

چیستی و جاودانگی نفس از منظر ملاصدرا و اسپینوزا

دکتر محمد اکوان*

مهناز توکلی**

چکیده

در این مقاله به بررسی تطبیقی دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا درباره چیستی و جاودانگی نفس پرداخته شده است. ملاصدرا و اسپینوزا با توجه به اصول، تعاریف و روش فلسفی خود به بقای نفس معتقدند و آن را جاویدان می‌دانند. ملاصدرا برای جاودانگی نفس از اصل حرکت جوهری استفاده می‌کند و اسپینوزا از اصل صیانت ذات (کوشش برای حفظ ذات) بهره می‌گیرد.

اسپینوزا نفس را جوهر نمی‌داند بلکه آن را صفت یا حالتی از علم خداوند بشمار می‌آورد و چون علم خداوند جاویدان است نفس نیز بواسطه آن جاویدان خواهد شد. در صورتی که ملاصدرا معتقد است که نفس جوهر است و دارای دهم‌رتبه وجودی و حادث به حدوث بدن است. در ابتدای حدوث، وجودی جسمانی دارد ولی در اثر حرکت جوهری استکمال پیدا می‌کند و به مرتبه مجرد عقلانی می‌رسد و در این مرتبه نیازی به بدن ندارد و تاابد باقی و جاویدان خواهد ماند.

واژه های کلیدی: جاودانگی، نفس، جوهر، عقل، خیال، مجرد، حالت

آنچه در این مقاله به آن پرداخته خواهد شد مقایسه آراء ملاصدرا و اسپینوزا درباره ماهیت نفس و جاودانگی آن است که عبارت است از: ۱- اصول و روش فلسفی ملاصدرا و اسپینوزا ۲- ماهیت نفس از نظر ملاصدرا و اسپینوزا ۳- سعادت نفس از نظر ملاصدرا و اسپینوزا ۴- جاودانگی نفس از نظر ملاصدرا و اسپینوزا ۵- نتیجه گیری

۱- اصول و روش فلسفی ملاصدرا و اسپینوزا

بدون شک ارزش و اعتبار هر نظام علمی و فلسفی ارتباط و پیوند تنگاتنگ با روش آن دارد. نتایجی که از این روشها و اصول فلسفی به دست می‌آید می‌تواند باهم متفاوت باشد چنانچه خود روشها و اصول باهم تفاوت دارند.

روش فلسفی اسپینوزا که خود بر آن تاکید فراوان دارد، روش هندسی ترکیبی است. آموزش هندسی رابهنترین و مطمئنترین وسیله و ابزار پژوهش و کشف حقیقت در تمام

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

** دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی؛ تاریخ دریافت

مقاله: ۸۹/۲/۴۰ تاریخ پذیرش مقاله: ۸۹/۳/۱۱

علوم مخصوصاً در فلسفه به شمار می آورد. چراکه « روش هندسی به این طریق است که ابتدا مطالب بتعاریف و اصول متعارفه یا موضوعه آغاز می شود و سپس به دنبال آنها قضایای شماره گذاری شده همراه براهین آن می آید و باین نتیجه فرعی پایان می پذیرد. در این روش تمام قضایا و نتایج به وسیله این مقدمات واضح و روشن استنتاج شده است و خواننده پس از آن که مقدمات را پذیرفت بلافاصله ناگزیر است نتیجه را تصدیق کند » (جهانگیری، ۱۳۸۳، ۳۶۳) و همچنین « تعاریف، صریح ترین توضیحات ممکن اصطلاحات فلسفی اند و اصول موضوعه و متعارفه در حقیقت همان قضایای واضح و بدیهی هستند که کسی نمی تواند آنها را تصدیق نکند » (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ۳۶) بنابراین زمانی که تعاریف و اصول موضوعه و متعارفه به عنوان مقدمات پذیرفته شوند دیگر چاره ای جز این نیست که قضایای منتج شده از این مقدمات نیز مقبول واقع شوند و بپذیرفتن این قضایا باید نتایج فرعی که از درون این قضایا حاصل می آید تصدیق شوند.

و اما روش فلسفی که ملاصدرا در حکمت متعالیه خود برگزیده است تلفیقی از روش های برهان و عرفان است. « ملاصدرا معتقد است که دانش از دوراه بدست می آید: یک راه گفتگو و فراگیری و آموزش که بر اساس قیاس و مقدمات منطقی است، دیگری روش علم لدنی که از راه الهام و کشف و شهود به دست می آید.

دانش از راه علم لدنی فقط بپاک کردن نفس از شهوتها و لذتها و رهایی از آلودگی ها و ناپاکیهای دنیا به دست می آید و درآینه صیقل خورده دل، متجلی می گردد و حقایق اشیاء آنگونه که هستند در آن منعکس می شود. دستیابی به این دانش محال نیست چراکه برای انبیاء و اوصیاء و اولیاء و عرفا ممکن بوده است » (یزدانی، ۱۳۸۰، ۲۸) ملاصدرا معتقد است که ما نمی توانیم فقط به یکی از این روشها متکی باشیم. چراکه هر کدام از این روشها به دیگری نیاز دارد. اگر ماتنها روش عقلی (برهان) را برگزینیم، به زودی دستخوش شک و تردید می شویم و اگر تنها روش شهودی (عرفان) را برگزینیم،

عقل را معطل گذاشته ایم و ضرورت عقل را نادیده گرفته ایم. چنانچه می فرماید: « کسی که تنها به بحثهای نظری بسنده کند، به زودی دستخوش شک می شود و آیندگان پیشینیان را نکوهش می کنند و درباره یافته هایی که از راه بحث و نظریه بدست می آید توافق نمی کنند و هر گروه، گروه دیگر را نکوهش می کنند و... » (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ۱۳۸۳، ۷۵)

بنابراین ملاصدرا بر ضرورت جمع میان دوراه برهان و عرفان تاکید فراوان دارد چراکه نه مشایین پس از ارسطو به آنچه به آن دست یافته اند، از راه مکاشفه بوده است، و نه اشراقیون به آنچه به آن دسته یافته اند ببحث و برهان بوده است. بلکه تنها جمع میان این دوراه که دیرزمانی مقابل هم بودند برای اندیشمندی چون ملاصدرا پیش آمده و همچنین اوتلاش کرد تا اصول و مبانی حکمت خود را با آموزه های وحیانی و تعالیم اسلامی سازگار کند. و این سازگاری را عنایتی از جانب خداوند متعال به شمار می آورد. به هر حال ملاصدرا فلسفه مشاء و اشراق را با هم جمع کرد و مکتب جدیدی در فلسفه الهی و اسلامی بوجود آورد و آن را حکمت متعالیه نامید. از میان کتابهای ایشان « اسفار اربعه » نمایانگر این حکمت است و به همین دلیل جزء شاهکارهای فلسفی او به حساب آمده است.

اسپینوزا نظام فلسفی خود را تنها بر پایه روش عقلی، آن هم از نوع خاص خود یعنی روش هندسی ترکیبی، بنا نهاده است. او معتقد است که « استدلال ریاضی، منشاء اصلی فلسفه است » (دکاکه، ۱۳۸۰، ۲۶۶) اما ملاصدرا نظام فلسفی خود را بر پایه عقل و شهود وحی می گذارد و معتقد است که برای دستیابی به حکمت متعالیه باید از این روش استفاده کرد.

بدین سان ملاصدرا برخلاف اسپینوزا، روش تفکر منطقی را اصل فلسفه نمی داند، زیرا حداکثر کاری که منطوق انجام می دهد « دلالت » است. در واقع، از نظر او، بین بیشترین کاری است که هر نوع فلسفه ای انجام می دهد. « بنابراین، منشاء یا اصل فلسفه

راباید درجایی غیر از روشهای استدلال جست و آن تجربه یا مشاهده حقیقتی است که ملاصدرا از آن باتعبیر « انشراح صدر » (گشایش قلب) سخن می گوید « (همان، ۲۷۶) نکته جالب این است که هردوی این فیلسوفان دستگاههای فلسفی ای را ابداع کرده اند که متفاوت با دیدگاه های جهان شناختی رایج زمانه شان بود.

« روش عقلانیت محض اسپینوزا نه تنها قادر بود که خود را از وابستگی به جهان شناسی « کهن » برهاند، بلکه با این ادعا که هرچه، به طور عقلی، ثابت شده باشد، معتبر است و جنبه معینی از خود جوهر متناهی را آشکار می سازد، توانست پیشرفت های چالش آفرین جهان شناسی « جدید » گالیله، نیوتن و دیگران را نیز در خود جمع کند. در مورد ملاصدرا نیز به نتیجه ای مشابه، اما به طریقی متفاوت، دست می یابیم او با آموزه عرفانی - قرآنی حرکت جوهری خود، فلسفه اش را از نیاز به حمایت خارجی جهان شناسی ارسطویی - بطلمیوسی آزاد ساخت « (همان، ۲۸۰-۲۷۹)

اکنون که روش فلسفی ملاصدرا و اسپینوزا معلوم شد، برخی از اصطلاحات و اصول فلسفی این دو فیلسوف را که در این بخش لازم است دانسته شود بیان می کنیم. ملاصدرا معتقد است که وجود اصیل است و تشخیص هر موجودی به وجود آن است و وجود حقیقتی مشکک و دارای شدت و ضعف است به عبارت دیگر، ملاصدرا معتقد است که تمام موجودات از جمله خداوند متعال، فرشتگان، انسانها و... وجود حقیقی دارند و اشتراکات و اختلافات آنها هم به وجود بازمی گردد. یعنی وجود همانند درجات نور ذومراتب است. بنابراین ملاصدرا به وحدت تشکیکی وجود معتقد بود.

اما اسپینوزا معتقد است که فقط یک جوهر حقیقی وجود دارد و آن، جوهر الهی است. این جوهر الهی، کاملاً علت خود است، درحالیکه هر چیز دیگر، فقط، حالت یاصفتی از اوست. هیچ چیز دیگری، غیر از این یک جوهر (خدا) کاملاً حقیقی نیست. زیرا هیچ چیز دیگر، غیر از آن، کاملاً خودش نیست. او معتقد است که جهان، حالات

نامتناهی جوهر واحد است، اما صرف نظر از حالات و نسبت های متغیرشان « چیزی » حقیقی - که آن را « هستی » بنامیم - وجود ندارد.

به عبارت دیگر، اسپینوزا معتقد است که فقط یک جوهر وجود دارد و آن هم خدا است. خدا دارای صفات بی شماری است که مافقط دو صفت نفس و بعد آن رامی توانیم بشناسیم. و جهان طبیعت، درحقیقت مجموعه کاملی از حالات و صفات یک جوهر واحد است. اما ملاصدرا خدا را جوهر نمی داند، چرا که خداوند صرف وجود است. واجب الوجود بالذات است و دارای ماهیتی نیست تا بتوان جوهر را به آن اطلاق کرد. در مقابل به اعتقاد ملاصدرا نفس جوهر است و برای اثبات آن برهانهای متعددی را بیان کرده است.

ولی اسپینوزا نفس را جوهر نمی دانست او معتقد بود که فقط یک جوهر داریم و آن هم خداست. در نتیجه نفس نیز مانند دیگر موجودات جهان حالت است. اسپینوزا حالت را چنین تعریف می کند « مقصود من از حالت، احوال جوهر یا شیئی است که در شیئی دیگر است و به واسطه آن به تصویری آید » (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۶)

به عبارت دیگر اسپینوزا حالت را همان « آثار جوهر می داند یعنی همین اشیاء جزئی که عالم را به وجود آورده اند » (همان، ۶) او معتقد است که حالت، نه تنها وجودش به وجود جوهر وابسته است بلکه تصورش هم به وجود جوهر وابسته است. در صورتی که عرض نزد حکما ماهیتی است که تنها وجودش به وجود جوهر وابسته است. بنابراین با تعریفی که اسپینوزا از حالت می کند درمی یابیم که چرا او کلمه حالت را در مقابل جوهر استعمال کرده است و از واژه عرض استفاده نکرده است.

اسپینوزا معتقد است که « هر شیء، از این حیث که در خود هست، می کوشد تا درهستیش پایدار بماند » (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۱۵۲) و همچنین « کوشش شی در پایدار ماندن درهستی خود چیزی نیست مگر ذات بالفعل آن شیء » (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۱۵۲)

یعنی این کوشش مقوم ذات آنهاست، زیرا همین کوشش برای حفظ ذات است که بدون آن شی نمی تواند وجود داشته باشد.

به اعتقاد او « هر فردی از افراد موجودات سعی در حفظ بقای خویش دارد و او این سعی را « کوناتوس **conatus** یعنی کوشش برای حفظ ذات می نامد » (همان، ۱۵۲) » این کوشش همان قدرت، نیرو، عشق یا شوق طبیعی است « (همان ۱۵۳-۱۵۲) او حتی این کوشش را فکر می نامید. البته « فکر » همان تلاش آگاهانه یا خواست شخص برای حفظ وجودش بوده و در واقع چیزی است که هویت فرد رامی سازد » (کالینسون، ۱۳۸۰، ۱۴۶)

ملاصدرا نیز از راه حرکت جوهری توانست بسیاری از مشکلات فلسفی را از جمله مشکلاتی که در مسئله جاودانگی نفس پیش آمده بود مرتفع نماید، اسپینوزا هم به نوعی به یک حرکت، تلاش و کوشش در حالات معتقد بود که با آن می توان مسئله جاودانگی را تبیین نمود. همچنین ملاصدرا با اثبات تجرد قوه خیال توانست بسیاری از مشکلات و مسائل جاودانگی نفس را در کنار دیگر اصول فلسفی خود حل و فصل نماید (ملاصدرا، اسفار، ج ۱۳۸۲، ۲۶۸) چون قوه خیال مجرد است و تجرد خیالی همه انسانها را در برمی گیرد، بنابراین « پس از مرگ، همه افراد حداقل در مرتبه خیال هستند و در نتیجه، جاودانگی همه انسانها را در بر می گیرد. » (اکبری، ۱۳۸۲، ۱۹۲) اما اسپینوزا معتقد است زمانی که بدن از بین می رود، تخیل و نظایر آن هم از بین می رود اما ذات عقلانی و فکری نفس پس از مرگ تا ابد باقی می ماند. اسپینوزا معتقد است که خلود و بقای ما از آن جهت است که اجزاء یک کل هستیم. « ممکن نیست نفس انسان مطلقا با بدن انسان از بین برود بلکه از آن چیزی باقی می ماند که سرمدی است » (اسپینوزا ۱۳۷۶، ۳۰۸) بنابراین ملاصدرا و اسپینوزا درباره قوه خیال (تخیل) تا اینجا اتفاق نظر دارند که تازمانی که بدن از بین نرفته وجود دارد و زمانی که بدن از بین رفت هر کدام از آن دو فیلسوف نظر خاص خود را بیان می کنند و در نتیجه نظر آنها در این باره متفاوت می

شود. ملاصدرا معتقد است که با از بین رفتن بدن قوه تخیل، چون مجرد است، باقی می ماند و از بین نمی رود. اما اسپینوزا معتقد است که با از بین رفتن بدن قوه تخیل هم از بین می رود.

۲- ماهیت نفس از نظر ملاصدرا و اسپینوزا

واضح است که برای بحث درباره هر مطلبی ابتدا باید آن را تعریف کنیم و در حقیقت تصویری از آن داشته باشیم و سپس درباره ماهیتش صحبت کنیم. به عبارت دیگر وقتی لفظی بر انسان عرضه میشود برای شناسایی آن باید از پنج مرحله پیاپی عبور کند تا در برخی از آن مراحل به معرفت تصویری و در برخی دیگر به معرفت تصدیقی دست یابد. به هر حال باید گفت که هر فیلسوفی با توجه به اصول و روش فلسفی خود نفس را به گونه ای خاص تعریف و تبیین می کند. ملاصدرا معتقد است که نفس وجود دارد و برای اثبات وجود آن برهانهایی را نیز اقامه کرده است (ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ۱۳۸۳، ۷-۶) ملاصدرا تعریف نفس را به عنوان قوه، صورت و کمال می پذیرد (ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ۱۳۸۳، ۷) او در نهایت اثبات میکند که تعریف نفس به کمال از تعریف نفس به قوه یا صورت رجحان و برتری دارد و به همین دلیل نفس را به « کمال اول لجسم طبیعی الی » تعریف می کند یعنی نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی ست (ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ۱۳۸۳، ۱۵ - ۸ ملاصدرا، شواهد، ۱۳۸۲، ۲۲۸، ملاصدرا، مبدا و معاد، ۱۳۸۱، ۳۸۶-۳۸۷) همچنین نفس از نظر ملاصدرا جوهر است و این جوهر دارای مراتب است که هر کدام از مراتب قوایی دارند که در نهایت این قوا با خود نفس وحدت دارند. (ملاصدرا، اسفار، ج، ۱۳۸۳، ۵۷-۵۶) او معتقد است که نفس حادث است به حدوث بدن و اگر بر اساس روایات اسلامی معتقد به قدیم بودن نفس می شویم فقط به این علت است که مقصود از خلق ارواح قبل از آفرینش بدنها، این است که نفوس قبل از تعلق به بدن،

در عالم مفارقات عقلی خلق شده اند، البته نه باوجودهای کثیر و جزئی، بلکه بایک وجود جمعی و عقلی، به این معنا نفس قدیم است. (ملاصدرا، اسفار، ج ۱۳۸۳، ۳۸۶)

بنابراین، ملاصدرا از جهتی به قدم نفس و از جهتی دیگر به حدوث نفس معتقد است. او معتقد است که نفس و بدن با آنکه دو جوهر متفاوت و متمایز هستند به خاطر نحوه تعلق نفس به بدن، نفس حدوداً نیازمند بدن و متعلق به آن است ولی پس از طی مراحل استکمالی، نفس به درجه ای از کمال می رسد که دیگر نیازی به بدن نداشته و قادر است که بدون آن به وجود خویش ادامه دهد.

ملاصدرا تاثیر مستقیم و بدون واسطه نفس مجرد بر بدن مادی را ناممکن می شمارد و معتقد است که واسطه ای میان بدن و نفس است که آن جوهر لطیفی است به نام روح بخاری. او معتقد است که این واسطه (روح بخاری) از حالت وسط (نیمه مجرد و نیمه مادی) برخوردار است (ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ۱۳۸۲، ۹۶-۱۰۰). او معتقد است که اموری چون شادی و غم، ابتدا در روح بخاری تاثیر گذاشته و در اثر تغییر روح بخاری، عناصر بدن مادی و مزاج آن تغییر می یابد (ملاصدرا، اسفار، ج ۴، ۱۳۸۳، ۲۶۰-۲۶۱) باتمام این تاثیرات متقابل نفس و بدن، آن دوه صورت یک واحد حقیقی در هم تنیده اند و از اتحاد حقیقی (وحدت شخصی) برخوردارند.

به اعتقاد اسپینوزا انسان مرکب از نفس و بدن است و با وجود اینکه آنها دو چیز جدا و متمایز از یکدیگر به نظر می آیند با هم وحدت دارند. یعنی نفس و بدن یکی است و در حقیقت حالت جوهرند، که در صفات متفاوت ظاهر شده اند. به عبارت دیگر نفس و بدن یک چیز واحدند ولی از نظر مفهومی دو چیزند که با هم مغایرت دارند. یعنی اوثنویت و دوگانگی نفس و بدن را قبول ندارد. بنابراین « اسپینوزا اعتقاد ندارد که هم جوهر جسمانی و هم جوهر نفسانی وجود دارند. بلکه نظر او بر این است که به یک معنا نفس و بدن هر دو به طور یکسان، واقعی و کاملاً متمایزاند » (پارکینس، ۱۳۸۱، ۸۲) و رابطه میان نفس و بدن را از نوع رابطه میان عالم و معلوم می داند، که نفس عالم و جسم

معلوم آن است (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۸۸) هر چند « نه بدن می تواند نفس را به اندیشیدن و ادارد و نه نفس می تواند بدن را به حرکت یاسکون وا دارد » (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۱۴۵) یعنی نه بدن بر نفس تاثیر می گذارد و نه نفس بر بدن، باین همه، نسبتی ضروری میان حالات بدن انسان و حالات نفس انسان وجود دارد.

اکنون که خلاصه ای از نظرات ملاصدرا و اسپینوزا درباره نفس بیان شد به بررسی نقاط مشترک و متفاوت نظریات آن دو فیلسوف می پردازیم.

همانطور که بیان شد دانستیم که ملاصدرا نفس را به کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف می کند. اما اسپینوزا نفس را به عنوان تصور یا صورت جسم معرفی می کند.

در اینجا باید بگوییم که اولاً ملاصدرا نفس را به طور مطلق تعریف کرده است به طوری که این تعریف شامل نفس نباتی، حیوانی و انسانی میشود ولی اسپینوزا فقط نفس انسانی را تعریف کرده است و به تعریف نفس نباتی و حیوانی نمی پردازد. ثانیاً ملاصدرا با آنکه تعریف نفس به صورت را پذیرفته ترجیح داده است که آن را به کمال تعریف کند چرا که با تعریف نفس به صورت، نفس مادی می شود در حالی که نفس از نظر او مادی نیست و مجرد است. اما اسپینوزا نفس را فقط به صورت تعریف کرده است و می گوید « نفس همان تصور یا صورت جسم (بدن) است نه چیزی زائد بر آن و جسم موضوع نفس است » (همان، ۸۵ و فروغی، ۱۳۸۴، ۲۸۰) همچنین نفس از نظر ملاصدرا جوهر است در صورتی که اسپینوزا معتقد است که نفس جوهر نیست بلکه حالتی از فکر است و فکر یکی از صفات بی شمار خداوند است که ما آن را می شناسیم. ملاصدرا به پنج جوهر معتقد است که یکی از آنها نفس است. اما اسپینوزا معتقد است که مافقط یک جوهر داریم. و همان خداست و تمام اشیائی که در جهان وجود دارد اعم از جسم و نفس و مشتقات آنها حالتی از همان جوهر واحد هستند.

۳- سعادت نفس از نظر ملاصدرا و اسپینوزا

حکما معتقدند که لذت و خیر و سعادت هر قوه ای از قوای نفسانی در ادراک امری

است که ملایم باطبع اوست و شر و ناخشنودی او در ادراک امری است که نامطلوب و ضد طبیعت اوست (ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ۱۳۸۲، ۲۹۶)

ملاصدرا هم با قبول این اندیشه سعادت رابه چیزی که ملایم باطبع انسان و مقتضی ذاتش است تعریف می کند و شقاوت رابه چیزی که ناملایم باطبع اوست و در حقیقت ضد طبیعت اوست تعریف می کند.

او وجود و شعور به وجود را خیر و سعادت می داند. و معتقد است که چون وجودات به واسطه کمال و نقص خود باهم متفاوتند در سعادت نیز که همان ادراکات آنهاست باهم تفاوت دارند. بنابراین هرچه موجودات قوی تر باشند، سعادت آنها هم برتر و کامل تر است. (همان، ۱۶۳-۱۶۴ و نیز ملاصدرا، مبدا و معاد، ۱۳۸۱، ۶۰۱)

او معتقد است که سعادت نفس و کمالش همان وجود استقلالی مجرد یعنی اتحاد نفس با عقل فعال و تصور معقولات و علم به حقایق اشیاء - آن گونه که هستند - و مشاهده امور عقلی و ذوات نوری است (همان، ۲۹۷ و نیز ملاصدرا، مبدا و معاد، ۱۳۸۱، ۶۰۰)

ملاصدرا با توجه به اینکه معتقد است که نفس انسانی دارای دو قوه خاص به نام های قوه عالمه (عقل نظری) و قوه عامله (عقل عملی) است سعادت نفس نیز بر حسب قوه نظری در حصول علوم و معارفی است که مقتضای طبیعت قوه عاقله و شایسته اوست. مانند علم به وجود خداوند و ملائکه و کتب و فرستادگان خدا و اگر نفس مشغول به حصول این معارف باشد در این صورت هرآینه برای نفس لذتی حاصل می شود که قابل توصیف و تعریف نیست. اما سعادت و کمال نفس بر حسب عقل عملی همان حصول اعتدال و رعایت حد وسط (تعادل، نه افراط و نه تفریط) است که نزد حکمای اخلاق معتبر است (همان، ۲۹۷ و نیز مبدا و معاد، ۶۰۰)

و اما به نظر اسپینوزا فضیلت چیزی جز کوشش برای حفظ نفس نیست. « ممکن نیست فضیلتی تصور شود که مقدم بر فضیلت کوشش برای حفظ خود باشد » (اسپینوزا،

۱۳۷۶، ۲۳۸) پس این کوشش، پایه و اساس فضیلت است. و فضیلت راهمان قدرت می داند و به معنای صریح تر و دقیق تر فضیلت را قدرت انجام فعل بر طبق قوانین طبیعت خود معرفی می کند. « مقصود من از فضیلت و قدرت یک چیز است یعنی فضیلت از این حیث که به انسان مربوط است ذات یا طبیعت انسان است از این حیث که قدرت انجام دادن اموری را دارد که فهم آنها به حسب قوانین طبیعتش امکان می یابد » (همان، ۲۲۲) به عبارت دیگر او معتقد است که « انسان با فضیلت کسی است که می تواند بر عواطفش چیره شود و برده و بنده انفعالاتش نباشد » (جهانگیری، ۱۳۸۳، ۵۶۷) و به همین دلیل برای آن که انسان بتواند بر عواطفش چیره شود باید بر آنها (عواطفش) علم و آگاهی داشته باشد. تنها معرفتی می تواند برای نفس آرامش بخش باشد که از نوع معرفت سوم یعنی معرفت شهودی باشد « عالیترین کوشش نفس و عالیترین فضیلت آن اینست که اشیاء را با معرفت شهودی بفهمد » (اسپینوزا، ۱۳۷۹۶، ۳۱۰) هرچه این معرفت از خویشتن و خداوند کامل تر باشد انسان کامل تر و سعادتمند تر است « پس هرچه انسان در این نوع معرفت کاملتر باشد از خویشتن خویش و خداوند آگاهتر است یعنی کاملتر و سعادتمند تر است » (همان، ۳۱۳) بنابراین عالی ترین خیر و سعادت نفس همان شناخت خداوند است (همان، ۲۴۱) و « همین شناخت خداست که سبب میشود مابه او عشق بورزیم » (کاپلستون، ج ۴، ۱۳۸۵، ۳۰۹)

اسپینوزا به وضوح بیان می کند که « این عشق عقلانی به خداوند است که مایه سعادت و نجات و آزادی نفس است » (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۳۱۷) و بدبختی انسان همواره نتیجه محرومیت از علم است و سعادت و آرامش خاطر همیشه متناسب با معرفت واقعی است. بنابراین « آن کسی که شخص خودش و گرایش هایش (عواطفش) رامی شناسد خدا را دوست خواهد داشت و هرچه این شناسایی بیشتر شود بر عشق او به ذات حق افزوده خواهد شد » (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۳۱۸) یعنی عشق عقلانی به خدا عین حکمت

است. اسپینوزا البته سرانجام فضیلت را باسعادت یکی می داند و می گوید: « سعادت پاداش فضیلت نیست بلکه خود فضیلت است » (همان ۳۲۲)

به عبارت دیگر، سعادت از نظر اسپینوزا همان عشق عقلانی نفس به خدا است و همین سعادت پاداش فضیلت نیست، بلکه خود فضیلت است چرا که این سعادت مربوط به نفس است و از این روست که کوشش می کند و فعال است.

اسپینوزا معتقد است که انسان وقتی به آرامش و سعادت می رسد که زندگی اش را بر عقل استوار سازد تا بتواند بر اساس معرفتی که از عقل به دست می آورد بر شهوات و عواطف خود نظارت و کنترل داشته باشد و بتواند بر آنها چیره شود و از این طریق (معرفت عقلانی) به خدا عشق ورزد و به سعادت نایل شود.

بنابراین، باتوجه به توضیحات داده شده، درمی یابیم که ملاصدرا و اسپینوزا معتقدند که نفس می تواند به سعادت برسد و سعادت او به واسطه معرفت عقلانی است. آنها در اینکه معرفت به خداوند متعال بالاترین معرفت و در نتیجه بالاترین سعادت است که انسان می تواند به آن نایل شود اتفاق نظر دارند و به نقطه مشترکی دست می یابند. البته اسپینوزا معتقد است که ما با خداشناسی به خود شناسی و دیگر شناسی خواهیم رسید. اما ملاصدرا معتقد است که با خودشناسی می توانیم به خداشناسی نایل شویم. و این نظر ملاصدرا برگرفته از حدیث امام علی (ع) است که فرموده اند « من عرف نفسه فقد عرف ربه » (مجلسی، ج ۲، ۱۴۰۳، ۳۲)

ملاصدرا معتقد است نفس زمانی به سعادت خواهد رسید که به معرفت خداوند و ملائکه و کتب و فرستادگان خدا نایل آید و انسان باید نفس خود را طوری تربیت کند که از نظر اخلاقی و عملی حد وسط و اعتدال را رعایت کند و از افراط و تفریط در هر امری اجتناب ورزد.

اسپینوزا هم به نوعی همان سخن ملاصدرا را با توجه به اصول و روش فلسفی خود بیان میکند و می گوید: « نفس زمانی به سعادت می رسد که به خداوند عشق بورزد

و این عشق حاصل نمی شود مگر با معرفت به خدا، و انسان زمانی می تواند به آن معرفت دست یابد که خود را به گونه ای پرورش و تربیت کند که از نظر اخلاقی و عملی به مرحله ای برسد که عاقلانه بر شهوات و عواطف خود غلبه و سیطره یابد و به جایگاهی برسد که نفرت و خشم و اهانت و بی اعتنائی دیگران را با عشق و کرامت به عنوان پاداش پاسخ دهد و بدین ترتیب هویت راستین خود را فعلیت و واقعیت بخشد و به کمال انسانی نایل شود.

در پایان این بحث باید گفت که اسپینوزا « در رساله الهیات و سیاست خود اعلام می دارد که رستگاری، حتی بدون شناخت نوع سوم، از طریق اتخاذ موضعی عملی نسبت به اطاعت، ممکن است » (بریه، ۱۳۸۵، ۲۳۲). یعنی او معتقد است که اطاعت از فرمان خدا، بعنوان سلطان، می تواند ما را سعادت مند کند. این بدان معناست که او بر ارزش ایمان کاملاً واقف است. به عبارت دیگر او معتقد است که انسان از طریق ایمان به خدا و اطاعت از او می تواند رستگار شود.

۴- جاودانگی نفس از نظر ملاصدرا و اسپینوزا

بی تردید یکی از دغدغه های اساسی ذهن بشر، مساله جاودانگی است که برخی فلاسفه در پی پاسخ به آن بوده اند.

ملاصدرا و اسپینوزا هر دو جاودانگی نفس را پذیرفته و هر یک بر اساس قواعد و اصول و روش فلسفی خود به اثبات آن پرداخته است. ملاصدرا با توجه به اینکه فیلسوفی مسلمان بوده برای اثبات جاودانگی نفس علاوه بر بیان ادله عقلی به ادله نقلی هم تمسک جسته است (ملاصدرا، اسفار ج ۸، ۴۵-۴۳۵، ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱۳۸۶، ۸۷۹-۸۷۶، ملاصدرا، اسرارالایات، ۱۴۵-۱۴۶) او بر اساس برهانهای عقلی معتقد است که اولاً نفس با فساد بدن، فاسد نمی گردد و ثانیاً اساساً نابودی نفس محال است و نفس تا ابد باقی می ماند.

ملاصدرا براساس اصل « جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء نفس » معتقد است که نفس برخلاف مجردات تام و نیز برخلاف اجسام، محصور در عالم واحدی نیست، بلکه دارای مراتب و عوالم وجودی مختلف است. از یک سو نفس دارای یک مرتبه طبیعی است که بر حسب آن حادث است و متعلق به بدن است. اما همین نفس با حرکت جوهری خود به کمالاتی دست می یابد که از طریق آن به عالم تجرد و عقلانی وارد می شود و بدیهی است که نفس در این مرتبه نیاز به بدن و احوال مادی آن ندارد. بنابراین بنا بر بدی بدن، نفس از بین نمی رود بلکه نفس در این مرتبه تجردی قائم به ذات خویش و فاعل بدون آلات جسمانی است که همواره باقی خواهد ماند.

ملاصدرا معتقد است که نفس مادامی که به ماده تعلق دارد عاقل بالقوه و معقول بالقوه است اما همین وجود نفس که بالقوه عاقل و معقول است می تواند با عمل تعقل که براساس حرکت جوهری انجام میشود به مرتبه ای از وجود عقلانی برسد که عاقل بالفعل و معقول بالفعل گردد (ملاصدرا، شواهد، ۱۳۸۲، ۲۸۵، ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱۳۸۶، ۹۳۴-۹۳۵) به عبارت دیگر نفس، فطرتاً به سوی عالم مجردات (عالم قدس) در حرکت است و غایت این حرکت، وصول به مقام عقول مجرد و اتحاد با عقل فعال است و در این مرتبه به بقاء خداوند متعال باقی می ماند (ملاصدرا، ج ۸، ۱۳۸۳، ۴۵۲، ملاصدرا، شواهد، ۱۳۸۲، ۲۹۰-۲۹۱، ملاصدرا، مبدا و معاد، ۱۳۸۱، ۵۸۶-۵۸۷، ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱۳۸۶، ۹۳۴-۹۳۵)

اما اسپینوزا هم که جاودانگی نفس را قبول دارد براساس اصول و روش فلسفی خود، به اثبات آن می پردازد و معتقد است که « هرشیء، از این حیث که در خود هست، می کوشد تا درهستیش پایدار بماند » (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۱۵۲)

او معتقد است که نه تنها انسان بلکه همه موجودات طبیعت اعم از جاندار و غیر جاندار سعی در حفظ بقای خود دارند و تنها تفاوتی که میان این موجودات وجود دارد آن است که نفس انسان از این کوشش خودآگاه است اما دیگر موجودات به آن آگاهی

ندارند. لذا اسپینوزا این مطلب را در کتاب اخلاق خود اینگونه بیان می کند که « نفس هم از این حیث که تصورات واضح و متمایز دارد و هم از این حیث که دارای تصورات مبهم است می کوشد تا درهستی خود برای زمان نامحدودی پایدار بماند و از این کوشش خود آگاه است » (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۱۵۳-۱۵۴)

اسپینوزا این کوشش را « کوناتوس **conatus**، یعنی کوشش برای حفظ ذات » می نامد و همچنین از آن به « قانون صیانت ذات » تعبیر می کند. (همان، ۱۵۲) او معتقد است که « کوشش شیء برای پایدار ماندن درهستی خود چیزی جز همان ذات مخصوص یا بالفعل خود آن نیست » (همان، ۱۵۲) به عبارت دیگر میل به بقاء از ذات و طبیعت خود آنها ناشی می شود و این موضوع از ویژگیهای عنایت خداوند و مظاهر قدرت اوست.

همچنین اسپینوزا معتقد است که هیچ شیئی ممکن نیست از بین برود مگر با چیز خارجی و این بدان معنا است که علت فنا از خارج است (همان، ۱۵۱) و به همین دلیل می گوید: « کوشش هرشیء در پایدار ماندن درهستی خود مستلزم زمان محدود نیست بلکه مستلزم زمان نامحدود است » (همان ۱۵۳) به بیان دیگر هرشیء ذاتاً تاابد باقی می ماند مگر آن که علتی از خارج در آن اثر کند و آن را از بین ببرد.

اسپینوزا معتقد است که خلود و بقای ما از آن جهت است که اجزاء یک کل هستیم. « ممکن نیست نفس انسان مطلقاً ببدن انسان از بین برود، بلکه از آن چیزی باقی می ماند که سرمدی است » (همان ۳۰۸) نفس انسان با فنانای بدن به کلی فانی نمی شود بلکه قسمتی از آن باقی و مخلد می ماند. این قسمت باقی و مخلد همان قسمتی است که اشیاء را از نظر ابدیت درک می کند. این اندیشه شبیه به آن است که حکمای مابرای تجرد قوه عاقله و قوه خیال استدلال کرده اند و مخصوصاً ملاصدرا نفوس اطفال و کسانی را که از درک کلیات عاجزند مجرد نمی داند (ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ۱۳۸۳، ۳۱۴-۳۱۵)

البته اسپینوزا معتقد است که تخیل و تذکار (حافظه) و نظایر آن بافای بدن از بین می‌رود و تنها ذات عقلانی و فکری - که حالتی از صفت فکر نامتناهی است - پس از مرگ بدن باقی خواهد ماند (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۸۶)

به هر حال اسپینوزا در بیان نظریه بقای نفس هم رای افلاطون است و معتقد است که بقای نفس محدود به یک جزء از نفس، یعنی جزء عقلانی است (کاپلستون، ج ۱، ۱۳۸۵، ۲۴۴) او معتقد است که چون نفس صورت شخص (جسم) است (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۸۵) و صور موجودات همه در علم خدا وجود دارند (همان، ۱۰۳) و علم خدا جاویدان است. پس نفوس در علم خداوند جاویدند. همچنین او معتقد است که عشق عقلانی به ذات حق (خدا) مایه زندگی جاودان است (فروعی، ۱۳۸۴، ۲۹۲-۹۳)

تطبیق و مقایسه

ملاصدرا و اسپینوزا هر کدام با توجه به اصول و تعاریف و روش فلسفی خود به بقای نفس معتقد و نفس را جاودانه می‌دانند. اما استدلال آنها و همچنین تعاریف و اصول و روش فلسفی آنها کاملاً باهم متفاوت است هر کدام بر طبق اصول و روش فلسفی خود جاودانگی نفس را به اثبات رسانیده اند.

ملاصدرا بر اساس اصولی چون اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری، وحدت نفس باقوای خود، اتحاد عاقل و معقول و... به اثبات جاودانگی نفس می‌پردازد و اسپینوزا با روش فلسفی خاص خود یعنی روش هندسی ترکیبی که شامل مجموعه ای از تعاریف، اصول متعارفه و موضوعه و قضایا است به اثبات جاودانگی نفس می‌پردازد. تنها نکته جالبی که از بررسی دیدگاههای این دو فیلسوف مشاهده می‌شود این است که ملاصدرا در اثبات جاودانگی نفس از اصولی چون حرکت جوهری صحبت می‌کند و اسپینوزا از اصولی چون صیانت ذات (کوشش برای حفظ ذات) بحث می‌کند.

او معتقد است که هر شیء از این حیث که در خود هست، می‌کوشد تا در هستیش پایدار بماند.

اسپینوزا نفس را جوهر نمی‌داند بلکه حالت می‌داند و معتقد است که نفس حالتی از علم خداوند است و علم خداوند جاودان است. بنابراین نفس هم جاودان خواهد بود اما ملاصدرا معتقد است که نفس جوهر است و دارای دو مرتبه وجودی است. از نظر ملاصدرا نفس که حادث به حادث بدن است در ابتدای حدوث، وجودی جسمانی دارد و متعلق به بدن است ولی در اثر حرکت جوهری می‌تواند کمالاتی را بدست آورد و از طریق آن استکمال پیدا کند و به مرتبه تجرد عقلانی برسد و این همان مرتبه ای است که دیگر نفس به بدن نیازی ندارد و بدون بدن در این مرتبه تاابد باقی خواهد ماند.

اما آنچه مهم است این است که ملاصدرا و اسپینوزا در اینکه نفس باقی است و می‌تواند در جزء عقلانی خود جاودان باشند اتفاق نظر دارند. ولی ملاصدرا با اثبات تجرد قوه خیال معتقد است نه تنها نفس در مرتبه عقلانی خود جاودان و باقی خواهد ماند. بلکه از آن جهت که قوه خیال هم مانند قوه عقلانی مجرد است بنابراین نفس در مرتبه قوه خیال هم جاودان و باقی است.

همچنین ملاصدرا معتقد است که مرگ طبیعی آن چیزی نیست که اطباء بر آن نظر دارند بلکه مرگ طبیعی آن مرحله ای است که نفس با حرکت جوهری خود (با استکمال وجودی خود) به مرتبه تجرد عقلانی دست می‌یابد و با عقل فعال متحد می‌شود و در این مرتبه است که دیگر نیازی به بدن ندارد و مرگ طبیعی صورت می‌گیرد و در نتیجه بدن از بین می‌رود و نفس باقی می‌ماند (ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ۱۳۸۲، ۶۶ و نیز ملاصدرا، شواهد، ۱۳۸۲، ۲۶۸ و نیز ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ۱۳۸۳، ۲۲۷) در اینجا از بیانات ملاصدرا می‌توان نتیجه گرفت که اغلب مرگ آدمیان طبیعی نبوده است چرا که همه نفوس آدمی به مرتبه تجرد عقلانی نمی‌رسند. و در همان مراتب اولیه باز می‌مانند و مرگ آنها بر اساس اتفاق یا حادثه ای واقع می‌شود.

اسپینوزا هم تلاش می کند برای برخی از قضایای منطقی پاسخی شایسته بیابد. قضایایی همچون « نفس می کوشد تادرهستی خود برای زمان نامحدودی پایدار بماند و از این کوشش خودآگاه است » (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۱۵۳-۱۵۴) به عبارت دیگر نفس از کوششی که خود برای حفظ ذاتش می کند آگاه است. بنابراین ممکن نیست که نفس در صدد خودکشی برآید. حتی او معتقد است « ممکن نیست در نفس ماتصوری باشد که وجود بدن رانفی کند چراکه چنین تصویری متضاد بانفس است » (همان، ۱۵۵) بنابراین خودکشی از روی قصدکاری تناقض آمیز است. زیرامتضمن کوششی عمدی برای کوشش نکردن و ذات خود را به جنگ با ذات خود برانگیختن است. اما اسپینوزا برای اینکه بسیاری از خودکشی های واقعی را تبیین کند می گوید: « ممکن نیست چیزی از بین برود مگر به علتی خارجی » (همان، ۱۵۱) و بنابراین « هیچ کس به اقتضای ضرورت طبیعت دست به خودکشی نمی زند بلکه فقط وقتی دست به این گونه اعمال می زند که از ناحیه علل خارجی مجبور شده باشد و این اجبار ممکن است به انحاء مختلف پیش آید » (همان، ۲۳۷) بنابراین هیچ چیز به خودی خود تباہ نمی شود بلکه هر چیزی می کوشد همیشه در حال هستی پایدار بماند. « این کوشش برای حفظ خود، ماهیت واقعی هر چیز است و ماهیت واقعی آدمی نیز همین است » (یاسپرس، ۱۳۸۷، ۹۰) اوباتوجه به این اصل که « بدن انسان برای حفظ خود به اجسام کثیر دیگری نیازمند است، تابه وسیله آنها دوام و حیات تازه بیابد » (همان، ۹۵) مرگ را زمانی می داند که بدن قابلیت تاثیر پذیری از اشیاء خارجی رانداشته باشد.

بنابراین اسپینوزا معتقد است که بدن انسان به واسطه جذب غذا نیز که به اجزای بدنش تبدیل میشود، از اشیاء خارجی متأثر میشود و زمانی که بدن قادر به جذب غذا نباشد مرگ رخ می دهد. ظاهراً در این جا اسپینوزا بانظریه پزشکان درباره مرگ هم رای شده است. و همچنین اسپینوزا مرگ طبیعی را از طریق تجربه ثابت می کند و می گوید: « تجربه به ما ثابت کرده است که همه افراد می میرند و بدن آنها از بین می رود »

(اسپینوزا، ۱۳۷۴، ۲۴) و در پایان باید گفت که « اسپینوزا معتقد است که من وشی آرزو داریم که هرگز نمیریم. و این آرزوی هرگز نمردندان ماهیت محقق ماست. بنابراین فقط کسانی به جاودانگی می رسند که درد و داغ ابدی شدن داشته باشند. کسی که آرزو و اشتیاق دارد که هرگز نمیرد و ایمان داشته باشد که هرگز روحا نخواهد مرد از آنجا اشتیاق دارد که چنین استحقاقی دارد یابه عبارت دیگر، فقط کسی جاودانگی خود را آرزو می کند که جاودانگی رادردرون خود داشته باشد. فقط کسی که همواره شورمندانه باشور و حرارتی که بر عقل و استدلال چیره باشد، اشتیاق و آرزوی جاودانگی خود رانداشته باشد استحقاق آن رانخواهد داشت و چون چنین استحقاقی ندارد چنین اشتیاقی ندارد. و این بی عدالتی نیست که چیزی را به کسی که آرزوی آن رادرسر ندارد نبخشند زیرا گفته اند: « بجوید تایابید » شاید به هر کس همان چیز راببخشند که آرزو و اشتیاقش را دارد » (اونامونو، ۱۳۸۵، ۳۱۳)

۵- نتیجه گیری

در طول تاریخ بشر، همواره چند پرسش اساسی، ذهن کنجکاو و حقیقت جوی انسان را به خود مشغول کرده است و بی تردید یکی از بزرگ ترین دغدغه های ذهن بشریت حیات پس از مرگ است که در مورد آن فلاسفه بزرگ نظرات متفاوتی عرضه نموده اند.

مساله جاودانگی نفس رامی توان از جهات گوناگونی چون نگرشی های دینی، تجربی و فلسفی و عقلی بررسی کرد. این تحقیق جاودانگی نفس را از منظر عقلی و فلسفی بررسی کرده و به این سوال که آیا زندگی بعد از مرگ تحقق دارد یا ندارد؟ پاسخ مثبت داده است. در این تحقیق به این نتیجه دست می یابیم که نخست ملاصدرا به جاودانگی نفس معتقد است اما در مرحله بعد این فیلسوف درمی یابد که در استدلال های اقامه شده از سوی حکمای پیشین برای اثبات جاودانگی نفس اشکالاتی وجود دارد. او معتقد

است تنها راهی که می توان به وسیله آن اشکالات موجود در استدلال ها رافع کرد همان اصل حرکت و جوهری نفس است که براساس آن می توان گفت نفس دارای دو مرتبه وجودی است که در ابتدای حدوث، وجودی جسمانی و طبیعی دارد و به حدوث بدن حادث است و در این هنگام صورتی است قائم به بدن و چون در این مرتبه قرار دارد ناگزیر به فساد و زوال می انجامد. از این رو به موضوع « جسمانیة الحدوث نفس » معتقد است اما همین نفس با حرکت جوهری خودش کمالاتی رامی یابد که در نتیجه به مقام و مرتبه عقلانی و مجرد می رسد و در این مرتبه نیازی به بدن ندارد بلکه قائم به ذات خویش و فاعل بدون آلات جسمانی است. تردیدی نیست که در این مقام، نفس همواره جاودان است و فاسد ویا منهدم نمی شود. بنابراین ملاصدرا به نظریه « جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء » در مورد نفس اعتقاد دارد.

ملاصدرا معتقد است که پس از مرگ علاوه بر مرتبه عقلانی، همه افراد حداقل در مرتبه خیال هستند و در نتیجه، جاودانگی همه انسانها رادری می گیرد. (ملاصدرا، ج ۹، ۱۳۸۲، ۲۶۸ و نیز اکبری، ۱۳۸۲، ۹۲) او همچنین معتقد است که سعادت نفس در آن است که در پی معرفت به وجود خداوند، ملائکه، کتب و فرستادگان باشد و همچنین نفس خود را طوری پرورش دهد که اعتدال در عمل رارعايت کند.

اما اسپینوزا هم به جاودانگی نفس معتقد است و می گوید: انسان حکیم، عشق عقلانی خداوند را که بانوع سوم معرفت (معرفت شهودی) پدید می آید، تجربه می کند و این معرفت معطی خلود است. او که فیلسوفی عقل گراست معتقد است که آنچه پس از مرگ برای انسان صالح باقی می ماند، فقط صورت الهی او و شخصیتی است که این صورت الهی بیانگر آن است. اسپینوزا معتقد است که بقای نفس فقط در جزء عقلانی نفس است و تخیل و تذکار و نظایر آن بافناي بدن از بین می رود و سعادت انسان در گرو داشتن عشق عقلانی به خداوند حاصل میشود و انسان زمانی به این مرحله می رسد که خود را طوری پرورش دهد که عاقلانه بر شهوات و عواطف خود چیره شود و در نتیجه

نسبت به قدرت و خشم و اهانت و بی اعتنایی دیگران با عشق و کرامت پاسخ دهد و بدین ترتیب به کمال انسانی برسد.

منابع و مأخذ

۱. اسپینوزا، باروخ، اخلاق، ۱۳۷۶، ترجمه محسن جهانگیری، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
۲. ---، رساله در اصلاح فاهمه، ۱۳۷۴، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
۳. ---، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعد الطبیعی، ۱۳۸۲، ترجمه محسن جهانگیری، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت
۴. اسکروتن، راجر، تاریخ مختصر فلسفه جدید، ۱۳۸۲، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت
۵. ---، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو
۶. اکبری، رضا، جاودانگی، ۱۳۸۲، چاپ اول، قم، انتشارات موسسه بوستان کتاب
۷. اوانامونو، میگل د، درد جاودانگی، ۱۳۸۵، ترجمه بهاء الدین خرماهی، چاپ هفتم، تهران، انتشار هرمس
۸. بریه، امیل، تاریخ فلسفه قرن هفدهم، ۱۳۸۵، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران، انتشارت هرمس
۹. پارکینسن، جی. ایچ. آر، عقل و تجربه از نظر اسپینوزا، ۱۳۸۱، ترجمه محمدعلی عبدالهی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب
۱۰. جهانگیری، محسن، مجموعه مقالات، ۱۳۸۳، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت
۱۱. دکاکه، دیوید، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ۱۳۸۰، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا

۱۲. شیرازی صدرالمتالهین (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۱۳۸۳، جلد اول، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، باشراف سیدمحمد خامنه ای، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۱۳. ---، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۱۴۲۳ هـ ق، جلد سوم، چاپ اول، بیروت - لبنان، داراحیاء التراث العربی
۱۴. ---، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۱۳۸۳، جلد چهارم، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، باشراف سیدمحمد خامنه ای، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۱۵. ---، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۱۳۸۳، جلد هشتم، تصحیح و تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، باشراف سید محمد خامنه ای، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۱۶. ---، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۱۳۸۲، جلد نهم، تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، باشراف سید محمد خامنه ای، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۱۷. ---، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ۱۳۸۲، تصحیح و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، باشراف سید محمد خامنه ای، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۱۸. ---، المبدأ والمعاد، ۱۳۸۱، جلد دوم تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی وجعفر شاه نظری، باشراف سید محمد خامنه ای، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۱۹. ---، مفاتیح الغیب، ۱۳۸۶، جلد دوم، تصحیح و تحقیق مقدمه نجفقلی حبیبی، باشراف سید محمد خامنه ای، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا

۲۰. ---، اسرار الایات، ۱۳۸۵، تحقیق سیدمحمد موسوی، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت
۲۱. ---، ترجمه اسفار اربعه (سفر چهارم، از خلق به خلق)، ۱۳۸۰، جلد دوم، ترجمه محمد خواجهوی، چاپ اول، تهران، انتشارات مولی
۲۲. فروغی، محمد علی، سیر حکمت دراروپا، ۱۳۸۴، جلدهای اول، دوم و سوم، چاپ دوم، تهران، انتشارات زوار
۲۳. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ۱۳۸۵، جلد اول، ترجمه سیدجلال الدین مجتبیوی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات سروش
۲۴. ---، تاریخ فلسفه، ۱۳۸۵، جلد چهارم، ترجمه غلامرضا اعوانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سروش
۲۵. کاپلستون، دایانه، پنجاه فیلسوف بزرگ (ازتالس تا سارتر)، ۱۳۸۰، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، انتشارات عطائی
۲۶. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، ۱۴۰۳، ه ق، جزء الثانی، الطبعة الثالثة المصححة، بیروت - لبنان، موسسه الوفاء
۲۷. یاسپرس، کارل، اسپینوزا، ۱۳۸۷، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ سوم، تهران، انتشارات طرح نو
۲۸. یزدانی، عباس، راز جاودانگی، ۱۳۸۰، چاپ اول، زنجان، انتشارات مهدیس.