

Explaining the Concepts of Substance, Attribute, and Mode in Spinoza's Philosophy Using the Opinions of Philosophers before Her (based on Wolfson's interpretation)

Javad Rabiee¹  | Yousef Nozohour² 

¹ Ph.D. Candidate of Philosophy, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Iran. Email: mjavadrabiee@gmail.com

² Corresponding Author, Associate Professor of Philosophy Department, Allameh Tabatabai University, Iran. Email: nozohour.1212@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 14 March 2023

Received in revised form 17 July 2023

Accepted 10 August 2023

Published online 22 November 2023

Keywords:

body, essence, state, attribute and thought

ABSTRACT

This article explores the concept of substance, attributes, and modes in Spinoza's "Ethics" by examining them through the perspectives of ancient Greek and medieval philosophers, as well as Descartes' views on substance and extension, along with their notions of God and His attributes. Wolfson's interpretation of Spinoza based on these perspectives serves as the basis for this investigation. The primary objective of this article is to critically evaluate Wolfson's interpretation of the concepts of substance, attribute, and mode as proposed by Spinoza, with a focus on their philosophical implications and coherence within Spinoza's overall framework. Spinoza's predecessors, Aristotle and Descartes, believed in the multiplicity of substances. In contrast, for Spinoza, there is only one substance—a self-sufficient being that exists independently and does not rely on others for its existence. One considers a similarity between modes in Spinoza's philosophy and accidents in Aristotle's system: It is impossible to imagine modes and accidents without substance. Despite this similarity, in the Aristotelian system, accidents characterise the substance, but in Spinoza's philosophy, the substance precedes modes; in fact, modes result necessarily from the substance. Spinoza then claims that the substance has infinite attributes, but the human mind only knows two attributes—Thought and Extension. According to him, the substance is identical to its attributes. So, the substance as thinking thinks about itself, i.e., the body. For Spinoza, individual things and Ideas are finite modes of the attributes of body and mind that follow necessarily from the substance.

Cite this article: Rabiee, J. & Nozohour, Y. (2023). Explaining the Concepts of Substance, Attribute, and Mode in Spinoza's Philosophy Using the Opinions of Philosophers before Her (based on Wolfson's interpretation). *Journal of Philosophical Investigations*, 17(44), 242-260. <https://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.55832.3496>



© The Author(s).

<https://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.55832.3496>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

This article explores the concept of substance, attributes, and modes in Spinoza's "Ethics" by examining them through the perspectives of ancient Greek and medieval philosophers and Descartes' views on substance and extension, along with their notions of God and His attributes.

Aristotle distinguished between two types of substrates: the primary substrate and the secondary substrate. According to his philosophy, the primary substrate refers to tangible and concrete objects that we encounter in our daily experiences, such as a specific horse or a particular person. On the other hand, the secondary substrate encompasses the general concepts we use to describe this primary substrate. For instance, when we talk about a particular horse, we rely on the general concept of 'horse,' and when referring to a specific human, we invoke the general concept of 'human.' Aristotle regarded these general concepts, such as 'horse' and 'human,' as the secondary aspects of the essence. In his framework, the substrate is characterized by a duality between the primary substrate (the particular objects) and the secondary substrate (the general concepts used to describe them). While it is conceivable for a specific human to describe themselves, not every entity is capable of self-description. Thus, Aristotle's philosophy emphasizes the duality between the primary substrate and the descriptor of the primary substrate.

However, Spinoza redefined the concept of substrate in a way that diverged from Aristotle's definitions. In Spinoza's philosophy, the dualistic distinction between subject and object, as seen in Aristotle's framework, dissolves. Spinoza shifts the responsibility of describing the substrate onto the substrate itself. While Aristotle's philosophy allowed for the possibility of a particular individual describing themselves, Spinoza's perspective differs. According to Spinoza, every existing entity is inherently composed of Substrate. In this view, essence is both the subject and the object, leading to a self-descriptive and self-imaginative nature.

Spinoza's idea is succinctly captured in his statement from the fifteenth proposition of the first part of his work: 'All that is, is in God, and without God nothing can exist or be conceived.'

What does this mean exactly? To address this question, we need to briefly revisit the concept of 'accident' in Aristotle's system. In Aristotle's philosophy, 'accidents' are distinct from 'substrate.' Accidents are attributes or qualities that exist alongside the substrate of a being. Take the example of colour—a single attribute—existing within a specific substrate. Colour is an accident that always accompanies a substrate, and we cannot conceive of it without the substrate. In Aristotle's framework, 'accidents' are what characterize and define an individual entity. A particular person possesses specific attributes such as weight, height, mood, and habits, all of which exist within a particular time and place. These attributes are considered accidents, and together, they contribute to the unique identity of the individual.

In Spinoza's philosophy, the concept of 'mode' shares both similarities and differences with Aristotle's notion of 'accident.' A mode, akin to an accident in Aristotle's framework, is associated with the underlying substance (substrate) and is understood in relation to it. However, although both modes and accidents are imagined through their respective substrates, modes, unlike

accidents, do not differentiate the substance. This is because the substrate requires no external factors to imagine itself; it is self-sustaining and self-imagining. In this context, modes emerge as necessary outcomes or expressions of the underlying substance's nature. In fact, modes necessarily result from the substance.

Spinoza's definition of the concept of attribute is as follows:

"By attribute, I understand what the intellect perceives of substance, as constituting its essence."

The interpretation of Spinoza's definition by commentators varies, leading to differing viewpoints. Some commentators view the intellect as finite, resulting in subjective attributes. Conversely, others perceive the intellect as infinite, leading to objective attributes. Based on evidence from Spinoza's 'Ethics,' the latter interpretation holds true—the attributes are indeed objective entities. According to Spinoza, the substrate possesses infinite attributes, though he explicitly mentions only two: mind and body. The term 'intellect' in the provided definition can be understood as synonymous with 'mind.' In this interpretation, the substrate, or mind, imagines itself. This understanding prompts a significant question: What gives rise to the plurality of attributes? Spinoza identifies the substrate with both body and mind. These are two distinct yet interconnected objective attributes of the simple substance. Notably, the mind is intimately intertwined with the body, with the mind's focus primarily on the body. Given that the substrate is synonymous with the body, one could assert that the intellect (mind) thinks on its own behalf. Also, while these two attributes remain distinct, their close relationship is undeniable. Spinoza's philosophy posits that the attributes are both objective and interconnected, with mind and body constituting two fundamental facets of the singular substance.

تبیین مفاهیم جوهر، صفت، حالت در فلسفه اسپینوزا با استفاده از آراء فلاسفه پیش از او (بر اساس تفسیر ولفسون)*

جواد ربیعی^۱ | یوسف نوظهور^۲

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران. رایانامه: mjavadrabee@gmail.com

^۲ (نویسنده مسئول)، دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، ایران. رایانامه: nozohour.1212@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	سؤال اصلی‌ای که در این مقاله به آن می‌پردازیم چنین است: آیا می‌توان براساس آراء فلاسفه یونان و قرون وسطا و دکارت در باب جوهر و عرض و نظر آنان در باب خداوند و صفات او، تعریف اسپینوزا در کتاب/خلاق از جوهر، صفت و حالت را بهتر درک کرد؟ ولفسون اینگونه اسپینوزا را تفسیر کرده است و ما در این مقاله نگاهی نقادانه به تفسیر او داریم.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۳	ارسطو و دکارت به تعدد جوهر باور داشتند؛ اما اسپینوزا با تعریف خود از جوهر، نظریه وحدت جوهر را مطرح ساخت. از نظر اسپینوزا جوهر، موجودی است که به غیر نیازی ندارد و خودش، خود را تصور می‌کند. اسپینوزا با این تعریف وحدت را در جهان و موجودات جهان حاکم کرد. حالت در فلسفه اسپینوزا، یک شباهت به عرض در نظام فلسفی ارسطو دارد: تصور حالت در فلسفه اسپینوزا و عرض در نظام ارسطو بدون جوهر ممکن نیست؛ اما عرض در نظام ارسطویی سبب تشخیص جوهر است، اما در فلسفه اسپینوزا، جوهر مقدم بر حالت است. درحقیقت حالت نتیجه ضروری جوهر است.
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۴/۲۶	اسپینوزا صفت را به گونه‌ای تعریف می‌کند که نشان دهد چگونه جوهر به خودش می‌اندیشد و خودش را می‌یابد. از نظر اسپینوزا، جوهر صفات نامتناهی‌ای دارد؛ اما او فقط از دو صفت نام می‌برد: بُعد و فکر. اسپینوزا جوهر را با هر کدام از صفات این همان می‌داند. از نظر او جوهر همان عقل است که به خودش یعنی جسم می‌اندیشد و خود را می‌یابد. بر این اساس تعدد صفات نیز با بساطت ذات جوهر، ناسازگار نیست.
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۰	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱	
کلیدواژه‌ها:	جسم، جوهر، حالت، صفت و فکر.

استناد: ربیعی، جواد و نوظهور، یوسف. (۱۴۰۲). تبیین مفاهیم جوهر، صفت، حالت در فلسفه اسپینوزا با استفاده از آراء فلاسفه پیش از او (بر اساس تفسیر ولفسون).

پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴۴)، ۲۶۰-۲۴۲. <https://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.55832.3496>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

* مستخرج از رساله دکتری جواد ربیعی با عنوان «ناسازگاری استقلال انسان و نامتناهی بودن خدا: بررسی رویکردهای دکارت و اسپینوزا (با تمرکز بر تأملات در فلسفه اولی و اخلاق)» به راهنمایی دکتر یوسف نوظهور، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی.

مقدمه

ارسطو در کتاب مقولات جوهر نخستین را اینگونه تعریف می‌کند:

جوهر به ... نخستین‌ترین و بنیادی‌ترین معنای گفته شده، آن است که نه به یک موضوع گفته می‌شود و نه در گونه‌ای موضوع جای دارد، برای نمونه: «این فرد انسان»، «این اسب معین (ارسطو، ۱۳۹۸، ۸).

ارسطو در همان کتاب، نوع دیگری از جوهر را معرفی می‌کند:

جوهرهای دومین به چیزهایی گفته می‌شوند که چونان نوع، جوهرهایی به معنای نخستین گفته می‌شوند، به آن‌ها تعلق دارد و به همین سان جنس‌هایی که این نوع‌ها را در خود می‌گنجانند (ارسطو، ۱۳۹۸، ۸ و ۹).

یک انسان خاص یا یک اسب خاص از نظر ارسطو جوهر اولی یا نخستین است. ما هیچ‌گاه در یک گزاره به عنوان مثال یک انسان خاص یا یک اسب خاص را در مقام محمول قرار نداده و آن را به یک موضوع نسبت نمی‌دهیم؛ اما جوهر دومین در مقام محمول به جوهر نخستین استناد داده می‌شوند. می‌توان گفت که جوهر نخستین امور حسی هستند که با حس درک می‌شوند و هرکدام از ما، هر لحظه با آنان سروکار داریم؛ اما جوهر دومین امور کلی‌ای هستند که با استفاده از آن‌ها جوهر نخستین را توصیف می‌کنیم. برای روشن شدن تفاوت میان این دو جوهر بهتر است مثالی بزنیم: موجودی در مقابل ما قرار دارد. ما برای آنکه این موجود را توصیف کنیم، «اسب بودن» را به آن نسبت می‌دهیم و می‌گوییم: این اسب است. «اسب بودن» مختص به این موجود خاص نیست؛ در غیر این صورت، ما نمی‌توانستیم، به موجود دیگری «اسب بودن» را نسبت بدهیم؛ اما آنچه در مقابل ما وجود دارد، یک اسب خاص است. در نظام ارسطویی عرض در مقابل جوهر قرار دارد. ارسطو در همان کتاب جوهر و عرض را اینگونه تعریف می‌کند:

برخی موجودها خود در موضوع حاضر هستند ولی به هیچ موضوع گفته نمی‌شوند. نگریسته من از «حاضر بودن در موضوع» چیزی است که هرچند چنان بخش به چیزی متعلق نیست با این همه نمی‌تواند جدا از آنچه در آن است وجود داشته باشد (ارسطو، ۱۳۹۸، ۵).

در این عبارت، ارسطو به خوبی به رابطه جوهر و عرض و در جوهر بودن عرض اشاره کرده است. ارسطو به ده مقوله قائل است که یکی از آن‌ها جوهر و بقیه عرض هستند. به عنوان مثال، کیفیت یکی از اعراض است و رنگ یکی از کیفیات است. قرمز یکی از رنگ‌هاست. «قرمز بودن» صفت یکی از اشیاء است. آیا می‌توان «قرمز بودن» را فارغ از اشیاء قرمز تصور کرد؟ خیر. «قرمز بودن» به اشیاء تعلق دارد؛ اما موجوداتی هستند که فارغ از موجودات دیگر وجود دارند؛ به عنوان مثال «اسب بودن» برای موجود شدن نیازی به شیء دیگر ندارد، بلکه خود یک شیء مستقل است؛ اما «قرمز بودن» برای موجود شدن نیاز به جوهر دارد. به عبارت دیگر «قرمز بودن» موجودی است در موجود دیگر.

دکارت در کتاب اصول فلسفه جوهر را اینگونه تعریف می‌کند:

از جوهر چیزی جز این نمی‌توان فهمید که موجودی است برای وجودش به غیر نیاز ندارد. فقط یک جوهر، یعنی خدا، هست که می‌توان فهمید قائم به هیچ‌غیری نیست (رک، کاتینگم، ۱۳۹۲، ۱۵۶).

در این تعریف، آیا دکارت جوهر نخستین را تعریف کرده است یا جوهر دومین؟ به نظر می‌رسد که دکارت جوهر نخستین را تعریف کرده است؛ اما ظاهر تعریف دکارت از جوهر نخستین با ظاهر تعریف ارسطو متفاوت است. آیا دکارت تعریف جدیدی از جوهر نخستین ارائه داده است؟ براساس تعریف ارسطو، عرض امری است که همیشه نیازمند به غیر است و اگر جوهری نباشد، عرض موجود نمی‌شود. «انسان» از نظر ارسطو یک جوهر است. «انسان» برای وجود داشتن نیاز به موجود دیگری ندارد که در آن موجود شود و به همین دلیل در یک گزاره به عنوان محمول قرار نمی‌گیرد و همیشه موضوع یک گزاره است. از سویی دیگر «انسان» معلول علت خود است و به علت خود نیازمند است؛ در نتیجه «انسان» نیازمند به غیر است. پس «انسان» از نظر دکارت نمی‌تواند جوهر باشد؛ اما از این امر نتیجه گرفته نمی‌شود که «انسان» می‌تواند در یک گزاره در مقام محمول قرار گیرد. «انسان» در همه حال در مقام موضوع قرار می‌گیرد، اما نیازمند به غیر است. خداوند چون علتی ندارد، قائم به خود است و از سویی دیگر همیشه در مقام موضوع قرار می‌گیرد. پس جوهر از نظر ارسطو بر دو نوع است: موجودی که همیشه در مقام موضوع قرار می‌گیرد، اما نیازمند به غیر است؛ موجودی که همیشه در مقام موضوع قرار می‌گیرد و نیازمند به غیر نیست. پس تعریف ارسطو از جوهر اعم از تعریف دکارت از آن است.

براساس تعریف فوق، به نظر دکارت فقط خداوند می‌تواند جوهر باشد. آیا دکارت معتقد است که فقط یک جوهر وجود دارد؟ این سؤال برای تفسیر تعریف اسپینوزا از جوهر بسیار مهم است. اگر در تعریف فوق تأمل کنیم، می‌توان گفت که دکارت معتقد است که فقط یک جوهر وجود دارد؛ اما اینگونه نیست. به نظر می‌رسد که این تعریف دکارت از جوهر با دیگر نظرات او سازگاری ندارد؛ چرا که از اصل پنجاه‌وسه این کتاب می‌توان دریافت که او نفس و جسم را نیز جوهر می‌داند. از نظر او صفت اصلی نفس اندیشیدن است و صفت اصلی جسم امتداد (دکارت، ۱۹۵۸، ۲۱۰). بر اساس این نظر و نظرات دیگر دکارت او به تعدد جواهر معتقد است.

۱. تفسیر تعریف جوهر در کتاب اخلاق و مقایسه آن با تعریف ارسطو و دکارت و نقد تفسیر ولفسون

اسپینوزا جوهر را اینگونه تعریف می‌کند:

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 [= جوهر] ساخته شده است، متوقف نیست (اسپینوزا، ۱۳۹۷، ۴).

ولفسون در کتاب *فلسفه اسپینوزا* بر این عقیده است که تعریف اسپینوزا با تعریف فلاسفه قرون وسطا و ارسطو تفاوت چندانی ندارد (ولفسون، ۱۴۰۰، ۶۵). آیا این تفسیر درست است؟ این سؤال مهم‌ترین سؤال این بخش است. برای پاسخ دادن به این سؤال باید تعریف اسپینوزا را با تعریف دکارت و ارسطو مقایسه کنیم. آیا اسپینوزا جوهر نخستین را تعریف کرده است، یا جوهر دومین؟ پاسخ این سؤال چندان ساده نیست؛ چرا که اسپینوزا در تعریف خودش از تصور کردن جوهر نیز سخن گفته است. چرا تصور جوهر برای اسپینوزا

مهم است؟ برای پاسخ دادن به این سؤال باید به تفاوت فلسفه اسپینوزا و دکارت در خصوص روش و تأثیری که دکارت بر فلسفه او گذاشته است، اشاره کوتاهی بکنیم.

از شش تأمل از کتاب *تأملات*، یک تأمل به شک و مسائل مربوط به آن اختصاص دارد. بعد از تأمل اول نیز سابه شک تا پایان تأمل سوم بر تأملات دکارت سنگینی می‌کند؛ اما اساساً شک در فلسفه اسپینوزا جایی ندارد. اسپینوزا در کتاب *شرح اصول فلسفه دکارت*، با اینکه شارح فلسفه دکارت است، مانند دکارت به شکاکیت نمی‌پردازد. هدف دکارت از شک کردن، دست یافتن به یقینی است که مصون از هر نوع شک باشد. از نظر اسپینوزا شک کردن روش مناسبی نیست. او در *رساله اصلاح فاهمه*، بر این عقیده است که حتی شک شیطان فریب‌کار که افراطی‌ترین شک دکارت در تأمل اول است، نمی‌تواند دلیلی برای شک در تصورات حقیقی شود (اسپینوزا، ۱۳۹۵، ۵۵). از نظر اسپینوزا تصویری درست است که کامل باشد (اسپینوزا، ۱۳۹۷، ۱۱۲).

حال که اسپینوزا به شک به عنوان بهترین روش برای رسیدن به یقین باور ندارد، باید به این سؤال که براساس شک دکارتی شکل گرفته است پاسخ دهد: چگونه می‌توان به یقین دست یافت؟ برای پاسخ به این سؤال بهتر است به اصل کوگیتو در فلسفه دکارت بپردازیم. اصل کوگیتو که در کتاب *تأملات* مطرح شده، چنین است: من می‌اندیشم، پس هستم (دکارت، ۱۹۸۴، ۱۷). شلینگ تفسیر خاصی از این اصل دارد که با استفاده از این تفسیر می‌توان به سؤال ابتدای این بند پاسخ کامل‌تری داد. به نظر او در کتاب *تاریخ فلسفه جدید*، کسی که می‌گوید: من هستم، درواقع فرد واحدی است؛ اما این فرد واحد از یک منظر دو فرد متمایز است: اول. کسی که هست و اکنون می‌اندیشد. بهتر است برای ساده شدن، نظر شلینگ این فرد را آقای الف بنامیم. دوم. کسی که بر هستی اکنون آقای الف، تأمل می‌کند. بهتر است که این فرد را نیز آقای ب بنامیم.

فرض کنید که آقای الف و آقای ب، دو فرد مستقل از یکدیگر باشند. بر این اساس آقای الف هست، فارغ از اینکه آقای ب به هستی اکنون او توجه بکند یا توجه نکند. واضح است که این دو نفر هنگام بیان اصل کوگیتو، درواقع یک نفر هستند و شلینگ نیز بر این باور بود (شلینگ، ۱۳۹۷، ۲۴). درواقع هنگامی که تأمل بر خودم را آغاز می‌کنم، گویی هستی من آغاز می‌گردد؛ اما قبل از آن گویی هستی‌ای وجود ندارد که تأملی بر روی آن صورت بگیرد. به عبارت دیگر هنگامی که کسی می‌گوید: من هستم، سوژه و ابژه، امر واحدی هستند؛ از سویی دیگر ابژه در اصل کوگیتو، یک امر حقیقی است که بنابر باور دکارت نمی‌توان در حقیقی بودن آن شک کرد. بر این اساس در فلسفه دکارت هنگامی که سوژه و ابژه امر واحدی باشند، می‌توان به بهترین شکل به یقین دست یافت.

آیا خداوند درباره خودش می‌تواند اصل کوگیتو را بیان کند؟ خداوند از نظر دکارت قادر مطلق است (دکارت، ۱۹۸۴، ۳۱)؛ اگر پاسخ به این سؤال منفی باشد، نمی‌توان خداوند را قادر دانست. پس خداوند نیز می‌تواند خود را به اندیشه خودش در آورد. من اندیشنده نیز می‌تواند به خداوند بیاندهد؛ اما به سبب آنکه دکارت به تعدد جواهر قائل است، میان اندیشه خداوند از خودش و اندیشه من اندیشنده از خداوند تفاوت وجود دارد.

در ابتدای این بخش از تفاوت تعریف ارسطو و تعریف اسپینوزا از جوهر پرسش کردیم. براساس آنچه گفتیم، اسپینوزا تعریف ارسطو از جوهر نخستین را با تعریف او از جوهر دومین، با یکدیگر جمع کرده است؛ چرا که در فلسفه ارسطو جوهر نخستین در برابر سوژه است و او با جوهر دومین آن را توصیف می‌کند؛ اما در تعریف اسپینوزا از جوهر، جوهر خودش خود را توصیف می‌کند و برای فهم و

توصیف خود نیاز به غیر ندارد. لذا جوهر در برابر غیری قرار نداشته و نیازی به غیر هم ندارد؛ بلکه خودش برای فهم خود کافی است. تعریف اسپینوزا از جوهر یکی از مهم‌ترین مبانی فلسفه اوست و او تمام سعی خود را می‌کند تا از این تعریف نتایج مهمی را برداشت کند.

۲. تعریف اسپینوزا از حالت و مقایسه آن با تعریف عرض در فلسفه ارسطو و فلاسفه قرون وسطا

ما در بخش قبل، در باب تصور جوهر در فلسفه اسپینوزا سخن گفتیم. او در تعریف خودش جوهر را شیء‌ای در خودش می‌داند. در خود بودن جوهر به چه معناست؟ در مقابل جوهر در فلسفه اسپینوزا، حالت وجود دارد:

مقصود من از «حالت» احوال جوهر یا شیئی است که در شیئی [= جوهر] دیگر است و به واسطه آن به تصور درمی‌آید (اسپینوزا، ۱۳۹۷، ۶).

حالت برخلاف جوهر در غیر از خودش است. برای فهمیدن در خود بودن جوهر باید در مفهوم حالت تأمل کنیم. آیا حالت در فلسفه اسپینوزا، همان عرض در فلسفه ارسطو است؟ اسپینوزا در کتاب *تفکرات مابعدالطبیعی* به صراحت می‌گوید:

موجود به جوهر و حالت تقسیم می‌شود و نه به جوهر و عرض (اسپینوزا، ۱۹۵۸: ۳۰۳).

براساس متن فوق باید پرسید: حالت در فلسفه اسپینوزا، چه تفاوتی با عرض در فلسفه ارسطو دارد؟ برای پاسخ دادن به این سؤال باید بار دیگر به اقسام جوهر در نزد ارسطو و فلاسفه قرون وسطا توجه کنیم. ارسطو ماده، صورت و شیء مرکب از ماده و صورت است (ارسطو، ۱۳۹۳، ۷۵) و عقل (ارسطو، ۱۳۹۳، ۲۱۴) را جزء مصادیق جوهر می‌داند. فلاسفه قرون وسطا تقریباً بر این عقیده بودند. ولفسون در کتاب خود سؤال مهمی طرح می‌کند: تفاوت میان در مکان بودن شیء محسوس و در شیئی دیگر بودن عرض چیست؟ سؤال دیگری نیز مطرح است: تفاوت میان در شیئی دیگر بودن عرض و در ماده بودن صورت و در بدن بودن نفس چیست؟ چرا به عنوان مثال سرخی عرض است و صورت و نفس جوهر هستند؟ (ولفسون، ۱۴۰۰، ۶۸). یکی از پاسخ‌های فلاسفه قرون وسطا این است: درست است که نفس در بدن و صورت در ماده است، اما نفس علت وجود بدن است و به همین ترتیب صورت علت وجود ماده؛ پس صورت و ماده جوهر هستند؛ اما سرخی در سیب، علت سیب نیست، پس سرخی عرض است (ولفسون، ۱۴۰۰، ۶۹). به نظر ولفسون فلاسفه قرون وسطا به سؤال اول هیچ پاسخی ندادند؛ اما از آنجایی که فلاسفه قرون وسطا در این مسأله تابع ارسطو بودند، می‌توان جوابی به این سؤال داد. از نظر ارسطو مکان یک شیء، شیء بزرگتری است که شیء کوچک‌تر را احاطه کرده است (ولفسون، ۱۴۰۰، ۶۹). فرض کنید که سیبی روی میز قرار دارد. مکان سیب میز است؛ چرا که میز جسم بزرگتری است که سیب را احاطه کرده است. مکان میز، خانه است؛ چون خانه جسم بزرگتری است که میز را احاطه کرده است. یک جسم به مکان خودش تعلق ندارد، پس مکان برای یک جسم، از نظر ارسطو عرض است؛ اما در جسم دیگر بودن عرض از نظر ارسطو معنای دیگری دارد. به عنوان مثال رنگ یک عرض است. سیب سرخ را در نظر بگیرید. سرخی هیچ‌گاه بدون موضوع وجود ندارد. باید یک موضوعی باشد، تا سرخی در آن موجود شود.

از نظر ولفسون این پاسخ‌ها برای اسپینوزا قانع‌کننده نبود و به همین دلیل او به سراغ دیدگاه یگانگی جوهر رفت (ولفسون، ۱۴۰۰: ۶۵)؛ زیرا دربارهٔ رابطه مکان و شیء محسوس می‌توان پرسید: ممکن است یک جسم مکانی نداشته باشد؟ براساس تعریف ارسطو از مکان، پاسخ این سؤال منفی است. اسپینوزا از این جواب استفاده می‌کند و نتیجه می‌گیرد که چون شیء محسوس همیشه به مکان نیاز دارد، پس همیشه در مکان است و به این دلیل نمی‌تواند جوهر باشد.

حالات همان‌گونه که از تعریف اسپینوزا برمی‌آید، وجود مستقلی ندارند و نمی‌توان به نحو مستقلی آنان را تصور کرد. چه رابطه‌ای میان ذات جوهر و حالات وجود دارد؟ سبب را تصور کنید. یک سبب خاص در فلسفه ارسطو، یک جوهر نخستین است. سرخ بودن، شیرین بودن، گرد بودن و ... اعراض سبب‌اند. بدون این اعراض سبب، یک سبب خاص نخواهد شد. پس تعین و خاص بودن سبب به اعراض گوناگونی است که سبب دارد. اگر هر کدام از اعراض به شکل دیگری بود، سبب، یک سبب دیگری می‌شد. براساس آنچه گفتیم، رابطهٔ حالات و جوهر در فلسفه اسپینوزا اینگونه نیست؛ چون حالت در فلسفه اسپینوزا مانند عرض در نظام ارسطویی نیست و نمی‌توانیم در جوهر بودن حالت را مانند در جوهر بودن عرض بدانیم.

برای تبیین در جوهر بودن حالت در فلسفه اسپینوزا، می‌توان مثالی زد: یک مثلث قائم‌الزاویه را در نظر بگیرید. قضیه فیثاغورس دربارهٔ این مثلث و در این مثلث صادق است؛ اما این قضیه استقلالی ندارد و به نحو ضروری از مثلث قائم‌الزاویه نتیجه گرفته می‌شود. دیگر قضایایی که دربارهٔ این مثلث اثبات می‌شوند به این نحو هستند. اسپینوزا در قضیهٔ اول از بخش اول کتاب/اخلاق، جوهر را مقدم بر حالات می‌داند. او این قضیه را براساس تعریف جوهر و تعریف حالت اثبات می‌کند. مقصود او از تقدم چیست؟ به مثال مثلث قائم‌الزاویهٔ بازمی‌گردیم. اگر این مثلث نباشد، نمی‌توان قضیهٔ فیثاغورس و قضایای دیگر را نتیجه گرفت. پس مثلث قائم‌الزاویه بر این قضایا تقدم دارد. می‌توان گفت که جوهر نیز به این شکل بر حالات خود مقدم است. قضیهٔ پنجم از بخش اول کتاب/اخلاق چنین است:

ممکن نیست در عالم دو یا چند جوهر وجود داشته باشند که دارای طبیعت یا صفت واحد باشند (اسپینوزا، ۱۳۹۷، ۱۵).

او این قضیه را به این شکل اثبات می‌کند:

اگر جواهری متعدد و متمایز از هم وجود یابند، تمایزشان از یکدیگر یا باید به وسیلهٔ اختلاف صفاتشان باشد یا اختلاف احوالشان (قضیهٔ قبل). اگر تنها به وسیلهٔ اختلاف صفاتشان متمایز باشند، پس دارای صفت واحد نیستند. اگر به وسیلهٔ اختلاف احوالشان متمایز باشند، از آن جایی که جوهر طبعاً بر احوالش مقدم است (قضیهٔ ۱)، بنابراین می‌توان احوال را کنار گذاشت و جوهر را «فی ذاته» یعنی ذات آن را اعتبار کرد. (تعاریف ۳ و ۶) که در این حال دیگر نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر تمیز داد؛ یعنی (قضیهٔ قبل) ممکن نیست که دو یا چند جوهر دارای طبیعت یا صفت واحد باشند. مطلوب ثابت شد (اسپینوزا، ۱۳۹۷، ۱۶).

بر این اساس اگر دو جوهر دارای ذات واحدی باشند، گرچه دارای حالات گوناگونی هستند، آن دو جوهر در حقیقت یک جوهر هستند. چرا که از نظر اسپینوزا جوهر بذاته دارای تعیین است و در تعیین خود نیازمند به حالات خود نیست. همانگونه که مثلث قائم‌الزاویه در تعیین خود نیازمند به قضیه فیثاغورث نیست.

۳. تعریف صفت در کتاب/خلاق و مقایسه آن با دیدگاه فلاسفه در قرون وسطا و نقد تفسیر مارتینو و ولفسون

اسپینوزا صفت را اینگونه تعریف می‌کند:

مقصود من از صفت شیئی است که عقل آن را به مثابه «مقوم ذات جوهر» درک می‌کند (اسپینوزا، ۱۳۹۷، ۶).

مفسرین اسپینوزا در تفسیر این تعریف به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی که بر بخش مقوم ذات جوهر تکیه کرده و صفات را امور عینی می‌دانند؛ و دسته دیگر که بر نقش عقل در این تعریف تأکید می‌کنند و صفات را امری ذهنی می‌دانند (ولفسون، ۱۴۰۰، ۱۳۵). ولفسون نظر دوم را قبول کرده است. مارتینو دیگر شارح اسپینوزا که مانند ولفسون نظر دوم را قبول کرده است، در کتاب تفسیر فلسفه اسپینوزا می‌گوید:

هیچ خواننده‌ای که در عصر پیش از کانت [می‌زیست] چنین ساختی را بر زبان اسپینوزا تحمیل نمی‌کرد (مارتینو، ۱۸۸۲، ۱۸۴).

اگر سخن مارتینو را بپذیریم، در باب تعریف صفت هیچ نزاعی باقی نمی‌ماند؛ اما سؤال مهمی مطرح است: چرا مفسرین اسپینوزا که بعد از انقلاب فلسفی کانت، کتاب/خلاق را تفسیر کرده‌اند، برخلاف شواهد گوناگون متن کتاب، تفسیر عینی را به اسپینوزا نسبت داده‌اند؟ به این سؤال بازمی‌گردیم.

ولفسون برای تفسیر تعریف فوق به آراء فلاسفه قرون وسطا در باب صفات خداوند پرداخته است. ما برای سنجش تفسیر او چاره‌ای جز تأمل در باب آراء فلاسفه قرون وسطا نداریم. ولفسون ریشه نزاع بر سر تفسیر تعریف صفت را نزاع فلاسفه قرون وسطا بر سر صفات ذاتی خداوند می‌داند. در کتاب مقدس صفاتی به خداوند نسبت داده شده است. سؤال اصلی این است که این صفات با ذات خداوند چه نسبتی دارند؟ (ولفسون، ۱۴۰۰، ۱۳۷) ولفسون ریشه این نزاع را جدال بر سر کلیات می‌داند. فلاسفه قرون وسطا در باب کلیات سه نظر داشتند:

(الف) نومیالیسم: فلاسفه‌ای مانند اوکام که کلیات را صرفاً نشانه‌هایی در زبان می‌دانستند.

(ب) مفهوم‌گرایان: آنان بر این باورند که کلیات در ضمن اشیاء وجود دارند. ذهن کلیات را که در اشیاء وجود دارد، انتزاع و درحقیقت کشف می‌کند.

(ج) واقع‌گرایان: آن‌ها بر این باورند که کلیات اشیائی واقعی هستند که خارج از اشیاء وجود دارند.

این‌میمون یکی از فلاسفه قرون وسطا، درباره کلیات می‌گوید:

انواع فقط در ذهن وجود دارند (ولفسون، ۱۹۳۴، ۱۴۷).^۱

براساس این گفته ابن میمون واقع‌گرا نیست. ولفسون اصرار دارد که ابن میمون نومیالیسم هم نیست؛ چرا که برای او تعاریف اهمیت خاصی دارند (ولفسون، ۱۴۰۰، ۱۳۸). آیا نظر ولفسون صحیح است؟ فرض کنید که ابن میمون مفهوم‌گرا باشد، آیا او با این نظر می‌تواند، دیدگاه مناسبی درباره صفات خداوند داشته باشد؟ به نظر می‌رسد که پاسخ این سؤال منفی است؛ چرا که براساس تعریف فوق، اگر ابن میمون را یک مفهوم‌گرا بدانیم، او باید از نظر مفهومی میان صفات خداوند تمایز قائل شود و این امر با بسیط بودن ذات خداوند سازگار نیست. ولفسون بر این باور بود که فلاسفه قرون وسطا، برای حل معضل کثرت صفات و بسیط بودن ذات خداوند، تلاش کردند که نشان دهند صفات متعدد خداوند، درحقیقت یک صفت است (ولفسون، ۱۴۰۰، ۱۴۲). اگر گزارش ولفسون صحیح باشد و اگر ابن میمون مانند دیگر فلاسفه قرون وسطا برای حل این معضل این راه‌حل را پذیرفته باشد؛ این امر خود دلیل خوبی است برای اینکه ابن میمون را نومیالیسم بدانیم. چرا که اگر او نومیالیسم بود، ضرورتاً باید به مفهوم ثابت هرکدام از صفات قائل می‌شد و نمی‌توانست به راحتی همه صفات را به یک صفت خاص تقلیل دهد. اگر او همه صفات را به یک صفت خاص تقلیل داده باشد، درحقیقت برای هر صفت مفهوم ثابتی در ذهن قائل نیست و می‌توان او را نومیالیسم دانست؛ اما اگر ابن میمون نومیالیسم است، چرا برای تعاریف اهمیت قائل است؟ شاید بتوان گفت که نوعی ناسازگاری در فلسفه ابن میمون وجود داشته است و او نتوانسته میان باورهای منطقی و الهیاتی خود سازگاری برقرار کند.

آلبو در توصیف نظریه صفات خداوند ابن میمون می‌گوید:

باید دانست که نمی‌توان با دوگانه [جنس و فصل] خداوند را آنگونه توصیف کرد که گویی مقوم ذات او وصف می‌شود؛ همان‌گونه که بعد از مقایسه کردن [ذات] انسان را با ناطقیت و حیوانیت [توصیف می‌کنیم]. ..؛ اما می‌توان با هر صفتی که فقط تبیین‌گر نامی است که او با آن [نام] خوانده می‌شود، [خداوند] را توصیف کرد (ولفسون، ۱۹۳۴، ۱۴۷).

در عبارت فوق می‌توان این ناسازگاری را مشاهده کرد. از نظر ابن میمون مفهوم حیوانیت و ناطقیت مقوم ذات انسان هستند و از راه مقایسه کردن، ذات انسان را توصیف می‌کنند. از آنجایی که ابن میمون در فلسفه پیرو ابن سیناست و ابن سینا در مسأله کلیات منتقد افلاطون است، از نظر تاریخی نمی‌توان ابن میمون را در مسأله کلیات واقع‌گرا دانست. می‌توان این بخش از دیدگاه او را نوعی مفهوم‌گرایی تعبیر کرد؛ اما نظریه صفات خداوند ابن میمون که آن را آلبو بیان کرده است، مفهوم‌گرایی نیست، بلکه نوعی نومیالیسم است؛ زیرا صفاتی که به خداوند نسبت می‌دهیم، بنا بر نظر ابن میمون و دیگر فلاسفه قرون وسطا از راه مقایسه کردن به دست نمی‌آیند. بن‌گروم به نظریه صفات خداوند ابن میمون انتقاد دارد. او قضایا را به دو گروه تقسیم کرده است: قضایای وجودی و قضایای قولی. از نظر او صفات متعددی که به خداوند نسبت داده می‌شود، بنابر قضایای قولی بر خداوند حمل می‌شوند. به عبارت دیگر بن‌گروم بر

^۱ نگارندگان متأسفانه نتوانستند، متن کتاب ابن میمون را بیابند؛ به همین دلیل از روی ارجاع کتاب ولفسون به کتاب ابن میمون، این عبارت را ترجمه کردیم.

این باور است که صفات خداوند در ذهن کثرت دارند، اما ذات خداوند هیچ گونه کثرتی ندارد (ولفسون، ۱۴۰۰: ۱۳۹). بن‌گوشوم در باب کلیات نومینالیسم است یا مفهوم‌گرا؟ اگر نظر ولفسون در باب دیدگاه بن‌گوشوم درست باشد، به نظر می‌رسد که او در باب مسأله کلیات مفهوم‌گرا بوده است.

براساس این توضیحات دو سؤال را باید از فلسفه اسپینوزا پرسید:

اول. او در باب کلیات چه نظری داشته است؟

دوم. نظر او در باب معضل صفات خداوند چه بوده است؟

همانگونه که در ابتدای این بخش آوردیم، مارتینو به سؤال دوم پاسخ قاطعی داده است. ولفسون بر این باور بود که در نظریه صفات خداوند، نظریه اسپینوزا مانند نظریه ابن‌میمون است (ولفسون، ۱۴۰۰، ۱۳۹ و ۱۴۰). اکنون می‌توانیم به سؤالی که در رابطه نظر مارتینو پرسیدیم، بازگردیم. کانت پایه‌گذار ایدئالیسم آلمانی بود. برخی از مفسرین اسپینوزا چون گمان کرده‌اند تفسیر ذهنی، نوعی ایدئالیسم کانتی است و برای پرهیز از آراء کانت، تفسیر عینی را برگزیدند. آیا تفسیر ذهنی از تعریف صفت، به نوعی از ایدئالیسم کانتی نمی‌انجامد؟ کانت در عبارات زیر به هنگام تشریح انقلاب کپرنیکی خود، معنای ضمنی ایدئالیسم مورد نظر خود را اینگونه شرح می‌دهد:

تا به حال فرض می‌شد که کل شناخت ما باید خود را با اشیاء هماهنگ سازد؛ اما همه تلاش‌ها در این راه که درباره اشیاء چیزی را به نحو پیشینی از طریق مفاهیم بدانیم، تا از آن طریق شناخت ما گسترش یابد، مطابق با پیش‌فرض مذکور، بی‌نتیجه ماند. حال باید تلاش کرد و دید آیا مسائل متافیزیک، از این طریق بهتر جلو نمی‌رود، که فرض کنیم ابژه‌ها باید خود را با شناخت ما سازگار کنند؟ این امر با شناخت پیشینی از آن‌ها بسی بهتر مطابقت دارد، شناختی که باید قبل از آنکه ابژه‌ها به ما داده شوند، چیزی را [به طور معین] درباره آن‌ها بیان کند (کانت، ۱۳۹۴، ۴۸ و ۴۹).

در این بخش کانت، به‌طور تلویحی به دوگانه شیء‌فی‌نفسه و پدیدار اشاره می‌کند. اساساً در فلسفه او شکاف عمیقی میان شیء‌فی‌نفسه و پدیدار وجود دارد و فلسفه کانت این شکاف را عمیق‌تر می‌کند. در فلسفه کانت، آگاهی ما هیچ‌گاه به شیء‌فی‌نفسه نمی‌رسد و ما به پدیدار و مقولاتی که بر آن‌ها تحمیل کردیم، دلخوش می‌کنیم. ولفسون اصرار دارد که عقل در تعریف صفت، عقل متناهی است (ولفسون، ۱۴۰۰، ۳۹۱). اگر نظر ولفسون و مارتینو را بپذیریم، آیا چاره‌ای جز پذیرش معضل کانتی و شکاف خداوند به منزله ابژه و عقل متناهی به منزله سوژه داریم؟ به نظر می‌رسد که آراء ولفسون و مارتینو ما را به این معضل می‌کشانند. این اشکال اول نظرات آنان است.

اشکال دوم این است که صفات خداوند از نظر اسپینوزا براساس تعریف خداوند، نامتناهی است (اسپینوزا، ۱۳۹۷، ۷ و ۸). اگر طبق نظر ولفسون، منظور از عقل در تعریف صفت، عقل متناهی باشد و درحقیقت صفات امور ذهنی‌ای باشند که منشاء آنان عقل متناهی است؛ باید بپذیریم که صفات هم متناهی هستند، چرا که محال است که عقل متناهی منشاء صفات نامتناهی شود.

اشکال سوم این است که دیدگاه ولفسون و مارتینو با اصل وحدت جوهر اسپینوزا، سازگار نیست. درباره این اصل تاکنون، مطالبی گفته شده است و در قسمت‌های دیگر این مقاله نیز مطالبی بیان می‌گردد.

تاکنون دیدگاه ولفسون و مارتینو را به تفصیل بیان کردیم و اشکالات آن را برشمردیم. حال که دیدگاه آنان دربارهٔ تفسیر تعریف اسپینوزا از صفت نادرست است، باید تعریف او را چگونه تفسیر کنیم؟ برای پاسخ به این سؤال باید سه مقدمه را بیان کنیم:

اول. در فلسفه اسپینوزا دو نوع نامتناهی وجود دارد:

از شیئی که فقط در نوع خود نامتناهی است می‌توان صفات نامتناهی سلب و انکار کرد؛ اما ذاتی که مطلقاً نامتناهی است در ذات خود حاوی هر چیزی است که مبین ذات است و نفی و سلبی را با آن راه نیست (اسپینوزا، ۱۳۹۷، ۹).

ولفسون بر این عقیده است که «در نوع خود نامتناهی» همان نامتناهی عرضی است که بر اموری عارض می‌شود که ذاتاً نامتناهی نیستند؛ مانند اعداد یا طول؛ اما ذاتی که مطلقاً نامتناهی است، بنابر تعریف فوق هیچ‌گونه سلبی در آن وجود ندارد (ولفسون، ۱۴۰۰، ۳۹۱). اسپینوزا در باب سلب معتقد است:

چون متناهی خواندن شی‌ای در واقع نفی چیزی از آن است و نامتناهی خواندن شی‌ای تصدیق مطلق وجود آن (اسپینوزا، ۱۳۹۷، ۱۸).

وقتی در یک ذات سلب وجود ندارد، براساس اصل فوق اساساً آن ذات متعین نیست. وقتی یک ذات متعین نباشد، قیاس‌ناپذیر و بی‌مانند است.

دوم. عقل در تعریف صفت، عقل مطلقاً نامتناهی و در نتیجه قیاس‌ناپذیر است. اسپینوزا در نتیجهٔ دوم از قضیهٔ ۴۴ بخش دوم از کتاب/اخلاق می‌گوید:

عقل طبیعتاً اشیاء را تحت نوعی سرمدیت ادراک می‌کند (اسپینوزا، ۱۳۹۷، ۱۲۴).

او این اصل را به شکل زیر اثبات می‌کند:

عقل طبیعتاً اشیاء را ضروری ادراک می‌کند، نه ممکن (قضیهٔ قبلی) و او این ضرورت را درست ادراک می‌کند (قضیهٔ ۴۱ همین بخش) یعنی آن‌طور که اشیاء در ذات خود هستند (اصل متعارف ۶ بخش ۱)؛ اما این ضرورت اشیاء همان ضرورت سرمدی خداست (قضیهٔ ۱۶، بخش ۱) بنابراین عقل طبیعتاً اشیاء را تحت این نوع سرمدیت ادراک می‌کند. به اضافهٔ مبانی استدلال ما مفاهیمی هستند مبین امور مشترک اشیاء (قضیهٔ ۳۸، همین بخش) و ذات هیچ امر جزئی را بیان نمی‌کند (قضیهٔ ۳۷، همین بخش) و بنابراین باید بدون نسبت به زمان تصور شوند، یعنی تحت نوعی سرمدیت. مطلوب ثابت شد (اسپینوزا، ۱۳۹۷، ۱۲۵).

همانگونه که در تعریف جوهر گفته شد، جوهر خودش خود را تصور می‌کند. در اینجا نیز جوهر به واسطهٔ عقل مطلقاً نامتناهی خود، خود را تصور می‌کند.

سوم، اسپینوزا با صراحت در بخش‌های مختلف کتابش به عینیت صفات اشاره می‌کند. به عنوان مثال در تبصره قضیه ۱۰ از بخش اول، به صراحت می‌گوید:

جوهر همه صفاتش را با هم دارد و امکان ندارد که یکی از دیگری پدیدار شده باشد؛ بلکه هریک مبین واقعیت یا موجودیت جوهر است. بنابراین اسناد صفات متعدد به جوهر واحد نه تنها نامعقول نیست، بلکه برعکس در عالم امری واضح تر از این نیست که هر موجود باید تحت صفتی تصور شود و [یک موجود] هر اندازه که واقعیت یا موجودیتش بیشتر باشد به همان اندازه صفات بیشتری خواهد داشت که مبین ضرورت یا سرمدیت و عدم تناهی باشند (اسپینوزا، ۱۳۹۷، ۲۲).

یا در قضیه اول و دوم از بخش دوم کتاب /خلاق، اسپینوزا جوهر را با صفت بُعد و صفت فکر این‌همان می‌داند (اسپینوزا، ۱۳۹۷، ۷۳ و ۷۴). لذا می‌توان نظر اسپینوزا را در باب کلیات دانست. او در این باب، واقع گراست. چرا که صفات از نظر او، امری عینی و واقعی هستند و او نمی‌تواند نومیالیسم یا مفهوم‌گرا باشد. براساس این مقدمات، اسپینوزا صفات را امری عینی می‌داند که در ذات جوهر وجود دارند.

۴. معضل جوهر واحد و تعدد صفات و نظم موجودات در فلسفه اسپینوزا

باورهای اسپینوزا با تفسیری که در بخش‌های قبل بیان کردیم، به معضل جدی‌ای منجر می‌شود: چگونه صفات کاملاً واقعی که از یکدیگر متمایز هستند، از یک امر واحد و کاملاً بسیط حکایت می‌کنند؟ البته کسانی مانند مارتینو و ولفسون نیز با معضل تعدد صفات و جوهر واحد روبرو هستند. اندرس اشمیت در مقاله جوهر یگانه و نظریه این‌همانی در فلسفه اسپینوزا چهار تلاش برای پاسخ دادن به این سؤال را بررسی می‌کند (اشمیت، ۲۰۰۹، ۸۷).

تلاش اول: صفات متعدد آنگاه که درباره خداوند به کار می‌روند، معنای متفاوتی نسبت به وقتی که درباره موجودات متناهی به کار می‌روند، دارند. این صفات وقتی درباره خداوند به کار می‌روند، به یک صفت واحد ارجاع می‌دهند (اشمیت، ۲۰۰۹، ۸۷). آیا با این تلاش می‌توان معضلی را که اسپینوزا با آن روبرو بود، پاسخ داد؟ این دقیقاً همان راه‌حلی است که برخی از فلاسفه قرون وسطا برای حل این معضل انتخاب کرده‌اند. به عنوان مثال:

ذهن ما این سه صفت [حیات، قدرت و حکمت] و بی‌واسطه و هم‌زمان بی‌کمک استدلال ادراک می‌کند، زیرا وقتی خدا در قالب یک خالق درک می‌کنیم هم‌زمان به او به عنوان حی قادر و حکیم می‌اندیشیم؛ اما هرچند این صفات سه گانه هم‌زمان به ذهن ما خطور می‌کند زبان ما قادر نیست آن‌ها را هم‌زمان و با هم در زبان

^۱ نگارندگان برای وضوح متن اسپینوزا، این عبارت را به متن افزودند.

جاری کند؛ زیرا در زبان بشری واژه واحدی را نمی‌یابیم که از این سه صفت باشد. از این رو ناگزیریم از سه واژه استفاده کنیم (ولفسون، ۱۴۰۱، ۱۴۲).

این راه حل مناسب تفسیر ولفسون و مارتینو است؛ اما نگارندگان این مقاله نمی‌توانند این پاسخ را به دو دلیل بپذیرند: اول. پاسخ فوق برخلاف آن چیزی است که اسپینوزا در تبصره قضیه دهم بخش اول کتاب/خلاق آورده است. ما در بخش قبل به این تبصره اشاره کردیم.

دوم. نمی‌توان این پاسخ را پذیرفت؛ چرا که ما در بخش‌های قبل گفتیم، اسپینوزا با تعریف خود از جوهر، به نظر می‌رسد که تعریف جوهر نخستین و جوهر دومین ارسطو را با یکدیگر جمع کرده است؛ به عبارت دیگر از نظر او این جوهر است که با اندیشیدن به خودش، خودش را فهم می‌کند. عقل که اسپینوزا از آن در تعریف صفت سخن گفته است، همان جوهر است که به اندیشیدن درباره خودش می‌پردازد. همانگونه که در آنجا گفتیم، عقل اشیاء را آنگونه که هست ادراک می‌کند، به عبارت دیگر، عقل که همان جوهر است، خود را آنگونه که هست درک می‌کند. در اثر این ادراک، عقل صفات را درک و میان صفات و جوهر این‌همانی وجود دارد.

تلاش دوم: شاید بتوان میان صفات (در مقام انتزاعی بودن) و صفات و مصادیق آن‌ها (در مقام انضمامی بودن) تفاوت گذاشت؛ بنابراین می‌توان استدلال کرد که مصادیق صفات در خداوند [با یکدیگر] این‌همان هستند، درحالی که صفات (در مقام انتزاعی بودن) [با یکدیگر] تفاوت دارند و در موجودات متناهی [می‌توان] آن‌ها را با مصادیق جداگانه تشخیص داد (اشمیت، ۲۰۰۹، ۸۹).^۱

این تلاش شباهت زیادی به تلاش اول دارد؛ بنابراین اشکالات تلاش اول بر این تلاش نیز وارد است. فارغ از آن اشکالات، این تلاش با یک سؤال مهم روبروست: به راستی امر انضمامی چیست و آیا می‌توان از مفهوم انضمامی سخن گفت؟ شاید بتوان گفت که امر انضمامی همان جوهر نخستین است. به نظر می‌رسد که در فلسفه ارسطو نمی‌توان از مفهوم انضمامی سخن گفت؛ چرا که جوهر نخستین از جوهر دومین جداست و ما با استفاده از جوهر دومین، جوهر نخستین را توصیف می‌کنیم؛ اما همانگونه که بیان کردیم، در فلسفه اسپینوزا جوهر نخستین همان جوهر دومین است و اسپینوزا با تعریف خود از جوهر، این دو جوهر را با یکدیگر این‌همان می‌داند. در فلسفه اسپینوزا هر آنچه عقل توصیف می‌کند، مفهومی انضمامی است که اشیاء را آنگونه که هست توصیف می‌کند. لذا به نظر نمی‌رسد که این جواب هم مناسب باشد.

تلاش سوم: می‌توان گفت که صفات متعدد در حقیقت وجوه مختلف آن ذات بسیط است و تعدد صفات به دلیل تفاوت‌های مفهومی است که عقل ایجاد می‌کند (اشمیت، ۲۰۰۹، ۸۹). این جواب هم مناسب نیست. دلیل آن به تفصیل در این بخش و بخش قبل بیان شد.

تلاش چهارم (پاسخ ژیل دلوز): این تلاش حاصل تأملات ژیل دلوز است. دلوز برای حل این معضل از تفاوت صوری‌ای که رواقیان در فلسفه خود طرح کرده‌اند استفاده کرد (اشمیت، ۲۰۰۹، ۹۰). اندرس اشمیت نظریه تفاوت صوری رواقیان را اینگونه خلاصه کرده است:

^۱ ترجمه این عبارات از سیدمصطفی شهرآیینی است.

الف حقیقتاً متمایز از ب است، اگر الف بتواند بدون ب موجود شود یا ب بدون الف یا هر دو. به علاوه تمایز صوری میان الف و ب وجود دارد، اگر تعریف الف شامل مفهوم ب نشود یا تعریف ب شامل مفهوم الف نشود یا هر دو (اشمیت، ۲۰۰۹، ۸۹).

به نظر دلوز، براساس این تعاریف ممکن است که دو مفهوم با یکدیگر حقیقتاً این‌همان باشند، اما تفاوت صوری داشته باشند. درنهایت پاسخ دلوز به این معضل چنین است:

صفات خداوند تمایز صوری دارند؛ چرا که می‌توان آن‌ها را مستقل از یکدیگر تعریف کرد؛ اما در باب خداوند، صفات وابسته‌اند به حالت بی‌نهایت و به دلیل فضیلت این بی‌نهایت [آن‌ها] در خداوند این‌همان هستند؛ اما تمایز صوری صفات [همچنان] باقی می‌ماند؛ زیرا بی‌نهایت تمایز صوری آنچه به آن اضافه شده است، از میان نمی‌برد (اشمیت، ۲۰۰۹، ۸۹).

براساس عبارت فوق دلوز اصرار دارد گرچه صفات خداوند دارای تمایز صوری هستند، اما دارای تمایز حقیقی نیستند؛ چرا که آن‌ها نمی‌توانند بدون یکدیگر موجود شوند، اما می‌توان صفات را مستقل از یکدیگر تعریف کرد. با کمی دقت می‌توان دریافت که تعریفی که دلوز به آن اشاره کرده است، همان تعریف انتزاعی است که مطابقتی با وجود انضمامی صفات ندارد. براساس توضیحاتی که در بررسی تلاش‌ها و پاسخ‌های قبل دادیم، نمی‌توان این پاسخ را نیز پذیرفت.

به نظر می‌رسد که هیچ‌کدام از پاسخ‌های فوق، درست نیست و با تفسیر ما سازگاری ندارند. چگونه می‌توان این معضل را حل کرد؟ براساس تعریف اسپینوزا از خداوند، خداوند دارای صفات نامتناهی است؛ اما اسپینوزا فقط دو صفت را بیان می‌کند: بعد و فکر. او درباره صفت فکر می‌گوید:

فکر صفت خداست یا خدا یک شیء متفکر است (اسپینوزا، ۱۳۹۷، ۷۳).

او این قضیه را به این شکل اثبات می‌کند:

افکار جزئی یعنی این یا آن فکر حالتی هستند که به وجه معین و محدودی مبین طبیعت خدا هستند (نتیجه قضیه ۲۵ بخش ۱)؛ بنابراین خدا دارای صفتی است که تصورش مندرج در همه افکار جزئی است و افکار به واسطه آن به تصور آمده‌اند (تعریف ۵ بخش ۱). پس صفت فکر یکی از صفات نامتناهی خداست که مبین ذات نامتناهی و سرمدی اوست (تعریف ۶ بخش ۱) یا به عبارت دیگر خدا یک شیء متفکر است. مطلوب ثابت شد (اسپینوزا، ۱۳۹۷، ۷۳ و ۷۴).

قضیه دوم بخش دوم کتاب/خلاق بسیار شبیه به قضیه اول است و بنا بر گفته اسپینوزا مانند قضیه اول اثبات می‌گردد. امور جهان یا حالات متناهی صفت فکر است یا حالات متناهی صفت جسم.

سؤال مهمی که در این بخش سعی کردیم به آن پاسخ دهیم، اما تاکنون جوابی برای آن نیافتیم این است: چرا جوهر بسیط واحد، آن‌گاه که به اندیشیدن به خود می‌پردازد، صفات متعدد متمایز از هم پدید می‌آیند؟ اسپینوزا از دو صفت سخن گفت: بعد یا جسم و فکر. می‌توان فکر را همان عقل دانست. عقل و جسم دو صفت عینی و متمایز جوهر هستند، اما این دو صفت در عین تمایز عینی‌ای که دارند، در هم تنیده‌اند؛ چرا که عقل فقط به جسم می‌اندیشد. به همین دلیل آن‌ها ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند. می‌توان به تفسیر شلینگ از اصل کوگیتو که در بخش اول آن را طرح کردیم، مراجعه کنیم. در اینجا نیز جوهر به خودش می‌اندیشد و خود را می‌یابد. در اینجا نیز یک دوگانگی‌ای وجود دارد که در حقیقت یگانگی است: عقل است که به جسم می‌اندیشد. بر این اساس گرچه دوگانگی صفت جسم و صفت عقل امری است عینی، اما این دوگانگی با بساطت ذات جوهر ناسازگار نیست.

افکار جزئی و اجسام جزئی، براساس تعاریف فوق، چه جایگاهی در فلسفه اسپینوزا دارند؟ برای پاسخ به این سؤال باید بار دیگر به اثبات قضیه اول بخش دوم از کتاب/خلاق مراجعه کنیم. اسپینوزا در آن اثبات، افکار جزئی را حالات صفت نامتناهی جوهر می‌داند. همان‌گونه که گفتیم، آن حالات نتایج ضروری جوهر هستند که ضرورتاً از جوهر نتیجه می‌شوند. به عبارت دیگر جوهر به واسطه این حالات متناهی خود را ظاهر می‌سازد. در خصوص اجسام هم دقیقاً به همین شکل است.

نتیجه‌گیری

سؤال اصلی‌ای که در این مقاله به آن می‌پردازیم چنین است: آیا می‌توان براساس آراء فلاسفه یونان و قرون وسطا و دکارت در باب جوهر و عرض و نظر آنان در باب خداوند و صفات او، تعریف اسپینوزا در کتاب/خلاق از جوهر، صفت و حالت را بهتر درک کرد؟ ارسطو به دو نوع جوهر قائل بود: جوهر نخستین و جوهر دومین. جوهر نخستین از نظر او اشیاء محسوس و انضمامی هستند که ما هر لحظه با آن‌ها سروکار داریم؛ مانند آن اسب خاص یا آن انسان خاص. جوهر دومین امور کلی‌ای هستند که برای توصیف جواهر نخستین، به کار می‌روند. به عنوان مثال برای توصیف آن اسب خاص، از مفهوم کلی اسب و برای توصیف آن انسان خاص از مفهوم کلی انسان استفاده می‌کنیم. مفهوم کلی اسب و مفهوم کلی انسان از نظر ارسطو جواهر دومین هستند. در تعاریف ارسطو از جوهر، میان جوهر نخستین و جوهر دومین یک دوگانه وجود دارد. هر چند که ممکن است که یک انسان خاص به توصیف خود بپردازد؛ اما همیشه هر جوهری به توصیف خود نمی‌پردازد. پس دوگانه جوهر نخستین و توصیف‌گر جوهر نخستین در فلسفه ارسطو وجود دارد. اما اسپینوزا به گونه‌ای جوهر را تعریف کرده که دو تعریف جوهر ارسطو را با یکدیگر جمع کرده است و دوگانه سوژه و ابژه در فلسفه او از میان می‌رود. به عبارت دیگر اسپینوزا، وظیفه توصیف جوهر را بر دوش خود جوهر می‌گذارد. در فلسفه ارسطو یک انسان خاص می‌تواند خودش، خود را توصیف کند؛ اما این امکان نیز وجود دارد که یک انسان دیگر هم به توصیف او بپردازد؛ اما این امر در فلسفه اسپینوزا ممکن نیست؛ چرا که در فلسفه او هر چیزی که هست در جوهر است و این جوهر است که به توصیف خودش می‌پردازد و خود را تصور می‌کند. او در قضیه پانزدهم از بخش اول می‌گوید:

هر چیزی که هست در خدا هست و بدون او ممکن نیست چیزی به وجود یابد یا به تصور آید (اسپینوزا، ۱۳۹۷،

این قضیه دقیقاً به چه معناست؟ برای پاسخ دادن به این سؤال باید مفهوم عرض را در نظام ارسطو اجماًلاً مرور کنیم. در فلسفه ارسطو در مقابل جوهر، عرض وجود داشت. در فلسفه ارسطو عرض موجودی است که در جوهر وجود دارد و به واسطه جوهر تصور می‌شود؛ مانند رنگ که یک عرض است و همواره در یک جوهر وجود دارد و نمی‌توانیم آن را فارغ از جوهر تصور کنیم؛ اما اعراض در فلسفه ارسطو، اموری هستند که جواهر را متعین و مشخص می‌سازند. یک انسان خاص دارای وزن خاص، قد خاص، خلقیات خاص، عادات خاصی است که در زمان و مکان معین وجود دارد. همه این امور اعراض انسان هستند؛ اما هر کدام باعث می‌شوند که آن انسان خاص، به وجود آید.

حالت در فلسفه اسپینوزا به عرض در نظام ارسطو یک شباهت دارد و یک تفاوت. حالت مانند عرض در جوهر است و به واسطه جوهر تصور می‌شود؛ اما حالت مانند عرض سبب تشخیص جوهر نمی‌شود؛ زیرا جوهر در تصور کردن به امری غیر از خودش نیازی ندارد و خودش، خود را تصور می‌کند. حالت‌ها در حقیقت نتایج ضروری جوهر هستند که ظاهر می‌شوند.

اسپینوزا صفت را اینگونه تعریف می‌کند:

مقصود من از صفت شیئی است که عقل آن را به مثابه «مقوم ذات جوهر» درک می‌کند (اسپینوزا، ۱۳۹۷، ۶).

شارحان فلسفه اسپینوزا بر سر تفسیر این تعریف با یکدیگر اختلاف دارند. برخی عقل را متناهی و در نتیجه صفات را امری ذهنی می‌دانند. در مقابل عده‌ای عقل را نامتناهی و در نتیجه صفات را امری عینی می‌دانند. براساس شواهد کتاب *اخلاق* تفسیر دوم صحیح است. صفات اموری عینی هستند. به نظر اسپینوزا جوهر صفات نامتناهی دارد؛ اما او از میان صفات نامتناهی، فقط از دو صفت نام می‌برد: جسم و فکر. می‌توان فکر را همان عقل دانست. در تعریف فوق عقل که همان جوهر است، خودش را تصور می‌کند. براساس این تفسیر از تعریف فوق، سؤال مهمی به وجود می‌آید: منشاء کثرت صفات چیست؟ اسپینوزا جوهر را با جسم و عقل این‌همان می‌داند. عقل و جسم دو صفت عینی جوهر بسیط هستند؛ اما این دو صفت رابطه تنگاتنگی با هم دارند. به این صورت که عقل فقط به جسم می‌اندیشد. چون جوهر با جسم این‌همان است، می‌توانیم بگوییم که عقل به خودش می‌اندیشد. لذا گرچه این دو صفت از همدیگر متمایز هستند، اما رابطه تنگاتنگی با هم دارند.

References

- Aristotle. (2013). *On The Soul*, Translated by A. Davoudi, Hekmat Publication. (in Persian)
- Aristotle. (2013). *Organon*, Translated by S. Adib-Soltan, Negah Publication. (in Persian)
- Cottingham, J (2013). *Descartes*, Translated by M. Shahr-aeini, Ney Publication. (in Persian)
- Descartes, R. (1984). *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge University Press.
- Kant, I. (2015). *Critique of Pure Reason*, Translated by B. Nazari, Qoqnoos Publication. (in Persian)
- Martineau, J. (1882). *A study of Spinoza*, Macmillan.
- Schelling, F. (2018). *On the History of Modern Philosophy*, Translated by M. Hosseini, Shabkhiz Publication. (in Persian)
- Schmidt, A. (2009). *Substance Monism and Identity Theory in Spinoza in the Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press.

Spinoza, B. (2018). *Treatise on the Emendation of the Intellect*, Translated by I. Saadat, IUP Publication. (in Persian)

Spinoza, B. (2019). *Ethica*, Translated by M. Jahangiri, 2^{ed} edition, IUP Publication. (in Persian)

Spinoza. (1985). *The Collected Works of Spinoza*, Edited and Translated by E. Curley, Princeton University Press.

Wolfsan, H. (2023). *The Philosophy of Spinoza*, Translated by A. Shahbazi, Adyan Publication. (in Persian)

Wolfson, H. (1934). *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press.

