

پژوهشی تطبیقی درباره انسان از دیدگاه مولوی و اسپینوزا

دکتر مهناز صفایی هودارق^۱



تاریخ دریافت: ۹۶/۰۵/۱۷

تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۷/۱۹

چکیده

انسان موجودی است که از دیرباز توجه اندیشمندان را به خویش معطوف ساخته و از جهات گوناگون مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. عرفا و فلاسفه نیز، هر کدام به این موضوع پرداخته‌اند، لیکن دست‌یابی به تعریفی که تفاوت‌های لفظی و ظاهری آنان را در این حوزه خاتمه بخشد بس دشوار است. با وجود این، پرداختن به این مسأله برای تقریب دیدگاه اندیشمندانی که در این باره اندیشیده‌اند، لازم و ضروری به نظر می‌آید. در این مقاله پژوهشگر بر آن است که در راستای تبیین این مفهوم، به بررسی ضعف و قوت انسان در اندیشه مولوی و اسپینوزا که از برجسته‌ترین چهره‌های اندیشه بشری‌اند بپردازد و برخی از وجوه تشابه «انسان کامل» مولوی و «انسان عاقل» اسپینوزا را مورد بررسی و تحلیل قرار دهد و با بهره‌بری از نگرش این دو متفکر، نشان دهد چگونه انسان ضعیفی که اسیر پنجه عواطف و هواجس نفسانی است به فضیلت و سعادت دست می‌یابد و به والاترین مقام انسانی نائل می‌شود.

واژگان کلیدی: انسان، مولوی، اسپینوزا، عواطف، هواجس نفسانی.

^۱. عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد هشتگرد، هشتگرد، ایران. Dr.Safaei.Mahnaz@gmail.com

مقدمه

انسان^۱ را برای این انسان نامیده‌اند که او را چنان آفریده‌اند که قوام و استواری ندارد جز به انس با دیگر هموعانش و برای همین است که می‌گویند «الإنسانُ مَدَنِيٌّ بِالطَّبَعِ»، آدمی در سرشت خود مَدَنِيٌّ و شهرنشین و اجتماعی است و برای نیازهای مادی و غیرمادی خود با دیگران، خواهان ارتباط است. لیکن انسان موجودی است بسیار پیچیده و دارای ابعاد و شئون وجودی مختلف که بررسی همه آن‌ها در یک شاخه علمی امری ناممکن به نظر می‌رسد. لذا هر شاخه‌ای از معرفت که به‌گونه‌ای، ساحتی از ابعاد وجودی انسان را مورد بررسی قرار دهد، شایسته عنوان انسان‌شناسی^۲ خواهد بود.

در فرهنگ اسلامی انسان از جهات گوناگون بررسی شده است: از لحاظ قرآن مجید و احادیث، از لحاظ عرفان و تصوف، از لحاظ روان‌شناسی یا علم نفس، از لحاظ اخلاق و از لحاظ علم کلام و از لحاظ فلسفی. در این مقاله نشان داده شده که مفهوم «انسان»، انسانی که قدرت واقعی و فضیلتش، قدرت آگاهی و علم اوست، تا چه حد برای مولوی و اسپینوزا اهمیت داشته است.

اصالت انسان در بحث‌های فلسفی به حدی است که ارنست رنان بر آن است که «فلسفه یعنی خود انسان». از گفته‌های پروتاگوراس (۴۱۱ - ۴۸۱ ق م) از سوفسطائیان معروف این است که «انسان معیار همه چیز است»؛ «Man is the measure of all things» فرانسویس بیکن (۱۵۲۶ - ۱۵۶۱ م) می‌گوید: «افراد بشر حیوانات دو پا نیستند، بلکه خدایان جاودانی

^۱ - گفته‌اند: «اصل انسان از انسیان بر وزن اِفْعِلان است و برای آن او را چنین نامیده‌اند که با او عهد بستند و او آن را فراموش کرد و آن چنان نیست که ابوتمام می‌گوید:
«لَا تَنْسِيَنَّ تِلْكَ الْعَهْدَ فَإِنَّمَا سَمَّيْتَ إِنْسَانًا لِأَنَّكَ نَاسِيٌّ»

فراموش نکن آن عهدها را برای اینکه تو را انسان نامیده‌اند و انسان فراموش کار است؛ زیرا این شاعر گمان برده است که انسان مشتق از نسیان است و آن غلطی از اوست. ولیکن شاید به معنی نظر داشته و ملازمت انسان با نسیان که در قرآن و حدیث آمده او را به اظهار این معنی واداشته، اما دلیل قرآنی - به تلازم این دو معنی - این آیه است که می‌گوید «وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ قَنُوسَىٰ وَكَمْ نَجِدُ لَهُ عَزْمًا» (۱۱۵ / ۲۰). اما آنر، این است که در صراح اللغه می‌گوید: «قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: إِنَّمَا سَمِيََ إِنْسَانًا لِأَنَّهُ عَاهَدَ إِلَيْهِ قَنُوسَى» (حلبی، ۱۳۸۱: ۱۸۶-۱۸۵).

^۲ - ریشه این کلمه از لاتین «انترولوجیا» است. در انگلیسی مرکب از **Anthropos** به معنی «انسان» و **logos** به معنی «معرفت» یا «شناخت» است (حلبی، ۱۳۷۱: ۱۵).

هستند. آفریدگار جهان برای ما روحی عطا کرده است که با همه جهان برابر است، ولی به همه جهان قانع نیست. همه چیز برای انسان مقدور است. روزگار هنوز در دوره جوانی است، چند قرن دیگر به ما بدهید تا ما بر جهان مسلط شویم و همه اشیا را از نو بسازیم. شاید ما در انجام کار، درسی را که از همه شریف‌تر و عالی‌تر است یاد بگیریم و آن اینکه انسان نباید با انسان دیگر در جنگ و جدال باشد، بلکه باید با موانعی بجنگد که طبیعت برای تسلط بر انسان در اختیار دارد» (ویل دورانت، ۱۳۸۷: ۱۳۷).

ولیکن برخی انسان را موجودی پست و آلوده و متجاوز و خون‌آشام دانسته‌اند و گفته‌اند: الظلمُ من شیمِ النفوسِ فإنَّ تجدَ ذاعِفَه فِلَعْلَه لا یظلمُ^۱. طامس هابز فیلسوف انگلیسی گفته است که «انسان برای انسان گرگ است»^۲ شاعر عرب از این هم فراتر رفته و وصف گرگ را برای انسان کافی ندیده و گفته است: «وَلَيْسَ الذِّئْبُ يَأْكُلُ لَحْمَ ذئبٍ وَيَأْكُلُ بَعْضُنَا بَعْضًا عِيَانًا» (راغب اصفهانی، ۱۹۶۷: ۲۱۶). اسپینوزا در جواب طامس هابز گفته است «آدمی، برای آدمی خداست»^۳؛ یعنی انسان باید انسانِ ممنوع خود را به مثابه خدا بداند و جنبه‌های انسانی او را در نظر بگیرد، چون او جزوی از خداست. مولوی نیز همچون اسپینوزا مقام والایی برای انسان قائل است، چون از انسان سخن می‌گوید مقصودش «انسان کامل»^۴ است. انسان کامل علت غایی خلقت و کمال مطلوبی است که برای تحقق آن تمامی خلقت در کارند و

^۱ «قال بعضُ الحكماء: الظلمُ من طبعِ النفسِ وَاَمَّا يَصُدُّهَا عن عِلَّتَيْنِ اَمَّا عِلَّةٌ دِنيَّةٌ كخوفِ معادٍ، وَاَمَّا سِياسِيَّةٌ كخوفِ السيفِ. اَخَذَهُ ابو الطَّيِّبِ فقال: الظلمُ من شيمِ النفوسِ ...» (حلی، ۱۳۸۷: ۲۳۶).

^۲ homo homini Lupus. [man is wolf for man]

^۳ homo homini Deus. [man is God for man]

^۴ در عرفان و تصوف وقتی از انسان سخن به میان آید مقصود «انسان کامل» است. بسیاری از صوفیان با پذیرفتن مذهب فیض فلوطینی، محمد (ص) را به‌عنوان انسان کامل با عقل کلی یا «لوگوس» مطابقت داده، یکی پنداشته‌اند. عزیز الدین نَسَفی از عرفای بزرگ سده هفتم گوید: «بدان که انسان کامل، آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد» (نسفی، ۱۳۸۹: ۷۴)؛ منظور این تعریف از انسان کامل آن است که «او را چهار چیز به کمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف» و «مراد از معارف، معرفت چهار چیز است: معرفت دنیا، معرفت آخرت، معرفت خود و معرفت پروردگار.» (نسفی، ۱۳۸۹: ۹۷)؛ که سخت‌تر از همه را معرفت نَفْس یا «خودشناسی» دانسته‌اند؛ زیرا هرچند در زبان‌ها افتاده و عارف و عامی از خودشناسی سخن می‌گویند اما کمتر کسی می‌داند که مقصود از آن چیست.

همه سیر تکامل متوجه این هدف است.

چون که او، حق را بود درکل حال
برگزیده باشد او را ذوالجلال
(مولوی، ۱۳۸۵، ۵: ۱۲۲۹)

معرفتِ نفس یا خودشناسی

بحث مهمی که مولوی و اسپینوزا درباره انسان به آن پرداخته‌اند، معرفت نفس یا خودشناسی است. اسپینوزا در مسأله خودشناسی می‌گوید که جوهر یکی بیش نیست اما صفاتش بی شمار است. از صفات بی شمار جوهر فقط دو تا را دریافته‌ایم که یکی بُعد است که مبدأ جسمانیت هست و دیگری فکر است که مبدأ روحانیت است. جسم و روح همه موجودات عالم باهم متلازم‌اند و باهم یک وجود را تشکیل می‌دهند. بُعد مطلق نامحدود، نخستین حالتی که اختیار می‌کند حرکت است که مقوم جسمانیت است و علم مطلق نامحدود، نخستین حالتی که اختیار می‌کند ادراک و اراده است که مقوم روحانیت است و این هر دو هنوز نامحدود و بی تعین هستند، همین‌که محدود و متعین شدند، اولی اجسام محسوس و دومی صور معقولات را به ظهور می‌آورند و درواقع آن دو حالت نامحدود نامتعین جاوید هر دو مظهر یک ذات‌اند و واسطه میان جوهر لایتغیر واجب‌الوجود و عوارض گذرنده ممکن‌الوجود می‌باشند. خداوند برای آن‌ها علت قریب و برای موجودات علت بعید است. هم چنانکه بُعد و فکر مطلق هر دو صفت لاینفک جوهر اصیل می‌باشند در موجودات عالم خلقت، هم جسم و روح باهم متلازم‌اند و در هر مورد یک وجود را تشکیل می‌دهند که دارای دو جنبه است (فروغی، ۱۳۸۳: ۳۰۷). اسپینوزا از این معنی چنین تعبیر کرده که: نفس همان تصوّر یا صورت جسم است و انسان مرکب از بدن و نفس است (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۸۲). اتحاد نفس با جسم اتحاد عالم با معلوم و عاقل با معقول است (همان). ذات انسان

هر که خود بشناخت یزدان را شناخت

بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت

(مولوی، ۱۳۸۳، ۵: ۲۱۱۴).

متموم از بعضی از احوال صفات خداست. انسان در خداست و بدون او ممکن نیست وجود یابد یا به تصور آید. حالی یا حالتی است که طبیعت خدا را به وجه معین و محدودی ظاهر می‌سازد (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۴۲).

اسپینوزا می‌گوید: روح می‌تواند با تن یگانه شود، یا با خدا که بی آن نه می‌تواند وجود داشته باشد و نه دریافته شود. اگر تنها با تن یگانه شود باید با تن نابود گردد. ولی اگر با چیزی یگانه شود که تغییرناپذیر است و همیشه باقی می‌ماند، خود نیز ناچار باید تغییرناپذیر گردد و همیشه باقی بماند و این وضع آن زمان روی می‌نماید که باخدا یگانه شود. در این حال روح برای دوّمین بار، در عشق به خدا که درعین حال شناخت خداست، تولّد می‌یابد. نخستین تولّد روح یگانه شدنش با تن بود و در تولّد دوّم به جای تأثیرهای تن، تأثیر عشق را تجربه می‌کند (یاسپرس، ۱۳۸۷: ۷۲).

مولوی نیز همچون اسپینوزا، انسان را موجودی آمیخته از جان و تن می‌داند. «هیچ شکی نیست که آدمی مرکّب است از تنی که خسیس خسیس خسیس است و از جانی که شریف شریف شریف است و حق تعالی به کمال قدرت میان این دو ضد جمع کرد و صد هزار حکمت از آن روح شریف پیداست و صد هزار تاریکی از این جسم کثیف ظاهر است و از جهت آن فرمود: «انّی خالق بشراً من طین فاذا سوئته و نفخت فیه من روحی ففعلوا له ساجدین» (۷۲/۳۸-۷۱)؛ یعنی «من بشری از گل می‌آفرینم. پس چون او را درست کردم و از روح خویش بر او دمیدم سجده‌کنان در برابر او بیفتید». تن را به گل تیره نسبت کرد و جان را به نفخه روح خود تا آن نور و نفخه ربّانی این گل تیره را آلت خود سازد در اصلاح و معدلت و حفظ و امانت خدا تا سبب نجات بود و رفعت و درجات، نه چنانچه این گل تیره آن چراغ را، به طمع نور نفخت فیه من روحی را آلت خود سازد در عذر و دزدی. بلکه آن چراغ و شمع روح نفخت طینی تن را نور دینی دهد و از طبع گل و جهل و گرانی بازش آرد» (مولوی، ۱۳۸۴: ۱۸۱-۱۸۰). «پس آدمی دو چیز است: آنچه در این عالم قوت حیوانیت اوست این شهوات است و آرزوها؛ اما

^۱ - ترجمه آیات از دکتر علی اصغر حلبی است.

آنچه خلاصه اوست غذای او، علم و حکمت و دیدار حق است. آدمی را آنچه حیوانیت اوست از حق گریزان است و انسانیت اش از دنیا گریزان.

دو شخص درین وجود در جنگ‌اند تا بخت که را بود که را دارد دوست (مولوی، ۱۳۸۴: ۵۷-۵۶).

همان گونه که آدمی آمیزه ای از حیوانیت و انسانیت است، بیشتر کارهای انسان نیز دوگانه و ضد هم است مانند خواب و بیداری، دانایی و نادانی، آگاهی و ناآگاهی، خردمندی و کودنی، بیماری و تندرستی، تنگ‌چشمی و بخشندگی، بزدلی و دلیری، درد و لذت و خود او همواره میان دوستی و دشمنی، نیازمندی و بی‌نیازی، جوانی و پیری، ترس و امید، راستی و دروغ، حق و باطل، درست و نادرست، نیکی و بدی، زشتی و خوبی و همانند آن‌ها سرگردان است.

انسان کامل و ناقص

مولوی انسان را سایه خدا می‌داند و بر این باور است که «کل آفرینش برای خاطر انسان است، انسان به‌عنوان خلیفه الله، مسأله اصلی و گل سرسبد آفرینش است و همه هستی توسط خداوند حول وجود انسان می‌گردد» (همایی، ۱۳۵۴: ۸۶). در حدیث قدسی آمده: «كنت كنزاً مخفياً لا أعرَفُ فاحببتُ ان أعرَفَ فخلقتُ خلقاً الخلق لِكى أعرَفَ»؛ یعنی من گنجی مخفی بودم و دوست می‌داشتم که شناخته شوم، از این روی جهان (از جمله انسان) را آفریدم تا شناخته شوم (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۱۲۰). انسان به جهان آمد تا آن صفات خدا را که در باطنش انعکاس یافته، جلوه‌گر سازد.

به عقیده مولوی «انسان به‌طور عام و انسان کامل به‌طور خاص، کامل‌ترین جلوه‌گاه حق است. عالم که به‌مانند آینه‌ای اسما و صفات الهی را در صور متکثر به منبسطه ظهور می‌نشانند، این صورت را به نحو تفریق و تفصیل متجلی می‌سازد و چون تجلی این اسما در انسان به نحو جمع و اجمال است، از این روی، انسان را «عالم صغیر»، «مختصر شریف»، «نسخه وجود» و «گوئن جامع» می‌توان نامید و جامع جمیع حقایق و مراتب وجود می‌توان خواند؛ زیرا تنها در وجود انسان است که حضور الهی تحقق یافته است و تنها به‌واسطه اوست که خداوند به خود و کمالات خویش علم دارد» (حلبی، ۱۳۸۳: ۳۹۶).

پس به صورت عالم اصغر تویی
 پس به معنی عالم اکبر تویی
 (مولوی، ۱۳۸۵، ۴: ۵۲۱).

به نظر مولوی چنین مردی است که می‌تواند در کثرت، وحدت ببیند، جریان هستی را بر پایه عشق دریابد و در کمال خود و بنی نوع خود بکوشد و سرانجام به این مقام رفیع برسد. مولوی «انسان کامل» را همان عقل کل و نفس کل می‌داند که عرش و کرسی از وی جدا نیست و مظهر حق است و او را چنین توصیف می‌کند:

عقلِ کُلّ و نفسِ کُلّ مردِ خداست
 مظهرِ حقّ است ذاتِ پاک او
 عرش و کرسی را مدان کز وی جداست
 زو بجو حق را و از دیگر مجو
 (مولوی، ۱۲۹۹، ۵: ۴۴۰).

مردِ خدا شاه بود زیرِ دلّی
 مردِ خدا نیست ز باد و ز خاک
 مرد خدا نیست از حقّ بود
 مرد خدا زان سوی کفر است و دین
 مرد خدا گنج بود در خراب
 مرد خدا نیست ز نار و ز آب
 مرد خدا نیست فقیه از کتاب
 مرد خدا را چه خطا و صواب
 (مولوی، بی.تا: ۱۸۱).

مولوی در موارد متعدد، از جمله ضمن حکایت «مرد بقال و طوطی» به بیان تفاوت انسان‌های عادی با انسان کامل پرداخته و بیان کرده که اعمال آنان با اعمال مرد کامل درخور سنجش و مقایسه نیست. «زیرا انسان کامل هر عملی انجام می‌دهد بر وفق مصلحت است و به دلیل عاقبت‌نگری و اجتناب از هواهای نفسانی عملش درست و صحیح است. ولی انسان ناقص کوتاه بین از چنین نظر محروم است. اگرچه اعمالشان به صورت ظاهر یکسان می‌نماید و از راه حسن تفاوتی ندارد» (فروزانفر، ۱۳۸۰: ۱۲۸).

کار پاکان را قیاس از خود مگیر
 گر چه باشد در نوشتن شیر، شیر
 (مولوی، ۱۳۸۵، ۱: ۲۶۳).

آدمی وقتی انسان کامل یا مرد خدا یا اولیاء خداوند را یافت و خود را به آن‌ها سپرد تازه از خود باخبر می‌شود. یکی از راه‌های خودشناسی همین است که از انفاس پاک آنان یاری جوید و خود را در آینه بی زنگار وجود آنان ببیند.

انسان کامل، آرمان همه آدمیان بوده است، نهایت آنکه بیان شرایط و شرح صفات چنین انسانی را حکیمان و نکته‌سنجان و عارفان برعهده گرفته‌اند. به نظر نگارنده، اجتماع خیالی یا مدینه فاضله افلاطون که در آن باید «حکیم حاکم باشد و حاکم حکیم»^۱ نیز بیان دیگری است از این اندیشه درباره انسان کامل؛ همین‌طور است بیان مارکس^۲ از «اجتماع بی طبقه»^۳؛ اما تاکنون چنین انسانی و چنین اجتماعی به وجود نیامده و آیا پس‌ازاین به وجود خواهد آمد؟

مولوی می‌نویسد: می‌گویند پادشاهی پسر خود را به جماعتی اهل هنر سپرده بود تا او را از علوم نجوم و رمل و جز آن آموخته بودند و استاد تمام گشته، باکمال کودنی و بلاهت. روزی پادشاه انگشتی در مشت گرفت و فرزند خود را امتحان کرد که «بیا بگو در مشت چه دارم؟» گفت: «آنچه داری گرد است و زرد است و مُجَوَّف». گفت: «چون نشان‌های راست دادی، پس حُکم کن آنچه چیز باشد؟» گفت: «می‌باید که غریب باشد!» گفت: «آخر این چندین نشان‌های دقیق را که عقول در آن حیران شوند دادی از قُوّت تحصیل و دانش، این‌قدر بر تو فوت شد که در مشت غریب ننگند! اکنون همچنین عُلمای اهل زمان در علوم موی شکافند و چیزهای دیگر را که به ایشان تعلق ندارد به‌غایت دانسته‌اند و ایشان را بر آن احاطت کلی گشته است و آنچه مهم است و به او نزدیک‌تر از همه آن است خودی اوست و خودی خود را نمی‌داند...» (مولوی، ۱۳۸۴: ۱۴۹).

مولوی افسانه منسوب به دیوژن را که در روز روشن در شهر، با چراغ به دنبال «انسان»

^۱ - کانت پاسخی حکیمانه به این (خواست) داده است و می‌گوید «اینکه شاهان فیلسوف شوند یا فیلسوفان، شاه، محتمل نیست اتفاق بیفتد و تازه چنین چیزی مطلوب نخواهد بود زیرا تصاحب قدرت همواره از قدر و بهای داوری آزاد عقل می‌کاهد. ولی واجب است که یک پادشاه از سرکوب فلاسفه خودداری ورزد و حق بیان در محضر عام برای ایشان باقی بگذارد» (پوپر، ۱۳۸۰: ۳۴۶).

^۲ . karl marx

^۳ . classless society

می‌گشت هم در غزلیات و هم در مثنوی تکرار کرده و نشان می‌دهد که مسأله «انسان» تا چه پایه برای او اهمیت داشته است. چنانکه می‌گوید:

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
گفتم که یافت می‌شود جسته‌ایم ما گفت «آنکه یافت می‌نشود آنم آرزوست»
(مولوی، ۱۳۸۵، ۲: ۲۱۷).

در نظر عارف رومی بسیاری از انسان‌های این جهان در ردیف «دیو و دد» هستند که «به صورت انسان مجسم شده‌اند» و گرفتار ضعف‌های جسمانی و نیازهای روحانی‌اند.

می‌گوید «خلق سه صنف‌اند: ملائکه که ایشان همه عقل محض‌اند؛ طاعت و بندگی و ذکر، ایشان را طبع است و غذا؛ یک صنف دیگر بهائم‌اند که ایشان شهوت محض‌اند، عقل زاجر ندارند، بر ایشان تکلیف نیست؛ ماند آدمی مسکین که مرکب است از عقل و شهوت؛ نیمش فرشته است و نیمش حیوان؛ نیمش مار است و نیمش ماهی؛ ماهیش سوی آب کشاند و مارش سوی خاک. در کشاکش و جنگ است» (مولوی، ۱۳۸۴: ۷۸).

فرشته رست به علم و بهیمة رست به جهل میان دو به تنازع بماند مردم زاد
(مولوی، ۱۳۸۵، ۱: ۹۱۸).

احوال انسان ناقص چنان است که همواره بین این دو حالت در کشاکش است. گاه با تبعیت از عقل و مهار نفس و نفسانیات به سوی بالاها پر می‌کشایند و گاه به دلیل غلبه نفس و عواطف نفسانی در عوالم حیوانی فرومی‌مانند. لذا همواره گرفتار تنازع میان عقل و شهوت است.

جان گشاید سوی بالا بال‌ها تن زده اندر زمین چنگال‌ها
(مولوی، ۱۳۸۵، ۴: ۱۵۴۶).

اسپینوزا تعریف خود را درباره انسان کامل و ناقص، از فلسفه عواطف و مفهوم خیر و شر بیرون می‌آورد. به عقیده اسپینوزا هیچ چیز را نمی‌توان از لحاظ طبیعت آن کامل یا ناقص خواند، خاصه اگر بدانیم که هر چیزی که پدید می‌آید مطابق بانظم ابدی و قوانین معین طبیعت پدید آمده است (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۱۹). «انسان‌ها از روی عادت کلمات کامل و ناقص را بیشتر از راه توهم، به اشیای طبیعی اطلاق می‌کنند تا از راه علم راستین» (اسپینوزا،

۱۳۶۴: ۲۰۶). وی این عقیده متداول را که طبیعت گاهی اشتباه می‌کند و راه خطا می‌رود و اشیاء ناقص به وجود می‌آورد، از جمله عقاید نادرست به حساب می‌آورد و کمال و نقص را در واقع فقط حالات نفس می‌داند، یعنی مفاهیمی که آن‌ها را از مقایسه افراد یک نوع یا مصادیق یک جنس باهم به وجود می‌آوریم.

اسپینوزا خیر و شر را چیزی جز حالات فکر یا مفاهیمی که از مقایسه اشیا باهم ساخته‌ایم نمی‌داند. زیرا ممکن است یک چیز در زمان واحد هم خوب باشد و هم بد و هم نه خوب و نه بد. مثلاً موسیقی برای آدم مالخولیایی خوب است برای شخص سوگوار بد است، در صورتی که نسبت به آدم کر نه خوب است و نه بد (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۲۰۸). در رساله مختصر تأکید می‌کند که «خیرات و شرور از جمله امور نسبی و امور عقلی هستند نه از امور واقعی موجود در طبیعت» (اسپینوزا، ۱۳۸۳: ۵۶۴). وی این مفهوم را در رساله در اصلاح فاهمه تکرار می‌کند و می‌گوید: «خیر و شر تنها به نحو نسبی به کار می‌رود تا آنجا که یک چیز واحد ممکن است، بر حسب اینکه از چه نظر به آن نگریسته شود، خوب دانسته شود یا بد» (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۱۹). در این قسمت اسپینوزا با مولوی اشتراک عقیده دارد چراکه به عقیده مولوی نیز آنچه از خیر و شر موجود است، امری نسبی است؛ یعنی هر پدیده‌ای در این دنیا به اعتباری خیر و به اعتبار دیگر شر محسوب می‌گردد. امکان دارد یک چیز برای کسی خیر باشد اما همان چیز نسبت به دیگری شر باشد. مثلاً زهرمار برای خود مار خیر است زیرا باعث دفع دشمنانش می‌گردد، اما همان زهر نسبت به انسان یا حیوانات دیگر شر محسوب می‌گردد، زیرا باعث مرگ و هلاکت آنان می‌شود.

پس بد مطلق نباشد در جهان
بد به نسبت باشد این را هم بدان
زهرمار، آن مار را باشد حیات
نسبتش با آدمی باشد ملمات
(مولوی، ۱۳۸۵، ۴: ۶۵).

مولوی می‌گوید: «از این روی ما را بحث است با مجوسیان که ایشان می‌گویند که دو خداست یکی خالق خیر و یکی خالق شر. اکنون تو بنما خیر بی شر تا مقرر شویم که خدای شر هست و خدای خیر و این محال است؛ زیرا که خیر از شر جدا نیست. چون خیر و شر

دو نیستند و میان ایشان جدایی نیست. پس دو خالق محال است» (چیتیک، ۱۳۸۲، ۶۳) و انسان نباید از شر شکایت کند:

در حقیقت هر عدو داروی تست
 کیمیا و نافع و دلجوی تست
 (مولوی، ۱۳۸۵، ۴: ۹۴).

اسپینوزا بر آن است که همه چیز با نوعی ضرورت مطلق منطقی^۱ اداره می‌شود. هر چیزی که اتفاق می‌افتد، مظهری از ماهیت مرموز و پوشیده خداست و لذا به‌طور منطقی ناممکن است که حوادث غیر از آن‌ها بی باشند که هستند.

این مسأله ما را درباره گناهان دچار مشکلاتی می‌سازد که منتقدان از خاطر نشان کردن آن ساکت نمانده‌اند. یکی از آنان با ذکر این مطلب که: چون به نظر اسپینوزا همه چیز به فرمان خداست و بنابراین خیر است با اوقات تلخی می‌پرسد: این کار را چگونه می‌توان خیر شمرد که نرون مادر خود را بکشد و آدم ثمره ممنوعه (سیب) را بخورد؟ اسپینوزا در جواب می‌گوید: آنچه از این دست اعمال مثبت بوده خیر است و تنها آنچه منفی است بد و شر بوده؛ ولیکن عدم یا نفی از نظرگاه موجودات متناهی وجود دارد، در خدا که او به تنهایی کاملاً واقعی یعنی متحقق است، نفی یا عدمی وجود ندارد، بنابراین شر در آنچه برای ما عنوان گناهان به نظر می‌آید، وقتی آن را به‌عنوان بخش‌هایی از کل لحاظ می‌کنیم، وجود ندارد. (روسل، ۱۹۶۷: ۵۵۵-۶۰)

به نظر اسپینوزا، زمانی که ما تا آنجا که می‌توانیم، صورتی از عالم به دست بیاوریم که شبیه به صورت عالم خداست، در آن صورت هر چیزی را بخشی از کل می‌بینیم و همه چیز را به ضرورت چون کل خیر می‌بینیم؛ بنابراین، معرفت شر یک معرفت نابسنده است. خدا هیچ معرفتی از شر ندارد، زیرا شری وجود ندارد که شناخته باشد؛ ظهور شر تنها با در نظر گرفتن اجزای عالم به هم می‌رسد و آن زمانی است که ما گمان می‌کنیم اجزای عالم وجود بالذات دارند و به‌خودی‌خود موجودند.

^۱ Absolute logical necessity.

شر یا بدی تنها در اذهان محدود وجود دارد و در نفس امر وجود ندارد و اگر آن را چون جُزیی از کُلّ در نظر بگیریم از میان می‌رود.^۱

اسپینوزا در تعاریف ۱ و ۲ بخش چهارم اخلاق، خیر را چیزی می‌داند که یقین داریم که برای ما مفید است و برعکس مقصود از شر چیزی است که یقین داریم که ما را از برخورداری خیر بازمی‌دارد و در قضیه ۸ همین بخش می‌گوید: «شناختِ خیر و شر، چیزی نیست مگر عاطفه لذت و الم، از این حیث که از آن‌ها آگاهیم»، ولی بیان می‌کند که معنای خیر و شر باید در اصطلاح خود حفظ شود. به این معنا که خیر هر چیزی است که به‌وسیله آن می‌توانیم به نمونه طبیعت انسانی تقرّب یابیم و برعکس شر هر چیزی است که ما را از تقرّب بدان نمونه بازمی‌دارد. بعلاوه انسان‌ها با توجه به درجه نزدیکی یا دوریشان از آن نمونه، کامل‌تر یا ناقص‌ترند (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۲۰۸).

مفهوم انسان کامل و ناقص در اندیشه مولوی و اسپینوزا شباهت زیادی باهم دارد، ولیکن بیان آن دو بس متفاوت می‌نماید. در نظر هر دو انسان کامل به بالاترین درجه معرفت نائل شده است. لیکن به عقیده مولوی این مرتبه با شهود قلبی، مجاهده نفس و تهذیب باطن و طرد هواجس نفسانی و محو شدن در صفات حق میسر شده است، به‌گونه‌ای که انسان در آن یگانگی جز حق نمی‌بیند و جز حق نمی‌داند و به‌نوعی از وحدت رسیده که آن وحدت و یگانگی اجزای جهان است و نتیجه آن شهود حق در آن اجزا و مظاهر و نیز فنای آن‌ها در وجود خدای تعالی است که آن غایت معرفت و شهود است. در چنین مقامی از معرفت، حجاب تعینات و کثرات از مقابل دیدگان آدمی برداشته می‌شود و در آن حال خلق را به نظر فنا می‌نگرد و درمی‌یابد که همه چیز مظهر اوست و هیچ چیز از خود وجودی ندارد.

ولی انسان کامل اسپینوزا، این مرحله را با تعقل و تفکر و ممارست در اندیشیدن به دست آورده و به شهود عقلی رسیده و توانسته خود را با نقش و

^۱ - «الوجودُ خیرٌ کُلُّه» (دهخدا، ۱۳۵۲، ۱: ۲۸۰).

طرح نامتناهی منطبق کند، یعنی هواهای نفسانی خود را طرد کند و به نظم کُلّی بگردد. تنها انسان داناست که به قوت عقل، می‌تواند به طبیعت کامل انسانی نائل شود. چنین انسانی هیچ‌وقت دچار انقلاب روحی نمی‌شود و با ضرورت سرمدی خاصی از خود، از خدا و از اشیاء آگاه است و هرگز از هستی باز نمی‌ایستد و از آرامش راستین نفس برخوردار است. رسیدن به چنین مرتبه‌ای بس دشوار است اما «هر چیز عالی همان‌قدر که نادر است دشوار هم هست» (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۳۰۵).

وی بر آن است که «انسان در میان عواطف و حالات نفسانی که اکثر آن‌ها معلول حوادث روزگارند، مانند پر کاهی که گرفتار طوفان امواج دریا باشد، بی‌اختیار به این سو و آن سو کشیده می‌شود و پرتاب می‌گردد و هیچ‌گاه نمی‌داند چه در پیش دارد و چه بر سرش خواهد آمد» (اسپینوزا، ۱۸۸، ۱۳۶۴) و عقیده دارد کمتر عملی از اعمال انسان است که بتوان فعل ارادی حقیقی خود او دانست و او را از جهت نیکی و بدی سزاوار سپاس‌داری و ستایش یا سرزنش و نکوهش پنداست (فروغی، ۱۳۸۳: ۳۱۶).

قدرت نفس و عواطف نفسانی

مولوی بر آن است که در وجود آدمیان نیروهای مخالف همواره در کشاکش و تنازع است. هزاران گرگ و خوک در نهاد آدمیان آرمیده و آنان را اسیر و گرفتار ضعف‌های جسمانی کرده است:

بیشه‌ای آمد وجود آدمی
بر حذر شو زین وجود ار زان دمی
در وجود ما هزاران گرگ و خوک
صالح و ناصالح و خوب و خشوک
(مولوی، ۱۳۸۳: ۳۳۳).

مولوی دوزخ را تجسم نفس و احوال آدمی می‌داند. «همچنانکه دوزخ را درها و درکات متعدّد است نفس را هم شئون و اطوار مختلف است و هر دم به شکلی و صورتی درمی‌آید و برای بستن این درها چاره‌ای جز کشتن نفس از طریق ریاضت و متابعت انبیا و اولیا وجود ندارد» (فروزانفر، ۱۳۸۰، ۱: ۳۱۲).

صورت نفس از بجویی ای پسر
 قصهٔ دوزخ بخوان با هفت در
 (مولوی، ۱۳۸۳، ۱: ۴۸).

مولوی بر آن است که با استمداد از مردان خدا می‌توان اغراض و شهوات خودپرستانه را در خود مهار کرد و از وجود حریص حیوانی خویش مُرد تا از امواج حوادث رهایی یافت. لذا تنها راه نجات، شناخت حق و معرفت حقایق از راه تزکیهٔ باطن و تهذیب نفس با استمداد از مردان حق است.

هیچ نکشد نفس را جز ظلّ پیر
 دامن آن نفس کُش را سخت گیر
 (مولوی، ۱۳۸۳، ۲: ۳۸۷).

اسپینوزا نیز انسان را به‌ضرورت دستخوش انفعالات و نیروهای متخالف خود می‌داند و قدرت عقل و علم را در برابر قدرتِ عواطف و احساسات ضعیف و محدود معرفی می‌کند. به عقیده اسپینوزا عواطف و احساسات^۱ عبارت‌اند از حرکت و انتقال به کمال و قدرت یا حرکت و انتقال از آن و «مقصود از انفعالات و عواطف، تغییرات جسمانی است که به‌وسیله آن قدرت بدن رو به کاهش یا افزایش می‌نهد، یا ممدّ نیروی بدن هستند یا مانع آن، تصوّرات این تغییرات نیز از زمرهٔ عواطف و انفعالات است.» یک انفعال یا یک عاطفه فقط آنگاه خوب یا بد است که قدرت ما را افزایش دهد یا پایین آورد. عواطف زمانی که از اندیشه‌های ناپسند، سرچشمه بگیرند شهوات^۲ خوانده می‌شوند. شهوات برهم زندهٔ زندگانی است، ولی آدمیانی که در اطاعت از عقل زندگانی می‌کنند و قدرت بیشتری بر عواطف دارند، از عواطف شر کمتر منفعل می‌شوند و آزادی نفس را بیشتر درمی‌یابند. آنچه هیجانات انسان بیش از هر چیز دیگر بدان نیاز دارد ضبطِ عقلانی است. هیجانات آدمیان را وادار می‌کند که بر اساس انگیزه‌های گذرا و بی‌ثبات زندگانی کنند و نتوانند چیزها و کارها را در نظام ابدیت و به‌صورت جاودان ببینند.

^۱ - عواطف و احساسات بیشتر تعبیری روان‌شناختی است، اولی را بیشتر به (Sentiments) و دومی را به (Sensations) ترجمه می‌کنند. اسپینوزا اصطلاح سوّمی هم به کار می‌برد، زیر عنوان هیجانات که معادل (Emotions) است و مجموع احساسات، هیجانات و عواطف را (Effectus = افکتوس) می‌نامد.

^۲ - Passions

اسپینوزا در بخش پنجم از اخلاق دربارهٔ قدرت هیجاناتِ انفعالی سخن می‌گوید. با این همه نشان می‌دهد که ممکن است هیجاناتِ انفعالی را از راه فهمیدن علّت‌های آن‌ها رام و مطیع ساخت. وی همچنین پیش‌بینی کرده که باید هیجانات را به‌طور عینی بررسی کرد و علّت‌ها و معلول‌های آن‌ها را یافت. «توگویی که آن‌ها مسأله خطوط و سطوح جامدات» (اسپینوزا، ۱۳۶۴: پیشگفتار).

اسپینوزا بر آن است که «نفس از این حیث که همه اشیاء را ضروری می‌فهمد قدرت بیشتری بر ضبط عواطف دارد، یعنی از آن‌ها کمتر منفعل است» (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۲۸۲). در این قضیه روشن می‌کند که هر چه این شناخت که اشیاء ضروری هستند بیشتر به اشیاء جزئی مربوط باشد که ما آن‌ها را متمایزتر و واضح‌تر تخیل می‌کنیم، تسلط نفس بر عواطف شدیدتر خواهد بود. مثلاً اگر بدانیم شری که دیگران دچارش شده‌اند، امری حتمی و کلی است، مانند عدم توانایی کودکان به سخن گفتن، راه رفتن، استدلال کردن و... در این صورت به حال آن‌ها رقت نخواهیم آورد. این واقعیتی است که تجربه هم گواه آن است. زیرا ما می‌بینیم شخصی که چیز خوبی را از دست داده است، اگر ملاحظه کند که حفظ آن به‌هیچ‌وجه ممکن نبوده است در این صورت اندوه ناشی از فقدان آن چیز کاهش می‌یابد. لذا «نفس هراندازه بیشتر اشیاء را با نوع دوم و سوم شناخت^۱ بشناسد، به همان اندازه از عواطف شر کمتر منفعل می‌شود» (همان: ۳۰۱). «هراندازه که نفس از عشق الهی یا سعادت بیشتر برخوردار شود، همان اندازه بیشتر می‌فهمد یعنی قدرت بیشتری بر ضبط عواطف دارد و از عواطف شر کمتر منفعل می‌شود. بنابراین نفس انسان عاقل، به همین جهت که از عشق

^۱ اسپینوزا در رسالهٔ اصلاح فاهمه به چهار مرتبه از مراتب مختلف شناخت اشاره کرده که عبارت‌اند از: مسموعات، تجربهٔ مبهم، معرفتی که در آن ماهیت یک شیء دیگر نه به نحو تام استنتاج می‌شود و ادارک شیء با ذات خود یا با علّت قریب خود (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۲۳-۲۲)؛ و در اخلاق آن‌ها را به سه مرتبه تقبیل داده است که عبارت‌اند از: شناخت نوع اول یا گمان یا تخیل، شناخت نوع دوم یا تعقل و شناخت نوع سوم یا اشراق عقلی (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۱۱۱-۱۱۲). او بالاترین معرفت را «علم حضوری» یعنی «وجدانی و شهودی» یا همان «اشراق عقلی» یا «شناخت نوع سوم» می‌داند که وصول به این مرتبه، به ورزیدن قوهٔ تعقل و تفکر و ممارست در اندیشیدن امکان‌پذیر است. «شهود عقلانی» اسپینوزا نتیجهٔ فعالیت ذهن است، به این معنی که ذهن انسان در این مقام، ولو به‌عنوان جزئی از عقل بی‌نهایت خداوند یا حالتی از صفت فکر مطلق او به فعالیت می‌پردازد و ذات و ماهیت اشیاء را بدون واسطه یا از راه علم به علل نزدیکشان درمی‌یابد.

الهی یا سعادت لذت می‌برد، دارای قدرت جلوگیری از شهوات است و از آنجا که قدرت انسان برای جلوگیری از عواطف تنها در عقل است، لذا هیچ‌کس از سعادت بدین جهت لذت نمی‌برد که از عواطف خود جلوگیری کرده است، بلکه برعکس قدرت جلوگیری از شهوات، از خود سعادت ناشی می‌شود» (همان: ۳۰۴).

جبر و اختیار^۱

پیروان افراطی مذهب جبر معتقدند که بنده در افعال خود هیچ‌گونه اراده و اختیاری ندارد؛ آنکه خوشبخت است از شکم مادر خوشبخت زاییده می‌شود و آنکه بدبخت است هم از مادر خود بدبخت زاده می‌شود^۲ (شهرستانی، ۱۹۶۷، ۲: ۲۳۱).

مولوی نظر جبرگرایانی همچون جهّم بن صفوان (فوت، ۱۲۸ هـ - ق) را که می‌گفته است: «بنده را هیچ قدرتی نیست نه قدرت مؤثره و نه قدرت کاسبه، بلکه او به منزله جمادات است» (جرجانی، ۱۹۳۸: ۷۱)، ردّ می‌کند و به‌طور کلی عقیده جبریه را به معنی سلب اختیار به‌طور مطلق نمی‌پذیرد و از نظر دینی و عقلی آن را باطل می‌شمارد. مولوی معتقد است اگر انسان در فعل و در ترک به همه حال محکوم به الزام جبر باشد، وعد و وعید و امر و نهی هیچ معنی ندارد. چون در این صورت انسان مثل جمادات است، حرکتش قسری و قهری است - حکم کردن سنگ مرمر را که دید؟ - در عین حال عجز انسان را که حتی به‌رغم آمادگی اسباب غالباً نیل به مراد برایش دست نمی‌دهد، نشان امری تلقی می‌کند که بر جباری حق باید حمل کرد نه بر مجبوری انسان:

لفظ جبرم، عشق را بی‌صبر کرد
و آن‌که عاشق نیست حبس جبر کرد
این معیت با حق است و جبر نیست
این تجلّی مه است، این ابر نیست
(مولوی، ۱۳۸۵، ۱: ۱۴۶۲).

^۱ - Predestination and Free will

^۲ - «وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ فِي حَرَكَاتِهِ وَ سَكَنَاتِهِ اخْتِيَارٌ. السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ الشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ»
گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه
به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد
(سعدی، ۱۳۶۳: ۷۹۲).

«شهود این جباری نزد عارف تجربه‌ی مجبوری نیست، شهود معیت حق است. بدون این معیت، انسان که «مابقی» وجودش او را همواره در عالم جماد پایبند می‌کند چه محل دارد تا بتواند در قلمرو جبار تصرف کند؟ در واقع مشاهده‌ی عجز خود بر فعل و ترک، انسان را به نفی قدرت از خویش وامی‌دارد، اما شهود معیت حق هم او را از آنکه حرکت و فعل خود را همچون فعل و حرکت سنگ و جماد تلقی کند مانع می‌آید (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۷-۲۷۶).

مولوی جوهر انسان را اتحاد عشق و اختیار می‌داند. در تصوف مولوی، عشق و شیفتگی مانند آکادمی افلاطون است، هر که هندسه نمی‌دانست نمی‌توانست در آن آکادمی راه یابد. لیکن عشقی را واقعی و درخور ستایش می‌داند که بیماری‌های درونی بشر را که از قوای بهیمی و سبعی شهوت و غضب تولید می‌شود، درمان کند:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد
او ز حرص و عیب کلی پاک شد
(مولوی، ۱۳۸۳، ۱: ۲۲).

در سایه چنین عشقی است که راه ایجاد رابطه بین خالق و مخلوق هموار می‌شود و وحدت و یگانگی به دست می‌آید.

خویش را صافی کن از اوصاف خود
تا ببینی ذات پاک صاف خود
(مولوی، ۱۳۸۳، ۱: ۳۴۶۰).

به عقیده‌ی مولوی «برای عاشق حق، جبرگرایی به معنای متعالی با رشد شخصیت حاصل می‌شود. لذا تا سالک به مقام فناء فی الله و معیت با حق که آخرین مقام وصول سالک است نرسیده باشد حالت اختیار در خود احساس می‌کند، اما چون به آن مقام رسید که یقینات او در هستی مطلق مستهلک گردید، دیگر از خود هیچ اختیار ندارد» (همائی، ۱۳۵۴: ۵۵۲).

جهد کن کز جام حق یابی نئی
بی خود و بی اختیار، آنکه شوی
آنکه آن می را بُود کُل اختیار
تو شوی معذور مطلق مستوار
(مولوی، ۱۳۸۳، ۵: ۳۱۰۵).

آنگاه که انسان به مقام رضا برسد و به تمام تعینات و خودبینی‌ها و دگر بینی‌ها پشت پا بزند، اراده‌اش در اراده خدا فانی شده مظهر اراده و فعل خدا می‌شود و درمی‌یابد که موجودات در برابر ذات خدا وجودی ندارند؛ آن‌ها همه تعین می‌باشند و اصل وجود موجودات بسته به ذات حق است و تمام کثرات، تجلی خداوند در جهان هستی است.

شش جهت عالم همه اکرام اوست هر طرف که بنگری اعلام اوست
(مولوی، ۱۳۸۳، ۳: ۳۱۰۸).

در چنین مقامی آدمی درمی‌یابد حقیقت از جهتی عبارت از این است که سالک نه خود را ببیند و نه عبادت و بندگی‌اش را. از عالم کثرت پا را فراتر گذاشته، حقیقت واحد حاکم بر کل هستی را مشاهده کند و در جهان اصلی غیر از صفات و اسماء الهی و مظاهر وجودی او چیزی نبیند، حتی خود و فعل خود را ادراک نکند. رسیدن به چنین مقامی تنها با بال عشق میسر می‌شود:

آفرین بر عشق کل اوستاد صد هزاران ذره را داد اتحاد
(مولوی، ۱۳۸۳، ۲: ۳۷۲۷).

بدین گونه مفهوم جبر و اختیار در تعالیم مولوی به تعادل می‌رسد.

اسپینوزا برای تبیین مفهوم جبر و اختیار، اعمال انسان را بر دو قسمت تقسیم می‌کند: بعضی به اقتضای طبع انسان است و طبع انسان علت تامه اوست، بعضی تحت تأثیر عوامل خارجی است. قسم اول را فعل می‌نامد و امور قسم دوم را انفعال می‌نامد. مثلاً کسی که به دیگری احسان می‌کند اگر تنها از آن جهت باشد که وظیفه خود را خیر کردن دانسته است به مقتضای طبع خود عمل کرده و این فعل است؛ اما اگر کسی به دیگری احسانی بکند از آن رو که از او خرسندی حاصل کرده، این انفعال است زیرا در اینجا نفس انسان تابع امور خارجی است و در اختیار او نیست.

به بیانی دیگر اسپینوزا دو گونه فعل را تشخیص می‌دهد. طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق. طبیعت خلاق مطابق جوهرش است، یعنی علت فی نفسه است؛ بنابراین دلیل خودش محسوب می‌شود؛ اما طبیعت مخلوق، آن چیزی است که از ضرورت جوهر سرازیر

می‌شود، یعنی معانی و صفات ظاهری ذات و ضرورتی که در خداوند به‌عنوان جوهری با آزادی‌اش منطبق است که طبیعتش است، در جهان شکل ضرورت را قبول می‌کند چراکه همه‌چیز در دنیا ضروری است. این آزادی ضرورت الهی را می‌فهمد و رابطه خود با او را می‌داند که چیست، بعدازآن است که به عقیده اسپینوزا ما صلاحیت داریم، همه‌چیز را تحت سیطره ابدیت ببینیم، یعنی در ضرورت جاودانی خداوند. ما وقتی می‌گوییم سر منشاء همه‌چیز کمال خداوندی است، معنی این کلام این است که همه‌چیز ضروری است. طبق آموزه‌های اسپینوزا، جبر علی زندگی اخلاقی را بهتر می‌سازد. این جبر علی به ما یاد می‌دهد که کسی را تحقیر و سرزنش نکنیم و بر کسی خشم نگیریم؛ بالاتر از همه جبر علی ما را بر تحمل حوادث تقویت می‌کند و وادار می‌سازد که هر دو طرف پیشامد را به خوشی استقبال کنیم؛ زیرا همواره به خاطر داریم که اشیاء بر طبق قوانین و فرمان‌ها ابدی خداوندی است. شاید «عشق معنوی به ذات خدا» نیز به ما یاد دهد که به آن وسیله قوانین طبیعت را با گشاده‌رویی بپذیریم و رضایت خود را در داخل حدود آن عملی سازیم.^۱ آنکه تمام اشیاء را در سیر خود مجبور می‌بیند، لب به شکایت نمی‌گشاید ولی مقاومت می‌کند؛ زیرا او «اشیاء را از نظر ابدیت نگاه می‌کند.» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ۱۱۶) و می‌داند که بدبختی‌های او در نظام کلی عالم بدبختی نیستند، زیرا ترکیب و تتابع ابدی عالم را صحیح می‌داند.

اسپینوزا بر آن است که «هراندازه که نفس از عشق الهی یا سعادت بیشتر برخوردار شود، همان اندازه بیشتر می‌فهمد. یعنی قدرت بیشتری بر عواطف دارد و از عواطف شر کمتر منفعل می‌شود، بنابراین نفس انسان عاقل، به همین جهت که از عشق الهی یا سعادت لذت می‌برد، دارای قدرت جلوگیری از شهوات است. «هر آن‌کس که به روشنی و صراحت، خود را و عواطف خود را می‌شناسد، عاشق خدا می‌شود و هر چه خود را و عواطف خود را بیشتر می‌فهمد، این معنی افزونی می‌یابد. این قضیه «عشق عقلانی به خدا» را برای ما بیان می‌دارد که خود حاکی از خردمندی است. عشق عقلانی به خدا در واقع اتحاد اندیشه و عاطفه است» (روسل، ۱۹۶۷: ۵۵۶-۵۵۸).

جنبه مذهبی این نظریه همان است که مولوی در باب آن تأکید دارد انسانی که به خدا

^۱- رضا به داده بده وز جبین گره بگشا / که بر من و تو در اختیار نگشاد است (حافظ، ۱۳۷۱: ۳۲).

محبت می‌ورزد و چندان درین راه از کمال برخوردار است که اراده او با اراده الهی وحدت دارد، در آن احساس وحدت فرق میان جبر و اختیار از میان برمی‌خیزد.

فضیلت و سعادت انسان

اسپینوزا بر آن است که «سعادت چیزی نیست مگر همان آرامش خاطر که از شناخت شهودی خدا نشأت می‌گیرد و تکمیل فاهمه چیزی نیست مگر فهم خدا و صفات و افعال او که از ضرورت طبیعتش ناشی می‌شوند» (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۲۰۵).
 غرض از رفتار انسان سعادت است و سعادت حضور لذت و فقدان الم است. به عقیده اسپینوزا نفس هنگامی که منفعل است دستخوش تغیرات عظیمی است. گاهی به درجه عالی‌تر کمال تحوّل می‌یابد و گاهی به درجه دانی‌تر. این انفعالات عاطفه‌های لذت و الم را برای ما بیان می‌کنند. «لذت عبارت است از انتقال از حالت کمتر کمال (= رضایت و بسندگی) به حالت بیشتر آن» و «خوشی عبارت از فزونی قدرت شخص است»؛ «مقصود از فضیلت و قدرت، شیء واحد است» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ۲۱۰). حاصل آنکه «قدرت نفس عبارت از فکر اوست» (همان، ۲۱۶) قدرت واقعی انسان و در نتیجه فضیلت او قدرت عقل و علم اوست، نه اراده به معنای متعارف آن.

نظریه اسپینوزا درباره فضیلت ارتباط تنگاتنگی با معرفت دارد. سخن غالب او این است که انسان، تنها وقتی که تحت هدایت عقل زندگانی می‌کند می‌تواند شهوات، هواها و عواطف خود را تحت نظارت و مراقبت درآورد، آرامش یابد، از مرگ کمتر بهراسد و بالاخره بر آن‌ها چیره شود تا آنجا که نفرت، خشم، یا اهانت و بی‌اعتنایی دیگران را با عشق و کرامت پاداش دهد و بدین ترتیب هویت راستین خود را واقعیت بخشد و به کمال انسانی نائل آید. به عقیده اسپینوزا هیچ فضیلتی را نمی‌توان بر کوشش برای حفظ حیات خود مقدم داشت. می‌گوید: «ممکن نیست فضیلتی تصور شود که مقدم بر فضیلت کوشش برای حفظ خود باشد» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ۲۲۵). منظور اسپینوزا این است که کوشش برای حفظ وجود اساس فضیلت است و مقدم بر آن فضیلتی نیست و فضایل دیگر از آن نشأت می‌گیرند و این کوشش در صورتی فضیلت است که بر طبق شناخت و احکام عقل باشد. هر شیء یا

حالت فردی تابع قانون طبیعت است یعنی باید در حفظ خود بکوشد و حیات خود را ادامه دهد این «کوناتوس» (کوشش و پافشاری در حفظ وجود خود) اصل هر شیء فردی است. تمام حالت‌های متناهی، به حساب قدرت محدودی که دارند، سرانجام فانی می‌شوند. فقط جوهر، قدرت نامحدود صیانت نفس خود را داراست. اسپینوزا وقتی که می‌گوید میل به صیانت ذات اساسی‌ترین انگیزه آدمی است، قصدش تعلیم و ترویج اصالت فرد نیست. در واقع نظریه تک جوهری او نظیر تک جوهری رواقیان منتهی به نظریه‌ای درباره همبستگی انسانی می‌شود. به عقیده اسپینوزا افراد انسانی، افرادی مجزاً از یکدیگر نیستند که هر یک به تنهایی و برای خویش زندگانی کند و سرگرم کار خود باشد، بلکه اجزای وابسته و پیوسته یک واحد الهی هستند. وی معتقد است همه ما خواه آگاه باشیم و خواه نباشیم برای یک مقصد و غایت در تکاپو هستیم و تنها اعضای یک خانواده نیستیم بلکه «اتم» ها و ذرات تشکیل دهنده یک بدنیم. اگر کسی حتی به کوچک‌ترین و فرودست‌ترین فرد انسان صدمه‌ای بزند به پیکر کُلّی بشریت صدمه زده است. هر عملی که از روی بی‌عدالتی نسبت به شخصی انجام شود، به منزله جنایتی است که بر ضد همه بشریت، یعنی پیکر واحد همه آدمیان، انجام گرفته است. کسی بیشتر از همه باروح حیات هم آهنگ است که بیش از دیگران نسبت به هموعان خویش احساس شفقت و همدردی کند. غرض از حیات آن است که آدمی از راه خوشبخت ساختن دیگران بر خوشبختی خود بیفزاید. مرد حکیم برای خود چیزی آرزو نمی‌کند، مگر آنکه آن را برای هموعان خود نیز آرزو کند.

«ممکن نیست چیزی برای حفظ انسان‌ها برتر از سازگاری آن‌ها با یکدیگر باشد، به نحوی که ارواح آن‌ها یک روح و ابدانشان یک بدن بشود و همه باهم در حد امکان در حفظ وجود جمع بکوشند و همه طالب چیزی باشند که به حال عموم مفید باشد، ازینجا نتیجه می‌شود انسان‌هایی که تحت فرمان عقل‌اند، یعنی تحت هدایت عقل در طلب نفع خویش‌اند، برای خود چیزی نمی‌خواهند که آن را برای دیگران هم نخواهند و لذا آن‌ها مردمی عادل، صدیق و شریف هستند» (همان، ۲۲۳).

«باوجود این بسیار کم اتفاق می‌افتد که انسان‌ها تحت هدایت عقل زندگانی کنند، بلکه بر

عکس اغلب به یکدیگر حسد می‌ورزند و مایه آزار یکدیگرند، با این همه، به ندرت می‌توانند زندگی را در تنهایی به سر برند و این تعریف در مورد اکثر انسان‌ها صادق است که انسان حیوان اجتماعی است و انسان‌ها درخواهند یافت که با کمک متقابل به سهولت بیشتر می‌توانند احتیاجات خود را برطرف سازند و این که تنها به وسیله نیروی متحدشان می‌توانند از خطراتی که آن‌ها را تهدید می‌کنند رهایی یابند» (همان، ۲۳۴).

وقتی ما می‌اندیشیم که انسان‌ها بدون مساعدت متقابل یا کمک عقل، مجبورند با بدبختی زندگی کنند به وضوح درمی‌یابیم که انسان‌ها باید به ضرورت به توافق برسند که تا آنجا که ممکن است باهم در امنیت زندگانی کنند.

برای مولوی نیز سعادت راستین آدمی در یگانگی با خدا به دست می‌آید. مولوی بر این باور است که وجود حقیقتی واحد و یگانه است که دارای دو وجه اطلاق و تقید است که از یک سو ناظر به حق و از دگر سو ناظر به خلق است. حق و خلق حقیقتی واحدند. آنگاه که سالک به مرتبه شهود رسد و حجاب تعین و کثرت از مقابل دیدگانش برداشته شود، در آن حال است که خلق را به نظر فنا نگرد و تمام کثرات را تجلی خداوند در جهان هستی داند. در چنین مرحله‌ای است که عظمت حق را شهود می‌کند و غیر او را نمی‌تواند ببیند. این وحدت شهود، یعنی این تجربه عرفانی که از احساس قرب شروع و به وحدت و یگانگی که همان فناست ختم می‌شود، به وحدت وجود تعبیر شده است. رسیدن به این مرحله از کمال و سعادت، خاص «کاملان» است که از تعلقات دنیوی و هواهای نفسانی رهایی یافته‌اند. آن که طالب سعادت و هدایت است، باید از «مرد خدا» یا «انسان کامل» پیروی نموده، تسلیم بی‌چون و چرای اوامرش باشد:

آنک از حق یابد او وحی و جواب
همچون اسماعیل پیشش سر بنه
هر چه فرماید بود عین ثواب
شاد و خندان پیش تیغش جان بده
(مولوی، ۱۳۸۳، ۱: ۲۲۵).

مولوی نیز همچون اسپینوزا خیر اعلی در زندگانی را رسیدن به اخلاقی می‌داند که مطابق آن انسان بتواند تا سر حد امکان خود را رشد و کمال ببخشد، عشق به‌راستی و مهربانی، آدمی است و مروت، عشق به زیبایی و نیکی فضایی است که زندگی انسان را ارزشمند می‌کند. آدمی صرفاً یک پاره گوشت - یعنی بدن - نیست، بلکه در او چیزی بیش از این وجود دارد، یعنی اخگری ایزدی که همان اندیشه باشد:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای
مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو گلشنی
ور بود خاری تو هیمه گلخنی
(مولوی، ۱۳۸۳، ۲: ۲۲۷).

فضیلت و عظمت انسان در قدرت تفکر و اندیشه اوست:

از یک اندیشه که آید در درون
صد جهان گردد به یکدم سرنگون
(مولوی، ۱۳۸۳، ۲: ۱۰۲۹).

به نیروی اندیشه است که می‌توان در جهت استکمال نفس خویش گام برداشت. قدرت واقعی انسان و در نتیجه فضیلت او، قدرت آگاهی و علم اوست:

اقتضای آن چو ای دل آگهی است
هر که آگه‌تر بود جانش قوی است
(مولوی، ۱۳۸۳: ۲۴۸۹/۳).

نتیجه گیری

- مولوی همچون اسپینوزا که معتقد بود «آدمی برای آدمی خداست»؛ درباره انسان عقاید والایی دارد و او را به مرتبه الوهیت (=تألیه الانسان)^۱ ارتقا می‌دهد.

- در عرفان مولوی انسان هدف خلقت است. وی به این حدیث قدسی نظر دارد که گوید: «كنت كنزاً مخفياً لا أعرَفُ فاحببتُ ان أعرَفَ فَنَخَلَقْتُ خَلْقاً الخلقَ لِكَي أعرَفَ»؛ یعنی من گنجی مخفی بودم و دوست می‌داشتم که شناخته شوم، از این‌روی جهان (از جمله انسان) را آفریدم تا شناخته شوم (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۱۲۰). لیکن در فلسفه اسپینوزا همه چیز بر طبق

¹ Deification

قوانین و فرمان‌ها ابدی خداوندی است. با اعتقاد به این ضرورت سرمدی که جهان بدون هدف خلق شده است؛ زیرا خدا بنا به ضرورت ذات خود عمل می‌کند و اعمال خدا هدفی ندارند چون هدف فقدان چیزی است.

در عرفان مولوی ارتباط انسان با خدا ارتباطی بی تکلیف و بی‌قیاس است. وی تجلی و ظهور حق در صورت و مظاهر بشری را، از طریق فنای مظهر در مظهر و اتحاد ظاهر و مظهر، تعلیل می‌کند و معتقد است میان ذات باری و ممکنات نسبت و تعلق خاصی هست که آن را نه عقل و قیاس درمی‌یابد و نه به کیفیت و کمیت قابل بیان است. خلاصه «چونی» آن معلوم نیست. هم‌چنین در فلسفه اسپینوزا میان انسان با خدا سنخیتی موجود است. چون ذات خدا و صفات او نامتناهی است، لذا او همه متناهی‌ها را در بردارد.

در عرفان مولوی و فلسفه اسپینوزا اعتقاد به نوعی جبرگرایی می‌توان یافت. اگر انسان در ظاهر برای خود اختیاری قائل است ناشی از جهل اوست. انسان با ممارست در تعقل و ورزیدن به تعبیر اسپینوزا و تزکیه و تهذیب نفس و فنای در معشوق به تعبیر مولوی به مقامی می‌رسد که دیگر نشانی از تعینات نمی‌بیند چراکه همه را در خدا می‌بیند.

در چنین مرحله‌ای دیگر نشانی از اختیار نیست؛ اما این جبر موجب یأس و ناامیدی نخواهد شد، آدمی در عالم وحدت و یگانگی، برای همیشه و تا ابد خواست و اراده خویش را درخواست و اراده معبود خویش محو می‌داند در این مقام است که به سعادت دست می‌یابد. هر دو متفکر بر آنند که این جبر زندگانی اخلاقی را بهتر می‌سازد و سبب می‌شود که آدمی آنچه را واقع می‌شود با گشاده‌رویی بپذیرد و بیندیشد که به‌عنوان موجودی خودآگاه می‌تواند از خود ابتکار و واکنش نشان بدهد، او مرکز خلاقیت است و در حد اختیاراتش می‌تواند خواست‌هایش را تحقق بخشد، رفتار معاصرانش را تحت تأثیر قرار دهد و جریان دنیای واقع را جهت بخشد و بالاتر از همه این جبر ما را بر تحمل حوادث تقویت می‌کند و وادار می‌سازد که هر دو طرف پیشامد را به خوشی استقبال کنیم؛ زیرا همواره به خاطر داریم که همه چیز بر طبق قوانین و فرمان‌ها ابدی خداوندی است.

کلام هر دو درباره عواطف و هیجانات و نفس قابل تطبیق است، هرچند شیوه بیانشان باهم تفاوت دارد. هر دو معتقدند انسان آزاد نخواهد بود مگر اینکه عواطف و نفسانیات خود را تحت کنترل عقل درآورد و آنچه هیجانات یا نفسانیات ما بیشتر از هر چیز دیگر بدان نیاز دارد ضبط عقلانی است. این هیجانات آدمیان را وادار می‌کند که بر اساس انگیزه‌های گذرا و بی‌ثبات زندگانی کنند و نتوانند چیزها و کارها را در نظام ابدیت و به‌صورت جاویدان ببینند. انسان باید بکوشد تا خود را با نقش طرح نامتناهی منطبق کند یعنی هواهای نفسانی خود را طرد کند و به نظم کلی بگردد.

رسیدن به والاترین مقام انسانی در نظر اسپینوزا فقط مختص «انسان عاقل» است که با شهود عقلی بدین مرتبه رسیده و از نظر مولوی فقط خاص «انسان کامل» است که با شهود قلبی به چنین مرتبه‌ای از سعادت نائل شده است.

منابع:

۱. قرآن مجید.
۲. اسپینوزا، باروخ (۱۳۶۴) اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۳. اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۴) رساله در اصلاح فاهمه، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۴. اسپینوزا، باروخ، (۱۳۸۲) شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات ما بعد الطبیعی، ترجمه محسن جهانگیری، انتشارات سمت، تهران.
۵. اسکروتین، راجر، (۱۳۸۳) تاریخ مختصر فلسفه جدید، ترجمه اسماعیل سعادت، خمسه، چاپ اول، حکمت، تهران.
۶. اصفهانی، راغب، (۱۹۶۷) محاضرات الادبا، بیروت.
۷. پوپر، کارل، (۱۳۸۰)، جامعه باز و دشمنانش، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ سوم، خوارزمی، تهران.
۸. چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۲) راه عرفانی عشق، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، چاپ اول، نشر پیکان، تهران.
۹. حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۱) انسان در اسلام و مکاتب غربی، چاپ اول، اساطیر، تهران.
۱۰. حلبی، علی اصغر (۱۳۸۳) تاریخ سیر فلسفه در اروپا، جداول، چاپ اول، قطره، تهران.
۱۱. حلبی، علی اصغر، (۱۳۸۷) کشکول جدید، چاپ اول، قطره، تهران.
۱۲. خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۷۱) حافظ‌نامه، چاپ چهارم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۱۳. خلیفه، عبدالحکیم، (۱۳۸۹) عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی؛ احمد میر‌علایی، چاپ ششم، علمی و فرهنگی، تهران.
۱۴. دورانت، ویلیام جیمز، (۱۳۸۷) تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، چاپ بیست و یکم، علمی - فرهنگی، تهران.
۱۵. دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۵۲) امثال و حکم، امیرکبیر، تهران.

۱۶. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۴) پله پله تا ملاقات خدا، چاپ بیست و پنجم، علمی، تهران.
۱۷. سعدی، مصلح بن عبدالله، (۱۳۶۳) کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، چاپ اول، امیرکبیر، تهران.
۱۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۹۶۷) الملل و النحل، چاپ اول، محمد سید کیلانی، قاهره.
۱۹. فروغی، محمدعلی، (۱۳۸۳) سیر حکمت در اروپا، چاپ اول، هرمس، تهران.
۲۰. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۰) شرح مثنوی، جزء اول از دفتر اول، چاپ نهم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۲۱. فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۸۵) احادیث و قصص مثنوی، چاپ سوم، امیرکبیر، تهران.
۲۲. مولوی بلخی، جلال الدین محمد، بی.تا. دیوان شمس، چاپ هند.
۲۳. مولوی بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۸۴) فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، زوار، تهران.
۲۴. مولوی بلخی، جلال الدین محمد، (۱۲۹۹) مثنوی، چاپ علاءالدوله، تهران.
۲۵. مولوی بلخی، جلال الدین محمد، (۱۳۸۵) کلیات دیوان شمس تبریزی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، جلد اول، چاپ سوم، نگاه، تهران.
۲۶. مولوی بلخی، جلال الدین محمد، (۱۳۸۳) مثنوی معنوی، نیکلسون، به کوشش مهدی آذریزدی (خرم‌شاهی)، چاپ هفتم، پژوهش، تهران.
۲۷. نسفی، عزیزالدین، (۱۳۸۹) الانسان الكامل، تصحیح ماریژان موله، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، چاپ دهم، طهوری، تهران.
۲۸. همائی، جلال الدین، (۱۳۵۴)، مولوی چه می گوید، چاپ دوم، آگاه، تهران.
۲۹. یاسپرس، کارل، (۱۳۸۷) اسپینوزا، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ سوم، طرح نو، تهران.
30. Russell Bertrand, (1967), "Spinoza", A History of western Philosophy, 552, Tenth impressi