

## وجودشناسی دکارت و پیروان وی\*

عبدالله محمدی\*\*

### چکیده

مسئله وجودشناسی یکی از بنیادی‌ترین مسائل در نظام فکری هر فیلسوف است که تأثیر آن بر سایر قسمتهای فلسفه غیرقابل انکار است. وجود شناسی دکارت با پذیرش اصل واقعیت آغاز و به تشکیک در وجود، کمال دانستن آن و پذیرش برهان وجودی تکمیل می‌گردد. اما تأثیر کوژیتو<sup>۱</sup> بر سوبرکتیویسم غربی مهم‌ترین رکن در وجودشناسی اوست. اسپینوزا وجود را در تحقق و تصور بی نیاز از غیر می‌داند و به تقریری از پانته‌ایسم نزدیک می‌گردد. با این همه، واقعیت خارجی مستقل از ذهن در فلسفه اسپینوزا انکار نمی‌گردد، درحالی‌که از لوازم کوژیتوی دکارت و نیز نظریه مناد لایب‌نیتس انکار تحقق جوهر خارجی مستقل از ذهن است.

واژه‌های کلیدی: وجودشناسی، دکارت، لایب‌نیتس، اسپینوزا، سوبرکتیویسم، پانته‌ایسم، کوژیتو.

تاریخ تأیید: ۹۰/۹/۱۲

\* تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۷

\*\* دانش‌پژوه دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم.☞

۱. اصل «من می‌اندیشم پس هستم» دکارت که ترجمه عبارت «Cogito ergo Sum» است به اصل کوژیتو مشهور شده است.

## مقدمه

مقصود از وجودشناسی بررسی اوصاف و احوال مفهوم و واقعیت وجود در منظومه فکری یک فیلسوف است. تلقی یک فیلسوف از مفهوم وجود، اصل واقعیت خارجی، اوصاف وجود، مراتب وجود، رابطه وجود خارجی و ذهن انسان، از مهم‌ترین مباحث در وجودشناسی است. این نوشتار به بررسی این موضوع در اندیشه دکارت و مهم‌ترین پیروان وی یعنی لایب‌نیتس و اسپینوزا می‌پردازد، از این‌رو نه مبانی فلسفی دکارت و اتباع وی بلکه مبانی و مسائل وجودشناسی ایشان بررسی خواهد شد. دیدگاه یک فیلسوف نسبت به واقعیت خارجی و رابطه آن با انسان تأثیر بسیاری در معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و سایر حوزه‌های معرفتی دارد. به ویژه دیدگاه خاص دکارت به وجود و رابطه ذهن و عین، تأثیر جدی در تفکر فیلسوفان پس از وی در مغرب زمین داشته است. همین امر اهمیت پرداختن به مباحث وجودشناسی را آشکارتر می‌کند. روش تحقیق در این مقاله تحلیلی اسنادی است. سوالات این تحقیق عبارت‌اند از:

۱. مفهوم وجود، واقعیت وجود، مراتب وجود در نگرش هر یک از سه فیلسوف فوق چگونه تفسیر می‌شود؟
۲. رابطه ذهن و عین و وابستگی یا عدم وابستگی خارج به ذهن انسان در نظر هر یک از سه فیلسوف فوق چگونه تعبیر می‌شود؟
۳. تحلیل اسپینوزا از وحدت وجود به کدام تقریر از وحدت وجود نزدیک است؟

دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م)

### ۱. علم به معنای وجود از طریق درون

نخستین نکته حائز اهمیت در وجودشناسی دکارت آن است که وی مفهوم وجود را امری واضح می‌داند که برای فهم آن به چیزی جز مراجعه به درون نیاز نیست. برخی متکلمان و فیلسوفان به کوژیتوی دکارت چنین اشکال کرده‌اند: «از اینکه ما فکر می‌کنیم کاملاً یقینی به نظر نمی‌رسد که وجود داریم. زیرا برای یقین به اینکه فکر می‌کنید باید بدانید که فکر کردن یا فکر و نیز وجود شما چیست؟ اما چون هنوز نمی‌دانید که اینها چیستند چطور می‌توانید بدانید که فکر می‌کنید یا وجود دارید؟» (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۷۶).

طالع

خلاصه اشکال آن است که برای کشف سنگ بنای شناخت از هیچ امر دیگری نباید استفاده شود، در حالی که مفهوم فکر و وجود را دخالت مفروض گرفته شده است.

دکارت در پاسخ می‌گوید: «درست است که هیچ کس نمی‌تواند یقین داشته باشد که می‌داند یا وجود دارد مگر اینکه بداند فکر و وجود چیست، ولی لازمه آن این نیست که شناخت مزبور حاصل تفکر باشد یا از طریق برهان به دست آمده باشد... آنچه برای انسان کافی است این است که به وسیله آن شناخت درونی (Internal cognition) که همواره مقدم بر شناخت فکری است از آن آگاه باشد» (همان، ۴۸۷).

دکارت معتقد است هر چند کسی تاکنون هرگز این سؤال را نکرده باشد که فکر یا وجود چیست، ولی به هریک از اینها چنان علمی دارد که برای یقین وی کافی است، این امر نشانگر آن است که وی مفهوم وجود را از سنخ مفاهیم واضحی می‌داند که نیازی به تعریف و توضیح ندارند.

## ۲. پذیرش واقعیت خارجی

دکارت پس از اثبات یقینی (واضح و متمایز) نفس به سراغ اثبات واقعیات خارجی رفته و در تأمل سوم به اثبات خدا و سپس در تأمل ششم به اثبات جواهر می‌پردازد. این امر اولاً نشانه آن است که وی وجود واقعیت خارج از خود را پذیرفته و ثانیاً معرفت یقینی به آن را ممکن می‌داند.

## ۳. تشکیک در مفهوم وجود و واقعیات خارجی

دکارت در مقدمات برهان علامت صنعتی بقیه تشکیک واقعیات اشاره کرده می‌گوید: «واقعیت یا موجود درجات مختلفی دارد، زیرا جوهر واقعیت بیشتری از عرض یا حالت دارد و جوهر نامتناهی واقعیت بیشتری از جوهر متناهی دارد. بنابراین در مفهوم جوهر واقعیت ذهنی بیشتری نسبت به مفهوم عرض وجود دارد و در مفهوم جوهر نامتناهی واقعیت ذهنی بیشتری نسبت به مفهوم جوهر متناهی وجود دارد» (همان، ۲۰۰-۲۰۱ و دکارت، ۱۳۸۱: ۵۷)

باید توجه داشت که اختلاف مراتب در این بحث ناظر به حیث حکایتگری و مرآت‌ی مفاهیم است و نه حیث وجودی و غیرمرآت‌ی مفاهیم، چراکه دکارت قصد دارد از اختلاف مرتبه مفاهیم اختلاف مرتبه واقعیات خارجی را نتیجه بگیرد.

این امر سبب اعتراض هابز شده که به وی اشکال می‌کند: چگونه واقعیت کمی و بیشی می‌پذیرد؟ (همان، ۲۳۴) دکارت مجدداً توضیح می‌دهد «همان‌طور که جوهر دارای واقعیتی بیش

از حالت است... اگر جوهری نامتناهی و قائم به ذات وجود داشته باشد، از جوهر متناهی و قائم به غیر شیئیت بیشتری دارد» (همان، ۲۳۵).

عبارت فوق بیانگر آن است که دکارت تشکیک در مفاهیم و مراتب موجودات واقعی را می‌پذیرد.

#### ۴. کمال بودن وجود

دکارت یکی از طرفداران برهان وجودی است و در تأمل پنجم سعی می‌کند از طریق مفهوم کمال نامتناهی، وجود خدا را اثبات کند. بدین ترتیب که خدا کامل‌ترین ذات است. وجود نیز کمال است. پس خدا وجود دارد. دکارت معتقد است فرض خدا بدون وجود مانند مثلی است که زوایایش دوقائمه نباشد یا دره‌ای که کوه نداشته باشد (همان، ۸۶-۸۷).

منتقدان برهان وجودی اشکالات متعددی را طرح کرده‌اند، اما آنچه در این مقام مدنظر است اشکال گاسندی و به تبع آن کانت است که معتقد بودند اساساً وجود کمالی در کنار سایر کمالات نیست. «حقیقت مطلب آن است که نه در خدا و نه در هیچ موجود دیگری وجود، کمال نیست، بلکه چیزی است که بدون آن هیچ کمالی نمی‌تواند وجود داشته باشد» (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۰۵) نقش وجود تثبیت یا وضع یک چیز و کمالات آن است. اگر چیزی وجود نداشته باشد هیچ کمال و نقصی ندارد. بنابراین، چیزی که فاقد وجود است ناقص نیست، بلکه معدوم است. همان‌طور که در کمالات مثلث، وجود را ذکر نمی‌کنید، در کمالات خدا هم نباید وجود را در کنار علم و سایر اوصاف بیاورید. زمانی که ما می‌گوییم مثلث سه ضلع دارد، یا خدا قادر است، چیزی به موضوع اضافه شده است، ولی وقتی می‌گوییم زید موجود است، چیزی به زید اضافه نشده است، زیرا وجود زید چیزی جز خود زید نیست. وجود، موضوع را وضع می‌کند و تازه ما باید درباره آن محمول یا صفتی به کار ببریم. با آمدن محمول وجود هنوز چیزی به موضوع اضافه نشده است. دکارت معتقد بود با نفی وجود از خدا تناقض پیش می‌آید. اما گاسندی می‌گوید اگر مثلث باشد و سه ضلع نباشد تناقض می‌شود، ولی اگر من مثلث را با تمام ذاتیات آن نفی کنم، چیزی نیست که بخواهد سه ضلع باشد یا نباشد. لذا تناقضی رخ نمی‌دهد. در مفهوم خدا هم اگر خدا قادر نباشد، تناقض رخ می‌دهد، ولی اگر من خدا را با تمام کمالات آن بردارم، تناقضی رخ نمی‌دهد.

دکارت پاسخ می‌دهد در مورد خداوند وجود ضروری نیز مانند قدرت مطلق یک خصوصیت حقیقی است، زیرا وجود به ذات وی تعلق دارد. وجود مثلث را نباید با وجود خدا مقایسه کرد،

زیرا رابطه وجود و ماهیت در خدا و مثلث متفاوت است. ماهیت خدا همان وجود اوست، ولی ماهیت مثلث همان وجود او نیست (همان، ۴۶۸ و دکارت، ۱۳۸۱: ۸۶).

##### ۵. تأثیر کوژیوتوی دکارتی در فلسفه جدید

فیلسوفانی چون هوسرل و هیدگر با نگاه فلسفی به کوژیوتو، فلسفه دکارت را پایه تمدن عصر جدید و ایده‌الیسم دوران بعد دانسته‌اند. هوسرل معتقد است: «دکارت ایده‌هایی را تأسیس کرد که در نهایت اصالت عقل عینی را از طریق کشف پوچی پنهان در آن متلاشی نمایند» (هوسرل، ۱۳۸۷: ۱۵۷) هیدگر نیز بر این رأی است که دگرگونی‌های ماهوی در بنیاد متافیزیک دکارت سبب تمام پیش‌فرض‌های قرن نوزدهم و سراسر تفکر قرن بیستم بوده است. با دکارت است که تمامیت متافیزیک غرب آغاز می‌شود (هیدگر، ۱۳۷۷: ۱۱۴-۱۱۵).

بوخنسکی بر آن است که دکارت انسان را از عصر توجه به خدا دور ساخته و سوژه (من انسانی) را مرکز و مدار موجودات می‌سازد (بوخنسکی، ۱۳۷۹: ۲).

نخستین نتیجه کوژیوتوی دکارت تغییر معنای سوژه بود. سوژه در تفکر یونان باستان بیانگر چیزی است که در برابر ما قرار گرفته و به عنوان «بنیاد»، همه چیز را حول خویش گردآورده است. در تفکر دکارت با سوژه شدن انسان، محوریت عالم و عنصر بنیادین هستی نیز در ماهیت انسان خلاصه می‌شود. انسان تبدیل به موجودی می‌شود که «موجود» بر بنیاد آن است (هیدگر، ۱۳۷۷: ۱۱۶-۱۱۷) عصر جدید به عصر آزادی انسان معروف شده است، اما نه بدین جهت که انسان خود را از قیدهای حاضر رها سازد، بلکه ماهیت انسان طوری دگرگون می‌شود که انسان سوژه و بنیاد می‌گردد (همان).

با محور قرارگرفتن انسان، حقیقت داشتن اشیا نیز منوط به یقین انسان شده و وجود یا عدم اشیا دیگر دائر مدار یقین اوست. در کوژیوتو انسان مقام تازه‌ای پیدا می‌کند و وجودش یقینی‌تر از هر امر دیگری حتی خدا می‌شود. انسان اصل و بنیاد جهانی می‌شود که خودش بنیاد نهاده است و هر حقیقتی باید برای «من» یقینی شود تا حقیقت داشته باشد. یعنی حیثیت نفس الامری موجودات پنهان شده و حقیقت اشیا جای خود را به یقین به وجود اشیا می‌دهد. هیدگر درباره اشیا در عصر جدید می‌گوید: «در این معنا دیگر «موجود در کل» چنان دریافت می‌شود که صرفاً تا جایی عبارت از «موجود» است که توسط «انسان تصویر

کننده» و ایجاد کننده طرح شده باشد» (همان، ۱۲۱) در چنین جایی است که «موجود» بدل به «تصویر عالم» می‌شود. موجودات تنها در حکم تمثیل برای انسان هستند. تفکر که در گذشته انکشاف و در حضور موجودات بودن بود، در عصر جدید به معنای تمثیل و ابره سازی شد. اشیا، دیگر در مقابل انسان نیستند، بلکه انسان آنها را در برابر خویش حاضر می‌کند. لذا نگرش انسان به موجودات به نحوی است که مانع از این می‌شود که موجودات آن چنان که هستند، خود را نشان دهند، بلکه این انسان است که به آنها تکلیف می‌کند که چگونه باید پدیدار شوند. در بطن این معنا نوعی تملک و تصرف نیز نهفته است.

این تلقی زمینه دیدگاه‌های انسان‌شناختی را فراهم آورد. اما نه به معنای نوعی تحقیق علمی - طبیعی درباره انسان، بلکه به معنایی که انسان «بنیاد» است و در این شرایط دیگر نمی‌توان پرسید انسان چیست (همان، ۱۳۴) اومانیسمی که در عصر جدید آغاز شد، مرهون دیدگاه دکارت به جهان است، تا آنجا که در عصر باستان و قرون وسطی امکان طرح اومانیسیم ممکن نبود (همان، ۱۳۵) زیرا در دیدگاه دکارتی است که انسان معیار برای هر موضوعی تلقی شده و یقین ملاک موجود بودن و حقیقت اشیا قلمداد می‌شود. (همان، ۱۳۱) طرح بحث اصالت فرد و کشمکش آن با اصالت جمع تنها در جایی ممکن است که انسان ماهیتاً سوژه تلقی شود (همان، ۱۳۳).

خلاصه آنکه آثار عصر جدید که به نظر هیدگر عبارت‌اند از: علم، تکنیک، تبدیل هنر به علم استحسان و زیبایی‌شناسی، تلقی شدن رفتار انسانها به عنوان فرهنگ و بالاخره خدازدایی، (همان، ۹۷-۹۸) همه مرهون تغییر نگاهی است که از زمان دکارت آغاز و در تفکر لایب‌نیتس دنبال و در فلسفه کانت تکمیل شد.

شاید تصور شود دکارت به نتایج مخرب فلسفه‌اش التفات نداشته است. مطالعه برخی جملات وی در این زمینه مفید است.

«همچنین نمی‌توانم شکوه کنم که خداوند اختیار یا اراده کاملاً گسترده و کاملی به من نداده است، زیرا واقعاً اراده‌ای بسیار وسیع و گسترده‌ای را می‌یابم که در هیچ حد و حصری محدود نمی‌شود... تنها قوه اراده است که من آن را در خود به قدری بزرگ می‌یابم که نمی‌توانم مفهوم چیز دیگری را وسیع‌تر از آن تصور کنم، به طوری که به خصوص همین اراده است که به من می‌فهماند که من به صورت و مثال خداوند» (دکارت، ۱۳۸۱: ۷۶).

## لایب‌نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶م)

### پذیرش جوهر نفسانی

نخستین نکته در وجودشناسی لایب‌نیتس آن است که وی نیز به وجود جوهر نفسانی اذعان دارد. لکن او از راه تحلیل قضایا به وجود خویش اعتراف نمی‌کند. وی وجود جوهر نفسانی را با درون‌نگری می‌پذیرد. لایب‌نیتس در نامه‌ای به برنت می‌نویسد: «من معتقدم که تصویری واضح ولی نه متمایز از جوهر داریم و به عقیده من این مسئله از این واقعیت ناشی می‌شود که ما در خود احساسی درونی از خویش‌تن که جوهر هستیم داریم» (لایب‌نیتس، ۱۸۷۵-۱۸۹۰: ۳، ۲۴۷).

### تردید در وجود جهان خارج

لایب‌نیتس معتقد است وجود نفس یقینی‌تر از وجود اشیای محسوس است و برای اثبات عالم خارج هیچ برهانی که مفید یقین مطلق باشد نمی‌توان اقامه کرد (همان، ۳۲۰ و کامپستون، ۱۳۸۰: ۴، ۳۷۶). هرچند ممکن است روابطی میان پدیده‌ها مشاهده شود که به ما اجازه دهد حوادث را پیشگویی نموده و به رابطه علی میان آنها معتقد شویم، اما نمی‌توان وجود اجسام را نتیجه یقینی این امر دانست، زیرا ممکن است علت خارجی مانند خدای بارکلی این توالی و تعاقب را بر ما عرضه کند. لذا تنها می‌توان یقین اخلاقی و نه منطقی به وجود اجسام یافت (همان، «نامه‌ای به فوشه»).

### جواهر فرد

در فلسفه لایب‌نیتس تمام امور تجربی از جواهر بسیطی ترکیب شده‌اند و چون موجود مرکب یافت می‌شود، جوهر بسیط نیز باید موجود باشد، زیرا مرکب یعنی انباشت و تجمع بسایط (لایب‌نیتس، ۱۳۷۲: ۱۶۵، اصل ۲). این جواهر که مناد نامیده می‌شوند، دارای ویژگی‌هایی ذیل هستند:

- منادها جزء، امتداد، شکل و قابلیت انقسام ندارند (همان، ۱۶۶، اصل ۳).

- حدوث و فنای منادها تنها به شکل دفعی و از طریق خلق و اعدام ممکن است (همان،

۱۶۶، اصل ۶).

- هر منادی با مناد دیگر کاملاً متفاوت است (همان، ۱۶۶، اصل ۹).  
 - هیچ علت خارجی نمی‌تواند در منادها تأثیر بگذارد (همان، ۱۶۷، اصل ۱۰).  
 - تمام منادها دارای ادراک (همان، اصل ۱۴ و ۲۱) و شوق و اراده هستند (همان، اصل ۱۵).  
 آنچه به بحث وجود شناسی مرتبط است، ویژگی اخیر منادهاست. لایب‌نیتس در بیانی کلی‌تر تصریح می‌کند منادها تمام صفات و کمالات وجود را دارا بوده و هر آنچه در خداوند موجود است در منادها نیز یافت می‌شود، با این تفاوت که صفات خداوند نامتناهی و صفات منادها متناسب با درجه کمال و وجود آنهاست (همان، ۱۷۶، اصل ۴۸). نتیجه این سخن آن است که ویژگی ادراک و اراده که سبب شد انسان را سوژه بنامیم منحصر در انسان نیست، بلکه تمام منادها دارای علم و اراده هستند و در نتیجه هر منادی یک سوژه است، هر منادی واجد ادراک، اراده و شوق است. ولی انسان که واضع این اصل و کاشف آن است، اولین کسی است که اراده و شوق خود را در موجودات سریان می‌دهد. شاید به همین دلیل است که لایب‌نیتس اجازه می‌دهد تمام منادها را که جواهر مرکب را تشکیل می‌دهند نفس بنامیم (همان، ۱۶۹، اصل ۱۹).  
 مناد سوژه و وحدت‌بخش عالم است و این بیانی دیگر از کوژیتوی دکارتی است. انسان نخستین پرسش را مطرح نمود و در نتیجه واجد تمام سوژه‌هاست.

### وابستگی تصور منادها به انسان

به رغم انتقادات لایب‌نیتس به دکارت هنوز وابستگی او به دکارت کاملاً قطع نشده است. وی منشأ تصور جواهر را با خودآگاهی مرتبط دانسته و می‌گوید: «چون من تصور می‌کنم که موجودات دیگر هم می‌توانند حق گفتن «من» را داشته باشند و یا اینکه می‌توان چنین چیزی درباره آنها گفت، از این طریق است که من می‌توانم چیزی را که به طور کلی «جوهر» می‌نامند تصور کنم» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴، ۳۵۷) به اعتقاد لایب‌نیتس، تنها ملاحظه خود من است که مفاهیم مابعدالطبیعه دیگر از قبیل علت، معلول، فعل و حتی مفاهیم منطقی و اخلاق را فراهم می‌آورد (همان). «ما با اندیشیدن درباره خودمان به جوهر، به بسیط و مرکب، به عنصر غیرمادی و حتی به خدا می‌اندیشیم» (لایب‌نیتس، ۱۳۷۲: ۱۷۲، اصل ۳۰) این نکته سوژکتیویسم پنهان



در کوژیتوی دکارت را رفته رفته آشکارتر می‌کند و نتیجه آن وابستگی مفاهیم منطق، اخلاق و... به ذهن سوژه است.

### اصل جهت کافی

لایبنیتس معتقد است «هیچ گفته‌ای را راست نمی‌دانیم مگر آنکه دلیل کافی برای این گونه بودن و نه دیگرگونه بودن آن وجود داشته باشد» (همان، ۱۷۲، اصل ۳۲). اهمیت وجودشناختی این اصل که به اصل جهت کافی (Sufficient reason) مشهور شده این است که طبق آن هیچ چیز بدون «دلیل» رخ نمی‌دهد. این اصل که ناظر به مقام اثبات است، جایگزین اصل علیت که ناظر به مقام ثبوت است گردیده و لایبنیتس در توجیه حوادث به جای علت که جنبه هستی‌شناختی دارد، در جست و جوی دلیل است که صبغه معرفت‌شناختی دارد. طبق این اصل هر وجودی تابع دلیل است و دلیل داشتن به معنای آن است که «ذهن من باید قانع شود». لذا تبیین جانشین تعلیل گردید و باز هم انسان بنیاد همه موجودات تلقی شد و سوژکتیویسم لایبنیتس تکمیل شد. این اصل یا بنیاد از آن جهت بنیاد است که عقل (Ratio) یعنی محاسبه‌گر است تا گزارشی از موجود به انسان بدهد و آن را تابع انسان کند. این صرفاً با نسبی حسابگرانه است که میان این موجود با من برقرار و نزد من حاضر می‌شود. مقصود از عقل، عقل محاسبه‌گری است که جزئیات و امور کمی را درک می‌کند. به عبارت روشن‌تر، یعنی هر چیزی بخواهد به عنوان موجود باشد، فقط و فقط باید به صورت ابژه‌ای محاسبه‌پذیر نزد تفکری تمثلی قرار بگیرد.

اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷م)

### جوهر و صفات آن

اسپینوزا در بحث از هستی به توضیح جوهر پرداخته و معتقد است جوهر امری قائم به خویش بوده و هیچ وابستگی به غیر ندارد و وجود به طبیعت جوهر مرتبط است (spinoza, 1949: 44, proposition 7) و چون وجود به طبیعت جوهر تعلق دارد، تعریف آن ضرورتاً

باید مستلزم وجود آن باشد، یعنی از صرف تعریف می‌توان وجود آن را استنتاج کرد. معنای این جمله آن است که وجود جوهر از شیء دیگری به دست نیامده و جوهر خود علت خود است (Ibid). نکته مهم آن است که از نظر وی عدم وابستگی جوهر به غیر تنها در وجود خارجی نیست، بلکه وی مفهوم جوهر را نیز غیر وابسته به غیر و بدیهی می‌داند. وی تصریح می‌کند: «مقصود من از جوهر شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید یعنی تصورش به تصور شیئی دیگری که از آن ساخته شده باشد وابسته نیست» (Ibid, 41, definition 3) اسپینوزا جوهر را غیر معلول (Ibid, 44) و ضرورتاً نامحدود (Ibid, 44) می‌داند. نامتناهی بودن جوهر اقتضا می‌کند واحد باشد. چون وجود چند جوهر به منزله موجود نبودن جوهر است، زیرا تعدد مستلزم محدودیت و محدودیت ناسازگار با جوهریت است. لکن وحدت جوهر در نظر وی وحدت عددی نیست و بالاخره اینکه جوهر تقسیم‌ناپذیر، یگانه، ازلی است.

#### خدا

اسپینوزا پس از توضیح ویژگیهای جوهر می‌گوید خدا جوهر است (Ibid, definition 6) و جز او جوهر دیگری موجود نیست. «ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد و یا به تصور آید.» (Ibid, 51, proposition 14) به عبارت دیگر، شریک الباری نه تنها ممتنع الوجود بلکه ممتنع التصور است. در این دیدگاه جوهر با کل جهان یکی است و در نتیجه جوهر نه خالق دارد و نه مخلوق. چنان‌که گفته شد، وحدت در کلام اسپینوزا به معنای وحدت عددی نیست و بر همین اساس اسپینوزا معتقد است کسی که خدا را یکتا می‌نامد تصور درستی درباره خدا ندارد چون «ما چیزها را هنگامی با توجه به تعدادشان می‌شناسیم که آنها را تحت نوع مشترکی در نظر می‌گیریم» (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۲۶). از این رو «هیچ چیز را نمی‌توان یکی با یگانه نامید مگر پس از شناختن چیز دیگری که با او همسان و برابر است» (همان).

تا اینجا روشن شد که اسپینوزا جوهر را با خدا یکی دانسته و خدا را تنها جوهر قابل تصور تلقی می‌کند که نامحدود است و در نتیجه چیزی در جهان غیر از جوهر یا خدا نمی‌تواند موجود باشد. پس در نظر اسپینوزا خدا با جوهر با کل جهان که وی طبیعت می‌نامد یکی است.

### رابطه سایر موجودات با خدا

سایر موجودات که معلول خداوند هستند حالات و اعراض جوهرند که نه تنها وجود بلکه تصور آنها نیز وابسته به علت یا جوهر یا خداست (Ibid, 42, axiom 4) این اشیا نمی‌توانند خارج از خدا باشند، چون خدا نامحدود است و در نتیجه باید درون خدا باشند. «هر چیزی که هست در خدا هست و بدون آن هیچ چیز نمی‌تواند موجود باشد یا تصور شود» (Ibid, 52, proposition 15).

بنابراین، موجود نه به جواهر و اعراض، بلکه به یک جوهر و حالات و اعراض آن تقسیم می‌شود. یعنی موجود یا جوهر است و یا در جوهر. همچنین اسپینوزا خدا را نه علت خارجی اشیا بلکه علت داخلی آنها می‌داند (Ibid, 59, proposition 18).

### طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق

اسپینوزا طبیعت یا وجود را به طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق تقسیم می‌کند. وی در توضیح تفاوت این دو می‌گوید:

«مقصود من از طبیعت خلاق چیزی است که در خودش است و به وسیله خود تصور می‌شود... اما مقصودم از طبیعت مخلوق همه اشیا است که از ضرورت طبیعت خدا یا صفتی از صفات او ناشی می‌شوند. یعنی تمام حالات صفات خدا از این حیث که چنین اعتبار شده‌اند که در خدا موجودند و امکان ندارد بدون خدا موجود شوند یا به تصور درآیند» (Ibid, 65, proposition 29). اما آیا این دو طبیعت دو شیء جداگانه هستند یا دو اعتبار از یک حقیقت؟ پاسخ این پرسش در بحث وحدت وجود اسپینوزا روشن خواهد شد.

### برهان وجودی

اسپینوزا یکی از طرفداران برهان وجودی است. در عبارات پیش خواندیم که وی خدا را با جوهر یکی دانسته و چون وجود به طبیعت جوهر تعلق دارد باید بتوان از تعریف خدا ضرورتاً وجود آن را استنتاج کرد (Ibid, 44, proposition 7). وی در نامه‌ای به الدنبرگ می‌نویسد: «اینکه واقعیت خدا وجود دارد از تعریف آن به آسانی فهمیده می‌شود» (spinoza, 1995: 277).

## وجود جوهر خارج از ذهن

عبارات متعدد اسپینوزا نشان می‌دهد، وی برخلاف دکارت و لایبنیتس، وجود حقایق مستقل از ذهن را پذیرفته و از سوپزکتیویسم فاصله می‌گیرد. سخنان وی درباره ویژگیهای جوهر و حالات آن از این قبیل‌اند.

### وحدت وجود

اسپینوزا جوهر (خدا) را نامحدود و تمام اشیای دیگر را درون آن و از حالات آن تلقی می‌نمود. بر همین اساس، بسیاری اسپینوزا را طرفدار نظریه وحدت وجود معرفی کرده‌اند. پیش از تحلیل دیدگاه اسپینوزا و سنجش نسبت نظر او با عارفان باید برخی از مهم‌ترین تفاسیر متعدد وحدت وجود ارائه شود:

۱. تفسیر اول از وحدت وجود معتقد است خدا مساوی مجموع جهان است. یعنی اگر تمام اشیا جهان را شمارش کنیم، اضافه کردن خدا به آنها باعث افزایش تعداد موجودات نشده و لازم نیست عدد جدایی غیر از مجموع موجودات به خدا اختصاص دهیم. یعنی اگر خطی اطراف تمام موجودات جهان ترسیم کنیم، به این مجموعه خدا گفته می‌شود (ملکیان، ۱۳۷۷: ۲، ۲۲۲).

۲. تفسیر دوم معتقد است هرچند اضافه کردن خدا به موجودات جهان باعث افزایش عددی آنها نمی‌شود، اما خدا مساوی مجموع اشیای جهان نیست. بلکه نسبت بین خدا و موجودات مانند نسبت بین وجود و ماهیت است. یعنی هرچند وجود چیزی خارج از ماهیت نیست، ولی ماهیات بدون وجود تحقق ندارند. اشیا نیز بدون در نظر گرفتن خدا مانند ماهیات بدون وجودند. خدا به منزله روح تمام ماهیات و اشیا و وجود موجودات است و طبق اصطلاح فیلسوفان غرب خدا وجود (Being) و اشیای جهان موجود (being) هستند (همان).

۳. برخی تفاسیر از وحدت وجود به انکار هویات و هیچ و پوچ دانستن اشیا منجر می‌شود. در این دیدگاه تنها خدا موجود بوده و کثرات اوهام ذهنی بوده و نقش دوم دیده‌احول‌اند. ابن‌خلدون جاهلان صوفیه را معتقد به این رأی می‌داند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۲: ۲، ۹۷۷).

۴. عارفان مسلمان در تفسیر وحدت وجود معتقدند وجود به عنوان حقیقت عینی و خارجی اصیل یکی بیشتر نیست. اما این ادعا به معنای توهم و پوچ دانستن کثرت مشهود نیست،



بلکه به اعتقاد ایشان کثرت مشهود کثرت در وجود نیست، بلکه کثرت در مظاهر و شئون آن وجود واحد مطلق است. مصداق بالذات وجود وصف خاصی به نام «اطلاق» و «عدم تاهی» دارد و همین مانع اتصاف هر امر دیگری به وصف وجود می‌شود. بنابراین، در این نظریه با یک «حقیقت واحد دارای شئون» سروکار داریم (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۱۶۱-۱۶۲).

۵. گاهی نیز وحدت وجود به معنای پانته‌ایسم (pantheism) و در مقابل تئیسیم به کار می‌رود. در تئیسیم که مورد پذیرش ادیان است، خداوند تعالی از موجودات دارد، موجودی فراتر از انسان است که هرچند صفات انسان را نیز داراست، اما صفات او انسان‌وار نیست و انسان نیز صفات خداوند را ندارد. خداوند موجودی متشخص و واجد الوهیتی است که او را شایسته پرستش می‌کند. پانته‌ایسم در برابر این دیدگاه و معتقد است خدا تنها واقعیت موجود بوده و خدای تئیسیم وجود ندارد. خدا حالاً در اشیاست (کاکایی، ۱۳۸۱: ۸۰-۸۱). هگل در تفسیر پانته‌ایسم بین این قول که «خدا همه چیز است» و «هر چیزی خداست» فرق نهاده و معتقد است پانته‌ایسم به اولی معتقد است نه دومی. در تفسیر اول خدا یکی و کل است، شاید بدین معنا که خدا کل فراگیر است که در بساطتش یکی است یا خدایی که همه چیز است. ولی تفسیر دوم یعنی هر شیء متفردی که ملاحظه شود خدا همان شیء است. یعنی خدا هر چیزی از جمله این کاغذ و قلم و... است. این معنا در هیچ دین و فلسفه‌ای یافت نمی‌شود (همان).

۶. پانن تئیسیم (Panentheism) (همه در خدایی): اصطلاح همه در خدایی نخستین بار از سوی یکی از شاگردان هگل به نام کراوس برای اشاره به این دیدگاه وضع شد که جهان جاندار الوهی است و خداوند دربردارنده و در عین حال فوق طبیعت و انسانهاست (لگنهاوسن، ۱۳۸۳: ۱۵) چارلز هارتسهام (Charles Hartsame) نیز به دلیل آنکه پانته‌ایسم به معنای همه‌خدایی با توحید سازگار نبوده و نیز تعالی خداوند از جهان برچیده می‌شود به پانن تئیسیم روی آورد... پانن تئیسیم که ترکیبی از پانته‌ایسم و ته‌ایسم است، از لغات pan (همه)، en (در)، the (خدا) مشتق شده و یعنی اعتقاد به اینکه وجود خدا شامل همه موجودات است و در همه جهان سریان دارد، آن چنان که هر جزئی از جهان در او وجود دارد، ولی — برخلاف — پانته‌ایسم معتقد است وجود خدا بیشتر از جهان است و جهان کاملاً او را در بر نمی‌گیرد. در تفسیر این نظر سخنان دیگری هم گفته شده است: چیزی در ذات خدا وجود دارد که کاملاً جدا و مستقل از عالم است. جهان تجلی خداست و وجهی از حیات خداوند وجود دارد که

کاملاً متمایز از عالم است. وجود خدا شامل همه موجودات است، ولی بیشتر از جهان است. خدا یعنی جهان متعالی یا جهان افزایش یافته. موجود محدود جلوه‌ای از وجود خداست... (کاکایی، همان، ۸۰-۸۱) خلاصه آنکه تفاوت عمده پانته‌ایسم و پانن‌تئیسم در تعالی خداوند از جهان و اعتقاد به غیب در پس شهادت است. می‌توان گفت پانته‌ایسم به معنای اتحاد «با» (with) خداست و پانن‌تئیسم به معنای اتحاد «در» (within) خدا. یعنی پانن‌تئیسم به معنای «همه در خدا» است (همان، ۵۹۳-۵۹۴).

اما اسپینوزا به چه قرائتی از وحدت وجود گرایش دارد؟ به نظر هگل، اسپینوزا به پانته‌ایسم به معنای همه‌خدایی معتقد نیست (همان، ۸۱). هرچند وی معتقد است اسپینوزا برخلاف ادیان خدا را شخص نمی‌داند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۸). در مقابل، ژیلسون بر آن است اسپینوزای یهودی عبارت «او کسی است که هست» را به «آنچه هست» تغییر داد. یعنی شخص را به شیء تبدیل ساخت. در نظر اسپینوزا خدای متشخص ادیان که «کسی» باشد افسانه است (Gilson, 1941: 103-104). یاکوبی نخستین شخصی بود که در سال ۱۷۸۵ گفت ایمان به خدای شخصی و آزادی و اختیار انسان با الهیات فلسفی اسپینوزا تهدید شده است (لگنهاوسن، ۱۳۸۳: ۱۱۵). برخی نیز اسپینوزا را قائل به تفسیر اول از وحدت وجود می‌دانند (ملکیان، ۱۳۷۷: ۲، ۲۲۳).

یکی از عبارات اسپینوزا که مشعر گرایش وی به پانته‌ایسم است، قضیه هجده از بخش اول است. وی در آنجا می‌گوید: «خدا علت داخلی همه اشیاست نه علت خارجی آنها». ولفسن در تفسیر این عبارت می‌گوید: مقصود اسپینوزا این نیست که خدا داخل در اشیاست، همان طور که در اصطلاح ارسطو نفس داخل در بدن است و یا اینکه خدا عین همه اشیاست، بلکه مقصود آن است که خدا نه علت خارجی مادی اشیاست و نه علت غیرمادی جدا از اشیا. همان طور که انواع در جنس و افراد در نوع و اجزا در کل و نتایج در مقدمات موجودند، اشیا هم در خدا وجود دارند، یعنی وجود آنها لاینفک از یکدیگر است. اما با این حال، در میان آنها تمایز منطقی موجود است (اسپینوزا، ۱۳۸۱: ۴۰). روشن است که در این تفسیر نیز تعالی خدا از اشیا مفهومی و اعتباری است. تعالی وجودی را به معنای اینکه خداوند از عالم تمایز وجودی دارد، نمی‌توان به نظریه تک‌جوهری اسپینوزا نسبت داد، زیرا وی قائل به یک جوهر بوده و حق و خلق را دو جنبه یک جوهر می‌شمارد (کاکایی، ۱۳۸۱: ۵۹۹).

برخی محققان با استناد به قضیه ۳۶ در بخش پنجم کتاب اخلاق، اسپینوزا را قائل به تشخیص خدا [و در نتیجه تعالی او از جهان] دانسته‌اند (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۷). اسپینوزا در آن قضیه می‌گوید «خدا از این حیث که به خود عشق می‌ورزد، به انسانها نیز عشق می‌ورزد» (Spinoza, 1949: 275) همچنین در بخش دوم می‌گوید «علم خدا به خود و اشیا ضروری است» (Ibid, 81, proposition 3) و این به معنای تفاوت و در نتیجه تعالی خدا از موجودات و تشخیص اوست.

لکن باید توجه داشت در همان قضیه اسپینوزا می‌گوید عشق عقلانی نفس به خدا و عشق خدا به انسانها یک چیز است. عشق نفس به خدا جزئی از عشق نامتناهی است که خدا با آن به خود عشق می‌ورزد (Ibid, 275). همچنین وی تصریح می‌کند خدا عاری از انفعالات است و متأثر از هیچ لذت و المی نیست. در نتیجه، خدا نه به کسی عشق می‌ورزد و نه از کسی نفرت دارد (Ibid, 264, proposition 14). و نیز می‌گوید اراده، میل، عشق و غیر آن باید به طبیعت مخلوق برگردانده شود نه طبیعت خلاق (Ibid, 66, proposition 31) و بالاخره آنکه «خدایی که به انسان عشق می‌ورزد خدا نیست.» ضمن آنکه در فلسفه اسپینوزا صفاتی مانند عشق، قهر و... نسبت به خدا معنای خاص خود را دارند و حمل این صفات بر معنای لغوی آنها نادرست است. قهر خداوند نسبت به موجودی یعنی عدم امکان توفیق وی در زندگی، یعنی اینکه مجموعه عالم طبیعت برخلاف او مشی می‌کند. رضایت خداوند از بنده نیز یعنی عمل کردن موافق مشی عالم طبیعت. صفاتی چون غضب، رضا، قهر، لطف و انتقام به دو صفت بازگشت می‌کند: «مشی کردن وفاق جریان طبیعت» و «مشی کردن خلاف جریان طبیعت». کنار هم گذاردن این نکات و توجه به این نکته که در فلسفه اسپینوزا خدا و جوهر و طبیعت یک چیزند، گرایش اسپینوزا را به عدم تعالی خداوند و پانته‌ایسم تقویت می‌کند. با توجه به این نکات می‌توان گفت تقسیم طبیعت به خلاق و مخلوق نیز نتیجه دو نوع نگاه به عالم است که با نگاه پشت بامی یا پرنده‌ای به طبیعت خلاق می‌شود و با نگاه پنجره‌ای طبیعت مخلوق فهمیده می‌شود.

## نتیجه‌گیری

۱. در فلسفه دکارت وجود کمال محسوب شده و اصل واقعیت و همچنین تشکیکی بودن آن پذیرفته می‌گردد.
۲. نتیجه نگرش دکارت به ذهن و عین آن است که یقین جای خود را به حقیقت داده و فاعل شناسا محور تمام هستی می‌گردد.
۳. در فلسفه لایبنیتس در وجود جهان خارج از ذهن انسان تردید شده و تمام کمالات وجود به منادها نسبت داده می‌شود.
۴. نتیجه نگرش لایبنیتس نیز سوژه بودن انسان و تردید از استقلال جوهر مستقل از ذهن انسان است.
۵. تقریر اسپینوزا از وحدت وجود به پانته‌ایسم نزدیک‌تر است.





## منابع

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۳۶۲ش، مقدمه ابن خلدون، ترجمه پرویز گنابادی، ج ۲، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. اسپینوزا، باروخ، ۱۳۷۶ش، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳. بوخسکی، ام، ۱۳۷۹ش، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
۴. دکارت، رنه، ۱۳۸۱ش، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.
۵. دکارت، رنه، ۱۳۸۴ش، اعتراضات و پاسخها، ترجمه علی م افضلی، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
۶. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰ش، تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
۷. کاکایی، قاسم، ۱۳۸۱ش، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس.
۸. لایب‌نیتس، گوتفرد، ۱۳۷۲ش، منادولوژی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۹. لگنهاوسن، محمد، ۱۳۸۳، خدا و دین در اندیشه هگل، معرفت فلسفی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۱۰. ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۷ش، تاریخ فلسفه غرب، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. هوسرل، ادموند، ۱۳۸۷ش، بحران علوم اروپایی، ترجمه غلام عباس توسلی، تهران، گام نو.
۱۲. هیدگر، مارتین، ۱۳۷۷ش، راه‌های جنگلی، ترجمه منوچهر اسدی، تهران، درج.
۱۳. یاسپرس، کارل، ۱۳۷۵ش، اسپینوزا، فلسفه، الهیات و سیاست، ترجمه محمدحسن

لطفی، تهران، طرح نو.

۱۴. یزدان پناه، سید یدالله، ۱۳۸۸ش، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

15. Gilson, Etien, 1941, GOD AND PHILOSOPHY, YALE UNIVERSITY PRESS.

16. SPINOZA, 1995, CORRESPONDENCE, R. H. M. ELWES, NEWYORK: DOVER PUBLITIONS.

17. SPINOZA, 1949, ETICHES, edited by JAMES GUTMAN, NEWYORK: HAFNER PRESS.



طالع

سال دهم - شماره ۳۸ - زمستان ۱۳۹۰

۲۲