

## براهین اثبات وجود خدا

### در آثار اسپینوزا

دکتر عبدالرزاق حسامی فر\*

چکیده

اسپینوزا با اعتقاد به تک جوهری خدا را تنها حقیقت جوهری عالم و بقیه موجودات را حالات صفات او دانست. وی در براهینی که بر وجود خدا اقامه کرده است، از دو روش اتمی و لمّی استفاده کرده است و از میان آن دو اتقان برهان لمّی را بیشتر می‌داند. این براهین به طور عمده در سه اثر او آمده است: «اصول فلسفه دکارت»، «رساله مختصره» و «اخلاق». برهان مهم او بر وجوه خدا برهان وجودی است و تقریر او از این برهان مشابه تقریر دکارت از آن است. نسبت سایر براهین او با برهان وجودی محل بحث است، به طوری که برخی شارحان اندیشه او این براهین را در عرض برهان وجودی و برخی آن‌ها را تقریرهای دیگری از برهان وجودی دانسته‌اند. در این مقاله براهین او در آثار یادشده و نیز نظر چند تن از شارحان فلسفه او بررسی شده است.

واژگان کلیدی

برهان وجودی؛ مفهوم خدا؛ جوهر؛ صفت؛ حالت؛ برهان؛ علت؛ وجود؛ عقل.

ahesamifar@yahoo.com

\* استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

نامه حکمت، شماره ۸ - پاییز و زمستان ۱۳۸۵

Name-Ye Hekmat, No. 8 - Autumn & Winter 2006

و استنتاج نتایجی از اصول متعارفه و اصول موضوعه دکارت می‌پردازد که بیش از آنکه بیانگر اندیشه دکارت باشد، بازتاب اندیشه خود اوست؛ چنان که گفته‌اند: «اسپینوزا افکار خود را از زبان دکارت گفته است و شرح وی از دکارت غالباً بیشتر در باره اسپینوزا به ما مطلب می‌گوید تا در باره موضوع بحث او [دکارت]» (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۱۱).

او در کتاب یادشده در ضمن قضایای پنجم، ششم و هفتم، سه برهان را به عنوان براهین دکارت برای اثبات وجود خدا بیان و گاهی نقد و بررسی می‌کند (اسپینوزا، ۱۳۸۲، صص ۷۷-۸۸؛ Spinoza, 1963, pp. 31-40).

«قضیه پنجم: وجود خدا صرفاً از ملاحظه طبیعت او معلوم است.

برهان: گفتن اینکه چیزی مندرج در طبیعت یا مفهوم چیزی است، به منزله این است که بگوییم آن در باره این چیز صادق است (طبق تعریف نهم<sup>۳</sup>). اما وجود ضروری مندرج در مفهوم خداست (طبق اصل متعارف ششم<sup>۴</sup>). بنابراین، در مورد خدا صادق است که بگوییم وجود ضروری در اوست یا اینکه او موجود است» (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۷۷).

این برهان لمی، مهم‌ترین برهان در میان براهین اسپینوزاست و در سرتاسر کتاب اسپینوزا مطرح است. اسپینوزا در تبصره برهان دوم «رساله مختصره» می‌گوید: ماهیت خدا و همچنین وجود او یک حقیقت سرمدی است. دکارت و اسپینوزا هر دو اظهار می‌دارند این قضیه که وجود خدا از تصور ذات او استنتاج می‌شود، برای کسانی که فارغ از تعصب‌اند، بدیهی است. اما چون به دست آوردن این تصور واضح از خدا آسان نیست؛ از این رو دکارت دو برهان دیگر ارائه می‌کند که هر دو انی هستند (Hubbeling, 1967, p.88).

«قضیه ششم: وجود خدا از صرف این واقعیت که تصور او در ما موجود است، از طریق برهان اثبی، مبرهن شده است.

برهان: واقعیت ذهنی<sup>۵</sup> هر یک از تصورات ما مقتضی علتی است که همین واقعیت نه تنها ذهناً بلکه به صورت برابر یا برتر مندرج در آن است (طبق اصل متعارف نهم<sup>۶</sup>). اما با تصویری که از خدا داریم (طبق تعریف دوم

و هشتم<sup>۷</sup>)، و واقعیت ذهنی این تصور به صورت برابر یا برتر مندرج در ما نیست (طبق اصل متعارف چهارم<sup>۸</sup>)، و ممکن نیست جز خدا در چیز دیگری مندرج باشد (طبق تعریف هشتم) بنا بر این تصور خدا که موجود در ماست، ایجاب می‌کند که خدا علت آن باشد و در نتیجه (طبق اصل متعارف هفتم<sup>۹</sup>) خدا موجود است» (اسپینوزا، ۱۳۸۲، صص ۷۸-۷۹).

برهان دوم «اصول فلسفه دکارت» مبنی بر اینکه تصور خدا در ذهن ما اقتضا می‌کند که خدا علت آن تصور باشد، در «رساله مختصره»، با عنوان برهان سوم، آمده است. در این برهان می‌گوید که اگر تصویری از خداست، پس علت آن تصور باید در عالم واقع موجود باشد و هر آنچه را که آن تصور در ذهن دارد، داشته باشد. اما تصویری از خدا وجود دارد، پس خدا وجود دارد.

اسپینوزا در یکی از نامه‌هایش به جاریگ جلس<sup>۱۱</sup> با اشاره به این برهان و در مقام اثبات قوت آن می‌گوید: «من می‌پذیرم که اصل متعارف دکارت (همچنان که خود نیز توجه کرده‌اید) تا حدی مبهم و پریشان است و او باید عبارت درست‌تر و واضح‌تری چون این عبارت را ارائه می‌کرد: قدرت اندیشیدن برای تخیل و درک اشیاء، بیش از قدرت ویژگی بودن و عمل کردن نیست» (Hubbeling, 1967, pp.89-90) بدین قرار رأی اسپینوزا در مورد توازی میان اندیشیدن و واقعیت نکته اصلی برهان را تشکیل می‌دهد. اسپینوزا در «اخلاق» این برهان‌انی را حذف می‌کند.

برهان سوم «اصول فلسفه دکارت» مطابق با استدلال سوم دکارت است. قضیه مشعر بر این برهان در تعبیر اسپینوزا و دکارت یکی است: «وجود خدا همچنین از این واقعیت مبرهن شده است که ما خود که تصویری از او داریم، موجودیم» (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۸۰).

برهان این قضیه که بر خلاف دو برهان دیگر است، در تعبیر دکارت و اسپینوزا متفاوت است. اسپینوزا دکارت را به سبب پذیرش دو اصل متعارف ذیل مورد نقد قرار می‌دهد.

۱. آنچه می‌تواند امری عظیم‌تر و سخت‌تر انجام دهد، می‌تواند آسان‌تر را نیز به انجام برساند.

۲. خلق یا (طبق اصل متعارف دهم<sup>۱۱</sup>) حفظ جوهر از خلق یا حفظ

صفات یا خصوصیات جوهر است» (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۸۰).

اسپینوزا به اصول متعارف ۸ و ۹ اصول فلسفه دکارت اشاره می‌کند که دکارت به کمک آن‌ها برهان سوم را بر وجود خدا اقامه می‌کند. اما او نمی‌تواند از دکارت پیروی کند، چرا که مفاهیم آسان و دشوار مفاهیمی صرفاً اضافی هستند و حتی اگر غرض دکارت این می‌بود که مفهوم آسان را با نامتناقض و دشوار را با محال یکی بداند، در آن حال نیز برهان معتبر نمی‌بود؛ چون در آن صورت برهان به این شکل درمی‌آمد که خدا قدرت بر انجام امر محال دارد. همچنین قادر است امر ممکن را تحقق ببخشد. اما پیداست که این سخن باطل است؛ زیرا ما مجاز نیستیم محال را با ممکن مقایسه کنیم؛ این دو با هم نسبتی ندارند.

از اصل متعارف نخست که بگذریم، اصل متعارف دوم نیز خالی از ابهام نیست، اسپینوزا در باره آن می‌گوید:

«من نمی‌دانم که آیا خلق (یا حفظ) جوهر کاری است عظیم‌تر از خلق (یا

حفظ) صفات یا نه؛ یعنی به عبارت روشن‌تر و فلسفی‌تر من نمی‌دانم که آیا

جوهر برای حفظ صفاتش به تتم قدرت و ذاتش که بدان وسیله خود را

حفظ می‌کند، نیاز دارد یا نه» (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۸۲).

اسپینوزا در نقد خود نشان می‌دهد که مفاهیم جوهر و صفت در نظر او با آنچه نزد دکارت هست، تفاوت دارد. در نظر اسپینوزا تنها یک جوهر، یعنی خدا، وجود دارد و دو صفتی که می‌شناسیم، یعنی فکر و بعد مقوم ماهیت هستند. در حالی که دکارت تمایز چندانی میان صفت و حالت (یا کیفیت) قائل نمی‌شود. وی می‌گوید: «صفات، حالات یا کیفیاتی هستند که موجود در جوهر تصور می‌شوند» (دکارت، ۱۳۷۱، اصل ۵۶).

تعریف دکارت از جوهر تقریباً همان تعریف اسپینوزاست. دکارت می‌گوید:

«ما می‌توانیم دریابیم که مقصود از جوهر چیزی نیست جز آنچه وجود

آن چنان است که برای وجود یافتن نیاز به چیز دیگری ندارد» (دکارت،

۱۳۷۱، اصل ۵۱).

اسپینوزا می‌گوید:

«مقصود من از جوهر شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید؛ یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد، متوقف نیست» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۴).

به هر صورت دکارت نیز می‌داند که به تعبیر درست تنها یک جوهر وجود دارد و آن خداست، اما او همچنین نفس و بدن را به عنوان جوهرهای مخلوق می‌پذیرد؛ جوهرهای ناقصی که با هم یک وجود واقعی را می‌سازند.

اسپینوزا چون برهان سوم دکارت را نادرست می‌داند، از این رو به کمک دو حکم، برهان دیگری اقامه می‌کند. وی با استفاده از این قول که درجه کمال مساوق درجه وجود است، ثابت می‌کند که:

«حکم اول: شیء هر اندازه به حسب طبیعت خود کامل‌تر باشد، به همان نسبت مستلزم وجودی عظیم‌تر ضروری‌تر خواهد بود؛ و بر عکس، هر اندازه که به حسب طبیعت خود مستلزم وجود ضروری‌تر باشد، به همان نسبت کامل‌تر خواهد بود» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۸۵).

«حکم دوم: طبیعت موجودی که قدرت حفظ خود را دارد، مستلزم وجود ضروری است» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۸۷).

اسپینوزا به دنبال طرح دو حکم یادشده می‌گوید ما خود را به عنوان موجودات ناقصی می‌شناسیم که قادر به حفظ خود نیستیم. وی سپس با استفاده از این قول ثابت می‌کند که ما ناگزیریم موجود کاملی را تصور کنیم که ما را حفظ می‌کند و واجب‌الوجود بالذات است. این برهان اسپینوزا عناصری از براهین جهان‌شناختی قرون وسطی را در بر دارد و در برهان سوم «اخلاق» دوباره ظاهر می‌شود (Hubbling, 1967, pp.87-94).

## ۲. براهین اثبات وجود خدا در رساله مختصره

اسپینوزا در «رساله مختصره» نیز دلایلی بر وجود خدا می‌آورد؛ وی در بخش نخست این کتاب که به بحث در باره خدا اختصاص دارد، عنوان فصل اول را تعبیر «خدا

موجود است»، قرار داده و ضمن اشاره به امکان اثبات این قضیه دلایل لمی و انی برای آن ارائه می‌کند. دو دلیل لمی که بحث با بیان آن‌ها آغاز می‌شود، عبارت‌اند از:

۱. هر چیزی که به طور واضح و متمایز بدانیم که به طبیعت شیء تعلق دارد، می‌توانیم آن را به راستی برای آن شیء اثبات کنیم. حال ما می‌توانیم به طور واضح و متمایز وجود را متعلق به طبیعت خدا بدانیم؛ بنابراین [خدا موجود است].
۲. ذات اشیاء از ازل آزال بوده است و تا ابد آباد نیز بدون تغییر باقی خواهد ماند. وجود خدا ذات اوست [بنابراین خدا از ازل آزال موجود بوده و تا ابد آباد نیز باقی خواهد ماند].

اسپینوزا در برهان انی خود بر وجود خدا می‌گوید که اگر انسان تصویری از خدا داشته باشد، پس خدا باید بالفعل موجود باشد و چون انسان چنین تصویری دارد، پس خدا موجود است.

وی برای اثبات اولین قسمت این استدلال، اصول زیر را بیان می‌کند:

۱. تعداد اشیای قابل شناخت نامتناهی است؛
  ۲. ممکن نیست فاهمه متناهی، نامتناهی را درک کند؛
  ۳. فاهمه متناهی تا وقتی که با شیء خارجی موجب نشده باشد، ممکن نیست بنفسه چیزی را بشناسد؛ زیرا همان طور که قدرتی برای شناخت همه اشیاء به طور یکسان ندارد. همچنین قدرتش در اینکه مثلاً کدام یک را زودتر از دیگری بشناسد نیز بسیار کم خواهد بود. بنابراین، از آنجا که نه اولی را می‌تواند بشناسد و نه دیگری را، ممکن نیست چیزی را بشناسد.
- مقدمه اول (یا کبری) چنین اثبات شده است: اگر تخیل انسان، تنها علت تصورات او بود، پس غیرممکن بود که او بتواند چیزی را درک کند. اما او می‌تواند اشیاء را ادراک کند، بنابراین صرفاً تخیل، علت تصورات او نیست.
- مقدمه اول از طریق اصل اول اثبات شده است. همچنین پیرو اصل دوم، انسان نمی‌تواند همه چیز را بشناسد؛ زیرا فاهمه انسان متناهی است. و اگر به وسیله اشیای خارجی موجب نشده باشد که این یکی را زودتر از دیگری بشناسد یا دیگری را زودتر از این، بر طبق اصل سوم غیرممکن است که چیزی را بشناسد.

از این مطالب، نکته دوم ثابت می‌شود؛ یعنی اینکه علت تصورات انسان تخیل او نیست بلکه علت خارجی است که او را وادار می‌کند تا چیزی را زودتر از دیگری درک کند و چیزی جز این نیست که اشیائی که ذات ذهنی آن‌ها در فاهمه اوست، بالفعل وجود دارند و نسبت به اشیای دیگر به او نزدیک‌ترند. پس اگر انسان تصویری از خدا دارد، واضح است که خدا باید بالفعل وجود داشته باشد، گرنه به طور برجسته‌تر؛ زیرا چیزی واقعی‌تر و والاتر ورای او یا خارج از او وجود ندارد. حال واضح است که انسان تصویری از خدا دارد؛ زیرا صفات او را می‌شناسد. صفاتی که ممکن نیست از انسان ناشی شده باشد؛ زیرا او ناقص است و اینکه او این صفات را معلوم و بدیهی می‌داند. از اینجاست که او می‌داند ممکن نیست نامتناهی از کنار هم نهادن اجزای متناهی گوناگون فراهم آمده باشد و اینکه ممکن نیست دو نامتناهی وجود داشته باشد بلکه تنها یک نامتناهی است که کامل و نامتغیر است؛ زیرا می‌دانیم هیچ چیز طالب فناى خویش نیست و اینکه ممکن نیست به چیزی که بهتر است تغییر یابد؛ زیرا کامل است و در این مورد بهتر از آن وجود ندارد، یا اینکه ممکن نیست چنین موجودی در معرض چیزی خارج از خود قرار گیرد؛ زیرا قادر مطلق است و غیر آن قادر مطلق نیست.

اسپینوزا در «رساله مختصره» پس از اقامه براهین آورده است:

«از همه این ادله آشکارا برمی‌آید که ما می‌توانیم هم به طریق لمی و هم به طریق انی ثابت کنیم که خداوند وجود دارد و البته طریق لمی بهتر است؛ زیرا اشیائی که به طریق اخیر، یعنی انی و بعدی به اثبات می‌رسند، باید به واسطه علل خارجی خود ثابت شده باشند و این خود یک نقص ظاهر و آشکار در آن‌هاست. از آنجا که آن‌ها نمی‌توانند خودشان را به واسطه خودشان بشناسانند و بلکه فقط به واسطه علت‌های خارجی‌شان معلوم و شناخته می‌شوند و به هر حال خداوند علت نخستین همه اشیاء است و همچنین خود علت خود است و خود را به واسطه خودش می‌شناساند و از اینجا چنین برمی‌آید که نباید به گفته توماس آکویناس اهمیت زیادی داده شود که می‌گوید ممکن نیست خداوند به طریق لمی اثبات گردد؛ زیرا او را علتی نیست» (جهانگیری، ۱۳۵۱، صص ۲۱-۲۵)

## ۳. براهین اثبات وجود خدا در اخلاق

اسپینوزا در اثر برجسته خود «اخلاق» ذیل قضیه ۱۱ از بخش اول، برای اثبات وجود خدا، چهار برهان اقامه می‌کند:

«قضیه ۱۱. خدا یا جوهر که متقوم از صفات نامتناهی است، که هر صفتی از آن‌ها مبین ذات نامتناهی و سرمدی است، بالضروره موجود است.

برهان: اگر این قضیه را قبول نداری، در صورتی که ممکن باشد، فرض کن که خدا موجود نیست. در این صورت (اصل متعارف<sup>۱۲</sup>) ذاتش مستلزم وجود نخواهد بود. اما این نامعقول است (قضیه ۷)<sup>۱۳</sup>، پس خدا بالضروره موجود است. مطلوب ثابت شد.

برهان دیگر: وجود یا عدم هر شیئی باید دلیلی و یا علتی داشته باشد.... این دلیل یا علت یا باید در طبیعت شیء مندرج باشد و یا در خارج از آن موجود. مثلاً دلیل عدم دایره مربع در طبیعت آن مندرج است؛ زیرا که تصورش مستلزم تناقض است. از طرف دیگر دلیل وجود جوهر فقط در طبیعت آن است که طبیعتش مستلزم وجود است (قضیه ۷ را نگاه کنید)، اما دلیل وجود و یا عدم وجود دایره با مثلث در طبیعت آن‌ها نیست بلکه در نظام کلی طبیعت جسمانی است؛ زیرا باید از آن برآید که وجود مثلث واجب است، یا ممتنع. این خود بدیهی است. از اینجا نتیجه می‌شود که اگر دلیل یا علتی نباشد که مانع وجود شیء باشد، آن بالضروره موجود خواهد بود. بنابراین، اگر دلیل یا علتی نباشد که مانع وجود خدا باشد و یا وجود را از او سلب کند، باید به طور یقینی نتیجه گرفته شود که او بالضروره موجود است. برای اینکه چنین دلیل یا علتی موجود باشد یا باید در طبیعت خدا باشد و یا در خارج از آن، یعنی در جوهری دیگر با طبیعتی دیگر؛ زیرا اگر طبیعت این جوهر با طبیعت خدا یکسان باشد. در این صورت وجود خدا پذیرفته شده است. اما جوهری که از طبیعت دیگر باشد، وجه مشترکی با خدا نخواهد داشت (قضیه ۲)<sup>۱۴</sup>، لذا امکان ندارد که به او وجود دهد و یا از او سلب وجود کند و از آنجا که دلیل یا علتی که وجود را از خدا سلب کند،



ممکن نیست در خارج از طبیعت الهی باشد، بنابراین با فرض اینکه خدا موجود نیست، باید آن دلیل یا علت در طبیعت خود او فرض شود و این مستلزم تناقض است و چنین سخنی در خصوص موجودی که نامتناهی مطلق و از همه جهات کامل است، نامعقول است. بنابراین، نه در خدا، نه در خارج او هیچ دلیل یا علتی موجود نیست که بتواند وجود را از او سلب کند، در نتیجه خدا بالضروره موجود است. مطلوب ثابت شد.

برهان دیگر: عدم توانایی برای هستی دلیل ضعف است و برعکس توانایی برای هستی، دلیل وجود قدرت (چنان که بدیهی است). پس اگر آنچه اکنون بالضروره موجود است، فقط اشیاى متناهی باشد، در این صورت لازم می‌آید که اشیاى متناهی قدرتمندتر از موجود مطلقاً نامتناهی باشد و این بالبداهه نامعقول است. بنابراین یا شیئی موجود نیست و یا «موجود مطلقاً نامتناهی» هم بالضروره موجود است و اما ما وجود داریم: در خودمان، یا در شیئی دیگر، که بالضروره موجود است (اصل متعارف<sup>۱۵۱</sup> و قضیه<sup>۷</sup>)، بنابراین، موجود مطلقاً نامتناهی، یعنی (تعریف<sup>۱۶۶</sup>) خدا بالضروره موجود است. مطلوب ثابت شد» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، صص ۲۱-۲۳).

اسپینوزا پس از بیان سه برهان یادشده تحت عنوان تبصره اشاره می‌کند که در برهان آخر از روش انی بهره جسته است؛ چرا که فهم این نوع برهان را آسان‌تر دیده است. وی اضافه می‌کند که از همان مقدمات می‌تواند به نحولمی بر وجود خدا حجت اقامه کند و با انجام این کار برهان چهارمی را صورت می‌دهد، بدین قرار که: از همین جا که می‌گوییم «توانایی دلیل بر وجود قدرت است»، نتیجه می‌شود شیئی که طبیعتش واقعیت بیشتری دارد، ذاتاً برای وجود قدرت بیشتری دارد. بنابراین، موجود مطلقاً نامتناهی، یا خدا، برای وجود، بذاته دارای قدرت مطلقاً نامتناهی است و لذا مطلقاً وجود دارد. وی سپس می‌گوید شاید عده زیادی قادر به فهم مفاد این برهان نباشند؛ چون ایشان به عادت در باره اشیاى می‌اندیشند که به واسطه علت‌های خارجی پیدا شده‌اند. آن‌ها معتقدند هر آنچه با سرعت و به سهولت ساخته می‌شود، به سهولت

نیز از بین می‌رود، حال آنکه به اموری که به سختی ساخته می‌شوند، صفات بیشتری اسناد می‌دهند.

اسپینوزا خود را حاجتمند بررسی قول ایشان نمی‌بیند و تذکار این نکته را کافی می‌داند که او نه از اشیای معلول، علت‌های خارجی بلکه از جواهر سخن می‌گوید. اشیاء معلول علت‌های خارجی چه دارای اجزای کثیر باشند و چه اجزای قلیل، کمال و واقعیت آن‌ها از ناحیه علت خارجی آنهاست، در حالی که کمالات جوهر ناشی از علت خارجی نیست؛ لذا وجودش باید تنها ناشی از طبیعت آن باشد و بنابراین چیزی جز ذات او نیست.

اسپینوزا در پایان نتیجه می‌گیرد که کمال یک شیء از خود سلب وجود نمی‌کند بلکه برعکس ایجاب وجود می‌کند، اما نقص سلب وجود می‌کند. بنابراین ما نمی‌توانیم به وجود جز خدا که مطلقاً نامتناهی یا کامل است، یقین داشته باشیم؛ زیرا از آنجا که ذاتش طارد هر گونه نقص و مستلزم کمال مطلق است، لذا در باره وجود او هر گونه شکی متفی می‌شود (اسپینوزا، ۱۳۶۴، صص ۲۳-۲۵).

بر براهین قضیه یازده «اخلاق» دو تفسیر مهم ارائه شده است که یکی از هری و لفسن<sup>۱۷</sup> و دیگری از هارولد ژوکیم<sup>۱۸</sup> است. و لفسن می‌گوید که آن براهین را می‌توان به قیاس‌های جزئی تحویل کرد. وی برای مثال برهان اول را این گونه بازسازی می‌کند: «اگر تصور واضح و متمایزی داریم از خدا چونان موجودی که ماهیتش متضمن وجود است، پس وجود خدا را مستقیماً ادراک می‌کنیم. اما تصور واضح و متمایزی داریم از خدا چونان موجودی که ماهیتش متضمن وجود است.

پس وجود خدا را مستقیماً ادراک می‌کنیم» (Wölflson, 1934, pp. 174-213).

از نظر او در براهین دوم و چهارم به ترتیب به جای تعبیر «خدا چونان موجودی که ماهیتش متضمن وجود است»، تعابیر «خدا چونان موجودی که واجب‌الوجود بالذات است» و «خدا چونان قادر مطلق» آمده است. وی برهان سوم را برهان جهان‌شناختی و براهین اول، دوم و چهارم را گزارش‌هایی می‌داند از اینکه ما تصور یا شهود عقلی بیواسطه‌ای از وجود خدا داریم و این شهود را تأیید می‌کند. ویلیام ارل<sup>۱۹</sup> در تفسیری

مشابه تفسیر ولفسن می‌گوید که بحث مفصل اسپینوزا در باره قضیه یازده نه یک استدلال بلکه صرفاً ابراز یک شهود عقلی (به معنای کانتی) از ماهیت و وجود ضروری خداست (Earl, 1973).

بر اساس دیدگاه ولفسن - ارل، اسپینوزا در مقام گزارش و نه اثبات این امر است که ما تجربه‌ای از خدا داریم و یا می‌توانیم داشته باشیم که در آن وجودش را برای ماهیتش ضروری تصور می‌کنیم. آن دو با این همه ادعا می‌کنند که اسپینوزا را باید در مقام ارائه برهان وجودی تلقی کرد. به نظر ایشان براهین وجودشناختی، اگر درست فهمیده شوند، کاری بیش از گزارش، تحلیل و توضیح چنین تصور معقولی انجام نمی‌دهند.

در آثار اسپینوزا مؤیداتی مبنی بر اینکه او چنین تجربه‌ای از خدا را بهترین راه برای رسیدن به آگاهی از وجود خدا می‌داند، هست؛ چنان که برای مثال در «رساله» در اصلاح فاهمه می‌گوید که: بهترین روش معرفت‌شناسی، پیش از هر چیز، آغاز کردن یا تصور واضح و متمایزی از خداست؛ تصویری که روشن می‌کند خدا هست. با وجود این، وی در اخلاق ما را به تأمل در باره این مفهوم دعوت نمی‌کند مگر پس از آنکه وجود خدا را ثابت کرده باشد (Garrett, 2001, pp.3-4).

### ۳-۱. نظر ژوکیم در باره براهین اسپینوزا در اخلاق

ژوکیم در فصل دوم پژوهشی در «اخلاق» اسپینوزا به بحث مبسوط در باب براهین اسپینوزا بر وجود خدا پرداخته است (Joachim, 1901, pp.45-58). وی می‌گوید که در براهین اسپینوزا نفی وجود جوهری جز خدا از دو قضیه استنتاج می‌شود: یکی اینکه در مورد طبیعت اشیاء دو یا چند جوهر نمی‌توانند صفت واحدی داشته باشند؛ دیگر اینکه خدا یعنی جوهری که در خود واجد تمام صفات و تمام صور واقعیت قطعی است، بالضروره وجود دارد.

اسپینوزا برای قضیه دوم، چهار برهان اقامه می‌کند که از میان آن‌ها براهین ۱، ۲ و ۴ لمی هستند و برهان ۳ انی است. براهین ۳ و ۴ مبتنی بر نفی این فرض ناسپینوزایی است که بیش از یک جوهر وجود دارد (یا شاید وجود داشته باشد) یا این فرض که

خدا در میان موجودات واقعی قائم به ذات، واقعی‌ترین آنهاست. فرضی که اگر ابطال نشود، براهین یادشده را از اعتبار خواهد انداخت.

زیربنای تمام این براهین این است: همین که به وجود بالفعل چیزی قائل شدید، ناگزیر می‌شوید تصدیق کنید که خدا بالضروره موجود است. این برهان که از لحاظ صورت متعالی است، نشان می‌دهد که اگر تصدیق شود که چیزی به هر معنای از وجود و واقعیت موجود باشد، وجود آن چیز وجود خدای اسپینوزا را لازم می‌آورد. اعتبار این استدلال بر معنای خدا در نظر اسپینوزا مبتنی است و ارزش آن بر آنچه از وجوب وجود خدا برمی‌آید، مبتنی است.

در برهان ۴ به نحولمی در باره مفهوم واقعیت مطلق خدا که عین قدرت مطلق اوست، بحث می‌شود. این برهان نشان می‌دهد که اگر چیزی موجود باشد که خود تأمین‌کننده وجود خود باشد، در آن صورت خدا، به عنوان موجودی که واجد واقعیت مطلقاً نامتناهی و لذا قدرت درونی مطلقاً نامتناهی است، به طریق اولی باید بتواند تأمین‌کننده وجود خود باشد.

بنابراین، برهان یادشده بدین صورت درمی‌آید: اگر بپذیرید که چیزی بالضروره موجود است، یعنی به عنوان امری که ماهیتش اقتضای وجود کند، در آن صورت باید بپذیرید که خدا (موجودی که برترین است و بنابراین بیشترین استعداد را برای قائم به ذات بودن واجد است)، بالضروره وجود دارد.

ژوکیم تقریر روان‌تری از برهان سوم را در پاورقی کتاب خود نقل می‌کند و در مقام تحلیل و بررسی آن می‌گوید: در برهان سوم به نحوانی پیرامون مفهوم بنیادی برهان‌ها بحث می‌شود. این برهان به واقعیت‌ها اشاره دارد. ما در حال حاضر وجود داریم و وجود ما یا نتیجه ضروری طبیعت درونی ماست که در این صورت جوهر هستیم و یا نتیجه ضروری چیز دیگری است که به دلیل اینکه وجود ما از اوست، وجود دارد و در این صورت، ما حالت‌های او هستیم و این وضع وجود جوهری را اقتضا می‌کند.

در هر دو صورت وجود ما به عنوان یک حقیقت نشان می‌دهد که فی‌الحال چیزی بالضروره وجود دارد و چون چنین است پس خدا که از حیث وجود نامتناهی است،

نمی‌تواند موجود نباشد؛ چرا که در غیر این صورت لازم می‌آید امر نامتناهی نسبت به امر یا امور متناهی قدرت کمتری داشته باشد.

بنابراین برهان بدین صورت در می‌آید: چنانچه بپذیرید، که البته ناگزیرید بپذیرید، شیئی یا اشیائی بالضروره وجود دارند، در آن صورت ناگزیرید بپذیرید که خدا نیز بالضروره وجود دارد.

ژوکیم در مورد برهان دوم می‌گوید که در این برهان به نحو لمی پیرامون موجود مشروط به خود<sup>۲</sup> که در برابر امر ممکن قرار می‌گیرد، بحث می‌شود. در این برهان آمده است که برای وجود یا عدم هر چیزی باید علت یا دلیل مشخص وجود داشته باشد. اگر شیئی از حیث وجود یا عدم ممکن باشد، در آن صورت دلیل یا علت وجود یا عدم آن، بیرون از او در شیء دیگری خواهد بود و اگر برعکس آن شیء قائم به ذات باشد، در آن صورت علت یا دلیلش در خود او خواهد بود؛ برای مثال، یک جوهر «در خود» و مشروط به خود است، بنابراین دلیل یا علت وجود یا عدم آن باید در ذات خود او باشد. اما یک دایره یا یک مثلث «در غیر» و ممکن‌الوجود است؛ بنابراین دلیل یا علت وجود یا عدم آن دایره یا مثلث نه در خود آن مثلث یا دایره، بلکه به طور کلی در طبیعت مکان و در نظام طبیعت ممتد است؛ مثلاً اگر اینجا و اکنون مثلثی وجود داشته باشد وجود بالفعل آن باید نتیجه ضروری چیزی باشد که مثلث بالنسبه به آن ممکن است مثلاً طبیعت مکان. اگر اینجا و اکنون مثلثی وجود نداشته باشد، طبیعت مکان، عدم آن را اقتضا کرده است؛ بنابراین اگر دلیل یا علتی بر موجود بودن خدا نیست، پس خدا باید اکنون موجود باشد و اگر ارائه چنین علتی محال است، پس موجود نبودن خدا نیز محال است، یعنی با ضرورت تام وجود دارد.

حق این است که ارائه علتی که مانع وجود خدا باشد، محال است؛ چرا که چنین علتی یا باید در طبیعت خدا باشد و یا بیرون از طبیعت او. هر دو شق باطل است. شق نخست مستلزم آن است که خدا متناقض بالذات باشد. شق دوم نیز همان قدر محال است؛ زیرا آن علت نه می‌تواند در جوهر دیگری که طبیعتی چون طبیعت خدا دارد، موجود باشد؛ زیرا در آن صورت همان جوهر خداست و بالضروره موجود است و نه

می‌تواند در جوهر دیگری که طبیعتی مغایر با طبیعت خدا دارد، موجود باشد؛ زیرا در آن صورت تأثیر آن بر خدا ممکن نخواهد بود.

به عبارت دیگر، هر موجود ممکن نتیجه ضروری واجب‌الوجود بالذات است، اگر وجود ممکن را بپذیرید. در آن صورت ناگزیرید وجود واجب‌الوجود را نیز بپذیرید. واجب‌الوجود بالذات چون کامل و جامع جمیع امور است، پس به طور کامل در خود است و وجود او کاملاً ضروری است، در غیر این صورت نمی‌تواند کامل باشد.

ژوکیم سپس به سراغ برهان اول می‌رود و آن را تعبیر صوری‌تری از مفاد برهان دوم می‌داند. وی می‌گوید: در این برهان در باره وجود حالت که در برابر وجود جوهر است، بحث می‌شود.

برهان بدین قرار است که خدا یک جوهر است، نه یک حالت از آنجا که طبیعت

اصلی یک جوهر متضمن وجود اوست؛ بنابراین ذات خدا وجودش را اقتضا می‌کند.

قضیه‌ای که این برهان بدان ارجاع داده است (قضیه ۷) و تبصره‌ای که اهمیت آن را شرح می‌دهد، هر دو اندیشه مندرج در برهان دو را به نحو دیگری بیان می‌کنند. با عنایت به این دو قضیه و تبصره استدلال طرح‌شده در برهان ۱ بدین صورت در می‌آید: تمایز حالت از جوهر چنین مقرر شد که اولی در غیر و دومی در خود است. آنچه در غیر است، همچنین از طریق آن غیر که این بر او متکی است، به تصور در می‌آید؛ بنابراین ما می‌توانیم تصور واضح و متمایزی، یعنی یک تصور واقعی، از ماهیت اصلی یک حالت داشته باشیم؛ هر چند خود آن حالت در آن وقت وجود بالفعلی نداشته باشد. درستی تصور ما از مثلث به هیچ روی منوط به وجود بالفعل یک مثلث در اینجا و اکنون یا عدم آن نیست، اما درستی آن تصور منوط به درستی تصور ما از مکان است؛ زیرا آنچه ما آن را مثلث تصور می‌کنیم، یک حالت مکانی است و شکلی است که بر طبق قوانین مکان ترسیم می‌شود. درستی تصور ما از مکان نیز منوط به تصور یک واقعیت جوهری غیر موهوم است که بالضروره و پیوسته موجود باشد.

بنابراین، تصور یک حالت بدون توجه به وجود واقعی آن قطعاً ممکن است و

تصور آن صرفاً بر حیثیت تصویری آن متکی است. اما در مورد جوهر باید گفت که

چون جوهر در خود اوست، بنابراین تنها بنفسه تصور می‌شود و اگر جوهر موجود

نباشد تصور درست آن ممکن نخواهد بود؛ زیرا اگر هیچ جوهری موجود نباشد، چیز دیگری نیز موجود نخواهد بود که جوهر در آن منظوری باشد و تصویری نیز در میان نخواهد بود که تصور جوهر از او گرفته شده باشد و بدین قرار هیچ امر واقعی‌ای نخواهد بود که واقعیت خدا را تضمین کند. فکر کردن در باب جوهر چنانچه جوهری وجود نداشته باشد، در واقع نه فکر کردن در باب جوهر بلکه خلق یک تصور موهوم و متناقض بالذات است.

خلاصه باید گفت که ماهیت جوهر اقتضا می‌کند که موجود باشد و جوهری که موجود نیست، اساساً جوهر نیست. یک جوهر واقعی و ناموجود یک امر متناقض بالذات است. بر این اساس شما یا باید مفهوم جوهر را رها کنید یا باید بپذیرید که جوهر یعنی خدا بالضروره موجود است. اما اگر شما مفهوم جوهر را کنار بگذارید، در آن صورت ناچارید مفهوم حالت را نیز کنار بگذارید. پس یا هیچ چیز وجود ندارد یا خدا بالضروره موجود است.

ژوکیم در مقام بررسی میزان اعتبار براهین اسپینوزا می‌گوید که براهین اول و دوم خدشه‌پذیر نیست. از آنجا که وجود حالت بر وجود جوهر دلالت می‌کند و وجود ممکن‌الوجود مشروط به وجود واجب‌الوجود است، بنابراین جوهر و واجب‌الوجود باید موجود باشد و کلمه «باید» بیانگر یک ضرورت ذاتی است، نه ضرورتی که متکی بر شرایط موقتی است و البته اسپینوزا جوهر و واجب‌الوجود را یکی می‌داند.

ژوکیم در ادامه می‌گوید: اسپینوزا جز در برهان سوم، صغرای استدلال را به وضوح بیان نمی‌کند، بدین جهت مقصود وی درست فهمیده نشده است. در برهان نخست صرفاً گفته می‌شود خدا جوهر است و چون وجود او متعین بالذات است، پس باید موجود باشد. قدرت این استدلال بر این اصل موضوعه استوار است که چیزی، چه به صورت حالت یا ممکن‌الوجود یا موجود متعین بالذات یا جوهر، وجود دارد. البته نیازی به بیان صریح این اصل موضوعه نبود؛ چرا که انکار آن مستلزم تصدیق وجود شخص منکر است. اگر اسپینوزا به این مطلب با صراحت اشاره می‌کرد، استدلال او تا حدی تغییر می‌یافت، اما در آن صورت با معاصران دکارت قرابت پیدا می‌کرد.

۲-۳. نظر گارت<sup>۲۲</sup> در باب براهین اسپینوزا در «اخلاق»

گارت در «برهان وجودی اسپینوزا» می‌گوید: تقریباً تنها نکته‌ای که شارحان براهین اسپینوزا بر آن اتفاق نظر دارند، این است که براهین او در «اخلاق» متضمن یک برهان وجودی است؛ در حالی که به نظر من آنها تا حدی در اشتباه‌اند؛ زیرا گرچه درست است که اسپینوزا در اخلاق چهار برهان به هم پیوسته ارائه می‌کند که از این حیث که اساساً پیشینی و متکی بر تعریف خدا می‌باشند، مشابه براهین وجودی‌اند، اما آنها در عین حال، به لحاظ اتکالی بر روایتی از اصل جهت کافی مشابه براهین جهان‌شناختی‌اند. به عقیده او اسپینوزا در براهین سوم و چهارم در مقام دفع دخل مقدر در مورد براهین اول و دوم، یعنی ایراد به تعمیم‌پذیری آنهاست.

گارت پس از بیان دو تفسیر مهم از براهین اسپینوزا، تفسیر ولفسن-ارل و تفسیر ژوکیم، که پیش از این به آنها اشاره شد، می‌گوید که هیچ یک از این دو تفسیر رضایت‌بخش نیست. گو اینکه هر یک از ایشان تا حدی بر حق است. ولفسن و ارل آشکاراً بر حق‌اند در اینکه می‌گویند اسپینوزا معتقد است شناخت وجود خدا از طریق ادراک عقلی ماهیت او ممکن است. اما آنچه در تفسیر ژوکیم شگفت می‌نماید، این است که او از یک سو براهین را وجودی می‌داند و از سوی دیگر، معتقد به یک مقدمه محذوف در آنهاست و آن اینکه چیزی وجود دارد. این مقدمه اولاً پسینی است، ثانیاً مؤلفه مهم براهین جهان‌شناختی است. گذشته از این ژوکیم با تبدیل برهان اسپینوزا به یک برهان جهان‌شناختی، آن را از نقد کانت رهایی می‌بخشد و این البته کار شگفتی نیست. بدین قرار نمی‌توان نظر جوکیم را مبنی بر وجود مقدمه محذوف در براهین پذیرفت. ولی البته می‌توان آنها را مبتنی بر یک مقدمه تلویحی عام دانست و آن اینکه این برهان همچون بسیاری از براهین جهان‌شناختی مبتنی بر اصل جهت کافی است (Garrett, 2001, pp.3-6).

۳-۳. نظر هابلینگ<sup>۲۳</sup> در باب براهین اسپینوزا در اخلاق

هابلینگ در «روش‌شناسی اسپینوزا» پس از اشاره به قضیه یازده «اخلاق» ذیل برهان اول می‌گوید: کسی که امروز این برهان را می‌خواند، احتمالاً در اعتبار آن تردید خواهد



کرد، ولی نباید فراموش کند که از نظر اسپینوزا ماهیت یک چیز باید با قدرت او در تحقق وجود یکی دانسته شود. زمینه برهان اسپینوزا توازی‌ای است که وی میان فکر و بعد برقرار می‌کند. بنابراین هیچ ماهیتی را نمی‌توان تصور کرد که در عین حال متحقق در عالم اشیاء نباشد. البته برهان لمّی اسپینوزا بر وجود خدا ارزش تجربی ندارد؛ زیرا برهان او استدلالی عقلی است و مبتنی بر باور فلسفی به قدرت عقل است. هر کس به نحو شهودی می‌داند که آنکه در قلمرو فکر واجد قدرت نهایی است، باید همان قدرت را در قلمرو واقعیت نیز داشته باشد.

تعداد نامتناهی‌ای از قدرت‌ها در قلمرو بعد و نیز در قلمرو فکر مقتضی وجود یک قدرت نامتناهی نهایی است که در هر دو قلمرو یکی است. روان‌شناسی و فراروان‌شناسی جدید بدون اثبات نظریه اسپینوزا در باب توازی فکر و بعد اشارات بسیاری در باب تأثیر متقابل فکر و بعد دارند. این اشارات متوجه یک قدرت نهایی واحد در هر دو قلمرو است (Hubbeling, 1967, p.95).

هابلینگ در خصوص برهان دوم می‌گوید که قوت این برهان متوجه تصور جوهر است که ماهیتش متضمن وجودش است. در اینجا نیز اسپینوزا استدلال می‌کند که خدا علتی ندارد؛ زیرا موجودی نیست که در چیزی با او مشترک باشد. اسپینوزا صرفاً این را به استدلال می‌افزاید که مفهوم خدا متناقض بالذات<sup>۶</sup> نیست. این استدلال بسیار مهم است؛ زیرا حتی اگر بپذیریم که مفهوم خدا بالضروره مقتضی وجود او باشد، باید ثابت کرد که مجازیم آن تصور را بسازیم، یا به بیان دیگر، این مفهوم متناقض بالذات نیست. اسپینوزا این کار را به کمک مفهوم خدا به عنوان موجودی کامل و مطلقاً نامتناهی انجام می‌دهد. در این استدلال نیز اسپینوزا به مفهوم ماهیت مقتضی وجود برمی‌گردد و برهان او بر این فرض استوار است که ما مفهوم ماهیت را چونان قدرت تحقق وجود و مفهوم عدم را چونان نقیض آن داریم (Hubbeling, 1967, pp.97-98). مقصود اسپینوزا از تعبیر «مطلقاً نامتناهی» در تعریفی که از خدا ارائه می‌کند، آمده است. وی در تعریف ۶ می‌گوید: «مقصود من از خدا موجود مطلقاً نامتناهی است، یعنی جوهر، که مقوم از صفات نامتناهی است که هر یک از آن‌ها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است».

هابلینگ سپس به سراغ برهان سوم کتاب «اخلاق» می‌رود و می‌گوید: این برهان با تأکید بر مفهوم قدرت، تکرار برهان سوم کتاب «اصول فلسفه دکارت» است که در آن وجود خدا از طریق وجود ما اثبات می‌کند. اسپینوزا این برهان را به دلیل استفاده از عناصر انی یعنی عناصری که مبتنی بر تجربه هستند، مانند وجود ما یا به بیان دیگر، وجود انسان‌ها برهانی انی می‌خواند. پیش فرض این استدلال یگانگی وجود و قدرت است که در برهان اول و دوم نیز مفروض است و این آشکارا یک برهان لمی و عقلی محض است که بر هیچ تجربه‌ای استوار نیست. تشخیص اینکه یک استدلال عقلی یا تجربی است، همیشه دشوار است. ما می‌توانیم میان نقطه آغاز برهان، تمام عناصر آن و پیش فرضهای آن تمیز دهیم، ولی آنچه بیش از هر چیز نشان می‌دهد که استدلالی عقلی یا تجربی است، پیش فرضهای آن است. به هر حال، برهان سوم اسپینوزا گرچه از حیث داشتن پیش فرض لمی است، از حیث استدلال از معلول به علت انی خوانده می‌شود (Hubbeling, 1967, pp.99-100)

### ۳-۴. نظر پارکینسون در باره براهین اسپینوزا در اخلاق

پارکینسون در «نظریه شناخت اسپینوزا» به ادله و براهین او اشاره می‌کند و عمدتاً در باره برهان وجودی و برهان چهارم اظهار نظر می‌کند. وی معتقد است که از نظر اسپینوزا داشتن تصویری واضح و متمایز از خداوند نوعی استدلال نیست بلکه صرفاً آگاهی از وجود خداوند است. جستجوی دلیل برای وجود خداوند، تقاضای دلیل برای امری است که دلیل پذیر نیست؛ زیرا وجود خداوند از قضیه دیگری نتیجه نمی‌شود بلکه چیزی است که بنفسه معلوم است. بنابراین، برهان وجودی اصلاً برهان نیست بلکه یک اصل متعارف است.

پارکینسون سپس خود را با این مسئله مواجه می‌بیند که چرا اسپینوزا برهان وجودی را در کتاب اخلاق ذیل قضیه ۱۱ به عنوان یک برهان آورده و در آخر برهان گفته است: بنابراین خداوند بالضرورة موجود است، تعبیر «بالضرورة» بر یک استدلال قیاسی دلالت دارد. وی در مقام پاسخ می‌گوید: برهان یادشده در کتاب اخلاق باید در ارتباط با اولین تعریف از همان بخش، یعنی تعریف علت خود مورد توجه قرار گیرد.

آن تعریف ثابت می‌کند که علت خود باید وجود داشته باشد و آن برهان ثابت می‌کند که خداوند صرفاً نام دیگری برای علت خود است که می‌توان آن را جوهر نیز نامید. اما به هر صورت می‌توان پرسید که چرا جوهر یا خدا یا علت خود طبیعتش ضرورتاً مستلزم وجودش است. اسپینوزا سرانجام برای اثبات وجود علت خود استدلال می‌کند و آن را به عنوان یک اصل متعارف بیان نمی‌کند. استدلالی چون استدلال آنسلم ارائه می‌کند (پارکینسون، ۱۳۸۰، صص ۴۷-۴۸).

پارکینسون معتقد است انتقاد کانت بر برهان وجودی را نباید متوجه برهان وجودی عقل‌گرایان قرن هفدهم دانست؛ چرا که احتمالاً وی شرح برهان وجودی را از کریستین ولف گرفته و از اثر لایب‌نیتس شناخت اندکی داشته است و اسپینوزا را نیز زیاد نمی‌شناخته است. به علاوه به اندازه کافی روشن است که برهان وجودی به اثبات وجود جوهر یا خداوند که از نظر اسپینوزا هر دو یکی هستند، اختصاص دارد. بنابراین اعتراض کانت دائر بر اینکه نمی‌توان با تعریف کردن یک اسکناس صد دلاری ایجاد کرد، شامل چیزی علیه اسپینوزا نیست. وی در عین حال مدعی است که می‌توان اعتراضی شبیه اعتراض توماس آکویناس و کانت علیه آن برهان اقامه کرد و گفت که این برهان فقط تعریفی از خداوند موجود ارائه می‌دهد، اما اثبات نمی‌کند که خداوند در واقع وجود دارد (پارکینسون، ۱۳۸۰، صص ۴۲-۴۳). پارکینسون سپس به اعتراض مشابه الدنبرگ اشاره کوتاهی می‌کند که با استفاده از مراسلات اسپینوزا آن را به طور کامل نقل می‌کنیم.

الدنبرگ در نامه‌ای به اسپینوزا ضمن استفسار از اسپینوزا در باره چند مسئله، برهان وجودی را طرح می‌کند و آن را قانع‌کننده نمی‌داند. وی خطاب به اسپینوزا می‌گوید:

«آیا شما تنها از تعریفی که برای خدا ارائه کرده‌اید، به وضوح و بی‌چون و چرا درمی‌یابید که چنین موجودی هست؟ اما من وقتی تأمل می‌کنم، می‌بینم که تعاریف تنها متضمن تصوراتی هستند که به وسیله ذهن ما ساخته شده‌اند و اینکه ذهن ما تصورات بسیاری از اشیائی می‌سازد که وجود ندارند و ذهن ما در تکثیر و بسط آنچه تصور کرده‌ایم، بسیار خلاق است. ولی در عین

حال می‌بینم که نمی‌توانم از تصور خدا وجود او را نتیجه بگیرم. من می‌توانم با یک ترکیب ذهنی تمام کمالاتی را که در انسان‌ها، در حیوانات، در نباتات، در مواد معدنی و در امور دیگر هست و آن‌ها را ادراک می‌کنم، با هم جمع کنم تا تصویری از جوهر واحدی که در خود تمام این کمالات را داشته باشد، صورت دهم. ذهن من قادر است این کمالات را تا بی‌نهایت افزایش دهد. ذهن می‌تواند کامل‌ترین و متعالی‌ترین موجود را در پیش روی خود مجسم کند، اما دلیلی ندارد بر اینکه نتیجه بگیرد چنین موجودی بالفعل موجود است» (Spinoza, 1883, p.280).

اسپینوزا در پاسخ به الدنبرگ می‌گوید:

«از هر تعریفی وجود شیء تعریف‌شده استنباط نمی‌شود بلکه صرفاً (آنچنان که در تبصره‌ای که به برهان ضمیمه کرده‌ام نشان داده‌ام)، از تعریف یا تصور یک صفت یعنی (همان طور که در تعریف داده‌شده از خدا به خوبی توضیح داده‌ام)، تصور شیئی که در خود و از طریق خود تصور می‌شود [وجود شیئی تعریف‌شده استنتاج می‌شود]. دلیل برای این تمایز (اگر اشتباه نکنم)، در اشاره پیش‌گفته با وضوح کافی برای یک فیلسوف، بیان شده است. فیلسوفی که معتقد است از تفاوت میان یک توهم و یک تصور واضح و متمایز آگاه است و همچنین از درستی این اصل متعارف آگاه است که هر تعریف یا تصور واضح و متمایزی حقیقی است. اگر به این مطلب به درستی توجه شود، من احساس می‌کنم به چیز بیشتری برای حل سؤال نخستین شما نیاز نیست» (Spinoza, 1883, p.282).

از نظر پارکینسون برهان چهارم کتاب اخلاق دقیقاً شبیه استدلال آنسلم است و بر آن نیز چنین خرده می‌گیرد: اولاً آیا موجودی با قدرت نامتناهی بر وجود، بالفعل وجود دارد؟ همه آن چیزی که آن برهان ثابت می‌کند، این است که اگر چنین موجودی وجود دارد، آن موجود در واقع وجود دارد، اما این یک همان‌گویی است و چیزی نیست که آن برهان مکلف به اثبات آن است؛ ثانیاً منظور از قدرت بر وجود چیست؟ قدرت به شیء موجود نسبت داده می‌شود، اما لاموجود هیچ خصوصیتی ندارد و نمی‌توان گفت

قدرت دارد. این استدلال در واقع می‌گوید: اگر یک موجود نامتناهی وجود داشته باشد، آن موجود دارای قدرت نامتناهی است، اما ثابت نمی‌کند که چنین موجودی وجود دارد.

### نتیجه‌گیری

مفهوم خدا در فلسفه اسپینوزا محور فلسفه او را تشکیل می‌دهد و سرآغاز فلسفه‌اش را بحث در باره خدا و صفات او و دلایل اثبات وجود او برمی‌سازد. در فلسفه اسپینوزا جوهر و خدا به جهت نگرش تک‌جوهری او شامل همه هستی است. از نظر او خدا در عوالم نامتناهی با صفات نامتناهی تجلی یافته است. عالمی که ما در آن زندگی می‌کنیم، تجلی‌گاه دو صفت فکر و بعد خداوند است و همه آنچه در این عالم موجود است، حالات صفات یادشده هستند. اسپینوزا به لحاظ گرایش فلسفی یک فیلسوف دکارتی است و گرچه خود یک نظام فلسفی مستقل بر ساخته است؛ اما در پاره‌ای از عناصر اندیشه فلسفی خود به ویژه گرایش عقل‌گرایانه خود تحت تأثیر دکارت است.

یکی از موضوعاتی که در آن می‌توان این تأثیر را به وضوح ملاحظه کرد، مسئله براهین اثبات وجود خداست. اسپینوزا براهین خود را به طور عمده در سه اثر خود آورده است: اصول فلسفه دکارت؛ رساله مختصره و اخلاق. اسپینوزا در کتاب اول می‌کوشد فلسفه دکارت را در قالب روش هندسی یا نظام هندسی بیان کند. این روش حاصل ترکیب کتاب اصول اثر اقلیدس با روش ترکیب مورد نظر دکارت بود و شامل مجموعه‌ای از تعاریف و اصول متعارفه می‌شد که قضایای متعددی بر اساس آنها اثبات می‌گردید (Audi, 1995, p.759). دکارت در اصول فلسفه براهینی بر وجود خدا می‌آورد و اسپینوزا در کتاب خود سه برهان را به عنوان براهین دکارت بیان کرده است. انعکاس این براهین در سایر آثار اسپینوزا تأثیر دکارت را بر اندیشه او نشان می‌دهد. براهین اسپینوزا بر وجود خدا لمی و انی هستند و خود او چنان که در رساله مختصره گفته است، از میان این دو اولی را ترجیح می‌دهد. البته چنان که ملاحظه شد، بر سر نسبت میان ادله او و نیز انی یا لمی بودن آنها اختلاف نظر هست. از یکسو، کسانی چون جوکیم آنها را لمی می‌دانند و از سوی دیگر، کسانی چون گارت آنها را

آنی می‌دانند. آنچه در باره این براهین در خور یادآوری است، این است که اسپینوزا تلقی خود را از خدا صرفاً از طریق استدلال عقلی به دست نیاورده است و آنچه در این زمینه آورده است، برای تأسیس نظام فلسفی خود بر یک مبنای استوار بوده است. البته محور براهین اسپینوزا بر وجود خدا تقریر او از برهان وجودی است که در آن می‌کوشد با تکیه بر تصور واضح و متمایز از تعلق وجود به خدا، وجود او را ثابت کند. به هر حال، آنچه از مجموع براهین اسپینوزا و مفهوم خدا در اندیشه او می‌توان استنتاج کرد، این است که از نظر او وجود خداوند همه هستی را فرا می‌گیرد و چون همه موجودات ممکن جلوه‌ها و حالات صفات خداوند هستند، پس تلقی او از خدا همه خداانگارانه است.

### یادداشت‌ها

۱. *a priori* در نظر دکارت، اسپینوزا و لایب‌نیتس، معرفت پیشینی به معنای معرفت عقلی‌ای است که مبتنی بر تجربه نیست. معرفت پسینی از طریق تجربه به دست می‌آید. در فلسفه پیش از کانت، گاهی معنای دیگری از پیشینی و پسینی مطرح بوده است. یک برهان پیشینی یا لمی از علل به معلولات می‌رسد، در حالی که یک برهان پسینی یا آنی از معلول‌ها به علل می‌رسد.

براهین دکارت و اسپینوزا را تنها به معنای اخیر می‌توان براهین پیشینی نامید؛ چون این براهین از معلول (که عبارت است از تصور خدا در انسان) به علت (که خود خداست) می‌رسند. این براهین از طریق تجربه صرف به دست نیامده‌اند. پیشینی در نظر کانت بر معرفت غیرتجربی و عقلی محض دلالت نمی‌کند. همه معرفت ما با تجربه آغاز می‌شود، اما عناصری که این معرفت را برمی‌سازند و ناشی از تجربه ما نیستند بلکه ناشی از ساختار ذهن ما هستند، پیشینی خوانده می‌شوند. واژه پیشینی در اسپینوزا این معنا را افاده نمی‌کند.

### 2. *a posteriori*

۳. تعریف نهم: اینکه می‌گوییم چیزی مندرج در طبیعت یا مفهوم چیزی به مثابه آن است که بگوییم آن در باره این چیز صدق می‌کند یا ممکن است به درستی بر آن اثبات شود (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۶۳).

۴. اصل متعارف ششم: در تصور یا مفهوم هر چیزی یا وجود ممکن مندرج است یا وجود واجب (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۷۱).
۵. البته در متن لاتینی برهان تعبیر *realitas objectiva* [واقعیت عینی] آمده است که مترجمان انگلیسی آن را *subjective reality* [واقعیت ذهنی] ترجمه کرده‌اند؛ زیرا در فلسفه مدرسی و سنت دکارتی که شامل اسپینوزا هم می‌شود، واژه *objectivus* [عینی] به معنای آن چیزی است که در ذهن است، بر خلاف دوره جدید که مفید معنای عینی است (Hubbeling, 1967, p. 89).
۶. اصل متعارف نهم: واقعیت ذهنی تصورات ما مقتضی علتی است که همان واقعیت، نه تنها ذهناً، بلکه به صورت برابر یا برتر مندرج در آن باشد (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۷۲).
۷. تعریف دوم: مقصود من از کلمه تصور صورت فکری است که به واسطه ادراک مستقیم آن از آن فکر خاص آگاهم (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۶۰).
- تعریف هشتم: جوهری که مقصود ما از آن شیئی بذاته دارای کمال اعلی است و در آن چیزی تصور نمی‌کنیم که مستلزم نقص یا محدودیت کمال باشد، خدا نامیده شده است (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۶۲).
۸. اصل متعارف چهارم: واقعیت یا اثبت مراتب مختلف دارد؛ زیرا واقعیت جوهر بیش از واقعیت عرض یا حالت، و واقعیت جوهر نامتناهی بیشتر از واقعیت جوهر متناهی است. همین طور، در تصور جوهر واقعیت ذهنی بیشتری است تا تصور عرض و در تصور جوهر نامتناهی واقعیت ذهنی بیشتری است تا تصور جوهر متناهی (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۷۰).
۹. اصل متعارف هفتم: نه چیزی، و نه کمال چیزی واقعاً وجود دارد که علت وجود آن عدم، یا عدم چیزی باشد (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۷۱).
10. Jarig Jelles
۱۱. اصل متعارف دهم: برای حفظ یک چیز همان اندازه علت لازم است که برای به وجود آوردن آن در مرحله نخستین لازم بود (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۷۵).
۱۲. اصل متعارف ۷: ذات شیئی که امکان دارد لاموجود تصور شود، مستلزم وجود نیست (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۱۲).
۱۳. قضیه ۷: وجود به طبیعت جوهر مرتبط است (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۱۶).

۱۴. قضیه ۲: دو جوهری که صفاتشان مختلف است، در میانشان وجه مشترکی موجود نیست (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۱۳).
۱۵. اصل متعارف ۱: هر شیئی که موجود است، یا در خودش موجود است یا در اشیای دیگر (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۱۰).
۱۶. تعریف ۶: مقصود من از خدا موجود مطلقاً نامتناهی است؛ یعنی جوهر که مقوم از صفات نامتناهی است. که هر یک از آنها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است (اسپینوزا، ۱۳۶۴، صص ۶-۷).

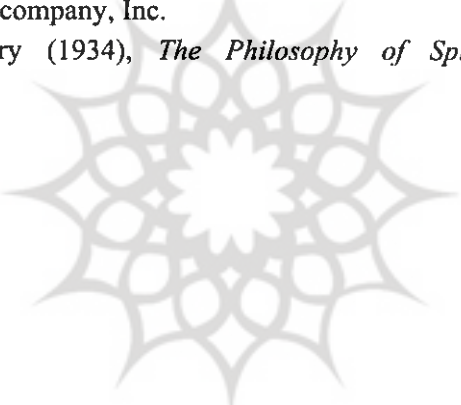
17. Hurry Wolfson  
18. Harold Joachim  
19. William Earle  
20. self conditioned  
21. Huyghens  
22. Don Garrett  
23. H. G. Hubbeling  
24. self contradiction

#### کتابنامه

- اسپینوزا، باروخ (۱۳۶۴)، اخلاق، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- همو (۱۳۷۱)، رساله مختصره در باره خدا، انسان و سعادت او، ترجمه حمیده کوکب، پایان نامه کارشناسی ارشد، کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.
- همو (۱۳۸۲)، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: انتشارات سمت.
- پارکینسون، جرج هنری رد کلیف (۱۳۸۰)، نظریه شناخت اسپینوزا، ترجمه سید مسعود سیف، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- جهانگیری، محسن (۱۳۵۱)، «تطبیق وحدت وجود در تصوف محیی‌الدین بن عربی و وحدت جوهر در فلسفه باروخ اسپینوزا»، پایان نامه دکتری، کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.
- دکارت، رنه (۱۳۷۱)، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی، انتشارات بین‌المللی الهدی.
- کارل یاسپرس (۱۳۷۵)، اسپینوزا: فلسفه، الهیات و سیاست، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.



- Audi, Robert (General ed.), (1995), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, New York: Cambridge University Press.
- Earle, William A. (1973), "The Ontological Argument in Spinoz" and "The Ontological Argument in Spinoza: Twenty Years Later", both in: Marjorie Grene (ed), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, New York: Garden City,
- Hubbeling, H. G. (1967), *Spinoza's Methodology*, Assen-Mcmlxvii.
- Joachim H. Harold (1901), *A Study of the Ethics of Spinoza*, New York: Russell and Russell.
- Garrett, Don (2001), "Spinoza's Ontological Argument", in: Lloyd, Genevieve(ed), *Spinoza: Critical Assessments*, London: Routledge.
- Spinoza, Benedict (1883), *The Chief Works of Benedict De Spinoza*, vol. 2 translated by R. H. M. Elwes, New York: Dover publications inc.
- Id. (1963), *Earlier Philosophical Writings (The Cartesian Principles and Thoughts on Metaphysics)*. translated by Frank A. Hayes, New York: The Bobbs- Merrill company, Inc.
- Wolfson, Harry (1934), *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge: Massachusetts.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی