

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۶: ۲۰۱-۲۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

قدرت و امر مشترک:

تقدم قدرت بر حق در فلسفه سیاسی اسپینوزا

رضا نجفزاده*

چکیده

در منظومه نظری اسپینوزایی، بر پایه نظریه طبیعت، گونه‌ای نظریه حق و قانون نیز تدوین می‌شود که مبنایی برای عقل‌باوری و انسان‌باوری خاص این فلسفه سیاسی جمهوری خواهانه تمهید می‌کند. این فلسفه حق و قانون بر متافیزیک قدرت تکیه دارد و ناظر به «انبوه خلق» و «امر مشترک» است. این فلسفه حق و قانون، یکی از وجوه منحصر به فرد فلسفه عملی او است. نظریه حق «اسپینوزا» که در رساله سیاسی او به روشنی تقریر شده، چنین است: هر چه قدرت افزایش یابد، حق هم افزایش می‌یابد و از آنجا که اجتماع یا امر مشترک موجب قدرت بیشتر است، موجب حق بیشتر هم است. این وجه منحصر به فرد فلسفه عملی اسپینوزا البته از جهاتی بر برخی جنبه‌های نظریه‌های قدیم حق و قانون تکیه دارد. به عبارتی نظریه حق و قانون اسپینوزایی، یکی از پیوندگاه‌های اسپینوزا با سنت‌های قدیمی است. نظریه اسپینوزایی حق و قانون بر «قدرت» تکیه دارد و ناظر به «انبوه خلق» و «امر مشترک» است.

واژه‌های کلیدی: حق، میل، طبیعت، قانون طبیعی و الهیات سیاسی رحمت.

najafzadeh.reza@gmail.com

* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

«از منظر تاریخ عقاید و افکار، معمولاً فکر حقوق طبیعی را در مقابل فکر قراردادباوری و تاریخ‌باوری تعریف کرده‌اند. مدافعان فلسفه حقوق طبیعی برآنند که حیات سیاسی لاجرم با گونه‌ای از مسئله حقوق طبیعی روبه‌رو است و آگاهی از این امر با تکوین علم و علم سیاسی مقارن است. از این منظر حقوق طبیعی، قرین حیات سیاسی و جامعه مدنی است و همه اینها قائم بر آگاهی فلسفی است. تا زمانی که مفهوم طبیعت شکل نگرفته است، مفهوم حقوق طبیعی نیز لاجرم غایب است. کشف طبیعت کاری فلسفی و نتیجه فکر فلسفی است. جایی که فلسفه وجود ندارد، به حقوق طبیعی نیز نمی‌توان اندیشید. از این منظر، کشف «طبیعت» بر اندیشه حقوق طبیعی تقدم دارد و دو آفریننده دستگاه دانایی کلاسیک در این کشف سهیم بوده‌اند: یکی فیلومیتوس یا دوستدار اسطوره و دیگری فیلسوفوس یا دوستدار حکمت.

کار هر دو اساساً جست‌وجوی چیزهای نخست یا choses premieres است؛ دوستدار اسطوره در باب خدایان سخن می‌گوید و دوستدار حکمت در باب طبیعت. پس فلسفه در مقابل اسطوره زمانی به وجود آمد که انسان طبیعت را کشف کرد و تاریخ فلسفه چیزی نیست جز تاریخ کوشش‌های پیوسته انسان برای دستیابی به تمامی نتایج کشف طبیعت. معنای این کشف بنیادین را تنها با رجوع به مفهوم معادل آن در پیشاتاریخ فلسفه می‌توان درک کرد. «خوی» و «روش» معادل مفهومی طبیعت در پیشاتاریخ فلسفه است که مفهوم کنستیتوسیون به طور معادل می‌توانست به همان معنا در طب و سیاست به کار رود. در طب به معنی مزاج و بُنیه و در سیاست به معنی قانون اساسی. هر چیز یا مقوله‌ای، خوی و روشی خاص دارد و نوعی خوی و روش در کار است که به‌منزله «خوی اعلا»، مجموع شیوه‌های زیست جمعی انسان در زندگی این‌جهانی را تشکیل می‌دهد. خوی اعلا، راه راست و درست است و قدمت آن ضامن درستی‌اش است. با کشف طبیعت، مفاهیم خوی و روش، اعتبار سراسری خود را از دست می‌دهد و به ناحیه‌ای از نواحی طبیعت بدل می‌شود. در جامعه مدنی که مولود کشف طبیعت و

1. custume supreme

فکر فلسفی است، مفهوم آغازین خوی و آداب به دو مقوله طبع یا طبیعت و قرارداد تجزیه می‌شود و اینچنین فوزیس (طبیعت یا گیتی) و نوموس (قانون یا ناموس) نیز از هم متمایز می‌شوند» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۰۱-۱۰۳).

پیدایش مدینه یا جامعه مدنی و پیدایش فلسفه، تأثیری عمیق بر نحوه نگاه انسان به سیاست نهاد. فلسفه از سنت نیاکان دست کشید تا به امری کهن‌تر از سنت نیاکان دست یابد. طبیعت بر سنت و آیین‌های نیاکانی تقدم یافت. «سیسرو» گفته بود که طبیعت نه تنها مواد و مصالح، بلکه الگوی تمامی هنرها و فنون را به دست می‌دهد. طبیعت است که بزرگ‌ترین و زیباترین چیزها را می‌سازد، نه صنایع و فنون. فلسفه با ویران‌سازی پایه‌های سنت نیاکانی، طبیعت را بالاترین مرجع قدرت می‌سازد (Ciceron, De Legibus, II, 13 & 40; Ciceron, De Finibus, IV, 72 & V, 17؛ به نقل از: اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۱۲؛ همچنین ر.ک: Cicero, 1993; 1999; 2006). این مرجع قدرت، موجب اعتبار جهان شناخت است و عقل به منزله مفسری بردبار در میدان منافع مشترک، با ایدئولوژی به منزله جزم جمعی هدایت‌شده سازگاری ندارد.

فلسفه سیاسی «باروخ بندیکت دو اسپینوزا»، فیلسوف هلندی سده هفدهم میلادی و برجسته‌ترین متفکر روشنگری رادیکال، بر پایه این میراث رومی، بر چنین فلسفه طبیعتی استوار است و طبیعت جزء اساسی متافیزیک جمهوری خواهی وی است (ر.ک: Israel, 2001; 2010). این فلسفه طبیعت در میدان سیاست در کنار «هابز» و «لاک»، یکی از نظام‌مندترین دستگاه‌های حقوق طبیعی مدرن را صورت‌بندی کرده است. الگوی حقوق طبیعی اسپینوزایی چنان‌که در اخلاق، رساله سیاسی و رساله الهیاتی - سیاسی دیده می‌شود، از لحاظ خاستگاه و نیز دلالت‌ها و دقایقش با نظریه حقوق طبیعی هابز و لاک تمایز عمده‌ای دارد (ر.ک: اسپینوزا، ۱۳۷۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۳؛ Garret, 1934; Wolfson, 1934; Rosen, 1987; Deleuze, 1968; 1981; 1990; 2001).

باروخ اسپینوزا در ۲۴ نوامبر ۱۶۳۲ در محله یهودیان آمستردام به دنیا آمد. میخائیل، پدر اسپینوزا همچون جدش، بازرگانی متمول بود و نسبشان به یهودیان پرتغال بازمی‌گشت. همچون دیگر کودکان خانواده‌های یهودی، تعلیم و تربیت ابتدایی‌اش تنها در چارچوب عرف‌های عبرانی بود. زبان عبری در این آموزش، جنبه

ایدئولوژیک نیز داشت؛ چون کودکان ابتدا باید زبان عبری می‌آموختند، تا بتوانند اسفار موسی، کتب پادشاهان و انبیا را بخوانند و برای فهم تلمود آماده شوند. پس از مرگ پدر در ۱۶۵۴، اسپینوزا یکی دو سالی تجارخانه وی را اداره می‌کرد. اسپینوزا قصد داشت ربی یا خاخام شود. در عین حال که با کابالا آشنا شد، آثار فیلسوفان اسکولاستیک را نیز مطالعه می‌کرد. از سوی جامعه یهودیان طرد شد و حتی یکی از مؤمنان راست‌گیش و عامی این دیانت تلاش کرد اسپینوزا را بکشد. وی پیش از تکفیر شدن با محافل مسیحی معاشرت داشت. از جامعه یهودیان که طرد شد، آمستردام را ترک کرد. ابتدا به لیدن رفت و سپس در لاهه مستقر شد. در لاهه، عدسی می‌تراشید و درآمد اندکی داشت. اسپینوزا در ۲۱ فوریه ۱۶۷۷ بر اثر مرض سل در لاهه درگذشت.

در مجموعه آثار پس از مرگ منتشرشده اسپینوزا، به همراه اخلاق، این متون نیز دیده می‌شود: رساله سیاسی، رساله در اصلاح فاهمه، مجموعه نامه‌ها و گرامر زبان عبری. مهم‌ترین رساله متافیزیک و اخلاق اسپینوزا که منبعی برای فلسفه سیاسی او هم است، اخلاق نام دارد. عنوان کامل کتاب، «اخلاق مبرهن‌شده به روش هندسی» یا «Ethica ordine geometrico demonstrata» است. این رساله را عموماً شرحی جامع از دستگاه فلسفی اسپینوزا می‌دانند که برای نخستین بار در سال ۱۶۷۴ منتشر شده و اعتراض سخت اصحاب شریعت رسمی را برانگیخت. اثر اصلی دیگر اسپینوزا که در دوره حیات وی نخستین بار در سال ۱۶۷۰ به زبان لاتین آن هم با تنگناهای بسیار منتشر شد، رساله الهیاتی - سیاسی «Tractatus Theologico-Politicus» است (Spinoza, 1846). بخش عمده حیات فکری اسپینوزا در روزگار محنت سپری شد.

در منظومه نظری اسپینوزایی، بر پایه نظریه طبیعت، گونه‌ای نظریه حق و قانون نیز تدوین می‌شود که مبنایی برای عقل‌باوری و انسان‌باوری خاص این فلسفه سیاسی جمهوری خواهانه تمهید می‌کند. این فلسفه حق و قانون بر متافیزیک قدرت تکیه دارد و ناظر به «انبوه خلق» و «امر مشترک» است. این فلسفه حق و قانون، یکی از وجوه منحصربه‌فرد فلسفه عملی او است. نظریه حق اسپینوزا که در رساله سیاسی و رساله الهیاتی - سیاسی او به روشنی تقریر شده، چنین است: هرچه قدرت افزایش یابد، حق

هم افزایش می‌یابد و از آنجا که اجتماع یا امر مشترک موجدِ قدرتِ بیشتر است، موجدِ حقِ بیشتر هم است.

این وجه منحصر به فرد فلسفه عملی اسپینوزا، البته از جهاتی بر برخی جنبه‌های نظریه‌های قدیم حق و قانون تکیه دارد. به عبارتی نظریه حق و قانون اسپینوزایی، یکی از پیوندگاه‌های اسپینوزا با سنت‌های قدمايي است. اسپینوزا هر چند همچون ماکیاوولی، هابز، دکارت و لاک در پاره‌های عمده‌ای از سنت‌های کلاسیک و قرون میانه گسست ایجاد کرده است، همچنان در میدان جاذبه سنت‌های قدمايي باقی می‌ماند. نظریه اسپینوزایی حق و قانون، چندین آبخور کلاسیک دارد: حوزه‌های فلسفه رواقی، سنت آبابی نخستین کلیسا به‌ویژه پولس رسول و قدیس توماس آکویناس. اما نظریه اسپینوزایی حق و قانون، تقریری از آموزه‌های آنها نیست، بلکه چنان‌که اشاره شد بر «قدرت» تکیه دارد و ناظر به «انبوه خلق» و «امر مشترک» است.

قدرت انسان و قدرت خدا / طبیعت

در فلسفه سیاسی و حقوقی اسپینوزا، قدرت انسان همان قدرت خدا و طبیعت است و حق همان قدرت است. وجود اشیا و دوام وجود اشیا طبیعی وابسته به یک قدرت است. قدرت لازم برای وجود و عمل اشیا، همان قدرت ابدی خداوند یا *Dei aeternam potentiam* است. قدرت غیر ابدی یا قدرت مخلوق نه قادر به حفظ خویش است و نه قادر به حفظ اشیا دیگر. قدرت مخلوق نیازمند قدرتی غیر مخلوق است. فهم حق طبیعی یا *De jure naturali* بر این واقعیت استوار است که «قدرت اشیا طبیعی همان قدرت خداست که به لطف آن وجود دارند و عمل می‌کنند». از سوی دیگر «حق خدا همان قدرت مطلقاً آزاد خداست». بنابراین «هر شیء طبیعی به اندازه‌ای که قدرت وجود و عمل دارد، حق طبیعی هم دارد. چون قدرت هر شیء طبیعی یا قدرت طبیعی^۱ چیزی نیست جز همان قدرت خدا که مطلقاً آزاد است، وجود و عمل شیء قائم بر آن است» (Tractatus Politicus, Caput II-II,III; and Spinoza, 2002: 683).

1. naturalium potentiam

قواعد طبیعت

مقصود اسپینوزا از حق طبیعی، «قوانین یا قواعد طبیعت» است که وجود اشیا مطابق آن تعیین می‌یابد. به عبارتی حق طبیعی، همان قدرت طبیعی است. بنابراین حق طبیعی طبیعت به طور کلی و حق طبیعی اشیا و افراد، با قدرت آنها تلازم دارد. عمل انسان‌ها بر پایه قوانین طبیعت خودشان، مطابق است با حق حاکمه طبیعی^۱. هر اندازه که قدرت افزایش یابد، حق طبیعی یا حقوق انسان بر طبیعت نیز افزایش می‌یابد (Tractatus Politicus, Caput IV; and Spinoza, 2002: 683)^(۱).

میل و عقل

طبق رساله سیاسی، اگر طبیعت بشری چنان ساخته شده بود که انسان‌ها تنها بر پایه تجویز عقل زندگی می‌کردند و فقط مطابق عقل عمل می‌کردند، حق طبیعی تا جایی که به انسان تعلق دارد، منحصراً با قدرت عقل تعیین می‌یافت. اما بیش از عقل، این «میل کور» است که انسان‌ها را هدایت می‌کند. بنابراین قدرت یا حق طبیعی‌شان را نباید بر پایه عقل تعریف کرد، بلکه باید با خواهش‌هایی تعریف کرد که وادار به عملشان می‌کند و باعث می‌شود برای حفظ خودشان بکوشند. درباره آن میل‌هایی که ناشی از عقل نیستند، انسان‌ها بیشتر منفعل‌اند تا فعال. اما از لحاظ «قدرت عام» یا «حق طبیعی»، بین میل‌های ناشی از عقل و میل‌های ناشی از علل غیر عقلانی، تفاوتی وجود ندارد. میل‌های ناشی از عقل و میل‌های غیر عقلانی هر دو آثار طبیعت‌اند و بیانگر نیروی طبیعی لازم برای کوشش انسان برای حفظ خودش هستند. مقصود همان کُناتوس یا رانه صیانت نفس است که ذات واقعی انسان است و منبع عمل و عاطفه بشری است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: فصل سوم: ۱۵۲، قضیه ۷ و بخش پنجم تبصره قضیه ۴: ۲۹۶).

انسان چه عاقل باشد چه بی‌عقل، جزیی از طبیعت است و هر چیزی که آدمی را وادار به عمل می‌کند، ناشی از قدرت طبیعت است. این قدرت از طریق طبیعت افراد مختلف تجلی می‌یابد. انسان خواه تحت هدایت عقل عمل کند و خواه تحت هدایت

1. sovereign right of Nature

میل، لاجرم مطابق قوانین و مقررات طبیعت یا حق طبیعی عمل کرده است (Tractatus Politicus, Caput II-V; and Spinoza, 2002: 683-4).

امر مشترک، جمعیت و قدرت

قدرت جمعیت، بیشتر از قدرت انسان منفرد است. اجتماع انسان‌ها موجب افزایش قدرت آنان می‌شود و افزایش قدرت متعاقباً موجب افزایش حق آنان خواهد شد. هرچه تعداد کسانی که به هم می‌پیوندند بیشتر باشد، قدرت و حق بیشتری نیز خواهند داشت (Tractatus Politicus, Caput II-XIII; and Spinoza, 2002: 686).

حق طبیعی‌ای که بر قدرت فرد استوار باشد، حقی خیالین و وهمی است و خیال و وهم قدرتی نمی‌زاید. به علاوه ترس مُخلِّ حق و مُخلِّ قدرت است. هرچه انسان بیشتر بترسد، حق و قدرت کمتری خواهد داشت. همکاری و اجتماع و نه عزلت و تنهایی، عنصر قوام‌بخش زندگی است. بدون همکاری و تعاطی متقابل، زندگی شکل نخواهد گرفت و نفس پرورش نخواهد یافت. از این‌رو امر مشترک، شکل برتر تجلی حق و قدرت است. امر مشترک حاصل اتصال بدن‌هاست. هرچه شمار انسان‌هایی که به بدن اجتماع می‌پیوندند بیشتر باشد، حق بیشتری تولید خواهد شد و بدن‌های متصل و مشترک، در مقایسه با بدن‌های منفرد و منعزل، قدرت بیشتری خواهند داشت. «حیوان اجتماعی»^۱، حیوانی است ذی‌حق و قدرت، ویژگی اساسی این حیوان ذی‌حق است (Tractatus Politicus, Caput II-XV; and Spinoza, 2002: 687).

مسئله اصلی در تفسیر این فقرات رساله سیاسی، زمانی مطرح می‌شود که اسپینوزا از تمکین فرد از جمع سخن می‌گوید و از انحلال فرد تحت هدایت «یک ذهن واحد» دفاع می‌کند. از دید وی، وقتی انسان‌ها از حقوق خود به طور مشترک برخوردارند و «همه» تحت هدایت ذهنی واحد^۲ هستند، یقیناً هر فرد به میزانی که با کمک دیگران و به صورت جمعی به قدرت دست یافته باشد، به طور منفرد به مراتب قدرت کمتری خواهد داشت. فرد هیچ حقی بر طبیعت نخواهد داشت، مگر حقی را که از رهگذر حق

1. animal sociale
2. una veluti mente

مشترک به او داده شده است. فرد مجبور است هر فرمانی را که «اجماع عمومی» صادر می‌کند، گردن بنهد؛ در غیر این صورت وی به درستی می‌تواند وادار به تمکین شود. (Tractatus Politicus, Caput II-XVI; and Spinoza, 2002: 687).

این حق که با قدرت انبوه خلق^۱ تعیین شده است، عموماً imperium یا حاکمیت خوانده شده است و مطلقاً در اختیار کسی است که مسئول امور دولت است؛ یعنی کسی که قوانین را وضع، تفسیر و لغو می‌کند، شهرها را محصور و مأمون می‌سازد، درباره جنگ و صلح تصمیم می‌گیرد و غیره. اما اگر این مسئولیت متعلق باشد به شورایی مرکب از عموم انبوه خلق، ایمپریوم democratia یا «دموکراسی» خوانده می‌شود؛ اگر شورا متشکل از تعداد محدودی از افراد باشد، ایمپریوم را آریستوکراتیا می‌خوانند؛ و اگر تدبیر امور دولت و در نتیجه حاکمیت در دستان یک تن باشد، آن را مونارشی می‌خوانند (Tractatus Politicus, Caput II-XVII; and Spinoza, 2002: 687).

دولت و گناه

نکته دیگر در فلسفه حق اسپینوزا این است که در وضع طبیعی، گناهی وجود ندارد و هر کس خطایی کند، کارش متوجه خودش است و به کسی مربوط نیست. چنان‌که در اخلاق نیز گفته شده، گناه^۲ عملی است خلاف قانون و قانون طبیعت، فعلی را منع نمی‌کند، مگر اینکه انجامش در توان کسی نباشد. اگر انسان‌ها ملزم بودند که طبق خواست طبیعت تحت هدایت عقل باشند، همه ضرورتاً تحت هدایت عقل قرار می‌گرفتند؛ چون فرامین طبیعت همان فرامین خداست و خدا با همان آزادی‌ای که در وجودش نهفته است و آزادانه وجود دارد، این فرامین را هم از سر آزادی وضع کرده است. این چنین فرامین از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شود و ابدی و نقض‌ناپذیرند. اما انسان‌ها عمدتاً تحت هدایت اپتیتوس یا میلِ سواى عقل قرار دارند. اما در این صورت نیز از نظم طبیعت تخطی نمی‌کنند، بلکه ضرورتاً از این نظم طبیعت پیروی می‌کنند. به همان اندازه که انسان بیمار لازم است بدنی سالم داشته باشد، انسان نادان یا

1. multitudinis potentiadefinitur

2. peccatum

ضعیف‌النفس نیز ملزم است برای زندگی عاقلانه از قانون طبیعت پیروی کند. (Tractatus Politicus, Caput II-XVIII; and Spinoza, 2002: 688).

بنابراین گناه تنها در imperio یا دولت قابل تصور است؛ یعنی در جایی که خوب و بد را قانون مشترک کل دولت تعیین می‌کند و هیچ‌کس حق ندارد کاری خلاف عقیده و اجماع مشترک^۱ انجام دهد. گناه، فعلی است خلاف قانون؛ فعلی است که قانون منعش کرده است. اما اطاعت^۲ عبارت است از اراده دائمی^۳ برای انجام فعل خیر منطبق با قانون و فعل منطبق با عقیده عمومی^۴ (Tractatus Politicus, Caput II-XIX; and Spinoza, 2002: 687).

فلسفه حقوق/ قانون طبیعی اسپینوزا بر دیالکتیک گناه - اطاعت، میل - عقل، نفس - بدن و آزادی - بندگی بنا شده است. این دوگانه‌ها لازمه طبیعی ساخته شدن اجتماع‌اند. «گناه» اساساً حاکی از mentis impotentia یا ضعف نفس است و فعلی است که با احکام عقل سلیم^۵ مغایرت دارد و «اطاعت» عبارت است از اراده پایدار برای کنترل اپتیتوس یا میل مطابق تجویزات عقل^۶. بر این مبنا اسپینوزا در فقره بسیار کلیدی فلسفه عملی خود، میل را در هم‌زیستی با عقل و بندگی را در تلازم با آزادی تعریف می‌کند، اما در امتداد فلسفه عملی طراحی شده در بخش چهارم و پنجم اخلاق، البته حیات عقلانی را موجد آزادی می‌داند.

در فقره ۲۰ فصل دوم رساله سیاسی خود می‌گوید: «کاملاً با این موافقم که آزادی انسان متضمن حاکمیت آزادانه میل باشد و در عین حال بندگی انسان در قبال حاکمیت عقل باشد»^۷. اما چنان‌که در طلوعه فصل چهارم اخلاق نیز گفته بود، هرچه انسان بیشتر تحت هدایت عقل باشد، آزادی‌اش نیز بیشتر می‌شود. بنابراین نمی‌توان حیات عقلانی را «اطاعت» پنداشت و «گناه» را چیزی پنداشت که در واقع ضعف نفس

1. ex communi decreto, vel consensu agit

2. obsequium

3. constans voluntas

4. communi decreto

5. sanae rationis dictamen

6. rationis praescripto

7. si humana libertas in appetitûs licentiâ, et servitus in rationis imperio consisteret.

است، نه جواز نفس برای کارکردن علیه خودش که او را بنده می‌سازد، نه آزاد
(Tractatus Politicus, Caput II-XX; and Spinoza, 2002: 683).

بندگی انسان ناشی از ناتوانی در مهار عواطف و میل است و نیروهای «بخت» یا «وضعیت اتفاقی»، نیروهای شرّند که موجب نقصان انسان‌اند. غلبه بر بخت یا فور تونا که در پیشگفتار بخش چهارم اخلاق تصویر شده، راهی است برای وصول به «کمالِ نفس» و مقصود اسپینوزا از کمال، همان «واقعیت» است. کمال و نقص همچون خیر و شر در نسبت با واقعیت/ موقعیت تعریف می‌شوند. از دید اسپینوزا، «کسی که تصمیم گرفته است فعلی را انجام دهد و آن را به پایان برده است، فعلش کامل است». کمال فعل منوط به «تصور نمونه‌ای» همان فعل است.

تصور نمونه‌ای خیر و شرّ

در پیشگفتار بخش چهارم اخلاق نسخه لاتینی، اسپینوزا از دو مفهوم مرتبط سود جسته است که کمتر مورد توجه مفسران واقع شده است: یکی *exemplari* و دیگری *concepto exemplari*. می‌توان این دو را «نمونه» و «تصور نمونه‌ای» ترجمه کرد. *concepto exemplari* در واقع تصور ما از نمونه فعلی است که در نظر داریم. هر فعلی قائم بر طرحی صورت می‌گیرد که از پیش در ذهن فاعل ترسیم شده است. به میزانی که فعل انجام شده با فعل طراحی شده در ذهن مطابقت داشته باشد، فعل ممکن است کامل یا ناقص تلقی شود. نقص یا کمال فعل قائم است بر تصویر ذهنی فعل. این تلقی از فعل کاملاً اقتضایی و اعتباری است و خیر و شر را اموری اعتباری و چشم‌اندازی می‌داند. چنان‌که در ادامه پیشگفتار بخش چهارم اخلاق آمده است، مفاهیم خیر و شرّ ذاتاً به امور مثبت یا منفی دلالت ندارند. خیر و شرّ تنها حالات فکرنند. خیر و شر مفاهیمی هستند که بر اثر مقایسه اشیا با یکدیگر «ساخته می‌شوند» و ممکن است چیزی در آن واحد هم خوب باشد و هم بد و بالعکس. این تلقی ساخت‌باورانه از فعل اخلاقی، البته خود نوعی تصور نمونه‌ای دوسطحی را پیش‌فرض قرار می‌دهد که همان الفاظ فلسفه اخلاق سنتی را برای نامیدن حالات و اشیا به کار می‌گیرد. چون از به کار بردن این

مفاهیم گریزی نیست. سطح نخست تصور نمونه‌ای «طبیعت انسانی» است و سطح دوم تصور نمونه‌ای «خیر و شر» است. اسپینوزا از انسان اخلاقی تصویری دارد که بر «نمونه طبیعت انسانی» استوار است. بر اساس این نمونه، تلقی وی از خیر و شر معنا می‌یابد. تصور اسپینوزا از خیر، هر چیزی است که به واسطه آن می‌توان به نمونه طبیعت انسانی که مد نظر قرار داده‌ایم، نزدیک شویم. شر نیز عبارت است از تمام چیزهایی که مانع وصول به فعل خیر بر اساس نمونه خیر است. بر این پایه، انسان‌ها با توجه به درجه نزدیکی یا دوری از آن نمونه‌ها، کامل‌تر یا ناقص‌تر می‌شوند.

اسپینوزا احتیاط می‌کند تا به حوزه مقوله‌های ذات‌باورانه نغلطد. «کمال بیشتر» یا «کمال کمتر» به معنی تبدیل شدن از ذاتی به ذاتی دیگر یا از صورتی به صورت دیگر نیست. بلکه مقصود این است که قدرت عمل فاعل از این حیث که از طبیعتش برمی‌آید، افزایش یا کاهش می‌یابد. هر چیزی چه از کمال بیشتری برخوردار باشد و چه از کمال کمتر، همواره قادر خواهد بود به وجود خود با همان نیرویی که آن را آغاز کرده است ادامه دهد. (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۲۱۶-۲۲۰).

نکته‌ای که در نقد این دریافت چشم‌انداز باورانه از خیر و شر می‌توان مطرح کرد، سطوح متعدد تفسیر «تصور» است؛ هم سطوح متعدد تفسیر تصور نمونه طبیعت انسانی و هم سطوح متعدد تفسیر تصور نمونه‌ای خیر و شر. این دستگاه درهم‌پیچیده تفسیری طبیعت انسان و خیر و شر، از چندین چشم‌انداز تودرتو تشکیل شده است: تفسیر خود فاعل از تصور طبیعت نمونه انسانی؛ تفسیر خود فاعل از تصور خیر و شر نمونه؛ تفسیر خود فاعل از تصور انطباق فعل خود با تصویری که از خیر و شر نمونه دارد؛ تفسیر خود فاعل از انطباق فعل خود با تصور طبیعت نمونه انسانی؛ تفاسیر بی‌شمار دیگران متکثر از تصور طبیعت نمونه انسانی؛ تفاسیر بی‌شمار دیگران از تصور فاعل از خیر و شر نمونه؛ تفاسیر بی‌شمار دیگران از تصور فاعل از انطباق فعل خود با تصور خیر و شر نمونه و... این زنجیره هرمنوتیکی تا منطقی‌ترین حد ممکن سطوح تفاسیر می‌تواند ادامه یابد. اسپینوزا به سادگی از این زنجیره هرمنوتیکی درمی‌گذرد.

قدرت و ایمان: مبانی الهیات سیاسی اسپینوزا

در نظریه قانون طبیعی اسپینوزا، عقل راهنمای فعل پرهیزکارانه و خلق نیک و لطیف است و تنها میدان امکان راهنمایی خرد imperio یا «دولت» است. عمل multitudo یا انبوه خلق تحت هدایت عقل و قوام دولت مستلزم وجود نفس یا روحی واحد است و این ممکن نیست مگر با قوانینی که تحت هدایت عقل تمهید شده است. بر این اساس است که لفظ «گناه» می‌تواند به اعمال خلاف عقل و قوانین دولت اطلاق شود. پرهیزکاری^۱ و گناه در فلسفه سیاسی اسپینوزا در معنای دینی به کار نمی‌روند، بلکه در میدان فلسفه عملی تعریف می‌شوند. پرهیزکاری یعنی پیروی از قانون دولتی که از انبوه خلق تشکیل شده است. چنان‌که ساموئل شرلی در تفسیر این اصطلاح می‌گوید، در متون کلاسیک سیسرو و ویرژیل، pietas اغلب معادل «میهن‌دوستی» بود و در قاموس اسپینوزا، بالاترین مرتبه وظیفه مدنی تلقی شده است. انسان، توانایی انجام گناه را دارد، اما گناه انسان، کاری است ضد خودش (ر.ک: Tractatus Politicus, Caput II-XXI; and Spinoza, 2002: 688-9).

دولت یا imperio در مقابل وضع طبیعی تعریف می‌شود. در وضع طبیعی، تصور مفاهیم اخلاقی ناممکن است. همان‌طور که گناه و اطاعت تنها در یک دولت قابل تصور است، عدالت و بی‌عدالتی^۲ نیز تنها در وضعیت دولتی یا میدان حضور دولت قابل تصور است. بر این مبنا، در طبیعت چیزی وجود ندارد که به‌راستی بگوییم به یک انسان تعلق دارد و نه به انسانی دیگر. همه‌چیز به «همگان» تعلق دارد^۳؛ همگانی که قدرت دارند؛ همگانی که قدرت تملک چیزها را دارند. در دولت که قوانین مشترک^۴ تعیین می‌کند چه چیزی به چه کسی تعلق دارد، کسی عادل^۵ است که اراده پایداری دارد تا چیزی را که به خودش تعلق دارد، به همگان بدهد و وقتی مال انسان دیگری را تصاحب کند، از عدالت ساقط می‌شود (ر.ک: Tractatus Politicus, Caput II-XXI; and Spinoza, 2002: 689).

-
1. pietas
 2. justitia et injustitia
 3. omnia omnium
 4. communi jure
 5. justus

در این نظریه قانون طبیعی، هرچه انسان خدا را بیشتر دوست داشته باشد و عبادتش خالصانه‌تر باشد، آزادتر خواهد بود و بیشتر مطیع خودش خواهد بود. فقره ۲۲ بخش دوم رساله سیاسی، فشرده چیزی است که چه بسا می‌توانیم آن را «مبانی الهیات سیاسی اسپینوزایی» بنامیم. این الهیات سیاسی البته در تمایز با فلسفه سیاسی‌ای تعریف می‌شود که براهینش، عقلانی محض است. در این فقره، اسپینوزا چنین می‌گوید:

«اگر هم فرمان طبیعت را در نظر نگیریم (چون به آن واقف نیستیم)، بلکه فقط الزامات عقل را تا جایی که به دین^۱ مربوط است در نظر بگیریم، ... می‌توانیم بگوییم کسی که خدا را از صمیم قلب دوست دارد، مطیع خداست و کسی که تابع میل کور است، گناهگار است (و واقفیم که این الزامات عقلی را خدا، گویی که در درون ما با ما سخن می‌گوید، به ما الهام کرده است یا که البته زمانی در قالب شرایع بر پیامبران وحی شده است). و در عین حال همواره باید به یاد داشته باشیم که تابع امر خداوندیم، همچون سفالی در دستان کوزه‌گر که از گلی واحد، ظرفی عزیز و ظرفی ذلیل می‌سازد».

این فقره از منظر تاریخ اندیشه سیاسی، دلالت مهم دیگری هم دارد. اسپینوزا در اینجا مستقیماً از پولس رسول مدد می‌گیرد و آیه‌ای از نامه او را نقل می‌کند. پولس در «نامه به مسیحیان روم» می‌گوید:

«پس مرا می‌گویی دیگر چه ملامت می‌کند؟ زیرا کیست که با اراده او مقاومت نموده باشد؟ نی بلکه تو کیستی از انسان که با خدا معارضه می‌کنی؟ آیا مصنوع به صانع می‌گوید که مرا چنین ساختی؟ یا کوزه‌گر اختیار بر گل ندارد که از یک خمیره ظرفی عزیز و ظرفی ذلیل بسازد؟»

(نامه پولس به مسیحیان روم، بی‌تا، ۹: ۱۹-۲۱).

این فقرات «نامه به مسیحیان روم» از جمله فقراتی است که در مقایسه با پاره‌ای دیگر از همین نامه پولس، دو ویژگی متفاوت دارد و همین ویژگی‌ها برای اسپینوزای از

1. religionem

قوم یهود گسیخته، حاوی بشارت‌های انسانی است. ویژگی نخست این است که برای ایمان دینی، مرجعیت قومی قائل نیست، بلکه شریعت مسیح را آشکارا گسستی در شریعت انبیای بنی‌اسرائیل می‌داند. مؤمنان این دیانت دیگر از تبار قوم بنی‌اسرائیل نیستند، بلکه امتی جهانی‌اند و «همه نجات خواهند یافت». ویژگی دوم تفاوت زبان پولس است که بشارت او را از احکام متشرعانه جدا می‌سازد. پولس، «ایمان» را در مقابل «شریعت» می‌نهد و این بار نه از منظر یک واضع احکام شریعت عیسوی، بلکه از موضع یک دعوتگر نجات، خیل بی‌شمار انبوه خلقی را بشارت می‌دهد که همه به اعتبار قلب خود می‌توانند مؤمن باشند. الهیات سیاسی پولس، عدالت شریعت بنیاد را ناکارآمد می‌داند و عدالتی را راهنما و مؤثر می‌داند که از ایمان ناشی می‌شود. عدالت قائم بر ایمان انبوه خلق، «بخشش» را لازمه تدبیر جمعیت می‌داند. همین تلقی از عدالت بر پایه ایمان است که با قانون جمهوری اسپینوزا هم‌نوایی دارد:

«امت‌هایی که در پی عدالت نرفتند، عدالت را حاصل نمودند، یعنی عدالتی که از ایمان است. لکن اسرائیل که در پی شریعت عدالت می‌رفتند، به شریعت عدالت نرسیدند. از چه سبب؟ از این جهت که نه از راه ایمان بلکه از راه اعمال شریعت آن را طلبیدند، زیرا که به سنگ مصادم لغزش خوردند» (پولس، بی‌تا، ۹: ۳۰-۳۲).

پولس رسولی است که از «ایمان من و ایمان شما» سخن می‌گوید و ارتباط رسول با انبوه خلق را ارتباطی بین «ایمان تا ایمان» می‌داند. به رومیان می‌گوید که اشتیاق دارم همدیگر را ببینیم تا «تسلی یابیم از ایمان یکدیگر، ایمان من و ایمان شما». در این رسالت، پولس که نماینده شریعت نو است و در مقام شارع احکام عملی بیانی هژمونیک و اقتداری نیز به کار می‌بندد، خودش را مدیون «یونانیان و بربریان و حکما و جُهلا» می‌داند:

«که از انجیل مسیح عار ندارم چون که قوت خداست، برای نجات هر کس که ایمان آورد، اول یهود و پس یونانی، که در آن عدالت خدا مکشوف می‌شود، از ایمان تا ایمان، چنان که مکتوب است که عادل به ایمان زیست خواهد نمود» (همان، ۱: ۱۱-۱۷).

این الهیات سیاسی رحمت، بر آموزه «ایمان تا ایمان» استوار است و در کانون این آموزه، نوعی نظریه «امت» نهفته است. همین نظریه امت است که الهیات سیاسی پولس را در گسست از «فقه سیاسی بنی اسرائیل»، جلوه‌ای غیر خشونت‌آمیز می‌بخشد. در این نظریه امت، «دیگری» از ایمانی برخوردار است که می‌توان به آن تقریب جست و از آن مُلتد شد. مقصود دعوت، نزدیک شدن به دیگری است، نه مقهور ساختن او. در الهیات سیاسی پولس، امت شبکه مؤمنانی است که «دولت جلال خاص خود» را دارند و ظروف رحمت نه فقط یهود، بلکه همه یونان و روم و دانایان و نادانان را «از قبل برای جلال مستعد نموده» است:

«چنان که در هوش گفته شده است: آنانی را که قوم من نبودند، قوم خود خواهیم خواند و او را که دوست نداشت، محبوبه خود. و جایی که به ایشان گفته شد که شما قوم من نیستید، در آنجا پسران خدای حی خوانده خواهند شد. و اشعیا نیز در حق اسرائیل ندا می‌کند که هر چند عدد بنی اسرائیل مانند ریگ دریا باشد، لکن بقیه نجات خواهند یافت. زیرا خداوند کلام خود را تمام و منقطع ساخته، بر زمین به عمل خواهد آورد» (پولس، بی تا، ۹: ۲۳-۲۸).

آموزه «ایمان من و ایمان دیگری»، راهی است برای اندراج نظریه قانون طبیعی اسپینوزا در منظومه فراتمدنی الهیات رحمت که ابن عربی در سنت اسلامی نماینده اصلی آن است.

به همین سان مبنای نظریه قانون طبیعی پس از فلسفه‌های رواقی را در فلسفه دینی و الهیات ایمانی - شرعی آباء کلیسا به‌ویژه آموزه‌های پولس قدیس می‌توان جست. پولس در «نامه به مسیحیان روم»، قانون یا شریعت را امر طبیعی می‌داند که فراتر از دیانت‌ها و مسلک‌های ایمانی، در حوزه حکمت عملی، احکام واحدی را بر تمامی انسان‌ها جاری می‌سازد. در نظریه قانون طبیعی پولس، رسول «نفس» یا «ضمیر» اهمیت بالایی دارد. ضمیر محل حضور و کشف قانون طبیعی است:

«۱۱. زیرا نزد خدا طرفداری نیست. ۱۲. زیرا آنانی که بدون شریعت گناه کنند، بی‌شریعت نیز هلاک شوند و آنانی که با شریعت گناه کنند، از شریعت بر ایشان حکم خواهد شد. ۱۳. از آن جهت که شنوندگان شریعت در حضور خدا عادل نیستند بلکه کنندگان شریعت عادل شمرده خواهند شد. ۱۴. زیرا هرگاه امت‌هایی که شریعت ندارند، کارهای شریعت را به طبیعت به‌جا آرند، اینان هر چند شریعت ندارند، برای خود شریعت هستند، ۱۵. چون که از ایشان ظاهر می‌شود که عمل شریعت بر دل ایشان مکتوب است و ضمیر ایشان نیز گواهی می‌دهد و افکار ایشان با یکدیگر یا مذمت می‌کنند یا عذر می‌آورند، ۱۶. در روزی که خدا رازهای مردم را داوری خواهد نمود، به وساطت عیسی مسیح برحسب بشارت من» (نامه پولس به مسیحیان روم، بی‌تا، ۲: ۱۱-۱۶).

اندراج قانون طبیعی در ضمیر انسان به منزله یک موجودیت زیستی - اجتماعی و نه ایمانی، قلب انسان را به شریعت و قانون مدینه پیوند می‌دهد. این تقریر قانون طبیعی، نتایج جدی‌ای برای الهیات سیاسی مسیحی به وجود خواهد آورد.

قلب پولس و عقل توماس

اسپینوزا در ادامهٔ فقرة ۲۲ بخش دوم رسالهٔ سیاسی، روی‌گردانی و نافرمانی از قانون جمهوری یا شریعت الهی را که در نفوس ما یا پیامبران نگاشته شده است، عملاً ممکن می‌داند، اما نافرمانی از قانون الهی نگاشته‌شده در طبیعت کلی^۱ را ممکن نمی‌داند. این قانون طبیعی قانونی است نگاشته شده در قلب (ر.ک: Tractatus Politicus, Caput II-XXII; and Spinoza, 2002: 689).

اسپینوزا در نظریهٔ قانون طبیعی، قلب را به عقل می‌رساند؛ قلب پولس و عقل توماس؛ یکی رسول و دیگری متأله. برجسته‌ترین نظریهٔ عقلانی قانون طبیعی در قرون میانه از آن قدیس «توماس آکویناس» است. توماس در Summa theologiae IaIIae 90 پیش از تشریح غایت قانون و اقسام آن، ابتدا چهار گزاره^۲ را طرح می‌کند و در ذیل آنها طی فقرات مختلف به ذکر اعتراضات و پاسخ‌ها می‌پردازد. این گزاره‌ها مبنای فلسفه

1. aeternum Dei decretum, quod in universâ naturâ inscriptum est

2. articulus

حقوق توماسی‌اند:

۱. قانون چیزی است متعلق به عقل؛
۲. قانون همواره ناظر به خیر مشترک یا صلاح عمومی است؛
۳. عقل هر کس به نحوی قادر به وضع قانون است؛
۴. شمولیت لازمه قانون است.

مطابق گزاره اول، قاعده و میزان اعمال انسانی، عقل است که اصل راهنمای اعمال است. مطابق گزاره دوم، توماس به معترضان پاسخ می‌دهد که خود عقل باید با چیزی هدایت شود که اصل نخست همه کارهایش است و قانون در جهت همین اصل راهنما است که اساساً باید هدایت شود. نخستین اصل در امور مادی که موضوع حکمت عملی است، غایت نهایی است و غایت نهایی زندگی بشری، سعادت یا خوشبختی است. قانون باید تمهیدگر سعادت باشد. در توضیح گزاره سوم، توماس می‌گوید قانون به معنی دقیق کلمه اولاً و بالذات ناظر به تحقق خیر مشترک است و رسیدن به خیر مشترک جز با کمک کل اجتماع میسر نیست. وضع قانون، کار کل اجتماع است و به شخص عمومی‌ای تعلق دارد که دغدغه کل اجتماع را دارد. مطابق گزاره چهارم، قانون وضع می‌شود تا به کار آید و اجرا شود (Aquinas, 2002: 76-83).

پس از این جدل با معترضان در باب مبانی، توماس در بخش بعدی به تقسیم‌بندی «اقسام مختلف قانون» می‌پردازد. مشهورترین جنبه نوشتارهای سیاسی توماس، همین سنخ‌شناسی قانون است. وی قوانین را به چهار سنخ تقسیم می‌کند: قانون ابدی، قانون طبیعی، قانون بشری و قانون الهی. البته در فقره‌ای نیز از «قانون گناه» یاد می‌کند. توماس برای قانون طبیعی، ویژگی فلسفی خاصی قائل می‌شود که تا پیش از وی نه در سنت مسیحی و نه در سنت پاگانسیم رومی سابقه نداشته است. به باور توماس، قانون «قاعده و میزان» عقل است. قانون، نوعی الگوی عقلانی است؛ چیزی نظیر *concepto exemplari* اسپینوزا. هرگونه رابطه بین فرادست و فرودست متضمن نوعی تصویر در ذهن فرادست از موجودیت فرودست و چیزی که فرودست باید انجام دهد است. برای نمونه، صنعتگر پیش از اینکه چیزی بسازد، ایده یا الگوی آن چیز را در ذهن دارد. در رابطه بین حاکم و اتباع نیز ایده‌ای که حاکم از بایسته‌های رفتار اتباع در ذهن دارد،

چیزی است که قانون خوانده می‌شود. قاعده و میزان است که بر افعالشان حاکم است و وقتی چنان‌که باید عمل کنند، گویی می‌زی که نجار در ذهنش تصور می‌کرده، در عمل ساخته شده است. از آنجا که خدا حاکم مطلق همه امور است، الگوی عقلانی‌ای که او از حکومت عالم در ذهنش دارد، «قانون» است در جامع‌ترین و کلی‌ترین معنای کلمه. توماس، این الگوی عقلانی در ذهن خدا را «قانون ابدی» یا *lex aeterna* می‌خواند که تمامی اشیای عالم تابع آنند. قانون ابدی چیزی نیست جز الگوی عقلانی حکمت الهی که تمامی اعمال و حالات را جهت می‌بخشد (Aquinas, 2002: xxxii).

از آنجا که انسان جزئی از نظم عالم است، باید که قسمی از قانون ابدی وجود داشته باشد تا اختصاصاً رفتار او را شامل شود. این همان *lex naturalis* یا قانون طبیعی یا قانون طبیعت است. به معنی عام کلمه، تمامی حیوانات از قانون طبیعی برخوردارند. تمامی مخلوقات مُدرک، تمایلی خاص دارند به حفظ و بازتولید خودشان. اما قانون طبیعی‌ای که انسان تابعش است، با غریزه صرف بقا و زایش فرق دارد. قانون طبیعی انسان‌ها تجویزی است و ناظر به انجام اعمال خوب و اجتناب از عمل بد. قانون طبیعی حکم می‌کند که با دیگران در صلح زندگی کنیم، دست‌کم تا حدودی و تا جایی که طبیعتاً مخلوق کسی هستیم که تجویزاتش عقلاً بداهت دارد. لازم نیست این قوانین یا تجویزات عقلی را یاد بگیریم یا برایمان وضع شوند. درباره تمامی ابنای بشر از کافرکیش گرفته تا مؤمن، این قوانین طبیعی تنها بر عقل تکیه دارد. ما مخلوقات حسب طبیعت است که درست را از نادرست تمییز می‌دهیم و می‌توانیم الگوی عمل درست را از طبیعت عقلانی عالم بخوانیم.

سخن دیگر قانون از دید توماس، قانون انسانی یا *lex humana* است. از آنجا که گناه، قانون طبیعی را از قلب‌های ما زوده است، به قانون انسانی نیازمندیم تا با ترس و اجبار نیروی ویران‌گری‌مان را مهار کند. قانون طبیعی برای ما واضح است، اما شروط و قیود آن چنان کلی‌اند که نمی‌توان راهنمای عملی از آن به دست آورد. می‌دانیم که باید به خوبی بگرویم و از بدی بپرهیزیم، اما نمی‌دانیم که در چه شرایطی، عملی خوب و عملی دیگر بد است. میزانی برای تشخیص درستکار از بدکار نداریم و نمی‌دانیم چه مجازاتی را برای چه کسی باید در نظر گرفت و چگونه. این شکاف بین آگاهی ما از اصول عام قانون

طبیعی و نیاز ما به قواعد جزئی رفتار، ضرورت ایجاد قانون انسانی را به وجود می‌آورد. قوانین انسانی استنتاج خاصی‌اند که از طریق استنباط عملی بر پایه قانون طبیعی وضع می‌شود. برخی از قوانین انسانی چنان به اصول کلی طبیعت نزدیک‌اند که تمامی افراد درباره آنها اتفاق نظر دارند. در حقوق روم، این قوانین را *ius gentium* می‌خواندند. قوانین انسانی از جمله قوانین مدنی اجتماع سیاسی خاص، ویژگی قانون بودن خود را از این واقعیت می‌گیرند که انعکاسی از اصول کلی قانون طبیعی‌اند. قانون انسانی تابع مقتضیات زمان و مکان است و زمان و مکان در تغییر یا تبدیل آن نقش دارد. اما اصول کلی قانون طبیعی، تغییرناپذیر است. به علاوه در فکر توماس، تنها آن قانون انسانی‌ای لازم‌الاتباع است که مبتنی بر قانون طبیعی باشد. سنجۀ تشخیص عدول قانون انسانی از قانون طبیعی از دید توماس، «خسونت» و «سرکوب» است. خسونت و سرکوب یعنی الزام اتباع به التزام ناعادلانه به امر حاکم و ناتوانی در تأمین صلاح عمومی. عدول از قانون طبیعی بیانگر شکل‌گیری تیرانی است.

اما شکل چهارم قانون در نوشتارهای توماس آکویناس عبارت است از قانون الهی یا *lex divina* که همان «وحی» یا «شریعت» است. برخلاف قانون انسانی، قانون الهی طی فرایند استنباط عقلانی از اصول عام قانون طبیعت استنتاج نشده است و بر عقل نیز مبتنا ندارد. قانون الهی، بخشی از قانون ابدی است، اما قانون وحی است که از رهگذر آموزه‌های نص و کلیسا به دست ما رسیده است. قانون الهی، قلمروی مجزا و مستقل است. قانون انسانی نباید با آن مغایر باشد، اما لزوماً هم نباید از آن گرفته شده باشد. قانون انسانی تنها ناظر به برقراری عدالت در امور مربوط به زندگی عمومی یا اجتماعی است. نجات ابدی مستلزم این است که در اعمال و تمایلات خصوصی‌مان فضیلت‌مند باشیم. قانون الهی، آن جنبه‌هایی از رفتار ما را تنظیم می‌کند که کسی قادر به دیدنش نیست. قانون الهی، ما را به عنوان گناه‌کار عقاب می‌کند، نه به عنوان مجرم، و احکام آن ناظر به تکالیف دینی است نه مدنی (Summa theologiae IaIIae 91: articulus 1-5, in Aquinas, 2002: 76-93).

زمینه‌های رواقی

اما در میان سنت‌های قدیم غرب، یکی دیگر از برجسته‌ترین نظریه‌های قانون طبیعی که بر متافیزیک طبیعت استوار است و اسپینوزا بیشترین همراهی را با آن دارد، نظریه رواقی طبیعت و قانون طبیعی است. شناخت متافیزیک و فلسفه سیاسی حوزه‌های رواقی از منظر تاریخ اندیشه به علت از دست رفتن بسیاری از متون متفکران اصلی این حوزه‌ها، با دشواری تفسیری مواجه است. این دشواری درباره حوزه‌های رواقی میانه و حوزه رواقی متأخر یا دوره امپراتوری روم کمتر مصداق دارد، اما برای مطالعه حوزه رواقی قدیم با کاستی منابع تاریخی مواجهیم. چنان‌که «امیل بریه» می‌گوید که علم مستقیم به تعالیم زنون و خروسیپوس مقدور نیست^(۲). با وجود پراکندگی منابع شناخت حوزه‌های قدیم و متوسط رواقی، از آثار به جای مانده پیداست که رواقیون، منظومه دقیقی فراهم آورده بودند که از طبیعیات، مابعدالطبیعه، الهیات، منطق، علم‌النفس، اخلاق و حکمت عملی تشکیل شده است. از لحاظ مابعدالطبیعه و الهیات، آنان به طور کلی نگرشی درون‌بودی یا حلولی داشته‌اند، هر چند تعالی‌باوری یا صدورباوری نیز در خلال آثارشان دیده می‌شود (بریه، ۱۳۷۴: ۴۰-۴۱ و ۵۱-۸۷).

نکته دیگر درباره فلسفه رواقی از منظر تاریخ عقاید و افکار، تردید بنیادینی است که برخی از مفسران بزرگ تاریخ فلسفه سیاسی در یکپارچگی مفاهیم و دستگاه نظری متفکران موسوم به رواقی ایجاد کرده‌اند. برای نمونه، لئو اشتراوس اولاً نظریه حقوق طبیعی رواقی را تقریری از نگاه افلاطون به حقوق طبیعی می‌داند. ثانیاً فیلسوفی چون سیسرو را اصلاً رواقی نمی‌داند (ر.ک: اشتراوس، ۱۳۷۳).

جمع‌بندی آرای متعدد متفکران حوزه‌های متعدد رواقی از لحاظ منطقی خالی از اشکال نخواهد بود و ترسیم تصویری یکپارچه از این منظومه چندگانه چه بسا با تقلیل‌گرایی همراه است. اما محققان تلاش کرده‌اند به نقاط اشتراک برسند. در هستی‌شناسی رواقیان، جهان از دو جزء کلی فراهم آمده است: خدای فعال و ماده منفعل. طبیعت، موجودی زنده و دارای نفس عاقله است که در سراسر اجزایش حضور دارد. نفس عاقله همان عقل یا خداست که اراده فائقه جهان است. خدا اداره‌کننده جهان است که گاهی با وجود آتش و طبیعت و گاهی با قضا و قدر متعین می‌شود. خدا

مسئول حفظ نظم جهان است و همواره خود را در این نظم متجلی می‌سازد. علت غایی هستی، زیستن سازگار با این جهان اندام‌وار است.

هستی‌شناسی رواقی دغدغه تدبیر جهان دارد؛ تدبیر جهان یعنی تدبیر امور انسان و به همین اعتبار می‌توان فلسفه رواقی را انسان‌محور یا انسان‌گرایانه دانست. عقل ربّانی جهان را خلق کرده و آن را اداره می‌کند، با این هدف که انسان به خیر و نیکی برسد. انسان باید با طبیعت کلی جهان چنان هماهنگ زندگی کند که به سعادت برسد. چون طبیعت انسان بخشی از طبیعت جهان است، انسان برای رسیدن به توان زندگی هماهنگ با طبیعت باید ذات خویش را به منزله جزیی از طبیعت جهان بشناسد. در قاموس متفکران رواقی‌ای چون «دیوگنس لائرتی»، طبیعت انسان بخشی از کلیت جهان است و زندگی مطلوب، زندگی سازگار با طبیعت انسان و طبیعت کلی هستی است. این سازگاری با طبیعت انسان و جهان، یعنی همنوایی با «قانون مشترک» تمامی اشیا. «قانون مشترک»، عقل سلیمی است که بر همه اشیا و امور غالب است. عقل سلیم این خداوند زئوس فرمانروای جهان است (ر.ک. بریه، ۱۳۷۴؛ Cooper, 2012; Inwood, 2003; Long, 2002; Rist, 1969; Sambursky, 1959; Sharples, 1996; Sellars, 2006; Sandbach, 1994).

بنابراین زندگی مطابق طبیعت یعنی زندگی مطابق احکام عقل. عقل موجد و مبنای «قانون طبیعی» است که قانون برتر جهان است. این این‌همانی عقل با طبیعت و این‌همانی حکم عقل با قانون طبیعی، مبنای استواری می‌شود برای فلسفه عملی اسپینوزا. این فلسفه عملی از سویه‌های ارسطویی فکر رواقی فاصله گرفته است. سویه دیگر پیوند اسپینوزا با رواقیان در این فقره از حکمت عملی آنان نهفته است که انسان را مکلف به «اطاعت» از عقل یا قانون طبیعی می‌داند. پیروی از عواطف مانع اطاعت از عقل است و رذیلت تلقی می‌شود. عواطف ترس، اندوه یا آلم، آرزو و لذت مانع اجرای احکام عقل‌اند. اما اسپینوزا این سویه حکمت عملی و علم‌النفس رواقی را بدون انتقاد نمی‌گذارد و برخلاف رواقیان می‌گوید: «ما بر عواطف سلطه مطلق نداریم». رواقیان معتقد بودند که عواطف مطلقاً تابع اراده ما هستند و ما بر آنها سلطه مطلق داریم. اما به باور اسپینوزا، «تجربه» عقیده آنان را ابطال می‌کند، زیرا برای چیرگی بر عواطف، «تمرین و

سعی بسیار لازم است» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۲۹۱). این تمرین و سعی بسیار، اسپینوزا را لاجرم به هم‌زیستی میل و عقل می‌رساند و این نتیجه استراتژیک را برای فلسفه سیاسی او حاصل می‌آورد که آزادی انسان متضمن حاکمیت آزادانه میل است و بندگی انسان، جوازش را از حاکمیت عقل می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

از منظر فلسفه سیاسی، برجسته‌ترین مسئله در خوانش متافیزیک درون‌بودی اسپینوزا، نحوه ورود آن به حوزه عمومی یا چیزی است که در زبان قدما، «کیویتاس» یا به تعبیر دیگر «رس‌پوبلیکا» گفته می‌شد. وحدت‌باوری کثرت‌گرایانه و درون‌بودی دستگاه متافیزیکی اسپینوزا، به دستگاه اندیشه سیاسی وی، دلالت‌های جمهوری‌خواهانه بخشیده است. این جمهوری‌خواهی از رهگذر اندراج مفاهیم دوستی، عشق، ارتباط، شادی و پذیرش دیگری در کانون فلسفه سیاسی و عمل اجتماعی، اندیشه و عمل را با اخلاق توأم می‌سازد. این دریافت نئورومی اسپینوزا از امر سیاسی، جمهوری‌خواهی وی را از دریافت‌های نئورومی‌های سنت انگلیسی جمهوری‌خواهی متمایز می‌سازد. شاید به همین دلیل است که اصحاب مکتب کمبریج در روزگار ما چندان به برجسته کردن جایگاه اسپینوزا در ساخته شدن مدرنیته سیاسی تمایل ندارند. نظریه اسپینوزایی امر سیاسی چندان دولت‌باورانه نیست که اصحاب مکتب کمبریج در تاریخ‌نگاری مدرنیته برای وی سهمی درخور قائل شوند.

جمهوری‌خواهی اسپینوزا ناظر به شکل حکمرانی سازگار با عناصری چون آزادی تفلسف، ارزش دوستی، نفی خشونت، خواست شادی و لذت، خواست عشق و خواست خیر، بر بنیاد نقد الهیات خرافه در پرتو هدایت عقل است. در این جمهوری‌خواهی، امنیت دولت با آزادی تفلسف ملازمه دارد. اسپینوزا در امتداد سنت جمهوری‌خواهی فلورانس به امر سیاسی می‌اندیشد و زبان او با زبان اقتداری متون هابز و فیلمر در تقابل است. فلسفه سیاسی اسپینوزایی گونه‌ای رئالیسم سیاسی اخلاق‌بنیاد است.

اختیار یا آزادی در عرصه سیاسی عبارت است از تجلی هوشمندانه قدرت انسان. اما

قدرت انسان برحسب برداشتی مشترک یا کلی از قدرت تبیین شده است؛ برداشتی مشترک درباره تمام اشیای موجود که گناتوس خوانده می‌شود. برداشت مشترک یا کلی از قدرت، روش مطالعه‌ای را امکان‌پذیر می‌کند که درباره تمام اشیا مشترک است. ترکیب فهم قدرت و روش مطالعه به نوبه خود متافیزیک شبه‌علمی‌ای را تولید می‌کند که درصدد تبیین قواعد بنیادین واقعیت است؛ قواعدی که درباره تمام ابعاد واقعیت، خواه انسانی و خواه ابدی، مشترک است. سیطره قدرت، خود والاترین قدرت، به شیوه‌ای واحد در هر دو قلمرو انسانی و غیرانسانی پیش می‌رود. این حاصل چیزی است که آن را «رئالیسم سیاسی اخلاق‌بنیاد» می‌خوانیم.

این رئالیسم سیاسی اخلاق‌بنیاد، از متافیزیک طبیعت‌باورانه خاص اسپینوزا تبعیت می‌کند. این متافیزیک طبیعت‌باورانه در امتداد برخی از سنت‌های دینی و فلسفی روم قدیم و قرون میانه مسیحی و یهودی تقریر شده است و البته گسست‌ها و فاصله‌هایی نیز از آنها دارد. این طبیعت‌باوری متافیزیکی و نتایج آن برای میدان فلسفه سیاسی را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. قدرت انسان همان قدرت خدا و طبیعت است و حق همان قدرت است. وجود اشیا و دوام وجود اشیای طبیعی وابسته به یک قدرت یعنی قدرت ابدی خداوند است. قدرت غیر ابدی مخلوقات نیازمند قدرتی ابدی و خالق است.
۲. حق طبیعی عبارت است از «قوانین یا قواعد طبیعت» که وجود اشیا مطابق آن تعیین می‌یابد. به عبارتی حق طبیعی، همان قدرت طبیعی است.
۳. بیش از عقل، این «میل کور» است که انسان‌ها را هدایت می‌کند. بنابراین قدرت یا حق طبیعی‌شان را نباید بر پایه عقل تعریف کرد، بلکه باید با خواهش‌هایی تعریف کرد که وادار به عملشان می‌کند و باعث می‌شود برای حفظ خودشان بکوشند.
۴. انسان عاقل یا بی‌عقل، در هر حال جزئی از طبیعت است و اعمال او ناشی از قدرت طبیعت است. قدرت سراسری طبیعت، در طبیعت افراد مختلف تجلی می‌یابد. بنابراین عمل مطابق عقل یا عمل مطابق میل، در هر دو حال عمل مطابق قوانین و مقررات طبیعت یا حق طبیعی است.

۵. قدرت جمعیت بیشتر از قدرت انسان منفرد است. اجتماع انسان‌ها موجب افزایش قدرت انسان‌ها می‌شود و افزایش قدرت انسان‌ها متعاقباً موجب افزایش حق انسان‌ها می‌شود. امر مشترک، میدان حق‌های مشترکی است که شبکه قدرت انسانی را بارور می‌سازد.
۶. عقل راهنمای فعل پرهیزکارانه و خلق نیک و لطیف است و تنها میدان امکان راهنمایی خرد imperio یا «دولت» است. عمل multitudo یا انبوه خلق تحت هدایت عقل و قوام دولت مستلزم وجود نفس یا روحی واحد است و این ممکن نیست مگر با قوانینی که تحت هدایت عقل تمهید شده است.
۷. لفظ شرعی «گناه» از لحاظ سیاست عملی می‌تواند به اعمال خلاف عقل و قوانین دولت اطلاق شود و مرز بین فلسفه سیاسی و الهیات سیاسی درهم می‌آمیزد.
۸. الهیات سیاسی اسپینوزایی در تمایز با فلسفه سیاسی‌ای تعریف می‌شود که برهینش عقلانی محض است. مبنای نظریه قانون طبیعی پس از فلسفه‌های رواقی را در فلسفه دینی و الهیات ایمانی - شرعی آباء کلیسا به‌ویژه آموزه‌های پولس قدیس می‌توان جست. اسپینوزا به اقتضای پولس، رسول الهیات سیاسی‌ای تمهید می‌کند که برای ایمان دینی، مرجعیت قومی قائل نیست، بلکه شریعت مسیح را آشکارا گسستی در شریعت انبیای بنی‌اسرائیل می‌داند؛ مؤمنان امتی جهانی‌اند و «همه نجات خواهند یافت». «ایمان» در مقابل «شریعت» واحد معنوی‌ای است برای دعوت جمعیت انسانی به نجات. این ایمان‌گرایی، خیل بی‌شمار انبوه خلقی را بشارت می‌دهد که همه به اعتبار قلب خود می‌توانند مؤمن باشند. عدالت قائم بر ایمان انبوه خلق، «بخشش» را لازمه تدبیر جمعیت می‌داند. آموزه «ایمان من و ایمان دیگری»، راهی است برای اندراج نظریه قانون طبیعی اسپینوزا در منظومه فراتمدنی الهیات رحمت که ابن عربی در سنت اسلامی، نماینده اصلی آن است. اسپینوزا در نظریه قانون طبیعی قلب را به عقل می‌رساند؛ قلب پولس و عقل توماس.
۹. در فلسفه اسپینوزا، میل و عقل به هم‌زیستی می‌رسند و این نتیجه استراتژیک

را برای فلسفه سیاسی او حاصل می‌آورد که آزادی انسان متضمن حاکمیت آزادانه میل است و بندگی انسان، جوازش را از حاکمیت عقل می‌گیرد.

پی‌نوشت

۱. به دلیل اهمیت این قسمت از فصل دوم رساله سیاسی در تمهید نظریه حق/قدرت، فقرات سوم و چهارم این فصل را بر اساس نسخه لاتینی «گبهارت» نقل می‌کنیم:

Hinc igitur, quod scilicet rerum naturalium potentia, qua existunt et operantur, ipsissima Dei sit potentia, facile intelligimus, quid ius naturae sit. Nam quoniam Deus ius ad omnia habet et ius Dei nihil aliud est, quam ipsa Dei potentia, quatenus haec absolute libera consideratur, hinc sequitur, unamquamque rem naturalem tantum iuris ex natura habere, quantum potentiae habet ad existendum et operandum; quandoquidem uniuscuiusque rei naturalis potentia, qua existit et operatur, nulla alia est, quam ipsa Dei potentia, quae absolute libera est. Per ius itaque naturae intelligo ipsas naturae leges seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est, ipsam naturae potentiam. Atque adeo totius naturae, et consequenter uniuscuiusque individui naturale ius eo usque se extendit, quo eius potentia; et consequenter quicquid unusquisque homo ex legibus suae naturae agit, id summo naturae iure agit, tantumque in naturam habet iuris, quantum potentia valet.

۲. از تألیفات متعدد زنون و نیز از هفتصد و پنج رساله خروسیپوس، تنها قسمتی از عناوین آنها به دست دیوگنس لارتی رسیده و از طریق او به دوره‌های بعد منتقل شده است. تنها کتاب‌های رواقیون که اینک در دسترس است، آثار سنکا و اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس است که در دوره امپراتوری روم یعنی چهار قرن پس از تأسیس حوزه رواقی قدیم زندگی می‌کردند. تاریخ‌های اندیشه فلسفی و سیاسی رواقی بیشتر از خلال آثار این رواقیون متأخر فراهم آمده است. از جمله منابع متأخر رواقی، آثار کسانی چون سیسرو است که در اواسط قرن نخست پیش از میلاد می‌زیسته است و نیز فیلون اسکندرانی که در اوایل دوره مسیحی حیات داشته است. منبع دیگر تدوین اندیشه رواقی، آثار مخالفان آنهاست. برای نمونه، پلوتارک در اواخر قرن نخست میلادی، کتاب‌هایی در رد آنان نوشته است، از جمله بر ضد رواقیون و درباره تناقضات رواقیون. همچنین سکستس امپیریکس و جالینوس طبیب در اواخر قرن دوم میلادی در رد آرای خروسیپوس، رسائلی نگاشته‌اند. آبابی کلیسا نیز به‌ویژه آریگنِس در قرن سوم میلادی

۲۲۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۶

علیه رواقیون، ردیه نوشتند. اما دیوگنس لارتنی گویا کتاب خلاصه فلسفه اثر دیوگلس ماگنس را تقریر و بازنویسی کرده و گزارشی از آن به دست داده است که امیل بریه آن را «ملخص منطق رواقی» و معتبرترین منبع اندیشه رواقی می‌داند (بریه، ۱۳۷۴: ۴۰-۴۱).

منابع

- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶) اخلاق، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳) حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگه.
- بریه، امیل (۱۳۷۴) تاریخ فلسفه، جلد دوم، دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پولس رسول (بی تا) نامه به مسیحیان روم، کتاب مقدس، متن کامل، ترجمه فاضل خان گروسی همدانی.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۳) تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، جلد نخست از نوزایش تا انقلاب فرانسه، دفتر سوم: نظام‌های نوآیین در اندیشه سیاسی، تهران، مینوی خرد.

- Aquinas, St Thomas (2002) Political Writings, Edited And Translated By R.W. Dyson, In Cambridge Texts In The History Of Political Thought, Series Editors Raymond Geuss And Quentin Skinner, University Of Cambridge.
- Cicero (1993) The Nature of the Gods, translated with Introduction and Explanatory Notes by P. G. Walsh, Oxford, Clarendon Press.
- (1999) On the Commonwealth and On the Laws, edited by James E. G. Zetzel, Cambridge University Press.
- (2006) Political Speeches, Translated with Introductions and Notes by D. H. Berry, Oxford Worlds Classics.
- Cooper, J. M., (2012) "Stoicism as a Way of Life", in Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy, Princeton, Princeton University Press.
- Deleuze, Gilles (1968) Spinoza et le problème de l'expression, Editions de Minuit.
- (1990) Expressionism in Philosophy: Spinoza, translated by Martin Joughin, Zone Books.
- (1981) Spinoza - Philosophie pratique, Editions de Minuit.
- (2001 a) Spinoza: Practical Philosophy, translated by Robert Hurley, San Francisco, City Lights Books.
- Garret, Don (ed) (1995) The Cambridge Companion to Spinoza, Cambridge University Press.
- Inwood, B., (2003) The Cambridge Companion to the Stoics, Cambridge, Cambridge University Press.
- Israel, Jonathan (2001) Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750, Oxford, Oxford University Press.
- (2010) A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Long, A. A., (1986) Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics, 2nd edition, London: Duckworth.

- (2002) Epictetus: a Stoic and Socratic guide to life, Oxford, Oxford University Press.
- Rist, J. M., (1969) Stoic Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rosen, Stanley (1987) `Spinoza`, in Strauss, Leo and Joseph Cropsey (ed), History of Political Philosophy, The University of Chicago Press.
- Sambursky, S., (1959) The Physics of the Stoics, London, Routledge.
- Sandbach, F. H., (1994) The Stoics, 2nd edition, London, Duckworth.
- Sellars, J., (2006) Stoicism, Berkeley and Durham, University of California Press and Acumen, UK.
- Sharples, R. W., (1996) Stoics, Epicureans and Skeptics, London, Routledge.
- Spinoza, Benedictus de (2002) Political Treatise, in Spinoza: Complete Works, translated by Samuel Shirley, edited with introduction and notes by Michael L. Morgan, Indianapolis I Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc..
- (1846) Opera Quae Supersunt Omnia, Ex Editionibus Principibus Denuo Edidit Et Praeatus Est, Carolus Hermannus Bruder, Vol. Iii., Tractatus Theologico – Politicus Compendium Grammatices Linguae Hebraeae, Editio Stereotypa, Lipsiae, Ex Officina Bernhardi Tauchnitz.
- Wolfson, Harry Austryn (1934) The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.