

# Criminal Behavior, from the Teleology of the Practical Wisdom of Tradition to Modern Mechanism

(Type of Paper: Research Article)

Abbas Mansourabadi<sup>1</sup>, Seyed Saeed Mousaviasl<sup>1\*</sup>

## Abstract

The explanation of human behavior in the practical wisdom of tradition is teleological. From Aristotle to Islamic scholars, despite their differences, human actions are considered to be aimed at perfection, and since they attribute the form and truth of behavior to its purpose, they judge its decency or indecency based on the purpose of the behavior through a normative approach. However, with the beginning of the modern era, the basis for explaining human behavior evolved to a mechanistic approach. This change of approach appeared in Descartes' philosophy, expanded with Hobbes, and culminated with Spinoza. In modern mechanism, human behavior is explained within the framework of a mechanical view of the world and the forces that govern it. Accordingly, the explanation of criminal behavior changes from the traditional teleology of practical wisdom to the perception of criminal behavior as a chain of causal and necessary relationships in human nature. This approach is the starting point for the the economic identity of crime in the modern era.

## Keywords

teleology, modern mechanism, practical wisdom, modern ethics, criminal behavior.

- 
1. Associate Professor, Department of Law, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: behmansour@ut.ac.ir
  2. Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran (Corresponding Author). Email: mousaviasl@shirazu.ac.ir
- Received: August 26, 2020 - Accepted: December 19, 2021



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

## رفتار مجرمانه، از غایت‌انگاری حکمت عملی سنت تا مکانیسم انگاری مدرن

عباس منصورآبادی<sup>۱</sup>، سید سعید موسوی اصل<sup>۲\*</sup>

### چکیده

تبیین رفتار انسانی در حکمت عملی سنت براساس دیدگاهی غایت‌انگار صورت می‌گیرد، به‌گونه‌ای که از ارسطو تا حکمای اسلامی، در عین تفاوت دیدگاهی که در این زمینه دارند، افعال انسانی را معطوف به غایات کمالی در نظر می‌گیرند و از آنجا که صورت و حقیقت رفتار را به غایت آن باز می‌گردانند، بر مبنای غایت رفتار و با رویکردی هنجاری به حسن و قبح آن حکم می‌کنند. این در حالی است که با آغاز دوره مدرن بستر تبیین رفتار انسان، به رویکرد مکانیستی تحول می‌یابد و این تغییر رویکرد در فلسفه دکارت به‌طور جدی ظاهر می‌شود و با هابز بسط می‌یابد و با اسپینوزا به اوج خود می‌رسد. در مکانیسم‌انگاری مدرن، رفتار انسانی در چارچوب مکانیسم ضروری و علی نیروهای (امیال) حاکم بر آن تبیین می‌شود. بر این اساس تبیین رفتار مجرمانه از غایت‌انگاری حکمت عملی سنت به تلقی رفتار مجرمانه به‌مثابه زنجیره‌ای از روابط علی و ضروری مکانیسم طبیعت انسانی تغییر رویکرد می‌دهد. این تغییر رویکرد، زمینه آغازین تحقق هویت اقتصادی جرم در دوران جدید است.

### کلیدواژگان

اخلاق مدرن، حکمت عملی، رفتار مجرمانه، غایت‌انگاری، مکانیسم‌انگاری.

۱. دانشیار، گروه حقوق، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. Email: behmansour@ut.ac.ir  
۲. استادیار، گروه حقوق، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول).  
Email: mousaviasl@shirazu.ac.ir

## مقدمه

رفتار مجرمانه به عنوان موضوع حقوق کیفری و علوم جنایی در مجموعه کنش‌های انسانی قرار می‌گیرد و تحلیل ماهوی آن بیش از هر چیز متوقف بر رویکردی است که در خصوص تبیین «فعل / رفتار انسانی» وجود دارد. فعل انسانی در ادبیات سنت، موضوع حکمت عملی است و با وجود تفاوت‌هایی که در اندیشه فلاسفه یونانی، مسیحی و اسلامی در این زمینه وجود دارد، می‌توان گفت که به طور کلی رویکرد واحدی بر آن حاکم است، به گونه‌ای که از ارسطو تا آکویناس و از فارابی تا خواجه نصیر در پرتو تلقی مشترک از رفتار، به تبیین فعل انسانی پرداخته‌اند.

این رویکرد واحد در طلیعه دوران مدرن با گسستی بنیادین مواجه می‌شود و تبیین فعل انسانی را از بستر حکمت عملی سنت به بستر رویکرد مکانیستی مدرن وارد می‌کند. دکارت<sup>۱</sup>، هابز<sup>۲</sup> و اسپینوزا<sup>۳</sup> نخستین فلاسفه مدرن هستند که رویکرد اخلاقی به رفتار را از نگرش سنتی به دیدگاه مکانیستی منتقل کردند و از مهم‌ترین آثار این تحول بنیادین، تحول در تبیین رفتار مجرمانه به مثابه گونه‌ای از فعل انسانی است.<sup>۴</sup>

این تحول در تبیین رفتار مجرمانه از رویکرد اخلاقی حکمت عملی سنت به اخلاق مکانیستی مدرن، از چنان عمقی برخوردار است که به دگرگونی در بنیادهای حقوق کیفری و تکوین علوم جنایی مدرن بر مبنای متفاوتی می‌انجامد و سخن بر سر صرف تحول معنایی در یک مفهوم (رفتار مجرمانه) نیست، بلکه موضوع، تحول پارادایمیک در اندیشه اخلاقی سنت و تکوین رویکرد جدیدی است که منظومه حقوق کیفری و علوم جنائی مدرن را سازمان می‌بخشد. بر این اساس، می‌توان این تحول را به عنوان یکی از مبادی اصلی شکل‌گیری حقوق کیفری و علوم جنایی مدرن به‌شمار آورد و با پرداختن به آن، از بستر اصلی تکوین نظریه‌های مدرن در این حوزه پرده‌برداری کرد. این مقاله به دنبال تحلیل تحول مفهومی رفتار مجرمانه، مبتنی بر تحول از اندیشه اخلاقی حکمت

1. Descartes

2. Hobes

3. Spinoza

۴. شایان توضیح است که رویکرد مکانیستی در اندیشه اخلاقی مدرن هر چند به‌طور جدی متأثر از دکارت و اسپینوزاست، ولی در سده هجدهم و در ادامه اندیشه هابز، توسط فلاسفه تجربه‌گرای انگلیسی ادامه می‌یابد و به تدریج با غلبه دیدگاه اقتصادی، تا دوره معاصر در اروپای غربی و آمریکا توسعه پیدا می‌کند. بنابراین شاهد جریان فکری دیگر نیز در اندیشه اخلاقی مدرن هستیم که در تداوم رویکرد دکارت و اسپینوزا در اروپای قاره با فلاسفه عقل‌گرا و با نقد به دیدگاه مکانیستی در ایده آلیسم آلمانی (که با کانت آغاز می‌شود و با هگل به اوج خود می‌رسد)، محقق می‌شود. بنابراین به هیچ عنوان نمی‌توان دیدگاه اخلاقی کانت و اخلاف وی را مکانیستی تلقی کرد. در این مقاله با توجه به تمرکز بحث بر تبیین رفتار مجرمانه در دوره معاصر که به دلیل غلبه نگاه انگلیسی، متأثر از اندیشه مکانیستی و اقتصادی اروپای انگلیسی زبان است، رویکرد اخلاقی که در تجربه‌گرایی انگلیسی توسعه می‌یابد و به اوج خود می‌رسد، به‌عنوان رویکرد اخلاقی دوره مدرن مبنا قرار گرفته است.

عملی سنت به اندیشه اخلاقی مکانیستی مدرن، در آستانه تجدد است. در واقع پرسش اصلی مقاله این است که «بستر تبیین مفهوم رفتار مجرمانه براساس تحول از اندیشه اخلاقی حکمت عملی سنت به اندیشه اخلاقی مکانیستی مدرن، چه تغییری پیدا می‌کند؟». فرضیه‌ای که در قبال این پرسش می‌توان ارائه کرد، از این قرار است: «در دستگاه فکری و معرفتی سنت قدمایی، رفتار مجرمانه در پیوند با غایت قابل شناسایی است و به اعتبار غایت می‌توان آن را ارزیابی ارزشی کرد، ولی در دوران مدرن رفتار مجرمانه به‌عنوان جزئی از مکانیسم طبیعی و تابع یک ضرورت مکانیستی تلقی می‌شود». به عبارت روشن‌تر، در این مقاله در پی آنیم که به نقطه آغازین این تغییر رویکرد بپردازیم و بر همین اساس به ناگزیر، از یک طرف به آرای فلاسفه برجسته ماقبل مدرن در سنت یونانی و اسلامی خواهیم پرداخت و از طرف دیگر، بر اندیشه اولین فلاسفه برجسته دوران مدرن یعنی دکارت، هابز و اسپینوزا تمرکز می‌کنیم. به نظر می‌رسد که رویکرد کلی حاکم بر تبیین فعل انسانی در حکمت عملی، از ارسطو تا پیش از دوره مدرن مبتنی بر یک تلقی واحد است و در آستانه تجدد است که این رویکرد با تحولی بنیادین مواجه می‌شود و این تحول پیش از هر چیز در فلسفه مکانیستی دکارت، هابز و اسپینوزا صورت‌بندی می‌شود. مبتنی بر درک این تحول است که می‌توان به تحلیل ماهوی رفتار مجرمانه پرداخت، چراکه رفتار مجرمانه در دوره مدرن مبتنی بر رویکرد مکانیستی صورت‌بندی می‌شود.

شایان ذکر است که در این مقاله مفهوم اخلاق در تعبیری چون «رویکرد اخلاقی»، «دانش اخلاق» و ... به معنای عام آن موردنظر است، یعنی به‌عنوان دانشی که به تبیین رفتار می‌پردازد و در دوره جدید دانش‌های متمایزی چون اقتصاد، حقوق، سیاست و ... را متأثر می‌سازد، چراکه موضوع هر یک از این دانش‌ها به تبیین رفتار پیوند می‌خورد. در این میان از مهم‌ترین دانش‌هایی که شکل‌گیری مفاهیم پایه آن در پرتو مسئله مهم چگونگی تبیین رفتار/فعل انسانی در دوره مدرن قوام پیدا می‌کند، حقوق مدرن و به‌ویژه حقوق کیفری مدرن است. از همین رو تحلیل فلسفی مسئله بستر فکری رفتار مجرمانه به‌عنوان موضوع محوری حقوق کیفری، از مهم‌ترین مسائلی است که فلسفه حقوق (به‌عنوان دانشی که به مسائل و مفاهیم بنیادین دانش حقوق می‌پردازد) باید به آن بپردازد، به‌ویژه به این دلیل که تحولات همین بستر فکری در دوره معاصر به تعریفی از مفهوم جرم ختم می‌شود که نسبت خود را به‌طور کامل با مفاهیم سنتی، دینی و شرعی که موردنظر نظام‌های حقوق اسلامی است، از دست می‌دهد.

## رفتار انسانی در اندیشه غایت‌گرای حکمت عملی سنت

از ارسطو می‌توان به‌عنوان مهم‌ترین فیلسوف غایت‌گرا یاد کرد و فلاسفه مسلمان نیز، با وجود تفاوت دیدگاه با ارسطو، در تحلیل رفتار در امتداد وی گام برداشته‌اند. به همین دلیل باید دیدگاه آنها را جداگانه آورد.

## ۱. دیدگاه غایت‌گرایانه ارسطو

دیدگاه غایت‌گرایانه ارسطو (۳۸۴-۳۲۳ پ.م) شاخص برجسته منطق ماقبل تجدد در تبیین ماهیت فعل/رفتار انسان است. به تعبیر شارح معاصر ارسطو، گاتری<sup>۱</sup>، این رویکرد غایت‌گرایانه، دیدگاهی است که ارسطو از افلاطون گرفت و هیچ‌گاه آن را از دست نداد (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۴۷ و ۱۴۸). ارسطو در کتاب *متافیزیک* (۹۸۸b) تصریح می‌کند: «درباره علت غایی فلاسفه پیشین صریحاً، یا دست‌کم به‌نحو رضایت‌بخش، بحث نکرده بودند، بلکه فقط بر سبیل اتفاق به آن برخوردند» (ارسطو، ۱۳۹۴: ۲۷). علت غایی در فلسفه ارسطو مهم‌ترین علت بوده و بازگشت سایر علل یعنی علت مادی، صوری و فاعلی نیز به علت غایی است. به همین دلیل «غلبه مفهوم غایت باعث می‌شود که سرتاسر فلسفه ارسطو خصوصیتی غایت‌شناختی<sup>۲</sup> پیدا کند. ارسطو می‌گوید طبیعت هیچ کاری را بی‌هدف (بدون غایت) انجام نمی‌دهد» (تیلور<sup>۳</sup>، ۱۳۹۲: ۷۷).

ارسطو در *اخلاق نیکوماخوسی* و *سیاست* به بیان رویکرد خویش در حکمت عملی و موضوع «رفتار انسانی» در دو مقیاس فردی و جمعی می‌پردازد. ارسطو دانش اخلاق را ذیل دانش سیاست تلقی می‌کند و شناخت غایت را وظیفه این دانش‌ها می‌داند و به‌دلیل اهمیت شناخت غایت در زندگی، دانش سیاست را مهم‌ترین و معتبرترین دانش‌ها تلقی می‌کند (ارسطو، ۱۳۹۸: ۱۴).

رویکرد کلی ارسطو به حکمت عملی و دانش‌هایی که ذیل آن تعریف می‌شوند، رویکردی غایت‌گرایانه است و او پژوهش در اخلاق را بخشی از پژوهش در سیاست تلقی می‌کند. همچنین هدف اصلی این دانش‌ها را معطوف به عمل می‌داند، نه شناخت نظری. از نظر وی، غایت حکمت عملی برترین خیر یا همان نیکبختی است (ارسطو، ۱۳۹۸: ۱۵؛ ارسطو، ۱۳۴۹: ۱). او تصریح می‌کند: «نیکبختی خیر کامل و اعلا و بسنده برای خویش و خیر نهایی اعمال ماست». وی در تشریح ماهیت نیکبختی به‌مثابه غایت اعلا، به سه مرتبه نفس، اعم از نفس نباتی، حیوانی و انسانی اشاره می‌کند و در نهایت نیکبختی را حیات نفس انسانی در پرتو عقل می‌داند. در دیدگاه او نفس ناطقه انسانی وجه ممیزه اصلی انسان از سایر موجودات است و خیر (و نیکبختی) برای آدمی فعالیت نفس در انطباق با فضیلت است، و اگر فضایل متعدد وجود دارند، در انطباق با بهترین و کامل‌ترین فضایل» (ارسطو، ۱۳۹۸: ۳۱-۱۵).

در اندیشه ارسطو غایت رکن اساسی حکمت عملی یا همان دانش‌های اخلاق و سیاست است. او در *اخلاق نیکوماخوسی* این غایت را حیات در پرتو عقل و به تعبیر دیگر فضیلت تلقی می‌کند. ارسطو غایت یک شیء را کارکرد یا کارویژه آن شیء یا به تعبیر یونانی «آرته» آن می‌

1. Guthrie  
2. Teleological  
3. Tailor

داند. «آرته» در اخلاق ارسطو به فضیلت معنا می‌شود، یعنی در اندیشه ارسطو کارویژه و کارکرد اصلی انسان، فضیلت انسان است. به تعبیر برخی شارحان ارسطو «آرته همیشه به فضیلت ترجمه می‌شود و مفهوم بسیار خاصی در زبان یونانی است. آرته اشاره به کیفیاتی دارد که سبب می‌شود فردی در نوع خود، خوب و برتر به‌شمار آید... وقتی این واژه در مورد انسان به‌کار می‌رود مجموعه‌ای از ویژگی‌ها را در برمی‌گیرد که انسان را در مقام انسان، سرآمد و برتر می‌کند» (اوکانر<sup>۱</sup>، ۱۳۸۹: ۱۰۷).

«طبیعت انسان» و «غایت انسان» کلیدی‌ترین مفاهیم ارسطویی در تبیین فعل انسانی‌اند. فعل انسانی از بنیاد طبیعت انسان و در نسبت با غایت انسان تحقق پیدا می‌کند. «غایت‌شناسی آن‌گونه که ارسطو آن را فهمیده است مستلزم وجود بالفعل تلوس<sup>۲</sup> یا غایت است، یعنی وجود کمالی که جهان طبیعی تحت تأثیر آن به فعالیت می‌پردازد» (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۷۱). از این دید، بین طبیعت شیء با غایت آن پیوندی درونی و عمیق وجود دارد. در واقع می‌توان گفت که «علت‌های غایی را ملاحظات نظری بر طبیعت تحمیل نمی‌کند، آنها در طبیعت ملاحظه می‌شوند» (بارنز<sup>۳</sup>، ۱۳۹۰: ۱۵۸).

در نگاه ارسطو غایت هر شیء در به کمال رسیدن طبیعت آن است و غایت انسان نیز در کمال طبیعت اوست. از این نظر یک خیر برتر یا غایی وجود دارد و در نهایت همه افعال انسان متوجه آن است و در نهایت رو به‌سوی آن دارد. در یونانی نام آن «اودایمونیا»<sup>۴</sup> است؛ «اودایمونیا» فی‌نفسه مطلوب است و هرگز به‌خاطر چیزی دیگر خواسته نمی‌شود (اوکانر، ۱۳۸۹: ۹۳). به تصریح ارسطو، «ما غایتی را نهایی‌ترین غایات می‌نامیم که آن را تنها برای خودش می‌خواهیم، نه غایتی را که برای غایات دیگر می‌طلبیم... در درجه اول نیکبختی باید چنین غایتی باشد. زیرا ما نیکبختی را همیشه برای خودش می‌خواهیم و هرگز برای غایتی دیگر نمی‌خواهیم» (ارسطو، ۱۳۹۸: ۲۸).

مراد ارسطو از اودایمونیا نوعی زندگی انسانی است که فرد سزاوار ستایش، آن را برای خود برمی‌گزیند و به آن می‌رسد؛ اودایمونیا نیک زیستن و نیک عمل کردن است (اوکانر، ۱۳۸۹: ۸۶). بنابراین سؤال اصلی اخلاق در حکمت عملی ارسطو این است که «چگونه باید نیک زندگی کنم؟» (نوسباوم<sup>۵</sup>، ۱۳۸۷: ۸۷).

ارسطو در *اخلاق نیکوماخوسی* غایت انسان را در حیات نفس در پرتو عقل می‌داند (ارسطو، ۱۳۹۸: ۳۱) و در تلقی او غایت انسان حیات عاقلانه و حکیمانه است، چراکه کمال طبیعت انسان بر فعلیت یافتن قوه عقل (که قوه ویژه نفس انسانی است) در عالی‌ترین سطح آن و

1. Oconner  
2. Telos  
3. Barends  
4. Eudaimonia  
5. Nussbaum

فرمانروایی عقل بر سایر قوا و امیال انسانی است. از دید وی، رفتار انسان باید معطوف به غایت و مبتنی بر هدایت عقل محقق شود و کارکرد اصلی حکمت عملی را سنجش یا «موازنه با صواب» تلقی می‌کند و حکمت عملی صبغه‌ای هنجاری پیدا می‌کند و رفتار انسان را در نسبت با نیک و بد یا خیر و شر مورد نظر قرار می‌دهد.

در حکمت عملی ارسطو فعل انسان با رویکردی غایت‌گرایانه تبیین می‌شود و از آنجا که غایت انسان چیزی جز زندگی نیک و حیات در پرتو عقل نیست، انسان باید در نسبت با این غایت فعالیت کند و فعل انسانی با معیار قرار دادن این غایت سنجیده می‌شود. این رویکرد به رفتار انسانی را با نام «اخلاق فضیلت» می‌شناسند و اندیشه ارسطو نماینده برجسته اخلاق فضیلت در تاریخ است. مبتنی بر اخلاق فضیلت رفتار انسان براساس غایت آن متصف به صفت خوب یا بد می‌شود و در این دیدگاه «رفتار مجرمانه» نیز براساس غایت آن، وصف مجرمانه به خود گرفته است و رفتار مجرمانه خروج نفس انسانی از هدایت عقل و انحراف از غایت ائودایمونیا، نیکبختی یا همان زندگی نیک است.

## ۲. دیدگاه غایت‌گرایانه حکمای اسلامی

حکمت عملی بعد از حکمای یونان باستان نیز با رویکرد غایت‌گرایانه به حیات خود ادامه می‌دهد و در قرون وسطی با تقریر حکمای مسیحی جهت‌گیری کمال‌گرایانه خود را حفظ می‌کند و بلکه در پرتو تعالیم دینی مسیحیت ارتقا می‌یابد و در اواخر این دوره با توماس آکوئیناس به اوج می‌رسد. از طرف دیگر، حکمای اسلامی نیز از فارابی تا دوره معاصر، همواره به حکمت عملی توجهی خاص داشته‌اند و به‌جز فلاسفه بزرگ عالم اسلام، علمای اخلاق نیز در قالب مهم‌ترین آثار علم اخلاق، به دیدگاه غایت‌گرایانه و معطوف به سعادت در تبیین افعال انسانی التزام داشته‌اند. در راستای تشریح دیدگاه حکمای اسلامی، با اشاره‌ای به دیدگاه‌های فارابی (۳۳۹ - ۲۵۹ ق) و ابن‌سینا، به تفصیل به دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷ ق) خواهیم پرداخت، چراکه به‌نوعی دیدگاه حکمای اسلامی قبل از خود را در حکمت عملی، در صورت‌بندی منسجم در *اخلاق ناصری* ارائه می‌کند.

فارابی در سیاست مدنی قوای مختلف انسان را از پایین‌ترین تا بالاترین مرتبه، قوه حاسه، قوه متخیله، قوه نزوعیه (خواهش‌های نفسانی) و قوه ناطقه یا عاقله می‌داند. بین این قوا به ترتیب مراتب آن، حرکت از نقص به کمال انسان محقق شده و فعل انسان در این حرکت تبیین می‌گردد (فارابی، ۱۳۸۹: ۳۳).

فارابی بر غایت تأکید کرده و غایت انسان را مثل ارسطو خیر اعلا و نیکبختی تلقی می‌کند و بر مبنای همین رویکرد به تبیین فعل انسان مبادرت می‌ورزد. از نظر فارابی نیل به این غایت

بدین‌گونه است که نفس ناطقه انسان به اتکای عقل فعال به شناخت سعادت دست می‌یابد و آنگاه به اتکای قوه نزوعی (اراده) به آن غایت شوق پیدا می‌کند و به اتکای قوه ناطقه عملی افعال مناسب برای وصول به آن را تشخیص می‌دهد و در نهایت آن افعال را به اتکای قوای حاسه و متخیله محقق می‌سازد. نتیجه این فرایند تحقق خیر ارادی است؛ درحالی‌که اگر به‌جای عالی‌ترین قوه که عاقله است، قوه حاسه یا متخیله بر هدایت رفتار آدمی حاکم شوند و اموری چون لذت و نفع و ... را به‌مثابه غایت تلقی کنند، شر ارادی محقق خواهد شد (فارابی، ۱۳۸۹: ۱۸۲). در دیدگاه فارابی حقیقت سعادت و نیکبختی در مجرد یافتن نفس انسانی از جسم مادی است. از نظر وی نفس انسان در ابتدا روحانی نیست، ولی مستعد تجرد است و کمال آن در همین نقطه است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۶۷ و ۱۶۸).

شایان ذکر است آنچه دیدگاه فلاسفه اسلامی را از فلاسفه یونان در حکمت عملی و نیل به نیکبختی متمایز می‌سازد، جایگاه شریعت اسلامی در جهت‌دهی به افعال انسانی است. در اندیشه فیلسوفان مسلمان، مبدأ حکمت عملی، شریعت الهی است؛ یعنی بر مبنای شریعت الهی است که تبیین فعل انسانی محقق می‌شود. ابن‌سینا در طبیعیات بر این نکته تصریح می‌کند که «اقسام حکمت عملی عبارت‌اند از: حکمت مدنی، حکمت منزلی و حکمت مردمی، و مبدأ هر یک از این سه دسته به جهت‌گیری شریعت (قانون) الهی و کمالاتی بازمی‌گردد که براساس شریعت الهی بیان شده است» (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۳۰).

خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف اولیه خود از حکمت عملی بر رویکرد غایت‌گرایانه آن تأکید کرده و آن را مقتضی نیل به کمال معرفی می‌کند. از طرف دیگر، آن را متکفل آگاهی از مصالح افعال انسانی قلمداد می‌کند و بر این اساس بر جنبه هنجاری آن در نسبت با مصلحت یا مفسده تصریح دارد (طوسی، ۱۳۵۶: ۴۰).

خواجه در *اخلاق ناصری* مراتب نباتی، حیوانی و انسانی نفس را تشریح می‌کند و به بیان قوای هر کدام از این مراتب می‌پردازد و در نهایت بر قوه منحصر نفس انسانی تأکید و تصریح می‌کند: «اما نفس انسانی را از میان نفوس حیوانات اختصاص به یک قوت است که آن را قوت نطق خوانند و آن قوت ادراک بی‌آلت و تمییز میان مدرکات باشد... و چون توجه او به تصرف در موضوعات و تمییز میان مصالح و مفاسد افعال و استنباط صناعات از جهت تنظیم امور معاش باشد، آن قوت را از این‌روی عقل عملی خوانند». در نظر خواجه نفس انسان به‌جز قوه نطق دارای دو قوه شهویه و غضبیه است. «قوت شهوی که مبدأ جذب منافع و طلب ملاذ از مآکل و مشارب و مناکح و غیر آن شود و قوت غضبی که مبدأ دفع مضار و اقدام بر احوال و شوق تسلط و ترفع شود و این دو قوت آخر (شهویه و غضبیه) انسان را به مشارکت حیوانات دیگر است و قوت اول (ناطقه) به انفراد» (طوسی، ۱۳۵۶: ۵۷ و ۵۸).

خواجه راه نیل به کمال را حاکمیت قوه عاقله (ناطقه) بر سایر قوای نفس تلقی می‌کند. از نظر



او قوه عاقله «قوت ادراک معقولات و تمکن از تمییز و رؤیت آن که بدان جمیل از قبیح و مذموم از محمود بازشناسد و برحسب ارادت در آن تصرف کند و به سبب این قوت است که افعال او منقسم می‌شود به خیر و شر و حسن و قبیح و او را وصف می‌کنند به سعادت و شقاوت به خلاف دیگر حیوانات و نباتات. پس هر که این قوت را چنانکه باید به کار دارد و به ارادت و سعی به فضیلتی که او را متوجه بدان آفریده‌اند، برسد، خیر و سعید بود و اگر اهمال مراعات آن خاصیت کند، به سعی در طرف ضد، یا به کسل و اعراض، شریر و شقی باشد» (طوسی، ۱۳۵۶: ۶۶).

بر این اساس از نظر خواجه اگر هدایت رفتار از مدیریت قوه عاقله خارج شود و سایر قوا غلبه یابند، انسان «از مرتبه خویش منحط شود، و با مراتب بهایم و یا فروتر از آن آید». از نظر خواجه «کمال انسانی و شرف فضیلت او حواله با فکر و رؤیت و عقل و ارادت او آمده و کلید سعادت و شقاوت و تمامی و نقصان به دست کفایت او باز داده» (طوسی، ۱۳۵۶: ۶۳، ۶۴ و ۶۶).

بنابراین فعل انسانی در حکمت عملی خواجه، در چارچوبی غایت‌گرایانه و معطوف به کمال انسانی تبیین می‌شود و ناظر بر سعادت و شقاوت است؛ و عقل انسان در این میان نقشی تعیین‌کننده و هدایتگر دارد و باید مناسبات قوای نفس انسانی را سازماندهی کند. در واقع رفتار انسان باید در مملکت عقل و رو به سوی غایت سعادت محقق شود. البته این بدان معنا نیست که در واقعیت، خارج از این بایستگی، فعلی از انسان سر نمی‌زند، اما همان فعل نیز بر مبنای غایت نفس انسانی سنجیده شده و در محدوده حسن و قبح در مورد آن حکم می‌شود. در هر حال حتی فعل انسانی قبیح نیز در همین چارچوب تبیین و ارزیابی می‌شود و رفتار مجرمانه مصداق بارز همین فعل قبیح و خروج از هدایتگری قوه عاقله و عدول از غایت کمال انسانی است و نتیجه‌ای جز فرو غلتیدن در مراتب مادون انسانی نفس ندارد.

بنابراین در حکمت عملی سنت، تقلیل از مراتب عقلانی نفس انسانی، به هیچ عنوان به رسمیت شناخته نمی‌شود و بروز فعلی که در واقعیت خارجی حاکی از سقوط از این مرتبه باشد، در این رویکرد مردود و قبیح است و به همین دلیل حکمت عملی سنت با رویکردی هنجاری بر بایستگی رفتار معطوف به غایت کمال تأکید دارد و ماهیت رفتار انسانی را با این معیار ارزش‌گذاری می‌کند.

### رفتار انسانی در اندیشه مکانیستی مدرن

اندیشه مدرن با رویکرد مکانیستی به عالم، ظهور می‌کند و قبل از هر جا در فیزیک جدید بازتاب می‌یابد. این رویکرد در فلسفه بزرگ‌ترین فلاسفه آغازین مدرنیته یعنی دکارت، هابز و اسپینوزا صورت‌بندی می‌شود و به تدریج از علم فیزیک فراتر می‌رود و به اندیشه حاکم بر رفتار/فعل انسانی تبدیل می‌شود.

## ۱. دیدگاه مکانیستی دکارت

مکانیسم با دکارت در *اصول فلسفه* بنیاد گذاشته می‌شود و وی تلاش می‌کند تا طبیعت را با قوانین علم ریاضیات صورت‌بندی کند. دکارت رویکرد مکانیستی خود را در قالب تعدادی اصول و تحت عنوان «اصول حاکم بر اشیای مادی» معرفی می‌کند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: اینکه طبیعت ماده امتداد است، ماده تابع قانون ماند (اینرسی) است.<sup>۱</sup> حرکت اجسام ناشی از برخورد آنها با یکدیگر است. طبیعت و اشیای طبیعی به علت فاعلی وابسته‌اند (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۹۱-۲۷۷).

بر این اساس در فلسفه دوره جدید علت غایی که تا قبل از آن علت محوری اشیا تلقی می‌شد، به حاشیه می‌رود و با رویکرد مکانیستی دکارت، علت فاعلی است که محوریت می‌یابد. این رویکرد منحصر در تبیین اشیای طبیعی نمی‌ماند و به تدریج تبیین رفتار انسانی را نیز متأثر می‌سازد و بدین ترتیب فعل انسانی را نیز به جای عطف به غایت، به اتکای نیروهای مؤثر بر آن صورت‌بندی می‌کند و از همین رو دیدگاه کمال‌گرایانه حکمت عملی سنت به دیدگاه مکانیستی مدرن تحول می‌یابد، به گونه‌ای که برای تبیین افعال انسان، به جای توجه به جهت‌گیری غایی آنها، به عوامل مؤثری که تحت روابط علی فاعلی و مکانیکی و به ضرورت، به تحقق رفتار می‌انجامد، تمرکز می‌شود.

دکارت در تأملات به صراحت در برابر رویکرد انسان‌شناختی ماقبل مدرن موضع می‌گیرد و تعریف انسان به «حیوان ناطق» را رد می‌کند (دکارت، ۱۳۶۹: ۲۶). مکانیسم دکارتی در سراسر اندیشه مدرن و از سده هفدهم به بعد الگوی حاکم بر تفکر بود (بایزر، ۲۰۰۵: ۸۴)، و از یک طرف در اروپای قاره‌ای با شرح و تفصیل اسپینوزا، به عنوان بزرگ‌ترین شارح دکارت توسعه یافت و از طرف دیگر در انگلستان با دیدگاه‌های هابز، با صبغه ماتریالیستی بسط پیدا کرد، به گونه‌ای که تبیین رفتار انسانی از الگوی حکمت عملی سنت به کلی فاصله گرفت و مبتنی بر الگوهای مشابه در علم فیزیک جدید که صبغه ریاضیاتی دارد، با تأکید بر مفاهیم نیرو و حرکت انجام گرفت، به گونه‌ای که اسپینوزا تصریح می‌کند: «من اعمال و امیال انسان را دقیقاً همان‌طور ملاحظه می‌کنم که خطوط و سطوح اجسام را مطالعه کردم» (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۱۴۲). هابز نیز رفتار انسانی را به صورت فرایندی علی تبیین می‌کند که دریافت احساسات به وسیله اندام حسی و انتقال آن از طریق سیستم عصبی، موجب ایجاد حرکت در جسم انسان به طرف شیء مورد تمایل می‌شود (مالکوم<sup>۲</sup>، ۱۹۹۱: ۵۳۲).

۱. منظور همان قانون اول نیوتن است که براساس آن هر جسمی برای حفظ وضعیت کنونی خود تلاش می‌کند، چه این وضعیت سکون باشد و چه حرکت.

2. Malcolm

## ۲. برهم کنش نیروهای امیال در مکانیسم انگاری هابز

برخلاف آنچه در حکمت عملی سنت در خصوص معنا و جایگاه عقل بیان شد، از نظر هابز عقل صرفاً پردازشگر موازنه امیال است و رو به سوی غایت قصوی ندارد. هابز در مقام تعریف عقل تصریح می‌کند: «عقل چیزی جز شمارش (یعنی جمع و تفریق) تبعات نام‌های عمومی مورد اتفاق برای علامت‌گذاری و بیان معنای عمومی افکار ما نیست» (هابز، ۱۳۹۱: ۹۸).

از نظر هابز این محاسبه و جمع و تفریق در همه علوم اتفاق می‌افتد و در هر موضوعی که جایی برای جمع و تفریق وجود داشته باشد، جایی برای استدلال نیز هست و در موضوعی که جمع و تفریق راه نداشته باشد، عقل و استدلال نیز با آن اصلاً سروکاری ندارد (هابز، ۱۳۹۱: ۹۷ و ۹۸).

دیدگاه هابز در موضوع اخلاق نیز از رویکرد حکمت عملی سنت گسستی عمیق دارد، چنانکه از نظر وی اخلاق ذیل علم فیزیک یا علم استنتاج از کیفیات قرار می‌گیرد که متمرکز بر استنتاج از کیفیات انسان است و از همین رو اخلاق، دانش استنتاج امیال و حالات نفسانی انسان است. هابز در *لویاتان* تصریح می‌کند که «هیچ‌گونه غایت قصوی یا سعادت عظمی از آن‌گونه که در کتب فیلسوفان اخلاقی قدیم مطرح می‌شود، وجود ندارد» (هابز، ۱۳۹۱: ۱۲۸ و ۱۳۸). بر این اساس در نظام فکری هابز عقل نقش محاسبه‌گر امیال را ایفا می‌کند و در این محاسبه‌گری به هیچ عنوان رویکردی غایت‌انگار ندارد. «نزد هابز تنها سائقه آدمی عواطف اوست، تأمل صرفاً به عنوان واسطه‌ای میان عاطفه و عمل، همانند یک حلقه میانمی در این سلسله ایفای نقش می‌کند. نقش عقل صرفاً توجه به واقعیات، محاسبه و فهم است. عقل نمی‌تواند محرک به عمل باشد» (مک اینتایر<sup>۱</sup>، ۱۳۷۹: ۲۸۸). «برای هابز عقل نه در طبیعت و ماهیت میل مشارکتی دارد و نه هیچ‌گونه دانش قائم به ذاتی از ارزش‌ها فراهم می‌آورد... عقل تنها می‌تواند ابزارهای نیل به اهداف را محاسبه کند و اصول صرفاً صوری استدلال را بر واقعیت‌های حیوان گونه تجربه حسی و امیال اعمال نماید» (مالکوم، ۱۹۹۱: ۵۳۴).

هابز نه تنها به دنبال تبیین مکانیستی کل طبیعت است، بلکه در تبیین خود از انسان نیز متأثر از تحولات علم فیزیک، در پی تبیین مکانیستی از فعل انسانی است. از همین رو نیز اخلاق را برخلاف حکمت عملی سنت، دانش استنتاج امیال می‌داند؛ چراکه این امیال و حالات نفسانی انسان هستند که به‌مثابه نیروی فیزیکی، حرکت انسان را ایجاب می‌کنند و برابند کنش امیال در نظامی مکانیکی و نه نظامی غایت‌انگار به‌وقوع می‌پیوندد. بر این اساس اخلاق موردنظر هابز به هیچ عنوان اخلاق فضیلت و غایت‌مند نیست، بلکه دانشی است که قوانین حاکم بر مکانیسم امیال و برابند کنش‌های نفسانی انسان را تبیین می‌کند. به تعبیر مکفرسون «فرضیه برجسته و روشن هابز این بود که حرکت انسان‌ها را می‌توان به اعمال دستگاهی مکانیکی تقلیل

داد که مرکب از اندام‌های حسی، عصب‌ها، ماهیچه‌ها، قوه تخیل، حافظه و تعقل است و در واکنش به تأثیر اجسام بیرون از خود حرکت می‌کند». بر این اساس می‌توانیم همه کنش‌های آزادانه (ارادی) را نتیجه فرایند تأمل یا محاسبه‌ای بدانیم که عقل را در خدمت حفظ امیال و یا دفع بیزاری‌ها قرار می‌دهد (مکفرسون، ۱۳۹۱: ۲۹).

بنابراین برخلاف حکمت عملی سنت که در پی فرمانروایی عقل بر سایر امیال بود، در مکانیسم هابزی، این فرایند نیروهای امیال است که حرکت انسان را محقق می‌کند و عقل در این میانه نقش محاسبه‌گری را به دوش می‌کشد. به تعبیر بهتر، عقل است که به‌مثابه محاسبه‌گر، در خدمت امیال است و ماده محاسبه او را امیال فراهم می‌کنند (صفار هرندی، ۱۳۹۵: ۹۲). بی‌تردید این نسبت عقل و امیال در بستر مکانیسم تحقق پیدا می‌کند؛ چراکه این رویکرد مکانیستی است که حرکت انسان را به‌مثابه یک حرکت فیزیکی صرف از غایات کمالی رها کرده و آن را برابری برهم‌کنش امیال تلقی می‌کند و به همین دلیل، بنا نیست که قوه عاقله کنش انسان را در نسبت با غایات کمالی سازمان دهد، بلکه در مقیاس مکانیسم و با غفلت از هر غایتی به محاسبه فرایند نیروی امیال می‌پردازد. این امیال هستند که نقش محرک انسان را ایفا می‌کنند و انسان تابع امیال است. به همین دلیل هابز در *لویاتان* پس از رد صریح رویکرد فلاسفه اخلاق قدیم تصریح می‌کند: «کسی که امیال و آرزوهایش به پایان رسیده است، مثل کسی است که حواس و تصوراتش متوقف شده باشند و دیگر نتواند زندگی کند» (هابز، ۱۳۹۱: ۱۳۸). بنابراین به تصریح مکفرسون «نخستین قضیه هابز را می‌توان چنین بیان کرد: آدمیان به‌وسیله خواهش‌ها و بیزاری‌ها به حرکت درمی‌آیند» (مکفرسون، ۱۳۹۱: ۳۰).

هابز به جای تأکید بر غایت، مکانیسم حرکت و فعالیت انسان را بر میل می‌گذارد. هرچند امیال انسان متعددند، بنیادی‌ترین میل انسانی میل به «صیانت نفس» است. انسان به‌مثابه ماشینی است که همواره در حال حرکت است و از درون خود میل یا کوششی برای حفظ حرکت خویش دارد. هابز فرض را بر وجود انگیزه و میلی درونی به ادامه حرکت قرار می‌دهد و این انگیزه در اساسی‌ترین شکل خود همان میل پرهیز از مرگ است. از نظر هابز همین انگیزه و میل به ادامه حرکت، تعیین‌کننده کل فعالیت انسان است، زیرا کل فعالیت انسان عبارت است از کوشش در جهت آنچه به حرکت دائمی‌اش یاری رساند و پرهیز از آنچه مانع حرکتش شود (مکفرسون، ۱۳۹۱: ۲۹). بنابراین می‌توان گفت که در نظام فکری هابز این مکانیسم علی تمایل و بیزاری است که جهت حرکت انسان را متعین می‌کند (مالکوم، ۱۹۹۱: ۵۳۴).

هابز امیال و خواهش‌های نفسانی را که در نهایت فردی و خودخواهانه‌اند، شکل‌دهنده و مقوم اصلی کنش‌های انسانی تلقی می‌کند (صفار هرندی، ۱۳۹۵: ۹۲). بنابراین نسبت عقل و امیال در اندیشه هابز بسیار مهم است و فعل انسانی در پرتو این نسبت تبیین می‌شود. هابز نقش عقل را در

کشاکش امیال «چاره‌جویی»<sup>۱</sup> می‌داند. از نظر هابز «وقتی در ذهن آدمی، امیال، بیزاری‌ها، امیدها و ترس‌ها در مورد امر واحدی یکی پس از دیگری پدید آیند، و نتایج خوب و بد انجام دادن یا ترک فعل مورد نظر پی‌درپی به فکر ما بیایند... مجموعه امیال، بیزاری‌ها، امیدها و ترس‌هایی که تا انجام آن فعل و یا غیرممکن شمردن آن ادامه می‌یابند، چاره‌جوئی نام دارد» (هابز، ۱۳۹۱: ۱۱۱).

بنابراین سطح نقش‌آفرینی عقل محاسبه‌گر هابزی در سرزمین امیال در حد چاره‌جویی است و از نظر هابز وجه تسمیه چاره‌جویی این است که ما اختیاری را که در فعل یا ترک فعل خاصی داشته‌ایم، برحسب میل یا بیزاری خود به انتها می‌رسانیم. به همین دلیل است که هابز این کار ویژه عقل را در انسان و حیوان یکی تلقی می‌کند. در واقع برخلاف حکمت عملی سنت که عقل را منحصر به نفس انسانی تلقی می‌کند و آن را وجه ممیزه انسان و سایر حیوانات می‌داند، عقل محاسبه‌گر هابزی قوه مشترک انسان و سایر حیوانات است. هابز تصریح می‌کند: «همین توالی پی‌درپی امیال، بیزاری‌ها، امیدها و ترس‌ها به همان میزان که در انسان هست در دیگر موجودات زنده نیز وجود دارد: و بنابراین حیوانات نیز چاره‌جویی و تأمل می‌کنند». هابز اراده یا خواست را آخرین میل یا بیزاری که بلاواسطه ملحق به انجام فعل یا ترک فعل در فرایند چاره‌جویی است، می‌داند و بر این نظر است که حیوانات که توانایی چاره‌جویی دارند، باید لزوماً اراده نیز داشته باشند. دقیقاً در همین مقام است که هابز به نقد حکمت عملی سنت می‌پردازد و تصریح می‌کند: «تعریف اراده به‌عنوان میل عقلانی که عموماً از جانب اهل مدرسه عرضه می‌شود، درست نیست» (هابز، ۱۳۹۱: ۱۱۱).

بنابراین، هابز سطح مافوق عقل را به سطح مادون امیال نزدیک می‌کند و از رویکرد کمال‌گرایانه حکمت عملی سنت فاصله می‌گیرد. همان‌طور که ذکر شد، حکمای سنت امیال را در سطح مادون عقل تعریف می‌کردند که در سطح نفس حیوانی متبلورند و عقل از سطح نفس انسانی که فراتر از سایر سطوح نفس است، در مقام هدایت امیال برمی‌آید. این در حالی است که در تلقی هابز این امیال هستند که در واقعیت، فعل انسانی را متعین می‌کنند و عقل نیز در همان سطح صرفاً به چاره‌جویی و محاسبه‌گری می‌پردازد. بر همین اساس هابز به‌جای تعبیر «میل عقلانی» در تلقی حکمت عملی سنت که در واقع میل هدایت‌شده در پرتو عقل است، «میل برخاسته از تأمل قبلی» را مطرح می‌کند و براساس آن، اراده را آخرین میل در جریان تأمل و چاره‌جویی می‌داند (هابز، ۱۳۹۱: ۱۱۲). شاید به همین دلیل برخی شارحان هابز از وحدت عقل نظری و عملی در نظام فکری وی سخن می‌گویند (هربرت،<sup>۲</sup> ۱۹۸۹: ۱۸۳). یا به تعبیر اشتراوس<sup>۳</sup>، او خصلت ایده‌آلیستی حکمت عملی قدما را نقد کرد و آموزه‌ای را که از سقراط به بعد در میان فلاسفه وجود داشت، نوعی رؤیا تلقی کرد (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۲۶۵).

1. Deliberation

2. Herbert

3. Strauss

### ۳. کوناتوس در مکانیسم‌انگاری اسپینوزا

مکانیسم دکارتی با چالش‌های عمیق فلسفی مواجه است که مهم‌ترین آنها به دوگانه‌انگاری وی بازمی‌گردد. از آنجا که در اندیشه دکارت جوهر اندیشنده از طبیعت جسمانی جدا می‌شود، این جوهر از دایره روابط ضروری و علیّ مکانیستی خارج می‌شود و این مهم‌ترین چالش فلسفه دکارت است. این چالش بیش از هر چیز اثر خود را در تبیین رفتار انسانی نشان می‌دهد، چراکه اگر جوهر نفسانی انسان تحت قوانین مکانیستی قرار نگیرد، امکان تبیین آن نیز وجود نخواهد داشت. از همین روست که دکارت در *اصول فلسفه* از ستایش یا نکوهش اعمال انسان مبتنی بر اراده سخن می‌گوید (دکارت، ۱۹۶۹: ۳۷). هابز این چالش مهم را با رویکرد ماتریالیستی خود حل می‌کند، چراکه نفس را به ماده تقلیل می‌دهد و بر این اساس در دایره مکانیسم طبیعی خود فقط با ماده مواجه است. بنابراین اگر نخواهیم به تقلیل‌گرایی هابز فرو غلتیم، چه راهی را باید در پیش گرفت؟

اسپینوزا به‌عنوان بزرگ‌ترین شارح دکارت، مکانیسم را به‌گونه‌ای صورت‌بندی می‌کند که هم از دوگانه‌انگاری دکارت عبور کرده باشد و هم دچار تقلیل‌گرایی هابز نگردد و از همین رو مکانیسم در عالی‌ترین صورت‌بندی خود در فلسفه اسپینوزا معرفی می‌گردد و به این ترتیب تبیین رفتار انسان در تلقی مکانیستی نیز در بهترین وجه در اندیشه اسپینوزا ظاهر می‌شود. از همین رو اندیشه وی را باید معرف اصلی تبیین فعل انسانی در مکانیسم‌انگاری مدرن تلقی کرد. اسپینوزا برخلاف دکارت که نفس (ذهن) انسان را از دایره ضرورت مکانیستی خارج می‌کند، بر این نظر است که اراده انسان باید به‌عنوان بخشی از طبیعت ذیل روابط ضروری و علیّ حاکم بر طبیعت تحلیل شود (کورلی،<sup>۱</sup> ۱۹۸۸: ۷۸ و ۷۹). به‌نظر می‌رسد که محوری‌ترین مفهوم برای تبیین رفتار انسانی در نظام فکری اسپینوزا «کوناتوس»<sup>۲</sup> است. کوناتوس نیرویی است که به‌وسیله آن هر شیئی وجودش را حفظ می‌کند. اسپینوزا منشأ افعال انسانی را این نیرو تلقی می‌کند و بر این اساس از حکمت عملی سنت فاصله می‌گیرد. در واقع برخلاف رویکرد غایت‌انگار حکمت عملی سنت که منشأ رفتار را نیل به غایت می‌داند، اسپینوزا با نگرش مکانیستی از نیروی صیانت نفس در اشیا سخن می‌گوید و این دیدگاه یادآور تأکید هابز بر میل به صیانت نفس به‌عنوان بنیادی‌ترین میل در انسان است.

کوناتوس در نظام فکری اسپینوزا در چارچوب تلقی مکانیستی به طبیعت و ذیل مفاهیم فیزیک جدید (مکانیک) تعریف می‌شود. کوناتوس نوعی اینرسی وجودی است که هر موجودی به‌وسیله آن در مقابل نابودی یا تغییر نزولی مقاومت می‌کند. این نیرو صرفاً یک خصلت عارضی یا اتفاقی نیست که اشیا داشته یا نداشته باشند، بلکه کانون فردیت اشیاست (نادلر<sup>۳</sup>، ۲۰۰۶: ۱۹۵).

1. Curely

2. conatus

3. Nadler

برای اسپینوزا کوناتوس با نوع خاصی از قدرت برابر دانسته می‌شود. وقتی اسپینوزا از قدرت یا تلاش سخن می‌گوید، مراد او تلاش یا قدرتی است که به وسیله آن هر شیئی برای دوام هستی‌اش تلاش می‌کند (پارکینسون<sup>۱</sup>، ۱۳۸۱: ۱۳۸ و ۱۳۹). این میل به صیانت ذات و شوق به حفظ وجود، در هیچ‌یک از اشیا از جمله انسان امری انتخابی و ارادی نیست، بلکه نیرو و قدرتی است که بالطبع در طبیعت اشیا موجود است (وولفسون<sup>۲</sup>، ۱۹۸۳: ۱۹۸). البته فعالیت‌های موجودات ذیل این نیرو در نظم کلی مکانیستی طبیعت محقق می‌شود، به گونه‌ای که فعالیت هر موجود جزئی که متوجه حفظ وجود و صیانت ذات خود است، جزئی از فعالیت مکانیسم کلی است (هوفدینگ<sup>۳</sup>، ۱۹۵۵: ۳۲۲).

اسپینوزا در کتاب *شرح اصول فلسفی دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی* تأکید می‌کند که نباید بین خود شیء و میل (کوناتوس) آن برای حفظ موجودیتش تمایز گذاشت، به تصریح وی «ذات شیء و میل آن به حفظ خود، اگرچه در فکر و یا به عبارت درست‌تر در لفظ با یکدیگر فرق دارند، ولی ذاتاً متمایز از هم نیستند» (اسپینوزا، ۱۳۹۰: ۲۰۲). اسپینوزا مفاهیم اراده، میل و خواهش را که مفاهیم کلیدی تبیین رفتار انسان هستند، مبتنی بر کوناتوس تعریف می‌کند. او در کتاب *اخلاق* تصریح می‌کند: «این کوشش (کوناتوس) وقتی فقط به نفس مربوط باشد، به اراده موسوم است، اما وقتی که در عین حال، هم به نفس مربوط باشد و هم به بدن، اشتها یا خواهش نامیده می‌شود، و میل خواهشی است که از آن آگاهیم». از نظر او «انسان‌ها مانند اشیا دیگر طبیعت به ضرورت عمل می‌کنند» (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۲۸۴).

بنابراین، رفتار انسان در اندیشه اسپینوزا رو به سوی غایت ندارد، بلکه این نیروی صیانت ذات است که نیروی محرک رفتار است و رفتار انسان را در قالب یک مکانیسم تحقق می‌بخشد و از این رو با قاطعیت می‌توان گفت که اسپینوزا در عین تأثیرپذیری از دکارت، به نوعی امتداد دیدگاه هابز نیز هست و مکانیسم انگاری دکارت و هابز را به نهایت خود می‌رساند. به همین دلیل است که برخی شارحان اسپینوزا دیدگاه اخلاقی وی را هابزی می‌دانند. به تعبیر دان گارت «اسپینوزا مانند هابز بر این نظر است که موجودات انسانی مانند ماشین‌هایی در طبیعت هستند که به وسیله نیروی صیانت ذات و برتری فردی حرکت می‌کنند و از طریق قانون استخدام متقابل به حیات خود ادامه می‌دهند» (گارت<sup>۴</sup>، ۱۹۹۷: ۲۶۷).

اسپینوزا با تأکید بر دیدگاه مکانیستی خود، رویکرد اخلاق غایت‌انگار سنتی را کاملاً رد می‌کند. او در کتاب *اخلاق* تصریح می‌کند: «ما نه به این جهت که چیزی را خوب می‌شماریم، برای رسیدن به آن تلاش می‌کنیم، می‌طلبیم و می‌خواهیم، بلکه برعکس بدان جهت که برای

1. Parkinson  
2. Wolfson  
3. Hoffding  
4. Garret

رسیدن به آن تلاش می‌کنیم و آن را می‌طلبیم و می‌خواهیم، آن را خوب می‌شماریم» (اسپینوزا، ۱۳۹۰: ۱۴۵). بر این اساس، حسن و قبح افعال به آن معنا که در اخلاق سنتی مطرح است، انکار می‌شود (برنجکار، ۱۳۸۲: ۵۰) و اسپینوزا قضاوت معمول ما درباره خوبی را بر مبنای امیال ما می‌داند (دلا روکا<sup>۱</sup>، ۲۰۰۸: ۱۷۶).

از نظر اسپینوزا نقص اخلاق سنتی در تبیین رفتار انسان آن است که نتوانسته افراد انسان را حالاتی تصور کند که اجزای طبیعت‌اند (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۵۶۲). به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که از نظر اسپینوزا اخلاق سنتی نمی‌تواند رفتار انسانی را در قالب یک مکانیسم ضروری و علی تبیین کند. دقیقاً به همین دلیل اسپینوزا نسبت دادن خیر یا شر به چیزی را کاملاً نسبی می‌داند (اسپینوزا، ۱۳۹۰: ۲۰۱). بر همین اساس سنجش افعال انسان به معیار فضایل و رذایل که به دیدگاه غایت‌گرایانه ی حکمت عملی و اخلاق سنتی مربوط است، کاملاً مردود است. به عبارت روشن‌تر، از نظر اسپینوزا انسان نباید بر مبنای فضایل و رذایل و به‌عبارت روشن آنچه فضایل و رذایل نام گرفته است، ستایش یا نکوهش شود (وولفسون، ۱۹۸۳: ۲۲۳).

با توجه به مطالب مذکور، اسپینوزا تبیین رفتار را از رویکرد هنجاری کاملاً خارج می‌کند و به تعبیری اخلاق را از علوم هنجاری بیرون می‌برد و به حوزه آنچه هست و به قلمرو علوم واقعی وارد می‌کند. او تأکید می‌کند که غرض از اخلاق نه این است که به تحقیر و توبیخ و استهزای انسان بپردازد، بلکه مقصود این است که اعمال و امیال انسان را دقیقاً همان‌طور ملاحظه کند که خطوط و سطوح و اجسام را بررسی می‌کند (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۵۶۱ و ۵۶۲). اخلاق در نظر اسپینوزا جنبه توصیفی دارد و اخلاق اسپینوزا نحوه صدور افعال مختلف انسان‌ها را تحت روابط ضروری و علی مکانیستی بررسی می‌کند. اسپینوزا به‌روشنی تفاوت خود با دیدگاه حکمت عملی سنت را بحث از اشیای طبیعی که به‌حسب قوانین عمومی طبیعت پیدا می‌شوند، در برابر اشیایی می‌داند که در ماورای طبیعت قرار دارند. این مقایسه اسپینوزا را می‌توانمقایسه رویکرد مکانیستی مدرن با رویکرد غایت‌انگار سنتی تلقی کرد. اسپینوزا در همین بخش و در نقد رویکرد حکمای سنت تصریح می‌کند: «چنین می‌نماید که آنها انسان را در طبیعت به‌منزله حکومت در حکومت فرض کرده‌اند، زیرا معتقد شده‌اند که انسان به‌جای پیروی از نظام طبیعت، آن را آشفته می‌سازد و بر اعمال خود قدرت مطلق دارد و تنها خود موجب آنهاست... تا آنجا که من اطلاع دارم هنوز کسی طبیعت و قوت عواطف و نیز آنچه را نفس می‌تواند برای جلوگیری از آنها انجام دهد، تبیین نکرده است» (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۱۴۰). «او فرق روش خود را با پیشینیانش در این می‌داند که آنها افعال و تمایلات و انفعالات انسان را فضایل و رذایل، یا به عبارت دیگر، منجیات و مهلکات می‌دانستند، که باید اکتساب و ازاله و مدح و ذم و تحسین و تقبیح شوند، اما او عواطف و انفعالات را واقعیاتی می‌داند که به‌حسب قانون علیت طبیعی



پدیدار می‌شوند و لذا تأکید می‌کند که به‌جای تحسین و تقبیح، باید آنها را مانند خطوط، سطوح و اجسام مورد مطالعه قرار داد و شناخت» (جهانگیری، ۱۳۹۲: ۱۴۰ و ۱۴۱).

این رویکرد به اخلاق سرآغاز تلقی جدیدی است که مک اینتایر با عنوان «عاطفه‌گرایی»، آن را رویکرد غالب در اندیشه اخلاقی دوره مدرن می‌داند. از نظر وی «بنابر دیدگاه عاطفه‌گرایی، تمامی احکام ارزشی و به‌خصوص احکام اخلاقی، از آن جهت که جنبه اخلاقی یا ارزشی دارند، چیزی نیستند جز اظهار ترجیحات، یعنی تمایلات و احساسات... به همین دلیل احکام اخلاقی که بیانگر تمایلات و احساسات به شمار می‌روند، نه درست‌اند و نه نادرست، و با روش عقلانی نمی‌توان به توافقی درباره احکام اخلاقی دست یافت» (مک اینتایر، ۱۳۷۹: ۳۸).

در رویکرد مکانیستی مدرن، امیال و عواطف به‌مثابه نیروهای ضروری، بر افعال انسانی حاکم‌اند و به این ترتیب اخلاق به‌جای تلاش برای جهت‌دهی به رفتار انسان در پرتو هدایت عقل غایت‌گرا، باید به قانون طبیعی حاکم بر روابط امیال و عواطف تمرکز کند و به‌جای نظاره بر غایت، به مکانیسم نیروهای فعال در تعیین بخشی بر رفتار انسان توجه کند. از این دید، ایده غایت از مناسبات اخلاقی کنار می‌رود و به‌جای آن اخلاق به شناخت طبیعت انسان به معنای مکانیستی آن اتکا می‌کند و کانون اخلاق مدرن آن‌گونه که هابز و اسپینوزا می‌گویند، عواطف و امیال انسان هستند؛ و اخلاق خصلتی غیرهنجاری به خود می‌گیرد.

این تغییر رویکرد، زمینه در نظر گرفتن رفتار مجرمانه به‌عنوان موضوعی در مکانیسم بازار را فراهم می‌کند، ایده‌ای که با تحولات فکری ناظر به شکل‌گیری اقتصاد مدرن مقارنت دارد. این ایده به تکوین هویت اقتصادی رفتار مجرمانه (جرم) در دوره مدرن منتج می‌شود؛ مسئله‌ای که در جای دیگر باید بدان پرداخت.

## نتیجه‌گیری

در این پژوهش به تحول بستر فکری تبیین فعل انسانی از حکمت عملی سنت، به اخلاق مدرن پرداخته شد، به‌گونه‌ای که در این تحول، تبیین رفتار انسانی از غایت‌انگاری کمال‌گرایانه در اندیشه حکمای سنت، به مکانیسم‌انگاری مبتنی بر نیروی صیانت ذات در فلاسفه مدرن تغییر کرد. به این ترتیب، سنجش رفتار انسان در دوره مدرن بر مبنای غایات کمالی و معیار قرار دادن عقل در کانون هدایت امیال و عواطف انسانی صورت نمی‌گیرد، بلکه تلاش رویکرد مدرن بر تبیین رفتار بر مبنای نیروهایی است که در چارچوب یک مکانیسم ضروری و علی طبیعی، موجب تحقق فعل انسانی می‌شوند.

مهم‌ترین دلالت این تحول بنیادین، نفی رویکرد غایت‌گرایانه در تبیین رفتار مجرمانه است، و از آنجا که در حکمت عملی سنت، سایر علل از جمله علت صوری نیز به غایت بازمی‌گردد و

علت صوری، ذات و حقیقت شیء است، نفی غایت در تبیین رفتار مجرمانه، به نفی صورت و ذات در آن می‌انجامد. به تعبیر دیگر، در مکانیسم‌انگاری مدرن، رفتار مجرمانه، غایت، ذات یا نفس الامر ندارد و رفتار مجرمانه برآیند مکانیکی برهم‌کنش نیروهایی است که همان امیال و عواطف انسان هستند. در کانون این نیروها نیز نیروی صیانت نفس قرار دارد که براساس نظمی مکانیکی به انجام افعال انسانی منجر می‌شوند. در این نگاه، رفتار انسان معطوف به غایتی کمالی ارزیابی نمی‌شود، بلکه این امیال و عواطف انسان هستند که در یک روابط ضروری و علی، به تحقق رفتار مجرمانه می‌انجامند. از مهم‌ترین نتایج این رویکرد، نفی دیدگاه‌های شرعی و دینی در تعریف رفتار مجرمانه و تعیین مجازات است. بنابراین رویکرد مکانیستی در تقابل با جهت‌گیری نظام‌های حقوقی سنتی و شرعی قرار می‌گیرد.

در حکمت عملی سنت، شاخص ذاتی مجرمانه بودن یک رفتار، غفلت از غایت کمالی آن و خروج از هدایت عقل است، به‌نحوی که سایر قوا و امیال انسان، بر قوه عاقله او غلبه یابد و اراده را به سمت امر قبیح جهت دهد. در واقع رفتار براساس حسن و قبح سنجش می‌شوند که در نسبت با غایت تعیین می‌یابند. اگر رفتاری رو به سوی غایت کمالی خود تحقق یابد، حسن است و اگر با غفلت از این غایت محقق شود، قبیح است. بنابراین رفتار مجرمانه با غفلت از غایت، قبح ذاتی دارد.

در مکانیسم‌انگاری مدرن، تبیین رفتار مجرمانه مبتنی بر حسن و قبح آن در نسبت با غایت (ذات عمل) صورت نمی‌گیرد، بلکه چون رفتار ناشی از برهم‌کنش ضروری نیروهای امیال است، به‌طور ذاتی نمی‌توان به هیچ رفتاری وصف مجرمانه اطلاق کرد و به تعبیر دیگر در تلقی مدرن رفتار ذاتاً مجرمانه اساساً وجود ندارد. اینکه وصف مجرمانه در این رویکرد جدید، دقیقاً بر چه مبنایی معین می‌شود، مسئله‌ای مهم است که باید در مجال دیگری بدان پرداخت. این تلقی مکانیستی از رفتار مجرمانه، سرآغاز تکوین هویت اقتصادی رفتار مجرمانه (جرم) در دوره مدرن است که بی‌تردید بدون این تحول بستر مفهومی، امکان تحقق آن وجود نداشت.

## منابع

### ۱. فارسی

#### الف) کتاب‌ها

۱. ابن‌سینا، ابوعلی (۱۹۸۰)، *الرسائل (عیون الحکمه)*، بیروت: دارالقلم.
۲. اخوان‌الصفا و خلان‌الوفا (۱۹۹۲)، *الرسائل*، ج ۲، تهران: دارالاسلامیه،
۳. ارسطو (۱۳۹۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، چ چهارم، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۴. ارسطو (۱۳۴۹)، *سیاست*، چ دوم، ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی.

۵. --- (۱۳۹۴)، *متافیزیک*، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، چ ششم، تهران: حکمت.
۶. اسپینوزا، باروخ (۱۳۹۲)، *اخلاق*، چ پنجم، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: نشر دانشگاهی.
۷. ----- (۱۳۹۰)، *شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی*، چ سوم، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: سمت.
۸. اشتراوس، لئو (۱۳۹۳)، *حقوق طبیعی و تاریخ*، چ سوم، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.
۹. اوکانر، دانیل جان (۱۳۸۹)، *ارسطو*، چ دوم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: کوچک.
۱۰. پارکینسون، جی اچ آر (۱۳۸۱)، *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، چ اول، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم: بوستان کتاب.
۱۱. تیلور، آلفرد (۱۳۹۳)، *ارسطو*، چ اول، ترجمه: حسن فتحی، تهران: حکمت.
۱۲. داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰)، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، چ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. دکارت، رنه (۱۳۶۹)، *تأملات در فلسفه اولی*، چ دوم، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. صفارهرندی، محمدسجاد (۱۳۹۵)، *تحول اندیشه اخلاقی و مبادی انسان شناسانه تکوین جامعه‌شناسی*، رساله دکتری دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۶)، *اخلاق ناصری*، چ اول، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
۱۶. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۸۹)، *السیاسه المدنیه*، چ دوم، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
۱۷. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه (فیلسوفان انگلیسی)*، چ دوم، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، ج ۵، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. گاتری، دبلیو.کی.سی (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه یونان*، چ اول، ترجمه قوام صفری، ج ۵، تهران: فکر روز.
۱۹. مک اینتایر، السدیر (۱۳۷۹)، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، چ اول، ترجمه ان‌شاءالله رحمتی، تهران: حکمت.
۲۰. ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶)، *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی*، چ اول، تهران: دانشگاه الزهرا.
۲۱. نوسباوم، مارتا (۱۳۸۰)، *ارسطو*، چ اول، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
۲۲. هابز، توماس (۱۳۹۱)، *لویاتان*، چ هفتم، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

## ب) مقالات

۲۳. برنجکار، رضا (۱۳۸۲)، «نتایج اخلاقی و حقوقی نظریه فلسفی اسپینوزا»، *مجله اندیشه‌های*

- حقوقی، سال ۱، ش ۴،  
۲۴. جهانگیری، محسن (۱۳۸۳)، «اختیار و مسائل مربوط به آن در فلسفه اسپینوزا»، چ اول،  
مندرج در مجموعه مقالات فلسفه غرب، تهران: حکمت.  
۲۵. ----- (۱۳۸۳)، «مفاهیم و مسائل اخلاقی در فلسفه اسپینوزا»، چ اول، مندرج  
در مجموعه مقالات فلسفه غرب، تهران: حکمت.

## ۲. انگلیسی

### A) Books

1. Allison, Henry (1987), *Benedict of Spinoza*, Introduction, Yale University Press.
2. Beiser, F. (2005), *Hegel*, New York and London, Curley, Edwin, Behind the Geometrical Method, A Reading of Spinoza's Ethics, Princeton University Press.
3. Curley Edwin (1988), *Behind the Geometrical Method*, A Reading of Spinoza's Ethics, Princeton University Press.
4. Della Rocca, Micheal (2008), *Spinoza*, Vol 2, Rotledge Press.
5. Descartes (1969), *The Principles of Philosophy*, Cambridge University Press.
6. Garret, Don (1997), *Spinoza's Ethical Theory*, The Cambridge Companion to Spinoza, Vol 2, Cambridge University Press.
7. Herbert, Gary B. (1989), *Thomas Hobbes: The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, The University of British Columbia Press.
8. Hoffding, Harold (1955), *A History of Modern Philosophy*, Vol. 1. New York.
9. Malcolm, Noel (1991), *Hobbes and Spinoza*, The Cambridge history of political thought, Cambridge University Press.
10. Nadler, Steven (2006), *Spinoza's Ethics*, (An introduction), Cambridge University Press.
11. Parkinson, GHR (2002), *Wisdom and Experience according to Spinoza*, Ch.
12. Wolfson, Harry Austryn (1983), *The Philosophy of Spinoza*, Vol 2, Harvard University Press.

### B) Articles

13. Baranjkar, Reza (2003), "Ethical and Legal Consequences of Spinoza's Philosophical Theory", *Journal of Legal Thoughts*, Vol. 1, Issue 4 (In Persian).
14. Jahangiri, Mohsen (2004), "Authority and Related Issues in Spinoza's Philosophy", Vol. 1, in *the collection of articles on Western philosophy*, Tehran: Hekmat Publications.