

فصلنامه علمی- پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهرا (س)

سال یازدهم، شماره ۴۰، زمستان ۸۰

نسبت مفهوم جسمانیت به خدا و نگاه اسپنیوزا به آن

دکتر محسن جهانگیری*

زهرة توازینی**

چکیده:

مفاهیم متفاوتی که از خدا در طول تاریخ در ذهن انسانها پدید آمده است، بیشتر برخاسته از صفات خداوند است که بوجهی بیانگر ذات سرمدی اوست. یکی از عجیبترین نسبتها که به خداوند داده شده است نسبت جسمانیت است. همه کسانی که این نسبت را به خدا داده‌اند انگیزه واحد و یکسانی نداشته‌اند و علاوه بر آن عمق باورشان درباره خداوند نیز یکسان نبوده است.

در این مقاله نخست تاریخچه‌ای از پیدایش مفهوم خدا و صورت‌های گوناگون آن به تصویر کشیده شده است، بگونه‌ای که ضمنا تحول مثبت در معرفت انسان از خدا را نیز ترسیم می‌کند. سپس به بررسی این تصویر خاص از خدا در نزد مسلمانان می‌پردازد تا نشان دهد که با وجود

* عضو هیات علمی دانشگاه تهران
** دانشجوی دکترای دانشگاه تهران

باورهایی اینچنین در میان ایشان - که جریانهایی در حاشیه تلقی می‌شوند- در میان اندیشمندان بنام و بزرگ مسلمان هیچگاه، حتی گمان چنین اندیشه‌ای هم به خدا نرفته است.

اما صرف‌نظر از انگیزه‌های جاهلانه، انتساب صفت "بعد" به خدا - که ترجمان دیگری از جسمانیت است - از ناحیه متفکر بزرگ غرب، یعنی اسپینوزا، از آن جهت موجب تعجب است که شأن و مرتبت وی مجال مقایسه دیدگاه او را با تصاویر عامیانه و جاهلانه از خدا نمی‌دهد. ولذا با نگاهی از سر تعقیق، بخش دیگر این مقاله به بررسی تصویر وی از خدا، انگیزه او و سرانجام نقد نظر وی در این خصوص اختصاص داده شده است.

خدا مفهومی برگرفته از نظرگاه متعالی انسان نسبت به موجودی است که هستی در کلیتش وامدار اوست و پدیده خلقت اولین صحنه نمایش رازی است که آدمی بواسطه آن و از آن طریق خدا را جستجو نموده است. نسبت انسان با خدا در گونه‌های متفاوتی صورت بسته است، گاه در تنهایی و به عنوان یک ملجأ، گاه در شور یک عشق و به عنوان معشوق، و گاه نیز به عنوان دادرسی در نزاع‌های بی‌پایان و گاهی هم به عنوان مصداقی از رحمت راستین که دل در تذکرش به آرامش می‌رسد. و هزاران نسبت دیگر که هر نسبتی را اسمی و هر اسمی را ظهوری متفاوت از دیگری بوده است. بنابراین خدا در هر موقعی از مواقف زندگی آدمی به ضرورت تحت عنوان اسمی از اسماء جلاله ظاهر، و او را در بحر ضلالت‌ها راهنما گشته، و درد سنگین تنهایی‌اش را التیام بخشیده است. اما این نسبت‌ها در تاریخ تأملات بشری به نحو یکسان و دارای زمان مشخصی برای آغاز نبوده است، بلکه برقراری آنها بیشتر تابع نیاز آدمی بوده و می‌باشد.

با یک مطالعه اجمالی در اندیشه نخستین فیلسوفانی که رسماً به تأملات فلسفی پرداخته‌اند، به خوبی روشن خواهد شد که انسان ابتدائی آشنایی چندانی با خدای مکلم ادیان نداشته، یعنی تصویر دینی از خدا - که معادل تصویر کاملی از او هم هست - به هیچ وجه تصویر آشنایی برای او نبوده است. آنچه بیش از همه ذهن و اندیشه او را مشغول خویش ساخته، اتفاقاتی بوده که در

اطراف او رخ می‌نموده و زندگی‌اش را به شدت تحت تأثیر قرار می‌داده است. ابری، بادی، بارانی، سیلی، زلزله‌ای و حوادثی نظیر آن‌ها، که او بیشتر دوست می‌داشته آنها شکل هدایت یافته‌ای داشته باشند تا آثار نامطلوب‌شان را - اگر دفع شدنی نباشد - لااقل در جای دیگری به جای بگذارند و اگر برکاتی بر آنها بار است - که چنین نیز هست - متوجه او گردند. و به این دلیل است که می‌توان ادعا کرد همه نسبت‌های انسان با خدا آغازی همانند ندارد. تصویری که ما امروزه از خدا داریم به هیچ وجه آشنای انسان‌های پیشتر از ما نبوده است. حتی انسان‌هایی که به عصرهای پسین تر تعلق داشته و بر پیشینه‌های عمیق‌تر و وزین‌تری از اندیشه‌های فلسفی متکی بوده‌اند، تصویر یکسانی از خدا نداشته و ندارند، و گواه آن نگاه "دایستی" بعضی از فیلسوفان در عین نگاه "ته‌ایستی" بعضی دیگر است.

بنابراین به موازات پیشرفت بشر در عرصه‌های مختلف زندگی، نگاه او به خدا نیز منقح‌تر و منزهرتر گردیده است و این تنقیح و تنزیه در قالب ادیان، یعنی جایی که خداوند، خود را برای انسان تصویر کرده است به اوج می‌رسد و به همین دلیل می‌توان مدعی شد که حتی خدای فیلسوفان با خدای متکلمان تصویری همگون ندارد. و در بستر اندیشه فیلسوفانه یا حتی متکلمانه نسبت به خدا هم این تفاوت‌ها بسیار است، به گونه‌ای که پیدا کردن قدر جامعی که بتواند همه اندیشه‌های بشری را در مورد خدا پیوند دهد، کاری - اگر نگوییم غیر ممکن - بسیار دور از واقع می‌نماید. با این حساب به نظر می‌رسد عرصه‌های خدا پژوهی بیشتر متوجه مقایسه دیدگاه‌های مربوط به خدا باشد تا تلاش در جهت یافتن قدر جامع و تطبیق آنها بر یکدیگر و شاید به ندرت مفهومی را درباره خدا بتوانیم بیابیم که متفق همه نحله‌هایی باشد که به گونه‌ای به خدا پرداخته‌اند.

اما آنچه مسلم است، نخستین اندیشه‌های مربوط به خدا از نگاه انسان به خلقت آغاز گشته است و بعد از آن سیری تکاملی را پیموده و در بستر خویش، هر چه جلوتر آمده به خدای ادیان شباهت بیشتری رسانده است. و صرف نظر از درست بودن یا غلط بودن تصویر انسان‌ها از خدا، برای یک عالم دین پژوه مطالعه جمله این تصاویر، امر مطلوبی است که البته کاربردهای عملی هم دارد.

انسان‌های نخستین خدا را در میان اشیاء طبیعی جستجو می‌کردند که خود در طبیعت است و هم بر طبیعت تأثیرگذار. و اساساً اصل تأثیرگذاری، آنها را متوجه این مهم کرده بود. یعنی بخشی

از فهم ایشان - اعتقاد به تأثیرگذار بودن خدا - فهمی مقرون به حقیقت بود، اما با وجود این در تعیین مصداق موجود تأثیرگذار راه را به خطا رفته، و تعالی برای آنان مفهومی کاملاً یگانه می نمود.

در گزارش تاریخی کاپلستن^۱ از متفکرانی که به سرزمین یونان باستان تعلق داشتند، این امر به خوبی روشن می شود که اولین مفهوم سازی ها از خدا بسیار ابتدایی و دور از تصویر حقیقی می نموده است و آنچه میان آن اندیشمندان پیوند می داده است داشتن تصویر جسمانی از مبدأ عالم بوده است و این در صورتی است که با مسامحه، مبدأ مورد نظر ایشان را به مبدئیت دینی عالم تأویل کنیم. گرچه به گفته مورخ محترم تاریخ فلسفه^۲ آن اندیشمندان در موضع و موقعی نبودند که تمایز میان روح و ماده برای شان امری روشن بوده باشد. "بلکه آنان کاملاً از این تمایز غافل یا حداقل مستلزمات آنرا در نمی یافتند".

اما جلوتر و در اندیشه های فلسفی فیثاغوریان، گرایشات عبادی ضمیمه مفهوم خشک و بی روح از مبدأ هستی می شود و خصیصه های مرتاضی و دینی مرموز، اما ناپخته، نشان از گامی فراتر در اندیشه های خداشناسانه دارد. گرچه نه واحد هراکلیتوس، یعنی آتش را، و نه "آب" و "هوای" طالس و آناکسیمنس را می توان خدای شخصی لحاظ کرد،^۳ بلکه می توان اعتراف نمود که خدای مصور ایشان چندان تفاوتی با خدای بت پرستانی که خدایان شان موجوداتی از قبیل سنگ و چوب بود، نداشته است، اما در هر حال در مطالعه تاریخی آنها تحول مثبتی را می توان ملاحظه نمود. خصوصاً وقتی به فیلسوفانی نظیر گزنوفانس^۴ بر می خوریم که خدایان یونانی را به دلیل صفات انسانی که به آنها نسب داده می شد مورد انتقاد قرار می دهد و یا کسانی مانند پارمنیدس^۵ که در تلاش برای زدودن "تغییر" و "صیرورت" از ساحت "وجود" یا "واحد"، بستر مناسب تری برای فهم

۱. تاریخ فلسفه، جلد اول، قسمت اول، از صفحه ۳۰ به بعد.

۲. همان، صص ۳۳ و ۳۴.

۳. همان، ص ۶۴.

۴. همان، ص ۶۹.

۵. همان، ص ۷۳.

از خدا فراهم می‌سازد و مفاهیمی همچون "نامخلوق بودن" و "تباهی ناپذیری" را برای آنچه وی آنرا "کامل"، "نامتحرک" و "بی پایان" می‌دانست اثبات می‌نماید.

با همه پیشرفتی که در تأملات فلسفی، تا بدینجا، دیده شد، هنوز خدای معبود در اندیشه فیلسوفان یونان باستان، صورت نبسته است و آنچه بیشتر مورد توجه ایشان بوده است، با مسامحه، آنرا معادل "خدای خالق" می‌توان دانست، زیرا خلقت از او توجیه می‌شود و به قول نویسنده محترم کتاب "نخستین فیلسوفان یونان"^۱ بنیاد کار این فیلسوفان، شناخت جهان مادی، به وسیله تحلیل و تجربه عینی بود. و مفهوم پرستش برای فیلسوفان یونانی - در سراسر تاریخ یونان باستان - مفهومی بیگانه می‌نموده است.

نگاه صرف به موجودی که فقط در مبدأ هستی و شاید کمی بیشتر و به عنوان "خالق" به او نظر می‌شود، در فیلسوفان بعد از سقراط کم کم جای خود را به خدا یا خدایانی می‌دهد که دیگر یک نقطه شروع نیستند، بلکه جای پای در تمام عرصه‌های زندگی آدمی دارند و این خود حکایت از یک گام دیگر در تنقیح مفهوم‌سازی از خداست. این حرکت با افلاطون و استاد بزرگوارش سقراط آغاز می‌شود، حرکتی که بعداً به دوردست‌های تاریخ بشری کشیده می‌شود و بیش از همه، مسیحیت را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، یعنی دینی را که خود مدعی تصویر درست و حقیقی از خدا بود.

بر اساس گزارش ژیلسون^۲ در السهیات افلاطون، مطابق آنچه در رساله نوامیس آمده است، خدایان وجود دارند، مراقب اعمال بندگانشان و امکان تباهی ایشان به وسیله انسان هرگز وجود ندارد. در باور افلاطون خدا یا خدایان توجه خاصی به انسان دارند، آنها علاوه بر "فسادناپذیری"، احاطه قیومی بر عالم دارند. "امکان ندارد شی‌ای خارج از حیطه عمل آنها بماند."^۳ و چیزی محروم از مراقبت ایشان باشد. پرداختن به کلیات امور، صانع فسادناپذیر جهان را از توجه به جزئیات باز نمی‌دارد. اینها همه عناصر مثبتی هستند که ظهورشان در باور افلاطون سایه‌ای از خدای مصور

۱. نخستین فیلسوفان یونان، ص ۱۴۸.

۲. روح فلسفه قرون وسطی، صص ۲۴۸ و ۲۴۹.

۳. همان، ص ۲۴۹.

ادیان را ترسیم می‌کند. اما وصف کثرت برای خدایان، با اینکه او مثال "خیر" را "واحد" می‌داند، کمی او را از تصویر منقح خدا که لزوماً به ادله کثیر، واحد است، دور نگه داشته و ضعفی را متوجه مفهوم‌سازی وی از خدا کرده است. اما آنچه محل اعتناست عقلانی دانستن "خدای صانع" یا "دمیورژ" است و این که هیچ اثری از نسبت جسمانیت به خدا یا صایع وجود ندارد.

نسبت جسمانیت در ارسطو نیز که خدا را "فکر محض" می‌داند محلی از اعراب ندارد. خدای ارسطویی یا فکر محض "از ازل تا ابد با عالمی قرین است که نه مخلوق او و نه معلوم اوست."^۱ اما به هیچ وجه جسمانی نیست. خدای ارسطویی گرچه "خالق" نیست اما به یک معنا "معبود" است. این عشق اوست که در ذره ذره کائنات عالم را به حرکت واداشته است. او که غایت همه اشیاء هستی است از این جهت که معشوق همه است، محرک اولی عالم است و اینها همه حکایت مثبتی است از آنچه تا زمان ارسطو رخ داده است، اما هنوز هم از صورت یک خدای منقح بسیار دور است. خدای ارسطویی گرچه "متعالی" فرض شده است اما "متکلم" نیست. عنایت خدا، تکلم و تجسد عناصری است که در مسیحیت ظهور می‌کند. گرچه قبل از آن در افلوپین "عنایت به خلق" به گونه‌ای مطرح شده بود اما این عنایت که در مسیحیت معادل توجه خاص خدا به تک تک موجودات است با عناصر سه گانه علم و سببیت و رضا در هم آمیخته و از نظر ایشان قول به "خلقت" و انکار همزمان "عنایت" قولی تناقض آمیز می‌نماید.

با این که در مسیحیت فرآیند جدیدی شکل گرفته که به موجب آن رابطه انسان و خدا از آنچه تاکنون تصور می‌شده است - یعنی صمیمی تر شدن انسان با خدا - پررنگ تر گشته و مفهوم عنایت شکل خاص تری از آنچه در افلوپینیان بود، به خود گرفته و نبوت سند گویای ارتباطی تلقی می‌شود که در آن خداوند از شکل یک معشوق یک جانبه، خارج گشته و امکان "دیالوگ" را به انسان می‌دهد، اما ظهور چرخش ناگهانی در مسیحیت و در قرون سپس تر و تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی بعضی از فیلسوفان، معادلات مثبت را بر هم زده و اعتقاد به "تجسد" که حاصل این تأثیر

است بویی از اعتقاد به جسمانیت را به مشام می‌رساند. و این در حالی است که بزرگانگی همچون اگوستین صریحا به جسمانی نبودن خداوند اعتراف دارند.^۱

در مفهوم‌سازی اگوستین از خدا صریحا به چند مطلب اشاره شده است از جمله برتری و فراتری او از همه چیز بدون این که برایش مکانی باشد. احاطه‌اش بر همه چیز بی آنکه چیزها را حاوی باشد، در همه جا بودنش بدون اینکه او را مکانی معین باشد و سرانجام ابدی بودنش بدون اینکه او را زمانی باشد.^۲ و اینها همه حکایت اعتقاد به غیر جسمانی بودن خداست. اما هنوز هم نمی‌توان آنها را با "تجسد" به معنای مسیحی آن جمع کرد. و اگر اگوستین را نماینده رسمی بخش اعظمی از تاریخ مسیحیت بدانیم و اعتقاد و اعتراف او را مبنی بر غیر جسمانی بودن خدا مغتنم بشماریم، با وجود این، اعتقاد مسیحیان به "تجسد" و بنابراین، "تثلیث"، را می‌توان حکایتی منفی در تاریخ مفهوم‌سازی از خدا دانست. گرچه این بینش رقیب بلامنازعی هم در عالم مسیحیت نبوده و نیست ولی در هر حال رقیبان، هر کس که باشند، در حاشیه‌اند.

نسبت جسمانیت به خدا در میان مسلمانان

در میان مسلمانان نیز گروه‌هایی وجود داشته‌اند که نسبت به جریان غالب، همیشه در حاشیه بوده‌اند. اینان کسانی بوده‌اند که به دلایل متفاوت به جسمانیت خدا باور داشته‌اند. اما جریان غالب که بیشتر به فیلسوفان تعلق داشته تا به متکلمین، مع ذلک از دغدغه‌های کلامی آسوده نبوده‌اند. چنانکه گویی ایشان خود را متولی اثبات فلسفی ایده‌های کلامی مربوط به خدا می‌دانسته‌اند و در تصویری که از خدا ترسیم نموده‌اند، در هر شکل، سعی کرده‌اند از مسلمات دینی فاصله نگیرند و از جمله در اثبات صفات برای خدا.

مسئله تجسیم خداوند برای قائلین به "تعطیل در عرصه شناخت"، به طور کلی، منتفی است، زیرا اگر نتوانیم بگوییم خدا چیست یا کیست، به طریق اولی، بحث از جسم بودن یا نبودنش هم

۱. اگوستین - کارل یاسپرس، صفحه ۲۰

۲. همان، صص ۶۳ و ۶۴.

موضوعیت نخواهد داشت، اما این مسئله با "تعطیل در عرصه هستی" که به موجب آن خدا فقط در ابتدای خلقت حضور داشته و بعد از آن دست از عمل خلق کشیده است،^۱ منافاتی ندارد و به نحوه تصور ایشان از خدا وابسته است. اگر مسئله تجسیم محملی برای خود بیابد بیشتر در میان قائلین به "تشبیه" خواهد بود، خصوصا در میانی کسانی که تشبیه را در همه صفات جاری دانسته‌اند. بنابراین در میان مسلمانان قائلین به تشبیه، قائلین به تجسیم‌اند. و عمده دلیلی که وجود بعضی از مشبیه را در میان مسلمانان توجیه می‌کند، جمود بر ظواهر آیات و کوتاهی فهم است که اعتقادشان به جسمانیت خدا را هم می‌توان با آن مرتبط دانست.

از مشهورترین اندیشمندان عالم اسلام که به وادی خطرناک "تشبیه خدا به جسم" کشیده شده است، ابن تیمیه است. دلایلی که وی بر این امر آورده است محل اعتناست. از نظر او "موجود قائم به نفس، غیر قابل اشاره حسی و غیر قابل رویت، وجود خارجی ندارد، و بنابراین یک چنین موجودی ساخته و پرداخته ذهن بشر است."^۲ از نظر ابن تیمیه "آنچه در هستی کامل‌تر است، برای مرئی بودن شایسته‌تر است و به همین جهت آنچه امکان مرئی شدن در آن نیست، از حیث وجود و هستی ضعیف‌تر است."^۳ به همین دلیل نتیجه می‌گیرد که واجب‌الوجود، به عنوان کامل‌ترین موجودات بیشترین شایستگی را برای ظهور دارد اما اگر ما او را نمی‌بینیم نه از باب این است که رویت او فی نفسه ممتنع باشد، بلکه چشمان ما را توانایی دیدن او نیست."^۴

ابن تیمیه گرچه خود، صریحا به جسمانیت خدا اعتراف نکرده و بلکه در مواردی هم خصوصا حنبلی‌ها را از نسبت جسمانیت به خدا تحذیر می‌کرده است، اما کسانی که این نسبت را به او داده‌اند آنرا از لوازمات منطقی او در مورد رویت خدا دانسته‌اند. زیرا رویت به معنای ادراک حسی، مستلزم جسم بودن شیء مرئی است. و چون او با ادله نقلی و براهین عقلی اصرار در جواز رویت خدا دارد، این نسبت به او چندان هم بی‌وجه، نمی‌نماید. مخصوصا که تلاش دارد تا در

۱. سوره مائده آیه ۶۹، به این مطلب اشاره نموده است: "و قالت اليهود ید الله مغلولة."

۲. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، غلامحسین دینانی، جلد اول، صفحه ۵۵.

۳. همان، ص ۵۶.

۴. همان، ص ۵۷.

”جهت بودن وجود حق را به عنوان یک موجود مرئی، عقلا توجیه نماید“^۱ و جهت بدون جسمانیت بی معناست.

ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین^۲، به گروهی از رافضیان اشاره می کند که به خدا نسبت جسمانی داده اند. این گروه چون تنها سه صفت طول و عرض و عمق را نشانه موجودیت چیزها دانسته و چون خدا را نیز موجود می دانند به جسم بودن او هم باور دارند. همچنین اشعری در همین کتاب^۳ به سه گروه از مرجئه اشاره می کند که هر یک به گونه ای به تشبیه قائل اند. گروهی برای خدا چهره ای آدم گونه تصویر کرده اند که دارای گیسوانی بلند، گوشت و پوست و استخوان است و با این که او را دارای اندام های انسان وار دانسته اند مع ذلک او را به هیچ مخلوقی شبیه ندانسته اند.

اشعری همچنین در مسئله رویت خدا، گروهی از مرجئه را نام می برد که معتقدند خدا را در جهان دیگر می توان با چشم دید.^۴

در هر حال چون مسئله رویت با جسمانیت تلازم دارد، قائلین به رویت را می توان در زمره معتقدان به جسمانیت خدا نام برد. تذکر این مطلب هم مفید فایده است که همه کسانی که نسبت جسمانیت را به خدا روا دانسته اند، تعریف واحدی از جسم نداشته اند.

اگر از امثال ابن تیمیه و دیگران - که به زعم ما به جریان های حاشیه ای تعلق دارند و از ”مجسمه“ که در میان مسلمانان رسمیت دارند - صرف نظر کنیم عموم متفکران مسلمان نسبت جسمانیت به خدا را صحیح ندانسته، آنرا ایده ای ناپخته و قولی سخیف بر شمرده اند و این مطلب را از مجاری مختلف به اثبات رسانده اند.

آنچه عموم فلاسفه مسلمان در آن اتفاق نظر دارند، وجود صفت علم برای خداست. بگونه ای که در همه انواع فاعلیت هایی که به خدا نسبت داده اند، اعم از ”بالرضا“، ”بالتجلی“، ”بالعنایه“ و

۱. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، غلامحسین دینانی، جلد اول، صفحه ۶۰.

۲. صص ۳۶ و ۳۷

۳. ص ۷۹

۴. همانجا

“بالقصد”، علم مأخوذ است و از طرفی این باور نیز در میان ایشان وجود دارد که “علم” با “جسمانیت” که مانع و حجابی برای معقولیت و عاقلیت شی است، ناسازگار است. بنابراین همین که علم برای خدا، به انحاء مختلفش اثبات شود، آن اثبات به منزله نفی جسمانیت هم خواهد بود. با وجود این ایشان در مواضع مختلفی از آثارشان صریحا خداوند را از هر آنچه که جسم و جسمانی است مبرا دانسته‌اند.

ابن سینا، فیلسوف شهیر عالم اسلام، در کتاب معروف خویش بعد از بحث‌های مفصل پیرامون علم خداوند که حاصل آن اعتراف به “عقل محض” بودن و “معقول محض” بودن خداست، صریحا می‌گوید: “انه لیس بجسم و لافی جسم و لا منقسم بوجه من الوجوه”^۱ مجرای دیگری که در آن مسئله جسمانیت طرح و نفی می‌گردد، بحث مراتب هستی است. مطابق باور فیلسوفان ما در سلسله مراتب وجود، جسم جایگاهی در منتهی‌الیه سیر نزولی هستی دارد که بعضی از آن به “ظلمت”^۲ تعبیر کرده‌اند. بنابراین چگونه ممکن است، خدایی را که واجد کمالات، بلکه واجد اعلی مرتبه کمال است به صفت جسمانیت متصف کرد؟

بحث وحدت خدا نیز حوزه دیگری از مباحث فلسفی است که در آن شبهه جسمانیت او دفع می‌شود. در این بحث همه صفاتی که قابل نسبت به جسم‌اند، از ساحت خداوندی طرد می‌شوند. برای مثال شیخ‌الرئیس در بحث صفت فاعلیت خداوند، صریحا او را از کم و کیف و تقسیم و صفاتی نظیر اینها مبرا دانسته، می‌گوید: “بری عن الکم و کیف و الماهیه و الاین و المتی و الحرکه لانه غیر منقسم، لا فی الاجزاء بالفعل و لا فی الاجزاء بالفرض و الوهم کالمصل، و لا فی العقل بان تکون ذاته مرکبة من معان عقلیه متغیره تتحد منها جمله.”^۳

۱. الهیات شفا، ص ۴۳۳

۲. اشاره به رأی شیخ اشراق

۳. الهیات الشفا، ص ۴۰۱

در "التعلیقات" نیز صفت عقل را برای خدا اثبات نموده، مطالب قبلی را با بیان دیگری تأکید می‌کند. همچنین در "الاشارات"^۲ نیز که آخرین اثر این فیلسوف بزرگ است در مواضع مختلف "لاینقسم" بودن واجب تعالی یادآوری شده و به شکلی حکیمانه مورد اثبات قرار گرفته است.

نفی جسمانیت خدا، در بیان شیخ شهاب‌الدین سهروردی، در ضمن این قاعده که "جسم نمی‌تواند جسمی دیگر را به وجود آورد"^۳ هم آمده است. زیرا به نظر وی "تورالانوار" که معادل خدا فرض شده است، برای انوار دیگر مبدئیت دارد.^۴ بنابراین اگر این دو مقدمه کنار هم نهاده شوند، این نتیجه حاصل می‌شود که خدا یا نورالانوار جسم نیست.

امام فخر رازی، از متکلمین برجسته اسلامی، نیز در کتاب معروفش، "المباحث المشرقیة"^۵، پنج وجه ذکر می‌کند تا بگوید اول تعالی جسم نیست. یکی از آن وجوه این است که در هر جسمی می‌توان اجزاء حسی فرض کرد که این جسم به آن اجزاء متعلق است، و چیزی که چنین باشد نمی‌تواند، واجب‌الوجود باشد.

از جمله فلاسفه مشهور عالم اسلام که به طور جدی و کرازا در آثار خود به نفی جسمانیت از خدا پرداخته است، صدالمآلهین شیرازی است.^۶ در "الشواهد الربوبیة"^۷ که مجموعه‌ای از دیدگاه‌های متعالی اوست، این مطلب آمده است، که موجد جسم موجودی است غیر جسمانی، و آن یا واجب‌الوجود است و یا عقل، که منتهی به وجود واجب می‌گردد. و چون اجسام متناهی‌اند پس آفریننده‌ای دارند که غیر جسم و جسمانی است.

۱. التعلیقات، صص ۸۹ و ۹۰
۲. شرح خواجه طوسی و قطب‌الدین رازی، جزء سوم، ص ۵۴
۳. حکمة الاشراف، ص ۲۱۷
۴. همان، ص ۲۳۰
۵. جلد دوم، صص ۴۵۸ و ۴۵۹
۶. برای نمونه، در اسفار، جلد ششم که به بحث صفات خدا می‌پردازد.
۷. ص ۷۳

از اندیشمندان معاصر، می‌توان به مرحوم علامه طباطبایی اشاره نمود که نظیر همین مطالب را در کتب مختلف و از جمله در اثر گرانسنگ خویش، "نهایة الحکمة"^۱، متعرض شده است و همه اینها بیان واضحی است که فیلسوفان بنام مسلمان، ایده جسمانیت خدا را، ایده‌ای از سر جهل دانسته و هرگز چنین اندیشه‌ای را در مورد خدا روا ندانسته‌اند.

مطالعه اجمالی در تاریخ تفکر فلسفی غرب، خصوصا از دوران قرون وسطی به بعد، این نتیجه را به دست می‌دهد که اندیشمندان بنام غربی نیز همچون فلاسفه بزرگ ما، ساحت کبریایی خداوند را از این نسبت مبرا دانسته‌اند. - که پرداختن به آن در جای خود مقاله‌ای مستقل را می‌طلبد. ما در آن مجموعه با اندیشمند بزرگی آشنا می‌شویم که طریقی دیگر را در این باب پیموده است و او کسی جز فیلسوف نامدار یهودی تبار، باروخ اسپینوزا نیست.

این سؤال می‌تواند یک سؤال اساسی تلقی شود که چرا اندیشمندانی نظیر اسپینوزا، که به صلابت فکر و اندیشه هم اشتهار دارند، با وجود اینهمه آثاری که بر جسمانیت جسم بار است، از جمله کون و فساد، مع ذلک دخول آن را در ساحت ربوبی پروردگار جایز دانسته‌اند؟ و طبیعی است که شأن و مرتبه آن فیلسوف بزرگ ذهن سؤال کننده را به این سمت سوق دهد که شاید او از جسمانیت چیز دیگری را اراده می‌کرده است، که البته ظن غلطی هم به نظر نمی‌رسد. اما بحث بر سر همان معنایی است که وی از جسمانیت اراده کرده است. و اگر معنای مصطلح در میان مردمان را نیز اراده کرده باشد - که چنین است - باز هم مهم‌تر از این سؤال، دغدغه‌ای است که فیلسوفان را به بررسی نسبت جسم با خدا، دل مشغول می‌سازد.

اگر کمی به عقب باز گردیم، یعنی به زمانی که مفهومی منقح‌تر از خدا و نزدیک‌تر به خدای واقعی در ساحت اندیشه بشری ظهور یافته و انسان تصویر روشن‌تری از خدا به دست آورده و خدا را به عنوان موجودی مجرد و خالق یافته است، انسان متوجه شکافی گشته است که بین خدا به عنوان موجود مجرد و آنچه او آنرا جسم خوانده و می‌خواند وجود دارد و سؤال از توجیه عقلانی

پیدایش امر مادی از مجرد، به عنوان محوری‌ترین سؤال در رابطه خدا و خلق، دمی او را رها نکرده است.

به نظر می‌رسد بخشی از تلاش اسپینوزا در ترسیم سیستمی که در کتاب معروفش، اخلاق، بنای آنرا نهاده و در کتب دیگرش هم به تفصیل و شرح آن پرداخته، غلبه بر معضل برخاسته از این سؤال باشد. برای او، به عنوان فیلسوفی که تعلقات فلسفی‌اش به اصولی نظیر اصل "علیت"، "سنخیت"، و قواعد دیگری که در ارتباط علت و معلول مطرح‌اند شاخص‌ترین تعلق است، توجیه پیدایی جسم از امر مجرد شاید مشکل‌ترین بحث در نظام فلسفی باشد، همچنانکه برای همه فیلسوفان نیز چنین بوده است. و در هر حال برای داوری عادلانه در مورد میزان موفقیت وی یا عدم آن، می‌باید اندیشه او را در کلیت نظام فلسفی‌اش مورد ارزیابی قرار داد.

در نظام تک جوهری اسپینوزا - که در "اخلاق" آن را اثبات می‌کند - جایی برای غیر خدا نیست و این بدان معناست که هر چیزی نهایتاً با هستی خدا توجیه موجهی می‌یابد. از نظر او: ۱- "شمار نامتناهی اشیاء به طرق نامتناهی از ضرورت طبیعت الهی انشاء می‌یابند"، یعنی "خدا علت فاعلی همه اشیایی است که عقل نامتناهی آنها را تصور می‌کند".^۲ ۲- "خدا علت بالذات است نه علت بالعرض".^۳ و ۳- "خدا علت اولی یا علت نخستین مطلق است".^۴ ۴- "خدا علت داخلی اشیاست نه علت خارجی آنها".^۵ ۵- "اشیاء جزئی چیزی جز حالات صفات خدا نیستند. حالاتی که به وجهی معین و محدود بیانگر صفاتند".^۶ ۷- هر چیزی که هست در خدا هست، بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور درآید.^۷

۱. مفاد قضیه ۱۶، بخش اول "اخلاق"، ص ۳۱ و ۳۲

۲. اخلاق، ص ۳۲

۳. همانجا

۴. همانجا

۵. همان، ص ۳۷

۶. همان، ص ۴۳

۷. همان، ص ۲۷

اگر این مقدمات کنار هم نهاده شود، بسیار طبیعی می‌نماید که بازگشت پیدایی اجسام در تحلیل نهایی به خداست. تفاوتی هم نیست در این که رابطه او را با عالم صدور و مصدر بدانیم یا ظهور و مظهر و یا مفیض و مفاض و یا هر نوع رابطه دیگری از این قبیل. زیرا در هر کدام از آنها نیاز به ادنی مناسبتی است که این ارتباط را توجیه نماید. و به نظر می‌رسد راه دیگری برای توجیه پیدایش نیست. زیرا فرض پیدایش از عدم برای اسپینوزا، فرضی کاملاً مسدود می‌نموده است. و انکار وجود حقیقتی به نام جسم یا جسمانی هم در باور او اصلاً صورتی نداشته است. بنابراین در بن بست چنین اندیشه‌ای نهایتاً قائل به وجود ماده و جسم در خدا می‌شد. از آن طرف برای فیلسوفی به شأن و مرتبت او کاملاً واضح بود که آنچه عامه مردم از جسم می‌فهمند را نمی‌توان به خدا نسبت داد. زیرا این نسبت تالی فاسد بسیار دارد. واقع امر این است که او بطور آشکاری به تعریف متداول جسم در میان مردمان آشنا بود. و خود نیز متذکر این مطلب گشته که منکران جسمانیت خدا، تصورشان از جسم، مقداری معین بوده که دارای طول، عرض، عمق و شکل خاص است و طبیعتاً نسبت دادن چنین چیزی به خدا که موجودی مطلقاً نامتناهی است، بسیار نامعقول می‌نماید. او می‌گوید: "کسانی هستند که خیال می‌کنند خدا، مانند انسان، از تن و نفس ترکیب یافته و دستخوش انفعالات است، اما از آنچه قبلاً مبرهن شده است کاملاً واضح است که اینان تا چه اندازه از شناخت راستین خدا دورند، اما من از این‌ها در می‌گذرم، زیرا کسانی که به نحوی درباره طبیعت الهی اندیشیده‌اند، جسمانیت خدا را انکار کرده‌اند و عدم امکان جسمانیت او را به خوبی با این دلیل به اثبات رسانده‌اند که مقصود ما از جسم مقداری است معین که طول و عرض و عمق و در شکل خاصی دارد و نسبت آن به خدا که موجودی است مطلقاً نامتناهی، بسیار نامعقول است. و در عین حال می‌کوشند تا با ادله دیگری که برای تأیید همان دلیل‌شان اقامه می‌کنند، آشکارا نشان

۱. امام فخر رازی در المباحث المشرقیه، جلد دوم (صص ۴۵۸ و ۴۵۹) معانی مختلف جسم را ذکر کرده است، خود اسپینوزا نیز در بخش دوم کتاب "اخلاق" (ص ۶۵) جسم را چنین تعریف کرده است: "مقصود من از جسم حالتی است که ذات خدا را، از این حیث که او شی‌ای دارای بعد است، به وجهی معین و محدود ظاهر می‌سازد." آنچه که وی آنرا به عنوان صفت برای خدا ذکر می‌کند "بعد" است و ظاهراً میان جسم و بعد این تفاوت وجود دارد که "بعد" صفت خدا و لایتناهی است ولی جسم از حالات صفت بعد است.

دهند که جوهر جسمانی یا ممتد را کاملاً از طبیعت خدا جدا می‌سازند و آنرا مخلوق خدا می‌دانند.^{۱۴}

از نظر وی کسانی که نمی‌خواهند به هیچ وجه قبول کنند خدا دارای بعد است، توجیه موجهی هم برای خلقت ماده توسط خدایی که خود مجرد است ندارند. او می‌گوید: مردمی که نمی‌دانند خداوند جسم را با چه قدرتی آفریده است، خود هم نمی‌فهمند که چه می‌گویند.

اسپینوزا با قول به انسداد امکان خلقت جوهری از جوهر دیگر، به یک معنا صورت مسئله آفرینش را پاک کرده است. اما آیا اگر پیدایشی در کار نیست، می‌توان گفت ماده‌ای هم در کار نیست؟ انکار ماده به منزله انکار امر بدیهی است، بنابراین یا باید گفت هر چه هست همان ماده است و تعبیر از خدا هم معادل آن است، که این قول محذوراتی دارد، مضافاً بر اینکه اسپینوزا هرگز به آن راضی نیست، لااقل تا آنجایی که او صفت علم و حیات را برای خدا اثبات می‌کند. و یا باید به صورتی دیگر و با توجیهی عقلانی، مناسب یک نظام فلسفی محکم، آنرا حل نمود و او نیز چاره‌ای جز حل معقول این مسئله نداشت.

پاسخ اسپینوزا این است که "جوهر ممتد یکی از صفات نامتناهی خداست."^{۱۵} "بعد صفت خداست یا خدا یک شی دارای بعد است."^{۱۶} او این نتیجه را از قضیه ۱۴ (که در ضمن آن نشان داده بود جز خدا جوهری نیست که موجود باشد یا به تصور آید) به دست آورده است و خود نیز احساس می‌کند که در این باب مخالفینی دارد که می‌باید ایشان را نیز قانع سازد و جهت این کار، ابتدا به دست‌بندی آراء مخالفان می‌پردازد.

دسته‌ای گمان‌شان این است که جوهر جسمانی، از آن حیث که جوهر است، از اجزایی ترکیب یافته است و لذا امکان عدم تناهی و در نتیجه تعلق‌شان به خدا ناممکن می‌نماید. و به گمان وی این مخالفان فرض مقدار نامتناهی را نامعقول دانسته‌اند و به این دلیل، جوهر جسمانی که نمی‌تواند نامتناهی باشد، نسبتش به خدا هم محال خواهد بود.

۱. "اخلاق"، اسپینوزا، صص ۲۷ و ۲۸

۲. همان، ص ۲۸

۳. همان، ص ۶۹

دسته‌ای دیگر از مخالفان چون بر این باورند که جوهر جسمانی قابل تجزیه به اجزا است و نسبت دادن آن به خداوند به منزله پذیرش انفعال در ذات باری است، ذاتی که از جمیع جهات کامل بوده و امکان انفعال آن نمی‌رود، بنابراین کمال عظیم خداوندی مانع این نسبت است.^۱

اسپینوزا معتقد است همه ادله‌ای که مخالفان در نفی جسمانیت خدا آورده‌اند، مبتنی بر یک فرض غلط است که وی قبلاً در ضمن قضیه دوازده و نتیجه قضیه ۱۳ از بخش اول کتاب اخلاق^۲ به آنها پاسخ داده است. و آن فرض غلط این است که آنها گمان کرده‌اند جوهر جسمانی مرکب از اجزا است. حال آنکه اگر به درستی بیندیشند خواهند دید همه لوازم نامعقولی که آنها را دلیل تناهی جوهر ممتد می‌پندارند، لازمه فرض عدم تناهی مقدار نیست. بلکه لازمه این است که مقدار نامتناهی را قابل اندازه‌گیری و مرکب از اجزای متناهی فرض کرده‌اند. بنابراین از لوازم نامعقول مذکور فقط این را می‌توانند نتیجه بگیرند که مقدار نامتناهی نه قابل اندازه‌گیری است و نه از اجزای متناهی ترکیب یافته است.^۳

همان طور که پیشتر آمد در تحلیل اسپینوزا، که امتداد جوهری را یکی از صفات خدا می‌داند، عناصر اصلی در مخالفت با انتساب این صفت به خداوند وجود ویژگی‌های خاصی است که جسم بواسطه جسمانیتش بدان منسوب است. این ویژگی‌ها عموماً عبارتند از

- ۱- ترکیب جسم از آنچه اجزاء نامیده می‌شود. ۲- قابلیت اندازه‌گیری مقدار که عارض بر جسم می‌شود. ۳- و تناهی ابعاد. که با تعریف او از "بعد" هیچ یک از توالی جسمانیت به ایده او از انتساب صفت بعد به خدا آسیبی نمی‌رساند، زیرا اولاً او میان "بعد" و "جسم" این تفاوت اساسی را قائل است که بعد صفت خدا و لایتناهی است اما جسم از حالات صفت بعد است. و در اندیشه او و نظامی که او در آثار خود، به ترسیم آن پرداخته است، میان صفات و حالات این تفاوت وجود

۱. "اخلاق"، صص ۲۸ و ۲۹

۲. قضیه ۱۲- "ممکن نیست هیچیک از صفات جوهر طوری تصور شود که مستلزم تجزیه جوهر به اجزاء شود."

قضیه ۱۳- "جوهر مطلقاً نامتناهی، تجزیه‌ناپذیر است."

۳. اخلاق، ص ۲۹

دارد که: "صفت شی‌ای است که عقل آنرا به مثابه "مقوم ذات جوهر" ادراک می‌کند."^۱ و حالت "احوال جوهر یا شی‌ای است که در شی‌ای دیگر است و به واسطه آن به تصور می‌آید"^۲ و حالات نیز به متناهی و نامتناهی تقسیم می‌شوند و حالات نامتناهی هم به مستقیم و غیرمستقیم. حالات متناهی و اشیاء جزئی مستقیما از علل متناهی ناشی می‌شوند و حالات نامتناهی غیرمستقیم هم از حالات نامتناهی مستقیم ناشی می‌شوند که بلاواسطه به خدا منسوب‌اند. بنابراین مقصود اسپینوزا از حالت^۳، آثار جوهر است، یعنی همین اشیاء جزئی که عالم را بوجود آورده‌اند. به عقیده او عالم عبارت است از مجموعه این آثار و اشیاء جزئی و یا به عبارت دیگر، عالم فراشدی است که از جوهر آغاز می‌شود و از مجلای دو صفت فکر و بعد می‌گذرد تا به حالات منتهی می‌شود. این حالات و اشیاء جزئی گرچه متناهی‌اند، اما مجموعه آنها نامتناهی است. یعنی موجودات جزئی متناهی به مجموعه‌ای تعلق دارند که مجموعه متناهی‌هاست اما خود، نامتناهی است و این عدم تناهی نتیجه عدم تناهی خداوند است. این حالات در جوهرند و وجود آنها تصورا نیز به جوهر وابسته است.^۴

نظر به اینکه اسپینوزا، در فراز دیگری از سخنانش^۵ نسبت عقل و اراده و عشق و میل را هم به خدا صحیح نمی‌داند و در این خصوص راهی را برخلاف عرف معمول فلاسفه پیموده است، خود نشانگر این است که او معنای خاصی را از مفاهیمی نظیر عقل و اراده و یا جسم و بعد و امثال اینها اراده کرده است.

با این که اسپینوزا، خود استشعار کامل به نزاعاتی داشته که از بیان او در انتساب صفت بعد به خدا بر می‌خاسته است و صریحا نیز به گفته معمول درباره امکان انتساب صفت بعد یا جسم به خدا

۱. اخلاق، صص ۴ و ۵

۲. همان، ص ۵

3. modus, mode

۴. دکتر جهانگیری، پاورقی بر اخلاق، صص ۵ و ۶

۵. اخلاق، ص ۴۸

اعتراف نموده است، مع ذلک بیان روشنی که تصویر واضحی از دیدگاه او را در این انتساب حکایت کند ندارد. بیان او در "رساله مختصره"^۱ چنین است:

"از همه چیزهایی که تاکنون گفته‌ایم معلوم می‌شود که، "بعد" را می‌توان صفت خدا قرار داد. و به نظر می‌رسد چنین صفتی هرگز مناسب یک موجود کامل نیست، زیرا که بعد قابل تجزیه است. و در صورت انتسابش به موجود کامل لازم می‌آید که آن موجود عبارت باشد از بخش‌های مختلف. از طرفی بساطت خداوند مانع این نسبت است. بعلاوه وقتی بعد قابل تجزیه فرض شود، شی منسوب بدان، "منفعل"^۲ هم خواهد بود. و چنین چیزی نیز، به هیچ وجه در مورد خدا صحیح نخواهد بود، زیرا خدا که خود، علت نخستین و کافی همه چیز است، از وجود دیگری متأثر و منفعل نخواهد شد.

نهایت تبیینی که او در توجیه انتساب این صفت به خدا می‌کند در بیان گزارشی او در "رساله مختصره"^۳ چنین است:

۱- جزء^۴ و کل^۵ در جواهر، حقیقی و واقعی نیستند بلکه فقط اشیاء معقول^۶ هستند. [یعنی فقط وجود ذهنی دارند] و در نتیجه در طبیعت^۷، نه کل مطرح است و نه جزء.

۲- چیزی که مرکب از اجزاء متفاوت است باید چنان باشد که اجزاء متعلق به آن، وقتی جدا در نظر گرفته می‌شوند، یکی بدون دیگری فهمیده و تصور شود. برای مثال، ساعتی را در نظر بگیرید که از عقربه و ریسمان و قسمت‌های دیگر تشکیل شده است. به نظر من، در این ساعت، می‌توان عقربه‌ها و ریسمان را جداگانه تصور کرد بدون اینکه کل مرکب از آن، نسبت به آن ضروری باشد. هم چنین در مورد آب، که از ذرات خرد مستطیل مانند تشکیل شده است، هر

1. short treatise, part 1, chapter 2.

2. passive

۳. همانجا

4. part

5. whole

6. things of reason

7. nature

بخش آن هم می‌تواند به نحو جداگانه‌ای تصور شود و هم بدون کل می‌تواند وجود داشته باشند. اما در مورد بعد جوهری نمی‌توان گفت دارای قسمت است. زیرا که نه کم می‌شود و نه زیاد و هیچ کدام از بخشهای آن به تنهایی تصور یا فهمیده نمی‌شوند. زیرا نظر به طبیعتش [یا ماهیتش] باید نامتناهی باشد. و اینکه باید اینطور باشد را از این نتیجه می‌گیریم که اگر چنین نباشد و بلکه از اجزاء تشکیل شده باشد، در آن صورت دیگر نامتناهی نخواهد بود.^۱

بنابراین باید تصور اجزاء در یک طبیعت نامتناهی محال باشد زیرا که همه اجزاء طبیعتا متناهی‌اند. بعلاوه اگر بعد از بخش‌های مختلف تشکیل شده باشد، در آن صورت ابقاء بعد بعد از انهدام اجزاء آن می‌باید نامعقول باشد. و در چیزی که طبیعتا نامتناهی است، چنین چیزی آشکارا، تناقض‌آمیز است. زیرا اگر در طبیعت، یعنی در بعد جوهری^۱، وجود تقسیم شود، فوراً نابود می‌گردد، از آن حیث که فقط به عنوان امتداد نامتناهی و یک کل وجود دارد.^۲

از نظر اسپینوزا، در "بعد"، مقدم بر همه حالاتش هیچ "جزئی" وجود ندارد، همان‌طور که در بخش‌هایی از عالم ماده، حرکت وجود دارد، اما خود عالم به عنوان کل، فاقد حرکت است، زیرا خارج از عالم جایی نیست که عالم بخواهد بدانجا نقل مکان کند. در امتداد نیز "جزء" و "بخش" وجود ندارد زیرا اگر حتی کل بعد را به اجزاء تقسیم کنید، هر کدام از اجزاء باز همان طبیعت بعد بودن را دارا خواهند بود.^۳

با این بیان، اسپینوزا، می‌خواهد بگوید حقیقت بعد قابل تجزیه به اجزاء نیست. زیرا اگر چنین امکانی هم باشد، در آن صورت می‌توان سؤال کرد که چه تفاوتی میان این بخش جدا شده و بقیه وجود دارد. تفاوت یا باید به یک خلأ^۴ بازگرد و یا به جسمی دیگر و یا چیزی از خود بعد، و امکان چهارمی هم وجود ندارد. فرض اول درست نیست، زیرا خلأیی موجود نیست، فرض دوم هم صحیح نیست، زیرا در آن صورت حالتی وجود دارد که نمی‌تواند باشد، چرا که بعد از حیث

1. substantial extension

۲. همانجا

۳. همانجا

4. a vacuum

بعد بودن مقدم بر همه حالات، بدون حالات است. بنابراین، فرض سوم تعیین می‌یابد. و در آن صورت می‌توان نتیجه گرفت "جزئی" وجود ندارد بلکه فقط "کل بعد"^۱ وجود دارد. و لذا تقسیم، تجزیه و یا انفعال همیشه در حالات اتفاق می‌افتند. و در مورد انفعال نیز باید گفت، چنین چیزی در جایی که فاعل و قابل دو چیز متفاوت هستند، یک نقص محسوس محسوب می‌شود. زیرا قابل باید ضرورتاً وابسته به چیزی باشد که از خارج آنرا متأثر کرده است و اینهم در مورد خداوندی که کامل است، صادق نیست. زیرا خداوند فاعلی است که در خود عمل می‌کند^۲ و از چیز دیگر متأثر نیست. گرچه درست‌تر آن است که جوهر را (که علت و اساس حالات خود است) فاعل بنامیم تا قابل.^۳

تا اینجا و با بیانی که از اسپینوزا در خصوص تبیین معنای مراد او از بعد آوردیم به خوبی نشان داده شد که او از افکار عامه در درک مفهوم بعد و عدم پسند ایشان در اطلاق آن به خدا آگاهی کامل داشته است. و با توضیحی که داده است، خواسته تا بگوید به چه دلیل وی خود را در انتساب این صفت به خدا محق می‌داند. و به نظر خواننده چنین می‌رسد که او در این باره به وضع اصطلاح جدیدی دست یازیده است، و او را از این جهت نباید ملامت کرد زیرا که به قول حکمای ما "لامشاحه فی الالفاظ". بنای ما نیز در این مقایسه، نزاع بر سر لفظ نیست، بلکه بر سر همان معنایی است که او خود از "بعد" اراده کرده است. یعنی "جوهری جسمانی که ممکن نیست جز نامتناهی و واحد و تجزیه‌ناپذیر تصور شود"^۴ اما مردمان آنرا مرکب از اجزاء متناهی و تجزیه‌پذیر تصور کرده‌اند تا ثابت کنند که متناهی است. مردمانی که از لوازم نامعقول نتیجه گرفته‌اند جوهر ممتد، متناهی است همانند کسانی که فرض می‌کنند دایره خواص مربع را دارد و آنگاه از آن نتیجه می‌گیرند که دایره مرکزی ندارد که تمام خطوط رسم شده از آن تا محیط برابر باشند.^۵

1. the whole of extension.

2. "Who acts in himself."

۳. همانجا

۴. اخلاق، ص ۲۹

۵. همانجا

نقد نظر اسپینوزا

اما اگر آنچه اسپینوزا می‌گوید درست باشد، یعنی وضع یک اصل موضوع با محتوای تجزیه‌پذیری جسم و آنگاه این نتیجه که جسم متناهی است، مگر نه این است که خود نیز چنین کرده است؟ زیرا این غفلت را می‌توان به او نسبت داد که محل نزاع تناهی یا عدم تناهی ابعاد نبوده است. بلکه آنان که نسبت بعد را به خدا جایز ندانسته‌اند، در هر دو شکل آن، این باور را داشته‌اند. کاری که او کرده شبیه همان کسی است که دایره‌ای را به مربع تعریف کرده، آنگاه احکام مربع را بر آن بار نموده است. یعنی ابتدا بعد را نامتناهی و سپس تجزیه‌ناپذیر فرض کرده است تا بتواند آن را به خدا نسبت دهد. اما جدای از جنجال‌های وضعی آنچه مهم است تحقیق و تفحص درباره ماهیت و حقیقت "بعد" است. آیا بعد می‌تواند نامتناهی باشد یا لزوماً متناهی است؟ و یا هر دو صورت آن ممکن است؟ و در صورت اخیر، یعنی اگر هم بعد نامتناهی داشته باشیم و هم بعد متناهی، و بتوانیم نوع نامتناهی آنرا به خدا نسبت دهیم، در پیدایش صورت متناهی آن چه خواهیم گفت؟ آیا برآستی می‌توان مرکب فراهم آمده از اجزاء متناهی و تجزیه‌پذیر را انکار کرد؟

با توجه به مبانی اندیشه اسپینوزایی که نامتناهی، همه متناهی‌ها را در خود دارد.^۱ یک شکل از اشکال متناهی‌ها، بعد متناهی است و بعد متناهی هم قطعاً تجزیه‌پذیر خواهد بود. چرا که تجربه ما آنرا تأیید می‌کند. بنابراین چرا باید فکر کنیم که بعد لزوماً نامتناهی است تا ثابت کنیم که می‌تواند صفت خدا باشد؟ بعلاوه، با فرض داشتن بعد نامتناهی، نمی‌توان اعتقاد به بعد متناهی و تجزیه‌پذیر را نامعقول دانست و این همان چیزی است که مردم از جسم می‌شناسند و در تجربه روزانه خود با آن روبرویند، تجربه‌ای که خود وی نیز منکر حجیت آن نبوده^۲ ضمن اینکه عقل نیز تجزیه‌پذیر را امر محال نمی‌داند.

همان طور که قبلاً آمد معنی برای جعل اصطلاح نیست و اسپینوزا نیز مستثنی از این قاعده نمی‌باشد. او می‌توانست اصطلاحی را برای منظور خود جعل کند اما این حق برای همگان محفوظ

۱. اخلاق، ص ۲۹

۲. رجوع شود به نشریه "فلسفه"، سال اول، شماره اول پاییز ۱۷۹، ص ۱۴، مقاله دکتر جهانگیری درباره روش‌های

است. حتی اگر اصطلاح ایشان نیز در نام مشابه اصطلاح وی باشد. بلکه سؤال این است که اگر فی الواقع، واقعیتی به نام بعد متناهی و تجزیه‌پذیر در عالم داشته باشیم، در نظام فکری اسپینوزا چه صورتی از تبیین برای آن وجود خواهد داشت؟ پاسخ این است که در آن صورت قطعاً دیگر صفت خدا نخواهد بود. و چون مطابق نظر وی در عالم جز جوهر و صفات و احوالش چیزی نیست باید تکلیف بعد متناهی را در حوزه احوال جوهر روشن ساخت، همان طور که قبلاً نیز بدان اشارت رفت، فرض جوهر متناهی و یا صفت متناهی مسدود است اما حالات متناهی که از حالات نامتناهی نشأت می‌گیرند، فرض مطروحه‌ای است که اسپینوزا به آن پرداخته است.

دلیلی که اسپینوزا مبنی بر تجزیه‌ناپذیری جوهر جسمانی می‌آورد، از نظر وی دلیلی واضح و مصون از خطاست. به نظر او انکار امکان خلأ این فرصت را به ما می‌دهد تا تجزیه‌ناپذیری جوهر جسمانی را ثابت کنیم. زیرا کسانی که امکان خلأ را انکار می‌کنند باید بساطت جوهر جسمانی را بپذیرند.

اسپینوزا در پاسخ به گرایش طبیعی ما مبنی بر تجزیه‌پذیر دانستن مقدار می‌گوید: "ما مقدار را دو جور تصور می‌کنیم: ۱- امری انتزاعی و سطحی که حاصل خیال است. ۲- جوهری که فقط متصور عقل است." ^۱ آنگاه می‌گوید: "اگر مقدار را، آنطور که در خیال ماست، ملاحظه کنیم که غالباً و بسیار آسان انجام می‌دهیم، آن را متناهی، قابل تجزیه و مرکب از اجزاء خواهیم یافت. اما اگر آن را آنطور که در عقل است، ملاحظه کنیم و از این حیث که جوهر است تصور نماییم که بسیار سخت انجام می‌گیرد، در این صورت، به طوری که قبلاً به اندازه کافی مبرهن ساخته‌ایم، آنرا نامتناهی، واحد و غیر قابل تجزیه خواهیم یافت." ^۲

همان طور که ملاحظه شد، در نظر اسپینوزا مقدار به دو شکل متصور است، طور خیالی و طور عقلانی، به زعم وی اگر کسی تفاوت میان عقل و خیال را به خوبی دریابد، فاصله چندانی تا درک این حقیقت که "بعد" می‌تواند صفت خدا باشد نخواهد داشت.

۱. اخلاق، ص ۳۰.

۲. همانجا.

به نظر می‌رسد، اسپینوزا برای حل همیشگی این معضل به طریق "تعدد حیثیت" توسل جسته، در حالی که اصل مشکل مربوط به جهات و حیثیت نیست و مثالی را که قبلا از او در این خصوص بیان داشتیم خدشه بردار است. او می‌گوید: ما می‌توانیم آب را از این حیث که آب است دارای اجزای متمایز از هم تصور کنیم اما نه از این حیث که جوهر جسمانی است. زیرا از این حیث نه اجزائی دارد و نه اجزائش جدا و متمایز از هم است. بعلاوه آب، از این حیث که آب است، ممکن است به وجود آید و تباه گردد، اما، از این حیث که جوهر است، نه ممکن است وجود یابد و نه فسادپذیرد.^۱

حکمای ما نیز به تفکیک حیثیت مفهومی و مصداقی توجه داشته، بر این امر اعتراف کرده‌اند که مفهوم از آن جهت که مفهوم است حکمی دارد و مصداق نیز از آن جهت که مصداق است حکمی دیگر، همچنین مفهوم از آن حیث که حاکی از مصداق است حکمی دیگر. اما در مثال اسپینوزا کاملا مشخص نگردیده که مراد او از این مثال حیثیت مفهومی - ماهوی آن است یا حیثیت مصداقی آن؟ و در مورد جوهر هم همینطور. اگر این تفکیک توسط وی صورت گرفته بود، آن وقت به خوبی مشخص می‌شد که تباهی و فساد، تجزیه‌پذیری و جزء داشتن، در حوزه مصداقی جوهری است نه حتی مفهوم جوهر از آن جهت که جوهر است. زیرا همان طور که حکمای مسلمان اشاره کرده‌اند. ممکن است مفهومی کلی در ذهن موجود باشد که حتی یک فرد خارجی هم نداشته باشد، مع ذلک این مفهوم از حیث کلیتش داری احکامی باشد. اما به اسپینوزا می‌توان غفلتی را نسبت داد از آنچه موضوع بحث فلاسفه بوده است در خصوص جسمانیت و یا بعد داشتن و در مرتبه بعد، تجزیه‌پذیری و مسائلی از این قبیل، همانند کون و فساد. زیرا بحث فلاسفه حوزه مصداقی آنهاست و آنچه را که حکمای ما و قطعا بسیاری از حکمای مغرب زمین از ساحت خداوندی به دور می‌دانسته و می‌دانند، این است که واقع خدا متصف به واقع بعد باشد، نه اتصاف مفهوم خدا به مفهوم بعد. گر چه در اتصاف مفهوم خدا به مفهوم بعد نیز حرف‌ها و حدیث‌ها به قوت خود باقی است. بنابراین بحث بر سر بعد متخیل و بعد معقول نیست، بلکه بر سر نسبت دادن

مصدق بعد به مصداق خداست، به عنوان جوهر - که قطعاً مراد اسپینوزا هم از خدا به عنوان جوهر، مصداق جوهر است نه مفهوم آن - حال بعد از مشخص شدن محل نزاع، می‌توان در مقام داوری نشست که آیا حقیقت جوهر یا خدا می‌تواند متصف به بعد یا جسمانیت شود؟ گرچه اسپینوزا از این هم استیحا‌شی نداشته و صریحاً می‌گوید: نمی‌دانم چرا ماده را با وجود قابل تجزیه بودن و مرکب بودنش از اجزاء باز نتوان به خدا نسبت داد؟^۱

راز ندانستن آن معلوم است. اصولی که او به طور وضعی پذیرفته است، یعنی در خدا بودن همه چیز، درونی بودن خدا برای عالم و انشاء ضروری عالم از خدا و ... این نتیجه را طبیعی می‌نماید. بعلاوه که تردید او در این که چرا نتوان بعد دخیل یا تجزیه‌پذیر را به خدا نسبت داد، صریحاً می‌رساند که وی معنی برای نسبت امتداد به طبیعت الهی - حتی اگر آن بعد قابل تجزیه باشد - نمی‌بیند یا لااقل، نظر به محذورات نظریه خلقت، تمایل به آن نسبت داشته است. منتها برای اصلاح آن و جلوگیری از تبعات این قول سخیف با اضافه این قید که "مشروط بر این که جوهر ممتد سردی و نامتناهی فرض شده باشد."^۲ در پی آن است که خود را از خستگی ناشی از سر در گمی در این کلاف پیچیده رها سازد.

این نتیجه نه چندان خرسند کننده - که به نظر می‌رسد خود اسپینوزا هم چندان به آن راضی نیست - هر چه که هست، از دل مقدماتی بیرونی آمده که وی آنها را کنار هم نهاده است. البته بر کسی که بخواهد هم آن مقدمات را قبول داشته و هم به نتایج آن گردن نهد، حرجی نیست. اما از فلسوفی به قدر و منزلت اسپینوزا این انتظار می‌رفت که در مقدمات قیاس خویش تأمل بیشتری نماید، تا از این جهت متهم به ناپختگی اندیشه نگردد.

نظر به چنین محذوراتی بوده که فیلسوفان مسلمان و از جمله فیلسوف شهیر عالم اسلام، ابن سینا، خدا را بیرونی عالم دانسته‌اند و نه درونی آن. و این اعتقاد هم گرچه حلال بخشی از معضل است اما هنوز معلوم نیست که با اعتقاد به بیرونی بودن خدا نسبت به عالم، مشکل رابطه مجرد و

۱. اخلاق، ص ۳۱

۲. همانجا

مادی و صورت بعدی آن، یعنی ربط حادث با قدیم و صدور کثیر از واحد و یا ارتباط نفس با بدن بگونه‌ای عقل پسند و برای همیشه پاسخ قانع کننده‌ای یافته باشد. گرچه اندیشمندان بسیاری هم خویش را مصروف آن کرده‌اند - تلاشی که قابل تقدیر است - اما به نظر می‌رسد ناجیان غریق خود نیز در غرقاب گرفتار آمده‌اند. زیرا اگر با نفی جسمانیت از ساحت خداوندی، تعالی و تقدس حق، تأمین می‌گردد، اما بسیار معماهای دیگر همچنان لاینحل باقی مانده و می‌ماند و یا اگر راه حلی ارائه شده، چندان خرسند کننده نبوده و نیست. و شاید به همین دلیل بعضی را اندیشهٔ تجدید نظر در مبانی گذشتگان و نگگاهی از نوبه پدیدهٔ خلقت به سر زده است.^۱

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، "ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام" - جلد اول - چاپ اول ۱۳۷۶
ابن سینا، حسین بن عبدالله.
الف - "الالهیات من کتاب الشفاء"، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، الطبعة الاولى، ۱۳۷۶، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی
ب - "التعلیقات"، طبعة منقحه، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه عملیه قم ۱۳۷۹
ج - "الاشارات و التنبیهاات"، الجزء الثالث، با شرح خواجه طوسی و قطب‌الدین رازی، نشر البلاغه - قم - الطبعة الاولى ۱۳۷۵
اسپینوزا، باروخ، "اخلاق"، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۴
اشعری، ابوالحسن، "مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین"، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، چاپ اول ۱۳۶۲
جهانگیری، محسن، "روش‌های اسپینوزا"، نشریه فلسفه، فصلنامه فلسفی، دورهٔ جدید، سال اول، شماره اول پاییز ۷۹

۱. مراجعه شود به دیدگاه آیه الله سید حسن سعادت مصطفوی در مورد علیت، در نشریه ندای صادق شماره ۱۹ پاییز ۷۹ در مقاله‌ای تحت عنوان "حکمت متعالی در مدرس استاد مصطفوی" تقریر اینجانب.

خراسانی، شرف‌الدین، "نخستین فیلسوفان یونان"، چاپ دوم ۵۷ رازی، فخر، المباحث المشرقیه، جلد دوم، طبع دوم، مطبعة امیر ۱۴۱۱ ژیلسون، "روح فلسفه قرون وسطی"، ترجمه دکتر ع. داوودی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول ۱۳۶۶.

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، "حکمة الاشراق"، ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم.

الف - "الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه"، الطبعة الثالثة، احیاء التراث العربی، بیروت

ب - "الشواهد الربوبیة"، ترجمه و تفسیر دکتر جواد مصلح، انتشارات سروش، تهران ۱۳۷۵. طباطبایی، علامه محمد حسین، "نهایة الحکمة"، با شرح علی شایروانی، سه مجلد، چاپ چهارم، پاییز ۷۶

قرآن کریم.

کاپلستون، فردریک، "تاریخ فلسفه"، ترجمه دکتر سید جلال‌الدین مجتبیوی، جلد اول، قسمت اول و دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۶۲

یاسپرس، کارل، "اگوستین"، ترجمه دکتر محمد حسن لطفی، چاپ اول ۱۳۶۳، تهران، انتشارات خوارزمی.

منبع انگلیسی:

Spinoza, Short Treatise

و (بر گرفته از اینترنت)