



Spinoza and the Transition from Platonic and Neoplatonic Unity



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Jafari Eskandari A.*

Department of Theology, Faculty of Theology, Payam-e-Noor University, Tehran, Iran

How to cite this article

Jafari Eskandari A. Spinoza and the Transition from Platonic and Neoplatonic Unity. *Philosophical Thought*. 2026;6(1):61-74.

ABSTRACT

A great philosophical system that is organized in a geometric, precise, and logical way, but has been presented in numerous interpretations such as pantheism, God-intoxication, atheism, idealism, empiricism, nominalism, realism, stoicism, etc., is Spinoza's philosophy. In this article, while emphasizing Descartes' influence on Spinoza's philosophy, I intend to prove that Spinoza is, more than anything, in the process of passing from the Platonic and especially Neoplatonic unity to reach life as narrated by Schopenhauer and Nietzsche. In other words, although Spinoza is a Cartesian philosopher, at the heart of his philosophy, which is strongly influenced by Bruno, lies a kind of criticism and rejection of the unity as interpreted by Plato and Neoplatonists, and in the equation of God or nature, in fact, contrary to what Persian-speaking writers emphasize, it emphasizes the nature and meaningfulness of life more than anything.

Keywords Spinoza, Substance, Mode, Attribute, Soul, God, Nature

*Correspondence

Address: Department of Theology, Faculty of Theology, Payam-e-Noor University, Nakhil Street, Tehran, Iran. Postal Code: 193954697
Phone: +98 (21) 23320000
ali.jafari@pnu.ac.ir

Article History

Received: November 30, 2025
Accepted: January 2, 2026
ePublished: February 4, 2026

CITATION LINKS

[Althusser, 1996] L'OBJET DU CAPITAL; [Beiser, 2014] Hegel; [Copleston, 1996] A history of philosophy (Volume 1): Greece and Rome; [Deleuze, 1988] Spinoza: Practical philosophy; [Descartes, 2000] Principles of philosophy; [Hegel, 1896] Hegel's lectures on the history of philosophy (Volume 3); [Jaeger, 2014] Paideia; [Jaspers, 1999] Spinoza: Philosophy, theology, and politics; [Mojtahedi, 1998] A look at modern and contemporary philosophies in the western world (collection of articles); [Nageebzadeh, 2020] An introduction to philosophy; [Parkinson, 2013] Spinoza's theory of knowledge; [Plato, 2001a, 2001b, 2001c, 2001d.] The complete works of Plato; [Plotinus, 2010a, 2010b] Plotinus Schriften: The complete works of Plotinus; [Smith, 2000] Nietzsche, Heidegger, and the transition to postmodernity; [Spinoza, 1985] Ethics; [Spinoza, 2002] Letter 73: To the most noble and learned Henry Oldenburg, from B.d.S; [Spinoza, 2003] The principles of the philosophy of Rene Descartes: Demonstrated in the geometrical manner and thoughts on metaphysics; [Spinoza, 2020] Ethics; [Spinoza, 2024] Theological-political treatise; [Tabatabaei, 2006] BIDAYAT AL-HIKMAH; [Wiesmann, 2013] Spinoza's conatus and Nietzsche's will to power: Self-preservation vs. increase of power?;

نوع مقاله: پژوهشی اصیل

اسپینوزا و گذر از واحد افلاطونی و نوافلاطونی

علی جعفری اسکندری*

گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

چکیده

یک نظام بزرگ فلسفی که به روش هندسی، دقیق و منطقی سازمان‌بندی شده، اما تفاسیر متعددی همچون پانتئیسم، سرمست خدا، الحاد، ایده‌آلیسم، تجربه‌گرایی، نومیالیسم، واقع‌گرایی، رواقی‌گرایی و ... از آن ارایه شده، فلسفه اسپینوزاست. در این مقاله ضمن تاکید بر تاثیر دکارت بر فلسفه اسپینوزا، برآتم تا اثبات کنم که اسپینوزا بیش از هر چیزی در گذر از واحد افلاطونی و به‌خصوص نوافلاطونی قرار دارد تا به زندگی به روایت شوپنهاور و نیچه برسد. به عبارت دیگر، هرچند اسپینوزا فیلسوفی دکارتی است، اما در بطن فلسفه وی که به‌شدت تحت تاثیر برونو قرار دارد، به نوعی نقد و کنارگذاشتن واحد به تعبیر افلاطون و نوافلاطونیان نهفته است و در معادله خدا یا طبیعت، در حقیقت برخلاف آنچه که نویسندگان فارسی‌زبان بر آن تاکید می‌کنند، بیش از هر چیز، تاکید بر طبیعت و معناداری زندگی دارد.

کلیدواژگان: اسپینوزا، جوهر، حالت، صفت، خدا، طبیعت

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۱۵

*نویسنده مسئول: ali.jafari@pnu.ac.ir

آدرس مکاتبه: تهران، خیابان نخل، دانشگاه پیام نور، دانشکده الهیات، گروه فلسفه

تلفن محل کار: ۰۲۱-۲۳۳۲۰۰۰۰

مقدمه

بدون شک یکی از بزرگ‌ترین نظام‌های فلسفی که قبل از فلسفه کانت به رشته تحریر درآمده و دارای امکانات بسیار زیادی است، فلسفه اسپینوزاست. اسپینوزا (Benedictus de Spinoza) (۱۶۳۲-۱۶۷۷) به عنوان یک فیلسوف دکارتی (کارتزین) در حقیقت برای حل معضل فلسفه دکارت، تفلسف می‌کند و اولین و مهم‌ترین مساله فلسفه وی رابطه ذهن-بدن است، اما خوانش‌های بسیار متفاوت و هر از گاهی متناقض از فلسفه وی ارایه می‌شود که مبتنی بر منظومه فکری-فلسفی این فیلسوف بزرگ است. اسپینوزا به عنوان یکی از اساسی‌ترین و تاثیرگذارترین فلاسفه تاریخ فلسفه غرب و پدر عصر روشنگری است. او با فراتر رفتن از مواهب فلسفی دکارت و ارسطو، بر بنیادی‌ترین سوالات متافیزیکی، اخلاقی و سیاسی در برخورد با ماهیت وجود و جوهر تامل کرده و فضایی نوین در فلسفه و معرفت‌شناسی گشوده است. اندیشه‌های اسپینوزا را نمی‌توان تنها در محدوده مکانی یا زمانی خاصی قرار داد؛ بلکه او به عنوان متفکری جهانی شناخته می‌شود که آثارش به مثابه نقشه‌ای در تجزیه و تحلیل مسایل بنیادی انسان و جست‌وجوی حقیقت و به طور خاص معناداری زندگی عمل می‌کنند.

اهمیت اسپینوزا در تاریخ تفکر فلسفی فراتر از تاسیس یک نظام مابعدالطبیعی صلب تجلی می‌یابد که شالوده‌های سنت دوآلیسم دکارتی را به لرزه درمی‌آورد. او با تدوین نظامی مبتنی بر «وحدت جوهری» (Substantial Monism)، شکاف میان سوژه و ابژه، جسم و نفس و خدا و جهان را در مفهوم یگانه «طبیعت طبیعت‌آفرین» (Natura naturans) مستحیل می‌کند. این جسارت فکری چنان بود که نظام او را به سنگ محکی برای تمام فیلسوفان پس از خود بدل ساخت. در مناقشه وحدت وجود (Pantheism) میان یاکوبی (Jacobi) و مندلسون (Mendelssohn)، یاکوبی اسپینوزا را مظهر و نمونه کامل طبیعت‌باوری علمی جدید

قلمداد می‌کند؛ چرا که علل غایی را از فلسفه‌اش طرد کرده است. اگرچه مالبرانش از دیگر کارترین‌های وفادار به فلسفه دکارت، اسپینوزا «را ملحد نگون‌بخت و روح خبیث و فلسفه او را توهم مسخره نامیده است» [Mojtahedi, 1998: 42]، گوته آلمانی می‌گوید: «من خود را بدو بسیار نزدیک حس می‌کنم، با اینکه فکر او بسیار عمیق‌تر و پاک‌تر از فکر من است» [Mojtahedi, 1998: 42]. فریدریش هگل، در قرائت استعلایی خود از تاریخ فلسفه، اسپینوزا را مبدا ناگزیر هر تفکر جدی می‌داند. هگل با بیان مشهور خود، «شما یا اسپینوزیستید و یا اصلاً فیلسوف نیستید» [Hegel, 1896: 83] و «فلسفه اسپینوزا بنیان فلسفه و دین مدرن است» [Beiser, 2014: 95]، بر این نکته پای می‌فشارد که بدون گذر از «جوهر» اسپینوزایی و حل‌شدن در کلیت آن، دستیافتن به «روح مطلق» ناممکن است. «زمانی که فرد آغاز به فلسفه‌ورزی می‌کند، نخست می‌باید اسپینوزایی باشد. جان می‌باید خود را در اثر این جوهر واحد، که در آن هر آنچه شخص عزیز می‌داشته از پیش غوطه‌ور است، تطهیر کند» [Beiser, 2014: 95]. هرچند هگل نقد می‌کند که اسپینوزا در جوهر متوقف مانده و به «سوژه» نرسیده است، اما او را صخره‌ای می‌دید که هر اندیشه اصلی باید ابتدا بر آن بنا شود. «هگل و شلینگ اسپینوزا را به دلیل یگانه‌انگاری‌اش از اعماق قلب خویش می‌ستوندند...» [Beiser, 2014: 119]. در سویی دیگر، فریدریش نیچه در یکی از نامه‌های خود به دوستش درباره اسپینوزا می‌گوید: «واقعاً حیرت کرده‌ام، سر شوق آمده‌ام! من یک پیشگام دارم، و البته چه پیشگامی!» [Wiesmann, 2013: 49]. نیچه با کشف قربت‌های تکان‌دهنده میان «کوناتوس» (Conatus) اسپینوزایی و «اراده معطوف به قدرت» خود، اسپینوزا را به عنوان فیلسوفی می‌ستود که برای نخستین بار «اخلاق» را از زنجیرهای غایت‌انگاری و مفاهیم موهوم «خیر و شر» رها کند و آن را به «اتولوژی» یا دانش بررسی توانش‌های موجودات تبدیل کرد. آرتور شوپنهاور نیز، علی‌رغم نقدهای تندش، نظام اسپینوزا را به دلیل درک ضرورت آهین حاکم بر جهان و نفی اراده آزاد بشری، به آموزه‌های اصیل شرقی تشبیه می‌کرد و او را در زمره معدود فیلسوفانی قرار می‌داد که حقیقت را بر تسلای دینی مقدم داشتند. در قرن بیستم، اهمیت اسپینوزا در جبهه فلسفه سیاسی و ساختارگرایی بازخوانی شد. لویی آلتوسر (Althusser)، اسپینوزا را نخستین فیلسوفی می‌دانست که بدون افتادن در دام «اومانیزم سوپزکتیو»، به تبیین «علیت ساختاری» پرداخت. از نظر آلتوسر، اسپینوزا با نفی مرکزیت سوژه، راه را برای مارکسیسم علمی گشود. همچنین، ژیل دلوز (Deleuze) با بازنامی اسپینوزا به عنوان «شاهزاده فیلسوفان»، او را فیلسوف «درون‌ماندگار» (Immanence) نامید که مابعدالطبیعه را از آسمان به زمین آورد و اخلاق را بر پایه افزایش «قدرت برهم‌کنش» و «شادی عقلانی» بازتعریف کرد. «هیچ فیلسوفی هرگز شایسته‌تر از اسپینوزا نبود، اما هیچ فیلسوفی هم به اندازه او مورد تهمت و نفرت واقع نشد» [Deleuze, 1988: 17]. در نهایت، اهمیت اسپینوزا در این است که او تنها فیلسوفی است که «ضرورت» را نه به عنوان بن‌بست، بلکه به عنوان تنها مسیر دستیابی به «آزادی حقیقی» معرفی کرد. او با یکی‌انگاشتن خدا و طبیعت، پارادایمی را بنیان نهاد که امروزه در کانون بحث‌های معاصر اکولوژی، علوم اعصاب و نظریه سیاسی قرار دارد. اسپینوزا برای تاریخ فلسفه، نه یک فصل از کتاب، بلکه شیرازه کتاب تفکر مدرن است و به قول فیخته (Fichte) «فقط دو نظام فلسفی باقی مانده که کاملاً منتج به نتیجه است: فلسفه نقادی کانت و فلسفه اسپینوزا» [Mojtahedi, 1998: 43].

بدین ترتیب، در این مقاله بدون بررسی ابعاد مختلف فلسفی اسپینوزا، هدف اصلی نویسنده، نقدی است بر خوانش متفکران و نویسندگان فارسی زبان از فلسفه اسپینوزا و تفسیر متناسب با فلسفه اسلامی که از فلسفه وی ارایه داده‌اند؛ به عبارت دیگر، هدف اصلی این مقاله بیان گذار اسپینوزا از یک افلاطونی و واحد افلوپینی است که در خوانش‌های گوناگون مغفول مانده است که شاید بتوان گفت اولین گام اسپینوزا در منظومه فکری-فلسفی‌اش است.

جوهر در فلسفه اسپینوزا

اسپینوزا براساس اصالت جوهر، و تحت تاثیر فلسفه دکارت^{۱۱}، به یک جوهر واحد و یگانه قایل می‌شود و بیان می‌کند که جسم و نفس جوهر نیستند؛ زیرا "ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد و یا به تصور آید" [Spinoza, 1985: 416]. برای اینکه بتوان درک روشنی از جوهر اسپینوزا داشت باید به اولین اصل متعارفی که بیان می‌کند رجوع کنیم که می‌گوید [Spinoza, 1985: 409]:

"هر شی‌ای که موجود است یا در خودش وجود دارد، یا در اشیا دیگر".

بنابراین فقط خداوند جوهر است و چون وجود به طبیعت جوهر مرتبط است و به قول فلاسفه اسلامی "ذات واجب‌الوجود هستی آن است" (واجب الوجود ماهیئته انیته) [Tabatabaei, 2006: 312]، پس وجود جوهر از ناحیه غیر نیست و تنها جوهر است که وجودش به خودش است [Spinoza, 1985: 408]:

"مقصود من از جوهر شی‌ای است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید".

بدین ترتیب در اندیشه اسپینوزا فقط خداوند است که ذاتش، هستی‌اش را دربر دارد و چون ممکن نیست که در عالم دو یا چند جوهر، وجود داشته باشد که دارای طبیعت یا صفت واحد باشند، لذا تنها یک جوهر واحد یگانه وجود دارد.

صفت (attribute/attributum) در منظومه فکری اسپینوزا عبارت از "شی‌ای است که عقل آن را به مثابه مقوم ذات جوهر ادراک می‌کند" [Spinoza, 1985: 408]. اسپینوزا استدلال می‌کند که خدا دارای صفات بی‌شماری است و این استدلال از این ایده ناشی می‌شود که خدا کامل و نامحدود است. هر محدودیتی در تعداد صفات، به معنای محدودیتی در کمال خدا خواهد بود. در حالی که خدا صفات بی‌شماری دارد، انسان‌ها فقط می‌توانند دو صفت را بشناسند؛ فکر (Thought) و امتداد (Extension). فکر به قلمرو ایده‌ها و فرآیندهای ذهنی اشاره دارد، در حالی که امتداد به دنیای فیزیکی که با فضا، ماده و اجسام مشخص می‌شود. این دو صفت، اگرچه متمایز هستند، هر دو جنبه‌هایی از یک جوهر زیربنایی (یعنی خدا) هستند (با توجه به پیشینه بحث از مونیسیم و دوالیسم در اندیشه فلاسفه غربی، یکی از نظریاتی که در فلسفه ذهن مورد بحث قرار می‌گیرد رابطه ذهن و بدن در اندیشه اسپینوزا است که می‌تواند موضوع مقاله دیگری قرار گیرد) [Spinoza, 1985: 408]:

"مقصود من از حالت (mode/modus)، احوال جوهر یا شی‌ای است که در شی‌ای دیگر است و به واسطه آن به تصور درمی‌آید".

حالات برای وجود خود به جوهر (خدا) وابسته‌اند. آنها موجودیت‌های مستقل نیستند، بلکه تجلیات طبیعت خدا هستند. آنها مانند امواجی بر روی اقیانوس هستند؛ امواجی که از اقیانوس جدا نیستند، بلکه پیکربندی‌های خاصی از آبی هستند که اقیانوس را تشکیل می‌دهد. از طرف دیگر، نه‌تنها که حالت در وجودش نیازمند جوهر است، بلکه تصورش هم نیازمند جوهر است و همین مطلب بیانگر فرق بین حالت در اندیشه اسپینوزا و عرض در اندیشه فلاسفه دیگر است.

گذر اسپینوزا از واحد در اندیشه افلاطون و افلوپتین

با نظری گذرا به جوهر در اندیشه اسپینوزا و قایل‌شدن به یک جوهر واحد و یگانه یعنی خدا در اندیشه اسپینوزا، بسیاری از فلاسفه و به خصوص متفکران و نویسندگان فارسی زبان که قرابت زیادی بین اندیشه

اسپینوزا و فلاسفه اسلامی در این زمینه می‌دیدند، تلاش کردند تا این تفسیر از اسپینوزا را برجسته سازند. اما در این مقاله هدف اصلی من این است که ضمن پذیرش وحدت وجودی اندیشه اسپینوزا به عنوان یک خوانش، گذر اسپینوزا از تفکر افلاطونی و نوافلاطونی در بحث خدا را مطرح سازم و بیان کنم که در حقیقت اسپینوزا در تلاش است تا به نقد تفکر افلاطون و افلوپین بپردازد و از بین معادله "خدا یا طبیعت" (*Deus sive Natura*)؛ بیش از آنکه جانب خدا را مد نظر داشته باشد، گذر از آن و برجسته‌کردن طبیعت مد نظرش بوده است. به عبارت دیگر، برخلاف فلاسفه اسلامی که تصویری از خداوند ارایه می‌دهند که وجود صرف است، اسپینوزا می‌خواهد از این نظر گذر کند و جدایی بین خدا و جهان و تعالی خدا را کنار گذارد و نقش طبیعت را پررنگ‌تر کند و به همین دلیل مورد تمجید فلاسفه بزرگ مدرن قرار می‌گیرد. برای تبیین این مطلب ابتدا نگاه مختصری به اندیشه افلاطون و افلوپین در این مورد می‌اندازیم تا نگاه اسپینوزا مشخص شود؛ زیرا «نیچه افلاطون را به دشمنی با این جهان و به ساختن یک عالم متعالی به سبب دشمنی نسبت به این عالم ... متهم کرده است» [Copleston, 1996: 237] ولی به تمجید از اسپینوزا و نگاه فلسفی وی نسبت به جهان می‌پردازد.

یک در فلسفه افلاطون

متافیزیک افلاطون (Plato) بر مفهوم بنیادی «ایده» (*Idea/Form*) بنا نهاده شده است که با روش دیالکتیکی مورد شناخت قرار می‌گیرد. هراکلیتوس و پارمنیدس دو فیلسوف پیش-سقراطی هستند که بر تفکر افلاطون بسیار تاثیرگذار بوده و هراکلیتوس از شدن مدام سخن می‌گفت و پارمنیدس بر آن بود که اندیشیدن همواره درباره چیزی است که «هست». افلاطون دیدگاه هراکلیتوس را در مورد جهان محسوس و دیده‌شدنی می‌پذیرد و دیدگاه پارمنیدس را در مورد ایده‌ها. در نظام فلسفی افلاطون، حقیقت (*Aletheia*) صرفاً یک ویژگی برای گزاره‌ها نیست، بلکه با «هستی» (*Ousia*) گره خورده است. برای فهم دقیق این مفهوم، باید به سه لایه اساسی در آثار او رجوع کرد:

حقیقت به مثابه هستی (ساحت هستی‌شناختی)

افلاطون در محاوره جمهوری (*Republic*)، به‌ویژه در «تمثیل خط» (*The Divided Line*)، حقیقت را معادل با درجه ثبات و دوام موجودات می‌داند. از نظر او، هرچه متعلق شناسایی به مُثُل نزدیک‌تر باشد، از حقیقت بیشتری برخوردار است [Plato, 2001b: 1049]:

"اگر روح به چیزهایی توجه کند که در پرتو هستی راستین لایزال قرار دارند، آنها را درمی‌یابد و به طور دقیق می‌شناسد و معلوم می‌شود که دارای خرد است."

در فایدون (*Phaedo*)، افلاطون استدلال می‌کند که محسوسات به دلیل صبرورت و دگرگونی دائمی، نمی‌توانند حامل حقیقت مطلق باشند [Plato, 2001b: 1049]:

"... ولی اگر به محیطی روی آورد که با تاریکی آمیخته است، یعنی توجه خود را به جهان کون و فساد معطوف سازد، فقط پندار و عقیده به‌دست می‌آورد و روشن‌بینی را از دست می‌دهد و در دایره پندارها سرگردان می‌شود."

پس حقیقت تنها در قلمرو «بودن» (*Being*) و در میان مُثُل یافت می‌شود که بسیط، لایتغیر و جاودانه‌اند. در تمثیل خورشید، افلاطون «مثال خیر» را علت وجود و حقیقت اشیا معرفی می‌کند. همان‌طور که خورشید قدرت دیدن را به چشم و قابلیت رویت را به اشیا می‌دهد، مثال خیر نیز حقیقت را بر اعیان می‌تاباند [Plato, 2001b: 1049]:

"آنچه به موضوعات شناختنی حقیقت می‌بخشد و به شناسنده نیروی شناسایی، ایده نیک است. به عبارت دیگر، باید آن را هم علت شناسایی مبتنی بر عقل بدانی و هم علت آن حقیقتی که شناخته می‌شود."

حقیقت به مثابه مکاشفه و ظهور

واژه یونانی الثیا (αλήθεια) به معنای «نامستوری» یا از حجاب درآمدن است. افلاطون در تمثیل غار، فرآیند رسیدن به حقیقت را یک «چرخش روح» (Periagoge) توصیف می‌کند. حقیقت در اینجا یک فرآیند است؛ عبور از سایه‌ها (پندار/Doxa) به سوی سرچشمه نور. این انتقال در محاوره منون (Meno) از طریق آموزه «تذکار» (Anamnesis) تبیین می‌شود. حقیقت امری نیست که از بیرون به ذهن تزریق شود، بلکه حقیقتی است که پیش‌تر در روح وجود داشته و اکنون باید از حجاب نسیان خارج شود [Plato, 2001b: 1060]:

"... پژوهش ما نشان داد که نیروی شناسایی از آغاز در روح هر آدمی هست."

حقیقت در ساحت لوگوس (ساحت منطقی و زبانی)

در محاورات متاخر، مانند سوفیست (Sophist)، افلاطون به بررسی حقیقت در سطح گزاره‌ها می‌پردازد. او در اینجا میان «گزاره درست» و «گزاره نادرست» تمایز قایل می‌شود. او در سوفیست بیان می‌کند که گزاره صادق اشیا را «آن‌گونه که هستند» بیان می‌کند و گزاره کاذب، آنها را «آن‌گونه که نیستند» توصیف می‌نماید. این بخش از آثار او، ریشه‌های اولیه نظریه صدق مطابقتی (Correspondence Theory of Truth) را نشان می‌دهد.

با اشاره کوتاه به حقیقت نزد افلاطون و مبنای متافیزیکی وی، حال در باب یک یک در اندیشه افلاطون و ویژگی آن و تأثیری که این اندیشه در مکتب نوافلاطونی دارد تامل می‌کنیم. خدا در اندیشه افلاطون برخلاف ادیان ابراهیمی، یک شخصیت «خالق از عدم» (Ex nihilo) نیست؛ بلکه اصل نظم‌دهنده و غایت استعلایی هستی است. در کتاب ششم جمهوری، افلاطون «مثال خیر» را در راس سلسله مراتب مَثُل قرار می‌دهد. اگرچه او صراحتاً واژه «خدا» را در اینجا به کار نمی‌برد، اما کارکردی که برای خیر قایل است، کاملاً الهیاتی است. افلاطون بیان می‌کند که خیر نه تنها علت شناسایی‌پذیری اشیا است، بلکه وجود و هستی آنها نیز از اوست، در حالی که خود خیر، هستی نیست، بلکه از حیث مرتبه و قدرت، فراتر از هستی است، اما خیر منشا حقیقت و عقل (Nous) است. در تئولوژی افلاطونی، خدا همان «معیار مطلق» است که حقیقت از او ساطع می‌شود [Plato, 2001a: 465]:

"عاشق حقیقت همواره بر این عقیده است که حقیقت پاک را جز در آن جهان نمی‌توان یافت."

در محاوره تیمائوس، افلاطون از شخصیتی به نام «دمیورژ» (Demiourgos) سخن می‌گوید؛ خدایی که جهان را از آشفتگی (Chaos) به نظم (Cosmos) درمی‌آورد. دمیورژ (صانع)، خالق مَثُل نیست؛ بلکه او «ارزش‌گذار» و «ناظر» بر مَثُل است. او با نگاه کردن به مَثُل سرمدی (الگوها)، جهان محسوس را مانند یک اثر هنری بر روی ماده (خورا/Chōra) شکل می‌دهد [Plato, 2001c: 1726]:

"استاد سازنده جهان (دمیورگ) چون خواست که جهان را شبیه زیباترین و کامل‌ترین موجوداتی که فقط در عالم عقل جای دارند بسازد، آن را به صورت ذات ذی روح دیدنی یگانه درآورد که همه ذوات زنده را که برحسب طبیعتشان با آن خویشی دارند در خود جمع دارد."

و علت خلقت از نظر افلاطون، خیرخواهی صانع است [Plato, 2001c: 1725]:

"او نیک بود، و نیک همیشه و در هر مورد و نسبت به همه از حسد بری بود، می‌خواست که همه چیز تا حد امکان شبیه به خود او شود".

در محاوره پارمنیدس، افلاطون به بررسی «واحد» (To\Hen) یعنی «یک حقیقی» می‌پردازد که بعداً مبنای اصلی خدای نوافلاطونی قرار می‌گیرد. افلاطون در فرضیه اول نشان می‌دهد که اگر «یک»، واحد باشد، نمی‌توان برای او هیچ صفت، بخش، زمان یا مکانی قایل شد و بنابراین هیچ چیز درباره آن نمی‌توان گفت؛ زیرا هرچه درباره آن گفته شود باعث می‌شود که دوئیتی ایجاد شود. این سرآغاز الهیات سلبی (Apophatic Theology) است؛ جایی که خدا چنان حقیقی و بسیط است که عقل و زبان بشری از توصیف او ناتوان است. بدین‌سان، یک حقیقی، ناگفتنی است. «خدا» برای افلاطون، برخلاف سوفیست‌ها که «انسان را معیار همه چیز می‌دانستند» [Plato, 2001b: 692]، معیار همه چیز (Metron\Pantōn) است [Plato, 2001d: 2016].

"برای ما اندازه و مقیاس هر چیز خداست نه چنان که بعضی می‌پندارند این یا آن آدمی".

در واقع، حقیقت نزد افلاطون زمانی محقق می‌شود که روح انسانی با عقل الهی هم‌سو شود. این هم‌سویی از طریق دیالکتیک ممکن می‌شود که روشی برای صعود از سایه‌ها به سوی نور حقیقت الهی است. در اینجاست که سقراط حال خودش را قبل از مرگ به قو تشبیه می‌کند و می‌گوید [Plato, 2001a: 487]:

"... هنوز می‌ترسید امروز ملول‌تر از روزهای دیگر باشم و مرا در پیشگویی ناتوان‌تر از قو می‌دانید که چون مرگ را نزدیک می‌بیند از فرط شادمانی زیباترین نغمه خویش را ساز می‌کند زیرا می‌داند به‌زودی نزد خدایی خواهد رفت که خدمتگزار اوست ..."

و کامل‌ترین نوع روح که حامی و نگهبان انسان است ریشه قرابت بین انسان و ذوات آسمانی است [Plato, 2001c: 1794].

"... و کارش این است که ما را از زمین پست برهاند و با آسمان که قرارگاه موجودات هم‌نوع خود اوست پیوند دهد. زیرا ما موجودات زمینی نیستیم بلکه اصل و مایه ما آسمانی است ..."

به هر حال، در اندیشه افلاطون صحبت از دو عالم است [Plato, 2001b: 1050]:

"یکی عالم چیزهایی است که به چشم می‌آیند. دیگری عالم چیزهایی که به وسیله خرد شناخته می‌شود".

روح انسان باید خود حقیقت را مشاهده کند و باید "بکوشیم تا هرچه زودتر از اینجا بدان عالم بگریزیم و راه رسیدن به آن عالم این است که تا آنجا که برای آدمی میسر است همانند خدایان شویم ..." [Plato, 2001c: 1326-1327] و "نفس ... همچون بیگانه‌ای در این جهان مهمان‌کش تلقی می‌گردید که دایم در حسرت بازگشت به وطن سرمدی خویش است" [Jaeger, 2014: 243]. بنابراین، شوق بازگشت به عالم اصیل در طبیعت معنوی روح نهفته است و چون عالم محسوس سایه و روگرفت عالم مثل است پس "مشاهده این جهان و به‌ویژه مشاهده زیبایی که درخشش بیشتری دارد، شوق بازگستن روزگار وصل را در او بیدار می‌کند" [Nageebzadeh, 2020: 136].

واحد افلوپینی

واحد (One) در فلسفه افلوپین (پلوتینوس/Plotinus)، نقش محوری ایفا می‌کند. افلوپین در آثار خود، به ویژه در اثنا‌دها (Ennead/تاسوعات/نه‌گانه‌ها)، بر مفهوم واحد به عنوان اصلی‌ترین واقعیت و سرچشمه همه

موجودات تاکید می‌ورزد. در نظر او، واحد یک حقیقت بالاتر و متعالی است که از آن همه چیز ظهور پیدا می‌کند و به عنوان بنیادی‌ترین اصل هستی و راس هرم هستی درک می‌شود [Plotinus, 2010b: 681]:

"واحد، همه چیز است و در عین حال هیچ یک از چیزها نیست".

به عبارت دیگر، «یک سرچشمه هستی است ولی خود آن، برتر از هستی است؛ سرچشمه زندگانی است، ولی خود، برتر از زندگانی است؛ خرد، روان، و جهان، پرتو اوست؛ ولی او از همه اینها برتر است» [Nageebzadeh, 2020: 152].

مفهوم واحد

در اندیشه افلوپین، واحد (یک) برتر از هستی و برتر از هر صفتی است و به عبارت دیگر، یک حقیقتی ناگفتنی و نیندیشیدنی است. این یکتایی نه‌تنها از هرگونه چندگانگی آزاد است، بلکه خود به عنوان اصل متعالی و غیرقابل تصور، مفهوم خداوند را تجسم می‌دهد. او معتقد است که واحد، نه‌تنها موجود است، بلکه به معنای واقعی کلمه، فرزاد و فرآیند بودن را نیز شامل می‌شود. در واقعیت، هر موجودی از واحد نشات می‌گیرد و از این رو، همه چیز به نوعی به واحد مرتبط است [Plotinus, 2010b: 673-674]:

"پس روشن شد که باید چنان بدانیم که آنچه برتر از هستی است واحد است".

بنابراین، واحد که اقوم اول در هرم هستی افلوپین است بسیط محض و نامتعیین و فوق موجود و نور محض است [Plotinus, 2010b: 715]:

"نخستین باید بسیط باشد، و پیش از همه چیز و غیر از همه چیزهایی که پس از اوست؛ ... او باید واحد به معنی راستین باشد؛ نه آنکه نخست چیزی باشد و آنگاه واحد. اگر او را به نام واحد هم بخوانیم سخن نادرستی گفته‌ایم، نه مفهومی از او هست و نه دانشی برای شناختن او هست. او فراسوی هستی است".

فرآیند تجلی

از دید افلوپین، واحد به عنوان منبع هر خلق و تجلی، به طور مداوم در حال تجلی است. این تجلی در سلسله مراتب وجود به‌ترتیب از واحد به عقل و سپس به روح صورت می‌گیرد. عقل به عنوان دومین اصل، درک و تمثیل واحد را فراهم می‌کند و خود به عنوان نمودهای قدسی و عالی در نظام وجود عمل می‌کند. به عقیده افلوپین، هر یک از این تجلیات نه‌تنها از واحد نشات می‌گیرد، بلکه ماهیت خود را از آن وام می‌گیرد.

وحدت و کثرت

افلوپین همچنین به تعارض بین وحدت و کثرت می‌پردازد و بر این باور است که اگرچه کثرت در جهان مادی مشهود است، اما در نهایت به واحد برمی‌گردد. او به این مساله توجه می‌کند که کثرت، در واقع فرعی از واحد است و نباید درک از آن به خانواده‌اش، یعنی واحد آسیب بزند. براساس این فلسفه، کثرت و تنوعی که ما در جهان مشاهده می‌کنیم، دلیلی بر انکار واحد نیست بلکه نشان‌دهنده تزیینی است که از ذات واحد ناشی می‌شود. نکته قابل توجه در فلسفه افلوپین تمایز بین واحد و اقانیم دیگر صادره از اوست که از نظر وی به هیچ وجه آنها یکسان نیستند و واحد متعالی است هرچند که با واسطه‌هایی که خلق کرده است جهان را تدبیر می‌کند [Plotinus, 2010b: 716]:

"بنابراین اگر از نخستین، چیزی دیگر موجود باشد، این چیز دیگر نمی‌تواند بسیط باشد، بلکه باید کثیر باشد. این کثیر از کجا می‌آید؟ بی‌گمان از نخستین".

هدف نهایی

افلوپین بر این باور است که هدف نهایی زندگی بشری، بازگشت به واحد است. او موسیقی کیهانی را به عنوان شکل تعاملی بین جان انسان و واحد می‌بیند و از ما دعوت می‌کند تا به سمت بازگشت به آن واحد درونی تلاش کنیم. در این راستا، فلسفه افلوپین نه تنها یک نظام متافیزیکی، بلکه نقشه‌ای روحانی برای انسان به منظور نزدیک‌تر شدن به حقیقت متعالی است. بدین ترتیب، واحد به عنوان اصل متعالی، میانجی ارتباط انسان با آن حقیقت و معنای عمیق هستی است. فلسفه افلوپین می‌تواند به عنوان راهنمایی برای درک بهتر از روابط میان وحدت و کثرت و همچنین هدف نهایی وجود انسان مورد استفاده قرار گیرد. بنابراین نزد افلاطون^{۳۱} و افلوپین، فلسفه به طور کلی عروج به عالم متعالی و معقول از طریق تعقل و تفکر است و به همین دلیل روح باید خودش را از آرایش‌های جسمانی منزه کند تا بتوان همانند خدایان شود [Plotinus, 2010a: 25]:

"همه چیزهایی که در جهانند در خدمت والاترین چیزها که شاه جهان است قرار دارند، و وجود همه آنها برای خاطر اوست و همو علت اصلی همه چیزهای نیک است."

برای افلوپین نیز فلسفه پاک‌ساختن روح از علایق دنیوی و عروج به عالم متعالی و یگانه‌شدن با واحد است.

خدا یا طبیعت در اندیشه اسپینوزا

مفهوم خدا در فلسفه اسپینوزا، که اغلب با عنوان «خدا یا طبیعت» از آن یاد می‌شود، یکی از متمایزترین جنبه‌های فلسفی اوست. این مفهوم، انحرافی قابل توجه از دیدگاه‌های خداپاورانه سنتی است و چشم‌اندازی رادیکال از رابطه بین خدا، جهان و انسان ارائه می‌دهد. هرچند که خدا در آغاز کتاب اخلاق اسپینوزا ظاهر می‌شود و پایان اخلاق به ابدیت و عشق عقلانی به خدا می‌رسد، اما به هیچ وجه مساله اول و آخر اسپینوزا نیست و هرچند که از اصطلاحات قرون وسطایی استفاده می‌کند، اسپینوزا یک فیلسوف قرون وسطایی نیست. کاملاً روشن است که برای اسپینوزا، خدا تنها جوهر است و صراحتاً می‌گوید [Spinoza, 1985: 416]:

"خدا واحد است، یعنی در عالم تنها یک جوهر وجود دارد."

این همان «وحدت‌انگاری جوهری» مشهور اسپینوزاست و در حالی که درباره توصیف این وحدت‌انگاری بحث‌هایی وجود دارد، توافق گسترده‌ای هست که اسپینوزا به نوعی وحدت‌انگار است. هرچند که اسپینوزا حداقل در مواردی در گفتن اینکه خدا «واحد» است و خدا «تنها جوهر» است، تردید نشان می‌دهد. نخست در کتاب تفکرات متافیزیکی، بلافاصله پس از گفتن اینکه خدا یگانه است، گویی حرفش را پس می‌گیرد [Spinoza, 2003: 199]:

"اما با وجود این اگر می‌خواستیم مطالب را دقیق‌تر از این بررسی کنیم شاید می‌توانستیم نشان دهیم که واحد و یگانه خواندن خدا ناشایست است."

همچنین در نامه‌ای می‌نویسد [Parkinson, 2013: 58]:

"کسی که خدا را واحد یا یگانه می‌نامد هیچ تصور درستی از او ندارد یا از او به نحو نامناسبی سخن می‌گوید."

در اینجا بدون پرداختن به معنای واحد در اندیشه اسپینوزا و ضمن پذیرش و تاکید بر جوهر واحد و یگانه یعنی خدا؛ اما نکته‌ای که حایز اهمیت بسیاری است معادله‌ای است که اسپینوزا بیان می‌کند و اولین و مهم ترین خوانش برای فلسفه اسپینوزا باید قرار گیرد. چرا که اگر تاکید فقط بر جوهر واحد باشد به‌صراحت می‌توان

گفت که نیای عقلی اسپینوزا دقیقاً آن را مطرح کرده است و اسپینوزا نکته جدیدی مطرح نکرده است؛ زیرا دکارت نیز خدا را جوهر تلقی می‌کند و معتقد است که نفس و جسم به همان معنا جوهر نیستند. اسپینوزا در اینجا با دکارت اختلاف پیدا می‌کند که نه تنها فقط خدا جوهر است و جسم و نفس جوهر نیستند، بلکه حالت اند. به عبارت دیگر، اسپینوزا حتی به اشتراک لفظی هم جسم و نفس را جوهر نمی‌خواند. نکته بسیار مهم که سنگ‌بنای متافیزیک اسپینوزا قلمداد می‌شود اصل اول از اصول متعارفه است که می‌گوید: [Spinoza, 1985: 409]:

"هر آنچه هست، یا در خود است یا در دیگری"،

اسپینوزا جوهر را به عنوان «آنچه که در خود است» تعریف می‌کند در حالی که حالت را به عنوان «آنچه که در دیگری است». بنابراین «هیچ چیزی جز جوهرها و حالتها وجود ندارند» و چون فقط یک جوهر واحد وجود دارد پس هرچه وجود دارد در خدا وجود دارد؛ زیرا فقط جوهر است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید و طبعاً بر احوالش مقدم است [Spinoza, 1985: 409]:

"هر چیزی که هست در خدا هست، و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید".

بنابراین، در اندیشه اسپینوزا به صراحت با نظریه ارسطو مخالفت می‌شود که مطابق با آن، خدا فکر محض است. از طرف دیگر، جسم و نفس جوهر نیستند بلکه حالت‌اند که در جوهراند و به واسطه جوهر به تصور درمی‌آیند، بنابراین، «وجود در خدا» در اندیشه اسپینوزا این‌گونه بیان می‌شود [Spinoza, 1985: 422]:

"خدا علت درونی همه چیزها است نه علت بیرونی آنها".

این مطلب به صراحت نقد می‌کند تفکر دوگانه‌انگارانه نزد افلاطون و افلوپین که مطابق با آن دو عالم وجود دارد که یکی معنوی و روحانی است و دیگری مادی؛ و انسان که در اصل متعلق به عالم الهی است و مدتی از این عالم هبوط کرده و گرفتار عالم محسوس شده است باید به عالم اصیل خودش بازگشت کند. پس خدا امری متعالی قلمداد می‌شود و بین جهان متعالی و جهان محسوس شکاف عظیمی ترسیم می‌شود. به عبارت دیگر [Smith, 2000: 108]:

"سقراط همچون بسیاری از دیگر خردمندان، زندگی را نیک نمی‌پندارد، بلکه آن را دورانی محنت بار و کسالت‌آلود می‌داند که می‌باید هرچه زودتر آن را گذاشت و گذشت".

اما در اندیشه اسپینوزا به هیچ وجه دوگانگی بین دو عالم وجود ندارد و به هیچ وجه بحث تعالی و گذر از این عالم به جهان اصیل مطرح نمی‌شود. بنابراین، خدا جدای از این عالم طبیعت نیست؛ زیرا خدا علت درونی همه اشیا است و نفس و بدن مطلقاً جدای از هم نیستند و هیچ رابطه علی و معلولی بین آنها برقرار نیست؛ زیرا خارج از خدا هیچ چیزی وجود ندارد. حتی تقسیم وجود به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود منتفی است؛ زیرا «در دار هستی ممکنی موجود نیست» [Spinoza, 2020: 50]. در نامه‌ای که به هنری اولدنبرگ نوشته است، اسپینوزا تلاش می‌کند دیدگاه‌های خود درباره رابطه خدا و طبیعت را روشن کند [Spinoza, 2002: 942]:

"من نظریه‌ای در مورد خدا و طبیعت دارم که کاملاً متفاوت از نظر معمول مسیحیان مدرن است؛ زیرا معتقدم که خدا علت درونی، اما نه علت بیرونی، همه چیزها است. اینکه همه چیزها در خدا هستند و در خدا حرکت می‌کنند، من تاکید می‌کنم، همان‌طور که پولس گفته است".

در اینجا دقیقاً اشاره اسپینوزا به نظریه‌ای است که ناظر به جدایی خدا از عالم طبیعت است.

نقد اسپینوزا بر خدا در اندیشه الهیدانان و فلاسفه قبل از خودش، در حقیقت، نقدی است بر تفکر کارتیزیسم و کالونیسیم که هرچند این دو اختلافات اساسی با هم دارند، اما در یک نکته با هم موافقاند و آن اینکه خدا جدای از جهان است. به عبارت دیگر، اگرچه کارتیزین‌ها و کالونیسیت‌ها بر سر مسایل متافیزیکی و روش‌شناختی به طور خصمانه با یکدیگر درگیر بودند، هر دو تأکید بر اراده عالی خدا داشتند. کالوین خود خدا را «پادشاه و داور عالی» توصیف می‌کرد، در حالی که دکارت نوشت که خدا «قوانین طبیعت را مانند یک پادشاه وضع می‌کند». این «خدای حاکم انسان‌انگارانه» که در دوران مدرن اولیه تثبیت شد، به تدریج به خدای دور از دسترس در دئیسیم قرن هجدهم تبدیل شد که تصور می‌شد پس از خلقت جهان، خدا آن را به طور خودمختار طبق قوانین مکانیکی که طراحی کرده، رها کرده است و سپس به خدای محوشده در آتئیسیم قرن نوزدهم تبدیل شد. اخلاق اسپینوزا الهیاتی را نقد می‌کند که در برابر این شیوه‌های مدرن تفکر آسیب‌پذیر خواهد بود [Spinoza, 2020: 75]:

"توده مردم از قدرت خدا اراده آزاد و سلطه او بر همه موجودات می‌فهمند و بنابراین آنها را معمولاً ممکن ملاحظه می‌کنند؛ زیرا می‌گویند که خدا قدرت این را دارد که اشیا را تباه و معدوم سازد. به علاوه، غالباً قدرت خدا را با قدرت پادشاهان مقایسه می‌کنند. اما ما در نتایج اول و دوم قضیه ۳۲ بخش ۱، هرگونه مشابهتی را میان این دو نوع قدرت مردود دانستیم و در قضیه ۱۶، بخش ۱، نشان دادیم که خدا هر چیزی را با همان ضرورتی که به آن علم دارد به عرصه هستی می‌آورد، یعنی همان‌طور که از ضرورت طبیعت او برمی‌آید که به ذات خود عالم باشد ...".

بدین ترتیب، اسپینوزا با استناد به قضیه ۱۴ که [Spinoza, 2020: 29]:

"ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد و یا به تصور درآید، یعنی چیزی که در خودش باشد و به نفس خودش به تصور آید"،

بیان می‌کند [Spinoza, 2020: 29]:

"حالات هم ممکن نیست بدون جوهر وجود یابند و یا به تصور درآیند".

بنابراین ممکن نیست آنها جز در طبیعت الهی وجود یابند و جز به واسطه او به تصور آیند. و اما جز جوهر و حالاتشان چیزی وجود ندارد (اصل متعارف ۱). بنابراین ممکن نیست جز خدا چیزی موجود باشد و یا به تصور آید. بنابراین، اسپینوزا به مخالفت با تفکر دکارتی می‌پردازد که مطابق با آن کاملاً ماده یا جوهر مادی را از طبیعت الهی حذف می‌کنند و معتقدند که این جوهر توسط خدا خلق شده است؛ به عبارت دیگر، ... دکارت بعد از توده ساکنی تصور می‌کرد که خداوند به آن حرکت می‌دهد [Parkinson, 2013: 73] و از نظر اسپینوزا این همان شانیت علت بیرونی است که به‌شدت با آن مخالفت می‌ورزد و معتقد است که خدا علت درون ماندگار است و نه علت بیرونی. به عبارت دیگر، این پیشنهاد که خدا یک «جوهر مادی» را خلق کرده که «خارج از» یا «مجزا از» طبیعت خدا است، دقیقاً همان دیدگاه خدا به عنوان «علت بیرونی» است که اسپینوزا آن را رد می‌کند.

بدین ترتیب، در اندیشه اسپینوزا یک خوانش ابتدایی و لازم که نمی‌توان آن را نادیده گرفت، کنار گذاشتن دوگانگی‌های مرسوم تفکر افلاطونی و نوافلاطونی است که در اینجا اسپینوزا به مونیسم قابل می‌شود و سیر و سلوک به عالم اصیل رخت برمی‌بندد و انسان نیازی به تعالی ندارد؛ زیرا خدا جوهری جدای از طبیعت نیست. به‌کارگیری واژه «درون ماندگار یا علت درونی» به این معنا تأکید می‌کند که خدا علت دور از دسترس و خارجی

«هر آنچه هست» نیست، بلکه علت نزدیک و درونی است، یعنی خدا جدای از طبیعت نیست. هرچند که از این بیان اسپینوزا تفاسیر مختلفی بیان شده است و برخی وی را پانتئیست (خدا همه چیز است و همه چیز خداست) خوانده‌اند و برخی پانتئیسم (هر آنچه که هست، در خداست) و برخی حتی وی را ملحد می‌خوانند (هیچ خدای فرامعنوی وجود ندارد؛ هیچ موجود فوق طبیعی وجود ندارد ... فقط طبیعت است و آنچه که به طبیعت تعلق دارد). و برخی اتهام آتئیسم (بی‌خدایی) به اسپینوزا می‌زنند [Spinoza, 2024: 44]:

"واژه آتئیسم در این دوران اغلب یک واژه کلی بود که نه تنها در مورد کسانی که منکر وجود خدا بودند (یا هر موجود الهی دیگری)، بلکه در مورد هر که اصول اعتقادی مورد توافق مسیحیان و یهودیان در این مورد را قبول نداشت اطلاق می‌شد."

اما در اینجا خوانشی مد نظر ماست که مقدم بر هر خوانشی باید در نظر گرفته شود و آن کنارگذاشتن تعالی خداوند است و به عبارت دیگر، نقد اسپینوزا است بر اندیشه فلاسفه‌ای چون افلاطون و افلوپین.

فلسفه اسپینوزا، مفاهیم مذهبی سنتی درباره یک خدای شخصی که در امور انسانی مداخله می‌کند، معجزه می‌کند یا به دعاها پاسخ می‌دهد را به چالش می‌کشد. خدا موجودی نیست که بتوان او را تحت تاثیر قرار داد یا دستکاری کرد. در نتیجه، مفهوم خدای اسپینوزا، مفهوم عمیق و پیچیده‌ای است که تاثیر ماندگاری بر فلسفه و الهیات داشته است. شناسایی خدا با طبیعت و تاکید او بر جبرگرایی و عقل، دیدگاهی منحصر به فرد در مورد ماهیت واقعیت، وجود انسانی و راه رسیدن به سعادت ارائه می‌دهد. خدای او موجودی نیست که مورد پرستش یا ترس قرار گیرد، بلکه واقعیتی است که باید درک و پذیرفته شود. به همین دلیل فلاسفه‌ای مثل لویی آلتوسر معتقدند [Althusser, 1996: 288]:

"فلسفه اسپینوزا یک انقلاب نظری بی‌سابقه در تاریخ فلسفه به شمار می‌آید، و احتمالاً بزرگ‌ترین انقلاب فلسفی در تمام دوران است - تا جایی که می‌توان اسپینوزا را تنها نیای مستقیم فلسفی مارکس در نظر گرفت."

به همین دلیل، آلتوسر معتقد است فقط چشمانی که با فلسفه مارکس آشنایی داشته باشد می‌تواند اسپینوزا را بخواند و تا حدودی درک کند. در نتیجه:

۱. خدای اسپینوزا هدفی ندارد و هرگونه غایت باوری در مورد او اشتباه است.
۲. خدای اسپینوزا عشق نمی‌ورزد.
۳. خدای اسپینوزا تفکر نمی‌کند.
۴. خدای اسپینوزا قضاوت نمی‌کند، داوری نمی‌کند، پاداش نمی‌دهد و مجازات نمی‌کند.
۵. خدای اسپینوزا وجود مستقل از طبیعت ندارد.

بنابراین، تمام موارد پنج‌گانه فوق‌الذکر برآمده از اندیشه اسپینوزا، فقط و فقط به خاطر این مطلب است که در اندیشه اسپینوزا، تعالی و عروج از یک عالم (عالم محسوس) به عالمی متعالی (عالم مُثُل/عالم خداوندی/عالم الهی) کنار گذاشته می‌شود؛ زیرا دوگانگی بین دو عالم اصلاً وجود ندارد و در مورد انسان نیز دوگانگی نفس و بدن به وحدت بدل می‌شود و طبیعت تقدس پیدا می‌کند و مبنای فلاسفه بزرگی مثل نیچه و ... قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

نزد افلاطون و افلوپین، فلسفه به طور کلی عروج به عالم متعالی و معقول از طریق تعقل و تفکر است و به همین دلیل روح باید خودش را از آرایش‌های جسمانی منزّه کند تا بتوان همانند خدایان شود. فلسفه پاک ساختن روح از علایق دنیوی و عروج به عالم متعالی و یگانه‌شدن با واحد یا نظارگر عالم مُثُل شدن است. بنابراین، یک دوگانگی بین طبیعت و واحد (یک) ایجاد می‌شود که اصل و اساس وجود انسان متعلق به آن جهان روحانی است و بودنش در این جهان جز هبوط چیز دیگری نیست، لذا پرکشیدن و بازگشت به اصل خویش هدف اصلی انسان است؛ زیرا ما موجودات زمینی نیستیم بلکه اصل و مایه ما آسمانی است. خدا در این نظام فکری یک وجود صرف و خالق کل ماسوی قلمداد می‌شود که سعادت انسان در گرو رسیدن به این عالم خداوندی است. در این مقاله هدف اصلی من این است که ضمن پذیرش وحدت وجودی اندیشه اسپینوزا به عنوان یک خوانش، گذر اسپینوزا از تفکر افلاطونی و نوافلاطونی در بحث خدا را مطرح سازم و بیان کنم که در حقیقت اسپینوزا در تلاش است تا به نقد تفکر افلاطون و افلوپین بپردازد و از بین معادله "خدا یا طبیعت؛" بیش از آنکه جانب خدا را مد نظر داشته باشد، گذر از آن و برجسته‌کردن طبیعت مد نظرش بوده است. به عبارت دیگر، خدا یا طبیعت یا همان یکسان‌سازی خدا با بی‌کرانگی طبیعت، طبیعت را قداست می‌بخشد و قداست را طبیعی می‌سازد. به عبارت دیگر، برخلاف فلاسفه اسلامی که تصویری از خداوند ارایه می‌دهند که وجود صرف است، اسپینوزا می‌خواهد از این نظر گذر کند و جدایی بین خدا و جهان و تعالی خدا را کنار گذارد و نقش طبیعت را پررنگ‌تر کند. مفهوم خدا در فلسفه اسپینوزا، انحرافی قابل توجه از دیدگاه‌های خداپاورانه سنتی و فلسفه افلاطون و افلوپین است و چشم‌اندازی رادیکال از رابطه بین خدا، جهان و انسان ارایه می‌دهد. هرچند که در فلسفه اسپینوزا خدا واحد است و در عالم تنها یک جوهر وجود دارد و فقط جوهر است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید و طبعاً بر احوالش مقدم است. هر چیزی که هست در خدا هست و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید. بنابراین، «وجود در خدا» در اندیشه اسپینوزا این‌گونه بیان می‌شود که خدا علت درونی یا درون ماندگار همه چیزها است نه علت بیرونی آنها.

پی‌نوشت‌ها

- تشکر و قدردانی:** موردی برای گزارش وجود ندارد.
تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.
تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.
سهام نویسندگان: علی جعفری اسکندری کل امور مقاله را انجام داده است (۱۰۰٪)
منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Althusser L (1996). L'OBJET DU CAPITAL. In: Althusser L, Balibar E, Establet R, Macherey P, Rancière J. LIRE LE CAPITAL. Paris: PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE. [French]
- Beiser FC (2014). Hegel. 2nd edition. Hosaini SM, translator. Tehran: QOQNOOS Publication. [Persian]
- Copleston F (1996). A history of philosophy (Volume 1): Greece and Rome. 3rd edition. Mojtabavi J, translator. Tehran: Scientific & Cultural Publications Company/Soroush Press. [Persian]
- Deleuze G (1988). Spinoza: Practical philosophy. 1st edition. Hurley R, translator. San Francisco: City Lights Books.
- Descartes R (2000). Principles of philosophy. In: Arieuw R, editor. Philosophical essays and correspondence. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

- Hegel GW (1896). Hegel's lectures on the history of philosophy (Volume 3). Halande ES, Simson FH, translators. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Company.
- Jaeger W (2014). Paideia. 2nd edition. Lotfi MH, translator. Tehran: Kharazmi Publication. [Persian]
- Jaspers K (1999). Spinoza: Philosophy, theology, and politics. 2nd edition. Lotfi MH, translator. Tehran: TARH-E NO Publication. [Persian]
- Mojtabedi K (1998). A look at modern and contemporary philosophies in the western world (collection of articles). 2nd edition. Tehran: Amirkabir. [Persian]
- Nageebzadeh MA (2020). An introduction to philosophy. 19th edition. Tehran: Tahori Publication. [Persian]
- Parkinson GHR (2013). Spinoza's theory of knowledge. 3rd edition. Seif M, translator. Tehran: Scientific & Cultural Publications Company. [Persian]
- Plato (2001a). The complete works of Plato (Volume 1). 3rd edition. Lotfi MH, Kaviani R, translators. Tehran: Kharazmi Publication. [Persian]
- Plato (2001b). The complete works of Plato (Volume 2). 3rd edition. Lotfi MH, Kaviani R, translators. Tehran: Kharazmi Publication. [Persian]
- Plato (2001c). The complete works of Plato (Volume 3). 3rd edition. Lotfi MH, Kaviani R, translators. Tehran: Kharazmi Publication. [Persian]
- Plato (2001d). The complete works of Plato (Volume 4). 3rd edition. Lotfi MH, Kaviani R, translators. Tehran: Kharazmi Publication. [Persian]
- Plotinus (2010a). Plotinus Schriften: The complete works of Plotinus (Volume 1). 2nd edition. Lotfi MH, translator. Tehran: Kharazmi Publication. [Persian]
- Plotinus (2010b). Plotinus Schriften: The complete works of Plotinus (Volume 2). 2nd edition. Lotfi MH, translator. Tehran: Kharazmi Publication. [Persian]
- Smith GB (2000). Nietzsche, Heidegger, and the transition to postmodernity. 1st edition. Seyyed-Ahmadian A, translator. Abadan: NASHR-E PORSESH. [Persian]
- Spinoza B (1985). Ethics. In: Curley E, editor and translator. The collected works of Spinoza. New Jersey: Princeton University Press.
- Spinoza B (2002). Letter 73: To the most noble and learned Henry Oldenburg, from B.d.S. In: Shirley S, translator. Morgan ML, editor. Spinoza complete works. Indianapolis: Hackett Publishing Company. p. 942-943.
- Spinoza B (2003). The principles of the philosophy of Rene Descartes: Demonstrated in the geometrical manner and thoughts on metaphysics. 1st edition. Jahangiri M, translator. Tehran: Samt Press. [Persian]
- Spinoza B (2020). Ethics. 11th edition. Jahangiri M, translator. Tehran: Iran University Press, Ministry of Science, Research and Technology. [Persian]
- Spinoza B (2024). Theological-political treatise. 9th edition. Ferdousi A, translator. Tehran: ENTESHAR CO. [Persian]
- Tabatabaei MH (2006). BIDAYAT AL-HIKMAH. 1st edition. Shiravani A, translator. Qom: DAROLFEBR Publication. [Persian]
- Wiesmann HG (2013). Spinoza's conatus and Nietzsche's will to power: Self-preservation vs. increase of power?. AUC Interpretationes. 2:49-61.

پی‌نوشت

ⁱ مقالات متعددی در باب اسپینوزا به زبان فارسی به رشته تحریر درآمده است که خوانشی همسو با فلاسفه اسلامی هستند؛ در اینجا بدون اشاره به این مقالات فقط یادداشت دکتر محمدحسن لطفی در ترجمه کتاب "اسپینوزا: فلسفه، الهیات و سیاست" نوشته کارل یاسپرس را ذکر می‌کنم [Jaspers, 1999: 7].

"... این رساله را که در عین اختصار مبین همه جنبه‌های اندیشه اسپینوزا است به فارسی درآورده‌ام تا یکی از نخستین گام‌ها

در راه شناساندن خداپرست‌ترین و آزادترین و آزادی‌خواه‌ترین فیلسوف جهان باشد."

ⁱⁱ دکارت در کتاب اصول فلسفه، جوهر را موجود قائم‌بالذات تعریف کرده و اطلاق آن را به معنای دقیق کلمه منحصر در خدا می‌داند و به عبارت دیگر، اطلاق جوهر به خدا، نفس و جسم را به اشتراک لفظ می‌داند [Descartes, 2000: 244].

"در اینکه جوهر چیست: یک نامی است که نمی‌توانیم آن را به یک معنای واحد به خدا و مخلوقاتش نسبت دهیم."

ⁱⁱⁱ هرچند که نزد افلاطون عروج به عالم مثل سعادتمند می‌شود، اما فیلسوف عروج می‌کند تا مجدداً بازگردد و سامان بخشد جهان محسوس را تا زندگی در این جهان برای آدمی ارزش زندگی کردن را داشته باشد.

^{iv} God is the immanent, not the transitive, cause of all things