

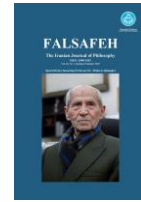


The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



Explaining the Difference between "Eternity" and "Duration" Based on the Internal Structure of Definition, and the Abstraction of "Time" in Spinoza's *Ethics*

Vahab Ghorbani¹ | Mohammad Taghi Tabatabaei²

1. Corresponding Author, Ph.D. Candidate, Faculty of Literature and Human Sciences, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: va_ghorbani@sbu.ac.ir

2. Assistant Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Human Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: shahedt@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(141-162)

Article History:

Receive Date:

20 October 2025

Revise Date:

25 October 2025

Accept Date:

26 October 2025

Published online:

23 November 2025

Abstract

In this article, we examine three concepts—eternity, duration, and time—in Spinoza's philosophy, particularly in his *Ethics*. Contrary to most prominent interpretations, the concept of eternity cannot be explained, either negatively or positively, in relation to duration or time. Referring to Spinoza's own texts, we argue that, according to the criterion he sets for definitions, the definition of anything necessarily involves its essence and cause. Eternity, as an existence that follows from the definition itself, is therefore necessary, since both the cause and the essence necessarily affirm the existence of the thing. Eternity cannot be explained through duration, because durational existence—unlike eternal existence—is determined by factors external to the definition of the thing. Duration is the continuity of a thing's existence, and every finite being, by virtue of its essence, demands an unlimited duration. Yet, since the cause of a finite thing is always another finite thing, this duration cannot be determined through the definition of the thing itself and is constantly threatened by other finite beings. Nevertheless, duration can be understood in two ways: on the one hand, as the unlimited and continuous persistence of existence; and on the other, in an abstract sense, as a particular kind of quantity. Time is nothing but duration, insofar as it is viewed through imagination and from a finite standpoint, that is, when it has become determined as a kind of quantity.

Keywords:

Spinoza, Eternity, Duration, Time, Definition

Cite this article: Vahab Ghorbani & Tabatabaie, M. T. (2025). Explaining the Difference between "Eternity" and "Duration" Based on the Internal Structure of Definition, and the Abstraction of "Time" in Spinoza's *Ethics*. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer 2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (141-162).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.404663.1006959>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

The inquiry focuses on three related concepts in Spinoza's *Ethics*: eternity, duration, and time. These notions remain among the most obscure in his philosophy, and the variety of interpretations over the centuries has produced significant confusion. Two general tendencies dominate the history of interpretation: some regard Spinoza's eternity as identical with unlimited duration, while others take it to mean existence free from temporal relations. The first view corresponds to an Aristotelian sense of eternity, the second to a Platonic one.

To clarify these concepts, the analysis turns directly to Spinoza's own texts and reconstructs their meaning through the fundamental notions that structure his philosophy. The concepts of eternity, duration, and time can be understood only in their mutual relation and in connection with more basic notions such as definition, cause, and essence. The discussion therefore proceeds in three parts: the first examines eternity through definition, cause, existence, and essence; the second explains duration through existence and essence; and the third considers time in relation to imagination and memory.

1. Eternity

In *E1D8*, Spinoza defines eternity as "existence itself, insofar as it is conceived to follow necessarily from the definition of an eternal thing." Eternity thus signifies existence that proceeds necessarily from the definition of the thing. Understanding this definition requires clarifying what Spinoza means by *definition* and how a definition can involve existence.

Spinoza distinguishes between two kinds of definition: one concerning things known through experience, and another that is proposed purely by reason. The first must correspond to experience; the second is valid only insofar as it can be conceived. For Spinoza, a proper definition does not merely describe the essence of a thing but must also contain its efficient cause. In Letter 60, he illustrates this with his preferred definition of a circle—as a space generated by a line one end of which is fixed while the other moves—showing that the definition must include both the essence and the productive process of the thing.

Spinoza's understanding of cause includes efficient, immanent, and transitive causes; God, as absolutely infinite substance, is an immanent cause, producing all things within himself. Essence, on the other hand, cannot be defined because it is the very condition of all definition. It is not a separate or universal entity but the thing itself, existing in a mutual relation with it: the thing cannot exist or be conceived without its essence, nor the essence without the thing.

From these notions it follows that a true definition contains both essence and cause. Existence that proceeds from such a definition is therefore necessary and eternal. Eternity, therefore, cannot be understood through duration or time, because unlike durational existence, it is independent of external causes. God's existence, in whom essence and existence are one (*E1P20*), is eternal; the attributes that express God's essence are likewise eternal. Infinite modes proceeding directly or indirectly from God's nature are also eternal, because their cause—contained in their definition—is an eternal attribute of God. Finite modes, though eternal in their essence as expressions of divine attributes, possess durational existence that depends on other finite beings.

2. Duration

In *E2D5*, duration is defined as "an indefinite continuation of existing." It refers to an existence that, unlike eternity, is not determined by the essence or efficient cause of the thing. Every singular thing depends on another singular thing as its cause, and therefore its duration cannot be derived from its own definition.

In *E2P30*, Spinoza explains that knowledge of the body's duration is incomplete because its existence results from an unlimited chain of finite causes. Beyond the infinite eternal things proceeding necessarily from God's nature, there exists another unlimited chain of finite beings related by causal dependence—a chain internal to God but not identical with his absolute nature. Because the causal order of durational things is unlimited, complete knowledge of them is impossible, and from

this limitation arises the category of possibility. Finite things are called possible and perishable because their duration cannot be known through their definition.

In *E3P7* and *E3P8*, Spinoza connects duration to essence and power (conatus): “The striving by which each thing endeavors to persist in its being is nothing but its actual essence.” Every finite being strives indefinitely to preserve its existence. This striving corresponds to its essence, which is a degree of divine power. Because the essence of a thing necessarily affirms its existence, each being demands an unlimited duration; yet its existence is always threatened by other finite beings, since its cause is itself finite. The result is a field of continual tension and conflict among finite things, in which each strives to persist while being endangered by others.

Duration can therefore be understood in two ways: first, as the undetermined and continuous persistence of existence when viewed through the divine order; second, as a kind of quantity, when conceived abstractly from a finite perspective. The latter sense arises when duration is grasped imaginatively, which gives rise to the concept of time.

3. Time

Spinoza does not provide an explicit definition of time, but in *E2P44S* he explains that the imagination is its source. Time is imagined because some bodies are imagined as moving faster or slower than others. It is not an objective feature of reality but a mode of thinking, dependent on the way imagination and memory order ideas.

Imagination occurs when the human body is affected by external bodies and the mind conceives those bodies as actually present. Because this cognition depends on bodily affections, it is confused and partial. Memory is the connection of imaginative ideas according to the order of bodily affections. When the mind imagines one idea, it immediately recalls the others associated with it.

From this associative process arise the notions of past and future. Spinoza illustrates this with the example of a child who saw Peter in the morning, Paul at noon, and Simon in the evening. The next morning, when seeing the rising sun, the child imagines the entire sequence of the previous day and therefore imagines Paul and Simon as belonging to the future. When such associations vary—for example, when the child sometimes sees Simon and sometimes James in the evening—the imagination hesitates, and both appear as possible. Thus, the ideas of temporal succession and possibility originate from the fluctuation of imagination, which reflects the incompleteness of human knowledge.

Time is therefore nothing but duration viewed through imagination and memory. In the *Letter on the Infinite (Letter 12)*, Spinoza states that measure, number, and time are merely modes of imagination; none of them can be infinite. Duration itself, as the continuity of existence, is undetermined and indivisible, but when conceived imaginatively it becomes limited and divisible. To suppose that duration is composed of discrete moments is like constructing a number by adding zeros.

4. Conclusion

Eternity, duration, and time correspond to distinct orders of being and orders of knowledge, with the eternal order, in which things follow necessarily from God’s absolute nature and are comprehended only through reason—*sub specie aeternitatis*, and the durational order, in which finite beings depend on one another through external causes. This durational order can be understood either rationally, as the continuous expression of divine power, or imaginatively, as divided and successive, producing the abstraction of time.

Eternity belongs to the realm of necessity and reason; duration mediates between necessity and contingency; and time, as a product of imagination, represents the finite and fragmented apprehension of continuous existence. To see things under the aspect of eternity is to perceive them according to the order of reason, where every being is a necessary expression of divine nature; to perceive them temporally is to see them through imagination, as contingent and finite. Eternity expresses necessity, duration expresses persistence, and time expresses the imagined form of that persistence.



تبیین تفاوت "سرمدیت" و "دیرند" بر مبنای ساختار درونی تعریف، و چگونگی انتزاع "زمان" در اخلاق اسپینوزا

وهاب قربانی^۱ | محمدتقی طباطبائی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: va_ghorbani@sbu.ac.ir

۲. استادیار فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: shahedt@ut.ac.ir

تقدیم به روان بلند استاد دکتر محسن جهانگیری که نخست‌بار در دانشگاه تهران هم‌سخنی با اسپینوزا را برای پارسی‌زبانان ممکن ساخت.

چکیده

اطلاعات مقاله

در این مقاله به بررسی سه مفهوم سرمدیت، دیرند و زمان در فلسفه‌ی اسپینوزا و به ویژه کتاب *اخلاق* پرداخته‌ایم. مفهوم سرمدیت را برخلاف بیشتر تفاسیر مشهور، چه در نسبت سلبی و چه در نسبت ایجابی با دیرند یا زمان، نمی‌توان تبیین کرد. در این مقاله با رجوع به متون اسپینوزا، توضیح داده‌ایم که ذیل ضابطه‌ای که اسپینوزا برای تعریف قائل است، تعریف هر شیء مستلزم ذات و علت آن شیء است، و سرمدیت به عنوان وجودی که از تعریف ناشی می‌شود، ضروری است؛ چراکه هم علت و هم ذات ضرورتاً وجود شیء را ایجاب می‌کنند. سرمدیت نمی‌تواند با دیرند تبیین شود، چراکه وجود دیرندی بر خلاف وجود سرمدی، وجودی است که حدود آن به اموری بیرون از تعریف شیء وابسته است. دیرند پیوستگی وجود شیء است و هر شیء متناهی از جهت ذاتش دیرندی نامحدود را می‌طلبد؛ اما از آن جهت که علت شیء متناهی همواره شیء متناهی دیگری است، این دیرند قابل تعیین به‌واسطه تعریف شیء نیست، و پیوسته توسط اشبای متناهی دیگر در معرض تهدید است. با اینحال به دو نحو می‌توان دیرند را فهمید: از جهتی به عنوان پیوستگی نامحدود و مداوم وجود، و از جهت دیگر به نحو انتزاعی و به عنوان نوعی خاص از کمیت. زمان چیزی نیست مگر دیرند، آنگاه که به‌واسطه تخیل و از منظر متناهی بدان نگریسته شده، و به عنوان نوعی کمیت تعیین یافته باشد.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۱۴۱-۱۶۲)

تاریخ دریافت:

۲۸ مهر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۰۳ آبان ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۰۴ آبان ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۰۲ آذر ۱۴۰۴

اسپینوزا، سرمدیت، دیرند، زمان، تعریف

واژه‌های کلیدی:

استناد: قربانی، وهاب و طباطبائی، محمدتقی (۱۴۰۴). تبیین تفاوت "سرمدیت" و "دیرند" بر مبنای ساختار درونی تعریف، و چگونگی انتزاع "زمان" در *اخلاق* اسپینوزا. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامه گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۱۴۱-۱۶۲).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.404663.1006959>



۱. مقدمه

برخی از مفاهیم بنیادین در فلسفه اسپینوزا پس از چند قرن پژوهش و تفسیر، همچنان در ابهام باقی مانده‌اند. یکی از این موارد، مربوط به سه مفهوم کلیدی و متصل در فلسفه اسپینوزا، یعنی سرمدیت، دیرند و زمان است. تفاوت آراء در این مورد بین مفسران چنان زیاد است که هرگز نمی‌توان حتی اهمّ این آراء را هم ذکر کرد، بی آنکه چند ده صفحه صرف این مقدمه شود. مشکلات تفسیری مربوط به دیرند و زمان کمترند، اما درباره سرمدیت بطور کلی دو دیدگاه غالب است: دیدگاه کسانی که معتقدند سرمدیت اسپینوزا نهایتاً چیزی جز دیرند نامحدود^۱ نیست، و دیدگاهی که سرمدیت را نوعی فراغت از زمان و بیرون بودن از نسبت‌های زمانی توصیف می‌کند. همچنین در سنت اسپینوزا پژوهی، دیدگاه نخست به سرمدیت ارسطویی، و دیدگاه دوم به سرمدیت افلاطونی مشهور است. از مفسرینی که سرمدیت اسپینوزا را به مثابه دیرند نامحدود تفسیر می‌کنند، می‌توان به مارتا نیل (Kneale, 1969)، جانانان بنت (Bennett, 1984) و الن دونگان (Donagan, 1973) اشاره کرد. همچنین مشهورترین طرفداران تفسیر افلاطونی از سرمدیت اسپینوزا مفسرانی همچون ملامد (Melamed, 2016)، گاربر (Garber, 2005) و مونز لئاک (Lærke, 2016) هستند.

اما چگونه می‌توان این سه مفهوم را از خلط و بدفهمی‌ای که درباره‌شان معمول است نجات داد؟ ایده این مقاله آن است که با رجوع به بنیان‌های اندیشه اسپینوزا، تلاش کنیم گام به گام این مفاهیم سه‌گانه را از متن آثار او استخراج کرده و نهایتاً مقصود حقیقی او از آنها را در دل/خلاق بجوییم. همچنین مدعای ما این است که در مواجهه با اسپینوزا (و البته هر فیلسوف دیگری) بهتر است پیش از تلاش برای فهم اصطلاحات او از طرق اصطلاحات مشابه در دیگر فیلسوفان، نخست به متن خود او رجوع کنیم. به علاوه، مفاهیمی را که با یکدیگر ارتباط و اتصالی ضروری دارند، تنها در یک خوانش جامع، در نسبت با یکدیگر و در نسبت با مفاهیم بنیادین‌تر اندیشه فیلسوف می‌توان به صورت تام فهمید، و در غیر اینصورت تنها به صورت ناقص فهمیده خواهند شد. همانطور که نشان خواهیم داد، این سه مفهوم (سرمدیت، دیرند و زمان) از همین دسته هستند. به این ترتیب برای تبیین مفهوم سرمدیت، سه مفهوم اساسی، یعنی تعریف، علت و ذات را واریسی خواهیم کرد. سپس به سراغ مفهوم دیرند می‌رویم تا ذیل دو مفهوم وجود و ذات مقصود از آن را روشن کنیم. در نهایت، برای توضیح زمان، به سراغ دو مفهوم تخیل و حافظه خواهیم رفت.

۲. سرمدیت

در E1D8 اسپینوزا به تعریف مفهوم سرمدیت می‌پردازد. متن آن چنین است:

منظور من از "سرمدیت" خود وجود است، از آن جهت که تصور شده است که به ضرورت از تعریف شیء سرمدی ناشی می‌شود.

شرح: زیرا این گونه وجود، درست مانند ذات شیء، حقیقتی سرمدی تصور شده است و لذا ممکن نیست به وسیله دیرند یا زمان تبیین شود، حتی اگر دیرند بدون آغاز و انجام به تصور آید.

پس سرمدیت معادل وجودی است که از تعریف ناشی می‌شود. برای فهم مقصود اسپینوزا از این عبارت، پیش از هر چیز لازم است که بدانیم انگاره‌ی "تعریف" در نظر اسپینوزا چیست و چگونه تعریف یک شیء می‌تواند وجودش را ضرورتاً ایجاب کند.

۲.۱. تعریف

تصور رایج درباره‌ی تعریف در سنت ارسطویی این است که تعریف بایست ذات شیء را بیان کند. با این حال مقصود اسپینوزا از تعریف تفاوت‌هایی با این تصور دارد. اگرچه در /خلاق او به بحث درباره‌ی انواع تعریف و ماهیت آنها نمی‌پردازد، اما در نامه ۹ (Spinoza, 1985a, p. 194) دو قسم تعریف را شرح می‌دهد. از نظر او تعریف، یا تعریف شیئی است که وجود آن را به تجربه دریافته‌ایم، مثل تعریف معبد سلیمان؛ و یا تعریفی است که صرفاً به نحو معقول پیشنهاد داده شده است. نوع نخست تعریف به اشیائی ارجاع دارد که ما وجود آنها را دریافته‌ایم و تعریف، صرفاً بایست اجزاء و ماهیت شیء را تا حد امکان به درستی شرح دهد. معیار درستی این نوع تعریف تجربه است، یعنی چنین تعریفی بایست در نسبت با تجربه اثبات شود و بنابراین تفاوت چندانی با قضیه ندارد. اما معیار سنجش دومین نوع تعریف، صرفاً تصورپذیری آن است. در واقع تصورپذیری به عنوان معیار این نوع تعریف در خود تعریف لحاظ می‌شود و اثبات درست یا غلط بودن تعریفی از این دست در نسبت با تجربه‌ای بیرون از عقل بی‌معناست. بنابراین به تعبیر اسپینوزا: تعریف بد تعریفی است که قابل تصور نباشد. آنچه اسپینوزا بطور کلی از تعریف در مد نظر دارد همین نوع دوم است و تعاریف او در /خلاق نیز از همین نوع هستند.

اما نکته‌ی اساسی دیگر آن است که تعریف شیء از نظر اسپینوزا بایست علت فاعلی شیء را نیز دربرداشته باشد. بحث اسپینوزا در این باره به نامه ۶۰ (Spinoza, 1985b, p. 432) مربوط می‌شود. در این نامه اسپینوزا در باب تعریف دایره توضیح می‌دهد که تعریف مرجح او از دایره، فضایی است که توسط خطی پدید می‌آید که یک سر آن ثابت و سر دیگرش متحرک است. در واقع او تلاش می‌کند که به این صورت تعریفی ارائه دهد که علاوه بر ذات دایره، نحوه‌ی پدید

آمدن آن را نیز در خود داشته باشد. این نحوه پدید آمدن، همان علت فاعلی شیء است. در ادامه همین نامه اسپینوزا شرح می‌دهد که به همین علت خدا را به عنوان کمال مطلق تعریف نکرده است، چراکه این تعریف چیزی از علت فاعلی آن به ما نمی‌گوید، اگرچه که علیت فاعلی درباره خدا، علیتی درونی است. بنابراین تعریف از نظر اسپینوزا نه صرفاً شامل ذات شیء، بلکه علاوه بر آن شامل علت فاعلی یا تکوینی شیء نیز هست. ایده چنین تعریفی به درستی با مفهوم تصور تام یا تصور حقیقی منطبق است. اسپینوزا به کمک این روش، برای نخستین بار ایده را خودبنیاد کرده و آن را از چنگ ابژه‌اش بیرون می‌کشد.

بنابراین دانستیم که تعریف مناسب از نظر اسپینوزا شامل ذات و علت است. حال برای روشن شدن بیشتر مسئله، مختصراً به توضیح دو مفهوم علت و ذات در فلسفه اسپینوزا می‌پردازیم.

۲.۲. علت

اسپینوزا بطور معمول از سه سنخ علت سخن می‌گوید: علت فاعلی^۱، علت درون‌ماندگار^۲ و علت صدور یا گذرا^۳؛ و دو مورد آخر در واقع انواع مورد اول هستند (Melamed, 2021, p. 121). علت درون‌ماندگار علتی است که معلولش را در درون خود تولید می‌کند، و در بستر اندیشه اسپینوزا، مادام که از خدا به عنوان علت سخن می‌گوییم، لحاظ کردن او به عنوان علت درون‌ماندگار امری ضروری و البته بدیهی است، چراکه بیرون از او به عنوان نامتناهی مطلق چیزی قابل تصور نیست. علاوه بر این موارد، او از دوگانه‌های مفهومی علت قریب و بعید، و علت تامه و ناقصه نیز بهره می‌برد. علت قریب آخرین علت در سلسله علی-معلولی است که معلول خاصی را پدید آورده است و علت بعید در مقابل آن تعریف می‌شود. همچنین علت تامه علتی است که معلولش را بتوان صرفاً از طریق او به نحو تام شناخت (E3D1) (فراموش نکنیم که ترتیب شناخت در فلسفه اسپینوزا همان ترتیب وجود است) و علت ناقصه در برابر آن تعریف می‌شود. اما تمامی این انواع علیت به تولید^۴ اشاره دارند. بنابراین مادام که در حیطه فلسفه اسپینوزا از علیت سخنی گفته شود، مقصود در درجه نخست نحوی وجودبخشی است. البته این وجودبخشی با خلقت در معنای متداول کلمه متفاوت است، اما تفصیل بیشتر این مسئله خارج از بحث این مقاله است.

-
1. Causa Efficiens
 2. Causa Immanens
 3. Causa Transiens
 4. Production

۲.۳. ذات

اسپینوزا هرگز خود ذات را تعریف نمی‌کند (Curley & Moreau, 1992, p. 85). با این وجود او به صورت‌های مختلف تصور خود را از این مفهوم توضیح می‌دهد. در E2D2 اسپینوزا می‌نویسد:

من می‌گویم به ذات هر شیء تعلق دارد^۱ که با وجودش، شیء نیز به ضرورت ایجاب شود و با از میان رفتنش شیء نیز به ضرورت از میان برود؛ یا آنچه که بدون آن شیء نه می‌تواند باشد و نه تصور شود، و همچنین آن نیز بدون شیء نه می‌تواند باشد و نه می‌تواند تصور شود.

اینکه چرا اسپینوزا در تعریف ذات همچون سایر تعاریفش نمی‌گوید "منظور من از ذات آن است که..." و "صرفاً می‌نویسد "به ذات شیء تعلق دارد که..." علل مشخصی دارد. ذات خود شرط هر تعریفی است و نمی‌توان به واسطه تعریف، آنچه را که شرط تعریف است بیان کرد. در غیر اینصورت به نوعی دور منطقی دچار خواهیم شد: برای تعریف ذات باید ذات را بیان کنیم، حال آنکه فهم ذات خود مستلزم فهم ذات است. تعریف، تصویری است که ذات شیء را بیان می‌کند، اما خود ذات در مقام یک مفهوم، شیء نیست. بنابراین تعریف ذات بی‌معناست و اسپینوزا نیز با هوشمندی خود را از درافتادن در چنین دامی بازمی‌دارد.

اما از این جمله او چه می‌توان دریافت؟ نخست اینکه این ذات هرگز چیزی شبیه به ایده‌های افلاطونی نیست، چراکه نه تنها هیچ جدایی از شیء ندارد، بلکه حتی چیزی درون شیء یا مرتبط با آن نیز نیست؛ ذات خود شیء است. دوم اینکه ذاتی که هم شیء به آن وابسته باشد و هم آن به شیء، تنها می‌تواند ذات یک حالت باشد و نه بیشتر؛ یعنی، ذات امری تکین است و نمی‌توان آن را همچون مفهومی کلی که به دسته‌ای از موجودات نسبت داده می‌شود در نظر گرفت؛ چراکه ذات به عنوان امری کلی، به خلاف آنچه اسپینوزا منظور نظر دارد، به شیء جزئی وابسته نیست. این مسئله از نقد اسپینوزا نسبت به مفاهیم کلی در E2P40S1 نیز مشخص است. نکته دیگر اینکه در E2P10S2 اسپینوزا توضیح می‌دهد که توصیف ذات به عنوان آنچه که صرفاً شیء در وجود و تصور بدان وابسته است و نه برعکس، توصیفی خطاست؛ چراکه بدون خداوند نیز اشیاء نه هستند و نه تصور می‌شوند، اما خدا به ذات اشیاء تعلق ندارد؛ و بنابراین تعلق ذات و شیء را باید دوجانبه تعریف کرد.

حال برای واضح‌تر شدن مفهوم ذات، تا آنجا که به بحث این مقاله مربوط است، به واریسی بخش‌های دیگر/خلاق می‌پردازیم. در تعریف ایده تام در E2D4 اسپینوزا می‌نویسد:

منظور من از ایده تام، ایده‌ای است که مادام که در-خود لحاظ شود، بدون هیچ نسبتی با یک ابژه، همه و ویژگی‌ها، یا دلالت‌های درونی یک ایده حقیقی را دارا باشد.

۱. ایتالیک از نگارنده است.

همانطور که گفتیم، ایده‌ی تام یا ایده‌ی حقیقی، بر تعريف درست شیء منطبق است. چنین ایده‌ای فارغ از مطابقت با ابژه‌اش، حقیقی بودنش را از طریق خودش بیان می‌کند. پس از آنجا که ایده‌ی تام به درستی بیانگر ذات شیء است، می‌توان گفت که مطابق این تعريف، تصور ذات شیء مستلزم تصور دلالت‌های درونی آن است، و این دلالت‌ها به لحاظ وجودی نیز به ذات تعلق دارند، و یا به عبارت بهتر، ذات تمامی این دلالت‌ها را دربرمی‌گیرد. همچنین در شرحی که در ادامه تعريف سرمديت ذکر شد، دیدیم که اسپینوزا ذوات را به عنوان حقایق سرمدي معرفی می‌کند. اگر بتوانیم ذات شیء را تحت یک تعريف به عنوان ایده‌ای تام تصور کنیم که ذیل معیار تصویرپذیری، خودش بتواند صدق خود را نشان دهد، سرمدي بودنش را در مقام یک حقیقت خواهیم فهمید.

اما پرسش بعدی این است که ذات جسم به عنوان حالتی تحت صفت امتداد را چگونه می‌توان شناخت؟ اسپینوزا در تعريفی به پیوست E2L3 می‌نویسد:

هرگاه تعدادی از اجسام، چه به یک اندازه و چه به اندازه‌های متفاوت، چنان به وسیله اجسام دیگر تحت فشار باشند که بر روی یکدیگر قرار گیرند، یا اگر با سرعت‌های برابر یا مختلف در حرکتند، حرکات خود را به نحوی خاص و ثابت به یکدیگر منتقل کنند، بایست بگوییم که آن اجسام با یکدیگر متحد بوده و همگی با هم جسم یا فردی را تشکیل داده‌اند که به واسطه همین پیوستگی از اجسام دیگر متمایز است.

و سپس در برهان E2P24 با ارجاع به این تعريف می‌نویسد:

اجزایی که بدن انسان را تشکیل می‌دهند مادام که حرکاتشان را به نحوی مشخص و ثابت به یکدیگر منتقل کنند، به ذات بدن تعلق دارند...

از این دو گفته می‌فهمیم آنچه به ذات بدن انسان (و یا هر حالت دیگری از صفت بعد) تعلق دارد، نسبت خاصی است از حرکت و سکون. این نسبت ثابت است و اجزای برساننده هر حالت نیز تنها مادامی که ذیل این نسبت رفتار کنند به ذات او متعلق‌اند. بنابراین ذات شیء ممتد نیز از قواعد پیشین ما مستثنی نیست، یعنی دلالت‌های درونی و ثابتی را دربرمی‌گیرد، به حالتی تکین مربوط است، و رابطه‌اش با آن حالت از نوع تضایف وجودی و تصویری است. گاه بجای ذات، اسپینوزا از تعبیر "طبیعت" نیز استفاده می‌کند.

۴.۲. ضرورت

به کمک مطالبی که توضیح داده شد حال می‌توان سه‌گانه‌ای از بنیادین‌ترین مفاهیمی که تعريف سرمديت را برمی‌سازند به خوبی تصور کرد: ذات، علت و وجود. مطابق روش اسپینوزا، شناخت

بطور کلی از خلال نسبت بین این سه مفهوم ممکن می‌شود. "تعریف" دربردارنده "ذات" و "علت" است، و "وجود"ی که از تعریف ناشی شود، وجود سرمدی است.

همچنین، ناشی شدن وجود سرمدی به "ضرورت" رخ می‌دهد؛ چراکه اگر این وجود از ذات ناشی شود، ذات هرگز از وجود شیء جدا نیست، و نیز اگر از علت ناشی شود، علت فاعلی تنها وجود شیء را ایجاد می‌کند و نه رفع (E3P4D). بنابراین وجود سرمدی را نمی‌توان با زمان یا دیرند تبیین کرد، چراکه چنین وجودی واجب است و هیچ گذشته و آینده‌ای به آن راه ندارد. با این حال برخی مفسران (مثل نیل و بنت) سرمدیت اسپینوزا را به دیرندی دائمی تفسیر کرده‌اند. فارغ از استدلال‌های این مفسران، بایست اندیشید که چگونه می‌توان مثلاً وجود مثلث را آنگاه که صرفاً به نحو معقول و بنا به تعریف تکوینی‌اش تصور شده ذیل دیرند فهمید؟ مشکل چنین تفسیری، فارغ از دور بودنش از روح و روش فلسفه‌ی اسپینوزا، مهمل بودنش است؛ چراکه تصور هر شیء، مادامی که بنا به تعریف باشد، بی‌نیاز از هرگونه پیوندی با دیرند است.

حال با همه این اوصاف می‌توانیم تصور واضحی از سرمدیت داشته باشیم. آنگاه که درباره خداوند بیندیشیم، می‌بینیم که وجود و علت و ذات او یک چیزند. خدا در مقام علت-خود، خود ذات خود را وجود می‌بخشد (E1D1)، ذاتی که چیزی غیر از وجودش نیست (E1P20) و بنابراین نمی‌توان آن را به عنوان "لا موجود" تصور کرد. این آغاز نامشروط فلسفه است و اسپینوزا نیز /خلاق را با تعریف آن آغاز می‌کند. با تصور خداوند به عنوان امری که ذات و وجودش یکی است، ضرورتاً نتیجه خواهیم گرفت که از ضرورت وجود چنین موجودی نامتناهی شیء به نامتناهی حالت ناشی شده (E1P16) و یا به عبارت دیگر، هر آنچه بتوانیم تصور کنیم که در قدرتش باشد، به ضرورت موجود خواهد بود (E1P35). با این اوصاف وجود خداوند به عنوان موجود نامتناهی مطلق، و همچنین صفاتی که ذات او را بیان می‌کنند، سرمدی خواهد بود (E1P19).

حالات نامتناهی که مستقیماً و یا با واسطه از ضرورت طبیعت خدا ناشی می‌شوند نیز سرمدی‌اند، چراکه علت فاعلی‌شان (به عنوان جزوی از تعریف)، مستقیماً یا غیرمستقیماً به صفتی از صفات خدا باز می‌گردد؛ صفاتی که سرمدی‌اند و بنابراین معلول‌شان را نیز ضرورتاً به نحو سرمدی ایجاد می‌کنند. بنابراین سرمدیت این حالات برخلاف سرمدیت خدا که ناشی از ذاتش بود، ناشی از علت فاعلی‌شان است. همچنین ذات حالات متناهی نیز به نحو فرمال در صفتی از صفات خدا حمل می‌شود و از این رو سرمدی‌اند، حتی اگر فاقد وجود دیرندی باشند (E2P8). در واقع، طبیعت مطلق خداوند هر چیز قابل تصور را به ضرورت و به نحو سرمدی پدید می‌آورد. حال زمان آن است که به تحقیق درباره دیرند بپردازیم.

۳. دیرند

در E2D5 اسپینوزا دیرند را به این صورت تعریف می‌کند:

دیرند پیوستگی نامتعیین موجود است.

شرح: من آن را نامتعیین می‌خوانم چراکه به هیچ وجه، نه از طریق طبیعت شیء و نه از طریق علت فاعلی آن، که وجود شیء را به ضرورت ایجاب کرده و رفع نمی‌کند، نمی‌تواند تعین یابد.

با توجه به آنچه دربارهٔ سرمدیت گفته شد، فهم معنای دیرند اکنون به راحتی در دسترس است. مفهوم دیرند اشاره به وضعیت وجودی دارد که برخلاف سرمدیت، از تعریف (یا همانطور که در شرح بالا دیدیم، دوگانه‌ی ذات-علت فاعلی) ناشی نمی‌شود. بنابراین ذیل این مفهوم وارد سطح انتولوژیک جدیدی در فلسفهٔ اسپینوزا می‌شویم. ذیل مفهوم سرمدیت، وجود مطلقاً از جانب ذات یا علت فاعلی شیء ایجاب می‌شود، و حالا با مفهوم دیرند با وجودی مواجهیم که از جانب هیچ یک از آن دو تعین نمی‌یابد. پس چاره‌ای جز این نیست که دوباره در متن/خلاق، رد پای این مفهوم را در سیر استدلال‌های اسپینوزا بجوییم.

۳.۱. وجود و امکان

در E2P30 اسپینوزا می‌نویسد:

ما فقط دانشی به کلی ناقص از دیرند بدنمان داریم.

برهان: دیرند بدن ما نه به ذاتش وابسته است (طبق A1) و نه حتی به قدرت مطلق خدا (طبق IP21). بلکه (طبق IP28) به واسطهٔ علتی دیگر به وجود و تولید اثر واداشته شده که خود توسط علت دیگری به وجود و تولید اثر به نحوی مشخص و معین واداشته شده و به همین ترتیب تا بی‌نهایت.

به این ترتیب متوجه می‌شویم که علاوه بر سلسلهٔ نامتناهی اشیائی که به نحو سرمدی و ضروری از طبیعت الهی ناشی می‌شوند، سلسلهٔ علی- معلولی دیگری نیز میان حالات از آن جهت که وجود دیرندی دارند برقرار است، و این سلسله برخلاف سلسلهٔ موجودات سرمدی از قدرت مطلق خداوند ناشی نمی‌شوند. در واقع خداوند از آن جهت که مطلقاً نامتناهی و سرمدی است نمی‌تواند علت قریب امری دیرندی باشد، و دلیل آن نیز واضح است: اگر مثلث مفاهیم مربوط به تعریف (ذات، علت، وجود) را در نظر بگیریم، می‌دانیم که ذات همه چیز سرمدی است، و اگر علت فاعلیش نیز سرمدی باشد، وجود آن را به نحو سرمدی و ضروری ایجاب می‌کند. پس اگر خداوند از آن جهت که مطلقاً نامتناهی است علت فاعلی شیئی باشد آن شیء نیز به ضرورت سرمدی است، و این نتیجهٔ واضح اصل سنخیت بین علت و معلول است. بنابراین علت در سلسلهٔ امور دیرندی به ذات مطلق

خداوند باز نمی‌گردند، بلکه به خداوند بازمی‌گردند از آن جهت که در حالتی دیگر که آن نیز دیرندی است خود را بیان کرده است. اگرچه که موجودات درون این سلسله موجوداتی متناهی هستند (چراکه از ذات موجود نامتناهی نیز تنها موجود نامتناهی پدید می‌آید)، خود این سلسله نامحدود است، و در آخر نیز هرگز به ذاتی سرمدی منتهی نمی‌شود. بنابراین خداوند در این سلسله قرار ندارد، بلکه این سلسله است که درون خداوند قرار دارد.

همچنین به تبع این وضعیت، دانش تام از چنین وجودی نیز ممکن نخواهد بود. در E1A4 اسپینوزا می‌نویسد:

دانش دربارهٔ یک معلول وابسته و مستلزم دانش دربارهٔ علتش است.

دانش تام مستلزم تعریف شیء است، و ما هرگز امکان تعریف موجود دیرندی را نداریم؛ چراکه برای تعریف موجود دیرندی بایست از علت فاعلی آن ایده‌ای تام داشته باشیم، و از آنجا که علت فاعلی موجود دیرندی موجود دیرندی دیگری است تا بی‌نهایت، دانش ما نیز در این سیر تا بی‌نهایت بطور ناقص پیش خواهد رفت.

بنابراین مادام که به شیء تکین از آن جهت که وجودی دیرندی دارد بنگریم، وضعیت وجودی خاصی را در آن می‌یابیم: وجودی که علتش موجودی دیرندی و متناهی است، و بنابراین دانش تامی درباره‌اش نمی‌توان داشت. فراموش نکنیم که مادام که دربارهٔ وجود سخن می‌گوییم، وجود هر موجودی تحت هر صفتی را مدنظر داریم؛ کما اینکه در E2P9 اسپینوزا همین مسئله و استدلال را بطور ویژه دربارهٔ صفت فکر نیز به کار می‌برد.

مقولهٔ امکان نیز در فلسفه اسپینوزا به همین عدم امکان شناخت تام از دیرند اشیاء باز می‌گردد. در E2P31C اسپینوزا می‌نویسد:

از اینجا نتیجه می‌شود که تمامی اشیای جزئی، ممکن و نابودشدنی‌اند. چراکه ما نمی‌توانیم دانش تامی از دیرندشان داشته باشیم (طبق P31)، و این همان چیزی است که باید از ممکن بودن اشیاء و امکان نابودی‌شان بفهمیم (به IP33S1 بنگرید). چراکه (طبق IP29) فراتر از آن هیچ امکانی وجود ندارد.

و در E2P29 داریم:

در طبیعت هیچ چیز ممکن نیست، بلکه همه چیز از ضرورت طبیعت الهی به وجود و تولید اثر به نحوی خاص متعین شده است.

برهان: هر آنچه هست در خدا هست (طبق P15) اما خدا را نمی‌توان ممکن نامید. چراکه (طبق P11) او به ضرورت وجود دارد و نه به امکان.

در حقيقت شرط امکان سلسله موجودات ديرندی، ذواتی است که خود وجود خود را ايجاب نمی‌کنند، یا به عبارت ديگر، علت- خود نیستند، و بنابراین در ايجاد به علت فاعلی‌شان وابسته‌اند (EIP11A). از آنجا که هر آن چیزی که بتوان تصور کرد را خدا به ضرورت پديد آورده است، چنین ذواتی نیز ضرورتاً وجود دارند و سلسله امور ديرندی و متناهی نیز ضروری است. اما از آنجا که شناخت تام ما از ديرند موجودات این سلسله ممکن نیست، (چون همانطور که گفته شد ديرند یک شیء نه از ذاتش قابل استنتاج است، نه از ذات مطلق خداوند، بلکه مستلزم شناخت نامتناهی علت ديرندی است که شیء را ايجاب کرده‌اند)، ما اشیای این سلسله را ممکن می‌نامیم، چراکه می‌توانیم آنها را تصور کرده، و در این تصور ديرندهای گوناگون به آنها نسبت دهیم. پس مقوله امکان صرفاً ناشی از نقص شناخت ما از وجود ديرندی اشیاء است.

۳.۲. ذات و قدرت

با این حال در فصل سوم/خلاق، ناگهان با بُعد تازه‌ای از نظریه ديرند و نسبت آن با نظریه ذات مواجه می‌شویم. مسئله به قضایای E3P7 و E3P8 برمی‌گردد:

P7: کوششی که هر شیء بواسطه آن می‌کوشد در وجودش پایدار بماند، چیزی نیست مگر ذات بالفعل آن.

برهان: از ذات داده شده^۱ به هر شیء، برخی اشیاء به ضرورت ناشی می‌شوند (طبق IP36)، و اشیاء قادر به تولید چیزی نیستند مگر آنچه که به ضرورت از طبیعت متعین‌شان ناشی می‌شود (طبق IP29). بنابراین قدرت هرشیء، یا کوششی که بوسیله آن (به تنهایی یا با دیگران) کاری می‌کند یا می‌کوشد که کاری کند-که (طبق P6) همان قدرت است، یا کوششی که بواسطه آن می‌کوشد در وجودش پایدار بماند، چیزی نیست مگر خود ذات داده شده یا بالفعل شیء.

P8: کوششی که هر شیء بوسیله آن می‌کوشد در وجودش پایدار بماند، نه مستلزم زمانی متناهی، بلکه مستلزم زمانی نامحدود است.

برهان: چراکه اگر مستلزم زمانی محدود می‌بود که ديرند شیء را متعین کند، در آن صورت باید از صرف قدرتی که شیء بواسطه آن وجود دارد، ناشی می‌شد که شیء بعد از مدتی محدود نتواند وجود داشته باشد، بلکه بایست از بین برود. اما (طبق P4) این نامعقول است. در عوض، مادامی که (طبق P4) شیء بطور مداوم به وجودش با همان قدرتی که اکنون با آن وجود دارد ادامه

۱. در ترجمه دکتر جهانگیری عبارت لاتین "datam sive actualem essentiam" به "ذات مخصوص یا بالفعل" ترجمه شده است. datum حالت مفعولی datum و از ریشه dare به معنای دادن یا عطا کردن است و واژه data در زبان انگلیسی نیز از همین ریشه گرفته شده است که در زبان فارسی معمولاً به "داده" ترجمه می‌شود. کرلی نیز در ترجمه انگلیسی، عبارت فوق‌الذکر را "given or actual essence" ترجمه کرده است. از این رو ترجیح دادم آن را به "ذات داده شده یا بالفعل" برگردانم. به علاوه، این تعبیر جدید، فهم آنچه را در ادامه گفته خواهد شد به نوعی تسهیل می‌کند.

دهد، و تا زمانی که بواسطه علتی خارجی از بین رود، این کوشش مستلزم زمانی نامحدود است. مطلوب ثابت شد.

در واقع این عبارات را باید در سایه EIP34 فهمید. در آنجا اسپینوزا می‌گوید:
قدرت خدا همان ذات اوست.

برهان: چراکه از صرف ذات خدا ناشی می‌شود که خدا علت خود (طبق P11) و (طبق P16) علت تمامی اشیاء باشد. بنابراین قدرت خدا، که او و همه اشیاء بوسیله آن هستند و کنش می‌ورزند، همان ذات اوست. مطلوب ثابت شد.

حالا اسپینوزا پای مقوله قدرت را به بحث ما باز می‌کند. او هرگز قدرت را تعریف نمی‌کند، و اگر قدرت همان ذات باشد، تعریف نشدنش با توجه به آنچه درباره ذات گفته شد معقول است. اجازه بدهید گام به گام استدلال‌های اسپینوزا را بررسی کنیم. قدرت خداوند همان ذات اوست، زیرا از ذاتش برمی‌آید که علت همه چیز باشد، یعنی، وجود و کنش همه چیز ناشی از ذات اوست. از طرف دیگر قدرت او نیز همان علتی است که وجود و کنش همه چیز را ایجاد می‌کند. پس قدرت و ذات او یکی است. اما سخن اسپینوزا در اینجا ناظر به طبیعت مطلق خداست. اما طبیعت مطلق خدا علت چه چیز از یک موجود دیرندی است؟ همانطور که پیشتر گفتیم، ذوات همه اشیای سرمدی‌اند و در صفات خدا حمل می‌شوند، و علت یک امر سرمدی نهایتاً فقط می‌تواند یک امر سرمدی دیگر باشد. بنابراین ذوات اشیاء بواسطه طبیعت مطلق الهی ایجاد می‌شوند، حال آنکه همانطور که گفتیم، وجود دیرندی‌شان نه از ذات مطلق خدا، بلکه از خدا از آن جهت که بواسطه شیء دیرندی دیگری بیان شده است ناشی می‌شود. بنابراین حالتی که وجود دیرندی دارد، تنها از جهت ذاتش (و نه از جهت وجود دیرندیش)، از ذات مطلق خدا ناشی می‌شود.

حال اگر ذات خدا همان قدرتش باشد، ذات هر حالت نیز، از آن جهت که از ذات خدا ناشی شده (EIP25)، بایست به وجهی بیانگر قدرت خدا باشد. به این معناست که می‌توان گفت ذاتی که به اشیاء داده شده، همان قدرتی است که بوسیله آن هستند و کنش می‌ورزند. پس حالا با شیئی مواجهیم که ذاتش سرمدی است، و از طرف دیگر، وجودش را ایجاد می‌کند. جمله اسپینوزا را به یاد آوریم: "به ذات هر شیء تعلق دارد که با وجودش، شیء نیز به ضرورت ایجاد شود...". پس بی‌معناست که ذات، وجود شیء را ایجاد نکند، چراکه وجود ناشی از ذات و علت فاعلی (یا همان اجزای تعریف) است، و از طرف دیگر، شیء چیزی غیر از ذاتش نیست، و بنابراین اینکه ذات وجود شیء را رفع کند به این معناست که شیء خودش خودش را نفی کند که (لااقل در چهارچوب فلسفه اسپینوزا) نامعقول است. حال از آن جهت که ذات سرمدی است، ایجادش نیز ضروری بوده و بنابراین هیچ وقفه‌ای در این ایجاد قابل تصور نیست. از این جهت، ذات همان

کوناتوس، يا قدرتی که است که شیء بواسطه آن می‌کوشد، به صورت نامحدود، وجود ديرندی خود را پایدار نگه دارد.

اما وجود حالت متناهی در سلسله‌ی علی- معلولی ديرندی فقط به ذاتش وابسته نیست؛ بلکه به علت فاعلیش نیز وابسته است. و بنابراین از آنجا که علت فاعلی وجود ديرندی حالات، نه طبیعت مطلق الهی، بلکه حالت متناهی و ديرندی دیگری است، این وجود نهایتاً با از میان رفتن آن حالت متناهی از میان می‌رود.

طبق تفسیر مورو (Moreau & Boncardo, 2021, pp. 520-521)، از آنجا که حالات متناهی همواره در پی بقای وجود خود هستند، پیوسته همچون تهدیدی برای بقای وجود حالات متناهی دیگر عمل می‌کنند، و بنابراین وجود ديرندی این حالات همواره در معرض از میان رفتن است. پس منطبق وجود حالات متناهی "منطق جنگ" است، و اگرچه که ذات آنها پیوسته وجودشان را ایجاب می‌کند، همواره امری بیرون از ذات، وجودشان را در معرض نابودی قرار می‌دهد. از اینجاست که اسپینوزا در E3P4 می‌نویسد:

هیچ شیئی نمی‌تواند از بین رود مگر از طریق علتی خارجی.

حال اگر همین استدلال را بخواهیم دربارهٔ ذات خداوند بکار بریم، می‌بینیم که ذات خدا به ضرورت سلسله نامحدود موجودات ديرندی را ایجاب می‌کند، و هیچ مانعی نیز برای ایجاب وجود این سلسله ندارد؛ چراکه از طرفی خود هم علت ذات و هم علت وجود کل سلسله است (E1P25)، و از طرف دیگر، هیچ موجودی بیرون از ذات و قدرت او وجود ندارد که مانع این ایجاب شود. بنابراین سلسله امور ديرندی همواره ادامه داشته است، دارد و خواهد داشت.

بنابراین بطور کلی به دو نحو می‌توان ديرند را فهمید: نخست از آن جهت که خداوند علت کل سلسله امور ديرندی است، و دوم، به نحو انتزاعی و به عنوان نوعی خاص از کمیت. در حالت نخست، ديرند همان پیوستگی نامحدود و مداوم وجود است؛ پیوستگی وجود بیشمار موجودی که از طبیعت الهی ناشی شده، و هر کدام به نحوی معین قدرت خداوند را بیان می‌کنند. در E2P45S اسپینوزا می‌نویسد:

منظور من از وجود در اینجا ديرند، یا وجود از آن جهت که به نحو انتزاعی و به عنوان نوعی کمیت فهمیده می‌شود نیست. چراکه من از خود طبیعت وجودی سخن می‌گویم که به اشیاي تکین نسبت داده شده، چراکه نامتناهی شیء به نامتناهی حالت از ضرورت سرمدي طبیعت الهی ناشی می‌شوند (بنگرید به IP16). من از وجود اشیاي تکین از آن جهت که در خدا هستند صحبت می‌کنم. چراکه حتی اگر هر کدام به واسطه شیء تکین دیگری به نحوی مشخص به وجود واداشته شوند، باز هم نیرویی که هر کدام به واسطه آن در وجودشان پایدار می‌مانند، از ضرورت سرمدي طبیعت الهی ناشی می‌شود.

اما برای بررسی نوع دوم نگرستن به دیرند، لازم است که وارد بحث زمان شویم.

۴. زمان

اسپینوزا هرگز روی به تعریف زمان نمی‌آورد. با این حال ضمن نتیجه و تبصره E2P44 او به تفصیل مقصودش از زمان را شرح می‌دهد. در ابتدای بحث او می‌نویسد:

... اینکه ما اشیاء را، چه در نسبت با گذشته و چه در نسبت با آینده، ممکن تلقی می‌کنیم، تنها به تخیل ربط دارد... علاوه بر این، هیچ‌کس شک ندارد که ما زمان را مشخصاً از آن رو تخیل می‌کنیم، که تخیل می‌کنیم بعضی اجسام کندتر یا تندتر از بقیه، و یا با سرعت برابر حرکت می‌کنند.

پس به وضوح زمان برای اسپینوزا با تخیل در ارتباطی تنگاتنگ است. از طرف دیگر، از آنجا که طبق این صورت‌بندی، زمان وابسته به نسبتی بین تخیل دو یا چند شیء است، همانطور که خواهیم دید، بحث زمان، به مفهوم اسپینوزایی حافظه (که در حقیقت نوعی خاص از تخیل است) نیز مرتبط است. بنابراین نخست به سراغ تبیین این دو مفهوم می‌رویم.

۴.۱. تخیل

اسپینوزا در E2P17 و تبصره مربوط به آن، مفصلاً به شرح چیستی تخیل می‌پردازد. خود قضیه چنین است:

اگر بدن انسان به وسیله حالتی که مستلزم طبیعت یک جسم خارجی است متأثر شود، ذهن آن جسم خارجی را همچون موجودی "بالفعل" یا "حاضر" تلقی می‌کند، مگر آنکه بدن به وسیله تأثری متأثر شود که وجود یا حضور آن جسم را نفی کند.

او در انتهای تبصره این بخش می‌نویسد:

برای آنکه اصطلاح متداول را حفظ کنیم، بایست به آن دسته از تأثرات بدن انسان که اجسام خارجی را به عنوان موجود به ما می‌نمایانند صور خیال بگوییم، اگرچه که آنها شکل اشیاء را بازتولید نمی‌کنند. و آنگاه که ذهن اشیاء را به این نحو تلقی کند، بایست بگوییم که تخیل کرده است.

بدن انسان توسط اشیای خارجی مختلف تحت تأثیر قرار می‌گیرد. حال از آنجا که هر آنچه در بدن رخ دهد به ضرورت توسط ذهن دریافت می‌شود (E2P12)، ذهن نیز ایده‌ای از این تأثرات خواهد داشت. حال اگر تأثر بدن به نحوی باشد که ذات یا طبیعت جسمی غیر از خود بدن را بنمایاند، ذهن نیز به تناسب آن تأثر، ایده‌ای را از موجودی بالفعل در خارج از بدن خواهد داشت. اسپینوزا این نحوه از شناخت را تخیل می‌نامد، یعنی شناختی که از طریق آن، ذهن به واسطه نحوی خاص از تأثر بدن، مستلزم ایده‌ای از شیئی خارجی خواهد بود که آن شیء را به عنوان

موجودی حاضر یا بالفعل می‌نمایاند. این حضور یا وجود بالفعل، در حقیقت چیزی نیست جز نحوه‌ای که ما وجود دیرندی اشیاء را تحت تخیل درمی‌یابیم.

از آنجا که شناخت ذهن از شیء خارجی تحت تخیل، نه مستقیماً، بلکه به‌واسطه تأثیری است که به بدن راه یافته، (طبق E2P25) در این نوع شناخت هرگز نخواهیم توانست دانش تامی از شیء خارجی به دست آوریم. حتی (طبق E2P27) کسب دانشی تام از خود بدن نیز در این نوع شناخت ممکن نخواهد بود، چراکه در این نوع شناخت، بدن را نیز تنها از آن جهت که به نوع مشخصی متأثر شده است درمی‌یابیم. نهایتاً (طبق E2P29) ذات ذهن نیز به‌وسیله این نوع شناخت دریافته خواهد شد، چراکه ذهن نیز چیزی جز ایده بدن نیست. بنابراین ایده‌های ناشی از تخیل مغشوش بوده (E2P29)، و تنها منشأ خطا هستند (E2P41). اسپینوزا ایده‌های ناشی از این نوع شناخت را به نتیجه قیاسی تشبیه می‌کند که مقدمات آن داده نشده باشند (E2P28)، چراکه در این نوع شناخت، ما وجود دیرندی شیء خارجی، بدن و ذهن را درمی‌یابیم، بدون آنکه درباره‌ی ذات هیچ‌کدام از آنها چیزی دانسته باشیم.

در E2P40S2 اسپینوزا این نوع شناخت را شناخت نوع اول نامیده و آن را ناشی از دو چیز می‌داند: نخست، از اشیای تکینی که از طریق حواس به نحوی متکثر، مغشوش، و بیرون از ترتیب عقل به ما نمایانده شده‌اند، و دوم، نشانه‌ها، چراکه به عنوان مثال، با شنیدن یا خواندن کلماتی مشخص، ما اشیائی را به یاد آورده و ایده‌هایی از آنها شکل می‌دهیم، بطوری که گویی آن اشیاء را تخیل کرده‌ایم. بنابراین نوع نخست تخیل به حس، و نوع دوم آن به حافظه مربوط است.

۴.۲. حافظه

در E2P18 اسپینوزا به دقت به تشریح ماهیت حافظه می‌پردازد:

اگر بدن انسان یک بار توسط دو یا چند بدن بطور همزمان متأثر شده باشد، آنگاه وقتی ذهن بعداً یکی از آنها را تخیل کند، بی‌درنگ باقی آنها را نیز به یاد خواهد آورد.

همچنین در تبصره این قضیه داریم:

از اینجا به وضوح می‌فهمیم که حافظه چیست. چراکه چیزی نیست جز اتصالی خاص از ایده‌هایی که مستلزم طبیعت اشیائی در بیرون از بدن انسان هستند-اتصالی که در ذهن، منطبق با ترتیب و اتصال تأثرات بدن انسان وجود دارد.

اولاً، می‌گوییم این اتصال صرفاً مربوط به ایده‌هایی است که مستلزم طبیعت اشیائی در خارج از بدن انسان‌اند، و نه ایده‌هایی که طبیعت خود آن شیء را بیان می‌کنند، چراکه آنها واقعاً ایده‌های تأثرات بدن انسان‌اند، که هم مستلزم طبیعت بدن، و هم طبیعت جسم خارجی‌اند.

ثانیاً، می‌گویم این اتصال منطبق با ترتیب و اتصال تأثرات بدن رخ می‌دهد، تا آن را از اتصال ایده‌هایی که منطبق با ترتیب عقل رخ می‌دهند، و به‌وسیله آنها ذهن اشیاء را از طریق علت نخستین‌شان درمی‌یابد، و در تمامی انسان‌ها یکسان است، جدا کنم.

بیان اسپینوزا بسیار گویاست. تأثرات بدن ما دارای ترتیب خاصی هستند، و ذهن نیز این ایده‌ها را به همان ترتیب درمی‌یابد. اما وقتی ذهن بعداً یکی از آن ایده‌ها را تخیل کند، باقی آنها را نیز طبق همان ترتیب به یاد می‌آورد. بنابراین حافظه همین ترتیب و اتصال بین ایده‌های تأثرات بدن است. این ترتیب، ترتیب ذات اشیاء نیست، چون اصولاً ما به‌واسطه تخیل راهی به ذات اشیاء نداریم؛ و بنابراین ترتیب عقل نیز نیست، چون عقل نیز اشیاء را بنا به ذات‌شان می‌شناسد.

۳.۴. ترتیب ایده‌ها؛ بازگشت به امکان

در ادامه E2P44S اسپینوزا مثال مشهوری می‌زند: کودکی را در نظر بگیرید که دیروز صبح پیتر را، ظهر پاول را و عصر سیمون را دیده، و امروز صبح دوباره پیتر را می‌بیند. طبق آنچه درباره حافظه گفته شد، او به محض دیدن خورشید صبحگاهی به صورتی که دیروز دیده بود، کل روز را تخیل خواهد کرد: صبح را با پیتر، ظهر را با پاول و عصر را با سیمون. بنابراین در صبح، حضور یا وجود ایده‌ای را که از پاول و سیمون در ذهن دارد به آینده نسبت می‌دهد، و در عصر، وجود پیتر و پاول را در نسبت با گذشته تخیل می‌کند.

بنابراین گذشته و آینده حاصل نسبت‌هایی هستند که انسان بین دو ترتیب متفاوت از ایده‌های تأثرات بدنش برقرار می‌کند، یا به عبارت دیگر، حاصل ارتباط ترتیب‌های متفاوتی است که در حافظه دارد. در این مثال، این دو ترتیب، ترتیب ایده‌های افراد با مقطع دیدن آنها در طول روز، و ترتیب ایده حرکت خورشید در کل طول روز است. با دیدن خورشید در صبح، کودک کل ترتیب ایده‌هایی را که از حرکت خورشید در طول روز در ذهن دارد، بی‌درنگ تخیل می‌کند، که شامل ظهر و عصر نیز هست. اما سپس تخیل ظهر و عصر، او را به یاد ترتیب دیگری از ایده‌هایی که در حافظه دارد، یعنی ترتیب افرادی که در طول روز قبل دیده است می‌اندازد. به این ترتیب کودک وجود افراد را بسته به مقطع روز، در نسبت با گذشته یا آینده تخیل می‌کند، و هر چه بیشتر آن افراد را با همان ترتیب ببیند، این تخیل یکپارچه‌تر خواهد بود.

در ادامه این تبصره اسپینوزا نسبت مسئله امکان با زمان را توضیح می‌دهد. اگر آن کودک در عصر گاهی سیمون را ببیند و گاهی جیمز را، تخیلش در صبح روز بعد، دچار نوسان خواهد شد: او گاه سیمون را همراه با عصر تخیل خواهد کرد و گاه جیمز را. بنابراین او دیگر هیچکدام از آن دو را در نسبت با آینده به صورت قطعی تخیل نخواهد کرد، بلکه ایده هر دوی آنها در نسبت

با آینده حالت امکانی خواهد داشت. به این صورت است که ما امور را در نسبت با گذشته یا آینده به صورت ممکن تصور می‌کنیم.

البته این تبیین از امکان با تبیینی که در بخش قبل بیان شد در اصل تفاوتی ندارد. اگر آن کودک جیمز و سیمون را در نسبت با آینده به صورت ممکن تصور می‌کند، در حقیقت به این دلیل است که او دانش تامی از همه علل فاعلی که وجود دیرندی سیمون یا جیمز و دیدن آنها در عصر را ایجاد می‌کنند ندارد. در غیر اینصورت او تصور مشخصی از عصر را به ضرورت به ذهن می‌آورد و نه به صورت ممکن.

۴.۴. کمیت؛ بازگشت به دیرند

بنابراین دانستیم که برخلاف سرمديت و دیرند که هر کدام به نحوی خود وجود را بیان می‌کنند، زمان صرفاً حاصل ترکیب شدن ترتیب‌های ایده‌های حافظه در تخیل است، و بیانگر خود وجود نیست. حالا با توجه به اینکه درک ما از زمان از طریق حافظه است، و حافظه نیز نهایتاً به ایده‌های تاثرات بدنمان بازمی‌گردد، و این ایده‌ها همان ایده‌هایی هستند که ذهن به‌واسطه آنها وجود دیرندی شیء خارجی را از طریق تأثیری که بر بدن داشته‌اند حاضر تخیل می‌کند، می‌توانیم بگوییم منشأ انتزاع زمان دیرند است، آنگاه که تحت منظر منتهایی و از طریق تخیل دریافت شود. در EIP15S اسپینوزا ضمن بحث درباره تقسیم‌ناپذیری امتداد و نسبت امتداد با ذات خداوند می‌نویسد:

ما کمیت را به دو نحو درمی‌یابیم: یا به صورت انتزاعی یا سطحی، به صورتی که بطور معمول تخیلش می‌کنیم، و یا به عنوان جوهر، که تنها به‌واسطه عقل و بدون کمک تخیل انجام می‌شود. حال اگر به کمیت به آن صورتی که در خیال هست بنگریم، بطوری که معمولاً و به سادگی همین کار را می‌کنیم، آن را به صورت منتهایی، تقسیم‌پذیر، و متشکل از اجزاء خواهیم یافت؛ اما اگر آن را به صورتی که در عقل هست بنگریم، و آن را از آن جهت که جوهر است بفهمیم، که به ندرت و با دشواری عظیم رخ می‌دهد، آن را به صورت نامتنهائی، یگانه و تقسیم‌ناپذیر خواهیم یافت.

... ماده در همه جا به یک گونه است، و اجزایش تنها از آن جهت متمایز می‌شوند که تصور کنیم ماده به انحاء مختلف ظاهر شده است، بنابراین تمایز اجزایش حالتی^۱ است و نه واقعی^۲.

آنچه اسپینوزا در اینجا درباره کمیت و ماده می‌گوید به دیرند نیز قابل اطلاق است. دیرند به مثابه پیوستگی وجود، حقیقتی یکپارچه و نامتنهائی است، اما از آنجا که ایده‌های تاثرات بدن ما به گونه‌ای است که سرعت حرکت اجسام را متفاوت درمی‌یابیم، نهایتاً به کمک حافظه مفهوم زمان

1. Modal
2. Real

را انتزاع می‌کنیم. و از آنجا که زمان محصول تخیل است، ناچار آن را به صورت متناهی و تقسیم‌پذیر به ذهن می‌آوریم. در نامه ۱۲ (Spinoza, 1985a, pp. 200-205) که به نامه درباره طبیعت نامتناهی نیز مشهور است، اسپینوزا صورت‌بندی دقیقی از کل این بحث ارائه می‌کند که ادامه بحث را به کمک نقل قول‌هایی از آن پیش می‌بریم:

... واضح است که بعضی اشیاء به واسطه طبیعت‌شان نامتناهی هستند و به هیچ وجه نمی‌توان به صورت متناهی آنها را فهمید، بعضی دیگر به واسطه نیروی علتی که در آن قرار دارند نامتناهی هستند، و بنابراین آنگاه که به صورت انتزاعی تصور شوند می‌توانند به اجزاء تقسیم شده و متناهی تلقی شوند.

... اندازه، زمان و عدد، چیزی جز حالات فکر، یا حالات خیال نیستند.

نه عدد، نه اندازه و نه زمان نمی‌توانند نامتناهی باشند. چرا که در این صورت نه عدد عدد خواهد بود، نه اندازه اندازه، و نه زمان زمان.

مطابق همین ضابطه، سرمدیت را نمی‌توان به واسطه تخیل دریافت، و زمان نیز صرفاً حالتی از خیال است و تنها از منظر متناهی فهمیده می‌شود. اما دیرند که به واسطه قدرت نامتناهی خداوند نامتناهی است، هم به نحو معقول و هم از طریق تخیل دریافتنی است. با این حال شناخت آن تحت تخیل (که همانطور که گفتیم، زمان نیز از آن ناشی می‌شود) مسلماً شناختی ناقص خواهد بود:

... آنگاه که دیرند را جدای از نحوه جاری شدنش از اشیای سرمدی تصور کنیم، می‌توانیم آن را به هر شکلی که خواستیم متعین کنیم... و اینگونه زمان پدید می‌آید.

وقتی کسی دیرند را بطور انتزاعی تصور کند و آن را با زمان اشتباه بگیرد، شروع به تقسیم کردن آن به اجزاء کرده، و بطور مثال هرگز نخواهد فهمید که یک ساعت چگونه می‌گذرد.

او در اینجا مثالی مشابه با پارادوکس‌های مشهور زنون می‌زند. "یک ساعت" به عنوان قسمتی تعین یافته از دیرند، به صورت نامتناهی تقسیم‌پذیر است؛ و بنابراین ظاهراً هرگز نباید به پایان برسد.

بنابراین بسیاری... جرئت کرده‌اند که بگویند دیرند ترکیب یافته از آنات است... (حال آنکه) ترکیب یافتن دیرند از آنات، مثل ساختن عدد، صرفاً با افزودن صفر است.

بیان اسپینوزا به قدر کافی روشن است و نیازمند توضیح بیشتری نیست.

۵. جمع‌بندی؛ دو ترتیب وجود و دو ترتیب شناخت

با توجه به آنچه گفته شد، دانستیم که سرمدیت به چه نحو از تعریف شیء ناشی می‌شود. دانستیم که تعریف در فلسفه اسپینوزا تکوینی است، به این معنا که علاوه بر ذات، علت فاعلی شیء را نیز دربر می‌گیرد، و بنابراین سرمدیت به معنای وجودی که از چنین تعریفی ناشی شود، ضروری است. سپس دانستیم که دیرند مطابق تعریفش چیست، چرا دانش تامی از وجود دیرندی اشیاء نداریم، و نهایتاً چگونه به واسطه همین دانش ناقص، مقوله امکان را می‌سازیم. در ادامه دیدیم که وجود دیرندی اشیاء توسط ذات‌شان، که درجه‌ای از قدرت خداست، پیوسته ایجاب می‌شود اما از آنجا که این وجود به علل فاعلی اشیاء نیز وابسته است، نهایتاً رو به زوال می‌آورد. در آخر نیز فهمیدیم که زمان حاصل ترکیب ترتیبات مختلف ایده‌های حافظه است، و منشأ آن نیز چیزی نیست جز دیرند، آنگاه که به نحو متناهی و به واسطه تخیل، یعنی به واسطه ایده آن دسته از تاثرات بدن که مستلزم طبیعت شیء خارجی هستند، درک شود.

بنابراین سرمدیت نامتناهی است و تنها از منظر نامتناهی نیز قابل فهم است. این فهم از منظر نامتناهی، که امور را صرفاً ذیل ضرورت وجودشان در می‌یابد، همان فهمی است که اسپینوزا از آن به "نگریستن تحت سرمدیت" یاد می‌کند. تنها ذیل این نوع از شناخت است که اشیاء بنا به ترتیب عقل فهمیده می‌شوند. متعلق این نوع شناخت، خداوند و صفات او، و هر آن چیزی است که به ضرورت از طبیعت مطلق او ناشی می‌شوند.

با این حال زمان نه بیانی از وجود اشیاء، بلکه مفهومی است زاده تخیل، و آنچه تخیل درمی‌یابد هیچ ایده تامی نه از ذهن، نه از بدن، و نه از شیء خارجی بدست نمی‌دهد. بنابراین شناخت از طریق تخیل، که شناختی بر طبق ترتیب معمول طبیعت است، یگانه منشأ خطاست. تنها تحت این نوع شناخت است که امور را در نسبت با گذشته و آینده لحاظ می‌کنیم، و از آنجا که ایده ما از اشیاء تحت منظر متناهی همواره ناقص است، نهایتاً شناخت امکانی اشیاء نیز از تخیل ناشی می‌شود.

با این حال دیرند وضعیتی دوگانه دارد: آنگاه که از آن جهت به آن بنگریم که کل سلسله موجودات دیرندی ناشی از قدرت خداوندند، آن را به ضرورت نامتناهی خواهیم یافت، و آنگاه که از طریق تخیل و به واسطه ایده‌های تاثرات بدن آن را درک کنیم، نهایتاً به تقسیم و تحدید آن، و انتزاع مفهوم زمان خواهیم رسید.

بنابراین در فلسفه اسپینوزا با دو ترتیب در وجود و شناخت اشیاء مواجهیم. نخست ترتیب وجود سرمدی اشیاء، که به ضرورت از طبیعت مطلق الهی ناشی می‌شوند؛ این سلسله از اشیاء

صرفاً به واسطه عقل و تحت سرمدیت دریافته می‌شوند. و دوم، ترتیب وجود دیرندی اشیاء، که به دو نحو می‌توان آن را دریافت: نخست به واسطه عقل و از منظر نامتناهی، که در این حال سلسله نامتناهی این اشیاء را به عنوان یک کل پیوسته که بیانگر قدرت نامتناهی خداوند است خواهیم دید، و دوم به واسطه تخیل و از منظر متناهی، که در این صورت، تفاوت حالتی را با تفاوت واقعی اشتباه گرفته، و طبیعت یکپارچه را پاره پاره خواهیم فهمید. به عبارت دیگر، اگر کل سلسله دیرند را از منظر نامتناهی بفهمیم، خدا را به عنوان علت فاعلی درون ماندگار آن خواهیم فهمید، و اگر اجزای این سلسله را جدا از هم تخیل کنیم و از منظر متناهی دریابیم، چیزی جز علیتی گذرا بین این اجزاء درنخواهیم یافت، و نتیجتاً بطور مثال هرگز نخواهیم فهمید که یک ساعت چگونه می‌گذرد!

اما مهم‌ترین مشکل مفسرین اسپینوزا برای تبیین مفاهیم سه‌گانه‌ای که به بررسی آنها پرداختیم، مسائل مربوط به فصل ۵/خلاتی در باب سرمدیت ذهن است. از آنچه در این مقاله گفتیم می‌توان برای رفع اشکالات مربوط به آن فصل نیز بهره برد، اما این کار را به فرصتی دیگر موکول می‌کنیم.

منابع

- Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge University Press.
- Curley, E., & Moreau, P. (1992). Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference. *Tijdschrift Voor Filosofie*, 54(4), 716-720.
- Donagan, A. (1973). Spinoza's proof of immortality. In *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (pp. 241-258).
- Garber, D. (2005). 'A Free Man Thinks of Nothing Less Than of Death': Spinoza on the Eternity of the Mind. In C. Mercer (Ed.), [no title] (pp. 103-118). Oxford University Press.
- Kneale, M. (1969). XIII—Eternity and Sempiternity. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 69(1), 223-238.
- Lærke, M. (2016). Spinoza on the Eternity of the Mind. *Dialogue*, 55(2), 265-286.
- Melamed, Y. Y. (2016). *Eternity a History*. Oxford University Press USA.
- Melamed, Y. Y. (2021). *Blackwell Companion to Spinoza*. Blackwell.
- Moreau, P.-F., & Boncardo, R. (2021). *Experience and Eternity in Spinoza*. Edinburgh University Press.
- Spinoza, B. (1985a). *The Collected Works of Spinoza* (Vol. 1). Princeton University Press.
- Spinoza, B. (1985b). *The Collected Works of Spinoza* (Vol. 2). Princeton University Press.