

نقدهای اسپینوزا بر انسان‌وار انگاری خدا

حمید طالب‌زاده - حسین صابری ورزنده*

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران - دانش‌آموخته دکترای فلسفه دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۹/۱۰؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۳/۱۱/۲۹)

چکیده

اسپینوزا سعادت شناسی خود را مبتنی بر تصویری غیر انسان‌وار از خداوند می‌سازد و بدین جهت با تشخیص علل گرایش‌های انسان‌وار انگارانه در حوزه الهیات و به طور خاص خداشناسی، به نقد چنین خدایی می‌پردازد. مقاله حاضر با روش منظومه‌گرایی مفهومی در صدد بیان نقدهای اسپینوزا بر انسان‌وار انگاری خداست. بدین صورت که مفاهیم اصلی و اشتقاقی‌ای را که اسپینوزا در اطراف این مسئله مطرح می‌سازد، مشخص کرده تا به منظومه‌ای از مفاهیم به هم مرتبط دست یابد و بحث‌های مرتبط با آن‌ها را نظام بخشد. این مقاله نشان می‌دهد که اسپینوزا ریشه انسان‌وار انگاری را اصولاً در نقص معرفتی بشر می‌داند. وی با نقد دو مفهوم اصلی «خلق» و «حدوث»، مفاهیم اشتقاقی عقل و اراده و حکمت (غایت‌مداری در فعل) را در این منظومه مفهومی مشخص کرده و چنین صفاتی را از جانب ذات ربوبی نفی می‌کند و بدین واسطه اطلاق خیر و شر اخلاقی و انفعالات عاطفی را نیز بر خداوند بی‌مبنا می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: انسان‌وار انگاری، خلق و حدوث، عقل، اراده، غایت.

۱. مقدمه

۱-۱. موضوع مقاله

اصطلاح آنترپومورفیزم (*Anthropomorphism*) اشاره به انسان‌وار دیدن اشیاء دارد و به طور خاص در فلسفه و دین‌شناسی، به معنای توصیف موجودات غیرمادی و در رأس آن‌ها خدا، در شکل و صورت انسانی است. در تصویرسازی‌هایی که در طول تاریخ از ساحت قدسی هستی صورت گرفته است، به وضوح تمام می‌توان گرایش به ارائه تصویری انسانی از خدا را مشاهده کرد که گاه شکل و شمایل فیزیکی به خود می‌گیرد و گاه در ابعاد عاطفی و ادراکی بروز پیدا می‌کند (Jevons, 1908: 573-578). به طور کلی انسان‌وار انگاری عناصر قدسی و نقد آن، تاریخی بسیار بلند دارد (Scholem, 2007: 188-191; Van Ess, 2000: 341-344). گزنوفانس روایت می‌کند که اهالی اتیوپی، خدا را موجودی سیاه تصور می‌کنند، اهالی تراکیا او را چشم آبی و مو قرمز می‌دانند و سپس می‌افزاید: «اگر گاوها و اسبها دست داشتند و نقاشی می‌کردند، خدا را به شکل اسب و گاو می‌کشیدند (خراسانی، ۱۳۸۷: ۱۶۲-۱۶۳ و ۱۶۵-۱۶۸)». وی همچنین به شدت، هسیود و هومر را به واسطه صفات زشت اخلاقی‌ای که به خدایان نسبت می‌دهند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. این رویه در تاریخ فلسفه و الهیات به شکل‌های گوناگون توسط افلاطون (*Republic: 377d-382c; Philebus: 33b*)، ابن میمون (ابن میمون، ۱۹۷۲: ۱۱۶؛ علیزمانی، ۱۳۸۷: ۸۹-۱۱۶)، مونتنی (Werblowsky, 1987: 389-390)، هیوم (*Hume. 2007: part V- VIII*) و ... دنبال شده است.

اسپینوزا نیز با طرح مفهوم جوهر نامتناهی مطلق که غیر ندارد، از چارچوب مفهومی خالق و مخلوق فاصله گرفته و آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد. در این مقاله اثبات خواهد شد که اسپینوزا علل گرایش به انسان‌وار انگاری را در سه حوزه معرفتی، رویکردی و هرمنوتیکی تحلیل می‌کند و همچنین هسته اصلی چنین گرایشی را، معطوف به مفهوم خدای خالق می‌داند و با نقد نظریه متکلمین راجع به خلق از عدم و حدوث زمانی، اتصاف ذاتی خداوند به صفات عقل و اراده و حکمت (غایتمداری در فعل) را نفی می‌کند و در نهایت ساحت خداوندی را از اخلاقیات و انفعالات نیز میرا می‌داند.

۲-۱. پیشینه تحقیق

در خصوص تلقی اسپینوزا از خداوند و همچنین موضعش نسبت به نظام‌های الهیاتی دیگر، اسپینوزاشناسان بسیاری مطلب نوشته‌اند که از جمله می‌توان به ولفسون (Wolfson, 1934, Vol. 1-2)، اشتراوس (Strauss, 1965: 107-192)، بنت (Bennett, 1984: 213-226) و ندر (Nadler, 2011: 167-182) اشاره کرد. مقالاتی نیز در خصوص بحث اراده و غایت‌مداری افعال خدا نوشته شده است. در فارسی نیز چند مقاله از دکتر جهانگیری و دکتر توازیانی منتشر شده که دربردارنده مطالبی ارزشمند در خصوص علیت الهی (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۴۹۱-۵۳۲)، اختیار (همو، ۱۳۵۵: ۶۲-۸۳) و اراده و عقل الهی (توازیانی، ۱۳۸۶: ۴۷-۶۸) در اندیشه اسپینوزاست. اما بررسی منظومه‌وار نسبت مفاهیم خلقت با صفات عقل، اراده و حکمت و تأثیر آن‌ها در مسئله ضابطه‌های اخلاقی در فعل الهی و ارتباطشان با انسان‌وار انگاری خدا، مسبق به سابقه نمی‌نماید.

۲. علل انسان‌وار انگاری خدا از نظر اسپینوزا

قرن هفدهم، قرن پیدایش تفسیرهای متعدد از خداوند است. دکارت، مالبرانش، لایبنیتز و بسیاری دیگر از فیلسوفان، سعی در ارائه تفسیری معقول و منطبق با جهان‌شناسی مدرن از خدا داشتند. اسپینوزا نیز بر آن بود تا به تصویری از خدا دست یابد که هم از نقص‌های مابعدالطبیعی و الهیاتی موجود در سنت‌های الهیاتی - فلسفی مرسوم مبرا باشد، هم بتواند پایه‌های فلسفی علم جدید را مستحکم سازد و هم در راستای سعادت انسان به کار گرفته شود.^۱

اسپینوزا از جهات معرفت‌شناختی، رویکردی و هرمنوتیکی به تبیین علل گرایش به تصورات انسان‌وار انگارانه از خدا می‌پردازد. در بعد معرفت‌شناختی اذعان می‌کند که انسان‌وار انگاری در اصل به نقص معرفتی انسان در باب خود و طبیعت باز می‌گردد. کسانی که علمشان محدود به گستره خیال است و شناخت تامی نسبت به علل امور ندارند، طبیعت الهی را از طبیعت انسانی فرق نمی‌گذارند و عواطف انسانی را به آسانی به خدا نسبت

۱. برای پیشینه بحث‌های انتقادی/ الهیاتی اسپینوزا در اندیشه رواقیون، کرسکاس، برونو و هنری مور بنگرید به: Wolfson, 1934, Vol. 1: 218-224 و همچنین برای پیشینه آن در نزد اپیکوریان، تفکر ابن رشدی، ماکیاولی و سنت مارانوبی ر. ک: Strauss, 1997: 49-56

می‌دهند (EIP8Scho2).^۱ از این روی در تشبیه خدا به انسان، برخی فکر می‌کنند که خدا مانند انسان از تن و نفس ترکیب یافته و دست‌خوش انفعالات و امیال است (EIP15Scho). در حقیقت انسان چون در افکارش در پی غایات است و برای خود اختیار جزافی قائل است (علت رویکردی)، این‌ها را کمال تلقی کرده و در سطحی وسیع‌تر بر خدا نیز قابل اطلاق می‌داند (Spinoza, 2002: 430-432; Wolfson, 1934, VI: 32-36). بنابراین شناخت تام به خدا و اشیاء و درک علل واقعی انفعالات می‌تواند به بسیاری از این تلقی‌ها پایان دهد. به بیان وی: «در فلسفه ... ما به وضوح می‌دانیم که اتصاف خدا به صفاتی که برای انسان کمال محسوب می‌شود، به همان اندازه خطاست که به انسان صفاتی نسبت داده شود که برای فیل یا الاغ کمال محسوب می‌شود» (Ep23). البته اسپینوزا در نفی تشبیه، نه به تعطیل و نه به سمت الهیات سلبی تمام عیار می‌گراید، بلکه عقل آدمی را توانا به شناخت ذات سرمدی و نامتناهی خداوند در ذیل دو صفت فکر و امتداد می‌داند (E2P47).

اسپینوزا در تبیین انسانی جلوه دادن خدا در متون مقدس، دلایلی اخلاقی و تعلیمی نیز عرضه می‌کند که ریشه در دیدگاه هرمنوتیکی وی دارد. یکی از فرض‌های اصلی اسپینوزا در تفسیر کتاب مقدس این است که محتوای متون مقدس معرفت بخشی حداقلی (Spinoza, 2002: 404-406) و در حد گزاره‌های بسیار عام دارند، به نحوی که بدون رجوع به کتاب مقدس نیز می‌توان به حقیقت این گزاره‌ها شناخت پیدا کرد (ibid: 441). بنابراین مفسرینی که در متون مقدس در پی اخذ معارف در باب خدا، جهان و انسان هستند، انتظار نایجایی از متن مقدس دارند. آنچه که از نظر اسپینوزا محتوای متن مقدس را تشکیل می‌دهد، گزاره‌هایی است که هدف اصلی آن‌ها برانگیزاندن مؤمنان به عمل و زیست اخلاقی است (ibid: 441 & 458). به عبارت دیگر پیامبران متونی را تدارک دیده‌اند تا عوام که توانایی لازم برای رسیدن به تصورات تام از طریق تفکرات فلسفی و در نتیجه رها شدن از قید و بند عواطف انفعالی را ندارند، بتوانند مرتبه‌ای از سعادت را که در پرتو زیست اخلاق حاصل می‌شود، از آن خود کنند (ibid: 405). مشخصه چنین آموزه‌هایی این است که قوت

۱. بنگرید به: [33, p.444-445]. لازم به ذکر است که ارجاعات لاتین به کتاب/اخلاق بر اساس حرف E و سپس شماره بخش و بعد از آن شماره تعریف (D)، اصل متعارف (Ax)، قضیه (P)، تبصره (Scho)، برهان (Proof)، مقدمه (Praf) یا ذیل (Appen) است. ارجاع به نامه‌های اسپینوزا نیز بر اساس حروف Ep و شماره آن نامه در ترجمه انگلیسی مجموعه آثار اسپینوزا (Spinoza, 2002) است.

برانگیزانندگی دارند و این قوت برانگیزانندگی معطوف به تصور خدایی است که صورتی انسان‌وار دارد، گناهکاران را عقاب می‌کند و نیکوکاران را اجر بسیار می‌دهد (*ibid*: 450 & 511-514).

تحلیل اسپینوزا از علل گرایش به رویکردهای انسان‌وار انگارانه در خصوص خدا، جامعیت کافی ندارد. مؤمنین در طول تاریخ برای برقراری ارتباطی شخصی و وجودی با ساحت الهی، به نحوی از چارچوب‌های مفهومی و زبانی دسترس‌پذیر برای تبیین طور وجودی خداوند بهره برده‌اند. استفاده بردن از چنین بافتارهای زبانی و مفهومی به معنای تشبیه خدا به انسان و انسانی دیدن خدا نیست، بلکه متأله مؤمن آنچه را که احیاناً در کشف عقلی، مواجهه اگزیستانسیالیستی یا تجربه عارفانه خود دریافته است، در قالب کلمات بیان می‌کند و ناگزیر است که به محدودیت‌های زبانی و مفهومی تن بسپارد و یا به سکوت بگراید. همچنین نفی ابعاد معرفتی کتب مقدس نیز با توجه به حجم معارفی که از آن‌ها استخراج شده است، خالی از خلل نیست.

۳. نقد خدای خالق

در بسیاری از نظام‌های الهیاتی، نسبت وثیقی بین مفهوم خلقت و اتصاف خدا به صفات انسانی برقرار است. عمده تلاش متکلمین در جهت اثبات وجود خداوند از طریق جهان محدثات بوده (برهان آئی)، و در این میان دو مفهوم حدوث و نظم جهان بسیار اهمیت داشته است. خدای خالق و حدوث زمانی عالم^۱ جایگزین مفهوم دمیورگ افلاطونی و ماده ازل ارسطویی می‌شود تا بدین واسطه استقلال و قدرت خدا و همچنین آزادی و اختیار او در آفرینش جهان مورد تأکید قرار گیرد (*Zac, 1991: 232-233*). نظم حاکم در جهان نیز ضمیمه حدوث می‌شود تا علم خدا تثبیت شود و همچنین فعل بیهوده و بی‌غایت از ساحت او نفی گردد و پلی به سوی مفهوم «طرح خدا» برای آفرینش برقرار شود. پل زدن از مفهوم خلقت به صفات خدا، از روال‌های عمده در میان متکلمین بوده است و عمده صفاتی که از این جهت مورد نظر قرار می‌گیرد، عبارتند از: «قدرت»، «حیات»، «علم» و «اراده»

۱. حدوث زمانی عالم نقش محوری در تقابل بین کلام و فلسفه ایفاء کرده است. برای نمونه این مناقشه در عالم اسلام ر.ک: غزالی، ۱۳۸۲: ۷۴-۱۰۵؛ در عالم یهودی ر.ک: ابن میمون، ۱۹۷۲: ۳۱۵-۳۱۷؛ و در عالم مسیحی ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲. بسیاری از متألهان گرچه وزنه فلسفی افکارشان سنگین است، اما در مسئله حدوث و قدم عالم، جانب متکلمین را می‌گیرند (ر.ک: حلی، ۱۴۲۲: ۱۲۰-۱۲۲).

(Wolfson, 1934, Vol. 1: 401). اعتقاد به این چهار صفت برای خداوند، تلقی جهان مکانیکی، خود بنیاد یا صدفه‌انگیز را به کناری می‌نهد و دست خدایی بیرون از جهان را در جهان باز می‌کند (معجزه، هدایت، لطف و ...).

اسپینوزا در آثار مختلف خویش با رویکردهای متفاوت به مسئله خلقت پرداخته است و از این روی آراء وی در این زمینه یک دست نیست (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۴۹۱-۵۳۲). اسپینوزا در تفکرات مابعدالطبیعی خلقت را می‌پذیرد (اسپینوزا، ۱۳۸۲: ۲۳۸)، اما مسئله خلق از عدم را نفی می‌کند و آن را حاصل نقص تفکری می‌داند که وقتی بحث خلقت به میان می‌آید، آن را همواره همراه با یک «از» تصور می‌کند و بدین صورت عدم را چیزی می‌پندارد که اشیاء «از آن» خلق می‌شوند. وی با بیان اینکه زمان مقیاس دیمومت و تراوش فکر انسانی است، قائل می‌شود که پیش از خلقت زمان و دیمومتی قابل تخیل نیست، بلکه این‌ها با اشیاء آغاز شده‌اند. اسپینوزا تأکید می‌کند که ازلیت خداوند مستلزم ازلی بودن مخلوقاتش نیست و این مطلب را با قدرت نامتناهی خداوند پیوند می‌زند و بیان می‌کند که کسانی که به ازلیت عالم اعتقاد دارند، افعال خدا را بر حسب ضرورت ذاتیه خداوند توجیه می‌کنند و این از نظر اسپینوزا با قدرت نامتناهی خداوند که در این‌جا با مفهوم «موجود کاملاً آزاد» پیوند می‌خورد، در تقابل است (همان: ۲۳۸-۲۴۵).

رویکرد اسپینوزا در رساله مختصره که پیش درآمد اخلاق است، کاملاً متفاوت می‌شود. در رساله مختصره بین خلقت و تکون بخشیدن (*Generation*) تمایز صورت می‌گیرد. خلقت در رساله مختصره بدین معناست که به یک شیء ذات و وجود با هم اعطاء شود، در صورتی که تکون بخشیدن فقط منحصر در اعطای وجود به شیء پدید آمده است (Spinoza, 2002: 41: fn.8). با توجه به اینکه اسپینوزا در فصل ابتدایی رساله مختصره قائل می‌شود که ذوات ازلی هستند، این عقیده را اتخاذ می‌کند که خلقتی در جهان وجود ندارد و تمام بحث‌هایی را که در مورد خلقت مطرح می‌سازد، معطوف به جدل با مدعی با فرض صحت پیش فرض او می‌کند (*ibid*: 41). در واقع، اسپینوزا در رساله مختصره، با بحث خدای نامتناهی، وحدت جوهر و علیت داخلی خداوند، به این نتیجه می‌رسد که طرح بحث خلقت و به تبع آن تجدید اراده در خدا و بیرون بودن او از جهان مخلوقات، تناسبی با پیش‌فرض‌های فلسفی مورد قبول وی ندارد. همچنین اسپینوزا در رساله مختصره بر خلاف تفکرات مابعدالطبیعی، قائل می‌شود که خداوند به ضرورت ذاتیه فعل انجام می‌دهد و تغییر و تجدد در اراده او راه

ندارد (*ibid*: 51-53). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که تا خدا بوده است، جهان نیز بوده است. خداوند نامتناهی مطلق، کل، علت داخلی و خود طبیعت است و بنابراین فرض حدوث جهان (ر. ک: *E4P* Pref)، جوهریت موجودات آفریده شده، تجدید اراده در خدا و همچنین خدای بیرونی نیز یکسره کنار می‌رود. همین رویکرد با این بیان در اخلاق نیز دنبال می‌شود: «مختار آن است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است و به محض اقتضای طبیعتش به افعالش موجب» (*E1D7*). با توجه به این مطالب روشن می‌شود که رویکرد اسپینوزا در رساله مختصره و اخلاق، به سوی نفی خدای خالق، حدوث زمانی جهان و تأکید بر ضرورت نظام عالم است که از آن تعبیر به تقدیر الهی می‌کند (*ibid*: 53-54) و بدین واسطه دیدگاهش به مشائیان همچون ابن سینا نزدیک است.

پیش‌تر خاطر نشان شد که خلقت در بسیاری از اندیشه‌های الهیاتی با «حیات»، «قدرت»، «اراده»، «علم» و «حکمت» خدا پیوند مستقیم دارد. حال با توجه به اینکه در اندیشه اسپینوزا خدا خالق نیست، می‌بایست این مطلب بررسی شود که نسبت خدا با صفات مذکور چیست.

۴. نفی صفات عقل و اراده از خدا

اسپینوزا در طول بحث‌های خود در نقد خدای انسان‌وار، در هیچ کجا متعرض بحث صفت حیات نمی‌شود. دلیل این مطلب تعریفی است که وی از حیات ارائه می‌دهد و به نحوی روشن می‌کند که فلسفه وی، فلسفه همه‌حیات‌مندی‌پنداری (*Panpsychism*) به معنای مورد نظر خود اوست (*Curley, 1988: 107-108*). اسپینوزا در تفکرات مابعدالطبیعی، پس از نقد تعریف مشائیان و ارسطو از حیات، تعریف خود را این‌گونه مطرح می‌کند: «حیات نیرویی است که اشیاء به واسطه آن در موجودیتشان پایدار می‌مانند. از آن‌جا که این نیرو متمایز از خود اشیاست، می‌توانیم به درستی بگوییم که اشیاء حیات دارند. اما نیرویی که خدا به واسطه آن در موجودیت خود پایدار می‌ماند، چیزی جز ذات او نیست. بنابراین آنان که خدا را حیات می‌خوانند سخنی بسیار درست می‌گویند» (اسپینوزا، ۱۳۸۲: ۲۲۳). وی در اخلاق (*E3P7*) همین مطلب را تکرار می‌کند اما حیات را از ذات شیء جدا نمی‌سازد. بنابراین چهار نکته روشن می‌شود: ۱- حیات در همه مراتب هستی ساری است. ۲- حیات جزء صفات مقومه ذات خدا نیست، بلکه ذات در کلیت آن و فارغ از این یا آن صفت خاص، متصف بدان است، ۳- حیات خدا به نحوی به قدرت خدا احاله داده می‌شود (Wolfson,)

1934, Vol. 1: 402)، ۴- حیات در این معنا، از نظر اسپینوزا به انسان‌وار انگاری خدا نمی‌انجامد.

اسپینوزا به قدرت الهی نیز نوعی نگرش هستی‌شناختی دارد. به بیان خود وی، توده مردم از قدرت خدا، اراده آزاد و سلطه او را بر همه موجودات می‌فهمند ... می‌گویند که خدا قدرت این را دارد که اشیاء را تباه یا معدوم سازد. به علاوه غالباً قدرت خدا را با قدرت پادشاهان مقایسه می‌کنند (*E2P3Scho*). اما طبق نظر اسپینوزا، قدرت خدا همان ذات اوست و تمایزی بین ذات خدا و قدرت خدا وجود ندارد (*EIP34*). دلیل اسپینوزا بر این مطلب هم این است که: «فقط از ضرورت ذات خدا بر می‌آید که او علت خود و علت همه اشیاء است. بنابراین قدرت خدا که به وسیله آن او و همه اشیاء موجود در کارند، همان ذات اوست» (*EIP34Proof*). با توجه به این مطالب روشن می‌شود که اسپینوزا نسبت به قدرت و به تبع آن حیات، رویکردی هستی‌شناختی دارد و این‌ها را پیراسته از سویه‌های انسان‌وار انگارانه بر خداوند اطلاق می‌کند و تصویرسازی‌های خیالی‌مشبّهه از قدرت خداوند را بر نمی‌تابد.

اما مسئله در باب دو صفت عقل و اراده کاملاً متفاوت است و اسپینوزا سعی در نفی اتصاف ذاتی خداوند به عقل و اراده جزافیه دارد (توازیانی، ۱۳۸۶: ۴۷-۶۸). اسپینوزا هم در شرح اصول و هم در تفکرات مابعدالطبیعی رویکردی نسبتاً موافق با اسناد علم و اراده به خدا اتخاذ می‌کند. طبق نظر وی در تفکرات مابعدالطبیعی، مبنای اتصاف خدا به صفت علم را کمال الهی می‌داند و خداوند را عالم مطلق می‌خواند (اسپینوزا، ۱۳۸۲: ۲۲۵).^۱ از سوی دیگر اولاً علم خدا حصولی نیست، ثانیاً علم خدا از استدلالات منطقی حاصل نمی‌شود و ثالثاً علم خدا فعال است و نه منفعل و از این مطلب نتیجه می‌گیرد که عالم متأخر از علم خداست (همان: ۲۲۵-۲۲۷). وی همچنین این باور مشائیان را که خداوند به جزئیات علم ندارد، مورد چالش قرار داده و رد می‌کند و در نهایت متذکر این مطلب می‌شود که در خدا فقط یک تصور وجود دارد (بساطت ذات) و به واسطه آن بر همه چیز عالم است (همان: ۲۲۷-۲۲۸). وی در راستای همین رویکرد، در شرح اصول خدا را «برترین عاقل» می‌نامد (همان: ص ۹۰). اما اسپینوزا در تفکرات مابعدالطبیعی مطلبی را می‌گوید که در اخلاق از آن برای نفی عقل و اراده از خدا استفاده می‌کند. به بیان وی، در خدا ذات و عقل و اراده تمایزی از یکدیگر

۱. همچنین بنگرید به: *EIP17Scho*. چنین استدلالی در اندیشه متألهان قرون وسطی ریشه دارد. ر.ک: جهانگیری، ۱۳۹۰: ۵۱۴-۵۱۵.

ندارند (همان: ۲۳۰-۲۳۱).^۱ این باور در میان قرون وسطائیان نیز وجود داشته است (ر. ک: ابن میمون، ۱۹۷۲: ۸۲) و اسپینوزا از مفروضات آنان استفاده می‌کند تا به نتیجه‌ای متفاوت از دیدگاه قرون وسطائیان درباره خدا برسد (Wolfson, 1934, Vol. 1: 402-403). با توجه به این مطلب، تفاوتی ماهوی و هستی‌شناختی بین عقل الهی و عقل انسانی وجود دارد و این دو صرفاً اشتراکشان در لفظ است و درک ما از عقل و اراده انسانی هیچ کمکی در فهم ماهیت عقل الهی نمی‌کند. بنابراین صحبت از عقل الهی بیهوده است و واژه‌های عقل الهی و همچنین اراده الهی هیچ معنای محصلی ندارند و اگر هم متعلقی در عالم خارج داشته باشند، ما را به درک آن‌ها راهی نیست.^۲ با توجه به این مطلب، رویکرد اسپینوزا در آثار اولیه‌اش نسبت به اتصاف عقل به ذات الهی مبتنی بر نفی تشبیه، اخذ رویکردی تنزیه‌ی و در نهایت برقراری این همانی بین ذات الهی و عقل الهی است.^۳

اسپینوزا در نقد دیگر خود بر اتصاف خداوند به صفت عقل، مسئله را احاله به محال می‌کند. به بیان وی کسانی که خدا را واجد برترین عقل می‌دانند، در عین حال بر این باورند که خدا هر آنچه را که در عقل خود دارد نیافریده است، چون این با قدرت مطلقه او در تعارض است. به گفته این‌ها اگر خدا هر آنچه را که در عقل دارد آفریده باشد، دیگر قادر نخواهد بود چیز دیگری بیافریند. اما از نظر اسپینوزا می‌توان مسئله را از سوی دیگر هم سنجید و نشان داد که در حقیقت قائلین به عاقل بودن خدا هستند که قدرت خدا را انکار می‌کنند، زیرا به گفته اسپینوزا این‌ها ناگزیرند که اعتراف کنند که در عقل خدا اشیاء بی‌نهایتی موجود است که ممکن است آفریده شوند، ولی با وجود این، خداوند هرگز نمی‌تواند این‌ها را بیافریند، زیرا به عقیده این‌ها اگر او تمامی این‌ها را بیافریند، قدرت مطلقه‌اش را به پایان خواهد رسانید و خود را ناقص خواهد ساخت. بنابراین برای اینکه خدای کاملی بسازند، ناچار شده‌اند که در عین حال بپذیرند که او به انجام همه اموری که در حیطه قدرت اوست توانایی ندارد و از نظر اسپینوزا «امری از این نامعقول‌تر و متضادتر با قدرت

۱. همچنین بنگرید به: *EIP17Scho; Spinoza, 2002: 430-432; Ep54*

۲. ر. ک. به عبارات پایانی تبصره قضیه ۱۷ بخش اول اخلاق. و همچنین بنگرید به: توازیانی، ۱۳۸۶: ۵۲-۵۵
Delahunty, 1985: 133-136

۳. البته در سنت راسیونالیستی، ادراک ناپذیری و معدوم بودن قرابت بسیاری دارند (Bennett, 1984: 29-)
(32, Viljanen, 2007: 17)

مطلقه خدا» وجود ندارد (EIP17Scho). نتیجه اینکه اتصاف ذات خداوند به صفت عقل نامعقول است و به نتایج الهیاتی ناپسندی می‌انجامد (Wolfson, 1934, Vol. 1: 315-316). البته اسپینوزا بارها از اصطلاحات «تصوّر خدا (idea Dei)» (E2P4)، «تصوّر نامتناهی خدا (Dei infinita idea)» (E2P8) «عقل خدا (Dei Intellectus)» (Ep63)، «قدرت نامتناهی فکر (potentiam infinitam cogitandi)» (Ep32) یا «عقل مطلقاً نامتناهی» نام می‌برد و مترادفاً از آن‌ها برای تبیین علم تفصیلی خداوند به ذات، صفات و حالات استفاده می‌برد، با این قید که این علم نه در مرتبه ذات، بلکه در مرتبه صادر اول در ذیل صفت فکر و در ساحت طبیعت پذیر (طبیعت مخلوق)، تحقق دارد و از این رو علم ذات به ذات نیست (EIP31).

صفت اراده نیز از اهمیت بسیاری برخوردار است. در نزد ابن میمون و دکارت، اراده به معنای قدرت انتخاب فعل یا ترک است (دکارت، ۱۳۸۵: ۷۷). اسپینوزا نیز در مآثورات خود بر همین تعریف صحه می‌گذارد و اراده را قوه تصدیق و انکار معرفی می‌کند (EIP48Scho; Spinoza, 2002: 81). خدای متکلمان و همچنین خدای دکارت و لایبنیتز هر سه مرید هستند، با این تمایز که خدای ابن میمون و آکویناس امر معقول و منطقی را اراده می‌کند و عقل‌گراست (Delahunty, 1985: 136-137)، خدای دکارت به جزاف و بدون هر نوع معیاری تصمیم می‌گیرد و بنابراین اراده گراست (Descartes, 1984-5, Vol. 2: 292-294; ibid, 1991: 24)، و خدای لایبنیتز بر اساس چارچوب اخلاقی دست به انتخاب احسن می‌زند و اخلاق‌گراست (Nadler, 2011: 168-170). اما از نظر اسپینوزا هر سه تلقی مذکور اولاً متأثر از تشبیه خدا به انسان و ثانیاً در خود حاوی تناقض هستند. او در رساله مختصره این پرسش را مطرح می‌کند که آیا خدا می‌تواند آنچه را که انجام می‌دهد، انجام ندهد؟ (Spinoza, 2002: 51) و نشان می‌دهد که اولاً این موضوع با فاعلیت بالضروره خداوند و ثانیاً با کمال بی‌نهایت او در تناقض است. بنا به نظر اسپینوزا اگر وجود اراده در ذات خدا و قدرت فعل و ترک را در او بپذیریم، حال این انتخاب یا به علت بیرونی برمی‌گردد که اولاً بیرون از نامتناهی چیزی نیست و ثانیاً اگر به امر بیرونی برگردد (برای مثال معیارهای عقلانی یا اخلاقی) دیگر آن اراده آزاد نیست، اما اگر به ذات خود اراده برگردد، این اراده از چه زمانی در خدا تحقق داشته است؟ آیا ازلی است و یا محدث است؟ به بیان دیگر این اراده چگونه رخ داده است؟ این تصمیم بر خلق چگونه و در چه زمانی اخذ شده است؟ اگر

اراده الهی محدث باشد لازمه آن تغییر پذیری خداست که پذیرفته نیست، و اگر ازلی باشد آیا امکان و قدرت تغییر آن اراده توسط اراده دیگر در خدا هست یا نیست؟ اگر امکان تغییرش هست به سه اشکال عمده می‌انجامد: ۱- لازمه آن امکان تغییر در عقل و اراده خدا و در نتیجه در ذات اوست. ۲- اگر پیش از خلقت چنین تغییری در اراده ممکن بوده، چرا اکنون ممکن نباشد. ۳- لازمه این تغییر گذر از بالقوگی به فعلیت است که در مورد امر نامتناهی که همه مراتب هستی را پر کرده است، مصداق ندارد (Wolfson, 1934, Vol. 1: 413-416). اما اگر این اراده از ازل با خدا بوده است، دیگر اسم اراده را نمی‌توان بر آن گذاشت، چون در هیچ زمانی اتخاذ نشده است و در حقیقت چیزی نیست جز ضرورت ذاتی‌ای که خدا بر آن می‌دارد تا جهان را بیافریند (EIP33Scho2). به عبارت دیگر «اشیاء نامتناهی به طرق نامتناهی بالضروره از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شوند» (EIP16). از نظر اسپینوزا اراده آزاد همان علت نخستین بودن است که توسط هیچ علت بیرونی‌ای تحت جبر و قسر قرار نمی‌گیرد و همه افعالش ریشه در ضرورت ذات آن دارد (Spinoza, 2002: 52). در اندیشه اسپینوزا، علت نخستین بودن خداوند حاکی از بنیادی در هستی است که «خودتعیین‌بخشی» می‌کند، متأثر از علتی بیرون از خود نیست (Joachim, 1901: 59; Hampshire, 1951: 44-46) و در قالب حالات نامتناهی و متناهی ظهور می‌یابد، حالاتی که در خدا هستند و خدا بر اساس ضرورت ذاتی خویش و در کسوت علت داخلی، تعیین بخش آن‌هاست. در کل از نظر اسپینوزا عقل و اراده در سطح وجودی حالات مطرح هستند و تابعی از توابع صفت فکر تلقی می‌شوند و از این روی نمی‌توان ذات خدا را متصف به صفات عقل و اراده کرد (EIP31-33).

نکته دیگر اینکه اسپینوزا در گزینش بین خدای اشعری- دکارتی که قدرت‌مدار است و خدای اعتزالی- آکویناسی- لایبنیتیسی که حکمت‌مدارانه فعالیت می‌کند، خدای اشعری- دکارتی را ارجح می‌داند، چون چیزی مستقل از او (مثل سرنوشت یا چارچوب‌های اخلاقی)، بر او فاعلیتی ندارد و قیام به ذاتش حفظ می‌شود (EIP33Scho).

۵. نفی غایت در فعل خدا

با نفی مفهوم خلقت و حدوث، و همچنین معرّی دانستن ذات خدا از صفات عقل و اراده، مسئله طرح و غایت در فعل خدا به طور جد توسط اسپینوزا مورد چالش قرار می‌گیرد. اگر چه در کنار نهادن تبیین غایت‌مدار، دکارت (۱۳۸۶: ۴۵۹) و فرانسویس بیکن آبی فکری اسپینوزا محسوب می‌شوند، اما هیچ‌کدام از آن‌ها فعل خدا را بی غایت ندانستند (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۷۷؛ دکارت، ۱۳۸۵: ۷۵). در تاریخ فلسفه و الهیات به دو صورت با وجود علل غایی در جهان مخالفت شده است. برخی با طرح مسئله صدفه در رخدادهای هستی، به انکار علل غایی دست یازیده‌اند که از جمله مهم‌ترین این نحله‌های فکری می‌توان به اپیکوریان اشاره کرد. بعضی نیز با تکیه بر خدایی قدرت‌مدار که به طور تام هر گونه فاعلیت و قدرت را از ماسوی می‌ستاند، خدایی که به صورتی کاملاً جزافی و فارغ از چارچوب‌های بیرونی عقلی یا اخلاقی عمل می‌کند، به نفی علل غایی می‌پردازند. به عنوان نمونه، قاطبه اشاعره در دنیای اسلام چنین تصویری داشته‌اند (ر. ک: طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۳).^۱

دیدگاهی که اسپینوزا در نفی «غایت» و «طرح پیشین» از ساحت فعل خدا در پیش می‌گیرد، نه مبتنی بر صدفه است و نه اراده جزافیه. پیشتر اراده جزافیه را مورد بررسی قرار دادیم. در رساله مختصره به مسئله صدفه و اتفاق پرداخته می‌شود و بر اساس اصل جهان شمول علیت، صدفه محال دانسته می‌شود (Spinoza, 2002: 54). بنابراین هم فاعلیت خدا به ضرورت ذاتیه است و هم ضرورت علی کل هستی را فراگرفته است (EIAx3; EIP3; EIP17Scho). اسپینوزا در نفی غایت‌مداری فعل خدا^۲ که باور بدان را حاصل این نگرش تشبیهی می‌داند که آدمیان «طبیاع دیگر را به طبیعت خود قیاس می‌کنند» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۶۲)، چهار دلیل اقامه می‌کند:

دلیل اول: «نظریه علل غایی کاملاً طبیعت را وارونه می‌کند، زیرا به آنچه در حقیقت علت است، به عنوان معلول می‌نگرد و به آنچه معلول است به عنوان علت» (EIAppen). این گونه نیست که چون انسان برای زنده ماندن نیاز به آب دارد، خداوند آب را آفریده باشد. بلکه چون آب هست، موجودی با ساختار وجودی انسان امکان وجود و بقا پیدا می‌کند.

۱. ارسطوئیان نیز غایت و طرح در فعل خدا را منکر هستند، اما علل غایی را در پدیدارهای طبیعی جاری می‌دانند.

ر. ک: ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۵۸-۱۶۴

۲. برای تفصیل بحث نفی تبیین غایت‌مدار در اسپینوزا و گستره آن ر. ک: Bennett, 1984: 213-230; Curley, 1990: 39-52; Garrett, 1999: 310-335.

دلیل دوم: اگر هدف از خلقت جهان، منفعت رساندن به انسان بوده است، در این صورت اشیایی که بی‌واسطه توسط خدا خلق شده‌اند (حالات نامتناهی بی‌واسطه) و از این روی کامل‌تر از اشیایی هستند که با واسطه بوجود آمده‌اند، در مرتبه پایین‌تری نسبت به اشیاء باواسطه قرار خواهند گرفت، «چرا که اگر خدا اشیاء بلاواسطه را برای رسیدن به غایتی که در نظر دارد به وجود آورده باشد، لازم می‌آید که اشیاء پسین، که این اشیاء نخستین به خاطر این‌ها به وجود آمده‌اند، برتر از همه باشند» (*ibid*) که محال است.

دلیل سوم: چنین دیدگاهی کمال خدا را از بین می‌برد، زیرا اگر خدا برای رسیدن به غایتی کاری انجام دهد، لازم می‌آید که چیزی را طلب کند که فاقد آن است و این به نقص در خدا می‌انجامد. برخی برای رهایی از این اشکال، بین غایتی که حاجت است و غایتی که جذب است^۱، تمایز نهاده‌اند. اما با وجود این، مجبورند که بگویند خدا همه چیز را برای خودش انجام می‌دهد، نه برای مخلوقاتش. زیرا نمی‌توانند پیش از خلقت جز خدا به چیزی اشاره کنند تا بگویند که خدا به خاطر آن عمل کرده است (*ibid*).

دلیل چهارم: برخی برای اثبات غایتمندی فعل خدا، دست به دامان جهل آدمیان در تشخیص سلسله علل رخدادهای می‌شوند. اما از نظر اسپینوزا تشبث به خدایی که این چنین به واسطه اراده جزافیه رخنه پوشی می‌کند، حاکی از عدم توانایی قائلان به غایتمندی فعل خدا در ارائه دلیل عقلی به نفع مدعیان خودشان است (*ibid; Wolfson, 1934, Vol. 1: 432-436*).

اسپینوزا با نفی علت غایی در طبیعت و افعال خداوند، «معجزه»، «هدف در تاریخ و برگزیدگی قوم یهود» و «تشبث متألهان به امور خیالی برخواسته از دین» را ناشی از ناآگاهی آدمیان نسبت به علل اصلی امور معرفی می‌کند (*Mason, 1997: 117-131*). وی همچنین مشیت الهی را کوششی می‌شناسد که در تمام طبیعت و در تک تک موجودات برای حفظ و ابقای وجودشان هست (*Spinoza, 2002: 53*) و قضا و قدر را نیز همان ضرورت نظام طبیعت می‌داند (*ibid: 54*).

۶. نسبت خدا با فعل اخلاقی و انفعالات

با توجه به آنچه که در سطور پیشین درباره عقل و اراده الهی مطرح شد، نسبت خدا و فعل اخلاقی نیز روشن می‌شود. اصولاً جایی که پای اراده و عقل در میان نیست، سخن گفتن از

۱. منظور از غایت جذب، نفع رساندن به اشیائی بیرون از خود است. ر.ک: اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۶۵ پاورقی ۲۱۳.

اخلاق و تکالیف اخلاقی وجه معقولی ندارد. همچنین از آن جایی که اسپینوزا ذات خدا را همان قدرت می‌داند (*EIP34*) و بر علتِ نخستین بودن و علتِ خود بودن (*EID1*) و استقلال وجودی و معرفت‌شناختی خداوند اصرار فراوان دارد، سخن گفتن از هرگونه معیاری خارج از اقتضائات ذاتی را که به نحوی افعال خدا را تحت‌الشعاع قید و حصری خارجی قرار دهد، ناروا می‌داند، حال این قیود چه بر اساس «حکمت» باشد، چه «حسن و قبح اخلاقی» و چه «سرنوشت». بدین جهت اسپینوزا اسناد ضوابط اخلاقی به خداوند را منبعث از نوعی تشبیه‌گرایی نیمه پنهان می‌داند.

همین نتایج را اسپینوزا بر پایهٔ تحلیل معناشناختی «خیر» و «شر» اخذ می‌کند (ر. ک: برنجکار، ۱۳۸۲: ۴۸-۵۱). وی در تبصرهٔ قضیهٔ ۳۹ بخش سوم و همچنین تعاریف ۱ و ۲ بخش چهارم اخلاق، مقصود خود از خیر را هر نوع لذت و هر چیزی می‌داند که منجر به لذت می‌شود و بالاخص هر چیزی که آرزوی فرد را برآورده کند، و شر را نیز هر نوع الم یا هر چیزی که بالاخص مانع برآورده شدن آرزوی انسان شود معرفی می‌کند. سپس تأکید می‌کند که:

ما چیزی را برای اینکه آن را خوب می‌دانیم نمی‌خواهیم، بلکه بر عکس چیزی را خوب می‌نامیم که آن را می‌خواهیم، و در نتیجه هر چیزی را که از آن نفرت داشته باشیم بد می‌نامیم، و لذا هر کسی بر حسب عاطفهٔ خود حکم یا اظهار نظر می‌کند که چه چیزی خوب است و چه چیزی بد است (*EIP39Scho*).

اسپینوزا همچنین در رسالهٔ مختصره عنوان می‌کند که خیر و شر وجوداتی عقلی هستند و نه واقعی، چرا که فقط در نسبت‌ها معنی پیدا می‌کنند (اسپینوزا، ۱۳۸۲: ۲۰۱-۲۰۲) و در حقیقت آفریدهٔ ذهن هستند برای فهم اشیاء به صورت متمایز (*Spinoza, 2002: 59*).^۱ وی در اخلاق حتی یک قدم پیشتر می‌گذارد و خیر و شر را مفاهیمی زادهٔ تخیل معرفی می‌کند (*Wolfson, 1934, Vol. 1: 438; E4Preface*). با توجه به این مطالب روشن می‌شود که مفاهیم خیر و شر که در بنیاد اخلاق جای دارند، متضمن نوعی نسبت برقرار کردن، غایت‌نگری، طلب لذت و دفع الم، ساختار عاطفی انفعالی، شناخت غیر تام و نسبیّت فردی و فرهنگی (ر. ک: ذیل بخش اول اخلاق) هستند که در مورد هستنده‌ای همچون انسان مصداق پیدا می‌کنند، اما در خصوص خداوند که نامتناهی مطلق، قادر علی الاطلاق و

۱. همچنین ر. ک: *Ep23*; اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۱۹-۲۱.

کامل تام است، معنا و مفهومی نمی‌یابند. به طریق اولی انفعالات مختلف نیز قابل اطلاق بر ذات خداوند نیستند. او را نه لذتی است و نه الهی (E5P16)، و از این روی نه بر کسی خشم می‌گیرد و نه با فردی مهربانی پیشه می‌کند. نه به کسی عشق می‌ورزد و نه از کسی نفرت دارد (E1P16Coro). هر نوع عاطفه از آن‌جا که متضمن تغییر و انفعال است، در ذات خدا راه ندارد و از این جهت اسپینوزا دامنه نگرش تنزیهی خود در خصوص ذات و فعل خدا را گسترش می‌دهد.

۷. نتیجه

با توجه به مطالبی که بیان شد، عمده تلاش اسپینوزا در نظام فلسفی‌اش، مصروف ارائه تصویری معقول از خدا، جهان و نسبت انسان با آن‌ها شده است. از نظر وی، رویکردهای تشبیهی و تلقی‌های انسان‌وار انگارانه از خدا، ثمره شناخت ناقص و خیالی از خدا و جهان است و چنین شناخت ناقصی موجبات رنجش انسان‌ها را فراهم می‌آورد. وی با ارائه رویکردی تک جوهری، نظامی ضروری را معرفی می‌کند که بنیاد ضرورت بخش آن در داخل جهان است. سخن گفتن از عقل و اراده جزافیة الهی را بی‌معنا می‌شمارد، غایت و غرض را از افعال خدا می‌زداید و در نهایت هستی‌ای را معرفی می‌کند که به ضرورت ذاتیه به آفرینش بی‌زمان جهان «در خود» می‌پردازد، همان‌گونه که از ذات مثلث بر می‌آید که مجموعه زوایای داخلی آن برابر با دو قائمه باشد. اسپینوزا فلسفه خود را چارچوب مفهومی قدرتمندی می‌داند که با ابتناء بر تصورات تام و غیر خیالی، و بر پایه ضرورت علمی و هستی‌شناختی، آدمی را از جهل نسبت به علل رخدادها می‌رهاند و بدو این امکان را می‌دهد تا خود را نه تافته‌ای جدا بافته در طبیعت و نه غریبه‌ای در جستجوی وطن مألوف، بلکه جزئی از یک نظام سرمدی لحاظ کند که بنیاد ضرورت بخش و معنا دهنده آن، در عمق جهان مأوی دارد و علت درونی نظام موجودات است. اما با همه این احوال بسیاری از براهین او خدشه پذیر است و همچنین به واسطه تسلط روحیه راسیونالیستی بر وی، تحلیل دقیقی از ابعاد اگزیستانسیالیستی وجود انسان ارائه نمی‌دهد و از این جهت خدایی که معرفی می‌کند، روح و روان و حتی اندیشه انسان تجربه‌گرا و معنویت‌اندیش را کاملاً خشنود نمی‌سازد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۴)، الاشارات و التنبیهات: مع شرح الخواجه و المحاکات لقطب الدین الرازی، جلد ۳، به تحقیق کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- ابن میمون، موسی (۱۹۷۲)، دلالة الحائرين، به تحقیق یوسف آثای، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۴)، رساله در اصلاح فاهمه، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶)، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۸۲)، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: سمت.
- برنجکار، رضا ۱۳۸۲. نتایج اخلاقی و حقوقی نظریه فلسفی اسپینوزا. اندیشه‌های حقوقی، شماره ۴، ۴۷-۶۱.
- توازیانی، زهره ۱۳۸۶. مقایسه دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا در نسبت عقل، اراده و اختیار به خدا. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۲۴، ۴۷-۶۸.
- جهانگیری، محسن ۱۳۵۵. اختیار و مسائل مربوط به آن در فلسفه اسپینوزا. ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۲، ۶۲-۸۳.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۶)، احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن، تهران: علمی و فرهنگی.
- جهانگیری، محسن ۱۳۹۰. علیت الهی در اسپینوزا. مجموعه مقالات استاد جهانگیری، ۴۹۱-۵۳۲.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۲ ه. ق)، کشف المراد، به تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: موسسه نشر الاسلامی.
- خراسانی، شرف الدین (۱۳۸۷)، نخستین فیلسوفان یونان، تهران: علمی و فرهنگی.
- دکارت، رنه (۱۳۸۵)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- دکارت، رنه (۱۳۸۶)، اعتراضات و پاسخها، ترجمه علی افضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ ه. ق)، تلخیص المحصل، بیروت: دار الأضواء.
- غزالی، محمد (۱۳۸۲)، تهافت الفلاسفه، تهران: شمس تبریزی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه: از اوگوستینوس تا اسکوتوس، جلد دوم، تهران: علمی و فرهنگی.

Bennett, Jonathan (1984), *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis.

Curley, Edwin (1988), *Behind the Geometrical Method*, Princeton.

Curley, Edwin. 1990. *Spinoza on Teleology*. In Edwin Curley (ed.).

Spinoza: Issues and Directions(39-52). New York.

Delahunty, R. G (1985). *spinoza*, routledge.

Descartes (1984-85), The Philosophical Writings of Descartes, Trans by Cottingham, Vol I & II, Cambridge.

Descartes (1991), The Philosophical Writings of Descartes, Trans by Cottingham, Vol III, Cambridge.

Garrett, Don. 1999. *Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism*. In Gennaro (ed.). *Essays on the Rationalists*(310-335). Oxford.

- Hampshire, Stuart (1951), *Spinoza*, Penguin Books.
- Hume, David (2007), *Dialogues Concerning Natural Religion & Other Writings*, Edited by Dorothy Coleman, Cambridge.
- Jevons, F. B. 1908. *Anthropomorphism*. In James Hastings(ed.). *Encyclopedia of Religion and Ethics*(573-578). Vol I.
- Joachim, H. H (1901), *A Study of the Ethics of Spinoza*, New York.
- Mason, Richard (1997), *The God of Spinoza*, Cambridge.
- Nadler, Steven. 2011. *Spinoza, Leibniz, and the Gods of Philosophy*. In Carlos Fraenkel (ed.). *The Rationalists*(167-182). Springer.
- Plato (1989), *Collected Dialogues, Vol I&II*, trans by Edith Hamilton, Princeton.
- Scholem, Gershom. 2007. *Anthropomorphism*. In Fred Skolnik(ed.). *Encyclopedia Judaica*(188-191). New York.
- Spinoza, Benedict (2002), *Complete Works*, trans by Samuel Shirley, Cambridge.
- Strauss, Leo (1997), *Spinoza's Critique of Religion*, trans by E. M. Sinclair, Chicago.
- Van Ess, J. 2000. *Tashbih wa Tanzih*, In P Bearman(ed.). *Encyclopedia of islam*(10.341-344). Brill.
- Viljanen, Valtteri (2007), *Spinoza's Dynamics of Being*, Finland.
- Werblowsky, Zwi. 1987. *Anthropomorphism*, In Lindsey Jones(edi.).*Encyclopedia of Religion*(1.388-392). New York.
- Wolfson, Harry (1934), *The Philosophy of Spinoza, Vol I & II*, Harvard.
- Zac, Sylvian. 1991. *On the Idea of Creation in Spinoza's Philosophy*. In Y Yovel(ed.). *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*(231-242). Jeruzalem.