

اتهامی تاریخی به اسپینوزا

به مناسبت سیصد و هشتاد و هفتمین سالگرد تولد فیلسوف هلندی



امیر فرشیاد
دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه

مابعدالطبیعه اسپینوزا مانند بسیاری از نظام‌های فکری، از اجزا و نیز خطوط رابطی تشکیل یافته است؛ و از مفاهیمی همچون جوهر، صفات و حالات می‌توان به‌عنوان اجزای ذاتی و بنیادی در تقویم این سلسلختار هستی‌شناسختی یاد کرد که به‌واسطه مفاهیمی همچون علت، انتشا، تجلی، تقوم و... با یکدیگر مرتبط شده و در این ربط و نسبت‌ها، تعیین و معنای اصلی خود را یافته‌اند. در این میان اما مساله «وحدت جوهر» یکی از جنجال برانگیزترین مباحث در طرح هستی‌شناسی او است و یکی از لوازم آن نیز بحث تاریخی «همه‌خداانگاری» است.

خانم ژنوی لوید^{۱۲} در کتاب اسپینوزا و کتاب اخلاق می‌نویسد: «هگل در درس گفتارهای تاریخ فلسفه، اسپینوزا را به‌عنوان کسی معرفی می‌کند که افراد را به مفاک وحدت همه‌شمول فرو می‌اندازد، به‌گونه‌ای که آنچه هست خدا و تنها خداست.» (لوید، ۱۳۹۶: ۷۹)

هگل خود در همین درس گفتار مزبور می‌گوید: «می‌توان فلسفه اسپینوزا را درست به همان خوبی یا حتی بهتر، «جهان‌انگاری» نامید. زیرا بر طبق تعلیم آن، واقعیت و بقا را نباید به جهان -که موجودی متناهی است- نسبت داد، بلکه تنها باید آن را به خداوند که امری جوهری است نسبت داد. اسپینوزا معتقد است اصلا جهان وجود ندارد، جهان صرفا صورتی از خداست و فی‌نفسه و برای خود چیزی نیست. جهان هیچ‌گونه واقعیت حقیقی ندارد و تمام آنچه ما به‌عنوان جهان می‌شناسیم به ورطه یک وحدت واحد انداخته شده است، بنابراین اصلا چیزی به‌عنوان واقعیت متناهی وجود ندارد، واقعیت متناهی هرچه باشد، هیچ حقیقتی ندارد. بر طبق نظر اسپینوزا آنچه هست خدا و تنها خداست، بنابراین ادعای کسانی که او را به «الحاد» متهم می‌سازند، صریحا بر خلاف حقیقت است؛ از نظر او خدا وجود دارد.» (هگل، ۱۳۸۰: ۱۱۲ و ۱۱۱)

برخی همچون «استیس» و «وحدت جوهر اسپینوزا را معادل «پانتئیسم» یا همه‌خداانگاری، و پانتئیسم را هم معادل «وحدت تلقی کرده‌اند: اسپینوزا عاداتا از خدا یا طبیعت به‌نحوی سخن می‌گوید که گویی این دو کلمه مترادفند. تفاوتی که بین طبیعت خلاق natura naturans و طبیعت مخلوق natura naturata می‌نهد، تفاوتی در این امر به بار نمی‌آورد. این دو فقط دو شیوه اندیشیدن به چیزی واحد است که هم طبیعت نامیده شود هم خدا. علاوه بر این، به وجود هستی‌ای بیرون از طبیعت اذعان نمی‌کند. جهان از [یک] جوهر و صفات آن -که از آنها به‌عنوان صفات خدا نیز یاد می‌کند- تشکیل یافته است. چیز دیگری وجود ندارد. (استیس، ۱۳۹۲: ۲۱۵) بنابراین اگر معنایی جز هم‌گوهری خدا و جهان ندارد، مثل این است که گفته باشیم منظور از وحدت وجود این است که خدا نام دیگری است که بعضی‌ها -به‌دلیلی عجیب و غریب- برای چیزی که اکثر مردم، جهان می‌نامند انتخاب کرده‌اند. لاید اسپینوزا هم از این به بعد می‌توانست، اگر خوش داشت، به جهان بگوید خدا. یا می‌توانست، با هم‌گر خوش داشت، جهان را جک یا هنری یا عمه‌ماریا بنامد. و یا اگر دلش می‌خواست به میز بگوید تخم‌مرغ.» (پیشین: ۲۱۷)

استیس پس از بیان این انتقاداتی تند، وقتی که اندکی آرام گرفت، لحنش تغییر کرده و حتی ادبیاتش به دفاع از اسپینوزا هم نزدیک می‌شود، هرچند در نهایت اما به‌نوعی «ندانم‌گویی» در مورد وحدت وجود وی اذعان می‌کند: «اگر تعبیر هویت (=هم‌گوهری) که ایمن می‌گویند، این باشد، فلسفه اسپینوزا و ودانتا تا حد این لاطائلات تنزل می‌یافت. شک نیست که فلسفه‌ها مانند همه خلاق، حرف‌های بی‌ربط دارند. شاید هم حرف‌های آنها از حرف‌های همه مردم، بی‌ربط‌تر باشد... نمی‌توان گفت انسان‌های بسیاری با فلسفه اسپینوزا زیسته‌اند ولی خود اسپینوزا با فلسفه‌اش زیست، و هر قدر هم این حرف درست باشد که حتی در آثار بزرگ‌ترین فلاسفه هم به عبارات بی‌ربط و لاطائل برمی‌خوریم، ولی غیرقابل قبول است که جان کلام فلسفه اسپینوزا چیزی جز این گونه‌سوءاستعمال احماقانه الفاظ نباشد. شک نیست که کلام به‌جسبا بر اثر دوپهلویی و ابهام کلام یا غفلت از تداول عادی کلمات، به‌بیراهه افتاده‌اند، ولی نمی‌دانم که این‌گونه تشکیک‌ها چگونه و تا چه حد در مورد اسپینوزا می‌تواند جاری باشد. (همان: ۲۱۷ و ۲۱۸)

یکی از شارحان کلام استیس نیز در توضیح عبارات وی می‌گوید: «چهره شاخص پانتئیسم یعنی اسپینوزا نیز از این [امر] واحد به خدا یاد می‌کند؛ چنانکه یکی از محققان، پانتئیسم را درست معادل «اسپینوزیسم» دانسته و در معنای آن این قول را آورده است که همه چیزهای جهان یکی بیش نیستند و آن یکی کل در است... آنکه کل در کل است، خداست که ازلی و عظیم است و نه زاده شده و نه می‌میرد. (کاکایی، ۱۳۸۱: ۶۲) اگر موضوع چنین باشد، این امر عین بی‌خدایی و به تعبیر قدما عین «تعطیل» است و به همین علت بر پانتئیسم اشکال کرده‌اند که صرفا «خدا» را نام دیگری برای «جهان» می‌داند و از

این نظر با بی‌خدایی تفاوت ندارد. چرا که وقتی اشیای محدود با هم جمع شوند صرفا مجموعه‌ای محدود و اعتباری خواهند ساخت که واقعیتی مستقل غیر از تک‌تک اعضای مجموعه ندارد.» (همان: ۷۴)

یا مثلا این گزارش تاریخی: «او [اسپینوزا] برخلاف دکارت نتیجه می‌گیرد یگانه چیزی که این حکم در باره‌اش صدق می‌کند، کل هستی است، یعنی مطلقا همه چیز، نه خداوند آفریننده‌ای که از جهان آفریده خودش متمایز و جدا باشد. تنها عنصر بزرگ اسپینوزا، این مدعای او است که این جوهر یکتا، این کل مطلق شامل همه چیز، در واقع همان طبیعت، یعنی دنیای مادی مکان و زمان است که در عین همان خداست.» (بابایی، ۱۳۸۹: ۴۰۶ و ۴۰۷)

آیا اسپینوزا همه‌خداانگار است؟

در نقد دیدگاه کسانی که آرای اسپینوزا را تا حد چنین همه‌خداانگاری خامی تقلیل می‌دهند، گفته شده است: «آیا اسپینوزا همه‌خداانگار است؟ درست است که او ادعا می‌کند هر چیز ممتد یا اندیشه‌ای باید یا صفتی از صفات خدا باشد یا حالتی از حالات خدا تحت یکی از صفاتش؛ و نمی‌تواند چیزی دیگری جز این باشد؛ چرا که جز خدا که تحت صفاتش تصور شده، هیچ چیزی وجود ندارد. اما این به این معنا نیست که اسپینوزا فکر می‌کند که خدا و جهان این‌همان هستند. چنین ادعایی به معنای نادیده گرفتن این است که حتی خدا-تحت-صفت-امتداد را نمی‌توان دقیقا از جهان مادی یکی گرفت. بی‌گمان جهان مادی «تقسیم‌پذیر» است؛ واجد اجزاست. اما اسپینوزا تاکید دارد که «ممکن نیست هیچ‌یک از صفات جوهر به‌درستی تصور شود که مستلزم تقسیم جوهر به اجزا شود»، و جوهر مطلقا نامتناهی، تقسیم‌ناپذیر است. بنابراین به نظر می‌رسد که خدای اسپینوزا را نمی‌توان با جهان یکی گرفت.» (لوید، ۱۳۹۶: ۵۹)

هریس، مفسر معاصر دیگر اسپینوزا-البته با مشرب تحلیلی- نیز با بیان سه مطلب، به نقد تفسیرهای همه‌خداانگاران از وحدت جوهر اسپینوزا می‌پردازد:

«تفسیر نظریه اسپینوزا به‌خداانگاری به همان اندازه اشتباه است که مسیحیت را همه‌خداانگاری بدانیم، گرچه اسپینوزا با به‌کارگیری واژه «طبیعت» [مترادف با خداوند]، خود به این شبهه دامن می‌زند. طبیعتی که اسپینوزا آن را با خدایکی می‌گیرد یک کل نامتناهی است، درحالی‌که او «نظام‌معمل طبیعت» هم‌که امر کاملا متفاوتی است، سخن می‌گوید. طبیعت در این استفاده دوم، همان طبیعت مشهود ما- از راه حواس و تخیل متناهی مان- است و می‌توان آن را «طبیعت پدیداری» نامید. همه‌خداانگاران طبیعت به همین معنای اخیر را الوهی می‌نامند؛ اما اسپینوزا آن را بیشتر همچون توهم یا نهایتا به مثابه ظهور ناقصی از امر واقعی می‌داند و زنهار که او طبیعت به این معنا را با جوهر یکی بگیرد. او طبیعت به این معنا را حد اکثر با توالی «حالات» یا اعراض متناهی جوهر یکی می‌گیرد که در زمان بر ما نمودار می‌شود. طبیعت به معنای نخست که مترادف با خداست از این «نظام معمول» و از همه تجارب بشری تعالی می‌جوید همان گونه که نامتناهی از متناهی تعالی می‌جوید. وانگهی چنانکه در جریان بحث درمی‌یابیم، اسپینوزا باور نداشت که همه چیزها به یک اندازه الوهی (یا کامل) است، بلکه بر آن بود که عالم، متشکل از بی‌نهایت «حالاتی» است که در مراتب کمال‌شان از هم متفاوتند. چنانکه خود او نیز بدان تصریح می‌کند: «او [خدا] برای خلق همه‌اشیا از کامل‌ترین گرفته تا ناقص‌ترین، ماده‌ای کم‌و‌کسر نداشت.» و این یکی از ابعاد اندیشه اسپینوزاست که معمولا مغفول می‌ماند که اگر چنین نمی‌بود، نمی‌شد او را همه‌خداانگار دانست. سوم آنکه طبق نظر اسپینوزا، خدای نهایت‌صفات‌دارد که طبیعت مصادی -یعنی همان الهه همه‌خداانگاران- تنها یکی از این صفات است. بنابراین، خدای اسپینوزا، خدایی است متعالی، به مراتب برتر و کاملا متفاوت از هر چیزی که همه‌خداانگاران راستین بدان می‌انیدند.» (هریس، ۱۳۹۴: ۶۰ و ۶۱)

اسپینوزا خود در تبصره قضیه بیست‌نهم کتاب «اخلاق» می‌نویسد: «مقصود از طبیعت خلاق چیزی است که در خودش است و به وسیله خود منصور است، یا آن صفاتی است که مظهر ذات سرمدی و نامتناهی، یعنی خداست، از این حیث که او علت آزاد اعتبار شده است. اما مقصود از طبیعت مخلوق، همه اشیایی است که از ضرورت طبیعت خدا یا صفتی از صفات او ناشی می‌شوند، یعنی تمام حالات صفات خدا، از این حیث که چنین اعتبار شده‌اند که در خدا موجودند و امکان ندارد بدون خدا وجود یابند یا به‌تصور آیند.» (اسپینوزا، ۱۳۹۴: ۵۱)

به‌نظر می‌رسد اسپینوزا در تقسیم مراتب هستی به «طبیعت طبیعت‌آفرین یا خلاق» و «طبیعت طبیعت‌پذیر یا مخلوق» و تقرر و تقوم وجودی حالات و موجودات متناهی در خداوند به تقسیم چهارگانه «ژان اسکات اریژن» در رساله «در باره تقسیمات طبیعت» توجه داشته است؛ اریژن در این رساله به چهار مرتبه قائل شده است که «اولین مرتبه، همان طبیعت خلاق غیرمخلوق است و این بحث، اختصاص به خداوند به‌عنوان مبدأ صدور و فیض دارد. با اینکه به نظر ژان اسکات اریژن، ذات خداوندی برای ما همیشه پوشیده است و شناخت

کامل او برای ما حاصل نمی‌آید، ولی از آنجا که به حکم عقل، خداوند خالق عالم است، بناچار عالم را هم نه‌فقط از او، بلکه در او و خود او را نیز از لحاظی در عالم باید دید... (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۱۴۳) اریژن می‌گوید: خداوند اول است، زیرا هر آنچه که از ذات او بهره می‌گیرد، از او صادر می‌شود. خداوند اوسط است، زیرا همه چیز در او و به مدد او، استبقا می‌یابد و حرکت می‌کند. خداوند آخر (غایت) همه چیز است، زیرا همه چیز به سوی او گرایش دارد.» (همان: ۱۴۵)

برحسب نظر اریژن، هستی به چهار مرتبه ۱. طبیعت خلاق غیرمخلوق، ۲. طبیعت خلاق مخلوق، ۳. طبیعت مخلوق غیرخلاق و ۴. طبیعت غیرخلاق غیرمخلوق تقسیم می‌شود و چنانچه مترجم مرحوم کتاب اخلاق نیز در توضیح نظر اریژن، در پاروکی کتاب ذکر کرده‌اند؛ «قسم اول خداست که علت و خالق اشیاست، اما مخلوق نیست. قسم دوم اشیای معقول است اعم از مثل افلاطونی و عقول ارسطویی که در عین حال که مخلوق خدایند به یک معنی علت و خالق اشیای دیگرند. قسم سوم اشیای محسوس که مخلوق خدا یا مثل یا عقولند ولی البته خالق نیستند. قسم چهارم هم خداست، نهایت از این حیث که از خلقت درنگ کرده است... به‌رغم کوشش برخی که بدون توجه به تقسیم فوق‌خواسته‌اند اسپینوزا را «همه‌خدایی» بشناسانند، ملاحظه شد که او میان خالق و مخلوق و خدا و عالم فرق نهاده است.» (اسپینوزا، پیشین: ۵۰: پاورقی)

امیر بهل نیز در تاریخ فلسفه‌اش می‌نویسد: «امتداد، یکی از صفات خداست، این یکی از تکان‌دهنده‌ترین آرا برای معاصران اسپینوزاست. آیا این به معنی جسمانی ندانستن خدا و نسبت تقسیم‌پذیری و انفعالیت دادن به او نیست؟» (بریه، ۱۳۸۵: ۲۰۷) وی همچنین در همان کتاب و در تفسیر مساله علت الهی از منظر اسپینوزا نیز می‌نویسد: «خدا همچنین علت درونی است، به این معنی که فعل او به وجودی بیرون از خود منتقل نمی‌شود و بنابراین، خدا با آنچه فیلسوفان طبیعتش می‌نامند فرقی ندارد.» (همان: ۲۰۹) اما وی مشخص نمی‌کند که مرادش از «طبیعت در نظر فیلسوفان» دقیقا چیست؟ آیا منظور از طبیعت طبیعت در توده متعطل و بی‌جان جسم و ماده است؟ یا مرتبه‌ای متعالی؟ چه اینکه لفظ طبیعت در لسان حکماء و عرفاء به معنا و مرتبه‌ای متعالی از معنای محسوس آن نیز اطلاق می‌شود. چنانکه دکارت نیز در «تاملات» به این مساله (تمایز معنای عام طبیعت از معنای خاص آن) این‌گونه اشاره می‌کند: «مقصود من از طبیعت^{۱۳} به یک معنا، درحال حاضر فقط خود خداوند یا نظم و مقرراتی است که او در مخلوقات برقرار کرده است و به اعتبار دیگر مرادم از طبیعت خود به‌نحو خاص، [یعنی] فقط مجموع همه چیزهایی است که خداوند به من داده است.» (Descartes, ۱۹۵۲: ۹۹)

بیا به‌عنوان نمونه‌ای دیگر در فضای اسلامی، می‌توان به تصریحات ابن عربی در «فص‌الرّیسی» کتاب «فصوص» اشاره کرد که می‌گوید: «طبیعت کیست و کیست که از طبیعت به ظهور می‌رسد؟ ما ندیدیم که طبیعت یا ظهور چیزی کم گردد و نه با فانی آنچه ظاهر بسود بر آن بیفزاید. (در حقیقت آنکه ظاهر می‌شود چیست جز خود طبیعت، ولی طبیعت عین آنچه ظاهر می‌شود نیست، زیرا که [این ظهورات] به‌لحاظ صورت و حکم با یکدیگر اختلاف دارند. این یکی جمع و خشک است و آن دیگری گرم و خشک هر دو در خشکی جرم هستند و در غیر آن (سردی و گرمی) جدا، و جامع [بین صورت‌های] طبیعت، بلکه عین طبیعت است. زیرا که عالم طبیعت صورت‌هایی است در یک آیین، بلکه یک صورت است در آیین‌های مختلف. و در اینجا جز حیرت نیست، چرا که نظر [در وجوه مختلف] متفرق است.» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۳۰۰ و ۳۰۱)

عفیغی در توضیح این فقره از کلام محیی‌الدین می‌نویسد: «می‌گوید: طبیعت کیست؟ و نمی‌گوید چیست؟ تا حاکی از این باشد که می‌خواهد به عاقل اشاره کند. نزد ابن عربی طبیعت اسم دیگری برای خداست. طبیعت همانند نیروی فراگیری است که در سراسر هستی جریان دارد، خواه در نشأه عنصری و خواه غیر عنصری. فلاسفه، طبیعی را در برابر عنصری به کار می‌برند و مرادشان فقط اجرام آسمانی است، اما ابن عربی نام طبیعت را در قلمرو فراگیر به کار می‌برد و مقصودش آن نیرویی است که به هر موجودی، صفات و ویژگی‌هایش را اعطا می‌کند. بدون اینکه تغییر حکما طبیعت شئی- به‌راهن آن اعطا می‌کند- بدون اینکه در ذات کاستی یا دگرگونی پدید آید. این، تعبیر فیلسوفان از این عربی است. اما تعبیر صوفیانه‌اش این است که طبیعت، همان ذات الهی است که در صورت اسم موجد تجلی کرده است. پس هرچه در هستی ظاهر شده، از این طبیعت است، بلکه عین این طبیعت است که با آنچه از او ظاهر می‌شود چیزی بر او افزوده نمی‌گردد و با آنچه از او ظاهر نمی‌شود چیزی از او کم نمی‌گردد.» (عفیغی، ۱۳۹۲: ۱۰۳ و ۱۰۴) به تعبیر یکی دیگر از شارحان ابن عربی: «بالجمله او جهت وحدت عالم، و عالم، جهت کثرت او است، بلکه آن جهت و عبارت است از همه عالم در صورت وحدت، و عالم، عبارت است از آن حقیقت در صورت کثرت.» (خمینی، ۱۳۶۰: ۱۵۳)

نکته دیگری که در نقد این نوع برداشت‌ها از نظام وحدت جوهر اسپینوزا می‌توان بیان کرد، این است که صرف اعتقاد به نظام واحد حالات و موجودات آن‌گونه که اسپینوزا در مورد «سیمای کل عالم» به‌عنوان «حالت نامتناهی نوع دوم» بیان کرده است، دلالت بر این همانی خدا با طبیعت مادی ندارد؛ چرا که این نظام صرفا حالتی از حالات جوهر نامتناهی مطلق و بسیط است که اولاً همان‌طور که قید شد «حالت نامتناهی نوع دوم» است که مرتبه اسفل از «حالت نامتناهی نوع اول» یعنی قوانین ازلی و ابدی حرکت و سکون است و ثانیاً این نظام



طبیعت صرفا «حالت» یکی از صفات جوهر یعنی امتداد است. همچنین به‌عنوان استهضاد می‌توان به برهینی اشاره کرد که از طریق اثبات وحدت نظام عالم، وجود و وحدت «مبدأ» عالم یعنی حق تعالی را اثبات می‌کنند، برای مثال می‌توان به برهان صدرالدین شیرازی اشاره کرد که براساس آن به اثبات وجود مبدأ هستی از طریق اثبات وحدت عالم می‌پردازد. ملاصدرا در فصل سوم از کتاب «مبدأ و معاد» که در آن تقریرات مختلف از برهین اثبات واجب را بیان می‌کند، ضمن تشبیه عالم به انسان، به اقامه برهانی می‌پردازد که مضمون آن اثبات وجود واجب از طریق اثبات وحدت شخصی عالم است. این برهان چنانچه شارحان از عنوان «نکته عرشیه» استفاده کرده‌اند؛ از برهین ابتکاری صدرالمآلهین در این حوزه است که گویا قبل از وی کسی بدان نپرداخته است. وی در ضمن طرح سه نکته می‌گوید:

۱. در کتب مبسوط علوم الهی، به این مطلب تصریح شده که جهان با همه گستردگی و پراکندگی، نظامی واحد دارد. ۲. وحدت جهان، وحدت شخصی است و گاه آن را «انسان کبیر» یا «کتاب مبین» می‌خوانند؛ چنانکه گاه انسان را «عالم صغیر» یا «کتاب منتهبه» می‌نامند... همان‌طور که تکرر اجزا و انضمام اموری که از حیث حقیقت با یکدیگر تباین دارند، مانند اعضای بسیط و مرکب انسان، به وحدت شخصی انسان آسیب نمی‌رساند، اختصاص هر یک از افلاک و عناصر جهان به طبیعت و انرژی خاص، به تالیف طبیعی و وحدت شخصی عالم آسیب نمی‌رساند. برای بیان وحدت عالم، عالم به انسان تشبیه گردید. ۳. نظام جمعی عالم (مجموعه ممکنات) واحد شخصی است و واحد شخصی، مبدأ شخصی می‌خواهد. با توجه به‌نکاتی که بیان گردید اگر در جهان موجودی که تشخص و وحدت عین ذات آن است نباشد تا مبدأ نظام جمعی عالم گردد، ناگزیر باید وحدت عالم وحدت نوعی باشد و پذیرش وحدت نوعی مستلزم محذور عقلی است. پس وحدت عالم شخصی و مبدأ

آن نیز باید شخصی باشد.» (شیرازی، ۱۳۹۰: ۵۰ و ۵۱) در نتیجه و در نقد تلقی‌های همه‌خداانگاران همچنین باید به این نکته اشاره کرد که این نوع نگاه‌ها به رابطه خدا با جهان متضمن تحویل و فروکاست‌شان خداوند به طبیعت هستند درحالی‌که در مورد اسپینوزا-حتی با این فرض که نتوانیم در نظام مابعدالطبیعی او جنبه‌های تنزیهی و متعالی واضح و متمایزی برای جوهر تشخیص بدهیم- خلاف این قضیه صادق است؛ چه بر حسب نظر وی این حالات و پدیده‌های طبیعت مخلوق هستند که «در» خدا قوام و دوام دارند و به معنایی حتی می‌توان گفت فانی و مندک در ذات خداوند هستند چرا که وجود مستقل و منجز و بالذات ندارند؛ نه در تحقق و نه حتی در تصور. با این حال از تعبیراتی چون «وحدت جوهر» یا «عشق عقلانی به خداوند»... نباید چنین استنباط کرد که فلسفه اسپینوزا، تماما یک نظام عرفانی یا دینی است؛ بلکه فلسفه اسپینوزا یک نظام مابعدالطبیعی خرد‌پوارانه است که البته از تاثیرات آرا و عقاید عرفانی و کلامی بر متفکران نیز نباید غفلت کرد. و باز هم، تهر، تحول و تطور معنایی است که به دست اسپینوزا در



هیات ظاهری مفاهیم فلسفی معهود جاری می‌شود و غفلت از «فلسفه زبان اسپینوزا» است که باعث چنین اشتباهاتی می‌شود. کاپلستون در این باره می‌گوید: «این معنا که فلسفه اسپینوزا یک فلسفه عرفانی دینی است، فقط در صورتی ناشی می‌شود که در غفلت از تعاریف او از لغاتی همچون «خدا» و «عشق» و نقشی که نظام کلی او در تبیین این تعاریفات دارد، اصرار ورزیده شود.» (Copleston, ۱۹۶۳: ۲۶۳)

پی‌نوشت‌ها:

1. Pantheism.
2. Genevieve Lloyd.
3. Nature.

- منابع**
۱. ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی. (۱۳۸۹). فصوص الحکم. ترجمه محمدعلی و صمد موحد. کارنامه. تهران.
 ۲. اسپینوزا، باروخ. (۱۳۹۴). اخلاق. ترجمه محسن جهانگیری. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
 ۳. استیس، والتر. ت. (۱۳۹۲). عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. سروش. تهران.
 ۴. بابایی، پرویز. (۱۳۸۹). مکتب‌های فلسفی؛ از دوران باستان تا امروز. نگاه. تهران.
 ۵. بریه، امیل. (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه قرن هفدهم. ترجمه اسماعیل سعادت. هرمس. تهران.
 ۶. خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۶۰). مصباح الهیاده الی الاخلاقه و الولایه. ترجمه سیداحمد فیهری. پیام‌آزادی. تهران.
 ۷. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۹۰). مبدأ و معاد (جلد اول). ترجمه محمد دبیحی. انتشارات دانشگاه قم. قم.
 ۸. عفیغی، ابوالعلاء. (۱۳۹۲). شرحی بر فصوص الحکم. ترجمه نصرالله حکمت. الهام. تهران.
 ۹. کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت. هرمس. تهران.
 ۱۰. مجتهدی، کریم. (۱۳۷۵). فلسفه در قرون وسطی. امیرکبیر. تهران.
 ۱۱. هریس، ارول. ای. (۱۳۹۴). طرح‌اجمالی فلسفه اسپینوزا. ترجمه سیدمصطفی شهرایی. نی. تهران.
 ۱۲. هگل، گئورگ‌ویلهلم. (۱۳۸۰). اسپینوزا. ترجمه سیدمسعود سیف. گفتمان. تهران.
 ۱۳. لوید، ژنوی. (۱۳۹۶). اسپینوزا و کتاب اخلاق. ترجمه مجتبی درایتی و دیگران. شب‌خیز. تهران.

14. Copleston, Frederick, (1963), A History of Philosophy, Volume IV (Descartes to Leibniz), New York, Double Day.
15. Descartes, Rene, (1952), Meditations of First Philosophy, Translated by Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross, University of Chicago.



نکته دیگری که در نقد این نوع برداشت‌ها از

نظام وحدت جوهر اسپینوزا می‌توان بیان کرد، این است که صرف اعتقاد به نظام واحد حالات و موجودات آن‌گونه که اسپینوزا در مورد «سیمای کل عالم» به‌عنوان «حالت نامتناهی نوع دوم» بیان کرده است، دلالت بر این همانی خدا با طبیعت مادی ندارد