

بدین که مطابق نظر اسپینوزا همه چیز فرموده خداست و لذا خوب است، با خشم می‌پرسد: آیا خوب بود که نرون مادر خود را کشت؟ آیا خوب بود که آدم از ثمره ممنوعه خورد؟ اسپینوزا در پاسخ می‌گوید که در این اعمال آنچه مثبت است خوب است و فقط آنچه منفی است بد است؛ اما تنی فقط در نظر موجودات منتهای وجود دارد. نزد خدا، که فقط او است که واقعیت کامل دارد، تنی وجود ندارد و لذا بدیهای اموری که به نظر ما گناه می‌آیند، چون به مثابه اجزائی از کل در نظر گرفته شوند وجود ندارند. اما این نظریه را، گرچه مورد اعتقاد غالب عرفا بوده است، نمی‌توان با نظریه رسمی دین درباره گناه و لعنت سازش داد. این نظریه با رد کامل اختیار ملازمت دارد. اسپینوزا هر چند که ابدأ اهل مجادله قلمی نبود، در عین حال چنان صادق بود که نمی‌توانست عقایدش را، هر قدر برای معاصرانش ناگوار می‌بود، پنهان دارد. بنابراین نفرت از تعالیم او شگفت و خلاف انتظار نیست.

«اخلاق» به سبک آثار او قلیدس به صورت تعاریف و اصول مسلم و قضایا تشریح شده است. پس از اصول مسلم فرض این است که همه چیز به وسیله استدلال استنتاجی قویاً اثبات شده است. این امر خواندن نوشته اسپینوزا را دشوار می‌سازد. محصل امری که نمی‌تواند پذیرد برای آن اموری که اسپینوزا مدعی اثبات آنهاست «دلایل» قوی می‌توان اقامه کرد، ناچار از تفصیل استدلالات او، که در حقیقت هم به آموختن نمی‌ارزد، ملول خواهد شد. کافی است که بیان قضایا و شروح و حواشی را که لب مطالب «اخلاق» است مطالعه کنیم. اما سرزنش کردن اسپینوزا به مناسبت روش هندسی‌اش نشانه فهم قاصر

خواهد بود. چه در اخلاق و چه در مابعدالطبیعه اساس دستگاه وی این بود که همه چیز را می‌توان اثبات کرد، و بنابراین آوردن دلیل و برهان برای او اهمیت اساسی داشت. ما نمی‌توانیم این روش را بپذیریم، ولی این بدان سبب است که ما نمی‌توانیم ما بعدالطبیعهٔ او را بپذیریم. ما نمی‌توانیم باور کنیم که ارتباط متقابل اجزای جهان منطقی است، زیرا عقیده داریم که قوانین علمی باید از راه مشاهده کشف شوند، نه فقط به وسیلهٔ استدلال. اما برای اسپینوزا روش هندسی ضرورت داشت و ملازم اساسی‌ترین اجزای نظریهٔ او بود.

اکنون می‌پردازیم به نظریهٔ اسپینوزا دربارهٔ عواطف. طرح این نظریه به دنبال یک بحث مابعدالطبیعی است دربارهٔ ماهیت و سرچشمهٔ روح، که منجر به این بیان شگفت‌انگیز می‌شود که: «روح بشر معرفت کافی بر ذات لایزال و نامتناهی الهی دارد»، اما شهوات، که در کتاب سوم «اخلاق» مورد بحث قرار می‌گیرند، باعث انحراف خاطر می‌گردند و تصور عقلانی ما را از کل تیره و تاریک می‌سازند. می‌خوانیم که «هرچیزی، تا آنجا که ممکن در نفس خویش است، می‌کوشد که در نفس وجود خویش باقی بماند». عشق و نفرت و ستیزه از اینجا بر می‌خیزند. روانشناسی کتاب سوم تماماً خودخواهانه است. «آن کس که بداند که هدف نفرتش نابود شده، احساس لذت می‌کند.» «اگر ما بدانیم که شخصی از چیزی لذت می‌برد که فقط به تملک یک فرد ممکن است در آید می‌کوشیم کاری کنیم که آن شخص بر آن چیز دست نیابد.» اما حتی در این کتاب هم لحظاتی هست که اسپینوزا نقاب بدبینی اثبات شده به طریق ریاضی را به دور می‌اندازد؛ مثلاً آنجا که می‌گوید: «نفرت با عمل به مثل افزایش می‌یابد، اما از طرف دیگر

می‌توان آن را به وسیلهٔ عشق نابود کرد.» مطابق نظر اسپینوزا صیانت نفس انگیزهٔ اساسی عواطف است؛ اما وقتی که دریا بیم آنچه در وجود ما واقعی و مثبت است آن است که ما را به کل وصل می‌کند و نه آن که فصل ظاهری را دوام می‌بخشد، آن وقت صیانت نفس تغییر ماهیت می‌دهد.

دو کتاب آخر «اخلاق» که به ترتیب در باب اسارت بشر یا قدرت شهوات» و «در باب نیروی فهم یا در باب آزادی بشر» نام دارند، دلکسترین قسمت‌های کتاب اسپینوزا هستند. ما به نسبت اینکه آنچه بر ما می‌گذرد ناشی از علل خارجی باشند اسیریم، و به نسبت اینکه خود تعیین‌کنندهٔ اعمالمان باشیم، آزادیم. اسپینوزا نیز مانند سقراط و افلاطون معتقد است که هر عمل خطایی ناشی از اشتباه فکری است: کسی که به قدر کافی شرایط حال خود را بفهمد خردمندانه عمل خواهد کرد، و حتی در احوالی که ممکن است برای دیگری بدبختی باشد خوشبخت خواهد بود. اسپینوزا به حس از خود گذشتگی متوسل نمی‌شود، بلکه معتقد است که خود جویی، به یک معنی خاص، و خصوصاً صیانت نفس حاکم بر همهٔ رفتار بشر است. «هیچ فضیلتی مقدم بر این سعی که شخص وجود خود را حفظ کند قابل تصور نیست.» اما تصور اسپینوزا از آنچه شخص خردمند به عنوان هدف خود جویی بر می‌گزیند با تصور یک خودخواه عادی فرق دارد: «عالیترین خیر روح معرفت به خدا و عالیترین فضیلت روح شناختن خداست.» عواطف چون از سراندیشهٔ ناقص برخیزند، «شهوات» نامیده می‌شوند. اشخاص مختلف ممکن است شهواتشان متعارض باشد؛ اما کسانی که به پیروی عقل زندگی کنند با یکدیگر توافق خواهند داشت. لدت فی حد ذاته

خوب است، ولی امید و بیم بد است؛ و خواری و ندامت نیز بد است؛ «آن کس که از عملی نادم باشد، بدبختی یا تزلزل مضاعف دارد.» اسپینوزا زمان را غیر واقعی می‌داند، و لذا در نظر وی همه عواطفی که اساساً به واقعه‌ای در گذشته یا آینده مربوط می‌شوند، خلاف عقلند. «روح، تا آنجا که چیزی را تحت فرمان عقل به تصور در می‌آورد، خواه آن اندیشه از چیزی متعلق به زمان حال باشد و خواه گذشته و خواه آینده، به یک اندازه متأثر می‌شود.»

این قضیه قضیه دشواری است، ولی مبین اساس دستگاه اسپینوزا است، و شایسته است که اندکی در آن تأمل کنم. یک مثل سایر انگلیسی می‌گوید «هر آنچه به سرانجام خوبی برسد خوب است.» اگر جهان در حال بهتر شدن باشد به نظر ما بهتر از وقتی است که در حال بدتر شدن باشد؛ گو اینکه در هر دو حال مقدار خوبی و بدی آن متساوی باشد. خاطر ما از فاجعه‌ای که در زمان خود ما روی دهد بیش از فاجعه‌ی زمان چنگیز خان متأثر می‌شود. در نظر اسپینوزا این امر غیر عقلانی است. هر آنچه روی دهد جزئی است از جهان جاوید بی‌زمان، چنانکه خدا آن را می‌بیند. در نظر خدا تاریخ (یعنی عدد روز و ماه و سال) بی‌ربط است. انسان خردمند می‌کوشد تا آنجا که محدودیت بشری اجازه می‌دهد جهان را چنان که خدا می‌بیند، *sub specie aeternitatis*، یعنی تحت منظره ابدیت، در نظر در آورد. ممکن است در جواب بگویید که ما مسلماً حق داریم به بلایای آینده که شاید بتوان از آنها جلوگیری کرد بیشتر بیندیشیم تا مصیبت‌های گذشته که با آنها کاری نمی‌توان کرد. اما جبریت اسپینوزا برای این برهان هم جوابی دارد: فقط نادانی باعث می‌شود بیندازیم که ما می‌توانیم آینده را تغییر

دهیم. زین پیش نشان بودنیا بوده است، و آینده نیز مانند گذشته غیر قابل تغییر است. به همین سبب است که بیم و امید محکوم می‌شوند، زیرا هر دوی این عواطف آینده را همچون امور غیر مسلم در نظر می‌گیرند؛ و بنابراین ناشی از قصور فهمند.

وقتی که ما، تا آنجا که می‌توانیم، چنان دیدی از جهان حاصل کنیم که نظیر دید خدا باشد، آن وقت هر چیزی را همچون جزئی از کل و عنصر لازم خوبی آن کل خواهیم دید. بنابراین «معرفت بر بدی معرفت ناقص است.» خدا بدی را نمی‌شناسد، زیرا بدی وجود ندارد تا بتوان آن را شناخت. ظهور بدی فقط از اینجا بر می‌خیزد که اجزای جهان را چنان در نظر بگیریم که گویی قائم بالذاتند.

نیت جهان بینی اسپینوزا این است که بشر را از چنگال ترس خلاص کند. «مرد آزاد به هیچ امری کمتر از مرگ نمی‌اندیشد، و حکمت او تفکر درباره مرگ نیست بلکه تفکر درباره زندگی است.» خود اسپینوزا به نحو بسیار کاملی مطابق این معنی زندگی کرد. در آخرین روز زندگی به تمام معنی آرام بود. مانند سقراط، چنانکه در رساله «فیدو» دیده می‌شود، حال اعتلای روحی به او دست نداد، بلکه مانند روزهای دیگر از هر دری که مورد توجه مخاطبش بود سخن می‌گفت. اسپینوزا برخلاف برخی فلاسفه دیگر نه تنها نظریات خود را باور داشت بلکه بدانها عمل می‌کرد. من هیچ موردی سراغ ندارم که این مرد با وجود تحریکات شدید بدان گونه حرارت و خشمی که اخلاق وی آن را محکوم می‌کند دچار شده باشد. در بحث و مجادله مؤدب و منطقی بود. هرگز طرف را تحقیر نمی‌کرد، اما حد اعلای کوشش خود را برای اقناع او به کار می‌برد.

آنچه بر ما می گذرد، تا آنجا که از خود ما ناشی شده باشد، خوب است؛ فقط آنچه از خارج می آید برای ما بد است. «چون همه آن چیزهایی که انسان باعث آنهاست لزوماً خوب است، پس هیچ بدی بر کسی وارد نمی شود، مگر به وسیله علل خارجی.» بنابراین بدیهی است بر جهان من حیث المجموع هیچ واقعه بدی نمی تواند بگذرد، زیرا که جهان تحت تأثیر علل خارجی قرار ندارد. «ما جزئی از طبیعت کل هستیم و از دستوره‌های او متابعت می کنیم. اگر از این امر درک واضح و متمایزی دارا باشیم، آن قسمت از وجود ما که هوش نام دارد، و به عبارت دیگر قسمت احسن وجود ما، بدانچه بر ما می گذرد رضا می دهد و می کوشد که در این رضا باقی بماند.» انسان تا وقتی که بر خلاف میل خود جزئی از کل است اسیر است، و همین که که به واسطه فهم خویش واقعیت منحصر به فرد کل را دریابد آزاد است. مفاد این نظریه در باب آخر «اخلاق» تشریح شده است.

اسپینوزا مانند رواقیان به «همه» عواطف معترض نیست، بلکه فقط به آن عواطفی معترض است که «شهوت» اند؛ یعنی احوالی که در آنها به خود چنین می نمایم که بلااراده دستخوش نیروهای خارجی هستیم. «عاطفه‌ای که شهوت باشد، به محض آنکه درک واضح و متمایزی از آن حاصل کنیم دیگر شهوت نخواهد بود.» فهمیدن اینکه همه چیز جبری است روح را به حصول قدرت بر عواطف کمک می کند. «آن کس که خود و عواطف خود را به نحو واضح و متمایز بشناسد خدا را دوست می دارد و هر چه خود و عواطفش را بهتر بشناسد عشقش به خدا بیشتر می شود.» این قضیه ما را به موضوع «عشق عقلانی به خدا»، که عین حکمت است، وارد می کند. عشق عقلانی به خدا وحدت

اندیشه و عاطفه است. به نظر من می‌توان گفت که این عشق عباری است از اندیشهٔ صحیح همراه با وجد و نشاط ناشی از درک صحت. وجد از اندیشهٔ صحیح جزئی از عشق عقلانی به خداست؛ زیرا این وجد حاوی هیچ چیز منقی نیست و بنابراین جزئی است از کل - حقیقتاً، نه فقط ظاهراً، که حال امور متصل است که در اندیشه چنان از یکدیگر جدایند که بد می‌نمایند.

لحظهٔ پیش گفتم که عشق عقلانی به خدا متضمن وجد و نشاط است؛ اما شاید این اشتباه باشد، زیرا اسپینوزا می‌گوید که از هیچ عاطفه‌ای، چه لذت و چه رنج، متأثر نمی‌شود؛ و نیز می‌گوید که «عشق عقلانی روح نسبت به خدا جزئی است از عشق بیحد و حصری که خدا نسبت به خود دارد.» معذک من گمان می‌کنم که در «عشق عقلانی» چیزی هست که عقل محض نیست؛ شاید اسپینوزا وجد و نشاط ناشی از این عشق را چیزی برتر از لذت بداند:

اسپینوزا می‌گوید که «عشق به خدا باید مقام عمده را در روح اشغال کند.» من در نقل اقوال اسپینوزا استدلالات او را حذف کرده‌ام؛ ولی این کار باعث شده است که تصور ناقصی از اندیشهٔ وی در اینجا مجسم شود. چون برهان قضیهٔ فوق کوتاه است، من آن را تماماً نقل می‌کنم، خوانندگان می‌توانند با قوهٔ خیال خود براهین سایر قضا را تصور کنند. برهان قضیهٔ فوق از این قرار است:

«زیرا که این عشق به همهٔ تطورات بدن مربوط است (V, 14) و به وسیلهٔ همهٔ آنها پرورده می‌شود (V, 15)؛ لذا (V, 11) باید مقام عمده را در روح فراگیرد؛ و حکم ثابت است.» از قضایایی که در برهان فوق بدانها رجوع شد قضیهٔ V, 14 می‌گوید: «روح می‌تواند باعث گردد که

تظورات جسمانی و تصاویر اشیا ممکن است به اندیشه خدا ارجاع شود. «V, 15 که در بالا نقل شد می گوید: «آن کس که به نحو واضح و متمایز خود و عواطف خود را بشناسد، خدا را دوست می دارد، و به نسبت شناختن خود و عواطف خود، عشقش به خدا افزایش می یابد.» V, 11 می گوید: «به نسبت اینکه يك تصویر ذهنی به اشیا بیشتری ارجاع شود، آن تصویر مکررتر است یا بدفعات بیشتر زنده می شود، و بیشتر روح را فرا می گیرد.»

«برهان» بالا را می توان چنین بیان کرد: هر افزایشی در شناسایی آنچه بر ما می گذرد عبارت است از ارجاع وقایع به اندیشه خدا، زیرا در حقیقت هر چیزی جزئی از خداست. این درك هرامری به مثابه جزئی از خدا عین عشق به خداست. وقتی که همه امور به خدا ارجاع شود، اندیشه خدا تماماً فرا می گیرد.

بدین ترتیب قول بدین که «عشق به خدا باید جای عمده را در روح فرا گیرد» يك نصیحت اخلاقی نیست، بلکه بیانی است از آنچه با حصول شناسایی ناچار روی می دهد.

اسپینوزا می گوید که هیچکس نمی تواند از خدا نفرت داشته باشد، اما از طرف دیگر «آن کس که خدا را دوست می دارد نمی تواند بکوشد که خدا نیز در عوض او را دوست بدارد.» گوته، که بی آنکه قدم در آستانه فهم فلسفه اسپینوزا بگذارد او را می ستود، این قضیه را نمونه ای از انکار نفس می پنداشت. حال آنکه به هیچ وجه چنین نیست. این نتیجه منطقی ما بعدالطبیعه اسپینوزا است. اسپینوزا نمی گوید که شخص نباید بخواهد که خدا او را دوست بدارد، بلکه می گوید شخصی که خدا را دوست می دارد نمی تواند بخواهد که خدا او را دوست

بدارد. این مطلب از این برهان معلوم می‌شود که می‌گوید: «زیرا کسی که چنین کوششی بکند خواهد خواست (نتیجه ۷,۱۷) که خدا، که آن کس او را دوست می‌دارد، خدا نباشد؛ و نتیجتاً آن کس خواهد خواست که رنج ببرد (III,۱۹) و این مهمل است (III,۲۸). ۷,۱۷. قضیه‌ای است که قبلاً هم بدان رجوع شد و می‌گوید خدا بری از شهوات یا لذات یا رنج و گداز است. از نتیجه‌ای که در بالا بدان اشاره شد چنین بر می‌آید که خدا نه کسی را دوست می‌دارد و نه از کسی نفرت دارد. در اینجا باز مفاد مطلب دستور اخلاقی نیست بلکه ضرورت منطقی است؛ یعنی کسی که خدا را دوست بدارد و بخواهد که خدا او را دوست بدارد می‌خواهد که رنج ببرد، «و این مهمل است.»

قول بدین که خدا نمی‌تواند هیچکس را دوست بدارد نباید با این قول که خدا با عشق عقلانی بی‌حد و حصری خود را دوست می‌دارد متناقض پنداشته شود. خدا می‌تواند خود را دوست بدارد، زیرا این امر بدون اعتقاد غلط ممکن است؛ و در هر صورت عشق عقلانی نوع بسیار مخصوصی از عشق است.

در اینجا اسپینوزا به ما می‌گوید که اکنون دیگر «همه داروهای ضد عواطف» را به ما داده است. داروی مهم عبارت است از اندیشه‌های واضح و متمایز درباره ماهیت عواطف و رابطه آنها با علل خارجی. به وسیله عشق به خدا در مقابل عشق به افراد بشر، قدم دیگری به جلو برمی‌داریم. «علت نا سالمی روح و مصائب را عموماً می‌توان در عشق شدید به امری که دستخوش تغییرات بسیار است یافت.» اما معرفت واضح و متمایز موجد «عشق به امر لاینیغیر و ابدی» می‌شود و این عشق آن خاصیت شورنده و اضطراب‌آور عشق به امور گداز و تغییر پذیر

را ندارد.

گرچه بقای شخص پس از مرگ فریبی بیش نیست، در روح بشر چیزی هست که ابدی است. روح فقط تا زمانی که بدن باقی است قادر به تصور و یادآوری است، اما نزد خدا اندیشه‌ای هست که ذات بدنهای مختلف را به صورت ابدی متجلی می‌سازد، و این اندیشه جزء ابدی روح است. عشق عقلانی به خدا، وقتی که به فرد دست دهد، در این جزء ابدی روح جای دارد.

آمرزیدگی، که همان عشق به خداست، پاداش تقوی نیست بلکه نفس تقوی است؛ ما از تقوی بدین سبب شاد نمی‌شویم که هوای نفس خود را لگام می‌زنیم، بلکه هوای نفس خود را بدان سبب لگام می‌زنیم که از تقوی شاد می‌شویم.

کتاب «اخلاق» با این کلمات پایان می‌یابد:

«شخص خردمند، تا آنجا که خردمند در نظر گرفته می‌شود، دچار اضطراب روحی نمی‌شود، بلکه چون به حکم ضرورتی ابدی بر خود و خدا و اشیا آگاه است، هرگز نابود نمی‌شود و همیشه از رضای حقیقی روح برخوردار است. اگر راهی که من به عنوان طریق حصول این نتیجه نشان داده‌ام سخت دشوار می‌نماید، کشف آن محال نیست. باید هم دشوار باشد، زیرا که به ندرت پیدا می‌شود. اگر دست یافتن بر رستگاری آسان و یافتن راه آن بی زحمت میسر بود، پس چگونه ممکن می‌شد که تقریباً همه مردم آن را فراموش کنند؟ اما همه چیزهای عالی همان قدر که دشوارند نادر نیز هستند.»

برای ارزیابی اهمیت اسپینوزا به عنوان فیلسوف لازم است که اخلاق او را از مابعدالطبیعه جدا کنیم و ببینیم که با رد قسمت دوم

چقدر از قسمت اول باقی می ماند.

ما بعدالطبیعه اسپینوزا بهترین نمونه فلسفه‌ای است که می توان آن را «وحدت وجود منطقی» نامید - یعنی نظریه‌ای که می گوید جهان کلاً از یک جوهر واحد ساخته شده که هیچیک از اجزای آن به تنهایی منطقی نمی تواند واجد وجود باشد. اساس نهائی این نظر این است که هر قضیه دارای یک موضوع و یک محمول است. و این عقیده ما را به این نتیجه می رساند که روابط متکثر باید موهوم باشد. اسپینوزا عقیده داشت که ماهیت جهان و حیات بشری را می توان منطقی از اصول مسلم استنتاج کرد. ما باید در برابر وقایع همان روش تسلیم و رضا را داشته باشیم که در برابر قضیه ۲ و ۲ می شود ۴ داریم؛ زیرا وقایع نیز به همین اندازه محصول ضرورت منطقی هستند. این ما بعدالطبیعه تماماً مردود است، و با منطق جدید و روش علمی سازش ندارد. حقایق واقع را باید از راه مشاهده کشف کرد نه از راه تعقل؛ وقتی که ما آینده را درست استنباط می کنیم، این استنباط را به وسیله اصولی می کنیم که منطقی ضرورت ندارند، بلکه معلومات تجربی آنها را به نظر ما رسانده است. و آن مفهوم جوهر که اسپینوزا بر آن تکیه دارد مفهومی است که امروزه دیگر نه علم می تواند آن را بپذیرد و نه فلسفه.

اما وقتی که به اخلاق اسپینوزا می رسیم، احساس می کنیم - یا حداقل من احساس می کنم - که با همه مردود بودن اساس ما بعدالطبیعی آن مقداری از این اخلاق، گرچه نه تمامی آن، پذیرفتنی است. به طور کلی اسپینوزا می خواهد نشان دهد که چگونه، حتی وقتی که حدود اختیار بشر را بشناسیم، می توان شریف زندگی کرد. خود او

به واسطه نظریه جبریش حدود این اختیار را تنگتر از آنچه هست می‌سازد؛ اما در جاهایی که این حدود بلاشک وجود دارند نصایح اسپینوزا بهترین نصایح ممکن است. مثلاً مرگ را در نظر بگیرید: از دست بشر هیچ کاری برای یافتن عمر جاوید ساخته نیست؛ پس بیهوده است که وقت خود را با ترس و زاری از این که سرانجام خواهیم مرد تلف کنیم. ترس از مرگ را در دل پروراندن نوعی بردگی است. اسپینوزا حق دارد که می‌گوید: «مرد آزاد به هیچ چیزی کمتر از مرگ نمی‌اندیشد.» اما حتی در این مورد نیز فقط در برابر مرگ کلی باید چنین رفتاری داشت، و از مرگ از هر بیماری خاصی باید با تسلیم شدن به معالجه طبی خود را بر حذر داشت. حتی در این مورد هم آنچه باید از آن پرهیز کرد نوعی نگرانی و وحشت است، کارهای لازم را باید به آرامی انجام دهیم و سپس باید افکار خود را تا آنجا که ممکن است متوجه مطالب دیگر سازیم. عین همین ملاحظات در مورد همه مصیبت‌های کاملاً شخصی دیگر نیز صدق می‌کند.

اما اگر برای کسی که انسان دوستش می‌دارد مصیبتی پیش آید چطور؟ بگذارید بعضی چیزهایی را که در زمان خود ما ممکن است برای مردم اروپا یا چین پیش آید در نظر بگیریم. فرض کنید که شما در يك سازمان مخفی برضد نازیها فعالیت می‌کنید، و چون نازیها خودتان را نتوانسته‌اند دستگیر کنند، زنتان را تیرباران کرده‌اند. یا فرض کنید که شوهری دارید که به اتهامی واهی برای کار اجباری به قطب فرستاده شده و در آنجا از بی‌غذایی و جور مرده است. فرض کنید که سربازان دشمن از دختر شما هتک ناموس کرده‌اند و سپس او را کشته‌اند. آیا شما باید در این شرایط شکیب فلسفی را حفظ کنید؟

اگر از تعالیم مسیح پیروی کنید، خواهید گفت: «پدر، آنها را ببخش، زیرا خود نمی‌دانند که چه می‌کنند.» من کویکرها را دیدم که می‌توانند صادقانه و از ته دل چنین بگویند، و آنها را برای این توانایی تحسین کرده‌ام. اما پیش از تحسین کردن باید اطمینان کامل داشته باشیم که مصیبت به عمقی که باید و شاید احساس شده است. انسان نمی‌تواند رفتار برخی از رواقیان را بپذیرد که می‌گفتند: «برای من چه اهمیتی دارد که خانواده‌ام رنج می‌کشند؟ من باز هم می‌توانم فضیلت خود را حفظ کنم.» اصل مسیحی «دشمن خود را دوست بدار» خوب است، ولی اصل رواقی «به دوستان خود بی‌اعتنا باش» خوب نیست. اصل مسیحی شکیب را تحمیل نمی‌کند، بلکه عشق پر شوری نسبت به حتی بدترین مردم پدید می‌آورد. برضد این اصل چیزی نمی‌توان گفت، جز اینکه برای غالب ما دشوارتر از آن است که بتوانیم صادقانه آن را به کار بندیم.

عکس‌العمل بدوی در برابر این گونه مصائب انتقام است. وقتی که مکداف با خبر می‌شود که مکبت زن و فرزندان او را کشته است، تصمیم می‌گیرد که شخصاً آن جبار را بکشد. وقتی که فاجعه عظیم باشد، چنان که در اشخاص بیطرف نیز وحشت روحی ایجاد کند، اکثر مردم هنوز این نوع عکس‌العمل را می‌پسندند. و آن را یکسره محکوم هم نمی‌توان کرد؛ زیرا این رفتار از نیروهایی است که در ایجاد مجازات دخالت دارد و مجازات گاهی لازم است. به علاوه از نقطه نظر سلامت روحی، سائقه انتقامجویی ممکن است چنان قوی باشد که اگر مجال تظاهر نیابد دید شخص را در زندگی دیگرگون کند و کم‌و‌بیش

علیل و ناسالم سازد. این نکته همیشه صادق نیست، اما در بسیاری از موارد صادق است. از سوی دیگر باید گفت که انتقام انگیزه بسیار خطرناکی است. تا آنجا که جامعه آن را مجاز می‌داند، این انگیزه به شخص اجازه می‌دهد که تنها به قاضی برود؛ و این درست همان چیزی است که قانون می‌کوشد از آن جلوگیری کند. به علاوه این انگیزه غالباً شدید است و می‌خواهد بیش از اندازه مطلوب مجازات را اعمال کند. مثلاً شکنجه را نباید با شکنجه مجازات کرد. اما کسی که شهوت انتقام عنان عقل را از دستش رها کرده باشد، مرگ بی‌درد و رنج را برای کسی که آماج نفرت او است کافی نمی‌داند. به علاوه - و در اینجا است که اسپینوزا حق دارد - زندگی که به فرمان يك شهوت واحد بگردد، زندگی تنگ و محدودی است و با هیچ گونه حکمتی سازش ندارد. پس انتقام بهترین عکس‌العمل در برابر آسیب نیست.

حرف اسپینوزا همان حرف شخص مسیحی است، به اضافه قدردی مطالب دیگر. در نظر وی هر گناهی نتیجه نادانی است. او می‌گوید «آنها را می‌بخشم، زیرا خود نمی‌دانند چه می‌کنند.» اما توصیه می‌کند که از دایره محدودی که به عقیده او سرچشمه گناه است احتراز کنیم، و ما را تشویق می‌کند که حتی در بزرگترین مصائب نیز از محبوس ساختن خود در چهار دیوار غم پرهیزیم. می‌خواهد که ما مصیبت را در ارتباط با علل آن و به نام جزئی از کل نظام طبیعت در نظر بگیریم. چنانکه دیدیم، اسپینوزا عقیده دارد که مهر می‌تواند بر قهر فائق آید: «نفرت از عمل به مثل افزایش می‌یابد، اما از طرف دیگر ممکن است به وسیله عشق نابود شود. نفرتی که به وسیله عشق کاملاً منحل گردد به عشق می‌پیوندد؛ و آنگاه عشق از آنچه هر آینه

نفرت پیش از آن نبود می‌بود، بیشتر می‌شود.، ایکاش من می‌توانستم این سخن را بپذیرم؛ اما نمی‌توانم، مگر در موارد استثنائی که شخصی که نفرت می‌ورزد کاملاً در ید قدرت آن شخصی باشد که از بازگرداندن نفرت خودداری می‌کند. در این قبیل موارد تعجب از مجازات نشدن ممکن است تأثیر اصلاحی داشته باشد. اما تا زمانی که بدکاران صاحب قدرتند، فایده ندارد بدانها اطمینان بدهید که از آنان نفرت ندارید؛ زیرا انگیزه سخنان شما را به غلط تعبیر خواهند کرد. و شما هم نمی‌توانید با عدم مقاومت قدرت را از چنگ آنان خارج کنید.

مسئله برای اسپینوزا آسانتر از کسی است که به خوبی نهائی جهان عقیده ندارد. اسپینوزا می‌اندیشد که اگر شخص مصائب خود را چنان که در واقع هستند، یعنی جزئی از سلسله عللی که از ازل تا ابد گسترده است، در نظر آورد خواهد دید که اینها فقط برای شخص وی مصیبتند، نه برای جهان؛ بلکه برای جهان این مصائب فقط نغمه‌های ناسازگذاری هستند که هماهنگی نهایی را کمال می‌بخشند. من نمی‌توانم این را بپذیرم. به نظر من وقایع جزئی همانند که هستند، و با جذب شدن در کل تغییر ماهیت نمی‌دهند. هر عمل بیرحمانه‌ای تا ابد جزئی از جهان باقی می‌ماند و هیچ امری که بعداً اتفاق بیفتد نمی‌تواند آن عمل را از حیطه بدی خارج و به حریم خوبی داخل کند، یا به کلی که این عمل بد جزئی از آن را تشکیل می‌دهد کمال بیخشد.

معدلك اگر قرعه فال به نام شما چنین افتاده است که باید چیزی را که از نصیب عادی سایر افراد بشر بدتر است (یا به نظر شما چنین می‌نماید) تحمل کنید، اصل اسپینوزا دایر به در نظر گرفتن کل، یا حداقل در نظر گرفتن مطالبی بزرگتر از اندوه شخصی، اصل مفیدی

است. حتی اوقاتی هست که اندیشیدن بدین موضوع که حیات بشری با آن رنجها و بدیهایی که دارد جز ذره بی نهایت حقیری در برابر حیات جهان چیزی نیست، اندیشه تسلی بخش و تسکین دهنده‌ای است. شاید این گونه ملاحظات برای تشکیل يك دین کافی نباشد، اما در این دنیای دردناك همین ملاحظات كمکی است به سلامت روح و تریاقی است در برابر فلجی که از یأس شدید به انسان دست می‌دهد.

فصل یازدهم

لایب نیتس

لایب نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) از عالیتین مغزهای همه روزگاران بود، اما آدمیزاده شایان ستایشی نبود. درست است که آن فضایی که انسان مایل است در کارنامه کارمندی که می خواهد استخدام شود ببیند در او وجود داشت؛ ساعی و صرفه جو و ملایم و از لحاظ مالی درستکار بود؛ اما از آن فضایل فیلسوفانه عالیتری که در اسپینوزا چنان به چشم می خورد، در او اثری نیست. بهترین اندیشه هایش از آن گونه نبود که برایش محبوبیتی فراهم کند؛ بدین جهت لایب نیتس آنها را روی

کاغذ آورد ولی در کشو میزش حبس کرد. آنچه منتشر کرد برای جلب عنایت شاهزادگان و شاهزاده خانمها نوشته شده بود. نتیجه این شد که اکنون دو دستگاه فلسفی وجود دارد که می توان آنها را نماینده لایب نیس دانست: یکی آنکه خودش اعلام می کرد و دستگاهی است خوش بینانه و موافق دیانت و خیالی و سطحی؛ دیگری آنکه رفته رفته به وسیله تدوین کنندگان نسبتاً متأخر آثارش از لابلای نسخ خطی آن آثار استخراج شده است و دستگاهی است عمیق و منسجم و تا حد زیادی اسپینوزایی، و به طرز حیرت انگیزی منطقی. مخترع این نظریه که می گوید این جهان خیرترین همه جهانهای ممکن است (و ف. ه. برادلی F. H. Bradley این نکته طنز آمیز را بدان افزود که «و هر چه در او هست يك شر ضروری است.») آن لایب نیس معروف و محبوب بود. و همین لایب نیس بود که ولتر تصویر مضحکی به نام دکتر پانگلس Doctor Pangloss از او رسم کرده است. اگر این لایب نیس را نادیده بگیریم يك امر تاریخی را فراموش کرده ایم؛ اما آن لایب نیس دیگر دارای اهمیت فلسفی بسیار بیشتری است.

لایب نیس دو سال پیش از پایان جنگ سی ساله در شهر لایپتسیگ، که در آنجا پدرش استاد فلسفه اخلاق بود، به دنیا آمد. در دانشگاه به تحصیل حقوق پرداخت و در ۱۶۶۶ از دانشگاه آلتورف Altdorf درجه دکتری حقوق گرفت و در همان دانشگاه يك کرسی استادی به او پیشنهاد کردند، اما لایب نیس پذیرفت و گفت «اموری بسیار متفاوت با این کار در نظر دارم.» در ۱۶۶۷ وارد خدمت اسقف اعظم ماینس Mainz شد که مانند سایر امرای آلمان غربی از لویی

چهاردهم دلی پر بیم داشت. با رضایت اسقف اعظم، لایب نیتس کوشید پادشاه فرانسه را متقاعد سازد که به جای حمله به آلمان به مصر حمله کند؛ اما با کمال ادب به او یادآوری کرد که از زمان لویی قدیس به بعد دیگر جنگ مذهبی از مد افتاده است. نقشه لایب نیتس از نظر مردم پوشیده ماند تا آنکه ناپلئون، چهارسال پس از حمله بی نتیجه اش به مصر، به هنگام اشغال هانور در ۱۸۰۳ آن را کشف کرد. در ۱۶۷۳ برای اجرای این نقشه لایب نیتس به پاریس رفت و قسمت اعظم چهار سال بعد از این تاریخ را در آن شهر گذراند. معاشرتهایش در پاریس از لحاظ پرورش قوای فکری او اهمیت فراوان داشت؛ زیرا که در این هنگام پاریس چه در فلسفه و چه در ریاضیات جهان را رهبری می کرد. در این شهر بود که لایب نیتس در ۱۶۷۵-۶ حساب انجینی تزیمال را اختراع کرد، بی آنکه از کار پیشتر ولی منتشر نشده نیوتون در همین موضوع اطلاع داشته باشد. کار لایب نیتس نخستین بار در ۱۶۸۴ و کار نیوتون در ۱۶۸۷ انتشار یافت. جدالی که بعداً بر سر حق تقدم این دو در گرفت قابل تأسف و موجب سرشکستگی همه طرفهای این دعوا بود.

لایب نیتس در مورد پول قدری لئیم بود. هر وقت یکی از بانوان دربار هانور ازدواج می کرد، لایب نیتس به قول خودش يك «هدیه عروسی» بدو می داد که عبارت بود از مقداری پند و اندرز مفید که به این موضوع ختم می شد که اکنون که شما شوهری برای خود یافته اید، نباید عادت ششو را ترك بگویید. تاریخ نشان نمی دهد که عروسان از این هدایا ممنون می شده اند یا نه.

در آلمان به لایب نیتس فلسفه ارسطویی مدرسی نو را آموخته

بودند، و او مقداری از این تعالیم را در سراسر عمر خود حفظ کرد. اما در پاریس لایب نیتس با فلسفه دکارت و مادیت گاسندی آشنا شد. و هر دوی آنها در او مؤثر افتادند. خود وی می گوید که در این هنگام «مکاتب ناچیز» را ترك گفته است؛ و منظورش از این مکاتب همان فلسفه مدرسی است. در پاریس لایب نیتس با مالبرانش Malebranche و آرنوی یانسنی Arnauld the Jansenist آشنا شد. آخرین تأثیر مهم در فلسفه او تأثیر اسپینوزا بود که لایب نیتس در ۱۶۷۶ با وی ملاقات کرد. لایب نیتس يك ماهی از هر در با اسپینوزا مباحثه کرد و دستنویس قسمتی از کتاب «اخلاق» را از او گرفت. سالهای بعد وی در بدگویی به اسپینوزا شرکت کرد و روابط خود را با او به حداقل رساند و گفت که فقط یکبار او را دیده است و در این ملاقات اسپینوزا چند شوخی در باب سیاست برایش نقل کرده است.

روابط لایب نیتس با خاندان هانور. که لایب نیتس باقی عمر خود را در خدمت آنان گذراند، در ۱۶۷۳ آغاز شد. از ۱۶۸۰ به بعد منصب کتابداری آنان را در ولفن بوتل Wolfenbüttel داشت و رسماً به کار نوشتن تاریخ پرونسویک Brunswick گماشته شد. و در این تاریخ به سال ۱۰۰۹ رسیده بود که در گذشت. این تاریخ تا ۱۸۴۳ منتشر نشد. لایب نیتس مقداری از وقت خود را برای اجرای نقشه متحد ساختن کلیساها صرف کرد، اما از این کار نتیجه‌ای به بار نیامد. سفری به ایتالیا کرد برای یافتن شواهدی دائر بر این که دو کهای پرونسویک با خاندان استه Este منسوب بوده‌اند. اما با همه این خدمات، هنگامی که جورج اول پادشاه انگلستان شد، لایب نیتس را در هانور جا گذاشت، و علت عمده این کار آن بود که مجادلات لایب نیتس با

نیوتون، مردم انگلستان را مخالف لایب نیتس ساخته بود. اما چنانکه لایب نیتس به همه طرفهای مکاتبه‌اش می‌گفت، شاهزاده خانم ویلز برضد نیوتون از او طرفداری می‌کرد. اما باوجود لطف و عنایت آن شاهزاده خانم، لایب نیتس در حالی که متروک و فراموش شده بود از جهان درگشت.

فلسفه مردم‌پسند لایب نیتس را می‌توان در کتابهای «موناشناسی» *Monadology* و «اصول طبیعی و الهی» *Principles of Nature and of Grace* یافت که یکی از آنها را (معلوم نیست کدام یک را) لایب نیتس برای شاهزاده ارژن ساوآبی Eugene of Savoy همکار مارلبورو Marlborough نوشته است. مبانی الهیات خوش‌بینانه الهی او در «تئودیس» *Theodis* تشریح شده است، که آن را لایب نیتس برای شارلوت ملکه پروس نوشت. من بحث خود را با فلسفه‌ای که در این نوشته‌ها مطرح شده است آغاز می‌کنم، و سپس به آثار محکمر لایب نیتس، که منتشر نشده از او برجا ماند، می‌پردازم.

لایب نیتس مانند دکارت و اسپینوزا فلسفه خود را بر اساس مفهوم جوهر قرار می‌دهد، اما در مورد رابطه روح با ماده و در مورد تعداد جواهر با آنان اختلاف اساسی دارد. دکارت به سه جوهر قائل است که عبارتند از خدا و روح و ماده. اسپینوزا فقط خدا را قبول داشت. در نظر دکارت بسط ذات ماده است، در نظر اسپینوزا بسط و اندیشه هر دو از صفات خدایند. لایب نیتس معتقد است که بسط نمی‌تواند از صفات یک جوهر باشد. دلیلش این است که بسط مستلزم تکثر است و بنا برین فقط می‌تواند به مجموعه‌ای از جواهر نسبت داده شود، و هر جوهر واحدی نباید غیر منبسط باشد. در نتیجه او به تعداد

نامحدودی جواهر قائل بود که آنها را «واحد» (monad) می‌نامید. هر يك از این واحدها دارای بعضی از صفات نقطه فیزیکی هستند، اما فقط وقتی که آنها را به طور مجرد در نظر بگیریم. حقیقت هر يك از واحدها يك روح است. این نظر به طبع از مردود دانستن بسط به عنوان صفت جوهر نتیجه می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد که یگانه صفت اساسی ممکن جوهر باید اندیشه باشد. در نتیجه لایب نیس به انکار ماده و قرار دادن خیل نامحدودی از ارواح به جای آن ناچار شد.

نظریه‌ای که پیروان دکارت پرورانده بودند، دائر بر این که جوهر قادر به فعل و انفعال بر یکدیگر نیستند، نزد لایب نیس حفظ شد و به نتایج غریبی رسید. لایب نیس عقیده دارد که هیچ دو واحدی هرگز نمی‌توانند رابطه علی با یکدیگر داشته باشند. وقتی که به نظر می‌رسد چنین رابطه‌ای دارند، به سبب فریبندگی ظواهر است. واحدها، به قول خود لایب نیس، «سر بسته» اند. این نکته دو اشکال پیش می‌کشد: یکی در علم دینامیک که به نظر می‌رسد اجسام بر یکدیگر تأثیر می‌کنند، خصوصاً هنگام تصادم؛ دیگری در مورد ادراک، که به نظر می‌رسد اثر شیء ادراک شده بر ادراک کننده باشد. ما فعلاً اشکال دینامیکی را نادیده می‌گیریم و به بحث در مسئله ادراک می‌پردازیم. لایب نیس عقیده داشت که هر «واحد»ی جهان را در خود منعکس می‌کند، نه بدان سبب که جهان در آن واحد تأثیر می‌کند، بل بدین علت که خدا به واحد چنان ماهیتی داده است که به خودی خود چنین نتیجه‌ای را حاصل می‌کند. بین تغییرات يك واحد و واحد دیگر يك «هماهنگی تقدیری» وجود دارد که شبیه فعل و انفعال از آن پدید می‌آید. پیداست که این موضوع گسترش همان قضیه دوساعت است که

چون با هم کاملاً میزان شده اند در آن واحد زنگ می زنند. لایب نیستس تعداد نامحدوی ساعت دارد که همه را «خالق» چنان میزان کرده است که در آن واحد زنگ بزنند، نه بدان علت که در یکدیگر مؤثرند، بل بدین سبب که هر یک از آنها يك دستگاه کاملاً دقیق است. برای کسانی که هماهنگی تقدیری به نظرشان عجیب می آمد، لایب نیستس دلایل شایان تحسینی را که این نظریه برای اثبات وجود خدا فراهم می کند نقل می کرد.

«واحدها» سلسله مراتبی تشکیل می دهد که در آن سلسله هر واحدی بر حسب اینکه جهان را با چه درجه ای از وضوح و تمایز در خود منعکس کند در مرتبه بلند یا پست قرار می گیرد. در ادراك همه واحدها قدری ابهام وجود دارد، اما مقدار این ابهام بسته به مقام واحد مورد بحث فرق می کند. بدن انسان تماماً از واحدها تشکیل شده است؛ هر يك آنها يك روح است و يكايك آنها جاویدانند. اما يك واحد متفوق نیز در بدن انسان وجود دارد که روح به معنی اخص بدن شخصی که آن واحد جزئی از آن را تشکیل می دهد نامیده می شود. تفوق این واحد فقط بدین معنی نیست که ادراکاتی واضحتراً از ادراکات سایر واحدها دارد، بلکه این واحد به يك معنی دیگر نیز تفوق دارد. تغییرات جسم بشر (در شرایط عادی) محض خاطر این واحد متفوق روی می دهد: وقتی دست من حرکت می کند، غرضی که حرکت این دست برای حصول آن صورت می گیرد در واحد متفوق واقع است، یعنی در روح من، نه در واحدهایی که دست مرا تشکیل می دهند. حقیقت آنچه در نظر فهم عادی ضبط اراده من بر بازویم جلوه می کند همین است.

مکان، چنان که بر حواس ظاهر می‌گردد و چنان که در فیزیک مفروض است، واقعیت ندارد؛ اما دارای يك قرینه واقعی است که عبارت است از وضع واحدها به ترتیب سه بعدی مطابق نظر گاهی که از آن جهان را در خود منعکس می‌کنند. هر واحدی جهان را با نمایی خاص خود می‌بیند. به این معنی ما می‌توانیم با اندکی تقریب بگوییم که واحد دارای يك وضع مکانی است.

وقتی خود را مجاز بدانیم که این گونه سخن بگوییم، می‌توان گفت که چیزی به نام خلأ وجود ندارد. هر نظر گاه ممکن را يك واحد واقعی، و فقط یکی، پر کرده است. هیچ دو واحدی عیناً همانند یکدیگر نیستند؛ و این همان اصل لایب نیتسی «همانستی امور غیر قابل تمییز» است.

لایب نیتس با جبهه بستن در برابر اسپینوزا به آن اختیاری که در دستگاه او جایز است میدان فراوان می‌دهد. اصلی دارد به نام «اصل علت فاعله» که مطابق آن هیچ امری بی علت رخ نمی‌دهد؛ اما در باره فاعلان مختار می‌گوید که علل افعال آنها «متمایل می‌سازند، بی آنکه ایجاب کنند». هر آنچه يك فرد بشر می‌کند دارای انگیزه‌ای است، اما علت فاعله عمل او و جوب منطقی ندارد. حد اقل لایب نیتس وقتی که برای پسند دیگران می‌نویسد چنین می‌گوید؛ اما چنان که خواهیم دید وی نظریه دیگری هم داشت که چون دریافت برای آرنو ناراحت کننده است از افشای آن خودداری کرد.

اعمال خدا نیز دارای همین نوع آزادی است. خدا همیشه بهترین اعمال را انجام می‌دهد، اما تحت هیچ اجباری برای انجام دادن آن اعمال قادر ندارد. لایب نیتس با توماس اکویناس موافق

است که خدا نمی تواند خلاف قوانین منطق عمل کند، اما می تواند به انجام گرفتن هر آنچه منطقاً امکان دارد فرمان دهد، و این امر اختیار وسیعی در برابر او قرار می دهد.

لایب نیستس دلایل مابعدالطبیعی وجود خدا را به صورت نهائی در آورد. این دلایل سابقه تاریخی درازی دارند؛ یعنی با ارسطو، و حتی افلاطون، آغاز می شوند و به دست مدرسیان شکل می گیرند؛ و یکی از آنها، یعنی برهان بودشناختی ontological به وسیله انسلم قدیس اختراع شد. این برهان را توماس قدیس مردود دانست، اما دکارت آن را احیا کرد. لایب نیستس که مهارتش در منطق به حد اعلی بود، این براهین را بهتر از آن بیان کرد که تا آن زمان بیان شده بودند. به همین سبب من در بحث درباره لایب نیستس این براهین را مورد بررسی قرار خواهم داد.

اما پیش از بررسی جزئیات این براهین بد نیست متوجه باشیم که الهیان امروزی دیگر بر این براهین تکیه ندارند. الهیات قرون وسطایی ناشی از فکر یونانی است. خدای «عهد عتیق» خدای قدرت است، خدای «عهد جدید» نیز خدای عشق است؛ در حالی که خدای الهیان، از ارسطو تا کالوین، خدایی است که بر عقل تکیه دارد. یعنی وجود او معماهایی را حل می کند که در غیاب او باعث مشکلات برهانی در فهمیدن جهان می شد. آن خدایی که در پایان یک سلسله استدلال مانند برهان یک قضیه هندسی ذکر می شود روسو را، که به مفهومی از خدا بازگشته است که بیشتر به خدای اناجیل شباهت دارد، قانع نمی کند. الهیان جدید، به خصوص پروتستانهاشان، از این لحاظ اغلب از روسو پیروی کرده اند. فلاسفه محافظه کاری بیشتری نشان