

«باروخ اسپینوزا» و مسأله ثنویت

حسین کلباسی اش

باروخ اسپینوزا^۱ (۱۶۳۲-۱۶۷۷)، فیلسوف هلندی و پرآوازه قرن هفدهم اروپا، زمره متفکران بزرگی است که هم به سبب نحله و نظام فلسفی خاص و هم به سبب سبک اخلاقی و عملی اش مورد توجه فراوان قرار داشته و دارد. پدر و مادر مهاجرین یهودی پرتغال بوده‌اند و او نیز قاعدتاً از پیروان این مذهب بشمار می‌آید، لکن به سبب انتقاداتی که به کنیسه یهودیان و برخی از اعتقادات آنان داشته، از یهودیان آن کشور طرد و از آن پس، اسپینوزا زندگی منزوی و توأم با مشقت خود را می‌گذراند. خصیصه اصلی نظام فلسفی او، گرایش به وحدت و حتی "اندیشه وجودی"^۲ است بگونه‌ای که تمامی کثرات و بخصوص ثنویت‌های متداول در دکارتی و غیر آن را به وحدتی بنیادین تحویل می‌نماید. از جمله ثنویت‌های غیرقابل تحویل در نظام دکارتی، ثنویت نفس و بدن است. در این نوشتار تلاش است که با توجه به زمینه‌های تاریخی موضوع و مروری کاملاً گذرا به پیشینه مسأله

و بدن، رهیافت اسپینوزا را در این خصوص مورد ملاحظه قرار دهیم:

* * *

- اگر چنانچه در تعریف فلسفه گفته شود که: فلسفه عبارتست از تلاش و کوشش عقلانی برای پاسخ دادن به اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین سئوالات بشر، آنگاه می‌توان پرسید که این سئوالات چگونه و چیستند؟

"فلسوفان عمدتاً با این گروه از مسائل سر و کار دارند:

الف - چگونگی معرفت ما نسبت به عالم خارج و نوع توجیهاتی که در ارتباط با حصول معرفت امکان‌پذیر است.

ب - ارتباط بین نفس و بدن (روح و جسم) همراه با تبعات ناشی از دعاوی فیلسوفان و متفکران در این زمینه.

ج - وجود خداوند و مسایلی که فراروی اعتقادات کلامی و دینی قرار دارد.

د - ملاک‌ها و معیارهای حقیقت و خطا (یا درست و غلط) و نیز معیارهای مربوط به خیر و شر، و مسایلی دیگر از این دست.... " (۱). بنابراین سه محور خداوند، طبیعت و انسان زمینه‌های اصلی سئوالات و مسائلی است که فیلسوفان بدانها اشتیاق دارند و معهداً قدر مشترک غالب و بلکه، تمامی نحله‌ها و مکاتب فلسفی، یافتن یک مبدا یا اصل واحد در میان کثرات اعیان و اشیاء عالم یا مسایل مطرح در حوزه نظر و ذهن است. گزافه نیست اگر گفته شود که کشف "واحد در کثیر" از غایات و نهایات تلاش هر فیلسوف است ولی در عین حال این چیزی نیست که به سهولت در دام عقل و فاهمه آدمی گرفتار شود.

قبل از پرداختن به موضوع اصلی این نوشتار، که همانا بررسی موضع اسپینوزا است در برابر ثنوتی که غالب اسلاف وی در باب نفس و بدن بدان مبتلا بودند، بهتر است اندکی درباره زمینه‌های تاریخی موضوع اخیرالذکر به نحو اجمال و کاملاً فشرده سخن گوئیم:

تاریخ فلسفه مشحون از ثنویت‌ها و تقابل‌هایی است که همواره تلاش آدمی را وصول به یک مبداء واحد و حداقل یافتن توجیهی معقول و مقبول بخود معطوف دارد. مسائلی که نوعاً در یک حالت و موقعیت دوگانگی و تقابل قرار داشته و دار متعدد و بلکه بی‌شمارند، ثنویت‌هایی از قبیل ثنویت عین و ذهن، معقول و محسوس، مادی و مجرد، اثبات و ثبوت، حقیقت و مجاز، متناهی و غیرمتناهی، خیر و شر، فاسد و سالم، وجود و لاوجود (عدم)، واحد و کثیر (وحدت و کثرت) و بالاخره نفس و از زمره موضوعاتی است که ضرورتاً - و شاید به نحو اجتناب‌ناپذیر - در اکثر مکاتبات و محله‌های فلسفی حضور خود را تحمیل کرده و قسمت اعظمی از سرمایه عقلی و ذکاوت فیلسوف یا فیلسوفان را مصروف خود کرده است. شاید از میان اینها، مسأله "واحد و کثیر" از سابقه بیشتری در تاریخ فلسفه برخوردار باشد، زیرا از یکسو فیلسوف با واقعیت متکثر غیرقابل انکار سروکار دارد و از سوی دیگر برآن است که تمامی کثرات را به "اصل واحد" قابل تحویل گرداند. ولی در عین حال می‌بینیم "گاهی جنبه وحدت برجسته و مسلط است، چنانکه در نظام‌الاثانیان^۱ مشاهده می‌شود و گاهی کثرت غلبه دارد چنانکه در فلسفه اتمی لوکیپوس^۲ و دموکریتوس^۳ به چشم می‌خورد، (همچنین در فلاسفه فیثاغوریان^۴ تمایز روشنی بین نفس و بدن مشاهده می‌شود و نیز آناکساگوراس^۵ تا می‌کند با طرح مفهوم عقل^۶ - خود را از ماده‌انگاری محض آزاد کند." (۲) پیگیری مسیر تاریخی نشان می‌دهد که بطور مثال سوفسطائیان بیشتر بر جنبه کثرت و تعدد تأکید داشتند، در حالیکه سقراط را به سبب علاقه‌اش برای یافتن یک اصل یا اصول اخلاقی، باید وحدت‌گرا نامید. در مورد افلاطون باید گفت "اگر چه وی ضمن پیچیدگی مسأله را بطور برجسته‌تری نشان می‌دهد و قطعاً از ماده‌انگاری پیش سقراطی فراتر می‌رود، در عین حال نمی‌تواند راه حل مناسبی برای ربط واحد به آ

leaians

2- Lucippus

emocritus

4- Pythagorian's

ارائه دهد و ما را به دست ثنویتی عمیق - یعنی ثنویت قلمرو امور ثابت و واقعی از یکسو و قلمرو امور نیمه واقعی و متغیر از سوی دیگر - می‌سپارد. حتی بیان او درباره امور مجرد و ازلی که وی را فراتر از هم پارمنیدس^۱ و هم هراکلیتوس^۲ قرار می‌دهد، نمی‌تواند برای بیان رابطه وجود و صیوروت یا رابطه واحد و کثیر کفایت کند.^۳ همچنین ارسطو، ضمن ارائه نظریه‌اش درباره محرک نامتحرک اولی که در حکم علت غائی است و بعنوان یک اصل صوری و وحدت‌بخش در نسبت با اعیان متکثر عمل می‌کند، با بیان نظریه‌اش درباره ماده و صورت، کثرت اجتناب‌ناپذیر عرصه واقعیات را صحه می‌گذارد، ولی "در عین حال سعی می‌کند از تأکید بیش از حد بر وحدت به قسمی که این وحدت بر کثرت آشکار امور تجربی خدشه وارد سازد، احتراز کند."^۴ در نظام‌های فلسفی پس از ارسطو، تعدد‌گرایی در این زمینه بیشتر آشکار است بگونه‌ای که مثلاً در مذهب رواقی^۵ تأکید فوق‌العاده‌ای بر امر واحد شده است و نتیجه آن نوعی وحدت وجودی افراطی^۶ - و البته بصورت مادی آن که بعضاً آنرا ماده‌انگاری وحدت‌گرا^۷ نامیده‌اند - شده است. برعکس، در مذهب اپیکوری^۸، تأکید بر جنبه کثرت است که هم در جهان‌شناسی و هم در نظریه اخلاقی آنها قابل مشاهده است. در نحله‌های نوفیثاغوری تلاش مجددی برای احیای مسأله وحدت صورت می‌گیرد که این تلاش در صورت کمالی خود در مذهب نوافلاطونی^۹ ظاهر می‌شود. در نظام نوافلاطونی تنها صورت قابل قبول ربط و نسبت واحد به کثیر عرضه شده است. "...، (۵) ولی نمی‌توان انکار کرد که در این مذهب راه معقولی برای توجیه دقیق رابطه "آحد" و سایر درجات وجود مطرح نشده است، هر چند مفهوم "صدور"^{۱۰} کمک زیادی به توجیه منطقی این مسأله می‌تواند بکند. در سده‌های میانه و بویژه در دوره آباء مسیحی و مدافعان کلیسا، نحوه پرداختن به این موضوع به نحو دیگری است. اگر چه در این دوره سنت‌های یونانی و رومی از یکسو

1- Parmenides

2- Heraclitus

3- Stoicism

4- Pantheism

5- Monistic Materialism

6- Epicurians

و سنت‌های عهد عتیق و عهد جدید از سوی دیگر ذهن و فکر متفکران و اندیشمندان متأثر ساخته و با توجه به این عناصر هیأت تألیفی خاصی در عرصه کلام و بعضاً فلسفه پدید آمده است، اما در عین حال تقابل و ثنویت اصلی همانا میان ایمان و فلسفه و یا به بگوئیم عقل و وحی (یا معقول و منقول) است. با ظهور چهره‌هایی نظیر آگوستینو مقدیس^۱ است که ثنویت‌هایی نظیر آنچه که ذکر شد با صبغه کاملاً نوافلاطونی تبیین و توجیه می‌شود و همین امر بنوبه خود در الهیات دیونوسیوس مجعول^۲ با گرایش شدت‌اشراقی و عرفانی ظاهر می‌گردد. اگر چه در ادوار اولیه قرون وسطی و حتی تا قرون دهم و یازدهم میلادی مسأله وحدت و کثرت در صورت اثبات وحدانیت خداوند و نه فعالیت او در عالم هستی با استعانت از مفاهیم افلاطونی و نوافلاطونی عرضه و تبیین می‌شود، اما در ادوار بعدی، با ورود و گسترش طبیعیات و مابعدالطبیعه ارسطویی صورت‌های جدیدی از نظام‌های فلسفی و کلامی ظاهر می‌شود که بسیاری از مفاهیم اصطلاحات خاص ارسطویی را به خدمت گرفته است. (۶) معهذاً، زمانی که از سده ارسطویی در این دوره سخن می‌رود، نه آن ارسطویی است که واقعاً از میان آثار اصلی او اصیل او شناخته می‌شود، بلکه ارسطویی است برگرفته از تلفیق آثار اصلی و آثار منته که آثار اخیر بشدت با عناصر نوافلاطونی درآمیخته است. تعامل علمی، فرهنگ فلسفی میان مسلمانان و عالم مسیحی در فاصله قرون ۱۱، ۱۲ و ۱۳ - که خود بحه مابزرسی مستقل و مفصلی را نیاز دارد - در شکل‌گیری و انتقال سنت ارسطویی به دنیای لاتینی بسیار مؤثر بوده است، (۷) بگونه‌ای که الهیات و کلام کسانی چون توماس آکویناس^۳ شدیداً تحت تأثیر آثار حکمای مسلمان بخصوص ابن‌سینا قرار داشته و تبیین و توجیه مسابلی نظیر وحدت و کثرت و ربط ممکن به واجب و مادی و مجرد نظایر اینها از آنان اقتباس کرده‌اند.

اگر در مقام جمع‌بندی بخواهیم گرایش غالب این دوره از تاریخ فلسفه را توصیف

۱. Agostinus

2- Pseudo-Dionosius

۳. Thomas Aquinas

کنیم، باید گفت که تلاش عمده فیلسوفان و متکلمان آن عصر متوجه عنصر وحدت و یگانه‌انگاری است، چه در عرصه هستی‌شناسی و در چه قلمرو معرفت‌شناسی. نمونه گویای این امر را در برهان وجودی آنسلم قدیس^۱ (قرن ۱۱) و نیز براهین خداشناسی بوناونتورای قدیس^۲ (قرن ۱۳) و یا اصالت عقل دنس اسکاتس^۳ (قرن ۱۴) می‌توان مشاهده کرد. البته نباید فراموش کرد که گستره اندیشه یگانه‌انگاری^۴ محدود به فلسفه و تاریخ آن نمی‌شود، بلکه صورت گسترده و حتی اصیل‌تر آن در ادیان و بویژه مکاتب عرفانی ظاهر شده است که فعلاً قصد ورود به این موضوع را نداریم.

اما تمایل و گرایش به وحدت و یگانه‌انگاری فلسفی در ادوار جدید و معاصر هم به چشم می‌خورد "هر چند اصطلاح یگانه‌انگاری در عهد جدید به همان معنای رایج آن بکار می‌رود ولی در عین حال مصادیق آن تغییر یافته است. بعنوان نمونه کریستیان ولف^۵، فیلسوف و ریاضیدان آلمانی، این اصطلاح را بکار می‌برد ولی موارد اطلاق آنرا به دو نظریه کاملاً مخالف تعمیم می‌داد، نظریه‌ای که همه چیز را به ذهن و عالم نفس تحویل می‌کرد (مکتب اصالت معنا یا اصالت تصور = ایده‌الیسم) و نظریه‌ای که همه چیز را مادی تلقی می‌کرد (مکتب اصالت ماده = ماتریالیسم). ولی در نهایت اصطلاح یگانه‌انگاری را به وحدت ماده و ذهن (عین و ذهن)، یعنی این همانی مطلق آندو اطلاق نمود، هر چند در واقع این نظریه از اسپینوزا نشأت گرفته بود و براساس آن نفس و بدن صرفاً حالتی^۶ از یک جوهر^۷ واحدند، بدون اینکه یکی قابل تحویل به دیگری باشد." (۸) در قرن نوزدهم، هگل^۸ نیز بر وحدت عین و ذهن یا معقول و واقعی تأکید ورزید و تلاش نمود هر گونه ثنویت و تقابل بین مقولات و مفاهیم را در یک وضع مجامع (ستز) به وحدت و این همانی سوق دهد.

البته باید توجه داشت که وحدت در جوهر و وحدت در صفات به لحاظ فلسفی دو

1- St. Anselm

3- Duns Scotus

5- Christian Wolff (1679-1754)

2- St. Bonaventura

4- Monism

6- Modes

8- Hegel

نظریه مجزا از هم می‌تواند باشد و البته فیلسوفانی بوده‌اند که صورت‌های مختلفی ترکیب و تألیف این دو نظریه را نیز عرضه کرده‌اند. با این وصف، اگر منظور ما از وحدت در جوهر، این نظریه باشد که کثرت ظاهری اعیان و اشیاء، در واقع ظهورات و حالا مختلف تنها یک جوهر یا نتیجه نظرگاه‌های گوناگون به یک جوهر واحد است، بنابراین اسپینوزا با عنوان کردن خداوند یا «طبیعت» و هگل با طرح موضوع «مطلق»، نوید فیلسوف وحدت وجودی تلقی خواهند شد. در واقع بخش اول کتاب «اخلاق» اسپینوزا شرح و بیان متعارف وحدت جوهری است که به استناد دلایل و براهین اقامه شده، تا جوهر مستقل، نامتناهی و قائم به ذات عالم وجود است ولی در عین حال اسپینوزا عدم تناهی صفات نیز معتقد است. برعکس، لایب نیتزا وحدت در جوهر را انکار و وحدت در صفات را می‌پذیرد زیرا در فلسفه وی، تمامی «مناها»^۲ از یک نوع و از یک منبع است. مقدم بر ایندو، دکارت نیز هر چند در پی وحدت‌انگاری مطلق - به نحوی که ذکر کردیم - نبود، لکن در نظر او جوهر نفس و بدن (فکر و امتداد) نهایتاً از ذات واحد ال نشأت گرفته‌اند و از اینرو می‌توان وی را از زمره قائلین به وحدت‌گرایی جزئی^۳ بشمار آورد.

بدین ترتیب می‌توان ادعا کرد که هیچ فیلسوفی حتی در نهایت اعتقاد به اصالت کثرت،^۴ از نوعی مبداء واحد بی‌نیاز نبوده است چرا که در هیچ نظام فلسفی، پذیرش عالمی با اجزای متباین از هم گسسته، بدون وجود هیچگونه اصل وحدانی بسیار دشوار بلکه محال است. البته ممکن است متفکرانی باشند که برای آنها تقابل و ثنویت فی نفس نوعی کشش و جاذبه داشته باشد، اما با دقت و تأمل بیشتر می‌توان دریافت تمامی اجزاء و عناصر به ظاهر متکثر و گسسته از هم، با یک یا چند اصل و مبداء واحد یکدیگر پیوند خورده یا حداقل کوشش فیلسوف متوجه ارائه تصویری از ضرورت

Leibnitz

2- Monades

Partial Monism

4- Pluralism

اتصال و پیوند میان اجزاء متکثر است. بنابراین گویی این فیلسوف است که باید موضع خود را در برابر ثنویت یا وحدت و یگانگی امور متقابل روشن کند و این بدیهی است که انتخاب هر یک از مواضع مذکور در زمینه مسائل مختلف فلسفی، تبعات و نتایج خاص خود را در پی خواهد داشت و لاجرم فیلسوف را به توجیه و تبیین معقولی از وضعیت ترسیم شده فراخواهد خواند.

مسأله تقابل نفس و بدن از زمره مسائلی است که همواره توجّه فیلسوفان را به خود معطوف داشته و سهم مهمی را در شکل‌گیری نظام‌های فلسفی به خود اختصاص داده است. همانند دوره‌های معاصر، در عهدباستان نیز تمایز یا عدم‌تمایز نفس و بدن، وجه افتراق و انشعاب نحله‌ها و نظام‌های فلسفی بشمار می‌رفته است. با وجود غلبه دیدگاه‌های ماده‌انگارانه در میان فیلسوفان قبل از سقراط، بطور مثال علم‌النفس فیثاغوری تمایزی آشکار بین نفس و بدن عرضه می‌کرد و قبول نظریه تناسخ، مستلزم قبول این نتیجه بود که بین نفس و بدن جزئی و فردی، هیچگونه رابطه و اتحاد ذاتی و جوهری وجود ندارد. علیرغم تأثیر گسترده آراء و آموزه‌های فیثاغوریان بر اندیشه افلاطون، وی تأکید فراوانی بر اصالت نفس بعنوان اصل حرکت و حیات (به تعبیری علت فاعلی و صوری) در انسان می‌کند. این مطلب با توجّه به نظر افلاطون در مورد حیات قبلی نفس و نیز بقای نفس پس از زوال تن تقویت می‌شود. بنابراین دیدگاه افلاطون بهیچ وجه با نظریه "شبه پدیدار"^۱ در مورد نفس سازگاری ندارد و تماماً در جهت تأکید بر استقلال، واقعیت و اصالت روح می‌باشد. البته نباید فراموش کرد که علاقه افلاطون به نفس، نه از جهت روانشناسی و نه حتی از جهت زیست‌شناسی است، بلکه وی از این جهت که نفس ادراک‌کننده ارزش‌ها - یعنی ملاک‌ها و معیارهای اخلاقی - است، علاقه خود را بدان آشکار می‌کند.

هر چند که ارسطو همانند استادش بر جنبه‌های متعالی و مابعدالطبیعی و اخلاقی نفس تأکید دارد و آنرا در جریان تعلیم و تربیت اصل قرار می‌دهد، ولی واقعیت اینست

که علاقه اصلی ارسطو متوجه جنبه های زیست شناختی نفس است، تا آن حد که نفس در صورت بدن می داند. در نظام ارسطویی، تقابل صریحی که افلاطون بین نفس و بدن قائل شده بود از میان رفته و بجای آن نفس به عنوان صورت درونی و متحد با بدن (ماده توصیف می شود، گویی نفس و بدن تقدیری جز اتحاد و اتصال به یکدیگر نخواهند داشت. نفس حیاتی قبل و بعد از بدن ندارد، و آنچه که حقیقتاً پس از مرگ باقی می ماند جزء عقلانی نفس است و لکن قسمت عمده اجزای نفس همراه با مرگ بدن از میان خواهند رفت. (۹)

به عقیده برخی شارحان و مفسران، تأمل در تحقیقات و ملاحظات تجربی ارسطو در زمینه علم النفس - حتی در زمینه عقل فعال که بحث های دامنه داری را برانگیخته است - او را به نظریه "شبه پدیدار" در مورد نفس نزدیک می کند، هر چند نباید تأثیر عمیق نفی افلاطونی را براندیشه وی فراموش نمائیم. البته "ارسطو تمامی اخلاف خود را با این نحوه بیان قانع نکرد ولی در عین حال وی موضع ثالث معقولی را در قیاس با موضع دموکریٹس و موضع افلاطون اتخاذ کرد". (۱۰)

"مهمترین خدمت فلسفه بعد از ارسطویی به علم النفس به یک معنی وسیع، شاید تأکید برجسته دینی (و متعالی) نفس انسانی است، این لا اقل درباره مذهب نوافلاطونی و نخله هایی که به مذهب نوافلاطونی منتهی می شود درست است، هر چند البته نه درباره همه حوزه های بعد از ارسطویی به عبارت دیگر طرز تلقی ویژه افلاطونی بود که در فلسفه قدیم پیروز شد نه طرز تلقی ویژه ارسطویی. درباره رواقیان و اپیکوریان، اولی ها به نیب اینکه ماتریالیسم جزئی شان مقتضی یک علم النفس بود و اخلاقشان مقتضی علم النفس دیگر، نتوانستند به علم النفسی دست یابند که واقعاً دارای وحدت باشد ... همچنان باید قبول کرد که روانشناسی اپیکوریان (با توجه به خصیصه اتمی اش) با اخلاق مبتدلش بیشتر هماهنگ است تا روانشناسی رواقی با اخلاق ایدئالیستی اش. هم روانشناسی رواقی و هم اخلاق رواقی گویی دائماً در تلاش بودند که قیود یگانه انگاری ماتریالیستی سنتی که گرفتار آن بودند را پاره کنند، ولی آنها نتوانستند تفکر عقلانی را

برحسب نظامشان تبیین کنند، چنانکه اپیکوریان نتوانستند فکر را برحسب اتم‌ها تبیین کنند." (۱۱)

در عهد مسیحی و با ظهور مذهب نوافلاطونی، نفس بعنوان اقوم سوم (پس از آقایم اَحد و عقل) توصیف شده و آدمی در یک عروج عرفانی، آقایم را تا سرحدّ اتحاد با اقوم اوّل طی می‌کند و این آموزه، بسیاری از تعالیم آباء کلیسا و چهره‌هایی همانند آگوستینوس و دیونوسیوس را تحت تأثیر قرار می‌دهد. شکی نیست که الهیات و کلام گروه کثیری از بزرگان مسیحی در میدان نفوذ عناصر نوافلاطونی قرار دارد. اما در عین حال ".... انتظار می‌رود که انسان برحسب تعالیم فلاسفه مسیحی، سعی خود را یکسره به جزء روحانی یا به نفس خویش معطوف سازد و بدن را مانند شیء مندرسی که حاجب روح است، دور بیندازد. معذک، برخلاف تصوّر بسیاری از کسانی که تاریخ فکر مسیحی را نگاشته‌اند و با وجود تعجب اینان، آنچه واقع شد برعکس این بود. بوناوتورا و توماس آکویناس و دنس اسکاتس و حتی فرانسیس قدیس کسانی بودند که ماده را گرامی شمردند، بدن‌شان را محترم داشتند، شرافت آنرا تصدیق کردند و هرگز در پی آن برنیامدند که تقدیر نفس و بدن را از یکدیگر جدا سازند." (۱۲)

با نگاه به تاریخ فلسفه مسیحی، در نظر اوّل چنین می‌نماید که تأثیر تعالیم افلاطونی در مورد نفس، دیگر آراء موجود در این زمینه را از میدان بدر کرده باشد، چنانکه اگر رساله فیدون افلاطون نبود، بی‌شک رساله درباره بقای نفس آگوستینوس نگاشته نمی‌شد. "چه پیش آمد که فیلسوفان مسیحی پس از این همه سلوک در مسلک افلاطون و مداومت در حفظ سنت او، متدرجاً تسلیم نفوذ ارسطو شدند و این تسلیم روزبروز از دیاد یافت و چون رفته رفته برتردیدهای بسیار غالب شد، بدانجا رسید که نفس را در فلسفه مسیحی به صورت بدن تعریف کردند." (۱۳) تأثیر ارسطو بدینجا محدود نمی‌شود و همینطور که می‌دانیم از نیمه دوّم قرن سیزدهم به بعد طبیعیات و مابعدالطبیعه وی که در ابتدا به لحاظ عدم سازگاری با مبانی دینی مهجور مانده بود، تدریجاً در محافل علمی و نیز دانشگاه‌های آنزمان سخت مورد توجه قرار گرفت.

فراموش نکنیم که راهیابی طبیعیات و مابعدالطبیعه ارسطو به دنیای لاتینی، از رهگذر ترجمه‌ها و تفسیرهای حکمای مسلمان صورت پذیرفت و خود مسلمانان نیز از خ منشور نوافلاطونیان به ارسطو نگر بستند که پرداختن به این مسائل خود مجال و م دیگری نیاز دارد.

دوره پس از سده‌های میانه و آغاز عصر جدید با ظهور چهره‌هایی همچون فرانسه بیکن^۱ مشخص و معین می‌گردد. اهمیت بیکن بیش از هر چیز دیگر، در توجه و تأ است که در عرصه روش‌های علوم تجربی و بویژه روش استقرای مصروف داشته، چند در سایر زمینه‌ها همانند مابعدالطبیعه نیز تحقیقاتی انجام داده است. بیکن در تمایز بین نفس و بدن اصولاً بحث خاصی را اختصاص نداده و شاید آنرا محل تویژه نمی‌دانسته است،^۲ «به نظر می‌آید بیکن با قبول امتیاز میان نفس و بدن به نوعی از نه اتحاد دو امر متحصّل و لامتحصّل، بلکه ارتباط و اتصال دو امر متحصّل متباین - بوده و در معنا شخص انسان را موجود واحدی می‌شناخته که ترکیبی است از نفس بدن. نفس هم دو نوع متباین است، بنابراین انسان ابعاد متباین دارد و میان این متبایناد دم مرگ ارتباط و اتصال برقرار است.»^(۱۲)

از بیکن که بگذریم، علی‌القاعده باید به رنه دکارت^۳ که با بیکن حدود سی و پنج، اختلاف سنی دارد، پردازیم. به جهت اینکه از یکسو مقام و موقعیت فلسفه دکارت عصر خود و پس از آن دارای اهمیتی خاص بوده و می‌باشد و از سوی دیگر متفکر جهون مالبرانش، لایب نیتز و اسپینوزا را از زمره دکارتیان - یعنی کسانی که وجوه مشت مهمی را چه در روش و چه در استنتاجات با سلف خود یعنی دکارت دارند - شمرده‌ا شایسته است قدری بیشتر در مورد دکارت و نظریه خاص او درباره نسبت نفس و سخن بگوئیم و از رهگذر آن به مقایسه نظریه وی با دیدگاه اسپینوزا پردازیم:

تذکره دیدی نیست که یکی از وجوه تمایز دکارت از اسلاف و نیز اخلافش در حوزه مس فلسفی، همان مسأله معروف "روش" است که به نوعی مبنای مباحث او در رساله "گا

در روش^۱ قرار گرفته است. بطور خلاصه، دکارت با اعتماد به دقت و ایقان روش ریاضی، تلاش دارد که در حوزه مسایل مابعدالطبیعه نیز به اعمال روش یاد شده اقدام نماید. در این زمینه وی پس از حذف و کنارگذاشتن تمامی مفاهیم غیریقینی - با مفاهیمی که از دو خصوصیت "وضوح"^۲ و "تمایز"^۳ برخوردار نیستند - به تأمل در اولین مفهوم واضح و متمایز که به زعم او همان "نفس" یا ذهن فاعل شناسا می باشد، می پردازد. حاصل بیان او در رساله "تأملات"^۴ - و نیز کتاب دیگرش یعنی "اصول فلسفه"^۵، آن است که پس از وصول و اثبات مفهوم نفس، به ترتیب و براساس روش خاص وی می توان دو تصور "خداوند" و "بعد" (ماده) را نیز استنتاج و اثبات نمود. (۱۵) بدین طریق با بکارگیری روش ریاضی (که به عقیده او قطعی ترین و معقول ترین روش استنتاج است)، امکان اثبات حقایق عالم در یک نظام منسجم و به هم پیوسته قطعی با علم به تحقق و ثبوت آن در عالم خارج فراهم می شود. صرفنظر از جنبه ها و نظرگاه های مختلفی که درخصوص سه جوهر بنیادین خدا، نفس و ماده در زمینه فلسفه دکارت وجود دارد، آنچه مسلم است در نظام فلسفی دکارت، نفس و بدن دو جوهر کاملاً متمایز از یکدیگرند "...

چون از یکسو مفهوم واضح و متمایزی از خودم دارم، از آن حیث که فقط چیزی هستم که می اندیشد و بدون امتداد (بعد) است و از سوی دیگر مفهوم متمایزی از بدن دارم، از آن حیث که چیزی است فقط دارای امتداد و عاری از فکر، پس بدون تردید این من، یعنی نفس من که من بوسیله آن هستم آنچه هستم، کاملاً و واقعاً از بدنم متمایز است و می تواند بدون بدن وجود داشته باشد." (۱۶) و این تمایز خود وسیله ای است برای راهیابی به معرفت بیشتر در مورد نفس، "به نظرم بهترین راه شناخت طبیعت نفس، دانستن این مطلب است که نفس جوهری به کلی متمایز از بدن - است" (۱۷)، اما اینکه چرا نفس از بدن متمایز است و هیچگونه سنخیتی بین آنها نیست، دکارت دلایل

1- Discourse on the Method

2- Clear

3- Distinction

4- Meditations on First Philosophy

متعددی را اقامه می‌کند از جمله اینکه: "پس برای شروع به تحقیق، در اینجا نخست می‌بینیم که میان نفس و بدن تفاوتی عظیم وجود دارد، از آن جهت که جسم باله همواره قسمت‌پذیر است و نفس بهیچ روی قسمت‌پذیر نیست، زیرا واقعاً وقتی نفس یعنی خودم را فقط به عنوان چیزی که می‌اندیشد لحاظ می‌کنم، نمی‌توانم اجزائی خود تمیز دهم، بلکه خود را چیزی واحد و تامّ می‌بینم؛ و اگر چه ظاهراً تمام نفس با بدن متحد است، اما اگر پا، بازو و یا عضو دیگری از بدنم جدا شود، یقین دارم که با این کار چیزی از نفسم قطع نمی‌شود. همچنین قوای اراده، احساس، تصوّر و مانند اینها واقعاً نمی‌توان اجزاء بدن دانست، زیرا خود نفس است که تماماً در اراده و نیز تماماً احساس، در تصوّر و مانند اینها بکار می‌افتد. اما در مورد اشیاء جسمانی یا ممتّه موضوع کاملاً به عکس است، زیرا هر کدام از آنها را ذهن آسان می‌تواند تجزیه کند و سهولت تمام به اجزاء کثیر تقسیم نماید و بنابراین تشخیص می‌دهم که تقسیم‌پذیر است و اگر تا کنون از جای دیگری بخوبی فراموش کرده باشم، همین کافی است تا به من پیامی که ذهن یا روح بشر کاملاً با بدن وی مغایرت دارد." (۱۸)

دکارت تأکید می‌کند که از لحاظ مرتبه، تصوّر نفس بر تصوّر بدن مقدم است و حتی اگر بدنی هم وجود نمی‌داشت، تصوّر نفس به قوّت خود باقی بود. (۱۹) با همه این اوصاف نمی‌توان انکار کرد که بین این دو جوهر، نسبت خاصی برقرار است. از یک سو نفس می‌تواند بی‌درنگ بدن را به حرکت درآورد و از سوی دیگر متقابلاً آنچه برای بدن حادث می‌شود به صور خاصی بر نفس تأثیر می‌گذارد. مثلاً وقتی به بدن ضربه‌ای وارد می‌شود، درد احساس می‌گردد و وقتی احساس یک نوع میل ظاهر می‌شود، ما می‌دانیم (همچنانکه دکارت می‌گوید "طبیعت به ما می‌آموزد" (۲۰)) که بدن نیازی دارد.

با ذکر این موارد، دکارت بر آنست که بگوید نفس با بدن بگونه‌ای خاص متحد است. اما اتحادی که نوعی ثنویت نیز در بردارد. "ثنویت دکارتی می‌گوید: ما با دو گونه واقعی مواجه هستیم، (مثلاً) یکی انفعالات عصبی و دیگری احساس رنگ سبز. هر یک از همین انفکاک، علت دیگری است و حداقل می‌تواند بعنوان یک رویداد، منفک از دیگر

ادراک شود. آنها در دو سلسله مجزای یعنی امور نفسانی و امور بدنی واقع می‌شوند ولی در عین حال با یکدیگر مرتبط‌اند. اسپینوزا برعکس می‌گوید که ما در واقع با یک رویداد مواجه هستیم که به دو طریق ادراک می‌شود، یکی تحت صفت بُعد و دیگری تحت صفت فکر " (۲۱). انتقادی که دکارت از نفس به عنوان "ملاح در کشتی" می‌کرد، در واقع نظر به توماس آکویناس داشت، زیرا اگر نفس در بدن مانند ملاح در کشتی بود، نفس تنها می‌توانست بدن را به حرکت وادارد، ولی نمی‌توانست از طریق بدن "احساس" کند. دکارت بالمآل معتقد است که سرشت ویژه این اتحاد را نمی‌توان توضیح داد، چنانکه در این مورد به شاهزاده الیزابت نوشت:

"سه مفهوم بنیادی و تحلیل‌ناپذیر عبارتند از: نفس، بدن و اتحاد نفس و بدن". با وجود این وی سعی می‌کند در جایی دیگر برخی از وجوه این اتحاد را توضیح دهد، لکن در این راه توفیق چندانی بدست نمی‌آورد. دکارت برخلاف علم‌النفس سنتی که نفس را منشاء حرکت و حیات بدن می‌دانست معتقد بود که بدن بماهو بدن، صرفاً یک ماشین پیچیده است با ارگانیسم و منابع انرژی خاص خودش و از همین جاست که تبیین مکانیکی دکارت درخصوص طبیعت ظهور می‌کند، آنجا که طبیعت را تنها یک دستگاه بزرگ مکانیکی می‌داند و فاقد عنصری بنام حیات.

اما درخصوص رابطه نفس و بدن، بنظر دکارت به همان سان که برخی حرکات بدن بوسیله نفس حادث می‌شود، برخی از احساس‌های نفس نیز بواسطه تغییرات ایجاد شده در بدن رخ می‌دهد و بنابراین تا زمانی که بدن زنده است، نفس با آن پیوند برقرار می‌کند. درخصوص مقرّ جسمانی رابطه نفس با بدن، دکارت پیشنهاد می‌کند که غده صنوبری مغز که در انتهای همین عضو از بدن قرار دارد، محل مناسبی برای این منظور می‌تواند باشد!

فرض دکارت این بود که این غده می‌تواند مستقیماً نفس را به حرکت وادارد و به این ترتیب "روح حیوانی" را تحریک کند و اعتقاد داشت که روح حیوانی می‌تواند حرکت را در تمامی قسمت‌های بدن جاری و به همه جا منتقل سازد. دکارت در این زمینه تقریباً با

اکثر نظریه پردازان قرن هفدهم همداستان بود ولی مخالفان هم می گفتند که تغیی حاصله در روح حیوانی بر اثر دخالت محرکهای جسمانی، غده صنوبری را تح می کند ولی انتشار آن در سایر ابعاد نفس محل تردید است.

این تحلیل ساده لوحانه از رابطه نفس و بدن، حتی از جانب برخی از دکارتیان و اخلاف او غیرکافی و ناموجه تشخیص داده شد. "اصالت تقارن"^۱ مالبرانش و یک کاربردهای متعدد اصل "هماهنگی پیشین بنیاد"^۲ لایب نیتز، از جمله تدابیری برای این مسأله در قرن هفدهم بودند. دکارت اعتقاد داشت که این مسأله تنها در ق موجودات انسانی مصداق دارد. در مورد جانوران، ظاهراً وی بر این تصور بود که همه حرکات آنها در یک نظام کنش و واکنش، حلل مکانیکی محض است و لذا آنها مجموعه های ماشینی هستند و از اینرو دارای نفس به معنی دقیق کلمه نیستند. "اما زمانی که دکارت این اظهارات را عیان می ساخت، نوعی پیچیدگی و ابهام در سخن مشهود بود زیرا برای توجیه علیت تغییرات فیزیکی نیز بایستی بیانی قانع کننده می شد " (۲۲).

واقعیت این است که مسأله اتحاد نفس و بدن در کانون مابعدالطبیعه دکارت دارد. دو جوهر کاملاً متمایز و متباین فکر (نفس) و بُعد (ماده) ثنویتی را ایجاد می کرد رهایی از آن کاری بس دشوار می نمود. اگر چه در نظر دکارت برخی روابط متقابل میان نفس و بدن وجود داشت، ولی وی می پنداشت که به اندازه کافی نفس را از امتداد - که فقط این قلمرو در معرض قوانین مکانیکی و قواعد علم روبه گسترش داشت - متمایز ساخته است. "دکارت زوچی می خواست که با ماده آنچنان تمایز داشته باشد که وجود ماده محتاج به اثبات گردد و در عین حال آنچنان همبست اتصال کامل با ماده داشته باشد که از طریق احساس بتوان وجود ماده را ثابت کرد محققان مابعدالطبیعه می دانند که محال است شما هم حلواتان را بخورید و هم (دست نخورده) داشته باشید." (۲۳) با ملاحظه این قبیل مشکلات است که

اسپینوزا، مالبرانش و - لایب نیتز، ارائه توجیهی معقولتر را در دستور کار خود قرار دادند. آنچه که لایب نیتز تحت عنوان "اصل هماهنگی پیشین بنیاد" و مالبرانش تحت عنوان "اصالت تقارن" برای پُر کردن خلاء ارتباط بین نفس و بدن ارائه نمودند، در جای خود دارای ارزش و اهمیت بود، اما هر یک بنوبه خود مسائل و نتایجی را عرضه می‌کرد که بمثابة مشکلات دیگری بر سر راه توجیه وجود احساس‌ها فرومانده و با وجود این هیچکدام در نیافتند که شکست دکارت معلول این است که وی با جواهر عینی و انضمامی همانند تعاریف انتزاعی هندسه دانان رفتار کرده است. آنها هم بازی را درست از همان نقطه‌ای که دکارت رها کرده بود آغاز و همان دست سه ورقی: ذهن، ماده و خدا را همچنان حفظ کردند و چون خود دکارت قبلاً با دو تای اولی (ذهن - ماده) بازی کرده و شکست خورده بود، آنها تنها یک ورق داشتند و از اینجا می‌توان دریافت که چرا هر سه تن (اسپینوزا، مالبرانش و لایب نیتز) با یک ورق بازی کرده‌اند. آری آنها می‌بایست همه چیز را بوسیله خدا توجیه کنند." (۲۴)

قطع نظر از مشکلاتی که در زمینه ارتباط نفس و بدن برای دکارت وجود داشت، یک مشکل مهم دیگر در خصوص تعداد این جواهر است. روشن است که در دیدگاه دکارت امکان توجیه تعدادی نامتناهی از جواهر متفکر یا نفوس وجود دارد، اما در مورد جواهر ممتد (یعنی عالم ماده) وضع بگونه‌ای دیگر است. دکارت ظاهراً اعتقاد داشته است که فی الواقع فقط یک جوهر ممتد می‌تواند وجود داشته باشد که همه طبیعت مکانیکی تألیف شده از آن است، این جوهر می‌تواند کمابیش متکاثف شود ولی نمی‌تواند منفصل شود.

با توجه به زمینه‌های تاریخی موضوع، اکنون جا دارد موضع اسپینوزا را در این خصوص - البته با در نظر گرفتن زمینه‌های کلی نظام فلسفی او - بیان نمائیم. برای ورود به اصل نظریه اسپینوزا، لازم است که ابتدائاً دیدگاه هستی‌شناسانه او را در نسبت با واژه "جوهر" مرور کنیم:

اگر چه در برخی از کتب و آثار فلسفی، اسپینوزا را بعنوان یکی از پیروان و دکارت تلقی کرده‌اند، اما وی بطور آشکار در چند مورد، بخصوص ثنویت نفس و خود را از سنت دکارتی جدا می‌کند. البته این درست است که نزد اسپینوزا، ملاحظه اندیشه دکارت امری اصلی و بنیادین بوده است و قطعاً در همین زمینه - مسأله نفس و بدن - دین بزرگی از جانب دکارت برگردن دارد، معهداً موضع سرس او علیه هر نوع دوگانه‌انگاری (ثنویت)، بویژه دوگانه‌انگاری نفس و بدن، مسیر او سنت دکارتی به معنای رایج کلمه جدا می‌سازد. حتی در زمینه معرفت‌شناسی، د بیانیه را ارائه می‌کند که از آن می‌توان مابعدالطبیعه خاص او را استنتاج کرد، در اسپینوزا مابعدالطبیعه‌ای را فراهم می‌سازد که بدون آن، معرفت‌شناسی وی ندرتاً فهم و ادراک است. اگر علاقه و توجه این دو به ریاضیات و روش مبتنی بر آن، اشتراک آنها بتواند قرار گیرد، تفاوت دیدگاه و استنتاج‌شان نیز نباید از نظر دور بتردید نیست که تمایز قطعی و شدیدی که بین نفس و بدن در سنت دکارتی می‌شود، ایجاد رابطه و نسبت بین آن دو را دشوار و بلکه ناممکن می‌سازد، ولی نمی‌توان امتیازات و برتری برخی دیدگاه‌ها را نسبت به دیگری انکار کرد. هنگام مالبرانش حوادث و وقایع عالم نفسانی و حوادث و رویدادهای عالم جسمانی را دو سلسله از حوادث مستقل که خداوند به مشیت خود انطباق زمانی می‌دهد، می‌نماید، بدینگونه که مثلاً تصمیم و اراده من برای حرکت دستم و حرکت متر متعاقب بر آن، وابسته و منطبق بر یکدیگر است، و درست‌گویی که یکی علت دیگر واقع شده است، در واقع موضع وی نسبت به موضع دکارت (در باب مسأله منوبری مغز) قابل قبول‌تر است. «البته اشکال واضح مالبرانش این بود که وی در جای فلسفه نهاد و لذا درست همانطور که به دکارت برچسب "رویا بین زده مالبرانش را هم عموماً "اصل رؤیت" (یعنی کسی که معتقد است همه چیز در خدا می‌شود) نامیدند.» (۲۵) اما اسپینوزا در شرایط دیگری قرار داشت: "اسپینوز

بفرنج‌ترین مسأله به ارث رسیده از دکارت - یعنی مسأله تأثیر متقابل نفس و ماده - پاسخی دندان‌شکن پیدا کرد و در مقامی فرار گرفت که بگوید به معنای مفروض ممکن نیست کنش و واکنشی وجود داشته باشد زیرا نفس و ماده در واقع یک چیزند که از دو جنبه مختلف لحاظ می‌شوند. به همین دلیل نظم‌هائی که ما درک می‌کنیم باعث این پندار باطل می‌شوند که رابطه علی و معلولی دارند مورخان فلسفه اغلب معتقد بوده‌اند که بهترین راه فهم اسپینوزا، تصوّر او به عنوان کسی است که می‌خواسته همین مشکل دکارت، یعنی رابطه نفس و بدن را حل کند. اما بنظر من، چنین تصویری از هدف اسپینوزا قدری نارساست. اسپینوزا در پی هدفی بزرگتر، یعنی برداشتی صحیح و همه‌گیر از امور است. (۲۶) اما در این برداشت، تمامی ثنویت‌ها در یک وحدت اساسی و بنیادین مستحیل می‌شوند.

جوهر و صفات: مطابق تعریف اسپینوزا، جوهر آن چیزی است که وجوداً و مفهوماً قائم به خود است، یعنی مستقل از تصوّر هر چیز دیگر می‌توان آنرا به ادراک در آورد. قابلیت در تصوّر با قابلیت در تخیل یکسان نیست زیرا اصولاً مرتبه خیال نسبت به درجات تجربه و معرفت بسیار پائین است و بنابراین فاقد اعتبار می‌باشد. در نظر اسپینوزا قابل تصوّر بودن یک چیز مساوی است با ادراک آن چیز بدون هیچگونه تناقض، و از آنجائی که در نزد وی آنچه که فی نفسه می‌تواند قائم بذات باشد با آنچه که فی نفسه می‌تواند به تصوّر در آید یکی است و این همانی دارد، بنابراین دانستن آنچه که می‌تواند و باید به اندیشه درآید، برابر است با تصدیق آنچه که می‌تواند و باید ضرورتاً وجود داشته باشد. اما در عین حال جوهر فاقد اثر و خصوصیت خارجی نیست و شناخت ذات آن از طریق شناخت صفاتش امکان‌پذیر است. اسپینوزا صفت را اینگونه تعریف می‌کند: "مقصود من از صفت شیئی است که عقل آنرا به مثابه مقوم ذات جوهر ادراک می‌کند." (۲۷) هر کدام از صفات جوهر نامتناهی است و در واقع مجلای ذات سرمدی و نامتناهی جوهر واحد است و بوسیله خودشان بنفسه به تصوّر درمی‌آیند. اگر چه هیچگونه کثرتی در ذات جوهر راه ندارد ولی در عین حال خود صفات نامتناهی اند و هر

یک از آنها به تمایز از دیگران قابل شناختن است.

در نظام فلسفی اسپینوزا، گاهی از صفات بگونه‌ای صحبت می‌شود که گوئید صرفاً جنبه‌هایی از جوهر هستند که از طریق آنها به شناخت جوهر نائل می‌شود. برخی اوقات بگونه‌ای از آنان سخن می‌رود که گوئید از واقعیت مستقلی برخوردار. ارتباط با این مسأله که چگونه صفات متعدد و بعضاً متباین دلالت بر جوهر واحد می‌آورد، اسپینوزا بیان روشن و مبسوطی ندارد. بنظر او از آنجا که جوهر واحد نمی‌تواند بطریقی محدود شود، نتیجه می‌شود که شماری از صفاتش نیز نمی‌توانند محدود شود. وی می‌گوید: "شیشی که واقعیت یا موجودیت بیشتری دارد، به همان اندازه بیشتری دارد." (۲۸) اما از میان تعداد نامتناهی از صفات نامتناهی (۲۹) - که هر یک فی‌نفسه تجلی ضروری جوهر واحد هستند - صرفاً دو صفت برای ما قابل ادراک است: صفت فکر و صفت بُعد. اما چرا فقط دو صفت؟

اگر هر صفتی نتیجه ضروری طبیعت و ذات جوهر است، این سخن می‌تواند جهت اثبات این مدّعی اسپینوزا سودمند باشد که می‌گوید: "ما جز اجسام و فکر اشیاء جزئی، چیز دیگری را نه احساس می‌کنیم و نه ادراک" (۳۰). معهود شایسته توجه است که اساساً اسپینوزا نیازی به این نمی‌بیند که اثبات کند چگونگی قضیه در حدّ یک اصل متعارفه می‌تواند مطرح شود. (۳۱) اما با وجود اینکه برهه در استان و نزدیکان او در این خصوص از وی سؤال می‌کنند، پاسخ او صرفاً تکرار دعای است که اساساً خود نیاز به اثبات دارند. در اینجا بهتر است مُراد او را در مفهوم فکر و بُعد بیان نماییم:

بُعد: صفات دوگانه‌ای از طریق آنها ما به درک و شناسایی جوهر نائل می‌شویم، دو جنبه از یک واقعیت واحدند. تمامی واقعیات هستی می‌توانند بعنوان یک سلسله تطبیق موجود، یعنی مجموعه‌ای از اجسام طبیعی که در یک نظام علی معلولی گرفته‌اند، نگریسته شوند، یا به همین ترتیب بعنوان دسته‌ای از تصوّرات که در منطقی معلولی مرتب گردیده‌اند. این دو توالی (بُعد و فکر) دقیقاً به موازات یک

قرار دارند، به این معنا که این دو نشأت گرفته از علت واحدی هستند و به این علت واحد از دو جنبه نگریسته می‌شود. طریقی که بواسطه آن ما درباره جوهر دارای بُعد می‌اندیشیم، بیش از آنکه به حالات تفکر یا حتی به حالات تخیل ما بستگی داشته باشد، به ماهیت بُعد فی نفسه باز می‌گردد. زیرا تصور متعارف ما از جوهر، بعنوان چیزی است که به اجزای جداگانه‌ای قابل تقسیم است و هر یک از آن اجزاء مکان معینی را در فضا اشغال می‌کند و در حدود زمانی معینی قرار دارد. اما بُعد فی نفسه بگونه‌ای نیست که چیزی بعنوان همه زمانی و همه مکانی باشد. ما ممکن است در تخیل خود بُعد را بعنوان چیزی که متجزی به اجزاء منفکی باشد، ادراک کنیم..... (۳۲) و به همین ترتیب روشی که ما بوسیله آن درباره صفت فکر می‌اندیشیم، به آن درجه از معرفتی که اذهان محدود و جزئی ما بدان دست یافته باشد، بستگی دارد.

در سلسله مراتب طولی مابعدالطبیعه (هستی‌شناسی) اسپینوزا، از صفات نامتناهی، مستقیماً حالات نامتناهی انتشاء می‌شود که خود سرمدی هستند، درست همانگونه که صفات سرمدی‌اند. اسپینوزا حالات ازلی و نامتناهی بُعد را حرکت و سکون می‌نامد و نهایتاً براساس سایر اصول فلسفه‌اش، حالاتی از بُعد وجود دارند که متناهی‌اند. حالات متناهی که تشکیل دهنده اجسام جزئی هستند، از نوعی هستند که منشاء همین اعیان جسمانی متعارف عالم بشمار می‌روند.... "شیء جزئی یا شیئی که متناهی و وجودش محدود است، ممکن نیست وجود یابد یا به فعلی موجب گردد، مگر به واسطه علتی که آن هم متناهی و وجودش محدود است....." (۳۳). بنظر می‌رسد این طریق از استدلال او را هم در اثبات و هم در انکار اینکه متناهی می‌تواند از نامتناهی انتشاء یابد، گرفتار می‌سازد. از آنجائیکه براساس نظر اسپینوزا، هر چیز که وجود دارد باید از خداوند و صفات نامتناهی او نشأت گرفته باشد، چنانچه این اشیاء حالات متناهی باشند، نتیجتاً باید از یک علت نامتناهی انتشاء یافته باشند و در غیراینصورت می‌توان سؤال کرد که پس چگونه آنها بوجود آمده‌اند؟ چگونه می‌توان هر حالت متناهی را اثر و نتیجه صفات نامتناهی بشمار آورد؟

سلسله مراتبی که بدین گونه پدید می آید، ظاهراً همان سلسله مراتب موجود نظر ارسطوست که شامل جمادات، گیاهان، حیوانات و انسان می باشد، الا اینکه اسپینوزا درباره نفوس موجودات با آنچه که ارسطو درباره مراتب نفوس می پند کاملاً متفاوت است.

فکر: در برابر حالت نامتناهی بُعد، یعنی حرکت و سکون، حالت ازلی و نامتناهی (یا عقل) (۳۴) وجود دارد. درست همانگونه که حالت نامتناهی بُعد تمامی آن جسمانی و مادی است را در بر می گیرد، به همان ترتیب حالت نامتناهی فکر، تا می آنچه که می تواند اندیشیده شود را مشتمل می گردد. با این وصف، درست همانگونه سلسله مراتبی از اجسام وجود دارد، همینطور سلسله مراتبی از تصورات^۱ نیز دارد و همچنین درست همانگونه که عالی ترین مرتبه جسم وجود دارد، به همان عالی ترین مرتبه تصور نیز وجود دارد و این همان تصور نامتناهی خداوند است. تصورات و نه اجسام بگونه ای نیستند که جوهر علت مستقیم آنها باشد، بلکه آن وساطت حالات نامتناهی که خود منتشی از صفات نامتناهی اند، بوجود می آیند. ارتباط بین تصورات و اجسام از نقطه نظر هر یک از آنها متقابل است. هر اجسام تصویری متناظر با خود دارد که "روح"^۲ آن بشمار می آید. تنها تصور بدن آن شایسته است به نام "نفس"^۳ نامیده شود، یا از نقطه نظر تصور، هر تصور آن چیزی که در مقابلش است،^۴ یعنی جسم آن، نفس انسان، در واقع تصور بدن انسان است. اسپینوزا صراحتاً اعلام می دارد: "نخستین شیئی که مقوم وجود بالفعل نفس است، همان تصور شیء جزئی است که بالفعل موجود است." (۳۵) معنای این چه می تواند باشد؟

قدر مسلم منظور اسپینوزا از شیء جزئی بالفعل، همان جسم است و به آن اقرباً به یقین، معنای عبارت بیان دیگری از تعریف نفس در نظر ارسطو است.

نفس همان صورت بدن یا جسم است، زیرا معنای تصوّر^۱ در نظر اسپینوزا، معنای عامی است که حتی شامل تصدیقات نیز می‌گردد. بنابراین اسپینوزا اولین گام‌ها را در جهت وحدت بخشیدن بین حالات فکر و بُعد برمی‌دارد. وی در جایی دیگر می‌گوید: "هر چه در موضوع تصویری که مقوم نفس انسان است (= شیء، بدن) رُخ می‌دهد، نفس انسان باید آنرا درک کند، یا به عبارت دیگر، تصوّر آن بالضروره در نفس انسان وجود خواهد داشت، یعنی اگر موضوع تصویری که مقوم نفس انسان است جسم باشد، ممکن نیست چیزی در آن رُخ دهد که بوسیله نفس درک نشود. (۳۶)" نظر هگل در این باره چنین است: "متعلق تصویری که تشکیل دهنده نفس انسان است، بدن است، یا یک حالت معینی از بُعد. بنابراین اگر متعلق تصویری که همان نفس انسان است، بدن باشد، هیچ چیزی در بدن روی نمی‌دهد، مگر آنکه بوسیله نفس ادراک شده باشد" (۳۷). اگرچه منظور اسپینوزا در قضیه اخیر، مسأله علم نفس انسانی به احوالات بدنی است ولی در واقع این از تبعات اعتقاد به وحدت و اتحاد نفس و بدن است که اینک لازم است جزئیات آنرا باز شناسیم:

وقتی سخن از اتحاد نفس و بدن به میان می‌آید، لازم است ابتدا خود معنای وحدت و نقطه مقابل آن یعنی کثرت دقیقاً روشن شود. اسپینوزا درباره معنای وحدت (یا واحد) و کثرت (یا کثیر) چنین می‌گوید: "وحدت چیست؟ ... برخی می‌گویند این اصطلاح بر چیزی که واقعی است دلالت دارد، یعنی به آن چیزی که نسبت به ذهن ما خارجی و عینی است دلالت می‌کند. اما چه چیزی بیشتر از مفهوم وجود به مفهوم وحدت می‌توان اضافه کرد که (معهداً) دیگران نمی‌دانستند که چگونه آنرا بیان کنند.... بهر حال ما می‌گوئیم وحدت آن چیزی است که بهیچ روی نباید آنرا از خود شیء فی نفسه متمایز گردانید و اینکه وحدت چیزی را به وجود نمی‌افزاید (یعنی وحدت مفهومی زاید بر ذات نیست)، بلکه آن صرفاً حالتی از فکر است که بوسیله آن یک چیز را از چیز دیگری که با آن مشابه است یا به طریقی با آن مطابق است، مجزا می‌سازیم. کثرت چیست؟ و به چه

معنا خداوند می تواند واحد نامیده شود و به چه معنا یگانه و بی همتا؟^۱ اما وحدت مقابل کثرت است، کثرتی که بداهتاً چیزی را به اشیاء نمی افزاید و آنگونه که ما به واضح و متمایز می فهمیم، چیزی نیست مگر یک حالت از فکر.

من نمی دانم که چرا موضوعی بدین روشنی، نیاز به این همه بحث و مجادله دارد. اینجا این مسأله باید مورد توجه قرار گیرد که موقعی که خداوند را جدای از اشیاء در نظر بگیریم می توانیم او را واحد بنامیم، اما هنگامی که در نظر بگیریم موجودات متعدد، خداوند را طبیعت واحد با خدا باشند نمی توانند وجود داشته باشند، آنگاه خداوند می تواند یگانه نامیده شود. اما با وجود این اگر ما خواسته باشیم که این موضوع را بیشتر مورد بررسی قرار دهیم، احتمالاً خواهیم توانست اثبات کنیم که این نامناسب است که خداوند را واحد و یگانه بنامیم. بهر حال این موضوع چندان اهمیتی ندارد و در واقع اصولاً برای آنان که با این مسائل بیش از جنبه های لغوی آن سر و کار دارند، نیازی به تدقیق بیش از این نیست^(۳۸). با توجه به مفهوم وحدت و آنچه در نظر اسپینوزا، جا دارد اکنون به مسأله اتحاد نفس و بدن از نظرگاه او بپردازیم:

«نظام و اتصال تصورات همانند نظام و اتصال اشیاء است»^(۳۹). و از این رهگ اسپینوزا به وحدت صفات فکر و بُعد رهنمون می شود: «... هر چه ممکن است در نتیجه آن را به عنوان مقوم ذات جوهر درک کند، تنها به یک جوهر واحد متعلق است و در نتیجه جوهر متفکر و جوهر دارای بُعد جوهر واحدی است که گاهی تحت این نام شناخته می شود و گاهی تحت آن صفت. بنابراین حالت بُعد و تصور آن حالت واحدی است که - به دو صورت ظاهر شده است^(۴۰)»

این شاید برای برخی این سؤال مطرح شود که منظور از اصطلاح «تصور» در نظر اسپینوزا، خصوصاً در آنجا که نفس را بعنوان تصور بدن معرفی نموده است، چیست؟ منظور همان معنای متعارف و متداول است یا چیز دیگر؟ «کلمه تصور (Idea) هرگز در پرده ای از ابهام و سردرگمی قرار می دهد. تصور در نزد دکارت ولاک با وج

روش بسیار متفاوت‌شان، لااقل چیزی است که متعلق به یک نفس جزئی است و این استفاده و کاربرد آنها از کلمه تصوّر، برای آنان یک مشکل معرفت‌شناسی ایجاد می‌کند: ما چگونه می‌توانیم مطمئن شویم که واقعیات مستقلی بعنوان ما بازای تصوّرات ما وجود دارند؟ این سؤال البته یک سؤال گمراه‌کننده‌ای است که دکارت را به برهان وجودی و جان لاک را به نوعی لادری‌گری می‌کشاند، اما برای اسپینوزا این سؤال بدینگونه نمی‌تواند مطرح شود. در نظر اسپینوزا تصوّرات و آن چیزهایی که متعلق تصوّرات‌اند نباید در مقابل یکدیگر در نظر گرفته شوند، زیرا آنها هرگز از یکدیگر مستقل نیستند. یک تصوّر و شیء متناظر با آن چیز واحدی هستند که از دو نظرگاه بدان نگریسته می‌شود، اما به جهت اینکه اسپینوزا از همان لفظی که دکارت و لاک از آن استفاده کرده‌اند (یعنی همان تصوّر) استفاده می‌کند و با وجود اینکه از سئوالاتی که آنها درگیرش بودند، اجتناب می‌کند، معهذا از نوعی حالت غیرقابل فهم مبرا نمی‌ماند... اما در عین حال بمنظور فهم دقیق مُراد اسپینوزا از بکارگیری کلمه تصوّر، لازم است نظریه معرفت وی مورد توجه قرار گیرد." (۴۱)

اکنون با ملاحظه معنای کلمه تصوّر در نظام فلسفی اسپینوزا، می‌توان این بیان وی را بهتر فهمید که می‌گوید: "تصوّر نفس با خود نفس متحد است، همانطور که خود نفس با جسم متحد است" (۴۲). و این از نتایج قضیه سیزدهم از بخش دوم کتاب اخلاق است که به اثبات وحدت نفس و بدن اختصاص دارد. بنابراین، از دیدگاه هستی‌شناسی، نفس چیزی نیست مگر بدن و واقعیتی غیر از آن واقعیتی که به بدن نسبت داده می‌شود ندارد، "تا آنجا که نتیجه می‌گیرد: "نه بدن می‌تواند نفس را به اندیشیدن وادارد و نه نفس می‌تواند بدن را به حرکت یا سکون و یا به حالت دیگر - اگر حالت دیگری باشد - وادار کند" (۴۳). و از این قضیه نتیجه دیگری می‌گیرد بدین صورت که: "نفس و بدن شیء واحدی است که گاهی با صفت فکر تصوّر شده است و گاهی با صفت بُعد. به همین دلیل است که نظام یا اتصال اشیاء واحد است، چه طبیعت تحت این صفت تصوّر شود و چه تحت آن صفت و در نتیجه، نظام افعال و انفعالات بدن ما، در طبیعت مطابق است با

نظام افعال و انفعالات نفس ما" (۴۴) و اینکه "بنابراین جنبه‌های منفک و مستقلى که ما به هر انسانی نسبت می‌دهیم، هرگز دقیقاً اینچنین نیستند که اگر اینگونه بود، لازم بود که هر یک از افکار و تصوّرات خداوند، می‌توانست خارج از ارتباط ذاتی خود، وجود داشته باشد و یعنی اینکه خداوند می‌توانست خود را بطور کامل صرفاً در یک حالت متناهی از صفت فکر یا یک حالت متناهی از صفت بُعد، محدود و متجلی سازد در واقع نفس انسان، همواره بخشی از فکر و عقل نامتناهی خداوند است، همچنانکه بدن انسان، بخشی از صفت بُعد نامتناهی خداوند است" (۴۵). و اگر انسان موجودی است مرکب از نفس و بدن، می‌توان گفت: "بدین ترتیب، انسان حالت متناهی‌ای است که نتیجه ظهور دو صفت فکر و بُعد جوهر است " (۴۶).

پس اگر چنانچه تمامی بیان اسپینوزا را در باب وحدت نفس و بدن مورد ملاحظه قرار دهیم، مسلماً آثار عمق اندیشه و فکر وی را در پیدا کردن یک راه حل مناسب و معقول - که اسلاف وی از آن باز ماندند - در خواهیم یافت. اما آیا می‌توان قبول کرد که راه حل وی، راه را برای هر گونه ابهام و سؤال و مناقشه مسدود می‌کند؟ و آیا پس از عرضه راه حلش به دیگران، موجی از انتقادات و اعتراضات بر این نظریه هجوم نیاورد؟ صرفنظر از جنبه‌های تاریخی و نوع واکنش‌ها و عکس‌العمل‌هایی که در مواجهه با این نظریه شکل یافته است، می‌توان میزان قوّت منطقی و معقول آنرا ارزیابی نمود. "این موضوع (یعنی رابطه نفس و بدن) ما را به عرض عرضی از مسائل و مشکلاتی که مبتنی بر یک سؤال است، رهنمون می‌سازد. آن سؤال اینست که چگونه اسپینوزا توانسته است یک رابطه منطقی بین مفاهیم کلیدی جوهر، حالت و صفت برقرار کند؟ در نظر اسپینوزا، نفوس و بدنان حالات جوهر واحد هستند، اما آنها بطور خاص، حالت‌های صفت بُعد و صفت فکر هستند ولی فکر و بُعد صفات متمایزی هستند و هر چه که تصوّر شود، باز هم نتیجه است که حالات آن دو صفت متمایزاند و بنابراین اینهمانی ندارند، در حالیکه ادعا شده است که به موازات و مطابق یکدیگرند. بهر حال، هر برداشتی که از این مسأله می‌شود، بسته به آن است که مراد ما از اینکه بدن را "حالت" صفت بُعد (یا نفس را حالت

صفت فکر) می‌نامیم، چیست؟

اگر تمامی منظور ما از اینکه می‌گوئیم بدن حالتی از جوهر است، مفهومی باشد که تحت صفت بُعد به اندیشه درآید، پس در واقع بدن و نفس دقیقاً و حقیقتاً با یکدیگر وحدت دارند، زیرا با این بیان، بدن متعلق به الف و نفس متعلق به الف، جهات گوناگونی است که به یک فرد دلالت دارد و لذا هر دو حالت یک جوهراند. تفاسیر ارائه شده از بیان اسپینوزا در این مورد، هر چند بعنوان تفسیری درست تلقی شود (اگر بر فرض خود اسپینوزا تصور روشنی از موضوع در ذهنش داشته است)، در واقع هر یک از آنها مملو از مشکلات است. تفسیر موسوم به "تفسیر مقارنت"^۱ از ابهام کاملی برخوردار است، زیرا باید این مسأله روشن شود که چرا از رابطه متقابل بین نفس و بدن، چنین نتیجه‌ای بدست می‌آید؟ تفسیر اینهمانی نیز معیار روشنی فراهم نمی‌کند که کدامیک از حالات خاص بُعد با کدامیک از حالات خاص فکر اینهمانی دارد. تفسیر دیگری که براساس نظریه جدید ذهن - عرضه شده و از آن "دونالد دیویدسان"^۲ است و بنام نظریه "یگانه‌انگاری غیرمتشابه"^۳ شهرت یافته، با آنچه که اسپینوزا بیان نموده نزدیک است. اما این نظریه بویژه جایز می‌شمارد که رویدادهای جسمانی و نفسانی از طریق تشابه علل و معلول‌هایشان با یکدیگر اینهمانی داشته باشند، حتی اگر چه وی احتمالاً از اصول و قوانین روانشناسی برای تفسیر خود بهره برده باشد. در هر حال اسپینوزا نه تنها چنین تمایزی را بین علیت و توصیف ایجاد نکرد، بلکه چیزی را هم که براحتی با نظریه معرفت وی پیوند و هماهنگی داشته باشد، فراهم نساخت.

اعتراض مهمی که بر نظریه وحدت جوهری اسپینوزا شده اینست که آیا مفهوم جوهر می‌تواند تنها به یک مصداق محدود و منحصر شود؟ ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه (متافیزیک) استدلال کرده بود که "وحدت" و "وجود" با یکدیگر اینهمانی ندارند. وجود مستلزم آن است که برانواع و مصادیق متکثر و متعدد جواهر دلالت داشته

1- Parallelist interpretation

2- Donald Davidson

3- Anomalous monism

باشد، نه آنکه همه موجودات را تحت یکنوع از طبقه‌بندی "وجود" یا "واحد" قرار دهد. با این وصف بنظر می‌رسد که یگانه‌انگاری اسپینوزا تنها به بهای خروج و عدول کامل از مفهوم ارسطویی جوهر، معتبر می‌ماند و اصولاً بسختی می‌توان گفت که ارسطو و اسپینوزا در مورد مفهوم جوهر از یک چیز سخن می‌گویند" (۴۷).

در پایان می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا پاسخ اسپینوزا به مسأله نسبت نفس با بدن قابل قبول‌تر و موجه‌تر از سایرین بوده است؟ آیا می‌توان رأی اتین ژیلسون را پذیرفت که می‌گوید: "..... چهار مرد بزرگ (دکارت، مالبرانش، لایب نیتز، اسپینوزا) این موضوع را آزمودند و شکست خوردند" (۴۸) و یا در موافقت با فردریک کاپلستون می‌گوییم که: "..... اما نه در دنیای قدیم و نه در قرن هیجدهم و نه حتی در قرن بیستم، نمی‌توان به نحو خرسندکننده‌ای روانی را بر حَسَب جسمانی و عقلانی را بر حَسَب غیر عقلانی و وجدان و آگاهی را بر حَسَب غیر آن تبیین کرد. از سوی دیگر، اگر نفسانی را نمی‌توان به جسمانی تحویل کرد، جسمانی را هم نمی‌توان به نفسانی تحویل نمود، این دو متمایز باقی می‌مانند، هر چند در انسان، یعنی رشته ارتباط بین قلمرو صرفاً نفسانی و قلمرو صرفاً مادی، دو عنصر کاملاً به هم پیوسته و مرتبط‌اند. افلاطون تأکید را بر تمایز (و ثنویت) قرار داد، ارسطو بر رابطه درونی و ذاتی تأکید کرد، ولی اگر کسی بخواهد از نظریه "علل موقعی"^۱ (اقترائی) یا ایدئالیسم جدید از یکسو و نظریه "شبه پدیدار" از سوی دیگر احتراز کند، باید هر دو واقعیت را در نظر داشته باشد" (۴۹).

با این حال بنظر می‌رسد که نباید از کار بزرگی که بدست اسپینوزا انجام گرفته و احتمالاً وجوه تمایز مهم و قابل ستایشی با دیگر نظام‌های فلسفی دارد، صرف‌نظر کرد، همان‌که "ژوکیم" اعتقاد دارد: "..... اما هیچ فیلسوفی همانند اسپینوزا نتوانسته است از بعد الطبیعه، اخلاق، روانشناسی و طبیعیات را بگونه‌ای با یکدیگر بیامیزد که نتوانند از یکدیگر جدا و منفک شوند ... (۵۰). و برآستی که هدف و غایت اسپینوزا، همان غایت هر فلسفه حقیقی و راستین بود، یعنی انحلال هر نوع ثنویت و دوگانگی در یک

وحدت جامع و همه شمول که هیچ شیئی از اشیاء و هیچ اصلی از اصول نتواند خارج از آن قرار گیرد، "..... او (اسپینوزا) در کتاب اخلاق هر نوع ثنویت و دوگانگی را در هستی انکار می‌کند و تصریح می‌کند که جز یک جوهر امکان (وجود) ندارد و دو جوهر که یکی خالق و دیگری مخلوق باشد، ممکن نباشد و نتیجه اینکه جز خدا و صفات و آثار او شیئی موجود نباشد" (۵۱). و لکن وحدت جوهری وی، الزاماً با اندیشه دینی و مذهبی ناسازگار نیست، "..... کسانی که او را وحدت وجودی می‌دانند یقیناً درست فکر می‌کنند و این فکر بهیچ وجه به معنای این نیست که او آدمی برآستی مذهبی و دین‌دار نبوده است.... اگر وی را با فیلسوف معاصرش توماس هابز مقایسه کنیم... (وی برخلاف هابز) در برخوردش با طبیعت موضعی خاص داشت، رهیافت اسپینوزا رهیافتی است ذاتاً دینی، آمیخته با احساس هیبت و احترام توأم با فروتنی و خشوع و استغراق در مراقبه و تفکر" (۵۲).

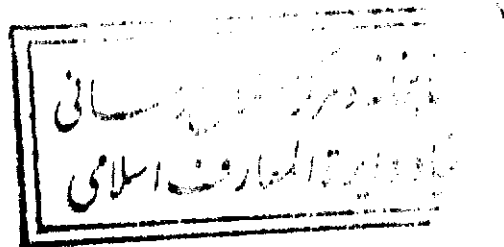
در خصوص نقش خداوند در فلسفه دکارت و دکارتیان باید گفت: نقش خداوند در نظام فکری دکارت اساساً برای پُر کردن شکاف معرفت‌شناسی وی است. بنابراین دکارت، یعنی آن کسی که ظاهراً یک کاتولیک متعصب بود، نسبت به اسپینوزا که صراحتاً یک یهودی مُرتد بود، کمتر خداشناس بود. اسپینوزا برای توجیه چگونگی عمل خداوند در عالم، نیازی به راه‌حلّ اسلافش نداشت، او نه یک پیرو مکتب "اصالت تقارن" همانند مالبرانش بود و نه یک پیرو "مکتب اصالت شبه پدیدار" که حوادث نفسانی را معلول آثار جسمانی بداند و نه یک فردی بود که قائل با تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن باشد. در نظر او نفس و بدن هرگز بطور علیّ معلولی با یکدیگر مرتبط نیستند، آنها وحدت دارند، زیرا فکر و بُعد دو صفتی هستند که از طریق آنها یک جوهر قابل شناسایی است. تعلیم اسپینوزا در مورد جوهر و صفاتش بگونه‌ای نیست که صرفاً بروحدت جوهر دلالت و تأکید کند، بلکه همچنین کوششی است برای تبیین ارتباط و نسبت بین جوهر واحد نامتناهی و اعیان متکثر متناهی.

اضافه می‌شود که در کتب و آثاری که به نحوی موضوع نفس و بدن و نسبت این دو را

مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند، از عناوین و مکاتبی نام برده می‌شود که دلالت بر موضوع و نحوه بیان فیلسوف یا فیلسوفانی در این زمینه دارد. مهمترین این مکاتب و نحله‌ها عبارتند از: "مکتب اصالت رفتار"^۱، "مکتب اصالت ذهن"^۲، "مکتب اصالت تقارن"^۳، "مکتب اصالت ماده"^۴، مکتب "اصالت همسانی"^۵، "مکتب اصالت شبه‌پدیدار"^۶، "نظریه اینهمانی"^۷ و بالاخره "نظریه دو جنبه‌ای"^۸. برخی از مفسرین و صاحب‌نظران، دیدگاه اسپینوزا را در این خصوص، در ذیل نظریه یا "مکتب اصالت همسانی" قابل اندراج می‌دانند ولی در هر صورت، هر عنوانی که برای دیدگاه و اندیشه وی در این زمینه مناسب باشد، میزان اعتبار و قوت آن است که همواره توجه متفکران و اندیشمندان را بخود معطوف داشته و تلاش آنان را برای کشف ابعاد و امکانات بالقوه در آن برمی‌انگیزد.



-
- | | |
|--------------------|---------------------------|
| 1- Behaviorism | 2- Mentalism |
| 3- Occasionalism | 4- Materialism |
| 5- Parallelism | 6- Epiphenomenalism |
| 7- Identity theory | 8- Double - aspect theory |



منابع و مأخذ

- 1- Pinchin, Calvin, *Issues in Philosophy*, Macmillan, London, 1991, P.7.
- ۲- کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه - یونان و روم، ترجمه دکتر سیدجلال‌الدین مجتبوی، سروش، تهران، ۱۳۶۸، ص ۵۶۰.
- ۳- همان، ص ۵۶۱
- ۴- همان، ص ۵۶۱
- ۵- همان، ص ۵۶۱
- 6- Parkinson, G.H.R. *An Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, England, 1988, P. 328.
- 7- Ibid, P. 329.
- 8- Edwards, Paul. *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, New York, 1972, Vol.5, P. 363.
- ۹- ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تعلیقه علی مراد داودی، تهران، حکمت، ۱۳۶۱، دفتر سوم.
- 10- Irwin, Terence. *A history of western philosophy*, Oxford, England, 1990, Vol. 1, P. 132
- ۱۱- تاریخ فلسفه، کاپلستون، ص ۵۷۱

- ۱۲- ژیلسون، اتین. روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶، ص ۲۸۲.
- ۱۳- همان، ص ۲۸۳
- ۱۴- جهانگیری، محسن. احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹، ص ۵۹.
- ۱۵- دکارت خود تأکید می‌کند که اگر منظور از جوهر، شیء قائم بذات و مستغنی از غیر باشد، تنها یک جوهر امکان وجود خواهد داشت و آنهم خداست، ولیکن به سبب اینکه عالم خارج از نوعی تقرر و هویت حقیقی برخوردار بوده و وهمی و خیالی نیست، باید نفس و ماده را نیز از زمره جواهر بحساب آورد و بنابراین وجود سه جوهر را در عالم تصدیق کرد. (برای تفصیل موضوع می‌توان به کتاب: اصول فلسفه، تألیف رنه دکارت، ترجمه منوچهر صانعی، انتشارات الهدی، ۱۳۷۱، اصل ۵۲ و ۵۳ مراجعه کرد).
- ۱۶- دکارت، رنه. تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، ص ۸۹.
- ۱۷- دکارت، رنه. اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، الهدی، ۱۳۷۱، ص ۴۳.
- ۱۸- تأملات در فلسفه اولی، ص ۹۷-۹۸.
- ۱۹- اصول فلسفه، اصل ۱۱ به بعد. همچنین در ابتدای تأمل دوم از رساله تأملات آمده است که: "در ماهیت نفس انسان و در اینکه شناخت نفس از شناخت بدن آسانتر است."
- ۲۰- تأملات در فلسفه اولی، ص ۷۸.
- 21- Matson, Wallace. *A new history of philosophy*, New York, 1987, Vol. 2, P. 305.
- 22- Parkinson. G.H.R., *An Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, 1988, P. 262.
- ۲۳- ژیلسون، اتین. نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۳، ص ۱۷۵.
- ۲۴- "نقد تفکر فلسفی غرب"، ص ۱۷۵-۱۷۶.
- ۲۵- "نقد تفکر فلسفی غرب"، ص ۱۸۱.
- ۲۶- مگی، بریان. فلاسفه بزرگ - آشنائی با فلسفه غرب، ترجمه عزت... فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۷.
- ۲۷- اسپینوزا، باروخ. اخلاق، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی،

۱۳۶۴، بخش ۱، تعریف ۴.

۲۸- اخلاق، بخش ۱، قضیه ۹.

۲۹- بنا بر رأی اسپینوزا، صفات جوهر عدّه، مدّه و شدّه نامتناهی اند در حالیکه حالات عدّه، مدّه نامتناهی اند ولی شدّه متناهی اند.

۳۰- اخلاق، بخش ۲، اصل متعارفه ۵.

۳۱- زیرا اصل متعارفه، اصلی است که به لحاظ بداهت و روشنی، نیازی به اثبات ندارد. آنگاه در مورد این مسأله که عالم وجود صرفاً متشکل از جوهر و حالات آنست این سؤال مطرح می‌شود که چگونه اسپینوزا این قبیل مسائل را در زمره اصول متعارفه عنوان می‌نماید.

۳۲- مُراد از این عبارت، همان تمایزی است که اسپینوزا بین بُعد معقول و بُعد متخیّل قائل می‌شود. به زعم او، بُعد و متخیّل آن بُعدی است که قابلیت تقسیم به اجزاء منفک را داشته باشد، در حالیکه بُعد معقول غیرقابل تقسیم و غیرقابل تجزّی است. این همان بُعد است که بعنوان حالت یا صفت جوهر (خداوند) توصیف شده است.

۳۳- اخلاق، فصل ۱، قضیه ۲۸.

۳۴- اسپینوزا بعضاً به جای کلمه thought (فکر) از کلمه intellect (عقل) استفاده می‌نماید که در واقع مترادف و هم معنا هستند.

۳۵- اخلاق، بخش دوّم، قضیه ۱۱.

۳۶- همان، بخش دوّم، قضیه ۱۲.

37- Hegel, G.W. *The history of Philosophy*. Vol. 3, P. 271.

38- Spinoza, Baruch. *Thoughts on Metaphysics*. From the collection: *Earlier philosophical writings*, Translated by: Frank A. Hayes, New York, Part 1, PP. 121, 122.

۳۹- اخلاق، بخش دوّم، قضیه ۷.

۴۰- همان، ص ۷۳ (تبصره قضیه ۷ بخش دوّم).

41- Edward, Paul. *The Encyclopedia of Philosophy*,. Vol. 7, P. 536.

۴۲- اخلاق، بخش دوّم، قضیه ۲۱.

۴۳- اخلاق، بخش سوّم، قضیه ۲.

۴۴- اخلاق، بخش سوّم، تبصره قضیه ۲.

45- Joachim, H., *A study of the Ethics of Spinoza*, New York, Russell Pub., 1964, P. 130.

۴۶- همان، ص ۱۲۶.

47- Parkinson. G.H.R., *An Encyclopedia of Philosophy*, P. 263.

۴۸- "نقد تفکر فلسفی غرب"، ص ۱۸۵.

۴۹- تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج. ۱، ص ۵۷۲.

50- Joachim, H., *A study of the Ethics of Spinoza*, P. 123.

۵۱- جهانگیری، محسن. تطبیق وحدت وجود در تصوف محی الدین بن عربی و وحدت جوهر در فلسفه باروخ اسپینوزا، پایان نامه دوره دکتری فلسفه دانشگاه تهران، ۵۲- ۱۳۵۱، بخش ۲، ص ۹۲.

۵۲- مگی، بریان. فلاسفه بزرگ - آشنائی با فلسفه غرب، ص ۱۷۱.



این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی