

مقدمه [دکتربیدنی]

تفسیر اسپینوزا از دکارت

۱. نظر دکارت و اسپینوزا درباره روش ریاضی

اصول فلسفه رنه دکارت نخستین اثر مطبوع اسپینوزا و یگانه اثری است که نام نویسنده در زمان حیاتش بر روی آن نوشته شد. این اثر نخست در پاییز ۱۶۶۳ با دیباچه دوستش دکتر لودوویکوس مایر^۱ و ذیلی که محتوی تفکرات مابعدالطبیعی اسپینوزاست، به زبان لاتین به طبع رسید و در ۱۶۶۴ به وسیله دوست اسپینوزا، پتر بالینگ^۲ منونیت^۳، که در دین مخالف جزمیت بود به زبان هلندی برگردانده شد.

منظور اصلی اسپینوزا شرح بود. او می خواست افکار بنیادین اصول فلسفه دکارت را با روش هندسی تنظیم، و مندرجات آن را با افکاری که در سایر آثار دکارت پیدا می شوند ترکیب کند. اما همانطور که از نامه وی به دوست و ناشرش برمی آید، کاری بیش از شرح محض دکارت انجام داد. او کوشید «امور بسیاری را با روشی متفاوت از روش دکارت ثابت کند»، و همچنین کوشید «امور بسیاری را که دکارت صرفاً اظهار داشته ولی ثابت نکرده بود به ثبوت برساند»، بعلاوه قضایایی افزود که در آثار وی دیده نشده است.^۴

۱. Dr. Ludovicus Meyer: یا لوئیس مایر

2. Pieter Balling

۳. Mennonite: عضوی از فرقه های پروتستان که طرفدار منو سایمونز (Menno Simons) است و در قرن شانزدهم در فریزلند تأسیس یافت؛ این فرقه هنوز در امریکا و اروپا پابرجاست.

۴. نامه ۱۵، ترجمه A. Wolf، ص 135.

اسپینوزا در نامه‌ای که در اوایل ژوئیه ۱۶۶۳ به هنری اولدنبورگ^۱، دبیر انجمن سلطنتی لندن نوشته، او ضاعی را که باعث شده او نخستین اثرش را به طبع برساند به طور کامل شرح می‌دهد. من استنباط می‌کنم که او خلاصه‌ای از بخش دوم اصول دکارت را به صورت نظام هندسی همراه با تفکرات مابعدالطبیعی خود به شاگردش یوحنا کاسیریوس^۲ - که در راینسبورگ^۳، نزدیکی لیدن^۴، با وی در یک اطاق زندگی می‌کرده - املا کرده است.^۵ پس از آن دوستانش در آمستردام از وی خواستند تا بخش اول اصول را هم با نظام هندسی آماده سازد، و او این کار را در دو هفته به پایان رسانید. اما شرط کرده که دوستانش متن لاتین را اصلاح کرده و دیباچه کوتاهی نیز بر آن بیفزایند، و در آنجا توضیح دهند که او تمام نظرات دکارت را به عنوان نظر خود نپذیرفته است، و اینکه «در آنجا امور بسیاری نوشته شده است که با نظرات من کاملاً فرق دارند».

این دیباچه توسط مایرنگارش یافت^۶ و او در آن درباره روش ریاضیات به اظهار نظر پرداخت، و توضیح داد که چرا آن روش را برای پژوهش علمی در فلسفه و علوم، روشی نمونه ملحوظ می‌دارد. مقصود او از روش ریاضیات به معنای عمومی مبرهن ساختن نتایج از تعاریف، اصول موضوعه^۷ و اصول متعارفه^۸ است، که احکام واضح و متمایز و مفاهیم متعارف ذهن و سازمان‌دهندگان یگانه پایه‌های استوار معرفت انسانی‌اند. به نظر وی روش ریاضیات محدود به ریاضیات نیست، بلکه امکان دارد که در تمام علوم، همچنین در فلسفه مابعدالطبیعه با اطمینان کامل اعمال شود. همچنانکه

1. Henry Oldenburg

2. Johannes Casarius

3. Rijnsburg

4. Leiden

۶. نامه ۱۵، ص ۱۳۴-۱۳۵.

۵. نامه ۸ و ۹، ص ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۶.

7. postulates

8. axioms

دکارت پذیرفته بود، فقط با این روش امکان می‌یابد که در فلسفه مانند ریاضیات به یقین نائل آمد.

دکارت در پاسخ به دسته دوم اعتراضات در سبک نگارش هندسی دو چیز را تشخیص می‌دهد: نظم و روش برهان. نظم عبارت از این است که معلوم را قبل از مجهول قرار داده، قیاسات و براهین را از حقایقی که به شهود معلوم شده‌اند فراهم آوریم. روش برهان ممکن است به دو نوع تحلیلی و ترکیبی تقسیم گردد، که هر دو با نظم ریاضی سازگارند.

مقصود از روش تحلیلی یا تحلیل «روش درستی است که به وسیله آن شیئی از روی قاعده کشف و استنباط شده، همانطور که معلول از علت کشف و استنباط می‌شود».^۱ انسان به وسیله تحلیل نشان می‌دهد که جریان کشف چگونه بوده، چگونه در موضوع مفروض به تصورات واضح و متمایز رسیده، و به چه دلیل یا دلایلی نظم یا ترتیب خاصی از تصورات را پیروی می‌کند، و از تصورات دیگر چشم می‌پوشد. مؤلف به واسطه حکایت تاریخ افکار خود برای خواننده – یعنی با شرح اینکه چگونه آن افکار را پذیرفته و نظم واقعی تکامل آنها چگونه بوده – می‌تواند منشأ عقاید خود، فرضهای بنیادین و نیز آثار یا نتایجی را که از آنها استخراج می‌کند توضیح دهد. او با نشان دادن اینکه چگونه تصوراتش در ذهنش به اصطلاح ساخته شده‌اند – یعنی با نشان دادن پیدایش و علت کافی آنها – خواننده را قادر می‌سازد تا تحت هدایت مؤلف جریانات ذهنی خود را دوباره بسازد، و این حقایق را دوباره برای خود کشف نماید. این درست همان کاری است که دکارت در گفتار^۲ و تأملات^۳ خود بدان پرداخته، و این روش کاملاً شخصی تحلیل او را تبیین می‌کند.

1. *Philosophical Works of Descartes*, Vol. II, tr. F.S. Haldane and G.R.T. Ross (Cambridge University Press, 1934; republished 1955 by Dover Publications, New York 14), p. 48.

2. *Discourse*

3. *Meditations*

اگر خواننده هوشیار خود را از پیروی دکارت ناتوان بیابد، به وضوح می‌داند که مشکل از چه نقطه‌ای شروع می‌شود و در کجا باید بیشتر تحقیق کند. روش تحلیل، اختیاری^۱ و قبلی^۲ است، از این حیث که فقط به شهودهای خواننده توسل می‌جوید و از وی می‌خواهد که برای تصدیق فکر مؤلف به تجربه عقلانی بپردازد. خواننده به‌طور قبلی از علل معلوم به آثار یا نتایج آنها استدلال می‌کند.

در روش ترکیبی از شیوه‌ای متضاد پیروی شده است. انسان در ترکیب از روش هندسی مقررری تبعیت می‌کند، که بیانگر تعدادی تعاریف، اصول موضوعه، اصول متعارفه، قضایای مبرهن^۳ و مسائل است. تمام نتایج از این مقدمات واضح استنتاج شده‌اند، و خواننده به محض اینکه مقدمه یا اصل متعارف را پذیرفت گویی مجبور است نتیجه را تصدیق کند. در روش ترکیبی به خواننده نشان داده نمی‌شود که مؤلف مقدمات خود را چگونه کشف کرده و چگونه آنها را به صورت اموری مطلقاً یقینی بنیان نهاده است. در مقابل، به خواننده داده‌هایی به‌عنوان حقایق بدیهی داده یا عرضه می‌شود که او پیش از اقدام به مبرهن ساختن قضایا باید آنها را تصدیق کند. روش ترکیبی، بعدی^۴ است، به این معنی که اصول متعارفه، اصول موضوعه، و تعاریف مفروض پس از شک معقول ثابت نمی‌شوند، بلکه به‌گونه‌ای عرضه می‌شوند که گویی قبلاً بنیان یافته‌اند. خواننده نه در انتخاب مقدماتی که باید تصدیق کند آزاد است، نه در استنتاج از آن مقدمات؛ اما خواننده در روش تحلیل از آزادی انتخاب برخوردار است و مجبور به پذیرش مقدمات یا نتایج آنها نیست. به وی فرصت داده می‌شود که در اصول شک کند و اعتبار

1. democratic

2. a priori

۳. theorems: قضایایی که به واسطه قضایایی بنیادی‌تر مبرهن شده‌اند.

4. a posteriori

هر دلیلی را مشخص سازد. از اینجاست که می‌توان گفت که روش تحلیلی اختیاری و شخصی^۱ است، در صورتی که روش ترکیبی تحکمی^۲ و غیرشخصی^۳ است.

دکارت روش تحلیلی را به این دلیل که «بهترین و مطمئن‌ترین روش تعلیم» است ترجیح داد. او دلیل ترجیح خود را به این صورت توضیح می‌دهد که «در امور مابعدالطبیعی چیزی سخت‌تر از واضح و متمایز ساختن ادراک مفاهیم اساسی آن نیست».^۴ حقایق مابعدالطبیعی برخلاف حقایق هندسی، با حواس ما سازگار نیستند، و لذا ممکن نیست فهمیده شوند مگر اینکه انسان ذهن را از تمام ادراکات حسی دور نگه دارد. انسان، پیش از همه، به‌رغم تمایلات حواس و پیش‌داوریهای معمول، باید حقیقت غیرقابل‌شک‌شهودهای مابعدالطبیعی خود را بنیان نهد. از اینجاست که روش مابعدالطبیعی بیشتر کاربرد تحلیل را طلب می‌کند تا اطمینان ساده ترکیب را آنچنانکه در هندسه متداول معمول است. روش تحلیل شبیه فرضیه است در اینکه حقیقت اصول متعارفه و تعاریف کسی را پیش‌فرض نمی‌کند، بلکه با آنها بیشتر به صورت حقایق رفتاری می‌کند که با وجود شکوک و تناقضات باید بنیان نهاده شوند. البته همانطور که دکارت خود بزودی کشف کرد روش تحلیل در ضمن اینکه حداکثر دقت و تأمل خواننده را طلب می‌کند، موجب عدم موافقت و انتقاد خواننده هم می‌شود، و این در صورتی است که خواننده می‌فهمد که نمی‌تواند روش استدلال مؤلف را دنبال کند. در واقع همچنانکه دکارت قبلاً تصدیق کرد روش تحلیل خواهان اعتراضات و پاسخهاست، در حالی که روش

1. individualistic 2. authoritarian 3. impersonal

۴. دکارت در پاسخ به دسته دوم اعتراضات پس از تصریح اینکه در تأملات فقط از روش تحلیل استفاده کرده، تأکید می‌کند که روش ترکیب مناسب موضوعات مابعدالطبیعه نیست (ر.ک. همان، ص 49).

ترکیب، به علت حالت غیرشخصی و تحکمی‌اش به کسی جرأت مخالفت نمی‌دهد. روش تحلیل ممکن است بهترین روش تعلیم حقایق فلسفی برای اذهان آزاد باشد، اما برخلاف روش غیرشخصی ترکیب، ذهن متخاصم یا بسته را مجبور به تصدیق نمی‌کند.

به هر حال، دکارت می‌پذیرد که روش ترکیب متداول، در توجه دادن به اجزای متمایز هر دلیلی سودمند است. با اینکه روش ترکیبی موجب اطناب می‌شود، ولی در عین حال انسان را به دقت و بازیابی فرضهای نهان تشجیع می‌کند. بنابراین، او در پاسخ به دسته دوم اعتراضات، تعدادی تعاریف، اصول موضوعه و اصول متعارفه ملحق ساخته، و به دنبال آنها چهار قضیه آورده است تا نشان دهد که چگونه ممکن است روش ترکیب همچون متمم روش تحلیل حتی در فلسفه مابعدالطبیعی مفید باشد. او استدلال کرد که روش ترکیبی در فلسفه جانشین روش تحلیلی نیست، اما با وجود این برای کمک به جلب توجه به تمام پیش فرضهای دلیلی معین، که در روند تحلیل برخی از آنها نادیده گرفته شده‌اند، سودمند است.

اسپینوزا و دوستان او اینچنین اندیشیدند. آنها دریافتند که تعداد کثیری از کسانی که ادعای دکارتی بودن داشتند بدون اینکه واقعاً اندیشه او را بفهمند، صرفاً اصول عقاید وی را به خاطر سپرده‌اند، و تنها، حاکمیت دکارت را جانشین حاکمیت ارسطو و سنت توماس کرده‌اند. آنها احساس کردند که شرحی صریح و دقیق با روش ترکیبی از فلسفه دکارت مورد نیاز است تا خواننده بتواند نظام منطقی فلسفه دکارت را دریابد، حتی اگر این لزوماً با نظم واقعی ذهن دکارت مطابق نباشد. مایر امیدوار بود که از اثر اسپینوزا، طبع جدیدی درخواست شود، تا برداشت اسپینوزا از تمام بخش سوم اصول دکارت، با تجدید نظر بیشتری در اصول متعارفه، در آن گنجانده شود.

ظاهراً اسپینوزا طبع رساله خود را به زبان هلندی^۱ به این امید اجازه داده بود که توجه شخصیت‌های سیاسی برجسته جمهوری هلند را که امکان داشت اجازه و تسهیل طبع سایر نوشته‌های وی را فراهم آورند جلب کند. اینکه این نوشته‌ها چه بودند ما فقط می‌توانیم حدس بزنیم، اما به نظر، این فرض معقول می‌نماید که او قبلاً نسخه‌ای از رساله مختصره را تکمیل کرده بوده^۲ و مشغول تهیه رساله اخلاق خود بوده، که بخش اول آن (یا بخش اعظم آن) از پیش توسط انجمن فلسفی آمستردام که به وسیله سیمن دووریس^۳ و دوستانش تأسیس شده بود مورد مطالعه قرار گرفته بود. شایسته توجه است که چرا او دوستش مایر را وادار کرد تا در دیباچه اثری که در خصوص دکارت است توضیح دهد که عقایدی که در آنجا طرح شده لزوماً مطابق با عقاید وی نبوده، و در واقع در موضوعات مهم با عقاید خود وی تفاوت اساسی دارد. اسپینوزا دکارت را تحسین کرد و نظری وی را درباره یقین در فلسفه که قابل مقایسه با یقین ریاضی است پذیرفت، اما او خود را یک دکارتی راستین ملحوظ نداشت، و جدایی خود را از دکارت مورد اهتمام قرار داد.^۴ موردی که مایر نقل کرده، که در آن اسپینوزا هر نوع جدایی اراده^۵ و عقل^۶ را انکار کرده، دلالت بر این دارد که اسپینوزا با مفهوم دکارتی اراده و رابطه آن با حالات دیگر فکر موافق نبوده است. بعلاوه، اسپینوزا با این اظهار نظر دکارتی در علم الطبیعه که «این یا آن

۱. نامه ۲۱ به بلینبرگ، ۲۸ ژانویه ۱۶۶۵، ص ۱۸۱.

۲. D. Bidney, "Joachim on Spinoz's *Tractatus De Intellectus Emendatione*," *Philosophical Review*, January, 1942, pp. 47-65.

۳. Simon de Vries: (۱۶۳۳ - ۱۶۶۷) بازرگان آمستردامی، شاگرد باوفای اسپینوزا (برای مزید اطلاع ر.ک. مقاله نگارنده با عنوان «زندگینامه اسپینوزا» (قسمت دوم) مجله اختصاصی فلسفه، ص ۱۱۶، دانشگاه تهران، پاییز ۱۳۶۰).

۴. Cf. Leon Roth, *Spinoza, Descartes and Mamionides* (Oxford, 1924). pp. 44-45.

5. will

6. intellect

بالا تر از فهم انسان است» مخالف بوده، بر این مبنا که این فقط به محدودیت فکر و روش دکارتی دلالت می‌کند، نه به محدودیت عقل انسانی که به وسیله روش معتبر هدایت شده باشد.

توجه به این نکته مهم است که دکارت و اسپینوزا هر دو محدودیت روش هندسی ترکیبی را تصدیق کرده‌اند: این روش، روش و نظامی است که برای شرح و صرفه‌جویی بیان درست شده، اما روش کشف نیست. روش هندسی برای ساختن قیاسات بر طبق منطق ارسطویی اسباب خاصی تدارک دیده، اما هیچ دلیل یا برهانی برای درستی کبریات آن فراهم نمی‌آورد، یعنی تعاریف، اصول موضوعه، و اصول متعارفه به صورت مسلمات پذیرفته شده‌اند. این نکته روشن می‌کند که چرا اسپینوزا بین شرح نظرات دکارت با روش هندسی و ابراز اختلاف نظر با برخی از اصول فلسفه دکارتی تناقضی نمی‌دید.

مشکل روش هندسی مخصوصاً در این امر است که درست مانند قیاس به محض اینکه مقدمه کبرایش پذیرفته شد انسان را فقط به تصدیق صوری وامی‌دارد، اما زمینه‌ای فراهم نمی‌آورد تا معلوم شود که کدام مقدمات را باید تصدیق یا انکار کرد. به همین دلیل بود که دکارت معتقد شد که روش هندسی در مابعدالطبیعه مستقیماً کارآیی ندارد، که در آنجا کبریات وقتی باید بنیان نهاده شوند که مورد شک بنیادین قرار گرفته باشند. در واقع، در مابعدالطبیعه تصوّرات واضح و متمایز وجود ندارد؛ باید به وسیله روند تحلیلی دقیق و محتاطانه که برای شک مجالی نمی‌گذارد بدانها نائل آمد همانطور که در مورد تثبیت حقیقت قضیه می‌اندیشم پس هستم، امر از این قرار است.

بنابراین، دکارت و اسپینوزا میان مفهوم روش ریاضی به طور عام و روش هندسی به طور خاص فرق نهادند. باز می‌توان روش ریاضی را به نظم و روش برهان تقسیم کرد. نظم ریاضی به نظام استنتاج مربوط است، [یعنی] به ترتیب قضایا که به موجب آن معلوم از مجهول به وضوح تمایز یافته، دومی از اولی

استنتاج می‌گردد. برهان ریاضی با تحلیل تصوّرات واضح و متمایز پیش می‌رود و در جستجوی آن است که میان این تصوّرات روابطی برقرار سازد. این روش کاملاً قبلی است و به داده‌های تجربه توسل نمی‌جوید.^۱ روش ریاضی به این معنی عمومی و صوری، کلی است، و ممکن است در هر موضوعی، هرچه باشد، به کار گرفته شود. اما روش هندسی کاربرد خاصی از روش ریاضی است، و مخصوصاً در بحث خطوط و اشکال که به آسانی تخیل و فهمیده می‌شوند موفق است. به طوری که ژیلسن می‌اندیشد روش یا اسلوب هندسی نباید با روش ریاضی عمومی خلط شود، چون روش ریاضی فقط به اشیای کمی محسوس محدود نمی‌شود.^۲

مشکلی را که در انتقال روش هندسی به فلسفه موجود است، می‌توان با مراجعه به تمایز میان قضایا، اصول متعارفه، و اصول موضوعه توضیح داد. همچنانکه دکارت و اسپینوزا پذیرفتند، عملاً مشکل است میان آنها تمایزات دقیق قائل شد. بنابراین، دکارت در پاسخ به دسته دوم اعتراضات (اصل موضوع هفتم) می‌پذیرد که تعدادی از اصول متعارفه وی امکان داشت بسیار بهتر توضیح داده شوند «و اگر می‌خواستیم دقت بیشتری به خرج دهیم می‌بایست آنها را به صورت قضایای مبرهن پیش می‌کشیدیم.»^۳

همچنین مایر در دیباچه‌ای که برای اثر اسپینوزا نوشته چنین می‌بیند که اصول متعارفه‌ای که به وسیله اسپینوزا تنظیم یافته امکان داشت مانند قضایا^۴ مبرهن گردند، و مناسبتر این بود که قضایا^۵ نامیده شوند. اسپینوزا خود در نامه‌ای توضیح می‌دهد که میان تعریفی که ذات یک چیز را آنطور که در خارج

۱. مکاتبات اسپینوزا، «نامه دهم به دووریس»، حدود مارس ۱۶۶۳، ص ۱۰۹.

۲. E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience* (New York, 1952).

۳. *Philosophical Works of Descartes*, Vol. II, p. 55.

۴. theorems

۵. propositions

فاهمه وجود دارد توضیح می دهد، و قضیه یا اصل متعارف فرقی موجود نیست، جز اینکه اصل متعارف معمولاً عامتر از آن دو بوده، شامل حقایق ازلی^۱ است.^۲ از اینجا آشکار می شود که دکارت و اسپینوزا هر دو در به کارگیری روش هندسی در فلسفه با مشکل جدا کردن تعاریف، اصول متعارف، اصول موضوعه و قضایا از یکدیگر مواجهند. قضیه ای که به نظر مؤلفی بدیهی و اصل متعارف تلقی می شود ممکن است به وسیله مؤلف دیگری مبرهن گردد. ظاهراً اصول متعارف، حداقل در مقام عمل، قضایایی بسیطند که مؤلف آنها را خود بدیهی تلقی می کند و ضروری نمی داند که درباره آنها بحث کند یا آنها را به ثبوت رساند.

می توان گفت که دکارت و اسپینوزا هر دو از روش ریاضی طرفداری می کنند، بدین لحاظ می کوشند تا قضایا را به واسطه تحلیل عقلانی تصورات واضح و متمایز مبرهن سازند، و مصمم هستند که در پیروی از برهانهای عقلی، که متضاد با شاهد حواسند، همچنان ثابت و استوار بمانند. حواس فقط می توانند عقل را وادار سازند تا پدیداری را به جای پدیداری دیگر مورد بررسی قرار دهد، اما وقتی که عقل چیزی را به وضوح و تمایز درمی یابد، نمی توانند آن را متهم به خطا کنند. انسان در هر برخوردی که میان عقل و حس رخ می دهد می تواند در شاهد حواس شک کند نه در دلیل عقل.

۲. اسپینوزا، شارح و ناقد دکارت

در حالی که مقصود اسپینوزا، طبق اظهار خود او، از نوشتن [شرح] اصول فلسفه رنه دکارت این بود که اصول فلسفی دکارت را در نظام هندسی شرح دهد، اما

1. eternal truths

۲. مکاتبات اسپینوزا، «نامه نهم به دووریس»، مارس ۱۶۶۳، ص ۱۰۹.

در مقام عمل نتوانست از مطرح کردن برخی از انتقادات و نیز از اظهار آراء خودش که دکارت هرگز نتوانست آنها را بپذیرد اجتناب ورزد. همان که می‌کوشید آراء دکارت را در نظام هندسی تنظیم کند وی را بر آن داشت که نوع استدلال را تغییر دهد، زیرا دریافت که دکارت در مواردی نتوانسته است دلیل قانع‌کننده‌ای اقامه کند و در مواردی هم مطلب را مبهم ساخته است. او از اصول متعارفه و اصول موضوعه دکارت نتایجی استخراج کرد که خود دکارت هرگز استخراج نکرده بود، و اگر از آنها آگاه هم می‌بود نمی‌کرد. از این لحاظ، می‌توان گفت که اسپینوزا افکار خود را از زبان دکارت گفته است، و شرح وی از دکارت غالباً بیشتر درباره اسپینوزا به ما مطلب می‌گوید تا درباره موضوع بحث او [دکارت]. اسپینوزا نویسنده‌ای بسیار مبتکر و خلاق و بالاتر از آن بود که افکارش را پنهان سازد و اجازه دهد که شخص مورد بحث وی درباره خود سخن بگوید.

اسپینوزا در مقام نمایانیدن فلسفه دکارت در نظام هندسی، اولاً احساس کرد که باید تمام مطالب نامتناسب با تعاریف، اصول متعارفه و اصول موضوعه‌ای را که خودش تنظیم کرده یا از دکارت گرفته است کنار بگذارد. این کار مسلماً استدلال را ساده کرد، اما رأی دکارت را تضعیف کرد و انسجامی تصنعی بدان بخشید، در حالی که رأی دکارت واقعاً از انسجام بیشتری برخوردار بود. گذشته از این، وقتی که اسپینوزا در تفکرات مابعدالطبیعی^۱ خود معتقد می‌شود که کتاب آسمانی چیزی را که مخالف عقل ما باشد تعلیم نمی‌دهد، عقل را صریحاً معیار نهایی حقیقت الهی^۲ [یا دینی] قرار می‌دهد و این نظریه‌ای است که دکارت آن را نمی‌پذیرد. دکارت آماده بود به حجیت الهی یا وحی آنطور که از طرف کلیسای کاتولیک رومی تفسیر شده تسلیم

۱. بخش دوم، فصل ۸، ص ۵.

شود، و همچنین آماده بود به نور طبیعی عقل، فقط تا آنجا که با وحی تضاد ندارد اعتماد ورزد.^۱

اسپینوزا در مقدمه رساله‌اش این سؤال را مطرح می‌کند که آیا دکارت واقعاً به شکاکان پاسخ داده است؛ او مخصوصاً این انتقاد را پیش می‌کشد که چون مادام که ما از اصل خودمان غافلیم تمام امور نامتیقن هستند، و «از آنجا که وجود خدا برای ما بذاته معلوم نیست [خودبدیهی نیست]، لذا واضح است که ما هرگز نمی‌توانیم به چیزی یقین پیدا کنیم و نه می‌توانیم به وجود خدا معرفت بیابیم». به عبارت دیگر، همچنانکه او غالباً گفته است، دکارت دچار دور شده است: او نخست وضوح و تمایز تصورات را معیار حقیقت قرار می‌دهد (چنانکه در می‌اندیشم پس هستم) و پس از آن برای اینکه اعتبار تصورات واضح و متمایز ریاضیات را تضمین کند می‌کوشد و وجود خدا را ثابت کند. منتقدان استدلال می‌کنند که ما بحث خود را یا باید با تصور خدا همچون چیزی که معلوم بالذات است آغاز و پس از آن اعتبار تمام تصورات واضح و متمایز را از آن استنتاج کنیم، یا در غیر این صورت با این اصل متعارف شروع کنیم که تمام تصورات واضح و متمایز بدون توجه به وجود خدا حقیقت دارند.

1. *Principles of Philosophy*, Part I, Prins. 25, 28.

حاصل سخن دکارت در این مقام این است که یقین حاصل از وحی با امر دیگر قابل مقایسه نیست، و ما به جای آنکه حکم عقل را بپذیریم سزاوار آن است که تسلیم وحی الهی شویم، حتی اگر نور عقل با منتهای ضرورت و وضوح خلاف آن را به ما تعلیم دهد. اما در اموری که وحی درباره آنها چیزی نگفته، برای فیلسوف شایسته نیست امری را که بدان اطمینان نیافته، به عنوان حقیقت بپذیرد (همان). مقصود اینکه، تا وجود خدا که اصل همه اشیاء است معلوم نباشد، ممکن نیست ما چیزی را بشناسیم و به آن یقین پیدا کنیم، که شناخت هر چیزی متوقف بر شناخت خداست. اما از آنجا که وجود خدا معلوم بالذات است، یعنی بدیهی نیست و نیازمند اثبات است، بنابراین، ما نمی‌توانیم به چیزی یقین پیدا کنیم و نه می‌توانیم خدا را بشناسیم، زیرا شناخت هر چیز مستلزم شناخت خدا و شناخت خداوند هم مستلزم شناخت اشیاء است و این دور باطل است (م.).

مطابق تفسیر نخستین اسپینوزا، دکارت در واقع می‌پذیرد که ما نمی‌توانیم در تصوّرات واضح و متمایز عقل شک کنیم، بلکه امکان شک فقط در تذکار براهین و استنتاجات است. صدق^۱ خداوند حقیقت برهانهای گذشته ما را تضمین می‌کند، اما برای اعتبار خود تصوّرات واضح و متمایز لازم نیست. اسپینوزا اظهار می‌دارد:

«اگرچه ما هنوز نمی‌دانیم که آیا آفریننده اصل ما، ما را به گونه‌ای آفریده است که حتی در اشیائی که به صورت بدیهی‌ترین امور ظاهر می‌شوند فریب بخوریم، با وجود این، بدین جهت نمی‌توانیم درباره‌ی اموری که آنها را به وضوح و تمایز می‌فهمیم شک کنیم، اعمّ از اینکه آن امور به ذات خود فهمیده شوند یا به واسطه‌ی روند استدلالی که فعلاً درگیر آن هستیم.^۲ ما می‌توانیم فقط درباره‌ی اموری شک کنیم که قبلاً مبرهن ساخته‌ایم و بعداً آنها را به خاطر می‌آوریم، اگرچه درباره‌ی آنها دیگر به تأمل نمی‌پردازیم و شاید هم دلایلی را که ما امور مزبور را از آنها استنتاج کرده‌ایم فراموش کرده‌ایم.»^۳

از اینجاست که امکان می‌یابد که وجود خدا به واسطه‌ی تصوّرات واضح و متمایز اثبات گردد، حتی اگر ممکن نباشد که وجود او به صورت قبلی یا بذاته^۴ شناخته شود.

اما دکارت در اصول فلسفه (بخش ۱، اصل سیزدهم)، در واقع به ناتوانی حافظه اشاره می‌کند، ولی این را هم می‌افزاید که شاید ذهن با چنان طبیعتی آفریده شده که حتی در بدیهی‌ترین امور هم فریب می‌خورد. او از اینجا نتیجه می‌گیرد که ذهن نمی‌تواند به علم یقینی برسد مگر اینکه آفریننده‌اش را

۱. veracity: در فلسفه دکارت وقتی که خدا به صدق توصیف می‌شود، مقصود این است که او بندگانش را گمراه نمی‌کند و ضامن حقیقت، یعنی مطابقت تصوّرات ما با خارج است (م.).
 ۲. یعنی معلوم بذاته و خودبدیهی باشند، یا به استدلال معلوم گردند، البته استدلالی که در حال حاضر به آن مشغولیم، نه استدلالهای گذشته (م.).

3. Spinoza, *Principles of Philosophy of Descartes*, p.18.

4. per se

بشناسد.^۱ این برخلاف تفسیر نخستین اسپینوزاست که صریحاً انکار می‌کند که معرفت خدا برای اعتبار تصوّرات واضح و متمایز ضرورت داشته باشد.

اسپینوزا صریحاً تصدیق کرد که این تفسیر طبیعاً ارضاکننده نیست و بر آن شد تا پاسخ دیگری فراهم آورد. او می‌نویسد:

«ما این را می‌پذیریم که جز وجود خودمان نمی‌توانیم به هیچ چیز دیگری یقین پیدا کنیم، ولو برهان آن مورد توجه دقیق ما باشد، مادام که ما مفهومی واضح و متمایز از خدا نداریم تا ما را قادر کند که ثابت کنیم خدا مطلقاً صادق است، درست همچنانکه تصوّری که از مثلث داریم ما را وادار می‌سازد تا نتیجه بگیریم که مجموع زوایای آن مساوی دو قائمه است.»

اما این بدین معنی نیست که ما پیش از اینکه بتوانیم درستی تصوّرات واضح و متمایز را تصدیق کنیم، باید نخست وجود خدا را ثابت کنیم. تمام آنچه ضرورت دارد این است که ما تصوّری واضح و متمایز از خدا داشته باشیم بدون توجه به اینکه آیا او واقعاً وجود دارد یا نه.

«ما نمی‌توانیم به چیزی یقین داشته باشیم، نه تنها وقتی که واقعاً از وجود خدا غافلیم (زیرا ما از این مطلب سخن نگفته‌ایم)، بلکه حتی وقتی که از او تصوّری واضح و متمایز نداریم.»

در اینجا معلوم می‌شود که اسپینوزا تصوّر واضح و متمایز خدا را از برهان وجود خدا جدا می‌سازد، و همین قدر استدلال می‌کند که تصوّر واضح و متمایز خدا برای اعتبار حقایق ریاضی ضرورت دارد.

استدلال اسپینوزا ممکن است به صورت ذیل خلاصه شود: اجازه بدهید ما کار خود را با تصوّر واضح و متمایز خدا و تصوّر واضح و متمایز مثلث آغاز کنیم. ما تا وقتی که می‌پذیریم خدا یا آفریننده طبیعت ما ممکن است ما را فریب دهد، نمی‌توانیم بدرستی یا اعتبار تصوّر خود از مثلث مطمئن باشیم. اما

1. *Ibid*, Part. I, Prin. 13.

هر گاه ما تصویری واضح و متمایز از خدا داشته باشیم، از آن نتیجه می‌شود که خدا، یا موجود مطلقاً کامل، ممکن نیست فریبنده باشد. بنابراین تصویری واضح و متمایز از خدا ما را به علم به صدق خدا هدایت می‌کند. تصور صدق خدا ما را به استنتاج صدق ذهن انسان در درک تصورات واضح و متمایز رهبری می‌کند، یعنی ما از صدق خدا صدق تصورات واضح و متمایز را استنتاج می‌کنیم. بنابراین، ما برای اثبات اعتبار تصورات واضح و متمایز نیازی به اثبات وجود خدا نداریم. ما با تصورات واضح و متمایز خدا و اشیاء آغاز می‌کنیم، و فقط از صدق خدا صدق ذهن انسان و تصورات متمایز را نتیجه می‌گیریم. پس از آن می‌توانیم وجود ضروری خدا را از تصور واضح و متمایزی که از او داریم مبرهن سازیم. در نهایت ما با واقعیت تصورات واضح و متمایز خدا و اشیاء شروع کرده و از آن نتیجه می‌گیریم: اولاً صدق خدا را و ثانیاً صدق ذهن و تصورات واضح و متمایز آن را. درستی تصوراتی که واضح و متمایز شناخته شده‌اند یا باید مستقیماً فهمیده شود (چنانکه در مورد خداست) یا به طور غیرمستقیم (چنانکه در مورد ذهن انسان است).

دلیل اسپینوزا بر مبنای جدایی امر و ضوح و تمایز تصورات ما از مسأله درستی و اعتبار آنهاست. به نظر وی «ما تصویری واضح و متمایز از مثلث داریم اگرچه نمی‌دانیم که آیا آفریننده طبیعت ما، ما را فریب می‌دهد یا نه». مادام که ما فاقد تصویری واضح و متمایز از خدا یا مثلث باشیم می‌شود شک خود را در امور کثیری که راجع به آنهاست دنبال کنیم، اما به محض اینکه دارای تصویری واضح و متمایز شدیم ذهن مجبور می‌شود تا برخی از خواص این امور را تصدیق کند. ولی به هر حال نمی‌توانیم به طور مطلق به درستی استنتاجات خود جز می‌اندیشم^۱ اطمینان داشته باشیم، مگر اینکه کار خود را

1. cogito

با تصوّر خدا، یعنی آفریننده طبیعت خود، آغاز کنیم. بنابراین، ما باید با تصوّر واضح و متمایز خدا شروع کنیم، صدق خدا و صدق ذهن انسان را در درک تصوّرات واضح و متمایز از آن استنتاج کنیم. ما در تمام موارد، صدق را از تصوّرات واضح و متمایز استنتاج می‌کنیم نه تصوّرات واضح و متمایز را از صدق خدا.

بنابراین، ما می‌بینیم که اسپینوزا به منتقدان دکارت دو پاسخ متقابل می‌دهد؛ در پاسخ اوّل اعتبار داخلی و ذاتی تصوّرات واضح و متمایز را مانند تصوّر می‌اندیشم می‌پذیرد. در این مورد تصوّر خدا فقط برای تضمین استمرار حافظه در برهان شناسانده شده است، نه برای تضمین اعتبار شهود مستقیم. در پاسخ دوّم تصوّر صدق خدا برای برقرار کردن درستی تصوّرات واضح و متمایز ضرورت می‌یابد، امّا دلیل وجود او برای برقرار کردن اعتبار آنها لازم نیست. دلایل اسپینوزا در واقع تعلیمی هستند و یک امر کاملاً جدلی را تا حد زیادی روشن می‌سازند. همچنانکه ژیلسن فهمیده، شاگردان جدید دکارت از ملاحظه تفسیر تفهیمی اسپینوزا از دکارت می‌توانستند بخوبی استفاده کنند.^۱

امّا به هر حال این مشکل باقی می‌ماند که آیا تفسیر اسپینوزا و پاسخهای وی به قصد دفاع از دکارت، موافق با دکارت تاریخی است یا نه. دکارت خود برخلاف انتظار اسپینوزا مسأله وضوح و تمایز تصوّرات را از درستی عینی آنها جدا نمی‌کند. مثال می‌اندیشم دکارت را راهنمایی کرد تا تصوّرات واضح و متمایز را با تصوّرات راستین یکی بدانند. از اینجاست که او کوشید تا وجود خدا را پیش از صدق خدا به ثبوت رساند، در حالی که اسپینوزا صدق را از تصوّر خدا استنتاج می‌کند، و مسأله وجود خدا را همچون امری که خارج از حوزه این استدلال است به تعویق می‌اندازد. امّا باید توجه داشت که اسپینوزا

1. E. Gilson, "Spinoza Interprète de Descartes," *Chronicon Spinozanum*, III (1923), pp. 68-87.

در این متن که شرح صوری دکارت است در مقام اثبات وجود خدا نخست از وی پیروی می‌کند (قضایای پنجم، ششم و هفتم) و پس از آن، پیش از آنکه سرانجام نتیجه بگیرد که هر چه ما آن را به وضوح و تمایز درک می‌کنیم درست است (قضیه چهاردهم)، مبرهن می‌سازد که خدا فریب نمی‌دهد (قضیه سیزدهم). چنانکه واضح است این مطابق با دلیل مقدمه^۱ نیست.

تفسیر اسپینوزا دلالت می‌کند که چگونه ممکن بود دکارت از این برهان ذوالحدین^۲ که در آن گرفتار شده بود؛ یا باید استقلال و اعتبار ذاتی تصورات واضح و متمایز را مستقل از خدا آشکارا و بدون ابهام به اثبات برساند، یا اصلی بودن تصور خدا را به عنوان سرچشمه هر حقیقتی در تصورات واضح و متمایز ثابت کند، اجتناب ورزد. دکارت تاریخی گاهی دچار تردید می‌شود: مطالعات ریاضی وی او را هدایت می‌کنند که ارزش ذاتی و درستی تصورات واضح و متمایز را (در حالی که با خدا فقط خاطره‌های شهودی گذشته را اعتبار می‌بخشد) تصدیق کند، و شک مابعدالطبیعی وی او را وادار می‌کند تا اعتبار این تصورات را انکار کند، مگر اینکه به واسطه برهان وجود و صدق خدا تأیید شده باشد.

تمایزی که اینجا میان امر تصورات واضح و متمایز و درستی عینی آنها ارائه شده از لحاظ تاریخی برای فهم اخلاق اسپینوزا حائز اهمیت است. این [تمایز] روشن می‌سازد که چرا اسپینوزا در اخلاق پیش از اقدام به اثبات وجود واقعی جوهری مطلقاً کامل، که او را خدا نامیده است، کار خود را با تصورات واضح و متمایز جوهر و صفت آغاز کرده است. همچنین مطالعه وی در فلسفه دکارت او را قانع ساخت که از آنجا که خدا سرچشمه هر حقیقتی در فکر انسان است، لذا ضرورت یافت که کار خود را با تصور خدا که به واسطه او همه اشیا

۱. Prolegomenon: مربوط به مقدمه بخش ۱ می‌شود.

وجود یافته و تصوّر شده‌اند آغاز کند، نه مانند مدرسیان^۱ با اشیاء و نه با تصوّرات اشیاء، آنچنانکه دکارت کوشید تا انجام دهد.^۲

اسپینوزا در شرح هندسی خود از فکر دکارت بر آن شد که در آغاز آن ده تعریفی را که در ذیل پاسخ به دسته دوم اعتراضات یافت می‌شوند، با مختصر تغییری بیاورد. ذکر این نکته در اینجا فایده ویژه‌ای دارد که اسپینوزا بر آن نشد تا فرقهایی را که میان دو تعریف جوهر^۳ که در اصول فلسفی دکارت (بخش ۱، اصل پنجاه و یکم) و پاسخ به دسته دوم اعتراضات پیدا می‌شود مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد. او صرفاً اولین تعریف را از پاسخ به دسته دوم اعتراضات بازگو می‌کند که می‌گوید:

«هر چیزی که در آن چیزی بلاواسطه مندرج است، همانطور که در موضوع^۴ مندرج است، یا هر چیزی که ما در آن چیزی – یعنی، خاصیتی، یا کیفیتی، یا صفتی که از آن در خودمان تصوّری واقعی داریم – را ادراک می‌کنیم جوهر نامیده شده است.»

در اینجا جوهر موضوع خواص یا صفات است و دکارت میان نفس یا جوهر نفسانی و بدن یا جوهر ممتد فرق نهاده است (تعاریف ششم و هفتم).^۵ فقط این دو نوع جوهر وجود دارند، اما امکان دارد جواهر جزئی متعددی هم همچون نفوس و ابدان وجود داشته باشند – همانطور که موضوعات متعدّد وجود دارند. اسپینوزا این تعریف اصول دکارت را نادیده می‌گیرد که می‌گوید:

1. the Scholastics 2. *Ibid*, p. 87. 3. substance 4. subject

۵. دکارت در پاسخ به دسته دوم اعتراضات پس از اینکه جوهر را به صورتی که در فوق ذکر شد، تعریف می‌کند (تعریف پنجم) در تعریف ششم می‌نویسد: آن جوهری را که فکر در آن بلاواسطه قرار می‌گیرد ذهن (mind) می‌نامم، و در تعریف هفتم می‌افزاید: آن جوهری را که موضوع بلاواسطه امتداد در فضا و اعراضی است که مستلزم امتداد است، مانند شکل، وضع، حرکت در فضا و جز آن جسم نامیده شده است (م).

«من نمی‌توانم از جوهر چیزی جز این قصد کنم که جوهر برای وجود داشتن به چیز دیگر نیاز ندارد. و در واقع فقط یک جوهر امکان دارد که به وضوح فهمیده شود که نیازمند چیز دیگری نیست یعنی خدا... به همین جهت است که کلمه جوهر آنطور که در حکمت مدرسی می‌گویند به خدا و اشیای دیگر به صورت متوازی^۱ اطلاق نمی‌شود، یعنی برای این تسمیه معنای مشترکی موجود نیست که آن را به خدا و اشیاء به طور مساوی اطلاق کنیم و ممکن باشد که به وضوح فهمیده شود.»^۲

مطابق این تعریف دوم جوهر یگانه است، و واژه‌ای است که به طور دقیق و صحیح فقط به خدا قابل اطلاق است، ولی دکارت همواره آن را در مورد جواهر مخلوق مانند نفس و بدن نیز به کار می‌برد.

اما وقتی که ما به اخلاق اسپینوزا مراجعه می‌کنیم از جوهر تعریفی می‌یابیم که قویاً یاد آور تعریف اخیر دکارت است. تعریف سوم اخلاق می‌گوید: «مقصود من از جوهر آن چیزی است که قائم به ذات است و به واسطه خودش متصوّر است، به عبارت دیگر، تصوّر آن نیازمند تصوّر شیء دیگر نیست که باید از آن درست شده باشد.»^۳

تعریف اسپینوزا در واقع هر دو تعریف دکارت را از جوهر درهم می‌آمیزد. جوهر، همچنانکه موضوع صفات است، قائم به ذات است، و فقط به واسطه خودش متصوّر است، به طوری که برای بودن و تصوّر شدن نیازمند چیز دیگری نیست. اسپینوزا در عدم تصدیق جواهر مخلوق و در تبدیل نفس و جسم به شوون و حالات، استوارتر از دکارت است. این نیست مگر تمثیلی دیگر از این واقعیت که اسپینوزا وقتی که دکارت را شرح می‌کرده نظرات خود را پنهان ساخته، و از گنجاندن هر مطلبی که در آثار دکارت پیدا می‌شود، و بیهوده، عرضه مطالب او را به شکل هندسی پیچیده می‌کند، از روی قصد خودداری کرده است.

1. univoce

2. *Ibid*, Vol. I, pp. 239-40.

۳. اخلاق، ترجمه نگارنده، چاپ دوم، بخش ۱، ص ۴.

دکارت در مثالهای استدلال هندسی، که ضمیمه پاسخ به دسته دوم اعتراضات است^۱ سه قضیه نخستین را اختصاص به دلایل وجود خدا می دهد. قضیه اول می گوید: «شناخت وجود خدا از صرف ملاحظه طبیعت او نشأت می گیرد.» این همان برهان وجودی بسیار معروف است که وجود واجب مندرج در تصور خدا یا موجود مطلقاً کامل است. قضیه دوم از صرف این واقعیت که تصور خدا در ما موجود است، برهان ائی وجود خدا را فراهم می آورد. این برهان نوعی استدلال علی است. تصور خدا و واقعیت عینی این تصور مندرج در ما نیست، نه به طور برابر و نه به گونه ای برتر^۲، بنابراین خدا علت آن است. در قضیه سوم «وجود خدا با این واقعیت ثابت شده که ما، که این تصور را داریم، خودمان موجودیم». اینجا برهان به این صورت درمی آید: من قدرت حفظ خودم را ندارم، وگرنه نمی بایست فاقد کمالی یا صفتی باشم. از آنجا که من بدون اینکه از سوی کسی حفظ شده باشم نمی توانم وجود داشته باشم، باید موجود دیگری مرا حفظ کند. این موجود که مرا حفظ می کند قدرت حفظ خودش را دارد و بنابراین امکان ندارد فاقد هیچ کمالی باشد. این موجود باید مطلقاً کامل باشد، یعنی خدا باشد. اسپینوزا در شرح هندسی خود دو قضیه یا دو دلیل نخستین را (در قضایای پنجم و ششم) بدون خرده گیری می پذیرد. اما برهان سوم دکارت را همچون برهانی ناپسند رد می کند. به نظر مفید می نماید که خرده گیری اسپینوزا و آنچه را به جای برهان قضیه سوم دکارت آورده مورد امعان نظر قرار دهیم.

دکارت دلیل سوم خود را درباره وجود خدا بر دو اصل متعارف هشتم و نهم بنا نهاد. اصل متعارف هشتم می گوید: «آن چیزی که می تواند امری بزرگتر یا سخت تر را انجام دهد می تواند امر کوچکتر را نیز به انجام برساند». اصل متعارف نهم می گوید: «خلق یا حفظ جوهر از [خلق یا حفظ] صفات یا خصوصیات جوهر عظیمتر است؛ بعلاوه خلق شیء عظیمتر از حفظ وجود

1. *The Philosophical Works of Descartes*, II, pp. 57-58.

2. eminently

آن است.» اسپینوزا هر دو اصل متعارف را نامعقول می‌یابد، و بنابراین آنها را در میان آن ده اصل متعارفی که از دکارت گرفته قرار نمی‌دهد. او اظهار می‌کند که در فهم واژه‌های سخت و آسانتر مشکل دارد؛ می‌گوید آنها امور نسبی‌اند که با علت تغییر می‌کنند و فاقد معنی مطلقند. وی خاطر نشان می‌کند که عنکبوت به آسانی تاری می‌تند، در حالی که انسانها آن را با سختی بیشتری می‌بافند.

با وجود این، اسپینوزا اصل متعارف هفتم دکارت را می‌پذیرد و آن را به این صورت بازگو می‌کند (اصل متعارف پنجم): «اگر شیء متفکری علم به کمالاتی دارد که فاقد آنهاست، اگر آنها در قدرت وی باشند فوراً آنها را از آن خود خواهد ساخت.» طبق نظر دکارت اراده بدون اینکه مرتکب خطا شود آن خیری را قصد می‌کند که آن را به وضوح می‌شناسد، و اراده می‌داند که بزرگترین خیر آن است که کمالاتی را که ندارد واجد آنها باشد نه فاقد آنها. بنابراین، اگر بتواند، آنها را به خود خواهد داد. زیرا در نظر دکارت «خیر بزرگتر مساوی کمال بزرگتر است». لذا اصل متعارف هشتم دکارت ممکن است به این صورت تفسیر شود که بگوییم: آن چیزی که می‌تواند خیر یا کمال بزرگتر را انجام دهد می‌تواند خیر کوچکتر یا کمال کوچکتر را هم به انجام برساند، زیرا به دست آوردن خیر کمتر برای آن آسانتر است. کمال بزرگتر متضمن کمال کوچکتر است. ممکن است مقصود از آسانتر و سخت‌تر در این زمینه این باشد که برای کسب درجه معینی از کمال کوشش بیشتر یا کمتری لازم است.

اسپینوزا در شرح خود در خصوص اصل متعارف هشتم دکارت با وی به مشاجره می‌پردازد و نمی‌تواند معنای قابل قبولی بیابد. چنانکه در فوق مذکور افتاد، او خاطر نشان می‌سازد که واژه‌های آسان و سخت فاقد معنای مطلقند و فقط معنای نسبی دارند. دکارت توانست این نکته را بپذیرد. یگانه نکته موضوع بحث این است که نسبت به چه؟ اگر مقصود این باشد که نسبت به طبیعت یا کمال من (زیرا ما فقط می‌اندیشیم را می‌شناسیم)، در این صورت اصل متعارف

خواهد گفت: آن منی که می‌تواند کمال بزرگتر را فراهم آورد می‌تواند کمال کوچکتر را هم تحصیل نماید.

اسپینوزا بدون اینکه ضرورت داشته باشد، با تلقین معانی متنوع آسانی و سختی، موضوع بحث را پیچیده می‌کند. او اولاً تلقین می‌کند که دکارت نمی‌تواند از به سختی ناممکن را اراده کند، و از به آسانی نیز نمی‌تواند امری را قصد کند که مستلزم تناقض نیست یا ممکن است. او خاطر نشان می‌سازد که دقیقاً همانطور که میان شیء و لاشیء واسطه نیست، میان ممکن و ناممکن هم واسطه نیست، و لذا او انکار می‌کند که آن کسی که می‌تواند ناممکن را انجام دهد بتواند ممکن را هم به انجام برساند. ممکن است دکارت به این پاسخ دهد که این دلیل سست است، زیرا او هیچ‌جا مشکل را با ناممکن یکی نکرده است. ثانیاً اسپینوزا تلقین می‌کند که مقصود دکارت از **عظیمتر** و **سخت‌تر** آن چیزی است که کاملتر است، و مقصودش از **آسانتر** آن چیزی است که از کمال کمتری برخوردار است. اسپینوزا این را مبهم تلقی می‌کند؛ زیرا او انکار می‌کند که آن کسی که می‌تواند بیشتر را انجام دهد در همان وقت و در همان کار می‌تواند کمتر را به انجام برساند، مثلاً اگر من تمام قدرت خود را در حفظ موجودیت خود به کار برم، دیگر نمی‌توانم آن را وقف انجام چیزهای کمتر، حتی اگر آسانتر باشند، بکنم. به نظر می‌آید این بدین جهت باشد که او به واژه‌های **آسانتر** و **سخت‌تر** معنای کاملاً خاصی می‌دهد که هرگز مقصود دکارت نبوده است. مقصود دکارت این نبود که کسی که کمالی را تحصیل می‌کند در همان وقت و در همان فعل می‌تواند کمال کمتر یا آسانتر را به دست آورد. اگر فردی تمام کوششها و توجه خود را در خصوص وظیفه مخصوصی به کارگیرد، آشکار است که نمی‌تواند در همان زمان کار کمتری را انجام دهد، مهم نیست که آن کار چه اندازه آسان باشد، عیناً مانند فردی که تمام پول خود را صرف خرید شیء معینی کرده و برای خرید شیئی دیگر پولی نگذاشته است، مهم نیست آن شیء

چقدر کم بیارزد. آنچه دکارت قصد کرده مفهومی کاملاً ساده است: کسی که مستعد کمال بیشتر است، مستعد کمال کمتر نیز هست، زیرا کمال بیشتر مستلزم قدرت و واقعیت بیشتر است تا کمال کمتر. این معنی با این اصل متعارف (اصل متعارف هشتم در اسپینوزا، چهارم در دکارت) سازگار است که می‌گوید: «هر واقعیت یا کمالی که در شیئی موجود است، آن به صورت برابر^۱ یا برتر در علت نخستین یا تام وجود دارد». به عبارت دیگر، علت برتر بیشتر از معلولش کمال دارد، و همین معلول را آسانتر از علتی پدید می‌آورد که کمالش برابر با معلول است. مثال عنکبوتی که تارش را می‌تند گمراه کننده است؛ زیرا انواع مختلف حیوانات را به حسب اندامواره آنها مقایسه می‌کند. گفته شده است که انسان کاملتر از عنکبوت است، زیرا او کمال یا واقعیتی بیشتر از عنکبوت دارد، اما نه برای اینکه او می‌تواند تمام هنرها را به همان خوبی عنکبوت یا بهتر از آن انجام دهد.

اسپینوزا اصل متعارف نهم دکارت را که در قسمتی از آن می‌گوید «خلق یا حفظ جوهر، عظیمتر از خلق یا حفظ صفات یا حالات جوهر است» انکار می‌کند. دلیل او این است که صفت و جوهر صوراً یا ذاتاً با هم فرق ندارند بلکه فقط در فکر با هم متفاوتند. این خرده‌گیری صرفاً دلالت بر این می‌کند که دکارت و اسپینوزا صفت را یک جور تعریف نمی‌کنند. در نظر اسپینوزا جوهر و صفت صوراً تفاوت ندارند. به طوری که می‌توان از اخلاق و مکاتبات او^۲ استفاده کرد، اسپینوزا مدعی است که جوهر و صفت عین هم هستند، و

1. formally

۲. اسپینوزا به دووریس می‌نویسد: «مقصود من از جوهر آن چیزی است که در خودش است و به واسطه خودش متصور است، یعنی تصورش مستلزم چیز دیگری نیست. مقصود من از صفت هم همین است. جز اینکه آن نسبت به عقل صفت نامیده شده است، که عقل طبیعی چنین و چنان را به جوهر اسناد می‌دهد.» ر.ک. به:

(م.) *The Correspondence of Spinoza, Letter IX, p. 108*.

باز مراجعه شود به کتاب اخلاق، ص ۵ و پاورقی شماره ۱۳.

اختلاف آنها فقط در این است که صفت از دیدگاه عقل جوهر است، درست همانطور که صاف و سفید یک چیزند و تنها نسبت به بیننده تفاوت دارند. آشکار است که طبق این تعریف شیئی که جوهر را خلق یا حفظ می‌کند عظیمتر از چیزی نیست که صفات را خلق و حفظ می‌کند. اما دکارت به وضوح و صراحت میان حالات، کیفیات، خواص و صفات فرق نمی‌گذارد، چنانکه در اصول خود توضیح می‌دهد (۱، ۵۶):

«و در واقع وقتی که ما از حالات سخن می‌گوییم مقصودمان همان چیزی است که در جای دیگر صفت یا کیفیت خوانده شده است. ولی وقتی که ما ملاحظه می‌کنیم که جوهر به واسطه آنها تحوّل یا تنوع یافته است، از کلمه حالت استفاده می‌کنیم... و بالاخره وقتی که ما اغلب ملاحظه می‌کنیم که این حالات یا کیفیات در جوهر هستند ما آنها را صفات می‌نامیم. و از آنجا که هر نوع تغیر در خدا فهم‌ناشدنی است نمی‌توانیم به او حالات یا کیفیات نسبت دهیم بلکه فقط صفات نسبت می‌دهیم، و حتی آنچه را در مخلوقات هرگز به صور مختلف وجود ندارد، مانند وجود و دیمومت، در شیء موجود و دیرنده نباید کیفیات یا حالات نامید، بلکه باید صفات نامیده شود.»^۱

دکارت پس از بیان این مطلب بر آن می‌شود تا میان صفاتی که تعلق به اشیاء دارند و صفاتی که متعلق به فکرنده فرق بگذارد (۱، ۵۷). برای مثال گفته شده است که زمان با دیرندگی فرق دارد در اینکه زمان فقط حالتی از فکر است. دکارت بعداً (۱، ۶۱) میان حالت و جوهر فرق می‌گذارد، به واسطه مشاهده اینکه «ما می‌توانیم جوهر را بدون حالت که می‌گوییم با آن فرق دارد به وضوح تصوّر کنیم»^۲، اما برعکس نمی‌توانیم بدون ادراک جوهر ادراکی از این حالت داشته باشیم». سرانجام، میان جوهر و هر یک از صفات آن

1. *The Philosophical Works of Descartes*, Vol. I, Prin. L VI, p. 241.

مقصود این است که اصطلاح حالت، صفت و کیفیت در واقع با هم فرق ندارند و اختلاف آنها فقط به حسب اعتبارات و موارد استعمال است (م). ۲. همان؛ ص ۲۴۴.

تمایز عقلی موجود است (۱، ۶۲). مثلاً، دیرندگی فقط ذهناً متمایز از جوهر است. همچنین فکر و بُعد از جوهرهای متبوعشان تنها در ذهن متمایز دارند (۱، ۶۳).

اگر صفت و جوهر فقط در فکر با هم فرق داشته باشند، در این صورت به سختی می‌توان اعتقاد داشت به اینکه «خلق و حفظ جوهر عظیمتر از خلق و حفظ صفات یا خصوصیات جوهر است». برای معنی دار کردن این مطلب باید بپذیریم که زمانی که دکارت تأملات^۱ و ذیل پاسخ به دسته دوم اعتراضات را نوشت، واژه صفت را تسامحاً به کاربرد تا بدان وسیله به هر کیفیتی یا خاصه‌ای اشاره کند، و مقصودش این بود که جوهری را که موضوع کیفیات یا صفات است از کیفیات یا صفاتی که در آن و به واسطه آن موجودند فرق بگذارد. بنابراین، جوهر منطقی بر صفتش تقدم دارد و ممکن است بدون آن به تصور آید. و صفت موضوع یا جوهری را پیش فرض می‌کند که به واسطه آن وجود می‌یابد و تصور می‌گردد. آنچه در اینجا دکارت از صفت قصد می‌کند همان است که مقصود اسپینوزا از حالت است (اخلاق، ۱، تعریف پنجم). از آنجا که جوهر واقعیت یا کمال بیشتری دارد تا حالت، آن چیزی که جوهر را خلق و حفظ می‌کند عظیمتر از آن چیزی است که خالق و حافظ حالت است. استعمال حالت به این معنی، چنانکه ما ذکر کردیم، مطابق فرقی است که دکارت در اصول خود (۱، ۶۱) میان جوهر و حالت می‌گذارد.^۲ به هر حال اسپینوزا صفت

1. Meditations

۲. دکارت دو نوع تمایز حالت تشخیص می‌دهد. نوعی تمایز میان حالت و جوهری که این حالت متعلق به آن است. نوع دوم تمایز میان حالات جوهری واحد. نوع اول بدین صورت شناخته می‌شود که می‌توانیم جوهر را بدون آن صریحاً تصور کنیم، در حالی که نمی‌توانیم بدون جوهر از آن ادراکی داشته باشیم (Ibid, Prin. LXI, p. 244) (م). یعنی که تصور حالت وابسته به تصور جوهر است ولی تصور جوهر وابسته به تصور حالت نیست. چنانکه ملاحظه می‌شود این همان سخن اسپینوزاست (م).

را به همان معنی به کار می‌برد که دکارت آن را قبلاً در اصول به کار برد، یعنی مقوم ذات جوهر، و از همین نظر چنانکه دکارت خود تصدیق کرد جوهر و صفت فقط در فکر با هم فرق دارند، نه در واقع. فقط با نظر به اصول است که اصل متعارف نهم^۱ معنی نمی‌دهد.

اکنون برمی‌گردیم تا دلیل خود اسپینوزا را از قضیه هفتم (بخش اول، قضیه سوم دکارت) مورد بررسی قرار دهیم، که می‌گوید: «وجود خدا از این واقعیت نیز مبرهن شده است که ما خود که تصویری از او داریم موجودیم». دلیل اسپینوزا به صورت ذیل درمی‌آید: از آنجا که (طبق اصل متعارف ششم، اصل متعارف دهم دکارت) در تصور یا مفهوم هر شیئی وجود ممکن یا واجب مندرج است، هر اندازه درجه کمال یک شیء عظیمتر باشد به همان اندازه ضرورت وجودش عظیمتر است، و از طرف دیگر، به تناسب اینکه شیئی به حسب طبیعت خود مستلزم وجود واجب باشد، کاملتر است (حکم اول). خلاصه وجود و کمال از هم جدانشدنی هستند و به تناسب هم متغیر می‌شوند؛ هر اندازه کمال بیشتر، همان اندازه ضرورت وجود عظیمتر است. این قضیه از پیش فرض می‌کند که وجود را درجاتی است از ناممکن به ممکن، و از ممکن تا وجود ضروری مطلق، که مطابق درجات کمال است، که از صفر تا کمال متناهی و از آن تا نامتناهی گسترش می‌یابد. از اینجا نتیجه می‌شود که آنچه مستلزم وجود ضروری است، آن موجودی است که از جمیع جهات کامل یا خداست (نتیجه). پس از آن حکم دوم می‌گوید که «طبیعت موجودی که قدرت حفظ خود را دارد مستلزم وجودی ضروری است». این از اصل متعارف دهم اسپینوزا (اصل متعارف دوم دکارت) نتیجه می‌شود که می‌گوید «همان قدرتی که برای حفظ چیزی لازم است همانند همان قدرتی است که

برای خلق آن لازم است». شیئی که قدرت خلق و حفظ خود را دارد وجودش واجب است، زیرا وابسته به علّی خارجی نیست. بنابراین، می‌توان مبرهن ساخت (قضیه هفتم) که چون من وجود دارم ولی قدرت حفظ خود را ندارم، لذا باید به وسیله موجود یا قدرتی که بالضروره موجود و بنابراین مطلقاً کامل است حفظ شده باشم. یعنی از این واقعیت که من هستم برمی‌آید که خدا بالضروره موجود است.

در واقع برهان اسپینوزا درباره وجود خدا بسیار پیچیده‌تر از برهان اصلی دکارت است. او باید به صورت اصل متعارف بپذیرد که وجود و کمال از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند و به تناسب هم دگرگون می‌شوند. او همچنین برخلاف دکارت فرض می‌کند که درجات کمال از صفر تا متناهی و از متناهی تا نامتناهی می‌رسد، همانطور که درجات وجود از ناممکن به ممکن و از ممکن تا به موجود مطلقاً واجب منتهی می‌شود. این فرض که اسپینوزا سخت بر آن تکیه می‌کند کاملاً قابل تردید است. اسپینوزا قبلاً (وقتی که آن را به دکارت نسبت داد)، با انکار واسطه میان ممکن و ناممکن آن را مورد انتقاد قرار داد. در مقابل، هنگامی که دکارت در اصل متعارف دهم می‌گوید که وجود ممکن به امکان عام، یا ممکن به امکان خاص مندرج در مفهوم موجود متناهی است، و موجود واجب مندرج در مفهوم موجود برتر کامل، او هیچ‌جا از درجات وجود واجب سخن نمی‌گوید. در نظر دکارت میان موجود ممکن و ناممکن یا میان موجود ممکن و موجود واجب واسطه نیست. از مرز وجود ممکن تا وجود واجب طفره وجود دارد، همانطور که از متناهی تا نامتناهی. برخلاف آن، در فلسفه اسپینوزا پذیرفته شده است که مطابق با درجات کمال، درجات وجود محقق است، و از اینجاست که آنچه وجودش کاملتر است واجبتر از چیزی است که کمال کمتری دارد. در نظر دکارت کمال و واقعیت درجاتی دارند، اما

مطابق با درجات وجود نیستند. فقط در مورد موجود کاملاً مطلق ضرورت وجود به صورت صفت ذاتی درآمده است. تمام اشکال دیگر کمال فقط وجود ممکن یا ممکن خاصند، زیرا ذات و وجود آنها وابسته به اراده و قدرت خداوند است.

ممکن است سومین برهان دکارت درباره وجود خدا بدون به کارگیری اصول متعارفه هشتم و نهم مورد نزاع، و بدون ساختن فرضیات مورد تردید اسپینوزا تقریباً به صورت ذیل بازگو شود: (۱) من فاقد قدرت حفظ خود از لحظه تا لحظه‌ای دیگر هستم، زیرا آن از تصوّر واضح و متمایز طبیعتم به عنوان موجودی متفکر بر نمی آید؛ (۲) بنابراین، موجودی که قدرت حفظ خود را دارد مرا حفظ می کند؛ (۳) این موجودی که قدرت حفظ خود را دارد همچنین صاحب صفات کمال مطلق و وجود واجب است، و بنابراین خداست؛ (۴) پس واقعیت وجود من برهان وجود خداست.

برهان خود اسپینوزا به این قضیه اساساً متکی بر دلیلهای مشابه است: (۱) طبیعت موجودی که قدرت حفظ خود را دارد مستلزم وجود واجب و کمال مطلق است (حکم دوم، اصل متعارف دهم)؛ (۲) من موجودم، اما فاقد قدرت حفظ خود هستم؛ (۳) من به وسیله موجود مطلقاً کاملی حفظ شده‌ام که او بالضروره موجود است یعنی خداست. حکم اول اسپینوزا با فرضی که از درجات کمال و مطابق آن از درجات وجود دارد، هرگز برای برهان قضیه هفتم ضرورت ندارد. خاطر نشان ساختن این نکته در اینجا از نظر تاریخی سودمند است که اسپینوزا دلیل اساسی حکم اول و قضیه هفتم را در شق دوم برهان وجود خدا در کتاب اخلاقش با هم ترکیب کرده است.^۱ او در آنجا نخست به صورت یک حقیقت خودبدیهی می گوید:

۱. اخلاق، بخش ۱، قضیه نهم، ص ۲۱.

«عدم توانایی به وجود داشتن ضعف است، برعکس چنانکه خودبدیهی است توانایی به وجود، قدرت است... اما ما خودمان موجودیم یا در خود یا در چیز دیگری که بالضروره موجود است. بنابراین موجود نامتناهی مطلق، یعنی خدا بالضروره موجود است.»

اسپینوزا خودبدیهی می‌داند که وجود داشتن، قدرت است، اما این فقط در صورتی خودبدیهی است که ما حکم اول اصول فلسفه رنه دکارت را بپذیریم؛ اسپینوزا آن را در فهرست اصول متعارفه خود در آغاز اخلاق نمی‌گنجاند. این تمثیل دیگری است از اینکه اسپینوزا چگونه در اثر خود دلیلی به کار برده که قبلاً ادعا کرده بود آن را از دکارت گرفته است.

تفکرات مابعدالطبیعی اسپینوزا

تفکرات مابعدالطبیعی اسپینوزا، که در ذیل شرح هندسی او از دکارت آمده، از دو بخش ترکیب یافته و با روش تحلیلی اصول فلسفه دکارت نوشته شده است. بخش اول درباره مفاهیم اساسی مابعدالطبیعی، مانند تعریف موجود و حالات فکر و موجود، ذات و وجود بحث می‌کند. در اینجا برای نخستین بار منظور اسپینوزا از واژه‌های ضروری، ناممکن، ممکن عام، ممکن خاص^۱ که اساس فهم اخلاق او هستند ظاهر می‌شود. بعلاوه در آغاز کار میان مفهوم سرمدیت که مربوط به خدا یا جوهر غیرمخلوق است و دیرندگی یا زمان که حالتی از فکر است، و در مورد وجود مخلوقات متناهی به کار رفته تمایزی مهم نشان داده می‌شود. همچنین در آنجا نمایش ساده و روشنی از معنای حق و باطل و نسبت خیر و شر که برای فهم اثر اخیر وی ارزشمند است وجود دارد. در سرتاسر بخش اول، پیوسته به تصور خدا و اینکه استفاده از آن واژه‌ها درباره خدا چگونه ممکن است فهمیده شوند اشاره می‌شود.

1. the contingent

بخش دوم اساساً مربوط به بحث صفات خداست. اسپینوزا مانند دکارت برای صفت فکر مقام خاصی قائل می‌شود، که گفته شده به خدا به عنوان جوهر نامتناهی و نامخلوق تعلق دارد، و صفت بعد را که فقط متعلق به اجسام است حذف می‌کند. صفات دیگری که مورد بحث قرار گرفته‌اند، تمایزات منطقی^۱ [اعتبارات عقلی] می‌باشند که ذاتی و مخصوص خداوند هستند. برخی از این صفات خدا مانند عقل، اراده، حیات، قدرت مطلقه و امثال آن مبین ذات فعال خدا هستند. صفات دیگر نظیر وحدت، سرمدیت، ضرورت و امثال آن حالت وجود او را بیان می‌کنند (فصل ۱۱). در حالی که تقسیم اسپینوزا از این صفات ابتکاری است، رهیافت کلی آن، یادآور دکارت، ابن میمون و توماس اکویناس است. این نکته بیشتر به واسطه این اظهار نظر جدی وی که اراده، عقل، و قدرت در خدا جدای از هم نیستند (فصل ۸) مبرهن شده است. از آنجا که متعلق علم خدا خارج از او نیست، او خود متعلق علم خود است (فصل ۷). این نظریه یادآور نظر دکارت است که هر نوع حقیقت و تصور سرمدی را که مستقل از خدا باشد انکار نموده، و تأیید می‌کند که تمام حقایق به اراده و عقل نامتناهی خدا وابسته‌اند. این نظریه از دید تاریخی ممکن است به عقیده ارسطو برگردانده شود که، به خدا فقط عقل بالفعل را می‌توان نسبت داد و نه عقل بالقوه را. موضوعی که شایسته توجه خاص است بحث اسپینوزا درباره اراده آزاد در خدا و انسان است. طبق دیباچه مایر، اسپینوزا در مورد اینکه در خصوص اراده، مخصوصاً درباره تفاوتی که دکارت میان اراده و عقل قائل شد، موافق نظر دکارت نیست نکته ویژه‌ای را مطرح کرده است.

دکارت در اصول فلسفه خود (۱، ۳۲) می‌گوید:

«در ما دو نوع حالت فکر است، ادراک فاهمه و فعل اراده ... بنابراین ادراک حسی، تخیل و تصور اشیائی که معقول محضند، دقیقاً طرق مختلف ادراکند، اما

1. logical distinctions

خواهش، تنفر، تصدیق، انکار، شک، تماماً حالات مختلف اراده‌اند.^۱ قوه فاهمه ذاتاً منفعل است؛ قوه اراده ذاتاً فعال. گفته شده است که نابرابری اراده و عقل منشأ بزرگ خطاست، چرا که اراده همانطور که با تصوّرات واضح و متمایز موافقت می‌کند، به تصوّرات مبهم و کاذب هم تعلق می‌گیرد. دلیل آزادی ذهن در شک کردن و در خودتصمیم‌گیری^۲، آن است که در محدوده عقل و براساس تصوّرات واضح و متمایزی که عقل درک می‌کند صورت می‌گیرد. خطا نتیجه بد به کارگیری اراده آزاد ماست در اینکه بيموقع به تصدیق می‌پردازد. همانطور که اسپینوزا می‌گوید «برای انسان خطا چیزی نیست مگر فقدان به کارگیری کامل و درست آزادی» (تبصره قضیه پانزدهم، بخش ۱). از دید تاریخی ممکن است گفته شود که تعریف دکارتی اراده، مفهوم رواقی^۳ اراده، به عنوان قوه انتخاب را با نظر به اشیاء خیر و شرّ درهم می‌آمیزد. این امر هر چه واضحتر در تأملات ظاهر می‌شود، آنجا که دکارت می‌گوید که اراده آزاد ما

«فقط عبارت است از قدرت ما بر انتخاب فعل یا ترک آن – یعنی توانایی ما بر تصدیق یا انکار، اقدام، یا اجتناب. یا به معنای دقیقتر، اراده آزاد ما فقط عبارت است از اینکه ما در تصدیق یا انکار، اقدام یا اجتناب از اموری که به واسطه فاهمه تلقین شده‌اند، به طریقی عمل می‌کنیم که احساس نمی‌کنیم که نیرویی خارجی ما را وادار به تصمیم کرده است.»^۴

در اینجا اراده برابر است با قدرت انتخاب در مورد درستی و نادرستی تصوّرات، و همچنین اموری که متعلق خواهش یا نفرتند. به عبارت دیگر، اراده هم وظیفه نظری دارد و هم وظیفه عملی. اراده در مورد درستی و نادرستی تصوّرات حکم می‌کند، و مطابقت تصوّرات را با اشیای موجود تصدیق یا انکار می‌نماید، و همچنین اعمالی را برمی‌گزیند که فرد متمایل به انجام آنهاست.

1. *The Philosophical Works of Descartes*, Vol. I, p. 232.

2. self-determination

3. Stoic

4. Descartes, *Meditations*, 4, p. 175.

دکارت میان اراده به عنوان قوه حکم و اراده به عنوان قوه انتخاب فرق نمی‌گذارد، بلکه هر دو وظیفه را تحت عنوان «قدرت انتخاب» ترکیب می‌کند. اسپینوزا در تفکرات مابعدالطبیعی خود از تعریف دکارتی اراده عمداً فاصله می‌گیرد، اگرچه نظریه آزادی اراده را همچنان می‌پذیرد. او می‌گوید «اراده تصدیق یا انکار این است که چیزی خوب است» (بخش ۲، فصل ۱۲، بند ۱۱). بنابراین، اراده با وظیفه اصلی تصدیق و انکار ذهن یعنی حکم یکی است. از اینجا نتیجه می‌شود که اراده انسان تا آن حد آزاد است که ذهن انسان خودمختار است که شک کند و تصدیق و انکار نماید. به تعبیر خود اسپینوزا، «آن اعمال ذهنی [تصدیقا و انکارها] ... که علتی جز ذهن انسانی ندارند اراده^۱ نامیده می‌شوند». پس وقتی که ذهن انسان علت کافی این قبیل اعمال تلقی شود اراده نام می‌گیرد (بخش ۲، فصل ۱۲، بند ۸). اسپینوزا در این امر با دکارت کاملاً موافق است که اراده انسان باطناً آزاد است؛ اختلافش با دکارت در این است که اراده را با عمل حکم یکی می‌داند. بعلاوه، در نظر اسپینوزا، اراده بی تفاوت یا لاموجب^۲ نیست، زیرا ذهن در اندیشیدن یا حکم کردن طبیعتاً بی تفاوت نیست. ذهن ذاتاً فعال و در تصدیق و انکار افکارش آزاد است و بنابراین، اراده بی تفاوت در واقع عبارتی متناقض است. زیرا بی تفاوت بودن اراده، تعری آن از فکر خواهد بود، که لازمه آن توقف در وجود است. ذهن یا شیء متفکر خود را به واسطه افعال قطعی اراده می‌نمایاند، تنها مخلوقی که فاقد ذهن است، مانند خر بوریدان^۳ بی تفاوت یا به طور نامحدود در حالت

۱. volition: مقصود اراده جزئی و تصمیم است (م.).

2. indeterminate

۳. Buridan's ass: این سفسطه به بوریدان (۱۲۵۹-۱۳۶۵ میلادی) فیلسوف و عارف فرانسوی نسبت داده شده است: اگر خر گرسنه‌ای دقیقاً در میان دو کومه یونجه خشک که از هر جهت همانندند جا داده شود، آن حیوان برای ترجیح کومه‌ای به کومه دیگر مرجحی نخواهد داشت و در نتیجه گرسنگی خواهد کشید تا بمیرد (پاورقی A، ص ۱۵۸ ایضاً به ترجمه اخلاق پاورقی ۱۹۶ ص ۱۳۳).

بی‌تصمیمی خواهد ماند. حکم یا تصمیم به اینکه در موقعیت معینی انتخاب خاصی انجام نپذیرد، مثلاً در مورد شک، خود عمل اراده آزاد است. بنابر نظر اسپینوزا اراده^۱ و انتخاب^۲ نباید با هم خلط شوند.

بالاخره، اراده و میل از هم متمایزند. اراده حکم می‌کند به اینکه آیا اشیاء مورد تمایل خیرند یا شرّ، و در نتیجه باید آنها را پیگیری کرد یا از آنها اجتناب ورزید. میل مستقلاً از اراده آغاز می‌شود، اما در خصوص موجود عاقل جهت ارضای او وابسته به اراده است. به همین جهت است که اسپینوزا مفهوم می‌را که از توماس اکویناس و در نهایت از ارسطو گرفته شده که «اراده میل است»^۳ صریحاً رد می‌کند، زیرا در این صورت باید پذیرفت که اراده آزاد عبارت است از آزادی انتخاب. در نظر اسپینوزا ماهیت اراده عمل حکم است و نه آن انتخابی که از حکم به خیر و شرّ نتیجه می‌شود. امکان دارد کسی در انتخاب بی‌تفاوت باشد اما نه در اراده به انتخاب یا عدم انتخاب، آزادی اراده اجتناب‌ناپذیر است. مشکل این نیست که ثابت شود که اراده آزاد است، بلکه مشکل این است که آیا ممکن است گفته شود که اراده آزاد نیست. به این نکته مهم باید توجه داشت که دکارت، خود، امکان آزادی بی‌تفاوتی را پذیرفته است، اما آن را به پایین‌ترین درجه آزادی تنزل داده است.^۴ در نظر دکارت، آزادی بی‌تفاوتی امکان دارد، زیرا او آزادی اراده را تا حدّی با آزادی انتخاب و در نهایت با آزادی میل یکی دانسته است. به عقیده اسپینوزا، چنانکه در بالا ذکر شد، آزادی اراده فقط مربوط به حکم است، اراده، میل و انتخاب جدای از یکدیگرند.^۵

1. will

2. choice

3. Frederick Copleston, S.J., *A History of Philosophy* (Westminster, Maryland, 1962), II, pp. 380-81.

۴. تأملات، تأمل چهارم، ص 175.

5. David Bidney. *The Psychology and Ethics of Spinoza* (New York, 1962), pp. 115-28.

ظاهراً مشکلی که اسپینوزا را بیشتر به زحمت انداخته و او بکرات به آن توجه کرده این بوده است که همه‌توانی و همه‌دانی خدا را با آزادی انسان چگونه سازگار نماید. دکارت در اصول فلسفه با این مشکل مواجه شده، و پارسایانه نتیجه گرفته که فکر متناهی ما نمی‌تواند ذهن نامتناهی خدا را فهم کند، و اینکه ما نمی‌دانیم که خدا چگونه انسان را در انتخاب خود آزاد گذاشته است.^۱ اسپینوزا در تفکرات مابعدالطبیعی این اعتراف به جهل را از طرف خود تکرار می‌کند (بخش ۱، فصل ۳). او استدلال می‌کند که ما به وضوح و تمایز می‌بینیم که در اعمال خود آزادیم، و در عین حال با همان وضوح درک می‌کنیم که هر چیزی وابسته به خداست، و اینکه هیچ چیزی وجود نمی‌یابد جز آنچه از ازل به وسیله خدا مقدر شده باشد. هر دو قضیه باید صادق باشند، حتی اگر منطقاً با هم ناسازگار باشند. با وجود این «سازگار ساختن آزادی انتخاب با تقدیر الهی فراتر از درک انسان است». بعداً در اخلاق خود با انکار آزادی اراده به نفع همه‌توانی خداوند مسأله را حل می‌کند.

در پایان ممکن است گفته شود که اصول فلسفه رنه دکارت اسپینوزا با تفکرات مابعدالطبیعی وی که از دید تاریخی اهمیت دارد، نه فقط برای فهم برداشت اسپینوزا از مقصود دکارت مهم است بلکه همچنین برای ارزیابی تکامل فکر اسپینوزا حائز اهمیت است. نوع هندسی برهان او را مجبور ساخت تا مقدار زیادی از مطالب را حذف کند و تنها آن اصول متعارفه، تعاریف و

۱. اصل ۴۱: در اینکه چگونه می‌توان آزادی اراده را با تقدیر وفق داد. ما اگر به خاطر بیاوریم که فکر ما متناهی است، و همه‌توانی خداوند، که بدان وسیله نه تنها آنچه را هست یا ممکن است باشد می‌داند، بلکه همچنین آن را اراده فرموده و مقدر کرده است، نامتناهی است، در این صورت هرگز مشکلی نخواهیم داشت. بدین طریق ممکن است آنقدر هوشمند باشیم که به وضوح و تمایز بدانیم که این قدرت و توانایی در خدا هست، اما برای فهم اینکه خداوند چگونه فعل آزاد انسان را لاموجب رها می‌کند کفایت نمی‌کند؛ و از طرف دیگر ما به آزادی و لاموجبیتی که در ما هست آنچنان آگاهیم که هیچ چیزی را واضحتر و کاملتر از آن درک نمی‌کنیم (اصول فلسفه، بخش ۱، اصل ۴۱) (م.).

قضایا را انتخاب و انتزاع نماید که امکان دارد در یک نظام متلائم خلاصه شوند. این مطلب همچنانکه خاطرنشان شد شرح را بیش از حد ساده کرد و اندیشهٔ دکارت را بیشتر به ظاهر سازگارتر از آنچه هست جلوه داد. اسپینوزا بکرات در شرح خود از سومین دلیل دکارت برای وجود خدا (بخش ۱، قضیهٔ هفتم) کوشید با مطرح کردن دلیلهایی از خود، که دکارت آنها را مسلماً ردّ می‌کرد، کار وی را اصلاح کند. اسپینوزا حتی وقتی که از دکارت انتقاد نمی‌کند از اثر دکارت برداشت شخصی می‌کند، و با اینکه هر چه بیشتر کوشش کرده که افکار خود را بپوشاند و از سوی دکارت سخن بگوید، بیشتر در سخن گفتن از جانب خود موفق شده است. او مکرراً افکار خود را با افکار دکارت به روشی درآمیخته که دکارت را وادار ساخته تا عنوان کند که آنچه او بیشتر نیاز داشته دفاع از دوستان و پیروانش بوده است.

اسپینوزا از اینکه خود را شاگرد دکارت نشان داد سود زیادی برد، و او همواره از وی با تقدیر و احترام بسیاری سخن گفت. درسهای بسیار مهمی که از دکارت آموخت ایمان به عقل و عدم اعتماد به عقایدی جزمی و سنتهای پذیرفته شده در فلسفه بود. او در به کارگیری روش عمومی ریاضی برای برهانی کردن حقیقت در مابعدالطبیعه و علوم از دکارت پیروی کرد، و در اینکه شناخت عقلانی و شهودی وجود و طبیعت خدا نخستین اصل مابعدالطبیعی و معرفت علمی را ساخته و پاسخ نهایی را به شکاکیت بنیادین فراهم آورده است با دکارت همراه شد. با وجود این با دکارت اختلافات مهمی پیدا کرد بویژه در تمایزی که دکارت میان حقیقت طبیعی^۱ و حقیقت مافوق - طبیعی^۲ قائل شد؛ او در تصوّر وحدت معرفت انسانی و سازگاری و اصولاً در وحدت علم، فلسفه و دین با دکارت انباز شد.

دیوید بیدنی^۳

1. natural truth

2. supernatural truth

3. David Bidney

دیباچه‌لویس مایر برای خواننده‌شایسته

تمام کسانی که به چیزی بیش از شناخت معمول اشیاء علاقه می‌ورزند، در این خصوص اتفاق نظر دارند که روش ریاضیدانان که نتایج خود را به وسیله تعاریف، اصول موضوعه و اصول متعارفه مُبرهن می‌سازند، بهترین و مطمئن‌ترین وسیله پژوهش و آموزش حقیقت در علوم است، و به راستی هم همین‌طور است؛ زیرا از آنجا که حصول معرفت متیقن و متقن به چیزی که نامعلوم است، فقط از طریق اموری امکان می‌یابد که قبلاً علم متیقن بدانها حاصل شده باشد، لذا این امور باید از پیش همچون پایه‌هایی استوار برگزیده و مرتب شوند، تا بتوان کل بنای علم بشری را بدون خوف از فرو ریختن ناگهانی و ویران شدن آنی (با کمترین برخورد) بر آنها بنا نهاد. هر کسی که مختصر اطلاعی از قاعده و نظم اصیل ریاضیات دارد، نمی‌تواند شک کند که آن مفاهیمی که محصلین ریاضیات آنها را به عنوان تعاریف، اصول موضوعه و اصول متعارفه طبقه‌بندی می‌کنند دقیقاً پایه‌هایی از آن نوعند. تعاریف، صریح‌ترین توضیحات ممکن اصطلاحات و کلماتند، که به وسیله آنها اموری که باید مورد بحث قرار گیرند شناسانده می‌شوند. اصول موضوعه و اصول متعارفه – یا مفاهیم مشترکِ ذهن – قضایایی چنان واضح و بدیهی‌اند، که اگر کسی کلمات و اصطلاحات آنها را بدرستی فهمیده باشد از تصدیق آنها امتناع نمی‌ورزد.

اما با وجود این انسان جز ریاضیات بندرت علمی می‌یابد که این روش را

دنبال کند.^۱ به جای آن تمام کار با روش دیگری که تقریباً به طور کامل متفاوت با روش ریاضی است انجام می‌یابد. در این روش تعاریف و تقسیمات پیوسته درهم بافته شده و احیاناً مسائل و توضیحات با هم در آمیخته‌اند.^۲ زیرا تقریباً همه چنین می‌اندیشیدند و حتی اکنون نیز عدهٔ کثیری که هم خود را مصروف تحصیل و تنظیم علوم کرده‌اند بر این باورند که روش نخستین، مخصوص مطالعات ریاضی است^۳ و در بقیهٔ علوم کارآیی ندارد.^۴ در نتیجه هیچ یک از اموری که آنها پدید می‌آورند با دلیلهای برهانی به ثبوت نمی‌رسد، بلکه فقط دلیلهای درست‌نما و احتمالی را روی هم انباشته، و بدین طریق کتابهایی درهم و بسیار قطور فراهم می‌آورند که شما در آنها چیزی که استوار و یقینی باشد نمی‌یابید. همه آن کتابها در واقع پر از جدال و اختلاف است، و آنچه که توسط کسی با دلیلهای بی‌اعتبار به ثبوت رسیده به زودی به وسیلهٔ دیگری و با همان سلاحها مردود شده است. بنابراین، ذهنی که آرزو داشت به حقیقت استواری نائل آید، و در اندیشهٔ ورود به بندرگاه امنی بود که از آنجا، پس از مسافرت امن و موفقیت آمیز بتواند به پناهگاه مأمول علم برسد، به جای آن خود را در دریای متلاطم عقاید می‌یابد، که این سو و آن سو کشانده شده، و در هر نقطه‌ای محصور طوفانهای جدال گشته، و دوباره به وسیلهٔ امواج عدم اطمینان پیوسته این طرف و آن طرف پرت می‌شود، بدون اینکه امیدی به بیرون آمدن از آن باشد. با وجود این، عده‌ای دگراندیش بودند، و در حالی که به وضع رقت‌بار فلسفه تأسّف می‌خوردند، این روش معمول مبتذل را رها کردند تا وارد طریقی جدید شوند، طریقی که بسیار دشوار و در عین حال با مشکلاتی

۱. B: اما با وجود این انسان چنین می‌یابد که علوم بندرت این روش را دنبال می‌کنند.

۲. A: در این روش تعاریف و تقسیمات باهم بافته شده و احیاناً با مسائل و توضیحات در آمیخته‌اند.

۳. B: مخصوص نظامهای ریاضی است.

۴. A: و علوم دیگر باید آن را بی‌اعتبار دانسته و مردود شمارند.

درگیر بود، به طوری که این احتمال می‌رفت که آنها جز ریاضیات سایر اقسام فلسفه را نیز که با روش و ایقان ریاضی مبرهن شده، برای اعقاب خود [به ارث] بگذارند. برخی از اینها فلسفه‌ای را که معمولاً در مدارس تعلیم داده می‌شد به صورت ریاضی درآوردند، در حالی که دیگران به دنیای فرهنگ، فلسفه جدیدی پیشنهاد کردند که با زحمات خود کشف کرده بودند.

با اینکه عدهٔ کثیری این زحمت را در مدتی بسیار طولانی بدون موفقیت^۱ تحمّل کرده بودند، ولی سرانجام آن ستارهٔ درخشان عصر ما رنه دکارت طلوع کرد و با روش جدید خود، نخست آنچه را که در ریاضیات برای پیشینیان قابل دسترسی نبود و نیز هرآنچه را معاصرانش می‌توانستند آرزو کنند، از تاریکی به روشنایی آورد. پس از آن پایه‌های استوار فلسفه را بنیان نهاد، که همچنانکه او خود مبرهن ساخت، ممکن شد که حقایق کثیری با نظام و یقین ریاضی روی آنها قرار داده شوند، و این امر برای کسی که نوشته‌های او را، که هنوز به طور کافی تحسین نشده‌اند، بدقت مطالعه کرده باشد از روز روشن آشکارتر است. با اینکه این مرد نجیب و بی‌نظیر در آثار فلسفی خود از روش ریاضی پیروی می‌کند، ولی روش او روشی نیست که معمولاً در اصول اقلیدس و سایر هندسه‌ها اعمال شده است – روشی که طبق آن نخست تعاریف، اصول موضوعه و اصول متعارفه ذکر می‌شوند، و پس از آن قضایا و برهانهای آنها می‌آیند – بلکه روشی است کاملاً متفاوت که او آن را روش درست و بهترین تعلیم می‌نامد، یعنی روش تحلیل. زیرا او در پایان^۲ پاسخ به دستهٔ دوم اعتراضات دو نوع برهان را قاطعانه درست می‌شناسد: یکی تحلیلی، که نشان‌دهندهٔ راه درستی است که در آن چیزی از روی قاعده کشف شده، چنانکه گویی قبلی است، دیگری ترکیبی، که در آن مجموعه‌ای طولانی از تعاریف، اصول موضوعه، اصول متعارفه، قضایا و مسائل به کار گرفته می‌شوند، به طوری که

۱. A: با موفقیتی ناچیز

۲. A: در شرف پایان

اگر خواننده‌ای چیزی را در نتایج انکار کند، فوراً به او نشان داده می‌شود که آن مندرج در مقدمات است، و بنابراین، سرسخت‌ترین و ستیزه‌جویترین خواننده را وادار می‌سازد که آن را تصدیق کند.

اما اگرچه یقینی که فراسوی خطر شک باشد، در هر دو نوع برهان وجود دارد، با وجود این آنها برای همه به طور مساوی سودمند و مناسب نیستند. زیرا از آنجا که اغلب مردم در علوم ریاضی ناآزموده‌اند، از هر دو روش ناآگاهند، هم از روش ترکیبی، که علوم مزبور طبق آن تحریر یافته‌اند، و هم از روش تحلیلی که آن علوم به وسیله آن کشف شده‌اند؛ بنابراین، آنها نه می‌توانند مطالب این کتابها را دریابند و نه می‌توانند آنها را برای دیگران توضیح دهند. به همین جهت عده کثیری که در اثر انگیزه کور^۱، یا به واسطه اعتماد بر حجیت دیگران بر آن شده‌اند که نام دکارتی بودن را به خود ببندند، در حالی که عقاید و اصول وی را فقط به حافظه سپرده‌اند، وقتی که موضوعی پیش می‌آید مدتها به وِزاجی و یاوه‌گویی می‌پردازند، ولی نمی‌دانند که چیزی را چگونه مبرهن سازند، درست همانطور که عادت مشائیان در خصوص فلسفه ارسطو بوده و هنوز هم هست.

برای کمک به این مردم غالباً در آرزوی کسی بودم که در هر دو نظام تحلیلی و ترکیبی مهارت داشته، از نوشته‌های دکارت کاملاً آگاه و به فلسفه وی عمیقاً وارد باشد، و بخواهد آنچه را دکارت به روش تحلیل نوشته به صورت ترکیب درآورد، و با روش هندسی معمول مبرهن سازد. در واقع، اگرچه من خود توانایی انجام این کار عظیم را ندارم و از ضعف خود کاملاً آگاهم، با وجود این به فکر انجام آن افتادم و حتی آن را شروع کردم. اما مشغله‌های دیگر، که من اغلب به واسطه آنها از انجام این مهم منصرف

می‌شدم، مرا از اتمام آن بازداشت. بنابراین بسیار خوشحال شدم وقتی که باخبر شدم که مؤلف ما وقتی که فلسفه دکارتی را به یکی از شاگردانش تعلیم می‌داده، تمام بخش دوم اصول و پاره‌ای از بخش سوم را، که به روش هندسی مبرهن ساخته بود، به اضافه برخی از سؤالات مهم و بسیار مشکل که در مابعدالطبیعه مطرح شده ولی دکارت توفیق حل آنها را نیافته^۱، به وی املا کرده است، و بر اثر درخواستها و تقاضاهای دوستانش موافقت نموده که هرگاه او خود این نوشته‌ها را اصلاح کرد و بسط داد، آن را به چاپ برساند. من هم تقاضای خود را به وی رساندم و با خرسندی به وی پیشنهاد کردم که اگر در چاپ آن به کمک من نیازی باشد بلاعوض انجام دهم. بعلاوه وی را تشویق نمودم و حتی از او درخواست کردم که بخش اول اصول را هم به همین ترتیب شرح کند و آن را پیش از مطالب دیگر قرار دهد^۲، تا این امکان ایجاد شود که از صورت نخستش، هم خوشایندتر گردد و هم بهتر فهمیده شود.^۳ او وقتی که این استدلال را درست تشخیص داد از ردّ خواهش دوست، و از اینکه خواننده را از استفاده محروم سازد خودداری کرد، و تمام زحمت ویراستاری و طبع را به عهده من گذاشت، زیرا او در حومه زندگی می‌کرد، دور از شهر بود، و بنابراین نمی‌توانست در شهر حضور یابد.^۴

۱. این جمله از اهمیت خاصی برخوردار است، زیرا دلالت بر این دارد که اسپینوزا کتاب تفکرات مابعدالطبیعی را به صورت بخشی از طرح تعلیم فلسفه دکارت نوشته، که آن را به کاسیریوس تعلیم می‌داده است. اما از آنجا که مایر می‌گوید سؤالاتی در آن مطرح می‌شود که دکارت حل نکرده است، لذا نباید آن را شرحی درست و روشن انگاشت، بلکه آن بحثی است از مسائل سنتی طبق فلسفه دکارتی (م).

۲. B: پیش از چیزهایی قرار دهد که قبلاً نوشته است.

۳. B: تا بهتر فهمیده شود و خوشایندتر باشد.

۴. B: برخلاف گفته مایر او فرصت دیدن آن را داشته، اغلاطش را تصحیح کرده و چیزهایی نیز افزوده است (ر.ک.:: Gebhardt 1/610, and Letter 12a). اما من این نامه را خواندم و چنین چیزی در آن ندیدم (ر.ک.:: The Correspondence of Spinoza. A. Wolf, Letter. XIII, p. 123).

پس ای خواننده شایسته، ما در این کتاب کوچک این مطالب را به تو تقدیم می‌کنیم:

بخش اول و دوم اصول فلسفه دکارت، با پاره‌ای از بخش سوم، و در خاتمه ذیلی که افکار نویسنده در مابعدالطبیعه است. اما وقتی که ما می‌گوییم بخش اول اصول و عنوان کتاب هم بر این دلالت می‌کند، قصد ما این نیست که هرچه دکارت آنجا گفته در اینجا با روش و برهان هندسی به ثبوت رسیده است، بلکه مقصود فقط این است که آن مطالب اصلی مربوط به مابعدالطبیعه که دکارت در تأملات خود آورده و درباره آنها بحث کرده در این بخش فراهم آمده است. اما آنچه مربوط به منطق است، یا فقط از دید تاریخی نقل و مورد بررسی قرار گرفته، یا کنار گذاشته شده است.

مؤلف ما برای اینکه این کار را با سهولت بیشتری انجام دهد، تقریباً تمام اموری^۱ را که دکارت در پایان پاسخ به دسته دوم اعتراضات با روش هندسی تنظیم کرده، در این کتاب گنجانده است. تمام تعاریف دکارت را در آغاز آورده و قضایای دکارت را در لابه‌لای قضایای خود گنجانده است. اما اصول متعارفه دکارت را، بلافاصله به دنبال تعاریف نیاورده، بلکه تا بعد از قضیه چهارم به تعویق انداخته و برای اینکه بتواند آسانتر مبرهن سازد، ترتیبشان را هم تغییر داده است. او برخی از مطالب دکارت را هم که مورد احتیاجش نبوده حذف کرده است. مؤلف ما تصدیق می‌کند که این اصول متعارفه ممکن است مانند قضایا اثبات شوند (همچنانکه خود دکارت در اصل موضوع هفتم اظهار می‌کند) و همچون قضایا مورد بحث قرار گیرند. ما اصرار کردیم که او این کار را انجام دهد، اما به علت اشتغالش به کارهای مهمتر، برای انجام این مهم فقط دو هفته مهلت یافت، و در نتیجه نتوانست خواسته خود و خواهش ما را

۱. B: کلمه به کلمه تقریباً تمام اموری

برآورده سازد. او در حالی که به هر اصل متعارفی توضیحی مختصر می‌افزاید تا به جای برهان به کار آید، توضیح مفصل را که از هر حیث کامل باشد تا فرصتی دیگر به تعویق می‌اندازد، که شاید پس از تمام شدن این چاپ، چاپ جدیدی فراهم آید. اگر این فرصت پیش آمد، ما او را متقاعد خواهیم ساخت تا با پایان رساندن بخش سوّم که درباره این جهان مرئی است آن را تکمیل کند (ما اینجا فقط پاره‌ای از آن بخش را افزودیم، که مؤلف ما تعلیم شاگرد خود را در آن نقطه به پایان رسانیده است، زیرا نخواستیم خواننده را از آن، اگرچه کوتاه است، محروم سازیم). برای اینکه این کار بدرستی انجام پذیرد لازم است قضایایی در خصوص طبیعت و خواصّ مایعات در بخش دوّم داخل شوند.^۱ من مؤلف خودمان را به هر طریق ممکن وادار خواهم کرد تا این مهم را در آن وقت انجام دهد. مؤلف ما اغلب از دکارت جدا می‌شود، نه فقط در تنظیم و تبیین اصول متعارفه، بلکه همچنین در برهان خود قضایا و برخی از نتایج، او غالباً روشی برهانی به کار می‌برد که بسیار متفاوت از روش برهان دکارت است. نباید کسی چنین فرض کند که مقصود وی از این تفاوت روش این بوده است که او می‌خواسته اشتباهات آن مرد برجسته را در این امور تصحیح کند، بلکه برای این منظور بوده است که می‌خواسته نظامی را که قبلاً تعهد کرده حفظ نماید، و از افزایش بی‌جهت تعداد اصول متعارفه اجتناب ورزد. به همین دلیل او مجبور شد امور بسیاری را که دکارت بدون برهان اظهار کرده بود مبرهن سازد، و امور دیگری را بیفزاید که او کاملاً حذف کرده بود. اما گذشته از همه اینها، می‌بینم که مؤلف ما در تمام این اثر - نه فقط در بخشهای اوّل و دوّم اصول و در پاره‌ای اصل سوّم، بلکه همچنین در تفکرات مابعدالطبیعی اش - عقاید ناب دکارت و برهانهای آنها را شرح می‌دهد، آنچنانکه در نوشته‌های او پیدا

۱. A: به طور متفرّق داخل شوند

می‌شوند، یا آنطور که باید با استدلالی معتبر از اصول وی استنتاج گردند.^۱ از آنجا که مؤلف ما قول داده بود که فلسفه دکارت را به شاگردش تعلیم دهد، خود را ملزم دید به اندازه سر مویی از عقاید دکارت منحرف نشود، و چیزی را تعلیم ندهد که مطابق اصول او نیست یا مخالف آنهاست. از این رو نباید گمان کرد که او در اینجا عقاید خود، یا فقط عقایدی را که قبول دارد تعلیم می‌دهد. اگرچه او فکر می‌کند که برخی از این اصول درستند، و اگرچه می‌پذیرد که چیزهایی از خود افزوده است، با وجود این اموری هستند که او آنها را نادرست و مردود می‌داند، و در مقابل از عقاید بسیار متفاوتی طرفداری می‌کند.

مثلاً – فقط یکی از بسیار را ذکر می‌کنیم – آنچه درباره اراده در اصول (بخش ۱، تبصره قضیه پانزدهم) و در ذیل (بخش ۲، فصل ۱۲) گفته شده است، حتی اگر به نظر آید که آن با دقت کافی و تام و تمام با نظر موافق ثابت شده است. زیرا او فکر نمی‌کند که اراده متمایز از عقل است، تا چه رسد به اینکه دارای آنچنان آزادی باشد. در واقع دکارت – چنانکه از گفتار در روش (بخش ۴) تأملات (بخش ۲)، و جاهای دیگر پیداست – در مقام بیان این امور فقط فرض می‌کند که ذهن انسان جوهر مطلقاً متفکر است، اگرچه به اثبات آن نمی‌پردازد. برعکس، مؤلف ما با اینکه می‌پذیرد که در طبیعت، جوهری متفکر وجود دارد، ولی انکار می‌کند که آن مقوم ذات ذهن انسان باشد، به جای آن معتقد می‌شود که همانطور که امتداد با حدودی محدود نشده، فکر هم به واسطه حدودی محدود نگشته است. بنابراین، دقیقاً همانطور که بدن انسان امتداد مطلق نیست، بلکه فقط امتدادی است که طبق قوانین طبیعت

۱. B: دوست دارم مخصوصاً مورد توجه قرار گیرد که مؤلف ما در تمام این نوشته‌ها، نه فقط در بخش اول و دوم اصول و پاره‌ای از بخش سوم، بلکه همچنین در تفکرات مابعدالطبیعی خود، فقط عقاید دکارت و برهانهای آنها را شرح می‌دهد، ص 229.

ممتد به واسطه حرکت و سکون به نحوی خاصّ متعیّن شده است، همچنین ذهن انسان یا نفس، فکر مطلق نیست، بلکه فقط فکری است که طبق قوانین طبیعت متفکّر به واسطه تصوّرات به نحوی خاصّ تعیّن یافته است. او از اینجا نتیجه می‌گیرد که ذهن انسان بالضرّوره وقتی موجود می‌شود که بدن وجود می‌یابد. او فکر می‌کند که طبق این تعریف در مبرهن ساختن اینکه اراده متمایز از عقل نیست مشکل چندانی وجود ندارد، تا چه رسد به اینکه مبرهن شود که اراده، برخلاف نظر دکارت، دارای آزادی نیست. در واقع طبق اندیشه وی قوّه تصدیق و انکار مجعول محضند، ایجاب و سلب جز تصوّرات چیزی نیستند، و قوای دیگر، مانند عقل، خواهش و امثال آن هم باید از جمله مجعولات به شمار آیند، یا دست‌کم در میان مفاهیمی قرار داده شوند که ذهن انسان آنها را به واسطه تصوّر اشیاء به طور انتزاعی ساخته است، مانند انسانیت، سنگ‌بودگی و امثال آن.

بعلاوه نباید از نظر دور داشت که آنچه در مواردی پیدا شده – یعنی اینکه این یا آن بالاتر از فاهمه انسان است – باید به همان معنی گرفته شود، یعنی چنانکه گفته شد فقط بالاتر از فاهمه دکارت است. زیرا نباید چنین فکر کرد که مؤلف ما این را به عنوان عقیده خود ابراز می‌دارد. چون او چنین می‌اندیشد که نه فقط امکان دارد که ما تمام این قبیل امور و حتی امور متعدّد دیگری را که دقیقتر و ظریفتر از آنهاست به وضوح و تمایز درک کنیم، بلکه همچنین می‌توانیم خیلی آسان به توضیح آنها نیز پردازیم – فقط مشروط بر اینکه عقل انسانی در جستجوی حقیقت و شناخت اشیاء به طریقی عمل کند که با طریقی که دکارت کشف کرده و هموار ساخته متفاوت است. بنابراین طبق نظری آن پایه‌های علوم که توسط دکارت بنیان نهاده شده‌اند و نیز اموری که بر روی آنها بناگشته‌اند برای تبیین و حلّ تمام مسائل مشکل مابعدالطبیعه کافی نیستند، و اگر بخواهیم که عقل خود را تا انتها درجه علم ارتقا دهیم پایه‌های

دیگری لازم است. در خاتمه (در پایان دبیاچه خود) از خوانندگانم می‌خواهم که بدانند که تمام این چیزها که در اینجا مورد بحث واقع شد، برای هیچ غرضی جز کشف و ترویج حقیقت و تشویق انسانها برای مطالعه فلسفه راستین و ناب انتشار نمی‌یابد. بنابراین، از تمام کسانی که می‌خواهند این میوه رسیده را بچینند صمیمانه می‌خواهم محتاط باشند و پیش از خواندن این کتاب حذف شده‌ها را در جاهای خود قرار دهند و اغلاط چاپی را تصحیح نمایند. زیرا برخی از اینها ممکن است مانع نیروی برهان و درک درست مقصود مؤلف باشند، چنانکه کسی که آنها را بررسی کند به آسانی درمی‌یابد.