

رابطه طبیعت با خدا در دست‌گاه فکری اسپینوزا

سید مصطفی شهرآیینی^۱

خدیدجه عباسی^۲

چکیده

رابطه خدا با طبیعت از مسائل دشواری است که در همه ادوار تاریخ فلسفه بدان پرداخته‌اند. در دوران نوزایی و اوائل دوره جدید، این بحث دیگر بار و به گونه‌ای چالش‌انگیز مورد توجه قرار گرفت و از جمله کسانی که به تفصیل به تبیین ارتباط خدا با طبیعت پرداخت و دست‌گاه فکری‌اش را بر این محور بنیان نهاد، باروخ اسپینوزا می‌باشد. در مقاله پیش‌رو، رابطه خدا با طبیعت را در دست‌گاه فکری اسپینوزا بررسی می‌کنیم. در این باره در تاریخ فلسفه دو دیدگاه مطرح است: الف) خدا ناباوری یا الحاد، ب) همه‌خدانگاری یا وحدت‌وجود. دیدگاه نخست را اهل کنیسه به اسپینوزا نسبت دادند و از فیلسوفان، هیوم او را قائل بدان می‌دانست. اما دیدگاه غالب‌تر در میان اسپینوزاشناسان، قول به وحدت‌وجود است که از این حیث، او را گاه با وحدت‌وجودیان در سنت‌های عرفانی مسیحیت و اسلام نیز می‌سنجند. البته دیدگاه سوم نیز در کار است به نام «همه‌درخدایی» که گرچه در ظاهر به دیدگاه دوم نزدیک است، با خدا باوری سازگارتر است و در این مقاله می‌کوشیم با استناد به متون اسپینوزا و واکاوی دو دیدگاه رایج، به ویژه وحدت‌وجود، نشان دهیم که این دیدگاه سوم در تفسیر اندیشه اسپینوزایی از دو دیدگاه نخست، سازگارتر و مقرون‌تر به صواب است.

کلمات کلیدی: طبیعت، خدا باوری، خدا ناباوری، همه‌خدانگاری، همه‌درخدایی.

مقدمه

طبیعت در مقام مفهومی فلسفی تاریخچه درازآهنگی در فرهنگ یونانی دارد؛ به عبارتی ظهور و پیدایش فلسفه ارتباط نزدیکی با طبیعت دارد. به همین دلیل در قرن چهارم قبل از میلاد اغلب فیلسوفان بنیان فلسفه خود را طبیعت یا چیزی در طبیعت قرار می‌دادند (Furley, 2005, p 224). تفکر فلاسفه پیش از سقراط مانند طالس و آناکسیمنس و ... را می‌توان پیش‌درآمد طبیعت‌گرایی^۱ دانست؛ زیرا آن‌ها سعی داشتند به توضیح روی‌دادهای طبیعی بدون توسل به علل فراطبیعی بپردازند. نزد افلاطون طبیعت و عالم محسوس روگرفتی بود از عالم که از عناصر اربعه تکوین یافته است (کاپلستون، ۱۳۸۶، ص ۲۲۶). نزد ارسطو نیز طبیعت غایت‌مند بود و از آن برای اثبات خدا استفاده می‌کرد. این امر در میان فلاسفه دوره یونانی مابقی نیز آشکار است؛ برای نمونه، در جهان‌شناسی رواقیان خدا همان طبیعت است که در آن حلول کرده و تدبیر آن را بر عهده دارد (Furley, 2005, p 224-225). قرون وسطاییان گرچه حضور معجزات و مداخله الهی را در جهان هستی می‌پذیرفتند، استفاده مدام و نابه‌جا از آن را در طبیعت نامناسب می‌دانستند. آن‌ها به وجود علت‌های طبیعی در طبیعت تأکید می‌کردند و نام علت‌های ثانوی بر آن‌ها می‌نهادند.^۲ گالیله همین علل ثانوی را قوانین خداوند در طبیعت می‌دانست و بر آن بود که خداوند هیچ‌گاه قوانین خودش را نقض نمی‌کند (Allison, 1987, p 27). اما از این منظر، دخالت الهی در طبیعت، نوعی نقص و کمبود تلقی می‌شد. در فلسفه بیکن و ولتر^۳ اعتقاد به نیروهای فراطبیعی رنگ باخت، و بیکن آشکارا اظهار داشت که عالم روگرفت خدا نیست (ریتر، یواخیم و دیگران، ۱۳۹۴، ۱۷). در طبیعت‌گرایی جدید خطوط روشن و دقیقی که در فلسفه و الهیات قرون وسطی میان «امر طبیعی» و «امر فوق طبیعی» ترسیم شده بود، هرچه کم‌رنگ‌تر شد و مفهومی کل‌گرایانه از جهان به‌مثابه موجود زنده ارائه گردید که اجزای آن به‌وسیله قوا و نیروهای گوناگون در ارتباط و اتصال با هم است (پارکینسون، ج. اچ. آر، ۱۳۹۲، ص ۲۷۷).

در حالی که در قرون وسطی و هم‌چنین در مسیحیت اعتقاد بر این بود که خدا مافوق طبیعت و متمایز از آن است، در دوران جدید، طبیعت دارای دو وجه بود؛ وجهی از آن، طبیعت مادی بود و وجه دیگر آن، خدا به‌منزله جزئی از طبیعت و حال در آن، نه آن‌که او چیزی جدای از خلق باشد. اما یکی دانستن خدا با طبیعت یا تصور خدا در مقام پاره‌ای از آن به ترویج آموزه نامتعارفی به‌نام همه‌خدانگاری^۴ انجامید. در عصر جدید، باروخ اسپینوزا دست‌گاه فکری خود را از خداوند و تصور تام او شروع می‌کند و چنان تعریفی از جوهر عرضه می‌دارد که جز خدا را نمی‌توان مصداق آن دانست. بارزترین ویژگی خدای اسپینوزا، عدم‌تناهی است که سبب قول او به این‌همانی خدا با، و در نتیجه، انکار تعالی خداوند از، عالم می‌شود. ابراز چنین دیدگاهی در مورد رابطه خدا با طبیعت باعث شد از سوی، او را ملحد و منکر خدا و از دیگر سو، همه‌خدانگارش بنامند. امروزه آن دیدگاه الحادی درباره اسپینوزا بیش‌تر جنبه تاریخی به‌خود گرفته است و دیدگاه غالب در مورد او، همه‌خدانگاری یا همان وحدت وجود است. در مقاله پیش رو می‌کوشیم تا سخن از دیدگاه تازه‌ای درباره رابطه خدا با طبیعت در فلسفه اسپینوزا به‌میان آوریم که شاید بتوان آن را در میانه خداباوری دینی و

همه‌خدانگاری فلسفی- عرفانی جای داد. این دیدگاه که همه‌درخدایی نام دارد از این حیث که در آن خدا را از عالم جدا نمی‌دانند، با خداباوری سنتی فرق دارد و از این حیث که خدا را این‌همان با عالم نمی‌شمارد، با همه‌خدانگاری نیز متفاوت است. در حالی که در خداباوری بر تمایز مطلق خداوند از عالم، و در مقابل، در همه‌خدانگاری بر حضور مطلق خداوند در عالم پای می‌فشارند، در همه‌درخدایی گرچه حضور فعال خداوند را در عالم می‌پذیرند، بر هویت و جایگاه مستقل امر غیرالهی در عالم نیز انگشت می‌گذارند. در ادامه، نخست به طبیعت‌گرایی و برداشت‌های گوناگون از آن می‌پردازیم و سپس با نگاهی به جایگاه طبیعت در میان رواقیان و دکارت که شاید در شکل‌گیری تفکر اسپینوزا در این باره، بیش‌ترین سهم را دارند، به سراغ معنای طبیعت در فلسفه اسپینوزا و تفسیرهای گوناگون از آن می‌رویم، و می‌کوشیم تا نشان دهیم اگر از منظر همه‌درخدایی به دست‌گاه فکری اسپینوزا بنگریم، بهتر می‌توان رابطه خدا با طبیعت را تبیین نمود.

طبیعت‌گرایی و اقسام آن

اصطلاح طبیعت (nature) به یونانی *physis* و به لاتینی *natura* می‌باشد و هر چیزی که عنوان شیء یا هستی بر آن اطلاق شود، دارای طبیعت است. طبیعت در معنایی دیگر برای اشاره به کل هر چیزی است که خدا نباشد که این معنا از طبیعت در تناقض با عقاید خداباوران طبیعی^۵ می‌باشد؛ زیرا آن‌ها معتقدند که خدا دارای طبیعت است و طبیعت الهی برترین طبیعت می‌باشد. در معنایی دیگر، طبیعت برای شناخت هر چیزی به کار می‌رود که این معنا از طبیعت دارای بار فلسفی است (Charles, 2010, p159). طبیعت‌گرایان^۶ بر این باورند که تمام واقعیت را می‌توان به‌وسیله علوم طبیعی توصیف و تبیین کرد. در طبیعت‌گرایی، آگاهی و حالات ذهنی را به نوعی از روان‌شناسی مبتنی بر مادی‌گرایی فرومی‌کاهند. این نوع از طبیعت در علمی مانند شیمی و فیزیک مطرح می‌شود که در آن بر باور به عدم وجود خدا، نفس و زندگی پس از مرگ تأکید می‌شود (Ibid, p158). در دیدگاه طبیعت‌گرایانه فقط قوانین و نیروهای طبیعت‌اند که در جهان فعالند نه قوانین و نیروهای فراطبیعی. اساس اعتقاد طبیعت‌گرایان این است که چیزی به نام خدا یا شبیه خدا وجود ندارد (Corradin, 2006, p 29). طبیعت‌گرایی در حوزه‌های مختلفی مانند اخلاق، ادبیات، دین و ... دارای معانی و کاربردهای گوناگونی است، اما در فلسفه به سه شاخه تقسیم می‌شود: (۱) طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی^۷؛ (۲) طبیعت‌گرایی روش‌شناختی^۸؛ (۳) طبیعت‌گرایی تحلیلی^۹. اساس طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی این است که تمامی چیزها از عناصر اربعه ساخته شده‌اند، که بر این اساس، انسان نیز موجودی طبیعی تلقی می‌شود. به این نوع طبیعت‌گرایی، طبیعت‌گرایی فلسفی نیز می‌گویند که در آن، کلیه ویژگی‌های مرتبط با آگاهی و ذهن تقلیل‌پذیر به طبیعت‌اند. در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی جهان هستی تنها از طریق تبیین‌های طبیعی‌ای قابل‌بیان است که در آن‌ها روابط علی و معلولی مفروض است. در این نوع طبیعت‌گرایی نیز طبیعت را پدیده الهی نمی‌دانند. در طبیعت‌گرایی تحلیلی، فلسفه هم‌چون

اساس و بنیان دیگر علوم نیست و از لحاظ شناختی، هیچ امتیازی بر سایر علوم ندارد. در دوره معاصر بیشتر فیلسوفان تحلیلی مثل پوپر و کوآین و ... به این معنا، طبیعت‌گرا هستند (Ibid, p 45). در این جا بهتر است بگوییم طبیعت‌گرایی در کل، در برابر بیش‌تر ادیان الهی قرار می‌گیرد که جهان را مخلوق موجودی فراطبیعی و متمایز از جهان می‌دانند. اما برخی فیلسوفان دیدگاه خاصی را در دین که موسوم به همه‌خدانگاری است، با طبیعت‌گرایی سازگار دانسته‌اند. زیرا در این دیدگاه، فیلسوف هر چیزی را که هست، هم‌چون تجلی و حالت الهی می‌داند و خدا را با طبیعت تعریف می‌کند. به تعبیری خدا، در این دیدگاه، همان طبیعت و قوای نهفته در آن است. اسپینوزا شاخص‌ترین فیلسوف در زمره این فیلسوفان طبیعت‌گراست تا جایی که در چندی از تاریخ‌فلسفه‌ها، او را با لقب فیلسوف همه‌خدانگار می‌شناسند (Hoy, 2000, p 3). اسپینوزا در پرداختن به مسئله طبیعت و این‌همانی آن با خدا، متأثر از مکتب رواقی و دکارت بوده است و هرچند آرای آن‌ها را به طور کامل اخذ نکرده، رد پای رواقیان و دکارت را می‌توان در فلسفه او دید. در ادامه، برای فهم دقیق مطلب به مسأله طبیعت نزد رواقیان و دکارت می‌پردازیم تا به فهم جامع‌تری از طبیعت در فلسفه اسپینوزا برسیم که مطابق با تفسیر همه‌درخدایی^{۱۱} از آن است.

طبیعت از دیدگاه رواقیان و دکارت

دیوگنس لائرتیوس^{۱۲} بیان می‌کند: طبق نظر رواقیان جهان از دو اصل تشکیل شده است: اصل فعال یا عقل که خدا یا لوگوس است و اصل انفعال یا ماده که کاملاً بی‌جان است. اصل فعال، اصل انفعال را دربرگرفته و ماده متعین را آشکار می‌سازد و این خداست که تنها ناظم عقلانی واقعی و ظهور اشیاست (Debrabander, 2007, p 10). هر چیزی در جهان از طریق عمل اصل فعال، یعنی خدا، بر روی اصل انفعال، یعنی ماده، ایجاد شده است. (Sharples, 1996, p 43). همان‌طور که نفس مدبر بدن است، خدا هم مدبر جهان است (Ibid, p 46). در جهان چیزی خارج از خدا یا متمایز از او وجود ندارد. به همین جهت، رواقی‌گری را می‌توان شکلی از همه‌خدانگاری دانست که اغلب مفسران قرون وسطی آن را این‌همانی خدا با طبیعت قلم‌داد کرده‌اند. دیوگنس بیان می‌کند: برای نمونه، زنون خدا را همان کل جهان می‌دانست و آن را مقدس لحاظ می‌کرد (Debrabander, 2007, p 10). خدای رواقی در سراسر جهان حاضر است و در واقع، هر جزئی از جهان نمود خداست، و به معنایی دیگر، خدا همان جهان است. به همین دلیل در جهان تمام روی‌دادها دارای تعین غایت‌شناختی در علیت نهایی هستند. (Ibid, p 11). هر چیزی در جهان با دیگر اجزا و حوادث جهان در ارتباط است و این همان اصل موجبیت (وجود ترتب معلول بر علت) است.

دکارت در مقام فیلسوف عصر جدید، تصور ارسطویی از طبیعت را کنار نهاد و تصور مکانیکی از عالم را بر جایش نشانده که اساس آن، اعتقاد به تعطل^{۱۳} در عالم ماده و ثنویت میان نفس و بدن بود. او میان عالم ماده و عالم ذهن به جدایی و تمایز قائل شد (دکارت، ۱۳۸۷، ص ۱۰۹-۱۰۲)، تاجایی که در نظر او این دو،

مستقل و متمایز از یک‌دیگر هستند. او خداوند را موجودی فوق‌طبیعی قلم‌داد کرد که دربارهٔ او چیزی نمی‌توان گفت. در واقع، دکارت جدایی ذهن و بدن را که نطفهٔ اولیهٔ آن در نزد گالیله در مقام فیزیک‌دان به‌صورت تمایز میان کیفیات اولیه و ثانویه شکل گرفته بود، بسط داد (Allison, 1987, p 29). راه‌حل او برای جدایی ذهن و طبیعت، مفهوم جوهر بود که در فلسفهٔ اسپینوزا نقش اساسی دارد (Woolhouse, 1993, p 15). در فلسفهٔ دکارت سه جوهر مطرح می‌شود که دو جوهر آن (نفس و بدن^{۱۴}) جوهر مخلوق^{۱۵} و یک جوهر آن یعنی خدا نامخلوق^{۱۶} است. که هر کدام دارای صفت اصلی و ذاتی خود هستند. دکارت با تمایزگذاری میان نفس و بدن، در واقع، جهان جسمانی و جهان نفسانی را از هم جدا کرد و سرانجام، با مشکل تبیین ارتباط آن دو مواجه شد؛ مشکلی که به دو صورت معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی مطرح می‌شود (Allison, 1987, p 30-31).

دکارت در «تأمل ششم» از تأملات، تمایز نفس و بدن و وحدت آن دو را باهم، از آموزه‌های طبیعت می‌داند. با ژرف‌کاوی در اندیشهٔ دکارت درمی‌یابیم که طبیعت در نگاه او دارای دو وجه است: یک وجه، خداست که آن را به نظم درآورده، و وجه دیگر، طبیعت انسانی است که عبارت از چیزهایی است که خدا به انسان اعطا کرده است:

جای تردید نیست که تمام آنچه طبیعت به من می‌آموزد حاوی حقیقتی است. زیرا مراد من از طبیعت به نحو عام و در حال حاضر فقط خود خداوند و نظم و تدبیری است که او در آفریدگان برقرار ساخته است و مراد من از طبیعت خودم به نحو خاص، فقط مجموع چیزهایی است که خداوند به من اعطا کرده است (دکارت، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲).

در این بیان دکارت، خدا با طبیعت یک‌سان قلم‌داد می‌شود که همه‌چیز مبتنی بر آن است (شهرآیینی، ۱۳۸۹، ص ۲۹۲). در نتیجه، در فلسفهٔ دکارت با دوگانه‌انگاری در جوهر روبه‌رو می‌شویم که به‌وسیلهٔ دو جوهر اندیشنده و جوهر ممتد، دو جهان نفسانی و جسمانی از یک‌دیگر متمایز می‌شوند. در ادامه، به ارتباط این مبحث با فلسفهٔ اسپینوزا می‌پردازیم.

طبیعت در فلسفهٔ اسپینوزا

اسپینوزا وحدت‌انگاری مشهور فلسفهٔ خود را در عبارت «این‌همانی خدا با طبیعت»^{۱۷} بیان کرد که این امر باعث شد از سوی کنیسه از جامعهٔ دینی یهود طرد شود. زیرا ادعای او در تعارض آشکار با ادیان سنتی قرار داشت. خدای ادیان سنتی، موجودی متمایز از عالم است که همه‌چیز در جهان در تحت سلطهٔ اوست، در حالی که اسپینوزا چنین خدایی را که مانند فرمان‌روایی بر مملکت خویش حکم می‌راند، نمی‌پذیرفت، و چنین تصویری از خداوند را به‌منزلهٔ محدودساختن خدا می‌دانست. (Jarrett, 2007, p 37-38). در بیان اسپینوزا، تنها یک خدا وجود دارد که اشیاء جهان، حالات^{۱۸} اویند، و هرگونه تمایز بین خدا و جهان از میان می‌رود. به عبارت دیگر: تنها یک خدا هست که همان طبیعت می‌باشد و دو وجه دارد با نام‌های طبیعت

خلاق و طبیعت مخلوق. «جوهر واحد همان خدا یا طبیعت است که دارای دو وجه می‌باشد: طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق؛ مقصود از طبیعت خلاق چیزی است که در خودش است و به‌وسیله خود متصور است، یا آن صفاتی است که مظهر ذات سرمدی و نامتناهی یعنی خداست، تومیس‌ها^{۱۹} نیز خدا را با همین اصطلاح می‌خوانند اما طبیعت خلاق آن‌ها موجودی فراتر از تمام جوهرهاست (Spinoza, 2002, p56-58) و مقصود از طبیعت مخلوق همهٔ اشیائی است که از ضرورت طبیعت خدا یا از یکی از صفات او ناشی می‌شود، یعنی تمام حالات خدا ...» (اسپینوزا، ۱۳۹۰، ص ۵۱).

اسپینوزا در موضعی دیگر طبیعت مخلوق را به دو قسم کلی و جزئی^{۲۰} تقسیم می‌کند: «کلی تمام آن حالاتی است که بدون واسطه وابسته و متکی به خداست در حالی که جزئی شامل تمام اشیاء جزئی‌اند که از حالات کلی ناشی می‌شود» (Spinoza; 2002, 56). بیان این‌همانی خدا با طبیعت یادآور آموزهٔ رواقی در مورد اصل فعال و اصل منفعل نیز هست. طبیعت خلاق، خدا یا طبیعتی است که اصل فعال و تغییر در جهان تلقی می‌شود و طبیعت مخلوق، خدا یا طبیعتی است که بر روی آن، فعل و اثر انجام می‌شود که همان اصل انفعال است (Debrabnder, 2007, p 10). بنابراین، طبیعت خلاق، کلی نامتناهی است که طبیعت مخلوق محصول انفعالی آن می‌باشد. طبیعت مخلوق همان نظام معمول طبیعت^{۲۱} است مثل خاک، باد، آتش و آب و هر چیزی که در عالم است. کسانی، از جمله هیوم، که اسپینوزا را به کفر و الحاد متهم کرده‌اند، بر این باور بوده‌اند که اسپینوزا در بیان این‌همانی خدا با طبیعت، همین جهان هستی را که مشاهده‌گر آنیم، خدا دانسته است. هنری آلیسن^{۲۲} می‌نویسد: «نزد اسپینوزا خدا نه تنها هم‌چون جوهر تعریف می‌شود، بلکه خدا همان طبیعت است، اما منظور از این‌همانی خدا با طبیعت، همین مجموعهٔ گستردهٔ اشیاء جزئی^{۲۳} نیست، بلکه خدا طبیعتی نامتناهی است که منظومهٔ ضروری قوانین جهان^{۲۴} را تشکیل می‌دهد، و تمامی اشیاء محدود و مکان‌مند، بدون وجود خدا تصورپذیر نمی‌تواند بود» (Allison, 1987, p35).

این بیان اسپینوزا سبب شده برخی از مفسران در مورد اندیشهٔ وی راجع به خدا، از نوع دیگری از وحدت وجود با عنوان همه‌خداانگاری سخن به میان آورند که بر این اساس، منظور او از این‌همانی خدا با طبیعت، اشاره به عنصر تنزهٔ خداست. در فلسفهٔ اسپینوزا سه نوع طبیعت از هم متمایز می‌شود: طبیعت طبیعت‌آفرین، طبیعت طبیعت‌پذیر و نظام معمول طبیعت. تعریف دو نوع اول از طبیعت را آوردیم و نیازی به ذکر مجدد آن نیست. اما نظام معمول طبیعت عبارت است از: «جهان آن چنان که حواس به ما عرضه می‌دارد نه طبیعت طبیعت‌یافته یعنی جهان آن چنان که هست» (جهانگیری، ۱۳۸۳، ص ۵۳۶). اما تمایز طبیعت طبیعت‌آفرین در مقام علت، از طبیعت طبیعت‌پذیر در مقام معلول، نه تمایزی واقعی، بلکه تمایزی عقلی و منطقی است. این دو «یک کل نامتناهی‌اند که یکی هم‌چون فرآیند و دیگری هم‌چون حاصل آن، یکی هم‌چون مقدمات و دیگری هم‌چون نتیجهٔ آن است» (همان، ۵۳۵). حال، در صورتی می‌توان اسپینوزا را وحدت‌وجودی دانست که مقصود او از «طبیعت» در این‌همانی خدا با طبیعت، همین نظام معمول طبیعت باشد، یعنی همین جهانی که با حواس می‌یابیم، نه طبیعت طبیعت‌پذیر. اما می‌دانیم که اسپینوزا طبیعت

طبیعت‌پذیر را با خدا یکی می‌گیرد نه نظام معمول طبیعت را؛ زیرا طبیعت تجربی با طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق سه امر مستقل از یکدیگر نمی‌باشند بلکه یک واقعیت‌اند اما به سه لحاظ (شایان‌فر، ۱۳۷، ص ۱۳۹۳). اسپینوزا خدا را نه با طبیعت مخلوق در مقام حالت خدا و نه با نظام معمول طبیعت یکی نمی‌گیرد. به عبارتی، طبیعت به لحاظ صفت نامتناهی بُعد، خداست نه به اعتبار توده فاقد نیرو و متعطل. برای روشن شدن موضوع، بهتر است سخنی از خود اسپینوزا را در این باره بیاوریم. اسپینوزا در نامه بیست‌ویک خود در این باره می‌نویسد:

به هر حال، اگر کسی بگوید مقصود من از طبیعت — آن‌جا که گفته‌ام خدا با طبیعت یکی است — توده اشیاء جسمانی است، سخت در اشتباه است. من هیچ‌وقت چنین مقصودی نداشته‌ام (Spinoza, 2002, p 705).

برای تفهیم بهتر مطلب، جا دارد اشاره کنیم به این‌که پیش از اسپینوزا، قرون وسطاییان قائل به دو نوع جوهر مادی و غیرمادی بودند: جوهر غیرمادی را خدا می‌نامیدند و جوهر مادی را جهان. درحالی‌که اسپینوزا قائل به جوهری واحد و نامتناهی بود و آن را خدا می‌نامید. ولفسن^{۲۵}، اسپینوزاشناس بنام، می‌نویسد: اسپینوزا تمایز میان جوهر و جهان را در معنی قدیمی آن به کار نبرد، بلکه معنای آن را اصلاح کرد. او طبیعت و جهان را حالت خدا نامید نه جوهری مادی. او تمایز میان خدا و جهان را در مقام تمایز میان جوهر و حالاتش مطرح کرد. او جوهر و صفاتش را طبیعت خلاق نامید و حالات جوهر را که شامل تمام حالات متناهی و نامتناهی است، طبیعت مخلوق نامید (Wolfson, 1934, p54).

در نتیجه، تمایز میان خدا و جهان در اسپینوزا کنار می‌رود:

برای اسپینوزا، خدا و جهان دو جوهری نیستند که یکی خالق باشد و دیگری مخلوق، و جوهر مخلوق قسمتی از جوهر خالق یا جدای از آن باشد. خدا همان طبیعت است (طبیعت طبیعت‌آفرین)، درحالی‌که جهان مجموعه‌ای از ابدان و انفاس متناهی است که آن‌ها را دربردارد و این‌ها حالات خدا هستند، و در نتیجه، جدای از او نمی‌باشند (Jarrett, 2007, p39).

این‌همانی خدا با طبیعت را می‌توان نتیجه یگانه‌انگاری^{۲۶} وی دانست. زیرا خدا، طبیعت و جوهر اصطلاحاتی هستند مترادف هم، که اسپینوزا اغلب آن‌ها را به‌جای هم به کار می‌برد (Ibid, p76).

قرائت‌های رایج از نسبت خدا با طبیعت در اندیشه اسپینوزا

از جمله تفسیرهای رایج از نسبت خدا با طبیعت در نظام فکری اسپینوزا، این است که او را فیلسوفی همه‌خداانگار نامیده‌اند یعنی از نسب چهارگانه منطقی به نسبت تساوی میان خدا و طبیعت گرویده‌اند. اما در مقابل، گروهی هم هستند این نسبت را تبیین می‌دانند و در نتیجه، او را ملحد می‌شمارند. بویل^{۲۷} وقتی کتاب /خلاق اسپینوزا را خواند او را «ملحدی منحرف»^{۲۸} نامید. هیوم نیز نظر به این‌که معتقد بود «بیان تجرد، بساطت و تفرد نفس در مقام جوهر اندیشنده در فلسفه اسپینوزا الحاد واقعی است»، او را «نماد

الحاد» دانست؛ البته او در جایی دیگر هم اسپینوزا را «ملحد همه-جارسوا» می‌خواند (Lloyd, 2008, p 14). بعد از مرگ اسپینوزا نام او با تنفر و انزجار برده می‌شد، و این لسینگ^{۳۹} بود که نام او را زنده کرد و باعث اشتهار او گردید. لسینگ اظهار داشته که در دوران سال‌خوردگی اسپینوزایی شده است. او اسپینوزا را همه‌خدانگار می‌نامید. زیرا به نظر او این فیلسوف، میان خدا و جهان تمایز قائل نشده و جهان را همان خدا تلقی می‌کرده است (Lloyd, 2008, p 14). نوالیس^{۴۰} از او با عنوان «سرمست خدا»^{۴۱} یاد می‌کند (Jarrett, 2007, p 5). شلایرماخر^{۴۲} او را «مقدس مکفر» نامیده و یاسپرس درباره‌ی او می‌گوید: «بی‌نهایت هم آغاز او بود هم پایان او» (یاسپرس، ۱۳۸۹، ص ۳۰). «اسپینوزا تنها به این معنی همه‌خدانگار است که معتقد است جهان در خداست نه آن که هستی او را محدود به هستی او در جهان بدانند، برعکس نسبت این هستی در جهان به خدا مانند نسبت دو صفت به صفات کثیر و بی‌نهایت اوست» (همان: ۲۹). هاینریش هاینه^{۴۳} از اسپینوزا با عنوان «انسان خدایی»^{۴۴} یاد می‌کند، و اظهار می‌دارد که هر چند قبلاً نام او با تمسخر و کینه برده می‌شد، اکنون بر فراز قلّه عقل جای دارد (Lloyd, 2008, p 16-17). هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۲) نیز از جمله فیلسوفانی است که در مقابل اتهام الحاد به اسپینوزا، از او دفاع می‌کند. او در درس‌گفتارهای تاریخ فلسفه، دیدگاه اسپینوزا را درباره‌ی جوهر، «شالوده‌ی همه‌ی دیدگاه‌های درست»^{۴۵} توصیف می‌کند (Ibid, p 40). هگل معتقد است این که اسپینوزا را خداناباور می‌دانند به این جهت است که او میان خدا و جهان تمایزی قائل نشده است، اما این بدفهمی فلسفه‌ی اسپینوزاست. از نظر هگل «همه‌خدانگاری اسپینوزا مبین الحادی است که در آن، خدا فقط روح نیست، بلکه خدا ماده نیز است» (هگل، ص ۲۱۰-۲۱۱). او معتقد است با توجه به اندیشه‌ی اسپینوزا درباره‌ی خدا که همه‌چیز را فرا می‌گیرد و جهان در برابرش محو و ناپدید می‌گردد، اصطلاح انکار جهان^{۴۶} درست‌تر از اصطلاح انکار خدا^{۴۷} است (همان، ص ۲۱۲).

اما با وجود این تفاسیر که گاهی در مقابل هم قرار می‌گیرد، برخی معتقدند یک‌سان دانستن خدا با جهان و عدم تمایزگذاری میان آن دو از هم، الحاد است. آنان بیان می‌کنند: کسانی که معتقدند هر چیزی که در جهان هست، خداست و خدا در هر چیزی حضور دارد، ملحدند. بر اساس این دیدگاه، که در مسیحیت رایج است، خدا متمایز از عالم است؛ دیدگاهی که اسپینوزا آشکارا منکر آن است. باید گفت طرف‌داران این عقیده که همه‌خدانگاری (وحدت‌وجودی) را با خداناباوری یک‌سان قلم‌داد کرده‌اند، فهم عرفی از خدا را اصل گرفته‌اند که در میان دین‌داران رایج است. زیرا در ادیان سنتی خدا متمایز از عالم، و مافوق آن است و نمی‌توان او را همان جهان دانست. در این‌جا برای روشن‌شدن بحث، به رابطه‌ی میان همه‌خدانگاری با خداناباوری می‌پردازیم.

ارتباط میان همه‌خدانگاری با خداناباوری

خداناباوری یا همان Atheism دلالت بر این دارد که هیچ خدایی در کار نیست (Charles, 2010, p 22). هر دو مفهوم خداناباوری و همه‌خدانگاری در مقابل مفهوم خداناباوری دینی^{۴۸} قرار می‌گیرد. خداناباوری

در طول تاریخ اعتقاد به وجود خدای شخص‌وار است که در مقابل هم همه‌خدانگاری و هم خداناباوری است.^{۳۹} (ریتز، یواخیم و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۷۳). همه‌خدانگاری ترکیبی است از واژه‌های یونانی *Pan* به معنای «همه»، *Theos* به معنای «خدا»، که در کنار هم، به معنای همه‌خدانگاری است. همه‌خدانگاری اندیشه‌ای است که قائلان بدان، خدا را با جهان یکی می‌گیرند؛ به عبارتی، در این مکتب خدا همان جهان، و جهان همان خداست. خدا و جهان یکی هستند؛ یعنی اگر جهان را کل در نظر بگیریم، همان خداست. خدا و طبیعت دو واژه مترادف هستند برای یک چیز (Harper, 1992, p 17). همه‌خدانگاری فرضیه‌ای است که در آن خدا با جهان یک‌سان تلقی می‌شود که این برخلاف میانی الهیات سنتی است. زیرا در این فرضیه تمایز میان خالق و مخلوق از میان برمی‌خیزد (Charles, 2010, p 356). اوئن^{۴۰} می‌گوید: «برای همه‌خدانگاران جهان مقدس است، زیرا تجلی ذات^{۴۱} خداست. خدا همه چیز است و همه چیز خداست و جهان نیز با خدا یکی است». او اصرار می‌ورزد که در همه‌خدانگاری، جدایی مطلق جهان از خدا انکار می‌شود. «در همه‌خدانگاری عقاید اساسی خداباوران انکار می‌شود و تمایز وجودشناختی خدا با جهان به کلی رنگ می‌بازد» (Levine, 1994, p 2-17). باید گفت همه‌خدانگاری عقیده‌ای است که تعالی^{۴۲} خدا از عالم را بر نمی‌تابد؛ همه‌خدانگاران معتقدند هر چه وجود دارد، خداست و خدا همه چیزهایی است که از هستی برخوردارند. قائلان به این قول در کتاب مقدس یا در آسمان‌ها در جست‌وجوی خدا نیستند، بلکه در خود و در سرتاسر جهان در جست‌وجوی اویند. «مطابق با این دیدگاه خدا با جهان یکی است. گرچه وجوهی از خدا هست که از تمایز وجودی و معرفتی نسبت به عالم برخوردار هستند، این برای همه‌خدانگاران بدان معنا نیست که خدا متمایز از طبیعت است. آن‌ها اطلاق هرگونه ویژگی انسانی به خدا را منکرند و در واقع، خدای آنان شخص‌وار نیست» (Charli, 2008, p 67).

به عبارت دیگر: در فلسفه اغلب دو نگاه به نظام هستی مطرح است: یکی که در آن خدا، علت بیرونی و متعالی اشیاست و در دیگری خدا، علت داخلی و حلولی^{۴۳} اشیاست. در اولی، میان خدا و جهان تمایز صریحی وجود دارد اما در دومی خدا با جهان هم‌سان است (Levine, 1994, p 1). کسانی که به تمایز کامل خدا از جهان قائلند و خدا را متشخص در نظر می‌گیرند، تئیسیت نام دارند^{۴۴}. اما «این اعتقاد که همه‌خدانگاری را الحاد یا خداناباوری دانسته‌اند از این‌جا سرچشمه می‌گیرد که همه‌خدانگاران برخلاف خداباوران اعتقادی به خدای شخص‌وار ندارند؛ اصولاً در همه‌خدانگاری خدا با جهان هم‌سان است، یعنی خدا نام دیگری برای جهان است» (Owen, 1997, p 69). «همه‌خدانگاران خودشان می‌پذیرند که اعتقادی به خدای خداباوران ندارند ولی این را نمی‌پذیرند که فرضیات‌شان الحادی باشد. زیرا واضح است که فقط نفی خدای واحد^{۴۵} به معنای الحاد است» (Levine, 1994, p5).

همه‌خدانگاری و خداناباوری در فلسفه اسپینوزا

جان تولاند^{۴۶} در سال ۱۷۲۰، یعنی حدود چهل سال پس از درگذشت اسپینوزا، در کتاب همه‌خدانگاری^{۴۷}، اصطلاح «همه‌خدانگاری» را مترادف با «اسپینوزاگرایی»^{۴۸} می‌گیرد. او با تأکید ویژه بر این همانی خدا و طبیعت که به ترتیب، نماد واحد^{۴۹} و کثیرند^{۵۰} هستند، چنین می‌گوید: «هر چیزی در جهان یک چیز است و آن یک چیز همه چیز است» (Ibid, p17). اگر در نظریه یکی بودن خدا با طبیعت، که در فلسفه اسپینوزا مطرح است، مقصود از طبیعت همان اشیا و حالات متناهی باشد، نظر اسپینوزا الحاد است. زیرا این محدودساختن خداست. کیورلی^{۵۱} می‌گوید:

اسپینوزا با بیان این همانی خدا با طبیعت، به حوزه امور مجرد اشاره دارد در صورتی که در فلسفه او حالات متناهی جز همان اشیا محسوس و طبیعت مادی نیست. در واقع، اسپینوزا عقیده همه‌خدانگاران طبیعت‌گرا را مبنی بر این که همه حالات متناهی با خدا یکی هستند، قبول ندارد (Curley, 1987, p57).

ریچارد میسن^{۵۲} نیز اسپینوزا را همه‌خدانگار نمی‌داند:

در فلسفه اسپینوزا جوهر نمی‌تواند با مجموعه اشیا یکی باشد. زیرا حالات متناهی، نه تک‌تک علت خود هستند، و نه مجموعه آن‌ها، می‌تواند علت خود باشد. پس اسپینوزا همه‌خدانگار نیست. اگرچه هر چیزی خدا نیست، همه چیز در خداست و هیچ جدایی میان خدا و اشیا در کار نیست (Mason, 2008, p31-32).

می‌توان همه‌خدانگاری را به دو قسم همه‌خدانگاری طبیعت‌گرا^{۵۳} و همه‌خدانگاری غیرطبیعت‌گرا^{۵۴} تقسیم کرد. در همه‌خدانگاری طبیعت‌گرا خدا را با همین طبیعت محسوس و انضمامی یکی می‌گیرند و اصولاً منکر خدای متعالی و مافوق طبیعی می‌شوند، اما در همه‌خدانگاری غیرطبیعت‌گرا خدا با امور محسوس انضمامی یکی نیست و امور متعالی و مافوق طبیعی به کلی انکار نمی‌شود. در این میان، برخی اسپینوزا را به اشتباه همه‌خدانگار طبیعت‌گرا قلم‌داد کرده‌اند. کوئنتین اسمیت^{۵۵} معتقد است: اسپینوزا همه‌خدانگاری طبیعت‌گرا را که بر اساس آن همه اشیا متناهی، الوهی و مقدس است، قبول ندارد، بلکه همه‌خدانگاری غیرطبیعت‌گرا را می‌پذیرد. دیدگاه مورد قبول افلوپین، جان لسلی و اسپینوزا همه‌خدانگاری غیرطبیعت‌گراست (Quentin, 1988, p 512). یکی پنداشتن نگرش اسپینوزا با همه‌خدانگاری طبیعت‌گرا نوعی بدفهمی فلسفه اسپینوزاست که از بدفهمی فرضیه او مبنی بر این همانی خدا با طبیعت، سرچشمه می‌گیرد. اگر مقصود از همه‌خدانگاری، این باشد که خدا معادل هر چیزی است که وجود دارد، در این صورت، اسپینوزا همه‌خدانگار نیست. زیرا او خدا را با طبیعتی یکی می‌گیرد که طبیعت خلاق نام دارد و خدای او هر چیزی که هست نیست. زیرا او خدا را با جوهر و صفات جوهر تعریف می‌کند نه با حالات جوهر. (Charli, 2008, p69). دلیل این که اسپینوزا را نمی‌توان همه‌خدانگار به معنای متداول آن نامید، انتساب صفت امتداد به خداوند از جانب اوست که سبب شده حتی برخی مفسران او را ملحد بنامند. زیرا به نظر آنان، بر اساس نظر اسپینوزا، خدا دارای جسم می‌شود. جرت^{۵۶} در این باره می‌نویسد:

خدا همان‌طور که صفت اندیشه دارد، صفت امتداد هم دارد. خدا صفاتی دارد که یکی از آن‌ها امتداد است. خدا جسم نیست، بلکه دارای صفت امتداد است همان‌گونه که نفس نیست، بلکه دارای صفت اندیشه است (Jarrett, 2007, p 39).

پس امتداد، یعنی طبیعت مادی، حالت خدا تحت صفت امتداد اوست نه این که خدا با امتداد مادی متعین و جسم جزئی یکی باشد؛ در حالی که همه‌خدانگاران آن را با خدا یکی می‌گیرند.^{۵۸} از نظر اسپینوزا طبیعت مادی متناهی است در حالی که خدا نامتناهی است و اشتباه است اگر بگوییم طبیعت، به این معنا، مترادف با خداست. اصولاً طبیعت مدنظر اسپینوزا غیر از طبیعت مادی متناهی است چون او تصریح دارد به این که طبیعت، خدایی است نامتناهی که از همه چیز برتر و عالی‌تر است. خدا فراتر از اشیای محسوس است و دارای هویتی و رای عالم می‌باشد و قول به این‌همانی خدا با طبیعت به‌معنای انکار تعالی خدا از طبیعت مادی و متناهی نیست. زیرا «شیئی که واقعیت یا موجودیت بیش‌تری دارد به همان اندازه هم صفات بیش‌تری دارد» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۲۰). در فلسفه اسپینوزا، تعالی خداوند نه با قول به تمایز مطلق او از عالم، بلکه از طریق صفات بی‌شمار و لایتناهی خداست که حفظ می‌شود، از طریق محوشدن و رنگ‌باختن همه غایت‌ها در غایتی برتر و عالی‌تر، و از طریق نامحدودی و بی‌نهایتی قوانین ناشناخته طبیعت؛ و نیز از این طریق که آدمی مرکز جهان نیست، بلکه حالتی در جهان است و جهان حالت‌ها حاکی از امری است نامتناهی که بی‌ارتباط با آدمی، استقلال این امر را در مقام اثر خدا نمایان می‌سازد (یاسپرس، ۱۳۸۹، ص ۱۳۸۹). ایرول هریس^{۵۹}، از اسپینوزاشناسان سرشناس، بر آن است که خدای مدنظر اسپینوزا ربطی به همه‌خدانگاری ندارد: «خدای اسپینوزا خدایی است متعالی و به‌مراتب برتر، و کاملاً متفاوت، از هر چیزی که همه‌خدانگاران به آن می‌اندیشند» (هریس، ۱۳۸۹، ص ۶۰).

تفسیر همه‌درخدایی از نسبت خدا با طبیعت در فلسفه اسپینوزا

اصطلاح Panentheism مرکب از pan به‌معنای «همه»، En به‌معنای «در»، و Theos به‌معنای «خدا» که مجموعاً به‌معنای همه‌درخدایی است که بر اساس آن جهان فی‌نفسه بیان‌گر خداست گرچه بازهم وجوهی از خدا هست که کاملاً مستقل و جدای از جهان است (Levine, 1994, p 11). همه‌درخدایی را معمولاً بدیل خداباوری و همه‌خدانگاری می‌دانند. همه‌درخدایی از این حیث که خدا را از عالم جدا نمی‌کند، با خداباوری فرق دارد و از این حیث که خدا را این‌همان با عالم نمی‌شمارد، با همه‌خدانگاری متفاوت است. در حالی که خداباوران بر تفاوت خداوند با عالم تأکید دارند، قائلان به همه‌درخدایی حضور فعال خدا را در عالم کاملاً می‌پذیرند. در مقابل، در حالی که همه‌خدانگاران بر حضور فراگیر و مطلق خداوند در عالم تأکید می‌کنند، معتقدان به همه‌درخدایی، بر هویت و جایگاه امر غیرالهی در عالم انگشت می‌گذارند. بر طبق گفته مورخان اصطلاح همه‌درخدایی را نخستین‌بار کارل کریستین فردریش کراوس^{۶۰} به‌کار برده است (Clayton, 2010, p 184). همه‌درخدایی در اصطلاح‌شناسی فلسفی به معنای همه چیز در خدا یا هر

چیزی در خداست، که لفظ «در» این‌جا دو معنا دارد: همه چیز «در» خداست و خدا «در» همه چیز است. در دهه‌های اخیر به‌نظر می‌رسد که همه‌درخدایی، بنا به تفسیر اندیشمندانی چون وایتهد^{۶۱}، کلایتون^{۶۲}، ریس^{۶۳} و هارتشون^{۶۴} قابل‌جمع با خداباوری باشد.

در این‌جا می‌کشیم تا همه‌درخدایی را اندکی توضیح دهیم تا روشن شود که چرا تفسیر اندیشه اسپینوزا بر اساس این مکتب، از دو قرائت گذشته سازگارتر و پذیرفتنی‌تر است. برای روشن‌شدن بحث از تحلیل معنای «در» آغاز می‌کنیم چراکه تا این بحث به جای نرسد جوهره این مکتب در ابهام می‌ماند (Clayton, 2004, p. 19 & 252). می‌دانیم که خداباوران بر این اعتقادند که عالم مخلوق «بیرون از»^{۶۵} خداست و از آن به ماسوی‌الله یاد می‌کنند، و نیز می‌دانیم که همه‌خدانگاران عالم مخلوق را با خدا «یکی»^{۶۶} می‌گیرند. حال، گروهی با قول به همه‌درخدایی مدعی‌اند که عالم نه بیرون از خداست و نه عین اوست، بلکه عالم در خداست. روشن است که نه منظور خداباوران از «بیرون از»، استقلال مکانی عالم از خداست و نه منظور قائلان به همه‌درخدایی، اندراج مکانی عالم در خدا می‌باشد. حال که چنین است باید برای «بیرون از» و «در» معنایی بیابیم که بر اساس آن، تفاوت بنیادین نگاه این دو گروه از هم روشن گردد. باید توجه داشت که میان خداباوری و همه‌درخدایی از حیث توصیفی که در خصوص رابطه واقع‌بنیاد خدا با عالم^{۶۷} ارائه می‌دهند، فرقی با هم ندارند چون در هر دو، عالم، مخلوق خداوند است. اما درباره رابطه خدا با عالم از حیث جهت^{۶۸}، میان تفسیر خداباوری و همه‌درخدایی تفاوت محسوس و معناداری در کار است. رابطه خدا با عالم از حیث جهت بر دو قسم می‌تواند بود: امکان یا وجوب؛ اگر امکانی باشد به این معناست که ممکن بوده است که خداوند اصلاً رابطه‌ای با عالم نداشته باشد و نظر به این که خدا، مبدأ یا علت اولای عالم است، امکان داشته است که اصلاً عالمی در کار نبوده باشد. اما اگر این رابطه از جهت وجوب باشد، خداوند بالضروره با عالم در ارتباط است و در نتیجه، بالضروره عالمی وجود دارد.

به دیگر سخن، در خداباوری تنها خداست که واجب‌الوجود و کامل مطلق است و اوست که عالم را از کتم عدم به صحرای وجود آورده است. عالم در مقام واقع^{۶۹} هست، البته می‌توانست نباشد و ممکن‌الوجود است. اما در دیدگاه همه‌درخدایی، «خداوند مستلزم عالم است»، و این که عالمی وجود دارد، بالضروره^{۷۰} صادق است نه این که فقط در مقام واقع، صادق باشد. در خداباوری، عالم، ممکن است و ایجاد عالم از جانب خداوند از اوصاف عرضی^{۷۱} اوست و ربطی به ذاتش ندارد، اما در همه‌درخدایی، عالم، ضروری است و ایجاد عالم از صفات ذاتی^{۷۲} او به‌شمار می‌رود.^{۷۳} حال که دانستیم تفاوت اساسی همه‌درخدایی با خداباوری سنتی در این است که در اولی، جهان ویژگی ذاتی خداست و بالضروره وجود دارد، در حالی که در دومی، جهان ویژگی عرضی خداست و امری احتمالی و ممکن است، شاید بتوان معنای «بیرون از» و «در» را بهتر دریابیم. مراد از «بیرون از» در خداباوری این است که عالم و ماسوی‌الله، جملگی بیرون از ذات خدا و عرضی اوست در حالی که منظور از «در» در همه‌درخدایی، این است که عالم در ذات خدا جای دارد و ذاتی اوست. نتیجه دیگر از این مطلب، این که وقتی عالم ذاتی خدا نباشد، پس در خداباوری، شناخت خداوند

کمکی به شناخت عالم نمی‌کند، در حالی که در همه‌درخدایی، که عالم ذاتی خداست، شناخت خداوند و تصور او به شناخت عالم می‌انجامد و چه‌بسا، امر ذاتی را بدون ذات نتوان تصور کرد. نکته دیگری که باید برای فهم همه‌درخدایی توضیح داد، تعبیر «همه» است. آیا «همه‌چیز» فقط بر امور مادی دلالت دارد یا آن که عالم ذهن و معنا را هم دربرمی‌گیرد. به‌نظر می‌رسد باید هم عالم ماده و هم عالم ذهن در خدا باشد. زیرا معلوم شد، همه‌چیز ذاتی خداست و در مقام شناخت ذات خداوند، شناخت همه‌چیز حاصل می‌آید. با این حساب، ماده و ذهن هر دو در خدا هستند و دو روی سکه عالم هستی به‌شمار می‌آیند.

جوهره همه‌درخدایی این است که خدا روح جهان است، و وجودی جدای از جهان ندارد که خلق شود یا وارد جهان شود؛ خدا نفس جهان است. در همه‌درخدایی — نیز مانند همه‌خدانگاری — خدا داری وجودی شخص‌وار و متمایز از جهان نیست (Ibid. 17). گرچه در هر دو مکتب همه‌درخدایی و همه‌خدانگاری خدا در همه کائنات ساری است و چیزی جز خدا وجود ندارد، در اولی خدا در مرتبه‌ای والاتر و فراتر قرار دارد و سایر موجودات انعکاسات و تجلیات او در اعیان هستند. به عبارت دیگر، در همه‌درخدایی، جهان، خدا نیست بلکه جهان «در» خداست و در او حلول کرده است، در حالی که در همه‌خدانگاری، هر چیزی خداست. همه‌درخدایی به خدای کاملاً متعالی از جهان اعتقاد ندارد، بلکه بر واقعیت حلولی و درونی تأکید می‌کند؛ واقعیتی که در اطراف مشاهده‌گر آنیم. شاید به‌نوعی بتوان گفت که در همه‌درخدایی، تعالی در عین حلول و حلول در عین تعالی مطرح است (Clayton, 2010, p184). مارشال گرو^{۷۴} اصطلاح همه‌درخدایی را از اصطلاح همه‌خدانگاری برای توصیف فلسفه اسپینوزا در ارتباط میان خدا و جهان مناسب‌تر می‌داند (Lioyed, 2008, p 39). بر همین اساس، ریچارد میسن می‌نویسد: «جهان، خدا نیست اما در اوست؛ به عبارتی، جهان در خداست، یعنی نه‌تنها اشیاء متناهی علت‌شان خداست بلکه آن‌ها نمی‌توانند بدون خدا به تصور درآیند» (Mason, 2008, p 30). اسپینوزا در قضیه هجده از بخش اول /خلاق می‌گوید که خدا علت داخلی اشیاست نه علت خارجی آن‌ها. علت خارجی و متعالی علتی است که جدا از معلول‌هایش باشد در حالی که علت داخلی جدا از معلول‌هایش نیست.

اسپینوزا با بیان علیت الهی اثبات می‌کند که خدا موجودی جدای از جهان نیست، بلکه علت داخلی و عقلانی عالم است. خدا علت درونی عالم نیست به‌معنایی که در عالم باشد بلکه جهان در اوست همان‌طور که نتیجه در ضمن مقدمات منطقی مندرج است (Allison, 1987, p 66).

از نظرگاه اسپینوزا جهان هم خدا هست و هم خدا نیست که این در کتاب /خلاق هم‌چون شکاف میان جوهر و حالات یا، به بیان یاسپرس، هم‌چون شکاف میان امر نامتناهی و امر متناهی مطرح می‌شود. زیرا نامتناهی حاوی وجود است در حالی که متناهی بهره‌ور از وجود است. نامتناهی علت خود^{۷۵} است اما متناهی به‌واسطه علت دیگری^{۷۶} موجود است یا این‌که نامتناهی وجودش و تصورش از طریق خودش است در صورتی که متناهی وجوداً و تصوراً وابسته به علت دیگری است (یاسپرس، ۱۳۸۹، ص ۳۹). در فلسفه

اسپینوزا هیچ چیز نمی‌تواند وجود داشته باشد و به تصور درآید مگر از طریق تصور خدا در مقام جوهر و طبیعت. به هر حال، این گونه تصور از خدا دربرگیرنده نوعی دوگانه‌انگاری است.

در تمایز میان خدا و طبیعت، با دو وجه از طبیعت یا خدا مواجهیم: تمایز خدا با طبیعت در مقام علت فاعلی و عقلی اشیا است و شباهت خدا با طبیعت در مقام نظام اشیا جزئی از این حیث است که وجودشان و تصورشان از طریق اوست. بنا بر این، این مبنای کامل از تمایزی است که اسپینوزا خدا را با طبیعت تعریف می‌کند همان‌طور که قبلاً خدا را در مقام جوهر تعریف کرده بود (Allison, 1987, p 63).

بنابراین، وجهی از طبیعت، طبیعت خلاق (یعنی طبیعت فعال خالق^{۲۷}) و وجه دیگر آن طبیعت مخلوق (یعنی طبیعت منفعل مخلوق^{۲۸}) است که اولی همان خداست با صفات نامتناهی که از طریق خودش به تصور درمی‌آید، و دومی خداست در مقام نظام اشیا که از طریق صفاتش (فکر و بعد) به تصور درمی‌آید. این شکاف و تمایز خدا از جهان است که در مقابل آن، این‌همانی و وحدت میان خدا و جهان قرار دارد. جهان در مقام جهان حالت‌ها، معلول خداست و در خداست و به واسطه او وجود و هستی دارد و تصورش هم وابسته خداست؛ همه آن‌ها در خدا هستند و گرنه اصلاً وجود نمی‌داشتند (یاسپرس، ۱۳۸۹، ص ۴۰) چنان‌که در قضیه پانزدهم از بخش نخست/خلاق می‌خوانیم: «هر چیزی که هست در خداست و بدون او ممکن نیست وجود یابد یا به تصور آید» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۲۷). بیان دو صفت امتداد و فکر به عنوان صفات خدا بیان‌گر این است که خدا هم بعد است هم اندیشه، گرچه ممکن است بیان امتداد به عنوان صفت خدا موهم همه‌خدانگاری باشد، هستند کسانی که از این امر به همه‌درخدایی تعبیر می‌کنند. زیرا در همه‌درخدایی هر چیز جسمانی و روحانی در خداست؛ یعنی هر چیزی در خداست و چیزی که در خداست، بالضروره جسمانی و روحانی است (Clayton, 2010, p 186). ریچارد میسن طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق را در فلسفه اسپینوزا یک‌چیز تلقی می‌کند، و می‌نویسد:

طبیعت خلاق خداست در مقام جوهر. زیرا علت خودش است و چون ذاتش مستلزم وجودش است. طبیعت مخلوق نیز خداست در مقام حالات مشهود. زیرا آن‌ها هم در خدا هستند و بدون خدا نمی‌توانند وجود داشته باشند و به تصور درآیند (Mason, 2008, p 30).

نتیجه‌گیری

از آن‌چه گفتیم، روشن شد که اسپینوزا نه خدا باور سنتی است، نه خداناباور به معنای متعارف کلمه؛ او طبیعت‌گرا نیز به معنای رایج نیست و حتی همه‌خدانگار نیز به معنایی که در مورد بسیاری از عرفا می‌شناسیم، به‌شمار نمی‌آید. در واقع، پیش‌کشیدن سخن از جهان در اسپینوزا، به‌منزله جسم خدا درست نیست، بلکه جهان حالتی تحت صفت امتداد است نه آن که خودش، جوهر ممتد باشد. بنابراین سخن اسپینوزا را تنها از آن جهت می‌توان پذیرفت که امتداد، مبدأ معقولیت باشد. اسپینوزا خود نیز در پاسخ کسانی که اعتراض می‌کردند که جوهر مادی دارای اجزا بوده و در نتیجه، تجزیه‌پذیر و فسادپذیر است، امتداد را به امتداد متعلق

قوهٔ خیال و امتداد متصور عقل تقسیم می‌کند که اولی، متناهی و دومی، نامتناهی است. اسپینوزا موجود حقیقی را کل جهان می‌داند که هم ممتد، یعنی گسترده در مکان است و هم، نفسانی، یعنی منظومه‌ای از تصورات و معانی به‌هم‌پیوسته است. یگانه چیزی که این حکم درباره‌اش صدق می‌کند، کل هستی است که دربرگیرندهٔ هر چیزی است و آن خداست؛ نه خداوند آفریننده‌ای که جدا از عالم آفریدهٔ خود باشد، بلکه خدایی که علت داخلی همهٔ اشیا است نه علت خارجی آن‌ها. در نتیجه، طبیعت، کل هر چیزی است که وجود دارد و علتش در خودش است. بنابراین، تنها طبیعت است که موجود کاملی است و شایستهٔ نام خداست و این تنها خدایی است که اسپینوزا به آن اعتقاد دارد.

در پایان، باید گفت نتیجه‌ای که مابعدالطبیعهٔ اسپینوزا به آن می‌انجامد این است که جز جوهری واحد هیچ چیز وجود ندارد. این جوهر، همان خداست که مکلفی بالذات و قائم‌بالذات است و جهان را تشکیل داده است. این نظام را با عناوین گوناگون می‌توان ادراک کرد هم چون خدا یا طبیعت، اندیشه یا بعد، طبیعت خلاق یا طبیعت مخلوق. صفات فکر و بعد مقوم ذات خدایند و تمامی موجودات، حالات او، و ادراک عالم در تمامیت آن از وجه سرمدیت، به معنی علم به این امر است که هر چیزی در جهان به‌ضرورت وجود دارد و ممکن نیست نظامی که هست، جز آن چه هست باشد، و عدم‌تبیین کامل اسپینوزا از این‌همانی خدا با طبیعت را نیز شاید بتوان پیامد تک‌بعدی بودن نگرش عقلی در فلسفهٔ او دانست.

یادداشت‌ها

¹ Naturalism

^۲ یوهانس اسکوتوس اریوگنا طبیعت را به چهار قسم تقسیم کرد که می‌توان این اقسام چهارگانه را به دو قسم «طبیعت خلاق» و «طبیعت مخلوق» بازگرداند (ایلیخانی، ۱۳۸۵: ۵۶) و همین تقسیم‌بندی بود که بعدها بر فیلسوفانی چون اسپینوزا تاثیر نهاد.

³ Voltaire, François-Marie Arouet (1694-1778)

⁴ Pantheism

⁵ Deists

⁶ Naturalists

⁷ Metaphysical or Ontological Naturalism

⁸ Methodological Naturalism

⁹ Analytical Naturalism

^{۱۰} البته، در مقابل، گروهی نیز اسپینوزا را فیلسوفی ملحد و منکر خدا می‌شناسند، از جمله هیوم که او را «فیلسوف همه‌جارسوا» (universally infamous) معرفی می‌کند.

¹¹ Pantheism

این اصطلاح انگلیسی که آن را به 'all-in-God' ترجمه می‌کنند، ترکیبی است از سه واژه‌ی یونانی pan به‌معنای «همه»، en به‌معنای «در» و theos به‌معنای «خدا»؛ در این مکتب، خدا و جهان در ارتباطی دوسویه باهم هستند به‌گونه‌ای که خدا در جهان و جهان در خداست. در این مکتب هم از قول به جدایی و استقلال مطلق خدا از عالم پرهیز می‌شود، چنان‌که در مکتب theism شاهد آنیم، و هم از یکی‌انگاری مطلق خداوند با عالم، چنان‌که در pantheism است. همه‌درخدایی در عین قول به حضور خدا در جهان و جهان در خدا، هویت هیچ کدام را نفی نمی‌کند.

¹² Diogenes Laërtius (3th century AD)

¹³ Inertia

تعطّل، لختی یا ماند؛ گفتنی است موضوع طبیعیات ارسطویی، ماده بود از آن حیث که معروض حرکت و سکون است اما دکارت حرکت را که با فهم کمیّت‌محور ریاضی از عالم سازگار نبود از طبیعت کنار نهاد و آن را به خداوند نسبت داد. ماده در نگاه دکارت در مقام ذات هیچ نسبتی با حرکت ندارد و جز لختی و ماندی محض چیزی نیست.

14 Mind and Body

15 Created substance

16 Uncreated substance

17 Deus Sive Natura

18 Modes

19 Thomists

20 A general and a particular

21 The common order of Nature

22 Henry E. Allison

23 The sum total of particular things

24 Necessary system of universal laws

25 Harry A. Wolfson (1887-1974)

26 Monotheist

27 Robert William Boyle (1627-1691)

28 A perverse atheist

29 Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)

30 Novalis, Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg (1772-1801)

31 God-intoxicated

32 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834)

33 Christian Johann Heinrich Heine (1797-1856)

34 Providential Man

35 The foundation of all True views

36 Okosmismus

37 Atheismus

38 Theism

در خداباوری دینی تشخیص خداوند اصل است، یعنی خدا مشخص و متمایز، و هم‌چنین متعالی از جهان است اما در همه‌خدائنگاری قول به تعالی کامل خدا از جهان و تشخیص او را نمی‌پذیرند.

۴۹ کانت به جای مترادف شمردن تئیسیم و دئیسیم که در آن زمان متداول بود چنین تمایزی را میان آن دو قائل می‌شود: «دئیسیت فقط عقیده به خدا دارد اما تئیسیت به خدایی زنده معتقد است»؛ یعنی خدایی نظیر آن چه در الهیات داریم که در مقام مبدا عالم و بالاترین عقل عالم است. بنابراین خدا مبدا قوانین اخلاقی و غایات طبیعی است (ریتر، یواخیم و دیگران، ۱۳۹۳: ۷۴).

40 Huw Parri Owen (1926 –1996); a Welsh theologian, writer

41 Self-expression

42 Transcendence

43 Immanent

۴۴ دئیسیم و تئیسیم تا مدت‌ها مترادف یک‌دیگر بود و حتی تا اواخر سده‌ی هجدهم به‌جای یک‌دیگر به کار می‌رفت. از آن جا که تئیسیم در منازعات کلامی کم‌تر مورد استفاده قرار می‌گرفت، برخی از دئیسیت‌ها آن را برای خود ترجیح می‌دادند. دیدرو کوشید تا میان این دو تمایزی قائل شود. از دیدگاه او دئیسیت منکر وحی است در حالی که تئیسیت آن را روا می‌داند. کانت به این تمایز خصوصیتی نظام‌مند بخشید: تئیسیت تنها قائل به الهیات استعلایی است در حالی که دئیسیت الهیات طبیعی را نیز می‌پذیرد (ریتر، یواخیم و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۹۲).

45 Divine unity

46 Jon Tolend (1670-1722)

فیلسوف خردگرا، آزاداندیش و هجونویس ایرلندی که آشکارا خود را همه‌خدائنگار می‌دانست و می‌گفت همه‌خدائنگاران بسیاری هستند که بی‌آن که عقایدشان را آشکار کنند بر اساس این مکتب زندگی می‌کنند.

⁴⁷ Pantheisticon

⁴⁸ Spinozism

⁴⁹ The One

⁵⁰ The Many

⁵¹ Edwin M. Curley

⁵² Richard Mason (1948-2006)

^{۵۳} البته نظر میسن درباره اسپینوزا به همه‌درخدایی نزدیک است، که در بخش بعد بدان می‌پردازیم.

⁵⁴ Naturalistic pantheism

⁵⁵ Non-naturalistic pantheism

⁵⁶ Quentin Persifor Smith

⁵⁷ Charles Jarrett

^{۵۸} به این ترتیب، روشن می‌شود که چرا اسپینوزا نه همه‌خدانگار به معنای متعارف است و نه می‌توان به‌سادگی او را خداناباور نامید، بلکه چنان‌که در ادامه، نشان خواهیم دید، نگاه او به ارتباط عالم با خدا از نوع ویژه‌ای است که باید در مد نظر قرار گیرد.

⁵⁹ Errol Eustace Harris (1908-2009)

⁶⁰ Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832)

⁶¹ Alfred North Whitehead (1861-1947)

⁶² Philop Clayton

⁶³ Reess

⁶⁴ Charles Hartshorne

⁶⁵ 'Outside of'

⁶⁶ 'Identical with'

⁶⁷ God's *factual* relation to the world

⁶⁸ The modal status of God's relation to the world

⁶⁹ Factually

⁷⁰ Necessarily

⁷¹ An extrinsic property of God

⁷² An intrinsic property of God

^{۷۳} شاید بتوان این مطلب را با تقسیم صفات خداوند به صفت ذات و صفت فعل نزدیک دانست که در آن‌جا نیز خالقیت را جزء صفات فعل می‌شمارند.

⁷⁴ Martial Gruoelet

⁷⁵ Cause of itself or self-caused

ولفسن «علت خود» را دارای هم معنای مثبت و هم معنای منفی می‌داند: معنای مثبت آن قائم‌به‌ذات (self-sufficient) و در نتیجه، همواره موجود بالفعل، و معنای منفی آن، بی‌علت (causeless) است (Wolfson: 1934: vol1, P129)؛ (به نقل از: اسپینوزا، ص: ۱۳۶۴؛ پانویس ۲ از دکتر جهانگیری)

^{۷۶} اسپینوزا در /خلاتی از امر متناهی که بهره‌ور از وجود است، با عنوان «حالت» یاد می‌کند که وجوداً و تصوراً وابسته به جوهر است (اسپینوزا: ۱۳۹۰: ۶).

⁷⁷ The active generating nature

⁷⁸ The passive generated nature

منابع و مأخذ

۱. اسپینوزا، باروخ، ۱۳۹۰، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
۲. بریه، امیل، ۱۳۹۰، *تاریخ فلسفه (قرن هفدهم)*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات طرح نو
۳. پارکینسون، ج، اچ، ۱۳۹۲، *تاریخ فلسفه راتلج: دوران نوزایی و عقل‌گرایی قرن ۱۷*، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، انتشارات حکمت با همکاری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه
۴. جهانگیری، محسن، ۱۳۸۳، *مجموعه مقالات*، انتشارات حکمت
۵. دوران، ویل، ۱۳۹۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
۶. رنه، دکارت، ۱۳۸۷، *تاملاتی بر فلسفه ی اولی*، ترجمه دکتر احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
۷. شهرآیینی، مصطفی، ۱۳۸۹، *تاملاتی در باب تاملات دکارت از منظر روش‌شناسی*، تهران، ققنوس
۸. شاپور، اعتماد، ۱۳۸۹، *تاملاتی بر تاملات فلسفه ی اولی*، تهران، نشر هرمس
۹. شایان فر، شهناز، ۱۳۹۳، *تعالی و حلول در فلسفه ی اسپینوزا و ملاصدرا*، تهران، نشر حکمت
۱۰. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه جلد چهارم (از دکارت تا لایب‌نیتس)*، ترجمه غلام‌رضا اعوانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
۱۱. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه یونان و روم (از آغاز تا افلاطون)*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
۱۲. یاسپرس، کارل، ۱۳۸۹، *اسپینوزا: فلسفه، الهیات و سیاست*، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو
۱۳. ریتز، یواخیم و دیگران، ۱۳۹۱، *فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفی*، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی و بهمن پازوکی، جلد دوم: *الهیات*، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و موسسه فرهنگی-پژوهشی نوارغنون
۱۴. هگل، گوتفرد ویلهلم، ۱۳۸۹، *تاریخ فلسفه جلد ۳*، ترجمه زیبا (سودی) جبلی، تهران، انتشارات شفیعی
۱۵. هریس، ایروول ای، ۱۳۸۹، *طرح اجمالی فلسفه اسپینوزا*، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران، نشر نی
۱۶. مجله ی دانشکده ی ادبیات علوم انسانی دانشگاه تهران. سال ۳۴ ش ۱ و ۲. بهار و تابستان ۱۳۷۵. ص ۳۳-۵۰

17. Antonella Corradini-Sergio Galvan and E. Jonathan Iow, 2006, *Analytic philosophy without Naturalism*, Rutledge
18. Allison, Henry E., 1987, *Benedict de Spinoza: An Introduction*, Yale university press: New Haven and London
19. Benedict de Spinoza. 1994, *A Spinoza Reader: The Ethics and other works*, Edited and Translated by Edwin Curley, Princeton University Press
20. Benedict De Spinoza. 2002. *The short treatise on God, Man, His well-being, Spinoza complete works*, Translations by Samuel Shirley, Hackett publishing company, United states of America

21. Benedict De Spinoza. 2002. *The Letters, Spinoza complete works*, Translations by Samuel Shirley, Hackett publishing company, United states of America
22. Charles, Taliaferro and Elsa J. Marty, 2010, *A Dictionary of philosophy of Religion*, Continuum International Publishing Group
23. Charli, Huenemann, 2008, *Interpreting In Spinoza*, (Critical Essays), Cambridge University Press
24. Descartes, Rene, 2002, *The principles of philosophy*, Translated by john veitch, Blackmask online, Blackmask Online
25. Debrabander, Firmin, 2007, *Spinoza and Stoics*, Continuum International Publishing Group
26. Furley, Daivid, 2005, *Rutledge History of philosophy*, Volume 11, Routledge. Taylor and Francis e-Library
27. Hoy, Terry, 2000, *Toward a naturalistic political theory*, Praeger Publisher. Printed in the United States of America
28. P, Levine, Michael, 1994, *pantheism: A Non-theistic concept of deity*, Routledge: London and New York
29. Jarrett, Charles, 2007m, *Spinoza: A Guide for the perplexed* Publisher???
30. Lioyede, Genevieve, 2008, *Spinoza and the Ethics (a Guide for Ethics)*, Routledge
31. Richard, Mason, 2008, *The God of Spinoza (A philosophical study)*, University of Cambridge, Press
32. Owen, H. P., *Concept of Deity*, Macmillan, 1971
33. Sharples, R. W., 1996, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, Routledge
34. Wolfson, H. A., 1934, *The Philosophy Of Spinoza*, 2 Vols., Harward zac . sylvian 1991. New York
35. Woolhouse, Roger, 1993, *Descartes, Spinoza, Leibniz (The concept of substance in seventeenth century metaphysics)*, New York
36. Harper. *The Harper Dictionary of Philosophy*, Second edition, 1992 press.
37. Quentin. Smith. 1988. *An Analysis Of Holiness*, Rligious Studies.
38. Owen, H, P. 1971. *Concept of Deity*, London: Macmillan.
39. *The Trial of the Witnesses: The Rise and Decline of post-liberal Theology*. Paul. J. De Hart Blackwell. Jason Fout. 2006
40. Philip Clayton. Springer science Business. Media B V 2010

