

خدا در فلسفه اسپینوزا

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۱۲

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۲/۲۸

سید محمد حاک*

چکیده

اسپینوزا فیلسوف معروف اروپا در دوره جدید در بخش اول از مهم ترین کتاب خود، یعنی «اخلاق» نسبتاً به تفصیل درباره خدا سخن گفته است. او خدا را جوهر می نامد که دارای صفات نامتناهی است و طبیعت عبارت از حالات صفات نامتناهی اوست. بنابراین جوهر، صفت و حالت سه عنصر اصلی واقعیت در نظر اسپینوزاست. مهم ترین مسئله در فلسفه اسپینوزا نظر اوست درباره تعالی یا عدم تعالی خدا از طبیعت. به بیان دیگر این مسئله که طبیعت - که مجموعه نظام حالات خداست - همان خداست یا نه، خدا علاوه بر ظهور در حالات، حقیقتی است متعالی از آنها. به عبارت سوم آیا اسپینوزا معتقد به «همه خدایی» است که بر اساس آن خدا همان کل طبیعت است که هر شیئی جزئی از آن را تشکیل می دهد یا نه، او برای خدا وجودی متعالی از طبیعت هم قایل است؟ در این مقاله با استناد به متن سخن اسپینوزا، «همه خدایی» بودن او نفی شده و همچنین اثبات شده است که برهان او بر وجود خدا همان برهان وجودی آنسلم نه بلکه برهان صدیقین است که بر پایه آن خدا وجود صرف و بنابراین واجب الوجود است.

واژگان کلیدی: جوهر، صفت، حالت، خدا، طبیعت.

۱۴۹

پیش

سال بیست و ششم / شماره ۱۰۰ / تابستان ۱۴۰۰

مقدمه

باروخ بندیکت اسپینوزا در سال ۱۶۳۲ میلادی در آمستردام متولد شد و اصالتاً اسپانیایی - پرتغالی بود. در جامعه یهودی آمستردام مطابق سنن یهودی تربیت شد؛ ولی نتوانست الهیات سنتی و تفسیرهای کتاب مقدس را بپذیرد و «در سال ۱۶۵۶ در حالی که تنها ۲۴ سال داشت، رسماً تکفیر و از جامعه یهودی رانده شد. به دنبال این امر برای امرار معاش به شغل عدسی تراشی پرداخت و به این ترتیب توانست به یک زندگی عالمانه و فیلسوفانه دست یابد» (کاپلستون، ۱۳۹۳، ص ۱۲). چون می‌خواست کاملاً آزاد باشد، هرگز شغل دانشگاهی قبول نکرد و هیچ‌گاه در پی توجه مردم نبود. او در سال ۱۶۷۷ در لاهه به مرض سل درگذشت.

شیوه زندگی و زهد فلسفی او مورد ستایش همه بوده است. عمر کوتاه او به تفکر و تألیف گذشت و از خود یادگارهای مهم بر جای گذاشت و در اخلاف خود تأثیر بسیار نهاد. کمتر کسی در تاریخ فلسفه به اندازه او مورد مخالفت و موافقت بوده است؛ به گونه‌ای که بعضی درباره این تأثیر - خواه بر موافق و خواه بر مخالف - تعبیر اسپینوزاگرایی (Spinozism) را به کار برده‌اند که حاکی از جریان‌ی است که فلسفه او بعد از او موجب شده است (Moreau, 1996, p.408). علت عمده این امر عمق اندیشه او و تا حدی ابهام آن و زبان متفاوت اوست.

مهم‌ترین موضوع در تفسیر فلسفه اسپینوزا نظر او در باب خداست: اعتقاد یا عدم اعتقاد او به وجود خدای متعالی از جهان. به بیان دیگر این نکته که فلسفه او یک فلسفه «همه‌خدایی» (Pantheism) است که در آن هر موجودی جزئی از خداست و خدا عبارت از کل عالم طبیعت است یا نظریه‌ای است مبین این معنا که خدا در عین آنکه در هر موجودی هست، یا به تعبیر خود او هر موجودی در خداست، دارای یک مرتبه متعالی از موجودات نیز هست. این فرض که خدا صرفاً موجودی است متعالی از جهان و جهان فقط مخلوق او و کاملاً مباین با اوست، با نظر به عبارات صریح او منتفی است.

همین مسئله موجب شده است طیفی از تفسیرهای گوناگون از فلسفه اسپینوزا - از دینی و عرفانی تا ماده‌انگارانه - به وجود آید. بعضی فلسفه او را یک تفسیر عمیق دینی و عرفانی از جهان دانسته‌اند؛ نظیر نووالیس شاعر مسیحی که او را سرمست خدا می‌نامد (Gilson, 1969, p.102)

و برخی — مارکسیست‌ها — آن را یک فلسفه مادی انگار یافته‌اند؛ ولی غالباً او را فیلسوفی قایل به «همه‌خدایی» محسوب کرده‌اند. نظر استاد فقید، اسپینوزاشناس معاصر، دکتر جهانگیری نیز این است که در این خصوص، یعنی تعالی یا عدم تعالی خدا از طبیعت، عبارت خود اسپینوزا خیلی روشن نیست (جهانگیری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۴)؛ ولی جالب توجه است که در نظر او «عالی‌ترین خیر نفس، شناخت خداست و عالی‌ترین فضیلت نفس این است که خدا را بشناسد» (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص ۲۴۱). او از عشق ما به خدا و عشق خدا به ما سخن می‌گوید (همان، ص ۳۱۷). آیا کسی که چنین نظری در باب سعادت آدمی دارد و عمر خود را به فضیلت، صفا، پاکی و عزت نفس سپری کرده است، ممکن است نگاهی مادی‌انگار به هستی داشته باشد؟

مهم‌ترین کتاب اسپینوزا اخلاق نام دارد. این کتاب در بردارنده اندیشه و پیام اصلی او و از کتاب‌های مهم و ماندگار فلسفه غرب است. او این کتاب را به احتمال قوی در ۱۶۷۵ یعنی دو سال قبل از وفاتش به پایان برده است؛ بنابراین مشتمل بر آخرین آرای اوست. آنچه در وجه نام‌گذاری این کتاب به اخلاق — در عین آنکه عمده مباحث آن در متافیزیک است — می‌توان گفت، این است که در نظر اسپینوزا هدف از مطالعه بحث‌های فلسفه اولی رسیدن به سعادت است و علم اخلاق مبتنی بر دانش مابعدالطبیعه است. او در این کتاب از مسائل متافیزیک، درباره خدا و نفس سخن گفته است. مرجع اصلی ما از آثار اسپینوزا در این مقاله بخش اول همین کتاب است که درباره خداست.

بیان مسئله

پرداختن به دیدگاه اسپینوزا درباره خدا مستلزم بحث درباره سه مفهوم یا سه حقیقت «جوهر»، «صفت» و «حالت» است. او خدا را جوهر و صفت را مقوم ذات جوهر و حالت را ناشی از صفت می‌داند. در نظر او تمام حقیقت یا تمام هستی عبارت از این سه امر است. آنچه هست جوهر است و صفات او و حالات ناشی از صفات او؛ به بیان دیگر عرصه واقعیت مشتمل بر جوهری است واحد با صفاتی نامتناهی و حالاتی ناشی از آن صفات یا ناشی از جوهر. به عبارت خلاصه‌تر عالم واقع یعنی خدا و حالات او. او خدا را که همان جوهر دارای صفات نامتناهی است، طبیعت خلاق

می‌نامد و مجموعه نظام حالات را طبیعت مخلوق و چنان که گفتیم، مسئله اصلی در خصوص متافیزیک او این است که آیا خدا یا طبیعت خلاق مرتبه‌ای متعالی از طبیعت مخلوق است یا نه؛ به بیان دیگر وحدت وجودی مطرح شده در فلسفه، وحدت وجودی است که در آن خدا متعالی از اشیاست. در عین آنکه متجلی در آنهاست یا وحدت وجودی است، مشعر بر این معنا که خدا همان کل جهان و کل اشیاست و به اصطلاح یک نظریه «همه‌خدایی» است.

اکنون به بیان نظر اسپینوزا درباره «جوهر»، «صفت» و «حالت» بدان صورت که در کتاب اخلاق آمده است، می‌پردازیم. او فلسفه خود را به روش هندسی بیان کرده است: از تعاریف و اصول متعارفه (اصول بدیهی) آغاز می‌کند، آن گاه به بیان قضایا می‌پردازد و بر آن قضایا با تکیه بر تعاریف و اصول متعارفه برهان اقامه می‌کند؛ چه، هدف او تأسیس اخلاق بر پایه‌ای علمی، یعنی برهانی است (Baumer, 1978, p.318) و برهانی بودن یک سخن بیش از همه جا در روش هندسی آشکار است و این روش چیزی جز نظم منطقی ذهن هنگام تفکر نیست و تمام استدلال‌های فلسفی را می‌توان در قالب آن ریخت.

اسپینوزا در بخش اول کتاب اخلاق که درباره خداست، می‌گوید: «مقصود من از جوهر شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید؛ یعنی تصورش وابسته به شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد، متوقف نیست» (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص ۴) و «مقصود من از صفت شیئی است که عقل آن را به مثابه «مقوم ذات جوهر ادراک می‌کند» (همان، ص ۵) و «مقصود من از "حالت" احوال جوهر یا شیئی است که در شیئی دیگر است و به واسطه آن به تصور می‌آید» (همان، ص ۶).

او در ادامه جوهر را همان خدا می‌نامد و خدا را موجود مطلقاً نامتناهی می‌داند؛ «یعنی جوهر که متقوم از صفات نامتناهی است که هر یک از آنها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است» (همان، ص ۷). مقصود او از مطلقاً نامتناهی، مقابل نامتناهی در نوع خود است و می‌گوید شیئی که فقط در نوع خود نامتناهی است، فاقد هر کمال نامتناهی است که بیرون از ذات اوست؛ اما موجود مطلقاً نامتناهی واجد همه کمالات است و هیچ نفی و سلبی در او راه ندارد (همان، ص ۹)؛ مثلاً موجودی که فقط علم نامتناهی است، دیگر قدرت ندارد یا اگر دارد، قدرتش نامتناهی نیست. اسپینوزا تعریف دیگری نیز دارد که ذکر آن ضروری است و آن تعریف «علت خود» است. می‌گوید: «مقصود من

از «علت خود» شیئی است که ذاتش مستلزم وجودش است و ممکن نیست طبیعتش "لاموجود" تصور شود» (همان، ص ۱۰).

همچنین او قبل از بیان آرای خود در قالب قضایا و اقامه برهان بر آنها، اصول متعارفه‌ای ذکر می‌کند که بعضی از آنها از این قرار است: «هر شیئی که موجود است یا در خودش وجود دارد یا در اشیا دیگر» (همان، ص ۱۱). چنان‌که پیداست، این یک حصر عقلی است و شکی در آن نیست. یا «ذات شیئی که امکان دارد «لاموجود» تصور شود، مستلزم وجود نیست» (همان، ص ۱۳). این هم یک امر بدیهی است. شیئی که اقتضای عدم دارد، ضرورتاً ذاتش مستلزم وجود نیست، یعنی واجب‌الوجود نیست. حال یا ممتنع‌الوجود است و آن در صورتی است که ذاتش اصلاً اقتضای وجود نداشته باشد و صرفاً اقتضای عدم داشته باشد یا ممکن‌الوجود است که هم اقتضای وجود دارد و هم اقتضای عدم یا، به بیان دقیق‌تر، هم ضرورت وجود از آن سلب می‌شود هم ضرورت عدم.

با ذکر این چند تعریف و چند اصل متعارف به بیان قضایای مربوط به جوهر و صفات و حالات یا، به عبارت دیگر، به قضایای مربوط به خدا می‌پردازیم.

وحدت

قضیه یک این است که: «جوهر طبعاً بر احوالش مقدم است» (همان، ص ۱۴) و قضیه چهار این است که: «دو یا چند شیء که از هم متمایزند، تمایزشان از یکدیگر یا به وسیله اختلاف صفت جوهر است و یا به وسیله اختلاف احوال جوهر» (همان، ص ۱۵). به بیان روشن‌تر تعدد جوهر یا به تعدد صفات آنهاست - یعنی اینکه صفاتشان همانند نباشند - یا به تعدد احوال آن جوهر.

نتیجه دو قضیه بالا آن است که: «ممکن نیست در عالم دو یا چند جوهر وجود داشته باشند که دارای طبیعت یا صفت واحد باشند» (همان)؛ چون وحدت طبیعت که همان مجموعه صفات آنهاست، به معنای یکی بودن آنهاست؛ به بیان روشن‌تر در این صورت تعدد دو جوهر دیگر بی‌معناست؛ هرچه هست، یکی است و جوهر دوم صرف توهم است.

ممکن است این ایراد را وارد کرد که در وجود داشتن دو جوهر که یکی تمام کمالات دیگری

را به علاوه کمالاتی دیگر واجد باشد، چه اشکالی هست؟ به بیان دیگر بین آنها هم اشتراک باشد و هم اختلاف. درست است که لازم این فرض، مرکب بودن جوهر اول است از وجه اشتراک و وجه اختلاف و ترکیب با قائم به ذات بودن جوهر ناسازگار است، اسپینوزا متعرض این بحث نشده است. به علاوه آنچه تا اینجا اثبات شد، عدم تعدد دو جوهر با صفات یکسان است؛ اما عدم تعدد دو جوهر با صفات ناهمسان چگونه است؟ به عبارت دیگر چگونه می توان تعدد دو خدا با دو ذات متباین را رد کرد؟ اسپینوزا در این خصوص در اینجا چیزی نگفته است؛ اما با توجه به تعریف او از خدا یا جوهر که آن را مطلقاً نامتناهی دانست، بطلان وجود دو خدا آشکار می شود؛ زیرا موجود مطلقاً نامتناهی تمام پهنه هستی را فرا می گیرد و جا برای غیر باقی نمی گذارد. بنابراین در هر حال، جوهر یا خدا یکی بیشتر نیست؛ همچنان که به ایراد قبلی هم می توان چنین پاسخ داد که وجود جوهر دومی که بخشی از کمالات جوهر اول را نداشته باشد، محال است؛ چون جوهر در نظر اسپینوزا متقوم از کمالات نامتناهی است. اگر اشکال شود که اسپینوزا نامتناهی بودن جوهر را صرفاً بر پایه تعریف ادعا کرده است و تعریف دلیل وجود خارجی جوهر نامتناهی نیست، می گوئیم «ممکن نیست جوهری به وسیله جوهری دیگر پدید آمده باشد» (همان، ص ۱۶)، و آلا باید بین علت و معلول وجه مشترکی وجود داشته باشد (به موجب اصل سنخیت بین علت و معلول)؛ در حالی که ما مفروض گرفتیم که دو جوهر متباین بالذاتند. مقصود از تباین بالذات آن است که هیچ اشتراکی بین آنها نباید باشد؛ زیرا اگر اشتراکی باشد، یا در تمام ذات است که در آن صورت جوهر دوم همان جوهر اول خواهد بود یا در بخشی از ذات است که معنای آن چنین است که جوهر دوم بخشی از کمالات جوهر اول را فاقد است که این نیز با جوهر بودن آن منافات دارد؛ چون جوهر همه کمالات را به نحو نامتناهی دارد. پس هر جوهری علت خود است و علت خود بودن به معنای آن است که وجود عین طبیعت جوهر است و هر چیزی که وجود عین طبیعت آن است، وجود محض است و وجود محض علاوه بر آنکه یکی بیشتر نیست، نامتناهی هم هست. البته اسپینوزا نامتناهی بودن جوهر را بدین صورت که بیان کردیم بیان نکرده، ولی این بیان از کلمات او قابل استنباط است.

مسئله وحدت جوهر را می توان در این بیان روشن خلاصه کرد: اگر جوهر متقوم از صفات نامتناهی است، تعدد آن بی معناست؛ چون چنین چیزی همه کمالات را واجد است و جوهر دوم

مفروض اگر همچون جوهر اول همه کمالات را داشته باشد، همان جوهر اول است و ثانی آن نیست و اگر آن جامعیت یا عدم تناهی را ندارد، پس اصلاً جوهر نیست.

عینیت ذات و وجود

در نظر اسپینوزا از این امر که ممکن نیست جوهری معلول جوهری دیگر باشد، نتیجه می‌شود که جوهر علت خود است و این بدان معناست که طبیعت جوهر عین وجود است یا به تعبیر خود او «وجود به طبیعت جوهر مرتبط است» (همان، ص ۱۷). اسپینوزا در این باره بیان صریح‌تری هم دارد: «وجود و ذات خدا یک چیزند و عین یکدیگر» (همان، ص ۴۱). در تفکرات مابعدالطبیعی هم که ذیلی بر شرح اصول فلسفه دکارت است، می‌گوید: «ذات و وجود در خدا متمایز از هم نیستند، زیرا ممکن نیست ذاتش جدای از وجود به تصور آید؛ اما در هر چیزی دیگر ذات غیر وجود است و مسلماً ممکن است بدون وجود تصور شود» (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۸۶). بیان دیگری هم در این خصوص می‌توان داشت و آن اینکه «علت خود» بودن جوهر را به وحدت آن بازگردانیم و بگوییم چون یک جوهر بیشتر وجود ندارد، قطعاً آن جوهر، علت وجود خودش است.

عدم تناهی

اسپینوزا در قضیه هشت می‌گوید: «هر جوهری بالضرورة نامتناهی است» (همان، ص ۱۷)؛ زیرا اگر جوهر متناهی باشد، باید توسط جوهری دیگر از نوع خود محدود شده باشد؛ در حالی که گفتیم جوهر یکی بیشتر نیست. آنچه را که تا اینجا گفتیم، می‌توان چنین خلاصه کرد: هر شیئی یا در خود وجود دارد یا در شیئی دیگر. آنچه در خود وجود دارد، جوهر است و آنچه در دیگری است، از احوال جوهر است. بدیهی است حالت بدون جوهر و مستقل از آن وجود ندارد؛ پس جوهر حتماً وجود دارد، و آلا باید همه حالات را جوهر دانست که در آن صورت باز وجود جوهر مسلم می‌شود. حال این جوهر یکی بیشتر نیست و یکی بودن جوهر هم مستلزم عینیت وجود با طبیعت آن است - چون جوهر دیگری وجود ندارد که آن را به وجود آورده باشد - و هم مستلزم نامتناهی بودن

آن؛ زیرا جوهر دیگری وجود ندارد که آن را محدود ساخته باشد؛ بنابراین تمام عرصه هستی از آن همان یک جوهر است و ورای هستی هم نیستی است و این به معنای چیزی جز نامتناهی بودن جوهر نیست. روشن است که احوال جوهر محدودکننده وجود جوهر نیستند؛ چون حالت در جوهر وجود دارد نه بیرون از آن.

البته در بیان اسپینوزا قدری ابهام هست. در ظاهر ادعای او مبتنی بر تعریف است. او جوهر را بنا بر تعریف قائم به خود (در وجود و در تصور) می‌داند؛ همچنین بر پایه تعریف جوهر یا خدا را مطلقاً نامتناهی می‌داند و وحدت جوهر را هم بر اساس نامتناهی بودن آن اثبات می‌کند؛ اما از آنجا که در نهایت به این نکته می‌رسد که طبیعت جوهر عین وجود است و به بیان روشن‌تر جوهر یا خدا وجود صرف است، می‌توان گفت او اساساً می‌خواسته است وجود خدا را با همین صرف‌الوجود دانستن او اثبات کند و وحدت و عدم تناهی آن را نیز اگرچه این مطلب در سخن او چندان آشکار نیست و ظاهر آن است که برهان وجودی او همان برهان آنسلم است که از صرف تعریف خدا، وجود او را نتیجه می‌گیرد و بنابراین اشکالات وارد بر او بر اسپینوزا هم وارد است. در هر حال به نظر می‌رسد با همین نکته که او بدان پی برده که طبیعت جوهر یا خدا عین وجود است، می‌توان سخن او را در اثبات وجود و وحدت و عدم تناهی خدا، همان برهان صدیقین صدرایی دانست که وجود خدا و سایر کمالات او را از همان صرف‌الوجود دانستن او به اثبات می‌رساند. به بیان دقیق‌تر از صرف‌الوجود (خدا) به خدا می‌رسد. صدرالمآلهین در مواضع متعدد از کتاب‌هایش این برهان را تقریر و تصریح کرده است که در این برهان به هیچ واسطه‌ای برای اثبات وجود خدا نیازی نیست و برای نمونه‌ای از فیلسوفان صدرایی، علامه طباطبایی نیز هم در حاشیه بر اسفار (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۴-۱۵) و هم در اصول فلسفه و روش رئالیسم (طباطبایی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۸۶-۸۷) بدین امر تصریح دارد که واقعیت هستی هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد؛ پس واجب به ذات است.

شاهد دیگر در سخن اسپینوزا در این خصوص آن است که می‌گوید: «شیئی که واقعیت یا موجودیت بیشتری دارد، به همان اندازه صفات بیشتری دارد» (همان، ص ۲۱) که پیداست اصالت را به وجود یا عینیت خارجی می‌دهد نه صرف کمال ذهنی و تعریفی که مبنای برهان وجودی آنسلم است؛ بنابراین برهان اسپینوزا بر وجود خدا غیر از برهان وجودی آنسلم است و انتقادی که بدان وارد

است، به برهان اسپینوزا وارد نیست، هرچند مورخ بزرگی همچون کاپلستون متفطن بدان نشده است (کاپلستون، ۱۳۹۳، ص ۳۴). جالب توجه است که خود کاپلستون دو صفحه بعد، از قول اسپینوزا نقل می‌کند که وجود و ماهیت در خدا یکی است (همان، ص ۳۶).

بساطت

در نظر اسپینوزا اگرچه جوهر دارای صفات متعدد است، این امر موجب ترکیب او از صفات نیست، بلکه او حقیقتی بسیط است. بنابراین اگر صفت به درستی یعنی به نحو واضح و متمایز تصور شود، هرگز موجب تجزیه جوهر نمی‌گردد؛ زیرا اگر اجزایی که جوهر بدان‌ها تجزیه می‌شود، طبیعت جوهریت را حفظ کنند، هر جزئی صفتی خواهد داشت مغایر صفات سایر اجزا و هم هر جزئی از «علت خود» خواهد بود. نتیجه آن می‌شود که از یک جوهر، جواهر متعدد به وجود آید که نامعقول است و اگر اجزای حاصل شده طبیعت جوهریت را حفظ نکنند، چگونه ممکن است جوهر مفروض از اجزایی که جوهر نیستند، به وجود آید؟ (همان، ص ۲۷). بنابراین جوهر مطلقاً نامتناهی یا خدا تجزیه‌ناپذیر است (همان).

یگانگی

بحث وحدت خدا پیش از این گذشت. در آنجا معلوم شد که خدا واحد است؛ یعنی جوهری جز او وجود ندارد. اسپینوزا اگرچه مسئله‌ای با عنوان یگانگی خدا طرح نمی‌کند، مفاد سخن او در قضیه چهارده که خدای دوم نه فقط وجودش محال است، بلکه تصورش نیز غیر ممکن است، همان یگانگی و بی‌همتایی خداست. توضیح اینکه وحدت دو گونه است: عددی و غیر عددی. چیزی که واحد عددی است، وجود نظیرش محال نیست یا به بیان دیگر می‌توان برای آن نظیری تصور کرد و اگر در موردی وجود آن نظیر در خارج ممتنع باشد، باید بر آن امتناع دلیل اقامه نمود. اما چیزی که وحدتش غیر عددی است، اصلاً تصور دومی برای آن محال است و برای آن به هیچ روی مثل و مانندی نمی‌توان تصور نمود تا نوبت به اقامه برهان بر رد وجود آن برسد؛ مثلاً سقراط اگرچه واحد

است، نظایر او بسیار است. همین طور است هر واحد عددی دیگر؛ اما خدا واحدی است بی مثل و مانند و بی همتا و یگانه و این نوع وحدت را وحدت غیر عددی یا به تعبیر بعضی از فیلسوفان مسلمان وحدت حقه حقیقیه گویند و در احادیث مأثور از پیشوایان دینی ما نیز به وحدت غیر عددی خدا بسیار اشاره شده و اصلاً بیان شده که وحدت در مورد خدا به همین معنا صحیح است. تعبیر خود اسپینوزا از این وحدت، وحدت ذاتی است. در یکی از نامه‌هایش می‌نویسد: «وحدت جوهر وحدت ذاتی است، نه وحدت عددی» (همان، ص ۲۹) و در یکی از نسخه‌های کتاب اخلاق در ضمن نتیجه قضیه چهارده چنین آمده است: «خدا فقط یکی است، یعنی چیزی شبیه او نیست» (همان). در هر حال، دلیل اسپینوزا این است که اگر خدای دوم قابل تصور باشد، بالضرورة موجود تصور می‌شود (چون وجود عین طبیعت جوهر است)، در حالی که وجود خدای دیگر محال است. در اینجا می‌توان - چنان‌که در بحث وحدت آمد - با استناد به نامتناهی مطلق بودن خدا، دلیل دیگری هم اقامه نمود و آن این است که نامتناهی مطلق جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد؛ بنابراین تصور غیر او - خواه نامتناهی و خواه متناهی - محال است. در هر حال عین عبارت اسپینوزا در قضیه چهارده چنین است: «ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد و یا به تصور آید» (همان، ص ۲۸) که این امر، از جمله مستلزم یگانگی خدا یعنی نظیرنداشتن یا بی‌همتایی اوست.

موجودبودن همه چیز در خدا

تا اینجا معلوم شد که هرچه هست یا در خودش هست یا در غیر خودش. اولی جوهر و دومی حالت است، یعنی حالت جوهر و هم معلوم شد که جوهر یکی بیشتر نیست و نامتناهی است. جوهر را هم اسپینوزا همان خدا نامید. پس آشکار می‌شود هرچه غیر خدا می‌نامیم، حالت خداست و وجودش در خداست؛ به بیانی دیگر هرچه هست، احوال خداست و در عالم واقع جز خدا و حالات خدا چیزی وجود ندارد.

اسپینوزا سخن دیگری نیز داشت و آن اینکه جوهر در وجود و تصور قائم به خود است و حالت در وجود و تصور قائم به جوهر. او در یکی از نامه‌هایش نیز می‌گوید: جوهر چیزی است که به خود و در خود تصور می‌شود، یعنی مفهومش مستلزم مفهوم چیزی دیگر نیست. اما حالت در

چیزی دیگر است و از طریق آن تصور می‌شود. نتیجه این سخن آن است که جوهر طبیعتاً مقدم بر حالات است زیرا بدون آن، حالات نه موجودند و نه قابل تصور و هم غیر از جوهر و حالات چیزی در عالم واقع موجود نیست (Spinoza, 1985a, v.1, p.171). حاصل همه این سخنان در کتاب اخلاق چنین آمده است: «هر چیزی که هست در خدا هست و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید» (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص ۲۹). آری هرچه هست یا خداست یا حالتی از احوال یا طوری از اطوار یا شأنی از شئون او. در واقع پاسخ اسپینوزا به این سؤال که چه چیزی وجود دارد، این است که جز خدا که یگانه جوهر است، هرچه هست، در خدا هست (Scruton, 1991, p.35).

به بیان دیگر، «واقعیت» که فیلسوف در پی شناخت آن است، عبارت است از خدا و حالات او. در توضیح نظر اسپینوزا چنین می‌توان گفت: خدا وجود محض است، بنابراین نامتناهی است و نامتناهی جا برای غیر باقی نمی‌گذارد، خواه نامتناهی خواه متناهی؛ بنابراین آنچه از موجودات متناهی که جز او به نظر می‌آیند، موجودات غیر مستقلی هستند که پرتو و رشحه‌ای از وجود او بند که در او قرار دارند، هرچند نه در مرتبه‌ای که خود او هست که مرتبه جوهریت و درخودبودن و عدم تناهی است. به بیان دیگر آنچه غیر اوست مثلاً، وجودی است که ماه است، وجودی است که خورشید است، وجودی است که انسان است و... معنای این عبارات آن است که آنچه جز اوست، در اوست یا حتی اوست؛ اما در مرتبه حالات نه در مرتبه جوهر. از اینجا قیام حالت در تصور به خدا نیز معلوم می‌شود؛ چون در خصوص تصور هر موجود یا هر حالتی از جمله درباره مثال‌های بالا می‌گوییم: وجود ماهی، وجود خورشیدی، وجود انسانی و... پس در تصور هر شیئی تصور وجود (وجود صرف) نیز هست؛ هر شیئی وجود نامتناهی صرفی است که محدود شده است.

البته روشن است که بین اشیا و خدا، صفات او واسطه‌اند؛ به عبارت دیگر اشیا ظهورات صفات خدایند؛ اما از آنجا که صفات خدا چیزی جز مقومات ذات او نیستند، این سخن درست است که اشیا همه حالات خدایند و در او موجودند. به علاوه در نظر اسپینوزا ما از میان صفات نامتناهی خدا فقط دو صفت فکر و بعد را ادراک می‌کنیم و درباره بقیه صفات چیزی نمی‌دانیم؛ همچنین در نگاه او، بین جوهر با صفات نامتناهی و حالات متناهی که همان اشیا جزئی طبیعی هستند، حالات نامتناهی وجود دارند. حالت بی واسطه نامتناهی خدا تحت صفت بعد، میزان کلی حرکت و سکون است و حالت بی واسطه نامتناهی او تحت صفت فکر «فاهمه نامتناهی مطلق». اسپینوزا از حالات

نامتناهی با واسطه هم سخن می‌گوید. ما در این مقاله نیازی به بسط سخن درباره حالات نامتناهی نمی‌بینیم. آنچه مهم است، دانستن این نکته است که در نظر اسپینوزا «خدا و همه صفات او سرمدی است» (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص ۴۱).

درباره نسبت عقیده «موجودبودن همه چیز در خدا» با مسئله تعالی خدا از جهان، دو نکته در آثار اسپینوزا قابل ذکر است:

اول — او اگرچه واژه طبیعت را به خدا اطلاق کرده است، «خدا را طبیعت خلاق (Natura Naturans) و عالم طبیعت را طبیعت مخلوق (Natura Naturata) خوانده و این امر بهانه‌ای به دست بعضی داده است که او را «همه‌خدایی» بدانند و تکفیرش کنند، ولی اولاً با توجه به اینکه او بین طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق فرق نهاده و ثانیاً در یکی از نامه‌هایش خود را از کفر و الحاد تبرئه کرده است (همان، ص ۵۱)، در این اطلاق نمی‌توان به او ایرادی گرفت؛ خصوصاً که فیلسوفان دیگری که در توحید آنان شکی نیست، هم این اطلاق را داشته‌اند (همان، ص ۵۰-۵۱). در هر حال عین عبارت اسپینوزا در تعریف طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق در تبصره قضیه پانزده چنین است: «پیش از ادامه سخن میل دارم در اینجا شرح دهم و یا به عبارت بهتر، یادآور شوم که مقصود ما از طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق چیست، زیرا فکر می‌کنم که از قضایای گذشته باید فهمیده باشیم که مقصود از طبیعت خلاق چیزی است که در خودش است و به وسیله خود متصور است یا آن صفاتی است که مظهر ذات سرمدی و نامتناهی یعنی [...] خداست [...]، اما مقصودم از طبیعت مخلوق همه اشیایی است که از ضرورت طبیعت خدا یا صفتی از صفات او ناشی می‌شوند، یعنی تمام حالات صفات خدا» (همان).

دوم — او بعد از یکی از صفات خدا دانسته است. در نتیجه دوم از قضیه چهارده می‌گوید: شیء ممتد و شیء متفکر (و بر اساس نسخه‌ای دیگر: بعد و فکر)، یا صفات خداست یا احوال صفات او (همان، ص ۲۹) و در قضیه دوم از بخش دوم کتاب اخلاق تصریح می‌کند که «بعد صفت خداست یا خدا یک شیء دارای بعد است» (همان، ص ۴۷).

توجه او البته این است که چون ماسوی الله حالات خدا هستند و حالات هم در واقع حالات صفات خدایند یا به بیان دیگر هرچه در عالم است، در خداست یا به تعبیر عرفانی، ظهور خداست، پس از آنجا که بعد و بزرگی اجسام است و شیء ممتد یکی از ماسوی الله است، باید در خدا هم

صفتی به نام بعد وجود داشته باشد؛ همچنان که صفت دیگری به نام فکر وجود دارد که تمام افکار ما حالات ممتناهی آن صفت نامتناهی اند.

در این خصوص چه می‌توان گفت؟ به نظر ما این سخن اسپینوزا قابل دفاع نیست و قطعاً مردود است؛ چه، اگرچه همه چیز به تعبیر او از صفات خدا ناشی شده و حالات صفات اوست، یا به بیان عرفانی ظهور اسما و صفات اوست، باید دانست که هر شیئی به اندازه سعه وجودی خود خدا را نشان می‌دهد و معنای این سخن آن است که هرچه کمال در اشیا هست در خدا هست — و البته به نحو مطلق و نامتناهی — و نقایص اشیا به خود اشیا و محدودیت وجودی آنها بر می‌گردد و آن نقایص دیگر در خدا نیست.

۱۶۱

تیس

خدا در فلسفه اسپینوزا

معنای این سخن آن است که خدا همه اشیاست کاملاً و هیچ یک از آنها نیست نقصاً؛ یعنی همان قاعده بسیط الحقیقه در عرفان محی الدینی و حکمت صدرایی؛ به بیان روشن‌تر هرچه کمال در عالم است، ظهور یا حالتی از کمال مطلق نامتناهی خداست؛ اما آنچه نقص است، مربوط به محدودیت وجود اشیاست و در خدا نیست؛ مثلاً آنچه علم در یک انسان عالم هست، حالتی از علم نامتناهی خداست؛ اما محدودیت علم آن انسان که در واقع همان جهل است، مربوط به خود آن انسان است که موجودی است محدود و بیش از علمی که دارد ظرفیتی برای علم ندارد. همین‌طور است قدرت یک انسان، جمال او، جلال او، مال او و سایر دارایی‌های او یا هر شیء دیگری در جهان. اکنون باید پرسید بُعد داشتن و جسم بودن برای موجود مطلق و نامتناهی کمال است یا نقص؟ مسلماً نقص است نه کمال. موجودی که نامحدود است، دیگر وجودش محدود به سه جهت طول و عرض و ارتفاع نمی‌شود، بلکه تمام عرصه هستی و بودن را فرا می‌گیرد.

اگر از این موضوع، یعنی اسناد صفت بعد به خدا بگذریم، موضوع موجود بودن همه چیز در خدا یا به عبارت دیگر، حضور خدا در همه جا، امری است که در الهیات ادیان آسمانی هم هست. تفاوت اسپینوزا با این نظر تنها در همان اسناد بعد به خداست (Wolfson, 1934, v.1, p.297).

اما به نظر ما این امر (اسناد صفت بعد به خدا) را نباید دلیل «همه‌خدایی» بودن اسپینوزا دانست. این صرفاً یک نقص در خود این سخن اوست که بعد را یک کمال محسوب کرده و به خدا نسبت داده است. «همه‌خدایی» محسوب کردن اسپینوزا حاصل سوء تفاهمی است که البته یک علت آن همین‌گونه سخنان اوست؛ و الا قراین صریح در سخنان او هست که نشان می‌دهد او خدا

را متعالی از عالم طبیعت می دانسته است. به علاوه او بعدی را که صفت خدا محسوب می کند، بعد معقول می نامد نه بعد مادی که البته معنای محصلی ندارد.

بنابر آنچه گذشت، مسئله متعالی بودن یا نبودن خدا از عالم طبیعت که در بین مفسران فلسفه او محل بحث بوده و هست — و در این میان در کنار بعضی از اصحاب ادیان که از موضع دین به مخالفت با او برخاسته و فلسفه اش را الحادی دانسته اند، مادیون نیز از موضع موافقت با او و به قصد تأیید مکتب خود، فلسفه او را کاملاً مادی محسوب نموده اند — دیگر نباید مسئله ای مورد بحث و مناقشه باشد. این ماییم که باید هر عینکی را از چشم خود برداریم و با دید واقع بینی در فلسفه او نظر کنیم و هیچ معنایی را بر عبارات او جز آنچه خود آن عبارات حمل می کنند، تحمیل نماییم. به علاوه اساساً عقیده «همه خدایی» چه معنایی دارد؟ به بیان دیگر خدا در این عنوان چه جایی دارد؟ به عبارت سوم این عقیده با ماتریالیسم چه تفاوتی دارد؟ نظریه ای که به موجب آن خدا عبارت از کل عالم طبیعت است و هر شئی جزئی از آن را تشکیل می دهد و کل هم وجودش عین وجود اجزاست و متعالی از آن نیست، جز یک نظریه مادی انگار نیست و قایل به آن را با خدا چه کار؟ چنین عقیده ای در عالم اسلامی به جاهلان صوفیه نسبت داده شده است نه بزرگان آنها (سبزواری، ۱۳۸۴، ص ۲۶۳). این جماعت اگر از خدا سخن می گویند، بدان سبب است که خود را معتقد به خدا می دانند، ولی از سر جهل چنان تفسیری از وحدت وجود دارند. اما یک فیلسوف — آن هم فیلسوف بزرگی چون اسپینوزا — چگونه ممکن است و چه اصراری دارد که این همه از خدا سخن گوید و معرفت به او را عالی ترین فضیلت نفس بداند و از عشق به او و عشق او به ما و عشق او به خود سخن گوید (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص ۳۱۶ — ۳۱۷) که همه اینها جز با شخص بودن خدا — و نه انسان گونه بودن او — سازگار نیست و در عین حال او را یک موجود غیر شخصی و همان کل منتشر در اشیای مادی و عین آنها محسوب نماید؟ اگر حقیقت این است، یک متفکر آزاداندیش چون او مگر با کسی تعارف دارد؟ می تواند یک سر از ماتریالیسم بگوید و خدا را انکار کند. به علاوه اگر خدا همان طبیعت است، چگونه اسپینوزا او را مطلقاً نامتناهی یعنی دارای صفات نامتناهی می داند و بعد می گوید ما از میان آن صفات تنها دو صفت فکر و بعد را می شناسیم؟ مگر غیر از این است که این دو صفت را ما در عالم طبیعت می شناسیم و از صفات دیگر بی خبریم؟ اگر چنین است، نسبت دادن صفات نامتناهی به خدا بر چه اساسی است؟ آیا جز این است که خدا چون برتر از

طبیعت است و ذات او عین هستی است، شامل همه صفات نامتناهی کمال است؟ همین طور از آنجا که حالات در نظر اسپینوزا «علت خود» نیستند، پس کل عالم طبیعت نیز «علت خود» نیست. نتیجه آنکه جوهر یا خدا که «علت خود» است، غیر از کل عالم طبیعت است و عالم طبیعت صرفاً مجموعه حالات جوهر است (Mason, 1997, p.32)؛ ولی با این حال رایج‌ترین تفسیر از فلسفه اسپینوزا همین تفسیر «همه خدایی» است؛ به طوری که این عقیده شهرت پیدا کرده است که «در میان فلاسفه همان طور که هیچ کس مثل شوپنهاور بدین یا مثل هیوم شکاک یا مثل لاک آزادی خواه نبوده، هیچ کس هم در اعتقاد به وحدت وجود [Pantheism] به پای اسپینوزا نمی‌رسیده» (مگی، ۱۳۷۲، ص ۱۷۱).

۱۶۳

تیس

خدا در فلسفه اسپینوزا

علیت خدا نسبت به اشیا

بر پایه آنچه تا اینجا درباره نسبت خدا با جهان در نظر اسپینوزا گفته شد، این نظر بسیار شبیه نظر عرفاست؛ بلکه می‌توان گفت با آن یکی است، هرچند با زبانی کاملاً متفاوت با آن و روشی عقلی و استنتاجی و نه طریق قلبی و شهودی که طریق عارفان است. می‌دانیم در نگاه عرفا نسبت بین خدا و جهان نسبت نه علت و معلول بلکه، نسبت متجلی و جلوه است؛ ولی اسپینوزا از علیت خدا نسبت به اشیا هم سخن گفته است و این امری طبیعی است؛ چون او اهل مابعدالطبیعه است و در مابعدالطبیعه علیت مسئله‌ای اساسی است. او حتی خدا را «علت خود» می‌داند؛ در حالی که در برهانی که بر وجود خدا اقامه می‌کند، اصلاً نیازی به این تعبیر نیست، بلکه باید گفت این تعبیر خالی از دقت هم هست؛ چه، اگر ذات خدا عین هستی است، دیگر علیت او نسبت به وجود خود چه معنایی دارد؟ گذشته از مسئله خدا دیگر مسائل اصلی فلسفه او همچون انکار تأثیر متقابل نفس و بدن، ادراک حسی و معرفت، نظریه انفعالات و مسئله آزادی نیز غالباً متمرکز بر مفهوم علیت‌اند (Wilson, 2001, p.68). در هر حال این نگاه چگونه با آن نگاه عرفانی موافق است؟ به نظر ما آنچه او درباره علیت خدا نسبت به اشیا گفته با نظر عرفانی قابل جمع است. زیرا او می‌گوید «خدا علت داخلی همه اشیاست، نه علت خارجی آنها» (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ص ۴۰). معنای این داخلی بودن چیست؟ مقصود اسپینوزا از علت داخلی این است که هرگز چیزی را که بیرون از خود

باشد، به وجود نمی‌آورد؛ یعنی در همه معلول‌های خود حضور دارد و همچون کل است که در همه اجزای خود هست (Spinoza, 1985b, v1, p.76). روشن است که این نظر با تعالی خدا از اشیا منافات ندارد؛ بدین معنا که خدا در مرحله نزول و تجلی همچون کل است نسبت به اجزا، در عین آنکه متعالی از مرتبه نزول و تجلی نیز هست. آری، از آنجا که اولاً هر چه هست در خدا هست و ثانیاً خدا علت همه اشیاست، ناگزیر خدا علت داخلی همه اشیاست نه علتی بیرون از آنها؛ به بیان دیگر باید گفت خدای متعالی در عین تعالی در حالات خود ظهور دارد و آن حالات نمودهایی از خدایند. البته یادآور می‌شویم که این امر ابدأ بدان معنا نیست که چیزی از حقیقت الهی که نامتناهی و مطلق است، با همان عدم تناهی و اطلاق در هیچ شیئی ظهور و وجود داشته باشد، بلکه هر شیئی یا هر حالتی به اندازه گنجایش خود خدا را نشان می‌دهد و علت داخلی بودن خدا فقط به این معنا باید گرفته شود. نه حلول در کار است و نه همه‌خدایی، یعنی خدا بودن همه اشیا. حالت، مرتبه نازله جوهر است و همین نزول آن را از الوهیت و خدا بودن و جوهریت دور می‌سازد. چه نسبت خاک را با علم پاک؟

این گونه سخن گفتن در باب نسبت خدا با جهان، یعنی جمع بین عرفان و فلسفه در فلسفه ملاصدرا هم دیده می‌شود. او نسبت علی و معلولی را به نحوی تبیین می‌کند که بر اساس آن، معلول مرتبه نازله و تجلی علت است و چیزی جز ظهور آن نیست.

حتی اگر تفسیر عرفانی را هم از فلسفه اسپینوزا نپذیریم، باز با نظر به وحدتی که او بین خدا و جهان قایل است و همه چیز را موجود در خدا و اشیا طبیعی را حالات خدا می‌داند، آری از این لحاظ هم سخن گفتن او از نسبت علیت بین خدا و جهان در وهله اول محل سؤال است. اما از این دیدگاه نیز پاسخ روشن است. چه، او خدا را — چنان که در عرف فیلسوفان است — علتی نامادی و بنابراین بیرون از عالم نمی‌داند (Stumpf, 1988, p.514)، بلکه آن را درون جهان می‌انگارد که بدان معناست که خدا موجودی فراگیر است و در عین تعالی از اشیا در همه آنها حضور دارد.

اسپینوزا از اختیار، علم، اراده و قدرت خدا و از نفی غایت در فعل او هم سخن گفته است که ما به علت لزوم اجتناب از طولانی شدن مقاله از بحث درباره آنها صرف نظر می‌کنیم که خود مستلزم تحریر حداقل یک مقاله دیگر است.

نتیجه‌گیری

اسپینوزا حقیقت یا عالم واقع را که هر فیلسوف اهل مابعدالطبیعه‌ای طالب شناخت آن است، عبارت از یک جوهر می‌داند که متقوم از صفات نامتناهی است که این صفات خود را در حالات می‌نمایانند. به بیان دیگر حقیقت عبارت است از جوهر و حالات او و جز این چیزی در عرصه هستی وجود ندارد. او این جوهر را خدا می‌نامد. اما مسئله این است که خدا را طبیعت خلاق هم خوانده است؛ چنان که حالات را طبیعت مخلوق و مسئله اصلی در تفسیر فلسفه او از همین جا پیدا شده است. مسئله این است که خدا علاوه بر آنکه در حالات حضور دارد یا خود را در آنها نمایانده است، آیا متعالی از آنهاست یا نه. این مسئله موجب شده است غالباً هر کسی فلسفه او را چنان که خود دوست دارد، تفسیر کند و از ظن خود یار او شود؛ چنان که در خصوص همه متون تفسیرپذیر یعنی همه متون مشتمل بر متشابهات، این امر صادق است که البته باید با ارجاع متشابهات به محکومات و بدون دخالت دادن میل مفسر، به تفسیر صحیح متن پرداخت و مراد او را دریافت.

البته مسئله دیگری نیز درباره خداشناسی اسپینوزا مطرح است و آن اینکه آیا برهان او بر وجود خدا همان برهان وجودی آتسلم است که مدعی وجود خدا از صرف تعریف او به عنوان ذات کامل است یا نه. او بدان دلیل خدا را موجود می‌داند که در نظر او خدا وجود صرف است نه کمال صرف. تفسیر غالب از خداشناسی او این بوده است که خدا متعالی از طبیعت نه، بلکه همان طبیعت است و برهان او بر وجود خدا نیز همان برهان آتسلم است که بر پایه آن، وجود خدا از تعریف او نتیجه می‌شود؛ اما از آنچه در این مقاله درباره نظر اسپینوزا در مورد وحدت و یگانگی، عدم تناهی، بساطت و خصوصاً عینیت ذات خدا و وجود با استناد به عین عبارات او گفتیم و در اینجا نیازی به تکرار آنها نیست، به دست می‌آید، این است که تفسیر غالب درباره خداشناسی اسپینوزا درست نیست. خدای او هم متعالی از طبیعت است و هم ذاتش عین هستی است؛ یعنی خود ذات او اگر درست تصور شود، دلیل وجوب وجود اوست. آنچه هم اسپینوزا تحت عنوان موجود بودن همه چیز در خدا و علت داخلی بودن خدا نسبت به اشیا می‌گوید، سخنان متشابهی است که با ارجاع به محکومات او منافاتی با تعالی او از اشیا ندارد.

منابع و مأخذ

۱. اسپینوزا، باروخ؛ اخلاق؛ ترجمه محسن جهانگیری؛ ج ۳، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۸.
۲. —؛ شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی؛ ترجمه محسن جهانگیری؛ تهران: سمت، ۱۳۸۲.
۳. جهانگیری، محسن؛ مجموعه مقالات؛ ج ۲، تهران: حکمت، ۱۳۹۰.
۴. سبزواری، هادی؛ شرح غرر الفوائد؛ تصحیح و مقدمه و تعلیقات مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۵. الشیرازی، صدرالدین محمد؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۶. طباطبایی، محمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری؛ ج ۵، قم: دار العلم، ۱۳۵۰.
۷. کاپلستون، فردریک؛ اسپینوزا؛ ترجمه سید محمد حکاک؛ تهران: نشر علم، ۱۳۹۳.
۸. مگی، براین؛ فلاسفه بزرگ؛ ترجمه عزت الله فولادوند؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲.
9. Baumer, Frankline Le Van; **Main Currentes of Western Thought**; America: Yale University, 1978.
10. Gilson, Etienne; **God and Philosoph**; New Haven & London: Yale University, 1969.
11. Mason, Rechard; **The God of Spinoza**; New York: Cambridge University, 1997.
12. Moreau, Pierre; **Spinoza's Reception and Influence**: The Cambridge Companion to Spinoza; edited by Done Garrett; New

York: Cambridge University, 1996.

13. Scruton, Roger; **Spinoza**; New York: Oxford University, 1991.
14. Spinoza, Baruch; **Letters: The Collected Works of Spinoza**; edited and translated by Edwin Curley; v.1, New jersey: Princeton University, 1985a.
15. Spinoza, Baruch; **Short Treatise on God, Man, and His Well — Being: The Collected Works of Spinoza**; edited and translated by Edwin Curley; v.1, New jersey, Princeton University, 1985b.
16. Stumpf, Samuel E.; **Elements of Philosophy**; New York: Hill Book, 1988.
17. Wilson, Margaret D.; **Spinoza's Causal Axiom: Spinoza (Critical Assessments)**; edited by Genevieve Lloyd; v.2, London and New York: Routledge, 2001.
18. Wolfson, Harry Austryn; **The Philosophy of Spinoza**: v.1, America: Harvard University, 1934.

