

## ذات خدا و تمایز صفات او در فلسفه اسپینوزا

عبدالرزاق حسامی فر\*<sup>۱</sup>، سید مسعود سیف<sup>۲</sup>

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

(تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۱۱)

### چکیده

اسپینوزا خدا را تنها جوهری می‌داند که وجود دارد و همه چیز تجلی اوست. از نظر او خدا به واسطه صفاتش که از حیث ذات و عدد نامتناهی و با ذات او متحدند، در عوالم نامتناهی تجلی می‌کند و البته در این عالم با دو صفت فکر و بعد تجلی کرده است. تصور اسپینوزا از خدا چندان شفاف نیست و شارحان فلسفه او را به چالش انداخته است؛ چنانکه پاره‌ای او را دئیست، پاره‌ای ملحد و پاره‌ای همه‌خدانگار دانسته‌اند. این تفاسیر متعارض، تحلیل تلقی او از خدا را ضرورت می‌بخشد. در خصوص نسبت میان ذات و صفات خدا و در تفسیر تعریف ۲ از بخش ۲/«خلاق» (2d2)، دو نظریه مهم وجود دارد: یکی نظریه مجموعه که بر طبق آن ذات خداوند مجموعه‌ای از صفات متمایز است و دیگری نظریه کلیت که بر اساس آن، ذات خداوند عین کلیت صفات غیرمنفصل خواهد بود. در این مقاله تفاسیر متفاوت در باب تصور اسپینوزا از خدا و تمایز میان ذات و صفات او بررسی شده است.

### واژگان کلیدی

بعد، جوهر، ذات، صفت، فکر، کلیت، مجموعه.

## مقدمه

اسپینوزا قائل به تجلی خداوند در این جهان، یعنی جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، با دو صفت نامتناهی فکر و بعد است. وی این تجلیات را حالت می‌نامد و از نامتناهی بودن تعداد آنها سخن می‌گوید. گو اینکه هر حالت را به‌خودی خود متناهی می‌داند. مجموعه این موجودات متناهی که هر یک به‌واسطه دیگری وجود می‌یابد، نامتناهی‌اند؛ یعنی این موجودات خاص متناهی به مجموعه‌ای تعلق دارند که مجموعه متناهی‌هاست، اما خود نامتناهی است و این عدم تناهی نتیجه عدم تناهی خداست<sup>(۱)</sup>. وی فلسفه‌اش را با تعریف مفاهیم آغاز می‌کند و در اولین گام تأسیسی، به اثبات وجود خدا می‌پردازد و براهینی بر وجود او می‌آورد. اما آنچه پیش از توجه به براهین او، ذهن مفسران اندیشه او را به خود مشغول داشته، تلقی و برداشت او از خداست. این تلقی در زمان خود او دئیستی (خداگرایی عقلی و غیردینی) خوانده شد. بارکلی او را رهبر کافران جدید و هیوم، ملحد همه‌جا رسوا و شوپنهاور، مادیگرای ناآگاه دانست. البته در مقابل، برخی او را خداگرا دانستند، چنانکه نووالیس شاعر کاتولیک آلمانی او را سرمست خدا خواند و البته در سوی دیگر کسانی چون اوناریوس، فیلسوف آلمانی و ویندلند او را قائل به همه‌خدایی دانستند (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۱۶۲-۱۶۴). به هر حال با وجود این اختلاف تفاسیر، بخش عمده و بلکه محور اصلی فلسفه اسپینوزا تصور او از خدا و ادله‌ای است که بر وجود خدا اقامه می‌کند. هابلینگ می‌گوید: «نه اسپینوزا و نه دکارت هیچ‌یک صرفاً از طریق استدلال عقلی، به تصور خود در باب خدا نرسیده‌اند» (Hubbeling, 1967, p.100)<sup>(۲)</sup>. ژوکیم نیز در این باب می‌گوید که ارزش برهان اسپینوزا بر وجود ضروری خدا، بر بسط تصور او در باب ذات خدا و از این‌رو تصور او از وجود و قدرت خدا استوار است. نظام فلسفی اسپینوزا در کل تفسیری است از مفاهیمی که او خود برمی‌سازد. برای درک این مطلب که به چه معنا خدا بالضرورة موجود است، باید بدانیم که خدا چیست. یعنی باید بکوشیم تا دریابیم که

اسپینوزا طبیعت اساسی عالم را چگونه تصور می‌کند و با این کار قادر خواهیم بود که با نظر به گذشته، معنای تعبیری را دریابیم که او وجود خدا را با آنها توضیح می‌دهد (Joachim, 1964, p. 57).

### ۱. تعریف و تصور اسپینوزا از خدا

در فلسفه اسپینوزا واژه‌های خدا، طبیعت (طبیعت خلاق<sup>۱</sup> یا طبیعت فعال)، جوهر<sup>۲</sup>، واجب‌الوجود، کل وجود، کسی که هست، بر یک چیز دلالت می‌کنند. تصور وی از خدا به عقاید دینی و از جوهر به فلسفه دکارتی و از طبیعت به افکار برونو و رنسانس و بالاخره تصورش از واجب‌الوجود به فلسفه مدرسی و در نهایت به فلسفه اسلامی برمی‌گردد. از نظر او تصور خدا، تصور کل واقعیت است و خدا کل موجود است که ورای او هیچ موجودی نیست (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۶).

اسپینوزا در تعاریف ۱، ۲، ۳، ۴ و ۵ مقصود خود را از مفاهیم علت خود، جوهر، صفت، حالت و خدا به این نحو بیان می‌کند:

تعریف ۱. مقصود من از علت خود، شیئی است که ذاتش مستلزم وجودش است و ممکن نیست طبیعتش لاموجود تصور شود.

تعریف ۲. مقصود من از جوهر، شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید، یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد، متوقف نیست.

تعریف ۳. مقصود من از صفت<sup>۳</sup>، شیئی است که عقل آن را به مثابه «مقوم ذات جوهر» ادراک می‌کند.

---

1. Nature Naturing

2. Substance

3. Attribute

تعریف ۴. مقصود من از حالت<sup>۱</sup>، احوال جوهر یا شیئی است که در شیء دیگر است و به واسطه آن به تصور می آید.

تعریف ۵. مقصود من از خدا، موجود مطلقاً نامتناهی است، یعنی جوهر که مقوم از صفات نامتناهی است که هر یک از آنها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است (همان: ۳-۷).

اسپینوزا تعریف‌های یادشده را با تعبیر «مقصود من» آغاز می‌کند تا نشان دهد که این تعریف‌ها را نه به عنوان تعاریف مقبول عموم فیلسوفان، بلکه به عنوان آنچه خود از طرح آنها مراد می‌کند، در این کتاب آورده است. اما چرا اسپینوزا انتظار می‌برد تعریف‌های او مقبول افتند و بر آنها حجتی اقامه نمی‌کند. یکی از پژوهشگران در فلسفه او سیمون. دو. وریس<sup>۲</sup> که در ضمن معاصر او هم هست، ضمن نامه‌ای از او در این باب سؤال می‌کند. وریس در نامه خود به اختلاف نظر بورل و کلاویوس در باب تعریف اشاره می‌کند و می‌گوید برخلاف بورل که ارائه تعریف علمی از یک امر مجهول را ناممکن می‌داند، کلاویوس از امکان این امر سخن می‌گوید. او سپس با بیان نظر خود مبنی بر ترجیح دادن نظر بورل بر نظر کلاویوس و نظرخواهی از اسپینوزا می‌نویسد: «وجه تمایز اصول متعارفه و تعاریف را برایم بنویسید. بورل می‌گوید که تفاوت این دو لفظی است [اشتراک معنوی] اما من معتقدم نظر شما غیر از این است» (Spinoza, 1883, 2/L. 26).

اسپینوزا در پاسخ به نامه وریس می‌گوید ایرادهایی که شما وارد کرده‌اید، به‌طور عمده ناشی از عدم توجه به تمایز میان تعاریف است. پاره‌ای از تعریف‌ها در توضیح اشیا به‌کار می‌روند و در آنها تنها ذات شیء منظور نظر است و پاره‌ای دیگر از تعریف‌ها متوجه اهداف پژوهشی است. تعاریف نمونه اول مانند اینکه کسی بپرسد معبد سلیمان چیست؟ در پاسخ به او ناگزیرم یک توصیف درست و واقعی ارائه بکنم؛ اما اگر من معبدی را در

1. Mode

2. Simon de Vries

ذهن خود بسازم که مایل به بنا کردن آن باشم و از توصیف آنچه در ذهن ساخته‌ام، نتیجه بگیرم که چه مقدار مصالح ساختمانی باید خریداری کنم، در این حالت آیا احدی به من خواهد گفت که نتیجه‌گیری تو غلط است؛ به این دلیل که تعریف تو از معبد ذهنی‌ات شاید درست نباشد؛ آیا کسی از من خواهد خواست که تعریف خود را به اثبات برسانم؟

پس یک نوع تعریف آن است که شیئی را توضیح می‌دهد که وجودی بیرون از عقل دارد و صدق آن در گرو مطابقت با واقع است. تفاوت این تعریف با یک قضیه یا یک اصل متعارف، در این است که صرفاً مطابق با ذات و اوصاف اشیا است، در حالی که قضیه و اصل متعارف، قلمرو وسیع‌تری را دربر می‌گیرند و حقایق درونی را نیز شامل می‌شوند.

نوع دیگر تعریف از شیء آن است که شیء را آن‌طور که تصور می‌شود یا ما آن را تصور می‌کنیم، توضیح می‌دهد و بنابراین تفاوت آن با یک قضیه و یک اصل متعارف یا یک حقیقت در این است که بر تصور ما استوار است. در این نوع تعریف، تعریف بد آنست که تصور نشود.

اسپینوزا در ادامه نامۀ خود می‌گوید که اگر من بگویم هر جوهری تنها یک صفت دارد؛ این سخن، سخن ناستواری خواهد بود و نیاز به دلیل خواهد داشت؛ اما اگر بگویم مقصود من از جوهر آن چیزی است که از یک صفت تشکیل شده است، تعریف درست خواهد بود.

مادامی که وجودات واجد صفات متعدد، نامی غیر از جوهر داشته باشند (Ibid, L. 27).

البته پیدا است که نباید از اسپینوزا انتظار داشت تعریف‌های خود را به اثبات برساند. باید دید که آیا او تا آخر به این تعاریف ملتزم باقی می‌ماند یا خیر؟ و آیا نظام او از انسجامی برخوردار است یا نه؟

اسپینوزا برای خدا قائل به صفات و خواصی<sup>۱</sup> شده است؛ یعنی در واقع آنچه را اسلاف او تحت عنوان صفات خدا یاد می‌کردند، وی تحت دو عنوان صفات و خواص یاد می‌کند

---

## 1. Properties

و میان آنها فرق می‌گذارد. صفات را چنانکه در تعریف ۴/خلاق از وی نقل کردیم، آن اموری می‌داند که عقل آنها را به مثابه مقوم ذات جوهر ادراک می‌کند. صفات مبین ذات خدا، نامتناهی هستند و در این عالم خدا با دو صفت فکر و بعد تجلی یافته است. تمام امور موجود در این عالم که وی آنها را تحت عنوان حالات می‌آورد، از این دو صفت منتشی شده‌اند. اما وی سایر صفات الهی را تحت عنوان خواص می‌آورد، گو اینکه به این امر التزام کامل ندارد و گاه همین‌ها را صفات می‌نامد، چنانکه فی‌المثل در یکی از آثار آغازین خود از آنها تحت عنوان صفات الهی یاد می‌کند.

وی در فصل یازدهم از بخش دوم *تفکرات ما بعد الطبیعی* در باب تقسیم صفات الهی می‌گوید:

ما تقسیم زیر را پیشنهاد می‌کنیم. پاره‌ای از صفات خدا مبین ماهیت افعال او هستند و پاره‌ای دیگر با فعل او ارتباطی ندارند و نحوه هستی او را توصیف می‌کنند. صفات نوع دوم عبارتند از وحدت، سرمدیت، وجوب و نظیر اینها و صفات نوع نخست، عبارتند از عقل، اراده، حیات، قدرت مطلق و مانند اینها. این تقسیم به حد کافی واضح و روشن است و در برگزیده تمام صفات الهی است (Spinoza, 1963, pp.154-155).

پیش از اسپینوزا، یهودیان و مسیحیان در قرون وسطی چهار صفت ذاتی به خدا اسناد می‌دادند. عقل<sup>۱</sup>، اراده<sup>۲</sup>، قدرت<sup>۳</sup> و حیات<sup>۴</sup>. وی درباره حیات کمتر سخن می‌گوید فی‌المثل در *تفکرات ما بعد الطبیعی* ضمن ذکر صفات الهی، حیات را نیز برمی‌شمارد. شاید به این دلیل که حیات را به قدرت برمی‌گرداند و آن را به قدرتی می‌شناساند که شیء به وسیله آن خود را

1. Intellect
2. Will
3. Power
4. Life

حفظ می‌کند. از سه صفت دیگر، صفت قدرت را متعلق به ذات بلکه عین آن می‌داند و به طبیعت خلاق ارجاع می‌دهد، اما صفات عقل و اراده را متعلق به ذات نمی‌داند، بلکه از حالات صفت فکر، البته حالات مستقیم و نامتناهی آن می‌شمارد و آن دو را عین هم می‌داند و لذا از طبیعت خلاق سلب و به طبیعت مخلوق<sup>۱</sup> ارجاع می‌دهد و به این ترتیب خدا را فاعل بالقصد و فاعل بالاختیار به معنای متداول نمی‌شناسد (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۴۸-۵۶).

## ۲. تحلیل ژیلسون از مفهوم خدا در نظر اسپینوزا

اتین ژیلسون<sup>۲</sup> فیلسوف مسیحی و نوتومیست فرانسوی (۱۸۸۴-۱۹۷۸) در «خدا و فلسفه» به تحلیل مفهوم خدا در تاریخ فلسفه می‌پردازد. ژیلسون در این کتاب، اسپینوزا را به‌عنوان بزرگ‌ترین متعاطی مابعد الطبیعه در میان پیروان دکارت می‌خواند و توضیح می‌دهد که اگر در مورد دکارت می‌توان دو حیثیت دین و فلسفه را متمایز دانست و می‌توان دکارت را نسبت به یکی برحق و نسبت به دیگری در اشتباه دانست؛ در مورد اسپینوزا این دو حیثیت با هم جمع می‌شوند، لذا او به‌طور کلی یا برحق است یا در اشتباه.

از نظر او اسپینوزا نه مسیحی بود نه یهودی، هیچ دینی نداشت و از او انتظار نمی‌رفت که فلسفه‌ای دینی داشته باشد. او یک فیلسوف کاملاً درستکار بود و چون دستکم به دین فلسفه خود ملتزم بوده، شخص مهمی است. خدای او یک موجود یا جوهر مطلقاً نامتناهی است که «علت خود» است، چون ذات او متضمن وجود اوست. بر تعالی آن ذات در اینجا چنان تأکید شده است که کسی را توان انکار اهمیت ما بعد الطبیعی آن نیست.

ژیلسون در ادامه به مقایسه رأی دکارت و اسپینوزا می‌پردازد. در نظریه دکارت این مسئله مبهم است که آیا ذات خدا وجودش را در خود واجد است یا صرفاً در ذهن ما واجد آن است. اما از نظر اسپینوزا همان‌طور که یک دایره مربع به دلیل اینکه متناقض بالذات است،

1. Nature Natured
2. Etienne Jilson

موجود نمی‌شود، خدا نمی‌تواند موجود نباشد؛ زیرا به تعبیر او وجود جوهر تنها از ذات او ناشی می‌شود. بنابراین می‌توان عالمی را تصور کرد که در آن وجود یا عدم شیء تنها دلالت کند بر قدرت یا عدم قدرت آن شیء در ایجاد آنچه به ذات او تعلق دارد. تنها یک موجود است که می‌تواند واجب‌الوجود فرض شود و آن خدا یا موجودی مطلقاً نامتناهی است که چون فی‌نفسه دارای قدرت نامتناهی در وجود است، لذا مطلقاً هست و وجود دارد.

ژیلسون می‌گوید که اسپینوزا را از یک سو دشمنانش متهم به الحاد می‌کردند و از سوی دیگر طرفدارانش از شیفتگی او به خدا سخن می‌گفتند. وی می‌گوید آنچه اسپینوزا را در تاریخ الهیات طبیعی این اندازه مهم کرده، این است که هر دو حکم درست است. اسپینوزا به‌عنوان کسی که از منظر دینی، ملحد قلمداد می‌شد، به‌درستی سرمست خدای فلسفی خود بود. وی ادیان مثبت را صرفاً خرافات انسان شکل‌گرایانه‌ای می‌دانست که انسان آنها را برای مقاصد عملی و سیاسی خود ابداع کرده است. ژیلسون این رأی اسپینوزا را توجیه‌کننده علت ملحد خواندن وی از سوی یهودیان و مسیحیان معرفی می‌کند؛ اما یادآور می‌شود که مبدا نسبت به وجه دیگر این تصویر غافل‌بمانیم؛ چرا که اسپینوزا به‌عنوان یک فیلسوف، بالنسبه به خدای فلسفی‌اش احتمالاً پرهیزکارترین متفکر آن عصر بوده است. از این حیث مارکوس اورلیوس<sup>۱</sup> و افلاطون را می‌توان با وی مقایسه کرد، گو اینکه افلاطون هرگز تا این حد خیر را ستایش نکرده بود و دین اورلیوس نیز چیزی نبود جز پذیرش نظامی از اموری که وی را توان تغییر آنها نبود.

به اعتقاد ژیلسون مذهب اسپینوزا یک پاسخ صد در صد مابعدالطبیعی به این پرسش است که چگونه می‌توان رستگاری و نجات انسان را صرفاً از طریق فلسفه به‌دست آورد و آنچه ژیلسون خود به‌عنوان دین راستین به آن معتقد بود، یعنی مسیحیت، در نظر اسپینوزا یک بخش از اسطوره‌پردازی بچگانه بود، اما با این حال ژیلسون نسبت به او احساس

## 1. Marcus Aurlius



خرسندی می‌کرد، چرا که او پس از آنکه ادیان مثبت را با بر چسب افسانه‌پردازی محض نفی کرد، افسانه‌پردازی فلسفی خود را جایگزین آنها نکرد. اسپینوزا یهودی است که تعبیر «او (خدا) کسی است که هست» را به تعبیر «او آنچه هست» تغییر داد و توانست به «او آنچه هست» عشق بورزد، اما هرگز انتظار نمی‌برد خودش معشوق وی واقع شود (Gilson, 1969, pp. 100-105).

استاد ما دکتر محسن جهانگیری مترجم و شارح/خلاق در پانوشته‌های افزوده خود بر این کتاب، ضمن اشاره به سخن ژیلسون، ادعای او را تأمل‌برانگیز می‌داند؛ چرا که اسپینوزا خدا را عالم و در عین حال عالم به علم خود می‌داند و در بخش ۵/خلاق در نتیجه قضیه ۳۶ (برخلاف سخن ژیلسون) می‌گوید: «خدا از این حیث که به خود عشق می‌ورزد، به انسان‌ها نیز عشق می‌ورزد و نتیجه عشق خدا به انسان‌ها و عشق عقلانی نفس به خدا، یک چیز است» (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۶ و ۲۹۹). البته شاید عجیب به نظر آید که اسپینوزا از یک سو می‌گوید که خدا عشق را درک نمی‌کند (همان: ۲۸۸) و از سوی دیگر می‌گوید که خدا با یک عشق عقلانی نامتناهی به خود عشق می‌ورزد (همان: ۲۹۹). برای رفع این تعارض باید توجه داشته باشیم که عشق نخست به معنای عشق عاطفی است و عشق دوم یعنی عشق عقلانی که عبارت است از لذت بردن از معرفت سرمدی، از معرفت زمانی متمایز است.

پیدا است که اسپینوزا قائل به خلقت به معنای مسیحی نبود. از نظر او همه چیز از خدا ناشی شده است، همان‌طور که خصوصیات مثلث، تابع تعریف آن است. خلقت ضروری است نه تنها به این معنا که خود خلقت، ضروری است، بلکه به این معنا که اشیا هرگز به نحو دیگری به وجود نمی‌آمدند. اسپینوزا مخالف قول به این است که خدا همه آنچه در اندیشه دارد را خلق نکرده است، به این معنا که می‌تواند برخلاف عقلش عمل کند. از نظر او خدا نه از طریق اراده آزاد بلکه بر طبق اقتضای ذاتش عمل می‌کند (همان، ۴۹). با این همه خدا مختار است؛ زیرا هیچ تعارضی میان ضرورت و اختیار نیست، بلکه اختیار از نظر او عبارت از این است که وجود شیء تنها ناشی از وجوب یا ضرورت ذاتش باشد و عمل

او را تنها ذات او متعین کند؛ به بیان دیگر از لحاظ وجود و فعل قائم به ذات باشد (Hubbeling, 1967, pp. 53-55).

ژیلسون در ادامه تحلیل خود، تجربه مابعدالطبیعی اسپینوزا را دستکم برهانی می‌داند که لازم می‌آورد هر خدای دینی که نام او «او آنچه هست» نیست، چیزی جز یک اسطوره<sup>۱</sup> نباشد. وی سپس به مقایسه نظر دئیست‌ها<sup>۲</sup> با نظر اسپینوزا می‌پردازد. از نظر او دئیست‌ها در افسانه‌ای خواندن هر خدای و حیانی، با اسپینوزا کاملاً موافق بودند؛ از سوی دیگر چنانکه نام ایشان نشان می‌دهد، به خدایی اعتقاد داشتند. هرچند بر این امر تأکید می‌کردند که خدای ایشان به‌طور طبیعی خدای شناخته‌شده‌ای است و او را همچون خدای فلاسفه تلقی نمی‌کنند. خدای دئیست‌ها یک مبدأ معقول نخستین، همچون خیر افلاطون، فکر ارسطو یا جوهر نامتناهی اسپینوزا نبود. خدای دئیست‌ها، همچنانکه دریدن<sup>۳</sup> در رساله معروف خود Religio Laici یا سرنوشت یک عامی توضیح می‌دهد، یک موجود متعالی بود که به‌طور کلی توسط عموم مردم بر یک نهج و با قواعد واحدی در امر ستایش و دعا، پرستش می‌شد. خدایی که در عین حال از فرمان او تخلف می‌شود و کسی است که وقتی مردم مرتکب گناه می‌شوند، ایشان را به دلیل توبه نکردن در انتظار عقاب قرار می‌دهد. خدای دئیست‌ها خدایی بود که عدالت وی در نهایت رضایتبخش بود، اگر نه در این حیات پس در حیات دیگری؛ یعنی آنجا که نیکی پاداش می‌یابد و بدی مجازات می‌شود.

### ۳. نسبت ذات و صفات خدا

مروری بر ادبیات پژوهشی اخیر در باب اسپینوزا، غلبه قول به وحدت ذات و صفات الهی را نشان می‌دهد و بیشتر مفسران معاصر او، صفات الهی را تا حدی عین ذات خدا می‌دانند و تقریباً همه آنها این تفسیر ساجکتیوی از صفات را که می‌گوید صفات وجودی مستقل

1. Myth
2. Deists
3. Dryden

از عقل ندارند، رد می‌کنند. البته به‌طور کلی در خصوص نسبت میان صفات و ذات خداوند در اسپینوزا، دو نظریه مهم وجود دارد: یکی نظریه مجموعه (collection) که بر طبق آن ذات خداوند، سر جمع صفات متمایز اوست (Cureley, 1988, p. 43) و دیگری نظریه کلیت (totality) که بر اساس آن ذات خداوند با کلیت صفات غیرمنفصل (non-discrete) او یکی است (Parchment, 1996, p. 63).

شری دیو<sup>۱</sup> از مفسران اسپینوزا با توسل به تعریفی که اسپینوزا در تعریف ۲ از بخش ۲ /خلاق (2d2)<sup>۱</sup> از «ذاتی» به‌دست می‌دهد و در آن «ذاتی» را چیزی می‌داند که بدون آن، شیء نه وجود خواهد داشت و نه می‌تواند به تصور آید (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۶۵) می‌گوید که این تعریف، وحدت ذات و صفات را منتفی می‌کند. بر اساس این تعریف، ذات خدا نه می‌تواند عین مجموعه صفات متمایز باشد و نه می‌تواند عین کلیت صفات غیرمنفصل باشد. از نظر دیو<sup>۱</sup> ذات خدا قدرت مطلقاً نامتناهی و سرمدی است و مصداق آن تعریف، نه صفات، بلکه قدرت مطلقاً نامتناهی و سرمدی است. تفسیر مذکور بر این اندیشه استوار است که عقل انسان تصور تامی از ذات خدا دارد (Deveaux, 2003, p. 329).

البته بین مفسران بر سر تفسیر «2d2» اختلاف نظر وجود دارد. گروهی آن را تعریف مفهوم ذات (Curley, 1988, p. 111) و گروهی آن را تعریف این عبارت می‌دانند: «آنچه ملازم<sup>۲</sup> ذات یک شیء است» (Donagan, 1973, p. 180 & 1988, p. 59).

اما کدام‌یک از این دو تفسیر از «2d2» را می‌توان منطبق بر مفاد «2d2» دانست؟ آنچه اسپینوزا در «2d2» می‌گوید این است که وقتی «آنچه ملازم ذات یک شیء است»، مفروض

---

۱. 2d2: «من می‌گویم ذاتی شیء چیزی است که وجودش مستلزم وجود آن شیء و عدمش مستلزم عدم آن باشد. یا به عبارت دیگر، چیزی است که ممکن نیست شیء بدون آن و همین‌طور آن بدون شیء، وجود یابد یا به تصور آید» (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۶۵).

2. Pertains to

است، شیء مفروض است و وقتی مفروض نیست، شیء مفروض نیست. عکس این وضع نیز برقرار است؛ یعنی تلازمی میان این دو فرض وجود دارد. همین مطلب در مورد تصور یک شیء نیز صادق است. بنابراین وقتی «آنچه ملازم ذات یک شیء است»، تصور می‌شود، شیء تصور می‌شود و وقتی تصور نمی‌شود، شیء تصور نمی‌شود. عکس این وضع نیز برقرار است؛ یعنی تلازمی میان این دو تصور وجود دارد. بنابراین وجود شیء، متضمن آن چیزی است که ملازم ماهیت آن شیء است و برعکس. همین تلازم میان تصور یک شیء و تصور «آنچه ملازم ماهیت آن شیء است» وجود دارد.<sup>(۳)</sup>

اگر «2d2» را در مورد خدا به کار ببریم، این نتایج به دست می‌آید: وقتی وجود آنچه ملازم ذات خداست، مفروض است، وجود خدا مفروض است و وقتی وجود آن چیز مفروض نیست، وجود خدا مفروض نیست و برعکس. درباره تصور خدا نیز همین وضع برقرار است. وقتی «آنچه ملازم ذات خداست» تصور می‌شود، خدا تصور می‌شود و وقتی آن چیز تصور نمی‌شود، خدا تصور نمی‌شود و برعکس. پس تلازمی میان وجود خدا و وجود «آنچه ملازم ذات اوست» و نیز میان تصور خدا و تصور «آنچه ملازم ذات اوست»، برقرار خواهد بود.

فانلان به هر دو نظریه مجموعه و کلیت در خصوص نسبت «2d2» با ذات خدا در این نظر هم‌رأی هستند که نظریه ایشان حائز شرایط مطرح در «2d2» است. چه «2d2» تعریف ذات یک شیء دانسته شود و چه تعریف «آنچه ملازم ذات یک شیء است». اگرچه در بادی نظر این رای صائب به نظر می‌رسد، تأمل در آن ما را با مشکلاتی مواجه می‌کند. ابتدا به نسبت میان «2d2» و صفات خدا می‌پردازیم. بر اساس «2p1»<sup>۱</sup> و «2p2»<sup>۲</sup>، دستکم باید دو صفت و شاید بیشتر وجود داشته باشد، اگر صفات خاص حائز شرایط

۱. 2p1: فکر صفت خداست، یا خدا یک شیء متفکر است (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۶۸).

۲. 2p2: بعد صفت خداست، یا خدا یک شیء دارای بعد است (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۶۸).

«2d2» باشند و صفت فکر، ملازم ذات خدا باشد، پس وقتی صفت فکر مفروض است، خدا مفروض است و وقتی مفروض نیست، خدا مفروض نیست و برعکس. همچنین اگر صفت فکر ملازم ذات خداست، پس وقتی صفت فکر تصور می‌شود، خدا تصور می‌شود و وقتی تصور نمی‌شود، خدا تصور نمی‌شود و برعکس. بر اساس این خوانش از «2d2»، صفت بُعد نیز ملازم ذات خداست و لذا تلازمی میان صفت بُعد و خدا و از این‌رو تلازمی میان تصور صفت بُعد و تصور خدا وجود دارد. اما این خوانش ظاهراً حائز شرایط «2d2» نیست؛ زیرا «2d2» می‌گوید که «آنچه ملازم ذات یک شیء است»، آن چیزی است که بدون آن، شیء را نمی‌توان تصور کرد. اگر صفات جزئی، آن چیزی هستند که ملازم ذات خداست، پس هر صفتی باید برای تصور خدا، نه شرط لازم، بلکه شرط کافی باشد و این با «2d2» تعارض دارد؛ زیرا بر اساس «2d2» تلازمی که برقرار می‌شود، میان خدا و همه صفات اوست، نه میان او و یکی از صفات او و علی‌القاعده تصور یک صفت باید نه شرط کافی، بلکه شرط لازم باشد. بنابراین اگر هیچ‌یک از صفات خدا به‌تنهایی حائز شرایط «2d2» نیست، پس تنها مجموعه صفات او با هم می‌توانند حائز این شرایط باشند.

دیو در این تفسیر از اندیشه اسپینوزا برای آنکه نشان دهد هیچ‌یک از صفات جزئی خداوند نمی‌تواند شرط «2d2» را برآورده کند، می‌گوید «2d2» حاکی از این است که برای تصور شیء، تصور آنچه به ذات شیء تعلق دارد، ضروری است و برعکس؛ یعنی برای تصور آنچه به ذات شیء تعلق دارد، نیز تصور شیء ضروری است. بنابراین تصور آنچه به ذات شیء تعلق دارد برای تصور ذات شیء، نه صرف شرط لازم، بلکه شرط کافی است. اما چون چنین نیست که وقتی فقط یکی از صفات خدا تصور شود، خدا تصور شود، به بیان دیگر چون تصور یکی از صفات خدا، برای تصور ذات خدا کافی نیست، پس هیچ‌یک از صفات خدا به‌تنهایی نمی‌تواند شرط «2d2» را برآورده کند. اما پس از آن برای اثبات اینکه مجموع صفات نمی‌تواند شرط «2d2» را برآورده کند، از اسپینوزا نقل می‌کند که در تبصره قضیه ۱ از بخش ۲ اخلاق «2p1s» گفته است که ما می‌توانیم موجود نامتناهی را

فقط از طریق یک صفت تصور کنیم و به این ترتیب مقدمه اصلی استدلال قبلی خود را نقض می‌کند.

به هر حال پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا همه صفات جزئی که تصور آنها برای تصور خدا ضروری است، به صورت مجموعه صفات جزئی هستند (چنانکه نظریه مجموعه می‌گوید) یا به صورت کلیت صفات غیرمنفصل او (چنانکه نظریه کلیت می‌گوید)؟ کدام یک از این دو نظریه منطبق بر مفاد «2d2» است؟

ابتدا نظریه مجموعه را بررسی می‌کنیم. اگر مجموعه صفات حائز شرایط «2d2» باشد، برای تصور خدا، تصور مجموعه صفات ضروری است. اما اگر صفات نامتناهی باشند، چون عقل انسان تنها دو صفت را می‌تواند تصور کند پس تصور خدا ناممکن می‌شود. اما اگر تنها دو صفت فکر و بُعد وجود داشته باشند، این مشکل پیش می‌آید که اسپینوزا در «2p1s» می‌گوید که ما یک موجود نامتناهی را می‌توانیم از طریق تنها یک صفت تصور کنیم. پس برای تصور خدا، نیازی به تصور مجموعه صفات نیست. بنابراین نظریه مجموعه، وافی به مقصود نخواهد بود.

و اما بر اساس نظریه کلیت، برای تصور خدا، تصور کلیت صفات غیرمنفصل ضروری است. مشکل نظریه مزبور این است که آیا صفات نامتناهی هستند یا تنها دو صفت وجود دارد. اسپینوزا در «1p10»<sup>۱</sup> و پس از آن، می‌گوید که هر جوهری تنها از طریق خودش تصور می‌شود و صفات چونان اموری واقعاً متمایز تصور می‌شوند، از این برمی‌آید که تصور کلیت صفات غیر متمایز، ناممکن است. صفات، متمایز از یکدیگر تصور می‌شوند و چون کلیت صفات را نمی‌توان تصور کرد، کلیت صفات، حائز شرایط «2d2» نیست.

شری دیو، پس از بررسی دو نظریه مجموعه و کلیت، نظر سومی را در میان می‌آورد و می‌گوید که شرط لازم و کافی برای تصور خدا، نه تصور هر صفت جزئی و نه تصور

۱. 1p10: هر یک از صفات جوهر باید به واسطه خودش تصور شود (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۲۰).

مجموعه صفات و نه تصور کلیت صفات، بلکه تصور ذات خداست و بنابراین «2d2» نه تعریف مجموعه صفات یک شیء و نه تعریف کلیت صفات یک شیء، بلکه تعریف ذات یک شیء است (Deveaux, 2003, pp. 334-330).

دیو و در خصوص ذات خدا می‌گوید که بر اساس «1p34»<sup>۱</sup> قدرت یک چیز، عین ذات آن چیز است و چون قدرت خدا، سرمدی و مطلقاً نامتناهی است، می‌توان نتیجه گرفت که ذات خدا، قدرت سرمدی و مطلقاً نامتناهی است. قدرت سرمدی و نامتناهی حائز شرایط «2d2» بوده؛ زیرا تصور قدرت سرمدی و مطلقاً نامتناهی، شرط لازم و کافی تصور خداست. اما تصور واقعی از خدا چگونه است و صفات چه نقشی در آن ایفا می‌کنند؟ بر اساس تعریف اسپینوزا از صفت در «1d4»<sup>۲</sup> وقتی صفتی ادراک می‌شود، ذات خدا، یعنی قدرت سرمدی و مطلقاً نامتناهی او ادراک می‌شود.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه یک ذات از طریق صفات متفاوت ادراک می‌شود؟ از نظر اسپینوزا هر صفتی مبین ذات خدا در یک نوع خاص است. در هر صفت، قدرت سرمدی و مطلقاً نامتناهی خدا به نحو متفاوتی ظاهر می‌شود. از این رو ذات خدا چونان فکر مطلقاً نامتناهی، بعد مطلقاً نامتناهی و مانند اینها ظهور می‌یابد. ذات خدا را می‌توان به انحای مختلف تصور کرد؛ دقیقاً به این دلیل که ذات خدا به انحا یا انواع خاصی ظهور می‌یابد و آنچه ادراک می‌شود، ظهوراتی از قدرت سرمدی و مطلقاً نامتناهی اوست.

اگرچه هر صفتی، نوع خاصی از ظهور ذات خداست، تصور تنها یک صفت، برای تصور ذات خدا کافی است؛ چرا که صفات ذاتاً همتای یکدیگرند؛ زیرا هر صفتی همان

۱. 1p34: قدرت خدا یعنی ذات اوست (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۵۵).

۲. 1d4: مقصود من از صفت شیئی است که عقل آن را به‌مثابه مقوم ذات جوهر ادراک می‌کند (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۴-۵).

ذات را ظاهر می‌کند و ذاتی که تحت یک صفت خاص ادراک می‌شود، عین ذاتی است که تحت صفت دیگری ادراک خواهد شد. هر صفتی نحوه‌ای از ظهور ذات یا قدرت خداست. صفت فکر، قدرت سرمدی و مطلقاً نامتناهی است که در یک نوع اندیشنده ظهور یافته و صفت بعد، قدرت سرمدی و مطلقاً نامتناهی بوده که در یک نوع ممتد ظهور یافته است. پس عقل انسان ذات خدا را از طریق ادراک صفات فکر و بعد تصور می‌کند. البته عقل نامتناهی می‌تواند ذات خدا را تحت هر صفتی که وجود دارد، ادراک کند. ذات یک چیز قدرت اوست و «2d2» می‌گوید که برای ادراک شیء باید ذات آن را ادراک کرد. ذات خدا، قدرت سرمدی و مطلقاً نامتناهی است. پس برای تصور خدا باید قدرت سرمدی و مطلقاً نامتناهی را ادراک کنیم. صفات طرق ظهور ذات الهی هستند. بنابراین عقل انسان ذات خدا یعنی قدرت سرمدی و مطلقاً نامتناهی را از طریق صفات ادراک می‌کند (Ibid, 2003, pp. 334-5).

#### ۴. تفسیر فلیج از تعدد معنای ذات خدا در اسپینوزا

اگر چه اغلب از وجود یک معنا برای تعبیر ذات الهی در فلسفه اسپینوزا سخن گفته می‌شود، دانیل فلیج معتقد است که اسپینوزا واژه ذات را درباره خدا به یک معنا به کار نبرده است. او در مقاله «ذات‌های خدای اسپینوزا» می‌گوید که اسپینوزا در اخلاق دستکم سه توصیف از ذات خدا به دست می‌دهد: (۱) «آنچه صفات مقوم اوست» (1d4)؛ (۲) «آنچه صفات مبین اوست» (1d6)؛ (۳) «آنچه عین قدرت است» (1p34).<sup>۱</sup> از میان توصیف‌های یادشده (۱) و (۲) از یک سو و (۲) و (۳) از سوی دیگر با هم سازگارند. اما ظاهراً میان (۱) و (۳) ناسازگاری هست؛ چرا که اسپینوزا قدرت را صفت جوهر نمی‌داند. البته اگرچه اسپینوزا انکار نمی‌کند که قدرت، صفت خداست؛ از سخنش در نامه ۶۴ که می‌گوید فکر و

۱. 1p34: قدرت خدا عین ذات اوست (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۵۵).



بعد، تنها صفاتی از خدا هستند که انسان شناخته است، برمی آید که قدرت صفت نیست (Flage, 1989, pp. 147, 158). البته شاید برای رفع تعارضی که فلیچ به آن اشاره می کند، بتوان گفت که قدرت خاصیت است، زیرا چنانکه پیش از این آوردیم اسپینوزا صفاتی را که در عوالم دیگر تجلی یافته اند، خواص می نامد. فلیچ در ادامه می گوید که سخن اسپینوزا مبنی بر اینکه خدا یا ذات خدا، مقوم از صفات نامتناهی است (1p9; 1p11)<sup>۱</sup>، با سخن او مبنی بر بساطت خدا ناسازگار محسوب می شود. وی بر این اساس و برای رفع این تعارض قائل می شود به اینکه در /خلاق اسپینوزا، واژه ذات به دو معنای متفاوت به کار رفته است. از نظر او این دو معنای متفاوت نسبت های متفاوتی را میان جوهر و صفات منعکس می کنند. اسپینوزا در قضایای آغازین /خلاق، گویی از صفات چونان مقوم جوهر یاد می کند و از تمایز انواع جوهرها به واسطه صفاتشان سخن می گوید. او در قضایای ۹ و ۱۰ از بحث در باب صفات، چونان مقوم جوهر، به بحث در باب صفات، چونان مبین جوهر منتقل می شود؛ انتقالی که نشان دهنده انصراف از مفهوم مابعدالطبیعی صفات مقوم جوهر است. نگاه اسپینوزا در قضایای بعد از قضیه ۱۰، معطوف به طبیعت جوهر به خودی خود می شود و از صفات چونان مبین ذات جوهر به خودی خود سخن می گوید (ibid, p. 147). بعد از قضیه ۱۰، اسپینوزا در ۹ قضیه، برهان و تبصره، به نسبت میان جوهر و صفاتش اشاره می کند.<sup>۲</sup> وی در همه اینها جز دو تا (1p11, 1p20d)، تعبیر مبین را برای اشاره به ارتباط میان صفت و ذات جوهر به کار می برد. او در قضایای ۶ و ۱۱، صفات را مقوم ذات جوهر معرفی می کند و مفهوم «مقوم ذات» در تعبیر او امری معرفت شناختی است. وی در بندهای

۱. 1p9. شیئی که واقعیت یا موجودیت بیشتری دارد، به همان اندازه صفات بیشتری دارد (همان: ۲۰).  
1p11. خدا یا جوهر، که مقوم از صفات نامتناهی است که هر صفتی از آنها مبین ذات نامتناهی و سرمدی است، بالضرورة موجود است (همان: ۲۱).

2. 1p11, 1p16d, 1p19d, 1p20d, 1p25c, 1p29s, 1p31d, 1p32d, 1p36d.

بعدی صفات را خود-مبین<sup>۱</sup> می‌خواند تا میان مفهوم مقوم ذات و مفهوم مبین ذات پیوند برقرار کند و در ادامه ادعا می‌کند که صفات مبین ذات جوهرند و ذات بیان‌شده، قدرت یعنی توانایی بر وجود است (ibid, p. 154).

فلیج با اشاره به مناقشه مفسران بر سر جایگاه وجودشناختی یا معرفت‌شناختی صفات در اندیشه اسپینوزا، سعی می‌کند میان آنها جمع کند. وی می‌گوید که گروهی جایگاه وجودشناختی عینی برای صفات قائل هستند و گروهی در مقابل با اعتقاد به جایگاه معرفت‌شناختی نفسانی برای صفات، آنها را راه‌های شناخت و طبقه‌بندی جوهر از جانب ذهن انسان می‌دانند. اما به نظر او هر یک از این دو تفسیر، حظی از حقیقت برده‌اند؛ چرا که صفات چونان مقوم جوهر، نفسانی هستند و چونان مبین ذات جوهر، عینی هستند (ibid, p. 158). اگرچه فلیج اصرار دارد که کاربرد دو تعبیر مقوم و مبین ذات را برای صفات، چونان کاربرد واژه ذات به دو معنا بداند، آنچه در مقام توجیه نظر خود به دست می‌دهد، حداکثر دو تلقی از یک معنا را نشان می‌دهد؛ به این معنا که وقتی از تجلیات ذات جوهر در خارج سخن می‌گوییم، صفات حیثیت وجودشناختی پیدا می‌کنند؛ چراکه هر حالتی تجلی صفتی است و البته وجود خارجی دارد. اما وقتی از مقومات ذات جوهر سخن می‌گوییم و از این حیث به صفات اشاره می‌کنیم، حیثیت معرفت‌شناختی آنها را در نظر گرفته‌ایم و در واقع منظور ما این است که اگرچه ذات جوهر به‌خودی خود بسیط است، ذهن ما صفاتی را چونان مقوم ذات او ادراک می‌کند و البته کثرت این صفات، امری نفسانی و قائم به ذهن است، چنانکه اگر ذهنی در میان نباشد کثرتی هم در میان نخواهد بود و تنها وحدت و بساطت ذات الهی مطرح خواهد بود. درست به‌همین دلیل گفته می‌شود که اسپینوزا قائل به وحدت صفات و ذات است و کثرت صفات را امری اعتباری و نفسانی می‌داند.

---

## 1. Self-Expressive

## نتیجه گیری

اسپینوزا در اخلاق در بحث درباره خدا با تعریف مفاهیم آغاز و تأکید می کند که چون از واژگان فلسفی خویش تعریف جدیدی به دست می دهد، به اثبات این تعاریف نیازی ندارد. وی برای خدا، صفات و خواص نامتناهی قائل است و ذات و صفات الهی را واحد می داند. سخن او در باب نسبت میان ذات و صفات خدا، به ویژه در تعریف ۲ از بخش ۲ اخلاق سه نظر را میان مفسران فلسفه اسپینوزا برانگیخت: یکی نظریه مجموعه؛ دوم نظریه کلیت و سوم نظریه ای که قائل به نیابت ذات است. اگرچه هر یک از صاحبان نظریات اول و دوم، نظریه خود را حائز شرایط آن تعریف می داند، اما در دیدگاه سوم که در این زمینه وجود دارد، گفته می شود که هر یک از آن دو نظریه با مشکلاتی مواجه هستند و هیچ یک نمی توانند شرط مطرح در «2d2» را برآورده کنند. بر اساس دیدگاه سوم شرط لازم و کافی برای تصور خدا، نه تصور هر صفت خاص و نه تصور مجموعه صفات و نه تصور کلیت صفات، بلکه تصور ذات خداست. البته در این میان برخی قائل شدند که اسپینوزا در اخلاق، واژه ذات را به دو معنا به کار برده است: یکی ذات متقوم از صفات که امری نفسانی و قائم به ذهن است و دیگری ذاتی که در صفات تجلی می یابد و امری وجودی است. در نقد این نظر گفته شد که این مدعا حداکثر حاکی از دو تلقی از ذات الهی و نه دو معنا از آن است.

## پی نوشت ها

۱. از نظر اسپینوزا حالات بر دو قسم است: حالات نامتناهی و حالات متناهی. هر شیء جسمانی حالتی متناهی تحت صفت بعد و هر شیء نفسانی، حالتی متناهی تحت صفت فکر است. حالات نامتناهی خود بر دو قسم هستند: یکی حالات نامتناهی بی واسطه و دیگری حالات نامتناهی با واسطه. حالات نامتناهی بی واسطه تحت صفت بعد و فکر به ترتیب حرکت و سکون و عقل است. حالات نامتناهی با واسطه تحت صفت بعد و فکر به ترتیب نظام کل اجسام و نظام کل افکارند.

۲. تفاوتی که میان دکارت و اسپینوزا وجود داشت این بود که دکارت قائل بود به تسلیم در برابر وحی یا حجیت الهی، چنانکه کلیسای کاتولیک رومی آن را تفسیر کرده بود و نور طبیعی عقل را تنها تا آنجا که با وحی تضاد نداشته باشد، می‌پذیرفت؛ در حالی که اسپینوزا می‌گوید عقل معیار نهایی حقیقت است و کتاب مقدس چیزی برخلاف نور طبیعت تعلیم نمی‌دهد (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۴۸-۴۹).

۳. شاید به نظر آید قول به اینکه «آنچه ملازم ذات یک شیء است، مستلزم وجود آن شیء است» به تعبیر اسپینوزایی به یک سخن بی‌معنا منتهی می‌شود؛ یعنی این ادعا لازم می‌آورد که وجود یک شیء متناهی و زمانمند، لازمه ذات آن شیء باشد. ولی از نظر اسپینوزا چنین مطلبی محال است؛ چرا که جز خدا، همه چیز ممکن است و فارغ از او، ضرورتی وجود ندارد.

ولی در قول به اینکه «وجود یک شیء متناهی و زمانمند لازمه ذات آن شیء است» بی‌معنایی واقعی وجود ندارد. در مقام توجیه این قول باید کاربرد واژه «be» به معنای «وجود» را در «2d2» به این معنا بفهمیم که «وجود» یک شیء به معنای وجود بالفعل شیء در زمان و مکان است. بنابراین یک شیء نمی‌تواند در زمان و مکان وجود داشته باشد، مگر آنکه فرض بر این باشد که «آنچه ملازم ذات آن شیء است» در زمان و مکان باشد و برعکس. اگر ما «be» را به این معنا نفهمیم، باید خوانش دیگری از آن داشته باشیم و «وجود» یک شیء را به معنای وجود ازلی و ابدی آن بگیریم؛ زیرا اینکه یک موجود متناهی و زمانمند، وجود ازلی و ابدی داشته باشد، تنها به این معناست که ذات آن چیز وجود ازلی و ابدی دارد؛ چرا که یک شیء متناهی و زمانمند نمی‌تواند وجود ازلی و ابدی داشته باشد و ندارد. بر اساس این خوانش یک شیء نمی‌تواند چونان ذاتی ازلی و ابدی موجود باشد، مگر فرض شود که «آنچه ملازم ذات شیء است»، ازلی و ابدی باشد و اگر فرض شود آنچه ملازم ذات شیء است، ازلی و ابدی است، در آن صورت ذات شیء ازلی و ابدی خواهد بود.

بعید به نظر می‌رسد که اسپینوزا ذات یک شیء را بر حسب «آنچه ملازم ذات آن شیء است» تعریف کند. این خوانش صرفاً به ما می‌گوید که ذات یک شیء فقط هر چیزی است که ملازم ذات آن شیء است، بنابراین اگر فرض شود که «آنچه ملازم ذات یک شیء است»، ازلی

و ابدی است، پس ذات شیء به نحو ازلی و ابدی موجود بوده و برعکس اگر ذات یک شیء به نحو ازلی و ابدی موجود است، پس فرض می‌شود که «هر چیزی که ملازم ذات یک شیء است، ازلی و ابدی است». اگر «be» چونان وجود داشتن ازلی و ابدی یک ماهیت تلقی شود، «2d2» تعریف ضعیف‌تری پیدا می‌کند؛ تعریفی که نمی‌توان با آن کار فلسفی بیشتری کرد.

از آنجا که در خوانش اول از «be» این سخن بی‌معنا لازم نمی‌آید که ذات یک شیء ازلی و ابدی، مستلزم وجود آن شیء در زمان و مکان باشد، از این رو ظاهراً باید این خوانش را بر خوانش دیگر ترجیح داد. بر اساس این خوانش یک شیء، تنها در صورتی می‌تواند در زمان و مکان وجود داشته باشد که فرض شود ذاتش در زمان و مکان است و برعکس. بر اساس «2d2» تصور یک شیء مستلزم تصور ذات آن شیء است، چون از نظر اسپینوزا شیء صرفاً از طریق ذاتش تصور می‌شود (Deveaux, 2003, p. 336).

۴. شاید این سخن به نظر متعارض بیاید، زیرا هر شرط کافی، شرط لازم هم هست؛ پس چگونه یک شیء می‌تواند نه شرط لازم بلکه شرط کافی باشد. پاسخ این است که منظور دیو و در اینجا این خواهد بود که تصور یک صفت برای تصور ذات خدا، تنها یک شرط لازم نیست که نیازمند شرایط لازم دیگری باشد، بلکه شرط کافی است و نیازمند شرط لازم دیگری نیست. البته وی در مقام نقد این نظر است.

## منابع

۱. اسپینوزا، باروخ (۱۳۶۴). *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی.
۲. جهانگیری، محسن (۱۳۹۰). *مجموعه مقالات (۳): فلسفه غرب*، تهران، حکمت.
3. Curley, Edwin (1988). *Behind the Geometrical Method*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
4. Deveaux, Sherry (2003). *The Divine Essence and the Conception of God in Spinoza*, *Synthese*, Vol. 135, No. 3, pp. 329-338.
5. Donagan, Alan (1973). *Essence and the Distinction of Attributes in Spinoza, A Collection of Critical Essays*, ed. Marjorie Grene, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
6. \_\_\_\_\_ (1988). *Spinoza*, Chicago, Illinois: the University of Chicago Press.
7. Etienne Gilson (1969). *God and Philosophy*, New Haren and London: Yale University Press.
8. Flage, Daniel E. (1989). *The Essences of Spinoza's God*, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 6, No.7, pp. 147-160.
9. Hubbeling, H. G. (1967). *Spinoza's Methodology*, Assen: Royal VanGorcum Ltd.
10. Joachim, H. Harold (1964). *A Study of the Ethics of Spinoza*, New York: Russell and Russell.
11. Parchment, Steven (1996). *The God /Attribute Distinction in Spinoza's Metaphysics: A Defense of Causal Objectivism*, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 13, No.1, pp. 55-72.
12. Spinoza, Benedict (1883). *The Chief Works of Benedict De Spinoza*, Vol.2 translated by R. H. M. Elwes, New York: Dover Publications Inc.
13. \_\_\_\_\_ (1963). *Earlier Philosophical Writings (The Cartesian Principles and Thoughts on Metaphysics)*, Translated by Frank A. Hayes, New York: The Bobbs-Merrill company, Inc.