

علم اخلاق اپیکور،

ترجمہ و تنظیم: ب. کیوان



علم اخلاق

اپیکور،

لوکرس و

اسپینوزا

محمد تقی برومند

چاپ دوم ، افسس ، چاپخانه

شماره ثبت کتابخانه ملی ۳۵/۸/۲۹/۹۹۷

علم اخلاق اپیکور و لوکرس



در یونان باستان، - مانند سرزمین‌های باستانی چین و هند - از هنگامی که اندیشه فلسفی بوجود آمد، بین دوگرایش ماده‌گرایی و انگارگرایی مبارزه حادی درگرفت. یکی از متفکران به‌هريك از این دو گرایش نام نمایندگان بلند پایه و شهرتمند آن را داده است: «مشی-دموکریٹ» (ماده‌گرایی) و «مشی افلاطون» (انگارگرایی).

درگیری این دوگرایش در فلسفه بیانگر دو موضع مشخص در مبارزه اجتماعی و سیاسی جامعه باستانی است. هواداران «مشی‌دموکریٹ» شیفته پیشرفت، دانش و معرفت و دموکراسی بودند، ولسی جانبداران «مشی افلاطون» از نیروهای پس‌گرا و میرنده اجتماعی پشتیبانی می‌کردند، دشمن سرسخت دموکراسی بودند و به‌دین و عرفان اعتقاد داشتند. ستیز، و رویارویی این دوگرایش در پهنه جامعه برده‌داری جریان داشت. در عهد باستان، بردگی يك نهاد طبیعی تلقی می‌شد. هواداران «مشی‌دموکریٹ» موضع روشنی علیه بردگی نداشتند. اما برای پیروزی خرد و دانش، ضد خرافه‌پرستی و پیش‌داوری‌های بی‌پایه مذهبی که وسیله مهمی برای انقیاد اخلاقی انسان بود، مبارزه می‌کردند.

اپیکور (قرن سوم تا چهارم پیش از میلاد) یکی از پرآوازه‌ترین نمایندگان و خطمشی دموکریته، بود که نظام فلسفی و اخلاقی او در مبارزه به‌خاطر رهایی خرد انسان از قید دین و خرافه‌پرستی نقش مهمی ایفاء کرده است.

اپیکور (۳۴۱-۲۷۰ پ. م) در مصیبت‌بارترین مرحله تاریخ شهر-های یونانی یعنی در مرحله بحران جامعه برده‌داری پا به‌عرصه وجود گذاشت. روابط تولیدی که مبتنی بر کار بردگان بود، رفته رفته گسترش تولید و مبادلات را ترمز می‌نمود. درگیری طبقاتی بین بردگان و برده-داران شدت می‌یافت، تضادهای اجتماعی بین سکنه آزاد شهرها فزونی می‌گرفت و منازعه و برخورد شهرهای یونانی دامنه بیشتری می‌یافت. این شهرها که بر اثر تضادهای درونی و جنگ‌های پی در پی تضعیف شده بودند، در قرن چهارم طعمه فاتحین مقدونی شدند و قسمت اعظم اهمیت خود را به‌عنوان مراکز اقتصادی و فرهنگی از دست دادند. پس از تجزیه امپراتوری اسکندر که به دوره هلنی (یونانی) موسوم است، اسکندریه به مرکز اقتصادی و فرهنگی کشورهای مدیترانه بدل شد.

فتح یونان از طرف مقدونیه و استقرار بعدی فاتحین یونانی-مقدونی در مصر نتوانست نظام بردگی را نجات بخشد. آنها فقط به ایجاد برخی شرایط جدید کمک کردند که به نوبه خود امکان داد پروسه پیشین گسترش به سطح عالی تری ارتقاء یابد، بی آنکه بتوانند تضادهای اجتماعی بی را که به انحطاط جامعه مبتنی بر استثمار بردگان می‌انجامید، از میان بردارند. «بردگی، آنجا که شکل اصلی تولید است، کار را به فعالیت غلامی بدل می‌سازد و برای انسان‌های آزاد چیزی جز هتک حیثیت نیست. در این جا از يك سو راه برون رفت از يك چنین شیوه تولید مسدود است و از سوی دیگر تولید رشد یافته با بن بست بردگی روبرو می‌گردد و به-نابودی کشیده می‌شود. این تضاد ویرانی تمام انواع تولید و انحطاط

اجتماعات مبتنی بر بردگی را باعث می‌گردد. راه حلی که در بیشتر حالات عبارت است از انقیاد مبتنی بر اعمال زور اجتماعات رو به زوال به وسیله اجتماعات نیرومندتر دیگر. (یونان به وسیله مقدونیه و بعد به وسیله رم) تازمانی که این اجتماعات نیرومندتر متکی بر بردگی هستند، فقط جابجاشدن مرکز مطرح است و پروسه در سطح عالی تری تکرار می‌گردد، تا اینکه مثلاً (رم) سرانجام به عنوان فاتح يك ملت شکل دیگر تولید را جانشین بردگی سازد.^۱

ایپیکور در زمان سلطه خلفای مقدونی، فیلیپ و اسکندر و در دوران مبارزه بین شاهزادگان یونانی می‌زیست. او شاهد افزایش تضادهای روزافزون بین فقر و ثروت و مرگ دموکراسی برده‌داری بود. این دموکراسی پاپهای تمرکز ثروت در يك قطب و فقر هرچه بیشتر شهروندان آزاد در قطب دیگر جامعه، به نیستی می‌گرائید. جوانمردی و شجاعت مدنی که در دوره پریکلس افتخار و آبرو بود از میان برخاست و شهوت نفع پرستی، عطش قدرت خواهی و فساد اخلاق جایگزین آن گردید.

گالیکلس در یکی از گفتگوهای افلاطون (گورگیاس) عدل الهی را ناستودانه مورد تأیید قرار می‌دهد و انسان را به سود جستن از همه نعمتهائی که پروردگار ارزانی داشته، فرا می‌خواند. گالیکلس در این باره می‌گوید «هنگامی که می‌توان بدون مانع از همه مواهب سود جست، آیا سزاوار است به اربابان شریعت نوده، عیب‌جوئی‌ها و انتقادهایشان گردن نهیم؟... زندگی راحت، بی‌اعتدالی و بی‌نظمی شالوده پرهیزکاری و خوشبختی اند.^۲ گفتگوی گورگیاس به سال‌های ۳۹۰-۳۹۵ بازمی‌گردد. در آن دوره يك چنین فهم و برداشتی، جلوه‌ای از وقاحت اخلاقی بود.

۱- Anti-Dühring, Editions Sociales, Paris, P. 389.

۲- Platon, œuvres, II^e Partie, st. Pétersbourg, 1863, PP. 309. 310.

هشتاد سال بعد آئین گالیکلس به اخلاق مرسوم بدل گردید.^۱
مسابقه برای کسب قدرت و ثروت و کوشش در تأمین حداکثر
لذات و به موازات آن ترس، بی اعتقادی، بدگمانی متقابل و کینه‌ورزی
از خطوط نمونه‌وار وضعیت روحی مردم در مرحله بحران جامعه برده.
داری یونان محسوب می‌شوند.

شهروند ساده شهر یونانی بیش از پیش خود را بیکه و تنها احساس
می‌کرد و به «خداوندان این عالم»، به موقعیت‌ها و حوادث محتمل
بیرونی وابسته می‌شد؛ زیرا او در فاصله يك روز ممکن بود در سراسیمه
فقر و ذلت در غلند یا به ناچار جلای وطن اختیار کند و یا قربانی تحریکات،
اتهامات و انگیزه‌های دیگر گردد. شهروند آزاد که تعادل روحی‌اش را
از دست داده بود، برای اینکه صاحب کار و حرفه‌ای گسردد به هر شغل
پستی تن می‌داد و رقابت با بردگان را در زمینه صنعت و پیشه بر شرایط
فقر و مصیبت ترجیح می‌داد. بسیاری از شهروندان با ازدست دادن وسایل
معیشت ناچار می‌شدند زادگاهشان را ترک گویند و بخت خود را در جایی
دیگر مثلاً با کار مزدوری نزد ناخدایان کشتی‌ها بیازمایند. سردید به
آینده و نفوذ بخت و اقبال، پایه‌های اعتقاد به سرنوشت و تقدیر را تحکیم
نمود و پرستش تیشه Tyché، الهه تقدیر و خوشبختی را رواج داد.

البته دوره انحطاط اصول سنتی که شالوده زندگی و فعالیت
شهرهای یونانی بود، دوره بسط و توسعه روابط تجاری و فرهنگی جامعه
یونانی نیز بشمار می‌رود. رسوخ مفاهیم جدید درباره جهان که از شرق
به ارمغان آمده بود و همچنین پویایی جمعیت، آشنائی با آداب و رسوم
و باورهای سایر ملت‌ها سبب شد که دین و میتولوژی دیرین یونانی
متزلزل گردد و مردم از قدرت و توانایی خدایان روی گردانند و به-

۱- Voir Paul Nizan, Les matières listes de L'Antiquité, Paris, 1938, PP. 16-17.

پیش‌داوری‌های عرفانی رواقیون^۱ به مبارزه برخاست. فلسفه اپیکوری علی‌رغم رواق‌گرایی که انسان را به‌زانوندن در مقابل سرنوشت وا می‌داشت، تلاش می‌نمود انسان را از سلطهٔ تقدیر وارهاند. رواق‌گرایی نمایشگر انحطاط فلسفهٔ کلاسیک یونان است. اپیکور، وارث و ادامه‌دهندهٔ سنت گرانمایهٔ ماده‌گرایی در فلسفهٔ یونان بشمار می‌رود. اپیکور با دنبال کردن خط‌مشی دموکریت خود را دشمن آئین افلاطون^۲ اعلام داشت. آئین اپیکور که با افلاطون‌گرایی مخالف بود، انعکاسی از کین و نفرت مردم یونان نسبت به اشرافیت است. فلسفهٔ این متفکر به‌نخبگان جامعه تعلق نداشت، بلکه فلسفهٔ عامهٔ مردم و فلسفهٔ همهٔ آنهائی بود که برای هدایت و رهبری خویش خواستار فلسفهٔ معقولانه‌ای بودند. آئین اپیکور پرچم دانش و معرفت را علیه دین و عرفان برافراشت و با توجیه فلسفی دین که از اختصاصات آئین افلاطون بود، سخت مخالفت می‌نمود. زندگی اپیکور که مشحون از مبارزهٔ حاد علیه دشمنان قدرتمند

- ۱- ایدئولوژی آلمانی صفحه‌های ۸۷-۸۶، پاریس، ناشر آلفرد کوست، ۱۹۳۸.
- ۲- به‌شهادت دیوژن دولائورت، اپیکور پس از آشنائی با آثار دموکریت تصمیم گرفت به فلسفه اشتغال ورزد. رجوع کنید به:
(Epicurus, the extant-remains, ed. by Cyril Bailey M.A., Oxford, 1926, P. 141.)

ما علاوه بر ترجمهٔ لائورت که به‌وسیلهٔ بیلی بمیل آمده از ترجمهٔ انگلیسی

هیکس:

(Lives of eminent Philosophers. With an English transl. by R.D. Hicks. In two Vol, Cambridge, 1942.)

و ترجمهٔ فرانسوی سه‌ور:

(Digène de Laërte, Vies et doctrines des philosophes de L'Antiquité, traduction par M.ch. Sevort, t.II, Paris, 1847.)

و نیز از ترجمهٔ روسی منتخباتی از لائورت که بنیان‌گذار فلسفهٔ علمی هنگام مطالعهٔ فلسفهٔ اپیکور آن را تدوین نمود، سود جست‌ه‌ایم:

(K. M. et F. E. œuvres de jeunesse, 1956, PP. 17-215.)

در این‌جا به‌برخی از منتخبات لائورت مندرج در کتاب لوکرس موسوم به دربارهٔ طبیعت الهیاء نیز استناد شده است.

استطاعت‌های خاص خویش و امتیازات ناشی از وابستگی به دودمان‌های عالی اعتقاد و عادت پیدا کنند. علم که برای نخستین بار اسلوب‌های درست تحقیق علمی را بکار گرفته بود، پیشرفت نمایانی کرد. پیشرفت علم با نام‌های گرانمایه‌ای چون اقلیدس، ارشمیدس و اراتوستن^۱ پیوند داشته است.

فلسفه یونانی این دوره - دوره احتضار نظام بردگی - صرفاً به - مسائل هستی و سعادت انسان و سازماندهی زندگی اجتماعی توجه می‌نمود. مسائل اخلاقی و اجتماعی در صدر قرار داشت و سیستم‌های فلسفی بر حسب قابلیت خود راهنمای رفتار انسان تلقی می‌شد.

در این دوره دو مکتب مهم فلسفی - اپیکورگرایی Epicurisme و رواق‌گرایی Stoïcisme - نسبت به تدوین مسائل اخلاقی^۲ توجه فراوانی نمودند. آنها در حل مسأله اساسی فلسفه و اسلوب بحث در مسائل اخلاقی باهم اختلاف داشتند.

در آغاز، فلسفه رواقیون آمیزه‌ای از اصول انگارگرایی و ماده‌گرایی (توأم با برخی عناصر دیالکتیکی) بود؛ ولی سرانجام به آئین اخلاق دینی تغییر ماهیت داد.

فلسفه اپیکوربا تکیه بر داده‌های علوم زمان خود، پرچم ماده‌گرایی را به اهتزاز درآورد. این فلسفه در مبارزه برای تجدید تربیت و رهائی انسان از قید دین و خرافه‌پرستی سلاح آرمانی مطمئنی بود و اشکال زندگی اجتماعی شایسته‌ای را برای انسان تدارک می‌دید. اپیکور علیه

۱- Eratosthène ریاضی‌دان، منجم و فیلسوف یونان مقارن ۱۹۲-۲۸۴ پیش از میلاد.

۲- در کنار این مکاتب، مکتب ثالثی وجود داشت که آن را شك‌گرایی (Scepticism) می‌نامیدند. این مکتب شناخت‌های انسان را مورد تردید قرار می‌داد و منکر شناخت جهان بود و به انسان توصیه می‌نمود که از فراز و نشیب زندگی درگذرد و نسبت به همه چیز بی‌تفاوت باشد. این مکتب بیانگر بحران اخلاقی است که جامعه برده‌داری رومی‌زوال از سر می‌گذرانید.

آرمانی بود، به سختی و دشواری سپری می‌شد. بنیامین فارینگتن کارشناس فرهنگ باستان انگلیس موقعیت زندگی این متفکر را چنین توصیف می‌کند و اپیکور شهروند آتن بود؛ ولی در جزیره ساموس که پدرش به‌عنوان مهاجر در آنجا مقیم بود، بدنیا آمد. او پیش از استقرار قطعی در آتن مدت دو سال برای انجام خدمت نظام وظیفه در آنجا بسر برده بود. اپیکور در میتیلن Mytilène و لسبوس Lesbos به تدریس پرداخت. در این موقع او تقریباً سی سال داشت. فلاسفه آنجا از هواداران افلاطون یا ارسطو بودند. آنان خیلی زود علیه این استاد جدید که سیستم‌اش با آیین افلاطون در تضاد بود، به‌مقابله برخاستند و اقامت وی را در میتیلن مضر دانستند. اپیکور با احساس این خطر به لامپساک Lampsaque گریخت. او نمی‌توانست به آتن بازگردد؛ زیرا طرفداران افلاطون هنوز در آنجا حکومت می‌کردند. این وضع تا سقوط حکومت دمتریوس دو فالر Démétrios de phalère دوام داشت. پس از آن او به آتن بازگشت و در آنجا مقیم شد. این واقعه در سال ۳۰۶ پیش از میلاد به وقوع پیوست. اپیکور در این هنگام ۳۵ ساله بود. اوضاع و احوال زمان بازگشت این متفکر به آتن و مدرسه‌ای که او در آنجا بنیان نهاد بیانگر این حقیقت است که هدف‌های اپیکور بیشتر جنبه اجتماعی داشت تا آکادمیک. به ویژه اینکه مدرسه او میعادگاهی برای پیروانش بود و به یک مؤسسه صرفاً آموزشی کمتر شباهت داشت. پیروان او می‌خواستند در این محل طبق آئین استادشان زندگی کنند.^{۱۰}

در سطور آینده خطوط اساسی فلسفه اپیکور را به اختصار مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱- B. Farrington, Second thoughts on Epicurus. «Science and Society», 1953, Vol. XVII, n° 4, PP. 330-331.

همانطور که در بالا اشاره شد، آئین فلسفی اپیکور آشکارا با آئین افلاطون در تضاد بود.

دکترین افلاطون اعلام می نمود که جهان مادی و دنیای اشیاء محسوسی که ما در آن زندگی می کنیم، دنیای غیر واقعی و منبع اشتباهات و اخلاق ناستوده است. از دیدگاه او اشیاء (در پوشش مادی شان) پرتو کم رنگ و ناقصی از مثل^۱ ابدی هستند. علت نخستین و علت غائی در نهاد این مثالها است. روح بشری که موقتاً در جسم فناپذیر مکان دارد، بنا بر منشاء خود، بد قلمرو مثل ابدی مربوط است. افلاطون به فناپذیری روح و اندیشه فیثاغورثی، هستی ازلی و تناسخ اعتقاد داشت. به گفته او شناخت واقعی مولود جهان مثالی و تذکار آن است که به وسیله روح حفظ و حراست می گردد. برای افلاطون، شناخت حسی بی ارزش و موهوم است و هر خردمندی با بیزاری و تنفر از آن روی می گرداند. فلسفه افلاطون سلاح مبارزه علیه ماده گرایی و به ویژه ماده گرایی دموکریت بود که به قانون عینی و نفی دخالت ماوراءالطبیعه در روندهای طبیعی اعتقاد داشت.

اپیکور آئین افلاطونی را در زمینه تقابل دنیای سماوی و ارضی، قلمرو مثل ابدی، هستی ازلی و تناسخ و درباره جسم به عنوان زندان روح و پوچی شناخت حسی مردود می دانست.

اپیکور مانند دموکریت جهان را ناآفریده، بی پایان و تابع قوانین طبیعی تلقی می نمود. به عقیده وی جهان زمینی ما بخشی از جهان مادی و بی پایان است و هیچ نیروی فوق طبیعی بر آن فرمان نمی راند.

از دیدگاه اپیکور باور به خدایان و اعتقاد به طبیعت الهی اجرام سماوی، ترس از مرگ و غیره سرچشمه اصلی پریشان خاطری و تشویش های بشری بشمار می روند. برای زدودن این آشفتگی ها و تشویش ها باید

۱- مثل که جمع مثال است معادل واژه فرانسوی *idees* قرار داده شده. م.

انسان را از قید دین و ترس از مرگ رها کنید. اپیکور نخستین متفکر یونانی بود که آشکارا با دین به ستیزه برخاست. در ایدئولوژی آلمانی نوشته شده: «اپیکور... در عهد باستان، به حق تنها کسی بود که کوشش می نمود افکار را روشن نماید. او از دین باستان انتقاد می نمود. الحاد (آتهئیسم) رومی ها از او مایه می گیرد؛ زیرا او در میان آنان می زیست. بدین جهت است که لوکرس از او به عنوان قهرمانی یاد می کند که برای نخستین بار خدایان را در هم کوفت و دین را لگدکوب نمود...»^۱

اپیکور تبیین معقولانه طبیعت و انسان را نقطه مقابل باور به - خدایان قرار می داد. به عقیده او انسان ها از آن جهت به خدایان روی می آورند که از علت های پدیده هایی خبرند. آنان به محض آشنائی با روابط پدیده ها ترس شان از خدایان فرومی ریزد و باورشان سست می گردد. اپیکور هر نوع کوششی را در تبیین پدیده های طبیعت به انکای دین و میتولوژی و یا بیاری حدس و گمان رد می نمود. او معتقد بود که این تلاش ها برای این است که افسانه ها برای فریفتن توده مردم جانشین تبیین معقولانه طبیعت گردد. به عقیده او هدف شناخت طبیعت و انسان، خودشناسی تزلزل ناپذیر (آرامش روح) است. فلسفه برای سرگرمی، تجمل یا ورزش ذهن نیست، بلکه وظیفه دشوار و گرانقدری چون درمان نابسامانی های روانی بشر را پیش رو دارد. «سخن فیلسوفی پوچ و بیهوده است که هیچ یک از آلام بشری را چاره نکند، چنانکه داروئی بی فایده است که شفا بخش بیماری هان باشد و یا فلسفه ای ناسودمند است که هیچ یک از تألمات روحی را تسکین ندهد.»^۲

البته از این گفته نباید نتیجه گرفت که شناخت، ارزشی صرفاً

۱- idéologie allemande, PP. 86-87 Paris, Editeur Alfred Costes, 1938.

۲- مستخرج از کتاب پل نیزان ماده گرایان مهدباستان، پاریس ۱۹۳۸، صفحه ۶۹.

ذهنی دارد و برای دست یافتن به آرامش روح باید توصیفی خیالی از طبیعت بدست داد. اپیکور در این باره توضیح می‌دهد که «بررسی علمی (نباید) به تصدیقات میان تپه و اصول ارادی منتهی گردد، بلکه باید در پی ادراک پدیده‌ها برآمد»^۱.

تفسیرهای ممکن از منشا و طبیعت پدیده‌های طبیعی هر قدر متنوع باشند، باز باید چیز محقق و مسلمی بوده و با طبیعت پدیده‌ها تطبیق نمایند و بر باورهای نامعقول و عقاید پوچ و بی‌پایه متکی نباشند. تنها در چنین صورتی است که علم بردین ظفر می‌یابد و انسان از قید پیش-داوری‌های ناسزاوار فارغ می‌گردد و به آرامش روح می‌رسد که یگانه شرط خوشبختی برای انسان است. به گفته گیبو Guyau علم از دیدگاه اپیکور دشمن مستقیم دین است و در حالی که دین دشمن مستقیم استقلال و آرامش روح ماست، علم - مخصوصاً علم طبیعت - به شرط نساگزیر خوشبختی ما بدل می‌گردد.

فلسفه اپیکور بر حسب کار اساسی شناخت سه سه قسمت تقسیم می‌شود:

۱- طرح قواعد (نظری شناخت)

۲- علم طبیعی (آیین طبیعت)

۳- اخلاق (آیین هدف زندگی)

قسمت اول مقدمه قسمت دوم است و دو قسمت نخست مقدمه قسمت سوم محسوب می‌شوند.

به عقیده اپیکور سرچشمه هر نوع شناختی ادراک‌های حسی است. جسم‌هایی به ادراک درمی‌آیند که روی ما تأثیر می‌گذارند. در حقیقت اجسام به وسیله تصویرهایی که از آنها منشا می‌گیرند، روی حواس ما

۱- اپیکور، نامه به پینوکلس (مستخرج از کتاب پل نیزان، ماده گراپان عهد باستان، صفحه ۷۰).

اثر می‌گذارند. تصویرها (طرح‌شان که حالت اجسام را حفظ می‌کند) در اعضای باصره نفوذ می‌کنند و در آنجا ادراک‌های متناسب را می‌آفرینند. به‌همین ترتیب احساس شنوائی ناشی از تأثیر صداهائی است که از اشیاء صدادار منتشر می‌گردند و با احساس بویائی محصول تأثیر ذراتی است که از اشیاء بودار در فضا پراکنده می‌شوند. ادراک‌های حسی واقعیت دارند. هیچ چیزی را نمی‌توان به آن‌ها افزود و یا از آن‌ها کاست. به‌گواهی دیوژن دولاثورت اپیکور معتقد بود که ... تمام اندیشه‌ها از راه تطبیق، تمثیل، تشبیه و ترکیب‌های مبتنی بر استدلال در احساس ریشه دارند.^۱ ادراک‌های حسی که معتبرند، ملاک حقیقت هستند. اپیکور تجسم‌ها و عواطف (شادی ورنج‌ها) را نیز همچون ملاک حقیقت در نظر می‌گرفت. برخی از پژوهشگران تأکید می‌کنند که تجسم‌ها از دیدگاه اپیکور چیزی جز اندیشه‌های غریزی نیستند. اما این مفهوم با توجه به مختصاتی که دیوژن دولاثورت از تجسم‌ها بدست می‌داد، مردود شناخته شده است. به‌عقیده او این تجسم‌ها برپایه ادراک‌های حسی، تصویرهای روشنی هستند که از جهان خارج مایه می‌گیرند و در خاطره باقی می‌مانند. مثلاً وقتی کلمه انسان به‌مناسبتی به لفظ درمی‌آید، بی‌درنگ تصویر انسان درمخیله ما زنده می‌شود.

بنابراین، شناخت درجهان خارج ریشه دارد. با همه سادگی‌هایی که در مفهوم آفرینی‌های اپیکور درباره شیوه تأثیر اجسام روی اعضای حسی ما و یادرباره اعتبار بی‌چون وچرای ادراک‌های حسی (مثلاً اپیکور اعتقاد داشت که ادراک حسی ما از خورشید، بزرگی واقعی آن را منعکس می‌سازد) دیده می‌شود، باید گفت که تئوری شناخت او خصوصیتی کاملاً مادی دارد. اپیکور به شناخت جهان خارج تکیه می‌نمود. او هرگز نسبت به دریافت خودو ارزش شناخت‌هایی که از راه حواس و یا استدلال

۱- مستخرج از کتاب پل نیزان، ماده گرایان عهد باستان، صفحه ۳۱.

مبشنی بر آنها بدست می آید، تردید نداشت، استدلال زمانسی سرچشمه اشتباهات است که بر ادراک های حسی تکیه نکند. به عبارت دیگر، باید بین عقیده ای که مورد تأیید ادراک حسی است و عقیده ای که هنوز به تأیید نرسیده،^۱ فرق قائل بود. اپیکور مانند سایر ماده گرایان عهد باستان، برای اثبات ارزش تصورات حسی به پراتیک روی نمی آورد، ولی دشمن آشکار شك گرائی^۲ و لا ادري گرائی^۳ بود. او می گفت که انسان خردمند و هرگز مبلغ شك نخواهد بود.^۴ به گفته گاساندی *Cassendi* اپیکور عقیده داشت که باید علیه فلاسفه ای که ارزش ادراک های حسی را انکار می کنند، مبارزه کرد. این فلاسفه و سر به قفا راه می روند، و نمی توانند بر اساس آنچه که شناخت یا عدم شناخت است استدلال کنند.^۵ احساس های ما شهادت می دهند که اجسام در خارج از ما وجود دارند. جهان و تمام اجسام از اتم و خلاء ترکیب یافته اند. در اتم ها

۱- Epicure, *Doctrines Principales*.

۲- Scepticisme

۳- Agnosticisme

۴- Epicurus, the extant remains, P. 167.

۵- Petri Gassendi, *Philosophiae Epicuri Syntagma*, Paris, Prima, Cap. III, Canoniv.

مؤلف در مقدمه می گوید، در موقع معرفی و شناساندن اپیکور از گفته های شاگردان او (متروودور، هومارک، کلوئس و سایرین) و یکی از پیروانش بنام لوکرس یاری جسته است، زیرا همه آن چیزهائی که اینان در بیان آورده اند، از اپیکور مایه می گیرد. البته این شیوه کار قابل بحث است، ولی باید اعتراف نمود که مؤلف همه جا در کتابش به روح فلسفه اپیکوری وفادار مانده است.

گاساندی با اصول آتئیستی اپیکور به مقابله برخاسته و از دخالت خدا در همه امور و جاویدان بودن روح و غیره دفاع کرده است. بنیان گذار فلسفه علمی درباره گاساندی چنین اشاره می کند که او «فلسفه را از اپیکور آموخت» و در این تلاش بود که «ما را طبق نظریات اپیکور تعلیم دهد».

(K.M, *Differenz der demokritischen und epikureisch en Naturphilosophie*, Mega, I. Abt., Bd. I, Erster Halbband, S.9.)

بنیان گذار فلسفه علمی گاساندی را همچون فیلسوفی ارزش یابی می کند که باعث گردید «ماده گرائی اپیکوری» رونق تازه ای بیابد. (همانجا صفحه ۹۳)

خلاء وجود ندارد، ولی بدون خلاء نیز حرکت و جنبش اتم‌ها ناممکن است. جهان همواره چنانکه هست بوده و خواهد بود؛ یعنی هیچ چیز از عدم بوجود نمی‌آید و به‌طور مطلق نیست نمی‌گردد. جهان بالا و پائین ندارد، فزونی و کاستی نمی‌گیرد. برای آن آغاز و انجام و حدود و ثغوری مطرح نیست. اتم‌ها اجزاء بسیار خرد، نامرئی، تقسیم‌ناپذیر و غیر قابل تغییرند. آنها از حیث شکل، بزرگی و وزن از یکدیگر متمایزند. یکی از متفکران می‌نویسد: «... اپیکور به‌شیوه خود با وزن اتمی و حجم اتم آشنائی داشت»^۱ خصایص اجسام مرکب، از حرکت، حالت و ویژگی‌های اصلی‌شان ناشی می‌گردد. ترکیب اتم‌ها، اقلیم‌های بی‌شماری را تشکیل می‌دهند. هر یک از آنها (به‌اعتبار ترکیب مادی) آغاز و (به‌اعتبار تجزیه خود) انجام می‌دارند.

اپیکور برخلاف دموکریت عقیده داشت که وزن از ویژگی‌های اتم است. کمیت شکل‌ها که اتم‌ها را متمایز می‌دارند، معین و متناهی‌اند. شماره ثابت صورت‌های اجسام و امکان برای بازتولید همان صورت‌ها در پروسه جاوید زایش و پیدایش و همچنین تغییر و زوال آنها به‌همین امر مربوط می‌گردد. شماره اتم‌ها برای هر شکلی بی‌پایان است. بدین جهت جهان نیز لایتناهی است. اپیکور معتقد بود که اتم‌ها در خلاء حرکت می‌کنند. حرکت اجسام و مسجودیت آنها بدون خلاء ممکن نیست. حرکت اتم‌ها در خلاء (فرود مستقیم‌الخط آنها) بی‌آغاز و جاوید است و همواره شتابی مساوی دارد و برحسب ضرورت مشخص می‌گردد. اپیکور برخلاف دموکریت به انحراف اتم‌ها از حرکت مستقیم‌الخطشان باور داشت. اتم‌ها به‌اعتبار این انحراف ممکن است باهم برخورد کنند و اجسام را بوجود آورند. این انحراف برحسب ضرورت خارجی مشخص نمی‌گردد.

۱- F.E, Dialectique de la nature, P. 50, Editions Sociales, Paris.

اپیکور می گوید «حرکت يك جسم مظهر خارجی بر خورد های درونی اتم هائی است که آن را بوجود می آورند»^۱.

شناخت انحراف اتم ها از حرکت مستقیم الخطشان اهمیت فلسفی برجسته ای داشت. این دریافت به معنای قبول این واقعیت بود که ماده فعال است نه غیر فعال. این برداشت باعث داوری های مختلفی در میان فلاسفه شده است. همانطور که روزه گارودی در این باره می گوید «از ۲۰۰۰ سال پیش، از سیسرون^۲ تا بوئرو^۳، همه فلاسفه های ارتجاعی علیه «انحراف» اتم ها به جنبش در آمدند. متعصب ترین دشمنان عقل و خرد در قبال این عنصر «نامعقول» نظام اپیکوری ریشخند می زدند و یا به خشم در می آمدند. در حقیقت، اپیکور برای نشان دادن سرچشمه حرکت موجود در طبیعت، اولین کوشش درست ولی ساده و ابتدائی را بعمل آورد. چیزی که به او امکان داد بر قدر گرائی دموکریت غلبه کند و هر نوع دخالت خدا را در گسترش طبیعت انکار نماید»^۴.

آئین اپیکور درباره انحراف آزاد اتم ها^۵ (که از طبیعت پایدار اتم ناشی می شود) بر مبنای جنبش ناگزیر آنها، پایه تئوریک اخلاق او را تشکیل می دهد که طبق آن، انسان در رفتارش تنها تابع ضرورت خارجی نیست، بلکه می تواند از انتخاب آزادانه نیز سود جوید. اگر بپذیریم که

۱- Epicure, Lettre à Hérodote.

۲- Cicéron - سیاستمدار و خطیب روم (۴۳-۱۰۶ ق.م.م).

۳- Boutroux فیلسوف فرانسوی (۱۹۲۱-۱۸۴۵).م.

۴- Roger Garaudy, La liberté, Paris, 1955, P. 53.

۵- نمی توان با این عقیده پل نیزان (مندرج در صفحه ۵۸ کتاب او به نام ماده گرایان عهد باستان) موافق بود که پذیرش انحراف اتم از جانب لوکرس (و بنابراین از جانب اپیکور) به مفهوم عدول از ماده گرائی به نفع ایده آلیسم بوده است. و در این انحراف هرگز موضوع عبارت از «اراده اتم نیست». (نه اظهارات اپیکور که بدست ما رسیده و نه شعر لوکرس، هیچکدام چنین تعبیری را بدست نمی دهند)، بلکه امکان يك چنین انحرافی به طبیعت خود اتم ربط داده شده است. بنیان گذار فلسفه علمی در رساله دکترای خود نشان داده است که انحراف اتم در نزد اپیکور -

در رفتار انسان همه چیز بر حسب ضرورت معین شده، او را برده سرنوشت گردانیده ایم. اپیکور می‌خواست که انسان از این بردگی‌رهایی یابد. او در این باره می‌گوید «باور داشتن افسانه‌های خدایان بهتر از برده سرنوشت بودن فیزیک‌دان‌ها [طبیعت‌گرایان] است، زیرا گروه نخست با پرسشش خدایان امیدوارند که آنها را بر سر مهر آورند، ولی گروه دوم ضرورت انعطاف‌ناپذیر را (در امری. م.) ذیمدخل می‌دانند.»^۱

بدیهی است که از این گفته چنین بر نمی‌آید که اپیکور به خاطر

— منشا هیچ انگیزه روحانی نسبت به حرکت آن نیست و هیچ تصویری را درباره «روح» ویژه‌ای بر نمی‌انگیزد؛ زیرا «روح اتم کلمه‌ای بیش نیست، در صورتی که در انحراف، روح واقعی اتم به مفهوم یگانگی مجرد توصیف شده است.»

(*œuvres de jeunesse*, 1956, P. 43.)

م. گیو اپیکور شناس فرانسوی در این باره به درستی می‌گوید که اپیکور با فرضیه انحراف خود به هیچ وجه دخالت نیروهای ماوراءالطبیعه و یا معجزه‌گر رادردیده‌های طبیعت نمی‌پذیرد و به هیچ نیروئی در خارج از طبیعت که مقاصدش را بر آن دیکته کند، باور ندارد. ... عمل خودبخودی اتم‌ها نیروئی است که در خود موجودات جایگزین است نه در خارج از آنها، از سوی دیگر این نیرو تنها بر اساس حرکتی واحد عمل می‌کند و جز در نقطه‌ای یگانه آنها به شیوه‌ای کاملاً نامحسوس از چهارچوب قوانین جبری مکانیک (قوانین فراسوی و مشتق) در نمی‌گذرد. حرکت‌های خودبخودی جز به مرور زمان، با تجمع و امکان دادن به ترکیب‌های جدید و همچنین با کمک به حرکت اشیاء به جای ترمز کردنشان نتایجی بیار نمی‌آورند...»

(M. Guyau, *La Morale d'Épicure*, Paris, 1878, P. 92).

به گفته مؤلفین تاریخ فلسفه:

(T. I, *Académie des Sciences de L'u*, R.S.S., 1957, PP. 133-134).

«اپیکور تأیید می‌نمود که حرکت مستقیم‌الخط اتم‌ها (به واسطه قوه ثقل) با انحراف خودبخودی آنها از خط مستقیم که به اعتبار انگیزه‌های درونی مشخص می‌گردد، پیوند دارد... در تئوری اپیکور درباره انحراف خودبخودی اتم‌ها، فرضیه خصوصیت دیالکتیکی حرکت ماده متبلور است. در عین حال، این تئوری مفهوم قدرگرایی قوانین طبیعت را رد می‌کند.»

۱- *Epicure, Lettre à Ménécée...*

(مستخرج از کتاب پل‌نیزان، ماده‌گرایان عهد باستان، صفحه ۱۴۸).

پرستش‌خدایان، سلطهٔ ضرورت‌کور را نفی می‌نمود. او برای اینکه انسان این امکان را داشته باشد که بر حسب عقل خود عمل کند و پاس‌خگویی رفتارش باشد، خدایان و ضرورت‌کور را رد می‌نمود، زیرا «ضرورت هرگز مسئولیت نمی‌شناسد»^۱. وانگهی باید توجه داشت که اپیکور در مفهوم آزادی و رابطهٔ آن با ضرورت به هیچ وجه اختیار را نمی‌پذیرفت. او فقط به لگام زدن ضرورت عقیده داشت.

اپیکور تلاش می‌نمود سلطهٔ دین را بر خود آگاه انسان‌ها درهم ریزد. او می‌گفت «آنچه که انسان خود می‌تواند بدست آورد، تقاضای آن از خدایان بیپوده است»^۲.

وقتی تاریخ‌نگاران بورژوائی فلسفه می‌گویند که اپیکور تنها با خرافات مبارزه می‌نمود و هرگز با دین به معنای اخص کلمه مخالف نبود، در حقیقت آئین مادی و الحادی اپیکور را مورد تهمت قرار می‌دهند. درست است که اپیکور وجود خدایان را در فضای خالی و آرام جهان‌های می‌پذیرفت، ولی می‌گویند «مفاهیم طبیعی» را جانشین توهمات فریبندهٔ تودهٔ مردم دربارهٔ خدایان سازد، همانطور که فارینگتن به درستی خاطر نشان ساخته، «خدایان اتمی» اپیکور تنها در فلسفهٔ طبیعت او حضور دارند و در قلمرو دین وارد نمی‌شوند. آنها جایی در افسانه‌ها ندارند و چونان وسیلهٔ انقیاد اخلاقی انسان‌ها خدمتگزار حکومت نیستند. علی‌رغم تصورات رایج

۱- همانجا، به گفتهٔ ب. فارینگتون:

(Epicureanism and Science «Scientia», 1954, Vol. LXXXI X, N. DIII, P. 69).

اپیکور که تلاش می‌نمود بر تناقضات فکری دموکریت، که علت‌گرایی را در طبیعت و اختیار را در اخلاق می‌پذیرفت، غلبه نماید، تفسیر اتم‌گرایی او را پایهٔ طبیعت و اخلاق قرار داد.

۲- Epicure, Extraits, A. LXV.

(مستخرج از کتاب سابق‌الذکر پل نیزان صفحه ۱۵۲).

مذهبی، خدایان اپیکور در زندگی، طبیعت^۱ و امور انسانها^۲ دخالتی ندارند و بنابراین هیچ نیازی به این نیست که دست توسل به سوی آنها دراز کنیم، احترامشان بگذاریم و در مقابلشان به نیایش درآییم. اپیکور به خاطر رهائی اخلاقی انسان و آموزش او هر نوع فرضیه‌ای را در خصوص دخالت خدا در حیات انسانها و طبیعت مورد انتقاد قرار می‌داد. واگسر خدا به تقاضاهای انسانها گردن می‌نهاد، همه آدمها به سرعت نابود می‌شدند، زیرا آنان چیزی جز بدی و مصیبت دیگران آرزو نمی‌کردند^۳. اگر واقعاً خدا در اندیشه سرنوشت انسانهاست، پس چرا اجازه می‌دهد که مردمان پالک‌اندیش و نیکوکار در محنت زندگی کنند و بدان و شیاطین در ناز و نعمت بسربرند؟ طبق قطعه‌هایی که در دست است، می‌توان چنین قضاوت کرد که اپیکور عقیده داشت، تصور خدائی که جزا و پاداش می‌دهد، چنانکه مردم اینطور می‌پندارند، و داشتن خدایان به اعمالی است که انسانها مدام طبق اختیارات طبیعی‌شان نسبت به هم‌نوعان خود رفتار می‌کنند^۴. هر چند انتقاد اپیکور از دین نتوانست ریشه‌های اجتماعی آن را آشکار

۱- اپیکور اندیشه انلاطونی را درباره خدائی که معمار جهان است، رد می‌نمود. به عقیده او این اندیشه مبتنی بر تصورات پوچ و منطقی ناستوار و متضاد است. طبق این تصورات زمانی بود که خدای «پیش‌جاوید» وجود نداشت. در آن روزگار اجسام بی حرکت بودند (یا بی نظم و ترتیب حرکت می‌کردند)، به عبارت دیگر خدای «پیش‌جاوید» وجود داشت، ولی در خواب بود؛ تا اینکه سرانجام بیدار شد و جهان را آفرید.

(Gassendi, op. cit., Paris Secunda, cap. III.)

۲- سیسرون در کتاب خود درباره طبیعت خدایان (Denatura deorum)، از زبان یکی از مخالفین اپیکور گرائی خصوصیت الهادی آئین اپیکور را به طرز روشنی شرح داده است. طبق این نقل قول اپیکور به خدایان باور نداشت و همه آن چیزهایی را که درباره آنها گفته صرفاً برای پرهیز از نفرت عمومی بوده او در لفظ به وجود خدایان معترف بود ولی در قلبش به انکارشان می‌پرداخت.

۳- Epicure, Extraits, D. 58.

(مستخرج از کتاب سابق الذکر پل نیزان صفحه ۲۳).

۴- Epicure, Lettre á Menéceé.

سازد - که البته در شرایط آن روز چنین کاری میسر نبود - ولی از حیث سیاسی مفهوم بسیار برجسته‌ای داشت. انتقاد اپیکور از دین که در آن عصر یکی از محکم‌ترین پایه‌های زندگی سیاسی جامعه بود، ضربه خردکننده‌ای بر آن وارد ساخت.

در عین حال اپیکور با نفی منشأ و خصوصیت ملکوتی طبیعت از اندیشه مذهبی جاویدان بودن روح نیز به شدت انتقاد کرده است. به عقیده او روح همچون ... جسم ظریفی است که در یک مجموعه هم پیوند پراکنده شده و شباهت زیادی به دم آمیخته با مقدار معینی حرارت دارد ...^۱

اپیکور و سایر ماده‌گرایان با اینکه با مفهوم مذهبی و انگارگرایی روح (مفهوم افلاطونی آن) یعنی چیزی به نام جوهر ویژه روحی مستقل از جسم، مبارزه می‌کردند، ولی با اینهمه نتوانستند خصوصیت پدیده‌های روحی را تبیین کنند. بدین جهت ناچار بودند، این پدیده‌ها را تا خود ماده تنزل دهند و روح را ماده ظریف بدانند. از نظر آنان روح در پیوندی که با جسم دارد، تأثیرپذیر است، عواطف و تأثرات را احساس می‌کند، توانا به اندیشیدن است، در جسم مستحیل است و همراه آن تجزیه می‌شود و از بین می‌رود و هرگز مستقل از جسم وجود ندارد. به عقیده آنان روح جنبه جسمانی دارد، زیرا چنانچه صرفاً غیر جسمانی بود، جز خلاء چیزی را درک نمی‌نمود.^۲ اینکه جسم مرده توانا به احساس کردن است یا واهای بیش نیست. این اندیشه‌ها سرچشمه ترس، افسانه‌ها و اعتقاد به شکنجه‌هایی است که در جهان دیگر در انتظار انسان است. اپیکور این طرز تفکر و نیز اندیشه جاویدان بودن روح و اعتقاد به کیفر در آخرت را به شدت رد می‌نمود و آن را ناشی از جهل و خرافه‌هایی می‌دانست که مانع خوشبختی و سعادت

۱- Epicure, Lettre á Hérodote.

(رجوع کنید به ماده‌گرایان عهد باستان سابق الذکر صفحه ۱۱۴).

۲- Epicure, Letter á Hérodote.

(ماده‌گرایان عهد باستان صفحه ۱۱۴).

انسان‌ها هستند. باید انسان‌ها را از (ترس در مقابل خدایان و سرنوشت چاره ناپذیر) وارهانید. دین همانند فلسفه انگارگرائی و مخصوصاً فلسفه افلاطون، موعظه‌گر جهالتی است که به تاریخ اندیشی می‌انجامد. یکی از متفکران آئین اپیکور را دربارهٔ روح پیش‌بینی نابغه‌آسا و نشانه‌دانشی که راه به تاریخ اندیشی ندارد، توصیف کرده است.^۱

اخلاق اپیکور به‌تئوری مادی شناخت و فیزیک وی متکی است. اساس اخلاق اپیکور آیینی است که برحسب آن گرایش به‌شادی و پرهیز از رنج‌ها، خصوصیت موجودات زنده را تشکیل می‌دهد.^۲ این آیین مستقیم با اخلاق افلاطون در تعارض است که توصیه می‌کند، انسان باید از هر نوع احساس و تأثیر‌پذیری در امان باشد. به عقیده افلاطون، احساس ناشی از طبیعت جسم است و با روح بشر هیچ ارتباطی ندارد و با (چنانکه در یک نسخه دیگر آورده شده) احساس به‌حالت پست روح مربوط است. برخلاف افلاطون که روح عقلانی را مخالف طبیعت جسمی، حسی اعلام می‌دارد، اپیکور در اخلاقش مخصوصاً به‌این‌سبب طبیعت حسی تکیه می‌کند. طبق آموزش این متفکر بزرگ باید از طبیعت پیروی کرد نه‌اینکه تابع تصورات پوچ و بی‌سود بود.^۳

۱- Cahiers philosophique, Gospolitizdat, 1957, P.274 (éd. russe).

۲- Epicurus, the extant Remants, P. 171.

۳- اپیکور در این مفهوم مانند رواقی‌ها نظرش را در خصوص زندگی «متناسب با طبیعت» اعلام می‌دارد. ولی همان‌طور که دو روایت بعد رستی در این باره اشاره کرده «شیوه نگرش وی نسبت به زندگی متناسب با طبیعت با رواقی‌ها فرق دارد». رواقی‌ها گردونهٔ هستی خود را به‌ستارهٔ اقبال افلاطون وابسته می‌دانستند. این امر ایجاب می‌نمود که آنان براساس آنچه که دربارهٔ نظم ثابت و لایتنفیر آسمانی گفته می‌شد، پای‌بند اخلاق سخت و انعطاف‌ناپذیری باشند. نظرگاه اپیکور و پیروان او دربارهٔ «زندگی متناسب با طبیعت» زیستن برحسب قوانین وجود است. عواطف (احساسات) همچون جزء طبیعی و مکمل این وجود در نظر گرفته می‌شود-

همانطور که قبلاً اشاره شد، اپیکور هدف زندگی را در خوشی و خوشبختی‌هایی می‌دانست که با آرامش روح (Ataraxie) در پیوند است. البته نبودن رنج‌های جسمی برای تأمین خوشبختی بالنسبه دارای اهمیت است. او در این باره به منسه چنین می‌نویسد:

«وقتی می‌گوئیم خوشی هدف است، مقصود ما به هیچ وجه لذت-های جسمی و افسارگسیخته‌ای نیست که برخی‌ها به علت بی‌خبری از نظر ما چنین می‌پندارند... ما دربارهٔ فقدان رنج جسمانی و آرامش روح صحبت می‌داریم»^۱

بدین ترتیب، شادی‌طلبی در نزد اپیکور جنبهٔ منفی دارد، نه مثبت، یعنی وظیفه عبارت از به تلاش در آمدن برای بدست آوردن فلان یا بهمان چیز نیست، بلکه پرهیز از همهٔ آن چیزهایی است که برای سلامت جسم و آرامش دائمی روح مانع می‌تراشند. اپیکور می‌گوید «ما وقتی به خوشی نیاز داریم که نبودنش برای ما رنج‌آفرین است. اما هنگامی که این رنج احساس نمی‌شود... به خوشی نیازی نداریم»^۲

نتیجه اینکه علم اخلاق اپیکور انسان را به مبارزه برای تأمین خوشبختی بر نمی‌انگیزد. بدین جهت آن را باید اخلاق تأمل دانست نه اخلاق مبارزه. البته بین این تأمل و تأمل افلاطون در اندیشه‌های لایزال که انسان را به چشم‌پوشی از احساس فرا می‌خواند، هیچ وجه تشابهی وجود ندارد و در عین حال با ریاضت‌گرایی رواقی‌ها نیز بیگانه است. از

→ و بدین جهت می‌بایست به آن اعتماد و ایقان داشت.

(N.W. De Witt, Epicurus and his philosophy, Minneapolis, 1954, P. 23).

۱- Epicure, Lettre á Ménécée.

(کتاب ماده‌گرایان عهد باستان صفحه‌های ۱۳۶ و ۱۳۷).

۲- همانجا صفحه ۱۴۷.

سوی دیگر اخلاق اپیکور با لذت‌گرایی ناب‌سیرنائیکی‌ها^۱ (Cyrénaïques) که دم را غنیمت می‌دانستند، اختلاف فاحش دارد. اپیکور برخلاف سیر-نائیکی‌ها تأیید می‌نمود که خوشی هم در حالت فراغت و هم در تکاپو^۲ قابل فهم است. وی هرگز «فارغ از اینکه انسان شادی‌اش را در چه می‌جوید و یا اینکه غافل از نتایج آن باشد» به ستایش و جستجوی خوشی‌ها نمی‌پرداخت. اپیکور می‌گفت: الف — هر لذتی پذیرفتنی نیست. هنگامی که رنجی طولانی به شادی موقتی منتهی می‌گردد، باید از آن چشم‌پوشید. چنانچه رنج به شادی عظیم‌تری بیانجامد، باید آن را بر شادی موقتی ترجیح داد. ب — خوشی به هیچ وجه مستلزم تجمل و چیزهای بی‌مفیده نیست و به‌طور کلی با هرزگی و عیاشی هیچ‌سنخیتی ندارد. اپیکور عقیده داشت که امیال و خواهش‌های انسان همه یکسان نیستند: هم خواهش‌های بی‌مفیده وجود دارند و هم خواهش‌های طبیعی. خواهش‌های اخیر به‌زوبه خود به - خواهش‌های ضروری و غیر ضروری تقسیم می‌شوند. عطش قدرت طلبی، مال‌پرستی و غیره به خواهش‌های پوچ و بی‌مفیده مربوط می‌گردند. عشق جنسی و امثال آن به خواهش‌های طبیعی غیر ضروری ارتباط دارند. نیاز به خوردن و آشامیدن و غیره (البته بدون افراط در آنها) به خواهش‌های

۱- بنیان‌گذار این مکتب آریستپ دو سیدن است (قرن چهارم و پنجم پیش از میلاد).

۲- همان‌طور که دیوژن دولائورت اشاره می‌کند برای اپیکور «آرامش روح و فقدان رنج‌های جسمانی، لذت‌های فراغت [لذت‌های انفعالی] و شادی و سرور، لذت‌های تکاپو [لذت‌های فعال] تلقی می‌شوند». به عقیده گاساندی از دیدگاه اپیکور لذت تکاپو فی‌نفسه هدف نیست، بلکه فقط وسیله‌ایست برای رسیدن به لذت فراغت. علاوه بر این گاساندی می‌گوید که اپیکور اعلام می‌نمود «هر کس به استعدادش آگاهی دارد»، یعنی می‌داند که مستعد چه چیزی است. بنابراین انسان غیرفعال نباید خواستار زندگی فعال و انسان فعال خواستار زندگی بی‌تکاپو باشد. با اینهمه در این حالت نیز اپیکور تأکید می‌نمود که گزینش حالت بینابین و بی‌دغدغه‌تر دور از آرزو نیست.

(Op. cit., Paris tertia, cap. IX.)

طبیعی ضروری مربوط می‌شوند. «علی‌رغم طبیعت نباید رفتار کرد، بلکه باید از آن تبعیت نمود. ما هنگامی از طبیعت پیروی می‌کنیم که خواهش‌های ضروری، حتی جسمانی خود را که منشأ زیان و رنجی برایمان نیستند، برآورده سازیم. البته ما هر نوع خواهش‌های زیان‌بخش را قویاً رد می‌کنیم.»^۱

همانطور که عده‌ای از کارشناسان یادآوری می‌کنند، اخلاق اپیکوری لذت‌های مصنوعی را که با ضرورت طبیعی پیوندی ندارند، مردود می‌شناسد. انسان برای جسم خود نیاز اندکی دارد تا از گرسنگی و تشنگی در امان ماند و دچار سرما نگردد. اجابت این نیازهای ناچیز آسان است. جستجوی ماکولات گران‌قیمت و تجملی و لذت‌های متنوع ضرورت ندارد. بنابراین باید خواهش‌های خود را محدود ساخت، از حالت‌های انفعالی پرهیز نمود و به خود انضباطی معقولانه‌ای خو گرفت، تا بتوان به آرامش کامل روح و آسودگی خیال دست یافت.

دین‌شناسان و انگارگرایان از دیرباز اپیکورگرائی را به‌مثابه آیین ضد اخلاقی و نامود ساخته‌اند؛ زیرا این آیین اجابت نیازهای طبیعی و بالاتر از همه نیاز به تغذیه کردن را که درجه اجابت آن نمایانگر حالت روحی فرد است، در صدر قرار می‌دهد. درست است که اپیکور می‌گفت «اصل و ریشه هر نعمت رضایت شکم است...»^۲ ولی هرگز ستایشگر نیازهای جسم نبود. اخلاق به‌هیچ روی بر این پایه قرار ندارد که هم خود را صرف ارضای این نیازها کنیم و در جهت لذت‌های جسمانی اهتمام ورزیم. اپیکور فقط می‌گفت، هرگاه انسان نیازهای طبیعی‌اش را برنیاورد، نمی‌تواند خوشبخت باشد. به عقیده وی ارضای نیازهای جسمی در نفس خود

۱- Epicure. Extraits, A, XXI.

(کتاب ماده‌گرایان عهدباستان صفحه ۱۴۵)

۲- Epicure, idem, 59.

هدف نیست، بلکه وسیله‌ای است برای رسیدن به نعمت‌های عالی‌تر، مانند آرامش، تزلزل‌ناپذیر روح، زندگی آرام توأم با دوستی و لذت‌های روحی که یگانه ارمغان دانائی و فرزانی هستند.

اپیکور برخلاف سیرنائیکی‌ها لذت‌های روحی را بر لذت‌های جسمی ترجیح می‌داد. لذت‌های جسمی چندان نمی‌بایند، ولی لذت‌های روحی پایا هستند. از آن‌جا که رنج‌های روان همواره دشوارتر از رنج‌های تن‌اند (زیرا تن از دردهای موجود در عذاب است و روان از دردهای گذشته، حال و آینده). بدین جهت لذت‌های روحی را باید شدیدتر و ژرف‌تر از لذت‌های تن دانست. از رنج‌های جسمانی نمی‌توان روبرتافت، زیرا اغلب از ما ناشی نمی‌شوند، بلکه به طبیعت مربوط‌اند، رنج‌های اخلاقی تنها به‌ما و عقاید ما ارتباط دارند. برای اینکه انسان خود را از عقایدی وارهاوند که بر حسب آن برخی اوضاع و احوال (مثلاً از دست دادن فلان پابهمان نعمت) را همچون درد و مصیبت تلقی نکند، دخالت عقل لازم است. انسان می‌تواند رنج‌های جسمانی‌اش را تخفیف دهد، در صورتی که درک نماید دردهای عظیم نمی‌بایند و دردهای مدید چندان حاد نیستند، همچنین به‌یاد لذت‌های گذشته و در انتظار خوشی‌های تازه باشد.^۱

با اینهمه نباید فراموش کرد که اپیکور بین تن و اخلاق جدائی قائل نبود؛ زیرا همان‌طور که قبلاً اشاره شد، اخلاق طبیعی جسمانی دارد و شکل خاصی از وجود جسمانی و مادی است.

خردمندی والاترین نعمت و سرچشمه زندگی سعادت‌آمیز است؛ حتی بیشتر از فلسفه اهمیت دارد. اپیکور می‌گوید خردمندی منشأ همه فضیلت‌های دیگر است. بین آنها اعتدال، شجاعت و عدالت اهمیت بیشتری دارند. از سوی دیگر پرهیزکاری از خوشی و لذت جدائی‌ناپذیر است. انسان

۱- Epicure, Extraits, A. IV. Voir également, P. Gassendi, op. cit., Paris tertia, cap. XXII.

صرفاً به خاطر لذتی که از پرهیزکاری فراهم می‌آید، در راه آن تلاش می‌ورزد.^۱ مطبوع زیستن همانا منصفانه و معقولانه و پرهیزکارانه زیستن است.

انسان خردمند از مرگ و خدایان نمی‌هراسد. به سرنوشت اعتنائی ندارد و هرگز دچار تشویش و اضطراب نیست. اگر رفتار انسان کاملاً به ضرورت (سرنوشت) بستگی داشت، هرگز پاسخگوی اعمال و رفتارش نبود و تشویق یا سرزنش وی مفهومی نداشت. وانگهی چنانچه همه چیز به اتفاق بستگی داشته باشد، دیگر ثباتی در رفتار آدمی دیده نمی‌شود. بنابراین رفتار آدمی تنها به ضرورت و حدوث بستگی ندارد، بلکه به وی و خرد وی نیز وابسته است. خردمند هرگز برده ضرورت و اتفاق نیست و حالت انفعالی ندارد، به انتخاب نیز دست می‌یازد. انتخاب آزاد مانند انحراف اتم‌ها از خط مستقیم، وجود دارد. اپیکور انتخاب آزاد را با صدفه و اتفاق همسان نمی‌داند. به عقیده وی هر چند اتفاق علتی دارد، ولی در خارج از وجود ماست. در صورتی که آزادی نیروئی است در درون ما. انتخاب آزاد يك انتخاب معقولانه است. خردمند به اعتبار آن امکان می‌یابد بر سرنوشت و اتفاق غلبه کند. بدیهی است آنچه که خوب انتخاب گردد، شکست را از پیش‌پا برمی‌دارد، ولی آنچه که بد انتخاب می‌شود، به عذر اتفاق و صدفه پیروز نمی‌گردد.

زندگی خردمند نه به تنداب شباهت دارد و نه به مرداب؛ بلکه باید آن را شبیه رودخانه‌ای دانست که جریان منظمی دارد.^۲ انسان خردمند احساس بس عمیقی دارد. ولی این امر مانع از خردمند بودنش نیست. او با کینه، حسد و حقارت که سرچشمه بی‌عدالتی‌هاست سرسازش و آشنائی ندارد، فردی است منصف، زیرا می‌داند که چگونه باید برای خویش و

۱- Epicurus, the extant Remains, P. 171.

۲- P. Gassendi, op. cit., Paris tertia, cap. IV.

دیگران مفید بود. زندگی خردمند با خوشبختی و سعادت عجین است؛ زیرا چنانچه با رنج‌های جسمانی دمساز باشد می‌تواند خویشتن را از آلام روحی که برای هر آدم معمولی رنج‌آفرین است، وارهاند. خیلی آسان رنج‌های تن را تحمل می‌کند و درعین درد و مصیبت، خوشبخت است. همواره پاس دوستانش را نگه‌میدارد و با رفتار و گفتارش آن را به اثبات می‌رساند. اگر ضرورت ایجاب کند، جانش را در راه دوست ایثار می‌کند. خردمند هرگز بردگانش را نمی‌آزارد و نسبت به آنان حس همدردی و دلسوزی دارد چنانچه بردگانش برای فرا گرفتن حکمت ذوق و استعدادی از خود نشان دهند، شایسته تشویق‌اند و می‌توانند درزمره دوستانش قرار گیرند.

فرزانگی از عشق به فلسفه جدائی‌ناپذیر است. بدون علاقه به فلسفه درک جهان و اندیشه که شناخت قوانین آن ضرورت دارد، ناممکن است. اپیکور معتقد بود که برای فیلسوف شدن تعلیم یافتن هیچ ضرورتی ندارد. آموزش به فرزانگی نمی‌انجامد، بلکه به انواع اندیشه‌های بی‌مفیده درباره ثروت، نیکبختی و غیره منتهی می‌گردد.

این گفته‌ها از آن اندیشمندی است که با فرهنگ و ادب زمان خود کاملاً آشنائی داشت و به همه شناخت‌هایی که دانش و فلسفه آن عصر فراهم آورده بود، مجهز بود. در این مورد تردیدی وجود ندارد که حملات اپیکور علیه آموزش صرفاً متوجه اندیشه‌های نادرستی است که محافل رهبری جامعه یونانی عصر وی به تعلیم آن می‌پرداختند. بدین جهت اپیکور در نامه‌ای چنین می‌نویسد: «تواز اینکه برکنار [فارغ] از هر آموزش به مطالعه فلسفه مشغولی، خوشبخت هستی»^۱.

چون هدف فلسفه نیکبختی است، انسان باید برای پرداختن به آن از خرد لازم برخوردار باشد. پیرو جوان برای سلامت روح و بهره‌مند شدن

۱- Epicure, Extraits, C. 24.

از خوشبختی به فلسفه نیاز دارند.

خردمند علی‌رغم اغلب مردم که از مرگ به‌عنوان عظیم‌ترین مصیبت می‌گریزند و یا برای رهایی از رنج‌های زندگی در انتظار آن نشسته‌اند، از زندگی روی نمی‌گرداند و از مرگ نمی‌هراسد. مرگ شیرازه ادراک‌های حسی را از هم می‌گسلد. بدین جهت هیچ رنجی برای انسان ندارد. فراتر از مرگ چیزی وجود ندارد که از آن در بیم و هراس باشیم^۱. خردمند همواره در این اندیشه است که زندگی‌اش را به کمال رساند. از اینرو هیچ نیازی احساس نمی‌کند که به فنا ناپذیری وجودش بیانید. خردمند پاس احترامی را که نسبت به وی ابراز می‌دارند، نگهمیدارد. در عین حال این حق شناسی برای کسانی که وی را حرمت می‌گذارند، نعمت بزرگی است^۲.

و کسی که به جوان اندرز می‌دهد خوب بزید و پیر را نصیحت می‌کند که زندگی‌اش را به فرجام نیک رساند، احمق و نادان است، نه تنها از این جهت که زندگی دلپذیر است، بلکه همچنین از اینرو که دغدغه زیبا گردانیدن زندگی همانا دغدغه مرگی زیبا داشتن است^۳. به عبارت دیگر کسی که به زیستن را می‌داند، مرگی با شکوه خواهد داشت.

برای گذران مطلوب زندگی باید جوانی خود را از گزند امیال و هوس‌های زیان‌بخش در امان نگهداشت. کسی که در شکوفائی عمرش چهار اسبه می‌تازد و خود را به تقدیر می‌سپارد، خوشبخت نیست. خوشبخت کسی است که زندگانی‌اش را به طرز مطلوبی از سر می‌گذراند. بی‌تردید او با سرود دلکش پیروزی بر لب آن را وداع خواهد کرد.

این اصول اپیکور ادعای نام‌ه‌ایست علیه رواقیان که بدبینی را به‌عنوان عنصری از آیین^۴ خود پذیرفتند. در حقیقت اصول مذکور سند

۱- Epicure, Lettre à Ménécée.

۲- Epicure, Extraits, A. XXXII.

۳- Epicure, Lettre à Ménécée.

۴- بدبینی در نامه‌های سنکا Sénèque به لوسیلیوس Lucilius و در رساله

محکومیت برخی از آرمان پردازان بورژوازی عصر ماست که به تبع شوپنهاور و فروید مرگ را هدف زندگی تلقی می کنند و زندگی انسان را با زندگی حیوان یکی می دانند. باید از زبان اپیکور از این حضرات پرسید چرا برای ترک زندگی شتاب ندارند؟

زندگی اپیکور نمونه بارزی از یگانگی اصول فلسفی و رفتار فردی است. اعتدال و بی پیرایگی شاخص آن است. اپیکور در لحظات سخت و مصیبت بار شجاع و بردبار بود و همواره می آموخت که از مرگ نباید واهمه داشت و خود نیز بی هراس به آن می نگریست. او بیماری دردناکی را که دچارش شده بود و بر اثر آن به کام مرگ کشیده شده با سرسختی و استواری بی نظیری تحمل می نمود. هرگز درباره بیماریش سخنی بر زبان نمی آورد و نزدیکان او را که به دیدنش می آمدند، زبان به شکایت نمی گشود؛ بلکه همیشه دوست داشت درباره یگانگی موضوع دلخواهش طبیعت اشیاء به گفتگو پردازد. کمی پیش از مرگ به دوستش نوشت: «در این روز فرخنده زندگی که مرگ را نزدیک خود احساس می کنم؛ این نامه را برای تو می نویسم. در دهمچنان ادامه دارد و دمی از شدت خود نمی کاهد. ولی علی رغم آن، به یاد گفتگوهایم با تو، تمام قلبم لبریز از شادی است. از آنجا که احترام و ارادت دیرینهات را نسبت به خودم و فلسفه می دانم، می توانم امیدوار باشم که از پرستاری کودکان مترو دور دریغ نخواهی کرد.»^۱

— فلسفی سیرون - Tuscu lues - که بهرواقیان نزدیک بود، آشکارا بچشم می خورد: «سرزندگی فلاسفه چیزی جز تأمل ابتدائی و سطحی درباره مرگ نیست.» (tota... Philosophorum vita... Commentatiomortis est. Cicero, Tuscul., I, 30).

به اثر کنستان مار Constant Mart به نام فلاسفه و شاعران اخلاق گرای امپراتوری رم (M. 1879) مراجعه فرمائید.

1- Epicure, Extraits, C. 30.

(ماده گرایان عهد باستان صفحه ۱۰).

فلاسفه بورژوا اغلب اخلاق اپیکوری را به ابتدائی بودن مفرط محکوم می کنند و می گویند از آنجا که این اخلاق به لذت جوئی ارگانیکم گرایش دارد و از رنج رویگردان است، انسان را تا حد حیوان تنزل می دهد و مانعی برای اعتلای اوست.

همانطور که در سطوری بالا اشاره شد، اپیکور لذت جوئی را به لذت های حسی محدود نساخته و آن را همه چیز انسان قرار نداده است. وی انسان را یک ارگانیکم بیولوژیکی تلقی نمی کند و نشان می دهد که انسان یک وجود اخلاقی و بنابراین اجتماعی است که طبیعت بشری اش را در دوستی که شکلی از روابط اجتماعی است، متظاهر می سازد.

دوستی عنصر مهم و اساسی علم اخلاق اپیکوری را تشکیل می دهد. بدون توجه به آن درک صحیح اپیکور گرائی ناممکن است. اپیکور می نویسد «در بین تمام چیزهایی که عقل برای خوشبختی کامل در سراسر زندگی فراهم می آورد و در حقیقت مهم ترین عنصر دیرپاب بشمار می رود، بهره مندی از دوستی است»^۱.

«باغ اپیکور» مجمعی از دوستان صمیمی بود که ادراکات فلسفی و احترام به استاد وجه مشترک آنان بود. پایمردی در دوستی، همیاری، همبستگی، استقبال از هر نوع درد و شکنجه ای به خاطر دوست و حتی ایشار جان از مسائلی بودند که به عنوان اصول رفتار عموم دوستان در آنجا بررسی می شدند. مراقبت و پرستاری از کودکان دوستان به ویژه در شرایطی که یتیم اند، از مهم ترین قواعد و مقررات این «باغ»^۲ بود.

لازم به یاد آوری است که بردگان و زنان در «باغ اپیکور» از برابری کامل حقوق برخوردار بودند. این واقعیت دموکراتیکم ژرف اندیشه های

۱- Epicure, *Doctrines Principales*, XXVII.

(ماده گرایان عهد باستان صفحه ۱۵۵).

۲- به مدرسه ای گفته می شود که اپیکور در آن در یک باغ بنیاد نهاده بود.

بنیان‌گذار آن را نشان می‌دهد. میس Mya یکی از بردگان وی در امور مدرسه شرکت فعال داشت.^۱ اپیکور در وصیت‌نامه‌اش، توجه عظیمی به شاگردان و پیروان آینده‌اش معطوف می‌دارد. او همه اموالش را به آنان هبه می‌کند و با وجود منع آزادی بردگان در آن عصر (در همان وصیت‌نامه) چهارتن از بردگانش را آزاد می‌سازد.

پایه دوستی فایده‌ای است که انسان‌ها در روابط متقابل و در جریان تبادل افکار بدست می‌آورند. این مبادله باید آزاد باشد. آنچه که بنظر می‌رسد بیان آن مفید است باید بی‌پرده گفته شود؛ از اینکه موافق عقاید دیگران باشد یا مخالف آن. هیچ‌نوع ملاحظه‌کاری در این مورد به‌بهای خشنود کردن دیگران جایز نیست. اپیکور توصیه می‌نمود که توجه به نفع متقابل در پژوهش طبیعت نباید تابع ملاحظات فردی باشد. ملاحظه‌کاری و ستایش ناسزاوارت مرا مجبور می‌سازد همان شیوه را نسبت به تو در پیش گیرم. این خواست با دانش طبیعت روی سازش ندارد.

بر پایه اشعار لوکرس که یکی از پرشورترین هواداران اوست، می‌توان درباره این متفکر به‌خوبی داوری نمود. اپیکور اجتماعی را مجسم می‌ساخت که مانند «باغ» او بر مبنای اصول دوستی سازمان یافته است. بدون شك او عقیده داشت که اجتماعی مانند «باغ» اش وجود داشته است. او می‌گوید در آنجا که زندگی و فعالیت سیاسی وجود دارد، جایی برای دوستی واقعی نیست. بدین جهت دوری‌جستن از فعالیت سیاسی و اجتماعی را توصیه می‌کند. اپیکور در این باره می‌گوید: «باید خود را از قید فعالیت‌های عمومی و سیاسی رها کنید».^۲ سنکا نیز سخنان اپیکور را تکرار

۱- به عقیده افلاطون، خردمندی و شجاعت خاص طبقه‌های ممتازند. بردگان از این خصایص بی‌بهره‌اند. اپیکور معتقد بود که بردگان مردمانی هستند که همه فضیلت‌های بشری را در اختیار دارند.

۲- Epicure, Extraits, A. L. VIII.

(ماده‌گرایان عهد باستان صفحه ۱۴۴).

می‌کند: «خردمند به سیاست نمی‌پردازد، مگر اینکه چیز خارق‌العاده‌ای پیش آید». فیلودم Philodème یکی از هواداران فلسفه اپیکور رابطه دوستی و سیاست را به‌شیوه زیر توصیف می‌کند: «اگر انسان برای ازهم پاشیدن دوستی و افشاندن بذر کینه به مطالعه منظم پردازد که کدام وسیله بهتر است، به‌سه‌دلیل هیچ چیز را بهتر از جامعه سیاسی نخواهد یافت. کسانی که به‌خاطر نفوذ سیاسی به مبارزه گام می‌نهند، و شک عموم را برمی‌انگیزند. خصومت متقابل از رقابت جدائی‌ناپذیر است. قانونی که از آن نتیجه می‌شود، جامعه را به دو طبقه تقسیم می‌کند.^۱ زندگی سعادت‌آمیز و همگون با طبیعت که مستلزم دوستی در بین انسان‌هاست، تنها در خارج از قلمرو سیاست امکان‌پذیر است. دوستی باید جان‌نشین اتحاد سیاسی شود و در سراسر جهان و در میان تمام بشریت اشاعه یابد. «در حالی که ما به‌همه اعلام می‌داریم، خوشبختی را به ما بنمایانید، دوستی در سراسر عالم موج می‌زند.»^۲ انجمن‌های اپیکوری که از دوستان وفادار به فلسفه استاد (اپیکور) تشکیل می‌شدند، می‌بایست در سراسر عالم دامنه‌گیرند و زندگی جامعه را به موهبت خویش سامان بخشند. در آن دوران این انجمن‌ها را به‌مثابه نمونه نظم جدید اجتماعی تلقی می‌کردند. بدیهی است چنانچه این فرضیه درست باشد، باید پذیرفت که ادراکات اجتماعی این متفکر بزرگ خصوصیتی خیال‌پرستانه دارد.^۳

۱- Voir B. Farrington, Second thoughtson Epicurus. «Science and Society», 1955, Vol. XVII, n° 4, P. 335.

۲- Epicure, Extraits, A L II.

(ماده‌گرایان عهد باستان صفحه ۱۵۵).

۳- برخی از پژوهشگران تصدیق می‌کنند که دوستی در نزد اپیکوری‌ها از فوری‌ترین وظایف بود «باغ اپیکور» نه تنها مرکز اندیشه فلسفی و اجتماعی، بلکه همچنین کانون مبارزه میهن‌پرستان یونانی به‌خاطر کسب استقلال بود؛ ولی اطلاعاتی که این برداشت را تأیید می‌نمایند، بسیار نارسا هستند. لالووت از عشق اپیکور به میهنش سخن می‌گوید. فیلودم به جمله‌ای از اپیکور اشاره نموده ثابت می‌کند که این متفکر از سلطه مقدونی‌ها عمیقاً رنج می‌کشید. اوزنر Usener از قول ←

روابط دوستانه که سرمشق نظم جدید اجتماعی است، مستلزم گردآوری اموال نیست. اپیکور معتقد بود که گردآوردن اموال موجب حس عدم اعتماد بین دوستان و ویرانگر اصول دوستی است. نباید چنین انگاشت که حمله‌های اپیکور علیه ثروت، تجمل، هرزگی و غیره، معطوف به دگرگونی اساسی جامعه یعنی واژگونی نظام برده‌داری بسوده است. همچنین دکتترین وی درباره طبیعت، مسأله افزایش سلطه انسان بر طبیعت را مطرح نمی‌سازد. جامعه‌مبثنی بر کاربردگی به هیچ وجه توانائی دگرگونی طبیعت را نداشت. بدیهی است که در یک چنین جامعه برده‌داری روبرو، درک خصوصیت دگرگونی قهری اجتماعی و دریافت راه‌ها و وسایل تحقق آن ممکن نبود. اپیکور در شناخت طبیعت در جستجوی راه رهایی انسان‌ها از پیش‌دآوری‌ها و هوس‌های بدفرجام بود و تأکید می‌نمود که در حرص نفع‌طلبی هوس‌زبانه می‌کشد که حد و مرز نمی‌شناسد. و بنابراین نمی‌تواند خوشبختی واقعی را به انسان ارزانی دارد. مفهوم کلمات قصار اپیکور چنین است. «پیتوکلس Pythoclés اگر مایلی دولت‌مند باشی پولی به آن نیفرز بلکه هوس را [به پول] کاهش ده». ^۱ بدیهی است که این نوع کلمات قصار به هیچ وجه مدلل نمی‌دارند که اپیکور در عرصه اجتماعی خواسته است در راه محو توانگری و فقر مبارزه کند. شرایط عینی آن عصر به او اجازه نمی‌داد که حتی روابط جدید اجتماعی را پیش‌بینی کند و آن را به نسل‌های آینده بشارت دهد. زندگی اجتماعی و سیاسی آن عصر منشأ بسیاری از بدی‌ها و مصیبت‌ها بود. بهترین پندی که اپیکور می‌توانست

— فیلودم این جمله را می‌آورد: «آه، اگر روزی می‌توانستیم مقدونی‌ها، این غدارترین دشمنان «مان» را از پای درآوریم». و بلافاصله توضیح می‌دهد: این کلمات «بدون شك به اپیکور تعلق ندارند (alienum Videtur ad Epicuro)». با استناد به این اطلاعات به دشواری می‌توان پذیرفت که «باغ اپیکور» مرکز مبارزه ضد مقدونی بوده باشد.

۱- Epicure, Extraits, C. 28.

به معاصرین نا امیدش بدهد این بود که ثروت، شغل سیاسی و قدرت حاکمه را ناچیز انگارند. او از آن جهت دشمن آشکار آیین پورناگوداس، افلاطون و ارسطو بود که طبق آن دولت می‌تواند جانشین پدر شود و قوانین نیز جای معلمین و مربیان را بگیرند.^۱

از این گفته نباید نتیجه گرفت که اپیکور مانند کلبی‌ها^۲ بازندگی در اجتماع، آداب و رسوم اجتماعی و نهادهای عمومی مخالف بود. چنانکه قبلاً اشاره شد، او متفکری اجتماعی بود که اهمیت این مسائل را کاملاً درک می‌نمود.

اپیکور کوشیده است مسأله منشأ دولت را روشن سازد. «این تصور که دولت متکی بر قرارداد متقابل در بین انسان‌هاست، در صدر قرار دارد»^۳. به عقیده وی این قرارداد از آن جهت ضرورت دارد که انسان‌ها «به یکدیگر زیان نرسانند». به نوشته گاساندی، اپیکور عقیده داشت «کسانی که برای نخستین بار به وضع قوانین و حقوق پرداختند، در استقرار شکلی از حکومت و مدیریت در شهرها توفیق یافته و از این راه به امنیت و آرامش زندگی کمک کردند؛ زیرا چنانچه هر کس مجاز بسود امنیت دیگران را ندیده انگارد، آنگاه زندگی ما هیچ تفاوتی با حیوانات نداشت و هر یک از ما که دیگری را سرراه خود می‌یافت، از هم می‌درید»^۴. عدالت که مفهوم اساسی هراجماعی است، بر پایه‌ای قرارداد دارد که انسان‌ها به یکدیگر زیان نرسانند.

۱- N.W. De Witt, Epicurus and his philosophy, P. 27.

۲- Cyniques بنیان‌گذار این مکتب آنتیستینس نام دارد. وی شاگرد سقراط بود. پیروان این مکتب پای‌بند هیچ قید اجتماعی نبودند. آداب معاشرت را زیر پا می‌نهادند، بالباس کهنه و پاره و سروپای برهنه و موهای ژولیده در میان مردم ظاهر می‌شدند و در گفتگو با آنان بی‌ملاحظه سخن می‌گفتند. م.

۳- L' idéologie allemonde, P. 86, Paris, Editeur Alfred Costes, 1938.

۴- P. Gassendi, op. cit, Paris tertia, cap. XI.

به عقیده اپیکور، عدالت به طور کلی برای همه یکسان است؛ زیرا در روابط انسان‌ها مفید واقع می‌گردد. روابط انسان‌ها وقتی جنبه غیر عادلانه دارند که مانند برخی اعمال (قوانین) برای انسان‌ها زیانمند باشند. عدالت به واسطه ویژگی‌های يك کشور و سایر اوضاع و احوال برای همه یکسان نیست. برخی اعمال که در دوره‌ای برای انسان مفید و منصفانه‌اند، ممکن است در پی‌دگرگونی اوضاع و احوال جنبه نامفید و غیر منصفانه پیدا کنند.

فارینگتن در پاسخ ادعاهای برخی از دانشمندان بورژوا درباره «نارسانی» فرضیه‌های اپیکوری در زمینه عدالت به طرز مقلعی ثابت کرد: برای اپیکوری‌ها، — که هراجنماع متشکل از افراد ناسازگار را همچون نظام خشونت‌باری توصیف می‌کردند که به دفاع در قبال هرج و مرج نیازمند است، — عدالت نمی‌توانست نیروی اساسی باشد. اندیشه اساسی اپیکوری‌ها این است که جهان بیش از هر چیز به دوستی نیاز دارد. به رغم آنان قدرت سیاسی نیز ضامن امنیت نیست. امنیت واقعی بر اساس «زندگی آرام و دور از ازدحام»^۱ فراهم می‌گردد. کامل‌ترین شیوه تأمین امنیت دوستی است.^۲

آیین اپیکور در زمان حیاتش در میان مردم یونان به طور وسیع انتشار یافت. به شهادت دیوژن دولاثودت شماره دوستان اپیکور آنقدر زیاد بود که در تمام شهرها جایی برای گردآمدن همه آنان نبود. عقاید اپیکور ابتدا مورد استقبال مردم خرده‌پا قرار گرفت و سپس در میان بسیاری از شخصیت‌های وابسته به قشر بالائی جامعه رم اشاعه یافت.

لوکرس (تیتوس لوکرتیوس کاروس) فیلسوف قرن اول میلادی

۱- Epicure, Doctrines Principales. XIV.

۲- همانجا. XXVIII.

رم یکی از برجسته‌ترین ادامه دهندگان راه اپیکور است که آیین وی را به طرز شگفت‌آوری در قالب شاعرانه گسترش داده است. منظومه وی درباره طبیعت اشیاء بنای جاویدانی است که اپیکورگرائی را برپا داشته. لوکرس در مسائل مهم و اساسی به استادش وفادار است. و در منظومه‌اش با ستایش و تحسین از وی یاد می‌کند:

ای که در غم‌انگیزترین شب‌ظلمانی،

با پرتوی تابان، تاریکی را،

به‌هزیمت واداشته‌ای

وراه کامکاری و خوشبختی را،

به‌آدمیان بنموده‌ای

توای دانای یونان وای مایه مباهات

در عرصه کار و پیکار از توره می‌جویم،

و به‌تو اقتدا می‌کنم.

از لوکرس چندان نمی‌دانیم. بجاست که گفته شود قرن‌هاست که نسبت به این ماده‌گرای بزرگ عهد باستان توطئه سکوت اعمال گردیده است. سنت ژرم - *Saint - jérôme* که یکی از نخستین شرح‌حال‌نویسان لوکرس است، درباره مصنف منظومه جاویدان «درباره طبیعت اشیاء» فقط از (جذبۀ افسون، جنون و خودکشی لوکرس) صحبت می‌دارد. در حقیقت این «اطلاعات» ریشه‌درکینه‌ای دارد که در آن روزگار متوجه متفکر بزرگ عهد باستان بود. هیچ شوقی در ترسیم تابلوی واقعی زندگی این فیلسوف بزرگ بچشم نمی‌خورد. منابع رومی نیز اطلاعات دقیقی از زادگاه، خاستگاه اجتماعی و شماره آثارش بدست نمی‌دهند. برخی از پژوهشگران با تحلیل منظومه وی ثابت کرده‌اند که لوکرس به طبقه «نجبا» یعنی به محافل سوداگر و مالی جامعه رم تعلق داشته است. اما این ادعا پایه‌درستی ندارد.

روزگار لو کرس مشحون از حوادث بزرگ تاریخی است که تضادهای حاد اجتماعی جامعه روم را در خود منعکس می سازند. لو کرس شاهد مبارزه بی رحمانه محافل ارتجاعی و دمکراسی، سیلا^۱ و ماریوس^۲، عصیان توده های محروم به رهبری کاتی لینا^۳ و تقسیم قدرت بین ژولیوس سزار^۴، کراسوس^۵

۱- لوسیوس کورنلیوس سیلا (ق.م ۷۸-۱۳۸) که مردی هوشمند و تعلیم یافته بود به یک خانواده بزرگ پاتریسین ورشکسته تعلق داشت و نماینده برجسته اشراف در حال تجزیه زمان خود بود. او در سال ۸۸ پیش از میلاد در مقابل طرح قانونی یکی از هواداران دموکرات و شجاع ماریوس بنام پوبلیوس سولپسیوس روفوس که مسئله برابری کامل اتباع جدید با اتباع قدیم روم را پیش کشیده بود و همچنین با طرح اصلاح وسیع قانون اساسی که باعث تغییر همه خصوصیات مجمع خلق به نفع عناصر ایتالیائی می گردید، به حمایت عناصر مرتجع و ضد دموکراتیک به مخالفت برخاست. مجمع خلق که سیلا را از فرماندهی سپاه شرق برکنار کرده و ماریوس را به جای او گمارده بود، او را واداشت در قبال این اقدامات دموکراتیک از روم خارج شود و با گرد آوردن عناصر مرتجع و سپاه فراوان بهم باز گردد و با سرکوب وحشیانه جنبش مردم و به آتش کشیدن بی رحمانه خانه ها و قتل عام توده های مردم، همه قدرت ها را قبضه کند و زمینه مساعدی برای پیروزی حزب فوق ارتجاعی و استقرار دیکتاتوری نظامی خویش فراهم آورد. نظام ارتجاعی سیلا حکومت جمهوری را تا مغز استخوان فاسد ساخت و پلیدترین عناصر اجتماعی را به قدرت رسانید م.

۲- کایوس ماریوس (ق.م ۸۶-۱۵۷) پسر دهقانی از شهر لاتینی آرپینوم بود. این سرباز روستائی با اندیشه های دموکراتیک و رفتار ساده و معقولانه با مردم در اندک مدت چنان شهرت یافت که به زودی به صورت بتی درآمد. حزب هواداران ماریوس که از میان شوالیه ها، سوداگران، صنعتکاران و دهقانان حامی او تشکیل یافته بود، از نامزدی او در انتخابات جانبداری می کرد و سرانجام او را به مقام شامخی رساند. در سال ۱۰۷ به مقام کنسولی ارتقاء یافت و به خاطر محبوبیت فراوانی که در میان مردم داشتش دوره پیاپی به مقام کنسولی رسید. دموکرات های هوادار ماریوس در این دوره فرصت یافتند بر روم تسلط یابند. ماریوس که ابتداء در خدمت جنبش تازه دموکراتیک قرار داشت و از جناح راست آن حمایت می نمود، در فرجام کار به علت ثروت اندوزی و ازدواج با خواهر ژول سزار که او را با اشراف پیوند می داد، تغییر وضع داد و به ائتلاف و سازش با سنا گرایش یافت م.

۳- لوسیوس سرگیوس کاتی لینا (ق.م ۶۲-۱۰۹) که از پاتریسین های روم بود، از برنامه حزب دموکرات که خواهان انقای وام ها، قانون جدید ارضی و سرنگون کردن اولیگارشی بود، دفاع می نمود.

و پومپه^۱ و نیز شاهد طغیان عظیم بردگان به سرکردگی اسپارتاکوس بوده

۳- جناح رادیکال این حزب سه بار برای انتخاب کاتی لینا به مقام کنسولی تلاش کرد تا به توسط وی برنامه اش را به ثمر رساند. ولی در هر سه بار بر اثر مقاومت سخت اولیگارش‌ی مرتجع و جناح راست حزب دموکرات که با آن ائتلاف نموده بود، شکست خورد. کاتی لینا و یارانش ناچار شدند از راه مسالمت آمیز برای سهم‌فدن در حکومت دست بشویند و راه قهر آمیز را در پیش گیرند. ولی توطئه آنان برای کسب حاکمیت از طرف سیرون فاش گردید. سرانجام او و یارانش در یک جنگ تن به تن در منطقه کوهستانی نزدیک پیستوریا به قتل رسیدند. م.

۴- ژولیوس سزار (ق. م. ۴۴-۱۰۱) با برپاداشتن جنگ داخلی، رقیبانش را از میان برداشت و قدرت فردی را در رم و ایتالیا برقرار کرد. او همه سازمان‌های جمهوری را به دستگاه ساده اداری بدل نمود و نقش سناترا به یک مجمع مشورتی تنزل داد و آن را از دست نشاندگان خود ساخت؛ زیرا او به اشکال حکومتی شرق علاقه فراوان داشت. چون در این شکل حکومت، شاهان جنبه الوهیت و قدرت بی‌پایان داشتند و از دستگاه وسیع بوروکراتیک برخوردار بودند.

سزار در سال ۴۵ جنگ وسیعی را علیه پارت‌ها که ایالات رمی همجوار را به دست اندازی تهدید می‌کردند، تدارک دید. او در سال ۴۴ چهار روز پیش از عزیمت خود در **ایدهای ماری** بدست گروهی از جمهوری خواهان سنا به قتل رسید. م.

۵- لیسینیوس کراسوس (ق. م. ۵۲-۱۱۵) از نایبان سیلای دیکتاتور و یکی از ثروتمندان بنام بود که از راه سفته‌بازی و خرید املاک گرانبها به قیمت نازل ثروت فراوانی به‌جنگ آورد. جنبش عظیم بردگان به رهبری اسپارتاکوس بدست وی سرکوب شد. کراسوس در حدود سال ۵۴ به مقام پرو کنسولی سوریه رسید و بدون آنکه منتظر پایان دوران کنسولی خود شود به سوی ایالت خویش رهسپار شد. او در این مأموریت در این فکر بود که خزاین معابد را غارت کند و شهرها و پادشاهان را در قبال پولی که پرداخت خواهند کرد از تأمین سهمیه‌های جنگی معاف سازد. در تابستان سال ۵۳ در رأس هفت لژیون به اردو کشی هائی پرداخت. از جانب پارت‌ها به بیابان‌های خشک بین‌النهرین کشانده شد و در نزدیکی شهر کارهس (نزدیک ادس) به محاصره افتاد و خود با همه افرادش به وسیله سواران پارت از پادار آمد. م.

۱- کینوس پومپه (ق. م. ۴۸-۱۰۷) یکی از نایبان سیلای دیکتاتور بود. او به علت پیروزی‌های نظامی «کبیره» نامیده می‌شد. از مالکان بسیار دولت مند زمین بود و از رباخواری نیز پرهیز نداشت. پومپه از طرف سناتورهای مخالف سزار به عنوان «کنسول بی رقیب» انتخاب شد. ولی سرانجام در نبرد سخت با سزار در **فلاوسال** از وی شکست خورد و به مصر گریخت و در آنجا به وسیله درباریان پادشاه جوان، پتولمه ۱۲، به قتل رسید. م.

(برای آشنائی بیشتر با تاریخ رم و جنگ‌های داخلی و اوضاع اجتماعی و آگاهی از رقابت قدرت‌ها به جلد سوم کتاب تاریخ جهان باستان و. د. دیاکونف ترجمه مهندس صادق انصاری، دکتر علی‌الله همدانی و محمد باقر مؤمنی مراجعه فرمائید. م.)

است. رم برده‌داری مانند جامعه برده‌داری یونان عصر اپیکور بیش از پیش رو به انحطاط می‌رفت.

لوکرس در منظومه خود مقام پرستی، عطش سلطه‌جویی و قدرت‌طلبی و انحطاط اخلاقی رهبران جامعه رم را که ناشی از افزایش مال و ثروت بود، سخت مورد انتقاد قرار داده است. بنابراین نباید او را شاهد بی تفاوتی توفان‌های اجتماعی بی‌دانشی دانست که در زیر چشمانش جریان داشت. البته او هرگز يك مبارز سیاسی به معنای اخص کلمه نبود. هیچ دلیلی در دست نیست که او را هوادار انقلاب بردگان بدانیم. با اینکه او در برخی از صفحه‌های منظومه‌اش با ترحم و دلسوزی از رنج‌ها و آلام بردگان یاد می‌کند؛ ولی در هیچ‌جا بردگی را مستقیم به انتقاد نمی‌کشد. بدون شك او در مسأله بردگی با محافل رهبری جامعه باستانی که آن را پدیده‌ای طبیعی می‌دانستند، هم رأی است.

لوکرس آیین مادی اپیکور را به سرزمین رم کشانید، آن را گسترش داد و بر پایه استدلال جدیدی استوار ساخت و شکل شاعرانه زیبایی به آن بخشید. فهرست و لو ناقصی که می‌توان از مسائل مطروحه در منظومه لوکرس بدست داد، بدین قرار است: اندیشه جهانی فناپذیر، جاویدان ولایتناهی که بر حسب قوانینش تحول می‌یابد؛ منشأ طبیعی همه اجسام، تلاشی ناگزیرشان و تبدیل آنها به اجسام دیگر؛ منشأ طبیعی انسان و ارگانسیم‌های زنده؛ وابستگی روح به جسم؛ ثنوری مادی شناخت به - اعتبار احساسات و خرد انسان که به شناخت جهان توانائی دارد و فرضیه‌های مادی درباره تحول جامعه. لوکرس مانند اپیکور معتقد بود که وظیفه اساسی دانش طبیعت رهانیدن انسان‌ها از شر تشویش‌های اخلاقی است که بیم از مرگ و ترس از خدایان آن را به‌ارمغان می‌آورد و همچنین به دست‌دادن رهنمودهایی است که انسان را به زندگی آرام و بی‌دغدغه هدایت می‌کند. البته نادرست است که اهمیت فلسفه لوکرس را (مانند فلسفه

استادوی اپیکور) تنهادريك چنين وظیفه‌ای خلاصه كنيم. منظومه لوكرس تلخیصی شاعرانه از ماده گرائی عهد باستان است که در نخستین مرحله تحول ماده گرائی، جوانه‌های فلسفه مادی آینده را به شکلی ساده در خود منعکس می‌سازد. هرچند ماده گرائی اپیکورولوكرس به مفهوم متافیزیکی ثبوت و تقسیم‌ناپذیری اجزاء اولیه تکیه داشت، ولی در عین حال حاوی ذخایر فراوانی از اندیشه دیالکتیکی بود؛ مانند وحدت و پیوستگی متقابل اشیاء، گسترش تضادآمیز آنها، تغییر و تبدیل اشیاء به یکدیگر؛ پیدائی و ناپیدائی آنها و نوشدن مداوم جهان. این اندیشه دیالکتیکی به شناخت مشروح طبیعت متکی بود.

چنانکه می‌دانیم پایه تجربی دانش قدیم بسیار ضعیف بود و علم آن دوره تنها از مشاهده مستقیم و استدلال بهره می‌گرفت. در حقیقت فلاسفه عهدباستان فقط فرصت یافتند تا بلوئی کلی از جهان که بیانگر روابط، بغرنجی‌ها، تأثیرات متقابل و تحول آن است، بدست دهند. در سطور زیرچند مصرع از منظومه لوكرس که دیالکتیک وجود را نشان می‌دهند، ذکر می‌گردد:

طبیعت که در بند زمان گذراست،

نمایشگر صحنه دگرگون ساز است،

و جزاین نمی‌تواند.

آنچه که گل ناپاک و کدري بیش نبود،

اینک میوه شفافى است.

نباتاتی می‌پژمرند، نباتاتی از نو می‌رویند؛

همه چیز به خاموشی می‌رود و دوباره شعله برمی‌آورد؛

در این مبارزه گونه‌گون

جذر ومدی مداوم، عالم را متعادل می‌سازد.

از زندگی تا مرگ، از مرگ تا زندگی،

همه چیز در گذر است، صدمبار فرو می‌یرد

و دوباره توانی تازه می‌یابد.^۱

ما در این جا فقط به آیین اخلاقی لوکرس می‌پردازیم. لوکرس
علیه کسانی که آیین مادی او و اپیکور را آیین زشتی آفرین تعبیر می‌کردند،
به شدت اعتراض می‌نمود. او خطاب به ممیوس Memmius (که منظومه
به وی تقدیم گردیده) چنین می‌نویسد:

ای دوست،

هرگز میاندیش که او نوای پیروزی را سر می‌دهد،

من امروز می‌خواهم با بی‌پروائیم،

دروازه کفر و گناه را به رویت بگشایم

بهتر است که از جنایات‌های مشغوم،

و از یادگاری‌های نفرت‌انگیز مذهبی بهره‌یزی...^۲

قربانی‌های انسانی که برای رضامندی و جلب موافقت خدایان
داده می‌شد، نمونه‌ای از این جنایات‌هاست که از خرافات مذهبی سرچشمه
می‌گرفت. لوکرس با کینه و نفرت از افسانه‌ای یاد می‌کند که طبق آن
پیشوایان یونان پیش از مسافرت با سفینه‌هایشان دوشیزه جوانی را به نام
ایفی‌ژنی Iphigènie قربانی کردند تا از خدایان با موافق بگیرند.

لوکرس هر نوع اندیشه دخالت خدایان را در گسترش طبیعت و
زندگی انسان‌ها نفی می‌نمود. در طبیعت (که انسان جزئی از آن است)
عملکرد هر چیز بر حسب قوانین طبیعی است. پیدایش اشیاء محصول خلاء
و ترکیب اتم‌های جاوید و فناپذیر است. هر چیز به عناصر سازنده‌اش تجزیه
می‌گردد و سپس از آنها اجسامی با ترکیب‌های تازه و گوناگون بوجود
می‌آید. بنابراین، آنچه که در جهان می‌گذرد، باید بر اساس طبیعت خود-

۱- Lucrèce, De La nature des choses, livre V, 828 et
Suivants.

۲- همانجا. کتاب اول، صفحه‌های ۸۴-۸۰.

ویژه‌اش تشریح و تبیین گردد.

لوکرس مانند استادش اپیکور در وجود مذهب ترس و جهالتی می‌دید که جز مسموم ساختن زندگی ثمری ندارد. او از این راه به این اندیشه ژرف (که سرانجام به شاخص طرز تفکر الحاد آمیز بدل گردید) می‌رسد که افسانه‌ها همواره وقایعی را منعکس می‌سازند که در روی زمین جریان دارند. چنانکه انگاره‌های مذهبی دربارهٔ دوزخ چیزی جز تصور دوزخ زمینی نیست.

همچنین تمام مجازات‌هایی که طبق افسانه در اکرون^۱ اعمال می‌گردد، در زندگی ما وجود دارد.

لوکرس معتقد بود که دین مولود ترس و بی‌خبری است. برخی افراد ذینفع با سودجویی از این ترس آن را وسیله اغفال و فریب مردم قرار می‌دهند. چنانکه دین در رم يك نهاد دولتی بود و در تمام شئون زندگی اجتماعی نفوذ داشت. به همین جهت انتقاد از دین (در مقیاسی وسیع‌تر از دوران اپیکور در یونان) به یکی از استوارترین سنگ‌چین‌های سیاسی و اخلاقی جامعه لطمه وارد می‌آورد.

فارینگتن ثابت می‌کند که در جمهوری روبه‌انحطاط رم پاتریسین‌ها در مبارزهٔ سیاسی علیه پل‌ها اغلب به دین متوسل می‌شدند تا دولت را بر اساس اصول محافظه‌کارانه تجدید سازمان نمایند. بنابراین، منظومهٔ لوکرس يك نسخه‌برداری سادهٔ «آکادمیک» از اپیکور نیست، بلکه يك اثر سیاسی است که در آن روزگار فعلیتی مبرم داشت. این منظومه دین و جهالت را سخت‌مورد انتقاد قرار می‌داد و در راه تربیت معقولانهٔ شهروندان رومی مبارزه می‌نمود.

لوکرس مانند اپیکور معتقد بود که خدایان، بین «هالم‌ها» مکان دارند و در آنجا بی‌آنکه به انسان‌ها زیان و با یاری رسانند، سرگرم

۱ - Achéron نام شط دوزخ‌هاست. م.

کامکاری و سعادت خویشند. همانطور که قبلاً اشاره شد، این خدایان هرگز در زمره خدایانی نبودند که آیین‌های مذهبی به پرستش آنها می‌پردازند. در حقیقت آنها بخش مکمل طبیعت اپیکوری یا فلسفه طبیعت را تشکیل می‌دهند. سرشتی جسمانی و اتمی دارند و از قوانین خاص خود تبعیت می‌کنند.

از دیدگاه لوکرس پندار بافی‌های مذهبی دربارهٔ ابدیت روح و ترس از مرگ علت اساسی تیره‌روزی‌های بشر است و انسان‌ها تحت تأثیر ترس از مرگ و توهماتی که از دیار تاریکی‌های آکرون در نهان دارند، همواره تلاش می‌ورزند، تا آنجا که ممکن است از زندگی لذت جویند. به عقیدهٔ لوکرس ترس از مرگ، عطش مال‌اندوزی، تجمل‌پرستی و امتیاز جوئی را دامن می‌زند و انسان‌ها را به جنایت سوق می‌دهد.

آری، به خاطر گریز از چنین فاجعه‌هایی است، که دستان خون‌آلودش را در خون می‌شوید.
و به بهای تیره‌روزی‌های مردم به ثروتش می‌افزاید:
عزیزترین خویشان را وجود مزاحم می‌داند؛
از مرگ‌شان شاد کام است،

و آرزو دارد که عمرشان زود پایان گیرد.^۱

ترس از مرگ، توهم زندگی جاوید و بسیاری از معایب دیگر را پدید می‌آورد. صمیمانه‌ترین روابط دوستی را درهم می‌ریزد و حتی خیانت به وطن را موجب می‌گردد.

شناخت طبیعت، یگانه وسیله برای رهایی از این ترس و پرهیز از جنایت‌هایی است که از آن ناشی می‌گردد. کسی که دریابد روح هیچگاه مستقل از تن نیست و زندگی در جهان دیگر، در ورطه‌های تاریک آکرون حقیقت ندارد، هرگز از مرگ و اهمه‌ای نخواهد داشت.

۱- Lucrece, De la nature des choses, Livre III, 70-73.

لوکرس چون اپیکور می آموزد که روح مرکب از اتم‌های ویژه‌ای است که با تن پیوند دارد. تلاشی تن به از هم پاشیدن روح می‌انجامد. مرگ هرگز با ما رابطه ندارد. زیرا تا زمانی که زنده‌ایم، همدم مانیم، وقتی در رسد ما دیگر وجود نداریم. این اندیشه که طبیعت بر حسب قوانین خاص خود تحول می‌یابد و هر چیز به شکل طبیعی پدیدار و ناپدید می‌گردد، انسان‌ها را از واهمه مرگ می‌رهاند.

لوکرس در منظومه‌اش «درباره طبیعت اشیاء» مانند اپیکور به - شرح قواعد اساسی اخلاق می‌پردازد. او می‌گوید تن انسان باید از رنج بیگانه و روح از هر پیش‌داوری فارغ باشد تا بتواند در کف آرامش به - دانش طبیعت پردازد.

«... آیا ندای طبیعت بگوشتان می‌رسد؟ او تن فارغ از رنج و روح

آزاد از ترس و تشویش را طلب می‌کند.»^۱

سپس لوکرس چون استادش اپیکور در این باره سخن می‌گوید که انسان برای بیگانه بودن از رنج به وسایل ناچیزی احتیاج دارد و در این مورد هیچ نیازی به ثروت، تجمل، بیکاری و قدرت نیست؛ زیرا هیچ یک از آنها خوشبختی انسان را تضمین نمی‌کنند.

«تب‌سوزان هیچگاه تن ثروتمندی را که روی پارچه ارغوانی و گلدوزی شده آرمیده سریع‌تر از تن پلبی^۲ که روی پشمینه مسی خوابد، ترک نمی‌کند.»^۳

هرگاه انسان برای گریز از تشویش‌ها و ترس‌هایی که غالباً افراد جامعه معاصر را شکنجه می‌دهد، زیستن در طبیعت را ترجیح دهد، «پشمینه پلبی» (یعنی اجابت فروتنانه نیازهای ضروری) برای فارغ بودن از رنج

۱ - Lucrèce, De la nature des choses, Livre II, 16-19.

۲ - Piébe توده عوام و فقیر جامعه قدیم رم.

۳ - همانجا ۳۶-۳۴.

کافی است.

در این جا لازم می‌آید به تفصیل مفهوم آفرینی‌های لوکرس را دربارهٔ تحول اجتماعی که در پنجمین دفتر منظومه‌اش ذکر شده، روشن سازیم.^۱ بدون شك لوکرس در این جا نیز مانند جاهای دیگر از اپیکور تبعیت می‌کند. البته داشتن تصور کم و بیش کاملی از مفهوم آفرینی‌های مکتب اپیکور در این مسائل تنها با تکیه بر قطعه‌هایی که از اپیکور در دست داریم، دشوار بود. منظومهٔ لوکرس در تحقق این منظور اهمیت بس فراوانی دارد.

لوکرس اندیشهٔ منشأ طبیعی حیوانات و انسان را مطرح می‌سازد که از خاک پدید آمده و تحت تأثیر انتخاب درازمدت به شکل کنونی درآمده‌اند. علی‌رغم معایبی که اندیشهٔ شاعر در باب انواع دارد، (مثلاً^۲ او معتقد بود که هر نوع، مستقل از انواع دیگر پدید می‌آید و هرگز تغییر شکل نمی‌یابد^۳)، نظریهٔ او را دربارهٔ پیدائی طبیعی انواع باید پیشرفت ژرفی دانست.

آنگاه لوکرس به تفصیل به شرح تحول جامعه می‌پردازد و این پروسه را با کار انسان‌ها و باگسترش و تکامل ابزار کار که بر اساس نیازهای مادی جامعه مورد استعمال می‌یابد، مربوط می‌داند.

و کشتی رانی، کشتکاری، معماری، علم حقوق، اسلحه‌سازی، راه‌سازی، پارچه بافی و نوآوری‌های دیگری از این قبیل و حتی هنرهای تفریحی ناب چون شعر، نقاشی، پیکر سازی، از میوه‌های دیررس تدریجی

۱ - ما در این جا از تحلیلی که ب - فارینگتن در تبیین این مفاهیم از آثارش بعمل آورد، سود جستیم. این آثار عبارتند از:

Second Thoughts on Epicurus. Lucretius on War and peace. The Modern Quarterly, n°1, 1951-1952.

۲ - برای آشنائی با نظریهٔ پیوستگی و تبدیل انواع، به کتاب داروینسم تألیف دکتر محمود بهزاد مراجعه فرمائید. م.

نیاز و فعالیت و تجربه‌اند. بنابراین، برای اینکه این دست‌آوردها به -
آخرین مرحله تکامل راه‌یابند، زمان هر لحظه تازه‌هائی می‌آفرینند؛ صنعت
پیشرفت آن را تسریع می‌کند و نبوغ انسانی چهره تازه‌ای به آن می -
بخشد.^۱

انسان در نتیجه گسترش وسایل کار از حالت ابتدائی اش (که شبیه
حیوانات بود، نفع عموم، قوانین و آداب و رسوم را تشخیص نمی‌داد و
تنها در فکر خویش بود) بیرون آمد و در جاده تمدن گام نهاد. برای لوکرس،
حالت ابتدائی جامعه هرگز عصر طلائی بشریت نبود و با اعجاب و تحسین
به تمدن عصرش نمی‌نگریست. به علاوه بسیاری از قطعه‌های منظومه او نشان
می‌دهند که حالت طبیعی برای این متفکر جاذبه زیادی دارد؛ زیرا با اینکه
انسان‌های ابتدائی اغلب گرسنه بودند، ولی هرگز احساس بیهودگی نمی -
کردند و بر حسب موقعیت‌های مادی از هم متمایز نبودند. هر چند، گاهی
طعمه حیوانات می‌شدند، ولی هرگز تنها یک نبرد باعث نمی‌شد که هزاران
نفر در یک روز به‌عذر خدمت در سپاه به خاک و خون افتند.^۲

لوکرس در منظومه خود بارها تمایل شدیدش را به کوشش در
پایان دادن اختلاف‌ها و جنگ‌های خونین و ستمگرانه در خشکی‌ها مانند
دریاها، ابراز داشته است. او خاطر نشان می‌ساخت که جنگ، خردانسان
را به تاریک‌اندیشی وا می‌دارد و امکان نمی‌دهد که بشریت از شر او هام و
خرافه پرستی رهایی یابد. جنگ‌ها مخصوصاً از زمانی که انسان‌ها به مسابقه
تسلیماتی پرداخته و شیوه‌های جدیدی برای جنگیدن بکار می‌گیرند،
تلفات بی‌شماری بر نفوس انسانی وارد می‌سازند. با یک نگاه اجمالی به
تاریخ تمدن گذشته، دوره‌ای را می‌بینیم که در آن زندگی انسان‌ها در

۱- Lucrèce, De La nature des choses, livre V, 1448 et
Suivants.

۲- Lucrèce, De La nature des choses, livre V, 999-1000.

صلح و آشتی جریان داشت.

«سرانجام، هنگامی که استفاده از کلبه‌ها، پوست حیوانات و آتش شناخته شد، زن با زوجی که به او پیوسته بود، زندگی جداگانه‌ای آغاز کرد. خوشی‌های عشق به حلاوت زندگی زناشویی محدود گردید و در گرد والدین خانواده‌ای پدید آمد که می‌بایست مدام از آن مراقبت شود، نوع انسان رفته رفته اهل بیت یافت... آنگاه آنهایی که کلبه‌هایشان مجاور هم بود به تدریج بین خود روابطی برقرار کردند، لازم دانستند از بی‌عدالتی و خشونت بپرهیزند و از زنان و کودکان متقابلاً حمایت کنند. و حتی با ایما و اشاره و اصوات نارسا به یکدیگر فهمانند که رحم و دلسوزی در مواقع ضعف و ناتوانی عدالت است. با اینهمه این سازش نمی‌توانست جنبه‌ی عام داشته باشد. البته گروه زیادی که از عقل و خرد برخوردار بودند، قوانین موضوعه را به درستی رعایت کردند. بدون آن نوع انسان به کلی نابود می‌شد و قادر نبود تا عصر ما نسل خود را حفظ کند و به زاد و ولد پردازد.»^۱

به عقیده‌ی لوکرس باز آفرینی تابیلوی این دوره از تاریخ بشری تنها با کوشش فکری امکان‌پذیر است؛ چون درباره‌ی این دوره آثار مکتوبی در دست نیست. منظومه‌های حماسی هم نمی‌توانند در باز آفرینی این نابلو به ما کمک کنند؛ زیرا زمانی که خط بوجود آمد و شاعران به ساختن منظومه‌های خود پرداختند، انسان‌ها به مرحله‌ی جدیدی از تاریخ اجتماعی گام نهاده بودند و مالکیت خصوصی پدید آمده بود.

با افزایش ثروت، کشف طلا و تقسیم اموال (یعنی با پیدائی مالکیت خصوصی) رفته رفته انسان‌ها با حسد، جاه‌طلبی و عطش سلطه‌جویی خو گرفتند. بدین ترتیب خشونت‌ها، ناسازگاری‌ها و جنگ‌ها هرچه بیشتر

۱- Lucrece. De La nature des choses, livre V, 1011 et Suivants.

فزونی یافت. آمریت پادشاهان که در آغاز این دوره نمونه‌ای از قدرت مطلقه بود، درهم نوردیده شد. برای اینکه افراد در جنگ‌هایی که به خاطر سلطه‌جویی و کسب قدرت بیامی کردند، نابود نشوند، لازم بود فرمانروایانی انتخاب کنند و به تدوین قوانین و تنظیم قراردادهایی پردازند.

به عبارت دیگر دولت در پایان مرحله ابتدایی تاریخ جامعه، در هر جا که وجود نداشت، بوجود آمد. دولت برای پیروزی در جنگ‌ها و از میان بردن هرج و مرج‌های ناشی از آن ضرورت یافت.

چون هر کس مدعی فرمانروائی بود و می‌خواست خود را براریکه قدرت رساند، از بین خود فرمانروایانی انتخاب کردند، دست به تدوین قوانین زدند و به میل و اراده از آن تبعیت کردند؛ زیرا انسان‌ها خسته از زیستن در لوای جبر و خشونت و بیزار از دشمنی‌های خصوصی ترجیح می‌دادند به قید و بند قوانین و عدالت که از آن کمتر رنج می‌دیدند، تن در دهند. چون بغض و عداوت موجب انتقام‌جویی‌های فزون‌تری بود که قوانین به آن مجال نمی‌داد، آنان از این هرج و مرج و وضع خشونت‌آمیز به ستوه آمدند^۱.

لوکرس بادآور می‌شود، در جامعه‌ای که هرج و مرج، استبداد، کینه‌جویی‌های متقابل و بی‌عدالتی وجود دارد، دولت و قوانین منشأ فایده‌اند. اما در عین حال برای او شگفت‌آور نبود که در یک جامعه ممکن است با وجود قوانین و مقررات، طلا و مقام و زندگی انسان‌ها را تباه سازد و مردم از تشویش‌ها و جنگ‌ها در عذاب و شکنجه باشند^۲. ترس از مجازات، زندگی را در ظلام خود فرو برد، استبداد و خشونت پایدار ماند و سازش به خاطر صلح مدام نقض گردد.

لوکرس همچون استادش اپیکور راه واقعی رسیدن به یک جامعه بهتر را تشخیص نمی‌داد. منتقدین آیین اپیکور که آن را مخالف سرسخت

۱- Lucrèce, De La nature des choses, livre V, 1141 et Suivants.

۲- Lucrèce, De La nature des chesses, livre V, 1424.

دولت معرفی می کنند، درحقیقت این نکته را از یاد می برند که اپیکور ولو کرس همواره سعی می کردند در آن گذشته دور بشریت، دلایلی در توجیه يك جامعه دیگر بیابند که با جامعه ای که در آن زندگی می کردند، تفاوت داشته باشد. رفتار منفی آنان نسبت به دولت عصرشان و نسبت به استمگری، استبداد و هرزگی های قدرتمندان آن دوره، موضع نیرومند و گرایش های دمکراتیک سردمداران آیین اپیکور را نشان می دهد. اما ضعف آنان در این است که به جامعه ابتدائی که مقدم بر نهاد و دولت بود، جنبه تخیلی و ایده آلی می دادند. لو کرس در جامعه ابتدائی نمونه اتحاد داوطلبانه ای را می دید که مبتنی بر دوستی است. او در ترسیم زندگی اجتماعات روستایی، آداب ساده، چمنزارهای سبز، نیلک های خوش-آهنگ، تاج های گل و پایکوبی های آدمیان این اجتماعات دلپذیرترین رنگ ها را بکار برده است. می دانیم که ویرژیل Virgile شاعر روم باستان تحت تاثیر منظومه لو کرس، زندگی آرام و بی دغدغه در طبیعت را که که تصویرری از ایده آل اپیکوری است، در سروده های خود منعکس ساخته است. پایه اجتماعی این گذشته نگری، انحطاط زندگی سیاسی در جامعه روم بود که به لو کرس و معاصرین او مجال نمی داد راهی به سوی آینده بهتر بیابند.

البته لو کرس برای ایده آل قرار دادن زندگی ابتدایی، خصوصیت مطلقى قابل نبود. او به هیچ وجه چشم پوشی از دست آوردهای بشری را در زمینه دانش طبیعت اشیاء توصیه نمی کرد؛ بلکه برعکس در پیشرفت های خرد بشری مفهوم و مدلول تحول اجتماعی را ملاحظه می نمود. با وجود برخی تعبیرهای بدبینانه ای که خاص اوست، همه منظومه لو کرس به توصیف شاعرانه زندگی، گسترش جاویدانی طبیعت و نوشدن دایمی آن اختصاص دارد.

لو کرس شناخت طبیعت و قوانین آن را شرط اساسی زندگی

معقولانه برپایه همیاری، آشنی و دوستی بین انسان‌ها می‌دانست. از دیدگاه لوکرس، بین انگیزه‌هایی که باعث گردید جامعه مبتنی بر دوستی و برابری مادی بین انسان‌ها به جامعه‌ای تغییر شکل یابد که در آن نابرابری و کین متقابل حکومت می‌کند، نقش اساسی به ترس از مرگ تعلق دارد؛ زیرا از این خاستگاه است که عطش نفع طلبی، مقام جوئی، ثروت اندوزی و دشمنی بین انسان‌ها زبانه می‌کشد.

بدیهی است که تعبیر لوکرس درباره منشأ ثروت بسیار نارساست، ولی در آن نکته مهم و شایان ذکری وجود دارد. اخلاق اپیکوری ترس از مرگ را منشأ توانگری و ثروت می‌دانست و با ترس، جهالت و دین که آفریدگار و پاسدار ترس‌اند، سخت مبارزه می‌نمود. این اخلاق‌رهایی انسان‌ها را از قید پیش‌داوری‌های مذهبی نه‌تنها شرط خوشبختی فردی، بلکه شرط خوشبختی‌های اجتماعی می‌دانست و تفسیر معقولانه طبیعت و انسان را سرلوحه وظیفه‌اش قرار داده بود.

«... اشباح آکرون را دور افکنید، این پندارهای باطل سرچشمه خوشبختی را می‌خشکانند، به اندیشه‌هایمان رنگ غم‌انگیز مرگ می‌زنند و ما را از خوشی‌های پاک و ستوده بازمی‌دارند.»^۱

ماده‌گرایی اپیکور و لوکرس با وجود آنه‌نیسم نیرومند خود و باور داشتن به قدرت عقل انسان و نپذیرفتن دخالت خدا در حرکت ماده نقابصی دارد که از سطح رشد نازل نیروهای مولده و دانش عهد باستان و ضعیف بودن پایه تجربی علوم طبیعت ناشی می‌گردد. این ماده‌گرایی از آنجا که حدس را جانشین پژوهش دقیق می‌سازد، با مفهوم علمی تاریخ و قوانین آن بسیار فاصله دارد. بدین ترتیب فرضیه‌های داهیانة ماده‌گرایان درباره نقش کار و ابزارهای کار در تحول جامعه، در پوشش مفهوم آفرینی‌های انگارگرایی قرار می‌گیرد. طبق این مفهوم آفرینی، عقل و دانش در تاریخ

۱- Lucrece, De La nature des choses, livre III, 37.

درجای اول قرار دارند.

ماده‌گرایان عهدباستان فقط به توضیح جهان می‌پرداختند و درصدد تغییر آن نبودند. آنان به‌انگاز ثنوری مادی شناخت که منکر دخالت نیروهای خارجی در رابطه ذهن و موضوع شناخت است، بامذهب و اخلاق مذهبی مبارزه می‌کردند و از این واقعیت بی‌خبر بودند که مذهب و اخلاق مذهبی مولود شرایط اجتماعی‌اند و تنها جامعه‌است که سرانجام باید از آن بی‌نیاز گردد. بدین ترتیب آشکار می‌گردد که ماده‌گرایان آن عصر راه‌هایی را که به‌چنین جامعه‌ای منتهی می‌گردد، نمی‌شناختند. احمقانه است که فلاسفه مادی عهدباستان را که در شرایط جامعه برده‌داری می‌زیستند، در این مورد مقصودانیم. بشریت برای درک شرایط اتحاد و پیوستگی و کاربرد شیوه‌های مبارزه برای استقرار نظام جامعه‌سالاری و غیر کالایی به‌دو هزار سال تحول نیاز داشت. انتقادهای اپیکور و لوکرس از مذهب باوجود نارسایی‌های ناگزیری که به‌حکم‌زمان داشته، نقش قابل ملاحظه‌ای در تاریخ آت‌ه‌تیس‌م ایفا کرده است. مدافعان مذهب حملات تندی علیه این انتقاد نمودند؛ ابتدارواقی‌ها و افلاطونی‌ها و سپس مسیحی‌ها به‌حمله پرداختند. انگارگرایان در سائیه عقب‌ماندگی‌های قرون توفیق یافتند، فلسفه مادی را منبع‌زشتی‌ها و انگارگرایی افلاطونی را عالیترین فضیلت‌ها معرفی نمودند.

آیین مسیحی^۱ از همان لحظه پیدایی، آیین اپیکوری را نسبت به سایر مکتب‌های فلسفی خطرناک‌ترین دشمن خود یافت. کلمنت الکساندری^۲ در این باره چنین می‌نویسد: اگرمنت‌پل Saintpaul به‌فلاسفه حمله می‌کند، منظورش هر فلسفه نیست؛ بلکه فقط فلسفه اپیکوری‌هاست؛ زیرا آنان

۱- Christianisme.

۲- Clément d'Alexandrie.

نویسنده و طبیب مسیحی متولد آتن یا اسکندریه (بین ۲۱۶ و ۲۱۱-۱۵۰ پ.م)

منکر خدا بودند. هواداران مذهب جدید آثار اپیکور را در همان قرن‌های اولیه عصر ما سوزاندند. تصادفی نیست که از میان آنهمه آثار (نزدیک به ۳۰۰ نسخه) که ماده‌گرایان بزرگ عهد باستان به میراث گذاردند، فقط قطعه‌هایی از آن بدست ما رسیده است.

آیین مسیحی برای ایجاد تنفر نسبت به اخلاق اپیکوری به‌طور وسیع به اپیکورگرایی کاذب و تحریف‌شده متوسل گردید که در آن روزگار تحت فرمول ناب‌ترین لذت‌گرایی 'eude, bibi, lude' (بخور، بیاشام، شادباش) در میان قشرهای ممتاز جامعه رم رواج داشت.^۲

در عصر ما، برخی از دانشمندان سعی کرده‌اند اپیکورگرایی را با

۱- hédonisme

۲- دشمنان ماده‌گرایی اپیکوری - سیرون و رواقی‌های رم - به تحریف اخلاق اپیکوری کمک فراوانی کردند.

رواقی‌ها در مقابل اصل خوشی اپیکوری، اصل پارسایی را قرار دادند که خوشی را ناچیز می‌شمرد. آنان تأکید می‌کردند که آیین اپیکور لزوماً باید از بدی پاک گردد، زیرا انسان‌ها اغلب خوشی خود را در بدی می‌یابند. آنان دانسته‌چشم بر این واقعیت فرو می‌بستند که اپیکور اصولاً خوشی‌های آلوده به بدی را مردود می‌شناخت و تنها خوشی‌هایی را پاک و دلپذیر می‌دانست که با طبیعت هماهنگی و مطابقت داشته باشد. با اینهمه سنکا که یکی از بلندپایگان رواقی است. ضمن انتقاد از اخلاق اپیکور به این امر اعتراف دارد. او می‌نویسد: «آیین اپیکور از حیث اخلاقی کامل و بی‌نقص است و اگر از نزدیک آن را بررسی کنیم، می‌بینیم که حتی خشن است، زیرا خوشی بزرگ را به چیز بی‌مقداری بسنده می‌کند.» (Sénèque. De la vie heureuse)

بدیهی است که اصل لذت و خوشی در اخلاق اپیکوری بیشتر از جهت خصروصیت مجردش دستاویز بسیاری از منتقدین قرار گرفته است. ولی اصل پارسایی و پرهیزکاری رواقی‌ها به مراتب مجردتر است؛ زیرا این اصل در نزد آنان محتوی مذهبی و عرفانی کسب می‌کند و عملاً مستلزم متابعت از سرنوشت است و ما باید آنچه را که سرنوشت به حکم قانون عمومی طبیعت بر ایمان مقرر داشته با مناعت و خویش‌نوازی بپذیریم. انگار که پیمان بسته‌ایم به سرنوشت بشری تن دردهیم و از حوادث گریزناپذیرمان نگران نشویم. ما در یک حکومت موناشرشی دیده به جهان گشوده‌ایم؛ آزادی ما در متابعت از پروردگار است.» (Ibid, XV.)

چنانکه می‌دانیم آیین رواقی در تدارک ایدئولوژی آیین مسیحی نقش مهمی ایفاء کرده است.

آیین مسیحی مقایسه کنند. آنان نظام اپیکور را مقدمه آیین مسیحی می-
 دانند. دوویت De Witt که قبلاً از او یاد شد، در اثر خود درباره اپیکور
 (که حاوی نکته‌های متعدد بسیار جالبی است) برخی اصول اپیکوری را
 با انجیل مقایسه می‌کند و بین آنها «شبهات» معینی برقرار می‌سازد.
 به عقیده او اپیکور، دشمن هر مذهبی نبود، بلکه او را باید آفریده‌گار
 مذهب تازه‌ای یعنی مذهب بشر دوستی دانست که نزدیک به آیین مسیحی
 است. البته نمی‌توان بر اساس شبهات برخی از اصول دو آیین مذکور
 ثابت کرد که اپیکور طلایه‌دار آیین مسیحی بوده است. البته می‌توان در
 متضادترین دکتربین‌ها وجوه مشابه و همانندی یافت. مثلاً مؤلف «دیالکتیک
 در طبیعت» در مسیح‌گرایی ابتدایی نقاط مشترك بالنسبه عجیبی با جنبش-
 های پیشرو قرن نوزده ملاحظه می‌نمود. با اینهمه او هرگز این اندیشه‌ها
 نپذیرفت که مسیح‌گرایی طلایه‌دار سوسیالیسم نوپا است. کوشش برای
 آشتی دادن اپیکور‌گرایی با مسیح‌گرایی و تلقی آن به عنوان يك مذهب،
 به‌طور عینی کوششی است در جهت «عقیم کردن» و بی‌روح نمودن آیین
 اپیکور و تبدیل آن به آیین دلخواه الهیون و انگار‌گرایان.^۱

تطبیق آیین مادی اپیکور با مذهب کار عبث و ناممکنی است؛
 زیرا این آیین با مذهب کاملاً در تضاد است. مذهب ترس از خدا را در
 ذهن انسان‌ها رسوخ می‌دهد و با این جهان‌که آن را کانون بدی و فساد
 می‌شمارد مخالف است. به‌عکس «اپیکوری‌ها اعلام می‌داشتند: باید او
 (انسان م) را واداشت از تصورات باطلش نسبت به جهان دست بشوید و
 مخصوصاً او را از ترسی که به‌خدایان دارد، رهانید؛ زیرا او دوست من

۱- آ. روبرتسون A. Robertson. مورخ مترقی انگلیسی در اثر خود «اصول
 مسیح‌گرایی» با اشاره به‌وجوه مشترك آیین اپیکور و مسیح‌گرایی به‌درستی یادآور
 می‌شود که آیین مسیحی «هیچ‌دینی به‌اپیکور‌گرایی ندارد»
 (Archibald Robertson, the origins of christianity, London
 1953, P. 135.)

است،^۱

ماده‌گرایان عصر جدید در مبارزه علیه آیین‌های مذهبی از میراث گرانبهای اپیکور سود فراوانی جسته‌اند. این میراث الهام بخش فلاسفه پیشرو معاصر نیز بوده است. یکی از فلاسفه در آثار دوره جوانی‌اش در این باره می‌نویسد: «فلسفه، تا زمانی که قطره‌خونی، قلب آزاد و جهان سالارش را به‌تپش در می‌آورد، از برآوردن این فریاد اپیکور در مقابل دشمنانش دمی از پا نمی‌ایستد: کسی که خدایان عامه را تحقیر می‌کند بی‌دین نیست، بی‌دین کسی است که اندیشه توده مردم را درباره خدایان نپذیرده»^۲.

این متفکر پس از مقایسه آیین اپیکوری لوکرس با انتقادی که پلوتادک مورخ یونانی از این آیین بعمل آورد، حق را به آیین مسذکور می‌دهد و از آن جانبداری می‌کند. او می‌گفت که وی در زمرة کسانی نیست که با استدلال درباره نادرستی این پندار که نیکان با مرگ ثمرات وجودی‌شان را از دست می‌دهند، از پلوتارک روی گردانده و خود را شجاع‌تر و آزادتر احساس می‌کند، بلکه از کسانی است که به آوای جسورانه و نیرومند لوکرس گوش فرا می‌دهد و برای رهایی روح انسان از پالهنگ‌های مذهبی تلاش می‌ورزد. همچون طبیعت که در بهار رازش را عیان می‌سازد و با آگاهی از پیروزیش همه زیبایی‌های خود را جلوی دیدگان می‌گستراند و در زمستان فقر و شرمساریش را با برف و یخ می‌پوشاند، لوکرس جوان، شجاع و شاعر منش نیز که جهانیان را مفتون خویش ساخته از پلوتارک که «من» حقیرش را با برف و یخ زهد و ریاضت می‌پوشاند،

۱- L. idéologie allemande, P. 86, Paris, Editeur Alfred Costes, 1938.

۲- K.M, Différence de La philosophie de La neture chez Democrite et chez Epicure, Œuvres philosophiques, Paris 1927, A. Costes, t. I, P. 14.

متمايز است.^۱

یکی از بزرگترین عیب‌های ماده‌گرایی عهدباستان این بود که مسأله مبارزه با مذهب و دعوت به‌رهایی‌آگاهی و اعمال انسانی از پالهننگد های مذهبی با حل مسائل اساسی اجتماعی آن عصر پیوند نداشت. انتقاد از مذهب، ترس از مرگ و غیره با همه اهمیت عظیم اجتماعی‌اش با مسائل اساسی دگرگونی جامعه و مبارزه سیاسی در راه نظام جدید اجتماعی بیگانه بود. اپیکور و لوکرس در عصری می‌زیستند که جامعه باستانی در حال احتضار بود و نیروی شایسته‌ای برای استقرار نظام جدید اجتماعی وجود نداشت. نارسایی لحن اجتماعی در بررسی مسایل اخلاقی از همین جاست. در کنار جهت‌یابی ضد تئولوژیکی اخلاق اپیکور، تأیید نقش تہذیبی و اخلاقی عقل و دانش، مبارزه علیه پیش‌داوری‌ها و عیب‌های اجتماعی، تبلیغ دوستی بین انسان‌ها و عطش شدید به صلح در بین ملت‌ها، خطوط فردگرایی (اندیویدوآلیسم) و اشراق (Contemplation) نیز در اخلاق اپیکوری ملاحظه می‌شود.

اخلاق اپیکوری مسائل سلامت جسمی و اخلاقی فرد، اعتدال و آرامش درونی وی را مقدم بر هر چیز مطرح می‌نمود. جامعه به‌مثابه مجموعه‌ای متشکل از واحدها (انسان‌ها) مستقل از یکدیگر در نظر گرفته می‌شد. در حقیقت اتم‌گرایی اجتماعی تقلیدی از ساخت اتمی ماده بود. طبق این اخلاق، زندگی سعادت‌مندانه انسان در روی زمین و آزادی وی وقتی

۱- K.M., Aus den Vorarbeiten zur Geschichte der epikureischen, stoischen und skeptischen philosophie. MEGA.I. Abt., Bd.I, Erster Halbband, S. 121.

به عقیده آ. کورنو، بنیان‌گذار فلسفه علمی در قبال فلسفه قشری و مذهبی و موعظه‌گری اخلاقی پلوتارک «نظرش را درباره عظمت روحی و اخلاقی آتہ‌نیسم اپیکوری اعلام می‌دارد».

(Auguste Carnu, Karl Marx und Friedrich Engels, I. Band, Berlin 1954, S. 163.)

میسراست که انسان از محنت‌های عصر خود بهره‌یزد و در محفلی از دوستان که خود را وقف مطالعه کرده و هدفی جز تأمین آرامش روح و حداکثر خوشی ندارند، گوشه‌ای اختیار کند.

البته خوشی نمی‌توانست بیانگر تمایلات توده بزرگی از انسان‌ها و رهنمودی برای عمل باشد. و فلسفه خوشی همواره جزیک عبارت‌پردازی ذهنی نبود که فقط برخی محفل‌های اجتماعی که سهمی از خوشی داشتند، از آن بهره‌مند بودند^۱. همانطور که قبلاً اشاره شد، هر چند اجتماعات اپیکوری نه تنها محفل‌های فلسفی بلکه کانون‌هایی بودند که به‌عنوان نمونه روابط آینده دوستی بین مردم سراسر جهان تلقی می‌شدند، ولی بدون شك آنطور که اپیکوری‌ها آرزو داشتند، نمی‌توانستند راه دگرگونی اجتماعی را نشان دهند. این يك واقعیت است که اپیکورگرایی به‌مثابه جنبش، در قلمروهای اساسی از مبارزه سیاسی برکنار بود. این نوشته صائب رژه‌گارودی به‌هیچ وجه جنبه تصادفی ندارد که تنها جامعه‌ای می‌تواند آینده را پیش‌روی خود مجسم‌سازد که ماده‌گرایی در سیاست متبلور گردد. چنانکه در مباحث آینده خواهیم دید، برای نخستین بار در تاریخ، ماده‌گرایی آرمان‌پردازان بورژوازی بالنده، بالاخص ماده‌گرایی ماده - گرایان قرن هیجده فرانسه، مسائل اخلاقی را در ارتباط نزدیک با سیاست و حقوق مورد بررسی قرارداد.

رهنمود دموکریت - اپیکور - لوکرس در نظام‌های بعدی فلسفه مادی بسط و توسعه یافت و روی شخصیت‌های پیشرو ادب و فرهنگ تأثیر شگرفی بجای گذاشت. در شرایط تسلط دولت رم و با وجود گسترش مسیح‌گرایی، اپیکورگرایی همچنان تأثیرش را تا قرن چهارم پس از میلاد حفظ نمود.

۱- K. M et F. E, Die Deutsche ideologie, MEGA, I. Abt, Bd. 5, op. cit., S. 396.

پس از قرن‌ها تسلط بلامنازع دین‌شناسی بر اندیشه فلسفی، در قرن ۱۲ میلادی، آزاداندیشان اروپا بیش از پیش به ماده‌گرایان عهد باستان روی آوردند و آیین آنان را که تصور می‌رفت فراموش شده و به خاک سپرده شده بود، جان تازه بخشیدند. نظام دموکریست در فلسفه و علوم طبیعت و در آثار لئونارد دووینچی، مونتانی، جیوردانو برونو، گالیله، بیکن، دکارت، گاساندی، اسپینوزا، بویل، نیوتن، ماده‌گرایان قرن هیجده فرانسه و در آثار لومونوسوف، رادیشچف و کلاسیک‌های فلسفه پیشرو قرن نوزده روسیه تداوم می‌یابد. اندیشه مادی پس از طی مراحل به ماده‌گرایی نوین فلسفی تکامل یافت.

اخلاق اپیکوری در میشل مونتانی فیلسوف قرن شانزده فرانسه که دشمن سرسخت تئولوژی و اسکولاستیک بود، هوادار صدیق خود را پیدا می‌کند. جیوردانو برونو فیلسوف بزرگ قرن شانزده ایتالیا در اثر اخلاقی خود «شور حماسی» برخی عناصر مهم اخلاق اپیکوری را مورد استفاده قرارداد و تعدادی از اصول خود را مستقیم از آثار اپیکور و لوسکرس اقتباس کرده است.

پیرگاساندی فیلسوف نامدار فرانسوی به ماده‌گرایی انمی‌اپیکور جان تازه‌ای می‌بخشد و به اخلاق اپیکوری توجه ویژه‌ای معطوف می‌دارد. او سلامت‌تن و آرامش‌روح را که در اخلاق اپیکوری شرط اساسی خوشبختی شناخته شده، ستایش می‌کند و فلسفه و دوستی را یگانه و سیله برای تحقق آنها می‌داند. به نوشته بنیان‌گذار فلسفه علمی و گاساندی اپیکور را از فراموشی قرون وسطی و نهی پیشوایان کلیسا رهانیده است...^۱

بین اخلاق اسپینوزا و اخلاق اپیکور و مخصوصاً اخلاق ماده‌گرایان قرن هیجده فرانسه وجوه اشتراك زیاد و مهمی وجود دارد. می‌توان در

۱- K. M et F. E, Différence de La philosophie de La nature chez Démocrite et chez Epicure. Œuvres philosophiques, t. I, pp. 21-22, Paris 1946, A. Costes.

اصل خودگرایی (Egoisme) معقولانه ماده‌گرایان فرانسه انعکاس خرد
خویشتن‌دارانه اهیکور را ملاحظه نمود که برای خوشبخت بودن، دربین
خوشی‌ها به انتخابی سخت و موشکافانه دست می‌یازید.

بدیهی است که فلاسفه ماده‌گرای دوران‌های جدید تنها به بازآفرینی
گفته‌های ماده‌گرایان عهد باستان قناعت نکردند. فلسفه و اخلاق ماده‌گرایان
عصر جدید در بسط و گسترش نظام‌های مخلوق پیشینیان کوشش فراوانی
کرده‌اند که در فرصت‌های آتی به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرند.

علم اخلاق اسپینوزا

سربر آوردند. این قرن با نام دانشمندان جهان آوازه‌ای مانند گالیله، نیوتن، هیوچس، هادی و بویل نمایان و ممتاز گردیده است.

البته نباید پنداشت که اندیشه پیشرو فلسفی در اروپای قرن هفده بدون مانع گسترش یافت. این اندیشه در همه کشورهای که نظام فئودالی بر آنها تسلط داشت، بی‌رحمانه سرکوب می‌گردید. حتی در هلند قرن هفده که بورژوازی قدرت را در دست داشت، تبلیغ اصول مادی و آتیه‌نسیم بی‌مخاطره نبود. با اینکه آزادی نسبی عقیده استقرار یافته بود، با وجود این بورژوازی هلند با آیین‌هایی که پی‌بنای مذهب را سست می‌ساخت، به شدت مبارزه می‌نمود. دکارت که هلند را مناسب‌ترین کشور برای اشتغالات فلسفی و علمی خود می‌دانست، بارها مجبور گردید محل اقامتش را تغییر دهد.

اسپینوزا در پژوهش‌های علمی‌اش از این آزادی بهره‌ای نداشت؛ زیرا او برخلاف دکارت، زندیق بود و همین امر موجب گردید که توجه ویژه قهرمانان تاریخ اندیشی مذهبی نسبت به او جلب گردد. او به خاطر نفی اعتقادات اجدادش از جامعه یهودیان اخراج گردید. مسیحی‌ها نیز از او سخت نفرت داشتند؛ زیرا پایه‌های مسیحیت را درهم نوردیده بود. زندگی اسپینوزا زندگی يك آواره وطن بود که نانش را از راه صیقل دادن عدسی‌های عینک تأمین می‌نمود. ارتجاع به آزار و شکنجه او می‌پرداخت. بسیاری از دوستان وی به خاطر ترس از مجازات از او روی گرداندند. در میان آثار این متفکر تنها دواثر در زمان حیاتش منتشر شد (یکی از آنها بی‌نام بود). و به پیشنهادات «فریبنده‌ای» که از طرف دشمنانش ارائه می‌شد که از در باز خرید زندگی آرام و بی‌دغدغه، از تمام‌پا قسمتی از عقایدش چشم پوشد، همواره جواب رد می‌داد. این متفکر تا آخرین روزهای زندگی به عقایدش وفادار ماند و از آنها سرافرازانه دفاع نمود.

چنانکه می‌دانیم اسپینوزا رشد فلسفی‌اش را مدیون دکارت است؛ زیرا آثار دکارت در تنویر فکروی و طرح بسیاری از مسایل حاد فلسفی در برابر آن و جهت دادن اندیشه‌اش علیه اسکولاستیک کمک فراوانی نمود. اسپینوزا مانند دکارت به نیروی معرفت ارجح می‌نهاد و اهمیت دانش‌هایی چون مکانیک و طب را عمیقاً درک می‌نمود. البته او در برابر مهم‌ترین مسایل فلسفی راه‌حل خاصی داشت، راه‌حلی که او را به وضوح از دکارت متمایز می‌دارد. اسپینوزا می‌گوید: «پایه‌های علمی‌ای که به وسیله دکارت شالوده ریزی شده و آنچه که او روی این پایه‌ها بنا نهاده، برای حل همه مسایل دشواری که بر پایه متافیزیک مورد بحث و بررسی قرار گرفته و راه حلی برای آنها ارائه داده، کافی نیست»^۱

البته دکارت فیلسوفی دوگرای (Dualiste) بود و به وجود دو جوهر اعتقاد داشت که یکدیگر را نفی می‌کنند. یکی جوهر مادی و دیگری جوهر روحی. طبق این برداشت، فلسفه‌وی، از یک سو، شامل فیزیک مادی (و سایر علوم طبیعت)، و از سوی دیگر شامل متافیزیک انگارگرایی است که به وجود خدا، ابدیت روح و غیره باور دارد.

اسپینوزا در مقیاس وسیعی روی مفهوم آفرینی دوآلیستی دکارت قلم‌نسخ می‌کشد، بی‌منطقی‌های خاص آن را ثابت می‌کند و عناصرهای انگارگرایی و تنولوژیکی آن را به دور می‌افکند. او پرچم ماده‌گرایی و آتئیسم را برافراشته نگه‌میدارد، به سنت‌های ماده‌گرایی باستانی ده و کربت، اپیکور و لوکرسیس سر تعظیم فرود می‌آورد و با توحش و احترام گرانمایه‌ای از آنها یاد می‌کند.^۲

۱- Benedictus Spinoza, Principes de La philosophie de Descartes démontrés géométriquement. Préface.

۲- Benedictus Spinoza, Lettres. Lettre 56, Œuvres choisies en deux volumes (éd russe), t. II Gospolitizdat, 1957, p. 587.

اسپینوزا مانند سایر ماده‌گرایان، شالوده اخلاق مذهبی و انگارگرایی را که قابل به تقسیم جهان و انسان به دو جوهر مستقل از یکدیگر، جوهر جسمی و جوهر روحی بود، نفی می نمود. به عقیده او تنها يك جوهر بنام طبیعت وجود دارد که در عین حال آن را خدا می نامید. این جوهر مادی واحد دارای صفات نامحدود است (یعنی ویژگی های جاویدی دارد که ماهیت آن را بیان می دارند). از میان این صفت ها دو صفت را می شناسیم که ممتازند، یکی اندیشه و دیگری بعد. هیچ يك از این دو صفت نمی توانند از یکدیگر بوجد آیند. هر يك از آنها واقعیت یا وجود جوهر را تبیین می نمایند.

از دیدگاه اسپینوزا اندیشه، ویژگی ماده ای نیست که به درجه کمال رسیده باشد؛ بلکه مانند بعد یک ویژگی سرمدی و اساسی است که از جوهر مادی و یا طبیعت جدایی ناپذیر است. به عبارت دیگر طبیعت تنها بعد نیست، اندیشه هم می کند. بدین ترتیب ماده گرایی اسپینوزا به ماده جنبه روحانی می دهد که در اصطلاح آن را هیلوزوئیس^۱ می نامند.

طبیعت يك جوهر است: هیچ کس آن را نیافریده، بلکه مکانیسمی خودانگیزه است و برای موجود بودن احتیاج به انگیزه فوق طبیعی ندارد. طبیعت جاوید، لایتناهی و تابع قوانین خاص خود است. هیچ طرح قبلی برای آن وجود ندارد. طبیعت یگانه و تقسیم ناپذیر است، یعنی در همه جا یکی است و تنها در حالت های^۲ مختلف جلوه گر می شود.

همه اشیا و پدیده های متنوعی که در جهان وجود دارند، حالت هایی هستند که از جوهر مادی واحد مایه می گیرند و از صفت های آن بشمار می روند. اجسام را باید از حالت های بعد، وهوش بشری، اراده، امیال و خواهش ها و غیره را از حالت های اندیشه دانست. دنیای حالت ها یا طبیعت

۱ - Hylozoisme مشتق از دو واژه یونانی Hyle به معنای ماده و Zol به معنای زندگی است. م.

۲ - Modes

مخلوق (natura naturata) با جوهر که طبیعت خالق (-natura naturata) (ance) نامیده می‌شود، تفاوت دارد. غیر از جوهر (با صفتهای جاویدش) و حالت‌ها هیچ چیز دیگری وجود ندارد.

به عقیده اسپینوزا آنچه که باعث تمایز حالت‌ها از جوهر و صفت‌های آن می‌گردد این است که جوهر جاوید و نامتناهی و حالت‌ها سپنجی و متناهی‌اند.^۱ سرشت جوهر، بالضروره چنان است که وجودش را ایجاب می‌کند؛ در صورتی که مفهوم حالت به خودی خود متضمن هستی ناگزیری نیست؛ زیرا در نظم طبیعت ممکن است حالتی مفروض (مثلاً فلان یا بهمان شخص، گیاه یا حیوان مفروضی) موجود باشد یا موجود نباشد. به عقیده اسپینوزا طبیعت هیچ چیزی را تصادفی ایجاد نمی‌کند.

هر چیز بر حسب ضرورت وجود دارد. تنها نارسا بودن شناخت‌های ما دربارهٔ تسلسل عمومی علت‌ها و معلول‌هاست که ما را وادار دارد که بگوییم فلان شیئی حادثی است. بنابراین حدوث هرگز جنبهٔ عینی ندارد. اشیاء نمی‌توانند به گونهٔ دیگری غیر از ترتیبی که وجود دارند، رخ نمایند. طبیعت هیچ چیزی را تصادفی و خودمختارانه خلق نمی‌کند، بلکه آزادانه، یعنی بر حسب ضرورت می‌آفریند. او در این باره می‌نویسد: «... هرگاه خدا علی‌رغم قوانین طبیعت عمل می‌نمود، علیه ذات منزه خویش قدبر می‌افراخت و چنین چیزی کمال بی‌خردی است»^۲

اسپینوزا ضرورت و علت را با روح علت‌گرایی مکانیستی، یعنی بر اساس مفهوم تسلسل بی‌پایان علت‌ها و معلول‌ها که یکبار برای همیشه

۱ - از نظر اسپینوزا زمان، اندازه و عدد از حالت‌های اندیشه‌اند که به تعیین مدت اختصاص دارند. کاربرد آنها فقط برای این حالت‌هاست و با جوهر جاوید (که در خارج از زمان وجود دارد) هیچ رابطه‌ای ندارند. اندیشهٔ این متفکر دربارهٔ ابدیت به عنوان مفهومی خارج از زمان، نفی خصوصیت عینی زمان و مرزبندی مطلق بین متناهی و نامتناهی، عناصر انگارگرایی و متافیزیکی مفهوم آفرینی وی را نسبت به جهان تشکیل می‌دهند.

۲- B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, chapitre VI.

در این جهان لایتنهای فراهم آمده، مطرح می نمود. این مفهوم آفرینی متافیزیکی باعث گردید که او به انکار وجود عینی حدوث برخیزد و مرتکب چنین خطایی گردد.

اسپینوزا اندیشه های مذهبی را درباره وجود خدایی فراسوی طبیعت که قادر مطلق است و بی اعتناء به ضرورت به آفرینش دست می یازد و همه اشیا تابع هدف اویند و شیطان منشأ شر و بدی هاست، سخت مورد انتقاد قرار داده است. به عقیده او طبیعت هیچ هدفی را تعقیب نمی کند، بلکه بر حسب ضرورت عمل می نماید. قدرت خدا و طبیعت همانند است. سلطه خدا چیزی جز سلطه قوانین طبیعت نیست و «ما نمی توانیم از آن تخطی نماییم»^۱. انسان ها خدایان را شبیه خود آفریده اند. دین-شناسی (Théologie) خدا را به شکل يك انسان کامل مجسم می سازد. اسپینوزا با اشاره به این موضوع متذکر می گردد که در این جا هیچ تعجیبی وجود ندارد، زیرا «اگر مثلث قوه بیان داشت، به همان ترتیب اعلام می نمود که خدا مثلثی شکل است و یا دایره بیان می نمود که ذات خدا مدور است»^۲.

اما چه چیز انسان ها را به خلق خدایان بر می انگیزد؟ اسپینوزا تصریح می کند که منشأ اندیشه های مذهبی، ترسی است که انسان ها در مقابل اوضاع و احوال غالباً نامساعد احساس می کنند. هنگامی که آنان با خطر روبرو می شوند و نمی دانند چگونه از شر آن رهایی یابند و همچنین زمانی که خواسته های تردید آمیزشان بر آورده نمی شود، دست توسل به سوی خدا دراز می کنند. بنابراین منشأ دین و خرافه پرستی در خرد انسان نیست، بلکه در تأثرات وی است. به علاوه کسانی که به فریب مردم

۱- B. Spinoza, Court traité sur Dieu, l'homme et La santé de son âme, chapitre XXIV.

۲- B. Spinoza, Lettres. Lettre 56, Œuvres choisies, t. II, p. 585.

علاقه‌مندند، به قدرت‌های ماوراءالطبیعه روی می‌آورند. کلیسا به‌عنوان ابزار سیاسی قدرت، مأموریت دارد، آنان را بفریبد و... راز بزرگ نظام امپیری و حاداعلای فایده‌ آن فریفتن مردم و آراستن عنصر ترس با نام دلپذیر مذهب است، ترسی که باید آنان را در انقیاد نگهدارد، تا مردم در راه رقیب خود چونان رستگاری‌شان مجاهدت نمایند...^۱

وقتی انسان‌ها می‌پندارند که امیال و کنش‌های‌شان هیچ مسوجبی ندارند، ولی به‌هدف معینی خدمت می‌کنند، ناگزیر این اندیشه‌های موهوم را به‌خدایان نسبت می‌دهند که گویا آنها همه‌چیز را به‌خاطر خدمت به انسان خلق کرده‌اند تا وی به‌نوبه خود به‌احترام و نیایش‌شان برخیزد. براین اساس است که آنان فکر می‌کنند که نباتات و حیوانات برای انسان و دندان‌ها برای جویدن بوجود آمده‌اند. اسپینوزا در این باره می‌گوید، حتی همین امر به‌تنهایی ثابت می‌کند که طبیعت و خدایان کمتر از انسان‌ها برخطا نیستند، زیرا خدایان نه‌فقط چیزهای مفید، بلکه بسیاری از اشیاء و پدیده‌ها (چون امراض، زلزله و غیره) را که برای انسان‌ها منشأ هیچ فایده‌ای نیستند، آفریده‌اند. وانگهی مفید و مضر برکنار از شیوه احترام -- خوب یا بد -- انسان‌ها به‌خدایان در میان آنان پراکنده است. چون دین از توجیه این «اعمال» خدایان فرومانده، بدین جهت آنها را بیرون از فهم بشری قلمداد می‌کند...

به‌عقیده اسپینوزا در طلب اراده‌ی خدا، الهامات و معجزات وی در نشستن

پناه‌بردن به‌مأمن جهالت است.^۲ (asylum ignorantiae)

۱- B. Spinoza, *Traité Théologico-politique*. Préface.

۲- اسپینوزا نخستین کسی بود که کتب مقدسه (انجیل و تورات) را به‌تفصیل بررسی نمود و تحلیلی انتقادی از آنها بدست داد. او ثابت نمود که این کتاب‌ها مهر و نشان روزگارش را دارند و مقاصد و اندیشه‌های مؤلفین خود را منمکس می‌سازند. نگارندگان این کتاب‌ها خدا را مجبور ساختند که به‌زبان آنان (تند یا ملایم، پیچیده و یا ساده) سخن گوید. از نظر اسپینوزا، در فرمان‌های موسی يك سلسله قواعد قضایی دیده می‌شود که از لحاظ تاریخی به‌وضع و تدوین قوانین در-

اسپینوزا با درهم نوردیدن افسانه‌های خدایان درزمینه آفرینش جهان همواره تأکید می‌نمود که طبیعت علت جاوید و درونی همه اشیاء است. یکی از متفکران با اشاره به این مطلب می‌نویسد: اصلی که طبق آن طبیعت، خود علت (Causa sui) قرار می‌گیرد، اصلی است دیالکتیکی که تأثیر متقابل اشیاء را به وجه مطلوبی بیان می‌دارد. اما اسپینوزا نمی‌توانست به این پرسش پاسخ دهد که طبیعت خالق، چگونه عالم اشیاء را بوجود می‌آورد و چگونه این بخش از طبیعت به کل و سایر بخش‌های آن مربوط است. او تصدیق می‌نمود که در این باره چیزی نمی‌داند. نظریه‌ای که طبق آن طبیعت آزادانه یعنی بر حسب ضرورت دست به آفرینش می‌زند، مستلزم تفسیرهایی است که از عهده اسپینوزا بر نمی‌آید. او جنبش و حرکت را حالت می‌دانست، نه خصوصیت ماده. از نظر او نامتناهی (عکس سایر حالت‌ها) حقیقت دارد، ولی با اینهمه نسبت به سکون یک حالت است. حرکت تنها به دنیای حالت‌ها تعلق دارد، در صورتی که طبیعت، جوهر همه اشیاء --، بی‌حرکت و بی‌تغییر است.

اسپینوزا منشأ حرکت هر شیء و هر پدیده را تضادهای درونی‌شان نمی‌دانست. او می‌گفت تضادها ناممکن‌اند؛ زیرا وجود تضاد در درون شیء بدین معناست که چیزی از یک شیء بقیه اجزاء را نیست کند. به عبارت دیگر خودشیء می‌تواند از بین برود. برای اسپینوزا هر شیء تا آنجا

— دروان حکومت عبرانی مربوط می‌گردد.

اسپینوزا می‌گوید اگر خدا جهان را بنا بر اراده‌اش خلق کرده، بنیهای است که می‌توانسته است آن را نیافریند؛ در صورتی که طبق روایت دین، جهان تصادفی بوجود آمده است.

اسپینوزا با نفی هر نوع مراجعه به خدا به عنوان علت نخستین اشیاء، کوشیده است، جهان را بر اساس خود این جهان تفسیر نماید. عظمت اسپینوزا و ماده‌گرایان پس از او از همین امر ناشی می‌گردد.

انتقاد از کتاب‌های مقدس که توسط اسپینوزا آغاز گردید، پس از او به وسیله ماده‌گرایان فرانسه و فویرباخ دنبال شد.

که به خود او مربوط می‌گردد، سعی در تداوم وجودش دارد. این گرایش ماهیت شیء را تشکیل می‌دهد.

نفی حرکت به عنوان خصوصیت ماده و نفی تضادهای درونی اشیاء به مثابه منشأ حرکت مانعی بود برای حل درست مسأله تحول ماده، به عنوان جوهر —، به اشیاء متناهی و منجمله انسان. جوهر اسپینوزا بیانگر طبیعت جاوید (خارج از زمان)، ثابت و بی‌تغییر مجزا از انسان است که به طور متافیزیکی تغییر شکل می‌یابد.^۱ ماده‌گرایی اسپینوزا خصوصیتی یک جانبه دارد و به واسطه شیوه تفکر متافیزیکی اش دچار محدودیت است.

اسپینوزا همواره تأکید می‌نمود که قوانین اندیشه و بعدمانده‌اند. نظم و اتصال اندیشه‌ها به نظم و اتصال اشیاء شباهت دارند. اندیشه درست باید باشیء خود مطابقت کند. این بدان معناست که خود آگاه انسان جهان عینی را که مستقل از وجود انسان است، در خود منعکس می‌سازد و هیچ اختلاف اساسی بین روح و جسم وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. روح انسان لزوماً با جسم خود در پیوند است. روح و جسم که در یک حالت به صورت خصوصیت اندیشه (روح) و در حالت دیگر به صورت خصوصیت بعد (جسم) رخ می‌نمایند، فرد واحد و یگانه‌ای را تشکیل می‌دهند. انسان جوهر ویژه مستقل از طبیعت نیست؛ بلکه از قوانین عمومی طبیعت تبعیت می‌کند.

بدیهی است چنانچه تنها جسم را شناسیم، نمی‌توانیم مفهوم جامع و سنجیده‌ای از وحدت جسم و روح بدست دهیم. همچنین، برای بیان آنچه که روح بشری نام دارد، لازم می‌آید طبیعت شیء آن یعنی جسم بشری را بشناسیم. استعداد و توانی که روح از حیث ادراک و دریافت

۱- K.M. et F. E, Œuvres philosophiques, t. II, La suite famille, p.246. Alfred Costes éditeur, Paris 1927.

دارد، آنقدر عظیم است که از شمارهٔ حالت‌هایی که جسم بشری تحت تأثیر اجسام خارجی می‌تواند پیدا کند، بسی بیشتر است. اسپینوزا همواره تصریح می‌نمود که پیوستگی حالت‌های روح و جسم مانند پیوستگی حالت‌های جسم انسان به اجسام خارجی است. روح اجسام خارجی را تنها به وسیلهٔ اندیشه‌ها یا مفاهیمی که دربارهٔ حالت‌های جسم خود دارد، دریافت می‌کند. بنابراین، اندیشه‌های روح، هم طبیعت جسم انسان و هم اجسام خارجی را در بر می‌گیرند.

اسپینوزا با انتقاد از اندیشه‌های شایع مذهبی دربارهٔ روح که آن را مستقل از جسم اعلام می‌نمود، (مرکزیت) یا جای خاصی برای آن قابل بود و آن را به تکاپوی دلخواهی و می‌داشت، ثابت نمود که این اندیشه‌ها به علت اینکه انسان را از شناخت انگیزه‌های واقعی فعالیت‌های جسم باز می‌دارند، نتوانسته‌اند چیزی به او بیاموزند.

اسپینوزا می‌گوید ما عادت کرده‌ایم که به تجربه رجوع کنیم. آیا تجربه نمی‌آموزد که وقتی جسم بی‌حرکت باشد، روح برای فکر کردن ندارد و یا هنگامی که جسم در خواب است روح هم به خواب می‌رود؟ استعداد روح در فکر کردن پیرامون موضوع واحدی به استعدادهای جسم مربوط می‌گردد. گرایش‌های روح بنا بر حالت‌های مختلف جسم متفاوت هستند.

اندیشه‌هایی که به غلط دربارهٔ ارادهٔ آزاد بشری (مستقل از ضرورت) عنوان می‌شوند، پایهٔ معقولانه و درستی ندارند. تصمیم روح در انجام کاری معلول علتی است که آن نیز به نوبهٔ خود به علت دیگری مربوط می‌گردد. این رابطهٔ علت و معلولی تا بی‌نهایت ادامه دارد. او می‌افزاید که چنانچه ارادهٔ بشری آزاد بود، هرگز از اعمالی که مرتکب شده‌ایم، پشیمان نخواهیم شد. تنها بی‌خبری از علل کنش‌های ویژهٔ ماست که این باور را در ما بوجود می‌آورد که ارادهٔ ما آزاد است. چنانکه کودک خیال

می‌کند که به میل آزاد خود شیر می‌خورد و با آدم خشمگین در انتقام جویی، بزدلی، گریز از خطر و غیره خود را آزاد می‌بندارد. اگر سنگی که به زمین فرو می‌افتد، فکر داشت، تصور می‌نمود که بنا بر اراده‌اش، آزادانه سقوط می‌کند. در حقیقت، اراده بشری به وسیله ضرورت مشروط می‌گردد و این اراده جبری است. هر کس به مقتضای اوضاع و احوال خویش عمل می‌کند، یعنی بر حسب حالت معین جسم خود (و طبق اندیشه‌ای که این حالت پدید می‌آورد) به فعالیت روی می‌آورد و یا از آن روبرو می‌تابد. هنگامی که حالت‌های مختلف جسم در حس متضاد اثر می‌گذارند، خود انسان از آنچه که می‌خواهد آگهی ندارد. اسپینوزا می‌گوید: «بدیهی است که از همه این واقعیت‌ها این نتیجه بدست می‌آید که تصمیم روح و میل با اراده به طور طبیعی فعالیت‌های متقارنی هستند».

۱- B. Spinoza. L'Ethique, Partie III, Propositions.

همانطور که قبلاً گفته‌ایم، اسپینوزا با انتقاد از دوگرایی (دوآلیسم) دکارت، آیین خود را بر پایه جوهر مادی واحدی قرار داد. نفی قاطع دوآلیسم از جانب او بر این اساس استوار است. اما این متفکر انتقاد از دوآلیسم را تا پایان هدایت نکرد. زیرا او فکر را نسبت به بُعد همچون خصوصیت جاوید ماده در نظر می‌گرفت، نه چیزی که از ماده اشتقاق یافته و با تحول آن زایش و گسترش می‌یابد. از این جاست که در فلسفه اسپینوزا همواره باد دسته پدیده مستقل از یکدیگر و روبرو می‌شویم که چیزی مانند دو جهان است، یکی جهان فکر و دیگری جهان بُعد. به عقیده او همه حالت‌های فکر به علت خدا (طبیعت) بازمی‌گردد، چونکه او وجودی اندیشمند است. همه حالت‌های بُعد معلول علت خدا (طبیعت) هستند، زیرا او وجودی بسیط است. البته در فلسفه اسپینوزا خصوصیت فکر، خاص تمام طبیعت، واقعاً فقط به انسان مربوط می‌گردد، حال آنکه او همه اشیاء ویژه را تنها از حیث بُعد مورد نظر قرار می‌داد. راهی آیین وی از خصوصیت‌های بسیار متضاد به این بستگی داشت که او افکارش را پی‌گیرانه بسط دهد. ولی در این کار توفیق نیافت و نتوانست خود را از این تضادها کاملاً و آراهند. همانطور که قبلاً اشاره شد، او می‌گفت نظم و اتصال اندیشه‌ها مثل نظم و اتصال اشیاء است. اما در عین حال او عکس این نظریه را نیز درست می‌دانست. بدین معنا که نظم و اتصال اشیاء با نظم و اتصال اندیشه‌ها یکسانند. از دیدگاه اسپینوزا ارتباط روح و جسم در کالبد بشری، به مفهوم بستگی روح به جسم نیست بلکه تطابق و تجلی متقارن آنهاست. نظم و اتصال اندیشه‌ها در روح به حالت‌های جسم و حالت‌های روح ارتباط دارند. این

اسپینوزا ضمن تشریح اصول خود درباره علت گرایی، بین اعمالی که به وسیله عوامل خارجی و اعمالی که به وسیله طبیعت خود اشیاء (مثلاً به وسیله طبیعت انسان) انگیزته می شوند، تفاوت می گذارد. او برای اعمال نوع اول مفهوم جبر و برای اعمال نوع دوم مفهوم ضرورت را بکار می برد.

جوهر نه به جبر بلکه بر حسب ضرورت می آفریند. این بدان معناست که این آفرینش آزادانه صورت می گیرد. هر گاه شیء در هستی یا کنش به علت های خارجی انگیزته شود، هرگز آزاد نیست. شئی در صورتی آزاد است که بر اساس ضرورت طبیعت خود موجود باشد و به عمل پردازد. همچنین انسان ممکن است به واسطه اوضاع و احوال خارجی مجبور باشد، ولی در عین حال او می تواند آزادانه عمل کند. یعنی بر حسب ضرورت طبیعت خویش به اقدام پردازد. اسپینوزا می گوید: «... من آزادی را هرگز نه در تصمیم آزادا، بلکه در ضرورت آزاد^۱ می بینم»^۲.

محتوی این فرمول اسپینوزا معقولانه است؛ زیرا او تصمیم آزادی را که مبتنی بر ضرورت نباشد، رد می کند و به آزادی متکی بر ضرورت توجه دارد. این نظریه به روشنی اسپینوزا را از همه هواداران اختیار مطلق متمایز می دارد و حل علمی مسایل اخلاقی را ممکن می سازد. چنانچه اعمال بشری به هیچ چیز مشروط نباشند، راهی جز پذیرش سیادت خدا یا یک منبع عرفانی دیگر اخلاقی باقی نمی ماند. بنابراین، اگر ضرورت، شرط و انگیزه عمل باشد، دیگر به شناخت علت های بی ارزش خارج از قلمرو پژوهش علمی نیازی نخواهد بود (به شرطی که ضرورت، تصمیم

مسئله می رساند که در فلسفه مادی اسپینوزا بقایای دو گرایی حفظ شده است. البته لازم به تذکر نیست که اسپینوزا از درک طبیعت اجتماعی خود آگاه بشری و بستگی آن به وجود اجتماعی بسی فاصله داشت.

۱- Decretum

۲- Libera necessitas

۳- B. Spinoza, Lettres. Letter 58, Œuvres choisies, t. II, p. 591.

آزاد مبتنی بر ضرورت را نفی نکنند).

اسپینوزا در زمینه پژوهش علمی اخلاق یگانه راه ممکن را دنبال می‌نمود. او بین ضرورت و آزادی پیوستگی دیالکتیکی می‌دید و در آزادی به ضرورتی توجه داشت که نسبت به آن آگاهی یافته‌ایم. اماروش او در حل مسأله آزادی و ضرورت دارای اشتباهات جدی و مهمی بود. همانطور که قبلاً گفته‌ایم، برای اسپینوزا آزادی انسان متضمن عملی است که از ضرورت طبیعت وی مایه می‌گیرد و مستقل از تأثیر اشیاء خارجی است. چنانکه بعداً خواهیم دید علم اخلاق اسپینوزا این روش را پایه درک آزادی قرار می‌دهد.

اما آیا می‌توان طبیعت انسان را از تأثیر محیط خارجی و تغییراتی که انسان‌ها در آن پدید می‌آورند، در امان نگهداشت و مانع تأثیر قوانین اجتماعی گردید؟

اسپینوزا چنین مسأله‌ای را مطرح نمی‌سازد، زیرا به عقیده وی طبیعتی که ما را در چنبره دارد، مانند طبیعت انسان بی‌تغییر است.

در حقیقت، طبیعت و انسان بی‌تغییر نمی‌مانند. طبیعت به‌طور جاوید در تغییر و گسترش است. انسان‌ها به وسیله ابزارهای تولید خویش روی طبیعت اثر می‌گذارند و آن را تغییر می‌دهند و در عین حال باعث دگرگونی طبیعت خاص خود می‌شوند. بنابراین، «طبیعت» انسان ماحصل شرایط تاریخی مشخص (کنکرت) زندگی اجتماعی و آن روابط اجتماعی است که فعالیت آفریننده وی در آنها جریان می‌یابد. شناخت بشری تنها يك هدف دارد: مطیع ساختن نیروهای طبیعت و نظارت بر پیشرفت اجتماعی. شناخت ضرورت در طبیعت و جامعه مخصوصاً به دگرگونی طبیعت و جامعه یاری می‌رساند. در جریان این تغییر است که خود انسان دگرگون می‌شود. چنانکه بعداً خواهیم دید، برای اسپینوزا موضوع شناختن ضرورت طبیعت و انسان تنها بدین منظور است که انسان را بر عواطف خویش مسلط

گرداند و وی را به اعتبار شناخت وحدتی که روح و طبیعت بوجود می-
آورند، به خوشبختی برساند.

اما پیش از اینکه در این باره به بحث بپردازیم، لازم است که اندکی
در باره تئوری شناخت اسپینوزا صحبت کنیم که ضرورتاً مقدمه علم اخلاق
وی است و تاحدی با آن انطباق دارد.

اسپینوزا می گوید که برخی از انسان ها ثروت، خوشبختی و لذت-
های جسمانی را بالاترین موهبت می دانند و برای دولتمند شدن تن به مخاطرات
بزرگ می دهند و گاه زندگی خود را در این راه فدا می کنند. گروهی
به استقبال مرگ می روند و با افراط در لذت های جسمانی و یا به خاطر کسب
افتخار خویشان را به خفت می کشانند. این ها چیزهایی است که بسیاری
از افراد را بدنبال خود می کشانند و روح شان را تسخیر می کنند؛ تنها
به این علت که آنان نعمت دیگری را نمی شناسند.

به عقیده اسپینوزا ثروت، خوشبختی و لذت های جسمانی نعمت های
واقعی نیستند. اگر به اینها بسنده کنیم و آنها را فی نفسه هدف بدانیم،
برایمان زیانمند خواهند بود. این چیزها وقتی نعمت به حساب می آیند که
از هدف و الایی تبعیت کنند، یعنی هدفی که روح را باشادی سیراب می-
سازند و اندوهی بیار نمی آورند. هدفی که آن را عالی ترین نعمت برای
انسان می دانیم، همانا شناخت وحدتی است که روح و طبیعت بوجود
می آورند. همه دانش ها، اندیشه ها و کنش های ما باید معطوف به این بالاترین
فضیلت انسان باشد.

شناخت طبیعت، آموزش مفهوم بالاترین نعمت به تعداد هر چه
بیشتری از افراد، تدارك فلسفه مناسب اخلاقی، پی ریزی آیینی برای
تربیت کودکان، بکار گرفتن طب (برای تندرستی) و مکانیک (برای رفاه
زندگی) اساسی ترین شرط برای رسیدن به عالی ترین مدارج فضیلت است.
اما نکته لازم و مهم کمال بخشیدن خرد و رهایی آن از بسیاری معایب

به منظور درك زرف تر طبيعت اشياء است. بنا بر این برای شناخت طبيعت اشياء چه شیوه ای بکار گرفته می شود؟

اسپینوزا با نفی هر نوع تردیدی در این زمینه اعلام می دارد که شناخت واقعی اشياء کاملاً میسر است. او بالحن ریشخند آمیز و آشتی-ناپذیری از شکاکان ولادری ها صحبت می دارد؛ زیرا به زعم آنان جهان ناشناختنی است. خردبشری به شناخت کامل جهان راه ندارد. اسپینوزا با مفهوم آفرینی دکارت درباره وجود اندیشه های فطری موافق نبود؛ اما مانند دکارت در تنوری شناخت به خردگرایی بسنده می کند. همه دانش بشری درباره اشياء و پدیده ها نتیجه تأمل انسان در خود، و تأمل در اشياء جوهر و همچنین حاصل کمال یافتن مهارت وی در شناخت جهان است. اسپینوزا بر اساس سه مفهوم جوهر، خصوصیت ها و حالت ها که موضوع شناخت را مشخص می سازند، سه مرحله برای شناخت قایل است. مرحله پایینی شناخت (درجه نخست شناخت یا شناخت تصویری. به بیان دیگر پندار یا تصور) به اندیشه هایی گفته می شود که از شاخه یا نشانه های عادی بی اهمیت پدید می آیند و یا اندیشه هایی هستند که از تجربه نامنظمی که هرگز به کمک عقل در نیامده اند؛ مایه می گیرند. شناخت تصویری که با اشياء روزمره زندگی سروکار دارد، هرگز خود را با ماهیت اشياء آشنا نمی سازد، بلکه فقط با حالت های آنها روبرو می شود؛ زیرا این حالت ها نه به عنوان يك امر لازم و ضروری بلکه امری متحمل و حادثی در نظر گرفته می شود. روح هرگز شناخت کاملی از خود، از جسم خود و اجسام خارجی ندارد، بلکه فقط شناختی ناقص و مبهم دارد. هر بار که او اشياء را در مدار کلی طبيعت احساس می کند، آن را می فهمد، هر بار که او از خارج بر اثر جریان اتفاقی اشياء تحت تأثیر این یا آن چیز قرار می گیرد، برانگیخته می شود...^۱ این نوع شناخت هرگز به ما امکان

۱- B. Spinoza, Ethique, 2° Pratie, Propos. 29.

نمی‌دهد که ماهیت اشیاء را دریابیم.

اسپینوزا اندیشه‌هایی را که بر اثر ادراك حسی حاصل می‌گردد، مفاهیم کلی می‌نامد. اینها اندیشه‌های مبهمی هستند که به هیچ وجه طبیعت عینی اشیاء را بیان نمی‌کنند. مثلاً مفاهیم خوب و بد مفاهیمی هستند که به عقیده اسپینوزا به ماهیت‌های واقعی ربطی ندارند، بلکه به ماهیت‌های روحی مربوط می‌شوند.

دومین درجه شناخت از دیدگاه او شناخت عقلی است که ماهیت يك شیء را از شیء دیگر استنتاج می‌کند؛ مانند شناختی که علت را بر اساس معلول مدلل می‌سازد یا برحسب پدیده کلی و یابکی از ویژگی‌هایش به نتیجه می‌رسد. این نوع شناخت مفاهیمی کلی بدست می‌دهد که طبیعت اشیاء و کیفیت‌های عینی آنها را عیان می‌دارند. این شناخت خصوصیت‌هایی را برمی‌تابد که بیانگر جوهر باشند.

سومین و یا عالی‌ترین درجه شناخت، شناخت شهودی است که شیء را از راه ماهیتش درك می‌کند. در شناخت شهودی اسپینوزا هیچ چیز رمز آمیز و غیر عقلایی وجود ندارد. از آنجهت او این شناخت را مرحله عالی‌تر شناخت عقلی نامیده است که بر اساس آن ماهیت اشیاء در دسترس است. به عبارتی دیگر با این نوع شناخت، خود جوهر قابل حصول است.

عقل آنچه را که برای همه اشیاء مشترك است، درمی‌یابد؛ یعنی به شناخت جوهرشان نایل می‌گردد و به اشیاء به عنوان يك امر ضروری (و به صورت ابدیت) نه حادثی می‌نگرد. همانطور که جنبش حالت نامتناهی ماده است، عقل حالت کران ناپذیر تفکر است. توان عقل در شناخت جوهر و خصوصیت‌هایش نامتناهی است.

بدین ترتیب اسپینوزا آشکارا شناخت عقلی را در مقابل تجربه حسی قرار می‌دهد و بین آنها سدی برمی‌افرازد. به عقیده وی تنها شناخت درجه دوم و سوم اندیشه کاملی از اشیاء بدست می‌دهند. با اینهمه نباید چنین

نتیجه گرفت که اسپینوزا تجربه مشترک انسان‌ها را سراسر اشتباه‌آمیز می‌داند. شناخت مبهم، نامشخص و ناقص همیشه مترادف با اشتباه نیست. «... تخیل‌های روح که جنبه خودسنجی دارند، محتوی هیچ اشتباهی نیستند؛ به بیان دیگر،... روح در کار تخیل هرگز اشتباه نمی‌کند»^۱. روح هنگامی در تار و پود خطا گرفتار می‌آید که درباره هستی اشیایی که از آن او نیست، به تخیل پردازد. اسپینوزا برای تصدیق این یا آن اصول حاصله از عقل به تجربه متوسل می‌گردد که بنا بر آموزش وی در بسیاری از اشیاء «به آسانی عقل نیست» علی‌رغم این ملاحظات، اسپینوزا آشکارا عقل را مقابل حس، مفاهیم را در برابر خیال و فکر را رویاروی کلام قرار می‌دهد؛ زیرا حس، خیال و کلمه هرگز مفهوم فکر را شامل نمی‌شوند.

شناخت عقلی روند پیچیده‌ای است. این شناخت با بدست دادن شیوه درست امکان می‌دهد که حقیقت کشف گردد، یعنی مفهوم یا جوهر عینی اشیاء «آنچه که از نظر اسپینوزا به خود باز می‌گردد» در دسترس قرار گیرد. شیوه شناخت در صورتی جنبه کامل و همه‌جانبه دارد که بیانگر مفهوم کامل‌تری از وجود، یعنی طبیعت این جوهر همه اشیاء و سرچشمه همه مفاهیم باشد.

شناخت عقلی (شهودی) جوهر (طبیعت) مفهوم درستی از جوهر هستی ضروری آن بدست می‌دهد؛ ولی با اینهمه این شناخت يك مفهوم کامل نخواهد بود. تعریف‌های واضح و مسلمی که به طور شهودی بدست می‌آیند و به تجربه نیاز ندارند، باید از مجموع شناخت‌ها درباره طبیعت و همه جلوه‌گری‌ها، ویژگی‌ها و پیوستگی‌هایش نتیجه شوند؛ «زیرا به تبع همان ضرورتی که حاصل از ماهیت مثلث است و بر پایه آن مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه می‌گردد، همه چیز از ابدیت اراده خداوند منبث

۱- B. Spinoza, Ethique, 2^e Partie, Propos. 17.

می‌شود. ^۱ عقل در صورتی می‌تواند شناخت دقیق و روشنی از طبیعت بدست دهد که در وادی توهمات و اندیشه‌های مبهمی که منشأ آن تأثیر شناخت تصویری (تجربه نامنظم و مفاهیم عام مجرد) در روند شناخت است، در نفلند.

اما چگونه باید اندیشه صحیح حاصله از عقل را از اندیشه سقیم تمیز داد؟ اسپینوزا می‌گوید که اندیشه صحیح باید با شیء خود مطابقت کند. تطابق اندیشه با شیء خود به هیچ نقد و پژوهشی نیاز ندارد. به عقیده وی خود اندیشه، صراحت و دقت آن را باید ملاک حقیقت دانست. او می‌گوید که همانطور که نور در دیار تاریکی‌هایی که او را فرا می‌گیرند باقی نمانده و بالاخره خود را عیان می‌سازد، حقیقت نیز خود ملاک خویش و ملاک تشخیص هر چیز نادرست است. البته چنین پاسخی به مسأله، در اینکه بدانیم ملاک صحت این با آن اندیشه کدام است، نوعی ظفره رفتن از پاسخ دقیق و روشن است. در حقیقت خردگرایی اسپینوزا مسأله ملاک حقیقت را بدست فراموشی می‌سپارد.

اسپینوزا با تکیه بر اسلوب هندسه سعی کرده است به مجموع شناخت‌های پرامون طبیعت دست یابد. او مستدل‌ترین سیستم علمی راه‌نده می‌دانست و استدلال هندسی را نمونه احترام از ناپذیری در قلمرو اندیشه تلقی می‌نمود.

اسپینوزا اسلوب هندسه را در پژوهش مسائل اخلاقی نیز بکار می‌گرفت و به شیوه هندسه‌دانان به طرح معایب و زشتی‌های آدمیان ^۲ می‌پرداخت. یعنی قوانین و قواعد عام طبیعت را از آنها استنتاج می‌نمود

۱- B. Spinoza, Ethique. 2^e Partie, Propos 49.

۲- بدیهی است که ریاضیات پیشرفته‌ترین علم در قرن هفده بود و یگانه نمونه علوم دقیقه بشمار می‌رفت. اما اسلوب هندسه که اسپینوزا آن را پایه فلسفه و اخلاق قرار داد، جلوه‌ای از سرشت متافیزیکی و ضد دیالکتیکی فلسفه‌اش می‌باشد. تعمیم رابط و پیوستگی‌هایی که هندسه اقلیدس، -یا حتی تمام قلمرو ریاضیات-،

که همه جا همیشه همانها هستند. متافیزیک و فیزیک پایه علم اخلاق اند و علم اخلاق غایت و هدف این پایه است.

آیین اخلاقی اسپینوزا را می توان چنین توصیف نمود: هر شیء به بقای وجودش گرایش دارد. انسان نیز، به عنوان جزئی از طبیعت، میل به حفظ خود دارد. اسپینوزا می گوید: «... این يك قانون کلی طبیعت است که هر شیء تا آنجا که خود اوست. در حفظ و وضعش می کوشد... در این مورد، هیچ تفاوتی بین انسان ها و سایر موجودات طبیعت نمی بینم...»^۱ روح بشر جز صیانت و وجود کاری انجام نمی دهد؛ اما برخلاف سایر اشیا به این فعل خود آگاهی دارد. اگر میل به زیستن تنها از سوی روح باشد اراده است؛ چنانچه بدن هم دخیل باشد، شهوت است. شهوت وقتی به خواهش بدل می شود که انسان به آن آگاهی داشته باشد. اجابت این خواهش شادی می آورد و ناکام ماندنش اندوه.

اسپینوزا در علم اخلاق خود سنت ماده گرایان باستان را دنبال می کند. او عقیده دارد که خوبی هرگز در خارج از حیطه خواهش های خاص موجودات انسانی قرار ندارد، آنچه که انگیزه کوشش، اراده، شهوت و خواهش است؛ این نیست که خوب بودن چیزی قبلاً تصور شده باشد، بلکه برعکس چیزی خوب انگاشته می شود که کوشش، اراده، شهوت و خواهش متوجه آن شده است.^۲ بر اساس این اصل بسیار روشن است که

→ را در بر می گیرد، در هیچ حالتی نمی تواند به عنوان اسلوب واقعی فلسفه علمی بکار رود. هگل در علم منطق خود متذکر می گردد که «فلسفه باید اسلوب خاص خود را داشته باشد.» یکی از متفکران با اشاره به این اندیشه هگل در يك جمله معترضه می افزاید: «برخلاف اسپینوزا، ولف و سایرین، نه اسلوب ریاضیات» (Cahiers Philosophiques, Gospolitizdat 1947. p. 70)

۱- B. Spinoza, Ethique, 3^e Partie, Préface.

۲- B. Spinoza, Traité Politico-Théologique, Chapitre XYI.

۳- B. Spinoza, Ethique, 3^e Partie, Propoz. 9.

اسپینوزا از اخلاق گرایان^۱ متمایز می‌گردد؛ زیرا به عقیده اینان خوبی چیزی است که در خارج از آدمیان، منافع و خواهش‌های آنان قرار دارد. او طبیعت تأثرات بشری را که مهم‌ترین‌شان از دیدگاه وی خواهش، خوشی و ناخوشی است، دقت مورد بررسی قرار می‌دهد. از این سه تأثر اصلی که اشتیاق انسان را به حفظ وجودش نشان می‌دهد، همه تأثرات دیگر نتیجه می‌شود.

از نظر وی نشاط، احساس دلپسندی، عشق، عطوفت، وفاداری، امید، آرامش، شادمانی، نیکی و غیره به تأثر خوشی تعلق دارند. افسردگی، رنج، کینه، نفرت، ترس، ناامیدی، و ازدگی‌های اخلاقی، تحقیر و غیره از تأثرات ناخوشی‌اند. تشویش، حق‌شناسی، دلسوزی، خشم، انتقام‌جویی، بی‌رحمی، بزدلی، تهور، ناپایداری، پایمردی، شکم‌پرستی، میخوارگی، شهوت‌رانی، آزمندی و غیره به تأثرات خواهش مربوط می‌شوند.

اسپینوزا می‌گوید، آدم‌های متفاوت ممکن است به طرق مختلف تحت تأثیر یک شیء قرار گیرند، و یک آدم نیز امکان دارد در زمان‌های مختلف به شکل‌های گوناگون تحت تأثیر شیء واحد قرار گیرد^۲. این بدان معناست که تأثرات انسان در گستره ظهور به قدر اشیا بی که آنها را بوجود می‌آورد، متنوع هستند. اسپینوزا که نیروی ژرف روان‌شناسی را آشکار می‌سازد، تحلیل مشروحی از تأثرات بدست می‌دهد و پیوستگی متقابل‌شان را به اثبات می‌رساند.

اما در اینجا، آنچه که برای ما بیشتر اهمیت دارد، مسأله مهم اخلاقی تأثرات است.

قبلاً گفته‌ایم که برای اسپینوزا تأثرات حالت‌هایی از جسم انسان است که به وسیله اشیا خارجی تولید می‌شوند. تأثرات نیروی انسان را

۱- Moralistes

۲- B. Spinoza, Ethique, 3^e Partie, Propoz. 51.

در پهنه فعالیت افزایش یا کاهش می دهند. حالت های بدن، اندیشه های خاص خود را در روح بوجود می آورند.

همه تأثرات ضرورتاً از طبیعت انسان نتیجه می شوند؛ اما برخی تأثرات، طبیعت درونی انسان یعنی بی واسطه ترین انگیزه خود را منعکس می سازند (آنچه که اندیشه های کامل را در روح ایجاد می کند و به تبع آن رفتار انسان بر حسب عقل وی مشخص می گردد)؛ و برخی دیگر بیانگر تأثیر طبیعت خارجی اند که انسان جزئی از آن است.

تأثرات نوع دوم به عواطف تعلق دارند و به اندیشه های مبهم مربوط می شوند. در این حالت نه عقل بلکه سلطه اشیاء خارجی است که به خواهش ها توان می بخشد. حالت فعال روح تأثرات نوع اول و حالت انفعالی آن تأثرات نوع دوم را مشخص می سازند. حالت های گروه نخست همیشه خوبند و گروه دوم ممکن است خوب یا بد باشند.^۱

هنگامی که حالت روح فعال است، جایی برای تأثرات ناخوشی وجود ندارد. تأثرات اخیر تنها از مختصات حالت های انفعالی روح اند. تأثرات خوشی و خواهش می توانند هم در حالت فعال و هم انفعالی روح تجلی نمایند مثلاً "عشق مستلزم یک انگیزه خارجی است. با اینهمه موجب خوشی ماست. از سوی دیگر، کینه نیز بر اثر یک علت خارجی پدید می آید، ولی به تأثرات ناخوشی مربوط است. عشق چیز خوبی است (اگر در آن افراط نشود، یعنی موجب زیان و ناراحتی انسان نگردد)، کینه مانند حسد، تحقیر، خشم، انتقام، امید، ترس و غیره چیز خوبی نیست؛ زیرا همیشه با تأثرات ناخوشی پیوند دارد. اما هیچیک از تأثرات گروه اول و دوم نباید بر انسان غلبه یابند. تنها وسیله ای که انسان را از سلطه تأثرات یا عواطف می-

۱- به عقیده اسپینوزا، میان تأثراتی که انگیزه درونی دارند، تأثراتی وجود دارند که به حالت انفعالی روح مربوط می شوند (مانند زمانی که روح ناتوانی اش را در پهنه عمل احساس می کند). اما در این حالت، روح اشیاء را به طرز ناقص احساس می کند.

رهاند، شناخت است.

حالت‌های انفعالی روح باشناخت نوع اول (شناخت تصویری) که بیگانه از علم واقعی و اندیشه‌های کامل است، ارتباط دارند. در این صورت روح انسان (در صورتی که افسرده باشد) در حالت انفعالی قرار دارد و تأثرات آن خشنودی واقعی بیمار نمی‌آورند. انسان در مرحله دوم شناخت به موهبت عقل خویش طبیعت تأثراتش را به موضوع درمی‌یابد و تلاش می‌کند آنچه که در روح وی مانع شناخت واقعی است، از میان بردارد. در این مرحله او به تجزیه تأثراتش می‌پردازد و درباره خوب یا بد بودن آنها بدآوری می‌نشیند. اما حتی در مرحله دوم شناخت، هنوز انسان در حالتی نیست که خود را از سلطه تأثراتش به کلی وارهاند. تنها در سومین مرحله، یعنی مرحله عالی شناخت است که انسان بر عواطف خویش غلبه می‌یابد. بنابراین، انسان با گذر از مرحله پایینی شناخت به مرحله بالایی آن، گذار از تجربه نامنظم حسی به شناخت ذهنی و گذار از اندیشه‌های مبهم و نامعین به اندیشه‌های کامل، از پای‌بندی تأثرات و عواطفش رهایی می‌یابد و تسلط خویش را بر آنها محقق می‌سازد. اسپینوزا در این باره می‌گوید: «قدرت روح تنها با حجم شناختش مشخص می‌گردد... در مقیاسی که روح به ضرورت همه اشیاء را درک می‌کند، وسیع‌ترین سلطه را بر عواطف خویش دارد؛ به بیان دیگر کمتر از آنها زیان می‌بیند.»^۱ اسپینوزا بالاترین درجه خشنودی و سعادت پایدار را در شناخت عالی، یعنی شناخت شهودی می‌داند، — زمانی که انسان برترین فعالیت روحش را آشکار می‌سازد.

«عالی‌ترین موهبت و نیروی روح شناخت خداست.»^۲

بدین ترتیب، آیین اخلاقی اسپینوزا وحدت شناخت و نیروی روح را بیان می‌دارد.

۱- B. Spinoza, *Ethique* 5^e Partie, Préface, propoz. 6.

۲- B. Spinoza, *Ethique*, 4^e Partie, Préface, Propos 28.

شناخت (خدا، یعنی طبیعت) به روح آرامش مطلق می‌دهد و سرچشمه بزرگترین خوشبختی، سعادت، شادی و خوشی است. این شناخت انسان را تنها به انجام اعمالی هدایت می‌کند که از عشق و تقوی فرمان می‌گیرند؛ اعمالی که هرگز نیازی به پاداش آسمان‌ها ندارند، بلکه خود وسیله خوشبختی و بزرگترین آزادی بشمار می‌روند. شناخت طبیعت می‌آموزد که فرازونشیب‌های سرنوشت، یعنی آنچه را که در حیطه قدرت ما نیست، با آرامش تحمل کنیم؛ زیرا همه چیز بالضروره از تعین جاوید طبیعت سرچشمه می‌گیرد. «برکنار بودن از کینه و تحقیر، کسی را ریشخند نکردن و نسبت به وی خشم و حسد نداشتن... به آنچه که او دارد بسنده کردن، نه از راه دلسوزی بی‌هوده زنانه، برتری‌جویی و خرافه‌پرستی، بلکه تنها به فرمان عقل به یاری دیگران شرافتن و حد صحیح اعتدال را چنانکه زمان و خودشیء ایجاب می‌کند، محفوظ داشتن»^۱ از مسایلی هستند که شناخت می‌آموزد.

اسپینوزا به ما هشدار می‌دهد که راهی که او می‌نماید و به نیروی کامل روح می‌انجامد، هیچ وجه اشتراکی با اخلاق مذهبی ندارد. بدین جهت او نه تنها عقیده دارد که شناخت خدا (طبیعت) با اعتقاد به خدای آفریننده جهان و آدمیان هیچ سنخیتی ندارد، بلکه با اخلاق مذهبی نیز مخالف است؛ زیرا بنا به توصیه اخلاق مذهبی ابتدا باید عواطف خویش و سپس سعادت را سرکوب نمود. آنچه که برای گفتن به ذهن متبادر می‌گردد و این است که نادان پیش از راه جستن به دانش باید از جهالت روبرو تا بد.^۲

تنها با شناخت طبیعت یعنی به اتکای عقل است که ما خواهیم

۱- B. Spinoza, Ethique, 4^e Partie, Propos 49.

۲- B. Spinoza, Court traité Sur Dieu, l'homme et La santé de son âme, chapitre XXVI.

توانست بر عواطف خویش تسلط یابیم. زیستن به هدایت عقل به هیچ وجه به معنای روبروتافتن از خوشی‌های حسی و ستایش از ریاضت نیست. اسپینوزا به وضوح این نوع اندیشه‌های مذهبیه را بدور می‌افکند که طبق آن هر بدی از طبیعت ناتوان بشری مانا می‌شود، زمانی که تابع روح گردد. همانطور که قبلاً اشاره شد، از نظر اسپینوزا تأثراتی که با حالت انفعالی روح ارتباط دارند همه و همیشه بدن هستند. این تأثرات ممکن است بد یا خوب باشند. به علاوه برای اسپینوزا همه تأثرات بنا بر منشأ خود جنبه اخلاقی دارند، چون پایه‌شان معطوف به حفظ وجود است. آنها هنگامی جنبه غیر اخلاقی دارند که معرف اندیشه‌های ناقص باشند؛ به عبارت دیگر اندیشه‌هایی را منعکس سازند که به مهمیز و روشنی عقل در نیامده‌اند. دریک چنین وضعی ممکن است حتی تأثرات حاصله از خوشی از حد اعتدال پافرازر نهند و بنا بر این بد و ناستوده باشند. در حقیقت چنانچه این تأثرات انسان را تحت تسلط و تابعیت خود در آورند، او را به سعادت و خوشبختی رهنمون نمی‌شوند. به عکس، در صورتی که عقل بر تأثرات خویش فایق آید، انسان خواهد دانست که خوشبختی واقعی بر چه پایه‌ای استوار است. انسان به هیچ وجه از خوشی‌های حسی دست نمی‌شود و به گوشه نشینی و ریاضت پناه نمی‌برد. ... به یقین تنها خرافه پرستی سخت و شدید مانع خوشی‌هاست. ... بسدین جهت او در استفاده از اشیاء آدم عاقلی است و به قدر معقول از آنها لذت می‌برد (بی آنکه تا حد بیزاری پیش برود، چیزیکه دیگر لذت بردن نیست). من عقیده دارم که او در حفظ خود و ترمیم قوایش با خوراکی‌ها و نوشیدنی‌های گوارا آدم عاقلی است و از اعتدال خارج نمی‌شود. چنانکه در سایر موارد نیز دست به افراط نمی‌زند، مثلاً در استفاده از عطرها، زینت‌آلات، موسیقی، بازی‌های بدنی، تفریحات و سایر چیزهایی که استفاده از آنها برای دیگران زیان بخش است.^۱

۱- B. Spinoza, Ethique, 4^e Partie, Propos. 45.

اسپینوزا در یکی از نامه‌هایش ضمن صحبت از اشتغالات روزمره‌اش در زمینه شناخت حقیقت می‌نویسد: «هدفی که در زندگی مشتاق آنم عبارت از گذران زندگی در رنج و اندوه نیست، بلکه در صلح و شادی و آرامش است. این غایت خواهش‌های من است. خوشبختی‌ام در این است که گام به گام به مدارجی از آن برسم.»^۱

اسپینوزا مقوله‌های خوب و بسد را از دیدگاه آیین خود دربارهٔ تأثرات و آزادی به‌مثابهٔ سلطهٔ انسان بر این مقولات می‌نگرد. این متفکر مفاهیم خشک خوب و بد را که به‌زعم آیین‌های مذهبی ریشه‌شان در خداست، نفی می‌نمود. چنانکه می‌دانیم طبق برداشت این

۱- B. Spinoza, *Lettres. Lettre 21, Ouvres choisies, t.II, P.476.*

می‌توان باور داشت که این اصول که بازتابی از اپیکورگرایی هستند، به‌وسیلهٔ اپیکور بیان شده‌اند، نه اسپینوزا. گیو *Guyau* در اثر خود «اخلاق اپیکور» و *و.ورمس R. Worms* «در اخلاق اسپینوزا» این متفکر را به‌رواقی‌ها نزدیک می‌دانند. این دو محقق سیستم اپیکورگرایی و رواق‌گرایی را در اخلاق اسپینوزا ملاحظه می‌کنند. البت اخلاق اسپینوزا از اصول رواق‌گرایی الهام می‌گیرد (پذیرش خوشبختی مستقل از شرایط خارجی، غلبه بر عواطف، توصیهٔ زندگی انزواطلبانه به خردمند و غیره)، اما تصریح می‌کنیم که در حقیقت اخلاق اسپینوزا به سنت‌های اپیکوریسم وفادار است، زیرا اصل توجه، فایده و میل به-صیانت خود، یعنی زندگی مادی انسان را توصیه می‌کند و هیچ مستلزم رویگردانی از زندگی حسی یعنی خوشی‌ها نیست. از نظر اسپینوزا عشقی که توأم با شناخت خدا (طبیعت) است از مصلحت انسان مایه می‌گیرد، از او می‌طلبد که عقلش را به کمال رساند و بر تأثرات خود غلبه یابد. اسپینوزا مانند رواقی‌ها باور نداشت که برقراری سلطهٔ مطلق بر تأثرات امکان‌پذیر است.

(*Voirl' Ethique, 5^e Partie, Préface.*)

بنابراین، اسپینوزا با اندیشه‌های استادش دکارت هم‌رای است که در قبال رواقی‌ها در مقیاس وسیع‌تری از سنت‌های اپیکور تبعیت می‌نمود. از نظر دکارت عواطف بشری مشروع و ضروری‌اند؛ اما او سعی می‌نمود که این عواطف را به‌طور علمی درک نماید و آنها را تابع عقل سازد. او عقیده داشت که به‌شیوهٔ رواقی‌ها از این عواطف چشم پوشیدن، کاری ناممکن و مخالف با طبیعت بشری است.

(*V. Asmus, Descartes. Gospolitizdat, 1956, PP. 366, 369-370' éd. russe.*)

آیین‌ها پاداش خدا خوبی و مجازاتش بدی است. خدا دوست درستکاران و دشمن گناهکاران است. اسپینوزا همه تئوری‌های اخلاقی را که به‌این یا آن طریق از خوبی مفهوم مطلق می‌سازند، به‌طور یکسان مورد انتقاد قرار می‌داد. او می‌گوید که ما می‌بینیم که مردم به چیزی خوب می‌گویند که به آن علاقه دارند، و چیزی را بد می‌نامند که نسبت به آن نفرت دارند. علاقه مردم به چیزی از جهت خوب بودن آن نیست، بلکه به‌عکس آنچه را که می‌خواهند، آن را خوب می‌دانند. به عبارت دیگر، خوب و بد در خارج از انسان قرار ندارد، بلکه در خود او و در خواهش‌هایش ریشه دارد و به وسیله انگیزه‌های معینی مشروط می‌گردد. چون این خواهش‌ها بر حسب تربیت، مذهب و آداب و رسوم این یا آن کشور تغییر می‌یابند، بدین جهت اعمال واحد می‌توانند به شیوه مختلف مورد داوری قرار گیرند. چیز واحدی ممکن است، در یک زمان برای گروهی خوب و برای گروه دیگری بد و برای جمعی نه‌بد و نه خوب باشد.

بنابراین، مفاهیم اخلاقی خوب و بد، درستی و نادرستی جنبه مطلق ندارند، بلکه نسبی‌اند. به علاوه، همان‌طور که قبلاً گفته شد، از نظر اسپینوزا این مفاهیم طبیعت عینی ندارند. با اینهمه نباید از آن نتیجه گرفت که او نتوانسته است از خوبی واقعی سخن گوید.

برای اسپینوزا مفهوم واقعی خوب مترادف با چیز مفید است و مفهوم بد منطبق با چیزی است که ما را از داشتن این یا آن چیز خوب مانع گردد. خوب (یا مفید) به چیزی گفته می‌شود که به حفظ وجودمان کمک کند و استعداد و توانایی‌مان را در عمل افزایش دهد. بد چیزی است که مانع حفظ وجود ما گردد و توانایی ما را در عمل کاهش دهد و یا محدود سازد.

به‌طور مطلق بر حسب نیروی روح عمل کردن چیزی جز متابعت از عقل در اعمال، زندگی و حفظ وجودمان نیست (سه چیزیکه امر

واحدی را رقم می‌زنند)، و هر يك از اینها بر حسب قاعده منفعت خاص هر کس را ملحوظ می‌دارد.^۱ اسپینوزا جای دیگر می‌نویسد «عقل خواستار هیچ چیز مخالف با طبیعت نیست؛ بلکه از هر آدم می‌طلبد، خود را دوست بدارد، در طلب چیزی باشد که واقعاً برایش مفید است و او را به کمال و بهبود بیشتری می‌رساند، و بالاخره از انسان می‌خواهد تا آنجا که می‌تواند در حفظ وجودش بکوشد.^۲»

چنانکه در سطور آینده خواهیم دید، معطوف نمودن نیروی روح به چیز مفید و منفعت شخصی تنگ‌بینانه، از تئوری‌های نمونه‌وار اخلاقی ماده‌گرایان قرن هیجده فرانسه بود. همانطور که یکی از متفکران نشان داده این تئوری بیان آرمانی مناسبات نفع‌طلبانه خاص جامعهٔ بورژوازی بود. برای اسپینوزا (و برای ماده‌گرایان فرانسه) شیوهٔ معطوف نمودن نیروی روح به چیز مفید، آنطور که در نزد بنتام دیده می‌شود، شکلی مبتذل و عامیانه ندارد. اسپینوزا قبل از هر چیز مفید بودن شناخت و درک صحیح ماهیت اشیاء را تصریح می‌کند.

و ما به اتکای عقل به هیچ چیز جز فهمیدن و درک کردن توجه نداریم. و روح، در مقیاسی که عقل را بکار می‌گیرد، چیزی را برای خود مفید می‌داند که او را به فهمیدن هدایت کند.^۳

شناخت واقعی با تظاهرات خارجی اشیاء پیوندی ندارد، بلکه با ماهیت و ضرورت آنها ارتباط دارد. به بیان دیگر شناخت واقعی با حالت‌های اشیاء کاری ندارد، بلکه با جوهر آنها به عنوان پایهٔ این حالت‌ها سروکار دارد. در این راه، انسان به عالی‌ترین نعمت می‌رسد که حاصلش شناخت محدود نیست، بلکه راه یافتن به پروسهٔ پایان‌ناپذیر شناخت است. روند

۱- B. Spinoza, Ethique, 4^e Partie, Propos. 24.

۲- Ibid, Propos. 18.

۳- Ibid, Propos. 26.

* شناخت در عین حال روند بهبود دایم التزاید اخلاق انسان است. اسپینوزا هرگز به نیکی منجمد و بی روح توجه ندارد و بین آنچه که هست و آنچه که باید باشد، و نیز بین ضرورت و خواستنی، واقعیت و ایده آل شکافی ایجاد نمی کند. از دیدگاه او اخلاق پرورسهای از شناخت و کمال جویی است و از آن نتیجه می گیرد که خوبی به هیچ وجه پاداشی برای فضیلت نیست، بلکه خود فضیلت است. بدین ترتیب آشکار می گردد که مفهوم آفرینی های اسپینوزا با مفهوم آفرینی های ماده گرایان عهد باستان اپیکور و لوکرس پیوند دارد.

شناخت خوبی و بدی فی نفسه نمی تواند تأثیر و عاطفه بشری را کاهش دهد. برای اینکه شناخت بتواند بر تأثرات فایق آید، باید خود به تأثیری نیرومندتر از تأثراتی که منکوب می شوند، بدل گردد. در غیر این صورت، میل به شناخت محدود می شود یا به وسیله سایر تأثرات و عواطفی که روی انسان اثر می گذارند، سرکوب می گسرد. بدین جهت در رفتار آدمیان حرکات نامربوطی دیده می شود که اوید^۱ Ovide آن را چنین بیان کرده است: «بهترین چیز را می بینم و تحسین می کنم؛ ولی بابتسرین چیز می سازم».

قبلاً نشان داده ایم که اسپینوزا سرچشمه این تأثرات را، که نه تنها با اشتیاق انسان به چیز مفید سازگاری ندارند، بلکه برای او مضر و بالمآل ناستوده اند، — در طبیعت انسان نمی بیند، بلکه در انگیزه های خارجی ملاحظه می کند که روی او اثر می گذارند. هر کس بنا بر طبیعت خویش ضرورتاً به سوی چیزی روی می آورد که آن را خوب تلقی می کند و از چیزی روی می گرداند که آن را بد می داند. بنابراین، موضوع عبارت از این نیست که انگیزه های خارجی بر آنچه که از ضرورت طبیعت انسان مایه می گیرد، غلبه کند؛ به عبارت دیگر، خوبی را نباید در اشیاء خارجی،

۱- شاعر پیش از میلاد لاتین.

بلکه باید تنها در باطن و بهترین قسمت روح خود، در خرد کران ناپذیر و اندیشه‌های بی‌ابهام و روشن جستجو کرد. تنها آنچه که به شناخت صریح و روشن طبیعت انسان و طبیعت خارجی می‌انجامد، می‌تواند به حق به عنوان چیز مفید و خوب تلقی گردد. برای آنچه که غیر از این است، نمی‌توان به یقین گفت که خوب یا بد است.

آدمی که خود را تنها تحت هدایت تأثرات خویش قرار می‌دهد از آزادی و اختیاری بهره است. چنین فردی به اشیاء وابسته است و بی‌آنکه مفهوم اعمالش را دریابد، به عمل می‌پردازد. کسی که به هدایت عقل رفتار می‌کند، از ضرورت طبیعت خاص خویش تبعیت می‌نماید و به عملی دست می‌یازد که مهم‌ترین چیز در زندگی‌اش، حساب می‌شود. و بنابراین انسان برده بود؛ نه از جهتی که تابع ضرورت بوده، بلکه از آن جهت که کورکورانه از آن پیروی کرده است. هرگاه انسان به ادراک نرسد و قوانین (ضرورت) اعمال خاص خویش را دریابد، بناچار در معرض هجوم تحریکات دنیای خارج قرار می‌گیرد.

همانطور که دیده‌ایم، اسپینوزا از ضرورت تاریخی سخنی به میان نمی‌آورد، بلکه از ضرورت طبیعت خارجی و نیز از ضرورت طبیعت مجرد بشری که آن را خارج از مناسبات اجتماعی در نظر می‌گیرد، صحبت می‌دارد. در قالب این آزادی، انسان می‌تواند از تمام عواطفی که توانایی‌اش را در عمل کاهش می‌دهند، بپرهیزد؛ همه چیز را تحت نظارت خویش در آورد و مانع افراط‌کاری‌ها شود. البته در این جا برای انسان مسأله عبارت از این نیست که جای خود را در مبارزه تاریخی طبقات به آزادی انتخاب کند؛ زیرا علم اخلاق اسپینوزا بر اساس شناخت ضرورت تاریخی بی‌ریزی نشده است.

در علم اخلاق اسپینوزا خردمند کسی است که صرفاً به دنیای

۱- Roger Garaudy, La Liberté, Paris 1955, P.112.

خاص درونی‌اش و روابط آن با عالم هستی و طبیعت جاوید اشتغال دارد. به عقیده او خردمند خود به خود به نیکی گرایش دارد. این نیکی‌گرایی به خاطر ترس از بدی نیست. در صورتی که خرافه‌پرستان عکس این رفتار می‌کنند؛ یعنی آنان با اطلاع از تقبیح معایب و تحسین فضایل به خوبی روی می‌آورند. خردمند همواره درستکار است و از دورویی و نادرستی پرهیز می‌کند. خردمند به ممنوع خود نیکی می‌کند. این نیکی به خاطر ترحم (که تأثری است هم پیوند با حالت‌های انفعالی روح) نیست، بلکه به - هدایت عقل است. این برداشت تجسم زنده‌ای از وحدت عقل، فضیلت و آزادی است که به مثابه سلطه عقل بر تأثرات شناخته شده است.

انسانی که از عقل تبعیت می‌کند، هیچگاه از اعمالش نادم نخواهد شد. ندامت از آن موجودات بدبخت و حقیری است که به تحریک عواطف خود عمل می‌کنند. هنگامی که انسان تشنه‌مداهنه و فرمانبرداری از دیگران است، یا خود به عنصر مملقی بدل می‌شود، نمی‌تواند دناات و خودپسندی را که از شواهد ناتوانی روح‌اند، تشخیص دهد. خردمند به هیچ چیز جز مرگ کم نمی‌اندیشد. دانایی او اندیشیدن درباره زندگی است نه درباره مرگ. او می‌داند چگونه به موقع از مخاطرات برهد و در موقع لزوم بر آن فایق آید. شهامت و حضور ذهن وی در همین است.

خوشبختی و شادی انسان در پیروی از عقل است؛ زیرا شادی حالتی است که بر اساس آن روح به کمال فزون‌تری می‌رسد. این شادی و خوشبختی بی‌بنایی زمینی دارد و مغایر با اندیشه‌های مذهبی درباره خوشبختی است که بر حسب آن انسان پس از مرگ چنانکه به او وعده داده شده به خاطر رنج‌ها و خفت‌هایی که روی زمین کشیده به آسمان عروج می‌کند.

از دیدگاه اخلاق مسیحی خفت انسان فضیلت اوست. اخلاق اسپینوزا آن را مخالف با عقل و نشانه ناتوانی انسان می‌داند. بدین جهت نمی‌توان خواری انسان را مظهر فضیلت او دانست. اخلاق مسیحی شادی زیستن را

نابود می‌سازد. اخلاق اسپینوزا سرشار از شادی حیات است. بیهوده نیست که اسپینوزا اعلام می‌دارد: «شادی همیشه خوب است و دوز آن زیاده روی وجود ندارد؛ به عکس، ملالت و افسردگی همواره بد است.»^۱ و انگهی ... هر قدر شادی ما بیشتر باشد، کمال ما فزون تر خواهد بود.^۲

بسیاری از پژوهشگران چنین اظهار نظر می‌کنند که اخلاق اسپینوزا ستایشگر خودگرایی لگام گسیخته است. البته این برداشت نادرست است. او می‌گوید: «... برای انسان هیچ چیز مفیدتر از این نیست که جهت حفظ وجودش و تمتع از زندگی معقولانه عقل را فراراه خویش قرار دهد»^۳، و در مقیاسی که انسان‌ها زندگی خود را بر مبنای عقل تنظیم می‌کنند، ضرورتاً از اشیایی سود می‌جویند که برای طبیعت بشری به‌ویژه برای هر انسان خوب و مفید است؛ به بیان دیگر از اشیایی استفاده می‌کنند که با طبیعت همه افراد سازگاری دارند.^۴

بر این اساس، انسان‌هایی که از عقل پیروی می‌کنند از یکدیگر متمایز نیستند و هرگز با هم خصومت ندارند، بلکه برعکس به حال یکدیگر مفیدند، دوستی محکمی بین‌شان برقرار است و پاس یکدیگر را نگه میدارند؛ زیرا آنان خواهان یک چیزند: عالی‌ترین خیر و سعادت همگانی.

اسپینوزا به برادری جهانی انسان می‌اندیشید. از نظر او تنها در یک چنین شرایطی است که همه در یک سازش مطلوب و عادلانه زندگی خواهند کرد و در پی چیزی برمی‌آیند که برای همه مفید و نمربخش باشد. جای تردید است که در این دیدگاه اثری از خودگرایی Egoïsme موجود باشد؛ یعنی اشتیاق تنها یک فرد به خوشبختی انفرادیش دیده شود. به عکس اسپینوزا خصوصیت اجتماعی انسان‌هایی را که به هم بستگی دارند، تصریح

۱- B. Spinoza, Ethique, 4^e Partie, Propos. 42.

۲- Ibid, Propos. 45.

۳- Ibid, Appendice, chapitre IX.

۴- Ibid, propos. 35.

می‌نمود. با این همه از يك چنین برداشت درستی نباید نتیجه گرفت که اسپینوزا دور از فردگرایی (اندیویدوآلیسم) بود که یگانه سرمشق برای جامعه بورژوازی است؛ زیرا اخیر مشترک در اخلاق اسپینوزا بر اساس منافع خصوصی در نظر گرفته شده است.^۱

فردمجرد، — از حیث جامعه‌شناسی، اخلاق، اقتصاد سیاسی، حقوق و غیره، — برای اندیشمندان پیشگام بورژوازی انسان نمونه بود و در عین حال به تعبیر یکی از متفکران نامدار، مظهر اوضاع و احوال جامعه بورژوازی بود که در آن اشکال مختلف روابط اجتماعی نسبت به فردمجزا به مثابه وسیله‌ای برای رسیدن به هدف‌های ویژه‌اش عمل می‌کردند. اسپینوزا در همه استدلال‌هایش در اخلاق و جامعه‌شناسی، این فرد مجرد را اساس قرار می‌دهد.

اسپینوزا که راه‌حل مسایل اخلاقی را از دیدگاه فرد مجرد مورد بحث قرار می‌دهد، اغلب در تدوین قواعد رفتار نیز به تجرید می‌رسد (هرچند این قواعد بر اساس مقوله‌های وجود بیان شده‌اند نه مقوله‌های وظیفه و تکلیف). مثلاً او می‌نویسد: «انسان آزاد هرگز در رفتارش به حیل‌های زشت متوسل نمی‌گردد. او همواره با حسن نیت و راستی به عمل می‌پردازد».^۲ چرا؟ او جواب می‌دهد: چون به تزویر عمل کردن روبروتافتن از فرمان عقل است. اما این فرمان‌ها از کجا رقم می‌خورند؟ احتمالاً بر اساس صراحت و دقتی که آنها را ملاک حقیقت و فضیلت می‌سازد، مشخص می‌گردند. آیا دروغ همیشه نامعقول است؟ آیا مواردی وجود ندارد که دروغ به وسیله عقل توجیه گردد؟ اسپینوزا به این سؤال چنین پاسخ می‌دهد: «اگر عقل

۱- «هیچکس از منافع دیگری دفاع نمی‌کند، مگر اینکه بپندارد بدین وسیله از منافع خاص خویش دفاع می‌کند...»

(B. Spinoza, *Traité Politique*, chap. VIII, ss24.)

۲- B. Spinoza, *Ethique*, 4^e Partie, Propos. 72.

به [دروغ گفتن] رأی دهد، آن را به همه مردم توصیه می‌کند^۱، یعنی عقل همه مردم را وامی‌دارد که درباره آنچه که ناصواب است، دروغ بگویند. خصوصیت مجرد این استدلال‌ها آشکار است.^۲

کاربرد قواعد علم اخلاق اسپینوزا در تاریخ بسی نارساتر و مجردتر جلوه می‌کند. اومی‌گوید... اگر تحت تأثیر انفعال به کاری دست یازیدن ناستوده است، بهتر است که بدون آن به عمل مبادرت شود^۳.

اما آیا انفعالات (منجمله چیزهای بد) محرک گسترش تاریخی نبوده‌اند؟ آیا واقعاً پدیده‌های مهمی را در تاریخ می‌توان سراغ داشت که بدون انفعال عمل کرده باشند؟ آیا بسیاری از موضوعات که در شرایط مفروض به عنوان امر نامطلوب مورد قضاوت مردم بوده‌اند، سرانجام در جهت تاریخی بدل به چیز مطلوب نشده‌اند؟ اسپینوزا مسایل اخلاقی را به شیوه تاریخی مورد بررسی قرار نمی‌دهد. می‌توان گفت که علم اخلاق اسپینوزا به منزله سرفصل جامعه‌شناسی وی محسوب می‌گردد. انسان‌ها از یکدیگر متمایزند، زیرا تأثرات مختلفی آنها را به جنبش در می‌آورد. انسان‌هایی که اسیر تأثرات خویش‌اند، از یکدیگر نفرت پیدا می‌کنند و تاب‌بندی هم را ندارند. اما همان‌طور که اغلب دیده می‌شود، حتی زمانی که انسان‌ها نسبت به هم کینه دارند، باز نمی‌توانند تن به یک زندگی منزوی بدهند؛ زیرا نفع زندگی اجتماعی بیش از ضرر آنست. تجربه به انسان‌ها می‌آموزد که همیاری و کمک متقابل باعث می‌گردد که اشیاء مورد نیاز انسان با سهولت بیشتری فراهم گردد... و هنگامی که نیروی‌شان در یک‌جا متمرکز می‌گردد، از پس مخاطرات بهتر برمی‌آیند و خود را از گزند آنها

۱- B. Spinoza, *Ethique*, 4^e Partie, Propos. 72.

۲- به حق می‌توان این استدلال‌های اسپینوزا را با احکام قاطع کانت مقایسه کرد. (E. F. Carrit. *Morals and Politics*, oxford, 1952, PP. 43-44.)

۳- B. Spinoza, *Courtraité sur Dieu, l'homme et La Santé de Son âme*, Seconde Partie, chapitre VI.

محفوظ می‌دارند.^۱

درحقیقت انسان‌ها از يك سو متحمل تأثراتی هستند که مانع زیستن به هدایت عقل است و از سوی دیگر به کمک متقابلی نیاز دارند که از ضرورت سازش در بین آنها منشأ می‌گیرد. بالاخره انسان‌ها از حقوق طبیعی خود به نفع قوانینی که قدرت حاکم وضع می‌کند، چشم می‌پوشند. يك اجتماع مبتنی بر قوانین و قدرت حاکم یعنی اجتماع مبتنی بر قدرتی که مانع زیان رساندن به دیگری است، دولت نام دارد. افرادی که تحت حمایت قوانین آن قرار دارند، شهروند محسوب می‌شوند.

به عقیده یکی از متفکران نامدار، اسپینوزا از نخستین متفکرانی است که دولت را از دیدگاه بشری مطرح ساخته و معتقد است که قوانین آن از روی عقل و تجربه نتیجه می‌شوند، نه از حیث دین شناسی. اسپینوزا با قرارداددن حالت اجتماع در مقابل حالت طبیعت می‌نویسد که حالت اجتماعی مستلزم سازش مشترک در زمینه چیزهای خوب و بد و چیزهایی است که در حالت طبیعی نمی‌توانست بوقوع پیوندد؛ زیرا در حالت اخیر هر کس در اندیشه نفع خاص خویش است و بد و خوب را به شیوه خود مشخص می‌سازد. حالت اجتماع، در اختلاف با حالت طبیعت چنان است که پذیرش واقعیت مالکیت خصوصی و حمایت آن، مجازات جرم و جنایت‌ها، تشویق درستکاری‌ها از جانب دولت و غیره را ایجاب می‌کند.

اسپینوزا مانند ماده گرایان عهد باستان «حالت طبیعت» را به هیچ وجه نمونه مطلوب نمی‌داند. او این حالت را به نوع دیگری ترسیم می‌نمود و خیلی خوب به این مسأله واقف بود که انسان‌ها فقط در اجتماع یارای زیستن دارند و بدون آن نه قادرند برای حفظ زندگی خود به تولید پردازند و نه به علم و هنر اشتغال ورزند. «بدین جهت، می‌بینیم که انسان‌هایی که در بربریت بسر می‌برند، زندگانی پست و تقریباً حیوانی دارند و

۱- B. Spinoza, Ethique, 4^e Partie, Propos. 35.

چنانچه با حرفه خود به یاری هم بر نمی‌خاستند، هنوز منابع کمی در اختیار داشتند.^۱ بنابراین حالت اجتماعی برتر از حالت طبیعی است.

ما در آثار اسپینوزا درباره «حالت طبیعت» و گذار از يك حالت به حالت دیگر هیچ پژوهش تاریخی مشاهده نمی‌کنیم. او تنها به تأیید این مطلب بسنده می‌نمود که در اجتماع عقل و تجربه ضرورت گذار به حالت تمدن را به انسان‌ها القاء می‌کنند، بر این اساس که قراردادی اجتماعی يك قدرت اجتماعی را شالوده‌ریزی می‌کند که شایسته لگام‌زدن حالت‌های انفعالی انسان‌ها است تا آنها بتوانند به پیروی از عقل به حیات خود ادامه دهند. این قرارداد اجتماعی ضامن امنیت و آزادی شهروندان است.

اگر همه انسان‌ها جز به آنچه که معقولانه است نمی‌توانستند گرایش پیدا کنند، دیگر نیازی به این قرارداد نبود. «... اگر طبیعت، انسان‌ها را طوری مجهز می‌ساخت که خواهش‌های آنان همواره از روی عقل تنظیم می‌گردید، مسلماً اجتماع احتیاج به هیچ قوانینی نداشت. کافی بود قواعد واقعی اخلاق را به مردم بیاموزند، تا آنان آنچه را که حقیقتاً مفید است، به راحتی و بدون اجبار، خود بخود انجام دهند.»^۲

به عبارت دیگر، اسپینوزا ضرورت دولت و قوانین را از طبیعت بشری استنتاج می‌نمود، نه از تضادهای اجتماعی و وجود گروه‌های ناسازگار اجتماعی. خصوصیت ضد تاریخی مفاهیم اسپینوزا درباره منشأ دولت آشکار است. از نظر او دولت ارگانیک سلطه‌جوی گروه‌های فرمانروا نیست، بلکه ارگانیک است در خدمت تمام اجتماع. او عقیده دارد که هدف دولت رفاه عمومی و تربیت انسان‌ها با روح عقل است. او اشکال مختلف دولت را از حیث مشابهت آنها با طبیعت جاوید بشری مسورد بررسی قرار می‌دهد. بدیهی است که مسایلی چون رهایی اجتماعی و آزادی

۱- B. Spinoza, *Traité Théologico-politique*, chap.V.

۲- B. Spinoza, *Traité Théologico-politique*, chap.V.

اجتماعی در جامعه‌شناسی اسپینوزا جایی ندارد.

در این جا ثنوری جامعه‌شناسی و سیاسی اسپینوزا مشروح‌تر از این به بحث در نمی‌آید؛ زیرا از وظیفه و حوصله این بررسی خارج است. در این مبحث سعی می‌شود، روشن گردد که چگونه علم اخلاق این متفکر با سیاست وی پیوند دارد.

اومی گوید دولت می‌تواند برای بزه‌ها مجازات و برای اعمال خوب پاداش معین کند؛ اما این امر چگونه با آیین وی درباره جبرگرایی اعمال بشری جور در می‌آید؟ اسپینوزا در این مورد چنین جواب می‌دهد که انسان‌ها شایای زیستن بر مبنای عقل‌اند. باید این استعداد را به کمال رساند. اما راهی که به کمال و بهبود عقل می‌انجامد بسیار دشوار است و کمتر کسی می‌تواند آن را در هم‌نوردد. حتی این دعوی نزد اسپینوزا ملاحظه می‌شود که انسان‌ها در ید قدرت خدایند، مانند خالک‌رس در دست کوزه‌گر که از يك ماده کوزه‌های زینتی و معمولی می‌سازد. اسپینوزا این مطلب را به طریق زیر بیان می‌کند. هیچ‌کس نمی‌تواند خدا را از اینکه طبیعت ناتوانی به او تفویض شده، متهم سازد. از این امر چنین بر می‌آید که انسان‌ها را به سبب کمال و یا نقص‌شان نمی‌توان ستایش و یا سرزنش کرد.

اگر این مسأله را جدی بگیریم و درست بدانیم، مسئولیت اخلاقی و قضایی انسان نسبت به اعمالش ناممکن می‌گردد. با این‌همه اسپینوزا سعی داشت این مسئولیت را امر ممکن و انمود سازد. بدین منظور به شیوه زیر استدلال می‌کند:

چیز بد، بد است، هر چند پرهیز ناپذیر باشد. بنابراین باید با آن مبارزه کرد. اجتماع حق دارد در قبال بزه‌کاران از خود دفاع کند، اگرچه بزه‌هایشان از روی اجبار صورت گیرد. کیفر جرم و جنایت چنین هدفی را

تعقیب می‌کند. این تشبیه نیست (زیرا اعمال مردم برحسب ضرورت مشخص می‌گردد) بلکه درحقیقت وسیله‌ای است برای تضمین امنیت اجتماعی و نیز يك زنهارباش به افرادی که مستعد جرم و جنایت‌اند.

انسان در صورتی آزاد است که به حکم عقل مبتنی بر شناخت عمل کند. زمانی که انسان تحت تأثیر تأثراتش بکار می‌پردازد، آزاد نیست. اما اوضمن آزاد نبودن احساس ترس هم دارد. ترس از مجازات و امید به پاداش گرفتن در قبال اعمال نیک می‌توانند به حفظ نظم اجتماعی کمک کنند.

اسپینوزا که ترس از مجازات به خاطر نقض قوانین و امید به پاداش گرفتن را وسیله مناسبی برای جلوگیری از جرم و جنایت اعلام می‌نمود، مسأله دیگری را جانشین مسأله مسئولیت اخلاقی می‌سازد. این مسأله همانا حفظ امنیت اجتماعی است که هم از قوانین و احکام اخلاقی و هم از پاداش‌ها و تشبیه‌ها سود می‌جوید. بدینگونه او از چهارچوب علم اخلاقش پافراتر می‌نهد. آنچه که برای خردمندان پذیرفتنی نیست، به ضرورتی برای توده مردم بدل می‌گردد. گروه نخست برای اینکه طبق فضیلت عمل کنند، به قوانین و احکام نیازی ندارند؛ اما توده مردم تنها به یاری قوانین و احکام اخلاقی می‌توانند به فضیلت برسند. در این مفهوم، دین از نظر اسپینوزا می‌تواند نقش رهبری معینی ایفاء کند (بشرطی که به آزادی اندیشه و عقل انسان زبان نرساند). به بیان دیگر دین می‌تواند برای توده نادان که برای دست یافتن به شناخت ذهنی مستعد نیستند، مفید واقع گردد.

بدین ترتیب آشکار می‌گردد که اسپینوزا با وجود نوعی زندیق بودن نتوانست تا حد الحاد رزمنده ماده‌گرایان قرن هیجده فرانسه اعتلاء یابد. در این جا به هیچ وجه موضوع عبارت از ایرادهایی نیست که او در مکاتبه‌اش در قبال اتهامات کفرآمیز که هدف وی بود، عنوان می‌کند و

با تفاوتی که او بین خرافه‌پرستی و دین‌شناسی قابل بود و نیز دربارهٔ تکملهٔ دین‌شناسی فلسفه‌اش بحثی نیست. ذات آیین وی به‌وضوح جنبهٔ الحادی دارد. او عمیقاً معتقد بود که تنها خرد آزاد می‌تواند پدیدآورندهٔ فضیلت واقعی باشد، نه دین و اعتقاد به‌خدا.

البته اسپینوزا می‌گوید که خیلی کم به اشخاصی برمی‌خوریم که تنها به هدایت عقل به فضیلت خوگیرند. بالاخره از این اشاره به این راه می‌جوید که دامنهٔ فکرو تأثیر اخلاقی هرگز در خردمندان و تودهٔ مردم یکسان نیست. خردمندان، یعنی کسانی که روح قوی دارند به وسیلهٔ عقل هدایت می‌شوند و سعی در فهم همه‌چیز دارند، در صورتی که تودهٔ مردم می‌توانند به‌باور کردن و اطاعت نمودن قناعت ورزند. گروه نخست به قوانین و احکام اخلاقی احتیاج ندارند. حال آنکه گروه دوم فقط به باری قوانین و احکام اخلاقی به فضیلت نایل می‌آیند. عقل خردمندان برتر از همهٔ تأثرات منجمله تأثراتی چون پستی، ندامت، امیدواری و ترس است. اما این تأثرات برای تودهٔ مردم «بیشتر موجد فایده‌اند تا ضرر». بدین طریق، اسپینوزا در کنار اخلاق واقعی (که فقط برخی‌ها آن را درک می‌کنند)، قابل به‌وجود اخلاق ویژه‌ای است که به تودهٔ مردم و کسانی تعلق دارد که شایای زیستن برحسب عقل نیستند.

با پذیرش این مطلب که انسان چیز دیگری جز آنچه که طبیعت از او ساخته و پرداخته نمی‌تواند باشد، جبرگرایی اسپینوزا در قلمرو تأثیر اخلاقی انسان‌ها دچار محدودیت‌های جدی می‌گردد. با اینهمه، آنها جنبهٔ مطلق ندارند. اسپینوزا به هیچ وجه ستایشگر بطالت و وازدگی نبوده است. اگرچه ما نمی‌توانیم طبیعت‌مان را تغییر دهیم، ولی خواهیم توانست پس از درک مکانیسم تأثرات به رفتار اخلاقی مطلوبی نایل گردیم یا در مراحل در راهی گام نهیم که او می‌نماید.

به آنچه که در بالا گفته شد، باید افزود که اسپینوزا از دشواری

و با ناممکن بودن زندگی بر اساس عقل برای توده مردم و نیز برای کسانی که صاحب قدرتند؛ صحبت می‌دارد. هر چند اعمال انسان از دید اسپینوزا به وسیله طبیعت وی (طبیعت انسان مفروض) مشروط گردیده است، با وجود این همواره بروحدت و اشتراك طبیعت بشری تأکید می‌ورزید. بدین جهت او کسانی را که علاقمند بودند معایب را فقط به توده مردم نسبت دهند، مورد سرزنش قرار می‌داد. اسپینوزا می‌گوید که به عقیده آنان «توده مردم شایسته اعتدال نیستند؛ زیرا به محض اینکه ترسشان فرو ریزد، به موجودات وحشتناکی بدل می‌شوند. پلب (مردم فرودست) جز خدمت کردن به خواری و فرمانروایی به گستاخی چیزی نمی‌داند. او از حقیقت بیگانه و از داوری محروم است. من در پاسخ می‌گویم که همه انسان‌ها طبیعت واحد و بیگانه‌ای دارند»^۱. آری، اگر توده مردم با اعتدال میانه‌ای ندارند و از حقیقت بیگانه و از داوری محرومند، این امر به موقعیت آنان در اجتماع و دولت مربوط می‌گردد و نیز ناشی از بردگی مردمی است که از حقوق بهره‌ای ندارند... اگر در يك دولت كاملاً متمدن، اکثریت به خاطر زندگی مبتنی بر عقل نکوشند (که به قول اسپینوزا چنین چیزی محال است)، بهر حال تحت هدایت تأثراتی خواهند بود که برای دولت بسیار مفید است.^۲

يك مسأله مهم این است که علم اخلاق اسپینوزا با سیاست پیوند

۱- B. Spinoza, *Traité politique*, chap. VII, ss 27.

۲- اسپینوزا تأثر مال‌پرستی را که ریشه‌دار و بسیار شایع بود در شمار تأثرات مفید برای دولت می‌داند. او می‌گوید که قوانینی که تنها به عقل اتکاء دارند «ناقوان و به آسانی قابل عدولند». این قانون‌ها باید به وسیله تأثر مال‌پرستی حمایت شوند. اسپینوزا در اجتماع معاصر خود شور مال‌پرستی را مُسلط می‌دید. بنابراین برای اکثریت ناممکن بود که از این احساس به نفع عقل دست بردارد. بدین جهت او که در علم اخلاق تأثر مال‌پرستی را همچون عیبی که مانع شناخت خدا (طبیعت) است، مورد سرزنش قرار می‌دهد، در عین حال به این ضرورت وقوف داشت که می‌توان این تأثر را تکیه‌گاه قوانین قرار داد و از آن به نفع خیر و صلاح عموم سود جست.

بسیار نزدیکی دارد. این مسأله تنها معطوف به رفتار کسانی نیست که بردهٔ عواطف خویش‌اند، بلکه رفتار انسان‌هایی را نیز در برمی‌گیرد که بر این عواطف تسلط دارند و بنابراین طبق عقل یعنی آزادانه عمل می‌نمایند. انسانی که تابع عقل است، برای وی زندگی کردن در شهری که تحت قانون همگانی اداره می‌شود، به مراتب آزادتر از به سر بردن در عزلتگاهی است که در آن جز از خود متابعت نمی‌کند.^۱ اسپینوزا بسا گسترش این اصل نتیجه می‌گیرد که اطاعت چنین آدمی هرگز از روی ترس نیست، بلکه از چیزی است که به حکم عقل آن را می‌طلبد. او خود را با نیازهای زندگی مشترك و نفع عموم و بنابراین زیستن بسرپایهٔ فرمان‌های دولت تطبیق می‌دهد. خردمند در پی پاداش نیست، او آن را در آگاهی از خدمتی می‌داند که برای دولت انجام می‌دهد.

اما اگر به اعتقاد او فرمان‌ها و قوانین دولت غیر منصفانه‌اند، در این صورت انسان خردمند چگونه باید رفتار کند؟ اسپینوزا در پاسخ می‌گوید که حتی در این حالت نیز هر شهروند وظیفه دارد از فرمان دولت اطاعت کند، زیرا طبق شروط قرارداد اجتماعی (که مورد پذیرش نیروی ضرورت و القائات عقل است) موظف است بی‌هیچ استثناء از همهٔ فرمان‌های دولت پیروی کند. به علاوه زیستن زیر لوای دولتی که بد اداره می‌شود به مراتب بهتر از زندگی کردن در حالت طبیعی است.^۲ مردم باید بدون قید و شرط از همهٔ فرمان‌های حکومت متابعت کنند. حتی اگر این فرمان‌ها چیزهای نامعقولی را تجویز نمایند. بدین ترتیب زندگی «مطابق عقل» دستخوش محدودیت‌هایی می‌گردد. بدیهی است که خردمند در یک چنین حالتی ناچار است مطابق عقل عمل نکند، بلکه بر اثر ترس علی‌رغم آن رفتار نماید؛ یعنی او نه از روی اختیار بلکه با

۱- B. Spinoza, *Ethique*, 4^e Partie, propos, 73.

۲- B. Spinoza, *Traité politique*, chap. III. ss 6.

تعبد از ارتکاب عمل بد اجتناب می‌ورزد؛ همانگونه که افراد بیگانه از عقل چنین رفتار می‌کنند. در حالی که آزادی فرد چیزی جز آزادی باطنی-اش نیست، خردمند مجبور می‌گردد در قبال واقعیت سرفرود آورد و از آن متابعت کند.

اسپینوزا از این وضعیت به نتایجی می‌رسد. اما این نتیجه‌گیری مبتنی بر تحلیل روابط واقعی در یک اجتماع واقعی نیست، بلکه بر کار-برد... اطاعت از دولت مبتنی است. او نشان می‌دهد که دولتی که بر اتباع خود آمریت دارد، نمی‌تواند دست به کاری زند که به اعتبارش لطمه وارد می‌آورد. بنابراین هر تبعه با فرمانبرداری از دولت به برده بدل نمی‌شود، همانطور که کودکان با اطاعت از والدینشان برده نمی‌شوند. دولت با توجه به خیر عموم برای اعمال همه نظارت می‌کند، ولی حق نظارت بر وجدان و اعتقادات آدمی را ندارد. آزادی فکر و بیان باید برای همه شهروندان به رسمیت شناخته شود. دولت بر حسب احکام عقل تلاش خواهد کرد که شهروندان به شایستگی و معقولانه زندگی کنند. البته او نمی‌تواند در جهت تحلیل عقاید گام بردارد و به تأمین «خوشبختی» مقید گردد، بلکه فقط می‌تواند بنا بر مقتضیات عقل در تعلیم و تربیت شهروندان اهتمام ورزد.

اسپینوزا دولت دموکراتیک را از آن جهت که با «طبیعت بشری» بهتر سازگاری دارد، ترجیح می‌دهد. در دولت دموکراتیک اعضای حکومت به وسیله مردم آزادانه انتخاب می‌شوند و قدرت در دست یک فرد نیست، بلکه هر شهروند در امور عمومی مشارکت دارد. اسپینوزا یک چنین حکومتی را بهترین شیوه برای سازش منافع خصوصی شهروندان و منافع عمومی می‌داند.

اسپینوزا به راستی به پیروزی عقل می‌اندیشید. عقل نه تنها در هدایت زندگی افراد، بلکه در رهبری فعالیت دولت‌ها نیز بکار می‌رود.

دولت‌هایی که از عقل پیروی می‌کنند، هیچگاه خصم یکدیگر نخواهند بود و هیچ‌انگیزه‌ای برای کینه‌ورزی میان‌شان وجود نخواهد داشت. عقل و تجربه می‌آموزند که به‌هیچ‌وجه ملت گزیده‌ای وجود ندارد که تحت رابطه عقل و فضیلت برتر باشد. بدین ترتیب دولت‌ها و ملت‌ها مانند تبعهٔ هر دولت به‌زیستن در شرایط صلح و آشتی فرا خوانده شده‌اند.

البته براساس دیدناریخی می‌توان گفت که دولت معقول اسپینوزا چیزی جز دموکراسی بورژوازی نمی‌توانست باشد. اسپینوزا قادر نبود که از چهارچوب مفاهیم اجتماعی عصر خود پسا فراتر نهد. او به‌نظرگاه جامعهٔ بورژوازی که مبتنی بر مالکیت خصوصی بود، قناعت می‌کرد. از دید او هر نزد انسان‌ها میل به داشتن مالکیت ضرورتاً و از شناخت روشن خود و خدای^۱ پدیدار می‌گردد.

او از معایبی که بر اثر احساس نفع‌طلبی بوجود می‌آید، آگاه بود، ولی به‌جز از دعوت به عدالت، درستی، ایمان محکم و احترام به آداب و رسوم از اسلوب‌های سزاوار دیگر برای از میان برداشتن ناستودگی‌های اجتماع آگهی نداشت.

بدیسی است که انتقادی که او از معایب اجتماعی خاص جامعه بورژوازی بعمل می‌آورد، بسی نارساست. او نظرش را با این اندرزا بیان می‌دارد: «... البته کسانی که کاربرد واقعی پول را می‌دانند و بر- اساس نیازهایشان از ثروت خود خرج می‌کنند، کم‌زیستن و شادمان‌زیستن را درک می‌کنند.»^۲

۱- B. Spinoza, Lettres. Lettre 23. Œuvres choisies, t. II, p. 495.

با اینهمه باید یادآوری کرد که اسپینوزا مسألهٔ مالکیت زمین را بر حسب اشکال مختلف حکومت به‌شیوه‌های گوناگون حل می‌نمود (به عقیدهٔ M. Kovalevski، از حکومت مستقیم به‌وسیلهٔ مردم تا حکومت مشروطه، از موناشرشی پدرسالاری تا پارلمانی، t. II. Moscou 1906, pp. 464-465).

۲- B. Spinoza, Ethique 4^e Partie. Appendice, chap. XXIX.

چون همه مردم نمی‌توانند وسایل معیشت خود را فراهم آورند و وسایل معیشت اشخاص منفرد دیگر برای یاری به مستمندان کافی نیست بنابراین مراقبت از بیچارگان وظیفه تمام اجتماع است، و تنها اجتماع به نفع عموم توجه دارد.^۱

اجتماع باید برای نفع عمومی در زمینه مکانیک و امور پزشکی فعالیت کند، اما مسأله اساسی برای اجتماع تربیت مردم با روح عقل است.

علم اخلاق اسپینوزا با ستایش درست از شکوه عقل که راهی است به آزادی و آرامش روح، پایان می‌گیرد.

عقل که بر حسب ضرورت به شناخت اشیاء نایل می‌گردد، زیر نفوذ تأثرات قرار نمی‌گیرد و به جایی می‌رسد که تمام اشیاء بنا بر ضرورت شان به ادراک در آیند، یعنی با اندیشه خدا (طبیعت) تطبیق داده می‌شوند. انسان با راه جستن به شناخت خدا (طبیعت) این منشأ همه اشیاء، نسبت به وی عشقی معنوی احساس می‌کند که عالی‌ترین خوشبختی است. اگر عشق تأثراتی را که به حالت‌های انفعالی مربوط می‌شوند، به کلی زایل نمی‌سازد، در هر حال، توفیق می‌یابد که این تأثرات تنها جزء ناچیزی از روح را تشکیل دهند. عشق معنوی نسبت به خدا با هیچ عیبی که خاص عشق عادی است، خدشه‌دار نمی‌گردد. عشق عادی جسمانی کامل نیست. عشق معنوی، عارفانه، کامل و بی‌آلایش است. این عشق می‌تواند دامنه گیرد و جای وسیع‌تری را در روح اشغال کند. چون روح به شناخت ماهیت اشیاء، طبیعت جاوید، یعنی به شناخت جوهر اشیاء راه می‌یابد، فناپذیر می‌گردد.

اسپینوزا با اندیشه‌های نادرست درباره فناپذیری انفرادی روح که خاص دین و فلسفه انگارگراست، بیگانه است. روح مانند جسم

فناپذیر و پایان‌یافتنی است. او این مسأله را چیزی بدیهی می‌داند. مفهوم اصولی که اسپینوزا درباره‌ی جاویدان بودن روح تدوین کرده مبتنی بر این است که روح انسان با ره‌جستن به شناخت طبیعت جاوید با آن درمی‌آمیزد و با ازلیت آن پیوند می‌یابد. عقلی که در جهت شناخت ماهیت اشیاء ره می‌جوید، بخشی از این روح جاوید است، دانه دمس که یکی از کارشناسان فلسفه اسپینوزاست، در این باره کاملاً به حق می‌نویسد که به عقیده اسپینوزا جاویدان بودن روح به انسان تفویض نشده، بلکه او آن را بدست می‌آورد. همه مردم نمی‌توانند به چنین موهبتی دست یابند. ازلیت روح تنها برای کسانی حاصل می‌گردد که در شناخت ماهیت جاوید ره بسپرنند.^۱

اینها گوشه‌هایی از نظام فلسفی-اخلاقی اسپینوزا هستند. اکنون نتایج مختصری از تحلیل مفهوم آفرینی‌های اخلاقی وی بدست داده می‌شود.

همانطور که اسپینوزا در فلسفه‌اش طبیعت را از انسان جدا می‌سازد و بدینگونه آن را موضوع مطالعه و مشاهده قرار می‌دهد (که البته موضوعی است برکنار از هر نوع تغییر و تطور بنیادی)، در اخلاق نیز او انسان را از محیط اجتماعی و درگیری‌های آن جدا می‌سازد و او را به موجود مجرد و خارج از تاریخ بدل می‌کند. انسان اسپینوزا فقط در موضوع شناخت فعال است. در اخلاق این فعالیت مبتنی بر کوشش‌هایی است که عقل وی برای به بند کشیدن تأثرات بعمل می‌آورد. انسان در مقابل قوانین طبیعت و تاریخ ناتوان و منفعل است.

این تأکیدات اسپینوزا جنبه مجرد دارد، وقتی که تصریح می‌کند: آنچه که از طبیعت بشری نتیجه می‌شود ضروری است و منشأ بدی‌ها در

۱- René worms, La morale de Spinoza, st-pb., 1905 (éd. russe).

اوضاع واحوال خارجی است. اینگونه قراردادن طبیعت انسان در مقابل اوضاع واحوال خارجی هیچ مقاومتی در برابر انتقاد ندارد، زیرا «طبیعت» انسان با شرایط خارجی یعنی طبیعت دربرگیرنده و محیط خارجی مدام در پیوند است. انسان‌ها با تأثیرگذارن روی طبیعت و تغییر دادن روابط اجتماعی‌شان، طبیعت خاص خویش را تغییر می‌دهند. بدین ترتیب عقاید، آداب و رسوم و اصول رفتارشان نیز دستخوش تغییر می‌گردد.

اسپینوزا مسألهٔ «سلطهٔ عقل بر تأثرات، یا انفعالات روح را مستقل از شرایط تاریخی، یعنی جدا از شرایط اجتماعی، نیروهای ناسازگار و در-گیری‌های ناگزیرشان مطرح ساخته و حل و فصل می‌نماید. عقل، که به شناخت طبیعت اشتیاق دارد، در چه شرایط اجتماعی به خوشبختی تمام اجتماع کمک می‌کند؟ چه شرایط تاریخی این یا آن انفعالات، منجمله حس نفع-طلبی را پدید می‌آورند؟ نقش عواطف با انفعالات در تاریخ چیست؟ برای اینکه مردم از احساس نفع‌طلبی برهند و طبیعت را بشناسند و آن را تغییر دهند، چه شرایط تاریخی ضرورت پیدامی‌کند؟ اسپینوزا این سؤالات را برای خود مطرح نمی‌سازد. اخلاق اسپینوزا دچار ضعف و ناتوانی است، زیرا انسان را از شرایط تاریخی‌ایکه در آن نشوونما می‌یابد، جدا می‌سازد و تنها به بررسی «طبیعت جاوید» وی قناعت می‌ورزد (هرچند این «طبیعت جاوید» برای انسان‌های جامعهٔ بورژوازی طبیعت مطلوبی است).

مثلاً اسپینوزا می‌گوید که کینه هرگز نمی‌تواند چیز خوبی باشد، زیرا عامل بدی بدیگراست، عشق می‌تواند بر کینه ظفر یابد و غیره. اما او از خود نمی‌پرسد که کینهٔ مشروع ناتوانان به توانگران چگونه است. درحقیقت او این کینه‌ها را نشانهٔ بیداری خیل تیره‌روزان نمی‌داند.

یکی دیگر از مهم‌ترین اشتباهات تئوری اخلاقی اسپینوزا (مانند

دیگر تئوری شناخت وی) این است که احساسات را از عقل جدا می‌سازد، در صورتی که احساسات زمینه انفعالات اند و انسان بر اثر آن به جنبش در می‌آید، یعنی به اندیشه‌های مبهم و ناقص می‌رسد. عقل زمینه اندیشه‌های کامل است. عقل به نظارت احساسات می‌پردازد و به انسان امکان می‌دهد که بر آنها غلبه یابد. به عقیده وی تنها عاطفه‌ای که انسان باید آن را بپذیرد، عاطفه تند و سوزان یعنی عشق است که به خدا (طبیعت) معرفت دارد. این عاطفه هم فضیلت واقعی است و هم ملاک آن. آری، این خلابی که فارغ از عاطفه شناخت‌اند (زیرا در شرایط مشخص تاریخی، از دانش و فرهنگ بی‌بهره‌اند) آیا از آگاهی گسترده اخلاقی نصیبی ندارند؟ یعنی نه تنها از احساسات، بلکه از عقلی که بتواند این احساسات را به مهمیز درآورد، بی‌بهره‌اند؟ آیا مگر همین مردم زحمتکش که از عشق معنوی به خدا، بیگانه‌اند، سرچشمه آنچه که واقعی، اخلاقی و پرهیزکارانه است، نبوده‌اند؟ اما اسپینوزا این توده هیچ نیاموخته را نوعی می‌نمایاند که تنها به یاری ترس می‌توان فضیلت را به آنان آموخت.

او بدی واقعی زندگی را در بهره‌گیری، فقر و ناهنجاری‌های اجتماعی نمی‌بیند، بلکه در نقص و آشفتگی عقل جستجو می‌کند. بدین ترتیب تنگ‌بینی طبقاتی وی باعث می‌شود که اخلاق وی از زندگی فرودستان به‌طور نمایانی فاصله گیرد. البته کمال یافتن عقل فی‌نفسه نمی‌تواند اجتماع را از بدی‌ها نجات دهد. برای مردم، اندیشه بهبود عقل (که اسپینوزا اندیشه بهبود اخلاقی را به آن مربوط می‌داند) به هیچ وجه نمی‌تواند بیانگر نیازهای حیاتی‌شان باشد.

همانطور که اشاره شد، نکات مورد بحث جدی‌ترین اشتباهات اخلاق اسپینوزا بشمار می‌روند. اما علی‌رغم این لغزش‌ها، اخلاق وی در زمان خود جنبه ترقیخواهانه داشت؛ زیرا او اخلاق را از چنگ دین رها کرد و آن را هرگز از دانش جدا نساخت. اخلاق اسپینوزا به‌توان عقل

بشری و قدرت کران ناپذیر شناختش باور داشت. و براین تأکید می نمود که با کوشش های عقل می توان زندگی سعادت مندانه ای را روی زمین برقرار ساخت. علم اخلاق اسپینوزا پیشرفت های فکر و اعتلای سطح اخلاق را به بهترین سازماندهی اجتماع و نظم و قوانین دموکراتیک مربوط می دانست. این اخلاق سرشار از توان، خوشبینی و اعتقاد به آینده بهتر بود که خاص طبقه های بالنده است. اخلاق این متفکر پس گران بود بلکه همواره به پیش می نگرست. بدین جهت آن را باید در تحول فکر فلسفی و اخلاقی پیشرو حلقه زنجیر مهمی دانست.

اسپینوزا در فرانسه قرن هفدهم از تحسین و احترام بسیاری از شخصیت های پیشرو و هواداران آزاد فکری برخوردار بود. تأثیری که اسپینوزا بر افکار پیشرو فلسفی آلمان قرن هیجده و نوزده برجای گذاشت کاملاً مشهود است. لنینگ نماینده نامدار اندیشه روشن قرن هیجدهم از این متفکر تأثیر پذیرفته است. او می نویسد که در دوران پیری هوادار اسپینوزا شده است و تصریح می کند که «فلسفه ای جز فلسفه اسپینوزا وجود ندارد». اندیشه های اسپینوزا در تکوین و صورت بندی مفاهیم فلسفی گوته نمایان است. فونرباخ اسپینوزا را «موسای متفکران آزاد عصر جدید» توصیف می کند.

عده زیادی از متفکران پیشرو، نظام مادی اسپینوزا را به مفهوم پانتهئیسم (همه خدایی) تلقی کرده اند. آنان تحت تأثیر این برداشت نتوانستند ارزش واقعی الحادگرایی و ماده گرایی اسپینوزا را به درستی تشخیص دهند. وانگهی، اسپینوزا در میان روحانیان همه کشورها دشمنان فراوانی داشته است که به الحاد وی با بغض و کینه می نگرستند. به علاوه او دوستان دروغینی داشته و دارد که دانسته اسپینوزاگرایی را با دین و اشکال جدید انگارگرایی آشتی می دهند.^۱

۱- مثلاً استوارت هامپشایر (در کتاب اسپینوزا، لندن ۱۹۵۶) هنگامی که-

در عصر ما متفکران واپس گرا تلاش می کنند که آیین اسپینوزا را در توجیه نظام تولید کالایی و آرایش سیاست، آرمان و اخلاق این نظام بکار گیرند و از آن به عنوان سلاحی علیه آیین های پیشرو استفاده کنند. آنان ماده گرایی الحادی اسپینوزا را مظهر پندار بافی های ماوراء الطبیعه ای و عرفان و انمود می سازند و خصوصیت های دینی را از آیین اخلاقی وی به وام می گیرند. آنان زیر پوشش عشق اسپینوزایی به حقیقت، کینه خود را نسبت به شناخت عقلی رباکارانه مستور نگه میدارند.^۱

بدیهی است که اسپینوزا نمی توانست متحد نیروهای واپس گرا باشد. اسپینوزا که ستایشگر عقل آزاد، صلح و پیشرفت بود، از متفکران پیشرو زمان خود بشمار می رود. میراث آرمانی وی به کسانی تعلق دارد که امروز به خاطر پیروزی عقل و سعادت همگانی تلاش می ورزند و خواستار پیشرفت های بنیادی اجتماعی و اخلاق بشر دوستانه اند.

— تأثرات را تحلیل می کند، اسپینوزا گرایی را با فرویدیسم تطبیق می دهد.
 ۱- یک کوشش تازه در تطبیق آیین اسپینوزا با منافع نیروهای واپس گرا کتابی است به نام «پاروخ اسپینوزا و دموکراسی غربی» از پروفیسور جون دونر که در سال ۱۹۵۵ در ایالات متحده منتشر شده است.

(j. Dunner, Baruch Spinoza and Western Democracy, New-York 1955).

دونر به گمان خود در آیین اسپینوزا مفاهیمی را «کشف» می کند و از آن به نفع سیاست های تهاجمی علیه مردم عدالت پرست جهان سود می جوید.



انتشارات شاهنق شاه آباد - کوچہ مهندس العمالك بها ۷۵ ريال