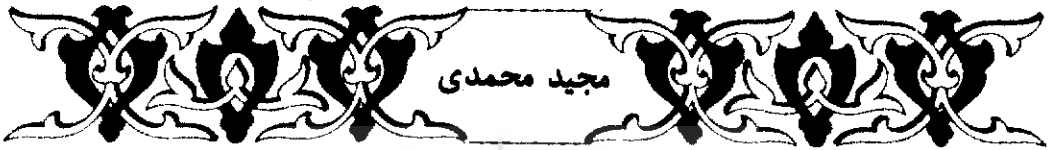


علل غائبی

در فلسفه اسپینوزا



یادآوری:

پیش از مطالعه لازم است به موارد زیر توجه شود، تا هم از تعالیم اسپینوزا آقاء غیر مطابق با واقع انجام نشده باشد و هم موجب پریشانی فکر معصلان فلسفه نگردد:

- ۱- تنها آن مقدار از نفی اراده می‌تواند مراد اسپینوزا باشد که بگونه‌ای مشابه اراده‌حادث بشری است که همیشه بعنوان معلول باقی می‌ماند، فرض چنین اراده‌ای در خدا اولاً با ازلیت آن منافی است، ثانیاً مستلزم نقص و امکان خدا است.
- ۲- بجاست در ذیل عبارت منقول در صفحه «۵۸» از کرسکاس مرقوم گردد که اولاً بی‌نظمی جهان تنها نظر او و برخی دیگر است و گونه بشریت عموماً به سامانی شگرف در جهان باور دارد.
- ثانیاً انبیا هرگز و حداقل بر حسب تاریخ مسجل در عقاید خویش حیران نبوده و علایمی از حیرت آنان مشهود نشده، بلی اگر ملاک، گزارشهای تعریف شده کتب یهود و نصاری باشد، نه چیزی از خدا می‌ماند، نه از پیغمبران.
- ۳- سراسر هم اسپینوزا در نفی علل غایبی و نفی اراده از خدا و نفی امور خارق العاده متوجه نفی تعالیم کنیسه و کلیساست که معمولند از خرافه‌ها، دروغها، تهاافتها و توجیه‌های اعمال شده در صدد ارائه به جهل.
- ۴- اسپینوزا در صدد تبیین قوانین و علل معجزات بوده که گویا به گمان ارباب کنیسه و کلیسا با ماهیت الهی معجزات تنافی داشته است، دلیلی از گفتار اسپینوزا در دست نیست که وی اساساً وقوع امور خارق العاده را از پیغمبران منکر بوده.
- ۵- براهین اسپینوزا بر نفی علل غایبی بر بیش از آنچه در فلسفه مشائی اسلامی تقریر شده دلالت ندارد و نمی‌تواند نافی نظم معقول و ساخت حکیمانه جهان باشد، اگر وی می‌خواست این مقصود را اثبات کند می‌بایست براهین دیگری اقامه می‌کرد. گرچه تاکنون ندیده‌ایم که اسپینوزا جایی گفته باشد منظور من نفی اراده حادث و شبه بشری است، بلکه گفته‌های وی همیشه در جهت نفی اراده از خداست که البته به قرائن بسیاری در این نفی به تعالیم کنیسه و کلیسا نظر داشته که اراده جزائی و شبه بشری را به خدا نسبت می‌دادماند.

غایت و علت غایی و چگونگی پیدایش این خطا و مفاهیم مربوط به آن می‌پردازیم.

عمده مطالب این بحث از فصل علت غایی در کتاب «فلسفه اسپینوزا» اثر شارح بزرگ او یعنی هاری آسترین و لفسن^(۲) ترجمه شده و مطالب مترجم نیز در [] آمده. در ضمن بعضی از عبارات اسپینوزا با تفصیل بیشتر نقل شده است.

بخش اول:

نظریات پیش از اسپینوزا

اسپینوزا خداوند را علت فاعلی همه اشیا می‌داند و بر خلاف نظر مدرسین معتقد است که «هر چیزی که هست در خداست و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید»^(۳) و «خدا علت داخلی همه اشیا است نه علت خارجی آنها»^(۴) یعنی خداوند علت مادی جهان نیز هست*.

[وحتی بر خلاف فلاسفه ما معتقد است که «خدا فقط

می‌توان این نظر و لفسن را که معتقد است اسپینوزا خداوند را علت مادی جهان هم می‌دانسته است مورد تشکیک قرار داد. اسپینوزا در تبصره قضیه ۱۵ از بخش اول کتاب اخلاق اینطور اظهار می‌کند که جوهر ممتد در کنار صفت عقل و فکر یکی از صفات خداست و نیز اظهار می‌دارد که ماده بواسطه جوهر بودن می‌تواند شایسته ذات الهی باشد.

این رأی اسپینوزا را می‌توان به دو گونه متخالف تفسیر کرد: یک تفسیر این است که خدای اسپینوزا علت مادی جهان هم هست و تاحدی از آسمان به زمین نزول می‌کند و این تفسیر تاحدی ملازم طبع شارحان مادی مسلک اسپینوزا بوده است.

تفسیر دیگر این است که بعد مورد نظر اسپینوزا بعد معقول و ماده مورد نظر او ماده بسیط و جوهر مادی است نه بعد متخیل و ماده مرکب. لذا خداوند نه شایسته ماده (غیر بسیط) است و نه علت مادی جهان چرا که اسپینوزا این جوهر ممتد را بسیط و تجزیه‌ناپذیر می‌داند.

منشأ این تردید در آراء اسپینوزا شاید ابهام و تردید خود آراء اسپینوزا باشد. او در همین تبصره در جایی بالمصراحت از بسیط بودن این جوهر ممتد سخن می‌گوید و در جای دیگر امکان مرکب بودن آن را نمی‌کند.

(رک: «اخلاق»، ترجمه فارسی، صفحه ۳۰ و ۳۱)

پیشگفتار:

درست است که علل چهارگانه یعنی علل فاعلی، صوری، مادی و غایی پیش از ارسطو نیز تاحدی در اندیشه فلسفی معمول بوده و حکمای پیش از سقراط و افلاطون به نحوی به این علل توجه داشتند، اما این ارسطو است که با وضوح و مشخصاً علل را به چهار علت مذکور تقسیم می‌کند و هر یک را در جای مورد نظر خویش قرار می‌دهد.

پس از ارسطو این تقسیم بندی در میان تمام حکما جاری بوده است، منتهی گروهی چهار علت را به تمامه می‌پذیرفتند، گروهی بعضی از این چهار علت را به هم تحویل می‌نمودند و گروهی منکر بعضی بوده‌اند. اختلاف دیگر حکما از جهت اطلاق این چهار علت به خداوند، انسان و طبیعت بوده است به نحوی که مثلا مدرسین خداوند را علت فاعلی، صوری و غایی جهان می‌دانستند و نه علت مادی آن^(۱) و گروهی مانند اسپینوزا خداوند را در عین اینکه علت مادی جهان می‌دانستند و علت صوری را هم به علت فاعلی تحویل می‌کردند، غایت بودن او را منکر می‌شدند.

البته کسانی پیش از اسپینوزا هم بوده‌اند که اصل علت غایی را منکر می‌شدند و یا هر چیز را به اتفاق و صدقه (اپیکوریان) و یا به اراده خداوند به نحو گزافی نسبت می‌دادند (اشاعره).

بحثی که در این نوشته تقدیم می‌شود عمدتاً به مسأله علت غایی و نظر اسپینوزا در این باب مربوط می‌شود.

در بخش اول مقدمه‌ای در مورد علت توجه اسپینوزا به این مسأله و نظریات پیش از اسپینوزا در مورد انکار علت غایی و روش اسپینوزا در رد علل غایی مطرح می‌شود.

در بخشهای دوم، سوم و چهارم به بحثهای اسپینوزا در ذیل بخش اول کتاب اخلاق در مورد چگونگی رسیدن بشر به تصور علت غایی براهین او علیه

خداوند است. و نظر دوم که ابن میمون آن را به ایپکوریان منسوب می‌کند این است که هر چیز نتیجه بخت و اتفاق است^(۱۰).

اسپینوزا هر دوی این دیدگاهها را مورد بحث قرار داده و رد می‌کند.^(۱۱) روشی که او سعی می‌کند بر اساس آن علل غایی را از همه جهت رد کند، تحویل هر علت غایی به یک علت فاعلی است.

نظر اسپینوزا این است که هنگامی که دو واقعه دائماً و مکرراً به دنبال هم رخ می‌دهند نباید، آن را بر اساس علل غایی توضیح داد. بدین شکل که اولی متوجه دومی یا برای دومی ایجاد شده باشد بلکه می‌بایست آن را بر اساس علل فاعلی توضیح داد. یعنی اینکه واقعه دوم بالضروره از طبیعت و ذات واقعه اول ناشی می‌شود، چرا که «شیئی وجود ندارد که از طبیعت آن اثری ناشی نشود».^(۱۲)

اسپینوزا به این روش یعنی حذف علل غایی با تحویل آنها به علل فاعلی قبلاً در کتاب «تفکر ما بعد الطبیعی»^۵ نیز اشاره کرده بود: «ثانیاً من قائم به اینکه در خلقت هیچ علتی دخیل نیست مگر علت فاعلی. شاید من گفته باشم که خلقت همه علل را به جز علت فاعلی طرد و نفی می‌کند».^(۱۳)

در مقدمه بخش چهارم کتاب اخلاق که «در خصوص بندگی انسان یا قوت عواطف» است، هنوز عبارتی صریح تر در مورد علت فاعلی آمده است: «آنچه علت غایی نامیده می‌شود چیزی نیست مگر همان میل

علت فاعلی وجود اشیاء نیست بلکه علت ذات آنها نیز هست»^(۱۴) خدای اسپینوزا خدایی است که «بالضروره موجود است، واحد است، وجودش ونیز فعلش از صرف ضرورت طبیعت اوست... علت مختار همه اشیاء است... همه اشیاء در خدا هستند و طوری به او وابسته‌اند که ممکن نیست بدون او وجود یابند یا به تصور آیند. بالأخره جمیع اشیاء به سبب او از پیش مقدر شده‌اند نه بوسیله اراده آزاد و مشیت مطلق او»^(۱۵) و این عبارت آغازین ذیل بخش اول کتاب اخلاق خلاصه‌ای است از آنچه در قضایای پانزده تاسی و پنج به تفصیل در مورد مفهوم علت فاعلی بودن خداوند آمده است .

اسپینوزا در این بحث دیدگاههای کسانی را که منکر اصل علیت هستند نیز مورد رد و انکار قرار می‌دهد. براساس آنچه در رساله مختصر آمده است یک گروه از حکما تغییرات پی در پی اشیاء را به اتفاق^(۱۶) و گروهی دیگر به دخالت مستقیم اراده و اختیار خداوند نسبت می‌دادند.^(۱۷)

دیدگاه دوم که اسپینوزا آن را در قسمت پایانی تبصره دوم بر قضیه سی و سوم بخش اول کتاب اخلاق مورد بحث قرار می‌دهد او را به بحث در مورد علت غایی می‌کشاند بدون اینکه بحث کاملی از این مشکل [در آنجا] ارائه دهد. اما در ذیل بخش اول کتاب اخلاق و نتیجه‌گیری از این بخش به رد نظر قرون وسطائیان در مورد فرض علت غایی در طبیعت می‌پردازد^(۱۸).

اما همچنانکه روش کلی او در کتاب اخلاق است، بجای مقابله مستقیم با ایشان به نحوی اثباتی [ونه سلبی] به بیان نظر خویش می‌پردازد و در این بیان خویش به رد و انکار نظر ایشان در مورد نظریه پذیرفته شده علل غایی اهتمام می‌ورزد.

در تاریخ فلسفه، نظریاتی مخالف با علل غایی وجود داشته است که آنها را در دو دسته کلی می‌توان جمع آورد: نظر اول که ابن میمون^۶ آن را به اشاعره منسوب می‌کند عبارت از این است که هر چیز نتیجه اراده گزافی

^۵ Maimonides یا «موسی بن میمون» (۱۲۰۴-۱۱۲۵ م) فیلسوف یهودی، اهل قرطبه اسپانیا، تالیف کننده یهودیت رتبی با فلسفه ارسطویی براساس تفسیر مسلمین، معتقد به اراده خداوند، کتاب‌های «اشراق» (تفسیر «مشناه» به زبان عربی) فرائض (به زبان عربی) «قانون ثانی» یا «مشناه تورا» (به زبان عربی) دلالة الحائرين (به زبان عربی) و آثار بسیاری در زمینه منطق، ریاضی، طب، حقوق و الهیات از کارهای قابل توجه اویند.

^۶ Cogitata Metaphysica

می‌دهند» (۱۷)

اسپینوزا علل غایی را حتی از تفکرات ما بعد طبیعی نیز حذف می‌کند.

ذیل بخش اول کتاب اخلاق که در باره خداوند است به جز بند اول آن که خلاصه‌ای از مباحث او در باره خداوند است به تمامه به بحث از علل غایی می‌پردازد. به اعتقاد اسپینوزا در بحث از خداوند خطاهایی وجود دارد که مانع از فهم حقیقت می‌شوند.

او در بخش اول کتاب اخلاق «هروقت که فرصتی پیش آمده کوشیده است تا خطاهایی را که ممکن است مانع از فهم حقیقتی شود که مبرهن ساخته است از میان بردارد» (۱۸). اما خطاهای بسیاری هستند که از فهم به هم پیوستگی امور جلوگیری می‌کنند و همه آنها «منحصراً مبتنی بر این است که معمولاً فرض می‌شود که همه اشیاء طبیعی مانند انسانها برای رسیدن به غایتی کار می‌کنند و بطور مسلم پذیرفته می‌شود که خداوند نیز همه اشیاء را بسوی غایتی معین سوق می‌دهد» (۱۹).

منبع بیواسطه این نظر عبارت زیر در هیربورد* است:

«همه اشیاء طبیعی برای (لاجل) غایتی عمل می‌کنند یا بلکه به جهت غایتی به کار گماشته شده‌اند، از آن جهت که خداوند هر چیز را به غایتی مقدر^{۱۰} هدایت می‌کند» (۲۰).

اسپینوزا پس از آن می‌افزاید: «زیرا گفته می‌شود که خداوند همه اشیاء را برای انسان آفریده و انسان را هم آفریده است تا او را عبادت کند» (۲۱).

منبع بیواسطه این عبارت برای اسپینوزا به نظر می‌رسد که ترکیبی از نظریات ابن‌میمون و سعیدبن

انسان... بنا بر این سکونت [برای خانه] از این حیث که علت غایی اعتبار شده میل خاصی بیش نیست و این میل در واقع یک علت فاعلی است» (۱۴).

این امر در واقع چیزی نیست مگر یک نتیجه منطقی از انکار خود ارسطو نسبت به طرح و تدبیر و قصد در علیت خداوند که به نظر می‌آید اسپینوزا بر این مسأله در برابر ارسطو تأکید می‌ورزد.

ارسطو گرچه طرح و تدبیر و قصد را در علیت خداوند انکار می‌کند، اما معتقد است که علل غایی در طبیعت وجود دارند و این خود یک ناسازگاری منطقی در سخن او است که ابن‌میمون در دفاع از عقیده به خلقت نیز به این ناسازگاری می‌پردازد.

بنا بر این هم ابن‌میمون و هم اسپینوزا در تلاش ارسطو جهت حفظ علل غایی در طبیعت و در عین حال انکار آن در وجود طرح و تدبیر در خداوند ناسازگاری می‌بینند اما چون هر یک به یکی از این دو مقدمه اعتقاد دارند به دو نتیجه کاملاً مخالف می‌رسند.

ابن‌میمون از آن مقدمه ارسطویی که بیان می‌داشت علل غایی در طبیعت وجود دارند شروع می‌کند و در برابر ارسطو استدلال می‌کند که طرح و تدبیر در علیت خداوند هم باید وجود داشته باشد.

از طرف دیگر اسپینوزا از مقدمه دیگر ارسطو یعنی عدم وجود طرح و تدبیر در علیت خداوند آغاز می‌کند و باز در برابر ارسطو استدلال می‌کند که علل غایی در طبیعت وجود ندارند.

این انکار علل غایی توسط اسپینوزا به تمامه در محکوم نمودن جستجو از علل غایی در قلمرو فیزیک در آراء فرانسیس بیکن انعکاس می‌یابد (۱۵) اما بر عکس بیکن که «تحقیق در مورد علل غایی را در تفکرات ما بعد طبیعی درست و معتبر می‌داند» (۱۶) و معتقد است که علل غایی با علل فاعلی یا فیزیکی قابل مقایسه‌اند

«به جز آنکه دسته اول نشان دهنده یک میل بوده و دسته دوم فقط تعاقب یک معلول را بر علت نشان

* Heereboord

o Propter

o Pre- deter mined

یوسف‌القیومی* باشد.

عبارت‌القیومی بدین قرار است: «آیا برای کسی پیش آمده است که بپرسد خداوند به چه دلیل همه این موجودات را خلق کرد؟ به این سؤال سه پاسخ می‌توان داد... پاسخ سوم این است که خداوند موجودات را برای سود خودشان خلق کرد، بدین وجه که او آنها را به آن سود هدایت کند و آنها بتوانند او را عبادت کنند.» (۲۲)

القیومی در جای دیگر بیان می‌کند که گرچه ما شاهد کثرت مخلوقات هستیم... [اما] غایت همه آنها بشر است.» (۲۳)

عبارت ابن‌میمون که در آن اشاره‌ای نیز به عبارات منقول از القیومی شده است چنین می‌باشد: «اما از کسانی که نظریه ما را درباره اینکه همه جهان از عدم خلق شده است می‌پذیرند، بعضی معتقدند که پژوهش در هدف خلقت ضروری است، می‌پذیرند که جهان فقط از برای هستی بشر خلق شده است و اینکه او امکان عبادت خداوند را بیابد.» (۲۴)

اما باید خاطر نشان کرد که بر خلاف آنچه که ممکن است از عبارت اسپینوزا در اینجا استنتاج شود نه القیومی و نه ابن‌میمون هیچکدام در مورد این نظر ابداء جزمیت ندارند.

ابن‌میمون این نظر را که جهان از برای بشر وجود دارد و بشر نیز به هدف عبادت خداوند هستی یافته بطور قطع رد می‌کند و دیدگاه خویش را اینگونه ارائه می‌دهد که: «ما می‌بایست در ادامه پژوهش در هدف خلقت سرانجام به این پاسخ برسیم که اراده خداوند یا علم او آن را اقتضا کرده است.» (۲۵)

حتی القیومی بعنوان اولین پاسخ به سؤال هدف از خلقت چنین پاسخ می‌دهد که «خداوند اشیاء را به هیچ قصد و هدفی خلق نکرد... چرا که خداوند برتر است از هر لحاظ قصد و هدف بیرونی یا خارجی.» (۲۶)

[به این ترتیب ارسطو منکر علت غایی در خداوند بود

و نه در طبیعت، اشاعره و اپیکوریان علت غایی را بکلی انکار می‌کردند، بیکن علت غایی را در طبیعت و تبیین‌های علمی منکر بود و اسپینوزا هر نوع علت غایی را به علل فاعلی تحویل می‌نمود.]

بخش دوم:

چگونگی پیدایش تصور علل غایی

اسپینوزا بحث خود را از مساله غایت به سه بخش تقسیم می‌کند:
اول: اینکه انسان چگونه به تصور علل غایی رسیده است.

دوم: براهین علیه وجود علل غایی.

سوم: مفاهیم گمراه کننده و مغلوط معینی که تصور علل غایی را پدید آورده است.

در توضیح منشأ باور به علل غایی و توضیح در مورد این سؤال که «چرا این همه انسانها مرتکب این خطا شده‌اند و چرا طبعاً مستعد پذیرش آن هستند.» (۲۷)

اسپینوزا کاری به جز انتقال دلایلی که اسلاف او جهت استدلال بر وجود علل غایی بواسطه اعتقادشان به علل غایی استفاده کرده بودند نمی‌کند.

بنظر می‌آید که اسپینوزا به آنها می‌گوید: براهین مشهور شما بر وجود علل غایی چیزی نیستند مگر بیانهایی از آرزوها و امیالتان که شما آنها را به شکل استدلالات منطقی درآورده‌اید. یا به عبارت دیگر اسپینوزا سعی می‌کند تا نشان دهد که آنچه قرون وسطائیان دلایل له علل غایی می‌خواندند فقط اشکال دیگری از توجیه عقلی تراشیدن^{۲۸} برای مساله است.

* Saadia بن Joseph (۹۴۲-۸۹۲ م) شارح یهودی، مترجم بخش زیادی از انجیل به عربی، صاحب کتاب «مباینها و عقاید» یا کتاب «الامانات و الاعتقادات» (Book of Beliefs and opinions)

۲۸ rationalization.

این است که همه قبول دارند که انسان غافل از علل زاده شده است و می‌خواهد چیزی را طلب کند که برایش سودمند است و او از این خواهش آگاه است از اینجا اولاً، نتیجه می‌شود که چون انسان از خواهشها و میلیهای خود آگاه و اما از علل و موجبات آن غفلت دارد و حتی به وهمش نیز نمی‌رسد که آنها چیستند لذا خود را آزاد و مختار می‌پندارد و ثانیاً، نتیجه می‌شود که انسان هر کاری را برای رسیدن به غایتی انجام می‌دهد» (۲۹)

اما باید توجه داشت که اسپینوزا در طرح این مساله که ممکن است آگاهی به آزادی یک فریب باشد با کرسکاس* هم‌رای شده بود. کرسکاس در بحث از استدلال به اختیار بواسطه این حقیقت که بشر از موانع در تصمیم‌گیری اش آگاه نیست می‌گوید: «گرچه انسان در انتخاب یک امر از هر منبع یا محدودیتی آگاه نیست کاملاً محتمل است که او به هر دو طریق عمل متساویاً میل کند البته نه از جهت اینکه بعضی علل او را مجبور به انتخاب یکی از طرق می‌نماید» (۳۰)

اسپینوزا کار خود را با همان روش استدلال که آغاز کرده بود ادامه می‌دهد. او با طرح شواهد فلسفه سنتی مبنی بر وجود طرح و تدبیر در طبیعت که قرون وسطائیان بواسطه آن کوشش داشتند خلقت و وجود یک الوهیت در عالم را اثبات کنند آنها را به مایه‌های روانشناختی بر می‌گرداند که این مایه‌ها بشر را به اسناد فریبه‌های اختیار و آزادی خودش و هدفمندی افعالش به طبیعت و خداوند وادار می‌کند.

نظر فلسفه سنتی را ابن میمون در این عبارت جمع آورده است:

«ارسطو مکرراً می‌گوید که طبیعت هیچ چیز را

می‌توان گفت که اسپینوزا چنین استدلال می‌کند که اگر مفهوم علل غایی در فعالیت‌های انسانی در نظر گرفته شود شما خواهید دید که وجود آنها را حتی در آنجاکه عموماً وجود علل غایی فراتر از هر شکی پذیرفته می‌شوند می‌توان مورد پرسش قرار داد. به جهت اینکه اگر این باور نباشد که بشر در انتخاب یکی از دو طریق بدیل که برای او سودمند باشد آزاد است بر کدام مبنا این باور استوار است که بشر هر کاری را برای غایتی انجام می‌دهد.

همچنین ملاحظه کنیم که منظور از این آزادی انتخاب چیست؟

بنظر می‌آید نظر اسپینوزا این باشد که بهترین توضیح در دیدگاه الفیومی یافت می‌شود که او قائل است به اینکه هر کس می‌تواند مشاهده کند که «انسان احساس می‌کند که او می‌تواند سخن بگوید یا ساکت بماند، بگیرد یا رها کند و همه اینها بدون آگاهی از هر قدرتی است که او را از انجام میلش باز دارد» (۲۸)

لذا آزادی یا اختیار عبارت است از احساس قادر بودن بر انتخاب بدون آگاهی از هر منعی برای انتخاب. بعلاوه فرض می‌شود که این انتخاب با ملاحظه یک غایت معین که انسان در نظر دارد صورت گرفته است و این فرض غایت است که بطور کلی وجود علل غایی را در فعل انسانی تأسیس می‌کند.

اما اسپینوزا قائل است به اینکه آیا ممکن نیست آگاهی از آزادی یا اختیار فقط یک فریب مبتنی بر جهل از علل حقیقی باشد که حقیقتاً فعل کسی را تعیین می‌بخشد؟ و لذا باور به اینکه کسی برای یک هدف مشخص یا علت غایی عمل می‌کند نیز یک فریب باشد که مبتنی است بر جهل از علل حقیقی که این علل حقیقی همیشه علل فاعلی هستند و حقیقتاً فعل یک انسان را ضرورت می‌بخشند؟

اسپینوزا در این مورد می‌گوید: «بسنده خواهد بود که آنچه را همه پذیرفته‌اند اصل متعارف قرار دهم و آن

* Crescas (۱۴۱۰-۱۳۴۰ م) فیلسوف و شاخام اسپانیایی، «نور خداوند» (The Light Of The Lord) و «رد اصول مسیحیت» (Refutation, of the Principles Of Christianity) از آثار اوست.

مفید است. دندانها برای جویدن، سبزیها و حیوانات برای خوردن، خورشید برای روشن کردن و تابیدن و دریا برای پروراندن ماهی- لذا معتقد می‌شود که همه اشیاء طبیعی برای این بوجود آمده‌اند که به وی یاری برسانند. و از آنجا که می‌داند انسان این اشیاء را نساخته بلکه شناخته است لذا باور می‌کند که موجود دیگری آنها را بعنوان وسائلی برای استفاده او پدید آورده است. و از آنجا که [به غلط] این اشیاء را بعنوان وسیله اعتبار می‌کند، بنابراین به نظرش ناممکن می‌آید که آنها خودشان را خلق کرده باشند.» (۳۴)

و با قیاس به تجربه خویش نتیجه می‌گیرد که «جهان را فرمانروا یا فرمانروایانی است با همان اختیار انسانی که همه اشیاء را برای انسانها وفایده رساندن به آنها فراهم می‌آورند.» (۳۵) و بواسطه عدم اطلاع از طبیعت و ذات این فرمانروایان دو باره با قیاس به طبیعت و ذات خویش نتیجه می‌گیرد که «خدایان همه اشیاء را برای استفاده انسان فراهم می‌آورند تا انسان در برابرشان سر تعظیم فرود آورد و به ادای احترامات فائقه پردازد.» (۳۶)

در این عبارات اشاره به آنچه که از ابن میمون نقل شد کاملاً روشن است.

سرانجام اسپینوزا با حکم بر رد قول ارسطو که ابن میمون آن را نقل می‌کند چنین نتیجه می‌گیرد: «کوشش برای نشان دادن اینکه طبیعت کار عبث نمی‌کند (یعنی کاری نمی‌کند که برای انسان فایده نداشته باشد) جز به این نمی‌انجامد که طبیعت، خدایان و انسانها هم دیوانه باشند.» (۳۷)

[اسپینوزا پس از این به طرح مساله ناملایمات و شرور در طبیعت می‌پردازد: «در میان این همه ملایمات، طبیعت، ناملایماتی هم دیده می‌شود از قبیل توفانها، زلزلهها، بیماریها و امثال آنها که گفته شده است که پیدایش این امور اثر خشم خدایان است به مردم، به علت معصیت یا عدم اطاعت.» (۳۸)

بیهوده ایجاد نمی‌کند (۳۱) یعنی هر فعل طبیعی می‌بایست ضرورتاً یک منظور معین داشته باشد بنابراین ارسطو قائل است به اینکه گیاهان از برای حیوانات خلق شده‌اند؛ و مثل همین در مورد بعضی چیزهای دیگر نشان می‌دهد که یکی از برای دیگری وجود دارد. این امر حتی وضوح بیشتری در مورد اندامهای حیوانات دارد. بدان که وجود چنین علت غایی‌ای در بخش‌های مختلف طبیعت، فیلسوفان را از فرض وجود یک علت اولی و جدای از طبیعت یعنی آنچه را که ارسطو مبدأ الهی یا «عالم» می‌خواند مانع شده است و این فرض مانع شده است که فرض کنند این مبدأ الهی یک چیز را به قصد چیز دیگر خلق کند. همچنین بدان که برای آنانکه حقیقت را می‌دانند بزرگترین دلیل بر خلقت عالم آن چیزی است که او با توجه به اشیاء طبیعی نمایان ساخته است. یعنی اینکه هر یک از آنها یک هدف خاصی را برآورده می‌کند و اینکه هر چیزی از برای چیز دیگر وجود دارد.» (۳۲)

نظر اسپینوزا در این مورد بر این است که همه اینها صرفاً عبارات است از فرا افکندن اهداف خود انسان بر افعال موجودات انسانی دیگر یا بر طبیعت، چرا که انسان «چیزی را طلب می‌کند که برایش سودمند است و لذا به جستجوی علل غایی وقایع می‌پردازد و هنگامی که از آنها آگاه شد آرام می‌گیرد که دیگر دلیلی برای ناآرامی وجود ندارد.

اما اگر نتواند از طریق منابع خارجی بدانها آگاهی یابد بناچار به خود باز می‌گردد و در باره غایاتی می‌اندیشد که معمولاً او را به چنین اعمالی وا می‌دارند و به این ترتیب طبایع دیگر را به طبیعت خود قیاس می‌کند.» (۳۳)

یعنی برای آنها نیز غایاتی قائل می‌شود. «بعلاوه چون در خود و نیز در خارج از خود وسایل کشیری را می‌یابد که وی را تا حد زیادی یاری می‌کنند تا به آنچه برایش مفید است نائل آید- مثلاً چشمها که برای دیدن

عالیترین مرتبه کمال بوجود آمدنند، زیرا بالضروره از وجود کاملترین طبیعت ناشی شده‌اند.»^(۴۳) یعنی از کمال خداوند کمال صنع او را نتیجه می‌گیرد.

اسپینوزا به این اشکال که ممکن بود خداوند (بر فرض اراده برای خداوند که اسپینوزا منکر آن است) جهانی غیر از این جهان پدید آورد، به این نحو پاسخ می‌دهد که «آنها با این سخن می‌پذیرند که خدا می‌تواند مقدراتش را تغییر دهد. زیرا اگر او قضا و قدر دیگری را در خصوص طبیعت و نظام آن مقرر می‌داشت یعنی که درباره طبیعت چیز دیگری را اراده و تصور میکرد ضرورتاً می‌بایست عقل و اراده دیگری داشته باشد غیر از آنچه اکنون دارد.»^(۴۴)

در اینجا مستشکل می‌تواند به اسپینوزا بگوید که می‌توانیم به خدا عقل و اراده دیگری غیر از آنچه اکنون دارد نسبت دهیم.

و پاسخ اسپینوزا این است که «اگر روا باشد که به خدا عقل و اراده دیگری غیر از آنچه اکنون دارد نسبت داده شود بدون اینکه در ذات و کمال او هیچ گونه تغییری پیدا شود چرا او اکنون نمی‌تواند احکامش را درباره خلقت تغییر دهد و با وجود این همچنان کامل بماند.»^(۴۵)

باز مستشکل می‌تواند اشکال کند که «در اشیاء چیزی به عنوان کمال و نقص موجود نیست بلکه آنچه باعث میشود که ما آنها را کامل یا ناقص و یا خوب و بد بنامیم منحصرأ به اراده خدا وابسته است و بنابراین اگر او اراده میکرد می‌توانست آنچه را اکنون کمال است، به صورت منتهی درجه نقص در آورد و بالعکس.»^(۴۶)

اما اسپینوزا معتقد است که این نیست مگر اینکه «بگوییم خدا که بالضروره آنچه را اراده میکند ادراک میکند قادر است اراده کند اشیاء را به صورتی دیگر ادراک کند و این نامعقول است.»^(۴۷) و این نامعقولیت را اسپینوزا با نفی اراده خداوند (قضیه ۳۲ بخش اول) اثبات میکند.

گویی اسپینوزا در برابر مخالفین خود چنین استدلال می‌کند که اگر شما به نحوانی بر وجود غایت در طبیعت استدلال می‌کنید باید موارد خلاف و نقض را بتوانید پاسخ گویند و البته نمی‌توانید، چون «تجربه همیشه خلاف این را به ثبوت رسانیده و با نمونه‌های بی‌پایان نشان داده است که حوادث خوب و بد نسبت به پارسیان و گناهکاران یکسان اتفاق می‌افتد.»^(۴۸) و توجیه ناملامت با معاصی کافی نیست و اگر هم به نحو لمی استدلال کنید که نمی‌کنید دیگر نباید با قیاس از انسان شروع کنید.

به بیان فلسفه امروز اسپینوزا قول مخالفان خود را که مدعی‌اند استدلال آنها لمی (apriori) نیست از تجربی بودن هم ساقط می‌کند چون شواهد تجربی مبطل آن است در حالی که خود ایشان مدعای تجربی بودن آن را دارند.

هیوم نیز در این مسأله که با برهان نظم، مسأله ضرور و غایت مرتبط است تقریباً با همین روش استدلال می‌کند.^(۴۹) اسپینوزا معتقد است که چون اشیاء از ضرورت طبیعت و ذات الهی ناشی شده‌اند (قضیه ۱۶) و از ضرورت طبیعت و ذات او به وجه معینی بوجود و به فعل موجب شده‌اند (قضیه ۲۹) مطلقاً امری امکانی در موجودات نیست (تبصره ۱: قضیه ۳۳) و لذا «ممکن نبود اشیاء بصورتی و به نظامی دیگر جز صورت و نظام موجود بوجود آیند.»^(۴۱)

چرا که «اگر امکان داشت که اشیاء طبیعت دیگری داشته باشند یا بصورتی دیگر به فعل موجب شده باشند به طوری که طبیعت دارای نظام دیگری باشد، در این صورت ممکن می‌شد که خدا را طبیعت دیگری باشد مخالف با طبیعتی که اکنون دارد و آن طبیعت بالضروره موجود باشد و در نتیجه امکان می‌یافت او یا چند خدا باشد و این نامعقول است.»^(۴۲) و او از اینجا احسن بودن نظام خلقت را به طریق لمی نتیجه می‌گیرد: «اشیاء به وسیله خداوند در

کتاب اخلاق به عمده دلایل کسانی که پیش از او به علل غایبی معتقد بوده‌اند اشاره میکند و در چند مورد بالصرحة در مورد آنها قضاوت میکند.

یکی اینکه قرون وسطائیان مدعی بودند که از علل آگاهند، در صورتی که فرض غیر معقولی نیست اگر فرض کنیم که مابیه علل جاهلیم.

دوم اینکه مبنای این استدلالات قیاس فعل خداوند و طبیعت به فعل بشر است و این معلوم نیست که استنتاج معتبری باشد.

و سوم اینکه علیه استدلالات آنها می‌توان دلایل تجربی اقامه کرد و باین بیانها قول آنها را به علل روانشناختی بر می‌گرداند تا استدلالات منطقی و در واقع انسان برای حفظ غفلت خویش و اینکه نمی‌خواهد نظام فلسفی از پیش ساخته خود را کنار بگذارد به توجیه موارد ناقض قول به علل غایبی می‌پردازد تا تمایلات خویش را برآورده کند: «برای انسان اینکه امور مذکور را در میان امور دیگری که از فواید آنها ناآگاه است قرار دهد و بدین سان حالت فعلی و فطری غفلت خود را حفظ کند آسانتر از این بود که کل نظام فلسفی خود را در هم ریزد و از نو نظام دیگری بسازد» (۵۲).

ذکر تبیین قرون وسطائیان از مسأله شرور که شرور این جهانی را کیفر خداوند برای گناهان یا ذمائم اخلاقی می‌دانستند و اسپینوزا آنرا به درست یاب غلط تبیین اصلی آنها از مسأله ارائه می‌کند او را به احیای پرسش قدیمی انجیل مخصوصاً در کتاب ایوب هدایت می‌کند.

این پرسش در تاریخ دین یهود و نیز ادیان دیگر کراراً آمده بود که مشاهدات ما باور به اینکه شرور این جهانی

اسپینوزا پس از این با مقایسه این عقیده که همه اشیاء را تابع اراده الوهیت لا اقتضا قرار دهیم و با این عقیده که خداوند هر چیزی را بخاطر گسترش خیر انجام میدهد نتیجه می‌گیرد که عقیده اول به حقیقت نزدیک تر است «زیرا به نظر می‌آید که صاحبان این عقیده (دوم) در ماورای خداوند چیزی را قرار میدهند مستقل از او که خداوند در اعمال خود به آن بعنوان نمونه می‌نگرد و یا بعنوان یک غایت نهایی در تکاپوی رسیدن به آن است و این در واقع چیزی جز این نیست که خدا را تابع سرنوشت سازیم و نامعقولترین چیزی است که میتوان به خداوند نسبت داد» (۴۸).

اسپینوزا در واقع بابت از طرح و تدبیر در طبیعت مشکل قدیمی شرور را که فیلسوفان پیش از او، آن را در مسأله طرح و تدبیر و غایت‌مندی در طبیعت یافته بودند زنده میکند.

اسپینوزا این مسأله را با شمارش همان شرور طبیعی طرح می‌کند که قبلاً این میمون در مسأله علل غایبی و طرح و تدبیر (۴۹) و مسأله علم الهی (۵۰) آنها را به بحث می‌گیرد.

شروری که اسپینوزا در اینجا مطرح میکند یعنی توفانها، زلزله‌ها و بیماریها حاکی از فهرستی از شرورند که گرسونیدس* قبلاً ذکر کرده بود و آن فهرست شامل شروری است که «بواسطه اخلاط [بیماریها]... زلزله‌ها، توفان و رعد و برق» (۵۱) بوجود می‌آیند.

[در اینجا ولفسن میگوید: «هنگامی که اسپینوزا وانمود میکند که تبیین قرون وسطایی از شر را بیان میکند یعنی اینکه شرور و نامصلایمات معلول خشم خدایان از خطای بشر یا کوتاهی در عبادت خداوند هستند به قضاوت در مورد آنها نمی‌پردازد» و خود ولفسن معتقد است که «ابن میمون و گرسونیدس و دیگران راه حلهای دقیقی برای مسأله شر داشته‌اند.» شاید در این امر بتوان با ولفسن مواجه کرد چرا که اسپینوزا در قسمت اول بحث خود در ذیل بخش اول

* Gersonides (۱۳۴۴-۱۲۸۸ م) فیلسوف یهودی فرانسوی، مفسر کتاب مقدس، ریاضی‌دان، صاحب کتاب «جنگهای خداوند» (Wars of The Lord)

خداوند را سجده می‌کند.

باز شیطان این سجده را بواسطه سلامتی او می‌داند و خداوند سلامتی او را نیز به دست شیطان می‌سپرد. شیطان سلامتی را از او باز می‌ستاند و او را از پا تا سر به دملهای سخت مبتلا می‌کند. ولی باز ایوب زیان به کفر و شکایت نمی‌گشاید. (۵۶)

در اینجا سه دوست فوق‌الذکر ایوب به نزد او می‌آیند تا او را تسلی دهند. در اینجاست که هر کدام از این چهار نفر نظر یا نظریه خویش را در باب شرور مطرح می‌سازند.

نظر ایوب تقریباً نظر ارسطوست که معتقد است خداوند را با این جهان کاری نیست. او از وضع خود آه و شکایت دارد و می‌گوید: «روزی که در آن متولد شدم هلاک شود و شی می‌گفتند مردی در رحم قرار گرفت آن روز تاریکی شود و خدا از بالا بر آن اعتنا نکند و روشنایی بر او نتابد....» (۵۷) چرا از رحم مادرم نمردم و چون از شکم بیرون آمدم چرا جان ندادم (۵۸).... کاش که مسئلت بر آورده شود و خدا آرزوی مرا به من بدهد و خدا راضی شود که مرا خورد کند و دست خود را بلند کرده مرا منقطع سازد. آنگاه معه‌ها مرا تسلی می‌شد و در عذاب الیم شاد می‌شدم چونکه کلمات حضرت قدوس را انکار نمودم. (۵۹)

نقطه اصلی شکایت ایوب عذاب اوست بدون اینکه انکاری از او سرزده باشد، اما خود او بر این نکته واقف است که با او منازعه نمی‌توان کرد: «انسان نزد خدا چگونه عادل شمرده شود اگر بخواهد باوی منازعه نماید. یکی از هزار او را جواب نخواهد داد. او در ذهن حکیم و در قوت تواناست کیست که با او مقاومت کرده و کامیاب شده باشد». (۶۰) لذا تعجب نباید کرد

با ذمائم اخلاقی متناسبند را تأیید نمی‌کند و «تجزیه همیشه خلاف این را به ثبوت رسانیده و با نمونه‌های بی‌پایان نشان داده است که حوادث خوب و بد نسبت به پارسایان و گناهکاران یکسان اتفاق می‌افتد.» (۵۳)

چنین عبارتهائی را که در آن مسأله به این بیان آمده باشد می‌توان به تصادف در تقریباً همه آثار قرون وسطائیان که با این مسأله درگیر بوده‌اند یافت. امامن به نقل عبارت زیر از کرسکاس اکتفا می‌کنم: «مشکل بزرگی که آن را کاملاً نمی‌توان حل کرد آن بی‌نظمی‌ای است ما از مشاهداتمان در جهان به وجود آن باور پیدا کرده‌ایم و دیده‌ایم که انسانهای ارزشمند بسیاری زیر دست و زبون انسانهای بی‌ارزش بوده‌اند و بطور کلی سؤال از این است که چرا یک انسان صالح، روزگار را به بدی می‌گذراند و دنیا به کام یک انسان ناصالح است و این سؤالی است که انبیا و فیلسوفان تا به امروز در آن حیران بوده‌اند.» (۵۴)

راه حل‌های بسیاری برای این مسأله ارائه شده است، بعنوان مثال، ابن میمون چهار نظریه یعنی نظریه ارسطویی، نظریه کتاب مقدسی یا نظریه خودش، نظریه معتزله و نظریه اشاعره را بر می‌شمارد و اعتقاد دارد که ایوب * و سه رفیقش یعنی «الیفاز تیمانی»، «بلدد شوحی» و «سوفر نعماتی» به ترتیب قائلین به این چهار نظر بوده‌اند. (۵۵)

داستان ایوب و سه رفیق فوق‌الذکر در تورات و کتاب ایوب آمده است. در آنجا آمده است که ایوب مردی خدا ترس کامل و راست بود و از بدی اجتناب می‌کرد و در عین حال فرزندان و مال و مکنت بسیار داشت. خداوند در میان بندگان خود ایوب را بهترین می‌شمرد.

شیطان در پیشگاه خداوند استدلال نمود که ایوب بواسطه این مال و مکنت و فرزندان چنین خدا ترس است.

در اینجا خداوند همه دارایی او را به دست شیطان می‌سپرد و همه از ایوب زائل می‌گردد و باز ایوب

* Job
 ○ Eliphaz The Temanite
 □ Bildad The Shuite
 ○ Zophar The Naamathite

چه میدانی که ما هم نمی‌دانیم و چه می‌فهمی که نزد ما هم نیست». (۶۷)

بلدد شوحی از نظریه معتزله که معتقدند عدالت بر جهان حاکم است و هر گناهی و ثوابی، جزا و پاداش خود را خواهد داشت دفاع می‌کند: «آیا خداوند دادی را منحرف سازد، یا قادر مطلق انصاف را منحرف نماید چون فرزندان تو [ای ایوب] به او گناه ورزیدند ایشان را بدست عصیان ایشان تسلیم نمود اگر تو بجد و جهد خدا را طلب می‌کردی و نزد قادر مطلق تضرع می‌نمودی اگر پاک و راست می‌بودی البته برای تو بیدار می‌شد و مسکن عدالت ترا برخوردار می‌ساخت و اگر چه ابتدایت صغیر می‌بود عاقبت تو بسیار رفیع می‌گردید... همانا خدا مرد کامل را حقیر نمی‌شمارد و شریب را دستگیری نمی‌نماید». (۶۸) و خطاب به ایوب می‌گوید و نوید می‌دهد که: «ای که در غضب خود خویشتن را پاره می‌کنی آیا بخاطر تو زمین متروک شود یا صخره‌ای از جای خود منتقل گردد البته روشنایی شریبان خاموش خواهد شد و شعله آتش ایشان نور نخواهد داد در خیمه او روشنایی به تاریکی مبدل می‌گردد و چراغش بر او خاموش خواهد شد». (۶۹)

سوفر نعماتی هم از نظریه اشاعره دفاع می‌کند که معتقدند خدا هر چه خواهد می‌کند و اراده او را حد و مرزی نیست: «خدا کمتر از گناهانت ترا سزا داده است... اگر سخت بگیرد و حبس نماید و به محاکمه دعوت کند کیست که او را ممانعت نماید زیرا که بطالت مردم را می‌داند و شرارت را می‌بیند». (۷۰)

به نظر می‌آید که اسپینوزا همه این راه‌ها را در عبارت کلی زیر جمع می‌آورد: «از اینجاست که بدون چرا پذیرفته شد که احکام خداوند بالاتر از آن است که فهم ما آن را دریابند» (۷۱).

[اسپینوزا خود دو اشکال بر این نظر وارد می‌آورد: یکی از آنها این است که این عقیده انسان را برای همیشه از حقیقت محجوب می‌کند و به نظر اسپینوزا

اگر «جهان بدست شریبان داده شده است». (۶۱) و «خیمه‌های دزدان سلامت است و آنانی که خدا را غضبناک می‌سازند ایمن هستند که خدای خود را در دست خود می‌آورند». (۶۲)

پس از این ایوب از خداوند می‌پرسد: «چرا شریبان زنده می‌مانند، پیر می‌شوند و در توانایی قسوی می‌گردند، ذریت ایشان بحضور ایشان با ایشان استوار می‌شوند، و اولاد ایشان در نظر ایشان خانه‌های ایشان از ترس ایمن می‌باشد و عصای خدا بر ایشان نمی‌آید». (۶۳) و با این مطلب که «شریبان برای روز ذلت نگاه داشته می‌شوند و در روز غضب بیرون برده می‌گردند» (۶۴) خود را قانع می‌کند.

نظر الیفاز تیمانی که همان نظریه ابن میمون است بر این قرار است که شرور و مصائب، جزا و پاداش گناهان ماست: «کیست که بیگناه هلاک شده و راستان در کجا تلف شدند، چنانکه من دیدم آنانی که شقاوت را شیار می‌کنند و شقاوت را می‌کارند همان را می‌دروند از نفعه خدا هلاک می‌شوند و از بار غضب او تباہ می‌گردند» (۶۵).

بر اساس این نظریه ایوب نباید از مصائب خود شکایت کند چرا که او گناهکار است اما از گناهان خود غافل. «آیا شرارت تو عظیم نیست و عصیان تو بی انتهائی چونکه از برادران خود بیست گرو گسرفتی و لباس برهنگان را کندی به تشنگان آب ننوشانیدی و از گرسنگان نان دریغ داشتی اما مرد جبار، زمین از آن او می‌باشد و مرد عالیجاه در آن ساکن می‌شود بیوه زنان را تهی دست رد نمودی و بازوهای یتیمان شکسته گردید. بنابراین دامها ترا احاطه می‌نماید و ترس ناگهان ترا مضطرب می‌سازد». (۶۶)

و از دیدگاه اینان ایوب باید بجای شکایت به جهل خود آگاه شود: «تو خدا ترسی را ترک می‌کنی و تقوی را به حضور خدا ناقص می‌سازی زیرا که دهانت معصیت ترا ظاهر می‌سازد... حکم ترا بر خود منحصر ساختنای

اول: این عبارت که «غایت بر میل به ابزارها و وسایل مقدم است.» (۷۴)

دوم: اینکه «خداوند... آشکارا به قصد و غایتی عمل می‌کند و این غایت بیرون از او نیست... خداوند همه چیز را از برای خود انجام داده است... و این به این معنا نیست که او به چیزهایی که آفریده است نیازی داشته باشد... این دیدگاه را مدرسیان به این صورت توضیح می‌دهند: خداوند همه چیز را به غایتی انجام داده است البته نه بواسطه حاجت و نیاز بلکه از بهر جذب* (یا شبیه کردن به خود)» یعنی «به منظور سود رسانیدن به چیزهایی که بیرون او هستند» (۷۵) با جذب آنها به خویش یعنی شبیه کردن آنها به خویش.

اما اسپینوزا در کتاب «تفکر ما بعدالطبیعی» که نمی‌خواهد وارد مجادله «با کسانی شود که می‌پرسند آیا خداوند برای خویش از پیش غایتی را از برای موجودی که جهان را بخاطر او خلق کرده است تعیین کرده یا نه».

کاملاً می‌خواهد بگوید که «یک مخلوق موجودی است که برای وجودش به هیچ چیز بجز خداوند نیاز ندارد» و این را هم با این عبارت که «اگر خداوند از پیش غایتی را تعیین کرده بود بدیهی بود که از خدا مستقل نباشد چرا که چیزی جدای از خداوند وجود ندارد که او بواسطه آن به کاری برانگیخته شود» (۷۶) تکمیل می‌کند.

اما او در کتاب اخلاق هر مفهومی را از غایت رد می‌کند حتی آن صورتی را که خداوند جدا نباشد. [در اینجا ولفسن توجه ندارد که عبارت اسپینوزا در کتاب «تفکر ما بعدالطبیعی» به نحو شرطیه بیان شده و حکایت از این نمی‌کند که او به غایتی پیوسته به خداوند معتقد است. لذا آن بحث مابینتی با بحث کتاب اخلاق پیدا نمی‌کند].

حداقل ریاضیات بدون پرداختن به غایات برای حقیقت معیار ارائه می‌دهد: «و اگر ریاضیات که نه به غایات بلکه به بررسی ذوات و خواص اشکال می‌پردازد برای حقیقت معیار دیگری ارائه نمی‌داد این عقیده حقیقت را برای همیشه از تبار انسان پنهان می‌ساخت.» (۷۷)

اشکال دوم اینکه «گذشته از ریاضیات علل دیگری موجود است (بر شمردن آنها در اینجا زاید می‌نماید) که انسان را متوجه این اشکالات کلی می‌سازد و به شناخت راستین امور هدایت می‌کند.» (۷۸)

اشکال سومی که بغیر از دو اشکال اسپینوزا بر این نظر می‌توان وارد آورد این است که اگر بنا بر «لا ادری» باشد چرا این «نمی‌دانم» و جهل از حقایق را بگذاریم برای مراحل بعدی استدلال و بحث از اول می‌توان نسبت به همه چیز این «نمی‌دانم» را جاری کرد [

کاملاً محتمل است که فراتر بودن احکام خداوند از فهم ما همه آن چیزی باشد که راه‌حلهای گوناگون سرانجام به آن می‌رسند اما اگر بخواهیم با قطعیت سخن بگوییم راه حل مذکور اسپینوزا [از قول مخالفین و برای حل مسأله نظم] در اینجا بعنوان نمونه‌ای از همه راه‌حلهای، بر طبق نظر ابن میمون فقط حاکی از نظر «سوفر نعماتی» با اشاعره است.

بنا بر این اسپینوزا، غفلت از علل و موجبات، قیاس طبایع دیگر با خود، تنبیلی ذهن در حفظ غفلت خویش، بالاتر دانستن احکام خداوند از ذهن، بر گرفتن ناملايمان آنها بطور یکسان برای همه و آرزوها و امیال بشر که به شکل استدلالات منطقی درآمده‌اند را منشأ پیدایش تصور غایت می‌داند.

بخش سوم:

براهین علیه علل غایی

در قسمت دوم ذیل بخش اول کتاب اخلاق، اسپینوزا چهار برهان علیه علل غایی اقامه می‌کند. بنظر می‌آید که دو برهان اول علیه او عبارت «هیربورد» اقامه شده است.

نسبت را دارند که حرکت و سکون، مطلقاً مانند همه اشیاء طبیعی هستند که (قضیه ۲۹ بخش اول) باید بواسطه خدا به یک وجه معینی به وجود و فعل موجب شده باشند. زیرا اراده هم مانند همه اشیاء دیگر محتاج علتی است که بواسطه آن به وجه معینی به وجود و فعل هر دو موجب شده باشد»^(۸۲) به این ترتیب بانفی اراده از خداوند جایی برای علل غایی نمی ماند.

اسپینوزا عبارت دوم «هیر بورد» را صرفاً بعنوان یک ایهام لفظی کنار می گذارد و بر این مطلب پا فشاری می کند که «اگر خداوند برای رسیدن به غایتی کاری انجام دهد لازم می آید که چیزی را طلب کند که فاقد آن است»^(۸۳)

و بنابر این «این نظریه با کمال خداوند کنار گذاشته می شود»^(۸۴)

[اسپینوزا در اینجا به نظریه جذب یا شبیه خود ساختن نیز پاسخ می دهد به این بیان که «با اینکه متکلمان و فیلسوفان میان غایتی که حاجت است و غایتی که جذب است فرق می گذارند با وجود این اعتراف می کنند که خدا همه چیز را برای خودش انجام می دهد، نه برای مخلوقاتش، زیرا نمی تواند پیش از خلقت جز خدا به چیزی اشاره کند تا بگویند که خدا بخاطر آن عمل کرده است. بنابر این بناچار باید به این نیز اعتراف کنند که خدا فاقد و در عین حال طالب اشیائی است که برای رسیدن به آنها وسائلی فراهم ساخته است»^(۸۵)

برهان سوم او در برابر نظریه مدرسی «معیت

اسپینوزا عبارت اول «هیر بورد» را که تقدم غایت بر وسایل را بیان می کند به این بیان در می آورد که «نظریه علل غایی کاملاً طبیعت را وارونه می کند زیرا به آنچه در حقیقت علت است بعنوان معلول می نگرد و به آنچه معلول است بعنوان علت او بعلاوه آنچه را بالطبع اول است آخر و بالاخره آنچه را عالیترین و کاملترین است ناقص ترین می نماید»^(۷۷)

چرا که براساس این نظریه اشیاایی که خداوند آنها را بواسطه بوجود آورده است خود علت می شوند برای وجود چیزهایی که بعداً خداوند آنها را خلق می کند.* در صورتی که خود این اشیاء بالضروره از خداوند ناشی شده اند.

البته اسپینوزا این مطلب را که «اشیاء نامتناهی بالضروره از ضرورت الهی ناشی می شوند»^(۷۸) ولذا «طبیعت در کار خود هیچ غایتی در نظر ندارد و همه علت‌های غایی ساخته ذهن بشر است»^(۷۹) در نتایج قضیه سی و دوم به تفصیل مورد بحث قرار داده است.

اسپینوزا معتقد است که «اراده مانند عقل فقط یک حالت معینی از فکر است ولذا (بنابر قضیه ۲۸ بخش اول) ممکن نیست اراده‌ای موجود شود یا به فعلی تعلق یابد مگر آن را علتی باشد که بواسطه آن موجب شده باشد و این علت هم باید با علت دیگر و همین طور تا بی نهایت.

حال اگر اراده نامتناهی فرض شود باید هم وجودش و هم فعلش بواسطه خدا شده باشد... بنابر این اراده به هر طریقی که تصور شود چه متناهی و چه نامتناهی به علتی نیازمند است تا بواسطه آن در وجودش و در فعلش موجب گردد»^(۸۰) لذا «اراده را فقط می توان علت موجب نامید و نه علت آزاد مختار»^(۸۱)

اسپینوزا از این استدلال دو نتیجه می گیرد:

نتیجه اول اینکه «خدا از طریق اراده آزاد و اختیار عمل نمی کند».

و نتیجه دوم اینکه «اراده و عقل به طبیعت خدا همان

* اشکال اسپینوزا به این ترتیب متوجه حکمای خودمان هم می شود، چون آنها معتقد بودند که «علل غایی که معلول از بهر آن هستی می یابد به ماهیت و معنای خود برای تحریک علت فاعلی علت است و لیکن همان علت غایی از جهت وجود، معلول علت فاعلی است.» (والله العاتبة التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها فعلية العلة الفاعلية و معلولة لها في وجودها).

(شیخ الرئیس ابوعلی سینا، اشارات و تنبیهات، نمط چهارم صفحه ۱۵ و ۱۶ چاپ دفتر نشر الکتان).

محال بلکه احاله به جهل کرده‌اند و این نشانگر این است که برای دفاع از آن راهی نمانده است.» (۹۲)

روش آنها برای اثبات نظرشان این است که آنقدر از علل و علل علل و الخ سؤال می‌کنند تا طرف مقابل را به اقرار به جهل معترف سازند. مثلاً در پاسخ به مسأله سنگ که اراده خداوند دخالت نداشته است «شما پاسخ دهید که آن واقعه بدین جهت رخ داده است که باد در آن لحظه می‌وزید و آن کس هم از آن راه می‌گذشته است اما آنها خواهند پرسید چرا باد در آن لحظه می‌وزیده؟ و چرا آن کس در همان لحظه از آن راه می‌گذشته است؟

اگر شما دوباره پاسخ دهید که باد به این جهت در آن وقت وزیده است که دریا روز قبل توفانی شده و هوا نیز تا آن وقت آرام بوده و آن کس هم به خانه دوستش دعوت داشته و به این علت از آنجا می‌گذشته است، آنها باز خواهند پرسید چرا که سئوال‌تشان را پایانی نیستند که چرا دریا منقلب شده است؟ و چرا آن کس در آن وقت به خانه دوستش دعوت شده است؟» (۹۳)

و به این ترتیب آنها از سؤال از علل علل درنگ نمی‌کنند تا مسأله به جهل احاله شود.

اسپینوزا پس از این تبیین‌های غایی را در علم چیزی جز پناه بردن به جهل و حیرت معرفی نمی‌کند. این حیرت و جهل هم به اعتقاد او یگانه زمینه استدلال و وسیله حفظ قدرت قائلین به علل غایی است و در خود علم پرسش از علل راستین یا فاعلی را تجویز می‌کند.

« وقتی که [قائلین به علل غایی] بدن انسان را می‌بینند مبهوت می‌شوند و از آنجا که به علل این صنع

خداوند* اقامه می‌شود که هیربورد بحث کافی از آن نموده است» (۸۶) [این نظریه بدین معنی است که خداوند هر لحظه در کار جمع آوردن و توافق امور جهان است]. اسپینوزا این نظریه را که دکارت مسکراً آن را در ارتباط‌های گوناگون بیان می‌کند (۸۷) در بیان دوباره او از نظریه دکارت چنین تبیین می‌کند که «خداوند هر لحظه و دائماً در کار خلق جهان است گویی که جهان هر لحظه نو می‌شود» [خلق مدام] و از آن نتیجه می‌شود «که اشیاء در خودشان هیچ قدرتی برای انجام کاری یا عزم بر فعلی ندارند.» (۸۸)

عبارتی شبیه به اصل دکارت را بلائبرگ در نامهای به اسپینوزا آورده است: «اگر مدعای شما را دنبال کنیم خلقت و بقاء مخلوقات یکی هستند و خداوند فقط اشیاء را بوجود نمی‌آورد بلکه حرکات و حالات آنها را نیز به جهت ماندن آنها در حالتشان ایجاد می‌کند یعنی با آنها معیت دارد.»

بلائبرگ از این مطلب چنین نتیجه می‌گیرد: «که هیچ چیز نمی‌تواند برخلاف اراده خداوند واقع شود.» (۸۹)

اسپینوزا این نظریه معیت را با مثال زیر در کتاب اخلاق توضیح می‌دهد: «بعنوان مثال اگر سنگی از بامی بر سر کسی افتاد و او را کشت به این صورت استدلال می‌کنند که سنگ برای کشتن آن کس افتاده است زیرا اگر به اراده خداوند برای کشتن او نیفتاده بود چگونه می‌شد که این همه حوادث متقارن اتفاقاً با هم پدیدار شده باشند (و غالباً تعداد کمی از حوادث در یک زمان حادث می‌شوند)» (۹۰) او با نمایاندن این نظریه در عبارت زیر چنین نتیجه می‌گیرد که «و لذا آنها به خداوند پناه می‌برند یعنی پناهگاه جهل.» (۹۱)

[به نظر اسپینوزا «سرخ‌ی از طرفداران این نظریه، آنها که خواست‌ها در اسناد علل غایی به اشیاء هوشمندی و مهارت خود را نشان دهند برای اثبات آن به نوع جدیدی از استدلال پرداخته‌اند یعنی نه احاله

* Concursus Dei

* Willem Van Blyenbergh (۱۶۹۶-؟م) متکلم مسیحی، او معتقد بود که فلسفه خادم ایمان است و کتاب «الهیات و سیاست» اسپینوزا را کمرآیز خوانده است. کتابی (در ۱۶۷۴) در رد «الهیات و سیاست» و (در ۱۶۸۲) کتابی در رد «اخلاق» نوشته است. مکاتباتش با اسپینوزا در باب مسائل فلسفی و کلامی است.

باعث می‌شود یک برگ در زمان خاص و مکان معین از درخت بیفتد. آن برگ نمی‌توانست پیش یا بعد از آن زمان یا در مکانی دیگر افتاده باشد آنچنانکه پیش از این مقرر شده بود».^(۹۶)

برهان چهارم،^(۹۷) علیه بدهات ادعایی طرح و تدبیر که ممکن است در ساختمان بدن انسان تشخیص داده شود، اقامه شده است. سیسرو* از این نوع بدهات استفاده می‌کند «اما ما هنوز شاید با سادگی بیشتری ادراک کنیم که خداوند باقی جهان را به دست بشر سپرده است. اگر کاملاً به ساختمان بدن و صورت و کمال طبیعت آدمی توجه کنیم».^(۹۸)

از میان مثالهای زیادی که بر طرح و تدبیر در ساختمان بدن آدمی دلالت می‌کند او ساختمان ظریف چشم را ذکر می‌کند و آن را به تفصیل توضیح می‌دهد.^(۹۹)

ابن‌میمون نیز همان بدهات را مورد استفاده قرار می‌دهد و همانند سیسرو با توصیف ساختمان چشم به تبیین مسأله می‌پردازد و سپس نتیجه می‌گیرد که: «بطور اختصار با ملاحظه ظرافت چشم، غشا و اعصابش، با اعمال شناخته شده‌اش و تطبیق آن با قصد نگریستن آیا هر شخص زیرکی می‌تواند تصور کند که همه اینها بر اساس اتفاق بوجود آمده است؟ یقیناً نه... اما بر طبق نظر ما این امر نتیجه فعل یک موجود با هوش و زیرک است».^(۱۰۰)

پاسخ اسپینوزا به این بدهات ادعایی طرح و تدبیر این است که این ادعا بر پایه جهل استوار است: «هنگامی که آنها ساختمان بدن انسان را مشاهده می‌کنند شگفت زده می‌شوند، و بدلیل اینکه جاهل از علل چنین صنعتی هستند نتیجه می‌گیرند که ساختمان

ناآگاهند به این نتیجه می‌رسند که ساختمان بدن انسان صنعت ماشینی نیست بلکه صنع مافوق طبیعی یا الهی است و به گونه‌ای ساخته شده است که عضوی به عضو دیگر آسیب نمی‌رساند.

از اینرو کسی که می‌کوشد تا علل راستین معجزات را کشف کند و می‌خواهد مانند انسان دانشمندی طبیعت را بشناسد نه اینکه مانند سفیهان با حیرت به آن خیره شود، معمولاً در شمار بدعت‌گذاران و بی‌دینان به شمار می‌آید و به وسیله کسانی که توده مردم آنها را بعنوان عالمان طبیعت و عارفان به خدا می‌ستایند مورد حمله قرار می‌گیرد».^(۹۴)

اسپینوزا در این مسأله همراهی همه کسانی است که در علم تبیین غایی را کنار گذاشته و تا حدی نیز مانند دکارت به مکانیکی بودن طبیعت و جسم انسان اعتقاد دارند.]

این مسأله احاله به جهل در آراء اشاعره نیز که معتقد بودند هر واقعه‌ای با دخالت مستقیم اراده مطلق خداوند پدید می‌آید آمده است و ابن‌میمون این عقیده را اینچنین آورده است: «بعنوان مثال هنگامی که یک توفان یا باد تندی می‌وزد بدون شک باعث افتادن چند برگ از یک درخت می‌شود، چند شاخه از درخت دیگری را می‌شکند، سنگی را از یک توده سنگ جدا می‌کند، گیاهان را خاک آلوده کرده و آنها را ضایع می‌کند و دریا را به نحوی به جنبش می‌آورد که کشتیها با همه یا جزئی از محتویات و مسافرانشان در دریا غرق می‌شوند».^(۹۵)

اما اشاعره «قبول دارند که ارسطو در فرض علتی [باد] برای افتادن برگها [از درخت] و برای سرگ انسانها [بواسطه غرق شدن در دریا] محق است. اما در عین حال قبول دارند که باد از روی اتفاق نمی‌وزد و خداوند است که آن را به حرکت می‌آورد، لذا این باد نیست که باعث افتادن برگها از درخت می‌شود، هر برگی بر طبق اراده الهی می‌افتد. این خداوند است که

* Cicero (۴۳ - ۱۰۶ ق. م.) خطیب و فیلسوف رومی. از آثار اوست: «در باره غایت خیر و شر» (Definibus Bono Tumet malorum) و «در باره جمهوری» (Derepublica)

مسأله ساختمان بدن انسان را با لفظ «همین طور» ذکر می‌کند در صورتی که اسپینوزا در مورد براهین قبلی با عباراتی که حاکی از جدا بودن این براهین از هم است، براهین خود را ذکر می‌کند.

البته ما نظر ولفسن را مبنی بر اینکه اسپینوزا چهار برهان علیه علل غایی اقامه می‌کند می‌پذیریم اما خود ولفسن از برهانی که اسپینوزا بین برهان اول و سوم بحث ولفسن ذکر کرده غافل است.

صورت برهان او بدین شکل است: «از قضایای ۲۱ (همه اشیائی که از طبیعت مطلق صفتی از صفات خدا ناشی می‌شوند باید برای همیشه موجود و نامتناهی باشند یعنی بواسطه همان صفت سرمدی و نامتناهی هستند) ۲۲ (هر شیئی که از صفتی از صفات خدا از این حیث ناشی می‌شود که آن صفت به صورت حالتی درآمده که این حالت به موجب همان صفت ضرورتاً موجود و نامتناهی است وجود آن شیء هم باید ضرورتاً موجود و نامتناهی باشد) و ۲۳ (هر حالتی که ضرورتاً موجود و نامتناهی است یا باید بالضروره از طبیعت مطلق صفتی از صفات خدا ناشی شده باشد و یا از صفتی که به صورت حالت ضروری و نامتناهی درآمده است) برمی‌آید که آن معلولی کاملترین است که بلاواسطه از خدا به وجود آمده باشد و هر اندازه که شیئی برای موجودتیش به واسطه نیازمند باشد به همان اندازه ناقص‌تر خواهد بود.

اما اگر خدا اشیاء بلاواسطه را برای رسیدن به غایتی که در نظر دارد به وجود آورده باشد، لازم می‌آید که اشیاء پسین که این اشیاء نخستین به خاطر آنها بوجود آمده‌اند برتر از همه باشند.» (۱۰۲)

این برهان درست مبتنی است بر مقدماتی که اسپینوزا آنها را در بخش اول از دیدگاه خودش مبرهن داشته است. نتیجه آن مقدمات این است که معلول بلاواسطه خداوند کاملترین معلول است. این نظر البته در فلسفه قرون وسطای مسیحی و مسلمان هر دو رایج

بدن انسان صنع ماشینی نیست بلکه صنع مافوق طبیعی یا الهی است.» (۱۰۱)

در اینجا باید به تفاوت بین عبارت ابن‌میمون و عبارت اسپینوزا در انتخاب دو مفهوم مقابل برای «موجود با هوش و زیرک» یا «صنع الهی» توجه کرد، نزد ابن‌میمون مفهوم مقابل «اتفاق» است یعنی بدون علت بودن، اما نزد اسپینوزا مفهوم مقابل «صنع ماشینی» است یعنی علیت فاعلی ضروری، اما ابن‌میمون جاهل از مفهوم «صنع ماشینی» بعنوان جایگزین محتمل «اتفاق» در مقابل «موجود باهوش و زیرک» نبود، چرا که اولین مقدمه استدلالش مبنی بر اینکه ساختمان چشم نمی‌تواند کار اتفاق باشد و نتیجه آن مبنی بر اینکه آن ساختمان باید کار یک عامل زیرک و با هوش باشد این عبارت را که «این یک عضو صناعی است» و اینکه «آن چنانکه مقبول همه فلاسفه است طبیعت هیچ زیرکی با هوش و هیچ قوه اندامی ندارد» درج می‌کند و به دنبال این است که ما باید بپذیریم که ساختمان چشم کار یک عامل زیرک و باهوش بوده است.

بطور خلاصه ابن‌میمون می‌پذیرد که اندام صناعی ساختمان چشم نه فقط فرض «اتفاق» بلکه فرض یک «صنع ماشینی» را رد می‌کند و به «صنع الهی» بعنوان تنها تبیین محتمل آن اشاره می‌کند.

آنچه ولفسن بعنوان برهان چهارم اسپینوزا مبتنی بر رد علل غایی ذکر می‌کند و به توضیح آن با ذکر قول ابن‌میمون می‌پردازد در واقع جز همان برهان سوم یعنی احاله به جهل نیست. منتهی در برهان سوم مذکور این احاله به جهل در مورد اشیاء و وقایع طبیعی است و آنچه بعنوان برهان چهارم آمده در مورد انسان است. بیان خود اسپینوزا نیز یکی بودن این دو برهان را اثبات می‌کند.

اسپینوزا پس از ذکر مسأله عابر و سنگ و پناه بردن به پناهگاه جهل جهت توجیه علل غایی بلافاصله



باروخ اسپینوزا

اخلاق

ترجمه دکتر محسن جهانگیری

بوده است. اما اگر غایتی در کار باشد و خداوند این معلول را بخاطر آن خلق کرده باشد لازم می‌آید که آن معلول ثانی و یا معلولات دیگر شأناً برتر از این معلول باشند که این خود خلاف فرض است.

پس اسپینوزا در این بخش چهار برهان علیه علل غایی اقامه می‌کند:

اول اینکه علل غایی طبیعت را وارونه می‌کنند و معلول را بجای علت می‌نشانند.

دوم اینکه لازمه فرض علل غایی برتر شده اشیاء پسین است، با توضیحی که آمد.

سوم اینکه کمال خداوند دچار خدشه می‌شود.

و چهارم اینکه فرض علل غایی احاله به جهل می‌باشد. [

بخش چهارم:

چگونگی ساخته شدن مفاهیم

در بخش سوم ذیل بخش اول از کتاب اخلاق اسپینوزا نشان می‌دهد که چگونه از مفهوم علل غایی و از باور به اینکه هر چیزی برای بشر بوجود آمده است مفاهیم خیر، شر، نظم، اختلال، گرما، سرما، زیبایی و زشتی شکل گرفته است.

همچنین اسپینوزا در اینجا عبارتی را که معتقدان به وجود علل غایی بکار برده‌اند به برهانی علیه ایشان بر می‌گرداند. این عبارت که می‌سایست استدل لال اسپینوزا را در اینجا برانگیخته باشد در «هیربورد» یافت می‌شود.

او می‌گوید: «غایت است که وسایل را بوجود می‌آورد و نه فقط آنها را بوجود می‌آورد بلکه به آنان خیریت، نظم و اعتدال* نیز اعطا می‌کند.» (۱۰۳)

اسپینوزا در انتقادش بر این عبارت می‌کوشد تا این اصل را که خیر و شر در همه اشکال گوناگونشان فقط به بشر مرتبط‌اند نشان دهد «آن مفاهیم طبیعت اشیاء را فی‌نفسه نشان نمی‌دهند [اعتباری‌اند] بلکه فقط

شکل‌گیری آن تخیل را نشان می‌دهد» اما این یک نظر بالخصوص تازه نیست.

ابن‌میمون کاملاً آن را بسط داده است و عبارات زیر بخشی از عبارات خاص او در این مورد است: «شورور فقط به نسبت به یک شیء معین شر هستند... همه شورور عبارتند از فقدان... در مورد خداوند نمی‌توان گفت که او مستقیماً شورور را می‌آفریند... آثار او همه خیر کامل‌اند.» (۱۰۴)

اسپینوزا در نامه‌هایش به بلائینبرگ تقریباً همان عبارات ابن‌میمون را استفاده می‌کند: «اما من به سهم خودم نمی‌توانم بپذیرم که گناه و شر امری محصل باشند... چرا که شورور [معصیت آدم (ع)] بیشتر از یک

علم دارد» در سیر بحث خویش وجود تصورات کلی را کنار می‌نهد و نتیجه می‌گیرد که «لذا خداوند فقط علت اشیاء جزئی و قادر بر آنهاست».

اما ابن میمون به همان طریق بعد از بحث در مورد این مساله که آیا قدرت خداوند فقط شامل انواع است یا جزئیات^(۱۱۰) را نیز دربرمی‌گیرد، می‌گوید: «انواع و دیگر تصورات کلی فقط اموری عقلی هستند از آن جهت که هر امری که بیرون از ذهن است یک موجود جزئی یا یک مجموعه‌ای از موجودات جزئی است.

با قبول این مطب باید بعد از آن پذیرفت که اثر الهی که با انواع انسانی یعنی عقل انسان اتحاد دارد عبارت است از آن چیزی که در اتحاد با عقول جزئی است یعنی آن چیزی که در رؤسین^{*}، سیمئون^o، لوی^o و یهودا^o صدور پیدا می‌کند».^(۱۱۱) خصوصاً اشاره اسپینوزا به «آنهايي که پیرو ارسطو هستند» و «قائلند به اینکه این امور، امور حقیقی نیستند و فقط امور عقلی می‌باشند» بیشتر به نظر می‌آید که ماخوذ از این عبارت ابن میمون باشد «که انواع و تصورات کلی دیگر فقط امور عقلی هستند».

اسپینوزا مفهوم نسبت خیر و شر را در رساله مختصر با این عبارت که آنها «موجودات معقول»^{*} در برابر «موجودات واقعی»^o هستند بیان می‌کند چرا که او قائل است به اینکه موجودات معقول مشمول همه نسبت‌ها هستند و خیر و شر فقط نسبت‌هایی میان امور هستند».^(۱۱۲) اما اسپینوزا در کتاب اخلاق فراتر

نوع فقدان از کمال بیشتر که آدم می‌بایست در خلال آن فعل از دست داده باشد نبود».^(۱۰۵)

«من فکر می‌کنم به اندازه کافی نشان داده باشم که آنچه که صورت خویش را به شر، خطایا جنایات می‌بخشد شامل چیزی که مبین ذات باشد نیست و لذا نمی‌توان گفت که خداوند علت آن است».^(۱۰۶)

او در کتاب «تفکر مابعدالطبیعی» نیز به تکرار کلمات ابن میمون می‌پردازد با بیان اینکه «چیزی که فی نفسه در نظر گرفته شود آن را نه خیر و نه شر می‌توان خواند، بلکه فقط این صفات به امری اطلاق می‌شود که به نسبت با موجودی دیگر او را برای رسیدن به خواسته‌هایش یاری کند یا او را از خواسته‌هایش باز دارد».^(۱۰۷)

تأثیر مستقیم ابن میمون بر نحوه برخورد اسپینوزا با مساله شرور بدون هیچ تردیدی در رساله مختصر (بخش اول، §) آشکار است.

در آنجا اسپینوزا این سؤال را که چگونه برای یک خداوند کامل ممکن است بروز اختلال را در سرتاسر طبیعت روا دارد مطرح می‌کند. مفهوم «اختلال» عبارت «عدم انتظام» را که ابن میمون استفاده کرده است^(۱۰۸) و عبارت شبیه به آن یعنی «بی نظمی» را که اغلب در آثار گرسونیس و کرسکاس آمده منعکس می‌سازد.^(۱۰۹) اسپینوزا وجود اختلال حقیقی را در طبیعت منکر است.

آنچه را که ما اختلال می‌نامیم صرفاً انحرافی است از تصورات کلی و معین که ما آنها را بعنوان نمونه‌های کمال طرح کردیم.

لذا او با ارجاع به کسانی که می‌گویند «خداوند علم به جزئیات اشیاء فانی ندارد بلکه فقط به کلیات که به نظر آنان نابود ناشدنی است

* raben
o simeon
o levi
o judah
• entia rationis
o entia realia

می‌رود و خیر و شر را نه موجوداتی^o عقلی^o بلکه خیالی^o می‌نامد».

اسپینوزا در ذیل بخش اول کتاب اخلاق این سؤال را مطرح می‌کند که «چرا خداوند همه افراد بشر را بگونه‌ای خلق نکرده است که تنها با دستورات عقل اداره شوند». (۱۱۳) این سؤال، سئوالی است قدیمی. بعنوان مثال «یهود اها- لوی»^{*} یا «ابوالحسن» به این طریق سؤال را مطرح می‌کند: «آیا بهتر یا مناسب‌تر با علم الهی نبود اگر همه افراد بشر به راه راست هدایت شده بودند؟» (۱۱۴)

دکارت نیز این سؤال را مطرح کرده است «و سرانجام من نباید شکایت کنم که خداند با من در تشکیل افعال اراده معیت دارد یعنی این حکم که من در آن به انحراف رفته باشم» (۱۱۵) اما «معهدا من ادراک می‌کنم که خداوند بسادگی می‌توانست مرا آنچنان خلق کرده باشد که هرگز خطا نکنم اگر چه در عین حال مختار باشم و معرفت محدودی هم به من اعطا شده باشد». (۱۱۶)

اسپینوزا همین سؤال را در رساله مختصر هم مطرح کرده است: «در میان همه اینها چیزهای دیگری هم هست چگونه ممکن است که خداوند که کامل که کامل، تنها علت، علت معده و آفریننده همه موجودات است با این حال چنین اختلالی را در همه جای طبیعت مجاز بشمارد. همچنین چرا او بشر را بگونه‌ای خلق نکرده که قادر بر گناه نباشد» (۱۱۷) این سؤال در نامهای از بلائینرگ به اسپینوزا نیز متوجه او شده بود. (۱۱۸)

اسپینوزا از دو پاسخی که دکارت به این سؤال داده استفاده کرده است.

اول اینکه دکارت وجود محصل افعال خطا و گناه را در ارجاع به خداوند انکار می‌کند. چرا که این افعال از آن جهت که به خداوند بستگی دارند کاملاً صادق و خیراند» (۱۱۹) اسپینوزا همین پاسخ را در رساله مختصر، در نامهای به بلائینرگ (۱۲۰) و در بخش دوم کتاب

اخلاق را دنبال کرده است (۱۲۱) آنچه در رساله مختصر آمده بدین قرار است: «با توجه به [موضوعی] دیگر، چرا خداوند بشر را بگونه‌ای خلق نکرده که او گناه نکند؟ [پاسخی که] به این سؤال میتوان داد این است که هر آنچه که تاکنون درباره گناه گفته شده فقط به ما ارجاع می‌شود. (۱۲۲)

در پاسخ دوم دکارت میگوید که خداوند خطا و گناه را جهت هدفی خاص یعنی افزودن بر کمال مجموعه عالم ممکن گردانیده است. «من خوب واقفم که وقتی خود را کاملاً تنها در نظر بگیرم، چنانکه گویی تنها من در عالم وجود دارم، اگر خداوند مرا چنان می‌آفرید که هرگز خطا نمی‌کردم از آنچه هم اکنون هستم بسیار کاملتر می‌بودم اما با وجود این نمی‌توانم انکار کنم که اگر بعضی از اجزاء جهان مثل بقیه خالی از نقص نباشد کل جهان به یک لحاظ کاملتر از وقتی خواهد بود که تمام اجزاء آن همانند باشد.» (۱۲۳)

اسپینوزا این سؤال را آنگونه که دکارت مطرح میکند طرح نمیکند و سؤال را از این جهت طرح نمیکند که بواسطه دلیل بدیهی با لذات به اینکه خداوند هر چیزی را برای مقصودی و یا حتی جهت کمال مجموعی عالم خلق کرده، اعتقاد ندارد.

اما در آراء اسپینوزا پاسخی وجود دارد که با دقت و تأمل زیاد معلوم می‌شود که فقط شکل تجدید نظر شده‌ای از همان پاسخ دکارت است. او استدلال میکند که خطا و گناه در عالم وجود دارد اما نه به خاطر اینکه این دو سهمی در کمال مجموعی عالم دارند بلکه بواسطه اینکه خالی بودن جهان از آنها بامفهوم خداوند بعنوان موجودی بی‌نهایت بزرگ و قدرتمند تناقض پیدا

* entia

o rationis

imaginatio

• judah ha-levi (نام عربی: ابوالحسن) (۱۱۴۰-؟ ۱۰۸۵ م)

خاخام یهودی اسپانیایی، طبیب، شاعر، صاحب کتاب Cuzari

میکنند.

ماده‌های کم و کسر نداشت یا به عبارت صحیح‌تر قوانین طبیعت او آنچنان جامع بود که برای خلقت هر چیزی که عقل نامتناهی بتواند آن را به تصور در آورد کفایت می‌کرد. «(۱۳۴)

پس اسپینوزا پیدایش این مفاهیم نسبی را به خلط فهم و تخیل بر می‌گرداند و اینگونه مفاهیم را ذهنی می‌داند تا عینی.

او همچنین بدنبال این است تا عللی روانشناختی برای ترجیح یک دسته از این مفاهیم بر دسته دیگر بیابد.

بنظر می‌آید اسپینوزا چنین استدلال می‌کند که اگر ما خدایی داشته باشیم که بزرگی و قدرت او بی‌نهایت باشد چنین خدایی باید بواسطه ضرورت ذاتش قادر باشد که هر چیزی را قابل تصور سازد که شامل گناه هم میشود.

همین است معنی عبارتی در ذیل بخش اول از کتاب اخلاق که اسپینوزا می‌خواهد نتیجه بگیرد: «اما من پاسخی جز این ندارم که این امر به این دلیل است که او برای خلق همه اشیاء از کاملترین گرفته تا ناقص‌ترین

یادداشتها

- ۱- اسپینوزا، «رساله مختصر» (Short Treatise)، ص ۳۰۲.
- 2-Wolfson, Harry, The Philosophy Of Spinoza, Vol1 New York, 1969 PP.422-440.
- ۳- «اخلاق»، بخش اول، قصبه ۱۵ (ارجاعات به کتاب اخلاق همه راجع است به کتاب: اسپینوزا، باروخ، «اخلاق»، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی (۱۳۶۴).
- ۴- «اخلاق»، بخش اول، قصبه ۱۸.
- ۵- «اخلاق»، بخش اول، قصبه ۲۵.
- ۶- «اخلاق»، ذیل بخش اول (ترجمه فارسی، ص ۵۶).
- ۷- «رساله مختصر»، ص ۳۱۸.
- ۸- «رساله مختصر»، ص ۴۱۶ و بعد.
- ۹- در مورد مسأله کلی علل غایی در فلسفه اسپینوزا، نگاه کنید به: Peter Brunner, Probleme der Teleologie bei Maimonides, thomas von Aquin und Spinoza, Heidelberg, 1928.
- «مسأله غایت نزد این میمون، توماس اکوئینی و اسپینوزا»
- ۱۰- دلالة الحائرين (Moreh Nebukim) بخش دوم، ص ۱۳. همچنین رک: «رساله مختصر»، ص ۳۱۸.
- ۱۱- رک: «رساله مختصر»، ص ۴۱۶ و بعد.
- ۱۲- «اخلاق»، بخش اول، قصبه ۳۶.
- ۱۳- «تفکر مابعد طبیعی»، بخش دوم، ص ۱۰.
- ۱۴- مجموعه آثار، بخش دوم ۲۰۷ و ۱۱، ۴-۲ و ۱۱۱۹ (ترجمه فارسی «اخلاق» ص ۲۰۷)
- ۱۵- «در باره بسط علوم» (De Augmentis Scientiarum) یا «احیاء العلوم» (به تعبیر مرحوم فروغی) بخش سوم و ۴.
- ۱۶- همان اثر، بخش سوم و ۴ (مجموعه آثار، لندن، ۱۸۵۷، ج ۱، ص ۵۷۰، ج ۴، ص ۳۶۴)
- ۱۷- همان مأخذ.
- ۱۸- اخلاق، ذیل بخش اول (ترجمه فارسی ص ۵۷).
- ۱۹- همان مأخذ.
- ۲۰- «فلسفه ملطی، مباحثی منتخب از فلسفه»، ج ۲، بحث ۲۴ و بخش دوم، فصل اول:
- «Resomnes naturales agunt propter, aut potius agunturad finem Quatenus a Deo diriguntur ad finem singulis Praefiyum»
- ۲۱- اخلاق، ذیل بخش اول (ترجمه فارسی، ص ۵۷).
- ۲۲- کتاب الامانات والاعتقادات (Emunot we- Deot) بخش اول، ۴.
- ۲۳- همان اثر، بخش چهارم، مقدمه.
- ۲۴- دلالة الحائرين. بخش سوم، ۱۳.
- ۲۵- همان مأخذ.
- ۲۶- کتاب «الامانات والاعتقادات»، بخش اول، ۴.
- ۲۷- اخلاق، ذیل بخش اول (ترجمه فارسی، ص ۵۷).
- ۲۸- کتاب «الامانات والاعتقادات»، بخش چهارم، ۴.
- ۲۹- «اخلاق»، ذیل بخش اول، ترجمه فارسی، صفحه ۵۸ و ۵۷.
- ۳۰- «نور خداوند» (Or Adonai) بخش دوم، فصل پنجم و ۳.
- ۳۱- درباره آسمان (Decaelo) بخش اول، ۴، ۲۷ الف، ۳۳، درباره نفس (De Anima) بخش سوم، ۹، ۴۳۲ ب و ۲۱.
- ۳۲- دلالة الحائرين، بخش سوم، ۱۳.
- ۳۳- «اخلاق»، ذیل بخش اول (ترجمه فارسی، ص ۵۸).
- ۳۴- همان مأخذ.

- ۳۵- همان مأخذ.
- ۳۶- همان مأخذ.
- ۳۷- همان مأخذ.
- ۳۸- همان مأخذ (ترجمه فارسی، ص ۵۹).
- ۳۹- همان مأخذ.
- ۴۰- رک: هیوم، دیوید، «محاورات درباره دین طبیعی» (Dialogues Concerning Natural Religion) The Bobbs- Merrill Company: 1947, بخش دهم و یازدهم.
- ۴۱- اخلاق، بخش اول، قضیه ۳۳.
- ۴۲- اخلاق، بخش اول، برهان قضیه ۳۳.
- ۴۳- اخلاق، بخش اول، تبصره ۲ از قضیه ۳۳.
- ۴۴- همان مأخذ.
- ۴۵- همان مأخذ.
- ۴۶- همان مأخذ.
- ۴۷- همان مأخذ.
- ۴۸- همان مأخذ.
- ۴۹- دلالة الحائزین، بخش سوم، ۱۲.
- ۵۰- همان مأخذ، بخش سوم، ۱۶ و پایان بخش.
- ۵۱- «جنگهای خداوند» (Milhamot Adonai) بخش چهارم، ۳ (صفحه ۱۶۰ و ۱۶۱) و مقدمه بر تفسیر او بر کتاب ایوب.
- ۵۲- اخلاق، ذیل بخش اول (ترجمه فارسی ص ۵۹).
- ۵۳- همان مأخذ.
- ۵۴- «نور خداوند»، بخش دوم، فصل دوم، ۲۰ (ص ۳۵۰ ب)، رک به: دلالة الحائزین بخش سوم، ۱۹، «جنگهای خداوند» بخش چهارم ۲۰ ص ۱۵۶.
- ۵۵- دلالة الحائزین، بخش سوم، ۱۷ و ۲۳.
- ۵۶- عهد قدیم، کتاب ایوب، باب اول و دوم.
- ۵۷- عهد قدیم، کتاب ایوب، باب سوم و ۵-۳.
- ۵۸- عهد قدیم، کتاب ایوب، باب سوم و ۱۲.
- ۵۹- عهد قدیم، کتاب ایوب، باب ششم، ۱۰-۹.
- ۶۰- عهد قدیم، کتاب ایوب، باب نهم و ۴-۲.
- ۶۱- عهد قدیم، کتاب ایوب، باب نهم و ۲۵.
- ۶۲- عهد قدیم، کتاب ایوب، باب دوازدهم و ۷.
- ۶۳- عهد قدیم، کتاب ایوب، باب بیست و یکم و ۱۰-۷.
- ۶۴- عهد قدیم، کتاب ایوب، باب بیست و یکم و ۳۰.
- ۶۵- عهد قدیم، کتاب ایوب، باب چهارم و ۱۰-۷.
- ۶۶- عهد قدیم، کتاب ایوب، باب بیست و دوم و ۱۱-۶.
- ۶۷- عهد قدیم، کتاب ایوب، باب پانزدهم و ۶-۵ و ۱۰-۹.
- ۶۸- عهد قدیم، کتاب ایوب، باب هشتم و ۸-۳ و ۲۰.
- ۶۹- عهد قدیم، کتاب ایوب، باب هجدهم و ۷-۴.
- ۷۰- عهد قدیم، کتاب ایوب، باب یازدهم و ۷ و ۱۲-۱۱.
- ۷۱- «اخلاق»، ذیل بخش اول (ترجمه فارسی ص ۵۹).
- ۷۲- همان مأخذ
- ۷۳- همان مأخذ.
- ۷۴- «فلسفه ملطی، مباحثی منتخب از فلسفه» ج ۲، بحث بیست و چهارم، فصل هشتم:
- «Finis est Prior in intentione Quammedia»
- ۷۵- منبع قبل از بحث بیست و چهارم، فصل‌های ۷-۶:
- Deus... mode eminentissimo agit Propter finem , non Quientra Se Sit... Deus omnia fecit Propter Se.... non Quod istis Quae fecit, indiget.... Quod Scholastici ut bene allis Faciat Quae Sunt extra rebus»
- رک به یادداشت بنش (Baensch) بر این عبارت در ترجمه او از «اخلاق».
- ۷۶- «تفکر ما بعد الطبیعی» بخش دوم: ۱۰.
- ۷۷- اخلاق، ذیل بخش اول (ترجمه فارسی صفحه ۵۹ و ۶۰).
- ۷۸- اخلاق، بخش اول، قضیه ۱۹.
- ۷۹- اخلاق، ذیل بخش اول (ترجمه فارسی ص ۵۹).
- ۸۰- اخلاق، بخش اول، برهان قضیه ۳۲.
- ۸۱- اخلاق، بخش اول، قضیه ۳۲.
- ۸۲- اخلاق، بخش اول، نتیجه ۲۱، قضیه ۲۲.
- ۸۳- اخلاق، ذیل بخش اول (ترجمه فارسی ص ۶۰).
- ۸۴- همان مأخذ.
- ۸۵- همان مأخذ.
- ۸۶- فلسفه ملطی، مباحثی منتخب از فلسفه، ج ۱، مباحث هفتم تا دوازدهم.
- ۸۷- اصول فلسفه (Principia...) بخش دوم، ۳۶. برای ارجاعات دیگر به دکارت و عبارات مثل آن در مولفین سوری نگاه کنید به: ژمسیون، ایشن، «فهرست همسانی‌های دکارتیان و مدرسیان»
- ۸۸- «تفکر ما بعد الطبیعی»، بخش دوم، فصل دوم.
- ۸۹- نامه بیستم.
- ۹۰- اخلاق، ذیل بخش اول ترجمه فارسی صفحه ۶۰ و ۶۱.
- ۹۱- همان مأخذ، ذیل بخش اول (ص ۶۱).
- ۹۲- همان مأخذ، ذیل بخش اول، ص ۶۰.
- ۹۳- همان مأخذ، ذیل بخش اول (ص ۶۱).
- ۹۴- همان مأخذ.
- ۹۵- دلالة الحائزین، بخش سوم، ۱۷، نظریه دوم.
- ۹۶- همان مأخذ، نظریه سوم.
- ۹۷- مجموعه آثار، بخش دوم، ص ۸۱، ۱۱، ۱۱ و بعد.
- ۹۸- «درباره ذات الهی» (Denatura Deorum) بخش دوم و ۵۴، فصل ۱۳۳.
- ۹۹- «درباره ذات الهی» بخش دوم، ۵۷، فصل ۱۴۲.
- ۱۰۰- دلالة الحائزین، بخش سوم، ۱۹.

- ۱۰۱- اخلاق، ذیل بخش اول (ترجمه فارسی ص ۶۱).
- ۱۰۲- همان مأخذ، ذیل بخش اول (ترجمه فارسی ص ۶۰).
- ۱۰۳- «فلسفه ملطی، مباحثی منتخب از فلسفه»، ج ۲، بحث سیوسوم، فصل هفتم:
- “fini causat media nec causat Solummodo, Sed dat illis bonitatem men Suram et ordinem.”
- ۱۰۴- دلالة الحائرین، بخش سوم، ۱۰.
- ۱۰۵- نامه نوزدهم (مجموعه آثار، بخش چهارم، ص ۸۸ و ۱۱۰-۱۱۱-۱۰).
- ۱۰۶- نامه بیست و سوم، ۱۱-۶-۴.
- ۱۰۷- «تفکر ما بعد الطبیعی»، بخش اول، ۶.
- ۱۰۸- دلالة الحائرین، بخش سوم، ۱۹، عدم انتظام (ت۱۶۵ ۶۱۶۵)
- ۱۰۹- «جنگهای خداوند»، بخش چهارم، ۲ (ص ۱۵۶)، نور خداوند، بخش دوم، فصل دوم، ۲ (ص ۳۵ ب)، ۶۱۶۵ ۶۱۶۵
- ۱۱۰- دلالة الحائرین، بخش سوم، ۱۷.
- ۱۱۱- همان مأخذ
- ۱۱۲- رساله مختصر، بخش اول، ۱۰، رک به منبع فوق و صفحه ۱۶۱ و ۱۶۲.
- ۱۱۳- اخلاق، ذیل بخش اول (ترجمه فارسی ص ۶۴)، با مجموعه آثار، بخش دوم ص ۸۳، ۱۱، ۲۷-۲۶.
- ۱۱۴- CUZARI، بخش اول ۱۰۲.
- ۱۱۵- تأملات، تأمل چهارم (مجموعه آثار بخش هفتم، ص ۶۰، ۱۱، ۲۸-۲۶).
- ۱۱۶- همان مأخذ (ص ۶۱، ۱۱۰-۱۱-۹).
- ۱۱۷- رساله مختصر، بخش اول، ۶ و فصل ششم.
- ۱۱۸- نامه بیست و دوم (مجموعه آثار، بخش چهارم ص ۱۱، ۱۴۲، ۲۶ و بعد).
- ۱۱۹- تأملات، تأمل چهارم (مجموعه آثار بخش هفتم، ص ۶۰ و ۱۱، ۲۸-۲۹).
- ۱۲۰- نامه بیست و سوم (مجموعه آثار، بخش چهارم، ص ۱۱، ۱۴۷، ۱ و بعد).
- ۱۲۱- قضایای ۳۳ و ۳۵، رک به مجموعه آثار، ج ۲، صفحه ۱۱۱ و بعد
- ۱۲۲- «رساله مختصر»، بخش اول، ۶، فصل ۸.
- ۱۲۳- تأملات، تأمل چهارم (ترجمه فارسی) دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه دکتر احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱، ص ۹۸).
- مجموعه آثار، بخش هفتم، ص ۱۱۰۶۱-۲۳-۰۱۷.
- ۱۲۴- اخلاق، ذیل بخش اول (ترجمه فارسی، ص ۶۴)، مجموعه آثار بخش دوم: ص ۸۳، ۱۱، ۲۷-۲۶.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

