



اسپینوزا

راجر اسکروتن
اسماعیل سعادت





● بنیانگذاران فرهنگ امروز ۳۹ ●



اسپینوزا در زمانی می زیست که اکتشافات علمی و شقاق دینی و نگرگونی عمیق سیاسی، انقلابی عظیم در سرشت و کاربرد فلسفه پدید آورده بود. هنگامی که اومستقافته به صف مبارزات فکری زمان خود پیوست، فلسفه برای او، نه سلاح، بلکه روش زندگی بود. فریقت مقدسی بود که سالکان خود را به سعادت والا و مطمئنی راه می نمود. کمتر کسانی نظام پیچیده تفکر او را در تمامیت آن دریافته اند و از آن مهمتر کمتر کسانی به معنی اخلاقی مترتب بر آن پی برده اند.

فلسفه اسپینوزا نشان می دهد که چگونه می توان جهان را شناخت، در آن عمل کرد و به سعادت دست یافت. دست آورد اسپینوزا نشان دادن وحدت پیچیده انسان و جهان اوست، و اینکه انسان خود در عین حال هم خداوند و هم بنده سرنوشته است که او را به وجود آورده است.

نویسنده در این کتاب تنها مجملی از تفکر فلسفی اسپینوزا را عرضه کرده است؛ هدف او عمدتاً توصیف خطوط اساسی آن به زبان ساده و برگرداندن مفاهیم آن به تعبیراتی قابل فهم و جالب توجه برای خواننده امروزی است.

اسپینوزا

راجر اسکروتن

اسماعیل سعادت



فهرست

نشانی: خیابان خرمشهر (آبادانا) - خیابان نوبخت - کوچه دوازدهم - شماره ۱۴
تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴

● اسپینوزا

- نویسنده: راجر اسکروتن
- مترجم: اسماعیل سعادت
- طراح روی جلد: علی خورشیدپور
- حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سیدکاظمی)
- نوبت چاپ: اول، ۱۳۷۶
- تعداد: ۳۳۰۰ جلد
- قیمت: ۵۵۰ تومان
- حق چاپ محفوظ است.
- شابک: ۹۶۴-۵۶۲۵-۱۶-۵
- 964-5625-16-5

این اثر ترجمه‌ای است از:

Spinoza
(Past Masters)
Roger Scruton
Oxford University Press, 1986.

□ آگاهی

□ پیشگفتار

۱. زندگی و شخصیت

۲. زمینه

۳. خدا

۴. انسان

۵. آزادی

۶. دولت

۷. میراث اسپینوزا

□ برای مطالعه بیشتر

□ واژه‌نامه لاتینی

□ واژه‌نامه فارسی به انگلیسی

□ واژه‌نامه انگلیسی به فارسی

□ نمایه

۷.

۹

۱۱

۳۲

۴۹

۷۰

۹۲

۱۱۴

۱۳۰

۱۳۹

۱۴۲

۱۴۵

۱۴۸

۱۵۱

آگاهی

مهمترین آثار اسپینوزا که در این کتاب به آنها ارجاع داده‌ام عبارت‌اند از:
اخلاق^۱

تفکرات مابعدالطبیعی (ضمیمه اصول فلسفه دکارت)^۲

رساله الهیات و سیاست^۳

رساله در اصلاح فاهمه^۴

رساله سیاست^۵

رساله مختصر درباره خدا، انسان و سعادت او^۶

نامه‌ها^۷

در نقل قول از این آثار به ضرورت ترجمه‌ای از آن خود به کار برده‌ام؛ در موارد دیگر به چاپهایی که فهرست آنها را در آخر این کتاب، تحت عنوان «برای مطالعه بیشتر»، آورده‌ام مراجعه کرده‌ام. فهرستی از مهمترین اصطلاحات لاتینی فلسفه اسپینوزا نیز در پایان کتاب آمده است که خواننده را از معادلهای متفاوتی که در ترجمه‌های معتبر انگلیسی در برابر این اصطلاحات نهاده شده است آگاه می‌سازد.

1. *Ethics (Ethica)*

2. *Metaphysical Thoughts (Cogitata metaphysica. Appendix to Principles of Cartesian Philosophy)*

3. *Theologico-Political Treatise (Tractatus Theologico-Politicus)*

4. *Treatise on the Emendation of the Intellect (Tractatus de Intellectus Emendatione)*

5. *Political Treatise (Tractatus Politicus)*

6. *Short Treatise on God, Man and his Well-being*

7. *Correspondence*

پیشگفتار

عظمت و اصالت اسپینوزا در پس سبکی سرد و بی‌احساس و دست‌نیافتنی نهفته است. کمتر کسانی براهین او را در تمامیت آنها دریافته‌اند؛ و از آن مهمتر، کمتر کسانی به معنی اخلاقی مترتب بر آنها پی برده‌اند. من در اینجا مجملی بیش عرضه نکرده‌ام. من از بی‌عدالتی که نه تنها بر اسپینوزا، بلکه همچنین بر دانشمندان شکیبایی روا داشته شده است که سعی بسیار در فهم مقصود او به کار برده‌اند، عمیقاً آگاهم. نخستین هدف من توصیف خطوط اساسی نظام تفکر پیچیده‌ای به زبان ساده است. با این همه، نتوانسته‌ام نظریه اسپینوزا را درباره جوهر کاملاً قابل فهم کنم؛ از این رو فصل سوم را، برای فهم بیشتر، دو بار باید خواند.

من از بسیاری از استادان و دوستانم بهره برده‌ام، مخصوصاً از دیوید موری^۱، که وسعت دانش او مرا از خطاهای بسیاری در تفسیر رهانید. همچنین از خانم جوآنا نورث^۲، که اثر متشخصه‌اش افکاری به ذهن من القا کرد تا بتوانم دشوارترین مفاهیم فلسفه اسپینوزا را به تعبیراتی قابل فهم و جالب توجه برای خواننده امروزی برگردانم. از او سپاسگزارم، نه تنها به سبب اینکه توفیق خواندن آن و بحث درباره آن را داشته‌ام، بلکه همچنین به سبب خرده‌های مفصلی که او بر کار من گرفت. او هیچ سهمی در عیبهای این کتاب ندارد، ولی سهم بسزایی در هنرهای آن دارد، البته اگر اثری از هنر در آن باشد.

لندن، سپتامبر ۱۹۸۵

زندگی و شخصیت

بِنْدِیکْت (باروخ) دِ اسپینوزا^۱ (۱۶۳۲-۱۶۷۷) زمانی در هلند می‌زیست که اکتشافات علمی و شقای دینی و دگرگونی عمیق سیاسی انقلابی در سرشت و کاربرد فلسفه پدید آورده بود. هنگامی که اسپینوزا مشتاقانه به صف مبارزات فکری عصر خود پیوست، فلسفه برای او، نه سلاح، بلکه روش زندگی بود؛ طریقت مقدسی بود که سالکان خود را به سعادت والا و مطمئنی راه می‌نمود. ولی هر طریقتی مستلزم فداکاری است، و آن فداکاری که فلسفه طلب می‌کند - قبول حقیقت به عنوان راهنما و غایت مطلوب خود - برای منکران آن نه به آسانی به جای آوردنی است و نه به سهولت دریافتنی. فیلسوف ممکن است برای عامه مردم ویرانگر روح و بنیان‌کن نهادهای قانونی و مدافع شر بنماید. اسپینوزا برای مردم زمانه خود چنین کسی می‌نمود، و سالها پس از مرگش هم، او را بزرگترین بدعتگذار قرن هفدهم می‌دانستند.

نیاکان اسپینوزا یهودیانی بودند که در طی قرن شانزدهم در مرزهای

1. Benedict (Baruch) de Spinoza

میان اسپانیا و پرتغال مسکن داشتند و تجارت پررونقی در پیش گرفته بودند. قرن‌ها بود که این مردمان در شبه‌جزیره اسپانیا در حمایت امیران مسلمان آزادانه و آسوده‌خاطر می‌زیستند و آشکارا با همسایگان مسلمان خود آمیزش داشتند. متألهان و عالمان آنها به جنبش بزرگ احیای فلسفه ارسطو پیوسته بودند، و یکی از آنها - موسی بن میمون، ۱۱۳۵-۱۲۰۴ - تأثیر بس عمیقی نه تنها در یهودیت، بلکه همچنین در اسلام و مسیحیت، بر جای نهاده بود. موسی بن میمون بود که بیش از همه کوشید تا الهیات قرون وسطایی را بر طریقت ارسطویی آن بنا نهد - طریقتی که سرانجام به خداپرستی (theism) صرف عجبی منجر شد که بسیاری آن را خداناپرستی (atheism) دانستند و محکوم کردند، همان خداناپرستی که به اسپینوزا نسبت می‌دادند.

هنگامی که مملکت غرناطه به تصرف فردیناند^۱ و ایزابل^۲ [شاهان کاتولیک اسپانیا] درآمد و عرب‌ها سرانجام از شبه‌جزیره بیرون رانده شدند، عصر انتقام آغاز شد. دشمنان مسیح اکنون به سبب جنایاتی که خود تا آن زمان از آن بی‌خبر بودند بی‌وقفه مجازات می‌شدند. یهودیان برای رهایی از آزار تفتیش عقاید مجبور بودند که یا به مسیحیت بگروند یا به جاهای دیگر مهاجرت کنند؛ جمع کثیری از یهودیان نوگرویده به آیین مسیحیت - در زبان عوام معروف به «مارانو» (marrano) - زیر چشمان مراقب تفتیش عقاید، که هرگز نمی‌توانست صداقت گروهش اجباری آنها را کاملاً باور کند، زندگی فلاکت‌باری می‌گذراندند. لفظ «مارانو» را گاه مأخوذ از آیه بیست و دوم از باب شانزدهم رساله اول پولس رسول به قرنتیان دانسته‌اند: «اگر کسی عیسی مسیح را دوست ندارد آناتیماباد ماراناتا». همچنین این لفظ ممکن است تحریفی از لفظ «موریسکو»

1. Ferdinand

2. Isabelle

morisco یا مور moor باشد که به عرب‌های اسپانیا گفته می‌شد. در هر حال «مارانو» در زبان اسپانیایی به معنی «خوک» است.

اتحاد تحمّل‌ناپذیر استبداد مذهبی و استکبار دنیوی حکومت سلطنتی اسپانیا سرانجام عصبانی برانگیخت که انحطاط این حکومت را در پی آورد. از قیام نو میدانۀ معدودی از اتباع هلند^۱ «ایالات متحد» جدیدی سر برآورد که وعده داد که، به شیوه امیرنشینهای عرب، آزادی و تساهل مذهبی در پیش خواهد گرفت. در بهار سال ۱۵۹۳، جمع کوچکی از «مارانو»ها، که مجذوب فرمان تساهل «اتحاد او ترشت»^۲ در سال ۱۵۷۹ شده بودند، مخفیانه از پرتغال در کشتی نشستند و رهسپار دریا شدند. «اتحاد او ترشت» هنگامی پدید آمده بود که ایالات هفتگانه شمالی در برابر شاه اسپانیایی خود دست یگانگی به هم دادند و از ویلیام کبیر، ویلیام اورانژ اول^۳ (ویلیام خاموش^۴)، حمایت خواستند. «مارانو»ها، چون در بندر اِمدِن^۵ (واقع در کنار دریای شمال) فرود آمدند، به صوابدید یهودیان آلمانی فریسلاند شرقی^۶ به آمستردام^۷ رفتند. در آنجایی درنگ به ایمان نیاکان خود، که تفتیش عقاید به رغم ماهرانه‌ترین روش‌های خود نتوانسته بود آن را ریشه کن کند، بازگشتند.

علل عصبان در هلند متعدد بود، ولی مهم‌ترین آنها بالاگرفتن کار نهضت اصلاح دینی و خواست آن دایر بر استقرار آزادی کافی پرستش بود تا به یمن آن کلیساهای اصلاح‌شده امکان هستی و سازمانهای آنها امکان زندگی و شکفتگی بیابند. جنگ با اسپانیا تا صلح مونستر^۷ در سال ۱۶۴۸ به تناوب ادامه یافت، و در طی این مدت «ایالات متحد» جدید

1. Union of Utrecht

2. William I of Orange

3. William the Silent = Guillaume le Taciturne

4. Emden

5. East Friesland

6. Amsterdam

7. Munster

مرزهای خود را مشخص کرد و در درون آن قدم در راه شکفتن نهاد. «ایالات متحد»، که بعداً به نام «جمهوری هلند» خوانده شد، اتحاد نیم‌بندی از شهرهای قرون وسطایی بود؛ نمایندگان آن در «اتازنرو»^۱ (مجلس عمومی) بی‌گردد می‌آمدند که مسؤولیتهای آن دقیقاً یا قانوناً مشخص نبود. تفویض عنوان «استادهاودر»^۲ از اختیارات اتازنرو بود، ولی «استادهاودر» اسماً بالاتر از اتازنرو بود. هم از روی حق‌شناسی و هم از روی مصلحت‌اندیشی و برای استمرار اتحاد، این عنوان به خاندان «اورانژ» تفویض شده بود. ایالات جنوبی به اطاعت از سلطنت اسپانیا وفادار ماندند و مذهب کاتولیک رومی خود را حفظ کردند. در طئی سالهای پس از قتل ویلیام اورانژ، که جانشینان او یکی پس از دیگری قدرت استادهاودر را در دست گرفتند، مردم ایالات شمالی تهدید اسپانیا را تهدیدی متوجه مذهب خود به‌شمار می‌آوردند. مذهب کاتولیک برای آنها دیگر مذهب دشمن بود. مقصود ویلیام از تساهل مذهبی هر چه بود، به‌زودی روشن شد که این تساهل شامل کاتولیکها نمی‌شود؛ در نتیجه کاتولیکها خود را در موقعیتی مشابه موقعیت مازانوها در اسپانیا یافتند. به‌علاوه، کلیسای کالونی که خود را عالی‌ترین مرجع مذهبی ایالات شمالی می‌دانست تصوّر خاصی از خطر روحانی داشت. چیزی نگذشت که نظریه تقدیر^۳ به‌صورت اصل اعتقادی مذهب کالونی درآمد، و این مذهب، مانند هر مذهبی که نظام اجتماعی و سیاسی خاص خود را بنیان

۱. Estates General = États généraux

۲. Stadhouder، کلمه هلندی مرکب از «شناده» به‌معنی جاب، (و اکنون به‌معنی شهر) + «هاودر» به‌معنی دارنده در هلند اسپانیا حاکم هر یک از ایالات بود که به‌فرمان شاه منصوب می‌شد. در ایالات متحد رئیس قوه مجریه یک ایالت یا مجموع ایالات. به‌انگلیسی: Stadtholder. م.

۳. predestination. کالون می‌گفت رستگاری مخصوص برگزیدگان خداست. درباره هر فرد آدمی از پیش مقدّر شده است که رستگار است یا نه. اگر کسی برگزیده خدا نباشد با هیچ عملی نمی‌تواند خود را رستگار کند. م.

می‌نهد، ناگزیر بود که از خود در برابر حملات دیگراندیشان محافظت کند. پیروان آرمینیوس^۱، استاد الهیات دانشگاه لیدن^۲، از قبول پیشنهادهای آیین کالون سر باز زدند و در سال ۱۶۱۰ «اعتراضنامه»^۳ آبی منتشر کردند و عقاید جدایی طلبانه خود را ابراز داشتند و از اتازنرو درخواست کردند که از آزادی پرستش و عقیده که در اتحاد او ترشت تضمین شده بود حمایت کند. پرنس موریس اورانژ^۴، استادهاودر وقت، با معترضان^۵ مخالفت کرد؛ و کسانی که آشکارا از آزادی مذهب سخن گفته بودند کم‌کم فشار قدرت حاکم را احساس کردند. در اختلاف دیگری، هوخوگروتیوس^۶، قانون‌شناس و بزرگترین متفکر هلند در آن زمان، بر اثر اعمال نفوذ موریس، محکوم به زندان ابد شد، ولی بعداً از زندان گریخت و به فرانسه پناهنده شد. در سال ۱۶۱۹، شورای دینی دوزت^۷ کلیسای هلندی را «جماعت برگزیدگان» تعریف کرد، و به‌این ترتیب، کالوینیسم از تدکس را مذهب رسمی جمهوری شناخت و تصفیه دانشگاهها و دیگر اماکن نفوذ را مجاز شمرد.

با این همه، کلیسای جدید قادر به سرکوب اندیشه‌هایی که آرامش آن را به هم می‌زد نبود. هم به‌سبب ساختار سست جمهوری — که در آن قوای تعریف‌نشده «اتازنرو» و «استادهاودر» نمی‌توانستند در استبدادی یکدل و یک‌جهت با هم متحد شوند — و هم به‌سبب میراث او ترشت با آرمان اعلام‌شده آن دایر بر استقرار حکومتی صرفاً غیردینی، روح تساهل دینی به حیات خود ادامه داد، و معترضانی که به استقرار جداگانه خود راضی بودند اجازه یافتند که در آرامش نسبی زندگی کنند. در عین حال،

1. Arminius
3. Remonstrance
5. Remonstrants
7. Synod of Dort

2. Leyden
4. Maurice of Orange
6. Hugo Grotius

در اطراف آنها بی‌اعتنایی قابل ملاحظه و، برای ما، جالب توجهی نسبت به روح کالوینیستی نشو و نما یافت، چه، در فرهنگ و هنر هلند، رابطه انسان با جهان اشیاء و نیز با زندگی مادی خود انسان، موضوع تحقیق روحانی عمیقی گردید.

در چنین نظام جدید فوق‌العاده‌ای بود که مارآنها وارد هلند شدند، و هلندیان نخست آنها را، که مانند خودشان قربانیان بیرحمی اسپانیا بودند، با آغوش باز پذیرفتند و در ۱۵۹۸ به آنها اجازه دادند که کنیسه‌ای برای خود بنا کنند، و در ۱۶۱۵، اتاژنرو فرمانی قانونی برای قبول یهودیان و بر خور داری آنها از حکومت تصویب کرد. از آن پس، جامعه یهودیان آغاز رشد نهاد، زیرا به آنها به چشم مردمانی نگریسته می‌شد که تهدیدشان برای مذهب کالوینی کمتر از کسانی بود که خود را مسیحی می‌دانستند و با این حال، قبول داشتند که برای رستگاری برگزیده نشده‌اند (چیزی که هر دو طرف به صحت آن اذعان داشتند).

یهودیان آمستردام نیز، مانند هر جماعتی در تبعیدی، طبعاً سخت مواظب هویت خود و حفظ هشیاری کامل در برابر کسانی بودند که می‌خواستند ایمانی را که رنج بسیار تحمّل کرده بود از راه خود منحرف کنند. از نوآمدگان انتظار می‌رفت که شور در ست آیینی خود را نشان دهند. کافی نبود که مارآنها عادات مسیحیت اجباری خود را به دور اندازند، لازم بود که علاوه بر آن شریعت موسی و آیینهای یهودی را از نو نزد ربن‌های آشکنازی^۲ آمستردام، که سخت به سنتهای سفارادی^۳ بدگمان بودند، بیاموزند. وحشت ربنها از آیینهای بدعتگذار انعکاس

۱. rabbi

۲. Ashkenazi. عنوان یهودیان آلمانی، در مقابل «سفارادی» که به یهودیان اسپانیا و پرتغال اطلاق می‌شود. اشکنازی در کتاب مقدس نام نوه یافت (پیدایش، دهم، ۳) و جد ساکنان اشکنازی (اول تواریخ، اول، ۶) یعنی کناره شمالی دریای سیاه است. نقل از دایرةالمعارف فارسی، ۳-م. ۳. Sephardic. نگاه کنید به یادداشت قبل.

وحشت کلیسای کالوینی از کسانی بود که بر بعضی از تعالیم سست این کلیسا خرده می‌گرفتند؛ به علاوه، این وحشت با عادات کاتولیکی رومی و شیوه‌های رفتار نوآمدگان و ظهور گاهگاهی فضیحت بی‌ایمانی تشدید می‌شد. جامعه یهودی مخصوصاً از رفتار عجیب شخصی به نام اورپیل داکوشتا^۱ تکان خورد؛ داکوشتا بیشتر از روی بی‌ثباتی روحی تا اعتقاد به اصول، و به سبب سرپیچی از تعالیم صوری کنیسه، دو بار تکفیر شد، و هر بار پس از توبه‌ای تحقیرآمیز با کنیسه آشتی کرد، و سرانجام، بیزار از جهانی که موجب این همه بی‌تصمیمی در موجودی بود که برای کارهای بزرگتری آفریده شده بود، خودکشی کرد. خاطره این رسوایی به هراس مذهبی کمک کرد که در نتیجه آن جامعه یهودی، با رفتاری به دور از شرط حمایت، بزرگترین نابغه‌ای را که در دامن خود پرورده بود از خود طرد کرد. میخائیل^۲، پدر اسپینوزا، احتمالاً در کودکی، و پیش از استقرار کامل مهاجران یهودی و به رسمیت شناخته شدن آنها، به آمستردام آمده بود. چون بازرگانی موفق بود و روابط نیکویی با دیگران داشت، در اندک زمان موقعیت معتبری یافت و سرپرست کنیسه و مدرسه یهودیان شد. ولی اندوه مرگ زن و فرزند زندگی او را منغص کرد: سه همسر از دست داد و از شش فرزندش تنها دو تن - باروخ و ناخواهری او ریکا^۳ - تا بزرگسالی زنده ماندند.

باروخ د اسپینوزا^۴ در ۲۴ نوامبر ۱۶۳۲ به دنیا آمد و در کودکی در مدرسه یهودیان و کنیسه تربیت یافت؛ عبری آموخت و با آثار متالهان یهودی و اسلامی آشنا شد. از جمله نخستین معلمانش یکی ربن بلندپایه آمستردام، ربن شائول مورتیرا^۵ بود، و دیگری ربن مَنَسِیه بن ایزرائل^۶ آزادبخواه و مردی با دانش وسیع و علایق غیرروحانی، دوست

1. Uriel da Costa

2. Michael

3. Rebekah

4. Baruch de Spinoza

5. Rabbi Saul Morteira

6. Rabbi Manasseh ben Israel

ووسئوس^۱، گروتیوس و رامبراند^۲، که سهم فراوانی در پیش بردن کار قبول مجدد یهودیان در انگلستان داشت (از این رو، منته هدف حملات تند پرن^۳، پیرایشگر^۴ انگلیسی، واقع شد که به رغم بیزاری عمیقش هم از خودکامگان و هم از یهودیان حاضر نبود که ببیند چرا یهودیان فقط هنگامی متهم به قتل کودکان مسیحی می شدند که خودکامگان احتیاج به پول پیدا می کنند). بی گمان از طریق نفوذ منته بود که اسپینوزا به فرهنگ غیر دینی و حقیقت جوی هلند تعلق خاطری چنان قوی یافت. پدر اسپینوزا آرزو داشت که او ربّ شود؛ از این رو، همه گونه امکانات آموزشی سازگار با درست آیینی را برای او فراهم کرد. اسپینوزا از بیست سالگی نزد معلم خود فرانسس وان دین اندین^۵ تعلّم آغاز کرد. وان دین اندن او را با فلسفه مدرّسی آشنا ساخت؛ این فلسفه بعداً مایه بسیاری از اصطلاحات اخلاق اسپینوزا را فراهم آورد. وان دین اندن همچنین او را سخت شیفته علم جدید کرد، و بی گمان با او از فلسفه جدید دکارت^۶ نیز سخن گفت. آشنایی اسپینوزا با شیوه های تفکر دنیوی و مسیحی بر نارضایی او از تفسیرهای ربّی ها از کتاب مقدّس افزود. ربّی ها نیز به دیدن علاقه او به علوم طبیعی و رغبت او به آموختن زبان «زبان بار»^۷ لاتینی، که آن همه کفر و الحاد با آن همه جذّابیت به آن نوشته شده بود، ابرو در هم می کشیدند.

استقلال فکری روزافزون اسپینوزا او را به جانب همدلی با مسیحیان غیر متعصب هلند و مخصوصاً با کولژیان^۸ (فرقه ای ضدّ کشیشی از معترضان) و مینوئیت ها^۹، که یک قرن پیش به وجود آمده بودند، و خود را

1. Vossius
3. Prynne
5. Frances Van den Enden
7. Collegiants

2. Rembrandt
4. puritan
6. Descartes
8. Mennonites

از نهضت معترضان جدا نمی دانستند، سوق داد. شیوه ساده زندگی و رفتار مقرون به تساهل آنها سر مشقی از اخلاق به دست داده بود که اسپینوزا بعداً در نوشته های خود از آن دفاع می کند. معاشرت اسپینوزا با این فرقه ها در چشم اهل کنیسه خوش نمی آمد، و این موضوع هنگامی شدّت یافت که ربکا، خواهر اسپینوزا، سعی کرد که او را، پس از مرگ پدرش در ۱۶۵۴، از حقّ ارث محروم کند. اسپینوزا، چنانکه نوشته اند، خواهر را به دادگاه بُرد، حقّ خود را اثبات کرد، بعد با کمال آرامش هم از آن چشم پوشید و هم از تتمّه وفاداری به جامعه ای که او با ارزشهایش همدستان نبود. نام پندیکت برای خود برگزید، به وان دین اندین پیوست و به تدریس در مدرسه او پرداخت و بیش از پیش در دغدغه های فکری متفکران غیر روحانی و مسیحی که اکنون دیگر با آنها همدل و همزمان بود غوطه ور شد.

مدرسه وان دین اندین در آمستردام به مرکز تحقیق آزادانه شهرت داشت. در سال ۱۶۵۶، جامعه یهودی به قدری از شیوه زندگی اسپینوزا به خشم آمد که دیگر نتوانست آن را تحمل کند. ی. م. لوکاس^۱، یکی از دوستان اسپینوزا، که شرح زندگی او را نوشته است، می گوید از کنیسه، دو آشنای جوان نزد فیلسوف آمدند و از او در باب عقاید دینی اش استفسار کردند. گفته اند که او نه تنها ادّعا کرده است که خدا جسم است، بلکه بر آن بوده است که در کتب مقدّس نیز چیزی نمی توان یافت که دالّ بر عقیده ای خلاف این باشد. دو جوان با خشم از نزد او بیرون آمدند، و بر طبق روایت دیگری که پیر بل^۲ شاخ و برگهایی بر آن افزوده است، در پی این ماجرا در پله های کنیسه به اسپینوزا حمله کردند، و گفته اند که او از آن پس ردایی را که با خنجر حمله کنندگان پاره شده بود همچنان می پوشید.

1. J. M. Lucas

2. Pierre Bayle

جامعه یهودی سخت تحت فشار بود، و این فشار تا اندازه‌ای ناشی از ورود ناگهانی و ناخوشایند یهودیان لهستانی بود که در برابر هجوم روسها و قزاقها گریخته بودند. با این همه، منصفانه باید گفت که ربن‌ها در برابر شیوه غیر معمول زندگی اسپینوزا واکنش بیش از حد تندی از خود نشان دادند. اگر رفتار او را نادیده می‌گرفتند، بهتر می‌توانستند مصالح یهودیت را حفظ کنند، زیرا او هیچ وسیله طبیعی نداشت که بتواند توجه دیگران را به جدایی خود جلب کند. در هر حال، ربن‌ها، خواه عاقلانه و خواه غیر عاقلانه، اسپینوزا را به حضور خواندند، او را به الحاد متهم کردند، و بیهوده از او خواستند که اظهار ندامت کند. پس از یک دوره سی‌روزه تکفیر، اسپینوزا را اصلاح‌ناپذیر شناختند، و در ۲۷ ژوئیه ۱۶۵۶ او را از کنیسه راندند و لعن‌ش کردند «با لعی که یوشع اریحار لعن کرد»، با این عبارات:

لعنت باد بر او هنگام روز، و لعنت باد بر او هنگام شب؛ لعنت باد بر او هنگامی که می‌خوابد، و لعنت باد بر او هنگامی که بر می‌خیزد؛ لعنت باد بر او هنگامی که بیرون می‌رود، لعنت باد بر او هنگامی که به درون می‌آید؛ پروردگار او را نبخشاید؛ شعله خشم و غضب پروردگار بر این مرد افکنده باد؛ و پروردگار نام او را از زیر آسمانها محو کند، و پروردگار او را، تا نابودی کامل، از همه قبایل اسرائیل جدا کند، با همه لعنتهای آسمان که در کتاب شریعت مکتوب است؛ ولی شما که به خدای بزرگ ایمان دارید، همه بایدار بمانید! ما مقرر می‌داریم که هیچ‌کس با او، نه به زبان و نه به نوشته، سخن نگوید، به او اعتنا نکند، با او زیر یک سقف نماند، در چهارذراعی او نباشد، و هیچ نوشته‌ای از او نخواند.

می‌گویند که اسپینوزا در پاسخ گفته است: «این مرا بر آن نمی‌دارد که کاری کنم که خود از بیم رسوایی نمی‌کردم.» با این حال، اسپینوزا از این نزاع خشنود نبود. به عکس، پس از این تکفیر، دفاعیه‌ای (به زبان اسپانیایی) خطاب به بزرگترین کنیسه نوشت که در آن از اعتقاد درست خود به دین

دفاع کرد و رفتار آنها را در متهم کردن او به «اعمال زشت و دیگر خطاهای عظیم» تنها به دلیل اهمال در اجرای آیینهای تشریفاتی، ناپسند شمرد. افسوس که هیچ نسخه‌ای از این دفاعیه برجای نمانده است، هر چند احتمال می‌رود که او محتوای آن را در رساله الهیات و سیاست گنجانده باشد.

مقامات حکومتی، در پاسخ به درخواست ربن‌های یهودی و نیز روحانیان کالونی^۱، که غیر مستقیم از وجود آزاداندیشی در کنیسه دل‌آزرده بودند، اسپینوزا را یک‌چند از آمستردام تبعید کردند. اسپینوزا، پس از اقامتی کوتاه در دهکده اووریکرک^۲، به شهر بازگشت و تا سال ۱۶۶۰ از طریق تدریس خصوصی در زمینه فلسفه دکارت و اشتغال به کار تراشیدن عدسی امرار معاش کرد. در طی این مدت، رساله مختصر درباره خدا، انسان و سعادت او^۳ را نوشت که از آن دو ترجمه به زبان هلندی، که در حدود سال ۱۸۱۰ کشف شد، برجای مانده است. این کتاب حاوی مهمترین عناصر فلسفه اسپینوزاست، هر چند نسبتاً به اختصار نوشته شده است.

اسپینوزا در سال ۱۶۶۰ به دهکده آرام رینسبورگ^۴، نزدیک لیدن رفت، که مقر اصلی کولژیان بود. شهرت دانشمندی او در همه‌جا پیچیده بود. از همه‌جا طالبان حقیقت به دیدن او می‌آمدند یا برای او نامه می‌نوشتند و با اشتیاق تمام با او درباره مسائل فلسفی و علمی، که جان و دل اروپا را به هیجان آورده بود، بحث می‌کردند. یکی از آنها هنری اولدنبورگ^۵ (۱۶۱۵؟-۱۶۷۷)، متأله و سیاست‌پیشه دانشمندی بود که

1. Calvinist

2. Ouwerkerk

3. Treatise on God, Man and His Well-being

4. Rijnsburg

5. Henry Oldenburg

بعداً دیراؤل مؤسسه نو بنیاد انجمن سلطنتی^۱ در لندن شد و مکاتباتش با اسپینوزا یکی از پرارزش ترین منابع برای تحقیق در فلسفه اسپینوزا است. اسپینوزا در رینسبورگ نخستین بخش شرح فلسفه مابعدالطبیعه دکارت را به زبان لاتینی، به نام اصول فلسفه دکارت^۲، نوشت و کار نوشتن شاهکار خود، اخلاق^۳، را (که آن نیز به زبان لاتینی است) آغاز کرد. در سال ۱۶۶۳، به عزم ووربورگ^۴، از رینسبورگ بیرون آمد، در راه خود در آمستردام توقف کرد؛ در آنجا دوستانش او را متقاعد کردند که شرح فلسفه دکارت را به پایان ببرد و آن را با ضمیمه ای بر «تفکرات مابعدالطبیعی» خود منتشر کند. اسپینوزا کار را در دو هفته تمام کرد؛ این سرعت نشانه شتابزدگی نویسنده نبود، بلکه حاکی از آشنایی تام و تمام او با نظام فلسفی بود که او سعی کرد که مهمترین اندیشه های آن را شرح دهد. دوست اسپینوزا، لودویک مایر^۵ (۱۶۳۰-۱۶۸۱) مقدمه ای بر آن افزود که در آن، به درخواست نویسنده، به خواننده اطلاع داد که اسپینوزا با همه دلایل دکارت موافق نیست. این کتاب یگانه اثری است که اسپینوزا به نام خود منتشر کرد؛ امروز به ناحق از اهمیت آن غافل مانده اند، با آنکه در زمان خود در میان دانشمندان شهرت بسیار یافت؛ بیشتر این دانشمندان علاقه مندان به مطالعه فلسفه دکارت بودند، و همچنین بیشتر آنها به دیدن نظام فلسفی که به شیوه ای هندسی درباره آن شرح داده می شد و از عیوب آن پرده برداشته می شد در شگفت ماندند.

اسپینوزا در ووربورگ به کار نوشتن اخلاق و مکاتبه با دانشمندان و فیلسوفان و متالهان ادامه داد. با کریستیان هویگنس^۶، بنیانگذار

1. Royal Society
3. Ethics
5. Lodewijk Meyer

2. Principles of Cartesian Philosophy
4. Voorburg
6. Christian Huygens

نورشناخت جدید، و یوهان هوده^۱، شهردار آمستردام، و احتمالاً، از طریق هوده، با یان د ویت^۲، دولتمرد روشنفکری که منصب «گروت پنسیوناریس»^۳ (تقریباً نخست وزیر و وزیر امور خارجه) ایالات متحد را بر عهده داشت؛ آشنا شد. به نوشته بسیاری از تحلیلگران، قدرت اجرایی که به «گروت پنسیوناریس» محول بود بیش از قدرتی بود که «استادهاودر» یا «اتازنرو» در دست داشتند. یان د ویت مدافع جدی اصول تساهل و بیان آزادانه ای بود که جمهوری هلند بر پایه آن بنا شده بود، همچنین از طریق سیطره بر روابط هلند با کشورهای دیگر که از اختیارات منصب او بود با چیره دستی و کارایی تمام از منافع کشور خود دفاع می کرد.

در سالهای ۱۶۵۲-۱۶۵۴، هلند با انگلستان در جنگ بود؛ سبب آن تا اندازه ای پدید آمدن تشنجات ناشی از قانون دریانوردی انگلستان بود، که در نتیجه آن کشتیرانی هلند دچار زحمت شد و در محاصره افتاد، و کار تجارت و ماهیگیری که جمهوری برای امرار معاش خود به آن وابسته بود سخت آسیب دید. یان د ویت برای حل منازعه پا به میان نهاده بود، و در این کار موفق شده بود، منتها با تحصیل موافقت «اتازنرو» با درخواست کرامول^۴، دایر بر این معنی که شاهزاده جوان خاندان اورانژ^۵ (نوه ویلیام اول^۶) فرمانده نیروهای نظامی هلند نباشد. این توافق اختلاف معمول میان استادهاودر و اتازنرو را تشدید کرد و یان د ویت - که استادهاودر او را در دفاع آزادی مذهب زیاده بی ملاحظه یافته بود - از آن پس محل سوءظن حزب هوادار خاندان اورانژ واقع شد.

1. Johan Hudde
2. Jan de Witt
3. Groot Pensionaris (Grand Pensionary)
4. Cromwell
5. Orange
6. William I

تشنج روزافزون سیاسی در هلند، طبق معمول، در اختلافات بر سر ماهیت دولت و مطلوب یا نامطلوب بودن آزادی مذهب و آزادی عقیده خودنمایی کرد. اسپینوزا، به سبب دوستی با دیت، در این نزاع در کنار او جای گرفت، و رساله الهیات و سیاست^۱ او، که در ۱۶۷۰ بدون ذکر نام نویسنده انتشار یافت، حاوی دفاعی قوی از حکومت غیردینی و مبتنی بر قانون اساسی بود. به نوشته سیر فردریک پالک^۲، «الحن و صورت (فورم) رساله آشتی جویانه است، ولی آشتی جویی آن تحکیم آمیز و خشم انگیز است». هویت نویسنده دیری پوشیده نماند، و دفاع این اثر از تساهل و تفاهم و راههای مسالمت آمیز سبب شد که بارانی از عتاب و خطابه‌های خصمانه کسانی که بیم آن داشتند که (به زعم خود) از چنین سیاستهای خطرناکی زیان ببینند بر سر اسپینوزا باریدن گیرد. دشمنان دیت می گفتند این رساله «در کارگاه دوزخ به دست مرتد یهودی ساخته شده و با اطلاع یان دیت ویت انتشار یافته است». رساله در سال ۱۶۷۳ به حکم شورای دینی کلیسای اصلاح شده محکوم و در سال ۱۶۷۴ رسماً تحریم شد. در سال ۱۶۷۰، اسپینوزا به لاهه رفت؛ در آنجا با مقرری ناچیز ۵۰۰ فلورن (۴۰ پوند) در سال امرار معاش می کرد؛ این مقرری مرکب بود از مستمری اندک سالیانه‌ای که یان دیت در حق او مقرر کرده بود و عایدی سالیانه‌ای از برادر دوست درگذشته‌اش، سیمون دیت وریس^۳. (دیت وریس می خواست اسپینوزا را وارث خود کند، ولی به شفاعت بزرگوارانه اسپینوزا به نفع اعضای خانواده او از این کار منصرف شده بود.) اسپینوزا، در طی پنج سال بعد، به کار نوشتن اخلاق ادامه داد، دستور ناتمامی برای زبان عبری نوشت و رساله سیاست^۴ را آغاز کرد. همچنین دو مقاله علمی نوشت، یکی «در باره رنگین کمان» و دیگری «در باره محاسبه احتمالات»

1. *Theologico-Political Treatise*
3. Simon de Vries

2. Sir Frederick Pollock
4. *Political Treatise*

و ترجمه کتاب مقدس به زبان هلندی را در دست گرفت، که قطعات ناتمام آن را خود از بین برد. درآمد و مستمری ناچیزش او را در خانه‌اش محبوس می کرد؛ گاه اتفاق می افتاد که سه ماه تمام از خانه بیرون نمی آمد. در سال ۱۶۶۵، هلند بار دیگر گرفتار جنگ با انگلستان شده بود، و یان دیت در سال ۱۶۶۸ موفق شده بود که با ایجاد اتحاد سه گانه میان هلند و انگلستان و سوئد به خونریزی پایان دهد. با این حال، در سال ۱۶۷۱، چارلز دوم^۱ شاه انگلستان با لوئی چهاردهم^۲ شاه فرانسه بر ضد هلند پیمان اتحاد بست و در سال ۱۶۷۲، جنگ آغاز شد، و ۱۲۰،۰۰۰ سرباز فرانسوی وارد خاک هلند شدند. مردم پرورده مکتب نفاق سخت به هراس افتادند و گناه این مصیبت را به گردن دیت انداختند و مانند همیشه، به هنگام پیش آمد این گونه بحرانها، به خاندان اورانژ به عنوان مرجع طبیعی رهبری امید بستند. هواداران خاندان اورانژ هیچ کوششی برای فرونشاندن شایعات درباره خیانت «گروت پنسیوناریس» نکردند، و در نتیجه در بیستم اوت ۱۶۷۲ جمعیت خشمگینی از مردم دیت و برادرش را در لاهه گرفتند و آنها را بیرحمانه آن قدر زدند که هر دو جان سپردند.

می گویند که اسپینوزا، به شنیدن خبر این بی حرمتی، خود را آماده کرد تا با پلاکاردی منقوش به عبارت Ultimi Barbari (= نهایت تو خشن) به صحنه وقوع جنایت برود، و بعید نبود که مردم معنی آن را دریابند؛ ولی وان دیت اسپیک^۳، نقاشی که اسپینوزا در خانه او مسکن داشت. این طغیان ناگهانی غیرعادی را فرو نشانند. چندی بعد، اسپینوزا نیز در معرض همین خشم دیوانه وار، که به قیمت جان حامی او تمام شده بود، واقع شد. در سال ۱۶۷۷، اسپینوزا به دعوت سرهنگ استوپ^۴، نماینده‌ای از جانب پرنس کنده بزرگ^۵، مأموریت صلحی نزد ارتش فرانسه، مستقر در

1. Charles II
3. Van der Spiek
5. le Grand Condé

2. Louis XIV
4. Colonel Stoupe

او ترشت، بر عهده گرفت. مأموریت اسپینوزا ظاهراً با صوابدید مقامات حکومتی هلند صورت گرفته بود. با این همه، اسپینوزا، پس از هفته‌ها انتظار بیهوده، چون از او ترشت بازگشت با بدگمانی شدید مردم روبه‌رو شد. اکنون بر اتهامات بدعت و الحاد، اتهام جاسوسی نیز افزوده شده بود. صاحب‌خانه‌اش می‌ترسید که مبادا جمعیت خشمگین خانه‌اش را محاصره کنند. اسپینوزا، او را با این سخنان خود آسوده خاطر کرد:

از بابت من بیمی به دل را ندهید، من به آسانی می‌توانم خود را تبرئه کنم؛ در میان مردم و همچنین در میان سران کشور، کسانی، به حد کفایت، هستند که از انگیزه‌های سفر من به‌خوبی آگاه باشند. با این حال، هر اتفاقی که بیفتد، همینکه جمعیت اندک غوغایی در برابر خانه شما برپا کنند، من یکسر به‌میان آنها خواهم رفت، و لو همان بلایی بر سر من بیاورند که بر سر د ویت‌های بدبخت آوردند. من جمهورریخواه خوبی هستم، و هدفی جز عزت و سعادت کشور نداشته‌ام.

در مدتی که اسپینوزا در میان نیروهای فرانسوی بود، از او خواستند که، در برابر مقرری سلطنتی، کتابی به‌لونی چهاردهم تقدیم کند. اسپینوزا مؤذبانانه درخواست آنها را رد کرد. در همان سال، پیشنهاد آبرومندانه‌تری به او عرضه کردند: این بار از او خواستند که استادی دانشگاه هایدلبرگ^۱ را بپذیرد. دعوت‌نامه از جانب «برگزیننده کاخ نشین»^۲، پرنس کارل لودویگ^۳، و با این عبارت فرستاده شده بود: «شما در تدریس فلسفه از همه نوع آزادی برخوردارید، و پرنس اطمینان دارد که از آن برای آشفتن مذهب مختار همگان سوءاستفاده نخواهید کرد». اسپینوزا در پاسخ نوشت که چنین شرطی، که محدودیتهای نامعینی بر آزادی فکری او وارد می‌کند، چیزی نیست که بتواند رعایت کند، و افزود: «نزاعهای مذهبی، بیشتر از

1. Heidelberg

2. Elector Palatine

3. Prince Karl Ludwig

آنکه ناشی از تعصب شدید مذهبی باشد، ناشی از طبایع مختلف انسانها و علاقه آنها به مخالفت است که معمولاً سبب می‌شود که هر سخنی را تحریف و محکوم کنند، ولو از روی حق گفته شده باشد. من این چیزها را در خلوت خود آزموده‌ام؛ چقدر بیشتر باید برسم هنگامی که به‌چنین مقام پرافتخاری ارتقا یافته باشم» (نامه صد و چهل و هشتم). به‌همین سبب، اسپینوزا این پیشنهاد را رد کرد و در عزلت زاهدانه خود در لاهه باقی ماند.

از آن پس به مکاتبه با معاصران برجسته خود ادامه داد، از جمله با دانشمند جوان فون چیرنهاوس^۱، کنتی بوهمی که در جستجوی دانش به‌همه‌جا سفر می‌کرد. نامه‌های چیرنهاوس حاوی مهم‌ترین خرده‌هایی است که بر اخلاق اسپینوزا می‌گرفتند، کتابی که نسخه دستنوشته آن در آن زمان دست به‌دست می‌گشت و علاقه شدید جهان دانش را به‌خود جلب می‌کرد. اسپینوزا از طریق چیرنهاوس با لایبنیتس^۲، که قبلاً بعضی از نوشته‌های او را خوانده بود، آشنایی یافت. نامه‌هایی که میان دو فیلسوف مبادله می‌شد صمیمانه بود، هرچند اسپینوزا در آغاز به لایبنیتس بدگمان بود، و لایبنیتس نیز در خلوت از او به‌عنوان «یهودی که به‌سبب عقاید شگفت‌انگیزش از کنیسه رانده شده است» نام می‌برد. چون فرض مسلم اساسی که دو نظام فلسفی بر آن نهاده شده است عمیقاً یکسان است، شاید شگفت‌انگیز نباشد که دو فیلسوف — که نتیجه‌گیریهایشان کاملاً مخالف یکدیگر است — با نوعی احتیاط با یکدیگر برخورد کنند. بسیاری از دوستان اسپینوزا امیدوار بودند که او اخلاق را منتشر کند. اسپینوزا در نامه‌ای خطاب به اولدنبورگ، دلایل خودداری خود را از چاپ این کتاب چنین شرح می‌دهد:

1. von Tschirnhaus

2. Leibniz

من به آمستردام رفته بودم تا کتابی را که درباره آن با شما سخن گفتم منتشر کنم. در حال گفتگو بودم که شایعه‌ای پراکندند که من کتابی درباره خدا زیر چاپ دارم که در آن کوشیده‌ام تا ثابت کنم که خدا نیست. از این رو، بعضی از متکلمان، و شاید همان شایعه‌پراکنان، اغتنام فرصت کردند و از من نزد پرنس و قضات شکایت بردند. به علاوه دکارتیان خرف گشته هم که از بابت اینکه با آراء من موافقت در معرض بدگمانی بودند سعی کردند با استفاده غلط از عقاید و نوشته‌های من از من رفع اتهام کنند، کاری که هنوز هم آنرا ادامه می‌دهند. هنگامی که معتمدانی مرا از این معنی آگاه کردند و نیز اطمینان دادند که متکلمان همه‌جا در کمین من‌اند، تصمیم گرفتم که کار نشر کتاب را معوق بگذارم، تا بینم اوضاع چگونه است (نامه شصت و هشتم).

در این اثنا اوضاع به وخامت بیشتر گرایید، و اسپینوزا از فکر نشر اخلاق منصرف شد، زیرا یقین داشت که انتشار آن چنان ابر خصوصیتی ایجاد خواهد کرد که معنی حقیقی دلایل آن را حتی در ذهن اهل خرد نیز تیره خواهد ساخت. در خلال این احوال کتاب به دقت خوانده می‌شد، و لااقل انجمن علمی مخصوص تحقیق در دلایل آن به وجود آمد.

در سال ۱۶۷۶، سلامت اسپینوزا رفته رفته رو به ضعف نهاد. مدتی بود که فیلسوف بیماری سل گرفته بود، و بی‌گمان حرفه عدسی تراشی‌اش آنرا تشدید کرده بود. با این حال، همچنان فعال بود و هیچ شکایتی نداشت. تنها در آخر کار بود که به جهان نشان داد که به زودی رخت از آن بر خواهد بست. روز شنبه، بیستم فوریه ۱۶۷۷، اسپینوزا، کس به سراغ دوست پزشک خود، دکتر گ. ه. شولر^۱ فرستاد. بعد از ظهر آن روز را، طبق معمول، با خانواده خود به سر برد، آن‌گاه زودتر از معمول به رختخواب رفت. شولر یکشنبه از راه رسید و فیلسوف را با روحیه

1. Dr. G. H. Schuller

بهتری یافت؛ بعد از ظهر آن روز، وان در اسپیک از نزد او بیرون آمد تا در کلیسای لوتری حضور یابد، و در بازگشت دریافت که اسپینوزا در ساعت سه بعد از ظهر بدرود زندگی گفته است. او را در گورستان «کلیسای جدید» در اسپونی^۱، ظاهراً در گوری اجاره‌ای، به خاک سپردند. گفته‌اند که شش کالسکه جنازه او را تا گورستان مشایعت کردند و بسیاری از شخصیت‌های برجسته هلند برای ادای آخرین احترامات در مراسم تدفین او حضور یافتند. سنگی که گور اسپینوزا را نشان می‌دهد همچنان برجاست، ولی خود گور احتمالاً دوباره اجاره داده شد و استخوانهای فیلسوف را به جای دیگری منتقل کردند.

اندک زمانی پس از مرگ اسپینوزا، دوستش کولروس^۲، که بعداً کشیش کلیسای لوتری در لاهه شد، ترجمه احوالی از او نوشت. از آن به زندگی و صفات ساده و طبیعی اسپینوزا و منزلت بلندی که در نزد آشنایان و دوستانش داشت پی می‌بریم. عزلت‌گزینی اسپینوزا ضرورت ناشی از کار سخت و انضباط فکری او بود، و قناعت او بیشتر حاکی از استقلال روح او بود تا خست یا نگرانی خاطر از خود. قوت عواطف اجتماعی اسپینوزا و تأکید ارسطویی او بر دوستی به عنوان خیر ضروری انسانی در اخلاق او به فراوانی نشان داده شده است. دو نویسنده ترجمه احوال او - کولروس و ی. م. لوکاس، که هر دو او را از نزدیک می‌شناختند و بسیار دوستش می‌داشتند - به جاذبه شخصی و بلندی نظر و مهربانی طبع او گواهی می‌دهند. گواهی آنها را سخنان خود اسپینوزا در نامه‌ای تأیید می‌کند:

من تا آنجا که بتوانم، دست دوستی دادن با کسانی را که عاشق حقیقت‌اند، بیش از هر چیز بیرون از اختیار خود، ارج می‌نهم. به عقیده من، هیچ‌یک از چیزهای بیرون از اختیار ما در جهان بیشتر از امکان

1. Spuy

2. Colerus

معاشرت محبت‌آمیز با چنین کسانی آمیزش نمی‌آورد؛ همان‌قدر برهم خوردن محبتی که به آنها داریم غیرممکن است (چه مبتنی بر شوقی است که هر کدام به دانستن حقیقت در خود احساس می‌کنیم) که تصدیق نکردن حقیقتی که دریافته‌ایم (نامه نوزدهم).

با این حال، در این سخن تصور مابعدالطبیعی نیرومندی از دوستی نهفته است، تصویری که جا دارد که به آن بازگردیم.

لوکاس می‌گوید که اسپینوزا قَدَی متوسط و بیانی دلنشین داشت. چندین تصویر از او در دست است، هرچند اصالت آنها محرز نیست. اسپینوزا خود به سرگرمی متداول در هلند علاقه‌مند بود و ساعتها از وقت خود را در طُرَاحی با مرکب و کاغذ می‌گذرانید. پاکیزه و مطابق با رسم زمان لباس می‌پوشید، و معتقد بود که «تظاهر به بی‌قیدی نشانه پستی ذهنی است که در آن از خرد هیچ خبری نیست، و در آن علم تنها مایه پلیدی و تباهی است».

درباره رفتار اسپینوزا در برابر جنس دیگر اطلاع اندکی در دست است، هرچند گفته‌اند که اسپینوزا در بیست و سه سالگی دلباخته کلارا ماریا^۱، دختر وان دِن‌اِنْدِن، بود. ولی دختر شاگرد دیگر پدر را، که از او ثروتمندتر بود، بر او ترجیح داد. بعضی در این روایت تردید کرده‌اند، به این دلیل که دختر در آن زمان احتمالاً دوازده سال بیش نداشت. از سوی دیگر، اسپینوزا تنها فیلسوف بزرگی است که درباره موضوع غیرت سخن گفته است (اخلاق، سوم، ۳۵)، و ملاحظات او در این باره دال بر آشنایی عمیق او با احساس مورد بحث است. لوکاس می‌گوید: اسپینوزا با ازدواج مخالف نبود، ولی آن را برای خود نمی‌پذیرفت، شاید از «بدخویی زنان» بیم داشت، و در هر حال زناشویی را تهدیدی برای علایق دانش‌طلبی خود می‌دانست.

اخلاق اسپینوزا اثری است مبتنی بر برهان و متوجه مطمح نظری

عالی از این‌رو، شگفت نیست اگر می‌بینیم که اسپینوزا پس از آن، دیگر علاوه بر آثاری که به آنها اشاره کردیم، چندان چیزی ننوشت. اثر متأخری به نام رساله در اصلاح فاهمه^۱، و نیز رساله سیاست^۲ که فیلسوف تا هنگام مرگ مشغول نوشتن آن بود، هر دو ناتمام ماند. پس از مرگ او، دوستان وفادارش، پلِس^۳، مایر و شولر نامه‌های او را گرد آورده و بخشهایی از آن را، که اهمیت علمی داشت، همراه با اخلاق و نخستین رساله ناتمام او منتشر کردند. ناشران جرئت نکردند که نام خود را ذکر کنند، و مجموعه به سرعت نایاب، و به همان سرعت تحریم شد. سبک این نوشته نامرتب و ناپروورده است، ولی با این حال متین و نافذ است. گاه گاه سخن نغزی با قوت تمام از صفحه جستن می‌کند، زیرا نتیجه شگفت‌آور، ولی ضروری، دلایلی است که با دقت ریاضی اقامه شده است.

زبان مادری اسپینوزا اسپانیایی بود؛ او در زبان عبری استاد بود و بر زبانهای پرتغالی و هلندی – و شاید فرانسه – تسلط تمام داشت. با این همه، هیچ‌یک از این زبانها توان استدلال علمی و فلسفی زبان لاتینی را نداشت، زبانی که به همین سبب برای اسپینوزا در عین حال هم نخستین حامل اندیشه‌های او شد و هم نمودار جستجوی فکری او. اسپینوزا، با انتخاب زبان لاتینی، آخرین شاهکار مسلم لاتینی را نوشت، شاهکاری که در آن بینشهای باریک فلسفه قرون وسطی به ضد خود تبدیل می‌شود و به کلی در هم فرومی‌ریزد. او یک کلمه واحد از این زبان را برای شعار خود برمی‌گزیند: «caute»، یعنی «محتاط باش»، و آن را زیر تِل سرخی می‌نویسد که نماد رازداری است. زیرا، چون زبان پس قابل فهمی برای نوشتن انتخاب کرده بود، مجبور بود که نوشته‌های خود را پنهان کند.

نمی‌اندیشید؛ نظریاتی که هم معنی آنها با گذشت زمان غبار ابهام گرفته بود و هم استواریشان دیگر آشکار نبود.

اسپینوزا از بیست سالگی شروع به آموختن زبان لاتینی کرد. تا آن زمان به تفکر و ادبیات قرن هفدهم فقط از طریق بحث با همکاران و استادانش، و نیز از طریق ترجمه‌های اتفاقی اسپانیایی و عبری، دسترسی داشت. بنابراین، ناگزیر باید چنین نتیجه بگیریم که مهمترین تأثیر در تفکر اسپینوزا تأثیر فیلسوفانی مانند دکارت^۱، که بعداً توجه او را به خود جلب کرد، نبود، بلکه تأثیر نویسندگان یهودی و مسلمان قرون پیشین بود که اندیشه‌هایشان مباحث عمده یهودیت معاصر را پیش می‌کشید. اسپینوزا ظاهراً از طریق آثار موسی بن میمون و تفسیرهای ابن رشد با ارسطو آشنا شده بود. این آثار و بعداً آثار متکلمان او را با مدرسیان مسیحی نیز آشنا کرده بود. اسپینوزا در آثار ابن میمون به تصویر فلسفه به عنوان راهنمایی برای زندگی، و در قباله^۲ به نظریاتی دربارهٔ حلول خدا و این همانی نهایی میان آفریننده و آفرینش برخورد کرده بود. و به نظر می‌آید که در تلمود^۳، و همچنین در آثار ابن میمون نیز، متوجه علاقه‌ای مبرم به مباحث اخلاقی شده بود، یعنی بررسی دقیق دربارهٔ افعال و انفعالات انسانی، آمیخته به بی‌اعتمادی به اخلاق مبتنی بر کلی‌گویی و اصول انتزاعی. همهٔ این نظریات در اخلاق اسپینوزا به صورتی بدیع و دگرگون شده از نو طرح می‌شود. ولی هنگامی که اسپینوزا دست به کار نوشتن این اثر بُرد، دو تأثیر دیگر، که هر دو دربارهٔ پرسشهای فلسفه و روش پاسخ دادن به آنها بود، نگرش او را تغییر داده بود. این دو تأثیر یکی از ناحیهٔ دکارت بود که اسپینوزا نظریهٔ او را دربارهٔ این معنی که مابعدالطبیعه اساس معرفت علمی است پذیرفته بود، و دیگری آثار جدید

۲

زمینه

اسپینوزا گزارش مشهوری از کوشش خود در زندگی برجای نهاده است: پس از آنکه به تجربه دریافتم که آنچه معمولاً در زندگی اجتماعی روی می‌دهد همه باطل و بیهوده است، و دیدم که هیچ‌یک از چیزهایی که موضوع یا مایهٔ خوف من است فی‌نفسه نه خیری در بر دارد و نه شری، مگر تا آنجا که نفس از آنها متأثر شود، سرانجام بر آن شدم که به جستجو برآیم تا بدانم آیا چیزی هست که خیر حقیقی باشد و بتواند خود از خود خبر دهد و [چنان باشد که] نفس جز آن از هیچ چیز دیگر متأثر نشود: به سخن دیگر آیا چیزی هست که کشف و کسب آن به من سعادت دائم و عالی و بی‌پایان ببخشد (اصلاح فاهمه).

وانمود زمان چنین بود که نظریات خود را بدین شیوه عرضه می‌کرد — هر کدام به صورت بدعتی کاملاً نو، و ارائهٔ پاسخی از همان آغاز نیالوده به اندیشه‌های پذیرفته و به دور از دروغهای رایج. ولی در مورد اسپینوزا، در مقایسه با معاصرانش، شاید درست‌تر این باشد که بگوییم کار او استنتاجی اساسی از اصول نخستین بود. با این همه، حتی او نیز در خلأ تاریخی، یا بدون اشاره — هرچند پوشیده — به نظریات دیگران

1. Descartes

2. Kabbalah

3. Talmud

فلسفه سیاسی، مخصوصاً آثار گروتیوس^۱ و هابز^۲ بود که می‌کوشیدند تا انسان را در متن طبیعت اجتماعی و موقعیت سیاسی او جای دهند و احکامی استنتاج کنند که با شرایط محدود و غلط او بهتر وفق دهد.

اکنون به دشواری می‌توان گفت که کدام یک از این تأثیرات از همه قطعی‌تر بوده است. دانشمندان امروزی تفسیرهای سنتی را غیر قابل قبول می‌دانند؛ به موجب این تفسیرها، اسپینوزا منظم‌اندیش‌ترین شاگردان دکارت و استدلالی‌نابی بود که می‌کوشید تا تناقضات استاد را رفع و علم او را تصحیح کند. به وضوح می‌توان دید که اسپینوزا یکی از آخرین نمایندگان بزرگ تفکر قرون وسطایی است که می‌کوشید تا میان الهیات ارسطویی و یافته‌های علم جدید را جمع کند، و برای انسان نو عصر روشنگری نظریه‌ای درباره طبیعت انسانی، و سعادت انسانی، به دست دهد که زندگی نظری را که به عقیده ارسطو عالی‌ترین خیر انسان بود، محقق سازد.

اسپینوزا چیزی را که در زمان ما «تاریخ اندیشه‌ها» می‌نامند، و به موجب آن بررسی اصل و نسب اندیشه‌ها مقدم بر تحقیق در حقیقت و معنی آنهاست، مردود می‌دانست و بر آن بود که در قضاوت درباره فلسفه باید آن را از زندگی و مطالعات اصحاب آن جدا کرد (الهیات و سیاست). با این همه، اندیشه‌ها و استدلال‌ات او در بادی امر، در نظر خواننده امروزی، به قدری غریب می‌نماید که کمتر کسی می‌تواند آنها را بدون مراجعه به سوابقشان دریابد. تقصیر از اسپینوزا نبود که هم خود را آن همه مصروف اندیشه‌هایی می‌کرد که بهار عمرشان سپری شده بود. بلکه، به عکس، نگرش کلی فلسفه ارسطویی و مدرسی بود که به شکل‌گیری نظریه اسپینوزا درباره جهان هستی کمک می‌کرد: نظریه‌ای که نشان می‌داد چگونه می‌توان جهان را شناخت؛ در آن عمل کرد و به سعادت دست

1. Grotius

2. Hobbes

یافت. دست‌آورد اسپینوزا نشان دادن وحدت پیچیده انسان و جهان اوست، و اینکه انسان خود در عین حال هم خداوند و هم بنده سرنوشتی است که او را به وجود آورده است.

مابعدالطبیعه ارسطویی و مدرسی

غیر ممکن است بتوان فلسفه اسپینوزا یا دکارت را بدون رجوع به مفهوم جوهر دریافت، مفهومی که از ارسطو، توسط مدرسیان، به آیندگان منتقل شده است. بنا بر منطق ارسطویی، هر قضیه بسیطی حاوی دو بخش «موضوع» و «محمول» است که انعکاس تمایز اساسی میان جواهر و صفات در عالم واقع‌اند. صفات بر جواهر «حمل می‌شود»، به آنها «نسبت داده می‌شود» یا «ذاتی» آنهاست. مثلاً در قضیه «جان طاس است»، طاسی بر جان حمل شده یا به او نسبت داده شده است. این تمایز منطقی تضمیناتی مابعدالطبیعی همراه دارد. اگر جواهر بر حسب صفات خود تغییر پذیرند، پس باید خود در طی تغییر همواره پایدار بمانند. در حقیقت، در صرف تصور جوهر و سوسه‌ای نهفته است که اسپینوزا بزرگمشنانه تسلیم آن می‌شود، و سوسه این فرض که چون جواهر در طی هر تغییری ثابت می‌مانند پس می‌توان گفت که آنها نه مخلوق‌اند و نه فناپذیر. به علاوه، اگر ما می‌توانیم به جواهر رجوع کنیم، پس باید بتوان، لااقل در اندیشه، آنها را از صفاتی که مقیدشان می‌کند جدا کرد. بنابراین، باید «ذات» جوهر را — که بدون آن جوهر نمی‌تواند آنچه هست باشد — از «اعراض» آن متمایز دانست، یعنی خصایصی که جوهر به حسب آنها ممکن است تغییر کند، ولی در همه حال همچنان همان باشد که هست. و بالأخره اینکه هیچ صفتی ممکن نیست بدون جوهر وجود داشته باشد؛ صفت از جوهر جدایی‌ناپذیر است. بنابراین، بر طبق نظریه ارسطو، جوهر مقوم نهایی واقعیت است.

علم ارسطویی عبارت بود از طبقه‌بندی جواهر به اجناس و انواع. علم

جدید بیکن^۱ و گالیله^۲، در تبیین تغییر، کمیت را عامل قطعی می دانست نه کیفیت را، و بنابراین، به قیودی که مفهوم محدودکننده جوهر بر آن تحمیل می کرد گردن نمی نهاد. مخصوصاً از بی اعتنائی این مفهوم به تمایز میان فرد و نوع از یک سو، و کمیت (یا مقدار) از سوی دیگر، در زحمت بود. مثلاً «انسان» — که هم بر فرد دلالت دارد و هم بر طبقه ای که او را دربر می گیرد — به جواهر فردی اطلاق می شود. ولی درباره «برف» و «آب» چه می توان گفت؟ «برفها» یا «آبها»ی فردی وجود ندارد، مگر به معنی رقیق شده ای که ظاهراً تمایزی را که برای تفکر علمی امری اساسی است از بین می برد. این تمایز تمایز میان «شیء» و «ماده» است، میان چیزهایی که می توان آنها را شمرد و چیزهایی که می توان فقط آنها را اندازه گرفت. دشواری به زور جای دادن تصور «ماده» در قالب مفهومی «جوهر» علت بخش بزرگی از رد و انکار علم ارسطویی در طی قرن هفدهم است، و به همین سبب، اگر نه به سبب دیگر، مفهوم جوهر لاجرم نقش اساسی را یافت که اسپینوزا در فلسفه خود برای آن قائل بود.

الهیات قرون وسطی دلایل و نظریات دیگری از ارسطو و متون مابعد ارسطویی به ارث برده بود، و بسیاری از دست آوردهای اصیل آشکارالحن مابعدالطبیعه ارسطویی دارد. این سخن مخصوصاً در مورد برهانی که بعداً آن را مؤثرترین برهان مدرسی دانستند، یعنی برهان علم الوجودی وجود خدا، صادق است. کشف این برهان را معمولاً به قدیس آنسلم^۳، اسقف اعظم کنتربری^۴ (۱۰۳۳-۱۱۰۹) نسبت می دهند، ولی چندان دشوار نیست که بتوان اشاراتی به آن را در بعضی عبارات متافیزیک ارسطو، و تفسیرهایی درباره این اثر به قلم فارابی و ابن سینا، یافت. قدیس توماس آکویناس^۵، در شرح منظّم مبانی تعالیم مسیحیت آن را رد کرد، ولی این

1. Bacon

2. Galileo

3. St. Anselm

4. Canterbury

5. St. Thomas Aquinas

برهان متعلق به طبقه دیگر براهینی است که او تمایل به قبول آنها داشت، و همه آنها حجت خود را برای اثبات وجود خدا از مفهوم موجودی ضروری می گیرند، موجودی که ذاتش مستلزم وجود داشتن اوست. برهان قدیس آنسلم را می توان به زبان ساده چنین بیان کرد: ما از خدا موجودی فهم می کنیم که چیزی بزرگتر از او نمی توان تصور کرد. این تصور به روشنی در ذهن ما موجود است و تصور شینی است با همه گونه کمال و همه گونه «صفت مثبت». ولی اگر متعلق این تصور فقط در ذهن ما موجود بود، و نه در واقع، لازم می آمد که تصویری از چیزی برتر از آن وجود داشته باشد، یعنی تصور موجودی که نه تنها همه کمالات قبلاً تصور شده را، بلکه علاوه بر آنها کمال اضافی وجود واقعی را نیز داشته باشد. امری که خلاف فرض است؛ بنابراین، تصور کامل ترین موجود باید مطابق با واقعیت باشد. به عبارت دیگر، این معنی که کامل ترین موجودی وجود داشته باشد حقیقتی ضروری است.

فیلسوفان قرون وسطی — اعم از مسیحی و یهودی و مسلمان — مسحور این گونه برهانها بودند که، با همه انتزاعی بودنشان، برای آنها حاوی عمیق ترین و مقدس ترین احساسات بود. هنگامی که اسپینوزا اندیشه فلسفی خود را می نوشت، سحر این برهانها شکسته نشده بود. دکارت روایتی از برهان علم الوجودی را پذیرفته بود؛ اسپینوزا و عقلی مذهب دیگر، لایب نیتس، نیز آن را قبول داشتند. در حقیقت، تنها در قرن هیجدهم و با رد و انکار قطعی کانت^۱ بود که برهان علم الوجودی سرانجام جاذبه خود را از دست داد، زیرا در آن زمان، نگرش قرون وسطایی جایگاه انسان در طبیعت به کلی از بین رفته بود. قبول برهان علم الوجودی و در نتیجه «وجود ضروری»، همه دان و

1. Kant

همه‌توان، ظاهراً این دعوی دیگر خداشناسی را، که انسان آزاد و مسؤول است، نامعقول می‌سازد. اگر هر چه وجود دارد در نهایت امر تابع طبیعت الهی است، و اگر بر این طبیعت ضرورت حکمفرماست، پس هیچ چیز در جهان محتمل نیست. پس چگونه ممکن است انسان آزاد باشد؟ با قبول مابعدالطبیعهٔ ارسطو، این سؤال - که آباء کلیسا با آن آشنا بودند - بعد تازه و فوریت تازه‌ای می‌یافت. بعضی از مهمترین دست‌آوردهای فلسفهٔ جدید ناشی از سعی در جمع کردن میان اعتقاد به آزادی انسان و قوانین سرمدی طبیعت خداست، و در میان آنها دست‌آورد اسپینوزا نه تنها بدیع‌ترین و عمیق‌ترین، بلکه شاید یگانه دست‌آوردی است که به‌راستی قابل قبول است.

اخلاق ارسطویی

تأثیر اخلاق نیکوماخوسی^۱ ارسطو، هرچند در بادی امر به‌نظر نمی‌آید، همان‌قدر در آثار اسپینوزا غلبه دارد که تأثیر الهیات ارسطویی؛ الهیات ارسطویی نه تنها از طریق مدرسیان، بلکه همچنین از طریق منابع یهودی و اسلامی به او رسیده است. ارسطو چنین استدلال می‌کند که به‌منظور کشف «زندگی برای انسان»، باید صفت برجستهٔ او، یعنی صفت عقل را بررسی کنیم. موجود عقلانی عقل خود را به دو طریق متمایز نظری و عملی به کار می‌بندد. خوشبختی فقط از طریق به کار بستن عقل عملی حاصل می‌شود، به قسمی که خواهش طبیعت ما را برآورد نه آنکه با آن مخالفت کند. با این همه، موجود عقلانی تنها عقل ندارد، بلکه عاطفه^۲ هم دارد. خوشبختی او بسته به برقراری چنان نظمی در عواطف اوست که این عواطف همواره در راهی که عقل توصیه می‌کند هدایت شود. این نیز

1. *Nicomachean Ethics*

2. emotion

به نوبهٔ خود فقط با پرورش بعضی استعدادهای خلق و خوی - یعنی فضایل - حاصل می‌شود که انسان را به انجام دادن و احساس کردن خود به خودی چیزی هدایت می‌کند که موافق طبیعت عقلانی است.

اسپینوزا با این نظریهٔ ارسطو همداستان بود که انسان موجودی عقلانی است، موجودی که عقلش، نه تنها به صورت نظری و عملی، بلکه همچنین در زندگی عاطفی او متجلی می‌شود. او در این معنی نیز از ارسطو پیروی می‌کرد که عقل نوعی انضباط است که می‌تواند عواطف انسان را در جهت خوشبختی او هدایت کند. ولی در نظریهٔ خود دربارهٔ عاطفه و نگرش خود به رابطهٔ میان عقل و انفعالات نفسانی^۱، و در تصور خود از خوشبختی، که بیشتر افلاطونی بود تا ارسطویی، راه خود را از ارسطو جدا می‌کرد.

گروتیوس و هابز

اسپینوزا در نظام اخلاقی خود می‌خواست راه خوشبختی را به ما نشان دهد. او بیشتر رواقی^۲ بود تا ارسطویی، و بیشتر بر آن بود که انسان با استعدادهای خاص خود، و صرف نظر از شرایط اجتماعی و سیاسی و مادی خود، می‌تواند به خوشبختی و آرامش روحی دست یابد. در حقیقت، به عقیدهٔ اسپینوزا، انسان عین سرنوشت خویش است و خود بدبختی و خوشبختی خود را می‌سازد. با این همه، بیشتر انسانها نه خواهان آزادی درونی فیلسوفانند، و نه به شیوه‌ای زندگی می‌کنند که به آنها امکان دهد که آن را دریابند. ولی به همین صورت هم می‌تواند در آرامش و همدلی زندگی کنند، به شرط آنکه از قوانین موافق طبیعت عقلانی خود پیروی کنند.

1. passions

2. stoic

جمهوری هلند، به عنوان تجربه والایی در حکومت مشروطه، ملهم تحقیق نظری وسیعی درباره طبیعت قانون و آزادی و حاکمیت بود. اسپینوزا وارث این تحقیق و عمیقاً متأثر از بزرگترین نماینده آن، هوگو گروتیوس^۱ (هویگ د گروت^۲، ۱۵۸۳-۱۶۴۵)، مؤلف نخستین و بزرگترین رساله حقوق بین الملل، به نام در باب حقوق جنگ و صلح^۳ (۱۶۳۵-۱۶۴۵) بود. گروتیوس بر آن بود که فساد و انحطاط دستگاه قضایی پاپی، همراه با پیدایش وضع جدید، نیاز مبرمی به نوعی قانونیت، که فراتر از حکم هر فرمانروایی باشد، پدید آورده است. اندیشه های کهن درباره حکومت از طریق فرمان شاهی به هیچ وجه مناسب شرایط دگرگون شده انسان نیست. گروتیوس استدلال می کرد که دولت^۴ اجتماعی از مردمان آزاده است که به یکدیگر می پیوندند تا از حقوق و منافع خود دفاع کنند، و هر قانونی باید یا از این اجتماع آزادانه، یا از قانونی والا تر - قانون طبیعت - نشأت کند که قابل اجرا برای همه انسانها و همه ملتها در هر نوع شرایط زندگی است. قانون طبیعت سرمدی و لایتغیر و اجباری حتی برای خداست؛ برای تشخیص آن فقط باید عقل خود را به کار بندیم که ما را ناگزیر همان گونه که به حقایق منطق و ریاضیات رهنمون می شود به باز شناختن صواب از خطا نیز هدایت می کند.

گروتیوس به هیچ وجه متفکری گوشه گرفته از جهان نبود؛ آرائی که او در باب قانون، اجتماع مدنی، جنگ و صلح بیان می کرد در آن زمان، در هلند، رایج بود و چندی بعد علاقه مشابهی در انگلستان پدید آورد که در آنجا تامس هابز^۵ کتابهای خود به نام درباره شهروندی^۶ و لویاتان^۷ را

1. Hugo Grotius

3. *De Jure Belli ac Pacis*

5. Hobbes

7. *Leviathan*

2. Huig de Groot

4. state

6. *De Cive*

نوشت؛ اسپینوزا هر دوی آنها را خواننده بود. هابز اصول کلی قانون طبیعی را، آن گونه که گروتیوس شرح داده بود، قبول داشت. ولی چنین استدلال می کرد که قانون طبیعی بدون قدرتی که آن را اعمال کند به هیچ روی مؤثر نیست. بنابراین، قدرت است که وجود و خصیصه حکومت را تعیین می کند، نه حق. قدرت عامل مشترک در همه تنظیمات سیاسی است؛ ترتیب، تقسیم و طریقه محدود کردن آن علت تفاوتهای مشهود میان حکومتهاست.

فلسفه سیاسی اسپینوزا نوعی ترکیب و تألیف^۱ اندیشه های گروتیوس و هابز است. اسپینوزا، مانند گروتیوس، به قانون طبیعی قابل کشف برای عقل، که مطلوب ترین شکل حکومت را مشخص می کند، اعتقاد دارد؛ ولی، مانند هابز، تصدیق می کند که در عالم واقع میان حق و قدرت تفاوتی نیست، و مسئله سیاست را مسئله ترتیب و تنظیم قدرت می داند. اسپینوزا می پرسد: چگونه باید قدرت را تنظیم کرد که عقلانیت انسان در آن بیان شود، و آزادی او در اجرای آن محفوظ بماند؟ پاسخ او به این پرسش مانند دیگر نوشته های او جالب توجه است.

انقلاب دکارتی

برای ما دشوار است که بگوییم ضربه نوشته های دکارت با چه قوت سهمگینی بر پیکر مدارس و کلیساها و دانشگاههای نیم گشوده به روی نوآوری فکری فرود آمد. همین قدر کافی است بگوییم که فلسفه جدید پس از یک دوره مباحثات زنده و غالباً تند، که در طی آن یک چند در دانشگاه لیدن^۲ کسی جرئت نداشت حتی نام دکارت را بر زبان آورد، با جستجوی تهورآمیز اصول نخستین، به عنوان منبع به حق، هر چند خطرناک برهان کلامی و علمی، پذیرفته شد.

1. synthesis

2. Leyden

دکارت در گفتار در روش^۱ (۱۶۳۶) خود - که به فرانسه نوشته شده بود - نه به لاتینی، و این فی نفسه حادثه‌ای بود - برنامه‌ای برای اصلاح بنیادی فکر تدوین کرده بود، که بر اساس آن از قبول هر قضیه‌ای که نتوان حقیقت آن را به روشنی اثبات کرد امتناع می‌ورزید. او چنین استدلال می‌کرد که هر علمی باید مبتنی بر فلسفه مابعدالطبیعه باشد، و فلسفه مابعدالطبیعه خود نظام حقایق به خودبدهی است، حقایقی که به برهانی بیش از آنچه در فهم آنها نهفته است نیاز ندارد. ممکن نیست که هیچ قضیه‌ای متیقن‌تر از مقدماتی باشد که در برهان فرض شده است. بنابراین، تا حقایق به خودبدهی وجود نداشته باشد، نمی‌توان چیزی را شناخت، زیرا هر حکمی، در نهایت امر، بسته به قبول مقدمات ثابت نشده است. حقایق به خودبدهی حقایقی است که حقیقت آن در «روشنایی طبیعی» عقل آشکار شده است، یعنی حقیقتشان، به تعبیر گروتیوس، حقیقت «ما تقدم»^۲ است.

نخستین مثال حقیقت به خودبدهی دکارت حقیقتی است که در «cogito» ی مشهور «می‌اندیشم، پس هستم» نهفته است. من نمی‌توانم شک کنم و تصدیق نکنم که می‌اندیشم. نمی‌توانم بیندیشم و تصدیق نکنم که وجود دارم. مثال دیگر که در مطالعه فلسفه اسپینوزا جالب توجه‌تر است شناخت ما از اعتبار برهان است. من می‌توانم دریابم که از قضیه «p و q» نتیجه می‌شود که «p»، و این نیز به خودبدهی است. هرچند این مورد از بعضی جهات با مورد «cogito» فرق می‌کند، مع الوصف موردی از حقیقت است که بر «روشنایی طبیعی» عقل مکشوف است. دکارت ممکن بود بگوید رابطه میان «p و q» و «p» چیزی است که من روشن و متمایز در می‌یابم، یا چیزی که من از آن «تصور روشن و متمایزی» دارم.

1. Discours de la Méthode

2. a priori

هر تصویری از این نوع که عقل آن را با «روشنایی طبیعی» خود دریابد راست و حق است. بنابراین، دکارت «روشنی و تمایز» را ملاک درونی حقیقت می‌داند، یعنی این تضمین نهفته در ماهیت حقیقی تصور که جهان همان چیزی است که تصور آن را می‌نمایاند. حقیقت این است که معنی «روشن و متمایز» محل بحث است. تصور روشن ظاهراً تصویری است که من آن را بدون یاری گرفتن از حواس، یا هر منبع دیگری سواي قوای تعقل خویش، در می‌یابم؛ و تصور متمایز تصویری است که به تصوراتی که ذاتی آن نیستند آمیخته نیست. با این همه، چنین تبیینی چیزی بیش از ابهامی را جانشین ابهام دیگر کردن نیست. مخصوصاً دوباره همان لفظی را به کار می‌برد که بیش از همه نیاز به تبیین دارد - یعنی لفظ «تصور» را که دکارت، مانند بیشتر معاصران خود، برای توصیف هر گونه محتوای ذهنی، صرف نظر از ماهیت یا منشأ فردی آنها، به کار می‌برد.

چنین دشواریهایی آن قدر که برای ما واضح است برای دکارتیان واضح نبود. آنها معتقد بودند که روش «روشن و متمایز» مسئله اساسی شناخت را حل کرده است؛ به نظر آنها این روش پُلی از درون به بیرون می‌ساخت، یعنی از یقین متصل به تعقل ما به جهانی که درباره آن می‌اندیشیم. اسپینوزا صورت تغییر یافته‌ای از روش دکارت را قبول داشت و نتیجه فلسفی معتبری از آن استنتاج می‌کرد. او متقاعد شده بود که مقدمات اساسی شناخت انسانی باید، نه با تجربه، بلکه با عقل ثابت شود، زیرا تنها عقل می‌تواند فهم روشنی از ذات اشیاء به دست دهد؛ ذات دقیقاً همان چیزی که در «تصور روشن و متمایز» مصور است. او این نکته را چنین بیان می‌کند:

از من پرسیده‌اید که آیا برای اینکه بدانیم تعریف محمول معینی درست است یا نه به تجربه نیاز داریم یا نه، در پاسخ باید بگویم ما هرگز به تجربه نیاز نداریم، مگر در مواردی که وجود شیء را نتوان از تعریف آن استنتاج کرد... (نامه دهم).

بنابراین، شناخت علمی باید از اصول متعارف بدیهی که از ذوات حکایت می‌کند آغاز شود. و باید از آن با روش تصورات روشن و متمایز و، به عبارت دیگر، با استنتاج پیش برود.

فیلسوف قرن هفدهم الگویی از چنین عملی در هندسه اقلیدس داشت که دقیقاً از مقدمات به خود بدیهی آغاز می‌کرد و با زنجیره‌ای از استدلال روشن و متمایز به طرف نتیجه‌گیریهای پیش می‌رفت که همان قدر مقنع و از جهت کلی معتبر بود که مقدماتی که آن نتایج از آنها استخراج شده بود. بنابراین، این آرزو پدید آمد که روش هندسی تعمیم داده شود: به این معنی که، برای هر علمی، گروهی علوم متعارفه و تعریفات یافته شود که حاوی بیان روشن و مستوفای اصول موضوعه اساسی آن علم باشد. نظام فیزیک خود دکارت – که اسپینوزا به دلایلی آن را رد می‌کرد، دلایلی که از بعضی جهات حاکی از پیش‌بینی تفکر علمی امروز بود – به سمت چنین بیان «هندسی»‌ای توجه داشت. ولی دکارت استدلال می‌کرد که خود چنین بیانی می‌بایست از مابعدالطبیعه آغاز شود که قلمرو یگانه و انحصاری اصول نخستین است.

اسپینوزا در اصول فلسفه دکارت (۱۶۶۳)، با تأویل فلسفه دکارت به یک سلسله علوم متعارفه^۱ و تعاریف و استخراج نتایج مهم دکارتی از آنها، نمونه‌ای از روش هندسی به دست می‌دهد. این تمرین که به نظر می‌آید که نظام دکارتی را کامل کرده و موارد اساسی خطای آن را نشان داده است بر اعتبار روش هندسی افزود. از این رو، اخلاق خود اسپینوزا سراسر با اصطلاحات هندسی تدوین شد، چنانکه هر یک از بخشهای پنجگانه آن با علوم متعارفه و تعاریف آغاز می‌شود و با برهان ریاضی به سمت نتایج خود پیش می‌رود. این کتاب، چنانکه عنوان آن نشان می‌دهد، به صورت صرفاً رساله‌ای مابعدالطبیعی در نظر گرفته نشده بود. اسپینوزا

1. axioms

بر آن بود که مسائل مربوط به طبیعت، رفتار و سرنوشت انسان نیز به همان اندازه مهم است، و درباره این مسائل هم می‌توان به شیوه هندسی بحث کرد و پاسخهای حاصل از آنها نیز همان اتقان، ضرورت و کلیت قوانین ریاضی را دارد. بنابراین، نظام فلسفی او می‌کوشد تا با همان دقت ریاضی که به سمت قضیه «جوهر طبعاً مقدم بر احوال خویش است» حرکت می‌کند به سمت این قضیه نیز، که «ممکن نیست که شادمانی بیش از حد وجود داشته باشد. زیرا شادمانی همواره خیر است، ولی، برعکس، افسردگی همواره شر است» (اخلاق، چهارم، ۴۲)، حرکت کند. (برهان قضیه دوم، چون به علوم متعارفه اصلی آن بازگردیم، مستلزم عملی مانند برداشتن صدگام به واپس است؛ اندیشه «ریاضیات خنده»، اگر در کنار این نظریه اسپینوزا گذاشته شود که شادمانی آسان‌تر تصور می‌شود تا ملاحظه، کمتر غریب می‌نماید.)

طرح اخلاق اسپینوزا

من، در آنچه در پی می‌آید، سعی خواهم کرد که خلاصه‌ای از مهمترین براهین اخلاق اسپینوزا را به دست دهم. همچنین درباره آثار سیاسی او، که با مسامحه بیشتری نوشته شده است و هیچ دعوی استنتاج «هندسی» ندارد، بحث خواهم کرد. در مورد اخلاق، باید گفت که روش هندسی جزء لاینفک پیام کتاب است؛ در حقیقت، بدون آن، معنی نتیجه‌گیریهای اسپینوزا به کلی غیر قابل فهم خواهد بود. این امر تا اندازه‌ای جذابیتهای این اثر به وجود آورده است توجه می‌کند. در ضمن مانع دشواری برای خواننده امروزی پیش آورده است. نه تنها هندسه، بلکه منطق نیز، از زمان اسپینوزا تا کنون تغییرات عمیق یافته است، و در حالی که ریاضیدانان و دانشمندان علوم همچنان «روش مبتنی بر علوم متعارفه» را به کار می‌برند، دیگر چندان تمایل به قبول این معنی ندارند که علوم متعارفه هر علمی «به خود بدیهی» اند یا اینکه «تصورات» ضروری هر علمی ممکن است

حامل نشانه‌ای حاکی از ذات حقیقت باشند. اسپینوزا خود نیز از وجود مانعی عمده برای نظریهٔ اخیر آگاه بود، یعنی این معنی که یک مجموعه از علوم متعارفه و تعاریف، نه از تصوّرات (هر چه باشد)، بلکه از کلمات تشکیل می‌شوند، و هیچ کلمه‌ای معنی خود را بر پیشانی ندارد. تنها در متن نظام به عنوان یک کل می‌توان محتوای علوم متعارفه را مشخص کرد. ولی چگونه می‌توان تضمین کرد که فقط یک تفسیر منسجم از نظام وجود دارد، یا چگونه می‌توان تضمین کرد که این تفسیر برای خواننده روشن‌اندیش قابل فهم خواهد بود؟

موسی بن میمون مکرراً خوانندگان خود را به رعایت احتیاط در برابر «زبان انسان» فرامی‌خواند - زبان روزمره‌ای که مسائل فلسفی را ناگزیر باید با آن بحث کرد، ولی در بیان حقایق اولیه فقط می‌توان آن را به معنی مجازی به کار برد. کتاب دلاله الحائزین او هم رساله‌ای در استعاره و خطرهای آن است و هم شرحی دربارهٔ الهیات توحیدی. اسپینوزا هم در طرد معانی ستاداولی که به کلمات داده شده است از ابن میمون پیروی می‌کند، و هم در درخواست از خوانندگان خود مبنی بر اینکه، نه به زبان، بلکه به «تصوّراتی» توجه کنند که او می‌کوشد تا آنها را به واسطهٔ آن به آنها منتقل کند. استعمال رایج زبان تابع تخیل است که کلمات را، نه به تصوّرات روشن و متمایز، بلکه به برداشتهای مبهم از تجارب ربط می‌دهد. در زبان تخیل هیچ چیز را نمی‌توان حقیقتاً توصیف کرد، و تخیل هیچ چیز را مغلوطن‌تر از موضوع نهایی تفکر فلسفی، یعنی خود خدا، نشان نمی‌دهد: «کلمات به دلخواه و مطابق فهم عامه [ad libitum et ad captum vulgi] ساخته می‌شوند و بنابراین فقط علامات چیزها، آنگونه که در تخیل وجود دارند، نه آنگونه که در فاهمه وجود دارند...» (رساله در اصلاح فاهمه، پانزدهم).^۱

۱. نگاه کنید به: رساله در اصلاح فاهمه، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۶۰-م.

زبان لاتینی اخلاق زبانی فنی است و فقط با شرح و بسط یافتن کامل براهین قابل فهم است. چنین زبانی را می‌توان مانند هر زبان دیگری به آسانی سوء تفسیر کرد. اسپینوزا در پاسخ به سوالات سیمون دِ وریس^۱ (نامهٔ نهم) توضیح می‌دهد که می‌توان زبان را برای دستیابی به قلمرو حقیقت سرمدی به کار برد، به شرط آنکه شخص مواظب باشد که فقط تعاریف حقیقی عرضه کند: تعاریفی که شروط من‌عندی نباشد، بلکه ذات معرّف را نشان دهد. با این همه، فرض اینکه چنین تعاریفی ممکن است به منزلهٔ از پیش پذیرفتن یکی از مهمترین دعاوی الهیات اسپینوزاست، یعنی این دعوی که او فقط با براهینی استدلال می‌کند که در آنها «تعاریف حقیقی» به کار رفته است.

شرح تمامی این دشواری ما را به جاهای بس دوری خواهد کشاند. این همان دشواری است که دکارت نیز با آن روبه‌رو بوده است و بعدها بسیاری از اخلاف اسپینوزا با آن روبه‌رو شده‌اند. کافی است بگوییم که خواننده در مطالعهٔ اخلاق هرگز نمی‌تواند حقیقتاً مطمئن باشد که واقعاً از کلمات روی صفحه به «تصوّرات»^۲ که در آنها بیان شده است پیش رفته است. غالباً به نظرش می‌آید که کل نظام را به روشنی دریافته است، با این حال، مانند برجهای والهالا^۳، دیدن فقط با افزایش تراکم تاریکی صورت می‌گیرد، و هنوز مشخص نشده است که تا کهن با فرارسیدن شب محو می‌شود.

اخلاق مشتمل بر پنج بخش است. بخش اول با عنوان «دربارهٔ خدا» شرح مختصر روایت اسپینوزا از برهان علم‌الوجودی و این نظریهٔ اوست که خدا متمایز از جهان نیست، بلکه حال در آن است. بخش دوم، «دربارهٔ

1. Simon de Vries

۲. Valhalla. در اساطیر اسکاندیناویایی، جایگاه ابدی ارواح جنگجویانی که قهرمانانه در جنگ کشته شده‌اند. تالارهای پر از یادگارهای پیروزی است و قهرمانان گرد اودین (Odin) خدای بزرگ جمع می‌شوند و از دست والکیریه‌ها (Walkyries)، اله‌های جنگجو، دوشاب عسل می‌نوشند. -م.

طبیعت و منشأ نفس»، حاوی خلاصه موجز و جذابی از فیزیک اسپینوزاست، در حالی که عمدتاً متوجه مهمترین مسئله فلسفه دکارت یعنی مسئله رابطه میان نفس و ماده است. دکارت استدلال کرده بود که نفس جوهری جدا از ماده است؛ در عین حال تصور او از جوهر (به تصدیق او و به تأیید اسپینوزا) متضمن این معنی است که ممکن نیست تعاملی میان جوهرها وجود داشته باشد. در این صورت، انسان چه جایگاهی در طبیعت دارد، و شناخت چگونه ممکن است؟ اسپینوزا به این پرسشها پاسخ می‌دهد، ولی با طرد مقدمات دکارت. بخش سوم، «درباره منشأ و طبیعت عواطف»، حاوی گزارش اسپینوزا درباره طبیعت انسانی و پاسخ اسپینوزا به دشواری عمده ناشی از الهیات او، یعنی مسئله وجود فردی و جزئی است. اگر هر چیزی که وجود دارد در خدا موجود است، تا چه حد جهان حاوی اشیاء فردی است و تا چه حد من یک فردم، با طبیعتی و سرنوشتی خاص خود؟ بخش چهارم، «در خصوص بندگی انسان و قوت عواطف» است. اسپینوزا در این بخش اوضاع و احوال اسارت بار انسان را توصیف می‌کند، اوضاع و احوالی که عواطف، ظن و تخیل او را وادار به انکار طبیعت حقیقی خود می‌کند، و با این همه در عین حال او را، حتی در اسارتش، بر آن می‌دارد که بیان کمال مطلق جهانی باشد که او خود جزئی از آن است. اسپینوزا در بخش آخر، «قدرت عقل یا آزادی انسان»، نشان می‌دهد که چگونه انسان می‌تواند، از طریق به کار بردن عقل، به آزادی و سعادت برسد، و چگونه با انجام دادن چنین کاری خواستار معرفت مطلق جهان می‌شود که برکت خداست.

۳

خدا

اسپینوزا در بخش اول اخلاق به پرسش «چه چیزی وجود دارد؟» پاسخ می‌دهد و پاسخ او در دو قضیه چهاردهم و پانزدهم آمده است: «ممکن نیست جز خدا جوهری وجود داشته باشد یا به تصور آید» و «هر چه هست در خداست، و بدون خدا ممکن نیست چیزی موجود باشد یا به تصور آید». این سخنان جالب توجه کمتر از آنچه به نظر می‌آید روشن است و چون تفسیر شود، اندکی کمتر از آنچه به نظر می‌آید شگفت‌انگیز است. الفاظ «خدا»، «جوهر»، «به تصور آمدن» و «در» همه اصطلاحات خاص فلسفه اسپینوزاست و تفسیر آنها محل اختلاف است. در بخش اول اخلاق، این اصطلاحات معنی خود را از روایت پرورده‌ای از برهان علم الوجودی اثبات وجود خدا می‌گیرند.

برهان علم الوجودی^۱ وجود چیزی را با [وجود] تصور آن چیز اثبات می‌کند. این برهان الگویی است از فلسفه عقلی مذهبانه که از «تصور روشن و متمایز» خدا آغاز می‌شود و با گامهای «روشن و متمایز»

1. ontological argument

به نتیجه‌ای درباره جهان می‌رسد، یعنی این نتیجه که خدا وجود دارد و وجود او واجب است. در حالی که فیلسوفان پیشین برهان علم‌الوجودی را، برای نشان دادن اینکه حداقل یک چیز (خدا) وجود دارد، به کار می‌بردند، اسپینوزا عقیده دارد که برهان علم‌الوجودی همچنین نشان می‌دهد که حداقل یک چیز وجود دارد، و بنابراین هر چیزی که موجود است، به یک معنی، «در» خدا موجود است. اشکال عمده در فهم این نتیجه‌گیری ناشی از کلمه‌کوچک «در» است. استعمال اسپینوزایی این کلمه معنی خود را بخشی مدیون ارزیابی و تجدید نظر خاص او در تمایز میان جوهر و صفت است، و بخشی مدیون مقدمه‌ای است که به قدری عمیقاً نهفته در فلسفه اسپینوزاست که در سراسر بخش اول اخلاق ناشناخته می‌ماند.

فرض پنهان

فرض پنهان فلسفه اسپینوزا این است که واقعیت و تصور منطبق بر یکدیگرند، به قسمی که روابط میان تصورات درست دقیقاً مطابق با روابط در واقعیت است. اسپینوزا در مرحله بعد می‌خواهد این فرض را ثابت کند، و نظریه شناختی به دست دهد که روایت خاص او از روش «تصورات روشن و متمايز» را توجیه کند. ولی چون این روش (یا چیزی مانند آن) در خود برهان آن مفروض است، فرض پنهان در نهایت امر همچنان یک فرض باقی می‌ماند.

بعضی نتایج از پیش در علوم متعارفه^۱ بخش اول اخلاق به خوبی نمایان است. مثلاً اسپینوزا (در علم متعارف ۴) حکم می‌کند که «شناختِ (cognitio) معلول وابسته^۲ به شناخت علت آن و مستلزم آن است».

1. axioms

2. dependent

به عقیده اسپینوزا گفتن این معنی که «الف» علت «ب» است به منزله گفتن این معنی است که «ب» در وجود و طبیعت خود وابسته به «الف» است. این وابستگی اشیاء به یکدیگر «در» وابستگی تصورات به یکدیگر «متجلی می‌شود» یا «از طریق» وابستگی تصورات به یکدیگر «ادراک می‌شود». تصور «ب» اگر لازم باشد که حقیقت آن با رجوع به تصور «الف» ثابت شود، وابسته به تصور «الف» است. بنابراین، نتایج یک برهان ریاضی تابع مقدمات آن است. در حقیقت، استدلال ریاضی نمونه‌ای از نسبت «وابستگی عقلانی» میان تصورات است؛ به علاوه نمونه‌ای از «علیت»^۲ است که رابطه‌ای است که میان «الف» و «ب» وجود دارد، وقتی که وجود و طبیعت «ب» باید بر حسب «الف» تبیین شود. ما از طریق برهان نتیجه‌ای را تبیین می‌کنیم، و اگر مقدمات به خوددیهی^۳ باشند، آن‌گاه نتیجه را کاملاً تبیین می‌کنیم.

فرض پنهان متضمن این معنی است که نسبت‌های وابستگی در جهان همه نسبت‌های معقول و منطقی میان تصورات است. بنابراین، در صورتی چیزی غیروابسته یا مستقل است که خصوصیات آن از تصور آن نتیجه شود، یعنی در صورتی که برای تبیین آن نیازی به نگرستن به بیرون از تصور آن چیز نباشد. «ب» در صورتی وابسته به «الف» است که طبیعت «ب» نه از تصور «ب»، بلکه از تصور «الف» منتج شود. به این اعتبار، همه خصوصیات تابع یا معلول جواهری است که این خصوصیات جزء لاینفک آنهاست. و این همان چیزی است که اسپینوزا از کلمه «در» اراده می‌کند: «ب» در «الف» است وجه دیگری از گفتن این معنی است که «الف» تبیین «ب» است.

1. premises
3. self-evident

2. causality

تجربیی مذهب^۱ به این جنبه از فلسفه اسپینوزا سخت اعتراض خواهد کرد و خواهد گفت که او علّیت را از جهان جدا کرده و آن را به تصورات ما ربط داده است. آخر ما از کجا می‌دانیم که جهان همان چیزی است که ما آن را تصوّر می‌کنیم؟ اسپینوزا در پاسخ به این اعتراض باز هم به روش «تصوّرات روشن و متمایز» توسّل خواهد جست که نمونه شناخت ماست. هیچ چیز مطمئن تر از مقدمات به خودبدهی نیست که عقل از آنها آغاز می‌کند، و اگر این مقدمات ضامن حقیقت نباشد، پس دیگر هیچ چیز ضامن حقیقت نیست. ولی حقیقت به خودبدهی دقیقاً آن حقیقتی است که در آن گذار از اندیشه به واقعیت صورت گرفته است: ما از صرف تصوّر درمی‌یابیم که جهان همان چیزی است که تصوّر آن را می‌نمایاند. ما در تصوّر به خودبدهی پاسخ کامل و مقنعی به پرسش «چرا؟» داریم. جهان از طریق این تصورات خود را برای ما تبیین می‌کند. بنابراین، اسپینوزا می‌تواند در علوم متعارفه خود از «تصوّر» استفاده کند و همچنان معتقد باشد که، به وسیله آن، می‌تواند توصیفی از اشیاء جهان به دست دهد.

با این همه، علوم متعارفه بسیار دور از بداهت فی‌نفسه‌اند و حتّی «تام»^۲ بودن خود را فقط در طیّ براهینی به دست می‌آورند که از پیش آنها را «تام» فرض کرده‌اند. اسپینوزا، که از این دشواری آگاه بود، کوشید تا روشی برای «اصلاح فاهمه»^۳ به دست دهد، به قسمی که فاهمه ما را یکسره به شناخت رهنمون شود (رساله در اصلاح فاهمه، در چندین جا). ولی این روش چندان کمکی به این فرض پنهان اسپینوزا نمی‌کند که به موجب آن جهان حقیقتاً قابل فهم^۴ عقل است و علّیت آن در حقیقت «علّیت عقل» است. بنابراین، خواننده از طریق براهین اخلاق نمی‌تواند مطمئن باشد که

1. empiricist

2. adequate

3. improvement of the understanding

4. intelligible

آیا تصوّرات فوق‌العاده‌ای که خواه و ناخواه پیش روی خود دارد پندار^۱ است یا واقعیت^۲.

جوهر، حالت و صفات

اسپینوزا کتاب اخلاق خود را با این تعریف مأخوذ از ابن‌میمون آغاز می‌کند: «من چیزی را «علّت خود» [causa sui] می‌دانم که ذاتش مستلزم وجودش باشد و طبیعتش را بدون وجود داشتن نتوان تصوّر کرد» (اخلاق، اوّل، تعریف ۱). می‌توان گفت که این تعریف کلّ موضوع اخلاق و همچنین تمامی موجودات جهان را مشخص می‌کند. آن‌گاه تمییز میان «جوهر»^۳، «صفت»^۴ و «حالت»^۵ در پی می‌آید.

جوهر آن است که در خودش باشد و به نفس خود به تصوّر آید، یعنی تصوّرش مستلزم تصوّر چیز دیگر نباشد» (اخلاق، اوّل، تعریف ۳). به عبارت دیگر، جوهر چیزی است که می‌توان از آن «تصوّر تام»^۶ می‌حاصل کرد، تصویری که از طریق آن می‌توان، بدون توسّل به چیزی در خارج از آن، طبیعت آن را ادراک کرد. اسپینوزا استدلال می‌کند (اخلاق، اوّل، ۶) که به این ترتیب، هر چه از جهت تصویری مستقل باشد از جهت وجودی نیز مستقل است، و برای وجود خود به هیچ چیز بیرون از خود وابسته نیست. بنابراین، «وجود متعلّق به طبیعت جوهر است» (اخلاق، اوّل، ۷)، و هر جوهری در خود حاوی تبیین کامل طبیعت و وجود خویش است. در این صورت، جوهر ضرورتاً «علّت خود»^۷ است: ذاتش مستلزم وجودش است، و بنابراین، نمی‌توان آن را بدون موجود بودن

1. fiction

2. reality

3. substance

4. attribute

5. mode

6. adequate idea

7. cause of itself

تصور کرد. پس نخستین پاسخ به معمای وجود این است که جوهر وجود دارد و وجودش ضروری است.

از همین جا آشکار است که استعمال اسپینوزایی لفظ «جوهر» مطابق با سنت ارسطویی نیست. در عین حال، اسپینوزا براهین خود را استخراج نتایج منطقی مسلم از تصویری می‌داند که قبلاً فقط به صورتی مبهم ادراک شده بود. بسیاری از متفکران مدرسی^۱ و دکارتی جواهر را مقومات^۲ نهایی واقعیت و بنابراین، مستقل فرض می‌کردند. آنچه آنها نمی‌دیدند نتیجه این فرضها^۳ بود، یعنی اینکه هر جوهری باید «علت خود» و بنابراین بالضروره موجود باشد.

اسپینوزا تمایز سنتی میان جوهر و صفت را به صورت تمایز میان جوهر و حالت (modus) از نو توصیف کرد. (لفظ «صفت» را به شیوه‌ای متفاوت و کاملاً خاص خود به کار می‌برد.) حالت چیزی است که ممکن نیست مستقلاً وجود داشته باشد، بلکه فقط در چیزی دیگر موجود و وابسته به آن است. اسپینوزا در نوشته‌های متأخر خود مکرراً این اصل را تأیید می‌کند که، جز جواهر و حالات، چیزی وجود ندارد (تفکرات مابعدالطبیعی، بخش اول، فصل ۱، بخش دوم، فصل ۱؛ نامه دوازدهم). با این همه، او حالات را محدود به مقوله منطقی^۴ خصوصیات^۵ و نسبتها^۶ نمی‌کند: حالات شامل چیزهای فردی اند. شما و من هر دو حالات جوهر الهی ایم، زیرا تبیین وجود خود را به چیزی بیرون از خود مدیونیم. از این رو، مستقل نیستیم، و اگر وجود داریم، وجودمان به یمن نیروی چیزی بیرون از ماست. به موجب این تعریف، مقوله حالت فوق العاده وسیع است: این مقوله (در زبان رایج) شامل خصوصیات (سرخی این کتاب)،

1. scholastic
2. constituent
3. assumptions
4. logical category
5. properties
6. relations

نسبتها (کوچکتر بودن این کتاب از کتابهای دیگر)، واقعیات^۱ (این واقعیت که این کتاب وجود دارد)، روندها^۲ (این کتاب به تدریج تجزیه می‌شود) و افراد^۳ (خود کتاب) است. تمایز میان این مقولات برای اسپینوزا کاملاً بی‌معنی است: قبلاً به «زبان انسان» اشاره کردیم. با این همه، اسپینوزا میان حالات «متناهی»^۴ و «حالات نامتناهی»^۵ فرق می‌گذارد و حالات نامتناهی را احوال^۶ جوهر می‌داند که در هر حالت متناهی متجلی می‌شود. (دو مثال اسپینوزا - «حرکت و سکون» و «ظاهر کل جهان هستی» - اساس فیزیک او را تشکیل می‌دهد که من ذیلاً درباره آن بحث خواهم کرد).

این بخش از فلسفه اسپینوزا در عبارات خود او به بهترین نحو خلاصه شده است:

هنگامی که من می‌گویم مقصودم از جوهر چیزی است که به خود و در خود ادراک می‌شود، و مقصودم از احوال یا عرض چیزی است که در چیزی دیگر است و از طریق آن چیز دیگر ادراک می‌شود، بی‌گمان چنین نتیجه می‌شود که جوهر در طبیعت خود مقدم بر اعراض خود است. زیرا آن یک بدون این یک نه ممکن است باشد و نه ممکن است ادراک شود. ثانیاً چنین نتیجه می‌شود که غیر از جواهر و اعراض هیچ چیز دیگری در واقع و در خارج برای عقل وجود ندارد (نامه چهارم).

همینکه دریافتیم که کلمه «در»، بر نسبت وابستگی عقلانی دلالت دارد، این گونه عبارات، حتی برای خواننده‌ای که فرض پنهان آنها را قبول ندارد، هیچ دشواری خاصی پدید نمی‌آورد. بر زنجیر مانع فهم فلسفه اسپینوزا چیزی است که با لفظ «صفت» بیان

1. facts
2. processes
3. individuals
4. finite modes
5. infinite modes
6. modifications

می‌شود. بنا به تعریف او، صفت «چیزی است که عقل آن را به مثابه مقوم ذات جوهر ادراک می‌کند» (اخلاق، اول، تعریف ۴)، و صفات بسیار و شاید بی‌شمار وجود دارد. در عین حال، صفت صرفاً هیئت ذهنی، یعنی نحوه به نظر آمدن اشیاء از دیدگاهی خاص نیست. زیرا به موجب فرض پنهان، «آنچه عقل به مثابه مقوم ذات جوهر ادراک می‌کند» در عالم واقع هم مقوم ذات^۱ جوهر است. بنابراین، این حکم که جوهر دو صفت یا بیشتر دارد برابر با این حکم است که ذات آن را می‌توان به دو نحو مستقل از یکدیگر تصور کرد: و این نظر معماً آمیزی است. از این نظر، دو کس می‌توانند هر کدام شناخت کاملی از طبیعت اساسی یک شیء داشته باشند، و در عین حال، هر کدام گزارشهای کاملاً متفاوتی از آن ارائه دهند. برهانی که نمونه‌ای از استنتاج فلسفی برای اسپینوزا فراهم می‌کند پرتوی بر نظریه او می‌افکند. دکارت در فقره مشهوری از تأملات^۲ خود چنین استدلال کرده بود که قطعه مومی را در نظر می‌گیریم: این قطعه موم شکلی، اندازه‌ای، رنگی و بویی و خلاصه مجموعه «خواصی به حس دریافتنی»^۳ دارد که قابل ادراک برای بینایی، بساواپی، چشایی و بویایی است. ولی، وقتی که من آن را به آتش نزدیک می‌کنم، درمی‌یابم که رنگ، شکل، سختی و بوی آن، یعنی همه خواصی که از روی آنها من آن را باز می‌شناسم، دگرگون می‌شود. و با این همه، موم همچنان باقی می‌ماند. دکارت می‌گوید: پس نتیجه می‌گیرم که خواص به حس دریافتنی موم عرضی آن است، «ذاتی» آن نیست، یعنی «جزو طبیعت آن» نیست.

بنابراین، خواص به حس دریافتنی چنین شیئی اعراض گذرایی بیش نیست؛ ما از طریق این اعراض ذات شیء را به نحو تار و مبهمی ادراک می‌کنیم. اگر بخواهیم ذات موم را بشناسیم، باید به عقل رجوع کنیم، نه

1. essence
2. Meditations
3. sensory qualities

به حواس؛ تنها عقل است که می‌تواند ذات اشیاء را دریابد. به نظر می‌آید که تنها خصوصیات ذاتی موم امتداد^۱ یا بُعد، انعطاف‌پذیری و قابلیت حرکت در مکان است. از این چنین نتیجه می‌گیریم که جوهر مادی (از قبیل موم) ذاتاً ممتد^۲، و تغییر در جوهر مادی تغییر در وضع مکانی آنهاست. این نتیجه‌گیری نخستین اصل علم فیزیک را به ما ارائه می‌دهد، و دکارت با تفسیر خود درباره هندسه اقلیدسی تأیید بیشتری برای نتیجه‌گیری خود به دست آورد. زیرا به نظر می‌آمد که گویی اقلیدس نشان داده است که ما «تصور روشن و متمایزی» از مکان داریم، و بنابراین، می‌توانیم تنها به یاری عقل و از طریق علم استنتاجی، که هیچ رجوعی به تجربه حسی ندارد، به شناخت همه خصوصیات پی ببریم. فقط می‌ماند که، با تبیین خصوصیات یک «اشغال‌کننده مکان»^۳ به همان شیوه استنتاجی^۴، این علم را کامل کنیم: مقصود از اشغال‌کننده مکان چیزی است که ذاتش در مکان بودن است و نسبت به مکان ناپایدار است؛ یعنی ذاتش ذات «شیء ممتد» است.

این نمونه فلسفه عقلانی مبنای نظریه اسپینوزا درباره صفات است، که یکی از آنها صفت امتداد یا بُعد است. اشیاء در مکان را می‌توان به نحو ماتقدم^۵ دریافت و طبیعت آنها بر عقل مکشوف‌شدنی است، دقیقاً به سبب آنکه بُعد یا امتداد مقوم ذات هر چیز ممتد و ذی‌بُعدی است. عقل، با تصور امتداد، از «ذات واقعی» ای که مستقل از نفیس متناهی متصور آن وجود دارد آگاه می‌شود. عقل از موهبت غور تمام در طبیعت هر چیزی برخوردار است، و به یاری این موهبت می‌تواند ملاً خصوصیات اساسی اشیاء ممتد را استنتاج کند. صفت چیزی است که عقل، در طی چنین

- | | |
|----------------------|--------------|
| 1. extension | 2. extended |
| 3. occupant of space | 4. deductive |
| 5. a priori | |

تصوّر کامل و منظّمی، به واقعیت نسبت می‌دهد. گفتن اینکه دو صفت وجود دارد به منزله گفتن این سخن است که ما می‌توانیم جهان را به دو گونه کاملاً متفاوت بشناسیم.

برهان علم‌الوجودی

اسپینوزا خدا را «جوهر»ی تعریف می‌کند «متمم از صفات نامتناهی، که هر یک از آنها مبین ذات سرمدی^۱ و نامتناهی است» و استدلال می‌کند که چون هیچ «علّت یا دلیلی» نمی‌توان فرض کرد که بتواند مانع از وجود چنین موجودی شود، پس نتیجه می‌گیریم که خدا بالضرورة وجود دارد. چون در ذات خداست که وجود داشته باشد، خدا باید وجود داشته باشد، مگر آنکه چیزی مانع وجود او شود، ولی ممکن نیست چیزی مانع وجود او شود.

چنانکه خود اسپینوزا نیز آگاه است، همین سخن را درباره هر جوهر دیگری هم می‌توان گفت، زیرا جوهر آن است که در خود [در تصوّر آن] حاوی تبیین کامل وجود خود باشد. جوهر، هر چه باشد، وجودش با برهان علم‌الوجودی مدلل می‌شود. آنچه وجودش ناشی از «علّتی خارجی» است ضرورتاً جوهر نیست، بلکه حالت است. به علاوه، جوهر همواره «در نوع خود نامتناهی» است، به این معنی که هیچ چیز دیگری که دارای همان طبیعت باشد آن را محدود نمی‌کند (زیرا محدود بودن به معنی متأثر بودن از «علّتی خارجی» است). بنابراین، وجود هر جوهری ضروری و نامحدود است.

مقدمه پنهان مذهب اصالت عقلی اسپینوزا او را به این نتیجه می‌رساند که فقط یک جوهر وجود دارد. زیرا در حالی که ما می‌توانیم وجود یک جوهر را به یاری طبیعت همان جوهر تبیین کنیم، به عقیده او، هیچ تبیین

1. eternal

ماتقدمی مانند آن نمی‌توان برای وجود بیش از یک جوهر از همان نوع به دست داد: «همه چیزهایی که تصوّر می‌شود به صورت جمع وجود دارند ضرورتاً باید از علّتهای خارجی حاصل شده باشند، نه به نیروی طبیعت خودشان» (نامه بیست و چهارم). و اگر جوهری از نوع دیگری وجود داشته باشد – یعنی جوهری که فاقد کمالات نامتناهی خدا باشد – وجودش ضرورتاً ناشی از خداست و باید حالتی از خدا باشد، و نه هرگز یک جوهر. (این که چیزی وجود داشته باشد که طبیعتش در نهایت امر به یاری طبیعت خدا تبیین نشود به معنی محدودیت طبیعت خدا خواهد بود، ولی فرض ما بر این است که خدا نامحدود است.)

بنابراین، ممکن نیست بتوان فرض کرد که جوهر دیگری جز خدا وجود داشته باشد، و اسپینوزا می‌افزاید (اخلاق، اول، ۱۴) که ممکن نیست چنین جوهر دیگری را حتی به تصوّر آورد، زیرا تصوّر یک جوهر به معنی تصوّر وجود آن جوهر (زیرا هر جوهری «علّت خود» است) و بنابراین – به موجب برهان علم‌الوجودی – به معنی اثبات وجود آن است. پس «هر چه هست در خداست و ممکن نیست چیزی جز خدا وجود داشته باشد یا به تصوّر آید». همینکه معنی اصطلاحات «در» و «به تصوّر آمدن» را در این قضیه دانستیم، نتیجه آن اجتناب‌ناپذیر می‌نماید، و براین اسپینوزا – که بسیار پیچیده‌تر از آن چیزی است که من توانستم در اینجا ارائه کنم – را قانع می‌کند که این قضیه حاوی پاسخ کامل و یگانه پاسخ به معمای وجود است.

هر عقلی مذهبی^۱ که برهان علم‌الوجودی را می‌پذیرد معلوم نیست که نتیجه‌گیری توحیدی^۲ اسپینوزا را هم بپذیرد. مثلاً لایبنیتس^۳ می‌کوشید تا، ضمن قائل شدن به وجود بی‌نهایت جواهر، علاوه بر خدا، در این

1. rationalist

2. monistic

3. Leibniz

«بهترین جهانهای ممکن» که جهان واقعی آفرینش خداست، میان فرض عقلی مذهبی و نظریه کثرت جهان هستی را جمع کند. ولی به عقیده لایبنیتس، میان این جواهر جدا از یکدیگر نه هیچ تعاملی^۱ وجود دارد، نه وابستگی یکی به دیگری، نه تبیین تأثیر ظاهری آنها از یکدیگر، و نه در حقیقت هیچ نسبت واقعی میان آنها. البته تصویر جهانی از بی‌نهایت جواهر غیر مرتبط با یکدیگر نیز لاقائل همان قدر غیر قابل فهم است که توحید فلسفی^۲ اسپینوزا، و همان قدر کمتر آسان برای وفق دادن آن با جهان ظواهر. به یک نکته باید اشاره کنیم. اسپینوزا غالباً ما را در سخن گفتن از «یکتایی»^۳ خدا دعوت به رعایت احتیاط می‌کند. خدا را «واحد یا یکتا» نامیدن متضمن این معنی است که خدا را می‌توان شمرد - چنان است که گویی ما، با برشمردن عناصر جهان هستی، در عدد یک متوقف شویم (نامه پنجاهم). عدد ربطی به ذات اشیاء ندارد؛ بلکه متعلق به فهم محدود ما از آنهاست و در هیچ نمایش ماتقدمی از طبیعت آنها نمی‌توان آن را خصیصه بارز دانست. منشأ این فکر در کتاب موسی بن میمون (دلالة الحائرين، اول، ۵۱-۵۷) است. استدلال می‌کرد که عدد متعلق به «زبان انسان» است و بنابراین نمی‌توان آن را جز به نحو سلیبی در مورد خدا به کار برد. ولی اسپینوزا از موسی بن میمون هم فراتر می‌رود و فلسفه ریاضی خاص و مؤثری بر آن و بر ملاحظات مشابه آن بنا می‌کند که، به موجب آن، عدد خصوصیتی از واقعیت نیست، بلکه از خصایص ادراک انسانی است. درباره این فلسفه بعداً با تفصیل بیشتر سخن خواهیم گفت.

صفات خدا

صفت از «تصور کامل و تام» خدا حاصل می‌شود، تصویری که به سبب «تام

1. interaction
2. monism
3. singleness

بودن»^۱ش خدا را آن‌گونه که ذاتاً هست نشان می‌دهد. بنابراین، صفت چیزی بیش از خصوصیتی ذاتی است. من یک حیوان، و همچنین یک شخصم: هر یک از اینها را که از دست بدهم، دیگر وجود ندارم، و بنابراین، هر کدام از این دو خصوصیت ذاتی است. ولی هیچ یک، آن‌گونه که صفتی «مقوم ذات» خداست، «مقوم ذات» من نیست. به غایت دشوار است دریافتن این معنی که چگونه ممکن است خدا صفات بسیار داشته باشد، یعنی چگونه ممکن است ذات او کاملاً مقوم از صفات نامتناهی باشد.

اسپینوزا دو صفت از صفات خدا را باز می‌شناسد: فکر و بُعد (امتداد): فکر نظام تصورات است، و بُعد نظام اشیاء طبیعی. علم طبیعی ما نظامی استنتاجی نیست، بلکه سلسله‌ای از تعمیمهای مبتنی بر مشاهده «حالات متناهی» است. مع الوصف، روش ما، در استنتاج توصیف قانون‌مانندی از «حالات نامتناهی»، مستلزم امکان نوعی علم استنتاجی است. چنین علمی درباره «بعد» شناخت کاملی از کلیتی قائم به خود^۲ به دست می‌دهد. از مقدمات به خوددیدی آن، با برهان استنتاجی، می‌توان توصیفی از جهان به دست داد که در آن همه نسبتهای وابستگی («قوانین علی») باز شناخته می‌شود. بنابراین جهان (ممتد) طبیعی باید نظام «مکلفی به خود»^۳ی داشته باشد که بیرون از آن برای تبیین هر واقعه طبیعی نیازی به جستجو نداشته باشیم. علم آرمانی به جهان (ممتد) طبیعی به ما شناختی درباره ذات، و بنابراین درباره جوهری که ذات قائم به آن است، به دست می‌دهد. پس چنین نتیجه می‌شود که بُعد (امتداد) صفتی از صفات خداست.

دکارت نیز مانند اسپینوزا جهان را نظامی یگانه و جوهری می‌دانست، ولی نمی‌توانست جایگاه نفس را در آن تبیین کند. به نظر می‌آید که حالات نفسانی (تصورات) ما با پیوندهای علی به جهان طبیعی پیوسته است،

1. self-dependent totality

2. self-sufficient

بی آنکه احوال هیچ جوهر جسمانی باشد. دکارت استدلال می‌کند که حالات نفسانی ذاتاً غیر جسمانی، بدون مکان، شکل، حدود یا حرکت‌اند. با این همه، فقط در صورتی که «الف» و «ب» احوال یک جوهر واحد باشند ممکن است میان آنها رابطه علی و وجود داشته باشد. پس رابطه میان نفس و بدن چیست؟

دکارت از کنار این مسئله می‌گذرد، و این نشان می‌دهد که دلیل عمده نارضایی از نظام دکارتی کدام است. اسپینوزا مسئله را به شیوه جالب توجه خاص خود با این استدلال حل می‌کند که تصورات و اشیاء جسمانی احوال یک جوهر واحدند، منتها به دو شیوه مجزا و کاملاً متفاوت در نظر گرفته می‌شوند، گاه به صورت نفس و گاه به صورت ماده یا بُعد. رجوع به تصورات به منزله رجوع به خدا از طریق صفت دیگری از صفات او و به معنی تأیید علم کامل و ماتقدم دیگری به «کل» است. ادراک روشن و تردیدناپذیری که ما از طبیعت تصورات فردی داریم مؤید این معنی است که علم ماتقدمی به امور ذهنی (یعنی به واقعیت متصور بر حسب فکر) همان قدر امکان واقعی دارد که علم ماتقدمی به امور جسمانی (یعنی به واقعیت متصور بر حسب بُعد).

از این راه حل هوشمندانه اسپینوزا دو مسئله جدید پدید می‌آید. یکی اینکه خدا چند صفت دارد؟ و دیگر اینکه وقتی که می‌گوییم خدا صفات بسیار دارد، این سخن دقیقاً به چه معنی است؟ و چگونه با این نظریه اسپینوزا که واقعیت یکی بیش نیست سازگاری دارد؟ در فصل بعد به مسئله دوم، خواهیم پرداخت، ولی مسئله اول در همین جا نیاز به پاسخ دارد.

اسپینوزا خدا را چنین تعریف می‌کند: «جوهری که مقوم از صفات نامتناهی است که هر صفتی از آنها مبین ذات نامتناهی و سرمدی است» (اخلاق، اول، ۱۱). این تعریف به صورت مختلف در نامه‌های او (مثلاً نامه دوم) تکرار شده است، ولی هرگز نه به نحوی که چنین القا کند که مقصود

اسپینوزا از استعمال نخستین بار کلمه بی‌نهایت «بی‌نهایت بسیار» نیست. و با این حال، به دو صفت از این صفات باز می‌گردد. از این رو، مفسران بر سر معنی تعریف اسپینوزا با هم اختلاف دارند. آیا مقصود او این است که خدا بی‌نهایت بسیار صفت دارد، یا فقط این است که هر صفتی از صفات او در طبیعت خود نامتناهی است؟ (رساله مختصر، ۱۹، ۳۴، مانند اخلاق، اول، ۱. صریحاً به تفسیر اول اشاره دارد). اسپینوزا در نامه خود به چیرنهاوس^۱ تفسیر اول را تأیید می‌کند، ولی با عبارتی به قدری مبهم که شاید به شبهه‌های دانشمندان حق می‌دهد. او می‌گوید (نامه شصت و چهارم) که بی‌نهایت بسیار صفت هست، ولی استدلال می‌کند که نفس انسانی (نگاه کنید به پایین تر)، که تصور جسم انسانی است، فقط می‌تواند دو تا از آنها را دریابد، یکی بُعد (که در جسم متجلی است) و دیگری فکر (که در تصور آن متجلی است). ولی این تبیین نه دریافتنی است و نه حقیقی.

نظر به طبیعت مورد، از نحوه استدلال اسپینوزا ممکن نیست نتایج عددی به دست آید: او می‌تواند ثابت کند که یک چیز از یک نوع هست، یا بی‌نهایت چیز از یک نوع هست، یا هیچ چیز نیست (نگاه کنید به اخلاق، اول، ۸، تبصره ۲). ولی این به سبب آن است که برای اسپینوزا یک بی‌نهایت و هیچ دلالت بر مقوله‌های وجودی دارد، نه بر اعداد: یک یعنی «وجود مستقل»، بی‌نهایت یعنی «بی‌پایانی» و هیچ، یعنی «لا وجود»^۲. بنابراین، ممکن نیست برهان لمّی^۳ در اثبات این معنی باشد که خدا فقط دو صفت دارد. «نامتناهی» هم، بنا بر استدلال اسپینوزا، باید سازگار با «لا اقل دو» باشد: بنابراین «نامتناهی» باید نوعی از تفسیر عددی را تأیید کند. با این همه، اسپینوزا چنین استدلال می‌کند که گویی عدد در طبیعت اشیاء نیست، بلکه تخیل ما آن را بر آنها تحمیل کرده است (نخه کنید به پایین تر).

1. Tschirnhaus
3. a priori proof

2. non-existence

بنابراین، این مسئله‌ای است که مشکلات بزرگی برای اسپینوزا به بار می‌آورد. و اینجا نوبت اسپینوزا است که، هم در نامه خود به چیرنهاوس و هم در استفاده وسیع‌تر او از مفهوم «نامتناهی»، به طفره متوسل شود. به علاوه، نظام فلسفی او تنها حاوی این خلأ بزرگ و غیرمنتظر نیست. سعی مفسران در پُر کردن آن یکی از خشم‌انگیزترین، خسته‌کننده‌ترین و بیهوده‌ترین مباحث کم‌اهمیت در طئی تاریخ علم است. بنابراین، من درباره این مسئله چیزی جز این نمی‌گویم که: این مسئله‌ای است لاینحل.

خدا یا طبیعت

از نظریه اسپینوزا چنین برمی‌آید که خدا از جهان متمایز نیست، بلکه اینهمان^۱ با اوست. ولی خدا در اندیشه انسان به دو صورت جداگانه تصور می‌شود: هنگامی که در اندیشه الهی، و در اندیشه خود به عنوان جزئی از آن، تأمل می‌کنیم، یا همچنین هنگامی که در ساختار جهان جسمانی تفحص می‌کنیم، بر شناخت خود از خدا می‌افزاییم. هر گاهی که در راه این شناخت برداریم خیر و در جهت رستگاری ماست.

اسپینوزا توحید فلسفی خود را در عبارت مشهور جهان «خدا یا طبیعت» (Deus Sive Natura) است بیان می‌کند. این بیان سبب شده است که اسپینوزا را گاه مُلجِد، گاه وحدت وجودی^۲، و حتی — به گفته مشهور نووالیس^۳ — «انسانِ سرمست خدا»^۴ بدانند، که به عقیده او، نور عنایت الهی بر در و دیوار طبیعت در تجلی است. اسپینوزا این هر دو تفسیر را، به عنوان اینکه نماینده ادراک محدودی از خداست، منکر می‌بود. الهیات او اساساً غیر شخصی است، همچنانکه نگرش او به جهان جسمانی اساساً الهیاتی است. هر علّیتی از الگویی منطقی پیروی می‌کند،

1. identical
3. Novalis

2. pantheist
4. God-intoxicated man

و هر تبیینی در حقیقت نوعی برهان است. بنابراین، فهم علّیت اشیاء به معنی فهم عمل فکری پیچیده‌ای است که اندیشه‌ای نامتناهی عهده‌دار آن است.

از آنچه گفتیم نتایج مختلفی برمی‌آید. خدا علّت «داخلی» هر چیزی است نه علّت «خارجی» آن؛ به سخن دیگر، او در جهان آفرینش خود وجود دارد، نه بیرون از آن (اخلاق، اول، ۱۸ و رساله مختصر، ۳۰، ۳۴ و ۳۶ به بعد). به علاوه، چون علّیت صورتی از ضرورت است، و چون طبیعت الهی ابداً و ضرورتاً همان است که هست، هر چیزی که در جهان حادث می‌شود بالضروره حادث می‌شود. آزادی در جهان جسمانی همان قدر اندک است که در جهان تصورات، و معلول به همان ضرورت مبرم برهان ریاضی در پی علّت خود می‌آید. به علاوه، هر فعل انسانی، به عنوان حالتی از خدا، ناشی از همان مسئله ناگستنی ضرورت است، و بنابراین، نمی‌توان به تصوراتی مانند «بخت» و «آزادی» همان معنایی داد که در تخیل عامه دارد. اشیاء فقط در صورتی ممکن بود به گونه‌ای دیگر باشند که خدا به گونه‌ای دیگر می‌بود (رساله مختصر^۱، ۴۴)؛ ولی این به معنی آن است که امکان وجود جوهر دیگری فرض شود؛ و چنین فرضی بی‌گمان باطل و غیر معقول است.

این نتایجی که از آنها سخن گفتیم غیر شهودی^۲ است. ولی موضوع مهم‌تر از آن است که ما استنباط می‌کنیم. زیرا در جهان اسپینوزا هیچ چیز به معنی واقعی کلمه «اتفاق نمی‌افتد». خدا علّت هر چیزی است، ولی علّت «سرمدی» است. اگر نیک بنگریم، خدا در تغییر دخالت ندارد. خدا «در» زمان نیست، و تصور زمان سهمی در شناخت حقیقی خدا ندارد. ما جهان را بر حسب «تغییر» و «زَوَند» در می‌یابیم، ولی این

1. *Short Treatise on God, Man and his Well-being*
2. counter-intuitive

توصیفات تنها به حالات خدا مربوط است، نه به ذات خدا. این توصیفات فقط ادراکات جزئی کسانی است که تصوّر کامل و تامّی از جهان ندارند. در حقیقت، ما می‌توانیم از این ادراکات، به‌روش علمی مناسب، در استخراج گزارشی از «حالات نامتناهی» خدا استفاده کنیم، و با این کار تبیینی کامل‌تر از آنچه در عرف عامّ مسلم دانسته می‌شود به‌دست دهیم. با این‌همه، برای اینکه اشیاء را به‌شیوه‌ای اساسی تبیین کنیم، نباید آنها را به‌آنچه از جهت زمانی مقدّم بر آنهاست ربط دهیم — زیرا این کار به‌منزله صرفاً ربط دادن حالتی به‌حالت دیگر است — بلکه باید ارتباط لازّمی^۱ آنها را به‌ذات سرمدی خدا نشان دهیم. بنابراین، علم آرمانی نیز مانند دین حقیقی می‌خواهد جهان را، نه در بُعد زمانی آن، بلکه «از وجه سرمدیت» آن (sub specie aeternitatis)، به‌شیوه برهان ریاضی، بنگرد. خدا یگانه علت «آزاد» است، زیرا تنها او «خودآفرین»^۲ است. تا وقتی که ما این‌گونه درباره خدا می‌اندیشیم، طبیعت را به‌عنوان اصلی فعّال و خلاق، که در خود و به‌خود دریافته‌ای است، و به‌تعبیر مدرسی اسپینوزا، به‌عنوان «طبیعت طبیعت‌آفرین» (natura naturans) یا «طبیعت خلاق» درمی‌یابیم. ولی می‌توانیم طبیعت را به‌عنوان محصول آفرینش، به‌عنوان حاصل کار خلاقانه‌ای در طریق حالات نامتناهی و متناهی یک جوهر واحد، یعنی به‌عنوان «طبیعت طبیعت‌پذیر» (natura naturata) یا «طبیعت مخلوق» نیز دریابیم (اخلاق، اوّل، ۲۹، تبصره). میان این دو تصوّر فرقی نیست؛ هر دو به‌یک حقیقت واحد می‌رسند، منتها از دو نظرگاه متضادّ. فیلسوف و دانشمند [در بررسی خود] خصایص متفاوتی از جهان را برجسته می‌کنند، علایق متفاوتی را تعقیب می‌کنند و انفعالات متفاوتی در روح به‌وجود می‌آورند. ولی هدف بررسی آنها در هر دو

2. self-creating

1. timeless

مورد یکی است، و آن والاترین خیر، یعنی شناخت تامّ خدا، است (نگاه کنید مخصوصاً به رساله مختصر، فصول هشتم و نهم). بنابراین، این نتیجه‌ای است که مابعدالطبیعه اسپینوزا به آن می‌رسد: هیچ چیز جز یک جوهر واحد وجود ندارد — نظام مکتفی به‌خود، قائم به‌خود و واضح به‌خودی که جهان را تشکیل می‌دهد. این نظام را می‌توان به‌عنوان مختلف دریافت: به‌عنوان خدا یا طبیعت، به‌عنوان اندیشه یا ماده، به‌عنوان آفریننده یا آفریده، به‌عنوان سرمدی یا زمانی. می‌توان آن را از طریق صفاتش به‌طور تامّ و روشن، و از طریق حالاتش به‌طور جزئی و مبهم شناخت. ادراک آن در تمامیت آن، از وجه سرمدیت، به‌معنی دانستن این امر نیز هست که هر چیزی در جهان به‌ضرورت وجود دارد و ممکن نبود که جز آنچه هست باشد.

تفسیر مابعدالطبیعه اسپینوزا

اسپینوزا مفهوم جوهر را از مبادی فکری آن جدا می‌کند. در نوشته‌های او، جوهر دیگر «متعلّق فردی» یا موضوع معمولی فکر نیست. به‌عقیده او خدا را نمی‌توان با توصیفی حقیقی «تفرید»^۱ کرد، زیرا محال است که بتوان موجود دیگری تصوّر کرد که بتوان او را از آن متمایز ساخت. شاید آسان‌تر باشد که جوهر را بر حسب معنایی که علم جدید قرن هفدهم به آن داده است دریافت؛ در علم جدید این قرن کمّیت و تغییر مقدّم بر کیفیت و طبقه‌بندی است. چنانکه در فصل پیشین گفتم، ما موجودات جهان را تنها نه به‌عنوان اشیاء فردی، بلکه همچنین به‌عنوان موادّ^۲ («substances» به‌معنی جدید متداول‌تری که از این لفظ اراده می‌کنند) بازمی‌شناسیم. معادل جدیدی برای «توحید فلسفی» اسپینوزا در این نظریه می‌توان

2. stuffs

1. individuate

یافت که به موجب آن همه تغییرات در جهان تغییرات یک ماده (stuff) واحد است - ماده (matter) برای پیروان نیوتن، و انرژی (energy) برای پیروان پلانک^۱ و اینشتین^۲. خود اسپینوزا را گاهی به سبب آنکه «حرکت و سکون» را متغیر اساسی می‌گیرد، و نیز به سبب این استدلال او که «اجسام از جهت حرکت و سکون موجود در خود از یکدیگر تمایز می‌یابند» (اخلاق، دوم، ۱۳) به اینشتین نزدیکتر دانسته‌اند. با این همه، این «حرکت و سکون»، از نظر اسپینوزا، صفت جوهر نیست، بلکه «حالتی نامتناهی» است: به عبارت دیگر، چیزی است که همه جا ذاتی واقعیت نهایی است، ولی تمامی آن را دربر نمی‌گیرد. در عین حال، صفت بُعد یا امتداد را می‌توان «نیرویی که حرکت و سکون را به وجود می‌آورد» دانست (رساله مختصر، ۱۲۵).

دو تصور یگانگی و خودآفرینی خدا نیز معادلهایی در علم جدید دارند که، در توصیفی که هم‌اکنون ارائه کردیم، برابرند با: (۱) این نظریه که همه اشیاء جهان در تعامل علی کامل با یکدیگرند؛ و (۲) این نظریه که جهان هستی منظومه فرو بسته‌ای است که بیرون از آن نه می‌توانیم و نه (نظر به درستی نظریه ۱) نیاز داریم که در جستجوی علت چیزی در درون آن برآییم. هیچ پاسخ به پرسش «چرا؟»ی نیست که راجع به منظومه موجود در واقعیت جهان نباشد، و کوشش برای بیرون رفتن از این منظومه - برای یافتن علتی متعالی از اشیاء مخلوق - اساساً بی‌معنی است. یک ماده واحد، تابع مجموعه واحدی از قوانین تعیین‌کننده طبیعت آن، همه چیزهایی را که ما مشاهده می‌کنیم به وجود می‌آورد. وظیفه علم این است که توصیف کاملی از این جوهر و قوانین حاکم بر آن به دست دهد، به قسمی که هر واقعه‌ای را بتوان به یاری آن تبیین کرد. به علاوه،

توصیف این جوهر و توصیف قوانین حاکم بر آن دو توصیف نیستند، بلکه یک توصیف‌اند: یعنی به دست دادن خصایص نهایی بُعد یا امتداد (ماده، انرژی) در عین حال به دست دادن قوانین حاکم بر همه چیزهای ممتد نیز هست.

چنین «تعبیر»ی از الهیات اسپینوزا، در میان مفسران معاصر، تا اندازه‌ای با تأیید روبه‌رو شده است؛ بخشی به سبب آنکه این نوع تعبیر بقیه فلسفه اسپینوزا را به عنوان اخلاق برای انسان صاحب علم مفید می‌سازد. در بادی امر، به نظر می‌آید که این تعبیر به دور از دیدگاه وحدت وجودی «سرمست خدا» است که همدلی نووالیس و گوته^۱ را برمی‌انگیخت. ولی شاید فقط در بادی امر چنین است. باید ایمان مذهبی آرامی را به یاد آوریم که اینشتین آن را بر نظریه نسبیت خود بنا کرد - نظریه‌ای که دقیقاً با فرضیاتی آغاز شد که من قبلاً به اختصار آن را بیان کردم، و گمان مبتکر آن این بود که این نظریه حقیقت راه به سوی خدا را برای انسان اثبات می‌کند.

با این همه، مقایسه این تعبیر با نظریه اینشتین دشوار است. مکان و زمان و عدد اساس فیزیک جدید است؛ ولی برای اسپینوزا چیست؟ به نظر می‌آید که مخصوصاً زمان برای او چیزی اندکی بهتر از استعاره است، نوعی صنعت بدیعی غالب است که در تمامی تجربه ما جاری است، ولی فقط به سبب آنکه تجربه راهنمای «غیر تام»ی برای وصول به حقیقت نهایی است. با این همه، پیش از آنکه به این دشواری بازگردیم، باید با چیزی روبه‌رو شویم که برای اسپینوزا مهمترین مسئله‌ای بود که مابعدالطبیعه او پیش می‌آورد، یعنی مسئله جایگاه انسان در طبیعت.

و بالأخره، به نظر می آید که این قول که هر چیزی به حکم ضرورت حادث می شود سایه شکی بر کل اخلاق می افکند. روشن نیست که آیا سؤال «چه باید بکنم؟» معنایی برای اسپینوزا دارد یا نه. زیرا نه تنها کلمه «من» نامشخص به نظر می آید - زیرا حالت ناپایداری از حالات خداست که نه فردیتی دارد و نه استقلالی -، بلکه کل این فکر که چنین چیزی بتواند واقعاً کاری انجام دهد بی معنی است، زیرا در هیچ کاری اندک اختیاری ندارد.

بدیع ترین بخش فلسفه اسپینوزا سعی او در پاسخ دادن به سه مسئله ای است که ما به اجمال بیان کردیم - یعنی مسئله نفس و بدن، مسئله وجود فردی و مسئله آزادی یا اختیار - و نیز سعی در وصول به سعادت^۱ از طریق شناخت خدا. این سعی برای ما نیز خالی از اهمیت نیست، چه مانیز مانند اسپینوزا در معرض احساس ناپایداری و زودشکنی و هیچی انسانیم، و مهمتر از آن، در معرض احساس وابستگی کامل انسان به کلیتی که او هیچ اختیاری در آن ندارد.

صفات و وجوه

ما خدا را هم از طریق صفت امتداد (بُعد) و هم از طریق صفت فکر می شناسیم. سعی ما بر این است که این نظریه را «به نحوی ذهنی» تفسیر کنیم، یعنی فرض کنیم که اسپینوزا می خواهد دو طریق ادراک یک واقعیت واحد را توصیف کند، نه ثنویتی^۲ ذاتی را در واقعیت مدّرك. اسپینوزا خود ما را تشویق به چنین تفسیری می کند:

شما می خواهید، گرچه لازم نیست، که من با مثالی روشن کنم که چگونه یک چیز واحد را می توان با دو نام معرّفی کرد. برای اینکه خسیس به نظر نیایم، دو مثال برای شما می آورم. نخست می گویم

1. happiness

2. duality

۴

انسان

پاسخ اسپینوزا را به معمای وجود می توان به اجمال چنین بیان کرد: همه چیزهایی که وجود دارند به حکم ضرورت و در وابستگی کامل به یکدیگر وجود دارند. مابعدالطبیعه ای که از این پاسخ نتیجه می شود معانی ضمنی اضطراب آوری برای خودشناسی انسان دربر دارد. برخورداری از قوه فکری را به یک معنی می توان خصیصه ممیز انسان دانست، مع الوصف هر چیزی در جهان هم به عنوان تصور قابل بیان است و هم به عنوان شیء جسمانی، و رابطه میان تصورات و اشیاء جسمانی به جای آنکه با نظریه صفات اسپینوزا آسان تر ادراک شود دشوار تر ادراک می شود. به علاوه، توحید فلسفی اسپینوزا تصور فوق العاده تناقض آمیزی از شخصیت انسانی به وجود می آورد. به نظر می آید که شخصیت فردی انسان به هیچ وجه وجود فردی ندارد. و هیچ چیز دیگر هم ندارد. همچنین به نظر می آید که هویت داشتن، جدا بودن و مکتفی به خود بودن شخص همه محل انکار اسپینوزاست، و انسان، به عنوان جزئی از طبیعت، ظاهراً در نحوه وجودی خود چیزی مهم تر از صخره و سنگ و درخت نیست.

که مراد من از «اسرائیل» بطرک سوم است؛ من همین معنی را از «یعقوب» نیز اراده می‌کنم. نام یعقوب بدان سبب به این بطرک داده شده است که [به‌هنگام تولد] پاشنه برادر خود را گرفته بود. دوم اینکه، مراد من از یک سطح بیرنگ سطحی است که همه پرتوهای نور را بدون دگرگون کردن آنها باز می‌تاباند. همین معنی را از یک صفحه سفید نیز اراده می‌کنم، با این تفاوت که صفحه به اعتبار کسی که به آن نگاه می‌کند سفید نامیده می‌شود (نامه نهم).

هیچ‌یک از این دو مثال اسپینوزا ربط واضحی به مسئله صفات ندارد (بنا به تعریف اسپینوزا هر صفتی مقوم ذات کامل چیزی است که صفت به آن نسبت داده شده است)؛ و هر دو مبهم‌اند. ولی به نظر می‌آید که هر دو مؤید این تفسیرند که صفت را «منظر»^۱ یا «وجه»^۲ می‌داند. ما می‌توانیم به خداگاه از وجه یا منظر فکر بنگریم و گاه از وجه یا منظر امتداد، تقریباً مانند کسی که به تصویری نخست به عنوان ترتیبی از لکه‌های رنگین نگاه کند، و سپس به عنوان صورت [شخصی]، و در هر دو مورد چیز مادی یکسانی ادراک کند.

چنین تفسیری فرض نهان اسپینوزا را نادیده می‌گیرد. عقلی مذهب در شناخت جهان از علم ریاضیات تقلید می‌کند. برای او، درست همان‌گونه که میان چگونگی اعداد و چگونگی آنها به‌هنگام عرضه آنها در براهین ما هیچ تفاوتی نیست، میان چگونگی جهان و چگونگی آن به‌هنگام عرضه در استدلال مانیز تفاوتی وجود ندارد، به شرط آنکه ما، در آن نیز، همچنانکه در ریاضیات، با «تصورات روشن و متمایز»^۳ استدلال کنیم. تجربی‌مذهبان غالباً از این خصیصه ریاضیات برای نشان دادن این معنی بهره می‌گیرند که معانی ریاضی، از قبیل اعداد، در واقع مستقل از ما نیستند؛ اگر ما می‌توانیم همه چیز را درباره آنها بدانیم، اگر خواص آنها

1. perspective

2. aspect

3. clear and distinct ideas

کاملاً متعکس‌کننده شناخت ما از آنهاست، به سبب آن است که آنها در عمل حصول فهم ما درباره آنها ساخته می‌شوند. با این همه، ریاضیات برای عقلی مذهب صرفاً نمونه کامل امکان این معنی است که من می‌توانم شناخت ماتقدمی از چیزی که خود من نیست به دست آورم. همچنین، بنا بر تعریف اسپینوزا، صفت چیزی است که عقل آن را [مقوم] ذات جوهر ادراک می‌کند. و آنچه عقل (عقل کاملاً پرورده) آن را ذات چیزی می‌شناسد [بی‌گمان] ذات آن چیز است. بنابراین، این دو نوع ادراک دو نگرش به جهان نیست، بلکه دو توصیف کامل و تام از جهان است آن‌گونه که ذاتاً هست، و صفت در واقع از جوهر (که صفت از آن جدایی‌ناپذیر است) متمایز نیست. اسپینوزا در نوشته‌های اولیه خود درباره این نکته چنین می‌گوید: «وجود من حیث وجود، به نفیس خود، به عنوان جوهر، [ادراک] ما را متأثر نمی‌کند، و بنابراین باید آن را با صفتی که از آن، جز در تصور، متمایز نیست، تبیین کرد» (تفکرات مابعدالطبیعی^۱، بخش اول، فصل ۳). در عین حال، صفت بدان سبب چنین نامیده می‌شود که «عقل طبیعت معینی را به جوهر نسبت می‌دهد»^۲ (نامه نهم).

شاید بهترین راه فهم اندیشه اسپینوزا توجه به قیاسی^۳ باشد که تامس کارسن مارک^۴ (نگاه کنید به برای مطالعه بیشتر) ارائه می‌دهد. نمونه علم عینی اسپینوزا، یعنی هندسه اقلیدسی، را در نظر می‌گیریم. علوم متعارف‌ای که اقلیدس طرح می‌کند از مفاهیم شهودی شکل مسطح، مانند خط و نقطه، استفاده می‌کند که ما هیچ مشکلی در ربط دادن آنها به تجربه روزمره خود از مکان نداریم. همین علوم متعارف را می‌توان با استفاده از

1. Metaphysical Thoughts

۲. اشاره به این معنی است که اسم «صفت» (attribute) و فعل «نسبت دادن» (to attribute) از یک خانواده‌اند. — م.

3. analogy

4. Thomas Carson Mark

مختصات دکارتی نیز بیان کرد، که نشان می‌دهد چگونه اشکال با معادلات دو متغیر تعیین می‌شوند و براهین حاصل از قضایای هندسی را به براهین جبری تبدیل می‌کنند. براهین با یکدیگر مطابقت دارند، و در یک مورد واحد، هیچ یک از دو علم [اقلیدس و دکارت] نتایجی به دست نمی‌دهد که همان را دیگری به دست ندهد. ولی خطای منطقی فاحشی خواهد بود اگر کسی در طی یک براهان از یک زبان به زبان دیگر منتقل شود. در اینجا می‌توان گفت که نمایشهای دکارتی و اقلیدسی هندسه مسطحه هر دو گزارش کاملی از یک نظام واحد حقایق ریاضی و تحلیل کاملی از همه نسبت‌های وابستگی منطقی که در این نظام حاصل می‌شود به دست می‌دهند. در عین حال، قضایای یک علم را، ولو ضرورتاً درست باشند، نمی‌توان جانشین براهین متعلق به علم دیگر کرد. هر قضیه‌ای که مبتنی بر تصور کل نباشد نشان محوناشدنی از دکارتی بودن یا اقلیدسی بودن دارد، و فقط تصور کل (یا به قول اسپینوزا «تصور تام»)، که علم کامل است، نشان خواهد داد که در هر مورد سخن از یک موضوع واحد است. این قیاس وافی به مقصود نیست، ولی شاید نزدیکترین نمونه‌ای باشد که می‌توان برای نظریه رابطه میان دو صفت فکر و امتداد ارائه کرد، دو صفتی که هر کدام شناخت تام و کاملی از ذات یک جوهر واحد به دست می‌دهند. فکر و امتداد هر کدام واقعیت را آن گونه که ذاتاً هست معرفی می‌کنند، و هر صفتی آگاهی کاملی از واقعیت به دست می‌دهد. از این رو، هر حالتی — از جمله هر شینی در نظام زمان و تغییر — را می‌توان هم بر حسب فکر و هم بر حسب جسم توصیف کرد. و اگر ما با تصوراتی که بیان‌کننده واقعیت یک سنگ یا یک میز باشد آشنا نیستیم، صرفاً به سبب آن است که ما ادراک مبهمی از آنها داریم. ولی، در مورد خودمان، باید گفت که ما با هر دو تجلی نفسانی و جسمانی یک حالت متناهی واحد آشنایی داریم. اسپینوزا می‌گوید: نفس تصویری خاص، یعنی «تصور بدن»

است (اخلاق، دوم، ۱۳). این تصور «بسیط نیست، بلکه مرکب از تصورات متعدّد است» (اخلاق، دوم، ۱۵)، و با هر یک از مؤلفه‌های آن روندی جسمانی مطابقت دارد که «متعلق» آن یا «متصور» آن است.

معمولاً وقتی که می‌گوییم تصویری تصور شینی است، مراد ما این نیست که تصور و شیء باطناً مرتبط به یکدیگرند. ما تصوراتی از اشیاء دور دست داریم که ممکن نیست چنانکه وجود دارند در ذهن ما باشند، و تصوراتی از خیالات و اوهامی داریم که ممکن نیست اصلاً وجود داشته باشند. معمولاً کلمه «از» به معنی «درباره» است، و «متعلق» یک تصور چیزی است که در آن یا از طریق آن تجلی می‌یابد. با این همه، به عقیده اسپینوزا، این گونه اندیشیدن صرفاً انعکاسی از فهم غیر تام ماست. تنها رابطه شناختی حقیقی که ممکن است میان یک تصور و یک شیء مادی وجود داشته باشد رابطه‌ای است که میان یک تصور، که حالتی از جوهر واحد است که تحت صفت فکر ادراک می‌شود، و همان حالت، در صورتی که تحت صفت امتداد (یا بُعد) ادراک شود، وجود دارد. این که آیا می‌توان این رابطه را رابطه‌ای اینهمانی نامید خود نکته منطقی باریکی است. یا این همه، اسپینوزا تأکید می‌کند که «نفس و بدن یک چیز واحدند که گاهی تحت صفت فکر ادراک می‌شود و گاهی تحت صفت امتداد» (اخلاق، دوم، ۲۱، تبصره).

پس رابطه میان نفس و بدن چیست؟ این نیز یکی از نکات مختلفیه مدرسی است، ولی می‌توانیم این بحث وسیع و بی‌سرانجام را در عبارت کوتاه و احتمالاً مقننی خلاصه کنیم و بگوییم که اسپینوزا یگانگی وجودی^۱ را با دوگانگی مفهومی^۲ به هم می‌آمیزد. نفس و بدن یک چیز واحدند، ولی توصیف این چیز واحد به عنوان نفس و توصیف آن

1. ontological monism

2. conceptual dualism

به عنوان بدن به معنی جای دادن آن در دو نظام جداگانه و غیر قابل قیاس با یکدیگر است. اجزاء این دو نظام را نمی توان متقابلاً جانشین یکدیگر کرد و بنابراین قائل شدن نسبت علی (نسبت وابستگی) میان نفس و بدن غیر منطقی است، اگر مراد ما از «الف» این همان با «ب» است این باشد که «الف» می تواند جانشین درست و دقیق «ب» در عبارت درستی درباره «ب» باشد، که در این صورت نفس و بدن این همان با یکدیگر نیستند. از سوی دیگر، نظام کاملی که نفس به آن تعلق دارد دقیقاً همان نظامی است که بدن به آن تعلق دارد. به علاوه، نفس و بدن در نقاط همشکلی در دو نظام موازی حاصل می شوند. بنابراین، از جهت وجودشناختی، نفس «چیزی جز» بدن نیست، و هیچ واقعیتی سوای واقعیتی که به بدن نسبت داده می شود ندارد، هرچند «نه بدن می تواند نفس را به اندیشیدن وادارد، و نه نفس می تواند بدن را به حرکت یا سکون وادارد» (اخلاق، سوم، ۲).

چنین نگرشی به نسبت میان نفس و بدن در زمان ما طرفدارانی دارد. بسیاری از فیلسوفان اکنون (با تکیه بر مقدمات مبتنی بر تفسیر «علمی» ای که من درباره مابعدالطبیعه اسپینوزا به دست دادم) چنین استدلال می کنند: توصیف رفتار شخص بر حسب امور نفسانی به معنی مراجعه به روند رموزی نهفته در پس تغییرات بدن نیست، بلکه به معنی توصیف همان تغییرات با استفاده از مفاهیمی عمیقاً متفاوت با مفاهیمی است که در علوم طبیعی به کار می رود. کسی که می اندیشد، میل می کند، یا به خشم می آید در شرایط جسمانی معینی است، و این شرایط به نحوی موجب پدید آمدن اندیشه، میل یا خشم او می شود. ولی ما، در توصیف شرایط او بر حسب امور نفسانی، مفاهیمی به کار می بریم که جایی در تبیین علمی طبیعت ندارد: ما رفتار او را، با جای دادن آن در «جهان انسانی» مرادۀ شخصی، تفسیر می کنیم. منتقدی که معنی یک قطعه موسیقی را توصیف می کند درست همان موضوعاتی را توصیف می کند که فیزیکدان اصوات

مؤلفه آن را توصیف می کند؛ و با این همه، آنها را طوری توصیف می کند که دارای معنی خاصی برای کسی است که احساس موسیقایی دارد. معنی موسیقی جدا از اصوات نیست، بلکه همان اصوات است که از طریق ادراکاتی فهمیده می شود که آنها را در رابطه معنی داری با خود ما جای می دهد. به همین طریق، نفس شخص دیگر از روندهای جسمانی که علت رفتار اوست جدا نیست، هرچند ما، هنگامی که این روندها را به عنوان نفس در می یابیم، آنها را بر حسب تفسیر خاصی در می یابیم که آنها را به پاسخ خود ما ربط می دهد. در این تفسیر مفاهیمی به کار می رود که نمی توانند هیچ نقشی در تقریر قوانین علمی ایفا کنند. بنابراین دعوی وجود رابطه ای علی میان امور جسمانی و نفسانی کاملاً تناقض آمیز و حتی شاید نامربوط است.

افراد و «کوشش برای حفظ ذات»

با این همه، چنانکه تا اینجا نشان دادیم، این نظریه اساساً ناقص است. زیرا فقط از رابطه نظری نفس و بدن با ما سخن می گوید. هیچ خبری از ویژگی نفس انسانی، و هیچ تصویری از اینکه چگونه می توانیم به نفس یا به بدن، که متصور آن است، فردیت^۱ بدهیم، به ما ارائه نمی دهد. و بدون فردیت دادن به نفس و بدن رابطه میان آنها همچنان نامعلوم است. پس چگونه می توانیم جدایی^۲ و فردیتی را که (در چنین مواردی) به حالات متناهی نسبت داده می شود دریابیم؟

تنها به معنی نامشخصی می توان از خدا به عنوان یک «فرد»، یعنی به عنوان «واحد^۳ یا یکتا^۴» سخن گفت. و در حقیقت باید گفت که در فلسفه اسپینوزا، جایی برای مفهوم «فرد»، یا برای تمایز میان فرد و خصوصیات

1. individuality

2. separateness

3. one

4. single

آن، که برای تفکر عادی ما بسیار مهم است، وجود ندارد. سرخی این کتاب را در نظر بگیریم. در نظریه اسپینوزا، این سرخی حالتی از خداست. پس چرا باید سرخی را به کتاب نسبت دهیم نه به خدا؟ و چرا چنین اکراهی داریم از اینکه کتاب را از آن خدا بدانیم؟ چگونه می توان حالتی متناهی را فردیتی مستقل دانست، نه حالتی خارجی از چیزی دیگر، که ذاتی آن چیز است.

اسپینوزا اغلب به فردیتهای متناهی اشاره می کند، و از این یا آن حالت متناهی، «از این حیث که در خود هست» (مثلاً در اخلاق، سوم، ۶) سخن می گوید. به عبارت دیگر، حالات متناهی به یک معنی – یا از یک جهت – ممکن است («در» خود) به خود وابسته^۱ باشند، همان گونه که خدا به خود وابسته است. اسپینوزا همچنین تعریفی از ذات به دست می دهد (اخلاق، دوم، تعریف ۲) که می توان آن را هم بر حالات متناهی اطلاق کرد و هم بر خدا:

ذاتی شیء چیزی است که وجودش ضرورتاً مستلزم وجود شیء و عدمش ضرورتاً مستلزم عدم شیء باشد؛ یا به عبارت دیگر چیزی است که ممکن نیست شیء بدون آن، و همچنین آن بدون شیء، وجود یابد یا به تصور آید.

اطلاق این تصورات به حالات متناهی در فلسفه اسپینوزا متضمن برهان جالب توجهی عکس برهان دکارت درباره موم است (نگاه کنید به فصل سوم).

به نظر می آید که موم وحدت یا هویتی اساسی سوای وحدت یا هویت ماده ای که خود از آن ساخته شده است ندارد. موم به موجب هر یک از خصوصیاتش، بجز خصوصیتی که مربوط به ماده (یا امتداد) من حیث هی است، ممکن است شکسته شود، آب شود و تغییر شکل دهد. سعی [دکارت] بر این نتیجه گیری است که در هر تغییری فقط امتداد باقی

1. self-dependent

می ماند. (می توان گفت که فردیت قطعه موم در سرشت آن محو می شود). اسپینوزا، به عکس، بر آن است که چیزهایی در قطعه موم هست که مقاومتی ذاتی در برابر تغییرات وارد بر آن دارند. این چیزها در برابر آسیب دیدن، شکسته شدن یا آب شدن مقاومت می کنند؛ گاهی اگر آسیب ببینند، به یمن اصل ذاتی «به خود باز آیی»^۱ خاص خود، خود را ترمیم می کنند، و به گفته اسپینوزا، می کوشند تا در وجود خود باقی بمانند. این کوشش «کوناتوس» (= conatus = کوشش برای حفظ ذات) مقوم ذات آنهاست، زیرا همین کوشش برای حفظ ذات است که بدون آن شیء نمی تواند وجود داشته باشد. به علاوه، «کوشش برای حفظ ذات» شیء اصل علیی است که بر حسب آن ما دوام و خصوصیات آن شیء را تبیین می کنیم. بنابراین، شیء هر چه «کوشش برای حفظ ذات» بیشتری داشته باشد، به خود وابستگی بیشتری دارد و بیشتر «در خود» است.

نمونه های آشکار این معنی موجودات زنده اند. جانوران را در نظر بگیرید: جانور، برخلاف سنگ، از آسیب می پرهیزد، در برابر تهدید می ایستد، و حتی وقتی که آسیب می بیند، خود را ترمیم می کند – مگر آنکه آسیب به قدری شدید باشد که «کوشش برای حفظ ذات»^۲ را به کلی منهدم کند. به همین سبب است که ما به جانوران به خودوابستگی و فردیتی نسبت می دهیم که به ندرت به اشیاء بیجان نسبت می دهیم. گواه این امر نحوه توصیف ما درباره آنهاست، به این معنی که ما همواره در اشاره به آنها «اسمهای شمارشی»^۳ به کار می بریم، نه «اسمهای مقداری»^۴. یک سنگ را یک «تکه» سنگ و یک آدم برفی را یک «کپه» برف می گوئیم. ولی گربه تا وقتی که نمرده است یک فرد گربه است نه یک تکه گربه: تنها وقتی که «کوشش گربه برای حفظ ذات خود» از بین برود، آن گاه می توان

1. self-recovery

2. count nouns

3. mass nouns

آن را یک تکه، یک قطعه، یک کپه توصیف کرد. فردیت و به خود وابستگی یک گربه، مانند فردیت و به خود وابستگی یک انسان، جزئی از طبیعت اوست؛ نصف کردن یک گربه نه به معنی به وجود آوردن دو نیمه گربه بلکه به معنی به وجود آوردن دو قطعه تمام از چیزی دیگر است. گربه می‌کوشد تا به عنوان یک چیز باقی بماند، و مادام که چنین کوششی وجود داشته باشد، گربه هم وجود دارد.

کوشش بدن کوشش نفس نیز هست. این کوشش، اگر به نفس مربوط باشد، چیزی است که آن را به «اراده» (voluntas) تعبیر می‌کنیم. اگر هم به بدن و هم به نفس مربوط باشد، آن را «میل»^۱ می‌گوییم؛ و اگر — مخصوصاً در توصیف انسان — عنصر خود آگاهی^۲ نیز در کار باشد، این خود آگاهی سبب می‌شود که او نه تنها «میل» داشته باشد، بلکه از آن نیز آگاه باشد؛ در این صورت لفظ «خواهش» (cupiditas) به کار می‌بریم (اخلاق، سؤم، ۹). با این همه، در هر حال با یک واقعیت واحد، یعنی کوشش برای حفظ ذات، سروکار داریم که سبب می‌شود که موجود زنده به خود وابستگی پایدار و فعالانه‌ای داشته باشد و خود را در محیط اطراف خود محفوظ نگاه دارد.

نظریه کوشش برای حفظ ذات، چون با تحلیل اسپینوزا درباره رابطه میان بدن و نفس ترکیب شود، نتیجه جالب توجهی دارد، و آن این است که «نفس... می‌کوشد تا در هستی خود برای زمان نامحدودی پایدار بماند، و از این کوشش خود آگاه است» (اخلاق، سؤم، ۹). بنابراین ممکن نیست که نفس در صدد خودکشی برآید: (به گفته اسپینوزا: «ممکن نیست که در نفس ما تصویری باشد که وجود بدن را نفی کند؛ چنین تصویری متضاد با نفس است» (اخلاق، سؤم، ۱۰). خودکشی از روی قصد کاری متناقض‌آمیز

2. consciousness

1. appetite

است، زیرا متضمن کوششی عمدی برای کوشش نکردن و ذات خود را به جنگ با ذات خود برانگیختن است. پس اسپینوزا موارد بسیار خودکشی واقعی را چگونه تبیین می‌کند؟ و چگونه نظریه خود را با اخلاق خود تطبیق می‌دهد که به ما می‌گوید از مرگ نترسیم و به دلایل غیر شرافتمندانه از مرگ نپرهیزیم (اخلاق، چهارم، ۷۲؛ پنجم، ۳۸)؟

پاسخ رسمی اسپینوزا به این مشکل این است که «ممکن نیست چیزی از بین برود، مگر به علّی خارجی» (اخلاق، سؤم، ۴)، و بنابراین «هیچ کس به اقتضای ضرورت طبیعت دست به خودکشی نمی‌زند، بلکه فقط وقتی دست به این گونه اعمال می‌زند که از ناحیه علل خارجی مجبور شده باشد و این اجبار ممکن است به انحاء مختلف پیش آید» (اخلاق، چهارم، ۲۰، تبصره). اسپینوزا مثالهای مختلفی می‌آورد، از جمله از مورد سنکا^۱ یاد می‌کند که به فرمان جبّاری رگهای خود را گشود، و به مورد دیوانگی اشاره می‌کند که در آن نفس «طبیعتی مخالف با طبیعت خود می‌یابد». این طبیعت جدید طبیعتی است که ممکن نیست، مادام که نفس موافق کوشش ذاتی خویش است، تصویری از آن در نفس به وجود آید؛ بنابراین، طبیعت جدید حاصل «کوشش برای حفظ ذات» نیست.

مفسران به درجات متفاوتی از نظریه خودکشی اسپینوزا ابراز نارضایتی کرده‌اند. با این همه، آنچه شایان اهمیت است یکی این است که او در حقیقت نظریه‌ای عرضه می‌کند و دیگر اینکه این نظریه خالی از بصیرتی نیست. از خصایص بارز اسپینوزا این است که نتایج مابعدالطبیعه خود را تا این نقاط تماس با جهان انسانی تعقیب می‌کند. اگر در تأملات مربوط به قلمروهای انتزاعی و در نا آگاهی از مسائل واقعی زندگی و فاهمه انسانی یا در اکراه از مواجهه با این مسائل باقی می‌ماند، جاذبیت نظام فلسفی‌اش بسیار کمتر از آنچه اکنون هست می‌بود. در این مورد

1. Seneca

خاص، او بسیاری از تبیینات ممکن خودکشی را نادیده گرفته است. ولی معلوم نیست که او در این اصل موضوع اساسی خود که همه چیزهایی که به دست من صورت می‌گیرد، محض بقای من صورت می‌گیرد، بر خطا باشد. خودکشی‌های شرافتمندانه ژاپنیها به روشنی نشان می‌دهد که چگونه ممکن است کسی به عمر خود پایان دهد تا در پایان یابی خود باقی بماند.

نظریه تصورات

هر چیزی را می‌توان یا به عنوان تصور ادراک کرد یا به عنوان شیء ممتد؛ و با این همه، هیچ رابطه علّی (به هیچ معنی قابل قبولی برای اسپینوزا) میان نفس و بدن نیست. رابطه علّی میان دو چیز تنها در صورتی وجود دارد که ادراک یکی متضمن ادراک دیگری باشد. یک تصور برای اینکه ادراک شود ممکن است تابع تصور دیگر باشد، همچنانکه یک جسم برای اینکه ادراک شود ممکن است تابع جسم دیگر باشد. ولی در حصول نظام تصورات به هیچ وجه نمی‌توان مراجعه قابل ادراکی به یک حالت جسمانی کرد، همچنانکه در حصول علم به امتداد نیز نمی‌توان به هیچ وجه مراجعه قابل ادراکی به یک حالت نفسانی کرد. این دو نظام تجلیات موازی ولی کاملاً متفاوت یک واقعیت واحدند. مع الوصف، «نظام و اتصال تصورات همان نظام و اتصال اشیاء است» (اخلاق، دوم، ۷). بنابراین، هیچ مشکلی در ربط دادن نفس به اشیاء بیرون از آن یا در نشان دادن موضع آن در سلسله تجلیات «طبیعت مخلوق» وجود ندارد:

نظام یا اتصال اشیاء یک چیز واحد است، چه طبیعت تحت این صفت تصور شود و چه تحت آن صفت، و در نتیجه نظام افعال و انفعالات بدن ما در طبیعت مطابق است با نظام افعال و انفعالات نفس ما... [پس] حکم نفس، میل و موجبت بدن همه‌جا هر سه با

1. determination

هم منطبق‌اند یا به عبارت دیگر یک چیز واحدند که چون تحت صفت فکر اعتبار شود و بر حسب آن تبیین شود، آن را حکم و چون تحت صفت امتداد (یا بُعد) اعتبار شود و از قوانین حرکت و سکون استنتاج شود آن را موجبت می‌نامیم (اخلاق، سوم، ۲، تبصره).

و برای هر تصویری متصوری هست، یعنی چیزی که تحت صفت امتداد اعتبار می‌شود، و در نظام جهان دقیقاً با تصور مطابق است. هر تصویری تصور متصور خود است، و بنابراین، هر تصویری حاکی از چیزی است که اسپینوزا آن را نشانه «بیرونی» حقیقت می‌نامد، یعنی مطابقت درست و ضروری تصور با متصور خود (اخلاق، دوم، تعریف ۴). این سخن متضمن این معنی نیست که چیزی به عنوان تصور غلط وجود ندارد. زیرا بسیاری از تصورات فاقد نشانه‌های «درونی» حقیقت‌اند. خطا از ناتوانی ما در ادراک نظام کامل تصورات و نسبت‌های وابستگی که میان آنها برقرار است مایه می‌گیرد؛ از این رو، ما می‌مانیم و صورتهای مبهم و جزئی اشیاء، و تنها با تصورات «تام» را جانشین این صورتهای مبهم می‌توانیم مطمئن باشیم که اندیشه ما اشیاء را آن گونه که هستند باز می‌نماید. تنها در تصور «تام» است که نشانه‌های درونی حقیقت را می‌توان باز شناخت (اخلاق، دوم، تعریف ۴). لفظ «تام» که اسپینوزا به کار می‌برد دارای همان نقش اصطلاح «روشن و متمایز» دکارت است؛ در حقیقت، اسپینوزا هم گاهی اصطلاح دکارت را به کار می‌برد (مثلاً در اخلاق، دوم، ۲۸؛ و در رساله مختصر و تفکرات مابعدالطبیعی، و در نخستین نامه‌ها). با این همه، نظریه تصور «تام» بسیار منسجم‌تر از الگوی اصلی دکارتی آن است، و به نتیجه‌گیری‌هایی می‌انجامد که دکارت بی‌گمان آن را رد می‌کرد.

تصوری که تنها نشانه بیرونی حقیقت را داشته باشد ممکن است منشأ خطا باشد و به این دلیل ممکن است تصور نادرست خوانده شود. در

حالی که ما می‌توانیم بدانیم که این نوع تصوّر با متصوّر خود (چنانکه باید) مطابق است، از خصوصیات درونی آن نمی‌توانیم بدانیم که این متصوّر دقیقاً چیست. به عبارت دیگر، تصوّر غیر تامّ در نگاه به جهان غیر شفاف است، ولی تصوّر تامّ شفاف است. از این رو، «من بین تصوّر حقیقی و تصوّر تامّ تفاوتی نمی‌بینم، جز اینکه صفت «حقیقی» فقط به مطابقت میان تصوّر و متصوّر خود نظر دارد، در حالی که صفت «تام» به طبیعت خود تصوّر نظر دارد» (نامه شصتم).

اسپینوزا، بر اساس این فرض عقلی مذهبانه که واقعاً تصوّرات تامی وجود دارند، نشان می‌دهد که می‌توان نظریه‌ای درباره‌ی شناخت (که در حقیقت نظریه‌ای درباره‌ی خطاست) بنا کرد. این نظریه (که طرح اجمالی آن را در رساله مختصر، دوم، ۱۵ و ۱۶ و صورت کامل آن را در اخلاق، دوم، ۳۵ به بعد می‌بینیم) فوق‌العاده پیچیده است و اسپینوزا، به سبب گرایش دائم به توصیف رابطه میان تصوّر و متصوّر به صورت رابطه «نماینده‌گی»^۱، آن را مخصوصاً دشوار کرده است (به قسمی که گاه تصوّر تصوّر «متصوّر» خود، به مفهوم معمولی این لفظ دشوار، به نظر می‌آید و نه فقط به مفهوم می‌که از مابعدالطبیعه اسپینوزا بر می‌آید). اگر بخواهیم به زبان قرون وسطایی سخن بگوییم، باید بگوییم که اسپینوزا همواره چیزی را که در حقیقت رابطه مادی، یعنی رابطه در عالم واقع، است رابطه التفاتی^۲، یعنی رابطه در فکر، توصیف می‌کند. البته اندیشه اسپینوزا در این باره مبهم نبود، هر چند می‌بایست روشن‌تر از این باشد. چنانکه گاهی، در اشاره به محتوای «نماینده‌ای»^۳ تصوّر، کلمه «موضوع» (objectum) را به کار می‌برد، و کلمه «متصوّر» (ideatum) را به متلازم^۴ آن اختصاص می‌دهد (نگاه کنید مثلاً به اخلاق، دوم، ۱۳، تبصره، و همچنین به واژه‌نامه).

1. representation
3. representational

2. intentional relation
4. correlate

اسپینوزا نیز مانند دکارت لفظ «تصوّر» را برای رساندن همه محتویات نفسانی به کار می‌برد. بنابراین، در استفاده از این لفظ، از دو مرز دقیق فراتر می‌رود، مرز میان صورت ذهنی و ادراک، و مرز میان صورت ذهنی و تصدیق. بی‌گمان تمایزی هست میان صورت ذهنی انسان و ادراک، صورت خیالی و رؤیای انسان؛ و تمایزی هست میان صورت ذهنی انسان و این تصدیق که انسان وجود دارد. با این همه، برای اسپینوزا این تمایزات باید با بقایای پیچیده نظریه شناخت^۱ او بازسازی شود — و اسپینوزا صفحات جالب توجه و درخشانی به این وظیفه بازسازی آنها اختصاص داده است (اخلاق، دوم، ۱۶ و ۱۷؛ اخلاق، دوم، ۴۸ و ۴۹). بنابراین کسی که علاقه‌مند به مطالعه فلسفه اسپینوزاست باید به خاطر داشته باشد که در درون خود این تصدیق که فلان تصوّر حقیقی است چنان ابهام بزرگی وجود دارد که غالباً تفسیر را تقریباً غیر ممکن می‌سازد. اسپینوزا، با تبیین حقیقت به عنوان خاصیت درونی تصوّرات تامّ، فاصله میان جهان و صورت ذهنی تامّ ما از آن را از بین می‌برد. همچنین او برهانی در جزئیات جالب توجه و در روش مبتنی بر تخیل ارائه می‌دهد که به موجب آن هر تصوّر تامی برای دارنده آن متیقّن است (اخلاق، دوم، ۴۳). بنابراین، دغدغه عمده او در درجه اول تبیین خطا، و در درجه دوم تبیین شناخت معمولی و ناقصی است که ما با آن زندگی خود را هدایت می‌کنیم.

اسپینوزا استدلال می‌کند (اخلاق، دوم، ۳۵) که «نادرستی عبارت است از فقدان شناخت ناشی از تصوّرات غیر تامّ یا ناقص و مبهم». مهم‌ترین نمونه غیر تامّ بودن ادراک حسی است. خورشید را در نظر بگیرید، آن‌گونه که به نظر کسی می‌آید که می‌خواهد آن را از زمین مطالعه کند. صورتی که

1. epistemology

ادراک خورشید را می‌سازد در حقیقت یک تصور است. ولی متصور این تصور آن چیزی نیست که ادراک کننده درمی‌یابد. آنچه به غلط گوی کوچکی می‌نماید به قطر چند پا، که در دریای نیلگونی شنا می‌کند، خورشید نیست. متصور حقیقی این تصور در حقیقت حالتی از بدن است که تصور، اگر بتوان گفت، وجه نفسانی آن است. (اکنون می‌توان گفت که متصور روندی در دستگاه عصبی است.) با این همه، این تصور، چون غیر تام است، به روند جسمانی که متلازم مادی آن است مربوط نیست، بلکه به خورشید مربوط است که تصور فقط نماینده شناخت جزئی و مبهمی از آن است.

هر شناختی که از طریق ادراک حسی حاصل می‌شود از همین نوع است؛ در اخلاق، این نوع شناخت به پایین‌ترین سطوح سه گانه شناخت تعلق دارد. (در رساله در اصلاح فاهمه^۱، از چهار سطح شناخت سخن گفته می‌شود و در رساله مختصر دوباره سخن از سه سطح شناخت است؛ هر دو مورد ملهم از فلسفه کلاسیک است، زیرا ارسطو از چهار سطح شناخت بحث می‌کند، و افلاطون از سه سطح). اسپینوزا این سطح اول شناخت را تخیل^۲ یا ظن^۳ می‌نامد، و تلویحاً می‌رساند که چنین شناختی هرگز به تأمیت نمی‌رسد، زیرا تصورات تخیل، نه از نظام منطقی درونی آنها، بلکه از نظام روندهای جسمانی ما برای ما حاصل می‌شود. تصورات تخیل انعکاسات غیر منطقی روندهایی است که به طور غیر تام ادراک شده است. تجمع مداوم تصورات مبهم سبب می‌شود که ما به یک «مفهوم کلی» (notio universalis) یعنی به ادراک چیزی برسیم که میان آنها مشترک است، مانند مفاهیم مشترکی که ما از انسان و درخت و سنگ داریم (اخلاق، دوم، ۴۰، تبصره). یکی از دلایل نامطمئن بودن ما از زبان متداول به عنوان

1. Treatise on the Emendation of the Intellect

2. imagination

3. opinion

ابزار فلسفی این است که تصوراتی که با این زبان [به‌دیگران] منتقل می‌شود در مجموع متعلق به این طبقه از مفاهیم مرکب ولی مبهم است، نه به طبقه تصورات تام.

باز می‌گردیم به مثال خورشید و می‌گوییم که خورشید را فقط از طریق علم، که هدف آن حصول تصور تامی از خورشید است، می‌توانیم به طور تام بشناسیم، نه از طریق حالات بدن خود. این نوع علم، که با تفکر مستدل از اصول نخستین حاصل می‌شود، نمونه سطح دوم شناخت و متضمن تصورات تام و «مفاهیم مشترک» (notiones communes) است که متمایز از «مفاهیم کلی» سابق الذکر است. مفهوم مشترک تصور خصوصیتی است که مشترک میان همه چیز است، و «فقط از چیزهایی که مشترک میان همه است و به طور مساوی در جزء و کل آنها موجود است ممکن است تصور تامی [در نفس انسان] وجود داشته باشد» (اخلاق، دوم، ۳۹). این مفاهیم به معنی دیگری نیز مشترک است؛ به این معنی که همه انسانها، به حکم ذی‌سهم بودن در طبیعت مشترکی که از خود نشان می‌دهند، از آنها بهره‌مندند. از این رو، این گونه تصورات مقدمات اساسی علم طبیعی را تشکیل می‌دهد و تبیین کامل و نهایی شناخت آدمی و امکان ارتباط فلسفی را فراهم می‌سازد.

به علاوه، اسپینوزا قائل به سطح سوم از شناخت است که آن را شهود^۱ یا علوم شهودی (scientia intuitiva) می‌نامد، و چنین توضیح می‌دهد: «این نوع شناخت از تصور تام ذات بالفعل^۲ بعضی از صفات خدا نشأت می‌کند و به شناخت تام ذات اشیاء می‌انجامد» (اخلاق، دوم، ۴۰، تبصره ۲). اسپینوزا این نکته مبهم را با مثالی ریاضی (که در رساله مختصر، دوم، فصل ۱ به تفصیل بیشتر به آن می‌پردازد) شرح می‌دهد، که از آن

1. intuition

2. formal essence

می‌توان چنین نتیجه گرفت که مراد او از «شهود» ادراک جامع معنی و حقیقت گزاره‌ای است که به کسی ارزانی داشته می‌شود که آن را همراه با برهان معتبری برای آن مبتنی بر مقدمات به‌خودبدهی، در یک عمل ذهنی واحد، درمی‌یابد. شهود را دکارت قبلاً هسته مرکزی نظریه شناخت دانسته بود؛ اسپینوزا، با توصیف شهود به عنوان کمال مطلوب شناخت عقلانی، نظر دکارت را کامل کرد: صورت ذهنی که پیوند جدایی‌ناپذیری با برهان معتبر خود دارد. به عقیده اسپینوزا، شهود تنها وقتی حاصل می‌شود که ما رابطه میان موضوع مورد بررسی را با «تصور تامی از ذات بالفعل خدا» درمی‌یابیم، زیرا جز آن هیچ چیز دیگری نیست که مقدمه‌ای برای استنتاجی به‌خودبدهی باشد. مراد اسپینوزا از «ذات بالفعل» طبیعت واقعی و مستقل خداست. («بالفعل» formal متمایز از «ذهنی» objective است، یعنی متمایز از نماینده چیزی است که متعلق object فکر است، نه نماینده چیزی که فی‌نفسه هست) (نگاه کنید به رساله در اصلاح فاهمه، ششم، ۳۴-۳۵). این اصطلاحات مدرسی ابهام بسیار ایجاد می‌کنند، زیرا ما امروز «subjective» را به جای «objective» و «real» را به جای «formal» به کار می‌بریم (نگاه کنید به واژه‌نامه).

نظریه حقیقت و شناخت اسپینوزا را می‌توان اکنون به‌اختصار چنین بیان کرد: «شناخت نوع اول تنها علت نادرستی است»، در حالی که «شناخت انواع دوم و سوم ضرورتاً درست است» (اخلاق، دوم، ۴۱). بنابراین، از نظرگاه ما، حقیقت یک تصور در وابستگی آن به نظام تصورات «تام» است، نه صرفاً در مطابقت خارجی آن با متصور خود. پیشرفت علم در این است که پیوسته تصورات تام را جانشین تصورات مبهم و غیرتام کنیم، تا در نهایت امر ادراک هر چه می‌اندیشیم حاصل تصور تام ذات خدا و جدایی‌ناپذیر از آن باشد.

«از وجه سرمدیت»

همه تصورات، به عنوان حالاتی از فکر خدا، در او موجود است. بعضی از تصورات نیز در نفس انسانی وجود دارد. از این رو، اسپینوزا می‌گوید که تصورات ما در خدا، «تا آنجا که» (quatenus) «مقوم نفس انسانی است، موجود است. در مقابل، چون خدا شناخت تام از همه چیز دارد، تصورات ما نیز، تا آنجا که ما از عقل نامتناهی بهره‌مندیم، تام است. اسپینوزا بر آن است که این «تا آنجا که» امری ذومراتب است: هر چه صورتهای ذهنی من در مرتبه‌ای «تام» تر باشد، من از شرایط متناهی درمی‌گذرم و بیشتر به ذات الهی که خود حالتی از آن‌ام دست می‌یابم.

فهم اصطلاح «تا آنجا که» آسان نیست. مع الوصف، بدون این اصطلاح مهمترین رشته‌های پیوند در استدلال اسپینوزا — رشته پیوند میان «الهی» و «انسانی» — از بین می‌رود. چنانکه در فصل قبل گفتیم، ما صفات خدا را تا اندازه‌ای می‌توانیم بر حسب امور زمانی توصیف کنیم. خدا «سرمدی» است، و سرمدی بودن خدا به این معنی است که او بیرون از «زمان» و «دگرگونی» است. از این رو، «ما اشیاء را بالفعل به دو طریق تصور می‌کنیم، یا تا آنجا که آنها در زمان و مکان معینی موجودند، یا تا آنجا که تصور می‌کنیم که آنها در خدا موجودند و از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شوند» (اخلاق، پنجم، ۲۹، تبصره). گذار از «الهی» به «انسانی» گذار از «لازمان» به «زمان» است. هر چند ما حالات خدا را به صورت «دیمومت»^۱ و از پی یکدیگر آمدن^۲ در زمان درمی‌یابیم، این آغستگی شناخت ما با مفهوم زمان فقط غیرتام بودن ادراک ما را نشان می‌دهد. «تا آنجا که» ما اشیاء را به نحو تام ادراک می‌کنیم، آنها را به یمن سلسله‌ای از تبیین، که منطقی و بنابراین لازمانی، به عنوان نشأت کرده از ذات سرمدی خدا، درمی‌یابیم.

1. enduring

2. succeeding

از این رو، به گفته اسپینوزا، «طبیعت عقل چنان است که اشیاء را از وجه سرمدیت (*sub quadam aeternitatis specie*) ادراک می‌کند (اخلاق، دوم، ۴۴، نتیجه ۲). تصور تام جهان تصویری «از وجه سرمدیت» است؛ یعنی آن گونه که خدا جهان را (که با آن اینهمان است) می‌بیند، یعنی آن گونه که ما آن را می‌بینیم، «تا آنجا که» نفسمان از بینشی که بینش خدا به جهان است بهره‌مند است.»

اسپینوزا می‌کوشد تا ثابت کند (و اخلاق نشان می‌دهد) که «نفس انسان شناخت تامی از ذات سرمدی و نامتناهی خدا دارد» (اخلاق، دوم، ۴۷). (با این حال، آنچه اینجا اثبات شده است از همان آغاز مسلم فرض شده بود.) با حصول شناخت تام به فهم آنچه الهی و سرمدی است نایل می‌آییم. به علاوه، به فهم طبیعت و هویت خود، «از وجه دیمومت» (*sub specie durationis*) یا از وجه زمان، نیز دست می‌یابیم. زیرا ما، به عنوان حالات پایدار و متناهی، از کوشش برای حفظ ذات که ما را از همه چیزهای مکتفی به خود متمایز می‌کند، برخورداریم؛ این که ما خود را موجوداتی جدا و فردی می‌دانیم به معنی آن است که ما در تصور محدود به زمان، که منتج به شناخت مبهم و جزئی می‌شود، محبوسیم. شرایط انسان اساساً شرایط تعارضی است: عقل خواهان تمامیت سرمدی است، در حالی که علایق ما به زندگی مبتنی بر لذات نفسانی فقط تا آنجا ادامه دارد که ما اشیاء را از وجه زمانی و جزئی آنها ببینیم. پیام اخلاق اسپینوزا را می‌توان چنین خلاصه کرد: رستگاری ما در این است که به جهان از وجه سرمدی آن بنگریم و بدین وسیله آزادی را از قید زمان برهانیم.

مادام که ما در بند علایق ناشی از ماهیت فناپذیر خود گرفتاریم خود را آزاد می‌پنداریم. «انسانها در اینکه خود را آزاد می‌پندارند بر خطایند، و سبب این پندار تنها این است که آنها از اعمال خود آگاهند، ولی از عللی که

موجب این اعمال است غافلند» (اخلاق، دوم، ۳۵، تبصره). بنابراین، تصور آزادی ناشی از خطای تخیل است، و برای کسی که در بند آن گرفتار است نه هدایتی می‌آورد و نه سعادت. عقل، بر خلاف تخیل، بر آن است که اشیاء ضروری‌اند نه ممکن (اخلاق، دوم، ۴۴). بنابراین، هر چه ما بیشتر دریابیم، بیشتر معتقد به غیر واقعی بودن آزادی زمانی می‌شویم و بیشتر به حقیقتی پی می‌بریم که او در قضیه ۴۸ بخش دوم اخلاق تقریر می‌کند: «در هیچ نفسی اراده مطلق یا آزاد وجود ندارد، بلکه نفس به علّتی موجب به این یا آن اراده می‌شود، که آن علّت نیز به علّتی دیگر موجب می‌شود، و این علّت نیز به علّتی دیگر و قس علی هذا الی غیر النّهایة.» این سلسله‌های ضرورت علّی صرفاً انعکاس وجه زمانی چیزی است که، اگر از وجه سرمدی به آن بنگریم، اراده سرمدی و لایتغیر خداست.

این توهم که ما می‌توانیم در زمان آزاد باشیم جای به این یقین می‌دهد که ما می‌توانیم از زمان آزاد شویم. همین آزادی واقعی و والاتر است که اسپینوزا آن را توصیه می‌کند.

جهان است، نه از نظرگاه فاعل شناسایی، بلکه «از وجه سرمدیت»، و به عبارت دیگر «از نظرگاه» خدا.

اسپینوزا قائل به وجود خودآگاهی^۱ است که او آن را تقریباً بدین مضمون وصف می‌کند: تصوّرات ما ممکن است همراه با تصوّراتِ آنها (یعنی تصوّراتِ تصوّرات)، و این تصوّرات اخیر نیز همراه با تصوّرات آنها باشد، و قس علی‌هذا الی غیر النّهایة. اسپینوزا می‌گوید تا این نکته را با این قضیه توضیح دهد: «تصوّر نفس با نفس به همان گونه متحد است که نفس با بدن» (اخلاق، دوّم، ۲۱). ولی این برهان یکی از ناروشن‌ترین و نامقنع‌ترین براهین اوست، بیشتر به این سبب که هیچ اشاره‌ای به مفهوم مهمّ مورد بحث، یعنی مفهوم «خود» نمی‌کند. اسپینوزا، که سخت پای‌بند تصوّرات تامّ است، نمی‌تواند هیچ راهی بیابد که نظرگاه ذهنی را در بطن جهان خود بگنجاند.

اخلاق و نظرگاه مطلق

به عقیده دکارت، وظیفه فلسفه صعود از نظرگاه فاعل شناسایی به «ادراک عقلی مطلق»^۲ جهان (به تعبیر برنارد ویلیامز^۳)، یعنی به ادراک جهان از هیچ نظرگاهی در درون آن، است. شناخت^۴ عبارت است از حذف عالم (فاعل شناسایی) از توصیف معلوم. کانت، در کتاب نقد عقل محض^۵، با دلیل قاطع ثابت می‌کند که این حذف هر گونه رجوع به فاعل شناسایی نه ممکن است و نه مطلوب: جهانِ جهانِ من است که نشانی نازدودنی از «خودآگاهی» بر خود دارد. با این همه، در نزد اسپینوزا فرض ادراک مطلق امری اساسی است، زیرا شناخت «تامّ» دقیقاً عبارت از آن است.

1. self-consciousness
3. Bernard Williams
5. Critique of Pure Reason

2. absolute conception
4. knowledge

۵

آزادی

جای یک چیز در فلسفه نفس اسپینوزا خالی است: چیزی که حضور یا غیبت آن در تفکر هر فیلسوفی مؤثر است. این عنصر غایب «خود»^۱ یا «فاعل شناسایی»^۲ است: نقطه کانونی استدلال دکارت که وجود آن با «من هستم» (cogito) اثبات شده بود. درست است که اسپینوزا در بخش دوّم اخلاق، به عنوان علم متعارف^۳، می‌پذیرد که «انسان می‌اندیشد»، و در قضیه ۱۱ بخش دوّم اخلاق اثر مبهمی از برهان دکارت با این عبارت هست که می‌گوید: «نخستین چیزی که مقوم وجود بالفعل نفس انسانی است همان تصوّر شیء جزئی بالفعل موجود است». ولی در هیچ یک از این دو قضیه، «من»، که برای دکارت باروی ضروری در برابر شک افراطی^۴ است، دیده نمی‌شود. در حقیقت، اسپینوزا در مقدمه اصول فلسفه دکارت^۵ تصریح می‌کند که هیچ حجّیت خاصی فراتر از حجّیت «تصوّرات روشن و متمایز» برای «من هستم» (cogito) قائل نیست، و این تصوّرات نمودگار

1. self
2. subject
3. axiom
4. hyperbolical doubt
5. Principles of Cartesian Philosophy

نتایج این امر برای فلسفه اخلاقی بسیار مهم است. اسپینوزا به زندگی نه از نظرگاه «من»ی که مسائلی ناشی از شرایط فردی اوست، بلکه از نظرگاه استدلال‌کننده محض و بی‌غرضی می‌نگرد که فرد انسانی برای او حالتی از خدا بیش نیست، و قوانین حاکم بر همه چیز بر او هم حاکم است. دقیقاً در همین جهان‌بینی عینی به دور از «خودبینی» است که اسپینوزا مبنایی برای توصیه‌های اخلاقی خود می‌یابد و استدلال می‌کند که ما باید از نگرش فریبده‌ای که «وجه زمانی» اشیاء را می‌بیند به نظرگاه مطلق که نظرگاه الهی است تعالی یابیم. به عقیده او، فقط در آن زمان است که ما حقیقتاً آزادیم و فقط در چنان آزادی فکری است که خود را متحقق می‌سازیم.

خیر و شر

ما در زندگی عادی خود، هنگامی که به جهان «از وجه دیمومت» آن می‌نگریم، تفاوت بزرگی میان خیر و شر می‌بینیم، و میان مقتضیات اخلاق و وسوسه‌های طبیعت در نوسانیم. با این همه، این‌گونه گرایش‌ها ناشی از شناخت نوع اول است؛ تصور تام از طبیعت خود تعارض میان عقل و انفعال نفسانی^۱ را، که حاصل پندارهای مبهم ما بیش نیست، از بین می‌برد.

اسپینوزا نظریه‌ای عرضه کرد که امروز می‌توان آن را نظریه‌ای «عاطفی»^۲ درباره حکم اخلاقی نامید. استعمال کلماتی مانند «خوب» و «بد» را نه از طریق حقیقت تصورات متجلی در آنها، بلکه از طریق عواطفی^۳ که این تصورات را منتقل می‌کنند باید تبیین کرد: «ما نه از آن جهت که چیزی را خوب می‌شماریم برای رسیدن به آن می‌کوشیم، یا آن را طلب می‌کنیم یا به آرزو می‌خواهیم؛ بلکه، به عکس، از آن جهت که برای رسیدن به چیزی می‌کوشیم و آن را طلب می‌کنیم یا به آرزو می‌خواهیم،

1. passion

2. emotivist

3. emotions

آن را خوب می‌شماریم» (اخلاق، سوم، ۹). و در جای دیگر، یعنی در مقدمه بخش چهارم اخلاق و در رساله مختصر، ۵۱، ۶۰ و در نامه‌های متعدد درباره این نکته به تفصیل سخن می‌گوید و استدلال می‌کند که احکام اخلاقی و زیباشناختی تابع نگرش‌ها و علایق فاعل شناسایی است و حاوی چیزی جز مبهم‌ترین ادراک طبیعت اشیاء نیست. استعمال الفاظ «خوب» و «بد» در نزد همه کس تابع خواسته‌ها و آرزوهای خاص اوست، و از تصوّراتی که ما در احکام اخلاقی خود بیان می‌کنیم نمی‌توان چیزی درباره جهان دریافت.

اسپینوزا از این نیز فراتر می‌رود و در عبارتی که یادآور سخنان ابن‌میمون است استدلال می‌کند که «تنها در سخن گفتن نامناسب، یا انسان وار است که ما می‌گوییم به خدا گناه می‌ورزیم» (نامه نوزدهم). اسپینوزا در پاسخ به «مسئله شر» (مسئله توفیق میان جهانی بد با آفریننده‌ای نیک) راه حل ابن‌میمون (دلالة الحائرين، سوم، ۲۱) را می‌پذیرد و استدلال می‌کند که چیزهایی که شر می‌نمایند «فقدانها»^۱ی بیش نیستند، یعنی حالات جزئی یا ناقص خدایند که «دال بر هیچ ذاتی» نیستند (نامه بیست و سوم؛ اخلاق، چهارم، مقدمه). این چیزها به همان اندازه که شرند غیر واقعی نیز هستند.

به نظر می‌آید که ترکیب نظریه اسپینوزا درباره عواطف و راه حل ابن‌میمون برای مسئله شر دیگر جایی برای کار فیلسوف اخلاقی باقی نمی‌گذارد. اگر تصورات خیر و شر تحکمی و ذهنی است، و اگر هر چیزی که اتفاق می‌افتد جزئی از کمال الهی است، پس چه اندرز اخلاقی عینی می‌توان داد؟ اسپینوزا معتقد است که در این باره چیزهای بسیار می‌توان گفت. او نیز مانند ارسطو — استاد غیر معترف به او در سراسر

1. privations

بخشهای سوم و چهارم اخلاق – بر آن است که مسائل اخلاقی را می توان به طور عینی مطرح کرد و به طور عینی پاسخ گفت. همینکه ما از ورای حجاب انفعالات نفسانی طبیعت انسانی را، چنانکه واقعاً هست، می بینیم و می شناسیم، درمی یابیم که آزادی ما و سعادت ما یک چیز واحد بیش نیست، و زندگی نیک برای انسان هم به طور عینی مشخص کردنی است و هم به طور عقلی ادامه دادنی. «زندگی نیک» را، نه با احکام اخلاقی این یا آن شخص، بلکه به طور عینی، از روی طبیعت انسانی، می توان مشخص کرد. از این رو، اسپینوزا تعاریف فنی خود را از کلمات «خیر» و «شر» که بر اساس آنها به تحقیقی «هندسی» در سعادت انسانی می پردازد، چنین ارائه می دهد: «مقصود من از خیر چیزی است که ما یقین داریم برایمان سودمند است»؛ «به عکس، مقصود من از شر چیزی است که ما یقین داریم ما را از برخورداری از هرگونه خیری باز می دارد» (اخلاق، چهارم، تعاریف ۱ و ۲). زندگی نیک آن است که برای طبیعت ما بسیار سودمند – مساعد – باشد؛ زندگی بد آن است که کاملاً مخالف طبیعت ما باشد. از شرارت و تبهکاری باید پرهیز کرد، نه به سبب آنکه خدا ما را مجازات خواهد کرد (او به چنین کارهای نامعقولی نمی پردازد)، بلکه به سبب آنکه شرارت و تبهکاری با طبیعت ما مغایرت دارد و ما را به نومیدی می کشاند (نامه بیست و یکم).

فقال و منفعل

اسپینوزا، در قضیه ۱ بخش سوم اخلاق، میان حالات «فعال»^۱ و «منفعل»^۲ فرق می نهد و می گوید: «نفس ما در بعضی امور فعال است و در بعضی دیگر منفعل: یعنی تا آنجا که تصورات تام دارد، ضرورتاً عامل بعضی

1. active

2. passive

افعال است، و تا آنجا که تصورات غیر تام دارد قابل بعضی افعال است». تفاوت میان عمل کردن و قبول عمل کردن تفاوت درجه است، و چون تنها خدا علت کامل و نخستین هر چیزی است، تنها اوست که عمل می کند، بی آنکه قبول عمل کند. حالات متناهی، مانند آنچه ما هستیم، حلقه هایی از زنجیرهای نامتناهی علّیتی اند که جهان را می سازند. با این همه، «تا آنجا که» حالات ما از درون به وجود می آید – یعنی از کوشش ما برای حفظ ذات یا کوششی که مقوم طبیعت ماست –، ما علت آنهایم و نسبت به آنها فعالیم. به عکس، تا آنجا که علل خارجی در ما اثر می کنند، ما منفعلیم، یا دستخوش روندهایی بیرون از اختیار خویشیم.

دقیقاً به سبب برخورداری از تصورات تام است که ما از حالت انفعالی به حالت فعال پیش می رویم. اسپینوزا این را با بازی ماهرانه ای که با کلمه «quatenus» (تا آنجا که) می کند نشان می دهد. در اخلاق، دوم، ۱۱، نتیجه، ثابت کرده بود که «تصوراتی که در نفس کسی تام است، تا آنجا که خدا مقوم ذات آن نفس است، در خدا نیز تام است». و اما از هر تصور معینی باید معلولی حاصل شود، و تصور تام علت تام (تبیین کامل) هر چیزی است که از آن ناشی می شود. بنابراین، خدا که ذاتی تصورات تام است، علت تام و کامل همه امور است. «تا آنجا که تصویری که در نفس کسی تام است در خدا وجود دارد، خود آن نفس علت تام و بنابراین «ضرورتاً فاعل» بعضی امور است.

تصور اسپینوزا از فعالیت نفس با تصور معمولی ما از اراده و عمل فقط اندکی مطابقت دارد. با این حال، ذکر مثالی خالی از فایده نیست. فرض کنید که وزش ناگهانی باد مرا به طرف رفیق همراه پرت کند و او به زمین بیفتد. من در این نقل حرکت منفعلم، زیرا نیرو را از باد می گیرم و بی اراده به هم نوع خود منتقل می کنم. این گونه تصورات که من از این روند دارم در اکات مبهم و غیر تام ناشی از روندهای جسمانی وارد بر من

است. حال فرض کنید که من نقشه‌ای طرح کنم که به رفیق همراهم حمله کنم و در فرصت مناسب او را بر زمین بیندازم. در اینجا من (به زبان متعارف) در ایجاد همان نتیجه فعالم. روندی تعقلی مقدم بر این نتیجه بود، که هرچند نتیجه را ضروری نمی‌ساخت، ولی روند منتهی به افتادن همراهم را دقیق‌تر از ادراک مبهم من از فشار باد متصور می‌کرد. اسپینوزا شاید درباره این امر می‌گفت که این تعقل را باید تصویری «تام‌تر»، بنابراین تبیینی مستوفی‌تر، و بنابراین علتی کامل‌تر، از روند منتهی به عمل دانست. اگر ممکن باشد که من تصویری کاملاً تام از روندی داشته باشم، آن‌گاه نسبت به آن کاملاً فعال خواهم بود. با توجه به این معنی، من فقط تا آنجا فعالم که تصوراتم تام باشد، و از چیزی به تنهایی و محدودیت بدنی که به زمین می‌افتد نمی‌توانم تصویری تام داشته باشم. بنابراین عمل من، یعنی بر زمین انداختن دوست همراهم، با آنکه بیشتر از تصادم من به او فعالانه بود، مع الوصف باز هم بسیار منفعلانه بود. به علاوه، به عقیده اسپینوزا، ممکن است ما، در روندهایی که معمولاً به هیچ وجه اعمال خود ما دانسته نمی‌شود، کاملاً فعال باشیم: مثلاً کسی که از جای بلندی فرومی‌افتد، به شرط آنکه تصور تامی از آنچه برایش پیش می‌آید داشته باشد، فعال است؛ در حالی که کسی که عمداً شخص همراه خود را بر زمین می‌اندازد، ولی از قوانین عمومی حرکت آگاهی ندارد، منفعل است. ما آشنایی اندکی با افعال کامل داریم، مگر در قلمرو تعقل ریاضی و فلسفی، که در آن تصویری از تصور دیگر، با ضرورتی که برای ما کاملاً بدیهی است، نتیجه می‌شود. و اسپینوزا در ادامه استدلال خود می‌گوید که اگر از این ضرورت پیروی کنیم، کاملاً آزاد خواهیم بود.

این ملاحظات ممکن است به مادر فهم این نظریه شگفت‌انگیز اسپینوزا کمک کند که می‌گوید: «افعال نفس فقط از تصورات تام ناشی می‌شود، در حالی که انفعالات فقط مبتنی بر تصورات غیر تام است» (اخلاق، سوم، ۳)،

هرچند شاید بتوان این نظریه را فقط بر حسب فرض نهانی دریافت که من در فصل سوم، بخش ۲ بازشناختم (اینکه نظام جهان همان نظام تصورات تام است). در نظر اسپینوزا، نفس تا آنجا فعال است که حاکم بر افعال خود و فارغ از تأثیر اموری باشد که خود تصور تامی از آنها ندارد.

تام بودن تصورات به معنی قدرت است؛ هر چه تصورات من تام‌تر باشد، استقلال من بیشتر است. این استقلال از جهان همان چیزی است که اسپینوزا آن را فضیلت می‌نامد؛ «و مراد من از فضیلت (virtus) و قدرت یک چیز است» (اخلاق، چهارم، تعریف ۸). فضیلت در عین حال کمال هم هست، و برای اسپینوزا کمال و واقعیت یک چیز است. بنابراین، در مورد انسان، فضیلت عبارت از افزایش کوشش برای حفظ ذات (conatus) است که انسان به یمن آن دوام می‌یابد. سرانجام اسپینوزا در تعریف شادی (laetitia) می‌گوید: «انفعالی است که نفس با آن به حالت عالی‌تری از کمال تحول می‌یابد» و «اندوه (tristitia) انفعالی است که نفس با آن به حالت دانی‌تری از کمال تحول می‌یابد» (اخلاق، سوم، ۱۱). بنابراین، اسپینوزا با ترکیبی از مابعدالطبیعی غیر متعارف و تعاریف متهورانه به سرعت به این نتیجه فلسفه اخلاقی خود می‌رسد که طبیعت ما چنان است که ما پیوسته بر قدرت خود می‌افزاییم، و این سرچشمه همه گونه شادی است، و روندی که ما از طریق آن این شادی را به دست می‌آوریم همان «بهبود فاهمه»^۱ است که ما را به تصورات تام رهنمون می‌شود. اگر در استدلال اسپینوزا چیزی بیش از این نبود، حتماً آن را به عنوان سفسطه و پسندار واهی رد می‌کردیم. ولی باید به یاد آوریم که اولاً مابعدالطبیعی به تفسیرهای بسیار میدان می‌دهد، و ثانیاً اسپینوزا نمی‌خواهد تعاریف خود را جانشین استدلال کند، بلکه آنها را به عنوان نخستین حرکت در استدلالی به کار می‌برد که مقصود او را دقیق‌تر می‌رساند.

1. improvement of the intellect

هندسهٔ انفعالات

اسپینوزا فلسفهٔ اخلاقی خود را بر «تاریخ طبیعی» انسان بنا می‌نهد: ولی این تاریخ طبیعی نوع خاصی است که به طریق کاملاً فیزیکی از مقدماتی که بنا به فرض ضرورتاً درست است استنباط می‌شود. اسپینوزا دربارهٔ اصالت کوشش خود چنین می‌گوید:

بیشتر کسانی که دربارهٔ انفعالات و شیوهٔ زندگی انسان چیز نوشته‌اند ظاهراً نه از امور طبیعی منتج از قوانین طبیعت بلکه از امور بیرون از طبیعت بحث کرده‌اند. در حقیقت چنین می‌نماید که آنها انسان را، در طبیعت، حکومتی در درون حکومتی دیگر تصور کرده‌اند... بی‌گمان به نظر آنها بس عجیب می‌نماید... که من سعی می‌کنم رذایل و معایب انسان را با روش هندسی بررسی کنم، و می‌خواهم اموری را که آنها مخالف عقل و عیب و باطل و نفرت‌انگیز می‌شمارند با استدلال دقیق مبرهن سازم... [با این همه] عواطفی مانند نفرت، خشم و حسد و غیره، اگر آنها را فی‌نفسه لحاظ کنیم، مانند دیگر امور جزئی ناشی از ضرورت و قابلیت طبیعت‌اند؛ و بنابراین علل خاصی دارند که با آنها شناخته می‌شوند، و خصوصیات دارند که مانند خصوصیات هر امر دیگری سزاوار شناخته شدن‌اند... (اخلاق، سوم، مقدمه)

بنابراین، از حقیقت مابعدالطبیعهٔ اسپینوزا چنین بر می‌آید که نوعی هندسهٔ انفعالات^۱ ممکن است، و هیچ تحقیق دیگری دربارهٔ آنها ما را به شناخت خود رهنمون نمی‌شود. از این رو، اسپینوزا پیشنهاد می‌کند که از عواطف (affectiones) درست همان‌گونه سخن بگوییم که او خود از خدا سخن گفته است: «از اعمال و خواهشهای انسان درست همان‌گونه بحث می‌کنم که از خط و سطح و حجم بحث کرده‌ام» (اخلاق، سوم، مقدمه).

تدوین فلسفهٔ انفعالات انسانی به هیچ وجه تازه نبود. قدیس آکویناس^۲، در مختصر الهیات^۳ بررسی جالب توجهی دربارهٔ این موضوع

1. geometry of passions
3. Summa Theologica

2. Aquinas

ارائه کرده بود، به سبکی که اغلب به سبک اسپینوزاست، و با نتیجه‌گیریهایی که نشان‌دهندهٔ نگاه تحقیرآمیز اسپینوزا به خودفریبی انسان است. دکارت نیز رساله‌ای دربارهٔ عواطف نوشته بود، و هابز^۱ نیز در لوایات^۲ انفعالات و محرکات^۳ را با بیانی تعریف کرده بود که تأثیر آن آشکارا در اسپینوزا دیده می‌شود. با این همه، اسپینوزا از جهت وسعت و قدرت تمیز از پیشینیان بلافصل خود درگذشت، و درست در اطلاق آزاداندیشی مابعدالطبیعی اسپینوزا بر این قلمرو پر آشوب و پرتنش است که شایستگیهای آن به روشنی نشان داده می‌شود. هرچند او مانند هابز می‌کوشد تا عواطف را بر اساس معدودی مؤلفهٔ ساده (در مورد او میل، لذت و الم، همراه با تصورات ملازم آنها و ذکر علل آنها) تعریف کند، مع الوصف، مؤلفه‌های مورد بحث معانی در نظریه‌ای پیچیده‌اند که به هیچ وجه نمی‌توان آنها را با حالات نفس، که ما آنها را معمولاً به همین نامها می‌خوانیم، اشتباه کرد. بنابراین، اسپینوزا در تعاریف خود از اصول اولیهٔ خصوصیات اساسی عواطف ما و ارتباط آنها با یکدیگر استنتاجاتی بیرون می‌آورد. فیلسوفانی هستند که با اسپینوزا مثلاً در این معنی موافق‌اند که ممکن نیست ما از شخص مورد ترحم خود متنفر باشیم؛ یا هیچ‌کس به فضیلت کسی، جز همتای خود، حسد نمی‌برد؛ یا همچنین با اسپینوزا موافق‌اند که این قضا یا حقایق ضروری‌اند که باید آنها را نه با تحقیق تجربی بلکه با استدلال فلسفی اثبات کرد. ولی اندک فیلسوفانی هستند که چنین شبکهٔ روشن‌کننده‌ای از حقایق ضروری یا چنین پاسخ مؤثری به مسئلهٔ ناشی از آنها به دست داده باشند، مسئله‌ای که اسپینوزا آن را مسئلهٔ بندگی انسانی می‌خواند.

اسپینوزا عشق را لذتی همراه با تصور علّی خارجی و نفرت را آلمی

1. Hobbes
3. motives

2. Leviathan

همراه با تصوّر علتی خارجی توصیف می‌کند. این توصیفات را نه به عنوان تعاریف مقدماتی، بلکه بیشتر به عنوان خلاصه‌هایی از نتایج جالب توجهی می‌آورد که هر یک مقتضی نامی‌اند که به یاری آن بتوان آنها را شرح داد. تنها در پایان بخش سوم است که او تعاریف خود را به صورتی منظم طرح می‌کند، با این فرض که قبلاً ثابت کرده است که این تعاریف تمهیداتی تحکمی^۱ برای نامگذاری نیست، بلکه تقریبهایی به «ذات واقعی» چیزهایی است که توصیف می‌شود. همچنین اسپینوزا قبلاً قضایایی مانند اینها را ثابت کرده است: «اگر تصوّر کنیم که کسی موجب شادی کسی باشد که ما آن را دوست داریم، ما در حق او نیز احساس دوستی می‌کنیم» (اخلاق، سوم، ۲۲)؛ «اگر تصوّر کنیم که کسی همانند ما تحت تأثیر عاطفه‌ای واقع شده است، ما نیز تحت تأثیر همان عاطفه واقع خواهیم شد» (اخلاق، سوم، ۲۷)؛ عشق و نفرت ما با تصوّر این معنی که دیگران نیز در آنها با ما شریک‌اند تقویت می‌شود (اخلاق، سوم، ۳۲)؛ ما سعی می‌کنیم که کاری کنیم که عشقمان متقابل باشد (اخلاق، سوم، ۳۳)؛ ما از آنهایی که رقیب ما در عشق‌اند متنفریم و از افکار شرم‌آور [در حق معشوق خود] احساس غیرت می‌کنیم (اخلاق، سوم، ۳۵. مخصوصاً تبصره)، و مانند آنها. اسپینوزا همه این‌گونه حقایق را حقایق ضروری درباره ذات انسان می‌داند که نه بر مشاهده، بلکه بر استنتاج عقلانی از دو اصل متعارف مبهم و انتزاعی راجع به «تأثرات» بدن انسان مبتنی است.

اصلاح انفعالات

اسپینوزا عاطفه (affectus، نگاه کنید به واژه‌نامه) را با عباراتی کلی چنین تعریف می‌کند:

1. arbitrarv

عاطفه که حالت انفعالی نفس (pathema animi) نامیده می‌شود تصوّر مبهمی است که نفس با آن تصدیق می‌کند که قدرت وجودی بدنش، یا جزئی از بدنش، نسبت به گذشته بیشتر یا کمتر شده است و در نتیجه نفس به سبب آن موجب می‌شود که بیشتر در اندیشه این چیز باشد تا آن چیز (اخلاق، سوم، ضمیمه).

اسپینوزا در این تعریف از دو حقیقت اساسی درباره عاطفه خبر می‌دهد: نخست ارتباط آن با وجود ما به عنوان آفریدگان دارای بدن، متأثر از نیروهایی که ما آنها را خوب نمی‌شناسیم؛ دوم خصلت آن به عنوان «تصدیق نفس» یا حکم. به عبارت دیگر، عاطفه «صورت»ی از ادراک — هر چند ادراک مبهم — است حاکی از فعالیت کمتر یا بیشتر نفس. اسپینوزا در تبیین تعریف خود — که مانند همه تعاریف او در این بخش به صورت نتیجه عرضه می‌شود و نه به صورت مقدمه برهان — چنین استدلال می‌کند:

از آنجا که ذات نفس (بخش دوم، قضایای ۱۱ و ۱۲) عبارت است از تصدیق وجود بالفعل بدن خود، و از آنجا که مقصود ما از کمال صرف ذات شیء است، پس چنین نتیجه می‌گیریم که نفس وقتی که بتواند درباره بدن یا جزئی از بدن خود چیزی را تصدیق کند که متضمن واقعیتهایی است بیشتر یا کمتر از آنچه قبلاً بوده است، در این صورت به کمال بیشتر یا کمتری تحول می‌یابد (اخلاق، سوم، ضمیمه).

بنابراین، «فعل نفسانی» که در دل هر انفعالی نهفته است ممکن است مبین کمال نفسانی بیشتر یا کمتر، واقعیتهایی بیشتر یا کمتر، و قدرتی بیشتر یا کمتر باشد. چنانکه از مابعدالطبیعه اسپینوزا بر می‌آید، کمال و واقعیت و قدرت هر سه یک چیز واحدند، و در وجه نفسانی خود برابر با «تام بودن» تصوّرات‌اند. بنابراین، عواطف بر حسب مراتب «تامیت» تصوّر متضمن آنها متفاوت‌اند؛ از آخرین حد انفعال، که در آن نفس دستخوش ناتوانی روندهایی است که بیرون از ادراک آن است گرفته، تا آخرین حد فعل

نفسانی که در آن نفس، از طریق مشاهده روشن حقیقت اشیاء، کمال خود و قدرت خود را تصدیق می‌کند.

«اصلاح» انفعالات دقیقاً عبارت است از انتقال از انفعال به فعل، که در آن عقل بر مواد و مصالح آشفته تخیل غلبه می‌یابد. بنابراین، «عاطفه‌ای که انفعال است، به محض آنکه ما تصور روشن و متمایزی از آن به دست می‌آوریم، دیگر انفعال نیست» (اخلاق، پنجم، ۳). اسپینوزا از این قضیه چنین نتیجه می‌گیرد که: «هر چه عاطفه‌ای برای ما بیشتر شناخته شود، به همان اندازه بیشتر در قبضه اختیار ماست و به همان اندازه نفس از آن کمتر منفعل می‌شود» (اخلاق، پنجم، ۳، نتیجه).

برخی از فیلسوفان جدید — مخصوصاً استیوارت همپشر^۱ — ستایش‌کنان از این وجه از فلسفه اسپینوزا استقبال کرده و آن را متضمن روایتی «وثیه از روانکاوی فروید^۲، یعنی مبنایی مابعدالطبیعی برای این گفته فروید دانسته‌اند که «آنجا که «نهاد»^۳ بوده است «خود»^۴ خواهد بود» (به زبان اسپینوزا: آنجا که من اسیر تصورات مبهمی ناشی از روندهایی باشم که از آنها هیچ آگاهی روشنی ندارم، همینکه تصورات تامی از انگیزه‌های خود داشته باشم آزاد خواهم بود). این گروه از فیلسوفان اسپینوزا را از آن جهت می‌ستایند که او می‌داند که تا چه اندازه زندگی عاطفی ما، در جریان طبیعی چیزها، بر ما پوشیده است، و این پوشیدگی دقیقاً به سبب وابستگی آن به تحولات جسمانی ماست. به علاوه، از آن جهت او را می‌ستایند که قائل به این معنی است که ما در برابر این نیروهای ناهشیار بی‌سلاح نیستیم، و می‌توانیم با سعی در «ادراک خود» چیزهایی را که اکنون نهفته است به سطح بیاوریم، و با این کار فعال و مصمم و حاکم بر شرایط عاطفی خویش شویم. از آن پس، دیگر به جای بنده فرمانروای سرنوشت خویشیم که در هر حال سرنوشت ماست.

1. Stuart Hampshire

2. Freud

نظریه اسپینوزا درباره عامل انسانی بی‌گمان متوجه این نظر است که ما عمدتاً محکوم نیروهایی «ناشیار»یم. چنانکه قبلاً هم اشاره کردم، به عقیده اسپینوزا، نه «خود»ی هست و نه «اول شخص»ی که، اگر بتوان گفت، عهده دار علیت افعال من باشد. به علاوه، شناختی که انفعالات من به صورتی چنین مبهم به من عرضه می‌کنند شناخت بدن است: بنابراین، به عقیده اسپینوزا، این صورت مبهم از شناخت را می‌توان با شناختی بهتر — یعنی با «تصوری تام» — از روندهایی که بدن از خود نشان می‌دهد اصلاح کرد. با این همه، می‌توان در این تصورات، نه قوت نظریه اسپینوزا، بلکه ضعف آن، مخصوصاً ناتوانی آن را در توضیح دو تا از مهمترین خصایص عاطفی انسان ملاحظه کرد، یعنی جایگاه «من» به عنوان فاعل عاطفه و جایگاه جهان (یعنی دیگری) به عنوان متعلق آن. عواطف متوجه بیرون‌اند: توجه یا «قصد» آنها معطوف به مقصودی است، و نیروهای ما را به سوی آن مقصود هدایت می‌کنند. نظریه اسپینوزا قائل به این حقیقت (یعنی حقیقت «قصدیت»^۱) است، ولی اساساً آن را خوب توصیف نمی‌کند. اسپینوزا بر آن است که «متوجه بیرون بودن» عاطفه — چنانکه به تجربه دریافته‌ایم — توهمی^۲ بیش نیست، یعنی تصویری است مبهم از روندهایی که نه در جهان اطراف، بلکه در بدن فاعل عاطفه جریان دارد (مقایسه کنید با: شرح اسپینوزا درباره ادراک حسی^۳ که قبلاً در صفحات ۸۵ و ۸۶ بررسی شد). بنابراین، من دوستی خود به شما را نه با ادراک کردن شما ادراک می‌کنم، که متعلق آنید، و نه با ادراک کردن خودم، که فاعل آنم، بلکه با ادراک کردن این مداخله‌کننده بیگانه، یعنی بدنم، که در آن دوستی به نحوی غیرقابل تفحص مانند سرطانی رشد می‌کند و طوری از ذهن هشیار من سر بر می‌آورد که من فقط می‌توانم آگاهی مبهمی از روندهایی که موجب بندگی نفس من می‌شود پیدا کنم.

1. intentionality

2. illusion

3. perception

در مخالفت با این توصیف، به حق می توان گفت که عاطفه کوششی است برای ادراک شخص دیگر، نه بدن، و نیز ادراک خود از جهت ارتباطی که با شخص دیگر دارد. اصلاح حقیقی انفعالات عبارت است از تعمیق ادراک شخص دیگر، نه به عنوان متعلقی جسمانی، بلکه به عنوان «من»ی مانند من. برای اسپینوزا، شخص دیگر در بهترین حالت عبارت است از حلقه ای در زنجیر عللی که به تصور من از او منتهی می شود (یعنی تصویری که من از او دارم)، نه موضوع (یا متصور) حقیقی عاطفه من. با چنین نظری به حقیقت عمیقی درباره عاطفه انسانی نگرستن به معنی نادیده گرفتن امری انسانی است. اسپینوزا را، از این بابت که «نظریه تصورات» او - اگر پذیرفته شود - ساختار اساسی «قصیدت» انسانی ما را به صورتی جدید توضیح می دهد، می توان معذور داشت. ولی پیروان فرویدی او که در قبول نظریه «تصور تام» او درنگ می کنند و او را توجیه کننده نظریه بنیانگذار روانکاوی درباره بیماریهای اخلاقی می دانند، در ستایش خود از او شاید کمتر سزاوار سرزنش باشند تا خود او که نخستین بار این ستایش را به آنها القا کرده است.

آزادی و قدرت

نیچه^۱ نیز ممکن بود در ستایش فیلسوفی که او «منزوی علیل» ش می خواند به دیگران پیوندد، اگر با حوصله بیشتری در این استدلال او تعمق می کرد که خوشبختی و آزادی انسان در افزایش پیوسته قدرت اوست، و نه تنها نفرت، حسد، تحقیر و خشم، بلکه حتی ترخیم و فروتنی نیز ضعفهایی اند که هیچ جایی در زندگی آبرمرد ندارند (اخلاق، چهارم، ۵۰ و ۵۲). (نیچه به این استدلال اسپینوزا توجه می کند، ولی خیلی

1. Nietzsche

زود از آن می گذرد؛ نگاه کنید به: نسب نامه اخلاق^۱، ۲، پانزدهم). اخلاق ایجابی^۲ اسپینوزا همان قدر از جهت بی اعتنایی آن به اندیشه های پذیرفته تمدن مسیحی جالب توجه است که از جهت قوت استدلال «ریاضی» آن، و حتی کسانی که مابعدالطبیعه «بی من»^۳ی را که این استدلال مبتنی بر آن است قبول ندارند، از توجه خردمندانه آن به حقیقت انسانی که از نتایج اصلی آن بر می آید بهره مند می شوند.

اخلاق ایجابی اسپینوزا دو جنبه دارد، یکی که اینجهانی^۴ است عبارت است از اصلاح مبتنی بر انضباط انفعالاتی که من آنها را به اختصار شرح دادم؛ دیگری که مذهبی تر است، یا در هر حال از جهت لحن مبتنی بر تأمل^۵ است. اولی به ارسطو بازمی گردد، و این براهین اسپینوزا (اخلاق، چهارم، ۵۲) که «از خود رضایی (acquiescentia in se ipso) عالی ترین چیزی است که ما می توانیم آرزوی وصول به آن را داشته باشیم» و (اخلاق، چهارم، ۵۸) «سربلندی (gloria) مغایر با عقل نیست، بلکه ممکن است از آن ناشی شود» منعکس کننده اندیشه های اساسی فلسفه تقوای ارسطوست. جنبه دوم فلسفه اسپینوزا در خصلت خود افلاطونی تر است، و یادآور آثار بزرگ اخلاق نوافلاطونی است که مشوق شاعران و متالهان بی شمار قرون وسطایی در راه ترک نفس و زهد مسیحایی آنها بوده است: از آن جمله است کتاب تسلی فلسفه^۶، اثر بوئتیوس^۷. اسپینوزا در این بخش از نظریه اخلاقی خویش است که به مستقیم ترین وجه با مسئله آزادی انسان مواجه می شود.

1. Zur Genealogie der Moral

3. selfless

5. contemplative

7. Boethius

2. positive morality

4. worldly

6. Consolation of Philosophy

بنابر تعریف ۷ بخش اول اخلاق، «آزاد (libera) آن است که فقط به ضرورت طبیعت خود وجود دارد، و تنها خود موجب افعال خویش است». بر طبق این تعریف، فقط خدا آزاد است. بنابراین، فعل انسانی که ضرورتاً از طبیعت الهی (یعنی از «علتی خارجی») ناشی می‌شود «موجب» است (همانجا). آزادی خدا همان قدرت اوست: یعنی قدرت او در ایجاد احوال خود بدون رجوع به علّتی خارجی. با اصطلاح مبهم «تا آنجا که» (quatenus) می‌توان تصوّر آزادی را به حالات متنهای گسترش داد. تا آنجا که ما علّت «تام» افعال خویشیم، به همان اندازه موجب آنهایم، بدون یاری علّتی خارجی، و بنابراین، به همان اندازه آزادیم. ما به این حالت استقلال تا آنجا نزدیک می‌شویم که نفس ما مشغول به تصورات تام باشد (هر چه اشتغال نفس ما به تصورات تام بیشتر باشد، به همان اندازه ما به این حالت استقلال نزدیکتر می‌شویم). عین همین «اصلاح انفعالات»، که ما را به تصویری تام از جهان رهنمون می‌شود، ما را به راهی نیز رهنمون می‌شود، یعنی به تسلّط بر موقعیت خویش، که معنی واقعی آزادی چیزی جز آن نیست.

بنابراین، اسپینوزا تعریف مکملی از آزادی به دست می‌دهد (اخلاق، چهارم، ۲۴): «انسان را فقط تا آنجا آزاد می‌توان خواند که قدرت وجود داشتن و عمل کردن بر طبق قوانین طبیعت انسانی داشته باشد»، که به معنی (الهیات و سیاست، پانزدهم؛ رساله سیاست، دوم، ۱۱) «جستن و یافتن فهم» است. چنین تعریفی به هیچ وجه متضمن این معنی نیست که عمل انسانی فارغ از ضرورت است. مخصوصاً باید این تصوّر عامیانه از آزادی را به یک سو نهاد که به موجب آن اعمال انسانی به سبب «ممکن» بودن آزاد است. اسپینوزا استدلال می‌کند که مفاهیم «امکان» و «احتمال»^۱ حاکی از خصایص واقعی جهان نیست، بلکه حاکی از «نقص علم ما» است (تفکرات

1. contingency

2. possibility

مابعدالطبیعی، ۱، سوم، بخش ۹؛ اخلاق، اول، ۳۳، تبصره ۱)؛ پس می‌توانیم آنها را بر حسب نقص علم خود تعریف کنیم:

من اشیاء جزئی^۱ را تا آنجا ممکن می‌نامم که چون تنها به ذات آنها نظر کنم، چیزی نمی‌یابم که وجودشان را ضرورتاً وضع یا ضرورتاً رفع کند. من اشیاء جزئی را تا آنجا محتمل می‌نامم که چون در علل آنها که باید می‌جد آنها باشند نظر کنیم، نمی‌دانیم که آیا این علل موجب به ایجاد آنها می‌شوند یا نه (اخلاق، چهارم، تعریفهای ۳ و ۴).

تصوّر مشترک از آزادی انسانی، که متعلّق به نوع اول شناخت است، یکی از تصوّراتی است که جهل ما آنها را حفظ می‌کند:

لطفاً سنگی را تصوّر کنید که در حالی که به حرکت خود ادامه می‌دهد قادر باشد بیندیشد و بداند که دارد، تا آنجا که می‌تواند، می‌کوشد تا به حرکت خود ادامه دهد. این سنگ که فقط از کوشش خود آگاه است... یقین خواهد کرد که کاملاً آزاد است، و تصوّر خواهد کرد که فقط به خواست خود به حرکت ادامه می‌دهد. این آن آزادی انسانی است که همه به داشتن آن می‌بالند و صرفاً عبارت است از این حقیقت که انسان از خواست خود آگاه است، ولی از عللی که موجب بدید آمدن این خواست شده است خبر ندارد (نامه پنجاه و هشتم).

ما هر چه بیشتر از علّیت افعالمان آگاه باشیم جای کمتری به امکان و احتمال می‌دهیم. با این همه، آگاهی از علّیت ایمان به آزادی را منتفی نمی‌کند، بلکه مؤید آن است. تصوّر مبهم از آزادی ناشی از تخیل است که موجب بندگی ما می‌شود؛ زیرا اعتقاد ما به احتمال فقط ناشی از انفعال نفس ماست. هر چه بیشتر اشیاء را (با واسطه تصورات تام) ضروری بشناسیم، تسلّط خود را بر آنها بیشتر افزایش می‌دهیم، و بنابراین بیشتر آزادیم (اخلاق، پنجم، ۶). آزادی آزادی از ضرورت نیست، بلکه آگاهی از

1. individual things

ضرورت است. در برهان ریاضی، نفس ما کاملاً موجب به ضرورت منطقی، و در عین حال کاملاً «در ضبط»^۱ است: به عقیده اسپینوزا، این الگوی آزادی ماست. آزادی اگر آزادی از ضرورت‌های منطقی بود هیچ ارزشی نمی‌داشت (فامه بیست و یکم).

انسان آزاد انسان آگاه از ضرورت‌هایی است که او را موجب می‌دارد. اسپینوزا صفحات بسیاری از آثار خود را به وضع نفسانی چنین انسانی اختصاص می‌دهد. انسان آزاد از نفرت، حسد، تحقیر و دیگر انفعالات منفی اجتناب می‌کند، معروض بیم و امید و خرافه واقع نمی‌شود، و از این آگاهی اطمینان دارد که تقوی قدرت است، قدرت آزادی است و آزادی سعادت است. «انسان آزاد کمتر از هر چیزی درباره مرگ می‌اندیشد، و خرد او تفکر درباره زندگی است نه درباره مرگ» (اخلاق، چهارم، ۶۷). سعادت او عبارت است از تأمل^۲ زلال در کلّ اشیاء، و در جامعه از طریق «عشق که آزادی نفس را علت خود می‌شناسد» به سعادت کسانی که مانند او می‌اندیشند وابسته است (اخلاق، چهارم، ضمیمه).

به علاوه، «کسی که از خود و عواطف خود آگاهی داشته باشد به خدا عشق می‌ورزد، و هر چه از خود و عواطف خود بیشتر آگاه باشد، این عشق بیشتر خواهد بود» (اخلاق، پنجم، ۱۵). این عشق که ضرورتاً از معرفت جویی نشأت می‌گیرد عشق عقلانی (amor intellectualis Dei) است. نفس در عشق به خدا فعال است، و بنابراین، پیوسته، ولی به نحو انفعالی، از متعلق خود شادمان است. خدا ممکن نیست معروض انفعال، لذت یا الم شود (اخلاق، پنجم، ۱۷)، بنابراین، آزاد از عاطفه است. او نه عشق به نیکوکار دارد و نه نفرت از بدکار (فامه بیست و سوم): در حقیقت، او نه به کسی عشق دارد و نه از کسی نفرت (اخلاق، پنجم، ۱۷، نتیجه). پس

1. in control

2. contemplation

«کسی که عشق به خدا دارد نمی‌تواند با کوشش کاری کند که خدا نیز در مقابل به او عشق داشته باشد» (اخلاق، پنجم، ۱۹). عشق به خدا کاملاً به دور از نفع‌طلبی است، و «ممکن نیست به عاطفه‌ای، چه حسد و چه غیرت، آلوده شود، بلکه هر چه انسان‌های بیشتری را با این رشته عشق به خدا پیوند یافته تصور کنیم، این عشق پرورده‌تر خواهد شد» (اخلاق، پنجم، ۲۵). در حقیقت، «عشق عقلانی انسان به خدا» همان «عشق خدا» است که خدا خود با آن به خود عشق دارد (اخلاق، پنجم، ۳۶). ما، با عشق به خدا، از عقل الهی و از عشق غیر شخصی و کلی که بر آن حاکم است بهره‌مند می‌شویم: زیرا، هرچند خدا عشق متقابل به ما ندارد، مع الوصف ما را تا آنجا دوست دارد که خود را در ما و از طریق ما دوست دارد. این عشق سرمدی مقوم «رستگاری، سعادت یا آزادی» ماست.

اسپینوزا، در بحث خود درباره سعادت انسان، پرهانی استثنایی و تا اندازه‌ای افلاطونی در باب جاودانگی انسان یا، بهتر بگوییم، در باب این قضیه کمتر قانع‌کننده وارد می‌کند که «مطلقاً ممکن نیست نفس انسان با بدن انسان فانی شود، بلکه چیزی از آن که سرمدی است، باقی می‌ماند» (اخلاق، پنجم، ۲۳). برهان مبهم این قضیه مربوط به این نظریه اسپینوزاست که نفس از طریق تصورات تام جهان را «از وجه سرمدیت» (sub specie aeternitatis) و، به عبارت دیگر، بدون رجوع به زمان، درمی‌یابد. ذات نفس عبارت از توانایی در تصورات تام است. با این همه، این ذات را در زمان نمی‌توان با تصورات تام تبیین کرد، زیرا تصورات تام متضمن رجوع به زمان نیست. این گونه تصورات، نه ذات، بلکه فقط از طریق وابستگی‌شان به بدن فانی «دیمومت» دارند:

و لذا می‌توان گفت که نفس، فقط تا آنجا که مستلزم وجود بالفعل بدن است، دیمومت دارد و وجودش با زمان معینی تبیین می‌شود. و فقط به این ترتیب قدرت دارد که وجود اشیاء را با زمان تعیین و تحت صفت دیمومت تصور کند (اخلاق، پنجم، ۲۳، تبصره).

بعضی دشواریها

کمتر مفسرانی این برهان را (که روایت نخستین آن در رساله مختصر، دوم، ۲۳ آمده است) مقنع یا کاملاً مفهوم یافته‌اند؛ زیرا به نظر می‌آید که این برهان نظریه اسپینوزا را درباره تجسد انسان رد می‌کند. مع الوصف، از این جهت که توجه ما را به یکی از مسائل اساسی این نظام فلسفی جلب می‌کند خالی از فایده نیست. سمیوئل الکساندر^۱ استدلال می‌کند که اسپینوزا، به اتفاق بسیاری از اصحاب مابعدالطبیعه، «مسئله زمان را جدی نگرفته است»: اسپینوزا نیز، مانند افلاطون و لایبنیتس و بسیاری از عقلی‌مذهبان، زمان را در نهایت امر غیر واقعی می‌داندسته است. او استدلال می‌کند (نامه دوازدهم) که «دیمومت فقط قابل اطلاق بر وجود حالات است؛ و سرمدیت قابل اطلاق بر وجود جواهر است». اسپینوزا در ادامه استدلال خود، به شیوه‌ای که شباهت‌نمایی با شیوه استدلال کانت دارد، می‌گوید «اندازه، زمان و عدد صرفاً حالاتی از تفکر یا، بهتر بگوییم، تخیل‌اند» (همان نامه). ما در ادراک جهان از طریق حواس خود جهان را «مرتّب» به صورت زمان و «متنوع» به صورت مکان می‌یابیم. بنابراین، مفاهیم زمانی و ریاضی به آن اطلاق می‌کنیم که به هیچ وجه قابل اطلاق بر واقعیت اساسی نیستند. جهان عقل لازم‌زمانی است، و هر چه در مورد آن صادق باشد در مورد سرمدیت نیز صادق است.

پس موجود عقلانی چگونه ممکن است در زمان وجود داشته باشد؟ اسپینوزا شاید با این سخن الیوت^۲ موافق می‌بود که «[وصول به] نقطه تلاقی لازم‌زمان و زمان کار قدیسان است»، ولی وصول به این نقطه به معنی قبلاً فراتر رفتن از آن است، یعنی رسیدن به جهانی است که کاملاً فارغ از دیمومت و مضایق آن است. در آن جهان نه حرکتی هست، نه انفعالی و نه دگرگونی، بلکه آرامشی هست سرمدی و دگرگونی‌ناپذیر. بنابراین:

1. Samuel Alexander

2. Eliot

انسان دانا، تا آنجا که دانا دانسته می‌شود، تقریباً هیچ‌گاه دستخوش دگرگونی روحی نمی‌شود؛ بلکه، چون به ضرورت سرمدی خاصی، از خود، از خدا و از اشیاء آگاه است، هیچ‌گاه از هستی باز نمی‌ماند، بلکه همواره از آرامش (acquiescentia) روحی حقیقی برخوردار است (اخلاق، پنجم، ۴۲، تبصره).

بهتر آن بود که اخلاق اسپینوزا را با ذکر همین تبصره که او خود نیز آن را در پایان کتاب آورده است، به پایان می‌بردیم. ولی باید بیفزاییم که خواننده در اینجا یک بار دیگر متوجه رشته مشکوکی می‌شود که - اگر آن را می‌کشیدیم - ممکن بود این بنای رفیع فرو ریزد. در بطن اندیشه اسپینوزا کلمه کوچک «کواتنوس» («quatenus» = تا آنجا که) نهفته است، که به نظر می‌آید که، دقیقاً به سبب کمک بیش از حد خود به اثبات قضایا، از اعتبار هر چیزی که فیلسوف اثبات می‌کند می‌کاهد. اسپینوزا بارها به یاری این کلمه تفاوت‌های مطلق و از بین‌نابردنی (مانند تفاوت میان خدا و انسان، سرمدیت و زمان، آزادی و اجبار، فعل و انفعال، استقلال و وابستگی) را به عنوان تفاوت در مرتبه توصیف می‌کند، و به این ترتیب در جایی که هیچ گذاری ممکن نیست، فکر گذار را به ذهن القا می‌کند.

شاید نگران‌کننده‌ترین مورد استفاده اسپینوزا از این تعبیر آنجاست که او در اشاره به انسان می‌گوید: «تا آنجا که تصوراتش تام است». به نظر می‌آید که به این وسیله می‌خواهد القا کند که ما ممکن است تصورات بیش یا کم تامی از یک چیز واحد داشته باشیم، و بنابراین تامیت نیز مراتبی دارد. چنین القای فکری کاملاً شبیه به این نگرش است که ممکن است برهانی بیش یا کم معتبر باشد. راهی که ما را به دانایی و سعادت اسپینوزا می‌رساند متضمن بسیاری از این لغزش‌های روی «کواتنوس» گِلناک است. یکی از لذت‌های تعقیب فلسفه سیاسی او برای ما آن است که بتوانیم راه منتهی به جاهای بلندتر را رها کنیم، و استوارتر و آسوده‌تر راه سرازیری را در پیش بگیریم.

حیات اسپینوزا در انگلستان - دو کتاب بسیار مهم در تفکر سیاسی مابعد رنسانس انتشار یافت: یکی به نام در باب حقوق جنگ و صلح^۱، اثر گروتیوس^۲، و دیگری به نام لویاتان^۳، اثر هابز^۴. ستایش کوچکی از اسپینوزا نیست اگر بگوییم که آثار سیاسی او قابل مقایسه با این دو شاهکار و همچنین به شهریار^۵ و گفتارهای ماکیاولی^۶ است که فیلسوف ما در سبک و ساختار رساله سیاست^۸ خود مدیون آن است.

در اروپای قرن هفدهم، برای یهودی اسپانیایی معترضی که هر گونه مصالحه با نظام حاکم بر محیط خود را رد می کرد، کمتر جایی بود که او بتواند در آن با آرامش زندگی کند. ولی آرامش هلند به بهای گران تمام شده بود، و بسیاری از نزاعها و تنشهایی که از اتحاد او ترشت^۹ به بعد هر یک چند درمی گرفت. همچنان حل نشده باقی می ماند. هلند قرن هفدهم هیچ شباهتی با دولتهای خودکامه قرن بیستم نداشت؛ با این همه، کلیسای کالوینی فشار بسیار هشیارانه ای برای ایجاد اطاعت از مذهب رسمی اعمال می کرد، و به سبب ادامه آزار کاتولیکها و معترضان، آزادی اندیشه و مذهب مهمترین موضوع متنازع فیه روز بود.

آثار هابز، به سبب نظریه او درباره حکومت که هم جامع و هم غیردینی بود، و نیز به سبب آنکه اصول نظریه او عمدتاً مستتج از بررسی طبیعت انسان بدون رجوع به بینه مختلف فیه وحی بود، خوانندگان و ستاینندگان فراوانی در هلند داشت. از سوی دیگر، هابز نظریه مبسوطی درباره نهادها به دست نمی داد، و نیاز به چنین نظریه ای چیزی نبود که خوانندگان مبانی دین مسیحی^{۱۰} ژان کالون^{۱۱} متوجه آن نشوند. رساله

1. *On the Law of War and Peace*

2. Grotius

3. *Leviathan*

4. Hobbes

5. *Il Principe*6. *Discorsi*

7. Machiavelli

8. *Political Treatise*

9. Utrecht

10. *Institution de la religion chrétienne*

11. Jean Calvin

۶

دولت

در اخلاق اسپینوزا انسان آزاد کسی است که به بالاترین سطوح شناخت رسیده باشد، بر عواطف خود چیره باشد و به ادراک خود و جهان دست یافته باشد. ولی مردم عوام به صورت انسانهای آزاد زندگی نمی کنند. مردم عوام به دست تخیل راه برده می شوند و از سعادت حاصل از شناخت بی خبرند. از سوی دیگر، انسانها در اجتماع زندگی می کنند و با زندگی در اجتماع بر قدرت فردی خود می افزایند. حتی انسان آزاد - و در واقع، مخصوصاً انسان آزاد - به سبب کشش عشق و افتخار در جستجوی آمیزش با کسانی است که شاید اندیشه و احساسشان به نحوی مفید با اندیشه و احساس او پیوند یابد. بنابراین لازم است که قواعد و اصولی بنیاد نهاده شود که انسانها بتوانند هماهنگ با یکدیگر در جهت صلاح مشترک خود زندگی کنند. بنیان نهادن این قواعد و اصول مسئله ای است که نیاز به پاسخی علمی دارد؛ بنابراین، میاست به صورت دغدغه ای فلسفی درمی آید.

زمینه قبلی

از تجربه جنگ داخلی - نخست در هلند، و سپس چندی بعد، در زمان

الهیات و سیاست^۱ اسپینوزا پاسخی هم به هابز و هم به کالون بود. نخستین اهتمام این رساله دفاع از اصول تساهل، اعتدال و حکومت با اختیارات محدود بود. اسپینوزا نیز مانند هابز علم سیاست خود را از نظریه طبیعت انسانی می‌گرفت. ولی بیان او اساساً متفاوت با بیان سلف خود و متضمن توجیه دوگانه - دینی و فلسفی - ای برای نگرشی واحد به دولت بود. این دو بیان مربوط به تفاوت میان تخیل و عقل است. چون انسان با این دو نیرو هدایت می‌شود، لازم است که دلایلی عرضه شود که به هر دو راجع باشد. در غیر این صورت، هر شهروندی در نمی‌یابد که چرا باید قوانین حاکم بر خود را بپذیرد. از اینجا است تأکید او در سراسر رساله الهیات و سیاست بر تفسیر کتاب مقدس، شریعت یهود و دفاعیه نویسی^۲ مسیحی: تأکیدی که من نمی‌توانم در اینجا حق آن را ادا کنم، ولی خود اسپینوزا به آن به دیده اهمیت درجه اول می‌نگریست، مخصوصاً به سبب اینکه (به غلط، چنانکه معلوم شد) گمان می‌کرد که این کار او را از اتهام بی‌دینی مبرا می‌کند.

دین

دین حقیقی و فلسفه حقیقی یکی‌اند، و هر دو عشق عقلانی به خدایند. با این همه، ادیان انسانی واقعی همه بر عشق عاطفی تر و زمانی تری مبتنی‌اند. و خدا را از «وجه دیمومت» درمی‌یابند، و او را با واسطه تصورات غیر تام و تخیلی معرفی می‌کنند. غالباً او را صاحب همان انفعالات متناهی دل آدمی، و حتی به شکل و سیمای جسمانی انسانی می‌شناسانند. ولی «صفات انسان کامل را به خدا نسبت دادن همان قدر ناشایسته است که صفات فیل یا خر کامل را به انسان نسبت دادن» (نامه

1. *Tractatus Theologico-Politicus*2. *apologetics*

بیست و سوم). مردمانی که عقیده به تشبیه یعنی عادت به پرستش خدایی انسان‌مانند^۱ دارند ریشه‌های استوارتری در شناخت غیر تام حاکم بر خود دارند. بهترین چیزی که می‌توان برای آنها آرزو کرد این است که الگوهای دقیقی که آنان قوت روحی خود را از آنها می‌گیرند حاوی حقایق سرمدی عقل و نشانه‌های سعادت الهی، ولو به شکلی مبهم و مجازی، باشد. از این رو، آن قسمتهایی از کتاب مقدس که متضمن بیان شرایع است بیشتر حایز اهمیت است، زیرا سلطه آنها، در نهایت امر، معلول تصویری تام از خداست. در مورد قصص و امثال کتابهای مقدس، اسپینوزا ما را از این عادت خاص مسیحی که «عبارات شرقی» را به معنی لفظی آنها می‌گیرد بر حذر می‌دارد و می‌گوید کتابهای مقدس به حکم ضرورت به «زبان انسانی» نوشته شده است، و خوانندگان یهودی در شیوه دریافت این زبان به معنی مجازی آن مهارت کامل دارند:

کتاب مقدس، هنگامی که می‌گوید خدا بر گناهکاران خشم می‌گیرد و داوری است که از اعمال انسان آگاه است و نیک و بد اعمال آنها را می‌سنجد، به زبان انسان، و به شیوه‌ای موافق عقیده رایج توده مردم سخن می‌گوید؛ زیرا هدف آن این نیست که به مردمان فلسفه بیاموزد و آنان را بر سر عقل آورد، بلکه این است که آنها را به اطاعت وادارد (نامه هفتاد و هشتم).

برای کسانی که با تخیل زندگی می‌کنند، این عادت به اطاعت مطمئن‌ترین رهنمون به سوی آرامش و خشنودی است. بنابراین، دین جزء ضروری زندگی دولت است، و احکام و آداب آن سزاوار حمایت مقامات مدنی است.

تمیزی که اسپینوزا میان نگرشهای عالی فلسفه و خرافات عوام می‌نهد برای فهم نظریه او درباره سیاست به غایت مهم است. او بر آن

1. anthropomorphic God

است که انسان از عقاید غیر واقعی و حتی غیر معقول پیروی می‌کند؛ این پیروی در عین حال هم مبنای زندگی اجتماعی است و هم مانع دائم نظم میاسی حقیقی. اسپینوزا - چنانکه باید - همه تعالیم عمده مذاهب تشبیهی را رد می‌کند. به عقیده او معجزه غیر ممکن است و اعتقاد به آن شکل دلخوش‌کننده خاصی از جهل بیش نیست (رساله مختصر، دوم، ۲۴؛ الهیات و سیاست، چهارم). تجسد^۱ خدا در مسیح نیز غیر ممکن است، هرچند این تصور را می‌توان بر سبیل استعاره مطابق با تصویری حقیقی از خدا تفسیر کرد (نامه هفتم و هشتم). مفاهیم خشم، مجازات، پاداش و رحم قابل اطلاق بر خدا نیست، و خطاست این عقیده که به موجب آن خدا را می‌توان با دعا‌های خود متأثر کرد یا به اجابت آنها متمایل ساخت.

در عین حال، پرستش خدا بجا و ضروری است، و «در هر کلیسایی انسانهای بسیار شریفی هستند که خدا را از روی عدل و احسان می‌پرستند». تفاوت میان کلیساها انعکاسی از حالات متفاوت تخیل است، و ممکن نیست دلیل فلسفی برای ترجیح یکی بر دیگری وجود داشته باشد؛ حداکثر ممکن است فقط دلیل سیاسی در کار باشد. پس انتخاب چگونه باید صورت گیرد؟ دین عامه، که شرط صلح در میان مردمان نادان است، علت جنگ میان آنها نیز هست. از این رو، دولت وظیفه دارد که میان فرقه‌های متخالف مذهبی به اعتدال رفتار کند، و نگاهداشت حداقل اساسی شعایر مذهبی را برای همه انسانهای خردمند تأمین کند. اسپینوزا اصل رعایت تساهل^۲ خود را به زبانی کاملاً مسیحی بیان می‌کند تا نشان دهد که مذهب رسمی کشور را می‌پذیرد. «و اما ترکها و دیگر ملل غیر مسیحی: اگر آنها خدای را، با عمل به عدل و احسان نسبت به هم‌نوعان خود می‌پرستند، من معتقدم که آنها روح مسیح در خود دارند

1. incarnation

2. principle of toleration

و در حالت رستخاری‌اند...» (نامه چهل و سوم). بسیاری از عبارات اسپینوزا به روشنی نشان می‌دهد که او - در شرایطی سوای شرایط حاکم بر هلند قرن هفدهم - از دین رسمی کاملاً متفاوتی حمایت می‌کرد، به شرط آنکه آن دین به مقتضای تساهل عمل می‌کرد. شکل دینی که می‌بایست حکمفرما باشد می‌بایست، به دلایل سیاسی، به حکم دولت حاکم تعیین شود:

دین نیروی خود را به عنوان قانون تنها از احکام فرمانروا می‌گیرد. خدا هیچ سلطنت خاصی در میان انسانها جز از طریق حاکمان بی‌جهانی ندارد. به علاوه: منسک دین و شعایر بیرونی تبعی^۱ باید قرین صلح و سعادت باشد، و بنابراین باید به حکم قدرت حاکم تعیین شود (الهیات و سیاست، نوزدهم).

این تبعیت دین از قدرت دنیوی تنها بر آیینهای بیرونی قابل اطلاق است و هیچ ربطی به طری طریق درونی انسان به سوی رستگاری ندارد. زیرا دین درونی انسان زاد را نمی‌توان تابع قوانین کرد: تا آنجا که [دین]، به جای آنکه عبارت از اعمال بیرونی باشد، عبارت از سادگی و نیک‌سیرتی است، بیرون از قانون و سلطه دولت است. سادگی و نیک‌سیرتی را نمی‌توان با اجبار قانون یا با سلطه دولت به وجود آورد... (الهیات و سیاست، هفتم).

آزادی

چون فکر از قوانین خود پیروی می‌کند، و انسان به ضرورت الهی عقل موجب به نتیجه‌گیری است، نه به قدرت حاکم، پس نامعقول است که قانون بخواهد از فکر جلوگیری کند. به علاوه محدود کردن بیان عقل در زندگی عمومی به معنی نابود کردن بزرگترین سرچشمه آرامش و همسازی^۲، یعنی بحث عقلانی درباره اختلافات و جستجوی مشترک حقیقت است. از این رو، بر هم‌زندگان واقعی صلح و آرامش کسانی‌اند که

1. piety

2. harmony

در حکومت آزاد می‌کوشند تا آزادی قضاوت را که نمی‌توانند سرکوب کنند محدود کنند. بنابراین، ممکن نیست هیچ حکومتی مطابق عقل باشد، مگر اینکه آزادی فکر و عقیده را تأمین کند:

هدف حکومت این نیست که انسانها را از موجوداتی عقلانی به جانوران یا عروسکهایی تبدیل کند، بلکه هدف آن این است که آنها را قادر سازد که نفس و بدن خود را در امنیت تمام ببرند و عقل خود را آزادانه به کار بندند، نه نفرت و خشم و فریب از خود نشان دهند و نه معروض رشک و ستم واقع شوند. در واقع هدف حقیقی حکومت آزادی است (الهیات و سیاست، بیستم).

این آزادی اندیشه و گفتار را نباید با آزادی عمل، و مخصوصاً با آزادی عمل از طریق گفتار، اشتباه کرد. بیان آرام چیزی که مردم آن را از روی صداقت حق می‌شمرند خطری برای هیچ‌کس در بر ندارد؛ ولی تهییج توده مردم از طریق خطابه - که تخیل را برمی‌انگیزد و ربطی به عقل ندارد - تهدیدی اساسی برای حکومت قانونی است. به علاوه، آزادی وجدان سرپچی از قانون مدنی را توجیه نمی‌کند، بلکه حداکثر کاری که می‌کند این است که مخالف می‌ماند:

فرض کنیم که کسی مدلل کند که قانونی مخالف عقل سلیم است، و بنابراین باید لغو شود؛ اگر عقیده خود را تابع حکم مقامات عالی کند (که تنها آنها حق وضع و لغو قوانین دارند) و به هیچ وجه خلاف آن قانون رفتار نکند، از افراد شایسته کشور است؛ ولی اگر قانونگذاران را به بی‌عدالتی متهم کند، و مردم را به مخالفت با آنها برانگیزد، یا اگر از روی فتنه‌انگیزی سعی کند که آن قانون را بدون رضایت آنها لغو کند، آشوبگر و گردنکشی بیش نیست (الهیات و سیاست، بیستم).

سبب آن این است که شهروندانی که دولتی به وجود می‌آورند در حقیقت به قراردادی اجتماعی می‌پیوندند، و با این کار حق آزادی عمل خود را به هیئت حاکمی واگذار می‌کنند. ولی حق آزادی فکر خود را به این

هیئت واگذار نمی‌کنند، زیرا نمی‌توانند چنین کنند. بنابراین، مقامات حاکم باید آزادی سخن گفتن را، تا آنجا که نتیجه ضروری آزادی فکر است، تأمین کنند، ولی نه تا آنجا که متضمن عملی مغایر با مقتضیات قانون و حکومت باشد.

نبوت و سیاست

تصور اسپینوزا از دولت عبارت از نظامی از قوانین و نهادهاست که چنان سازمان داده شده باشد که به عقل امکان عمل بدهد. اسپینوزا تلویحاً قدرت فلسفه را، که تحت هدایت عقل است، در تقابل با قدرت ایمان می‌نهد، که تحت هدایت نبوت است. انسانهای تحت هدایت نبوت سعی می‌کنند که امور خود را با رجوع به وحی‌های اولیه تنظیم کنند؛ این وحی‌ها ممکن است هیچ مبنایی در عقل نداشته باشند؛ مع الوصف مؤمنان نباید در آنها تردید کنند. در حقیقت، انسانهای تحت هدایت انبیای دانادل ممکن است به صلاح رهنمون شوند، ولی ممکن است به گمراهی نیز کشیده شوند.

سعی در تنظیم امور خود بر اساس وحی ما را به نوع خاصی از جامعه، که می‌توان آن را «نظام نبوی» نامید، هدایت می‌کند. نظام نبوی سخت مدافع وحی‌های مقدس خویش است. در نظام سیاسی امور انسان با عقل تعدیل و هدایت می‌شود، و بنابراین آزادی عقیده، به عنوان شرط ضروری حکومت، ارجمند است. نظام سیاسی سعی نمی‌کند که انسانها را گرد هدف مشترکی فراهم آورد، بلکه به عکس، امکان می‌دهد که هدفهای گوناگون آنها به نحوی پرورش یابد که بتواند اختلافات پدیدآمده میان خود را حل کنند.

قانون طبیعی و حق طبیعی

گروتیوس از قانون طبیعی به عنوان بنیاد حاکمیت، و داور نهایی اختلاف

میان انسانها، دفاع می‌کرد. این قانون را عقل در درون مانده است و خدا خود نیز آن را کار می‌بندد. اگر موجودات انسانی از قانون طبیعی پیروی نمی‌کنند، به سبب آن است که عقل کاملاً بر رفتار آنها حاکم نیست. هدف نظام مبتنی بر قانون فراهم آوردن جانشین مؤثری برای عقل در محركات انسانهای غیر عاقل است. هابز مخالف چنین دفاعی از قانون طبیعی نبود. با این همه، بر آن چنین می‌افزود که حق بدون قدرتی که آن را اعمال کند چیزی نیست، و بنابراین، قدرت است که حقیقت اساسی سیاست است، نه حق.

اسپینوزا تا اندازه‌ای با هر دو فیلسوف موافق بود، زیرا او هیچ فرقی میان قدرت و حق نمی‌نهاد و «قانونی طبیعی» سوای آنچه جهان هستی خود از آن پیروی می‌کند نمی‌شناخت.

چون ما در اینجا درباره قدرت یا حق کلی طبیعت سخن می‌گوییم، نمی‌توانیم هیچ فرقی میان امیال ناشی از عقل و امیال ناشی از علل دیگر قائل شویم؛ چه، اینها نیز مانند آنها آثار طبیعت و نشان‌دهنده «کوناتوس» اند که انسان با آن سعی می‌کند که به وجود خود ادامه دهد. زیرا انسان، چه ذاتاً باشد و چه نادان، جزئی از طبیعت است، و هر چیزی که انسان با آن موجب به عمل شود باید آن را مربوط به قدرت طبیعت دانست، یعنی مربوط به قدرتی که طبیعت این یا آن انسان آن را محدود می‌کند. زیرا انسان، چه تحت هدایت عقل باشد و چه تحت هدایت میل، هر کاری که انجام می‌دهد مطابق با قوانین و قواعد طبیعت، یعنی موافق با حق طبیعی (ius naturae) است (رساله سیاست، دوم، ۵).

از این سخن چنین برمی‌آید که کسی که در حکومتی قدرت عالی را در دست دارد، حق اعمال این قدرت را نیز دارد. اسپینوزا نیز مانند گروتیوس و هابز معتقد است که این قدرت با قرارداد اجتماعی الهی به حاکم واگذار

۱. social contract

شده است، قراردادی که به موجب آن انسانها از آشوب تعارض آمیز «حالت طبیعت»^۱ به رامش و همکاری جامعه‌ای مدنی (civitas)، نگه‌کنید به‌واژه نامه) انتقال می‌یابند (الهیات و سیاست، شانزدهم). در نظر «اسپینوزا، چنین قراردادی در حقیقت حقوق فرد^۲ را به فرمانروایش منتقل می‌کند، بجز حقوق (یا قدرتهایی) که، چون متعلق به ذات دارنده آنهاست، غیر قابل واگذاری است: «هیچ‌کس هرگز نمی‌تواند اختیار خود، و در نتیجه، حقوق خود را چنان به‌طور کامل به دیگری منتقل کند که دیگر انسان نباشد» (الهیات و سیاست، هفدهم). بنابراین، حقاً می‌توانیم «حق طبیعی» خود (به معنی رایج‌تر این تعبیر) را، نسبت به همه چیزهایی که قدرتهای غیر قابل انتقال ما را تشکیل می‌دهد، برای خود حفظ کنیم: یعنی زندگی، عقل، و خودآثباتی^۳، که جزء لاینفک «کوناتوس» معرّف ماست. از این رو، «وسعت حق طبیعی طبیعت کلی، و در نتیجه وسعت حق طبیعی هر شیء جزئی، به اندازه وسعت قدرت آن است» (رساله سیاست، دوم، ۴): آشکارا پیداست که این نظریه موافق دعوایهای سیاسی فیلسوف است.

عدالت

از آنچه گفتیم چنین برمی‌آید که انسان در حالت طبیعت خود حق طبیعی اندکی دارد. تنها در جامعه است که او شروع می‌کند به تسلط یافتن بر خود و ادراک اشتراک علایق حقیقی که او را با هموعان خود متحد می‌کند و قادر می‌سازد که قدرت خود را، با پیوستن آن به قدرت دیگران، افزایش دهد. انسان در حالت طبیعت، چون تحت هدایت تخیل است، هموعان خود را ذاتاً مخالف خود می‌پندارد، و با ناتوانی با آنها مبارزه می‌کند. به علاوه، چون قدرت آن را ندارد که هموعان خود را به رعایت عدالت

1. state of nature

2. subject

3. self-affirmation

و دارد، حق آن را هم ندارد؛ از این رو، در حالت طبیعت خطا کاری (peccatum) وجود ندارد. تنها در جایی که حاکمیت (imperium) هست، عدالت و خطا کاری هم هست، و بنابراین، این هر دو محصول شرایط سیاسی انسان است:

بنابراین، عدالت و مطلقاً همه احکام عقل، از جمله شفقت به هممنوع، تنها از طریق حقوق حاکمیت، یعنی... فقط به حکم کسانی که حق حکومت دارند، قوت قانون و فرمان به دست می آورند (الهیات و سیاست، نوزدهم).

پس سرپیچی از فرمان حاکمیت به نام عدالت خواهی قابل توجیه نیست، و حق حکومت در نهایت امر فی نفسه مشروع است. فرد قدرت افزایش یافته خود را مدیون جامعه مدنی است که او را حمایت، و در عین حال، همه جا با الزام او به اطاعت، با او مقابله می کند.

هر چند هر هیئت حاکمه ای اعمال حق حکومت می کند، ولی همه نظامهای سیاسی به یک اندازه انسان را به سعادت و آزادی رهنمون نمی شوند. بنابراین، آزادی معیار کمال است، که با آن می توان نظامی را از نظام دیگر باز شناخت. حکومت را نباید صرفاً وسیله ای برای وصول به آزادی دانست، زیرا آزادی بیش از آن عمیقاً مرتبط با نظم سیاسی است که بتوان آن را هدفی جداگانه شمرد: آزادی همان «کوناتویس» نظام سیاسی^۱ است، که از آن جدایی ناپذیر است، و جز از طریق نهادهای حکومت نمی توان به آن دست یافت.

قانون اساسی آزادی

به عبارت دیگر، کمال مطلوب نظام سیاسی «قانون اساسی آزادی» (constitutio liberatis) است، و قانون اساسی (iura) «روح حاکمیت»

1. political organism

(anima imperii) است (رساله سیاست، دهم، ۹). انسان به آزادی سیاسی، برای تحقق آزادی دیگری که سعادت او را تشکیل می دهد، نیاز دارد: «انسان تا آن اندازه که تحت هدایت عقل است آزاد است؛ زیرا به همان اندازه عللی او را موجب به عمل می کند که طبیعت او می تواند آنها را بی واسطه و به طور تام ادراک کند» (رساله سیاست، دوم، ۲). این «علیت آزادی» فقط در شرایط وجود آزادی تفکر و ارتباط ممکن است حاکم بر ما باشد. ما طبیعتاً دستخوش شک و ترس ایم؛ به سهولت اندیشه خود را به دست تخیل می سپاریم و به سهولت نظم نبوی را که وعده دل انگیز رستگاری می دهد می پذیریم. از این رو، ممکن است از بندگی هم که به ترس و نزاع پایان دهد استقبال کنیم و نفهمیم که «صلح نبودن جنگ نیست، بلکه فضیلتی است که از قوت روح مایه می گیرد» (رساله سیاست، پنجم، ۴). ولی، «اگر بندگی و توخس و ویرانی را صلح باید نامید، آن گاه صلح بزرگترین مصیبتی است که ممکن است بر سر انسان بیاید» (رساله سیاست، ششم، ۴).

تنها نظام سیاسی است که می تواند امکان صلحی حقیقی میان مردم فراهم آورد؛ بیعت ما با آن به معنی نوعی اضطراب و بندگی نیست، بلکه به عکس، به معنی نوعی آزادی است. ما با پیروی از قوانین اساسی مبتنی بر آزادی، از احکام عقل پیروی می کنیم و مجبور به اطاعت از عقل بودن به معنی آزاد بودن است. بنابراین، برای شهروند نظام سیاسی مبتنی بر آزادی، نافرمانی مدنی، که تهدیدی برای شرایطی است که آزادی او به آن بستگی دارد، فقط متضمن فهمی جزئی از موضوع مورد بحث، و بنابراین، تصویری غیر تام از انگیزه اوست. چنین نافرمانی نشانه آزادی نیست، بلکه حاکی از بندگی درونی است.

نخستین اصل نظام سیاسی جریان آزادانه عقیده است. تنها در صورت رعایت چنین اصلی عقل می تواند در هدایت سیاست مؤثر باشد، بی آنکه مبانی دولت را تخریب کند.

طبیعت دولت

جامعه مدنی نوعی سازمان حقوقی است. در حالی که اجزاء تشکیل دهنده آن افراد انسانی اند، خود زندگی و فردیتی از آن خود دارد. به عبارت دیگر «کوناتوس»^۱ از آن خود دارد که به آن حق مطلق حفظ وجود خود می دهد. بنابراین، جامعه مدنی «خطا می کند که کارهایی می کند، یا متحمل کارهایی می شود، که ممکن است به انهدام خردش بینجامد» (رساله سیاست، چهارم، ۴). دولت ممکن است، مانند بدن انسان، قدرتی کم یا بیش، فضیلتی کم یا بیش، آزادی کم یا بیش داشته باشد. فضیلت، قدرت و آزادی یک چیز واحدند و با عقل یکی اند. وظیفه علم سیاست تأسیس قانون اساسی است که از عقل پیروی کند، همچنان که وظیفه فرد فهم قوانین عقل و گردن نهادن به حاکمیت آنهاست.

این اطاعت دولت از عقل، نه با فضیلت حاکم، بلکه با اتخاذ نظام قانون اساسی حاصل می شود که دیگر فضیلت حاکم را خارج از موضوع^۱ می سازد: اگر دولتی بخواهد پایدار بماند، باید اداره آن چنان سازمان یافته باشد که اهمیت نداشته باشد که حاکمان آن تحت هدایت عقل باشند یا تحت هدایت انفعال نفسانی^۲ (رساله سیاست، اول، ۶). به عبارت دیگر، فضیلت دولت فقط با قانون اساسی قابل حصول است که قدرت افراد را محدود و عقلانیت مستقل رَوند سیاسی را تأمین کند. چنین قانون اساسی ممکن است سلطنتی، اشرافی یا دموکراتیک باشد. با این همه، بهترین ضامن تمدید قدرت در جهت مقتضیات عقل دموکراسی (یا لافل حکومت مبتنی بر نمایندگی مردم، فارغ از مزاحمت استیازات موروثی) است. با این همه، مهمتر از شیوه احراز قدرت و تحویل آن تقسیم درونی خود قدرت است.

1. irrelevant

واگذاری اختیارات دولت به کسی یا شورایی به منزله تقلیل استقلال هم حاکم و هم شهروند است. اولی، که تنها مفسر قوانین است، فاقد انگیزه برای تغییر آنهاست، در حالی که دومی ملزم به اطاعت محض از آن است. از این رو، «قراردادها یا قوانین، که به موجب آنها توده مردم حق خود را به شورا یا شخص واحدی واگذار می کنند، هنگامی که مصلحت سعادت عمومی اقتضا کند، بی شک باید شکسته شود» (رساله سیاست، چهارم، ۶).

به عقیده اسپینوزا، این به معنی آن نیست که حکومت سلطنتی لزوماً شکل غیر عقلانی از حکومت است. زیرا در حکومت سلطنتی نیز قدرت را می توان به نحو مطلوب تقسیم کرد. از این رو، اسپینوزا (به پیروی از ارسطو) توصیه می کند که شورایی بر حسب قاعده نوبت تشکیل شود، به این معنی که تصدی مناصب در آن متوالیاً به شهروندانی واگذار شود که شایستگی خود را در عهده دار شدن آنها ثابت کرده باشند. همچنین لازم است که از صاحبان قدرت حاکم حق انحصاری تفسیر قانونی را که مصدق رهبری آنهاست بازگرفت، زیرا «کسانی که مدیر یا صاحب حاکمیت اند همواره سعی می کنند که به اعمال تحکم آمیز خود صورت قانونیت (specie iuris) ببخشند، و مردم را متقاعد کنند که اعمالشان از روی خیراندیشی است؛ این کار را خاصه هنگامی که از حق انحصاری تفسیر قانون برخوردار باشند به آسانی انجام می دهند» (الهیات و سیاست، هفدهم). تنها در صورتی می توان بازوی اجرایی حکومت را از «استیلاء»^۱ بر قانون بازداشت که قوه قضائیه مستقل باشد. اسپینوزا این نظر خود را با آوردن مثالی از کتاب مقدس تبیین می کند:

قدرت زیانکاری برای سران عبرانی به این طریق بسیار محدود می شد که تفسیر قانون تماماً در دست بنی لوی بود (تثنیه، بیست و

1. appropriation

یکم، پنج) که هیچ سهمی در حکومت نداشتند و اهمیت و اعتبار خود را مدیون تفسیر درست قوانین بودند که به آنها محول شده بود (الهیات و سیاست، همانجا).

استدلال اسپینوزا برای استقلال قضایی یکی از مهمترین نگرشهای سیاسی او بود و بر ارائه نظریه مربوط به نظام حکومتی مبتنی بر قانون اساسی - نظریه مونتسکیو^۱ -، که ملهم اندیشیده‌ترین «حکومت آزادی» در جهان بود، فضل تقدّم داشت.

بعضی جزئیات

نظریات سیاسی اسپینوزا بسیار مبسوط است، و استنتاجات او همواره آن قوّت و وضوحی را که مورد انتظار منتقدان است ندارد. با این‌همه، در اینجا به منتخب گویایی از آنها اشاره می‌کنیم.

هیچ صلح پایداری جز با جلوگیری از دشمنان سیاسی تأمین نمی‌شود. اسپینوزا استدلال می‌کند که، برای وصول به این هدف، ارتش ملی مؤثرترین و عقلانی‌ترین وسیله است. ارتشهای مزدور نمی‌توانند هیچ قرارداد پایداری از طرف کسانی که این ارتشها برایشان می‌جنگند منعقد کنند، و هیچ‌گاه نسبت به قراردادی که خود سهمی در آن ندارند وفادار نمی‌مانند. تاریخ هلند نشان می‌دهد که شهرها فقط هنگامی می‌توانند از خود دفاع کنند که شهروندان آنها آمادۀ جانفشانی در راه نجات مشترک خود باشند. بنابراین، در زندگی عمومی نیز، همچنانکه در زندگی فردی (اخلاق، چهارم، ۵۸)، سربلندی مطلوب عقل، و جزئی از قدرت است.

قدرت را باید نه به افراد بلکه به مناصبی که افراد اشغال می‌کنند

1. Montesquieu

تفویض کرد. منصب در عین حال هم قدرتی است مفوّض و هم قدرتی است به حکم مفوّض بودن، محدود. تنها قدرت حاصل از حکومت مناصب است که ممکن است پاسخگوی تام و تمام مقتضیات عقل، و به دور از انفعالات نفسانی کسی باشد که آن قدرت را اِعمال می‌کند.

نمونه ظریفی از این حکومت را در «اتازنرو»^۱ ای هلند می‌بینیم؛ این منصب و دو منصب «استادهاودر»^۲ و «گروت پنیوناریس»^۳ در حالت تأثیر متقابل و تحدید متقابل با هم زندگی می‌کردند. اسپینوزا معتقد بود که حفظ چنین حکومتی فقط با رعایت منزلت مناصب و تشریفات مربوط به آنها ممکن است. در حالی که انسانهای پیر و عقل فضیلت درونی مناصب را می‌بینند، توده مردم همواره حکومت انبیاء را ترجیح می‌دهند.

۱. به فرانسه: États-généraux، به انگلیسی: Estates General، مجلس عمومی طبقاتی.

۲. stadhouder. نگاه کنید به صفحه ۱۴، یادداشت ۲.

3. groot pensionaris

منتشر کرد و مدلل ساخت که هیچ توصیفی از جهان ممکن نیست بی نیاز از رجوع به تجربه انسانی باشد. با آنکه جهانی که ما می‌شناسیم آفرینش ما و صرفاً خلاصه‌ای از نحوه نگرش ما به آن نیست، مع الوصف نمی‌توانیم آن را از نظرگاهی جز نظرگاه خود بشناسیم. هر کوششی برای از میان برداشتن محدودیت‌های ناشی از تجربه، و شناخت جهان، «آن‌گونه که در خود هست»، از نظرگاه «عقل محض» به تناقض می‌انجامد - از نوع تناقضی که در نظریه صفات اسپینوزا می‌یابیم. «تصویرات» عقل هرگز ممکن نیست کاملاً منطبق بر واقع باشد، و با آنکه ما ممکن است آگاهیهای غیرمستقیمی از شناخت مطلق یا «متعالی» داشته باشیم، مع الوصف این شناخت هرگز ممکن نیست از آن خود ما باشد. این آگاهیها محدود به زندگی اخلاقی و تجربه زیبایی شناختی است، و با آنکه تا اندازه‌ای به ما می‌گویند که در واقع چه هستیم، ولی آنها را جز به کلماتی نامفهوم نمی‌توان ترجمه کرد.

کانت چنین استدلال می‌کند که بر وسوسه و صول به «عقل محض» هرگز نمی‌توان فائق آمد. این جزئی از طبیعت ما به عنوان موجودات عقلانی است که سعی می‌کنیم که عقل خود را تا بی نهایت گسترش دهیم و به همین سبب خواهان نظرگاهی عقلانی ایم که اسپینوزا آن را «وجه سرمدیت» می‌نامد. این اشتیاق عقل به امر ابدی سرچشمه همه خطاهای نظری مابعدالطبیعه است. ولی در عین حال ریشه اخلاقیات نیز هست. «تصویرات عقل»، چون به احکام عملی تبدیل شود، قانون اخلاقی پدید می‌آورد که راهنمای رفتار ماست. موجود اخلاقی پیرو عقل ممکن است در افعال خود به چیزهایی پی ببرد که بیهوده سعی کند که آنها را در اقوال خود بیان کند. در میان فیلسوفان بزرگ مابعدالطبیعه، تنها اسپینوزا بود که تقریباً توانست بگوید که جهان برای ما چگونه می‌بود اگر دانش اخلاقی خود را به صورت نظریاتی بیان می‌کردیم. اندیشه اسپینوزا عقل مفهوم



میراث اسپینوزا

فلسفه مابعدالطبیعه اسپینوزا حاوی نقص چاره‌پذیری است. از آنجا که بر این مقدمه مبتنی است که واقعیت مطابق با تصورات ناماست، بی هیچ دشواری به این نتیجه می‌رسد که ما می‌توانیم همان نظر «مطلق»ی را که به جهان ریاضیات داریم به طبیعت هم داشته باشیم. به علاوه، تنها در صورتی که چیزی علت خود (causa sui) باشد واقعاً ادراک کردنی است؛ در غیر این صورت، علم ما، هر قدر هم که جامع باشد، نمی‌تواند وجود چیزی را تبیین کند. ولی صحت این مقدمه را نمی‌توان اثبات کرد و تقریباً غیر ممکن است بتوان نتایج آن را تفسیر کرد. به نظر می‌آید که جهان برای اسپینوزا یک نظام واحد مکتفی به خود است، و فقط چنین نظامی «ممکن» است. همچنین به نظر می‌آید که جهان دو نظام مکتفی به خود و شاید هم بی نهایت نظام مکتفی به خود است. تمایز میان جوهر و صفت برای از میان برداشتن مشکل است: مع الوصف، تمایز هم در صورتی قابل ادراک است که فرض شود که مشکلی در میان نیست: یعنی فرض شود که یک چیز ممکن است دو ذات یا ذوات بیشتر داشته باشد.

یک قرن پس از مرگ اسپینوزا، کانت کتاب نقد عقل محض خود را

انضمامی منزلت انسانی به «نامتناهی» است. آشکال شگفت‌انگیز این اندیشه در ابرهای دوردست مابعدالطبیعه با درخششی ناگهانی و با وضوح تمام ظاهر می‌شوند، و با این همه، به محض آنکه می‌خواهیم به معنی آنها برسیم، در دم ناپدید می‌شوند. اگر هم سرانجام معنی آنها را دریابیم، فقط به سبب آن است که روی از آنها به سوی خود برمی‌گردانیم، و به حقیقت وابسته بودن و متناهی بودن خود اعتراف می‌کنیم.

اسپینوزا در این اعتقاد خود حق دارد که عظمت خدا، با این تصوّر [بعضی اشخاص] که ممکن بود چیزها به گونه‌ای دیگر باشند، کاسته می‌شود. اعتقاد به معجزه جلالی برای خدا نمی‌آورد. زیرا خدا چه نیازی دارد که در اموری که خود پدید آورده است دست ببرد؟ قوانین جهان هستی، اگر ما باید آنها را دریابیم، باید همه جا الزام‌آور باشد: ممکن نیست اراده خدا بر این تعلق گرفته باشد که ما را تا ابد در ناآگاهی از وضعیت خود رها کند. به علاوه، اسپینوزا در این اعتقاد خود نیز محقّ است که حقیقت، در نهایت امر، تنها مقیاس ماست، و با معیار دیگری زندگی کردن به معنی معروض اتفاقات بودن است. در هر موجود عقلانی توانایی تمیز حق از باطل، سنجش دلیل و مواجهه عاری از پندار با جهان به ودیعت نهاده شده است. منزلت ما در این توانایی نهفته است؛ ما با پایبندی به حقیقت از دغدغه‌های فوری خود فاصله می‌گیریم و جهان را آن‌گونه که باید دید، یعنی از وجه دیمومت آن، می‌بینیم. حقیقت نمی‌تواند خود را با رسم متداول روز وفق دهد، ولو اغلب خاطرهارا بیازارد. در نخستین تکان ناشی از برخورد با حقیقت ممکن است روی برگردانیم، و گوینده حقیقت را امر به سکوت کنیم و به نظامی پناه ببریم که ما را با وعده جهانی مطابق با رویاهایمان دلخوش کند و در راه پیروزی پوچی سوق دهد.

در عصر ما بیشتر از عصر اسپینوزا نظریه علمی غلبه دارد؛ اما فقط با توهم ساده‌لوحانه‌ای می‌توان خود را متقاعد کرد که عصر ما بیشتر از

عصر او تحت حکومت عقل است. زیرا ما پیروزی خرافه را به مقیاسی دیده‌ایم که اگر اسپینوزا می‌دید از وحشت بر خود می‌لرزید، پیروزی که فقط بدان سبب ممکن بوده که خرافه توانسته است به زنی علم درآید. اگر «نظامهای نبوی» روزگار ما دشمنان آشکار دین‌اند، این امر، در نظر پیرو مکتب اسپینوزا، خود به معنی تأیید خصلت خرافی آنها، و نیز تأیید بصیرت اسپینوزاست که واقعیت علمی و عبادت الهی هر دو از آشکال آزادی فکرنند. اسپینوزا نیز مانند پاسکال بر آن بود که علم جدید ناگزیر باید جهان را از توهم بیرون آورد. ما با پیروی از حقیقت، به عنوان معیار خود، خوارق عادات را از ما واهایشان بیرون می‌رانیم. با این همه، خطر در این نیست که ما از این معیار پیروی کنیم - زیرا معیار دیگری نداریم. خطر در این است که ما از آن فقط تا آنجا پیروی کنیم که ایمانمان را از دست بدهیم، نه تا آنجا که آن را به دست بیاوریم. ما جهان را از دست خرافه مفید می‌رهانیم، ولی صورت ناقص آن را همچنان باز می‌یابیم. چون از بی معنایی آن به ستوه می‌آییم، خود را در خرافه‌ای جدید و کمتر مفید، یعنی خرافه‌ای زاده افسون‌زدایی^۱، می‌افکنیم که بسیار خطرناک‌تر است، زیرا موضوع آن دیگر خدا نیست، بلکه انسان است.

به عقیده اسپینوزا، علاج کار در این نیست که به جهان‌بینی ماقبل علمی بازگردیم، بلکه در این است که راه افسون‌زدایی را همچنان ادامه دهیم؛ اگر هم خرافات قدیم و هم خرافات جدید را رها کنیم، سرانجام به معنایی در خود حقیقت پی می‌بریم. در همان روند افسون‌زدایی از جهان به افسون جدیدی می‌رسیم که در آن خدا را در همه چیز باز می‌شناسیم و به آثار صنع او، در عین عمل کشف آنها، عشق پیدا می‌کنیم.

این «مذهب افسون‌زدایی»، در نظر متفکران همعصر اسپینوزا، بیش از

1. disenchantment

حدّ ستیزه‌جویانه بود، به همین سبب به آسانی قابل قبول نبود. اسپینوزا متهم به بدعت و الحاد بود. از این رو، در فرصتهایی که به دست می‌آورد سعی می‌کرد که خود را از این اتهامات مبرا کند. در یکی از نامه‌های خود (نامهٔ چهل و سوم) می‌پرسد: «آیا، اگر کسی بگوید خدا را باید خیر اعلا دانست و به همین سبب باید او را با اندیشه‌ای آزاد دوست داشت، این به معنی آن است که او پشت پا به هر دینی زده است؟» ولی لایبنیتس می‌پرسد: آیا «این عشق عقلانی به خدا» چیزی بیش از «پیرایه‌ای برای مردم» است؟ لایبنیتس می‌افزاید: «در خدایی که هر کاری را بدون اختیار و به ضرورت، بدون تمیز میان خیر و شر، انجام می‌دهد، چیز دوست‌داشتنی وجود ندارد.»

شهرت اسپینوزا بر «سانسور»ی که معاصرانش سعی می‌کردند که با آن خود را از صدمهٔ دلایلش محفوظ دارند فائق آمد. ولی دیری نکشید که این شهرت تحت الشعاع طلوع نظام فلسفی لایبنیتس در آلمان، و ظهور مذهب اصالت تجربهٔ لاک^۱ و بارکلی^۲ و هیوم^۳ در انگلستان، واقع شد. مدخل جانبدارانه‌ای در فرهنگ^۴ پل^۵، که در سال ۱۶۹۷ انتشار یافت، عقیدهٔ قالبی مناسبی برای متفنن فرهیخته فراهم آورد. پیر پل پروتستان مذهب فاضلی از مردم فرانسه بود که در هلند به حال تبعید به سر می‌برد، و با بعضی از شاگردان اسپینوزا رفت و آمد داشت. با آنکه طرفدار پرشور تساهل مذهبی بود، اسپینوزا را «ملحدی صاحب نظام» خواند و شرح کوتاهی دربارهٔ زندگی و عقاید او نوشت که مدتها آخرین سخن دربارهٔ او بود؛ و چندی بعد هم نویسندگان دایرةالمعارف^۶ آن را تجدید چاپ کردند. ستارهٔ اسپینوزا به افول گرایید و تنها در سپیده دم

1. Locke
3. Hume
5. Pierre Bayle

2. Berkeley
4. Dictionnaire historique et critique
6. Encyclopédie

باشکوه رمانتیک بود که دوباره درخشیدن آغاز کرد. اسپینوزا برای نووالیس شاعر و شلایرماخر^۱ عالم الهیات ناگهان مبرا از خصلت کلی مشربی و الحادی دانسته شد و به جای آن به صورت أسوهٔ ایمان مذهبی و فیلسوف سرمست خدا درآمد که انسان در نظام فلسفی او مستقیماً با مثال اعلای ایمان روبه‌رو می‌شود.

دو تن از معاصران کانت، یاکوبی^۲ و موسیس میندلسون^۳، دربارهٔ نظام فلسفی اسپینوزا مکاتبه داشتند، و یاکوبی نامه‌های خود را به صورت کتابی منتشر کرد. نوع بحثهایی که در پی این امر در گرفت چیزی نبود که مایهٔ خوشحالی اسپینوزا باشد، زیرا عمدتاً بحثهای نظری به شیوهٔ رمانتیک و عرفانی دربارهٔ موضوع یکسانی جهان و حلول خدا^۴ بود. با این همه، هر در^۵ حس تشخیص بیشتری داشت، ساعتها در کار مطالعهٔ آثار اسپینوزا صرف کرد و از تأثیر این اندیشهٔ او در خود سخن گفت که «کسی که به خدا عشق می‌ورزد نمی‌تواند سعی کند که خدا هم در عوض به او عشق بورزد» (اخلاق، پنجم، ۱۹). گونهٔ نیز همین قضیهٔ شگفت‌انگیز را در صفحهٔ زیبایی از حسب حال خود ذکر می‌کند. ولی این تجرید جدی به صورت گزارش تپنده و نفس‌گیری از لحظه‌ای شاعرانه تغییر شکل می‌دهد:

این سخن شگفت‌انگیز که «کسی که به خدا عشق می‌ورزد نمی‌تواند سعی کند که خدا هم در عوض به او عشق بورزد»، با همهٔ عبارات پیشینی که این سخن بر آنها مبتنی است، اندیشهٔ مرا تماماً به خود مشغول می‌کرد. ایثار در هر کاری، و بالاترین حدّ ایثار در عشق و دوستی، بزرگترین خواست من، آیین من و شیوهٔ من بود، و از این رو این نکتهٔ خلاف معمول که در پی می‌آید — اگر من شما را دوست ندارم، این دوستی به چه کار شما می‌آید؟ — سخن دل من بود.

1. Schleiermacher
3. Moses Mendelssohn
5. Herder
2. Jacobi
4. immanence of God

گونه چنین می‌افزاید که سبک آرام و خشک اسپینوزا به قدری با عواطف خود او ناهمگون بود که می‌توان گفت که او خود ناموفق‌ترین متعلم صفحاتی بود که به توجیه این سخن تند و نافذ اختصاص داده شده بود. با این حال، گوته بود که به نام اسپینوزا بزرگترین خدمت را به جای آورد و مقاله مربوط به او در فرهنگ پل را محکوم کرد و حمله اسپینوزا به خرافه را نخستین دست‌آورد او خواند و از آن حمایت کرد.

اسپینوزای فیلسوف با همه اندیشه‌های خود از آثار شلینگ^۱ و هگل^۲ سر برمی‌آورد. در حقیقت، نظام فلسفی هگل مهمترین براهین اخلاق را دگرگون کرده و از آن خود ساخته است. نظریه جوهر واحد^۳ او نظریه مثال مطلق^۴ می‌شود - وجود یگانه^۵ی که در صفات طبیعت، روح، هنر و تاریخ و از طریق آنها تحقق می‌یابد. نظریه تصورات تام^۶ او «دیالکتیک»^۷ می‌شود که به موجب آن شناخت عبارت از پیشرفت تدریجی از «وضع»^۸ مبهم و «انتزاعی» یک مفهوم عقلانی به ادراک پیوسته کامل تر و پیوسته «مطلق» تر جهان است. نظریه «کوناتوس» او به صورت نظریه «خودتحقق‌یابی»^۹ از طریق «تعیینات»^{۱۰} پی در پی درمی‌آید؛ نظریه نظام سیاسی او به نظریه دولت به عنوان تحقق آزادی و «طبی طریق عقل در جهان» تبدیل می‌شود. گستاخی عالی هگل در این است که این نگرشهای اسپینوزایی را با تصویری ترکیب می‌کند که مورد انکار این نگرشهاست - یعنی تصور «خود» به عنوان نظرگاهی محدود و جزئی و از جهت تاریخی معین درباره جهان، که روند «خودتحقق‌یابی» آن فعلیت و معنی همه چیزهای موجود نیز هست:

1. Schelling

2. Hegel

3. one substance

4. Absolute Idea

5. single entity

6. dialectic

۷: positing. یعنی مسلم گرفتن، مسلم رضع کردن.

8. self-realization

9. objectifications

بار دیگر در مخالفت با اسپینوزا باید بگوییم که ذهن در حکم - که به یاری آن خود را مقوم «من» یعنی فاعل شناسایی آزاد... می‌سازد - از جوهر ناشی شده است، و فلسفه‌ای که این حکم را مشخصه مطلق ذهن می‌داند از نظام اسپینوزایی ناشی شده است (دایرةالمعارف علوم فلسفی^۱، هگل، بخش ۴۱۵).

فلسفه هگل عالی‌ترین مرحله رمانتسم آلمانی، و نیز اعلام خودآگاهانه پایان آن بود. اتفاقاً معلوم شد که معکوس مارکسی هگل («هگل را روی پاهای خودش ایستادن») مطلوب اسپینوزا نیز بود. زیرا این سخن او که «نفس تصور بدن است» بی‌درنگ با این سخن مارکس^۲ و انگلس^۳ مقایسه شد که گفته‌اند: «زندگی تعیین‌کننده آگاهی است، نه آگاهی تعیین‌کننده زندگی» (ایدئولوژی آلمانی^۴). مارکسیستها رفته‌رفته در نظریه نفس اسپینوزا پیش‌آگاهی^۵ «ماتریالیسم دیالکتیک»^۶ را یافتند، و نظریه شناخت اسپینوزا را مقدمه نظریه مارکسیستی ایدئولوژی تفسیر کردند.

اسپینوزا [اگر می‌بود] بی‌گمان مارکسیسم را با دعوی دروغین علمی‌بودنش و اعتقاد خرافه‌آمیزش به دگرگونی طبیعت انسانی و هوادارانش از نوع جدیدی از نظام نبوی که در آن انسان فارغ از نهادها زندگی خواهد کرد، رد می‌کرد. مع الوصف، چنانکه مارکسیستها می‌گویند، «تصادفی نیست» که این فیلسوف چنین موافقت مستقیمی با «ملحدی نبوی» یافته باشد که به عقیده او کوششهای انسان جدایی‌ناپذیر از شرایط مادی او و تابع حکم قوانین طبیعی است. همچنین تصادفی نیست که اسپینوزا، پیامبر دروغین دیگر الحاد، یعنی نیچه، را به حمله

1. Encyclopaedia of Philosophic Sciences

2. Marx

3. Engels

4. The German Ideology

5. premonition

6. dialectical materialism

تندی بر ضد خود برانگیخته باشد، پیامبری که از این نظریه اسپینوزایی متفکر بود که حقیقت جدا از نحوه نگرش ما به آن است:

[فیلسوفان] چنین وانمود می‌کنند که گویا عقاید واقعیشان بر اثر تحول منطقی سرد و خالص و بی‌طرفانه‌ای کشف و حاصل شده است... در صورتی که، در حقیقت، آنها از قضیه یا اندیشه یا «پیشنهاد» جانبدارانه‌ای که معمولاً خواست باطنی آنهاست با براهینی که «بعد از وقت» سعی در یافتن آنها کرده‌اند دفاع می‌کنند... [از این رو، این] حقه‌بازی به صورت ریاضی است که اسپینوزا به یاری آن فلسفه خود را گویی با زره و نقاب - در حقیقت، «عشق به عقل خود»، اگر بخواهیم آنرا صریح و واضح ترجمه کنیم - پوشانده است تا بدین وسیله ناگهان هراس در دل هر مهاجمی بیفکند که جرئت کند با نیم‌نگاهی به آن دوشیزه شکست‌ناپذیر، آن پالاس آتینه^۱، بنگرد: - چه کنم دلی و آسیب‌پذیری در پس نقاب این منزوی علیل نهفته است! (فراسوی نیکی و بدی^۲، اول، ۵).

ضعفهای نظام فلسفی اسپینوزا هر چه باشد، اندیشه‌ای که به ذهن می‌آید این است که فیلسوفی که چنین کینه‌ای در دل کسی پدید می‌آورد که اگر برهان او را درمی‌یافت، با بسیاری از آنچه او می‌گفت موافقت می‌کرد، ممکن نیست به کلی بر خطا باشد.

برای مطالعه بیشتر

نوشته‌های اسپینوزا

□ از آثار اسپینوزا ترجمه‌های انگلیسی متعددی در دست است. دست‌یافتنی‌ترین آنها ترجمه‌ای است که به‌اهتمام «روس» (R. H. M. Elwes)، چاپ تجدیدنظر شده، لندن، ۱۹۰۳؛ تجدید چاپ، انتشارات داور (Dover Publications، ۱۹۵۵) فراهم آمده است. این ترجمه حاوی اخلاق، سه رساله و منتخبی از نامه‌های اسپینوزاست. ترجمه ناسنجیده و بسیار گمراه‌کننده است. از آن سنجیده‌تر، ولی اغلب به همان اندازه گمراه‌کننده، چاپی است که از *Everyman* از اخلاق و رساله در اصلاح فاهمه (ترجمه آندریو بویل Andrew Boyle، لندن، ۱۹۱۰؛ تجدید چاپ در ۱۹۷۷) به دست داده است.

□ چاپ کامل و گاهی دهنده‌ای از نامه‌های اسپینوزا به‌اهتمام آ. وولف A. Wolf (لندن، ۱۹۲۸؛ تجدید انتشار در ۱۹۶۶) فراهم آمده است. این چاپ شاید بهترین مدخل بر فلسفه اسپینوزا باشد. من در ارجاع به نامه‌های اسپینوزا شماره گذاری وولف را به کار برده‌ام. همین ناشر چاپ *عالمانه‌ای* نیز از رساله مختصر درباره خدا، انسان و سعادت او (لندن، ۱۹۱۰) فراهم آورده است. ارجاعات متن کتاب حاضر به این چاپ است که در عین حال حاوی زندگینامه خوبی از اسپینوزا نیز هست.

□ اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی در یک جلد، در انتشارات اوپن کورت Open Court Publishers (ترجمه هالبرت هینز بریتان Halbert Hains Britan، ۱۹۰۵؛ تجدید چاپ ۱۹۷۴) موجود است.

□ چاپ *عالمانه‌ای* از بخشی از رساله الهیات و سیاست و بخشهای برجای مانده رساله سیاست، به‌اهتمام ورنهام A. G. Wernham، با عنوان اسپینوزا، آثار

سیاسی *Spinoza, The Political Works* (آکسفورد، ۱۹۵۸) در دست است. این چاپ حاوی مقدمه مفیدی است، و متن لاتینی اثر را روبه‌روی ترجمه انگلیسی آن نیز آورده است.

□ همچنین اکنون چاپ گران‌قیمت، ولی جالب توجهی، از مجلدی از آثار اسپینوزا در دست است، حاوی اخلاق، رساله در اصلاح فاهمه، رساله مختصر درباره خدا، انسان و سعادت او، اصول فلسفه دکارت، و تفکرات مابعدالطبیعی، و نامه‌های اسپینوزا مربوط به دوره‌هایی که این آثار نوشته شده است. این مجلد به‌اهتمام ادوین کرلی Edwin Curley تصحیح و ترجمه شده است (پرینستن، ۱۹۸۵). مجلد دومی نیز بقیه نامه‌ها و آثار سیاسی اسپینوزا را دربر خواهد داشت. باید امیدوار بود که چاپ کرلی متن قطعی آثار اسپینوزا را برای خوانندگان انگلیسی‌زبان فراهم خواهد کرد.

نوشته‌هایی درباره اسپینوزا

□ زندگینامه‌های اولیه اسپینوزا - نوشته کولروس و مایر - جالب توجه و خواندنی است. شاید بهترین زندگینامه اسپینوزا در زبان انگلیسی، نوشته سر فردریک پالک Sir Frederick Pollock، به‌نام اسپینوزا: زندگی و فلسفه او (لندن، ۱۸۸۰، چاپ دوم ۱۹۱۲) باشد.

□ در میان قدیم‌ترین تفسیرها تفسیر جان کیرد John Caird (ادینبورگ و لندن، ۱۸۸۸) از بسیاری جهات از همه آموزنده‌تر است، مخصوصاً از این جهت که نشان می‌دهد تا چه اندازه اسپینوزا در این فیلسوف، که بخش بزرگی از فلسفه مابعدالطبیعه او را پذیرفته بود، مؤثر بوده است. همچنین رساله درباره فلسفه اسپینوزا *The Philosophy of Spinoza*، نوشته هاری اوستین وولفسن Harry Austyn Wolfson (کیمبریج، ماساچوست، دو جلد، ۱۹۳۴، تجدید چاپ در یک جلد، ۱۹۸۳)، با آنکه بسیار کهنه است، همچنان مفید است.

□ ترجمه ملخصی از مقاله فرهنگ پل Bayle درباره اسپینوزا را می‌توان در چاپ E. A. Beller and M. du P. Lee Jr به‌نام منتخباتی از فرهنگ بل *Selections from Bayle's Dictionary* (پرینستن، ۱۹۵۲) یافت.

□ در میان تفسیرهای جدید تفسیر سیر استیوارت همپشر Sir Stuart Hampshire (پنگوین بوکر Penguin Books، ۱۹۵۱، تجدید چاپ ۱۹۸۱)

همچنان از همه موجزتر و روشن‌تر و قانع‌کننده‌تر است، هرچند تفسیر جدیدتری به‌قلم جانش بنیت Jonathan Bennett (بررسی اخلاق اسپینوزا *A Study of Spinoza's Ethics*، کیمبریج، ۱۹۸۴) روش مفیدی در تحلیل براین اسپینوزا به کار می‌برد.

□ چندین مجموعه مقالات مفید درباره فلسفه اسپینوزا موجود است که بهترین آنها کتاب بررسی‌هایی درباره اسپینوزا: مقالات انتقادی و تفسیری *Studies in Spinoza: Critical and Interpretive Essays*، تألیف س. پل کاشاپ S. Paul Kashap (بارکلی، ۱۹۷۲)، و کتاب اسپینوزا، مجموعه‌ای از مقالات انتقادی، تألیف مارجوری گرین Marjorie Grene (نوتردام، ایندیانا، ۱۹۷۳) و کتاب اسپینوزا: نظرگاه‌های جدید *Spinoza: New Perspectives*، تألیف رابرت و. شاهان و ج. بیرو Robert W. Shahan & J. Biro (نورمان، اوکلاهوما، ۱۹۷۸) است.

□ کتاب تامس کارسن مارک Thomas Carson Mark که در فصل چهارم به آن ارجاع داده شده عبارت است از «صفات اسپینوزایی»، فلسفه ۷ *The Spinozistic Attributes*, *Philosophia* 7 (۱۹۷۷). نظریه اسپینوزا درباره حقیقت *Spinoza's Theory of Truth* (انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۱۹۷۲) تألیف دیگر همین نویسنده سهم مفیدی در حل دشوارترین جنبه‌های نظریه شناخت اسپینوزا ادا کرده است، موضوعی که پارکینسن G. H. R. Parkinson نیز در کتاب خود به‌نام نظریه اسپینوزا درباره شناخت *Spinoza's Theory of Knowledge* (آکسفورد، انتشارات کلارندن Oxford, Clarendon Press، ۱۹۵۴؛ تجدید چاپ ۱۹۶۴) به آن پرداخته است.

□ درباره فلسفه سیاسی اسپینوزا دست‌یافتنی‌ترین تفسیر عبارت است از تفسیر رابرت ج. مک‌شی Robert J. McShea به‌نام فلسفه سیاسی اسپینوزا *The Political Philosophy of Spinoza* (نیویورک و لندن، ۱۹۶۸).

به «ideal» ترجمه کرده‌اند. ولی هر دوی آنها همراه کننده است (نگاه کنید به *objectum*).

imperium: حاکمیت. بعضی از مترجمان انگلیسی آن را به «dominion» یا «power» ترجمه کرده‌اند.

modus: حالت، اصطلاحی که در اخلاق، بخش اول، تعریف ۵، تعریف شده است.

motus et quietis: حرکت و سکون، حالتی نامتناهی که در قوانین فیزیک بیان شده است.

objective: ذهنی؛ یعنی مربوط به نمایندگی چیزی در ذهن، متضاد با *formaliter*، که مربوط به ذات بالفعل آن است.

passio: انفعال، یعنی حالتی از نفس یا بدن که به سبب آن ما «متنعل» *passive* می‌شویم.

quatenus: تا آنجا که.

republica: دولت، یعنی نظام سازمان یافته‌ای از حاکمیت. (تمایز میان *civitas* و *republica* پیش آگاهی از تمایزی است که هگل بعداً میان جامعه مدنی و دولت می‌نهد).

scientia intuitiva: شهود. (عملی ذهنی که در آن برهان معتبری بی‌درنگ حقیقی دانسته و پذیرفته می‌شود).

substantia: جوهر، اصطلاحی که تعریف آن در اخلاق، بخش ۲، تعریف ۳، داده شده است.

sub specie aeternitatis: از وجه سرمدیت.

sub specie durationis: از وجه زمان (یا دیمومت).

واژه‌نامه لاتینی

این واژه‌نامه راهنمایی است برای آگاهی از معنی مهمترین اصطلاحات لاتینی فلسفه اسپینوزا که بسیاری از آنها در چاپهای انگلیسی موجود به صورت‌های مختلفی ترجمه شده است.

affectus: (الف) «تأثر» از جوهر که به آن *modus* نیز گفته می‌شود (نگاه کنید به این کلمه). (ب) عاطفه یا «تأثر» موجود انسانی که به آن *passio* نیز گفته می‌شود (نگاه کنید به این کلمه).

amor intellectualis Dei: عشق عقلانی به خدا.

attributus: صفت (اصطلاحی که در اخلاق، بخش اول، تعریف ۴، تعریف شده است؛ مورد استعمال آن در فلسفه اسپینوزا متفاوت با معنی معمول «صفت» در منطق ارسطویی است).

causa sui: علت خود (تعریف آن در اخلاق، بخش اول، تعریف ۱ داده شده است).

civitas: جامعه مدنی، یعنی جامعه‌ای نظام یافته از درون، ولی متمایز است از *republica* (نگاه کنید به این کلمه).

cognitio: به انگلیسی *cognition* (بعضی مترجمان انگلیسی آن را به «knowledge» ترجمه کرده‌اند).

conatus: در متن کتاب اغلب ترجمه نشده است (بعضی مترجمان انگلیسی به جای آن از کلمات «endeavour» یا «striving»، هر دو به معنی «کوشش» استفاده کرده‌اند). [در ترجمه فارسی هم اغلب «کوناتوس» آمده است]

formaliter: مربوط به ذات بالفعل چیزی (نگاه کنید به *objective*).

idea: تصوّر.

ideatum: تصوّر. بعضی از مترجمان انگلیسی آن را به «object» و بعضی دیگر

واژه‌نامه فارسی به انگلیسی

contingency	امکان	freedom, liberty	آزادی
pain	اندوه	free speech	آزادی گفتار
	انسانِ سرمستِ خدا	possibility	احتمال
God-intoxicated man		ethics	اخلاق
passions	انفعالات	positive morality	اخلاقِ ایجابی
formal	بالفعل (در فلسفه اسپینوزا)	morality	اخلاقیات
chance	بخت	perception	ادراک حسی
	برهان علم‌الوجودی	conception	ادراک عقلی
ontological argument		will	اراده
a priori proof	برهانِ یُنی	self-complacency	ازخودرضایی
self-evident	به‌خودبدیهی	sub specie durationis	از وجه دیمومت
worship	پرستش (عبادت)	sub specie aeternitatis	از وجه سرمدیت
fiction	پندار	judicial independence	استقلال قضایی
quatenus, quatenus	تا آنجا که	deductive	استنتاجی
adequate	تام	aristocracy	اشرافی، حکومت
contemplation	تأمل		اصلاح انفعالات
empiricist	تجربی‌مذهب	emendation of the passions	
incarnation	تجسد		اصلاح فاهمه
imagination	تخیل	emendation of the intellect	
pity	ترحم	(improvement of understanding)	
anthropomorphic	تشبیهی		اصل رعایت تساهل
idea	نصّور	principle of toleration	
adequate ideas	تصوّرات تام	disenchantment	افسون‌زدایی
interaction	تعامل	theology	الهیات
piety	تعبد	extension	امتداد (بُعد)

common notions	مفاهیم مشترک	axioms	علوم متعارفه
premises	مقدمات	causality	علیت
space	مکان	(sexual) jealousy	غیرت
self-sufficient	مکتفی به خود	subject	فاعل شناسایی
office	منصب	active	فعال
logic	منطق	privation	فقدان
passive	منفعل	thought	فکر
determination	موجبیت	law	قانون
object	موضوع	constitution	قانون اساسی
appetite	میل	natural law	قانون طبیعی
falsity	نادرستی	self-dependent	قائم به خود
infinite	نامتناهی	Kabbalah	قباله
unconsciousness	ناهشیاری	power	قدرت
mark of truth	نشانه حقیقت	social contract	فراراد اجتماعی
political order	نظام سیاسی	intentionality	قصدیت
prophetic order	نظام نبوی	scripture	کتاب مقدس
predestination	نظریه تقدیر	conatus (کوناتوس)	کوشش برای حفظ ذات
epistemology	نظریه شناخت	non-existence	لاوجود
hatred	بفرت	matter, stuff	ماده
mind	نفس	ideatum	متصور
neo-Platonism	نوافلاطونی	distinct	متعایز
Reformation	نهضت اصلاح دینی	motives	محرکات
rational dependence	وابستگی عقلانی	scholastic	مدرسی
reality	واقعیت	empiricism	مذهب اصالت تجربه
single entity	وجود یگانه	rationalism	مذهب اصالت عقل
pantheism	وحدت وجودی	Remonstrants	معتزبان
		universal notions	مفاهیم کلی

religion	دین	inquisition	تفتیش عقاید
essence	ذات	excommunication	تکفیر
objective	ذهنی	monistic	توحیدی
romanticism	رمانتیسم	duality	ثنویت
stoic	رواقی	civil society	جامعه مدنی
clear	روشن	immorality	جاودانگی
honour	سربلندی	substance	جوهر
	سربلندی (بافرمانی) از قسین مدنی	universe	جهان هستی
civil disobedience		sovereignty	حاکمیت
eternal	سرمدی	infinite modes	حالات نامتناهی
levels of cognition	سطوح شناخت	mode	حالت
rest	سکون	state of nature	حالت طبیعت
monarchy	سلطنتی، حکومت	motion	حرکت
politics	سیاست	envy	حسد
pleasure	شادی	natural right	حق طبیعی
evil	شر	international law	حقوق بین‌الملل
hyperbolical doubt	شک افراطی	right and power	حق و قدرت
cognition	شناخت	theism	خدایپرستی
intuition	شهود	atheism	خداناپرستی
attribute	صفت	Deus sive Natura	خدا یا طبیعت
necessity	ضرورت	superstition	خرافه
	طبیعت طبیعت‌آفرین	rhetoric	خطابه
natura naturans (creative nature)		desire	خواهش
	طبیعت طبیعت‌پذیر	self	خود
natura naturata (created nature)		self-creating	خودآفرین
emotion	عاطفه	self-consciousness	خودآگاهی
justice	عدالت	self-affirmation	خوداثباتی
	عشق عقلانی به خدا	happiness	خوشبختی (سعادت)
intellectual love of God		good	خیر
rationality	عقلانیت	conceptual duality	دوگانگی مفهومی
cause of itself	علت خود	state	دولت

falsity	نادرستی	levels of cognition	سطوح شناخت
fiction	پندار	liberty	آزادی
formal	بالفعل (در فلسفه اسپینوزا)	logic	منطق
freedom	آزادی	mark of truth	نشانه حقیقت
free speech	آزادی گفتار	matter	ماده
God-intoxicated man		mind	نفس
	انسان سرمست خدا	mode	حالت
good	خیر	monarchy	سلطنتی، حکومت
happiness	خوشبختی (سعادت)	monistic	توحیدی
hatred	نفرت	morality	اخلاقیات
honour	سربلندی	motion	حرکت
hyperbolical doubt	شک افراطی	motives	محرکات
idea	تصور	natural law	قانون طبیعی
ideatum	متصور	natura naturans (creative nature)	طبیعت طبیعت‌آفرین
imagination	تخیل	natura naturata (created nature)	طبیعت طبیعت‌پذیر
immorality	جاودانگی	natural right	حق طبیعی
incarnation	تجسد	necessity	ضرورت
infinite	نامتناهی	neo-Platonism	نوافلاطونی
infinite modes	حالات نامتناهی	non-existence	لاوجود
inquisition	تفتیش عقاید	object	موضوع
intellectual love of God	عشق عقلانی به خدا	objective	ذهنی
intentionality	قصدیت	office	منصب
interaction	تعامل	ontological argument	برهان علم‌الوجودی
international law	حقوق بین‌الملل	pain	اندوه
intuition	شهود	pantheism	وحدت وجودی
(sexual) jealousy	غیرت	passions	انفعالات
judicial independence	استقلال قضایی	passive	منفعل
justice	عدالت	perception	ادراک حسی
Kabbalah	قَباله		
law	قانون		

واژه‌نامه انگلیسی به فارسی

active	فعال	contingency	امکان
adequate	تام	deductive	استنتاجی
adequate ideas	تصورات تام	desire	خواهش
anthropomorphic	تشیهی	determination	موجبیّت
appetite	میل	Deus sive Natura	خدا یا طبیعت
a priori proof	برهان لَمّی	disenchantment	افسون‌زدایی
aristocracy	اشرافی، حکومت	distinct	متمايز
atheism	خداناپرستی	duality	ثنویّت
attribute	صفت	emendation of the passions	اصلاح انفعالات
axioms	علوم متعارفه	emendation of the intellect	(improvement of understanding)
causality	علیّت		اصلاح فاهمه
cause of itself	علتِ خود		عاطفه
chance	بخت	emotion	مذهب اصالت تجربه
civil disobedience	سرپیچی (نافرمانی) از قانون مدنی	empiricism	تجربی مذهب
civil society	جامعه مدنی	empiricist	حد
clear	روشن	envy	نظریه شناخت
cognition	شناخت	epistemology	ذات
common notions	مفاهیم مشترک	essence	سرمدی
conatus	کوشش برای حفظ ذات (کوناتوس)	eternal	اخلاق
conception	ادراک عقلی	ethics	شر
conceptual duality	دوگانگی مفهومی	evil	تکفیر
constitution	قانون اساسی	excommunication	امتداد (بُعد)
contemplation	تأمل	extension	

self-affirmation	تعبد	piety	خوداثباتی
self-complacency	ترحم	pity	از خود رضایی
self-consciousness	شادی	pleasure	خود آگاهی
self-creating	نظام سیاسی	political order	خود آفرین
self-dependent	سیاست	politics	قائم به خود
self-evident	اخلاق ایجابی	positive morality	به خود بدیهی
self-sufficient	احتمال	possibility	مکتفی به خود
single entity	قدرت	power	وجود یگانه
social contract	نظریه تقدیر	predestination	قرارداد اجتماعی
sovereignty	مقدمات	premises	حاکمیت
space		principle of toleration	مکان
state	اصل رعایت تساهل		دولت
state of nature	فقدان	privation	حالت طبیعت
stoic	نظام نبوی	prophetic order	رواقی
stuff	تا آنجا که	quatenus, quatenus	ماده
sub specie aeternitatis	وابستگی عقلانی	rational dependence	از وجه سرمدیت
sub specie durationis	مذهب اصالت عقل	rationalism	از وجه دیمومت
subject	عقلانیت	rationality	فاعل شناسایی
substance	واقعیت	reality	جوهر
superstition	نهیض اصلاح دینی	Reformation	خرافه
theism	دین	religion	خداپرستی
theology	معتزضان	Remonstrants	الهیات
thought	سکون	rest	فکر
unconsciousness	خطابه	rhetoric	ناهشیاری
universal notions	حق و قدرت	right and power	مفاهیم کلی
universe	رمانتسیم	romanticism	جهان هستی
will	فدرسی	scholastic	اراده
worship	کتاب مقدس	scripture	پرستش (عبادت)
self	خود	self	

نمایه

آرمینیوس ۱۵	اراده ۹۷
آیدی ۳۸، ۴۱، ۴۸، ۶۵، ۷۱، ۹۰، ۹۱، ۹۲ تا	ارسطو (ارسطویی) ۱۲، ۲۹، ۳۳ تا ۳۸، ۳۶
۱۱۳، ۱۱۹، ۱۲۴ تا ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۶	۳۹، ۵۴، ۸۶، ۹۵، ۱۰۷، ۱۲۷، ۱۴۲
آزادی گفتار ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۵	از خود رضایی ۱۰۷
آکومیناس، قدیس توماس ۳۶، ۱۰۰	از وجه دیمومت ۸۹، ۹۰، ۹۴، ۱۱۱
آنسلم، قدیس ۳۶، ۳۷	۱۱۲، ۱۱۶، ۱۳۲، ۱۴۳
	از وجه سرمدیت ۶۶، ۸۹ تا ۹۱، ۹۳
ابن رشد ۳۳	۹۴، ۱۱۱، ۱۳۱، ۱۴۳
ابن سینا ۳۶	اسپینوزا آثار سیاسی ۱۳۹، ۱۴۰
ابن ميمون، موسی ۱۲، ۳۳، ۴۶، ۵۳، ۶۰، ۹۵	اسپینوزا، ربیکا ۱۷، ۱۹
اتحاد اوترشت ۱۳، ۱۵، ۱۱۵	اسپینوزا، زندگی و فلسفه او ۱۴۰
اتحاد سه گانه ۶۸، ۱۶، ۲۵	اسپینوزا، مجموعه‌ای از مقالات انتقادی ۱۳۷
احتمال ۱۰۸، ۱۰۹	اسپینوزا، میخائیل ۱۷، ۱۸
اخلاق ۳۸، ۹۳ تا ۹۶، ۱۳۱	اسپینوزا، نظرگاههای جدید ۱۴۱
اخلاق ۷، ۱۸، ۲۲، ۲۴، ۲۷ تا ۳۱، ۳۳، ۴۴	استقلال قضایی ۱۲۷، ۱۲۸
۴۵، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۵۹	اسلام (اسلامی) ۱۲، ۱۷، ۳۸
۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۵، ۷۶، ۸۰	اسمهای شمارشی ۳۵، ۳۶، ۷۹
۹۳ تا ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۲ تا ۱۰۴، ۱۰۶ تا	اسمهای مقداری ۳۵، ۳۶، ۷۹
۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۳۵، ۱۳۶	اشرافی، حکومت ۱۲۶
۱۴۰، ۱۴۹	اصلاح انفعالات ۱۰۲ تا ۱۰۶
اخلاق نیکوماخوسی ۳۸	اصلاح فاهمه ۸۶ تا ۹۱
اخلاقیات ۱۳۱	اصول فلسفه دکارت ۷، ۲۲، ۴۴، ۹۲، ۱۳۹
ادراک ۷۴، ۷۶، ۸۵، ۸۶، ۱۰۵	۱۴۰
ادراک عقلی مطلق جهان ۴۸، ۹۳، ۱۳۰	افسون زفایی ۱۳۳
۱۳۱، ۱۳۶	افلاطون (افلاطونی) ۳۹، ۸۶، ۱۰۷، ۱۱۱
	۱۱۲

اقلیدس (اقلیدسی) ۷۴، ۷۳، ۵۷، ۴۴	پل، پیر ۱۲۳، ۱۹
الکساندر، سمیونل ۱۱۲	پلر، ای. آ. ۱۴۰
الوس، آر. ایچ. ام. ۱۳۹	بنت، جانسن ۱۴۱
الهیات ۱۲، ۳۶، ۳۸، ۴۶ تا ۴۸، ۶۴، ۶۹	بونیوس ۱۰۷
البوت، تی. اس. ۱۱۲	بویل، آندریو ۱۳۹
امتداد (بعد) ۵۷، ۶۱ تا ۶۳، ۶۸، ۶۹، ۷۱	بیرو، ج. ۱۴۱
۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۸، ۸۲، ۸۳	بیکن، سر فرانسیس ۳۶
امکان ۱۰۸، ۱۰۹	
انجمن سلطنتی ۲۲	پارکینسن، جی. ایچ. آر. ۱۴۱
اندوه ۹۹	پاسکال، بلز ۱۳۳
انرژی ۶۸، ۶۹	پالک، سر فردریک ۲۴، ۱۴۰
انسان ۷۰ تا ۹۱	پرستش (عبادت) ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۳۳
انفعالات ۹۴، ۹۶، ۹۸ تا ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰	پرنس کنده بزرگ ۲۵
۱۱۲، ۱۱۶، ۱۴۳	پرین، ویلیام ۱۸
انگلس، فریدریش ۱۳۷	پلانک، ماکس ۶۸
اولدنبورگ، هنری ۲۱، ۲۷	
ایالات متحد (جمهوری هلند) ۱۳ تا ۱۵، ۲۳، ۴۰	تا آنتیاکه ۷۸، ۸۹، ۹۶ تا ۹۸، ۱۰۸، ۱۰۹
ایدنلوزی آلمانی ۱۳۷	۱۱۱، ۱۱۳، ۱۴۳
ایزابیل، ملکه اسپانیا ۱۲	تاریخ اندیشه‌ها ۳۴
اینشتین، آلبرت ۶۸، ۶۹	تأملات ۵۶
	تجربی مذهب (اصالت تجربه) ۵۲، ۷۲، ۱۳۴
بالفعل ۸۷، ۸۸، ۱۴۲، ۱۴۳	تجسد ۱۱۲، ۱۱۸
بخت ۶۵	تسخیل ۴۶، ۴۸، ۶۳، ۸۶، ۹۱، ۱۰۴، ۱۰۹
بررسی اخلاق اسپینوزا ۱۴۱	۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۵
بروسه‌های درباره اسپینوزا: مقالات انتقادی و	ترجم ۱۰۱، ۱۰۶
تفسیری ۱۴۱	تسلّی فلسفه ۱۰۷
برکلی، بیثاب ۱۳۴	تشییه، مذاهب ۱۱۷، ۱۱۸
برهان علم الوجودی ۳۶، ۳۷، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۸، ۵۹	تصوّر ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۶۱ تا ۶۳، ۶۶، ۶۸، ۷۰
بریتان، هالبرت هینز ۱۳۹	۷۴، ۷۵، ۷۸، ۸۰، ۸۲ تا ۸۷، ۸۹ تا ۹۵
	۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۳۱، ۱۴۲

تصوّرات تام ۵۲، ۵۳، ۶۰، ۶۶، ۶۷، ۷۳	حقوق بین الملل ۴۰
۷۴، ۸۳ تا ۸۵، ۸۷ تا ۹۰، ۹۳، ۹۴، ۹۶ تا ۹۹	حق و قدرت ۴۱
۹۹، ۱۰۴ تا ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱	حقیقت، غایت فلسفه ۱۱، ۳۲
۱۱۳، ۱۱۶، ۱۳۰، ۱۳۶	حکومت مبتنی بر نمایندگی مردم ۱۲۶
تصوّرات روشن و متمایز ۴۲ تا ۴۹، ۴۴	
۵۰، ۵۲، ۵۷، ۷۲، ۸۳، ۹۲، ۱۰۴	خدا ۴۹ تا ۶۹، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱
تعاریف ۴۷، ۹۹، ۱۰۱ تا ۱۰۳	۱۱۳، ۱۱۶ تا ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۳۲ تا ۱۳۵
تفتیش عقاید ۱۲، ۱۳	خدا یا طبیعت ۶۴ تا ۶۷
تفکرات مابعدالطبیعی ۷، ۵۴، ۷۳، ۸۳، ۱۰۹	خرافه ۱۱۰، ۱۳۳، ۱۳۶
۱۳۹، ۱۴۰	خطابه ۱۲۰
تکفیر ۲۰	خنده ۴۵
	خواهش ۸۰، ۱۰۰
جامعه مدنی ۱۱۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۴۲، ۱۴۳	خود ۹۲، ۹۳، ۱۰۵، ۱۳۶
جاودانگی ۱۱۱	خودآگاهی ۹۳
جوهر ۹، ۳۵، ۳۶، ۴۵، ۴۸، ۵۱، ۵۳ تا ۶۲	خودکشی ۸۰ تا ۸۲
۶۵ تا ۶۹، ۷۳ تا ۷۵، ۷۷، ۱۱۲، ۱۳۰، ۱۳۶	خوشبختی (سعادت) ۳۹، ۷۱، ۹۶، ۱۰۶
۱۳۷، ۱۴۳	۱۱۰، ۱۲۵
جهان انسانی ۷۶، ۷۷	خیر و شر ۹۴ تا ۹۶
چارلز دوم، شاه انگلستان ۲۵	داگوستا، اوریل ۱۷
چیرنهارس، ای. و. فون ۲۷، ۶۳، ۶۴	دایرة المعارف ۱۳۴
	دایرة المعارف علوم فلسفی ۱۳۷
حاکمیت ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۴۳	دایرة المعارف فارسی ۱۶
حالات نامتناهی ۵۵، ۶۱، ۶۶	«در» ۵۰، ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۵۹، ۶۵
حالت ۵۳ تا ۵۵، ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۵ تا ۶۸	۷۸، ۹۱، ۱۱۲
۷۱، ۷۴، ۷۵، ۷۸، ۸۲، ۹۴، ۱۱۲، ۱۴۲	در باب حقوق جنگ و صلح ۴۰، ۱۱۵
حالت طبیعت ۱۲۳	درباره شهروندی ۴۰
حرکت و سکون ۵۵، ۶۸، ۷۶، ۸۳، ۱۴۳	دکارت (دکارتی) ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۳۳ تا ۳۵
حد ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۱	۳۷، ۴۱ تا ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۵۶، ۵۷، ۶۱
حقّ طبیعی ۱۲۱ - ۱۲۳	۶۲، ۷۴، ۷۸، ۸۳، ۸۵، ۸۸، ۹۲، ۹۳، ۱۰۱

گربن، مارجوری ۱۴۱	مسلمان (مسلمانان) ۳۷، ۳۳	نظام سیاسی ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۴، ورنهام، آ. جی. ۱۳۹
گفتار در روش ۴۲	مسیحیت ۳۶، ۱۶، ۱۲	وولف، آ. ۱۳۹، ۱۲۵
گفتارها ۱۱۵	مسیحی (مسیحیان) ۱۸، ۳۳، ۳۷، ۱۰۷	نظام نبوی ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۳۷
گونه، یوهان وولفگانگ فون ۱۳۶، ۱۳۵، ۶۹	۱۱۸، ۱۱۷	نظریه اسپینوزا درباره حقیقت ۱۴۱
	معارضان ۱۵، ۱۹، ۱۸، ۱۱۵	نظریه اسپینوزا درباره شناخت ۱۴۱
لاتینی ۱۸، ۳۱، ۳۳، ۴۲، ۴۷	معجزه ۱۱۸، ۱۳۲	نظریه تقدیر ۱۴
لاک، جان ۱۳۴	مفاهیم کلی ۸۷	نفرت ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۲۰
لایبنیتس، گوتفرید ویلهلم فون ۲۷	مفاهیم مشترک ۸۷	نفس و بدن ۶۲، ۷۱، ۷۴ تا ۷۷، ۸۰، ۸۲
۳۷، ۵۹، ۶۰، ۱۱۲، ۱۳۴	مکان ۶۹، ۷۳، ۸۹، ۱۱۲	نقد عقل محض ۹۳، ۱۳۰
لونی چهاردهم، شاه فرانسه ۲۵، ۲۶	مکشی، رابرت ج. ۱۴۱	نوافلاطونی ۱۰۷
لوکاس، ی. م. ۱۹، ۲۹، ۳۰	مناصب ۱۲۸، ۱۲۹	نورث، جوآنا ۹
لویاتان ۱۰۱، ۱۱۵	متخانی از فرهنگ بل ۱۴۰	نوالیس (فریدریش فون هاردنبرگ) ۶۴
لی، ام. دوپ. ۱۴۰	مندلسون، موسس ۱۳۵	۱۳۵، ۶۹
	منشعبین ایزرائیل ۱۷، ۱۸	نهضت اصلاح دینی ۱۳
ماده (matter) ۶۸، ۶۹	منطق ۴۵، ۱۱۰	نیچه، فریدریش ویلهلم ۱۰۶، ۱۳۷
ماده (stuff) ۳۶، ۶۷، ۶۸، ۷۸	منونیت‌ها ۱۸	نیوتن، سر آیزاک ۶۸
مازانو ۱۲ تا ۱۶	«من هشتم» ۴۲، ۹۲	وابستگی عقلانی (اصالت عقل)
مارک، تامس کارسن ۱۴۱، ۷۳	مورنیر، شانول ۱۷	عقلی مذهب (۵۱ تا ۵۳، ۵۸، ۷۲، ۷۳، ۱۱۲، ۸۴)
مارکس، کارل ۱۳۷	موری، دیوید ۹	وان در اسپیک ۲۵، ۲۹
ماکیاولی، نیکولو ۱۱۵	موریس، پرنس اورانژ ۱۵	وان دن اندن، فرانسس ۱۸، ۱۹، ۳۰
مایر، لودویک ۲۲، ۳۱، ۱۴۰	موسیقی ۷۶، ۷۷	وان دن اندن، کلارا ۳۰
مبانی دین مسیحی ۱۱۵	موضوع ۸۴	
متافیزیک ۳۶	مونسکیو، چارلز بارون د ۱۲۸	
مستور ۷۵، ۷۷، ۸۳، ۸۴، ۸۶، ۸۸		
۱۴۲، ۱۰۶	نادرستی ۸۸، ۸۵	
مختصر الهیات ۱۰۰	نامتناهی ۶۲ تا ۶۴	
مدرسی ۳۴ تا ۳۸، ۸۸	نامه‌ها ۷، ۱۳۹	
مذهب اصالت عقل ۵۱ تا ۵۳، ۵۸	ناهشیاری ۱۰۵	
مرگ ۱۱۰	نسب‌نامه اخلاق ۱۰۷	
مسئله شر ۹۵	نشانه حقیقت ۸۳	

میا کنداران فرینک امروز

منتشر شده است

• شکسپیر

جرمین گریر / عبدالله کوثری

• هومر

جسپر گریفین / عبدالله کوثری

• کانت

راجر اسکروتن / علی پایا

• تام پین

مارک فیلیپ / محمد قائد

• هابز

ریچارد تاک / حسین بشیریه

بنیانگذاران فرهنگ امروز

اندیشه، هنر و تخیل خلاق شکبان هر نسل جوانان
بهرانی حیات بخش فرهنگ هر عصر را سازون
می سازد. فرهنگ امروز نیز از شعله تابناک روح
این سرآمدان معارف بشری گرمی و روشنی و
عظمت می گیرد. تعاطی در سوانح زندگی و روح
اندیشه این شخصان تنها طریق راهبردی به علم
پیشگام فرهنگ امروز است.

هدف مجسمه بنیانگذاران فرهنگ امروز آن است
که در شرحی کوتاه، اما انتقادی و مطابق با واقع
از حیات عقلانی و آراء و افکار بزرگان فرهنگ
بشری و تحله ها و شکلهای برآمده از اندیشه
انسان به نحوی مؤثر و ژرف ما را با بنیادهای
فرهنگ معاصر دانوس و آشنا سازد.

بنیانگذاران فرهنگ امروز

منتشر می شود

• ویرژیل

جسپر گریفین / عبدالله کوثری

• اسپینوزا

راجر اسکروتن / اسماعیل سعادت

• هیوم

ا. جی. ایر / عزت الله فولادوند

• ویتگنشتاین

ا. س. گرلینگ / شاپور اعتماد

• راسل

ا. س. گرلینگ / علی پایا