

## The Philosophical Implications of God's Infinity From the Viewpoint of Spinoza

*Hossein Saberi Varzaneh \**

Assistant Professor, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran

(Received: November 18, 2021; accepted: April 9, 2022)

### Abstract

One of the properties that in many theological traditions is ascribed to God is infinity. Philosophers and theologians often take God infinite in His both Essence and Attributes. In other words, they interpret the individuation of God to His infinity or essential absoluteness. Spinoza, the rationalist philosopher of the 17th century, is also a thinker who introduces God as the Unique Substance, and sees the Property of infinity necessary for God and so takes His Essence and Attributes to be infinite. From Spinoza's viewpoint, describing God as infinite has some implications, including being the Former Whole, being the Immanent/ Internal Cause, and not being Supernatural. Thus, Spinoza asserts that in the theological traditions common in Abrahamic religions, God's infiniteness attribute has not been correctly analyzed and so the relationship between God and everything other than God has been misinterpreted. In this study, using the valid sources in the realm of Spinoza studies and adopting the descriptive-analytical method, Spinoza's thoughts in this regard are investigated.

**Keywords:** Spinoza, infinity, Former Whole, Internal Cause, supernatural.

---

\*Corresponding Author: [h\\_saberi\\_v@ut.ac.ir](mailto:h_saberi_v@ut.ac.ir).

فلسفه دین، دوره ۱۹، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱  
صفحات ۲۶۶-۲۴۷ (مقاله پژوهشی)

## استلزامات فلسفی عدم تناهی خداوند در اندیشه اسپینوزا

حسین صابری ورزنده\*

استادیار، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۰)

### چکیده

یکی از اوصافی که در بسیاری از سنت‌های الهیاتی بر خدا حمل می‌شود، «عدم تناهی» است. فیلسوفان و متألهان اغلب خداوند را هم در مقام ذات و هم در ساحت صفات نامتناهی دانسته‌اند یا به عبارت دیگر، تشخیص خداوند را به عدم تناهی یا اطلاق ذاتی او تفسیر کرده‌اند. اسپینوزا فیلسوف عقل‌گرای سده هفدهم نیز از جمله کسانی است که با معرفی خداوند به عنوان جوهر واحد، خصوصیت عدم تناهی را برای خدا ضروری و ذات و صفات او را نامتناهی دانسته است. از نظر اسپینوزا، اتصاف خدا به عدم تناهی استلزاماتی دارد که از جمله آنها می‌توان به «کل سابق بودن»، «علت داخلی بودن» و «فراطبیعی نبودن» خداوند اشاره کرد. بدین سبب، اسپینوزا قائل است که در سنت‌های الهیاتی مرسوم در ادیان ابراهیمی، خصوصیت عدم تناهی خدا درست تحلیل نشده و بدین واسطه، رابطه خدا و ماسوی مورد سوء فهم قرار گرفته است. در این پژوهش با استفاده از منابع معتبر در زمینه اسپینوزاپژوهی و با روش توصیفی-تحلیلی، آرای اسپینوزا در این زمینه را بررسی کرده‌ایم.

### واژگان کلیدی

اسپینوزا، عدم تناهی، علت داخلی، فراطبیعت، کل سابق

## ۱. مقدمه

در طول تاریخ فلسفه و ادیان بحث‌های متفاوتی در خصوص ساحت قدسی عالم مطرح شده است. ذات خدا، صفات خدا، هستی یا نیستی او، نسبتش با جهان مخلوقات، نقش خدا در سعادت غایی انسان و . . . از جمله مسائلی است که در حوزه بحث‌های الهیاتی همواره محل طرح آرا و نظرهای مختلف بوده است. یکی از اوصافی که در سنت‌های مختلف فلسفی و دینی در خصوص خدا به کار رفته، وصف عدم تناهی ذات و صفات خداست. البته مسئله عدم تناهی گستره وسیعی دارد که گاه ناظر بر کمیت و مقدار (عدم تناهی در سلسله علل، عدم تناهی ابعاد جهان، ازلی و ابدی بودن عالم) و گاه معطوف به هستی و ذات شیء (عدم تناهی ذات و هستی خدا) است (Wolfson, 1934, Vol. 1: 133-134) و در هر ساحتی که مطرح شود، لوازم و استلزامات فلسفی و الهیاتی خاص خود را در پی دارد. وصف نامتناهی از آن حیث که برای توصیف ذات خدا به کار می‌رود، در طول تاریخ اندیشه، تحولات و تطورات مختلفی را به خود دیده و جرح و تعدیلات مفهومی زیادی در اطراف آن صورت گرفته است، تا بدانجا که برخی حکم به نفی کامل آن از ساحت الوهی داده و بعضی بر ثبوت آن تأکید کامل داشته‌اند.

اسپینوزا فیلسوف عقل‌گرای سده هفدهم، اتصاف خدا به وصف نامتناهی را جایز می‌دانسته و قائل بوده است که نظام‌های الهیاتی مرسوم در ادیان ابراهیمی قادر به فهم صحیح این وصف و استلزامات متافیزیکی آن نبوده‌اند، بنابراین با طرح دیدگاه وحدت جوهری خود، به نحوی تلقی‌های الهیاتی متداول را به چالش می‌کشد و از این حیث، تحقیق در اصل مدعای او و تبیین‌هایی که به دست می‌دهد، حائز اهمیت است. نگارنده اثری را در زبان فارسی سراغ ندارد که به طور خاص به این وجه از فلسفه اسپینوزا پرداخته باشد. پرسش‌هایی که در این مجال به آنها پرداخته می‌شود عبارت‌اند از:

۱. منظور اسپینوزا از وصف نامتناهی برای خدا چیست (معناشناسی)؟

۲. از نظر اسپینوزا، عدم تناهی خدا، چه استلزامات فلسفی‌ای را در پی دارد

(هستی‌شناسی)؟

در این تحقیق با توجه به ماهیت موضوع و اقتضائات آن، نگارنده سعی کرده است تا با استفاده از منابع معتبر در حوزه اسپینوزاپژوهی و با روش توصیفی-تحلیلی به تبیین دیدگاه اسپینوزا پردازد و تبعات فلسفی آن را به خصوص در حوزه مباحث الهیاتی، مورد تحلیل و تدقیق قرار دهد.

## ۲. خصوصیت عدم تناهی

عمده نوآوری اسپینوزا در بحث عدم تناهی خداوند، تألیف و ترکیبی است که بین مفاهیم از پیش موجود متمایز برقرار می‌کند، مفاهیمی مانند کل سابق، سرمدی، فناپذیر، تجزیه‌ناپذیر، منشأ، جوهر، طبیعت، خدا، امتداد، اندیشه، قدرت و وحدت. به نظر می‌رسد که در تاریخ اندیشه غربی، اسپینوزا از اولین کسانی باشد که در میان این گستره مفاهیم که پیش از وی گهگاه در تقابل با هم قرار می‌گرفتند، نوعی الفت و همگرایی ایجاد می‌کند و آنها را تحت لوای «جوهر نامتناهی مطلق» مجتمع می‌سازد. شایان ذکر اینکه اسپینوزا در آثار خود معدود مواردی به صورت مستقیم به تبیین «نامتناهی» می‌پردازد، اما با توغل در آرای متافیزیکی وی، به وضوح روشن می‌شود که تلقی خاص اسپینوزا در خصوص ذات نامتناهی، تمام اندیشه‌های او را تحت الشعاع خویش قرار داده است.

اسپینوزا در سه کتاب شرح اصول (به ضمیمه تفکرات مابعدالطبیعی)، رساله مختصره و اخلاق به طرح مباحثی در اطراف وصف «نامتناهی» می‌پردازد و ساختار مفهومی اطراف آن را روشن می‌سازد. وی در شرح تعریف ۶ بخش اول کتاب اخلاق، بین «نامتناهی مطلق» (یا مطلقاً نامتناهی) و «نامتناهی در نوع خود» تمایز قائل می‌شود (E1D6exp & Wolfson, 1934, Vol. 1: 133-138) و اولی را خصوصیت جوهر و دومی را خصوصیت صفات جوهر می‌داند. موجودی نامتناهی مطلق است که از همه جهات ایجابی نامتناهی باشد و «در ذات خود حاوی هر چیزی است که مبین ذات است و نفی و سلبی را به ذات آن راه نیست» (E1D6Exp). در مقابل، نامتناهی در نوع خود به وجودی اطلاق می‌شود که می‌توان از آن صفات نامتناهی [دیگر] را سلب و انکار کرد (E1D6Exp). در همین تعریف ۶ روشن می‌کند که مقصود وی از «خدا»،

موجود مطلقاً نامتناهی است (E1D6). بنابراین، از ابتدا مشخص می‌شود که اسپینوزا در همان سنت فلسفی ای تفکر می‌کند که مفهوم «نامتناهی» را با مفهوم «خدا» پیوند می‌زند.

برای فهم بهتر مفهوم «نامتناهی مطلق»، ابتدا باید مفهوم «نامتناهی در نوع خود» روشن شود (Wolfson, 1934, Vol. 1: 134-138). از نظر اسپینوزا، صفات خداوند که از نظر تعداد نیز نامتناهی اند (Spinoza, 2002: 39[fn 3]; Ep 56, 63, 64, 65) هر کدام به صورت مجزا، نامتناهی در نوع خود است، بدین معنا که تحت نوع مختص به صفت مورد نظر، هیچ امر مستقلی وجود ندارد، مگر خود این صفت و حالتی که این صفت موضوع آنهاست. برای مثال، یکی از صفات خداوند نزد اسپینوزا، صفت فکر است. صفت فکر نامتناهی در نوع خود است، یعنی اینکه کل ساحت فکری هستی اگر در مقامی تصور شود که مقوم ذات جوهر است، خود این صفت است و اگر در مقامی لحاظ شود که خود بنیاد نیست (مثل افکار انسانی که از نظر اسپینوزا در محدوده حالات قرار می‌گیرند)، حالات این صفت هستند. اما صفت فکر، نامتناهی مطلق نیست، چون محدوده صفات دیگر از جمله صفت امتداد را می‌توان از آن سلب کرد. حال با توجه به مطالب مذکور، می‌توان گفت که «جوهر یا خدا» نامتناهی مطلق است، و معنای عدم تناهی مطلق خداوند این است که هیچ وجه ایجابی و ثبوتی در هستی نیست، مگر اینکه یا صفتی از صفات خداوند است یا حالتی از حالات او، به عبارت دیگر، خدا در مقام ذات، همه مجراهای بودن (صفات) را به صورت نامتناهی داراست و از این حیث از همه جهات ایجابی نامتناهی است.<sup>۱</sup> استدلال اسپینوزا را می‌توان این گونه بازسازی کرد:

الف) هر شیئی که موجود است، یا در خودش وجود دارد [جوهر]، یا در اشیای دیگر [حالت] (E1D3; E1D5; E1Ax1)؛

ب) هر جوهری بالضرورة نامتناهی است (E1P8)؛

۱. البته اسپینوزا در عرصه حالات (معلول‌های جوهر) نیز به تحقق امور نامتناهی قائل است که از آنها به «حالات نامتناهی بی‌واسطه» و «حالات نامتناهی باواسطه» تعبیر می‌کند و همچنین عدم تناهی در محدوده بیش‌ی و کمی را تحت عنوان نامحدود (indefinite) مطرح می‌سازد (Ep 12; E1P21-23). اما چون بحث حالات نامتناهی مدخلیت مؤثری در مسئله حاضر، یعنی عدم تناهی خداوند ندارد، در این مقاله بررسی نمی‌شود.

ج) ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد یا به تصور آید (EIP14)؛

د) اما جز جواهر و حالاتشان چیزی وجود ندارد.

بنابراین، ممکن نیست جز خدا چیزی موجود باشد، مگر اینکه به عنوان حالت در خدا باشد (EIP15 & Proof).

با نظر به این تقسیمات می توان گفت که هر صفتی از نظر شدت نامتناهی است، ولی از نظر تعداد نامتناهی نیست، در مقابل، جوهر هم از نظر شدت و هم از نظر تعداد وجوه هستندگی نامتناهی است، چون واجد همه صفات است.

همان طور که اسپینوزا در نامه ۱۲ به تاریخ آوریل ۱۶۶۳ به مایر می نویسد، آنچه به واسطه طبیعتش نامتناهی است و به هیچ طریقی نمی توان آن را متناهی لحاظ کرد، متناظر با هیچ عددی نیست، از هر عدد مفروض فراتر می رود (وحدت جوهر، وحدت عددی نیست) و امکان ندارد که بدون تناقض به اجزا تقسیم شود. چنین عدم تناهی ای نه به مقدار در جهت افزایش برمی گردد (نامتناهی عددی) و نه به مقدار از جهت کاهش (تقسیم تا بی نهایت). چنین عدم تناهی ای مربوط به جوهر است و فقط با عقل ادراک می شود (Ep12). بنابراین، عدم تناهی «جوهر یا خدا» بازگشت به همان مفهومی دارد که در ابتدای بحث تحت عنوان نامتناهی مربوط به ذات از آن یاد شد (Ariew, 1990: 16-31). در حقیقت، دیدگاه وحدت جوهری اسپینوزا وی را بر آن می دارد تا از حوزه تفکر ارسطویی و دکارتی فراتر رود و اطلاق لفظ جوهر به امور متناهی را ناروا بشمارد. بنابراین، بحث وحدت جوهر ضرورتاً با عدم تناهی جوهر پیوند می خورد (Hampshire, 1951: 38-39 KV. I: ii).

نکته مهمی که باید به آن توجه داشت این است که اسپینوزا عدم تناهی را جزء صفات/attribute مقوم ذات جوهر نمی داند، بلکه عنوان خصوصیت/property را مناسب تر می داند، زیرا خصوصیات از جمله عدم تناهی، کمال و . . . مستقیماً مقوم ذات جوهر نیستند، بلکه به التفات ثانویه از نحوه هستی داری جوهر و صفات جوهر انتزاع می شوند، در صورتی که صفات به التفات اولیه مقوم ذات جوهر هستند (Spinoza, 2002: 39 [fn4]; Wolfson, 1934: ).

(Vol. 2: 231)

### ۳. نامتناهی کل است

اسپینوزا با توجه به این برداشت از جوهر نامتناهی مطلق، آن را با مفهوم «کل» پیوند می‌زند: «نامتناهی کل است». وقتی با هستی‌ای مواجهیم که تمام ظرف ثبوت را پر کرده و جز برای خود و حالاتش، مرتبه‌ای را خالی نگذاشته است، چنین هستی‌ای باید کل باشد. اسپینوزا در محاوره اول بخش اول رساله مختصره که گفت‌وگویی بین فاهمه و عشق و عقل و میل برقرار می‌کند، از زبان عشق، از فاهمه می‌خواهد که بگوید «آیا چنان موجودی را که بی‌نهایت کامل است، و به واسطه هیچ چیز دیگری محدود نمی‌شود و من نیز محاط در آن هستم، در تصور آورده‌ای» (KV. I: 1<sup>st</sup>Dia)؟ و فاهمه در مقام پاسخ، پس از بیان اینکه «به سهم خویش طبیعت را فقط در کلیتش به‌عنوان نامتناهی و بی‌نهایت کامل» (KV. I: 1<sup>st</sup>Dia) لحاظ می‌کند، تفصیل را بر عهده عقل می‌گذارد. بیان عقل از عدم تناهی و کل بودن طبیعت سرمدی، چنین است:

«اگر بخواهیم طبیعت را محدود کنیم، می‌بایست به‌صورتی کاملاً مضحک، آن را با عدم صرف محدود سازیم؛ ما با اظهار این مطلب که آن وحدت سرمدی واحد، نامتناهی، قادر مطلق و . . . است، از این بی‌معنایی اجتناب می‌کنیم، یعنی اینکه طبیعت نامتناهی است و اینکه همه چیز مندرج در آن است؛ و ما سلب آن را عدم می‌نامیم . . . ما از همه اینها، واحدی یکتا یا وحدتی را ثابت می‌کنیم که بیرون از آن، وجود چیزی قابل تخیل نیست» (KV. I: 1<sup>st</sup>Dia).

میل در تقابل با عقل، به نقد تلقی وی از جوهر به‌عنوان کل می‌پردازد و از فحوای کلام وی مشخص است که اولاً کل را همان کل لاحق می‌داند که معلول اجزاست و ثانیاً آن را مفهومی ذهنی و ثانوی می‌شناسد که متعلق در خارج ندارد (KV. I: 1<sup>st</sup>Dia). در پاسخ به این دو اشکال به سه نکته باید توجه کرد:

نکته اول: در اینجا میل اشاره به کل لاحق دارد و بدین سبب است که کل را همان جمع اجزا می‌داند، در صورتی که هدف اسپینوزا دفاع از کل سابق است که محیط بر اجزا، منشأ و دربردارنده آنهاست.

مطلب دوم: وجود عقلی به نحوی با عالم واقعیت نسبت دارد و با موجودات جعلی متفاوت است. اسپینوزا در تفکرات مابعدالطبیعی. بخش ۱، فصول ۱ و ۳ به تقسیم و تعریف موجودات واقعی، ممتنعات، موجودات عقلی و موجودات جعلی می‌پردازد. از فحوای کلام وی برمی‌آید که موجودات واقعی اعم از موجودات واجب و ممکن هستند. ممتنعات صرف لفظ هستند و نه در ذهن قابل تصورند و نه در واقع قابل تحقق. موجودات عقلی (یا موجودات منطقی) حالات فکر هستند که از طریق برقراری نسبت‌های مفهومی تشکیل شده‌اند (MT. P1, Ch 1 and 3) و به ما کمک می‌کنند تا اموری را که پیشتر فهمیده‌ایم، با سهولت بیشتر حفظ کنیم، توضیح دهیم و به‌طور متمایز به تصور آوریم. از این رو، متعلق در عالم خارج ندارند، اما برخی واقعیات ذهنی را متمثل می‌سازند (مثل نوع، جنس، زمان، عدد، اندازه و . . .) و در عین حال، منشأ انتزاعشان به نحوی ریشه در واقعیت دارد. موجودات جعلی هم حاکی از عالم واقع نیستند، بلکه صرف دو لفظ هستند که فقط به واسطه اراده، بدون هدایت عقل، به هم پیوسته‌اند و در نتیجه، صدقشان اتفاقی است (Wolf, 1910: 186-187). در این صورت، کل سابق صرفاً یک مفهوم ذهنی بدین معنا که هیچ نحوه ارتباطی با خارج نداشته باشد، نیست.

مطلب سوم: در اینجا منظور از اینکه نامتناهی کل است، چیزی جز بیان این مطلب نیست که نامتناهی همان جوهر واحد است که حالاتی دارد و جدای از این جوهر واحد و حالات آن که در آن تقرر دارند، چیزی در عالم هستی تحقق ندارد. به عبارت دیگر، کلیت متناظر با وحدت احاطی جوهر است و مثال‌های نسبت مثلث و احکام آن و همچنین نسبت نفس و تصوراتش که مورد استفاده اسپینوزا قرار می‌گیرد، مؤید آن است.

پرسش مهم دیگری که ذهن را به خود مشغول می‌کند، این است که آیا حالات که تحت این کل سابق در کسوت اجزای لاحق قرار دارند، چیزی بر ذات و حقیقت جوهر (طبیعت، خدا) نمی‌افزایند؟ «چراکه اگر او [خدا] و آنچه پدید می‌آورد، با هم یک کل را تشکیل می‌دهند، در این صورت تو در یک زمان، ذاتی بیشتر از زمان دیگر به خدا نسبت می‌دهی» (KV. I. 2<sup>nd</sup>Dia). پاسخ تئوفیلوس که در حقیقت، زبان گویای اندیشه‌های خود اسپینوزاست، به قرار زیر است:



ذات یک شیء به واسطه اتحادش با شیء دیگری که با هم یک کل را تشکیل می‌دهند، فزونی نمی‌یابد؛ در مقابل، شیء اول تغییرناکرده باقی می‌ماند. . . . مثلاً تصویری که من از یک مثلث دارم و [تصور] دیگری که از امتداد یکی از زوایا اتخاذ می‌کنم مبنی بر اینکه زاویه امتداد یافته یا امتداد یابنده، بالضرورة مساوی است با جمع دو زاویه داخلی دیگر مثلث و قس علی هذا. من می‌گویم که این‌ها تصور جدیدی پدید آورده‌اند، یعنی این تصور که [مجموع] سه زاویه مثلث برابر با دو قائمه است. این تصور آنچنان با تصور قبلی مرتبط است که بدون آن نه وجود خواهد داشت و نه به تصور خواهد آمد. . . . اما ذات تصور قبلی متحمل هیچ تغییری نمی‌شود. . . از آنجا که اشیا مخلوق شایستگی برساختن صفتی را ندارند، ذات خدا را فزونی نمی‌بخشند، اگرچه به‌طور کامل با آن وحدت می‌یابند (KV. I. 2<sup>nd</sup>Dia).

بنابراین از نظر اسپینوزا نامتناهی مطلق (خدا، جوهر و طبیعت خلاق)، کل است و در عین حال، مسبوق به اجزای مقومه نیست، بلکه سابق بر اجزا و علت فاعلی آنهاست (Harris, 1995: 31-35). به بیان دیگر، کل عالم هستی را فقط یک جوهر پر کرده که در خود متضمن حالاتی است، و این حالات در آن مندرج هستند. نامتناهی چیزی نیست که صرفاً بزرگ‌تر، پایاتر یا عددیاً بیشتر از متناهی باشد، طبیعت آن تحت هیچ عنوانی مقوم از اجزای متناهی نیست (EIP15Scho; Ep12). واقعیت نامتناهی را نمی‌توان به‌عنوان مجموعه حالات تبیین کرد، نامتناهی حدودی ندارد، و تنها جوهر بدین معنا نامتناهی. . . محیط و کامل است (Joachim, 1901: 34-35). تصور خدا، تصور کل است و خدا آن وجودی است که ماوراء و بیرون از او (آن) وجودی نیست. از این حیث، هیچ‌گونه بینونت عزلی بین خدا و جهان وجود ندارد. اگرچه بین خدا در مقام جوهر و موجودات دیگر در مقام حالات نوعی بینونت هست، می‌توان از آن به بینونت مجامعی تعبیر کرد. همچون بینونتی که بین مثلث و احکام مثلث وجود دارد؛ یکی مندرج در دیگری و تقوماً و تصوراً وابسته به آن است. بنابراین، نامتناهی به معنای مطلق آن، بیرون و غیر ندارد.

حال می‌توان نقد اسپینوزا بر خداشناسی و جهان‌شناسی متألّهین و فیلسوفان یهودی-

مسیحی - مسلمان را تا بدانجا که مرتبط با مفهوم نامتناهی است، بازسازی کرد. در تلقی متألهان، خدا در عین حال که نامتناهی است، بیرون از جهان است و در کنار خود موجودات مستقل و جوهری دیگری را نیز به رسمیت می‌شناسد. براساس دستگاه‌های الهیاتی افلاطونی، ارسطویی، نوافلاطونی یا ارسطویی - نوافلاطونی، در کنار خداوند نامتناهی و بیرون از او با جواهر عقلی و مادی بسیاری مواجهیم که اگر درست لحاظ شوند، عدم تناهی خدای مذکور را به چالش می‌کشند. اینکه خدایی در رأس هرم هستی فرض شود و تا قاعده هرم مراتب دیگری از هستی مفروض واقع گردد که گرچه معلول با واسطه و بی‌واسطه خداوند هستند، اما به نحوی در بیرون آن قرار دارند، از نظر اسپینوزا و با توجه به تلقی‌ای که از ذات نامتناهی به‌عنوان کل دارد، متضمن تناقض منطقی و مفهومی است. حتی اینکه گفته شود خدا به‌واسطه بسیط‌الحقیقه بودن شامل همه مراتب وجود است، مسئله‌ای را حل نمی‌کند، چراکه به فرض چنین تلقی‌ای، خدا شامل مرتبه وجودی درخت هست، اما واجد خود این درخت انضمامی نیست و خود این درخت انضمامی در فردانیت و تشخیصش، در مراتب پایین هستی تحقق جوهری دارد. از این‌رو در نظام‌های مابعدالطبیعی طولی، خدا به معنای دقیق کلمه نامتناهی نیست، چراکه از نظر اسپینوزا، اگر خدا همه مراتب هستی را در خود دارد، پس تمام هستی پر شده است و دیگر جایی برای تحقق چیز دیگری نیست. به عبارت دیگر، «ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد. . . و ممکن نیست اینها [حالات] جز در طبیعت الهی وجود یابند» (E1P15Proof). در اندیشه اسپینوزا تشکیک جوهری وجود ندارد، تنها می‌توان از تشکیک حالات سخن گفت. «بین متناهی و نامتناهی هیچ نوع مقایسه‌ای ممکن نیست. از این‌رو تفاوت بین بزرگ‌ترین و عالی‌ترین مخلوق با خدا، همانند تفاوت بین خدا با کوچک‌ترین مخلوق است» (Ep54).

#### ۴. نامتناهی علت داخلی است

اسپینوزا قصد داشت نسبت علی بین خدا و جهان را باز تعریف کند و موضوع را به‌گونه‌ای پیش برد که با ابعاد وحدت جوهری فلسفه‌اش سازگار باشد. اولین نکته مهم این است که

اسپینوزا همچون دکارت، «نسبت علی» را از پیش فرض می‌گیرد و در این مورد که «هر چیزی نیازمند علت است» هیچ شکی روا نمی‌دارد. وی اولین گزاره کتاب/خلاق را با بحث «علت خود» آغاز می‌کند و در اصل متعارف ۳ بخش اول، ضرورت علی را مطرح می‌سازد و در اصل متعارف ۴ و ۵ نسبت علی و نسبت معرفتی را به هم پیوند می‌زند (E1Ax3-5). وی همچنین سنخیت علی و معلولی را به عنوان قضیه مطرح و با استناد به اصل متعارف پنجم، آن را اثبات می‌کند (E1P3Dem). اما مسئله مهمی که اسپینوزا متذکر آن می‌شود و بدین واسطه، فاصله‌ای روشن با قاطبه متکلمان و فیلسوفان مسیحی و یهودی و مسلمان پیدا می‌کند، این است که «خدا علت داخلی همه اشیاست، نه علت خارجی اینها» (E1P18; KV. I: 2<sup>nd</sup> Dia & iii).<sup>۱</sup>

در تفسیر این مطلب که معنای «علت داخلی بودن خداوند نسبت به اشیا» چیست، اختلاف نظر بسیاری بین اسپینوزاپژوهان وجود دارد. ولفسون با اشاره به تقسیم ارسطویی بین علل داخلی (علت مادی و صوری) و علل خارجی (علت فاعلی و غایی) (Metaphysics. 1070b22)، مفاهیم جنسی را نسبت به نوع و هر دو را نسبت به ذات فردی علت داخلی می‌نامد و از اینجا نتیجه می‌گیرد که در لسان ارسطو، علت داخلی فقط منحصر در علتی نیست که حالاً در معلول است (مثل نفس در بدن)، بلکه گاهی به علتی اطلاق می‌شود که «معلول متقرر در آن» است. از این رو ولفسون با نظر به پیشینه ارسطویی مطلب و با توجه به مفاد قضیه ۱۸ بخش اول/خلاق و محاوره اول و دوم بخش اول رساله مختصره، قائل می‌شود که خصوصیت اصلی خدا به عنوان علت داخلی اشیا این است که چون نسبت خدا با اشیا مثل نسبت جنس و نوع با افراد است، پس از آنها «مفارقت» ندارد (Wolfson. 1934. Vol1. pp. 319-328). هر دو مفهوم «متقرر بودن اشیا در خدا» و «عدم مفارقت خدا از جهان»، رابطه مستقیم با علت داخلی بودن خدا در اندیشه اسپینوزا دارد، اما استنتاج این موارد از پیشینه ارسطویی آن، به چهار دلیل قابل انتقاد است: ۱. خدا صرفاً جایگاهی منطقی پیدا می‌کند و صبغه مابعدالطبیعی آن تقلیل می‌یابد؛ ۲. اسپینوزا خود منتقد

۱. همچنین ر.ک: E1P11Scho; E3P30Scho; E3Affectuum Def24Expl; Ep34&60; E1P8Scho2

مفاهیم نوعی و جنسی است و اینها را میراث گمراه‌کننده اندیشه فلسفی غیر تام پیشینیان می‌داند (TdIE: 99 & 101)؛ ۳. اگر نسبت بین جوهر و حالات همچون نسبت جنس و افراد است، بنابراین، همه حالات، جوهر خواهند بود، چراکه جنس در تعریف ماهوی افرادش مندرج است، در صورتی که اسپینوزا به صراحت می‌گوید که خدا ذاتی هیچ حالتی نیست (E1P10Scho) (Curley, 1969: 31-32)؛ ۴. اگر تقسیمات جنسی و نوعی را در اسپینوزا برقرار و خدا را جنس اعلی بدانیم، آنگاه چون جنس فی‌نفسه فاقد فصل و نوع است، پس شناخت‌پذیر نیست، و چون شناخت هر چیز وابسته به شناخت علت آن است (E1Ax4)، بنابراین هیچ چیزی در جهان قابل شناخت نخواهد بود، چراکه خدا که خود علت‌العلل همه اشیاست، قابل شناخت نیست (Curley, 1969: 35-36).

همپشیر با نگاهی به تمایز فلسفه مدرسی بین علت محدثه و علت مبقیه، قائل است که خدای موردنظر متألّهین ادیان ابراهیمی صرفاً علت محدثه جهان است، در صورتی که اسپینوزا وقتی می‌گوید خدا علت درونی جهان است، می‌خواهد نشان دهد که علت در همه حال همراه معلول است و بیرون از جهان حالات نیست، بنابراین، آن را باید علت مبقیه حالات دانست. به عبارت دیگر، در این تفسیر، علت درونی به معنای «علت مبقیه» و «علت غیر مفارق» شناخته می‌شود (Wolfson, 1934, Vol. 1: 321-322; Hampshire, 1951: 42-44). اگرچه این تفسیر از این حیث که علت داخلی را با علت مبقیه پیوند می‌زند، بر سبیل صواب است، اما واقعیت این است که کسی مثل دکارت نیز که قائل به مفارقت خدا از جهان و تعالی اوست، خدا را علت مبقیه جهان می‌داند (Descartes, 1984-5: 33-34) و این نزد بسیاری از متألهان و فیلسوفان ادیان ابراهیمی نیز صدق می‌کند (ر.ک: Nadler, 2008: 63). دقیق‌تر این است که بگوییم اسپینوزا در معنای علت مبقیه تغییراتی داده یا آن را در معنای محدودتری به کار برده است. از نظر وی، در یک نگاه هستی‌شناسانه تام و صحیح، آنچه به هر نحوی خارج از شیء است، ممکن نیست علت ابقای «هستی» آن شیء باشد. به بیان دیگر، دایره عمل علت در محدوده وجود خویش است. در بیرون از این محدوده، کارکرد هستی‌شناسانه حفظ وجود معلول از سوی علت کلاً بی‌معنا می‌شود. چنین نگرشی حاکی از

تغییراتی است که اسپینوزا در مفهوم علت داده و به واسطه همین تغییرات است که توانسته از علت داخلی، صدور درونی، ممتد بودن خدا (برای حفظ سنخیت بین علت و معلول) و بودن حالات «در» جوهر سخن بگوید: نگاهی پان‌ان‌تیستی به نسبت خدا و جهان.

برخی از اسپینوزاپژوهان با تکیه بر آرای فیلسوفان تحلیلی اوایل سده بیستم (به‌طور خاص راسل و ویتگنشتاین) در زمینه فلسفه علم، سعی در واکاوی مفهوم علت داخلی داشته‌اند. برای مثال، کرلی که قائل است که در اندیشه اسپینوزا دو نوع امر واقع قابل تشخیص است: ۱. امور واقع عام و در کسوت قانون و ۲. امور واقع جزئی. در این دسته‌بندی، صفات و حالات نامتناهی بی‌واسطه و حالات نامتناهی باواسطه، امور واقع عام و در کسوت قانون هستند که البته در یک طیف طولی قرار دارند و حالات متناهی نیز امور واقع جزئی محسوب می‌شوند. بنابراین نسبت خدا به جهان همچون نسبت قوانین اصلی طبیعت (صفات) و قوانین متفرع اولیه (صفات نامتناهی بی‌واسطه) و قوانین متفرع ثانویه (حالات نامتناهی باواسطه) به امور واقع جزئی است. پس اینکه خدا علت درونی اشیاست، بدین معناست که «قوانین مقومه و هدایت‌کننده» امور واقع جزئی است

(Delahunty, 1985: 129-130; Curley, 1969: 45-63). در نقد چنین تفسیری می‌توان

گفت که کرلی با استفاده از مفهوم قوانین عام و امور واقع جزئی، فقط می‌تواند نسبت ضروری بین خدا و جهان حالات را تبیین کند و اینکه خدا و صفات آن به چه معنا علت داخلی هستند، تبیین نشده باقی می‌ماند، افزون‌بر اینکه در نهایت، تفاسیری از این دست، خدا در فلسفه اسپینوزا را به روال‌ها و قوانین کلی طبیعت تقلیل می‌دهند و بسیاری از وجوه الهیاتی، اخلاقی و سعادت‌شناسانه مبتنی بر آن را نادیده می‌انگارند: تقلیل‌گرایی محتوایی و ساده‌سازی مفهومی.

کسانی همچون آلیسون و بنت (Bennett, 1984: 30; Alison, 1987: 71) نیز با استفاده از مفهوم اندراج هندسی سعی در اثبات این دارند که وقتی اسپینوزا می‌گوید خدا علت درونی اشیاست، بدین معناست که اشیا به‌عنوان حالات مندرج در خدا هستند، دقیقاً به همان صورتی که احکام خرد و جزئی مثلث، مندرج در مثلث هستند و به همان معنا که از

طبیعت مثلث، به صورت سرمدی چنین برمی آید که زوایای داخلی آن برابر با دو قائمه باشند. این رویکرد در نهایت رابطه اندراج را با رابطه علی و منطقی پیوند می‌زند و قائل می‌شود که گزاره «خدا علت موجودات است»، محتوایی شبیه به این گزاره دارد که «نتایج از مقدمات استنتاج می‌شوند». در هر دو مورد، اندراج یکی در دیگری مطرح است. بنابراین، وقتی گفته می‌شود خدا علت درونی اشیاست، این معنا مدنظر است که اشیا حالات جوهرند و به مثابه حالات و خواص و کیفیات، متقرر در موضوع یا زیر ایستای خود هستند. برخی نیز در همین زمینه، علت داخلی را با مفهوم «علت خود» پیوند می‌زنند و در نهایت بدین نتیجه می‌رسند که در مفهوم علت داخلی، علتی که در خود به فاعلیت می‌پردازد، مندرج است (Laerke, 2012: 12-14). این رویه تفسیری از این حیث که در تفسیر علت داخلی، مفاهیم «اندراج» و «متقرر بودن در» و همچنین «فاعلیت در درون خود» را ذکر می‌کند، به روشن شدن چارچوب مفهومی آن مدد می‌رساند، اما در تبیین بنیاد متافیزیکی آن ضعیف عمل می‌کند. درک واضح علیت درونی خداوند، جز بر مبنای تصور خدا/جوهر به عنوان کل سابق نامتناهی صورت نمی‌گیرد.

با توجه به اینکه خدا به عنوان موجود مطلقاً نامتناهی بیرون و غیر ندارد، از این روی، فرض اینکه خداوند به صورتی متعالی و مفارق از جهان به علیت پردازد و اشیا را ایجاد کند، حاوی تناقض است. به اقتضای این مطلب، اولین مشخصه مفهومی علیت درونی، عدم مفارقت بین علت و معلول است. به عبارت دیگر، وقتی اسپینوزا می‌گوید که خدا علت درونی موجودات است، پیش از هر چیز، منظور وی این است که نامتناهی به عنوان کل، مفارق از جهان نیست و فرض خدای متعالی که در نظام‌های الهیاتی ذیل ادیان ابراهیمی تصدیق می‌شود، فرضی نادرست است. خدا در جهان طبیعت و به بیان بهتر همان طبیعت است: Deus sive Natura (E4P4Proof). بعد مفهومی دیگر عدم مفارقت خدا از جهان، همان چیزی است که ولفسون مطرح کند و آن اینکه وقتی می‌گوییم خدا علت درونی جهان است، در حقیقت این معنا را تصریح می‌کنیم که جهان در خداست و به عبارت دیگر، اشیا متقرر در خدا هستند. وقتی اسپینوزا خدا را علت درونی اشیا می‌داند، از وجهی قائل می‌شود که خداوند آرنه جهان است

و این به دو معناست: خدا هم علت فاعلی اشیاست و هم بنیاد مادی (صفت امتداد) و صوری (صفت فکر) اشیا. به بیان دیگر، اشیا هم از آن جهت که امتداد دارند و هم از آن جهت که واجد تصور هستند، در حقیقت چیزی جز ظهورات جوهر و آرخه‌ای نیستند که به واسطه صفات امتداد و فکر (و دیگر صفات) خود را در قالب این حالات بروز داده است. بنابراین، علت فاعلی و داخلی خداوند هم به سنخیت بین علت و معلول راهبر می‌شود (EIP3)، هم بنیاد هستی‌شناختی اشیا را نشان می‌دهد و هم مشخص می‌سازد که علت فاعلی، علت مبقیه اشیا نیز است، بدین معنا که چون آرخه موجودات است و هیچ موجودی جدای از آرخه خود بهره‌ای از هستی ندارد، پس علت فاعلی به‌عنوان علت ایجاد و ابقاء، در کسوت علت داخلی است که فعالیت خود را انجام می‌دهد. به عبارت دیگر، نامتناهی به‌عنوان کل، فعالیت صدوری به معنایی که مثلاً در اندیشه سینوی وجود دارد، از خود بروز نمی‌دهد. آرخه هستی یا بنیاد آفرینش که خداوند است، صدورش در درون خودش صورت می‌گیرد و حالات در درون خود خداوند از آن نشأت می‌گیرند (E5P36) و نه به‌صورت اثبات مستقلی که با وجود جوهر بودن و استقلال داشتن، معلول بیرونی علت خود هستند. هیچ معلولی بیرون و مستقل از نامتناهی قابل فرض نیست، هر آنچه هست «در» نامتناهی است: اندراج جزء لاحق در کل سابق (ر.ک: KV. I: ii: 1<sup>st</sup> & 2<sup>nd</sup> Dia; EIP18Proof). در اینجا تقابل دیدگاه اسپینوزا و دکارت بسیار حائز اهمیت است. دکارت با بردن خداوند به بیرون از حدود جهان، مجبور می‌شود ضرورت قوانین علمی را مشروط به اراده خداوند سازد. اما اسپینوزا با طرح مفهوم نامتناهی به‌عنوان کل و علت داخلی بودن خدا، خاستگاه ضرورت‌بخش جهان را در ذات و درون خود جهان قرار می‌دهد (Roth, 1924: 26-36).

مسئله‌ای که در اینجا نامعقول می‌نماید، این است که اسپینوزا با اینکه خدا را علت درونی حالات می‌داند، او را علت بعید برخی از حالات نیز معرفی می‌کند (KV. I: 2nd Dialogue). پاسخ اسپینوزا را باید در معنایی که او از علت بعید مراد می‌کند، جست‌وجو کرد. از نظر اسپینوزا، بین آن دسته از حالاتی که خدا علت بعید آنهاست از یک سوی، و خود خداوند از سوی دیگر، واسطه‌هایی وجود دارد و خداوند به‌طور بی‌واسطه اینها را پدید نمی‌آورد

(E1P28Scho). شایان ذکر است که اسپینوزا وقتی در مورد نشأت گرفتن حالات از خداوند صحبت می‌کند، دو بیان مختلف دارد: گاهی صحبت از نشأت گرفتن از "طبیعت مطلق صفات" می‌کند و گاهی از نشأت گرفتن از «صفت خدا از آن حیث که به‌صورت حالتی در آمده است»، سخن به میان می‌آورد. به‌طور کلی می‌توان گفت که حالات نامتناهی بی‌واسطه به‌صورت اول و حالات نامتناهی با واسطه و حالات متناهی به‌صورت دوم از خدا نشأت می‌گیرند: «همه اشیا یی که از «طبیعت مطلق صفتی» از صفات خدا ناشی می‌شوند، باید برای همیشه موجود و نامتناهی باشند، یعنی به‌واسطه همان صفت سرمدی و نامتناهی باشند» (E1P21) و «هر شیئی که از صفتی از صفات خدا، از این حیث ناشی می‌شود، که آن صفت به‌صورت حالتی درآمده که این حالت، به موجب همان صفت ضرورتاً موجود و نامتناهی است، وجود آن شیء هم باید ضرورتاً موجود و نامتناهی باشد» (E1P22)، و در نهایت، «وقتی می‌گوییم نفس انسان [که حالتی متناهی از صفت فکر است] این یا آن چیز را درک می‌کند، چیزی جز این نمی‌گوییم که خدا این یا آن تصور را داراست، اما نه از این حیث که نامتناهی است، بلکه از این حیث که به‌واسطه نفس انسان ظاهر شده است» (E2P11Coro). با توجه به این مطالب، می‌توان گفت که خداوند علت بعید حالات نامتناهی باواسطه و حالات متناهی است و منظور از بعید بودن علت، صرفاً وجود واسطه بین علت و معلول است و نه بدین معنا که هیچ‌گونه نسبتی بین علت و معلول وجود نداشته باشد و گسست کامل بین آنها برقرار باشد (Wolf, 1910: 188; E1P28Scho; KV. I: 2<sup>nd</sup> Dia). در حقیقت، اسپینوزا در اینجا بین علت بعید به معنای مطلق آن که مؤید گسست هستی‌شناسانه بین علت و معلول است (نفی سنخیت) و علت بعید به معنای وجود واسطه در فرآیند علیت، تمایز می‌گذارد و دومی را منظور نظر خود قرار می‌دهد.

##### ۵. نامتناهی فراطبیعی نیست

مسئله بسیار مهمی که در فلسفه اسپینوزا نقشی اساسی و بنیادین ایفا می‌کند، نسبتی است که در اندیشه وی بین خدا و طبیعت برقرار است. به باور بیشتر پیشاسقراطیان، تقابل و



تفارقی بین آرخه هستی و فوسیس (طبیعت) برقرار نیست، اما از افلاطون به بعد، مسئله شکل دیگری پیدا می‌کند و با ورود اندیشه‌های افلاطونی - ارسطویی - نوافلاطونی به عالم مسیحیت، تفارق بین «ناتورا» یا «طبیعت» و «خدای نامتناهی» اصل مسلم فرض می‌شود. چرخش رویکرد اسپینوزا به سوی جهان بینی پیشاسقراطی در این زمینه اهمیتی اساسی دارد. مساوت نامتناهی (آپیرون) و طبیعت (فوسیس) به نحوی مقابله با تصویری از جهان است که انسان در آن زیستی غریبانه دارد و برای یافتن اصل و منشأ خویش می‌بایست چشم به جهانی دیگر داشته باشد: خدای بیرونی. از این حیث، مسئله صرفاً سویه هستی‌شناسانه ندارد، بلکه تمام عرصه‌های تفکر فلسفی اعم از انسان‌شناسی، اخلاق، سعادت‌شناسی، سیاست، هرمنوتیک و معرفت‌شناسی را نیز در برمی‌گیرد. اسپینوزا در کنار نفی خدای فراطبیعی بیرون از جهان، خدای فراطبیعی داخل در جهان را نیز نفی می‌کند (Nadler, 2008: 64). به عبارت دیگر، خدا در نظر اسپینوزا نه علتی هستی‌شناختی تلقی می‌شود که متعال و بیرون از جهان است و نه اصلی جهان‌شناختی تصور می‌شود که در عین تجرد از طبیعت، در داخل جهان نقش ایفا می‌کند. نامتناهی (آپیرون) همان طبیعت (ناتورا) است؛ خدا یا طبیعت یکی هستند (E4P4Proof; KV. I: ii; Ep6; Ep43). خدا در معنای موسعش که شامل حالاتش نیز بشود، تمام طبیعت است. در حقیقت، حالات لوازم ضروری خدا و نشأت‌گرفته از او هستند و اگر خدا هست، حالات نیز بالضروره در آن تقرر دارند، همچنان که از ذات مثلث بالضروره برمی‌آید که احکامی داشته باشد. طبیعت چیزی نیست جز ذات خدا (طبیعت طبیعت‌آفرین) و حالات خدا (طبیعت طبیعت‌پذیر). حالات صدوری - اندراجی یک چیز، جدا و بیرون از آن چیز نیست، همان‌گونه که احکام مثلث جدا و بیرون از مثلث تحقق و تقرر ندارند. معنای ترکیب عطفی «خدا یا طبیعت» این است.

رویکرد اسپینوزا در یکی پنداشتن خدا و طبیعت، دارای سویه هستی‌شناختی است. در نوع اندیشه‌ای که از سوی متألّهان و فیلسوفان یهودی - مسیحی ارائه می‌شود، خداوند به دو معنا متعالی از طبیعت است، هم مجرد است و هم در بیرون از جهان طبیعت قرار دارد. در این دیدگاه، طبیعت با ماده و تجزیه‌پذیری و نقص حاصل از آن پیوند ناگسستنی دارد.

از این رو متفکران مذکور از هر نوع یکی انگاشتن خدا و طبیعت ابا دارند. اما در اینجا مسئله‌ای وجود دارد که مشکل‌آفرینی می‌کند: «سنخیت علی و معلولی». بسیاری از این اندیشمندان اگرچه سنخیت بین علت و معلول را می‌پذیرند و قائل‌اند که فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد، باز وجود غیرمادی را علت وجود مادی و وجود غیر ممتد را علت وجود ممتد می‌دانند. به واسطه پذیرش قاعده سنخیت، متألهان بسیاری تلاش کرده‌اند تا نسبت مجرد و مادی را به انحای متفاوت حل کنند، اما از نگاه اسپینوزا، پاسخ‌های آنها در نهایت به نفی همین قاعده مورد پذیرش می‌انجامد (-Wolfson, 1934, Vol. 1: 301). اسپینوزا مواجهه خود با مسئله را دچار چرخش می‌کند و پیش‌فرض فراطبیعی بودن خدا را به چالش می‌کشد. به عبارت دیگر، اسپینوزا خدا را با طبیعت یکی می‌کند تا بتواند برای وجود اشیای طبیعی توجیهی معقول عرضه دارد. مقدماتی که اسپینوزا برای رسیدن بدین مقصود کنار هم قرار می‌دهد، متعدّدند و می‌بایست در کنار هم لحاظ شوند تا بدین نتیجه بینجامد که تقابلی بین نامتناهی (آپیرون) و طبیعت (ناتورا) وجود ندارد. بازسازی اندیشه اسپینوزا در این زمینه را می‌توان در قالب مقدمات ذیل مطرح ساخت:

مقدمه اول: خدا، جوهر مطلقاً نامتناهی است (E1D6).

مقدمه دوم: نامتناهی مطلق غیر ندارد و چیزی بیرون از آن قابل تصور نیست. به عبارت دیگر نامتناهی کل است.

مقدمه سوم: ماسوای خدا حالات خدا هستند و حالت مقرر در جوهر است (صدور درونی) (E1D5; E1P15).

مقدمه چهارم: هر چیزی علتی دارد.

مقدمه پنجم: بنا بر ۲ و ۳ و ۴ خداوند علت فاعلی داخلی اشیاست و از جهان مفارقت ندارد (E1P18).

مقدمه ششم: بین علت متعین و معلول آن رابطه ضروری وجود دارد، بدین معنا که اگر علت متعینی وجود یابد، بالضروره از آن معلولی ناشی می‌شود، و برعکس، اگر علت متعینی موجود نباشد، انتشای معلول محال است (E1Ax3).

مقدمه هفتم: بین علت و معلول باید سنخیت وجود داشته باشد و ممکن نیست معطی شیء فاقد شیء باشد (E1P3) (ر.ک: Wilson, 1991: 133-160).

مقدمه هشتم: بین امر طبیعی (حالات مشهود با حس یا فکر) و امر فراطبیعی (خدای ادیان ابراهیمی) سنخیتی وجود ندارد.

مقدمه نهم: با توجه به ۷ و ۸، امر فراطبیعی نمی‌تواند علت امر طبیعی باشد.

مقدمه دهم: با توجه به مقدمات پیشین ممکن نیست خدا یا جوهر مطلقاً نامتناهی امری فراطبیعی باشد.

نتیجه: خدا همان طبیعت است.

نتیجه مذکور را همچنین می‌توان بر پایه تناظری که اسپینوزا بین علت و دلیل از یک سوی و وجه علی و وجه معرفتی از سوی دیگر برقرار می‌کند (E1Ax4; E1Ax5; E1P3)، به انضمام اصل جهت کافی که در برهان دوم قضیه ۱۱ بخش اول/اخلاق لحاظ می‌کند (E1P11Proof2)، استنتاج کرد. خدای فراطبیعی نمی‌تواند از لحاظ معرفتی توجیه‌کننده جهان طبیعی باشد و از این روی، نسبت علی نیز با آن پیدا نمی‌کند؛ پس فراطبیعی بودن آن نفی می‌شود.

## ۶. نتیجه

اسپینوزا با طرح مفهوم خدای نامتناهی و استنتاج استلزامات فلسفی آن، به نحوی خداشناسی‌های مرسوم در دستگاه‌های الهیاتی ذیل ادیان ابراهیمی را به چالش می‌کشد. ذات مطلقاً نامتناهی طارد غیر است و از این حیث باید آن را مطلقاً فراگیر و دربردارنده نیز دانست. از این جهت خدا/جوهر نامتناهی کلی است که بیرون از آن چیزی نیست و امور متناهی را باید اجزای لاحق آن برشمرد. تصور نامتناهی بدین شکل، خدای بیرونی رخنه پوش را یکسره به کناری می‌نهد و منشأ را تحت عنوان علت داخلی وارد حوزه تفکر می‌کند، هر آنچه در ذیل مفهوم علیت اتفاق می‌افتد در سعه وجودی ذات نامتناهی است و خلق یا صدور بیرونی محلی از اعراب ندارد. شناخت خداوند به عنوان علت داخلی اشیا،

روشن‌کننده دو بعد بسیار اساسی در تفکر اسپینوزاست. در قدم ابتدایی مفارقت و تعالی مطلق خدا از جهان که مورد پذیرش اغلب سنت‌های کلامی و فلسفی یهودی-مسیحی-اسلامی است نفی می‌شود و در قدم دوم خدا داخل در طبیعت قرار می‌گیرد و فراطبیعی بودن جوهر بی‌مبنا می‌گردد، چراکه امکان توجیه سنخیت علی و معلولی را منتفی می‌سازد. طبیعت (فوسیس/ناتورا) با نامتناهی (آپیرون) یکی می‌شود تا به نحوی عنصر هستی‌بخش و معنا آفرین، نه در ساحتی فراتر از جهان، بلکه قلب تپنده جهانی باشد که انسان محصور در حالات متناهی بتواند بدان بیندیشد، وجود خود را به سرمدیتش ارجاع دهد و بدین واسطه، بر تناهی و غیریت خویش فائق آید.

### کتابنامه

1. Allison, Henry (1987). *Benedict de Spinoza: An Introduction*, Yale.
2. Ariew, Roger (1990). The Infinite in Spinoza's Philosophy, in *Spinoza: Issues and Directions*, edited by Edwin Curley, New York, pp. 16 -32.
3. Aristotle (1984). *The Complete Works*, 2 Vols, Trans by Jonathan Barnes, Princeton.
4. Bennett, Jonathan (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis.
5. Curley, Edwin (1969). *Spinoza's Metaphysics*, Harvard.
6. Delahunty, R. G (1985). *Spinoza*, Routledge.
7. Descartes (1984-85). *The Philosophical Writings of Descartes*, Trans by Cottingham, Vol. 1 & 2, Cambridge.
8. Hampshire, Stuart (1951). *Spinoza*, Penguin Books.
9. Harris, Errol (1995). *The substance of Spinoza*, New Jersey.
10. Joachim, H. H (1901). *A Study of the Ethics of Spinoza*, New York.
11. Laerke, Mogens (2012). Spinoza and the Cosmological Argument, *British Journal for the History of Philosophy* (2012). pp. 1-21.
12. Nadler, Steven (2008). Whatever is, is in God, in *Interpreting Spinoza*, edited by Charlie Huenemman, Cambridge, pp. 53-70.
13. Roth, Leon (1924). *Spinoza, Descartes and Maimonides*, New York.
14. Spinoza, Benedict (2002). *Complete Works*, Trans by Samuel Shirley, Cambridge.
15. Wilson, Margaret (1991). Spinoza's Causal Axiom, in *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*, Vol. 1, edited by Yirmiyahu Yovel, Leiden, pp. 133-160.
16. Wolf, A (1910). *Spinoza's Short Treatise: with Translation and Commentary*, London.
17. Wolfson, Harry (1934). *The Philosophy of Spinoza*, Vol. 1, Harvard.