

مقایسه وحدت‌انگاری صدرالدین شیرازی و اسپینوزا

* اسحاق طاهری سرشنیزی

** علیرضا میرزایی

چکیده

وحدت‌گرایی در هستی‌شناسی از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا به دلیل شباهت قابل توجه این دو در برخی جهات مهم شخصیتی، سبک و غایت فلسفه‌ورزی، موضوعی درخور پژوهش است. افزون بر آن، دو فیلسوف یادشده مفاهیم مشترکی از قبیل وجوب ذاتی، موجود قائم به ذات، عینیت صفات با ذات، بی‌همتایی، عالی‌ترین مرتبه بساطت، ثبات و تغییرناپذیری، سرمدیت و نامتناهی را به‌کار بسته‌اند. صدرا این ویژگی‌ها را به حقیقت وجود و اسپینوزا آنها را به جوهر نسبت می‌دهد. هر دو نیز تصریح و تأکید دارند که این موجود خداست. البته تفاوت‌هایی نیز در میانی آنها وجود دارد؛ ولی شباهت‌ها غالب است. بر این اساس، نمی‌توان اسپینوزا را «پانته‌ایست» خواند.

واژگان کلیدی

وحدت وجود، اسپینوزا، ملاصدرا، پانته‌ایسم، واجب‌الوجود.

mulinkha@gmail.com

Mohjerhazin2@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۲/۲۰

*. دانشیار فلسفه مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی.

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۸/۱۲

طرح مسئله

از میان فیلسوفان غرب، اسپینوزا^۱ چهرهٔ منحصربه‌فردی است که با التزام به روش قیاسی کوشیده است تا وحدت حقیقی هستی را تبیین کند. این روش و جهت‌گیری، سبب پیدایش دو ایدهٔ متفاوت و متضاد در کلیت نگرش او شده است. برخی او را «ملحد» و گروهی نیز «مست خدا» دانسته‌اند. (Mason, 1999: i) این پژوهش، از جهاتی وحدت‌انگاری اسپینوزا را قابل مقایسه با وحدت‌انگاری صدرالدین شیرازی - بنیان‌گذار حکمت متعالیه - می‌داند. مهم‌ترین جهت این است که اسپینوزا نظریهٔ خود را بر پایهٔ «وجود ذاتی وجود» استوار ساخته و این امری است که در رویکرد تطبیقی این نوشتار تأکید می‌شود.

پرسش مقاله را می‌توان این‌گونه سامان داد که: اعتبار وحدت‌گرایی اسپینوزا در قیاس با وحدت‌انگاری صدرالدین شیرازی چگونه است؟

باید مسئله را از اساس و در بستر شکل‌گیری آن کاوید. از این‌رو نموده‌های همدلی و همفکری و موارد اختلاف در سلوک شخصی و معرفتی پیگیری می‌شود. از این منظر، شخصیت فردی، غایت و روش فلسفه‌ورزی و نیز مفاهیم محوری هر فیلسوف، سهم حیاتی در بسترشناسی بحث دارد و ما را با فضای پرورش مسئله، چگونگی شکل‌گیری و زبان خاص آن آشنا می‌سازد. البته رجوع به زمینه‌ها و علل پیدایش نظریه‌ها، فرصت فهم درست و جامع آن را فراهم می‌کند و از این طریق، هرگونه جهت‌گیری بنیادی ذهن به‌سوی مسئله یا نظریه محرز می‌گردد. با توجه به اهمیت اساسی وحدت‌انگاری هستی در اندیشهٔ این دو فیلسوف، ضرورت ریشه‌یابی و بسترشناسی مسئله مضاعف می‌گردد و غفلت از آن، چرایی تفاوت و تشابه دو دیدگاه را بی‌پاسخ می‌گذارد.

۱. بسترشناسی وحدت‌انگاری دو فیلسوف

چگونگی شخصیت و نیز روش فلسفه‌پردازی هر دو فیلسوف در شکل‌گیری نظریهٔ وحدت‌انگاری هستی، سهم مهمی ایفا کرده‌اند و جهت‌گیری آنان در نیل به وحدت هستی در

1. Baruch Spinoza. (1632 - 1677)

چنین بستری شکل گرفته است. ریشه هرگونه وحدت یا اختلاف‌نظر را باید در چنین ملاحظاتی و در چنین فضایی جستجو کرد.

از بُعد شخصیتی، دو مطلب قابل توجه است؛ یکی صداقت فکری و فلسفی و دیگری پایبندی و استواری نظر آنها در بیان حکیمانه آنچه بر پایه مبانی مستحکم منطقی برای آنان روشن شده است. تشخیص فلسفی حقایق آسان نیست و جز با ذهن صاف و زحمات طاقت‌فرسا رخ نمی‌دهد و اندک کسانی از این ویژگی بهره‌مندند. البته از آنجاکه درک حقایق برای اغلب انسان‌ها دشوار و غیرممکن است، نوعی سوءتفاهم و خصومت از سوی آنان نسبت به صاحبان تشخیص رخ می‌دهد که نمونه‌هایی از این خصومت‌ها حتی در برابر دعوت انبیا نیز دیده می‌شود. از این رو صدر مغضوب قشریون بود و در معرض اتهامات الحاد و بی‌دینی قرار گرفت. خود او شمه‌ای از شرایط دوران را این‌گونه بیان کرده است:

لکن موانع مانع مراد می‌شد و دشمنی‌ها ضربه‌های کاری وارد می‌ساخت. روزگار مانع قیام من می‌شد و بر سر راه وصول من به هدف حجابی می‌افکند؛ آنگاه که می‌دیدم روزگار با تربیت جاهلان و فرومایگان و افروختن آتش جهالت و گمراهی با من دشمنی می‌ورزد. (۱۹۸۱: ۱ / ۵)

اسپینوزا نیز وضع مشابهی داشت و صداقت و خصلت حقیقت‌جویی او، اتهاماتی را متوجه وی ساخت؛ اسپینوزا مفاهیم متعارف و منتسب به تورات را بر نمی‌تابید و این امر سبب شد تا مراجع یهود، او را در سن بیست و چهار سالگی تکفیر کردند. (مگی، ۱۳۷۷: ۱۵۸ - ۱۵۷) او نیز همانند صدرای شیرازی به اقتضای اوضاع و احوال، سرانجام انزوا اختیار کرد.

یک مسافر هلندی که در سال ۱۶۶۱ از روستای ریجنزبرگ^۱ - محل انزوای اسپینوزا - بازدید کرده است، او را این‌گونه معرفی می‌کند:

کسی که پیش‌از این از یهودیت به مسیحیت تغییر آیین داده بود و اینک تقریباً ملحد است. او به عهد عتیق واقعی نمی‌نهد. عهد جدید، قرآن و اساطیر ایزوپ نزد او یکسان است؛ اما از جهات دیگر، او کاملاً از سر اخلاص و پاکی رفتار

1. Rijnsburg.

می‌کند و رفتار او کمترین آسیبی را نیز متوجه کسی نمی‌کند و وقت خود را با ساختن تلسکوپ و میکروسکوپ می‌گذراند. (Kenny, 2006: 63)

مطلب مهم دیگر در این زمینه، اهتمام دو فیلسوف بر استکمال نفس از طریق کشف حقیقت است؛ شیرازی نیل به معارف حقیقی در باب نفس و مبدأ و معاد را مقتضا و مطلوب نفس می‌داند و آن را وجهه همت خویش قرار می‌دهد. از این منظر، پرداختن به حکمت، تنها راهی است که نفس انسان را به کمال لائق خود، یعنی سعادت حقیقی او می‌رساند:

تردیدی نیست که والاترین غایتی که وصول به آن مقدور هر موجود است، همانا کمال مختص به آن موجود و ملائم منسوب به آن است و هرچه پایین‌تر از این غایت باشد، گرچه نسبت به رتبه وجودی که به دنبال دارد، کمال است، درحقیقت نسبت به آن غایت قصوا نقصان خواهد بود ... و نوع انسان به اقتضای جوهر ذات و حاق حقیقتش، کمال خاصی دارد که هیچ فائقی ندارد و مسبوق به سابقه نیز نیست و آن عبارت از اتصال وی به معقولات و مجاورت باری تعالی و تجرد از مادیات است ... و این کمال تنها از طریق تحصیل علوم و معارف، همراه با رهایی از وابستگی به زخارف دست می‌دهد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱ / ۲ - ۱)

در اسپینوزا نیز چنین انگیزشی وجود دارد؛ هرچند ممکن است خاستگاه این انگیزش در او به گونه دیگری باشد. تأکید بر این انگیزش در وی در مسئله «وحدت جوهر» ضرورتی مضاعف دارد؛ زیرا بیشتر مفسران، این رویکرد وی را فقط اقدامی در جهت گشودن معضل ثنویت دکارتی تلقی می‌کنند. (مگی، ۱۳۷۷: ۱۶۷) درحالی که جوشش درونی اسپینوزا برای کشف حقیقت هستی و نیل به سعادت بود که وی را به وحدت‌انگاری هستی رهنمون ساخت. او در اشاره به این انگیزش خود می‌گوید:

پس از آنکه از راه تجربه پوچی و بی‌محتوایی اشیا را در زندگی روزمره خود دریافته بودم و پی بردم که همه اموری که منشأ و مایه انگیزش من است، به خودی خود متضمن هیچ خیر و شری نیست، مگر تا جایی که بر نفس اثر بگذارند، من به تفصیل به پژوهش پرداختم تا ببینم آیا خیر حقیقی‌ای وجود دارد که خودبنیاد باشد و بتواند به تنهایی نفس را آن قدر متحول گرداند تا هر

چیز دیگری را از آن بزداید و ببینم آیا چیزی هست که کشف و دریافت آن، سعادت ابدی را برای من تضمین کند؟ (Spinoza, 2002: 3)

بر این اساس می‌توان خودشناسی و خودسازی را غایت این دو فیلسوف در کاوش‌های فلسفی و حکمی آنها و بستر پیدایش نوعی وحدت وجود در هریک از آنها دانست؛ از این رو صدرا مهم‌ترین و جامع‌ترین اثر خود را منطبق بر سفرهای چهارگانه معروف عارفان نام‌گذاری می‌کند؛ عنوانی که ناظر به حالات نفس و مراحل استکمال معنوی آن است. به همین ترتیب، اسپینوزا مهم‌ترین و جامع‌ترین اثر خود را «اخلاق» نامیده است؛ او با این گزینش، بر غایت قصوای حکمت که همانا تحقق فضایل اخلاقی در نفس انسان و نیل به سعادت حقیقی است، تأکید کرده است.

۲. وحدت وجود بر پایه اصول راهبردی دو فیلسوف

وحدت‌انگاری بر اصول و مفاهیمی اساسی استوار است که در این قسمت به آنها پرداخته می‌شود.

۱- ۲. نظریه صدرا و اصول راهبردی آن

در نظریه وحدت وجودی شیرازی، مفهوم وجود و مسائل مربوط به وجود همچون اصالت، بساطت و تشکیک وجود نقش اساسی دارند. وجود از این منظر، اصیل و ماهیت‌اعتباری است؛ یعنی واقعیت عینی و خارجی در درجه نخست، مصداق وجود است و در درجه بعد و به واسطه وجود، مصداق ماهیت است. پس آنچه تحقق عینی دارد، وجود است و ماهیت را ذهن از کرانه‌های هستی انتزاع می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱ / ۱۰۱)

این نگرش به هستی سبب می‌شود تا مفاهیمی از قبیل جوهر و عرض، ماده و صورت و قوه و فعل، تنها در سطح نازلی از هستی که به نموده‌ها مربوط می‌شود، ایفای نقش کنند. البته در همین سطح نازل نیز صدرا تمام تلاش خود را در ارائه نگرشی وحدت‌گرایانه به کار گرفته است؛ مثل اینکه عرض را مرتبه نازل جوهر تلقی می‌کند و با این تعبیر، کثرت مقولات عرضی در شعاع وحدت جوهر قرار می‌گیرد.

افزون بر اصالت وجود، بساطت وجود نیز نزد وی مستلزم نتایج مهمی است که می‌توان

آنها را به صورت زیر برشمرد:

- وجود نمی‌تواند به وسیله امر زائد بر ذات خود تشخیص پیدا کند؛ بلکه هویت آن عین تحقق خارجی و تشخیص است. (همان: ۳۹)

- وجود هرگز متصف به اوصافی، مانند جنسیت، نوعیت، کلیت و جزئیت نمی‌شود؛ (همان: ۶۳) اما جزئیت به معنای مصداقی برای مفهوم کلی وجود یا به معنای متخصص بنفسه برای آن ثابت است.

- نفی جنس و فصل از وجود، ملازم با نفی ماده و صورت و کلیه احکام ماهوی خارجی از آن است؛ نظیر احکام کمی و کیفی که درباره وجود منتفی است. (همان) بر این اساس، وجود دارای اجزای مقداری از قبیل نصف و ثلث نیست.

همچنین نظریه تشکیک وجود در تبیین نوع مهمی از کثرات، صدرا را یاری می‌رساند؛ بر این اساس، هستی دارای مراتب است؛ به گونه‌ای که مایه اشتراک و اختلاف مراتب، امری واحد - یعنی خود وجود و نه چیزی دیگر - دانسته می‌شود. به تعبیر دیگر، سبب ضعف در مراتب ضعیف و سبب قوت در مراتب قوی، خود وجود است؛ این گونه نیست که انضمام چیزی غیر از وجود با وجود، سبب ضعف یا قوت آن شده باشد؛ زیرا جز وجود چیز دیگری نیست تا با آن ترکیب یا به آن ضمیمه شود.

از دیگر مفاهیم اساسی صدرا، غنای مطلق حقیقت وجود و نیز فقر محض و عین ربط بودن موجود ممکن است. (همان: ۴۷) فیلسوفان پیش از وی موجود را طی سه مرحله تقسیم می‌کردند؛ در مرحله نخست، موجود به فی نفسه و فی غیره تقسیم می‌شد؛ سپس موجود فی نفسه، به لافسه و لغیره و سرانجام در تقسیمی دیگر، موجود لافسه به لافسه و بغیره تقسیم می‌شد. شیرازی نخست وجود امکانی فی نفسه لافسه (همان: ۸۶ - ۸۵) و سپس در مبحث علیت، هرگونه وجود فی نفسه در عالم امکان را مردود شمرد. بدین ترتیب، چیزی برای ممکن به جز وجود فی غیره که عین ربط به وجود مستقل الهی است، باقی نمی‌ماند. (همان: ۲ / ۳۰۵)

به بیان دیگر، وی با اثبات غنای ذاتی علت حقیقی و عدم تناهی آن، فرض وجود دیگری را منتفی می‌داند و با حصر وجود در علت حقیقی، برای معالیل، هویتی جز ظهور و نشانه در نظر نمی‌گیرد. وجوب و غنای ذاتی علت حقیقی نیز ما را به یکی دیگر از مفاهیم بنیادی صدرا رهنمون می‌گردد. در اثر تحقیق در حقیقت معلول ثابت می‌گردد که حقیقت معلول عین ربط، فقر

ذاتی و بطلان محض است. از این رو اشیای عالم امکان در ذات، وصف و فعل خود هیچ هویت و حقیقتی ندارند. او با این اقدام - به تعبیر خود - فلسفه را به کمال می‌رساند. (همان: ۲۹۲)

همچنین از نگرش او برمی‌آید که وجود امکانی از آن جهت که عین ربط و فاقد هرگونه هویت انفصالی و استقلالی است، بدون تصور مربوطالیه (واجب تعالی) ادراک نمی‌شود و هیچ حکمی مختص به خود ندارد. از سوی دیگر، نظر نهایی شیرازی، وحدت تشکیکی حقیقت وجود، وحدت وجود و کثرت موجود نیست و او همان قول اهل عرفان (وحدت حقیقت وجود و کثرت تشکیکی ظهور و شئون آن) را برمی‌تابد. در عرفان، حقیقت هستی همان ذات احدی و صمدی دانسته می‌شود که غیری در جهان باقی نمی‌گذارد. (همان: ۱ / ۷۱)

در بیان چگونگی نقش حقیقت وجود در ظهور ماهیات و مفاهیم باید گفت «ظهور» ذاتی حقیقت وجود و «خفا» ذاتی ماهیات و مفاهیم است. حقیقت وجود وقتی سبب ظهور دیگر اشیا می‌شود که از صرافت خود تنزل کند؛ بنابراین در مقام ذات هستی مطلق (وجود واجب) هیچ‌یک از مجردات عالی و موجودات نازل ظهور ندارد و ظهور تنها از آن اوست. (همان: ۸۷)

نکته دیگر اینکه، ظهور وجود دارای مراتب تشکیکی است و هرچه تنزلات آن بیشتر شود، ظهور آن ضعیف‌تر می‌شود و هرچه مدارج آن به هستی صرف نزدیک‌تر شود، ظهور آن قوی‌تر می‌گردد. با تنزل و ضعف ظهور هستی، امور ماهوی بهتر مشاهده می‌شوند. درحقیقت ماهیات حجاب‌هایی هستند که هرچه قوی‌تر شوند، ظهور حقیقت هستی کمتر جلوه می‌کند؛ بنابراین بین ظهور وجود و ظهور ماهیات، نسبتی معکوس برقرار است. (همان: ۶۹)

در مجموع می‌توان روش صدرالدین شیرازی را این‌گونه خلاصه کرد که: وجود، اصل واقعیت را تشکیل می‌دهد و امری واحد، بسیط و دارای مراتب است. مطلق وجود، وجوب ذاتی ندارد و معلول نیست. موجودات ممکن همگی عین ربط به حقیقت وجود و مظاهر و جلوه‌های آن هستند و بنابراین با قطع نظر از ذات واجب، معدوم مطلق‌اند و نفسیت و حتی شأنیت اشاره ذهنی نیز ندارند. پس کثرات مشهود، نمودهایی هستند که در اثر تنزل طبیعت وجود نزد قوای حسی نمایان می‌گردند. بنابراین وجود حقیقی از وحدت شخصی برخوردار است و چون به معنای ادق، تنها وجود حقیقی موجود است، وحدت وجود و موجود، امری مسلم است.

۲-۲. نظریه اسپینوزا و اصول راهبردی آن

برای آشنایی با دیدگاه اسپینوزا درباره «هستی» نخست توجه به برخی از تعابیر راهبردی وی لازم است. اساسی‌ترین مفهوم نزد او «جوهر» است. اینکه چرا او این مفهوم را در هستی‌شناسی به کار گرفته، شایسته تحقیق است. وی در تعریف جوهر می‌گوید: «جوهر شیء موجود بالذات و معلوم بالذات است؛ یعنی علم به آن، ناشی از علم به شیء سازنده آن نیست.» (Spinoza, 2002: 217) او در جایی دیگر می‌گوید: «ما از جوهر چیزی را می‌فهمیم که در هستی خود، تنها به خواست خدا نیازمند باشد.» (ibid: 147) همچنین می‌گوید: «خدا، یا جوهر دارای صفات نامتناهی - که هر یک از ذاتی نامتناهی و سرمدی حکایت می‌کند - بالضروره موجود است.» (ibid: 222) سرانجام اینکه «جوهر مطلقاً نامحدود، تقسیم‌ناپذیر است.» (ibid: 224)

او همچنین در ارائه تصویری از خدا می‌گوید: «خدا موجودی است که همه صفات یا صفات نامتناهی از آن اوست؛ صفاتی که هر یک در نوع خود مطلقاً کامل است.» (ibid: 40) در این سخن اسپینوزا، خدا در درجه نخست «موجود» خوانده شده است. او بی‌درنگ برای توضیح مفهومی که درباره خدا ذکر شد، چهار اصل را از باب مقدمه طرح می‌کند که در همه آنها مفهوم «جوهر» ایفای نقش می‌کند. این اصول عبارتند از:

۱. هیچ جوهر محدودی وجود ندارد؛ اما هر جوهری باید در نوع خود مطلقاً کامل باشد؛ یعنی در علم مطلق خداوند ممکن نیست هیچ جوهری کامل‌تر از آن جوهری باشد که از پیش در عالم واقع موجود بوده است.
۲. دو جوهر همانند وجود ندارد.
۳. یک جوهر ممکن نیست سبب پیدایش جوهر دیگری شود.
۴. در علم مطلق خدا، جز جوهری که در عالم واقع وجود داشته است، جوهر دیگری وجود ندارد. (ibid)

این مطالب، پیوند استواری بین جوهرشناسی اسپینوزا و خداشناسی وی برقرار می‌کند. در این سخنان، جوهر به گونه‌ای معرفی شده که چیزی جز خدا نیست؛ از ویژگی‌های مهم جوهر

در نظر اسپینوزا، وجوب ذاتی وجود آن است و به تعبیر دیگر، جوهر واجب‌الوجود بالذات است. این واجب‌الوجود، همه صفات و کمالات را به‌نحو مطلق داراست و چنین موجودی برای غیر، جایی باقی نمی‌گذارد؛ از این رو او می‌گوید: «جوهر دیگری جز خدا نه می‌تواند وجود داشته باشد و نه به ادراک درمی‌آید.» (ibid: 224)

اسپینوزا در بخش نخست اخلاق، این‌گونه بر این مطلب استدلال می‌کند: چون خدا موجودی مطلقاً نامتناهی است که هیچ‌یک از صفات ذاتی جوهر را نمی‌توان از آن سلب کرد (تعریف ۶) و چون ضرورتاً موجود است (قضیه ۱۱)، فرض وجود جوهر دیگری غیر از خدا مستلزم آن است که آن جوهر به‌سبب صفتی از خدا توصیف شود که نتیجه آن، وجود دو جوهر با صفتی مشترک است. این امر پذیرفته نیست (قضیه ۵). بر این اساس، جوهری خارج از طبیعت^۱ خدا وجود ندارد و در نتیجه چنین جوهری، جدای از ذات خدا به ادراک نیز در نمی‌آید؛ زیرا در این صورت لزوماً به‌عنوان امری موجود ادراک می‌شد که چنین چیزی هم ممکن نیست. پس غیر از خدا نه جوهری هست و نه جوهری به ادراک درمی‌آید. (ibid: 224)

اسپینوزا از این فراتر رفته، مدعی می‌شود جز خدا، نه تنها جوهری نیست، بلکه هیچ چیز وجود ندارد. او در «قضیه ۱۵» می‌گوید: «هر آنچه هست، در خداست و هیچ چیز بدون خدا نه هست و نه به ادراک درمی‌آید.» (ibid)

آنچه گذشت، بیانگر اعتقاد اسپینوزا به یگانگی خداوند است؛ او افزون بر آن، به برخی از صفات خدا، از جمله تغییرناپذیر بودن او تصریح نموده، بر عینیت صفات با یکدیگر و با ذات نیز تأکید می‌کند. با توجه به اهمیت و لزوم نگاه کلی و جامع به سخنان وی برای داوری صحیح، برخی سخنان او در این باره را مرور می‌کنیم:

۱. وجود و ذات^۲ خدا عین یکدیگرند. (ibid: 230)

۲. وجود خدا، همانند ذات او حقیقتی سرمدی است. (ibid)

۳. خدا تغییرناپذیر است؛ یعنی همه صفات الهی تغییرناپذیر هستند. (ibid)

۴. قدرت خدا عین ذات اوست. (ibid: 238)

1. Nature.
2. Essence.

۵. علم به وجود خدا، تنها با ملاحظه ذات او حاصل می‌شود. (ibid: 133)
 ۶. هر کمالی که در خدا هست، از خود اوست. (ibid: 140)
 ۷. بیش از یک خدا نمی‌تواند وجود داشته باشد. (ibid)
 ۸. خدا غیرمادی است. (ibid: 145)
 ۹. خدا موجود سرمدی^۱ است. (ibid)
 ۱۰. تغییر در خدا راه ندارد. (ibid: 194)
 ۱۱. خدا بسیط‌ترین موجود است. (ibid: 193)
 ۱۲. خدا هم علت حدوث و هم علت بقای اشیا است. به زبان فلسفه مدرسی، خدا سبب هستی موجودات است. (ibid: 232)
- سخن اخیر اسپینوزا، علیت خداوند را در اصل هستی موجودات مطرح می‌کند و این نشان می‌دهد که او از مفهوم جوهر، هستی حقیقی را اراده کرده است؛ البته این مفهوم، سختی با جوهر مصطلح در برابر عرض ندارد. از این رو می‌گوید:

اما من درباره این تقسیم می‌خواهم تنها متذکر شوم که ما باصراحت می‌گوییم: موجودی به جوهر و حالت تقسیم می‌شود، نه به جوهر و عرض؛ زیرا عرض، از آن جهت که تنها نسبت را نشان می‌دهد، جز اعتباری ذهنی نیست. از باب مثال، وقتی من می‌گویم مثلی حرکت می‌کند، حرکت صفت مثلث نیست، صفت جسمی است که حرکت می‌کند. بنابراین حرکت نسبت به مثلث عرض خوانده می‌شود؛ در حالی که نسبت به جسم، یک موجود یا صفت واقعی است. (ibid: 180)

او برخی تصورات ناروا از خدا را ناشی از آن دانسته که عده‌ای خواسته یا ناخواسته، گرفتار انسان‌نگاری خدا شده‌اند:

برخی خدا را مانند انسان، شامل نفس و بدن و در نتیجه، در معرض تغییرات می‌دانند؛ اما معلوم است که آنان چقدر از معرفت حقیقی نسبت به خدا دور افتاده‌اند. طریق آنان مردود است؛ زیرا همه کسانی که از خدا سخن گفته‌اند،

1. Eternal.

جسم بودن آن را انکار کرده‌اند. آنان این‌گونه دلیل قانع‌کننده‌ای در این‌باره سامان می‌دهند که جسم کمیتی دارای درازا، پهنا، ژرفا و شکل است؛ و چیزی نامعقول‌تر از این نیست که چنین اوصافی به خدا، موجودی مطلقاً نامتناهی، نسبت داده شود. (ibid: 224 - 225)

آنچه از سخنان این فیلسوف ذکر شد، بیانگر نوعی نگرش موحدانه دربارهٔ عالم وجود است؛ برخی از سویه‌های نگرش توحیدی در کلام او عبارتند از: ۱. وجوب ذاتی وجود و اینکه ذات جوهر، سبب وجود آن است؛ ۲. بهره‌مندی جوهر از همهٔ صفات کمال به‌نحو مطلق؛ ۳. برخورداری جوهر از عالی‌ترین مدارج بساطت؛ ۴. عینیت صفات جوهر با ذات آن؛ ۵. یکی دانستن سبب پیدایش و سبب بقای اشیا؛ ۶. سرمدیت و تغییرناپذیری جوهر. با توجه به این تعابیر فیلسوفانه، او آشکارا موحد است و نمی‌توان در این زمینه تردیدی روا داشت؛ اما برخی تعابیر وی، موهوم نوعی طبیعت‌گرایی است و نیل به چنین تصویری را دشوار می‌سازد؛ از جمله او جوهر ممتد را یکی از صفات نامتناهی خدا می‌داند و بارها واژهٔ طبیعت را در ردیف خدا به کار می‌برد. بر این اساس، برخی وی را طبیعت‌گرا و ملحد دانسته‌اند. بنابراین جامع‌نگری برای رسیدن به دیدگاهی قابل دفاع دربارهٔ نگرش این فیلسوف اهمیت پیدا می‌کند. مناسب‌ترین موضع سخنان وی در این‌باره جایی است که او سخنان مخالفان را نقد و بررسی کرده است. او در اشاره به کاستی سخن مخالفان می‌گوید:

آنان به‌وضوح نشان داده‌اند که جوهر متصل یا جسمانی نزد آنان یکسره از طبیعت خدا منفک دانسته می‌شود، در صورتی که آنان آن را مخلوق خدا می‌دانند؛ اما تصویری در این‌باره ندارند که از کدام اصل در خداوند ممکن است که جسم خلق شده باشد؛ مطلبی که آشکارا نشان می‌دهد آنان آنچه را می‌گویند، نمی‌فهمند. (ibid: 225)

اسپینوزا برای تبیین رساتر نظر خود، دلائل مخالفان را که به‌نظر می‌رسد همگی ناظر به این مطلب است، مردود می‌شمرد و می‌گوید: «آنان می‌پندارند که جوهر جسمانی، از آن جهت که جوهر است، از اجزا ساخته شده است و در نتیجه انکار کرده‌اند که بتواند نامتناهی باشد تا بتوان آن را به خدا نسبت داد.» (ibid: 225)

از نظر وی، بنیاد این ادله بر تألیف جوهر مادی از اجزا استوار است و بطلان این مدعا معلوم است؛ محذوراتی که آنان را به سوی ایده محدود بودن جوهر ممتد برانگیخته است، به هیچ وجه ناشی از اعتقاد به نامحدود بودن کمیت نیست؛ بلکه از آن روست که کمیت نامحدود، قابل اندازه‌گیری و متشکل از اجزای محدود است. بنابراین نمی‌توان از محذورهای مورد نظر آنان، به جز قابل اندازه‌گیری نبودن کمیت نامحدود و متشکل نبودن آن از اجزای محدود، نتیجه دیگری گرفت. این دقیقاً همان مطلبی است که اسپینوزا در «قضیه ۱۲» اثبات کرده است.

او می‌گوید کمیت را می‌توان به صورتی معقول یا درخور وهم منظور کرد و تنها در صورت اخیر است که محدود، قابل تقسیم و مؤلف از اجزا پنداشته می‌شود؛ اما اگر کمیت در عقل و از آن جهت که جوهر است، تصور شود، نامحدود، واحد و تقسیم‌ناپذیر خواهد بود. البته او اشاره می‌کند که نیل به چنین تصویری دشوار است و از همگان بر نمی‌آید. این برای کسانی که می‌توانند وهم و عقل را از هم تشخیص دهند، کاملاً روشن است؛ به ویژه اگر تأکید شود که ماده در همه جا یکسان است و اجزای متفاوتی در آن نیست، جز آنکه ماده از طرق مختلف توصیف و تحدید می‌شود. در این صورت، اجزای آن - البته نه به حسب واقع بلکه تنها در ذهن - از هم تمایز خواهند داشت. برای نمونه، آب از آن جهت که آب است، قابل تقسیم و دارای اجزای متمایز است؛ اما نه از آن جهت که جوهر مادی است. آب از آن جهت که آب است، موجود و معدوم می‌گردد؛ اما از آن جهت که جوهر مادی است، موجود و معدوم نمی‌شود. او سپس می‌گوید:

وقتی جوهر مادی چنین هویتی داشته باشد، چرا نتوان آن را صفت خدا دانست؟ همه چیز در خداست و هر آنچه می‌آید و می‌رود، تنها بر پایه سنن طبیعت پیکران الهی و در امتداد ضرورت ذاتی او چنین می‌کند. (ibid: 227)

آن گونه که از این سخنان اسپینوزا برمی‌آید، او با جدیت در صدد تبیین وحدت وجود است؛ وحدت وجودی که طبیعت با تنزه از نقایص در آن هضم می‌گردد و آسیبی هم از این جهت، متوجه وحدت هستی نمی‌شود؛ اما با این وجود، سخنان او حاکی از نوعی کثرت مبتنی بر پایه

وحدتی اصیل است و مراتبی را شکل می‌دهد. نگاه او به عالم هستی، بر نظام مفهومی خاصی - که ابتکار خود اوست - استوار است که بدون ملاحظه این نظام و مفاهیم مربوط به وحدت‌انگاری این فیلسوف قابل فهم نیست. اینک مراتب وجود در قالب نظام مفهومی او بررسی می‌شود.

تبیین مراتب هستی در نظریه اسپینوزا

اسپینوزا مراتب یا لایه‌هایی برای هستی قائل است که در توضیح آن از ادبیات خاصی بهره جسته است؛ واژگان جوهر، حالت،^۱ صفت و اثر^۲ در طول هم، بیانگر اعتقاد به نوعی کثرت در هستی‌شناسی این فیلسوف است. او مفاهیم موردنظر خود را به صورت زیر در قالب این واژگان مطرح می‌کند:

۱. منظور من از جوهر، آن است که وجودش در خودش (قائم به ذات) باشد و ذات خود را ادراک کند؛ یعنی تصور آن مستلزم تصور شیء دیگری نباشد که برای آن عنوان منبع و اصل پیدا کند.

۲. منظوم از صفت، آن است که جوهر را به عنوان تشکیل‌دهنده ذات درک می‌کند.

۳. منظوم از حالت، آثار جوهر است؛ یعنی آنچه در چیزی دیگر است و چیزی با دیگر

درک می‌شود. (ibid: 217)

۴. آثار، صفات خاصی هستند که ذات یا وجود هر فرد از اشیا در قالب آن ادراک می‌شود؛

گرچه این گونه صفات با شیء مربوط متحدند و تنها در ذهن از هم متمایز می‌گردند. (ibid: 183)

برای فهم روشن‌تر از «اثر»، باید برخی دیگر از تعابیر اسپینوزا بازخوانی شود. مواردی از

کاربرد این اصطلاح چنین است:

۱. شیء ممتد و شیء متفکر یا صفات خدا هستند یا آثار صفات خدا. (ibid: 224)

۲. اشیا جزئی، چیزی جز آثار صفات خدا نیستند؛ یعنی حالاتی که صفات خدا به گونه‌ای

مشخص و قطعی در آن نمایان می‌گردند. (ibid: 232)

۱. mode. این واژه را احمد آرام «صورت خاص» ترجمه کرده است. (بنگرید به: کولپه، ۱۳۶۳: ۱۸۲)

۲. affection. این واژه را اسپینوزا در دو معنای متضاد تأثیر و تأثر (Spinoza, 2002: 278) به کار برده

و توجه به این امر حائز اهمیت است. (Huenemann, 2008: 31)

۳. حالات چیزی جز آثار صفات خدا نیستند. (ibid: 233)

۴. تصاویر اشیا، آثار بدن انسان است. (ibid: 292)

بر اساس تعاریف یادشده، سه مرتبه از هستی شامل جوهر، حالت و اثر، نزد اسپینوزا قابل تشخیص است؛ جوهر همان ذات هستی حقیقی را تشکیل می‌دهد، حالت، صفت جوهر و اثر نیز صفت حالت است. از میان آنها تنها جوهر، قائم به ذات است و حالت بدون واسطه و اثر با واسطه حالت به جوهر وابسته‌اند. گرچه جوهر و صفات آن نامحدود هستند، اثر محدود است. سرانجام او این کثرت را با محوریت جوهری یگانه و قائم به ذات تبیین می‌کند. به‌جز خدا نه جوهری هست و نه جوهری به ادراک درمی‌آید. ازسویی دیگر، حالات بدون جوهر نه هستند و نه به ادراک درمی‌آیند؛ پس آنها (حالات) تنها می‌توانند در طبیعت الهی^۱ موجود باشند و از طریق آن ادراک شوند؛ اما به غیر از جوهر و حالات آن چیزی نیست. پس بدون خدا، نه چیزی هست و نه به ادراک درمی‌آید. (ibid: 224)

اسپینوزا تعبیر دیگری از کثرت ارائه کرده است. او کل طبیعت را به «طبیعت خالق»^۲ و «طبیعت مخلوق»^۳ تقسیم می‌کند؛ منظور از طبیعت خالق، همان خدا یا موجودی است که به‌خودی‌خود و بدون نیاز به چیزی جز خودش به‌صورت واضح و متمایز معلوم است. او چنین باوری را به تومیست‌ها نیز نسبت می‌دهد و تفاوت خود با آنان را تنها در این می‌داند که آنان طبیعت خالق را موجودی فوق همه جواهر تلقی می‌کردند.

او طبیعت مخلوق را به خاص و عام تقسیم می‌کند. منظور از طبیعت مخلوق به‌معنای عام، همه حالت‌هایی است که به‌صورت مستقیم وابسته به خدا هستند؛ اما طبیعت مخلوق خاص، شامل همه اشیا خاصه است که حالت عام ایجاد می‌کند. به‌هرروی، طبیعت مخلوق برای اینکه ادراک شود، نیازمند به جوهر است. (ibid: 58)

اما برخی معتقدند اسپینوزا در ایجاد تمایز بین طبیعت و خدا توفیق نداشته است؛ ازجمله

استیس می‌گوید:

1. divine nature.
2. natura naturans.
3. natura naturata.

اسپینوزا عادتاً از خدا یا طبیعت به‌نحوی سخن می‌گوید که گویی این دو کلمه مترادف‌اند. تفاوتی که بین طبیعت خالق و طبیعت مخلوق می‌نهد، فرقی در این امر به بار نمی‌آورد. این دو فقط دو شیوه اندیشیدن به چیزی واحد است که هم طبیعت و هم خدا نامیده می‌شود. علاوه بر این، او به وجود هستی‌ای بیرون از طبیعت اذعان نمی‌کند. جهان از یک جوهر و صفات آن، که از آنها به‌عنوان صفات خدا یاد می‌کند، تشکیل شده است. چیز دیگری وجود ندارد. (استیس، ۱۳۵۸: ۲۱۵)

۳. تحلیل و بررسی

چه نسبتی بین وحدت‌انگاری صدرا و اسپینوزا وجود دارد؟ آیا بین این دو نگرش در جهت‌گیری بنیادی قرابتی وجود دارد؟ ابتدا باید به سبک تبیین و مفاهیم محوری دو فیلسوف توجه کرد. جهت‌گیری بنیادی اندیشه فیلسوفان در توجه به اهمیت تحول و استكمال نفس در جهت نیل به سعادت، یکی از مواضع قرابت آنان است؛ این جهت‌گیری اسپینوزا و اثر آن بر جوهرشناسی وی کانون توجه اساسی قرار گرفته است. (Woolhouse, 2002: 31) افزون بر آن، وجود مرتبه‌عالی صداقت، حقیقت‌جویی و جسارت علمی، قوت و التزام منطقی در اندیشه این دو فیلسوف را به‌خوبی نشان می‌دهد. لازمه این امر، استقلال نظر و ابتکار است؛ از این‌رو وحدت وجود در اندیشه صدرا و اسپینوزا، هویت تأسیسی دارند. صدرا علت ناتوانی بسیاری از فیلسوفان در گشودن مسائل اساسی فلسفه را غفلت آنان از «وجود» دانسته، (۱۹۸۱: ۷ / ۲۹۴) بحث خود را با وجود آغاز می‌کند. شبیه این تلقی در فرآیند علمی اسپینوزا نیز دیده می‌شود. به عقیده او، نه حکمای مدرسی و نه دکارت، هیچ‌یک تصور درستی از لوازم طبیعت موجود یا جوهر نامتناهی را نداشته‌اند. او نیز بحث خود را با «جوهر» آغاز می‌کند و آن را کانون مباحث خود قرار می‌دهد. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴ / ۲۷۴)

سبک تبیین وحدت هستی در اندیشه این دو فیلسوف تا حد زیادی به هم نزدیک است؛ شیرازی کثرت ماهیات را با قول به اصالت وجود از میان برمی‌دارد (۱۹۸۱: ۱ / ۳۹ - ۳۸) و بر پایه بساطت و تشکیک وجود به وحدت‌انگاری می‌رسد. او درعین حال، نوعی کثرت را می‌پذیرد و تبیین می‌کند. (همان: ۵۲ - ۳۵) از این منظر، وجود دارای مراتبی است که ناشی

از شدت و ضعف آنها در بهره‌مندی از وجود است. پس آنچه هست، وجود است و جز وجود چیزی نیست. این نگرش، مرتبه‌اعلای وجود را مختص خدا می‌داند.

اسپینوزا نیز از نظر سبک به ملاصدرا شباهت دارد؛ او با زدودن کاستی‌های طبیعت مشهود که ذهن و وهم انسان را تسخیر کرده است، به امری بنیادی و اصیل می‌رسد و آن را «جوهر» می‌خواند. همان‌گونه که شیرازی با تحلیل‌های دقیقی، اذهان را به پشت حجاب ماهیات رهنمون می‌گردد، اسپینوزا نیز با چنین روشی ذهن را متوجه امری بنیادی در پشت نمودهای طبیعت می‌سازد و وحدت را در آن می‌یابد. او نیز همانند صدرا به مراتبی از هستی ره می‌یابد؛ مرتبه‌اعلای وجود، جوهر است که دارای همه صفات کمال به نحو مطلق است. مرتبه بعد، آثار و نمودهاست. این آثار، حالات و گونه‌هایی هستند که حالات صفات جوهر به صورتی قطعی در آن نمایان می‌گردد.

در باب اصول راهبردی نیز بین دو فیلسوف قرابت وجود دارد؛ گرچه اسپینوزا - برخلاف صدرا - مفهوم «جوهر» را اساسی‌ترین مفهوم برای بیان وحدت‌انگاری خود برگزیده است، نباید از دلالت معنای جوهر بر هستی غفلت کرد. این واژه ارسطویی در اصل به معنای موجود است و به مرور زمان دستخوش تحریف شده است. ارسطو خود در تعبیر معروفی می‌گوید:

درواقع، آنچه از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده و خواهد شد و همیشه مایه سرگشتگی است، این است که: موجود چیست؟ و این بدان معناست که: اوسیا چیست؟ (Aristotle, 1991: 1028 b 2 - 4)

بر این اساس، این مفهوم‌گزینی نیز اسپینوزا را به صدرا نزدیک کرده است؛ زیرا او با این گزینش، هستی بنیادی و اساس کل عالم وجود را در نظر داشته است. این امر بنیادی در هر دو فیلسوف، قائم به ذات و دارای وجوب ذاتی وجود است. این موجود بنیادی از منظر دو فیلسوف در عین بهره‌مندی از صفات کمال به گونه‌ای مطلق، فاقد هرگونه کثرت و ترکیب است. صفات جوهر در نظر اسپینوزا، عین یکدیگر و عین ذات است؛ همان‌گونه که صفات واجب‌الوجود در مصطلح صدرا چنین است. گرچه اسپینوزا امتداد را صفت خدا دانسته است، امتداد را نامتناهی می‌داند که با توجه به کلیت آن، به هیچ‌وجه دستخوش تغییر و کاستی نیست. او بر تغییرناپذیری و غیرمادی بودن جوهر بسیار تأکید می‌کند.

دو موضع شباهت دیگر نیز این دو فیلسوف را به هم نزدیک می‌کند؛ یکی الهام‌گیری از نگرش‌های عرفانی است. کاربرد گسترده سخنان عرفا در آثار صدرا بر کسی پوشیده نیست که البته منطبق او در این زمینه مختص خود اوست. عرفان اسلامی مستند به سنت نبوی و مشی علوی است که از انفاس قدسی نبی معظم اسلام ﷺ و امامان پاک علیهم‌السلام، مایه گرفته و سیراب شده است. صدرا به این دلیل متوجه عرفان است و در ژرفای وجود خود به آن دل بسته است. اسپینوزا نیز متأثر از نحله‌های عرفانی است و برخی وی را متأثر از مکاتب عرفانی و باطن‌گرایی یهودی از جمله «کابالا» دانسته‌اند. (Mason, 1999: 3)

تشابه دیگر بین وحدت‌انگاری این دو فیلسوف، تقدم قائل شدن برای خدا در نظام معرفتی هماهنگ با نظام عینی است. از نظر صدرا وجود ممکن، عین ربط و متقوم به وجود واجب است و هیچ متقومی را بدون مقوم نمی‌توان شناخت. بنابراین وجودات امکانی بدون واجب تعالی شناخته نمی‌شوند. پس شناخت واجب تعالی، شرط لازم برای شناخت هر وجود امکانی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۳۹) اسپینوزا نیز نظری مشابه اظهار می‌کند و می‌گوید:

آن متفکران، نظم و ترتیب استدلال فلسفی را رعایت نکرده‌اند؛ زیرا طبیعت الهی را به دلیل آنکه از حیث معرفت و بنا، بر طبیعت تقدم دارد و باید پیش از همه چیز بررسی شود، بعد از همه چیز تصور کرده‌اند و اموری را که متعلقات حسی نامیده می‌شوند، بر همه چیز مقدم داشته‌اند. (Spinoza, 2002: 249 - 250)

این دو فیلسوف - هر یک به نحوی - با نفی وجودهای امکانی، هستی را منحصر به وجود واجب می‌دانند؛ صدرالمتألهین در بیان وجوب، امکان و امتناع سه مرحله را طی می‌کند: در مرحله نخست، شیء به «ضروری‌الوجود»، «ضروری‌العدم» و «لاضروری‌الوجود و العدم» منقسم می‌شود و بدین ترتیب امکان ماهوی حاصل می‌شود؛ در مرحله دوم، موجود به واجب و ممکن تقسیم می‌شود و از این طریق، امکان فقری مطرح می‌گردد. سرانجام در سومین مرحله، سخن از حق و باطل است و آنچه جز حق است، باطل نامیده می‌شود و آنچه می‌ماند، حق و ظهورات گوناگون و نشانه‌های متفاوت آن است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱ / ۸۷ - ۸۶)

به عقیده اسپینوزا، «اشیای نامتناهی در حالات نامتناهی باید بالضروره از ضرورت طبیعی الهی ناشی شوند». (Spinoza, 2002: 227) او همچنین می‌گوید: «در طبیعت اشیا، هیچ چیز

ممکنی داده نشده است؛ بلکه وجود همه اشیا در وجود و فعل خویش به نحو خاص به وسیله ضرورت طبیعت الهی موجب شده است.» (ibid: 234) این مطلب، سبب اسناد موجبیت به واجب تعالی نمی‌شود؛ زیرا جز وجود واجب، موجود دیگری نیست که او را موجب سازد.

وجه شباهت دیگر وحدت‌انگاری این دو فیلسوف، نفی علیت بیرونی از وجود و جوهر است؛ از منظر صدرا، وجود صرف الحقیقه است و قابل تکرار نیست. پس اگر حقیقت هستی نیازمند به غیر مفروض شود، آن غیر، عدم یا مفهوم یا ماهیت خواهد بود؛ درحالی که هیچ‌یک از این سه نمی‌تواند سبب بیرونی وجود شمرده شود. بنابراین وجود که نفس آن عین تقرر است، به ذات خود موجود است و به فاعل و غایت متکی نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۴ / ۱ - ۵۳) اسپینوزا نیز چنین نگرشی دارد. از نظر او، خداوند علت داخلی همه اشیاست، نه علت خارجی آنها. (Spinoza, 2002: 229)

اما در باب تفاوت وحدت‌انگاری این دو فیلسوف نیز نکاتی وجود دارد؛ نخست اینکه دلبستگی صدرا به توحید، منشأ قرآنی و دینی دارد؛ ولی در اسپینوزا به طور مشخص نمی‌توان چنین آغازی یافت. او از نخستین کسانی است که کتاب مقدس را نقد کرده است. افزون بر آن، این فیلسوف بستر هستی‌شناختی لازم را برای تبیین چگونگی ربط حالات به صفات و ربط صفات به ذات تأمین نکرده است؛ امری که به نظر می‌رسد در مکتب صدرا تا حدی تأمین است. اختلاف دیگر آن است که اسپینوزا به کاربرد مفهوم طبیعت به قدری وسعت می‌دهد که آن را بر خدا اطلاق می‌کند. با توجه به حرکت که وی آن را حالت انفکاک‌ناپذیر امتداد می‌داند، این عمل موهوم آن است که وی طبیعت جسمانی و ممتد را با این ویژگی، جای خدا قرار داده باشد. البته در سخنان وی هشدارهایی مبنی بر تنزه جوهر یا خدا از هرگونه تغییر دیده می‌شود.

نتیجه

صدرالدین شیرازی و اسپینوزا، هستی حقیقی را تنها مختص خدا و جوهر دانسته‌اند؛ هر دو بر تنزه واجب تعالی از لوازم امکانی تأکید نموده و ممکنات را جلوه‌های او تلقی کرده‌اند؛ اما روشن نیست چگونه اسپینوزا مقولاتی چون امتداد و حرکت را به خدا نسبت داده است. عدم توجه به مفاهیم سلبی، نظیر امتداد که ملازم با عدم حضور و نیاز است، سبب ابهام و نارسایی

در نظریه اسپینوزا شده است. با این حال، تمرکز بر معناشناسی مصطلحات این دو فیلسوف در مطالعات بعدی می‌تواند بر مواضع تاریک بحث پرتو افکند.

منابع و مآخذ

۱. استیس، و. ت، ۱۳۵۸، *عرفان و فلسفه*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش.
۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
۳. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، تهران، انتشارات سروش.
۴. کولپه، ازوالد، ۱۳۶۳، *مقدمه‌ای بر فلسفه*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات علمی، چاپ دوم.
۵. مگی، بریان، ۱۳۷۷، *فلاسفه بزرگ: آشنایی با فلسفه غرب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
6. Aristotle, 1991, *The Complete Works of Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press.
7. Huenemann, Charlie, 2008, *Interpreting Spinoza*, Cambridge University Press.
8. Kenny, Anthony, 2006, *The Rise of Modern Philosophy: A New History of Western Philosophy*, Vol.3, Oxford, Clarendon Press.
9. Mason, Richard, 1999, *The God of Spinoza*, Cambridge University Press.
10. Spinoza, 2002, *Complete Works*, with translations by Samuel Shirley, Edited with Introduction and Notes, by Michael L. Morgan, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis / Cambridge.
11. Woolhouse, R. S., 2002, *Descartes, Spinoza, Leibniz*, London and New York, Routledge.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی