

تعالی و حلول در فلسفه‌ی اسپینوزا با تکیه بر عرفان اسلامی

دکتر شهناز شایان فر * دکتر محمد سعیدی مهر **

چکیده

در نظام یکتاگوهری اسپینوزا، تأکید بر برخی واژگان محوری از جمله طبیعت، جوهر، علت داخلی (علت حلولی)، و طرح حضور ماده در خدا (= خدا به عنوان شیء ممتد) سبب شده تا در عصر حیات او و پس از آن، قرائت‌های حلولی از فلسفه‌ی او پدیدار شود و او متهم به همه‌خدایی گردد؛ در حالی که اسپینوزا بارها خویش را از این اتهام مبرا دانسته و شواهد مختلفی در آثار او بر براءت او از چنین اتهاماتی گواهی می‌دهد. با نظر به فلسفه اسپینوزا به عنوان کلیتی مشتمل بر رهیافت، مبانی و شبکه‌ی زبانی خاص، می‌توان به قرائت‌های حلولی برآمده از برخی عناصر زبانی، از جمله خدا به عنوان علت داخلی، خدا به عنوان شیء ممتد و خدا به عنوان طبیعت، پاسخ داد. در جستار حاضر، با تکیه بر عرفان اسلامی، صور مختلفی از تعالی و حلول ارائه می‌گردد. افزون بر آن اشکالات وارد بر تعالی در فلسفه اسپینوزا، بر اساس نظام فلسفی او، نقد و بررسی می‌گردد و با نظر به ساختار کلی فلسفه اسپینوزا و ویژگی‌هایی که او برای خدا در نظر می‌گیرد، می‌توان تصویری متعالی از خدا در نظام فلسفی او ترسیم نمود؛ از این‌رو گرچه خدای اسپینوزا از تعالی وجودی یا واقعی برخوردار نیست، از بین صور تعالی، در فلسفه اسپینوزا سه صورت از تعالی (تعالی حالتی، تعالی منطقی و تعالی معرفتی) قابل طرح است. گفتنی است این مقاله جهت تبیین و تحلیل مطالب، افزون بر آرای اسپینوزا، از برخی اصطلاحات و تعابیر فلسفه اسلامی و عرفان بهره‌جسته است.

واژه‌های کلیدی: ۱- خدا ۲- تعالی ۳- حلول ۴- اسپینوزا ۵- عرفان اسلامی

* دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

email:shayanfar2006@yahoo.com

e-mail:saeedi@modares.ac.ir

** دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ پذیرش: ۸۸/۴/۳۰

تاریخ دریافت: ۸۷/۱/۲۶

۱. مقدمه

شارحان فلسفه اسپینوزا و منتقدان او در باب خدای اسپینوزا، و تعالی یا حلول او، اظهار نظرهای متفاوتی کرده‌اند و به تفصیل سخن گفته‌اند. اما از منظر فلسفه و عرفان اسلامی، در باب مسأله تعالی و حلول، تحقیقی صورت نگرفته است؛ از این‌رو جستار حاضر درصدد بررسی مسأله یاد شده، با نظر به فلسفه اسپینوزا و استمداد از شبکه زبانی فلسفه صدرایی و مکتب عرفانی ابن عربی است.

اسپینوزا جوهر واحد نامتناهی را خداوند یا طبیعت نامیده است، از این‌رو در دوره‌ای با تأکید بر طبیعت، فلسفه اسپینوزا را، نوعی اصالت وحدت طبیعت‌گرایانه که در آن، خدای مسیحیت و دین یهود حذف می‌شود و از او به رهبر کافران و ملحدان یاد کرده‌اند (۲۰، ج: ۴، صص: ۴۷ و ۳۲۸ - ۳۲۹؛ ۵، ص: ۱۵۵؛ ۳۲، ذیل: پانتئیسیم، ص: ۲۰۲). هم‌چنین رُث بر این عقیده است که اسپینوزا با امتناع از پذیرش نظریه تعالی، توانسته خدا را به نحو ایجابی مورد مطالعه قرار دهد (۲۷، صص: ۶۵ - ۶۶).

در دورانی نیز با تأکید بر مفهوم «خدا» در فلسفه‌ی او، اسپینوزا به عنوان خدانشناس راستین و مردی مست و دیوانه خدا ترسیم می‌گردید (۳۲، همان). هگل نیز به جای انکار خدا عبارت انکار جهان را برای فلسفه اسپینوزا بر می‌گزیند (۲۰، ج: ۴، ص: ۳۳۱). از این‌رو مسأله‌ی اساسی در جستار حاضر، این است که آیا خدای اسپینوزا خدایی متعالی است یا عین مجموعه اشیای جزیی است؟ به دیگر سخن، آیا خدا در فلسفه اسپینوزا در جهان و طبیعت حلول کرده و یا جهان به خدا ترقی یافته است؟ آیا خدای اسپینوزا امری و رای طبیعت و جسم است یا امر جسمانی و همان طبیعت است؟

«جوهر»^۱، «صفت»^۲ و «حالت»^۳ سه اصطلاح محوری در شبکه‌ی زبانی فلسفه‌ی اسپینوزا است. اسپینوزا از جوهر با تعبیری هم‌چون خدا و طبیعت خلاق یا طبیعت طبیعت آفرین یاد می‌کند، لذا خدا به عنوان جوهر نامتناهی یا موجود مطلقاً نامتناهی، مقوم از صفات نامتناهی است. اسپینوزا در این باره می‌گوید: اگر وجود نامتناهی باشد، صفات او هم باید نامتناهی باشد، به این بیان که گرچه از جوهر نامتناهی در نوع خود، صفات نامتناهی را می‌توان سلب کرد، خدا به عنوان جوهر مطلقاً نامتناهی در ذات خود حاوی هر چیزی است که مبین ذات است و نفی و سلبی در آن راه ندارد، و از بین صفات مذکور، ما فقط فکر و بُعد را می‌شناسیم (۷، صص: ۴-۸، ۲۰، ۲۷، ۶۸ - ۶۹؛ ۳۲، صص: ۱۵، ۲۶).

به گزارش رُث، فکر به عنوان صفت مقوم خدا نظریه‌ای متداول در یونان و فلسفه‌ی قرون وسطی بوده و بُعد به عنوان صفت مقوم خدا نیز اختصاص به اسپینوزا ندارد؛ زیرا چنین اندیشه‌ای هم در سنت عرفانی و هم نزد فیلسوفان و متکلمان مسیحی و یهودی

مطرح بوده است (۲۷، ص: ۷۰). هم‌چنین تجزیه ناپذیری، جسمانی نبودن، علیت بالذات، علیت نخستین، علیت فاعلی و علت داخلی از خواص^۴ اوست (۷، صص: ۲۸ - ۲۹، ۳۲، ۳۷، ۵۶، پانویس: ۱۹۹؛ ۲۹، ص: ۴۱). و جهان نیز نه به عنوان جوهر و امر مستقل، بلکه به عنوان حالات خدا (اعم از حالت نامتناهی و متناهی، مستقیم و غیرمستقیم) بوده که به طرق نامتناهی از ضرورت الهی ناشی شده‌اند؛ همان طوری که برابری با دو قائمه از طبیعت مثلث بر می‌آید (۷، صص: ۳۱، ۴۱ - ۴۲، ۲۹۵؛ ۱۱، ص: ۳۳) لذا نظام هستی اسپینوزایی نظام حالات نامیده شده است و در آن عالم فراشدی است که با جوهر آغاز و با گذر از مجالی فکر و بُعد، به حالات منتهی می‌شود (۷، ص: ۶ پانویس).

به دیگر سخن، اسپینوزا با نفی ثنویت دکارتی و اصالت کثرت (جوهر روحانی و جوهر مادی) نظام مبتنی بر اصالت وحدت را ارائه می‌کند که در آن، اذهان حالات و تعینات صفت فکر و ابدان حالات صفت بُعد هستند. بر این اساس، ثنویت دکارتی (تأثیر و تأثر متقابل میان ذهن متناهی و بدن متناهی) از بین رفته و ذهن و بدن به عنوان حالات موازی جوهر واحد معرفی می‌شوند (۲۰، ج: ۴، ص: ۳۴).

شایان توجه است به عقیده رُث، سه مفهوم خدا، طبیعت و جوهر، سه مرحله از تفکر اسپینوزا است، به این بیان که وی در آغاز تفکر، مفهوم خدا، سپس طبیعت و در پایان، جوهر را به کار برده است؛ بنابراین اگر از مفهوم سنتی خدا شروع کرده و آن را پی بگیریم به مفهوم طبیعت اسپینوزایی می‌رسیم و اگر از مفهوم سنتی طبیعت آغاز کنیم و آن را پی بگیریم به مفهوم خدا نایل می‌شویم (۲۷، ص: ۶۱).

عقیده‌ی «همه جا حضوری خدا» به رغم تناقض ظاهریش با توحید ادیان آسمانی، در میان متکلمان و متألّهان یهودی و مسیحی متداول و متعارف بوده است، اما تفاوت اسپینوزا با پیشینیانش در این است که آن‌ها با وجود اعتراف به این که همه‌ی اشیا در خدا هست، خدا همه است و همه از خداست و در خداست، وجود ماده را در خدا شدیداً انکار می‌کردند، اما اسپینوزا، بُعد را از صفات خدا و ماده را در خدا و منتشی از او دانست. به دیگر سخن، «لا مادیت» یکی از مشخصه‌های عمده‌ی خدای فلسفه سنتی است که بر پایه آن، وحدت، بساطت، عدم تغییر و غیر قابل مقایسه بودن مطرح می‌شود. اما اسپینوزا در پانزده قضیه نخست کتاب/خلاق، به انتقاد از مؤلفه «لا مادیت» می‌پردازد و در قضیه‌ی پانزدهم می‌گوید هر چه هست در خداست یعنی هر چیزی به انضمام ماده (۱۰، صص: ۴۹۵ - ۴۹۷، ۵۰۱).

۲. صور تعالی و حلول

برای تبیین و توضیح مفهوم تعالی، علاوه بر معنای لغوی و اصطلاحی به صور مختلف آن نیز اشاره می‌شود:

۱.۲ تعالی و Transcendence

۱.۱.۲. **تعریف لغوی:** تعالی در لغت به معنای ارتفاع و بلندی است (۱۷، ج: ۲، ص: ۱۲۷۸؛ ج: ۹، ص: ۳۸۲؛ ۱۵، ج: ۱، ص: ۳۰۴). هم‌چنین Transcendence به صعود و بالا رفتن^۵، برتری داشتن بر^۶ و ماورا^۷ معنا شده است (۲۸، ص: ۳۱۹).

۱.۲. **تعریف اصطلاحی:** تعالی در اصطلاح به معنای بالاتر بودن خدا از هر شیئی، برتر بودن او از هر آن‌چه بدان ستوده می‌شود و تنزه خدا از آن‌چه سزاوار شأن او نیست، آمده است (۳، ج: ۹، ص: ۳۸۲؛ ۱۵، ج: ۱، ص: ۳۰۴).

اصطلاح Transcendence در الاهیات و متافیزیک، درباره خدا (مطلق^۸) به کار رفته و مشتمل بر معانی زیر است:

الف- کامل و فراتر از محدودیت و نقص؛ ب- سنجش ناپذیر؛ ج- دور افتاده از طبیعت؛ د- بیگانه با انسان طبیعی (۲۸، ص: ۳۱۹).

هم‌چنین اصطلاح مذکور برای ارتباط خدا با عالم اشیای مادی و عقول متناهی استفاده می‌شود. بدین بیان که پیش از آن‌ها و برتر و فراتر از آن‌ها است و وجود واقعی جدا از آن‌ها دارد (۲۶، ج: ۱۵، ص: ۱۶). برخی در بیان معنای تعالی به عنوان صفت خدا سه عنصر را مطرح کرده‌اند: الف - خدا ذاتاً و جوهرأ متمایز است؛ ب - او به عالم نیازی ندارد؛ ج - او غیر قابل ادراک و دور از فهم است (۵، ص: ۹۷).

لالاند نیز به نقل از بارکلی می‌گوید: «خدا موجودی متعالی و دارای کمالات نامحدود است؛ بنابراین ذات او برای عقول متناهی درک ناپذیر است» (۲۲، ج: ۲، ص: ۶۲۲).

بنابراین تعالی مورد نظر ما تنها درباره خدا مطرح است و با توجه به این‌که مفهوم خدا همیشه باید از واقعیت آن متمایز باشد - چرا که مفهوم خدا کاملاً وابسته به توانایی‌های محدود ماست - اما واقعیت عینی خدا برتر از مفاهیم ماست، می‌توان گفت تعالی اعم است از آن‌که فراتر بودن واقعیت خدا نسبت به نظام مفهومی ما مراد باشد و یا فراتر بودن واقعیت خدا نسبت به عالم مادی و مستقل بودن او از آن.

پس تعالی با معنایی که از آن ذکر شد، می‌تواند در دو حوزه‌ی معرفت‌شناختی، به معنای شناخت ما از واقعیت و وجودشناختی، به معنای تفکیک وجودشناختی خدا و جهان، که تفکیکی مابعد الطبیعی است، مطرح گردد.

مقصود از تعالی در این نوشتار متمایز بودن شأن وجودی خدا از عالم طبیعی و مادی است و این که تنها موجود متعالی خداست و شیئی بالاتر از او نیست.

۲.۱.۲. صور تعالی:

۲.۱.۳. ۱. صور تعالی به طور عام: تعالی در فلسفه، به عنوان یک معقول ثانی فلسفی^۹، منحصر در صورت واحدی نبوده، بلکه دارای صور متعددی می‌باشد که در حالت کلی می‌توان صور ذیل را برای آن در نظر گرفت. قبل از پرداختن بدان صور باید یادآور شد که همه آن‌ها در تمایز و ماورای اشیا بودن خدا اتفاق دارند که عبارت‌اند از:

۱. تعالی صرف یا غیر مجامع: در این صورت از تعالی، خداوند متمایز از عالم و ماورای آن بوده، به گونه‌ای که هیچ‌گونه اشتراک و شباهتی با عالم نداشته و کاملاً جدا و گسیخته از آن است. از این‌رو منزله از صفات امکانی و حادث است. چنین تفسیری از تعالی در دستگاه فلسفی تباین‌نگار یافت می‌شود^{۱۰}. از این تعالی، به تعالی مقابل و تعالی عزلی و بینونتی نیز یاد می‌شود.

۲. تعالی مجامع شخصی: در این صورت از تعالی نیز خداوند متمایز از عالم است، اما این تمایز مانع از حضور او در عالم نیست. تفاوت این صورت از تعالی با صورت پیشین، آن است که در مقابل وجود یا جوهر متعالی به تعالی مجامع شخصی، وجود یا جوهری مطرح نیست تا در نسبت با آن متعالی باشد. از این‌رو تعالی مذکور امری نفسی است و صورت پیشین تعالی اموری نسبی هستند. این تفسیر از تعالی در نظام تشکیک خاصی الخاصی وجود و دستگاه عرفانی وحدت شخصی وجود یافت می‌شود (۱۳، ج: ۲، صص: ۲۹۲-۲۹۴، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۰۷-۳۰۸، ۱۲، صص: ۶۴-۶۶). از این تعالی به تعالی غیر مقابل و تعالی صفتی نیز یاد می‌شود.

در تعالی اخیر، خداوند غیریت مطلق با عالم ندارد، هم‌چنین هر دو تعالی یادشده در این امر اشتراک دارند که فارغ از فاعل شناسا و ذهن بشر مطرح می‌گردند.

۳. تعالی معرفتی: در این تعالی نیز نحوه‌ای از تمایز برقرار است، به این بیان که خداوند در مقام ذات، فراتر از شناخت ماست (۱۳، ج: ۲، ص: ۳۲۷) و تفاوت آن با دیگر صور تعالی، آن است که فارغ از ذهن بشر، قابل طرح نیست.

خدای اسپینوزا همانند خدای عقل‌گرایان قرون وسطا، به حسب ذاتش ناشناخته است (۳۱، ج: ۱، ص: ۱۴۲). هم‌چنین به عقیده‌ی ولفسن (همان، ص: ۱۳۸) اسپینوزا اصطلاح «نامتناهی مطلق» را به جای بی‌همتا، غیرقابل مقایسه، تعریف ناشدنی، نامتعین، نادانستنی و همانند آن به کار برده است؛ از این‌رو نامتناهی از آن حیث که نامتناهی است متعالی از معرفت فاهمه متناهی است (۷، پانویس، ص: ۸). هم‌چنین یاسپرس صفات نامتناهی در

فلسفه اسپینوزا را دلیل عدم شناخت خدا می‌داند (۲۳، ص: ۲۷). از این رو می‌توان خدا را در فلسفه‌ی اسپینوزا متعالی از معرفت دانست. شایان یاد است که تعالی معرفتی خدای اسپینوزا به لحاظ تصور است نه اندیشه؛ چرا که در عین تصورنشدن، روشن‌ترین و قاطع‌ترین امور است و می‌توان درباره او اندیشید (۳۰، ص: ۳۹۳).

۲.۳.۱.۲. صور مختلف تعالی بر پایه تمایزات فلسفی: دکارت در فلسفه خویش، سه نوع تمایز را برای اشیا مطرح می‌کند؛ اسپینوزا نیز در شرح اصول فلسفه دکارت (۸، صص: ۲۱۹-۲۲۰) بدان‌ها اشاره کرده است که در ذیل به طور اجمال ذکر می‌شود:

با توجه به این اصل دکارتی که در طبیعت، جز جوهر و حالات آن‌ها چیزی نیست، تمایزات سه گانه اشیا (واقعی، حالتی و تمایز در عقل) استنتاج شده است. تمایزی واقعی نامیده شده است که به وسیله آن، دو جوهر، اعم از این که صفت همانند داشته باشند یا ناهمانند، از یکدیگر تمایز یافته‌اند؛ و این تمایز از این واقعیت دانسته شده است که هر یک از این دو جوهر امکان دارد بدون کمک دیگری به فکر آید و در نتیجه می‌تواند بدون آن وجود یابد.

تمایز حالتی دو گونه نشان داده شده است: تمایزی که میان حالت جوهر و خود جوهر وجود دارد و تمایزی که میان دو حالت جوهر واحد و فارد موجود است. تمایز اخیر را از این واقعیت درمی‌یابیم که گرچه ممکن است هر حالتی بدون کمک دیگری به اندیشه در آید، امکان ندارد هیچ یک بدون کمک جوهری که این‌ها حالات آن هستند اندیشیده شوند. تمایز اولی نیز از این واقعیت دانسته شده است که گرچه ممکن است جوهر بدون حالتش اندیشیده شود؛ حالت ممکن نیست بدون جوهرش به اندیشه در آید.

و اما تمایز در عقل، آن است که میان جوهر و صفت آن واقع می‌شود؛ این تمایز از این واقعیت دانسته شده است که ممکن نیست نوع خاصی از جوهر بدون صفت خاصش فهمیده شود.

شایان ذکر است که در این‌جا توجه به تفاوت میان تمایز و تعالی ضروری است؛ زیرا هر تمایزی مشتمل بر مفهوم تعالی نیست. به دیگر سخن، میان این دو مفهوم، رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است، بدین بیان که دو شیء متمایز ممکن است در یک مرتبه وجودی قرار داشته باشند، مثل تمایز واقعی بین دو جوهر هم رتبه؛ و یا هم رتبه نبوده و یکی وابسته و دیگری مستقل باشد، مثل دو تمایز اخیر (تمایز حالتی و تمایز در عقل). اما در مفهوم تعالی، افزون بر تمایز، هم‌رتبه نبودن دو شیء متمایز نیز مد نظر است.

با توجه به مطلب فوق، اگر تمایزهای سه گانه مذکور را از حالت اعم بودن خارج ساخته و آن را مقید کنیم، بدین بیان که مراد از تمایز، تمایز دو شیء هم رتبه نباشد، می‌توان

طرحی از تعالی و صور آن ارائه کرد. شایان یاد است که تمایز عقلی در صور تعالی به عنوان تبیینی برای تعالی حالتی استفاده می‌شود.

با توجه به مطالب فوق، صور تعالی به قرار ذیل است:

(۱) تعالی واقعی^{۱۱} یا وجودی: این تعالی در نظام مبتنی بر کثرت مطرح است، به این بیان که نظام هستی مشتمل بر موجودات و جواهر مستقل و گوناگون است و خدا به عنوان جوهری مطلق، متمایز و غنی است که افزون بر دارا بودن بالاترین درجه وجودی، خالق جواهر دیگر و بر طرف کننده نیاز آن‌ها است و دقیقاً به همین معنا تعالی وجودی دارد. شایان توجه است که تعالی مذکور، هم با تعالی صرف و هم با تعالی مجامع سنخی، سازگار است؛ بدین بیان که اگر کثرات وجودی متباین به تمام ذات باشند، تعالی وجودی خداوند مطابق با تعالی صرف تبیین خواهد شد. اما بنا بر نظام وحدت تشکیک خاصی وجود، تعالی واقعی یا وجودی خداوند با تعالی مجامع سنخی تفسیر می‌گردد.

(۲) تعالی حالتی: تعالی مذکور را در نظام مبتنی بر وحدت می‌توان طرح کرد، به این نحو که نظام هستی مشتمل بر کثرات جوهری مستقل نبوده، بلکه در آن خدا، تنها وجود و جوهر مستقل نامتناهی است و عالم همگی حالات و تجلیات آن وجود و جوهر یگانه است و خدا در عین حضور در عالم و بدون آن که عالم مرتبه‌ای منفک و مستقل از خدا داشته باشد، از عالم متمایز است.

در این نظرگاه، خداوند منزله از تنزیه صرف و تشبیه صرف است. هم‌چنین هرچند در کتاب مقدس، علاوه بر تنزیه و صفات جلالی، از تشبیه و صفات جمالی نیز سخن گفته شده است، در تعالی وجودی، خدا گسیخته از عالم معرفی شده و متصف به تنزیه محض است. تعالی مذکور را می‌توان بر اساس تمایز نامتناهی مطلق از نامتناهی در نوع خود و اشیای متناهی تبیین کرد. اسپینوزا نیز با مفهوم سازی از نامتناهی، آن را به دو گونه مطلقاً نامتناهی و نامتناهی در نوع خود تقسیم کرده و سلب صفات نامتناهی را در نامتناهی در نوع خود جایز شمرده، اما نامتناهی مطلق را حاوی هر چیزی که مبین ذات است انگاشته و هر گونه نفی و سلبی را از آن منتفی دانسته است. از این‌رو نامتناهی مطلق را متصف به صفات نامتناهی دانسته است (۷، ص: ۸؛ ۲۱، ص: ۲۶) بنابراین می‌توان در فلسفه اسپینوزا خدا را به عنوان جوهر نامتناهی مطلق با صفات نامتناهی خویش، متمایز از اشیای نامتناهی در نوع خود و اشیای متناهی دانست (۳۱، ج: ۱، ص: ۱۳۹). بنابراین طبیعت در فلسفه اسپینوزا، با لحاظ صفات نامتناهی، خدا است، اما طبیعت به معنای توده فاقد نیرو و معطل خدا نیست. به دیگر سخن، طبیعت به اعتبار صفات نامتناهی متمایز از طبیعت با صفات متناهی است (۱۰، ص: ۵۰۰).

افزون بر آن، بر پایه این تمایز، خدا غیر از مجموعه عالم است؛ زیرا مجموع عالم چیزی جز نامتناهی در نوع خود نیست؛ لذا تفسیر رث از خدای اسپینوزا که در آن، مجموع اشیای موجود نزد اسپینوزا، خدا یا طبیعت نامیده می‌شوند (۲۷، ص: ۵۹) درست به نظر نمی‌رسد. شایان توجه است که برخی از کسانی که اسپینوزا را یگانه‌انگار معرفی می‌کنند معتقدند او تا حدودی تلویحاً به خدایی که مرتبه‌ای از دگر بودن را داراست اشاره کرده است، به این بیان که گرچه خدای اسپینوزا با طبیعت یکسان تلقی می‌شود، تلویحاً عنصر تنزه خدا در آن بیان می‌شود؛ چنان‌که به نظر اسپینوزا همه‌ی اشیا از سوی خدا ایجاد می‌شوند و خدا از طریق ذات محدود به خود عشق می‌ورزد (۵، ص: ۱۷۳).

هم‌چنین به عقیده ولفسن (۳۱، ج: ۱، ص: ۱۳۸) اسپینوزا اصطلاح نامتناهی مطلق را به جای بی‌همتا، غیر قابل مقایسه، تعریف ناشدنی، نامتعین، نادانستنی و همانند آن به کار برده است، از این‌رو نامتناهی از آن حیث که نامتناهی است متعالی از معرفت فاهمه متناهی است (۷، ص: ۷، پانویس). هم‌چنین یاسپرس صفات نامتناهی در فلسفه اسپینوزا را دلیل درنیافتن او می‌داند (۲۳، ص: ۲۷)؛ از این‌رو می‌توان فلسفه اسپینوزا را متعالی از معرفت دانست. شایان یاد است که تعالی معرفتی خدای اسپینوزا به لحاظ تصور است نه اندیشه؛ چرا که این خدا در عین تصور نشدن، روشن‌ترین و قاطع‌ترین امور است و می‌توان درباره او اندیشید (همان، ص: ۲۵).

تعالی مذکور در سنت فلسفه اسلامی با شبکه زبانی خاص خود، به صورت تعالی شأنی قابل طرح است؛ به این نحو که نظام هستی مشتمل بر کثرات وجودی مستقل نبوده، بلکه در آن، خدا تنها وجود مستقل نامتناهی است و عالم همگی شؤن و مظاهر آن وجود یگانه است و خدا در عین حضور در عالم و بدون آن‌که عالم، مرتبه منفک و مستقل از خدا داشته باشد، از عالم متمایز است.

تعالی حالتی و تعالی شأنی را می‌توان تعالی مجامع شخصی دانست. هم‌چنین می‌توان دو تبیین برای تعالی شأنی و تعالی حالتی ارائه کرد:

الف - تمایز محیطی و احاطی: خدا به عنوان وجود مطلق و محیط به دلیل احاطه و اطلاقش - که از نوع اطلاق لابشرط مقسمی است و اطلاق قید آن نیست و به عبارتی، اطلاق او مقابل تقيید نیست - در مقیدات حضور وجودی دارد و به نفس همان اطلاق، غیر و ممتاز از مقیدات است؛ چرا که شمول فراگیر دارد، اما مقیدات بهره‌ای از آن شمول ندارند (۱، صص: ۹۱-۹۲؛ ۱۲، صص: ۶۴-۶۷). در فلسفه صدرایی نیز متأثر از عرفان، خدا به عنوان وجود فوق نامتناهی بما هو نامتناهی مطرح است (۱۴، ص: ۳۳۲)، نه وجود نامتناهی که در

آن شائبه تقید به اطلاق وجود دارد؛ بنابر این خدا به عنوان وجود فوق نامتناهی، با حفظ اطلاقش در عالم حضور دارد و با همان اطلاقش، از عالم متمایز است.

ب - تمایز ذات و ظهور/ فیض: در این نگرش، خداوند به لحاظ مقام فیض و ظهورش، داخل در عالم و عین آن و به اعتبار مقام ذات، خارج از عالم و غیر آن است، چنان که در نهج البلاغه (خطبه ۱) آمده «مع کل شی لا بمقارنه و غیر کل شی لا بمزایله» (۹، صص: ۴۶۶-۴۷۷؛ ۱۹، ص: ۱۷). شایان ذکر است دو تبیین مذکور قابل ارجاع به یکدیگر است.

۳) تعالی منطقی: این صورت از تعالی را می‌توان بر پایه مفاهیم منطقی تبیین کرد، بدین بیان که تمایز خدا و عالم همانند تمایز بین نوع و جنس، کلی و جزئی و نوع و شخص است.

تعالی منطقی را می‌توان نحوه‌ی دیگری از تعالی مجامع شخصی دانست؛ بدین بیان که تمایز خدا و عالم همانند تمایز بین نوع و جنس، کلی و جزئی و نوع و شخص است؛ چنان که ولفسن بر اساس تمایز منطقی، تعالی خدا از اشیا را در فلسفه اسپینوزا مورد بررسی قرار می‌دهد و بیان می‌کند که علت داخلی بودن خدا نزد اسپینوزا به معنای دخول خدا در اشیا، همان‌طور که نفس در بدن است، نبوده، بلکه خدا به عنوان علت داخلی، بیشتر این معنا را افاده می‌کند که همان‌طوری که جنس علت داخلی انواع و نوع علت داخلی افراد و یا کل علت داخلی اجزا است، خدا هم علت داخلی اشیا است. همان‌طوری که انکار علت خارجی به معنای آن است که خدا علت خارجی مکانی و علت غیر مادی و مفارق اشیا نیست، بنابراین آن‌جا هم که اسپینوزا می‌گوید اشیا در خدا هستند، مراد وی این است که همان‌طوری که انواع در جنس، افراد در نوع، اجزا در کل و نتایج در مقدمات موجودند اشیا هم در خدا وجود دارند و وجود آن‌ها گسیخته از یکدیگر نیست. اما با وجود این، بین خدا و اشیا تمایز منطقی برقرار است و خدا به معنای کهن منطقی تعالی، متعالی از اشیا است (۳۱، ج: ۱، صص: ۳۲۴-۳۲۵).

۲.۲. حلول و Immanence

۲.۲.۱. **تعریف لغوی:** حلول در لغت به معنای نزول است (۱۵، ج: ۵، ص: ۳۵۲). هم‌چنین Immanent به معنای حال، درون بود و درونی می‌باشد. Immanence نیز به درون ماندگاری، درون بودی^{۱۲}، حضور^{۱۳} و خصیصه آن‌چه حال و درون بوده است^{۱۴}، معنا شده است (۲۸، ص: ۱۴۱).

۲.۲.۲. **تعریف اصطلاحی:** در باب معنای اصطلاحی Immanence آمده است: Immanence به معنای حضور خدا در عالم است (۲۶، ج: ۱۵، ص: ۱۶)؛ «گاه Immanence به معنای حضور (اعم از حضور ذات خدا یا وجود او و یا قدرتش و یا... در

مقابل *Absence* به کار می‌رود. چنان که در پانتئیسم مطرح می‌شود که ذات «خدا» یا «مطلق»^{۱۵} کاملاً در عالم حضور داشته و با آن یکی است. اما در دئیسم^{۱۶} به نحوی ضروری، خدا غایب از عالم یا متعالی^{۱۷} نسبت به آن در نظر گرفته می‌شود.

[در برابر دو نظریه‌ی افراطی و تفریطی مذکور]، نظریه تئیسم حلولی^{۱۸} [یا تئیسم حضوری] مبتنی بر این عقیده است که خدا هم حال در عالم است (به معنای حضور و در مقام فعل^{۱۹}) و هم متعالی (در ذات^{۲۰}) از آن است» (۲۸، صص: ۱۴۱-۱۴۲).

۲.۲.۳. صور حلول: حلول نیز در فلسفه به عنوان یک معقول ثانی فلسفی^{۲۱}، منحصر در صورت واحدی نبوده، بلکه دارای صور متعددی می‌باشد که در حالت کلی می‌توان صور ذیل را برای آن در نظر گرفت. قبل از پرداختن بدان صور باید یادآور شد که همه‌ی آن‌ها در عدم تمایز و درون ماندگاری خدا در اشیا اتفاق دارند که عبارت‌اند از:

حلول نزولی: در این صورت از حلول، هیچ‌گونه تمایزی بین خدا و عالم وجود ندارد و به عبارتی، خداوند تعبیر دیگری از عالم و یا پدیده‌های عالم خواهد بود و در آن، مقام ذات برای خداوند انکار شده و متصف به صفات محدثات و ممکنات می‌گردد و اساساً خدا به تمامه در عالم محو شده است. این صورت از حلول به دو گونه قابل تصور است:

الف- حلول نزولی حداقلی، به این معنا که خدا برابر با مجموع عالم است و اساساً خدا نامی است برای وحدت و یکپارچگی عالم و در این معنا خدا به عالم مادی تحویل می‌گردد؛

ب- حلول نزولی حداکثری که بر اساس آن هر شیء ممکن متفردی که ملاحظه شود، خدا همان شیء است بدین معنی که خدا همه چیز است. پانتئیسم به این معنا در هیچ دینی یافت نمی‌شود.

حلول صعودی: در این صورت از حلول نیز تمایزی بین خدا و عالم وجود ندارد، با این تفاوت که در آن، عالم تعبیر دیگری از خدا است. به دیگر سخن، عالم ارتقا یافته و به مقام الوهیت نایل می‌گردد. و امری به نام عالم، چه به لحاظ وجود و جوهر یا تجلی و حالت، محقق نخواهد بود. از این صورت حلول، به «اتحاد» نیز تعبیر شده است^{۲۲}.

شایان توجه است که حلول نزولی و حلول صعودی در اسناد هرگونه صفات و احکام ممکنات، حادثات و جسمانیات به خداوند اشتراک دارند.

حلول حضوری: در این نوشتار، صورت عامی از حلول نیز مد نظر است که اشتراک لفظی با حلول صعودی و نزولی دارد و آن عبارت است از حضور خدا در عالم که بر خلاف دو صورت پیشین از حلول، مشتمل بر تمایز نیز هست و تعبیری دیگر از تعالی مجامع شخصی است^{۲۳}؛ بنابراین این حلول با تعالی سازگار است (۲۵، ج: ۷، ص: ۱۶۷).

شایان ذکر است که حضور در حلول حضوری از گستره معنایی وسیعی برخوردار است، چنان که هارتشون در این باره می‌نویسد: در پانتئیسم، خدا به طور یکسان در جزیی یا غیر جزیی و در شر و خیر حضور دارد، اما در تئیسم، حضور خدا در درجات مختلف رخ می‌دهد. به عنوان نمونه، حضور در جزیی بیشتر از غیر جزیی و یا در خیر بیشتر از شر است (۲۶، ج: ۱۵، ص: ۱۶).

به دیگر سخن، بر پایه رهیافت‌های گوناگون، سطح خاصی از حلول حضوری معنا پیدا می‌کند؛ به این بیان که حضور در رهیافت وحدت انگار می‌تواند حضور به حسب حالات، تجلیات و سنخ وجود باشد و حضور در رهیافت کثرت‌انگار می‌تواند به لحاظ فعل خدا یا برخی صفات او از جمله اراده (۲۵، ج: ۷، ص: ۱۶۸) باشد و در حضور به هر یک از معانی فوق، تعالی خدا به حسب ذات محفوظ است و دقیقاً به همین دلیل، حضور در معانی فوق در تعارض با حلول نزولی و صعودی است.

حلول (اعم از نزولی و صعودی) نیز به لحاظ معرفت‌شناسی «تشبیه صرف» در نظر گرفته می‌شود. هم‌چنین در تعالی صرف نیز، خدا به عنوان یک موجود کاملاً «دیگر» و متباین با عالم است و هیچ سنخیت، اشتراک و حضوری در آن ندارد، از این‌رو به لحاظ معرفتی «تنزیه صرف» نامیده می‌شود و منجر به الاهیات سلبی (تنزیهی) می‌گردد. اما تعالی مجامع سنخی و شخصی به لحاظ معرفت‌شناسی «تنزیه در عین تشبیه» نامیده می‌شود.

۳. طرح برخی جنبه‌های به‌ظاهر حلولی در فلسفه اسپینوزا

در این بخش، به مواردی که متناقض تعالی خدا در فلسفه اسپینوزا به نظر می‌رسد اشاره می‌شود:

۳.۱. اشکال اول: خدا به عنوان کل و مجموع عالم (طبیعت)

اسپینوزا تصریح کرده است که همه‌ی اشیا در خدا به عنوان اجزایی که در کل هستند حضور دارند (۷، ۳۷، ۲۳؛ ج: ۱، ص: ۳۲۳) و در موضعی دیگر (۲۹، دیالوگ دوم، صص: ۳۱ و بخش ۲، صص: ۲۰-۲۲) می‌گوید: معلول با علتش متحد است، به طوری که با یک‌دیگر یک کل را تشکیل می‌دهند؛ از این‌رو برخی بر این باورند که اسپینوزا با اطلاق طبیعت بر خدا تمایزی بین خدا و طبیعت قایل نشده و وجود مطلق متشخص را که تعالی از طبیعت باشد، انکار می‌کند (۲۰، ج: ۴، ص: ۳۲۹).

رُت نیز بر این باور است که اسپینوزا مجموعه‌ی همه‌ی اشیای موجود را «خدا یا طبیعت» می‌داند و افزون بر آن، می‌توان گفت «یا» در این جا به معنای انفصال نیست، بلکه

می‌توان به‌جای آن تساوی قرار داد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت نزد اسپینوزا خدا= طبیعت است؛ لذا هرچه بیشتر اشیای طبیعی را بشناسیم، خدا را بیشتر شناخته‌ایم (۲۷، ص: ۶۲).

۳.۲. اشکال دوم: بُعد به عنوان صفت مقوم

اسپینوزا بُعد را صفت مقوم خدا دانسته است آن‌جا که می‌گوید «بُعد صفت خدا است یا خدا شیء دارای بُعد است» (۷، ص: ۶۸). هم‌چنین نزد وی، کسانی که خدا را دارای بُعد نمی‌دانند، توجیه موجهی برای خلقت ماده توسط خدایی که مجرد است ندارند. اما اشکالاتی که بر آن وارد است از آن جمله‌اند:

الف- جوهر جسمانی از آن لحاظ که جوهر است از اجزایی ترکیب یافته است، بنابراین امکان عدم تناهی و در نتیجه تعلقشان به خدا ممکن نیست. و اساساً فرض مقدار نامتناهی نامعقول است. و بنابر آن که جوهر جسمانی نمی‌تواند نامتناهی باشد، نسبتش به خدا هم محال است.

ب- جوهر جسمانی تجزیه پذیر است و نسبت دادن آن به خدا مستلزم انفعال در خدا است، در حالی که خدا از جمیع جهات کامل بوده و انفعال در او راه ندارد.

ج- جوهر جسمانی تجزیه پذیر است و تجزیه پذیری با بساطت خدا سازگار نیست (۲۹، صص: ۲۷-۲۸).

۳.۳. اشکال سوم: حضور همه اشیا از جمله ماده در خدا و خدا به عنوان علت

داخلی اشیا

در طرح جوهر نامتناهی اسپینوزا، علیت خارجی و بیرون از سیستم عالم امکانی جای خود را به علیت داخلی داده (۷، ص: ۳۷؛ ۲۱، ص: ۴۱) و با طرح خدا به عنوان علت داخلی، امکان قرائت حلولی از فلسفه اسپینوزا فراهم می‌آید. افزون بر آن، همان‌طوری که مطرح شد، اسپینوزا با طرح حضور و جنبش همه چیز از جمله ماده در خدا (۷، ص: ۲۷؛ ۲۲، ص: ۳۰۲) و اسناد ماده به معنای جوهر متناهی و تجزیه پذیر به خدا، به ویژه آن‌جا که می‌گوید: «نمی‌دانم چرا ماده با وجود تجزیه پذیری و مرکب بودنش از اجزا باز نتوان آن را به خدا نسبت داد» (۷، ص: ۳۱) ظاهراً جایی برای تنزیه و تعالی خدا باقی نگذاشته است.

۴. نقد و بررسی اشکالات

۴.۱. بررسی اشکال اول

۱- طبیعت در فلسفه اسپینوزا به معنای «ذات» و «ماهیت» به معنای «ما به الشئ هو هو» به کار می‌رود. گرچه روش هندسی اسپینوزا اقتضا دارد که از به کار بردن کلمات

مترادف به جای هم اجتناب شود، وی در کتاب/خلاق و دیگر آثارش، واژه‌های طبیعت، ذات و ماهیت را به جای هم استفاده کرده است (۷، ص: ۳، پانویس ۴). بنابراین صرف کاربرد واژه‌ی طبیعت، نمی‌توان خدای اسپینوزا را مادی و جسمانی تلقی کرد.

۲- در عرفان نیز واژه طبیعت بر خداوند اطلاق شده است. به عنوان نمونه، در تمهید *القواعد* بارها از عبارت «الطبیعه الواجبه الملزومه لمطلق الوجود/ ان الطبیعه المطلقه التی هی الواجب عندهم» استفاده شده است (۱، صص: ۶۸، ۷۴، ۹۱، ۹۵). از این رو صرف اطلاق طبیعت بر خدا در یک سیستم فلسفی یا عرفانی، نمی‌توان آن سیستم فکری را متهم به حلول یا الحاد کرد.

۳- شعور و علم از جمله صفاتی‌اند که اسپینوزا برای خداوند بر شمرده است. صفات مذکور نیز از نشانه‌های امور غیر جسمانی هستند (۱۸، ج ۲، ص: ۴۲)؛ بنابراین خدای اسپینوزا نمی‌تواند جسمانی باشد.

۴- برخی طبیعت را همان ماده، طبیعت تجربی و طبیعت مخلوق دانسته و به سبب اطلاق واژه‌ی طبیعت بر خدا در فلسفه اسپینوزا، وی را به همه‌خدایی و فقدان مؤلفه تعالی متهم کرده‌اند؛ در حالی که طبیعت در فلسفه اسپینوزا دارای دو جنبه- و به اعتباری سه جنبه- است که با عدم توجه بدان، نمی‌توان تصور درستی از خدای اسپینوزا به دست داد:

الف: طبیعت خالق^{۲۴} / طبیعت طبیعت آفرین/ فعال

ب: طبیعت مخلوق^{۲۵} / طبیعت طبیعت یافته/ منفعل (به عنوان حالت/ نظام حالت)

ج: طبیعت تجربی که همان طبیعت به عنوان امر زمانی و مکانی یا نظام معمول طبیعت است.

طبیعت طبیعت یافته، حالات و صفات خدا و معلول طبیعت طبیعت آفرین است. تمایز بین طبیعت خالق و طبیعت مخلوق، تمایز عقلی و منطقی است نه واقعی و آن دو همانند مقدمه و نتیجه‌اند. جهان آن چنان که حواس به ما عرضه می‌کند، همان نظام معمول طبیعت است که در تجربه طبیعی مان حاصل می‌شود. جهان آن چنان که در واقع هست، همان طبیعت طبیعت یافته و نظام حالات است که ادراک ناقص ما از جهان، به وسیله‌ی آن، بازسازی و اصلاح می‌شود. «طبیعت مخلوق» و «طبیعت در تجربه طبیعی» و به عبارتی، «نظام معمول طبیعت» و «نظام حالات» دو نظام نیستند که یکی سایه دیگری باشد؛ بلکه جهان محسوس هم جهان واقعی است، البته جهان واقعی به نسبت ادراک ناقص ما (۲۷، ص: ۹؛ ۷۹، ص: ۳۵). گفتنی است خدای اسپینوزا همان طبیعت طبیعت آفرین است؛ لذا نه طبیعت محسوس مادی است و نه طبیعت طبیعت یافته و حالت خدا. به دیگر سخن، طبیعت به لحاظ صفات نامتناهی، خدا است نه به اعتبار توده فاقد نیرو و معطل؛ لذا

رث در این باره گفته است طبیعتی که خدا است وسیع‌تر از طبیعتی است که در قلمرو تجربه ماست (۲۷، ص: ۶۴). هم‌چنین به گزارش وی، برخی بر این عقیده‌اند خدا در فلسفه اسپینوزا به طبیعت تنزل نیافته است، بلکه طبیعت به خدا تعالی یافته است (همان، ص: ۷۲).

۵- اسپینوزا در کتاب *خلاق*، اسناد جسمانیت به خدا، به عنوان موجود مطلقاً نامتناهی را به شدت رد می‌کند و می‌گوید: «کسانی که به نحوی درباره طبیعت الهی اندیشیده‌اند، جسمانیت خدا را انکار کرده‌اند و نسبت جسمانیت به خدا که موجودی مطلقاً نامتناهی است بسیار نامعقول است و در عین حال، می‌کوشند تا ادله دیگری برای تأیید همان دلیلشان اقامه کند و آشکارا نشان دهند که جوهر جسمانی یا ممتد را کاملاً از طبیعت خدا جدا می‌سازد و آن را مخلوق خدا می‌داند» (۷، صص: ۲۷-۲۸).

۲.۴. بررسی اشکال دوم

گرچه «بعد» صفت مقوم خدای اسپینوزا است، جسم صفت خدا نیست، بلکه از حالات صفت بُعد است؛ چنان‌که او می‌گوید: مقصود من از جسم، حالتی است که ذات خدا را از این حیث که او شیء دارای بعد است، به وجهی معین، محدود و ظاهر می‌سازد (همان، ص: ۶۵). هم‌چنین این‌که گفته می‌شود جسم از حالات خداست، بدان معنا نیست که خدا جسم است، بلکه به معنای احاطه‌ی خدا بر جسم و عدم استقلال و مخلوقیت جسم است (۱۸، ج ۲، ص: ۴۲).

اسپینوزا بر این عقیده است که دلایل مخالفان در نفی جسمانیت خدا مبتنی بر فرضی غلط است و آن فرض ترکیب جوهر جسمانی از اجزا است (۷، ص: ۲۹). پاسخ‌های اسپینوزا در این زمینه عبارتند از:

الف: جز و کل در جواهر، امور حقیقی و واقعی نیستند، بلکه اموری معقول‌اند؛ از این‌رو در طبیعت، کل و جز مطرح نیست (۲۹، ص: ۲۸).

ب: امر مرکب از اجزای متفاوت باید چنان باشد که اگر اجزای آن جدا در نظر گرفته شود، بدون یک‌دیگر قابل فهم و تصور باشند؛ مثل ساعت و اجزای آن، که ساعت، قابل فهم و تصورند. اما بعد جوهری دارای قسمت نیست؛ زیرا کم و زیاد شدن در آن مطرح نیست و هیچ‌کدام از بخش‌های آن به تنهایی تصور یا فهمیده نمی‌شود. هم‌چنین بعد جوهری به لحاظ طبیعتش نامتناهی است و می‌دانیم تصور اجزا در طبیعتی نامتناهی، به دلیل تناهی اجزای آن محال است. هم‌چنین اگر بُعد از بخش‌های مختلف تشکیل شده باشد، ابقای بُعد پس از انهدام اجزای آن، نامعقول و تناقض‌آمیز است؛ زیرا اگر در طبیعت - یعنی در بعد

جوهری از آن جهت که فقط به عنوان امتداد نامتناهی و به عنوان کل وجود دارد - وجود تقسیم شود، آن کلیت بلافاصله نابود می‌شود (همان).

در بُعد، مقدم بر همه حالاتش، هیچ جزئی نیست، همان‌طور که در بخش‌هایی از عالم ماده، حرکت وجود دارد، اما خود عالم به عنوان کل، فاقد حرکت است؛ زیرا خارج از عالم، مکانی نیست که عالم بدان‌جا منتقل شود. در بُعد نیز جز و بخش وجود ندارد، زیرا حتی اگر کل بُعد را به اجزا تقسیم کنیم، هر کدام از اجزا همان طبیعت بُعد بودن را داراست؛ لذا اسپینوزا در صدد است تا حقیقت بُعد را تجزیه‌ناپذیر معرفی کند و تجزیه‌پذیری و انفعال را به حالات نسبت دهد؛ از این‌رو وی بُعد را جوهری می‌داند که به رغم جسمانی بودنش، ممکن نیست چیز جز امر نامتناهی واحد و تجزیه‌ناپذیر تصور شود معرفی می‌کند (۲۹، ص: ۲۸).

ج: تمایز مقدار خیالی و مقدار عقلی: اسپینوزا معتقد است مقدار به دوگونه قابل تصور است: (۱) امر انتزاعی و سطحی که محصول خیال است، (۲) جوهری که صرفاً متصور عقل است؛ بنابراین اگر مقدار را آن‌طور که در خیال ماست ملاحظه کنیم - که غالباً و بسیار آسان انجام می‌دهیم - آن را متناهی، قابل تجزیه و مرکب از اجزا می‌یابیم؛ اما اگر آن‌طور که در عقل است و از این جهت که جوهر است تصور نماییم - که کاری بسیار دشوار است - در این صورت، آن را نامتناهی، واحد و غیر قابل تجزیه خواهیم یافت. به عنوان مثال، آب از آن جهت که آب است مشتمل بر اجزای متمایز است که امکان پیدایش و تباهی در آن وجود دارد. اما آب از آن جهت که جوهر جسمانی است، اساساً اجزا ندارد؛ از این‌رو نه پدید می‌آید و نه فساد می‌پذیرد (۷، صص: ۳۰ - ۳۱).

۳.۴ بررسی اشکال سوم

پیش از پاسخ به این اشکال، ابتدا منظور اسپینوزا از علت داخلی تبیین می‌گردد: اسپینوزا در چندین موضع (۵، صص: ۱۷-۱۸؛ ۲۹، بخش ۱، صص: ۲ و ۶؛ ۳۱، ج ۱، ص: ۳۱۹) با تأکید بر علیت، اتفاق و صدفه را رد کرده است و افزون بر آن، علت شیء را چنین تعریف می‌کند: «اگر علت موجود نباشد، محال است شیء موجود شود» (۲۹، بخش ۱، ص: ۴ و ۶). سپس می‌گوید: چنین علتی را در درون شیء یا خارج از آن باید جست و جو کنیم (۷، ص: ۲۲) و در چندین موضع دیگر (۷، صص: ۲۴ و ۱۶۲) نیز از علل خارجی و داخلی^{۲۶} سخن می‌گوید. شایان یاد است که این تقسیم بندی از علت، در سخنان ارسطو ریشه دارد. ارسطو و پیروان او علت‌های صوری و مادی را داخلی و علت‌های فاعلی و غایی را علت‌های خارجی می‌شناختند (۶، b ۹۸۸، صص: ۲۷-۲۸ و b ۱۰۷۰، صص: ۳۹۱-۳۹۲).

ولفسن دو مثال برای علت داخلی بیان کرده که عبارت‌اند از: نفس که در بدن موجود است و از آن جدانشدنی است؛ و مفاهیم کلی از قبیل جنس نسبت به نوع و نیز جنس و نوع هر دو با هم نسبت به ذات جزئی (افراد) علت داخلی شمرده می‌شوند. ترکیب جنس و نوع «تعریف» را می‌سازند و بنابراین هر دوی آن‌ها نسبت به ذات معرّف، به منزله علت [البته علت داخلی] برای معلول هستند؛ لذا طبق رأی ارسطو، تعریف خوب باید شامل علت هم باشد. ابن میمون نیز آن‌جا که عدم امکان ارائه تعریف برای خدا را عدم وجود علت‌های پیشین برای خدا می‌داند «لأنه تعالی لیس له اسباب متقدمه هی سبب وجوده فیحد بها» (زیرا خداوند متعال اسباب پیشین که سبب وجود او باشد ندارد تا بدان تعریف شود) به همین نکته اشاره دارد (۴، ج ۱، ص: ۱۱۸).

بدیهی است مقصود ارسطو از علت داخلی فقط علتی نیست که مقرر در معلول باشد، بلکه هم‌چنین علتی است که معلول مقرر در آن است (۳۱، ج ۱، ص: ۳۲۴). بنابراین ویژگی ضروری علت داخلی این است که از معلولش جدانشدنی است؛ خواه نفسی که جدانشدنی از جسم است و خواه تعریفی [ترکیب جنس و نوعی] که جداناپذیر از ذات معرف است. به همین دلیل ارسطو می‌گوید: کل در اجزایش موجود است و جنس در انواع، درست همان‌طور که اجزا در کل وجود دارند و انواع در جنس (همان، صص: ۳۲۱-۳۲۲). در قرون وسطی، عبارات علت گذرا^{۲۷} و علت حلولی^{۲۸} را در مقایسه با علت داخلی و علت خارجی ارسطویی به‌کار بردند و اسپینوزا نیز علت حلولی را همان علت داخلی می‌داند و معنای اصلی آن را جداناپذیری آن از معلول ذکر کرده است؛ بدین معنی که مقرر در معلول است، هم‌چنان که معلول مقرر در آن است. او در رساله مختصره (۲۹، بخش ۲، ص: ۱۴۸) می‌گوید: «ممکن نیست معلول علت حلولی^{۲۹} و داخلی^{۳۰} (که در نزد من هر دو یکی هستند) مادام که این علت باقی است از بین برود یا تغییر یابد».

باید دانست که اصطلاح تعالی^{۳۱} در قرون وسطی به همان معنای گذرا^{۳۲} نیست، بلکه از نظر منطقی، معنایی کلی‌تر دارد؛ به ویژه این‌که وسیع‌تر و کلی‌تر از مقولات ده‌گانه است، چنان‌که تحت هیچ یک از آن‌ها واقع نمی‌شود. با توجه به مطالب بالا، می‌توان گفت اصطلاح تعالی نه مترادف گذرا است و نه متضاد حلولی است؛ از این‌رو علتی که حلولی است ممکن است در عین حال متعالی نیز نامیده شود و می‌توان گفت مفهوم «علت حلولی متعالی» مفهومی خودمتناقض نیست. گفتنی است ولفسن برای چنین علتی، جنس را مثال می‌زند که چونان علت حلولی نسبت به انواع است، بدین بیان که اگر چه جنس ساری و حال در انواع است، از آن‌جا که کلی‌تر (سعه مفهومی) از معلولش است، متعالی نیز نامیده می‌شود.

در پرتو مباحث فوق، می‌توان مقصود اسپینوزا را در قضیه ۱۸ بخش نخست کتاب *اخلاق* که خدا را علت حلولی همه اشیا می‌داند نه علت گذرا. وقتی او انکار می‌کند که خدا علت گذرای اشیا (یعنی علت خارجی آن‌ها) می‌باشد. مقصودش این است که خدا نه به لحاظ مکان علت خارجی اشیا است و نه علت غیرمادی جدا و مفارق از آن‌ها. و نیز زمانی که خدا را علت حلولی اشیا (یعنی علت داخلی آن‌ها) می‌داند مقصودش این نیست که خدا داخل در اشیا است، همان‌گونه که نفس در بدن است؛^{۳۳} بلکه علت داخلی بودن او نسبت به اشیا یعنی او هرگز جدای از عالم نبوده؛ بلکه واسع و فراگیر است و در همه اشیا عالم و در همه‌ی مکان‌ها حضور و وجود دارد (۳۱، ج ۱، ص: ۳۲۲-۳۲۳).

پس این سخن اسپینوزا «که خدا علت حلولی اشیا است» به معنای آن نیست که خدا با مجموعه همه اشیا یکی است؛ بلکه فقط انکار این مطلب است که خدا خارج و جدای از آن‌ها نیست (همان، ص: ۳۲۴).

هم‌چنین او در قضیه ۱۵ بخش اول *اخلاق* می‌گوید همه اشیا در خدا هستند و یا در موضعی دیگر، علت حلولی را چنین تعریف می‌کند: به هیچ وجه چیزی خارج از خودش پدید نمی‌آورد (۲۹، دیالوگ اول، ص: ۳۴) و یا می‌گوید: معلول با علتش متحد باقی می‌ماند، به طریقی که آن‌ها با یکدیگر یک کل را تشکیل می‌دهند (۲۹، دیالوگ دوم، ص: ۳۶). در همه‌ی این مطالب، می‌توان ویژگی ضروری علت حلولی (علت داخلی) یعنی «جداناپذیری از معلول» را ملاحظه کرد.

شایان توجه است که ولفسن مقصود اسپینوزا از این مطلب که «همه‌ی اشیا در خدا هستند» را به همان معنایی که ارسطو نوع را موجود در جنس می‌داند، تلقی کرده است و بنابراین علت حلولی بودن خدا برای اشیا را به معنای علت داخلی بودن برای اشیا به همان نحوی می‌داند که جنس علت داخلی انواع و نوع علت داخلی افراد و یا کل علت داخلی اجزایش است و می‌گوید اگر چه کلی جدا از افرادش موجود نیست، به طور منطقی با مجموع افرادش هم یکی نیست.

بنابراین به عقیده ولفسن آن‌جا که اسپینوزا می‌گوید «همه‌ی اشیا در خدا هستند» مقصودش این است: همان‌طور که انواع در جنس و افراد در نوع و بالاخره اجزا در کل موجودند، اشیا هم در خدا وجود دارند، یعنی وجود آن‌ها از یکدیگر جداناپذیر است. اما با وجود این، در میان آن‌ها تمایز منطقی موجود است و خدا به معنای کهن منطقی تعالی که عبارت از سعه مفهومی است، متعالی از اشیا است.

ولفسن در ادامه می‌گوید: نزد اسپینوزا دو نوع کل مطرح است که کاملاً از یکدیگر متمایزند. یک نوع کل -یعنی خدا- که متعالی از اجزایش است و نوع دیگری از کل که

مجموع اجزایش است، هم‌چنین معتقد است که پروکلس نیز به طور واضح به این دو نوع کل اشاره کرده است.

اما نکته مهم و شایان ذکر آن است که خود او (ولفسن) نیز متفطن این مطلب بوده است که اگر ارتباط خدا با عالم یا مجموعه حالات به عنوان یک کل با افرادش لحاظ شود و یا تمایز و تعالی او تنها در سطح یک تمایز منطقی مطرح گردد، لازم می‌آید وجود خدایی که اسپینوزا در صدد اثبات آن است تنها یک نوع وجود ذهنی و مفهومی گردد که ذهنی بودن در این معنا قاعده‌تاً به معنای جعل و انتزاع ذهن است (= کلی منطقی)؛ بنابراین خدا موجود عقلی^{۳۴} خواهد بود، نه موجود واقعی^{۳۵}؛ در حالی که جهت حرکت براهین اسپینوزایی اثبات خدا، به سوی اثبات خدا به عنوان موجود واقعی است (۳۱، ج ۱، صص: ۳۲۴-۳۲۶)؛ لذا ولفسن در پایان مبحث خود در این باب، میان کلیات عینی^{۳۶} و کلیات انتزاعی^{۳۷} تفاوت قایل شده، بیان می‌کند که خدا یا جوهر نزد اسپینوزا یک کلی عینی و واقعی است، اما صفات در نزد او کلیات انتزاعی هستند (همان، ص: ۳۲۸). بنابراین می‌توان گفت ولفسن در صدد طرح تعالی نفس الامری در خدای اسپینوزا است؛ چنان که پس از تبیین‌های منطقی از تعالی خدا هشدار می‌دهد که خدای اسپینوزا کلی عینی است نه انتزاعی. اما با این حال، در باب اثبات عینی بودن خدا توفیق چندانی حاصل نمی‌کند و خدای اسپینوزا را صرفاً در حد تعالی منطقی می‌داند که هم با عینی بودن و هم با انتزاعی بودن سازگار است.

اسپینوزا در این باب، در دیالوگ نخست رساله مختصره از زبان «میل»^{۳۸} در گفت و گو با «عقل»^{۳۹}، مطلب فوق را مطرح می‌کند^{۴۰}: «عقل: به نظر من فقط یک جوهر وجود دارد که قائم به خود و متقوم به همه صفات است. اگر شما [میل] ماده و فکر را به حسب حالاتی که به آن دو متکی هستند، جوهر تلقی می‌کنی، پس باید هم‌چنین آن دو را به حسب جوهری که بدان متکی هستند، حالات بنامید، زیرا همان طور که نمی‌توان تصور کرد وجود اراده، فهم و عشق - حالات مختلف امری که شما آن را جوهر فکر می‌نامی - قائم به ذات باشد؛ فکر و نیز ماده [بُعد یا امتداد] را نمی‌توانی به عنوان موجوداتی قائم به خود تصور کنی. پس من نتیجه می‌گیرم که هم امتداد نامتناهی و هم فکر نامتناهی به همراه سایر صفات نامتناهی حالات وجود واحد ازلی قائم به خود هستند که واحد یا وحدتی است که ورای آن نمی‌توان موجودی را تصور کرد.

میل: «من در استدلال شما ابهام زیادی می‌بینم، زیرا به نظر می‌رسد شما معتقدید کل باید چیزی خارج یا جدای از اجزایش باشد که به‌راستی نامعقول است؛ زیرا تمام فیلسوفان

اتفاق نظر دارند بر این که کل، معقول ثانی بوده^{۴۱} و جدای از فکر انسان، در طبیعت تحقق ندارد. افزون بر آن، شما میان کل و علت خلط کرده‌ای» (۲۹، ص: ۳۴).

حاصل سخن «میل» در عبارت فوق، آن است که خدا همانند کل، چیزی جز امری معقول یا معقول ثانی نیست. اما اسپینوزا با اشاره به تمایز بین علت حلولی و علت گذرا و تأکید بر این که علت حلولی معلولی خارج از خود پدید نمی‌آورد (جداناپذیری از معلول خود) (همان)، این اتهام را که او خدا را به عنوان یک کل انتزاعی لحاظ کرده است، رد کرده و می‌گوید: «خدا به حسب افعال و مخلوقاتش، هم علت حلولی است [یعنی مخلوقات او خارج از او نیستند] و هم کلی است که مشتمل بر همه مخلوقاتش است» (همان، ص: ۳۵).

با توجه بدین مطلب، می‌توان حضور خدا در همه اشیا عالم و جداناپذیری او از آن‌ها (بیان نهایی اسپینوزا از علت حلولی) را به کلی سعی و احاطه او بر همه اشیا عالم تعبیر کرد.

شایان ذکر است که او رابطه خدا و مخلوقات را به رابطه‌ی عقل و تصورات تمثیل کرده است،^{۴۲} بدین بیان که عقل به حسب اتکای تصورات به آن، علت است و به حسب اشتغال بر تصورات، کل است (همان، صص: ۳۴-۳۵).

با توجه به مطالب فوق، می‌توان به چند نکته مهم اشاره کرد:

الف: تأکید اسپینوزا بر حضور اشیا در خدا و علت داخلی دانستن خدا را می‌توان به منزله نفی تباین و گسیختگی خدا و جهان تلقی کرد، نه به معنای یکی دانستن خدا و جهان؛ به این معنا که اسپینوزا معتقد است خدا بیرون از جهان و در نقطه‌ای که مردمان خیال می‌کنند نیست، بلکه به قول پولس حواری، ما در خدا زندگی می‌کنیم (۲۳، ص: ۱۴۳)؛ از این رو به نظر می‌رسد اسپینوزا با ارجاع جهان به نظام حالات و حضور آن در خدا، جهان مستقل را نفی کرده، نه جهان وابسته را؛ لذا هگل درباره فلسفه او عبارت انکار جهان را بر عبارت انکار خدا ترجیح می‌دهد (۲۰، ج ۴، ص: ۳۳۱). به دیگر سخن، حلول^{۴۳} در نظام فکری اسپینوزا نه فقط بیانگر علتی است که مقرر در معلول است، بلکه هم‌چنین دلالت بر علتی دارد که معلول، مقرر در آن است.

بنابراین معنای اصلی علت حلولی^{۴۴} جدایی ناپذیری آن از معلول است و خدای اسپینوزا از آن‌جا که نسبت به حالات، کلی و فراگیر است، متعالی است و هم‌چنان که ولفسن تصریح کرده است، عبارت «علت متعالی حلولی / داخلی» متناقض نبوده، بلکه به معنای فراگیری و حضور خدا در همه مکان‌ها و در همه و نیز حضور همه‌ی اشیا در اوست (۳۱، ج ۱، صص: ۳۲۲-۳۲۳).

ب: اگر حضور ماده در خدا به نحو حیثیت تقییدیه اندماجیه^{۴۵} باشد، یعنی به عنوان صفتی برای خدا، در این حالت، حقیقت ماده باید به نحو بساطت احدی و بدون حدود ماهوی از قبیل تجزیه پذیری و ترکیب در خدا وجود داشته باشد و الا حضور ماده با همان خاصیت تجزیه پذیری به عنوان صفت خدا مستلزم تجزیه پذیری و ترکیب در خداست. اما اگر حضور ماده در خدا به نحو حیثیت تقییدیه شأنیه باشد، یعنی ماده به عنوان حالت خدا تلقی شود و به تعبیر صدرایی، وجود رابط و عین الربط به حق باشد، در این حال، تجزیه‌پذیری ماده مستلزم تجزیه‌پذیری خدا نخواهد شد. هم‌چنین بنا بر تصریحات اسپینوزا، ماده با خاصیت تجزیه‌پذیری از حالات خدا است، نه صفات خدا؛ چنان که وی می‌گوید: جوهر مطلقاً نامتناهی تجزیه‌ناپذیر است (۷، ص: ۲۵) و هم‌چنین معتقد است: تقسیم و تجزیه فقط در حالات رخ می‌دهد (۲۹، ص: ۲۹).

ج: اسناد ماده به خدا طریقی نیست که اسپینوزا به تنهایی آن را طی کرده باشد، بلکه عرفا نیز با مبانی، مسایل، رهیافت و شبکه زبانی متفاوت، از حضور محسوسات در خدا (البته به نحو ازلی، وجوبی و بساطت) سخن گفته‌اند، چنان که ابن ترکه با مفهوم سازی از «وحدت»، آن را به دو گونه وحدت ذاتیه مطلقه و وحدت اضافی تقسیم کرده و ذات خدا را به اعتبار وحدت ذاتیه مطلقه مشتمل بر همه مراتب از جمله محسوسات می‌داند، آن‌جا که می‌گوید: «والمعتبر هو الوحده بالمعنى الاول [أى الوحده الذاتيه المطلقه] و الهويه المطلقه عبارة عن الوحده بها فتكون الذات بهذا الاعتبار لها الاحاطه العامه التي لايشذ عنها شي من المراتب حتى المحسوسات» (وحدت مد نظر و معتبر در این‌جا، وحدت ذاتی مطلق است و هویت مطلق عبارت است از وحدت ذاتی مطلق؛ بنابراین ذات به این اعتبار دارای احاطه عامه‌ای است که همه مراتب حتی محسوسات را در برمی‌گیرد) (۱، صص: ۱۲۴-۱۲۵).

۵. نتیجه‌گیری

برخی از تعبیر و تعالیم در فلسفه اسپینوزا از جمله اطلاق واژه‌ی طبیعت و جوهر نامتناهی بر خدا و بعد، استفاده از آن به عنوان یکی از صفات مقوم خدا، حضور همه اشیا از جمله ماده در خدا، و خدا به عنوان علت داخلی، برخی را بر آن داشته است تا فلسفه اسپینوزا را فاقد مؤلفه تعالی دانسته و خدای اسپینوزا را در دیدگاه غیر توحیدی همه خداانگار جای دهند. این در حالی است که اسپینوزا بارها خویش را از این اتهام مبرا دانسته و شواهد مختلفی در آثار او بر براءت او از چنین اتهاماتی گواهی می‌دهد. با نظر به فلسفه اسپینوزا به عنوان کلیتی مشتمل بر رهیافت، مبانی و شبکه زبانی خاص، می‌توان به قرائت‌های حلولی برآمده از برخی عناصر زبانی از جمله خدا به عنوان علت داخلی، خدا به

عنوان شیء ممتد و خدا به عنوان طبیعت پاسخ داد؛ بدین بیان که طبیعت در آن به معنای ذات بوده و در مواردی هم از آن به عنوان طبیعت الهی یاد شده است. از سوی دیگر، علت داخلی نیز صرفاً به معنای علت جداناپذیر از معلول است، بدون آن که آمیختگی بین خدا در مقام ذات و عدم تناهی با اشیای جزئی پدید آید.

خدا به عنوان شیء ممتد نیز به معنای کلی سعی قابل طرح است و به دلیل آن که خدا مطلقاً نامتناهی و بسیط محض است، مشتمل بر همه صفات و کمالات می‌باشد؛ از این‌رو همه اشیاء، حتی ماده، در او یافت می‌شود و همان طور که گفته شد، چنین عقیده‌ای از سوی عرفای مسلمان نیز مطرح شده است. عشق انسان به خدا، اتصاف خدا به عنوان جوهر عاری از انفعالات و غیر متأثر از عاطفه، هم‌چنین انتساب ویژگی‌هایی هم‌چون عقل، شعور و اراده به خدا، سبب می‌شود که اساساً نتوان خدای اسپینوزا را با طبیعت مادی یکی دانست. افزون بر این با نظر به ساختار کلی فلسفه اسپینوزا و ویژگی‌هایی که در آن برای خدا در نظر گرفته می‌شود، می‌توان تصویری متعالی در نظام فلسفی او ترسیم نمود؛ از این‌رو گرچه خدای اسپینوزا از تعالی وجودی یا واقعی - بدان معنایی که از آن یاد شد - برخوردار نیست، از بین صور تعالی، سه صورت از تعالی (تعالی حالتی، تعالی منطقی و تعالی معرفتی) در فلسفه اسپینوزا قابل طرح است.

شایان یاد است که معرفی خدا به عنوان جوهر نامتناهی، از نگرش وجودی که در آن، خدا به عنوان حقیقت وجود مطلق لحاظ می‌شود فاصله دارد و به نگرش ماهوی و پلورالیستی نزدیک‌تر است. بنابراین خدای اسپینوزا از این منظر با خدای ادیان که هستی محض است تفاوت دارد.

هم‌چنین گفتنی است خدای ادیان، خدایی با صفت مقوم بُعد نیست، البته می‌توان با تأویل صفت بعد به اندازه و حساب، آن را به اسم حاسب (اسرع الحاسبین) خداوند ارجاع داد که در این صورت، اسم حاسب از اوصاف مبین فعل (اسمای فعل) است نه از صفات مقوم ذات خدا (صفات ذاتی). البته چنین تأویلی اساساً با دغدغه‌ها و مبانی فکری اسپینوزا سازگار نیست. هم‌چنین می‌توان صفت بعد معقول را با سعه‌ی وجودی نفس رحمانی - که وجود لابشرط قسمی و ظهور خدا که اطلاق قید آن است - یکی دانسته شود که در این صورت، خدای اسپینوزا چیزی جز ظهور و تجلی نخواهد بود و مرتبه‌ای به عنوان ذات و یا وجود لابشرط مقسمی محقق نمی‌شود.

افزون بر آن، در سیستم‌های فلسفی نیز طرح بُعد به عنوان صفت مقوم خدا، تنها طرح قابل پیگیری نیست، چرا که می‌توان بدون در نظر گرفتن بُعد به عنوان صفت مقوم، مصحح عقلانی دیگری برای پیدایش امور جسمانی از خدا به عنوان موجود مجرد (از جمله حرکت

جوهری، تنزل و تضعف وجود در مراحل مادون) ارائه کرد. البته باید توجه داشت که مصححات مذکور دارای مبانی خاصی است که در دستگاه فلسفی اسپینوزایی - که بر اساس ضرورت و فاعلیت مستقیم خدا برای همه اشیا بنا شده است - قابل طرح نیست. بنابراین برچیدن بُعد به عنوان صفت مقوم، مستلزم رها کردن بخش اعظمی از مبانی و لوازم فلسفه اسپینوزا از جمله ضرورت، فاعلیت مستقیم و طرح مکانیستی عالم است.

در پایان این بحث، می‌توان گفت با توجه به شبکه زبانی و شبکه مسایل نظام فلسفی این فیلسوف، نمی‌توان خدا را در نظام فکری او، خدایی حلولی و غیر متعالی دانست. به دیگر سخن، در نظر نگرفتن شبکه مسایل و گفتمان فلسفی اسپینوزا و حصر نظر بر برخی اصطلاحات و تأکید بر مفهوم سنتی و متداول آن‌ها، موجب می‌شود که به راحتی خدا در نظام فلسفی او فاقد مؤلفه تعالی لحاظ شود. اما اگر یک اصطلاح در جای خود و در معنای نوین برآمده از برآیند مجموعه مسایل و مبانی یک نظام فلسفی خاص لحاظ شود، آن‌گاه قرائتی متفاوت از آن می‌توان ارائه داد.

بنابراین در فلسفه اسپینوزا آن‌جا که گفته می‌شود خداوند دارای صفت بعد است یا خدا امر ممتد است، اگر صرفاً به مفهوم سنتی و متداول امتداد توجه شود و اگر این گزاره به تنهایی لحاظ گردد، می‌توان گفت این گزاره تصریح بسیار واضحی بر جسمانی و حلولی بودن خداوند دارد. اما اگر در گزاره مذکور، بر مفهوم جدید امتداد، یعنی امتداد به عنوان صفت جوهر نه حالت، و امتداد در معنای عقلی آن نه خیالی، تأکید شود، ملاحظه می‌شود که چنین امتدادی منافاتی با عدم تناهی، بساطت و تجزیه ناپذیری خداوند ندارد.

از سوی دیگر، در نظام فلسفی اسپینوزا، علاوه بر گزاره مذکور، گزاره‌های دیگری نیز مطرح است که این گزاره در ارتباط با آن‌ها قرائت درستی می‌یابد: (۱) خداوند بسیط مطلق است؛ (۲) خداوند ضروری الوجود است که از آن بسیاری از صفات و ویژگی‌های دیگر به دست می‌آید؛ (۳) واحد حقیقی است و وحدت او عددی نیست (۳۰، ص: ۳۲۲)؛ (۴) مطلقاً نامتناهی است؛ (۵) خداوند وجوداً و ذاتاً غیر از حالات خویش است (۸، ص: ۷۸)؛ (۶) خدا غیر جسمانی است، نه بدین معنا که تمام کمالات امتداد را باید از او سلب کرد بلکه فقط از این حیث که طبیعت و خواص آن که مستلزم نقص است، باید از او سلب شود (۸، ص: ۹۰). بنابراین خدای ممتد در شبکه‌ای از این مسایل، قرائتی متعالی می‌یابد و الا اگر کسی آن را حلولی تفسیر کند، باید بسیاری از گزاره‌های فوق را نادیده بگیرد و برخلاف اسپینوزا، اصطلاحات فلسفه او را با همان معانی سنتی و رایج لحاظ کند.

یادداشت‌ها

۱- Substance: شئی که در خودش است و در وجود و تصورش متوقف بر دیگری نیست و نامتناهی، مطلق، واحد و بسیط است.

۲- Attributes: امری که عقل آن را مقوم ذات جوهر درک می‌کند.

۳- (Mode) Modus: شئی که در شئی دیگر است و وجود و تصورش متوقف بر دیگری است.

۴- Properties: برخی از صفات لازم ذات در فلسفه اسپینوزا، خواص نامیده می‌شوند این صفات در مقابل صفات مقوم ذات جای می‌گیرند: صفات بر دو قسمند: ۱- مقوم و مبین ذات (Attributes)، ۲- غیر مقوم ذات (Properties): الف- مبین طور هستی: وحدت، سرمدیت، بساطت، وجوب؛ ب- مبین فعل: علم، اراده، حیات و قدرت (۷، ص: ۵۶، پانویس ۱۹۹؛ ۲۹، ص: ۴۱).

5- climb over 6- surpass, excel 7- beyond 8- absolute

۹- تعالی و حلول به عنوان شیئی مقرر و ماهیتی از ماهیات نیستند. هم‌چنین آن دو صرفاً مفاهیم ذهنی و منطقی نبوده که شئی در ذهن متصف به آن باشد، بلکه خداوند به عنوان وجود خارجی، در همان خارج متصف به تعالی یا حلول می‌گردد، اما عروض آن دو، با عنوان یک محمول منطقی در ذهن صورت می‌گیرد. از این‌رو تعالی و حلول به منزله معقول ثانی فلسفی خواهند بود نه معقول اول یا معقول ثانی منطقی.

۱۰- این صورت از تعالی را می‌توان قابل انطباق بر فلسفه‌ی مشائی دانست (ر.ک: ۲، ج ۳، ص: ۳۶؛ ۱۲، صص: ۵۲-۵۳).

۱۱- گفتنی است در تمایز واقعی، حقیقتاً موجودات متمایز مطرح است؛ اما در تمایز دیگر یعنی تمایز حالتی، یک وجود (یا جوهر) مطرح است و از تمایز میان این وجود و حالات آن سخن گفته می‌شود؛ لذا تعبیر «واقعی» در این‌جا نباید توهم «غیر واقعی بودن» سایر تمایزات را ایجاد نماید؛ از این‌رو به معنای عام واقعیت، باید هر دو را تمایز واقعی دانست. شایان ذکر است که تعبیر «تمایز وجودی» این معنا را بهتر افاده می‌کند.

12- to remain in, in dwelling

13- present

14- the state of being immanent

15- absolute

16- deism

17- transcendent

18- immanent theism

19- in presence and activity

20- in essence

۲۱- تعالی و حلول به عنوان شیئی مقرر و ماهیتی از ماهیات نیستند. هم‌چنین آن دو صرفاً مفاهیم ذهنی و منطقی نبوده که شئی در ذهن متصف به آن باشد، بلکه خداوند به عنوان وجود خارجی در همان خارج متصف به تعالی یا حلول می‌گردد، اما عروض آن دو، با عنوان یک محمول

منطقی در ذهن صورت می‌گیرد؛ از این رو تعالی و حلول به منزله معقول ثانی فلسفی خواهند بود نه معقول اول یا معقول ثانی منطقی.

۲۲- اتحاد و حلول رابطه‌ای تنگاتنگ و پیوسته با یکدیگر دارند، بدین بیان که از سوی حق، حلول و تقریر حقیقت وجود خدا در هر یک از مظاهر مطرح است و از سوی مظاهر، اتحاد مطرح می‌شود. بنابراین اتحاد بدین معنا اعم از حلول و مشتمل بر آن است؛ زیرا معنای اتحاد، حضور حقیقت وجود خدا در همه مظاهر است و از جمله این مظاهر انسان می‌باشد.

۲۳- مفهوم سازی صور تعالی و حلول در این رساله از سوی نگارنده و بر پایه برخی مفاهیم عرفانی صورت گرفته است.

24- natura naturans

25- natura naturate

26- internal and external causes

27- cause transiens

28- cause immanens

29- immanent

30- internal

31- transcendence

32- transiens

۳۳- ارسطو و پیروان وی، علت را به چهار قسم مادی، صوری، فاعلی و غایی تقسیم کردند و از اطلاق علت مادی به خدا احتراز جستند و او را فقط علت فاعلی، صوری و غایی عالم می‌شناختند. هم‌چنین آن‌ها علت صوری و مادی را علت داخلی و علت فاعلی و غایی را خارجی می‌دانستند و از آن‌جا که گاهی در ارسطو علت فاعلی با علت صوری یکی می‌شود، علت فاعلی گاهی خارجی و گاهی داخلی به شمار می‌آید. نفس برای بدن و مفاهیم کلی مانند اجناس برای انواع از نمونه‌های علت داخلی در فلسفه ارسطو است.

34- ens rationis

35- ens real

36- concrete or real universal

37- abstract universals

38- desire

39- reason

۴۰- گفتنی است اسپینوزا در این بخش، به صورت نمادین، سخنان خود را از زبان «عقل» و سخنان مخالفین را از زبان «میل» بیان کرده است.

41- second notion

۴۲- خواجه نصیر الدین طوسی نیز در بیان وابستگی عالم به خدا از تمثیل مذکور بهره می‌برد، چنان که می‌گوید: «نسبت حصول عالم برای حق شدیدتر از نسبت صور معقول نزد ماست» (۱۶، ص: ۲۸۶).

43- immanence

44- immanent cause

۴۵- در نظام مبتنی بر وحدت، علیت بدان نحو که هر یک از علت و معلول دارای وجود مستقل باشند، نبوده و علیت نه به عنوان امر بیرون از معلول و مابین با آن، بلکه تنها به عنوان وجود مستقل مطرح بوده و معلول، حالت، شأن و ظهور او است. از این‌رو حیثیت تعلیلیه جای خود را به حیثیت تقییدیه از نوع شأنی می‌دهد. در چنین نظامی، صفات حیثیت تقییدیه اندماجیه و جهان حیثیت تقییدیه شأنیه علت و از شوونات و حالات علت است. در توضیح اصطلاح «حیثیت تقییدیه شأنیه» و «حیثیت تقییدیه اندماجیه» باید گفت: با توجه به آن‌که در نظام وحدت شخصی، وجود علت و معلول و حیثیت تعلیلی مطرح نیست، از این رو خداوند به عنوان حیثیت تقییدیه عالم مطرح است. در این نوع حیثیت تقییدی، واسطه وجود اصیل است و مقید حیثیت لا متحصل شأنی است و قید شأنیه برای این حیثیت برای تمیز این نوع حیثیت تقییدی از دیگر حیثیات تقییدی (حیثیت تقییدی نفادی، اندماجی و سراپی) است. برای توضیح مطلب، به تحلیل گونه‌های ترکیب اتحادی (اتحاد شیء با نفادش، اتحاد شأن و ذی شأن، اتحاد شیء با جهات نهفته در متن وجود آن) بر اساس حیثیت تقییدیه و اقسام آن، اشاره می‌شود. حیثیت تقییدی آن واسطه‌ای است که خود حقیقتاً به یک وصف و قید متصف است و مقید نیز به دلیل آن‌که با آن متحد است، مجازاً و بالعرض به آن وصف، متصف می‌شود. به دیگر سخن، وصف در حقیقت از آن واسطه بوده و اتصاف مقید به آن از باب وصف به حال متعلق است. در چنین اتصافی، سلب قید از منشأ اتصاف - یعنی واسطه - ممتنع است، زیرا سلب شیء از خودش ممتنع است، ولی سلب وصف از مقید امتناعی ندارد. البته مقید با چنین قیدی وجوداً مرتبه‌ای مستقل از وجود واسطه پیدا نمی‌کند، بلکه همواره با واسطه بوده و مادامی‌که به این قید مقید است، از واسطه منفک نخواهد بود. حیثیت تقییدی در ترکیب اتحادی بر سه قسم است: ۱- حیثیت تقییدی نفادی؛ ۲- حیثیت تقییدی اندماجی؛ ۳- حیثیت تقییدی شأنی.

حیثیت نفادی: در این قسم از حیثیت تقییدی، واسطه وجود اصیل است، اما وجود اصیل ممکن، و مقید نیز حیثیت لا متحصل نفادی است. برای نمونه، در قضیه «السطح موجود بالجسم» روشن است که «سطح» وجودی زاید بر «جسم» ندارد. «جسم» حیث تقییدی اوست. از طرف دیگر «سطح» طرف و نفاد و حد جسم است؛ یعنی از جایی انتزاع می‌شود که جسم به پایان رسیده باشد. به گونه‌ای که اگر یک جسم نامتناهی محقق شود، سطح بالفعل نخواهد داشت.

حیثیت اندماجی: واسطه در این قسم از حیثیت تقییدی، وجود اصیل است - خواه آن وجود واجب باشد و یا ممکن - و مقید، حیثیت لامتحصل اندماجی است. این حیثیات، جهات نهفته در متن وجود هستند و به صورت تساوق وجودی، با متن وجود گره خورده‌اند و گرچه در خارج موجودند و از متن وجود اصیل نشأت می‌گیرند، فی حد نفسه معدوم هستند و اگر تحلیلی را دارا می‌شوند، به برکت وجود متحصل است و لذا به عنوان موجود بالعرض محسوب می‌شوند. از این‌رو وجود اصیل، اولاً و بالذات و حیثیت اندماجی ثانیاً و بالعرض به وصف وجود متصف هستند. البته تحصل خارجی این موجود بالعرض به هیچ وجه افزوده بر متن متحصل نیست و لذا تقرر آن در متن، مستلزم تعدد و تکثر متن نمی‌شود؛ زیرا نحوه وجود آن به گونه‌ای است که در سراسر متن وجود و در حاق ذات

وجود نهفته و مندمج است. برای حیثیات لا متحصل اندماجی می‌توان به مساوات وجود (وحدت، فعلیت،...) - که در حاق وجود اصیل نهفته و مندمج هستند - اشاره کرد.

حیثیت شأنی: ملاصدرا در باب نفس و قوای نفس معتقد به عینیت است؛ یعنی قوای نفس را عین نفس می‌داند و نفس را حیث تقییدی قوای آن می‌شمارد و وجودی زاید بر نفس در قوا نمی‌پذیرد، بلکه قوا را مراتب و شؤون نفس می‌داند؛ یعنی نفس در یک مرتبه، عین عاقلیت و در یک مرتبه، عین متخیله و در مرتبه دیگر، عین قوه حاسه است و در آن مرتبه‌ای که عاقله است متخیله نیست و در مرتبه‌ای که متخیله است عاقله و حاسه نیست. پس همه‌ی قوای نفس عین نفس هستند و به وجود نفس موجودند و وجودی زاید بر نفس ندارند، ولی قوای نفس نه نفاذ و حد نفس هستند و نه مندمج در آن، بلکه از مراتب و شؤون نفس هستند.

منابع

۱. ابن ترکه، صائن الدین، (۱۳۸۱)، تمهید القواعد، تصحیح حسن زاده آملی، قم: الف لام میم.
۲. ابن سینا، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبيهات، قم: النشر البلاغه.
۳. ابن منظور، (۱۴۱۲)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن میمون، موسی، (بی تا)، دلاله الحائرین، حسین اتای، آنکارا: مکتبه الثقافه الدینییه.
۵. اوئن، اچ. پی، (۱۳۸۰)، دیدگاه‌هایی درباره خدا، ترجمه حمید بخشنده، قم: انتشارات اشراق.
۶. ارسطو، (۱۳۸۴)، متافیزیک (مابعد الطبیعه)، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: انتشارات حکمت.
۷. اسپینوزا، باروخ، (۱۳۶۴)، اخلاق، ترجمه و تحقیق محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. اسپینوزا، باروخ، (۱۳۸۲)، شرح فلسفه دکارت، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: انتشارات سمت.
۹. جندی، مؤیدالدین، (۱۳۶۱)، شرح فصوص الحکم، چاپ سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: چاپ دانشگاه فردوسی.
۱۰. جهانگیری، محسن، (۱۳۸۳)، «علیت الهی در فلسفه اسپینوزا»، ضمن مجموعه مقالات، تهران: انتشارات حکمت.
۱۱. جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵)، «طبیعت به صورت نظام حالات در فلسفه اسپینوزا»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال ۳۴ - ۱ و ۲.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۲)، وحدت از دیدگاه حکیم و عارف، تهران: انتشارات فجر.

۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد، (بی تا)، *الحکمه المتعالیه*، قم: انتشارات مصطفوی.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۹۱ق)، *شرح الاصول الکافی*، تهران: انتشارات محمودی.
۱۵. طریحی، فخرالدین، (۱۳۶۲)، *مجمع البحرین*، تهران: انتشارات مرتضوی.
۱۶. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۴۱۶ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، چاپ حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین.
۱۷. الفراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۲۵ق)، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی، ابراهیم سامرای، قم: انتشارات اسوه.
۱۸. فروغی، محمدعلی، (۱۳۶۷)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: انتشارات زوار.
۱۹. قیصری، محمد داود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، ج ۴ (از دکارت تا لایبنیتس)، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات سروش.
۲۱. کاکایی، قاسم، (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: انتشارات هرمس.
۲۲. لالاند، آندر، (۱۹۹۶)، *موسوعه لالاند الفلسفیه*، بیروت: منشورات عویدات.
۲۳. یاسپرس، کارل، (۱۳۷۵)، *اسپینوزا*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: (بی نا).
24. Garvie, A. E., (1981), "Pantheism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. 9, edited by James Hastings, New York: Charles Scribner's Sons.
25. Giffaert, A. C., (1980), "Immanence", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 7, edited by James Hastings, New York: Charles Scribner's Sons.
26. Hartshorne, Charles, (1987), "Transcendence and Immanence", *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 15, Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing Company.
27. Roth, Leon, (1963), *Spinoza*, Boston 1929, New York: Little Brown and Company.
29. Runes, Dogobert. D., (1960), *Dictionary of Philosophy*, New York: Philosophical Library.

29. Spinoza, B., (1963), *Spinoza's Short Treatise on God, Man, His Well-Being*, edited by A. Wolf, New York: Russell INC.
30. Spinoza, B., (1943), "Correspondence", in *Philosophy Benedict De Spinoza*, Translated by R. H. M. Elwes, New York: Tudor Publishing.
31. Wolfson, Harry Austryn, (1960), *The Philosophy of Spinoza*, New York: Meridian Books.
32. Yandell, Keith, E., (1998), "Pantheism" *Encyclopedia Philosophy*, Routledge.