



کارل یاسپرس

اسپینوزا

فلسفه، الهیات
وسیاست

محمد حسن لطفی



فلسفه و تاریخ

۱۰۰



اسپینوزا

کارل یاسپرس

محمد حسن لطفی



طرح نو

انتشارات طرح نو

خیابان خرمشهر (آبادانا) - خیابان نوبخت

کوچه دوازدهم - شماره ۱۴ تلفن: ۸۷۶۵۶۳۳

اسپینوزا • نویسنده: کارل یاسپرس • مترجم: دکتر محمد حسن لطفی تبریزی • طراح
روی جلد: علی خورشیدپور • حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی شما (امید
سیدکاظمی) • لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و
ارشاد اسلامی • نوبت چاپ: چاپ اول ۱۳۷۵، چاپ دوم ۱۳۷۸ • تعداد: ۳۳۰۰ جلد
قیمت: ۸۰۰ تومان • همه حقوق محفوظ است.

شابک: ۵-۸۱-۵۶۲۵-۹۶۴ ISBN: 964-5625-81-5

این اثر ترجمه‌ای است از:

Karl Jaspers, *Spinoza, Die grossen Philosophen*

München: R. Rippers Co., 1957.

یاسپرس، کارل، ۱۸۸۳-۱۹۶۹
اسپینوزا: فلسفه، الهیات و سیاست / کارل یاسپرس؛ [ترجمه] محمد حسن لطفی. - تهران: طرح نو،
۱۳۷۸.
۱۵۹ ص. - (فلسفه و فرهنگ)
عنوان اصلی:
چاپ دوم.
۱. اسپینوزا، بندیکت، ۱۶۲۲-۱۶۷۷ - Spinoza, Benedict - الف. لطفی، محمد حسن، مترجم.
ب. عنوان.

۱۹۹/۴۹۲

۵ الف ۲ ی / ۳۹۹۸ B

۱۳۷۸

فهرست

۷	□ یادداشت مترجم
۹	۱. زندگی و آثار
۱۷	۲. فلسفه و زندگی علمی
۲۱	۳. دید مابعدالطبیعی
۲۱	الف. جوهر، صفت، حالت
۲۳	ب. خدا
۳۰	ج. دو صفت جوهر
۳۴	د. حالات
۳۶	ه. زمان، ضرورت
۳۸	و. جدایی میان خدا و جهان و مسأله وحدت آن دو
۴۵	۴. نظریه شناسایی
۴۵	الف. مراحل شناسایی
۵۰	ب. ایده‌ها
۵۳	ج. ارتباط «شناسایی» با خدا
۵۴	د. اسپینوزا فلسفه خود را به روش هندسی تشریح می‌کند
۵۷	ه. عرفان، خردگرایی، اندیشیدن فلسفی
۶۴	۵. انسان
۶۴	الف. انسان جوهر نیست، حالت است
۶۵	ب. اندیشیدن انسانی و اندیشیدن خدایی
۶۶	ج. آدمی روح و تن است
۷۰	د. انسان و حیوان و فرق آدمیان با یکدیگر
۷۲	ه. مرگ‌ناپذیری و سرمدیت

۷۵	۶. آزادی از قید غایت و ارزش
۷۵	الف. غایت و ارزش، پیشداوری‌هایی است ناشی از اشتباه آدمیان در اندیشیدن درباره خدا
۷۸	ب. فهم ما به عنوان «حالت»، فهم محدودی است
۸۰	ج. واقعیت و ارزش
۸۱	د. به هم پیوستگی دو نحوه شناسایی
۸۲	ه. اخلاق فارغ از قید ارزش
۸۴	۷. بندگی و آزادی روح
۸۹	الف. نظریه عواطف
۹۲	ب. تشریح بندگی
۹۳	ج. ایده و امکانات آزادی
۱۰۴	۸. دین و دولت
۱۰۸	بخش نخست: اندیشه اسپینوزا درباره جامعه و دولت
۱۰۹	الف. اصول ضرورت زندگی اجتماعی
۱۱۷	ب. نمونه‌های دولت
۱۲۰	ج. اسپینوزا و هابز
۱۲۲	بخش دوم: دین و جامعه
۱۲۵	الف. دین و خرد
۱۲۷	ب. تفسیر کتاب مقدس (عهد قدیم و عهد جدید)
۱۳۰	بخش سوم: تشریح ویژگی اندیشه دینی و سیاسی اسپینوزا با نظر انتقادی
۱۳۰	الف. رابطه علم و فلسفه روشن نیست
۱۳۴	اسپینوزا همچون پژوهشگر علمی
۱۳۶	ب. علم تاویل کتاب مقدس، ایمان، فلسفه
۱۴۰	ج. ایرادهایی که به اندیشه اسپینوزا درباره خدا گرفته‌اند
۱۴۸	د. تصمیم‌های شخصی اسپینوزا و سرنوشت او
۱۵۲	ه. اسپینوزا و مسأله یهودیان
۱۵۷	□ نمایه

یادداشت مترجم

این رساله ترجمه فصلی است از کتاب فیلسوفان بزرگ نوشته کارل یاسپرس فیلسوف آلمانی معاصر ما (۱۸۸۳-۱۹۶۹). فیلسوفان بزرگ تاریخ فلسفه نیست؛ بلکه یاسپرس پس از مقدمه‌ای مفصل درباره مفهوم «بزرگ» و بیان این‌که این مفهوم در مورد چگونه کسانی صادق است، کوشیده است بدون رعایت ترتیب زمانی و مکانی، چندتنی را که به گفته او در بیدار کردن بشر نقش اساسی داشته‌اند معرفی کند؛ و اسپینوزا یکی از آن‌گان است.

از نوشته‌های اسپینوزا کتاب «اخلاق» که اثر اصلی او و کتابی بسیار عمیق — و در عین حال بسیار موجز و دشوار — و از امهات کتب فلسفی باخترزمین است به فارسی ترجمه شده^۱ است و ترجمه رساله در اصلاح فاهمه نیز اخیراً به‌خامه آقای اسماعیل سعادت منتشر گردیده، ولی کتابی مستقل و جامع درباره اندیشه‌های فلسفی و اخلاقی و سیاسی اسپینوزا، تا آنجا که می‌دانم، در زبان ما وجود ندارد. بدین ملاحظه این رساله را که در عین اختصار مبین همه جنبه‌های اندیشه اسپینوزا است به فارسی درآورده‌ام تا یکی از نخستین گام‌ها در راه شناساندن خداپرست‌ترین و آزادترین و آزادیخواه‌ترین فیلسوف جهان باشد. فلسفه اسپینوزا فلسفه‌ای آسان‌یاب نیست و زبان فلسفی یاسپرس نیز سخت پیچیده و دشوار است و از این رو به هیچ‌روی یقین ندارم که از عهده ترجمه‌ای درست و دقیق برآمده باشم: این نوشته را فقط کوششی برای ترجمه رساله حاضر تلقی می‌توانم کرد و نیک آگاهم که با توانایی ناکافی بار وظیفه‌ای گران را به دوش گرفته‌ام. از این گذشته نشر پیچیده و دشوار متن آلمانی در ترجمه بی‌اثر نمانده است و با این‌که به حد امکان و تا آنجا که معنی به کلی دگرگون نشود کوشیده‌ام نشر فارسی ساده و آسان باشد هنوز هم نشر ترجمه خالی از پیچیدگی نیست. به نارسایی حاصل کار خود معترفم و جز حسن نیت عذرخواهی ندارم.

محمد حسن لطفی تبریزی

۱. باروخ اسپینوزا، اخلاق، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، چاپ مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۴: ترجمه‌ای دقیق و خوب با حواشی خوب. پایداری مترجم در کشیدن و به منزل رساندن بار سنگین این وظیفه طاقت‌فرسا و ناسپاس حیرت‌انگیز است.

زندگی و آثار

اسپینوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۲) از تبار یهودیان اسپانیایی است که به پرتغال رانده شده بودند. پدر و مادرش از آنجا به هلند مهاجرت کرده بودند. او خود در دامن فرهنگ یهودی-اسپانیایی به بار آمد و کتاب مقدس عهد عتیق را به زبان عبری، و تلمود و آثار مفسران مذهبی یهودی، و ادبیات اسپانیایی را فراگرفت و در پانزده سالگی ستاره آینده معبد یهود شمرده می شد.

به سبب اختلاف عقیده با عالمان دین یهودی و قصور در حضور در معبد از جامعه یهودی رانده شد. همکیشانش کوشیدند او را بر صراط مستقیم نگاه دارند و آماده شدند که اگر گاه به گاه در معبد حضور یابد حقوقی سالیانه به او بپردازند. اسپینوزا این پیشنهاد را رد کرد و چون یکی از متعصبان در صدد کشتنش برآمد از آمستردام بیرون رفت و به دوستی پناه برد و معبد یهود تکفیرش کرد^۱، و چون این

۱. تکفیرنامه را به نقل از کتاب تاریخ فلسفه ترجمه دکتر عباس زریاب خویی، به شرح زیر می آوریم:
شیوخ مجمع روحانیان به این وسیله به اطلاع می رسانند که پس از آنکه اطمینان کامل حاصل کردند که باروخ اسپینوزا دارای عقاید و اعمال ناشایستی است، نخست به طرق و مواعید گوناگون کوشش کردند تا او را از این راه بد برگردانند. ولی از هدایت او به راه راست عاجز شدند و برعکس روز به روز اطمینان بیشتری پیدا کردند که وی عقاید کفرآمیز خطرناکی دارد و آنرا با بیشرمی در میان مردم نشر و تبلیغ می کند و بسیاری از اشخاص قابل اعتماد و عادل در حضور اسپینوزای مذکور به این امر شهادت دادند. به همین جهت کاملاً مجرم شناخته شد. بنابراین، مسئله کاملاً در حضور مجمع روحانیان مطرح شد و همه به اتفاق آرا رأی دادند که اسپینوزای مذکور را لعن و تکفیر کنند و او را از قوم اسرائیل قطع و جدا سازند و بالعنتنامه ذیل او را لعن و نفرین نمایند:

بنا به حکم فرشتگان و دستور اولیای دین، ما، همه اعضای مجمع روحانیان در حضور کتاب مقدسی که ششصد و سیزده حکم دارد باروخ اسپینوزا را لعن و تکفیر و تنسیق می کنیم و او را به همان نحو لعنت

تکفیر از لحاظ حقوق مدنی نتایج سویی داشت اسپینوزا اعتراض کرد. عنوان دفاعنامه‌اش که از میان رفته حاکی از این است که ابتکار در پشت کردن به معبد از سوی اسپینوزا بوده است، آن عنوان چنین است: «دفاعنامه به منظور توجیه جداشدن از معبد.»

خواهرانش با استناد به تکفیر در مقام انکار حق او در ارثیه پدری برآمدند و اسپینوزا در مقام شهروند هلندی حقش را در دادگاه به ثبوت رساند و آنگاه به آزادی از سهم ارث خود چشم پوشید و تنها تختخوابی برداشت. درباره خواهرانش هیچ‌گاه سخنی نگفته است مگر در پایان زندگی که آنان را در وصیتنامه‌اش منظور نکرد: «آنان چنان رفتار نکرده‌اند که...» در عمل، بی‌آن‌که شکایتی به زبان بیاورد، دور از خویشان می‌زیست.

اسپینوزا معاش خود را چگونه می‌گذراند؟

اشتیاقش به استقلال اقتضا می‌کرد که از لحاظ مالی متکی به خود باشد. تراشیدن شیشه عینک و دوربین و ذره‌بین آموخت که در آن زمان چیز تازه‌ای بود و در این صنعت استاد شد ولی آنرا وسیله تأمین معاش نساخت بلکه دوستانش یاریش می‌کردند. بارها پول پیشنهادش کردند. پاره‌ای را رد کرد، و از سیمون دو وریس^۲ پذیرفت. آماده نشد وارث او بشود زیرا به حکم طبیعت و قانون دارایی او به برادرش می‌رسید. پس از فوت سیمون، برادرش می‌خواست به اسپینوزا سالیانه پانصد گولدن بپردازد اسپینوزا مبلغ را به سیصد گولدن پایین آورد. یان دو ویت^۳ در سندی دویست گولدن مستمری برایش معین کرده بود و چون وارثانش از ادامه پرداخت خودداری کردند اسپینوزا سند مستمری را به آنان پس داد و از

→ می‌نمایم که الشع فرزندان را کرد و تمام نفرینهای مذکور در «سفر احکام» را در حق وی جاری می‌سازیم. لعنت و نفرین باد بر او در شب و در روز، در خواب و بیداری، در حال دخول و خروج! خدا هرگز او را نبخشد و نپذیرد؛ آتشی خشم و غضب خدا او را فراگیرد و تمام نفرینهای مذکور در «سفر احکام» را بر او نازل کند، نام او را از آسمانها بزداید! خدا او را به علت اعمال زشتی از تمام طوایف اسرائیل براند و نفرین سموات را که در «سفر احکام» مذکور است بر او باز کند! و تمام کسانی که به خدا ایمان آورده‌اند آمرزیده شوند!

به این وسیله به اطلاع همه می‌رسانیم که هیچکس نباید با او گفتگو کند، کسی نباید با او مکاتبه داشته باشد؛ هیچکس نباید به او خدمتی کند، هیچکس نباید با او در زیر یک سقف بنشیند، کسی نباید بیشتر از چهار ذراع به او نزدیک شود. هیچکس نباید نوشته‌ای را که او املا کرده است یا به دست خود نوشته است بخواند.

2. Simon de Vries

۳. Ian de Witt مرد سیاسی هلند. — م.

مستمری چشم پوشید، و بر اثر این اقدام وارثان دو ویت پرداختن را از سر گرفتند. اسپینوزا با قناعت و بی‌نیازی فوق‌العاده زندگی می‌کرد و می‌گفت: «مرد به جامه نیست. برای چیزی بی‌ارزش پوشش گرانبها چه لازمست؟» ولی جامه فقیرانه و زندگی محقرش منظم و پاکیزه بود. تنها در یک مورد پول خرج می‌کرد: کتابخانه‌ای گرانبها از کتابهای برگزیده از او ماند.

اسپینوزا پس از تکفیر زندگی آرام و بنا قناعت در نقاط مختلف هلند در اطاقهای اجاره‌ای گذراند: ۱۶۶۰-۱۶۵۶ در خانه‌ای روستایی میان آمستردام و اورکرک^۴، از ۱۶۶۰ در رینسبورگ^۵ در نزدیک لیدن، از ۱۶۶۳ در ووربورگ^۶ نزدیک لاهه، از ۱۶۶۹ در لاهه نخست در پانسیون در خانه بیوه‌زنی و سپس از ۱۶۷۱ در خانه هاینریش فان در سپیک^۷ نقاش. در اینجا اسپینوزا کارهای خانه خود را نیز خود می‌کرد و در سال ۱۶۷۷، در چهل و پنج سالگی، در همین خانه به بیماری سل درگذشت.

اسپینوزا سرنوشت خود را نخواست به بود ولی آنرا همچون چیزی گزیرناپذیر تحمل می‌کرد: این سرنوشت جدایی از هر گونه جامعه دینی و از قوم و تبار و خانواده بود. یهودیان او را از خود راندند، و مسیحی نشد، ولی شهروند هلند بود و همه تکالیف اجتماعی را از جان و دل ادا می‌کرد و از حقوق اجتماعی دفاع می‌کرد.

کشور هلند در نتیجه جنگ با اسپانیا^۸، و اعلام استقلال سیاسی، پدید آمده بود. مبنای این اعلام استقلال خواستاری آزادی سیاسی بود نه انگیزه قومی و ملی. از ۱۵۶۸ که کشور هلند تحت رهبری خانواده سلطنتی اورانین^۹ در نتیجه جنگ با اسپانیا پدید آمد نیروی دفاعی در آنجا نقش اصلی را داشت. پس از آن‌که در ۱۶۴۸ کشور به واسطه معاهده صلح وستفالی به رسمیت شناخته شد و امنیت سرحداتش

4. Oeverkerk

5. Rijnsburg

6. Voorburg

7. Heinrich van der Spyk

۸. این جنگ داستان درازی دارد و طالبان توضیح باید به تاریخ هلند رجوع کنند. مقصود در اینجا مبارزه مردمان هلند و بلژیک برای کسب استقلال سیاسی و جنگ با فیلیپ دوم شاه اسپانیاست که حکومت هلند را پدرش شارل پنجم به او بخشیده بود. — م.

9. Oranien

تأمین گردید علت مشروعیت حکومت نظامی از میان رفت و در نتیجه حزب جمهوریخواه (که از اشراف هلندی تشکیل یافته بود) بر خانواده اورانین غالب آمد و طی حکومت بیست ساله خود به رهبری یان دو ویت کشور را به شکوفایی رساند. هزینه‌های نظامی سبکتر شد و امنیت کشور به واسطه قراردادهای اتحاد با دولتهای دیگر بیش از پیش تأمین گردید. برخلاف تعصب و سختگیری گروه هواخواه خانواده اورانین، جمهوریخواهان به راستی طرفدار آزادی مذهب بودند. ولی وقتی که لویی چهاردهم با همدستی شاه انگلستان به هلند حمله کرد وضع یکباره عوض شد. یان دو ویت متهم به خیانت به کشور شد و به دست اوباش مقتول گردید (۱۶۷۲) و هواخواهان خانواده اورانین دوباره زمام حکومت را به دست گرفتند. با این همه طرز فکر جمهوریخواهان هنوز نفوذ فراوان داشت.

اسپینوزا وارد میدان سیاست شد. رساله الهیات و سیاست او که در ۱۶۷۰ منتشر گردید تنها پژوهشی فلسفی نیست بلکه به منظور توجیه سیاست دوستش یان دو ویت و حزب جمهوریخواه نوشته شده است. یان دو ویت که شخص اول حزب جمهوریخواه بود به حمایت افکار عمومی احتیاج داشت و سیاست دولت که لازم بود بازتاب طرز فکر مردم باشد مدافع آزادی وجدان و استقلال دولت در برابر کلیسا بود و اسپینوزا خواست با نوشته خود افکار عمومی را به هواخواهی از سیاست دولت برانگیزد.

پس از کشته شدن یان دو ویت حزب جمهوریخواه کوشید آشتی و آرامش برقرار کند و اسپینوزا به خواهش حزب به قرارگاه نظامی شاهزاده کُنده^{۱۰} در اوترشت^{۱۱} رفت، و شاید کوشش شخص میانجی هم که می‌خواست آرزوی شاهزاده کُنده را به ملاقات این یهودی مشهور برآورد، در مسافرت اسپینوزا تأثیر داشت. می‌گویند اسپینوزا در دربار شاهزاده استقلال رأی و اعتماد به نفس خود را به معرض نمایش نهاد ولی چون نتوانست کُنده را ملاقات کند بی‌نتیجه بازگشت.

اوباش شهر او را جاسوس پنداشتند و صاحبخانه اسپینوزا ترسید که به‌خانه‌اش هجوم آورند. اسپینوزا به او گفت: «نگران مباشید. من بی‌گناهم و در میان بلندپایگان کسان بسیاری هستند که می‌دانند چرا به اوترشت رفتم. اگر هیاهویی

۱۰. Condé شاهزاده کُنده فرمانده سیاه فرانسه بود که در سال ۱۶۷۲ به هلند حمله کرده بود. — م.

11. Utrecht

برخیزد در برابر مردم ظاهر خواهم شد هر چند با من آن کنند که با آقای یان دو ویت کردند. من جمهوریخواهی راستینم و جز نیکبختی کشور را نمی‌خواهم.» رفتار اسپینوزا در مقام شهروند هلندی چنین بود.

هواخواهان خاندان سلطنتی اورانین پیروز شدند و حکومت سلطنتی را جایگزین حکومت اشرافی جمهوریخواهان کردند. اسپینوزا در نوشته‌ای که پس از مرگش منتشر شد نوع آرمانی حکومت سلطنتی و اشرافی را تشریح کرد، و هنگامی که می‌خواست تشریح نوع سوم حکومت یعنی دموکراسی را آغاز کند مرگ او را دریافت و مانع تکمیل این نوشته شد.

اسپینوزا به حکم حقوق سیاسی شهروند هلند بود نه به سبب تبار، و چون یهودی بود چاره‌ای نداشت جز این که امنیت و مصونیت خود را در کشورش از راه حق و قانون تأمین کند. اسپینوزا وسیله تأمین و مایه اتکایی نداشت جز انسان بودن فردی که بر خویشتن متکی است، و تنها از این طریق – یعنی از طریق خودآگاهی عقل – خود را به عنوان آدمی با همه آدمیان مربوط می‌داند.

به قیمت بی‌قرارگاہی در این جهان، که به او تحمیل شده بود، در حقیقت سرمدی، که آدمی به آن دسترس می‌تواند یافت، قرارگاہی دیگر به دست آورد، و اندیشه‌اش پناهگاہی شد برای تبعیدشدگانی که ناچارند تنها بر خود متکی باشند، و راهنمایی برای هر کسی که در جستجوی استقلال است. او خودآگاهی عقل را در فلسفه‌ای یافت که زندگیش را روشن ساخت و رهبری کرد. کسی که می‌خواست او را به مذهب کاتولیک جلب کند سرزنشش کرد که چرا فلسفه خود را بهترین فلسفه‌ها می‌انگارد؛ اسپینوزا پاسخ داد: «ادعا نمی‌کنم بهترین فلسفه را یافته باشم بلکه می‌دانم که حقیقت را می‌شناسم.»

بی‌قرارگاہی که اسپینوزا عملاً مبتلاش بود، تنها از راه تأمین سیاسی در کشوری مبتنی بر حق و قانون، و به واسطه ارتباطهای شخصی و انسانی که هیچ شرطی جز انسان بودن نمی‌خواست، جبران می‌توانست شد. اسپینوزا از این نعمت بهره‌مند بود و دوستان فراوان داشت و با آنان رفت و آمد و مکاتبه می‌کرد و در حلقه «کلگیانت»^{۱۲} (یا کولژیان‌ها)، که جمعیتی از مسیحیان طرفدار آزادی مذهب بود، مقدمش را گرامی می‌داشتند. از این گذشته در جستجوی کسانی بود که از لحاظ

فلسفی با او همداستان باشند. می‌گوید: «نیکبختی من در این است که بکوشم تا کسان بسیاری به همان شناسایی برسند که من رسیده‌ام و شناسایی و خواستنشان با شناسایی و خواستن من کاملاً سازگار باشد.» نظریات خود را به هیچ‌کس تحمیل نمی‌کرد ولی سخنانش شنوندگان را متقاعد می‌کرد و هیچ‌کس از جذبه اشرافیت ذاتی او بی‌تأثیر نمی‌ماند و حتی دشمنانش نیز که با عقایدش مخالف بودند برخلاف میل خود نسبت به او احساس احترام می‌کردند. از معاشرت با مردمان ساده و عامی لذت می‌برد. روزی خانم صاحبخانه‌اش از او پرسید: «آیا دین من مایه نیکبختیم خواهد بود؟» اسپینوزا پاسخ داد: «دین شما خوب است و لازم نیست در پی دین دیگری بگردید به شرط آن‌که زندگی آرام و خداپسندانه‌ای بگذرانید.» با آن‌که دوستان خوب فراوان داشت گاه هم پیش می‌آمد که کسانی از دوستیش سود می‌بردند و آنگاه از او جدا می‌شدند. سرانجام لایبیتس به دیدنش آمد چون می‌خواست این یهودی شگفت‌انگیز را ببیند، ولی چندی بعد آشنایش را با او انکار کرد.

استقلال‌طلبی اسپینوزا را به آسانی نمی‌توان درست فهمید. او چیزی نمی‌خواهد جز این‌که مطابق حقیقت بیندیشد و زندگی کند، و این برای او به معنی «در خدا بودن» است. این استقلال، و این اعتماد به داوری خود، خاصیتی غیرشخصی دارد، زیرا این نحوه «خودشدن» در فکر شخص خود بودن نیست. این مرد، که همیشه کاملاً خودش است، هیچ در اندیشه خودش نیست، و چنین می‌نماید که در او نه اندیشیدن درباره خود هست، نه غرور، و نه گرایشی به این‌که عقاید خود را با زور به کرسی بنشانند. خود او هیچ‌گاه و در هیچ مورد مهم نیست. اسپینوزا می‌خواست کتاب اخلاق پس از مرگش بدون نام او منتشر شود، زیرا حقیقت وابستگی به شخص خاصی ندارد و مهم این نیست که جمله‌هایی که مبین آن هستند توسط کدام کس نخستین بار گفته یا نوشته شده باشند. آنجا که حقیقت جدی گرفته می‌شود حق مالکیت وجود ندارد (به کلی برخلاف پژوهشگران علمی و ریاضی که برای کارهای خود به حق ادعای حق تقدم می‌کنند).

اسپینوزا نامه‌های خود را با مهری که کلمه «احتیاط کن»^{۱۳} بر آن نقش شده بود مهر می‌کرد، و به‌راستی هم با احتیاط زندگی می‌کرد تا آرامشش آشفته نشود.

نظریاتش را به همه کس نمی‌گفت و نوشته‌اش را به همه کس نشان نمی‌داد. چاپ نوشته‌هایش را به تعویق می‌انداخت، و بیشتر آثارش پس از مرگش منتشر شدند. نمی‌خواست شهید شود و می‌گفت: «من می‌گذارم هر کس آن‌گونه که می‌خواهد زندگی کند، و هر که میل دارد می‌تواند در راه نیکبختیش بمیرد، به شرط آن‌که من هم اجازه داشته باشم برای خاطر حقیقت زندگی کنم.» بدین جهت دعوت دانشگاه هایدلبرگ را (در ۱۶۷۳)، با این‌که به او اطمینان داده بودند که در تدریس آزادی کامل خواهد داشت، رد کرد و به وزیر ایالت کورپفالس^{۱۴} نوشت:

به یقین نمی‌دانم حد آزادی در اندیشیدن فلسفی کجاست ... تردیدم (در قبول دعوت) نه برای این است که نیکبختی بزرگتری را امید دارم بلکه به خاطر عشق به آرامشی است که گمان نمی‌کنم به نحو دیگری بتوانم حفظش کنم.

اسپینوزا نه منزوی و مردم‌گریز بود و نه دولتمردی فعال. هیچ شغلی اختیار نکرد و اوقات خود را به تنظیم و نوشتن اندیشه‌هایش گذراند. همیشه به خود اتکا داشت و هر مسأله‌ای را که برایش پیش می‌آمد، چه به عنوان شهروند و چه در مقام آمادگی به یاری به دیگران، به نحوی طبیعی و خردمندانه و همیشه با طرز فکری خداپرستانه حل می‌کرد.

چنین می‌نماید که آرامش و وقارش، هم جزو طبیعتش بوده است و هم اثر فلسفه‌اش، و حکایاتی که درباره‌اش نقل می‌کنند نشان می‌دهد که آرامشش نه از سستی و بی‌حالی بوده است و نه از فقدان شور و حرارت. وقتی که یان دو ویت را کشتند اسپینوزا به گریه افتاد و آگهی‌ای خطاب به او باش نوشت که با کلمات «ای بی‌فرهنگ‌ترین مردمان» آغاز می‌شد و خواست به خیابان برود و آگهی را به دیوار بزنند. ولی صاحبخانه‌اش برای این‌که او به خطر نیفتد در را بست و از بیرون رفتنش مانع شد تا سرانجام اسپینوزا به خود آمد و از این اقدام منصرف گردید.

از میان تصاویرش، تصویری که در شهر ولفن‌بوتل^{۱۵} است چهره یهودی اسپانیایی نجیبی را نشان می‌دهد ولی این تصویر هم نشانه ضعیفی است از روح شریفی که در آثار و زندگی او خودنمایی می‌کند.

14. Kurpfalz

15. Wolfenbüttel

آثار: در زمان زندگیش تنها دو اثر او منتشر گردید: یکی اصول فلسفه دکارت (۱۶۶۳) که نوشته‌ای درسی است و فلسفه دکارت را به شکل ریاضی بیان می‌کند. این کتاب با نام او منتشر شد. اثر دوم، الهیات و سیاست است که بدون نامش انتشار یافت. بی فاصله پس از مرگش: اخلاق، سیاست، اصلاح فاهمه، نامه‌ها، دستور زبان عبری، همه در یک جلد منتشر شد. در سال ۱۸۵۲ نوشته‌ای درباره خدا، آدمی و نیکبختی او پیدا شد.

زمان پیدایی آثار اسپینوزا: از زمان پیش از تکفیر اثری باقی نمانده است. قدیمترین اثری که از او داریم نوشته کوتاهی است که پیش از ماه سپتامبر ۱۶۶۱ (و ظاهراً بین ۱۶۵۸ و ۱۶۶۰) پدید آمده و نخستین طرح اندیشه‌های اسپینوزاست. این نوشته در سال ۱۸۵۲ پیدا شده است. یکی از قدیمترین آثار او رساله در اصلاح فاهمه است. این اثر که ناتمام مانده است مهمترین سند برای نشان دادن طرز فکر اسپینوزاست. در سالهای ۱۶۶۲ و ۱۶۶۳ اصول فلسفه دکارت پدید آمد. نخستین طرح اثر اصلی اسپینوزا به نام اخلاق در سالهای ۱۶۶۲ تا ۱۶۶۵ نوشته شد و نخست حاوی سه کتاب بود و بعد به پنج کتاب توسعه یافت. اسپینوزا تا زمان مرگش دائم در این کتاب تجدید نظر کرده است. رساله الهیات و سیاست در ۱۶۶۵ آغاز شد و در ۱۶۷۰ منتشر گردید. اسپینوزا اندکی پیش از مرگش رساله سیاست را نوشت و ناتمام گذاشت.

فلسفه و زندگی عملی

فلسفه اسپینوزا به تدریج از زندگی او پدید می‌آید همچون یگانه وسیله‌ای که او به یاری آن، هدف خود را پیدا می‌کند. در یکی از نخستین نوشته‌هایش با عنوان در اصلاح فاهمه، اسپینوزا به راهی که باید در پیش بگیرد از طریق این اندیشه‌ها واقف می‌گردد:

نیکی و بدی در هر چیز تا آن حدی است که روح ما را به جنبش می‌آورد. آنچه زندگی به نحو عادی عرضه می‌کند تهی و بی‌ارزش است.

از این رو سرانجام تصمیم گرفتم این نکته را بررسی کنم که آیا چیزی هست که به راستی نیک است و یگانه چیزی است که در روح اثر می‌بخشد و من به واسطه آن می‌توانم به شادمانی کامل و پایدار برسم؟ در نظر اول صحیح نمی‌نمود که چیزی مسلم و قابل اعتماد فدای چیزی نامسلم و غیر قابل اعتماد شود. آنچه مسلم و قابل اعتماد می‌نماید ثروت و جاه و لذا ید جسمانی است. ولی این که بتوانیم نیکی برین را در آنها بیابیم مسلم نمی‌نماید. زیرا لذا ید جسمانی سرگردانی و سستی روح را به دنبال می‌آورد، ثروت همیشه خواهان فزونی است، و جاه طلبی مجبورمان می‌کند که از میل و نظر مردمان پیروی کنیم و از آنچه آنان دوری می‌جویند دوری بجوئیم و به آنچه میل می‌کنند میل کنیم. من اگر به راستی در صدد برآیم آن چیز تازه، یعنی نیک راستین را، به چنگ آورم ناچارم از همه آن چیزهای دیگر چشم پپوشم. زیرا آنها چنان بر آدمی چیره می‌شوند که روحی که تحت تأثیرشان قرار می‌گیرد دیگر نمی‌تواند در اندیشه نیکی دیگری برآید. بنابراین راه

جستجوی نیک راستین عبارتست از دست برداشتن از نیکی که بر حسب طبیعتش غیر قابل اعتماد است، به خاطر نیکی که آن نیز در نظر اول غیر قابل اعتماد می نماید ولی بر حسب طبیعتش غیر قابل اعتماد نیست. چون زندگی ما در چنگ نیکی های گذران و قابل تردید اسیر است و اطمینان داریم که در این حال در خلأ فرومی رویم، ارزش دارد این راه تازه را، هر چند وسیله رهایی اطمینان بخشی نیست، در پیش گیریم.

نخستین سؤال این است که منشأ نیکبختی و بدبختی کجاست، و پاسخ آن چنین است: در چگونگی چیزهایی که دوستان داریم. چیزها بر دو گونه اند. اگر به چیزهای گذران و ناپایدار دل ببندیم و همچنین به چیزهایی که همه نمی توانند از آنها به مقدار برابر به چنگ آورند، گرفتار حسد و ترس و کینه می شویم. «ولی دل بستن به چیزی سرمدی و نامتناهی روح را شادمان می کند و از هر اندوهی آزاد می سازد.» اما تجربه اسپینوزا را متوجه کرد که درست است که این گونه بیش سبب می شود روح به چیزهای محدود و ناپایدار پشت بکند، ولی نمی تواند از آنها به کلی دست بردارد. فاصله های زمانی میان آزادی از امور ناپایدار رفته رفته بیشتر و طولانی تر شد تا آن که اسپینوزا بینشی دوم به دست آورد که راه حل مسأله را نشان داد، و آن چنین بود که پول و لذت جسمانی و جاه تا هنگامی زیان آورند که برای خودشان خواسته شوند، حال آن که آدمی اگر آنها را تنها همچون وسیله ای بخواهد، به اعتدال می گراید و در نتیجه، زیانی از آنها نمی بیند. این طرز فکر طبیعی و عاری از زور، از ویژگیهای اسپینوزا است: والاترین نیکیها که در برابرش نمودار می گردد سبب نمی شود که همه چیز دیگر نابود شود. نیکی و نیکبختی چیزی نیست که آدمی برای رسیدن به آن منتظر جهان دیگر شود بلکه باید آنها را در اینجا بجوید و در همین جهان به آنها تحقق بخشید.

نیک برین چیست؟ اسپینوزا در جوانیش پاسخ این سؤال را با چند جمله کوتاه می نویسد: شناسایی آن وحدتی که روح آدمی را با تمام طبیعت پیوند می دهد، و بهره ورشدن از آن شناسایی به همراه آدمیان دیگر. اگر همه چیز همچون وسیله ای برای رسیدن بدین هدف و تا آن حد و بدان مقدار که به عنوان وسیله ضروری است، تلقی و تحصیل شود، این نتیجه ها به دست می آید:

باید طبیعت را تا آن حدی بشناسیم که برای رسیدن به بالاترین مرتبه ممکن طبیعت انسانی ضروری است.

باید چنان جامعه‌ای بسازیم که در آن تعداد هر چه بیشتر آدمیان بتوانند به آسانی و اطمینان هر چه بیشتر به آن مقام برسند.

باید چنان فلسفه اخلاق و چنان روش آموزش و پرورشی بیابیم که بتوانند آدمیان را به آن مقام برسانند.

باید دانش پزشکی را ترویج کرد به خاطر تأمین تندرستی؛ زیرا در راه آن هدف، تندرستی وسیله کوچکی نیست.

باید فن (مکانیک) را بهتر ساخت تا کارهای دشوار آسان‌تر گردند و در وقت و کار صرفه جویی شود.

باید وسیله‌ای یافت برای پاک کردن قوه فهم و تعقل، تا آدمی بتواند امور را به سهولت و بی اشتباه، و تا آنجا که ممکن است به وجه کامل، بشناسد.

بنابراین همه دانشها باید به یک منظور و در راه یک هدف به کار گرفته شوند: رسیدن به والاترین ذروه کمال انسانی.

قواعدی که موقتاً باید در این راه رعایت کرد بدین شرح است:

باید سخن مطابق فهم عامه بگوییم و هر کاری را که ما را از رسیدن به مقصود باز ندارد به جا آوریم. بدین سان مردمان را بر آن می‌داریم که حقیقت را به گوش قبول بشنوند.

از لذات بدان مقدار برخوردار گردیم که برای حفظ تندرستی کافی است. از پول و دیگر چیزها بدان مقدار قناعت کنیم که برای حفظ زندگی و تندرستی لازم است.

آداب و رسوم کشور را تا آن حد که مخالف هدفهایمان نیستند رعایت کنیم.

راهی که در تشریح فلسفه اسپینوزا خواهیم پیمود بدین گونه است: نیکی برین هنگامی به دست می‌آید که در تصویر آن چیزی که سرمدی است، بیش فلسفی حضور داشته باشد (دید کلی مابعدالطبیعی). این بیش فلسفی از طریق علم به نحوه بیش، می‌تواند خود را بیازماید و به خود اطمینان بیابد (نظریه شناسایی). به واسطه آن دو، آگاهی پیدا می‌شود به این که آدمی چیست.

تحقق بخشیدن به این بینش، آزادی است، و نتیجه‌اش آزادی در زندگی است (توضیح اخلاقی «بندگی ناشی از تمایلات و هواهای نفسانی» و «آزادی ناشی از شناسایی»).

آزادی شخصی فرد کافی نیست. ما در تنهایی زندگی نمی‌کنیم بلکه با هم و در حال اجتماع، در جامعه‌ای به سر می‌بریم که در آن همه با همه ارتباط دارند و وابسته به همدیگرند. جامعه‌ای که آدمیان بنیان نهاده‌اند باید به دست آدمیان اداره شود. این زندگی اجتماعی از طریق دولت و ایمان دینی تحقق می‌یابد. اندیشه سیاسی و دینی اسپینوزا همیشه تحت معیارهایی قرار دارد که از طرف فلسفه شناخته و پذیرفته شده است.

دید مابعدالطبیعی

برای این که بتوانیم زندگی عملی اسپینوزا و داوری او را درباره مسائل اخلاقی و علمی و سیاسی و دینی درک کنیم باید طرز فکر بنیادی او را که مقدم بر همه آنهاست در نظر آوریم. این طرز فکر را تنها با توجه به تصویری که او از مابعدالطبیعه در پیش چشم دارد و از آغاز پیدایی آگاهی همواره بر زندگی او مسلط بوده است می توان دریافت.

این تصویر کلی در مورد اسپینوزا یکباره و ناگهان تقریباً به طور کامل حاضر است. بدین سؤال که اسپینوزا این تصویر را از چه راه به دست آورده است تنها یک پاسخ می توان داد: از راه روشن شدن آگاهی درباره خدا، که از آغاز در درونش وجود داشته و در زمان کودکی از طریق کتاب مقدس بیدار گردیده و برای او یگانه چیزی شده است که اهمیت هر چیزی از اوست.

الف. جوهر، صفت، حالت

اسپینوزا برای ابلاغ آگاهی خود درباره خدا و روشن ساختن و توجیه هر چه هست، اصطلاحات خاصی به کار می برد که در نظر اول غریب به نظر می آیند. بدین پرسش که، چه هست؟ چنین پاسخ می دهد: جوهر^۱، و صفات^۲ و حالات جوهر^۳.

جوهر: مبدأ باید چیزی باشد که نیازمند علت نیست، و هنگامی که اندیشیده می شود اندیشنده را به چیزی برتر از خود متوجه نمی سازد. در برابر مبدأ، این

1. substance

2. attribute

3. modus

پرسش که او از کجا آمده است، وجود ندارد. جوهر، آن چیزی است که هستیش مستلزم وجود چیزی دیگر، به عنوان علت هستی او، نیست. یعنی: جوهر علتی است، که خود علت خود است. از این رو مفهوم جوهر نیازی ندارد که مفهوم چیز دیگری جز خود را اقتضا کند، بلکه جوهر آن چیزی است که در خودش است و تنها به واسطه خودش دریافته می شود.

درباره هر چیزی در جهان می توانیم بیندیشیم که ممکن بود که نباشد. ولی درباره مبداء، یعنی جوهر، و تنها درباره او، این حکم صادق است: جوهر را نمی توان اندیشید بی آن که در عین حال وجودش مسلم اندیشیده شود. «مرادم از علت خود، آن چیزی است که ذاتش مستلزم وجودش است، یا: طبیعتش فقط به عنوان موجود، دریافتنی است.» اندیشیدن جوهر به عنوان چیزی که وجود ندارد، منافی با معنی جوهر است. زیرا معنی چنان اندیشه ای این است که هیچ چیز وجود ندارد. البته به آسانی می توانم گفت: شاید هیچ چیز وجود ندارد. ولی تحقق بخشیدن واقعی به این اندیشه، ممکن نیست.

این که هستی هست — یا به قول اسپینوزا: جوهر هست — برای اسپینوزا تنها اندیشه ای به طور کلی نیست، بلکه در عین حال اندیشه بسیار مؤثر و فراگیر و بی نهایت درباره خداست که در هر اندیشه و تجربه ای، آنجا که آدمی به ژرفای آنچه اندیشیده و تجربه شده است می نگرد، تأیید می گردد.

صفت: آنچه ما از جوهر واحد می دانیم، از طریق صفاتش — اندیشیدن (فکر) و بُعد — می دانیم. هر چه تجربه می کنیم و درمی یابیم، یا یکی از آن دو صفت است (از درون)، یا دیگری (از بیرون). اینها از یک سو، «با توجه به قوه فاعله، که برای جوهر چنین طبیعت خاصی قائل می شود» صفت نامیده می شوند. از سوی دیگر، صفت، ماهیت ذاتی جوهر را بیان می کند، یا آن را توضیح می دهد. صفات در تعیین کیفی شان متعددند (اندیشیدن و بُعد). ولی هر یک از آنها مانند جوهر نامتناهی است و تنها از طریق خودش دریافتنی است. صفات تنها در نوعشان نامتناهیند نه آن که مانند جوهر مطلقاً نامتناهی باشند. زیرا صفات جوهر منحصر به آن دو نیست بلکه جوهر صفات بی نهایت دارد که ما نمی شناسیم.

حالت: یکایک اشیا — این نحوه اندیشیدن بخصوص، این اجسام بخصوص — حالت نامیده می شوند. حالت «آن چیزی است که در شئی دیگر است و از طریق آن شیء دیگر دریافته می شود.» جوهر و صفاتش سرمدی و نامتناهی اند،

ولی حالات «به نحوی خاص و محدود» مقید به زمان و متناهی‌اند. چون جوهر خدا نامیده می‌شود، اسپینوزا می‌گوید «یکایک اشیاء چیزی نیستند جز عواطف صفات خدا، یا حالاتی که از طریق آنها صفات خدا به نحو خاصی اعلام می‌شود.» بنابراین «آنچه هست» را می‌توان با یک جمله بیان کرد: تنها جوهر هست و صفات و حالات صفات. «هر چه هست در خداست، بی‌خدا هیچ چیز ممکن نیست موجود باشد یا دریافته شود.»

ب. خدا

اندیشیدن (تعقل) جوهر، به معنی شناختن خداست. اندیشه اسپینوزا درباره خدا حاوی عناصر ذیل است:
نخست: خدا هست. چرا تعقل جوهر یا خدا، با شناختن این که او هست، یکی است؟

وجود خود ما بر ما مسلم می‌سازد که چیزی هست. ولی وجود ما ناپایدار است، و ضروری نیست بلکه اتفاقی است، و نبودنش را هم می‌توانیم بیندیشیم. اما این که وجود ما هست، باید علتی داشته باشد. این علت را در وجودی دیگر می‌توان یافت و علت این وجود دیگر را در وجودی دیگر، و این تسلسل تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد بی آن که علتی بیابیم که علت مطلق باشد. این علت مطلق تنها وجودی ضروری می‌تواند بود، یعنی وجودی که نه بر حسب اتفاق و از طریق وجودی دیگر، بلکه از طریق خود وجود دارد. ولی چنین وجودی تنها در صورتی ضروری است که اندیشیدن این که هیچ چیز وجود ندارد، ممکن نباشد. اگر ممکن بود که هیچ چیز نباشد، در این صورت، وجود، ضروری نمی‌بود.

اندیشه فوق را تکرار می‌کنیم: می‌کوشیم چنین بیندیشیم که تنها ذوات محدود و متناهی، از آن گونه که ما هستیم و در این جهان به آنها برمی‌خوریم، به ضرورت وجود دارند. در این صورت «ذوات محدود توانا تر از ذاتی می‌بودند که مطلقاً نامتناهی است.» تنها ذات نامتناهی می‌تواند به ضرورت وجود داشته باشد نه ذوات متناهی. پس به این نتیجه می‌رسیم: «یا هیچ چیز وجود ندارد، یا ذات مطلقاً نامتناهی وجود دارد و وجودش هم ضروری است.»

بار دیگر: وجود صرف آنچه وجودش ضروری نیست، قابل تعقل نیست. ولی ما ذوات محدود و اتفاقی، وجود داریم. «بنابراین وجود هیچ ذاتی برای ما

یقینی تر از وجود ذات مطلقاً نامتناهی، یا ذات کامل، نیست؛ و این ذات، خداست. این یقین برای اسپینوزا روشترین و قاطعترین و بزرگترین یقینی است که اصلاً می‌توان تصورش کرد. همین که جوهر یک بار به نحو جدی اندیشیده شد تردید باید از میان برخیزد. «کسی که بگوید اندیشه‌ای روشن و مشخص، یعنی اندیشه‌ای حقیقی، درباره جوهر در ذهن دارد و با این همه درباره آن تردید می‌کند، مثل این است که بگوید اندیشه‌ای درست دارد و با این همه در تردید است که شاید آن اندیشه نادرست باشد.»

در این اندیشه بنیادی وجود خدا، باید دو عنصر را از هم تمیز دهیم: نخست این که، اندیشه با توجه به وجود اشیاء متناهی آغاز می‌شود؛ و دوم این که اندیشه وجود مطلقاً نامتناهی جوهر، به خودی خود حضور دارد. آن آغاز تنها نقطه حرکتی است تا از آنچه در آگاهی روزانه بدیهی است (هستی خود ما) از راه پرسش درباره علت این هستی (و بی نتیجه ماندن جستجوی این علت در جهان) به اندیشه وجود ضروری برسیم. ولی این اندیشه وجود جوهر یا خدا برای اسپینوزا اندیشه‌ای نیست که حاصل استدلال و استنتاج باشد بلکه به خودی خود هست. اندیشه خدا نیازی به استدلال و نتیجه گیری ندارد، بلکه مقدم بر هر استدلالی است، و از طریق خودش روشن و مورد یقین است. از این رو اسپینوزا دلایل اثبات وجود خدا را، که از وجود جهان وجود خدا را نتیجه گیری می‌کند، رد می‌کند، و چون کسانی که با این گونه استدلالها سروکار دارند اسپینوزا را به بی دینی و انکار خدا متهم می‌سازند، اسپینوزا با اتکاء به یقین بنیادی خود به وجود خدا، در برابر آنان قد بر می‌افرازد و با حیرت و تعجب می‌گوید: کسی که به چنین دلایل سستی احتیاج دارد به وجود خدا یقین ندارد.

دوم: خدا نامتناهی است: جوهر که وجودش ضروری است نامتناهی است، و اگر چنین نبود وجودش تنها از خودش نبود بلکه در ارتباط با چیز دیگری بود. از این گذشته کامل نیز نبود زیرا کمالش در این است که او همه واقعیت و تمام واقعیت است. از این رو اسپینوزا جوهر یا خدا را مطلقاً نامتناهی می‌نامد. صفات جوهر از حیث کثرت نامتناهیند: «هر چه واقعیت یا هستی یک ذات، بیشتر باشد صفاتش که مبین ضرورت و سرمدیت و بی نهایتی است، بیشتر است و از این رو هیچ امری روشنتر از این نیست که در تعریف ذات مطلقاً نامتناهی باید گفت ذاتی است دارای صفات بی شمار و بی نهایت.» هر صفت نیز نامتناهی است ولی نه مطلقاً نامتناهی،

بلکه تنها در نوع خود نامتناهی است.

ما آدمیان تنها دو صفت از صفات جوهر را می‌شناسیم: اندیشیدن (فکر) و بُعد. ولی اگر صفات جوهر منحصر به این دو بود، جوهر مطلقاً نامتناهی نبود. بی‌نهایتی خدا هیچ محدودیتی را تحمل نمی‌کند. ذهن آدمی در شناسایی خدا جز به آن دو صفت نمی‌تواند دست بیابد، نه از راه دریافت مستقیم و نه از طریق استدلال و استنتاج. بی‌نهایتی شمار صفات که آدمی بالضروره باید بیندیشد دلیل بر علو خداست. روستترین شناسایی خدا، و این اندیشه که صفات خدا بی‌شمار و بی‌نهایت‌اند، این آگاهی را به دنبال می‌آورد که خدا با صفات بی‌شمار و بی‌نهایتش دریافتنی است.

سوم: خدا تجزیه‌پذیر نیست: در خدا یا جوهر، جدایی نیست. از این رو جدایی امکان و فعلیت در او وجود ندارد. آنچه او می‌توانست بیافریند آفریده است. در فهم نامتناهی خدا چیزی نیست که در واقعیت وجود نداشته باشد.

علی‌الخصوص، آزادی و ضرورت در وجود خدا یکی است و جدایی‌پذیر نیست. «در حقیقت، خدا با همان ضرورتی عمل می‌کند که وجود خودش ضروری است.» یعنی: «همان‌گونه که وجود خدا ضروری است، نتیجه این ضرورت این است که خدا به وجه بی‌نهایت اثر بی‌نهایت می‌کند.»

آزادی خدا، دلبخواهی یک اراده آزاد - از آن‌گونه که آدمیان گمان می‌کنند دارند - نیست، بلکه اثربخشیدن به اقتضای ذاتش است بی‌اجبار خارجی و بی‌معلق بودن از نقصان و نیاز و مقصود، یا به خاطر نیکی که بخواهد به آن برسد. این آزادی با ضرورت یکی است.

کسی که خدا را همچون شخصیتی تلقی می‌کند، آزادی خدا را به معنی پیروی از هوا و هوس می‌انگارد، و قدرت او را در این می‌بیند که هر چه بخواهد می‌تواند بکند. پاسخ اسپینوزا در این مورد چنین است: چنین قدرتی دقیقاً محدودیت قدرت او می‌بود، و دال بر بی‌نهایتی و نامحدودی عمل کردن آزاد و در عین حال ضروری او نمی‌بود بلکه حاکی از انتخاب میان چند امکان و به عبارت دیگر سقوطش به محدودیت می‌بود.

اثربخشی نامتناهی خدا، همیشه و همه جا حاضر است. «از این رو برای ما دریافتن این که خدا اثر نمی‌بخشد همان‌گونه ناممکن است که دریافتن نبودن خدا.» چهارم: خدا یگانه است: اگر چند جوهر مختلف وجود می‌داشت، هر یک از

آنها دیگر جوهر نمی بود چون توسط جوهرهای دیگر محدود می شد. از این رو طبیعت اشیا اجازه نمی دهد که دو یا چند جوهر وجود داشته باشد، بلکه جوهر تنها یکی می تواند بود. یک جوهر از جوهر دیگر نیز نمی تواند پدید آید. از این رو «کاملاً روشن است که خدا یکی است، یعنی در طبیعت اشیا تنها یک جوهر مطلقاً ناستناهی وجود دارد.»

ولی این یکتایی خدا به معنی یکتایی عددی نیست. وقتی که ما ماهیتی را شناختیم، نخستین بار با توجه به وجود آن می گوئیم که آن یکی است یا چند تا. «ما چیزها را هنگامی با توجه به تعدادشان می شناسیم که آنها را تحت نوع مشترکی در نظر می گیریم.» از این رو «هیچ چیز را نمی توان یکی یا یگانه نامید مگر پس از شناختن چیز دیگری که با او همسان و برابر است.» ولی چون وجود و ماهیت خدا یک و همان است از این رو درست نیست اگر او را یکی بنامیم. «چون ما درباره ماهیت خدا تصویری کلی نمی توانیم به دست آوریم از این رو کسی که خدا را یکتا می نامد، درباره خدا تصور درستی ندارد، و یا درباره او سخن نادقیق می گوید.» فقط به وجه بسیار نادقیق می توان خدا را یکتا یا یگانه نامید.»

اسپینوزا در همین نخستین اندیشه درباره خدا، با توجه به این که وحدت و یگانگی خدا ممکن است مانند وحدت و یگانگی اشیا جهان اندیشیده شود، از این گونه تعینات فراتر می رود. اما در این کار تناقض در بیان اجتناب ناپذیر است. اسپینوزا خدا را یگانه می نامد ولی این سخن را، به عنوان بیانی نادقیق، پس می گیرد. با این همه، نیروی جمله «خدا یگانه است» برای انسان محدود به جای خود باقی می ماند.

پنجم: خدا تعین ناپذیر و غیر قابل تصور است: اراده فلسفی اسپینوزا بر این است که عظمت خدا را به وجه ناب، و واقعیت او را همچون قدرت واقعی یگانه، که به راستی هم چنین است، برای آگاهی خودش مسلم بدارد. از این رو در طرد و رد اندیشه های نادرست درباره خدا خستگی ناپذیر است. خدا را فقط می توان اندیشید. هر گونه محدود ساختن ها و تعینات و تصورات، آگاهی درباره خدا را آشفته می سازد. بدین جهت اسپینوزا همه اندیشه های درباره خدا را که به این گونه تعینات تحقق می بخشند مورد بررسی و انتقاد قرار می دهد. این اندیشه ها به حقیقت خدا دست درازی می کنند، و واقعیت (جهانی) محدودی را واقعیت فراگیر نامتناهی خدا می انگارند، و چیزی دیگر را به جای خدا می نهند.

عامه مردم چنین می‌کنند و در عالم خیال برای خدا توانایی انسانی قائل می‌شوند، و راستی این سخن از اینجا پیداست «که عوام الناس خدا را همچون آدمی یا شبیه آدمی می‌انگارند.» اسپینوزا با تغییری در عبارت کسوفانس می‌گوید اگر مثلثها و دایره‌ها دارای آگاهی می‌بودند خدا را به صورت مثلث یا دایره تصور می‌کردند.^۴ این تصور هم که خدا به صورت عیسی مجسم شده است، از همین گونه اشتباههاست. «وقتی که بعضی کلیساها ادعا می‌کنند که خدا صورت آدمی پذیرفته است، صریحاً می‌گویم که من این سخن را نمی‌فهمم. به عقیده من این سخن همان‌گونه بی‌معنی است که کسی بگوید دایره، طبیعت مربع پذیرفته است.»

اینان توانایی خدا را به عنوان اراده آزاد، تقریباً چنین تصور می‌کنند: خدا هر چه بخواهد می‌تواند. او در هر چه هست حقی دارد، و تواناست بر این‌که همه چیز را ویران کند و نابود گرداند. اینان توانایی خدا را مانند توانایی پادشاهان می‌پندارند. ولی اندیشه ناب و پاک اسپینوزا درباره خدا با این سخن‌ها مخالف است: «هیچ‌کس نمی‌تواند مقصود مرا به درستی بفهمد اگر سخت پرهیز نکند از این‌که توانایی خدا را با توانایی آدمی یا با حق پادشاهان اشتباه کند.»

علت اساسی اشتباه در اینجا است که خدا را نمی‌توان تصور کرد بلکه تنها می‌توان اندیشید. خدا در اندیشه برای اسپینوزا روشنترین و قاطعترین چیزها است، حال آن‌که هر تصویری او را محدود می‌سازد. «به پرسش شما، که آیا من درباره خدا همان‌گونه اندیشه روشنی دارم که درباره مثلث، پاسخ می‌دهم: آری. ولی اگر بپرسید آیا از خدا همان‌گونه تصور روشنی دارم که از مثلث، پاسخ خواهم داد: نه. زیرا ما نمی‌توانیم خدا را تصور کنیم بلکه تنها می‌توانیم او را بیندیشیم.»

از این رو تصور کردن خدا همچون شخصیتی، محدود ساختن اوست. خدا نه فهم دارد و نه اراده، بلکه صفت اندیشیدن (فکر) را دارد و فهم و اراده به عنوان حالت از آن صفت بر می‌آیند. خدا حرکت و سکون ندارد بلکه صفت بعد را دارد و از این صفت حالات حرکت و سکون پدید می‌آیند. فهم و اراده و حرکت و سکون، مخلوقند و نتیجه وجود خدا، نه خود خدا.

تصور کردن خدا به صورت «شخص» تصویری است که خدا را پایین می‌آورد

^۴ کسوفانس، فیلسوف یونانی (قرن ششم ق.م.) گفته است اگر گاوها و اسبها و شیرها دست داشتند و نقاشی می‌توانستند کرد، اسبها خدایان خود را به صورت اسب نقش می‌کردند، گاوها به صورت گاو و شیرها به صورت شیر. — م.

و به ما شبیه می‌کند زیرا: تنها ذوات محدود چیزی دیگری در برابر خود دارند، و در خود آگاهی‌شان خود را در برابر خود قرار می‌دهند. این ذوات، هم خود را متعین و محدود می‌کنند و هم مقاصد خود را. خدا، در بی‌نهایتی و نامحدودیش، این‌گونه ذوات را همچون نتیجه خود پدید می‌آورد، ولی خود او محدود به هیچ‌یک از این تعین‌ها نیست بلکه فوق همه آنهاست. خدا به چیزی میل نمی‌کند، نیازی ندارد و مقصود و هدفی در نظر نمی‌گیرد. «حق نداریم بگوییم خدا از کسی چیزی می‌خواهد، یا از چیزی بدش می‌آید یا خوشش می‌آید. اینها همه صفات آدمی هستند و در نزد خدا جایی ندارند.»

آگاهی حضور و اقصیت خدا در هر چه هست — که بر کتاب مقدس مبتنی است و در خود بر خود یقین پیدا می‌کند — به اسپینوزا اجازه نمی‌دهد که از طریق تصورات مخالف ذات و حقیقت خدا، به خدا دست‌درازی کند. آرامش حاصل از یقین بر هستی خدا، اسپینوزا را بر آن می‌دارد که با اتکاء به دریافت روشن و قطعی واقعیت حضور ابدی خدا در اندیشه، هر گونه جنبه جسمانی بخشیدن به خدا را از راه شعائر دینی رد کند.

ولی شعائر دینی و تصورات گوناگون درباره خدا، در دنیای بشریت وجود دارد و توده‌های بزرگ مردمان دلبسته آنها هستند. اسپینوزا ضرورت این واقعیت را درک می‌کند و می‌داند که همه آنها با ذات محدود ما آدمیان ارتباط دارند، و از این رو منکر وجود هر گونه حقیقتی در آن تصورات نیست و با آنها — جز در مواردی که به سختگیری ناشی از تعصب و اعمال زور منتهی می‌شود — به‌نبرد بر نمی‌خیزد. ما در آینده هنگام تشریح فلسفه سیاسی اسپینوزا در این باره سخن خواهیم گفت.

ششم: دوری و نزدیکی خدا: اسپینوزا خدا را، هم بسیار دور از جهان می‌اندیشد و هم بسیار نزدیک به جهان.

دوری خدا را از جهان با جمله‌هایی از این قبیل بیان می‌کند: «فهم و اراده که ماهیت خدا را تشکیل می‌دهند باید با فهم و اراده ما از زمین تا آسمان فرق داشته باشند و وجه تشابهی جز نام، میان آنها نباشد، همان‌گونه که شیر آسمان و شیر بیابان تنها از حیث نام شبیه هستند.»

نزدیکی خدا را با جهان بدین گونه بیان می‌کند: همه چیز معلول خداست و از این رو خدا در همه چیز است. خدا از جهان جدا نیست. او برای جهان چنان علتی نیست که در جهان مستحیل شود بلکه علتِ مانده است.

بدین سان دوری قاطع جوهر و حالات جوهر از یکدیگر، با این اندیشه بنیادی توأم است که همه چیزها از خدا و در خدا هستند و خدا در آنهاست. اما در عین حال خدا به کلی غیر از همه چیزهاست و چیزها هیچ گونه وجه اشتراک و تشابهی با او ندارند زیرا همه آنها حالاتند نه جوهر.

خدا در بی نهایتی هستیش مطلقاً غیر از همه چیز است و با این همه در همه نتایجش و در خود ما، حاضر است. دوریش از آنجاست که او آن جوهری است که هستیش از طریق خود اوست. نزدیکیش از اینجا پیداست که آن جوهر از طریق دو صفتش که ما می شناسیم، طبیعت است و ما در این طبیعتیم.

علامت دوری و فرق و اختلاف قاطع خدا و جهان با یکدیگر این است که از میان صفات کثیر و بی نهایت خدا، ما تنها به دو صفت دسترس داریم؛ و نزدیکی خدا و جهان به یکدیگر از اینجا معلوم است که این دو صفت، به عنوان صفات و حالات جوهر خدایی، کاملاً در برابر ما حاضرند. صفات کثیر و بی نهایت نشانه علو و تعالی است و دو صفت که ما می شناسیم نشانه حضور خداست در این جهان. تفکر انسانی ما مبتنی بر حالات بی نهایت اندیشه خدایی است، و این حالات بی نهایت مبتنی بر صفت جوهر خدایی است. اندیشیدن ما به کلی غیر از اندیشیدن خدایی است ولی در عین حال، به عنوان حالت اندیشیدن خدایی، جلوه آن اندیشیدن است.

نظریات و عقایدی که مدعی حضور خدا در جهانند، وحدت و جودی نامیده می شوند. ولی این گونه نامها و اصطلاحات کلی در مورد فلسفه های بزرگ افاده معنایی نمی کنند. اسپینوزا تا آن حد قائل به وحدت وجود است که معتقد است جهان در خداست، نه آن که هستی خدا را محدود به هستی او در جهان بدانند. بر عکس، نسبت این هستی در جهان به خدا، مانند نسبت هستی دو صفت به صفات کثیر و بی نهایت اوست.

خلاصه: خدای اسپینوزا تاریخ ندارد و موجد تاریخ مابعدالطبیعی نیست. تاریخ تنها در جهان حالات وجود دارد و این جهان، همچون چیزی تمام و کامل، مانند خود جوهر سرمدی است، یکایک اشیاء پدید می آیند و از میان می روند در حالی که تمام جهان باقی می ماند. اندیشه تغییرناپذیری خدا در فلسفه اسپینوزا شبیه عالی ترین اندیشه های کتاب مقدس است.

خدای اسپینوزا فاقد شخصیت است زیرا هیچ تعینی ندارد و به هیچ گونه قابل تصور نیست. برای اندیشه روشن، این خدا در بی نهایتش یقینی ترین چیزهاست و

به تنهایی در همه جا اثر می‌بخشد، حتی آنجا که شناخته نمی‌شود. خدای اسپینوزا همچون چیزی منطقی می‌نماید و با این همه به یاری و سایلی اندیشیده می‌شود که فراتر از منطق محدود هستند (زیرا اندیشه اسپینوزا بر اصول و تعریفهایی مبتنی است که از بوته منطق سالم بدر نمی‌آیند).

ولی این چیز بی‌تاریخ و فاقد شخصیت و منطقی، چنان نیروی عظیمی دارد که هر چه اسپینوزا می‌اندیشد و می‌کند بر آن متکی است. چون می‌پرسیم: چگونه ممکن است با چنان اندیشه‌ای درباره خدا زندگی کرد که هر گونه قابل تصور بودن خدا را رد می‌کند و هر گونه تعیین مبتنی بر مقوله و هر گونه ابلاغی را درباره خدا پس می‌گیرد و خدا را چنان برتر از هر مقصود و هر فرمان و هر نیک و بدی می‌انگارد که خدا در آن سوی همه چیز محو و ناپدید می‌گردد؟ پاسخ این سؤال را در زندگی و طرز دآوری و بینش واقعی اسپینوزا می‌یابیم.

اسپینوزا را به خدانشناسی و انکار خدا متهم کرده‌اند. برای این که «جوهر» او «قابلیت هیچ یک از صفات خدایی را ندارد» ولی هگل، به عکس، با توجه به اندیشه اسپینوزا درباره خدا که همه چیز را فرا می‌گیرد و جهان در برابرش محو و ناپدید است، اصطلاح «انکار جهان»^۵ را برای توصیف فلسفه او درست‌تر از «انکار خدا» دانسته است. فلسفه اسپینوزا را با هیچ یک از این اصطلاحات نمی‌توان در قالبی ریخت زیرا آن فلسفه همه این قالبها را می‌شکند.

داوریهای درست درباره اسپینوزا داوریهایی هستند از این قبیل: «اسپینوزا سرمست خداست» (نوالیس^۷).

«شاید اینجا خدا از نزدیکترین نقطه‌ها دیده شده است.» (رنان^۸)

«بی‌نهایت، هم آغاز او بود و هم پایان او.» (شلایر ماخر^۹)

ج. دو صفت جوهر

هنگام اندیشیدن درباره امور مابعدالطبیعی، آنچه هست از طریق مفهوما بیان می‌شود و بدین ترتیب از منشأ اندیشیدن، ساختمان اندیشه پدید می‌آید. ساختمان

5. akosmismus

6. atheismus

۷. Novalis شاعر آلمانی در قرن نوزدهم. — م.

8. Ernst Renan

۹. Schleiermacher عالم الهیات و متفکر آلمانی و مترجم نوشته‌های افلاطون. — م.

اندیشه اسپینوزا بر پایه مفهومیهای صفت و حالت مبتنی است. اگر این ساختمان همچون دانشی درباره موضوعات و اشیاء جهان انگاشته شود، تنها خود ساختمان اندیشه توسعه می‌یابد بدون محتوای مابعدالطبیعی، و ایرادهایی که بر ساختمان گرفته می‌شود به محتوا دسترس نمی‌یابند چنان که گویی آن ساختمان، شناسایی جهان است. ایرادهایی هم که به دو صفت اندیشیدن و بُعد گرفته شده‌اند، همین‌گونه‌اند.

چیرنهاوس^{۱۰} از اسپینوزا می‌پرسد: چرا بیش از دو صفت را نمی‌شناسیم؟ اسپینوزا نمی‌تواند به این سؤال با استدلال منطقی پاسخ دهد بلکه همین‌قدر می‌گوید که چنین است.

چیرنهاوس می‌پرسد: اگر صفات خدا از حیث شمار نامتناهیند، آیا آن صفات مُسَبَّب وجود موجوداتی هم هستند که صفت بُعد را نمی‌شناسند و، به عبارت دیگر، بُعد برای آنها همچنان بیگانه و غیرقابل تصور است که سایر صفات خدا برای ما؟ اسپینوزا پاسخی به این سؤال نمی‌دهد.

چیرنهاوس باز می‌پرسد: آیا غیر از جهان ما جهان‌هایی (حالاتی) ناشی از صفات بی‌شمار خدا وجود دارد که ما نمی‌شناسیم؟ اسپینوزا پاسخ این سؤال را به حاشیه قضیه هفتم در بخش دوم کتاب اخلاق حواله می‌کند. به کتاب رجوع می‌کنیم. در آنجا سخن از این است که نظم و ارتباط ایده‌ها درست مانند نظم و ارتباط اشیاء است، زیرا همه صفات به جوهری یگانه تعلق دارند؛ «خواه طبیعت را ناشی از صفت بُعد بدانیم یا از صفت اندیشیدن یا هر صفت دیگر، همه‌جا همان نظم را می‌یابیم». بر حسب این که به کدام جنبه نظر داریم، ناچاریم نظم تمام طبیعت را یا تنها با توجه به صفت اندیشیدن توجیه کنیم یا تنها با توجه به صفت بُعد. «همین قاعده درباره صفات دیگر نیز صادق است. بدین جهت خدا علت اشیاء است آن‌چنان که اشیاء فی‌نفسه هستند، به شرط این که بپذیریم که او دارای صفات بی‌شمار است. این مطلب را فعلاً نمی‌توانم روشن‌تر از این تشریح کنم».

این سخن پاسخ سؤال چیرنهاوس نیست. از اسپینوزا پرسشهای دیگری می‌توان کرد، مثلاً می‌توان پرسید: آیا به سبب مقارنه نظم‌ها به واسطه جوهر واحد، لازم نمی‌آید که همه صفات در همه پدیده‌ها حاضر باشند؟ چون برای ما تنها دو

صفت وجود دارد، آیا صفات دیگر در جهانهای حالات دیگر وجود دارند؟ و اگر چنین نیست، پس چرا تنها جهان دو صفت وجود دارد که ما خود حالاتی در آن هستیم، و صفات بی‌شمار خدا در چه شکل و صورتی واقعیت دارند؟ اما اگر جهانهای بسیار وجود دارند که در حالات صفات دیگر - که از حیث ماهیت با هم فرق دارند - متجلی هستند، آیا نشانه‌هایی از وجود آنها هست؟ آیا جهانهایی هستند که صفت اندیشیدن در آنها نیست همچنان که در جهان ما صفات بی‌شمار، به‌استثنای دو صفت، نیستند؟

اسپینوزا نه این پرسشها را به‌میان آورده و نه آنجا که به‌میان آمده‌اند پاسخی به آنها داده است. چرا؟ برای این که اندیشه صفات بی‌شمار تنها وسیله بیانی است برای تعالی خدا، نه آن که اسپینوزا خواسته باشد از راه این اندیشه تصور جهانهای دیگر را در محیله خود پیروراند. اندیشه صفات بی‌شمار برای اسپینوزا وسیله بیان مرز و محدودیت دانش ماست نه آن که اسپینوزا ما را به‌امکان پژوهشی متوجه سازد. اندیشه اسپینوزا اصلاً به‌چیزی ناشناس و شناختنی توجه ندارد بلکه تنها با آنچه حاضر است سروکار دارد، و بدین جهت است که هستی خدا برای او، هم در تاریکی نامتناهی است و هم در روشنی قابل اطمینان‌ترین دانشها.

با توجه به دو صفت، این پرسش پیش می‌آید که آن دو نسبت به یکدیگر چگونه‌اند؟ آیا اندیشیدن (فکر) و بُعد از حیث مقام و مرتبه با یکدیگر فرق دارند؟ اسپینوزا چنین فرقی نمی‌شناسد، و با کسانی که «جوهر ممتد» را غیر از جوهر خدایی می‌دانند، و آن جوهر را شایسته مقام الوهیت نمی‌شمارند بلکه مخلوق خدا - و به عبارت دیگر جوهری مخلوق - می‌انگارند مخالف است.

اسپینوزا منکر جسمانیت خداست: «بعضی کسان خدا را چنان تصور می‌کنند که گویی مانند آدمیان دارای جسم و روح است.» جسمانیت سزاوار خدا نیست. جسم چیزی است «دارای حجم و طول و عرض و عمق که به واسطه شکل محدود است، و هیچ سخنی بی‌معنی‌تر از آن نیست که این خصوصیات را به خدا، که ذاتی مطلقاً نامتناهی است، نسبت دهیم.»

ولی «دورنگاهداشتن جوهر جسمانی یا ممتد از طبیعت خدایی و گفتن این که آن جوهر آفریده خداست» مطلبی دیگر است و نادرست است زیرا جز خدا جوهری نمی‌تواند بود. از این رو جوهر ممتد باید یکی از صفات خدا باشد.

برای این که بتوانیم این نکته را درست بفهمیم، باید به معنی صفت توجه کنیم و آن را از نظر دور نداریم: جوهر، در صفت بعد نیز بی نهایت و تقسیم ناپذیر است. اگر آن را متناهی و تقسیم پذیر بپنداریم، و بدین سان با حالت اشتباه کنیم، نتایج نادرستی پدید می آید که غیر ممکن می سازند که بعد را صفت خدا بدانیم. همچنین این استدلال نیز غلط است که بگوییم جوهر ممتد، چون تقسیم پذیر است، انفعال پذیر می باشد حال آن که خدا انفعال پذیر نمی تواند بود. راستی این است که تنها حالات انفعال می پذیرند نه جوهر ممتد تقسیم ناپذیر نامتناهی. حالات، همچون عواطف جوهر، محدود و تقسیم پذیر و جدا جدا هستند، در حالی که جوهر جسمانی (در صفت بعد: ماده) در همه جا همان می تواند بود: نامتناهی، تقسیم ناپذیر، یگانه. اگر بپنداریم که آن جوهر از به هم پیوستن قسمتهای محدود پدید آمده و دارای کثرت است، این پندار نادرست و برخلاف معنی جوهر است. از این رو نمی توان گفت جوهر جسمانی شایسته طبیعت خدایی نیست. «همه چیز در خداست، و هر چه روی می دهد زاده قوانین طبیعت نامتناهی خدا و ناشی از ضرورت ذات اوست.»

بنابراین، این سخن که اسپینوزا، چون نسبت بعد به خدا می دهد، خدا را به صورت طبیعت در می آورد — با توجه به معنی صفت بعد آن چنان که اسپینوزا در نظر دارد — سخنی نادرست است.

پرسش دیگری که از اسپینوزا می توان کرد این است که آیا ویژگی اندیشیدن، به این اصل که همه صفات از حیث نوع با هم برابرند، لطمه نمی زند؟ زیرا چنین می نماید که همه صفات دیگر باید اندیشیده شوند، در حالی که تنها اندیشیدن است که خود، خود را می اندیشد. از این رو چنین می نماید که همه صفاتی که ما نمی شناسیم، مانند صفت بعد در یک سو قرار دارند، و صفت اندیشیدن یگانه صفتی است که در سوی دیگر قرار دارد. اسپینوزا این پرسش را نیز به میان نمی آورد. یگانه صفت دیگری که می شناسیم صفت بعد است و این صفت در نزد اسپینوزا از حیث مرتبه و اهمیت کمتر از صفت اندیشیدن نیست.

همه این پرسشها و استدلالها در برابر اسپینوزا، تنها این معنی را دارند که ما را متوجه سازند که آنچه مورد توجه اسپینوزا نمی تواند بود چیست. در عین حال ناچاریم بپذیریم که اسپینوزا با روش استدلال الزام آورش به این ایرادها میدان داده

است. وقتی که اسپینوزا در برابر این ایرادها ناتوانی خود را آشکار می‌سازد یا سکوت می‌کند، چنین به نظر می‌آید که ایرادها مستدل هستند و حل نشده مانده‌اند برای این که اسپینوزا با اتکا به آگاهی‌اش درباره خدا، آنها را بی‌اهمیت می‌انگارد. نکته مهم تنها این است که با پذیرفتن بُعد به عنوان صفت خدا، انکار جنبه خدایی و جنبه تقدس جهان از میان بر می‌خیزد. هیچ جنبه‌ای از جنبه‌های واقعیت، بی‌خدا یا بر ضد خدا نیست.

د. حالات

تک تک اشیا با هم، جهان هستند. اشیا حالاتند. اکنون باید این مطلب را بررسی کنیم که در نظر اسپینوزا جهان چگونه از جوهر، و صفات اندیشیدن و بُعد، و حالات، تشکیل می‌یابد.

تک تک موجودات، محدود و متناهی‌اند. ارتباط و به هم پستگی موجودات محدود، و این که یکی به علت دیگری موجود است، تا بی‌نهایت ادامه دارد. اشیا تک تک محدود، جزئی از سلسله به هم پسته همه موجودات محدودند؛ و خود آن سلسله چون پایانی ندارد نامتناهی است. این بی‌نهایتی، نتیجه بی‌نهایتی خداست؛ ولی خود مبتنی بر بی‌نهایت سومی است، یعنی بر حالات بی‌نهایت، که نه بی‌نهایتی خداست و نه بی‌پایانی یکایک اشیا، بلکه میان آنها قرار دارد. این حالات، با توجه به صفت اندیشیدن، فهم لایتناهی نامیده می‌شوند و با توجه به صفت بُعد، حرکت و سکون و کل جهان خوانده می‌شوند. کل جهان حاوی یکایک اشیا است.

بدین سان اسپینوزا سلسله‌ای را تصور می‌کند که از جوهر به عنوان طبیعت خلاق^{۱۱} به طبیعت مخلوق^{۱۲}، یعنی مجموعه تمامی حالات، ادامه می‌یابد، و

۱۱ و ۱۲. *natura naturata* و *natura naturans*. برای روشن شدن مقصود اسپینوزا از این دو اصطلاح عین سخنان او را از کتاب اخلاق (ترجمه آقای دکتر محسن جهانگیری) و بخشی از حاشیه مترجم محترم را بر آن سخنان می‌آوریم: «مقصود از طبیعت خلاق چیزی است که در خودش است و به وسیله خود مصور است، یا آن صفاتی است که مظهر ذات سرمدی و نامتناهی، یعنی... خداست، از این حیث که او علت آزاد اعتبار شده است. اما مقصودم از طبیعت مخلوق همه اشیا بی‌نیازی است که از ضرورت طبیعت خدا، یا صفتی از صفات او ناشی می‌شوند، یعنی تمام حالات صفات خدا، از این حیث که چنین اعتبار شده‌اند که در خدا موجودند و امکان ندارد بدون خدا وجود یابند و یا به تصور آیند.» حاشیه: «یونانیان غالباً واژه طبیعت *phusis* را مرادف با موجود *ousia* به کار برده‌اند. جان اسکاتس (Johannes Scotus Erigena)، ۸۱۰-۸۷۷) [فیلسوف نوافلاطونی ایرلندی] نیز طبیعت را به معنای موجود به کار برده است، که آن را علاوه بر طبیعت به معنای متداول - به خدا و عالم ماورای طبیعت نیز اطلاق کرده و به چهار قسمت تقسیم کرده

سلسله‌ای دیگر که از مجموعه تمامی حالات بی‌نهایت به‌اشیا تک‌تک می‌انجامد و در دنیای اشیا تک‌تک دو صفت جوهر به‌عنوان ایده‌ها و اجسام متجلی می‌شوند. در یک سو از صفتِ اندیشیدن، فهم نامتناهی (به‌عنوان حالت نامتناهی) ناشی می‌شود و از فهم نامتناهی، اندیشه‌ها (ایده‌ها) به‌عنوان حالات محدود. در سوی دیگر از مکان (به‌عنوان صفت بُعد) حرکت و سکون (به‌عنوان حالات نامتناهی) ناشی می‌گردد و از آنها اجسام به‌عنوان حالات محدود و متناهی. هر دو آنها معلول جوهرند که از کل جهان (به‌عنوان حالت نامتناهی) آغاز می‌شود و به یکایک اشیا منجر می‌گردد؛ و یکایک اشیا را ما، بسته به این‌که دارای کدام جنبه باشند، یا به صورت ایده در می‌یابیم یا به صورت جسم.

کل جهان یا طبیعت، «فرد یگانه‌ای است که اجزایش، یعنی همه اجسام، به‌انحاء نامتناهی دگرگون می‌شوند بی‌آن‌که تمام فرد دگرگون گردد».

ارتباطات طبیعت را بدین‌سان می‌توانیم شناخت که بدانیم چگونه هر جزئی از یک سو با کل خود پیوسته است و از سوی دیگر با سایر اجزا مرتبط است. ولی این شناسایی «از دسترس ما دور است زیرا به‌دست آوردن آن مستلزم این است که تمام طبیعت و همه اجزاء آن را بشناسیم». از این رو تنها به این پایه از یقین می‌توان رسید که «هر جزئی از طبیعت با کل خود سازگار و با تمام طبیعت پیوسته است»؛ و

→ است: ۱- طبیعتی که خالق است و مخلوق نیست. ۲- طبیعتی که هم خالق است و هم مخلوق. ۳- طبیعتی که مخلوق است و خالق نیست. ۴- طبیعتی که نه خالق است و نه مخلوق. قسم اول خداست که علت و خالق اشیا است اما مخلوق نیست. قسم دوم اشیا معقول است اعم از مثل افلاطونی و عقول ارسطویی که در عین حال که مخلوق خدایند به یک معنی علت و خالق اشیا دیگرند. قسم سوم اشیا محسوس، که مخلوق خدا یا مثل و یا عقولند. ولی البته خالق نیستند. قسم چهارم هم خداست، نهایت از این حیث که از خلقت درنگ کرده است. می‌توان اقسام چهارگانه را به دو قسم برگردانید: طبیعت غیرمخلوق و طبیعت مخلوق و قسم اول و چهارم را که خداست غیرمخلوق دانست. نهایت در قسم اول، به‌عنوان خالق یا مبدء و در قسم چهارم به‌عنوان نهایت و پایان اعتبار شده است. اما قسم دوم و سوم مخلوق است. علی‌رغم کوشش برخی که با توجه به تقسیم فوق خواسته‌اند اسپینوزا را «همه‌خدایی» بشناسانند، ملاحظه می‌شود که او میان خالق و مخلوق و خدا و عالم فرق نهاده است... بد نیست بدانیم که سیداحمد محشی شقای ابن‌سینا در حاشیه این کتاب آورده است که حکمای راسخ در تالاه از عنایت اولای سایفه و رحمت راسعه سابقه. به طبیعت فعاله کلیه مطلقه، که مبدء فیض است تعبیر کرده‌اند (حاشیه شفا، ج ۲، مقاله ۸، فصل ۷، ص ۵۰۷) توماس اکویناس هم... اصطلاح طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق را به کار برده و در میان آنها فرق گذاشته است. به طوری که مشاهده می‌شود اسپینوزا هم طبیعت را مرادف با موجود استعمال کرده و به دو قسم طبیعت خلاق *natura naturans* و طبیعت مخلوق *natura naturata* تقسیم کرده و میان آنها فرق گذاشته است...» (باروخ اسپینوزا، اخلاق، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، چاپ اول ۱۳۶۴، صفحات ۴۶ و ۴۷) - م.

این یقین، بر تصویر مابعدالطبیعی اسپینوزا و اندیشه او درباره خدا استوار است. اساس این جهان بینی با دو صفت جوهر منطبق است: آنچه ما در طبیعت در می یابیم تنها اجسام و نحوه اندیشیدن است؛ و همه چیز بعد و اندیشه است. آنجا که اندیشیدن هست، بعد هست؛ و آنجا که بعد هست اندیشیدن هست. اندیشیدن و بعد در یکدیگر اثر نمی بخشد ولی چون هر دو صفات جوهرند «نظم و به هم پیوستگی ایده ها درست همانند نظم و به هم پیوستگی اشیا است.» جسم و ایده اش، و ایده و جسمش، همان یک چیز است و اختلاف از اینجا ناشی است که آنها را گاه از لحاظ یک صفت در نظر می آوریم و گاه از لحاظ صفت دیگر.

وقتی که می خواهیم این تصویر را که اسپینوزا از جهان دارد همچون موضوع شناسایی توجیه کنیم دشواریهای فراوان روی می نمایند. آیا مراد اسپینوزا از اندیشیدن و جسم، ارتباط اندیشه است با آنچه اندیشیده می شود، یا دو رویداد مستقل است که به موازات هم پیش می آیند؟ در نوشته های اسپینوزا برای این هر دو طرز فکر اشاره هایی می توان یافت. ولی با این که اسپینوزا بی پایانی پژوهش در جهان را به روشنی از دانش بنیادی مابعدالطبیعی درباره معنی هستی جهان جدا کرده است (که در مورد نخستین نادانی اصلی به جای خود باقی می ماند و مورد دوم به یقین قطعی می انجامد) جمله هایش خالی از تناقض نیستند. مخصوصاً هیچ روشن نمی شود که پژوهش ارتباط روح و جسم در عمل تا چه حد امکان پذیر است و موازات آن دو، که مستقل از همدیگرند ولی در آن واحد وجود دارند، به چه معنی است. نظریه موازات تن و روان در پژوهشهای روانشناسی قرن نوزدهم به نظریات اسپینوزا استناد کرده است. گرچه این استناد به حق نیست ولی سبب این گمراهی را باید در جمله های اسپینوزا جست. به هر حال هنگام پرداختن به فلسفه اسپینوزا باید چگونگی آگاهی او را بر جهان به عنوان عنصری از تصویر مابعدالطبیعی هستی که در اندیشه هایش به زبان می آید، از اندیشه هایی که ممکن است در نتیجه پژوهش پذیرفته یار شوند، جدا کرد.

۵. زمان، ضرورت

اسپینوزا جهان را از دیدگاه بعد مکانی و اندیشیدن می بیند. ولی چگونگی آگاهی

مابعدالطبیعی بر جهان را که در آن طرز دید به زبان می آید شاید در مفهومهایی بتوان احساس کرد که در ساختمان دستگاه فلسفه او در مقام مقدم قرار ندارند:

۱- اشیاء جهان، و خود ما، تابع زمان است. مهم برای اسپینوزا سرمدیت است. زمان، متعلق به خود هستی، یعنی به جوهر، نیست بلکه متعلق به حالات است. آنچه در زمان، ادامه (استمرار) است، در خود هستی سرمدیت است. از این رو با مفهوم امتداد زمانی تنها وجود حالات را می توانیم توجیه کرد، در حالی که جوهر را تنها با مفهوم سرمدیت می توانیم اندیشید. امتداد زمانی حالات را می توانیم کوتاه یا دراز بیندیشیم، ولی چنین امری در مورد جوهر امکان پذیر نیست. «در سرمدیت، کی و پیش از و پس از، وجود ندارد.» شناخت فلسفی اشیاء، به معنی شناخت آنها در سرمدیتشان است. هنگامی که «امتداد و مقدار (استمرار و کمیت) را به طور مجرد و جدا از جوهر درمی یابیم و از نحوه ای که آنها از اشیاء سرمدی ناشی می شوند جدایشان می کنیم، زمان و معیار اندازه گیری پدید می آید: زمان برای این که ادامه زمانی را، و معیار اندازه گیری برای این که مقدار (کمیت) را، به چنان نحوی معین کنیم که بتوانیم آنها را، تا آنجا که ممکن است، به آسانی تصور کنیم. ولی شناخت فلسفی می تواند در همه تصورات و همه شناسایی اشیا محدود رخنه کند و از آنها برتر برود.» «طبیعت خرد در این است که اشیا را تحت نحوه خاصی از سرمدیت درک کند.»

۲- وقتی که اسپینوزا همه چیز را در خدا و ناشی از خدا می بیند، و اشیا را در سرمدیتشان می شناسد، از اندیشه ضرورت به آرامش کامل می رمد. با مقوله «ضرورت»، از ضرورتهای معین که ما در جهان می شناسیم، برتر می رود: ضرورت قوانین طبیعی به عنوان قواعد پدیدآمدن یکایک حالات محدود، وسیله رهبری به سوی آن ضرورت دیگر است: ضرورت پدیدآمدن همه اشیا از خدا، یعنی از جوهر و صفات او.

ضرورت ارتباط علت و معلولی حالات با یکدیگر، از راه تجربه شناختنی می شود ولی در هیچ مورد به وجه کامل شناخته نمی شود. ضرورت پدیدآمدن سرمدی یا وجود همه اشیا، از راه شهود درونی شناخته می شود و این شناخت در اندیشه منطقی به صورت یقین درمی آید و قابل ابلاغ می گردد.

قوانین طبیعی حالات بی شمار، شاید تمثیلی برای قانون طبیعی ضرورت

ابدی باشد، ولی عین آن نیست. آن قوانین به معنی ضرورت بیرونی یا مجبوریت است ولی این قانون به معنی ضرورت درونی یا آزادی است.

تجربه درونی و شهود این ضرورت، مایه نیکبختی اسپینوزا است، و او پیوسته با آرامشی ناشی از اندیشه خدا به این ضرورت اشاره می‌کند: نامتناهی به وجه نامتناهی از خدا برمی‌آید. هر چه هست، در درون این ضرورت است زیرا «همه چیز در خداست و هر چه روی می‌دهد تنها به حکم قوانین طبیعت نامتناهی خدا روی می‌دهد و از ضرورت ذات او برمی‌آید.» این ضرورت، و این برآمدن و ناشی شدن از ضرورت ذات خدا، در بند زمان نیست. «این برآمدن به همان نحو است که از طبیعت مثلث به طور سرمدی این واقعیت برمی‌آید که مجموع سه زاویه اش برابر با دو قائمه است.» بدین جهت اینجا علت و خرد یک چیز است (زیرا آنجا که اندیشه به یاری مقوله‌ها از مقوله‌ها برتر می‌رود تعین مقوله منحل می‌شود). اندیشه این ضرورت، الزام منطقی و علّیت و تقدیر و سرنوشت را پشت سر می‌نهد و می‌تواند همه آنها را همچون تمثیلی به کار ببرد.

ضرورت خدا، آزادی است، ولی نه به معنی آزادی محدود عمل کردن بر حسب دلبخواه. از این رو گفتن این که خدا می‌تواند سبب شود که از طبیعت مثلث این نتیجه بر نیاید که مجموع زوایایش برابر با دو قائمه باشد، بی معنی و انکار آزادی است.

این طرز فکر درباره ضرورت، و این آرامش در ضرورت را، نیچه از اسپینوزا کسب کرده است، آنجا که می‌گوید: «ای سپر ضرورت! ای بلندترین ستاره هستی، که هیچ آرزو به تو دست نمی‌تواند یافت و هیچ «نه» ای تو را نمی‌آلاید؛ ای «آری» سرمدی هستی، تا ابد «آری» تو هستم، چون به تو عشق می‌ورزم، ای سرمدیت!»

و. جدایی میان خدا و جهان و مسأله وحدت آن دو

ژرفترین شکاف در این کل هستی، جدایی میان جوهر و صفات او در یک سو و حالات در سوی دیگر، و به عبارت ساده‌تر، میان خدا و جهان است. این شکاف میان نامتناهی و متناهی است:

نامتناهی در خویشتن است، ولی متناهی همیشه به علت متناهی دیگری هست؛ آن یک علت خویشتن است در حالی که این یک معلول موجود متناهی

دیگری است. این سخن بدین معنی است که نامتناهی حاوی وجود است، ولی متناهی وجود خود را از وجودی دیگر دارد؛ آن یک از طریق خودش دریافته می‌شود و این یک از طریق متناهی دیگری. نامتناهی نامحدود است ولی متناهی محدود به متناهی دیگری است؛ آن یک نامشروط است و این یک مشروط. هر چه هست یا این است یا آن، «یا در خود است یا در چیزی دیگر» «از طریق خود بودن» و «از طریق دیگری بودن» نشان‌دهنده شکاف مطلق میان خدا و اشیا جهان است.

تنها متناهی دارای افراد جدا جداست، در حالی که نامتناهی یگانه است. از این رو هر جا فرد فرد هست، متناهی است. «همه چیزهایی که به افراد متعدد پیدا می‌توانند شد ناچار باید وجودشان دارای علتی خارجی باشد.» بی‌نهایتی و یگانگی همچنان متعلق یکدیگرند که تناهی و چندگانگی.

نامتناهی از هر حیث کاملاً مثبت است و هیچ‌گونه تعینی نمی‌پذیرد. «تعینات» نامتناهی، یعنی صفات، خود نیز ناستناهی‌اند و به معنی محمولهای معین‌کننده چگونگی آن نیستند، بلکه تجلی‌آیند. هر تعینی محدود ساختن است و از این رو نفی است و از متعلقات و خصوصیات تناهی است. در نامتناهی نفی وجود ندارد بلکه اثبات هست. تنها صفات سلبی می‌توان به او نسبت داد (همچنان که در الهیات تنزیهی).

عظمت تفکری مانند تفکر اسپینوزا اینجاست: ما عادت بر این داریم که مثبت و انضمامی را در چیزی معین ببینیم که در شکلی محدود در برابر ما قرار دارد. برای ما، وجود فراگیرنده در خطر تهی شدن است؛ و چون چیز قابل لمس در آن نمی‌یابیم گمان می‌کنیم آن خود هیچ است. برای ما تنها چنان چیزی دارای هستی است که می‌توانیم به نحو معین نشانش دهیم، لمسش کنیم و آن را جدا از چیزهای دیگر ببیندیشیم. اسپینوزا نیز درباره این جهان کثرت مانند ما می‌اندیشد ولی منشأ اندیشه‌اش غیر از منشأ اندیشه ماست. منشأ اندیشه او خداست، و برای او تنها خدا کاملاً مثبت است و هر چیز انضمامی و معین به عنوان حالت، در مقام مقایسه با خدا چیزی است که تنها از راه نفی قابل تعیین است. اسپینوزا همچون موجودی محدود و متناهی ناچار است در میان انبوه موجودات محدود زندگی کند؛ ولی همچون ذاتی خردمند این توانایی را دارد که در حالی که از آن واحد آکنده است، منفی را غرق در روشنایی مثبت و محوشده در شیت ببیند. از این رو یگانگی خدا و جهان،

که اندیشه‌ای از روزگاران قدیم است، شعاری بود که مایه اتحاد هواخواهان اسپینوزا گردید.

هر فرد محدود، معلول فرد محدود دیگری است و این سلسله پایان ندارد. ولی تمام جهان محدود، معلول خداست. اما اگر هر چه هست در خداست، این پرسش پیش می‌آید: آیا نحوه بودن صفات نامتناهی و نامحدود در خدا غیر از نحوه بودن افراد محدود در اوست؟ همه آنها به یک نحو در خدا هستند و گر نه اصلاً وجود نمی‌داشتند. ولی در عین حال، بودنشان در خدا به یک نحو نیست زیرا ارتباط افراد محدود با خدا مستقیم نیست بلکه نامستقیم است از راه ارتباطات و به هم پیوستگی‌های محدود. اسپینوزا این مطلب را بدین سان بیان می‌کند: «علت ایده شیء جزئی موجود، خداست ولی نه از این حیث که آن شیء نامتناهی است بلکه از این حیث که اعتبار شده است که آن شیء به واسطه ایده شیء جزئی موجود دیگری متأثر شده است که علت آن هم خداست از این حیث که به واسطه ایده شیء سومی متأثر شده است و همین‌طور تا بی‌نهایت»^{۱۳}.

چگونگی ارتباط جوهر با حالات، یا خدا با جهان، مسأله دیرینه حل‌نشده فیلسوفان است، که هر یک گمان می‌برد آن را به نحوی حل کرده است. اگر خدا کامل است، جهان چرا هست؟

امکان‌های اندیشیدن درباره این مسأله را می‌توان با ریختن طرحی به یاری دستگاهی از مفهوماً منظم ساخت:

یا: می‌توان انتقالی از خدا به جهان اندیشید؛

یا: آن دو را می‌توان به نحوی ضد و مقابل یکدیگر اندیشید که جهان، نمودی بشود و محو گردد (اینجا هنوز این پرسش باقی می‌ماند که این نمود از کجاست)؛
و یا: می‌توان خدا و جهان را عین یکدیگر اندیشید.

در شق نخست یا جهان آفریده خداست (اثر اراده خدا بر آفرینش) از ماده یا از هیچ، یا فیضانی از واحد که هر چه از واحد دورتر می‌شود درجه هستی تنزل می‌یابد^{۱۴}، و یا جهان به صورت تحول و شکفتگی از پایین به بالا اندیشیده می‌شود^{۱۵}.

۱۳. ترجمه ما از روی ترجمه یاسیرس است و با ترجمه آقای دکتر جهانگیری (اخلاق، صفحه ۷۵ و ۷۶) اندکی فرق دارد. — م.

۱۴. اشاره است به فلسفه فلوپین و نوافلاطونیان. — م.

۱۵. نظریه ارسطو. — م.

در شق دوم جهان نمود و خواب و خیالی است مانند تصویری که شعبده‌بازان در ذهن تماشاگران برمی‌انگیزند. به عبارت دیگر، جهان تنها بدین جهت هست که موجوداتی از روی اشتباه تصورش می‌کنند. در این صورت جهان خدا نیست بلکه فریب و وهم اشتباهی است.

در شق سوم جهان خود خداست. اینجا سؤال «جهان از کجاست» از میان برمی‌خیزد زیرا جهان نه تنها همچون موجودی خدایی، بلکه همچون خود خدا نمایان می‌شود. در این صورت، دیگر نه خدایی در تعالی هست و نه غیر از خدا جهانی.

روا نیست هیچ‌یک از فیلسوفان بزرگ را با توجه به این طرح در جای معینی قرار دهیم. پاسخهایی که در آن طرح داده شد بدان‌سان معین و منجز است که در شناسایی موضوعات محدود مورد پیدا می‌کند. فیلسوفان ادوار بعد بر این دستگاه مفهومی چیرگی تام دارند. اینان درباره موضوعات محدود نمی‌اندیشند بلکه اندیشه‌شان همواره با تعالی همراه است. از این‌رو ایرادهایی که بر سخنانشان گرفته می‌شود همیشه مبتنی بر تجزیه و تحلیل منطقی است که با مفهومی‌های معین و معلوم سروکار دارد و در تفکر ظاهری تناقضهایی آشکار می‌سازد. در مورد اسپینوزا هم چنین است.

چنین می‌نماید که اسپینوزا همه فرضیات آن طرح را رد می‌کند: فرضیه آفرینش را بدین جهت رد می‌کند که خدای او نه فهم دارد و نه اراده؛ فیضان از بالا به پایین را، این‌رو نمی‌تواند بپذیرد که رابطه خدا و جهان سرمدی است و زمان تنها در ردیف پیدایی حالات وجود دارد؛ تحول از پایین به بالا را نیز بدین ملاحظه رد می‌کند که هر چه هست حضور سرمدی است نه تحول و پیشرفت. این فرضیه را هم که جهان تنها نمودی است، اسپینوزا ناچار بود رد کند زیرا او جهان را تنها از نظر نحوه تصور انسانی توجیه نمی‌کند بلکه همچون ضرورت سرمدی نحوه وجود می‌بیند که هست و حاضر است.

اسپینوزا صریحاً وحدت خدا و جهان را همچون جوهری واحد، که فرد فرد اشیا اجزاء آن باشند، رد می‌کند. خدا ماده‌ای جهانی نیست که اشیا در نتیجه تقسیم شدن آن به اجزا پدید آمده باشند، بلکه جوهر است و از این‌رو تقسیم‌ناپذیر است، در حالی که فرد فرد اشیا جوهر نیستند بلکه حالاتند که تقسیم‌پذیرند و پدید

می آیند و نابود می گردند.

پس اسپینوزا رابطه خدا و جهان را چگونه می اندیشد؟ در نوشته های او نه این پرسش به وجه دقیق به میان می آید و نه پاسخی روشن به آن داده می شود. او در این باره با استفاده از تمثیلهایی سخن می گوید که در ضمن آنها هر چه هست همچون نتیجه و معلول جوهر واحد، نمایان می گردد. دو نحوه هستی - خدا و جهان - وجود ندارد تا درباره ارتباطشان پرسشی به میان آید، بلکه تنها یک هستی هست که متجلی می شود و ظاهر می گردد و دارای نتایج و معلولهای ضروری است. به عقیده اسپینوزا همه چیز به نحو سرمدی نتیجه جوهر است همچنان که نتیجه وجود مفهوم مثلث، برابری مجموع زوایایش با دو قائمه است. ولی این نتیجه عین آن نتیجه نیست بلکه در این باره نیز از تمثیل یاری گرفته می شود: نتیجه فلسفی شبیه نتیجه ریاضی است.

توجیهی برای برآمدن جهان از خدا ممکن نیست و اسپینوزا هم چنین توجیهی نکرده است. اندیشه او از سرچشمه یقینش به خدا بر می آید و محتوای آن قسمت از اندیشه اش که درباره آن سخنی می گوید، سوق دادن به سوی آن سرچشمه است.

اگر هر کوششی برای حرکت از منبعی به منظور دریافتن چگونگی پیدایی همه چیز از چیزی واحد بی فایده است، یگانه راهی که باقی می ماند اندیشیدن در حال حرکت به سوی منبع است. ولی چنین حرکتی تنها در صورتی امکان پذیر است که اندیشنده خود در منبع باشد.

اندیشه آنجا که - به علت سوء فهم فلسفه درباره خود - می کوشد پیدایی جهان را از اصل و مبداءش دریابد به صورت فرضیه ای برای توجیه پدیدارها در می آید. چنین فرضیه ای تنها آنجا به عنوان وسیله روش معنی دارد که به واسطه امکان رد یا تأییدش راه پیشرفت بی پایان شناسایی در جهان باز می شود. اندیشه فلسفی به عنوان فرضیه دریافت کل جهان، بی معنی است. کوشش برای دریافت چگونگی پیدایی جهان از طریق اندیشیدن فلسفی، معنایی دیگر دارد: این کوشش، بیان خود معماست، و روشن ساختن معما، نه گشودن آن.

ولی آیا حق داریم اندیشه اسپینوزا را چنین تفسیر کنیم؟ او بر نیروی الزام آور اندیشه اش، که همه تناقضها را از خود دور می کند، و بار د و طرد تناقضها درستی

خود را مسلم می‌سازد، تکیه دارد. چنین می‌نماید که ادعای وجود تناقض در اندیشه او و توجیه و تفسیر آن، با قصد راستین او سازگار نمی‌تواند بود. به این ایراد با تشریح نظریه شناسایی اسپینوزا و مراحل شناسایی بدان‌سان که او در نظر دارد می‌توان پاسخ داد زیرا تنها از این راه می‌توان معنی تصویر مابعدالطبیعی او را که در اندیشه‌اش به زبان می‌آید ولی قابل تحقق به واسطه فهم نیست، دریافت. به این نکته در فصل آینده خواهیم پرداخت.

طرحی که اسپینوزا از هستی در نظر دارد هم فوق‌العاده ساده است (جوهر، صفات، حالات) و هم عاری از هر گونه تخیل، حتی آنجا که به جای جوهر، خدا و به جای حالات، جهان گذاشته می‌شود. ولی آن هر دو خاصیت (= سادگی و عاری بودن از تخیل) فقط ظاهر امر است: از یک سو دستگاه اندیشه‌اش نه تنها از حیث چگونگی شناسایی آکنده از دشواریهاست بلکه پیوند اندیشه‌هایی هم که بافت دستگاه را تشکیل می‌دهند بسیار پیچیده است. از سوی دیگر اندیشه او سرد و بیجان نیست بلکه آتش سوزانی است که تمام زندگیش را فرا می‌گیرد و آن را در حضور خدایی که همه چیز است و بر همه چیز احاطه دارد به صورت شعله‌ای درمی‌آورد.

جوهر و صفات و حالات اصطلاحاتی هستند که از سنت فلسفی قدیم به ما رسیده و معانی گوناگون پذیرفته‌اند. *substanz* ترجمه لاتینی اصطلاح *Hypokeimenon* یونانی است به معنی «آنچه در زیر قرار دارد» یا مایه و پایه و اساس. ولی کلمه *usia* یونانی نیز که به معنی ذات و وجود است به جوهر ترجمه شده است. بعدها کلمات و اصطلاحات متعدد، در همان معنی، یا به منظور فرق‌گذاری میان معانی مختلف، به کار برده شده‌اند. اکهارت^{۱۶} اصطلاح *substanz* را *selbsende Wesen* (موجودی که «خود» را پدید می‌آورد) ترجمه کرد و لایبنتس آن را در معنی «استقلال» (خودبستگی) به کار برد. وقتی که سرگذشت این‌گونه اصطلاحات را در زبان فلسفه بررسی می‌کنیم تغییر معنی آنها را در طی قرون و اعصار نه تنها در یک جهت بلکه در جهات مختلف می‌بینیم و هنگامی که به اصل و مبدأ هر اصطلاحی می‌رسیم با معنایی روشن‌گر (مثلاً در مورد *substanz*: آنچه

بی‌فاصله در زیر نمود ظاهری قرار دارد) یا با نمادی روبرو می‌گردیم. این‌گونه مطالعات جالب توجه است ولی مهم در زبان فلسفی، به کاربردن اصطلاحات برای بیان اندیشه‌های بزرگ و تازه و مستقر ساختن معنی جدید در حرکات اندیشه است. زبان از آن‌رو که امکان عرضه معانی تازه برای اصطلاحات در اختیار آدمی می‌نهد وسیله‌ای برای ابلاغ اندیشه‌هاست، و گاه پیش می‌آید که یک کلمه معنایی می‌پذیرد که تا آن زمان هیچ سابقه‌ای نداشته است، مانند ایده در فلسفه افلاطون، خرد در فلسفه کانت، وجود در زبان کیرکه‌گور، و جوهر در زبان اسپینوزا. جوهر در زبان فلسفی اسپینوزا نه ماده است، نه مایه و نه چیزی مداوم، و نه یکی از معانی دیگری را که پیشتر داشته است افاده می‌کند، بلکه اصطلاحی است کاملاً تازه برای اندیشه فلسفی درباره خدا. *Attribut* به معنی محمول یا صفت یا خاصیت است و پیشتر نیز به معنی صفات الهی فراوان به کار رفته است. اسپینوزا این اصطلاح را گرفته و محتوایی تازه به آن داده است. *Modus* به معنی نحوه، اعم از نحوه وجود یا نحوه رویداد یا آگاهی یا اشکال اندیشه به کار می‌رود و معنی حالت نیز دارد. ولی در زبان فلسفی اسپینوزا مفهوم می‌است برای ذات مشترک همه اشیا محدود.

اصطلاحات فلسفی وقتی که به زبان عامه باز می‌گردند معنی فلسفی را از دست می‌دهند و برای بیان امور ملموس یا تصورات محدود و معین به کار می‌روند مثلاً *substanz* معنی ماده می‌پذیرد و *Essenz* برای بیان ماده تصعید شده یا بخار شده به کار گرفته می‌شود، *Modus* به معنی نحوه و حالت چیزی، و *Attribut* به معنی صفت و خصوصیت اشیا. برای فهمیدن اندیشه‌های فلسفی، مهم این است که انسان در عین حال که به این معانی عادی آگاه است آنها را از تصورات نظری، که آن معانی در عین حال راهنمایی به سوی آنها می‌تواند بود، دور نگاه دارد.

نظریه شناسایی

می‌پرسیم: اسپینوزا مطالبی را که می‌گویید، از کجا می‌داند؟ پاسخ او چنین است: از راه روشن ساختن نحوه‌های دانش ما به یاری نظریهٔ مراحل شناسایی. یقین بر این امر هم که خدا در اندیشهٔ ما همچون یگانه واقعیت حضور دارد از همین راه به دست می‌آید.

الف. مراحل شناسایی

در نخستین رسالهٔ اسپینوزا^۱ سه مرحلهٔ شناسایی عبارتند از: نخست: پندار حاصل از گمان و تخیل که از طریق آنچه از این و آن می‌شنویم و تجربه‌هایی که اینجا و آنجا می‌کنیم تأیید می‌شود. دوم: اعتقاد درست.

سوم: شناسایی روشن و متمایز. برای روشن ساختن مطلب مثالی آورده می‌شود: وقتی که در برابر مسألهٔ $x: 3 = 4: 3$ قرار می‌گیرم، x را از سه راه می‌توانم یافت: یا مطابق آنچه از آموزگار آموخته‌ام رقمهای دوم و سوم را در یکدیگر ضرب می‌کنم و حاصل ضرب را به رقم نخستین تقسیم می‌کنم، و آن‌گاه برای این که ببینم نتیجه درست است یا نه، به تجربه متوسل می‌شوم و نتیجه را چند بار امتحان می‌کنم (مرحلهٔ نخستین)؛

۱. مقصود رساله‌ای است با عنوان اصلاح فاهمه. — م.

یا نتیجه را از روی قاعده تناسب به دست می آورم (مرحله دوم)؛
و یا با شهود درونی خود تناسب، رقم چهارم را «می بینم»
در شق نخستین قضیه ریاضی برای من حقیقت نیست بلکه تنها پندار است؛
در شق دوم به حقیقت همچون نتیجه ای استنتاجی دست می یابم؛ و در شق سوم
حقیقت پیش چشمم قرار می گیرد و می بینم: «شناسایی روشن آن شناسایی را
می نامیم که نه از راه اقناع متکی به خرد بلکه در پرتو احساس خود اشیا و شهود آنها
روی می نماید: این شناسایی برتر از همه انواع دیگر شناسایی است»
ویژگیهای سه مرحله شناسایی در دیگر نوشته های اسپینوزا به نحو دقیقتر
تشریح می شود.

در مرحله نخست: یکایک اشیا را به یاری حواس، به صورت ناقص و مبهم
درک می کنیم. این شناسایی «شناسایی حاصل از تجربه های غیر قابل اطمینان است»
با دیدن علائم و کلمات، اشیا مربوط به آنها را به یاد می آوریم و به صورت شناسایی
متزلزل در ذهن خود مصور می سازیم. در این مرحله همه چیز گمان و تخیل است.
در مرحله دوم: مفهومی کلی به عنوان ایده های تام اشیا، به نحو روشن و
متمایز در ذهن داریم و با یاری گرفتن از خرد با آنها عمل می کنیم.
در مرحله سوم: دانستن حاصل از شهود درونی به سوی «شناخت تام ذات و
ماهیت اشیا پیش می رود».

در این نظریه شناسایی، دو گونه فرق گذاری نقش اساسی دارد: فرق گذاری
میان تصور و فهم، و آنگاه فرق گذاری میان خرد و فهم.

۱- «چیزهای بسیاری هست که تنها به یاری فهم می توانیم به آنها رسید در
حالی که تصور هرگز نمی تواند به آنها دسترس بیاید» جوهر و سرمدیت و همه
مفهومهای مابعدالطبیعی قابل تصور نیستند. علت این که پاره ای مفهوما ما را گیج
می کنند و در برابر دشواریهای نگشودنی قرار می گیریم این است که «میان آنچه تنها
می توانیم فهمید ولی تصور نمی توانیم کرد، و آنچه تصور هم می توانیم کرد فرق
نمی گذاریم».

اسپینوزا برای روشن ساختن این مطلب «مقدار» را مثال می آورد: «مقدار را
به دو نحو می توانیم دریافت: یا آن را به گونه ای مجرد و سطحی در تصور می آوریم.
در این صورت، «مقدار» محدود و تقسیم پذیر است و اندازه دارد؛ و یا آن را همچون

ذاتی سرمدی به وسیله فهم درمی یابیم: در این صورت «مقدار»، نامتناهی و جوهر و تقسیم ناپذیر است. نامتناهی، در تصور به صورت بزرگتر یا کوچکتر از نامتناهی دیگر و همچون چیزی تقسیم پذیر دریافته می شود، حال آن که در برابر دیده فهم به هیچ روی تقسیم پذیر نیست و با هیچ چیز دیگر قیاسش نمی توان کرد.»

«کسی که می کوشد آن گونه امور را با مفهومی توجیه کند که تنها وسایل تصوراند، درست مانند این است که بکوشد تا در عالم تصور دیوانه شود.» وسایل تصور سبب می شود که شناسایی فهم، درهم و آشفته گردد، و ما با دگرگون ساختن هستی در عالم تصور، از هستی دور شویم. هنگامی که با دیده تصور می نگرییم، چیزی که در آن سوی هر گونه شئیت قرار دارد به صورت شئی نمایان می شود. اسپینوزا برای این نکته مثالی می آورد: اگر فرض کنیم ادامه زمانی از به هم پیوستن لحظه ها (= «آن» ها) پدید می آید درست مانند این است که بگوییم عدد، حاصل به هم پیوستن صفرهاست. «همه مفهومی که توده مردم با یاری گرفتن از آنها طبیعت را توجیه می کنند، چیزی جز نحوه های تصور نیستند و هرگز طبیعت چیزی را نشان نمی دهند بلکه تنها چگونگی تصور را نمایان می سازند.»

۲- به سبب فرق گذاری میان نوع دوم و نوع سوم شناسایی، در خود فکر نیز (که همیشه با تصور فرق دارد) دو مرحله جدا از هم در نظر گرفته شده است که ریشه اش در سنت فلسفی است ولی در فلسفه اسپینوزا شکل خاصی یافته: خرد و فهم. خرد که به نوع دوم شناسایی دست می یابد، از بیراهه و به یاری استنتاج به شناسایی می رسد، حال آن که فهم (خاص شناسایی سوم) بی واسطه می شناسد. فقط هنگامی که چیزی را «می بینیم»، آن چیز در برابر ما حاضر می شود و مثل این است که با آن یکی می گردیم. بنابراین خرد به یاری استنتاج و استدلال راه را می نماید، ولی تنها در شهود بی واسطه است که آن راه به هدف می رسد.

در زبان عادی روزانه، فهم و خرد به یک معنی به کار می روند ولی برای فیلسوف فرق گذاری میان آنها اهمیت اسامی دارد. زیرا یقینی که به یاری یکی از آنها به دست می آید با دیگری فرق بنیادی دارد: حصول یقین، یا از راه استنتاج منطقی و نامستقیم صورت می گیرد یا از راه شهود منطقی و بی واسطه. این شهود نه دریافت به یاری حواس در زمان و مکان است و نه تجربه ای درونی از راه احساس، بلکه شهودی روشن بر حضوری فارغ از زمان است بی یاری گرفتن از حواس.

ما عموماً بر این عقیده‌ایم که به دریافت به یاری حواس احتیاج داریم نه تنها برای این که موضوعی واقعی در برابرمان باشد بلکه برای آن که اصلاً بتوانیم واقعیت را تجربه کنیم، و معتقدیم که فکر اگر از قرارگاهی که تنها از راه دریافت حسی می‌تواند یافت دور شود، تهی می‌گردد؛ و سخنانی را که فیلسوفان دربارهٔ شهود بی‌یاری گرفتن از حواس می‌گویند بی‌معنی می‌انگاریم.

ولی اسپینوزا از جمله فیلسوفانی است که از تجربه‌های بیرون از دسترس حواس سخن نمی‌گویند بلکه از راه اندیشیدن به حقیقتی یقین می‌یابند که پیشتر از هر گونه اندیشیدن است: حقیقتی که خود، اصل و منبع همهٔ واقعیاتی است که آدمی تنها با تجربهٔ حسی به آنها راه می‌تواند یافت.

ولی این شناسایی (شناسایی نوع سوم) در «حالت» آدمی بودن، که در قید تصورات و اندیشه‌های محدود – و از این رو در قید زبان – است، تنها از طریق اشکال و صور خرد (در شناسایی نوع دوم) قابل ابلاغ و اصلاً به خود آگاه و برای خود روشن می‌تواند بود. بدین جهت تعقل، همیشه دستگاه واسطه‌ای است برای آنچه بیش از تعقل (شناسایی شهودی فهم) است. تعقل تنها، بدون این «بیش»، بی‌پایان و تهی است. غنای تعقل، که محتوای تفکری است که در حرکات خرد تحقق می‌یابد، ناشی از این است که در آن، حضور خدا به زبان می‌آید. این تعقل از هر گونه تجربهٔ حسی آزاد است و، نه به خودی خود، بلکه به واسطهٔ تجربهٔ فهم به عنوان چشمه‌ای دائماً حاضر و فارغ از قید زمان، زبان حقیقتی است که واقعیت ابدی را اعلام می‌کند.

برای اسپینوزا مهم این است که دربارهٔ سرچشمهٔ شناسایی ما اشتباه روی ندهد. ما واقعیات این جهانی را تجربه می‌کنیم و این تجربه پایانی ندارد و ما را به جایی نمی‌رساند و از این رو همیشه در قید امور نسبی می‌مانیم. ولی وقتی که حقیقت را تجربه می‌کنیم در عالم ملاً و غنا قرار می‌گیریم، در برابر خود حاضریم و سروکارمان با مطلق است. این تجربهٔ اخیر هنگامی که وارد زمان می‌شود، در حرکات تفکر آشکار و نمایان می‌گردد و معنی و فایدهٔ این حرکات این است که دوباره به همان جایی سوق دهند که از آن آمده‌اند.

این شناسایی که برترین شناساییهاست، شناسایی خداست؛ «نتیجهٔ چیز دیگری نیست، بلکه شناسایی بی‌واسطه است.» زیرا «خدا علت هر شناسایی است،

و این علت از راه خودش شناخته می‌شود نه از راه چیزی دیگر.» «ما بر حسب طبیعتمان چنان با او (= خدا) یگانه‌ایم که نه بی او می‌توانیم باشیم و نه بدون او قابل دریافت شدن هستیم.»

سرچشمه شناسایی، که اندیشه اسپینوزا از آن برمی‌آید، آنجاست که خدا به راستی حاضر است. اسپینوزا این مطلب را در نخستین نوشته‌های خود نیز با قاطعیت اعلام کرده است. در قدیم‌ترین رساله‌اش که به زبان هلندی نوشته شده است میان فهم و نطق (خرد) فرق می‌گذارد، و نتیجه عملی این فرق‌گذاری هم تشریح می‌شود: درست به کاربردن فهم و خرد سبب آزادی ما از عواطف است که ما را در قید بردگی می‌کشند. «می‌گویم فهم ما، زیرا معتقد نیستم که خرد تنها چنان نیرویی دارد که بتواند ما را از همه اینها رهایی دهد.» چون خرد آن توانایی را ندارد که ما را برای رسیدن به نیکبختی یاری کند «یگانه چیزی که باقی می‌ماند آخرین و برترین نحوه شناسایی است» که از راه نمایان ساختن خود موضوع در برابر دیده فهم، پدید می‌آید. «اگر این موضوع نیک و عالی باشد، روح ناچار با آن یگانه می‌گردد.»

نظیر این سخن در تاریخ به صورت اشاره به «روشنایی درونی» به کرات پیش می‌آید: روشنایی درونی «روح»، که انسان مؤمن در پرتو آن کتاب مقدس را می‌فهمد؛ یا روشنایی درونی والاترین مرحله تفکر که عارفان درباره‌اش سخن می‌گویند؛ همچنین ایده‌های کانت، و نیروی داوری متکی بر تفکر که بر همه پژوهشهای فهم معنی و نظم می‌بخشد.

• فرق‌گذاری میان نوع دوم و نوع سوم شناسایی، برای اندیشه اسپینوزا مطلب بنیادی است. ولی چون شناسایی نوع دوم از یک سو در خدمت نوع سوم است و از سوی دیگر صحنه ابلاغ آن چیزی است که در نوع سوم «دیده» می‌شود، از این رو اسپینوزا در عین حال می‌تواند خرد و فهم را در عباراتی مانند «فهم یا خرد» با هم یکی کند. (در زبان فلسفی کانت قضیه به عکس است. تا آنجا که اصلاً مقایسه‌ای میان این دو فیلسوف امکان‌پذیر است، باید گفت کانت آن چیزی را که اسپینوزا خرد می‌نامد، فهم نام می‌دهد و آنچه را اسپینوزا با اصطلاح فهم بیان می‌کند، خرد می‌نامد.)

ب. ایده‌ها^۲

ایده در نظر اسپینوزا «مفهومی است که روح، چون اندیشنده است، می‌سازد.» ولی در عین حال ایده‌ها ذوات عینی هستند (ایده‌ها در خدا هستند): ایده‌ها «همیشه همانند و همان خواهند بود، حتی اگر نه من و نه کسی دیگر درباره آنها بیندیشد.» آنچه اسپینوزا در این باره می‌گوید از اندیشه عادی و معمولی به کلی بیگانه است. ایده‌ها یا تام‌اند یا ناقص؛ وحدت ایده و اراده‌اند؛ به عنوان ایده‌های تام، فعال و اثربخشند؛ و به عنوان ایده‌های ناقص، منفعل و اثرپذیر؛ و همچون ایده‌های تام حاوی یقین کاملند که در برابر هر تردیدی پایدار می‌ماند.

ایده‌های تام و ایده‌های ناقص: مراد اسپینوزا از ایده تام «ایده است در حالی که خود آن، بدون ارتباط با موضوع، در نظر آورده می‌شود.» در این صورت ایده دارای «همه خصوصیات ایده حقیقی است.» این خصوصیات «علامات درونی» هستند، در حالی که (در این در نظر آوردن) «علامت بیرونی»، یعنی انطباق ایده با موضوعش، باید منتفی باشد. ولی نتیجه حقیقی بودن این است که «ایده حقیقی باید با موضوع منطبق باشد.»

مراد از ایده‌های ناقص، ایده‌های نادرست و آشفته است. روح ما، که خود «حالت» صفت اندیشیدن است، حاوی عشق و شهوت و همه عواطف است. ولی این چیزها تنها در صورتی وجود دارند که در یک شخص ایده چیزی مطلوب یا محبوب یا مانند آن وجود داشته باشد. ایده ناب، به عکس، آنجا هم می‌تواند باشد که هیچ حالت دیگری از صفت اندیشیدن در میان نباشد. ایده‌هایی هستند بی آن‌که با عواطف توأم باشند. روح انسانی همیشه، هنگامی که چیزهایی را از بیرون و در نتیجه رویارویی اتفاقی درک می‌کند و از آنها منفعل می‌گردد و همچنین وقتی که در قید عواطف جسمانی است، دارای ایده‌های آشفته و نادرست است. روح تنها هنگامی می‌تواند دارای ایده‌های تام باشد که از درون خود به حرکت آید، مثلاً وقتی که موضوعات متعدد را در آن واحد بنگرد و به توافقات و اختلافات و تضادهای آنها آگاه گردد.

۲. یاسپرس اصطلاح Idee را به کار می‌برد و آقای دکتر محسن جهانگیری (در ترجمه اخلاق) اصطلاح «تصور» را به کار برده است. یاسپرس سخن از adäquate und inadäquate Ideen می‌گوید و آقای دکتر جهانگیری از «تصورات درست و نادرست». من سخت در تردید بودم و سرانجام برای وفاداری به متن — و اجتناب از ترجمه اصطلاح «ایده» به «تصور» — تصمیم گرفتم اصطلاح «ایده‌های تام» و «ایده‌های ناقص» را به کار ببرم. نمی‌دانم حق با کیست؟ — م.

برای پی بردن به محتوای اندیشه اسپینوزا درباره ایده‌ها باید به فرق‌گذاری او میان مفهوم عمومی و مفهوم کلی توجه کنیم.

مفهوم‌های کلی، مفهوم‌های بیان‌کننده نوع است مانند اسب، آدمی، سگ. اینها مفهوم‌های ناقصی هستند که هر اندیشنده‌ای هنگام توجه به آنها تصور دیگری هم غیر از آنچه در همه آنها مشترک است در ذهن دارد. مفهوم‌های ذات، شیء، چیزی، هم مفهوم‌های کلی هستند و سبب پیدایشان این است که تن محدود آدمی در آن واحد تنها عده معینی از تصویرهای تصویری را می‌تواند به نحو آشکار پدید آورد و اگر از آن حد تجاوز شود تصویرها مبهم و آشفته می‌گردند و مانند این است که تحت صفتی مانند صفت ذات یا صفت شیء یا صفت چیزی گرد آورده می‌شوند. «این اصطلاحات مبین ایده‌هایی هستند که به حد اعلی آشفته و مبهمند».

مفهوم‌های عمومی، مفهوم‌هایی هستند که همه آدمیان در آنها مشترکند و به راستی عمومی و کامل و پایه تفکر نابند. این مفهوم‌ها، به عکس مفهوم‌های آشفته کلی، مبین آن چیزی هستند که محتوای اشیا در آن اشتراک دارد. بُعد و اندیشه و خصوصاً خدا از جمله این مفهوم‌ها هستند. «روح آدمی به ذات سرمدی و نامتناهی خدا، شناختی تام و متناسب با آن ذات دارد».

ایده و اراده: ایده و اراده در نظر اسپینوزا یکی است. اراده، خواستن نیست بلکه توانایی بر تأیید و رد است. ولی تأیید و رد متعلق به ایده است. «در روح خواستن و تأیید و ردی نیست جز آنچه ایده، از آن حیث که ایده است، حاوی آن است». ایده تصویری ساکن «مانند نقشی بیجان» نیست بلکه اثر می‌بخشد و اثرش تأیید یا رد است. ایده تام انفعال نمی‌پذیرد بلکه بیان عمل و فعالیت روح است.

فرق‌گذاری سنتی میان فهم و اراده (و تضاد اندیشه باوری و اراده باوری ناشی از آن فرق‌گذاری) برای اسپینوزا وجود ندارد. در نظر او اندیشیدن ناب حاوی خواستن ناب است و به عکس. اندیشه‌ای که اثر نمی‌بخشد اندیشه نیست؛ و اراده‌ای که در اندیشه ناب به وجه روشن نمایان نیست، اراده نیست. آنجا که آن چیز یگانه، که در آن واحد هم ایده است و هم اراده، در پرده پنهان است، تنها اندیشه‌ها و انگیزه‌های مبهم و آشفته باقی می‌مانند. از این رو ویژگی اراده، ضرورت است، همچنان که ویژگی اندیشه نیز؛ و این حکم مخصوصاً درباره خدا، که از هر گونه آشفتگی آزاد است، صادق می‌باشد. از این رو «خدا با همان ضرورتی عمل می‌کند

که بدهات وجودش مشمول آن است.» آنچه خدا دارد آزادی ضرورت است نه دلبخواهی فرمانروای مستبدی که می‌تواند همه چیز را ویران کند و نابود سازد. اسپینوزا بر بیکن و دکارت، که ادعا می‌کنند اراده آزاد است و اثر اراده بیش از اثر فهم است، خرده می‌گیرد و می‌گوید هیچ اراده‌ای وجود ندارد که علت عمل ارادی باشد، بلکه هر عمل ارادی باید علتی خاص خود داشته باشد. علت اشتباه، برخلاف آنچه دکارت می‌گوید، اراده نیست، بلکه خود ایده ناقص، دروغی است که خواستش انفعالی است.^۲

یقین: ایده حقیقی حاوی یقین است. کسی که ایده‌ای حقیقی دارد می‌داند که آن ایده حقیقی است. زیرا داشتن ایده تام با شناختن آن توأم است؛ یا: «کسی که چیزی را به‌راستی می‌شناسد در آن حال ایده تامی از شناسایی خود دارد.» داشتن ایده، داشتن نقشی بی‌جان نیست بلکه عمل فهمیدن است. «آدمی چگونه می‌تواند بداند که چیزی را می‌فهمد اگر آن را از پیش نفهمد؟» این از پیش دانستن، ایده حقیقی است؛ و هیچ چیزی روشنتر و یقینی‌تر از آن، که معیار حقیقت است، وجود ندارد. «همچنان که روشنایی هم خود را نمایان می‌سازد و هم تاریکی را، حقیقت نیز هم قاعده و معیار خودش است و هم معیار غلط و دروغ.» حقیقت، هم خود را روشن می‌کند و هم خطا و اشتباه را، همچنان که بیداری رؤیا را روشن می‌کند. ایده ناقص، به عکس، حاوی یقین نیست بلکه محتوایش ناتوانی از تردید است. «فرض کنیم کسی حد اعلای دلبستگی را به چیزی غلط دارد، با این همه هرگز نمی‌توانیم بگوییم او به آن چیز یقین دارد. زیرا وقتی که سخن از یقین می‌گوییم مرادمان چیزی مثبت است نه ناتوانی از تردید.»

حق نداریم ایده‌ها را، که اسپینوزا همچون حالاتِ صفتِ اندیشیدن، اشکال مستقل و اجزاء فهم نامتناهی خدا می‌انگارد، با آنچه ما معمولاً مفهوم یا تصور می‌نامیم یکی بدانیم. «ایده نه تصویر ذهنی شیئی است و نه ساخته‌شده از کلمات است. زیرا ماهیت کلمات و تصویرهای ذهنی تنها در حرکات بدنی است که به‌هیچ‌وجه حاوی مفهوم اندیشیدن نمی‌باشند.»

3. die leidend wollende unwahrheit (an inadequate idea is untruth: it wills only passively)

ج. ارتباط «شناسایی» با خدا

راهبر آدمی به شناسایی اشیا، یا تجربه است یا اندیشیدن ناب درباره ایده‌های تام. در شناسایی یکایک حالات، تجربه عامل اصلی است، و چون وجود هر حالت بستگی به وجود حالتی دیگر دارد، این شناسایی پایان نمی‌پذیرد. در شناسایی به یاری خرد ناب، به عکس، اندیشه یگانه عامل است، و این شناسایی بی آن‌که نیازی به تجربه باشد، به خود هستی برمی‌خورد. ضرورت اندیشیدن، حاوی وجود چیزی است که اندیشیده می‌شود؛ به عبارت دیگر، آنچه اندیشیدنش ضروری است، هست؛ به عبارت سوم: اندیشیدن و هستی عین یکدیگرند. ولی این حکم تنها درباره جوهر، یعنی هستی سرمدی خدا، صادق است و درباره آنچه به نحو سرمدی از جوهر برمی‌آید. از این رو یکایک اشیا ضرورت اندیشیدن را نمایان نمی‌سازند. ولی هستی تمام حالات، و همچنین هستی هر شیء تک، تا آنجا که تحت نحوه خاصی از سرمدیت دیده می‌شود، ضروری است. تجربه اشیا را «در ارتباط با زمانی خاص و مکانی خاص» به عنوان واقعیت می‌شناسد. ولی وقتی که روح این اشیا را از دیدگاه سرمدیت می‌نگرد، می‌داند که هستیشان ضروری است.

تک تک اشیا بی خدا هستی ندارند و دریافتن و توجیهشان بدون خدا ممکن نیست. ولی در عین حال خدا تعلق به ماهیت آنها ندارد. از این رو تک تک اشیا دارای دو جنبه‌اند: از یک سو می‌توان درباره آنها پژوهش کرد بی آن‌که این پژوهش پایان پذیرد یا به کمال برسد، از سوی دیگر می‌توان دانشی بنیادی و بینشی کامل درباره نحوه هستی آنها به چنگ آورد.

در یافت اسپینوزا از اشیا «از آن لحاظ است که آنها در خدا هستند و نتیجه ضرورت طبیعت الهی می‌باشند.» چون هستی و سرمدیت و ضرورت و حقیقت با خدا یکی است، اسپینوزا می‌گوید: «همه ایده‌ها از آن لحاظ و تا آن حد که با خدا ارتباط دارند، حقیقی‌اند.» یا می‌گوید: وقتی که روح اشیا را از نظر سرمدیت می‌شناسد «می‌داند که خود او در خداست و در هستی خدا دریافته می‌شود.» یا می‌گوید: «روح ما، از آن لحاظ که اشیا را به راستی در می‌یابد، جزئی از فهم نامتناهی خداست.»

چون همه چیز در خداست و هستیش در هستی خدا دریافته می‌شود، پس باید «در اندیشیدن فلسفی نظم را رعایت کرد.» اسپینوزا که از آغاز هر شناسایی را در جهت شناختن خدا قرار داده است منکر این است که بی شناسایی خدا یکایک

اشیا قابل شناختن باشند. خدا اصل و اول است. دانشهای مربوط به اشیای جهان اگر تنها نتایج و یافته‌هایشان را که هرگز به پایان نمی‌رسند، در نظر بگیریم، بی‌هدف و بی‌معنی می‌شوند. همه دانشها راههای شناسایی خدا هستند و تنها از این جهت معنی دارند.

بدین سبب اسپینوزا با کسانی که نظم شناسایی را منقلب می‌سازند به مخالفت برمی‌خیزد. اینان «طبیعت خدا را که هم در ترتیب شناسایی و هم در ترتیب اشیا پیشتر از همه چیز است، در طریق شناسایی، واپسین چیزی پنداشته‌اند که باید در شناختنش کوشید، ولی موضوعات دریافتنی با حواس را در مرحله نخستین قرار داده‌اند. نتیجه این شده است که هنگام بررسی اشیای طبیعت، درباره طبیعت خدایی هیچ نیندیشیده‌اند و چون پس از آن به بررسی طبیعت خدایی روی آورده‌اند نتوانسته‌اند به پندارهای پیشین خود که شناختشان از اشیای طبیعت به یاری آنها بود تکیه کنند زیرا آن پندارها هرگز ممکن نبود به آنان در شناختن طبیعت خدایی یاری رسانند. پس جای شگفتی نیست که در هر گام دچار تناقض می‌گردند.»

د. اسپینوزا فلسفه خود را به روش هندسی تشریح می‌کند

اسپینوزا در کتاب اخلاق فلسفه خود را «نظریه هندسی» نامیده است. به پیروی از اقلیدس، سخن را با تعریفها و اصول مسلم آغاز می‌کند و سپس قضایا و دلایل آنها را می‌آورد و سرانجام حاشیه‌ها را. از این گذشته، مقدمه‌ها و ضمیمه‌هایی هم می‌افزاید.

اسپینوزا مطمئن بود که اندیشه‌هایش حاوی یقین علمی الزام‌آوراند. سخن از «یقین فلسفی یا ریاضی» به میان می‌آورد، و آنجا که تصورات غلط درباره خدا را رد می‌کند، می‌گوید «اگر ریاضیات، که بی‌توجه به منظورها و عملی تنها با ماهیت و ویژگیهای اشکال سروکار دارد قاعده و معیاری برای حقیقت به آدمیان نشان نداده بود، حقیقت تا ابد از نظر آدمیان پنهان می‌ماند.» ولی تقریباً همه خوانندگان آثارش، بدین جهت که اسپینوزا برای تشریح فلسفه خود شکل ریاضی را برگزیده است، بر او خرده گرفته‌اند.

در مقام خرده‌گیری به اسپینوزا می‌توان گفت:

تمام فلسفه اسپینوزا در ضمن تعریفها و قضایایی ثابت نشده، که ادعا می‌شود بداهت بی‌واسطه دارند، بیان می‌شود. از این حیث، تشریح ریاضی دایره بزرگی

است که آنچه را از آغاز بایستی همچون مطالب مسلم پذیرفته شده باشد، در خود گرد می‌آورد و روشن می‌کند. اسپینوزا تنها چیزهایی را ثابت می‌کند که مسلم‌بودنشان قطعی فرض شده است. ولی مفهومی بنیادی دارای آن‌گونه روشنی و آشکاری که خاص تعریفها و قضایای هندسی است، نمی‌باشند، بلکه دارای همان دوپهلویی و غنا و ویژگی نااندیشیدنی بودن به یاری فهم هستند که همیشه صفت ممتاز مفهومی مابعدالطبیعی است. مفهومی بنیادی اسپینوزا، تعریفهایی برای تفکر روشن و الزام‌آور نیستند، بلکه تناقضهایی در خود هستند برای تفکر به منظور تحصیل یقین مابعدالطبیعی.

دلایلهای اسپینوزا، وقتی که همچون دلایل الزام‌آور برای فهم عادی تلقی می‌شوند، اثری نمی‌بخشند چون در عمل الزام‌آور نبودنشان آشکار می‌شود. وظیفه آن دلایلهای، به آگاهی آوردن است. اسپینوزا عمل اثبات را در مرحله شناسایی نوع دوم انجام می‌دهد: یعنی نه در مرحله ادراک حسی و تصور، و نه در مرحله دانستن ناشی از شهود در شناسایی نوع سوم. دلایل وقتی معنی دارند که شناسایی نوع سوم در آگاهی حاضر باشد و رهبری به دست آن باشد. دلایل به عنوان دلایل، با موضوعات و تضادها و تناقضها سروکار دارند. ولی در ضمن اثبات به یاری دلایل، یادآوری دانستن شهودی یا آمادگی برای دانستن شهودی و شناخت خدا که در حال تعالی زمان را پشت سر می‌نهد، و مخاطب ساختن انگیزه‌ها برای زندگی درست، تحقق می‌یابد. انجام دادن عملیات ساده فهم با مفهومی تعریف شده و معین، برای فهمیدن واقعی کافی نیست. آدمی نخستین بار در حال متأثر شدن از محتوای آن عملیات، شروع به فهمیدن می‌کند.

در مقام خرده گیری بر اسپینوزا می‌توان گفت این روش برای فلسفه مناسب نیست. دکارت این روش را برای فلسفه با بیان صریح رد می‌کند و می‌گوید اصول به عنوان نقطه حرکت در ریاضیات، ساده و روشنند، ولی در فلسفه هدفی هستند که در اندیشیدن باید به سوی آن در حرکت بود (دکارت یک بار تنها در مقام تفنّن، روش ریاضی را همچون شکل تشریح فلسفه به کار برده است). به هر حال اگر کسی به پیروی از اسپینوزا به این روش دل ببندد سرانجام به ناسازگاری آن با فلسفه معترف خواهد شد (چنان که شلینگ^۴ در جوانی در این راه قدم گذاشت و ناکام ماند).

۴. Schelling فیلسوف آلمانی (۱۷۷۵-۱۸۵۴). م. -

با این همه، جذبهٔ اثر عظیم اسپینوزا به جای خود باقیست، و این جذبه از اینجاست که در فلسفهٔ او تمثیل ریاضیات برای شناسایی امور سرمدی، شکل تفکر است. اسپینوزا در جست و جوی یقین بر هستی خدا نیست، بلکه بر هستی خدا یقین دارد؛ دربارهٔ آنچه سرمدی است پژوهش نمی‌کند بلکه آنچه را سرمدی است تشریح می‌کند. از این رو این روش، که او در مقام شکوفاساختن دانش بنیادی، همهٔ آنچه را که در مفهومهای اصلی بیان شهود درونی است از آن مفهومها بیرون می‌کشد، با معنی فلسفهٔ او سازگار است. معنی فلسفهٔ او کشف چیزی نیست بلکه توضیح دادن و روشن ساختن است؛ پیشرفت نیست بلکه تکرار و به‌تدریج رفتن است. دلایل او تنها وسیله‌ای است برای روشن کردن آن چیزی که در آغاز وجود دارد ولی از نظر پنهان است.

بیشتر خوانندگان میل دارند از خواندن دلایل اسپینوزا سر باز بزنند، و این مایهٔ تأسف است. از آن جهت که اندیشیدن دربارهٔ این دلایل سبب به آگاهی آوردن ارتباط درونی مفهومهاست – و این ساختمان نه برای آن است که نتیجه‌ای بدهد بلکه برای آن است که آگاهی بر هستی و چگونگی زندگی را روشن کند – سر باز زدن از مطالعهٔ دلایل روا نیست. ولی از آن لحاظ که ارجاع دائم به جمله‌ها و قضایای پیشین، ذهن خواننده را آشفته می‌سازد، سر باز زدن به حق است. (گبهارد^۵ هنگام ترجمهٔ نوشته‌های اسپینوزا شکل هندسی را کنار گذاشته و جمله‌هایی را که اسپینوزا به آنها ارجاع می‌دهد در محلهای ارجاع عیناً آورده و بدین سان سبب شده است که خواننده بتواند مطالب را بی آنکه رشتهٔ آنها قطع شود مطالعه کند. ولی در عین حال حذف بسیاری از دلایل سبب از میان رفتن نیروی بیان اسپینوزا در شکل ریاضی شده است.)

اسپینوزا هنگامی که سه نوع شناسایی را تشریح می‌کند بر نحوهٔ اندیشیدن خود آگاه است و با این که چنین می‌نماید که دائم به سوی خردگرایی منطقی می‌لغزد، حتی در این حال نیز اندیشهٔ بنیادیش اثر خود را نشان می‌دهد: ماهیت آدمی شناختن است؛ در شناسایی، خود خدا حاضر است؛ نابترین و مطلقاً روشترین شکل شناسایی، شکل ریاضی است.

با این همه حتی هنگامی که اسپینوزا از «روش فلسفی یا ریاضی» سخن

می‌گویند، فلسفه و ریاضیات را عین یکدیگر نمی‌دانند، بلکه روش ریاضی را برمی‌گزینند تا بتواند تصویری را که از هستی و حقیقت در ذهن دارد به‌نحوی متناسب با ماهیت آن قابل ابلاغ سازد. ریاضیات را بدان‌جهت به‌عنوان تمثیل انتخاب می‌کند که اعتماد کامل دارد بر این‌که شناسایی فلسفیش یگانه حقیقتی است که همیشه و در همه‌جا صادق است. آزادی نسبت‌های منطقی و ریاضی از قید زمان، زیباترین نمادِ ابدیتِ آزادی حقیقت و واقعیتِ راستین از قید زمان است. اندیشیدن قضایایی که درستی‌شان در بند زمان نیست تمثیلی است برای تجربه‌های بنیادی مابعدالطبیعی و دریافت امور و اشیا از نظر سرمدیت. انسان متفکر هنگام تفکر بر مبنای خرد، آگاه می‌گردد به این‌که تفکر بر مبنای خرد به‌خودی‌خود چه چیزی را نمی‌تواند به آدمی بدهد.

۵. عرفان، خردگرایی، اندیشیدن فلسفی

وقتی که توصیف مراحل شناسایی، و بالاترین آنها یعنی مرحله فهم را — که واقعیت و حقیقت نامتناهی را در خود اندیشه درمی‌یابد و به آن یقین پیدا می‌کند — در نظر می‌آوریم، این پرسش سر برمی‌دارد: آیا چنین چیزی اصلاً وجود دارد؟ آیا همه اینها پندار و تصور نیست؟ آیا مثالهای مربوط به شهود بی‌واسطه ریاضی اشاره‌های فریبنده نیستند؟ مطلب اینجا چیز دیگری است: نکته‌ای که اینجا در میان است، نحوه اندیشیدنی است که در آن هیچ چیزی که صورت موضوعیت دارد قابل دریافت نمی‌گردد و با این‌همه در حال یگانه‌شدن شخص متفکر با موضوع تفکر، یقین کامل روی می‌نماید، ولی نه از راه احساس بلکه از راه تفکر.

آیا حق داریم بر تجربه فکری خود متکی گردیم و بر یقینی که از راه تعقل هر گونه تعقلی را پشت سر می‌نهد، اعتماد ورزیم؟ بعضی کسان که به این اعتماد می‌گیرند در میان راه جرأت خود را می‌بازند. زیرا این یقین مشتبه می‌شود با دانستنی که درباره چیزی به‌چنگ آمده است و انسان می‌تواند آن را مانند هر دانستنی درباره چیزهایی که با حواس می‌توان درک کرد و مانند هر اندیشه‌ای که به یاری منطق می‌توان به‌نحو معین دریافت، به‌زبان بیاورد و بیان کند: در این سطح، دیگر از آن چیزی که از راه به‌دست آوردن یقین فلسفی، حضور وجودی در اندیشه می‌توانست باشد، اثری در میان نمی‌ماند.

کانت را به یاد می‌آوریم و می‌بینیم که از دیدگاه «نوکانتیان» طرز فکر اسپینوزا

جزمیت‌گرایی عاری از نقد تلقی می‌شود و مردود می‌گردد. خود کانت رابطه‌ای درونی با اسپینوزا نداشته و چندان توجهی به آثار او نکرده است. ولی نقد کانت تنها درباره لغزش آن دانشی صادق است که به خودی خود ویژگی فلسفی را که در تفکر اسپینوزا تحقق می‌یابد از دست داده بود.

در این‌که اسپینوزا، که از طرز فکر کانت بیگانه بود، با نحوه‌های بیان فلسفه خود سبب پیدایی سوء تفاهم شده است، تردید نیست. ولی این امر سبب نمی‌شود که اصل این فلسفه مورد تردید قرار گیرد. البته کسی می‌تواند نحوه اندیشیدن اسپینوزا را رد کند، ولی در این صورت باید از فهمیدن فلسفه او (و فلسفه همه فیلسوفان اصیل) صرف‌نظر کند. در مورد چنین کسی این پرسش پیش می‌آید که از چه منبعی کسب نیرو و زندگی می‌کند. زیرا به یاری تجربه حسی و تعقل تنها نمی‌تواند معنایی به دست آورد که بتوان زندگی را بر آن استوار ساخت، و ناچار می‌شود یا مانند همه موجودات زنده به حیات ساده اکتفا کند و در نتیجه از امکانهای آدمی بودن چشم‌پوشد؛ و یا آن معنی را در ایمان دینی بجوید، یعنی در مقامی برتر از عقل و وراء عقل. این ایمان دینی یگانه جهت مقابل در زمینه‌ای است که اسپینوزا در آن گام می‌نهد، و مسأله خود اسپینوزا هم هست. (در این باره در آینده سخن خواهیم گفت).

نه عرفان و نه خردگرایی: گروهی فلسفه اسپینوزا را عرفان نامیده‌اند. این سخن از آن حیث که عرفان تجربه درونی یگانگی با الوهیت (یا از میان برخاستن من و موضوع) یا تجربه تصویری مجسم در وراء حس است، درست نیست. اسپینوزا چنین تجربه‌هایی را نمی‌شناسد و منکر وجود حقیقت در آنهاست. تنها اندیشیدن نابخش که در آن، یگانه‌شدن با خدا از راه خود این اندیشیدن، در شناسایی نوع سوم، روی می‌دهد، سبب پیدایی شباهتی میان فلسفه او و عرفان می‌شود.

گروهی هم او را خردگرا نام داده‌اند. کسی نمی‌شناسیم که برای اندیشیدن بیش از او اهمیت قائل شده و به یاری اندیشیدن فلسفی به چنان پایه‌والایی از نیکبختی رسیده باشد. نیچه می‌گوید او «نیکبخت از راه فهم» شد. ولی در اسپینوزا از «نیکبختی» خردگرایان، که لذت می‌برند از این‌که همه چیز را به نحو قابل فهم تشریح کنند، اثری نیست. نیکبختی او نیکبختی مرد متفکری است که روی نردبان مراحل شناسایی، دائم پایین و بالا می‌رود، و در حال نگریستن از آنجا جهان و خودش را در معرض روشنائی قرار می‌دهد، و در این جهان زبانی می‌جوید برای

بیان حقیقتی که یافته است؛ نیکبختی است که در عشق ناشی از راه یافتن به فهمیدن خدا به کمال می‌رسد و توجیه خود را می‌یابد. کسانی که اسپینوزا را خردگرا می‌نامند فراموش می‌کنند که فلسفه او در شناسایی نوع سوم از راه شهود درونی اندیشیده می‌شود و با وسایل شناسایی نوع دوم (فهم) به زبان می‌آید، ولی نه منحصر به این وسایل است و نه اینها پایه اصلی آن فلسفه‌اند.

دکارت و مالبرانش که پاره‌ای از مفهومیها و جهت‌گیریهای اسپینوزا آنان را به یاد ما می‌آورد (دکارت: مفهوم اندیشیدن و بُعد؛ مالبرانش: شناختن همه چیز در خدا) ایمان دینی کلیسایی را در عمق آگاهی خود داشتند و کلیسارا همچون مرجعیتی بی‌چون و چرا می‌پذیرفتند. اندیشه آنان نمی‌توانست از جدیت فلسفی اندیشه اسپینوزا بهره‌ور باشد زیرا مرکز ثقل فلسفه‌شان به هیچ‌روی آن چیزی نبود که برای آدمی مهمترین چیزهاست. در مورد پاسکال ایمان به مرجعیت به نتایج غیرمنتظری منجر گردید و ارزش اندیشیدن از میان برداشته شد. اسپینوزا با همه اینان فرق دارد. در پس پشت اندیشه او چیزی پنهان نیست؛ برای او اندیشیدن، قله نیروی آدمی است و قله اندیشیدن، خداست. این‌گونه اندیشیدن در هر دمی از زندگانش ناچار بایست از نوع دیگری باشد، غیر از نوع اندیشیدن متفکرانی که در بند ایمان استوار بر مرجعیت بودند. آنچه دست یافتن به آرامش کامل را برای او مهیا ساخت جدیت کامل اندیشیدنش بود و پاکی زندگی شخصیش، که هیچ ربطی با چنان فلسفه‌ای ندارد که ایمانش در جای دیگر است و فعالیتش را، که از هسته فلسفی بی‌بهره شده است، با بحث در مسائلی که از لحاظ علمی مورد تردید است و برخوردی هم با ایمان دینی ندارد، تلف می‌کند.

اسپینوزا در حال اندیشیدن چه می‌کند؟ اندیشه ناب اسپینوزا عمل کردن با مفهومات مجرد و مبهم و ناآشکار نیست. تجربه‌ای که او در حال اندیشیدن به آن دست می‌یابد و در نوشته‌هایش بیان می‌کند، این است که جوهر تمام هستی در روشنائی اندیشه‌اش حضور می‌یابد و اثر می‌بخشد.

اندیشیدن عادی روزانه، در زندان تاریکی می‌ماند و در میان مفهومیهای مجرد و طرحها و کلمات حرکت می‌کند. حتی ادراک حسی نیز تحت سلطه آنهاست. اندیشه چه در حال پرداختن به ادراک حسی و چه در حال اشتغال با مفهومیها، تقریباً نابیناست زیرا در بند قالبها و پیش‌داوریهاست.

اسپینوزا می‌خواهد خود را آزاد کند تا اندیشیدن راستین مجال خودنمایی بیابد؛ و تمام زندگی و شناسایی را بر پایه آزادی اندیشه استوار می‌سازد. همه فلسفه‌های بزرگ می‌خواهند خود را از پرده‌پوشی و قلب واقعیت و فراموشی، و از تفکری که به صورت اندیشیدن بی‌پایان، بی‌هدف و ناکام می‌ماند و در هر گام از اندیشه‌ای دیگر استمداد می‌جوید و در نتیجه سردرگم می‌گردد و وقتی که به خود آگاه می‌شود به استیصال می‌افتد و سرانجام بی‌معنی می‌ماند، برهاند و آزاد گردند. ولی تنها آموختن چشم‌پوشی از قالبها و پیش‌داوریها (عمل منفی) به‌خاطر دیدن «خود موضوع» کافی نیست زیرا در این صورت فقط ویران می‌کنیم و جز چیزهای بی‌اثر و بی‌اهمیت نمی‌توانیم دید. مهم این است که به‌نحو مثبت به‌اندیشیدن آکنده از محتوا برسیم، به‌آنجایی که منبع اندیشیدن، خود جوهر هستی است.

در تاریخ فلسفه، آنجا که نظریه مراحل شناسایی مطرح گردیده است» درباره این‌گونه اندیشیدن سخن گفته شده، و فلسفه بر پایه عمل درونی انسانی به آن واقعیت بخشیده است. آنچه افلاطون درباره ایده‌ها، و کانت درباره ایده‌ها و نیروی داوری متفکر می‌گوید، و آنچه در سراسر قرون وسطی در خصوص موقعیت عقل در برابر فهم اندیشیده می‌شود، همه اشاره‌ای به آن‌گونه اندیشیدن است. این‌که چگونه می‌توان آن راه را پیمود، مسأله دیگری است.

اسپینوزا با سادگی و اطمینان شگفت‌انگیزی به این‌گونه اندیشیدن فلسفی تحقق بخشیده و درباره آن سخن گفته است. زیرا بدون خودآگاهی عمل درونی، حقیقت اندیشیدن فلسفی تحقق نمی‌پذیرد.

کسی که نوشته‌های اسپینوزا را می‌خواند، بیشتر چنین می‌پندارد که نوشته را نمی‌فهمد، یا این‌که همه نوشته بی‌معنی است. این شیوه دید در بند تاریکی اندیشیدن عادی روزانه است و گویی اصلاً نمی‌خواهد خود را از آن بند برهاند. کسانی هم هستند که از آن تاریکی بیرون می‌جهند و حالت شیفتگی عرفانی می‌یابند که پایش از قرارگاه جهانی جدا شده است و دیگر آن قرارگاه را نمی‌تواند بیابد، بلکه جدا از جهان در جایی دیگر به‌سر می‌برد در حالی که در هستی این جهانی به‌وجه تصادفی به‌زندگی ادامه می‌دهد. اسپینوزا از کسانی است که در

اندیشیدن قرارگاه خود را از دست نمی‌دهند. اندیشه‌اش، در حالی که از این جهان می‌گذرد و برتر می‌رود، این جهان را با خود نگاه می‌دارد. همچنان که در اندیشه کانت ایده بدون فهم نیست و فهم ایده را رهبری می‌کند، در فلسفه اسپینوزا هم اندیشه را هر بدون آنچه رهبری می‌شود نیست، هرچند رهبری در زمینه‌ای صورت می‌گیرد که تنها در اندیشیدن ناب کاملاً نمایان می‌گردد. زیرا «ما تجربه را برای آن چیزی نمی‌خواهیم که میان وجود و ماهیتش فرقی نیست. هیچ تجربه‌ای هرگز نمی‌تواند درباره آن مطلبی به ما بیاموزد.»

ما آدمیان، همچون حالات محدود و متناهی و موجوداتی دارای روح و تن، با طبیعت پیوسته‌ایم و از این رو در بند زمان و مکانیم. در شناسایی ناب از زمان و مکان برتر می‌رویم ولی دمی از آنها جدا نمی‌گردیم.

تعالی به یاری مقوله‌ها: وقتی که همه تعینات را درباره خدا نفی می‌کنیم، و می‌گوییم او بدون منظور و تنها به واسطه علتها اثر می‌بخشد، و هستی خدا را ضروری می‌شماریم، همه این سخنان باز تعینی درباره خداست. در هر اندیشیدنی ناچار با مقوله‌ها می‌اندیشیم و بدین سان به موضوع اندیشه تعین می‌بخشیم. خواه با مقوله‌های اسپینوزا - مانند ضرورت و علت و معلول - بیندیشیم و خواه با مقوله‌هایی که اسپینوزا طرد می‌کند - مانند منظور و ارزش و میل شخصی - به هر حال اندیشیدنمان با مقوله همراه است.

اسپینوزا برای این که در اندیشیدن با مقوله‌ها از مقوله‌ها برتر برود، روشهای متعدد به کار می‌برد:

۱- هنگام اندیشیدن ضرورت، به مقایسه توسل می‌جوید. ضرورتی که مقایسه می‌شود ضرورتی معین است، ولی ضرورتی که او در حال مقایسه به آن بر می‌خورد فراگیر است. گاه ضرورت سرمدی با ضرورت ریاضی که در قید زمان نیست مقایسه می‌شود، ولی ضرورت سرمدی تنها «شبه» ضرورت ریاضی است نه عین آن. گاه مقایسه با ضرورت اثربخشی نیروی علت، که در قید زمان است، صورت می‌گیرد، ولی ضرورت سرمدی نیروی فراگیر است و با ضرورت اثربخشی علت تنها شباهت دارد و عین آن نیست. اندیشیدن شیء مطلق به یاری مقوله‌های معین، سبب می‌شود که آن مطلق به صورت مقلوب نمایان گردد آن چنان که در تصور روی می‌نماید. از این رو تعین از طریق مقوله را باید به صورت مقایسه در نظر گرفت.

۲- در روشی دیگر مقوله‌های متفاوت یا متناقض، عین یکدیگر تلقی می‌شوند. اسپینوزا می‌گوید: علت یا خرد، فهم یا عمل، خدا یا طبیعت، و مانند اینها. بدین‌سان علت با دلیل منطقی، عمل‌کردن با اندیشیدن، خدا با طبیعت، یکسان و عین یکدیگر اندیشیده می‌شود. عیب شمردن این کار آسان است. در فلسفه دکارت که این «یا» را در سطح وسیع‌تری به کار می‌برد و بدین‌سان بسیاری از فرق‌گذاریهای فلسفه مدرسی را میان مفهومهای مختلف به یک سو می‌نهد (مثلاً: مفهوم یا ایده، فهم یا خرد، است یا وجود دارد، و مانند اینها) عین یکدیگر شمردن مفهومها فقط سبب تنزل سطح معنی آنها به سود مفهومهای جدید است و بر اثر این امر بخش مهمی از شناسایی اساسی از دست می‌رود و همین خود عنصری منفی در اندیشه دکارت است. در فلسفه اسپینوزا، در این‌گونه عین یکدیگر تلقی کردن مفهومها نیروی تعالی نهفته است (جز در مواردی که سهل‌انگاری در به کاربردن اصطلاحات سبب می‌شود که مفهومهایی که از هم جدا کرده است در جریان تشریح مطالب دوباره به هم پیوندند، مانند عقل و فهم).

روش عین یکدیگر ساختن مقوله‌های مختلف یا متناقض بدین‌سان به کار برده می‌شود: مقوله‌ها در حال جدایی یا تناقض با یکدیگر، به نحو معین اندیشیدنی هستند، ولی هنگامی که عین یکدیگر در نظر گرفته می‌شوند معنیشان، بدان جهت که از لحاظ عقلی غیرقابل اندیشیدن می‌گردند، نامعین می‌شود و با این همه، چون منبع معنی همان مقوله‌های در حال جدایی‌اند، تهی نمی‌گردد. کاری که اسپینوزا از این راه می‌کند توجه دادن به پایه مشترک مقوله‌هاست. بدین‌سان جانشین برای تعیین آنچه تعیین‌پذیر نیست پدید آورده می‌شود. جمله‌ها، (از آن جهت که در خود تناقض دارند) به عنوان ادعایی درباره ماهیت، نادرست می‌شوند، ولی به عنوان تعالی برتر رفتن از تعیین‌ها درستند.

اسپینوزا به روش تعالی با مقوله‌ها، تحقق بخشیده ولی آن را به آگاهی روشن نیاورده است. گفتن این‌که او فرقی میان علت و فهم نگذاشته و در نتیجه در اندیشه دچار اشتباه گردیده است، خرده‌گیری عجیبی است. او کاملاً و به روشنی به فرق آن دو آگاه است و این‌که با وجود این آگاهی روشن، آنها را عین یکدیگر تلقی می‌کند، ساده‌دلی فلسفی آفریننده‌ای است. چنین کاری برای او از آنجا امکان‌پذیر است که او نه در حال تعالی، بلکه در متعالی می‌اندیشد. در حال اندیشیدن به سوی خدا نمی‌رود بلکه در حال اندیشیدن و شناختن اشیا، از خدا می‌آید. می‌داند که هر تعیینی

محدود ساختن است، و آگاه است به این که اندیشیدن، در حال تعین بخشیدن صورت می گیرد. ولی همه تعین بخشیدن‌ها وسیله‌ای هستند که با از میان برداشتنشان می توان به جایی رسید که در آنجا اندیشه‌ای که از راه زبان بیان می شود (که جزء حالات است) در حال اندیشیدنِ راستین آنچه تعین نمی پذیرد، از میان برمی خیزد. ولی چرا اسپینوزا مقوله‌های جوهر و ضرورت و علت و سرمدیت را بر دیگر مقوله‌ها برتری نهاده و مقوله‌های مقصود و میل شخصی را طرد کرده است؟ اگر تعالی با مقوله‌ها صورت می گیرد، پس باید با همه مقوله‌ها ممکن باشد. این مطلب را نیز تنها با توجه به سادگی آفریننده اسپینوزا می توانیم فهمید: اسپینوزا آگاهی‌اش را بر هستی، و کیفیت زندگی و اراده‌اش را، در گروهی از مقوله‌های تأیید شده می یابد در حالی که معتقد است که مقوله‌های دیگر آنها را آشفته می سازند. مقوله‌ها به جای آن که به صورت نمادی در تفکر بمانند، برای او صورت واقعیت می پذیرند. حال او مانند حال همه فیلسوفان اصیل است. وقتی که ما با در نظر داشتن روشی معین، به تعالی با مقوله‌ها آغاز می کنیم و در عمل این امکان را در همه مقوله‌ها می یابیم، از چارچوب روش بیرون می رویم و سرگرم بازی می شویم و از واقعیت دور می افتیم؛ و یا حرفه اندیشدنی به دست می آوریم که هر وقت لازمش داریم در اختیار ماست. در تعالی راستین، محتوای متعالی راستین، پیش از هر روشی، حضور دارد و در روش به زبان می آید. در این حال اندیشیدن بازی نیست بلکه وسیله‌ای راستین برای روشن ساختن خود واقعیت است. علت این که فلسفه اسپینوزا این مایه مؤثر است نه برای این است که او روش را ابداع کرده است، بلکه برای این است که واقعیت خدا در اندیشه‌اش حضور دارد.



انسان

از میان همه چیزهایی که از خدا — از نامتناهی به نحو نامتناهی — برمی آید و معلول خداست، اسپینوزا می خواهد تنها آن چیزی را تشریح کند «که می تواند راهنمای ما برای شناختن روح آدمی و بالاترین درجه نیکبختی او باشد». آنچه آدمی هست و خود را در آگاهی خود [آن چنان] می بیند هنگامی که به نحو حقیقی — یعنی در خدا — می اندیشد، همان، باید راهنمایش در عمل و زندگی باشد.

الف. انسان جوهر نیست، حالت است

جوهر یا خدا، ذاتی است که ماهیتش ضرورت وجودش را در خود دارد. ولی 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 «وجود جوهری، جزو ماهیت آدمی نیست». از این گذشته، جوهر تنها یکی می تواند بود ولی آدمیان بسیارند. از این جهت نیز آدمی جوهر نیست.

به علاوه، جوهر نبودن آدمی از اینجا پیداست «که آدمیان آفریده نمی شوند بلکه تولید می گردند و نشان پیش از تولید وجود دارد هر چند به شکل دیگر».

اسپینوزا می خواهد آدمی را در فاصله ای بی نهایت دور از خدا، و در عین حال در نزدیکترین نقطه به خدا، بداند. همه موجودات مخلوق چنانند که نمی توانند بدون خدا باشند و دریافته شوند، ولی طبیعت خدا غیر از ماهیت آنهاست. آدمی نیز چنین است. جوهر یا خدا، به وجه بی نهایت موجودتر و قویتر از همه حالات، و در

نتیجه موجودتر و قویتر از آدمی است. ولی این هر دو شق واقعیت دارد: خدا به کلی غیر از ما، و با صفات بی‌شمار و نامحدودش بی‌نهایت دور از ماست؛ خدا در ما حاضر و به ما نزدیک است ولی تنها با دو صفتش.

وقتی که می‌خواهیم نظریه اسپینوزا را تنها از این یا تنها از آن جهت بررسی کنیم، آن تنش میان دوری و حضور خدا، که در اندیشه اسپینوزا در عین حال آرامش است (آرامش در خدا بودن در عین دوری بی‌نهایت از خدا)، از میان می‌رود.

۱- یک بار به گفته خود اسپینوزا استناد می‌جویم تا مجبورش کنیم نتیجه سخنش را بپذیرد. می‌گوییم: در آدمی تنها دو صفت از صفات خدا هست و به سبب وجود همین دو صفت ناچار او جزئی از خداست. از سوی دیگر چون در خدای اسپینوزا همه صفات برابرند و در ارتباطات برابر با یکدیگر، اثر می‌بخشند پس باید همه صفات بی‌شمار و نامتناهی خدا به همراه این دو صفت در ما آدمیان باشند بی‌آنکه آنها را بشناسیم. مطابق این نظریه آدمی جزئی از جوهر خدایی است و نزدیکی خدا با ما بدین معنی است که او و ما عین یکدیگریم.

۲- بار دیگر این نکته را پیش می‌کشیم که اسپینوزا جوهر بودن آدمی را نفی می‌کند همچنان که همه حالات دیگر را نیز غیر از جوهر می‌داند. چون ما حالتیم و هیچ جنبه جوهر نداریم، این به معنی دوری مطلق ما از خداست.

چنین می‌نماید که این دو مطلب با هم متناقضند. یک بار اسپینوزا فرق بی‌نهایت میان خدا و آدمی را از میان برمی‌دارد، و بار دیگر آدمی را به مرتبه حالتی بی‌جوهر پایین می‌آورد که دیگر از اصالت جوهری مستقل بی‌بهره است.

ولی این‌گونه ایرادها مفهومیهای اسپینوزا را به صورت دستگاهی نمایان می‌سازد و در نتیجه معنی مفهومیها از میان می‌رود. آن معنی را تنها به عنوان بینشی شهودی می‌توان دریافت که در مرحله شناسایی از راه خرد (نوع دوم شناسایی) به زبان می‌آید ولی تحقق و کمال خود را باید در شناسایی نوع بالاتر بیابد و در آن مرحله مورد آزمایش قرار گیرد.

ب. اندیشیدن انسانی و اندیشیدن خدایی

فاصله بی‌نهایت میان اندیشیدن خدایی و اندیشیدن انسانی از اینجاست که اندیشیدن انسانی که منبعش حالت معین انسان بودن است، تنها به دو صفت خدایی

دست می‌تواند یافت. «کسی که بخواهد چیزی را درک کند که در ژرفترین پایه‌های شناسایی ما وجود ندارد، باید دارای روح و خردی بهتر و برتر از روح و خرد انسانی باشد.»

شناسایی ما نسبت به حالات، هرچند ارتباط با خدا دارد و ناشی از خداست، خدایی نیست. خدا نامحدود را به نحو نامحدود می‌اندیشد و آدمی محدود را به نحو محدود. با این همه خرد آدمی، گرچه جزئی از جوهر خدایی نیست، جزئی از فهم نامحدود خدا یعنی جزئی از حالت نامحدود است. هنگامی که ما چیزی را می‌فهمیم و درمی‌یابیم، می‌گوییم آن ایده در خداست: ولی «خدا، نه از آن جهت که خدای نامتناهی است بلکه از آن جهت که از طریق طبیعت روح انسانی متجلی می‌شود.» این که می‌گوییم خدا آن ایده را دارد بدین معنی است که خدا روح انسانی و ایده آن چیز را در آن واحد دارد، یعنی روح انسانی آن چیز را فقط به نحو ناقص می‌فهمد و درمی‌یابد.

ج. آدمی روح و تن است

ماهیت آدمی مانند همه چیزها «مبتنی بر صور خاصی از صفات خداست.» اندیشیدن و بُعد (که اسپینوزا از دکارت گرفته است ولی نه به عنوان جوهر بلکه به عنوان صفات جوهر) مبین فرق‌گذاری میان عالم درونی و عالم بیرونی است. اینها، یعنی روح و تن، دو ذات نیستند بلکه یک ذات است از دو نظرگاه، و یکی بی‌دیگری نیست. همه چیزها چنین‌اند. همه اجسام روحانی‌اند و همه روحها جسمانی‌اند. ولی شناسایی مادر هر مورد تنها متوجه یکی از دو جنبه می‌تواند بود و با این همه با شناختن ارتباطات یک جنبه، آن چیزی را هم که در ارتباطات جنبه دیگر به ضرورت همزمان در مقابل آن قرار دارد می‌شناسیم.

اسپینوزا درباره وحدت روح و جسم بیانی قاطع دارد. می‌گوید وجود واقعی روح آدمی، بر ایده‌شیء مفردی که واقعاً وجود دارد مبتنی است؛ و موضوع این ایده که روح بر آن استوار است، جسم یا نحوه خاصی از بُعد است که واقعاً وجود دارد. «روح متضمن وجود واقعی جسم است.» («ولی روح انسانی یا ایده جسم انسانی» مبین هیچ‌یک از دیگر صفات خدا، جز دو صفت اندیشیدن و بُعد، نیست.) از این رو

روح و جسم «همان یک چیز است که گاه تحت صفت اندیشیدن و گاه تحت صفت بعد، درک می‌شود.»

با این سخن، وجود فرق بزرگ میان دو جنبه با همان قاطعیتی ادعا می‌شود که یگانگی روح و جسم ادعا شده است، و این فرق به اندازه‌ای است که روح و تن نمی‌توانند در یکدیگر اثری ببخشند: ارتباطات علی هر یک از جنبه‌های جسمی و روحی، خاص خود آن جنبه است و هر دو آن ارتباطات همزمانند. «نه تن می‌تواند روح را به اندیشیدن وادارد و نه روح تن را به حرکت و سکون.»

ولی کارهایی که ما هر لحظه می‌کنیم ما را متقاعد می‌کنند که تن با اشاره روح گاه می‌جنبد و گاه ساکن می‌شود. در برابر این سخن اسپینوزا می‌گوید «هیچ‌کس نمی‌داند چگونه و به یاری کدام وسایل، روح تن را به جنبش می‌آورد.» ما نمی‌دانیم اعمالی که می‌پنداریم لحظه به لحظه می‌کنیم چگونه انجام می‌گیرند. حرکات تن که می‌پنداریم علتشان روح است، به عقیده اسپینوزا علت آنها باید در خود تن باشد. تجربه مستقیمی که به ما چنین می‌نماید که گویی تنمان را به واسطه روح می‌جنبانیم، شناسایی ما را حتی یک گام پیش نمی‌برد. وقتی که می‌خواهیم خودمان را آن‌چنان که هستیم، یعنی همچون حالت، بررسی کنیم ناچاریم این بررسی را یا از لحاظ جنبه روحی به عمل آوریم یا از لحاظ جنبه جسمی. به هم آمیختن آن دو جنبه سبب آشفتگی می‌شود و ما را از شناختن باز می‌دارد. هر وقت که حالات را بررسی می‌کنیم، بررسی باید منحصر به یکی از دو جنبه باشد، و بنابراین باید همه پدیده‌های جسمی را همچون پدیده‌های جسمی توجیه کنیم و پدیده‌های روحی را همچون پدیده‌های روحی.

وقتی که بدین سخن ایراد می‌گیریم و می‌گوییم آن قسمت از پدیده‌های جسمی، که توجیهشان به عنوان تأثیرات روح به آسانی قابل فهم است، به عنوان امور ناشی از علل جسمی قابل توجیه نیست، اسپینوزا پاسخ می‌دهد: تاکنون هیچ‌کس نتوانسته است معلوم کند که تن به چه اموری تواناست، یعنی مطابق قوانین طبیعت، از آن حیث که همچون قوانین مربوط به جسم در نظر گرفته می‌شوند، چه کارهایی می‌تواند بکند. هیچ‌کس تاکنون تن را چنان دقیق شناخته است که بتواند همه آثار و فعالیت‌هایش را توجیه و تشریح کند. «ساختمان تن آدمی از حیث هنرمندانه بودن والاتر از هر اثری است که هنر آدمی تاکنون پدید آورده است.» باز

می‌گوید: «در جانوران چیزهای بسیاری می‌بینیم بسی قویتر و برتر از دقت نیروی حسی آدمی.» از این رو وقتی که آدمیان می‌گویند این یا آن عمل تن، از روح است، نمی‌دانند چه می‌گویند. در حقیقت با کلماتی زیبا اعتراف می‌کنند که علت واقعی آن اعمال را نمی‌دانند و در عین حال تعجب هم نمی‌کنند. ولی تن به موجب قوانین طبیعی‌اش به کارهای بسیاری تواناست که روح اگر به آنها واقف شود به راستی تعجب می‌کند.

این‌گونه پژوهش، که همه پدیده‌های جسمانی آدمی و هر حرکت و حتی سخن گفتن و عکس‌العمل در برابر مدّش‌ترین خبرها را از دیدگاه جسم توجیه می‌کند، در نظر اسپینوزا پایان‌ناپذیر و نامحدود است. اینک یک بار دیگر به نامحدودیت‌هایی که اسپینوزا به آنها بر می‌خورد، نظری می‌افکنیم.

نامحدودی فراگیرنده را اسپینوزا در سه حوزه می‌اندیشد:

نخست: بالاترین نامحدودیتها صفات بی‌شمار و نامحدود خداست (یقین فلسفی در مورد خدا). دوم: جهان نامحدود، که آدمی در آن موجود طبیعی بسیار کوچکی است در میان دیگر موجودات بی‌شمار، و وجودش به هیچ وجه مقصود از وجود جهان نیست، مگر در تصور فریبنده‌ای که از اندیشه این حالت محدود ناشی است (آگاهی فلسفی بر جهان). سوم: ارتباطات حالات محدود، که تنها فهم نامحدود خدا می‌تواند به آنها احاطه بیابد نه فهم محدود انسانی، ولی برای فهم انسانی قابل پژوهش است (پژوهش درباره اشیا جهان). در این حوزه، با توجه به پایان‌ناپذیری شناسایی ما و با توجه به همزمانی بُعد و اندیشیدن (در وجود آدمی: تن و روح)، این حکم صادق است: نمی‌دانیم در توجیه پدیده‌های زندگی تا چه اندازه می‌توانیم پیش برویم تا بتوانیم آنچه را اکنون، تنها به نحو ظاهری، به عنوان اثر روح می‌فهمیم، به عنوان فعالیت خود تن درک و توجیه کنیم.

اموری هست که برای ما فقط همچون امور روحی و معنوی قابل فهم است ولی برای واقعیت یافتن باید از راه تن ظاهر شود. توجیه این‌گونه امور به عنوان امور جسمانی به نظر ما بی‌معنی می‌نماید. ولی اسپینوزا به این سخن چنین پاسخ می‌دهد: توجیه هر امری به عنوان امر معنوی تنها توجیهی از دیدگاه جنبه روحی است نه جنبه جسمی. دریافتن امری جسمی از این راه که آن را همچون علامتی برای ارتباطات امور روحی بفهمیم همیشه ناممکن است. ما هر امری را تنها با توجه

به این یا آن جنبه - همچون امری ناشی از این یا آن صفت - می‌توانیم بررسی کنیم. پژوهش ما اگر از حوزه‌ای به حوزه دیگر بلغزد آشفته می‌گردد.

سخن اسپینوزا این اندیشه را به ذهن می‌آورد: اگر روح و تن دو جنبه چیزی واحدند، پس باید این چیز واحد هم که هر دو جنبه را در خود متحد می‌سازد، همچون چیزی سوم قابل پژوهش باشد. ولی این واحد همچون چیزی جدا، یا چیزی که پیشتر وجود داشته یا بعداً به وجود آمده باشد، و موضوع خاصی در جریان پژوهش حالات باشد، در میان نیست. وحدت تن و روح، همچون دانش بنیادی فلسفی درست است، ولی اگر همچون موضوعی برای پژوهش انگاشته شود، فریبی بیش نیست. اسپینوزا وحدت تن و روح ما را به عنوان حالت خدا به آگاهی می‌آورد ولی با این کار راه را برای پیدایی جوهری که حاوی هر دو جنبه باشد و موضوعی برای پژوهش انسان‌شناسی باشد، آماده نمی‌کند.

اینجا وظیفه ما نیست که با توجه به روشهای پژوهش علمی روانشناسی جدید پرسشهایی انتقادی از اسپینوزا بکنیم: جدا کردن دو جنبه تا چه حد درست و برای پژوهش سودمند است؟ این دو جنبه در کدام مرحله دیگر نمی‌توانند راهنمایی برای پژوهش روانشناسی باشند؟ چه روشهایی به این جدایی بی‌اعتنا می‌مانند نه برای آن که به وحدت تن و روح توجه دارند بلکه برای این که اموری را مورد توجه قرار می‌دهند که در تجلی و ظهور در آن واحد هم روحی هستند و هم جسمی (مانند بیان چیزی با حرکات تن، یا زبان و مانند آنها)، یا به واقعیاتی نظر دارند که در آنها فرق‌گذاری میان دو جنبه بی‌مورد است؟ دنیایی از روشهای گوناگون و از آن جمله روشهای مربوط به پژوهش موضوعات روانی - که از نظر اسپینوزا حالات اند - پدید آمده است. نظریه اسپینوزا را می‌توان توسعه داد. ولی پژوهش انتقادی علمی، روشها و مرزهای خود را دارد؛ یعنی این پژوهش در حال پیشرفت به سوی مرحله‌ای باقی می‌ماند که هرگز نمی‌تواند به آن رسید، مرحله‌ای که اسپینوزا از آنجا سخن می‌گوید.

اندیشه اسپینوزا آنجا که روح و تن را دو جنبه چیزی واحد می‌بیند، معنایی عملی دارد: اسپینوزا هر گونه انکار تن را رد می‌کند. نخست می‌گوید: «تن آدمی،

بدان‌مان که درکش می‌کنیم، وجود دارد.» آن‌گاه تن را نه به‌دیدهٔ حقارت می‌نگرد و نه می‌پرستد؛ نه رفتارش در برابر تن توأم با زور و تمایل به ریاضت‌کشی است و نه تن را یگانه واقعیت معنی‌دار می‌داند و در برابرش تسلیم می‌شود؛ نه روحی بی‌تن می‌شناسد و نه تنی بی‌روح، بلکه پایهٔ وجود آدمی را در وحدت آن دو می‌بیند که بر وحدت جوهر خدا استوار است.

خلاصه می‌کنیم: وحدت تن و روح را از نظر فلسفی تنها در تمام هستی درمی‌یابیم. آدمی جزئی از جوهر خدا نیست، اصلاً جوهر نیست زیرا اصل و منبع نیست. تنها خدا اصل و منبع است. انسان متفکر هنگام نظر کردن به روح و تن آدمی، ژرفای وجود آدمی را در خدا می‌بیند ولی در آدمی جوهر نمی‌بیند. اسپینوزا برای دریافتن آدمی، از آدمی برتر می‌رود.

ما حالاتیم و از آن لحاظ که همچون حالات محدود در حالات نامحدود، یعنی در فهم نامحدود و نامتناهی (با توجه به صفت اندیشیدن) و در «حرکت و سکون» (با توجه به صفت بُعد) هستیم، در خدا هستیم. از نظر فلسفی می‌دانیم که نظم و ارتباط امور جسمانی عین نظم و ارتباط ایده‌هاست. ولی شناسایی عملی ما از حالات، همیشه یا به حالات صفت بُعد (به حرکت و سکون جسم) توجه دارد یا به حالات صفت اندیشیدن (به فهم و اراده). نه یکی را از راه دیگری می‌شناسیم و نه اثر یکی را در دیگری؛ و خصوصاً هیچ رویدادی نمی‌شناسیم که دو طرفش آن جنبهٔ بیرونی و این جنبهٔ درونی باشد.

د. انسان و حیوان و فرق آدمیان با یکدیگر

چون به عقیدهٔ اسپینوزا همهٔ اشیاء این جهان حالات از روح و تن تشکیل یافته است، از این رو آدمی یکی از موجودات طبیعی است. فرق میان موجودات از اینجاست: «هر چه جسمی قابلتر باشد بر این‌که در آن واحد کارهای بیشتری بکند و انفعال‌های بیشتری بپذیرد، به همان اندازه روحش تواناتر است بر این‌که امور بیشتری را در آن واحد بشناسد؛ و هر چه اعمال یک جسم از خود آن به تنهایی صادر می‌شود و همکاری اجسام دیگر با آن کمتر است به همان اندازه روحش تواناتر است به این‌که امور متعدد را جدا جدا از یکدیگر در بیابد.» این فرق، فرقی اساسی

میان حالات نیست بلکه فرقی از حیث درجه است و از این رو آدمی با ذوات دیگر تنها از لحاظ درجه قابلیت فرق دارد. با این همه فرق میان آدمی و حیوان به عقیده اسپینوزا فرقی اصلی است چون آدمی به اندیشیدن تواناست و از این رو دارای عواطف و احساساتی است که کیفیتشان ناشی از اندیشیدن است. نتیجه‌ای که از این فرق حاصل می‌شود این است که میان رفتار آدمی با آدمیان و حیوانات فرق اصلی وجود دارد: «فرمان خرد به ما این است که باید با آدمیان پیوندیم نه با حیوانات یا با اشیایی که طبیعتشان با طبیعت آدمی فرق دارد.» ما در برابر حیوانات همان حقی را داریم که آنها در برابر ما دارند. اسپینوزا وجود احساس را در حیوانات انکار نمی‌کند ولی می‌گوید ما حق داریم «آنها را به دلخواه‌مان به کار ببریم و با آنها چنان که می‌خواهیم رفتار کنیم زیرا طبیعتشان مطابق طبیعت ما نیست و احساساتشان بر حسب طبیعت با احساسات و عواطف ما فرق دارد.»

آنچه آدمی را از حیوان متمایز می‌سازد این است که آدمی می‌داند که می‌داند؛ آدمی دارای خرد است، و هر چه خردمندتر باشد آزادتر و واقعی‌تر و کامل‌تر است. اکنون مسأله این است که «چرا خدا همه آدمیان را چنان نساخته است که همه بتوانند با راهنمایی خرد اداره شوند؟» پاسخ: «چون ماده لازم را برای آفریدن آدمیانی از بالاترین تا پایین‌ترین درجه کمال کم نداشت؛ یا به سخن بهتر، چون قوانین طبیعتش چنان فراگیر بود که برای پدیدآوردن همه چیزهایی که فهمی نامحدود و نامتناهی به دریافتشان تواناست، کفایت می‌کرد.»

همه چیز از قوانین سرمدی خدا ناشی است: هم عمل مؤمنان و دینداران، یعنی کسانی که ایده روشنی از خدا دارند و آن ایده همه اعمال و اندیشه‌هایشان را معین می‌کند؛ و هم عمل منکران خدا، یعنی کسانی که ایده‌ای از خدا ندارند و تنها ایده‌هایی از امور زمینی دارند و این ایده‌ها بر اعمال و اندیشه‌هایشان حاکم است. فرق میان اعمال آن دو گروه فرقی از لحاظ درجه نیست بلکه ماهوی است. در میان انبوه نتایج ضروری جوهر خدا، در کیهان نامحدود طبیعت، ضرورتی طبیعی هست و آن، ضرورت زندگی خردمندانه است. ولی فرقهایی که میان آدیان و اقوام هست مطلبی است که از راه تجربه می‌توان دریافت. این تجربه به ما می‌آموزد که آدمیانی که دارای خرد به معنی راستینند، یعنی فیلسوفان، کمیابند. همچنین از این تجربه بر ما روشن می‌شود که بعضی اقوام دوستدار آزادیند و بعضی دیگر برده‌وارند. توجه

به این فرق یکی از عناصر اصلی اندیشه سیاسی اسپینوزا است. می‌پرسیم: آیا چیزهای ناقص برای آن باید وجود داشته باشند تا هر چیزی که وجود داشتنش ممکن است، وجود داشته باشد؟ یعنی به خاطر غنای گوناگونی نه به خاطر نیکی؟ یا برای این که همه طبقات از بدترین تا بهترین، موجود باشند تا سلسله از هم نگسلد و همه چیز به جای خود باشد؟ به این پرسش اسپینوزا تنها یک پاسخ می‌دهد: همه چیز به ضرورت از خدا برمی‌آید و نتیجه وجود خداست. تعیین ارزش، نخستین بار از روح آدمی برمی‌آید. ضرورت سرمدی در آن سوی نیک و بد و زشت و زیباست.

۵. مرگ ناپذیری و سرمدیت

اسپینوزا در یکی از نخستین رساله‌های خود می‌نویسد: روح می‌تواند با تن یگانه شود، یا با خدا که بی آن نه می‌تواند وجود داشته باشد و نه دریافته شود. اگر تنها با تن یگانه شود باید با تن نابود گردد. ولی اگر با چیزی یگانه شود که تغییرناپذیر است و همیشه باقی می‌ماند، خود نیز ناچار باید تغییرناپذیر گردد و همیشه باقی بماند، و این وضع آن زمان روی می‌نماید که با خدا یگانه شود: در این حال روح برای دومین بار، در عشق به خدا که در عین حال شناخت خداست، تولد می‌یابد. نخستین تولد روح یگانه شدنش با تن بود؛ و در تولد دوم به جای تأثیرهای تن، تأثیر عشق را تجربه می‌کنیم و این تجربه با شناخت آن موضوع بی جسم یکی است.

این اندیشه در کتاب اخلاق از راه فرق‌گذاری میان مرگ ناپذیری به عنوان ادامه زمانی، و سرمدیت به عنوان هستی فارغ از زمان، روشنتر می‌شود: در مرگ‌پذیری وحدت روح و جسم تردید نیست. روح تا زمانی که هستی تن ادامه دارد می‌تواند چیزی تصور کند و امور گذشته را به یاد بیاورد. از این رو ممکن نیست ما به یاد بیاوریم که پیش از تن وجود داشته‌ایم: «روح تنها تا آن حد می‌تواند بهره‌ور از ادامه زمانی نامیده شود و مدت هستیش زمانی معین شناخته شود که هستیش با هستی واقعی تن توأم باشد؛ و تنها در این حد تواناست بر این که مدت وجود اشیا را با طول زمانی معین کند و آنها را به صورت مشمول ادامه زمانی درک کند.» اسپینوزا به نحو قاطع می‌گوید: «روح، همین که از تأیید وجود فعلی تن بازایستد، وجود فعلی و توانایی تصورش از میان برمی‌خیزد.»

با این همه، ما آدمیان احساس می‌کنیم که سرمدی هستیم زیرا «چشمهای روح که اشیا را با آنها می‌بیند، دلیل ماست.» گرچه به یاد نمی‌آوریم که پیش از تن وجود داشته‌ایم با این همه احساس می‌کنیم که روحمان، تا آن حد که ماهیت اشیا را مشمول نوعی از سرمدیت می‌شناسد و حاوی آنهاست، فارغ از قید زمان است. از این رو روح آدمی نمی‌تواند به همراه تن آسیب ببیند و به کلی فانی گردد بلکه چیزی باقی می‌ماند که سرمدی است.

ولی این سرمدیت نه می‌تواند با طول زمان تعریف شود، و نه اصلاً ربطی با زمان دارد. مرگ‌ناپذیری راستین را نمی‌توان به واسطهٔ زمان و ادامهٔ زمانی دریافت. آدمیان که به حق بر سرمدیت روح آگاهند، در پندار خود مرگ‌ناپذیری را با ادامهٔ زمانی اشتباه می‌کنند. «سرمدیت را به توانایی تصور یا توانایی به یاد آوردن نسبت می‌دهند و گمان می‌برند که این توانایی پس از مرگ باقی می‌ماند.»

مرگ‌ناپذیری، که نه ادامه در زمان بلکه سرمدیت است، نمی‌تواند حاوی چیزی باشد که در حال تقید به زمان وجود دارد. از این رو مرگ‌ناپذیری تنها در مورد چیزی صدق می‌کند که «به صورت مشمول نوعی از سرمدیت دریافت می‌شود» و در تفکر نیز به عنوان بهره‌وری از سرمدیت تجربه می‌شود. نوع سوم شناسایی، سرمدیت را می‌شناسد و خود نیز سرمدی است. «هیچ عشقی جز عشق روح، سرمدی نیست.» ولی وحدت روح و تن به این معنی است که تن هنگامی که فانی می‌شود هیچ نمی‌گردد بلکه جنبهٔ تغییرپذیرش فنا می‌پذیرد. «در خدا، به ضرورت ایده‌ای هست که ماهیت این یا آن تن انسانی را تحت نوعی از سرمدیت نمایان می‌سازد»، و بدین سان آن چیزی را که شکل زمانی در طول زندگی است، در سرمدیت به حال فارغ از زمان نگاه می‌دارد.

اسپینوزا با همان قاطعیت دربارهٔ فناپذیری هستی جسمانی روح، و سرمدیت ذات آن، 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، نایل می‌شویم؛ و هر چه بینش خردمندانه روشنتر و نیروی عشق قویتر باشد تعلق به هستی سرمدی بیشتر است.

در هستی به عنوان حالت، در دام ایده‌های ناقص و محدودیت تواناییمان بر شناختن و دانستن، اسیریم. ولی همچون ذوات خردمند، در همین هستی، ایده‌های نام‌هرچند محدود، به دست می‌آوریم؛ و با این ایده‌ها از هستی بهره‌ور می‌گردیم که به آن، در حال تفکر، همچون هستی روی در خدا و در خدا و در جوهر یقین می‌یابیم. در حال تفکر، از هستی به عنوان حالت به هستی جوهر می‌رسیم؛ و بی آن‌که خود جوهر شویم در می‌یابیم که به عنوان حالت صفات جوهر، به جوهر تعلق داریم. همه اشیا چنین‌اند، خصوصاً ذوات خردمند به سبب دانششان و حالت درویشان که با چگونگی این دانش مطابقت دارد.

میل همه اشیا به ماندن در حال هستی، در مورد هستی جسمانی در قید زمان به صورت اشتیاق به ادامه زندگی به طور دائم نمایان می‌گردد. ولی در ژرفنای این هستی، یقین به هستی سرمدی که در تفکر روشن می‌شود و هیچ ربطی به ادامه زمانی و یادآوری و تصور ندارد، به زبان می‌آید.

آزادی از قید غایت و ارزش

الف. غایت و ارزش، پیشداوریهای ناشی

از اشتباه آدمیان در اندیشیدن درباره خدا

«یقین ما به هستی هیچ چیز ممکن نیست به اندازه یقین ما به هستی آن چیزی باشد که مطلقاً کامل و نامتناهی است، یعنی به هستی خدا.» اسپینوزا همواره در این کوشش است که نگذارد ما در اندیشه مان درباره خدا به راه خطا برویم و خدا را به مرتبه ای پایین تر تنزل بدهیم و با تصورمان لکه دارش بکنیم. اگر اندیشه ما درباره خدا نادرست باشد همه داوریهایمان نادرست می شود.

اندیشه ناب می گوید: خدا به ضرورت وجود دارد، و هستی و عملش ناشی از نیروی ضرورت طبیعتش است؛ و او خود علت آزاد همه چیزهاست. همه چیز در خداست به نحوی که چیزی بی او نه ممکن است باشد و نه ممکن است دریافته شود. همه امور از پیش از سوی خدا مقدر شده است، ولی نه از طریق اراده لگام گسیخته کسی که هر چه خواست می کند، بلکه به موجب طبیعت نامشروط و نیروی ناستناهی خدا.

پیشداوریهای آدمیان این اندیشه درباره خدا را آشفته می سازد و همه آنها نتیجه یک پیشداوری است و آن این است که مردمان گمان می برند همه چیزها مانند آدمیان برای مقصودی عمل می کنند؛ و از این رو در این پندارند که خدا همه چیز را به سوی غایت خاصی رهبری می کند؛ و می گویند خدا همه چیز را برای آدمیان آفریده است و آدمیان را برای آن که او را پرستند.

سرچشمه این پیشداوری اینجاست که آدمیان علت امور را نمی‌شناسند و همه در اندیشه تأمین منافع خویشند، یعنی همیشه برای مقصودی عمل می‌کنند و بر این امر آگاه نیز می‌باشند. از این‌رو همه چیز را در طبیعت وسیله‌ای می‌انگارند که برای تأمین سافعشان سودمند است، و درباره چیزهای سودمندی که خود پدید نیاورده‌اند چنین می‌اندیشند که آنها را ذات دیگری همانند خودشان، برای تأمین منافع آنان فراهم آورده است. پس همه چیز را از دیدگاه منافع خود می‌توانند نگرست و همچون وسیله و ابزاری برای مقاصد خود می‌توانند دریافت، و از این‌رو در مقام پرسش از علت وجود آنها بر نمی‌آیند؛ و چون چیزهایی مانند توفان و زلزله و بیماریها را برای خود زیان‌آور می‌یابند پیشداوریشان به خرافه تبدیل می‌شود و می‌پندارند خدا که همه چیز را برای منافع آنان پدید آورده است، به سبب اهانتی که از آدمیان دیده، بر آنان خشمگین گردیده است؛ و از این‌رو به فکر اعمالی می‌افتند که به یاری آنها دل خدا را به دست آورند. در این گمانند که خدا همه چیزهای سودمند را بدان منظور برای آدمیان فراهم ساخته است که آدمیان به بهترین وجه نیایش کنند. پس در جست‌وجوی راههایی برای نیایش خدا بر می‌آیند تا خدا را بر آن دارند که آنان را بیش از همه مخلوقات دوست بدارد. بدین‌سان خدا و طبیعت را موجوداتی مانند خود تصور می‌کنند، و با این‌که تجربه‌های روزانه نشان می‌دهد که چه آنان که خدا را می‌پرستند و چه آنان که او را نمی‌پرستند از همه چیزهای سودمند و زیان‌آور به یکسان بهره‌ور می‌شوند، تغییری در تصورشان روی نمی‌دهد بلکه در پیشداوری پابرجا می‌مانند و می‌گویند آدمی نمی‌تواند به راز حکمت الهی پی ببرد.

اسپینوزا اعتقاد راسخ خود را که تمام فلسفه‌اش آن را تأیید می‌کند و روشن می‌سازد، در برابر رفتار آدمیان قرار می‌دهد و می‌گوید: همه پندارهای مردمان درباره امور که آنها را وسایل و ابزارهایی برای مقاصد خود می‌انگارند، تصوری است ناشی از محدودیت و نیازمندی آدمی. در جوهر هستی، یعنی خدا، نه نیازمندی هست و نه غایت. نیازمندی آدمیان و تصوراتشان را درباره مقصود و غایت نباید به خدا تسری داد.

طبیعت نیز غایتی نمی‌شناسد و امور طبیعی از قید غایت و ارزش آزاداند.

اسپینوزا شرح می‌دهد که چگونه ما ارزش‌گذاریها و داوریهایمان را به طبیعت تسری می‌دهیم چنان که گویی در طبیعت ارزشی عینی وجود دارد: وقتی که کسی خانه‌ای می‌سازد، تا زمانی که خانه تمام نشده است می‌گوید خانه هنوز ناقص است. مردمان در عالم تصور نمونه‌هایی برای انواع خانه پدید آورده‌اند و نقص و کمال خانه را با معیار آن نمونه‌ها می‌سنجند و اگر خانه‌ای با نمونه منطبق باشد آن را کامل می‌شمارند. به همان گونه درباره امور طبیعی نیز ایده‌هایی کلی می‌سازند و آنها را نمونه‌های اشیا می‌انگارند و در مواردی که اشیا و امور طبیعی با آن نمونه‌ها منطبق نباشد می‌گویند طبیعت اشتباه کرده یا کارش ناقص مانده است. نیکی و بدی در اشیا امری مثبت و عینی نیست بلکه «حالت‌های» اندیشیدن است.

تسری دادن داورى آدمی درباره اشیا به هستی خود اشیا، سبب می‌شود که جهان به دیده مردمان به رنگ ارزشهای گوناگون نمودار گردد در حالی که خود جهان اصلاً از ارزش بیگانه است. ولی اسپینوزا با این که منکر هستی عینی ارزشهاست، وجود آنها را به عنوان «حالت‌های» اندیشیدن در هستی محدود ما تأیید می‌کند.

مردمان خدا را در تصور خود مسخ می‌کنند، چه، او را ذاتی دارای مقصود و هدف و در نتیجه نیازمند می‌پندارند که آدمیان را سپاسگزار خود می‌سازد و برای آنان سودمند واقع می‌شود و گاه هم بر آنان خشم می‌گیرد، و اعمال و نیایشهای آدمیان در چگونگی رفتارشان با آنان اثر می‌بخشد. این تصور سبب می‌شود که همه چیزها را به کلی نادرست دریابند: ارزشهایی که تنها به دیده موجودی نمودار می‌شوند که به عنوان «حالت» در تنگنای زمان و مکان زندگی می‌کند و جز سود خویش نمی‌جوید، به چیزهایی عینی و مطلق مبدل می‌گردند که با مفهومیهای نیک و بد و نظم و آشفتگی و زیبایی و زشتی و درستکاری و شرارت بیان می‌شوند. ولی راستی این است که خدا هیچ چیز را از این دیدگاه نمی‌نگرد. به خدا تسری دادن آنچه از این دیدگاه دیده می‌شود، سبب می‌گردد که عظمت خدا از چشم خرد پنهان بماند. ما آدسیان هنگامی که جهان را از این دیدگاه می‌نگریم گمان می‌بریم در خود اشیا نظم و قاعده خاصی می‌یابیم. چون نظم برای ما خالی از رحمت و در نتیجه مطبوع است، نظم را بر آشفتگی برتری می‌نهییم چنان که گویی نه تنها در عالم تصور ما بلکه در خود طبیعت نیز نظم وجود دارد؛ و با این که بارها به تجربه درمی‌یابیم که امور بی‌شماری هست به مراتب بالاتر از نیروی تصور ما، و امور بسیاری هم

هست که نیروی تصور ما را، به علت ناتوانی این نیرو، گیج می‌کند و از کار باز می‌دارد، باز دست از پیشداوری خود بر نمی‌داریم. اسپینوزا می‌گوید حتی فیلسوفانی هم هستند که در حرکات روشنان آسمانی هماهنگی خاصی می‌بینند، و هر کسی دربارهٔ امور و اشیاء جهان بر حسب چگونگی ساختمان مغزش داوری می‌کند، و از این رو آدسیان دربارهٔ مسائل بی‌شمار با یکدیگر ناسازگار می‌گردند و مجادله می‌کنند و این ناسازگاریها و مجادلات به شکاکیت می‌انجامد. این همه نشان می‌دهد که آدمیان تصور کردن امور را بر شناختن آنها ترجیح می‌دهند. ولی نحوه‌های تصور، طبیعت اشیا را نشان نمی‌دهد بلکه تنها حاکی از چگونگی نیروی تصور است.

چون آدمیان در تصور خود ایدهٔ خدا را مسخ و لکه‌دار می‌کنند ناچار مسألهٔ «خیر محض بودن خدا» (پندار لزوم دفاع از خدا به علت پدید آوردن آنچه آدمیان بد و مضر می‌انگارند) پیدا می‌شود. «این همه نقص در طبیعت، تباه شدن اشیا تا حد گندیدگی، زشتیهای تهوع‌آور، آشفتگی، بدی، جنایت و مانند آنها از کجاست؟» در پاسخ این پرسش اسپینوزا وجود هر گونه واقعیت مطلقاً زشت و زیان‌آور را انکار می‌کند و می‌گوید بدی و زیان تنها در تصور موجوداتی که جنبهٔ «حالت» دارند، در مقام سنجش چیزها با آنچه برایشان سودمند است، پدید می‌آید.

ولی در عین حال می‌گوید خود این نحوهٔ تصور، که خاص ذواتی است که جنبهٔ «حالت» دارند، ضروری است و جز آن نمی‌توانست باشد؛ و آنگاه این وضع هستی‌متناهی و محدود و آشفتۀ خاص «حالت» را تشریح می‌کند.

ب. فهم ما به عنوان «حالت»، فهم محدودی است

محدودیت ما لازم نیست کاملاً بر ما چیره شود زیرا ما که موجودی متفکر هستیم آن محدودیت را می‌شناسیم و بر آن آگاهیم و در نتیجه، می‌توانیم از آن برتر برویم. اسپینوزا آنچه را در اندیشهٔ ناب، دربارهٔ وضع ما دریافته است، به یاری تمثیل بیان می‌کند. حال ما را به حال کرمی فرضی در خون تشبیه می‌کند که هم نیروی بینایی دارد و می‌تواند اجزاء خون را تشخیص دهد و هم دارای خرد است و می‌تواند آن اجزا را بررسی کند و ببیند که چگونه یکدیگر را تکان می‌دهند و به این سو و آن سو می‌رانند. اگر چنین کرمی وجود می‌داشت «در خون همان‌گونه زندگی می‌کرد که ما در کیهان زندگی می‌کنیم.» خون را می‌دید ولی متوجه نمی‌شد که حرکات و

تغییرات دیگری از بیرون به تمام خون روی می آورد. ما چاره‌ای نداریم جز این که همه اجسام طبیعی را همچنان ببینیم و دربیابیم که آن کرم خون را می بیند و درمی یابد. ولی چون طبیعت کیهان مانند طبیعت خون محدود نیست بلکه مطلقاً نامحدود و نامتناهی است از این رو هر جزء کوچکی از کیهان به نحو نامحدود محکوم حکم کیهانست و مجبور است تغییرات نامحدود تحمل کند. تن آدمی جزئی از طبیعت نامحدود است، همچنین است روح آدمی که آن نیز جزء کوچکی از «حالت» نامحدود اندیشیدن است. نیروی نامحدود اندیشیدن (فهم نامحدود)، تمام طبیعت را در خود دارد. روح آدمی همین نیروست ولی فقط به عنوان جزئی محدود از روح نامحدود؛ و چون خود سخت محدود است نمی تواند طبیعت نامحدود را درک کند. ما آدمیان می توانیم این یقین را به دست آوریم که هر جزئی از طبیعت با تمام طبیعت پیوسته است ولی نمی توانیم بدانیم که در حقیقت هر جزئی از طبیعت چگونه با تمام آن سازگار است، زیرا «این شناسایی مستلزم شناختن تمام طبیعت و همه اجزاء آن است».

اسپینوزا برای تشریح این نکته که ما آدمیان چگونه در تلاش رسیدن به مقصودهای خویشیم، تمثیلی می آورد: «همان گونه که زنبوران عسل برای زمستان توشه می اندوزند، آدمی هم که موجودی برتر از آنهاست و آنها را می پاید و می پرورد، در پی مقصود خویش است، یعنی می خواهد عسل را برای خود گرد آورد. آدمی از آن حیث که ذات محدودی است هدفی در نظر ندارد جز آنچه ذات محدودش می تواند به آن برسد؛ ولی در عین حال از آن حیث که ابزار کار طبیعت است، هدف او ممکن نیست هدف نهایی طبیعت باشد زیرا طبیعت نامتناهی است و از وجود آدمی مانند همه چیزهای دیگر به عنوان ابزار استفاده می کند».

مقایسه آدمی با کرمک فرضی در خون، محدودیت توانایی آدمی را در دانستن و شناختن در این جهان و در کیهان نامتناهی نمایان می کند؛ و در مقایسه آدمی با زنبور عسل سخن از «هدف نهایی طبیعت» به میان می آید که برای اسپینوزا هدف نیست بلکه ضرورتی آزاد از قید غایت است. مقایسه، طرز فکر او را نشان می دهد: اگر قرار است غایتی برای طبیعت ببیندیشیم، آدمی جز ابزاری فرعی نمی تواند بود و مقاصدش هم فقط وسایلی برای طبیعت نیرومند فراگیر است که او را همچون ابزاری به کار می گیرد و سرانجام از میان می برد، همچنان که هستی ناچیز آدمی محکوم حکم کیهان است و هرگز بر کیهان چیره نمی گردد. اسپینوزا که در این

اندیشه همه هدفها را همچون وسایلی برای هدفهای برتر، تا بی‌نهایت، می‌اندیشد، در حال برتر رفتن از دیدگاه غایت که مخلوق نیروی تصور محدود آدمی است، به مرحله آزادی از قید غایت در تمام کیهان، گام می‌نهد.

مراد از آوردن آن دو تمثیل این است که با روشن شدن وضع هستی ما همچون «حالت»، بی‌پایگی این اندیشه که آدمی مرکز جهان و کائنات است آشکار گردد. وقتی که آدمی جهان بی‌پایان را همچون «حالت» نامتناهی جوهر می‌بیند، چشمش برای دیدن دو واقعیت باز می‌شود: آدمی همچون پایبند هستی «حالت»، سخت کوچک و ناچیز است؛ ولی در عین حال به علت بهره‌وری از خرد که او را به آن دیدن توانا می‌سازد، بزرگ است. آگاهی به محدودیت، خود عنصری از نیکبختی «در خدا بودن» است که خود این آگاهی را ممکن می‌سازد.

ج. واقعیت و ارزش

ارزیابی واقعیات و ستودن یکی و نکوهیدن دیگری، برای اسپینوزا نشانه محصور و پایبندی آدمی در هستی «حالت» است. ولی خود اسپینوزا دائم ارزیابی و داوری می‌کند: آنجا که پاره‌ای اشیا (و خصوصاً آدمیان) را از حیث کمال در مراتب مختلف می‌بیند. این تناقض را اسپینوزا از راه عین یکدیگر شمردن واقعیت و کمال («واقعیت و کمال در نظر من یکی است») و به یاری این نظریه که واقعیت درجاتی دارد و کمی و بیشی کمال نتیجه درجات واقعیت است، از میان برمی‌دارد. برای او ارزش، همان واقعیت است که درجات مختلف دارد.

مفهوم واقعیت مفهومی بسیار قدیم است که اسپینوزا گرفته و به صورت اختلاف درجات واقعیت به عنوان اختلاف ارزش، در فلسفه خود به کار برده است. واقعیت تجربی اشیا در زمان و مکان، یا هست یا نیست، و ممکن نیست دارای درجات باشد؛ در حالی که واقعیت جوهر در «حالت‌ها»، به درجات مختلف است. از این رو اسپینوزا وقتی که موضوع را از دیدگاههای مختلف می‌نگرد، یک بار می‌گوید: «همه چیز در طبیعت در متهای درجه کمال است» و بار دیگر: «کاملترین چیزها آن است که از خدا بی‌واسطه پدید می‌آید، و هر چه علل واسطه برای پدید آمدن چیزی بیشتر باشد، آن چیز به همان نسبت ناقص است».

کمال اشیا در این نیست که «آدمیان آنها را می‌پسندند یا نه، یا با طبیعت آدمی سازگارند یا ناسازگار» بلکه تنها در «طبیعت و نیرویشان» است. «کمال و نقص،

حالاتِ اندیشیدن است، و حاصل مقایسه‌ای که ما میان اشیا می‌کنیم.» ولی این مقایسه هیچ ربطی با مقاصد ما ندارد بلکه نشان می‌دهد که «افراد بعضی چیزها از هستی و واقعیت بهره‌ای بیشتر از افراد دیگر دارند» و بدین لحاظ کاملتر خوانده می‌شوند و «وقتی که ما صفتی حاکی از نفی به آنها نسبت می‌دهیم، مانند مرز، پایان، ناتوانی، نقص آنها را بیان می‌کنیم.»

این اختلاف ارزش در خود ما و در ایده‌های ماست و همیشه اختلافی در درجات واقعیت، و اندازه نیرو، و نزدیکی به خداست: «هر ایده که موضوع پراج‌تر از موضوع ایده دیگر و دارای واقعیتی بیشتر از واقعیت موضوع ایده دیگر است، خود نیز پراج‌تر از آن ایده است و دارای واقعیت بیشتر.» «هر کس به هر اندازه در این نوع شناسایی پیشرفته‌تر است به همان نسبت به خود و به خدا آگاه‌تر است، یعنی کاملتر.»

بنابراین، نظر اسپینوزا درباره یکی شمردن واقعیت و ارزش، دو نتیجه دارد: یکی این که ارزش وجود ندارد؛ دیگر آن که وقتی که درباره کمی و بیشی ارزش سخن گفته می‌شود، مراد بیان کردن درجات واقعیت آن است.

د. به هم پیوستگی دو نحوه شناسایی

دو نحوه شناسایی در ما به هم پیوسته است: یکی شناسایی مستقیم خدا به یاری خرد؛ دیگری شناسایی نامستقیم «حالات» از راه ارتباط با «حالات» دیگر. شناسایی مستقیم فلسفی، آزاد است و روی در نامحدودی خدا دارد و از این نامحدودی آکنده است؛ شناسایی مستقیم از راه ارتباط با «حالات»، محدود و مجبور است زیرا به سبب محدود بودن قادر نیست به نامحدودی «حالات» احاطه بیابد و از این رو آدمی می‌تواند به نحو نامحدود و بی پایان در پژوهش و شناسایی پیش برود در حالی که به طور کلی نادان می‌ماند.

چون به عقیده اسپینوزا ما از یک سو «حالتی» محدود هستیم و زندگیمان در بند تن است و از سوی دیگر موجودی خردمندیم که می‌توانیم در حال اندیشیدن، خدا را دوست بداریم، از این رو در سخنان اسپینوزا دائم تناقضهایی روی می‌نماید (که تنها با فرق گذاری میان نوع دوم و نوع سوم شناسایی از میان می‌تواند برخاست).

در نوشته‌های اسپینوزا سوگردانی پیوسته تکرار می‌شود که در نظر اول

خواننده را به تعجب وامی‌دارد ولی سپس حقیقت تمام اندیشه بنیادی اسپینوزا را تأیید می‌کند: سوگردانی از اندیشه غایت به‌اندیشه آزادی از قید غایت؛ از داوری توأم با ارزیابی، به‌توجه به‌ضرورت آزاد از قید ارزش؛ از خواستاری فعالیت، به‌آرامش کامل و «بگذار هر چیز چنان که هست، باشد».

سوگردانی در اندیشه اسپینوزا را به‌نحو معکوس نیز می‌توان بیان کرد: سوگردانی از سرمدیت خدا که آزاد از قید ارزش است، به‌فهمیدن محدودیت ارزیابیهای ناشی از اشتباه و گمراهی؛ از آرامش ناشی از یقین به‌خدا، به‌فعالیت به‌عنوان «حالت»؛ از آزادی ضرورت سرمدی الهی از قید تکلیف، به‌تکلیف ناشی از قوانین معین انسانی.

سوگردانی، از لحاظ اندیشه فلسفی، یک بار عروج از «حالات» به‌جوهر است و بار دیگر نزول از جوهر به «حالات»، ولی در «حالات» تجلی خود جوهر نمایان است.

۵. اخلاق فارغ از قید ارزش

اسپینوزا پیش از آن‌که بررسی عواطف را آغاز کند، می‌نویسد: «اعمال و عواطف انسانی را همان‌گونه بررسی خواهیم کرد که گویی موضوع بررسییم خطها و سطوحها و جسمهاست».

«بیشتر کسانی که درباره عواطف انسانی چیزی می‌نویسند، علت ناتوانی و ناپایداری آدمی را در نیروی کلی طبیعت نمی‌جویند بلکه آن‌را ناشی از نمی‌دانم کدام نقص طبیعت انسانی می‌انگارند و از این‌رو گاه برایش دل می‌سوزانند، گاه استهزایش می‌کنند، گاه به‌چشم حقارتش می‌نگرند و گاه نفرینش می‌کنند؛ حال آن‌که در طبیعت هیچ امری روی نمی‌دهد که بتوان عیش شمرد.» در رساله سیاست می‌گوید: «با کمال دقت کوشیده‌ام اعمال انسانی را نه استهزا کنم و نه از آنها بیزاری نشان دهم، بلکه بفهمم و به‌کنهشان پی ببرم. از این‌رو عشق و نفرت و خشم و حسد و جاه‌طلبی و ترحم را همچون نقص طبیعت انسانی نینگاشته بلکه ویژگیهایی تلقی کرده‌ام که همان‌گونه متعلق طبیعت بشری هستند که گرما و سرما و توفان و رعد متعلق طبیعت هواست. همه این ویژگیها با این‌که ما را خوش نمی‌آیند ضروریند و علل خاص دارند».

طرز فکر اسپینوزا اینجا «فراسوی نیک و بد» است. نمی‌خواهد محکوم یا

تحقیر کند بلکه بر آن است که در حال اندیشیدن فلسفی برای شناختن خدا، به سر برد. آنجا که منشأ هر رویدادی قوانین سرمدی طبیعت و ضرورت خدا تلقی می‌شود، آدمی می‌تواند در برابر رویدادها همان حالت درونی را داشته باشد که اسپینوزا داشت آن زمان که چند عنکبوت را در دامی جای داده بود و نبردشان را تماشا می‌کرد تا سرانجام یکی دیگران را کشت و خونشان را مکید.

این حالت درونی دو جنبه دارد: تسلیم در برابر ضرورت الهی؛ و اشتیاق به جستن حقیقت در شناسایی عینی علمی، که همه ارزشها و هدفها را به حال تعلیق درمی‌آورد تا خود موضوع را چنان که به‌راستی هست در بیابد.

رفتار گالیله در علوم طبیعی، آنجا که آماده نشد برای دایره و کره ارزشی بیش از اشکال دیگر قائل شود^۱، و کار ماکس وبر در علوم انسانی، آنجا که روشهایی را نشان داد که به یاری آنها می‌توان واقعیت ارزیابیهای انسانی و نتایج آنها را بررسی کرد بی‌آنکه پژوهنده خود در بند ارزشگذاری باشد، بی‌گمان مورد تأیید اسپینوزا قرار می‌گرفت. ولی اسپینوزا بیش از این می‌خواهد. مراد او تنها چشم‌پوشی از ارزشگذاری هنگام بررسی و تحقیق نیست بلکه تلقی و برداشت کلی روح است که اصلاً ارزشگذاری را پشت سر نهاده: تأیید و قبول هر چه هست، برای این که همه چیز ناشی از ضرورت قوانین سرمدی طبیعت است.

البته می‌توان پرسید که آیا میان عظمت و نیروی اندیشه درباره خدا، و توانایی شناسایی علمی بر آزادماندن از قید ارزش، ارتباطی هست؟ و می‌توان به این پرسش پاسخ مثبت داد. ولی هنوز دو نکته در دو سطح مختلف باقی می‌ماند: چیرگی بر تیره‌گی، که به سبب ارزشگذاری، بر همه شناسایی عینی اشیا روی می‌آورد؛ و چیرگی بر این که مسئله «دفاع از خدا به علت آفریدن آنچه آدمیان مضر می‌انگارند» تصویر خدا را لکه‌دار می‌کند و آرامشی را که از خدا می‌آید آشفته سازد.

۱. متفکران یونانی، اعم از فیلسوفان پیش از سقراط و فیلسوفان سقراطی — از جمله افلاطون —، دایره و کره را زیباترین و کاملترین اشکال می‌دانستند. — م.

بندگی و آزادی روح

شهود بنیادی اسپینوزا درباره آزادی هستی از قید غایت و آزادی شناسایی راستین ما از قید ارزش، دو نتیجه دارد: یکی پی بردن به این که پابندی به ارزشگذاری و غایت، چگونه آدمی را در زندان عواطف و تمایلات اسیر می‌کند و به حال بنده درمی‌آورد؛ و دیگر نشان دادن راه بیرون شدن از زندان بندگی و رسیدن به آزادی. ولی این آزادی چیزی جز شناسایی نیست. به عبارت دیگر، همان شهود بنیادی در مرحله واقعیت، خود آزادی است.

از این رو اسپینوزا هر دو کار را می‌کند: نخست با نظری فارغ از قید ارزشگذاری، عواطف انسانی و پیدایی ارتباطات ضروری آنها و چگونگی جریانشان را، مورد بررسی قرار می‌دهد؛ و آنگاه با یک سوگردانی آنها را از نظر فلسفی ارزشگذاری می‌کند: بدین سان که والاترین نیکی را پیش چشم می‌آورد و همه چیز را از این دیدگاه می‌نگرد تا ببیند چگونه آنها به تحقق نیکی برین یاری می‌کنند یا آن را از تحقق باز می‌دارند. یک بار، فلسفه به عنوان آگاهی بر ضرورت، می‌نگرد و بررسی می‌کند؛ بار دیگر، فلسفه به عنوان عمل و زندگی، تابع اندیشه نیک برین می‌گردد.

اسپینوزا خود به این وضع آگاه است. نخست این نکته را تشریح می‌کند که نیک و بد در خود چیزها نیست بلکه تنها «حالات» اندیشیدن ماست؛ آنگاه می‌گوید: «با این همه باید این دو مفهوم را نگاه داریم زیرا قصد داریم ایده‌ای به عنوان تصویر نمونه طبیعت آدمی بسازیم که همیشه باید در برابر چشممان

باشد.» از این رو می‌خواهد هر چه را که وسیله‌ای برای نزدیک‌تر شدن به آن تصویر نمونه طبیعت آدمی است نیک بنامد و هر چه را که از آن دور می‌سازد بد؛ و آدمیان را بر حسب این که به آن نمونه نزدیک‌ترند یا از آن دور‌تر، کامل‌تر یا ناقص‌تر می‌شمارد. آدمی که وضع بنیادیش تأثیرپذیری دائم از هدفها و ارزشهاست با دگرگون‌شدن معنی هدف به نیکی برین دست می‌یابد. طرد و انکار هدف به معنی طرد و انکار اراده پیروی از خرد نیست.

از این رو این هر دو وضع در اسپینوزا وجود دارد: طرد و ردّ این تصور که هر چیزی برای هدفی است؛ آنجا که می‌خواهد چیزی از هستی بفهمد؛ انتخاب کردن و ترجیح دادن و ارج نهادن؛ آنجا که در جست‌وجوی رستگاری و نیکبختی به یاری خرد است. به عبارت دیگر: شرکت در ارزیابی آنجا که موضوع ارزیابی تنها به عنوان چیزی مربوط به آدمی دریافته می‌شود؛ و آزادی از اندیشه ارزش در نظر کلی به جهان، ولی به نحوی که رسیدن به این آزادی از قید ارزش، تنها از راه ارزیابی دائم امکان‌پذیر است.

از این روست که اسپینوزا از «نحوه درست زندگی» و «فرمانهای خرد» و «نیک برین» سخن می‌گوید.

رفع تناقض از این راه به عمل نمی‌آید که اسپینوزا به طور دلبخواه تصمیم بگیرد روشی برای زندگی خود بگزیند، بلکه اندیشه بنیادی این است که نیک برین به اقتضای طبیعت اشیا به ضرورت از خرد برمی‌آید. ارزیابی که در راه رسیدن به نیک برین به عمل می‌آید، عنصری از واقعیت فراگیر فارغ از ارزش است. برتری نیک برین بر همه نیکیها و ارزشها از اینجاست که نیک برین به عنوان هدف نهایی، دیگر هدف نیست، زیرا در خدمت هیچ هدف دیگری نیست، بلکه آنجا که خواسته می‌شود، به عنوان همین خواستن، حاضر است. نیک برین، به عنوان چیزی دیگر خواسته نمی‌شود بلکه خواستن آن، یعنی خرد، خود آن است. نیک برین در خود اندیشه خردمندانه است که خود آن همیشه یک عمل است. آدمی نمی‌تواند آن را بخواهد بی آن که به معنی خاصی به آن رسیده باشد.

مسأله اصلی و مهم، آزادی است. چنین می‌نماید که تناقض اسپینوزا رفع‌شدنی نیست. از یک سو منکر آزادی است و از سوی دیگر مدعی وجود آن است و فلسفه خود را بر پایه آزادی بنا می‌کند. اخلاق برای او یاری‌کردن

به شکوفایی آزادی است چه در اندیشه و چه در عمل. رفع تناقض را باید در معانی مختلف آزادی جست.

نخست: آزادی وجود ندارد. همه چیز ضروری است. اسپینوزا می‌گوید آزادی اراده خودفریبی است: «همه اشیاء مخلوق، تحت تأثیر علل بیرونی قرار دارند. یک قطعه سنگ از علتی بیرونی مقدار خاصی نیروی حرکت کسب می‌کند و ماندنش در حال حرکت ضروری است چون تابع تکانی است که علت بیرونی به آن داده است. اکنون فرض کنیم این سنگ در حال حرکت می‌اندیشد و می‌داند که تا حد امکان می‌کوشد در حال حرکت بماند. پس بی‌گمان بر این عقیده خواهد بود که کاملاً آزاد است، و بدان جهت در حال حرکت مانده است که خود چنان می‌خواهد. آزادی انسانی نیز که همه به داشتنش می‌بالند همین است. این آزادی از اینجاست که آدمیان به میل و خواهش خود آگاهند ولی عللی را که تحت تأثیرشان قرار دارند نمی‌شناسند. کودک هنگامی که میل به شیر دارد، نوجوان وقتی که در حال خشم انتقام می‌جوید، و ترسو آن زمان که پا به گریز می‌نهد خود را آزاد می‌پندارند. مست نیز گمان می‌برد که به آزادی سخن می‌گوید... کسانی هم که دچار هذیانند در همین گمانند... و چون همه آدمیان این پیشداوری را از شکم مادر با خود آورده‌اند به آسانی آماده نیستند از آن دست بردارند.»

دوم: آزادی هست. ولی آزادی در نظر اسپینوزا چیست؟ آزادی با ضرورت یکی است. باید میان ضرورت ناشی از اجباری که معلول علتی بیرونی است، و ضرورت به عنوان رویدادی که معلول درونی طبیعت خود یک چیز است، فرق گذاشت. ضرورت، آنجا که تنها معلول ذات خود یک چیز است، آزادی کامل است. این آزادی کامل فقط خاص خداست. آزادی خدا، علت آزاد است نه اراده آزاد؛ انتخاب نیست بلکه قاطعیت ناشی از خود است؛ «ضرورت آزاد» است. «خدا تنها مطابق طبیعت خود عمل می‌کند بی‌آنکه علتی بیرونی مجبورش سازد.» «تنها خداست که صرفاً به نیروی ضرورت طبیعتش موجود است و صرفاً به نیروی این ضرورت عمل می‌کند.»

وضع «حالت‌ها»، و از آن جمله آدمی، غیر از این است. آدمی تا آن اندازه آزاد است که با داشتن شناسایی روشن به علت و معلول، علت کافی و کامل عمل خویش است؛ و تا آن اندازه فاقد آزادی است که تحت فشار عواطف و تمایلات، در سلسله

بی پایان تأثیر «حالتها» بر یکدیگر، بر پایه ایده‌های ناقص، می‌اندیشد و عمل می‌کند. چون آدمی در تمام هستش هرگز یگانه علت اندیشه‌ها و اعمال خود در روشنائی ایده‌های تام نیست، همیشه فاقد آزادی است.

آدمی هرچند نمی‌تواند کاملاً آزاد باشد ولی می‌تواند تا آن اندازه که به ایده‌های تام تحقق می‌بخشد یعنی خردمند می‌شود، به آزادی دست بیابد؛ یعنی در خرد، ضرورت را بشناسد. از این رو آزادی وجود ندارد، همه چیز ضرورت است؛ ولی شناختن ذات و ماهیت خود به عنوان ضرورت، همان آزادی است؛ به عبارت دیگر آدمی از راه مشارکت دانسته در این ضرورت، آزاد می‌شود. خواستن آزادی که با خواستن دانستن و شناختن یکی است، خود را به عنوان ضرورت درمی‌یابد. آزادی یعنی: دیدن همه چیزها و همه رویدادها به عنوان ضرورت؛ و دریافتن این امر که ارزیابی و اندیشیدن این که هر چیزی برای مقصودی است، ناشی از ضرورت هستی به عنوان «حالت» است؛ و سرانجام دریافتن خرد به عنوان طبیعت ضروری آدمی.

تجربه احساس «تکلیف»، فهمیدن اندیشه‌های اسپینوزا درباره آزادی و ضرورت را دشوار می‌سازد. تکلیف فرمان می‌دهد کاری را انجام دهیم که به ضرورت انجام نمی‌گیرد بلکه ممکن هم است که انجام نگیرد. تکلیف از راه قوانین به زبان می‌آید. قوانین بر دو گونه است: یکی قوانینی است که رویدادها به موجب آنها به نحو تغییرناپذیر وقوع می‌یابند؛ دیگری قوانینی است که باید معیار اعمال ما باشد و مطابق آنها عمل کنیم ولی همیشه مطابق آنها عمل نمی‌کنیم. ما عموماً آزادی خود را در آن می‌دانیم که می‌توانیم از فرمان تکلیف پیروی نکنیم یا نکنیم.

معنی آزادی در نظر اسپینوزا نخستین بار با توجه به عقیده‌اش درباره قوانین و تکلیف روشن می‌گردد: به عقیده او تنها قوانینی که سر باززدن از آنها ناممکن است قوانین خدایی است؛ قوانینی که از آنها سر باز می‌توان زد قوانین انسانی است. آزادی، در یگانه شدن با ضرورت خدایی است؛ این آزادی بی انتخاب عمل می‌کند. آنجا که من انتخاب می‌کنم، و کاری به خلاف آنچه می‌کنم می‌توانم کرد، آزاد نیستم. قوانین آدمی جلوه محدودیت اوست. «همه قوانینی که از حکمشان سر باز می‌توان زد قوانین انسانی است زیرا تصمیمهایی که آدمیان به سود خود می‌گیرند

دلیل نیست بر این که آنها به سود تمام طبیعت نیز می‌باشند، بلکه به عکس، ممکن است سبب نابودی چیزهای بسیاری بشوند.» قوانین طبیعت نیرومندتر از قوانین انسانی است و انسان خود نیز محکوم آنهاست.

تناقض میان آزادی و ضرورت به واسطه این اندیشه از میان برداشته می‌شود: تکلیف در درون ضرورت است، بدین سان که ضرورت به خود آگاه می‌شود و خود را به عنوان ضرورت درمی‌یابد؛ یعنی، به قول اسپینوزا، انفعال نمی‌شود بلکه عین عمل می‌شود، زیرا شناسایی درست، عمل است نه انفعال. این شناسایی، واقعیت بخشیدن به روح است مطابق ضرورت خدایی. آزادی آن عنصر ضرورت مطلق فراگیر الهی است که در اندیشه به خود آگاه شده است.

ولی این اندیشه، که خدا مانند آدمیان قوانینی وضع می‌کند و کسانی را که از آنها پیروی کنند پاداش می‌دهد و آنان را که پیروی نکنند به کیفر می‌رساند، تسری دادن تصور محدودیت آدمی به خداست. این کار اولاً کوچک ساختن خداست، در حالی که هر رویدادی بر حسب تصمیم مستقل خدا، به راستی و بی آن که مانعی در راهش باشد، روی می‌دهد؛ و هیچ واقعه‌ای ممکن نیست بر ضد خدا روی دهد. در ثانی اندیشه پاداش و کیفر مایه تباهی فضیلت اخلاقی است زیرا پاداش فضیلت در خود آن است نه در چیزی دیگر.

اندیشه اسپینوزا درباره ضرورت به اندیشه کالوین^۱ درباره تقدیر شبیه است هرچند منشأ اندیشه اسپینوزا و دید درونی او با کالوین فرق دارد.

اسپینوزا می‌نویسد: «هیچ کس نمی‌تواند خدا را سرزنش کند که چرا به او طبیعتی ضعیف یا ذهنی ناتوان داده است. این شکایت درست مانند این است که دایره بگوید چرا خدا خصوصیات کره را به او نبخشیده است. همچنین کسی که ذهنی ناتوان دارد نمی‌تواند شکوه کند که خدا نیروی شناسایی حقیقت و عشق به خدا را از او دریغ داشته و چنان طبیعت ناتوانی به او داده است که قادر نیست به تمایلات خود لگام بزند و آنها را در راه اعتدال بیندازد.»

سخن از حق و ناحق بیجاست: «همان گونه که خردمند حق کامل دارد بر این که از فرمان خرد پیروی کند ابله و بی خرد نیز که دارای روحی ناتوان است حق

۱. Calvin عالم الهیات فرانسوی که بیشتر عمر خود را در سوبس به سر برد و برای اصلاح دین با پاپ مبارزه کرد (۱۵۰۹-۱۵۶۴). — م.

کامل دارد بر این که هر چه را تمایلاتش به او فرمان دهد به جا آورد.» «زیرا طبیعت، همه آدمیان را برای آن نساخته است که موافق قوانین خرد عمل کنند.»

خدا داوری نمی کند، ولی این امر از «تیره روزی که نتیجه اعمال و تمایلات بد ماست نمی کاهد زیرا تیره روزی نتیجه ضروری آنهاست.»

«آدمیان از آن رو در برابر خدا بی اختیار و بی تقصیر شمرده نمی شوند که در اختیار خدا هستند همان گونه که گل در اختیار کوزه گر است که از توده ای گل هم ظرفهایی زشت می سازد و هم ظرفهایی زیبا». به اسپینوزا ایراد می گیرند که اگر حال آدمی چنین است پس باید بی اختیار شمرده شود. پاسخ می دهد: «ممکن است آدمیان همیشه بی گناه شمرده شوند و با این همه از نیکبختی بی بهره باشند و به انحاء گوناگون رنج بکشند. اسب تقصیر ندارد که اسب است و آدمی نیست؛ با این همه باید اسب باشد نه آدمی. سگی که با یک بار گزیده شدن هار می شود تقصیری ندارد و با این همه کشته شدن حقش است.»

چنین می نماید که اسپینوزا گرایشی به پیروان کالوین داشته است. می نویسد، این عقیده که همه چیز معلق از خواست خداست کمتر دور از حقیقت است تا این عقیده که خدا هر کاری را با توجه به نیکی می کند. زیرا عقیده اخیر وجود چیزی بیرون از خدا را فرض می کند که معلق از خدا نیست بلکه سر مشق خداست، «و این بدین معنی است که خدا تابع سر نوشت نابینا پنداشته می شود.»

با این همه میان اسپینوزا و کالوین فرق بنیادی وجود دارد: اسپینوزا به «خواست خدا» معتقد نیست و آماده نیست بپذیرد که خدا مطابق دلخواه عمل می کند؛ آنچه او می پذیرد تنها ضرورت است. ولی فرق مهمتر اینجاست: کالوین به آگاهی بر گناه و احتیاج به رستگاری آدمی به یاری ایمان، اعتقاد دارد، و اسپینوزا به آزادی از هر گونه آگاهی بر تقصیر و گناه، و آرامش ناشی از آزادی در یقین به خدا.

الف. نظریه عواطف

اسپینوزا تأثیر عواطف را با توجه به چند اصل، که روشنگر انشعابات بی شمار و انواع گوناگون آنهاست، بیان می کند.

نظریه ای درباره عواطف از دوران قدیم به ما رسیده است که دکارت و مالبرانش در آن تجدید نظر نموده و دوباره زنده اش کرده اند. اسپینوزا این نظریه را

می‌شناسد. می‌گوید «ولی تا آنجا که می‌دانم تاکنون کسی طبیعت و نیروهای عواطف را تشریح نکرده، و روشن نساخته است که روح تا چه حد می‌تواند بر آنها چیره گردد.»

موضوع کتاب سوم اخلاق تشریح منشأ و طبیعت عواطف است. این بخش کتاب شهرت فراوان یافته و یوهانس مولر^۲ که خود روانشناس بزرگی است تمام آن را به عنوان بهترین تجزیه و تحلیل واقعیت عواطف در کتاب روانشناسی خود (۱۸۴۰-۱۸۸۳) آورده است.

اصول طرح اسپینوزا بدین شرح است:

۱- همه «حالت‌های» محدود یکدیگر را پدید می‌آورند، به‌همدیگر یاری می‌کنند، و یکدیگر را تباه می‌سازند. هیچ چیز به‌خودی‌خود تباه نمی‌شود بلکه هر چیز می‌کوشد همیشه در حال هستی پایدار بماند. این کوشش برای حفظ خود، ماهیت واقعی هر چیز است، و ماهیت واقعیت آدمی نیز همین است.

اسپینوزا این کوشش برای حفظ خود را، آنجا که [این کوشش] به‌خود آگاه است، میل می‌نامد، و آنجا که به‌خود آگاه نیست، غریزه. آن کوشش بر حسب جنبه‌های گوناگونش نامهای گوناگون دارد. از این‌رو اسپینوزا می‌گوید: «همه کوششهای طبیعت انسانی را، که به‌نام غریزه، اراده، میل، یا شهوت خوانده می‌شوند، تحت یک اصل گرد آورده‌ام.»

کوشش، حرکت است. این حرکت در عمق یک ذات محدود صورت می‌گیرد. وضع ذات آدمی را اسپینوزا تمایل می‌نامد (اعم از این که آن وضع مادرزاد تلقی شود یا کسی، مربوط به «صفت» اندیشیدن دریافته شود یا مربوط به «صفت» بعد، یا هر دو).

میل (یا کوشش، غریزه، شهوت، خواستن) بر حسب اوضاع و احوال گوناگون آدمی گوناگون است، و بیشتر اوقات تناقضی در خود دارد به‌طوری که آدمی به‌چند سو کشیده می‌شود و نمی‌داند به کدام سو روی آورد.

۲- تحول از یک واقعیت به واقعیتی بزرگتر یا به کمال، عاطفه شادی است و تحول به واقعیتی کوچکتر، عاطفه اندوه است. عاطفه، تحول (از مرتبه‌ای از واقعیت به مرتبه‌ای دیگر) است. «اگر آدمی با کمالی که (در نتیجه تحول از مرتبه‌ای پایین‌تر)

به آن می‌رسد به جهان آمده بود، دارای عاطفه شادی نمی‌بود.» اندوه نیز تحول است؛ و هنگامی که آدمی در وضع کمال کمتر، ثابت می‌ماند، اندوه از میان می‌رود.

۳- «وجود عاطفه‌ای اصلی غیر از این سه - میل، شادی، اندوه - را نمی‌پذیرم. همه عاطفه‌های دیگر از این سه پدید می‌آیند.»

سبب پیدایی عاطفه‌ها چیست؟ روح تصور می‌کند و موضوعاتی در تصور دارد که عاطفه‌ها با توجه به آنها متحول می‌گردند. در ارتباط با کوشش برای حفظ خود، همه عاطفه‌ها جنبه یاری‌کننده (شکوفاکننده) یا بازدارنده می‌پذیرند. «کوشش ما برای رسیدن به چیزی، خواستن ما آن چیز را یا میل ما به آن، برای این نیست که آن را نیک می‌دانیم، بلکه به عکس، چیزی را نیک می‌دانیم برای آن که آن را می‌خواهیم و به آن میل می‌کنیم و برای رسیدن به آن می‌کوشیم.»

روح همیشه می‌کوشد چیزی را تصور کند که نیروی تأثیرش را در حال یگانگی با تن می‌افزاید و از تصور کردن چیزی که اثری به عکس آن دارد گریزان است. از این کوشش روح نخستین عاطفه‌های معین و معلوم، یعنی عشق و نفرت، پدید می‌آیند. عشق، شادی است همراه با ایده یک علت خارجی، و نفرت اندوه است همراه با ایده یک علت خارجی.

همه آنچه برای ما پیش می‌آید با یکدیگر مرتبط می‌گردد. «ارتباط زمانی» از اینجا است: ما چیزی را که همزمان با عاطفه شادی یا اندوه دیده‌ایم - با آن که این عاطفه‌ها به هیچ‌روی علت آن چیز نبوده است - دوست می‌داریم یا از آن بیزاریم. شباهت اشیا با یکدیگر نیز همین نتیجه را می‌بخشد و از این‌رو گاه پیش می‌آید که چیزی را در آن واحد هم دوست داریم و هم از آن بیزاریم، و در نتیجه، درون ما نمی‌داند به کدام سو بگراید.

عاطفه‌ها با توجه به ارتباطشان با تصورات مربوط به امور گذشته و آینده نیز تقسیم‌بندی می‌شوند: ناراحتی و جدان، اندوهی است همراه با ایده امری در گذشته، که بی آن که انتظارش را داشته باشیم روی داده است. ترس و امید، که جدایی‌ناپذیرند، اندوه و شادی در ارتباط با تصور امری هستند که در آینده روی خواهد داد؛ همین که تزلزل و تردید از میان برخیزد یا اطمینان پدید می‌آید یا استیصال.

اسپینوزا مسأله عواطف را به نحو اعجاب‌انگیزی تشریح کرده است ولی ما

ناچاریم از آوردن آن شرح در اینجا چشم ببوشیم.

۴- اختلاف بزرگ میان عاطفه‌ها ناشی از فرق میان ایده‌های تام و ایده‌های ناقص است. میل (کوشش برای حفظ خود) و شادی و اندوه، یا عمل است یا هیجان: روح وقتی که ایده‌های تام دارد و در نتیجه عمل می‌کند، شاد می‌شود؛ ولی هنگامی که ایده‌های ناقص دارد و در نتیجه دچار هیجان است، اندوهگین می‌گردد. در هر دو مورد، کوشش درونی، خواهش ماندن در حال هستی است؛ منتها این کوشش یک بار خردمندانه و روشن است و بار دیگر آشفته و نابینا. کوشش درونی خردمندانه، چیرگی بر عواطف است یعنی آزادی؛ کوشش آشفته و نابینا گرفتاری در چنگ عواطف است یعنی بندگی.

ب. تشریح بندگی

وضع آدمیان و همه «حالت‌های» محدود چنین است: در طبیعت هیچ چیزی نیست که چیزی نیرومندتر از آن نباشد. همیشه و در هر مورد نیرومندتری هست. از این رو نیرویی که آدمی به یاری آن در هستی پایدار می‌ماند، محدود است و نیروی علل بیرونی بی‌نهایت بیشتر از آن است.

آدمی به جای ایده‌های تام تصوراتی دارد که بیشتر حاکی از وضع تن آدمی در حال حاضرند تا از طبیعت راستین تن، و از این رو آشفته‌اند. این تصورات (مانند بزرگی خورشید و فاصله‌اش از زمین) ضد حقیقت نیستند و با حضور حقیقت از میان نمی‌روند بلکه هنگامی نابود می‌شوند که تصورات قویتر در برابرشان ظاهر شود.

اگر آدمی تنها در معرض تغییراتی قرار می‌گرفت که از طبیعت خود او ناشی می‌گردید، از میان نمی‌رفت و همیشه وجود می‌داشت، و برای این که چنین باشد بایستی نامحدود می‌بود. ولی آدمی محدود است و زیر سلطه نیروهای بیرونی قرار دارد؛ از نظم طبیعت پیروی می‌کند و هستیش تنها به علت اعمالش نیست بلکه به ضرورت تحت تأثیر شور و هیجان یا عواطف قرار دارد.

فزوننی یافتن یا به یک حال ماندن هر هیجانی بسته به شدت بیشتر یا کمتر نیروی علت خارجی در مقایسه با نیروی ماست. هیجان یا عاطفه به چنان نحوی قویتر از همه اعمال آدمی می‌تواند شد که عاطفه با سماجت تمام آدمی را در اختیار

می‌گیرد. عاطفه‌ها تنها در برخورد با عاطفه‌های متضاد و نیرومندتر، از تأثیر باز می‌مانند یا از میان می‌روند. از این رو شناسایی نیک و بد تنها وقتی عاطفه‌ای را از تأثیر باز می‌دارد یا نابود می‌کند که خود به عنوان عاطفه ظاهر گردد.

هر عاطفه فعلی و حاضر نیرومندتر از عاطفه دورتر است. عاطفه مربوط به آنچه اینجا و در این زمان به ما روی می‌آورد قویتر از عاطفه‌های دیگر است و عاطفه مربوط به آنچه به سرعت به ما نزدیک می‌شود نیرومندتر از عاطفه‌ای است که از زمان حال بسیار دور است. از این رو پندار ناشی از امری حاضر نیرومندتر از خرد است چنان که شاعر گفته است: «نیکی را می‌بینم و می‌پسندم و با این همه به دنبال بدی می‌روم».

ج. ایده و امکانات آزادی

فرمانهای خرد بر پایه این واقعیت ضروری استوار است که هر کسی تا آنجا که برایش ممکن است می‌کوشد تا هستی خود را حفظ کند. چون «همه کوششهای ما ناشی از ضرورت طبیعت ماست» «مایه اصلی فضیلت، کوشش هر کس برای حفظ هستی خویش است. نیکبختی این است که آدمی بتواند هستی خود را حفظ کند. عمل خردمندانه، عملی نیست جز آنچه از ضرورت طبیعت ما ناشی می‌گردد.» «چون خرد چیزی خلاف طبیعت از ما نمی‌خواهد، از این رو فرمان می‌دهد که هر کسی خود را دوست بدارد و سود خود را بجوید. به فرمان خرد کار کردن، هستی خود را حفظ کردن، و خود را دوست داشتن: این هر سه به معنی عمل کردن از روی فضیلت است.»

اسپینوزا می‌داند که سخنش برخلاف عقیده عموم درباره اخلاق است. می‌گوید: «اگر کسان بسیاری بر این عقیده‌اند که این اصل، که هر کس موظف است سود خود را بجوید، مایه لگام‌گسیختگی است نه پایه فضیلت و احساس تکلیف» «من می‌گویم حقیقت به کلی به عکس این است.»

می‌توان به اسپینوزا ایراد گرفت که آنچه به هر حال به ضرورت طبیعت روی می‌دهد لزومی به خواستن ما ندارد. ولی سبب تناقض سخنان اسپینوزا دو معنایی اصطلاحات طبیعت و ضرورت است: ضرورت، یا ضرورت ناآگاه ایده‌های ناقص است، یا ضرورت خودآگاه ایده‌های تام. آنچه اسپینوزا می‌خواهد این است که آدمی

سودی را بجوید که «در حقیقت سود است»، از تمایلات نابینا پیروی نکند بلکه در پی چیزی باشد که به راستی آدمی را به سوی کمال رهبری کند، مقصودهای محدود را واپسین هدف خود قرار ندهد و تنها خرد را هدف نهایی خود سازد و هر چه را که به دیده خرد نمایان می شود.

اسپینوزا برای رسیدن به این اخلاق سه راه نشان می دهد:

نخست: روشی برای زندگی طرح می کند، دستورهایی می دهد و قواعدی به میان می آورد.

دوم: بارها یادآوری می کند که پایه هر حقیقتی یقین به خداست و هر حقیقتی با این یقین ارتباط دارد.

سوم: طرحی به عنوان نمونه زندگی خردمندانه می سازد.

۱. روش و قواعد زندگی

«باید قدرت و ضعف طبیعتمان را بشناسیم تا بدانیم برای چیرگی بر عواطف چه کاری از خرد برمی آید و چه کاری بر نمی آید.» اعتقاد به این که نیروی اراده با اتکا به احکام قطعی می تواند بر عواطف و هیجانات چیره شود (رواقيان و دکارت) پنداری واهی است. با این گونه زور و فشار نمی توان بر عواطف چیره شد. تنها «شناخت روح» به ما یاری می کند که بدانیم چه باید کرد.

اسپینوزا می گوید: «عاطفه ای که صورت هیجان دارد، همین که روشن و آشکارش ببینیم، از صورت هیجان درمی آید.» هر عاطفه ای هر چه بهترش بشناسیم بیشتر در اختیار ما قرار می گیرد و روح کمتر تحت تأثیرش واقع می شود. هر کسی این توانایی را دارد که خود و عواطفش را — هر چند نه به نحو کامل — لااقل تا اندازه ای روشن و آشکار ببیند و بشناسد و در نتیجه کمتر تحت سلطه آن قرار گیرد. از این رو باید بکوشیم هر عاطفه ای را تا آنجا که میسر است نیک بشناسیم. همه امیال و غرایز تا هنگامی که از ایده های ناقص ناشی می گردند صورت هیجان دارند و همین که در وجود ما ایده های تام برانگیخته شوند یا پدید آیند همان امیال و غرایز شکل فضیلت می یابند. روح هیچ نیرویی ندارد جز نیروی اندیشیدن و پدید آوردن ایده های تام؛ و با گذشت زمان ایده های تام و روشن بر ایده های مبهم عواطف چیره می شوند.

من در حال اندیشیدن می‌توانم به یاری روشی قابل بیان بر عواطفم تسلط بیابم:

هنگامی که تصورم در بند علتی بیرونی است عاطفه بر من چیره است؛ و همین که عاطفه را از اندیشه علل بیرونی جدا می‌کنم و با اندیشه‌های دیگر پیوند می‌دهم آزاد می‌گردم، و در این حال عشق و نفرت نسبت به علت بیرونی از میان می‌رود.

من دستخوش اتفاقاتم. آنچه به من روی آورده است لازم نبود پیش بیاید. ولی همین که به ضروری بودن امور و اشیای بیرونی از عواطفم کمتر منفعل می‌شوم و بر آنها چیره می‌گردم. بنابراین «کسی که به سبب از دست دادن مالی اندوهگین است همین که بیندیشد که هیچ راهی برای نگاه داشتن آن مال وجود نداشته است، اندوهش تسکین می‌یابد.»

ناگهان واقعه‌ای روی می‌دهد که برای من اهانت‌آمیز است، یا خشمگینم می‌کند، یا مرا می‌ترساند. برای این که بتوانم در برابر آن از خود دفاع کنم باید عواطفم را منظم سازم، یعنی باید در عالم اندیشه روش زندگی درست طرح کنم یا قواعدی در نظر بگیرم و به یاد بسپارم و در برابر هر پیش‌آمدی به کار بزنم تا همواره در برابر چشمم باشند و در تصوراتم اثر بگذارند.

یکی از آن قاعده‌ها این است: نفرت و کینه را باید به یاری محبت و بزرگواری و مردانگی از پای در بیاورم نه آن که تنفر را با تنفر پاسخ بدهم. برای این که این قاعده را همواره پیش چشم داشته باشم باید درباره اهانت‌های عادی مردمان به دقت بیندیشم و بارها در خصوص آنها تأمل کنم و ببینم چگونه می‌توان به یاری بزرگواری و جوانمردی در برابر آنها به بهترین وجه از خود دفاع کرد. در این صورت اگر باری مورد اهانت قرار گیرم زود آن قاعده پیش چشم نمایان خواهد شد. این ممارست در اندیشیدن سبب می‌شود که خشمی که بر اثر اهانت دیدن سر برمی‌آورد، و همچنین نفرت یا ترس از خطر، با روحیه‌ای آماده و منظم روبرو گردد. عاطفه‌ها البته از میان نخواهند رفت ولی نیروی کمتری خواهند داشت و به آسانی خواهم توانست بر آنها چیره گردم.

اسپینوزا انبوهی از قواعد زندگی ذکر می‌کند (که بیشترشان را از سنت فلسفی و خصوصاً از فلسفه رواقی گرفته است) و اعتراف می‌کند که مردان بزرگ در

این زمینه نوشته‌های گرانها به یادگار نهاده‌اند و او خود سپاسگزار آنانست. اینک از میان مجموعه مطالعاتش درباره عمل زندگی و قواعد و دستورهایی که داده است به ذکر چند مثال قناعت می‌ورزیم:

درباره تمایل جنسی و زناشویی و پول همیشه سخن مثبت می‌گوید ولی بی‌اعتدالی و کار خلاف خرد را مذموم می‌شمارد.

«مرد آزاد، هم در برکنار ماندن از خطر استاد است و هم در غلبه بر خطر.» گریز به هنگام، همانند نبرد، نشانه اراده‌ای نیرومند است. مرد آزاد همیشه می‌کوشد از پذیرفتن یاریها و نیکیه‌های مردمان نادان پرهیزد زیرا تنها آزادمردان می‌توانند نسبت به یکدیگر به راستی سپاسگزار باشند. در میان مردمانی که اسیر تمایلات نابینای خویشند یاری و سپاسگزاری بیشتر اوقات عمل دادوستد است.

مرد آزاد هیچ‌گاه دیگری را نمی‌فریبد و همیشه به درستی رفتار می‌کند. در سخن موافق و در عمل مخالف یکدیگر بودن درست نیست.

نفرت را باید به یاری محبت از میان ببریم نه آنکه با نفرت پاسخش بدهیم. آنکه به یاری محبت پیروز می‌شود مغلوبان هواخواهش می‌گردند و سر در پیاش می‌نهند.

اسپینوزا احساساتی را که مردمان عموماً برایش ارزش فراوان قائلند رد می‌کند: «دلسوزی و ترحم به خودی خود بد و بی‌فایده است. خردمند می‌کوشد تحت تأثیر حس ترحم قرار نگیرد زیرا ترحم عاطفه ضعیفی است؛ ولی مطابق فرمان خرد به دیگران یاری می‌کند و هر کاری را که می‌داند نیک است به جا می‌آورد. به هیچ‌کس نباید دل سوزاند ولی باید کار نیکو کرد.» اما در عین حال می‌گوید: «اینجا درباره کسی سخن می‌گویم که به پیروی از خرد زندگی می‌کند. کسی که نه به فرمان خرد برای یاری به دیگران به حرکت می‌آید و نه از روی دلسوزی، حق این است که فاقد خصلت انسانی شمرده شود.» فروتنی مفرط، فضیلت نیست زیرا از خرد ناشی نمی‌شود و مایه ناتوانی است. پشیمانی فضیلت نیست. آنکه پشیمان می‌شود دو بار تیره‌روز و ناتوان می‌گردد.

بهترین نشانه برداشت اسپینوزا از اخلاق، توضیحات اوست درباره این جمله: هر چه شادمان کند نیک است. او معتقد است که هنگام تنظیم اندیشه‌هایمان باید تا آنجا که ممکن است در مورد هر چیز جنبه نیکش را پیش چشم بیاوریم تا

همیشه به نیروی عاطفه شادی و اداری به فعالیت شویم.

سرزنش کردن و شکایت و تحقیر نمودن نه تنها سودی ندارد بلکه ناشی از گمراهی نادانسته است. از میان مردمان اتفاقاً جاه طلبانی که کامیاب نشده‌اند جهان را سرابی فریبنده می‌نامند. آن‌که مورد بی‌مهری معشوقه قرار گرفته است زنان را بی‌وفای می‌خواند و همین‌که از معشوقه لطفی ببیند همه آن بی‌وفایی را از یاد می‌برد. ناله و شکایت کسانی که به سرنوشت بدی دچار آمده‌اند نشانه روحیه‌ای ناتوان است. آن‌که خواستار آزادی است می‌کوشد درون خود را از شادمانی بیاکند که از شناسایی درست فضایل و علل آنها برمی‌آید، و هرگز نیروی خود را صرف عیب‌جویی و تحقیر آدمیان نمی‌کند و به خطا خود را آزاد نمی‌پندارد. چنین کسی پرهیز دارد از این‌که عیبهای دیگران را بشمارد؛ و درباره ناتوانی آدمیان به ندرت سخن می‌گوید.

ولی تنها آن شادمانی نیک است که عین خرد است. شادمانی بر حسب چگونگی آدمیان انواع گوناگون دارد: مثلاً میان شادمانی مست و شادمانی فیلسوف فرق بزرگی است، و این شادمانی اخیر بزرگترین هدفهاست. «اگر کسی در پیر تو شادمانی به چنان کمالی برسد که خود و اعمالش را به نحو کامل بشناسد، نه تنها به همان کارهایی که پیشتر تحت تأثیر عواطف می‌کرد، توانا خواهد بود بلکه قابلیت و توانایش فزونی خواهد یافت.» «هر چه از شادمانی بهره بیشتر به دست آوریم به کمال بیشتری می‌رسیم و در نتیجه، در طبیعت خدایی بیشتر شریک می‌گردیم.» در برابر اعتقاد به ارزش شادمانی، این پیشداوری وجود دارد که هر چه اندوهگین سازد نیک است. ولی هیچ‌کس جز حسود، از ناتوانی و درماندگی من خوشحال نمی‌شود. «تنها پیشداوری تاریک و غم‌انگیز شادمانی را ممنوع می‌کند. هیچ خدایی اشک و ترس را فضیلت نمی‌شمارد. راستی به عکس این است. شادمانی در همه مراتب هستی پسندیده است. مرد دانا رواست که از خوراکیها و نوشابه‌های خوشمزه بهره و نیرو بگیرد و از زیبایی گیاهان سبز و وسایل زینت و موسیقی و بازیهای ورزشی و تئاتر لذت ببرد.»

۲. هر حقیقتی با خدا ارتباط دارد

هر گونه زندگی از روی قواعد اخلاقی از نظر فلسفی بی‌فایده است اگر ریشه‌اش در

یقین به خدا نباشد. از این رو روشها و قواعد و دستورالعملها و برنامه‌ها به تنهایی کافی نیستند. همه اینها راه درست را می‌نمایند ولی معنی و نیرویشان تنها از آن یقین برمی‌آید. با آزادی صوری متکی بر معلومات روانشناختی نمی‌توان بر عواطف چیره شد زیرا آدمی نمی‌تواند خود را مانند دستگاهی در اختیار بگیرد و همچون ماشینی به میل خود به کار بیندازد.

این اندیشه در نوشته‌های اسپینوزا بارها تکرار می‌شود: «هدف نهایی، یعنی بزرگترین آرزوی کسی که از خرد پیروی می‌کند، این است که خود و همه چیزهایی را که موضوع شناساییش می‌تواند بود به نحو کامل بشناسد.» شناختن به نحو کامل، یعنی شناسایی نوع سوم. نتیجه ضروری این شناسایی، عشق به خداست؛ و به عبارت دیگر خود این شناسایی، عشق به خدا و «شادمانی همراه با اندیشه خداست.» از این رو «والا ترین سعادت آدمی شناخت خداست: این شناخت ما را بر آن می‌دارد که تنها آن کنیم که عشق و حس و وظیفه از ما می‌خواهد.»

یقین به خدا و نیروی ناشی از آگاهی بر واقعیت فراگیر و همیشه حاضر خدا، در هر ساعت زندگی کسی که درون خود را برای پذیرایی این یقین باز نگاه دارد، اثر می‌بخشد. آنجا که خدا حاضر است، اخلاق تقریباً به خودی خود و بی‌احتیاج به زور و فشار، حضور و واقعیت دارد.

همه کوشش فلسفی ما برای این است که به آن مقام برسیم و اگر روزی از آن فروافتادیم دوباره به آنجا بازگردیم. روح اگر دائم درباره خود بیندیشد و خود را بدان سوی سوق دهد «می‌تواند سبب شود که همه تمایلات جسمانی و تصاویر ذهنی با ایده خدا پیوند بیابند» و «هر چه ما، آدمیان بیشتری را تصور کنیم که با همان رشته عشق با خدا پیوسته‌اند» نیروی ناشی از خداشناسی و عشق به خدا قوت بیشتری می‌یابد.

۳. طرح زندگی خردمندانه

آزادی از قید مقصود: هستی تماماً حاضر است؛ و به عنوان عشق، حضور سرمدی است؛ در جای دیگر نیست، و چنان نیست که باید چشم به راهش داشت تا در جهانی دیگر یافته شود.

از این رو خرد در شناسایی نوع سوم، وسیله‌ای برای هدفی نیست بلکه خود

هدف است: نیکبختی در شناسایی به عنوان عشق حقیقی به خدا. این شناسایی در خدمت چیز دیگری نیست، در راه رسیدن به هدف نیست؛ بلکه به مقصد رسیده است.

برای دریافتن محتوای فضیلت راستین این نکته مطلب اساسی است: «نیکبختی و رستگاری پاداش فضیلت نیست بلکه خود فضیلت است» از این رو زندگی خردمندانه و اخلاقی را برای خود آن باید خواست نه برای چیزی دیگر؛ و فضیلت اگر وسیله‌ای برای چیزی دیگر باشد فضیلت نیست. «چیزی گران‌بها تر و سودمندتر از فضیلت وجود ندارد تا فضیلت را برای آن بخواهیم.» اگر فضیلت را به مرتبه وسیله‌ای برای پاداش پایین آوریم، یا بکوشیم تا از راه زور و تهدید به آن تحقق بخشیم، فضیلت از میان برمی‌خیزد، زیرا این هر دو کار خلاف حقیقت است. «خدا قانونی به آدمیان نمی‌دهد برای این که آنان را به پاداش یا کیفر برساند.» از این رو کسانی که چشم دارند برای کارهای نیک خود از خدا پاداش بگیرند نه واقعیت فضیلت را می‌شناسند و نه بهای آن را؛ و چنان رفتار می‌کنند که گویی فضیلت و خداپرستی والاترین نیکبختی و بزرگترین آزادی نیست.

فعالیت و آرامش: اسپینوزا به خردمندان پند می‌دهد که کاملاً با خدا و کاملاً در جهان زندگی کنند. «مرد آزاد درباره مرگ نمی‌اندیشد و معرفتش تفکر درباره مرگ نیست بلکه تفکر درباره زندگی است»، ترس از مرگ تحت تأثیرش قرار نمی‌دهد بلکه می‌کوشد کار نیک بکند و زنده بماند و هستی خود را حفظ کند.

برداشت بنیادی اسپینوزا از زندگی این است که هر چیزی و هر رویدادی و حتی خود را، ضروری و در ماهیت سرمدیش دگرگون‌نشدنی می‌بیند؛ ضرورت منشأ آرامش اوست. اندیشه ضرورت مطلق در فلسفه اسپینوزا (همچنان که در فلسفه‌های دیگر) به فعالیت اهمیت خاصی می‌دهد زیرا آدمی بدین نکته واقف می‌گردد که از راه فعالیت کاری را به انجام می‌رساند که انجام یافتنش ضروری است. ولی فرق اسپینوزا با دیگران در معنایی است که اسپینوزا از ضرورت می‌فهمد (به کلی غیر از آنچه در کالوینسم و مارکسیسم فهمیده می‌شود).

نتیجه شهود ضرورت، فعالیت است و در عین حال آرامش: بدبختی و ابله‌ی و ناکامی و آنچه آدمی در حال شکست خوردن تجربه می‌کند، همه ضروری است. از این رو سرزنش کردن دشمنان و فرومایگان و گمراهان بی‌معنی می‌نماید و از تنفر

و تحقیر اثری نمی‌ماند. شناسایی فارغ از قید ارزش، و آگاهی فلسفی، در همه چیز ضرورت را عیان می‌یابد؛ و آنجا که در هستی انسانی داوری مورد پیدا می‌کند و ارزیابی و انتخابی صورت می‌گیرد، این عمل بدان معنی نیست که فراغت از قید ارزش از میان می‌رود، بلکه خود ارزیابی همچون عنصری از ضرورت کامل تجربه می‌شود. اثر شناسایی آزاد از قید ارزش در رفتار مرد خردمند، خاموش شدن خشم و نفرت و زورگویی، و شکستن خصلت شکیبایی و انتظار، و بازشناختن ضرورت در همه اشکالش، حتی در زندگی و رفتار بیخردان است. آرامش درونی، صفت اصلی آدمی می‌شود.

آرامش درونی: نیروی آدمی محدود است و تحت حکومت نیروی علل بیرونی قرار دارد. «علل بیرونی ما را به انواع گوناگون می‌جنایند و ما همچون امواج دریا که دستخوش بادهای مخالفند به این سو و آن سو رانده می‌شویم بی آن‌که از انجام سرنوشتمان آگاه باشیم.»

این وضع خاص «حالت» رفع شدنی نیست. ولی «فلسفه به ما می‌آموزد که در برابر حمله‌های سرنوشت و هر چیز دیگری که در اختیارمان نیست، چگونه رفتار کنیم: باید در انتظار سرنوشت بمانیم و نیک و بدش را با آرامش درونی تحمل کنیم.» کوشش فلسفه بر این است که «ما را از امید مستقل سازد و از ترس‌رهایی دهد و توانا کند بر این‌که تا آنجا که ممکن است از جای نیرویم و این در صورتی میسر است که کارها و اندیشه‌ها و تصوراتمان را مطابق دستور خرد منظم سازیم.» در آن صورت آگاه خواهیم شد که آنچه را از ما برمی‌آید به جای آورده‌ایم و نیرویمان برای گریز از سرنوشت بد کافی نیست، و در نتیجه، هر چه را پیش‌آید با آرامش درونی خواهیم پذیرفت.

مهم این است که تمام وجودمان را این شناسایی فراگیرد که «همه چیز با همان ضرورتی نتیجه تصمیم سرمدی خداست که برابری مجموع زوایای مثلث با دو قائمه نتیجه ضروری ماهیت مثلث است.» شناسایی، چیزی نمی‌جوید جز آنچه ضروری است؛ و اراده چیزی نمی‌خواهد جز آنچه ضروری است. از این رو کوشش و فعالیت «بهترین جزء وجود ما» با نظم تمام طبیعت منطبق است. «آنچه آدمی، که خود جزئی از طبیعت است، برای خود و برای حفظ هستی خود می‌کند، یا آنچه طبیعت برای او می‌کند، همه اینها تنها به نیروی خدا کرده می‌شود که گاه از راه

طبیعت انسانی اثر می‌بخشد و گاه از راه اشیاء دیگر».

معنی این ضرورت را هنگام تشریح تصویر ذهنی مابعدالطبیعی اسپینوزا به عنوان برتر رفتن از مقوله ضرورت از راه تعالی با همین مقوله و رسیدن به ضرورت مطلق بیان کرده‌ایم. ضرورتی که شناختنش سبب پیدایی آرامش درونی می‌شود به همان معنی است. ضرورت نسبی رویدادهای طبیعی و وقایع تاریخی، ما را به آنجا رهبری می‌کنند که ضرورت مطلق و کامل پیدایی همه چیز را از خدا احساس کنیم. قوانین طبیعی که می‌شناسیم، می‌تواند تمثیلی برای ضرورت مطلق باشد. ضرورت نسبی تنها به عنوان این گونه تمثیل می‌تواند مایه آرامش باشد (مثلاً از راه شناسایی ضرورت طبّی در بیماری مهلک). ضرورت مطلق برای اسپینوزا، هستی خدا یعنی جوهر است نه ضرورت رویدادی طبیعی یا تاریخی.

از شناختن آن ضرورت، قدرت روحی - یعنی عواطف برانگیزنده و نیرومند و فعال - پدید می‌آیند. قدرت روحی را اسپینوزا نیروی اراده و جوانمردی می‌داند: نیروی اراده به معنی حفظ هستی خود تنها با پیروی از فرمان خرد، و جوانمردی به معنی یاری کردن به هموعان و پیوند دوستی بستن با آنان تنها به پیروی از فرمان خرد.

کسی که قدرت روحی دارد با کسی دشمنی نمی‌ورزد، به کسی حسد نمی‌برد، به کسی خشم نمی‌گیرد، کسی را به دیده حقارت نمی‌نگرد، و هیچ‌گاه مغرور نمی‌شود. زیرا می‌داند که هر چه او بد یا نیک می‌پندارد و هر چه در نظرش بی‌بندوبار و زشت و ناحق و پست می‌نماید، از این رو چنین است که او خود، امور و اشیاء را به صورت بی‌نظم و ناقص و آشفته درمی‌یابد. شناختن ضرورت، همه این آشفتگی‌ها را از میان می‌برد، و آن‌گاه او دیگر چیزی نمی‌یابد که درخور نفرت و ریشخند و تحقیر باشد. از این گذشته نسبت به هیچ‌کس احساس دلسوزی نمی‌کند بلکه تا آنجا که نیرویش برسد می‌کوشد کار نیک بکند و شادمان باشد.

۴. ویژگی اخلاق اسپینوزا

برداشت اسپینوزا از اخلاق، هرچند به ظاهر با آرامش درونی رواقی قرابتی دارد، به کلی غیر از اخلاق رواقی است: محتوای یقین او به هستی خدا همان اندازه از یقین رواقی دور است که خرد او در نوع سوم شناسایی (شناسایی شهودی) از خرد

رواقی، و انتظار آرام و عاری از فعالیت او از تسلط بر خودِ دقیق و مطلق رواقی. از این گذشته، اسپینوزا به عکس رواقیان به کلی مخالف زور و فشار و اجبار و ریاضت در مسائل اخلاقی است، و نه تنها هیچ دستوری درباره اجبار خود و ریاضت کشی نمی‌دهد بلکه این‌گونه زور و اجبار را اولاً بی‌اثر می‌داند (با عاطفه تنها به یاری عاطفه می‌توان مبارزه کرد)، و در ثانی نتایج فاسد و خلاف طبیعت اجبار را می‌شناسد. به عقیده او شناسایی و خرد، بی‌آن‌که با عاطفه مبارزه کند، سبب می‌شود که عاطفه از میان برود. از این رو دستورهای اخلاقیش تنها به اثربخشی شناسایی مربوط است، و می‌داند که با این کار راه ضرورت طبیعی را می‌پیماید. اخلاق اسپینوزا از رنج و زجر و اجبار و مقاومت عاری است؛ این اخلاق حالت قبول آرام و بی‌تشویش همه چیزها در فراسوی نیک و بد است.

اندیشه اسپینوزا با «فرمان اخلاقی خرد» کانت نیز قابل قیاس نیست. اسپینوزا نمی‌پذیرد که خود خرد مصدر فرمان بلاشرطی است که نیروی اجرای خود را در خود دارد. از این رو با این‌که وجود قواعدی را برای زندگی می‌پذیرد نه به فرمانی بلاشرط اعتقاد دارد و نه به اطاعت از قوانین اخلاقی مورد قبول عموم یا به لزوم توسل به زور و اجبار خود که نتیجه آنهاست. به اعتقاد اسپینوزا آنجا که خرد در خشدن آغاز کند، به موجب قانون طبیعت، اخلاق به خودی خود نمایان می‌گردد زیرا اخلاق و خرد یکیست.

آنچه اسپینوزا از مسیح می‌فهمد نمودار فلسفه خود اوست. معتقد است که از حیث کمال هیچ‌کس به پایه مسیح نمی‌رسد زیرا اراده خدا برای رستگاری آدمیان بی‌واسطه و «بی‌سخن و وحی» بر او فاش شده است. «هیچ‌کس جز مسیح بی‌یاری نیروی تصور، یعنی بی‌یاری کلمات و تصاویر ذهنی، وحی خدا را دریافت نکرده است.»

مسیح آنچه را در درون خود دریافت به شکلی ترجمه کرد و به زبان آورد که با نیروی فهم آدمیان سازگار باشد. «او بیش از آن‌که پیامبر باشد زبان خدا بود.» «به حقیقت آنچه بر او فاش شد راه یافت، زیرا شناخت راستین چیزی هنگامی به دست می‌آید که آن چیز تنها از طریق روح، بی‌یاری کلمات و تصاویر، دریافت شود. بنابراین مسیح موضوعات وحی را به حقیقت و به نحو کامل دریافت کرده است.» «اموری را به عنوان حقایق ابدی به مردمان آموخته است نه آن‌که خواسته باشد

قوانینی برای آنان بنهد.»

وقتی که اسپینوزا می‌نویسد: «ممکن است خدا ایده خود را به نحوی در درون کسی جایگزین سازد که آن کس از شدت عشق به خدا جهان را فراموش کند و همه مردمان را مانند خود دوست بدارد» بی‌گمان به مسیح نظر دارد.

بعضی کسان گفته‌اند سخنانی که اسپینوزا درباره مسیح می‌گوید متناقض با فلسفه اوست. این سخن درست نیست. زیرا اسپینوزا در ارتباط با همان سخنان به تکرار می‌گوید که نظریه کلیسا درباره این که مسیح فرزند خداست برای او قابل فهم نیست؛ و بی‌فاصله باز به تکرار اضافه می‌کند که این که خدا قانونگذار و فرمانروا و عادل و رحیم خوانده می‌شود برای این است که اشاره‌ای که به خدا می‌شود با «نیروی دریافت توده مردم» سازگار باشد. در حقیقت عمل خدا فقط نتیجه ضرورت طبیعت و کمال اوست. «خواستها و اعمال ارادی او حقایق سرمدی هستند و همیشه حاوی ضرورتند.»

مواردی که اسپینوزا، خاصه با توجه به وضع سیاسی زمان، عمداً به نحوی سازگار با «نیروی دریافت توده مردم» سخن می‌گوید در نوشته‌های او به آسانی قابل تشخیص است؛ ولی احترامش به مسیح به منظور این سازگاری نیست، بلکه یقین خود را به خدا — که مقدم بر همه چیز است — و عشق خود را به خدا و آدمیان، در مسیح باز می‌شناسد. احترام فوق‌العاده اسپینوزا به مسیح، هر چند به ندرت به زبان می‌آید، این اندیشه را به ذهن می‌آورد که گویی خداشناسی بی‌واسطه مسیح با یقین فلسفی اسپینوزا به خدا یکی است.

راهی را که اسپینوزا نشان می‌دهد با این که سخت دشوار می‌نماید بی‌گمان می‌توان یافت. پایان کتاب اخلاقش چنین است: «چیزی بدین کمiایی البته باید دشوار باشد. اگر رستگاری به آسانی در دسترس بود و بی‌رنج فراوان به چنگ می‌آمد چگونه ممکن بود تقریباً همه مردمان به آن بی‌اعتنا باشند؟ هر چیز عالی و کامل هم کمیاب است و هم به دست آوردنش دشوار.»



دین و دولت

اندیشه سیاسی، انگیزه پیدایی نخستین نوشته اسپینوزاست که طی آن به حکم تکفیرش، از آن جهت که این حکم برای زندگی اجتماعی زیان در بر داشت، اعتراض کرده است. این نوشته از میان رفته است. از آن زمان اسپینوزا هیچ‌گاه اندیشه سیاست را به یک سو نهاد و محتوای بزرگترین و مؤثرترین اثرش، دین و سیاست، که خود او منتشر ساخت، و واپسین نوشته ناتمامش، سیاست، همان اندیشه است. اصول این اندیشه از این قرار است:

آدمی در خود دو قانون می‌یابد: یکی قانون ناشی از ارتباطش با خداست؛ و دیگری قانون ناشی از ارتباطش با آدمیان. ارتباط نخستین مطلقاً ضروری است ولی ارتباط دوم چنین نیست. زیرا آدمی قانونی را که مطابق آن در برابر خدا و با خدا زندگی می‌کند باید دائم پیش چشم داشته باشد، ولی قانونی که از پیوندش با آدمیان در این جهان «حالت‌ها» ناشی است «چنان ضروری نیست زیرا آدمی می‌تواند خود را از دیگر آدمیان جدا کند.» اسپینوزا همیشه این دو قانون را در نظر دارد ولی جمله اخیر (دوران جوانی) را درباره امکان کناره‌گیری یک فرد از دیگران، بعدها تکرار نمی‌کند زیرا متوجه شده است که «برای آدمی هیچ چیز سودمندتر از آدمی نیست» و ما هرگز نمی‌توانیم به جایی برسیم که برای حفظ هستیمان نیازمند آدمیان نباشیم؛ و فهم ما نمی‌تواند به درجه کمال برسد اگر روحمان جز خود را نشناسد. آدمیان، بی‌یاری متقابل نه می‌توانند زندگی کنند و نه روح خود را تربیت نمایند.

ولی این ارزش بی‌نظیر آدمی برای آدمی سبب نمی‌شود که معاشرت آزاد و

عادی به پیوندهای شایان اعتماد منجر شود.

آدمیان با این که شبیه همدیگر با یکدیگر فرق دارند. چیزی واحد به دیده یکی نیک می نماید و به دیده دیگری بد؛ یکی آن را منظم می یابد و دیگری مشوش؛ یکی می پسندد و دیگری نمی پسندد؛ و علت پیدایی ضرب المثلهایی مانند «به عده افراد آدمی اندیشه وجود دارد» یا «هر کس کلاه خود را می پسندد» یا «هر کس عقیده و سلیقه خاص خود را دارد» از اینجاست و این خود نشان می دهد که آدمیان تصور کردن اشیا را (بر حسب استعداد مغزشان) بر شناختن آنها (به یاری خرد) ترجیح می دهند. تصورات مایه جدایی آدمیان است و تنها خرد مایه یگانگی است. تصورات سبب پیدایی منازعات و مجادلات و سرانجام شکایت می شود در حالی که خرد منشأ توافق و شناسایی راستین است.

از این رو تمایل شدید آدمی برای توافق با دیگران، دو معنایی است: در حوزه تصور، این تمایل اثر معکوس می بخشد: «هر کسی تا آنجا که بتواند می کوشد تا همه مردمان آنچه را او دوست می دارد، دوست بدارند و از آنچه او بیزار است بیزار باشند؛ و چون همه افراد در این کوششند، از این رو راه را بر یکدیگر می بندند؛ و چون هر فردی می خواهد که همه افراد او را دوست بدارند و بستانند، نتیجه این می شود که همه از یکدیگر متنفر می گردند.» ولی در حوزه خرد، آن تمایل به هدف می رسد، و خرد سبب می شود که حقیقت یگانه ای که همه افراد در آن مشترکند، روی بنماید.

قاعده درست رفتار آدمی در جامعه چنین است: «کسی که می خواهد دیگران را موافق خرد رهبری کند به زور توسل نمی جوید بلکه به مردمی و مهربانی رفتار می کند و در درون خویش کاملاً با خویشتن یگانه است.» فلسفه به ما می آموزد که «به هیچ کس کینه نورزیم و هیچ کس را تحقیر یا استهزا نکنیم و به هیچ کس خشم نگیریم و حسد نبریم» و هر کسی به آنچه دارد خرسند باشد و تنها به پیروی از خرد به دیگران یاری کند. «آدمیان برای حفظ هستی خود وسیله ای بهتر از این نمی توانند یافت که همه با همه به چنان توافقی برسند که گویی همه یک روحند در یک تن». کسانی که از خرد پیروی می کنند «چیزی برای خود نمی خواهند که برای همه نخواهند».

ولی این قاعده ها پایه کافی برای زندگی اجتماعی به معنی راستین نیست.

زیرا همزیستی مردمان به قدرت تابع خرد است و تأثیر طبیعت عاطفی در آدمیان به مراتب بیشتر از خرد است و از این رو همه افراد در همه کارها از هوا و هوس خود پیروی می کنند. چون خردمندان سخت اندکند، هر خردمندی بدین عقیده می رسد که وجود دولت چه برای خردمندان و چه برای بی خردان و مخالفان خرد اجتناب ناپذیر است. زیرا دولت همه قدرت و زور را در اختیار می گیرد و می تواند به زور و قدرت افراد لگام بزند.

سود نظمی که به قدرت دولت در جامعه برقرار می شود بیش از زیانی است که چنان نظمی در بر دارد. «بگذار استهزا کنندگان امور انسانی را به ریشخند بگیرند و افسرده دلان زندگی روستایی دور از فرهنگ را بستانند و بی خردان جانوران را تحسین کنند، سرانجام همه به تجربه درخواهند یافت که آدمیان تنها به یاری نیروی متحد خودشان می توانند از خطر رهایی بیابند»، از این رو چشم پوشیدن از دولت همچون رفتار ابلهانه نوجوانی است که برای رهایی از سرزنش پدر و مادر از خانه بگریزد و به سربازخانه پناه ببرد و زندگی سربازی زیر دست فرماندهی خودکامه را به سختیهای زندگی خانوادگی برتری بنهد. حکم خرد این است که آدمی اهانت‌هایی را که از دولت و افراد می بیند با آرامش تحمل کند و دست به کاری زند که یگانگی و دوستی پدید آورد. «کسی که عنانش به دست خرد است در جامعه و در حال زندگی موافق قانون و تصمیم عموم، آزادتر است تا در انزوا، هرچند در حال انزوا جز از میل خود پیروی نمی کند».

همچنان که گفتار اسپینوزا در مورد رفتار آدمی در برابر سرنوشت متناقض می نمود، در مورد رفتار فرد در برابر دولت نیز چنین می نماید که خواستار دو چیز به ظاهر متناقض است: از یک سو می گوید آدمی باید به ضرورت وجود دولت پی ببرد و آنرا همچون چیزی ضروری تحمل کند و از آن نهراسد، از سوی دیگر نمونه هایی از بهترین انواع دولت در عالم تصور پدید می آورد تا در هر وضع خاصی انتخاب نوعی که بهتر از همه به نظر آید ممکن باشد. می گوید فایده فلسفه من «برای سازمان جامعه کم نیست زیرا روشن می کند که شهروندان را چگونه باید رهبری کرد و چگونه باید بر آنان حکومت نمود تا کارهای نیک را به آزادی به جای آورند نه از روی اطاعت بنده وار». در برابر ضرورت رویدادها (رویدادهایی در جهان «حالت‌ها») آزادی انسان عمل کننده قرار می گیرد، ولی به نحوی که هر دو در

درون ضرورت فراگیر خدایی جای دارند.

بنابراین فلسفه می‌خواهد زندگی اجتماعی را با خرد همراه سازد از این راه که خرد در جهان «حالت‌ها» بشناسد که چه روی می‌دهد، تا با توجه به آن رویداد نمونه‌هایی پیدا کند که بتوان در عمل و قانونگذاری و تأسیس سازمانها به آنها تأسی نمود.

ولی اینجا باید به فرقی که شرح می‌دهیم توجه کرد: هدف نهایی زندگی اجتماعی، چه برای جامعه و چه برای فرد، یکی است و آن این است که تعداد هر چه بیشتری از مردمان به پیروی کامل از خرد - همچون فیلسوفان - در یقین به خدا زندگی کنند. ولی نمونه‌ها چندمعنایی و چندگونه‌اند زیرا اوضاع جامعه‌ها دائم در حرکت و تحول است و از این رو دولتها اشکال متعدد دارند و دوامشان نسبی است و همچنان که شناسایی ما نسبت به طبیعت حد و مرزی ندارد و تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد اینجا نیز همان حکم صادق است. نمونه‌های دولت خوب بسیار است و خوبی آنها نسبی است و هیچ‌یک از آنها در عمل نمی‌تواند به مرتبه کمال برسد. برای رسیدن به وضع بهتر راههای بسیاری هست. اوضاع و سازمانهایی را که با طی این راهها می‌توان به آنها رسید باید با توجه به معیار دوام و قابلیت اطمینان و آزادی طرح کرد (و این کاری است که اسپینوزا در واپسین نوشته سیاسی به آن می‌پردازد).

دین چنان نقش بزرگی در جامعه و دولت دارد که اسپینوزا پس از فراغت از تشریح ضرورت وجود دولت، بی‌فاصله مسأله دین را پیش می‌آورد و از آن پس دین به صورت مطلب اصلی در می‌آید، و به همین جهت عنوان اثر اصلی اسپینوزا دین و سیاست است.

اینجا نیز میان اندیشه فلسفی ناب و اندیشه دینی - سیاسی اسپینوزا به ظاهر تناقضی پدید می‌آید: وقتی که تفکر سیاسی می‌آغازد و درباره منشأ مرجعیت مذهبی و خصوصاً کتاب مقدس به بحث می‌پردازد، در زمینه فلسفی ضرورت ابدی سخن نمی‌گوید بلکه در زمینه زندگی اجتماعی انسانی - یعنی در جهان «حالت‌های» بی‌شمار - و خصوصاً در زمینه وضع سیاسی هلند در آن روزها بحث می‌کند؛ و چون سخنش در اینجا با حوزه شناسایی دیگری ارتباط دارد می‌تواند هنگام تشریح ضرورت‌های سیاسی - آنجا که او خود همچون شهروندی سیاسی در زندگی مذهبی جامعه شرکت دارد - فقط به ظاهر، فلسفه خود را فراموش کند.

بخش نخست: اندیشه اسپینوزا درباره جامعه و دولت

واقعیت جامعه و دولت را از راه تجربه می‌توان دریافت نه از راه مفهوم مجرد. زیرا مفهوم ماهیت (جز ماهیت خدا) مستلزم وجود نیست بلکه واقعیت و دوام اشیا را تنها به تجربه می‌توان شناخت.

از این‌روست که «رجال سیاسی بهتر از فیلسوفان درباره دولت مطالبی نوشته‌اند» و چون تجربه داشته‌اند «نکته‌هایی را که با عمل سازگار است به‌ما آموخته‌اند». اسپینوزا برای ماکیاولی منزلت بزرگی قائل است: او خود نمی‌خواهد نظریه تازه‌ای بیاورد بلکه مقصودش این است که «آنچه را با عمل سازگارتر است به‌نحوی مطمئن و خدشه‌ناپذیر تشریح کند».

شناخت جامعه و دولت با شناختن چگونگی طبیعت انسانی آغاز می‌شود. تجربه به‌ما می‌آموزد که عنان اکثریت بزرگ آدمیان به‌دست تمایلات و هیجانات است نه به‌دست خرد. هر کسی می‌خواهد که دیگران موافق عقیده او زندگی کنند. از این‌رو مردمان با یکدیگر اختلاف می‌یابند و کارشان به نزاع می‌گردد و می‌کوشند بر یکدیگر چیره شوند. نسبت به بدبختان احساس ترحم می‌کنند و بر نیکبختان حسد می‌برند ولی بیشتر میلشان به انتقام است تا به ترحم. «با این‌که همه معتقدند که به‌دستور دین همسایه را باید مانند خود دوست داشت این اعتقاد در عاطفه‌ها اثری نمی‌بخشد» بلکه تنها در بستر مرگ، هنگامی که بیماری بر عاطفه‌ها چیره شده و آدمی از پای افتاده است، یا در اثنای عبادت در کلیسا، «آنجا که آدمیان هیچ‌گونه ارتباطی با یکدیگر ندارند، به یادها می‌آید نه در دادگاه و دربار». خرد به‌معتدل ساختن عواطف تواناست ولی راهی که باید به‌این منظور بپیماید سخت دشوار و سربالاست. خرد نعمتی است والا و کمیاب؛ از این‌رو آنان که می‌پندارند «توده مردم یا کسانی را که به کار دولت اشتغال دارند می‌توان به‌جایی رساند که تنها موافق دستورهای خرد زندگی کنند» غرق در رؤیایی زرینند و به‌افسانه دل خوش ساخته‌اند.

تجربه همچنین به‌ما می‌آموزد که آدمیان با یکدیگر اختلاف بزرگی دارند. بعضی اقوام بنده‌صفتند (ترکها)^۱ و بعضی دیگر دوستدار آزادی (هلندیها).

۱. از یک سو وحشتی که پشرفت مداوم ترکان در اروپا — از زمان سلطان محمد فاتح — در مردمان باخترزمین پدید آورده بود، و شیوه زندگی فردی و اجتماعی ایشان که با طرز زندگی اروپاییان فرق کلی و

الف. اصول ضرورت زندگی اجتماعی

۱- اصول حقوق طبیعی در نظر اسپینوزا:

نخست: هر چه هست، از جمله آدمی، می‌خواهد هستی خود را حفظ کند و از این رو می‌کوشد در برابر خطرهای پایداری ورزد. هر چه هست و پایداری می‌کند، دارای قدرت است؛ و قدرتش حق اوست.

دوم: اسپینوزا ضرورتی را که به سبب آن، قدرت افزوده یا کاسته می‌شود حق طبیعی می‌نامد.

حقوق طبیعی معمولاً به معنی مجموعه قواعدی است که در مورد آدمیان در هر وضع و حالی صدق می‌کند حتی اگر رعایت نشود. ولی مراد اسپینوزا از حقوق طبیعی، رویداد واقعی است. اسپینوزا با توجه به معنی آرمانی حقوق طبیعی می‌گوید: هر چه قدرت بیشتر باشد حق بیشتر است؛ آنجا که قدرت نیست حق نیست. قدرت طبیعی، قانون ضرورت است. حق معلق از تکلیف نیست بلکه چیزی است که به خودی خود هست. «حقوق طبیعی به عقیده من خود قوانین طبیعی یا قواعدی است که هر رویدادی به موجب آنها به وقوع می‌پیوندد. وسعت حق هر فردی مطابق وسعت قدرت اوست. بنابراین هر کاری که فرد موافق طبیعتش می‌کند، حق طبیعی کامل به کردن آن دارد.»

سوم: خرد قویترین قدرتهاست. ناتوانیش از اینجاست که در میان آدمیان به قدرت یافت می‌شود. با این همه به کلی ناتوان نیست. تمایلات و خرد، هر دو از عوامل نظم جامعه و دولتند. منتها تمایلات و هیجانات به علت فراوانیشان مقتدرتر از خردند. خرد و تمایلات هر دو طبیعی‌اند و «میان امیال ناشی از خرد و امیال ناشی از منابع دیگر» فرقی نیست.

فاحش داشت، و اختلاف دینی، و خبرهایی که از نحوه فرمانروایی استبدادی سلاطین عثمانی به اروپا می‌رسید، دست به دست داده و کینه و انزجاری شدید در دل مردمان اروپا نسبت به ترکان به وجود آورده بود و از سوی دیگر اروپاییان به علت نزدیکی با ترکان، همه اقوام و ملل شرقی را اعم از اعراب و ایرانیان با ترکان یکی می‌دانستند و حکومت اقوام و فرمانروایان ترک در تقریباً همه این سرزمینها نیز این شیوه تلقی را تقویت می‌کرد. این احساس کینه و تحقیر نسبت به همه شرقیان و مخصوصاً نسبت به ترکان، به حدی بود که حتی فیلسوفی چون اسپینوزا نیز که هیچ‌گونه تماسی با ترکان نداشت از آن برکنار نمانده است. احساس تحقیر مردمان باخترزمین نسبت به هر چه شرق و شرقی است سنتی دوهزاروپانصدساله دارد (مثلاً رک. نمایشنامه ایرانیان به قلم آیسخولوس آتنی) و تنها از اواسط قرن حاضر تا اندازه‌ای — فقط تا اندازه‌ای — تخفیف یافته است. — م.

«اگر آدمیان تنها از فرمان خرد پیروی می‌کردند، حق طبیعی تابع قدرت خرد می‌شد. ولی در واقعیت، آدمیان زیر سلطهٔ تمایلات کور قرار دارند و از این‌رو حق طبیعی تابع خرد نیست بلکه تابع هر میل و غریزه‌ای است که آدمیان را به عمل وادار می‌کند.»

چهارم: منشأ جامعه قانون طبیعت است نه نقشه‌ای خردمندانه. چون همهٔ آدمیان جوامعی پدید می‌آورند و به‌نحوی از انجا در حال اجتماع زندگی می‌کنند «حق نداریم علل و پایه‌های طبیعی جامعه را تعالیم مبتنی بر خرد بدانیم بلکه باید آنها را از طبیعت و چگونگی ذات آدمیان استخراج کنیم.» طبیعت آدمی چنین است: آدمیان بر حسب طبیعتشان به یکدیگر حسد می‌برند و خشم می‌گیرند و دشمن همدیگرند. بدترین دشمن من آن کسی است که بیش از همه از او بیم دارم. کوشش فرد برای دفاع از خود در برابر همهٔ آدمیان بیهوده است. از این‌رو حق طبیعی فرد، چون حاصل قدرتش است، هیچ است؛ هر چه ترسش بیشتر باشد حقش کمتر است. ولی هر چه تعداد بیشتری با هم متحد گردند به همان نسبت قدرت می‌یابند و دارای حق می‌شوند.

بنابر این سخن، حق طبیعی آدمی تنها آنجا معنی دارد که آدمیان دارای حق مشترکند: آنجا که از زمینی که در آن ساکنند و آبادش کرده‌اند در برابر درازدستی دیگران دفاع می‌توانند کرد و مطابق ارادهٔ مشترک عمومی می‌توانند زیست. در آنجا «همه از یک روح تبعیت می‌کنند.»

پنجم: در این وضع اجتماعی، فرد «تنها آن اندازه حق طبیعی دارد که از حق مشترک بهره‌مند است.» اینجا فرد تابع «ارادهٔ مشترک جمع» است. حق مشترک را «معمولاً حکومت می‌نامند» و حکومت به‌دست کسی است که «مطابق ارادهٔ مشترک جمع باید جامعه را بپاید و اداره کند»، یعنی حق دارد قوانینی بنهد و آنها را تفسیر یا لغو کند و دربارهٔ جنگ و صلح تصمیم بگیرد. حکومت ممکن است به‌شکل دموکراسی باشد (حکومت مجلسی که از تمام ملت تشکیل می‌یابد) یا اشرافی (حکومت چند تن برگزیده) یا پادشاهی (حکومت یک تن).

ششم: قوانین، نخستین بار در جامعه پدید می‌آیند. اینها قوانین طبیعی نیستند که به‌ضرورت الزام‌آور باشند بلکه قوانین مدنی هستند که می‌خواهند مورد اطاعت قرار گیرند ولی همیشه مورد اطاعت قرار نمی‌گیرند. «تقصیر تنها در جامعه قابل

تصور است زیرا تنها در جامعه است که حق مشترک تمام جامعه درباره نیک و بد تصمیم می‌گیرد. اطاعت از قوانین، اراده دائمی است به انجام دادن آنچه به موجب حق نیک است و به موجب تصمیم جامعه باید به جا آورده شود.»

قراردادها نیز نخستین بار در جامعه پدید می‌آیند و اجرای آنها را قدرت جامعه تضمین می‌کند. آنچه از طریق جامعه و دولت به وجود می‌آید نه پایه جامعه است و نه جامعه و دولت را مکلف می‌کند؛ به عبارت دیگر آنچه اعضاء جامعه را مکلف و مجبور می‌کند خود جامعه را مکلف نمی‌سازد. از این رو تعهدها و قراردادهای جامعه‌ها میان یکدیگر تا زمانی قوت دارد که اراده جامعه‌ای که تعهدی کرده یا قراردادی بسته است تغییر نیافته. هر جامعه‌ای که قدرت کافی برای شکستن عهد دارد، در حقیقت هنگام عهد بستن از حق خود چشم‌پوشیده بلکه تنها کلماتی به زبان آورده است؛ و همین که چنین جامعه‌ای که به موجب حق طبیعی قاضی خویش است، حکم کند که زیان تعهدی که کرده برایش بیش از سود آن است، تصمیم به الغاء تعهد خود می‌گیرد؛ و این کار را به موجب حق طبیعی انجام می‌دهد (ولی آن‌که موافق قواعد خرد رفتار می‌کند عهد خود را، هرچند هیچ زوری به ایفای عهد مجبورش نکند، به سر می‌برد). دولت به خاطر خود مجبور است کاری کند که از او بترسند و محترم بشمارند. ولی قواعد این کار جزو حقوق مدنی نیست بلکه در قلمرو حقوق طبیعی است. هر دولتی ترس و احترام دیگران را نسبت به خود، به یاری حق جنگ پایدار نگاه می‌دارد. جامعه و دولت «برای این که آزاد بماند لازم نیست از کسی جز خود پیروی کند و مکلف نیست چیزی را نیک یا بد بشمارد جز آنچه خود آن را نیک یا بد می‌داند.»

جامعه در برابر اعضا خود نیز پایبند هیچ قانون و قراردادی نیست. آنچه برای هر عضوی از اعضا جامعه تکلیف‌آور است برای خود جامعه تکلیف‌آور نیست. «قراردادها و قوانینی که به موجب آنها توده مردم حقوق خود را به مجلسی یا فردی تفویض کرده‌اند، همین که نفع عمومی جامعه اقتضا کند باید شکسته شوند.»

ولی آن کیست که در این مورد حق داوری دارد؟ «داوری در این باره حق هیچ فرد خصوصی نیست». آن‌که قدرت حکومت به دست اوست یگانه مرجعی است که حق دارد قوانین را «که عملاً برای او تکلیف‌آور نیستند» تفسیر کند.

۲- ادارهٔ جامعه

آیا حق طبیعی اجازه می‌دهد که قدرت مطابق دلخواه به کار برده شود؟ حق طبیعی چنین کاری را نه اجازه می‌دهد و نه ممنوع می‌کند، بلکه سبب می‌شود که نتیجهٔ هر عملی آشکار شود و اثر ببخشد. همان حق طبیعی که نقض قرارداد و قانون‌شکنی را آزاد گذاشته است، هر عمل نادرستی را با کاستی قدرت و نابودی دولت به هم پیوسته.

«جنایتکار» ممکن است از راه نقض قرارداد و قانون‌شکنی به کامیابی برسد؛ در این صورت مطابق حق طبیعی، حق دارد. ولی ممکن است از آن طریق نابود شود؛ در این صورت حق ندارد. جامعه (= دولت) مقید به هیچ قاعده‌ای نیست جز آنچه آدمی در وضع طبیعی تابع آن است. قاعده‌ای که در این مورد جاری است چنین است: «نباید دشمن خود شد.» کیفر حق طبیعی برای به کار بردن قدرت در راه نادرست، نابود شدن قدرت است. نقض قانون و قرارداد از طرف دولت سبب می‌شود که دولت ناتوان گردد و ترس بیشتر شهروندان به خشم تبدیل شود. «این امر به انحلال دولت می‌انجامد. از این رو مرجعی که قدرت حکومت را به دست دارد به همان علت مکلف به رعایت شرایط قرارداد است که آدمی در وضع طبیعی حق ندارد وسایل مرگ خود را فراهم آورد.» این که قدرت برابر با حق است بدین معنی است که عملی که نتیجه‌اش کاستی قدرت است حق را نیز از میان می‌برد. بنابراین دولتی که عملی می‌کند - یا انجام عملی را اجازه می‌دهد - که ممکن است به نابودیش بینجامد، مرتکب تقصیر می‌شود. این عمل را به همان معنی تقصیر می‌نامیم که فیلسوفان و پزشکان در مورد امور طبیعی قصور طبیعت می‌نامند. به همین معنی در مورد دولت می‌توانیم گفت که اگر دولت کاری برخلاف فرمان خرد بکند، مرتکب تقصیر می‌گردد.

نشانهٔ قدرت، دوام و ثبات است، ولی زور زودگذر هم می‌تواند ما را مشتبه کند. تنها دولتی دوام دارد که رهبرش خرد باشد زیرا تنها خرد سبب ثبات است در حالی که تمایلات و هیجانها موجب تغییر و تحولند. خرد چگونه می‌تواند در جامعه زمام قدرت را به دست گیرد؟ نه آدمیان به خودی خود خردمندند و نه جامعه‌ها. نخستین بار ترس راه را برای خرد باز می‌کند. از این رو چیزهایی که خرد فلسفی رد می‌کند، برای خردمند شدن جامعه‌ها سودمند است: فروتنی، پشیمانی، پیروی از پیامبران.

خرد خواستار صلح است. ولی نخستین بار اشتیاق به دوام و ثبات قدرت دولت، انگیزه صلحدوستی می‌شود. «دولتی می‌تواند از ثبات بهره‌ور باشد که آنچه را به دست آورده است حفظ کند، چشم به مال دیگران ندوزد و بکوشد از هر راه که ممکن است از جنگ برکنار بماند و صلح را نگاه دارد.»

برای این که جامعه موافق خرد اداره شود کافی نیست که یک تن به عنوان اداره کننده جامعه به پیروی از خرد عمل کند (مانند یکی از شاهان خردمند روم). جامعه‌ای که عنان اداره‌اش به دست یک فرد خردمند و باوجدان است، چون وابسته به یک تن تنهاست ممکن نیست به سبب خردمندی آن فرد دارای ثبات باشد. جامعه برای بهره‌وری از ثبات «باید چنان تنظیم شده باشد که کسانی که عنان اداره‌اش به دستشان سپرده می‌شود، اعم از اینکه پیرو خرد باشند یا پیرو عواطف، نتوانند فرصتی برای خودسری و نادرستی به دست آورند. دوام و امنیت جامعه وابسته به روحیات اداره کنندگانش نیست به شرط آن که دستگاه اداره‌اش درست باشد. زیرا آزادی درونی و قدرت روحی، فضایل شخصی است در حالی که امنیت، فضیلت جامعه است.»

اشتیاق به مداوم ساختن قدرت خود، که نوعی تمایل است، جامعه را مجبور می‌سازد که گوش به فرمان خرد بدارد. ولی انتظار خردمندی از توده مردم یا دولتمردان و اداره کنندگان جامعه کاری بیهوده است زیرا هر دو گروه اسیر تمایلات و هیجانهای خویشند، و تنها ترس به آنان لگام می‌زند. درباره این جمله که «توده مردم اگر ترس نداشته باشد کارهای وحشتناک می‌کند» اسپینوزا می‌گوید آنان که مدعی‌اند توده مردم عاری از اعتدال است، گاه برده‌وار سر اطاعت فرود می‌آورد و گاه لگام می‌گسلد و همه چیز را تحت سلطه خود می‌گیرد و اگر بیم نداشته باشد دست به کارهای وحشتناک می‌زند، «همه تقصیر را به گردن توده می‌گذارند» و فراموش می‌کنند که همه آدمیان از حیث طبیعت برابرند: همه چون به حکومت برسند مغرور می‌شوند و اگر نترسند وحشت‌آور می‌گردند و «افراد خشمگین و بنده صفت در همه جا حقیقت را قلب می‌کنند.»

اینکه اشتیاق به مداوم ساختن قدرت خود، یعنی نوعی تمایل و هیجان، جامعه را مجبور به فرمانبرداری از خرد می‌کند ناشی از وجود تنشی دائم در ماهیت جامعه و دولت است: درست است که هر فردی حق خود را «درباره زندگی موافق

دلخواه خود» و همچنین قدرت دفاع از این حق را، به جامعه و دولت منتقل ساخته است ولی «هیچ آدمی را نمی‌توان از قدرت دفاع خویش به نحوی محروم ساخت که دیگر آدمی نباشد.» از این رو «زیردستان به حکم قانون طبیعت، آن چیزی را که محروم شدنشان از آن برای جامعه خالی از خطر نیست، نگاه داشته‌اند.» همچنان که خودسری فرد سبب می‌شود که دولت با به کار بردن زور او را سر جایش بنشانند، خودسری حاکمان در به کار بردن زور نیز سبب طغیان ملت می‌گردد.

اندیشه اسپینوزا درباره جامعه و دولت به تناقض می‌انجامد:

نخست: پایه طبیعی جامعه و دولت را باید در طبیعت عمومی آدمی جست نه در اصول ناشی از خرد.

دوم: دولت تنها به یاری خرد ثبات می‌تواند یافت؛ هرچند خرد پایه دولت نیست ولی دولت به سبب ضرورت ثبات و قدرت مجبور می‌شود از خرد پیروی کند.

۳- ضرورت فراگیر

در برابر حق طبیعی ناحق وجود ندارد. هر چیزی که دارای قدرت است حق دارد. ناحق، نخستین بار بر اساس واقعیت دولت به عنوان قدرت، که قانون وضع می‌کند، پدید می‌آید. ولی همه این حقها و ناحقها تحت احاطه یک حق قرار دارند که همان ضرورت است.

همه قوانین خواه از طرف دولتها وضع شوند و خواه پیامبران اعلامشان کنند، ناشی از قدرت خدا هستند. ولی حق خدا به عنوان قدرت فراگیر، بالاتر از هر قانون و هر نظامی است. هنگامی که ما از قوانین دولتی و قوانین خدایی ابلاغ شده توسط پیامبران اطاعت می‌کنیم هرگز نباید از یاد ببریم که «تحت اختیار و قدرت خدا قرار داریم همچنان که گل در اختیار کوزه گر قرار دارد.» یعنی: «آدمی می‌تواند برخلاف احکام خدا که در روح ما یا در روح پیامبران جای داده شده است عمل کند ولی هیچ‌گاه نمی‌تواند از حکم سرمدی خدا که در تمام طبیعت قرار داده شده و تمام طبیعت موافق آن نظم یافته است، سر بتابد.»

اگر این فرق‌گذاری را درست نفهمیم در درک معنی فلسفی اندیشه سیاسی اسپینوزا به اشتباه خواهیم افتاد. مراد اسپینوزا از «تمام طبیعت» چیست؟ مقصود او

تمام طبیعت مخلوق است که طبیعت خلاق، یعنی خدا (از این رو: خدا یا طبیعت) چیزی در آن جای داده است که حاوی همه قوانین معین است.

در طبیعت مخلوق، یعنی کیهان، قوانین طبیعی نمایانند. اسپینوزا همان گونه که خدا را دارای صفات بی شمار می داند، معتقد است که طبیعت مخلوق نیز حاوی قوانین بی شمار است. ما از این قوانین همیشه «تنها بخش ناچیزی را می توانیم شناخت زیرا قسمت اعظم نظم و ارتباطات تمام طبیعت بر ما پوشیده می ماند.» می پرسیم: آیا قوانین ابدی و ضروری طبیعت، همانهاست که به یاری علوم طبیعی قابل شناختن است و ما پاره ای از آنها را می شناسیم؟ اسپینوزا پاسخ مثبت می دهد. ولی آیا واقعیت تمام جهان، یعنی طبیعت به عنوان طبیعت مخلوق، به یاری دستگامی از قوانین طبیعی دریافتنی است؟ اسپینوزا می گوید آن را تنها فهم نامتناهی خدا می تواند دریافت نه ما. زیرا فهم ما به عنوان فهم محدود، نامحدودی واقعیت جهان را نه از راه تجربه می تواند بشناسد و نه از راه مفهومی که در اختیار دارد، در حالی که خود نامحدودی را می تواند به نحو اصولی و کامل ببیند. برای اسپینوزا طبیعتی که همه چیز را فرامی گیرد و شامل همه چیز است، هم بی نهایت بزرگتر از طبیعتی است که ما می شناسیم و هم بی نهایت بزرگتر از خرد ما، که تنها در شناختن امور و اشیاء محدود به ما یاری می تواند کرد. در طبیعت چیزهای بسیاری به دیده خرد محدود ما «خنده آور و بی معنی و بد می نماید؛ حال آن که در حقیقت، آنچه خرد ما بد می شمارد، از دیدگاه نظم و قوانین تمام طبیعت به هیچ روی بد نیست بلکه تنها از دیدگاه طبیعت ما بد است» زیرا ما می خواهیم همه چیز را مقید به دستورهای خرد خودمان ببینیم. ولی راستی این است که طبیعت «به قوانین خرد انسانی، که تنها منافع آدمیان را تأمین می تواند کرد، مقید نیست بلکه به قوانین نامحدود دیگری است که با نظم تمام طبیعت ارتباط دارند.»

قوانین طبیعی محدود شناختنی، که ما می توانیم دریافت کنیم، با چیزی سروکار دارند که پست تر از خرد فلسفی است. ولی قانون خدایی فراگیر ضرورت ابدی، بالاتر از همه چیزهایی است که اصلاً در دسترس شناسایی ما قرار دارند، و هر شناسایی محدود که همچون وسیله ای برای منظوری خاص به کار برده می شود و هر قانونی که به صورت تکلیف در جامعه پدید می آید، در برابر آن هیچ است. اسپینوزا به این واقعیت اعتقاد راسخ دارد و در توضیح آن می گوید: «آدمی،

خواه فرزانه و خواه ابله، جزئی از طبیعت است». خرد و تمایلات هر دو تحت سلطه طبیعت قرار دارند. «آدمی خواه پیرو فرمان خرد باشد و خواه در چنگ تمایلات، همیشه موافق قوانین طبیعت عمل می‌کند، یعنی مطابق حق طبیعی.»

این پندار که ابلهان و بی‌خردان طبیعت را آشفته می‌سازند نادرست است، همچنین است این عقیده که روح آدمی حاصل مستقیم آفرینش خداست چنان‌که گویی وجود آدمی در طبیعت مانند وجود دولتی در درون دولت و جدا و مستقل از همه چیزهای دیگر است و قدرت بلاشرط برای تصمیم‌گیری آزاد و استفاده درست از خرد دارد. تجربه خلاف این پندار را ثابت می‌کند: نه داشتن تنی سالم در اختیار ماست و نه دارا بودن روحی سالم. زندگی کردن موافق خرد به هیچ وجه در اختیار ما نیست، همچنین است زندگی کردن به پیروی از تمایلات کور.

عالمان دین می‌گویند علت این ناتوانی گناه نخستین نیای ماست. ولی اگر انسان نخستین عنان روح خود را به دست داشت پس چرا مرتکب گناه شد؟ می‌گویند: برای اینکه شیطان فریض داد. پس فریبنده شیطان که بود؟ کدام کس نخستین مخلوق خردمند را چنان دیوانه کرد که خواست بیش از خدا باشد؟ بی‌گمان او خود سبب این دیوانگی نبود. اگر انسان نخستین به روح و اراده خود تسلط داشت چه شد که اجازه داد فریض بدهند و روحش را گنج کنند؟ پس «باید پذیرفت که انسان نخستین در پیروی از خرد مختار نبود بلکه درست مانند ما در چنگ تمایلات و هیجانات قرار داشت.»

«هر کسی آن مایه توانایی ندارد که از خرد خود سود بجوید و در ذروه آزادی بایستد». بیشتر آدمیان سر در پی تمایلات می‌نهند و اعتنایی به خرد ندارند. ولی با این کار طبیعت را آشفته نمی‌سازند بلکه به ضرورت تحقق می‌بخشند. «به موجب حق طبیعی هیچ ابله و دیوانه‌ای مکلف نیست زندگی عاقلانه‌ای به سر برد همچنان که هیچ بیماری مکلف نیست تن سالم داشته باشد.»

محتوای اندیشه اسپینوزا را درباره ضرورت فراگیر خدا یا طبیعت، بدین سان می‌توان خلاصه کرد: آدمی هرچند مطابق معیار محدود فهمش دستخوش تیر و روزی و نابودی است ولی چنان نیست که در چنگال طبیعتی آشفته و کور اسیر باشد، زیرا اگر هم از پناهگاه هستی انسانی به کنار افتد از جهان و خدا به کنار نمی‌افتد بلکه همیشه در دست خداست زیرا در دامن ضرورتی ابدی است که از آن

جدا نمی‌تواند شد، و او خود از راه بینش فلسفی به این واقعیت آگاه است. این بینش استیصال او را از میان می‌برد و به او آرامش می‌بخشد. اسپینوزا زبان به شکوه نمی‌گشاید و از این که چیزها چنانند که هستند، شکایت نمی‌کند. هیچ‌گونه شباهتی با ایوب کتاب مقدس ندارد، ولی آرامش ناشی از بی‌اعتنایی به خرد و اخلاق نیست بلکه حاصل عشق به خداست.

ب. نمونه‌های دولت

اسپینوزا پس از فراغت از بحث درباره عواطف و آثار ضروری آنها، به تشریح انسان فرزانه بهره‌ور از خرد آزاد روی می‌آورد؛ و پس از بیان نظریه دولت به طرح دولت راستین می‌پردازد.

هنگام بیان نظریه دولت، یعنی آنجا که موضوع بررسی، واقعیت و ضرورت است، سخن اسپینوزا با آرامش و بی‌طرفی کامل توأم است. ولی چون موضوع خرد و آزادی سیاسی در جامعه پیش می‌آید آرامش جای خود را به هیجان می‌دهد: فیلسوف هنگامی که درباره سیاست اندیشیدن می‌آغازد در درون امور طبیعی محدود، با خرد برخورد می‌کند. زیرا خرد خود عنصری از ضرورت فراگیر طبیعت است و کوشش طبیعی خرد برای تحقق بخشیدن به خویش، خود یکی از متعلقات طبیعت می‌باشد. خرد می‌کوشد در جامعه بهترین نحوه ممکن زندگی اجتماعی آدمیان را عملی سازد تا همه افراد بتوانند در محدوده قوانین مبتنی بر تصمیم مشترک، آزاد زندگی کنند و آزاد بیندیشند. هر جا خرد هست توافق و یگانگی هست؛ و همه امکانات انسانیت آنجا تحقق می‌یابد که عنان جامعه به دست خرد باشد. از این رو اسپینوزا در آدمی تنها گوشت و خون نمی‌بیند بلکه در درجه اول به آن چیزی نظر دارد که خرد و فضیلت راستین و زندگی حقیقی روح نامیده می‌شود.

۱- آزادی: اسپینوزا آزادی سیاسی را بدین سان تشریح می‌کند:

کسی کس دیگر را زیر سلطه خود دارد که:

یا او را به بند کشیده؛ یا وسایل دفاع و گریز را از او گرفته؛ یا او را ترسانده؛ و یا از راه پاداش بخشی او را چنان وابسته به خود ساخته است که او زندگی به میل آن کس را به زندگی موافق میل خود برتری می‌نهد.

در دو شق نخستین، فرد غالب تنها تن فرد مغلوب را در اختیار دارد نه روحش را؛ در شقهای سوم و چهارم هم بر تن او چیره است و هم بر روحش، البته تنها تا هنگامی که بیم یا امید به جای خود باقی است.

ولی هر فردی پس از آن هم که آزادیش را گرفتند، حق خود را نگاه می دارد هرچند این حق به ظاهر نابود شده می نماید؛ و همین که ترس از زور یا امید پاداش از میان برود این حق دوباره سر برمی دارد و قدرت خود را به چنگ می آورد. آنچه سبب می شود آدمی حق خود را نگاه بدارد روح اوست. ولی روح هم تنها در صورتی حق خود را حفظ می کند که بتواند از خرد سود بجوید. «هر قدر که روح آدمی فریب دیگری را بخورد به همان نسبت قدرت داوریش در اختیار دیگری قرار می گیرد.»

آزادی سیاسی برای این است که به آزادی خرد امکان تجلی ببخشد. آزادی و بزرگترین قدرت آدمی، خرد اوست. «چون مقدار قدرت آدمی بیشتر بسته به نیروی روحش است تا به نیروی تنش، از این رو کسانی بیش از دیگران می توانند حق خود را نگاه دارند و به موجب آن زندگی کنند که بیش از دیگران از خرد بهره ورنند. بدین جهت تنها کسی آزاد است که رهبرش خرد است.»

آدمی هر چه بیشتر خدا را دوست بدارد بیشتر آزاد است و با خود توافق درونی دارد. از این رو «فرمان خرد این است که آدمی خدا را پرستد و آرام باشد؛ ولی چنین وضعی تنها در جامعه امکان پذیر است.

۲- تنش میان دوام و آزادی: هنگام تشریح نظریه دولت گفته شد که معیار درستی دولت دوام آن است. اکنون گفته می شود هدف از وجود جامعه و دولت، آزادی است. چون آزادی از حیث اهمیت در درجه اول قرار دارد، معنی معیار دوام دگرگون می شود: مهم خود دوام نیست بلکه دوام آزادی است. دوام تنها، ممکن است فریبنده باشد. اسپینوزا که نمی خواهد «محکوم کند یا زبان به شکوه بگشاید یا تحقیر کند یا دل بسوزاند»، آنجا که سخن از آزادی سیاسی به میان می آید قاطعیت داوریهایش مرزی نمی شناسد، و حتی صلحدوستی به ظاهر بی قید و شرطش هم از میان می رود: جامعه بی بهره از آزادی تنها به یک صورت دوام می تواند داشت: به صورت جامعه ترکها. «جامعه ای که آرامشش نتیجه زبونی رعایایی است که همچون گله ای از چهارپایان به فرمان شبان خود گردن می نهند تا تنها اطاعت و

فرمانبرداری بیاموزند، باید بیابان بی آب و گیاه نامیده شود نه جامعه. «صلح و آرامش، آزادی از جنگ نیست بلکه فضیلتی است ناشی از قدرت روح». «اگر بندگی و توحش و خلأ، صلح و آرامش است پس برای آدمی چیزی نکبت بارتر از صلح و آرامش نیست، زیرا صلح فراغت از جنگ نیست بلکه یگانگی و اتفاق نظر است.»

اسپینوزا که فیلسوفی صلح‌دوست و خردمند و خواستار یگانگی و اتفاق نظر است و آرامش خود را در خدا یافته، آنجا که توجهش به آزادی خردمندانه و آزادی سیاسی معطوف می‌شود نمی‌تواند از برآشفتن خودداری کند؛ حتی یک بار تصویر خود را با لباس مازانیلو^۲ (انقلابی معروف شهر ناپل در آن زمان) کشید.

به عقیده اسپینوزا شرط آزادی سیاسی این است که همه کارهای دولت به اطلاع همگان برسد. مثلاً می‌گوید: تنها کسی که قصد حکومت استبدادی دارد ادعا می‌کند که صلاح جامعه در سرّی نگاه داشتن کارهای دولت است؛ و به همین جهت ماکیاولی را که «طرفدار آزادی بود و پندهای سودمند برای حفظ آزادی داده است» می‌ستاید. می‌گوید: این مرد «بسیار فرزانه و دانا» نشان داده است «بسی کسان که می‌کوشند فرمانروای مستبدی را براندازند ولی برای از میان بردن عللی که فرمانروا را به صورت حاکم مستبد در می‌آورد نمی‌کوشند، مرتکب خطا می‌شوند.» ماکیاولی مخصوصاً می‌خواست این نکته را روشن سازد که ملت آزاد باید سخت بر حذر باشد از این که سرنوشت خود را به دست یک تن تنها بسپارد. به همین جهت بدین مسأله که آیا بهترین شکل حکومت، دموکراسی است یا اشرافی یا پادشاهی، اعتنایی نداشت و مسأله مهم در نظرش این بود که چگونه می‌توان برای هر یک از اشکال حکومت با توجه به معیار دوام آزادی، بهترین و درست‌ترین صورت را یافت.

۳- اسپینوزا برای که می‌نویسد؟ وقتی که اسپینوزا اندیشه‌های خود را منتشر می‌کرد روی سخنش با که بود، و می‌خواست کدام کسان نوشته‌هایش را بخوانند؟ می‌گوید: «می‌دانم که از میان بردن خرافه‌های توده مردم همان‌گونه ناممکن است که از میان بردن ترسشان. می‌دانم که مردمان پیروی از خرد نمی‌کنند بلکه سیل ستایش و نکوهش آنان را به پیش می‌رانند. از این رونه از توده مردم می‌خواهم این نوشته را بخوانند و نه از آنان که اسیر همان عواطف توده مردمند.» کتاب اصلی او، دین و

سیاست، با توجه به وضع سیاسی هلند به زبان لاتینی نوشته شده است نه به زبان هلندی. اسپینوزا افراد تربیت شده‌ای را مخاطب قرار می‌دهد که آماده پذیرایی خرداند و هوای آزادی به سر دارند و مرادش این است که خواهشی که این خوانندگان به خودی خود در اعماق ضمیر دارند به نحو کاملاً روشن به آگاهیشان آورده شود.

ج. اسپینوزا و هابز

اسپینوزا با این که به ندرت از اندیشه‌های ماکیاولی سود جسته است او را به نیکی ستوده؛ ولی از هابز، با آن که بسیاری از اندیشه‌هایش را در نوشته‌های اسپینوزا به آسانی می‌توان بازشناخت، نامی نبرده است. علت این امر بی‌گمان مشابهت طرز فکر او با شیوه فکر ماکیاولی، و مغایرت دید او با دید هابز است. اندیشه‌های استدلالی صرف، به خودی خود تنها وسایل ابلاغند و کسی نسبت به آنها ادعای مالکیت ندارد.

در اینجا اشاره‌ای به اختلاف دید و طرز فکر اسپینوزا و هابز بی‌فایده نیست. در نظر هابز مهمترین انگیزه تشکیل جامعه و دولت مصونیت فرد از کشته شدن به دست دیگران است؛ ولی به عقیده اسپینوزا هدف نهایی آزادی است. از این رو معنی همه اندیشه‌هایی که اسپینوزا از هابز گرفته است در فلسفه اسپینوزا به کلی دگرگون می‌شود. برای اسپینوزا آنجا که آدمیان به صورت رعایایی درمی‌آیند که از بیم جان به اطاعت کورکورانه از دولت تن درمی‌دهند، معنی جامعه و دولت از میان می‌رود. زیرا هدف نهایی از وجود جامعه و دولت، مصونیت و امنیت نیست بلکه آزادی است تا در سایه‌اش آدمیان بتوانند نیروهای جسمی و روحی خود را شکوفا سازند و خردمند شوند.

هابز شرایط امنیت و مصونیت را معین می‌کند و برمی‌شمارد، و یکی از این شرایط حکومت مطلقه است؛ ولی اندیشه اسپینوزا در هر مورد مبتنی بر خداشناسی و عشق به آدمیان است و از این رو اسپینوزا از راه تشریح نظریه طبیعی درباره دولت که در بسیاری از جهات با نظریه هابز منطبق است، هدفی برای دولت معین می‌کند که به کلی غیر از هدف مورد نظر هابز است.

فلسفه هابز به نظریه‌ای مبتنی بر فهم صرف گرایش دارد که با حسابگری و

سودگرایی و سایل تأمین صلح را فراهم می‌آورد؛ ولی برای اسپینوزا مقدم‌ترین و مهم‌ترین چیزها، خردی است که با یقین به خدا و شهود خدا یکی است.

هابز توجهی به دین ندارد جز در موردی که می‌گوید برقراری و دوام صلح مستلزم این است که همه تصمیم‌گیرها درباره اعتقادات و تشریفات و امر و نهی‌های مذهبی با دولت باشد؛ ولی اسپینوزا در محیط سنت مذهبی زندگی می‌کند و به محتوای آن صورت اندیشه و خرد فلسفی می‌بخشد. هابز در دین فایده‌ای نمی‌بیند؛ در حالی که اسپینوزا دین را برای مردمان نادان که قابلیت بهره‌وری از خرد ندارند ضروری می‌شمارد.

هابز همه آدمیان را برابر می‌داند: هر کسی می‌تواند دیگری را بکشد، همه مردمان از نیروی تفکر برابر بهره‌ورند، از لحاظ طبیعی هیچ‌گونه فرقی میان آدمیان نیست، برای امنیت جامعه دستگاه حساب‌شده دولتی و قوانین کافی است؛ اما اسپینوزا معتقد است که چون بیشتر آدمیان از اندیشیدن فلسفی ناتوانند نیازمند دینند، و در نظرش فرق دین با خرافه، یا در این است که دولت دین را به رسمیت می‌شناسد یا در این که دین می‌تواند نظامی باشد که پایه جامعه و دولت قرار گیرد (کشور یهودیان). چون اکثریت جامعه را توده مردم تشکیل می‌دهد و تنها شمار اندکی از معرفت بهره‌ورند، اندیشه دولت باید بر خصوصیات توده مردم استوار باشد.

اسپینوزا، برخلاف هابز، می‌بیند که بعضی ملتها عشق طبیعی به آزادی دارند در حالی که ملل دیگر از این نعمت بی‌بهره‌اند؛ و معتقد است که دولت راستین نیروی خود را از آن عشق کسب می‌کند. از این رو جنگ را اجتناب‌ناپذیر می‌داند و می‌گوید جنگ سبب نیرو گرفتن آزادی است: «بزرگترین پاداش خدمت در میدان جنگ، آزادی است.» آدمی حتی در حال زندگی در وضع طبیعی نیز «برای فضیلت جنگاوری پاداشی نمی‌جوید جز این که مستقل باشد و از دیگری فرمان نبرد.» «در میدان جنگ بی‌گمان کسانی دلیرترند که از خانه و اجاق خود دفاع می‌کنند.» سربازان مزدور نمی‌توانند در برابر کسانی مقاومت کنند که برای آزادی خود می‌جنگند. از این رو حاکمان و فرمانروایان می‌توانند «به یاری سپاهی از مزدوران ملت را مقهور سازند» ولی باید سخت بترسند از سپاهی که از افراد ملت تشکیل یافته و به یاری فضیلت و کوشش و خون خویش آزادی و شرف وطن را پدید آورده است.

هابز با هر گونه پیمان شکنی و نقض قرارداد مخالف است زیرا نتیجه چنین عملی را در هر وضع و حالی زیانبار می‌داند. ولی اسپینوزا این کار را به عنوان ضرورتی می‌شناسد که به موجب حق طبیعی روی می‌دهد: خواه به اراده حکومت برای حفظ منافع جامعه، و خواه از سوی ملت در حال طغیان؛ و معتقد است که معیار داوری در مورد پیمان شکنی این است که آیا نتیجه‌اش حفظ و نجات آزادی است یا آشفته‌گی و ویرانی. اما در عین حال بر این عقیده است که مرد دانا از روی پابندی به اخلاق ناشی از خرد هرگز آماده نیست پیمان خود را نقض کند.

هابز چیرگی بر طبیعت به یاری فن را پیشرفت می‌داند و از این حیث درباره آینده خوشبینی عجیبی دارد. ولی اسپینوزا با این که چیرگی آدمی بر طبیعت را وظیفه‌ای می‌داند، این مسأله را مطلبی اساسی تلقی نمی‌کند. برای اسپینوزا آینده، از یک سو در برابر وظیفه‌ای که اینجا (در هلند) در این لحظه دارد، و از سوی دیگر، در برابر ضرورت سرمدی که تاریخی نمی‌شناسد، چندان جلوه‌ای ندارد.

بخش دوم. دین و جامعه

به عقیده اسپینوزا برای آزادی در جامعه، خداپرستی شرط ضروری است. می‌گوید خداپرستی که از نظر فلسفی، یقین خرد به هستی خداست، برای توده مردم از طریق دین واقعیت می‌یابد، یعنی از طریق «اطاعت از خدا». ما آدمیان، خواه فیلسوف و خواه متدین، در برابر خدا فرمان برداریم منتها به دو نحو: خداوند فرمانهای خرد را یا در درون ما جایگزین ساخته است (در این صورت خرد فلسفی از خود نیرو می‌گیرد و از طریق خود فرمان خدا را می‌برد) یا به عنوان قوانین به پیامبران ابلاغ کرده (که در این صورت از طریق خواستاری اطاعت بی چون و چرا اثر می‌بخشند).

اهمیت سیاسی دین و فایده‌اش به عنوان عامل نظم در جامعه از روزگاران باستان مورد بحث قرار گرفته و در این باره دو نظریه اصلی اظهار شده است: یکی، دین را وسیله‌ای برای فن سیاست می‌شمارد. مثلاً کریتیاس^۲ می‌گوید دین را سیاستمداران روشن بین برای اداره کردن توده مردم، همچون وسیله‌ای برای قدرت ابداع کرده‌اند تا در روح مردمان رخنه یابند زیرا تنها از طریق زور نمی‌توان بر

۲. Kritias دولتمرد آتی (متوفی ۴۰۳ ق.م.ا). - م.

مردمان حکومت کرد. نظریه دوم دین را قرارگاهی ثابت و حقیقی می‌داند که همه آدمیان در آن مشترکند. از طرفداران این نظریه می‌توان ابن رشد و ابن میمون و هگل را نام برد. به عقیده اینان فرق میان حقیقت فلسفی و حقیقت دینی، فرق از حیث مراحل است: در مرحله اول از طریق وحی، حقیقتی ابلاغ می‌شود که در مرحله دوم، خرد از طریق اندیشه فلسفی قبولش می‌کند و از آن خود می‌سازد، و میزان علو فلسفه بسته به این است که تا چه اندازه به آن حقیقت پی ببرد و قبولش کند.

عقیده اسپینوزا در این باره با هیچ یک از آن دو نظریه قابل تطبیق نیست. اسپینوزا دین را برای توده مردم ضروری می‌داند ولی خود او در آن شرکت نمی‌جوید؛ دین را از دور می‌نگرد؛ نفی نمی‌کند؛ بلکه اجتناب‌ناپذیرش می‌شمارد و در عین حال معتقد است که او خود نیازی به آن ندارد.

اسپینوزا به تأثیر فراگیر دین در جوامع یهودی و مسیحی و مسلمان واقف است و می‌گوید در پرتو دین محبت و عدالت مورد توجه مردمان قرار می‌گیرد و تا اندازه‌ای هم جامعه عمل می‌پوشد. بنابراین احکام این ادیان در عمل با احکام خرد منطبقند. بدین سان انطباق هسته اصلی دین را با خرد قبول می‌کند و وجودش را برای برقراری صلح و آرامش در جامعه اجتناب‌ناپذیر می‌شمارد.

به عقیده او برای جلوگیری از این که اختلاف ادیان گوناگون به دشمنی پیروانشان بینجامد باید الهیات از فلسفه جدا نگاه داشته شود زیرا الهیات خواهان اطاعت بی چون و چراست و فلسفه خواهان شناسایی، و هر دو در حوزه خود محقاند ولی آنجا که به معارضه بر می‌خیزند، چون زمینه مشترکی برای بحث ندارند، آرامش جامعه آشفته می‌گردد.

عقاید سیاسی-دینی اسپینوزا ناشی از تجربه ناتوانی حکیمان و خردمندان است. می‌گوید درست است که خردمندان از حیث طبیعت تواناتر از همه‌اند ولی شمارشان چنان اندک است که هیچ نقشی در جامعه بازی نمی‌کنند. نه توده مردم از خرد پیروی می‌کنند و نه رجال سیاسی. اسپینوزا از اندیشه افلاطون مبتنی بر این که فیلسوفان باید بر جامعه حکومت کنند به کلی دور است.

از این رو روشی که به عقیده او خردمندان باید در پیش گیرند چنین است: هر چه در رفتار و اخلاق آدمیان دقیقتر شویم به همان نسبت می‌توانیم در زندگی در

میان آنان احتیاط به کار بریم، و تا آن حد که خرد اجازه می‌دهد، رفتارمان را با خصلتهای آنان سازگار کنیم؛ و پندی که به دولت می‌دهد بدین شرح است: برقراری امنیت و آرامش در جامعه مستلزم این است که دولت به ضرورت دین در جامعه آگاه شود. کوشش سیاست باید وقف هدف دولت باشد و این هدف باید معیار داوری در اندیشه سود و زیان فلسفه و دین قرار گیرد.

برای اسپینوزا هدف نهایی، خود جامعه نیست بلکه وجود جامعه برای این است که هر فرد آدمی بتواند به‌عالیترین معنایی که برایش ممکن است تحقق بخشد؛ و از این‌روست که اسپینوزا خواهان آزادی در جامعه است. این آزادی، هدفی است برتر از خود جامعه و دولت، و در عین حال شرایط امنیت و دوام جامعه و دولت را در خود دارد.

با توجه به ویژگیهای آدمی، اعم از حاکمان و فرودستان، ضرورت نظم جامعه اقتضا می‌کند که دین نباید نفی شود، آن هم نه برای این که از میان بردنش ممکن نیست بلکه بدین جهت که معتقدات دینی می‌تواند صورتی بپذیرد که محتوایش با حقیقت فلسفی — که از طریق خرد به‌عنوان یقین به‌خدا و محبت به‌آدمیان و سازگاری و یگانگی تحقق می‌یابد — منطبق باشد؛ و همچنین بدین جهت که دین در چنان صورتی راه را برای رسیدن به حقیقت مبتنی بر خرد باز می‌کند. از این‌رو طریق خداپرستی تنها استقلال فلسفی نیست بلکه خداشناسی و پارسایی خاصه برای بیشتر مردمان تنها از راه اطاعت از قوانین به‌پیروی از دین و کتابهای مقدس امکان‌پذیر است.

در عین حال اسپینوزا تعجب می‌کند «که کسانی که به مسیحی بودن خود می‌بالند و به وجوب محبت و شادمانی و صلح و آرامش و اعتدال و وفا معتقدند، با یکدیگر نزاع می‌کنند و دشمنی می‌ورزند» و «مردمان اعم از مسیحی و یهودی و مشرک تنها از لحاظ هیئت ظاهری و مراسم دینی با یکدیگر فرق دارند در حالی که از حیث رفتار همه با هم برابرند».

اسپینوزا فلسفه خود را در خدمت آزادی قرار داده است. «آزادی عمومی هنگامی به‌خطر می‌افتد که آزادی اندیشه افراد را محدود سازند... و آدمیان را به سبب عقایدشان مجازات کنند چنان که گویی داشتن عقیده‌ای خاص جنایت است.» زیرا در این صورت اختلاف عقاید به‌آشفته‌گی و بی‌آرامی جامعه منجر

می‌شود و آشفته‌گی به‌شورش و طغیان می‌انجامد. برای جلوگیری از بروز این مصیبت «قوانین دولتی باید تنها دربارهٔ اعمال مردمان داوری کند و عقیده و سخن از کیفر مصون بماند». اسپینوزا می‌خواهد این مطلب را ثابت کند که «آزادی نه تنها برای خداپرستی و پارسایی مردمان و آرامش جامعه زیان ندارد بلکه از میان بردن آزادی سبب می‌شود که آرامش جامعه و خداپرستی آدمیان نیز از میان برود.»

الف. دین و خرد

ایمان دینی کاتولیکها و پروتستانها و یهودیان بر کتاب مقدس مبتنی است. واقعیت تاریخی دین و اهمیتش برای زندگی اجتماعی، اسپینوزا را بر آن می‌دارد که «برای وحی و کتاب مقدس از آن حیث که سودمند و ضروری است» منزلت بزرگی قائل شود. می‌گوید «چون همهٔ آدمیان قادر به اطاعتند در حالی که تنها اندکی از مردمان می‌توانند به‌پروی از خرد صرف، زندگی را با فضیلت و پارسایی بگذرانند، از این رو اگر کتاب مقدس را نداشتیم رستگاری تقریباً همهٔ آدمیان مورد تردید می‌بود.» «اگر کتابی را که به‌شهادت تعداد بزرگی از پیامبران تأیید شده و ناتوانان بی‌شماری را تسلی بخشیده و فایده‌اش برای جامعه اندک نبوده است و اعتقاد به محتوایش هیچ‌گونه زیان و خطری در بر ندارد قبول نکنیم، آن هم تنها بدان جهت که محتوایش با اصول ریاضی قابل اثبات نیست» این عمل ابلهی خواهد بود. برای این‌که زندگی عاقلانه‌ای بگذرانیم حق نداریم تنها به چیزهایی اعتماد کنیم که به‌هیچ‌وجه و از هیچ حیث تردیدپذیر نیستند. «مگر بیشتر اعمال ما مصون از تردید است و ناشی از تصادف و اتفاق نیست؟»

اسپینوزا با این‌که خود پیرو هیچ دینی نیست به‌چند علت دربارهٔ دین بدین‌سان سخن می‌گوید:

نخست: اسپینوزا می‌تواند در ارتباطات نامحدود جهان «حالت»ها، دین را تشریح کند و ویژگیهای آنرا برشمارد، ولی نمی‌تواند آنرا، جز در ارتباط با موجودات متفکر محدود که نیازمند تصورند، توجیه کند.

دوم: اسپینوزا هنگامی که بدین‌گونه مطالب می‌پردازد، خواسته و دانسته به قول خود «مطابق قدرت فهم عامهٔ مردم» سخن می‌گوید در حالی که «عامهٔ مردم» شامل خردمندانی هم هست که روی سخن اسپینوزا با آنان است.

سوم: اسپینوزا از طرز فکر حزب جمهوریخواه هلند، که آزادیخواهی و تساهل و تسامح برایش امری بدیهی و ضروری بود، پیروی می‌کند.

ولی مهمتر از همه این نکته است که اسپینوزا دستورهای کتاب مقدس را درباره محبت و عدالت از هر حیث با دستورهای خرد موافق می‌یابد. از این‌رو می‌گوید «اخلاقی که پیامبران تبلیغش کرده‌اند با حکم خرد منطبق است، و این خود امری اتفاقی نیست که سخن خدا که از دهان پیامبران شنیده می‌شود با سخن خدا که در درون ما به زبان می‌آید از هر حیث که بنگریم انطباق دارد.»

ولی از سوی دیگر می‌بیند که فرقه‌های مختلف یکدیگر را ملحد و مرتد می‌نامند و با یکدیگر بی‌امان مبارزه می‌کنند. اسپینوزا برای پایان‌بخشیدن به این نبردها جدایی فلسفه را از الهیات ضروری می‌شمارد و می‌گوید اینها دو حوزه مختلفند: «فلسفه، حوزه شناسایی است و الهیات حوزه پارسایی و اطاعت.» الهیات بر حسب حقیقتش منحصر به عمل اطاعت از خداست یعنی به ترویج محبت و عدالت. از این‌رو باید در همین حدود مؤثر باشد و «فهمیدن معنی دقیق آن احکام را به فلسفه واگذار کند زیرا فلسفه روشنایی حقیقی روح است.»

اما آن دو حوزه با هم ارتباطهایی دارند زیرا آدمی موجودی یگانه است نه منقسم به دو قسمت. از این‌رو اگر از طریق دین مطیع خدا باشد و به یاری فلسفه شناسایی به دست آورد، در ایمان دینی فلسفه شکوفا می‌گردد و در فلسفه ایمان، زیرا ایمان با تفکر توأم می‌شود و تفکر ایمان را موضوع خود می‌سازد.

با این همه اسپینوزا معتقد است که اگر جدایی حوزه‌ها رعایت نشود دشواریهایی که اشاره شد پیش خواهد آمد. از این‌رو می‌گوید «نه الهیات باید در خدمت فلسفه قرار گیرد و نه فلسفه در خدمت الهیات، بلکه هر یک باید به حوزه خود قناعت ورزد.»

اسپینوزا بر سخن خود ایراد می‌گیرد و می‌گوید اگر آنچه تعبداً می‌پذیریم از طریق فلسفه قابل اثبات نیست پس چرا به آن ایمان آوریم؟ ولی اگر معتقدیم که ثبات‌شدنی است، پس در این صورت الهیات جزئی از فلسفه است و از آن جدایی‌پذیر نیست. آن‌گاه بدین ایراد چنین پاسخ می‌دهد: «ادعای من این است که هسته اصلی الهیات از طریق تفکر و شناسایی عادی قابل اثبات و توجیه نیست و از این‌روست که وحی بسیار ضروری بوده است. با این همه ما می‌توانیم از فکر و فهم

خود سود بجویم تا نسبت به موضوع وحی یقینی اخلاقی پیدا کنیم. نمی توانیم چشم داشته باشیم که درباره محتوای وحی، یقینی بیش از یقین پیامبران به دست آوریم و یقین آنان نیز بی گمان یقین اخلاقی بوده است.»

اسپینوزا بر این عقیده است که با دلایل ریاضی نمی توان درباره حقایق دین حکم کرد. برای این امر هیچ دلیلی محکمتر از دلایلی نیست که پیامبران به یاری آنها توانسته اند مردمان را قانع سازند، یعنی معجزات و فضایل اخلاقی. از این رو آنچه ما را به پیروی از پیامبران وادار می کند این است که آنان عدالت و محبت را مهمتر از هر چیزی می شمارند و این فضایل را با جدیت و صمیمیت به مردمان می آموزند.

ب. تفسیر کتاب مقدس (عهد قدیم و عهد جدید)

ایمان دینی یهودیان و کاتولیکها و پروتستانها بر کتاب مقدس استوار است و همه آنان در استدلالهای خویش به جملات کتاب استناد می جویند. تفسیر کتاب مقدس منبع نیرویی است هم برای دین و هم برای سیاست. برای آن که تفسیرهای گوناگون منشأ نزاع و خونریزی نگردد اسپینوزا بر آن می شود که روشی نو برای «تفسیر درست کتاب مقدس» به دست دهد.

درباره تفسیر کتاب دو نظریه اصلی وجود دارد و این امر خود سبب بروز این سؤال شده است که آیا یکی از آنها منافی دیگری است یا می توان آن دو را با هم وفق داد. آن دو نظریه چنین است:

نخست: کتاب مقدس سخن خداست و منشأ آن به کلی غیر از منشأ نوشته هایی است که به دست آدمیان پدید آمده. از این رو نوشته ای مقدس و الهی است و هر چه در آن هست حقیقت است و ممکن نیست میان بخشهای مختلف آن تناقضی باشد.

دوم: کتاب مقدس مجموعه ای از نوشته هایی است که به دست آدمیان پدید آمده و در اصل با دیگر نوشته های آدمیان فرقی نداشته است.

پیروان نظریه نخستین، در تفسیر کتاب مقدس خواهان این روشند:

۱- چون وجود تناقض در کتاب مقدس پذیرفتنی نیست از این رو مشکل تناقضهایی که به نظر می آیند باید بدین سان گشوده شود که جمله های متناقض نه به معنی تحت اللفظی بلکه به معنی مجازی فهمیده شوند. اسپینوزا این روش را که از

قدیم مورد عمل بوده است رد می‌کند و می‌گوید انتخاب معنی مجازی بسته به دلخواه مفسر است و آنجا که از جمله‌ای دو یا چند معنی مجازی می‌توان دریافت معیاری برای ترجیح معنایی بر معنای دیگر وجود ندارد.

۲- آنجا که دشواری متنی با دلایل عقلی قابل حل نیست محتوای متن را رازی می‌انگارند و چنان تفسیرش می‌کنند که معنی «هر چه بیشتر مخالف عقل و طبیعت باشد».

۳- می‌کوشند مضمون متن را با یاری گرفتن از اندیشه‌های ارسطو و افلاطون ثابت کنند و می‌گویند چون همه جمله‌های کتاب حاوی حقیقت است پس باید معنی آنها با آنچه از طریق فلسفی می‌توان دریافت منطبق باشد.

اسپینوزا این روش را بیش از همه در سخنان ابن‌میمون می‌یابد و بارها از او نام می‌برد. ابن‌میمون بر آن بود که پیامبران در همه موارد با هم موافقند و در واقع عالمان الهی و فیلسوفان بزرگی هستند که اندیشه‌های خود را در لفافه سخنان خاص پنهان داشته‌اند و از این‌رو واژه‌های کتاب مقدس نباید به معنی تحت‌اللفظی فهمیده شود بلکه باید موافق نظریات و عقاید مفسران تفسیر گردد زیرا معنی و محتوای راستین کتاب مقدس را نمی‌توان از واژه‌های آن به دست آورد.

اسپینوزا می‌گوید این روشها مخالف بدیهیات عقلی است و مفسران برای خود به مرجعیتی شبیه مرجعیت سنتی پاپها قائل می‌شوند؛ و معتقد است که کتاب مقدس را باید همچنان فهمید که نوشته‌های دیگر را می‌فهمیم، و بر آن می‌شود که کتاب را از نو، بی‌پیشداوری و با اندیشه آزاد، بیازماید، و روشی که برای این کار در پیش می‌گیرد چنین است:

۱- اصل کلی این است که هیچ مطلبی را درباره محتویات کتاب مقدس نباید پذیرفت جز آنچه به روشنی کامل از متن آن می‌توان دریافت.

۲- در مورد هر نوشته‌ای باید تحقیق کرد که چگونه، در کجا، در کدام زمان و تحت چه شرایطی پدید آمده است، نویسنده کیست و نوشته را برای کدام کسان نوشته است؛ و آن‌گاه باید از شرح زندگی و اخلاق و آداب و تمایلات نویسنده آگاهی به دست آورد. «هر چه آگاهی ما درباره طرز فکر کسی بیشتر باشد نوشته‌اش را به همان نسبت بهتر می‌توانیم فهمید».

۳- باید درباره کتابهای منتسب به هر یک از پیامبران در مجموعه کتاب

مقدس، این مطلب را بررسی کرد که به دست کدام کسان افتاده‌اند و نوشته را به چند نوع می‌توان خواند و به دستور کدام کس در ردیف کتابهای مقدس قرار داده شده‌اند. ۴- باید همه بخشهای مربوط به یک موضوع و همچنین همه قسمت‌هایی را که دو معنایی یا متناقض می‌نمایند یک جا گرد آورد.

۵- در متنی معنی را نباید با حقیقت محتوا اشتباه کرد. باید تنها به معنی جمله‌ها توجه نمود نه به این که آیا معنی جمله با حقیقت منطبق است یا نه.

اسپینوزا با این روش به تأسیس علم تأویل کتاب مقدس به معنی جدید - به عنوان علم تأویل تاریخی - موفق می‌شود. برای معنی راستین زبان کتاب، یعنی زبان عبری، اهمیت خاصی قائل است: «چون همه نویسندگان کتاب مقدس، اعم از عهد قدیم و عهد جدید، عبرانی بوده‌اند از این رو پیش از هر کار باید تاریخ زبان عبری روشن شود.» راست است که کتابهای عهد جدید به زبانهای دیگر منتشر شده‌اند «ولی متن همه آنها حاوی خاصیت زبان عبری است.» در تفسیر کتاب با توجه به معنی تاریخی کلمات، ویژگی یهودی و مسیحی مطالب اهمیتی ندارد.

ولی اسپینوزا به مسأله انطباق مطالب کتاب با حقیقت نیز توجهی خاص دارد و می‌گوید «در تعالیم کتاب به قدرت درک و جهان بینی کسانی که روی سخن پیامبران با آنان بوده است، توجه شده است تا مردمان بتوانند آن تعالیم را از صمیم قلب بپذیرند و از آنها پیروی کنند.» به منظور روشن ساختن حقیقت محتوای مواعظ پیامبران، برای کتاب مقدس معنی بسیار ساده‌ای قائل می‌شود و می‌گوید «ثابت می‌کنم سخن خدا، که محتوای وحی است، در بخشهای مختلف کتاب مقدس پراکنده نیست بلکه در معنایی الهی است که به پیامبران وحی شده، و آن خود اطاعت از خداست از صمیم قلب و عمل به عدالت و محبت.»

مطالب متناقض را با توجه به این که هر سخنی در چه وضع و حالی و به کدام مناسبت گفته شده است تفسیر می‌کند: بخشهای قدیم کتاب مقدس مشوق مقاومت و جنگجویی است در حالی که در کتاب عهد جدید، عیسی می‌گوید اگر به گونه راستت سیلی زدند گونه چپ را پیش بیاور. این گفته عیسی به معنی قانون نیست زیرا او نخواسته است قوانین موسی را لغو کند بلکه روی سخنش با ستم‌دیدگانی بوده است که در جامعه‌ای فاسد به سر می‌بردند و عیسی نابودی آن جامعه را پیش‌بینی می‌کرد. نوحه‌های ارمیای نبی نیز در چنین وضع و حالی تصنیف شده

است، و عیسی و ارمیا تنها در چنان وضعی تحمل ستم را روا دانسته‌اند در حالی که در جامعه‌ای نیک و منظم خلاف آن سخن صادق است.

بخش سوم. تشریح ویژگی اندیشه دینی و سیاسی اسپینوزا با نظر انتقادی

الف. رابطه علم و فلسفه روشن نیست

برای اسپینوزا مانند همه متفکران زمان او – همچنان که برای بسیاری از مردمان کنونی – علم و فلسفه یکی است. اسپینوزا به نام علمی واحد سخن می‌گوید که از طریق خرد طبیعی، حقیقت واحدی را که برای همه معتبر و الزام‌آور است، در نظر دارد و می‌پندارد که به آن دست می‌یابد. ولی باید دو مطلب را از هم جدا کرد: یک بار اسپینوزا به یاری وسایل علمی و با اتکا به دانشی که اعتبار عام دارد، با دلیل و برهان در برابر ادعاهای نادرست اولیای کلیسا قد برمی‌افرازد؛ و بار دیگر به نام خرد و فلسفه، اندیشه‌ها و برداشتها و طرز فکری‌هایی را که با اندیشه‌ها و برداشتهای خود او موافق نیستند، نادرست و باطل اعلام می‌کند. در مورد نخستین، نیروی دانش الزام‌آور که هیچ انسان متفکری در برابرش مقاومت نمی‌تواند کرد (مثلاً فیزیک و تاریخ و ستاره‌شناسی) در مقابل اشتباه قد علم می‌کند ولی در مورد دوم، ایمان در برابر ایمان قرار می‌گیرد.

اعتماد به توافق و همداستانی عموم، تنها در قلمرو علم بجاست. ولی این توافق، توافق تمام وجود آدمی نیست بلکه تنها توافق فهم است که همه جا و در همه موارد یکسان است و ارتباطی با درون آدمی ندارد: مثلاً توافق آدمیان درباره قواعد رویدادهای اتمی مانع از آن نمی‌شود که با بمب اتمی شهرهای یکدیگر را ویران کنند. اشتباه است اگر پنداشته شود که آدمیان می‌توانند از طریق علم به تفاهم و یگانگی برسند اما خرد از نوعی دیگر است: خرد در تمام وجود آدمی راه می‌یابد، با آن چیزی ارتباط دارد که در هر فرد آدمی یگانه و غیرقابل تعویض است، تأثیرش وابسته به آمادگی برای تفاهم بی‌حد و مرز است، و همه کوششش در راه ایجاد این آمادگی است. ولی این خرد هرگز سبب نمی‌شود که همه عقیده واحدی را بپذیرند بلکه مردمان را در انتخاب عقیده و راه زندگی آزاد می‌گذارد و راه را بر نحوه‌های گوناگون و بی‌شمار آگاهی بر هستی و آگاهی بر خدا باز نگاه می‌دارد. همه اینها را نمی‌توان در وجود یک تن گرد آورد. اما آنجا که خرد هست تلاش برای ارتباط و

تفاهم جد و مرزی ندارد، آن هم نه برای این که هر کس بخواهد از حالت درونی دیگران باخبر شود و از راه برابر ساختن همه کس همه روشناییها را خاموش کند بلکه برای این که از طریق فهمیدن و دریافتن دیگران افق خود را هر چه فراختر و هر چه روشتر سازد.

اسپینوزا بر این عقیده است که فلسفه یکی است و این فلسفه یگانه، حقیقت یگانه‌ای است که به یاری خرد می‌توان شناخت؛ و بدین سان فلسفه را با علم اشتباه می‌کند و در این راه تا آنجا پیش می‌رود که بعضی منتقدان (ژاکوبی^۴ - لیشتنبرگ^۵) را وادار می‌کند بگویند: اگر قرار باشد خرد پایه تمام زندگی انسانی باشد در این صورت راه خرد جز به راه اسپینوزا نمی‌انجامد. ولی اسپینوزا دچار اشتباهی فلسفی است. هنگام مطالعه آثار او و رد و قبول نظریاتش باید دو مطلب را از هم جدا کنیم: نخست: آنجا که موضوع بحث مسائل علمی ناب است، به طور کلی - نه در جزئیات - حق با اسپینوزا است. ولی این حکم هم تنها درباره کسی صادق است که به راستی خواهان علم است و پایبندی به علم را شرط درستکاری می‌داند، معنی و فایده علم را قبول دارد و حیثیت انسانی را در دل‌بستگی به معنی علم می‌بیند. کسی که علم را نمی‌خواهد نمی‌توان قانعش کرد زیرا از اندیشیدن گریزان است و بحث و گفت‌وگو را قطع می‌کند. او را باید به حال خود گذاشت. قبول بلا شرط معنی و فایده علم، خود عنصری از ایمان فلسفی است. در اینجا اسپینوزا در صف کسانی ایستاده است که در راه حقیقتی که آدمی می‌تواند شناخت، کوشیده و در برابر اشتباه قد برافراشته‌اند. کار اینان می‌تواند منشأ نوآوریهای اعجاب‌انگیز باشد (مانند کوپرنیکوس؛ کشف تمامی نقاط روی زمین و آسمان دیگر؛ تاریخ مبتنی بر واقعیات و توسعه آن به هزاره‌های ناشناخته). آنجا که این نوآوریها تحمل نشود، آن که خود را از طریق آنها در معرض تهدید می‌بیند حقی ندارد: نه در معنی شناسایی درست و نه در معنی اعتبار عام آن شناسایی.

دوم: آنجا که موضوع بحث فلسفه است، اسپینوزا مانند دیگر فیلسوفان، حقیقتی را بیان می‌کند که بی‌گمان پایه زندگی اوست، ولی محتوایش که به زبان می‌آید دارای اعتبار عام نیست.

این دو مفهوم حقیقت را، که دو سرچشمه مختلف دارند، به طور خلاصه

چنین می‌توان تشریح کرد: موضوع علم، درستی است، که اعتبار عام دارد ولی چون وابسته به روش و فرضیات قابل تعیین است منحصر به جزئیات می‌ماند و در عمل کسانی را که از قوه فهم بهره‌ورند قانع می‌سازد. موضوع فلسفه، حقیقت است که چون به زبان می‌آید دارای اعتبار عام نمی‌شود و همه را متقاعد نمی‌سازد ولی از منبعی برمی‌آید که بلاشرط دریافته می‌شود.

اسپینوزا از فرق علم و فلسفه بی‌خبر است و بی‌آن‌که علت یقینی بودن ایمان فلسفی خود را بشناسد این ایمان را عین قاطعیت علمی تلقی می‌کند، و در نتیجه فلسفه خود را نه بهترین فلسفه بلکه یگانه فلسفه حقیقی می‌پندارد. از این‌رو با کمال قاطعیت بر علیه شک سخن می‌گوید و شک را به عنوان بزدلی و فقدان اعتماد به نفس نکوهش می‌کند. ولی شک دو معنی دارد. یک بار به معنی تردید در اعتبار عام حقیقت فلسفی است: در این صورت ضعف و بزدلی نیست بلکه نیروی ایمان است که در تشخیص احکام علمی (دارای اعتبار عام) از احکام فلسفی، به خود آگاه گردیده است. بار دیگر به معنی تردید در درستی شناسایی علمی خاصی است: در این مورد، تردید ناشی از توجه به روش پژوهش است و عامل پیشرفت می‌باشد و از این‌رو ضعف و بزدلی نیست بلکه وقوف بر نحوه و شرایط شناسایی خاصی است که در درستیش تردید می‌شود. تردید ناشی از ضعف، و به عبارت دیگر تردید نیهیلیستی، برداشت خاصی است که منشأ و مایه حیاتش ایمان (به هر شکل و صورت می‌خواهد باشد) نیست بلکه بی‌اعتمادی پنداری است به هر گونه علمی، بدون اعتنا به روشی خاص. این تردید ناشی از ضعف، همیشه در مثنی سخنان کلی و بی‌معنی گم می‌شود بی‌آن‌که نتیجه‌ای به بار آورد.

قاطعیت شناسایی فلسفی بدان‌سان که اسپینوزا در نظر دارد، قاطعیت جزئی است و از این‌رو خصلت مبارزه‌جویی دارد. اسپینوزا وجود حریف را هم ضرورتی طبیعی تلقی می‌کند و در صدد نابود ساختنش بر نمی‌آید بلکه در حالی که خود را در معرض تهدید احساس می‌کند بر آن می‌شود که از راه احتیاط و از طریق انتشار اندیشه‌هایش که سبب توسعه خرد در جهان می‌تواند شد، از خود دفاع کند. می‌توان گفت که اسپینوزا و حریفش، که عالم الهیات یهودی و مسیحی است، هر دو بی‌تساهل و سختگیرند، ولی سختگیری اسپینوزا سختگیری روحی است و علتش ناتوانی او از فهمیدن و درک کردن نیروهای ایمانی است که خود او از آنها بیگانه

است. با این همه، در زندگی، اسپینوزا مرد متحملی است و هرگز در صدد توسل به زور بر نمی آید و تنها به نیروی خرد، تا آنجا که این نیرو اثر می تواند بخشید، تکیه دارد؛ در حالی که سختگیری حریف با زور توأم است و به یاری زور در زندگی روزانه رخنه می یابد.

می پرسیم: آیا میان این گونه نیروهایی که منابعشان آن همه با هم اختلاف دارند، یعنی ایمان متکی به مرجعیت کلیسا، ایمان فلسفی، و دانستن علمی، اصلاً بحث و گفت و گو امکان دارد؟ آیا آدمیانی که زیر سلطه این نیروها قرار دارند، چون زمینه مشترکی برای توافق در میان نیست، از فهمیدن حرف یکدیگر ناتوان نمی مانند؟ پاسخی که می توان داد چنین است: خاصیت گفت و گوهای علمی با خاصیت بحثهای فلسفی فرق دارد. گفت و گوی علمی، اگر به نحو جدی صورت گیرد، به نتیجه ای الزام آور در قلمرو فهم می انجامد (در قلمرو آگاهی به طور کلی)؛ و گفت و گوی فلسفی به روشن ساختن یکدیگر در حال ارتباط درونی و تفاهم در زمینه مشارکت انسانی، و به امکان فهمیدن یکدیگر با وجود به جای ماندن اختلاف، منجر می گردد.

شرط لازم برای گفت و گوی علمی زمینه مشترک آگاهی است و این زمینه را عملاً در همهٔ آدمیان می توان یافت، مگر آنجا که خواسته شود فهم تابع زور گردد؛ در این صورت هر گفت و گویی بی معنی می شود و ارتباط اندیشه قطع می گردد و جایی برای بحث نمی ماند و آدمیان چنان رفتار می کنند که گویی موجودات متفکر، یعنی آدمی، نیستند.

بحث فلسفی به «درستی» به عنوان وسیلهٔ اجتناب ناپذیر احتیاج دارد و از شناسایی علمی جدا نمی شود، ولی هدفش چیزی دیگر است. اینجا حقیقت وجود با حقیقت وجود دیگری ارتباط می یابد. تشریح این نکته که این ارتباط چگونه صورت می تواند گرفت، دشوار است چون مثال تاریخی بزرگی (جز در مورد افلاطون و کانت، آن هم نه در تحقق زندگی مشترک) در برابر چشم نیست.

اسپینوزا چنین ارتباطی را نمی توانست بجوید و به لزوم این ارتباط به عنوان تکلیف آگاه نشده است چون معتقد بود که یگانه فلسفه حقیقی را در چنگ دارد.

اسپینوزا همچون پژوهشگر علمی

اسپینوزا به سبب گرایشی که به علم جدید داشت در این علم شرکت جسته، به آزمایشهای علمی پرداخته، شیشه عینک و ذره بین تراشیده، با ریاضیات سروکار یافته، علم پزشکی آموخته، پژوهشهای فلسفی-تاریخی در کتاب مقدس به عمل آورده، با تنظیم فهرستها و جدولهایی برای موارد به کار رفتن واژه‌ها و با سودجویی از متنها تحقیقاتی در تاریخ پیدایش آنها کرده و همه این کارها را با کوشش و دقت فراوان انجام داده است (همچنان که شیشه‌هایی که تراشیده است گویا از لحاظ کیفیت بسیار عالی بوده‌اند). خلاصه، از آگاهی بر واقعیت به معنی جدید بهره‌ور بوده است.

ولی در هیچ مورد، خصوصاً در رشته‌های طبیعی و ریاضی، کشف مهم تازه‌ای نکرده است. پژوهشهایش درباره کتاب مقدس نیز - با این که در اصول تاکنون هیچ کس بر او برتری نیافته - به نتیجه فوق‌العاده‌ای نرسیده است. مثلاً این که پنج کتاب منتسب به موسی (در کتاب مقدس) از موسی نیست پیش از اسپینوزا معلوم شده بود (هابز).

اسپینوزا به فرق یکی بودن علم و فلسفه به معنایی که از قدیم رایج بود، و پندار وحدت علم جدید و فلسفه که در زمان او پیدا شده بود، پی نبرده بود و از این رو نه تنها علم جدید را با فلسفه یکی می‌پنداشت بلکه مفهوم خاص پژوهش علمی به معنی جدید را هم نمی‌شناخت، و این امر از بحثی که با بویل^۶ دانشمند شیمی کرده است پیداست: کشفهای تازه‌ای را که بویل به یاری روش پژوهش جدید می‌کرد اسپینوزا (مانند بیکن) با روش مدرسی مورد بحث قرار می‌داد و درباره مسائل بویل به آزمایشهای بی‌نتیجه‌ای دست می‌زد. اسپینوزا به بی‌پایانی پژوهش در جهان «حالت»ها واقف بود و به تکرار می‌گفت که نادانی آدمی هرگز از میان نخواهد رفت و می‌دانست که آنچه آدمی در آینده می‌تواند شناخت قابل پیش‌بینی نیست، ولی نحوه بحث کردنش با این وقوف انطباق نداشت بلکه چنان بحث می‌کرد که گویی شناخت آدمی درباره طبیعت، دانش کامل و پایان یافته‌ای است.

اسپینوزا به هیچ وجه در حرکت بزرگ پژوهشگران به سوی آینده بی حد و مرزی که معلوم نیست به چه شناختهایی دست خواهد یافت، شریک نبود. در حالی

۶ Robert Boyle دانشمند علم شیمی انگلیسی معاصر اسپینوزا. - م.

که بیکن به جای این جریان و حرکت واقعی بیشتر درباره عجایبی می‌اندیشید که فن در آینده نمودار خواهد ساخت، اسپینوزا به این پیشرفت اعتنایی نداشت چون در نظرش مسائل اصلی حل شده بود. از این رو آنچه اسپینوزا علوم طبیعی تلقی می‌کند در واقع علوم طبیعی به معنی جدید نیست بلکه حکمت طبیعی است.

با این همه اسپینوزا از تأثیر علوم جدید برکنار نمانده است. وقتی که می‌گوید روشش در تفسیر کتاب مقدس با روش توجیه طبیعت فرقی ندارد، مرادش علم جدید است. ولی همه چیز در بیان فلسفه او همچون جامه‌ای نمایان است که می‌توان عوضش کرد یا همچون شکل ابلاغی که به کارش می‌برد بی آن‌که پیوندی با آن داشته باشد.

ضرورتی که خرد به عنوان ضرورت سرمدی خدایی می‌شناسدش، با یاری گرفتن از جلوه‌های ریاضی و علمی ضرورت بیان می‌شود. این جلوه‌ها از راه آنچه در طرز فکر پژوهشگرانه و روش پژوهش تازگی دارد به زبان نمی‌آید بلکه راهنمایی است در خدمت چیزی دیگر. این نکته، از شکل روش هندسی که اسپینوزا به کتاب اخلاق خود می‌دهد نمایان است. در این کتاب اثری از روحیه اشتیاق به کشفهای تازه علمای ریاضی و نحوه یقین ریاضی نمی‌توان یافت. ولی اسپینوزا از این جامه به اقتضای روحیه استدلال منطقی بسیار قدیمی برای بیان ارتباط مفهومی فلسفیش سود می‌جوید. این‌که اسپینوزا چگونه در حال اندیشیدن فلسفی به نحوه عمل و زندگی خود یقین می‌یابد و آن را تأیید می‌کند، ربطی با علم جدید ندارد.

فراغت از پیشداوری، و ژرف‌نگری اسپینوزا در داوری درباره واقعیات، خاصیت علم جدید نیست بلکه همیشه همه مردمان خردمند از این موهبت‌ها بهره‌ور بوده‌اند.

وقتی که اسپینوزا از «هذیانهای ارسطو، افلاطون و کسان دیگری از آن قبیل» سخن می‌گوید یا «دلقکی‌های ارسطو» را به باد انتقاد می‌گیرد، این سخن‌ها ربطی با روحیه علم جدید ندارند بلکه ناشی از استقلال رأی به معنی خاصی هستند که بر تمامی قرن هفدهم حاکم بود و سبب می‌شد که هر چیز ستی و هر نام بزرگ به چشم حقارت و بی‌احترامی نگریسته شود.

همه متفکران و پژوهشگران و فیلسوفان آن زمان سخن از «روش» می‌گویند،

ولی روش اسپینوزا بیشتر راه رستگاری است تا روش پژوهش؛ و آنچه او می جوید راه «اصلاح فاهمه» است بدین منظور که با پیمودن مراحل شناسایی تا مرحله شناسایی شهودی، به مقام عشق به خدا برسد.

ب. علم تأویل کتاب مقدس، ایمان، فلسفه

۱- اهمیت علم تأویل کتاب مقدس برای ایمان مسیحی: هر دو نظریه متضاد درباره تفسیر کتاب مقدس (یکی: کتاب مقدس سخن خداست؛ دیگری: آن کتاب سند تجربه‌های هزارساله مذهبی و غیرمذهبی است) می‌توانند راهنمایی برای شناخت دقیق آن باشند و از هر دو طریق می‌توان کتاب را خواند و دریافت، و هر دو را می‌توان علم تأویل کتاب مقدس خواند. ولی نظریه نخستین بدین معنی است که محتوای کتاب قرارگاهی برای زندگی آدمی می‌تواند بود، در حالی که نظریه دوم در جست‌وجوی معنایی است که مراد نویسندگان کتاب بوده است، و در جست‌وجوی ارتباط‌های اندیشه‌هایی که در آن می‌توان یافت و همچنین منشأ و آثار آن اندیشه‌ها. علم تأویل مبتنی بر نظریه نخستین، از هنگامی که بخشهای تشکیل‌دهنده کتاب مقدس (اعم از عهد قدیم و عهد جدید) رسماً از طرف کلیسا معین گردید، وجود داشته است. علم تأویل تاریخی، پس از آن‌که اسپینوزا نخستین سنگ بنای آن را نهاد، در قرن هیجدهم آغاز شد و در قرنهای ۱۹ و ۲۰ توسعه یافت. آن‌گاه این پرسش پیش آمد که علم تأویل تاریخی چه اهمیتی برای ایمان مسیحی دارد؟ کیرکه‌گور معتقد است که آن علم نه تنها سودی ندارد بلکه برای ایمان مضر است، و چند تنی از علمای الهیات مسیحی از او پیروی کرده‌اند. بیشتر علمای الهیات، به سائقه احترام به علم که در آن زمان رواج یافته بود، معتقد گردیدند که علم تأویل تاریخی برای ایمان سودمند است. نگرانی کیرکه‌گور و پیروانش بدین سبب بود که خود علم تأویل تاریخی را نشانه بی‌ایمانی می‌دانستند. کسانی که تحت تأثیر دوره روشنگری قرار داشتند ادعا می‌کردند که علم، نادرستی محتوای کتاب را ثابت کرده است. ولی پژوهشگران مؤمن که هواخواه علم تأویل تاریخی بودند این پرسش تازه را به میان آوردند که ایمان مسیحی بر اثر ساختهای تازه تاریخی چه صورتی به‌خود خواهد گرفت.

اسپینوزا این پرسش را بدین صورت طرح نکرده است زیرا واقعیت علم

تأویل تاریخی را هنوز پیش چشم نداشت بلکه خود او از کسانی بود که شرایط پیدایی آن را به وجود آوردند. چنین می‌نماید که او خود برای علم تأویل پیشین ارجی قائل نیست بلکه آن را مردود می‌شمارد و می‌گوید آنان که کتاب را بدان روش تفسیر می‌کنند «برای محتوای کتاب بیش از سخن خدا ارج می‌نهند» و خیالات خود را بر آن مقدم می‌شمارند و رفتارشان نشان می‌دهد که از خداپرستی بیگانه‌اند.

با این همه این پرسش باقی می‌ماند که آیا آن دو روش قابل تلیف نیست؟ درست است که طرفداران آنها نمی‌توانند با یکدیگر بحث کنند چون زمینه مشترکی برای بحث ندارند و فقط می‌توانند مقدماتی را که به درستی‌شان معتقدند و نتایجی را که از آنها می‌گیرند به یکدیگر اعلام کنند. مثلاً یکی می‌گوید: تو منکر تقدس کتاب هستی و بدین سان منکر واقعیتی می‌شوی که هزاران سال مردمان باایمان تأییدش کرده‌اند. دیگری پاسخ می‌دهد: تو از خرد چشم می‌پوشی و منکر حکم خرد می‌شوی که می‌گوید محتوای کتاب عقاید نویسندگان آن است در حالی که مدارک تاریخی منشأ آنها را نشان می‌دهد و روشن می‌کند که عقاید مبتنی بر ایمان در طی تاریخ متحول می‌شوند، گاهی ژرفتر می‌گردند و گاه سطحی‌تر. چشم‌پوشی تو از خرد بدین معنی است که از واقعیت چشم برمی‌دوزی. ولی چنین می‌نماید که هر دو طرف در اشتباهند. مسأله اصلی این است: آیا ممکن است هر دو راه سبب پیدایی شناخته‌هایی شوند که منافعی با یکدیگر نیستند چون با واقعیت‌های کاملاً مختلف سروکار دارند که یکی واقعیت ابدی خداست در ایمان دینی، و دیگری واقعیت تجربی کتاب مقدس به عنوان چیزی قابل پژوهش که دانش محدودی به دست می‌دهد که به سوی دانش نامحدود رهبر است؟

اسپینوزا نه این پرسش را به وجه روشن طرح کرده و نه پاسخی به آن داده است. یکی از علل این غفلت این است که او میان تفسیر فلسفی مبتنی بر خرد که خود بنیانگذار آن است و تفسیر مبتنی بر ایمان، فرق روشنی نمی‌گذارد و جدایی آن دو را از تفسیر مبتنی بر شناخته‌های علمی (روانشناسی و جامعه‌شناسی) درباره پیدایی کتابها در نمی‌یابد؛ یا به عبارت درست‌تر: میان این تفسیرها فرق می‌نهد ولی به این فرق گذاری پایبند نمی‌ماند.

۲- اهمیت فلسفه برای ایمان دینی: اسپینوزا ایمان دینی را از شناخت فلسفی جدا می‌کند و بدین سان قائل به جدایی میان حوزه الهیات و حوزه فلسفه

می‌شود. ولی آیا اسپینوزا به راستی خواسته است الهیات و فلسفه را به عنوان دو قلمرو مستقل از هم جدا نگاه دارد و برای هر دو حق برابر قائل شود؟ در نظر او همیشه عالترین معیارها خرد است و تنها برای محدودیت انسانی که صفت مشخصه بیشتر مردمان است از اطاعت بی قید و شرط چاره نیست. اینجا سخن از دو زمینه مختلف است: جنبه تاریخی آدمی به عنوان «حالت» محدود، و جنبه سرمدی آدمی به عنوان موجود خردمند، که فارغ از زمان و سنت، از طریق ایده‌های تام پیوند مستقیم با خدا دارد.

اندیشه اسپینوزا تحت تأثیر انگیزه‌ای قرار دارد که در آن واحد هم فلسفی است و هم سیاسی. خرد فلسفی استقامت می‌ورزد و از خود دفاع می‌کند. اندیشه‌ای که در ذهن فیلسوف تحول می‌یابد با شناختی که در حوزه «حالت»ها صورت می‌گیرد یکی نیست. خود خرد در تجلی زمانیش صورت «حالت» می‌پذیرد. شناخت «حالت»ها در تاریخ، شناخت محدودی است ولی در عین حال شناختی است که از طریق خرد صورت می‌پذیرد.

اسپینوزا در موارد متعدد این مطلب را که آیا او وحی را به راستی به عنوان عمل خدا می‌پذیرد یا این که در این باره تنها «موافق دریافت عامه مردم» سخن می‌گوید، معلق و مبهم می‌گذارد. آنچه درباره‌اش تردید نیست این است که اسپینوزا هر چه راهست، و از آن جمله واقعیت تاریخی ایمان را، اثر خدا می‌داند؛ ولی این که آیا واقعیت وحی را به عنوان عمل خاص خدا در زمان و مکانی خاص می‌پذیرد، روشن نیست.

آیا اسپینوزا از پیوند دادن فلسفه واقعی خود با شناسایی متحقق در حوزه «حالت»ها چشم می‌پوشد؟ یعنی مثلاً در این مورد خاص، از پیوند دادن اندیشه انکار وحی با اندیشه قبول وحی صرف نظر می‌کند؟ این نکته را از نوشته‌های اسپینوزا به روشنی نمی‌توان فهمید. هر چه در حوزه «حالت»هاست — مانند اندیشه درباره دولت و کلیسا — به موجب اصول فلسفه اسپینوزا بی‌شمار و پایان‌ناپذیر است. هنگام پرداختن به این مطالب با منطق اندیشه فلسفی سخن نمی‌گوید، بلکه عقایدی اظهار می‌کند و داوریهایی می‌نماید که با هستی محدود ارتباط دارند و نسبی هستند و از این رو ابهامهایی باقی می‌ماند که خواننده خود باید مطابق دریافت خویش تفسیرش کند.

می‌گوید پیشداوری هنگامی پیشداوری به معنی راستین است که سبب نزاع و کشمکش و بدبختی می‌شود؛ ولی آنجا که به صورت اندیشه وحی خدا به پیامبران حاوی حقایق ابدی است، هر چند دانستن به معنی واقعی نیست، در عمل با فعالیت فلسفی برابر است زیرا خواستار محبت و عدالت و تفاهم و آرامش است. آنچه شکل پیشداوری دارد اگر محتوایش با عمل خردمندانه منطبق باشد دیگر پیشداوری نیست. علت این که محتوای حقیقی صورت پیشداوری می‌پذیرد این است که روح آدمی پایبند تصورات و ایده‌های ناقص است و بیشتر آدمیان قادر نیستند خرد خود را چنان شکوفا سازند که به راستی فقط زیر سلطه آن قرار گیرند و از آن کسب نیرو کنند.

علم تأویل تاریخی کتاب مقدس نشان می‌دهد که چه دگرگونی‌هایی در دریافت و تلقی سنتها روی داده و بر اثر آن‌ها چه تغییراتی در محتوای باورها پدید آمده است. این خود مسأله‌ای است که چگونه هسته اصلی در جریان همه دگرگونی‌ها و حتی انشعابهای به ظاهر قاطع — مانند انشعابی که از طریق مسیح یا اسپینوزا صورت گرفت — به جای خود مانده است. در اوضاع و احوال تازه‌ای که در طول تاریخ جهان هر چندگاه یک بار روی می‌نماید، و در شرایط تازه زندگی که آدمی خود را با آن مواجه می‌یابد، برای آدمی تکلیفی هست که با طرح نقشه و برنامه نمی‌تواند حلش کند، بلکه تنها با واقعیت زندگی و اندیشه‌اش می‌تواند پاسخی برای آن بیابد. آن تکلیف این است که حضور خدا را هر بار از نو، در درون خود تجربه کند.

اسپینوزا خود در صحنه تاریخ دین مبتنی بر کتاب مقدس قرار دارد. یقینش به هستی خدا مانند یقین ارمیای نبی است: این که خدا هست کافی است. عشق به خدا را به عنوان عدالت و عشق به آدمیان، بدان‌سان که در کتاب مقدس است، می‌شناسد؛ و با تمام وجودش و با جدیت یقین هزاران ساله به هستی خدا، با مجسم و محدود ساختن خدا مخالف است: حق نداری خدا را به صورت تصویر مجسم کنی؛ و خردش که بخشی الهی است در برابر خدایان و نیمه‌خدایان، که در مقابل واقعیت خدای یگانه نابود می‌شوند، قد برافراشته است؛ و آنچه در او اجازه نمی‌دهد خدا به مرتبه‌ای نازل پایین آورده شود روشنگری نیست بلکه اندیشه‌اش درباره خداست.

خداشناسی مبتنی بر کتاب مقدس، در شکل فلسفی، علم تأویل تاریخی را وسیله‌ای برای یافتن پایه تاریخی خود به کار می‌برد. هیچ علم تأویلی نمی‌تواند آنرا آشفته سازد بلکه یاری می‌کند به این که آدمی به پایه تاریخی آن نزدیکتر شود تا بتواند آنرا در زمان حاضر بدان شکل که در اصل و مبدأ بوده است تکرار کند. علم تأویل سبب می‌شود که آدمی وحدت تاریخی بزرگی را که به عنوان تجربه بنیادی یک قوم — و افراد فوق‌العاده‌اش که پشت سر هم سر برداشته‌اند — به دست آمده و سپس به صورت مدون در کتاب مقدس بیان شده است، بشناسد.

از این روست که اسپینوزا به وحدت تاریخی کتاب مقدس توجه می‌یابد و عیسی را در ردیف مردان خدا همچون کسی می‌بیند که به عنوان روح به دست روح آفریده شده، و «زبان خدا» است. یقین فلسفی اسپینوزا به هستی خدا معنایی را ابلاغ می‌کند که در سراسر کتاب مقدس گسترده شده است: خدای یگانه‌ای که ایمان به او پایه محبت و عدالت در میان آدمیان است، و ریشه آرامش آدمی تنها بدین جهت در اوست، که هست.

علم تأویل تاریخی تناقضهای موجود در کتاب مقدس را یا همچون تنش ایمان می‌بیند یا همچون نتیجه جامه‌های تاریخی که ایمان دینی در طی قرون و اعصار پذیرفته است.

ج. ایرادهایی که به اندیشه اسپینوزا درباره خدا گرفته‌اند

۱- اندیشه اسپینوزا درباره خدا اندیشه مجردی است: انکار نمی‌توان کرد که اندیشه بنیادی اسپینوزا، که یقینش به خدا در آن به زبان می‌آید، به حد اعلی مجرد و انتزاعی است. ولی اگر این سخن به معنی ایراد بر اسپینوزاست، در پاسخ آن باید گفت: اندیشه فلسفی هر چه مجردتر باشد، واقعیت مابعدطبیعی به همان اندازه متحقق‌تر و قاطع‌تر است. اندیشه هر چه مجردتر است به همان نسبت تعداد اندیشمندان باایمانی که با آن توافق دارند بیشتر است؛ زیرا اینان با وجود واقعیتهای تاریخی گوناگونشان به همان اندیشه تحقق می‌بخشند.

اگر کسی بتواند از طریق اندیشیدن فلسفی به عمق هستی بر بخورد، هر آدمی می‌تواند سخنش را در بیابد. ولی اگر در بند چیزی عینی و موضوعی قابل تصور بماند به خلایی می‌رسد که هر آن بزرگتر می‌گردد. کسی که خود نتواند این خلأ را در

حال اندیشیدن پر کند، ناچار آن نوع اندیشه را مجرد - به معنی شکلی بی تفاوت - می‌یابد، و از نیروی تأثیر آن برکنار می‌ماند.

از اینجاست که خواسته می‌شود موضوع اندیشه، به شکل تصورات و تصویرها و اشکال و داستانها و علامات و آداب و تشریفات، نزدیکتر آورده شود. اینجاست منشأ اشکال و صور گوناگون تاریخی، و تجسم بلاشرطی وجود در زمان؛ و باز همین جاست منشأ اسطوره و زبان و افسانه‌های کودکی و حقایقی که تنها بدین جهت اعتبار دارند که «پدرم چنین گفته است».

اسپینوزا چون می‌خواست به آزادی سخن بگوید از قرارگاه تاریخیش رانده شد و به قرارگاه بی‌تاریخ، یعنی قرارگاه خدا، پناه برد و در آن زندگی کرد. بدین جهت است که در وجودش خاصیت بی‌تاریخی هست، و اندیشه‌اش درباره خدا به حد اعلی مجرد است: در حالی که دوری خدا را از هر گونه تصویر و تمثیل بی‌نهایت جدی می‌گیرد، در اثیر ناب خود اندیشه، در این واسطه واقعیت خدا که بر تمام زندگیش تسلط دارد، بدون دعا زندگی می‌کند. اسپینوزا به مقامی می‌رسد که در آنجا گمان می‌بریم دیگر هوایی برای تنفس نیست؛ آنجا، در واقعیت ناب خدا، نقطه‌ای است که همه باورهای تاریخی که برای خود جنبه مطلق قائلند بی‌آن که بخواهند تنها شکل وجودی تاریخی باشند، می‌توانند به هم برسند و زیر مرحله‌ای بالاتر قرار گیرند.

از این رو در آن فضای فراگیر که به صورت دین خاصی در نمی‌آید، اسپینوزا دو گام برمی‌دارد:

گام نخستین به دین فراگیر مبتنی بر کتاب مقدس می‌رسد، دینی که در آن اختلاف معیارهای کتاب عهد قدیم و کتاب عهد جدید از میان برمی‌خیزد، و در آنجا همه به خدایی می‌رسند که همه با عبارت «خدا یکی است» به او اشاره می‌کنند.

گام دوم از جهان شکل ایمان مبتنی بر کتاب مقدس فراتر می‌رود و به تجردی می‌رسد که در آن، چینیان و هندوان نیز می‌توانند به ما برسند، و سخنانی که اندیشه به وسیله آنها ابلاغ می‌شود چیزی در خود نهفته دارند که هر دو طرف می‌توانند آنرا همچون انعکاس اندیشه‌ای واحد بیابند: ولی تنها در تجردی که تنها هستی متحقق واحدی را حاوی است و آنرا قابل احساس می‌سازد.

چنین می‌نماید که اسپینوزا قربانی وضع تاریخی خاص خود اوست به پیشگاه آنچه مافوق تاریخ قرار دارد. او آن چیز مافوق تاریخ را پیش چشم دارد

ولی از درد و رنجی که قربانیان می‌کشند فارغ است. در او نه از بنده مصیبت کش خدا مانند اشعیای نبی اثری هست و نه از نحوه قربانی شدن عیسی و نه از عمق خود رنج، بلکه تمام وجودش آکنده است از آرامش و شادمانی و نیکبختی واقعیت تنهای خدا.

۲- فقدان تعالی: اندیشه اسپینوزا درباره خدا، و نتایج این اندیشه را، یک بار دیگر به طور خلاصه بیان می‌کنیم: خدا علت جهان است. هر قدرتی قدرت خداست. قدرت، حق است. قوانین طبیعی قوانین خدا هستند. هنگامی که آدمی در وضع طبیعی - یعنی دور از جامعه و مدنیت - به سر می‌برد هیچ دستور و امر و نهی برایش وجود ندارد، همچنان که در تمام طبیعت چنین است. امر و نهی ناشی از اراده مشترک آدمیان است که قدرت دارد و قانون وضع می‌کند و این قانون تا هنگامی که قدرت به جای خود باقی است اعتبار خود را نگاه می‌دارد. هر چه هست، به عنوان طبیعت، به عنوان «حالت جوهر»، در فراسوی نیک و بد است. از این رو حکم خرد چنین است: هیچ چیز را نباید تحقیر یا ریشخند کرد و از هیچ چیز نباید شکایت کرد.

جهان‌بینی خاصی با عنوان جهان‌بینی «همه‌خدایی» در نظر می‌گیرند و در آن سه عنصر عمده می‌یابند: فقدان تعالی؛ نابودی شخصیت در یگانگی خدا-جهان-هستی؛ انکار آزادی. در برابر آن، جهان‌بینی خداباوری هست: تعالی مطلق خدا؛ اهمیت خاص شخصیت به عنوان چیزی یگانه و یکباره و تعویض‌نشدنی و ابدی؛ دفاع از آزادی و تصمیم.

وضع اسپینوزا در این میان چگونه است؟ متهمش می‌کنند به این که معتقد به «همه‌خدایی» است و فلسفه‌اش تعالی را نمی‌شناسد بلکه خدا و جهان را یکی می‌داند و در نتیجه، یگانگی و غیرقابل تعویض بودن شخصیت را از میان می‌برد؛ نه آزادی می‌شناسد و نه هدف و غایت.

ولی اسپینوزا چنین نیست. هرچند در فلسفه او چنین می‌نماید که استقلال وجود شخص، که عنوان «حالت» به آن داده می‌شود، به خاموشی می‌گراید؛ ولی به عنوان «حالت» هستی دارد و غرق در عشق شناسنده خداست. چنین می‌نماید که آزادی نیز انکار می‌شود، ولی به عنوان مفهوم تازه آزادی - یعنی آزادی آرامش و روشنی، و آزادی زندگی خردمندانه ناشی از شناسایی، و آزادی که پایه عمل زندگی توأم با این فلسفه است - دوباره مستقر می‌گردد.

در فلسفه اسپینوزا تعالی خدا حفظ می‌شود: از طریق صفات بی‌شمار و لایتناهی خدا؛ از طریق محو شدن همه غایتها در غایتی مقتدرتر و عالتر که ضرورت فارغ از غایت است؛ از طریق نامحدودی و بی‌نهایتی قوانین ناشناخته طبیعی؛ از این طریق که آدمی مرکز جهان نیست بلکه «حالتی» در جهان است: جهان «حالت»ها حاکی از بی‌نهایتی است که بی‌ارتباط با آدمی، استقلال این بی‌نهایتی را به‌عنوان اثر خدا نمایان می‌سازد. آگاهی اسپینوزا بر خدا فروتنی آرامی است در عشق به‌خدای نامتناهی: توافق درونی است، و آرامشی حاکی از بی‌اعتنایی نسبت به هر چه محدود است.

ولی تعالی اسپینوزا تعالی نیست که از مقامی دیگر، به‌عنوان وحی، در این جهان رخنه یافته باشد. از این گذشته در فلسفه اسپینوزا نه دستوری اخلاقی برای عمل کردن در جهان بر ضد جهان (ریاضت) هست، نه تکلیفی بلاشرط، و نه «فرمان بی‌قید و شرط» کانت؛ زیرا آزادی اسپینوزا، عمل خرد است به‌عنوان ذات طبیعی آدمی؛ آدمی اصولاً موجودی غیر از موجودات دیگر نیست، بلکه ذاتی است از ذوات طبیعی و در ردیف آنها.

ولی همه چیزهایی که گفتیم اسپینوزا فاقد آنهاست، چنان نیست که اسپینوزا آنها را به‌صراحت نفی کرده باشد: آنها بیرون از افق دید او مانده‌اند. پرسشی که جا دارد اینجا طرح کنیم این است که آیا حق داریم در مورد فلسفه اسپینوزا سخن از «همه‌خدایی» و تعالی به‌میان آوریم؟ عشق اسپینوزا به‌خدا عشق به «همه چیز» نیست اگر «همه چیز» به‌معنی مجموع همه «حالت»ها فهمیده شود. آنجا که اسپینوزا سخن از «خدا یا طبیعت» می‌گوید مرادش طبیعت مخلوق نیست. او خود می‌نویسد: «آنان که گمان می‌برند من می‌خواهم خدا و طبیعت را یکی قلمداد کنم، در اشتباهند.» نکته‌ای که اسپینوزا می‌خواهد بگوید این است که خدا «بیرون از جهان، در نقطه‌ای که مردمان خیال می‌کنند، نیست»: بلکه ما — به‌قول پولس حواری — «در خدا زندگی می‌کنیم.» عبارت «یکی و همه چیز» همه خدا باوری، در صورتی درباره اسپینوزا صادق می‌بود که «یک» در تعالی می‌ماند و «همه چیز» مجموعه اشیا محدود نمی‌بود.

۳- فقدان تاریخت: اندیشه آدمی درباره خدا به‌دو گونه متناقض تحقق یافته

است:

نخست: آدمی خدا را فوق همه چیز، برتر از همه پدیده‌های زمانی و مکانی،

برتر از طبیعت و تاریخ، برتر از اقوام و قوانین، فوق نیک و بد و فوق نیکبختی و بدبختی درمی‌یابد، و با این خدای برتر از همه چیز و دور از همه چیز چنان زندگی می‌کند که گویی به‌او نزدیکتر از همه چیز است. در این حال استناد آدمی به‌خدا به‌نفع خود امکان ندارد بلکه آدمی همه چیز را در زمان و مکان اثر خدا و ناشی از خدا می‌بیند. دو تن که حریف و دشمن یکدیگرند اگر یکدیگر را آدمی در ارتباط با آن خدای دور ببینند، می‌توانند حتی آنجا که مسأله مرگ و زندگی در میان است با هم جوانمردانه مبارزه کنند. اگر هم چنین نشود و مبارزه به‌صورت نبرد نابودکننده درآید (جنگهای نابودکننده، فریب، «حق طبیعی» اسپینوزا) باز این یقین به‌جای خود باقی می‌ماند که خدا گم‌شدنی نیست و من، هر چه پیش آید، از دامن خدا به‌کنار نمی‌افتم و مدهشترین رویدادها و بلاها هم باید از خدا آمده باشد.

دوم: قومی خدا را به‌عنوان خدای نزدیک به‌آدمی، آن خود و خواص خود می‌داند: ما با خداییم و دیگران با خدا نیستند؛ ما خدا را می‌پرستیم و دیگران نمی‌پرستند (اندیشه «قوم برگزیده» بودن یهودیان).

موازات و رویارویی این اندیشه‌های متناقض، از متعلقات کتاب مقدس است و این کتاب نمایان‌کننده تلاش آدمی به‌خاطر ابدیت خویش است که نه بی‌تاریخیت می‌تواند بود و نه بی‌خدای واحد فراگیر. اسپینوزا تنها به‌جنبه عام و فراگیر توجه دارد و از جنبه تاریخی غافل است.

این ویژگی فلسفه اسپینوزا، هم نمودار ژرفی آن فلسفه است و هم نشانه مرزهای آن. خاصیت مجردبودن فلسفه، درست همان چیزی است که تاریخیت را ممکن می‌سازد زیرا بلاشرطی را در جامه تاریخیش آزاد می‌گذارد و مانع می‌شود از این‌که بلاشرطی، شکل حقیقت انحصاری یا ادعای اعتبار عام بیابد.

اسپینوزا تنها در جانب امکان آزادسازی در حرکت است و از تاریخیت غافل است. فلسفه مجرد به‌حد اعلی، به‌او نیرویی فوق‌العاده برای عمل زندگی می‌بخشد و برایش کافی است. آرامش درونی و فعالیت خردش، هر دو بدون علامات اسطوره‌ای و بدون خاصیت جزمی است، و بدین‌سان در او حقیقتی هست که تنها آنجا پابرجا می‌تواند ماند که هستی آدمی را پر کند و به‌خلأ تهدیدکننده آن هستی مجال ظهور ندهد.

در همان سال که اسپینوزا تکفیر شد دارایی رامبراند^۷ حراج گردید. اسپینوزا از میان قومش رانده شد و رامبراند به نازلترین مقام اجتماعی تنزل یافت. اینان هر دو روشنایی اندیشه خود را از بالاترین مراحل به دست آورده‌اند ولی هیچ خبر و نشانه‌ای از این که یکدیگر را دیده باشند در دست نیست.

آنچه رامبراند در نقشه‌ها می‌دید و به‌ما نشان می‌داد اسپینوزا ندید. اسپینوزا از نیروی تماشا بی‌بهره است، و نقشه‌های اندیشه‌اش فاقد نیروی تجسم‌اند. اسپینوزا مجبور بود این نقص را به‌نحو محسوس آشکار سازد تا بتواند تمام نیروی خدای متعالی را، خدای برتر از همه چیز را، و خدایی را که هیچ خدای دیگری در برابرش نیست، از نو به‌آگاهی بیاورد. اندیشه او با آن ذاتی برخورد کرد که به‌نحو بی‌قید و شرط برتر از همه چیز است و دگرگونی‌ناپذیر: با آن ذاتی که در آثار رامبراند رهبر نهفته‌ای است و هرگز روی نمی‌نماید چون در هیچ نقش و تمثیلی نمی‌گنجد، هرچند نقش و تمثیل آنجا که از حقیقت رامبراند بهره‌ای دارند زبانی بسیار مؤثر و گریزناپذیرند.

۴- فقدان ویژگیهای بنیادی خدا در اندیشه اسپینوزا: ایرادی که می‌گیرند چنین است: خدای کتاب مقدس نه تنها در نیافتنی است بلکه خشمگین و قانونگذار و سختگیر است (جز من نباید خدای دیگر پیوستی). آدمی علاوه بر قانون روز، هیجان شبانه را نیز می‌شناسد؛ و در هر دو آنها خدا خود را نمایان می‌سازد. ولی اسپینوزا خدای سختگیر را از یاد می‌برد و تنها عشق به‌خدا را می‌شناسد نه ترس از خدا را. به‌همین جهت نمی‌تواند بفهمد که چرا مؤمنان که خود را در برابر خدا مسؤول می‌دانند کافران را از پای درمی‌آورند یا منکران خدا را از جامعه خود می‌رانند. اسپینوزا تنها در جست‌وجوی آرامش و تسلی و نیکبختی است.

در پاسخ این ایراد می‌توان گفت: اسپینوزا ضرورت را با همه خشونتش می‌شناسد خواه آنجا که کشته‌شدن مگس را به‌دست تارتن می‌بیند و خواه هنگامی که قرابت اندیشه خود را با اعتقاد کالوین به تقدیر (ولی بدون مفهوم گناه) احساس می‌کند. با این همه در برابر والاترین مرحله، که درباره‌اش سخن می‌گوید ترسی ندارد و ترس را خلاف خرد می‌داند و رد می‌کند و به عقیده او ترس حاوی حقیقت نیست و هدف اصلی، آرامش درونی است. انکار نمی‌توان کرد که اسپینوزا از قدرت

۷. Rembrandt نقاش نامدار هلندی. — م.

درک واقعیت هیجان شب بی بهره است: این هیجان، آمادگی خود خرد است که با آنچه مخالف خرد است ارتباطی می جوید، هرچند چنین ارتباطی به احتمال قوی ناممکن است. اسپینوزا در برابر زجر ناشی از بی عدالتی هستی (با معیار انسانی) سر به طغیان بر نمی دارد: به طغیانی که آرامش درونی را همچون گریزی می بیند و اجازه نمی دهد به درد و زجر و مصیبت پرده کشیده شود. او از طغیانی که در درون ایوب (در تورات) روی می دهد و رهایی را در آرامش درونی نمی یابد بلکه در رحم خدا می جوید، بیگانه است.

بر اسپینوزا ایراد می گیرند که می گذارد ارتباطی که آدمی در حال دعا با خدا می یابد، از میان برود و بدین سان پیوند آدمی با خدا که پایه زندگی اوست نابود می شود، و در نتیجه، خود آگاهی انسان تاریخی، که نخستین بار در حال گفت و گو با خدای خود به خود می آید، از میان بر می خیزد.

همچنین می گویند اسپینوزا تنها عشق آدمی را به خدا می شناسد نه محبت خدا را به آدمی، و می خواهد ثابت کند که «کسی که خدا را دوست دارد نمی تواند در این کوشش باشد که خدا هم او را دوست بدارد»، آنگاه می گوید سخن درست این است که خدا نه کسی را دوست دارد و نه از کسی بیزار است زیرا عواطف شادی و اندوه اثری در خدا ندارد. ولی اسپینوزا وقتی که از عشق به خدا به معنی راستین سخن به میان می آورد - عشقی که در رفتارش در برابر آدمیان و جهان تحقق می یابد - می گوید: خدا چون خود را دوست دارد، آدمیان را نیز دوست دارد، و بنابراین، محبت خدا به آدمیان و عشق معنوی روح آدمی به خدا، عین یکدیگر است. اگر مراد از همه آن ایرادها ردّ فلسفه اسپینوزاست، باید در پاسخ گفته شود: سرچشمه همه آن ایرادها غرایز آدمی محدود است، که به زبان علامات و حضور تاریخی خدا در زمان و مکان احتیاج دارد. اما راستی این است که آدمی می تواند از همه غرایز در شکل های اندیشه ای که اسپینوزا یکی از بزرگترین نمایندگان آنهاست، برتر برود.

ایرادها اگر از ناتوانی از این برتر رفتن سرچشمه می گیرد، در این صورت نشانه ای از ناکامی کسانی است که چنان می اندیشند. در برابر آن گونه کسان خلایی دهان گشوده است و جوهر فراگیر اسپینوزا برای ایشان هیچ است. آنان واقعیتی را که همه چیز را فرا گرفته است و همیشه فارغ از قید زمان و در عین حال حاضر است و از طریق آن اندیشه ها می توان با آن برخورد کرد، احساس نمی کنند.

ولی اگر ایرادگیرندگان آن چیزی را که اسپینوزا پشت سر می‌نهد و از آن برتر می‌رود، مرحله‌نهایی تلقی می‌کنند، در این صورت ایرادهایشان انسانی را که پایبند آن مرحله (اسطوره‌ها، علامات، عقاید جزمی) می‌ماند، در آن دمی که اسطوره‌ها و علامات و عقاید جزمی از کارگشایی باز می‌مانند دچار استیصال می‌کند که تنها از طریق اندیشه‌های متعالی اسپینوزا برطرف می‌تواند شد.

ایرادها می‌خواهند تصاویر و تمثیلهایی را که ما آدمیان را گزیری از آنها نیست، عین واقعیت بدانند و بدین ترتیب به جای مرحله بالاتر که اسپینوزا در حال اندیشیدن می‌بیند، مرحله‌ای پایین‌تر را خدا تلقی می‌کنند.

آن ایرادها باب آمادگی آدمی برای مشارکت در فرایند تاریخی را، که در طی آن اندیشه مبتنی بر کتاب مقدس درباره خدا به‌طور مداوم پالوده شده است، می‌بندند. اسپینوزا یکی از آن مردان خداست که، مانند عیسی در قلب این جریان جای دارند و این هشدار را به جد می‌گیرند که: حق نداری خدا را همچون تصویر یا تمثیلی مجسم کنی: این هشدار هرچند آدمی از تحقق بخشیدن به معنی آن ناتوان باشد ناشی از اصلی است که بی‌آن، هر گونه ایمانی به خدا به صورت خرافه درمی‌آید. در کتاب مقدس باوری ریشه دارد که اجازه نمی‌دهد ایمان به رسوم و آداب و تشریفات و اقوام و کلیساها و اعمال کشیشان، به جای ایمان به خدا گرفته شود و با آن مشبه گردد. سخن اسپینوزا همچون سخن مؤمنی راستین بر دل می‌نشیند.

ولی ایرادهایی که بر اسپینوزا گرفته‌اند شاید از این جهت به جا باشد که اسپینوزا از واسطه‌هایی که آدمی محدود پایبند تصور و اندیشه‌ها را با خدا پیوند می‌دهد غافل مانده است. اسپینوزا تا نقطه‌نهایی پیش رفت حال آن که می‌دانست که تنها کسان اندکی می‌توانند به دنبالش بیایند.

اندیشه اسپینوزا از آن حیث که دارای خاصیت تجرد به حد اعلاست، یگانه است و می‌تواند همه کسانی را که قادر به فهم آن می‌باشند به هم پیوندد. آن اندیشه‌ها افقی را می‌گشایند که در آن، پدیده‌های تاریخی نمی‌توانند به صورت مطلق و دارای اعتبار عام درآیند، و در عین حال سبب نمی‌شوند که واقعیت‌های گوناگون تاریخی به عنوان تحقق زمانی موجود، از میان بروند.

زنده نگاه داشتن ایمان مبتنی بر کتاب مقدس به خدا، و بیدار کردن آن در اوضاع و احوال و شرایط مختلف هستی انسانی که هرچندگاه یک بار دگرگون

می‌شود، بزرگترین وظیفه عملی عالمان دین است. اسپینوزا به ادای این تکلیف کمر نبسته، ولی افقی گشوده است که همه انواع تحقق آن تکلیف، می‌توانند در آن افق به هم برسند و با هم ارتباط بیابند. اینجا وحدت نحوه‌های گوناگون ایمان، به عنوان مرکزی احساس می‌شود که نه مستقیم بلکه به طور نامستقیم از طریق اندیشه فلسفی مجرد به زبان می‌آید.

د. تصمیمهای شخصی اسپینوزا و سرنوشت او

اسپینوزا در زندگی تصمیمهایی گرفته است که در سرنوشتش اثر عمیق بخشیده‌اند و در عین حال دارای اهمیت تاریخی بنیادی بوده‌اند. زندگی او نمادی شده است که بسی کسان چشم به آن دوخته‌اند: بعضی به عنوان سرمشق و بعضی دیگر به عنوان نمونه‌ای که باید از آن اجتناب کرد. انسان نمی‌تواند در اندیشه اسپینوزا با او همراه شود بی آن‌که با او معاشرت شخصی بیابد.

در وجود اسپینوزا این چند خصوصیت جمع شده است: تجربه بسی وطنی یهودی (اجدادش از اسپانیا رانده شدند و پدر و مادرش از پرتغال به هلند مهاجرت کردند)؛ بهره‌وری از ادبیات اسپانیا و سنتهای یهودی؛ بهره‌مندی از تربیت مبتنی بر فرهنگ یونانی-رومی و فلسفه جدید؛ شهروندی آگاهانه کشور هلند، که اسپینوزا اندیشه و عملش را در خدمت آن قرار داد.

مهمترین حادثه زندگیش تکفیرش بود و رانده شدن از میان قوم یهود. معبد یهودی و اسپینوزا، هر دو می‌خواستند از وقوع این پیش آمد جلوگیری کنند. اسپینوزا می‌خواست عضو جامعه یهودی بماند و در عین حال هر چه را خود درست می‌دانست بیندیشد و هر چه را می‌اندیشید فاش بگوید و در مراسم دینی حضور نیابد.

اسپینوزا هم به وحی معتقد بود و هم به خرد و اندیشه فلسفی. ولی پاسخ این سؤال را که چرا در جامعه یهودی نماند، باید در تعارض طرز فکر او با طرز فکر اولیای معبد جست. با توجه به شرایطی که اسپینوزا برای ماندنش در جامعه معبد پیشنهاد می‌کرد، به او اجازه ماندن ندادند، بلکه به اتهام «ناسزاگویی به خدا و موسی» (گویا برای این که معتقد بود پنج کتاب موسی در تورات از موسی نیست) و «اعمال غیرقابل تحملش» (به احتمال قوی به سبب پیروی نکردن از قوانین مربوط به تشریفات دینی) سرزنشش کردند و دشنامش دادند.

ولی چرا اسپینوزا به ماندن در جامعهٔ معبد یهودی چنان ارجسی می‌نهاد که به وسیلهٔ نوشته‌ای که از میان رفته است، به تکفیر اعتراض کرد؟ بی‌گمان برای نتایج سویی که ممکن بود تکفیر از نظر حقوق مدنی و سیاسی برای او داشته باشد، و احتمال می‌رود خویشانش با استناد به تکفیر می‌خواستند او را از ارثیهٔ پدری محروم کنند. مطلب مسلم این است که رئیس معبد که مورتیرا^۸ نام داشت به شهرداری آمستردام نوشت که عقاید اسپینوزا دربارهٔ کتاب مقدس با مذهب مسیحی نیز منافات دارد و با استناد بدین نکته خواستار تبعید او از شهر گردید و کلیسای یکی از فرقه‌های مسیحی نیز این تقاضا را تأیید کرد. اسپینوزا برای چند ماهی از آمستردام تبعید شد و به اورکرک رفت و در آنجا زیر حمایت مقامات شهری به سر برد. اندکی پیش از خروجش از آمستردام یهودی متعصبی قصد کشتنش را کرده بود و اسپینوزا با حضور ذهن و حرکتی زیرکانه از دست قاتل جان به در برده بود. اسپینوزا بالا پوشش را که به ضرب خنجر پاره شده بود نگاه داشت. این پرسش که در آن میان حق با کدام طرف بود پاسخی ندارد زیرا اوضاع و احوال و شرایط دو طرف مانعة‌الجمع بودند. اسپینوزا از حقوق مدنی هلند استمداد جست و از حمایت قانونی بهره‌مند گردید و جنبهٔ دینی مسأله را به حال خود گذاشت.

می‌گویند اگر به هر کسی که به خرد استناد می‌جوید اجازه داده شود رفتاری چون رفتار اسپینوزا — که نشانگر غرور و خودپسندی و تحقیر ایمان است — در پیش گیرد ایمان دینی مردمان تضعیف می‌شود و نظم و آرامش آشفته می‌گردد و جامعه از هم می‌پاشد. اگر اسپینوزا این سخن را می‌شنید چنین پاسخ می‌داد: این ادعا دور از حقیقت است زیرا فلسفهٔ جدی مبتنی بر خرد نمی‌تواند ایمان دینی راستین را متزلزل سازد، چون هر دو، هم فلسفه و هم ایمان دینی، زندگی توأم با محبت و عدالت را جدی می‌گیرند. فلسفهٔ مبتنی بر خرد، وحی و اطاعت ناشی از ایمان دینی را تأیید می‌کند و آن را به عنوان یکی از اشکال تاریخی همان چیزی باز می‌شناسد که محتوای خود اوست. ارزش خرد ناب را تنها کسی می‌تواند دریابد که خود در آن راه باشد. این خرد هرگز به خود مغرور نمی‌شود و اعمال مؤمنان را تحقیر نمی‌کند و در آنها به چشم ریشخند نمی‌نگرد؛ کسی که خرد رهنمای اوست شخص مؤمن را

۸. Saul Levi Morteria دانشمند یهودی تلمودشناس که مدتی معلم اسپینوزا بود. — م.

از همه حیث با خود برابر می‌شمارد و در معاشرت با او این برابری را پیش چشم دارد زیرا پیوند جدیتی که بر رفتار هر دو در زندگی حاکم است و آن دو را به هم می‌بندند استوارتر از پیوند آن دو با کسانی است که عنان‌شان تنها به دست عواطف است. هر دو آنان هم از کسانی بیگانه‌اند که مست غرورند و از قدرت و حرمت خود لذت می‌برند و هم از سوفسطاییان نیست‌انگار (نیهیلیست) که عاری از خردند و برای حمله به دیگران از شبه خرد سود می‌جویند و برتری روشنفکرانه خود را به رخ دیگران می‌کشند. مؤمن خداپرست و فیلسوف خداپرست، هر دو در زندگی به این اعتقاد اتکا دارند که نباید با یکدیگر و با جهان بستیزند، و هر دو خواهان صلح و صفا و آرامش راستینند.

گذشته از تکفیر، عامل دیگری هم در زندگی اسپینوزا تأثیر اساسی داشت: اسپینوزا مسیحی نشد. با فرقه «کلگیانت» مربوط بود و در میان آنان دوستانی داشت ولی رفتارش هیچ‌گونه شباهتی با رفتار یهودیانی که به مسیحیت گرویده بودند نداشت. درباره انگیزه‌ای که اسپینوزا را از گرویدن به مسیحیت بازداشت سندی نداریم، ولی چنین می‌نماید که او نمی‌توانست به جامعه‌ای دینی که در درون آن به جهان نیامده بود بپیوندد. فلسفه خود او فلسفه ایمان به خدا بود و گرویدن به دینی تازه را ضروری نمی‌دانست.

اسپینوزا می‌خواست در نیکبختی عشق به خدا آرامش درونی بیابد. ولی گامی که برداشت ناچار به صورت واقعه پرهیاهویی درآمد. با این همه اسپینوزا کوتاه نیامد. چه می‌شد اگر اسپینوزا روشی در پیش می‌گرفت که از جامعه یهود رانده نشود و در حال تردید و بی‌اعتقادی به زندگی در آن جامعه ادامه می‌داد؟ زندگیش که به هیچ وجه زندگی شکاکان نبود، با بی‌حقیقتی توأم می‌گردید و دیگر نمی‌توانست اندیشه فلسفیش را دنبال کند و کتاب اخلاق و رساله دین و سیاست را بنویسد. آیا نمی‌توانست صبر کند و نخست فلسفه‌اش را بنویسد؟ ولی اندیشیدن برای او تنها در صورتی ممکن بود که در تشریفات دینی یهودی شرکت نکند و بتواند به آزادی سخن بگوید. از این رو پیش از آن که نوشته‌های فلسفیش به وجود آیند معبد یهودی را با توجه به رسوم آن روزی عملاً مجبور کرد که تکفیرش کند. احتمال می‌رود که نخستین بار همین واقعه او را به فلسفه‌اش آگاه ساخته و بر آن داشته باشد که آن فلسفه را برای همه کسانی که در دامن ایمان به خدا به آزادی زندگی می‌کنند قابل ابلاغ سازد.

ولی اسپینوزا با این که از میان قوم خود رانده شد و خویشان و هموطنانش از او دوری جستند، به‌خلاف نیفتاد، بلکه آرامش خود را نگاه داشت و چنان که گویی هیچ واقعه‌ای روی نداده است در قرارگاهی ایستاد که هر انسان متفکری می‌تواند به آن راه بیابد و هر شخصی که از خانواده و سنت خود جدا شده است می‌تواند در آن خانه کند: قرارگاه یقین خردمندان به واقعیت خدا.

آیا اسپینوزا در جایی وطنی داشت؟ او هلندی بود. ولی هلند برای او وطن نبود بلکه فقط مکانی بود که می‌توانست در آن زندگی کند: کشوری بود که اجازه می‌داد آدمی در آن به آزادی عمر بگذراند، و هستی خود را نیز مدیون همان آزادی بود. اسپینوزا معتقد بود که عنوان شهروندی هلند برای او کافی است. این کشور او را در برابر پی آمدهای تکفیر معبد یهود حفظ می‌کرد. هرچند آزادی در کشور هلند در آن زمان چندان وسعتی نداشت و اسپینوزا از خطری که تهدیدش می‌کرد هنوز نجسته بود، با این همه قدر همان مقدار آزادی را می‌دانست و می‌گفت «ما از سعادت کمیابی بهره‌وریم که در کشوری زندگی می‌کنیم که در آن هر کسی می‌تواند مطابق فهم خود داورى کند و خدا را موافق اندیشه خود بپرستد؛ و در آنجا آزادی گرانباترین موهبتها به‌شمار می‌آید».

وضع هلند با اندیشه اسپینوزا درباره جامعه و دولت منطبق بود. دولتی که او در نظر داشت فاقد ویژگیهای دولت افلاطونی بود، به‌هیچ کلیسایی وابستگی نداشت و برای برخورداری از آزادی و آرامش نیازمند تساهل و تسامح در برابر همه نحوه‌های ایمان بود. دولت اسپینوزا مانند دولت هابز استبدادی نیست بلکه از آزادی توأم با تنش بهره‌ور است. جامعه و دولت او وظیفه تربیت ندارد بلکه جامعه‌ای است حقوقی به‌منظور تأمین آزادی همه افراد؛ وابسته به‌قومی خاص هم نیست زیرا تنها بر اصلی سیاسی استوار است.

با توجه به واقعیات آن زمان می‌توان پرسید: چگونه ممکن بود اسپینوزا با رفتاری که در زندگی داشت از چنان سرنوشت مطلوبی برخوردار باشد؟ چرا نابودش نساختند یا از کشور تبعیدش نکردند؟ بدین جهت: اسپینوزا یهودی بوده نه مسیحی. به معبد مسیحی پشت نکرده بود و از این‌رو در چشم مسیحیان مرتد به‌شمار نمی‌رفت و رانده‌شدنش از معبد یهودی برای مسیحیان جالب توجه نبود؛ اگر مسیحی بود چنانش می‌زدند که دیگر نتواند برخیزد. آرام می‌زیست و با کسی کار نداشت و هر جا ظاهر می‌شد محبت و احترام مخالفان را نیز جلب می‌کرد. تبلیغ

نمی‌کرد و در هیچ جا تخم طغیان نمی‌پراکند. با همه سختگیری که در فلسفه‌اش داشت در عمل هیچ‌کس را بر نمی‌انگیخت و اهانت نمی‌کرد. ولی مهم‌تر از همه، بسیار محتاط بود و واقعیات را نیک می‌شناخت و از نظر دور نمی‌داشت.

ه. اسپینوزا و مسأله یهودیان

۱- اسپینوزا به سبب یهودی بودن، تجربه برکناری از اقوام و ملل دیگر را با خود داشت، و رانده شدنش از میان قوم یهود به آن افزوده شد. سرنوشت او گویی نمونه بی‌قرارگاهی بود که مردمان امروزی زیر فشار اوضاع و احوال دچار آن می‌گردند و نشان‌دهنده این بود که چگونه آدمی می‌تواند در همان حال نیز استقلال و آرامش درونی خود را حفظ کند. اسپینوزا گاه به عنوان یهودی معروف شهرت دارد، گاه به عنوان یهودی عجیب، و گاه به عنوان یهودی نفرت‌انگیز. وقتی که درباره انگیزه‌های ناشی از یهودی‌گری در اندیشه‌های فلسفی یا افکار سیاسی یا اعمال روزانه زندگیش سؤالی می‌کنیم، پرسشمان بی‌پاسخ می‌ماند. هرگز نمی‌گویید که خود را یهودی احساس می‌کند، و این که از میان کدام قوم برخاسته است برایش مسأله‌ای نیست، و اصلاً مسأله‌ای با عنوان مسأله یهودی نمی‌شناسد. داوریش در مورد تعقیب و آزار یهودیان همچون داوری مورخ بی‌طرفی است و این رویداد متأثرش نمی‌کند. البته آنچه را از نیمه قرن نوزدهم به بعد به عنوان مسأله یهودیان به معنی سیاسی امروز پیدا شد نمی‌توانست حدس بزند.

اما اسپینوزا در وضع و حال امروزی چه احساسی می‌داشت؟ هر انسانی که به معنی تعقیب و آزار یهودیان در آلمان هیتلری واقف است، از خود می‌پرسد: اگر محیط زیست خود من، به سبب وابستگی به قومی یا نژادی یا مانند آن، امکان برخورداری از حمایت دولت را از من سلب کند و بخواهد زیر فشارم قرار دهد یا نابودم سازد، چه خواهم کرد؟ اسپینوزا در پاسخ این پرسش به اصل کوشش برای حفظ خود به موجب حق طبیعی استناد می‌کرد نه به عدالت سرمدی یا به حقی که بتوان چشم داشت که قانونی حمایتش کند؛ و می‌افزود که ارتباط این مسأله با خدا مانند ارتباط همه مواردی است که در آنها اصل کوشش برای حفظ خود صدق می‌کند: همه این امور ناشی از ضرورت سرمدی الهی است. اسپینوزا لزوم کوشش برای حفظ خود را با پیمانی که یهودیان معتقدند که خدا با آنان بسته است مربوط نمی‌دانست بلکه مانند ارمیای نبی با دیدن نابودی قومش می‌گفت: «یهوه چنین

می‌گوید: آنچه ساختم ویرانش می‌کنم و آنچه کاشته‌ام از ریشه برمی‌کنم و تو چشم داری که در برابر رفتاری دیگر در پیش گیرم؟ مخواه.» اسپینوزا می‌گفت که مفهوم یهودی در روز مصیبت هم یهودیان مؤمن را در بر می‌گیرد و هم غیرمؤمنان را، چون هر دو از قومی واحدند و از حیث قرارداد داشتن در معرض نابودی فرقی با هم ندارند. اسپینوزا تنها نبرد برای حفظ خود به موجب حق طبیعی را می‌دید که هر رویدادی در زندگی اقوام و ملل از آن ناشی است و می‌گفت اینجا حق آن مقدار هست که قدرت هست، و حقوق ملتها مانند حقوق ماهیان است که به موجب آن بزرگترها کوچکترها را می‌خورند. از این رو مرحله‌ای بالاتر که بتوان برای حفظ حق خود به آن روی آورد وجود ندارد. حق تنها در جامعه و دولت و از طریق جامعه و دولت وجود دارد آن هم به نسبت قدرت آن. مرحله‌نهایی، ضرورت فراگیر الهی است که در آن هر چه روی می‌دهد جای خود را دارد. به گونه این مرحله‌نهایی نمی‌توان از طریق قانونی از قوانین طبیعی - که می‌توان شناخت - پی برد (زیرا شناسایی کامل در لایتناهی است). آدمی تنها می‌تواند بکوشد تا آنچه را مطابق ضرورت الهی آن مرحله‌نهایی روی می‌دهد، دریابد. از این رو خشونت و دهشت و دوپهلویی سرنوشت، که اسپینوزا در برابرش تنها آرامش درونی ناشی از ایمان به خدا را می‌شناسد، به جای خود باقی می‌ماند.

۲- سخن اسپینوزا درباره یهودیان: اسپینوزا درباره سرنوشت یهودیان چنین می‌گوید: موسی در حالی که با خدا متحد بود دولت عبرانیان را پدید آورد و «حکومت کشور تنها به دست خدا بود و از این رو کشور خدا نامیده می‌شد... و هر کس که به دین یهودی پشت می‌کرد حق شهروندی را از دست می‌داد و به چشم دشمنی نگریسته می‌شد.» این وضع خاص تاریخی نتایج فوق‌العاده‌ای در بر داشت. رسوم و آداب روزانه یهودیان نه تنها از رسوم و آداب اقوام دیگر جدا بود بلکه به کلی به عکس آنها بود و «بدین سان ناچار کینه‌ای نسبت به اقوام دیگر در دل‌های یهودیان ریشه گرفت. منشأ این کینه پایبندی به دین و آداب و رسوم بود و عبادت تلقی می‌شد.» نتیجه این شد که اقوام دیگر کینه یهودیان را با کینه پاسخ دادند و خود این امر سبب شدت بیشتر کینه یهودیان نسبت به اقوام دیگر گردید.

ولی اسپینوزا معتقد است که در زمان او وضع یهودیان دگرگون شده است. از زمانی که دولت یهودیان از میان رفته است تنها دین مایه اتحاد آنان است و «امروز دیگر چیزی ندارند که سبب تفوق خود بر اقوام دیگر بدانند.» با این همه طی قرن‌های

متممادی به هستی خود ادامه داده‌اند. چرا؟ «سبب این امر معجزه نیست بلکه از همه اقوام به نحوی کناره گرفته‌اند که کینه همه را نسبت به خود برانگیخته‌اند، و نشانه این کناره گیری تنها رسوم و آدابشان نیست که به کلی به عکس رسوم و آداب دیگران است، بلکه ختنه نیز نشانه جدایی ایشان از اقوام دیگر شده است.» اسپینوزا می‌گوید موضوع ختنه «چنان موضوع مهمی است که اطمینان دارم این قوم را همیشه نگاه خواهد داشت.»

اسپینوزا می‌کوشد تا با استناد به وقایع اسپانیا و پرتغال ثابت کند که علت دوام یهودیان کینه اقوام دیگر نسبت به آنان است. می‌گوید «هنگامی که شاه اسپانیا یهودیان را مجبور کرد که یا دین مسیحی را بپذیرند و یا از اسپانیا تبعید شوند بسیاری از یهودیان دین پاپ را پذیرفتند و چون همه یهودیانی که به دین مسیح گرویدند از همه حقوق مردم اسپانیا بهره‌مند گردیدند چنان با اسپانیاییان آمیختند که در زمانی کوتاه نشانی از آنان باقی نماند.» ولی در پرتغال وضع چنان نبود. اینجا نیز شاه آنان را میان تغییر دین و تبعید مخیر کرد ولی پس از آن هم که به دین مسیح گرویدند در عمل به کلی جدا از دیگران زیستند «زیرا شاه اعلام کرد که آنان لیاقت نیل به هیچ یک از مقامات بلند کشور را ندارند.»

اسپینوزا معتقد است که عنوان «قوم برگزیده» که یهودیان بر خود نهاده‌اند نشانگر زندگی مرفه ایشان بوده است. «اگر امروز کسی ادعا کند که یهودیان به این یا آن علت از سوی خدا، تا ابد برگزیده شده‌اند تنها بدین شرط سخنی برخلاف ادعایش نخواهم گفت که قبول کند که برگزیدگی، اعم از موقت و ابدی، تنها با رفاه زندگی جسمانی آنان ارتباط دارد. (زیرا از این نظر ممکن است قومی با اقوام دیگر فرق داشته باشد). از حیث فهم و فضایل راستین فرقی میان اقوام نیست و از این لحاظ نمی‌توان گفت خدا قومی را از میان اقوام دیگر برگزیده است.»

۳- رفتار سیاسی اسپینوزا در برابر یهودیان: اسپینوزا با این که اجدادش از اسپانیا رانده شدند و پدر و مادرش از پرتغال به هلند مهاجرت کردند هرگز در مورد تعقیب و آزار یهودیان کلمه‌ای از روی خشم به زبان نیاورده است. او در صدد یاری کردن به قوم خود نیست. این قوم در هلند زندگی آسوده‌ای می‌گذراند و معبد یهودی چنان نفوذی داشت که می‌توانست مقامات دولتی هلند را به تبعید اسپینوزا از آمستردام وادار کند.

اسپینوزا در معرض تهدید یهودیان قرار داشت (هرچند معبد یهودی در

قصدی که به جان او کردند دخالتی نداشت) و دولتی که به سائقه آزادی خواهی و برای تأمین آزادی پدید آمده بود حمایتش می کرد. یهودیان در هلند در معرض خطر نبودند و از این رو اسپینوزا علتی برای اندیشیدن درباره آینده یهودیان نمی دید، و به آداب و رسوم یهودیان اعتنایی نداشت.

در مورد امنیت و آزادی یهودیان در هلند حق با اسپینوزا بود. از قرن شانزدهم تاکنون یهودیان هلند آزار ندیده و محرومیت نکشیده اند. هنگامی که دست جنایت هیتلر به سوی یهودیان هلندی و یهودیانی از کشورهای دیگر که در هلند می زیستند دراز شد، با آن که کشور کوچک و ناتوان هلند نتوانست نجاتشان دهد، مردم هلند به نحوی از آنان پاسداری کردند که مانند آن در میان همه کشورهای که به دست آلمان هیتلری ویران گردیدند، جز ایتالیا، در جای دیگر دیده نشده است.

۴- اسپینوزا پیوند خود را با یهودیان گسست: آن چیست که من از لحاظ تاریخی به نحوی وابسته ام که اگر از آن جدا بیفتم چنان بی قرارگاه می گردم که تنها انسانیت عمومی می تواند پناهگاهی برای من باشد، و اگر بخت به یاریم برسد دامن امن جامعه ای (مثلاً در مورد اسپینوزا جامعه هلند) می تواند مکانی برای ادامه هستی در اختیارم بگذارد؟ نژاد است یا قوم؟ یا جامعه به عنوان چیزی مطلق؟ یا زبان است؟ یا سرنوشتی مشترک؟ برای اسپینوزا هیچ یک از اینها نیست بلکه تنها ضرورت سرمدی الهی است.

تکیه گاه یهودیان - نه اسپینوزا - پیوندی بود که از طریق موسی با خدا داشتند و از این رو خود را «قوم برگزیده» می دانستند و معتقد بودند که اگر از فرمان خدا اطاعت کنند در زندگی نیکبخت خواهند شد، و مصیبتی را که به آنان روی آورده بود کیفری الهی برای نافرمانی از قوانین خدایی می دانستند و می کوشیدند تا به گناهی که مرتکب شده اند پی ببرند. ولی یهودی درستکار و خداپرست می دید واقعیت به هیچ وجه چنان نیست که مؤمنان و دینداران همیشه نیکبخت باشند و بی دینان دچار مصیبت گردند. از این رو ایوب (در کتاب مقدس) در مورد عدل الهی با خدا جزو بحث می کرد و اعتمادش را به خدا تنها از طریق سخن خدا دوباره به دست می آورد، سخنی که پاسخ سؤالش نبود و گره را نمی گشود بلکه تنها از این طریق که خدا هست، خرسندش می ساخت و آرامشش را به او باز می گرداند. آیا یقین و ایمان اسپینوزا به خدا، صورت دگرگون شده ای از آن ایمان یهودی به خداست؟ آیا ضرورت سرمدی (در ایمان اسپینوزا) جای درنیافتنی بودن خدا را (در ایمان

یهودی) گرفته است؟

اسپینوزا به قوانین و تشریفات دینی و همچنین به اندیشه رهاننده نجات بخشی که به اعتقاد یهودیان در آینده ظهور خواهد کرد، پشت نموده است. آیا با این عمل از همه واقعیات این جهان جدا نگردیده و به حالی نیفتاده است که در آن، فرد تنها به عنوان فرد به زندگی ادامه می دهد؟

اسپینوزا با معبد یهودی مخالف بود نه با یهودیان، و در برابر محدودیت آزادی و عدم تساهل قد برافراشته بود. تعارضی که اسپینوزا در جوانی با معبد یهودی پیدا کرده بود، با پرسشش درباره ماهیت و شرایط آزادی و چگونگی جامعه ای که در آن هر کسی مجاز است هر گونه می خواهد بیندیشد و هر چه می اندیشد به زبان آورد، شدیدتر گردید. این پرسش پرسشی یهودی نبود، بلکه پرسش بزرگ باخترازمین و پرسش تمام انسانیت بود که اسپینوزا پاسخی ساده و بزرگ به آن داد.

اسپینوزا به هیچ گونه وابستگی به یهودیت آگاهی ندارد و زمینه اندیشه اش تنها خرد انسانی است نه شرایط تاریخی جوهر یهودی. در نوشته های او از ادعای اجدادش در سه هزار سال پیش اثری نمی یابیم، و اگر بیندیشیم که هر کسی باید در ارزیابیها و برداشتهایش برای گذشته تاریخی خود برتری خاصی قایل شود، اسپینوزا از چنین تمایلی بیگانه است و چنین می نماید که غنای عمق روحی خاصی که سرچشمه زندگی خود اوست، از نظرش پنهان است. اسپینوزا هنگامی که با فلسفه وابسته به مذهب ابن میمون به مخالفت بر می خیزد، یعنی با چیزی که به هیچ وجه عین وابستگی تاریخی یهودی نیست، نظری به روحیه یهودی ندارد.

نمایه

آلمان هیتلری ۱۵۲، ۱۵۵	اورانین (خانواده سلطنتی) ۱۱ تا ۱۳
آمستردام ۱۴۹	اورکرک ۱۴۹
آیسخولوس ۱۰۹	ایتالیا ۱۵۵
	ایرانیان (نمایشنامه) ۱۰۹
ابن سینا ۳۵	ایوب ۱۱۷، ۱۵۵
ابن میمون ۱۲۳، ۱۲۸	
اخلاق ۱۶، ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۴۰، ۵۰، ۵۴	بویل ۱۳۴
۷۲، ۹۰، ۱۰۳، ۱۳۵	بیکن ۵۲، ۱۳۴، ۱۳۵
ارسطو ۳۵، ۴۰، ۱۳۵	
ارمیای نبی ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۵۲	پاپ ۸۸
اسپانیا ۹، ۱۴۸، ۱۵۴	پاسکال ۵۹
اسکاتس، جان ۳۴	پرتغال ۹، ۱۴۸، ۱۵۴
اشعیای نبی ۱۴۲	پولس حواری ۱۴۳
اصول فلسفه دکارت ۱۶	
افلاطون ۳۰، ۳۵، ۴۴، ۶۰، ۸۳، ۱۲۳	تورات ۱۴۶
۱۳۳، ۱۳۵	
اقلیدس ۵۴	جهانگیری، محسن ۷، ۳۴، ۳۵، ۴۰
اکویناس، توماس ۳۵	۵۰
اکهارت ۴۳	
الهیات و سیاست ۱۶	چیرنهاوس ۳۱

خدا، آدمی و نیک‌بختی ۱۶	شلینگ ۵۵
دستور زبان عبری ۱۶	
دکارت ۱۶، ۵۲، ۵۵، ۵۹، ۶۲، ۶۶، ۸۹	عیسی ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۷
۹۴	
دین و سیاست ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۲۰	فان، هاینریش ۱۱
	فرانسه ۸۸
رامبراند ۱۴۵	فلوطين ۴۰
رساله اصلاح فاهمه ۱۶، ۱۷، ۴۵، ۱۳۶	فیلیپ دوم (پادشاه اسپانیا) ۱۱
رنان ۳۰	
رواقیان ۹۴، ۱۰۲ (رواقی) ۱۰۱، ۱۰۲	کالوین ۸۸، ۸۹، ۱۴۵
روم ۱۱۳	کالوینیسیم ۹۹
	کانت ۴۴، ۴۹، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۱۰۲، ۱۴۳، ۱۴۳
زبان هلندی ۴۹	کریتیاس ۱۲۲
زریاب خویی، عباس ۹	کسوفانس ۲۷
	کلگیانت (کولژیان) ۱۳، ۱۵۰
ژاکوبی ۱۳۱	کوپرنیکوس ۱۳۱
	کیرکه گور ۴۴، ۱۳۶
سعادت، اسماعیل ۷	
سقراط ۸۳	گالیله ۸۳
سلطان محمد فاتح ۱۰۸	
سویس ۸۸	
سیاست ۱۶، ۸۲، ۱۰۴	لایبنیتس ۱۴، ۴۳
سیمون دو وریس ۱۰	لویی چهاردهم ۱۲
	لیشتن‌برگ ۱۳۱
شارل پنجم ۱۱	
شاهزاده کنده ۱۲	مارکسیسم ۹۹
شفا ۳۵	مازانیلو ۱۱۹
شلایرماخر ۳۰	ماکیاولی ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۲۰

- مالبرانش ۵۹، ۸۹
 محشی، سیداحمد ۳۵
 مسیح ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۳۹، ۱۵۴
 مورتریا ۱۴۹
 موسی ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۵
 مولر، یوهانس ۹۰
 ناپل ۱۱۹
 نامه‌ها ۱۶
 نوافلاطونیان ۳۴، ۴۰
 نوالیس ۳۰
 نوکانتیان ۵۷
 نیچه ۳۸، ۵۸
 وبر، ماکس ۸۳
 هابز ۱۲۰ تا ۱۲۲، ۱۳۴
 هگل ۱۲۳
 هگل ۳۰
 هلند ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۴۸، ۱۴۹،
 ۱۵۱، ۱۵۵
 یاسپرس، کارل ۷، ۴۰، ۵۰
 یان دو ویت ۱۰ تا ۱۳، ۱۵
 یهوه ۱۵۲

فلسفه و فرهنگ

منتشر می شود:

* خرد در هنر
گزیده و نوشته و ترجمه عزت الله فولادوند

* اسطوره چارچوب
علی پایا

* خرد در تاریخ
گزیده و نوشته و ترجمه عزت الله فولادوند



یاسپرس با تعریفی که از مفهوم «بزرگ» ارائه می‌کند، اسپینوزا را در زمره فیلسوفان بزرگ می‌نهد و در کتاب حاضر نشان می‌دهد که رفعت اندیشه های اسپینوزا تا چه حد و مرتبتی است. گرایش فلسفی یاسپرس باعث آن بوده است تا گزارشی زنده از زندگی و افکار اسپینوزا ترسیم شود و به همین دلیل کتاب تنها به بیان تحلیل پیچیدگیهای نظام متافیزیکی اسپینوزا بسنده نمی‌کند؛ بلکه لوازم و نتایج آن را در حیطه الهیات و سیاست باز می‌نماید. خواننده علاقه‌مند از طریق کتاب نه تنها با نظام دشوار فلسفی و اصل موضوعی شده (axiomatic) اسپینوزا آشنا می‌شود بلکه در بخش دین و دولت با مباحث روزآمد و پردامنه‌ای مانند فهم و تأویل کتاب مقدس، ایمان دینی، رابطه دین و خرد، دولت و آزادی سیاسی، دین و دولت خود را مواجه می‌بیند و به عمق بصیرتهای اسپینوزا در این باره راه می‌یابد.

فلسفه و فرهنگ

ISBN 964-5625-81-5



9 789645 625816

۳۵۰۰ تومان