



Baruch Spinoza (1632 – 1677)

فهرست

زندگینامه اسپینوزا (۱)	۱
زندگینامه اسپینوزا (۲)	۳۶
اختیار	۶۹
اقسام علم	۹۱
تجربه	۱۰۱
جسمانیت و خدا	۱۱۷
طبیعت	۱۴۳
به روایت ویل دورانت	۱۶۱

دکتر محسن جهانگیری

زندگینامه اسپینوزا

(قسمت اول)

نظر باینکه مطالعه احوال، معرفت آثار و شناختن معاشران و دوستان و دشمنان يك فیلسوف ما را كمك میکند تا هرچه بهتر و زنده تر باندیشه اش پی به بریم و به فلسفه اش آگاه گردیم، که يك فیلسوف راستین آن طور که می اندیشد زندگی میکند و نحوه رفتارش تجسد اندیشه و تمثیل حکمت اوست. بنابراین من بر آن شدم، تا مقاله ای تحت عنوان «زندگینامه اسپینوزا» بنویسم و چون در این موضوع به فحوص و مطالعه پرداختم، مطالب کثیری گرد آمد، تا آن حد، که يك مقاله گنجائی جمیع آن مطالب را نداشت، لذا مصلحت بر آن دیدم، که آن را در دو قسمت جداگانه ترتیب دهم، قسمت اول را در این شماره و قسمت دوم را در شماره آینده همین مجله انتشار دهم.

قسمت اول شامل مطالب زیر است: وضع خانواده و تولد، دوران پرورش و آموزش و عشق و مطالعات و تحقیقات، ارتداد و محکومیت و اخراج از جامعه یهود، بیمه ری خانواده و سرزنش دوستان و حمله دشمنان، تبعید از آمستردام و مسافرتهاى او، مرگ او، فرهنگ گسترده و سعه دانش او و مذهب و مشرب فلسفی او. شایسته گفتن است، که باقتضای عنوان مقاله و نیز برای اینکه در گذشته دو مقاله، در شماره دوم و سوم همین مجله درباره فلسفه وی بچاپ رسیده و شاید در آینده نیز

مقالاتی در این زمینه در این مجله بطبع برسد، علیهذا در این مقاله در خصوص فلسفه اوسخنی نخواهم گفت مگر بایجاب مقام واقتضای مقال، آن هم باجمال و اشاره.

خانواده و تولد او:

باروخ (بندیکت) اسپینوزا در ۲۴ نوامبر ۱۶۳۴ یا ۱۶۳۲ در کشور هلند و در شهر آمستردام، در خانواده‌ای سرشناس به نام «اسپینوزا» از پدری بنام میخائیل^۱ و از مادری بنام «حنه دبورا»^۲ به دنیا آمد. نیاکانش مارونی^۳ و خانواده‌اش از یهودیان «سفر دیک»^۴ یعنی پرتغالی -- اسپانیائی^۵ بودند که پس از شکست مسلمانان در اسپانیا و سقوط غرناطه در سال ۱۴۹۲ بدست فردیناند، آزادی و آسایشی را، که در تحت لوای اسلام بدست آورده بودند از دست دادند و دچار بلای سخت فشار محکمه نفیس عقاید شدند، که محکمه آنان را وادار میکرد یا غسل تعمید دهند و بدین مسیح در آیند و یا از مال و منال خود دست بردارند و راهی شهر و دیار دیگر شوند، که اکثریت شق دوم را پذیرفتند و بآرزوی یافتن پناهگاهی از اسپانیا بیرون آمدند و به مصائب سختی مبتلا شدند، عده‌ای در کشتی نشسته به مقصد بندر ژن و دیگر بنادر ایتالیا به راه افتادند، که از ورودشان جلوگیری شد و در حالیکه

1- R. H. M. Elwes' introduction to the Works of Spinoza, Vol. I. P. 10

2- Fredrick Copleston, A history of philosophy, Vol 4. P. 211

3- Michael.

4- Hannah Deborah.

5- Marrans یهودیانی که در قرن ۱۵ میلادی بناچار به مسیحیت ایمان آوردند ولی در باطن همچنان یهودی ماندند.

6- Sepherdic

7- N. Isaacs, The Legacy of Israel, P.366

باتنگدستی و بیماری سخت و فزاینده دست بگریبان بودند، خود را به سواحل آفریقا رسانیدند، اما اکثرشان کشته شدند زیرا بومیان چنین پنداشتند که آنها جواهرات بلعیده‌اند.

عده‌ای دیگر هزینه سفر کلمب را پرداختند، تامگر این دریانورد بزرگ مسکن جدیدی برایشان بیابد، که از سرنوشتشان خبری بدست نیامد، بالاخره عده کثیری از آنها با کشتیهای کم دوام آن عصر روی اقیانوس اطلس، در میان دو کشور انگلستان و فرانسه، که هر دو با آنها دشمنی می‌داشتند، به امید یافتن جای سکنائی به دریا نوردی پرداختند، تا از خوش آمد روزگار سرانجام به سرزمین کوچک هلند که مردمانی بلندهمت داشت رسیدند و در آنجا پذیرفته شدند، سکنانگزیدند و بدین ترتیب از در بدری و آوارگی نجات یافتند و در سال ۱۵۹۸ نخستین کنیسه خود را در آمستردام برپا ساختند. خانواده اسپینوزا از جمله این پذیرفته شدگان بود، که چنانکه گفته شد از خانواده‌های سرشناس بود و رئیس آن در جامعه یهود آمستردام اعتبار و احترام خاصی داشت.^۱

پدر اسپینوزا هم بازرگانی موفق و از معتمدان جامعه مذکور بود که چهار بار به ریاست کنیسه و یک بار هم به ریاست مدرسه عبرانی آمستردام نائل آمد.^۲ او دوبار ازدواج کرد که نتیجه ازدواج اول دو دختر بود که ربکا^۳ و میریام^۴ نامیده شدند و ثمره ازدواج دوم یک پسر که باروخ اسپینوزا نام گرفت، فیلسوفی بلند آوازه گردید و نام خانواده را برای همیشه جاویدان ساخت.

دوران پرورش، آموزش، عشق و مطالعات و تحقیقات او:

اسپینوزا که از خانواده‌ای دیندار بود، با آداب دینی بار آمد و چون به سن

1- Will Durant, The story of philosophy, P. 139-140

2- John Wild, The introduction to the Spinoza Selections

P.11

3- Rebeca,

4- Miriam

تحصیل رسید، به مدرسه عبرانی آمستردام فرستاده شد و در آنجا تحت نظر منسح بن اسرائیل^۱ ربی بزرگ و نامدار یهود عصر و استاد زبردست کابالا^۲ و همچنین پیش ساول مورتیریا^۳ فاضل معروف و تلمود شناس سرشناس و مدرس وارد و ماهر کابالا به آموختن زبان و ادبیات عبری پرداخت و به مطالعه رموز و اسرار تلمود و کابالا و متن تورات و تفاسیر آن اشتغال ورزید. در نتیجه این تعلم و اشتغال، ذوق تحقیق در طالب مستعد و شائق کنجکاوی پدیدار آمد و باشوق فراوان بر آن شد، تا در خصوص عقاید دینی و سرگذشت قومش به کاوش و پژوهش بیشتری به پردازد، لذا به جد به خواندن و مطالعه آثار و مکتوبات فیلسوفان و متکلمان بزرگ یهود، از قبیل موسی بن میمون، لوی بن جرسون^۴، ابراهیم بن عزرا^۵ مفسر مشهور تورات، هاسدای کرسکاس^۶، سلیمان بن جیبیرول^۷ و موسی قرطبی شارح فلسفی کابالا، پرداخت^۸ و از آنها چیزها آموخت و دایره معلوماتش، بیش از پیش وسعت یافت و اما بخوبی دریافت، که این همه معلومات، روح کنجکاوش را ارضا نمیکند و در حل مشکلات فکریش و نیز در توفیق متناقضات و تقریب مستبعدات عهد عتیق به کار نمی آید، که به نیکی مشاهده کرده بود، ابن میمون آن دانای بزرگ

1- Manasseh Ben Israel

2- Cabbala: قباله یا قبالا ادبیات عرفانی یهود که توسط گروهی از مطلعان یهود نوشته شده

3- Saul Morteria نام مدرسه ای که اسپینوزا در آنجا درس خوانده
«yeshibah» و ساعات درش صبحها از ۸ تا ۱۱ و بعد از ظهرها از ۲ تا ۵ بوده است

4- Levi Ben Gerson

5- Ibn Ezra

6- Hasdai Crescas.

7- Ibn Gebirol

8- N.Isaacs, The Legacy of Israel, P. 366 Will Durant, The story of philosophy, P. 142

یهود، بعضی از سئوالانی را که خود پیش کشیده است، بی جواب گذاشته و گذشته است و در کتاب دلالة الحائرين وی حیرت بیش از دلالت است. همچنین بخوبی فهمیده بود که این عزرا، آن مفسر نامی تورات هم، از حل اغلب مسائل دین یهود عاجز مانده است.

باین جهت هر اندازه که بیشتر به مطالعه و اندیشه می پرداخت، شک و تردیدش نسبت به دین کهن افزایش می یافت و جزئیاتش به ظنیات و احياناً به شکیات مبدل میگشت و به شک و حیرت و التهاب و اضطرابش افزوده میشد. علیهذا تصمیم گرفت تا زبان لاتین - که به بهانه آمیخته و آلوده بودنش به کفر و هرطقه، در برنامه مدرسه جامعه یهود گنجانده نشده بود - بیاموزد، تا شاید بدین وسیله با دنیای دیگری از علم و فرهنگ آشنا شود، دایره معلوماتش وسعت یابد، ذهن کنجکاوش ارضا شود از شک و حیرتش بکاهد و بالاخره روح مضطربش آرام گردد. برای این مقصود، او نخست پیش يك معلم آلمانی رفت و مقدمات این زبان را از وی بیاموخت و بعد به خانه با مدرسه وان دن آنده پزشک سرشناس هلندی راه یافت.^۱ وان دن آنده، مدرسی توانا، متفکری حر و عالمی متبحر بود، اما نوعی الحاد داشت و بی پروا به انتشار افکار ملحدانه و ضد دینی خود می پرداخت و از عقاید دینی امتهای و نظام سیاسی دولتها، به شدت انتقاد میکرد، بهمین جهت متهم شد، که علاوه بر زبان لاتین و ریاضیات چیز دیگری بشاگردانش تعلیم میدهد و در روح جوانان بذر بیدینی و کفر و الحاد میکارد و گمراهشان میسازد. به همین جهت است که کلربوس نویسنده شرح حال اسپینوزا مدرسه وی را مدرسه شیطان می نامد و می نویسد که اسپینوزا در این مدرسه جز لاتین چیزهای دیگری آموخت^۲ بالاخره وان دن^۳ در اثر این

1- Frederick Copleston, A history of philosophy, Vo. 4, P. 21

2- Harald Hoffding, A history of modern philosophy, Vo. 1, P. 295.

3- Van den Ende.

اتهامات بناچار خاك هلند را ترك گفت و به فرانسه مهاجرت كرد كه در آنجا هم باتهام توسطه عليه پادشاه فرانسه محكوم و بدار آويخته شد^۱ خلاصه اسپينوزا، در محضر اين استاد، علاوه بر زبان لاتين، رياضيات، فيزيك، شيمي، مكانيك، هيئت و طب آن روز را فراگرفت و به حكمت مدرسي به ويژه فلسفه توماس اكويناس^۲ و فلسفه دكارت آگاهي يافت^۳ و مسلماً از افكار ضد ديني استادش نيز مطلع و احتمالاً متأثر گرديد.

استاد را دختری زیبا و فربیا و بسیار هوشیار اما نه بسیار زیبا بنام کلارا ماریا^۴ بود، که در غیاب پدرش بشاگردان زبان لاتین و موسیقی می آموخت. اسپینوزا به کلارای نوجوان دل باخت اما دخترک، که بیشتر به زر و زیور می اندیشید، نا علم و هنر، عشق اسپینوزا را، که جز حکمت و فضیلت سرمایه ای نداشت رد کرد و به همدرس و رقیب او بنام کرکینگ^۵، که از مال و منال برخوردار بود و توانسته بود، با اهدای يك گردن بند مروارید پربها، نظرش را به خود جلب کند، دل بست و سرانجام در سال ۱۶۷۱ با وی ازدواج کرد^۶.

برابر گزارش کلریوس^۷ نخستین نویسنده شرح حال اسپینوزا چون او در عشق کلارا شکست خورد الهیات را کنار گذاشت و وقت خود را یکسره وقف مطالعه طبیعیات کرد و جهت آشنائی با طبیعیات جدید به مطالعه نوشته های

1- Will Durant, The story of philosophy, P.142

2- N. Isaccs, the Legacy of Israel, P.366.

3- R. H. M. Elwes, The introduction to the works Spinoza, P.11

4- Clara Maria.

5- Kerkering.

6- Ibid, P.12.

7- Colerus: نخستین نویسنده زندگینامه اسپینوزاست که با جود نفرتش از وی بدنبالش بوده و بدقت حوادث زندگانش را گرد آورده است.

برونو^۱ متفکر متهور و سرکش اینالیائی پرداخت و از وی چیزها آموخت که بلاشک در ابداع نظام فلسفیش مؤثر افتاد. زیربنای اندیشه برونو وحدت بود، باین معنی که کل واقعیت در اصل ذات و علت واحد است و خدا با این واقعیت یکی است. همچنین در نظر وی ذهن و ماده یک چیز است و هر جزئی از واقعیت مذکور از دو جزء مادی و نفسانی ترکیب یافته است، که از هم جدانمی شود، بنابراین، منظور از تأمل فلسفی، درک وحدت در کثرت، ذهن در ماده و ماده در ذهن و نیز کشف ترکیبی است که متضادات و متناقضات در آن بهم پیوسته، ملتمش گشته و متحد شده است. ایضاً منظور از آن وصول به حد اعلای معرفت وحدت کلی است که با عشق به خدا برابر است.^۲

برای اهل فلسفه پیداست که هر کدام از این اصول، فصلی از نظام فلسفی اسپینوزا را بوجود می آورد و نیز همانطور که هارولد هوفدینگ^۳ توجه داده، محاذی کوتاهی که در رساله مختصره اسپینوزا در خصوص خدا، انسان و سعادت او آمده، آشکارا یاد آور افکار برونو است^۴ اگرچه او در آثارش، به حسب خلش، که کمتر از اشخاص نام می برد، از برونو هم نامی نبرده و یادش نکرده است.

شایسته ذکر است که با اینکه افکار اسپینوزا با اندیشه های برونو همانند است، خلق و خویشان با هم چندان مشابه نیست، که برونو در عصیان و طغیان راه افراط می پیمود و در تظاهر به زندقه و هر طقه بسیار متجری و متهور می بود و اضطراب و التهابش هم بیش از اندازه می نمود، چنانکه او خود اعتراف کرده است، برف کوه های قفقاز هم نمی توانست آتش سوزانش را خاموش کند.

او دچار تحیری حیرت آور گشته بود، که همواره از سرزمینی به سرزمینی دیگر

1- Giordano Bruno.

2- Harald Hoffding, A history of modern philosophy. Vo. 1. P. 295

3- Ibid

واز آئینی به آئین دیگر روی میآورد و از همان دری که وارد شده بود خارج میشد. سرانجام محکمه تفتیش عقاید به استناد کفر والحاد محکومش کرد و زنده در آتش سوزانده شد^۱

اما اسپینوزا برخلاف وی روحی مطمئن و آرام داشت و در راه و روشی که برگزیده بود استوار می بود، زیرا چنانکه در آینده بدرازا گفته خواهد شد، چون او از جامعه یهود رانده شد، دیگر به هیچ دین و مذهبی روی نیاورد و اندیشه برگشت به دین کهن را هم به خود راه نداد و در اظهار عقاید و انتشار آثارش نیز راه احتیاط پیمود و خود را بیمورد به مخاطره نینداخت و لذا اگر چه مورد اذیت و اهانت واقع شد، ولی بالاخره بامرگ طبیعی از دنیا رفت.

خلاصه اسپینوزا در همین موقع، که به مطالعه نوشته های برونو اشتغال داشت، یاکمی بعد از آن، با افکار و آثار دکارت، که میخواست باروش ریاضی برای هرچیز دلیل روشن و متمایزی بیابد آشنا شد و راه و روش او را درست تشخیص داد و در نظام فکری او به تأمل پرداخت، به اصول آن آگاهی یافت و کتابی در بیان اصول فلسفه دکارت نگاشت که پیش از همه آثارش انتشار یافت ولی او برخلاف مشهور چنانکه در آینده خواهد آمد دکارتی نبود، که بنیاد اندیشه اش با اصول فلسفه دکارت متفاوت است.

ارتداد، محکومیت و طرد او از جامعه یهود:

بالاخره تأمل او در فلسفه های متنوع و آشنائیش با افکار متفکران دوران نهضت، بویژه اندیشه های آزاد و ضد دینی آنان، در روی اثری شدید و عمیق گذاشت، عقایدش به الهیات کهن و ارکان دین یهود و آداب کنیسه سست شد، بتدریج از رفت و آمدش به کنیسه کاست و احیاناً به گفتن سخنان آمیخته به زندقه و پراکندن

1- Will Durant, The story of philosophy, P.148

2- Harald Hoffding, A history of philosophy, Vo.I. P.296

اندیشه‌های آلوده به هر طقه پرداخت^۱ که شنیدش اهل ایمان به ویژه مؤمنان و اولیای دین یهود را، به حق نگران و هراسان می‌ساخت زیرا که کفریاتش بسیار سهمگین می‌نمود و علاوه بر اینکه ارکان دینانات، خاصه پایه‌های دین یهود را متزلزل می‌ساخت، موقعیت سیاسی و اجتماعی جامعه یهود آمستردام را، که با وجود نداشتن مملکت و دولت مخصوص بخود، تازه از برکت وحدت کلمه و از اثر مهمان نوازی و محبت مردم هلند، از آوارگی و در بدری نجات یافته بودند، به مخاطره می‌انداخت، که اظهاراتش در داخل کنیسه باعث تشتت کلمه و تفرقه میگردید، به ویژه که بافکار ضد دینیش رنگ دین می‌زد تا مگر بتواند عقایدش را با باطن عهد عتیق و روح ملت ابراهیم سازگار بنماید، گذشته از این چنانکه اشاره شد کفریات او تنها علیه دین یهود نبود بلکه جمیع ادیان از جمله دین مسیح یعنی دین رسمی و حاکم مردم هلند را، که میزبانان و به عبارتی ولی نعمتان یهود بودند، نیز تهدید میکرد، که شنیدن آن از یک یهودی- باتوجه به اینکه، کمی پیش از او، یهودی دیگری، بنام آوریل آکوستا^۲، به گفتن این نوع سخن تجبری کرده و وجدان دینی مؤمنان را جریحه‌دار نموده بود^۳- ملت مسیحی هلند را بحق به قوم یهود بدبین می‌ساخت که برای جامعه کوچک و پناهنده یهود آمستردام نتیجه خوبی نداشت.

از اینجاست که شیوخ قوم یهود و اولیای کنیسه وضع اسپینوزا را برای جامعه خود بلائی عظیم و خطری جدی تلقی کردند و در برابر آن بیکار نه نشستند، به چاره‌جویی پرداختند، تا هر چه زودتر و بهر وسیله ممکن اعم از ملایمت و تطمیع و خشونت و تکفیر جلوی خطر را بگیرند تا مگر بالای رسیده بخیر بگذرد، لذا محکمه‌ای تشکیل دادند و اسپینوزای جوان را که در آن هنگام بیش از بیست و چهار سال نداشت با اتهام کفر و الحاد بدانجا کشاندند. بدین ترتیب می‌بینیم انسانهایی

1- John wild, The introduction to Spinoza selections, P. 13.

2- Uriel a Costa

3- Ibid, P.13

که به بهانهٔ بیدینی یا بد دینی در محکمهٔ تفتیش عقاید اسپانیا محکوم و در تحت فشار آن در بدر شده بودند، خودشان به تشکیل محکمهٔ تفتیش عقاید پرداختند تا آنان نیز بدین وسیله انسانی را محکوم و در بدر سازند، خلاصه محکمهٔ مورد بحث در بیست و هفتم جولای ۱۶۵۶ تشکیل شد.

نخستین سؤال اعضای محکمه از متهم این بود، که آیا راست است، که او بدوستانش گفته است که: جهان ماده به منزلهٔ بدن خداوندست. فرشتگان زادهٔ خیالاتند. نفس همان حیات است و عهد عتیق در خصوص خلودنفس چیزی نگفته است؟^۱

از پاسخهاییکه اسپینوزا داده خبری نرسیده و اثری در دست نیست و این برخلاف اظهار تأسف بعضی، هرگز سزاوار تأسف نیست زیرا با احتمال قوی جوابهای وی با اعضای محکمه، همان است که او بعدها با صراحت و شهامت در برابر استیضاح و استفهام متکلمین یهودی و مسیحی، راجع به مسائل فوق اظهار کرده و در کتابها و نامه‌هایش نوشته و انتشار داده است.

بالاخره چنانکه اشاره شد اعضای محکمه نخست باوی ملایمت کردند و به تطمیعش پرداختند و پیشنهاد کردند، اگر ولو بظاهر ایمان و وفاداریش را به کنیسه حفظ نماید، یعنی که تظاهر به دین نماید و لودر واقع بدان ایمان نداشته باشد، سالیانه پانصد فلورن بوی خواهند داد.

اما چنانکه شایستهٔ یک فیلسوف است، او از قبول این پیشنهاد خودداری کرد زیرا آن مستلزم نوعی سکوت بیمورد بود و نوعی نفاق و دورویی بدنبال داشت و این برخلاف حکمتش می‌بود.^۲

خلاصه چون دادرسان دینی، مشاهده کردند، که او در الحاد و بیدینی پافشاری میکند و بیش از حد سرسختی نشان میدهد، تکفیرش را جدی گرفتند و به کفر و

و زندقه محکومش کردند و علیه وی لعنتنامه ای نوشتند و آن را در مرکز جامعه یهود آمستردام، در حضور بزرگان این قوم و با بودن خود اسپینوزا، با جمیع تشریفات خاص دین عتیق و آداب کنیسه خواندند، در آغاز صدای بلند بوقی بزرگ شنیده شد که به تدریج روی به ضعف نهاد، ضعیف و ضعیفتر گردید تا بالاخره بخاموشی گرائید و پایان پذیرفت، چراغهایی هم که در شروع تشریفات مجلس را منور و روشن ساخته بود، یکی پس از دیگری خاموش می شد تا اینکه سرانجام همه خاموش شد و مجلس در تاریکی مطلق فرو رفت و این نشانه مرگ روحانی شخص مکفر و ملعون بود.

شایسته ذکر است که لعنتنامه اسپینوزا در نوع خود بسیار غلیظ و شدید بود و حکایت از آن داشت که اقوال و اعمال ضد دینیش به شدت احساسات اولیای دین را جریحه دار کرده و خشم و نفرتشان را برانگیخته است.

صورت لعنتنامه چنین است: شیوخ شورای روحانی بدین وسیله اعلام میکنند، که چون به عقاید و اعمال شر باروخ اسپینوزا اطمینان کامل پیدا کردند، به طرق گوناگون و مواعید متنوع کوشیدند تا او را از این راه بد برگردانند و به راه راست هدایت کنند اما از ارشادش عاجز ماندند.

به علاوه روز بروز، به کفریات خطرناکش، که باگستاخی در میان مردم پراکنده میسازد، تیقن بیشتری یافتند و بسیاری از اشخاص قابل اعتماد در حضور اسپینوزای مذکور باین امر شهادت دادند، در نتیجه او کاملاً مقصر و مجرم شناخته شد. بنابراین، موضوع دوباره در حضور شیوخ شورای روحانی مطرح گردید و بدقت مورد رسیدگی قرار گرفت و اعضای شوری با اتفاق آرا موافقت کردند تا لعنشان کنند و از قوم اسرائیل طردش سازند و از این ساعت بالعنتنامه زیر ملعونش خوانند: به حکم فرشتگان و به فتوای اولیای دین، ما با رضایت و موافقت جامعه جامعه دینی، در حضور اسفار مقدس، که در آن ششصد و سیزده حکم مکتوب است باروخ اسپینوزا را تکفیر می کنیم، طردش می نمائیم و لعنش می فرستیم با همان لعنی

که الیسع^۱ فرزندانش را لعنت کرد و در کتاب احکام نوشته شده است. ما در شب و روز، در خواب و بیداری و در حال خروج و دخول، اورا لعنت می‌فرستیم. خداوند هرگز اورا نه بخشاید و نه پذیرد، آتش خشم و غضبش اورا بسوزاند، جمیع لعنتهایی را، که در کتاب احکام مکتوب است بروی نازل کند نامش را از آسمان بزداید، به علت عمل زشتش از جمیع اسباط اسرائیل جدا سازد، بارگناهش را بانفرینهای سماوات که در کتاب احکام مذکور است سنگین سازد و امروز همه مؤمنان به خداوند و فرمانبرداران فرمانش آمرزیده شوند. بدین وسیله باطلاع همه می‌رسانیم، که هیچکس نباید با وی سخن گوید، هیچکس نباید با وی مکاتبه نماید، هیچکس نباید برایش کاری انجام دهد، هیچکس نباید با وی درزیرك سقف بماند، هیچکس نباید چهار ذراع بوی نزدیک گردد و هیچکس نباید نوشته‌ای را که او املا یا انشا کرده است بخواند^۲. باین صورت و باین شدت متفکر آزاداندیش و محقق مستعد پرکار، تکفیر شد و مطرود مطرودان قرار گرفت. اما او در برابر این تکفیر و توهین ابداً ضعف نشان نداد، هرگز خم بابر و نیارود و هرچه مصمم تر مقاومت ورزید، که به تصمیم شوری واقعی نه نهاد و ایذا و آزار قومش را به چیزی نگرفت، چون او حکیمی بزرگ بود و باقتضای حکمتش باید خطاکاران و نادانان را ببخشد، بداده رضا دهد و گره از جبین بگشاید و بداند که آنچه بنظر، بدبختی می‌نماید در واقع و نظام کل عالم بدبختی نیست که او بسختی پای بند عقل می‌بود و عقل به اشیاء از نقطه نظر سرمدیت می‌نگرد^۳. ایضا حکمتش ایجاب می‌کند که در برابر حوادث، ولو بسیار ناگوار نماید، مقاومت ورزد، پایدار بماند و قدرت نمائی کند و بالاخره از جمیع بیش آمده‌ها باخوش‌روئی استقبال نماید، چرا که به نیکی میداند که جریان همه

نام یکی از اخبار بنی اسرائیل است که در قرآن مجید الیسع آمده است Elisha - 1-

Will Durant, The story of philosophy, P.145. - 2-

Spinoza, Ethics, Part. 2, Prop. 44, corollary. 2 - 1-

امور برابر فرمان ازلی خداوند است^۱ و فضیلت همان قدرت است^۲. لذا او پس از شنیدن حکم تکفیر و اطلاع به مفاد لعنتنامه در نهایت متانت و با کمال خونسردی گفت: این مرا به چیزی که آنرا انجام نداده‌ام و ادار نخواهد کرد^۳.

برخی احتمال داده‌اند، که اگر منسح بن اسرائیل معلم او و پیشوای روحانی قاطبه یهود آمستردام، در این شهر می‌بود، می‌توانست برای سازش وی با اولیای دین و شیوخ کنیسه راهی بیابد، اما از قضا این ربی بزرگ در آن هنگام در لندن بسر می‌برد و می‌کوشید تا کرومول را ترغیب کند که مرزهای انگلستان را بروی قوم یهود بازگرداند^۴. باید گفت سرنوشت چنین بود و یا به گفته خودش ضرورت اجباب می‌کرد که او محکوم و مطرود گردد و از آن گریزی و گزیری نبود.

بیمهری خانواده، سرزنش دوستان و حمله دشمنان:

اظهارات ضد دینی و بی‌اعتنائیش بساحکام دین کهن و آداب کنیسه حتی پیش از محکومیت رسمی باعث شده بود که خانواده و بعضی از دوستانش او را ترک گویند. مادر اسپینوزا در سال ۱۶۳۸^۵ یعنی هیجده سال قبل از این واقعه مرده و این همه گرفتاری و خواری فرزندش را ندیده بود. اما پدرش باینکه دو سال پیش از تاریخ محکومیت او یعنی در سال ۱۶۵۴ از دنیا رفته و جریسان محکومیت رسمی او را مشاهده نکرده بود^۶ ولی کفریات او را از پیش شنیده بود، و از آنجا که او خود از اولیای دین یهود و از معتمدان این قوم بشمار می‌آمد و آرزو

1- Ibid, Prop. 49, note

2- Ibid, Part. 4, Pröp. 22.

3- Will Durant, The story of philosophy, P.147,

4- Ibid, P.146

5- John Wild, The Introduction to Spinoza selections P.11.

6- Ibid, P.12

میداشت که یگانه پسرش، اسپینوزا هم بنوبه خود روزی از عالمان بزرگ و از حامیان و مبلغان دین یهود گردد، چون برخلاف آرزویش او را از منتقدان و مخربان دین مذکور یافت، با کمال نومیدی و در نهایت بیمهری از وی روی برگردانید^۱ یگانه خواهرش «ربکا»^۲ (میربام خواهر دیگرش پیش از مرگ پدر در گذشته بوده) نیز پس از مرگ پدر کوشید تا بابتهم ارتداد و کفر، او را از ارثیه ناچیز پدری محروم سازد، اما اسپینوزا در برابر این ظلم و تعدی ساکت نه نشست، به محکمه شکایت برد و برای احقاق حق خود از قوانین هلند استمداد جست و عاقبت خواهرش را محکوم کرد ولی پس از محکوم ساختن او با طیب خاطر جمیع سهم الارث خود را به وی بخشید^۳ و بروایتی فقط یک تخت خواب برای خودش برداشت^۴.

شاید در این وقت بود که او برای امرار معاش و یا گسترش فرهنگ و توسعه معارف در مدرسه و ان داند به کار تدریس پرداخت^۵ بعید نیست حاکم شدن اسپینوزا در دعوای مذکور این بوده باشد، که در آن وقت هنوز دادگاه دینی و شورای روحانی جامعه یهود رسماً بازتداد و کفرش رأی نداده بوده است اما پس از اینکه رسماً و علناً با تشریفات خاص مذکور تکفیر و از جامعه یهود رانده شد موج اعتراض و انتقاد شدت وحدت یافت همکیشان سابق و اغلب یاران و دوستان و برخی از شاگردانش آشکارا زبان لعن و طعن و اعتراض بروی گشودند و بابتهم الحاد و ارتداد دشنامش دادند و به مذمت و ملامتش پرداختند، کافر، ملحد، بیدین و احياناً انسان پست، کرم ناتوان و فریفته شیطاناش خواندند^۶ آزارش را جایز بلکه واجب دانستند و حتی قصد جانش را کردند که در شبی در یکی از خیابانهای

1- Will Durant, The story of philosophy, P.1-47

2- R. H. M. Elwes, The Introduction to the works of Spinoza, Vol. 1, P.20

3- Will Durant, The story of philosophy, P.147

4-John Wild, The Introduction to Spinoza selections, P.14

5- Ibid,

آمستردام، متدین متعصبی، برای اثبات تدین خویش، شاید هم بامید پاداش اخروی به قصد کشتنش بوی حمله کرد، اما او خود را کنار کشید و از محل حادثه گریخت و با اندک جراحتی که گردنش برداشته بود از مرگ نجات یافت.^۱

تبعید و مسافرتهاى او:

اما نه تکفیر اولیای دین، نه مذمت و ملامت همکیشان، نه بیمهری خویشان، نه اعراض و ادبار یاران و نه زخم دشنه متعصبان، هیچک را از آزاد اندیشی و رک گوئی باز نداشت و او همچنان با شجاعت و صراحت لهجه بکارش ادامه داد، در نتیجه دشمنانش وجود او را در آمستردام خطرناک دانستند و از آنجا که هم از پشتیبانی جامعه یهود و هم از حمایت امت مسیحی هلند برخوردار بودند، توانستند او را وادار سازند تا آمستردام را ترک گوید. بنابراین اسپینوزا را بناچار به قریه کوچکی در جنوب و نزدیک آمستردام بنام آوورکر^۲ مهاجرت کردند^۳ و در شارع اوترده^۴ اطاق ساکتی که در زیر شیروانی واقع بود اجاره کرد و برای امرارمعاش به شغل تراش دادن عدسیها مشغول شده. دوستانش از شهر می آمدند، عدسیها را بشهر برده می فروختند، بهایش را بوی میدادند^۵ و او بدین صورت، اندک روزی حلالی بدست می آورد و در نهایت قناعت و جمعیت خاطر بزندگی خردمندانه و تأملات فیلسوفانه می پرداخت که برآستی زندگانی عالی و خردمندانه بود. فرزانه بزرگی میگوید: اگر ناپلئون مانند اسپینوزا هوشمند و خردمندی بود در زیر يك شیروانی زندگی میکرد

1- Will Durant, The story of philosophy, P.147

2- Ouwerkerk.

3- John Wild's Introduction to Spineza, P.14

4- Outerdek.

5- Will Durant, The story of philosophy, P.148

6- Harald Hoffding, A history of modern philosophy,

و چهار کتاب می نوشت^۱. گویا همین ایام بود که او نامش را از باروخ به بندیکت تغییر داد^۲.

از خوش آمد روزگار، در این مکان صاحبخانه و زنش، از مسیحیان منیمت^۳ بودند و طعم تلخ تکفیر و طرد را چشیده بودند، لذا موقعیت روحی اسپینوزا را بخوبی درک میکردند و باو بسیار محبت می نمودند و باوی رفتاری بسیار دوستانه داشتند^۴ که ستمدیدگان و دردمندان یکدیگر را بهتر درک میکنند.

با اینکه اقامت او در قریه مذکور تا حدی طولانی شد، که حدود پنجسال بدراز کشید ولی دائمی نشد و او در سال ۱۶۶۰، بدنبال مهاجرت صاحبخانه مهر باناش به دهکده راینسبرگ^۵، نزدیک لیدن^۶، بدانجا نقل مکان کرد و در کوچه ای باریک، در خانه ای محقر، با یکی از یاران جراحش بنام همن^۷ که از گروه «آزاد اندیشان و آزاد مذهبان» بود زندگی کرد^۸ و آن کوچه هنوز هم بنام اسپینوزا معروف است^۹. او در اینجا و در این ایام زندگی بسیار حکیمانه داشت که در نهایت سادگی، با اندیشه های عالی، در صحبت یاران موافق، که از «همان گروه آزاد اندیشان و آزاد مذهبان بودند میگذشت.

1- Will Durant, The story of philosephy, P.149.

2- Ibid, P.148.

3- Mennonites

4- Ibid

5- Rhynsburg

6- Leyden.

7- Homan

8- John Wild's Introduction to the spinoza selections, P.15.

6- R. H. M. Elwes, Introduction to the works of Splnoza, P.13

اما با وجود این پاران موافق، که براسستی بایکدیگر اخوان صفا و خلان وفا بودند، او اغلب به خلوت می نشست و گاهی دو الی سه روز از خانه بیرون نمی رفت و با کسی ملاقات نه می کرد و غذای اندکش را پیشش می بردند^۱ و برخلاف گفته خودش که می گفت «چیزی برای انسان مفیدتر از انسان نیست»^۲ در این ایام تنها زندگانی می کرد و بدیدن انسانها چندان شائق نمی بود، چرا که سخت به تأملات فلسفی می پرداخت و خلوت و تنهایی را برای این کار مهم، مناسبتر میدید و با اینکه کار تراشیدن عدسیها بخوبی انجام می یافت ولی مداوم نمی بود، گوئی نمی خواست بیش از حد کفاف در آمدی داشته باشد، که او حکیمی بزرگ بود و حکمت را بیش از زندگی مرفه دوست میداشت. کولر یوس گزارش میدهد که او هر سه ماهی یکبار دخل و خرجش را بررسی میکرد تا در آمد و هزینه سالیانه اش برابر باشد^۳.

فی الجمله زندگانش در راینسبرگ قرین سعادت و توأم با موفقیت بود، ایام عمر به خوشی میگذشت، کارهای فلسفی به خوبی پیش می رفت و بالاخره کارهای مهمی انجام می یافت، بابعضی از علما و حکمای عصرش دیدار میکرد و بادوستانش به مکاتبه می پرداخت، کتاب اصلاح فاهمه را نوشت و کتاب اخلاق را آغاز کرد^۴. و در نتیجه بیش از حد شهرت یافت و بعنوان فیلسوفی بزرگ آوازه اش در اطراف و اکناف پیچید، پیروان و یاران کثیری پیدا کرد و جم غفیری دورش گرد آمدند. اما او که این اشتها و اجتماع را با کارهای علمی و تأملات فلسفیش چندان مناسب و سازگار نمی دید، بناچار و بناگاه در سال ۱۶۶۳^۵ و بروایتی هم بتقاضای دوستانش،

1- Will Durant, The story of philosophy, P.148.

2- Ethics, Part. 4, prop. 35, Corollary. 1

3- Will Durant, The story of philosophy P.148

4- Ibid 149

5- John Wild's Introduction to Spinoza selections,

که ظاهراً از وربرگک^۱ یا لاهه تقاضا فرستاده بودند در سال ۱۶۶۵^۲، از راینسبرگک به قصد وربرگک، که دهکده کوچکی نزدیک لاهه بود خارج شد اما در سرراهش نخست به آمستردام رفت تا دوستانش را در این شهر ملاقات کند - در مدت این ملاقات بود که دوستانش از وی خواستند تا «بیان اصول فلسفه دکارت» را بطبع برساند - و پس از آن در وربرگک اقامت گزید و به تکمیل کتاب اخلاق پرداخت که تمام نشد زیرا در سال ۱۶۶۵، بدلائلی که او خود به اطلاع الدنبرگ رسانیده و مامم به وقت خود با اطلاع خوانندگان علاقمند خواهیم رسانید، آن را کنار گذاشت و بتألیف کتاب الهیات و سیاست همت گماشت^۳ و علاوه بر آن با علما و حکمای عصرش، از موافق و مخالف به مکاتبه و مباحثه پرداخت و در اینجا نیز شهرتی عظیم یافت.

در سال ۱۶۷۰ به شهر لاهه رفت. ظاهراً دوستی وی با جان دوویت^۴ او را بدانجا کشانید و تا آخر عمر در آن شهر اقامت گزید و گویا فقط یکبار به امید طبع کتاب اخلاق به آمستردام رفت^۵. جان دوویت از سیاستمداران، متفکران و روشنفکران عصرش بود، گروه روشنفکران و آزاداندیشان را در برابر حزب او رانویست^۶ و روحانیت حاکم رهبری می نمود و متفکران روشن فکر و نویسندگان آزاداندیش و شجاع را تشویق و تشجیع میکرد تا فکر و قلم خود را در دفاع از سیاست تنویر افکار و آزادی گفتار بکار برند. از جمله تشویق شدگان اسپینوزا و دوستش دکتر لودویج میر^۷ بود.

1- Voorburg

2- Will Durant, The story of philosophy, P.151

3- John Wild's Introduction to Spinoza selections, P.16

4- Jan de Witt.

5- John Wild's Introduction to Spinoza selections, P.17

۶- فرقه‌ای دینی و حزبی سیاسی بودند که از خانواده اورانژ طرفداری میکردند

7- Dr. Ludwig Meyer.

خلاصه‌چون اسپینوزا وارد لاهه شد، نخست در خانهٔ وسیع بیوهٔ «وان ولدن»^۱ توقف کرد و بعد به منزل محقر وان دن سپک^۲ نقل مکان نمود^۳ و در اینجا در نهایت قناعت و آرامش خاطر زندگانی آغازید و مانند گذشته به مطالعات و تأملات فلسفی پرداخت و با اینکه در اینجا نیز دوستان فراوان داشت، که به معاشرت و مجالستش عشق می‌ورزیدند و صحبتش را غنیمت می‌شمردند، او اغلب اوقات به خلوت می‌نشست تا بیشتر بتواند به کارهای فلسفی به پردازد، که برای وی فلسفه و حیات شیئی واحد بود. او در این ایام، شاید به تشویق جان دوویت کتاب الهیات و سیاست را بطبع رسانید و کتاب مذکور در مدت کوتاهی پنج مرتبه تجدید چاپ شد و اثری وسیع و عمیق در افکار عامه و خاصه گذاشت و انتقادات شدید و کثیری از سوی مخالفانش بر آن وارد گردید، که در اثر قدرت نمائی جان دوویت از انتشارش جلوگیری بعمل نیامد، اما پس از قتل دوویت، که در سال ۱۶۷۴ اتفاق افتاد، باروی کار آمدن اورانژیستها که دشمنان اسپینوزا بودند کتاب الهیات و سیاست تحریم و توقیف شد.

اسپینوزا در این اوقات کتاب اخلاق را با تمام رسانید و رساله‌ای دربارهٔ زبان عبری نگاشت، که شاید مقدمه‌ای بود برای ترجمهٔ عهد عتیق ایضاً رساله‌ای در سیاست، رساله‌ای در علم طبیعی^۴ و رساله‌ای در بیان اصول علم جبر^۵ تألیف کرد و به ترجمهٔ تورات به زبان آلمانی و هلندی پرداخت.

در همین شهر بود که در سال ۱۶۷۳ استادی کرسی فلسفه دانشگاه هیدلبرگ بسیار مؤدبانه بوی پیشنهاد شد و او بسیار خردمندانه و هوشمندانه آنرا رد کرد^۶

1- Van Velden

2- Van den Spuyck

3- Ibid, P.17

4- Natural science:

احتمالاً همان رسالهٔ قوس و قزح است

5- The Principles of Algebra

6- John Wile's Introduction to Spinoza selections, P.18.19

حاصل اینکه در این شهر نیز کارهای علمی و فلسفیش بخوبی پیش می‌رفت و زندگانش قرین عزت و سعادت می‌بود، که ناگهان از بد آمد روزگار، در این ایام در هلند حوادث سیاسی مهمی رخ داد، که فیلسوف را نگران و آزرده خاطر کرد، بدین قرار که: در سال ۱۶۷۲ انگلستان و فرانسه با سپاهی عظیم به شماره صد و بیست هزار علیه هلند وارد جنگ شدند و سپاه هلند را شکست دادند. مردمان لاهه، جان دو ویت، یار مهربان، مشوق مخلص و حامی جدی اسپینوزا را مسئول این شکست پنداشتند و در بیستم اوت سال مذکور، در یکی از خیابانهای شهر لاهه، هنگامیکه برای دیدار برادر زندانش وارد زندان میشد، او و برادرش را بیرحمانه کشتند. اسپینوزا از این پیش آمد ناگوار، سخت اندوهگین شد، ناگاه اشک از چشمانش سرازیر شد، گوئی صبرش نماند و حوصله‌اش بسر آمد، که اگر دوستانش ممانعت نمی‌کردند، میخواست به محل حادثه برود، در آنجا اعلام جرم بکند، اعلانی به دیوار بچسباند و قاتلان دو ویت را بربرهای بسیار پست و رذل بخواند^۱.

اینجاست که مشاهده میشود او حکمتش را - که باقتضای آن لازم بود نادانان و گناهکاران را به عذر نادانیشان معذور بدارد و ببخشد و کینه را با کینه پاسخ نگوید بلکه آن را با مهر و محبت بزداید^۲ - فراموش میکند و این یکی از نکات ضعف زندگانی حکیمانه اوست. بعد از این حادثه شاهزاده دوکنده^۳ فرمانده ارتش فرانسه که گویند افکاری بلند داشت، به علم و فلسفه اشتیاق می‌ورزید، به علما و حکما اهمیت میداد و به مقام فضل و دانش اسپینوزا نیز بخوبی واقف بود، برای درک محضر وی و معرفی بهمراهانش و شاید هم برای اغراض دیگر، حکیم را به مقر فرماندهی دعوت کرد. او پس از مشورت طولانی با یارانانش تصمیم گرفت که دعوت شاهزاده را بپذیرد و به مقر فرماندهی برود، تا شاید برای برقراری صلح راهی و

1- Ibid, P.18

1- Ethics, part. 4, prop. 46

3- Prince de Conde

چاره‌ای بیاید. چون او به مجلس شاهزاده رسید، شاهزاده بوی پیشنهاد کرد که یکی از آثارش را بنام لوئی چهاردهم پادشاه فرانسه بکند، تا از طرف این پادشاه برایش مستمری برقرار گردد. اما اسپینوزا هوشمندانه این پیشنهاد را رد کرد. و باطابق محقرش در لاهه بازگشت و بدنبال آن شایعه، در شهر پیچید، که او جاسوس است. وقت غروب در جلوی خانه‌اش ازدحامی شد، صاحبخانه ترسید که خانه‌اش به مخاطره افتد. اسپینوزا بوی اطمینان داد که بمحض مشاهده کوچکترین علامت خطر بمیان مردم خواهد رفت، تا درباره‌ی وی همان کاری را انجام دهند، که درباره‌ی جان دو ویت انجام دادند. اما خوشبختانه مردم به حسن نیتش پی بردند و بیگناهش تشخیص دادند و در نتیجه ازدحام فروکش کرد و بلای رسیده بخیر گذشت.^۱ فیلسوف بعد از این واقعه چند سالی نیز در این جهان درنگ کرد و باز هم بجد به مطالعات و تأملات خود ادامه داد ولی بیش از پیش به خلوت و عزلت گرائید گاهی اتفاق می‌افتاد که ماهها از خانه بیرون نمی‌رفت ولی با صاحبخانه‌اش زندگی و آمیزش دوستانه داشت و هر روز بعد از ظهرها از اطاقش که ظاهراً در طبقه فوقانی بود، پائین می‌آمد و با صاحبخانه و خانواده‌اش به محادثه می‌پرداخت. زن صاحبخانه که بانوئی ساده لوح و پاکیزه سرشت بود به حکمت اسپینوزا احترامی عمیق داشت و به تنهائیش رقت می‌برد. گویند روزی از وی پرسید، که آیا دینش اورا رستگار خواهد کرد؟ اسپینوزا پاسخ داد که: دینش دین خوبی است و نباید در آن شک و تردید روا دارد و در جستجوی دینی دیگر باشد، اگر راه پارسائی در پیش گیرد و بدینش عمل نماید برآستی رستگار خواهد شد و زندگانش با آرامش و آسایش خواهد گذشت.^۲

مرگ او:

خلاصه فیلسوف در این ایام بقایای عمرش را میگذراند و مهلتش سر می‌آمد.

1- John Wild's Introduction to Spinoza selection, P.19

2- Ibid, P.20

بیماری سل، که در آن روزگاران قربانیان فراوان داشت، بیش از پیش رنجش میداد و از نیرویش میکاست و او هر روز ناتوانتر میگردد و احساس میکرد، که اجل محتوم فرا رسیده است. او که در این جهان بحق حکیمانه و آزادانه زندگی کرد، از قید تعلقات آزاد بود نه مال و منالی نداشت، نه جاه و مقامی و نه فرزند و عیالی، از مرگ زودرس نگران و هراسان نبود و تنها نگرانی و ترسش از این بود، که مبادا آثار منتشر نشده اش از بین برود، لذا آنها را در جعبه ای نهاد، قفل کرد، کلیدش را به صاحبخانه داد و وصیت کرد، که پس از مرگش آن جعبه را با کلیدش به «جان ریو ورتز»^۱ ناشر کتب در آمستردام بدهد. بالاخره روز یکشنبه بیستم فبریه ۱۶۷۷ فرا رسید و او بحسب عادت با خانواده و آن دن سپیک به صحبت نشست و چون آنان مطمئن شدند که خطری فوری وی را تهدید نمی کند به کلیسا رفتند و چون برگشتند به آنها گفته شد که فیلسوف در ساعت سه بعد از ظهر از دنیا رفته است. دردم واپسینش، تنها، دوست و پزشک معالجش دکتر مایر و بروایتی دکتر اسکولار^۲ باوی بوده است. وقتی خبر مرگش در شهر پیچید عده کثیری گرد آمدند و جنازه اش را با احترام و تأسف تا گورستان دنبال کردند. دنبال جنازه اش شش کالسکه براه افتاد. در مراسم تشییع و دفنش، علاوه بر مردمان عادی، کسان برجسته ای از دانشمندان، قاضیان و حاکمان حاضر شدند و در محله اسپي^۳، در کلیسای نو، در جوار دوست مقتولش جان دوویت بخاکش سپردند. اما با تشریفات و احکام کدام دین و آئین؟ معلوم نیست گویا او در این باره نیندیشیده و وصیتی نکرده بوده و یا وصیتش افشا نشده است. آورده اند که بر سر گورش از پیروان هر دینی دیده می شد و جمیع طبقات متأثر و متأسف بودند و احیاناً برایش گریه میکردند. توده مردم بخاطر مهربانیش، علما و حکما بخاطر علم و حکمتش و ارباب ادیان بجهت بیغرضی و بینظری

1- Jan Rieuwertz

2- Dr. Schuller.

3- Spuy.

مطلقش^۱. خواهرش ربکا که زنده بود ادعای ارث کرد. اما چون سیاهه مال برادرش را دید دریافت که پس از پرداخت هزینه‌ها چیز بسیار اندکی می‌ماند و یا اصلاً چیزی نمی‌ماند، لذا از ادعایش صرف‌نظر کرد^۲. اموال فیلسوف تعدادی کتاب، چندتکه شیشه صیقلی شده و آلانی برای تراش دادن شیشه‌ها بود.

فرهنگ گسترده وسعه رانش ۹:

اسپینوزا از برکت هوش سرشار، استعداد قوی، شور و شوق فراوان و پشت کار و فعالیت فوق‌العاده، قدرت یافت تا در مدت کوتاه عمرش فرهنگی گسترده و معارفی وسیع بدست آورد، که برآستی شگفت‌انگیز و حیرت‌آور است. او زبان عبری، لاتین، یونانی، هلندی، ایتالیائی، اسپانیائی، پرتغالی، آلمانی و فرانسه آموخت و در بعضی از آنها صاحب‌نظر شد و از خود اثر بلکه آثاری بیادگار گذاشت^۳.

او در اثر آشنائی بزبانهای مذکور مستقیماً با فرهنگ و معارف امتها و ملت‌های مختلف دست یافت و به مطالعه کتب و نوشته‌هایشان پرداخت و مطالب گوناگون و فراوان آموخت. چنانکه گذشت با یادگرفتن زبان عبری به محتوای عهدعتیق و رموز اسرار تلمود و کابالا آگاهی یافت و بسرگذشت و تاریخ یهود واقف شد و به عقاید و احکام دینی این قوم آشنا گردید.

همچنین کتب و رسالات متکلمان و فیلسوفان یهود را مطالعه کرد و آراء و افکارشان آشنا شد. با فراگرفتن زبان لاتین، یونانی و دیگر زبانهای اروپائی توفیق

1- Will Durant, The story of philosophy, P.153 - John Wild's Introduction to Spinoza selections, P.20-21.

2- Elwes, Introduction to the works of Spinoza, P.20

3- Elwes' Introduction to the works of Spinoza, P.11
 Fredérick Copleston, A history of philosophy, Vol 4, P.211

یافت تا آثار یونانیان، مدرسیان، نواندیشان و نویسندگان دوران رنسانس را بخواند و از اندیشه‌هایشان بهره‌مند گردد. قابل گفتن است که او علاوه بر آگاهی به افکار و معارف و نظام‌های فلسفی مذکور به علوم و حکمت اسلامی نیز معرفت یافت و از آن برخوردار گردید.

زیرا اولاً چنانکه در پیش گذشت، او آثار ابن میمون، لوی بن جرسون، ابن جیبیرول و دیگر حکمای یهود را مطالعه کرد. ابن میمون از پیروان ابن رشد و از شائقان و ناشران فلسفه او^۱ و بروایتی شاگرد وی یا شاگرد یکی از شاگردان ابن باجه است^۲ و مسلم است که در اسپانیا در پیش مسلمانان درس خوانده و از آنان حکمت آموخته است^۳.

آثارش بویژه کتاب دلاله الحائرین مشحون از آرا و عقاید حکما و متکلمان اسلامی است، که بدقت به نقل اقوالشان می‌پردازد، با اینکه اغلب عقاید متکلمین را رد می‌کند به افکار فیلسوفان مسلمان بویژه ابن رشد نزدیک میشود و احیاناً آنرا می‌پذیرد.

لوی بن جرسون هم متبحر در فلسفه ابن رشد و شارح آثار اوست^۴ ابن جیبیرول نیز عارف به عرفان ابن مسره است که آنرا در کتاب ینبوع الحیة خود شرح داده است^۵.

ثانیاً بطوریکه هم اکنون اشاره شد او آثار حکمای مدرسی و متفکران مسیحی قرون وسطی را مطالعه کرد و با افکار و عقاید آنان بویژه سن‌توما آگاهی

۱- ارنست رنان، ابن رشد والرشديه، ترجمه عادل زعیتزقا، ۱۹۵۷ ص ۱۸۹.

۲- مأخذ فوق ص ۱۸۸

3- Charles Singer, The legacy of Israel, P.192

۴- ارنست رنان، ابن رشد والرشديه ترجمه عادل زعیتز ص ۲۰۵-۲۰۴.

۵- کارل بروکلمان، تاریخ ملل و دول اسلامی ترجمه دکترهادی جزایری تهران،

کامل یافت. مسلم است که حکمت مدرسی و فلسفه قرون وسطای مسیحی خاصه فلسفه سن توما پراز افکار و انظار حکیمان و متکلمان بزرگ مسلمان همچون فارابی، ابن سینا، ابن رشد و ابو حامد غزالی است.

گفتنی است که اسپینوزا تنها در شاخه های ادبی، دینی و فلسفی معارف زمانش مطلع و متبحر نبوده و اطلاعاتش در این امور خلاصه نمیشده بلکه در رشته های علمی زمانش نیز درس خوانده، تحقیق کرده، استادی صاحب نظر و عالمی صاحب اثر بود بوده است.

در گذشته گفته شد او در مدرسه و اندونانده علاوه بر زبان لاتین، فیزیک و ریاضیات آموخت، رساله ای در فیزیک و رساله ای دیگر در اصول علم جبر نوشت و چنانکه در مقاله آینده مفصل نوشته خواهد شد، او تا آن اندازه از مایه علمی برخوردار بود، که توانست با اعلام علم عصرش همچون رابرت بویل^۱، پیش کسوت بزرگ و پدر علم شیمی، کاشف و صاحب قوانین معروف در این علم و نویسنده کتاب ارزنده شیمیست شکالک^۲ و لایب نیتس فیزیکدان و ریاضیدان و نابغه بزرگ زمانش نه فقط در مباحث فلسفی و کلامی بلکه در مسائل مهم علمی، مباحثه و مکاتبه نماید. جالب است که لایب نیتس در اولین نامه اش بوی، بنه عنوان مرجعی در نورشناسی مراجعه میکند و در این زمینه از وی سئوالاتی میکند که او بدقت، بدان سئوالات جواب میگوید^۳.

براستی همانطور که مطالعه نامه های اسپینوزا برای طالبان فلسفه و فیلسوفان مفید است برای عالمان و مشتاقان به تاریخ علم نیز سودمند میباشد. اما با وجود این اوبیشتر حکیم است تا عالم و به فضیلت و حکمت بیشتر ارج می نهد تا علم.

1- Robert Boyle (1627-91)

2- A. Wolf's Introduction to the Correspondence of Spinoza, P.40-43

3- Ibid

مذهب و مشرب فلسفی او:

راجع به مذهب و مشرب اسپینوزا مانند اغلب فیلسوفان و متفکران بزرگ جهان آرای متضاد اظهار شده است. جماعت کثیری به کفر و الحادش رأی داده و او را منکر جمیع کتب و ادیان آسمانی و فیلسوفی مادی قلمداد کرده‌اند. منتهی عده‌ای از این جماعت به علت کفر و الحاد مذمتش کرده، لعن و نفرینش فرستاده و دشنامش داده‌اند که چنانکه گذشت دادرسان دادگاه دینی آمستردام از این عده بودند که بشدت محکومش کردند و بیدریغ لعنش فرستادند و ناسزایش گفتند. کلریوس نخستین نویسنده شرح حالش نیز او را بیدین میخواند و از وی بزشتی و نفرت نام می‌برد.^۱ و بنحویکه در مقاله آینده خواهیم نوشت اکثر متکلمان و علمای دین یهود و نصاری هم او را بیدین و مرتد می‌شناختند و باین جهت گاهی توبیخش میکردند و گاهی هم بارشاد و هدایش می‌پرداختند.

ایضا بنابر نوشته بعضی از مورخان نسل بعد از وی از او به نفرت اسم می‌بردند و حتی برابر گزاشش لسینگ^۲ از وی چنان یاد میکردند که از سگ مرده!^۳

اما عده‌ای دیگر از این جماعت، به خاطر کفر و الحاد مدحش گفته و به ستایشش پرداخته‌اند و بهمین جهت او را فیلسوفی توانا و متفکری آزاد اندیش خوانده‌اند و در مقام اجلالش گفته‌اند که او در آزاد اندیشی جانشین هابس و پیشرو آزاد اندیشان عصر خود و اعصاب بعد از خود بوده و اندیشه آزادانه مذهبی در تکامل تفکر آزادی و آزاد فکری تأثیری بسیار شدید و عمیق داشته و ماتریالیسم فلسفی قرن ۱۷ و ۱۸ از وی متأثر شده است. ایضاً نوشته‌اند که انگلس^۴ برای افکار

1- Harald Hoffding, A history of modern philosophy, Vol. 1, P.295.

2- Lessing

3- Will Durant, The story of philosophy, P.184.

فلسفی وی اعتبار و احترام زیادی قائل بوده و فلسفه او را معتبرترین فلسفه زمانش میخوانده و می گفته است: که از اسپینوزا تا عصر ماتریالیستهای بزرگ فرانسه تبیین جهان با خود جهان مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است.^۱ هیوم نیز بالحدش نظرداده و اندیشه اش را درباره جهان طلیعه ای برای آمپریسم قرن ۱۸ انگلستان پنداشته و نوشته که: اصل اساسی الحاد اسپینوزا اعتقاد او به بساطت جهان و وحدت جوهر است، که ماده و فکر هر دو در آن واقعیت یافته است و آنچه که او از جوهر و جهان اراده میکند همان است، که آمپریستهای قرن ۱۸ انگلستان از آن اراده میکنند.^۲

در مقابل جماعت مذکور جماعتی دیگر او را موحد مقدس، سرمست خدا، عارف ربانی و احیاناً مسیحی حقیقی^۳ و مجلی و مظهر راستین خداوند دانسته اند.^۴ شلایر ماخر^۵ از وی با عبارت «اسپینوزای مقدس مکفر» یاد میکند.^۶

نووالیس^۷ شاعر کاتولیک آلمانی او را سرمست خدا میخواند^۸ نی سی گرگوری کتاب اخلاقش را حکایتی از عشق شدید عارفانه و آیتی از قدس و پاکی خالصانه می انگارد.^۹ بالاخره شادروان محمدعلی فروغی نیز او را از اولیاء می شمارد^{۱۰}

1- M. Rosenthal and P. yudin, A dictionary of philosophy, P.428-429.

2- T. S. Gregory's Introduction to Ethios, P. 7

3- Will Durant, The story of philosohy, P.153

4- Ibid, P 186.

5- Schleirmacher (1768-1834) فیلسوف و متکلم پروتستان آلمانی

6- Ibid, P.184.

7- Novalis.

8- Etienne Gilson, God and philosophy, P.102.

9- T. S. Gregory,s Introduction to Ethics, P.7

۱۰- سیر حکمت در اروپا جلد ۲ ص ۴۷

شاید شنیدنی باشد، که سلمانی اسپینوزا هم بعد از اینکه شنید مشتری فیلسوفش از دنیا رفته، اعلامیه‌ای داد و از وی با عبارت «اسپینوزای مرحوم» یاد کرد.^۱ شایسته توجه است که بعضی هم او را تا پایان عمرش یهودی مؤمن به عهد عتیق و پیرو شریعت ابراهیم انگاشته‌اند، که نوشته‌اند: «او یهودی بسدنیا آمد، یهودی زندگی کرد و یهودی مرد»^۲.

اما از حیث مشرب فلسفی، اکثریت قریب باتفاق او را، بحق دکارتی دانسته‌اند حتی برخی فلسفه‌اش را نیز دکارتی پنداشته و او را در حوزه کارتزین قرار داده‌اند.^۳ مسلم داورى درباره این همه اقوال متناقض و عقاید متضاد ساده نیست ولی گوئی چاره هم نیست، زیرا نقل اقوال بدون بررسی و داورى، شرط پژوهش و تحقیق نیست. حق این است که او نه ملحد و مادی است، به مفهوم متداول آن نه موحد و عارف به معنای متعارف آن، نه یهودی تابع ملت ابراهیم به معنای متبادر آن و نه پیرو دکارت به معنای مطلق آن.

مقصود اینکه اگر از الفاظ مذکور معانی مصطلحشان اراده شود، جایز نباشد، که باو اطلاق گردد و آنان که او را در یکی از طبقات فوق قرار داده‌اند، با شرط بی نظری و بی غرضی را، که از شروط مهم تحقیق است رعایت نکرده‌اند و یا به جزئی از فلسفه و نظام فکریش نگریسته، قضاوتی سطحی و عجولانه کرده‌اند، که اگر با بینظری و بدقت به کل نظام فکری وی نظر میکردند و در آن تأمل می‌ورزیدند، چنان اظهار نظر نمی‌کردند. زیرا چگونه می‌توان کسی را ملحد و مادی دانست که او فلسفه‌اش را با خدا آغازیده^۴ و معرفت او را سعادت عظمی و فضیلت

1- Harald Hoffding. A history of modern philosophy. P.301

2- T. S. Gregory's Introduction to Ethics, P.5.

3- A. Wolf's Introduction to the Correspondence of Spinoza. P 30-31

4- T. S. Gregory's Introduction to Ethics, P.5

علیا دانسته^۱ و در جمیع عمرش و در همه آثارش از خدا چنان سخن میگوید که گوئی جز او پناه و امید و هدفی ندارد و نیز برخلاف فلاسفه مادی که مبدأ عالم را ماده لاشعور میدانند و در پیدایش آن به صدفه و اتفاق قائلند، او به خدائی قائل است، که واجب الوجود با لذات است و علت جمیع ممکنات، هم علت احداث و هم علت ابقا^۲ هم عالم بذات است^۳ و هم عالم به کائنات^۴ و او همواره تأکید میکند که قول به صدفه و اتفاق نادرست است^۵ و جهان را خالق و پروردگاری است توانا و دانا. ولی با وجود این او را نه میتوان موحدی متدین و عارفی ربانی قلمداد کرد و در عداد اولیاء به حساب آورد، که او برخلاف جمیع ارباب دیانات و اهل عرفان و اولیاء اله هرگز به تنزیه و تسبیح حق نپرداخته، به تعالی ذات حق از مخلوقات اعتقاد نداشته، او را تا حد اشیاء مادی پائین آورده و بالاخره فلسفه اش را بر این اساس نهاده است که طبیعت و خدا شیئی واحد و امر فارداست. البته درست است که او تصریح و تأکید کرده است که مقصودش از طبیعت، در عبارت فوق طبیعت خلاق است نه طبیعت مخلوق، ذات اشیاء است، نه توده مواد جسمانی^۶ ولی با وجود این چنانکه گفته شد او خداوند را متدلی و حال در عالم دانسته و بسدین صورت به تعالی و تنزه ذات حق از شوائب ماده و مادیات قائل نشده است.

به علاوه او به کشف و شهود عارفانه و احوال و مقامات عارفان و وحی و

1- Ethics, P.5, prop. 42.

2- Ibid, P.1. Prop. 24 Corollary.

3- Wolfson, The Philosophy of Spinoza, Vol.2

Page. 17

4- Harold, A study of Ethics, Page. 72

5- Letter. 54

6- Spinoza, Short Treatise, p.8. and Letter 73.

الهام توجه نکرده و بیش از حد به عقل و استدلال تکیه کرده است و در جواب کسی، که بوی اندرز داده، تا بوحی بیشتر از عقل اعتماد کند، گفته است که اگر اتفاق افتد آنچه را، که بافهم طبیعی گرد آورده‌ام، گاهی خطا باشد، باز کاری جز این نخواهم داشت^۱. گذشته از اینها او معجزات انبیا و کرامات اولیا را هم تا حد امور طبیعی پائین آورده و با کمال صراحت و در نهایت جسارت معجزات را با نادانی و غفلت برابر دانسته^۲ و تأکید کرده است که ممکن نیست معجزات و کرامات سند نبوت انبیا و ولایت اولیا گردد، ایضاً علم انبیا را بامور این جهان انکار کرده و وحی و الهام را تخیلی بیش ندانسته^۳ و با توجه به اینکه تخیل در فلسفه او درجه ناقص و مرتبه نازل علم است، مقام انبیا و اولیا را از مرتبه علما و حکما پائین‌تر پنداشته است.

ایضاً وجود شیطان را انکار کرده و عقیده باو را به استهزا گرفته، به ملائکه ایمان نیاورده^۴ به موجبیت اعمال انسان قائل شده، خلود نفس را نپذیرفته، به مکافات اخروی معتقد نشده، آداب و احکام شرایع را خرافات و رعایت آنها را نوعی موهوم پرستی پنداشته و پافشاری کرده است که منشاء آن جهل و خوف و ادبار و مصیبت است نه عقل و اقبال و حکمت^۵ مسلم است که اینچنین کس را با اینچنین معتقدات نه میتوان موحد متدین و عارف ربانی دانست.

اما در خصوص یهودی بودنش باید گفت در اینکه او از قوم یهود بوده، یهودی بدنی آمده، در اول زندگی و از دوران تحصیلات به ملت ابراهیم، شریعت

1- Will Durant, The Story of Philosophy, p.148

2- Letter. 75

3- Spinoza, Theologico-Political Treatise, p.27

4- Letter. 52-56 - The Correspondence of Spinoza, p.448

5- Spinoza, Theologico-Political Treatise, Preface, p.1-4

موسی و آداب کنیسه پای‌بند بسوده، جای هیچ‌گونه شك و شبهه نیست ولی قول باینکه او تا پایان عمرش یهودی مانده، باین معنی که بدین یهود ایمان داشته، آنچنانکه ربیون ایمان دارند و خود را ملتزم به رعایت آداب کنیسه میدانسته، آنطور که متدینین یهود بآن ملتزم هستند، نه تنها بی دلیل و سند است بلکه ادله و شواهدی هم برخلاف آن در دست است، زیرا اولاً چنانکه هم‌اکنون گفته شد اصول و ارکان و ضروریات جمیع ادیان از جمله دین یهود را به سختی انکار کرد ثانیاً بطوریکه در گذشته استشهاد شد، شواهد تاریخی و اخبار متظافر حکایت از ارتداد او از دیانت یهود و بی‌اعتقادیش به آداب کنیسه دارد ثالثاً او برخلاف جمیع یهودیان مسیح را اعظم و اشرف انبیا میداند و با اینکه اصول و ارکان مسیحیت را از قبیل الوهیت مسیح، تجسد و فدا و رستاخیز بدنی او را شدیداً انکار میکند و رستاخیز مسیح را صرفاً روحانی میداند و احکام و آداب کلیسای مسیحی را مانند کنیسه‌های یهودی به استهزا می‌گیرد و به سختی از آن انتقاد می‌کند، ولی با همه اینها معتقد است، که مسیح مجلی و مظهر اکمل حکمت سرمدی خداوندست^۱ و مسلم است که يك یهودی درباره مسیح اینچنین عقیده‌ای ندارد که اگر داشته باشد یهودی نیست.

اما راجع به بستگی او بدکارت و به اصطلاح دکارتی بودنش باید گفت در اینکه او در آغاز مطالعات فلسفیش به فلسفه دکارت توجهی بیشتری کرده و از وی مطالب فراوان آموخته و بشرح و بیانش پردازخته و پس از نگارش رساله دفاعیه‌اش، رساله‌ای در بیان اصول فلسفه دکارت نگاشته و ایضاً در اینکه روش هندسی و مشرب استدلالیش، دنباله روش ریاضی دکارت و صورت تکامل یافته آن است، جای هیچ حرف و سخنی نیست، ولی با وجود این فلسفه‌اش فلسفه دکارتی نیست و فرق و تفاوت میان آن دو، اساسی و بنیادی است، که او فلسفه‌اش را با خدا آغازیده، دکارت با خود، اساس فلسفه او وحدت جوهر است، بنیاد فلسفه دکارت کثرت آن. او به وحدت روح و جسم معتقد است، دکارت بدوگانگی آنها، او خداوند را فاعل

بالضرورة میدانند و اراده آزاد، به معنای قدرت انتخاب را از او سلب میکند، دکارت خداوند را فاعل بالاراده به معنای مذکور میدانند، او جمیع اعمال و افعال انسان را موجب میدانند، دکارت بعضی از اعمال انسان را اختیاری میدانند در نظر او بدهات شرط کافی حقیقت است و با بودن آن به چیز دیگری حاجت نیست اما دکارت احياناً وجود خدا را نیز به بدهات می افزاید و او را ضامن صدق و حقیقت می انگارد. گذشته از اینها اسپینوزا دریکی از نامه هایش از فلسفه دکارت انتقاد میکند و می نویسد که او درسه مورد بخطا رفته است: در معرفت علت نخستین، در شناختن طبیعت راستین ذهن انسان و در علم به علت خطا^۱. شاید این هم گفتنی باشد که اسپینوزا فلسفه را جدی تر از دکارت گرفته و بیش از او بفلسفه توجه کرده و خلاصه فیلسوفتر از دکارت است.

پس درباره او چه باید گفت؟

اگر واژه بامعنی و بسا شکوه «فیلسوف» را بی پروا بهر متفلسفی اطلاق نمی کردند، ویدریخ بهر فلسفه خوان و فلسفه دانی نمی بخشیدند، بسنده بود بگوئیم که او فیلسوف بود، آن هم فیلسوفی بزرگ اما چون متأسفانه این اطلاق شده و این بخشش بعمل آمده و گوئی این کلمه معنی و مفهوم خود را از دست داده است، بنابراین باید و لو بسیار کوتاه درباره مذهب و مشرب وی سخن گفت تا شاید تا اندازه ای اندیشه اش روشن و عقیده اش آشکارا گردد: او بحق فیلسوفی بزرگ، آزاد اندیش و شجاع و اندیشه و فلسفه اش، آنچنان عمیق و دقیق بود، که در هیچ «ایسم» فلسفی، نظام فکری و حوزه دینی نمی گنجد، او آنچنان به عقل و استدلالش پای بند بود، که هر چه را که به حکم عقل و برابر استدلالش درست و استوار می دانست آنرا می پذیرفت و آنچه را که نادرست و سست میدانست آنرا

1- Wolfson, The philosophy of Spinoza, Vo 2, P.100

2- Letter 11

رد میکرد. اگر چه قائل بآن دمکریست، ارسطو و دکارت باشد و یا مؤمن بآن عارفان، متألهان و عالمان دین یهود و نصاری. بنابراین نه عنوان دمکریتی، ارسطوئی، دکارتی و امثال آن درباره وی درست است و نه وصف عارف، متدین، ملحد و مادی، به معانی متعارف و متبادر، که چنانکه اشاره شد فلسفه اش حکم عقل اوست و بادعای خودش راه درست اندیشیدن را دریافته و فلسفه صحیح را فهمیده است، بهمان بداهت و اعتباری که دانسته و فهمیده است، که مجموع زوایای مثلث دو قائمه است.

مذهبش نیز مذهب عدالت و محبت است که مذهبی کلی و آزاد است و به نظرش، هر جا که عدالت و محبت است، آنجا دین و ایمان راستین است.^۱

لذا با اینکه در نظام فلسفی او از جمیع فلسفه های پیشین، اصول و عناصری یافت میشود - حتی برای بعضی از آنها مثلاً فلسفه دمکریتوس و اتمیسم اهمیت و اعتبار زیادی هم قائل میشود^۲ - با وجود این فکرش مستقل و فلسفه اش بسدیع و نوظهور است. همچنین با اینکه دین آبا و اجدادش یهودیت بوده و در دوره کودکی و نوجوانی نیز با آداب و احکام این دین پرورش یافته و تربیت شده و در نزد علمای بزرگ این دین به تعلم پرداخته و باصول و فروع آن بخوبی واقف و آگاه شده و در دوره جوانی بلکه تا پایان عمرش در فهم و حل مسائل و مشکلات آن به تفکر و تأمل پرداخته است و نیز با اینکه در جامعه ای زندگی کرده، که دین رسمی و حاکم آن مسیحیت بوده و او باصول و ارکان این دین هم به نیکی علم و اطلاع داشته و بطوریکه گذشت او مسیح را بیش از انبیای دیگر گرامی داشته و شاید در عهد جدید هم باندازه همان عهد عتیق مطالعه کرده و بصیرت یافته بوده، ولی با وجود اینها، برای او کنیسه و کلیسا، بتکده و آتشکده، به معنای خاص مطرح نیست و دینش در حسد و مرز هیچ دین و مذهب رسمی

1- Letter. 76

2- Letter. 56

نمی‌گذرد، که چنانکه گذشت او استوار و بی‌پروا با احکام و آداب دین آبا و اجدادی و دین حاکم زمان و مکانش بجد به مخالفت برخاسته و همواره سخن از يك دین کلی به میان آورده است، که اساسش همان عدالت و محبت است و آشکارا در برابر متکلمان و عالمان دین یهود و نصاری اظهار کرده است، که اگر در اسلام هم عدالت و محبت است دینی درست و راستین است^۱. ناتمام

منابع

A. Wolf, The Introduction to the Correspondence of Spinoza, London, 1966

Charles. Singer, The Legacy of Israel, Britain. 1953.

Etienne Gilson, God and Philosophy, London, 1941

Harald Hoffding, A history of Modern Philosophy, Vol 1 New York. 1955.

John Wild, The Introduction to Spinoza Selections, New York, 1930.

R. H. M. Elwes, The Introduction to the works of Spinoza New York. 1951

Spinoza, Ethics, New York, 1967

› Theologico – Political Treatise, New York, 1951

› Short Treatise, New York. 1930

› The Correspondence, Translated and Edited by

A. Wolf, Britain, 1966

Will Durant, The Story of Philosophy New York, 1962

زندگینامه اسپینوزا

قسمت دوم (۱)

مکاتبات

دکتر محسن جهانگیری

در قسمت اول این مقاله در باره تباروپیشه و اندیشه و آثار فلسفی و علمی و ادبی اسپینوزا و خلاصه آغاز و انجام کاری، مطالبی نگارش یافت، اما راجع به مکاتبات وی، یعنی نامه ها ای که دیگران، چه موافق و چه مخالف، به وی نوشته اند و نیز نامه های، که او در جواب برای آنان فرستاده مطلبی، که شایسته مقام باشد، نوشته نشد، بنابراین به نظر درست آمد، که این قسمت مقاله به این نامه ها اختصاص یابد، که این نامه ها، نامه های معمولی نیست، بلکه هر نامه ای در واقع رساله و مجله ای است فرهنگی، که از اوضاع فلسفی و علمی و اجتماعی و سیاسی اروپا در زمان اسپینوزا، یعنی قرن هفدهم گزارش می دهد، زیرا در آن روزگار، که هنوز انتشار مجلات فلسفی و علمی و ادبی و سیاسی در اروپا متداول نبوده، دانشمندان افکار و عقاید خویش و همچنین اخبار علمی و فلسفی و اجتماعی محیط خود را، اعم از اکتشافات و اختراعات و انتشارات و احیاناً حوادث سیاسی، به وسیله این گونه نامه ها و نوشته ها پراکنده می ساختند و به گوش اهل علم و سیاست می رسانیدند، به این جهت بحث در باره آنها لازم به نظر آمد و مسلم است، که این بحث و بررسی از جهاتی مفید و سودمند خواهد بود، که اولاً "حاکمی از اوضاع فکری و اجتماعی قرن هفدهم یعنی عصر انقلاب اجتماعی و فرهنگی اروپاست، که اسپینوزا در آن دوران زندگی کرده و به تاملات فلسفی و تحقیقات علمی پرداخته است. ثانیاً "حاوی افکار فلسفی و علمی مخالفان و موافقان اسپینوزاست، که همه آنها از اعلام علم و حکمت و از رجال سیاست قرن مذکور بوده اند و واضح است که پی بردن به آراء و عقاید و طرز تفکر آنان ما را در شناخت منش و شخصیت اسپینوزا و گونه عقیده و اندیشه وی کمک خواهد کرد، که فرزندان گفته اند "مرد به دوست و دشمنش شناخته شود". ثانیاً "این نامه ها محتوی افکار علمی و فلسفی اسپینوزا است که در این نامه ها خیلی روشنتر و ساده تر از سایر نوشته های عقایدش را تحریر کرده است.

(۱) قسمت اول در مجله فلسفه (ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران) شماره ۴ به چاپ رسیده است.

اما از آنجا که بررسی نامه و نوشته ای بدون شناختن نویسنده و نگارنده آن چندان شایسته نمی نمود، بنابراین پیش از بحث در باره محتوای نامه ها به نام و نشان و آثار و اخبار نویسندگان و مقام فلسفی، علمی و اجتماعی آنان و نیز به کیفیت آشنائی و گونه پیوند و رابطه ایشان با اسپینوزا اشاره ای می کنیم:

هانری الدنبرگ (۱): او بیش از دیگران با اسپینوزا مکاتبه کرده، که حدود یک سوم از مکاتبات اسپینوزا که در دسترس است مربوط به اوست. در سال ۱۶۱۵ "در برمه (۲)" زاده شد و در همانجا به کسب دانش پرداخت و در سال ۱۶۳۹ در رشته الهیات، با احراز درجه صلاحیت تدریس فارغ التحصیل شد، عنوان پایان نامه تحصیلیش "رابطه میان دولت و کلیسا" بود. حدود سال ۱۶۴۰ به انگلستان رفت و تا سال ۱۶۴۸ در آنجا اقامت گزید و سپس از آن در قاره اروپا به سیر و سیاحت پرداخت و در حدود سال ۱۶۵۲ به "برمه" بازگشت اما باز در سال ۱۶۵۳ از طرف کنسول "برمه" به عنوان عامل سیاسی به انگلستان فرستاده شد و مدتی در آن کشور درنگ کرد، تا به امور سیاسی بپردازد، اما کارهایش به حدود سیاست محدود نشد، که در زمینه های گوناگون فرهنگی نیز به فعالیت پرداخت، به انتشار نشریه ماهانه ای تحت عنوان "خلاصه گزارشهای فلسفی" همت گماشت، که بعدها "انجمن سلطنتی (۳)" انگلستان، که او خود نخستین منشی آن بود، انتشار آن را ادامه داد، او به امر تدریس هم اهتمام ورزید، شاگردانی پیدا کرد، که یکی از آنان، رابرت جونز (۴) برادرزاده "رابرت بویل (۵)" بود، که به واسطه وی با "بویل" آشنا شد. و از سال ۱۳۵۷ تا سال ۱۶۶۰ با شاگردش جونز در اروپا به مسافرت پرداخت، از جاهای زیادی دیدن کرد و با بسیاری از فضلا آشنائی یافت. در سال ۱۶۶۱ به زادگاهش، "برمه" بازگشت و از آنجا به "لیدن (۶)" رفت و در این شهر با همشهریش "یوحنا کوکیس (۷)"، استاد الهیات دانشگاه آنجا ملاقات کرد. در آن وقت اسپینوزا در "راینسبرگ (۸)" نزدیک "لیدن" زندگی می کرد. "الدنبرگ" که شوق شدیدی به دیدن

1- Henry Oldenburg

2- Bremen

3- Royal Society

4- Robert Jones

5- Robert Boyle

6- Leden

7- Johannes Coccejus

8- Rhynsburg

رجال علم و حکمت داشت به ملاقات "اسپینوزا" شتافت و در اطاق محقرش دیدارش کرد و با وی به درازا سخن گفت (۱) از نخستین نامه "الدنبرگ" به "اسپینوزا" که در ماه اوت ۱۶۶۱ از لندن فرستاده شده است، چنین برمی آید که مذاکراتشان در این وقت، درباره ذات خدا، صفات فکری و بعد بی نهایت او، مابه الاختلاف و مابه الاشتراک این صفات، وحدت روح و بدن انسان و بالاخره اصول فلسفه دکارت و "بیکن" بوده است. اما مذاکرات در خصوص این امور به نظر "الدنبرگ" کافی نیامده است، که پس از جدائی از وی و ترک "راینسبرگ" و وصول به "لندن" بلافاصله نامه مذکور را برای وی نوشته و بعد از عرض ادب و تقدیم احترامات فائقه که در نوع خود کم نظیر است، از وی خواسته است: تا اولاً راجع به فکر و بعد و فرق میان آنها توضیح بیشتری دهد ثانیاً "نقائصی را که در فلسفه دکارت" و "بیکن" مشاهده می کند، گزارش دهد و در ضمن طرز رفع این نقائص و جایگزین کردن انظار و افکار درست را به جای آنها خاطر نشان سازد، در پایان نامه به اطلاع وی رسانده است، که مقالاتی در زمینه فیزیولوژی، به وسیله یک نجیب زاده سرشناس رودانشمند نامدار انگلیسی "رابرت بویل" نوشته شده، که اکنون در تحت طبع است و به محض انتشار، نسخه ای از آن را برایش خواهد فرستاد (۲).

"اسپینوزا" در سپتامبر همان سال، از راینسبرگ به نامه مزبور پاسخ داد ولی راجع به صفات فکر و بعد سخن بسنده ای نگفت و در این باره وی را به مطالعه کتاب اخلاق هدایت نکرد. اما در خصوص نقض فلسفه دکارت (۳) و بیکن (۴) خاطر نشان ساخت که آنان در سه مورد به خطا رفته اند. اولین و بزرگترین خطایشان در معرفت علت نخستین و سرمنشاء اشیاء است، که او را به درستی شناخته اند. دومین خطایشان در شناسائی طبیعت راستین ذهن انسان است، که به خوبی از عهده شناختنش برنیامده اند بالاخره سومین خطایشان در شناختن علت خطا است، که هرگز نتوانسته اند علت واقعی خطا را دریابند اگرچه بیکن درباره علت خطا، سخنانی گفته است ولی کلامش در این مورد بسیار مبهم و درهم است و او بیشتر ادعا می کند و کمتر از عهده اثبات چیزی برمی آید (۵). "الدنبرگ" چون نامه فوق الذکر را در می یابد و از مضمونش آگاه می گردد، فوراً "در همان سپتامبر سال ۱۶۶۱ نامه دیگری به وی می نگارد و پس از اینکه از وی به بزرگی نام می برد،

1- A.Wolf. Introduction to the Correspondence of Spinoza, P. 34-35 London, 1966.

ایضا تاریخ علوم پیرو سوتر جمه آقای حسن صفاری تهران ۱۳۴۴ ص ۲۳۴

2- Ibid, Letter. 1 P. 73 London. 1966.

3- Rene Descartes (1596-1650)

4- Francis Bacon (1561-1626)

5- Ibid, Letter 2, P. 14

نامه اش را فاضلانه می‌خواند، روش هندسایش را می‌ستاید و در ضمن خود را نکوهش می‌نماید، که به‌خوبی از عهده^۱ فهم سخنان وی بر نمی‌آید، باز درباره^۲ اصول فلسفه‌اش از وی سئوالاتی می‌کند و توضیحاتی می‌خواهد چنانکه می‌پرسد: "اولاً^۳ آیا مطمئنی که از تعریف خدای تو توان وجودش را مبرهن ساخت؟" زیرا واقع این است که تعاریف فقط محتوی متصورات ذهن ما است، به علاوه ذهن اغلب اشیائی را تصور می‌کند، که در خارج موجود نیستند، با در نظر گرفتن این واقعیات چگونه ممکن است از تصور خدا وجود خارجی او را استنتاج کرد؟ ثانیاً^۴ آیا شک نمی‌کنید در این که می‌گوئید: "نه بدن به وسیله^۵ فکر محدود است و نه فکر به وسیله^۶ بدن"^(۱) زیرا هنوز معلوم نیست که فکر چیست، آیا حرکتی جسمانی است یا حالتی روحانی، که به طور کامل از حالت جسمانی متفاوت است. ثالثاً^(۲) آیا شما این اصول را: الف - جوهر با لذات به اعراض متقدم است^(۳). ب - جز جواهر و اعراض درواقع و یا در خارج از ذهن چیزی موجود نیست^(۴). ج - اشیائی که صفاتشان مختلف است میانشان امر مشترکی وجود ندارد^(۵). د - اشیائی که در امری با هم اشتراک ندارند، ممکن نیست علت یکدیگر باشند^(۶)، از نوع اصولی می‌دانید که درستی آنها به نور و نیروی طبیعی آشکار است و دیگر نیازی به اثبات ندارد؟

- (۱) اشاره به تعریف دوم، بخش اول کتاب اخلاق است، که در آنجا آمده است آن چیز متناهی در نوع خود است، که به وسیله^۱ چیزی از نوع خودش محدود گردد چنانکه بدنی به وسیله^۲ بدنی دیگر محدود می‌شود و فکری به وسیله^۳ فکری دیگر. اما هیچ فکری به واسطه^۴ بدنی و هیچ بدنی به واسطه^۵ فکری محدود نمی‌گردد.
- (۲) اشاره به قضیه^۱ اول، بخش اول کتاب اخلاق است که می‌گوید: جوهر در ذات خود به حالاتش متقدم است.
- (۳) اشاره به اصل اول، بخش اول کتاب اخلاق است.
- (۴) اشاره به قضیه^۲ دوم بخش اول همان کتاب است که می‌گوید: جواهری که صفاتشان مختلف باشد، در میانشان امری مشترک نباشد.
- (۵) اشاره به قضیه^۳ سوم همان بخش و همان کتاب است که می‌گوید: اشیائی که در امری با هم اشتراک ندارند، نمی‌توانند علت یکدیگر باشند.

ممکن است اصل اول از این نوع باشد ولی سه اصل دیگر مورد بحث است. زیرا از اصل دوم چنین برمی آید که جز جواهر و اعراض در طبیعت چیزی موجود نمی باشد در صورتی که عده کثیری معتقدند که زمان و مکان نه از مقوله جوهر است و نه از مقوله اعراض. اصل سوم هم که می گفت اشیائی که دارای صفات مختلف است امر مشترکی در میانشان موجود نیست، بیش از اندازه به نظر نادرست و تاریک می آید، که گوئی نظام هستی خلاف آن را ثابت می نماید؛ زیرا جمیع اشیائی که برای ما شناخته شده است، از جهاتی با هم اختلاف و در جهاتی با هم اشتراک دارند. اصل چهارم نیز که دلالت می کرد اشیائی که با هم وجه مشترکی ندارند، ممکن نیست علت یکدیگر باشند، آن اندازه روشن به نظر نمی آید که نیازمند اثبات نباشد؛ زیرا میان خدا و مخلوقاتش امر مشترکی موجود نیست و با وجود این او را علت مخلوقاتش می دانیم. چون این اصول مورد شک و تردید قرار گرفت قضایائی که مبتنی بر این اصول است اعتبار خود را از دست خواهد داد (۱).

"اسپینوزا" در نامه ای که در اکتبر همان سال از "راینسبرگ"، در پاسخ نامه فوق نوشته اعتراضات وی را پاسخ داده است که: من نمی گویم تعریف هر شیئی مستلزم وجود آن شیئی در خارج است، بلکه سخن من این است، تعریف شیئی که با خودش و در خودش متصور است مستلزم وجود آن شیئی در خارج است. جسمانی بودن فکر را هم نمی پذیریم و اگر هم چنین فرض گردد، باز مسلم است که فکر از حیث اینکه فکر است با بعد از حیث اینکه بعد است فرق دارد و این برای غرض ما کافی می نماید. در این که بداهت اصول مذکور را انکار می کنید چندان مهم به نظر نمی آید، اما گویی شما درستی آنها را نیز نمی پذیرید، در صورتی که اگر به تعاریف ما از جوهر و عرض توجه نمائید، نتیجه خواهید گرفت که اولاً "جوهر با لذات به اعراض متقدم است، ثانیاً "جز جوهر و اعراض، در واقع و در خارج از ذهن چیزی موجود نمی باشد ثالثاً "اشیائی که صفات مختلف دارند در چیزی با هم اشتراک نمی دارند، زیرا مقصود من از صفت چیزی است، که تصورش مستلزم تصور چیزی دیگر نباشد. رابعاً "اشیائی که در امری با هم اشتراک ندارند نمی توانند علت یکدیگر باشند، اما این که گفتید خدا با اشیاء در چیزی اشتراک ندارد، باید بگویم من این را قبول ندارم، که خدا را موجودی می دانم که صفاتش نامتناهی است و هر یک از آن صفات نیز در نوع خود نامتناهی است (۲).

1- Ibid, Letter.3

2- Ibid, Letter.4

بالاخره مکاتبات میان آنان ادامه می‌یابد و نامه‌های متعددی در بارهٔ مسائل مختلف فلسفی و کلامی رد و بدل می‌شود که به اعتبار زمان می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد. دستهٔ اول، نامه‌های است، که از اوت سال ۱۶۶۱ تا دسامبر سال ۱۶۶۵ نوشته شده. دستهٔ دوم نامه‌های است، که از ژوئن سال ۱۶۷۵ تا فوریهٔ ۱۶۷۶ تحریر یافته است. "الدنبرگ" در نامه‌های اول با اعتماد و خوشبینی خاصی نسبت به "اسپینوزا" و با نشاط و علاقهٔ شدیدی راجع به مسائل فلسفی و کلامی از وی سؤالاتی می‌کند و پاره‌ای از مسائل علمی و اجتماعی رانیز با وی در میان می‌گذارد و با ذوق و شوق فراوان از اکتشافات جدید و نوآوری‌های زمان به وی خبر می‌دهد و از پیدایش "انجمن فلسفی" (۱) که گویا به "انجمن سلطنتی" پیوسته بوده، آگاهش می‌کند و در ضمن به اطلاعش می‌رساند که این انجمن بیشتر با مشاهده و تجربه سروکار می‌دارد، هنر را مهم می‌شمارد و به مکانیک اهمیت زیادی می‌دهد چرا که صور و کیفیات اشیاء با اصول مکانیک بهتر قابل تبیین است. "اسپینوزا" هم چنانکه خویش بوده این گونه مسائل را به جد می‌گیرد و با علاقه به سؤالات فلسفی وی پاسخ می‌گوید و از شنیدن اخبار مربوط به کشفیات نوین و گسترش علم و فرهنگ جدید اظهار خرسندی می‌کند و "الدنبرگ" را تشویق می‌نماید، تا حدی که می‌تواند در توسعهٔ معارف جدید بکوشد، تا مگر به این وسیله توده را از بلای جهل نجات بخشد، حلوی فاضل نمایان نادان را بگیرد و با متکلمان بی‌مایه به مخالفت بپردازد (۲).

اما در نامه‌های دستهٔ دوم که از سال ۱۶۷۵، یعنی با فاصلهٔ ده سال آغازیده، دیگر آن نشاط سابق مشاهده نمی‌شود، که روحش حزین گشته، اعتقادش هم نسبت به "اسپینوزا" تغییر کرده و در نتیجه لحن سخنش عوض شده است. حزن خاطرش را، می‌توان معلول سوانحی دانست، که در فاصلهٔ زمان مذکور رخ داده است، از قبیل طاعون سال ۱۶۶۵ لندن، حریق بزرگ این شهر در سال ۱۶۶۶ و زندانی شدنش در برج لندن در سال ۱۶۶۷. اما دگرگونی عقیده‌اش در خصوص "اسپینوزا" به احتمال قوی در اثر افزایش اطلاع وی به فلسفهٔ او و نتایج ضد دینی آن بوده است. البته در این جریان "رابرت بویل" هم بی‌تاثیر نبوده است که چنانکه خواهیم نوشت، او افکاری ارتجاعی و عقایدی افراطی و آمیخته با تعصبات مذهبی داشته و با "الدنبرگ" دوست بوده و با هم مباحثات و مکاتبات داشته‌اند و بعضی از نامه‌های "الدنبرگ" به "اسپینوزا" به "بویل" مربوط است، "الدنبرگ" از زبان وی

1- Philosophical Society

2- A. Wolf, Introduction to the Correspondence of Spinoza

نوشته و خود عنوان واسطه را داشته است، چنانکه در یکی از این نامه ها که در نوامبر سال ۱۶۷۵ به اسپینوزا نوشته، با لحنی اعتراض آمیز وی را هشدار داده است، که در کتاب "الهیات و سیاست" فقراتی پیدا شده که خوانندگان را نگران ساخته است، که به نظر اکثر، عقیده تو، در باره خدا و طبیعت روشن نیست، گوئی آن دو را با هم آمیخته ای، سندیت و اعتبار معجزات را هم، که تقریباً به اعتقاد جمیع مسیحیان دلیل صدق انبیا و حقانیت وحی است، نادیده گرفته ای و عقیده خود را در باره عیسی مسیح، نجات دهنده جهان و خدای جهانیان و تجسم وی به صورت بشر پنهان داشته ای، آنها می خواهند عقیده خود را در خصوص این سه اصل مهم آشکارا بیان بداری^(۱). اسپینوزا این نامه را در نوامبر یا دسامبر همان سال از "لاسه" پاسخ داده و عقاید خود را در باره اصول مذکور چنین بیان داشته است که "عقیده من راجع به خدا و طبیعت با آنچه مسیحیان متاخر خوی گرفته اند، که از آن دفاع کنند، کاملاً متفاوت است، زیرا من معتقدم، که خداوند علت باطنی و سرمدی جمیع اشیاء است. من مانند "پولس" و شاید همه فلاسفه کهن می گویم، همه چیز در خدا، حیات و حرکت دارد و حتی به جرات می توانم بگویم، که این عقیده من با عقیده جمیع "عبرانیان" باستان نیز موافق است، تا آنجا که می توان از احادیث تحریف شده آنان استفاده کرد، به هر حال کسانی که فکر می کنند که "رساله الهیات و سیاست" بر روی این اصل استوار است، که خدا و طبیعت، در صورتی که مقصود از آن توده یا ماده جسمانی باشد، یکی است، کاملاً در اشتباهند. اما در باره معجزات باید بگویم، که من برخلاف ایشان بر این عقیده ام که اطمینان و ایقان به وحی، مبتنی بر حکمت است، حکمتی که در آن وجود دارد، نه بر معجزات، یعنی بر نادانی و غفلت - من این نکته را در فصل ششم رساله الهیات و سیاست"، که راجع به معجزات است، به حد کافی شرح داده ام و در اینجا فقط این را می نویسم که من آن را، فرق اساسی میان مذهب و موهوم پرستی می دانم، که اساس اولی حکمت است و اساس دومی غفلت، که سرمنشأ جمیع زشتیها و بدیهاست و اما در خصوص اصل سوم، آشکارا می گویم، که معرفت جسد "مسیح" برای رستگاری ضرورت ندارد، بلکه باید در باره فرزند ابدی خداوند، یعنی حکمت جاوید او، که خود را در جمیع اشیاء، خاصه در روح انسان و بالاخص در "عیسی مسیح" متجلی ساخته است، گونه ای دیگر بیندیشیم، زیرا بدون این حکمت هیچ کسی نمی تواند به سعادت نائل آید، چون تنها این حکمت است که حق و باطل و خیر و شر را تعلیم می دهد و از آنجا که گفته شد این حکمت بیشتر در "عیسی مسیح" تجلی یافته

است، پیروانش تا آن حد که از آن بهره‌مند شدند، منتشرش ساختند و نشان دادند، که بیش از دیگران می‌توانند روح مسیح را در آن متلاًلاً سازند. اما عقاید دیگری را، که برخی از کلیساها به این افزودند، از قبیل اینکه خداوند طبیعت انسانی را پذیرفته و با آن طبیعت متحد شده است، من معنای سخن آنها را نمی‌فهمم. سخنانشان، در نظر من تا آن اندازه مهمل و مبهم است، که کسی بگوید دایره ماهیت مثلث را، پذیرفته است (۱). "الدنبرگ" باز در نامه ای دیگر که در تاریخ ۱۶ دسامبر ۱۶۷۵ نوشته، اعتراضاتی از طرف خوانندگان "رساله الهیات و سیاست" به سمع وی رسانیده است به‌طوری که از شیوه سخنش پیدا است، خود نیز با آنان هم صداست. چنانکه می‌نویسد: تو به تقدیر و جبر مطلق قائل شده ای و این قول در میان مردمان سروصدائی بلند کرده است، که در این صورت معنای پاداش و کیفر چه خواهد بود و دین و مذهب چه مفهومی خواهد داشت - گذشته از این من خوداز تو می‌پرسم، که به چه معنی معجزه را با نادانی و غفلت برابر می‌دانی؟ چنانکه از نامه اخیرت برمی‌آید. اگر تو چنانکه اعتراف کردی نمی‌توانی این اندیشه را دریابی، که خداوند طبیعت بشری را پذیرفته است، در این حال کلمات "انجیل" ما و فقراتی را که در رساله به "عبرانیان" آمده چگونه می‌فهمی؟ که اولی می‌گوید "کلمه جسم گردید" (۲) و در دومی آمده است که "فرزند خداوند در حقیقت فرشتگان را دستگیری نمی‌نماید، بلکه نسل ابراهیم را دستگیری می‌نماید" (۳).

اصولاً "سیاق و دلالت" "انجیل" براین است، که یگانه فرزند خداوند "کلمه" که هم خدا بود و هم با خدا، خود را در طبیعت بشری نمایان ساخت و با مصیبت و مرگش قدیه گناهان ما را داد و نجات ما را باز خرید (۴).

"اسپینوزا" در دسامبر ۱۶۷۵ از "لاسه" به نامه مذکور پاسخ می‌دهد و چنین می‌نگارد که: من می‌گویم همه اشیا با ضرورت لابد، از طبیعت خداوند منتشی می‌شود و این ضرورت انتشا، نه قوانین الهی را لغو می‌کند و نه قوانین انسانی را متوقف می‌سازد، زیرا اصول اخلاقی، الهی و مفید است، چه صورت قانونی خود را از خداوند گرفته باشد و

1- Ibid, Letter. 73, P. 342

(۲) عهد جدید، انجیل یوحنا، باب اول آیه ۱۴

(۳) عهد جدید، رساله به عبرانیان، باب دوم آیه ۱۶

4- The Correspondence of Spinoza, Letter. 19, P. 344.

چه از منابع دیگر و نیز چه آنها را از خداوند، به عنوان اینکه یک حاکم و داور است، دریافت داریم و چه از ضرورت ذات الهی ناشی گردد، که آنها در جمیع این صوراًمولو مطلوب خواهد بود، شروری هم که از اعمال و هوسهای شر، به ضرورت ناشی می‌شود، خوفناک است و ضرورت انتشا در درجهء خوف تاثری نخواهد داشت و بالاخره ما در انجام اعمال خود، چه موجب باشیم و چه مختار دارای امید و دچار ترس خواهیم بود. باید این راهم بیفزایم، که انسانها، نه می‌توانند پیش خداوند بهانه ای بیاورند و نه به فعلش ایرادی بگیرند، که انسان در برابر قدرت خداوند به منزلهء گِل است در دست کوزه‌گر، که از تکه‌ای گِل، ظروف متعددی سازد، که بعضی خوب و پیربها و بعضی زشت و کم بهاست^(۱). اما در بارهء معجزات، باز می‌گوییم و تکرار می‌کنم، که معجزه و جهل باهم مترادف است و آنان که آرزو دارند تا وجود خدا و درستی دین را بر روی معجزات استوار سازند، در واقع می‌خواهند، امر مبهمی را به وسیلهء امری مبهمتر از آن، که کاملاً "از آن بیخبرند به ثبوت برسانند و این، نوع نوظهوری از استدلال و احتجاج است، که در معنی احاله به جهل و غفلت است.

و اما راجع به زنده شدن "مسیح" باید بگوییم من این را می‌پذیرم همچنانکه سه انجیل بر آن ناطق است، که "مسیح" پس از مرگ زنده شد و به آسمان صعود کرد، همانطور که "ابراهیم" پذیرفت، که خدا با وی غذا خورد و جمیع اسرائیلیان "باور کردند، که خداوند از آسمان به کوه "سینا" نزول کرد و در حالیکه با آتش محاصره شده بود، بدون واسطه با ایشان سخن گفت ولی به عقیده من اینها و امثال اینها، نوعی مکاشفات یا الهامات است، که با فهم و عقاید این مردمان وفق داده شده است و خداوند به این وسیله خواسته است تا قصد و اراده اش را بر آنان آشکار سازد. بنابراین می‌توان گفت که رستاخیز و زنده شدن مسیح پس از مرگ، در واقع روحانی است و تنها برای مومنان، به طریقی که با افکار شان موافق آید فاش شده است، که مسیح ابدی است و از میان مردگان برخاسته است مقصود از مردگان همان است، که خود مسیح فرموده است که: "بگذارید مردگان، مردگان خود را دفن کنند"^(۲) "حیات و ممات وی نمونه فوق العاده ای از قدوسیت است و او تا آنجا

(۱) اشاره به آیه ۲۱ باب ۹ رساله رومیان است که می‌گوید: تو کیستی ای انسان که با خداوند معارضه می‌کنی آیا مصنوع به صانع می‌گوید که چرا مرا چنین ساختی آیا کوزه گر اختیار برگل ندارد که از یک خمیره ظرفی عزیز و ظرفی ذلیل بسازد. عهد جدید. (۲) عهد جدید، انجیل متی، باب ۸، آیه ۲۲.

پيروانش را از ميان مردگان برمی‌انگیزاند، که آنان حیات و مرگ وی را سرمشق خود قرار دهند. مشکل نیست که تمام انجیل مطابق این نظر تفسیر گردد.

رساله اول "پولس" رسول به "قرنتیان" فقط برابر این نظر قابل تفسیر است. همان طور که در نامه پیش‌نوشتم خداوند خود را به نحو اکمل در عیسی مسیح ظاهر گردانید و یوحنا برای این که این نکته را کاملاً روشن سازد گفته است: کلمه جسم گردید (۱).

رابرت بویل (۲)، نجیب زاده سرشناس انگلیسی و شیمیدان معروف در سال ۱۶۲۷ در ایرلند متولد شد، در "ایتون" (۳) درس خواند و پس از آن به سیر و سیاحت پرداخت. در سال ۱۶۴۲، که "گالیه" مرد و "نیوتن" به دنیا آمد، در ایتالیا بود و در سال ۱۶۴۴، که "کالج فلسفی" یا "کالج نامرئی" (۴) در انگلستان پدیدار گشت، به آنجا برگشت. کالج مذکور به تدریج متشکل شد و در سال ۱۶۶۰ تشکیلاتی کامل یافت و به نام انجمن سلطنتی شروع به کار کرد، با این هدف که علوم طبیعی را از راه تجربه اصلاح کند و از مباحثات و مجادلات "مدرسی‌ها" رها سازد. "رابرت بویل" از اعضای بسیار موثر این انجمن و چنانکه در پیش‌اشاره شد، الدنبرگ نخستین منشی آن بود، اسپینوزا هم به همکاری با این انجمن کشانده شد. راجع به تجارب "بویل"، انتقاداتی مفصل بدانجا فرستاد و نیز اعضای انجمن را از تحقیقات و فعالیتهای علمی "کریستین هویگنس" (۵) در باره دینامیک، نورشناسی، زمان‌سنجی و جز آنها آگاه ساخت و راجع به ستارگان دنباله‌دار مطالبی به سمعشان رسانید.

بویل به علم علاقه وافر داشت، پژوهشهای علمی مهمی انجام داد و موفقیت‌های قابل توجهی به دست آورد. در تاریخ علم به عنوان پیشقدم بزرگ و پدر شیمی شناخته شد. قانون معروفش، که به نام "قانون بویل" ضبط شده، یادآور عظمت علمی اوست. این قانون می‌گوید که: فشار مقدار معینی از گاز، در حرارت معین با حجم آن تناسب معکوس دارد. او اولین شیمی دانی است که به کار بردن اصول انقلابی دکارت را در علم

۱ - The Correspondence of Spinoza, Letter. 75, P. 346

۲ - Robert Boyle

۳ - Eton مدرسه قدیمی نزدیک لندن

۴ - Invisible College. چون جای معینی نداشته به این نام نامیده شده است.

۵ - Christion Huygens (1629-85)

شیمی لازم دانست و در کتاب معروفش "شیمیست شکاک"، که شامل تجارب کثیری، در خصوص رابطه میان فشار و حجم است، کیمیاگری گذشته را بی اساس اعلام کرد و از اعمال روش دکارتی در علم شیمی جدا "طرفداری نمود و این فکر را تایید کرد، که نشانه یک عنصر واقعی آن است، که دیگر به عناصر ساده تر قابل تجزیه نباشد و به این وسیله به نتایج جدیدی رسید و به یاری شاگردش "مایو" (۱) موفق شد تا گازها را چنانکه امروزه معمول است، در لوله امتحان پراز آبی جمع آوری کند و نیز به ثبوت رسانید که برای ادامه حیات و هم برای انجام عمل احتراق هوا لازم است. خلاصه "بویل" عالم بزرگی بود و به تجربه اهمیت زیادی می داد و آن را مایه و پایه تحقیقات علمی می دانست و بر آن بود تا به وصیت "فرانسیس بیکن" عمل کند و در این کار موفق هم شد، لذا او را مجری وصیت علمی بیکن شناخته اند. عملش هم صحت روش بیکن را نشان می دهد و هم نقص آن را، صحت روش بیکن از این جهت است که به حق به تجارب و مشاهدات منظم اهمیت می دهد اما نقصش در این است که ارزش و اعتبار تصورات روشن ذهن را به حد کافی نمی پذیرد و مانند نابغه بزرگ و جوان معاصرش "نیوتن" (۲)، به صوری، که به وسیله مشاهدات مستقیم به وی القا نشده است، توجه نمی کند. "بویل" و "نیوتن" هر دو مسیحی ارتدکس بودند و می خواستند، جمیع افکار جهان شناسی خود را از کتاب انجیل اخذ کنند و در این باره سخنی برخلاف این کتاب مقدس به زبان نیاوردند. اما خوشبختی آنان و علم در این بود، که بسیاری از تحقیقات علمی ایشان، که در زمینه های فیزیک، شیمی و هیئت انجام می گرفت با اصول دینی و افکار فلسفی ارتباط نداشت و حتی گفته شده است، که تحقیقات "بویل" دقیقاً "این گونه می بود. بالاخره آنان در این زمینه ها و در این امور با آزادی کامل و بیغرضی مطلق که از لوازم تحقیق علمی درست است، به پژوهش پرداختند و به نتایج مهمی رسیدند و در توسعه و گسترش علوم خدمات شایان و ارزنده ای انجام دادند. بویل گذشته از پژوهشهای علمی، به بحث در مسائل کلامی و اصول دینی اهتمام می ورزید و در نشر و اشاعه معارف دین مسیح می کوشید و در این کار راه افراط می پیمود، که احیاناً کارش به تعصب بیمورد می انجامید. گاهی به تاملات فلسفی و بحث با فلاسفه می پرداخت که البته فیلسوف نبود و نمی توانست هم باشد، که چنانکه اشاره شد، در اصول

1- Mayow (164w-1679)

ریاضیدان و فیلسوف معروف انگلیسی

2- Isaac Newton (1642-1727)

و معتقدات دینی خود بسیار سختگیر و متعصب می نمود. خلاصه او همانطور که عالم بزرگی بود و در تحقیقات علمی، فعالانه به تکاپومی پرداخت، مسیحی مومن و متعصبی نیز بود که در تثبیت اصول مسیحیت و نشر احکام و معارف آن مُحدّثانه و صادقانه فعالیت کرد، به توسعه علم "اناجیل و ترجمه" آنها به زبانهای گوناگون همت گماشت و ایراد خطابه‌های را مرسوم و معمول ساخت که به نام "خطابه‌های بویل" (۱)، معروف گشت این خطابه‌ها سنواتی و سالیانه و موضوعشان اثبات حقانیت دیانت مسیح و تقبیح از مشرکان و ارباب‌ادیان دیگر از جمله جهودان و مسلمانان و انتقاد از فلسفه اسپینوزا بود. بدون شک جهت معمول ساختن خطابه‌های مذکور این بود، که از ادیان غیر مسیحی و نیز از فلسفه اسپینوزا و حتی از روح دیانت مسیح اطلاع کافی نداشت و مانند "الدنبرگ" بلکه به مراتب شدیدتر از وی قشری و پای بند ظاهر مسیحیت می بود و بیش از حد در آن تعصب می ورزید، که نه قادر به درک روح ادیان بود و نه توانائی فهم فلسفه به ویژه فلسفه اسپینوزا را داشت، که اندیشه‌ای بسیار ژرف و آزادانه است و به تدریج که سنش افزایش می یافت اعتراضات و انتقاداتش علیه اسپینوزا فزونتر و شدیدتر می گشت. مخالفتش با اسپینوزا آنچنان شدت وحدت داشته، که از مکاتبه مستقیم با اسپینوزا خودداری کرده و اعتراضات و انتقاداتش را به وسیله "الدنبرگ" به اطلاع وی رسانده است. از نامه هایش چنین برمی آید که از اسپینوزا انتظار دارد که مانند وی از مسیحیت متداول دفاع کند و اصولش را مستدل نماید و خلاصه به خطابه‌های "بویل" صحنه گذارد و تاییدشان نماید.

شنیدنی است که مکاتبات "بویل" با اسپینوزا به مجادلات کلامی و مباحث فلسفی محدود نشده، که اکثر مکاتبات و مباحثاتشان راجع به مسائل علمی است و از جریانات علمی قرن هفدهم حکایت می کند. از سخنان اسپینوزا برمی آید، که به درجه علمی "بویل" بیش از مقام فلسفیش اعتقاد داشته است، که همواره از وی به عنوان عالم نام می برد و فیلسوف (۲) و حق هم همین است، که او بیشتر عالم بوده نه فیلسوف همانطور که اسپینوزا بیشتر فیلسوف بوده نه عالم.

یوحن هود (۳): او در سال ۱۶۲۸ در "آمستردام" متولد شد، در سال ۱۶۵۴ در دانشگاه "لیدن" به تحصیل طب پرداخت، در سال ۱۶۶۷ به هیئت حاکمه شهرش پیوست، سال بعدوالی یکی از ایالات هلند شد و بالاخره در سال ۱۶۷۲ به سمت شهرداری

1- Boyle Lectures

2- A. Wolf, Introduction to the correspondence of Spinoza, P. 36-37-38-39-40-41-42. Letter. 13

تاریخ علوم پیرو سو، ترجمه حسن صفاری، تهران ۱۳۴۴ ص ۲۲۲ و ۲۲۵

3- Johan Hudde

انتخاب شد که بعدها هیجده بار این مقام را حائز گردید و در سال ۱۷۰۴ در "آمستردام" از دنیا رفت. به فیزیک، ریاضیات به ویژه نورشناسی و حساب احتمالات علاقه داشته این علاقه وی را با "کریستین هویگنس" به واسطه وی با اسپینوزا آشنا ساخته است. از آنجا که از اعضای هیئت حاکمه هلند بوده، اغلب از "لاسه"، مقرر حکومت این کشور دیدن می کرده و در نتیجه این موقعیت برایش پیش می آمده تا با اسپینوزا، که از سال ۱۶۶۳ تا سال ۱۶۷۰، در "وربرگ" (۱) نزدیک لاهه و از سال اخیر تا سال ۱۶۷۷ در خود لاهه زندگی می کرده، ملاقات کند. "هود" همان اندازه که به علم علاقه می ورزیده به فلسفه نیز علاقه داشته و در باره مسائل فلسفی از اسپینوزا سئوالاتی می کرده است. نامه هایش به اسپینوزا از میان رفته است ولی از سه نامه از نامه های که اسپینوزا در پاسخ نامه هایش به وی نوشته برمی آید، که نامه های وی راجع به خداوند و صفات او بوده است، که اسپینوزا در پاسخ، در باره وجود، وحدت بساطت، سرمدیت، عدم تناهی، و کمال مطلق خداوند به درازا سخن گفته و با روش هندسی و برابر با اصول فلسفی خود آنها را مبرهن و مستدل ساخته است (۲).

هوگو باکسل (۳): یکی دیگر از آشنایان و مکاتبه کنندگان با اسپینوزا است، که به طبقه هیئت حاکمه هلند وابستگی داشته است. در سال ۱۶۵۵ به مقام منشیگری زادگاهش "گورکوم" (۴) گماشته شد و چهار سال بعد در همانجا مقام قضاوت را حائز گردید و تا سال ۱۶۷۲ در این مقام بماند. در سال مذکور، به دنبال قتل "دوویتس" (۵) و تغییراتی، که متعاقب آن در هلند رخ داد از مقامش معزول گردید. در اینکه چگونه با اسپینوزا آشنا شده بدرستی معلوم نیست. ممکن است در رفتن اسپینوزا به مقررماندهی سپاه فرانسه در "اتریخت" در سال ۱۶۷۳ دخالتی داشته باشد که طرفدار سیاست تفاهم هلند و فرانسه بوده است (۶).

"هوگو" عقیده راسخ به وجود ارواح (۷) داشت. و در این خصوص تاکید می ورزید و اعتقاد به اشیائی را، که هنوز دلیل قاطعی بر نفی وجودشان در دست نیست کاملاً معقول

-
- | | |
|---------------|--|
| 1- Voorburg | 2- Ibid, P.44.45 and Letters 34.35,36. |
| 3- Hugo Boxel | 4- Gorkum |
| 5- De Witts. | 6- Ibid, P. 45-46 |

۷ - چنانکه به تفصیل گفته خواهد شد مقصود وی از ارواح جمیع مخلوقات مجرد و غیر مادی است.

می دانست. نامه های که به اسپینوزا نوشته بیشتر به این موضوع مربوط است.

چنانکه در نامه مورخه سپتامبر ۱۶۷۴ می نگارد: من این نامه را به این جهت می نویسم، که به بینم عقیده تو در باره ارواح چیست، اگر وجودشان را باور دارای راجع به آنها چه می اندیشی، مدت عمرشان چه اندازه است، زیرا بعضی آنها را فانی و بعضی دیگر باقی می دانند. از عهد باستان در خصوص آنها داستانهای نقل شده است، کسبه انگارشان مشکل می نماید. گذشته از این فیلسوفان کهن وجود ارواح را پذیرفته بودند. متالهان و فیلسوفان جدید نیز، به وجود مخلوقات از این نوع اعتقاد دارند، اگر چه هنوز در ذوات و ماهیات آنها به توافق نرسیده اند. بعضی برآنند که از ماده ای بسیار لطیف و زیبا ترکیب یافته اند و بعضی دگر آنها را روحانی محض می دانند (۱).

اسپینوزا در همان ماه سپتامبر ۱۶۷۴ از "لاسه" به نامه وی پاسخ می دهد و پس از ادای احترام به مقام والای علمیش، سپاسش می گوید که فراموشش نکرده و به وسیله نامه ای یادش کرده است، سپس وجود ارواح را انکار می کند و آنها را خیالات و توهمات می داند که برای وجودشان دلیل معتبری نمی یابد، مگر مقصود از آنها اشیائی باشد که نامعلوم است، که از حدود عقل و تجربه ما بیرون است. یعنی مانعی نمی باشد که به شیء شناخته نشده اصطلاحاً "روح اطلاق گردد، زیرا اشیاء ناشناخته به شمار است و در اصطلاح هم نزاعی نیست. در پایان نامه از وی می پرسد این ارواحی که به آنها معتقدی کودکان پاد یوانه؟ چون جمیع آنچه را که درباره شان گفته و نوشته اند، کارشان بیشتر به کار کودکان و دیوانگان همانند است، تا کار کاملان و عاقلان، خلاصه عقیده به وجود ارواح را نادرست می خواند و شواهد و دلائلی را که در این خصوص آورده شده برای اثبات مدعی بسنده نمی داند (۲). اما "هوگو" هم خاموش و بیکار نمی نشیند و پس از دریافت نامه وی بلافاصله نامه دیگری در سپتامبر ۱۶۷۴ به اسپینوزا می نویسد و در آن نامه برای اثبات وجود ارواح، علاوه بر نقل قصص به دلایل عجیب و غریبی استناد می جوید و چنین استدلال می نماید که اولاً "وجود ارواح، به زیبایی و کمال جهان می افزاید. ثانیاً "امکان دارد خلقت خداوند مرآته را، به این جهت باشد، که شباهتشان به او از مخلوقات مادی بیشتر است. ثالثاً "چون بدن بدون روح موجود است، روح بدون بدن نیز باید موجود باشد. رابعاً "و آخراً" چون در فضا جایی نیست که خالی باشد و ساکنی نداشته باشد، بنابراین باید پذیرفت

1- The Correspondence of Spinoza, Letter, 51

2- Ibid, Letter, 52

فضای سنجش ناپذیری، که میان ما و ستارگان واقع است، پراز ارواح است، ارواح گوناگون، بعضی عالی‌اند، بعضی دانی ولی ماده (مونث) ندارند. این استدلال، کسانی را، که به صدفه و اتفاق قائلند و وجود عالم را تصادفی می‌پندارند، قانع نمی‌کند^(۱). این سخن حتماً اعتراضی است به اسپینوزا که به زعم وی او در پیدایش جهان قائل به تصادف است. لذا اسپینوزا در پاسخ نامه مذکور، تاکید می‌کند که در آفرینش به تصادف قائل نیست، بلکه معتقد به ضرورت است و میان تصادف و ضرورت فرقی است آشکار و در ضمن ادله «هوگو» را برای اثبات وجود ارواح حدس و گمانی بیش نمی‌داند و به رد و انتقاد آنها می‌پردازد. به ویژه عقیده وی را در این که همه ارواح مذکرند و مونث ندارند، بسیار سست و بی‌اساس می‌خواند^(۲) اما باز «هوگو» دست از عقیده‌اش بر نمی‌دارد و برای سومین بار به وی نامه ای می‌نویسد و راجع به وجود ارواح پافشاری می‌کند و اظهار می‌نماید که ارواح مانند خدا هستند، که بدن ندارند، بعد خطاب به اسپینوزا می‌گوید شما از من می‌خواهید تا تصور روشنی از ارواح ارائه دهم، مانند تصویری که از مثلث داریم مگر تو تصور روشنی، نظیر تصور مثلث از خداوند داری که به وجودش معتقدی؟ سپس با لحنی اعتراض گونه می‌افزاید کسانی که وجود ارواح را باور دارند و به اثباتشان می‌پردازند، فیلسوفان را بی‌اعتبار نمی‌سازند بلکه آنان که به انکار ارواح اقدام می‌نمایند، سخن فیلسوفان را نامعتبر می‌پندارند، که جمیع فلاسفه از «پلوتارخ» و «سقراط» گرفته تا «رواقیان»، «فیثاغورسیان» «افلاطونیان»، «مشائیان»، «آمپدکلس» و دیگران وجود ارواح را پذیرفته اند^(۳). اسپینوزا به این نامه نیز پاسخ می‌دهد و باز وجود ارواح را جداً انکار می‌کند و سخنان «هوگو» را به چیزی نمی‌گیرد و به رد و انتقادشان می‌پردازد و در پاسخ سوال وی، که پرسیده بود، مگر تو تصور روشنی مانند تصور مثلث از خدا داری؟ می‌گوید بلی من از خداوند تصویری روشن دارم همان طور که از مثلث دارم ولی از او صورت ذهنی روشنی ندارم آن چنان که از مثلث دارم که مرا قدرت تخیل او نیست، بلکه تنها توانایی شناسایی و معرفت او هست آن هم نه به نحو کامل یعنی، که پاره ای از صفاتش را می‌شناسم نه همه صفاتش را و نه اکثر صفاتش را، بدیهی است که جهل من به بیشتر صفات او مانع این نمی‌شود، که به برخی از صفاتش عالم باشم، چنانکه وقتی اصول اقلیدس را می‌آموزیم می‌فهمیم که زوایای مثلث دو قائمه است و آشکارا درک می‌کنیم که این خصوصیت مثلث است، اگرچه

1- Ibid, Letter 53

2- Ibid, Letter. 54

3- Ibid Letter. 55

هنوز از اکثر خصوصیات این شکل غفلت داریم . به دنبال این سخنان استناد "هوگو" را در خصوص ارواح به اقوال و عقاید سقراط افلاطون ، ارسطو و دیگران بی اهمیت تلقی می کند و آشکارا می گوید که من برای گفته های اینان اعتبار زیادی قائل نیستم . سپس می افزاید که: اگر تو "لوکرسیوس" ، و "دموکریتوس" ، "اپیکورس" ویا هر یک از اتمیان دیگر ویا کسانی را که از اتمیسم دفاع می کنند در عداد معتقدان به ارواح ذکر می کردی ، من تعجب می کردم ، اما برای من شگفت آور نیست کسانی که از کیفیات مرموز سخن می گویند ، انواع تصویری ، صور جوهری و هزاران چیز دیگر از اشیاء واهی را اثبات می کنند ، وجود ارواح را اختراع کرده باشند و در میان پیره زنان شایع ساخته باشند ، تا "دمکریتوس" را تضعیف کنند ، که نسبت به او آن حد حسادت می ورزیدند ، که کتابها و نوشته هایش را سوزانیدند . او با این سخنان نامه اش را خاتمه می دهد و در پایان گوئی بسیار مودبانه و محترمانه از "هوگو" می خواهد ، که دیگر در این خصوص با وی مکاتبه نکند ، که می نویسد: من بیش از این مایل نیستم که ترا آزار دهم و راجع به اموری سخن بگویم که نخواهید پذیرفت چرا که تو اصولی را قبول داری که با اصول من کاملاً متفاوت است (۱) .

از این مکاتبات و مباحثات به خوبی فهمیده می شود ، که مقصود آنان از ارواح مورد بحث ، جمیع مجردات و اشیاء غیر مادی است ، از قبیل عقول و نفوس کلی ارباب انواع و نیز نفوس ناطقه مجرد انسانی ، که "سقراط و" افلاطون" و "مشائیان" به وجودشان معتقد بودند و به اثباتشان می پرداختند ولی اتمیان وجود این چنین اشیاء را باور نمی داشتند و چنانکه ملاحظه شد "هوگو" هم در اثباتشان اصرار ورزید و اسپینوزا در انکارشان پافشاری کرد و این حکایت از این دارد ، که اسپینوزا برخلاف "هوگو" تا برای وجود چیزی دلیلی استوار و روشن نمی یافته ، آن را نمی پذیرفته است .

آلبرت برخ (۲) : سِر "کن رادبرخ" (۳) و شاگرد ناخلف اسپینوزا بود ، که چنانکه خواهیم گفت با وی به مخالفت پرداخت . پدرش "کن راد" ، از اعضای موثر هیئت حاکمه هلند ، گنجور این کشور ، ثروتمند بسیار معروف آمستردام و از دوستان و آشنایان اسپینوزا به شمار می آمد . "برخ" از سال ۱۶۶۸ به بعد در "لیدن" فلسفه آموخت و در سال ۱۶۷۳ به ایتالیا رفت و از مذهب پروتستان خارج شد و به مذهب کاتولیک در آمد . پدر و مادرش رفتارشان را نه پسندیدند و گویا از اسپینوزا خواستند ، تا به وی نامه ای بنویسد و او را از

1- Ibid, Letter. 56

2- Albert Burgh

3- Conraad Burgh

قبول مذهب کاتولیک باز دارد. اسپینوزا با وی به مکاتبه پرداخت اما نامه هایش در وی موثر نیفتاد، که او همچنان در مذهب کاتولیک پایدار و متعصب بماند و به طریقۀ "فرانسسکنها" پیوست و بالاخره در رم در دیری از دنیا رفت^(۱). او در نامه بسیار طولانی و تند و بی ادبانه ای که در تاریخ سوم سپتامبر ۱۶۷۵ از "فلورانس" به اسپینوزا نوشته، در ضمن اعلان ایمان و علاقه شدید به مذهب کاتولیک و طرفداری جدی از کلیسای رم، از فلسفۀ اسپینوزا به شدت انتقاد کرده، عفت قلم را مرعی نداشته و از اظهار هیچ گونه اهانت و اسائه ادب به محضر استاد، مضایقه نکرده است. او در نامه مذکور نخست اسپینوزا را آگاهانیده، که رحمت بی نهایت الهی شامل حالش گشته که به کلیسای کاتولیک رم پیوسته است، بعد استعداد خدادادی و عشق و اشتیاق اسپینوزا را برای شناخت حقیقت ستوده، اما در عین حال برایش دلسوزی و ابراز تأسف کرده، که گمراه شده و شیطان بدکار فریبش داده است، که تمام فلسفۀ اش بوج وواهی و بی اساس است و دنیا و آخرتش به مخاطره افتاده است. سپس معترضانه خطاب به اسپینوزا نوشته است: "تو چنین فرض می کنی، که فلسفۀ حقیقی را یافته ای از کجا می دانی که فلسفۀ تو از جمیع فلسفۀ های که تاکنون در دنیا تعلیم داده شده، یا اکنون تعلیم داده می شود و یادآور آینده تعلیم داده خواهد شد، بهتر است؟ راجع به فکر آینده، سخن نمی گویم، ولی آیا تو همه فلسفۀ ها را اعم از قدیم و جدید، که در اینجا یا در "هند" و دیگر نقاط دنیا آموخته می شود مورد مطالعه و مذاقه قرار داده ای؟ اگر حتی فرض شود، که همه آنها را چنانکه باید و شاید آموخته ای، چگونه می توانی بدانی که بهترین آنها را برگزیده ای؟ تو خواهی گفت، که فلسفۀ من، مطابق عقل سلیم و برهان صحیح است و فلسفۀ های دیگر مخالف آن، اما باید در نظر داشته باشی، که همه فلاسفۀ جز پیروان تو، با تو فرق دارند و آنها هم مدعیند، که فلسفۀ شان صحیح است و فلسفۀ تو ناصحیح، همان طور که تو ادعا داری، که فلسفۀ ات درست است و فلسفۀ آنها نادرست. سخنش را ادامه می دهد و از اسپینوزا خرده می گیرد که: "در کتاب الهیات و سیاست، فلسفۀ را با الهیات آمیخته ای و بعد با زرنگی شیطانی کوشیده ای، تا نشان دهی، که اصول آنها با هم متفاوت است." باز از اعتراض و انتقاد دست بر نمی دارد و با لحنی بسیار بی ادبانه به اسپینوزا خطاب می کند که: "اگر تو به مسیح معتقد نیستی، بدتر از آن هستی که من بتوانم در باره ات چیزی بگویم، که هر چه راجع به بدی و پلیدیت بگویم باز هم کم گفته ام، اما چاره آسان است،

1- A.Wolf, Introduction to the Correspondence of Spinoza,

از گناهانت توبه کن و به نادرستی استدلال متعرف باش. توبه "مسیح" ایمان نداری. چرا؟ خواهی گفت که تعلیمات و حیات "مسیح" با اصول من و عقیده "مسیحیان درباره" مسیح با عقیده من سازگار نیست اما من تکرار می‌کنم، که تو چگونه جسارت می‌ورزی، تا خود را، از جمیع کسانی که از کلیسای خداوند برخواسته‌اند و از همه رسولان، شهیدان، مجتهدان دین، عالمان مذهب، قدّیسان و حتی از خدای ما مسیح برتر بدانی؟ و چنین به پنداری که در عقیده و راه و روش زندگانی و از هر جهت دیگر، از جمیع این بزرگان بالاتری؟ ای انسان پست، ای کرم ناتوان، ای خاک بی‌ارزش، غذای کرمها، در کفرت آنچنان بی‌پروائی، که خود را برتر و بالاتر از حکمت متحد و بی‌نهایت پدر سرمدی قرار می‌دهی؟ آیا تو از همه کسانی، که از آغاز دنیا تا کنون، به کلیسای خداوند وابسته بوده‌اند و اعتقاد داشته‌اند یا هنوز اعتقاد دارند که مسیح خواهد آمد، یا قبلاً آمده است، خود را داناتر و بزرگتر می‌دانی؟ این خود بینی زشت شایسته نگوشت و احماقانه و گستاخانه تو بر روی چه اساسی مؤسّس است؟ تو انکار می‌کنی که مسیح فرزند خدای حی و کلمه حکمت سرمدی پدر است، که متحد شده و خود را فدای انسانها کرده است؟ چرا؟ لایذ برای اینکه با اصول تو مطابق نیست (۱).

اسپینوزا در دسامبر ۱۶۷۵ با نامه‌ای بسیار منطقی به اعتراضات "برخ" پاسخ می‌گوید و در برابر پرخاشهایش، پرخاش می‌کند ولی چنانکه خواهیم دید، برخلاف وی، از حد اعتدال خارج نمی‌شود. چنانکه می‌نویسد: از نامه‌ات چنین فهمیدم، که نه تنها عضو کلیسای رم شده‌ای بلکه قهرمان مدافع آن هم گشته‌ای و آموخته‌ای که با کج خلقی و بد خوئی مخالفان را توهین کنی. من نمی‌خواستم به نامه‌ات پاسخ دهم، که به نظر من، آنچه تو به آن احتیاج داری، تا به خود آئی و به خانواده‌ات بپینودی، وقت و زمان است، نه استدلال و برهان، اما برخی از دوستانم که مثل من، به هوش و استعدادات امیدها داشته‌اند، جدا "از من خواستند، تا در ادای حق دوستی کوتاهی نکنم و بیشتر در باره گذشته‌ات بیندیشم، تا آنچه اکنون برآئی. بالاخره خواهش آنان باعث شد، تا کلماتی چند برای بنویسم. من برخلاف خلق و خوی مخالفان کلیسای رم، نمی‌خواهم شرارتها و اعمال زشت و ناپسند کشیشان و سایر اولیای دین را، برای تشریح دهم، تا عقیده‌ات را در خصوص آنها دگرگون سازم زیرا آن مخالفان در روش و کارشان سوءنیت دارند و غرضشان اذیت و ایذا است نه هدایت و ارشاد. من می‌پذیرم که در کلیسای رم، نسبت به کلیساهای

دیگر، مردان عالم و عامل بیشتری بوده اند، که پیوستگان و پیروان آن افزون بوده اند و لذا در میانشان، از هرگونه شخصیت تعداد زیادی پیدا شده است. اما تو نمی توانی، این واقعیت را انکار کنی، مگر عقل و حافظه ات از دست داده باشی، که در جمیع کلیساها، مردانی بسیار متدین، پاکدامن و پارسا بوده اند، که خدا را با محبت و خلوص نیت عبادت کرده اند و ما بسیاری از این کسان را در میان "لوتریها" (۱)، "رفررها" (۲)، "منیتها" (۳) و سایر فرقه ها می یابیم، همان نیاکانی که در عصر "دوکالوا" (۴) زندگی می کردند، تا چه اندازه با عقیده ای استوار و فکری آزاد در راه دین و آئین خود متحمل شکنجه شدند. بنابراین پاکدامنی و پرهیزکاری مخصوص پیروان کلیسای روم نیست، بلکه در میان همه مشترک است. از گفتار "یوحنا" رسول، که در رساله اول خود می گوید که: ما در خدا و خدا در ما ساکن است (۵)، بر می آید که آنچه کلیسای روم را از سایر کلیساها جدا می سازد امری زاید و مبتنی بر موهوم پرستی است. چون همان طور که من هم به همراه "یوحنا" گفته ام: "عدالت و محبت یگانه علامت بسیار مطمئن ایمان راستین کاتولیک و شمره حقیقی روح القدس" است، که هر جا باشد مسیح واقعا آنجا است و هر جا که نباشد او در آنجا نیست. زیرا ما فقط به برکت روح مسیح می توانیم به عشق، عدالت، و محبت هدایت شویم. اگر تو در این امور به تامل می پرداختی هرگز گمراه نمی شدی و برای پدر و مادر و سایر بستگان تأسف نمی خوردی، که ایشان نیز به وضع بد تو عمیقا متأسفند. در نامه ات اظهار تأسف کرده بودی که شیطان مرا فریب داده است. من از تو می خواهم به خود آئی و موقعی را به یاد آوری که عاقل بودی، قوایت را نیکو به کار می بردی، به حسب عادت، خدائی را می پرستیدی، که به قدرت او جمیع اشیاء به وجود آمده و حفظ شده است. اما اکنون وجود شیطانی را باور می داری که دشمن خدای است و برخلاف مشیت او خلق کثیری را گمراه می سازد (زیرا خوبان کمند) و خداوند این موجود شر را که منشاء شرور است رها ساخته تا به دلخواه خود مردمان را فریب دهد و گمراهشان سازد، آن وقت این فریب خوردگان و گمراهان را

1- Lutherans

2- Reformers

3- Mennonites

۴- نماینده فیلیپس دوم پادشاه هلند که شورائی به نام شورای خون تشکیل

داد و به قتل عام پیروستانها پرداخت. Duk of Alva

(۵) اشاره به آیه سیزدهم باب چهارم، رساله اول یوحنا رسول است که

می گوید: اگر یکدیگر را محبت نمائیم خدا در ما ساکن است و محبت او در ما کامل شده است. عهد جدید.

برای همیشه عذاب کند. بنابراین عدالت خداوند روا می‌دارد، که شیطان با آزادی کامل مردمان را فریب دهد ولی روا نمی‌دارد که این فریفتگان کیفر نبینند این و هـم و پنداری بیش نیست. تو برای من تاسف می‌خوری و دلسوزی می‌کنی؟ آیا فلسفه مرا که هرگز ندیده‌ای موهوم می‌دانی؟ ای جوان بی‌مغز، چه کسی فریبت داده است، کـه پنداشته‌ای، که حقایق عالی وابدی را بلعیده ودر روده هایت نگهداشته‌ای؟ با وجود این چنین به نظر می‌رسد که می‌خواهی عقلت را به کاربری، که از من می‌پرسی، چگونه واز کجایم دانم، که فلسفه ام در میان جمیع فلسفه‌ها ای که تاکنون در دنیا تعلیم داده شده، یا اکنون تعلیم داده می‌شود ویا در آینده تعلیم داده خواهد شد، بهترین است؟ اما من بیشتر از تو به خودم حق می‌دهم که نظیر این سؤال را از تو بکنم. چون من معتقد نیستم، که بهترین فلسفه‌ها را یافته‌ام بلکه آنچه اعتقاد دارم و می‌دانم این است، که در باره یک فلسفه راستین می‌اندیشم وآن را می‌فهمم، اگر به پرسى، که چه گونه این را می‌دانم، در پاسخ خواهم گفت آن گونه که تو می‌دانی مجموع زوایای مثلث دو قائمه‌است، یعنی که حقیقت نماینده خود است، خودش را آشکارا می‌سازد همان طور که کذب را می‌نماید^(۱)، کسی که مغزش سالم است و به ارواح شری، که تصورات نادرست را به صورت درست القا کند معتقد نیست، این را انکار نمی‌کند. اما تو مطمئنی، که بالاخره بهترین مذهب را یافته‌ای یا به عبارت بهتر، بهترین کسان را پیدا کرده‌ای و معتقدشان گشته‌ای. از کجا و چه گونه می‌دانی، که ایشان، در میان کسانی که در گذشته مذاهب دیگر را تعلیم داده‌اند، یا اکنون تعلیم می‌دهند و یا در آینده تعلیم خواهند داد، بهترین هستند؟ مگر تو راجع به جمیع مذاهب از قدیم و جدید، که در اینجا، یا درهند ویا در جاهای دیگر دنیا آموخته می‌شود مطالعه و مذاقه کرده‌ای؟ حتی اگر همه اینها را، چنانکه باید و شاید مطالعه کرده و مورد دقت قرار داده باشی، از کجا می‌دانی، که بهترین را برگزیده‌ای؟ تو نمی‌توانی برای ایمانت دلیلی بیاوری، بلکه تنها این را خواهی گفت، که تسلیم شهادت باطنی روح خدا شده‌ای و دیگران فریب شیطان را خورده‌اند. اما باید بدانی، کسانی هم که پیرو کلیسای رم نیستند، همین ادعا را دارند. تو به این ادعا می‌افزایی که گروه زیادی از مردمان پیرو کلیسای رم هستند و کلیسای مذکور پیوسته و ناگسسته پابرجای بوده است، این همانند سخن کهن "فارسیان"^(۲) است که آنها هم، در برابر

(۱) اشاره به این است که بداهت معیار حقیقت است.

کلیسای رم، در خصوص کلیسای خودشان، نظیر این ادعا را دارند و حتی نسب خودشان را به آدم می‌رسانند و چنین می‌لافتند که: کلیشان، علیرغم خصومت "بت پرستان" و مسیحیان استکمال و استحکام یافته و استقرار خود را تاکنون حفظ کرده است و احادیث خود را مستقیماً از خدا گرفته اند و تنها آنها هستند، که کلمهء مکتوب و نامکتوب خدا را نگه می‌دارند. البته نمی‌توان انکار کرد، که جمیع روافض و اهل بدع آنها را ترک گفته اند، اما با وجود این هزاران سال است، که بدون اتکاب قدرت پادشاهی و حکومت، به صرف نیروی موهوم پرستیشان، همچنان پایدار مانده اند و برای پیشوایانشان به معجزات و کراماتی قائلند و به خود می‌بالند که در راه عقیده و دینشان، نسبت به دیگران شهیدان بسیاری داده اند و به گذشت زمان افزایش می‌یابد. بالاخره با قبول این که همهء دلایل مذکور، فقط به نفع کلیسای رم باشد آیا در این صورت فکر می‌کنی، که بتوانی به وسیلهء آنها، با قاطعیت ریاضی حاکمیت کلیسا را اثبات کنی؟ ولی این ممکن نیست پس چرا می‌خواهی من بپذیرم که ادلهء من به وسیلهء شیطان القا شده ولی ادلهء تو به وسیلهء خدا الهام گردیده است به ویژه که می‌بینم، تو پیرو این کلیسا شده‌ای، نه برای عشق به خدا، بلکه به واسطهء ترس از آتش، که یگانه علت موهوم پرستی است. اما اصل اساسی رسالهء "الهیات و سیاست"، یعنی این که "انجیل" باید به وسیلهء خود "انجیل" تفسیر گردد، که تو گستاخانه و بدون دلیل، مدعی نادرستی آن هستی، ادعای محض نیست، بلکه به درستی به اثبات رسیده است، به ویژه در فصل هفتم آن رساله، که عقاید مخالفان نیز در آنجا رد شده است. آنچه در فصل پانزدهم این رساله هم به ثبوت رسیده باید به آن افزوده گردد. اگر در بارهء این امور تأمل کنی و در تاریخ کلیسا - که به نظر من کاملاً از آن غافل - به مطالعه و مذاقه بپردازی، بلاشک به خودت باز می‌آئی و عقلت را دستور خود قرار می‌دهی، و در اکثر امور به کذب و نادرستی "احادیث پایی" ^(۱) بی‌مبیری و می‌دانی که پابرم، با چه نوع تردستی و زیرکی و حيله گری، ششصد سال پس از مسیح به کلیسا قدرت یافت ^(۲).

گوتفرد ویلهلم لایب نیتس ^(۳) (۱۷۱۶ - ۱۶۴۶)، ریاضیدان، حقوقدان، سانس

1- Pontifical Traditions

2- The Correspondence of Spinoza, Letter 76

3- Gottfried Wilhelm Leibniz

و فیلسوف نامی آلمان، خلاصه ارسطوی زمان است که در میان اهل علم و حکمت و ارباب فرهنگ و معرفت شهرتش عظیم و گسترده است، لذا دیگر شناساندنش در اینجا لازم نیامد و آنچه اکنون مورد لزوم است، اشاره به آشنائی وی با اسپینوزا و مکاتبات آنان با یکدیگر است. در نخستین نامه اش، که در تاریخ پنجم اکتبر سال ۱۶۷۱ از "فرانکفورت" برای اسپینوزا نوشته، پس از ستایش از مهارت وی در "نورشناسی" در باره کشفیات علمی جدید و عالمان و کاشفان عصرش با او سخن گفته و سپس در پایان نامه آورده است که: "من فکر می‌کنم تو نظریات فیزیکی جدید مرا دیده‌ای، اگر ندیده باشی برای تو خواهم فرستاد (۱). نامه مذکور حکایت از این دارد که او اولین بار به اسپینوزا به عنوان مرجعی در "نورشناسی" مراجعه کرده است.

اسپینوزا در تاریخ نهم نوامبر ۱۶۷۱ از لاهه به این نامه پاسخ داده و در آن در خصوص نورشناسی مباحثی مطرح کرده و در خاتمه افزوده است، که اگر کتاب "الهیات و سیاست" به دستت نرسیده باشد، در صورتی که برای تو ایرادی نداشته باشد، نسخه‌ای از آن را برایت خواهم فرستاد (۲). لایب نیتس که برای برخی از ماموریت‌های سیاسی، از جمله منصرف کردن "لوئی چهاردهم" از حمله به آلمان، به پاریس رفته بود، در سال ۱۶۷۵ در این شهر "چیرین هاوس" (۳) را ملاقات کرد. "هاوس" که با اسپینوزا و "شولر" (۴) هر دو آشنائی داشت به شولر نوشت و از وی درخواست کرد، تا از اسپینوزا اجازه بگیرد، که او نسخه خطی خودش را از کتاب اخلاق وی، به لایب نیتس نشان دهد (۵). "شولر" درخواست وی را پذیرفت و در چهاردهم نوامبر همان سال برای اسپینوزا نامه‌ای فرستاد و در آن نامه پس از این که راجع به شخصیت علمی و فلسفی لایب نیتس داد سخن داد، او را از ملاقات "چیرین هاوس" با لایب نیتس و نیز از تقاضای چیرین هاوس آگاه ساخت (۶). اسپینوزا خیلی زود به نامه مذکور پاسخ داد که در هیچ‌دهم نوامبر ۱۶۷۵ از لاهه در جواب نوشت که از طریق مکاتبه لایب نیتس را می‌شناسد از نوشته‌هایش پیداست که مردی بسیار آزاداندیش و متمحر در علوم است ولی با وجود این نشان دادن و سپردن کتاب‌هایش را به وی روا ندانست و آن را نوعی بی‌احتیاطی تلقی کرد (۷)، و این

1- Ibid, Letter 56

2- Ibid Letter 57

3- Tschirn haus

4- Schuller

5- A.Wolf, S Introduction to the Correspondence of Spinoza, P.46-53

6- The Correspondence of Spinoza, Letter 70

7- Ibid, Letter 72

حکایت از این دارد که او به لایب نیتس اعتماد و حسن ظن نداشته است. در صورتی که چنانکه در فوق اشاره شد، او خود در نامه مورخ نهم نوامبر ۱۶۷۱ داوطلب شده بود تا نسخه ای از "کتاب الهیات و سیاست" را برای لایب نیتس ارسال دارد. حتماً در این فاصله اخباری به گوشش رسیده که وی را به لایب نیتس ظنین و بدگمان ساخته است، از قبیل تعصب ورزی خارج از حدوی در دین مسیح و فعالیت شدیدش در ایجاد اتحاد میان مذاهب و فرق این دین، که مسلم به زیان آزاداندیشان و آزاد مذهبان از جمله اسپینوزا تمام میشد و نیز تشویق او پادشاه فرانسه "لوئی چهاردهم" را برای حمله به کشورهای اسلامی، که همه اینها حکایت از این داشت که او نمی تواند با متفکر حر و آزاداندیشی، چون اسپینوزا که طرفدار "یک دین کلی و آزاد است" همفکری داشته باشد و محرم راز و اسرارش گردد، لذا چنانکه دیدیم او به حق مصلحت بر آن دید که لایب نیتس از محتوای مولفاتش آگاه نباشد. اما بنابر اظهار برخی از پژوهندگان، هنگامی که لایب نیتس در سال ۱۶۷۵ در لاهه با وی دیدار کرد این بدگمانی از بین رفت.

بالاخره لایب نیتس بنا بر گزارش خودش اغلب با اسپینوزا ملاقات می کرده و در باره مسائل مختلف با وی به درازا سخن می گفته است. کتاب اخلاقش را خوانده و به شدت تحت تاثیر آن قرار گرفته است (۱) ولی با وجود این چنانکه گفته شد، هرگز با وی همفکر و هم عقیده نبوده است. باید انصاف داد، که عظمت علمی و شهرت سیاسی لایب نیتس برتر از اسپینوزا است، که در ریاضیات با نیوتن برابری می کرده و در سیاست مقامی بسیار برجسته داشته است اما اسپینوزا در بیغرضی و بینظری و آزادی و شجاعت و وارستگی بسی بالاتر از او است.

ارن فریدولتر چیرن هاوس^(۲) (۱۷۰۸ - ۱۶۵۱) از اشراف آلمان بود که در طول سالهای ۱۶۷۵ - ۱۶۶۸ در دانشگاه لیدن به تحصیل پرداخت. در این میان مدتی هم با عنوان سپاهی داوطلب، در سپاه هلند که با ارتش فرانسه در جنگ بود، خدمت کرد. در سال ۱۶۷۴ با "شولر" آشنا شد. شولر در باره اسپینوزا به وی چیزهایی گفت. او که فلسفه دکارت را خوانده بود به اسپینوزا علاقه یافت و با وی به مکاتبه پرداخت و در همان سال به دیدارش نائل آمد. در تابستان سال بعد رهسپار لندن شد و در آنجا با "بوئل"

1- A.Wolf, s Introduction to the Correspondence of Spinoza, P. 47

2- Ehrenfried Walther von Tschirnhaus

و "الدنبرگ" ملاقات کرد و همین ملاقات باعث شد تا مکاتبات الدنبرگ و اسپینوزا که ظاهراً "از سال ۱۶۶۵ قطع شده بود، از سر گرفته شود، او در سال ۱۶۸۳ کتابی تحت عنوان "اصلاح ذهن" (۱) انتشار داد که آن را از کتاب "اصلاح فاهمه" اسپینوزا الهام گرفته بود. علاوه بر حکمت به علم و صنعت نیز علاقه ای وافر داشت و در این زمینه ها به اکتشاف و اختراع نائل گردید، اندازه گیری معاس بر منحنیها را کشف کرد و به ساختن ذره بین های بزرگ، عدسیها و آینه ها پرداخت و به اتفاق "جی ال بوتگر" (۲) "پرسلین" (۳) را اختراع کرد که برای ساختن آن قدیمترین کارخانه در میسن (۴)، نزدیک "درسدن" (۵) در سال ۱۷۰۵ برپا گردید (۶).

بالاخره او نامه های متعددی به اسپینوزا نوشته و از وی به عنوان یک فیلسوف برجسته و اندیشمند هوشمند یاد کرده است. در نامه هایش به مجادلات کلامی چندان نپرداخته بلکه بیشتر مسائل فلسفی محض را مطرح ساخته، میان فلسفه او و دکارت به مقایسه پرداخته و احیاناً "راجع به فلسفه وی به ویژه "کتاب اخلاق" از وی توضیحاتی خواسته است (۶). در پایان یکی از نامه هایش که در دوم ماه می ۱۶۷۶ به اسپینوزا نوشته، به اطلاعش رسانده است، که از لایب نیتس شنیده است، که شخصی به نام "هیوت" (۷)، معلم خصوصی پسر ارشد پادشاه فرانسه، که از علم و اطلاع وسیعی برخوردار است، می خواهد راجع به حقیقت مذهب انسان کتابی بنویسد و رساله "الهیات و سیاست" ترارد کند (۸). اسپینوزا این خبر را مهم تلقی کرده و در نامه مورخه پانزدهم جولای ۱۶۷۶ که از راهه برای وی فرستاده تقاضا کرده است که تفحص کند و به بینه کتاب مذکور هیوت انتشار یافته است یا نه در صورت طبع و انتشار نسخه ای از آن را برای وی بفرستد و در پایان این نامه از وی پرسیده است، که آیا در خصوص انکسار نور چیز تازه ای کشف شده است یا نه (۹). سیمن یوستن دو وریس (۱۰) (۶۷ - ۱۶۳۳؟). او بازرگانی آمستردامی بود که پیش اسپینوزا به تلمذ پرداخت و نسبت به استاد تا آخر عمرش، عملاً "وقلما" وفادار

-
- | | |
|---|------------------|
| 1- Medicina Mentis | 2- J.L.Bottger |
| 3- Porcelain نوعی چینی ظریف | 4- Meissen |
| 5- Dresden | 6- Ibid, P.47-48 |
| 7- The Correspondence of Spinoza, Letter 65 | |
| 8- Heut | 9- Ibid 80 |
| 10-Simon Joosten De Vries | |

ماند. "کولریوس" (۱) گزارش می‌دهد، که "دووریس" یک مرتبه دو هزار فلورین (۲)، به اسپینوزا هدیه کرد، تا مگر او به این وسیله آسایش خود را فراهم سازد اما او از قبولش امتناع ورزید. بار دیگر خواست تا وی را وارث خود گرداند، که او زن و فرزندی نداشت ولی اسپینوزا از این کار منصرفش ساخت و در برابر هدایتش کرد تا دارائیش را به برادرش واگذار کند. بالاخره "دووریس" وصیت کرد تا برادرش سالانه پانصد فلورین به وی بدهد اما چون وقت فرارسید اسپینوزا بیش از سیصد فلورین نپذیرفت (۳). از نامه‌های وی به خوبی پیداست، که به اسپینوزا علاقه و محبت شدیدی داشته و وی را در حل مسائل و معضلات فلسفی مرجعی معتبر می‌دانسته است. چنانکه در نامه مورخه بیست و چهارم فبریه که از آمستردام برایش فرستاده، پس از شکایت از هجران وی و اظهار علاقه شدید به زیارت مجددش، نوشته است که: اگرچه ابدان ما از هم دور است ولی قلبهای ما به هم نزدیک است، که تو همیشه در قلب من هستی، به ویژه وقتی که با نوشته هایت سروکار دارم. اما از آنجا که برای انجمن ما همه مسائل به حد کافی روشن نیست و نیز برای اینکه فکر نکنی که ترا از یاد برده‌ام، برایت نامه می‌نویسم. اگر راجع به چگونگی اداره انجمن خبری بخواهی، به این صورت اداره می‌شود که یکی از اعضا متنی از متون ترا می‌خواند و مطابق فهمش شرح می‌دهد و قضایا را، برابر با روش و نظم توابات می‌کند و اگر اتفاقاً در شرح و بیان مطالب اختلاف آراء پدید آید و اعضا از عهده اقناع یکدیگر برنیایند، در این صورت شایسته می‌دانیم که موارد اختلاف را یادداشت کنیم و برایت بنویسیم، تا در صورت امکان آنها را توضیحی بدهی، تا شاید در تحت هدایت و رهبری تو قدرت بیابیم، که در مقابل مذهبیهون موهوم پرست، یا حتی مسیحیان، از حق، و حقیقت دفاع کنیم. بالاخره او پس از این گزارش، از اسپینوزا سئوالاتی می‌کند از جمله می‌پرسد، که در تبصره سوم قضیه هشتم بخش اول کتاب اخلاق آمده است: اگرچه دو صفت (صفات فکر وبعد) واقعاً "جدا از یکدیگر تصور شده است (یعنی که هر کدام بدون کمک دیگری متصور است) ولی با وجود این، آنها به تقرر و تحقق توهوئیت و یادو جوهر دلالت نمی‌کند. معنای این عبارت این است که ممکن است جوهر واحد، صفات متعدد داشته باشد، در

نخستین نویسنده شرح حال اسپینوزا که همزمان با وی بوده است. 1- Colerus

2- Florin

صورتی که به نظر من، اگر در واقع دو صفت مختلف موجود باشد، دو جوهر مختلف وجود خواهد داشت. خواهش می‌کنم، اگر ممکن است، در این خصوص توضیحی بدهید (۱).

اسپینوزا در تاریخ مارس ۱۶۶۳ از راینسبرگ به نامه فوق پاسخ می‌نویسد و به این سؤال واستیضاح اخیر برابر اصول فلسفه خود، که صفات جوهر و خدا را مفهوماً متعدد و مصداقاً با ذات یکی می‌داند، جواب می‌دهد و برای توضیح این که چگونه ممکن است، شئی واحد با دو نام مختلف خوانده شود و به صفات متعدد متصف گردد، مثالهای زیر را خاطرنشان می‌کند: ماسومین "شیخ" (۲) خود را با نام "اسرائیل" (۳) می‌شناسیم، در صورتی که وی را یعقوب هم می‌نامیم، که پاشنه برادرش را گرفته بوده است (۴). همچنین از سطح مستوی شیئی را قصد می‌کنیم که تمام اشعه نور را، بدون تغییر منعکس می‌سازد، در صورتی که از رنگ سفید هم همین معنی را قصد می‌نمائیم و آن نسبت به ناظری که به آن سطح می‌نگرد، سفید نامیده شده است. پس معلوم شد که شئی واحد به اعتبارات گوناگون به نامهای متعدد نامیده می‌شود، بدون این که در مقام ذات تعدد یابد (۵).

لدویجک میر (۱۶۳۵-۸۱) (۶) در آمستردام به دنیا آمد والدینش از هواخواهان لوترو به اصطلاح "لوتری" بودند، اما او مانند اسپینوزا به فرقه "آزاد مذهبیان" پیوست و هواخواه یک مذهب ساده کلی و جهانی گردید. او از نخستین سالهای زندگیش بسه کارهای ادبی علاقه شدید نشان داد، به سرودن اشعار و نوشتن نمایشنامه پرداخت، به اصلاح فرهنگ لغات بیگانه در زبان هلندی همت گماشت، در تالیف دستور زبان هلندی

1- The Correspondence of Spinoza Letter 8

(۲) یعقوب پسر اسحق و اسحق پسر ابراهیم است.

(۳) اسرائیل در زبان عبری به معنی کسی است، که برخدا پیروز گشت و آن لقب یعقوب است. چنانکه در عهد عتیق آمده است: گفت از این پس نام تو یعقوب خوانده نشود بلکه اسرائیل زیرا که با خدا و انسان مجاهده کردی و نصرت یافتی. سفر پیدایش باب ۳۲، آیه ۲۸.

(۴) اشاره به آیه ۲۶ باب ۲۵ سفر پیدایش است که می‌گوید: و بعد از آن برادرش بیرون آمد و پاشنه عیسو را به دست خود گرفته بود و او را یعقوب نام نهادند.

5- The Correspondence of Spinoza, Letter 9

6- Lodewijk Meyer

شرکت جست. بالاخره از هیچ اقدامی که به اصلاح و پیشرفت زبان و ادبیات هلندی بیانجامد فروگذاری نکرد. در سال ۱۶۵۴ به دانشگاه لیدن رفت و در آنجا به تحصیل طب و فلسفه پرداخت، در سال ۱۶۶۰ در هر دو رشته به احراز درجه دکتري نائل آمد، تز دکتري فلسفه اش درباره ماده و حالات آن و حرکت و سکون بود. او مدتی از "وان دن اندن" (۱) استاد اسپینوزا دروس خصوصی فراگرفته بود و در این وقت با اسپینوزا که در مدرسه "وان دن اندن" به عنوان دستیار و کمک استاد درس می داد، آشنا شده بود (۲)، که به دنبال این آشنائی بعدها با وی به مکاتبه پرداخت و از وی سؤالاتی کرد که از جمله این سؤالات در خصوص "نامتناهی" بود (۳) از نامه مورخه سوم اوت ۱۶۶۳ اسپینوزا برمی آید، که "میر" به کتاب "بیان هندسی اصول دکارت"، تالیف اسپینوزا مقدمه ای نوشته و به وسیله "دووریس" برایش فرستاده است (۴). او در سال ۱۶۶۵ مدیریت تئاتر آمستردام شد، به کارهای هنری اشتغال ورزید و در پیشبرد و توسعه هنر کارهای ارزنده ای انجام داد ولی با وجود داشتن اشتغال هنری، از فطالعات و تاملات فلسفی دست برنداشت و در همان سال و در همان شهر کتابی تحت عنوان "حق کشیشان" (۵) منتشر ساخت، که این کتاب بعضی از افکار اسپینوزا را که در کتاب الهیات و سیاست آمده، از پیش خبر می داد، که بعید نیست نتیجه مذاکرات و مباحثات آنان بوده باشد. کتاب مذکور مدتی، اشتباهاً به اسپینوزا نسبت داده شده است.

او در سال ۱۶۶۶ نیز کتابی با عنوان "فلسفه مفسر کتاب مقدس" (۶) بدون ذکر نام مولف انتشار داد، که محتوی افکار و آرای اسپینوزائی بود، به طوری که این کتاب وی هم، اشتباهاً به اسپینوزا اسناد داده شد و در سال ۱۶۷۴ با کتاب سیاست و الهیات اسپینوزا در یک مجلد انتشار یافت. مسلم این دو دوست افکار آزادانه مشترکی داشته اند که در آثارشان متجلی شده و در نتیجه باعث این گونه اشتباهات شده است. او در سال ۱۶۶۹ از ریاست تئاتر آمستردام استعفا خواست ولی بعداً "چند بار، به عنوان بازرس آنجا گماشته شد. یک انجمن هنری تاسیس کرد که عنوانش این بود: "جائی که اراده ای

1- Van den Enden

2- A. Wolf, s Introduction to the Correspondence of Soinoza, P.50-51

3- The Correspondence of Spinoza, Letter 12

4- Ibid, Letter 15

5- On the Right of Ecclesiastics

6- Philosophy the Interpreter of the Holy Scriptures

هست راهی هست". بالاخره او از جمله "دوستان اسپینوزا بود که پس از مرگ وی آثارش را برای طبع آماده ساخت. ظاهراً "بهترین تصویر اسپینوزا که اکنون در کتابخانه ولفن بوتل (۱)" نگهداری می شود اصلاً "متعلق به وی بوده باشد که از وراثت پروفیسور "فرانسیوس (۲)" همکار "میر" در تئاتر آمستردام، خریده شده است (۳).

پیتر بالینگ (۴). او منیت و دشمن دگماتیسم بود به تجارت می پرداخت و نمایندگی بازرگانان اسپانیائی را در آمستردام به عهده داشت. ظاهراً "آشنائی اسپینوزا به زبان اسپانیائی آنها را با هم آشنا کرده بود. او در سال ۱۶۶۲ کتابی به نام "شمع روی شمعان" (۵) انتشار داد و در آن دگماتیسم را شدیداً مورد حمله قرار داد و از دینی ساده که مبتنی بر نورباطنی روح باشد طرفداری کرد. در سال ۱۶۶۴ کتاب "بیان اصول" دکارت "اسپینوزا را به زبان هلندی برگردانید (۶). از نامه ای که اسپینوزا در تاریخ بیستم ژوئیه ۱۶۶۴ از "وربرگ" برای وی نوشته برمی آید که او به ندای غیبی و شگون عقیده داشته و در باره آن از اسپینوزا سؤالاتی کرده، که اسپینوزا در نامه مذکور شدیداً به انکار آن پرداخته است. (۷).

یوحنا باومیستر (۸) (۸۰ - ۱۶۳۰) او در آمستردام متولد شد، در لیدن فلسفه و طب آموخت و در سال ۱۶۵۸ عنوان دکتری یافت. دوست صمیمی میر بود و در سال ۱۶۶۳ شعری در ستایش کتاب "بیان اصول فلسفه دکارت" اسپینوزا سرود و آن را در دیباچه کتاب مذکور که چنانکه گفته شد، میر هم به آن مقدمه نوشته بود قرار داد. همچنین در انجمن هنری فوق الذکر و تئاتر آمستردام با میر همکاری کرد. شایسته ذکر است که انجمن مذکور به وی ماموریت داد تا رساله "حی بن یقطان" (۹) "ابن طفیل (۱۰) را از

1- Wolfenbottle

2- Francius

3- A.Wolf,s Introduction to the Correspondence of Spinoza, P.50-51

4- Pieter Balling

5- Light on the Candlestick

6- Ibid, P. 51

7- The correspondence of Spinoza, Letter 17

8- Johan Bouwmeester

(۹) این رساله به زبانهای گوناگون از جمله لاتین، عبری و فارسی ترجمه شده

است.

(۱۰) ابوبکر محمد بن عبدالمک معروف به ابن طفیل (۵۸۰ - ۵۰۴)

زبان عربی به زبان هلندی ترجمه کند، این کار انجام گرفت و این ترجمه در سال ۱۶۷۲ انتشار یافت و به اشتباه به اسپینوزا نسبت داده شد، که مترجم خود را با امضای S. D. B. شناسانده بود، که برخی آن را امضای اسپینوزا B. D. S. پنداشتند، که تغییر یافته و به آن صورت درآمده است (۱). . از نامه ای که اسپینوزا در تاریخ دهم ژوئن ۱۶۶۶ برای وی فرستاده استفاده می شود، که او نامه ای به اسپینوزا نوشته بوده و در آن از وجود و یا امکان وجود روشی صحیح و مطمئن برای نیل به حقایق و نیز در این که آیا افکار ما مانند ابدان ما موضوع صدفه و اتفاق واقع می گردد یا نه، سؤال کرده بوده است، که اسپینوزا در نامه مذکور به آن پاسخ داده است که: تصورات متمایز و روشن ما فقط به طبیعت ما و قوانین ثابت و لای تغییر آن یعنی به قدرت مطلق ما مربوط است نه به صدفه و اتفاق، یعنی به عللی که اگرچه برحسب قوانین ثابت و معین در کار است ولی برای ما ناشناخته است و نسبت به طبیعت و قدرت ما بیگانه است. اما سایر تصورات ما، که روشن و متمایز نیست تا حد بیشتری موضوع صدفه و اتفاق به معنای مذکور است. روش درست هم موجود است و آن در صورتی حاصل آید، که فاهمه و طبیعت و قوانین آن شناخته گرد و میان فهم و تخیل و یا میان تصورات راستین و غیر راستین فرق گذاشته شود. برای رسیدن به این روش شناختن ماهیت ذهن از طریق علت نخستینش لازم نیست، بلکه آگاهی اندک به آن یا تصورات آن به همان صورتی که بیکن تعلیم می دهد بسنده می نماید (۲).

یاریگ یلس (۳) (۱۶۸۳ - ؟) او در آمستردام، تاجر ادویه بود، که در سال ۱۶۵۳ کارش را به شخص دیگری واگذار کرد تا با خیال راحت و وقتش را وقف کسب علم و معرفت نماید، که برابر گزارش نویسنده شرح حالش معرفت را بهتر از طلا می دانسته است. او از جمله دوستان اسپینوزا بود، که وی را ترغیب کرد تا او در سال ۱۶۶۳ کتاب "بیان هندسی اصول دکارت" را به طبع رسانید و حتی هزینه طبع را پرداخت. احتمالاً در اثر تشویق او بوده که "گلیزمیکر" (۴) "رساله الهیات و سیاست اسپینوزا را به هلندی ترجمه کرد. اسپینوزا طی نامه ای از "یلس" خواست تا از انتشار آن جلوگیری شود. زیرامی ترسید

1- A. Wolf, s Introduction to the Correspondence of Spinoza, P. 51-52

2- The Correspondence of Spinoza, Letter 37

3- Jarig Jelles

4- Jan H. Glazemaker

کلامی است (۱).

ژاکوب استنس (۲) (۷۵-۱۶۲۵) او از فرقه آزاد مذهبیان بوده و احتمالا "در اتریخت" متولد شده است. در "رتردام" (۳) به عنوان جراح اقامت گزیده و از وی اطلاعات زیادی به دست نیامده است. گویا جهت آشنائیش با اسپینوزا عقیده مشترکشان در دفاع از "مذهب آزاد بوده باشد" (۴).

لامبرت وان ولت هیزن (۵) (۸۵-۱۶۲۲) در "اتریخت" زاده شد و در دانشگاه آنجا به تحصیل فلسفه، الهیات و طب همت گماشت و در همان شهر به طبابت پرداخت. مردی آزاداندیش بود و در اکثر موارد با طبقه روحانیان کلیسای حاکم مخالفت می ورزید و با وجود این آزاد اندیشی، اندیشه اش با افکار اسپینوزا سازگار نیامد، که اسپینوزا از وی آزاداندیشتر می بود. لذا او اسپینوزا را ملحد و جبری و کتاب الهیات و رساله وی را یک کتاب الحادی و جبری دانست و این باعث آزدگی اسپینوزا شد، اما درایمان او به صداقت و دلباختگی "ولت هیزن" به حقیقت، خدشه ای وارد نساخت. ولی او در مخالفت با اسپینوزا اصرار ورزید و پس از مرگ و نشر آثارش، کتابی به نام "دین طبیعی و سرچشمه اخلاق" نوشت و در آن کتاب، اخلاق اسپینوزا مورد حمله و انتقاد قرار داد (۶).

اسپینوزا در نامه ای که در پاییز ۱۶۷۵ از لاهه برای وی فرستاده، بسیار مودبانه و متواضعانه و با تاکید زیاد از وی خواسته است تا در صورت امکان ادله ای را که به نظرش در رد رساله الهیات و سیاست به کار می آید برای وی بنویسد (۷). که از پاسخ نامه مذکور خبری به دست نیامد.

بوحن لودویگ فابریتوس (۸) (۹۷-۱۶۳۲) او در "شافهاوزن" (۹) به دنیا آمد. در "کلن" (۱۰) و "اتریخت" درس خواند و در سال ۱۶۶۰ استاد فلسفه و الهیات

1- The Correspondence of Spinoza, Letters 18-19-20-21-22-23-24.

2- Jacob Ostens

3- Rotterdam

4- A. Wolf, s Introduction to the Correspondence of Spinoza, P.54-55

5- Lambert Van Velthuysen

6- Ibid, P.55

7- The Correspondence of Spinoza, 69

8- Johann Ludwig Fabritius

9- Schaffhausen

10-Cologne

دانشگاه "هیدلبرگ" (۱) "شد و با شاهزاده "پالاتین" (۲) "آشنائی یافت و معلم خصوصی پسر او شد و در سال ۱۶۷۳ از طرف این شاهزاده برای اسپینوزا نامه ای فرستاد و وی را برای تدریس در دانشگاه "هیدلبرگ" دعوت کرد، که البته اسپینوزا بسیار مودبانه این دعوت را نپذیرفت، که هوشمندانه دریافت که قبول آن آزادی وی را محدود خواهد ساخت. شنیدنی است که در سال ۱۹۲۶، از طرف دانشگاه مذکور جمیع آثار اسپینوزا با هزینه‌ای زیاد به طبع رسید. در سال ۱۶۷۴ که دولت فرانسه هیدلبرگ را گرفت و دانشگاه را بست، "فابریتوس" از جایی به جایی می‌رفت، تا بالاخره در فرانکفورت اقامت گزید و در سال ۱۶۹۷ در همانجا از دنیا رفت (۳).

یوحن کی ارگ گریویس (۴) (۱۶۹۶ - ؟) او در ناومبرگ (۵) به دنیا آمده است. از زمان و مکان و وضع تحصیلش اطلاعی در دست نیست آنچه می‌دانیم این است که در سال ۱۶۶۱ استاد معانی و بیان دانشگاه "تریخت" بوده است. از چگونگی آشنایش با اسپینوزا هم خبری به دست نیامده و معلوم نیست که اسپینوزا به وی چندان علاقه و اطمینانی داشته باشد. به واسطه وی بود، که "استاوپ" (۶) "ماجراجوی سوئیسی که در سپاه فرانسه علیه هلند ماجراجویی می‌کرد، اسپینوزا را ترغیب کرد تا در سال ۱۶۷۳، در تریخت به محل فرماندهی سپاه مذکور برود و بعد هم به زودی در کتابی به نام "دین هلندی" وی را مورد افترا و انتقاد قرار داد. "گریویس" به شدت با کتاب الهیات و سیاست اسپینوزا مخالفت می‌ورزید و مشارکتش هم در تصمیم "استاوپ" برای اسپینوزا بی ضرر نبود (۷). اسپینوزا در نامه مورخه چهاردهم دسامبر ۱۶۷۳ از لاهه برای وی نامه نوشته و خواسته است تانسخه‌ای از نامه‌ای را، که در خصوص مرگ دکارت (۸) نوشته شده برایش بفرستد (۹).

1- Heidelberg

2- Palatine

3- A. Wolf, s Introduction to the Correspondence of Spinoza, P. 55

4- Johan Georg Graevius

5- Naumburg

6- Stoupe

7- Ibid, P. 56

۸ - اصل نامه در فبریه سال ۱۶۵۰ به وسیله یک پزشک هلندی به نام Johannes Wullen

نوشته شده است مراجعه شود به The Crrespondence of Spinoza, P. 445

9- Ibid, Letter 49

نیکلازااستنو^(۱) او در سال ۱۶۳۸ در "کپنهاگ" تولد یافت و از دانشگاه آنجا در رشته طب فارغ التحصیل شد و پس از آن مدت سه سال در دانشگاه لیدن به تحقیقات فلسفی پرداخت، باید در همین مدت با اسپینوزا آشنا شده باشد که او از سال ۱۶۶۰ تا ۱۶۶۳ در "راینسبرگ"، نزدیک لیدن زندگی می کرد. "استنو" در سال ۱۶۶۴ به پاریس رفته و در آن شهر تحت تاثیر "بسوئه"^(۲) "قرار گرفته آئین "لوتری" را رها کرده و در سال ۱۶۶۷ به مذهب کاتولیک رومی در آمده است. در این تاریخ در فلورانس زندگی می کرده و پزشک در بار "دوک بزرگ" بوده است. در سال ۱۶۶۸ به مقام استادی تشریح دانشگاه کپنهاگ نائل آمده ولی به جهت تغییر مذهبش نتوانسته در آنجا درنگ نماید و بزودی دست از کارش کشیده و به فلورانس برگشته است. در سال ۱۶۶۹ رساله ای تحت عنوان "جمادات در دل جمادات" انتشار داده که در آن در خصوص جواهرات، معدنیات، سنگواره ها که در دل سنگها نهفته است بحث می نماید. "الدنبرگ" در سال ۱۶۷۱ ترجمه انگلیسی آن را منتشر ساخته است. او خدمات مهمی به علم تشریح کرده و به کشفیاتی توفیق یافته است که از جمله آنها کشف غده بناگوش و مجاری آن است، که یکی از آنها هنوز هم "مجرای استنو" نامیده می شود.

در سال ۱۶۷۷ پاپ "ایناسنت"^(۳) یازدهم وی را اسقف "تیتوپولیس"^(۴) "ویکارا پو ستولیک"^(۵) کرد. او مدتی در "هانور" و بعد مدتی هم در "اشورین"^(۶) اقامت گزید و در سال ۱۶۸۷ در مکان اخیر از دنیا رفت و در فلورانس مدفون گردید^(۷). پایان

-
- | | | |
|---|------------|----------------------------|
| 1- Nicholas Steno | 2- Bossuet | خطیب سرشناس فرانسوی قرن ۱۷ |
| 3- Innocent | | 4- Titopolis |
| 5- Vicar Apostolic | | 6- Schwerin |
| 7- A.Wolf, s Introduction to the Correspondence of Spinoza, P.56-57 | | |

دکتر محسن جهانگیری

اختیار و مسائل مربوط بان در فلسفه اسپینوزا

قبل از ورود به بحث، لازم می‌نماید، خوانندگان ارجمند را، باین امر متوجه سازم که چون اذهان ما، با فرهنگ و حکمت سنتی خود، خوی گرفته است، لذا در نگارش این مقاله، در مقامی که مناسب بنظر آید، از اصطلاحات حکمت سنتی و فلسفه اسلامی، استفاده خواهد شد، تا مگر بدین وسیله، زمینه برای تعریف امور آماده‌تر گردد و نتیجه مطلوب، هرچه تمامتر حاصل آید.

در فرهنگ ما، اختیار بمعنای برگزیدن و برتری دادن شیئی بر شیئی با اشیاء دیگر آمده است. و در کتب حکمت اسلامی، اختیار و مقابل آن ایجاب، در معانی و موارد متعدد بکار رفته است و از آن جمله، معانی و موارد زیر است:

۱ - اختیار بمعنای امکان صدور فعل، نظر بذات فاعل، قطع نظر از اراده او و غایت فعل که ایجاب مقابل آن عبارت خواهد بود: از وجوب صدور فعل، نظر بذات فاعل، با قطع نظر از اراده وی و غایت فعل. حکیمان و متکلمان اسلامی خداوند را فاعل بالاختیار، باین معنی دانسته‌اند، و گفته‌اند که «ان شأ فعل و ان لم یشأ لم یفعل» و اگرچه مقدمه شرطیه اول واجب الصدق و مقدمه شرطیه ثانی ممتنع - الصدق باشد و از اطلاق ایجاب بمعنای مذکور بذات بساری تعالی احتراز کرده‌اند و حتی حکمای اسلامی تأکید کرده‌اند که تصور آن نیز در خصوص خداوند ناممکن است، زیرا که اراده او عین ذات اوست و غایت فعل هم خود اوست. بنابراین امکان ندارد که بذات او نظر شود و از اراده و غایت که فرضاً عین اوست، قطع نظر گردد.

۲ - اختیار بمعنای امکان صدور فعل، نظر بذات فاعل، با قطع نظر از خارج که ایجاب مقابل آن عبارت خواهد بود از: وجوب صدور فعل، نظر بذات فاعل با قطع نظر از خارج.

حکمای اسلامی این نوع ایجاب را در خصوص خداوند پذیرفته‌اند باین بیان که چون ارادهٔ او عین ذات اوست و غایت فعل او، هم خود اوست پس ذات او علت تأمۀ افعال اوست و فاعل بالاخیار بودنش باین معنی است که هیچ فاعل و عاملی که خارج از ذات او باشد، در وجود او و همچنین در فعل و خلق او مؤثر نباشد که «لا مؤثر فی الوجود الا اله».

ولی اهل کلام، این نوع ایجاب را هم در بارهٔ خداوند روا نمیدارند، زیرا در نظر اشاعره خداوند عالم را با ارادهٔ زاید بر ذات، بدون غرض و غایتی آفریده است چرا که این جماعت بارادهٔ جزافیه و جری سنت قائلند و افعال باری را، مستند بحکم و مصالح باعث بر صدور فعل نمیدانند و بعقیدهٔ معتزله خداوند با اراده‌ای که عین ذات اوست و بغرض و غایتی که غیر ذات اوست، بخلق عالم پرداخته است. علیهذا باعتقاد فریقین، صدور فعل از ذات باری تعالی، با قطع نظر از خارج و امر زاید بر ذات واجب نباشد.

۳ - اختیار بمعنای امکان صدور فعل، نظر بـ ارادهٔ فاعل و مصلحت مترتب بر آن که ایجاب مقابل آن عبارت خواهد بود، از وجوب صدور فعل، نظر بـ ارادهٔ فاعل و مصلحت مترتب بر فعل. اشاعره در خصوص خداوند این نوع اختیار را قبول کردند، زیرا آنان بوجوب اصلح قائل نشدند و ترجیح بلامرجح را روا دانستند و اما معتزله این نوع اختیار را در مورد خداوند نپذیرفتند و ایجاب مقابل آنرا بخداوند اطلاق کردند چرا که آنان بر خلاف اشاعره بوجوب اصلح قائل شدند و ترجیح بلامرجح را ممتنع دانستند^۱.

اکنون که معانی اختیار و ایجاب و موارد اطلاق آنها در حکمت سنتی روشن

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون المجلد الاول ص ۴۱۹. کشف المراد فی شرح تفسیر

شد، باید دید این اصطلاحات در نظام فکری و فلسفی اسپینوزا بچه معنی و مفهومی بکار رفته است و با کدام يك از انواع وانحای مذکور در فوق مطابقت و یا حداقل مشابهت میدارد.

آنچه از عبارات وی استفاده میشود، این است که در نظر او اختیار بمعنای انتخاب فعل و یا ترك آن، نیست بلکه بمعنای وجوب وجود شیئی و ضرورت صدور فعل از آن است، نظر بذات آن و با قطع نظر از خارج، پس فاعل بالاختیار آنست که فقط بصرف ضرورت ذاتش موجود باشد و تنها از ناحیه ذاتش بفعل مسوجب گردد.

و اما جبر باین معنی است که وجود شیئی و فعل آن، بضرورت ذات و اقتضای طبیعتش نباشد بلکه بواسطه غیر و از جانب غیر باشد، یعنی شئی دیگری آنرا بوجود آورد و بفعل برانگیزد، پس فاعل بالجبر فاعلی باشد که وجودش و فعلش بحسب ذاتش نباشد و بلکه از سوی شیئی دیگری باشد^۱.

از عبارات فوق بخوبی برمیآید، که او برخلاف معمول، میان اختیار از يك سوی و وجوب و ضرورت از سوی دیگر، منافاتی نمی بیند و ضرورت و وجوب را در برابر اختیار قرار نمیدهد، چنانکه در تعریف اختیار و فاعل بالاختیار الفاظ ضرورت و وجوب را استعمال میکند. ولی جبر را در برابر اختیار و فاعل بالاختیار را در مقابل فاعل بالجبر بکار می برد و تصریح میکند که: «من اختیار را در ضرورت آزاد میدانم نه در اراده آزاد، و خداوند اگرچه بالضروره موجود است ولی موجود بالاختیار است زیرا وجودش بحسب ضرورت ذات و طبیعت خود است»^۲.

علیهذا، طبق نظر او فقط خداوند است که فاعل بالاختیار راستین است زیرا تنها اوست که بصرف ضرورت ذاتش موجود است و بایجاب قوانین خودش عمل میکند و بوسیله هیچ شیئی از اشیاء اعم از جواهر و احوال وجود نیافته و دوام

1 - Ethics, I, Def. 7.

2 - The Correspondence of Spinoza, Letter, 58. Page 294. 295.

و بقاء نمی‌یابد و بکار و عمل و ادار و مجبور نمی‌گردد، زیرا او نه جوهری موجود باشد و نه بتصور آید، و حالات هم که خود از ضرورت ذات او منتشی می‌گردند و نتایج وجود آن ذات سرمدی هستند، لذا ممکن نباشد که موجد ذات و مبقی وجود و انگیزه اعمال او باشند. پس اختیار را ستین مخصوص آن ذات است که واجب الوجود با لذات است و بضرورت ذاتش پدید آورنده جمیع اشیاء و حالات و بکمال ذاتش علت جمیع کمالات است و چون وجود و کمال و فعلش باقتضای ذات و بحسب قوانین ذات است، بنابراین در تسخیر عوامل خارجی واقع نمی‌گردد و در دستخوش تقدیر قرار نمی‌گیرد.^۱

خلاصه در نظر اسپینوزا اشیاء موجود بر دو نوعند یا واجب با لذات و یا واجب بالغیر که از واجب با لذات با سامی خدا - جوهر - طبیعت خلاق و احیاناً هستی^۲ و کل وجود^۳ نام میبرد که بعید نیست. تصورش از خدا بعقاید دینی و تصورش از جوهر بحکمت مدرسی و دکارتی و تصورش از طبیعت بافکار رنسانس و پروتو^۴ راجع باشد و اطلاق هستی مطلق و کل وجود را هم از تورات آموخته باشد آنجا که میگوید: «هستم آنکه هستم»^۵.

و اما واجب بالغیر، ماسوای واجب الوجود با لذات و خداوند، یعنی جمیع اشیاء دیگرند که او از آنها بحالات تعبیر کرده است، و وجودات و ذوات آنها با وجوب وجود و ضرورت ذات او واجب گشته و با ابقای او باقی‌اند و باصطلاح، او هم علت محدثه اشیاء است و هم علت مبقیه آنها^۶. اسپینوزا با اینکه بدقت اختیار را بهمان معنای مذکور تعریف میکند و میان آن و ضرورت و وجوب، تنافی نمی‌بیند

1 - Short Treatise, Page 71. Ethics, I, Prop. 17, Corollaries. Page 15-16.

2 - God and Philosophy, Etienne Gilson, Page 103, 104.

3 - A study of the Ethics of Spinoza, Harold, H' Joachim Page 38.

4 - Bruno Giordano. I 548-1600.

۵ - عهد عتیق، سفر خروج، باب سوم ص ۸۶.

6 - Ethics, I, Prop 24, Corollary. Prop. 25.

و آنرا بمعنای حقیقی، فقط در مورد خداوند صادق میداند، باز لازم می‌بیند تا خواننده را هشدار دهد که این اختیار، بمعنای انتخاب و تحکم و بی‌قانونی نیست زیرا چنانکه گفته شد، او بضرورت ذاتش و باقتضای قوانینش که عبارت دیگری از قوانین طبیعت‌اند، عمل میکند و همچنانکه نتیجه از مقدمات بالضروره بیرون می‌آید این جهان هم، بالضروره از وجود و ذات او نتیجه شده است^۱ و به عبارت دیگر این جهان نتیجه منطقی وجود خداوند است، و در جایی که سخن از ضرورت بمیان می‌آید، دیگر انتخاب را جایی نباشد و در موردی که قوانین ضروری و ازلی مقرر است دیگر اراده تحکمی و جزافی را معنا و مفهومی نباشد، و جمیع اشیاء از ذات الهی بهمان ضرورت بیرون می‌آید که از طبیعت مثلث از ازل آزال تا ابد آباد بیرون می‌آید که زوایای آن دو قائمه است^۱

با توجه باین مطالب، کاملاً روشن میشود. که مفهوم اختیار و فاعل بالاختیار- بودن خداوند، در نظام فلسفی او نه تنها با افکار فیلسوفان و متکلمان اسلامی، بلکه با اقوال علمای دین و متکلمان یهودی و مسیحی و سلف دانایش دکارت نیز سازگار نیست.

اگرچه گاهی، به ذهن خطور میکند، که نوع اختیاری که اسپینوزا از آن سخن می‌گوید و خداوند را بآن معنی، فاعل بالاختیار میخواند، با آن گونه اختیاری که حکما و عرفای ما برای ذات باری تعالی قائلند، یکسان باشد، زیرا چنانکه در گذشته اشارت رفت، آنان هم خداوند را واجب‌الوجود بالذات و ذات اورا علت تامه آثار و افعالش دانستند، و مانند اسپینوزا هیچ علتی را در وجودش و هیچ انگیزه خارجی را در خلق و صنعتش مؤثر ندانستند، و بر آن شدند که: جمیع موجودات، بازلیت ذاتش موجود و بابدیت ذاتش باقی خواهد ماند، چرا که تخلف معلول از علت تامه، محال و ممتنع است.

ولی دقت و تعمق در افکار اسپینوزا این خساطره را بی‌بنیاد مینماید، زیرا جمیع حکیمان و عارفان مسلمان، اراده را از صفات خداوند دانسته‌اند. آنهم از

اثمه صفات^۱ و برای خلق و فعل او، بغایتی معتقد شده‌اند ولو آن غایت عین ذات او باشد و گذشته از این، آنان علم خداوند را بذات خود و بماهیات ممکنات مبداء خلقت و افعال او میدانند، و پس از تقسیم علم به علم فعلی و انفعالی علم خداوند را باشیاء، علم فعلی دانسته و گفته‌اند که: «علم فاوجد» نه «اوجد فعلم»^۲.

در صورتیکه اسپینوزا بکرات اراده را از ذات او و همینطور وجود غایت را از افعال او سلب نموده است^۳ و با اینکه تأکید کرده است که خداوند بذات و حالات ذات خود یعنی اشیاء جزئی علم دارد^۴ و حتی علم باین علم هم دارد^۵، ولی باوجود این بدرستی معلوم نیست، که او این علم را از نوع علم فعلی یعنی منشاء فعل و خلق بداند که اگر چنین میبود، البته، عقیده او تا حدی با عقیده حکما و عرفای ما همانند مینمود، و در نتیجه برای خداوند، اختیار، بهمان معنای متداول در بین حکما و عرفای اسلامی ثابت میشد ولی چنین بنظر می‌رسد در نظر اسپینوزا علم خداوند باشیاء نه از نوع علم فعلی است و نه از نوع علم انفعالی و اینهم ممکن است زیرا آنانکه علم را بفعلی و انفعالی تقسیم کرده‌اند خود گفته‌اند که این منفصله مانعة الخلو نیست. زیرا امکان دارد علم نه فعلی باشد و نه انفعالی، مانند علم مجرد بذات خود^۶.

بعلاوه در حکمت و عرفان سنتی ما، خداوند بعنوان موجودی عاقل شناخته شده و اولین صادر از او را هم موجودی مجرد یعنی عقل دانسته‌اند، در صورتیکه در فلسفه اسپینوزا خداوند علاوه بر اینکه موجودی متفکر است موجودی ممتد نیز میباشد که فکر و بعد از صفات شناخته شده الهی هستند اگرچه بعد بمعنای جوهر

۱ - شرح مقاصد مجلد ثانی ص ۹۴.

۲ - اساس التوحید ص ۳۶۱.

3 - Ethics, I, Appendix, Page 31-36.

4 - The Philosophy of Spinoza, Wolfson Vol, 2 Page 17.

5 - A study of Ethics, Harold, Page 72.

۶ - اسرار الحکم . ج ۱ ص ۶۳.

معقول باشد که نامتناهی و بسیط و لایتجزی است، نه بمعنای امر متخیل که متناهی و مرکب و متجزی است^۱ و از حیث اینکه متفکر است از وی حالات فکر و از حیث اینکه ممتد است از وی حالات بعد منتشی شده است^۲.

ایضاً در حکمت‌های ما هرگز خداوند را بزمینه ریاضی و خلق و فعلش را به نتیجه ریاضی همانند نکرده‌اند در صورتیکه فلسفه اسپینوزا بر این اساس بنیان نهاده شده است که خداوند بمنزله اصول و مبادی و خلق بمثابه نتیجه آن است.

این بحث را طور دیگری هم میتوان عنوان کرد و آن اینکه از نظر اسپینوزا کدام يك از انواع فواعلی که در حکمت سنتی ما عنوان شده است شایسته ذات خداوندی است: فاعل بالطبع - فاعل بالقسر - فاعل بالجبر - فاعل بالتسخیر - فاعل - بالقصد - فاعل بالعنايه - فاعل بالرضا یا فاعل بالتجلی.

حق این است که هیچ کدام، زیرا فاعل بالطبع، نه علم بذات خود دارد و نه علم بافعالش در صورتیکه خدای اسپینوزا هم علم بذات خود دارد و هم علم بحالاتش. و فعل فاعل بالقسر هم ملایم ذات و طبیعتش نیست در صورتیکه اسپینوزا معتقد است افعال خداوند باقتضای ذات و طبیعت اوست.

فاعل بالجبر و بالتسخیر هم از سوی حاکم قاهری که از حکمش فرار نتوان کرد بفعل ملزم گشته است در حالیکه اسپینوزا تأکید کرد که حتی تصور هم نمیرود فاعلی خداوند را بفعل برانگیزد و بعمل وا دارد.

و اما فاعل بالقصد و بالعنايه و فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی هم نیست، زیرا در فاعل بالقصد اراده و قصد زائد بر ذات و در سه نوع اخیر هم اراده و غایتی که عین ذات است ملاحظه شده است در صورتیکه اسپینوزا هیچ نوع اراده و غایتی را در خصوص خداوند نمی‌پذیرد.

نتیجه اینکه در نظر اسپینوزا فقط فاعل بالضروره که در عین حال، فاعل بالاخیار هم هست - البته اختیار بهمان معنایی که او خود اختراع کرده است - بخداوند

1 - Ethics, I, Prop. 15, note page 14.

2 - A Study of the Ethics of spinoza, Harold, page 67.

قابل اطلاق است و بس.

اکنون که ازدید اسپینوزا معنای اختیار در خصوص خداوند واضح شد گویی هنگام آن فرارسیده است، تا راجع بآن، در مورد انسان نیز بحثی بمیان آید زیرا مسائل بسیار مهمی از نوع مسئله فضیلت و سعادت و خیر و شر، که در مورد انسان مطرح میگردد، و اسپینوزا هم مانند دیگر متفکران و فیلسوفان عنایت خاصی بدانها داشته است، با آن ارتباط و پیوند دارد.

برای روشن شدن این بحث، لازم است، بسا توجه بنظام فکری اسپینوزا، ولو خیلی مختصر درباره انسان و مقتضیات ذات و طبیعت او، سخن گفته شود و این هم ایجاب میکند تا بعنوان مقدمه معلوم گردد، که مقصود او از میل^۱ و جوه و اعتبارات آن از قبیل رغبت^۲، شهوت^۳ و اراده^۴ که بکرات در آثار و نوشته های وی بکار رفته است چیست؟.

میل: که اسپینوزا گاهی از آن به نیرو و گاهی هم به شوق و عشق طبیعی^۵ تعبیر کرده است و ما هم در این مقاله بتأسی او این الفاظ را بجای هم بکار خواهیم برد، در واقع همان قدرت در کار و کوشش اشیاء است که عین ذات و واقعیت عینی آنهاست و برآستی در میان آنها فرقی موجود نیست^۶ و چنانکه برخی از مفسران او توجه داده اند، وجه ضروری و نمایان اشیاء در طبیعت است که در تعریف آن واقعیات عینی، گنجانده شده است^۷، و این میل ذاتی و شوق فطری که در جمیع

1- Conatus

2- Cupiditas - Desire

3- Appetitus - Appetite

4- Voluntas = Will

5- Force, Ethics 2 prop 45, note, Page 73.

6- Short Treatise, Appendix 2.

7- Ethics, 3, Prop 7 Page 91.

8- Spinoza, Stuart Hampshire, Page 122.

کائنات اعم از حیوانات و غیر حیوانات سریان و جریان دارد، و بلکه چنانکه اشارت رفت عین ذوات و واقعیات آنهاست، مخصوص جانداران و انسانها نمیشود.^۱ زیرا در نظر او، فرق میان حیوان و غیر حیوان، چندان مهم نیست، و بلکه آنچه حائز اهمیت است، همان فرق میان ابدان و اذهان، یعنی حالات بعد و حالات فکر است. پس جمیع موجودات بالاخص انسانها باقتضای ذات و شوق طبیعی خود میکوشند تا در برابر عوامل خارجی که مخالف ذات و طبیعت آنهاست ایستادگی و پایداری ورزند، تا مگر بدین صورت ذاتشان، مصون گردد و وجودشان ادامه یابد.

این میل به صیانت ذات و شوق و عشق فطری، به حفظ وجود اولاً در هیچ‌یک از اشیاء از جمله انسان امری انتخابی و ارادی نیست بلکه نیرو و قدرتی است که بالطبع در طبیعت اشیاء موجود است و بالضروره از ضرورت ذات و قدرت سرمدی الهی منتشی است^۲، و بعبارت دیگر از آنجا که جمع موجودات جزئی، حالات طبیعت نامتناهی و فعال خداوندند، لذا فعالیت هر موجود جزئی که متوجه حفظ وجود و صیانت ذات خود است، جزئی از فعالیت الهی در کل وجود است^۳.

ثانیاً بزمان و وقت معینی محدود نیست، و بلکه ذاتاً مقتضی دوام و بقای ابدی است و اگر علت یا علتهای بازدارنده خارجی، اشیاء را، از ادامه هستی باز ندارند، آنها همچنان تا ابدآباد در عرصه هستی، پایدار و باقی خواهند ماند، پس اگر چنین واقع میگردد که شئی دوام و بقا نمی‌یابد، آن از ناحیه غیرذات باشد نه از اقتضای ذات، زیرا تعریف هر شئی مؤید و مثبت ذات آن است، نه نافی آن،

1-Ethics, 3, Prop 6,7,8

2-The Philosophy of Spinoza, Hary Austryn, Wolfson
Vol. II Page 198-204-

3- A history of modern philosophy, Hoffding Vol. I
Page 322.

وهنگامیکه ما بصرف ذات آن مینگریم و علت خارجی را در نظر نمی گیریم، در آن چیزی برای نابودیش نمی بایم^۱ و هیچکس بضرورت ذاتی از غذا خوردن، خودداری نمیکند و باقتضای طبیعی، مرتکب انتحار نمیشود بلکه شخص وقتی خود را هلاک میسازد که بوسیله دیگری باین کار مجبور شده باشد مثلاً هنگامیکه شمشیری بدست دارد، دیگری دستش را متوجه قلبش سازد، و وی را وادار کند تا شمشیر را بقلبش فرو برده یا برای فرار از خطر بزرگتر از خطر کوچکتر استقبال کند چنانکه سنکا بدستور سلطان مستبدی ناگزیر شد تارگهای خود را بزند، و یا بالاخره علت های ناشناخته ای، او را در اینچنین موقعیت قرار دهند.^۲

اما چنانکه اشاره شد، در نظر اسپینوزا این میل و شوق ذاتی را وجوه اعتباراتی است که بنامهای شهوت، رغبت و اراده نامیده میشود. شهوت باین اعتبار که آن میل، در آن واحد، هم به بدن راجع است و هم بذهن و رغبت باین اعتبار، که شیئی، از وجود این میل و شوق، آگاه است، که البته بنوع انسان اختصاص مییابد زیرا تنها انسانها هستند که از وجود امیال و خواسته های خود آگاهند، و باین واقعیت، که بادامه حیات، عشق میورزند و بصیانت ذات خود، شوق میدارند واقفند، پس در واقع میان شهوت و رغبت فرق اساسی موجود نیست الا باعتبار آگاهی و عدم آگاهی. اراده هم باین اعتبار است که آن میل و شوق، فقط مربوط بذهن است، زیرا ذهن هم مادام که بتصور اشیاء میپردازد، چه تصور آتش روشن و متمایز باشد، چه تاریک و مبهم، میکوشد تا وجود خود را برای مدت نامحدودی حفظ کند، و از آنجا که ذهن بواسطه تصورات حالات بدن بالضروره بذات خود شعور دارد لذا بکوشش و سعی خود هم آگاه است و همانطور که بدن میخواهد خود را جفظ نماید ذهن هم متوجه نگهداری خود است.^۳

1- Ethics, 3 prop 4, page 90.

2- Ethics, 4, Prop 20, note, Page 156

3- Ethics, 3, Prop 9, note, Page 92

علیهذا شهوت و رغبت و اراده در واقع باهم مرتبطند و وجوه و اعتبارات و با انواع ظهورات آن میل ذاتی و شوق فطری هستند که چنانکه گفته شد عین ذوات و واقعیات اشیاء و مشترك میان آنهاست و افعال و اعمالی که از موجودات عموماً و از انسان خصوصاً سر میزند، بحسب ذات و باقتضای طبیعت آنهاست که آن‌هم از ضرورت ذات الهی انتشاء یافته است.

پس او همچنانکه، اراده آزاد و اختیار، بمعنای قدرت انتخاب را، از خداوند سلب کرده بود آنرا در مورد انسان هم، نفی میکند و برخلاف متکلمین و حکمای ما که اراده را در خصوص انسان گاهی بمعنای اعتقاد بنفع یا ظن بآن، گاهی عم بمعنای میلی که تابع اعتقاد بنفع یا ظن بآن است، بکار برده اند^۱، چنانکه گاهی هم آنرا صفتی دانسته اند، که احد مقدورین را در وقت معین بوقوع تخصیص میدهد^۲، و یاد در تعریفش گفته اند «الارادة قوة يقصدها الشيء دون الشيء»^۳، همچنین برخلاف ابن میمون متکلم یهودی که پیش از او در مقام تعریف اراده گفته بود: «اراده قوه‌ای است که بوسیله آن منظوری، در زمانی، در نظر گرفته شده، و در زمانی دیگر در نظر گرفته نمیشود»^۴.

ایضا برخلاف سلف دانایش دکارت که اراده و بعبارت بهتر اراده آزاد را همان قوه انتخاب دانسته و در تعریفش چنین آورده بود که «آن قدرت انتخاب فعل و یا انتخاب ترك است یعنی قدرت تصدیق یا انکار و قدرت تعقیب یا ترك»^۵. او اراده را قوه تصدیق یا انکار دانست و تأکید کرد که من از اراده آنگونه استعدادی را می‌فهمم که ذهن بوسیله آن آنچه را که صادق است تصدیق و آنچه

۱- این عقاید به معتزله نسبت داده شده است. کشاف ج ۱ ص ۳-۵۵۲

۲- این قول، باشاعر، نسبت داده شده است. کشاف ج ۱ ص ۳-۵۵۲

۳- مفاتیح العلوم، خوارزمی ص ۱۴۰

4- The guide for the perplexed, page 183.

5- Meditations, 4, 113.

را که کاذب است تکذیب مینماید.^۱

بنظر او اراده باین معنی، اولاً بعنوان يك قوه مطلقه، موجود نیست، همچنانکه فهم و درک و رغبت و شوق مطلق هم موجود نیستند بلکه جمع این امور کلیات و اعتباراتند ولو اعتبارات نفس الامری که از اراده‌ها و افهام و امیال و اشواق جزئی و عینی انتزاع شده است، چنانکه مفاهیم کلی سنگ و انسان، از سنگها و انسانهای خارجی انتزاع شده و وجود عینی و خارجی ندارد.^۲

ثانیاً اراده و عقل شیئی واحد است زیرا چنانکه هم اکنون گفته آمد اراده مطلق و کلی، وجود ندارد و مقصود از اراده همان اراده‌های جزئی و فردی است و مقصود از عقل هم همان صورتهای ذهنی جزئی است که در واقع عبارت دیگری، از همان اراده‌های جزئی میباشد، پس اراده و عقل شیئی واحدند، و از حالات فکر مطلق، که بادیگر حالات آن، از قبیل عشق و رغبت و امثال آن متفاوت است^۳ ثالثاً اراده آزاد نیست همچنانکه سایر قوا و استعدادات انسانی اینچنین اند، که همه از حالات فکرند.^۴

استدلال او در خصوص عدم امکان اختیار و اراده آزاد، مبتنی بر اصل علیت است. که بنظر وی یگانه اصل حاکم و متحکم در سراسر وجود است، زیرا چنانکه گذشت، اراده از وجوه و اعتبارات میل است، و میل هم عین ذات جمیع اشیاء و از جمله انسان است که معلول ذات الهی، و واجب بوجوب اوست. بعلاوه هر نوع تصدیق و عمل اراده، باید بوسیله علتی موجب شده باشد، و آن علت هم بوسیله علتی دیگر و همچنین تابعه العلل و علت نهائی اشیاء منتهی گردده که او

1- Ethics, 3, prop 48 note page 75.

2- Ethics' 3, prop 48 note page 75.

3- Ethics, 2, prop 49, Corollary, proof, page 76

4- Ethics, I, prop 31, proof page 24.

5- Ethics, I, prop 32, page 25 and 2, prop 48 page 74.

علت خود و علت جمیع اشیاء است.

در اینصورت اراده آزاد را دیگر مفهومی نباشد، زیرا چنانکه مکرر گفته شد، آزاد آن شئی است که بحکم ضرورت طبیعت خود وجود دارد، و فقط بوسیله خودش، با عملش موجب گردد. نتیجه اینکه دیگر انسان هم مختار و آزاد نیست نه در تصور امور و نه در تصدیق و تکذیب آنها و نه در تعقیب آنچه خیر نامیده شده است و نه در اجتناب از آنچه شر تلقی شده است^۱ و تعلیق حکم هم در واقع ادراک است که در این حالت شخص شئی را بطور کامل و تام درک نمیکند، نه عمل اراده آزاد^۲. بالاخره ما بوسیله علل خارجی بر اهای مختلف کشانده میشویم و مانند امواجی هستیم که بادهای مخالف مارا باین سوی و آن سوی میراند و از سرانجام و سرنوشت خود آگاه نیستیم^۳ بگفته مولانا:

پر کاهم در میان تند باد می ندانم در کجا خواهم فتاد
سنگی را در نظر میآوریم، که يك علت خارجی، آنرا بحرکت در آورده و در نتیجه در حرکت خود، موجب گشته است، این سنگ جبرا بحرکت خود ادامه میدهد، و بهنگام برخورد با مانع خارجی متوقف میگردد. اکنون اگر فرض شود که این سنگ در حال حرکت می اندیشد و میداند که میکوشد تا آن اندازه که ممکن است بحرکت خود ادامه دهد، مسلماً خود را در اینحال کاملاً آزاد می پندارد چرا که از سعی و حرکت خود آگاه است ولی از علت حرکت خود بی خبر، و همینطور است اختیار انسان که همه لاف میزنند دارای آن هستند زیرا آنان هم از امیال خود آگاهند ولی از علل آنها غافل از اینجاست که کودک شیرخوار معتقد میشود آزادانه شیر میخورد و پسرک خشمگین می پندارد که میل

1- Ethics, 2, prop 48, proof, note, page 74-75.

2- Ethics, 2, prop 49, note, page 79-

3- Ethics, 3, prop 59, note, page 127.

او بابتنا مجوئی از روی اختیار است و همچنین آدم ترسو گمان میبرد که تمایل او بفرار با اختیار خود اوست.^۱

پس حس اختیار در انسان نتیجه جهل او بعقل و موجبات امیال و افعال خود است و گرنه در واقع او را قدرت انتخاب و اختیار و اراده آزاد نباشد. علیهذا میان عواطف و فضایل او، دیگر فرقی نباشد، همچنانکه میان عواطف و حوادث طبیعی، فرقی موجود نیست و همه معلول علتهای خود و موجب بایجاب آنها هستند، و انسان هم مانند سایر موجودات طبیعت از همه چوانب در قید و بند قانون علیت است که بنظر اسپینوزا قانون حاکم در سراسر طبیعت است و انسان هم که جزئی از طبیعت است او را از آن گریزی و یا گزیری نیست و او همچنان که در برابر قوای طبیعی بی حفاظ است در برابر عواطف و امیال خود هم اینچنین است.^۲

اما پذیرفتن این عقیده که بنظر خیلی طبیعی و منطقی جلوه میکند مشکلات و مسائلی را پیش میآورد که اسپینوزا خود بخوبی، به آنها توجه داشته است و آن مسائل این است که بنابر این پس فضیلت چیست خیر و شر چه مفهومی دارد سعادت و شقاوت چه معنی میدهد؟

فضیلت: در نظام فکری اسپینوزا تقریباً عناصری، از جمیع انظاری که پیش از وی در خصوص فضیلت اظهار شده است دیده میشود از قبیل نظریه محبت، عقل، علم قدرت، معرفت خداوند و امثال آنها. ولسی اساس و بنیاد فضیلت در نظر او همان کوشش انسان است برای حفظ وجودش که آنرا با قدرت یعنی همان قدرت صیانت ذات یکی میداند زیرا که معنی اصلی فضیلت هم همان قدرت است و امکان ندارد فضیلتی مقدم بر این فضیلت بتصور آید چرا که انسان بآرزوی هر چه باشد

1- Corresponding of Spinoza, letter 58 page 294-295.

2- Ethics, 4 prop I-18. The philosophy of Spinoza, Wolfson vol 2, Page 281.

باید آرزوی بودن و دوام حیات بر آن مقدم باشد^۱ علیهذا کل حیات اخلاقی انسان بر این پایه و اساس استوار است و سعادت هم عبارت است از عمل کردن بر طبق قوانین طبیعت خود و سعادت پاداش فضیلت نیست بلکه خود فضیلت است^۲. بالاخره فضیلت مطلوب بالذات است و خبری اعلی و انفع از آن وجود ندارد. تا بخاطر آن در طلب فضیلت باشیم پس پاداش فضیلت، خود فضیلت و پاداش ضعف و نادانی خود نادانی است^۳.

انسان وقتی ماهیت راستین قدرت یا فضیلت را آشکارا میسازد، که اعمالش از روی عقل و استدلالهایش بر تصورات تام مبتنی باشد پس فضیلت و قدرت که عین ذات و واقعیت عینی ماست، با حیات عقلانی و علمی، که منبعش عقل است یکی است که چون بحد کمال برسد و با ذات و طبیعت ما هر چه بیشتر تکامل یابد و قدرتمند گردد افعال و عواطف ما را بدون دخالت چیزی که معمولاً اراده خوانده میشود ایجاب میکند همچنانکه انگیزه‌ها انعکاسات بدنی ما را.

انسان با هدایت عقل و استعانت از علمی که موجب شناسائی طبیعت و قوانین آن است، قدرت می‌یابد تا در طبیعت تصرف کند و همچنین به عواطف خود غلبه کند، باین صورت که بوسیله آماده کردن نیروهای مساعد که قوی‌ترند بر نیروهای نامساعد، و بوسیله فراهم آوردن عواطفی نیرومند تر که فعالند، بعواطف منفعل و پذیرنده، چیره میگردد، ولی بهر حال چنانکه در گذشته گفته شد عقل خود جزئی از طبیعت و حالت صفت فکر است و در نتیجه موجب است و بالاخره انسان فاعل مختار نیست. و غرض او هم بیشتر همین است که ما را متوجه و متنبه سازد، که عمل کردن بدستورهای عقل - که گوئی در نظر وی بمنزله وحی منزل است - آزادی اراده دلالت نمیکند، پس فضیلت و رذیلت و سعادت و شقاوت و خوش نامی و

1- Ethics, 4, prop. 21, 22, page 157.

2- Ethics, 4, prop, 18, note, page 155.

3- Corresponding of Spinoza, Letter 43 page 255

بدنامی ما اختیاری نمیباشد و اخلاق اوبك اخلاق موعظه‌ای و اندرزی نیست بلکه نوعی اخلاق تحلیلی است او نمیخواهد بدیگران پند و اندرز دهد تا اراده آزاد خود را بکار ببرند و بایسن وسیله‌خیر را بر شر برتری دهند و فضیلت را بر رذیلت برگزینند و بلکه همت او بر این است که انسان را تحریص و تشویق کند تا هرچه ممکن است قوی‌تر و خردمندتر و داناتر گردد تا بهنگام عمل خود را با قدرت کاملتری نمایان سازد.

بعبارت دیگر او در این صدد نیست تا برای انسان بعنوان يك موجود عاقل و دارنده اراده آزاد و بلکه حتی بعنوان يك موجود زنده، وظیفه تعیین کند و بلکه بر آن است تا انسان را متوجه ذات و مقتضیات ذاتش کند تا از قوانین طبیعتش آگاه گردد و طبق آن قوانین رفتار نماید و قدرت خود را در نگهداری هستی و حفاظت ذات خود و مقابله با عوامل مخالف و عواطف پذیرنده افزایش دهد که فضیلت بمعنای صحیح کلمه همین است و هرچه این قدرت بیشتر، دارنده آن برتر و با فضیلت‌تر، زیرا با اینکه نیروی طبیعی حفظ وجود و ادامه هستی در جمع موجودات سریان دارد استعداد و توانائی در بعضی بیشتر از بعضی دیگر است انسانها هم بهمان اندازه قدرتی که برای حفظ خود بکار میبرند از فضیلت بیشتری برخوردارند.

اکنون که معانی فضیلت و سعادت روشن شد باید دید مقصودش از خیر و شر چیست او از خیر تعاریف مختلف میدهد، گاهی میگوید: «خیر آن است که ما مسلماً میدانیم که برای ما مفید است»^۱ گاهی هم خیر را بعنوان «امری مطبوع و خوش آیند»^۲ تعریف میکنند.

اما هرگز خیر را در متابعت و پیروی از وحی و احکام دینی جستجو نمیکند پس درحالیکه او در تعریف خیر و شر بسنت دینی زمان خود نظر ندارد به‌سنتهای فلسفی زمان خویش اعم از فلسفه‌های فایدتی و لذی بیتوجه نیست، ولی آنهم فقط

1- Ethics 4, Def 1, Page 144.

2- Ethics, 3, prop 39, note page 111.

در ظاهر و عبارت، زیرا فیلسوفانی که خیر را بمعنای سودمند و یا مطبوع و خوشایند بکار می‌بردند، علاوه بر علم و شعور، اراده آزاد و انتخاب را در آن مدخلیت میدادند، ولی در نظر اسپینوزا چنانکه مکرر گفته شده است، در مورد خیر و شر هم مانند فضیلت و رذیلت، نه اراده آزادی دخیل است و نه گزینش و انتخابی در کار است. بلکه انسان، تنها بخیر و شر خود، عالم و آگاه است و علم بخیر همان عاطفه لذت و علم بشر، همان عاطفه الم است^۱ و عبارت دیگر خیر چه طبیعی باشد و چه اخلاقی شعور بلذت و شر هم چه طبیعی باشد و چه اخلاقی شعور بالم است.

آنچه را که به آن رغبت می‌ورزیم آنرا خیر و آنچه را که از آن نفرت می‌داریم آنرا شرم می‌دانیم نه اینکه بسوی خیر گرایش می‌یابیم و از شردوری می‌گزینیم نتیجه اینکه خیرات و شرور تابع تمایلات ما هستند نه اینکه تمایلات ما بدنبال و پیرو خیر و شر باشند، و چنانکه گفته شد این رغبت و تمایل هم همان ذات و واقعیت انسان است یعنی هراسانی بحسب اقتضای ذاتش، بالضروره باشیاء و اموری متمایل می‌گردد، و نسبت باشیاء و امور دیگر، متنافر بنا بر این نه گرایش بخیر برای انسان اختیاری است و نه گریز از شر.

به بیان دیگر خیرات و شرور اموری نسبی و اضافی است و در طبیعت واقعیت عینی ندارد؛ باین دلیل که جمیع امور واقع در طبیعت یا اشیا است و یا افعال و اما خیرات و شرور نه اشیا است و نه افعال که اگر چنین می‌بود باقطع نظر از اشیا و اشخاص قابل تعریف بود، در صورتیکه خوب و بد مثلاً خوبی «پتر» و بدی «جوداس» از آنجا که از ذوات آنان جدا نیست، لذا ممکن نیست بدون در نظر گرفتن آن ذوات تعریف گردد نتیجه اینکه خیرات و شرور اموری واقعی و مطلق نیست^۲.

آزادی و بردگی انسان: این واقعیت قابل توجه است که باین همه اصرار

1-Ethics, 4, prop. 19, page. 156, 3, prop. 9, note, page 92.

2- Short Treatise, page 83.

و تأکیدی که او در خصوص موجیبت ذات واحوال وافعال انسان می کند باوجود این اختیار و آزادی را علی الاطلاق در انسان انکار نمیکند و بلکه برای او نوعی اختیار قائل می شود. مورد انکارش آزادی از قانون علیت و اختیار بمعنای قدرت انتخاب و اراده آزاد است و مورد قبولش اختیار بمعنای عمل باقتضای ذات و بحسب قوانین آن و رفتار با هدایت عقل و بموجب احکام آن است.

او در حالیکه می کوشد تا انسانها را بامکان و واقعیت و فضیلت این نوع اختیار و سرانجام نیک آن متوجه سازد، کسانی را که از فضیلت اختیار باین معنی برخوردارند تا حد امکان میستاید و در مقابل از کسانی که از این فضیلت عظمی بی بهره اند، و در نتیجه برده و بنده شهواتند بسستی و زبونی نام میبرد چنانکه مینویسد. «شخص آزاد تنها برطبق دستور خرد و حکم عقل رفتار مینماید و کمتر از هر چیز درباره مرگ میانیدشد و حکمت او عبارت است از تفکر در خصوص زندگی نه درباره مرگ^۱. او می کوشد تا حدی که امکان دارد سزای کسی را که از وی متنفر است و یا نسبت بوی خشنماک و بی اعتنا است با محبت و نجابت بدهد، چرا که میداند تنفر بسا تنفر متقابل افزون میگردد ولی با دوستی از بین میرود لذا او بدین طریق، این نبرد را با آرامش و خرسندی پایان می رساند^۲، انگیزه او در انجام اعمال خیر و در راه اکتساب فضائل و در مقام اجتناب از شرور و ذائل امید پاداش و یا خوف و ترس از کیفر نیست بلکه مستقیماً بنور هدایت عقل بخیرات رغبت میورزد و از شرور دوری می گزیند. بالاخره کسانی که از روی عقل عمل می کنند یعنی که بارهبری عقل در طلب منافع شخصی هستند، به چیزی احساس تمایل نمیکنند مگر اینکه آنها را برای دیگران هم آرزو کنند و از اینرو مردمی عادل و صدیق و شریف هستند^۳. و اما آنان که از پیروی عقل و عمل باقتضای ذات و قوانین آن سرباز

1- Ethics, 4, Prop. 67.

2- Ethics, 4, prop. 40, proof, note

3- Ethics, 4, prop. 18, note, page. 155.

میزنند و در نتیجه مقهور شهوات و در دستخوش عواطف منفعل و پذیرنده واقع می‌شوند و خود را تسلیم عوامل مخالف طبیعت خود میکنند، مردمانی ضعیف و سست و بنده و برده هستند^۱ اگر انسانها برابر احکام عقل رفتار نمایند در اینحال دشمنیها و برخوردها ریشه‌کن می‌شود و بجای آن دوستیها و همداستانها پدیدار می‌گردد زیرا فقط در اینصورت است که افکار و اعمالشان باهم سازگار می‌آید و تنها در اینحالت است که خیر اعلی و فضیلت اسنی، در نظر آنان همان معرفت خداوند و احکام او و عبارت دیگر شناسائی طبیعت و قوانین آن است که همگان بنحو برابر، از آن لذت می‌برند و این خیر و فضیلت را برای دیگران هم آرزو می‌کنند. و هر اندازه این علم و معرفت بیشتر باشد آرزوی این خیر و فضیلت هم بیشتر خواهد بود پس اساس جامعه و دولت همان عقل و معرفت راستین انسان است که حکم میکند هیچ‌چیز برای انسان مفیدتر از انسان نیست^۲. بتعبیر دیگر همچنانکه عقل در مسائل مابعدالطبیعه در جستجوی اصول و قوانین اشیاء و درک و فهم و تبیین آنها است در مسائل اخلاقی هم درصدد شناسائی امیال و عواطف و اعمال و افعال انسان و تأمل در قوانین و روابط آنهاست آنجا می‌خواهد در تحت صورت سرمدیت بداند و اینجا می‌خواهد بهمان صورت رفتار نماید و در نتیجه علم و عمل را با اصول و قوانین سرمدی و ثابت و لایتغیر هستی و کل اشیاء متناسب و هماهنگ سازد^۳. علیهذا چنانکه مکرر گفته شد منظور از آزادی، آزادی انسان از انفعالات و هواهای نفسانی ناقص و نامتجانس است، چرا که جنبه انفعالی شهوات موجب بندگی و بردگی انسان است و در مقابل عقل تنها قدرت انسان برای اطفای شهوات و در نتیجه مایه و سرمایه آزادی انسان است و شخص عاقل و دانا از شخص جاهل و نادان که اسیر شهوات

1- Ethics 4, preface; page 141.

2- Ethics, 4 prop 18, note, page 155. prop 34, page 163
164 part' 5. prop. 42, proof, note, page 224.

2- Ethics, 2, prop. 41 page 72

است، بمراتب نیرومندتر است زیرا نادان علاوه بر اینکه بطرق متعدد بوسیله انگیزه‌ها و علل خارجی پریشان و مضطرب می‌گردد، او نه خود را می‌شناسد و نه خداوند و اشیاء را و در نتیجه از مسرت‌راستین روح، که از شناسائی طبیعت و معرفت خداوند حاصل است بی‌بهره است و لذا بمحض اینکه انفعال و تأثر و هیجانش پایان می‌یابد وجودش متوقف می‌گردد؛ ولی عاقل از این حیث که عاقل است، هرگز دچار پریشانی و اضطراب روحی نمی‌شود و از اینجهت که خدا و خود را می‌شناسد و اشیاء را در صورت سرمدی آنها ادراک میکند همواره از بهجت و مسرت روحی بهره‌مند است و از اینرو هیچوقت هستیش متوقف نمی‌شود. راه رسیدن باین سعادت سخت مشکل است ولی باوجود این یافتن آن میسر است. بالاخره دست یافتن به اشیاء خوب و عالی بهمان اندازه که مشکل است نادر و کمیاب است.^۱ «نتیجه اینهمه گفتار این است که انسان بالقوه مختار است و اختیارش وقتی، فعلیت می‌یابد و ظهور میکند و متجلی می‌گردد که رفتارش را با عقل سازگار سازد و دستورهای آنرا بکاربندد و بدینوسیله خود را از قیدوبند تمایلات نامعقول و شهوات و هیجانات روحی نابجارهایی بخشد و بگفته فرزانه طوس ابوالقاسم فردوسی:

این گسسته خرد است که در بند است نه کسیکه بدستور خرد رفتار نماید.^۲
ولی هنوز این سؤال باقی است که درست است کسیکه بدستور خرد عمل میکند باقتضای ذات و طبیعت خود عمل کرده است و در اصطلاح اسپینوزا هم مختار کسی است که وجودش از جانب خود باشد و باقتضای ذاتش عمل کند نه بجبر و قهر عوامل خارج از ذات ولی از آنجا که عقل و ذات و طبیعت وجود انسان از حالات ذات الهی و از ضرورت آن ذات منتشی شده است و واجب بوجوب و ایجاب اوست و از قهر قانون حاکم یعنی علیت هم گریز و گزیری ندارد پس بنابراین دیگر چه جای سخن از آزادی و اختیار است مگر باز در پاسخ

1- Ethics, 5, prop 42, Note, page 224

۲- اشاره بایات زیر است: «خود را همیشه تودستور داد، بدو جانت از ناسزا دور

دار. از او بی‌بهر دوسرای ارجمند گسسته خرد پای دارد به‌بند».

همان سخن را تکرار کنیم که حکمای ما گفته‌اند:

«فاختیارک ایضاً حتم فالوجوب بالاختیار لابنائی الاختیار فاین المفر من الاختیار
کیف انت و اظلالک اظلال القادر المختار فتبصر»^۱.

او در کتاب اخلاق پس از اظهارات و اثبات نظر خود در خصوص آزادی انسان اشاره به مفهوم آزادی از دید توده مردم می‌کند و مینویسد: بنظر می‌آید که مفهوم آزادی در نظر توده مردم برخلاف نظر ما باشد زیرا اغلب مردم چنین می‌اندیشند که آنها از این حیث آزادند که بتوانند خود را تسلیم شهوات سازند و اگر مجبور شده باشند تا برطبق قوانین الهی عمل نمایند حقوق خود را از دست داده باشند و لذا چنین فکر می‌کنند که دیانت و مذهب و تمام اموری که به تحمل نفس مربوط می‌شود بارهای سنگینی است که آنها را، پس از مرگ بر زمین می‌گذارند و امیدوارند برای عبودیت و اطاعت از دین و مذهب پاداشی بیابند. آنها نه فقط بواسطه امید پاداش بفرمانبرداری از احکام دین و مذهب تن در میدهند بلکه بیشتر از آن، ترس از کیفر و مجازات بعد از مرگ آنها را بانجام احکام و دستورهای الهی و اجرای احکام دین و امیدارد اگر این بیم و امید وجود نمیداشت و بلکه برعکس چنین فکر می‌کردند که نفوس باتفاق ابدان از بین خواهد رفت و برای بیچارگان و تیره‌بختانی که جهت تحمل بارگران دیانت فرسوده شده‌اند، امید زندگی بهتری وجود نمیدارد، در اینصورت آنان مطابق امیال و شهوات خود زندگی می‌کردند. این عقیده آنان بدین حد و اندازه بیهوده مینماید که کسی بیاندیشد که نمیتواند با غذای خوب بدن خود را نگهدارد و لذا خود را با سموم و غذاهای مهلك اشباع کند یا چون کشف کرد که نفس مخلد و ابدی نیست ترجیح میدهد که برای همیشه بدون عقل زندگی کند اینها بنظر من تا آن حد بیهوده مینماید که شایسته رد و تکذیب نمیباشند^۱.

۱- غرر الفرائد ص ۱۷۴

(مآخذ انگلیسی)

- 1- Spinoza, The book of God, America, 1958.
- 2- Spinoza, Ethics, London, 1967.
- 3- Spinoza, Short Treatise, New York, 1930.
- 4- Spinoza, The letters, London, 1927.
- 5- Descartes, Meditations, New York, 1967.
- 6- Gilson, Etienne, God and Philosophy, London, 1941.
- 7- Harold. H. Joackim. A study of the Ethics of Spinoza
New York 1964
- 8- Hoffding, Harold, a history of modern philosophy.
vol one New york, 1955.
- 9- Moses. Maimonides, the guide for the perplexed, New
York 1881
- 10- Stuart Hampshire, Spinoza, America, 1958.

(مآخذ فارسی و عربی)

- ۱- اساس التوحید، حاج میرزا مهدی آشتیانی، تهران ۱۳۳۰ شمسی
- ۲- اسرارالحکم، ملاهادی سبزواری، تهران، ۱۳۸۰ قمری
- ۳- شرح المقاصد، اسعدالدین محمدتفتارانی، ترکیه، ۱۳۰۵ قمری
- ۴- عزرائفرائد ملاهادی سبزواری تهران، ۱۳۶۷ قمری
- ۵- کشف اصطلاحات الفنون، محمداعلی بن علی بن علی التهانوی، تهران ۱۹۶۷ میلادی
- ۶- مفاتیح العلوم، ابو عبد الله محمد بن احمد بن یوسف الخوارزمی لیدن ۱۸۹۵ میلادی

دکتر محسن جهانگیری

اقسام علم و مسائل مربوط بان از نظر اسپینوزا

اسپیوزا* . در کتاب اخلاق از سه نوع علم و در کتاب اصلاح فاهمه از چهار نوع علم سخن گفته است، که اگر از اختلاف تعداد و تفاوت عبارات صرف نظر شود مشاهده خواهد شد که معانی و مطالب در واقع یکسان و یکنواخت است .

مابا توجه بدو کتاب مذکور و سایر نوشته ها و آثار وی، اقسام علم و مباحث مربوط بان را مطرح میکنیم و تا آن اندازه که در حوصله این نوشته بگنجد، درباره آن سخن میگوئیم و احياناً آنجا که مناسب بنظر آید میان عقیده او و دیگران بمقایسه میپردازیم.

بنظر اسپینوزا علم و ادراك بچهار قسم قابل تقسیم است:

۱- علمی که از طریق تواتر یا بوسیله پاره ای از علامات حاصل شده است. چنانکه ما از راه تواتر بروز ولادت و نژاد و تبار خود و امثال این امور آگاه میگردیم و بیاری کلماتی که شنیده یا خوانده ایم، اشیاء معینی را بیاد میآوریم و بتصور آنها میپردازیم.

۲- علمی که از تجارب محض بدست آمده است یعنی از تجاربی که مبهم و درهم است، بانفاق رخ داده است، هنوز مورد امعان نظر عقل قرار نگرفته و مرتب و منظم نگشته است. ولی چون با واقعیتی که متضاد با آنهاست، مواجه نشده ایم، لذا آنها بدون معارض در ذهن باقی می ماند و ما از آنها مفاهیم کلی میسازیم. چنانکه هر کسی میدانند که خواهد مرد، زیرا بتجربه محض در یافته

* باروخ اسپینوزا فیلسوف هلندی ۱۶۷۷-۱۶۳۲

است، که امثال وی مرده‌اند، اگر چه همه آنها در زمان واحد زندگی نکرده و بعلت يك نوع بیماری فوت نکرده‌اند و بواسطه این نوع تجربه است، که میدانیم نفت خاصیت شعله‌ور ساختن آتش را دارد و آب خاصیت خاموش کردن آنرا ایضاً باین طریق میدانیم، که سنگ حیوان نایح است و انسان حیوان ناطق است.

خلاصه بتقریب می‌توان گفت که ماتمام علم علمی زندگی را باین وسیله آموخته‌ایم.

۳- علمی که نتیجه استنتاج شیئی از شیئی دیگر است، امانه بطور نام و تمام. این علم یاد موردی حاصل می‌شود که قضیه‌ای را، از قضیه کلیتر از آن استنتاج میکنیم. چنانکه از قضیه کلی هر انسانی ناطق است «قضیه سقراط ناطق است» رانتيجه میگیریم و یا در موردی که از ماهیت معلول، بماهیت علت آن می‌رسیم. و در هر دو مورد مذکور، تمام ماهیت شیئی از ماهیت شیئی قبلی استنتاج نشده است. زیرا در مورد اول، ما از قضیه هر انسانی ناطق است فقط ناطق بودن سقراط رانتيجه گرفته‌ایم که جزء ماهیت اوست نه تمام ماهیت آن و در مورد دوم هم مسلم است که از شناختن ماهیت معلول به تمام ماهیت علت نمی‌توان پی برد زیرا همانطور که حکمای ما گفته‌اند معلول حد ناقص علت است نه حد نام آن.

۴- علم بذات و ماهیت اشیاء و نوعی شهود است که مستقیماً و یا از طریق علم به علت قریب تحقق می‌یابد و بعبارت کلیتر از تصور و معرفت صفات خداوند بشناسائی تام و تمام ذوات و ماهیات اشیاء منتهی می‌شود. بواسطه این نوع علم است که میدانیم: دو و سه پنج می‌شود. هر کلی از جزء خود بزرگتر است. دو خط مساوی با خط سوم باهم مساویند و امثال اینها.

اموری که باین نوع علم معلوم میگردد بسیار اندك است.

اسپینوزا برای نمایاندن اقسام مذکور علم، مثالی می‌آورد و چنین

می‌نگارد که: فرضاً سه عدد داریم و می‌خواهیم، عدد چهارمی را پیدا کنیم، که نسبت آن به سومی، مانند نسبت اولی باشد بدومی. بازرگانان برابرقاعده‌ای که بدون دلیل از آموزگار خود آموخته‌اند، عدد سوم را در عدد دوم ضرب و حاصل آنرا بر عدد اول تقسیم می‌کنند و باین صورت عدد چهارم را پیدا می‌کنند. عده‌ای هم، بوسیله علمی، که از راه تجربه با اعداد ساده بدست می‌آورند، بیافتن عدد چهارم توفیق می‌یابند. چنانکه مثلاً در مورد اعداد: ۲-۳-۴-۶ بتجربه در می‌یابند که چون عدد دوم در سوم ضرب شود و نتیجه بر عدد اول تقسیم گردد، عدد ۶ بدست می‌آید. و چون فرضاً در موارد مشابه هم با این عمل به عدد مطلوب می‌رسند، نتیجه کلی می‌گیرند که این عمل همیشه برای یافتن عدد متناسب، سودمند است. امار یا ضیادانان بوسیله برهان قضیه نوزدهم کتاب هفتم اقلیدس یعنی خاصیت عمومی متناسبها به عدد چهارم پی می‌برند. بعبارت دیگر از ماهیت و خصوصیت تناسب نتیجه می‌گیرند، که حاصل ضرب عدد اول در عدد چهارم برابر است با حاصل ضرب عدد دوم در سوم و بتناسب خاص اعداد مفروض نظر ندارند و اگر نظر هم داشته باشند بانکای قضیه مذکور نیست بلکه بشهود و بدون استمداد از عمل محاسبه است.

مقصود اینکه در مورد اعداد بسیار کوچک مانند ۱-۲-۳ برای یافتن عدد چهارم بهیچ کدام از امور فوق یعنی آموختن و بکار بردن قاعده تناسب، تجربه در خصوص اعداد ساده و استمداد از قضیه نوزدهم کتاب اقلیدس احتیاجی نیست. بلکه وقتی که اعداد مذکور داده شد هر کسی میدانند که متناسب چهارم عدد ۶ است. یعنی عدد چهارم از همان نسبتی که بشهود میان عدد اول و دوم دانسته میشود بدست می‌آید.^۲

نوع اول و دوم یعنی علم حاصل از تواتر و تجربه محض، مارا بماهیت و ذات شیئی آگاه نمی‌کند و با اینکه بنظر مسلم و یقینی می‌نماید، در مظان خطا و اشتباه بلکه منشاء کذب است و از ویژگی و خصوصیت تیقن علمی عاری

است و جمیع تصورات و قضایای وابسته بآن، حتی آنهاییکه برای مقاصد عملی، صادق شناخته شده، يك نظام سازگار و مرتبط منطقی را تشکیل نمی‌دهد و در مقام مقایسه با علم حاصل از عقل و استدلال منطقی، ناسازگار و نامنظم بنظر می‌آید. چنانکه در حوزه علم تجربی محض هم قضایای کاذب، نسبت به قضایای صادق ناسازگارتر و نامنظم‌تر است. و بهمین جهت هم کاذب خوانده شده است.

خلاصه نظامی که معلومات این نوع علم را بهم مرتبط میکند از ضرورت منطقی برخوردار نیست و تصورات و تصدیقات آن يك نظام استنتاجی منسجم و کامل را تشکیل نمیدهد و ناقص و درهم و مبهم است، نه بطور تام و تمام ماهیات و ذوات اشیا را می‌نمایاند و نه نظام راستین و جامع و کامل علل را زیراتعلقات آنها تبدلات ابدان انسانی است که حالات متناهی و اجزای فرعی طبیعت است.^۲

اسپینوزا نوع اول علم را رأی^۴ و نوع دوم را تخیل^۵ یا عقیده^۶ می‌نامد و با اینکه در اطلاق عقیده، باین نوع علم، که حاصل احساس محض است، از سنت افلاطونی پیروی کرده است ولی عقیده او در این خصوص مبتنی بر عقیده سنتی افلاطونی نیست، بلکه نتیجه ضروری تعریفی است که او خود از ذهن داده و آنرا صورت بدن فرض کرده است، باضمیمه این مقدمات، که حیات ذهنی ما را آنجا که به مرحله فکر محض نرسیده، تنها توالی و تعاقب تصورات و احکام است و میان آنها هرگز ارتباط و اتصال منطقی برقرار نیست و تنها علمی راستین است که نتیجه استدلال محض و اثر ارتباط ضروری قضایا باشد.^۷ بطوریکه ملاحظه میشود این نظر همان عقیده کهن عقلیون است که فقط بضرورت و اعتبار تام علم استدلالی معتقدند و برای علم حاصل از ادراک حسی اعتبار و ضرورت منطقی قائل نیستند.

نوع سوم علم، صورت شییی مطلوب را بما میدهد و ما را قادر می‌سازد

تا بدون اشتباه و خطا به نتایجی برسیم ولی با وجود این ما را بکمالی که در طلبش هستیم نمی‌رساند زیرا چنانکه در گذشته اشاره شد این نوع علم ما را بتمام ماهیت شیئی مورد نظر آگاه نمیکند و لذا ناقص و ناتمام است و مافقط بیاری نوع چهارم، علم است، که ذات تام و تمام اشیا را بدون خطر اشتباه و خطا در می‌یابیم و در نتیجه بکمال مطلوب نائل میگردیم: که این نوع علم و معرفت روشن و متمایز است، از تعاریف راست و درست و از قضایای راستین بدست آمده است، بالضروره حق است، از مظان خطا و اشتباه بدور است ذهن در این حال فعال است و تصورات و احکام ناشی از آن تام و تمام است، منشاء آنها ذات نامتناهی و سرمدی خداوند و صفات اوست به بیان دیگر ذهن در این حالت با صفت فکر و بعد مطلق طبیعت که عبارت دیگری از ذات خداوند است وحدت می‌یابد و ذوات و ماهیات اشیا و نظام علل راستین آنها را در طبیعت، آنچنانکه واقع و حق است، بوسیله علم مستقیم و شهود در می‌یابد و حتی در این حالت، که میگوئیم ذهن اموری را ادراک میکند، بمنزله این است که بگوئیم خداوند، نه از این حیث که نامتناهی است، بلکه از این حیث که بواسطه ماهیت ذهن انسان ظاهر گشته است و یا از این حیث که به ماهیت و ذات ذهن انسان واقعیت میدهد، این امور را در می‌یابد.^۸ پس تصورات و قضایای حق و صادق با علم مستقیم و شهود ارتباط تام و تمام دارد. اما مناط صدق و حقانیت علوم و افکار در نظام فکری اسپینوزا چه می‌باشد خود بحثی جداگانه است که بصورت زیر بآن اشاره می‌شود.

مناطق درستی افکار و صدق قضایا

اسپینوزا برای درستی افکار و صدق قضایا سه نشانه در نظر گرفته است. باین قرار: مطابقت - بداهت و سازگاری.

۱- مطابقت: او گاهی نشانه فکر درست و قضیه صادق را مطابقت فرض کرده است چنانکه گفته است: «علم راستین باید بامتعلق خود و بعبارت دیگر با آنچه این علم حالت ذهنی آن است مطابق باشد»^۹ در فرض مناط مطابقت،

ذهن بعنوان شیئی پذیرنده و منفعل منظور شده است، که اشیاء خارجی در آن تأثیر میکند و خود را بصورت فکرمی نمایاند، در این صورت فکر انفعال صرف و حقیقت پذیرش محض و ناقص و ناتمام است و این نقص و ناتمامی هم معلول عمل و تأثیر اشیاء خارجی است. بالاخره مطابقت نشانه خارجی حقیقت است نه معیار داخلی آن، نمایانگر جزئی از حقیقت است نه مثل کل و تمام آن.

۲- بداهت : ۱۰ اسپینوزا بداهت را، در مقابل مطابقت، معیار داخلی حقیقت قلمداد کرده، که با وجود آن حقیقت را به علامت دیگری حاجت نیست و در آثار خود با عبارات گوناگون باهمیت بداهت در نمایاندن حقیقت اشاره کرده است. چنانکه نوشته است. «حقیقت بخودی خود بین و بدیهی است»^{۱۱} و خود نماینده خود است و برای نمایاندن خود به چیز دیگری نیازمند نیست.^{۱۲} واقعیت فکر راستین در خود آن است بدون توجه با فکر دیگر. فکر راستین بیشتر بواسطه ماهیت و طبیعت خود مشخص است تا متعلق و مورد خارجیش. مثلاً^{۱۳} معمار و مهندسی که صورت بنائی را تصور میکند ممکن است این تصور، حقیقت باشد اگر چه این بنا هرگز در خارج موجود نبوده و در آینده هم وجود نیابد^{۱۴} خطای بزرگی خواهد بود، اگر پرسیده شود، که ما چگونه بحقایق پی می بریم، چون حقایق روشنترین امور است و امری روشنتر از آنها وجود ندارد، تا بوسیله آن، روشن گردند. پس روشنی حقیقت بواسطه خود آن است، نه بوسیله امری دیگر.^{۱۵} کسی که تصویری حقیقی و فکری درست دارد، خود در آن لحظه در می یابد که تصور و فکرش حقیقی و راستین است و در صحت و حقانیت آن شك و تردید روا نمیدارد. همانطور که نور هم خود را می نمایاند و هم ظلمت را، حقیقت هم، هم معیار خودش است و هم معیار کذب.^{۱۶} خلاصه بنظر او، ممکن نیست احکام و قضایای بدیهی و ضروری - فقط از جهت بداهت و ضرورت منطقیشان - مورد شك و تردید قرار گیرد و کاذب فرض گردد، زیرا اگر علم انسان درست و راستین است، باین معنی که متناقض آن

منطقاً محال و غیر قابل تصور است، در این حال، او خود بالضروره میداند که میداند، بعلاوه فرض کذب این قضایا بساعت تسلسل می شود و به شکاکیت مطلق و انکار علم مسلم و متیقن می انجامد. پس باید در قدم اول ایستاد و ضرورت و بداهت را استوارترین اساس و مطمئن ترین وثیقه حقیقت دانست و پایه و مایه استدلالات منطقی و تکامل فکری قرار داد. اسپینوزا این حکم را که «بداهت معیار حقیقت است» ابده بدایه و در نتیجه بسی نیاز از اثبات، بداند و بصورت استفهام، تقریری می پرسد، که چه چیزی روشتر و متیقنتر از آن است که يك فکر راستین معیار حقیقت باشد؟^{۱۶} ولی برای تنبیه بآن مثالی می آورد و چنین می نگارد که: برای کوبیدن آهن بچکشی نیاز است و برای ساختن آن چکش هم، به چکش دیگری احتیاج است و اگر احتیاجات باین ترتیب ادامه یابد به بی نهایت می انجامد و در نتیجه برای انسانها قدرت کار کردن بر روی آهن امکان نه می یابد، در صورتیکه عمل مذکور واقع است و وقوع آن باین صورت است که انسانها نخست باقتضای فطرت و سرشت خود، وسائل ابتدائی و ناقص ساخته اند و بعد بتدریج بتکمیل آن پرداخته اند تا بساختن چکش توفیق یافته اند. پس در ساختن اولین چکش، چکش دیگری، مورد نیاز نبوده است.

همچنین است عقل که باقتضای استعداد فطری و توانائی ذاتی خود، وسائلی میسازد و بدین ترتیب برای خود قدرتی بدست می آورد تا با انجام اعمال عقلانی دیگری به پردازد؛ باز از این اعمال وسائل جدیدتری تهیه میکند و در نتیجه قدرت بیشتری می یابد و تحقیقات خود را توسعه میدهد و بدین سان بتدریج پیش می رود تا بمرتبۀ نهایت حکمت و اوج عقل ارتقا می یابد.^{۱۷}

۳- سازگاری و تلازم :

اسپینوزا با عبارات مختلف مناط سازگاری را مورد تأکید قرار داده است. چنانکه گفته است: «حقیقت متضاد با حقیقت نباشد»^{۱۸} و «تصورات و

تصدیقات ما، تا آن حد که مثلاً ثمن حقیقت دارند». ۱۹

نظریه سازگاری بامابعدالطبیعه او کاملاً سازگار است. بلکه ضرورت منطقی مابعدالطبیعه اوست زیرا فرض واقعیت بعنوان جوهری واحد که تحت صفات فکر و بعد نمایان گشته و این صفات با آن جوهر مصداقاً واحدند، بالضروره مستلزم نظریه سازگاری است. عبارت دیگر نظریه سازگاری در مورد حقیقت، ضرورت منطقی وحدت واقعیت در نظام فکر اسپینوزا است و او خود گفته است: اگر در میان تصورات و تصدیقات امور ساده‌ای پیدا شود، که ممکن باشد بقیه از آن استنتاج گردد، در این صورت بضرورت منطقی میدانیم که این نظام و ارتباط افکار، درست و منطقی است و چیز آن نظام منطقی دیگری موجود بلکه ممکن نیست. چون قبول امکان دو نظام فکری شامل و متلائم، در واقع قبول امکان تناقض است زیرا آن مستلزم فرض دو واقعیت مستقل و دو جوهر قائم بالذات است، که منطقاً ناممکن است.

بنابراین شك و تردید در خصوص تمامیت و صحت پاره‌ای از تصورات و تصدیقات، در معنی شك در این است، که آیا امکان دارد، این سلسله از افکار، بعنوان جزئی از يك نظام شامل و کامل نمایانده شود یا نه؟ اصولاً در نظر اسپینوزا هیچ تصویری و تصدیقی که بعنوان صورتی از تبدلات بدن و جدا از تصورات و تصدیقات دیگر ملاحظه شده، نادرست و کاذب نه می‌باشد بلکه کذب و نادرستی افکار هنگامی ظاهر می‌گردد که با افکار دیگر منظور گردد و با آنها متلائم و متوافق نباشد یعنی در يك نظام کل و جامع منطقی برای خود جانیابد. بالاخره درجه تمامیت و حقانیت افکار ما بنحوه ارتباط آنها با یکدیگر و بدرجه جامعیت و شمول نظام منطقی مربوط است که این افکار جزئی از آن بشمار می‌آید و درجه درستی و حقانیت نظام هم با درجه جامعیت و احاطه او بستگی دارد. ۲۰

از اینجاست که در نظر او تصورات جامع و محیط الهی اتم و احق تصورات است زیرا که جامع و شامل جمیع امور و اشیاء است و ماورای او دیگر چیزی

نیست^{۲۰} و فیلسوف که از علم شهودی برخوردار است بدون واسطه و احتیاج
 باستدلال موقعیت خود و سایر اشیاء را همچون اجزای ضروری ساختمان کل
 طبیعت و یا حالات صفت فکر مطلق ذات الهی درمی یابد.^{۲۱}

از آنجا که تاکنون، کلمه شهود را، بکرات بکار بردیم ولی بمعنی و مفهوم
 آن از نقطه نظر اسپینوزا اشاره ای نکردیم، بنابراین اکنون بنظر بجا و مناسب
 می نماید، این سؤال مطرح شود، که منظور وی از شهود چیست؟ او خود تصریح
 کرده است: علم شهودی از تعاریف درست و راستین بدست میاید ولی آیا
 این تعاریف مانند اصول نخستین و مبادی اولیه ارسطو از حس و خارج
 سرچشمه گرفته یا همانند معرفت و تذکار افلاطونی و معارف حقه عرفای ما از
 منشاء خاوجی ماورای حس و محسوس انتشایافته و الهام شده است و یا مانند
 تصور خداوند در نظر سیرواس که فطری است، نه منشا خارجی محسوس
 دارد و نه غیر محسوس^{۲۲}؟ آنچه مسلم است معلومات شهودی او مانند اصول و
 مبادی اولیه ارسطو منشاء حسی ندارد ولی مانند تصور خداوند در نظر سیرو
 بی منشاء هم نیست، بلکه مانند معرفت افلاطونی و معارف حقه عرفای ما از
 يك منشاء خارجی فوق حس و محسوس برخوردار است، اما با وجود این
 هم با معرفت افلاطونی فرق دارد و هم با معارف عارفان، زیرا افلاطون
 بدوگانگی روح بدن و وجود ارواح قبل از ابدان قائل بود ولی اسپینوزا
 ثنویت را قبول نه میدارد و روح را صورت حالات بدن میداند و وجود ارواح را
 قبل از ابدان نه می پذیرد و در نتیجه تذکار افلاطونی را انکار میکند.^{۲۳} شهود
 عرفای ما هم ماورای طور و مدارك عقل است و معارف آن از فتوح مکاشفه و تجلیات
 حق است که در این حالت عقل صرفاً قابل و پذیرنده انوار و حقایق الهی
 است، در صورتیکه شهود اسپینوزا نتیجه فعالیت ذهن است باین معنی که ذهن
 انسان در این مقام ولو بعنوان جزئی از عقل بی نهایت خداوند و یا حالتی از صفت
 فکر مطلق او، به فعالیت می پردازد و ذوات و ماهیات اشیاء را بدون واسطه
 و یا از راه علم بعقل نزدیکشان درمی یابد.

حواشی

۱- از آنجا که کلمه « Idea » در آثار اسپینوزا در معنایی اعم از تصور و تصدیق استعمال شده، لذا مادر این مقاله، بجای آن واژه‌های تصور و تصدیق، هردو را یکبار می‌بریم و گاهی هم از کلمات علم و فکر استفاده می‌کنیم تا هم شامل تصورات گردد و هم شامل تصدیقات.

2- I-On The ImprovmentOf theunderstanding' p. 7-8Ethics' part 2' Prop '40' note2

3- Spinoza, Stuart Hampshire' p. 87 -89

4- I- Be lelf

5- Imagination

6- Opinion.

7- Spinoza' Stuart Hampshire' p 86.

8- I- Ethics' part 2' PropII' Corollary.

9- I- Ethics' Part.I. Axiom .6.

10- I- Self -evident .

11- The philo -sophy Of Spinoza' wolfson, Vol 2-p .Ico

12- Improvement Of Under Standing' P.13.

13- ' ' ' P.26

14- The book of God' Spinoza' P.72.

15- Ethics 'Part2' Prop 43 and note 2.

16- Ethics 'Part2' Prop. 43' note.

17- Improvement Of Under standing' P.II.

18- I- The letters' Spinoza' letter 2I.

19- AStudy Of the Ethics Of Spinoza * Harold . H . Joachim
P. 150.

20- I- Spinoza, Stuart Hampshire: P.89-60.

21- AStudy Of the Ethics' Joachim' P.148,

۲۲ - میسرو Cicero و پیروان او میگویند تصور خداوند در انسان فطری

است :

Thephilosophyof Spinoza, HarryAustryn Wolfson, Vol I.
P.164,1961

بعبارت دیگر معرفت خداوند تذکر انسان است از نشات نخستین و راستین خود:

Ahistory of philosop2y, Windelband, vol. I, p. 223

23- Ethics' Part. 5' Prop 23' note.

خلاصه

روش‌های اسپینوزا

«تجربه»

دکتر محسن جهانگیری

با اینکه درباره زندگی اسپینوزا و فلسفه او سخن فراوان گفته شده، روش وی، با اهمیت شایانی که دارد، چندان مورد بحث و گفتگو واقع نشده و این جای بسی شگفتی است. زیرا ارزش و اعتبار هر نظام علمی و فلسفی ارتباط و پیوند تنگاتنگ با روش آن دارد. بویژه فلسفه اسپینوزا، که در دوران اهتمام به روش، که با فرانسیس بیکن آغازیده بود پیدا شد. او خود نیز به روش اهتمام ورزید و برای بیان افکار خود از تمام روشهای معمول، از جمله روش تجربه استفاده کرد.

شنیدنی است، که برخی از کارشناسان علت این امر، یعنی کم توجهی به روش اسپینوزا را، نظرات متعدد و 'احیاناً متناقضی می‌دانند، که در ادوار مختلف درباره فلسفه او اظهار شده است. مقصود اینکه محتوای اندیشه و فلسفه وی چنان پرجاذبه و بحث‌انگیز بوده، که دیگر جایی و فرصتی برای پرداختن به روش او باقی نمانده است.

1-H.G.Hubbeling, *Spinoza's*

Methodology, Introduction, p.1

اسپینوزا در عصر روش زندگی می‌کرد و خود به راستی روش‌آور و روش‌شناس وارد و حاذقی بود. بدین مهم اهتمام می‌ورزید و تصمیم بر آن داشت، که در هر موضوعی، اعم از مسائل علمی، فلسفی، دینی و شرح و تفسیر کتب مقدسه، و حتی تدوین قواعد زبان، با روشی روشن، دقیق و درست به تحقیق و پژوهش بپردازد

مکاتبه، روش ریاضی و روش تجربی. ما برای بحث در روش فلسفی اسپینوزا، روشهای مزبور را به ترتیب از نظر می‌گذرانیم.

۱- روش گفتارهای پندآمیز، یا سخنان حکیمانه: حکمت عبرانیان و فلسفه یونانیان با این روش آغازید. اسپینوزا هم این روش را، بویژه در قضایایی که مربوط به رفتار انسان است به کار گرفت، که این قضایا درست یادآور آیات کتاب امثال سلیمان نبی (ع) و سخنان حکیمانه حکمای سبعة یونان است. برای نمونه عبارات ذیل یادداشت می‌شود:

چیز عالی همان قدر که نادر است دشوار هم هست.^۲

نجات، یا سعادت، یا آزادی ما عبارت است از عشق پایدار و

سرمدی به خدا، یا عشق خدا به انسانها و این عشق و سعادت در

کتاب مقدس جلال نامیده شده است.^۳

آنچه در زندگی برای ما فایده زیاد دارد، این است که حتی

الامکان فاهمه یا عقل را تکمیل کنیم و خوشبختی، یا سعادت

اعلاى انسان عبارت از همین است.^۴

۲- روش شعر: اندیشمندان و فیلسوفانی، همچون

پارمیندس،^۵ کلینتس،^۶ لوکرتیوس،^۷ سلیمان بن جبریل،^۸

من با این نظر موافقم و برای اثبات آن شواهد بسیاری در اختیار دارم، ولی از آنجا که ذکر و ارائه آنها مستلزم مطالعه ادوار مختلف فلسفه اسپینوزاست، که به درازا می‌کشد و این مقاله گنجایی آن را ندارد، لذا از آن صرف نظر کرده، پس از اشاره به روشهای وی، درباره روش تجربه، تا حدی که در حوصله یک مقاله می‌گنجد سخن می‌گویم.

چنانکه اشاره شد، اسپینوزا در عصر روش زندگی می‌کرد و خود به راستی روش‌آور و روش‌شناس وارد و حاذقی بود. بدین مهم اهتمام می‌ورزید و تصمیم بر آن داشت، که در هر موضوعی، اعم از مسائل علمی، فلسفی، دینی و شرح و تفسیر کتب مقدسه، و حتی تدوین قواعد زبان، با روشی روشن، دقیق و درست به تحقیق و پژوهش بپردازد و حداقل آرا و عقاید بنیادین خود را بر پایه‌هایی درست و استوار مبتنی سازد. لذا چنانکه ذیلاً مشاهده خواهد شد، از تمام روشهایی که اهل فلسفه در تحقیق و بیان افکار فلسفی معمولاً به کار می‌برند بهره برد. البته در این میان روش هندسی ترکیبی بیش از روشهای دیگر مورد توجه وی قرار گرفت. و از روش شعر هم هرگز استفاده نکرد.

روشهای معمول در فلسفه

این روشها عبارتند از روش گفتارهای پندآمیز، روش شعر، روش محاوره یا همداستانی، روش تفسیر کتاهای آسمانی، روش خود شرح حال‌نویسی، روش

۲- اسپینوزا، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، بخش پنجم، قضیه ۴۲.

برهان، ص ۳۲۳.

۳- همان، قضیه ۳۶، تبصره، ص ۳۱۷.

۴- همان، بخش چهارم، ذیل، فصل ۴، ص ۲۸۲.

۵- Parmenides قرن پنجم پیش از میلاد مؤسس مدرسه الیائی



اسپینوزا هم رساله اصلاح فاهمه خود را با آن آغاز کرد.

۶- روش هندسی ترکیبی: این روش هم پیش از اسپینوزا مورد توجه فلاسفه واقع شده. فیلسوفان بزرگی، همچون فرقوریوس، پروکلس، دونس اسکاتوس و ابن میمون کم و بیش از آن استفاده کرده‌اند.^{۱۷} اسپینوزا به این روش، که همان روش هندسه اقلیدسی است، و با تعاریف، اصول متعارفه و اصول موضوعه شروع می‌شود، بیش از سایر روشها اهتمام ورزید. در شرح اصول فلسفی

←

فلسفه یونان، اثر عظیم وی شعری است «درباره حقیقت».

۶- Cleanthes Of Assos شاعر رواقی پیرو زنون
۳۱۰ - ۲۳۰ ق.م.

۷- Lucretius, Carus ۹۸ - ۵۸ پیش از میلاد شاعر برجسته رومی سراینده شعر معروف

" De Natura Rerum "

۸- ابن جبریل ابویوب سلیمان بن جبریل (حدود ۱۰۷۵-۱۱۴۱ م) از شاعران بزرگ یهود است در اندلس، در فرهنگ اسلامی رشد کرد. از فلسفه اخوان الصفا بهره برد کتاب معروفش ینوع الحیاة است. الموسوعة الثندیة للنفلسة اليهودیة، ص ۲۷.

9- Bruno Giordano (۱۶۰۰-۱۵۴۸)

10- Agadic Midrashim

11- Philo 12-Cicero

13- Seneca

14-Wolfson, Thespinoza, vol.I, P.39

15- A.Wolf.

16- The autobiographical method of philosophic writing.

17-Wolfson, the Philosophy of Spinoza, Vol.I, P.40.

دانت، برونو،^{۱۹} ابن سینا و ابن عربی احیاناً فلسفه خود را بدین روش عرضه داشتند. چنانکه اشاره شد اسپینوزا اهل شعر نبوده و برای بیان فلسفه خود از این روش هرگز استفاده نکرده است.

۳- روش تفسیرکتابهای مقدس: این روش در آگادیک میدراشیم^{۱۰} عالمان دین یهود و در نوشته‌های فیلو^{۱۱} پیدا شد و از فیلو به آبای کلیسای مسیحیت انتقال یافت و در سرتاسر قرون وسطی، به وسیله متکلمان و فیلسوفان یهودی، مسیحی و مسلمانان معمول بود و تا زمان اسپینوزا ادامه یافت. اسپینوزا این روش را در کتاب دین و دولت با مهارت و حذاقت دنبال کرد و با بصیرت و دقت به تحلیل عقلی و فلسفی عهدین، بویژه عهد عتیق پرداخت.

۴- روش نامه‌نگاری: پیش از اسپینوزا طرح مسائل فلسفی در نامه‌ها معمول بوده. سیسرو^{۱۲}، سنکا^{۱۳}، ابن میمون، دکارت^{۱۴} و از متفکران و دانشمندان مسلمان ابوسعید ابوالخیر، ابوریحان بیرونی و دیگران با این روش به بحث در مسائل فلسفی پرداختند. اسپینوزا هم این روش را جداً اعمال کرد. و بدین طریق با عالمان، فیلسوفان و متکلمان زمانش در مسائل مختلف علمی، فلسفی و کلامی به بحث و گفتگو پرداخت. این نامه‌ها از جهات مختلف حائز اهمیت است. آقای ایOLF^{۱۵} به گردآوری این نامه‌ها اهتمام ورزیده، استقصا کرده، تعداد آنها را به هشتاد و چهار نامه رسانیده و با مقدمه و توضیحاتی در سال ۱۹۲۸ به زبان انگلیسی به چاپ رسانیده است. من هم برگزیده پاره‌ای از آنها را به زبان فارسی در آوردم، که در مجله اختصاصی فلسفه (شماره ۵، پائیز ۱۳۶۰) دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران به طبع رسیده است.

۵- روش خود شرح حال نویسی فلسفی^{۱۶}: این روش را پیش از اسپینوزا، دکارت در گفتار در روش به کاوبرد.

می‌کنیم:

۱- در اصلاح فاهمه، آنجا که دربارهٔ انواع چهارگانهٔ ادراک سخن می‌گویند نوع دوم ادراک را تجربه و به تعبیر خودش تجربهٔ مبهم،^{۲۸} یا تجربهٔ محض به شمار می‌آورد و پس از آنکه به شناساندن بهترین نوع ادراک می‌پردازد، تجربه را برای رسیدن به حقیقت ناکافی می‌خواند و تصریح می‌کند که:

نتایج آن نامتین و غیر قطعی است و کسی نمی‌تواند با این نوع ادراک در طبیعت چیزی دریابد. جز أعراض، که آنها هم هرگز بوضوح فهمیده نمی‌شوند. مگر اینکه دواتشان از پیش فهمیده شده باشند. و لذا نتیجه می‌گیرد که این نوع ادراک باید کنار گذاشته شود.^{۲۹}

۱۸- برای غونه، رک. Parkinson, Spinoza, P.

19- Erigena

20- Abelard

۲۱- یهودالوئی. یا ابوالحسن اللّوئی (حدود ۱۰۷۵-۱۱۴۱) از مسلمانان فلسفه آموخت و بویژه از ابن‌سینا و غزالی استفاده کرد. کتاب معروفش *الحجّة والدلیل فی نصره الدّین الدّلیل*، همان ص ۱۸۷.

22- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*,

Vol.I, P.39

23- Erasmus

24- Theophilus

25- George Berkeley (1685-1753)

26- Hylas

27- Philonous

۲۸- عبارت لاتین به این صورت است:

Cognitio ab experientia vaga

مترجمان انگلیسی، آن را به صورت ذیل

Vague and causal experience, mere experience,

inconstant experience برگردانده‌اند.

29- On the Correction of the Understanding. 27,

p.235.

دکارت. رسالهٔ مختصر، و بویژه اخلاق به کار گرفت که می‌دانیم عنوان کامل این کتاب *Ethica Ordine Geometrico, Demonstrata* است. روش اصلی و اساسی اسپینوزا همین روش است. در اینکه چرا اسپینوزا برای تبیین و مبرهن ساختن فلسفهٔ خود بدین روش توسّل جسته و آیا اصولاً این روش مناسب با مسائل و قضایای مابعدالطبیعی است، یا مختصّ همان قضایای هندسی است، سخن بسیار گفته شده^{۳۰} و شایستگی دارد موضوع تحقیق علی‌حدّه و مستقلّ قرار گیرد.

۷- روش محاوره: این روش را افلاطون و نویسندهٔ کتاب ایوب (ع) به کار بردند و به وسیلهٔ فیلسوفانی، همچون اریژن،^{۳۱} آبلار،^{۳۲} ابن‌جبریل، یهوداللوئی،^{۳۳} گالیله، و برونو تأیید شد.^{۳۴} اسپینوزا آن را در رسالهٔ مختصر به کار گرفت که در رسالهٔ مزبور، در بخش اول، میان فصل دوم و سوم دو محاوره گنجانید. محاورهٔ اوّل میان عشق، فهم، عقل و خواهش رخ داده و محاوره دوم میان اراسموس^{۳۵} و تنوفیلوس^{۳۶}. بعد از اسپینوزا نیز بارکلی^{۳۷} در کتابی به نام مکالمات هیلاس^{۳۸} و فیلونوس^{۳۹} از این روش استفاده کرد.

۸- تجربه: چنانکه اشاره شد موضوع بحث این مقاله بیشتر روش تجربه و به عبارت دیگر موقعیت تجربه در نظام فکری اسپینوزاست. از مطالعهٔ آثار اسپینوزا چنین بر می‌آید، که او تجربه را روشی نمی‌شناسد که ما را به حقیقت برساند. بلکه به نظری تجربه فقط وسیله‌ای ابتدائی و قدم اول معرفت نظام هستی است، که راه و روش مردمان عامی است. اما معرفت راستین از طریق عقل و شهود امکان می‌یابد، که طریق دانایان و فرززانگان است. بنابراین او در این خصوص مخالف تجربه‌گرایان است.

ما بر این ادّعا، دلایل و شواهد بسیاری در دست داریم، که برای احتراز از اطّباب به موارد ذیل بسنده

تجربه صفات خدا را به ما نمی آموزد و اصولاً مناسب آن اموری نیست که می توان آنها را از طریق تعاریفشان شناخت، ارزش عظیم تجربه را برای کشف واقعیات می پذیرد چنانکه می نویسد: شما از من می پرسید که آیا برای اینکه بدانم تعریف صفتی درست است یا نه، نیازمند تجربه هستم؟ من پاسخ می دهم ما فقط در مورد چیزی نیازمند تجربه هستیم که نمی توانیم آن را از تعریف شیء استنتاج کنیم، مثلاً وجود حالات. اما در مورد چیزهایی که وجودشان متمایز از ماهیتشان نیست و در نتیجه وجود آنها از تعریفشان بیرون می آید، احتیاج به تجربه نداریم. در واقع امکان ندارد هیچ نوع تجربه ای این امور را به ما بیاموزد. زیرا تجربه ذات اشیا را نمی آموزد. بالاترین چیزی که می تواند انجام دهد این است، که ذهن ما را وادار کند تا فقط درباره برخی از ذوات اشیا بسیندیشد. بنابراین از آنجا که وجود صفات متمایز از ذواتشان نیست، ما نمی توانیم آن را به نوعی تجربه دریابیم.^{۳۳}

خلاصه اسپینوزا در عین حال که اعتقاد به نظام ثابت و ازلی اشیا دارد و معرفت راستین را فقط از راه استدلال عقل و شهود ممکن می داند و تأکید می کند، که معرفت راستین فقط از طریق معرفت خدا به دست می آید و به عبارت دیگر معرفت راستین به خدا و اشیا، با معرفت خدا امکان می یابد، ولی با این همه چنانکه اشاره شد، اهمیت تجربه را در شناخت واقعیات از نظر دور نمی دارد. ما برای این ادعا شواهد کثیری داریم، که برخی از آنها ذیلاً یادداشت می شود.

۲- در کتاب اخلاق هم معرفت حاصل از تجربه را مبهم و مغشوش می داند، که از اشیا جزئی به صورت بریده، مبهم و بدون نظم و ترتیب برای عقل نمودار شده است.^{۳۰}

۳- از کتاب دین و دولت هم برمی آید، که تجربه معرفت روشنی به دست نمی دهد و دلایل و شواهد تجربی در سطح فهم عامه مردم است. چنانکه می نویسد:

تمام کتاب^{۳۱} ابتداءً برای یک اقت و ثانیاً برای همه نوع بشر نوشته شده است. بنابراین، تا حد امکان باید محتویاتش برابر فهم عامه بوده و فقط به وسیله مثالها و شواهدی به ثبوت برسد که از تجربه گرفته شده است. برای توضیح بیشتر می گویم: بنیادی ترین عقیده ای که در کتاب تعلیم داده شده، وجود خدا، یا موجودی است که عالم را پدید آورده و با حکمت کامله خود آن را اداره و حفظ می کند و به انسان عنایت بیشتری دارد، پرهیزکاران را پاداش می دهد و بدکاران را به کیفر می رساند و آنها را از نیکان جدا می سازد. تمام اینها در کتاب به واسطه تجربه، یعنی از راه نقل داستانهای تاریخی به اثبات رسیده. کتاب برای این امور تعریفاتی نیاورده، بلکه همه این مقالات و علل آنها مطابق فهم عامه نقل شده است. اما با اینکه تجربه، علم واضح به این امور نمی دهد، یعنی نه طبیعت خدا را واضح می سازد و نه نحوه اداره و حفظ اشیا عالم را، ولی با وجود این طاعت و خضوع به مردم می آموزد و در اذهانشان مرتکز می سازد.^{۳۲}

اما با این همه، در نظام فلسفی اسپینوزا تجربه از اهمیت ویژه ای برخوردار است. و او از ارزش والای تجربه در شناخت واقعیات یعنی امور جزئی به خوبی آگاه و با قول به اینکه تجربه، در خصوص خدا و صفاتش، و همچنین درباره ذوات و ماهیات ازلی معرفت راستین نمی دهد، تأکید کرده، که تجربه برای شناخت اشیا جزئی ضرورت دارد. مثلاً در یکی از نامه هایش، پس از تأکید بر اینکه

۳۰- اخلاق، بخش دوم، قطعه ۵، تبصره ۲.

۳۱- Scripture مقصود تورات است.

32- A Theologico - Political Treatise, Chap .V,P.78.

33- Letter.10,p.10 q.

برای شناخت اشیای جزئی

آزمایش لازم است، تا از این طریق به قوانینی سرمدی، که این اشیای از آنها نشأت می‌یابند معرفت بیابیم.

مردم لازم و معتبر می‌شناسد و می‌کوشد در درون تجربه از پیش انجام یافته برای اداره جامعه قواعد و قوانین نظری ارائه دهد. عبارات آغازین رساله سیاست حکایت از این دارد:

من کاملاً متقاعد شده‌ام، که تجربه تمام صور قابل تصور حکومت را که با زندگی مردم به صورت وحدانی سازگازند و همچنین وسایلی را که ممکن است مردم با آنها هدایت و یا در حدودی ثابت نگه داشته شوند، آشکار کرده است. من معتقد نیستم بتوانم در این زمینه از راه تأمل چیزی کشف کنم، که هنوز مورد تجربه و تحقیق واقع نشده است.^{۳۶}

۴- در کتاب دین و دولت هم پس از آن که می‌گوید خدا مستقیماً و بدون واسطه بر مردم حکومت نمی‌کند، بلکه حکومت‌اواز طریق حاکمان است، می‌افزاید، تجربه این را تأیید می‌کند، زیرا فقط آنجا که حاکمان عادل وجود دارند عدالت الهی برقرار می‌شود.^{۳۷}

۵- در اخلاق، آنجا که به نی غایت از طبیعت و افعال خدا می‌پردازد، و از کسانی انتقاد می‌کند که می‌گویند بلا یا و ناملائیمات طبیعی از قبیل طوفانها، زلزله‌ها، بیماریها و امثال آنها، به علت معصیت یا عدم اطاعت خدا پیش

۱- در اخلاق چندین اصل موضوع آمده است. شش اصل موضوع در بخش دوم، پیش از قضیه ۱۴ و دو اصل موضوع در آغاز بخش سوم می‌دانیم اصل موضوع اصلی منطقی است، که معلوم نیست درست باشد، بلکه باید فرض کرد، که درست است، تا تجربه تأییدش کند.

اسپینوزا هم اصول موضوعه خود را با استناد به تجربه درست می‌داند و در این مقام چنین می‌گوید:

بدروستی فکر نمی‌کنم، که از حقیقت خیلی دور باشم، زیرا هر اصل موضوعی که فرض کرده‌ام تجربه تأییدش کرده است.^{۳۸}

۲- از عبارات وی در اصلاح فاهمه بر می‌آید، که برای شناخت اشیای جزئی آزمایش لازم است، تا از این طریق به قوانینی سرمدی، که این اشیای از آنها نشأت می‌یابند معرفت بیابیم.

چنانکه می‌نویسد:

مناسب است، که پیش از پرداختن به شناخت امور جزئی به بررسی اموری بپردازیم، که ما را کمک می‌کنند، تا بدانیم که حواس خود را چگونه به کار ببریم، و برای تحدید چیزی، که مورد مطالعه است، طبق ترتیب و قواعد معین آزمایش‌های کافی به عمل آوریم، تا نتیجه بگیریم، که شیء مزبور طبق کدام یک از قوانین سرمدی ساخته شده است و چنانکه در جای خود نشان خواهم داد، شاید طبیعت درونی آن را بشناسیم، اینجا به مقصود خود برمی‌گردم و می‌کوشم فقط درباره آن چیزهایی بررسی کنم که برای شناخت امور سرمدی و تعریف آنها طبق شرایط پیشین ضرورت دارد.^{۳۹}

۳- در فلسفه سیاست کار خود را با تجربه آغاز می‌کند. تجربه را در تعیین انواع حکومتها و طرق حکومت بر

۳۶- اخلاق، بخش دوم، قضیه ۱۷، تفسیر، ص ۹۹.

35- On the Correction of the

Understanding, 103, p. 261.

36- A Political Treatise, p. 288.

37- A Theologico-Political Treatise, Chap.

19, P. 248



می آید، به تجربه استناد می جوید و چنین می نویسد:

با اینکه تجربه همیشه خلاف این را به ثبوت رسانیده، و با نمونه‌های بی پایان نشان داده، که حوادث خوب و بد نسبت به یارسایان و گناهکاران یکسان اتفاق می افتند.^{۳۸}

۶- برای اثبات اینکه فکر نمی تواند روی بُعد اثر بگذارد و نفس نمی تواند در بدن تأثیر کند، از تجربه کمک می گیرد و اعمال خوابگردها^{۳۹} را به عنوان شاهد و مثال می آورد، که در حالی که نفسشان فعال نیست بدنشان در کار است.^{۴۰}

۷- برای اثبات این قضیه که "نفس از این حیث که همه اشیاء را ضروری می فهمد قدرت بیشتری بر عواطف دارد، یعنی از آنها کمتر منفعل است" متوسل به تجربه می شود و چنین می نویسد:

«این واقعیتی است، که تجربه هم گواه آن است، زیرا ما می بینیم شخصی که چیز خوبی را از دست داده است، اگر ملاحظه کند که حفظ آن به هیچ وجه ممکن نبوده است، در این صورت اندوه ناشی از فقدان آن چیز کاهش می یابد. همچنین ما می بینیم که هیچ کس متأثر نمی شود که چرا طفلی نمی تواند سخن بگوید، راه برود، یا استدلال کند و بدون اینکه از خود آگاه باشد سالها زندگی می کند. اما اگر تعداد زیادی از مردم بالغ به دنیا می آمدند و فقط عده کمی در گوشه و کنار جهان کودک متولد می شدند، در این صورت همه به وضع اطفال رقت می آوردند. زیرا در این صورت، ما به طفولیت به عنوان امری طبیعی و ضروری نظر نمی کردیم. بلکه آن را نقص یا خطای طبیعت می پنداشتیم. از این نوع موارد کثیر دیگری نیز می توان مشاهده کرد.^{۴۱}

۸- در رساله سیاست هم می گوید:

تجربه به ما می آموزد، که در قدرت ما نیست که ذهن سالم داشته باشیم. همچنانکه در قدرت ما نیست که بدن سالم داشته باشیم.^{۴۲}

۹- به نظر می آید که او اصل متعارف بخش چهارم اخلاق را (در طبیعت هیچ شیء جزئی نیست، که شیء دیگری قویتر و قدرتمندتر از آن نباشد، بلکه در برابر هر شیء جزئی مفروض، شیء مفروض دیگری هست که قویتر از آن است، که می تواند شیء اول را از میان بردارد) از تجربه بیرون آورده است.

۱۰- آنجا که نظر می دهد که: "طبیعت انسانها اقتضا می کند که نسبت به هم دلسوز باشند و یا حسد ورزند، و همچنین از یکدیگر تقلید نمایند" برای تأیید نظر خود از تجربه کمک می گیرد. چنانکه می نویسد:

مشاهده می کنیم همانطور که خصوصیت طبیعت انسانها اقتضا می کند که به یکدیگر دلسوزی کنند. همین طور اقتضا می کند حسود و شهرت طلب باشند و اگر به تجربه مراجعه کنیم در خواهیم یافت، که تجربه همین نظریه را به ما می آموزد، بویژه اگر سائهای اول عمر خود را به نظر آوریم. در حقیقت تجربه به ما نشان می دهد که کودکان که بد نشان پیوسته متعادل است، صرفاً به این دلیل که می بینند دیگران می خندند یا می گریزند، آنها هم می خندند یا می گریزند و هر کاری را که می بینند دیگران انجام می دهند بی درنگ می خواهند تقلید کنند.^{۴۳}

۱۱- پشیمانی را معلول تربیت می داند و در اثبات نظر خود از تجربه کمک می گیرد. و چنین می نویسد:

این امر بیشتر اثر تربیت است. زیرا والدین با مردود

۳۸- اخلاق، بخش اول، ذیل، ص ۶۳.

39- sleep walkers

۴۰- همان، بخش سوم، قضیه دوم، تبصره، ص ۱۴۶.

۴۱- اخلاق، بخش پنجم، قضیه ۶، ص ۲۹۸.

42- A Political Treatise, Chap. 11, p.293

۴۲- اخلاق، بخش سوم، قضیه ۳۲، تبصره، ص ۱۷۴.

تمام اشیاء و همه قوانین در خدایند و خداوند منشأ همه اشیاء و منبع همه قوانین است.

ساختن نظم فکری خود، احیاناً و پنهانی از تجربه استفاده نکرده است؟ به طوری که برخی از علوم متعارفه و اصول موضوعه وی مبتنی بر تجربه باشند، ما فعلاً پاسخ روشنی در دست نداریم؛ ولی این نکته روشن است که اگر اسپینوزا در مقام ساختن و بنیان نهادن فلسفه خود از تجربه استفاده کرده باشد، باز میان او و تجربه گرایان فرق اساسی وجود دارد. زیرا تجربه گرایان سستی روشهای استقرائی را ترجیح می‌دهند و نقطه شروعشان جزئیات است. در صورتی که اسپینوزا فلسفه خود را با خدا و از خدا یعنی جوهر نامتناهی مطلق آغازیده و عقیده‌ای محکم و استوار به نظام ثابت و ازلی اشیا دارد و تصریح می‌کند که:

هر چیزی که هست در خدا هست^{۴۷} اشیا نامتناهی به طرق نامتناهی بانضرویه از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شوند.^{۴۸}

از قدرت عالی با طبیعت نامتناهی خدا اشیا نامتناهی به طرق نامتناهی یعنی همه اشیا بالضروره ناشی شده‌اند، یا پیوسته به موجب همان ضرورت ناشی می‌شوند. همان طور که از طبیعت مثلث از ازل ازال تا ابد آباد بومی آید که زوایای سه‌گانه‌اش برابر دو قائمه است.^{۴۹}

شمردن افعال بد و مذمت مک‌ز فرزندانشان در وقت ارتکاب آن افعال و تشریق آنها به افعال خوب و تحسین آنها در وقت انجام دادن آن افعال باعث شده‌اند که عاطفه آلم با افعال بد و عاطفه لذت با افعال خوب ارتباط یابند. تجربه هم این را ثابت می‌کند.^{۴۴}

۱۲- بالاخره، در تفکرات مابعدالطبیعی هم آنها که می‌گویند: "ما ناممکن نمی‌دانیم که ذهن آنچه را که شر است اراده کند، یعنی حکم کند به آنکه آن خوب است" به تجربه توسل می‌جویند.^{۴۵}

گفتنی است، که آقای هابلینگ اثبات این را مشکل نمی‌داند، که بسیاری از اصول متعارفه و اصول موضوعه اسپینوزا قضایای تجربی است، اگر چه به نظر خود وی آنها حقایق مستقیم می‌باشند.^{۴۶}

چنانکه ملاحظه می‌شود، شواهد فوق نشان می‌دهند که اسپینوزا برای اثبات و یا تأیید نظریات خود، به تجربه توسل می‌جوید و این با آنچه قبلاً گفته شد که اسپینوزا تجربه را برای رسیدن به حقیقت بسنده نمی‌داند، متناقض می‌نماید. اما در واقع چنین نیست. زیرا او تجربه را نه به طور مطلق معتبر و بسنده می‌داند، و نه به طور مطلق نامعتبر و نابسنده. به نظر وی تجربه در مورد معرفت خدا، صفات سرمدی و حالات نامتناهی سرمدی او نامعتبر و ناکافی و به کارگیری آن خطا و اشتباه است. اما در عین حال در حوزه موجودات و حالات متناهی قابل اعتماد است. و حتی گاهی هم برای تأیید آرائی که به وسیله روشهای استنتاجی و عقلانی به ثبوت رسیده‌اند می‌توان از تجربه استفاده کرد.

اکنون جای این سؤال باقی است، که آیا اسپینوزا در

۴۴- همان، بخش سوم، تعریف ۲۷، شرح، ص ۲۰۷.

45- *Thoughts on Metaphysics*, part. 2, Chap. 12, p.

159.

46- H. G. Hubbeling, *Spinoza's Methodology*,

P. 12

۴۷- اخلاق، بخش اول، قضیه ۱۵، ص ۲۹

۴۸- همان، فضیله ۱۶، ص ۳۴

۴۹- همان، قضیه ۱۷، تبصره، ص ۳۷

حاصل این که تمام اشیاء و همه قوانین در خدایند و خداوند منشأ همه اشیاء و منبع همه قوانین است. و ما می‌دانیم که این بر خلاف نظر تجربه‌گرایان است.

ولی با این همه که گفته شد، مسئله تجربه در فلسفه اسپینوزا چندان روشن نیست و تبیین آن مطالعه و دقت بیشتری را می‌طلبد. به نظر من برای روشن شدن مسئله، نخست باید دید که مقصود اسپینوزا از تجربه چیست. اسپینوزا برای تجربه، از این حیث که تجربه است تعریف منطقی دقیق ذکر نکرده ولی تجربه نشأت یافته از تجربه مبهم را توضیح داده است.

در اخلاق، آنجا که شناخت را بر سه نوع تقسیم می‌کند، نوع اول را بر دو قسم کرده قسم اول را شناخت حاصل از تجربه مبهم می‌نامد و عقیده^{۵۰} یا تخیل^{۵۱} هم می‌خواند.^{۵۲} برای فهم درست مقصود اسپینوزا از اصطلاح تجربه مبهم، مطالعه اخلاق کافی نیست، بلکه لازم است به اصلاح فاهمه نیز مراجعه شود. او در اصلاح فاهمه تجربه مبهم را شناخت نوع دوم از نوع چهارگانه شناخت به حساب آورده و نوع اول را همان قرار داده، که در کتاب اخلاق قسم دوم نوع اول شمرده بود.

اکنون باید دید، که مقصود وی، از تجربه مبهم چیست. برای این مهم لازم است که قسمتهایی از اخلاق و، همچنین عباراتی از اصلاح فاهمه که ارتباط با موضوع بحث دارند به دقت مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد.

در اخلاق، بخش دوم، تبصره دوم، قضیه ۴۰ چنین آمده است:

از آنچه تاکنون گفته شده بروضح بر می‌آید، که ما اشیاء کثیری را ادراک می‌کنیم و مفاهیم کلی می‌سازیم: اولاً از اشیاء جزئی که به وسیله حواس به صورتی مبهم، ناقص و در هم و بدون نظم برای عقل ما نمودار شده‌اند و لذا من عاده این قبیل ادراکات را شناخت ناشی از تجربه مغشوش می‌نامم....

و در اصلاح فاهمه نیز چنین آمده است:

با بررسی دقیق دریافته‌ام که حالات ادراک را می‌توان در چهار نوع خلاصه کرد:

۱- ادراکی که از طریق سمع یا علاماتی که برای نامیدن اشیاء به کار می‌رود.

۲- ادراکی که از تجربه محض نشأت می‌گیرد، یعنی از تجربه‌ای که به وسیله عقل تنظیم نشده و اتفاقاً رخ داده است و ما خلاف آن را تجربه نکرده‌ایم، لذا در ذهن ما بدون معارض باقی می‌ماند.

۳- ادراکی که در آن ذات چیزی از ذات چیزی دیگر استنتاج می‌شود. اما نه به طور کامل و این در صورتی است که از معلول به علت آن پی می‌بریم، یا از قضیه‌ای کلی استنتاج می‌کنیم که خاصیتی همیشه همراه آن است.

۴- ادراکی است که در آن شیء فقط به واسطه ذات خود یا از طریق شناخت علت قریبش ادراک می‌شود.^{۵۳}

از عبارات فوق بر می‌آید، که شناخت حاصل از تجربه مبهم دو نوع است:

۱- شناخت اشیاء جزئی، که از راه حواس به دست می‌آید، که در واقع شناخت جزئی شخصی است. مثلاً من اکنون می‌بینم که کتاب من روی میز است. در اخلاق،

50- opinio (opinion)

51- imaginatio (imagination)

52- اسپینوزا در اخلاق از سه نوع شناخت سخن می‌گوید: نوع اول را بردو قسم کرده، قسم اول را شناخت ناشی از تجربه مبهم می‌خواند. قسم دوم را ناشی از علامات می‌داند. نوع دوم را شناخت استدلال و نوع سوم را شناخت شهودی نام می‌گذارد. اخلاق، بخش دوم قضیه چهار تبصره ۲. اما چنانکه در متن ملاحظه می‌شود در اصلاح فاهمه، شناخت را بر چهار نوع تقسیم می‌کند.

53- Ibid ,19,p.232

بخش دوم، قضیه، ۴۰ تبصره ۲ به این نوع نظر دارد. آنجا که می‌گوید:

اولاً از اشیاء جزئی که به وسیله حواس به صورتی مبهم، ناقص و در هم و بدون نظم برای عقل ما نمودار شده‌اند (نتیجه قضیه ۲۹، همین بخش) و لذا من عادة این قبیل ادراکات را شناخت ناشی از تجربه مبهم می‌نامم.

در نتیجه قضیه ۲۹ بخش دوم، که در اینجا بدان اشاره کرد گفته است که: این اشیاء جزئی، که ما بدین صورت درک می‌کنیم، هم شامل بدن خود ماست و هم شامل اجسام طبیعی خارج از ما.

اسپینوزا خود در این مورد مثالی ذکر نمی‌کند، ولی ما می‌توانیم همان مثال فوق را بیاوریم: "این کتاب من روی میز است"، که به اصطلاح اسپینوزائی از طریق تجربه مبهم وجود و طبیعت آن را می‌شناسیم. به نظر نمی‌آید که او در این مورد واژه تجربه را در معنای غیر متداولی به کار برده باشد. زیرا ما می‌دانیم که فیلسوفان کلمه تجربه را در معانی مختلف به کار برده‌اند، که یکی از آنها همین تجربه مبهم است، که به واسطه حواس از اشیاء جزئی به دست می‌آید.

۲- شناخت اشیاء از طریق آنچه معمولاً استقرا نامیده می‌شود. اسپینوزا خود در این مورد کلمه استقرا به کار نبرده، ولی از این نوع تجربه مبهم مثالهایی در اصلاح فاهمه آورده است. او می‌گوید:

از روی تجربه می‌دانم که خواهم مرد. و آن را بدین جهت تصدیق می‌کنم، که دیدم امثال من مرده‌اند، هر چند همه یک اندازه عمر نکرده‌اند و همه از یک بیماری نمرده‌اند و همچنین از روی تجربه مبهم می‌دانم که نفت قابلیت اشتعال دارد و آب مناسب خاموش کردن آن است. باز از روی تجربه مبهم می‌دانم که سگ حیوان نایب است و انسان حیوان ناطق و از همین طریق

است که تمام اموری را که در زندگانی مفیدند آموخته‌ام.^{۵۴}

اگر فرض شود که من تاکنون ندیده‌ام که کسی نفت روی آتش می‌ریزد و آتش زیانه می‌کشد، بلکه فقط خودم اکنون این تجربه را دارم در این صورت این مثال از نوع اول خواهد بود. اما آنچه اکنون فرض می‌کنیم این است که روغن قابلیت اشتعال دارد. مقصود این که آن خاصیت هر روغنی است به طور کلی. حال این سؤال پیش می‌آید، که طبق نظر اسپینوزا از کجا و چگونه می‌دانیم که روغن این خاصیت را دارد؟ از عبارات اصلاح فاهمه بر می‌آید که این نوع شناخت مبتنی بر چیزی است که چنانکه اشاره شد معمولاً استدلال استقرائی نامیده می‌شود. یعنی فرضاً در مثال مذکور در تمام حالاتی که من مشاهده کرده‌ام نفت در آتش مشتعل شده و از آن بدین نتیجه رسیده‌ام که قابلیت اشتعال، خاصیت نفت است. البته چنانکه گفته شد اسپینوزا از این نوع شناخت به صراحت نام نمی‌برد، ولی در مثال عدد چهارم تناسب که در اخلاق، بخش دوم، قضیه ۴۰، تبصره ۲ آمده مقدر است. زیرا اسپینوزا، در آنجا از بازرگانی سخن می‌گوید، که برای به دست آوردن عدد چهارم تناسب، قاعده‌ای به کار می‌گیرد که آن را بارها با اعداد خیلی کوچک آزمایش کرده است. یعنی عدد دوم را در عدد سوم ضرب و حاصل را بر عدد اول تقسیم کرده است. این بازرگان در واقع چنین استدلال می‌کند که چون این قاعده در مورد اعداد بسیار کوچکی که آزمایش شده درست بوده است، بنابراین در مورد تمام اعداد مطلقاً صحت دارد.

بنابراین طبق معمول می‌توان گفت که ما به تجربه می‌دانیم که نفت قابلیت اشتعال دارد. اما برای اینکه میان این نوع تجربه و نوع اول در لفظ هم فرقی باشد، من به

پیروی از استاد پارکینسن^{۵۵}، نوع اول را تجربه حسی^{۵۶} و این نوع را شناخت استقرافی^{۵۷} می‌نامم.

کاستی‌های تجربه حسی

چنانکه گذشت اسپینوزا در کتاب اخلاق، آنجا که راجع به تجربه مبهم سخن گفت، آن را شناختی مبهم و در هم، بدون نظم و ترتیب عقلی شناساند.

از این برمی‌آید که مبهم بودن، مرادف با درهم و بی‌نظم و بدون ترتیب عقلی بودن است. ولی باید ناقص بودن را هم بدانها افزود. زیرا او خود گفته است که: "تمام تصوّرات ناقص و مبهم به نوع اول شناخت تعلق دارد. بنابراین، تنها این نوع شناخت منشأ نادرستی است"^{۵۸} پس تجربه مبهم مستلزم تصوّرات ناقص است. و از آنجا که طبق نظر وی، تصوّر تام ارتباط تنگاتنگ دارد^{۵۹} با آنچه او تصوّر درست می‌نامد، می‌توان نتیجه گرفت که تصوّر ناقص مرتبط با تصوّر نادرست است. حاصل اینکه تجربه مبهم ناقص و نادرست است. ولی باید توجه داشت وقتی که اسپینوزا، تصوّری را درست می‌نامد، مقصود وی از درست معنای متداول لفظ نیست، بلکه منظور از آن فهم و قدرت تبیین است، چنانکه منظور وی از نادرستی و ناتمامی، فقدان فهم و عدم توانایی به تبیین است. بنابراین در صورتی تصوّر ما مثلاً از الف تام و درست است، که آن را بفهمیم و بتوانیم تبیین کنیم و در صورتی ناقص و نادرست است، که فاقد فهم و قدرت تبیین آن باشیم. اکنون با در نظر گرفتن این نکته می‌توان گفت، که چرا اسپینوزا تجربه حسی را مستلزم تصوّرات ناقص می‌داند. همان مثال سابق را تکرار می‌کنیم که من اکنون کتابم را روی میز می‌بینم، و فرض هم بر این است که من واقعاً آن کتاب را می‌بینم. یعنی تحت تأثیر هیچ وهم و خیالی نیستم و به راستی کتاب روی میز است. پس اسپینوزا چرا

می‌گوید که تصوّر من با این شرایط ناقص و ناتمام است؟ فرض می‌کنیم این کتاب را کسی می‌بیند که تمام محتویات و نظرات و اصول علمی و ما بعدالطبیعی کتاب اخلاق را به خوبی می‌فهمد و درک می‌کند. این چنین کسی تصدیق خواهد کرد که این رؤیت، یعنی رؤیت این کتاب که فرضاً روی میز است، رویدادی ذهنی و حالتی از صفت فکر است، او همچنین تصدیق خواهد کرد که موازی این حالت فکری، در بدن من رویدادی طبیعی وجود دارد که حالتی از صفت بُعد است و او خواهد دانست که این رویداد طبیعی و حالت صفت بعد، نتیجه مجموعه پیچیده‌ای از جریانات و رویدادهای طبیعی دیگری است که هم مستلزم کتاب، هم مغز و هم سایر اندامهای حسی من است، او در این حال قادر خواهد بود که ارتباط علی پدیده مورد بحث را دنبال و ترسیم و تبیین کند. اما من از این حیث که صرفاً آن کتاب را می‌بینم، تصوّری که از آن دارم، نه مرا از جریانات طبیعی مربوطه آگاه می‌سازد، و نه از رابطه میان این جریانات و تصوّرات من، به عبارت دیگر آن تصوّری ناقص است. بنابراین آنچه باعث ناقص بودن تصوّر من می‌شود این است که من از طریق تجربه حسی محض نمی‌توانم آنچه را که در این رؤیت من، یعنی دیدن آن کتاب مندرج است بفهمم و تبیینش کنم. زیرا بنا به عقیده اسپینوزا برای این فهم و تبیین، باید تقریباً از تمام شاخه‌های علوم مطلع و آگاه باشم، مثلاً باید فیزیک بدانم، تا از رابطه میان مدرک و اندامهای حسی و مغز آگاه

55- Parkinson, Spinoza, p.72

56- sense-experience 57- inductive knowledge

۵۸- اخلاق، بخش دوم، فقیهه ۴، برهان، ص ۱۲۱.

۵۹- "تصوّرات تام به نوع دوم و سوم شناخت تعلق دارند. بنابراین این دو نوع شناخت بالضروره درستند." همان

کاستی‌های شناخت استقرائی

اکنون آن نوع شناخت مورد بحث قرار می‌گیرد که نشأت یافته از تجربه مبهم است ولی ما در مقابل شناخت حاصل از تجربه حسی آن را شناخت استقرائی نامیدیم. می‌دانیم بسیاری از فیلسوفان خود را سرگرم مسئله استقرا کرده‌اند. به این صورت که آیا ما شناخت استقرائی داریم یا نه؟ ما به چه حقی حکم موارد مشاهده و آزمایش شده را به سایر موارد تعمیم داده و حکم مطلق صادر می‌کنیم؟ شاید در بادی نظر این احتمال پیش آید که اسپینوزا هم آنجا که می‌گوید شناخت استقرائی مستلزم تصورات مبهم و ناقص است، نظر به این مسئله دارد و با گفتن اینکه در واقع چیزی به نام شناخت استقرائی وجود ندارد در مقام پاسخ به آن است.^{۶۱}

اما کمی تأمل این احتمال را مردود می‌داند و این واقعیت را آشکار می‌سازد، که آنچه ما شناخت استقرائی نامیدیم در نظر اسپینوزا نوعی علم است چنانکه او می‌گوید که تقریباً تمام علم زندگی از این نوع است. بنابراین نمی‌توان گفت که اسپینوزا به مسئله توجیه و تصدیق استقرا نظر دارد و به عبارت دیگر توجیه استقرا برای وی مسئله نیست و او فارغ از آن است. به عقیده وی استقرا در واقع ما را به نتایجی می‌رساند، که به معنای متداول کلمه حقیقت دارند و اما آنچه درباره آن مبهم و ناقص است، این امر است که آن توضیح و تبیین قانع کننده نمی‌دهد. مثلاً ما از طریق تجربه مبهم و یا استقرا می‌دانیم که نفت قابل اشتعال است. اما نمی‌دانیم که "چرا" نفت این خاصیت را دارد. بنابراین، این نوع شناخت فاقد

باشم. همچنین باید متافیزیک بدانم، تا از رابطه میان حالت بدنی و موازی آن حالت، یعنی تصوّر مطلع باشم. اسپینوزا آنجا که می‌گوید تجربه مبهم مستلزم تصورات مغشوش است به همین نکته نظر دارد. او منظور خود را در کتاب اخلاق با این عبارت که می‌گوید: "تصوّرات مغشوش^{۶۲} مانند نتایج بدون مقدماتند"^{۶۱} روشن می‌سازد.

بنابراین خط فکری اسپینوزا را می‌توان بدین صورت ترسیم کرد: نتیجه مبتنی بر مقدمات است، یعنی قضایائی که از آنها بیرون می‌آید. شناختی هم که از تجربه مبهم نشأت می‌یابد، مثلاً رؤیت آن کتاب مبتنی بر مجموعه‌ای از علتهای پیچیده و نتیجه و محصول آنهاست. اما این رؤیت در خصوص آن علتهای به من اطلاعی نمی‌دهد. و لذا آن مانند نتیجه بدون مقدمات است. حاصل اینکه در نظر اسپینوزا داشتن تجربه حسی یک چیز است و تبیین آن چیزی دیگر.

برای توضیح بیشتر باید بدین نکته نیز توجه شود، که اسپینوزا در اخلاق، بخش اول، اصل متعارف ۴ می‌گوید که "شناخت معلول وابسته به شناخت علت آن است" که البته مقصود از آن شناخت تام است. بنابراین می‌توان گفت امکان دارد بدانیم که مثلاً هوا سرد است، بدون علم به این که آن معلول چیست. اما در نظر اسپینوزا این شناخت ناقص است و نتیجه اینکه تجربه مبهم، شناختی ناقص و نازل است، درجه کامل و عالی شناخت نوع دوم و سوم شناخت است که مستلزم و متضمن فهم و تبیین پدیدار در داخل مجموعه پیچیده علل آن است. حاصل این که انسان می‌تواند دارای شناختی باشد بدون اینکه بتواند آن را بدین صورت تبیین نماید ولی این شناخت همان شناخت نوع اول و مبهم است.

60- confused ideas

۶۱- اخلاق، بخش دوم، قضیه ۲۸ و برهان آن.



استقرا می‌گوئیم که نفت قابل اشتعال است، اسپینوزا می‌گوید که این نوعی علم است، ولی با وجود این کسی که این علم را دارد می‌تواند احتمال دهد که اشیا طور دیگر باشند، یعنی که منطقاً قابل تصوّر است که نفت قابل اشتعال نباشد. خلاصه از آنچه اسپینوزا در خصوص نوع اول علم می‌گوید چنین برمی‌آید، که به نظر وی حتی وقتی که من می‌دانم، ممکن است در اشتباه باشم، یعنی که علم با احتمال خطا سازگار است و تناقض ندارد.

۲- صدق: این شرط برخلاف شرط اوّل مثبت است، بدین معنی که علم باید دارای آن باشد. اسپینوزا این شرط را به صراحت ذکر نمی‌کند. ولی می‌توان چنین حدس زد که به نظر اسپینوزا، اگر مثلاً من علم به ج دارم، ج در هر حال باید ج باشد. یعنی به اصطلاح غیر اسپینوزائی ج باید درست باشد پس اگر من می‌دانم که نفت قابل اشتعال است باید درست باشد که نفت قابل اشتعال است، یعنی که باید مطابق با واقع باشد.

اما به نظر می‌آید، که این شرط، کافی نباشد. زیرا ممکن است من به سؤال کسی که می‌پرسد، کتاب اخلاق را کی نوشته، پاسخ درستی بدهم، حتی اگر چه نمی‌دانم. پس می‌توان گفت اگر چه لازم است وقتی که من علم به ج دارم، علم من درست باشد، اما این کافی نیست. بنابراین شرط دیگری هم لازم است، که ذیلاً مورد بحث قرار می‌گیرد.

۳- فقدان شک: اسپینوزا در اصلاح فاهمه، آنجا که درباره نوع اول شناخت سخن می‌گوید بدین شرط اشاره دارد. او نوع اوّل شناخت را شامل مسموعات هم می‌داند، از قبیل علم فرد به پدر و مادر و تاریخ تولّد خود. نکته موجود این است که او می‌گوید من در این امور هرگز شک نمی‌کنم نه این که "نمی‌توانم" شک کنم، بلکه شک "نمی‌کنم". به نظر من او، من غیر مستقیم اشاره به شرط



این توضیح و تبیین است که "چرا" مثلاً نفت قابل اشتعال است.

تجربه مبهم علم است

اکنون این سؤال پیش می‌آید، که چرا اسپینوزا درباره شناخت حاصل از تجربه مبهم سخن می‌گوید؟ چرا نمی‌گوید که ما فقط فکر می‌کنیم که از طریق حواس یا استقرا علم به اشیا داریم؟ پاسخ خیلی روشن نیست. زیرا او هیچ جا علم با هو علم را تعریف نکرده است. اما در عین حال از اشاراتش که أحياناً در برخی از آثارش دیده می‌شود، می‌توان آن را به گونه‌ای ترسیم کرد که دارای شرایط ذیل باشد:

۱- عدم احتمال خطا: این شرط در واقع منفی و سلبی است، به این معنی که لازم نیست علم دارای آن باشد. از آنچه تاکنون درباره نوع اول علم دانستیم برمی‌آید که در نظر اسپینوزا امکان دارد ما چیزی را بدانیم، حتی اگر چه ممکن باشد که در خطا و اشتباه باشیم. وقتی که بر مبنای

که او علم را دارای مراتب و درجات و به اصطلاح مشکک می‌داند.

نیاز به تجربه حسی:

از گذشته معلوم شد که اسپینوزا تجربه حسی را نوعی علم به شمار می‌آورد. اکنون در این باره این سؤال پیش می‌آید، که آیا تجربه حسی چیزی است که نوع بشر، بدون آن نمی‌تواند زندگی کند؟ جهت روشن شدن سؤال مراتب ذیل یادداشت می‌شود:

می‌دانیم اسپینوزا در اخلاق ادعا می‌کند که بسیاری از قضایا را که درباره طبیعت موجودات است، بدون توسل به تجربه حسی ثابت کرده است. او در آن کتاب تعاریف و اصول متعارفه‌ای آورده و بر پایه آنها قضایایی درباره طبیعت موجودات به ثبوت رسانیده است. مثلاً این قضیه که می‌گوید فقط یک جوهر وجود دارد، که دارای صفات نامتناهی است.

اما اینجا، جای این سؤال است، که طبق نظر اسپینوزا تا چه اندازه می‌توان با روند استنتاج از تعاریف و اصول او پیش رفت و به واقعیتها دست یافت. مثلاً این واقعیت را در نظر می‌گیریم، که کتاب من روی میز است، واقعیتی که ما از طریق تجربه حسی به آن رسیده‌ایم، آیا به نظر وی می‌توان فقط به واسطه استنتاج از تعاریف و اصول وی بدون نیاز به تجربه به این واقعیت رسید؟ جواب منفی است و اسپینوزا آن را ممکن نمی‌داند.

او در نامه‌ای به سیمن دو وریس می‌نویسد:

شما از من می‌پرسید آیا ما برای اینکه بدانیم تعریف صفتی درست است یا نه، نیاز به تجربه داریم. من پاسخ می‌دهم که ما فقط در مورد چیزی نیازمند تجربه هستیم که ممکن نیست از تعریف شیء استنتاج شود. مثلاً وجود حالات. زیرا آن از تعریف شیء استنتاج نمی‌شود. اما در مورد اموری که وجودشان متمایز

دیگری می‌کند، که علم باید دارای آن باشد. من نمی‌توانم به طور قاطع بگویم که امر از این قرار است، بلکه شک می‌کنم که آن در واقع اینچنین باشد، یا من می‌دانم که ج‌هینطور است، اما یقین ندارم. به عبارت دیگر علم مستلزم فقدان شک و به عبارت دیگر مستلزم یقین است.

۴- اما حتی این هم باز کافی نیست. فقدان شک به ج‌ه برای علم به ج‌ه، حتی وقتی که ج‌ه، ج‌ه است کفایت نمی‌کند. جهت توضیح فرض کنید پیشگویی، بر اساس برگهای چایی که در فنجان است، آینده را بدرستی پیش‌بینی می‌کند. و باز فرض کنید که او درباره آنچه پیش‌بینی کرده هیچ شکّی ندارد. آیا با این شرایط می‌توان گفت که او علم به آینده دارد؟ مسلماً نه. زیرا برای درست بودن پیش‌بینی خود، دلیل معتبری ندارد. اکنون این پیشگویی را با پیشگویی دیگری، مثلاً پیشگویی یک عالم هیئت از کسوف مقایسه می‌کنیم. عالم هیئت برای درست‌ی پیشگویی خود دلیلی معتبر دارد و به همین جهت است که ما می‌گوئیم عالم هیئت علم به آینده دارد.

اما تا آنجا که من می‌دانم اسپینوزا این شرط را در آثار خود به صراحت ذکر نکرده ولی می‌توان آن را از آنچه او درباره علم می‌گوید استفاده کرد. طبق گفته‌ی ما با تجربه حسی تحصیل علم می‌کنیم. یعنی اگر من بر مبنای تجربه حسی بگویم این کتاب روی میز است، این تجربه، برای گفته‌ی من دلیلی معتبر خواهد بود. به علاوه او علم استقرائی را پذیرفته است. اگر کسی بر مبنای استقرا اظهار کند که نفت قابل اشتعال است. استقرا برای اظهار وی دلیلی معتبر خواهد بود.

حاصل اینکه علم باید شرایط فوق را داشته باشد و از این روی او تجربه را هم از انواع علم به شمار آورد، اگر چه آن را نسبت به انواع دیگر ناقص شناخت. از این بر می‌آید

که طبق نظر اسپینوزا وجود کتاب مورد بحث نتیجه علل نامتناهی است. چنانکه در اخلاق تصریح می‌کند که:

شیء جزئی، یا شیء که متناهی و وجودش محدود است، ممکن نیست وجود باید یا به فعلی موجب گردد، مگر به واسطه علتی. که آن هم متناهی و وجودش محدود است و این علت هم ممکن نیست وجود باید و یا به فعلی موجب گردد، مگر با علت دیگری که آن هم متناهی و وجودش محدود است و همین طور تا بی‌نهایت.^{۶۴}

مقصود اینکه علت‌های یک شیء جزئی در سیر قهرقرائی هرگز پایان نمی‌یابد و انسان هرگز به اصول متعارفه و حقایق خود بدیهی نمی‌رسد، بنابراین اگر بخواهیم به وجود این کتاب معرفت پیدا کنیم فقط از طریق تجربه امکان می‌یابد.

من فکر می‌کنم اکنون مناسب است نظر اسپینوزا درباره لزوم تجربه حتی مورد تأمل قرار گیرد. زیرا دربادی امر این تصور پیش می‌آید که طبق اندیشه اسپینوزا ممکن است به وسیله آنچه "تفکر محض" نامیده می‌شود به شناخت هر چیزی نائل آمد. اما چنانکه تاکنون معلوم شده او چنین نمی‌اندیشد. ممکن است گفته شود که آنچه از طریق تجربه حتی به دست می‌آید علم به "آن" است، علم به آنکه این کتاب روی میز من است، همچنین علم به آنکه نفت قابل اشتعال است. اما آنچه اسپینوزا روی آن تأکید دارد علم به "چرا" است و همچنین علم به آنکه نفت قابل اشتعال است. اما آنچه اسپینوزا روی آن تأکید دارد علم به "چرا" است و این نوع علم فقط مستلزم نوع دوم و سوم علم است از اینجاست که تجربه حتی برای اسپینوزای فیلسوف اهمیت چندانی ندارد،

از ذواتشان نیست و بنابراین از تعریفشان بیرون می‌آید نیاز به تجربه نداریم.^{۶۳}

اما این بحمل مطلب است که احتیاج به تفصیل دارد. جهت تفصیل و توضیح، نکته‌های ذیل خاطر نشان می‌شود:

۱- آنچه اسپینوزا درباره استنتاج وجود شیء از تعریفش می‌گوید باید در پرتو آنچه او در اخلاق عملاً انجام می‌دهد مورد توجه قرار گیرد. او مسلماً بر این باور است، که ما در اثبات وجود خدا نیازمند تجربه نیستیم، اما با وجود این او وجود خدا را از صرف تعریف او استنتاج می‌کند، بلکه از تعاریف و اصول متعارفه متعددی کمک می‌گیرد و در واقع خود را نیازمند آنها می‌داند.

۲- مقصود اسپینوزا دقیقاً از "وجود حالات چیست؟

ممکن است بگوید (اگر چه صریحاً نگفته است) این قضیه که حالات موجودند، یعنی اشیاء جزئی وجود دارند، از طریق استنتاج و بدون کمک تجربه حتی قابل تقریر و تأسیس است. اما این درباره حالات به طور کلی صدق می‌کند، نه قضایایی که درباره این حالت، یا آن حالت، یعنی حالات مشخص است، که او در نامه‌اش به سیمن دو وریس بدان نظر داشت. او می‌خواهد بگوید که فقط این واقعیت، که کتابی روی میز من است، از طریق تجربه معلوم نشده بلکه آن قضیه‌ای است که "فقط" از طریق تجربه قابل شناخت است. اما چرا امر از این قرار است؟ باز همین واقعیت را که این کتاب روی میز من است، مورد توجه قرار دهید، چرا ممکن نیست وجود این کتاب فقط به واسطه استدلال عقلی از قضایایی که درباره خداوند است استنتاج شود؟

اکنون باید دید که چه باید کرد. باید گفت که آن کتاب اثر و معلول علت یا علت‌هایی است. اما مشکل اینجاست

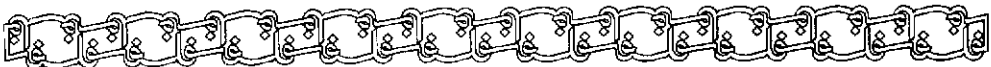
منابع فارسی

- ۱- ترجمه اخلاق اسپینوزا، توسط نگارنده، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶.
- ۲- مجله اختصاصی فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، پائیز ۱۳۶۰

منابع انگلیسی

- 1- G.H.R.Parkinson, *Spinoza, Reason and Experience*, 1983, The open University Press.
- 2- H.G.Hubbeling, *Spinoza's Methodology*, second edition, The Netherlands.
- 3- *Spinoza's Ethics and on the Correction of the Correspondence*, Trans and Edi by A.Wolf, London, 1966. *Understanding*, Trans by Andrew Boyle, London, 1967.
- 4- *Spinoza's Theologico - Political Treatise and Political Treatise*, Trans by R.H.M. Elwes, New York, 1951.
- 5- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, New York, 1934.

اگر چه اهمیت آن در شناخت عملی زندگی مورد قبول وی باشد. من فکر می‌کنم این سخن تا حد زیادی درست است، اما نه به طور کلی. ما می‌دانیم اسپینوزا برای اثبات آنچه در اخلاق آورده از تعدادی اصول موضوعه استفاده کرده و این اصول قضایایی نیستند که درستی آنها معلوم باشد، بلکه باید فرض شود که درستند. اما اسپینوزا از اصول موضوعه‌ای که در بخش دوم اخلاق به کار می‌گیرد بدین صورت دفاع و حمایت می‌کند، که نه تنها نتایج لازم از آنها بیرون می‌آید، بلکه در آنها چیزی پیدا نمی‌شود که تجربه تأییدش نکند. ملاحظه شود که او نمی‌گوید که تجربه درستی اصول موضوعه او را ثابت می‌کند بلکه اشاره می‌کند که اگر چه ممکن است تجربه آنها را رد کند، اما در واقع رد نمی‌کند. بنابراین بعد از این همه گفتگو تجربه حتی در نظریه تبیین اسپینوزایی سهمی دارد، البته نه زیاد، بلکه نسبتاً کم.



نسبت مفهوم جسمانیت به خدا و نگاه اسپنیوزا به آن

دکتر محسن جهانگیری*

زهره توازیانی**

چکیده:

مفاهیم متفاوتی که از خدا در طول تاریخ در ذهن انسانها پدید آمده است، بیشتر برخاسته از صفات خداوند است که بوجهی بیانگر ذات سرمدی اوست. یکی از عجیب‌ترین نسبت‌ها که به خداوند داده شده است نسبت جسمانیت است. همه کسانی که این نسبت را به خدا داده‌اند انگیزه واحد و یکسانی نداشته‌اند و علاوه بر آن عمق باورشان درباره خداوند نیز یکسان نبوده است.

در این مقاله نخست تاریخچه‌ای از پیدایش مفهوم خدا و صورت‌های گوناگون آن به تصویر کشیده شده است، گونه‌ای که ضمناً تحول مثبت در معرفت انسان از خدا را نیز ترسیم می‌کند. سپس به بررسی این تصویر خاص از خدا در نزد مسلمانان می‌پردازد تا نشان دهد که با وجود

* عضو هیات علمی دانشگاه تهران

** دانشجوی دکترای دانشگاه تهران

باورهایی اینچنین در میان ایشان - که جریان‌هایی در حاشیه تلقی می‌شوند - در میان اندیشمندان بنام و بزرگ مسلمان هیچگاه، حتی گمان چنین اندیشه‌ای هم به خدا نرفته است.

اما صرف‌نظر از انگیزه‌های جاهلانه، انتساب صفت "بعد" به خدا - که ترجمان دیگری از جسمانیت است - از ناحیه متفکر بزرگ غرب، یعنی اسپینوزا، از آن جهت موجب تعجب است که شأن و مرتبت وی مجال مقایسه دیدگاه او را با تصاویر عامیانه و جاهلانه از خدا نمی‌دهد. ولذا با نگاهی از سر تعمق، بخش دیگر این مقاله به بررسی تصویر وی از خدا، انگیزه او و سرانجام نقد نظر وی در این خصوص اختصاص داده شده است.

خدا مفهومی برگرفته از نظرگاه متعالی انسان نسبت به موجودی است که هستی در کلیتش وامدار اوست و پدیده خلقت اولین صحنه نمایش رازی است که آدمی بواسطه آن و از آن طریق خدا را جستجو نموده است. نسبت انسان با خدا در گونه‌های متفاوتی صورت بسته است، گاه در تنهایی و به عنوان یک ملجأ، گاه در شور یک عشق و به عنوان معشوق، و گاه نیز به عنوان دادرسی در نزاع‌های بی‌پایان و گاهی هم به عنوان مصداقی از رحمت راستین که دل در تذکرش به آرامش می‌رسد. و هزاران نسبت دیگر که هر نسبتی را اسمی و هر اسمی را ظهوری متفاوت از دیگری بوده است. بنابراین خدا در هر موقعی از مواقف زندگی آدمی به ضرورت تحت عنوان اسمی از اسماء جلاله ظاهر، و او را در بحر ضلالت‌ها راهنما گشته، و درد سنگین تنهایی‌اش را التیام بخشیده است. اما این نسبت‌ها در تاریخ تأملات بشری به نحو یکسان و دارای زمان مشخصی برای آغاز نبوده است، بلکه برقراری آنها بیشتر تابع نیاز آدمی بوده و می‌باشد.

با یک مطالعه اجمالی در اندیشه نخستین فیلسوفانی که رسماً به تأملات فلسفی پرداخته‌اند، به خوبی روشن خواهد شد که انسان ابتدائی آشنایی چندانی با خدای مکلم ادیان نداشته، یعنی تصویر دینی از خدا - که معادل تصویر کاملی از او هم هست - به هیچ وجه تصویر آشنایی برای او نبوده است. آنچه بیش از همه ذهن و اندیشه او را مشغول خویش ساخته، اتفاقاتی بوده که در

اطراف او رخ می‌نموده و زندگی‌اش را به شدت تحت تأثیر قرار می‌داده است. ابری، بادی، بارانی، سیلی، زلزله‌ای و حوادثی نظیر آن‌ها، که او بیشتر دوست می‌داشته آنها شکل هدایت یافته‌ای داشته باشند تا آثار نامطلوب‌شان را - اگر دفع شدنی نباشد - لااقل در جای دیگری به جای بگذارند و اگر برکاتی بر آنها بار است - که چنین نیز هست - متوجه او گردند. و به این دلیل است که می‌توان ادعا کرد همه نسبت‌های انسان با خدا آغازی همانند ندارد. تصویری که ما امروزه از خدا داریم به هیچ وجه آشنای انسان‌های پیشتر از ما نبوده است. حتی انسان‌هایی که به عصرهای پسین‌تر تعلق داشته و بر پیشینه‌های عمیق‌تر و وزین‌تری از اندیشه‌های فلسفی متکی بوده‌اند، تصویر یکسانی از خدا نداشته و ندارند، و گواه آن نگاه "دایستی" بعضی از فیلسوفان در عین نگاه "تهایستی" بعضی دیگر است.

بنابراین به موازات پیشرفت بشر در عرصه‌های مختلف زندگی، نگاه او به خدا نیز منقح‌تر و منزهرتر گردیده است و این تنقیح و تنزیه در قالب ادیان، یعنی جایی که خداوند، خود را برای انسان تصویر کرده است به اوج می‌رسد و به همین دلیل می‌توان مدعی شد که حتی خدای فیلسوفان با خدای متکلمان تصویری همگون ندارد. و در بستر اندیشه فیلسوفانه یا حتی متکلمانه نسبت به خدا هم این تفاوت‌ها بسیار است، به گونه‌ای که پیدا کردن قدر جامعی که بتواند همه اندیشه‌های بشری را در مورد خدا پیوند دهد، کاری - اگر نگوییم غیر ممکن - بسیار دور از واقع می‌نماید. با این حساب به نظر می‌رسد عرصه‌های خدا پژوهی بیشتر متوجه مقایسه دیدگاه‌های مربوط به خدا باشد تا تلاش در جهت یافتن قدر جامع و تطبیق آنها بر یکدیگر و شاید به ندرت مفهومی را درباره خدا بتوانیم بیابیم که متفق همه نحله‌هایی باشد که به گونه‌ای به خدا پرداخته‌اند. اما آنچه مسلم است، نخستین اندیشه‌های مربوط به خدا از نگاه انسان به خلقت آغاز گشته است و بعد از آن سیری تکاملی را پیموده و در بستر خویش، هر چه جلوتر آمده به خدای ادیان شباهت بیشتری رسانده است. و صرف نظر از درست بودن یا غلط بودن تصویر انسان‌ها از خدا، برای یک عالم دین پژوه مطالعه جمله این تصاویر، امر مطلوبی است که البته کاربردهای عملی هم دارد.

انسان‌های نخستین خدا را در میان اشیاء طبیعی جستجو می‌کردند که خود در طبیعت است و هم بر طبیعت تأثیر گذار. و اساساً اصل تأثیر گذاری، آنها را متوجه این مهم کرده بود. یعنی بخشی

از فهم ایشان - اعتقاد به تأثیر گذار بودن خدا - فهمی مقرون به حقیقت بود، اما با وجود این در تعیین مصداق موجود تأثیر گذار راه را به خطا رفته، و تعالی برای آنان مفهومی کاملاً بیگانه می نمود.

در گزارش تاریخی کاپلستن^۱ از متفکرانی که به سرزمین یونان باستان تعلق داشتند، این امر به خوبی روشن می شود که اولین مفهوم سازی ها از خدا بسیار ابتدایی و دور از تصویر حقیقی می نموده است و آنچه میان آن اندیشمندان پیوند می داده است داشتن تصویر جسمانی از مبدأ عالم بوده است و این در صورتی است که با مسامحه، مبدأ مورد نظر ایشان را به مبدئیت دینی عالم تأویل کنیم. گرچه به گفته مورخ محترم تاریخ فلسفه^۲ آن اندیشمندان در موضع و موقعی نبودند که تمایز میان روح و ماده برای شان امری روشن بوده باشد. "بلکه آنان کاملاً از این تمایز غافل یا حداقل مستلزمات آنرا در نمی یافتند".

اما جلوتر و در اندیشه های فلسفی فیثاغوریان، گرایشات عبادی ضمیمه مفهوم خشک و بی روح از مبدأ هستی می شود و خصیصه های مرتاضی و دینی مرموز، اما ناپخته، نشان از گامی فراتر در اندیشه های خداشناسانه دارد. گرچه نه واحد هراکلیتوس، یعنی آتش را، و نه "آب" و "هوای" طالس و آناکسیمنس را می توان خدای شخصی لحاظ کرد،^۳ بلکه می توان اعتراف نمود که خدای مصور ایشان چندان تفاوتی با خدای بت پرستانی که خدایان شان موجوداتی از قبیل سنگ و چوب بود، نداشته است، اما در هر حال در مطالعه تاریخی آنها تحول مثبتی را می توان ملاحظه نمود. خصوصاً وقتی به فیلسوفانی نظیر گزنوفانس^۴ بر می خوریم که خدایان یونانی را به دلیل صفات انسانی که به آنها نسب داده می شد مورد انتقاد قرار می دهد و یا کسانی مانند پارمنیدس^۵ که در تلاش برای زدودن "تغییر" و "صیرورت" از ساحت "وجود" یا "واحد"، بستر مناسب تری برای فهم

۱. تاریخ فلسفه، جلد اول، قسمت اول، از صفحه ۳۰ به بعد.

۲. همان، صص ۳۳ و ۳۴.

۳. همان، ص ۶۴.

۴. همان، ص ۶۹.

۵. همان، ص ۷۳.

از خدا فراهم می‌سازد و مفاهیمی همچون "نامخلوق بودن" و "تباهی ناپذیری" را برای آنچه وی آنرا "کامل"، "نامتحرک" و "بی پایان" می‌دانست اثبات می‌نماید.

با همه پیشرفتی که در تأملات فلسفی، تا بدینجا، دیده شد، هنوز خدای معبود در اندیشه فیلسوفان یونان باستان، صورت نبسته است و آنچه بیشتر مورد توجه ایشان بوده است، با مسامحه، آنرا معادل "خدای خالق" می‌توان دانست، زیرا خلقت از او توجیه می‌شود و به قول نویسنده محترم کتاب "نخستین فیلسوفان یونان"^۱ بنیاد کار این فیلسوفان، شناخت جهان مادی، به وسیله تحلیل و تجربه عینی بود. و مفهوم پرستش برای فیلسوفان یونانی - در سراسر تاریخ یونان باستان - مفهومی بیگانه می‌نموده است.

نگاه صرف به موجودی که فقط در مبدأ هستی و شاید کمی بیشتر و به عنوان "خالق" به او نظر می‌شود، در فیلسوفان بعد از سقراط کم کم جای خود را به خدا یا خدایانی می‌دهد که دیگر یک نقطه شروع نیستند، بلکه جای پای در تمام عرصه‌های زندگی آدمی دارند و این خود حکایت از یک گام دیگر در تنقیح مفهوم سازی از خداست. این حرکت با افلاطون و استاد بزرگوارش سقراط آغاز می‌شود، حرکتی که بعداً به دوردست‌های تاریخ بشری کشیده می‌شود و بیش از همه، مسیحیت را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، یعنی دینی را که خود مدعی تصویر درست و حقیقی از خدا بود.

براساس گزارش ژیلسون^۲ در الهیات افلاطون، مطابق آنچه در رساله نوامیس آمده است، خدایان وجود دارند، مراقب اعمال بندگانند و امکان تباهی ایشان به وسیله انسان هرگز وجود ندارد. در باور افلاطون خدا یا خدایان توجه خاصی به انسان دارند، آنها علاوه بر "فسادناپذیری"، احاطه قیومی بر عالم دارند. "امکان ندارد شی‌ای خارج از حیطه عمل آنها بماند."^۳ و چیزی محروم از مراقبت ایشان باشد. پرداختن به کلیات امور، صانع فسادناپذیر جهان را از توجه به جزئیات باز نمی‌دارد. اینها همه عناصر مثبتی هستند که ظهورشان در باور افلاطون سایه‌ای از خدای مصور

۱. نخستین فیلسوفان یونان، ص ۱۴۸.

۲. روح فلسفه قرون وسطی، صص ۲۴۸ و ۲۴۹.

۳. همان، ص ۲۴۹.

ادیان را ترسیم می‌کند. اما وصف کثرت برای خدایان، با اینکه او مثال "خیر" را "واحد" می‌دانت، کمی او را از تصویر منقح خدا که لزوماً به ادله کثیر، واحد است، دور نگه داشته و ضعفی را متوجه مفهوم‌سازی وی از خدا کرده است. اما آنچه محل اعتناست عقلانی دانستن "خدای صانع" یا "دمیورژ" است و این که هیچ اثری از نسبت جسمانیت به خدا یا صایع وجود ندارد.

نسبت جسمانیت در ارسطو نیز که خدا را "فکر محض" می‌داند محلی از اعراب ندارد. خدای ارسطویی یا فکر محض "از ازل تا ابد با عالمی قرین است که نه مخلوق او و نه معلوم اوست."^۱ اما به هیچ وجه جسمانی نیست. خدای ارسطویی گرچه "خالق" نیست اما به یک معنا "معبود" است. این عشق اوست که در ذره ذره کائنات عالم را به حرکت واداشته است. او که غایت همه اشیاء هستی است از این جهت که معشوق همه است، محرک اولی عالم است و اینها همه حکایت مثبتی است از آنچه تا زمان ارسطو رخ داده است، اما هنوز هم از صورت یک خدای منقح بسیار دور است. خدای ارسطویی گرچه "متعالی" فرض شده است اما "متکلم" نیست. عنایت خدا، تکلم و تجسد عناصری است که در مسیحیت ظهور می‌کند. گرچه قبل از آن در افلوپین "عنایت به خلق" به گونه‌ای مطرح شده بود اما این عنایت که در مسیحیت معادل توجه خاص خدا به تک تک موجودات است با عناصر سه گانه علم و سبیت و رضا در هم آمیخته و از نظر ایشان قول به "خلقت" و انکار همزمان "عنایت" قولی تناقض آمیز می‌نماید.

با این که در مسیحیت فرآیند جدیدی شکل گرفته که به موجب آن رابطه انسان و خدا از آنچه تاکنون تصور می‌شده است - یعنی صمیمی تر شدن انسان با خدا - پررنگ تر گشته و مفهوم عنایت شکل خاص تری از آنچه در افلوپینیان بود، به خود گرفته و نبوت سندگویای ارتباطی تلقی می‌شود که در آن خداوند از شکل یک معشوق یک جانبه، خارج گشته و امکان "دیالوگ" را به انسان می‌دهد، اما ظهور چرخش ناگهانی در مسیحیت و در قرون سپس تر و تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی بعضی از فیلسوفان، معادلات مثبت را بر هم زده و اعتقاد به "تجسد" که حاصل این تأثیر

است بویی از اعتقاد به جسمانیت را به مشام می‌رساند. و این در حالی است که بزرگانی همچون اگوستین صریحا به جسمانی نبودن خداوند اعتراف دارند.^۱

در مفهوم‌سازی اگوستین از خدا صریحا به چند مطلب اشاره شده است از جمله برتری و فراتری او از همه چیز بدون این که برایش مکانی باشد. احاطه‌اش بر همه چیز بی آنکه چیزها را حاوی باشد، در همه جا بودنش بدون اینکه او را مکانی معین باشد و سرانجام ابدی بودنش بدون اینکه او را زمانی باشد.^۲ و اینها همه حکایت اعتقاد به غیر جسمانی بودن خداست. اما هنوز هم نمی‌توان آنها را با "تجسد" به معنای مسیحی آن جمع کرد. و اگر اگوستین را نماینده رسمی بخش اعظمی از تاریخ مسیحیت بدانیم و اعتقاد و اعتراف او را مبنی بر غیر جسمانی بودن خدا مقتضای بشماریم، با وجود این، اعتقاد مسیحیان به "تجسد" و بنابراین، "ثلیث"، را می‌توان حکایتی منفی در تاریخ مفهوم‌سازی از خدا دانست. گرچه این بینش رقیب بلامنازعی هم در عالم مسیحیت نبوده و نیست ولی در هر حال رقیبان، هر کس که باشند، در حاشیه‌اند.

نسبت جسمانیت به خدا در میان مسلمانان

در میان مسلمانان نیز گروه‌هایی وجود داشته‌اند که نسبت به جریان غالب، همیشه در حاشیه بوده‌اند. اینان کسانی بوده‌اند که به دلایل متفاوت به جسمانیت خدا باور داشته‌اند. اما جریان غالب که بیشتر به فیلسوفان تعلق داشته تا به متکلمین، مع ذلک از دغدغه‌های کلامی آسوده نبوده‌اند. چنانکه گویی ایشان خود را متولی اثبات فلسفی ایده‌های کلامی مربوط به خدا می‌دانسته‌اند و در تصویری که از خدا ترسیم نموده‌اند، در هر شکل، سعی کرده‌اند از مسلمات دینی فاصله نگیرند و از جمله در اثبات صفات برای خدا.

مسئله تجسیم خداوند برای قائلین به "تعطیل در عرصه شناخت"، به طور کلی، منتفی است، زیر اگر نتوانیم بگوییم خدا چیست یا کیست، به طریق اولی، بحث از جسم بودن یا نبودنش هم

۱. اگوستین - کارل یاسپرس، صفحه ۲۰

۲. همان، صص ۶۳ و ۶۴.

موضوعیت نخواهد داشت، اما این مسئله با "تعطیل در عرصه هستی" که به موجب آن خدا فقط در ابتدای خلقت حضور داشته و بعد از آن دست از عمل خلق کشیده است،^۱ منافاتی ندارد و به نحوه تصور ایشان از خدا وابسته است. اگر مسئله تجسیم محملی برای خود بیابد بیشتر در میان قائلین به "تشبیه" خواهد بود، خصوصا در میانی کسانی که تشبیه را در همه صفات جاری دانسته‌اند. بنابراین در میان مسلمانان قائلین به تشبیه، قائلین به تجسیم‌اند. و عمده دلیلی که وجود بعضی از مشبهه را در میان مسلمانان توجیه می‌کند، جمود بر ظواهر آیات و کوتاهی فهم است که اعتقادشان به جسمانیت خدا را هم می‌توان با آن مرتبط دانست.

از مشهورترین اندیشمندان عالم اسلام که به وادی خطرناک "تشبیه خدا به جسم" کشیده شده است، ابن تیمیه است. دلایلی که وی بر این امر آورده است محل اعتناست. از نظر او "موجود قائم به نفس، غیرقابل اشاره حسی و غیر قابل رویت، وجود خارجی ندارد، و بنابراین یک چنین موجودی ساخته و پرداخته ذهن بشر است."^۲ از نظر ابن تیمیه "آنچه در هستی کامل تر است، برای مرئی بودن شایسته‌تر است و به همین جهت آنچه امکان مرئی شدن در آن نیست، از حیث وجود و هستی ضعیف‌تر است."^۳ به همین دلیل نتیجه می‌گیرد که واجب‌الوجود، به عنوان کامل‌ترین موجودات بیشترین شایستگی را برای ظهور دارد اما اگر ما او را نمی‌بینیم نه از باب این است که رویت او فی نفسه ممکن باشد، بلکه چشمان ما را توانایی دیدن او نیست.^۴

ابن تیمیه گرچه خود، صریحا به جسمانیت خدا اعتراف نکرده و بلکه در مواردی هم خصوصا حنبلی‌ها را از نسبت جسمانیت به خدا تحذیر می‌کرده است، اما کسانی که این نسبت را به او داده‌اند آنرا از لوازمات منطقی او در مورد رویت خدا دانسته‌اند. زیرا رویت به معنای ادراک حسی، مستلزم جسم بودن شیء مرئی است. و چون او با ادله نقلی و براهین عقلی اصرار در جواز رویت خدا دارد، این نسبت به او چندان هم بی‌وجه، نمی‌نماید. مخصوصا که تلاش دارد تا در

۱. سورة مائده آیه ۶۹، به این مطلب اشاره نموده است: "و قالت اليهود ید الله مغلوله".

۲. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، غلامحسین دینانی، جلد اول، صفحه ۵۵.

۳. همان، ص ۵۶.

۴. همان، ص ۵۷.

“جهت بودن وجود حق را به عنوان یک موجود مرئی، عقلا توجیه نماید”^۱ و جهت بدون جسمانیت بی معناست.

ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین^۲، به گروهی از رافضیان اشاره می‌کند که به خدا نسبت جسمانی داده‌اند. این گروه چون تنها سه صفت طول و عرض و عمق را نشانهٔ موجودیت چیزها دانسته و چون خدا را نیز موجود می‌دانند به جسم بودن او هم باور دارند. همچنین اشعری در همین کتاب^۳ به سه گروه از مرجئه اشاره می‌کند که هر یک به گونه‌ای به تشبیه قائل‌اند. گروهی برای خدا چهره‌ای آدم گونه تصویر کرده‌اند که دارای گیسوانی بلند، گوشت و پوست و استخوان است و با این که او را دارای اندام‌های انسان‌وار دانسته‌اند مع ذلک او را به هیچ مخلوقی شبیه ندانسته‌اند.

اشعری همچنین در مسئله رویت خدا، گروهی از مرجئه را نام می‌برد که معتقدند خدا را در جهان دیگر می‌توان با چشم دید.^۴

در هر حال چون مسئله رویت با جسمانیت تلازم دارد، قائلین به رویت را می‌توان در زمرهٔ معتقدان به جسمانیت خدا نام برد. تذکر این مطلب هم مفید فایده است که همه کسانی که نسبت جسمانیت را به خدا روا دانسته‌اند، تعریف واحدی از جسم نداشته‌اند.

اگر از امثال ابن تیمیه و دیگران - که به زعم ما به جریان‌های حاشیه‌ای تعلق دارند و از “مجسمه” که در میان مسلمانان رسمیت دارند - صرف نظر کنیم عموم متفکران مسلمان نسبت جسمانیت به خدا را صحیح ندانسته، آنرا ایده‌ای ناپخته و قولی سخیف بر شمرده‌اند و این مطلب را از مجاری مختلف به اثبات رسانده‌اند.

آنچه عموم فلاسفهٔ مسلمان در آن اتفاق نظر دارند، وجود صفت علم برای خداست. بگونه‌ای که در همهٔ انواع فاعلیت‌هایی که به خدا نسبت داده‌اند، اعم از “بالرضا”، “بالتجلی”، “بالعناية” و

۱. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، غلامحسین دینانی، جلد اول، صفحه ۶۰.

۲. صص ۳۶ و ۳۷

۳. ص ۷۹

۴. همانجا

“بالقصد”، علم مأخوذ است و از طرفی این باور نیز در میان ایشان وجود دارد که “علم” با “جسمانیت” که مانع و حجابی برای معقولیت و عاقلیت شی است، ناسازگار است. بنابراین همین که علم برای خدا، به انحاء مختلفش اثبات شود، آن اثبات به منزله نفی جسمانیت هم خواهد بود. با وجود این ایشان در مواضع مختلفی از آثارشان صریحا خداوند را از هر آنچه که جسم و جسمانی است مبرا دانسته‌اند.

ابن سینا، فیلسوف شهیر عالم اسلام، در کتاب معروف خویش بعد از بحث‌های مفصل پیرامون علم خداوند که حاصل آن اعتراف به “عقل محض” بودن و “معقول محض” بودن خداست، صریحا می‌گوید: “انه ليس بجسم ولا في جسم ولا منقسم بوجه من الوجوه”^۱ مجرای دیگری که در آن مسئله جسمانیت طرح و نفی می‌گردد، بحث مراتب هستی است. مطابق باور فیلسوفان ما در سلسله مراتب وجود، جسم جایگاهی در منتهی‌الیه سیر نزولی هستی دارد که بعضی از آن به “ظلمت”^۲ تعبیر کرده‌اند. بنابراین چگونه ممکن است، خدایی را که واجد کمالات، بلکه واجد اعلی مرتبه کمال است به صفت جسمانیت متصف کرد؟

بحث وحدت خدا نیز حوزه دیگری از مباحث فلسفی است که در آن شبهه جسمانیت او دفع می‌شود. در این بحث همه صفاتی که قابل نسبت به جسم‌اند، از ساحت خداوندی طرد می‌شوند. برای مثال شیخ‌الرئیس در بحث صفت فاعلیت خداوند، صریحا او را از کم و کیف و تقسیم صفاتی نظیر اینها مبرا دانسته، می‌گوید: “بری عن الكم والكيف والماهية والاین و المتی و الحركة..... لانه غیر منقسم، لا فی الاجزاء بالفعل و لا فی الاجزاء بالفرض و الوهم کالمتمصل، و لا فی العقل بان تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغيرة تتحد منها جملة.”^۳

۱. الهیات شفا، ص ۴۳۳

۲. اشاره به رأی شیخ اشراق

۳. الهیات الشفا، ص ۴۰۱

در "التعلیقات"^۱ نیز صفت عقل را برای خدا اثبات نموده، مطالب قبلی را با بیان دیگری تأکید می‌کند. همچنین در "الاشارات"^۲ نیز که آخرین اثر این فیلسوف بزرگ است در مواضع مختلف "لاینقسم" بودن واجب تعالی یادآوری شده و به شکلی حکیمانه مورد اثبات قرار گرفته است.

نفی جسمانیت خدا، در بیان شیخ شهاب‌الدین سهروردی، در ضمن این قاعده که "جسم نمی‌تواند جسمی دیگر را به وجود آورد"^۳ هم آمده است. زیرا به نظر وی "تورالانوار" که معادل خدا فرض شده است، برای انوار دیگر مبدئیت دارد.^۴ بنابراین اگر این دو مقدمه کنار هم نهاده شوند، این نتیجه حاصل می‌شود که خدا یا نورالانوار جسم نیست.

امام فخر رازی، از متکلمین برجسته اسلامی، نیز در کتاب معروفش، "المباحث المشرقیة"^۵، پنج وجه ذکر می‌کند تا بگوید اول تعالی جسم نیست. یکی از آن وجوه این است که در هر جسمی می‌توان اجزاء حسی فرض کرد که این جسم به آن اجزاء متعلق است، و چیزی که چنین باشد نمی‌تواند، واجب‌الوجود باشد.

از جمله فلاسفه مشهور عالم اسلام که به طور جدی و کرارا در آثار خود به نفی جسمانیت از خدا پرداخته است، صدالتألهین شیرازی است.^۶ در "الشواهد الربوبیة"^۷ که مجموعه‌ای از دیدگاه‌های متعالی اوست، این مطلب آمده است، که موجد جسم موجودی است غیر جسمانی، و آن یا واجب‌الوجود است و یا عقل، که منتهی به وجود واجب می‌گردد. و چون اجسام متناهی‌اند پس آفریننده‌ای دارند که غیر جسم و جسمانی است.

۱. التعلیقات، صص ۸۹ و ۹۰

۲. شرح خواجه طوسی و قطب‌الدین رازی، جزء سوم، ص ۵۴

۳. حکمة الاشراق، ص ۲۱۷

۴. همان، ص ۲۳۰

۵. جلد دوم، صص ۴۵۸ و ۴۵۹

۶. برای نمونه، در اسفار، جلد ششم که به بحث صفات خدا می‌پردازد.

۷. ص ۷۳

از اندیشمندان معاصر، می‌توان به مرحوم علامه طباطبایی اشاره نمود که نظیر همین مطالب را در کتب مختلف و از جمله در اثر گرانسنگ خویش، "نهاية الحکمة"^۱، متعرض شده است و همه اینها بیان واضحی است که فیلسوفان بنام مسلمان، ایده جسمانیت خدا را، ایده‌ای از سر جهل دانسته و هرگز چنین اندیشه‌ای را در مورد خدا روا ندانسته‌اند.

مطالعه اجمالی در تاریخ تفکر فلسفی غرب، خصوصا از دوران قرون وسطی به بعد، این نتیجه را به دست می‌دهد که اندیشمندان بنام غربی نیز همچون فلاسفه بزرگ ما، ساحت کبريایی خداوند را از این نسبت مبرا دانسته‌اند. - که پرداختن به آن در جای خود مقاله‌ای مستقل را می‌طلبد. ما در آن مجموعه با اندیشمند بزرگی آشنا می‌شویم که طریقی دیگر را در این باب پیموده است و او کسی جز فیلسوف نامدار یهودی تبار، باروخ اسپینوزا نیست.

این سؤال می‌تواند یک سؤال اساسی تلقی شود که چرا اندیشمندانی نظیر اسپینوزا، که به صلابت فکر و اندیشه هم اشتهار دارند، با وجود اینهمه آثاری که بر جسمانیت جسم بار است، از جمله کون و فساد، مع ذلک دخول آن را در ساحت ربوبی پروردگار جایز دانسته‌اند؟ و طبعی است که شأن و مرتبه آن فیلسوف بزرگ ذهن سؤال کننده را به این سمت سوق دهد که شاید او از جسمانیت چیز دیگری را اراده می‌کرده است، که البته ظن غلطی هم به نظر نمی‌رسد. اما بحث برسر همان معنایی است که وی از جسمانیت اراده کرده است. و اگر معنای مصطلح در میان مردمان را نیز اراده کرده باشد - که چنین است - باز هم مهم‌تر از این سؤال، دغدغه‌ای است که فیلسوفان را به بررسی نسبت جسم با خدا، دل مشغول می‌سازد.

اگر کمی به عقب باز گردیم، یعنی به زمانی که مفهومی منقح‌تر از خدا و نزدیک‌تر به خدای واقعی در ساحت اندیشه بشری ظهور یافته و انسان تصویر روشن‌تری از خدا به دست آورده و خدا را به عنوان موجودی مجرد و خالق یافته است، انسان متوجه شکافی گشته است که بین خدا به عنوان موجود مجرد و آنچه او آنرا جسم خوانده و می‌خواند وجود دارد و سؤال از توجیه عقلانی

پیدایش امر مادی از مجرد، به عنوان محوری ترین سؤال در رابطه خدا و خلق، دمی او را رها نکرده است.

به نظر می رسد بخشی از تلاش اسپینوزا در ترسیم سیستمی که در کتاب معروفش، اخلاق، بنای آنرا نهاده و در کتب دیگرش هم به تفصیل و شرح آن پرداخته، غلبه بر معضل برخاسته از این سؤال باشد. برای او، به عنوان فیلسوفی که تعلقات فلسفی اش به اصولی نظیر اصل "علیت"، "سنخیت"، و قواعد دیگری که در ارتباط علت و معلول مطرح اند شاخص ترین تعلق است، توجیه پیدایی جسم از امر مجرد شاید مشکل ترین بحث در نظام فلسفی باشد، همچنانکه برای همه فیلسوفان نیز چنین بوده است. و در هر حال برای داوری عادلانه در مورد میزان موفقیت وی یا عدم آن، می باید اندیشه او را در کلیت نظام فلسفی اش مورد ارزیابی قرار دارد.

در نظام تک جوهری اسپینوزا - که در "اخلاق" آن را اثبات می کند - جایی برای غیر خدا نیست و این بدان معناست که هر چیزی نهایتاً با هستی خدا توجیه موجهی می یابد. از نظر او: ۱- "شمار نامتناهی اشیاء به طرق نامتناهی از ضرورت طبیعت الهی انشاء می یابند"، یعنی "خدا علت فاعلی همه اشیایی است که عقل نامتناهی آنها را تصور می کند". ۲- "خدا علت بالذات است نه علت بالعرض". ۳ و ۴- "خدا علت اولی یا علت نخستین مطلق است". ۴- "خدا علت داخلی اشیاست نه علت خارجی آنها". ۵- "اشیاء جزئی چیزی جز حالات صفات خدا نیستند. حالاتی که به وجهی معین و محدود بیانگر صفاتند". ۶- هر چیزی که هست در خدا هست، بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور در آید". ۷-

۱. مفاد قضیه ۱۶، بخش اول "اخلاق"، ص ۳۱ و ۳۲

۲. اخلاق، ص ۳۲

۳. همانجا

۴. همانجا

۵. همان، ص ۳۷

۶. همان، ص ۴۳

۷. همان، ص ۲۷

اگر این مقدمات کنار هم نهاده شود، بسیار طبیعی می‌نماید که بازگشت پیدایی اجسام در تحلیل نهایی به خداست. تفاوتی هم نیست در این که رابطه او را با عالم صدور و مصدر بدانیم یا ظهور و مظهر و یا مفیض و مفاض و یا هر نوع رابطه دیگری از این قبیل. زیرا در هر کدام از آنها نیاز به ادنی مناسبتی است که این ارتباط را توجیه نماید. و به نظر می‌رسد راه دیگری برای توجیه پیدایش نیست. زیرا فرض پیدایش از عدم برای اسپینوزا، فرضی کاملاً مسدود می‌نموده است. و انکار وجود حقیقتی به نام جسم یا جسمانی هم در باور او اصلاً صورتی نداشته است. بنابراین در بن بست چنین اندیشه‌ای نهایتاً قائل به وجود ماده و جسم در خدا می‌شد. از آن طرف برای فیلسوفی به شأن و مرتبت او کاملاً واضح بود که آنچه عامه مردم از جسم می‌فهمند را نمی‌توان به خدا نسبت داد. زیرا این نسبت تالی فاسد بسیار دارد. واقع امر این است که او بطور آشکاری به تعریف متداول جسم^۱ در میان مردمان آشنا بود. و خود نیز متذکر این مطلب گشته که منکران جسمانیت خدا، تصورشان از جسم، مقداری معین بوده که دارای طول، عرض، عمق و شکل خاص است و طبیعتاً نسبت دادن چنین چیزی به خدا که موجودی مطلقاً نامتناهی است، بسیار نامعقول می‌نماید. او می‌گوید: "کسانی هستند که خیال می‌کنند خدا، مانند انسان، از تن و نفس ترکیب یافته و دستخوش انفعالات است، اما از آنچه قبلاً مبرهن شده است کاملاً واضح است که اینان تا چه اندازه از شناخت راستین خدا دورند، اما من از این‌ها در می‌گذرم، زیرا کسانی که به نحوی درباره طبیعت الهی اندیشیده‌اند، جسمانیت خدا را انکار کرده‌اند و عدم امکان جسمانیت او را به خوبی با این دلیل به اثبات رسانده‌اند که مقصود ما از جسم مقداری است معین که طول و عرض و عمق و شکل خاصی دارد و نسبت آن به خدا که موجودی است مطلقاً نامتناهی، بسیار نامعقول است. و در عین حال می‌گویند تا با ادله دیگری که برای تأیید همان دلیل‌شان اقامه می‌کنند، آشکارا نشان

۱. امام فخر رازی در المباحث المشرقیه، جلد دوم (صص ۴۵۸ و ۴۵۹) معانی مختلف جسم را ذکر کرده است، خود اسپینوزا نیز در بخش دوم کتاب "اخلاق" (ص ۶۵) جسم را چنین تعریف کرده است: "مقصود من از جسم حالتی است که ذات خدا را، از این حیث که او شی‌ای دارای بعد است، به وجهی معین و محدود ظاهر می‌سازد." آنچه که وی آنرا به عنوان صفت برای خدا ذکر می‌کند "بعد" است و ظاهراً میان جسم و بعد این تفاوت وجود دارد که "بعد" صفت خدا و لایتنهای است ولی جسم از حالات صفت بعد است.

دهند که جوهر جسمانی یا ممتد را کاملاً از طبیعت خدا جدا می‌سازند و آنرا مخلوق خدا می‌دانند.^۱

از نظر وی کسانی که نمی‌خواهند به هیچ وجه قبول کنند خدا دارای بعد است، توجیه موجهی هم برای خلقت ماده توسط خدایی که خود مجرد است ندارند. او می‌گوید: مردمی که نمی‌دانند خداوند جسم را با چه قدرتی آفریده است، خود هم نمی‌فهمند که چه می‌گویند.

اسپینوزا با قول به انسداد امکان خلقت جوهری از جوهر دیگر، به یک معنا صورت مسئله آفرینش را پاک کرده است. اما آیا اگر پیدایشی در کار نیست، می‌توان گفت ماده‌ای هم در کار نیست؟ انکار ماده به منزله انکار امر بدیهی است، بنابراین یا باید گفت هر چه هست همان ماده است و تعبیر از خدا هم معادل آن است، که این قول محذوراتی دارد، مضافاً بر اینکه اسپینوزا هرگز به آن راضی نیست، لاقلاً تا آنجایی که او صفت علم و حیات را برای خدا اثبات می‌کند. و یا باید به صورتی دیگر و با توجیهی عقلانی، مناسب یک نظام فلسفی محکم، آنرا حل نمود و او نیز چاره‌ای جز حل معقول این مسئله نداشت.

پاسخ اسپینوزا این است که "جوهر ممتد یکی از صفات نامتناهی خداست."^۲ "بعد صفت خداست یا خدا یک شی دارای بعد است."^۳ او این نتیجه را از قضیه ۱۴ (که در ضمن آن نشان داده بود جز خدا جوهری نیست که موجود باشد یا به تصور آید) به دست آورده است و خود نیز احساس می‌کند که در این باب مخالفینی دارد که می‌باید ایشان را نیز قانع سازد و جهت این کار، ابتدا به دسته‌بندی آراء مخالفان می‌پردازد.

دسته‌ای گمان‌شان این است که جوهر جسمانی، از آن حیث که جوهر است، از اجزایی ترکیب یافته است و لذا امکان عدم تاهمی و در نتیجه تعلق‌شان به خدا ناممکن می‌نماید. و به گمان وی این مخالفان فرض مقدار نامتناهی را نامعقول دانسته‌اند و به این دلیل، جوهر جسمانی که نمی‌تواند نامتناهی باشد، نسبتش به خدا هم محال خواهد بود.

۱. "اخلاق"، اسپینوزا، صص ۲۷ و ۲۸

۲. همان، ص ۲۸

۳. همان، ص ۲۹

دسته‌ای دیگر از مخالفان چون بر این باورند که جوهر جسمانی قابل تجزیه به اجزا است و نسبت دادن آن به خداوند به منزله پذیرش انفعال در ذات باری است، ذاتی که از جمیع جهات کامل بوده و امکان انفعال آن نمی‌رود، بنابراین کمال عظیم خداوندی مانع این نسبت است.^۱

اسپینوزا معتقد است همه ادله‌ای که مخالفان در نفی جسمانیت خدا آورده‌اند، مبتنی بر یک فرض غلط است که وی قبلاً در ضمن قضیه دوازده و نتیجه قضیه ۱۳ از بخش اول کتاب اخلاق^۲ به آنها پاسخ داده است. و آن فرض غلط این است که آنها گمان کرده‌اند جوهر جسمانی مرکب از اجزا است. حال آنکه اگر به درستی بیندیشند خواهند دید همه لوازم نامعقولی که آنها را دلیل تناهی جوهر ممتد می‌پندارند، لازمه فرض عدم تناهی مقدار نیست. بلکه لازمه این است که مقدار نامتناهی را قابل اندازه‌گیری و مرکب از اجزای متناهی فرض کرده‌اند. بنابراین از لوازم نامعقول مذکور فقط این را می‌توانند نتیجه بگیرند که مقدار نامتناهی نه قابل اندازه‌گیری است و نه از اجزای متناهی ترکیب یافته است.^۳

همان طور که پیشتر آمد در تحلیل اسپینوزا، که امتداد جوهری را یکی از صفات خدا می‌داند، عناصر اصلی در مخالفت با انتساب این صفت به خداوند وجود ویژگی‌های خاصی است که جسم بواسطه جسمانیتش بدان منسوب است. این ویژگی‌ها عموماً عبارتند از

- ۱- ترکیب جسم از آنچه اجزاء نامیده می‌شود. ۲- قابلیت اندازه‌گیری مقدار که عارض بر جسم می‌شود. ۳- و تناهی ابعاد. که با تعریف او از "بعد" هیچ یک از توالی جسمانیت به ایده او از انتساب صفت بعد به خدا آسیبی نمی‌رساند، زیرا اولاً او میان "بعد" و "جسم" این تفاوت اساسی را قائل است که بعد صفت خدا و لایتناهی است اما جسم از حالات صفت بعد است. و در اندیشه او نظامی که او در آثار خود، به ترسیم آن پرداخته است، میان صفات و حالات این تفاوت وجود

۱. "اخلاق"، صص ۲۸ و ۲۹

۲. قضیه ۱۲- "ممکن نیست هیچیک از صفات جوهر طوری تصور شود که مستلزم تجزیه جوهر به اجزاء شود."

قضیه ۱۳- "جوهر مطلقاً نامتناهی، تجزیه‌ناپذیر است."

۳. اخلاق، ص ۲۹

دارد که: "صفت شی‌ای است که عقل آنرا به مثابه "مقوم ذات جوهر" ادراک می‌کند."^۱ و حالت "احوال جوهر یا شی‌ای است که در شی‌ای دیگر است و به واسطه آن به تصور می‌آید"^۲ و حالات نیز به متناهی و نامتناهی تقسیم می‌شوند و حالات نامتناهی هم به مستقیم و غیرمستقیم. حالات متناهی و اشیاء جزئی مستقیماً از علل متناهی ناشی می‌شوند و حالات نامتناهی غیرمستقیم هم از حالات نامتناهی مستقیم ناشی می‌شوند که بلاواسطه به خدا منسوب‌اند. بنابراین مقصود اسپینوزا از حالت^۳، آثار جوهر است، یعنی همین اشیاء جزئی که عالم را بوجود آورده‌اند. به عقیده او عالم عبارت است از مجموعه این آثار و اشیاء جزئی و یا به عبارت دیگر، عالم فراشدی است که از جوهر آغاز می‌شود و از مجلای دو صفت فکر و بعد می‌گذرد تا به حالات منتهی می‌شود. این حالات و اشیاء جزئی گرچه متناهی‌اند، اما مجموعه آنها نامتناهی است. یعنی موجودات جزئی متناهی به مجموعه‌ای تعلق دارند که مجموعه متناهی‌هاست اما خود، نامتناهی است و این عدم تناهی نتیجه عدم تناهی خداوند است. این حالات در جوهرند و وجود آنها تصوراً نیز به جوهر وابسته است.^۴

نظر به اینکه اسپینوزا، در فراز دیگری از سخنانش^۵ نسبت عقل و اراده و عشق و میل را هم به خدا صحیح نمی‌داند و در این خصوص راهی را برخلاف عرف معمول فلاسفه پیموده است، خود نشانگر این است که او معنای خاصی را از مفاهیمی نظیر عقل و اراده و یا جسم و بعد و امثال اینها اراده کرده است.

با این که اسپینوزا، خود استشعار کامل به نزاعاتی داشته که از بیان او در انتساب صفت بعد به خدا بر می‌خاسته است و صریحاً نیز به گفته معمول درباره امکان انتساب صفت بعد یا جسم به خدا

۱. اخلاق، صص ۴ و ۵

۲. همان، ص ۵

3. modus, mode

۴. دکتر جهانگیری، پاورقی بر اخلاق، صص ۵ و ۶

۵. اخلاق، ص ۴۸

اعتراف نموده است، مع ذلک بیان روشنی که تصویر واضحی از دیدگاه او را در این انتساب حکایت کند ندارد. بیان او در "رساله مختصره"^۱ چنین است:

"از همه چیزهایی که تاکنون گفته‌ایم معلوم می‌شود که، "بعد" را می‌توان صفت خدا قرار داد. و به نظر می‌رسد چنین صفتی هرگز مناسب یک موجود کامل نیست، زیرا که بعد قابل تجزیه است. و در صورت انتسابش به موجود کامل لازم می‌آید که آن موجود عبارت باشد از بخش‌های مختلف. از طرفی بساطت خداوند مانع این نسبت است. بعلاوه وقتی بعد قابل تجزیه فرض شود، شی منسوب بدان، "منفعل"^۲ هم خواهد بود. و چنین چیزی نیز، به هیچ وجه در مورد خدا صحیح نخواهد بود، زیرا خدا که خود، علت نخستین و کافی همه چیز است، از وجود دیگری متأثر و منفعل نخواهد شد."

نهایت تبیینی که او در توجیه انتساب این صفت به خدا می‌کند در بیان گزارشی او در "رساله مختصره"^۳ چنین است:

۱- جزء^۴ و کل^۵ در جواهر، حقیقی و واقعی نیستند بلکه فقط اشیاء معقول^۶ هستند. [یعنی فقط وجود ذهنی دارند] و در نتیجه در طبیعت^۷، نه کل مطرح است و نه جزء.

۲- چیزی که مرکب از اجزاء متفاوت است باید چنان باشد که اجزاء متعلق به آن، وقتی جدا در نظر گرفته می‌شوند، یکی بدون دیگری فهمیده و تصور شود. برای مثال، ساعتی را در نظر بگیرید که از عقربه و ریسمان و قسمت‌های دیگر تشکیل شده است. به نظر من، در این ساعت، می‌توان عقربه‌ها و ریسمان را جداگانه تصور کرد بدون اینکه کل مرکب از آن، نسبت به آن ضروری باشد. هم چنین در مورد آب، که از ذرات خرد مستطیل مانند تشکیل شده است، هر

1. short treatise, part 1, chapter 2.

2. passive

۳. همانجا

4. part

5. whole

6. things of reason

7. nature

بخش آن هم می‌تواند به نحو جداگانه‌ای تصور شود و هم بدون کل می‌تواند وجود داشته باشند. اما در مورد بعد جوهری نمی‌توان گفت دارای قسمت است. زیرا که نه کم می‌شود و نه زیاد و هیچ کدام از بخشهای آن به تنهایی تصور یا فهمیده نمی‌شوند. زیرا نظر به طبیعتش [یا ماهیتش] باید نامتناهی باشد. و اینکه باید اینطور باشد را از این نتیجه می‌گیریم که اگر چنین نباشد و بلکه از اجزاء تشکیل شده باشد، در آن صورت دیگر نامتناهی نخواهد بود.^۱

بنابراین باید تصور اجزاء در یک طبیعت نامتناهی محال باشد زیرا که همه اجزاء طبیعتا متناهی‌اند. بعلاوه اگر بعد از بخش‌های مختلف تشکیل شده باشد، در آن صورت ابقاء بعد بعد از انهدام اجزاء آن می‌باید نامعقول باشد. و در چیزی که طبیعتا نامتناهی است، چنین چیزی آشکارا، تناقض آمیز است. زیرا اگر در طبیعت، یعنی در بعد جوهری^۱، وجود تقسیم شود، فوراً نابود می‌گردد، از آن حیث که فقط به عنوان امتداد نامتناهی و یک کل وجود دارد.^۲

از نظر اسپینوزا، در "بعد"، مقدم بر همه حالاتش هیچ "جزئی" وجود ندارد، همان طور که در بخش‌هایی از عالم ماده، حرکت وجود دارد، اما خود عالم به عنوان کل، فاقد حرکت است، زیرا خارج از عالم جایی نیست که عالم بخواهد بدانجا نقل مکان کند. در امتداد نیز "جزء" و "بخش" وجود ندارد زیرا اگر حتی کل بعد را به اجزاء تقسیم کنید، هر کدام از اجزاء باز همان طبیعت بعد بودن را دارا خواهند بود.^۳

با این بیان، اسپینوزا، می‌خواهد بگوید حقیقت بعد قابل تجزیه به اجزاء نیست. زیرا اگر چنین امکانی هم باشد، در آن صورت می‌توان سؤال کرد که چه تفاوتی میان این بخش جدا شده و بقیه وجود دارد. تفاوت یا باید به یک خلأ^۴ بازگردد و یا به جسمی دیگر و یا چیزی از خود بعد، و امکان چهارمی هم وجود ندارد. فرض اول درست نیست، زیرا خلأیی موجود نیست، فرض دوم هم صحیح نیست، زیرا در آن صورت حالتی وجود دارد که نمی‌تواند باشد، چرا که بعد از حیث

1. substantial extension

۲. همانجا

۳. همانجا

4. a vacuum

بعد بودن مقدم بر همه حالات، بدون حالات است. بنابراین، فرض سوم تعیین می‌یابد. و در آن صورت می‌توان نتیجه گرفت "جزئی" وجود ندارد بلکه فقط "کل بعد"^۱ وجود دارد. و لذا تقسیم تجزیه و یا انفعال همیشه در حالات اتفاق می‌افتند. و در مورد انفعال نیز باید گفت، چنین چیزی در جایی که فاعل و قابل دو چیز متفاوت هستند، یک نقص محسوس محسوب می‌شود. زیرا قابل باید ضرورتاً وابسته به چیزی باشد که از خارج آنرا متأثر کرده است و اینهم در مورد خداوندی که کامل است، صادق نیست. زیرا خداوند فاعلی است که در خود عمل می‌کند^۲ و از چیز دیگر متأثر نیست. گرچه درست‌تر آن است که جوهر را (که علت و اساس حالات خود است) فاعل بنامیم تا قابل.^۳

تا اینجا و با بیانی که از اسپینوزا در خصوص تبیین معنای مراد او از بعد آوردیم به خوبی نشان داده شد که او از افکار عامه در درک مفهوم بعد و عدم پسند ایشان در اطلاق آن به خدا آگاهی کامل داشته است. و با توضیحی که داده است، خواسته تا بگوید به چه دلیل وی خود را در انتساب این صفت به خدا محق می‌داند. و به نظر خواننده چنین می‌رسد که او در این باره به وضع اصطلاح جدیدی دست یازیده است، و او را از این جهت نباید ملامت کرد زیرا که به قول حکمای ما "لامشاحه فی الالفاظ". بنای ما نیز در این مقایسه، نزاع بر سر لفظ نیست، بلکه بر سر همان معنایی است که او خود از "بعد" اراده کرده است. یعنی "جوهری جسمانی که ممکن نیست جز نامتناهی و واحد و تجزیه‌ناپذیر تصور شود"^۴ اما مردمان آنرا مرکب از اجزاء متناهی و تجزیه‌پذیر تصور کرده‌اند تا ثابت کنند که متناهی است. مردمانی که از لوازم نامعقول نتیجه گرفته‌اند جوهر ممتد، متناهی است همانند کسانی که فرض می‌کنند دایره خواص مربع را دارد و آنگاه از آن نتیجه می‌گیرند که دایره مرکزی ندارد که تمام خطوط رسم شده از آن تا محیط برابر باشند.^۵

1. the whole of extension.

2. "Who acts in himself."

۳. همانجا

۴. اخلاق، ص ۲۹

۵. همانجا

نقد نظر اسپینوزا

اما اگر آنچه اسپینوزا می‌گوید درست باشد، یعنی وضع یک اصل موضوع با محتوای تجزیه‌پذیری جسم و آنگاه این نتیجه که جسم متناهی است، مگر نه این است که خود نیز چنین کرده است؟ زیرا این غفلت را می‌توان به او نسبت داد که محل نزاع تناهی یا عدم تناهی ابعاد نبوده است. بلکه آنان که نسبت بعد را به خدا جایز ندانسته‌اند، در هر دو شکل آن، این باور را داشته‌اند. کاری که او کرده شبیه همان کسی است که دایره‌ای را به مربع تعریف کرده، آنگاه احکام مربع را بر آن بار نموده است. یعنی ابتدا بعد را نامتناهی و سپس تجزیه‌ناپذیر فرض کرده است تا بتواند آن را به خدا نسبت دهد. اما جدای از جنجال‌های وضعی آنچه مهم است تحقیق و تفحص درباره ماهیت و حقیقت "بعد" است. آیا بعد می‌تواند نامتناهی باشد یا لزوماً متناهی است؟ و یا هر دو صورت آن ممکن است؟ و در صورت اخیر، یعنی اگر هم بعد نامتناهی داشته باشیم و هم بعد متناهی، و بتوانیم نوع نامتناهی آنرا به خدا نسبت دهیم، در پیدایش صورت متناهی آن چه خواهیم گفت؟ آیا براستی می‌توان مرکب فراهم آمده از اجزاء متناهی و تجزیه‌پذیر را انکار کرد؟

با توجه به مبانی اندیشه اسپینوزایی که نامتناهی، همه متناهی‌ها را در خود دارد.^۱ یک شکل از اشکال متناهی‌ها، بعد متناهی است و بعد متناهی هم قطعاً تجزیه‌پذیر خواهد بود. چرا که تجربه ما آنرا تأیید می‌کند. بنابراین چرا باید فکر کنیم که بعد لزوماً نامتناهی است تا ثابت کنیم که می‌تواند صفت خدا باشد؟ بعلاوه، با فرض داشتن بعد نامتناهی، نمی‌توان اعتقاد به بعد متناهی و تجزیه‌پذیر را نامعقول دانست و این همان چیزی است که مردم از جسم می‌شناسند و در تجربه روزانه خود با آن روبرویند، تجربه‌ای که خود وی نیز منکر حجیت آن نبوده^۲ ضمن اینکه عقل نیز تجزیه بعد را امر محال نمی‌داند.

همان طور که قبلاً آمد منعی برای جعل اصطلاح نیست و اسپینوزا نیز مستثنی از این قاعده نمی‌باشد. او می‌توانست اصطلاحی را برای منظور خود جعل کند اما این حق برای همگان محفوظ

۱. اخلاق، ص ۲۹

۲. رجوع شود به نشریه "فلسفه"، سال اول، شماره اول پاییز ۷۹، ص ۱۴، مقاله دکتر جهانگیری درباره روش‌های

است. حتی اگر اصطلاح ایشان نیز در نام مشابه اصطلاح وی باشد. بلکه سؤال این است که اگر فی الواقع، واقعیتی به نام بعد متناهی و تجزیه پذیر در عالم داشته باشیم، در نظام فکری اسپینوزا چه صورتی از تبیین برای آن وجود خواهد داشت؟ پاسخ این است که در آن صورت قطعاً دیگر صفت خدا نخواهد بود. و چون مطابق نظر وی در عالم جز جوهر و صفات و احوالش چیزی نیست باید تکلیف بعد متناهی را در حوزه احوال جوهر روشن ساخت، همان طور که قبلاً نیز بدان اشارت رفت، فرض جوهر متناهی و یا صفت متناهی مسدود است اما حالات متناهی که از حالات نامتناهی نشأت می گیرند، فرض مطروحه‌ای است که اسپینوزا به آن پرداخته است.

دلیلی که اسپینوزا مبنی بر تجزیه ناپذیری جوهر جسمانی می آورد، از نظر وی دلیلی واضح و مصون از خطاست. به نظر او انکار امکان خلأ این فرصت را به ما می دهد تا تجزیه ناپذیری جوهر جسمانی را ثابت کنیم. زیرا کسانی که امکان خلأ را انکار می کنند باید بساطت جوهر جسمانی را بپذیرند.

اسپینوزا در پاسخ به گرایش طبیعی ما مبنی بر تجزیه پذیر دانستن مقدار می گوید: "ما مقدار را دو جور تصور می کنیم: ۱- امری انتزاعی و سطحی که حاصل خیال است. ۲- جوهری که فقط متصور عقل است." ^۱ آنگاه می گوید: "اگر مقدار را، آنطور که در خیال ماست، ملاحظه کنیم که غالباً و بسیار آسان انجام می دهیم، آن را متناهی، قابل تجزیه و مرکب از اجزاء خواهیم یافت. اما اگر آن را آنطور که در عقل است، ملاحظه کنیم و از این حیث که جوهر است تصور نماییم که بسیار سخت انجام می گیرد، در این صورت، به طوری که قبلاً به اندازه کافی مبرهن ساخته ایم، آنرا نامتناهی، واحد و غیر قابل تجزیه خواهیم یافت." ^۲

همان طور که ملاحظه شد، در نظر اسپینوزا مقدار به دو شکل متصور است، طور خیالی و طور عقلانی، به زعم وی اگر کسی تفاوت میان عقل و خیال را به خوبی دریابد، فاصله چندانانی تا درک این حقیقت که "بعد" می تواند صفت خدا باشد نخواهد داشت.

۱. اخلاق، ص ۳۰.

۲. همانجا.

به نظر می‌رسد، اسپینوزا برای حل همیشگی این معضل به طریق "تعدد حیثیت" توسل جسته، در حالی که اصل مشکل مربوط به جهات و حیثیت نیست و مثالی را که قبلاً از او در این خصوص بیان داشتیم خدشه بردار است. او می‌گوید: ما می‌توانیم آب را از این حیث که آب است دارای اجزای متمایز از هم تصور کنیم اما نه از این حیث که جوهر جسمانی است. زیرا از این حیث نه اجزائی دارد و نه اجزایش جدا و متمایز از هم است. بعلاوه آب، از این حیث که آب است، ممکن است به وجود آید و تباه گردد، اما، از این حیث که جوهر است، نه ممکن است وجود یابد و نه فسادپذیرد.^۱

حکمای ما نیز به تفکیک حیثیت مفهومی و مصداقی توجه داشته، بر این امر اعتراف کرده‌اند که مفهوم از آن جهت که مفهوم است حکمی دارد و مصداق نیز از آن جهت که مصداق است حکمی دیگر، همچنین مفهوم از آن حیث که حاکی از مصداق است حکمی دیگر. اما در مثال اسپینوزا کاملاً مشخص نگردیده که مراد او از این مثال حیثیت مفهومی - ماهوی آن است یا حیثیت مصداقی آن؟ و در مورد جوهر هم همینطور. اگر این تفکیک توسط وی صورت گرفته بود، آن وقت به خوبی مشخص می‌شد که تباهی و فساد، تجزیه‌پذیری و جزء داشتن، در حوزه مصادیق جوهری است نه حتی مفهوم جوهر از آن جهت که جوهر است. زیرا همان طور که حکمای مسلمان اشاره کرده‌اند، ممکن است مفهومی کلی در ذهن موجود باشد که حتی یک فرد خارجی هم نداشته باشد، مع ذلک این مفهوم از حیث کلیتش داری احکامی باشد. اما به اسپینوزا می‌توان غفلتی را نسبت داد از آنچه موضوع بحث فلاسفه بوده است در خصوص جسمانیت و یا بعد داشتن و در مرتبه بعد، تجزیه‌پذیری و مسائلی از این قبیل، همانند کون و فساد. زیرا بحث فلاسفه حوزه مصداقی آنهاست و آنچه را که حکمای ما و قطعاً بسیاری از حکمای مغرب زمین از ساحت خداوندی به دور می‌دانسته و می‌دانند، این است که واقع خدا متصف به واقع بعد باشد، نه اتصاف مفهوم خدا به مفهوم بعد. گرچه در اتصاف مفهوم خدا به مفهوم بعد نیز حرف‌ها و حدیث‌ها به قوت خود باقی است. بنابراین بحث بر سر بعد متخیل و بعد معقول نیست، بلکه بر سر نسبت دادن

مصادق بعد به مصداق خداست، به عنوان جوهر - که قطعاً مراد اسپینوزا هم از خدا به عنوان جوهر، مصداق جوهر است نه مفهوم آن - حال بعد از مشخص شدن محل نزاع، می‌توان در مقام داوری نشست که آیا حقیقت جوهر یا خدا می‌تواند متصف به بعد یا جسمانیت شود؟ گرچه اسپینوزا از این هم استیحاشی نداشته و صریحاً می‌گوید: نمی‌دانم چرا ماده را با وجود قابل تجزیه بودن و مرکب بودنش از اجزاء باز نتوان به خدا نسبت داد؟^۱

راز ندانستن آن معلوم است. اصولی که او به طور وضعی پذیرفته است، یعنی در خدا بودن همه چیز، درونی بودن خدا برای عالم و انشاء ضروری عالم از خدا و ... این نتیجه را طبیعی می‌نماید. بعلاوه که تردید او در این که چرا نتوان بعد دخیل یا تجزیه‌پذیر را به خدا نسبت داد، صریحاً می‌رساند که وی منعی برای نسبت امتداد به طبیعت الهی - حتی اگر آن بعد قابل تجزیه باشد - نمی‌بیند یا لااقل، نظر به محذورات نظریه خلقت، تمایل به آن نسبت داشته است. منتها برای اصلاح آن و جلوگیری از تبعات این قول سخیف با اضافه این قید که "مشروط بر این که جوهر ممتد سرمدی و نامتناهی فرض شده باشد."^۲ در پی آن است که خود را از خستگی ناشی از سر در گمی در این کلاف پیچیده رها سازد.

این نتیجه نه چندان خرسند کننده - که به نظر می‌رسد خود اسپینوزا هم چندان به آن راضی نیست - هر چه که هست، از دل مقدماتی بیرونی آمده که وی آنها را کنار هم نهاده است. البته بر کسی که بخواهد هم آن مقدمات را قبول داشته و هم به نتایج آن گردن نهد، حرجی نیست. اما از فیلسوفی به قدر و منزلت اسپینوزا این انتظار می‌رفت که در مقدمات قیاس خویش تأمل بیشتری نماید، تا از این جهت متهم به ناپختگی اندیشه نگردد.

نظر به چنین محذوراتی بوده که فیلسوفان مسلمان و از جمله فیلسوف شهیر عالم اسلام، ابن سینا، خدا را بیرونی عالم دانسته‌اند و نه درونی آن. و این اعتقاد هم گرچه حلال بخشی از معضل است اما هنوز معلوم نیست که با اعتقاد به بیرونی بودن خدا نسبت به عالم، مشکل رابطه مجرد و

۱. اخلاق، ص ۳۱

۲. همانجا

مادی و صورت بعدی آن، یعنی ربط حادث با قدیم و صدور کثیر از واحد و یا ارتباط نفس با بدن بگونه‌ای عقل پسند و برای همیشه پاسخ قانع کننده‌ای یافته باشد. گرچه اندیشمندان بسیاری هم خویش را مصروف آن کرده‌اند - تلاشی که قابل تقدیر است - اما به نظر می‌رسد ناجیان غریق خود نیز در غرقاب گرفتار آمده‌اند. زیرا اگر با نفی جسمانیت از ساحت خداوندی، تعالی و تقدس حق، تأمین می‌گردد، اما بسیار معماهای دیگر همچنان لاینحل باقی مانده و می‌ماند و یا اگر راه حلی ارائه شده، چندان خرسند کننده نبوده و نیست. و شاید به همین دلیل بعضی را اندیشه تجدید نظر در مبانی گذشتگان و نگاهی از نوبه پدیده خلقت به سر زده است.^۱

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، "ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام" - جلد اول - چاپ اول ۱۳۷۶
ابن سینا، حسین بن عبدالله.
- الف - "الالهیات من کتاب الشفاء"، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، الطبعة الاولى، ۱۳۷۶، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی
- ب - "التعلیقات"، طبعة منقحه، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه عملیه قم ۱۳۷۹
- ج - "الاشارات و التنبیها"، الجزء الثالث، با شرح خواجه طوسی و قطب الدین رازی، نشر البلاغه - قم - الطبعة الاولى ۱۳۷۵
- اسپینوزا، باروخ، "اخلاق"، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۴
- اشعری، ابوالحسن، "مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین"، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، چاپ اول ۱۳۶۲
- جهانگیری، محسن، "روش های اسپینوزا"، نشریه فلسفه، فصلنامه فلسفی، دوره جدید، سال اول، شماره اول پاییز ۷۹

۱. مراجعه شود به دیدگاه آیه الله سید حسن سعادت مصطفوی در مورد علیت، در نشریه ندای صادق شماره ۱۹ پاییز ۷۹ در مقاله‌ای تحت عنوان "حکمت متعالی در مدرس استاد مصطفوی" تقریر اینجانب.

خراسانی، شرف‌الدین، "نخستین فیلسوفان یونان"، چاپ دوم ۵۷
 رازی، فخر، المباحث المشرقیه، جلد دوم، طبع دوم، مطبعة امیر ۱۴۱۱
 ژیلسون، "روح فلسفه قرون وسطی"، ترجمه دکتر ع. داوودی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ
 اول ۱۳۶۶.

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، "حکمة الاشراق"، ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی،
 انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
 صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم.

الف - "الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه"، الطبعة الثالثة، احیاء التراث العربی، بیروت
 ب - "الشواهد الربوبیة"، ترجمه و تفسیر دکتر جواد مصلح، انتشارات سروش، تهران ۱۳۷۵.
 طباطبایی، علامه محمد حسین، "نهاية الحکمة"، با شرح علی شیروانی، سه مجلد، چاپ چهارم،
 پاییز ۷۶
 قرآن کریم.

کاپلستون، فردریک، "تاریخ فلسفه"، ترجمه دکتر سید جلال‌الدین مجتبوی، جلد اول، قسمت اول
 و دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۶۲
 یاسپرس، کارل، "اگوستین"، ترجمه دکتر محمد حسن لطفی، چاپ اول ۱۳۶۳، تهران، انتشارات
 خوارزمی.

منبع انگلیسی:

Spinoza, Short Treatise

و (برگرفته از اینترنت)

طبیعت به صورت نظام حالات در فلسفه اسپینوزا

اثر: دکتر محسن جهانگیری
از: دانشگاه تهران

چکیده :

در نظام فلسفی اسپینوزا سه اصطلاح وجود دارد، که پایه و اساس آن است: جوهر، صفت، حالت.

جوهر که از آن به خدا، و طبیعت طبیعت آفرین هم تعبیر می‌کند، شیئی است، که در خودش است و به نفس خودش به تصوّر می‌آید، نه وجودش متوقف بر دیگری است، و نه تصوّرش. جوهر واحد و یگانه است، خود علت خود است، نامتناهی مطلق است، بسیط است، مقوم از صفات نامتناهی است، که هر یک بیانگر آن ذات نامتناهی است. از میان صفات نامتناهی فقط دو صفت شناخته شده است: فکر و بُعد یا امتداد. همان طور که فکر صفت خداست، بُعد نیز صفت خداست همان طور که فکر فعال است، بُعد نیز فعال است. البته برای اینکه ترکیب و تجزیه در جوهر یا خدا پیش نیاید بُعد و امتداد به امتداد معقول تفسیر می‌شود، نه محسوس و متخیّل.

صفت شیئی است، که عقل آن را مقوم، یا مکنون ذات جوهر درک می‌کند.

حالت شیئی است، که در شیئی دیگر است، هم وجودش متوقف بر دیگری است، و هم تصوّرش. عالم، یا ماسوای الباری حالت نام گرفته است که با ضرورت ازلی از ذات جوهر منتشی می‌شود، همچنانکه از طبیعت مثلث بر می‌آید که زوایایش برابر دو قائمه است. بنابراین، نظام هستی نظام حالات نامیده شده است و ما در این مقاله با عنوان "طبیعت به صورت نظام حالات" به اختصار و اجمال به بیان

آن پرداخته ایم امید است که مفید و سودمند باشد. آمین یا ربّ
العالمین.

اسپینوزا محتویات جهان، یاپدید آورنده‌ها و سازنده‌های طبیعتِ نا متناهی را "حالت" (۱) می‌نامد. واژه حالت به امری که معمولاً شیءِ نامیده می‌شود قابل اطلاق است. اما در عین حال، اسپینوزا این واژه را به معنایی به کار برده، که با شیء به معنای متداول متفاوت است.

از کلمه شیء معمولاً چیزی فهمیده می‌شود، که متصل است و انیّتی متمایز و جدای از سایر اشیاء و انیّات دارد. در صورتی که طبق نظر اسپینوزا به این معنی جز یک شیء موجود نیست. و آن نظام یگانه همه اشیاء است، و آنچه که ما معمولاً اشیاء می‌نامیم، اجزای این کلّ فراگیر است.

به عقیده اسپینوزا، اشیائی که ما در تجارب روزانه با آنها سر و کار داریم خیال محض نیستند، بلکه واقعیّت دارند، اگر چه شاید، دقیقاً آنچنانکه می‌نمایند نباشند. اما در عین حال واقعیّاتی مستقل نیستند، بلکه وابسته به چیزی به نام جوهر یا متقرّر در آن هستند. چیزی از آنها جوهر نیست، همه حالات، و یا شوون یک جوهرند. به عبارت دیگر، حالاتِ متکثر متنوع، مندرج و متقرّر در ذات و ماهیّت جوهری واحد و یگانه، یا خدا و طبیعت هستند. در اخلاق تصریح می‌کند "هر چیزی که هست در خدا هست" (۲) و در نامه‌اش به الدنبرگ (۳) می‌نویسد "من معتقدم، که خداوند علّت باطنی همه اشیاء است، نه علّت گذرا. من مانند پل (پولس) و شاید همه فیلسوفان کهن، البته به معنایی دیگر می‌گویم، که همه اشیاء در خدا زندگی و حرکت می‌کنند" (۴). خلاصه به اصطلاح حکیمان ما کثرت در وحدت موجود است، همچنانکه وحدت در کثرت و یا با بیانی دیگر و به تعبیر خود اسپینوزا طبیعت دو حیث، یا دو رو دارد. طبیعتِ طبیعت آفرین (۵) و طبیعتِ طبیعت یافته. (۶) مقصود

از طبیعتِ طبیعتِ آفرین (طبیعتِ طایع، طبیعتِ فعّال، طبیعتِ خلاق) چیزی است، که در خودش است، و به واسطه خود متصوّر است، یا صفاتی است، که بیانگر ذات سرمدی و نامتناهی، یعنی خدا هستند، از این حیث که او علّت آزاد (۷) ملاحظه شده است. اما مقصود از طبیعتِ طبیعت یافته، همهٔ اشیائی است، که از ضرورت طبیعت خدا، یا صفتی از صفات او ناشی می‌شوند، یعنی تمام حالات صفات خدا، از این حیث که در خدا موجودند و امکان ندارد بدون خدا وجود یابند و یا به تصوّر آیند. (۸)

بنابراین طبیعتِ طبیعتِ آفرین، علّت، طبیعتِ طبیعت یافته، معلول اعتبار می‌شود، که تمایزشان واقعی نیست، بلکه صرفاً عقلی و منطقی است. و در واقع یک کلّ نامتناهیند، که یکی همچون فرایند و دیگری حاصل آن و یا یکی همچون مقدّمات و دیگری نتیجهٔ آن است. به نظر لازم می‌آید که در بارهٔ این تمایز توضیح بیشتری داده شود. او وقتی که می‌گوید: "طبیعتِ طبیعت یافته هر چیزی است، که از ضرورت طبیعت الهی، یا یکی از صفات او منتشی می‌شود"، مقصود از آن تمام حالات صفات خدا است، از این حیث که آنها اشیائی در خدا ملاحظه شده‌اند، که بدون او نه ممکن است وجود یابند و نه به تصوّر آیند. بنابراین طبیعتِ طبیعت یافته همان جهان حالتی است، که عقلی که می‌تواند آن را دریابد، در خداوند دریافته است. اما این دریافت و رای تجربهٔ معمول ما از طبیعت است.

چنانکه اسپینوزا به صراحت می‌گوید: "ما اشیاء را به دو طریق بالفعل تصوّر می‌کنیم، یا از این حیث که آنها در زمان و مکان معین موجودند، و یا از این حیث که در خدا هستند و از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شوند" (۹) طبیعت را، مادام که درک ما از آن ناقص است، به صورت کامل در نمی‌یابیم. بنابراین هر چه در بارهٔ آن می‌گوئیم، در پرتو شناخت کامل، بالضروره در معرض تجدید نظر و اصلاح خواهد بود و این همان است که اسپینوزا آن را "نظام معمول طبیعت" (۱۰) می‌نامد، یعنی

جهان آنچنانکه حواس به ما عرضه می‌دارند، نه طبیعتِ طبیعت یافته، یعنی جهان آنچنانکه در واقع هست. ولی باید دقت کرد، تا این تمایز غلط فهمیده نشود. مقصود این نیست، که در واقع دو جهان موجود است: یکی سایه دیگری، زیرا جهان محسوس هم جهان واقعی است، اما جهان واقعی، آنچنانکه به وسیله ادراک ناقص ما مشاهده شده است. توضیح اینکه چگونه ممکن است این ادراک، تغییر و حتی تکامل یابد، تا جهان آنچنانکه در واقع هست به ادراک ما در آید از حوصله مقاله ما خارج است. اما این نکته باید همواره مد نظر باشد، که آنچه اینجا در باره طبیعت گفته می‌شد، بر طبیعتِ طبیعت یافته به معنای درست و دقیق آن، یعنی طبیعت آنچنانکه واقعاً هست بر نمی‌گردد، بلکه منظور ادراک ناقص ما از طبیعت در تجارب روزانه است.

ما در طبیعت امور کلی و فراگیر متنوعی می‌یابیم، که برخی کلی تر و فراگیرتر از دیگری است و این امور سازنده‌های طبیعت و عمل‌کننده‌های در آن هستند. اسپینوزا این عمل‌کننده‌های کلی و فراگیر را در برابر اشیاء جزئی، که حالات نامتناهی هستند، حالات نامتناهی می‌نامد. او مقصود خود را از حالات نامتناهی، در کتاب دین و دولت بدین صورت توضیح می‌دهد که: "ما در مطالعه اشیاء طبیعی پیش از همه در باره اموری تحقیق می‌کنیم، که از شمول بیشتری برخوردار بوده، شامل تمام طبیعت هستند، مقصود حرکت و سکون و قوانین و قواعد آنهاست، که طبیعت همواره از آنها پیروی کرده و به واسطه آنها پیوسته در کار است (۱۱) بنابراین حرکت، یا حرکت - و - سکون تحت صفت امتداد، کلی‌ترین مشخصه طبیعتِ طبیعت یافته و نخستین مرحله جزء جزء شدن آن است. او در نامه‌ای به شولر (۱۲) حرکت و سکون را حالت نامتناهی نوع اول می‌خواند. حالت نامتناهی دیگر، که نوع دوم است "چهره کل جهان (۱۳)" است (۱۴).

پس کلی‌ترین حالات، یا حالات نامتناهی بر دو نوعند: نوع عالی حرکت - و -

سکون و نوع سافل چهره کل جهان. حرکت و سکون واسطه میان صفت امتداد و چهره کل جهان است. که با اینکه به طرق نامتناهی تغییر می یابد، یعنی از عناصر مختلفی ترکیب یافته، که به اشکال مختلف در یکدیگر تاثیر می گذارند و همچنین از یکدیگر تاثیر می پذیرند، ولی با وجود آن همچنان ثابت و یکسان باقی می ماند.

شایسته توجه است، که این اندیشه به ظاهر عرفانی و تمثیلی اسپینوزا یادآور نظریه فیض نوافلاطونی است، اگر چه کاربرد آن کاملاً و مشخصاً اسپینوزائی است. او در تصور حرکت - و - سکون گرفتار مسأله تغییر است، مسأله ای که مشکل هر نوع اصالت وحدت و وحدت گرایی است. اگر همه واحد و یک چیز است، ظهور تغییر و تکثر نیازمند تبیین است، همان طور که اگر همه تغییر است، فیلسوف باید وحدت را تبیین نماید. می دانیم که نخستین فیلسوفان وحدت گرای یونانی برای تغییر واقعیتهای قائل نبودند، بلکه آن را پنداری می پنداشتند، که عاری از حقیقت است. اما به نظر اسپینوزا تغییر واقعیت دارد، نهایت فقط در داخل و درون جهان رخ می دهد، و جهان به صورت کل و به اصطلاح وی "چهره کل جهان" همچنان ثابت و لایتغیر می ماند. در اینکه چگونه در داخل یک کل لایتغیر، تغییر امکان می یابد، در تصور "چهره کل جهان" تبیین شده و برای فهم کامل مقصود اسپینوزا از آن باید به احکامی توجه داشت، که در باره اصول طبیعی است و در میان قضیه سیزدهم و چهاردهم بخش دوم اخلاق گنجانده شده است. ما آن احکام را، بدون ذکر برهانهایشان در اینجا می آوریم، که مطمئناً برای فهم این نکته ضرورت دارد.

حکم ۱. اجسام از جهت حرکت و سکون و تندی و کندی از هم تمایز می یابند نه از جهت جوهر.

حکم ۲. همه اجسام در بعضی از وجوه با هم اشتراک دارند.

حکم ۳. جسمی که در حال حرکت یا سکون است باید به وسیله جسم دیگری به حرکت یا سکون موجب شده باشد، که آن هم به وسیله جسم دیگری موجب

شده است و این جسم نیز به وسیله جسمی دیگر موجب شده است و همین طور تا بی نهایت.

حکم ۴. اگر از یک جسم یا یک شیء جزئی که از تعدادی از اجسام مرکب شده، اجسامی جدا شود و در همان حال اجسام دیگری با همان تعداد و با همان طبیعت جای آنها را بگیرد، آن شیء جزئی همان طبیعت قبلی را، بدون هیچ تغییری در صورت آن حفظ خواهد کرد.

حکم ۵. اگر اجزای ترکیب کننده یک شیء جزئی طوری بزرگتر یا کوچکتر گردند که همان نسبتهای قبلی حرکت و سکون را در میانشان حفظ کنند، این شیء جزئی، بدون اینکه تغییری در صورتش پیدا شود، طبیعت قبل خود را حفظ خواهد کرد.

حکم ۶. اگر تعدادی از اجسام ترکیب کننده یک شیء جزئی، بر اثر فشار وارده حرکت خود را از مسیری به مسیری دیگر به گونه ای تغییر دهند که با وجود این، به ادامه حرکت خود قادر باشند و حرکاتشان را به همان نسبت قبلی به یکدیگر منتقل کنند، این شیء جزئی بدون اینکه صورتش تغییر یابد، طبیعتش را حفظ خواهد کرد.

حکم ۷. به علاوه شیء جزئی که این گونه ترکیب یافته است، چه در این مسیر حرکت کند و چه در آن مسیر، طبیعت خود را حفظ می کند، مشروط بر اینکه هر جزئی حرکتش را حفظ کند و مانند قبل آن را به اجزای دیگر انتقال دهد.

اسپینوزا پس از ایراد احکام به تبصره ذیل می رسد، که احکام مزبور به منزله مقدمات آن هستند.

"تبصره: بنابراین می بینیم چگونه ممکن است که شیء جزئی مرکب به انحای متعدد تحت تأثیر قرار گیرد و با وجود این طبیعتش را حفظ کند. تا اینجا شیء جزئی را طوری تصور کرده ایم که فقط از ساده ترین اجسام، یعنی اجسامی که به واسطه حرکت و سکون، کندی و تندى از یکدیگر متمایز می شوند، ترکیب یافته است. اگر اکنون نوع دیگری از شیء جزئی را اعتبار کنیم، که از جزئیات متعدد

مختلفة الطبایع ترکیب یافته است، خواهیم دید که ممکن است به انحاء متعدد دیگر تحت تأثیر قرار گیرد و با وجود این طبیعتش محفوظ بماند. زیرا آنجا که هر یک از اجزای آن از اجسام متعددی ترکیب یافته هر جزئی (برابر حکم قبل) بدون تغییر طبیعتش قادر خواهد بود که گاهی کند تر و گاهی تند تر حرکت کند و در نتیجه حرکتش را گاهی کندتر و گاهی تند تر به بقیه اجزاء منتقل سازد. اگر اکنون نوع سومی از شیء جزئی را تخیل کنیم، که از نوع دوم مرکب شده باشد، خواهیم دید، که ممکن است به انحای متعدّد تحت تأثیر قرار گیرد، بدون اینکه صورتش تغییر یابد. اگر به این ترتیب تا بی نهایت پیش برویم، می توانیم به آسانی تصوّر کنیم، که کلّ طبیعت عبارت است از تنها یک شیء جزئی که اجزای آن: یعنی اجسام به انحای بی نهایت با هم فرق دارند، بدون اینکه در کل مفروض تغییری پیدا شود...".

طبق این نظریه ترکیب اجسام با ساده ترین عناصر آغاز و به پیچیده ترین اشیاء یعنی کلّ طبیعت منتهی می شود. اختلاف ساده ترین اجسام با یکدیگر نه از حیث جوهریت آنها، بلکه به واسطه حرکت - و - سکون آنها است. آنها با هم بر خورد می کنند و حرکاتشان را به طریق مکانیستی به یکدیگر منتقل می سازند. مجموعه این قبیل اشیاء ساده، که به تعادل حرکت - و - سکون رسیده اند چیزی است، که معمولاً جسم نامیده می شود، یعنی یک شیء جزئی یا متفرد، که به صورت یک کلّ عمل می کند و متمایز از اشیاء متفرد دیگر است. این اجسام مرکب به روشی واحد کلهای بزرگ و بزرگتر می سازند، تا در نهایت به کلّ نظام طبیعت می رسند، که از نظامهای فرعی و جزئی بشمار و بی پایان ساخته شده است.

ملاحظه می شود، که او کلّ عالم نامتناهی و چهره آن را ثابت و لایتغیر انگاشت، و نه تنها تنهای و تغیر اجزای آن را انکار نکرد، بلکه مورد تأکید هم قرار داد. در فلسفه هایی که خدا یا آفریدگار عالم، موجودی متعالی شناخته شده ماده ذاتاً بی حرکت و متعطل فرض شده، که حرکت آن نیازمند علّی خارجی است.

اسپینوزا این نکته را در نامه‌ای به چیرین هاوس (۱۵) تذکر می‌دهد: "زیرا ماده در حال سکون، تا آنجا که امکان دارد در سکون می‌ماند و به حرکت در نمی‌آید مگر به واسطه یک علت خارجی بسیار قوی. من در اظهار این عقیده درنگ نمی‌کنم، که اصول دکارت در خصوص اشیاء طبیعی بیفایده است، البته نمی‌گوییم که نامعقول است." (۱۶)

اما در فلسفه‌هایی، که خدا علت داخل و باطن عالم شناسانده شده است مانند فلسفه اسپینوزا، ماده مرده و بی‌حرکت نیست. طبیعت طبیعت آفرین، همان طبیعت طبیعت یافته است. طبیعت زنده و آفریننده است. فعالیت از درون طبیعت نشأت می‌گیرد. همانطور که تصور موجود نبودن خدا محال است، تصور فعال نبودن او نیز محال است "قدرت خدا چیزی جز ذات فعال او نیست، و لذا همان قدر محال است او را غیر فعال تصور کنیم که محال است او را "لاموجود" تصور کنیم (۱۷). خدا علت داخلی اشیاء است، چنانکه اسپینوزا به چیرین هاوس، که از وی پرسیده بود: چگونه امکان دارد که امتداد غیر قابل قسمت و غیر قابل تغییر باعث تکوین و پیدایش این همه اشیاء متکثر متنوع شود پاسخ می‌دهد که حرکت ذاتی ماده است (۱۸) اخیراً آقای ای. ولف (۱۹) در تفسیر خود امتداد اسپینوزایی را با نیرو و کارمایه فیزیکی، که پدید آورنده نیروی حرکت، و وضع است یکی می‌داند، که اسپینوزا همراه با فیزیکدانان زمان خود، آن را حرکت و سکون نامیده است. اما آقای Leon Roth توجه می‌دهد، که این تفسیر با برخی از اصول اسپینوزایی سازگار نیست، اگر چه برخی عباراتش موافق با آن است (۲۰) مثلاً در رساله مختصره، آنجا که می‌نویسد "ما باید توجه داشته باشیم، که حالاتی که بالضروره وابسته به امتداد است، مانند حرکت و سکون، باید به این صفت نسبت داده شوند. زیرا اگر قدرت پدید آوردن اینها در طبیعت موجود نباشد، در این صورت (حتی اگر چه ممکن است طبیعت، صفات متعدد دیگری داشته باشد، وجود آنها ناممکن

خواهد بود زیرا اگر شیء، دیگری را پدید می‌آورد، باید آن در آن شیء باشد تا بتواند آن را به وجود آورده نه شیء دیگر را (۲۱).

در نامه هشتاد و یکم هم می‌نویسد: مشخصه نخستین ماده امتداد آن است، ولی امتداد باید به گونه‌ای باشد، که تولید حرکت نماید. حرکت از خارج به ذات داده نشده، آن خود سرچشمه زنده حرکت بی پایان است. آن ساکن نیست تا در انتظار این باشد، که از خارج به وسیله یک علت خارجی به حرکت و جنبش درآید (۲۲) آن متحرک است و آستن به حیات جهان است (۲۳) عقیده به اینکه ممکن است، همه اشیاء را مستقیماً بر حسب حرکت تبیین کنیم، همان طور که در نهایت بر حسب امتداد تبیین می‌شوند، اندیشه‌ای استثنایی و در عین حال مفید است. تمام اشیاء از این حیث که وجود فیزیکی دارند موضوع قوانین فیزیکی هستند. اما این عقیده مخصوص اسپینوزا نیست، بلکه شامل کل آن حرکت علمی است، که به وسیله کلر از پیش اعلام شده و به واسطه نیوتن تکامل یافته است. البته در اسپینوزا همراه با موجبیت (۲۴) گشته تا از ثنویت که از ناحیه متفکران پیشین به واسطه مرده انگاشتن ماده متحمل شده بود رهایی یابد. این نکته بسیار مهم نیز باید خاطر نشان شود، که با اینکه در نظر اسپینوزا نظریه مکانیستی اشیاء در جای خود طبعاً و حتماً درست است زیرا همه اشیاء با واسطه حرکت - و - سکون مندرج در صفت امتداد هستند، اما با وجود این نظریه مزبور کامل و تمام حقیقت نیست و در باره کل عالم صدق نمی‌کند زیرا جهان فقط امتداد نیست، بلکه نفس هم هست. نفس نیز در جهان یک عامل اصلی و بنیادین است. جهان فقط ماده نیست و از آنجا که واقعیت با ماده پایان نمی‌یابد، لذا ماده‌گرایی (۲۵) به عنوان فلسفه نهائی غیر قابل دفاع می‌باشد.

اکنون بحث خود را در باره حالات نامتناهی یعنی کلی‌ترین عمل کننده‌های طبیعت طبیعت یافته پایان می‌دهیم و توجه خود را به حالات متناهی، یعنی اشیاء

جزئی معطوف می‌داریم. اینها دارای سه مشخصه عمده هستند. نظام کاملی را می‌سازند، در درون هر یک از صفات از نو تولّد می‌یابند، و همه می‌کوشند تا ذات خود را حفظ نمایند. این مشخصه‌ها با مشخصه‌های کلّ پیوند دارند.

طبیعتِ طبیعت آفرین خود موجب است، از اینجااست که طبیعت طبیعت یافته موجب است. اجزای تشکیل دهنده نظام، از آنجا که پیوسته نظامند، هر جزئی در جای خود قرار دارد و سرمایه درونی کلّ ثابت است. از اینجااست که فلسفه اسپینوزا به یک موجبیت تامّ و کامل منتهی می‌شود. طبیعت سرمدی ذات الهی، جوهر یگانه در سلسله‌های علل که حالات را به هم می‌پیوندند متجلی می‌شود "در ازل نه حالی است، نه قبلی و نه بعدی" (۲۶) جهان به طریق لا زمانی یکسان از خداوند منتشی می‌شود، همان طور که خواص مثلث از تعریف مثلث بیرون می‌آید. اما در عین حال، به نظر ما، این انتشاء، یا ریزش جمعی جهان از خداوند زمانمند می‌نماید. زیرا ذهن انسان نمی‌تواند اشیاء را با هم مشاهده نماید و کلّ را یکجا دریابد، بلکه اشیاء را خُرد خُرد و به تدریج به نظر می‌آورد و در نتیجه رشته‌ها و سلسله‌هایی پدیدار می‌شوند، که زمانی و علّی می‌نمایند. این سلسله‌ها تمامی اشیاء را به هم می‌پیوندند، و قدرت آنها همان قدرت خداوند است. "شیئی که به فعل موجب شده است، بالضروره به واسطه خدا به آن موجب شده است و شیئی که به وسیله خدا موجب نشده باشد، ممکن نیست به واسطه خود به انجام فعلی موجب شود. شیئی که به واسطه خدا به فعل موجب شده است، نمی‌تواند خود را لا موجب گرداند." (۲۷)

بنا بر این تصوّر اسپینوزا از جهان، در نهایت، نظام همبستگی، سازندگی و هماهنگی واقعی است. نه ذهنی شخصی، یعنی آنچنانکه به تصوّر ما می‌آید. "آنچه در طبیعت به نظر ما مهمّل، بی‌معنی، یا زشت می‌نماید، بدین جهت است که ما اشیاء را فقط به طور جزئی می‌شناسیم، و تا حدّ زیادی از نظام و

هماهنگی کل طبیعت غفلت داریم (۲۸) نظام کل طبیعت عینی است، وابسته به پیش فرضها و پیش بینی‌های ما نیست. آن ساختمان نهائی اشیاء است، آنچنانکه آنها در عقل نامتناهی خدا با هم متلائم و سازگارند. کشف آن به طور کامل امکان ندارد، اما در عین حال کمال مطلوب و آرمانی است.

به همین جهت است، که اسپینوزا با اشاره به عالمان زمان خود می‌گوید: ما باید از طبیعت اطاعت کنیم، به جای اینکه انتظار داشته باشیم، که طبیعت از ما اطاعت نماید (۲۹) شیء ممکن (ممکن خاص) نامیده نمی‌شود مگر نسبت به نقص علم ما (۳۰). شیء یا هست یا نیست و اگر هست برای این است که تمام اشیائی که با آن پیوند درونی دارند هستند. اسپینوزا به دقت این نکته را تعقیب می‌کند. به عقیده وی مقصود از تغییر ناپذیری خداوند تغییر ناپذیری طبیعت، حکمت خداوند، قوانین طبیعت، رحمت خداوندی، هماهنگی و پیوستگی درونی طبیعت است (۳۱). بنابراین تمام شور و شوق و شعور و شعار دینی در قالب ضرورت انگاری علمی ریخته می‌شود، که علیت به منزله مهر خداوندی است که بر روی آن نقش بسته است.

در اینکه این نظریه تا چه حد اعتبار مابعدالطبیعی دارد سؤالی است، که اینجا جای بحث آن نیست، اما حکومت کلی قانون به ندرت به این عقیده منتهی شده و لوازم و تبعات آن هم اینچنین گستاخانه به کار گرفته نشده است. اکنون به دومین مشخصه مهم حالات می‌رسیم.

از آنجا که واقعیت نخست در صفات نمایانده شده است، و از آنجا که هر صفتی از حیث خود نمایانگر کل واقعیت است، هر حالی باید مستقلاً در داخل هر یک از آنها ظاهر شود. جوهر متفکر و جوهر ممتد واحد است، که گاهی تحت این صفت شناخته می‌شود و گاهی تحت آن صفت. بنابراین، حالت امتداد و تصور آن حالت، نیز شیء واحد است، که به دو صورت ظاهر شده است. این حقیقتی است که به

نظر می‌آید برخی از عبرانیان آنرا درک کرده باشند، اما به گونه‌ای مبهم، زیرا آنها می‌گویند خدا، عقل و معقولات او یک چیز است، مثلاً دایره‌ای که در طبیعت موجود است و صورت آن که در خدا موجود است یک چیز است. اگر چه به واسطه صفات مختلف ظاهر شده است. و بنابراین طبیعت را چه تحت صفت بعد تصور کنیم، چه تحت صفت فکر و چه تحت هر صفت دیگری، نظام واحد و یکسان یا اتصال واحد و یکسان علل، یعنی همه اشیائی را که از یکدیگر ناشی می‌شوند خواهیم یافت... بنابراین وقتی که اشیاء را به عنوان حالات فکر ملاحظه می‌کنیم باید نظام کل طبیعت یا اتصال علل را فقط به وسیله صفت فکر تبیین کنیم و وقتی که آنها را به عنوان حالات بعد ملاحظه می‌کنیم، باید نظام کل طبیعت را فقط به واسطه صفت بعد تبیین نمائیم. در خصوص صفات دیگر نیز امر از این قرار است." (۳۲)

پس واقعیت و حالات آن گاهی به صورت شیء ممتد ظاهر می‌شوند و گاهی به صورت شیء متفکر (ما بحث را محدود به دو صفتی می‌کنیم که آنها را می‌شناسیم) این دو گونه ظهور با یکدیگر تداخل ندارند، بلکه هر یک از دخول دیگری جلوگیری می‌نماید. شما می‌توانید حالات را گاهی از حیث طبیعی ملاحظه کنید و گاهی از حیث ذهنی، اما نمی‌توانید از یکی به دیگری انتقال یابید در هر صفتی ظهور متمایز و جدائی از واحد است. "نظام و اتصال تصورات همانند نظام و اتصال اشیاء است." (۳۳) باید توجه داشت که ما هرگاه از امر طبیعی و ذهنی سخن می‌گوئیم، فقط در باره ذهن و بدن انسانی می‌اندیشیم، ولی اسپینوزا طبق روش کلی فلسفه خود از کل طبیعت سخن می‌گوید. هر چیزی حیث ذهنی دارد، یعنی هر شیء چیزی دارد، که مطابق با چیزی است، که ما در خود ذهن می‌نامیم. اما گفتن اینکه ما، یا اشیاء دیگر ذهن داریم نادرست است.

اذهان و ابدان در قلمرو صفات مختلف ظهورات متقارن و متوازی حیثیات مختلف یک جوهرند، ولی قول به اینکه ذهن بدن دارد همان اندازه نادرست است،

که بگوئیم بدن ذهن دارد. آنها هر دو ظهورات و جلوات یک واقعیتند و هیچ یک تابع دیگری نیست.

"از اینجا نه فقط می فهمیم که نفس انسان با بدن او متحد است، بلکه همچنین نحوه این اتحاد نیز فهمیده می شود. اما هیچ کس بدون اینکه قبلاً با طبیعت بدن ما آشنایی تام داشته باشد، نمی تواند آن را به طور کامل یا متمایز بفهمد، زیرا اموری که تاکنون ثابت کرده ایم همه عامند و به انسان بیشتر از جزئیات دیگر، که همه آنها دارای نفسند، هر چند در مراتب مختلف، مربوط نیستند، زیرا از هر شیئی در خدا بالضروره تصویری موجود است، که او علت آن است، به همان ترتیبی که تصوّر بدن انسان در او موجود است، لذا هر سخنی که در باره تصوّر بدن انسان گفته ایم، بالضروره در باره تصوّر سایر اشیاء حقیقت دارد." (۳۴)

اسپینوزا در ادامه سخن خود تأکید می کند، که تصوّرات مانند موضوعات آنها با یکدیگر فرق دارند و اینکه تصویری برتر از تصوّر دیگر و حاوی واقعیت بیشتری است، همان طور که موضوعی نسبت به موضوع دیگر برتر و محتوی واقعیت بیشتر است. (۳۵)

بنابراین می توان گفت که برخی از اذهان و ابدان ساده تر و برخی دیگر پیچیده تر هستند و امکان دارد ذهن و بدن انسان ماورای مقایسه با اشکال دیگر و برتر از آنها باشد. اما این در اصل موضوع تأثیری ندارد.

درست است که ما بیشتر با ذهن و بدن انسان ارتباط داریم با وجود این انسان یگانه نیست و جدای از اشیاء دیگر در طبیعت نمی ماند. با ارزش ترین و برجسته ترین مشخصه های او موارد خاصی است از آنچه که به طور عام در طبیعت موجود است.

این در سومین مشخصه کلی حالات به طور واضحتر دیده می شود. میل به بقای در ذات خود، یا به تعبیر بوزانکت (۳۶) "خود ابقای ذاتی آنها" فعالیت خداوند

در درون جهان است و از اینجاست که اجزای تشکیل دهنده جهان فعالند. ذات و وجود آنها، هر دو از قدرت الهی نشأت می‌گیرند و این واقعیت سرمدی در وعای زمان به صورت کوشش و تلاشی زمانی ظاهر می‌شود. آنچه اسپینوزا عنایت عام و خاص، یا کلی و جزئی می‌نامد در واقع یک چیز و عین هم هستند. او می‌گوید دو مین خصوصیت (۳۷) خداوند، عنایت اوست، که به نظر ما، چیزی نیست، مگر همان تلاش و کوششی، که ما در کل طبیعت و در اشیاء جزئی مشاهده می‌کنیم، که همه می‌کوشند تا وجود خود را حفظ نمایند. زیرا واضح است، که هیچ شیء نمی‌تواند به حسب طبیعتش در نابودی خود بکوشد، بلکه بر عکس هر چیزی طبیعتاً تلاش می‌کند تا وجود خود را همچنان پایدار نگه دارد و وضع و موقعیتش را بهبودی بخشد. طبق این تعریف ما عنایت را به عنایت عام و خاص تقسیم می‌کنیم: عنایت عام چیزی است، که هر شیئی که جزئی از کل طبیعت است، به واسطه آن پدید آمده و نگهداری می‌شود. عنایت خاص آن کوششی است، که هر شیئی جداگانه، از این حیث که خود یک کل است، نه از این حیث که جزئی از طبیعت است، برای حفظ وجودش انجام می‌دهد.

مطلب را می‌توان با مثال ذیل توضیح داد: تمام اعضای بدن انسان از این حیث که اجزای انسان هستند پدیدار شده و حفظ می‌شوند، این عنایت کلی است، اما عنایت خاص کوشش هر عضوی است جداگانه (به عنوان یک کل در ذات خود و نه به عنوان جزئی از انسان) برای حفظ و نگهداری سلامت خود. (۳۸)

اشیاء فقط آنچه هستند نیستند، بلکه می‌کوشند تا موجودیتشان را ابقا کنند و ادامه دهند و در عین حال جزئی از ذات فعلیت یافته خدا هستند.

"اشیاء جزئی همان حالانند، که صفات خدا به واسطه آنها به وجهی معین و محدود ظاهر می‌شوند، یعنی آنها اشیائی هستند، که به وجه معین و محدود مبین قدرت خدا هستند، قدرتی که او به موجب آن هست و عمل می‌کند." (۳۹)

اما این مشخصه حالات، مانند مشخصه‌های دیگر مطلقاً کلی است و بالضروره شامل همه اشیاء است. حیات انسان فقط نمونه‌ای از آن است. "زیرا طبیعت همیشه یکنواخت و خاصیت و قدرت عمل، یعنی قوانین و قواعد طبیعت، که همه اشیاء بر طبق آن به وجود می‌آیند و از صورتی به صورتی دیگر تغییر می‌یابند، همواره و همه جا یکسان است و لذا برای فهم همه اشیاء هر چه باشند روش واحد و یکسانی لازم است، یعنی که باید به وسیله قوانین و قواعد کلی طبیعت فهمیده شوند." (۴۰)

به نظر می‌آید که نظر و چشم‌انداز کلی، تا حدی که در حوصله یک مقاله می‌گنجد حاصل آمده باشد، اما فقط نکته آخرین احتیاج به توضیح دارد.

مراتب یا درجات موجود، که از خدا به صفات، از صفات به حالات نامتناهی و از حالات نامتناهی به حالات متناهی ترسیم کرده‌ایم، به واسطه حالات متناهی ادامه دارد. هر یک در داخل نظام ثابتی که جزء آن است هست آنچه هست. با وجود این، مانند هر نظامی دیگر بعضی از اجزاء از اهمیت بیشتری برخوردارند و بعضی کمتر، یعنی بیشتر یا کمتر نمایانگر خصوصیت کل هستند. اسپینوزا در نامه‌ای به بلینبرخ (۴۱) می‌نویسد: "اگر چه اعمال انسان دیندار (یعنی کسانی که تصویری واضح و متمایز از خدا دارند و تمام اعمال و افکارشان طبق آن موجب شده است) و انسان بیخدا (یعنی کسانی که تصویری از خدا ندارند، بلکه فقط تصوّرات مبهمی از اشیاء زمینی دارند، که تمام افعال و افکارشان بر طبق آن موجب شده است) و بالاخره افعال هر چیزی که موجود است، بالضروره از قوانین و احکام الهی نشأت می‌گیرند و همواره وابسته به او هستند، ولی با وجود این آنها با هم فرق دارند، نه تنها در مرتبه، بلکه در ذات هم. زیرا اگر چه موش همانگونه به خدا وابسته است، که فرشته و اندوه همان نحو که شادی، اما نه موش می‌تواند فرشته باشد و نه اندوه شادی" (۴۲).

بنابراین توانائیهای ما معلول و تراوش ذات ما است. "اگر من می‌گویم من آنچه را

که دوست دارم می توانم با این میز انجام دهم مسلماً مقصود این نیست، که من حق دارم کاری کنم، که آن نیز علف بخورد. "(۴۳) زیرا میز مانند موش طبیعتی ثابت دارد. آن ارزش خود را دارد، اما البته ارزش میز را. به نظر می آید اسپینوزا پذیرفته باشد که گوئی برخی از اشیاء از بعضی دیگر به خدا نزدیکترند، آنها طبیعت خدا را کاملتر می نمایند، یا بیشتر از اشیاء دیگر از آن بهره مندند. و این تنها در خصوص انسانها صدق نمی کند، بلکه شامل تمام نظام حالتی است. والسلام

پانوشتها

۱. *modus* (mode) در خصوص اینکه آیا اصطلاح "حالت" مخصوص اسپینوزا است، یا پیش از وی نیز به کار رفته است و همچنین در خصوص فرق حالت با عرض *accident*، رک به اخلاق، بخش اول، پاورقی شماره ۱۴.
۲. اخلاق، بخش ۱، قضیه ۱۵، ص ۲۷
۳. Henry Oldenburg جهت آشنائی با وی، مراجعه شود به: نشریه اختصاصی گروه فلسفه شماره ۵ پائیز ۱۳۶۰، مقاله نگارنده، ص ۹۴
۴. Letter. 73, P. 343
۵. *Natura Naturans*
۶. *Natura Naturata*
۷. *free cause* علت آزاد به اصطلاح اسپینوزا. یعنی علتی که فعلش اقتضای ذات اوست.
۸. اخلاق: بخش اول، قضیه ۲۹، تبصره، ص ۴۷.
۹. همان، بخش ۵، قضیه ۲۹، تبصره، ص ۲۹۵
۱۰. *Common order of nature*
۱۱. Theological - Political Treatise, Cha. 7, P. 104

- ۱۲ - G.H. Schuller (۱۶۵۱ - ۷۹) طبیب معاصر اسپینوزا. جهت اطلاع بیشتر ر.ک. به مجله نامبرده، ص ۱۲۲
- ۱۳ - The face of the universe as a whole
- ۱۴ - Letter. 64, P. 308
- ۱۵ - Tschirnhaus ر.ک. همان مجله، ص ۱۱۵
- ۱۶ - Letter. 81, P. 363
- ۱۷ - اخلاق، بخش ۲، قضیه ۳، تبصره
- ۱۸ - Letter. 60
- ۱۹ - A. Wolf
- ۲۰ - Leon Roth, Spinoza, P. 84
- ۲۱ - Short Treatise, P. 131
- ۲۲ - Letter. 81
- ۲۳ - Leon Roth, Spinoza, p.84
- ۲۴ - determination
- ۲۵ - materialism
- ۲۶ - اخلاق، بخش ۱ قضیه ۳۳، تبصره ۲، ص ۵۳
- ۲۷ - اخلاق بخش ۱، قضایای ۲۶، ۲۷، ص ۴۳
- ۲۸ - Political Treatise, Cha. 2, P. 295
- ۲۹ - Leon Roth, Spinoza. P.86
- ۳۰ - اخلاق: بخش ۱ قضیه ۳۳، تبصره ۲، ص ۵۱
- ۳۱ - Leon Roth, Spinoza, P. 87
- ۳۲ - اخلاق: بخش ۲، قضیه ۷، تبصره، صص ۷۳ - ۷۴
- ۳۳ - همان: ص ۷۲

۳۴- همان: قضیه ۱۳، تبصره

۳۵- همان

۳۶- Bosaneqet Bernard (۱۸۴۸-۱۹۲۳) فیلسوف نوهگلی

۳۷- در اصطلاح اسپینوزا خصوصیت (Property: Proprium) با صفت فرق دارد. با اینکه خصوصیت لازم ذات است ولی مقوم ذات نیست. برای مزید اطلاع ر.ک. به کتاب: اخلاق ۱، بخش پاورقی شماره ۱۹۹.

۳۸- Short Treatise, Part. one, cha. V, P. 72

۳۹- اخلاق، بخش ۳، قضیه ۶، برهان، ص ۱۴۳

۴۰- همان، بخش ۳، مقدمه، ص ۱۳۳

۴۱- Blyenberch. در باره وی ر.ک به همان مجله، ص ۱۲۲

۴۲- Letter. 23, P. 191

۴۳- Political Treatise, chap. 1V, 4, P. 310

منابع

Leon Roth, Spinoza, London, 1954.

Spinoza, Ethic (ترجمه نگارنده، تهران، ۱۳۶۴)

Spinoza, Letters, edited by A. Wolf, London. 1966.

Spinoza, Short Treatise (in Spinoza Selections), edited by John Wild, New York, 1958.

Spinoza, Theological - Political Treatise, Trans by R.H.M. Elwes, New York, 1951.

مجله اختصاصی فلسفه ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۵، پائیز ۱۳۶۰.

فصل چهارم

سپینوزا

۱. تاریخ و شرح حال

الف. سرگذشت پرحادثه قوم یهود

تاریخ قوم یهود از زمان در بدری به بعد، از قسمتهای حماسی تاریخ اروپاست. پس از آنکه رومیان در سال ۷۰ مسیحی اورشلیم را گرفتند، قوم یهود از خانه مسکونی خود رانده شدند و از راه بازرگانی و گریز، در میان تمام اقوام جهان و تمام قطعات عالم پراکنده گشتند. پیروان مذاهب بزرگ - مسیحیت و اسلام - که کتب مقدس و داستانهای آنان از یهود مایه گرفته بود، این قوم را زیر شکنجه گرفتند و دست به کشتار آنان زدند. طریقه فتودال آنان را از تملك اراضی محروم ساخت. جامعه اصناف و پیشه‌وران، آنان را از پرداختن به صنعت منع کرد. در محله‌های مخصوص یهود که لبریز از جمعیت بود محصور شدند و هر آن تحت تعقیب بودند. مردم با آنان بد رفتاری می‌کردند و شاهان اموالشان را تصاحب می‌نمودند. با سرمایه و تجارت خود شهرهایی بنا کردند که برای تمدن ضروری بود. از جوامع نفی و اخراج می‌شدند و دائم مذمت و دشنام می‌شنیدند. با این همه، بدون هیچ تشکیلات

سیاسی حتی بدون یک زبان مشترک و بدون هیچ قانونی که آنان را به وحدت اجتماعی ملزم سازد، این قوم عجیب خود را جسماً و روحاً حفظ کرده، نژاد و فرهنگ خویش را کاملاً و بدون نقص نگاه داشت؛ با عشق رشک آوری همه آداب و سنن قدیم خود محافظت نمود و باشکيبایی و تصميم منتظر نجات و رهایی خود گردید و روز بروز برعهده افراد آن افزوده گشت و با پروراندن نوابغی در هرزمینه‌ای برای خود شهرت و افتخار کسب کرد و پس از دوهزار سال سرگردانی با پیروزی به‌خانه قدیمی و فراموش نشدنی خود برگشت. کدام درام می‌تواند در فراوانی درد و رنج و تنوع صحنه‌ها و جلال و دقت اجراء، با آن یهود برابری کند؟ کدام داستان خیالی می‌تواند با این داستان حقیقی رقابت نماید؟ در بدری یهود قرن‌ها پیش از سقوط بیت المقدس آغاز شده بود. قوم یهود از بنادر صور و صیدا و بنادر دیگر خارج شده به تمام سواحل مدیترانه عزیمت می‌کردند. آتن و انطاکیه و اسکندریه و قرطاجنه و رم و مارسی و حتی اسپانیای دوردست مقصد آنها بود. بعد از انهدام معبد، پراکندگی یهود به شکل مهاجرت‌های عظیم درآمد. بالاخره این مهاجرت دوجریان مختلف به خود گرفت. یکی در طول دانوب و رین و بعداً به داخل لهستان و روسیه، و دیگری به سوی اسپانیا و پرتقال و زندگی با عرب‌های فاتح (۷۱۱ مسیحی). قوم یهود در اروپای مرکزی به تجارت و پرداختن به امور مالی مشخص بودند. در اندلس به سهولت علوم ریاضی و طبی و فلسفی عرب را فرا گرفتند و فرهنگ خاص خود را در مدارس بزرگ قرطبه و برسلونه و اشبیلیه توسعه دادند. دز همین شبه جزیره بود که در قرون دوازدهم و سیزدهم مسیحی سهم عمده‌ای در نقل فرهنگ قدیم و شرق به اروپای غربی بر عهده گرفتند. موسی میمونی (۱۲۰۴-۱۱۳۵) بزرگترین طبیب عصر خود در شهر قرطبه شرح معروف خود را بر توراۃ به نام دلالة الحائرین نوشت. در شهر برسلونه هاسدائی کرسکاس^۲ (۱۴۳۰ - ۱۳۷۰)

(۱) مقصود ابو عمران موسی بن میمون عبدالله القرطبی الاندلسی است.

(۲) Hasdai Crescas، متکلم یهود اهل برسلونه.

با کفریات و سخنان الحاد آمیز خود تمام یهود را تکان داد.

یهودان اسپانیا همواره در پیشرفت و ترقی بودند تا آنکه در سال ۱۴۹۲ فردیناند غرناطه را فتح کرد و تمام عربهارا از اسپانیا بیرون ریخت. یهودان شبه جزیره که در زیر لوای محبت مسلمانان فاتح آسوده و آزاد می زیستند، دچار محنت تفتیش عقاید (Inquisition) گردیدند و مجبور شدند که یکی از دوراه را برگزینند: یا غسل تعمید کرده به مذهب مسیح درآیند و یا از اموال خود چشم پوشیده راه دیار دیگر در پیش گیرند. کلیسا با این خصومت عنیف بایهود موافق نبود و پاپها دائماً برضد این وحشیت اعتراض می کردند ولی پادشاه اسپانیا خیال می کرد که می تواند کیسه خود را از اموال یهود که به صبر و دقت جمع آوری شده بود پر سازد. تقریباً در همان سال که کلمب آمریکارا کشف کرد، فردیناند یهود را کشف نمود.

اکثریت یهود شق بدتر را انتخاب کردند و در خارج اسپانیا در جستجوی پناهگاهی برآمدند. بعضی در کشتی نشسته به سوی بندر ژن و دیگر بنادر ایتالیا رهسپار گشتند ولی همه جا از ورود آنان ممانعت شد و بالاخره در حالی که با فقر و مرض دست به گریبان بودند به سواحل افریقا رسیدند. آنجا نیز اغلب آنها عرضه هلاک و دمار گشتند زیرا بومیان خیال می کردند که اینها جواهرات را بلعیده اند. برخی از آنها را در ونیز پذیرفتند. مردم ونیز می دانند که تا چه حد قدرت دریایی آنها مدیون یهودیان است. عده دیگر مخارج مسافرت کلمبرا دادند (که احتمال می رود خود او از این قوم بوده است) به امید آنکه شاید این ملاح بزرگ مسکن جدیدی برای آنها پیدا کند. عده زیادی از آنان در کشتیهای بی دوام آن عصر بر روی اقیانوس اطلس به راه افتادند و در میان انگلستان و فرانسه که هر دو با آنان خصومت می ورزیدند، به سرزمین هلند رسیدند. هلند سرزمینی کوچک بود ولی مردم بلند همتی داشت به همین جهت یهود را باخوشی پذیرفتند. در میان این دسته از یهودیان پرتقال خانواده ای به نام (Espinoza) اسپینوزا وجود داشت.

پس از آن اسپانیا راه انحطاط در پیش گرفت و هلند رو به پیشرفت نهاد. یهودیان در سال ۱۵۹۸ نخستین کنیسه خود را در آمستردام به پا کردند و پس از آنکه هفتادوپنج سال بعد خواستند کنیسه دیگری که مجلل‌ترین کنایس اروپا بود بنا کنند، همسایگان مسیحی آنها در این اقدام کمک مالی کردند. اگر بخواهیم از صورتهای چاق و چله بازرگانان و ربیون یهود آن زمان که با کلک‌مبراندت جزو آثار جاودانی درآمده‌اند، حکم کنیم باید بگوییم که قوم یهود در آن عصر حقیقتاً خوشبخت بوده‌اند. ولی در اواسط قرن هفدهم، حوادثی که در داخل کنیسه رخ داد، این آرامش را بهم‌زد. اوریل آکوستا^۳ جوان پرشور یهودی که مانند بعضی از یهودیان دیگر بدون تردید تحت نفوذ شك‌وتردید عهد رنسانس قرار گرفته بود، رساله‌ای نوشت و در آن شدیداً به عقیده به معاد و عالم آخرت حمله کرد. این روش با آیین قدیم یهود مباینیت حتمی نداشت ولی ارباب کنیسه او را مجبور کردند که در ملاعام از گفته خود برگردد، زیرا عقیده او نفرت مسیحیان هلند را که این همه به یهود نیکی کرده بودند ولی با آنچه باروخ مسیحیت مغایر بود شدیداً مخالفت می‌نمودند، برمی‌انگیخت. طرز توبه دادن او این طور بود که بر آستانه کنیسه خوابید و اعضای روحانی کنیسه از روی بدن او گذشتند. اوریل آکوستا پس از تحمل این رنج و توهین به خانه خود رفت و عبارت زننده و شدیدی بر ضد عاملین این امر نوشت و بعد خود را کشت.^۴ این واقعه در سال ۱۶۴۰ اتفاق افتاد. در این هنگام باروخ اسپینوزا «بزرگترین یهودیان عصر جدید»^۵ و بزرگترین فلاسفه قرون جدید، کودکی هشت ساله بود و شاگرد وفادار کنیسه به‌شمار می‌رفت.

3) Uriel a Costa

(۴) گوتزکوف (نویسنده آلمانی) از این داستان درامی ساخته است که هنوز جزو منابع اروپایی محسوب می‌شود.

(۵) رنان در کتاب Marc Aurèle، پاریس، نشر - Calmann Levy صفحه ۵۶.

ب. دوران تعلیم و تربیت اسپینوزا

این سرگذشت پرحادثه قوم یهود اساس و پایه ذهن و روح اسپینوزا گردید. اگرچه اسپینوزا از جامعه یهود طرد شد ولی خود او یهودی ماند و خللی در آن راه نیافت. پدر او بازرگانی بود که همواره در امور خود کامیاب بود ولی با این حال پسر جوان او میل به کارهای تجارتي نشان نداد و ترجیح داد که وقت خود را در درون کنیسه یا در دوروبر آن بگذراند و در مطالعه تاریخ و دین قوم خویش غرق شود. آثار هوش و ذکاوت از جبین او می‌درخشید و پدر و مادر او امیدوار بودند که در آینده روشنی‌بخش جامعه و دین یهود گردد. به‌زودی از مطالعه تورا به قرائت تفاسیر دقیق و صحیح تلمود پرداخت و پس از آن سرگرم نوشته‌های میمونی ولوی بن جرسون و ابن‌عزرا^۶ و هاسدای کرسکاس گردید، و ولع شدید او تا فلسفه عرفانی ابن‌جبرول^۷ و علوم غریبه موسی قرطبی بسط یافت.

عقیده موسی قرطبی دائر بن وحدت خدا و جهان نظر او را جلب کرد و عقیده ابدیت عالم را در آثار ابن‌جرسون تعقیب کرد و از هاسدای کرسکاس این رأی را گرفت که عالم به منزله جسم خداست. در کتاب میمونی بحث نیمه مساعدی درباره عقیده ابن‌رشد مبنی بر اینکه بقاء امری غیر شخصی است دید، ولی ملاحظه کرد که در کتاب دلالة الحائرین حیرت بیش‌از دلالت و رهنمایی است، زیرا سؤالاتی که این ربی بزرگ طرح کرده بود، بیش‌از اجوبه بود. پس از مطالعه کتاب میمونی، اسپینوزا متوجه شد که تناقضات و اباطیل عهد عتیق در مغز او رسوخ کرده ولی جوابها و حل این تناقضات را که میمونی گفته بود فراموش نموده است. ماهرترین مدافعان يك‌دین، بزرگترین دشمنان آن هستند؛ زیرا مهارت و موشکافی آنها هر لحظه ذهن را برمی‌انگیزد و ایجاد شك و شبهه

(۶) ابواسحق ابراهیم بن‌المجید بن عزرا عالم یهود اهل طلیطله متوفی در ۱۱۶۷ مسیحی.

(۷) ابویوب سلیمان بن یحیی بن جبرول فیلسوف و شاعر یهود متوفی در بلنسیه (۱۰۵۸).

می‌کند. این حال در تفاسیری که ابن‌عزرا نوشته بود بیشتر از آن میمونی بود؛ زیرا ابن‌عزرا مسائل دین کهن را به وضوح شرح داده بود ولی غالب آن را بی‌جواب گذاشته بود. هرچه اسپینوزا بیشتر می‌خواند و می‌اندیشید، یقینیات ساده او بیشتر به شك و تردید مبدل می‌شد.

کنجکاوی وی را وادار کرد تا آثار متفکران مسیحی را در باره مسائل مهمی از قبیل ذات خداوند و سرنوشت بشر مطالعه کند. او نزد معلم هلندی به نام فان‌دن‌اند^۸ شروع به تحصیل زبان لاتین کرد و از این رو در میدان وسیع‌تری از آزمایش و دانش وارد شد. این معلم جدید خود نوعی از الحاد داشت و حکومتها و عقاید و آراء را انتقاد می‌کرد و مردی ماجراجو بود تا آنجا که از کتابخانه خود پا بیرون نهاد و در توطئه‌ای برضد پادشاه فرانسه شرکت کرد و به همین جهت در سال ۱۶۷۴ به دار آویخته شد. وی دختری ماه‌رخسار داشت که عشق او در دل اسپینوزا با عشق اسپینوزا به فراگرفتن لاتین رقابت می‌کرد. حتی يك دانشجوی امروزی نیز می‌تواند به همین علت به فرا گرفتن زبان لاتین مبادرت ورزد. ولی دختر جوان چندان پابند امور معنوی نبود که به خاطر آن از امور دنیاوی چشم‌پوشد و همینکه خواستگاری دیگر با سرمایه بیشتری پا به میدان نهاد، اسپینوزا در نظر او حقیر نمود؛ شکی نیست که قهرمان ما در همین هنگام فیلسوف گردید.

به هر حال او لاتین را فرا گرفت و از آن راه به میراث افکار اروپایی در قدیم و قرون وسطی دست یافت. ظاهراً عقاید سقراط و افلاطون و ارسطو را از نظر گذراند ولی عقاید اصحاب جوهر فرد از قبیل دیمقراطیس و اپیکور و لوکریوس را ترجیح داد و رواقیون در ذهن او اثری عمیق از خود به جا گذاشتند. آثار فلاسفه اسکولاستیک را مطالعه کرد و نه تنها اصطلاحات آنها را قبول کرد بلکه روش استدلال هندسی آنان را نیز پذیرفت، یعنی در استدلال از اصول متعارفه شروع می‌کرد، بعد به تعریف

می‌پرداخت و پس از آن قضیه را مطرح می‌نمود و سپس آن را ثابت کرده به تبصره و فرع روی می‌آورد. همچنین آثار برونو (۱۶۰۰-۱۵۴۸) را مطالعه کرد، برونو سرکشی بود که «برف کوه‌های قفقاز نمی‌توانست آتش سوزان او را خاموش کند». حیران و سرگردان از زمینی به سرزمین دیگر و از آیینی به آیین دیگر می‌رفت و همواره «از آن دری که بیرون رفته بود وارد می‌شد» و تجسس و حیرت او بیشتر می‌گشت. بالاخره محکمه تفتیش عقاید او را محکوم کرد که «باراحت‌ترین و سهل‌ترین طرق ممکن و بدون خونریزی» کشته شود، یعنی زنده در آتش بسوزد. چه افکار و اندیشه‌های فراوانی در این ایطالیایی خیال‌پرور وجود داشت! نخست عقیده اصلی وحدت: یعنی تمام حقایق دارای ذات واحد و اصل واحد هستند و خدا با جهان یکی است. همچنین به عقیده برونو، روح و ماده یکی هستند و هر جزئی از حقیقت از دو امر مادی و روحی ترکیب یافته است و این ترکیب تجزیه‌بردار نیست. بنابراین، غرض از فلسفه عبارت است از مشاهده وحدت در کثرت، روح در ماده و ماده در روح؛ و نیز عبارت است از پیدا کردن ترکیبی که در آن تمام متضادات و تناقضات باهم یکی شده‌اند و نیز مقصود از فلسفه رسیدن به بالاترین درجه معرفت وحدت کلی است که مساوی است با عشق به خدا. هر یک از این افکار و اندیشه‌ها جزئی از ساختمان افکار اسپینوزا را تشکیل دادند.

بالاخره بالاتر از همه او تحت تأثیر دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) بود که پدر فلسفه اصالت اندیشه و اصالت ذهن در فلسفه جدید اروپائی به‌شمار می‌رود (در مقابل بیکن که پدر فلسفه عینی و اصالت واقع بود). هسته مرکزی افکار دکارت در نظر مریدان فرانسوی و مخالفان انگلیسی او، اولویت ضمیر و وجدان بود. در قضیه‌ای که به ظاهر درست می‌نماید می‌گوید که ذهن خود را بلاواسطه و مستقیم در می‌یابد ولی هیچ چیز دیگر را به این ترتیب نمی‌تواند دریابد و علم ذهن به عالم خارج به وسیله جهاتی است که از راه حواس و مدرکات وارد ذهن می‌گردد و هر فلسفه‌ای (گرچه در باب تمام امور شك و تردید داشته باشد) باید از خود ذهن شروع کند.

نخستین استدلال او سه کلمه بود. (Cogito ergo Sum) «می‌اندیشم پس هستم». شاید در این مبدأ حرکت اثری از نفوذ عقیده اصالت فرد عهد رنسانس باشد؛ محققاً این فکر مانند جعبه سحرانگیز نتایج زیادی در نظریات قرون بعد تولید کرد. بعد بازی بزرگ بحث معرفت آغاز می‌شود؛ که به‌وسیله لایب نیتز و لاک و برکلی و هیوم و کانت يك نزاع سیصد ساله تولید نمود و تمام فلسفه جدید را زیرورو کرد.

ولی این قسمت از آراء دکارت نظر اسپینوزا را جلب نکرد؛ او نمی‌خواست در دهلیز پریپیچ‌وخم بحث معرفت گم شود. آنچه نظر او را جلب کرد این عقیده دکارت بود که يك ذات بسیط هست که تمام اشکال و صور عالم ماده در تحت آن است و يك ذات بسیط دیگر هست که تمام صور عالم روح در زیر آن قرار دارد. این جدایی میان دو ذات نهایی عشق اسپینوزا را به وحدت، مورد حمله قرار می‌داد و به‌منزله بذر پرحاصلی برای خرم‌ن افکار او گردید.

دکارت میل داشت که تمام عالم را بجز خدا و روح باقوانین مکانیکی و ریاضی تفسیر کند؛ اصل این عقیده از لئوناردو داوینچی و گاليله بود و شاید انعکاسی از پیشرفت ماشین و صنعت در شهرهای ایتالیا بود؛ این عقیده نیز جلب توجه اسپینوزا را نمود. دکارت می‌گوید (تقریباً همان‌طور که آناکساگوراس در دوهزار سال قبل گفته بود): اللقاء يك فشار اصلی از جانب خدا موجب می‌گردد که از ذات بسیطی که نخست به‌شکل نامنظم بود (مثل فرضیه سحابی لاپلاس و کانت) تمام آثار و نتایج نجومی و ارضی و مادی تولید شود؛ تمام حرکات حیوانات و حتی حرکات بدن انسان از قبیل دوران دم و اعمال انعکاسی به عقیده دکارت حرکات ماشینی و مکانیکی هستند، همه جهان و تمام ابدان در حکم ماشینی

۹) بحث معرفت در زبانهای اروپایی تقریباً به‌شکل Epistemology است و مشتق است از کلمه (Logos) یعنی منطق و (Episteme) یعنی معرفت، و عبارت است از شناختن اصل و طبیعت و ارزش معرفت.

هستند ولی در خارج از جهان خدائی هست و در درون هر بدنی روح مجردی وجود دارد.
در اینجا دکارت متوقف می‌شود ولی اسپینوزا با حرارت جلو می‌رود.

ج. تکفیر و اخراج از جامعه یهود

چنین بود مقدمات و اسباب معده جوانی که به ظاهر آرام می‌نمود ولی در باطن سخت در هیجان و اضطراب بود و در سال ۱۶۵۶ (تولد او به سال ۱۶۳۲ بود) به تهمت کفر و الحاد به دادگاهی که از شیوخ کنیسه تشکیل شده بود، کشیده شد. شیوخ کنیسه از او پرسیدند که آیا راست است که به دوستان خود گفته است که عالم ماده به منزله بدن خداست و فرشتگان زاده خیالاتند و روح همان حیات است و کتاب عهد عتیق سخنی درباره بقاء و خلود نگفته است؟

ما از پاسخهایی که اسپینوزا داده است اطلاعی نداریم. همین قدر می‌دانیم که به او گفتند اگر دست کم در ظاهر ایمان و وفاداری خود را به کنیسه یهود حفظ کند، هر سال مبلغی در حدود ۵۰۰ فلورن به او بدهند؛ ولی او این پیشنهاد را نپذیرفت و در ۲۷ جولای ۱۶۵۶ با تمام تشریفات و آداب مبهم عبری از جامعه یهود طرد و تکفیر شد. «هنگامی که لعنت‌نامه را می‌خواندند نفیر و آهنگ طولانی يك بوق بزرگ کم کم ضعیفتر می‌گردید؛ روشناییهای فراوان که در آغاز تشریفات مجلس را منور ساخته بود، یکی پس از دیگری خاموش می‌شد تا آنکه بالاخره همگی خاموش شدند و همه جمع در تاریکی فرورفت و این رمزی بود برای آنکه نور حیات معنوی شخص تکفیر شده به ظلمت مبدل شد.»^{۱۱}
فان فلوتن صورت لعنت‌نامه را به دست می‌دهد:^{۱۲}

(۱۰) Graetz در کتاب تاریخ یهود، نیویورک، ۱۹۱۹؛ جلد ۵، صفحه ۱۴۰.
11) Willis, Benedict de Spinoza, London, 1870, P, 35.
(۱۲) از ترجمه Willis، صفحه ۳۴.

شیوخ مجمع روحانیان به این وسیله به اطلاع می‌رسانند 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 بروز اطمینان بیشتری پیدا کردند که وی عقاید کفرآمیز خطرناکی دارد و آن را با بیشرمی در میان مردم نشر و تبلیغ می‌کند 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، مسأله کاملاً در حضور مجمع روحانیان مطرح شد و همه به اتفاق آراء رأی دادند که اسپینوزای مذکور را لعن و تکفیر کنند و او را از قوم اسرائیل قطع و جدا سازند و با لعنت‌نامه 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 تفسیق می‌کنیم و او را به همان نحو لعنت می‌نماییم که الیشع 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؛ آتش خشم و غضب خدا او را فراگیرد و تمام نفرینهای مذکور در سفر احکام را بر او نازل کند، نام او را از آسمانها بزدايد! خدا او را به علت اعمال زشتی از تمام طوایف اسرائیل براند و نفرین سماوات 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 يك سقف بنشینند، کسی نباید بیشتر از چهار ذراع به او نزدیک شود. هیچ کس نباید نوشته‌ای را که او املا کرده است و یا به دست خود نوشته است بخواند.

نباید درباره شیوخ کنیسه به شتاب حکم کنیم؛ زیرا آنها در موقعیت باریکی گیر کرده بودند. شك نیست که آنها در اخذ تصمیمات شدید در باره خارج شوندگان از دین مردد بودند؛ زیرا نمی‌خواستند آن بلا را که محکمه تفتیش عقاید اسپانیا به سر آنها آورده است بر دیگران روا دارند. ولی آنها فکر می‌کردند که حق شناسی در باره میزبانان هلندی چنین حکم می‌کند که باید مردی را که با شك و تردید خود ضربات قاطعی بر مسیحیت و یهودیت وارد می‌آورد، تکفیر و اخراج کرد. در آن زمان مذهب پروتستان آن مذهب سهل‌سمحی که بعداً پیدا شد، نبود. جنگهای مذهبی هر مذهب را در چار دیوار عقاید خود محبوس کرده بود و هر مذهبی عقاید خود را سخت عزیز و محترم می‌داشت زیرا به خاطر آن خونهای زیادی ریخته شده بود. رؤسای هلندی در باره قوم یهود که در پاداش آن‌ها همه گذشت، در يك نسل آکوستا و در نسل دیگر اسپینوزا را بیرون داده بود، چه می‌گفتند؟ علاوه بر این، در نظر شیوخ اتفاق کلمه در دین تنها وسیله‌ای بود که می‌توانست قوم کوچک یهود را در آمستردام از تشتت و انشعاب حفظ کند و آخرین وسیله حفظ وحدت و بقای قوم یهود بود که در سراسر عالم پراکنده شده بود. اگر آنها برای خود دولت خاص و قوانین خاصی می‌داشتند که در داخل مردم را به اتفاق و به هم پیوستگی ملزم سازد و در خارج دیگران را به حفظ احترام خود وادارد، بیشتر گذشت و اغماض می‌کردند؛ ولی دین آنها هم عقیده آنها بود و هم وطن آنها، کنیسه هم مرکز اجتماعی و سیاسی آنان بود و هم معبد و پرستشگاه آنان؛ کتاب تورا که اسپینوزا بآن اینهمه حمله می‌کرد «وطن منقول» این قوم محسوب می‌شد؛ آنها فکر می‌کردند که در چنین وضعی کفر والحاد خیانت است و اغماض و گذشت از آن در حکم خودکشی.

ممکن است کسی بگوید که آنان می‌بایستی با تمام این خطرات دلیرانه روبرو شوند و اسپینوزا را تکفیر نکنند. ولی حکم دیگر به همان اندازه سخت است که از پوست خود بیرون آمدن. شاید منسج بن اسرائیل^{۱۳} رئیس روحانی تمام یهودیان آمستردام، می‌توانست راه حلی برای آشتی دادن اولیای کنیسه با فیلسوف جوان پیدا کند؛ ولی این ربی بزرگ در آن هنگام در لندن بود و می‌خواست کرومول را راضی سازد تا درهای انگلستان را بر یهود باز کند. تقدیر چنین بود که اسپینوزا متعلق به تمام جهانیان باشد.

د. عزلت و مرگ

این جفای خلق با تو در نهان
گر بدانی گنج زر آمد نهان
خلق را با تو چنین بدخو کند
تا ترا ناچار رو آن سو کند^{۱۴}
(مثنوی)

او اخراج و تکفیر را با خونسردی و متانت تلقی کرد و گفت: «این امر مرا به چیزی مجبور نمی‌کند که تا به حال به هیچ وجه نکرده بودم.» ولی این به ظاهر بود و در حقیقت این دانشجوی جوان حس کرد که او را بیرحمانه و در نهایت شدت تنها گذاشته‌اند. هیچ چیز به اندازه تنهایی و عزلت وحشتناک نیست، و جدا شدن يك یهودی از قوم خود، از انواع سخت تنهایی است. اسپینوزا هنگامی که ایمان خود را به دین خویش از دست داده بود، دچار رنج روحی شده بود؛ زیرا ریشه کن ساختن عقاید از ذهن يك نفر، عمل بزرگی است و از خود جراحتهایی به جا می‌گذارد. اگر اسپینوزا دین دیگری را می‌پذیرفت و به دسته مذهبی دیگری که اعضای آن

(۱۳) این مطلب از مقاله یهود دائرة المعارف بریتانیکا به قلم اسرائیل آبراهامس مأخوذ است.

(۱۴) این دو بیت را به جهت مناسبت کامل با حال اسپینوزا از مثنوی نقل کردیم. - م.

سخت به یکدیگر نزدیک بودند، وارد می‌شد، می‌توانست به عنوان یک نومذهب و نوایمان قدری از زندگی از دست رفته را به دست بیاورد و آنچه را که با از دست دادن خانواده و قومیت خود گم کرده بود، جبران کند. ولی او به هیچ مذهب و دسته دیگری وارد نشد و تمام عمر را تنها به سر برد. پدر او که امیدوار بود وی یکی از علمای بزرگ عبری گردد، او را ترك گفت. خواهر او سعی کرد تا وی را از ارث مختصری محروم سازد.^{۱۵} دوستان سابق او از وی جدا شدند. بنابراین نباید از اینکه گاهی می‌بینیم خلق اسپینوزا قدری تنگ می‌شود تعجب کنیم. و نیز جای تعجب نیست که هنگامی که وی از حامیان شریعت و دین سخن می‌راند، قدری تند و تلخ می‌شود.

آنها که می‌خواهند علل حقیقی معجزات و کرامات را کشف کنند و اشیا را مانند یک فیلسوف درک کنند نه مانند عوام که از هرچیز به حیرت می‌افتند، فوراً تکفیر می‌گردند و بی‌دین خوانده می‌شوند. این تکفیر از جانب کسانی است که عوام الناس آنان را کاشف اسرار طبیعت و خدا می‌دانند. زیرا اشخاص به خوبی می‌دانند که اگر پرده اوهام دریده شود، آن اعجاب مردم که مایه حفظ قدرت آنهاست از میان خواهد رفت.

کمی پس از تکفیر و اخراج، آزمایش به نقطه اوج خود رسید. شبی اسپینوزا در میان کوچه‌ها و خیابانها می‌گشت، یکی از اوباش متدین برای اثبات خداشناسی خود خواست او را به قتل برساند و باخنجری کشیده به دانشجوی جوان حمله کرد، اسپینوزا فوراً خود را کنار کشید و با مختصر جراحی که بگردنش وارد آمده بود فرار کرد. پس از این واقعه دریافت که در روی زمین

(۱۵) اسپینوزا نخست به محکمه شکایت کرد و پس از آنکه غالب شد دوباره ارثیه را به خواهر خود هبه کرد.

برای فیلسوف شدن جا و محل خیلی کم است. بنابراین در بیرون آمستردام در خیابان اوتردک^{۱۶} اطاق آرامی در زیر شیروانی اجاره کرد و ظاهراً در همین ایام بود که نام خود را از باروخ به بندیکت تبدیل نمود. صاحب خانه و زنش هر دو از مسیحیان منونیت^{۱۷} بودند و تا اندازه‌ای طعم تکفیر را چشیده بودند و می‌توانستند وضع اسپینوزا را بفهمند. آنها صورت ملایم و محزون اسپینوزا را دوست می‌داشتند (کسانی که زیاد رنج و محنت کشیده باشند یا قس‌القلب می‌گردند و یا مهربان و ملایم) و گاهی که عصرها اسپینوزا از اطاق خود پایین می‌آمد و با آنان چپق می‌کشید، به سادگی ذاتی خود از بیانات او سخت محظوظ می‌شدند. برای امرار معاش نخست در مدرسهٔ فان‌دن‌انده به تعلیم کودکان اشتغال ورزید و پس از آن به صیقل‌دادن شیشه‌های عدسی مشغول گردید؛ گویی میل داشت که همیشه با اشیا مقاومت کننده سروکار داشته باشد. صنعت‌عینک‌سازی و عدسی تراشی راهنگامی که در جامعهٔ یهود می‌زیست یاد گرفته بود و شرع کافی عبری دستور داده بود که هر دانشجویی باید یک کار دستی نیز یاد بگیرد، نه برای آنکه علم به تنهایی برای امرار معاش کافی نیست، بلکه برای آن که بنا به گفتهٔ گامالیل کار شخص را با فضیلت و متقی نگه می‌دارد، در صورتی که «هر مرد تحصیل کرده‌ای که صنعتی یاد نگیرد، آخر کار جزو اراذل و اوباش می‌گردد»^{۱۸}.

پنج سال بعد (۱۶۶۰) صاحبخانهٔ او به راینسبورگ^{۱۹} در نزدیکی شهر لیدن منتقل شد و اسپینوزا نیز با وی به آنجا رفت. این خانه هنوز برجاست و نام خیابان به نام اسپینوزا معروف است. در این سالها زندگی اسپینوزا به سادگی و با افکار عالی می‌گذشت. بارها دو یا سه روز پی‌درپی در خانه می‌ماند و کسی را نمی‌دید و غذای مختصر او را پیش او می‌بردند. کار عدسیها خوب انجام می‌شد

16) Outerdeck.

۱۷) Mennonite فرقهٔ مسیحی که طرفداران منوسیمونیس هستند.

۱۸) اخلاق، قسمت اول، ضمیمه.

19) Rhynsburg

ولی نه به طور مداوم و آن قدر که از کفاف اسپینوزا بیشتر باشد؛ او مملکت را از «زندگی عالی» بیشتر دوست می داشت. کولروس^{۲۰} که در این منزل به دنبال اسپینوزا بود و ترجمه حال مختصری از این فیلسوف به نقل از اشخاصی که او را می شناختند، نوشته است می گوید: «او مواظب بود که هر سه ماه دخل و خرج خود را بررسی کند تا خرج او بیشتر و یا کمتر از دخل سالانه او نباشد. گاهی به ساکنان خانه می گفت که او مثل مار حلقه می زند و دم خود را به دهن خویش می گیرد تا به این وسیله بگوید که در آخر سال چیزی برای او نمانده است.»^{۲۱} این زندگی ساده و محقر او را خوشبخت ساخته بود. شخصی به او نصیحت کرد که به وحی و الهام بیشتر از عقل ایمان داشته باشد، وی در جواب گفت: «اگر آنچه را که من با استدلالات طبیعی خود جمع کرده ام، گاهی مطابق واقع نباشد، باز کاری جز این انجام نخواهم داد، زیرا با جمع این مواد من خود را خوشبخت حس می کنم و روز خود را با غم و اندوه تمام نمی کنم بلکه با خوشی و صفا و آرامش به سر می برم.»^{۲۲} یکی از عقلای بزرگ می گوید: «اگر ناپلئون مانند اسپینوزا عقل و هوش داشت همچون او در یک زیر شیروانی به سر می برد و چهار کتاب تألیف می کرد.»^{۲۳}

به آنچه از شمایل اسپینوزا به ما رسیده است، باید شرحی را که کولروس نوشته است اضافه کرد. قامت او متوسط و خطوط چهره او خوب بود. پوست گندم گون و موی تیره مجعدی داشت؛ ابروان او کشیده و سیاه بود چنانکه به سهولت تشخیص داده می شد که او از اعقاب یهودیان پرتغال است. لباس خوب نمی پوشید و لباس او از فقیرترین هموطنان خود بهتر نبود. روزی یکی از

20) Colerus

- (۲۱) in pollock، اخلاق و فلسفه اسپینوزا، لندن ۱۸۹۹؛ صفحه ۳۹۳.
 (۲۲) Epistle ۳۴، طبع و لیس.
 (۲۳) آناتول فرانس، مسیو برژره در پاریس، نیویورک، ۱۹۲۱؛ صفحه ۱۸۰.

اعیان دولت به دیدن او رفت و دید که جامه خانگی سخت بدریخت به تن دارد. به همین علت او را سرزنش کرد و خواست جامه دیگری به او بدهد؛ اسپینوزا جواب داد که يك شخص با پوشیدن لباس بهتر، بهتر نخواهد شد و گفت: «پوشاندن اشیا بی ارزش و کم بها با جامه های فاخر و قیمتی کار ناشایستی است.»^{۲۴} فلسفه لباس پوشی او همیشه این قدر خشن و توأم با ریاضت نبود، چنانکه می نویسد «ژولیدگی و بدلباسی دلیل عقل و حکمت نیست؛ زیرا تظاهر به بیقیدی و بیعلاقگی به حفظ ظاهر، دلیل روح زبونی است که با حکمت حقیقی سازگار نیست و علم در آن با هرج و مرج و ازهم پاشیدگی روبرو می شود.»^{۲۵}

اسپینوزا در طی پنج سال اقامت خود در راینسبورگ قطعه کوچکی به نام «اصلاح قوه مدرکه» (De Intellectus Emendatione) نوشت و کتاب دیگری به نام «اثبات اخلاق به طریق هندسی» تألیف کرد. (Ethica More Geometrico Demonstrata) این کتاب در سال ۱۶۶۵ تمام شد، ولی اسپینوزا تا ده سال آن را برای چاپ نفرستاد. در سال ۱۶۶۸ آدریان کوئرباخ^{۲۶} بعلت چاپ عقایدی نظیر اسپینوزا به ده سال حبس محکوم گردید و پس از آنکه هیجده ماه از این مدت را در زندان گذراند بدرود حیات گفت. در سال ۱۶۷۵ اسپینوزا به آمستردام رفت تا ببیند که آیا می تواند شاهکار خود را آزادانه و بی خطر به طبع برساند؛ در این باب به دوست خود اولدنبرگ^{۲۷} چنین می نویسد: «همه پیچید که در کتابی که می خواهم منتشر کنم، سعی کرده ام تا ثابت کنم که خدایی وجود ندارد. متأسفانه باید بگویم که خیلی از مردم این شایعه را باور کردند. بعضی از علمای کلام (شاید خود آنها این شایعه را باور کرده بودند) فرصتی پیدا کردند تا از من به پیش امیر و قضاة شهر شکایت برند ... بعضی از دوستان قابل اعتماد من

(۲۴) in Pollock، صفحه ۳۹۴.

(۲۵) In Willis، صفحه ۷۲.

26) Adrian Koerbagh

27) Oldenberg

این خبر را به من رساندند و گفتند که علمای کلام همه جا مراقب من هستند. بنابراین تصمیم گرفتم که فعلاً از انتشار آن خودداری کنم تا وقتی که بینم کارها وضع دیگری به خود گرفته است.^{۲۸}

کتاب اخلاق فقط پس از مرگ اسپینوزا در سال ۱۶۶۷ به چاپ رسید و در همان وقت يك رساله ناتمام دیگری از وی در سیاست (Tractatus Politicus) و رساله دیگری درباره قوس قزح به چاپ رسید. تمام این رساله‌ها به زبان لاتینی که در قرن هفدهم زبان فلسفی و علمی اروپا بود، می‌باشد. فان فلوگتن در سال ۱۸۵۲ رساله دیگری به زبان هلندی از او پیدا کرد به نام «رساله مختصری درباره خدا و انسان»؛ به نظر می‌رسد که این رساله طرح مقدماتی کتاب اخلاق است. کتابهایی که اسپینوزا خود در زمان حیاتش چاپ کرد عبارتند از «اصول فلسفه دکارت» (۱۶۶۲) و «رساله‌ای درباره دین و دولت» (Tractatus Theologico — Politicus) که در سال ۱۶۷۰ بدون نام مؤلف انتشار یافت. این کتاب فوراً افتخار یافت که جزو فهرست کتب ممنوعه که باید کفریات آن حذف شود درآید. فروش آن نیز از طرف مقامات دولتی ممنوع گردید. همین امر سبب شد که این کتاب بین مردم دنیا رواج بیشتری داشته باشد و به همین جهت صفحات اول کتاب را که متضمن عنوان آن بود عوض می‌کردند و به نام رساله‌ای در طب یا در داستانهای تاریخی، دست بدست می‌گردانیدند. کتب بیشماری در رد آن نوشته شد. در یکی از آنها از اسپینوزا چنین یاد می‌کند: «بیدین‌ترین ملحدی که تاکنون بر روی زمین زیسته است.» کولروس از یکی از کتب رد چنین می‌گوید: «گنجی که ارزش آن از حد شمار بیرون است و هرگز فانی نمی‌گردد.»^{۲۹} از این کتاب فقط این تعریف باقی مانده است. علاوه بر این کیفرهای عمومی، اسپینوزا نامه‌های خصوصی زیادی نیز دریافت کرد که برای اصلاح و هدایت او به وی می‌نوشتند.

۲۸ Pollack ، ۴۰۶.

۲۹ Epistle ، ۷۳.

یکی از شاگردان قدیمی او به نام البرت بورخ که به مذهب کاتولیک
گرویده بود نامه‌ای به او نوشت که ما به عنوان نمونه در اینجا ذکر
می‌کنیم:

شما ادعا می‌کنید که بالاخره فلسفه حقیقی را پیدا
کرده‌اید. از کجا می‌توانید ادعا کنید که فلسفه شما بهترین
فلسفه‌هایی است که تاکنون در دنیا بوده و هست و خواهد
بود؟ از فلسفه‌های آینده سخن نمی‌گوییم؛ آیا شما تمام
فلسفه‌های قدیم و جدید را که تاکنون در هند و تمام دنیا
تعلیم داده شده است آزموده‌اید؟ فرض کنیم که همه را
آزموده‌اید از کجا می‌توانید ادعا کنید که بهترین آن را
انتخاب کرده‌اید؟ چطور جرأت می‌کنید که خودتان را بالای
همه انبیاء و مرسلین و حواریون و شهداء و علما و کشیشان
کلیسا بدانید؟ مرد بیچاره و کرم ضعیف، بلکه باید گفت
غذای کرم! چگونه حکمت ابدی را با کفر لاطائل خود برابر
می‌کنی؟ این عقیده ملعون و رقت‌بار و بی‌معنی و گستاخانه
خود را بر چه اصلی بنا می‌نهی؟ با چه غرور شیطانی درباره
اسراری سخن می‌گویی که خود کاتولیک‌ها هم آن را
قابل درک نمی‌دانند؟ و غیره و غیره^{۳۰}.

اسپینوزا به این نامه چنین پاسخ داد:

شما ادعا می‌کنید که بالاخره بهترین مذهب را پیدا
کرده‌اید و یا لاقلاً بهترین معلمان شما را به آن هدایت
کرده‌اند. از کجا می‌توانید ادعا کنید که اینها بهترین
معلمان مذهبی هستند که تاکنون بوده‌اند و هستند و خواهند
بود؟ آیا تمام مذاهبی را که تاکنون در هند یا در تمام عالم
تعلیم داده شده‌اند، آزموده‌ای؟ فرض کنیم که همه را
آزموده‌ای؛ چگونه می‌توانی ادعا کنی که بهترین آن را

ظاهراً این فیلسوف ملایم و آرام، به هنگام ضرورت می‌توانست خود را سخت و درشت نشان دهد.

ولی تمام نامه‌ها به این ناشایستی نبود. بسیاری از آنها از اشخاص عالم و عالیمقام می‌رسید. عالی‌ترین آنها یکی از هانری اولدنبورگ^{۳۲} منشی انجمن سلطنتی انگلستان بود. دیگری از فون چیرن‌هاوس^{۳۳} بود که جوان مخترعی بود از نجبای آلمان. و همچنین از هویگنس^{۳۴} عالم هلندی و لایبنیتز فیلسوف که در سال ۱۶۷۶ با اسپینوزا ملاقات کرد و لوتی‌مایر از اطبای لاهه و دووریس^{۳۵} تاجر توانگر اهل آمستردام. این بازرگان ثروتمند چنان مقنون اسپینوزا شد که از او درخواست کرد مبلغ یک هزار فلورن از او بپذیرد ولی اسپینوزا رد کرد. بالاخره دووریس پیشنهاد کرد که به موجب وصیت‌نامه تمام ثروت خود را پس از مرگ به او واگذار نمایند، ولی اسپینوزا او را قانع ساخت که به جای این کار، ثروت خود را به برادر خودش هبه کند. پس از مرگ دووریس در وصیت‌نامه او چنین یافتند که هر سال مبلغ ۲۵۰ فلورن از عایدات ثروت خود را به او واگذار کرده بود. ولی اسپینوزا خواست این را هم رد کند و گفت «طبیعت به کم قانع است و من هم همین‌طور» ولی بالاخره او را وادار کردند که هر سال در حدود ۱۵۰ فلورن قبول کند. یک دوست دیگر او به نام جان دوویت که رئیس هیأت قضاة جمهوری هلند بود، سالیانه مبلغ ۵۰ فلورن از طرف دولت برای او مقرر کرد. بالاخره خود لوئی چهارم پادشاه بزرگ، موجب مهمی به او پیشنهاد کرد؛ به شرط آنکه کتاب آینده خود را به شاه اهدا کند. اسپینوزا این پیشنهاد را مؤدبانه رد کرد.

32) Henry Oldenburg

33) Von Tschirnhaus

34) Huygens

35) De vries

اسپینوزا بنا به خواهش دوستانش و کسانی که با او مکالمه می‌کردند، به فوربورگ^{۳۶} که محلی در خارج شهر لاهه بود، منتقل شد و این در سال ۱۶۶۵ بود. در سال ۱۶۷۰ در خود لاهه اقامت گزید. در این سالهای اخیر دوستی صمیمانه‌ای با جان دوویت^{۳۷} برقرار کرد، یکی از عوام‌الناس که جان دوویت را مسئول شکست لشکر هلندی در جنگ با فرانسه در سال ۱۶۷۲، می‌دانست، او و برادرش را در یکی از خیابانهای شهر به قتل رسانید. همینکه این خبر ناگوار به گوش اسپینوزا رسید صدای ضجه و ناله‌اش بلند شد و اگر دوستانش ممانعت نمی‌کردند، می‌خواست مانند آنتوان به محل وقوع جنایت برود و همان‌جا اعلام جرم کند. کمی بعد پرنس دوکنده^{۳۸} رئیس سپاهیان مهاجم فرانسوی او را به محل فرماندهی خود فرا خواند تا برقراری يك مستمری را از طرف پادشاه فرانسه به او اعلام کند و او را به عده‌ای از شیفتگانش که همراه کنده بودند، معرفی کند. اسپینوزا که ظاهراً به نظر می‌رسید يك «اروپایی نيك» است نه يك متعصب ملی، در رفتن به اردوگاه کنده عیب و ضرری نمی‌دید؛ پس از برگشت به لاهه، خبر ملاقات او با پرنس کنده در شهر پیچید و در میان مردم سرو صدایی برضد او بلند شد. فان دن سپیک^{۳۹} صاحب خانه اسپینوزا ترسید که منزل او مورد هجوم قرار گیرد؛ ولی اسپینوزا او را مطمئن ساخت و گفت: «من می‌توانم به آسانی خود را از تهمت خیانت مبرا سازم ... ولی اگر مردم می‌خواستند کوچکترین صدمه‌ای به تو برسانند حتی اگر خواستند جلو خانه تو سروصدایی راه بیندازند، من خود پیش آنها خواهم رفت اگرچه بخواهند مرا به همان روز دوویت بیچاره بنشانند.»^{۴۰} ولی همینکه مردم فهمیدند اسپینوزا فقط يك فیلسوف است، متوجه شدند که زبانی از او بر نمی‌خیزد، واضطراب و هیجان پایان یافت.

36) Voorburg

37) Jan de Witt

38) Prince de Condé

39) Van den Spychk

چنانکه از این حوادث کوچک برمی آید، زندگی اسپینوزا آن طوریکه می گویند با فقر و عزلت توأم نبوده است. وضع اقتصادی او تاحدی اطمینان بخش بود، دوستانی صمیم و بانفوذ داشت و به جریانات سیاسی عصر خود اظهار علاقه می کرد و زندگی او از بعضی حوادث که موجب مرگ یا زندگی می گردد نیز خالی نبود. به رغم اخراج و منع او از جامعه یهود، مورد احترام معاصرین خود بود. در سال ۱۶۷۳ کرسی فلسفه را در دانشگاه هیدلبرگ به او پیشنهاد کردند، این پیشنهاد با تعارفات خیلی مؤدبانه توأم بود و در آن وعده داده شده بود که «او می تواند به آزادی تدریس حکمت کند زیرا والا حضرت مطمئن است که این تدریس مداخله ای در دین رسمی دولت نخواهد داشت.» پاسخ اسپینوزا شایان دقت و ملاحظه است:

سرور محترم! اگر آرزو می داشتم که روزی وظیفه تدریس را در دانشگاه به عهده بگیرم، این آرزو با قبول آنچه والا حضرت امیرپالاتین مرا به انجام دادن آن مفتخر می سازد، به بهترین وجهی برآورده می شد. ارزش این پیشنهاد وقتی در نظر من بیشتر شد که آزادی تدریس فلسفه به آن منضم بود. . . ولی من می دانم این آزادی تدریس فلسفه به چه حدودی محدود است، زیرا من نباید در مذهب رسمی دولتی مداخله کنم. . . سرور محترم! شما می دانید که من شغلی محترم تر و برتر از آنچه به من پیشنهاد شده است در نظر ندارم، و به جهت عشق به آرامش و آسودگی خیال است که آن را رد می کنم، زیرا این راحت وقتی برای من میسر خواهد بود که از تعلیم در ظاهر و ملاً^{۴۱} عام چشم بپوشم. . . ۴۱

پایان عمر او در سال ۱۶۷۷ بود. اسپینوزا در آن هنگام فقط

چهل و چهار سال داشت ولی رفقای او می دانستند که دیگر برای او رمقی بیش نمانده است. او سل ارثی داشت و عزلت نسبی و اطاقهای گردآلودی که در آن زندگی می کرد، نمی توانست این مرض ارثی را درمان کند. روز به روز تنفس برای او مشکل می شد و سال بسال ریه های او ضعیفتر می گردید او خود می دانست که به زودی از دنیا خواهد رفت و ترسی که داشت فقط آن بود که آنچه را که در زمان حیات خود جرأت نکرده است طبع کند، پس از مرگش گم خواهد شد و از بین خواهد رفت. او نسخه را در جعبه تحریر گذاشت و در آن را قفل کرد و کلیدش را به صاحب خانه داد و از او درخواست کرد که پس از مرگش جعبه را با کلیدش به جان ریوورتز^{۴۲} ناشر کتب در آمستردام تحویل دهد.

روز یکشنبه ۲۰ فوریه خانواده ای که اسپینوزا با آنها زندگی می کرد به کلیسا رفتند و مطمئن بودند که بیماری اسپینوزا شدیدتر نشده است، فقط دکتر مایر تنها با او ماند، هنگامی که برگشتند دیدند فیلسوف در آغوش دوست خویش جان داده است. خیلی از مردم براو گریه کردند. مردم عادی او را به خاطر مهربانی و ملایمتش دوست می داشتند و علما به خاطر حکمتش. حکما و قضاة با مردم در تشیع جنازه او شرکت کردند و بر سر قبر او از پیروان هردینی دیده می شد.

نیچه در جایی می گوید که آخرین مسیحی همان بود که مصلوب شد [مقصودش این بود که فقط يك مسیحی وجود داشت آنهم خود عیسی بود و دیگران همه تاکنون مسیحی حقیقی نیستند]؛ ولی او اسپینوزا را فراموش کرده بود.

۴. رساله درباره دین و دولت

اکنون به ترتیب چهار کتابی را که او تألیف کرده است مورد تحقیق و مطالعه قرار می دهیم. شاید رساله دین و دولت (Tractatus Theologico Politicus) از میان چهار کتاب مذکور،

امروز کمتر مورد توجه باشد. زیرا انتقاد عالی که اسپینوزا مبتکر آن بوده است، جملاقی را که او را در آن روزگار، به مرگ تهدید می کرد، امروزه به حد ابتذال معروف و مشهور ساخته است. اگر مؤلفی نظر خود را خیلی به صراحت و روشنی بیان کند، از حد حزم و احتیاط دور افتاده است؛ زیرا عقاید و نظریات او در بین همه مردم تحصیل کرده رواج می یابد و زیاد در پشت پرده اسرار و رموز نمی تواند تاهمه وقت جلب دقت و توجه مردم را بکند. آنچه از این جهت بر سر ولتر آمده است، بر سر کتاب دین و دولت اسپینوزا نیز آمده است.

کتاب بر روی این اصل عمده استوار است که: بیان توراۃ مخصوصاً و از روی عمد یا استعارات و تمثیلات توأم است؛ نه برای آنکه سبک شرقی متمایل به تزیین و آرایش کلام است و در محسنات بدیعی مبالغه روا می دارد، بلکه به جهت آنکه انبیا و حواریون برای تبلیغ دین خود مجبور بودند که تخیل مردم را تحریک کنند و گفتار خود را باقریحه و استعداد اذهان عامه سازگار سازند. «هر کتاب مقدسی نخست برای یک قوم خاص و بعد برای همه جنس بشر نوشته شده است؛ بنابراین بایستی مضامین آن تا حد امکان با فهم عامه متناسب باشد.»^{۴۳} «کتاب مقدس علل قریبه اشیا را توضیح نمی دهد، بلکه از اشیا به نحوی سخن می راند که بتواند مردم را و خاصه مردم بیسواد را به ورع و تقوی سوق دهد. . . هدف آن اقناع عقل نیست بلکه جلب اغراء قوه تخیل است.»^{۴۴} معجزات گوناگون و تجلیات مختلف خداوند در ادیان، از همین جا سرچشمه می گیرد. «به عقیده مردم قدرت و مشیت الهی بیشتر در خوارق عادات و امور غیر طبیعی ظاهر می شود. . . آنها خیال می کنند که آنجا که طبیعت جریان عادی خود را طی می کند، خداوند فعالیتش ندارد و برعکس هنگامی که فعالیت خداوند ظاهر می شود، قوای طبیعت و علل طبیعی از کار می ایستند. بنابراین، عامه

دوقدرت مشخص و جدا از هم فرض می‌کنند: یکی قدرت خدا و دیگری قدرت طبیعت.^{۴۵} (اینجا عقیده اساسی اسپینوزا در فلسفه ظاهر می‌گردد - خدا و طبیعت امر واحدی است). مردم دوست دارند معتقد باشند که خداوند قوانین و نظم عادی امور را به‌خاطر آنها، نقص می‌کند؛ چنانکه در معجزه درازشدن روز^{۴۶}، یهودیان می‌خواستند به دیگران (و شاید به خودشان) تلقین کنند که یهود قوم برگزیده و محبوب خداست. نظیر این حوادث در تاریخ قدیم هر قومی فراوان است^{۴۷}. جمله‌ها و عبارات معتدل و خالی از محسنات بدیعی روح را به هیجان نمی‌آورد.

اگر موسی می‌گفت که فقط باد شرقی (چنانکه در آینده ثابت خواهیم کرد) بود که از دریای احمر راهی برای بنی‌اسرائیل باز کرد، در اذهان مردمی که تحت رهبری او بودند، تأثیر خفیفی می‌کرد. همچنین حواریون به همان دلیل که بارموز و تمثیل سخن گفتند، معجزات و کرامات را به‌وجود آوردند. این که می‌بینیم نفوذ اینها از نفوذ فلاسفه و دانشمندان بیشتر است، برای آن است که وضع مأموریت و نحوه شدت و تهییج مؤسسان ادیان اقتضا می‌کرد که سخنان خود را با استعارات و محسنات بدیعی و مقتضیات فصاحت و بلاغت ادا کنند.

اسپینوزا می‌گوید اگر باین طریق تورا را شرح و تفسیر کنند، چیزی خلاف عقل در آن نخواهند یافت^{۴۸}؛ ولی اگر فقط به معانی لفظی آن توجه کنند آن را پراز اشتباهات و تناقضات و اموری که مسلماً از محالات و ممتنعات است، خواهند یافت - مانند اسفار خمسه تورا که موسی نوشته است. تفسیر فلسفی از میان رمز و شعر و تمثیل، اندیشه عمیق رهبران و متفکران بزرگ را پیدا می‌کند و دلیل ثبات و بقای تورا و نفوذ بی‌نظیر آن را در میان

(۴۵) همان قسمت.

(۴۶) اشاره به ردشمس بر یوشع بن‌نون است. به عقیده شیعیان، این معجزه از حضرت امیر نیز سرزده است. - م.

۴۷. فصل ۶.

(۴۸) مقدمه.

مردم به دست می‌دهد. هر دو گونه تفسیر برای خود محل و مقامی دارد، مردم طالب دینی هستند که با تخیل و امور مافوق طبیعت آمیخته باشد؛ اگر چنین دینی متزلزل و سست گردد در پی ایجاد دین دیگری بر می‌آیند. ولی فیلسوف می‌داند که خدا و طبیعت وجود واحدی هستند و عمل آنها بر طبق نوامیس ضروری ولایت‌غیر است. فیلسوف و حکیم فقط مطیع این نوامیس عالی است و تنها آن را احترام می‌گذارد^{۴۹}. او می‌داند که «خدا در کتاب مقدس مانند يك امیر و یا يك مقنن نشان داده شده است و او را عادل و رحیم خوانده‌اند، برای آنکه به مردم کم‌مایه بفهمانند که عمل او از روی ضرورت ماهیت و ذات اوست و حکم و فرمان وی همان حقایق ابدی و لایزال می‌باشد»^{۵۰}

اسپینوزا میان عهد عتیق و جدید (توراة و انجیل) فرقی نمی‌گذارد و دین موسی و عیسی را یکی می‌داند و می‌گوید این امر فقط هنگامی معلوم می‌شود که کینه‌ها و سوء تفاهات از میان برداشته شود و تفسیر و تعبیر فلسفی حقیقت و ماهیت ادیان مختلف و متخاصم را روشن سازد. «بارها از دیدن اینکه مبلغین مسیحی که در ظاهر عشق و محبت و صلح و گذشت و شفقت را به تمام مردم عالم توصیه می‌کنند، خود با کینه و بغض عجیبی با هم می‌جنگند و به سخت‌ترین وضعی همدیگر را دشمن می‌دارند، دچار تعجب می‌شوم، دلیل آنها بر دین خود رفتار و عملشان است نه فضایی که تبلیغ می‌کنند»^{۵۱} علت بقای یهود را مخصوصاً باید در دشمنی مسیحیان با آنان جستجو کرد، شکنجه و تعقیب یهودیان، استحکام لازم را برای ابقای ملیتشان به آنها داد، بدون این شکنجه و تعقیب، آنها با سایر اقوام اروپایی مخلوط می‌شدند و در اکثریت محیط خود حل شده از میان می‌رفتند. ولی دلیلی در دست نیست که فلسفه یهود و مسیح پس از آنکه مباحثات بی‌معنی را کنار

گذاشتند، نتوانند با هم در صلح و اتحاد زندگی کنند. به عقیده اسپینوزا نخستین قدم برای این مقصود، تفاهم متقابل درباره عیسی است. اگر اصول و عقاید خلاف حقیقت کنار گذاشته شود، یهودیان خواهند دید که عیسی بزرگترین و شریف‌ترین انبیاست؛ اسپینوزا الوهیت مسیح را قبول ندارد ولی او را در میان بشر بر همه مقدم می‌دارد. «حکمت لایزال الهی در همه چیز تجلی می‌کند، مخصوصاً در ذهن و روح بشر و بیشتر از همه در عیسی مسیح».^{۵۲} «مسیح نه فقط برای تعلیم یهود بلکه برای تعلیم همه بشر ارسال شده است»؛ از این رو «وی خود را با فهم عامه سازگار ساخت و غالباً با امثال تعلیم داد».^{۵۳} به عقیده او اخلاق عیسی تقریباً مرادف حکمت است. با احترام به این اخلاق شخص می‌تواند تا «عشق معنوی الهی» ترقی کند. این صورت شریف که از مشاجرات و مناقشات اصول و فروع وارسته است، می‌تواند تمام مردم را به سوی خود بکشد؛ و شاید مردم جهان که از جنگهای شمشیر و مباحثات قلبی و زبانی فرسوده و پایمال می‌گردند، بتوانند به نام او در عقاید و آراء وحدت حاصل کنند و امکان برادری میان بشر مسلم شود.

۳. اصلاح قوه مدرکه

با باز کردن صفحات کتاب دیگر اسپینوزا به یکی از گهرهای آثار فلسفی برمی‌خوریم. اسپینوزا در این کتاب می‌گوید که چرا همه چیز را به خاطر فلسفه ترك گفته است: به تجربه دریافتم که غالب اشیا یی که در زندگی عادی به آن برمی‌خوریم پوچ و بیفایده است؛ و اشیا یی که من از آنها قرس دارم یا مرا می‌ترسانند به خودی خود نه خوبند و نه بد، مگر آنگاه که روح من تحت تأثیر و نفوذ آنها قرار گیرد. بالاخره تصمیم گرفتم که به جستجوی چیزی

بپردازم که فی‌حد ذاته خوب است و می‌تواند خوبی خود را به آنان منتقل کند و با دریافتن آن انسان می‌تواند از چیزهای دیگر صرف‌نظر کند. خلاصه تصمیم گرفتم که به وسیله آن از سعادت اعلی‌ابدی برخوردار باشم. از شهرت و ثروت فواید زیادی حاصل می‌شد ولی اگر می‌خواستم به موضوع دیگری بپردازم می‌بایستی از آنها صرف‌نظر کنم. هرچه بیشتر از شهرت و ثروت عاید شود، انسان میل دارد که آن را بیشتر کند، در حالی که اگر يك بار انسان در تحصیل آنها کامیاب نشود، دچار یأس و غم و اندوه شدیدی می‌شود. شهرت محظور بزرگ دیگری دارد و آن اینکه برای تحصیل آن شخص باید بر طبق هوی و هوس مردم رفتار کند و از آنچه مورد نفرت آنهاست بپرهیزد و آنچه را که دوست دارند قبول کند. تنها عشق به يك حقیقت جاودانی ولایتناهی می‌تواند چنان غذایی برای روح تهیه کند که او را از هر رنج و تعب آسوده دارد. این خیر اعلی عبارت است از علم به وحدت روح باتمام طبیعت. هرچه علم روح بیشتر شود، بهتر از قدرت خود آگاه می‌شود و نظم طبیعت را بهتر درك می‌کند؛ هرچه بیشتر از قدرت خود آگاه شود، بهتر می‌تواند خود را اداره کند و از قوانین تسلط بر خود مطلع گردد؛ و هرچه بیشتر از نظم طبیعت بداند، می‌تواند خود را بهتر از چنگال‌امور بیفایده و بیسوده برهاند، این است همه روش و طریقت.

بنابراین، فقط دانش است که توانایی و آزادی می‌بخشد و سعادت جاودانی دنبال دانش رفتن و طالب لذات عقلی بودن است. با این همه، فیلسوف از آن روی که انسان است باید در جامعه با مردم زندگی کند؛ پس آنگاه که در جستجوی حقیقت است، چگونه باید زندگی نماید؟ اسپینوزا در این باب دستوری می‌دهد که تا آنجا که می‌دانیم خود آن را دقیقاً به کار بسته است:

۱- باید با مردم چنان صحبت کرد که بتوانند بفهمند و درك کنند، باید برای آنها هرگونه کاری انجام داد تا آنجا که مانع وصول شخص به مقصود نشود. ۲- باید از لذات آن اندازه برخوردار شد که برای سلامت شخص لازم است. ۳- باید تا اندازه‌ای در طلب پول بود که برای حفظ صحت و ادامه حیات کفایت کند؛ و باید عاداتی را کسب کرد که مانع هدف و غرض ما نگردند.^{۵۴}

ولی يك فیلسوف شایسته و روشن بین، پس از آنکه هدف خود را به این ترتیب معین کرد، ناگهان با این مسأله روبرو می‌گردد: چگونه بدانم که دانش من واقعاً دانش است و چگونه می‌توانم به موادی که حواس من برای ذهن تهیه دیده است اطمینان داشته باشم و چگونه می‌توانم به نتایجی که عقل از مواد تهیه شده به وسیله حواس، گرفته است اعتماد بکنم؟ نباید پیش از آنکه سوار گردونه بشویم آن را بیازماییم؟ نباید با تمام قوا در تکمیل آن بکوشیم؟ اسپینوزا مانند بیکن چنین می‌گوید «پیش از هر چیز، باید وسیله‌ای برای اصلاح و جلای قوه مدرکه پیدا کنیم.»^{۵۵} باید به دقت صور مختلف علم را از هم تمیز دهیم و فقط به بهترین آن صور اعتماد و اطمینان داشته باشیم.

نخستین قسم علم آن است که از افواه مردم حاصل آید مثل علمی که من به تاریخ ولادت خود دارم. قسم دوم آن است که از راه تجربه مبهم و غیر دقیق به دست آید، مثل علم طبیب به معالجه‌ای که از راه آزمایشهای علمی نباشد بلکه از راه يك علم کلی اجمالی به این که این دوا معمولاً این اثر را دارد. قسم سوم استدلال مستقیم یا علم حاصل از راه استدلال است، مانند علم به بزرگی جرم خورشید از راه استدلال باینکه اجسام در فواصل دور کوچکتر به نظر می‌رسند.

این علم از دو قسم دیگر برتر است ولی آن نیز موقتی است زیرا ممکن است با يك تجربه دقیق بطلان آن ثابت شود؛ مانند آنکه از صد سال باین طرف علما به وجود «اثیر» استدلال می کردند ولی علمای فیزیک امروز آن را قبول ندارند. پس بالاترین علم، قسم چهارم است که علم حضوری و استدلال بی واسطه است، مانند آنکه از ملاحظه نسبت $X : 3 = 4 : 2$ فوراً درمی یابیم که جای X باید عدد ۶ باشد و یا مثل علم به اینکه کل بزرگتر از جزء خویش است. به عقیده اسپینوزا ریاضیدانان بیشتر از قضایای اقلیدس را از روی این علم شهودی حضوری درمی یابند؛ ولی خود او باتأسف اظهار می کند که علمی که بدین طریق به دست آورده است خیلی کم است.^{۵۶}

اسپینوزا در کتاب اخلاق دو قسم اول را به يك قسم برمی گرداند و علم به صور و نسبت جاودانی اشیا «Sule specie eternitatis» را علم شهودی می نامد و در يك جمله يك تعریف از فلسفه به دست می دهد.

بنابراین علم شهودی علمی است که در ماورای ظواهر اشیا می خواهد از قوانین و نسب ابدی آن آگاه گردد. از اینجا آنچه اسپینوزا میان سلسله امور ناپایدار و سلسله امور جاودانی و پایدار فرق اساسی می نهد، واضح می شود: امور ناپایدار جهان اشیا و عوارض و اعراض است و امور پایدار عالم قوانین و ذوات. حال به دقت این فرق و امتیاز را بررسی کنیم:

باید دانست که مقصود من از سلسله علل و ماهیات واقعی، اشیای شخصی و جزئی و متغیر نیست، بلکه سلسله اشیای ثابت و پایدار است، زیرا بشر از درك سلسله جزئیات و امور متغیر ناتوان است، نه برای آنکه جزئیات از حد حصر و شمار بیرون است، بلکه برای آنکه در شیء واحد حالات و اوضاع مختلفی دیده می شود که ممکن است هریک

از آن را علت وجود آن شیء دانست. زیرا درحقیقت وجود جزئیات با ذات آن ارتباطی ندارد و این وجود حقیقت دائمی ابدی نیست. معذلك احتیاجی هم نیست که ما سلسله امور جزئی و متغیر را بدانیم. زیرا ذات آنها جزو اشیای ثابت و ابدی است و ما از این راه قوانینی که اصول حقیقی آن اشیاست و تمام این جزئیات برطبق آن اداره می شود، می توانیم آنها را درك کنیم. در حقیقت اشیا جزئی و متغیر چنان تابع اشیای ثابت و پایدار هستند که بدون آنها قابل درك نمی باشند و نمی توانند به وجود بیایند.^{۵۷}

اگر ما هنگام مطالعه شاهکار اسپینوزا قطعه فوق را به خاطر داشته باشیم، کتاب به خودی خود واضح و روشن خواهد شد و غالب مشکلات مایوس کننده ای که در کتاب اخلاق دیده می شود به سهولت قابل فهم خواهد بود.

۴. رساله اخلاق

گرانیهاترین اثر فلسفه جدید به طرز هندسی نوشته شده است تا اندیشه را مانند براهین اقلیدسی ثابت و روشن سازد؛ ولی این عمل ایجاز و درهم فشردگی معضلی بار آورده است که برای هر سطر کتاب يك شرح کشف لازم است. فلاسفه اسکولاستیک نیز افکار خود را به همین روش بیان می کردند ولی این طور فشرده و موجز نبود و چون نتیجه قبلا معلوم بود چندان اشکال و ابهام تولید نمی کرد. دکارت این فکر را تلقین کرده بود که فلسفه هنگامی صحیح و درست خواهد شد که مانند ریاضیات ثابت شود؛ ولی هرگز این فکر را عملی نکرده بود. اسپینوزا بایک ذهن

(۵۷) همان کتاب، صفحه ۲۵۹، مقایسه شود با آنچه بیکن در ارغنون نو، ۲، II میگوید: «اگرهم در طبیعت جز اجسام جزئی که برطبق قوانین خاص خود، نتایج جزئی می دهند وجود نداشته باشد باز در هر شعبه ای از علم بحث و کشف و بسط این قوانین اساس نظر و عمل هردو خواهد بود.» در پایه و اساس، فلاسفه متفقا القولند.

ریاضی که پایه هر روش محکم علمی محسوب می شود، فکر دکارت را تعقیب کرد در حالی که تحت تأثیر اکتشافات کپرنیک و کپلر و گالیله قرار گرفته بود. نتیجه این کار در نظر اذهان سست، تمرکز بیهوده‌ای است که در ماده و صورت انجام گرفته است. ما خودمان را این‌طور تسلی می‌دهیم که این فلسفه هندسی يك بازی شطرنج مصنوعی فکر است که در آن اصول متعارفه و تعاریف و قضایا و براهین مانند شاه و فرزین و فیل و رخ و پیاده به کار رفته است و اسپینوزا به این وسیله خود را در گوشه عزلت مشغول ساخته است. نظم و ترتیب با اذهان ما سازگار نیست؛ ما دوست داریم که در عالم خیال بدون مقصد معینی راه برویم و از رؤیاها و احلام خود يك فلسفه موقتی ناپایدار بسازیم. ولی اسپینوزا می‌خواست هرج و مرج غیرقابل اغماض جهان را به وحدت و نظم مبدل کند، وی آن قدر که برای درك حقیقت به جوع البقر گرفتار بود، تشنه زیبایی نبود. هنرمند در نظر او معماری است که بنایی از اندیشه بسازد که دارای کمال صورت و تناسب باشد.

همچنین دانشجوی جدید درباره اصطلاحاتی که اسپینوزا به کار برده است دچار سرگردانی می‌شود. چون به زبان لاتین می‌نوشت مجبور بود که افکار جدید را با اصطلاحات فلسفه اسکولاستیک و قرون وسطی بیان کند. برای فلسفه اصطلاحات و عبارات قابل فهم دیگری وجود نداشت. آنچه را که ما امروز حقیقت و ماهیت (Reality, Essenc) می‌گوییم او ذات و جوهر (Substance) می‌گفت. آنچه امروز (تمام = Complete) خوانده می‌شود او (کامل = Perfect) می‌خواند؛ آنچه را ما شیء (Object) می‌خوانیم او صورت (Ideal) می‌گفت. به جای باطنی و درونی (Subjectively) عینی (Objectively) و به جای عینی (Objectively) صورتی (Formally) استعمال می‌کرد. اینها موانعی هستند که ضعف‌ها را ترسانند ولی نیرومندان را تشویق می‌کنند. خلاصه، اسپینوزا را نباید خواند، بلکه باید به دقت تحقیق

و بررسی کرد، باید به آن همان گونه نزدیک شد که به هندسه اقلیدس نزدیک می‌شوند؛ در این کتاب دویست صفحه‌ای یک عمر اندیشه بدون کوچکترین نظر سطحی و بی‌فایده، گنجانیده شده است. اگر یک دوره به سرعت آن را خواندید، خیال نکنید که به عمق آن پی برده‌اید، در این کتاب فلسفی کوچکترین چیزی که بتوان آن را کنار گذاشت وجود ندارد. هر قسمتی مربوط به قسمت ماقبل است، هر جمله‌ای که به نظر روشن و یا بی‌فایده می‌رسد ممکن است اساس یک مسأله منطقی مهم باشد. شما هیچ قسمت مهم را نمی‌توانید به دقت دریابید مگر آنکه تمام کتاب را به دقت و از روی فکر خوانده باشید. ما نمی‌خواهیم مثل «یاکوبی» با هیجان مبالغه‌آمیز بگوییم که «اگر کسی یک جمله از این اسپینوزا را نفهمیده باشد تمام آن را نفهمیده است.» اسپینوزا در قسمت دوم کتاب خود می‌گوید: «در اینجا بدون تردید خواننده دچار سرگردانی می‌شود و برای تجهیز خود می‌خواهد خیلی از چیزها را به یاد بیاورد؛ از این جهت تقاضا می‌کنم که به آرامی با من بیاید و تا تمام کتاب را نخوانده است، حکمی نکند»^{۵۸}.

کتاب را یکباره بخوان، بلکه به تدریج و در جلسات متعدد مطالعه کن، پس از آن که تمام کردی برای فهم آن مطالعه آن را از سر بگیر. بعد برخی از شروح آن را مطالعه نما؛ مانند Spinoza تألیف پولوک و «تحقیق درباره اسپینوزا» اثر مارتینو^{۵۹} و بهتر آن است که هر دو را بخوانی. پس از آن بالاخره دوباره کتاب اخلاق را بخوان که در این صورت آن را کتاب جدیدی خواهی یافت. پس از آنکه دوباره آن را به آخر رساندی تا ابد شیفته و دلباخته فلسفه خواهی بود.

الف. خدا و طبیعت

نخستین صفحه کتاب ناگهان مارا به گرداب ماوراءالطبیعه

می‌اندازد. کله‌های سخت (ویاست؟) جدید ما از ماوراءالطبیعه بیزار می‌شوند و در طی مدت کمی آرزو می‌کنیم که با هر فیلسوفی باشیم جز با اسپینوزا. ولی چنانکه ویلیم جیمس می‌گوید: فلسفه چیزی جز وصول به کنه حقایق اشیاء و غور در معانی عمیق آنها نیست و در سلسله واقعیات، پیدا کردن جوهر ذاتی و یا به قول اسپینوزا ذات جوهری آنهاست؛ بدین طریق تمام حقایق باهم متحد می‌گردند و به «کلی ما فوق کلیات» می‌رسند. حتی در نظر آن انگلیسی^{۶۰} عملی نیز فلسفه همین است. علم که این‌همه به ماوراءالطبیعه به نظر بی‌اعتنائی و تحقیر می‌نگرد در هر فکر و اندیشه‌ای يك نظر فلسفی ماوراء طبیعی دارد. تصادف این‌طور حکم کرده است که آن فلسفه ماوراء طبعی که مطلوب علم است، فلسفه اسپینوزا باشد.

در فلسفه اسپینوزا سه اصطلاح عمده وجود دارد، Substance (ذات یا جوهر)، Attribute (محمول یا صفت) و Mode (حالت). برای آنکه دچار اشکال نشویم موقتاً صفت Attribute را کنار می‌گذاریم. حالت، هر شیء و یا عمل جزئی شخصی، و هر شکل یا صورت خاصی است که موقتاً به شکل واقعیت جلوه می‌کند. خود شما و جسم و افکار و نوع و جنس شما و سیاره‌ای که در آن زندگی می‌کنید همه حالت هستند. همه آنها ظواهر يك حقیقت پایدار و لایتنیری می‌باشند که در پشت تمام این حالتها نهان است. این حقیقتی که در پشت پرده تمام ظواهر و حالات نهان است چیست؟ اسپینوزا آن را Substance (جوهر و یا ذات) می‌نامد که معنی تحت‌اللفظی آن عبارت است از آنچه در زیر قرار دارد. هشت نسل درباره معنی این اصطلاح به شدت باهم مبارزه کرده‌اند، اگر ما نتوانستیم این موضوع را در يك بند حل‌اجی کنیم نباید دلسرد شویم. باید از يك اشتباه بر حذر باشیم: معنی ذات ماده تشکیل دهنده اشیا نیست مثل اینکه می‌گوئیم چوب‌ذات و جوهر تخت است. اما اگر گفتیم «ذات جوهر

بیانات و ملاحظات فلان شخص» تا اندازه‌ای به مقصودی که اسپینوزا از این کلمه داشته است، نزدیک می‌شویم. اگر به فلاسفه اسکولاستیک که اسپینوزا این اصطلاح را از آنان گرفته است مراجعه کنیم، می‌بینیم که آنان این کلمه را در ترجمه کلمه یونانی Ousia است فاعل Einai (شدن - موجود بودن) به کار برده‌اند، و معنی آن وجود باطنی و یا ذات اشیاء است. پس ذات چیزی است که هست (اسپینوزا این عبارت سفر تکوین را فراموش نکرده بود: «من آنم که هستم»)، آن است که هستی‌آن پایدار و تغییر ناپذیر است و تمام اشیای دیگر صورت و حالت ظاهری و موقتی آن است. حال این تقسیم موجودات را به ذات و حالت، با تقسیمی که در کتاب «اصلاح قوه مدرکه» است مقایسه کنیم. در آن کتاب می‌گوید موجودات یا سلسله قوانین و نوامیس جاودانی و نسب تغییر ناپذیر می‌باشند و یا سلسله امور زمانی و فناپذیر و ناپایدار. از این مقایسه به این نتیجه می‌رسیم که مقصود اسپینوزا از سلسله قوانین جاودانی و پایدار همان ذات و جوهری است که در کتاب اخلاق می‌گوید. حال موقتاً یکی از اجزای معنی ذات و جوهر را همین معنی مذکور می‌گیریم و می‌گوییم مقصود از ذات و جوهر آن وجود و یا ماهیت حقیقی است که در پشت تمام حادثات و اشیا قرار دارد و جوهر عالم را تشکیل می‌دهد.

ولی بعدها اسپینوزا جوهر و ذات را با خدا و طبیعت یکی می‌داند. مانند فلاسفه اسکولاستیک برای طبیعت دو جنبه قائل است: یکی جنبه حیات و فعالیت که آن را طبیعت خلاق (Natura Naturance) می‌نامد، که همان نیروی حیاتی Élan vital و تحول خلاق برگسون است؛ و دیگر محصول انفعالی این طبیعت خلاق که باید آن را طبیعت مخلوق نامید (Natura Naturata) و آن عبارت است از موادی که در عالم طبیعت است از قبیل چوب و باد و آب و تپه و دشت و هزاران صور خارجی دیگر. آنجا که طبیعت و ذات را با خدا یکی می‌داند، مقصودش طبیعت خلاق است نه طبیعت مخلوق. ذات و حالت، سلسله

قوانین‌پایدار و سلسلهٔ امور زمانی و فناپذیر، طبیعت‌خلاق و طبیعت مخلوق و منفعل و خدا و جهان، اصطلاحاتی هستند که اسپینوزا آنها را به کار می‌برد و به ترتیب باهم مرادفند و هریک عالم را به جوهر و عرض تقسیم می‌کنند. اگر ذات را به معنی متداول آن نگیریم و آن را ماده ندانیم بلکه صورت بخوانیم و نیز آن را ترکیب مزجی از ماده و فکر که بعضی از شارحان فرض کرده‌اند نگوئیم درست به آن ذاتی می‌رسیم که با طبیعت خلاق و فعال مرادف است نه با ماده یا طبیعت منفعل. قسمتی از یکی از نامه‌های اسپینوزا ممکن است ما را در فهم مطلب کمک کند:

خدا و طبیعت در نظر من به کلی با آنچه مسیحیان متأخر می‌گویند فرق دارد؛ زیرا مقصود من از خدا آن‌علت جاودانی و لایزال اشیاء است که بیرون از اشیا نیست. من می‌گویم همه چیز در خداست؛ زندگی و جنبش همه در خداست؛ این عقیده من موافق با گفتهٔ بولس حواری و شاید تمام فلاسفهٔ قدیم است، اگرچه طرزیان به کلی باهم مخالف است. من حتی می‌توانم ادعا کنم که نظر من با نظر عبریان قدیم یکی است تا آنجا که می‌توانم از ترجمه‌های نادرست استنباط بکنم. علی‌ای حال اگر کسی بگوید که مقصود من از طبیعت - آنجا که گفته‌ام خدا با طبیعت یکی است - تودهٔ مواد جسمانی است، سخت در اشتباه است. من هیچ وقت چنین مقصودی نداشته‌ام.^{۶۱}

همچنین در «رسالهٔ ارباب دین و دولت» می‌گوید: «مقصود من از توفیق ربانی نظم ثابت و تغییر ناپذیر طبیعت و یا سلسلهٔ حوادث طبیعی است»^{۶۲}؛ قوانین کلی طبیعت با فرامین و احکام جاودانی الهی یکی است «همچنان که تا ابد الابد سه‌زاویهٔ مثلث مساوی با دو

قائمه است، به همان ترتیب و به همان ضرورت تمام اشیا از طبیعت لایتناهی خداوندی منبعث می‌گردند.^{۶۳} نسبت خدا با جهان عین نسبت قوانین و احکام دایره با تمام دوائر است. خدا مانند ذات و جوهر، عبارت است از^{۶۴} علة‌العلل و سبب^{۶۵} اصلی تمام اشیا و قانون و هویت عالم.^{۶۶} نسبت عالم ماده و حالت و اشیا به خدا مثل نسبت پلی است به نقشه و ترکیب قوانین ریاضی و مکانیکی که از روی آن بنا شده است. اینها پایه ذاتی و شرط اصلی و جوهر پل را تشکیل می‌دهند، بدون اینها پل فروخواهد ریخت. جهان‌مانند آن پل وابسته به قوانین و ترکیب خاص خویش است و بردست خدا تکیه دارد.

اراده الهی با قوانین طبیعت امر واحدی است در دو عبارت مختلف^{۶۷}، از اینجا نتیجه می‌گیریم که تمام حادثات عالم اعمال مکانیکی و قوانین لایتغیری هستند و از روی هوس سلطان مستبدی که در عرش بالای ستارگان نشسته است، نمی‌باشند. دکارت مکانیک را تنها در مواد و اجسام می‌دید ولی اسپینوزا آن را هم در خدا و هم در روح می‌بیند. دنیا بر پایه جبر علمی علی است نه بر پایه علت غائی، چون اعمال ما از روی غایات و اغراض است خیال می‌کنیم که کار همه جهان همین‌طور است. چون خود از نوع بشر هستیم می‌پنداریم که همه چیز به خاطر بشر آفریده شده است و برای برآوردن احتیاجات اوست. ولی این خیال و رؤیایی بیش نیست و ناشی از این است که بشر خود را مرکز عالم امکان می‌داند. اغلب افکار ما بر پایه همین خیال خام است^{۶۸} بزرگترین اشتباهات در فلسفه از آنجاست که ما اغراض و غایات و امیال انسانی خود را به عالم خارج بسط می‌دهیم. از اینجا «مسأله شر» به

(۶۳) رساله اخلاق، قسمت ۱، قضیه ۱۷، تبصره.

(۶۴) Hôffding، تاریخ فلسفه جدید، جلد ۱.

(۶۵) مارتینو «تحقیق درباره اسپینوزا»، لندن، ۱۸۲۲، صفحه ۱۷۱.

(۶۶) پروفیسور Woodbridge

(۶۷) رساله دین و دولت، فصل ۳.

(۶۸) اخلاق، قسمت ۱، ضمیمه.

میان می‌آید:

ما کوشش می‌کنیم که رنجها و آلام حیات را باخیر خداوندی تطبیق دهیم و از درسی که به حضرت ایوب داده شد غافلیم که خدا ماورای خیر و شر حقیر ماست. خیر و شر نسبت به انسان و حتی به سلیقه‌ها و اغراض شخصی است، و در ملاحظه و درنسبت به تمام عالم که در آن اشخاص، موجودات فانی و زودگذری هستند و سرنوشت نژادها و اقوام نقش بر آب است، خیر و شری وجود ندارد.

هرچه در عالم به نظر ما بیهوده و پوچ و یا بد می‌آید برای آن است که اطلاعات ما درباره اشیا جزئی است و از نظم و توافق کل عالم طبیعت بی‌خبریم و برای آن است که خیال می‌کنیم همه اشیا بر وفق عقل ما ساخته شده است؛ در حقیقت آنچه را که عقل ما بد می‌داند در مقایسه با قوانین کلی طبیعت بد نیست بلکه از آن جهت بد است که با قوانین طبیعت خاص ما (در صورتی که جداگانه در نظر بگیریم) سازگار نیست^{۶۹}. . . درباره اصطلاح خیر و شر باید گفت که این دو، معنی مثبتی ندارند. . . زیرا شیء واحد ممکن است در عین حال هم بد و هم خوب و هم نه بد و نه خوب باشد. مثلاً موسیقی برای مبتلایان به مالیخولیا خوب است و برای سوگواران و عزاداران بد است و برای مردگان نه خوب است و نه بد.

خیر و شر احکام نادرستی هستند که با حقیقت سازگار نمی‌باشند؛ «حقیقت این است که عمل جهان از روی طبیعت ولایتناهی است نه بر وفق تصورات خاص انسان»^{۷۰} زشتی و زیبایی نیز

(۶۹) رساله دین و دولت، فصل ۲.

(۷۰) سانتیانا، مقدمه بر کتاب اخلاق، نشریات Everyman،

مانند خیر و شر است، این دو نیز اصطلاحات شخصی و نفسانی می باشند که اگر در عالم خارج استعمال شوند به شخص استعمال کننده راجع می گردند. «من به شما می گویم که من طبیعت را نه زشت می دانم و نه زیبا، نه منظم می دانم و نه مغشوش و درهم»^{۷۱}. «مثلا اگر تأثیری که اعصاب من از راه چشم از اشیای خارجی می گیرد، برای سلامت خوب باشد، آن اشیا زیبا نامیده می شوند و اگر چنین نباشد، زشت نامیده می شوند.»^{۷۲} بدین ترتیب اسپینوزا از افلاطون هم پافراتر می گذارد؛ زیرا افلاطون می گفت: که احکام زیبایی قوانین آفرینش و فرامین جاودانی الهی است.

خدارا می توان شخص گفت؟ به آن معنی که در انسان استعمال می شود، نمی توان خدارا شخص نامید. اسپینوزا خاطر نشان می سازد که «عامه مردم خدارا از جنس نر و مذکر می دانند نه زن و مؤنث»^{۷۳}؛ عامه آنقدر مؤدب است که نمی خواهد خدا را به صفت مؤنث بشناسد زیرا این فکر انعکاس انفعال و تبعیت زن از مرد در این دنیا است:

شخصی به او نامه ای نوشته و اعتراض کرده است که چرا خدارا شخص نمی داند. اسپینوزا جوابی داده که گزنوفان فیلسوف باستانی شكاك يونان را به خاطر می آورد:

اینکه می گوئید اگر خدا را سمیع و بصیر و شاهد و مرید ندانم. . . ، پس خدایی که به آن معتقدم چگونه است، مرا به خودتان بدگمان می سازید زیرا من فکر می کنم که شما کمالاتی بالاتر از صفات فوق نمی توانید تصور کنید. از این فکر شما تعجبی نمی کنم؛ زیرا اگر مثلث را زبان می بود خدا را کاملترین مثلثات می گفت و دایره ذات خدا را اکمل دوایر می خواند؛ همین طور هر موجودی صفات

۷۱ Epistle, 15 چاپ پولوک.

۷۲ اخلاق، قسمت ۱، ضمیمه.

۷۳ Epistle, 15 چاپ ویلیس.

بالاخره «اراده و درك نیز مربوط به ذات خدا نیست»^{۷۵} و این در صورتی است که مقصود از درك و اراده همان صفاتی باشد که به بشر نسبت می‌دهیم؛ ولی در حقیقت اراده خدا عبارت است از تمام علل و قوانین اشیا و درك او عبارت است از مجموع تمام قوای مدرکه به عقیده اسپینوزا قوه مدرکه خدا «همه درك و شعوری است که بر زمان و مکان گسترده شده است، آن شعور نامعلومی است که بر همه جهان روح و حیات بخشیده است»^{۷۶} حیات و یا شعور مرحله و جنبه‌ای است از تمام آنچه بر ما معلوم است و بعد و امتداد جسمانی مرحله دیگر. این دو مرحله دو صفتند (به اصطلاح اسپینوزا) که به وسیله آن ما از عمل ذات و جوهر یا خدا آگاه می‌شویم. به این معنی می‌توان گفت که خدا - انبساط کلی و حقیقت جاودانی که در ماورای جریان اشیا قرار دارد - هم دارای قوه مدرکه و هم دارای جسم است. قوه مدرکه و یا ماده هیچ کدام خدا نیستند، ولی جریان عقلی ذهنی و جریان مادی و ذری که تاریخ دو قسمت و دو جنبه مختلف عالم است با علل و قوانین خود، عبارتند از خدا.

ب. ماده و روح

النفس فی وحدتها کل القوی

و فعلها فی فعلها قد انطوی^{۷۷}

حال بینیم ماده چیست و روح کدام است؟ آیا همچنان که مردم فاقد قوه متخیله می‌گویند روح امری مادی است، و یا چنانکه عده‌ای از خیالبافان می‌گویند جسم فقط تصور و اندیشه است؟ آنچه در ذهن و روح می‌گذرد علت افعال مغزی است یا نتیجه آن است؟

(۷۴) Epistle, 60 چاپ ویلیس.

(۷۵) اخلاق، قسمت ۱، قضیه ۱۷، تبصره.

(۷۶) سانتیانا، کتاب مذکور، صفحه ۱۰.

(۷۷) شعر مزبور از حاج ملاهادی سبزواری به مناسبت تاملی که

با این قسمت داشت، الحاق شد. - م.

و یا به قول مالبرانش به هم ارتباطی ندارند و مستقل هستند و مشیت ازلی آن دورا با هم موازی ساخته است؛

اسپینوزا در پاسخ می گوید که نه، روح مادی و جسمانی است و نه جسم روحانی است؛ اعمال مغزی نه علت اندیشه است و نه معلول آن و نه مستقل و موازی هم. زیرا اینجا دو سلسله و یا دوهویت وجود ندارد؛ فقط يك سلسله موجود است که باطن آن اندیشه و ظاهر آن جنبش و حرکت است؛ فقط يك هویت است که باطن آن روح است و ظاهر آن جسم، هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن؛ این هویت وحدت ترکیبی معضلی است از هر دو. روح و جسم در یکدیگر تأثیری ندارند، زیرا از هم جدا نیستند و امر واحدی هستند «جسم نمی تواند ذهن را وادار به اندیشه کند؛ روح و ذهن نمی تواند جسم را وادار به حرکت و سکون و یا حالات دیگر نماید» فقط برای آنکه «اعمال روحانی و خواهشهای جسمانی... امر واحدی می باشند»^{۷۸} و تمام جهان به همین نحو که گفتیم يك زوج ترکیبی است. هر جا يك جریان ظاهر اجسمی و مادی دیده شود، جنبه و نمایی از جریان حقیقی است، که اگر بانظر دقیق ملاحظه گردد، با اعمال روحی کاملاً هماهنگ است و اختلاف فقط در درجات است، این امر را ما در خود نیز می توانیم ببینیم. جریان درونی و روحی در هر مرحله ای با جریان خارجی و جسمانی مربوط است؛ «ربط و ترتیب افکار و تصورات مثل ربط و ترتیب اشیاء است»^{۷۹} ذات متفکر با ذات صاحب بعد و امتداد، شیی واحدی است که گاهی با این حالت و گاهی با آن حالت دیده می شود. «به نظر می رسد که بعضی از یهودیان این معنی را متوجه شده بودند، اگرچه نظر آنها مبهم و غامض بوده است، زیرا آنها قائل به وحدت عقل و عاقل و معقول با ذات خدا بودند»^{۸۰}.

اگر روح را به معنی وسیعتری بگیریم و آنرا با تمام انشعابات سلسله اعصاب مربوط سازیم، خواهیم دید که تمام تغییرات در

(۷۸) اخلاق، قسمت ۳، قضیه ۲.

(۷۹) قسمت ۲، قضیه ۱۲.

(۸۰) همان قسمت، تبصره.

«بدن» با تغییراتی نظیر آن در «روح» همراه است و یا اگر بخواهیم بهتر تعبیر کنیم، باهم يك كل تشكيل می‌دهند «همچنان که اندیشه‌ها و جریانات ذهن در روح باهم مربوط و در يك سلك منتظم است، تغییرات بدن و تغییرات اشیاء» که از راه حواس به بدن منتقل می‌شود، «نیز مطابق ترتیب خود مستقر شده‌اند»^{۸۱} و «هیچ چیز در بدن اتفاق نمی‌افتد مگر آنکه روح از آن آگاه است»، و از راه شعور یا وجدان ناآگاه درك می‌شود^{۸۲}. درست همچنان که تأثرات محسوس جزء يك كل است که تغییرات جهاز دوران دم و تنفس و جهاز هاضمه پایه آن است؛ يك تصور و اندیشه نیز، با تغییرات جسمانی، جزئی از ترکیب مجموع اعضاست، حتی جزئی‌ترین دقایق تفکرات ریاضی بآبدن ارتباط دارد. (روانشناسان طرفدار مشاهدات خارجی نیز ادعای کنند که از اهتزازات غیرآرادی او تار صوتی، افکار شخص را درمی‌یابند زیرا به نظر می‌رسد که این اهتزازات با تفکر همراه است.)

پس از آنکه اسپینوزا فرق و امتیاز روح و بدن را از میان بر- می‌دارد، فرق و امتیاز بین درك و اراده را نیز در شدت و ضعف می‌داند و به اصطلاح منطقیین می‌گوید: این دو مشکند نه متواپی. در ذهن و روح «قوای» وجود ندارد و درك و اراده و تخیل و حافظه دو ماهیت مختلف نمی‌باشند. روح مرکز اطلاعاتی که با تصورات و افکار سر و کار داشته باشد نیست؛ بلکه عبارت است از نفس تسلسل و تتابع افکار و تصورات^{۸۳}. قوه مدرکه يك اصطلاح انتزاعی و مجردی است از سلسله تصورات و افکار؛ و اراده يك اصطلاح انتزاعی مجردی است از مجموع اعمال و تصمیمات: «نسبت قوه مدرکه به تصورات و نسبت اراده به تصمیمات مثل نسبت سنگی به سنگهاست»^{۸۴} بالاخره «اراده و قوه مدرکه امر

(۸۱) ۵، ۱.

(۸۲) قسمت ۲، ۱۲، ۱۳.

(۱۳) برای ملاحظه اینکه اسپینوزا قبلاً نظریه تسلسل افکار را اظهار داشته است، رجوع شود به قسمت دو، قضیه ۱۸، تبصره.

(۸۴) قسمت ۲، ۴۸، تبصره.

واحدی^{۸۵} هستند؛ زیرا یک تصمیم فقط عبارت است از یک تصور که به علت همکاری فراوان تصورات دیگر (و شاید به علت نبودن تصورات مخالف)، آن قدر در ذهن و ضمیر می ماند تا به عمل مبدل شود. هر فکر و تصویری اگر بر سر راه خود مانعی از تصورات و اندیشه های دیگر نبیند، بدل به عمل خواهد شد، خود تصور مرحله اول جریانات عضوی متحدی است که مرحله آخری آن عبارت از عمل است.

آنچه را که غالباً اراده می نامند و آن را نیروی محرکی می خوانند که اندیشه و تصور ثابت را به عزم بدل می کند؛ میل و خواهش است که «ماهیت حقیقی انسان» است^{۸۶} میل و خواهش عبارت از شهوت یا غریزه است که از آن آگاهیم؛ ولی لازم نیست که همیشه غرایز از راه میل وجدانی عمل کنند^{۸۷}. در ماورای غرایز کوشش مختلف و مبهمی برای حفظ ذات و شخص قرار دارد (Conatus Sese preservandi). اسپینوزا این کوشش برای بقا و حفاظت ذات را در تمام فعالیت های انسان و موجودات مادون انسان می بیند، درست مانند شوپنهاور که همه جا اراده حیات و مانند نیچه که همه جا اراده قدرت می دید. فلاسفه ندره با هم اختلاف دارند.

«هر شیء تا آنجا که خود اوست، کوشش دارد تا وجود خود را حفظ کند؛ و کوشش برای حفظ موجودیت، چیز دیگری جز ماهیت فعلی آن نیست^{۸۸}! قدرتی که شیء به وسیله آن باقی است، کنه و ماهیت هستی آن است.

هر غریزه تدبیری است که طبیعت برای حفظ شخصی به کار

(۸۵) قسمت ۲، ۴۹، فرع.

(۸۶) قسمت ۴، قضیه ۱۸.

(۸۷) اسپینوزا قدرت وجدان نا آگاه را خاطرنشان ساخته است، چنانکه از قسمت حرکت در خواب (Somnambulism) (قسمت ۲ قضیه ۲، تبصره) برمی آید؛ و نیز متوجه پدیده انقسام شخصیت بوده است (قسمت ۴، قضیه ۳۹، تبصره).

(۸۸) قسمت ۳، ۶، ۷.

برده است (ویا برای حفظ نوع و جنس - چون فیلسوف ما ازدواج نکرده بود، این معنی را فراموش کرده است). لذت و الم عبارت است از رضایت یا کراهت يك غریزه؛ لذت و الم علت میلها و خواهشها نیست بلکه برعکس معلول آن است. میل ما به اشیاء از آن جهت نیست که تولید لذت می کنند بلکه چون ما اشیا را می خواهیم و میل داریم از آنها محظوظ می گردیم و لذت می بریم^{۸۹} و برای آن به اشیا میل می کنیم که باید میل بکنیم.

بنابراین، آزادی اراده وجود ندارد؛ ضرورت و لزوم حفظ بقای ذات، غریزه را به وجود می آورد، غریزه میل را تولید می کند و میل اندیشه و عمل را. «تصمیمات روح همان امیال و خواهشها هستند که با اختلاف اوضاع مختلف می گردند.»^{۹۰} «در ذهن، اراده آزاد و مطلق وجود ندارد؛ بلکه تصمیم ذهن برای انجام دادن کاری معلول علتی است که آن هم به نوبه خود معلول علت دیگری است و هكذا الی غیرالنهایه.»^{۹۱} «مردم از آن جهت خود را آزاد و مختار فرض می کنند که از امیال و اراده های خود آگاهند ولی از علل این امیال و اراده ها بی خبرند.»^{۹۲}

امپینوزا حسن آزادی و اختیار انسان را با حالت آن سنگی که در فضا پرتاب شده است مقایسه می کند، این سنگ اگر فکری داشت خود را در مسیری که می رود به مقصدی که می افتد آزاد و مختار می دید و می پنداشت که این همه عمل خود اوست^{۹۳}. از اینجا معلوم می شود که اعمال بشری تابع قوانین و احکامی است که در ثبات و ضرورت مثل احکام هندسی است؛ روانشناسی باید مثل شکل هندسی و عینیت ریاضی تحقیق و تدریس شود. «من درباره اعمال و احوال انسانی چنان خواهم نوشت

(۸۹) قسمت ۳، ۵۷.

(۹۰) قسمت ۳، ۲، تبصره.

(۹۱) قسمت ۲، ۴۸.

(۹۲) قسمت ۱، ضمیمه.

(۹۳) نامه ۵۸ طبع پولوک.

که گویی باخط سطح و جسم سروکار دارم»^{۹۴}. «من نخواسته‌ام اعمال بشری را مسخره کنم یا به آن اظهار دلسوزی کنم یا از آن ابراز کراهت و انزجار نمایم، بلکه کوشش من برای درک و فهم اعمال بشری است؛ و به همین جهت من شهوات را عیب و نقص طبیعت انسان نمی‌دانم بلکه آن را خواص و صفات او می‌دانم همچنان که حرارت و برودت و طوفان و زلزله از خواص طبیعت جو است»^{۹۵}. این بی‌طرفی در تحقیق طبیعت بشر، ارزش مطالعات اسپینوزا را چنان بالا برده است که فرود^{۹۶} آن را کاملترین مطالعاتی می‌داند که تاکنون یک فیلسوف اخلاقی انجام داده است»^{۹۷} تن^{۹۸} در ستایش تحلیل بیل^{۹۹} ویرا با اسپینوزا مقایسه می‌کند و یوهانس مولر^{۱۰۰} در تحقیق غرایز و عواطف می‌نویسد: «در باره نسبت و رابطه عواطف و احساسات با یکدیگر با قطع نظر از اوضاع فیزیو-لوژیکی، ممکن نیست بهتر از آنچه اسپینوزا در شاهکار بی‌نظیر خود شرح داده است، چیزی نوشت» و آنگاه این عالم فیزیولوژی مشهور با تواضعی که معمولاً با بزرگی همراه است، تمام کتاب سوم اخلاق اسپینوزا را نقل می‌کند. با تجزیه رفتار تحلیل انسان، اسپینوزا به مسئله‌ای می‌رسد که عنوان شاهکار اوست.

ج . عقل و اخلاق

اساساً در اخلاق سه طریقه موجود است و کمال زندگی اخلاقی و صفات انسانی به سه نحو تصور شده است. یکی آن است که بودا و مسیح می‌گویند و برخصال و فضایل زنانه متکی است و

(۹۴) مقدمه رساله دین و دولت.

(۹۵) همان کتاب فصل ۱.

(۹۶) Froude (James Anthony) مورخ انگلیسی (۱۸۹۴-۱۸۱۸).

5-Short Studies I, 308 (97)

(۹۸) Taine فیلسوف و مورخ و نقاد فرانسوی (۱۸۹۳-۱۸۲۸).

(۹۹) Beyle مقصود هانری بیل استاندال نویسنده فرانسوی است

(۱۷۸۳-۱۸۴۲).

افراد بشر را از جهت ارزش یکسان می‌داند و بدی را به نیکی پاداش می‌دهد و احسن الی من اساء می‌گوید و فضیلت را با محبت یکی می‌داند و در سیاست طالب دموکراسی مطلق است. دیگری آن است که ماکیاول و نیچه تبلیغ می‌کنند و برپایه خصال و فضایل مردانه است: افراد بشر را یکسان نمی‌داند، از مبارزه و پیروزی و فرمانروایی لذت می‌برد، فضیلت را با قدرت یکی می‌داند و طالب حکومت اشرافی موروثی است. سومی اخلاق سقراط و افلاطون و ارسطو است: فضایل مردانه و زنانه را به‌طور مطلق و همه‌جا قابل انطباق نمی‌داند و می‌گوید فقط اذهان پخته و آزموده و آگاه می‌توانند در اوضاع و احوال مختلف حکم کنند که در کجا باید عشق و محبت حکومت کند و در کجا باید قدرت حاکم باشد و بنا بر این فضیلت را با عقل و علم یکی می‌داند و در سیاست طالب مخلوط متغیری است از حکومت اشرافی و حکومت عامه. امتیاز اسپینوزا در این است که بدون اینکه خود متوجه شود، این سه فلسفه به‌ظاهر مخالف را با هم آشتی می‌دهد و از آنها وحدت هماهنگی بنا می‌کند و در نتیجه یک روش اخلاقی عرضه می‌دارد که عالی‌ترین مرحله اندیشه نوین است.

در آغاز غرض از عمل و رفتار انسان را سعادت می‌داند و به‌طور ساده می‌گوید که سعادت حضور لذت و فقدان الم است. ولی لذت و الم اموری نسبی هستند نه مطلق و حالات نیستند بلکه انتقالاتند.

«لذت عبارت است از انتقال از حالت کم تر کمال (و به قول ما رضایت و بسندگی) به حالت بیشتر آن.»

«خوشی عبارت از فزونی قدرت شخص است.» ۱۰۱ «رنج عبارت است از انتقال از حالت بیشتر کمال به حالت کمتر آن؛ این که انتقال می‌گویم برای آن است که لذت عین کمال و یا رضایت نیست، اگر شخصی در حین تولد دارای کمال و

رضایتی باشد که دیگران به آن منتقل می‌شوند...، فاقد جوش و خروش لذت خواهد بود. و عکس این مطلب نیز ظاهر است»^{۱۰۲} عواطف و احساسات عبارتند از حرکت و انتقال به کمال و قدرت و یا حرکت و انتقال از آن.

«مقصود من از انفعالات و عواطف، تغییرات جسمانی است که به وسیله آن قدرت بدن روبه کاهش یا افزایش می‌نهد، یا مدد نیروی بدن هستند و یا مانع آن، تصورات این تغییرات نیز از زمره عواطف و انفعالات است.»^{۱۰۳} (این نظریه عواطف معمولاً به جیمس ولانگ نسبت داده می‌شود؛ اسپینوزا در آنجا روشن‌تر از این دو روانشناس مطلب را بیان کرده است و مطالب او به‌طور قابل ملاحظه‌ای با اکتشافات پروفیسور کانون مطابق است). يك انفعال و یا يك عاطفه به‌خودی خود نه خوب است و نه بد، فقط آنگاه خوب و یا بد است که قدرت ما را افزایش دهد یا پایین آورد. «مقصود من از فضیلت و قدرت شیء واحدی است»^{۱۰۴} يك فضیلت عبارت است از قدرت و عمل و شکلی از استعداد و توانایی^{۱۰۵}؛ «انسان هرچه بیشتر بتواند وجود خود را حفظ کند و هرچه بیشتر در طلب آنچه برای او مفید است سعی کند، فضیلت او بزرگتر خواهد بود»^{۱۰۶} اسپینوزا هیچ وقت نمی‌خواهد که کسی خود را فدای نفع و خیر دیگری کند و در این باب از خود طبیعت هم دلسوزتر است. به عقیده او خود خواهی نتیجه ضروری غریزه عالی حفظ نفس است؛ «اگر کسی بداند که چیزی برای تو خوب است هرگز از آن چشم نمی‌پوشد مگر به امید آنکه نفع و خوبی بیشتری به دست آورد.»^{۱۰۷} این امر در نظر اسپینوزا کاملاً معقول است. «چون عقل طالب آنچه مخالف طبیعت

(۱۰۲) قسمت ۳، ضمیمه.

(۱۰۳) قسمت ۳. تعریف ۳.

(۱۰۴) قسمت ۴، تعریف ۸.

(۱۰۵) قسمت ۳، قضیه ۵۵ فرع ۲.

(۱۰۶) قسمت ۴، قضیه ۲۰.

(۱۰۷) رساله دین و دولت، فصل ۱۶.

است نیست، حکم می‌کند که هرکسی باید خود را دوست داشته باشد و آنچه را که به نفع اوست طلب کند و آنچه را که او را مستقیماً به حالت بزرگتری از کمال هدایت می‌نماید، بخواهد؛ هرکسی باید برای حفظ وجود خود تا آنجا که هست، کوشش نماید»^{۱۰۸} پس اخلاق او همچنان که طالبان مدینه فاضله خیالی می‌گویند برپایه از خود گذشتگی و نیکی طبیعی انسان نیست، و نیز چنانکه کلیون محافظه‌کار می‌گویند بر روی خود خواهی و ضعف طبیعت بشری نمی‌باشد، بلکه آنچه او می‌گوید بر روی خود خواهی مشروع و ضروری است. آن روش اخلاقی که شخص را به ضعف و ناتوانی وادار می‌کند فاقد ارزش است. «اساس فضیلت چیزی جز کوشش برای حفظ نفس نیست و سعادت شخص در توانایی اوست برای این کار.»^{۱۰۹}

اسپینوزا هم مانند نیچه شکسته نفسی را مورد اعتنا نمی‌داند؛^{۱۱۰} شکسته نفسی یا ناشی از ریای شخص مکار است و یا ناشی از خجلت و کم رویی یک بنده، و هرچه باشد متضمن ناتوانی و ضعف است؛ در صورتی که به عقیده اسپینوزا تمام فضایل اشکال مختلف توانایی و قدرند. پشیمانی را نیز عیب و نقص می‌داند نه فضیلت: «آنکه پشیمان می‌شود، دو مرتبه بدبخت است و دو برابر ضعیف است.»^{۱۱۱} ولی مانند نیچه شکسته نفسی را خیلی مورد حمله قرار نمی‌دهد؛ زیرا «شکسته نفسی خیلی نادر است»^{۱۱۲}؛ و به قول سیسرون، حتی فلاسفه‌ای که در مدح شکسته نفسی کتابها می‌نویسند، نام خود را در پشت صفحه ذکر می‌کنند. «آنکه خود را حقیر می‌شمارد در حقیقت مرد متکبری است؛» (در اینجا اسپینوزا نظریه محبوب پسیکانالیست‌ها را در یک سطر بیان می‌کند. آنها می‌گویند که

(۱۰۸) قسمت ۴، قضیه ۱۸ تبصره.

(۱۰۹) همان موضع.

(۱۱۰) قسمت ۳، قضیه ۵۵.

(۱۱۱) قسمت ۳، قضیه ۵۵.

(۱۱۲) قسمت ۴، ضمیمه، تعریف ۲۹.

هر فضیلت وجدانی، کوششی است برای اصلاح يك عیب نهایی و یا مستور داشتن آن). با آنکه اسپینوزا از شکسته نفسی متنفر است، تواضع را می‌ستاید و غروری را که برپایه واقعیات استوار نیست نفی می‌کند. خودستایی روابط مردم را با یکدیگر به هم می‌زند: «شخص خودستا فقط از مزایای خود و نقایص دیگران سخن میراند»^{۱۲۳} و از حضور کسانی که از او پایین‌ترند لذت می‌برد؛ زیرا آنها از کمالات و برتریهای او در شگفت می‌مانند و در آخر هم قربانی مداحی و ستایش آنان می‌شود؛ زیرا «هیچ کس مانند شخص مغرور و خودپرست از چابلوسی ضرر نمی‌بیند»^{۱۱۴}

تا اینجا فیلسوف تقریباً اخلاق سپارتيان را تعلیم می‌داد؛ ولی در جاهای دیگر بیشتر به ملایمت دعوت می‌کند. او از این همه رشك و حسد و ناسزا و تحقیر همدیگر و کینه جویی که مردم را به جان هم می‌اندازد و موجب تفرقه و جدایی می‌گردد، متحیر است؛ و برای امراض اجتماعی ما درمانی جز ریشه‌کن ساختن عواطف فوق نمی‌داند؛ او معتقد است که خیلی به‌راحتی می‌توان کینه را با محبت زایل ساخت تا کینه را با کینه‌ای دیگر، شاید برای این که این دو خیلی به هم نزدیکند. زیرا کینه با احساس کینه متقابل شدیدتر می‌شود، در حالی که «اگر کسی شخص دیگر را دشمن بدارد و حس کند که او به وی محبت می‌ورزد، در میان دو عاطفه مخالف حب و بغض گیر خواهد کرد» از این جهت (چنانکه ظاهراً اسپینوزا با خوش‌بینی معتقد است) محبت تولید محبت می‌کند؛ تا آنجا که کینه ضعیف می‌گردد و از میان می‌رود. کینه نشانه ضعف و وحشت ماست، ما اگر مطمئن باشیم که بردشمنی غالب خواهیم شد به‌او کینه نخواهیم ورزید. «آنکه می‌خواهد کینه را با کینه متقابل جواب گوید، در بدبختی خواهد زیست. ولی آنکه کوشش می‌کند تا کینه را با عشق و محبت از

(۱۱۳) همان موضع و قسمت ۳، قضیه ۵۵، تبصره.

(۱۱۴) قسمت ۴. ضمیمه، تعریف ۲۱.

میان ببرد، بااطمینان و لذت مبارزه می‌کند. او می‌تواند با يك یا چندتن مبارزه کند و به مساعدت بخت و اقبال احتیاجی ندارد و آنها که مغلوب او می‌شوند با خوشی و لذت تسلیم می‌گردند.»^{۱۱۵} «برنفوس و عقول نمی‌توان با اسلحه حکومت کرد فقط می‌توان آنها را با علو همت و عظمت روح رام کرد.»^{۱۱۶} اسپینوزا در خلال این بیانات چیزی از اشعه تابناکی که بر تارک گاليله می‌درخشد، می‌بیند.

ولی ماهیت این اخلاق بیشتر یونانی است نه مسیحی. «کوشش برای کسب دانش نخستین و یگانه پایه فضیلت است»^{۱۱۷} - چیزی ساده‌تر و درست‌تر از آنچه سقراط گفته است وجود ندارد. زیرا «علل و اسباب خارجی ما را به راههای مختلف پرتاب می‌کند و همچون امواجی هستیم که بادهای مختلف از هر طرف آن را می‌راند، ما در نوسان و تموج هستیم و از عاقبت و سرنوشت خود آگاه نیستیم.»^{۱۱۸} و به قول مولانا:

پر کاهم در میان تندباد

می‌ندانم در کجا خواهم فتاد^{۱۱۹}

هنگامی که دچار انفعالات می‌شویم خود را بیشتر حس می‌کنیم زیرا به علت کشش و یا احساس و یا غرایز ارثی بیشتر تابع انفعالات هستیم، در این هنگام دچار عکس‌العمل سریعی می‌گردیم که فقط جزئی از وضع کلی را نشان می‌دهد، زیرا بدون دخالت فکر، فقط قسمتی از وضع کلی معلوم می‌شود. هر احساسی «تصور ناقصی» است؛ فکر وقتی پاسخ می‌دهد که تمام زوایای حیاتی يك مسأله به شکل يك عکس‌العمل متناسب پدیدار شود، خواه این عکس‌العمل ارثی باشد و خواه کسبی،

(۱۱۵) قسمت ۴، قضیه ۴۵.

(۱۱۶) قسمت ۴، ضمیمه قضیه ۱۱.

(۱۱۷) قسمت ۴، قضیه ۲۶.

(۱۱۸) قسمت ۳، قضیه ۵۹، تبصره.

(۱۱۹) الحاقی. - م.

در این صورت تصور تا آنجا که ممکن است، کامل است. ۱۲۰ غرایز آنجا که قدرت سوق دهنده و محرك هستند، خوبند و آنجا که رهبر و رهنما هستند خطرناکند؛ زیرا هر يك از غرایز فقط اقناع خود را طالب است و نفع مجموع شخصیت را در نظر نمی‌آورد و ما می‌توانیم این امر را خودخواهی غرایز نام نهم. این شهوت عنان گسیخته و حسن جنگجویی و تجمل‌پرستی چه بلاها که بر سر مردم می‌آورد تا آنجا که آنها را بنده خود می‌سازد «شهوات و انفعالاتی که هر روز بر سر ما تاخت می‌آورند اغلب به آن جزء از بدن متعلق می‌باشند که بیشتر از اجزای دیگر متأثر و تحريك شده است و به همین جهت قدرت آنها روبه‌فزونی و افراط می‌نهد و نفس را مجبور می‌کند که فقط به يك جزء و یا يك قسمت پردازد و به اجزای دیگر نیندیشد. ۱۲۱ ولی آن میل و خواهشی که فقط در يك جزء یا يك قسمت از بدن تولید لذت و یا الم می‌نماید برای تمام شخص و کل اجزای او بی‌فایده است. ۱۲۲ برای اینکه خودمان باشیم باید خود را تکمیل کنیم.

تمام این مطالب، در حقیقت، همان فرق فلسفی قدیمی است که میان عقل و احساس* گذاشته‌اند؛ ولی اسپینوزا به مسائل سقراط و رواقیون جان تازه‌ای بخشیده است. به عقیده او احساسات بدون عقل کور است و عقل بدون احساسات جماد. «نمی‌توان احساساتی را قلع و قمع کرد مگر به کمک احساساتی قوی‌تر. ۱۲۳ به جای آنکه بیهوده عقل را با احساسات به جنگ بیندازیم - که قطعاً آنکه ریشه ارثی عمیق‌تر دارد پیروز خواهد

۱۲۰ به عبارت تازه‌تر: عمل انعکاسی پاسخ موضعی به يك محرك موضعی است، عمل غریزی پاسخی جزئی به جزئی از وضع کلی است؛ استدلال و تعقل پاسخ کلی به وضع کلی است.

۱۲۱ قسمت ۴، قضیه ۴۴، تبصره.

۱۲۲ قسمت ۴، قضیه ۶۰.

* و به قول علمای اخلاق ما: عقل و نفس. - م.

۱۲۳ قسمت ۴، قضیه ۷، ۱۴.

شد - به عقیده اسپینوزا باید احساسات غیر عقلانی را با احساسات راهنمایی شده به وسیله عقل (احساساتی که با مشاهده وضع کلی درجای شایسته خود قرار گرفته است) به نبرد بیندازیم. عقل باید از حرارت و جوش و خروش احساسات مدد گیرد و احساسات باید به روشنایی عقل منور شود. «به محض اینکه تصور روشن و واضحی از يك انفعال به دست آوردیم، آن انفعال دیگر وجود نخواهد داشت؛ اطاعت نفس از نفسانیات بسته به عده تصورات ناقصی است که از آن در نفس موجود است.»^{۱۲۴} «اگر خواهشها از تصورات ناقص برخیزد، شهوات است؛ و اگر از تصورات کامل تولید گردد، فضایل است»^{۱۲۵} هر عمل خردمندانه یعنی هر عملی که پاسخ وضع کلی است، از روی فضیلت است؛ بالاخره باید گفت که فضیلتی جز خرد و دانش نیست.

نظریه اسپینوزا در اخلاق مبنی بر افکار او در فلسفه ماوراءالطبیعه است؛ همچنان که در فلسفه ماوراءالطبیعه عقل از میان انبوه جزر و مد اشیا در جستجوی ادراك قوانین و اصول آن است، در علم اخلاق نیز در میان انبوه جزر و مد امیال و خواهشهای نفسانی، طالب استقرار قوانین خاص آن می‌باشد؛ آنجا می‌خواهد در زیر شکل ابدیت (Sub Specie eternitatis) درك کند و اینجا می‌خواهد تحت همان شکل عمل نماید، ادراك و عمل را با دورنمای ابدی کل اشیا و اعمال متناسب می‌سازد. اندیشه، مارا در دریافت این نظر وسیع كمك می‌کند؛ زیرا اندیشه به مدد تخیل نتایج بعیده اعمال فعلی را در ضمیر حاضر می‌سازد، بدون اندیشه و تخیل عمل کوچکترین اثری نمی‌تواند در عکس العمل

(۱۲۴) قسمت ۵ قضیه ۳.

(۱۲۵) متوجه شباهت دوجمله مذکور با اصل پسیکانالیزی باشید. به موجب آن امیال و خواهشهای نفسانی فقط وقتی «عقده» محسوب می‌شوند که علت مشخص آن بر ما معلوم نشود، بنابراین نخستین ماده علاج آن در این است که از امیال و خواهشهای نفسانی و علل آن آگاه شویم و از این دو «علم و تصور کامل» بدست آوریم.

تولید کند. احساسات موجود در مقایسه با خاطراتی که قوهٔ تخیل از اعمال گذشته در ما ایجاد می‌نماید، خیلی قوی‌تر و زنده‌تر است و همین امر مانع بزرگی است در راه آنکه اعمال ما برطبق عقل و خرد انجام گیرد. «اگر ذهن شیء را به روشیایی و تحت احکام عقل دریافت کند، تحت تأثیر آن قرار خواهد گرفت، خواه این شیء مربوط به گذشته یا حال یا آینده باشد.»^{۱۶۲}

از این راه می‌توانیم تنها آزادی و اختیاری که برای بشر در امکان است به دست آوریم. جنبهٔ انفعالی شهوات موجب «بندگی انسان» است و عمل عقل مایهٔ آزادی او. مقصود، آزادی از قوانین علیت نسبت بلکه آزادی از انفعالات و محرکات جزئی است و نیز مقصود، آزادی از انفعالات و خواهشهای نفسانی نیست، بلکه مقصود، آزادی از انفعالات و خواهشهای نفسانی ناقص و متجانس است. فقط وقتی آزاد هستیم که عالم باشیم.^{۱۶۷} انسان کامل آن نیست که از قیود عدالت اجتماعی آزاد باشد بلکه آن است که از قید استبداد و خودخواهی غرائز رسته باشد. این کمال و تمامی موجب سکونت خاطر شخص خردمند است، نه آن اعجاب به نفس ناشی از اشرافیت که در قهرمان منظور ارسطو دیده می‌شود و نه آن برتری و بی‌اعتنایی به دیگران که غایت آمال نیچه است، بلکه آن تعادل و صفای صداقت با روح. «مردمی که از راه عقل به خیر و صلاح رسیده‌اند یعنی مردمی که تحت راهنمایی عقلند، آنچه را که بر خود نمی‌پسندند بر دیگران نیز روا نمی‌دارند.»^{۱۶۸} معنی بزرگی، حکومت و برتری بر دیگران نیست، بلکه برتر بودن از

(۱۶۶) قسمت ۴، قضیهٔ ۶۲.

(۱۶۷) مقایسه شود با این گفتهٔ پروفیسور دیسوی: «يك طبيب ويا مهندس در اندیشه و عمل خود آزاد است تا آن درجه که بداند باچه چیز سروکار دارد. شاید در این مطلب رمز هرگونه آزادی به دست آید.» کتاب طبیعت و رفتار انسانی؛ چاپ نیویورک، ۱۹۲۲؛ صفحهٔ ۳۰۳.

(۱۶۸) قسمت ۴، قضیهٔ ۱۸، تبصره؛ مقایسه شود با این گفتهٔ ویتمان «بخاطر خدا، من طالب آنچه دیگران تحت همان شرایط نمی‌توانند به دست بیاورند، نیستم.»

کششها و بیهودگیهای شهوات و امیال تاریک و تسلط بر نفس
و به قول مولانا:

شاه خود، این صالح است، آزاد اوست

نیاسیر حرص و فرج است و گلوست ۱۲۹

آزادی و اختیار به این معنی، شریفتراز آزادی و اختیار اراده
است که زبانزد عامه است؛ زیرا اراده آزاد نیست و شاید بتوان
گفت که اصلاً اراده‌ای وجود ندارد. نباید تصور کرد که چون
آزادی وجود ندارد پس کسی مسئول اعمال و افعال خود نیست.
واضح است که چون افعال اشخاص معلول افکار و خاطرات آنهاست،
جامعه برای حمایت خود باید اقداماتی در دستگاههای اجتماعی
به عمل آورد که به وسیله آن در مردم تولید بیم و امید کند. هر-
گونه تربیتی بر فرض جبر استوار است؛ زیرا مغز جوانان را از
یک سلسله اوامر و نواهی پرمی کند که رفتار آنها را در آینده
معین مشخص می‌سازد.

باید از شهری که نتیجه حقایق شرانگیز است بیشتر ترسید،
زیرا این نتیجه ضروری و حتمی است؛ باید محرك و برانگیزنده
اعمال ما بیم و امید باشد، خواه اختیار داشته باشیم یا نداشته باشیم.
بنابراین اگر کسی بگوید که من محلی برای اوامر و دستورهای
اجتماعی باقی نگذاشته‌ام، اشتباه کرده است. ۱۳۰ برعکس، جبر
علی زندگی اخلاقی را بهتر می‌سازد: این جبر علی به ما یاد می‌دهد
که کسی را تحقیر و سرزنش نکنیم و بر کسی خشم نگیریم؛ ۱۳۱
مردم «جنایتکار» نیستند و اگر جانیان را کیفر می‌دهیم باید از روی
کینه و انتقام نباشد؛ ما باید آنها را ببخشاییم، زیرا که از کرده
خود آگاه نیستند.

بالاتر از همه، جبر علی ما را بر تحمل حوادث تقویت می‌کند و
وادار می‌سازد که هر دو طرف پیشامد را به خوشی استقبال کنیم؛

زیرا همواره به‌خاطر داریم که اشیا برطبق قوانین و فرامین ابدی خداوندی است. شاید «عشق معنوی به ذات خدا» را نیز به ما یاد می‌دهد که به‌آن وسیله قوانین طبیعت را با گشاده‌رویی می‌پذیریم و رضایت خود را در داخل حدود آن عملی می‌سازیم و به‌قول حافظ:

رضا بداده بده وز جبین گره‌بگشا

که برمن و تو در اختیار نگشاده‌است^{۱۳۲}

آنکه تمام اشیا را در سیر خود مجبور می‌بیند، لب به شکایت نمی‌گشاید ولی مقاومت می‌کند؛ زیرا او «اشیا را از نظر ابدیت نگاه می‌کند»^{۱۳۳}، و می‌داند که بدبختیهای او در نظام کلی عالم بدبختی نیستند، زیرا ترکیب و تقابلی ابدی عالم را صحیح می‌داند. با این افکار و تصورات، شخص خود را از لذات شهوت متغیر و ناپایدار دور می‌سازد و به سکوت و آرامش برتری می‌رسد که در آن تمام اشیا را اجزای يك نظم ابدی می‌بیند؛ یاد می‌گیرد که چگونه برنامه‌لایمات بخندد و «خواه در حال و خواه در هزار سال دیگر به حق خود برسد، راضی خواهد بود»^{۱۳۴}، او این درس کهن را آموخته‌است که ذات خدا بالاتراز آن است که مانند هوسکاران خود را به اعمال زهاد و عباد خویش سرگرم کند؛ بلکه او فقط حافظ نظم طبیعت و تغییر ناپذیر است. افلاطون همین نظر را به عبارت عالی در کتاب جمهوریت بیان می‌کند: «آنکه فکرش متوجه وجود حقیقی است، وقت اشتغال به امور جزئی مردم را ندارد و از حسد و دشمنی و زودخورد آنان به دور است؛ چشم او به اصول ثابت و تغییر ناپذیر دوخته است، که هر يك به جای خود قرار دارد و تنازعی میان آنان نیست، بلکه نظم و ترتیب آنها به مقتضای عقل است؛ پس از آنها پیروی می‌کند و تا آنجا که بتواند می‌خواهد خود را با آنها مطابق دهد»^{۱۳۵}، نیچه می‌گوید:

(۱۳۲) الحاقی. - م.

(۱۳۳) اخلاق، قسمت ۲، قضیه ۴۴، فرع ۲.

(۱۳۴) ویتمان.

(۱۳۵) جمهوریت افلاطون ۵۰.

«آنچه ناگزیر و حتمی الوقوع است مرا خشمناك نمی‌کند.
 عشق به سرنوشت (Amor fati) در اعماق دل
 من نهفته است^{۱۳۶}». کیتس^{۱۳۷} می‌گوید:
 چیست دولت؟ آنکه او در حادثات
 خشم‌نارد پا فشارد در ثبات

تا کند هموار بر خود در جهان
 هر حقیقت را که تلخ است و عیان^{۱۳۸}
 این فلسفه مارا وادار می‌کند که زندگی و مرگ را استقبال
 کنیم. «آزادمرد کسی است که کوچکترین توجهی به مرگ
 نداشته باشد؛ افکار او به‌سوی زندگی باشد نه مرگ^{۱۳۹}». منظر
 وسیع این فلسفه «انانیت» اضطراب‌انگیز مارا به‌صفا مبدل می‌کند؛
 مارا با حدود و قیودی که اغراض ما باید در درون آن مستقر شود
 آشتی می‌دهد. ممکن هم هست که به‌رضا و تسلیم و اتصال شرقی
 سوق دهد، ولی پایه حکمت و قدرت هم می‌تواند باشد.

د. دین و عقیده به بقا و خلود

بالاخره، آن‌گونه که ما درك می‌کنیم، فلسفه اسپینوزا
 معطوف به دوست داشتن این جهان است با آنکه خود او در آن‌یکه
 و تنه‌ازندگی کرده است؛ او هم مانند ایوب نمونه و مثال قوم خویش
 بود و از خود می‌پرسید که چرا يك شخص درستکار و يك قوم بر-
 گزیده باید تحت شکنجه و تبعید درآید و در معرض هرگونه بلا
 و انهدام قرار گیرد. تصور جهان به‌شکل جریان يك قانون کلی
 و تغییر ناپذیر، می‌توانست تامل‌دنی‌وی را آرام نگاه‌دارد؛ ولی روح
 دینی عمیق او این جریان کور و کورا به‌يك امر تقریباً دوست

(۱۳۶) Ecce Homo، ص ۱۳۰. این بیشتر آرزوی نیچه بود
 نه عمل و اقدام او.

(۱۳۷) Keats شاعر انگلیسی (۱۷۹۵-۱۸۲۱).

(۱۳۸) از شعر انگلیسی به شعر فارسی نقل شد از مجموعه
 Hyperion، ۲، صفحه ۲۰۳.

(۱۳۹) کتاب اخلاق قسمت ۴، قضا ۶۷.

داشتنی تبدیل کرد، او سعی کرد تا امیال خویش را بانظم کلی اشیا درآمیزد تا تقریباً جزئی از اجزای غیرمشخص طبیعت گردد. «خیراتم معرفت به وحدت روح است با تمام طبیعت. ۱۴۰» درحقیقت، تعیین و تشخیص ما ظاهری است؛ ما اجزای جریان عظیم سلسله علل و قوانین کلی هستیم، همه اجزای خداییم؛ همگی صور فانی و اعتباری هستی هستیم که از ما بزرگتر است. و لایتناهی است، در حالی که ما زوال پذیریم. اجسام ما سلولهای جسم نژاد ماست و نژاد ما حادثه کوچکی است از نمایش حزن انگیز زندگی؛ ازواج ما پرتو ضعیفی است از شعله ابدی؛ «روح ما تا آنجا که درك می کند حالت لایزالی از اندیشه است که معلول حالت دیگری از اندیشه است و آن هم به نوبه خود معلول حالت دیگر الی غیرالنهایه و بدین ترتیب علم ابدی لایتناهی الهی را تشکیل می دهند، ۱۴۱» دراین وحدت وجود که شخص را با کل یکی می داند، روح شرقی دوباره به سخن درمی آید و ما صدای عمرخیام را می شنویم که می گوید «هرگز یکی را دو نگفته است ۱۴۲» و این شعر باستانی هندی به گوش ما

(۱۴۰) اصلاح قوه مدرکه، صفحه ۲۳۰.

۱ (۱۴۱) اخلاق، قسمت ۵، صفحه ۴۰، تبصره.

(۱۴۲) گویا مقصود این رباعی است:

گر گوهر طاعتت نسفتم هرگز در راه عبادتت نفتم هرگز
نومید نیم ز بارگاه کرمت زیرا که یکی را دونگفتم هرگز
این رباعی، نه از خیام است و نه دلیل بر عقیده گوینده آن به وحدت وجود؛ بلکه مقصود گوینده عدم شرك به خداست و اشاره به این آیه قرآن است که «ان الله لا یغفر ان یشرك به ویغفر الذنوب جمیعاً» و هرگز با افکار خیام مناسبت ندارد؛ بهترین شاهد را برای وحدت وجود شرقی از اشعار مولانا می توان جست. مثل ابیات ذیل:

متحد بودیم و يك جوهر همه

بی سر و بی پا بدیم آن سر همه

چون به صورت آمد آن نور سره

شد عدد چون سایه های کنگره

کنگره ویران کنید از منجنیق

تا رود فرق از میان این فریق . - م.

می خورد: «بدانکه در تو و در کل فقط يك روح وجود دارد؛ افسانه‌ای را که جزء را از کل جدا می‌داند دور بیندازد. ۱۴۳» ثورو می‌گوید: «گاهی که در استخر والدن شناکنان این طرف و آن طرف می‌روم، حیات خود را فراموش می‌کنم و وارد هستی می‌شوم.»

خلود و بقای ما از آن جهت است که اجزای يك کل هستیم. «روح انسان با فانی جسم به کلی فانی نمی‌شود بلکه قسمتی از آن باقی و مخلد می‌ماند.» ۱۴۴ این قسمت باقی و مخلد همان قسمتی است که اشیا را از نظر ابدیت درك می‌کند، ۱۴۵ این گونه درك و تعقل اشیا هر چه بیشتر باشد جاودانی بودن و بقای اندیشه ما بیشتر است. ابهام و غموض افکار اسپینوزا در این قسمت از همه جا بیشتر است، با آنکه تفسیرهای مختلف بیشماری از گفته‌های وی به عمل آمده است، باز گفتار او به نجوی است که قابل تطبیق بر عقاید و افکار مختلف است، بعضی گفته‌اند مقصود او همان بقا و خلودی است که جورج الیوت ۱۴۶ گفته است یعنی حسن شهرت:

آن کس که در نظر ما معقول‌تر و حسنش بیشتر است، خاطره‌اش در ذهن ما باقی خواهد ماند و پس از مرگ ما نیز این حسن شهرت تا ابد پایدار خواهد بود. گاهی به نظر می‌رسد که مقصود اسپینوزا خلود و بقای شخصی است و ممکن است علت آن، پیش‌بینی مرگ زودرس خویش باشد که وی را وادار کرده است خود را به این امید تسلی بخشد، امیدی که در دل همه افراد بشر تا ابد خواهد جوشید.

معذلك او با اصرار تمام میان ابدیت و دوام فرق می‌گذارد:

(۱۴۳) In Pollock ، ۱۶۹ ، ۱۴۵.

(۱۴۴) شبیه به آن است که حکمای ما برای تجرد قوه عاقله و قوه خیال استدلال کرده‌اند و مخصوصاً ملاصدرا نفوس اطفال و کسانی را که از درك کلیات عاجزند مجرد نمی‌داند و نیز رجوع شود به بحث «النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء» در اسفار و نظایر آن. - م.

(۱۴۵) اخلاق، قسمت، قضیه ۲۳.

(۱۴۶) George Eliot نام مستعار ماری آن ایوانس که از جمله

زنان اهل ادب انگلیس است (۱۸۸۰-۱۸۱۹).

«اگر در افکار عامه دقت کنیم، خواهیم دید که وجداناً به بقای روح خود معتقدند؛ ولی آنها بقا و ابدیت را باهم خلط می‌کنند و آن را صفت قوهٔ خیال یا حافظه می‌دانند و معتقدند که حافظه یا خیال پس از مرگ باقی می‌ماند.^{۱۴۷} ولی اسپینوزا مانند ارسطو هنگامی که از خلود و بقا صحبت می‌کند، بقای حافظهٔ شخصی را منکر است. «روح فقط هنگامی که باجسم است می‌تواند تخیل کند و یا چیزی را به‌خاطر بیاورد»^{۱۴۸} و نیز منکر جزای اخروی است. «کسانی که معتقدند خداوند به اعمال خیر آنها پاداش بزرگتری خواهد داد، از درك معنى فضیلت و عمل خیر دور افتاده‌اند و خود را به سخت‌ترین بردگی دچار کرده‌اند؛ زیرا در این صورت نفس فضیلت و عمل خیر و عبادت خدا را سعادت و بالاترین حریت ندانسته‌اند»^{۱۴۹} آخرین جمله کتاب اسپینوزا چنین می‌گوید: «رحمت الهی پاداش فضیلت نیست بلکه عین فضیلت است.» و شاید به همین طریق بتوان گفت که بقا و خلود، پاداش روح متفکر و عالم نیست، بلکه عین علم و تفکر است؛ زیرا علم و تفکر گذشته را در حال حاضر می‌سازد و آینده را می‌بیند و بدین ترتیب از حدود تنگ زمان یا فراتر می‌گذارد و به دورنمایی می‌رسد که ماورای تغییرات فانوس خیال است؛ چنین اندیشه و تفکری جاودانی است زیرا در این صورت هر حقیقتی امری پایدار و جزئی از محصول ابدی انسان است که همواره در او تأثیر و نفوذ می‌کند.

با این تبصره جدی و امیدوار کننده، کتاب اخلاق پایان می‌پذیرد. کمتر کتابی متضمن این همه اندیشه است و بر کمتر کتابی این همه شرح نوشته شده است و با این همه هنوز هم میدانِ تاخت و تاز تفسیرات گوناگون است.

ممکن است فلسفهٔ ماوراء الطبیعهٔ او نادرست و علم النفس آن ناقص و الهیات آن غیر مقنع و مبهم باشد، ولی روح کتاب و جوهر

(۱۴۷) قسمت ۵، قضیهٔ ۴، تبصره.

(۱۴۸) قسمت ۵، قضیهٔ ۲۱.

(۱۴۹) قسمت ۳، قضیهٔ ۴۹، تبصره.

آن چنان است که اگر کسی آن را بخواند ممکن نیست که از ادای احترام خودداری کند. در خاتمه کتاب، این روح عمیق با کلامی متواضعانه چنین جلوه می‌کند:

به این ترتیب آنچه را که می‌خواستم از توانایی روح بر انفعالات و نفسانیات و نیز از اختیار و آزادی روح ثابت کنم، به پایان رساندم. از این بیانات معلوم شد که شخص عاقل تا چه پایه قوی است و تا چه حد از جاهلی که فقط در بند لذات و شهوات است نیرومندتر است. زیرا شخص جاهل نه تنها تحت تأثیر عوامل خارجی است بلکه چیزی از لذات حقیقی روح درک نمی‌کند. زندگی او با غفلت از نفس خویش و غفلت از خدا و اشیا سپری می‌شود. به محض اینکه از اجرای شهوات می‌ماند از زندگی می‌ماند. برعکس مرد خردمند از آن جهت که خردمند است، به ندرت دچار اضطراب روحی می‌گردد و از خود آگاه است و خدا را در ضمیر دارد و اشیا را در ضرورت ابدی آنها درک می‌کند، او هیچ وقت از هستی نمی‌ماند و همواره از لذات معنوی روحی برخوردار است. با آنکه راهی را که نشان داده‌ام سخت است، ولی می‌توان پیدا کرد. واضح است که آنچه به ندرت به دست می‌آید، پیدا کردن آن مشکل است. اگر آرامش و سلامت بدون اشکال در دست همه قرار گیرد، کسی از آن محروم نمی‌ماند. هرچیز نفیس و عالی هم نادر است و هم به سختی به دست می‌آید.

۵. رساله سیاست

اینک آنچه از آثار اسپینوزا برای تجزیه و تحلیل باقی‌مانده، اثر فم‌انگیز او به نام رساله سیاست Tractatus Politicus است؛ زیرا این کتاب محصول پخته‌ترین سنین عمر اسپینوزا است که ناگهان به علت مرگ زودرس وی ناتمام ماند. این رساله مختصر و در عین حال پرمغز است؛ تا آنجا که شخص حس می‌کند

که با از میان رفتن فیلسوف، در اوج قدرت فکریش، چه وجود گرانبهایی از دست رفته است. در همان عصر که هوبس سلطنت مطلقه را می‌ستود و طغیان مردم انگلیس را برضد پادشاه خود زشت و ناپسند می‌شمرد و میلتن برعکس از این شورش و طغیان تمجید می‌کرد، اسپینوزا، دوست دوویت جمهوریخواه، يك فلسفهٔ سیاسی ترتیب می‌داد که تعبیر آمال آزادیخواهانه و دموکراتیک مردم هلند در آن عصر بود و از جملهٔ سرچشمه‌های مهم جریان فکری شد که با روسو و انقلاب فرانسه به اوج خود رسید.

به عقیدهٔ اسپینوزا، هر فلسفهٔ سیاسی باید بر پایهٔ فرق میان روش طبیعی و اخلاقی استوار گردد، یعنی روشی که پیش از تشکیلات جامعه بوده و روشی که بعد از آن به وجود آمده است. به عقیدهٔ وی مردم در روزگار پیشین در يك عزلت نسبی زندگی می‌کردند و قانون و تشکیلات اجتماعی موجود نبود. در آن زمان تصور حق و باطل، عدل و ظلم وجود نداشت و حق و قدرت یکی بود.

در حالت طبیعی، چیزی که بتوان آن را در نتیجهٔ قرارداد همگانی خیر و یا شر نامید وجود نداشت، زیرا هر کسی در آن حالت فقط نفع خود را طالب بود و خیر و شر را بر طبق میل و هوس خود و منافع خاص خود تعیین می‌کردند و خود را به موجب هیچ قانونی مسئول هیچ کس جز خود نمی‌دانست. بنابراین در چنین حالتی جرم و جنایت معنی ندارد، فقط در يك وضع و دولت اجتماعی مدنی که مفاهیم خیر و شر بر طبق قرارداد عمومی تعیین گردیده است و هر کس خود را در برابر دولت مسئول می‌داند، جرم و جنایت مفهوم پیدا می‌کند.^{۱۰} . . قانون و نظم طبیعی که همهٔ مردم بر طبق آن متولد شده‌اند و خیلی از مردم هم به موجب آن زندگی می‌کنند، چیزی را نهی و قدغن نمی‌کند مگر آنکه کسی خودش نخواهد یا توانایی انجام دادن آن را

نداشته باشد، این چنین وضعی مخالف ستیزه و کینه و خشم و مکر و خیانت و به طور کلی مخالف آنچه شهوات اقتضا می کند، نیست^{۱۵۱}.

با مشاهده رفتار دولتها، تصویری از این نظم طبیعت یا بهتر بگوییم- بی نظمی آن- به دست می آید؛ «بشردوستی و خیرخواهی میان دولتها وجود ندارد»^{۱۵۲}، زیرا قانون اخلاقی جایی می تواند عرض اندام کند که يك قدرت تشکیلاتی وجود داشته باشد. «حقوق دول» در این حال همان است که در ابتدا حقوق اشخاص بوده (و هنوز هم غالباً هست)، یعنی قدرتها، و اینجاست که سیاستمداران با يك صداقت ناشی از غفلت، دول بزرگ را «قدرتهای بزرگ» می نامند. در میان انواع هم همین طور است، آنجا هم قانون و اخلاق وجود ندارد؛ نوعی از انواع بانوع دیگر هرچه بخواهی می کند.^{۱۵۳} ولی در میان افراد انسان، احتیاج متقابل، اقتضای کمک متقابل می کند، و این نظم طبیعی قدرت مبدل به نظر اخلاقی «حق» می گردد، «وحشت تنهایی در تمام افراد هست زیرا هیچ کس به تنهایی قدرت دفاع از خویش و توانایی به دست آوردن ضروریات حیات خود را ندارد؛ از اینجا نتیجه می شود که مردم بالطبع به تشکیلات اجتماعی می گرایند»^{۱۵۴} برای اجتناب از خطر «اگر مردم متقابلاً به هم کمک نکنند، قدرت و نیروی يك مرد به سختی کافی تواند بود»^{۱۵۵}. با این همه مردم بالطبع حاضر نیستند که در نظم اجتماعی متقابلاً گذشت و اغمازی داشته باشند. بلکه ترس از خطر موجب همکاری و تعاون می گردد و این همکاری به تدریج غرایز اجتماعی را نمو داده تقویت می کند: «مردم مدنی بالطبع نیستند، بلکه باید برای آن

(۱۵۱) رساله سیاست فصل ۲.

(۱۵۲) نقل از بیسمارک.

(۱۵۳) اخلاق، قسمت ۴، قضیه ۳۷، تبصره ۱؛ و نسیمه، قضیه ۲۷.

(۱۵۴) رساله دین و دولت فصل ۶.

(۱۵۵) اخلاق، قسمت ۴، قضیه ۲۸.

اغلب مردم از صمیم دل هواخواه افراد و دشمن قوانین و عرف هستند، غرایز اجتماعی از غرایز فردی متأخرتر و ضعیفتر است و احتیاج به تقویت دارد؛ انسان «فطرة خوب» نیست چنانکه روسو با آن وضع اسفانگیز فرض می‌کند. ولی علاقه و دلبستگی بر اثر همکاری پیدا می‌شود اگرچه فقط در خانواده باشد که عبارت است از احساس محبت به شخص مهربان و بعد حس نیکی و مهربانی و خیرخواهی مطلق به نوع به وجود می‌آید.

ما آنچه را که شبیه خود ماست دوست داریم؛ «نه تنها نسبت به کسانی که دوست داریم دلسوزی و مهربانی می‌کنیم، بلکه در باره اشخاصی هم که فکر می‌کنیم شبیه ما هستند، این دلسوزی را رومی داریم ۱۰۷» از اینجا «تقلید و توالی عواطف ۱۰۸» ناشی می‌شود و پس از آن مرحله‌ای از ضمیر و وجدان ظاهر می‌گردد. با این همه ضمیر و وجدان فطری نیست بلکه کسبی است و با سرزمینها و آب و هواهای مختلف فرق می‌کند. ۱۰۹ در ذهن شخص متمدن وجدان ذخیره‌ای از عادات اخلاقی صنف خود او است و به این وسیله جامعه در قلب دشمن - یعنی روح انفرادی طبیعی - برای خود متحدی پیدا می‌کند.

در این توسعه و تکامل، به تدریج قانون انفرادی قدرت که در وضع طبیعی تحصیل شده بود، در تشکیلات اجتماعی تسلیم قدرت اخلاقی و مشروع عمومی می‌گردد. باز هم حق با قدرت است؛ ولی قدرت عمومی قدرت حق را محدود می‌کند یعنی نظراً این قدرت را محدود به حقوق فرد می‌نماید، تا آنجا که قدرت خود را فقط وقتی می‌تواند اعمال کند که با آزادی دیگران سازگار باشد، جزئی از قدرت یا حکومت طبیعی شخصی تسلیم تشکیلات اجتماع می‌شود و در عوض آن قدرتی را که برای فرد باقی مانده است مستحکم

(۱۵۶) رساله سیاست، فصل ۶.

(۱۵۷) اخلاق، قسمت ۳، قضیه ۲۲، تبصره.

(۱۵۸) همان قسمت، قضیه ۲۷، تبصره ۱.

(۱۵۹) قسمت ۳، ضمیمه، قضیه ۲۷.

ساخته وسعت می‌دهد. مثلاً ما هنگام خشم از حق خشونت و اعمال زور صرف نظر می‌کنیم و در نتیجه از اعمال زور دیگران هنگام خشم آنان در امان می‌باشیم، قانون برای آن ضروری است که مردم اسیر احساسات و نفسانیاتند؛ اگر همه مردم در خود حس مسئولیت می‌کردند قانون امری زاید و بی‌هوده بود. قانون کامل در میان افراد همان نسبت و ارتباط را برقرار می‌سازد که عقل کامل در میان احساسات و انفعالات برقرار می‌کند، هماهنگی و سازگاری قوای متخاصم از انهدام جلوگیری می‌کند و قدرت عمومی را بالایی‌برد همچنان که در ماوراء الطبیعه، عقل نظم اشیا را درک می‌کند و در اخلاق میان امیال و شهوات نظم و ترتیب برقرار می‌سازد، در سیاست هم میان افراد ایجاد نظم و ترتیب می‌نماید. دولت کامل آن است که اقتدارات نابود کننده افراد را از میان ببرد؛ دولت کامل نباید آزادی را محدود کند مگر آنگاه که بخواهد آزادی بیشتری جانشین آن سازد.

هدف نهایی دولت نه تسلط بر مردم باید باشد و نه محدود ساختن آنان از راه وحشت و ترس، بلکه باید هدف وی آزاد ساختن مردم از وحشت باشد تا بتوانند با اطمینان کامل بدون این که برخورد یا بر همسایه زیانی وارد سازند، زندگی کنند. باز هم تکرار می‌کنم، هدف نهایی دولت این نیست که موجودات صاحب خرد و اندیشه را به چارپایان لایعقل و یا ماشین مبدل نماید، بلکه باید آنها را چنان آماده سازد که با روح و جسم سالم و بی‌عیب به کار پردازند. این هدف عبارت از این است که مردم را به زندگی و عمل از روی عقل و فکر آزاد هدایت کند و نگذارد که قدرت مردم در راه کینه‌جویی و خشم و حيله‌سازی مصرف شود و به هم ظلم و ستم روا دارند. بنابراین غرض اصلی از دولت آزادی حقیقی است. ۱۶۰

غرض از دولت آزادی است زیرا عمل دولت سوق دادن جامعه به سوی پیشرفت و ترقی است، و ترقی منوط به استعداد و شایستگی است و استعداد و شایستگی در آزادی پرورش می یابد. ولی اگر قوانین، پیشرفت و آزادی را خفه کردند چه باید کرد؟ اگر دولت مانند هر جسم آلی و مانند هر تشکیلاتی فقط طالب حفظ شخص خود باشد (یعنی کسانی که قدرت را به دست دارند سعی می کنند که همیشه آن را در دست خود نگاه دارند) و به ماشین سلطه و استثمار بدل شود، شخص چه باید بکند؟ اسپینوزا در پاسخ می گوید اگر بحث و اعتراض معقول و آزادی گفتار که هر دو وسیله تغییرات بی سروصدا می باشند، اجازه داده شود باز باید به دولت مطیع بود اگرچه قوانین آن نادرست باشد. «من اعتراف می کنم که ممکن است گاهی از این آزادی عیوب و زیانهای برخیزد؛ ولی کدام مسئله است که عاقلانه طرح شود ولی در عمل از آن سوء استفاده نشود.»^{۱۶۱} قوانین مخالف آزادی گفتار هر قانونی را لغو و نابود می سازد، زیرا مردم قوانینی را که نتوانند انتقاد کنند احترام نمی گذارند.

هر چه دولت در منع آزادی گفتار بیشتر سعی کند، لجاجت و پافشاری مردم در مقاومت بیشتر می گردد، این مقاومت از طرف مردم لئیم و ممسک نیست، . . . بلکه از طرف صاحبان عالی و اخلاق قوی و مردم با فضیلت است که به علت داشتن این صفات آزادی بیشتری به دست آورده اند. به طور کلی طبیعت مردم چنان است که اگر چیزی را حق دانستند ولی دولت آن را مخالف قانون شمرد، با بی صبری و سرسختی در برابر دولت مقاومت می کنند. . . در چنین حالتی نقض قانون و بی احترامی به آن را زشت نمی شمردند بلکه جائز می دانند و آنچه را از دستشان در مخالفت با دولت برآید، کوتاهی نمی کنند^{۱۶۲}. قوانینی که به سهولت و بدون

خسارت به غیر قابل نقضند، بیهوده و مسخره‌اند. این گونه قوانین مخالف آزادی، شهوات و نفسانیات را محدود نمی‌سازد بلکه تقویت می‌کند.

۱۶۳ Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata

الانسان حریص علی مامنع

اسپینوزا مانند يك فرد آمریکایی خوب طرفدار قانون اساسی چنین نتیجه می‌گیرد: «اگر در محاکمات جنایی فقط اعمال را میزان و مقیاس قرار دهند و سخن و گفتار را کاملاً آزاد بگذارند، فتنه و فساد نمی‌تواند خود را در پشت پرده حجت و بهانه‌های ظاهر پسند مخفی کند»^{۱۶۴}.

هرچه تسلط دولت بر افکار کمتر باشد، به حالت دولت و مردم بیشتر مفید خواهد بود. با آنکه اسپینوزا به لزوم حکومت و دولت معترف است، از آن متنفر است و می‌گوید که قدرت حتی مردم فسادناپذیر را فاسد می‌سازد (مگر روبسیپر فساد ناپذیر نبود) و به بسط قدرت دولت از ابدان و اعمال به ارواح و افکار با اضطراب می‌نگرد زیرا چنین وضعی به پیشرفت و ترقی خاتمه می‌دهد و مرگ و نابودی جامعه را فراهم می‌سازد. از این رو وی منکر نظارت دولت بر تعلیم و تربیت است مخصوصاً در دانشگاه‌ها. «آکادمیهایی که به خرج دولت تأسیس می‌گردند برای تربیت استعدادات مردم نیست بلکه برای جلوگیری از آن است. ولی در دولتهای آزاد که تعلیم برای هر کس به مسئولیت و خرج خودش آزاد است، علم و هنر تا آخرین درجه پیشرفت می‌کند»^{۱۶۵}.

راه میانه بین دانشگاههای دولتی و دانشگاههای شخصی کدام است؟ اسپینوزا این مسئله را حل نکرده است؛ زیرا ثروت شخصی در عصر او چندان نبود که تولید مشکلی کند. ظاهراً

۱۶۳) رساله سیاست، فصل ۱۰.

۱۶۴) دیباچه رساله دین و دولت.

۱۶۵) رساله سیاست، فصل ۸.

آرزوی او آن تعلیم عالی است که وقتی در یونان قدیم معمول بود، یعنی تعلیمی که از ناحیه مؤسسات عمومی نبود بلکه از طرف افراد آزاد بود، مانند سوفسطاییان که از شهری به شهری می‌رفتند و آزادانه بدون نظارت افراد یا عامه تعلیم می‌دادند.

اگر این مقدمات فراهم شد، شکل حکومت چندان مهم نیست و اسپینوزا مزیت ملایمی برای دموکراسی قائل است. هریک از اشکال معمولی حکومت می‌تواند چنان تشکیل گردد که افراد نفع عمومی را بر نفع خاص ترجیح دهند. این وظیفه مقنن است^{۱۶۶}.

تجربه نشان می‌دهد که برای صلح و اتحاد بهتر آن است که تمام قدرت را به دست يك تن بسپارند زیرا هیچ دولتی مانند حکومت ترکها، بدون تغییرات قابل ملاحظه، این قدر دوام نکرده است. از طرف دیگر عمر حکومت‌های ملی و دموکراسی خیلی کم بوده است و فتنه و آشوب هم در آن بیشتر رخ داده است با این همه، اگر بردگی و توحش و متمدن‌کاری را بتوان صلح و اتحاد نامید، چیزی بدتر از صلح و اتحاد نیست. شکی نیست که گاهی جنگ و نزاعی که میان پدر و پسر رخ می‌دهد سخت‌تر از آن است که بین مولی و برده درمی‌گیرد. معذک اگر حق پدری و فرزندی را به حق خواجگی و بندگی بدل کنند، وضع اقتصادی خانواده بهتر نخواهد شد. پس آنچه در زیر حکومت فردی و استبدادی به دست می‌آید بندگی است نه صلح و امنیت.^{۱۶۷}

به این بیان سخنی چند درباره سیاست استتار اضافه می‌کند:

کسانی که تشنه حکومت استبدادی هستند، دائماً

(۱۶۶) رساله دین و دولت، فصل ۱۷.

(۱۶۷) رساله سیاست، فصل ۶.

می‌گویند که نفع دولت در این است که امور آن را در نهان اداره کنند. ولی هرچه بیشتر در پشت پرده نفع دولت و عامه استدلال کنند بیشتر برای بندگی مردم و ستم بر آنان نقشه می‌کشند. اگر دشمن از اسرار دولت آگاه شود بهتر از آن است که اسرار خبیث و شیطانی دولت جبار و استبدادی از نظر مردم نهان بماند. کسانی که امور مردم را در نهان اداره می‌کنند آنها را به‌طور مطلق در زیر یوغ قدرت خود نگاه می‌دارند و اگر هنگام جنگ برضد دشمن نقشه می‌کشند، هنگام صلح برضد مردم توطئه می‌کنند.^{۱۶۸}

دموکراسی معقول‌ترین شکل حکومت است. زیرا در این حکومت «هرکسی حاضر است که دولت بر اعمال او نظارت کند ولی اجازه نمی‌دهد که دولت بر افکار و اندیشه او مسلط شود؛ یعنی چون همه کس یکسان فکر نمی‌کنند، رأی اکثریت (در اعمال نه-افکار) قدرت قانونی پیدا می‌کند.^{۱۶۹}» پایه قشون درحکومت دموکراسی باید بر روی خدمت سربازی عمومی باشد و مردم هنگام صلح اسلحه خود را نگاه‌دارند؛^{۱۷۰} پایه مالی اونیز بر روی مالیات شخصی باید باشد^{۱۷۱}. عیب دموکراسی در این است که می‌کوشد تا قدرت را معتدل سازد، و برای اجتناب از این، راهی نیست جز آنکه خدمات را به مردم صاحب «مهارت و شایستگی قربیت‌شده»^{۱۷۲} بسپارند. عدد و اکثریت به‌تنهایی نمی‌تواند ایجاد خرد و حکمت کند

(۱۶۸) رساله سیاست، فصل ۷.

(۱۶۹) رساله دین و دولت، فصل ۲۰.

(۱۷۰) رساله سیاست، فصل ۷.

(۱۷۱) «تمام مزارع و زمینها و (اگر اداره آن ممکن باشد) تمام خانه‌ها باید ملك عمومی باشد ... و سالانه به مردم اجازه داده شود... بدین‌جهت مردم در زمان صلح از پرداخت مالیات معاف می‌شوند.» رساله سیاست، فصل ۶.

(۱۷۲) رساله دین و دولت، فصل ۳.

و ممکن است بهترین خدمات را به کسی بسپارد که بالاترین تملق و چاپلوسی را داشته باشد. «چون وضع اکثریت همیشه نا- پایدار است، کسانی را که این کار را آزموده‌اند مجبور می‌کند که خود را کنار بکشند؛ زیرا اکثریت عامه با احساسات رام می- شوند نه با عقل. ۱۷۳» از این جهت حکومت دموکراسی در معرض عوامفریبانی قرار می‌گیرد که هر یک پس از دیگری مدت کوتاهی به حکومت می‌رسند؛ و مردم شایسته نمی‌خواهند نام خود را در جدول‌هایی ثبت کنند که حکم درباره آن با اشخاص پایین‌تر است. ۱۷۴ دیر یا زود مردم شایسته‌تر و کافی‌تر بر ضد چنین روشی اقدام می‌کنند، گرچه در اقلیت باشند. «به عقیده من از اینجاست که حکومت‌های دموکراسی تبدیل به حکومت‌های اشرافی می‌شود و این حکومت‌ها نیز در طول زمان به حکومت مطلقه بدل می‌گردد» ۱۷۵. بالاخره مردم استبداد را به هرج و مرج ترجیح می‌دهند. تساوی در قدرت وضع ناپایداری است، مردم طبیعتاً یکسان نیستند؛ و «آنکه می‌خواهد در میان نامساویها مساوات برقرار کند، طالب امر پوچی است.» دموکراسی باید مسأله دیگری را حل کند و آن اینکه چگونه جدول بهترین و با استعدادترین اشخاص را تهیه کند تا مردم از میان آن شایسته‌ترین و با تربیت‌ترین اشخاص را انتخاب نمایند تا زمام حکومت مردم را به دست گیرند.

کسی چه میداند که نبوغ اسپینوزا این مسأله عمده سیاسی دنیای جدید را با چه روشی حل می‌کرد و کتاب خود را چگونه پایان می‌داد؟ ولی آنچه ما از این رساله درست داریم فقط نخستین فیضان فکر او در این باب است. هنگامی که فصل دموکراسی این کتاب را می‌نوشت وفات یافت.

۶. نفوذ و تأثیر اسپینوزا

«اسپینوزا نمی‌خواست يك فرقه مذهبی تأسیس کند و تأسیس

۱۷۳) ایضاً، فصل ۱۷.

۱۷۴) اخلاق، قسمت ۴، قضیه ۵۸، تبصره.

۱۷۵) رساله سیاست، فصل ۸.

هم نکرد^{۱۷۶}؛ با این همه تمام فلسفه‌ها از اندیشه وی لبریز است. در طی نسلی که پس از مرگ اسپینوزا می‌زیست، نام وی با تنفر و انزجار توأم بود؛ حتی هیوم فلسفه او را (فرضیات زشت و نا-پسند) می‌شمارد؛ لسینگ می‌گوید: «مردم از اسپینوزا چنان یاد می‌کردند که گویی از سگ مرده یاد می‌کنند».

لسینگ نام او را زنده کرد و مایهٔ اشتها را او گردید. این نقاد بزرگ در مکالمه^{۱۷۷} معروفی که در سال ۱۷۸۵ با یاکوبی^{۱۷۸} به عمل آورد، وی را به حیرت انداخت؛ زیرا اظهار کرد که درسین کهولت و پختگی پیرو اسپینوزا شده است و تأکید کرد که «فلسفه‌ای جز فلسفه اسپینوزا وجود ندارد». عشق او به اسپینوزا دوستی وی را باموسی مندلسون^{۱۷۹} مستحکم کرد، و در نمایشنامه بزرگ خود به نام «ناتان خردمند» تصویری را که این دوست تاجر با فیلسوف متوفی در ذهن او گذاشته بودند در یک قالب آمیخت و یهودی ایده‌آلی را نشان داد. چند سال بعد هر در^{۱۸۰} کتابی نوشت به نام «سخنی چند دربارهٔ فلسفه اسپینوزا» و در آن نظر علمای الهیات آزادیخواه را به کتاب اخلاق اسپینوزا جلب کرد. شلایر ماخر^{۱۸۱} که در رأس این مکتب بود، از «اسپینوزای مقدس و تکفیر شده» سخن گفت و نووالیس^{۱۸۲} شاعر کاتولیک او را «مست خدا» نامید.

در این میان یاکوبی توجه گوته را به سوی اسپینوزا معطوف داشت. این شاعر بزرگ به ما می‌گوید که پس از خواندن کتاب

(۱۷۶) Pollock ، ۷۹.

(۱۷۷) تمام این مکالمه در کتاب ویلیس درج شده است.

(۱۷۸) Jacobi (فریدریش هینریش) فیلسوف آلمانی (۱۷۴۳-۱۸۱۹).

(۱۷۹) Mendelssohn فیلسوف آلمانی (۱۷۲۹-۱۸۷۶).

(۱۸۰) Herder نویسنده آلمانی (۱۷۴۴-۱۸۰۳).

(۱۸۱) Schleiermacher متکلم و فیلسوف آلمانی (۱۷۶۸-۱۸۳۴).

(۱۸۲) Novalis بزرگترین شاعر سبک رمانتیسم در آلمان

(۱۷۷۲-۱۸۰۱).

اخلاق اسپینوزا به آن ایمان آورد؛^{۱۸۳} مسلماً این همان فلسفه‌ای بود که روح عمیق او در جستجوی آن بود و از آن به بعد شعر و نثر او تحت تأثیر آن قرار گرفت. در این کتاب بود که او یاد گرفت که باید حدود و قیودی را که طبیعت بردست و پای ما گذاشته است، پذیرفت. آنجا که از رومانتیسم وحشی «گوتز» و «ورتر» به شعر کلاسیک اواخر عمر خود روی آورد، تا اندازه‌ای تحت تأثیر نفس ملایم اسپینوزا قرار گرفته بود.

فیخته و شلینگ و هگل با درآمیختن فلسفه اسپینوزا با بحث معرفت کانت، طرق مختلف وحدت وجود را به وجود آوردند. آنجا که فیخته از «من» حرف می‌زند و یا شوپنهاور از «اراده زندگی» سخن می‌گوید و نیچه از «اراده قدرت» و برگسون از «نشاط و نیروی حیاتی» دم می‌زنند، همه از «کوشش برای حفظ نفس = Sese Preservandi Conatus» اسپینوزا الهام گرفته‌اند. هگل اعتراض می‌کند که فلسفه اسپینوزا خالی از فروغ حیات بوده و خشن و زمخت است. اما وی از عنصر و ماده نشاطی و حرکتی آن غافل بوده و فقط آن تصور عظیم خدا را به شکل قانون واصلی کلی به خاطر داشته است که به خود تخصیص داده و «عقل مطلق» را برپایه آن نهاده است. ولی در جای دیگر با صفا و صداقت بیشتری می‌گوید: «برای فیلسوف شدن لازم است اول اسپینوزا را خواند».

در انگلستان نفوذ اسپینوزا در عصر نهضت انقلابی بالا گرفت و شورشیان جوان مانند کولریج^{۱۸۴} و وردزورث^{۱۸۵} درباه سپای نوزا (Spy — nosa) سخن می‌گفتند (سپای نوزا به انگلیسی یعنی شمشیر جاسوسی زیرا دلیل جاسوسانی که مراقب انقلابیون بودند، شمشیر جاسوسی خودشان بود) و چنان به گرمی از او یاد می‌کردند.

(۱۸۳) Brands در کتاب «جریان‌ات مهم ادبی در قرن نوزدهم» چاپ نیویورک، ۱۹۰۵، جلد ۶، صفحه ۱۰. مقایسه شود با کتاب «ولفگانگ گوت» از همان مؤلف، نیویورک ۱۹۲۴؛ جلد اول، صفحات ۷-۴۳۲.

184) Coleridge.

185) Wordsworth.

کردند که روشنفکران روسی در روزهای آرام (Y Naroda).
کولریچ مهمانان خود را با مکالمات درباره اسپینوزا سرگرم می-
کرد و وردزورث در اشعار معروف ذیل مایه‌ای از اندیشه این
فیلسوف گرفته است:

آنچه در نور شفق محسوس است
یا که اندر دل اقیانوس است
یا که اندر نفس باد صباست
یا در این گنبد سبز میناست
جوشش جان که درون بشر است
که بهر فکر و خرد راهبر است
تار و پود همه اشیا اوست

خرد و فکر ازو درتک و پوست

شلی رساله دین و دولت را درحواشی اصلی کوین‌ماب
(Queen Mab) گنجانیده و شروع به ترجمه آن کرد و بایرون
وعده داد که دیباچه‌ای بر آن بنویسد. قطعه‌ای از نسخه خطی از
این ترجمه به دست سی.راس. میدلتون افتاد که خیال کرد اثر
خود شلی است و در باره آن گفت «مطالعات دانشجویی است که
شایسته انتشار کامل نیست»، در زمانهای متأخرتر و روشن‌تر جورج
الیوت کتاب اخلاق را ترجمه کرد ولی به چاپ نرسانید. ممکن
است آنجا که اسپنسر از «نشناختنی» سخن می‌گوید مدیون
اسپینوزا باشد و آن را از راه دوستی که با این داستان‌نویس داشته
کسب کرده است. بلفورت باکس^{۱۸۶} می‌گوید: «عده اشخاص
عالی‌مقام که امروز می‌گویند فلسفه اسپینوزا لب و خلاصه علم
جدید است، کم نیست.»

شاید علت نفوذ اسپینوزا در آن باشد که قابل تأویلات
مختلف است و در هر بار خواندن افکار تازه‌ای به دست می‌دهد.
هر کلام عمیقی برای اشخاص مختلف معانی مختلف ایجاد می‌کند.
درباره اسپینوزا می‌توان سخنی را که در کتاب سلیمان درباره

حکمت گفته شده است، به یاد آورد: «انسان نخستین نتوانست آن را کاملاً بفهمد و آخرین انسان نیز نخواهد توانست آن را به دست بیاورد زیرا معانی آن از دریاها پهن تر و از ژرف ترین مغاکها عمیق تر است.»

دو قرن پس از مرگ اسپینوزا برای برپا کردن مجسمه‌ای از او در لاهه اعاناتی جمع کردند، از هر گوشه جهان که از علم و دانش برخوردار بود در این امر شرکت جستند. هیچ ساختمانی برپایه این همه عشق و محبت بنا نشده است. در ۱۸۸۲ از آن پرده برداشتند و ارنست رنان سخنان خود را با جملاتی پایان داد که شایسته است ما نیز سخن خود را به همان پایان دهیم: «خوار و زیون باد آنکه هنگام عبور از اینجا به این قیافه نجیب و متفکر ناسزا بگوید. سزای او همان جهل اوست که سزای همه جاهلان است و قصور او در ادراک الوهیت بدترین کیفر اوست.»

این مرد، از روی این پایه سنگی به تمام مردم جهان راه خوشبختی را نشان می‌دهد و هر که از این راه برود به آن خواهد رسید. سیاحان متفکر که در قرون آینده از اینجا خواهند گذشت در دل خود خواهند گفت: شاید حقیقی‌ترین مظهر خدا در اینجا تجلی کرده است. ۱۸۷