

اعترافاتنی علیه خود

اعتراف آخر
اعتراف نکردن

نادر فتورہچی

■ من دیگر اعتراف نخواهم کرد و دلیل آن چیزی جز احساس نیاز به مقاومت نیست؛ مقاومت در برابر تن سهربدن به میلی بی‌پایان برای بیانی نارس و عقیم از نقد وضع موجود. پس این واپسین اعتراف است: اعتراف به اعتراف نکردن.

مقاومت در برابر اعتراف چیز غربی نیست. وادادگان نیز سرانجام در هنگامه‌ای از وادادگی بیشتر تن می‌زنند. حتی بیماران روانی از این قاعده مستثنی نیستند. آنان نیز روزی در برابر اصرار روانکاو و میل درونی خود و «دیگری» به برملا کردن هر دم عمیق‌تر ابعاد ناخودآگاهشان سر باز خواهند زد. حتی دیدایم که تلاش می‌کنند اعترافاتشان را پس بگیرند، نعره‌زنان «نه» بگویند و نسخه‌ها را پاره کنند. بنابراین در این حکم که «سرنوشت محتوم اعتراف، همانا مقاومت و انکار آن است» به سختی می‌توان تردید کرد.

این مقاومت ادبی دارد: سکوت، ننوشتن، حفظ بالقوگی، پر نکردن حفره‌ها و شکاف‌های درونی و بزرک نکردن آنها با حروف و رسم‌الخط. بهای آن نیز معلوم است. سست کردن و به تأخیر انداختن جریانی از درد تلنبار شده که به بهانه اعتراف کردن می‌شد از رنج آن کاست. من اما اعتراف می‌کنم که مقاومت شیرین‌تر است؛ مقاومت در برابر فکر کردن به خود که ذیل واژهای مشروع به نام «اعتراف» بیرونی می‌شود و پای «دیگری» را به هر هیبت و عنوانی، چه روانکاو، چه مخاطب و… به جلب توجه، درد دل، درمان، خلاص شدن وای بسا راهایی باز می‌کند.

بی‌شک این اعترافات می‌توانست با پر تاب بی‌هنگام فکر به سویی هر یک از اشکال فقدان سیاست در اینجا و اکنون، کسانا ادامه یابد: اعتراف به حیرت از موجوداتی انسان‌نما که به لطف بروکراسی قراضه روزانه فرصت ارضای تمامی بیماری‌ها و انحرافات روانی‌شان را پیدا کرده‌اند، از ولع بی‌پایان خرید ما مصرف‌کنندگان قنّدر و نستوه بنگل‌های چینی؛ ما زائران معابد «حراج افسر فصل» پاساژها و مراکز خرید، از پوشیدن لباس‌هایی شبیه گلیم و گبه و یک دنیا ادعای «خاص» بودن و بغلور کردن آسایشی و واژگانی که به زبانی خصوصی تبدیل شده‌اند: «شدی وارهل» و «آیفون ۴» و «اینستالیشن» و «تیمیشن» و «جنگل ابر» و «تور کویر» و «همایشگاه آثار بافتنی و زیورات دست‌ساخت» و «رپرفرمس» و «یک دورهمی کوچولو» و «جدايي نادر از سیمین» و «کمپین» و… از برگزاری آیین‌ها، چه مناسک یلدا تا قیعه و قرمه، از بحث داغ محافل ریز و درشت درباره اقامت و ویزای دانشجویی و کوچ بی‌حاصل به اروپا نشد به کانه‌ا، کانا‌ا نشد مازنی، مازنی نشد ترکیه، ترکیه نشد لاقال یاد گرفتن یک زبان خارجی چه بهتر فرانسه، از عرفان‌های کوانتومی و «سنان زبیبای عروس» و «خیریه آخر هفته» و «کلاس مثبت‌اندیشی» از یگانه موضوع جودان تمامی تله‌فلم‌ها و سریال‌ها و میز گردهای «علمی و کارشناسانه» با بنویهی ادعای «حرف دل جوانان» را زدن: ازدواج، مهریه، مشاوره جنسی قبل از ازدواج، مشاوره روانی بعد از ازدواج، مشاوره خانوادگی قبل از طلاق، مشاوره حقوقی بعد از طلاق، از ثبت «خاطر‌دانگی» احمقانه‌ترین و عادی‌ترین امور روزمره دوست و فک و فامیل و بچه‌ها با دوربین‌های جایزه قرعه‌کشی و به اشتراک‌گذاری آنها در فیس‌بوک، از خود فیس‌بوک؛ این درماتانه سرپایی ارضای میل خودنمایی و خاله زنکی میانمایگان، از کنسرت‌های زیرزمینی، از تبلیغ دروغین «روزی ۱۰ دقیقه ورزش صبحگاهی برای حفظ سلامت» در هوایی که وجود ندارد، از تبلیغ انواع سُس و معجون‌های «واکادو» برای غذاهایی که طعم ندارند، از شش‌زنده‌داری «چهاربازی‌ها» در سونا و بعد یک دست کله‌پاچه، از اجرای «بومی‌شده» نمایشنامه‌های چخوف که کاراکتر «دایی والیا» در آن روپا موبایل حرف می‌زند و ایوانف «نه تپ» می‌گوید، از ایستادن صاحبخانه‌های دندان‌گرد به صف خرید سکه «طرح جدید» و هزارن هزار شکل دیگر فقدان امر جمعی که به قول سلماولن بکت چیزی جز «توهم یک خوشبختی کوچک کثافت» نیست.

بلند، من می‌توانستم با آب و تاب فراوان، به هر یک از این جنبه‌های «توهم جمعی» اعتراف کنم. اما از آن رو که دست‌هایم برای حمله و نقد بدیل‌های آن یعنی سنت‌گرایی و سبک‌های زیستی مرتب‌تر بر آن والته ساختارهای پدیدآورنده «این‌همه بی‌مایگی و مجاز در یک‌جا» بسته است، از اعتراف تن می‌زنم.

اما مخاطب احتمالی این حق را دارد که تمامی این اشارات به هر یک از جنبه‌های نه حتی دیگر زشت و گریه وضع موجود را که در قالب «اعترافانی علیه خود» بیرونی نشده به تلاش برای تنزه‌طلبی تعبیر کند و حتی این اعتراف راستین نویسنده را که او خود بخشی از این تکتب پیرامون است، ننذیرد؛ اینکه او نیز به میانجی نقد تمامی این سویه‌ها، خود دستانتاش تا ابد آلوده است. اینکه این تقلا و دست و پا زدن برای به چنگ آوردن فیکور، زُست و ادابی مبتنی بر نفی نیز چیزی جز نام مستعار انکار یک فقدان نبوده است: فقدان سیاست.

آگاهی پاره‌پاره در اندیشه عرب

میراث و تاریخ؛ واقعیت و هم‌دورانی



محمد عابد الجابری

ترجمه: رسول عوده‌زاده

مردمان، بسیار میان میراث و تاریخ آمیخته‌اند. گاهی در میراث جز چیزهایی مانده از روزگاران گذشته نمی‌بینند. گاهی نیز پا را فراتر گذاشته و هرگونه نگرش به میراث را نمادی از گذشته‌گرایی اسنت‌گرایی می‌دانند. حقیقت اما آن است که تاریخ چیزی است و میراث چیزی دیگر؛ تاریخ در تعریف کلی دلالت بر فراشد و صبرورت زندگی آدمیان در همه حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و اندیشگی دارد. اما میراث آن چیزی است که در بطن تاریخ در یک زمان مشخص از این فراشد تاریخی به جا می‌ماند؛ برآیند تاریخ یا مانده‌های تاریخی. این مانده‌ها مادی و ملموس‌اند (همچون آثار باستانی، کتیبه‌ها، سسنت‌ها، رسوم و لباس و پوشش ویژه اقوام) یا فکری این وجه دوم همان وجهی است که در این گفتار مورد نظر ماست. میراث از دید ما آن چیزی است که در ذات انسان پایدار می‌ماند و بخشی از ساختار هویت وی می‌شود.

هم سر این اساس می‌توان چنین گفت که میراث حضور پیشینیان در پسینیان است. میراث طبیعتاً تمدنی به تمدن دیگر و از دورانی به دوران دیگر متفاوت است. به عنوان نمونه یک اروپایی هنگامی که واژه میراث یا واژگان معادل آن را می‌شنود ذهنش به سمت چیزهای عینی معطوف می‌شود. چیزهایی نگهداری‌شده در موزه‌ها، فولکلور، نقش و نگارهای سنتنی و رسوم سواد دهی می‌شود و جنبه‌های اندیشگی و ذهنی آن را مدنظر نمی‌آورد و حتی اگر هم در نظر آورد این امر خیلی گذرا و کم‌رنگ خواهد بود. به این سان می‌توان گفت چنین کسی از «آگاهی پاره‌پاره» یا چندسویگی در حوزه اندیشه رنج نمی‌برد. آنچه در میان مردمان عرب در باب میراث به چشم می‌آید اما چیزی سرانبر متفاوت است. شاید دلیل این تفاوت هم آن باشد که این واژه نزد ما بیشتر پدیده‌ای متعلق به حوزه آگاهی است تا به حوزه واقعیت مادی. شاید این انعطاف واژه میراث در میان مردمان عرب به حوزه آگاهی ذهنی نشان از یک «آگاهی شوربخت» داشته باشد. احساس شوربختی برآمده از گسست میان تصویری که از گذشته‌ای سراپا رز یا مجد و عظمت در ذهن ما نقش بسته از یک سو و حال و آینده‌ای که تصویر روشنی در آن یافت نمی‌شود از دیگر سو.

این آگاهی پاره‌پاره و شوربخت البته چیزی برآمده از وضعیت کنونی است که عرب‌ها در آن به سر می‌برند؛ وضعیتی که وجه کارگروه جامعه‌شناسی مردم‌دار یکشنه ۲۰ آذر نشست بر گزار کرد با عنوان نقد و بررسی کتاب جامعه‌شناسی مردم‌دار نوشته حسن نراقی که متأسفانه بدون حضور نویسنده و با شرکت حمیدرضا جلابی‌پور و بهژاد دوران بر گزار شد و استادان و حضار نظرات خود را درخصوص این کتاب بیان کردند. از نظر جلابی‌پور این کتاب را نمی‌توان اثری در حوزه جامعه‌شناسی ارزیابی کرد و در هیچ‌یک شاخه‌های موجود جامعه‌شناسی نمی‌گنجد(کم‌تأمل این سخن‌رازی را در همین صفحه بخوانید). سپس دکتر اربابی نیز از عنوان کتاب آغاز کرد: «هنوان دوم کتاب از این قرار است: «چرا درممانده‌ایم؟» این عنوان گمراه‌کننده است، زیرا به ادعای خود نویسنده این کتاب نمی‌خواهد از توصیف فراتر رود و به دنبال چرایی نیست. در صفحه ۱۱ نیز بیان می‌کند که این کتاب در دلدی خودمانی است. اگر چنین است، چرا اسم کتاب را جامعه‌شناسی گذاشته‌اند؟» به گمان اربابی در کتاب به جاهایی برمی‌خوریم که نویسنده در مقام تحلیل برآمده است. «در صفحه ۱۵۱ نویسنده حل مسایل را در اراده تک‌تک افراد

در دهه ۵۰ و نیمه نخست دهه ۶۰ هنگامی که آگاهی مردمان جهان عرب رو به سوی پیشرفت و آینده و چیره شدن بر چالش‌های پیش‌رو داشت، توجه به میراث کم‌رنگ شده بود و می‌توانستیم این کم‌توجهی را در میان اندیشمندان ببینیم

تمايز آن سرخوردگی و خلأ ایدئولوژیک است. آدمی آنگاه که از سرخوردگی و خلأفکری برآمده از نبود هرگونه آگاهی به آینده رنج می‌برد ناچار است به گذشته پناه برد و به آن استناد کند تا شاید این‌گونه بتواند خویش را پاس و از سقوط در امان دارد. اما آنگاه که رو به سویی آینده داشته باشد دیگر چندان وقعی به گذشته نمی‌زند و به آن بازنمی‌گردد. نمونه این وضعیت را می‌توان به روشنی در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ میلادی به روشنی دید. در دهه ۵۰ و نیمه نخست دهه ۶۰ سده گذشته هنگامی که آگاهی مردمان جهان عرب رو به سوی پیشرفت و آینده و چیره شدن بر چالش‌های پیش رو داشت، توجه به میراث کم‌رنگ شده بود و ما می‌توانستیم این کم‌توجهی را به روشنی در میان اندیشمندان ببینیم. پس از این دو دهه اما وضعیت دیگرگونه شد و ما شاهد بازگشت مردمان عرب به گذشته و پناه بردن‌شان به میراث بودیم. با این وجود اما ما به میراث به عنوان امری واقعی می‌نگریم و هنوز نتوانسته‌ایم که مفهومی تئوریک از سنت دست و پا کنیم و به تئوری‌سازی در باب آن بپردازیم.

وقتی پای مفهوم «تاریخ» در میان باشد، می‌توانیم با سطح بالاتری از انتزاع از موضوع سخن بگوییم و مسایلی کاملاً تئوریک را که هیچ ربطی به واقعیت ندارند مطرح کنیم؛ مسایلی همچون فلسفه تاریخ، حال آنکه سخن گفتن از میراث با این اسنادره از انتزاع دشوار است. وقتی از میراث سخن می‌گوییم پای مسایلی زماممند و در ارتباط با موقعیت‌های مکانی مشخص در میان است. با این همه اما وقتی بخواییم در سطح اندیشه تئوریک محض

باقی بمانیم و در این سطح از تاریخ و میراث سخن بگوییم آنگاه تمیز میان این دو دشوار خواهد بود زیرا میراث بخشی از تاریخ است و نمی‌توان این دو را به آسانی از هم گسست. هیچ تاریخی بدون میراث نیست و هیچ میراثی را بدون تاریخ نمی‌توان یافت. این‌دو آن‌چنان در نه تنیده‌اند که نمی‌شود یکی را بدون دیگری تصور کرد اما این درهم‌تنیدگی ضرورتاً معنای هم‌ارزی و هم‌وزنی نمی‌دهد بنابراین نمی‌توان آن دو را با هم قیاس کرد. مقایسه میان دو شی هنگامی مشروعیت می‌پذیرد که رابطه هم‌ارزی و هم‌وزنی میان آنها وجود داشته باشد. چیزی شبیه به همین رابطه میان تاریخ و میراث را می‌توان در رابطه میان واقعیت و هم‌دورانی مشاهده کرد. واقعیت چیز است و هم‌دورانی چیز دیگر. واقعیت یک داده عینی است یا دست‌کم واژه و دالی است که بر چیزهای عینی دلالت می‌کند. واقعیت اجتماعی واقعیت سیاسی، واقعیت طبیعی و واقعیت تاریخی همگی وجودی عینی دارند افزون بر این، واژه واقعیت دال بر نوعی از بی‌طرفی است؛

اندیشه

دال بر نوعی از خودبستگی باقائم به ذات بودن اشیای واقعی که آنها را در برابر پدیده‌های ذهنی قرار داده و آنها را دارای وجودی مستقل می‌کند. «هم‌دورانی» اما یک مفهوم ایدئولوژیک است. هم‌دورانی بی‌طرف و عینی وجود ندارد. این مفهوم، مفهومی مشحون و مملو از ایدئولوژی است؛ دلالت بر ذهن اندیشنده و احساس آن دارد و بیان‌کننده واقعیت آن نیست. از طرفی دیگر می‌توان تفاوت میان هم‌دورانی و واقعیت را از لحاظ نوعی ارتباط عمل کرد. هم‌دورانی در دل خود متضمن نوعی مشارکت

است؛ مشارکت در پیشرفت و تمدن و ساخت واقعیت آن و نه صرفاً یک واقعیت جامد که بیرون از ذهن وجود دارد. بنابراین هم‌دورانی در حقیقت، همراهی و هم‌گامی در ساخت و برپایی واقعیت است و بر این اساس مقایسه میان هم‌دورانی و واقعیت نیز از همان دست قیاس‌هایی است که در برخورد با آن باید با احتیاط عمل کرد. رابطه میان واقعیت و هم‌دورانی نیز درست همچون دوگانه پیشین، رابط‌ای را گنایت است. هیچ هم‌دورانی را بدون واقعیت نمی‌توان یافت. از یک سو واقعیت یا خود را تحمیل می‌کند یا اینکه ما آن را می‌سازیم. از سوی دیگر نیز هیچ واقعیت بدون ذهنی‌ای نمی‌توان دید که در آن واقعیت به سر می‌برد یا درصدد تغییر آن است. این اما به آن معنا نیست که می‌توان این دو را با هم مقایسه کرد. درست همان طور که پیش از این در باب میراث و تاریخ گفتیم، حال اگر این دو دوگانه را در کنار هم قرار دهیم و به ترکیب این چهار مفهوم نگاه کنیم، مشکل چند برابر می‌شود. در اینجا پرسش‌هایی چند می‌توان



اثری از آرش فشرادکی

مطرح کرد؛ پرسش‌هایی از این دست که آیا این چهار مفهوم تشکیل‌دهنده یک سامانه فکری یا نظریه بنیادین هستند؟ آیا تاریخ، واقعیت و هم‌دورانی را می‌توان به‌عنوان عناصر سازنده یک سازه اندیشگی خاص به شمار آورد؟ آیا اگر میراث را به این سه بغزاییم آنگاه تاریخ، واقعیت، میراث و هم‌دورانی ترکیب و سازه‌ای دیگر را شکل خواهند داد که با آن سازه پیشین متفاوت خواهد بود؟ هر کدام از این پرسش‌ها برای دریافت تصویری روشن از سازه‌های مفهومی برآمده از ایسن مفاهیم ضروری هستند. من فکر می‌کنم از معایب گفتمان عرب یکی آن است که وقتی پرسشی مطرح می‌کنیم آن را به مثابه چیزی بدیهی و بی‌نیاز به توضیح و مناظره در حالی که لازم است با دیدی انتقادی به پرسش‌های خویش بنگریم، بر همین اساس است که نمی‌خواهم وارد مقایسه‌ای از این قبیل بشوم، چون هنوز به تمیز نمی‌دانم که عناصری همچون تاریخ، واقعیت میراث و هم‌دورانی چگونه می‌توانند در دل یک سامانه فکری در کنار هم بنشینند؟ تاریخ اعم از واقعیت و هم‌دورانی است و تا زمانی که هیچ‌گونه توازن و هم‌ارزی میان تاریخ و واقعیت نباشد، هرگونه قیاسی میان واقعیت و هم‌دورانی نیز نادرست خواهد بود. نتیجه منطقی؛ مدالامی که این سه مفهوم نابرابر و ناهم‌راز باشند نمی‌توان آنها را در یک سازه خاص جا داد و از آنها یک سامانه مفهومی و تئوریک سازوار ساخت. بنابراین نخستین کار شاید تلاش برای هم‌راز کردن این مفاهیم و تئوریزه کردن آنها باشد.

منبع:تارنمای محمدعابدالجابری

نقد «جامعه‌شناسی خودمانی» نوشته حسن نراقی در انجمن جامعه‌شناسی ایران

فرید میرموسوی

برای حل مشکل معرفی می‌کند. این رویکرد، رویکردی مقابل جامعه‌شناسی و شبیه به میاحت دورکیم و تارد است. تارد در مقام یک روان‌شناس جامعه را حاصل جمع تک‌تک افراد می‌دانست و دورکیم اعتقاد داشت جامعه فراتر از حاصل جمع افراد است. رویکرد نویسنده نیز نزدیک به تارد است. «اربابی رویکرد حسن نراقی را در این کتاب حتی مقلید از علم نداشت و عنوان کرد: «ایشان در مقام یک واعظ قرار گرفته و ۳۶ صفت غالباً منفی را برای ایرانیان متصور شده است که تحلیل علمی هر کدام از این شاخص‌های رفتاری کاری است کارستان. به نظر من این رویکرد، رویکردی محافظه‌کارانه است که به مذاق اصحاب قدرت هم خوش می‌آید. زیرا تمام مشکلات موجود را بر گردن خود مردم می‌اندازد.»

در ادامه جلسه دکتر صدیق علت برگزاری این جلسه را توجه به عرصه نقد عمومی و میزان استقبال مردم از این کتاب عنوان کرد، زیرا بررسی این منابع دست‌کم به مسأ ی‌پاد می‌دهد آثار خود را در چه فرمت و صورتی تولید کنیم. سپس حضاران به

جامعه‌شناسی که جامعه‌شناسی نیست

از مفاهیم دینی برای قدرت و مناسبات متأثر از آن را در لایالابه‌های جامعه کشف کند کار مهمی انجام داده است. بنابراین این کتاب یک اثر جامعه‌شناسی انتقادی هم نیست.

جامعه‌شناسی مردم‌دار جامعه‌شناسی خودمانی حتی نوع چهارم آن، که جامعه‌شناسی مردم‌دار است هم نیست. جامعه‌شناسی مردم‌مدار بر این نظر تکیه می‌کند که یکی از منابع معرفی جامعه‌شناسان باید فهم عامه مردم را جامعه باشد. به این معنی که خود مردم چه تفسیرها و چه تبیین‌ها و چه تیپ‌سازی‌هایی از معضلات جامعه دارند، علل و عوامل مسایل را در چه می‌بینند و چه راه‌حل‌هایی ارائه می‌دهند؛ باید توجه داشت که جامعه‌شناسی مردم‌دار نغی‌کننده جامعه‌شناسی آکادمیک

و معیارهای علمی آن نیست و‌گرنه تبدیل به ایدئولوژی می‌شود و دیگر جامعه‌شناسی نخواهد بود. جامعه‌شناسی مردم‌مدار با مردم و عرصه نقد عمومی نسبت دارد اما در تضاد با جامعه‌شناسی آکادمیک قرار نمی‌گیرد. بنابراین نمی‌توان این کتاب را در زمره جامعه‌شناسی مردم‌مدار جای داد. حتی این کتاب یک مونوگرافی از ویژگی‌های زندگی روزمره مردم ایران هم نیست. مثل کتاب درخشان «هر کوچه و خیابان» از عباس منظرپور.

نقد دیگر که بر این کتاب دارم ناظر به محتوای خود

فلسفه در تاریخ

اسپینوزا
جهان و طبیعت
سوگند علیخواه

■ از نگاه اسپینوزا هیچ‌چیز نیست که خوب یا بد باشد بلکه اندیشه، خوب یا بدش می‌سازد. آنچه رخ می‌دهد چیزی نیست مگر نتیجه ضروری قانون‌هایی ضرورتاً جهانشمول. از منظر اسپینوزا طبیعت دارای هیچ هدفی نیست، چه در خود و چه برای خود. اگر تنها یک چیز در طبیعت موجود باشد همان قانون علی طبیعت است و از آنجا که خدا جهانشمول است و با اصل حاکم بر قانون‌های طبیعت یکسان است (جهان همانا خداست و اسپینوزا آن را طبیعت نیز می‌نامد و اتهام وحدت وجودگرایی به او از همین جاست) لازم می‌آید تمام تصورات انسان‌گرایانه از خداوند را که در همه دین‌ها وجود دارد، در مقام داستان‌های خرافی دور اندازیم، ولی خود این تصورات انسان‌گرایانه از کجایم؟ آیند؟

اسپینوزا با بررسی سرشت آدمی و جایگاه او در طبیعت به این سوال می‌پردازد. از نگاه وی انسان ترکیبی است از بدن و نفس و بدن انسانی آن طور که حسش می‌کنیم وجود دارد. از اینجا نه‌تنها می‌فهمیم که نفس آدمی با بدن یگانه و متحد است بلکه چیستی این یگانگی نیز فهمیده می‌شود. آدمی آن‌گونه که دکارت گمان می‌کرد، از دو بخش جدا تشکیل نشده بلکه چیزی است واحد که در طبیعت خود را تحت صفت «فکر» (به مثابه یک رخداد یا چیز ذهنی یا روحی) و «شدان» (به مثابه یک رخداد یا چیز مادی) ابراز می‌کند.

نگاه اسپینوزا به مساله جاودانگی و خواست جاودانگی نیز بسیار جالب است. اسپینوزا از نادرستی عقیده کسانی چون دکارت سخن می‌گوید که انسان را در طبیعت مانند یک پادشاهی در درون پادشاهی فرض گرفته‌اند. از نگاه اسپینوزا روان‌شناختی انسان برساخته‌ای است از افعال (actions) و انفعالات (passions).مختلف.فعال بودن یعنی افزایش قدرت و منفعل بودن یعنی کاهش قدرت. از اینجا اسپینوزا فقدان آنتروپی را نتیجه می‌گیرد و می‌نویسد که چیزی ممکن نیست نابود شود مگر توسط یک علت خارجی. یعنی در خود شیء هیچ چیزی نمی‌یابیم که بتواند آن شی را نابود کند. پس اگر علت خارجی نبود ما جاودانه می‌ماندیم همچنان که خدا/طبیعت چون چیزی در خارج از خود ندارد و همه چیز در درون اوست و از این‌رو تنها براساس قانون‌های خود عمل می‌کند و به وسیله کسی یا چیزی مجبور نشده است، جاودانه است ولی برای ما علت خارجی برجاست و آن همان طبیعت است.

از نگاه اسپینوزا در طبیعت بی‌نفسه چیزی خوب/بد نیست. از این حیث خوب چیزی است که یقین داریم برایمان سودمند است و بد چیزی است که یقین داریم در راه رسیدن ما به خوب مانع می‌تراشد. اسپینوزا فضیلت را با قدرت یکی می‌داند. یعنی فضیلت از این حیث است که به آدمی مربوط است ذات راستین یا سرشت آدمی است تا آنجایی که آدمی قدرت انجام کاری را دارد. به بیان دیگر هرچه قدرت ما بیشتر باشد علت تام چیزهای بیشتری می‌شویم و به فضیلت بیشتری دست می‌یابیم (علت تام یا علت مناسب، adequate). در دیگر سو فعال بودن با فهمیدن هسسان است. بنابراین آن را منظر اسپینوزا هرچه بیشتر بفهمیم، بیشتر فعالیم، پس قدرت بیشتری داریم، بیشتر می‌توانیم وجود خود را حفظ کنیم بنابراین فضیلت بیشتری داریم پس مطلقاً طبق فضیلت کار کردن یعنی عمل کردن، زیستن و وجود خود را حفظ کردن تحت هدایت خرد و بر مبنای طلب آنچه برای آدمی سودمند است.

کتاب اخلاق، شاهکار اسپینوزاست اما تنها اثر او نیست. اسپینوزا در رساله الهیات – سیاسی به مساله دین و سیاست می‌پردازد. وی در این کتاب است که حملات خود را به روحانیون دین مسیح وارد می‌آورد. گرچه از دین مسیحی به طور مثبت سخن می‌گوید و آن را دینی می‌داند که روح راستینش عشق و صلح برای همگان است ولی مسیحیت روزگارش را دیگر شایسته این فضیلت‌ها نمی‌داند و علتش را تنها یک چیز می‌داند. یعنی پیدایش و وجود روحانیت مسیحی از نگاه وی، آنان برای دست‌یابی به اهداف خود می‌خواهند هرچه بیشتر مردم را در حماقت غرق کنند و به آنان بیاورند که به خرد خویش اعتماد نکنند.اسپینوزا راه‌هایی را در به چالش کشیدن ایشان می‌داند. آن‌ها از راه اراده آزادی به پشتوانه نظرات خود می‌دانند؛ کتاب مقدس، زمانی که اسپینوزا در نخستین نیمه دهه ۱۶۵۰ تصمیم گرفت آینده خود را وقف فلسفه، یعنی جست‌وجوی شناخت و شادی راستین کند نه واردات خشکیار، شاید فکر نمی‌کرد این‌گونه الهام‌بخش طیف وسیعی از فلاسفه بعد از خود باشد. خود سومند زمانی که در ۲۷ ژوئیه ۱۶۵۶ حکم ارتداد وی توسط یهودیت صادر شد. این رخداد نتوانست او را از راهی که پیش گرفته بود بازدارد. وی نام خود را از باروخ به بندیکتوس تغییر داد و جامعه یهودی را ترک گفت و زندگی بسیار ساده و محقرانه‌ای در پیش گرفت. در سال ۱۶۷۳ استادی فلسفه در هایدلبرگ به او پیشنهاد شد که بسیار محترمانه آن را رد کرد و در ۲۱ فوریه ۱۶۷۷ در آرمش تمام و درحالی که تنها ۴۵ سال داشت درگذشت و در لاهه به خاک سپرده شد.

منابع:

اسپینوزا، باروخ، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی

یاسیرس، کارل، اسپینوزا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو

Deleuze, Gilles (1988) Spinoza: Practical Philosophy, City Lights Books
Nadler, Steven (1999) Spinoza: A life, Cambridge