



# شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات ما بعد الطبیعی



اثر: اسپینوزا

ترجمه: دکتر محسن جهانگیری

اسپینوزا، بندیکتوس دو، ۱۶۳۲-۱۶۷۷ م. Spinoza, Benedictus de  
 شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی / اثر اسپینوزا؛ ترجمه محسن جهانگیری. —  
 تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه  
 علوم انسانی، ۱۳۸۸.  
 شانزده، ۲۸۳ ص.: مصور. — «سمت»: ۷۵۱. فلسفه و کلام: ۲۱.  
 بها: ۱۳۵۰۰۰ ریال. ISBN 978-964-459-789-3  
 عنوان اصلی: The Principles of the Philosophy of René Descartes, Demonstrated  
 in the Geometrical Manner and Thoughts on Metaphysics.  
 چاپ اول: زمستان ۱۳۸۲، چاپ دوم: تابستان ۱۳۸۸ (با اصلاحات)، چاپ چهارم: تابستان  
 ۱۳۹۵.  
 وازه نامه.  
 کتابنامه: به صورت زیر نویس.  
 نمایه.  
 ۱. دکارت، رنه، ۱۵۹۶-۱۶۵۰ م. Descartes, René. اصول فلسفه — نقد و تفسیر. ۲. فلسفه.  
 ۳. مابعدالطبیعه. الف. دکارت، رنه، ۱۵۹۶-۱۶۵۰ م. Descartes, René. اصول فلسفه،  
 شرح. ب. جهانگیری، محسن، ۱۳۰۸-، مترجم. ج. سازمان مطالعه و تدوین  
 کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.  
 ۴ ش ۵ الف / B ۱۸۶۴ ۱۹۴  
 ۱۳۸۸  
 شماره کتابشناسی ملی ۱۹۳۴۴۵۳

سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)  
 مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی



شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی  
 ترجمه دکتر محسن جهانگیری (استاد دانشگاه تهران)  
 چاپ اول: زمستان ۱۳۸۲  
 چاپ دوم: تابستان ۱۳۸۸ (با اصلاحات)  
 چاپ چهارم: تابستان ۱۳۹۵  
 تعداد: ۲۵۰

حروفچینی، لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سمت  
 قیمت: ۱۳۵۰۰۰ در این قیمت مذکور ثابت است و فروشنندگان و عوامل  
 توزیع مجاز به تغییر آن نیستند.  
 نشانی ساختمان مرکزی: تهران، بزرگراه جلال آل احمد، غرب پل یادگار امام (ره)،  
 روبه روی پمپ گاز، کد پستی ۱۴۶۳۶، تلفن ۲-۴۴۲۴۶۲۵۰.

www.samt.ac.ir

info@samt.ac.ir

هر شخص حقیقی یا حقوقی که تمام یا قسمتی از این اثر را بدون اجازه ناشر، نشر یا بخش با  
 عرضه یا تکثیر یا تجدید چاپ نماید، مورد پیگرد قانونی قرار خواهد گرفت.

## فهرست مطالب

صفحه	عنوان
هفت	مقدمه چاپ دوم
سیزده	مقدمه مترجم
۱	مقدمه [دکتر بیدنی]
۳۷	دیباچه لوئیس مایر برای خواننده شایسته
۴۷	اصول فلسفه رنه دکارت
۴۹	بخش اول
۱۰۷	بخش دوم
۱۶۷	بخش سوم
۱۷۵	ذیل مشتمل بر تفکرات مابعدالطبیعی
۱۷۷	بخش اول
۲۰۵	بخش دوم
۲۵۹	منابع پاورقیها
۲۶۰	واژه‌نامه
۲۶۷	نمایه نامها
۲۷۰	نمایه موضوعی

## مقدمه چاپ دوم

ستایش، سپاس و اعتذار

خداوند منان را ستایش می‌کنم و سپاس می‌گویم که در اثر تعالی فکری و شکوفایی فرهنگی در میهن عزیز ما ایران اسلامی و استقبال هم‌میهنان به ویژه جوانان روشن فکر و مشتاقان حکمت از مطالعه آثار حکیمان و فیلسوفان بزرگ جهان، پس از گذشت حدود چهارسال از چاپ اول ترجمه شرح اصول فلسفه «دکارت» و تفکرات مابعدالطبیعی اثر اسپینوزا یکی از بزرگترین و نجیب‌ترین فیلسوفان غرب به تجدید چاپ حاجت افتاده است. از خوانندگان محترم بوزش می‌خواهم که در این مدت نسبتاً طولانی به علت اشتغالات فرهنگی دیگر، نتوانستم درباره این فیلسوف عظیم جز تدریس فلسفه وی و نگارش چند مقاله تحقیقی کار قابل ذکری انجام دهم.

و اما آنچه اکنون قابل ذکر می‌دانم پاسخ سؤالی است بسیار معروف و در عین حال مهم و بجا که مخصوصاً پس از انتشار این کتاب در کلاسهای درس به کرات پیش آمده: آیا اسپینوزا پیرو دکارت و به اصطلاح دکارتی بوده یا خود استقلال فکری و فلسفی داشته است؟ من برای پاسخ به این سؤال مطالب فراوان فراهم آوردم و نسیم داشتم آن را به عنوان مقدمه چاپ دوم این کتاب انتشار دهم. ولی دیدم که آن، نه در مقدمه یک کتاب بلکه در یک مقاله جداگانه هم نمی‌گنجد و نیازمند تألیف رساله مستقلی است. در عین حال برای این که سؤال به کلی بی جواب نماند مناسب آن دیدم که نظر نهایی خود را به اختصار و متناسب با مقدمه یک کتاب به عرض خوانندگان محترم برسانم و من در این مقام

با صرف نظر از اقوال مختلف و متفاوت مورخان فلسفه غرب که برخی اسپینوزا را دکارتی انگاشته و برخی دیگر فیلسوفی مستقل به شمار آورده‌اند، برای رسیدن به یک اظهار نظر مستدل به مطالعه آثار خود این دو فیلسوف عظیم‌الشان و نوشته‌های متخصصان و اسپینوزاشناسان وارد و حاذق پرداختم و مشاهده کردم که اسپینوزا از دکارت با تقدیر و احترام بسیار سخن گفته، خود را شاگرد دکارت نشان داده، به تدریس فلسفه دکارت پرداخته و به برخی از آثار وی شرح نوشته و از وی درسهای بسیار بسیار مهمی هم آموخته است. از جمله: ایمان به عقل و عدم اعتماد به عقاید جزمی و سنتهای پذیرفته شده در فلسفه. علاوه بر این روش ریاضی دکارت را برای برهانی کردن حقیقت در مابعدالطبیعه و علوم پسندیده و در این که شناخت عقلانی و شهودی وجود و ذات خدا، نخستین اصل مابعدالطبیعی و معرفت علمی را ساخته و پاسخ نهایی به شکاکیت بنیادین فراهم آورده با دکارت همراه شده، ولی با وجود این با دکارت اختلافات مهمی پیدا کرده و ویژه در تمایزی که دکارت میان حقیقت طبیعی و حقیقت مافوق طبیعی قائل شده است (همین کتاب، مقدمه دکتر بیدنی، ص ۳۵).

اصولاً روش زندگی، خلق و خوی، آزادی و آزاداندیشی، دین، زهد و پارسایی، صراحت لهجه و شجاعت فلسفی، روش و منطق و بالاخره نظریه‌های فلسفی و مابعدالطبیعی این دو فیلسوف نامدار با هم بسیار متفاوت است به گونه‌ای که می‌توان آنها را دو شخصیت فرهنگی و فلسفی متمایز و بلکه متضاد شناساند. دکارت بانوعی زهد دینی معتدل زندگی کرد ولی زهد اسپینوزا زهدی فلسفی و بسیار شدید بود و او بیش از حد معمول بی‌اعتنا به کار جهان و شهرت و مقام زندگی می‌کرد. دکارت آزادی و آزاداندیشی را بسیار می‌ستود ولی اسپینوزا تا آن حد و درجه به آزادی عقیده داشت و احترام می‌گذاشت که حتی استادی دانشگاه هیدلبرگ را از ترس این که مبادا به آزادی و آزاداندیشی

هنت

وی زیان برساند نپذیرفت. دکارت خود را تا پایان عمر مسیحی کاتولیک می‌شناساند و به آداب و تعلیمات کلیسا به ظاهر احترام می‌گذاشت، ولی اسپینوزا از همان دوران جوانی کنیسه را ترک کرد و لعنت‌نامه کنیسه را با بی‌اعتنایی با جان و دل پذیرفت و درحالی که از کنیسه مطرود شده بود به کلیسا هم پناهنده نشد. به تنهایی با صفای خاطر و خلوص نیت و اعتقاد و ایمانی بسیار استوار به پروردگار جهان و احترام به کتاب آسمانی و تعلیمات انبیاء - البته آن‌گونه که خود می‌فهمید- و با دسترنج خود در نهایت قناعت و اطمینان و آرامش خاطر زندگی کرد تا بالاخره زیر یک شیروانی بدون این که از خود زن و فرزندی و مال و منالی بگذارد از دنیا رفت. عاش سعیداً. خلاصه به نظر من او دیندارتر از دکارت بود. در صراحت لهجه و شجاعت با دکارت قابل مقایسه نیست. دکارت از ترس تکفیر کلیسا انتشار کتاب عالم را که در آن مطالبی بر خلاف عقاید کلیسا دیده می‌شد چند سالی به تعویق انداخت و کتاب تأملات فلسفی خود را با عبارات مطمئن ذیل «اهداء به سروران عزیز، رئیسان و فرزندان دانشکده الهیات پاریس» که حکایت از کرنش و تسلیم می‌کند- که به نظر من شایسته یک فیلسوف نیست - آغاز کرد، ولی اسپینوزا که به راستی از فضیلت شجاعت فیلسوف بودن بهره‌مند بود آنچه را که درست تشخیص می‌داد با صراحت می‌گفت و می‌نوشت و به آن پایبند بود که پس از دریافت خبر تکفیر با آرامش و خونسردی گفت: «این مرا به هیچ چیزی جز آنچه باید انجام دهم وادار نمی‌کند» و از آنجا که ظاهر و باطن و قول و فعلش یکی بود، زندگیش تجسم حکمتش می‌بود، که در مقابل حوادث هر قدر هم ناگوار باشد استقامت می‌ورزید و به هرچه پیش می‌آمد رضا می‌داد و خطای خطاکاران و لغزش جاهلان را می‌بخشید و آنچه را که بد و بدبختی می‌نمود به چیزی نمی‌گرفت، زیرا برابر حکمتش همه امور را طبق حکم سرمدی خداوند می‌دانست و معتقد بود که در عالم شری وجود ندارد. بالاتر از اینها، شاهد زنده وی کتاب دین و

نه

دولت اوست که پر از عبارات کفرنماست و او در آن کتاب با کمال صراحت و شجاعت با تعلیمات متداول کنیسه و کلیسا به مخالفت برخاسته است، ولی با وجود این از انتشارش هرگز خودداری نکرد. البته این کتاب بدون نام مؤلف به چاپ رسید و از کتب ممنوعه شناخته شد و کتابهای بسیاری در رد آن نگارش یافت ولی اسپینوزا تمام محتویات کتاب را به عهده گرفت و بدانها پاسخ داد.

**روش و منطوق** او هم با روش دکارت فرق دارد. درست است که هر دو از روش ریاضی استفاده می‌کردند ولی روش دکارت تحلیلی بود و روش اسپینوزا ترکیبی. اصولاً اسپینوزا روش ریاضی را نه برای این به کار می‌برد که از دکارت پیروی کند، بلکه بر عکس او از روش ریاضی بدین جهت استفاده می‌کرد که بتواند آزادانه فکر کند و خود را از قیدوبند و سلطه دکارتی بودن رها سازد. و اصولاً منطوق اسپینوزا درین با منطوق دکارت متفاوت است و باید آن را نظامی جدید و متمایز دانست. برای اسپینوزا ضرورت نظریه‌ای منطقی است. جهان بایستی چنان باشد که اسرارش را تسلیم فکر کند و فکر نیز باید قادر به شناخت اسرار طبیعت باشد. اگر هر یک از این دو سخن قابل اطمینان نباشد دیگر نمی‌توان از علم سخن گفت و جستجوی حقیقت فریب و سرابی بیش نخواهد بود. حاصل این که نظریه ضرورت در کانون و مرکز اندیشه اسپینوزا جای می‌گیرد، همچنانکه نظریه آزادی اراده در قلب نظام دکارت قرار داشت (Leon Roth, *Spinoza Descartes & Maimonides*, p. 50).

گفتنی است که اسپینوزا در رسالات و مکاتبات خود هر جا که موقعیتی پیش آمده از جدایی خود از دکارت و حتی بی‌حاصلی روش دکارت و بیهوده بودن اصول فلسفه طبیعی دکارت سخن گفته است. برای نمونه در نامه دوم به الدنبرگ گوئد می‌کند که اولین و عظیم‌ترین خطای دکارت این است که او از شناخت علت نخستین و منشأ و مبدأ همه اشیاء بسیار منحرف شده، ثانیاً ماهیت راستین ذهن انسان را نشناخته و ثالثاً علت حقیقی خطا را تشخیص

نموده است (The Correspondence of Spinoza, letter. 2, p. 76). در نامه هشتادویکم هم خطاب به چرین هاوس (Tschirnhaus) اصول فلسفه طبیعی دکارت را صریحاً بی‌فایده شناخته و نوشته است: «اگر نگوییم اصول فلسفه طبیعی دکارت بی‌معنی و نامعقول است، اما بیهوده و بی‌فایده است» (Ibid p. 363). و بالاتر از همه اینها عباراتی است که دکتر مایر در مقدمه خود به «شرح اصول فلسفه دکارت» آورده است که: «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 که فقط بالاتر از فاهمه دکارت است. زیرا نباید چنین فکر کرد که مؤلف ما (اسپینوزا) این را به عنوان عقیده خود ابراز می‌دارد، چون او چنین می‌اندیشد که نه فقط امکان دارد که تمام این قبیل امور و حتی امور متعدّد دیگری را که دقیق‌تر و ظریف‌تر از آنهاست با وضوح و تمایز درک کنیم، بلکه همچنین می‌توانیم خیلی آسان به توضیح آنها بپردازیم، 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 باشد. بنابراین طبق نظر وی آن پایه‌های علمی که توسط دکارت نهاده شده‌اند و نیز اموری که بر روی آنها بنا گشته‌اند 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» (همین کتاب، مقدمه مایر، ص ۴۴، ۴۵). اهمیت این سخن را وقتی می‌توان به طور کامل دریافت که بدانیم آن مقدمه با رضایت و آگاهی کامل اسپینوزا نوشته شده است.

اما عقاید فلسفی و مابعدالطبیعی این دو فیلسوف عظیم‌الشان نه تنها با هم متضاد و سازگار نیستند بلکه کاملاً و بالصراحه با هم در تضاد و تناقض‌اند. اسپینوزا در همان بخش اول کتاب اخلاق خدا را علت خود (cause sui) و علت داخل (causa immanens) شناخت و به وحدت جوهر قائل شد. و ازاده به معنای

دکارتی را از خدا و انسان نفی کرد و اختیار را در ضرورت آزاد دانست نه اراده آزاد، و به ضرورت انشای عالم از خداوند تصریح و خط فکری خود را کاملاً از دکارت جدا کرد. به نظر من اگر کتاب اخلاق به دقت مورد مطالعه قرار گیرد این حقیقت آشکار می‌شود که سرناسر این کتاب که یگانه کتاب فلسفی مهم اسپینوزا و به تعبیر کولریج (Coleridge) شاعر نامدار انگلیسی انجیل اوست اسپینوزا و به طغیان و عصیانی علیه فلسفه و سلطه دکارت است. (Pollock, Spinoza, p. 375)

آخرین جمله، این که فلسفه این دو فیلسوف با هم تمایز ماهوی و بنیادین دارند. فلسفه دکارت زمینه مناسبی است برای الهیات مسیحی، در صورتی که فلسفه اسپینوزا شالوده و پایه محکم و استواری است برای علم به معنای امروزی. و از اینجاست که فلسفه اسپینوزا مورد استناد عالمانی همچون آلبرت اینشتین عالم نامدار قرن بیستم واقع شد (ر.ک: به مقاله نگارنده با عنوان «اینشتین پیرو اسپینوزا» در جشن‌نامه آقای دکتر رضا داوری استاد دانشگاه تهران) و فلسفه دکارت تا حدودی مورد حمایت آباء کلیسای کاتولیک قرار گرفت.

در پایان بر خود فرض می‌دانم از آقای دکتر احمد احمدی استاد دانشگاه تهران و ریاست محترم سازمان سمت که مقدمه چاپ دوم را با دقت نظر تمام مطالعه و اصلاح فرمودند، همچنین از سرکار خانم زهرا قزلباش که تصحیح چاپ دوم کتاب را عهده‌دار شدند، و نیز از سرکار خانم مریم شجاعی کارشناس گروه فلسفه «سمت» که وسائل چاپ کتاب را فراهم آوردند تشکر نسیمایم.

والسلام

محسن جهانگیری

استاد دانشگاه تهران

۱۳۸۷/۳/۱۵

دوازده

### مقدمه مترجم

من در سال ۱۳۷۵ به ترجمه کتاب شرح اصول فلسفی دکارت و ذیل آن: تفکرات فلسفی تألیف اسپینوزا پرداختم. تصمیم بر این بود که این کار هرچه زودتر به انجام برسد، ولی چنین نشد، و حدود هفت سال به درازا کشید؛ زیرا در این مدت کارهای دیگری پیش آمد. اما به عنایت الهی حدود یک سال پیش توفیق حاصل شد و کار به سامان رسید. در این ترجمه سه ترجمه انگلیسی از متن لاتین، که از آنها با حروف A، B و C تعبیر می‌شود مورد استفاده قرار گرفت. البته اساس کار ترجمه A بود ولی در عین حال به ترجمه‌های B و C نیز مراجعه شد. چنانکه معمول است عبارات و الفاظ ترجمه‌ها مختلف بود ولی در اصل مقصود، جز به ندرت، اختلافی دیده نشد. با وجود این، من تا آنجا که برای فهم مقصود لازم دیدم، اکثر اختلافات را در پاورقیها آوردم و در مواردی هم جهت توضیح از خود اضافاتی افزودم. ابتدا بر این قصد بودم که برای تعریف کتاب و تبیین محتویات آن مقدمه‌ای بنویسم. اما مقدمه مستوفای دکتر بیدنی که از انگلیسی ترجمه شد مرا از آن بی‌نیاز ساخت و از آن منصرف شدم؛ ولی در عین حال معرفی مختصر دکتر مایر، نویسنده دیباچه شرح اصول فلسفی دکارت، را لازم دیدم.

لودویک مایر (۱۶۳۰-۱۶۸۱) در آمستردام به دنیا آمد. والدینش از هواداران لوتر و به اصطلاح لوتری بودند، اما او همچون اسپینوزا، به فرقه آزادمذهبان پیوست و طرفدار یک مذهب ساده و کلی جهانی شد. وی از سالهای نخستین زندگی‌اش به کارهای ادبی عشق می‌ورزید، و به سرودن شعر و

سیزده

نوشتن نمایشنامه می‌پرداخت؛ در تألیف دستور زبان هلندی شرکت جست و از هیچ اقدامی که به اصلاح و پیشرفت زبان هلندی بینجامد کوتاهی نکرد. در سال ۱۶۵۴ به دانشگاه لیدن رفت و به تحصیل طب و فلسفه پرداخت. در سال ۱۶۶۰ در هر دو رشته به اخذ درجه دکتری نائل آمد. رساله دکتری فلسفه‌اش درباره ماده و حالات آن، حرکت و سکون بود. او که مدتی از وان‌دن‌انده، استاد اسپینوزا، دروس خصوصی فرا گرفته بود، در این مدت با اسپینوزا که به عنوان دستیار و کمک استاد در مدرسه وان‌دن‌انده درس می‌داد آشنا شد، و بعدها با وی به مکاتبه پرداخت. مایر مدتی به ریاست تئاتر آمستردام منصوب شد و با وجود اشتغال به کارهای هنری و حرفه پزشکی از مطالعات و تأملات فلسفی دست برنمی‌داشت. در سال ۱۶۶۵ کتابی با عنوان حق کشیشان نوشت، که برخی از افکار اسپینوزا را که در کتاب دین و دولت آمده از پیش خبر می‌داد. بعید نیست این کتاب ماحصل مذاکرات و مباحثات او با اسپینوزا باشد. در سال ۱۶۶۶ هم کتابی با عنوان فلسفه مفسر کتاب مقدس، بدون ذکر نام مؤلف، انتشار داد که محتوی افکار و آرای اسپینوزایی بود، به طوری که به اشتباه به اسپینوزا نسبت داده شد. این کتاب در سال ۱۶۷۴ با کتاب دین و دولت اسپینوزا در یک مجلد به طبع رسید. او سال ۱۶۶۹ از ریاست تئاتر آمستردام استعفا کرد و یک انجمن هنری با عنوان «جایی که اراده‌ای هست راهی هست» بنیان نهاد. مایر به راستی از همفکران بسیار نزدیک و دوستان بسیار صمیمی و مهربان اسپینوزا بود. در برخی از مسائل فلسفی و آزادیهای اجتماعی با وی وحدت‌نظر داشت؛ به روایتی پزشک معالج اسپینوزا و یگانه کسی بود که به هنگام مرگ بر بالینش حاضر بود. پس از مرگ اسپینوزا آثار وی را برای طبع آماده ساخت. ظاهراً بهترین تصویر اسپینوزا که اکنون در کتابخانه ولفن بوتل<sup>۱</sup> نگهداری می‌شود از اوست که از وزات پروفیسور فرانسویوس، همکار مایر در تئاتر

1. Wolfen Bütel

آمستردام، خریداری شده است. کتاب حاضر، یعنی شرح اصول فلسفی دکارت و ذیل آن هم به همت و کوشش و با دیباچه بسیار ادیبانه و فیلسوفانه وی به طبع رسیده است و این یگانه کتابی است از اسپینوزا که در زمان حیاتش چاپ شده است.<sup>۱</sup>

### معرفی نسخه‌های A، B و C

۱. ترجمه A: این نسخه که اساس کار ماست به توسط فرانک ای. هیس<sup>۲</sup> از زبان لاتین به زبان انگلیسی ترجمه شده و با مقدمه مستوفی و ممتنع پروفیسور دیوید بیذنی، اسپینوزاشناس معروف و نویسنده کتاب روانشناسی و اخلاق اسپینوزا<sup>۳</sup> در سال ۱۹۶۳ در نیویورک به چاپ رسیده است.
۲. ترجمه B: به وسیله ادوین کرلی<sup>۴</sup> سامان یافته و در مجموعه آثار اسپینوزا (ج اول، سال ۱۹۸۸، امریکا) چاپ شده است. در این ترجمه پاورقیهایی نیز آمده که من خلاصه برخی از آنها را در پاورقیهای ترجمه خود آوردم.
۳. ترجمه C: این ترجمه را هالبرت هاینس بریتن<sup>۵</sup> از متن لاتین به انگلیسی انجام داده است، که در سال ۱۹۰۵ در امریکا به چاپ رسیده و در سال ۱۹۷۴ تجدید چاپ شده است. به نظر می‌آید این ترجمه نوعی ترجمه آزاد است، که در تعبیر معانی با ترجمه‌های دیگر فرقیایی دارد. اکنون بر خود فرض می‌دانم از بزرگان و عزیزانی که بنده را در این کار بدون هیچ توقع و چشم‌داشت یاری کردند نام برده و تشکر کنم: آقای دکتر کریم مجتهدی، استاد فلسفه دانشگاه تهران، صاحب‌نظر در

۱. رک. مکاتبات اسپینوزا، مقدمه، ص 50 و 51. مجله اختصاصی فلسفه صبیحه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۵، پائیز ۱۳۶۰، مقاله نگارنده (زندگینامه اسپینوزا) ص ۱۱۸-۱۲.

2. Frank A. Hayes

3. The Psychology and Ethics of Spinoza

4. Edwın Curley

5. Halbert Hains Britan



سفه غرب، ترجمه انگلیسی قسمتی از بخش اول شرح اصول فلسفی دکارت را با ترجمه فرانسوی مطابقت دادند و راهنماییهایی فرمودند که بسیار سودمند بود. آقای دکتر محمود خاتمی، عضو هیأت علمی دانشگاه تهران، استاد متون فلسفی، تمام ترجمه فارسی را با سه ترجمه انگلیسی مزبور مطالعه کردند و تذکراتی دادند که بسیار مؤثر و مفید افتاد. آقای دکتر سیدمحمدرضا بهشتی، عضو هیأت علمی دانشگاه تهران، استاد فلسفه و زبان یونانی و لاتین قسمتی از مقدمه دکتر مایر را با اصل لاتین تطبیق کردند و نکته‌هایی را یادآور شدند. جزاهم الله خیراً.

از جناب آقای دکتر احمد احمدی، استاد فلسفه دانشگاه تهران و سرپرست محترم سازمان سمت نیز سپاسگزارم که با علاقه و جدیت تمام که خصیصه معظم‌له است وسایل چاپ کتاب را فراهم آوردند، و همچنین از خانم مریم جابر ویراستار دقیق سازمان سمت که با حوصله و دقت ویراستاری کتاب را انجام دادند.

در پایان از خوانندگان عزیز تقاضا دارم هرگاه خطا و لغزشی در کتاب مشاهده کردند اینجانب را آگاه سازند تا در چاپهای بعدی اصلاح شود.

والسلام.

محسن جهانگیری استاد فلسفه دانشکده

ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

هجدهم آذر ۱۳۸۲ شمسی

چهاردهم شوال ۱۴۲۴ قمری

نهم دسامبر ۲۰۰۳ میلادی

## مقدمه | دکتر بیدنی |

### 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 لودوویگوس مایر<sup>۱</sup> و ذیلی که محتوی تفکرات مابعدالطبیعی اسپینوزاست، به زبان لاتین به طبع رسید و در ۱۶۶۴ به وسیله دوست اسپینوزا، پتر بالینگ<sup>۲</sup> متونیت<sup>۳</sup>، که در دین مخالف جرمیت بود به زبان هلندی برگردانده شد.

منظور اصلی اسپینوزا شرح بود. او می‌خواست افکار بنیادین اصول فلسفه دکارت را با روش هندسی تنظیم، و مندرجات آن را با افکاری که در سایر آثار دکارت پیدا می‌شوند ترکیب کند. اما همانطور که از نامه وی به دوست و ناشرش برمی‌آید، 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.<sup>۴</sup>

۱. Dr. Ludovicus Meyer. یا لویس مایر

۲. Pieter Balling

۳. Menno: عضویکی از فرقه‌های پروتستان که طرفدار منو سیمونتر (Menno Simons) است و در قرن شانزدهم در فریزلند تأسیس یافت. این فرقه هنوز در امریکا و اروپا پابرجاست.

۴. نامه ۱۵، ترجمه Wolf، A، ص ۱۳۵.

اسپینوزا در نامه‌ای که در اوایل ژوئیه ۱۶۶۳ به هنری اولدنبرگ<sup>۱</sup>، دبیر انجمن سلطنتی لندن نوشته، اوضاعی 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<sup>۲</sup> - که در زاینسبورگ<sup>۳</sup> نزدیکی لیدن<sup>۴</sup>، با وی در یک اطاق زندگی می‌کرده - املا کرده است<sup>۵</sup>. 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 کرد 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 ماير نگارش یافت<sup>۶</sup> 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 میرهن ساختن نتایج از تعاریف، اصول موضوعه<sup>۷</sup> و اصول متعارفه<sup>۸</sup> 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 Casparius

3. Rijnburg

4. Leiden

۵. نامه ۸ و ۹، ص ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۶.

۶. نامه ۱۵، ص ۱۳۴-۱۳۵.

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 شینی از روی قاعده کشف و استنباط شده، همانطور که معلول از علت کشف و استنباط می‌شود»<sup>۱</sup> 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 نتایج 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<sup>۲</sup> و تأملات<sup>۳</sup> 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<sup>۱</sup> و قبلی<sup>۲</sup> 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 مغزری تبعیت می‌کند، که بیانگر تعدادی تعاریف، اصول موضوعه، اصول متعارفه، قضایای مبرهن<sup>۳</sup> 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<sup>۴</sup> 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

3. theorems قضایایی که به واسطه قضایایی بنیادی تر مبرهن شده‌اند.

4. a posteriori

هر دلیلی را مشخص سازد. از اینجا است که می‌توان گفت که روش تحلیلی اختیاری و شخصی<sup>۱</sup> است، در صورتی که روش ترکیبی تحکمی<sup>۲</sup> و غیرشخصی<sup>۳</sup> 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»<sup>۴</sup> 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 پیش‌دوریه‌های معمول، باید حقیقت غیرقابل شک شهودهای مابعدالطبیعی خود را بنیان نهد. از اینجا است 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 رفتار 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

4. 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 مابعدالطبیعی نیست (ر. ک. همان، ص 49).

ترکیب، به علت حالت غیرشخصی و تحکمی اش به کسی جرأت مخالفت نمی دهد. 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 نمی کند.

به هر حال، دکارت می پذیرد که روش ترکیب متداول، در توجه دادن به اجرای متمایز هر دلیلی سودمند است. با اینکه روش ترکیبی موجب اطناب می شود، ولی در عین حال انسان را به دقت و بازیابی فرضهای نهان تشجیع می کند. 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 شده اند، 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 سپرده اند، و تنها، حاکمیت دکارت را جانشین حاکمیت ارسطو و سنت توماس کرده اند. 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 تنظیم 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 نجانده شود.

ظاهراً اسپینوزا طبع رساله خود را به زبان هلندی<sup>۱</sup> 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 می توانیم حدس بزنیم، اما به نظر، این فرض معقول می نماید که او قبلاً نسخه‌ای از رساله مختصره را تکمیل کرده بوده<sup>۲</sup> و مشغول تهیه رساله اخلاقی خود بوده، که بخش اول آن (یا بخش اعظم آن) از پیش توسط انجمن فلسفی آمستردام که به وسیله سیمن دووریس<sup>۳</sup> 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 نظر 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.<sup>۴</sup> موردی که مایر نقل کرده، که در آن اسپینوزا هر نوع جدایی اراده<sup>۵</sup> و عقل<sup>۶</sup> 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 بلنبرگ، ۲۸ ژانویه ۱۶۶۵، ص ۱۸۱.

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

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

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

5. will 6. intellect

بالاتر 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 تصورات 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 به‌طور عام و روش هندسی به‌طور 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 تصورات واضح و متمایز پیش می‌رود و در جستجوی آن است که میان این تصورات روابطی برقرار سازد. این روش کاملاً قبلی است و به داده‌های تجربه توسل نمی‌جوید.<sup>۱</sup> 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.<sup>۲</sup>

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<sup>۳</sup> و اگر می‌خواستیم دقت بیشتری به خرج دهیم می‌بایست آنها را به صورت قضایای مبرهن پیش می‌کشیدیم.<sup>۴</sup>

همچنین ما بر در دیباچه‌ای که برای اثر اسپینوزا نوشته چنین می‌بیند که اصول متعارفه‌ای که به وسیله اسپینوزا تنظیم یافته امکان داشت مانند قضایای مبرهن گردند، و مناسبتر این بود که قضایای نامده 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 دوریس»، حدود مارس ۱۶۶۳، ص ۱۰۹.

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

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

۴. theorems

5. propositions

فاهمه وجود دارد توضیح می‌دهد، و قضیه یا اصل متعارف فرقی موجود نیست، جز اینکه اصل متعارف معمولاً عامتر از آن دو بوده، شامل حقایق ازلی<sup>۱</sup> است.<sup>۲</sup> از اینجا آشکار می‌شود که دکارت و اسپینوزا هر دو در به‌کارگیری روش هندسی در فلسفه با مشکل جداکردن تعاریف، اصول متعارفه، اصول موضوعه و قضایا از یکدیگر مواجهند. قضیه‌ای که به نظر مؤلفی بدیهی و اصل متعارف تلقی می‌شود ممکن است به وسیله مؤلف دیگری مبرهن گردد. ظاهراً اصول متعارفه، حداقل در مقام عمل، قضایایی بسطند که مؤلف آنها را خود بدیهی تلقی می‌کند و ضروری نمی‌داند که درباره آنها بحث کند یا آنها را به ثبوت رساند.

می‌توان گفت که دکارت و اسپینوزا هر دو از روش ریاضی طرفداری می‌کنند، بدین لحاظ می‌کوشند تا قضایا را به واسطه تحلیل عقلانی تصورات واضح و متمایز مبرهن سازند، و مصمم هستند که در پیروی از برهانهای عقلی، که متضاداً با شاهد حواسند، همچنان ثابت و استوار بمانند. حواس فقط می‌توانند 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 درمی‌یابد، نمی‌تواند آن را متهم به خطا کند. انسان در هر برخوردی که میان عقل و حس رخ می‌دهد می‌تواند 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 دوورس، ۸ 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 نتایج 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 نمایاندن 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<sup>۱</sup> خود معتقد می‌شود که کتاب آسمانی چیزی را که مخالف عقل ما باشد تعلیم نمی‌دهد، عقل را صریحاً معیار نهایی حقیقت الهی<sup>۲</sup> [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.

2. theological truth

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

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 نامتین هستند، و «از آنجا که وجود خدا برای ما بذاته معلوم نیست [خودبدهی 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 وجود خدا را ثابت کند. مستقدان 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 نه می‌توانیم 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 تصورات واضح و متمایز عقل شک کنیم، بلکه امکان شک فقط در تذکار براهین و استنتاجات است. صدق<sup>۱</sup> خداوند حقیقت برهانهای گذشته ما را تضمین می‌کند، اما برای اعتبار خود تصورات 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 بدیهی ترین امور ظاهر می‌شوند فریب بخوریم، با وجود این، بدین جهت نمی‌توانیم درباره اموری که آنها را به وضوح و تمایز می‌فهمیم شک کنیم. اعم از اینکه آن امور به ذات خود فهمیده شوند یا به واسطه روند استدلالی که فعلاً درگیر آن هستیم.<sup>۲</sup> ما می‌توانیم فقط درباره اموری شک کنیم که قبلاً مبرهن ساخته‌ایم و بعداً آنها را به خاطر می‌آوریم، اگرچه درباره آنها دیگر به تأمل نمی‌پردازیم و شاید هم دلایلی را که ما امور مزبور را از آنها استنتاج کرده‌ایم فراموش کرده‌ایم.»<sup>۳</sup>

از اینجاست که امکان می‌یابد که وجود خدا به واسطه تصورات واضح و متمایز اثبات گردد، حتی اگر ممکن نباشد که وجود او به صورت قبلی یا بذاته<sup>۴</sup> 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 بدیهی ترین 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 تصورات ما با خارج است (م).  
۲. یعنی معلوم بذاته و خودبدهی 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. 10

4. per se

بشناسد.<sup>۱</sup> این برخلاف تفسیر نخستین اسپینوزاست که صریحاً انکار می‌کند که معرفت خدا برای اعتبار تصورات واضح و متمایز ضرورت داشته باشد. اسپینوزا صریحاً تصدیق کرد که این تفسیر طبیعتاً ارضاکنده 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 تصویری 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 تصورات واضح و متمایز را تصدیق کنیم، باید نخست وجود خدا را ثابت کنیم. تمام آنچه ضرورت دارد این است که ما تصویری 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 تصویری واضح و متمایز نداریم.»

در اینجا معلوم می‌شود که اسپینوزا تصور واضح و متمایز خدا را از برهان وجود خدا جدا می‌سازد، و همین قدر استدلال می‌کند که تصور 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 تصور واضح و متمایز خدا و تصور 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 تصور خود از مثلث مطمئن باشیم. اما

هرگاه 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 نظری «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 می‌اندیشیم<sup>۱</sup> اطمینان داشته باشیم، مگر اینکه کار خود را

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



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

بنابراین، ما می‌بینیم که اسپینوزا به مستفدان دکارت دو پاسخ متقابل می‌دهد: در پاسخ اول اعتبار داخلی و ذاتی تصورات واضح و متمایز را مانند تصور می‌اندیشم می‌پذیرد. در این مورد تصور خدا فقط برای تضمین استمرار حافظه در برهان شناسانده شده است، نه برای تضمین اعتبار شهود مستقیم. در پاسخ دوم تصور صدق خدا برای برقرار کردن درستی تصورات واضح و متمایز ضرورت می‌یابد، اما 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 زیلسن فهمیده، شاگردان جدید دکارت از ملاحظه تفسیر تفهیمی اسپینوزا از دکارت می‌توانستند بخوبی استفاده کنند.<sup>۱</sup>

اما 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 تصورات را از درستی عینی آنها جدا نمی‌کند. مثال می‌اندیشم دکارت را راهنمایی کرد تا تصورات واضح و متمایز را با تصورات 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 تصور خدا استنتاج می‌کند. و مسأله وجود خدا را همچون امری که خارج از حوزه این استدلال است به تعویق می‌اندازد. اما باید توجه داشت که اسپینوزا

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)، مریض می‌سازد که خدا فریب نمی‌دهد (قضیه سیزدهم). چنانکه واضح است این مطابق با دلیل مقدمه<sup>۱</sup> نیست.

تفسیر اسپینوزا دلالت می‌کند که چگونه ممکن بود دکارت از این برهان ذوالحدین<sup>۲</sup> 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 (درحالی 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 اخلاقی 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.

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

وجود یافته و تصور شده‌اند آغاز کند، نه مانند مدرسیان<sup>۱</sup> با اشیاء و نه با تصورات اشیاء، آنچنانکه دکارت کوشید تا انجام دهد.<sup>۲</sup>

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<sup>۳</sup> 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<sup>۴</sup> مندرج است، یا هر چیزی که ما در آن چیزی - یعنی، خاصیتی، با کیفیتی، یا صفتی که از آن در خودمان تصویری 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 فوق نهاده است (تعاریف ششم و هفتم).<sup>۵</sup> فقط این دو نوع جوهر وجود دارند، اما امکان دارد جوهر 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).

*The Philosophical Works of Descartes*, Vol. II, p. 53.

«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 منطقی<sup>۱</sup> 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».<sup>۲</sup>

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 جوهر مخلوق مانند نفس و بدن نیز به کار می‌برد.

اما وقتی که ما به اخلاق اسپینوزا مراجعه می‌کنیم از جوهر تعریفی می‌یابیم که قویاً یادآور تعریف اخیر دکارت است. تعریف سوم اخلاق می‌گوید: «مقصود من از جوهر آن چیزی است که قائم به ذات است و به واسطه خودش متصور است. به عبارت دیگر، تصور آن نیازمند تصور شیء دیگر نیست که باید از آن درست شده باشد».<sup>۳</sup>

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 متصور است. به طوری که برای بودن و تصور شدن نیازمند چیز دیگری نیست. اسپینوزا در عدم تصدیق جوهر مخلوق و در تبدیل نفس و جسم به شیون و حالات، استوارتر از دکارت است. این نیست مگر تمثیلی دیگر از این واقعیت که اسپینوزا وقتی که دکارت را شرح می‌کرده نظرات خرد 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 منالهای استدلال هندسی، که ضمیمه پاسخ به دسته دوم اعتراضات است<sup>۱</sup> سه قضیه نخستین را اختصاص به دلایل وجود خدا می‌دهد. قضیه اول می‌گوید: «شناخت وجود خدا از صرف ملاحظه طبیعت او نشأت می‌گیرد.» این همان برهان وجودی بسیار معروف است که وجود واجب مندرج در تصور خدا با موجود مطلقاً کامل است. قضیه دوم از صرف این واقعیت که تصور خدا در ما موجود است، برهان اثباتی وجود خدا را فراهم می‌آورد. این برهان نوعی استدلال علمی است. تصور خدا و واقعیت عینی این تصور مندرج در ما نیست، نه به طور برابر و نه به گونه‌ای برتر<sup>۲</sup>. 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 درمی‌آید: من قدرت حفظ خودم را ندارم، وگرنه نمی‌بایست فاقد کمالی یا صفتی باشم. از آنجا که من بدون اینکه از سوی کسی حفظ شده باشم نمی‌توانم وجود داشته باشم، باید موجود دیگری مرا حفظ کند. این موجود که مرا حفظ می‌کند 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 خرده‌گیری می‌پذیرد. اما برهان سوم دکارت را همچون برهانی ناپسندرد می‌کند. به نظر مفید می‌نماید که خرده‌گیری 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 می‌گوید: «آن چیزی که می‌تواند امری بزرگتر یا سخت‌تر را انجام دهد می‌تواند امر کوچکتر را نیز به انجام برساند.» اصل متعارف نهم می‌گوید: «خلق یا حفظ جوهر از [خلق یا حفظ] صفات یا خصوصیات جوهر عظیمتر است؛ بعلاوه خلق شیء، عظیمتر از حفظ وجود

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 عسکریوت به آسانی تازی می‌تند، در حالی که انسانها آن را با سختی بیشتری می‌یابند.

با وجود این، اسپینوزا اصل متعارف هشتم دکارت را می‌پذیرد و آن را به این صورت بازگو می‌کند (اصل متعارف پنجم): «اگر شیء متفکری علم به کمالی 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 چیزی را قصد می‌کند که آن را به وضوح می‌شناسد، و اراده می‌داند که بزرگترین خیر آن است که کمالی 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 گوش 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

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

2 eminently

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

اسپیوزا 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 خاطرنشان 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 هیچ جامشکل 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 مهم 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 شینی 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 شینی موجود است، آن به صورت برابر<sup>۱</sup> 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.

اسپیوزا 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 صورتاً 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 صورتاً تفاوت ندارند، به طوری که می‌توان از اخلاق و مکاتبات او<sup>۲</sup> استفاده کرد، اسپینوزا مدعی است که جوهر و صفت عین هم هستند، و

۱. formally

۲. اسپینوزا به دوریس 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:

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

باز مراجعه شود به کتاب اخلاق، ص ۵ و باورقی 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 شینی 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 تحول 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 تغییر در خدا مهم‌ناشدنی است نمی‌توانیم به او حالات یا کیفیات نسبت دهیم بلکه فقط صفات نسبت می‌دهیم، و حتی آنچه را در مخلوقات هرگز به صورت مختلف وجود ندارد، مانند وجود و دیوموت، در شیء موجود و دیرنده نباید کیفیات یا حالات نامید، بلکه باید صفات نامیده شود.»<sup>۱</sup>

دکارت پس از بیان این مطلب بر آن می‌شود تا میان صفاتی که تعاقب به اشیاء دارند و صفاتی که متعلق به فکرنند 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 تصور کنیم<sup>۲</sup>، اما برعکس نمی‌توانیم بدون ادراک جوهر ادراکی از این حالت داشته باشیم». سرانجام، میان جوهر و هر یک از صفات آن

۱ The Philosophical Works of Descartes. Vol. I, Pm. 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 اعتراضات و موارد استعمال است (م). ۲ همان: ص ۲۲۴.

تسمایز 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 خصصیات جوهر است». برای معنی دار کردن این مطلب باید بپذیریم که زمانی که دکارت تأملات<sup>۱</sup> و ذیل پاسخ به دسته دوم اعتراضات را نوشت، واژه صفت را تمامحاً به کاربرد تابدان 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 منطقیاً 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. به هر حال اسپینوزا صفت

۱ Meditations

۲ دکارت دو نوع تمایز حالت تشخیص می‌دهد. نوعی تمایز میان حالت و جوهری که پس 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. Pm. LXI, p. 244). (م). بعضی 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<sup>۱</sup> 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 میرهن 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 و 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 منتهی 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 وجود واجب است، زیرا وابسته به علتی خارجی نیست. بنابراین، می‌توان میرهن 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 منتهی و از منتهی 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 منتهی است، و موجود واجب مندرج در مفهوم موجود برتر کامل، او هیچ حیا 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 ظفره وجود دارد. همانطور که از منتهی تا نامتناهی. برخلاف آن، در فلسفه اسپینوزا پذیرفته شده است که مطابق با درجات کمال، درجات وجود محقق است، و از اینجا است 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 تصور 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 دلایلهای 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 بالضرورة 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. خاطرنشان 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.<sup>۱</sup> او در آنجا نخست به صورت یک حقیقت خودبیدیه می گوید:

۱. اخلاق، بخش ۱، قضیه نهم، ص ۲۱.

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

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

#### تفکرات مابعدالطبیعی اسپینوزا

تفکرات مابعدالطبیعی اسپینوزا، که در ذیل شرح هندسی او از دکارت آمده، از دوبخش 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 می کند. در اینجا برای نخستین بار منظور اسپینوزا از واژه‌های ضروری، ناممکن، ممکن عام، ممکن خاص<sup>۱</sup> که اساس فهم اخلاق او هستند ظاهر می شود. 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 می شود. 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 می شود.

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 نعلق دارد، و صفت بعد را که فقط متعلق به اجسام است حذف می‌کند. صفات دیگری که مورد بحث قرار گرفته‌اند، تمایزات منطقی<sup>۱</sup> [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، این می‌مونه 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 ما، 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

خواهش، تفرق، تصدیق، انکار، شک، تماماً حالات مختلف اراده‌اند»<sup>۱</sup>  
 قوه فاهمه ذاتاً مسفعل است؛ قوه اراده ذاتاً فعال. گفته شده است که نابرابری اراده و عقل منشأ بزرگ خطاست، چرا که اراده همانطور که با تصورات واضح و متمایز موافقت می‌کند، به تصورات مبهم و کاذب هم تعلق می‌گیرد. دلیل آزادی ذهن در شک کردن و در خودتصمیم‌گیری<sup>۲</sup>، آن است که در محدوده عقل و براساس تصورات 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» (تصویر قضیه پنزدهم، بخش ۱).

از دید تاریخی ممکن است گفته شود که تعریف دکارتی اراده، مفهوم روافی<sup>۳</sup> اراده، به عنوان قوه انتخاب را با نظر به اشیاء خیر و شر در هم 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»<sup>۴</sup>.

در اینجا اراده برابر است با قدرت انتخاب در مورد درستی و نادرستی تصورات، و همچنین اموری که متعلق خواهش یا نغرتند. به عبارت دیگر، اراده هم وظیفه نظری دارد و هم وظیفه عملی. اراده در مورد درستی و نادرستی تصورات حکم می‌کند، و مطابقت تصورات 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. 1, p. 232.

2. self-determination

3. Stoic

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

1. logical distinctions



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 خود مختار است که شک کند و تصدیق و انکار نماید. به تعبیر خود اسپینوزا، «آن اعمال ذهنی [تصدیقاتها و انکارها]... که علتی جز ذهن انسانی ندارند اراده 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 بی‌تفاوت یا لاموجب نیست، زیرا ذهن در اندیشیدن یا حکم کردن طبیعتاً بی‌تفاوت نیست. ذهن ذاتاً فعال و در تصدیق و انکار افکارش آزاد است و بنابراین، اراده بی‌تفاوت در واقع عبارتی متناقض است. زیرا بی‌تفاوت بودن اراده، تعزی 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 خربوریدان<sup>۲</sup> بی‌تفاوت یا به طور نامحدود در حالت

۱. volition - مقصود اراده حرتی و تصمیم است (م).

2. indeterminate

۳. Burdan's ass: این سفسطه به بوریدان (۱۲۵۹-۱۳۶۵ میلادی) فیلسوف و عارف فرانسوی نسبت داده شده است؛ اگر خرگرسه‌ای دقیقاً در میان دو کومه بونجه 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 ۸، ص ۱۵۸) ایضاً به ترجمه اخلاقی 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<sup>۱</sup> و انتخاب<sup>۲</sup> نباید با هم خلط شوند.

بالاخره، اراده و میل از هم متمایزند. اراده حکم می‌کند به اینکه آیا اشیاء مورد تعامیل خیرند یا شر، 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 رضای او وابسته به اراده است. به همین جهت است که اسپینوزا مفهومی را که از توماس اکویناس و در نهایت از ارسطو گرفته شده که «اراده میل است»<sup>۳</sup> 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 شر 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.<sup>۴</sup> در نظر دکارت، آزادی بی‌تفاوتی امکان دارد، زیرا او آزادی اراده را تا حدی 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.<sup>۵</sup>

1. will 2. choice

3. Frederick Copleston, S.J., *A History of Philosophy* (Westminster, Maryland, 1962), II, pp. 386-81

۴. تأملات، تأمل چهارم، ص ۱75.

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

ظاهرأ 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 منتهای مانعی تواند ذهن نامتناهی خدا را فهم کند، و اینکه مانعی دانیم که خدا چگونه انسان را در انتخاب خود آزاد گذاشته است.<sup>۱</sup> 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 منطقیاً با هم ناسازگار باشند. با وجود این سازگار ساختن آزادی انتخاب با تقدیر الهی فراتر از درک انسان است.<sup>۲</sup> 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 ۹۱: در اینکه چگونه می‌توان آزادی اراده را با تقدیر وفق داد. ما اگر به خاطر بیاوریم که فکر ما منتهای است، و همه‌توانی خداوند، که بدان وسیله نه تنها آنچه را هست با 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 لاموجبی که در ما هست آنچنان آگاهیم که هیچ چیزی را واضحتر و کامنتر از آن درک نمی‌کنیم (اصول فلسفه، بخش ۱، اصل (41) (م)).

فضایا 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 اندیشه 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، قضیه هفتم) کوشید با مطرح کردن دلیلهایی از خود، که دکارت آنها را مسلماً رد 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 پیوشاند و از سوی دکارت سخن بگوید، بیشتر در سخن گفتن از جانب خود موفق شده است. او مکرر 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 بسیار مهمی که از دکارت آموخت ایمان به عقل و عدم اعتماد به عقایدی جرمی 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<sup>۱</sup> و حقیقت مافوق-طبیعی<sup>۲</sup> قائل شد. او در تصور وحدت معرفت انسانی و سازگاری و اصولاً در وحدت علم، فلسفه و دین با دکارت انباز شد.

دیوید پدنی<sup>۳</sup>

1. natural truth

2. supernatural truth

3. David Bidney

## دباجه لویس مایر برای خواننده شایسته

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 مُرهن 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 متعین 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 فروریختن 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 مشترک 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. <sup>۱</sup> 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 احياناً مسائل و توضیحات با هم در آمیخته‌اند. <sup>۲</sup> زیرا تقریباً همه چنین می‌اندیشیدند و حتی اکنون نیز عده کثیری که هم خود را مصروف تحصیل و تنظیم علوم کرده‌اند بر این باورند که روش نخستین، مخصوص مطالعات ریاضی است <sup>۳</sup> و در بقیه علوم کارایی ندارد. <sup>۴</sup> 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 فطور فراهم می‌آورند که شما در آنها چیزی که استوار و یقینی باشد نمی‌یابید. همه آن کتابها در واقع پراز جدال و اختلاف است، و آنچه که توسط کسی با دلیلهای بی‌اعتبار به ثبوت رسیده به زودی به وسیله دیگری و با همان سلاحها مردود شده است. بنابراین، ذهنی که آرزو داشت به حقیقت استواری نائل آید، و در اندیشه ورود به بندرگاه امنی بود که از آنجا پس از مسافرت امن و موفقت 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 وسیله امواج عدم اطمینان پیوسته این طرف و آن طرف پرت می‌شود، بدون اینکه امید بیرون آمدن از آن باشد، با وجود این، عده‌ای دگراندیش بودند، و در حالی که به وضع رقت‌ناز فلسفه تأشلف 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 می‌کند.

۲. در این روش تعاریف و تقسیمات با هم بافته شده و احياناً با مسائل و توضیحات در آمیخته‌اند.

۳. B: مخصوص نظامهای ریاضی است.

۴. 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 ابقان 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 ا 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 هر آنچه 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 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. ما موفقیتی ماجیز

۲. A. در شرف پایان

۱. A. افعال

اگر خواننده‌ای چیزی را در نتایج انکار کند، فوراً به او نشان داده می‌شود که آن مندرج در مقدمات است. و بنابراین، سرسخت‌ترین و ستیزه‌جوترین 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 وسیلهٔ آن کشف شده‌اند؛ بنابراین، آنها نه می‌توانند مطالب این کتابها را دریابند و نه می‌توانند آنها را برای دیگران توضیح دهند. به همین جهت عدهٔ کثیری که در اثر انگیزهٔ کور، یا به واسطهٔ 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 مذتها به وزاجی و یاوه‌گویی می‌پردازند، ولی نمی‌دانند که چیزی را چگونه مبرهن سازند، درست همانطور که عادات مشائیان در خصوص فلسفهٔ 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 فلسفهٔ 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 واسطهٔ آنها از انجام این مهم منصرف

می‌شدم، مرا از اتمام آن بازداشت. بنابراین بسیار خوشحال شدم وقتی که باخیر 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<sup>۱</sup>، 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<sup>۲</sup>، تا این امکان ایجاد شود که از صورت نخستش، هم خوشایندتر گردد و هم بهتر فهمیده شود.<sup>۳</sup> 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 و پراستاری و طبع را به عهده من گذاشت، زیرا او در حومه زندگی می‌کرد، دور از شهر بود، و بنابراین نمی‌توانست در شهر حضور یابد.<sup>۴</sup>

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 آنجاکه ما بر می‌گویید سؤالاتی در آن مطرح می‌شود که دکارت حلّ 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 ما بر او فرصت دیدن آن را داشته، اغلاطش را تصحیح کرده و چیزهایی نیز افزوده است (ر.ک.: Gebhardt 1610, 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<sup>۱</sup> 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

بر آورده 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 آید، ما او را متقاعد خواهیم ساخت تا با پایان رساندن بخش سوم که دربارهٔ این جهان مرنی 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 خواص مایعات در بخش دوم داخل شوند.<sup>۱</sup> 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 اول و دوم اصول و در پارهٔ اصل سوم، بلکه همچنین در تفکرات مابعدالطبیعی اش - عقاید ناب دکارت و برهانهای آنها را شرح می‌دهد، آنچنانکه در نوشته‌های او پیدا

۱. A. به طور متفرق داخل شوند

می‌شوند، یا آنطور که باید با استدلالی معتبر از اصول وی استنتاج گردند.<sup>۱</sup> از آنجا که مؤلف ما قول داده بود که فلسفه دکارت را به شاگردش تعلیم دهد، خود را ملزم دید به اندازهٔ سرمویی 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 سرود می‌داند، و در مقابل از عقاید بسیار متفاوتی طرفداری می‌کند.

مثلاً - فقط یکی از بسیار را ذکر می‌کنیم - آنچه دربارهٔ اراده در اصول (بخش ۱، تبصره قضیهٔ 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 آجنتان 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 مفوم ذات ذهن انسان باشد، به جای آن معتقد می‌شود که همانطور که امتداد با حدودی محدود نشده، فکر هم به واسطهٔ 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، به 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 ۲۲۹.

ممتد به واسطه حرکت و سکون به نحوی خاص متعین شده است، همچنین ذهن انسان یا نفس، فکر مطلق نیست، بلکه فقط فکری است که طبق قوانین طبیعت متفکر به واسطه تصورات به نحوی خاص تعین یافته است. او از اینجا نتیجه می‌گیرد که ذهن انسان بالضروره 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 قوه تصدیق و انکار محمول محضند، ایجاب و سلب جز تصورات 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 تصور اشیاء به طور انتزاعی ساخته است، مانند انسانیت، سگ‌بودگی 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 بپردازیم - 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 وی 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 متنها درجه علم ارتقا دهیم پایه‌های

دیگری لازم است. در خانمه (در پایان دباجه 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.

اصول فلسفۀ رنه دکارت



## بخش اول

### مقدمه

به نظر پسندیده می‌نماید که پیش از ورود به بحث فضا یا و براهین آنها، به اجمال گفته شود که چرا دکارت درباره هر چیزی شک کرد و پایه‌های استوار علوم را چگونه بنیان نهاد و سرانجام خود را چگونه از هر شک‌ری‌ها ساخت. اگر ما بر این باور نبودیم که آن اطمینانی که برای نمایاندن این امور لازم است، می‌تواند از فهم درست آنها جلوگیری کند، تمام آن امور را به صورت یک نظام ریاضی در می‌آوردیم، که آنها باید در نگاهی دیده شوند همچنانکه در نگاری دکارت برای اینکه با احتیاط کامل تحقیق کند کوشید که:

۱. تمام پیشداوریها را کنار بگذارد.
۲. پایه‌هایی بیابد که ممکن باشد هر چیز دیگری بر آنها بنا گردد.
۳. علت خطا را آشکار سازد.
۴. همه امور را به وضوح و تمایز دریابد.

او برای وصول به مقصود اول، دوّم و سوّم خود بر آن شد تا درباره هر چیزی شک کند، البته نه مانند شکاک‌کی که جرّ شک هدفی ندارد، بلکه برای اینکه ذهن خود را از هر نوع پیشداوری‌ها سازد. او امیدوار بود که بدین ترتیب پایه‌های استوار و نامزلزل علوم را کشف کند، که اگر در واقع چنین پایه‌هایی وجود داشته باشند، امکان ندارد از دسترس او که این روش را دنبال می‌کند دور بمانند. زیرا اصول راستین علم باید آنچنان واضح و یقینی باشند که نیازمند دلیل نباشند، و نیز از خطر عروض هر شک‌ی برکنار باشند، و هیچ امری را بدون آنها نتوان ثابت کرد. او پس از یک دوره طولانی شک آن اصول را کشف کرد و پس از کشف آنها دیگر برای وی مشکل نبود که درست را از

نادرست تشخیص دهد. علت خطا را آشکار سازد، و در نتیجه از اتخاذ نادرست و مشکوک همچون امری درست و متین خودداری نماید.

قاعده اصلی وی برای به دست آوردن چهارمین و آخرین مقصودش، یعنی درک واضح و متمایز همه امور، این بود که تمام تصورات بسیط را که تصورات دیگر از آنها ترکیب یافته‌اند معین کند و هر یک را جداگانه مورد بررسی قرار دهد؛ زیرا اگر او می‌توانست همه تصورات بسیط را به وضوح و تمایز درک کند، بدون شک می‌توانست تمام تصوراتی را نیز که از این تصورات ساده ترکیب یافته‌اند، با همان وضوح و تمایز دریابد.

اکنون با این مقدمه به اختصار توضیح می‌دهم که او چگونه درباره همه اشیاء شک کرد، چگونه به کشف اصول راستین علم نائل آمد و چگونه خود را از مشکلاتی که معمول شکس بود رها ساخت.

۱. شک درباره همه اشیاء. او اولاً تمام آن اشیائی را که از طریق حواس دریافت بود، مانند آسمان، زمین و نظیر آن و حتی بدن خود، که همه آنها را تا آن وقت در طبیعت موجود می‌انگاشت به نظر آورد. پس از آن در یقینی بودن بن امور شک کرد، زیرا دیده بود که حواسش گاهی وی را فریب داده‌اند. همچنین غالباً در خواب مطمئن شده بود که اشیائی در بیرون از وی واقعاً وجودند ولی بعداً فهمیده بود که فریب خورده است، و بالاخره به این دلیل که نیده بود اشخاص صالحی می‌گویند که در اجزاء از دست رفته بدنشان صاس درد می‌کنند. بنابراین بدون دلیل نبود که او توانست حتی در وجود بدن خود شک کند. پس از آن او توانست از تمام این ملاحظات<sup>۱</sup> بدرستی نتیجه گیرد که حواس بنیادی کاملاً مطمئن نیستند تا هر علمی مبتنی بر آن باشد<sup>۲</sup> زیرا امکان دارد مورد شک قرار گیرند، بلکه یقین باید متکی بر اصول دیگری باشد که ما بدانها اطمینان بیشتری داریم. او پس از آن برای بررسی آنها

۱. C: دلایل ۲. C: ادراک حسی برای علم بنیاد مطمئن نیست.

تمام کیفیات کلی، مانند طبیعت جسمانی به طور عام، امتداد، شکل، کمیت و سایر صفات آن<sup>۱</sup> و همچنین تمام حقایق ریاضی را مد نظر قرار داد. با اینکه به نظر وی این امور یقینی تر از آن چیزهایی است که او به وسیله حواس دریافته بود، با وجود این برای شک در آنها دلیلی یافت، زیرا مسلماً دیگران حتی درباره این قبیل امور هم دچار خطا شده‌اند، اما بیشتر از همه به خاطر این عقیده کهن بود که در ذهنش عمیقاً استوار شده بود که خدایی موجود است که او می‌تواند هر کاری را انجام دهد، و او را دقیقاً همانطور که هست آفریده است. و بنابراین، شاید او را<sup>۲</sup> طوری آفریده است که حتی در همان اموری که به نظرش متمایزترین امور است فریب می‌خورد. این است آن روشی که او طبق آن هر چیزی را مورد شک قرار داد.<sup>۳</sup>

۲. کشف بنیاد کل علم. اما او بعداً برای یافتن اصول راستین علوم به تحقیق پرداخت، سپس بر آن شد تا کشف کند که آیا می‌تواند در هر چیزی که ممکن است به فکرش بیاید شک و تردید روا دارد، و آیا چیزی مانده است که درباره آن هنوز شک نکرده باشد<sup>۴</sup>؛ زیرا اگر بعد از همه این شکها چیزی مانده باشد که او هنوز به هیچ دلیلی از دلایلی پیشین، یا به هر طریقی دیگر نتوانسته باشد درباره آن شک کند، در این صورت، چنانکه او بدرستی حکم کرد، باید چنین چیزی بنیادی برنگزیده شود که او بتواند تمام علم خود را بر آن مستقیماً سازد. اکنون اگر چه به نظر آمد که او تاکنون در هر چیزی شک کرده است، هم چیزهایی که از طریق حواس به دست آمده‌اند و هم اموری که فقط به واسطه

۱. C: صفات کلی ماده، مانند امتداد، شکل، مقدار و نظیر آن.

۲. B: شاید این خدا او را

۳. C: خدایی که قادر مطلق است، و ما را با قوای فعلی مان آفریده است، شاید ما را به گونه‌ای ساخته است که حتی در آن اموری که به نظر یقینی‌ترین امورند فریب می‌خوریم.

۴. C: او برای یافتن حقیقت بنیادین علم تحقیق کرد که آیا ممکن است درباره همه چیزهایی که موضوع شناختند شک کرد.

عقل درک شده‌اند، ولی با وجود این چیزی باقی مانده است که باید مورد توجه قرار گیرد، یعنی خود او که به این طریق شک می‌کند، اما نه از این حیث که مرکب از سر، دستها و سایر اعضای جسمانی است، زیرا او درباره این اشیاء شک کرده است، بلکه فقط از این حیث که شک کرده، فکر کرده و مانند آن. او در حالی که این امر را با دقت بررسی می‌کرد دید که به هیچ دلیلی از دلایلی پیشین نمی‌تواند درباره آن شک کند. زیرا او چه در خواب فکر کند و چه در بیداری، بالاخره فکر می‌کند و هست. و اگرچه دیگران هم مانند خود وی در امور مختلفی خطا کرده‌اند ولی به همین دلیل که خطا کرده‌اند هستند. او نتوانست فرض کند که آفریدگار طبیعت وی آنچنان مهارت<sup>۱</sup> دارد که او را در این مورد هم فریب می‌دهد، زیرا اگر فرض شود که او فریب خورده، پس باید وجود داشته باشد. سرانجام ممکن نشد برای شک علت دیگری تصور شود که در همان وقت او را به وجود خود کاملاً مطمئن نسازد. خلاصه هر اندازه برای شک کردن علت‌های بیشتری وجود داشته باشد به همان اندازه دلایلی بیشتری موجود خواهد بود که او را به وجود خود مطمئن سازد. بنابراین او در شک خود به هر جهتی که رو آورد، مجبور است که این کلمات را ادا کند من شک می‌کنم، فکر می‌کنم، پس هست.

بنابراین وقتی که او این حقیقت را کشف کرد، در همان وقت به کشف بنیاد همه علوم، همچنین ضابطه و قاعده تمام حقایق نائل آمد، یعنی: هر چیزی که مانند این حقیقت به وضوح و تمایز ادراک شود حقیق است.

از آنچه گفته شده به اندازه کافی واضح است که فقط این [فکر می‌کنم پس هستم] می‌تواند بنیاد هر علمی باشد. زیرا درباره هر چیز دیگر می‌توان شک کرد - ولی درباره آن هرگز نمی‌توان شک کرد - اما در خصوص این بنیاد

1. B: cunning; C: skilful

مخصوصاً یک چیز باید مورد توجه باشد: عبارت من شک می‌کنم، پس هستم قیاسی نیست که در آن قضیه کبری حذف شده باشد. زیرا اگر قیاس بود، مقدمات می‌بایست واضحتر و معلومتر از نتیجه پس هستم باشد. در نتیجه پس هستم نخستین بنیاد هر علمی نمی‌بود. علاوه، این نتیجه یقینی نمی‌شد، زیرا درستی آن وابسته به مقدماتی کلی است که مؤلف قبلاً درباره آنها شک کرده است. بنابراین من می‌اندیشم پس هستم قضیه واحدی است که برابر است با من شیء متفکرم.<sup>۱</sup>

بعلاوه برای اینکه در آنچه ذیلاً می‌آید از ابهام دوری جویم باید بدانیم که چه هستیم (زیرا این امری است که باید به وضوح و تمایز درک شود). اگر ما این امر را به وضوح و تمایز بفهمیم، دیگر ذات خود را با ذات سایر اشیاء خلط نخواهیم کرد. از این روی، مؤلف ما برای اینکه این امر را از آنچه در بالا گفته شد استخراج کند سخن خود را به صورت ذیل ادامه می‌دهد.

او تمام افکار پیشین خود را به خاطر می‌آورد، مثلاً نفسش چیز سبکی مانند باد، یا آتش، یا اثیر<sup>۲</sup> است که در اندامهای بدنش دمیده شده است؛ بدنش برای وی معلومتر از نفسش بوده، و آن را واضحتر و متمایزتر از نفسش درک کرده است. او دید که تمام این عقاید<sup>۳</sup> با آنچه هم اکنون می‌فهمد به وضوح ناسازگار است. زیرا او نتوانست درباره بدنش شک کند، اما نه درباره ذاتش<sup>۴</sup> مادام که عملاً می‌اندیشد.<sup>۵</sup> گذشته از این، او اکنون این امور را به وضوح و تمایز درک نمی‌کند. در نتیجه، طبق روشی که خود<sup>۶</sup> مقرر داشته می‌بایست آنها را همچون اموری نادرست مردود شمارد. بنابراین، از آنجا که او نتوانست

1. ego sum cogitans

۲. C: هوا ۳. B: افکار ۴. C: واقعیتش (reality)

۵. B: از این حیث که او موجودی متفکر است.

۶. B: طبق قاعده روش خود

آنچنانکه او خود اکنون برای خود معلوم است بفهمد که این امور چگونه به خود وی مربوطند، سخنش را ادامه داد تا بپرسد که چه چیزی بدستی به ذات وی مربوط است، به طوری که او نتواند درباره آن به شک افتد و به واسطه آن وجودش را لزوماً استنتاج کند. اما این قبیل امور وجود دارند؛ مثلاً، او می‌خواست خود را از فریب خوردن حفظ کند؛ می‌خواست چیزهای بسیاری را بفهمد؛ درباره هر چیزی که نتوانست آن را بفهمد شک کرد؛ تاکنون فقط یک چیز را تصدیق کرد؛ و هر چیز دیگر را همچون امری نادرست انکار کرد و مردود شناخت؛ برخلاف اراده خود امور بسیاری را تخیل کرد؛ بالاخره متوجه امور کثیری شد که به نظر می‌آید از راه حواسش می‌آیند. از آنجا که او می‌توانست وجود خود را از هر یک از اینها جداگانه به طور یکسان با بدهت<sup>۱</sup> استنتاج کند و ممکن نبود که درباره هیچ یک از آنها شک کند. و از آنجا که امکان داشت تمام اینها تحت صفت واحدی تصور شوند، لذا این نتیجه حاصل شد که تمام اینها درست بوده، به طبیعت وی مربوطند و بنابراین، وقتی که گفت «می‌اندیشم»، تمام حالات فکر فهمیده شد، یعنی شک کردن، فهمیدن، تصدیق کردن، انکار کردن، خواستن، امتناع ورزیدن، خیال کردن و احساس کردن.<sup>۲</sup>

اینجا امور مخصوصی باید مورد توجه قرار گیرند، که وقتی که تمایز میان ذهن و بدن مورد بحث واقع می‌شود، آنها بسیار سودمند خواهند بود؛ اولاً اینکه این حالات فکر قطع نظر از بقیه که هنوز ممکن است مورد شک قرار گیرند به وضوح و تمایز فهمیده شده‌اند؛ و ثانیاً، اگر بخواهیم به این حالات

۱. B: تا وضوح

۲. آنچه اسپینوزا در اینجا از حالات فکر برشمرده برگرفته از کتاب تأملات دکارت، تأمل دوم (ص ۱۵۳) است (م).

دکارت در کتاب اصول، بخش ۱۱ اصل نهم (ص ۲۲۲) نیز تصریح کرده است که: مقصود من از فکر تمام آن چیزهایی است که در ما فراهم می‌آیند و ما از آنها آگاهیم، به همین دلیل، به فقط فهمیدن، خواستن، خیال کردن، بلکه حس کردن نیز فکر است (م).

چیزی نسبت دهیم که درباره آن هنوز شک داریم در این صورت تصور واضح و متمایز ما از آنها مبهم و مغشوش خواهد شد.

۳. **رهایی از همه شکها.** سرانجام او برای برطرف کردن هر شک و کسب یقین در اموری که شک کرده بود، در خصوص کاملترین موجود و اینکه آیا چنین موجودی وجود دارد یا نه به تحقیق خود ادامه داد. زیرا اگر تشخیص دهد که موجودی کامل وجود دارد که به نیروی او تمام اشیاء پدید آمده و حفظ شده‌اند، و فریبده بودن با طبیعتش ناسازگار است، در این حال آن دلیل شکّی که معلول غفلت از علت خود بود از بین می‌رود. زیرا می‌داند خدایی که در مرتبه برتر نیکی و صدق است قوه تشخیص درست و نادرست را به وی نداده است تا فریب بخورد. بنابراین حقایق ریاضی و هر امری که به نظر وی بالبداهه درست می‌آید هرگز ممکن نیست مورد شک قرار گیرند. پس از آن او برای برطرف کردن سایر علل شک این سؤال را پیش می‌کشد که چرا ما گاهی خطا می‌کنیم. وقتی که کشف کرد که خطا از اراده آزاد ما به تصدیق اموری که آنها را فقط به صورت مبهم درک می‌کنیم نشأت می‌گیرد، در حال نتیجه گرفت که در آینده می‌تواند با محدود کردن تصدیق به ادراکات واضح و متمایز، خود را از خطا مصون بدارد. در واقع هر کسی می‌تواند این کار را انجام دهد، زیرا هر کسی قدرت این را دارد که اراده‌اش را محدود کند و در قلمرو فهمش نگهدارد. اما از آنجا که ما در جوانی پیشداوریهای فراوانی فرا گرفته‌ایم که رهایی از آنها به آسانی امکان ندارد، مؤلف ما، برای اینکه ما بتوانیم خود را از پیشداوری رها سازیم و جز آنچه را که واضح و متمایز است نپذیریم به تعیین مفاهیم و تصورات بسیطی که افکار ما از آنها ترکیب یافته‌اند می‌پردازد. و پس از آن آنها را تک مورد بررسی قرار می‌دهد تا ببیند در هر یک از آنها واضح چیست و مبهم کدام است. زیرا او بدین طریق به آسانی می‌تواند واضح را از مبهم باز شناسد، افکاری واضح و متمایز پدید آورد و در نتیجه به کشف تمایز واقعی

میان ذهن و بدن نائل آید؛ همچنین درمی یابد در میان چیزهایی که از راه حواس به دست آمده اند چه چیزی واضح و چه چیزی مبهم است. و بالاخره چگونه خواب یا بیداری فرق دارد. او با انجام این مهم، دیگر نه می توانست درباره تصورات بیداریش شک کند، و نه به واسطه حواسش فریب بخورد. بدین صورت او خود را از تمام شکوکی که در بالا ملاحظه شد آزاد ساخت.

شاید من پیش از پایان این بخش باید کسانی را که به صورت ذیل اعتراض<sup>۱</sup> می کنند قانع سازم: از آنجا که وجود خدا برای ما بذاته معلوم نیست، به نظر می آید که هرگز نه می توانیم به چیزی مطمئن باشیم و نه می توانیم به وجود خدا معرفت بیابیم<sup>۲</sup>؛ چون از مقدمات غیر یقینی (زیرا ما گفته ایم تا وقتی که به اصل خود جاهلیم همه اشیاء غیر یقینی اند) امری یقینی به دست نمی آید.

دکارت برای رفع این مشکل به صورت ذیل پاسخ می دهد: اگرچه ما هنوز نمی دانیم که بدید آورنده اصل ما، ما را به گونه ای آفریده است که حتی در بدیهی ترین امور فریب نخوریم یا نه. با وجود این نمی توانیم درباره اموری شک کنیم که آنها را بذاته (مستقیماً) یا از طریق استدلالی که هم اکنون سرگرم آن هستیم به وضوح و تمایز می فهمیم. ما فقط در خصوص اشیائی می توانیم شک کنیم که آنها را قبلاً مبرهن ساخته و اکنون به یاد می آوریم، اما به دلایلی که این اشیاء را از آنها استنتاج کرده ایم توجه نداریم و شاید<sup>۳</sup> هم آن دلایل را

۱. استدلال

۲. C: برای همیشه محال است ندانیم که خدا وجود دارد.

۳. حاصل اعتراض این است که چون علم ما به وجود خدا مستقیم و ضروری نیست که انکارش ممکن نباشد و شک و شبهه بر ندارد. بلکه کسبی و نظری است و نیازمند مقدمات است و از آنجا که به گفته دکارت ما پیش از علم یقینی به وجود خدا نمی توانیم به چیزی یقین پیدا کنیم. بنابراین ما هرگز نه می توانیم به وجود خدا یقین حاصل کنیم و نه به وجود چیزی دیگر (م).

۴. B: در واقع

فراموش کرده ایم. بنابراین اگرچه ممکن نیست وجود خدا بذاته معلوم شود. بلکه فقط به واسطه امری دیگر معلوم می شود. با وجود این تا وقتی که سرگرم مطالعه صحیح مقدماتی هستیم که وجود او را از آنها استنتاج می کنیم می توانیم به وجود او معرفتی یقینی داشته باشیم (ر.ک. اصول فلسفه، بخش ۱، اصل سیزدهم<sup>۱</sup> و پاسخ به دسته دوم اعتراضات، شماره ۳<sup>۲</sup> و همچنین به قسمت آخر تأمل پنجم).<sup>۳</sup>

اما از آنجا که این پاسخ همگان را قانع نمی کند<sup>۴</sup>، من پاسخ دیگری می دهم.<sup>۵</sup> ما در بالا وقتی که درباره یقینی بودن و دلیل وجودمان سخن می گفتیم دیدیم که می توانیم آن را از این واقعیت استنتاج کنیم که ما ذهن خود را به هر جا که متوجه ساختیم، چه درباره طبیعت خودمان اندیشیدیم، چه آفریننده طبیعت خودمان را فریبکاری ماهر انگاشتیم. یا بالاخره برای شک دلیلی از بیرون طبیعت خود جستجو کردیم. دلیلی نیافتیم که شک کردن ما را به وجود خودمان مطمئن نسازد. تا اینجا ما ندیدیم که این یقین به وجود درباره چیز دیگری صدق کند. زیرا اگرچه ما، مثلاً، وقتی که طبیعت مثلث را ملاحظه می کنیم، ناگزیر نتیجه می گیریم که [مجموع] سه زاویه آن برابر دو قائمه است، اما از آنجا که احتمال می دهیم که شاید آفریننده ما ما را فریب داده باشد، لذا نمی توانیم به این نتیجه یقین پیدا کنیم. در صورتی که ما از همان احتمال فریب می توانیم وجود خود را با بیشترین یقین استنتاج کنیم. بنابراین مجبور نیستیم به هر جا که رو آوریم نتیجه بگیریم که [مجموع] زوایای مثلث دو قائمه است؛

۱. ص ۲۲۴ ۲. ص ۳۹، ۳۸ ۳. ص ۱۸۳

۴. اما از آنجا که این پاسخ کافی نیست

۵. باورقی B: پاسخی که اسپینوزا در اینجا پیشنهاد می کند پاسخ خود دکارت نیست. اما دست کم با اصول دکارتی سازگار و منتهی بر تمایز میان داشتن تصویری واضح و متمایز از خدا و علم به وجود او است. اسپینوزا در رساله اصلاح فاهمه (۷۹) این پاسخ را همچون پاسخ خود می پذیرد.

برعکس ما برای شک در آن علتی می‌یابیم، زیرا از خدا تصویری راستین، که فریبده بودن او را ناممکن می‌سازد نداریم. کسی که تصویری راستین از خدا ندارد (فرضاً ما خود اکنون در این حالتیم) برایش آسان است درست همانطور که فکر می‌کند آفریننده‌اش فریبکار نیست او را فریبکار بینگارد؛ چنانکه کسی که تصویری از مثلث ندارد، برایش آسان است درست همانطور که فکر می‌کند [مجموع] زوایای مثلث برابر دو قائمه است آن را برابر دو قائمه نیگارد. بنابراین، تا وقتی که از خدا تصویری واضح و متمایز نداریم تا ما را قادر سازد تصدیق کنیم که او مطلقاً صادق است، درست مانند تصویری که از مثلث داریم که ما را وادار می‌سازد نتیجه بگیریم که زوایای آن برابر دو قائمه است، می‌پذیریم که مطلقاً به چیزی یقین نداریم، حتی اگر برهان آن دقیقاً مورد نظر ما باشد. اما در عین حال قبول نمی‌کنیم که این [عدم یقین] ما را از شناخت هر چیزی باز دارد. زیرا از هر آنچه در پیش گفته شد واضح است که اصل مطلب این است که ما می‌توانیم تصویری از خدا داشته باشیم که ما را در موقعیتی قرار می‌دهد که نتوانیم به همان سادگی که می‌پذیریم او فریبده نیست بپذیریم که او فریبده است، بلکه آن تصور ما را وادار می‌کند تصدیق کنیم که او کاملاً صادق است. اما هنگامی که چنین تصویری داشته باشیم دلیل شک در حقایق ریاضی رفع می‌شود؛ زیرا در این حال به هر جا روی آوریم تا در این امور شک کنیم، چیزی نمی‌یابیم که ما را از یقین کامل به آنها باز دارد همچنانکه در مورد وجود خود ما امر از این قرار بود: مثلاً، اگر بعد از تصور خدا، طبیعت مثلث را ملاحظه کنیم، تصور آن [خدا] ما را وادار می‌دارد تصدیق کنیم که [مجموع] زوایای آن برابر دو قائمه است؛ اما اگر تصور خدا را ملاحظه کنیم، این تصور نیز ما را وادار می‌دارد تا تصدیق کنیم که او آفریننده کاملاً صادق و نگهدارنده دائم

طبیعت ماست، و بنابراین در خصوص این حقیقت ما را فریب نمی‌دهد. وقتی که ما تصور خدا را (که فرضاً اکنون کشف کرده‌ایم) لحاظ می‌کنیم، فکر اینکه او ما را فریب می‌دهد همان اندازه ممنوع است که در موقع ملاحظه تصور مثلث فکر کنیم که زوایای آن برابر دو قائمه نیست؛ و درست همانطور که می‌توانیم از مثلث چنین تصویری داشته باشیم، حتی اگر ندانیم که آفریننده طبیعت ما را فریب می‌دهد یا نه، همینطور می‌توانیم تصویری از خدا داشته باشیم که برای ما واضح و در اذهان ما حاضر است، حتی اگر هنوز شک کنیم که آفریننده طبیعت ما ما را در همه امور فریب می‌دهد یا نه. و فقط اگر ما این تصور را داشته باشیم، فرق نمی‌کنند که چگونه آن را کسب کرده باشیم، چنانکه تاکنون نشان داده شده، آن بسنده خواهد بود که هر شکمی را زایل کند. من با در نظر گرفتن این ملاحظات، به مشکل پیش آمده چنین پاسخ می‌دهم: ما نمی‌توانیم به چیزی یقین پیدا کنیم، نه فقط وقتی که از وجود خدا غفلت داریم (زیرا از این مطلب سخن نگفته‌ایم)، بلکه همچنین در حالی که از او تصویری واضح و متمایز نداریم. بنابراین، اگر کسی بخواهد علیه من استدلال کند، دلیل وی به صورت ذیل خواهد بود: ما پیش از اینکه از خدا تصویری واضح و متمایز داشته باشیم نمی‌توانیم به چیزی یقین کنیم. اما تا وقتی که نمی‌دانیم آفریننده طبیعت ما ما را فریب می‌دهد یا نه نمی‌توانیم از خدا تصویری واضح و متمایز داشته باشیم. بنابراین تا وقتی که نمی‌دانیم آفریننده طبیعت ما ما را فریب می‌دهد یا نه نمی‌توانیم به چیزی یقین پیدا کنیم، و غیر آن. من با قبول مقدمه کبری و انکار مقدمه صغری به این پاسخ می‌دهم. زیرا ما از مثلث تصویری واضح و متمایز داریم اگرچه نمی‌دانیم آفریننده طبیعت ما ما را فریب می‌دهد یا نه؛ و اگر ما از خدا چنین تصویری داشته باشیم، چنانکه هم اکنون شرح داده شد، دیگر نمی‌توانیم در وجود او و نیز درباره هیچ حقیقت ریاضی شک کنیم.

با تقدیم این مقدمه اکنون به اصل مطلب می‌پردازیم.

به آنها تصورات می‌گویم که خود ذهن را وقتی که متوجه آن قسمت مغز است آگاه می‌سازند.<sup>۱</sup>

۳. مقصود من از «واقعیت ذهنی یک تصویر»<sup>۲</sup> آن اندازه موجودیت یک شیء<sup>۳</sup> است که به واسطه تصور نمایانده شده و در آن تصور موجود است. همچنین، می‌توان آن را کمال ذهنی تصور، یا کارآیی ذهنی، و نظیر آن نامید. زیرا تمام آنچه را که در تصورات درک می‌کنیم در خود تصورات عیناً وجود دارند.<sup>۴</sup>

۴. وقتی گفته می‌شود که اشیاء به صورت برابر در متعلقات تصورات موجودند، که آنها به همان صورتی که ما ادراک می‌کنیم در آن متعلقات موجود باشند. و اشیاء وقتی به صورت برتر در متعلقات موجودند که آنها در واقع آنچنانکه درک می‌کنیم نباشند، بلکه دارای آنچنان نیرویی باشند که بتوانند جانشین این اشیاء شوند آنچنانکه واقعاً آنها [اشیاء] را درک می‌کنیم. ملاحظه کنید هنگامی که می‌گویم علت به صورت برتر در سر دارندۀ کمالات معلول خود است، مقصود این است که علت کمالات معلول خود را برتر از معلول خود دارد (ر.ک. اصل متعارف هشتم).

۵. هر چیزی که در آن چیزی بلاواسطه مندرج است، همانطور که در موضوع مندرج است، یا چیزی که ما درک می‌کنیم - یعنی خاصیتی، یا

۱. اعتراضات: آنها فقط از این جهت تصورات نامیده می‌شوند که صورت خود ذهن را که متوجه آن قسمت مغز است پدید می‌آورند.

2 objective reality of an idea

۳. B: مقصود از واقعیت ذهنی تصور موجودیت آن شیء است که... C: مقصود از واقعیت ذهنی تصور آن شیء است که...

۴. B: به همین طریق انسان می‌تواند درباره کمال یا مهارت (artifice) ذهنی و امثال آن سخن بگوید زیرا هر چیزی که ما در متعلقات تصورات درک می‌کنیم در خود آن تصورات عیناً موجودند.

## تعاریف دکارت<sup>۱</sup>

۱. من تحت کلمه فکر هر چیزی را می‌گنجانم که در ما به گونه‌ای موجود است که ما مستقیماً از آن آگاهیم. بنابراین تمام اعمال اراده، فهم، تخیل و حس فکر به شمار می‌آیند. اما من کلمه مستقیماً را بدین جهت افزودم تا نتایج این اعمال را خارج سازم؛ مثلاً، حرکت ارادی یا اینکه از فکر نشأت می‌یابد ولی با وجود این فکر نیست.

۲. مقصود من از کلمه تصور<sup>۲</sup> صورت فکری<sup>۳</sup> است که به واسطه ادراک مستقیم آن از آن فکر خاص آگاهم.

بنابراین، تا آنجا که من می‌فهمم که چه می‌گویم، نمی‌توانم چیزی را با کلمات ادا کنم مگر اینکه مطمئن باشم تصویری که مدلول این کلمات است در من موجود است. از این روی، صورتی که در خیال ترسیم شده‌اند یگانه اموری نیستند که من آنها را تصورات می‌نامم. من در واقع این قبیل صور را که فقط در خیال جسمانی موجودند - یعنی، فقط در قسمتی از مغز مرتسم شده‌اند - هرگز تصورات نمی‌نامم، بلکه فقط از این حیث

۱. اسپینوزا تمام این تعاریف را تقریباً کلمه به کلمه از برهانهای وجود خدا در پایان پاسخ به دسته دوم اعتراضات گرفته است. اما دکارت تعاریف و توضیحات را در یک فقره گنجانده بود. در صورتی که اسپینوزا تعریف را حدادی از توضیح قرار می‌دهد. اسپینوزا همچنین به تعریف چهارم تصره‌ای می‌افزاید و توضیح تعریف پنجم را حذف می‌کند. طبق این توضیح حذف شده، دکارت مشاهده کرد که هیچ واقعیتهایی را نمی‌توان به عدم نسبت داد. ر.ک.:

(م.) *The Philosophical Works of Descartes, Volume II, pp 52-53*

۳. B: خود فکر نیست.

۲. اعتراضات: عقل

4. idea

۵. اعتراضات: هر فکری

کیفیتی، یا صفتی که ما از آن تصویری واقعی داریم سه واسطه آن موجود است جوهر نامیده شده است.

زیرا ما از خود جوهر تصور صریحی جز این نداریم که آن چیزی است، که این چیزی که ما درک می‌کنیم، یا این چیزی که در یکی از تصورات ما ذهناً موجود است در آن به صورت برابر یا برتر وجود دارد.<sup>۱</sup>

۶. جوهری که فکر در آن بلاواسطه مندرج است ذهن<sup>۲</sup> نامیده شده است. من اینجا ترجیح می‌دهم کلمه ذهن را به کار ببرم نه نفس،<sup>۳</sup> زیرا کلمه نفس مشکک است و غالباً به جای شیء جسمانی به کار می‌رود.

۷. جوهری که موضوع بلاواسطه امتداد و اعراضی است که مستلزم امتداد است، مانند شکل، مکان، حرکت مکانی، و مانند آن، جسم<sup>۴</sup> نامیده شده است.

اینکه آیا ذهن و جسم جوهری واحد و عین هم هستند، یا دو جوهر مختلف، باید بعداً مورد بررسی قرار گیرد.

۸. جوهری که مقصود ما از آن شبیهی است که بذاته دارای کمال اعلی است و در آن چیزی تصور نمی‌کنیم که مستلزم نقص یا محدودیت کمال باشد خدا نامیده شده است.

۱. در اعتراضات (ص 53) عبارت ذیل افزوده شده است: زیرا ما به وسیله نور طبیعی خود می‌دانیم که ممکن نیست یک صفت واقعی صفت معدوم باشد. توضیحاً خاطر نشان می‌سازد که دکارت برای جوهر تعاریف مختلف آورده است: (۱) تعریف فوق که حاصلش این است جوهر چیزی است که خواص، کیفیات و یا صفاتی که از آنها تصویری واقعی داریم مندرج در آن و یا موجود به آن است؛ (۲) چیزی که نحوه وجودش به گونه‌ای است که برای وجود داشتن نیازمند چیز دیگری نیست. طبق این تعریف فقط یک جوهر وجود دارد و آن خداست و اشیای دیگر به عنایت الهی موجودند (اصول، بخش ۱، اصل پنجاه و یکم، ص 239 (م)).

اعتراضات 2. (mens) mind 3. (anima) soul, C. (animus) spirit.

4. (corpus) body

۹. اینکه می‌گوییم چیزی مندرج در طبیعت یا مفهوم چیزی است، به مثابه آن است که بگوییم آن درباره این چیز صدق می‌کند یا ممکن است بدرستی بر آن اثبات شود.

۱۰. وقتی گفته می‌شود دو جوهر واقعاً متمایز از یکدیگرند، که ممکن باشد هر یک از آنها بدون دیگری وجود یابد.

من اینجا اصول موضوعه دکارت را حذف می‌کنم زیرا از آنها در خصوص آنچه در ذیل می‌آید نتیجه‌ای بیرون نمی‌آید. اما از خواننده جداً می‌خواهم که همه آنها را بخواند و دقیقاً مورد مطالعه و تأمل قرار دهد.<sup>۱</sup>

۱. جهت مطالعه اصول موضوعه دکارت (از ک. پاسخ به دسته درآم اعتراضات، ص 54-55).



## اصول متعارفه<sup>۱</sup>

۱. به چیزی که نامعلوم است علم و یقین پیدا نمی‌کنیم. مگر به واسطه علم و یقین به چیزی دیگر که خود در علم و یقین بدان مقدم است.
  ۲. دلایلی وجود دارند که ما را در وجود ابدان خود به شک می‌اندازند این (مطلب) در مقدمه روشن شد، و بنابراین در اینجا صرفاً به عنوان اصل متعارف گنجانده شده است.
  ۳. اگر ما جز ذهن و بدن در خود چیزی داشته باشیم، آن برای ما نامعلومتر از ذهن و بدن خواهد بود.
- باید توجه داشت که این اصول چیزی را که خارج از ما باشد ثابت نمی‌کنند، بلکه فقط چیزهایی را ثابت می‌کنند که ما در خود از این حیث که چیزهایی متفکریم کشف می‌کنیم.

## قضایا<sup>۱</sup>

### قضیه اول

مادام که نمی‌دانیم که خودمان وجود داریم، مطلقاً نمی‌توانیم به چیزی یقین داشته باشیم.<sup>۲</sup>

برهان. این قضیه خوددیدی است. زیرا کسی که نمی‌داند وجود دارد، نمی‌تواند بداند که اثبات و انکار می‌کند یا نه. یعنی به یقین نمی‌داند که چیزی را اثبات و انکار می‌کند یا نه.

باید توجه داشت که اگرچه ما بدون توجه به واقعیت وجود خود، چیزهای بسیاری را با یقینی استوار اثبات یا انکار می‌کنیم، با وجود این اگر این واقعیت قبلاً به صورت امری غیر قابل شک پذیرفته نشده باشد، امکان دارد که هر چیزی مورد شک واقع شود.<sup>۳</sup>

### قضیه دوم

«من هستم» باید خوددیدی باشد.

برهان. اگر این قضیه را انکار می‌کنید، در این صورت حکم به اینکه من

۱. این قضایا نیز، همچون اصول متعارفه قبل، در پاسخ به دسته دوم اعتراضات نیامده است؛ اسپینوزا آنها را جهت تسهیل توضیح افزوده است (م).
۲. ما مطلقاً نمی‌توانیم به چیزی یقین داشته باشیم مگر اینکه بدانیم که خود واقعاً موجودیم.
۳. در بیان برهان قضیه اول ترجمه‌ها در عبارات کمی با یکدیگر فرق دارند ولی معنی یکسان است. من در این مورد به هر سه ترجمه نظر داشتم ولی بیشتر عبارات ترجمه C را پسندیده‌ام (م).

۱. دکارت در اعتراضات (ص ۵۷، ۵۵) ده اصل متعارف آورده است. اما اسپینوزا سه اصل نخست را از دکارت نگرفته، بلکه آنها را جهت تسهیل شرح خود فراهم آورده است. با وجود این او تأکید می‌کند که این گونه منتمها نمایانگر عقاید ناب دکارت است «با آنچنانکه در نوشته‌های او وجود دارند و با آنطور که با روشی معقول از اصول وی استنتاج می‌شود» (دیباچه مایر) (م).

هستم فقط باید به واسطه چیزی دیگر معلوم شود، که علم و یقین به آن (طبق اصل متعارف اول) مقدم بر حکم من هستم است. اما این (طبق قضیه پیشین) نامعقول است. بنابراین، آن باید خوددیدهی باشد - مطلوب ثابت شد.

### قضیه سوم

من، از این حیث که موجودی جسمانی هستم، نه اولین چیزی است که معلوم است و نه به نفس خود معلوم است.

برهان. چیزهایی هستند که ما را در وجود بدنهای خود (طبق اصل متعارف دوم) به شک می‌اندازند؛ بنابراین (طبق اصل متعارف اول)، نمی‌توانیم به هستی بدنهای خود علم و یقین پیدا کنیم، مگر به واسطه چیزی دیگری که خود در علم و یقین مقدم<sup>۱</sup> است. پس این حکم که من، از این حیث که موجودی جسمانی هستم، نه اولین چیزی است که معلوم است و نه به نفس خود معلوم است.<sup>۲</sup> - مطلوب ثابت شد.

### قضیه چهارم

من هستم ممکن نیست اولین چیز معلوم باشد مگر از این حیث که من<sup>۳</sup> موجودی اندیشنده‌ام.

برهان. این حکم که من شیء جسمانی هستم یا شینی مرکب از جسم هستم

۱. یعنی هم مقدم است و هم غیرقابل شک است (م).

۲. یعنی خوددیدهی نیست (م).

۳. مگر از این حیث که ما بالفعل می‌اندیشیم. مقصود اینکه من از این حیث که موجودی بالفعل اندیشنده‌ام اولین چیز معلوم است (م).

اولین چیز معلوم نیست (طبق قضیه پیشین)؛ همچنین، به وجود خودم از این حیث که مرکب از چیزی بیش از ذهن و بدن است، یقین ندارم؛ زیرا اگر ما مرکب از چیزی جز ذهن و بدن باشیم، آن چیز برای ما کمتر از بدن معلوم است (طبق اصل متعارف سوم). در نتیجه من هستم ممکن نیست اولین چیز معلوم باشد. مگر از این حیث که من می‌اندیشم - مطلوب ثابت شد.

نتیجه - از اینجا واضح است که ذهن یا چیز اندیشنده معلومتر از بدن است. اما برای توضیح کاملتر، اصلهای یازدهم و دوازدهم را در بخش اول اصول بخوانید.

نیمه - هر کس به یقین درک می‌کند که تصدیق می‌کند، انکار می‌کند. شک می‌کند، می‌فهمد، خیال می‌کند، و نظیر آن؛ یا اینکه موجودی شک‌کننده، فهمنده، تصدیق‌کننده، و مانند آن است، یا در یک کلمه موجودی اندیشنده است؛ و او نمی‌تواند درباره این امور شک کند. بنابراین، حکم می‌اندیشم یا اندیشنده هستم بنیاد یگانه (طبق قضیه اول) و کاملاً مطمئن تمام فلسفه است.<sup>۱</sup> اکنون [می‌گوییم] از آنجا که در علوم چیزی جز این نباید مطلوب یا مأمول باشد که همه امور باید از اصولی استوار استخراج شوند، و مانند آن اصول واضح و متمایز باشند، از این به وضوح برمی‌آید که هر چیزی که مانند اصلی که هم اکنون کشف کرده‌ایم، به وضوح و تمایز درک شده است برای ما کاملاً بدیهی است - هر چیزی که در واقع موافق با این اصل است و به گونه‌ای وابسته به آن است که اگر بخواهیم درباره آن شک کنیم باید در آن اصل هم شک کنیم - آن چیز باید [به عنوان] امری مطلقاً درست پذیرفته شود. اما برای اینکه در برشمردن<sup>۲</sup> این امور تا حد امکان با دقت و احتیاط پیش برویم، من نخست فقط اموری را به عنوان اموری که با داهت، وضوح و تمایز برابر درک شده‌اند، قبول

۱. بنابراین قضیه می‌اندیشم یا اندیشنده‌ام حقیقت بنیادین تمام فلسفه است

۲. در بررسی

می‌کنم که هر یک از ما در حالی که می‌اندیشد آنها را در خود مشاهده می‌کند؛ مثلاً، (اموری از این قبیل که او این و آن را می‌خواهد، تصوّراتی معین دارد، تصوّر متضمن و افعیتی یا کمالی بیشتر از تصوّر دیگر است، تصوّر که ذهناً متضمن وجود<sup>۱</sup> و کمال جوهر است کاملتر از تصوّر است که فقط متضمن کمال ذهنی عرض<sup>۲</sup> است، و اینکه کاملترین همه اینها موجود مطلقاً کامل است. من می‌گویم، ما این گونه امور را نه فقط با بداهت و وضوح برابر، بلکه شاید هم با تمایزی بیشتر درک می‌کنیم. زیرا آنها نه فقط ثابت می‌کنند که ما می‌اندیشیم، بلکه همچنین ثابت می‌کنند که ما چگونه می‌اندیشیم. گذشته از این، ما خواهیم گفت که آن امور<sup>۳</sup> با این اصل بنیادین ما هم که ممکن نیست مورد شک واقع شود، سازگارند. مگر اینکه در همان حال بنیاد تزلزل‌ناپذیر ما مورد شک واقع شود؛ مثلاً، اگر کسی می‌خواهد<sup>۴</sup> شک کند در اینکه آیا امکان دارد چیزی از عدم بیرون آید، در همان حال می‌تواند شک کند که ما خود در حالی که بالفعل می‌اندیشیم وجود داریم یا نه. زیرا اگر من بتوانم چیزی را از عدم تصدیق کنم<sup>۵</sup>، به این معنی که عدم علت چیزی باشد، در همان حال و با همان حق می‌توانم وجود اندیشه را از عدم تصدیق کنم و بگویم در حالی که می‌اندیشم معدوم هستم. اما از آنجا که من این را ناممکن می‌بینم، این هم برای من ناممکن خواهد بود که فکر کنم چیزی از عدم بیرون می‌آید.

پس از این ملاحظات، من تصمیم گرفته‌ام اینجا به بیان اموری بپردازم که اکنون برای پیشرفت بیشتر ما ضروری می‌نمایند، و آنها را به تعداد اصول متعارفه خود بیفزایم<sup>۶</sup>، با توجه به اینکه دکارت آنها را به عنوان

1. A, B, C: being 2. objective perfection of some accident

۳. B: قضایا ۴. C: اگر کسی می‌گوید که شک می‌کند در ...  
 ۵. C: زیرا اگر من می‌توانم تصدیق کنم که ممکن است چیزی بدون علت وجود داشته باشد.  
 ۶. C: آنها را به تعداد اصول متعارف‌ای که قبلاً ارائه داده‌ام بیفزایم.

اصول متعارفه در پایان پاسخ به دسته دوم اعتراضات پیشنهاد کرده است. و من نمی‌خواهم دقیقتر از آن باشم<sup>۱</sup> که او بوده است. با وجود این برای اینکه از نظمی که قبلاً تعهد شده منحرف نشوم، کوشش خواهم کرد آنها را با وضوح بیشتر بنمایانم، و نشان دهم که چگونه یکی به دیگری و همه آنها به اصل من می‌اندیشم وابسته‌اند. یا اینکه در بداهت و معقولیت با این اصل سازگارند.

۱. پاورقی B: دکارت اظهار می‌کند که اگر بخواهد چنین دقیق باشد برخی از اصول متعارفه وی قضایای مبرهن (theorems) ملحوظ خواهد شد.

تصوّر جوهر متضمّن واقعیت ذهنی بیشتری است تا تصوّر عرض، و غیره (ر.ک. تفسیر قضیه چهارم).

۵. اگر شیء اندیشنده‌ای به کمالاتی که فاقد آنهاست علم بیابد، در صورتی که نتواند، بلافاصله آنها را به خود خواهد داد.

هر کسی، از این حیث که شیء اندیشنده است، این را در خود مشاهده می‌کند؛ در نتیجه (طبق تفسیر قضیه چهارم)، ما کاملاً به آن یقین داریم، و به همین جهت یقین ما به آنچه در ذیل می‌آید کمتر از آن نیست.<sup>۱</sup>

۶. در تصوّر یا مفهوم هر چیزی یا وجود ممکن مندرج است یا وجود واجب (ر.ک. اصل متعارف دهم دکارت).

وجود در مفهوم خدا یا موجودی که در حدّ اعلاّی کمال است واجب است، زیرا در غیر این صورت، ناقص تصوّر خواهد شد که خلاف فرض است. وجود در مفهوم شیء محدود ممکن خاص<sup>۲</sup> یا ممکن عام<sup>۳</sup> است.

۷. نه چیزی، و نه کمال چیزی واقعاً وجود دارد که علّت وجود آن، عدم یا عدم چیزی باشد.<sup>۴</sup>

من در تفسیر قضیه چهارم مبرهن ساختم که این اصل متعارف مانند حکم من اندیشنده هشتم بدیهی است.

۸. هر واقعیت یا کمالی که در شئی موجود است در علّت نخستین و تامّه آن به صورت برابر یا برتر وجود دارد.

مقصود من از صورت برتر این است که علّت، تمام واقعیت معلول را در مرتبه‌ای کاملتر از خود معلول دارد؛ مقصود از صورت برابر این است که معلول آن واقعیت را با کمال برابر داراست.

۱. C: و به همین جهت ما به نتیجه یقین برابر داریم.

2. contingent 3. possible

۴. عبارت «وجود، در مفهوم شیء محدود، ممکن خاص یا ممکن عام است» در ترجمه C نیست.

۵. مقصود اینکه ممکن نیست عدم، یا عدم چیزی علّت وجود چیزی باشد (م).

## اصول متعارف دکارت<sup>۱</sup>

۲. واقعیت<sup>۲</sup> یا ائیت<sup>۳</sup> مراتب مختلف دارد؛ زیرا واقعیت جوهر بیش از واقعیت عرض یا حالت، و واقعیت جوهر نامتناهی بیشتر از واقعیت جوهر متناهی است. همینطور در تصوّر جوهر واقعیت ذهنی بیشتری است تا تصوّر عرض، و در تصوّر جوهر نامتناهی واقعیت ذهنی بیشتری است تا تصوّر جوهر متناهی.<sup>۴</sup> این اصل متعارف تنها از تأمل در تصوّرات خود ما که یقین به وجودشان داریم معلوم شده است، زیرا آنها حالات تفکرند. چون ما می‌دانیم تصوّر جوهر تا چه اندازه از واقعیت یا کمال جوهر را می‌نمایاند، همچنین تصوّر حالت تا چه حد از واقعیت یا کمال حالت را،<sup>۵</sup> بنابراین ما بالضروره می‌دانیم که

۱. اسپینوزا برای اینکه اصول متعارف دکارت را واضحتر بیان کند، با حذف متممهای دکارت آنها را خلاصه کرده و با اندک تغییری که در عبارت داده به اصلاح آنها پرداخته است. او برای اینکه نشان دهد که آنها چگونه به یکدیگر استناد و چگونه همه آنها وابسته به من اندیشنده است ترتیب آنها را تغییر داده است. تطابق دو ترتیب به صورت ذیل است:

دکارت	اسپینوزا	دکارت	اسپینوزا
اصل متعارف ششم	اصل متعارف چهارم	اصل متعارف چهارم	اصل متعارف هشتم
هفتم	یستم	یستم	نهم
دهم	ششم	دوم	دهم
سوم	هفتم	اول	یازدهم

اصول متعارف هشتم و نهم از این ترتیب حذف و بعداً در تفسیر قضیه هفتم مطرح و مورد بحث قرار گرفته است. به هر حال اسپینوزا در فقرة اول اصل را بیان می‌کند و در فقرة یا فقرة‌های بعد توضیح موعود را می‌افزاید.

2. A, B, C: reality 3. A: entity; B, C: being

۴. مقصود اینکه واقعیت یا ائیت و همچنین تصوّر آنها مشکوک است.

۵. باورفی B: شرح اسپینوزا از اصول متعارف دکارت مبتنی بر این عقیده اسپینوزاست که برحلاف دکارت پذیرفته است که تصوّرات مستلزم عنصر تصدیقند (اخلاق، بخش ۲، قضیه جهل و نهم و تأمل چهارم).

این اصل متعارف وابسته به اصل متعارف پیشین است، زیرا از این فرض که در علت چیزی نیست، یا چیزی کمتر از معلول است، لازم می آید که عدم در علت، علت معلول باشد. اما این (طبق اصل متعارف پیشین) نامعقول است؛ در نتیجه، ممکن نیست هر چیزی<sup>۱</sup> که فردی می پسندد علت معلولی باشد، بلکه علت دقیقاً آن چیزی است که هر کمالی را که در معلول است به صورت برتر، یا دست کم به صورت برابر در خود داشته باشد.<sup>۲</sup>

۹. واقعیت ذهنی تصورات ما مقتضی علتی است که همان واقعیت، نه تنها ذهناً، بلکه به صورت برابر یا برتر مندرج در آن باشد.

این اصل متعارف مورد تصدیق همگان است، اگرچه عدّه کثیری آن را درست به کار نبرده اند؛ زیرا وقتی که کسی امر جدیدی را تصور کرده باشد، کسی پیدانمی شود که از علت آن مفهوم یا تصور سؤال نکند. وقتی که آنها برآستی می توانند علتی معرفی کنند که به صورت برتر یا برابر متضمن آن اندازه واقعیتی است که در آن مفهوم ذهناً موجود است، قانع می شوند. این [مطلب] به واسطه مثال دستگاه [ماشین] که دکارت در اصل هفدهم، بخش ۱ اصول آورده کاملاً توضیح داده شده است.<sup>۳</sup> بنابراین، اگر کسی پرسد، که انسان تصورات

۱. B: سایرین ممکن نیست هر چیزی...

۲. C: بنابراین ممکن نیست چیزی علت چیزی باشد مگر آنچه تمام کمال معلول در آن به نحو برتر یا برابر موجود باشد.

۳. اگر کسی گفت [در ذهن خود] تصویری از دستگاهی دارد که در ساخت آن مهارت زیادی به کار رفته است ما حق داریم از وی پرسیم که این تصور را چگونه فراهم آورده است؛ مثلاً، در جایی دیده که چنین دستگاهی به وسیله دیگری ساخته شده است، یا او خود علم کامل از مکانیک دارد، و یا او دارای چنان قدرت ذهنی است که بدون دیدن دستگاهی شبیه آن در جایی، خود می تواند آن را اختراع کند. زیرا تمام مهارتی که در تصور این شخص ذهناً وجود دارد، مانند مهارتی که در یک تصویر موجود است، باید در علت نخستین و اصلی آن موجود باشد، نه فقط ذهناً یا تمثیلاً، بلکه همچنین به صورت برابر یا برتر، که:

(م.) Principles of Philosophy, Part I, prin. 17, p. 226.

فکر و بدن خود را از کجا آورده است، هیچ کس از دادن این پاسخ وانمی ماند که منع آنها خود انسان است، نظریه اینکه او دست کم به صورت برابر حاوی تمام آن چیزهایی است که آن تصورات ذهناً حاوی آنهاست. به همین دلیل، اگر کسی تصویری داشته باشد که واقعیت ذهنی آن بیش از واقعیت خود اوست، در این حال ما به موجب نور طبیعی بالضروره و ادار خواهیم شد تا برای آن علتی در خارج از آن کس جستجو کنیم که به صورت برابر یا برتر دربردارنده تمام این کمال است. اما تاکنون هیچ کس علت دیگری جز این شیء واحد که به وضوح و نمایز برابر تصور شده<sup>۱</sup> معرفی نکرده است.

درستی این اصل متعارف وابسته به چیزی است که قبلاً گفته شد.<sup>۲</sup> زیرا (طبق اصل متعارف چهارم) در تصورات درجات مختلفی از واقعیت<sup>۳</sup> یا اینت<sup>۴</sup> وجود دارد، و به این جهت (طبق اصل متعارف هشتم) متناسب با درجات کمالشان علت کاملتری را ایجاب می کنند. در واقع، چون درجات واقعیتی که ما در تصورات خود مشاهده می کنیم در تصورات، از این حیث که فقط حالات فکر ملاحظه شده اند نیستند، بلکه از این حیث اند که یکی نمایانگر جوهر است و دیگری فقط نمایانگر حالت جوهر، یا به طور خلاصه، از این حیث که صور ذهنی اشیاء ملاحظه شده اند، لذا به وضوح این نتیجه به دست می آید که علت نخستین تصورات ممکن نیست چیزی جز آن باشد که ما هم اکنون نشان داده ایم که هر کسی به واسطه نور طبیعی<sup>۵</sup> آن را

۱. B: که با وضوح و نمایز تصور شده است

۲. B: وابسته به اصل متعارف پیشین است

3. A: reality 4. A: entity; B: being

۵. بلورقی A: مقصود دکارت از "Natural Light" (Lumen Naturale) معمولاً نیروی طبیعی یا فطری شناخت است که به واسطه پیش داوروی مختل نشده و به وسیله کتاب آسمانی تاریک بگشته است.

به وضوح و تمایز می‌فهمد: یعنی علتی که به صورت برابر یا برتر حاوی همان واقعیاتی است که تصورات ذهناً دارای آن هستند. برای روشن ساختن این نتیجه من آن را با مثالهای متعددی توضیح خواهم داد. اولاً، اگر کسی به کتابهای متعددی بنگرد (فرضاً یکی اثر فیلسوف برجسته‌ای است و دیگری اثر شخصی و زاج) که یکسان نوشته شده‌اند، و به معنای کلمات توجه نکنند (یعنی آنها را صور اشیاء در نظر نگیرد) بلکه نظرش فقط به ترسیم و ترتیب حروف باشد، در این حال میان این کتابها فرقی نخواهد دید تا او را به جستجوی علل مختلف هدایت کند، بلکه به نظرش چنین می‌آید که آنها از علتی یکسان و با روشی یکسان پدید آمده‌اند. اما اگر او به معنای کلمات و گفتار توجه کند میان آنها فرقی عظیم خواهد یافت و از آن نتیجه خواهد گرفت که علت نخستین کتابی از علت نخستین کتاب دیگر کاملاً متفاوت است و علتی، به تناسب معنای گفتار هر کتاب با به تناسب کلماتی که همچون صور اشیاء ملاحظه شده‌اند، کاملتر از علتی دیگر است. من از علت نخستین این کتابها سخن می‌گویم، که باید بالضرورة وجود داشته باشد، حتی اگر بپذیرم و در واقع فرض کنم که کتابی از روی کتابی دیگر نوشته شده است. باز امکان دارد همین نتیجه به واسطه مثال تصویر، مثلاً تصویر شاهزاده‌ای توضیح داده شود. زیرا اگر ما فقط مواد آن را در نظر بگیریم میان این تصویر و تصاویر دیگر فرقی نخواهیم یافت که ما را وادارد که علت‌های مختلف را جستجو کنیم؛ در واقع چیزی ما را از این فکر باز نخواهد داشت که این تصویر از روی صورتی دیگر نقاشی شده، آن صورت هم از روی صورتی دیگر و همچنین تا بی‌نهایت، زیرا ما تشخیص می‌دهیم که برای ترسیم آن علت دیگری لازم نیست. اما اگر ما درباره آن صورت از این حیث که صورت است بپندیشیم، بلافاصله مجبور خواهیم شد علت نخستینی جستجو

کنیم که به صورت برابر یا برتر محتوی چیزی است که آن صورت از طریق تمثیل<sup>۱</sup> محتوی آن است. من نمی‌دانم برای تأسیس و توضیح این اصل متعارف بیش از این چه چیزی ممکن است طلب شود.

۱. برای حفظ یک چیز همان اندازه علت لازم است که برای به وجود آوردن آن در مرحله نخستین لازم بود.<sup>۲</sup>

از این واقعیت که ما در این لحظه می‌اندیشیم بالضرورة بیرون نمی‌آید که ما بعداً نیز خواهیم اندیشید. چون مفهومی که ما از فکر خود داریم مستلزم یا متضمن وجود ضروری فکر نیست<sup>۳</sup>؛ زیرا من می‌توانم فکر را به وضوح و تمایز تصور کنم حتی اگر فرض کنم که آن وجود ندارد.<sup>۴</sup> اما از آنجا که طبیعت هر علتی باید در خود متضمن یا مستلزم کمال معلول خود باشد (طبق اصل متعارف هشتم)، از آن به وضوح برمی‌آید که در همان حال باید در ما یا در خارج از ما چیزی که هنوز آن را شناخته‌ایم موجود باشد، که تصور یا طبیعت آن مستلزم وجود است، و علت آغاز وجود فکر ما و همچنین استمرار وجود آن است. زیرا اگرچه فکر ما وجودش را آغاز کرده، ولی بدان جهت طبیعت و ذات آن مستلزم وجود ضروری نیست همچنانکه قبل از وجودش نبوده است، به طوری که برای حفظ وجود به همان اندازه نیرو نیازمند است که برای وجود یافتن نیازمند بود. آنچه من درباره فکر می‌گویم باید درباره هر چیزی گفته شود

۱. representative ideas representation ادراک تمثیلی نظریه‌ای است که طبق آن ذهن در ادراک، تدکاز، و سایر انواع شناخت اشیاء را مستقیماً درک نمی‌کند، بلکه به واسطه تصوراتی درک می‌کند که نمایانگر آنها هستند. این نظریه مورد قبول دکارت بود، او در تأمل سوم گفت «تصورات ما کم و بیش نمایانگر اصلهای خود هستند». برخی از پیروان دکارت هم این نظریه را پذیرفتند اما عده‌ای به مخالفت با آن برخاستند. ر.ک.:

Runes, Dictionary of Philosophy (۴)

۲. مقصود اینکه قدرت علت متقیه برابر با قدرت علت متحدله است.

۳. مقصود اینکه فکر واجب‌الوجود نیست و وجود آن نیازمند علتی است.

۴. بلورفی B. A: هر کسی از این حیث که شیئی متفکر است این امر را در خود درمی‌یابد.

که ذاتش مستلزم وجود نیست.

۱۱. چیزی وجود ندارد که نتوان از علت (یا دلیل) آن سؤال کرد (ری. اصل متعارف اول دکارت).<sup>۱</sup>

از آنجا که وجود یافتن، شیء، مُثنی است، نمی‌توانیم بگوییم که وجود فاقد علت است (طبق اصل متعارف هفتم): بنابراین ما باید برای وجود شیء، علت یا دلیلی معرفی کنیم - یا علت خارجی، یعنی علتی که در خارج آن شیء وجود دارد، یا علت داخلی، یعنی علتی که مندرج در طبیعت و تعریف نفس آن شیء موجود است.

## چهار قضیه از دکارت<sup>۱</sup>

### قضیه پنجم

وجود خدا صرفاً از ملاحظه طبیعت او معلوم است.

برهان. گفتن اینکه چیزی مندرج در طبیعت یا مفهوم چیزی است، به منزله این است که بگوییم آن درباره این چیز صادق است. (طبق تعریف نهم). اما وجود ضروری مندرج در مفهوم خداست (طبق اصل متعارف ششم). بنابراین، در مورد خدا صادق است که بگوییم وجود ضروری در اوست، یا اینکه او موجود است.<sup>۲</sup>

تبصره - امور عالی بسیاری از این قضیه بیرون می‌آید: تقریباً تمام معرفت ما به صفات خدا که بدان واسطه به عشق به خدا (یعنی سعادت قصوای خود)

۱. پاورقی ۸: این قضایا از پاسخ به دسته دوم اعتراضات گرفته شده است. تبصره به وسیله اسپینوزا افزوده شده است. تطبیق میان این دو دسته [قضایای دکارت و اسپینوزا] به صورت ذیل است:

اسپینوزا	دکارت
قضیه پنجم	قضیه اول
" ششم	" دهم
" هفتم	" سوم
" هشتم	" چهارم

[چنانکه خواهیم دید] اسپینوزا در قضیه هشتم، از برهان قضیه سوم دکارت خبرده می‌گیرد و برهانی پیشنهاد می‌کند که با آن اساساً فرق دارد.

۲. شایسته توجه است که دکارت پس از اقامه برهان می‌افزاید: «و این قیاسی است که من در بالا، در مقام پاسخ به اعتراض ششم از آن استفاده کردم با این فرق که وجود ممکن عام یا خاص مندرج در مفهوم شیء، محدود است اما وجود واجب و کامل مندرج در موجود بسیار کامل است» (م).  
Objections, p. 57

۱. چیزی وجود ندارد که درباره آن این سؤال پیش نیاید که علت موجودیت آن چیست؛ (ر.گ.: اعتراضات دکارت، ص ۱۸۶). حاصل اینکه هر چه موجود است، اعم از واجب یا ممکن موجودیتش علتی دارد، منتها در ممکن علت خارجی است و در واجب داخلی. لازمه این نظر آن است که خداوند نیز علت دارد ولی خود علت خود است (م).

هدایت می‌شویم، فقط وابسته به این است که وجود مرتبط به طبیعت خداست. با اینکه مفهوم خدا مستلزم وجود ضروری است درست همانطور که مفهوم مثلث مستلزم این است که مجموع زوایای آن برابر دو قائمه است. یا اینکه وجود او همانند ذاتش حقیقت سرمدی است. بنابراین برای نوع بشر بسیار پسندیده خواهد بود که در نهایت، در این دیدگاهها با ما آساز شوند. من البته می‌پذیرم که پیشداوریهایی وجود دارند که مردم را از اینکه این [تکته] را به آسانی دریابند باز می‌دارند. اما اگر کسی، فقط به واسطه عشق به حقیقت و نفع راستین خود برانگیخته شود که این مطلب را منصفانه مورد مذاکره قرار دهد و اموری را که در تأمل پنجم و پایان نخستین دسته اعتراضات مورد بحث واقع شده، همچنین مطالبی را که مربوط به سرمدیت است که ما در بخش ۲، فصل ۱ ذیل مورد مذاکره قرار می‌دهیم با هم بسنجد، بدون شک آن مطلب را تا حدی که ممکن است به وضوح خواهد فهمید، و کسی نمی‌تواند شک کند که او تصویری از خدا (که به راستی بنیاد نهایی سعادت انسانی است) دارد؛ زیرا او به محض اینکه می‌فهمد که خدا ذاتاً و وجوداً با اشیای دیگر کاملاً و از هر جهت تفاوت دارد، به وضوح درمی‌یابد که تصور خدا با تصورات دیگر از هر حیث متفاوت است. بنابراین دیگر نیازی نیست که خواننده را بیشتر از این درباره این امور معطل سازیم.

### قضیه ششم

وجود خدا از صرف این واقعیت که تصور او در ما موجود است، از طریق برهان آئی، مبرهن شده است.

برهان. واقعیت ذهنی هر یک از تصورات ما مقتضی علتی است که همین واقعیت

نه تنها ذهناً بلکه به صورت برابر یا برتر مندرج در آن است<sup>۱</sup> (طبق اصل متعارف نهم). اما با تصویری که از خدا داریم (طبق تعاریف دوم و هشتم)، و واقعیت ذهنی این تصور به صورت برابر یا برتر، مندرج در ما نیست (طبق اصل متعارف چهارم)، و ممکن نیست جز خدا در چیز دیگری مندرج باشد (طبق تعریف هشتم). بنابراین تصور خدا که موجود در ماست ایجاب می‌کند که خدا علت آن باشد و در نتیجه (طبق اصل متعارف هفتم) خدا موجود است.

تصوره - عده‌ای هستند که انکار می‌کنند تصویری از خدا داشته باشند، با وجود این، ادعا می‌کنند که او را عبادت می‌کنند و به او عشق می‌ورزند و حتی اگر شما تعریف خدا و صفات خدا را، با [توان] هرکول<sup>۲</sup>، در پیش چشمانشان قرار دهید، بهبود خود را به زحمت انداخته‌اید؛ این کار مشکلتر از آن است که بخواهید فرق رنگها را، آنچنانکه می‌بینیم، به کور مادرزاد تعلیم دهید. اما نباید به سخنان این نوع مردم چندان اعتنا کنیم، مگر اینکه بخواهیم آنها را نوع جدیدی از حیوان اعتبار کنیم که در میان انسانها و جانوران پست قرار دارند. من می‌پرسم چگونه می‌توانیم از چیزی تصویری واضح و متمایز داشته باشیم جز اینکه آن را تعریف کنیم و صفاتش را توضیح دهیم؟ و از آنجا که ما این عمل را دقیقاً در خصوص تصور خدا انجام می‌دهیم، دیگر جهتی ندارد که خود را با سخنان کسانی به زحمت اندازیم که صرفاً به دلیل اینکه از خدا صورتی در مغزهای خود ندارند او را انکار می‌کنند.

همچنین توجه کنید وقتی که دکارت اصل متعارف چهارم را می‌آورد تا نشان دهد که واقعیت ذهنی تصور خدا به صورت برابر یا برتر مندرج در ما نیست، او فرض می‌کند که هر کسی می‌داند که او خود جوهر نامتناهی، یعنی،

۱. واقعیت ذهنی هر چیزی جدای از تصورات ما علتی می‌خواهد که این واقعیت به صورت برابر یا برتر مندرج در آن باشد.  
 ۲. لفظ هرکول در ترجمه «بسیار م».



عاقلی برتر، قادر برتر، و نظیر آن نیست. دکارت می‌تواند این را فرض کند. زیرا به نظر وی هر کسی که می‌فهمد که فکر می‌کند، در عین حال می‌فهمد که درباره امور بسیاری شک می‌کند، و همه اشیاء را به وضوح و تمایز در نمی‌یابد. بالاخره، انسان همچنین باید توجه کند که از تعریف هشتم به وضوح برمی‌آید که ممکن نیست خدایان متعدّد وجود داشته باشند، بلکه چنانکه ما در برهان قضیه یازدهم این بخش و در بخش ۲، فصل ۲ ذیل خود به وضوح مبرهن می‌سازیم، فقط یک خدا موجود است.

### قضیه هفتم

وجود خدا همچنین از این واقعیت مبرهن شده است که ما خود که تصویری از او داریم موجودیم.

تبصره - دکارت برای مبرهن ساختن این قضیه دو اصل متعارف را می‌پذیرد، یعنی: (۱) آنچه می‌تواند امری عظیمتر و سخت‌تر انجام دهد می‌تواند آسانتر را نیز به انجام برساند. (۲) خلق یا (طبق اصل متعارف دهم) حفظ جوهر عظیمتر از خلق یا حفظ صفات یا خصوصیات جوهر است. من نمی‌دانم مقصود دکارت از این اصول متعارفه چیست. او چه چیزی را سخت و چه چیزی را آسان می‌نامد؟ هیچ چیز به طور مطلق نه سخت است و نه آسان، بلکه فقط نسبت به علتی سخت یا آسان است، به طوری که یک چیز ممکن است در زمان واحد نسبت به علل مختلف هم سخت باشد و هم آسان.<sup>۱</sup> اما اگر او

۱. باورفی ۸: برای مثال، عنکبوت، به آسانی تار می‌ند که انسان با سختی بسیار از عهده آن برمی‌آید، برعکس، انسان کارهای بسیاری را خیلی آسان می‌تواند انجام دهد که شاید برای فرشتگان ناممکن باشد. دکارت در نامه‌ای به مسلند (Mesland، دژم مه ۱۶۴۴) به این اعتراض به صورت ذیل پاسخ می‌دهد: من اعتراف می‌کنم که انسان در علت‌های طبیعی و معنوی جزئی و محدود اغلب چنین می‌یابد که آنهایی که تری بدید می‌آورند از بدید آوردن امور کثیری

موری را سخت می‌نامد که امکان دارد به وسیله علت خاصی فقط با زحمت بسیاری انجام پذیرد و اموری را آسان می‌گوید که امکان دارد به واسطه همان علت با زحمت کمتری انجام یابد - مثلاً، نیرویی که می‌تواند پنجاه پوند<sup>۱</sup> را بالا ببرد می‌تواند بیست و پنج پوند را دو برابر آسانتر بالا ببرد - البته این اصل متعارف امکان ندارد به طور مطلق درست باشد، و او قادر نخواهد بود منظورش را به واسطه آن مبرهن سازد. زیرا وقتی که او می‌گوید «اگر من قدرت حفظ خود را می‌داشتم می‌بایست این قدرت را هم داشته باشم که تمام کمالاتی را که فاقد آنها هستم به خود بدهم» (زیرا اینها در واقع آنچنان نیروی عظیمی نمی‌خواهند)، من با وی موافقم که این نیروهایی که من در حفظ خود صرف می‌کنم، اگر در حفظ وجود خودم صرف نمی‌کردم امکان داشت امور کثیر دیگری را بسیار آسانتر انجام دهم، اما مادام که آنها را در حفظ وجود خودم به کار می‌گیرم، قبول ندارم که بتوانم آنها را وقف انجام امور دیگر سازم، حتی اگر آن امور آسانتر باشند، چنانکه در مثال مابه وضوح مشاهده شد. قول به اینکه «از آنجا که من شیء متفکرم، باید بالضروره بدانم که آیا تمام قدرت خود را در حفظ خودم به کار می‌گیرم یا نه، و همچنین آیا به همین علت است

مسکه به نظر ما کمتر از آن می‌نمایند تاوانند. بنابراین انسانی که می‌تواند انسانی دیگر را بدید آورد نمی‌تواند مورچه‌ای بدید آورد و پادشاهی که می‌تواند خلق انبوهی را مطیع خود گرداند، گاهی از دم کردن آسبی عاجز می‌ماند. اما وقتی که علت کلی و نامحدود مورد سؤال باشد، به نظر من چنین می‌آید که آن [اصلی] بسیار بدیهی و مشترک است [یعنی مورد قبول همگان است] که آنچه می‌تواند بیشتر را انجام دهد می‌تواند کمتر را هم انجام دهد. بداهت این اصل برابر با بداهت [اصلی] کلی بزرگتر از جزء خودش است - می‌باشد. این نامه در جلد اول مجموعه نامه‌های دکارت، نشر Clerselier، به شماره ۱۵ ثبت شده است. از آنجا که اسپینوزا در جای دیگر به نامه شماره ۱۸ همان جلد اشاره می‌کند (۱۶۹۵: ۱) این فرض طبیعی می‌نماید که آن نامه به مسلند را خوانده است. بنابراین شکفت‌الکبیر است که او به پاسخ دکارت اشاره نمی‌کند.

۱. pound، واحد وزن معادل ۴۵۳ ۹۵ گرم.

که من کمالات دیگر را به خود نمی‌دهم یا نه» هم مشکل را برطرف نمی‌سازد. در واقع (قطع نظر از اینکه این فرض جدید اکنون مورد بحث نیست، بلکه) توجه ما فقط معطوف به این است که بدانیم آیا قضیه هفتم بالضروره از این اصل متعارف منتج می‌شود یا نه). اگر من تمام این را می‌دانستم، لازم بود عظیمتر از آن باشم که هستم، و شاید هم برای اینکه خود را در آن کمال عظیمتر نگه دارم. قدرتهایی لازم داشته باشم که عظیمتر از قدرتهایی است که اکنون دارم. بعلاوه، من نمی‌دانم که آیا خلق (یا حفظ) جوهر کاری است عظیمتر از خلق (یا حفظ) صفات یا نه، یعنی، به عبارت روشنتر و فلسفی‌تر، من نمی‌دانم که آیا جوهر برای حفظ صفاتش به تمام قدرت و ذاتش که بدان وسیله خود را حفظ می‌کند نیاز دارد یا نه. اما اجازه می‌خواهم از این [مسئله] صرف نظر کنم و آنچه را مؤلف ما در اینجا قصد کرده است با دقت بیشتری مورد بررسی قرار دهم: یعنی که مقصود وی از آسان و سخت چیست؟ من فکر نمی‌کنم و به هیچ راهی نمی‌توانم خود را قانع سازم که مقصود وی از سخت، ناممکن باشد (چنانکه به هیچ نحوی ممکن نباشد تصور شود که شیء، چگونه واقع می‌شود) و مقصودش از آسان چیزی است که مستلزم تناقض نباشد (چنانکه به آسانی تصور شود که شیء، چگونه واقع می‌شود)؛ اگرچه ابتدا به نظر می‌آید که در تأمل سوّم مقصودش همین است وقتی که می‌گوید «من نباید چنین فرض کنم که شاید چیزهایی که در من نیستند به دست آوردن آنها سخت‌تر از [کسب] چیزهایی است که فعلاً در من هستند، زیرا، برعکس، واضح است که به وجود آمدن شیء، یا جوهر متفکر از عدم بسیار سخت‌تر است از [به دست آوردن معرفت به اموری که از آنها غافل است]، و مانند آن». اما [این گفته] نه با کلمات مؤلف ما سازگار است و نه نشان‌نویس اوست، زیرا با صرف‌نظر از نکته اول، میان ممکن و ناممکن، معقول و نامعقول امر مشترکی موجود نیست، درست همانطور که میان شیء و لاشیء، موجود نیست؛ همانطور که خلقت و ایجاد به

لاموجودها نسبت داده نمی‌شود، قدرت هم به ناممکنها نسبت داده نمی‌شود؛ بنابراین آنها به هیچ نحوی نباید با هم مقایسه شوند. بعلاوه باید افزود که من فقط انسانی را که از آنها تصویری واضح و متمایز دارم می‌توانم با هم بسنجم و به نسبت آنها معرفت بیابم. بنابراین من این نتیجه را انکار می‌کنم که آن کسی که می‌تواند ناممکن را انجام دهد ممکن را هم می‌تواند به انجام برساند. زیرا می‌پرسم این [چه نوع استتاجی است] که «اگر کسی بتواند دایره‌ای مربع ترسیم کند، می‌تواند دایره‌ای هم ترسیم کند که تمام خطوطی که ممکن است از مرکز آن به محیطش ترسیم شوند با هم برابر باشند، یا اگر کسی بتواند در لاشیء تصرف کند و آن را همچون ماده‌ای به کار گیرد که از آن چیزی پدید آورد<sup>۱</sup>، این قدرت را هم خواهد داشت که شینی را از شینی دیگر پدید آورد»؛ زیرا، چنانکه من گفتم میان اینها و همانندهای اینها هیچ نوع مطابقتی، مشابهتی، مقایسه‌ای و مناسبتی موجود نیست. هر کسی اگر کمی توجه کند این را درمی‌یابد. بنابراین من بر این باورم که این گونه تفسیر با نوع دکارت کاملاً بیگانه است. اما اگر من از دو اصل متعارفی که هم اکنون ذکر شد دومی را ملاحظه کنم، به نظر می‌آید که مقصود دکارت از عظیمتر و سخت‌تر، کاملتر و مقصودش از کوچکتر و آسانتر، ناقصتر است. ولی این هم به نظر بسیار مبهم می‌نماید. همان مشکل فوق در اینجا نیز وجود دارد. زیرا، چنانکه در بالا گفته شد من انکار می‌کنم کسی که می‌تواند بیشتر را انجام دهد همان‌گاه و در همان کار می‌تواند کمتر را انجام دهد، اما در این قضیه<sup>۲</sup> این [گفته] باید فرض شده باشد. پس وقتی که او می‌گوید «خلق یا حفظ جوهر عظیمتر از خلق یا حفظ

۱ B: دلالت می‌کند که به نظر وی خلق از عدم مستلزم تناقض است.

۲ قضیه فوق

۳ بعضی در قضیه فوق پذیرفته شده کسی که می‌تواند بیشتر را انجام دهد در همان وقت و در همان کار می‌تواند کمتر را انجام دهد، در صورتی که من آن را قبول ندارم (۱۰).

صفات است»، واضح است که او نمی‌تواند از صفات چیزی را فصد کند که به صورت برابر در جوهر مندرج بوده و فقط در عقل متمایز از آن هستند. زیرا در این صورت خلق جوهر همان خلق صفات خواهد بود. و همچنین، به همین دلیل او نمی‌تواند خواص جوهر را، که بالضرورة ناشی از ذات و تعریف آن هستند، فصد کند. باز به طریق اولی نمی‌تواند خواص و صفات جوهر دیگر را فصد کند. اگرچه به نظر می‌آید که مقصودش همان باشد. بنابراین، برای مثال، اگر من بگویم که من قدرت این را دارم که خود را به عنوان جوهر متفکر منتهای حفظ کنم، به استناد آن نمی‌توانم بگویم که من همچنین این قدرت را دارم که تمام کمالات جوهر نامتناهی را که با ذات من کاملاً فرق دارد به خود بدهم. زیرا آن نیرو یا ذاتی که<sup>۱</sup> من به وسیله آن خود را حفظ می‌کنم با نیرو یا ذاتی که جوهر مطلقاً نامتناهی خود را با آن حفظ می‌کند کاملاً و به طور کلی فرق دارد، زیرا این جوهر [جوهر مطلقاً نامتناهی] فقط در عقل متمایز از قوا و خواص خود است.<sup>۲</sup> در نتیجه (حتی بر فرض اینکه من خودم را حفظ می‌کنم) اگر فرض کنم که می‌توانم تمام کمالات جوهر مطلقاً نامتناهی را به خود بدهم، بدان معنی است که می‌توانم تمام وجودم را معدوم سازم و جوهر نامتناهی را کاملاً از نو خلق کنم. این [فرض]، به وضوح، بسیار فرق دارد با اینکه فقط فرض کنم که من می‌توانم خودم را، که جوهری منتهای هستم، حفظ کنم. بنابراین از آنجا که او [دکارت] نمی‌تواند از صفات یا خصوصیات، هیچ یک از امور پیش‌گفته را فصد کند چیزی نمی‌ماند مگر آن کیفیاتی که جوهر آنها را در خود به صورت برتر دارد (مانند این یا آن فکر در ذهن، که من به وضوح درمی‌یابم که

۱. B: باید توجه کرد آن قدرتی که جوهر به واسطه آن خود را حفظ می‌کند چیزی جز دانش نیست و فقط در نام با آن فرق دارد. این مطلب بعداً در ذیل وقتی که درباره قدرت خدا گفتگو می‌شود مورد بحث قرار خواهد گرفت.
۲. دکارت معتقد است که تمایز میان جوهر و برخی از صفات آن، که بدون آنها ممکن نیست شناخت متمایزی از آن داشته باشیم عقلی است. (اصول، بخش ۱، اصل ۶۲، ص ۲۲۵) (م).

فاقد<sup>۱</sup> و نیازمند آن هستیم)، اما نه آن کیفیاتی که جوهری دیگر به صورتی برتر در خود دارد (مانند این یا آن حرکت در بُعد، زیرا این قبیل کمالات در من به عنوان شیء متفکر کمال نیستند، و در نتیجه فاقد و نیازمند آنها نیستیم). اما در این صورت آنچه دکارت می‌خواهد میرهن سازد از این اصل متعارف استنتاج نمی‌شود، یعنی اگر من خودم را حفظ کنم این قدرت را نیز خواهم داشت که تمام کمالاتی را که به وضوح می‌فهمم وابسته به یک جوهر کاملاً برتر است به خود بدهم. این از آنچه گفته شد کاملاً واضح است. اما برای اینکه این مطلب را ثابت نشده رها نکنم و از هر ابهامی دوری جویم، به نظر مناسب می‌آید که اول احکام ذیل را میرهن سازم و پس از آن برهان قضیه هفتم را بر آنها بنا کنم.

### حکم اول

شیء هر اندازه به حسب طبیعت خود کاملتر باشد، به همان نسبت مستلزم وجودی عظیمتر و ضروری‌تر خواهد بود؛ و برعکس، هر اندازه که به حسب طبیعت خود مستلزم وجودی ضروری‌تر باشد، به همان نسبت کاملتر خواهد بود.

برهان. وجود، در تصور یا مفهوم هر چیزی مندرج است (طبق اصل متعارف ششم). بنابراین فرض کن شبی به نام الف موجود است که دارای ده درجه کمال است: من می‌گویم که مفهوم الف در این حال متضمن وجود بیشتر است تا آنکه فقط دارای پنج درجه کمال باشد؛ زیرا، از آنجا که ما نمی‌توانیم وجود عدم<sup>۲</sup> را تصدیق کنیم (ر.ک. تبصره قضیه چهارم)، لذا هر اندازه که در فکر کمال را از الف بیشتر سلب کنیم، و بنابراین دریابیم که آن بیشتر و بیشتر در

۱. مقصود از «فقدان» (lacking) عدم ملکه است (م).

۲. B: لاشیء.

عدم وارد می‌شود. به همان نسبت امکان وجود آن را انکار می‌کنیم. پس اگر تصور کنیم که درجات کمال آن تابی‌نهایت، یعنی تا صفر کاهش یافته است، در این صورت الف دیگر متضمن وجود نخواهد بود یا متضمن وجود مطلقاً ناممکن خواهد بود. برعکس، اگر ما درجات کمال<sup>۱</sup> آن را تابی‌نهایت بیفزاییم، در این حال فکر خواهیم کرد که آن مستلزم متتهای درجه وجود و در نتیجه واجب‌الوجود تام و تمام است. این اولین نکته ما بود. پس، از آنجا که این دو [وجود واجب و کمال] ممکن نیست به هیچ طریقی از یکدیگر جدا شوند (چنانکه از اصل متعارف ششم و تمام قسمت اول این برهان به طور کافی واضح است)، لذا قسمت دوم قضیه ما به وضوح استنتاج می‌شود.<sup>۲</sup>

یادداشت ۱: اگرچه گفته شده است که چیزهای بسیاری تنها به این جهت که علت کافی وجود آنها موجود است بالضروره وجود دارند، ولی ما اینجا از این نوع اشیاء سخن نمی‌گوییم، بلکه فقط از آن ضرورت و امکانی سخن می‌گوییم که از صرف ملاحظه طبیعت یا ذات شیء، بدون ملاحظه علتی، نتیجه می‌شود.

یادداشت ۲: ما در اینجا از زیبایی و سایر کمالاتی که انسانها به سبب موهوم‌پرستی و جهل، میل دارند آنها را کمال بنامند سخن نمی‌گوییم. مقصود من از کمال فقط واقعیت و موجودیت است. مثلاً، من درک می‌کنم که واقعیت جوهر بیش از واقعیت حالات یا اعراض است، و در نتیجه من به وضوح می‌دانم که جوهر متضمن وجودی ضروری‌تر و کاملتر از وجود اعراض است، چنانکه به اندازه کافی از اصول متعارف چهارم و ششم واضح است.

۱. A و B: کمال؛ C: وجود

۲. در B و C لفظ قضیه نیست. مقصود از قضیه همان حکم است. حاصل اینکه وجود واجب و کمال لازم و ملزوم یکدیگرند و از یکدیگر جدا نمی‌شوند. همانطور که در متن مبرهن شد درجات کمال هر اندازه بیشتر باشد و فرضاً تابی‌نهایت افزایش باید مستلزم وجود واجب خواهد بود (م).

نتیجه - از اینجا برمی‌آید هر چیزی که مستلزم وجودی ضروری است، موجودی است از جمیع جهات کامل، به عبارت دیگر خداست.

### حکم دوم

طبیعت موجودی که قدرت حفظ خود را دارد مستلزم وجود ضروری است.

برهان. هر کسی که قدرت حفظ خود را دارد قدرت خلق خود را هم دارد (طبق اصل متعارف دهم)؛ یعنی همانطور که هر کسی به آسانی می‌پذیرد) او برای موجودیتش علت خارجی نمی‌خواهد، بلکه فقط طبیعتش، بالامکان، یا بالضروره، علت کافی وجودش خواهد بود. اما بالامکان نیست، زیرا در این صورت (چنانکه در ارتباط با اصل متعارف دهم مبرهن ساختیم) از این واقعیت که اکنون وجود دارد بر نمی‌آید که بعداً وجود خواهد داشت (ولی این برخلاف فرض است). بنابراین چنین موجودی بالضروره موجود است: یعنی طبیعتش بالضروره مستلزم وجود است - مطلوب ثابت شد.

برهان قضیه هفتم. اگر من قدرت حفظ خود را می‌داشتم، طبیعت من مستلزم وجودی ضروری می‌شد (طبق حکم ۲)؛ بنابراین (طبق نتیجه حکم ۱) طبیعت من متضمن همه کمالات می‌شد. اما من در خودم از این حیث که شیء متفکرم نقایص کثیری می‌یابم (چنانکه شک می‌کنم، خواهش دارم، و نظیر آن)، که به آنها یقین دارم (طبق تبصره قضیه چهارم)؛ بنابراین من قدرت حفظ خودم را ندارم و نمی‌توانم بگویم دلیل اینکه من فاقد این کمالاتم این است که اکنون می‌خواهم آنها را درباره خودم انکار کنم، زیرا این آشکارا با حکم اول و با آنچه خودم به وضوح می‌یابم ناسازگار است (طبق اصل متعارف پنجم).

بعلاوه، من اگر حفظ نشده باشم نمی توانم اکنون موجود باشم، چه به واسطه خودم وجود یابم، اگر در واقع این قدرت را داشته باشم، چه به واسطه دیگری که او آن قدرت را دارد (طبق اصول متعارفه دهم و یازدهم). اما من وجود دارم (طبق تصریح قضیه چهارم)، ولی با وجود این، چنانکه قبلاً ثابت شده است، قدرت حفظ خود را ندارم، پس به واسطه دیگری حفظ شده‌ام. اما نه به واسطه دیگری که او قدرت حفظ خود را ندارد (به همان دلیلی که من هم اکنون مبرهن ساختم که نمی توانم خودم را نگهدارم)؛ بنابراین به واسطه دیگری است که طبیعتش مستلزم وجود ضروری است، یعنی (طبق نتیجه حکم اول) به واسطه موجودی که او متضمن همه کمالاتی است که من به وضوح می فهمم که متعلق به موجودی است که از جمیع جهات کامل است. بنابراین، چنانکه قرار بود مبرهن شود، موجودی که از جمیع جهات کامل است، یعنی (طبق تعریف هشتم) خدا، وجود دارد.

نتیجه - خدا می تواند هر چیزی را که ما به وضوح درک می کنیم، درست همانطور که درک می کنیم انجام دهد.

برهان ۱. تمام این از قضیه پیشین به وضوح برمی آید. زیرا آنجا از این واقعیت که «باید کسی باشد که دارای تمام کمالاتی باشد که ما آنها را تصور می کنیم» وجود خدا ثابت شد. اما در ما تصویری از قدرتی وجود دارد که آنچنان عظیم است که آسمان و زمین و هر چیز دیگری که تصورش ممکن است، فقط از کسی که دارای این قدرت است، امکان وجود دارد. بنابراین، ما همان وقتی که وجود خدا را ثابت کردیم تمام این امور را که مربوط به اوست به ثبوت رسانده ایم.

۱. باورقی ۸: از دکارت، پاسخ به دسته دوم اعتراضات، قضیه سوم، نتیجه.

### قضیه هشتم<sup>۱</sup>

نفس و بدن واقعاً متمایز از یکدیگرند.

برهان. هر چیزی که ما به وضوح درک کنیم، امکان دارد درست همانطور که ما آن را درک می کنیم (طبق نتیجه پیشین)<sup>۲</sup> به واسطه خدا تکامل یافته باشد. اما ما نفس را به وضوح درک می کنیم، یعنی (طبق تعریف ششم) جوهر متفکری که مستقل از بدن، یعنی (طبق تعریف هشتم) مستقل از هر جوهر ممتدی است (طبق فضایای سوم و چهارم)، و بالعکس ما بدن را جدای از نفس درک می کنیم (چنانکه هر کسی به آسانی تصدیق می کند). بنابراین، دست کم به واسطه قدرت الهی امکان دارد که نفس بدون بدن وجود یابد و بدن بدون نفس. اما جوهرهایی که امکان دارد جدای از یکدیگر وجود داشته باشند واقعاً متمایزند (طبق تعریف دهم)؛ ولی نفس و بدن (طبق تعاریف پنجم، ششم و هفتم) جوهرهایی اند که امکان دارد جدای از یکدیگر وجود داشته باشند (چنانکه هم اکنون به ثبوت رسید)؛ بنابراین، نفس و بدن واقعاً متمایزند.<sup>۳</sup> (رک. قضیه چهارم پایان پاسخ دکارت به دسته دوم اعتراضات و بحثی که در بخش ۱ اصول از اصل ۲۲ تا ۲۹ آمده است) زیرا به تشخیص من اینجا نیازی نیست که تمام این امور شرح داده شود.<sup>۴</sup>

۱. اسپینوزا با این قضیه رام مستقیم خود را از دکارت به دست می آورد پاسخ به دسته دوم اعتراضات.

۲. B: قضیه هفتم، نتیجه.

۳. ملاحظه می شود که با شکل اول قیاس ارسطویی، بر اساس تمایز نفس و بدن استدلال می کند (م).

۴. باورقی B: این برهان و آن نتیجه قبلی بلاواسطه، تقریباً کلمه به کلمه از پایان پاسجهای گرفته شده است. در نظر داشته باشید آن نقشی را که به وسیله تعاریف در برهان قضیه هشتم و دیباچه مابریا شده. بخشهایی از اصول که اسپینوزا نقل می کند تا صدمات خدا و موضوعات منتزعی سروکار دارد که دکارت در خصوص آنها به محدودیت عقل انسان —

**قضیه نهم**  
خدا برترین عاقل<sup>۱</sup> است.

برهان. اگر این را انکار می‌کنید، در این صورت باید گفت که خدا یا هیچ چیزی را نمی‌فهمد، یا بعضی از چیزها را می‌فهمد نه هر چیزی را. اما قول به اینکه او فقط بعضی از چیزها را می‌فهمد و به نفعی جاهل است مستلزم فهمی محدود و ناقص است، که نسبت به خدا نامعقول است (طبق تعریف هشتم). اما قول به اینکه خدا هیچ چیزی را نمی‌فهمد، یا دلالت بر این می‌کند که او فاقد فهم است، همانطور که انسانها هم وقتی که چیزی نمی‌فهمند اینچنین می‌باشند، و این مستلزم نقص است، که درباره خدا مورد ندارد، یا دلالت بر این می‌کند که فهم خدا از چیزی با کمالتش سازگار نیست. اما وقتی که به این صورت، عقل یکسره از خدا سلب شد، او قادر نخواهد بود هیچ عقلی را خلق کند (طبق اصل متعارف هشتم). اما از آنجا که ما عقل را به وضوح و تمایز درک می‌کنیم، خدا می‌تواند علت آن باشد (طبق نتیجه قضیه هفتم). بنابراین، درست نیست که فهم خدا از چیزی، مغایر کمالتش باشد. در نتیجه او برترین عاقل خواهد بود - مطلوب ثابت شد.

تبصره - اگرچه، همانطور که در قضیه شانزدهم مبرهن خواهد شد، باید پذیرفته شود که خدا غیر جسمانی است، ولی با وجود این نباید چنین فهمید که تمام کمالات امتداد را باید از او سلب کرد، بلکه فقط از این حیث که طبیعت و خواص آن مستلزم نقص است باید از او سلب شود.<sup>۲</sup> این [سخن] درباره

→ استاد می‌جوید، مثلاً، سرّ تجسد (incarnation)، تثلیث (trinity)، نامحدود بودن بعد جهان طبیعت و اغراض خدا. برخی از این موضوعات بعداً به روش خود اسپینوزا مورد بحث واقع خواهد شد.

۱. A: omniscient; C: supremely intelligent یعنی خدا عالم مطلق و همه‌دان است (م).  
۲. مقصود اینکه خداوند از این حیث که جامع همه کمالات است کمال امتداد را نیز دارد اما از نقایص آن منزّه است یعنی که: «سیط الحقیقه کلّ الأشیاء و لیس بشیء منها» (م).

تغفل<sup>۱</sup> خدا نیز صدق می‌کند. هر کسی که می‌خواهد در فهم امور از روند متداول فیلسوفان فراتر رود آن را می‌پذیرد، و این در ذیل، بخش ۲، فصل ۷ کاملاً توضیح داده خواهد شد.<sup>۲</sup>

**قضیه دهم**

هر کمالی که در خدا کشف می‌شود از خداست.

برهان. اگر این قضیه را باور نداری فرض کن که در خدا کمالی موجود است که از خدا نیست. آن [کمال] یا از خود خدا در وجود خواهد داشت یا از چیزی که متمایز از اوست. اگر از خود خدا باشد، در این صورت دارای وجود واجب، یا حداقل وجود ممکن<sup>۳</sup> خواهد بود (طبق حکم دوم قضیه هفتم)، بنابراین (طبق نتیجه حکم اول قضیه هفتم) آن کمال، برترین، و در نتیجه (طبق تعریف هشتم) خدا خواهد بود. بنابراین قول به اینکه در خدا چیزی از خودش وجود دارد به منزله این است که بگوییم وجود آن چیز از خداست<sup>۴</sup> - مطلوب ثابت شد. اما اگر آن از چیزی وجود یابد که متمایز از خداست، در این صورت،

1. A: God's capacity for knowing; B, C: God's intellection

۲. دکارت از شناخت وجود خدا و تصور او بی به سرمدیت، همه‌دانی، همه‌توانی و سایر صفاتش می‌برد. (اصول، ۹، اصل بیست و دوم، ص ۲۲۸). اما اسپینوزا به اقامه دلیل می‌پردازد، دلیلی که در آن خالق عقلها بودن خداوند مورد تأکید است. در رساله مختصر (بخش ۱، فصل ۷، ص ۸۸) علم خدا را از جمله صفات (attributes) و یا خواصی (properties) می‌شمارد که معمولاً به خدا نسبت داده می‌شوند. در اخلاق، عقل (عقل بالفعل) را به طبیعت مخلوق اسناد می‌دهد نه به طبیعت خالق (بخش ۱، قضیه سی و یکم، ص ۵۲) (م).

3. A: possible existence; B: or not [merely] possible existence; C: problematic existence

۴. بنابراین اگر بگوییم که در خدا کمالی موجود است که علتش خود اوست، در این حال تصدیق می‌کنیم که آن از خدا نشأت می‌یابد. اما اگر آن از منبع دیگر جز خدا نشأت یافته باشد، در این صورت خدا موجود کاملاً مطلق نیست، که برخلاف قضیه هشتم است.

برخلاف تعریف هشتم نمی‌توان تصور کرد که خدا از جمیع جهات کامل برتر است. بنابراین، هر کمالی که در خدا کشف شده از خود خداست - مطلوب ثابت شد.

### قضیه یازدهم<sup>۱</sup>

فقط یک خدا موجود است.

برهان. اگر قبول نداری، در صورتی که ممکن باشد، خدایان متعدّد تصوّر کن. الف و ب؛ در این صورت (طبق قضیه نهم) هر دو: الف و ب برترین عاقل خواهند بود، به طوری که الف هر چیزی را به اضافه خودش و ب خواهد فهمید؛ ب هم خودش را و هم الف را خواهد فهمید. اما از آنجا که الف و ب بالضروره موجودند (طبق قضیه پنجم)، علت درستی و ضرورت تصوّر ب که در الف موجود است، خود ب است؛ و برعکس علت درستی و ضرورت تصوّر الف، که در ب موجود است، خود الف است. بنابراین، در الف کمالی موجود خواهد بود که از الف نیست، و در ب کمالی موجود خواهد بود که از ب نیست. در نتیجه (طبق قضیه پیشین) نه الف خدا خواهد بود و نه ب. بنابراین خدایان متعدّد وجود ندارند - مطلوب ثابت شد.

اینجا باید توجه داشت که چگونه از صرف این واقعیت که شیئی ذاتاً مستلزم وجود ضروری است نتیجه می‌شود که آن شیء یگانه است<sup>۲</sup>، چنانکه در خصوص خدا امر از این قرار است. هر کسی با مطالعه دقیق می‌تواند این

۱. بساورفی B: دکارت در اصول به اثبات این قضیه نپرداخته است. اما در مکالمه با برمن (Burman) درباره عبارتت که در تأمل پنجم آمده اقامه دلیل کرده است.

۲. از وجوب وجود خدا برمی‌آید که او باید واحد و یگانه باشد. به تعبیری دیگر وجوب وجود دلالت بر نفی شریک می‌کند (ر.ک. کشف المراد، ص ۲۲۵).

بکنه را دریابد و من نتوانستم آن را در اینجا با همان روشی که در این قضیه به کار رفته برهن سازم، اما شاید آن برای هر کسی قابل درک نباشد.

### قضیه دوازدهم

وجود تمام موجودات فقط به واسطه قدرت خدا حفظ شده است.

برهان. اگر آن را قبول نداری، فرض کن چیزی موجود است که خود حافظ وجود خود است، در این صورت (طبق حکم دوم قضیه هفتم) آن چیز مستلزم وجود ضروری است. بدین ترتیب، (طبق نتیجه حکم اول قضیه هفتم) آن خدا خواهد بود و خدایان متعدّد وجود خواهند داشت، که (طبق قضیه پیشین) ناممقول است. بنابراین چیزی موجود نیست مگر اینکه وجودش فقط به واسطه قدرت خدا حفظ شده است - مطلوب ثابت شد.

نتیجه اول - خدا آفریدگار همه اشیاء است.

برهان. خدا (طبق قضیه پیشین) حافظ وجود هر چیزی است؛ یعنی او (طبق اصل متعارف دهم)، هر چیزی را که وجود دارد آفریده و هنوز هم آن را پیوسته می‌آفریند<sup>۱</sup>.

نتیجه دوم - اشیاء از خود ذاتی ندارند که ممکن باشد علم خدا باشد<sup>۲</sup>، برعکس خدا علت اشیاء است، حتی [علت] ذات آنها<sup>۳</sup>.

برهان. از آنجا که در خدا کمالی پیدا نمی‌شود که از خدا نباشد (طبق قضیه

۱. مقصود اینکه آفرینش علی‌الذوات است. آن را نه آغازی است و نه پایانی. و اگر خداوند شی از آفرینش بازماند عالمی نخواهیم داشت، به عبارت دیگر «اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها» (م).

۲. یعنی علم خدا معلول و حاصل آنها و در نتیجه انفعالی باشد (م).

۳. مقصود اینکه خداوند هم علت و جاعل وجود اشیاء است و هم ذوات و ماهیات آنها. از کلمه برعکس تا آخر عبارت در ترجمه C بیست (م).

دهم)، بنابراین اشیاء از خود ذاتی نخواهند داشت که بتواند علت علم خدا باشد. برعکس، از آنجا که خدا همه اشیاء را یکباره<sup>۱</sup> خلق کرده، و چیزی را از چیزی دیگر به وجود نیاورده (طبق قضیه دوازدهم و نتیجه آن)، و از آنجا که عمل خلقت کاشف هیچ علتی نیست، جز علت فاعلی<sup>۲</sup> (زیرا من خلقت را اینچنین تعریف می‌کنم) که خداست، لذا نتیجه می‌شود که پیش از خلقت اشیاء چیزی نبوده است، و بنابراین خدا علت ذات آنها نیز هست - مطلوب ثابت شد.

باید توجه داشت که این نتیجه، چنانکه هر کسی به آسانی می‌تواند دریابد، از اینکه وجود خدا علت یا خالق همه اشیاء است (طبق نتیجه اول) و اینکه علت باید همه کمالات معلول خود را در خود داشته باشد (طبق اصل متعارف هشتم) نیز برمی‌آید.

نتیجه سوم - از اینجا به وضوح برمی‌آید که خدا چیزی را حس<sup>۳</sup> و به تعبیر دقیق ادراک نمی‌کند<sup>۴</sup>، زیرا فاهمه او به واسطه چیزی خارج از خود موجب نشده؛ بلکه همه اشیاء از او ناشی می‌شوند.

نتیجه چهارم - چنانکه از نتایج اول و دوم این قضیه برمی‌آید، خدا به واسطه علت بودنش مقدم بر ذات و وجود اشیاء است.

### قضیه سیزدهم

خدا در اعلی درجه صدق است<sup>۵</sup> و هرگز فریبنده نیست.

برهان. ما (طبق تعریف هشتم) نمی‌توانیم چیزی را که در آن نقصی می‌بینیم به حد نسبت دهم و از آنجا که فریب یا قصد فریب (چنانکه خود واضح است) فقط از بدخواهی یا ترس نشأت می‌گیرد<sup>۱</sup>، ترس به دلیل نیروی کمتر، و بدخواهی حاکی از فقدان خیر است، لذا به خدا که در حد اعلا قوت و خیر است، نه فریب باید نسبت داده شود و نه قصد فریب؛ برعکس باید گفته شود که او در اعلا درجه صدق بوده و هرگز فریبکار نیست - مطلوب ثابت شد (ر.ک. پاسخ به دسته دوم اعتراضات، شماره ۴).

### قضیه چهاردهم

هر چیزی که ما آن را به وضوح و تمایز درک می‌کنیم درست است.

برهان. قوه تشخیص درست از نادرست، که (چنانکه هر کسی در خود درمی‌یابد و همچنین ممکن است از آنچه قبلاً مبرهن ساخته‌ایم دانسته شود) در ما موجود است، به وسیله خدا آفریده شده و همچنین به وسیله او پیوسته حفظ می‌شود (طبق قضیه دوازدهم و نتایج آن)؛ یعنی (به موجب قضیه پیشین) به واسطه موجودی که در حد اعلا صدق است و هرگز فریبنده نیست. و او به ما قوه‌ای نداده است (چنانکه هر کسی در خود مشاهده می‌کند) که از قبول اموری که ما به وضوح و تمایز درک می‌کنیم پرهیز کنیم یا آن را نپذیریم.

۱. C: برعکس از آنجا که خداوند همه اشیاء را نه از اشیائی دیگر بلکه به صرف اقتضای مشتتیش آفریده است و از آنجا که او هیچ قدرتی جز قدرت خود را نمی‌شناسد (زیرا من حقیقت را چنین تعریف می‌کنم...).

۲. در این خصوص یعنی که خدا فقط علت فاعلی عالم است رجوع شود به مقاله نگارنده با عنوان «علت الهی در فلسفه اسپینوزا» در مهدوی نامه، ص ۳۵۷.

3. A, B sense; C: perceive

4. A, B perceive; C: form percepts

۵. C: خدا از جمیع جهات کاملاً صادق است.

۱. پاورقی A, B, C: من این اصل را در میان اصول دیگر قرار نداده‌ام، زیرا اجتناحی بود؛ من محتاج آن نیستم، مگر برای برهانی کردن این قضیه، و همچنین چنانکه در توسعه قضیه چهارم خاطر نشان ساختم، مادام که متوجه وجود خدا نیستم (B) به وجود خدا معرفت ندارم. C: وجود خدا را ثابت نگردانم (نمی‌خواهم چیزی را به عنوان امری درست بپذیرم، مگر اینکه بتوانم آن را از نخستین امر معلوم، یعنی هستم استنتاج کنم، بعلاوه من تعاریف ترس و بدخواهی را در میان سایر تعاریف جا ندادم، زیرا هیچ کس از آنها عقلت ندارد، و من سازی به آنها ندارم، مگر برای این یک قضیه (C) مگر در اینجا).



در نتیجه، اگر ما در خصوص آن امور فریب بخوریم کاملاً به واسطه خدا فریب خورده ایم و او فریبده خواهد بود، اما این (طبق قضیه پیشین) نامعقول است. بنابراین، هر چیزی که ما آن را به وضوح و تمایز درک می‌کنیم درست است - مطلوب ثابت شد.

تبصره - چون اموری که به وضوح و تمایز درک می‌کنیم ضرورتاً باید تصدیقشان کنیم و آنها بالضروره درستند، و چون ما قوه‌ای داریم که از تصدیق آنچه مبهم و مشکوک است یا ممکن نیست از اصول یقینی استنتاج شود امتناع می‌ورزد، به وضوح نتیجه می‌شود که ما همواره می‌توانیم از خطا اجتناب ورزیم و از فریب خوردن نیز دوری‌گزینیم (این از آنچه بعداً می‌آید واضحتر فهمیده می‌شود)، فقط مشروط بر اینکه جداً تصمیم بگیریم تصدیق نکنیم، مگر آنچه را که به وضوح و تمایز می‌یابیم، یا از اصولی که بدآته واضح و یقینی اند استنتاج می‌کنیم.

### قضیه پانزدهم

خطا امر مثبتی نیست.<sup>۱</sup>

برهان. اگر خطا امر مثبتی باشد، علتش فقط خدا خواهد بود، که به وسیله او پیوسته از نو آفریده می‌شود (طبق قضیه دوازدهم). اما این نامعقول است (طبق قضیه سیزدهم). بنابراین خطا امر مثبتی نیست - مطلوب ثابت شد. تبصره - از آنجا که خطا در انسان امر مثبتی نیست، لذا امکان می‌یابد که فقط فقدان به کارگیری درست آزادی باشد (طبق تبصره قضیه چهاردهم). بنابراین روا نیست که خدا علت خطا نامیده شود، مگر به این معنی که ما می‌گوییم

غروب خورشید علت تاریکی است، یا اینکه خدا علت نابینایی کودکی است، زیرا او را جز در بینایی، همانند دیگران آفریده است، چون واضح است که خدا به ما عقلی داده است که فقط به امور بسیار معدودی می‌رسد. برای اینکه این نکته به وضوح فهمیده شود و در عین حال بفهمیم که چگونه خطا فقط از درست به کار بردن اراده ما نشأت می‌گیرد، و بالاخره چگونه می‌توانیم از خطا اجتناب ورزیم، بگذارید حالات فکر خود را به خاطر آوریم که به وضوح شامل همه حالات ادراک (مانند احساس کردن، خیال کردن و فهمیدن محض) و حالات اراده (مانند خواستن، امتناع ورزیدن، تصدیق کردن، نکار کردن و شک کردن) می‌شود، زیرا می‌توان همه حالات فکر را به این دو قسم ارتباط داد.

در خصوص این امور باید اولاً توجه داشت که ذهن تا آنجا که اشیاء را به وضوح و تمایز می‌فهمد و تصدیق می‌کند، ممکن نیست که خطا کار باشد (طبق قضیه چهاردهم)؛ همچنین مادام که آنها را فقط ادراک (تصوراً) می‌کند ولی تصدیق نمی‌کند؛ زیرا حتی اگر من هم اکنون اسب بالدار را ادراک کنم، بیناً آن ادراک تا وقتی که تصدیق نمی‌کنم و نمی‌گویم که آن اسب بالدار است (یعنی که وجود خارجی دارد) و حتی تا وقتی که من شک می‌کنم که آیا اسب بالدار وجود دارد یا نه، مستلزم کذب نخواهد بود. و از آنجا که تصدیق فقط اعمال اراده است، در نتیجه، خطا فقط به به کارگیری اراده مربوط می‌شود.

ناتماً، برای اینکه این مطلب با وضوح بیشتری آشکار شود، توجه کنید که این قدرت تصدیق ما فقط مخصوص به چیزی نیست که آن را به وضوح و تمایز درک می‌کنیم بلکه فراگیر هر چیزی است که ما آن را به نحوی (ولو مبهم) درک می‌کنیم.

۱ B: که آنها را می‌توان در دو دسته قرار داد: حالات ادراک مانند...

۱ اصول، بخش ۱، اصل بیست و نهم و سی‌ام، ص 231

زیرا اراده ما محدود به حدودی نیست. هر کسی به محض توجه می تواند این نکته را به وضوح دریابد که اگر خدا می خواست قوه فاعله ما را نامتناهی سازد محتاج نبود به ما قوه تصدیقی بیشتر از آنچه اکنون داریم بدهد تا ما را قادر سازد تمام اموری را که می فهمیم تصدیق کنیم. اما همین قوه ای که اکنون داریم برای تصدیق اموری نهایت بسته است. در واقع ما به تجربه می دانیم امور بسیاری را تصدیق می کنیم که از اصول معلوم استنتاج نکرده ایم. بعلاوه از تمام این ملاحظات کاملاً واضح است که اگر عقل به اندازه قوه اراده گسترده بود، یا قوه اراده بیش از عقل گسترش نداشت، با بالاخره، اگر می توانستیم قوه اراده را در حدود عقل نگهداریم، هرگز به خطا نمی افتادیم (طبق قضیه چهاردهم).

ولی ما قدرت واقعتاً بخشیدن به دو شرط نخست را نداریم، زیرا چنین قدرتی مستلزم این است که اراده نامتناهی نباشد و عقل متناهی خلق نشده باشد. اما شرط سوم باقی می ماند که باید مورد توجه قرار گیرد: آیا ما قدرت این را داریم که قوه تصدیق را در حدود عقل نگهداریم یا نه. ولی از آنجا که اراده آزاد قدرت محدود کردن خود را دارد، نتیجه می شود که ما قدرت این را داریم که قوه تصدیق خود را در حدود عقل نگهداریم، و بنابراین می توانیم از افتادن به خطا بپرهیز کنیم؛ که از آن به وضوح برمی آید که فقط در ارتباط با نحوه به کار بردن اراده آزاد است که خطا هرگز واقع نمی شود. آزادی اراده ما در اصول، بخش ۱، اصل سی و نهم و در تأمل چهارم<sup>۱</sup> مبرهن شده است، و ما

۱. باورقی B: عبارتی که از اصول نقل کرده دلیلی برای آزادی اراده نیست اما او ادعا می کند که آن آنچنان آشکار است که باید از اصول مشترک به شمار آید و به وسیله تجربه ثابت شده است. در اصول اصل ۳۹ آمده است: آزادی اراده خوددیده است. و این یکی از نخستین و متعارفترین مفهومی است که به حسب فطرت در ما باقی می ماند ص 234 در تأمل چهارم هم آمده است که آن به واسطه تجربه معلوم گشته است. ملاحظه فرمایید: قوه اراده فقط عبارت است از قدرت ما بر انتخاب انجام یا ترک فعل (یعنی تصدیق یا انکار، اقدام ←

بر آن را در آخرین فصل ذیل خود به طور مفصل نشان خواهیم داد. و اگر ما وقتی که چیزی را به وضوح و تمایز درک می کنیم، نتوانیم از تصدیق آن خودداری کنیم، این تصدیق ضروری<sup>۱</sup> فقط وابسته به آزادی و کمال اراده ماست و نه به ناتوانی آن؛ زیرا تصدیق کردن در ما براساس کمال<sup>۲</sup> است (چنانکه به حد کافی خوددیده است)، و اراده هرگز کاملتر و آزادتر از موقعی نیست که خود را مستقیماً<sup>۳</sup> محدود می سازد. از آنجا که این امر وقتی امکان وقوع می یابد که ذهن چیزی را به وضوح و تمایز می فهمد، آن کمال را مستقیماً و ضرورتاً به خود می دهد (طبق اصل متعارف پنجم). مقصود ما این نیست که وقتی که حقیقت را در آغوش می گیریم چون بی تفاوت نیستیم، کمتر آزادیم، بلکه برعکس ما به یقین می دانیم هر اندازه بیشتر بی تفاوت باشیم به همان نسبت از آزادی کمتری برخورداریم.

اکنون تنها توضیح این امر باقی می ماند که چگونه خطا در مورد انسان، فقدان<sup>۴</sup> محض، ولی در خصوص خدائمی محض<sup>۵</sup> است. اگر مانع این امر را ملاحظه کنیم که اگر ما بعلاوه آن چیزهایی که به وضوح می فهمیم چیزهای بسیاری را درک کنیم، کاملتر از آنیم که آنها را درک نکنیم، این را به آسانی خواهیم فهمید. این مطلب با ملاحظه ذیل به وضوح تقریر شده است: فرض

۱- با احتساب از آن؛ به عبارت بهتر آن فقط عبارت از این است که در اثبات یا انکار، اقدام یا امتناع از اموری که فاعله به ما عرضه کرده است چنان عمل کنیم که احساس کنیم عاملی خارجی ما را بر آن واداشته است؛ زیرا من برای اینکه مختار باشم ضرورت ندارد که نسبت به انتخاب یکی از دو طرف مقابل بی تفاوت باشم، بلکه برعکس هر اندازه به یک طرف تمایل بیشتری داشته باشم - خواه برای اینکه خبر و حقیقت را با وضوح بیشتری در آن انتخاب و اختیار آن آزادتر خواهیم بود (تأملات، ص 175).

۱ C: ضرورت تصدیق

۲ C: شانه کمال است

۳ B: کاملاً

۴ mere privation: مفقود عدم منته است

5 mere negation

کنید که ما نمی‌توانستیم هیچ چیزی را به وضوح و تمایز درک کنیم، بلکه همه چیزها را با ابهام درک می‌کردیم؛ در این حال کمالی عظیمتر از این نداشتیم که چیزها را با ابهام درک کنیم، و ممکن نبود چیز دیگری مأمول ما باشد. گذشته از این، از آنجا که تصدیق، حتی تصدیق امور مبهم، نوعی فعل است، از این حیث کمال است. این همچنین برای هر کسی که همچون فوق فرض می‌کند که ادراک اشیاء به وضوح و تمایز برخلاف طبیعت انسان است آشکار خواهد بود، زیرا در این صورت به وضوح معلوم می‌شود که حتی تصدیق اشیای مبهم و به‌کارگیری آزادی برای انسان خیلی بهتر از آن است که او پیوسته بی‌تفاوت بماند، یعنی (همچنانکه اکنون نشان دادیم) در پست‌ترین مرتبه آزادی درنگ نماید. همچنین، اگر ما آنچه را که منفعت و مصلحت حیات انسان است در نظر بگیریم بلافاصله درمی‌یابیم، که چنانکه تجربه روزانه به حد کافی به هر یک از ما می‌آموزد، به‌کارگیری اراده مطلقاً ضروری است.

بنابراین، از آنجا که تمام حالات فکر ما از این حیث که فقط به ذات خود اعتبار شده‌اند، کاملند، لذا چیزی که صورت خطا را پدید می‌آورد، امکان ندارد در آنها، که فقط به ذات خود اعتبار شده‌اند، موجود باشد.<sup>۱</sup> اما اگر ما حالات اراده را به حسب فرقی که با هم دارند مورد امعان نظر قرار دهیم، خواهیم یافت که برخی از آنها از این حیث که اراده را کمتر بی‌تفاوت و بیشتر آزاد می‌سازند، کاملتر از حالات دیگرند. پس از آن همچنین مشاهده خواهیم کرد که تا وقتی که ما امور مبهم را تصدیق می‌کنیم ذهن خود را برای تشخیص حق از باطل کمتر آماده می‌کنیم، و بنابراین باعث می‌شویم که بهترین آزادی خود را از دست بدهیم. در نتیجه، تصدیق

۱. B: مأمول طبیعت ما

۲. C: زیرا، از آنجا که تمام حالات فکر، که در ذات خود ملاحظه شده‌اند کاملند، منشاء خطا در خود فایده نیست.

امور مبهم از این حیث که امری مثبت است، نه متضمن نقص است و نه صورت خطا، بلکه فقط از این حیث نقص است که ما به وسیله آن خود را از بهترین آزادی که به طبیعت ما تعلق دارد و در قدرت ماست محروم می‌سازیم. بنابراین، کل نقص خطا فقط فقدان آزادی کامل است و این فقدان خطا نامیده شده است. آن فقدان نامیده شده است زیرا از کمالی که مربوط به طبیعت ماست محروم شده‌ایم؛ خطا نامیده شده است زیرا ما به واسطه اشتباه خودمان آن کمال را از دست می‌دهیم. از این حیث که اراده را تا آنجا که می‌توانیم در حدود فایده نگه نمی‌داریم. پس از آنجا که خطا در مورد انسان چیزی نیست مگر فقدان کمال و درست به کار نبردن آزادی، لذا نتیجه می‌شود که خطا نه در هیچ یک از قوایی که انسان از خدا گرفته قرار دارد و نه در اعمال این قوا از این حیث که مربوط به خداست. همچنین، ما نمی‌توانیم بگوییم خدا ما را از قوی‌ترین عقلی که می‌توانست به ما بدهد محروم ساخته، و بدین صورت ما را مستعد سقوط در خطا کرده است. زیرا طبیعت یک چیز نمی‌تواند چیزی از خدا طلب کند، و جز آنچه مشیت خدا تعلق گرفته که به شئینی بدهد، چیزی بدان تعلق نمی‌یابد. زیرا پیش از مشیت خدا نه چیزی وجود داشت و نه ممکن است که به تصور آید (چنانکه در بخش ۲، فصلهای ۷ و ۸ ذیل، به‌طور مفصلتری توضیح داده خواهد شد). پس، می‌توان گفت همانطور که خدا دایره را از خواص کره، یا محیط را از خواص سطح محروم نساخته، ما را هم از داشتن عقلی قوی‌تر یا قوه فایده‌ای کاملتر محروم نکرده است.

بنابراین، از اینکه هیچ یک از قوای ما، به هر نحوی که ملاحظه شوند، ممکن نیست دلیل نقصی در خدا باشند، به وضوح برمی‌آید نقصی که صورت خطا را شکل می‌دهد، در مورد انسان فقدان محض است؛ اما در ارتباط با خدا، به عنوان علت آن، می‌تواند فقط نفی نامیده شود، نه فقدان.

## قضیه شانزدهم

خدا غیر جسمانی است.

برهان. جسم موضوع بلا واسطه حرکت مکانی است (طبق تعریف هفتم)؛ بنابراین، اگر خدا جسمانی باشد، منقسم به اجزاء خواهد شد؛ اما از آنجا که این آشکارا مستلزم نقص است، لذا نامعقول است (طبق تعریف هشتم) که به خدا نسبت داده شود.

برهان دیگر. اگر خدا جسمانی باشد، امکان می‌یابد که به اجزاء تقسیم گردد (طبق تعریف هفتم). در این حال هر جزئی از خدا یا می‌تواند قائم به ذات باشد یا نمی‌تواند. در صورت اخیر، آن مانند چیزهای دیگری خواهد بود که مخلوق خدایند، و در نتیجه، مانند هر مخلوق دیگری به واسطه خدا به وسیله همان نیرو پیوسته از نو خلق خواهد شد (طبق قضیه دهم و اصل مستعارف دوم)، و به طبیعت خدا بیش از اشیای مخلوق دیگر تعلق نخواهد یافت؛ اما این نامعقول است (طبق قضیه پنجم). اما اگر هر جزئی از خدا قائم به ذات خود باشد، باید هر جزئی مستلزم وجود ضروری باشد (طبق حکم دوم قضیه هفتم). ولی این نیز نامعقول است (طبق قضیه یازدهم)؛ بنابراین خدا غیر جسمانی است - مطلوب ثابت شد.

## قضیه هفدهم

خدا موجودی کاملاً بسیط است.

برهان. اگر خدا مرکب از اجزاء باشد، آن اجزاء (همچنانکه هر کسی به آسانی روا خواهد داشت) باید دست کم طبعاً مقدم بر او باشند، که نامعقول است

(طبق نتیجه چهارم قضیه دوازدهم). بنابراین او موجودی کاملاً بسیط است - مطلوب ثابت شد.  
نتیجه - از اینجا برمی‌آید که فاهمه<sup>۱</sup> خدا و اراده او - یعنی حکم و قدرت او - جز در عقل متمایز از ذات او نیستند.<sup>۲</sup>

## قضیه هجدهم

خدا تغییرناپذیر<sup>۳</sup> است.

برهان. اگر خدا تغییرپذیر باشد، امکان ندارد که فقط جزئی از ذاتش متغیر شود، بلکه تمام ذاتش تغییر می‌یابد (طبق قضیه هفدهم). اما ذات خدا بالضروره وجود دارد (طبق قضایای پنجم، ششم و هفتم)؛ بنابراین، خدا تغییرناپذیر است - مطلوب ثابت شد.

## قضیه نوزدهم

خدا سرمدی<sup>۴</sup> است.

برهان. خدا موجودی است در حدّ اعلاّی کمال (طبق تعریف هشتم)، و بنابراین (طبق قضیه پنجم) او بالضروره موجود است. اکنون اگر ما به خدا وجودی محدود نسبت دهیم، در این صورت اگر ما حدود وجود او را نفهمیم،

1. A. C. understanding (فاهمه); B. intellect (عقل)

۲. دکارت به مرتس می‌نویسد: اراده، فهم و آفرینش (creating) (مستلماً مفصود از آن قدرت است) همه یک چیزند بدون اینکه یکی حتی مفهوماً مقدم بر دیگری باشد (نامه‌های دکارت، «نامه به مرتس»، ۲۷ مه ۱۶۳۰، ص 26 (م)).

3. A. B. immutable, C. unchangeable 4. eternal

دست کم او خود باید حدود وجودش را بفهمد (طبق قضیه نهم). چرا که او در حد اعلائی عقل<sup>۱</sup> است. در نتیجه، خدا که موجودی از جمیع جهات کامل<sup>۲</sup> است (طبق تعریف هشتم) خواهد فهمید که ماورای این حدود وجود نخواهد داشت، که نامعقول است (طبق قضیه پنجم). بنابراین، خدا وجودی نامتناهی دارد، که ما آن را سرمدیت می‌نامیم، و نه وجود محدود (ر.ک. ذیل، بخش ۲، فصل ۱) بنابراین، خدا سرمدی است - مطلوب ثابت شد.

### قضیه بیستم

خداوند همه اشیاء را از ازل مقدر فرموده است.

برهان. از آنجا که خداوند سرمدی است (طبق قضیه پیشین) فاهمه او هم سرمدی خواهد بود، زیرا متعلق به ذات سرمدی اوست (طبق نتیجه قضیه هفدهم).<sup>۳</sup> بنابراین، قول به اینکه خداوند اشیاء را از سرمد فهمیده است به منزله این است که بگوییم مشیت یا حکم او به اشیاء از سرمد چنین تعلق یافته است<sup>۴</sup> - مطلوب ثابت شد. نتیجه - از این قضیه برمی آید که خداوند در کارهای خود کاملاً ثابت<sup>۵</sup> است.

۱. C: omniscient (همه‌دان)

۲. C: نابراین فاهمه، اراده و حکم او واحد است.

۳. B: اما عقل او در واقع متمایز از اراده یا حکم او نیست.

۴. باورقی B، ص ۲۶۱، دکارت تقدیر و حکم ازلی الهی را در خصوص اشیاء از قدرت او (اصول، بخش ۱، اصل جهلم) و اسپینوزا آن را از عقل او استنباط می‌کند (اخلاق، بخش ۱، قضیه سی و سوم، تبصره دوم) و در حالی که دکارت می‌گوید که اراده آزاد با حکم ازلی الهی سازگار است، اگرچه از درک چگونگی آن ناتوانیم (اصول، بخش ۱، اصل جهل و یکم)، اسپینوزا آن را به سکوت می‌گذارد (قطع نظر از آنچه از طریق ما بر می‌گوید...).

۵. A, B: constant. C: unchangeable

### قضیه بیست و یکم

جوهر ممتد<sup>۱</sup> در طول، عرض و ارتفاع به راستی موجود است و ما با جزئی از آن متحدیم.

برهان. ماده ممتد<sup>۲</sup>، چنانکه ما آن را به وضوح و تمایز درک می‌کنیم، مرتبط به خدا<sup>۳</sup> نیست (طبق قضیه دهم). اما ممکن است که به واسطه خدا خلق شده باشد (طبق نتیجه قضیه هشتم و طبق قضیه هشتم). اکنون ما به وضوح و تمایز درک می‌کنیم (همچنانکه هر کسی تا آنجا که می‌اندیشد در خود درمی‌یابد) که جوهر ممتد علت کافی مسرت، اندوه و تصوراتی همانند آنها، یا احساساتی است که حتی برخلاف اراده ما پیوسته در ما به وجود می‌آیند. اما اگر بگوئیم که علت احساسات را چیزی جز علت ممتد وانمود کنیم، مثلاً خدا یا فرشته، این تصور واضح و متمایز را که داریم یکسره از بین خواهیم برد. به همین دلیل ناوفقی که بدرستی متوجه ادراکات خود هستیم و جز آنچه به وضوح و تمایز درک می‌کنیم چیزی نس پذیریم، بی تفاوت نخواهیم بود، بلکه تعایل خواهیم داشت که تصدیق کنیم که جوهر ممتد یگانه علت احساسات ماست. و بنابراین تصدیق خواهیم کرد که ماده ممتد مخلوق خداوند است و وجود دارد. در تصدیق این امر یقیناً ممکن نیست که ما فریب خورده باشیم (طبق قضیه چهاردهم و تبصره آن). بنابراین، بدرستی تصدیق شد که جوهر ممتد در طول، عرض و ارتفاع موجود است. این نخستین نکته ما بود.

بعلاوه، ما می‌بینیم در میان آن احساساتی که (چنانکه قبلاً مبرهن

۱. در هر سه ترجمه extended substance آمده در اصول دکارت (بخش ۲، اصل اول و دوم) جوهر مادی نیامده بلکه اشیای مادی (maternal things) و بدن (body) تعبیر شده است.

۲. A: extended matter. B: extended thing. C: extended substance

۳. B و C: مرتبط به طبیعت خدا نیست

ساخته‌ایم) باید به واسطه جوهر معتد در ما پدید آمده باشند فرقی عظیم موجود است. مثلاً، میان این قول که «من درختی می‌بینم»، و این قول که «من تشنه‌ام» یا «غمگینم» و نظیر آن فرقی وجود دارد. اما به وضوح درمی‌یابم که نمی‌توانم علت این فرق را درک کنم مگر اینکه نخست بفهمم که من با یک جزء از ماده متحد شده‌ام، نه با اجزای دیگر. و از آنجا که من این را به وضوح و تمایز می‌فهمم و نمی‌توانم آن را به گونه‌ای دیگر درک کنم، لذا درست است (طبق قضیه چهاردهم و تبصره آن) که من با جزئی از ماده متحد شده‌ام. این دومین نکته ما بود. بنابراین، ما آنچه را که باید مبرهن گردد مبرهن ساخته‌ایم.

توجه: کوشش خواننده برای درک این برهان بیهوده خواهد بود مگر اینکه او خود را در اینجا فقط شیء متفکری ملاحظه کند که فاقد بدن است، و تمام دلیلهایی را که تاکنون برای عقیده به وجود بدن پذیرفته، به عنوان پیش فرضها کنار بگذارد.

## بخش دوم

### اصل موضوع

ما اینجا فقط همین را می‌خواهیم که هر کسی تا حد امکان به ادراکات خود دقیقاً توجه کند به طوری که بتواند واضح را از مبهم فرق بگذارد.

#### تعاریف

۱. امتداد<sup>۱</sup> چیزی است که متکون از ابعاد سه گانه است؛ اما مقصود ما از امتداد، نه عمل امتداد دادن است، و نه چیزی دیگر که متفاوت از کمیت باشد.
۲. مقصود از جوهر چیزی است که برای وجود یافتن فقط احتیاج به عنایت<sup>۲</sup> خداوند دارد.<sup>۳</sup>
۳. جزء لا ینجزی<sup>۴</sup> جزئی از ماده است که طبعاً غیر قابل تقسیم است.<sup>۵</sup>
۴. نامحدود چیزی است که حدود آن (اگر حدی داشته باشد) ممکن نیست به وسیله عقل انسانی کشف شود.<sup>۶</sup>
۵. خلأ<sup>۷</sup> امتدادی است بدون جوهر جسمانی.<sup>۸</sup>

1 extension

2 concurrence : C . B . A ۲

3 رک. اصول. بخش ۱. اصل پنجاه و یکم و پنجاه و دوم. ص 239 . 240

4 atom

5 همان. بخش ۲. اصل بیستم. ص 264

6 اصول. بخش ۱. اصل بیست و نهم و بیست و هفتم. ص 229-230

7 vacuum

8 همان. بخش ۲. اصل شانزدهم. ص 262

۶. ما فقط در عقل فضا<sup>۱</sup> را از امتداد فرق می‌گذاریم؛ در واقع فرقی موجود نیست<sup>۲</sup> (ر.ک. اصول، بخش ۲، اصل دهم).

۷. آنچه را که من می‌دانم که در فکر قابل تقسیم است، دست کم بالقوه قابل تقسیم است.

۸. حرکت مکانی<sup>۳</sup> انتقال جزئی از ماده یا جزئی از یک جسم است از مجاورت آن اجسامی که بدون واسطه با آن تماس دارند و ساکن ملاحظه شده‌اند، به مجاورت اجسامی دیگر<sup>۴</sup>.

دکارت این تعریف را برای تبیین حرکت مکانی به کار می‌برد. برای فهم درست آن باید به امور ذیل توجه کنیم:

الف) مقصود وی از جزء ماده، هر چیزی است که دفعه<sup>۵</sup> و یکجا انتقال یافته است، حتی اگر از اجزاء متعدّد ترکیب یافته باشد.<sup>۵</sup>

#### 1 space

۲. به نظر دکارت، تفاوت فضا با مکان داخلی (internal place) و جوهر جسمانی که در آن است فقط در عقل و مربوط به نحوه ادراک ماست. زیرا در حقیقت همان امتداد در طول و عرض و عمق که تشکیل دهنده فضا است، تشکیل دهنده جسم است و تفاوت آنها در این است که ما امتداد را در جسم به صورت امری جزئی ملاحظه می‌کنیم و تغییرات آن را همراه با تغییرات جسم ملحوظ می‌داریم، ولی برعکس به مفهوم فضا وحدتی کلی نسبت می‌دهیم به طوری که اگر جسمی را که در فضای مخصوصی قرار دارد از جای خود حرکت دهیم، تصور نمی‌کنیم که امتداد آن فضا هم جابه‌جا شده است (ر.ک. همان، بخش ۲، اصل دهم، ص 259).

#### 3 local motion

۴. به عقیده دکارت، حرکت (حرکت مکانی) عبارت است از انتقال جزئی از ماده یا یک جسم از کنار اجسامی که مستقیماً با آن تماس دارند و ما آنها را ساکن اعتبار می‌کنیم به کنار اجسامی دیگر (اصول، بخش ۲، اصل بیست و پنجم، ص 266) (م).

۵. مقصود من از یک جسم یا جزئی از یک ماده تمام آن چیزی است که یکجا تغییر مکان داده است، اگرچه ممکن است از اجزای بسیاری ترکیب یافته باشد که آنها خود حرکات دیگری دارند؛ همان (م).

ب) او برای اینکه در این تعریف از ابهام دوری گزیند، فقط آنچه را ذکر می‌کند که پیوسته در جسم متحرک موجود است، یعنی انتقال آن را، تا از اشتباهی که دیگران اغلب مرتکب می‌شوند و آن را با نیرو یا فعلی که موجب حرکت می‌شود خلط می‌کند، اجتناب ورزد. معمولاً عقیده بر این است که این نیرو یا فعل فقط برای حرکت لازم است و نه برای سکون، اما این عقیده آشکاراً نادرست است. زیرا خود بدیهی است که همان نیرویی که در جانی از حرکت را یکجا به جسمی می‌دهد لازم است تا همان درجات حرکت را از آن جسم یکجا زایل سازد. به طوری که جسم کاملاً در سکون قرار گیرد. این ممکن است از راه نجره هم ثابت شود. زیرا ما برای حرکت دادن قایقی که در آب راکد ساکن است تقریباً همان اندازه نیرو صرف می‌کنیم که برای متوقف کردن ناگهانی قایقی که در حال حرکت است لازم است؛ در واقع اگر ما برای متوقف کردن آن، از سنگینی و مقاومت آبی که به وسیله قایق پس زده می‌شود کمک بگیریم نیروی متوقف کردن قایق دقیقاً برابر نیروی به حرکت در آوردن آن خواهد بود.

ج) او می‌گوید انتقال از مجاورت اجسام مجاور به مجاورت اجسامی دیگر واقع می‌شود، و نه از مکانی به مکانی دیگر<sup>۱</sup>. زیرا مکان (چنانکه او خود در اصول، بخش ۲، اصل سیزدهم توضیح داده) امری واقعی نیست، بلکه فقط وابسته به فکر ماست. به طوری که ممکن است گفته شود که جسم واحد در یک زمان هم تغییر مکان می‌دهد و هم نمی‌دهد؛<sup>۲</sup> اما امکان ندارد گفته شود که آن

۱. همان، اصل بیست و هشتم، ص 266.

۲. دکارت می‌گوید: اگر ما شخصی را در نظر بگیریم که در عقب کشتی نشسته وقتی که کشتی در دریا حرکت می‌کند اگر ما قسمتهایی از کشتی را که او نسبت به آنها وضع خود را تغییر نمی‌دهد ملاحظه کنیم می‌توان گفت که او مکان خود را تغییر نداده است، ولی اگر سواحل مجاورتی را در نظر بگیریم که او خود را بتدریج از ساحلی دور می‌کند و به ساحلی دیگر نزدیک می‌شود، چنان می‌نماید که پیوسته تغییر مکان می‌دهد. همچنین اگر ما فرض کنیم

در یک زمان از مجاورت جسم مجاور هم انتقال می‌یابد و هم نمی‌یابد، زیرا در یک آن فقط یک جسم می‌تواند مجاور یک جسم متحرک باشد.

د) او به طور مطلق نمی‌گوید که انتقال از مجاورت اجسام مجاور واقع می‌شود، بلکه فقط از مجاورت اجسامی که ساکن اعتبار شده‌اند. زیرا برای انتقال جسم A از جسم B که در حالت سکون است، هر دو جسم به نیرو و فعل برابری نیازمندند. این به وضوح همان مثال کرجی است که مثلاً در قعر آب به گل یا شن فرو رفته است. زیرا برای راندن کرجی باید بالضروره نیرویی برابر، بر قعر آب و کرجی وارد شود. به همین دلیل، نیرویی



که اجسام به وسیله آن باید حرکت داده شوند به جسمی که حرکت کرده و جسمی که در حال سکون

است به طور برابر وارد می‌شود، انتقال در واقع متقابل است: اگر کرجی از شن جدا شود، در مقابل شن هم از کرجی جدا شده است. بنابراین اگر ما بخواهیم حرکات برابری را به طور مطلق به اجسامی نسبت دهیم که از یکدیگر جدا شده، در مسیرهای متفاوت قرار گرفته‌اند، و هیچ یک از آنها را تنها به این دلیل که همان فعلی که در یکی هست در دیگری هم هست ساکن اعتبار نکنیم، محور خواهیم شد تا به اجسامی که هر کسی آنها را ساکن اعتبار می‌کند - مثلاً شن که کرجی از آن جدا شده است - درست همان اندازه حرکت نسبت دهیم که به اجسام حرکت یافته نسبت می‌دهیم، زیرا همان فعلی را که یکی ایجاب می‌کند دیگری هم ایجاب می‌کند و انتقال متقابل است. اما این با گفتار متداول

→ که زمین حرکت می‌کند و دقیقاً همان راه را از مغرب به مشرق می‌پیماید که کشتی از مشرق به مغرب می‌پیماید باز به نظر می‌رسد که آن شخص وضع خود را تغییر نمی‌دهد زیرا در این حال مکان او به واسطه نقاط غیرمتحرکی که در آسمان فرض کرده‌ایم تعیین شده است. بالاخره اگر قانع شویم که چیزی که واقعاً ساکن باشد در جهان وجود ندارد، چنانکه بزودی نشان داده خواهد شد، به این نتیجه خواهیم رسید که هیچ چیزی مکان ثابتی ندارد، مگر از این حیث که ما خود آن را ثابت می‌اندیشیم (همان، بخش ۲، اصل سیزدهم، ص 260 م).

عامه بسیار فرق دارد. با این حال، اگرچه آن اجسامی که اجسام دیگر از آنها جدا شده ساکن اعتبار شده و به آنها ساکن گفته می‌شود، ولی به خاطر می‌آوریم، هر چیزی که در جسم متحرک هست و بدان واسطه آن جسم متحرک نام گرفته در جسم ساکن نیز هست.

ه) بالاخره، از آن تعریف همچنین به وضوح بر می‌آید که هر جسمی دقیقاً حرکت واحدی دارد که مخصوص به آن است، زیرا چنین فهمیده شد که هر جسم خود را فقط از اجسامی جدا می‌سازد که مجاور آن بوده و در حال سکونند. با وجود این، اگر آن جسم متحرک جزئی است از اجسام دیگر که حرکاتی دیگر دارند، ما به وضوح در می‌یابیم که آن می‌تواند در حرکات بیشتر دیگری نیز انباز باشد. اما از آنجا که حرکات متعدّد کثیر ممکن نیست دفعه به آسانی ادراک شوند، و در واقع از آنجا که امکان ندارد که از هم تشخیص داده شوند، لذا کافی است که در هر جسمی آن حرکتی اعتبار شود که مخصوص آن است (ر.ک. اصول، بخش ۲، اصل سی و یکم<sup>۱</sup>).

۹. مقصود ما از چرخه اجسام متحرک فقط آن وضعی است که در آن، جسم آخر که به واسطه نیروی محرک جسمی دیگر به حرکت در آمده با نخستین جسم از اجسام متحرک مستقیماً برخورد کرده است، حتی اگر آن خطی که به وسیله تمام آن اجسامی که به واسطه نیروی پدیدآورنده حرکت واحد دفعه ترسیم می‌شود پیچ و خم داشته باشد.<sup>۲</sup>



۱. عنوان اصل به این صورت است: چگونه امکان دارد که در یک جسم حرکات مختلف غیرقابل شمارش باشد (اصول، ص 267 م).

2. a circle of moved bodies

۳. همان، اصل سی و سوم. عنوان اصل، چگونه در هر حرکتی از اجسامی که با هم حرکت می‌کنند حلقه کاملی موجود است (م).



## اصول متعارفه

۱. عدم را حواصی نیست.
۲. اگر ممکن باشد چیزی از شئی سلب شود و در این حال آن شئی ثابت بماند. آن چیز مقوم ذات آن شئی نیست؛ ولی اگر با سلب آن چیز، آن شئی از بین برود، آن مقوم ذات آن شئی است.<sup>۱</sup>
۳. حسی در خصوص سختی چیزی به ما نشان نمی‌دهد و ما درباره آن چیزی راه وضوح و تمایز نمی‌فهمیم، مگر این نکته که اجزای اجسام سخت در برابر حرکت دستهای ما مقاومت می‌کنند.<sup>۲</sup>
۴. دو جسم چه خود را از یکدیگر کنار بکشند، چه به سوی هم حرکت کنند، از این جهت فضایی بیشتر یا کمتر اشغال نخواهند کرد.
۵. جزئی از ماده، خواه عقب‌نشینی کند، خواه مقاومت ورزد، بدان جهت طبیعت جسم را از دست نخواهد داد.
۶. حرکت، سکون، شکل، و مانند آن ممکن نیست بدون امتداد تصور شوند.<sup>۳</sup>
۷. در جسم حرکیات محسوس چیزی نیست، مگر امتداد و حالاتی<sup>۴</sup> که در بخش ۱ اصول شمرده شده‌اند.<sup>۵</sup>

۱. حاصل اینکه ذاتی شئی، چیزی است که اگر از شئی سلب شود آن شئی منتهی می‌شود مثلاً، امتداد جسم نیست به جسم. در خصوص ذاتی (رک. اخلاق، بخش ۲، تعریف دوم، ص ۷۱ فصله دوم، تصویر دوم، ص ۸۵) (م).  
 ۲. مقصود اینکه ادراکات حسی آنچه را که واقعاً در اشیاء موجود است به ما نمی‌آمورد، بلکه فقط چیزی را می‌آموزد که نسبت به طبیعت مرکب ما مقید یا مضرب است. این اصل با این عقیده دکارت ارتباط دارد که طبیعت جسم، سنگینی، سختی، رنگ و امثال آن نیست، بلکه تنها امتداد است (رک. اصول، بخش ۲، اصل سوم و چهارم، ص ۲۵۵) (م).  
 ۳. رک. همان، بخش ۱، اصل پنجاه و سوم، ص ۲۴۰.  
 ۴. B و حالات آن.  
 ۵. همان، اصل شصت و شش تا هفتاد، ص ۲۴۷، ۲۴۹.

۸. ممکن نیست فضایی واحد، با امتدادی خاص، در زمانی بزرگتر از زمانی دیگر باشد.<sup>۱</sup>
۹. هر امتدادی ممکن است، دست کم در فکر تجزیه گردد.<sup>۲</sup>
- کسی که حتی با اصول ریاضیات آشنایی دارد، ممکن نیست در درستی بن اصل متعارف شک کند. زیرا فضایی که میان یک دایره و خط مماس با آن موجود است امکان دارد که همواره به واسطه بی‌نهایت دایره بزرگتر تقسیم گردد. این دربارهٔ مجانبهای شکل هندلولی نیز بدیهی است.
۱۰. هیچ کس نمی‌تواند حدود امتداد یا فضایی را تصور کند، مگر اینکه در همان لحظه، ماورای این حدود فضاهای دیگری تصور کند که بلاواسطه مجاور فضاهای نخستین هستند.<sup>۳</sup>
۱۱. اگر مادهٔ بیش از یک نوع باشد و اگر ماده‌ای با ماده‌ای دیگر بلاواسطه تماس نیابد، هر یک از آنها باید بالضرورة داخل حدودی باشد که ماورای آن ماده‌ای وجود ندارد.<sup>۴</sup>
۱۲. اجسام فوق‌العاده کوچک بر اثر حرکت دستهای ما به آسانی عقب‌نشینی می‌کنند.
۱۳. فضایی داخل فضایی دیگر نمی‌شود، و در زمانی بزرگتر از زمانی دیگر نیست.

۱. همان، بخش ۲، اصل نوزدهم، ص ۲۶۳.  
 ۲. از آنجا که طبق نظر دکارت ماهیت جسم امتداد است، و امتداد در ذهن همواره قابل تجزیه است، بنابراین اجزای مادهٔ پیوسته قابل تقسیم است و جزء لاینجزی وجود ندارد. زیرا هر آنچه در فکر قابل تجزیه باشد، قابل تجزیه است (رک. همان، اصل بیستم، ص ۲۶۴) (م).  
 ۳. مقصود اینکه این جهان یا کل جوهر جسمانی نامحدود است. (همان، اصل بیست و یکم، ص ۲۶۴) (م).  
 ۴. مقصود اینکه فقط یک نوع ماده وجود دارد. مادهٔ افلاک یا مادهٔ کوره زمین یکسان است و ممکن نیست جهانهای متعدد وجود داشته باشند. زیرا طبیعت ماده که جوهر مستند است فراگیر تمام فضاهای قابل تصور است (همان، ص ۲۶۵) (م).

۱۴. اگر لوله A به درازای لوله C باشد، اما بهای C دو برابر بهای A باشد، و ماده مایع داخل لوله A با سرعتی دو برابر آنچه در داخل C است جریان یابد، در این صورت، در زمان یکسان همان مقدار ماده در داخل لوله A جریان می یابد که در داخل لوله C جریان دارد. و اگر همان مقدار مایعی که در داخل لوله A جریان دارد در داخل لوله C جریان یابد، سرعت آن دو برابر از سرعت مایع لوله A بیشتر است.



۱۵. اشیائی که با شیء سومی برابرند، با یکدیگر برابرند. همچنین، اشیائی که دو برابر یک شیء سومند با یکدیگر برابرند.

۱۶. ماده که به طرق مختلف حرکت می کند، دست کم اجزای متعددی دارد که بالفعل بدانها تجزیه شده است. همچنانکه درجات متفاوت سرعت در یک زمان در آن مشاهده شده است.

۱۷. کوتاهترین خط میان دو نقطه خط مستقیم است.

۱۸. اگر جسم A که از نقطه C به نقطه B حرکت کرده به واسطه محرکی متضاد دفع گردد، در امتداد همان خط به جانب نقطه C حرکت خواهد کرد.



۱۹. وقتی که اجسام دارای حرکات متضاد با یکدیگر برخورد می کنند، هر دو، یا دست کم یکی از آنها، ناگزیر پذیرای نوعی دگرگونی می شود.

۲۰. دگرگونی در هر چیزی از نیرویی قوی تر نشأت می یابد.

۲۱. اگر، وقتی که جسم ۱ به سوی جسم ۲

حرکت می کند و آن را به پیش می راند، جسم ۸ نیز به واسطه همین محرک به سوی جسم ۱ حرکت کند. در این صورت امکان ندارد اجسام ۱، ۲، ۳ و امثال آن در



یک خط مستقیم باشد، بلکه همه آنها تا جسم ۱ دایره کاملی به وجود می آورند (ر.ک. بخش ۲، تعریف نهم).

### حکم اول

جایی که امتداد یا فضاست آنجا بالضرورة جوهر است.

برهان. امتداد یا فضا ممکن نیست (طبق اصل متعارف اول، بخش ۲) عدم محض باشد؛ بنابراین، آن صفتی است که باید بالضرورة به چیزی نسبت داده شود. اما نه به خدا (طبقه قضیه شانزدهم، بخش ۲)؛ پس باید به چیزی نسبت داده شود که برای وجود یافتن جز عنایت خداوند به چیزی نیازمند نیست (طبق قضیه دوازدهم، بخش ۱)؛ یعنی به جوهر (طبق تعریف دوم، بخش ۲) - مطلوب ثابت شد.

### حکم دوم

تخلخل<sup>۱</sup> و تکاثف<sup>۲</sup> به وضوح و تمایز تصور می شوند. اما نمی توانیم تصدیق کنیم که اجسام وقتی که متخلخل شده اند، از وقتی که تکاثف گرفته اند، فضای بیشتری اشغال می کنند.

برهان. می توانیم تخلخل و تکاثف را به وضوح و تمایز به این صورت تصور کنیم که اجزای جسم معین از یکدیگر دور یا به یکدیگر نزدیک می شوند. بنابراین (طبق اصل متعارف چهارم، بخش ۲)، آنها نه فضای بزرگتری اشغال خواهند کرد و نه کوچکتر. زیرا اگر اجزای یک جسم، مثلاً اسفنج، به واسطه

1 rarefaction 2. condensation

نزدیک شدن به یکدیگر، آن اجسامی را که فضاهای میانه با آنها پر شده بیرون راند. این جسم فقط کمی کمتر خواهد بود، و آن اجزاء بدان جهت فضایی کمتر از فضای پیشین اشغال نخواهند کرد (طبق اصل چهارم، بخش ۲). اگر برعکس، آنها از یکدیگر دور شوند و فضاهای میانه با اجسام دیگر پر شوند تخلخل حاصل خواهد شد. ولی با وجود این آن اجزاء فضای بیشتری اشغال نخواهند کرد. ما این پدیده را به کمک حواس خود در اسفنج به وضوح می‌بینیم و در همه اجسام فقط به واسطه عقل خود می‌توانیم تصور کنیم، حتی اگر فضاهای میانه از حش انسان بگریزند. بنابراین ما تخلخل و نکاتف را به وضوح و تمایز تصور می‌کنیم - مطلوب ثابت شد.

تحریر این ملاحظات مقدماتی به نظرم مناسب آمد، تا عقل را از پیش فرضهایش در مورد فضا، تخلخل و امثال آن آزاد سازم و آن را برای فهم اموری که ذیلاً می‌آیند آماده کنم.

### قضیه اول

حتی اگر سختی، سنگینی، و کیفیات محسوس دیگر از جسم جدا شوند، طبیعت جسمانی آن آسیب ندیده باقی می‌ماند.

برهان. حش در سختی، مثلاً سختی سنگ، چیزی جز این را به ما نشان نمی‌دهد که اجزای اجسام سخت در برابر حرکت دستهای ما مقاومت می‌کنند، و ما این را به وضوح و تمایز می‌فهمیم (طبق اصل متعارف سوم بخش ۲). در نتیجه، سختی (طبق قضیه چهاردهم بخش ۱) چیزی جز این نخواهد بود اگر در واقع آن جسم به نرمترین گرد ممکن تبدیل گردد، اجزای آن

به سهولت از یکدیگر دور خواهند شد (طبق اصل متعارف دوازدهم بخش ۲)، و با وجود این طبیعت جسم را از دست نخواهند داد (طبق اصل متعارف پنجم بخش ۲) - مطلوب ثابت شد.

برهان در خصوص سنگینی و سایر کیفیات به همین طریق پیش می‌رود.

### قضیه دوم

طبیعت جسم یا ماده فقط عبارت از امتداد است.

برهان. طبیعت جسم با حذف کیفیات محسوس از بین نمی‌رود (طبق قضیه اول بخش ۲)؛ در نتیجه، این کیفیات محسوس مقوم جوهر آن نیستند (طبق اصل متعارف دوم بخش ۲). بنابراین، جز طبیعت امتداد و حالت آن چیزی باقی نمی‌ماند (طبق اصل متعارف هفتم بخش ۲). پس اگر امتداد سلب شود چیزی باقی نماند؛ طبیعت جسم باشد باقی نمی‌ماند و طبیعت جسمانی به طور کلی از بین می‌رود؛ بنابراین (طبق اصل متعارف دوم بخش ۲) طبیعت جسم فقط عبارت از امتداد است - مطلوب ثابت شد.

نتیجه - فضا و جسم در واقع دو چیز متفاوت از هم نیستند.

برهان. جسم و امتداد در واقع متفاوت از هم نیستند (طبق قضیه پیشین)؛ فضا و امتداد هم در واقع متفاوت از هم نیستند (طبق تعریف ششم بخش ۲)؛ بنابراین (طبق اصل متعارف پانزدهم بخش ۲) فضا و جسم در واقع دو چیز متفاوت از هم نیستند - مطلوب ثابت شد.

تفسیر - اگرچه ما می‌گوییم که خدا همه جا هست، ولی ما با این سخن تصدیق نمی‌کنیم که خدا ممتد است<sup>۱</sup>، یعنی (طبق قضیه پیشین) که او جسمانی است. زیرا همه جا بودن خدا فقط ارتباط با قدرت خدا و عنایت او دارد، که بدان

<sup>۱</sup> تفصیل این مطلب در ذیل، بخش ۲، فصل ۳ و ۹ خواهد آمد.

<sup>۱</sup> more dense

وسيله تمام اشیاء را حفظ می‌کند. به طوری که ارتباط حضور خدا در یک زمان در همه مکانها با امتداد یا جسم، بیش از ارتباط آن با فرشتگان و نفوس انسانی نیست. اما باید توجه داشت وقتی که می‌گوییم قدرت خدا در همه جا هست، آن را از ذات او جدا نمی‌سازیم؛ زیرا جایی که قدرت او هست، ذات او هم هست (طبق نتیجه قضیه هفدهم بخش ۱). بلکه ما فقط قدرت او را از جسمانیت جدا می‌سازیم؛ یعنی، خدا همه جا هست، نه به واسطه قدرت جسمانی، بلکه به واسطه قدرت یا ذات الهی که برای حفظ امتداد و موجودات متفکر به طور یکسان گسترش می‌یابد (طبق قضیه هفدهم بخش ۱). در واقع، اگر قدرت یا ذات خدا جسمانی می‌بود او نمی‌توانست موجودات متفکر را حفظ کند.<sup>۱</sup>

### قضیه سوم

قول به اینکه خلأ<sup>۲</sup> موجود است مستلزم تناقض است.

برهان. مقصود از خلأ امتداد بدون جوهر جسمانی است (طبق تعریف پنجم بخش ۲)؛ یعنی (طبق قضیه دوم بخش ۲) خلأ، جسم بدون جسم است که نامعقول است.

برای توضیح بیشتر و تصحیح هر نوع پیشداوری درباره خلأ، اصول

۱. پاورقی B: اگر جسمانیت خدا مانع این باشد که او اشیای متفکر را حفظ کند چرا متفکر بودنش مانع این نباشد که او اشیای منتز را حفظ کند. به نظر می‌آید که اسپینوزا در این نسخه از نامه دکارت به مور (۱۵ آوریل ۱۶۴۹، ص 371) استفاده کرده است.
۲. خلأ به معنای متداول در همه اجسام موجود است. مقصود از خلأ، جا یا فضایی نیست که در آن مطلقاً چیزی باشد. بلکه فقط جایی است که هیچ یک از اشیائی که انتظار داریم در آن نباشد. مثلاً، کوزه که برای نگهداری آب ساخته شده وقتی که جز هوا چیزی در آن نباشد می‌گوییم کوزه خالی است (اصول، بخش ۲، اصل هفدهم، ص ۲۶۲ (م)).

هفدهم و هجدهم بخش ۲ کتاب اصول را بخوانید. که در آنجا بصراحت نشان داده شده است که هر گاه لاشیء در میان اجسام قرار گیرد، آنها بالضروره با هم تماس می‌یابند، و اینکه لاشیء را خواصی نباشد.

### قضیه چهارم

یک جزء جسم در وقتی بیش از وقتی دیگر فضا اشغال نمی‌کند، و برعکس، یک فضا در یک وقت بیشتر از وقتی دیگر، جسم فرا نمی‌گیرد.

برهان. فضا و جسم در واقع متفاوت از یکدیگر نیستند (طبق نتیجه قضیه دوم بخش ۲). بنابراین، وقتی که می‌گوییم فضا در یک زمان بزرگتر از زمان دیگر نیست (طبق اصل متعارف سیزدهم بخش ۲)، مقصود ما این است که ممکن نیست جسم در زمانی بزرگتر از زمانی دیگر باشد، یا فضای بزرگتری را اشغال کند. این نکته نخستین بود. پس، از این واقعیت که فضا و جسم در واقع متفاوت از هم نیستند نتیجه می‌شود که وقتی می‌گوییم که ممکن نیست جسم در زمانی بیشتر از زمانی دیگر فضا اشغال کند، مقصود این است که ممکن نیست فضایی در زمانی بیشتر از زمانی دیگر جسم فرا گیرد - مطلوب ثابت شد.<sup>۱</sup>

۱. به عقیده دکارت اگر ظرف را بدون امتداد موجود در آن یا امتداد را بدون جوهری که دارای امتداد است تصور کنیم همان اندازه دچار تناقض خواهیم شد که گوه را بدون دره در نظر می‌گیریم؛ زیرا لاشیء نمی‌تواند امتداد داشته باشد بنابراین در پاسخ به این پرسش که «اگر خدا تمام محتوای یک ظرف را بزداید و نگذارد چیز دیگری هم جای آن را بگیرد چه خواهد شد؟» خواهیم گفت جدارهای این ظرف چنان به هم نزدیک خواهد شد که هیچ فاصله‌ای میان آنها نخواهد بود، زیرا اگر چیزی میان دو جسم نباشد باید این دو جسم با هم تماس باشند. زیرا این تناقض آشکار است که این دو جسم جدای از هم باشند یا میان آنها فاصله باشد، ولی فاصله لاشیء باشد. زیرا فاصله حالتی از امتداد است. بنابراین ممکن نیست بدون جوهر منتز وجود داشته باشد (همان، اصل هجدهم، ص 263 (م)).

نتیجه - اجسامی که فضایی مساوی اشغال می‌کنند، مثلاً، طلا و هوا، مقدار ماده یا جوهر جسمانی آنها برابر است.

برهان. جوهر جسمانی نه سختی طلاست، نه نرمی هوا، و نه هیچ کیفیتی از کیفیات محسوس دیگر (طبق قضیه اول بخش ۲)، بلکه فقط امتداد است (طبق قضیه دوم بخش ۲). اما از آنجا که (فرضاً) در یک جسم همان اندازه فضا، یا (طبق تعریف ششم بخش ۲) امتداد وجود دارد که در دیگری، بنابراین، همان اندازه جوهر جسمانی هم [در هر دو] وجود خواهد داشت - مطلوب ثابت شد.

### قضیه پنجم

جزء لایتجزی وجود ندارد.

برهان. اجزای لایتجزی اجزاء ماده‌اند، که طبیعتاً تقسیم‌ناپذیرند (طبق تعریف سوم بخش ۲). اما از آنجا که طبیعت ماده امتداد است (طبق قضیه دوم بخش ۲) که هر اندازه کوچک باشد طبیعتاً قابل تقسیم است (طبق اصل متعارف نهم و تعریف هفتم بخش ۲)، بنابراین جزء ماده هر اندازه کوچک باشد طبیعتاً قابل تقسیم است، یعنی جزء لایتجزی یا جزئی از ماده که طبیعتاً غیر قابل تقسیم باشد وجود ندارد - مطلوب ثابت شد.

تبصره - مسأله اجزای لایتجزی همواره مشکل و پیچیده بوده است. برخی ادعا کرده‌اند که اجزای لایتجزی به این دلیل وجود دارند که ممکن نیست بی‌نهایتی بزرگتر از بی‌نهایتی دیگر باشد. اگر دو مقدار، مثلاً A و مقدار دیگری که دو برابر آن است بی‌نهایت قابل تقسیم باشند، امکان می‌یابد که آنها به واسطه قدرت خداوند، که در یک شهود اجزای بی‌نهایت آنها را می‌بیند، بالفعل به اجزای نامتناهی تقسیم شوند. بنابراین، همانطور که گفته شد، از آنجا که

بی‌نهایتی بزرگتر از بی‌نهایتی دیگر نیست، مقدار A برابر با مقداری خواهد بود که دو برابر آن است و این نامعقول است. آنها همچنین می‌پرسند، که آیا نصف عدد بی‌نهایت هم بی‌نهایت است، و آیا [با] آن برابر است یا نابرابر، و سوالانی دیگر از این قبیل. دکارت به همه اینها پاسخ می‌دهد که ما نباید اموری را که در قلمرو ادراک عقل ما هستند و در نتیجه به وضوح و تمایز درک شده‌اند به علت اموری مردود بدانیم که فراتر از عقل و فهم ما بوده، و در نتیجه فقط به صورت نامتناهی درک شده‌اند.<sup>۱</sup> اما نامتناهی و خواص آن فراتر از عقل انسان است<sup>۲</sup>، که طبیعتاً متناهی است؛ پس به همین دلیل که ما نامتناهی را در نمی‌بینیم، بیجا خواهد بود که آنچه را درباره فضا به وضوح و تمایز درک می‌کنیم، همچون امری نادرست مردود شماریم، یا درباره آن شک کنیم. به همین جهت دکارت اثباتی را که ما در آن حدودی می‌بینیم، مانند امتداد عالم، یا قابل تقسیم بودن اجزای ماده، و مانند آن را نامحدود تلقی می‌کند (ر.ک. اصول، بخش ۱، اصل بیست و ششم).

۱ B: فقط کاملاً به صورت نامتناهی

۲ پلرفی B: از دیباچه دکتر مایر برمی‌آید که اسپینوزا خود این پاسخ را نمی‌دهد. از نامه دوازدهم برمی‌آید که او نمی‌پذیرد که ممکن نیست یک نامتناهی بزرگتر از نامتناهی دیگر باشد.  
۳ دکارت معتقد است که ما نباید در بحث نامتناهی (infinite) خود را به تکلف اندازیم زیرا پیوسته خواهد بود ما که متناهی هستیم درباره نامتناهی چیزی بگوییم، و بنابراین هرگز در اندیشه پاسخ دادن به کسانی نخواهیم بود که می‌پرسند آیا نصف خط نامتناهی نامتناهی است یا می‌گردد آیا عدد نامتناهی زوج است یا فرد و امثال آنها. بلکه ما آنچه را که برای آن حدی می‌یابیم مانند امتداد جهان، تقسیم‌ناپذیری اجزای آن، تعداد ستارگان و جز آن را نامحدود (indefinite) می‌انگاریم، و نام نامتناهی را تنها برای خدا نگه می‌داریم. زیرا اولاً ما فقط در او هیچ حدی را مشاهده نمی‌کنیم و فقط اوست که مطمئنیم ممکن نیست که هیچ نوع حدی داشته باشد؛ ثانیاً می‌دانیم که او نسبت به اشیای دیگر کامل عمی الاطلاق است. چون اگرچه در اشیای دیگر اوصافی می‌بینیم که به نظر نامحدود می‌نماید ولی این سئات یافته از نفس فهم ماست نه اقتضای طبیعت آنها. همان (بخش اول، اصل بیست و ششم، ص 229) (م.)

## قضیه ششم

ماده به طور نامحدود مستند است و در آسمانها و روی زمین یکسان است.<sup>۱</sup>

برهان قسمت اول. ما نمی‌توانیم برای امتداد، یعنی (طبق قضیه دوم بخش ۲) برای ماده حدودی تخیل کنیم، مگر اینکه ماورای این حدود فضاهای دیگری تصور کنیم که بلاواسطه مجاور آنها هستند (طبق اصل متعارف دهم بخش ۲). یعنی (طبق تعریف ششم بخش ۲)، ما امتداد یا ماده را تصور خواهیم کرد و آن را نامحدود تصور خواهیم کرد. این نکته اول بود.

برهان قسمت دوم. ذات ماده عبارت از امتداد است (طبق قضیه دوم بخش ۲). و آن نامحدود است (طبق قسمت اول این برهان)، یعنی (طبق تعریف چهارم بخش ۲) به گونه‌ای است که امکان ندارد به واسطه عقل انسانی تحت هیچ حدی از حدود به تصور آید؛ بنابراین (طبق اصل متعارف دوم بخش ۲)، ماده متنوع نیست، بلکه در همه جای یک نوع است. این نکته دوم بود.

تبصره - ما تا اینجا طبیعت یا ذات امتداد را مورد ملاحظه قرار داده‌ایم. بعلاوه در آخرین قضیه بخش ۱ مبرهن ساخته‌ایم که امتداد وجود دارد، درست همانطور که تصور می‌کنیم به واسطه خدا خلق شده است؛ و از قضیه دوازدهم بخش ۱ برمی‌آید که امتداد اکنون با همان نیرویی حفظ می‌شود که بدان وسیله آفریده شده است. همچنین در آخرین قضیه بخش ۱ مبرهن ساخته‌ایم که ما خود، به صورت موجوداتی متفکر، با جزء مخصوصی از این ماده متحدیم. ما به باری این جزء ماده وجود بالفعل تمام آن تغییراتی را درک می‌کنیم که صرفاً از طریق تأمل در ماده می‌دانیم که آن مستعد آنهاست، مانند قابل تقسیم بودن، حرکت مکانی، یا انتقال یک جزء از مکانی به مکانی دیگر، که ما به محض اینکه

۱. رک. همان، بخش ۲، اصل بیست و دوم، ص 265

می‌فهمیم که اجزای دیگر ماده جای اجزائی را که جابه‌جا می‌شوند می‌گیرند آن را به وضوح و تمایز درک می‌کنیم. گذشته از این، این تقسیم و حرکت در ماده به طرف بی‌نهایت تصور شده است، و بنابراین، امکان دارد که در ماده تغییرات نامتناهی تصور شود. من می‌گویم که ما این تغییرات را از این حیث که حالات امتدادند به وضوح و تمایز درک می‌کنیم و نه بعنوان اموری که واقعاً جدای از امتدادند، چنانکه در بخش ۱ اصول به تفصیل توضیح داده شده است.<sup>۱</sup> اگرچه فیلسوفان انواع متعدّد دیگری از حرکت را تخیل کرده‌اند، ما که جز آنچه به وضوح و تمایز تصور می‌کنیم چیزی نمی‌پذیریم، جز حرکت مکانی باید چیزی بپذیریم، زیرا به وضوح و تمایز می‌فهمیم که امتداد، جز حرکت مکانی، قابل هیچ نوع حرکتی نیست. حتی جز آن حرکت دیگری به حوزه تخیل ما در نمی‌آید.

البته گفته شده است که زنون<sup>۲</sup> حرکت مکانی را به دلایل مختلف انکار کرده است. دیوژن<sup>۳</sup> کلیبی که در داخل مدرسه‌ای که زنون این عقاید را تعلیم می‌داد قدم می‌زد در همان حال با آشفته کردن ذهن شاگردان زنون به رد آنها پرداخت. وقتی که او دریافت که به واسطه یکی از شاگردان که می‌کوشید او را از راه رفتن باز دارد ممانعت شده است، وی را با این گفتار که «چرا شما با این کار به رد دلایلی استادتان جسارت می‌ورزید؟» سرزنش کرد. به هر حال کسی که فریب دلایلی زنون را خورده شاید چنین بیندیشد که حواس چیزی را - مخصوصاً حرکت را - برای ما معلوم می‌دارند که به وضوح متناقض با عقل است، چنانکه شاید خود ذهن در اموری که آنها را به کمک عقل به وضوح و

۱. همان، بخش ۱، اصل شصت و چهارم، ص 246؛ اصل شصت و نهم، ص 248، بخش ۲، اصل بیست و چهارم، ص 269

۲. زنون (Zeno) زنون (پیش از میلاد) منکر امکان حرکت بود.

۳. Diogenes, the Cynic: دیوژن کلیبی، فیلسوف یونانی (۳۲۳-۲۱۳ پیش از میلاد).

تمایز در می‌باید فریب خورده باشد. من در اینجا دلیلهای اساسی زنون را نقل خواهم کرد و نشان خواهم داد که آنها تماماً مبتنی بر پیشداوریهای نادرست است که شکفت آور نیست زیرا او تصور درستی از ماده نداشته است.<sup>۱</sup>

اولاً، از او نقل شده است<sup>۲</sup> که اگر [فرضاً] حرکت مکانی وجود داشته باشد، در این صورت حرکت جسمی که با سرعت ممکن حرکت ذورانی می‌کند از سکون فرق نخواهد داشت؛ اما این نتیجه نامعقول است؛ بنابراین فرض هم نامعقول است. او نتیجه را به صورت ذیل ثابت می‌کند: وقتی جسمی ساکن است که تمام نقاط آن پیوسته در یک جا ثابت بمانند؛ اما تمام نقاط

جسمی که با سرعت ممکن به صورت دورانی حرکت

می‌کند در یک جا ثابت می‌مانند؛ بنابراین، الی آخر.

گفته شده است که او این مطلب را به وسیله مثال چرخ،

مثلاً چرخ ABC توضیح داده است. اگر این چرخ در

پیرامون مرکزش با سرعتی مخصوص حرکت کند،



نقطه A، پس از عبور از نقاط B و C، دایره را سریعتر از آن تکمیل خواهد کرد که اگر کندتر حرکت می‌کرد. مثلاً، فرض کنید که آن چرخ به کندی حرکت کرده، و پس از گذشت ساعتی نقطه A در همان جاست که حرکت را از آنجا آغاز کرده است. پس، اگر چرخ با دو برابر سرعت حرکت کرده باشد نقطه A بعد از گذشت نصف ساعت در جایی خواهد بود که حرکت را از آنجا آغاز کرده است؛ اگر با سرعتی چهار برابر حرکت کند، پس از گذشت پانزده دقیقه

۱. B: به هر حال کسی که فریب دلیلهای زنون را خورده شاید چنین بیندیشد که حواش جبری (یعنی حرکت) به ما نشان می‌دهند که عقل آن را مطلقاً متناقض درمی‌یابد، همچنانکه دم حتی درباره آن اموری که آنها را به کمک عقل به وضوح و تمایز درک می‌کند شاید فریب خورده باشد.

۲. در باور فری B ص ۲۷ آمده است: «این برهان در هیچ یک از منابع کهن ما از علم زنون پیدا نشد. معلوم نیست منبع اسپینوزا چه بوده است.»

در آنجا خواهد بود؛ و اگر فرض کنیم که سرعت تا بی‌نهایت افزایش یافته و زمان هم به آنات تقسیم شده است، در این صورت نقطه A با شدیدترین سرعت ممکن پیوسته، و در هر آن در همان جا پایدار خواهد ماند که حرکت را از آنجا آغاز کرده است. و بنابراین همواره در همان مکان خواهد ماند. اکنون می‌گوییم آنچه ما در اینجا در خصوص نقطه A می‌فهمیم باید در خصوص هر نقطه‌ای که روی این چرخ است فهمیده شود؛ در نتیجه، تمام این نقاط در این حداکثر سرعت پیوسته در مکان واحد ثابت خواهند ماند.

اما توجه کنید، من پاسخ می‌دهم که این دلیل به جای اینکه علیه نفس

حرکت باشد، بیشتر علیه سرعت مطلق حرکت است. در اینکه استدلال زنون

درست است یا نه، ما در اینجا به بررسی آن نخواهیم پرداخت؛ به جای آن،

پیشداوریهای وی را، که او تمام استدلالش را، از این حیث که فکر کرده

حرکت را رد می‌کند بر روی آنها قرار می‌دهد، بر ملا خواهیم ساخت. او اولاً،

فرض می‌کند که ممکن است تصور شود که اجسام با سرعتی حرکت می‌کنند

به امکان ندارد سریعتر از آن حرکت داده شوند. ثانیاً، او فرض می‌کند که زمان

مرتب از آنات است. درست همانطور که دیگران اندیشیده‌اند که کمیت مرتب

از نقطه‌های غیرقابل تقسیم است. اما هر دو فرض نادرست است؛ زیرا ما هرگز

نمی‌توانیم حرکتی را آن اندازه سریع تصور کنیم که در همان زمان نتوانیم

سریعتر از آن را تصور کنیم. فاهمه ما در این تصور که حرکتی آن اندازه سریع

باشد که سریعتر از آن ممکن نباشد تناقض می‌یابد، مهم نیست که مسیر آن چه

اندازه کوتاه باشد. این اعتراض در مورد کندی هم صدق می‌کند؛ زیرا این فرض

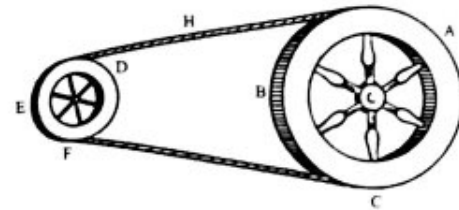
دلالتهای بر این می‌کند که می‌توان حرکتی را آن اندازه کند تصور کرد که کندتر از

آن ممکن نباشد. ما عین این اعتراض را در مورد زمان که معیاس حرکت است

وارد می‌کنیم، یعنی که عقل ما در تصور زمانی آن اندازه کوتاه، که کوتاهتر از آن

ممکن نباشد تناقض می‌یابد. برای مدلل کردن این اعتراضات بگذارید به دنبال

زنون برویم. بنابراین اجازه دهید مانند وی فرض کنیم که چرخ ABC پیرامون مرکز خود با چنان سرعتی حرکت کرده که نقطه A در هر لحظه در همان جاست که از آنجا حرکت کرده است. من ادعا می‌کنم که می‌توانم به وضوح سرعتی را تصور کنم که به صورت نامحدود سریعتر از این است، و در نتیجه آنات به طور نامتناهی کوچکترند. زیرا فرض کن در حالی که چرخ ABC پیرامون مرکز خود حرکت می‌کند به وسیله ریسمان H باعث می‌شود که چرخ دیگر، DEF (که نصف اولی است) پیرامون مرکزش حرکت کند. از آنجا که ما فرض می‌کنیم که چرخ DEF نصف چرخ ABC است، بدیهی است که در این



مورد چرخ DEF با سرعتی دو برابر سرعت چرخ ABC حرکت می‌کند، و در نتیجه نقطه D در هر نیمه‌ای همیشه در همان جایی است که حرکت را از آنجا آغاز کرده است. پس اگر ما حرکت چرخ DEF را به چرخ ABC نسبت دهیم، در این صورت DEF چهار بار سریعتر از پیش حرکت خواهد کرد، و باز اگر ما این سرعت اخیر چرخ DEF را به چرخ ABC نسبت دهیم، در این صورت DEF هشت بار سریعتر حرکت خواهد کرد، و همینطور تا بی‌نهایت. اما این چنانکه گذشت از همان مفهوم ماده کاملاً واضح است. زیرا ماهیت ماده عبارت از امتداد، یا فضا است، که همانطور که ثابت کرده‌ایم، همیشه قابل تقسیم است؛ و بدون فضا حرکتی نیست. ما همچنین ثابت کرده‌ایم که ممکن نیست جزئی از ماده در یک زمان دو فضا را اشغال کند، زیرا چنانکه از برهانهای پیشین بر می‌آید، این درست مثل آن است که بگوییم جزئی از ماده

دو برابر خود ماده است. بنابراین، اگر جزئی از ماده حرکت کند، آن از میان نصایب حرکت می‌کند، و این فضا هر اندازه کوچک فرض شده باشد، باز قابل تقسیم خواهد بود، و در نتیجه، زمانی هم که بدان وسیله، آن حرکت اندازه‌گیری شده است قابل تقسیم خواهد بود؛ و باز به عنوان نتیجه، زیومت با زمان این حرکت قابل تقسیم خواهد بود، و همینطور تا بی‌نهایت - مطلوب ثابت شد.

بگذارید به ذکر سفسطه‌ای دیگر پردازیم که گفته شده است زنون آن را به صورت ذیل نمایانده است. اگر جسمی حرکت کند، آن یا در مکانی که هست حرکت می‌کند یا در مکانی که نیست. اما در مکانی که هست حرکت نمی‌کند، زیرا اگر در جایی هست، بالضروره در آنجا ساکن است. اما در جایی که نیست حرکت نمی‌کند. بنابراین جسم حرکت نمی‌کند. ولی این استدلال درست مانند [استدلال] پیشین است، زیرا فرض می‌کند که زمانی وجود دارد که یوناهتر از آن موجود نیست. چون اگر ما پاسخ دهیم که جسم در جایی حرکت نمی‌کند، بلکه از جایی که در آن است به جایی که در آن نیست می‌رود، او خواهد پرسید آیا آن در مکانهای میانه بوده است. ما به طور مفصل پاسخ خواهیم داد که: اگر مقصود از بوده این است که در سکون بوده است، ما انکار می‌کنیم که آن در حالی که حرکت می‌کرده در جایی بوده است؛ اما اگر مقصود از بوده این است که وجود داشته است، ما ادعا می‌کنیم که آن در حالی که حرکت می‌کرده بالضروره وجود داشته است. باز او خواهد پرسید: در حالی که حرکت می‌کرده کجا وجود داشته است؟ ما پاسخ خواهیم داد: اگر مقصود وی از در کجا بوده این است که آن در حالی که حرکت می‌کرده در چه مکانی قرار داشته است، ما خواهیم گفت که آن در هیچ مکانی قرار نداشته است، اما اگر مقصودش این است که از چه مکانی حرکت کرده، در این حال ما پاسخ خواهیم داد که آن از تمام مکانهایی حرکت کرده که او مایل است به فضایی نسبت دهد



که از میان آن حرکت کرده است. او باز خواهد پرسید «آیا امکان داشت آن، در آن واحد هم مکانی را اشغال کند و هم از آن حرکت کند؟». بالاخره ما به طور مفصل در ذیل به این پاسخ خواهیم داد: اگر مقصود ما از آن<sup>۱</sup> زمانی است که کوتاهتر از آن ممکن نیست وجود یابد، چنانکه به طور کافی نشان داده شد. سؤال وی نامعقول خواهد بود، و در نتیجه ارزش پاسخ نخواهد داشت؛ اما اگر زمان را به معنایی بگیرد که ما در بالا نشان داده‌ایم، که معنای درست آن است، در این صورت ممکن نیست فرض گردد که جسم در جزئی از زمان، حتی اگر بی‌اندازه کوتاه تخیل شود، نتواند هم مکانی را اشغال کند و هم از آن حرکت کند. این نکته برای هر کسی که بدان توجه کند به طور کافی واضح است. چنانکه قبلاً گفتیم، واضح است که زنون در این حال زمانی را فرض می‌کند که کوتاهتر از آن امکان وجود ندارد، و بنابراین او چیزی را ثابت نمی‌کند.

به اضافه این دو دلیل باز دو دلیل دیگر از زنون معمولاً نقل شده است، که امکان دارد همراه با ردیه‌اش در جلد اول نامه‌های دکارت، نامه یکی به آخر، خوانده شود. اما در اینجا من دوست دارم خوانندگانم توجه داشته باشند که من با دلایل خودم با دلایل زنون مخالفت کرده‌ام، و بنابراین برخلاف دیوژن که وی را به واسطه حس رد کرده بود من با عقل رد کرده‌ام. زیرا حواس نمی‌توانند جز پدیدارهای طبیعت به پژوهنده حقیقتی بدهند، تا بدان وسیله به تحقیق علل آنها بپردازد؛ و حواس هم هرگز نمی‌توانند آنچه را که عقل به وضوح و تمایز درمی‌یابد که درست است، نادرست نشان دهند. دست‌کم ما چنین می‌اندیشیم، و در نتیجه روش ما این است: اموری را که در نظر داریم و به وسیله عقل به وضوح و تمایز درک شده‌اند به کمک دلیل‌های عقلی مبرهن

می‌سازیم و هر چه را که حواس بر خلاف آن دلیل‌ها به ما تلقین می‌کنند بی‌اهمیت تلقی می‌کنیم. زیرا چنانکه گفته‌ایم، حواس فقط می‌توانند عقل را به نحیف امری، نه امری دیگر وا دارند، ولی نمی‌توانند آن را، وقتی که چیزی را به وضوح و تمایز درک می‌کند، متهم به خطا کنند.

### قضیه هفتم

هیچ جسمی داخل مکان جسمی دیگر نمی‌شود مگر اینکه آن جسم دیگر هم داخل مکان جسمی دیگر می‌شود.<sup>۱</sup>

برهان. (ر.ک. شکل قضیه ذیل) اگر این قضیه را قبول ندارید، در صورتی که ممکن باشد، فرض کنید که جسم A داخل مکان جسم B می‌شود، که من فرض می‌کنم که برابر با A است و آن مکان خود را رها نمی‌کند. بنابراین، فضایی که فقط حاوی B بود، اکنون (طبق فرض) هم حاوی A است و هم حاوی B، و در نتیجه حاوی دو برابر جوهر جسمانی پیشین است. این (طبق قضیه چهارم بخش ۲) نامعقول است. بنابراین هیچ جسمی داخل مکان جسمی دیگر نمی‌شود، الی آخر - مطلوب ثابت شد.

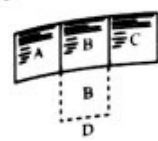
### قضیه هشتم

وقتی که جسمی داخل مکان دیگری می‌شود، در همان آن، مکانی که آن را رها کرده به واسطه جسمی دیگر که بلافاصله مجاور آن است اشغال می‌شود.

برهان. اگر جسم B به سوی D حرکت کند، اجسام A و C در آن لحظه با به

۱ نامه‌های دکارت، نامه به مور، ۱۵ آوریل ۱۶۲۹.

۱. msiant



یکدیگر نزدیک شده با هم تماس می یابند، یا نه. اگر به هم نزدیک شده و تماس یابند، قضیه ما پذیرفته شده است. اما اگر به هم نزدیک نشوند، و تمام فضایی که B رها کرده میان A و C قرار گیرد، در این صورت جسمی که برابر با B

است (طبق نتیجه قضیه چهارم بخش ۲) میان آنها واقع می شود. اما این جسم (طبق فرض) B نیست؛ بنابراین، آن جسم دیگری است که در همان لحظه داخل مکان B می شود؛ و از آنجا که آن در همان لحظه داخل می شود، نتیجه جز این نیست که آن جسم بلافاصله مجاور با B است (طبق تبصره قضیه ششم بخش ۲)؛ زیرا ما در همان تبصره مبرهن ساختیم که حرکت از مکانی به مکانی دیگر وجود نمی یابد مگر اینکه خواهان مقداری از زمان است که در مقایسه با آن همواره زمانی کوتاهتر وجود دارد. در نتیجه ممکن نیست فضای جسم B در همان لحظه به وسیله جسمی اشغال شود که پیش از ورود به مکان B باید از میان فضایی حرکت کند. بنابراین فقط جسمی که بلافاصله مجاور B است در همان لحظه داخل مکان آن می شود - مطلوب ثابت شد.

تبصره - از آنجا که اجزای ماده در واقع متمایز از یکدیگرند (طبق اصل شصت و یکم بخش ۱ اصول)، امکان می یابد جزئی بدون دیگری وجود یابد (طبق نتیجه قضیه هفتم بخش ۱) و آنها وابسته به یکدیگر نیستند. به همین جهت است که باید تمام توهمات مربوط به شوق و نفرت همچون اموری نادرست مردود شناخته شوند. بعلاوه، از آنجا که علت هر معلول باید همیشه امری مثبت باشد (طبق اصل متعارف هشتم بخش ۱)، لذا هرگز نباید گفته شود که جسمی به علت احتراز از خلأ حرکت کرده است، بلکه حرکت آن فقط به واسطه تحریک جسمی دیگر است.

نتیجه - در هر حرکتی، دایره ای کامل از اجسام در زمانی واحد حرکت می کنند.<sup>۱</sup>

۱. اصول؛ بخش ۲، اصل سی و نهم، ص ۲۶۷.

برهان. در همان زمانی که جسم ۱ داخل مکان جسم ۲ می شود، این جسم ۲ باید داخل مکان جسم دیگری شود، مثلاً جسم ۳، الی آخر. (طبق قضیه هفتم بخش ۲). در این صورت در همان لحظه ای که جسم ۱ داخل مکان جسم ۲ می شود، آن مکانی که جسم ۱ رها کرده باید با جسم دیگری پر شود (طبق قضیه هشتم بخش ۲)، مثلاً جسم ۸ یا هر جسم دیگری که بلافاصله مجاور جسم ۱ است. از آنجا که این فقط به وسیله تحریک جسمی دیگر رخ می دهد (طبق تبصره قضیه پیشین)، که در این مورد فرضاً جسم ۱ است،



لذا امکان ندارد تمام این اجسام در خطی مستقیم حرکت کنند (طبق اصل متعارف بیست و یکم بخش ۲)، بلکه (طبق تعریف نهم بخش ۲) دایره ای کامل نسیم می کنند - مطلوب ثابت شد.

### قضیه نهم

اگر لوله مدور ABC پر از آب باشد، و در نقطه A چهار بار پهن تر از نقطه B باشد، هرگاه آب (یا هر مایع دیگر) از نقطه A به سوی نقطه B حرکت داده شود، آبی که در نقطه B است چهار بار سریعتر از آن حرکت خواهد کرد.

برهان. چون تمام آبی که در نقطه A است به سوی نقطه B حرکت داده می شود،



در همان وقت درست همان اندازه آب باید از نقطه C که بلافاصله مسجاور آن است جای آن را بگیرد (طبق قضیه هشتم بخش ۲) و همان اندازه آب باید از نقطه B داخل مکان C شود (طبق همان قضیه). بنابراین، آن چهار بار سریعتر حرکت خواهد کرد - مطلوب ثابت شد.

آنچه ما اینجا درباره لوله مذکور می‌گوییم باید درباره تمام فضاهای نابرابری فهمیده شود که از میان آنها احسامی در یک زمان حرکت می‌کنند، زیرا آن برهان در همه موارد دیگر به طور یکسان به کار می‌آید.

### حکم

اگر دو نیم‌دایره پیرامون مرکزی واحد ترسیم شوند، مانند B و A، آن فضایی که میان محیط آنهاست در هر جایی برابر خواهد بود؛ اما اگر آنها در پیرامون مراکز مختلف ترسیم شوند، مانند C و D، فضایی که میان محیط آنهاست در هر جایی نابرابر خواهد بود. این برهان فقط از تعریف دایره واضح است.



### قضیه دهم

سرعت جسم مایعی که از میان لوله ABC حرکت می‌کند پذیرای درجات نامحدود است.

برهان. (ر.ک. شکل قضیه پیشین) فضایی که میان A و B است در هر جایی نابرابر است (طبق حکم پیشین)؛ بنابراین (طبق قضیه نهم بخش ۲) سرعتی که جسم مایع در میان لوله ABC با آن حرکت می‌کند در هر جایی نابرابر خواهد بود. بعلاوه، از آنجا که ممکن است ما در فکر خود میان A و B فضاهای نامحدود تصور کنیم که بی‌نهایت کوچک‌ترند (طبق قضیه پنجم بخش ۲)، ما همچنین این نابرابریها را که در هر جایی هستند نامحدود به نظر می‌آوریم. و بنابراین (طبق قضیه نهم بخش ۲) درجات سرعت آنها نامحدود خواهد بود - مطلوب ثابت شد.

### قضیه یازدهم

ماده‌ای که میان لوله ABC جریان می‌یابد به اجزای نامحدود تقسیم می‌شود.

برهان. (ر.ک. شکل قضیه نهم) ماده‌ای که میان لوله ABC جریان می‌یابد برهان در درجات نامحدودی سرعت پیدا می‌کند (طبق قضیه دهم بخش ۲)؛ بنابراین (طبق اصل متعارف شانزدهم بخش ۲)، آن [ماده] دارای اجزای نامحدود است که بالفعل تجزیه یافته‌اند - مطلوب ثابت شد (ر.ک. اصول، بخش سی و چهارم و سی و پنجم).<sup>۱</sup>

نصرت - ما تا اینجا به ملاحظه طبیعت حرکت پرداخته‌ایم؛ اکنون باید علت آن را مورد ملاحظه قرار دهیم که دو جنبه دارد: علت اصلی یا عمومی آن، یعنی علت تمام حرکاتی است که در جهان است، و علت خاص آن، که بدان وسیله تک‌تک اجزای آن حرکاتی می‌یابند که قبلاً نداشته‌اند. درباره علت عام (می‌گوییم) از آنجا که نباید چیزی پذیرفته شود (طبق قضیه چهاردهم و نصرت قضیه هفدهم بخش ۱) مگر اینکه ما آن را به وضوح و تمایز بفهمیم، و از آنجا که ما جز خدا (آفریننده ماده) علتی را به وضوح و تمایز نمی‌فهمیم، بنابراین واضح است که جز خدا علت عام دیگری نباید پذیرفته شود.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> طبق نظر دکارت ماده در واقع به اجزای نامحدود تقسیم است و ما نباید در آن شک کنیم، اگرچه نحوه این تقسیم و این اجزاء فراتر از فهم ما هستند (ر.ک. اصول، بخش ۲، اصل سی و چهارم و سی و پنجم، ص 267). طبق تعلیمات دکارت این موردی از حقیقت است که ذهن ما درک می‌کند ولی آن را قوی نمی‌گیرد (م).

<sup>۲</sup> طبق نظر دکارت خدا علت نخستین حرکت است و او همواره مقدار ثابتی حرکت در جهان حفظ می‌کند. دکارت علت نخستین یا عمومی حرکت (خدا) را در برابر علت ثانوی و جزئی حرکات مختلف قرار می‌دهد و آنها را منطبق با قواعد یا قوانین خاص طبیعت می‌داند. به نظر وی تمام علت جزئی نسبت به در اجسام رخ می‌دهد مندرج در قانون سوم حرکت است، که می‌گوید: در موارد برخورد مقدار حرکت محفوظ است. با اینکه اسپینوزا قوانین

آنچه ما در اینجا دربارهٔ حرکت می‌گوییم باید در خصوص سکون نیز صادق آید.

### قضیه دوازدهم

خدا علت اصلی حرکت است.

برهان. تبصرهٔ پیشین را مورد مذاقه قرار دهید.

### قضیه سیزدهم

خداوند هنوز هم همان مقدار حرکت و سکون را که با عنایت خود در آغاز بر مادهٔ منطبع ساخته حفظ می‌کند.<sup>۱</sup>

برهان. از آنجا که خدا علت حرکت و سکون است (طبق قضیهٔ دوازدهم بخش ۲)، هنوز هم آنها را با همان قدرتی که آفریده حفظ می‌کند (طبق اصل متعارف دهم، بخش ۱)؛ و در واقع با همان مقداری که او آنها را در آغاز آفریده (طبق نتیجهٔ قضیهٔ بیستم بخش ۱) - مطلوب ثابت شد.

تبصره - ۱) اگرچه در الهیات گفته شده است که خداوند طبق مشیت خود و

حرکت دکارت را استنتاج می‌کند ولی از اشارهٔ به آنها با عنوان علت ثانوی خودداری می‌کند. شاید بدین جهت که در نظام فلسفی اسپینوزا قدرت فعال خداوند عین قوانین طبیعت است.

قوانین حرکت دکارت: ۱) هر چیزی تا ساکن است همواره در همان حال می‌ماند و اگر حرکت کرد به حرکتش ادامه می‌دهد (اصول، بخش ۲، سی و هفتم) ۲) هر حرکت بدان مستقیم است (همان، اصل سی و نهم) ۳) جسمی که با جسمی قوی‌تر از خود برخورد می‌کند از حرکت خود چیزی از دست نمی‌دهد و اگر با ضعیف‌تر از خود برخورد کند آن اندازه حرکت که به آن جسم می‌دهد از حرکتش می‌کاهد. (همان، اصل چهلم) (م).

۱. همان، اصل سی و هشتم، ص 267

هری اینکه قدرتش را به انسانها نشان دهد امور کثیری انجام می‌دهد، با وجود این چون آن اموری که فقط به مشیت او وابسته‌اند تنها از طریق وحی الهی شناخته می‌شوند، نباید در فلسفه پذیرفته شوند، که اینجا تحقیق منحصرأً نمونه اموری است که در قلمرو حکم عقل هستند، و گرنه فلسفه با الهیات بیخه خواهد شد.<sup>۱</sup> ۲) اگرچه حرکت در مادهٔ متحرک چیزی جز حالت این ماده نیست، با وجود این مقداری محدود و معین دارد، اینکه این چگونه باید دانسته شود، ذیلاً روشن خواهد شد (ر.ک. اصول، بخش ۲، اصل سی و هشتم).

### قضیه چهاردهم

هر چیزی از این حیث که بسیط و غیر منقسم است و فقط در ذات خود اعتبار شده است، تا آنجا که امکان دارد، همیشه در حالت یکسانی ثابت می‌ماند.<sup>۲</sup>

این قضیه به وسیلهٔ عدّهٔ کثیری همچون اصلی متعارف ملحوظ شده است. اما ما آن را مبرهن خواهیم ساخت.

۱ به عقیدهٔ دکارت ما باید حقیقت و سببیت وحی الهی را بر ادراکات و استدلالات خود ترجیح دهیم و بپذیریم که آنچه خدا به ما وحی فرموده در نیقن و اعتبارنا هیچ چیز دیگری قابل مقایسه نیست و ما باید خود را تسلیم حقیقت الهی کنیم حتی اگر عقل ضعیف جبری را با بیشترین وضوح و بداهت نفییم کند. البته در اموری که از طریق وحی الهی به ما جبری برسد فلسفوت نباید جبری را به عنوان امری حقیقی بپذیرد مگر اینکه حقیقت بودن آن معلوم و ثابت شده باشد (برای توضیح بیشتر ر.ک. اصول، بخش ۱، اصل ۷۶، ص ۲۵۳) باز تأکید می‌کند که تمام عقاید ما به حقیقت کلیسای کاتولیک تفویض شده است (همان، بخش ۴، اصل ۲۰۷، ص ۳۰۲). گفتم است اگر ما قدرت خدا را مانند قدرت پادشاه تصور کنیم، همچنانکه او تصور کرده است (نامهٔ دکارت به مرسن، ۱۵ آوریل ۱۶۳۰، ص ۲۳) اساس طبیعت و نظام آن به هم می‌خورد (م).

۲ اشاره به قانون اول طبیعت (اصول، بخش ۲، اصل سی و هفتم، ص ۲۶۷).

برهان. از آنجا که در هیچ حالتی چیزی جز به عنایت خداوندی وجود نمی‌یابد (طبق قضیه دوازدهم بخش ۱)، و از آنجا که خداوند در اعمال خود کاملاً ثابت است (طبق نتیجه قضیه بیستم بخش ۱)، لذا اگر ما علل خارجی، یعنی علل حرنی را در نظر بگیریم، بلکه شیء را فقط در ذات خود اعتبار کنیم، باید بپذیریم که شیء تا آنجا که ممکن است در حالتی که در آن هست همیشه ثابت می‌ماند - مطلوب ثابت شد.

نتیجه - هر گاه جسمی حرکت یابد، همواره به حرکت خود ادامه می‌دهد، مگر اینکه به واسطه علل خارجی از آن جلوگیری شود.

برهان. این از قضیه پیشین واضح است. با وجود این برای اصلاح پیشداوریهای مربوط به حرکت، کتاب اصول، بخش ۲ اصول سی و هفتم و سی و هشتم را بخوانید.

### قضیه پانزدهم

هر جسمی که در حال حرکت است ذاتاً میل دارد حرکت خود را در خطی مستقیم ادامه دهد نه در خطی منحنی.

ممکن بود این قضیه در جمله اصول متعارفه گنجانده شود، اما من آن را از آنچه قبلاً گفته‌ام به صورت ذیل مبرهن خواهم ساخت:

برهان. از آنجا که علت حرکت فقط خداوند است (طبق قضیه دوازدهم بخش ۲)، لذا [حرکت] برای وجود یافتن هرگز از خود قدرتی ندارد (طبق اصل متعارف دهم بخش ۱) بلکه همچنانکه بوده در هر آن به واسطه خدا آفریده شده است (طبق آنچه در برهان اصل متعارف دهم بخش ۱ گفته شد). به همین دلیل مادام که ما فقط طبیعت حرکت را اعتبار می‌کنیم، هرگز نمی‌توانیم دیمومتی را به عنوان حرنی از طبیعتش به آن نسبت دهیم که ممکن باشد

در گذر از [دیمومت] دیگری اندیشیده شود. اما اگر ادعا شود که حرنی از طبیعت جسم متحرک است که آن به واسطه حرکتش خطی منحنی رسم می‌کند، در این صورت به طبیعت حرکت، دیمومت پایدارتری نسبت داده خواهد شد، از اینکه فرض شود جسم متحرک طبیعتاً میل دارد در خطی مستقیم حرکت کند [در این صورت دیمومت کوتاهتری به طبیعت حرکت نسبت داده خواهد شد] (طبق اصل متعارف هفدهم بخش ۲). ولی از آنجا که (چنانکه قبلاً مبرهن ساخته‌ایم) نمی‌توانیم چنین دیمومتی را به طبیعت حرکت نسبت دهیم، همچنین نمی‌توانیم بگوییم که اقتضای جسم متحرک این است که در خط منحنی حرکت کند، بلکه آن حرکت خود را فقط در خط مستقیم ادامه می‌دهد - مطلوب ثابت شد.

نمونه - شاید به عقیده عدّه کثیری، به نظر نمی‌آید که این برهان به حد کافی دلالت کند بر اینکه از طبیعت حرکت این نیست که به جای خط مستقیم خط منحنی ترسیم کند، زیرا همانطور که ممکن نیست خط مستقیمی فرض شود که خطی کوچکتر از آن، چه منحنی، چه مستقیم امکان وجود نداشته باشد، می‌تواند خطی منحنی وجود ندارد مگر اینکه خط منحنی کوچکتر از آن مکان وجود داشته باشد. با اینکه من این ملاحظات را در ذهن دارم، با وجود این فکر می‌کنم که برهان بدرستی پیش می‌رود، نظر به اینکه آنچه منظور از برهان است فقط از ماهیت کلی یا از اختلاف ذاتی خطوط (و نه از مقدار خطی مخصوص یا از اختلاف عرضی) نتیجه می‌شود. اما چون مبرهن ساختن چیزی که ذاتاً به حد کافی واضح است، آن را تا حدی مبهم می‌سازد، من توجه خواننده را فقط به تعریف حرکت معطوف می‌دارم، که در خصوص حرکت حرنی چیزی ثابت نمی‌کند که آن انتقال حرنی از ماده از مجاورت چیزی به مجاورت چیزهای دیگر است. بنابراین، اگر ما جز این تصور کنیم که این انتقال ناخذ امکان بسیط است، یعنی، در امتداد یک خط مستقیم رخ می‌دهد، چیزی

به حرکت می‌افزاییم که مندرج در تعریف با ماهیت آن نیست، و در نتیجه متعلق به طبیعت آن نیست.

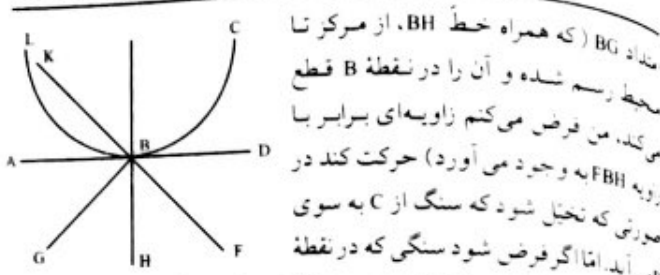
نتیجه - از این قضیه نتیجه می‌شود که هر جسمی که در امتداد خطی منحنی حرکت می‌کند از خطی که حرکتش را بذاته در امتداد آن حرکت می‌داد همواره منحرف می‌شود، و این به واسطه نیروی یک علت خارجی رخ می‌دهد (طبق قضیه چهاردهم بخش ۲).

### قضیه شانزدهم

هر جسمی که دایره‌وار حرکت می‌کند، مثلاً سنگی که در فلاخن است، ناگزیر حرکت خود را پیوسته در امتداد مماسی ادامه می‌دهد.<sup>۱</sup>

برهان. جسمی که دایره‌وار حرکت می‌کند از ادامه حرکتش در خط مستقیم به واسطه نیروی خارجی پیوسته جلوگیری می‌شود (طبق نتیجه قضیه پیشین)؛ هنگامی که این نیروی خارجی متوقف می‌شود، این جسم حرکتش را بذاته در امتداد خطی مستقیم ادامه می‌دهد (طبق قضیه پانزدهم بخش ۲). اکنون من ادعا می‌کنم جسمی که دایره‌وار حرکت می‌کند به واسطه علتی خارجی حرکتش را در امتداد مماسی ادامه می‌دهد. اگر شما این قضیه را باور ندارید فرض کنید که سنگی که در نقطه B است به واسطه فلاخن، مثلاً در امتداد مماس BD حرکت نکند، بلکه وقتی که فلاخن از L به سوی B می‌آید، از همان نقطه در امتداد خطی دیگر که در داخل یا خارج دایره است، مثلاً BF، یا در

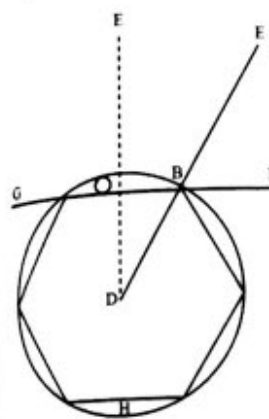
۱. باورقی B: به نظر می‌آید که استدلال اسپینوزا در این دو برهان به وسیله ادله دکارت در اصول (بخش ۲، اصل سوم و پنجم و بخش ۳، اصل ۵۷ و ۵۸) تلقین شده است. ولی معلوم نیست شرح اسپینوزا با اصول دکارت دقیقاً سازگار باشد.



امتداد BG (که همراه خط BH، از مرکز تا محیط رسم شده و آن را در نقطه B قطع می‌کند، من فرض می‌کنم زاویه‌ای برابر با زاویه FBH به وجود می‌آورد) حرکت کند در صورتی که نخیل شود که سنگ از C به سوی B می‌آید. اما اگر فرض شود سنگی که در نقطه

H است به واسطه فلاخن که از L به سوی B دایره‌وار حرکت می‌کند، به سوی F حرکت کند (طبق اصل متعارف هجدهم) وقتی که فلاخن در مسیری مخالف از C به سوی B حرکت می‌کند، آن سنگ بالضرورة در امتداد همان خط BF در مسیری مخالف به حرکت خود ادامه می‌دهد. و بنابراین آن به سوی K میل می‌کند نه G که بر خلاف فرض ماست. پس، از آنجا که ممکن نیست از وسط نقطه B خطی رسم شود، مگر اینکه امکان می‌یابد مماسی ساخته شود که با خط BH در یک جا زوایایی برابر می‌سازد، مانند زوایای DBH و ABH. چیزی جز آن مماس موجود نمی‌باشد که بتواند فرض ما را حفظ کند، چه فلاخن از L به سوی B حرکت کند و چه از C به سوی B؛ و بنابراین خطی جز مماس برگزیده نمی‌شود که سنگ در امتداد آن میل به حرکت کند - مطلوب ثابت شد. برهان دیگر. به جای دایره، مسدس ABH را تصور کن که در داخل دایره‌ای رسم شده در حالی که جسم C را روی ضلع AB در حالت سکون دارد؛ پس از آن فرض کن که خط کش DBE (که یک طرف آن در مرکز ثابت و طرف دیگر متحرک است) در پیرامون مرکز D حرکت می‌کند، در حالی که خط AB را پیوسته قطع می‌نماید. واضح است که اگر خط کش DBE، در حالی که تصور شده است که بدین گونه حرکت می‌کند، با جسم C، در حالی که خط AB را در زوایای قائمه قطع می‌نماید برخورد کند، آن خط کش به واسطه حرکت خود جسم C را وامی‌دارد که در امتداد خط GAB، یعنی در امتداد ضلع AB که به

طور نامحدود امتداد یافته به سوی G حرکت کند. اما از آنجا که این مسدس را به دلخواه فرض کرده ایم، همین نتیجه از هر شکل دیگری که به نظر ما امکان دارد که در این دایره رسم شود به دست می آید، زیرا وقتی که جسم C، که روی یک ضلع این شکل در حالت سکون است به واسطه خط کش DBE رانده شود، در همین وقت که این خط کش آن ضلع را در زوایای قائمه قطع می کند، جسم C به واسطه آن خط کش در امتداد آن ضلع که به طور نامحدود امتداد یافته به حرکت در می آید. بگذارید به جای مسدس،



کثیرالاضلاعی را فرض کنیم که تعداد اضلاعش نامتناهی است (یعنی طبق تعریف ارشمیدس، یک دایره). بدیهی است که خط کش DBE هر جا که با جسم C برخورد می کند در حالی است که ضلعی را از آن شکل در زوایای قائمه قطع می کند؛ در نتیجه، آن مرکز با جسم C برخورد نمی کند، مگر اینکه در همان وقت آن را در امتداد ضلعی که به طور نامحدود امتداد یافته به

حرکت در می آورد. و از آنجا که هر ضلعی که در سویی امتداد یافته همواره باید در بیرون شکل باشد، این ضلع که به طور نامحدود امتداد یافته، معاش شکلی خواهد بود که اضلاعش نامتناهی است، یعنی دایره. بنابراین، اگر ما به جای خط کش، فلاخن فرض کنیم که دایره وار حرکت می کند، این فلاخن پیوسته سنگ را در امتداد معاش به حرکت در می آورد - مطلوب ثابت شد.

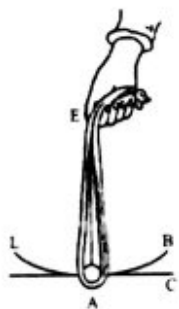
باید توجه داشت که این هر دو برهان امکان دارد با هر شکل منحنی به کار آید.

### قضیه هفدهم

هر جسمی که دایره وار حرکت می کند می گوشت خود را از مرکز دایره ای که رسم می کند عقب بکشد.

برهان: مادام که جسم دایره وار حرکت می کند، آن به واسطه علتی خارجی دایره به حرکت شده است، و هنگامی که این علت از فعالیت باز می ماند، آن بلافاصله شروع می کند که در امتداد مماس حرکت کند (طبق قضیه پیشین)، که تمام نقاط آن به استثنای آن که مماس با دایره است در بیرون دایره واقع می شوند (طبق قضیه شانزدهم کتاب سوم اصول)، و بنابراین از مرکز فاصله بیشتری دارند. بنابراین هنگامی که سنگی در فلاخن EA

در مسیری دایره وار حرکت می کند، در نقطه A می گوشت در امتداد خطی به حرکتش ادامه دهد که فاصله تمام نقاط آن از مرکز E بیشتر از فاصله تمام نقاط محیط LAB است. اما این در واقع چیزی جز این نیست که آن می گوشت تا خود را از مرکز دایره ای که رسم می کند عقب بکشد - مطلوب ثابت شد.



### قضیه هجدهم

اگر جسم A به سوی جسم دیگر B که در حال سکون است حرکت کند، و B چیزی از سکون خود را به واسطه محرک جسم A از دست ندهد، A هم چیزی از حرکت خود را از دست نمی دهد، بلکه همان مقدار حرکتی که قبلاً داشته حفظ می کند.

برهان: اگر شما این قضیه را قبول نمی کنید، فرض کنید که جسم A مقداری از

حرکت خود را، بدون اینکه آن را به جسم دیگری، مثلاً B منتقل سازد از دست می‌دهد. هرگاه این امر اتفاق افتد در طبیعت کمتر از آنچه قبلاً بوده حرکت وجود خواهد داشت، که نامعقول است (طبق قضیه سیزدهم بخش ۲). این برهان به همین صورت در خصوص سکون جسم B پیش می‌رود. بنابراین، اگر هیچ جسمی هیچ چیزی را به جسمی دیگر منتقل نسازد، B تمام سکون و A تمام حرکت خود را حفظ خواهد کرد - مطلوب ثابت شد.



### قضیه نوزدهم

حرکت به اعتبار ذاتش از تعیین آن در مسیری معین فرق دارد، و برای اینکه جسم متحرکی در مسیری مخالف حرکت کند یا دفع شود، لازم نیست که زمانی ساکن باشد.

برهان. فرض کنید، چنانکه در قضیه پیشین بود، که جسم A در خطی مستقیم به سوی B حرکت می‌کند و B از پیشروی آن جلوگیری می‌کند. بنابراین (طبق قضیه پیشین) A تمام حرکت خود را حفظ خواهد کرد، و حتی برای کوتاهترین لحظه ساکن نخواهد بود، اما اگر چه به حرکت خود ادامه می‌دهد ولی در مسیر قبلی حرکت نمی‌کند، زیرا فرض بر این است که به وسیله B جلوگیری شده است. بنابراین، چون در حالی که تعیین خود را از دست می‌دهد، حرکتش به طور کامل باقی می‌ماند، لذا در مسیری مخالف حرکت خواهد کرد و نه در مسیری دیگر (طبق آنچه در فصل دوم مناظر و مرایا<sup>۱</sup> گفته شده است)؛ در نتیجه (طبق اصل متعارف دوم بخش ۲) تعیین مسیر، مربوط به ماهیت حرکت نیست، بلکه متفاوت

<sup>۱</sup> Dioptrics

بماند است، و جسم متحرک وقتی که دفع شد، برای همیشه در سکون نمی‌ماند - مطلوب ثابت شد.  
نتیجه - از اینجا نتیجه می‌شود که حرکت متضاداً با حرکت نیست.

### قضیه بیستم

اگر جسم A به جسم B برخورد کند و آن را با خود ببرد، A آن اندازه حرکتش را از دست می‌دهد که B به واسطه برخورد آنها با یکدیگر از A می‌گیرد.

برهان. اگر این قضیه را قبول نداری فرض کن که B از A حرکتی بیشتر یا کمتر از آن می‌گیرد که A از دست می‌دهد. تمام این تفاوت به مقدار حرکتی که در کل طبیعت است باید افزوده، یا از آن کاسته شود، که نامعقول است (طبق قضیه سوم بخش ۲). بنابراین، از آنجا که جسم B ممکن نیست حرکتی بیشتر یا کمتر به دست آورد، دقیقاً همان اندازه [حرکت] که از دست می‌دهد به دست می‌آورد - مطلوب ثابت شد.



### قضیه بیست و یکم

اگر جسم A دو برابر جسم B باشد و با سرعتی برابر با سرعت آن حرکت کند، حرکت A دو برابر حرکت B خواهد بود، یعنی نیرو برای حفظ سرعت برابر با نیروی B است (ر.ک. شکل قضیه بیستم).

برهان. برای مثال، در جای A دو تا B فرض کنید؛ یعنی (فرضاً) یک A منقسم به دو جزء برابر شده است. هر B برای ماندن در حالتی که در آن است نیرویی دارد (طبق قضیه چهاردهم بخش ۲)، و فرضاً آن نیرو در هر یک از آنها برابر



است. اکنون اگر این دو B در حالی که هر یک درجه سرعت خود را حفظ می‌کنند به هم ببینند، یک A نتیجه خواهد شد که نیرو و مقدار آن برابر با نیرو و مقدار دو B یا دو برابر یک B خواهد بود - مطلوب ثابت شد. توجه کنید که این از صرف تعریف حرکت هم بر می‌آید، زیرا جسم متحرک هر اندازه بزرگتر باشد، به همان اندازه، از ماده دیگر ماده بیشتری جدا شده، و در نتیجه جدایی بیشتری وجود دارد؛ یعنی (طبق تعریف هشتم بخش ۲)، حرکت بیشتری موجود است (ر.ک. یادداشت «د» درباره تعریف حرکت).<sup>۱</sup>

### قضیه بیست و دوم

اگر جسم A برابر جسم B باشد و سرعت حرکت A دو برابر سرعت حرکت B باشد، نیرو یا حرکت موجود در A دو برابر آن خواهد بود که در B وجود دارد (ر.ک. شکل قضیه بیستم).

برهان. فرض کنید B وقتی که در آغاز، قدرت حرکت دادن به خود را کسب کرد چهار درجه سرعت به دست آورد. اکنون اگر چیزی به آن نزدیک نشود، آن حرکت خود را ادامه خواهد داد (طبق قضیه چهاردهم بخش ۲) و در حالت خود پایدار خواهد ماند. پس از آن فرض کنید که آن از محرکی جدید نیرویی جدید کسب می‌کند که دقیقاً برابر با نیروی محرک نخستین است؛ بدین ترتیب به اضافه چهار درجه سرعت اولی چهار درجه دیگر کسب خواهد کرد که (طبق همین قضیه) آن را هم حفظ خواهد کرد. یعنی، با دو برابر سرعت قبل؛ یا دقیقاً با همان سرعت A حرکت خواهد کرد. در همین وقت نیرویی مضاعف خواهد داشت، یا نیرویی برابر با نیروی A. در نتیجه، حرکت A دو برابر حرکت B خواهد بود - مطلوب ثابت شد.

۱. A: ص ۵۴، ص ۱۱۰ کتاب حاضر.

توجه کنید که مقصود ما از نیرو در اجسام متحرک مقدار حرکت است. مقدار در اجسامی که اندازه‌های برابر دارند باید به تناسب سرعت حرکت آنها فزونی یابد، تا آنجا که اجسامی که اندازه برابر دارند به واسطه همان سرعت در همان زمان از اجسامی که بلاواسطه مجاور آنها هستند بیشتر از آن جدا می‌شوند که اگر کندتر حرکت می‌کردند. در نتیجه (طبق تعریف هشتم بخش ۲)، آنها همچنین حرکت بیشتری خواهند داشت. تا مقصود از نیروی پایداری در اجسام ساکن مقدار سکون است.<sup>۱</sup> نتایج ذیل از آن به دست می‌آید.

نتیجه اول - اجسام هر اندازه کندتر حرکت کنند به همان اندازه از سکون بیشتر بهره‌مند خواهند شد، زیرا در برابر اجسامی که از حرکت سریعتری برخوردارند - اجسامی که با آنها برخورد می‌کنند و نیرویشان کمتر از آنهاست - بیشتر مقاومت می‌کنند؛ همچنین در حالی که کمتر منبسط شده‌اند از اجسامی که بلاواسطه مجاور آنها هستند کمتر جدا شده‌اند.

نتیجه دوم - اگر سرعت جسم A دو برابر جسم B باشد و جسم B دو برابر جسم A باشد، در جسم بزرگتر B دقیقاً همان اندازه حرکت وجود دارد که در جسم کوچکتر A، و در نتیجه همچنین نیرویی برابر موجود است.

برهان. فرض می‌کنیم B دو برابر A است، در صورتی که سرعت حرکت A دو برابر حرکت B است، و بعلاوه فرض کنید که C نصف B بوده و با نصف سرعت A حرکت می‌کند. در این حال حرکت B (طبق قضیه بیست و دوم بخش ۲) دو برابر حرکت C خواهد بود. بنابراین (طبق اصل متعارف پانزدهم بخش ۲)، حرکت B و A برابر خواهد بود، زیرا حرکت هر کدام دو برابر همان جسم سوم، است - مطلوب ثابت شد.

۱. بولفری B: اسپینوزا اصل inertia (مانند) را چنین تفسیر می‌کند: اجسامی که در حال سکون - در برابر حرکت مقاومت می‌کنند و آن با عقیده دکارت سازگار است.

### قضیه بیست و چهارم قاعده اول

(طبق شکل قضیه بیستم) اگر دو جسم، مثلاً، A و B، کاملاً برابر باشند و در یک خط مستقیم با سرعتی برابر به سوی یکدیگر حرکت کنند، در این حال وقتی که آنها با هم برخورد می‌کنند، هر یک بدون اینکه از سرعت خود چیزی از دست بدهد در مسیری مخالف منحرف می‌شود.<sup>۱</sup>

واضح است که در این فرض برای برطرف کردن تضاد این دو جسم، یا باید هر دو در مسیرهای مخالف برگردانده شوند یا یکی دیگری را به همراه خود ببرد؛ زیرا تضاد آنها فقط در جهت مسیرشان است نه در حرکتشان.

برهان. وقتی که B و A با هم برخورد می‌کنند باید به گونه‌ای تغییر یابند (طبق اصل متعارف نوزدهم، بخش ۲)؛ اما از آنجا که حرکت متضاد با حرکت نیست (طبق نتیجه قضیه نوزدهم بخش ۲)، لازم نمی‌آید که آنها از حرکت خود چیزی از دست بدهند (طبق اصل متعارف نوزدهم بخش ۲). به همین دلیل تغییر فقط در مسیر آنها رخ خواهد داد؛ اما ما نمی‌توانیم تصور کنیم که فقط مسیر یک جسم، مثلاً B تغییر می‌کند، مگر با این فرض که A که وسیله تغییر آن است نیروی بیشتری دارد (طبق اصل متعارف بیستم، بخش ۲). اما این برخلاف فرض ما خواهد بود؛ پس از آنجا که ممکن نیست تغییر فقط در مسیر یک جسم واقع شود، در [مسیر] هر دو واقع خواهد شد، در حالی که B و A

نتیجه سوم - از آنچه در بالا گفته شد نتیجه می‌شود که حرکت متمایز از سرعت است. زیرا ما تصور می‌کنیم در میان اجسامی که سرعت یکسان دارند ممکن است جسمی بیشتر از جسمی دیگر حرکت داشته باشد (طبق قضیه بیست و دوم بخش ۲)؛ و برعکس اجسامی که سرعتهای نابرابر دارند ممکن است مقدار حرکتشان برابر باشد (طبق نتیجه پیشین). همین نتیجه امکان دارد از صرف تعریف حرکت بیرون آید، زیرا حرکت صرفاً عبارت است از انتقال جسمی از مجاورت جسمی دیگر، و از این قبیل.

اما باید اینجا توجه داشت که نتیجه سوم با نتیجه اول ناسازگار نیست. زیرا ما سرعت را به دو صورت تصور می‌کنیم: یا از این حیث که جسمی در زمانی واحد از اجسامی که بلاواسطه مجاورش هستند بیشتر یا کمتر جدا شده و بنابراین از حرکت یا سکون بیشتر یا کمتر بهره‌مند است، یا از این حیث که در زمانی واحد خطی بزرگتر یا کوچکتر رسم می‌کند، و به همین اندازه متمایز از حرکت است.

من می‌توانستم اینجا برای تبیین کاملتر قضیه چهاردهم این بخش قضایای دیگری بیفزایم، و قدرت اشیاء را در هر حالتی هر چه باشد تبیین کنم، آنطور که هم اکنون در خصوص حرکت انجام داده‌ام؛ اما کافی است اصل چهل و سوم بخش ۲ اصول مطالعه شود و فقط یک قضیه، که برای فهم آنچه در ذیل می‌آید ضرورت دارد افزوده گردد.

### قضیه بیست و سوم

هرگاه حالات جسمی بر اثر فشار تغییر یابد، آن تغییر همواره کمترین حرکت ممکن خواهد بود.

برهان. این قضیه از قضیه چهاردهم این بخش به وضوح کافی بر می‌آید.

۱ اسپوزا در نامه سی و دوم (مؤرخ ۲۰ نوامبر ۱۶۶۵) فقط قاعده ششم دکارت را مورد انتقاد قرار می‌دهد (Correspondence of Spinoza, p. 212) وی در نامه هشتاد و یکم (مؤرخ ۵ مه ۱۶۷۶) صریحاً اعلام می‌کند که «من تردید ندارم در اینکه اصول اشیای طبیعی دکارت (طبیعیات) بر فایده‌اند» (همان، ص ۳۶۳) (م).

تمام حرکت خود را حفظ می‌کنند به مسیره‌های مخالف منحرف خواهند شد (طبق ملاحظاتی که در فصل دوم مناظر و مرایا آمده است).

### قضیه بیست و پنجم

#### قاعده دوم

اگر اجسامی در حجم نابرابر باشند، و B بزرگتر از A باشد (ری. شکل قضیه بیست و هفتم)، در حالی که تمام شرایط قبل همچنان موجود باشد، در این صورت فقط A منحرف می‌شود و هر یک با همان سرعت به حرکت خود ادامه خواهد داد.

برهان. از آنجا که ما فرض کرده‌ایم که A کوچکتر از B است، آن (طبق قضیه بیست و یکم بخش ۲) کمتر از B نیرو خواهد داشت؛ اما از آنجا که در این فرض مانند فرض پیشین تضاد فقط در مسیر است، لذا همچنانکه در قضیه پیشین مبرهن ساخته‌ایم، تغییر فقط باید در مسیر رخ دهد، و بنابراین فقط در A رخ می‌دهد نه در B (طبق اصل متعارف بیستم بخش ۲). در نتیجه فقط A به واسطه جسم قوی‌تر B در مسیر متضاد برگردانده می‌شود و سرعتش را بدون تغییر حفظ می‌کند - مطلوب ثابت شد.<sup>۱</sup>

### قضیه بیست و ششم

اگر اجسامی در حجم و سرعت هر دو نابرابر باشند و B دو برابر A باشد (ری. شکل قضیه بیست و هفتم)، در حالی که سرعت حرکت A دو برابر سرعت B است، و تمام شرایط قبل فراهم آمده

۱. همان، اصل چهارم و هفتم.

است. در این صورت هر دو در مسیره‌های مخالف منحرف خواهند شد و هر دو همان سرعتی را که داشته‌اند حفظ خواهند کرد.

برهان. طبق این فرض هنگامی که B و A به سوی یکدیگر حرکت می‌کنند، در هر یک، دقیقاً همان اندازه حرکت موجود است که در دیگری وجود دارد (طبق نتیجه دوم قضیه بیست و دوم بخش ۲). در نتیجه حرکت یکی متضاد با حرکت دیگری نخواهد بود (طبق قضیه نوزدهم بخش ۲). و نیروهای آنها برابر خواهند بود (طبق نتیجه دوم قضیه بیست و دوم بخش ۲). بنابراین، این فرض کاملاً مشابه فرض قضیه بیست و چهارم بخش ۲ است. و از این رو به موجب همان برهان، B و A با حفظ تمام حرکت خود در مسیره‌های مخالف منحرف خواهند شد - مطلوب ثابت شد.

نتیجه - از سه قضیه پیشین به وضوح بر می‌آید که برای تغییر مسیر جسمی همان اندازه نیرو لازم است که برای حرکتش لازم بود؛ از اینجا نتیجه می‌شود جسمی که بیش از نصف جهت مسیر خود را و بیش از نصف حرکت خود را از دست می‌دهد بیشتر از جسمی تغییر می‌یابد که تمام جهت مسیرش را از دست می‌دهد.

### قضیه بیست و هفتم

#### قاعده سوم

اگر اجسام B و A برابر باشند، اما B کمی سریعتر از A حرکت کند، نه فقط A در مسیری متضاد برگردانده می‌شود، بلکه B هم نصف سرعتش را به A انتقال خواهد داد و هر دو در مسیری یکسان، با سرعتی یکسان به حرکت خود ادامه خواهند داد.<sup>۱</sup>

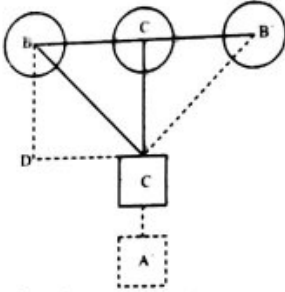
۱. همان، اصل چهارم و هشتم.



برهان. A (فرضاً) متضاداً با B است نه فقط در مسیرش، بلکه همچنین در کندیش. از این حیث که کندی آن بهره‌ای از سکون دارد (طبق نتیجه اول قضیه

بیست و دوم بخش ۲). بنابراین، حتی اگر آن در مسیری متضاداً برگردانده شود و فقط جهتش تغییر یابد، نه اینکه بدین جهت تمام تضاد این اجسام از بین برود. (طبق اصل متعارف نوزدهم بخش ۲) به گونه‌ای که تغییر هم در مسیر اتفاق افتد و هم در حرکت. اما از آنجا که فرضاً B سریعتر از A حرکت می‌کند. (طبق قضیه بیست و دوم بخش ۲) قوی‌تر از A خواهد بود؛ در نتیجه (طبق اصل متعارف بیستم بخش ۲) به وسیله B در A تغییری پدید خواهد آمد که بدان سبب A در مسیری متضاداً برگردانده خواهد شد. این نکته نخستین بود که می‌بایست اثبات شود. پس تا وقتی که A کندتر از B حرکت می‌کند (طبق نتیجه اول قضیه بیست و دوم بخش ۲) متضاداً با B است؛ بنابراین، باید تغییری رخ دهد (طبق اصل متعارف نوزدهم بخش ۲) تا آنکه آن کندتر از B حرکت نکند. اما فرضاً چیزی وجود ندارد تا به واسطه آن A وادار شود که سریعتر از B حرکت کند، و از آنجا که ممکن نیست کندتر از B حرکت کند، زیرا به وسیله B زانده شده است و نه سریعتر از B. بنابراین با همان سرعت B به حرکت خود ادامه خواهد داد. بعلاوه اگر B کمتر از نصف سرعت زیادی خود را به A انتقال دهد، A کندتر از B حرکت خواهد کرد. ولی اگر B بیش از نصف سرعت زیادی خود را به A انتقال دهد، A سریعتر از B حرکت خواهد کرد. اما هر دو حالت، چنانکه هم اکنون مبرهن ساخته‌ایم نامعقولند. بنابراین در هر دو تغییری رخ خواهد داد، تا اینکه B نصف زیادت سرعت خود را که (طبق قضیه بیستم بخش ۲) باید از دست بدهد به A منتقل سازد؛ و بنابراین هر دو در مسیری واحد با سرعتی یکسان بدون هیچ اختلافی حرکت خواهند کرد -  
 ۱. ب ثابت شد.

بیجه - از این بر می‌آید که جسم هر اندازه سریعتر حرکت کند، همان اندازه بیشتر وادار می‌شود که حرکتش را در امتداد خطی که روی آن حرکت می‌کند زانده دهد؛ و بر عکس هر اندازه کندتر حرکت کند، کمتر در جهت خاصی حرکت خواهد کرد.



نمبره - برای اینکه مبادا نیروی جهت‌دهنده با نیروی حرکت آورنده در هم آمیزد، به نظر مناسب می‌آمد که اینجا ملاحظاتی چند افزوده شود تا نیروی جهت‌دهنده از نیروی حرکت آورنده نیز یابد. از این رو، اگر اجسام A و C

برابر ملاحظه شوند و در خطی مستقیم با سرعتی برابر به سوی یکدیگر حرکت کنند، هر دو (طبق قضیه بیست و چهارم بخش ۲)، در حالی که تمام حرکات خود را حفظ می‌کنند، در جهات مخالف منحرف خواهند شد. اما اگر جسم C در نقطه B است و به طور مایل به سوی A حرکت می‌کند، کاملاً واضح است که در این صورت کمتر وادار می‌شود که در امتداد BD یا AC حرکت کند. تا در امتداد AB. بنابراین، اگرچه C حرکتی برابر با حرکت A دارد، با وجود این نیروی جهت‌دهنده C، وقتی که C مستقیماً به سوی A حرکت می‌کند - بر روی که برابر نیروی جهت‌دهنده A است - افزونتر از نیروی جهت‌دهنده C است. وقتی که C از B به سوی A حرکت می‌کند و فزونی آن به اندازه درازای خط AB از خط AC است. زیرا خط AB هر اندازه درازتر از خط AC باشد، جسمی که در نقطه B است وقت بیشتری می‌خواهد (اینجا فرض بر این است اجسامی که در نقطه B و A هستند با سرعتی برابر حرکت می‌کنند) تا در امتداد BD یا AC حرکت کند تا در جهت مخالف جسم A قرار گیرد. بنابراین، اگر C از B به طور متمایل با A برخورد کند وادار می‌شود درست همانگونه حرکت کند

که در امتداد خط  $AB$  به سوی  $B$  (که ما فرض می‌کنیم، وقتی که آن در نقطه‌ای است که در آن نقطه خط  $AB$  امتداد خط  $BC$  را قطع می‌کند، آن اندازه از  $C$  دور است که از  $B$ )، اما  $A$ ، در حالی که تمام حرکت و جهت خود را حفظ می‌کند، حرکت خود را به سوی  $B$  ادامه خواهد داد و جسم  $B$  را همراه خود خواهد برد، زیرا  $B$  مادام که وادار شده است در امتداد مورب  $AB$  حرکت کند و سرعتش برابر با سرعت  $A$  است، بیشتر از  $A$  زمان می‌خواهد تا به واسطه حرکت خود هر جزئی از خط  $AC$  را رسم کند. به همین اندازه متضاداً با جهت جسم  $A$  است که نیروی بیشتر دارد. اما آن نیروی جهت  $C$ ، وقتی که از  $B$  به سوی  $A$  حرکت می‌کند، تا آنجا که در خط  $AC$  انباز است برابر با نیروی جهت  $C$  است که مستقیماً به سوی  $A$  حرکت کرده است (نیرویی که فرضاً برابر با نیروی  $A$  است)،  $B$  بالضروره باید درجات حرکت بیشتری از  $A$  داشته باشد. همانطور که خط  $AB$  اجزای بیشتری از خط  $AC$  دارد. پس وقتی که  $B$  با جسم  $A$  به طور مایل برخورد می‌کند،  $A$  به سوی  $A'$ ، و  $B$  در جهت مخالف به سمت  $B'$  عقب زده می‌شود، در حالی که هر دو حرکت خود را کاملاً حفظ خواهند کرد. اما اگر افزونی حرکت  $B$  از حرکت  $A$  بیشتر از افزونی خط  $AB$  از خط  $AC$  باشد،  $B$ ،  $A$  را به سوی  $A'$  منحرف خواهد کرد و مقداری از حرکت خود را به  $A$  خواهد داد، تا حرکت آن متناسب با حرکت  $B$  باشد، همچنانکه خط  $AB$  متناسب با خط  $AC$  است، و حرکتش را در همان مسیری که در آن آغاز کرده بود ادامه خواهد داد، بدون مقدار حرکتی که به  $A$  انتقال داده است. مثلاً، اگر نسبت خط  $AC$  به خط  $AB$  مانند نسبت  $۱$  به  $۲$  و حرکت جسم  $A$  نسبت به حرکت جسم  $B$  مانند نسبت  $۱$  به  $۵$  باشد، در این صورت  $B$  یک درجه از حرکت خود را به  $A$  انتقال خواهد داد و آن را در جهت مخالف دفع خواهد کرد، و  $B$  با چهار درجه باقیمانده حرکت خود در همان مسیر قبلی به حرکت خود ادامه خواهد داد.

### قضیه بیست و هشتم

#### قاعده چهارم

اگر جسم  $A$  (شکل قضیه بیست و هشتم) کاملاً ساکن و تا اندازه‌ای بزرگتر از  $B$  است،  $B$  با هر سرعتی که حرکت کند آن را هرگز حرکت نخواهد داد، بلکه بدون اینکه چیزی از حرکتش را از دست دهد به واسطه  $A$  در جهت مخالف دفع خواهد شد.<sup>۱</sup>

نوخه کنید که تضاد این اجسام به سه طریق برطرف خواهد شد: وقتی که جسمی دیگری را به همراه خود می‌برد به طوری که بعداً هر دو در جهتی یکسان با سرعتی یکسان به حرکت خود ادامه می‌دهند؛ یا وقتی که یکی در جهت مخالف منحرف شده و دیگری تمام سکون خود را حفظ می‌کند؛ یا یکی در جهت مخالف منحرف شده و مقداری از حرکت خود را به جسم دیگری که در حال سکون است انتقال می‌دهد. حالت چهارمی وجود ندارد (طبق قضیه بیستم بخش ۲). بنابراین اکنون باید مبرهن گردد (طبق قضیه بیست و سوم بخش ۲) که ضیق فرض ما در این اجسام کمترین تغییر ممکن واقع می‌شود. برهان. اگر  $A$ ،  $B$  را حرکت دهد تا هر دو با سرعتی یکسان حرکت کنند،  $B$  (طبق قضیه بیستم بخش ۲) مقداری از حرکت خود را به  $A$  انتقال خواهد داد که  $A$  آن را گلب می‌کند، و (طبق قضیه بیست و یکم بخش ۲) بیش از نصف حرکت خود را و در نتیجه (طبق قضیه بیست و هشتم بخش ۲) بیش از نصف جهت خود را از دست می‌دهد، بنابراین (طبق نتیجه قضیه بیست و هشتم بخش ۲)، بیشتر از وقتی که فقط جهت خود را از دست می‌دهد، تغییر خواهد یافت، و اگر  $A$  باید مقداری از سکون خود را از دست بدهد، اما نه آن اندازه که با سرعت  $B$  حرکت کند، در این صورت تضاد این دو جسم زایل نخواهد شد؛ زیرا  $A$  به واسطه

<sup>۱</sup> معاد. اصل چهل و نهم.

کندی خود از این حیث که کندی در سکون انماز است (طبق نتیجه ۱ قضیه بیست و دوم بخش ۲)، با سرعت B در تضاد خواهد بود، و بنابراین در این حالت B باید در جهت مخالف منحرف شود، در حالی که تمام جهت و آن قسمت از حرکت خود را که به A انتقال داده از دست می دهد. البته این تغییر بیشتر از آن تغییری است که فقط در صورت از دست دادن جهت رخ می داد. بنابراین، همانطور که لازم فرض ماست، این تغییر حداقل تغییری است که امکان دارد در این اجسام اتفاق افتد، زیرا آن فقط تغییر در جهت است؛ در نتیجه (طبق قضیه بیست و سوم بخش ۲) تغییر دیگری اتفاق نمی افتد - مطلوب ثابت شد.

توجه کنید در برهان این قضیه همان پیش می آید که در موارد دیگر: برای مثال، قضیه نوزدهم بخش ۲ را ذکر نکرده ایم، که در آن مبرهن شده است که ممکن است جهت تغییر یابد در حالی که حرکت همچنان باقی می ماند. در عین حال این باید در ذهن نگه داشته شود تا قوت این برهان بدرستی درک گردد. زیرا ما در قضیه بیست و سوم بخش ۲، نگفتیم که تغییر همیشه به طور مطلق حداقل خواهد بود، بلکه حداقلی که امکان وجود دارد. از قضیه هجدهم بخش ۲ و قضیه نوزدهم بخش ۲ با نتیجه اش، واضح است که تغییر فقط در جهت امکان وجود دارد.

### قضیه بیست و نهم

#### قاعده پنجم

اگر جسم A (شکل قضیه سی ام) که در حال سکون است کوچکتر از B باشد، در این صورت B هر اندازه کند به سوی A حرکت کند A را به همراه خود خواهد برد، و از حرکت خود آن اندازه به A منتقل خواهد کرد که برای هر دو لازم است، تا پس از آن با سرعتی یکسان حرکت کنند (ر.ک. اصول، بخش ۲، اصل پنجاهم).

در این قاعده نیز مانند قاعده پیشین، فقط سه حالت ممکن است تصور شود که در آنها این تضاد بر طرف گردد. اما ما مبرهن خواهیم ساخت که طبق فرض ما، بی تغییر کمترین تغییر ممکن است که در این اجسام رخ می دهد، و در نتیجه طبق قضیه بیست و سوم بخش ۲ آنها باید بدین طریق تغییر یابند.

برهان. طبق فرض ما B (به موجب قضیه بیست و یکم بخش ۲) کمتر از نصف حرکت خود و (به موجب نتیجه قضیه بیست و هفتم بخش ۲) کمتر از نصف جهت خود را به A منتقل می سازد. اما اگر A، را به همراه خود نبرد، و به جای آن در جهت مخالف برگردانده شود، آن تمام جهت خود را از دست خواهد داد (به موجب نتیجه قضیه بیست و ششم بخش ۲)؛ و اگر B تمام جهت خود و بخشی از حرکت خود را چنانکه در حالت سوم فرض شده از دست بدهد تغییر بیشتری رخ خواهد داد. در نتیجه طبق فرض ما تغییر حداقل ممکن است - مطلوب ثابت شد.

### قضیه سی ام

#### قاعده ششم

اگر جسم ساکن A تا حد ممکن<sup>۱</sup> برابر با جسم B باشد که به سوی آن حرکت می کند، به وسیله B تا حدی رانده خواهد شد و تا حدی B را در جهت مخالف دفع خواهد کرد.

بجایماند (قاعده) پیشین فقط تصور سه حالت امکان دارد؛ در نتیجه باید مبرهن شود که ما در اینجا کمترین تغییر ممکن را فرض می کنیم.

برهان. اگر جسم B جسم A را به همراه خود ببرد تا هر دو با سرعتهای

<sup>۱</sup> دقیقاً



برابر حرکت کنند، در این صورت در یکی آن اندازه حرکت وجود خواهد داشت که در دیگری موجود است (طبق قضیه بیست و دوم بخش ۲) و (طبق نتیجه

قضیه بیست و هفتم بخش ۲) B باید نصف جهت خود را از دست بدهد و همچنین (طبق قضیه بیستم بخش ۲) نصف حرکت خود را، اما اگر به واسطه A در جهت مخالف دفع گردد، در این صورت تمام جهت خود را از دست خواهد داد و تمام حرکت خود را حفظ خواهد کرد (طبق قضیه هجدهم بخش ۲). این تغییر برابر با تغییر پیشین است (طبق نتیجه قضیه بیست و ششم بخش ۲). اما هیچ کدام آنها امکان وقوع ندارد. زیرا اگر A وضع خود را حفظ کند و بتواند جهت B را تغییر دهد، (طبق اصل متعارف بیستم بخش ۲) بالضروره قوی تر از B خواهد بود، که برخلاف فرض ما می باشد. اما اگر A، B را به همراه خود ببرد تا اینکه هر دو با سرعت یکسان حرکت کنند، B قوی تر از A خواهد بود، و این نیز برخلاف فرض ماست. بنابراین، از آنجا که هیچ کدام از این حالات امکان وقوع ندارند، حالت سوم واقع خواهد شد، یعنی که A، B را تا اندازه ای خواهد راند و به واسطه A تا اندازه ای منحرف خواهد شد - مطلوب ثابت شد (ر.ک. اصول، بخش ۳، اصل پنجاه و یکم).

### قضیه سی و یکم

#### قاعده هفتم

اگر B و A در یک جهت حرکت کنند، A به کندی حرکت کند و B با سرعتی بیشتر به دنبال آن رود، به طوری که بالاخره با آن برخورد کند، و اگر A بزرگتر از B باشد در حالی که فزونی سرعت B بیشتر از فزونی اندازه A است، در این صورت B از حرکت خود آن اندازه به A انتقال می دهد که پس از آن هر دو در جهتی واحد با سرعتی

یکسان حرکت می کنند. اما برعکس اگر فزونی اندازه در A بیشتر از فزونی سرعت در B باشد، در این صورت B با حفظ تمام حرکت خود به واسطه A در جهت مقابل دفع خواهد شد.

پی اصول، بخش ۲، اصل پنجاه و دوم). اینجا نیز مانند قبل فقط سه حالت مکان تصور دارد.

و همان قسمت اول، از آنجا که (طبق قضیه بیست و یکم و بیست و دوم بخش ۲) فرض شده است که B قوی تر است، امکان ندارد که به وسیله A در جهت مخالف منحرف شود (طبق اصل متعارف بیستم). بنابراین، از آنجا که B قوی تر است، A را به همراه خود خواهد برد، و در واقع به این طریق هر دو با سرعتی برابر حرکت خواهند کرد. زیرا بدین طریق، چنانکه از ملاحظات به نانی ظاهر می شود، کمترین تغییر واقع خواهد شد.

و همان قسمت دوم، ممکن نیست B (طبق اصل متعارف بیستم بخش ۲) A را که (طبق قضیه بیست و یکم و بیست و دوم بخش ۲) فرضاً قوی تر از آن است براند، و همچنین ممکن نیست مقداری از حرکتش را به A منتقل سازد؛ در نتیجه (طبق نتیجه قضیه چهاردهم بخش ۲)، B تمام حرکت خود را حفظ خواهد کرد، اما در همان جهت حرکت نخواهد کرد، زیرا به وسیله A از آن جلوگیری شده است. بنابراین (طبق ملاحظات فصل نهم مناظر و مرابا)، در حالی که تمام حرکت خود را حفظ می کند در جهت مخالف منحرف خواهد شد (طبق قضیه هجدهم بخش ۲) - مطلوب ثابت شد.

توجه کنید که فرض ما در اینجا و قضایای پیشین، همچنانکه مبرهن شد، بر این است که هر جسمی که بلاواسطه با دیگری برخورد کند به طوری که علت آن از پیشرفت بیشتر در آن جهت کاملاً منع گردد، باید در جهتی

مخالف منحرف شود، نه در جهتی دیگر. برای فهم این، فصل دوم مناظر و مرایا را بخوانید.<sup>۱</sup>

تبصره - تا کنون برای توضیح تغییرات اجسام که به واسطه تأثیر یکی بر دیگری رخ می‌دهد ما دو جسم را ملاحظه کردیم که از سایر اجسام جدا شده‌اند؛ یعنی آن اجسامی را که آنها را از هر سوی احاطه کرده‌اند<sup>۲</sup> منظور نداشته‌ایم. اما اکنون وضع و تغییرات آنها را با ملاحظه اجسامی منظور خواهیم داشت که از هر سوی بر آنها احاطه کرده‌اند.

### قضیه سی و دوم

اگر جسم B از هر سوی به واسطه اجزای متحرکی احاطه شده باشد که آن را از تمام جهات در یک زمان با نیرویی برابر می‌رانند، در این صورت تا وقتی که علت دیگری دخالت نکند در همانجا ساکن خواهد ماند.

برهان. این قضیه خوددیدی است. زیرا اگر B به واسطه نیروی محرک اجزائی که از یک سوی می‌آیند در جهتی مخصوص حرکت کند، آن اجزائی که آن را حرکت می‌دهند با نیرویی شدیدتر از اجزای دیگر می‌رانند که آن را در همین زمان در جهتی مخالف می‌رانند، به طوری که این اجزاء نمی‌توانند اثر شایسته

۱. باورقی B: دکارت در نسخه لاتین اصول این قانون را آنقدر واضح ملاحظه می‌کند که نیازی به دلیل ندارد، و در ترجمه فرانسه براین آن را به گونه‌ای لحاظ می‌کند که اگر حتی تجربه برخلاف آن باشد ما باید به عقل خود اتکا کنیم نه به حس خود.

۲. باورقی B: (اصول، بخش ۲، اصل چهارم و پنجم و پنجاه و سوم). اسپینوزا در اینجا شرح خود را از گزارش دکارت از طبیعت و خواص اجسام مایع آغاز می‌کند (اصول، بخش ۲، اصل پنجاه و هشتم). در فیزیک دکارت فرق میان اجسام جامد و مایع فقط در این است که اجزای حده مایعات بالفعل در حرکتند ولی اجزای جامدات ساکنند (اصول، بخش دوم، اصل ۵۴ و ۵۵).

خود را بدید آورند<sup>۱</sup> (طبق اصل متعارف بیستم بخش ۲). اما این مخالف فرض ما خواهد بود.

### قضیه سی و سوم

ممکن بود که جسم B با اجزائی که به صورت فوق ترتیب داده شد به واسطه افزایش نیرویی، ولو کم، در هر جهتی به حرکت در آید.

برهان. چون تمام اجسامی که بلاواسطه با B تماس دارند (فرضاً) در حرکتند در حالی که B (طبق قضیه پیشین) در حالت سکون باقیمانده است، لذا آنها به محض اینکه با B تماس می‌یابند، در حالی که تمام حرکت خود را حفظ می‌کنند در جهت متفاوت منحرف می‌شوند (طبق قضیه بیست و هشتم، بخش ۲). بنابراین، جسم B به وسیله اجسامی که بلاواسطه مجاور آن هستند بیسته و خود به خود رها شده است. به هر حال B هر اندازه بزرگ تخیل نده باشد، فعلی لازم نیست تا آن را از اجسامی که بلاواسطه تماس با آن دارند جدا کند (طبق یادداشت چهارم تعریف هشتم بخش ۲). در نتیجه هیچ نیروی خارجی ولو کوچک امکان وجود ندارد که بتواند بر B فشار آورد و بزرگتر از نیرویی نباشد که B برای ماندن در آن مکان لازم دارد زیرا چنانکه ما هم اکنون مبرهن ساختیم، B قدرت چسبیدن به اجسامی را ندارد که بلاواسطه با آنها تماس دارد، و نیرویی که به نیروی محرک اجزائی که B را در جهتی خاص می‌رانند افزوده شد، بزرگتر از نیروی سایر اجزائی نیست که B را در جهت مخالف می‌رانند (زیرا بدون افزودن

۱. به نظر دکارت اجزای اجسام مایع با نیروی مساوی در همه جهات در حرکتند و برای حرکت دادن اجسام سخت که در مایع وجود دارند ضعیف‌ترین نیرو سنده است (اصول، بخش ۲، اصل پنجاه و هشتم) (م).



این نیروی جدید، آن دو نیرو با هم برابر فرض شده بودند). بنابراین (طبق اصل متعارف بیستم، بخش ۲)، B به وسیله این نیروی اضافی، هر اندازه کوچک فرض شده باشد، در هر جهتی حرکت خواهد کرد - مطلوب ثابت شد.

### قضیه سی و چهارم

وقتی که سایر اجسام به صورت فوق ترتیب نیافته‌اند، جسم B ممکن نیست سریعتر از آن نیروی اضافی حرکت کند که به وسیله آن رانده شده است، حتی اگر آن اجزائی که به واسطه آنها احاطه شده با سرعت بیشتری به حرکت در آمده باشند.

برهان. حتی اگر آن اجزائی که با نیروی اضافی B را در جهتی مخصوص می‌رانند بسیار سریعتر از آن نیروی اضافی به جنبش در آمده باشند، با وجود این، از آنجا که (طبق فرض) نیرویی عظیمتر از آن اجسامی ندارند که B را در جهت مخالف دفع می‌کنند، لذا آنها تمام نیروی تعیین جهت خود را فقط در مقاومت کردن در برابر آن اجسام به کار می‌برند، و از سرعت خود چیزی به B نمی‌دهند (طبق قضیه سی و دوم، بخش ۲). بنابراین، از آنجا که اوضاع یا علل دیگری فرض نشده است، لذا B از هیچ علتی جز آن نیروی خارجی سرعت نمی‌پذیرد، و از این روی (طبق اصل متعارف هشتم، بخش ۱) ممکن نیست سریعتر از آنچه به وسیله آن نیروی خارجی رانده شد حرکت کند - مطلوب ثابت شد.

### قضیه سی و پنجم

وقتی که جسم B به صورت فوق به وسیله محرکی خارجی حرکت

یافت، بیشترین مقدار حرکت خود را از اجسامی می‌گیرد که همواره به وسیله آنها احاطه شده است، نه از آن نیروی خارجی.<sup>۱</sup>

برهان. جسم B هر اندازه بزرگ باشد، باید (طبق قضیه سی و سوم، بخش ۲) به وسیله محرکی ولو کوچک حرکت کنند. بنابراین، بگذارید فرض کنیم که B چهار برابر آن جسم خارجی است که به وسیله آن به حرکت در آمده است؛ از آنجا که (طبق قضیه پیشین) هر دو باید با سرعتی برابر حرکت کنند، لذا حرکت B چهار برابر حرکت آن جسم خارجی خواهد بود که به وسیله آن به حرکت در آمده است (طبق قضیه بیست و یکم، بخش ۲)؛ در نتیجه (طبق اصل متعارف هشتم، بخش ۱)، قسمت عمده حرکت خود را از آن نیروی خارجی نمی‌گیرد. گذشته از این، از آنجا که جز آن نیروی خارجی علل دیگری فرض نشده مگر آن اجسامی که به وسیله آنها همواره احاطه شده است (زیرا فرضاً B ذاتاً ساکن است)، لذا B (طبق اصل متعارف هفتم، بخش ۱) قسمت اعظم حرکت خود را فقط از این اجسام می‌گیرد و نه از نیروی خارجی - مطلوب ثابت شد.

توجه کنید ما در اینجا نمی‌توانیم مانند فوق بگوییم که برای مقاومت در برابر حرکت اجزائی که از جهتی می‌آیند، حرکت اجزائی لازم است که از جهت مخالف می‌رسند. زیرا اجسامی که با حرکتی برابر (چنانکه این اجسام فرض شده‌اند) به سوی یکدیگر حرکت می‌کنند فقط در جهت با یکدیگر مخالفند، نه در حرکت (طبق نتیجه قضیه نوزدهم، بخش ۲)؛ بنابراین، برای اینکه در برابر یکدیگر مقاومت کنند فقط تعیین جهت خود را به کار می‌گیرند، نه حرکت خود را. بعلاوه ممکن نیست که جسم B تعیین جهت خود، و در نتیجه (طبق نتیجه قضیه بیست و هفتم، بخش ۲) هیچ جزئی

<sup>۱</sup> اصول، بخش ۲، اصل پنجاه و نهم.

از سرعت خود را، از این حیث که متعابز از حرکت است، از اجسامی بگیرد که بر آن احاطه دارند. اما حرکت را دریافت می‌کند؛ و در واقع وقتی که نیرویی اضافی افزوده شد، چنانکه ما در این قضیه مبرهن ساخته‌ایم، و همانطور که شما می‌توانید آن را از روشی که با آن قضیه سی و سوم بخش ۲ را مبرهن کرده‌ایم به آسانی مشاهده کنید، B بالضروره باید به واسطه آن اجسام محیط به حرکت در آید.

### قضیه سی و هشتم

اگر جسم خاصی، مثلاً دست ما بتواند در هر جهتی با سرعتی برابر حرکت کند، به طوری که در برابر اجسام دیگر به هیچ طریقی مقاومت نکند و اجسام دیگر نیز در برابر آن مقاومت نکنند، در این صورت در فضایی که این دست اینگونه حرکت می‌کند بالضروره اجسام متعددی وجود خواهند داشت که با نیروی سرعتی که برابر است با نیروی آن اجسام متعدد و نیروی دست ما، در هر جهتی مانند جهت دیگر حرکت خواهند کرد.

برهان. ممکن نیست جسمی در میان فضایی که پر از اجسام نیست حرکت کند (طبق قضیه سوم، بخش ۲). از این رو، من می‌گویم فضایی که دست ما می‌تواند در میان آن بدین طریق حرکت کند پر از اجسامی است که با همان شرایطی که شرح دادم حرکت می‌کنند. اگر شما این را نمی‌پذیرید فرض کنید که آن اجسام یا ساکن هستند یا به گونه‌ای دیگر حرکت می‌کنند. اگر ساکن باشند، بالضروره در برابر حرکت دست مقاومت خواهند کرد (طبق قضیه چهاردهم، بخش ۲)، تا حرکت آن به آنها رسانده شود. به گونه‌ای که در نهایت مانند دست، در همان جهت و با همان سرعت حرکت کنند (طبق قضیه بیستم، بخش دوم). اما فرض

بر این است که آنها مقاومت نمی‌کنند، بنابراین این اجسام حرکت می‌کنند. این نکته نخستین بود.

بعداً، آنها باید در همه جهات حرکت کنند. اگر شما این را نمی‌پذیرید، فرض کنید جهتی وجود دارد که اجسام در آن حرکت نمی‌کنند، مثلاً از A تا B. در این صورت، اگر این دست از A به B حرکت کند، بالضروره با اجسامی که در حال حرکت هستند برخورد خواهد کرد (طبق بخش اول، این برهان)، و طبق فرض شما در جهتی حرکت می‌کنند که مخالف جهت دست ما است. در نتیجه آنها در برابر آن مقاومت خواهند کرد (طبق قضیه چهاردهم بخش ۲) تا اینکه در همان جهت دست حرکت کنند (طبق قضیه بیست و چهارم و تبصره قضیه بیست و هفتم بخش ۲). اما (طبق فرض ما) آنها در برابر دست مقاومت نمی‌کنند، و بنابراین، آنها در هر جهتی حرکت خواهند کرد. این نکته دوم بود. بعلاوه این اجسام در هر جهتی با نیروی سرعتی برابر حرکت خواهند کرد. با فرض اینکه آنها با نیروی سرعتی برابر حرکت نمی‌کنند، فرض کنید نیروی سرعت آنها که از A به سوی B حرکت می‌کنند کمتر از نیروی سرعت آنهاست که از A به سوی C حرکت می‌کنند. در این اوضاع، اگر این دست از A به سوی B با همان سرعتی حرکت کند که این اجسام از A به سوی C حرکت می‌کنند (زیرا فرض بر این است که این دست می‌تواند بدون مقاومت در همه جهات با حرکتی برابر حرکت کند)، آن اجسامی که از A به سوی B حرکت می‌کنند با دست مقاومت خواهند کرد (طبق قضیه چهاردهم بخش ۲)

تا اینکه حرکت آنها با نیروی سرعتی برابر با نیروی سرعت دست واقع شود (طبق قضیه سی و یکم بخش ۲). اما این برخلاف فرض ما است؛ بنابراین آنها در تمام جهات با نیروی سرعتی برابر حرکت خواهند کرد. این نکته سوم بود.



بالاخره، اگر این اجسام با نیروی سرعتی که برابر با نیروی سرعت دست نیست حرکت کنند، در این صورت آن دست یا کندتر و با نیروی سرعت کمتر، یا سریعتر و با نیروی سرعت بیشتر از سایر اجسام حرکت خواهد کرد. اگر کندتر باشد، آن دست در برابر اجسامی که در همان جهت به دنبال آن می‌آیند مقاومت خواهد کرد (طبق قضیه سی و یکم بخش ۲). و اگر سریعتر باشد، اجسامی که دست به دنبال آنها می‌رود و با آنها در جهتی واحد حرکت می‌کند در برابر آن مقاومت خواهند کرد (طبق همان قضیه). اما هر دو مورد برخلاف فرض ماست. بنابراین، از آنجا که این دست نه می‌تواند کندتر حرکت کند و نه تندتر، پس مانند آن اجسام با نیروی سرعت برابر حرکت خواهد کرد - مطلوب ثابت شد.

اگر شما تعجب می‌کنید که چرا من می‌گویم با نیروی سرعت برابر و نه صرفاً با سرعت برابر، تبصره نتیجه قضیه بیست و هفتم بخش ۲ را بخوانید. اگر بعد آبرسید آیا این دست در حالی که مثلاً از A به سوی B حرکت می‌کند، در برابر اجسامی که در همان زمان با نیروی برابر از B به سوی A حرکت می‌کنند مقاومت نخواهد کرد، قضیه سی و سوم بخش ۲ را بخوانید، که از آن خواهید فهمید که نیروی آنها با نیروی اجسامی که همچون دست در همان زمان از A به سوی B حرکت می‌کنند برابر است (زیرا به موجب بخش سوم این قضیه این نیروها برابر هستند).

### قضیه سی و هفتم

اگر جسمی، مثلاً A بتواند با نیروی اگرچه کم در جهتی حرکت کند، بالضروره به واسطه اجسامی احاطه شده است که همه با سرعتی برابر حرکت می‌کنند.

برهان: جسم A باید از هر طرف به وسیله اجسام احاطه شده باشد (طبق قضیه ششم

بخش ۲)، و این اجسام باید در همه جهات به طور برابر حرکت کنند. زیرا اگر آنها ساکن باشند جسم A نمی‌تواند در هر جهتی (چنانکه فرض شده است) با نیرویی ولو کم حرکت کند، بلکه فقط به وسیله نیرویی که می‌تواند آن اجسامی را که بلاواسطه با A تماس دارند با خود حرکت دهد (طبق اصل متعارف بیستم بخش ۲). پس اگر آن اجسامی که A را احاطه کرده‌اند با نیرویی عظیمتر در جهتی حرکت کنند نه در جهتی دیگر، مثلاً از B به سوی C نه از C به سوی B، زیرا A از هر سو به واسطه اجسام متحرک احاطه شده است (چنانکه هم اکنون مبرهن ساخته‌ایم)، بالضروره آن اجسامی که از B به سوی C حرکت می‌کنند، A را در همان جهت به همراه خود خواهند برد (طبق آنچه در قضیه سی و سوم بخش ۲ مبرهن ساخته‌ایم). بنابراین، هر نیروی کمی برای حرکت دادن A به سوی B کافی نیست، بلکه فقط آن نیرویی که می‌تواند آن افزونی حرکت را در آن اجسامی که از B به سوی C می‌آیند فراهم آورد (طبق اصل متعارف بخش ۲): در نتیجه اجسامی که محیط بر A هستند باید در همه مسیرها با نیرویی برابر حرکت کنند - مطلوب ثابت شد.

تبصره - از آنجا که این ملاحظات مربوط به اجسامی است که سیال نامیده شده‌اند، لذا نتیجه می‌شود اجسام سیال آنهایی‌اند که به اجزای خرد بسیاری تقسیم شده‌اند و در همه جهات با نیرویی برابر حرکت می‌کنند. با اینکه ممکن نیست این اجزاء با تیزترین چشم دیده شوند، با وجود این آنچه ما هم اکنون به وضوح مبرهن ساخته‌ایم نباید مورد انکار قرار گیرد. زیرا اینگونه موشکافی طبیعت را که ممکن نیست به واسطه هیچ فکری معلوم ساخت یا بدان رسید (از حواش چیزی نمی‌گویم) می‌توان با ملاحظه قضایای دهم و یازدهم بخش ۲ به طور کافی معلوم داشت. بعلاوه، از آنجا که در فوق به حد کافی تقریر شد که

اجسام فقط به واسطه سکونشان در برابر اجسام دیگر مقاومت می‌کنند. و اینکه طبق دلالت حواش، ما در سخنی چیزی جز آن درک نمی‌کنیم که اجزای اجسام سخت در برابر حرکت دستهای ما مقاومت می‌کنند، لذا ما به وضوح نتیجه می‌گیریم آن اجسامی که اجزای آنها همه در حالی که بلاواسطه پیوسته به یکدیگرند در سکون هستند. سخت می‌باشند (ر.ک. اصول، اصلهای پنجاه و چهارم تا پنجاه و هشتم بخش ۲).

## بخش سوم

کنون که ما کلی‌ترین اصول اشیای طبیعی را گزارش دادیم، باید به شرح اموری پردازیم که از آنها منتج می‌شوند. اما چون اموری که از این اصول منتج می‌شوند بیشتر از آن است که اذهان ما بتوانند کاملاً در فکر بگنجانند.<sup>۱</sup> و چون ما به واسطه آن اصول مجبور نیستیم که شینی را بیشتر از شیء دیگر ملاحظه کنیم، لذا نخست باید از پدیده‌های بنیادین، که در این بخش به بررسی علل آنها خواهیم پرداخت گزارشی<sup>۲</sup> کوتاه به سمع برسانیم.<sup>۳</sup> این گزارش در اصلهای پنجم تا پانزدهم بخش ۳ اصول پیدا می‌شود. همچنین از اصل بیستم تا چهل و نهم فرضیه‌ای یافت می‌شود که دکارت آن رانه تنها برای فهم پدیده‌های آسمانی بلکه برای بررسی علل طبیعی آنها نیز بسیار مناسب می‌انگارد.

بعلاوه، از آنجا که بهترین راه فهم طبیعت نباتات یا انسانها ملاحظه این امر است که آنها چگونه تولید یافته‌اند و چگونه از هسته‌ها بیرون می‌آیند، لذا ضروری خواهد بود که ما از طریق فکر اصولی را کشف کنیم که کاملاً ساده و فهمشان آسان باشد. پس از آن قادر خواهیم بود مبرهن سازیم که همچون گیاهی که از بذری می‌روید، ستارگان و زمین و اشیائی که در این جهان مرنی مشاهده می‌کنیم، ممکن است از این اصول نیز نشأت یابند، حتی اگر بدانیم که آنها هرگز بدین صورت پدیدار نگشته‌اند. این کار برای تبیین طبیعت آنها بسیار

۱. X کاملاً دانسته شوند

۲. B: تاریخی

۳. باورفی B: اسپینوزا در اینجا دقیقاً تبعیت از اصول (بخش ۳، اصل چهارم) و نامه ۱۰ می‌کند. تاریخ پدیده‌ها در فلسفه دکارت توصیفی از صور متنوع نظام خورشیدی است. همچون فاصله‌ها و اندازه‌های نسب خورشید، ماه، سیارات و ستارگان ثابت.

بهر از آن است که صرفاً نوع این اشیاء را توصیف کنیم.<sup>۱</sup> من می‌گویم ما در جستجوی اصولی ساده‌ایم که فهمشان آسان است، زیرا در غیر این صورت، واضح است که آنها برای ما مفید نخواهند بود. زیرا ما این علل نطفه‌ای (اصول اولیه) اشیاء را فقط برای این نخیل می‌کنیم<sup>۲</sup> که طبیعت اشیاء را آسانتر بفهمیم و مانند ریاضیدانان از واضحترین به مهمترین و از ساده‌ترین به پیچیده‌ترین انتقال یابیم.<sup>۳</sup>

پس از آن ادعا می‌کنیم که ما در جستجوی اصولی هستیم تا به وسیله آنها میرهن سازیم که ستارگان، زمین و جز آنها چگونه نشأت یافته‌اند. زیرا ما آنچنانکه معمولاً هیأت‌دانان عمل می‌کنند عمل نمی‌کنیم، که در جستجوی علت‌هایی باشیم که فقط برای تبیین پدیدارهای آسمانی بسنده می‌باشند، بلکه به جستجوی علت‌هایی می‌پردازیم که ما را به معرفت اشیای روی زمین هم هدایت می‌کنند (زیرا به عقیده ما هر چیزی را که مشاهده می‌کنیم در روی زمین اتفاق می‌افتد، باید در میان پدیدارهای طبیعت به شمار آید). برای کشف این قبیل اصول باید شرایط ذیل در یک فرضیه خوب رعایت شده باشد.

۱. آن (در حالی که صرفاً در حد ذات خود اعتبار شده) مستلزم تناقض نباشد.

۲. تا حد امکان ساده باشد.

۳. به عنوان نتیجه شرط دوم، فهمش بسیار آسان باشد.

۴. هر چیزی که در کل طبیعت مشاهده می‌شود از آن قابل استنتاج باشد. بالاخره ما گفتمیم رواست فرضیه‌ای فرض کنیم که از آن همچون علتی پدیدارهای طبیعت را استنتاج کنیم، حتی اگر بدانیم که پدیدارها در واقع هرگز

۱. اصول: بخش ۳، اصل پنجاه و چهارم، ص ۲۷۴: خورشید و ستارگان ثابت چگونه شکل گرفته‌اند.

۲. فراهم می‌آوریم

۳. گفتار در روش: بخش ۲، ص ۹۳

بدین صورت پیدا نشده‌اند. برای فهم این مطلب مثال ذیل را به کار خواهیم برد. اگر کسی روی کاغذی خطی منحنی بیابد، مثلاً شلجمی، و بخواهد طبیعت آن را بررسی کند، مادام که از فرض خود تمام خواص آن شلجمی را میرهن کرده، فرق نخواهد داشت که فرض کند آن خط قبلاً از محرومی قطع شده و بعداً روی آن کاغذ زده شده است، یا اینکه به واسطه حرکت دو خط مستقیم رسم شده، یا به نحوی دیگر به وجود آمده است. در واقع حتی اگر او می‌دانست که این خط از اثر یک مقطع محرومی روی آن کاغذ ساخته شده است، با وجود این می‌توانست به دلخواه خود علت دیگری وانمود سازد که طبق نظرش برای تبیین تمام خواص آن خط شلجمی مناسبتر باشد. به همین طریق، می‌توانیم برای تبیین شکل‌بندیهای طبیعت به دلخواه خود فرضیه‌ای فرض کنیم، به شرطی که تمام پدیدارهای طبیعت را در یک ترتیب ریاضی از آن استنتاج کنیم. و آنچه حتی بسیار قابل توجه است این است که ما به سختی می‌توانیم چیزی فرض کنیم که از آن نتوانیم به کمک قوانین طبیعت که در فوق شرح داده شده، نتایج کاملاً یکسانی استنتاج کنیم، اگرچه امکان دارد در انجام وظیفه با زحمت بیشتری مواجه شویم. زیرا از آنجا که ماده به حسب این قوانین، تمام صوری را که مستعد آن است پی در پی می‌پذیرد، اگر ما این صورتها را به ترتیب ملاحظه کنیم سرانجام می‌توانیم به صورتی برسیم که صورت فعلی جهان است. بنابراین نباید از خطر فرضیه کاذب بترسیم.

### اصل موضوع

بگذارید فرض کنیم که خداوند تمام آن ماده‌ای را که این جهان مرنی از آن ترکیب یافته در آغاز تقریباً به اجزای برابر تقسیم کرده است، اما نه به اجزای کره‌وار، زیرا اجسام مدور متعدد که متصل به یکدیگر باشند فضای متصلی را بر نمی‌کنند، بلکه به اجزائی تقسیم کرده که شکلی دیگر دارند و اندازه‌اش

متوسط است، یا حد وسط میان اجزائی هستند که اکنون آسمانها و ستارهها از آنها ترکیب یافته‌اند. پس از آن باز فرض کنید که این اجزاء در خود<sup>۱</sup> دقیقاً همان مقدار حرکت را دارند که اکنون در جهان پیدا می‌شود، و هر یک در پیرامون مرکز خود و مستقل از بقیه به صورت برابر حرکت می‌کند، به طوری که با هم جسم سیالی را می‌سازند که ما فکر می‌کنیم آسمانها اکنون از آن نوع هستند. باز فرض کنید که تعداد کثیری از اجزاء، پیرامون نقاط دیگری حرکت می‌کنند که فاصله‌های آنها از یکدیگر برابر است، و به همان صورت تریب یافته‌اند که اکنون مراکز ستارگان ثابت بر آن هستند، در حالی که سایر اجزاء، پیرامون نقاط دیگری حرکت می‌کنند که در تعداد، برابر سیاراتند. آنها بدین ترتیب گردبادهای مختلف کثیری به وجود می‌آورند، همانطور که اکنون ستارگان در جهان وجود دارند (ر.ک. شکل اصل چهل و هفتم بخش ۳/ اصول). این فرض فی‌ذاته مستلزم تناقض نیست، زیرا جز قابل تقسیم بودن و حرکت چیزی به ماده نسبت نمی‌دهد، همانطور که ما قبلاً مبرهن ساخته‌ایم، که تحولات در ماده وجود دارند. همچنین از آنجا که ما نشان داده‌ایم که ماده نامحدود است و در آسمان و زمین هر دو کاملاً یکسان است، لذا می‌توانیم بدون خطر تناقض فرض کنیم که این تحولات در تمام ماده موجود است. بعلاوه، این فرضیه کاملاً ساده است، زیرا در اجزائی که ماده در آغاز بدانها تقسیم شده نه نابرابری فرض می‌کند و نه ناهمانندی، همچنین در حرکت آنها نیز هیچ اختلافی فرض نمی‌کند. بنابراین، این فرضیه فهمش نیز بسیار آسان است. همین نتایج از این امر نیز واضح است که این فرضیه چیزی فرض نمی‌کند که در ماده موجود باشد ولی برای هر کسی که صرفاً تصویری از ماده دارد مستقیماً معلوم نباشد، یعنی قابل تقسیم بودن و حرکت مکانی.

۱. B. در میان خود

با وجود این، ماکوشش خواهیم کرد تا نشان دهیم هر چیزی که در طبیعت مشاهده می‌شود، تا آنجا که ممکن است از این فرضیه استنتاج می‌شود، و ما این کوشش را به طریق ذیل انجام خواهیم داد. اولاً سیلان آسمانها را از آن استنتاج خواهیم کرد و نشان خواهیم داد که این چگونه علت روشنایی است. پس از آن، طبیعت خورشید، و در عین حال اشیائی را که در ستارگان ثابت مشاهده می‌شود مورد ملاحظه قرار خواهیم داد. بعد از همه اینها درباره دنیاله‌دارها و سرانجام در خصوص سیارات و پدیدارهای آنها سخن خواهیم گفت.

#### تعاریف

۱. مقصود از دایره انقلاب<sup>۱</sup> آن قسمت از گردباد است که هنگام فوران بزرگترین دایره را می‌پیماید.
۲. مقصود از قطبها<sup>۲</sup> آن قسمتهای گردباد است که بیشترین فاصله را از دایره انقلاب دارند یا آنکه کوچکترین دایره را می‌پیمایند.
۳. از تلاش برای حرکت<sup>۳</sup> مقصود خاصی ندارم؛ بلکه مقصود این است که قسمتی از ماده چنان قرار گرفته و آماده حرکت است که اگر علتی مانع نشود واقعاً در جهتی حرکت خواهد کرد.
۴. مقصود از زاویه<sup>۴</sup> هر چیزی است در جسم که از وزای شکل کروی بیرون می‌زند.

#### اصول متعارفه

۱. تعدادی از اجسام مدور که به هم پیوسته‌اند ممکن نیست که فضای پیوسته‌ای را اشغال کنند.

1. ecliptic

2. poles

3. endeavour to move

4. angle

۲. بخشی از ماده که به اجزای گوشه دار تقسیم شده است، اگر آن اجزاء پیرامون مرکز خود حرکت کنند، فضایی بیشتر از آن لازم دارند که اگر تمام اجزای آن در حالت سکون باشند و تمام اضلاع آنها با یکدیگر بلاواسطه تماس یابند.
۳. کوچکترین جزء ماده آن جزء است که به واسطه نیروی داده شده آسانتر تقسیم می شود.
۴. اجزای ماده که در یک مسیر حرکت می کنند و در آن حرکت از یکدیگر جدا نمی شوند، بالفعل تقسیم نشده اند.

### قضیه اول

آن اجزائی که ماده در آغاز به آنها تقسیم شده است، گرد نیستند، بلکه گوشه دار هستند.

برهان. تمام ماده از آغاز به اجزای برابر و همانند تقسیم شده است (طبق اصل موضوع بخش ۳)، بنابراین (طبق اصل متعارف اول، بخش ۳ و قضیه دوم، بخش ۲)، آنها گرد نیستند، و لذا (طبق تعریف چهارم، بخش ۳) گوشه دارند. مطلوب ثابت شد.

### قضیه دوم

همان نیرویی که باعث شد که اجزای ماده پیرامون مراکز خود حرکت کنند، در عین حال باعث شد که گوشه های آن اجزاء به واسطه برخورد های متقابلشان ساییده شوند.

برهان. تمام ماده در آغاز به اجزائی تقسیم شده که برابر (طبق اصل موضوع

بخش ۳) و گوشه دارند (طبق قضیه اول، بخش ۳). بنابراین، به محض اینکه آنها حرکت به پیرامون خود را آغاز کردند، اگر گوشه های آنها ساییده نشوند، در این صورت تمام ماده بالضرورة (طبق اصل متعارف دوم، بخش ۳) باید مکانی را اشغال کند که بزرگتر از وقتی است که در حالت سکون بود. اما این ناممقول است (طبق قضیه چهارم، بخش ۲). بنابراین، به محض اینکه آنها شروع به حرکت کردند، گوشه هایشان فرسوده خواهد شد. مطلوب ثابت شد. بقیه ارساله مفقود شده است.

## ذیل مشتمل بر تفکرات مابعدالطبیعی

این قسمت حاوی تفکرات مابعدالطبیعی است که در آن موضوعات عمده‌ای که معمولاً در مابعدالطبیعه، در بخشهای عام و خاص آن، راجع به موجود و احوال آن، خدا و صفات او، و نفس انسان پیش می‌آید به اختصار توضیح داده شده است.



## بخش اول

### فصل اول

#### موجود واقعی<sup>۱</sup>، مجعول<sup>۲</sup>، و موجود منطقی<sup>۳</sup>

من در خصوص تعریف این علم یا موضوع مورد مطالعه آن سخنی نمی‌گویم؛ مقصود من در اینجا فقط توضیح آن اموری است که اگرچه تا اندازه‌ای مهم است، به وسیله مؤلفان آثار مابعدالطبیعه در موارد متعدد مورد بحث واقع شده است.

۱. تعریف موجود. بنابراین بگذارید کار خود را با موجود آغاز کنیم، که مقصود من از آن هر چیزی است که هرگاه به وضوح و تمایز ادراک شود، ما درمی‌یابیم که آن بالضروره وجود دارد، یا دست‌کم امکان وجود دارد.

۲. کیمراها<sup>۴</sup> (ممتعات)، موجودات مجعول، و موجودات منطقی موجودات واقعی نیستند. اما از حد<sup>۵</sup>، یا به عبارت بهتر از رسم<sup>۶</sup> فوق بر می‌آید که ممکن نیست ممتعات، موجودات مجعول و منطقی در شمار موجودات قرار گیرند. زیرا ممتع به حسب طبیعتش امکان وجود ندارد. مجعول هم طاردا ادراک

1. real being      2. fiction being      3. logical being

۴. Chimera; Chimaera: این واژه به معانی مختلف به کار رفته است: (۱) هر نوع موجود عجیب الخلقه افسانه‌ای؛ (۲) خیال ناممکن یا احتمالاً؛ (۳) موجود عجیب الخلقه‌ای که سر شیر، بدن بز و دم مار دارد (فرهنگ انگلیسی-ریستر). در فارسی می‌توان به جای آن نسانس و لولورا به کار برد. اما چنانکه مترجمان انگلیسی کتاب توجه داده‌اند، مقصود اسپینوزا از آن چیزی است که طبیعتش مستلزم تناقض آشکار است، چنانکه در فصل سوم کاملاً توضیح داده شده است. بنابراین می‌توان آن را ممتع نیز خواند (م).

5. definition      6. description

واضح و متمایز است، زیرا انسان در ساختن مجعولات فقط به اختیار خود - و نه، به اشتباه و نادانسته - فسد آ و دانسته آنچه را که می خواهد بیبندد می پیوندد. و آنچه را که می خواهد بگسلد می گسلد. بالاخره، موجود منطقی هم چیزی جز حالت تفکر نیست که به ما کمک می کند تا اموری را که قبلاً فهمیده ایم با سهولت بیشتر حفظ کنیم، توضیح دهیم و تخیل کنیم. توخه کنید که مقصود ما از حالت تفکر، چنانکه قبلاً در تبصره قبیه چهارم بخش اول توضیح داده ایم، تمام احوال تفکر است، مانند فهم، لذت، تخیل و امثال آن.

۳. ما به وسیله چه نوع از حالات فکر اشیاء را حفظ می کنیم. اینکه تفکر حالاتی دارد که به ما کمک می کنند تا اشیاء را با ثبات و سهولت بیشتر به خاطر بسپاریم، و هر وقت که می خواهیم آنها را به یاد آوریم، و پیوسته مورد ملاحظه قرار دهیم، امری بدیهی است برای کسانی که قاعده معروف حافظه را به کار می گیرند که ما به سبب آن هدایت می شویم، برای حفظ امر جدید و مستفاد ساختن آن بر حافظه، آن را با امر دیگری که قبلاً شناختیم و در اسم یا در واقع مناسب با امر جدید است مربوط سازیم. فیلسوفان به این ترتیب تمام اشیاء طبیعی را در طبقات معینی جای می دهند، و هر امر جدیدی که برایشان پیش می آید را به آنها ارجاع می دهند، و این طبقات را، اجناس<sup>۱</sup>، انواع<sup>۲</sup>، و مانند آنها می نامند.

۴. ما به وسیله چه نوعی از حالات فکر اشیاء را تبیین می کنیم؟ ما همچنین برای تبیین یک شیء، حالاتی از فکر داریم که عبارت است از تحدید یک شیء به واسطه مقایسه آن با شیء دیگر. آن حالات فکر که به وسیله آنها این امر را انجام می دهیم زمان، عدد و مقدار نام گرفته، و هر چیز دیگری که از این نوع

1. genus 2. species

است. از آنها، زمان برای تبیین دیمومت، عدد برای کمیت منفصل<sup>۱</sup> و مقدار برای کمیت متصل<sup>۲</sup> به کار می رود.

۵. ما به وسیله چه نوع حالات فکر اشیاء را تخیل می کنیم. بالاخره، چون ما عادة اشیائی را که می فهمیم با نوعی صورت خیالی در خیال خود ترسیم می کنیم، لذا چنین واقع می شود که ما معدومها را، مانند اشیائی که بالفعل موجودند، به صورت مثبت تخیل می کنیم. زیرا توانایی ذهن، که در ذات خود صرفاً شئی متفکر ملاحظه شده، برای تصدیق، بیشتر از انکار نیست، اما از آنجا که تخیل فقط مشاهده آثار حرکت ارواح زنده در مغز است - که این حرکت در حواس به وسیله اشیای خارجی پدید آمده است - اینچنین احساسی نمی تواند چیزی باشد مگر تصدیقی مبهم.<sup>۳</sup> از اینجا است که ما تمام حالاتی را که ذهن برای نغی به کار می گیرد، مانند نایبانی، حد، پایان، مرز، تاریکی و نظیر آن همچون اشیای واقعی تخیل می کنیم.

۶. چرا موجودات منطقی<sup>۴</sup> تصورات اشیاء نیستند، ولی با وجود این چنین تلقی شده اند. از آنچه در بالا گفته شد آشکارا بر می آید که این حالات تفکر تصورات اشیاء نیستند، و امکان ندارد که به صورت تصورات طبقه بندی شوند؛ به همین جهت آنها شیء<sup>۵</sup> [ما به ازایی ندارند که بالضروره موجود باشد یا امکان وجود داشته باشد. اما این حالات تفکر بدین علت تصورات اشیاء تلقی شده اند که آنها آنچنان مستقیماً از تصورات اشیای واقعی نشأت می گیرند که امکان می یابد کسانی که درباره آنها دقت نمی کنند آنها را بسیار

1. discrete quantity 2. continuous quantity

۳. باورقی B: مفهوم تخیل همچون مستلزم آگاهی آناری که به وسیله ارواح حیوانی پدید آمده اندیشه دکارتی است. اما این مفهوم که این آگاهی مستلزم تصدیق است به نظر می آید که بیشتر استنتاج اسپینوزایی باشد از مقدمات دکارتی تا چیزی که دکارت صریحاً بدان معتقد باشد (نامه دکارت به مرس زوئیه ۱۶۴۱ و Curley ۵).

4. logical beings, logica entmes

5. object (ideatum)

آسان با یکدیگر خلط می‌کنند. به همین جهت است که مردم بدانها نامهایی داده‌اند که گویی این حالات، موجودات معنی‌داری هستند که در خارج از ذهن ما وجود دارند، و آنها این موجودات، یا به عبارت بهتر معدومات را موجودات منطقی می‌نامند.

۷. تقسیم موجود به واقعی و منطقی تقسیم درستی نیست. از این به آسانی دیده می‌شود که چگونه تقسیم موجود به واقعی و منطقی نادرست است: آن موجود را به موجود و معدوم، یا به موجود و حالت تفکر تقسیم می‌کند؛ با وجود این من تعجب نمی‌کنم از فیلسوفانی که وجه همتشان بازی با الفاظ و بحث در قواعد زبان است دچار این چنین اشتباهاتی شده باشند؛ زیرا آنها به واسطه نامهای اشیاء درباره اشیاء قضاوت می‌کنند، نه به واسطه اشیاء درباره نامها.

۸. چگونه ممکن است موجود منطقی هم «عدم محض» نامیده شود و هم موجود واقعی نام گیرد. کسی که انکار می‌کند که موجود منطقی عدم محض باشد سخن نابجایی نمی‌گوید.<sup>۳</sup> زیرا اگر او در خارج عقلش چیزی را جستجو کند که معنی [ما به ازای] این کلمات است، در خواهد یافت که آن عدم محض است؛ اما اگر مقصودش از این کلمات حالات تفکر ما باشد اینها در حقیقت موجودات واقعی هستند. زیرا وقتی که من می‌پرسم نوع چیست، چیزی را جز طبیعت آن حالت جزئی تفکر که واقعاً موجود و متمایز از حالات دیگر تفکر است طلب نمی‌کنم؛ اما این حالات تفکر نه ممکن است تصورات نام گیرند و نه امکان دارد که صادق یا کاذب خوانده شوند، همچنانکه ممکن نیست عشق صادق یا کاذب نامیده شود، بلکه فقط خوب یا بد نام می‌گیرد. بنابراین، وقتی که

۱. B: آنها موجود را به موجود و معدوم ... تقسیم می‌کنند.

۲. B: به چه معنی ...

۳. B: آنها که می‌گویند موجود عقلی عدم محض نیست سخن خیلی نادرستی نمی‌گویند.

افلاطون گفت انسان حیوان دو پای بدون پر است. خطا کارتر از آنهایی نبود که گفتند انسان حیوان ناطق است. زیرا آگاهی افلاطون از کسانی که می‌گفتند انسان حیوان ناطق است کمتر نبود.<sup>۱</sup> اما او انسان را به این طبقه خاص مربوط ساخت تا هر وقت که خواست درباره انسان بیندیشد، با یاد آوردن آن طبقه مستقیماً به فکر انسان بیفتد. از طرف دیگر اگر ارسطو فرض کرده باشد که با تعریف خود ذات انسان را به طور تام تبیین کرده است، دچار خطای بسیار سختی شده است. می‌توان سؤال کرد که کار افلاطون خوب بوده است یا نه. اما اینجا جای این سؤال نیست.

۹. در بررسی اشیاء نباید موجودات واقعی با موجودات منطقی خلط شود. از تمام آنچه گفته شد به طور وضوح بر می‌آید که میان موجودات واقعی و اشیای<sup>۲</sup> موجود منطقی تطابق نیست. بنابراین به سهولت می‌توان فهمید وقتی که ما اشیاء را مورد بررسی قرار می‌دهیم با چه کوششی باید مواظبت کنیم تا موجودات واقعی و منطقی را با یکدیگر خلط نکنیم. زیرا بررسی طبیعت اشیاء کاملاً متفاوت با بررسی حالاتی از فکر است که ما به واسطه آنها اشیاء را درک می‌کنیم. اگر این امور خلط شوند نه می‌توانیم حالات ادراک خود را بفهمیم و نه خود طبیعت را. در واقع مهمتر از همه این است که اینگونه خلط موجب می‌شود که ما مانند بسیاری از پیشینیان خود دچار خطاهای عظیمی شویم.

۱۰. موجود منطقی و مجعول چگونه متمایز می‌شوند؟ باید توجه داشت که بسیاری از مردم موجود منطقی را با مجعول خلط می‌کنند؛ آنها چنین می‌انگارند که مجعول موجودی منطقی است. زیرا که در خارج از ذهن موجود نیست. اما اگر تعاریف موجود منطقی و مجعول، چنانکه هم اکنون داده شدند بدرستی مورد مذاقه قرار گیرند، میان آن دو فرق عظیمی کشف خواهد شد.

۱. B: زیرا افلاطون کمتر از دیگران نمی‌دانست که انسان حیوان ناطق است.

۲. B: از تمام آنچه در فوق ...

۳. B: ma به اراعا

هم نظر به علتشان و هم نظر به طبیعت هر کدام بدون ملاحظه علتشان. زیرا گفته‌ایم معمول چیزی نیست مگر دو لفظی که فقط به واسطه اراده بدون هدایت عقل، به هم پیوسته‌اند؛ در نتیجه، صدق معمول اتفاقی خواهد بود. اما موجود منطقی، چنانکه به طور کافی از تعریفش ظاهر است، نه فقط، وابسته به اراده است، و نه عبارت از پیوند دادن الفاظ با یکدیگر. در این صورت اگر کسی بپرسد معمول موجود واقعی است یا موجود منطقی، از ما جز این ساخته نیست که آنچه را که قبلاً گفته‌ایم به خاطر آوریم یا تکرار کنیم؛ یعنی که تقسیم موجود به واقعی و منطقی نادرست است. بنابراین، این سؤال که معمول موجود واقعی است یا منطقی اساس درستی ندارد، زیرا مبتنی بر این فرض است که هر موجودی به واقعی و منطقی تقسیم شده است.

۱۱. تقسیم موجود، اما اجازه دهید به موضوع خود برگردیم که از آن تا حدی منحرف شده‌ایم. از حد، یا به عبارت بهتر از رسم موجود که قبلاً داده شده به آسانی فهمیده می‌شود که موجود باید تقسیم شود به موجودی که به اقتضای طبیعتش بالضروره وجود دارد، به طوری که ذاتش مستلزم وجود است، و موجودی که ذاتش فقط مستلزم وجود ممکن است. موجود اخیر به جوهر و حالت تقسیم می‌شود، تعاریف آن در اصلهای پنجاه و یکم، پنجاه و دوم و پنجاه و ششم بخش اول اصول فلسفه آمده است.<sup>۱</sup> بنابراین نیازی به تکرار آنها نیست. من در خصوص این تقسیم فقط می‌خواهم این نکته را خاطر نشان سازم که ما صریحاً می‌گوییم: موجود منقسم به جوهر و حالت است، نه به جوهر و عرض. زیرا عرض فقط حالتی از تفکر است، که جز نمود<sup>۲</sup> به چیزی دلالت نمی‌کند. مثلاً، وقتی که من می‌گویم مثلث حرکت کرد،

۱. تعریف جوهر در اصل پنجاه و یکم و پنجاه و دوم ص 239، 240. تعریف حالت در اصل پنجاه و ششم ص 241 آمده است (م).

2. A. aspect; B. respect

حرکت حالت مثلث نیست، بلکه حالت جسم متحرک است، در نتیجه حرکت است به مثلث عرض است، اما نسبت به جسم، موجودی واقعی با حالت است. زیرا ممکن نیست حرکت بدون جسم تصور شود اما در واقع بدون مثلث قابل تصور است.<sup>۱</sup>

اکنون برای آنکه آنچه قبلاً گفته شده و آنچه از آن نتیجه می‌شود بهتر بهیچیده شود، کوشش خواهیم کرد تا توضیح دهیم که مقصود از ذات‌بودگی، موجودبودگی، تصوربودگی و بالاخره قدرت‌بودگی چیست. ما بدون توجه به کسانی که میان ذات و وجود تمایز قائل نیستند، یا اگر قائلند ذات‌بودگی را با تصوربودگی یا قدرت‌بودگی را با هم خلط می‌کنند وارد این بحث می‌شویم و برای راضی کردن هر دو گروه و رعایت موضوع بحث، مطلب را تا حدی که می‌توانیم متمایزاً به صورت ذیل توضیح می‌دهیم.

۱. به نظر دکارت سه نوع تمایز وجود دارد: تمایز واقعی (real distinction) تمایز حالتی (modal distinction) و تمایز عقلی (distinction of reason) تمایز حالتی نیز بر دو قسم است: تمایز حالت به معنای دقیق آن و جوهری که این حالت وابسته به آن است. و دیگری تمایز میان حالات یک جوهر. قسم اول را بدینگونه می‌شناسیم که می‌توانیم جوهر را بدون حالتی که می‌گوییم متفاوت از آن است به وضوح درک کنیم. در حالی که این حالت را بدون درک آن جوهر نمی‌توانیم درک کنیم. مثلاً میان شکل یا حرکت و جوهر جسمانی که در آن وجود دارند و همچنین میان ذهن و اثبات کردن یا به خاطر آوردن، تمایز حالتی موجود است. اما ویژگی قسم دوم در این است که می‌توان حالتی را بدون حالتی دیگر شناخت، مثلاً شکل و حرکت که هر دو متعلق به جسمند، و ما می‌توانیم شکل را بدون حرکت و حرکت را بدون شکل بشناسیم (اصول، بخش ۱، اصل ۶۱، ص 244) (م).

ذات بودگی، موجودبودگی، تصویریودگی و قدرت بودگی<sup>۱</sup>

۱. مخلوقات به نحو اکمل در خدا موجودند. برای اینکه مقصود از این چهار مفهوم بودگی به وضوح فهمیده شود، فقط لازم است آنچه را که قبلاً درباره جوهر غیر مخلوق یا خدا گفته‌ایم به نظر آوریم: اولاً، خدا به نحو اکمل<sup>۲</sup> در بردارنده چیزی است که در مخلوقات بالفعل موجود است؛ یعنی، خدا صفاتی دارد که تمام صفات خلق شده<sup>۳</sup> به نحو اکمل مندرج در آنها هستند (ر.ک. اصل متعارف هشتم و نتیجه اول قضیه دوازدهم بخش ۱). مثلاً، ما امتداد را بدون وجودی به وضوح تصور می‌کنیم، و از آنجا که امتداد در ذات خود برای اینکه وجود باید نیرویی ندارد، ما ثابت کردیم که آن به واسطه خدا آفریده شده است (قضیه بیست و یکم بخش ۱). بعلاوه، از آنجا که باید در علت دست‌کم همان اندازه کمالی که در معلول موجود است وجود داشته باشد، نتیجه می‌شود که تمام کمالات امتداد در خدا وجود دارند. اما چون بعداً دیدیم که شیء معتد طبعاً قابل تقسیم است - یعنی ناقص است - لذا نتوانستیم امتداد را به خدا نسبت دهیم (بخش ۱، قضیه شانزدهم)، و بنابراین، ناگزیر اعتراف کردیم که در خدا صفت مخصوصی هست که به نحو اعلی در بردارنده تمام کمالات ماده است (تبصره قضیه نهم بخش ۱)، و می‌تواند جای ماده را بگیرد.

۱. B: ذات بودگی، موجودبودگی، تصویریودگی و قدرت بودگی چیست؟

۲. یعنی خدا تمام واقعیت و کمال مخلوقات را کاملاً در خود دارد (ر.ک. بخش ۱ اصل متعارف هشتم آنجا که کلمات *formally* و *eminently* مورد بحث قرار گرفته است) (م.ا).

۳. B: تمام اشیا خلق شده ...

ثالثاً، خدا خود و تمام اشیا دیگر را می‌فهمد، یعنی تمام اشیا را ذهناً<sup>۱</sup> در خود دارد (قضیه نهم بخش ۱). ثالثاً، خدا علت همه اشیا است، و با آزادی مطلق اراده کار می‌کند.<sup>۲</sup>

۲. ذات بودگی، موجودبودگی، تصویریودگی و قدرت بودگی چیست؟ از این توضیحات واضح است که مقصود ما از این چهار مفهوم بودگی چه باید باشد. اولاً، ذات بودگی چیزی نیست مگر حالتی که اشیا مخلوق در آن حالت مندرج در صفات خدا هستند؛ پس از آن، تصویریودگی به کار رفته تا اشاره به اشیا کند آنچنانکه در تصور خدا ذهناً مندرجند؛ بعلاوه، قدرت بودگی فقط نسبت به قدرت خدا ذکر شده است، که او بدان واسطه با آزادی مطلق اراده توانست تمام اشیا را که وجود نداشتند بیافریند؛ و بالاخره، موجودبودگی همان ذات اشیا است که جدای از خدا و در خودشان ملاحظه شده، و پس از خلقت آنها به واسطه خدا به اشیا نسبت داده شده است.

۳. این چهاربودگی فقط در مخلوقات متمایز از یکدیگرند. از این ملاحظات به وضوح بر می‌آید که این چهاربودگی فقط در مخلوقات از یکدیگر متمایز دارند، و در خداوند به هیچ وجه متمایز از هم نیستند. زیرا ما چنین فکر نمی‌کنیم که خدا بالقوه<sup>۳</sup> در دیگری بوده است<sup>۴</sup>، و وجود و فهمش متمایز از ذاتش نیست.

۱. *objectively-as an object of thought* می‌توان به جای «ذهناً» «عمداً» به کار برد. مقصود اینکه خداوند عالم به همه اشیا است و همه اشیا در علم او متغیرند. در اصطلاح مدرسی، از دانش اسکاتوس (Duns Scotus) تا قرون هجدهم و هجدهم *objective* اختصاص به شئی داشته که به صورت تصور یا تمثیل بدون داشتن وجود مستقل، در ذهن وجود دارد؛ یعنی به معنای *subjective* متداول امروزی به کار رفته است (تأملات دکارت، تأمل سوم، اخلاق اسپینوزا، بخش اول، قضیه سی ام، *Runes Dictionary of Philosophy*) (م.ا).

۲. این اندیشه دکارتی است که با نظر اسپینوزا هرگز سازگار نیست. ۳. B: با قدرت خود ۴. C: در قدرت دیگری بوده است.

۴. پاسخهایی به پرسشهایی که درباره ذات است. با توجه به این مبانی، ما می‌توانیم به پرسشهایی که احیاناً درباره ذات شده به آسانی پاسخ دهیم؛ پرسشها به فرار ذیل است: «آیا ذات باید متمایز از وجود باشد؟ و اگر آن باید [اینچنین] باشد، آیا امری مغایر با تصور است؟ و اگر هست آیا در خارج از عقل وجودیت دارد؟» واضح است که به پرسش اخیر باید پاسخ مثبت داده شود. اما به پرسش اول با این تفصیل پاسخ می‌دهیم که ذات و وجود در خدا متمایز از هم نیستند، زیرا ممکن نیست ذاتش جدای از وجود به تصور آید؛ اما در هر چیزی دیگر ذات غیر وجود است و مسلماً ممکن است بدون وجود تصور شود. اما به پرسش دوم پاسخ می‌دهم: چیزی که ممکن است به وضوح و تمایز، یعنی به راستی خارج از عقل تصور شود، چیزی است مغایر با تصور<sup>۱</sup>. اما پس از آن این پرسش پیش می‌آید که «آن موجودی که در خارج از عقل است بذاته وجود دارد یا به واسطه خدا آفریده شده است؟». ما به این پاسخ می‌دهیم که ذات مرتسم<sup>۲</sup> نه بذاته موجود است و نه هنوز آفریده شده است، زیرا بنا بر هر دو فرض لازم می‌آید که آن شیء بالفعل موجود باشد؛ اما ذات مرتسم فقط وابسته به ذات خداست که همه اشیاء مندرج در آن هستند؛ و ما در این معنی با کسانی موافقیم که می‌گویند ذات اشیاء ازلی‌اند.<sup>۳</sup> در این مقام می‌توان سؤال کرد که ما پیش از شناخت طبیعت خدا چگونه به ذات اشیاء علم می‌یابیم، زیرا چنانکه هم اکنون گفتیم ذات فقط به طبیعت خدا وابسته‌اند. من به این سؤال پاسخ می‌دهم که علم ما به ذات اشیاء از اینجا نشأت می‌یابد که آنها اکنون خلق شده‌اند؛ زیرا اگر خلق نشده بودند، من بیدرنگ تصدیق می‌کردم که علم ما به آنها بدون اینکه تصور تامی از طبیعت

۱. B: چیزی که به وضوح و تمایز، یا به راستی تصور شده، چیزی است که در خارج از عقل متمایز از تصور است.

2. formal essence

۳. مؤلف در این مقام به همان ثابتة عرفا نزدیک می‌شود (م).

خدا داشته باشیم محال است. در واقع آن محال خواهد بود، درست همانطور که علم به درازاهای<sup>۱</sup> شکل شلجمی پیش از علم به طبیعت آن محال است، بلکه حتی محالتر از آن خواهد بود.

۵. چرا مؤلف در مقام تعریف ذات به صفات خدا بازگشت می‌کند؟ باید خاطر نشان شود که اگرچه ذوات حالات معدوم مندرج در جواهر آنهاست. و همچنین ذات‌بودگی این حالات در جواهر آنهاست. با وجود این ما برای اینکه ذوات حالات و جواهر را به طور کلی تبیین کنیم نیازمندیم که به خدا برگردیم، و همچنین برای اینکه ذات حالات در جواهر این حالات نباشند، مگر بعد از اینکه جواهر آفریده شدند، و ما در جستجوی ذات‌بودگی ازلی بودیم.

۶. چرا مؤلف تعاریف مؤلفان دیگر را بررسی نمی‌کند؟ من فکر نمی‌کنم اینجا شایسته باشد که سخن مؤلفان دیگر را که مانند من نمی‌اندیشند رد کنیم، و نه حتی حدود و رسومی را که برای ذات و وجود آورده‌اند مورد بررسی قرار دهیم، زیرا بدین طریق امر واضحی را مبهم خواهیم ساخت. چون چه چیزی ممکن است واضحتر از شناخت ذات و وجود باشد؟ که ما می‌دانیم نمی‌توانیم چیزی را تعریف کنیم مگر اینکه در همان حال به تبیین ذاتش بپردازیم.

۷. راهی آسان برای آموختن تمییز میان ذات و وجود.<sup>۲</sup> اگر فیلسوفی هنوز شک می‌کند که در مخلوقات ذات باید غیر وجود باشد، برای زدودن شک وی نیازی نیست که خود را با تعاریف ذات و وجود به زحمت اندازیم؛ زیرا اگر او فقط به تندیس سازان یا درودگران مراجعه کند، آنها به وی نشان خواهند داد که چگونه از تصور تندیس به تفصیل آگاهند، در حالی که آن هنوز وجود نیافته است، و پس از آن وجود فعلیت یافته آن را به وی نشان خواهند داد.

1. ordmates

۲. یعنی شناخت ذات و وجود واضحتر از هر چیز است (م).

۳. چگونه ممکن است تمییز میان ذات و وجود به آسانی فهمیده شود؟

## واجب، محال، ممکن، و ممکن خاص

۱. اینجا مقصود از حالات چیست؟ ما که بدین صورت به تبیین طبیعت موجود از این حیث که موجود است پرداختیم، اکنون به تبیین برخی از حالات آن مبادرت می‌ورزیم؛ باید خاطر نشان شود که مقصود ما از حالات در اینجا همان است که دکارت در جای دیگر (اصل پنجاه و دوم، بخش ۱ اصول) صفات نامیده است. زیرا موجود، از این حیث که موجود است، مانند جوهر فقط به واسطه خودش [یعنی بذاته] در ما اثر نمی‌گذارد؛ در نتیجه باید به واسطه صفتی تبیین گردد، که از آن جز در عقل متمایز نباشد.<sup>۱</sup> بنابراین من نمی‌توانم به قدر کافی ذکاوت دقیق کسانی را تحسین کنم که کوشیده‌اند بدون اینکه زبان بزرگی به حقیقت برسانند - میان موجود و معدوم واسطه‌ای بیابند.<sup>۲</sup> اما با وجود این من در ردّ خطای آنها اتلاف وقت نخواهم کرد، زیرا آنها خود وقتی که در تعریف اینچنین احوال خود را به تکلف می‌اندازند به علت دقت بیهوده‌شان فوراً در خلأ ناپدید می‌شوند.

۲. تعریف حالات. بنابراین اجازه می‌خواهم به بیان مطلب خود بپردازم و بگویم که «احوال موجود صفات مخصوصی است که ما تحت آن صفات ذات یا وجود هر شیء را می‌فهمیم. و با وجود این احوال فقط در عقل متمایز از آن [شیء] هستند.» من در اینجا کوشش خواهم کرد که برخی از این حالات

۱. مقصود اینکه تمایز صفت از جوهر صرفاً در عقل است (م).

۲. مقصود اینکه صفت به یک معنی واسطه میان موجود و معدوم است (م).

موجود را توضیح دهم<sup>۱</sup> (زیرا تعهد ندارم که درباره همه آنها سخن بگویم) و بیان آنها و اسماء که حالات معدومند فرق بگذارم. و نخست درباره چیزی سخن خواهم گفت که واجب یا محال است.

۳. شیء در چند مورد واجب یا محال خوانده شده است؟ شیء در دو مورد واجب یا محال خوانده می‌شود: یا نظریه ذاتش یا نظریه علتش. ما می‌دانیم که خدا نسبت به ذاتش بالضروره موجود است [واجب الوجود بالذات]، زیرا ممکن نیست ذاتش بدون وجود تصور شود؛ برعکس وجود کیمرا نسبت به ذات متناقض محال است.<sup>۲</sup> اشیای دیگر، مثلاً اشیای مادی، نسبت به علشان محال یا واجب خوانده شده‌اند، زیرا اگر ما فقط ذات آنها را منظور داریم می‌توانیم آن را بدون اندیشه وجودشان واضحاً و متمایزاً تصور کنیم. به همین دلیل است که هرگز ممکن نیست آنها به واسطه نیرو و ضرورت ذاتشان وجود یابند، بلکه فقط به واسطه نیروی علتی - مثلاً خدا که خالق همه اشیاء است - وجود می‌یابند. و بنابراین، اگر حکم الهی بر این است که شینی باید وجود یابد، آن بالضروره وجود می‌یابد؛ در غیر این صورت، وجود آن محال خواهد بود. زیرا واضح است شینی که وجودش نه علت داخلی دارد نه علت خارجی، وجودش محال است. اما آن شیء مادی که در این فرض دوم منظور است به گونه‌ای است که نه امکان دارد به واسطه نیروی ذاتش وجود یابد، که مقصود من از علت داخلی همان است، و نه به واسطه نیروی حکم الهی، که علت یگانه و خارجی تمام اشیاء است؛ بنابراین، اشیائی که در این فرض منظور شده‌اند وجودشان محال است.

۴. سزاوار است که کیمرا موجود لفظی<sup>۳</sup> نامیده شود. بنابراین ممکن است

۱. B: من در اینجا کوشش خواهم کرد تا چیزهایی درباره این صفات توضیح دهم.

۲. B: محال است که کیمرا موجود بذاته باشد که آن مستلزم تناقض است.

3. A: verbal entity; B.C: verbal being

اولاً خاطر نشان شود که سزاوار است کیمرا موجود لفظی نامیده شود، زیرا نه در عقل وجود دارد و نه در خیال، زیرا ممکن نیست از آن تعبیر شود مگر با الفاظ. مثلاً ما از دایره مربع به وسیله الفاظ سخن می‌گوییم، ولی به هیچ نحو نمی‌توانیم آن را تخیل کنیم، تا چه رسد به اینکه آن را بفهمیم. به همین دلیل کیمرا لفظی بیش نیست، و آن به عنوان امری معتنع ممکن نیست که از احوال موجود به شمار آید<sup>۱</sup>، زیرا آن نمی‌محض است.

۵. مخلوقات هم در ذات و هم در وجود وابسته به خدا هستند. ثانیاً، باید توجه شود، چنانکه در ذیل بخش دوم به تفصیل مبرهن خواهم ساخت، نه تنها وجود مخلوقات بلکه ذات و طبیعتشان هم فقط وابسته به حکم خداست. از اینجا آشکارا بر می‌آید که مخلوقات از خود و جوب ندارند [واجب الوجود بالذات نیستند]، زیرا آنها نه از خود ذاتی دارند و نه به واسطه خود وجود می‌یابند.

۶. ضرورتی که در مخلوقات از سوی علت آنهاست، یا ضرورت ذات است یا وجود؛ اما این دو در خدا متمایز از هم نیستند. ثالثاً، در آخر باید خاطر نشان شود که نوع ضرورتی که در مخلوقات از سوی علتی موجود است، یا از حیث ذات آنهاست یا از حیث وجود آنها؛ زیرا این حیثیات در مخلوقات متمایز از هم هستند. ذات وابسته به قوانین ازلی طبیعت، ولی وجود وابسته به سلسله‌ها و نظام علل است. اما در خدانه ذات متمایز از وجود است، و نه ضرورت ذات متمایز از ضرورت وجود؛ و از اینجا نتیجه می‌شود که اگر ما درباره کل نظام طبیعت بیندیشیم خواهیم یافت بسیاری از اشیاء که ما طبیعت آنها را به صورت واضح و متمایز درک می‌کنیم - یعنی ذاتشان ضرورتاً همان است که هست - امکان ندارد به هیچ نحوی وجود داشته باشند؛ زیرا ما کشف می‌کنیم که وجود برخی از این نوع اشیاء در طبیعت محال است، همچنانکه می‌دانیم محال است که فیل از سوراخ سوزن بگذرد، اگرچه طبیعت هر دو، یعنی فیل

۱. B: و امتناع ممکن نیست از جمله احوال موجود به شمار آید.

و سوزن را به وضوح درک می‌کنیم. بنابراین، وجود این قبیل اشیاء کیمرا خواهد بود که نه توانستیم تخیل کنیم و نه بفهمیم.<sup>۱</sup>

۷. امکان عام و امکان خاص حالات اشیاء نیستند.<sup>۲</sup> آنچه گفته شد درباره ضرورت و امتناع بود. به نظر شایسته آمد که اندکی هم در خصوص امکان عام و امکان خاص بدان افزوده شود؛ زیرا این امور، گاهی از حالات اشیاء ملحوظ شده‌اند، با اینکه فقط نقصهای فاهمه ما هستند. من پس از اینکه توضیح دادم که مقصود از این دو واژه چه باید باشد، این [تکنه] را به وضوح نشان خواهم داد.

۸. مقصود از اینکه شیء را ممکن عام<sup>۳</sup> یا ممکن خاص<sup>۴</sup> می‌نامیم چیست؟ شیء، وقتی ممکن عام نامیده می‌شود که ما علت فاعلی آن را می‌شناسیم، حتی اگر ندانیم که علت آن موجب شده است یا نه. بنابراین می‌توانیم آن شیء را ممکن عام اعتبار کنیم، ولی نه ضروری و نه محال. اما اگر فقط ذات آن شیء را اعتبار کنیم نه علت آن را، آن را ممکن خاص خواهیم نامید؛ به عبارت دیگر، آن را واسطه میان خدا و کیمرا ملاحظه خواهیم کرد، زیرا از قبل ذاتش ما در آن نه ضرورت وجود می‌یابیم، مانند ضرورتی که در ذات الهی است، نه تناقض یا امتناع کیمرا را. اما اگر کسی بخواهد آنچه را که من ممکن عام می‌نامم ممکن خاص بنامد، و آنچه را که من خاص می‌نامم عام، من با وی مخالفت نخواهم کرد، زیرا عادت ندارم که درباره الفاظ به منازعه پردازم. همین اندازه بسنده خواهد بود که او ملاحظه کند که این امور نقصهای ادراک ما هستند و نه یک شیء واقعی.<sup>۵</sup>

۱. مقصود اینکه محال فقط ممنوع الوجود نیست بلکه تصور و فهم آن نیز ممنوع است (م).

۲. B: ممکن عام و ممکن خاص احوال اشیاء نیستند.

3 possible 4 contingent

۵. در خصوص ممکن عام و ممکن خاص در فلسفه اسپینوزا (ر.ک. ترجمه نگارنده کتاب الاخلاق اسپینوزا، ص ۲۲۱ پاورقی شماره ۱۹) (م).



۹. امکان عام و امکان خاص فقط نقصهای<sup>۱</sup> فاهمه ما هستند. اگر کسی بخواهد این را انکار کند، امکان دارد که خطایش برای وی با زحمت کسی<sup>۲</sup> مبرهن گردد. زیرا اگر او به طبیعت و کیفیت وابستگی آن به خدا توجه کند، در اشیاء چیزی را که ممکن خاص باشد نخواهد یافت؛ یعنی، اگر با نظر واقع بینانه نظر کند، چیزی را که بتواند وجود یابد یا نیابد، با آنچنانکه معمولاً گفته می شود واقعاً ممکن خاص<sup>۳</sup> نخواهد یافت. این به آسانی ظاهر می شود از آنچه ما در اصل متعارف دهم بخش<sup>۱</sup> نشان داده ایم، یعنی که برای ابقای شیء همان اندازه نیرو لازم است که برای خلق آن لازم بود. بنابراین، هیچ شیء مخلوقی هیچ فعلی را به واسطه نیروی خود انجام نمی دهد، همچنانکه هیچ شیء مخلوقی به واسطه نیروی خود هستی آغاز نمی کند. از اینجا نتیجه می شود چیزی وجود نمی یابد مگر به واسطه نیروی علتی که آفریننده همه اشیاء یعنی خداست، که او به عنایت خود در هر لحظه هر چیزی را از نو می آفریند. بعلاوه، از آنجا که هر چیزی فقط به واسطه قدرت الهی رخ می دهد، به آسانی فهمیده می شود که هر پدیده ای به واسطه نیروی حکم و اراده خداوندی بیدار می گردد.<sup>۴</sup> اما از آنجا که در خدا ناپایداری یا دگرگونی

۱. B: نقص ۲. B: بدون زحمت ۳. B: ممکن خاص واقعی باشد

۴. باورفی ۸: در ترجمه هندی سال ۱۶۶۴ اضافه ذیل وجود دارد: برای اینکه این برهان بخوبی فهمیده شود، لازم است که بحث اراده خدا در بخش آخر این ذیل بدقت مورد ملاحظه قرار گیرد. ما به اراده خدا، یا حکم لایتغیر او فقط وقتی معرفت می یابیم که اشیاء را به وضوح و تمایز درک می کنیم؛ زیرا ذات یک شیء که فی نفسه اعتبار شده جز حکم یا اراده حتمی خدا چیزی نیست. اما ما علاوه بر این می گوئیم که ضرورت وجود واقعی متمایز از ضرورت ذات نیست (بخش ۲، فصل ۹)؛ وقتی گفته می شود که خداوند مقدر کرده که مثلث باید وجود یابد، مقصود دقیقاً این است که خداوند نظام طبیعت و علل آن را به گونه ای برقرار ساخته که مثلث در لحظه ای معین باید بالضرورة وجود یابد؛ و در نتیجه اگر ما نظام علل را آنچنانکه خداوند مقرر کرده بشناسیم، درمی یابیم که دقیقاً ضروری است که این مثلث واقعاً در لحظه ای معین آنچنانکه اکنون ضروری است موجود شود، وقتی که ما طبیعت مثلث را ملاحظه می کنیم که مجموع زوایای آن باید برابر دو قائمه باشد.

وجود ندارد (به موجب قضیه هجدهم و نتیجه قضیه بیستم بخش ۱)، اشیائی که اکنون پدید آورده باید حکم او از ازل بر آن تعلق یافته باشد؛ و از آنجا که هیچ وجودی [ضروری تر از وجود چیزی نیست که خدا حکم به وجودش کرده است، نتیجه می شود که ضرورت وجود در تمام مخلوقات از ازل مقدر بوده است. و ما نمی توانیم بگوئیم که اشیاء بدین جهت ممکن خاصند که خدا می توانست جز آنچه انجام داده مقدر فرماید؛ زیرا از آنجا که در ازل هیچ وقتی نیست، نه قبلی است، نه بعدی، و در واقع هرگز نسبت زمان وجود ندارد، نتیجه می شود که خدا هرگز پیش از احکام [و تقدیرات] خود وجود نداشته است تا بتواند جز آنچه انجام داده مقدر فرماید.

۱۰. سازش دادن آزادی انتخاب<sup>۱</sup> ما با تقدیر الهی بالاتر از فهم انسان است. این واقعیت که امکان خاص باید به کاستیهای فاهمه ما نسبت داده شود نیز وابسته به آزادی اراده انسان است، که ما در تبصره قضیه پانزدهم بخش ۱، آن را آزاد نامیدیم؛ زیرا اراده انسان همچنین به واسطه عنایت الهی حفظ شده است، و هیچ انسانی چیزی را اراده نمی کند یا انجام نمی دهد، مگر آنچه را که خدا از ازل مقدر فرموده که او باید اراده کند و انجام دهد. اینکه این [امر] با حفظ آزادی انسان چگونه امکان می یابد بالاتر از فهم ماست؛ با وجود این ما نباید به علت آنچه نمی دانیم آنچه را که به وضوح درک می کنیم مردود شماریم. اگر ما طبیعت خود را بدقت ملاحظه کنیم به وضوح و تمایز درمی یابیم که ما در افعال خود آزادیم و درباره امور کثیری که می خواهیم انجام دهیم به بررسی می پردازیم؛ اگر به طبیعت خدا نیز توجه کنیم، چنانکه هم اکنون نشان داده ایم، به وضوح و تمایز درمی یابیم که هر چیزی وابسته به اوست، و اینکه هیچ چیزی وجود نمی یابد، مگر اینکه به واسطه خدا از ازل آزال مقدر شده است

۱. B: آزادی اراده ...

که وجود یابد. اما نمی‌دانیم اراده انسان به واسطه خدا چگونه خلق شده که با وجود سائقه‌های مختص به خود آزاد می‌ماند.<sup>۱</sup> در واقع امور کشیری وجود دارند که فراتر از فهم ما هستند، ولی با وجود این می‌دانیم که آنها مصنوع خدا هستند؛ مثلاً تقسیم واقعی ماده به اجزائی که شماره آنها نامحدود است، که ما آن را در بخش دوم قضیه یازدهم با برهان کافی سرهن داشتیم، اگرچه ما نمی‌دانیم که آن تقسیم چگونه واقع می‌شود. توجه کنید آنچه ما در اینجا می‌دانیم این است که این دو مفهوم، ممکن و ممکن خاص، فقط نشان‌دهنده نقص فکر ما درباره وجود یک چیز است.

## فصل چهارم

### دیمومت و زمان

از آنجا که ما موجود را تقسیم کرده‌ایم به موجودی که ذاتش مستلزم وجود است و موجودی که ذاتش فقط مستلزم وجود ممکن است، میان سرمدیت و دیمومت جدایی پیدا می‌شود. درباره سرمدیت ذیلاً به طور مفصل سخن خواهیم گفت.

۱. سرمدیت چیست؟ اینجا ما فقط این را می‌گوییم که سرمدیت صفتی است که ما وجود نامتناهی خدا را تحت آن تصور می‌کنیم.

۲. دیمومت چیست؟ دیمومت صفتی است که ما وجود مخلوقات را بر حسب اینکه در فعلیت خود دوام می‌یابند تحت آن تصور می‌کنیم. از اینجا به وضوح بر می‌آید که دیمومت فقط در عقل متمایز از وجود کامل شیء جزئی است. زیرا به محض اینکه دیمومت شینی کاهش می‌یابد بالضروره از وجود آن هم کاسته می‌شود. برای تحدید دیمومت، ما دیمومت شینی را با دیمومت اشیائی دیگر که حرکتی ثابت و معین دارند می‌سنجیم، و این سنجش زمان نامیده شده است.<sup>۱</sup>

۳. زمان چیست؟ بنا بر این زمان حالت اشیاء نیست، بلکه فقط حالت

۱. به عقیده دکارت دیمومت، نظم و عدد، فقط حالاتی هستند که اشیاء تحت آنها ملاحظه می‌شوند. دیمومت هر شیء، حالتی است که ما تحت آن، آن شیء را از این حیث که ادامه وجود می‌دهد ملاحظه می‌کنیم. زمان هم که مقیاس حرکت است فقط حالت تفکر یا تفکر درباره دیمومت است. زیرا بیان دیمومت اشیای متحرک و غیرمتحرک فرقی نیست (ر.ک. اصول، بخش ۱، اصل پنجاه و پنجم و پنجاه و هفتم، ص 241، 242) (م).

۱. B: اما اینکه اراده انسان به واسطه خدا در هر لحظه چگونه آفریده شده است که آزاد می‌ماند ...

محض فکر است، یا همچنانکه گفته ایم موجودی منطقی<sup>۱</sup> است؛ زیرا حالتی از فکر است که برای تبیین دیمومت به کار می آید. اینجا درباره دیمومت باید چیزی مورد توجه قرار گیرد که بعداً آنجا که از سرمدیت سخن می گوئیم مفید خواهد بود: دیمومت بزرگتر و کوچکتر ملاحظه شده، همچنین مرگب از اجزاء است، و همچنین فقط به وجود نسبت داده شده است و نه به ذات.

### فصل پنجم

## درباره تضاد، نظم، و جزآن

تضاد<sup>۱</sup>، نظم<sup>۲</sup>، توافق<sup>۳</sup>، اختلاف<sup>۴</sup>، موضوع<sup>۵</sup>، الحاق<sup>۶</sup>، و جز آن چیستند؟ از اینجا که ما اشیاء را با هم می سنجم مفاهیمی پیدا می شوند که در خارج از خود اشیاء نیستند بلکه فقط حالات فکریند. این امر از این واقعیت آشکار می شود که اگر ما آنها را همچون اشیائی ملاحظه کنیم که در خارج از فکر قرار دارند، بیدرتک مفهوم روشنی را که از جهات دیگر از آنها داشته ایم به امری مبهم تبدیل خواهیم کرد. ما به مفاهیمی از قبیل تضاد، نظم، توافق، اختلاف، موضوع، الحاق، و مانند آنها اشاره می کنیم. ما این قبیل امور را فقط وقتی کاملاً واضح درک می کنیم که آنها را بعنوان حالات فکر می اندیشیم، که به واسطه آنها خود اشیاء را با سهولت بیشتر حفظ یا تخیل می کنیم، نه چیزی که متفاوت از ذوات اشیاء متضاد، منظم، و نظایر آن است.<sup>۷</sup> بنابراین، دیگر لازم نمی دانم که درباره آنها بیش از این سخن بگویم، بلکه به الفاضلی می پردازم که معمولاً تعالی<sup>۸</sup> نامیده شده اند.

1. opposition      2. order      3. agreement      4. diversity  
5. subject      6. adjunct

<sup>۷</sup> مقصود اینکه تضاد، نظم، توافق، اختلاف، موضوع، الحاق و مانند آنها در خارج از ذوات اشیاء نیستند و ما به ازای خارجی ندارند، بلکه فقط حالات فکریند. و فقط وقتی می توانیم از آنها تصویری واضح داشته باشیم که آنها را تنها حالات تفکر ملحوظ داریم و ما خود اشیاء خلط نکنیم (م).

8. transcendental

واحد، حق، و خیر<sup>۳</sup>

این اصطلاحات تقریباً به واسطه همه فیلسوفان مابعدالطبیعی عمومی‌ترین احوال موجود منظور شده‌اند؛ زیرا آنها می‌گویند که هر موجودی واحد، حق، و خیر است. حتی اگر کسی درباره این احوال<sup>۴</sup> نیندیشد. اما ما وقتی که هر یک از آنها را مورد بررسی قرار دادیم خواهیم دید که مقصود از آنها چه باید باشد.

۱. وحدت<sup>۵</sup> چیست؟ بنابراین اجازه می‌خواهم سخن خود را با امر نخستین یعنی واحد آغاز کنم. برخی می‌گویند که این لفظ بر چیزی واقعی دلالت می‌کند که خارج از عقل است؛ اما در اینکه آن چه چیزی به موجود می‌افزاید، نمی‌دانند آن را چگونه توضیح دهند، که به حد کافی نشان می‌دهد که آنها موجودات منطقی<sup>۶</sup> را با اشیای واقعی خلط می‌کنند، و بدین ترتیب امر واضحی را به امری مبهم تبدیل می‌کنند. اما ما می‌گوییم که وحدت به هیچ وجه متمایز از خود شیء نیست، و چیزی به موجود نمی‌افزاید، بلکه آن فقط حالت فکر است، که مابدان وسیله شیء را از همانندهای آن، یا چیزهایی که به نحوی مطابق با آن هستند جدا می‌سازیم.<sup>۷</sup>

1. one      2. true      3. good

۴. B: اشیاء

5. unity

۶. B: عینی

۷. دکارت عدد و تمام آنچه را که در مدرسه‌ها کلیات نامیده شده تنها حالتی از فکر می‌داند (اصول، بخش اول، اصل ۵۸، ص ۲۴۲ (م.)).

۲. کثرت<sup>۱</sup> چیست؟ خدا به چه معنی ممکن است واحد نامیده شود و به چه معنی یگانه؟ اما کثرت ضد وحدت است، که معلوم<sup>۲</sup> است که چیزی به نیای نمی‌افزاید، و همچنانکه به وضوح و تمایز می‌فهمیم جز حالت فکر چیزی نیست. و من دلیلی نمی‌بینم که امری بدین واضحی نیازی به تفصیل بیشتر داشته باشد. اینجا تنها این نکته باید خاطر نشان شود که خدا از این حیث که او را از سایر چیزها جدا می‌کنیم واحد خوانده می‌شود؛ اما از این حیث که فکر می‌کنیم که ممکن نیست موجودات متعددی باشند که طبیعتشان عین طبیعت او باشد یگانه نامیده می‌شود. اما با وجود این اگر ما می‌خواستیم مطلب را دقیقتر از این بررسی کنیم شاید می‌توانستیم نشان دهیم که واحد و یگانه خواندن خدا ناشایست است؛ اما مطلب اهمیت ندارد و در واقع نسبت به کسانی که به جای الفاظ بیشتر به اشیاء نظر دارند اصلاً فاقد ارزش است. بنابراین، با کنار نهادن این [بحث]، درباره واژه دوم سخن می‌گوییم، و در همین فتره درباره واژه نادرست بحث خواهیم کرد.<sup>۳</sup>

۳. معنای عام و فلسفی درست و نادرست چیست؟ برای اینکه بتوانیم این دو چیز، یعنی درست و نادرست را هم در تداول عامه و هم در میان فیلسوفان بدرستی دریابیم، بحث را با معنی این کلمات آغاز می‌کنیم، که از آن روشن خواهد شد که آنها فقط طبقه‌بندیهای<sup>۴</sup> عارضی اشیاء اند و نسبتشان به اشیاء صرفاً تصنعی<sup>۵</sup> است. اما از آنجا که نخست اهل عرف (عامه) این الفاظ را کشف کرده و فیلسوفان پس از آن به کار برده‌اند، به نظر مناسب می‌آید که هر کسی که

۲. B: الشه

۳. بلورقی B: رویکرد دکارت به آنچه دیلاً می‌آید در نامه‌ای به مرس، ۱۶ کتر ۱۶۳۹، دیده می‌شود.

۴. B: تسمیه‌های ۵. B: محاری

1. A plurality; B multiplicity

در معنای اولین کلمه‌ای تحقیق می‌کند، ببیند که آن نخست در تداول عامه به چه معنایی به کار رفته است، بویژه در حالت نبودن علت‌هایی که امکان دارد از طبیعت زبان برای اغراض تحقیق بیرون کشیده شوند. به نظر می‌آید معنای نخستین درست و نادرست از داستانها نشأت یافته باشد؛ داستان وقتی درست نامیده می‌شود که حاکی از امری باشد که واقعاً رخ داده است، و وقتی نادرست نام می‌گیرد که حاکی از امری باشد که در جایی واقع نشده است. پس از آن، فیلسوفان این (الفاظ) را به کار بردند تا به مطابقت و عدم مطابقت تصویری با متعلقش دلالت کنند. به همین جهت گفته شده تصویری درست است که شیء را آنچنانکه در ذات خود هست بنمایاند؛ و در صورتی نادرست است که شیء را بر خلاف آنچه واقعاً هست نشان بدهد؛ زیرا تصورات چیزی جز حکایات یا تواریخ ذهنی طبیعت نیستند. پس از آن این مفهوم مجازاً به اشیای بسی‌زبان انتقال داده شد: مثلاً ما طلا را درست یا نادرست می‌نامیم، چنانکه گویی ممکن است فراخوانده شود تا دربارهٔ خود به ما بگوید، که در آن چیزی هست یا نیست.

۴. درست لفظی متعالی نیست. بنابراین کسانی که حکم می‌کنند که درست لفظی استعلایی یا یکی از احوال موجود است آشکارا فریب خورده‌اند. زیرا اطلاق آن به اشیاء فقط به نحو ناشایست، یا به عبارت بهتر مجازاً، امکان می‌یابد.

۵. درستی و تصور درست چگونه از هم تفاوت می‌یابند؟ اگر شما برسید که درستی جدای از تصور درست چیست، باید این را هم برسید که سفیدی جدای از جسم سفید چیست، زیرا آنها به نحوی یکسان با هم ارتباط دارند.

ما قبلاً دربارهٔ علت درست و علت نادرست بحث کرده‌ایم. و بنابراین در اینجا چیزی برای گفتن باقی نمانده است. و حتی آنچه ما گفته‌ایم شایستهٔ آن

همه زحمت نبود، اگر نویسندگان دیگر خود را گرفتار اینگونه اموری اهمیت نمی‌کردند به گونه‌ای که نتوانند خود را از آن رها سازند، چنانکه گویی در جستجوی گره‌هایی هستند در بورایی.

۶. ویژگیهای درستی چیست؟ در اشیاء (چیزی به نام) یقین وجود ندارد. ویژگیهای درستی یا تصور درست عبارتند از: (۱) آن واضح و متمایز است، و (۲) برطرف کنندهٔ هر شکلی است یا، خلاصه، متیقن است. آنهایی که می‌کوشند یقین را در اشیاء بیابند همانگونه فریب خورده‌اند که وقتی درستی را در اشیاء جستجو می‌کنند، که ما با انجام چنین کاری متعلق تصور را مجازاً به جای خود تصور در نظر می‌گیریم. همچنین وقتی که امری را مشکوک می‌نامیم، باز همین عمل را انجام می‌دهیم، مگر اینکه در این مورد مقصود از عدم تیقن امکان خاص یا چیزی باشد که در ما موجب عدم تیقن یا شک می‌شود. دیگر نیازی نمی‌بینیم که در اینجا بیش از این درنگ کنیم، بنابراین بحث در خصوص واژهٔ سوم دنبال می‌شود و در عین حال توضیح داده می‌شود که مقصود از ضد آن چیست.

۷. نسبت خیر و شر به چیزی نسبی محض است. شیء به اعتبار ذاتش نه خیر است و نه شر، بلکه فقط نسبت به شیء دیگر که به آن، در به دست آوردن یا نیابردن چیزی که آن را دوست می‌دارد کمک می‌رساند خیر یا شر نام می‌گیرد. در نتیجه امکان دارد هر چیزی در زمانی واحد از دو حیث مختلف، هم خیر نامیده شود و هم شر. بنابراین، مثلاً، نصیحت آخیتوفیل<sup>۱</sup> به آیشالوم<sup>۲</sup> در کتاب مقدس خیر نام گرفته، با اینکه نسبت به داود که مرگش قصد شده بود

۱. باورقی B: در این نظر اسپینوزا کاملاً مستقل از دکارت است.

۲. Achtophel: (برادر حماقت) شخصی از اهالی حیون؛ دو تن به این اسم بودند. ولی یکی از دوستان محترم داود بود... (قاموس کتاب مقدس، ص ۳۲) (م).

بسیار شرف بود. <sup>۱</sup> در واقع امور کثیری هستند که خیرند. اما نه برای همه؛ بنابراین، نجات برای انسانها خیر است. ولی نسبت به چهارپایان و گیاهان نه خیر است و نه شرف. زیرا به آنها ربطی ندارد. البته خدا کاملاً خیر نامیده شده است، زیرا او به واسطه عنایت خود که هر موجودی را به وسیله آن حفظ می‌کند به همه سود می‌رساند و چیزی دوست داشتنی‌تر از این [حفظ وجود] نیست. اما چنانکه خوددیدی است شرف مطلق وجود ندارد.

۸. چرا برخی درباره خیر مابعدالطبیعی تأکید کرده‌اند؟<sup>۲</sup> کسانی که در خصوص خیر مابعدالطبیعی، که رهایی از نسبت است به تحقیق می‌پردازند، تحت یک پیشداوری نادرست خود را به زحمت می‌اندازند.<sup>۳</sup> زیرا تمایز عقلی را با تمایز واقعی یا تمایز حالتی خلط می‌کنند. آنها میان خود شیء و میلی<sup>۴</sup> که در آن برای حفظ موجودیتش وجود دارد فرق می‌گذارند. اگرچه نمی‌دانند که مقصودشان از این میل چیست. آنچه معمولاً انسانها را فریب می‌دهد این است که ذات شیء و میل آن به حفظ خود، اگرچه در فکر یا به عبارت درست‌تر، در لفظ با یکدیگر فرق دارند، ولی ذاتاً متمایز از هم نیستند.<sup>۵</sup>

۱. اسمونیل دوم، باب هفدهم، بند ۱ و ۱۴ ص ۵۰۳، ۵۰۴. و آخیوتوفل به ایشالوم گفت مرا اذن بده که دوازده هزار نفر را برگزیده، بر خیرم و شانگاه داود را تعاقب نمایم ... و پادشاه را به تنهایی خواهم کشت (بند ۱، ص ۵۰۴) زیرا خداوند مقدر فرموده که مشورت نیگوی اخیوتوفل را باطل گرداند (همان بند ۱۴، ص ۵۰۴) (م).

۲. چرا برخی معتقد به خیر مابعدالطبیعی هستند.

۳. به هر حال کسانی که مشتاقانه در جستجوی خیر مابعدالطبیعی هستند، که احتیاج به توصیف ندارد، بر اثر نوعی تعصب کاذب خود را به زحمت می‌اندازند.

۴. (tendency) conatus: میل و شوق و تلاش و کوشش.

۵. B: زیرا اگرچه شیء و تلاش آن برای حفظ وجودش، عقلاً، یا به عبارت بهتر لفظاً فرق دارد (که این اشخاص را به شدت فریب می‌دهد) ولی به هیچ طریقی واقعاً متمایز از هم نیستند.

۹. چگونه شیء و میل آن، که بدان وسیله می‌کوشد در وضع خود پایدار بماند، متمایز از هم هستند؟ برای اینکه این [مطلب] به وضوح فهمیده شود ما مثال بسیار ساده‌ای می‌آوریم. حرکت برای ادامه<sup>۱</sup> وضع خود نیرویی دارد؛ واضح است که این نیرو جز خود حرکت چیزی نیست؛ یعنی طبیعت حرکت بچنین است. زیرا اگر من بگویم در شیء الف جز مقدار معینی حرکت چیزی وجود ندارد، از این به وضوح بر می‌آید مادام که من به الف توجه می‌کنم باید همواره بگویم که این جسم متحرک است. اگر بعداً بگویم که این جسم به نفس خود نیروی حرکتش را از دست می‌دهد، بالفرض باید به آن چیز دیگری - سواً آنچه فرض کرده بودم - نسبت دهم که بدان واسطه آن [جسم] طبیعت خود را از دست می‌دهد. اما اگر این دلیل تا حدی مبهم به نظر می‌آید، بگذارید فرض کنیم که این میل به حرکت دادن خود، چیزی جز قوانین و طبیعت حرکت است، در این صورت از آنجا که شما فرض می‌کنید که این میل یک خیر مابعدالطبیعی است، این میل نیز بالفرض میل به حفظ موجودیت خود خواهد داشت، و این به نوبه خود دیگری، و همین طور تا بی‌نهایت، و من چیزی بیهوده‌تر از آن نمی‌دانم. اما دلیل اینکه آنها چرا میان میل شیء و خود شیء فرق می‌گذارند این است که آنها در خودشان برای حفظ خودشان میلی کشف می‌کنند و خیال می‌کنند که این [میل] باید در هر چیزی موجود باشد.

۱۰. آیا امکان دارد خدا پیش از آنکه اشیاء را خلق کند خیر نامیده شود؟ باز

سؤال شده است که آیا ممکن بود خدا پیش از آنکه اشیاء را خلق کند خیر نامیده شود؟ به نظر می‌آید که از تعریف ما بر می‌آید که خدا دارای اینچنین صفتی نبوده است، زیرا ما می‌گوییم که اگر شئی فقط در ذات خود اعتبار شود امکان ندارد که خیر یا شرف نامیده شود. اما عده کثیری این [مطلب] را بیهوده

خواهند یافت، ولی نه چه دلیل نمی‌توانم بگویم<sup>۱</sup>: زیرا ما به خدا صفات کثیری از این نوع نسبت می‌دهیم که پیش از خلقت موجودات به او تعلق نداشت مگر بالقوه، همچون خالق، داور، رحیم، و امثال آن.<sup>۲</sup> از این رو این قبیل مقالات نباید ما را معطل سازد.

۱۱. کمال چگونه نسبی و چگونه مطلق به کار رفته است؟ بعلاوه، درست همانطور که خیر و شر فقط نسبی هستند، کمال نیز اینچنین است، مگر وقتی که کمال را به جای ذات شیء به کار بریم؛ چنانکه ما قبلاً ذکر کردیم خداوند به بن معنی دارای کمال نامتناهی است - یعنی ذات یا اثبت نامتناهی.

من قصد ندارم به آنچه گفته‌ام چیزی بیفزایم؛ زیرا تصور می‌کنم هر امر بگری که مربوط به بخش عمومی مابعدالطبیعه است به طور کافی معلوم است، و شایسته نیست که بیش از این دنبال شود.

## بخش دوم

در این بخش مطالب مهمی دربارهٔ خدا و صفات او، و نفوس انسانی، که معمولاً در مابعدالطبیعه به معنای خاص پیش می‌آیند، به اختصار توضیح داده می‌شوند.<sup>۱</sup>

فصل اول

### سرمدیت خدا

۱. تقسیم جواهر. ما قبلاً نشان داده‌ایم که در طبیعت فقط جواهر و حالات آنها موجودند؛ بنابراین هیچ کس نباید از ما انتظار داشته باشد که چیزی دربارهٔ صور جوهری<sup>۲</sup> و اعراض واقعی<sup>۳</sup> بگوییم، زیرا این چیزها و نظایر آنها آشکارا باطلند. ما جواهر را به دو جنس اعلیٰ<sup>۴</sup> یعنی بعد و فکر تقسیم کردیم. پس از آن فکر را به فکر مخلوق، یعنی ذهن انسان، و غیرمخلوق، یعنی خدا تقسیم کردیم. وجود خدا را در فوق به حد کافی میرهن ساختیم، هم به صورت بعدی،

۱. پاورقی ۸: در ترجمه هلندی ۱۶۶۴ اضافه ذیل موجود است: در این فصل وجود خدا کاملاً متفاوت از آنچه انسانها معمولاً فهمیده‌اند توضیح داده شده است؛ زیرا آنها وجود خدا را با وجود خود خلط می‌کنند. به طوری که او را تا حدی شبیه انسان می‌انگارند، از او تصور درستی ندارند، یا از آن کلی غفلت دارند. در نتیجه وجود خدا را نه می‌توانند به صورت قلبی یعنی از تعریف درست با ذات او به اثبات برسانند و نه به صورت بعدی، یعنی از تصور او از این حیث که در ماست، و آنها نمی‌توانند وجود خدا را درک کنند. بنابراین ما در این فصل کوشش خواهیم کرد تا نشان دهیم که وجود خدا از وجود مخلوقات کاملاً متفاوت است. این اضافه در نسخه B (ص ۳۱۵) هم دیده می‌شود.

2. substantial forms

3. real accidents

4. summa genera

۱. B: ولی من نمی‌دانم چرا

۲. پاورقی B: دکارت در تأملات، تأمل سوم ص ۱۶۷ گفته است: تصویری که من از خدا دارم در آن هیچ چیزی قوه محض نیست بلکه همه چیز در او فعلیت دارد و او نامتناهی بالفعل است.

از تصویری که از او داریم، و هم به صورت قبلی، از ذات او که آن را علت وجودش اتخاذ کردیم. اما از آنجا که ما درباره برخی از صفات خدا خبلی کوتا‌تر از آنچه اهمیت موضوع طلب می‌کند سخن گفتیم، لذا اینجا تصمیم گرفتیم آنها را دوباره مورد بحث قرار دهیم، بیشتر به توضیح آنها پردازیم، و در عین حال سؤالات دیگر را باز کنیم.<sup>۱</sup>

۲. دیمومت به خدا نسبت داده نمی‌شود. برجسته‌ترین صفتی که پیش از بقیه باید مورد ملاحظه باشد سرمدیت خداوند<sup>۲</sup> است، که ما بدان وسیله به توضیح دیمومت او می‌پردازیم؛ یا به عبارت بهتر از آنجا که ما به خدا دیمومت نسبت نمی‌دهیم، می‌گوییم که او سرمدی است. زیرا چنانکه ما در بخش اول خاطر نشان ساختیم، دیمومت حالت وجود اشیاء است نه [حالت] ذوات آنها؛ اما از آنجا که وجود خدا مرتبط با ذات اوست<sup>۳</sup> نمی‌توانیم به خدا دیمومت نسبت دهیم. آنهایی که به خدا دیمومت نسبت می‌دهند میان وجود و ذاتش فرق می‌گذارند. در واقع<sup>۴</sup> کسانی هستند که می‌پرسند که «مگر خدا مدتها پیش از خلق آدم وجود نداشته است؟» و از آنجا که این به نظر آنها کاملاً واضح می‌نماید، لذا حکم می‌کنند که دیمومت به هیچ طریقی نباید از خدا سلب گردد. در واقع، این قبیل اشخاص مسأله مورد بحث را مسلم فرض می‌کنند، زیرا فرض آنها بر این است که ذات خدا متمایز از وجود اوست. چون می‌پرسند خدا که تا زمان آدم وجود داشته، از زمان خلقت آدم تا زمان حال، به

۱. B. و در عین حال مشکلات دیگر را حل کنیم

۲. در باور فی B، ص ۳۱۶ آمده است: آن صفت مهمی که بیش از سایر صفات قابل ملاحظه است سرمدیت خداوند است، که ما بدان وسیله وجود او را واضح می‌سازیم تا با وجود اشیاء مخلوق خلط نشود، زیرا به هیچ طریقی نمی‌توانیم وجود او را به وسیله دیمومت توضیح دهیم. چون دیمومت حالت وجود اشیاء است نه حالت ذات آنها (چنانکه در بخش ۱ نشان داده شد).

۳. B. وجود خدا از ذات اوست

۴. B. با وجود این ...

زمان وجودش [چیزی] افزوده نشده است. آنها بر این مبنا به خدا دیمومتی نسبت می‌دهند که با گذشت هر روزی افزون می‌شود، و فرض می‌کنند که او همچنان به واسطه خود خلقت می‌یابد. اگر آنها وجود خدا را از ذاتش متمایز می‌دانستند، دیمومت را به او نسبت نمی‌دادند، زیرا دیمومت به هیچ وجه ممکن نیست مربوط به ذات اشیاء باشد. مسلماً، هیچ کس هرگز نمی‌گوید که دیمومت ذات دایره یا مثلث از این حیث که یک حقیقت سرمدی است، اکنون طولانی‌تر از دیمومت زمان آدم است. بعلاوه، از آنجا که دیمومت بیشتر و کمتر ملحوظ می‌شود، چنانکه گویی از اجزائی ترکیب یافته است، به وضوح بر می‌آید که ممکن نیست به خدا دیمومت نسبت داده شود؛ زیرا از آنجا که وجود او سرمدی است - ممکن نیست که در آن قبل و بعدی باشد - بنابراین ما هرگز نمی‌توانیم به خدا دیمومت نسبت دهیم بدون اینکه در همان حال تصور راستینی را که از او داریم تباہ سازیم، زیرا با اسناد دیمومت به وجود خدا چیزی را که طبیعتاً نامتناهی است و هرگز ممکن نیست جز نامتناهی اندیشیده شود به اجزاء تقسیم می‌کنیم.

۳. چرا برخی از نویسندگان به خدا دیمومت نسبت داده‌اند؟ برخی از نویسندگان دچار این خطا شده‌اند: (۱) زیرا بدون توجه به خدا<sup>۱</sup> به تبیین سرمدیت پرداخته‌اند. چنانکه گویی امکان دارد سرمدیت بدون تأمل در ذات خدا فهمیده شود، یا چنانکه گویی آن چیزی است جز ذات خدا. این خطا از اینجا نشأت گرفته که ما عادتاً به واسطه نقص کلمات سرمدیت را حتی به اشیائی نسبت می‌دهیم که ذات آنها متمایز از وجودشان است، چنانکه وقتی می‌گوییم چنین بر نمی‌آید که جهان از سرمد وجود داشته است.<sup>۲</sup> همچنین سرمدیت را به ذوات اشیاء نسبت می‌دهیم وقتی که فکر می‌کنیم آنها

۱. B. زیرا بدون ملاحظه طبیعت خدا ...

۲. B. این مستلزم تناقض نیست که بگوییم جهان از ...



وجود ندارند، زیرا در این حال این ذوات را سرمدی می‌نامیم. (۲) زیرا آنها دیوموت را به اشیاء نسبت نمی‌دهند مگر از این حیث که حکم می‌کنند آنها موضوع تغییری مستمرند، و نه آنچنانکه ما عمل می‌کنیم، از این حیث که ذوات آنها متمایز از وجودشان است. (۳) بالاخره، برای اینکه آنها ذات خدا را دقیقاً مانند مخلوقات متمایز از وجودش می‌دانند، من می‌گویم این خطاها سبب انحراف آنها بوده است. زیرا اولین خطا، عامل عدم فهم ماهیت سرمدیت شده، و آنها آن را نوعی دیوموت ملاحظه کرده‌اند. دومین [خطا]، بدین جهت است که آنها نتوانستند میان دیوموت اشیای مخلوق و سرمدیت خدا فرق بگذارند. و بالاخره چنانکه گفته‌ایم، برای اینکه آنها به خدا نسبت دیوموت دادند؛ زیرا اگرچه دیوموت فقط حالتی از وجود است، آنها وجود خدا را از ذاتش جدا می‌سازند.

۴. سرمدیت چیست؟ برای فهم بهتر سرمدیت و اینکه چگونه ممکن نیست بدون ذات الهی تصور شود، باید آنچه را که قبلاً گفته‌ایم دوباره مورد توجه قرار دهیم، یعنی که مخلوقات، با هر چیزی که سواي خداست، همواره فقط به واسطه نیرو<sup>۱</sup> یا ذات خدا وجود می‌یابند؛ نه به واسطه نیروی خودشان. در نتیجه علت وجود آینده اشیاء وجود فعلی آنها نیست، بلکه فقط تغییرناپذیری خداوند است، و بدین جهت باید بگویم هر گاه خدا چیزی را آفرید، بعدها وجود آن را حفظ خواهد کرد، یعنی همان عمل آفرینش را ادامه می‌دهد. از اینجا نتیجه می‌گیریم: (۱) شیء مخلوق وجود را [از دیگری] بهره می‌گیرد، زیرا وجود مندرج در ذاتش نیست، در صورتی که ممکن نیست گفته شود که خداوند وجود را از دیگری بهره می‌گیرد، زیرا وجود خدا خود خداست، و بنابراین ذات اوست، در نتیجه اشیای مخلوق از دیوموت بهره‌مندند، اما خدا نه؛ (۲) تمام مخلوقات، در حالی که از دیوموت و وجود

حاضر خود بهره‌مندند، کاملاً عاری از<sup>۱</sup> وجود آینده خود می‌باشند، زیرا واضح است که وجود آینده باید پیوسته بدانها داده شود؛ اما درباره ذات آنها بن سخن ممکن نیست گفته شود. به هر حال نمی‌توانیم به خدا وجودی آتی<sup>۲</sup> بست دهیم، زیرا وجود او مندرج در ذاتش است؛ زیرا همان وجودی که او بعداً خواهد داشت باید اکنون بالفعل به او نسبت داده شود؛ یا به عبارت صحیح‌تر، دقیقاً همانطور که عقل نامتناهی بالفعل به خدا تعلق دارد، وجود نامتناهی بالفعل [هم] متعلق به اوست. این وجود نامتناهی را من سرمدیت می‌نامم، و آن باید فقط به خدا نسبت داده شود و نه به هیچ آفریده‌ای، حتی اگر دیوموت آن در گذشته یا آینده نامحدود باشد. آنچه گفته شد درباره سرمدیت است، از ضرورت خدا چیزی نمی‌گویم، نیازی نیست، زیرا ما وجودش را از ذاتش مبرهن ساخته‌ایم. و بنابراین سخن خود را درباره وحدت ادامه می‌دهیم.

## وحدت خدا

ما اغلب در بیهودگی ادله‌ای که برخی از نویسندگان برای اثبات وحدت خدا به کار برده‌اند تعجب کرده‌ایم. مثلاً اینگونه دلایلها: اگر یک خدا بتواند عالمی را خلق کند خدایان دیگر زاید خواهند بود؛ و اگر همه اشیاء برای رسیدن به غایبی واحد با یکدیگر همکاری می‌کنند، باید به واسطه‌ی صانعی واحد پدید آمده باشند - و دلایل‌های مشابهی که از نسبتها یا تسمیه‌های خارجی گرفته شده‌اند. بنابراین، ما با کنار گذاشتن این دلایلها تا آنجا که می‌توانیم برهان خود را به وضوح و اختصار به صورت ذیل عرضه می‌داریم.

۱. خدا واحد است. ما در میان صفات خدا عالی‌ترین درجه ممکن فهم را به شمار آورده‌ایم، و بعلاوه گفته‌ایم که او تمام کمال خود را از خود دارد و نه از دیگری. اگر شما اکنون بگویید که خدایان، یا موجودات متعددی که از حدّ اعلاّی کمال برخوردارند وجود دارند، تمام آنها باید بالضروره در حدّ اعلاّی عقل باشند. در این صورت کافی نخواهد بود که هر یک فقط خود را فهم کند؛ زیرا واضح است، از آنجا که هر یک باید هر چیزی را فهم کند، او باید هم خود را فهم کند و هم دیگران را؛ در نتیجه کمال فهم<sup>۱</sup> هر یک تا اندازه‌ای مربوط به خود او خواهد بود و تا اندازه‌ای مربوط به دیگری. بنابراین، هیچ یک از آنها نمی‌تواند موجودی در عالی‌ترین مرتبه کمال باشد؛ یعنی چنانکه ما هم اکنون خاطر نشان ساختیم، موجودی که تمام کمال خود را از خود دارد و نه از

۱. B: عقل

دیگری. اما ما قبلاً می‌رهن کرده‌ایم که خدا موجودی است مطلقاً کامل و اینکه او وجود دارد. در این صورت اکنون می‌توانیم نتیجه بگیریم که او واحد است؛ زیرا اگر خدایان متعددی وجود داشته باشند لازم می‌آید که کاملترین موجود ناقص باشد که باطل است. تا اینجا درباره‌ی وحدت خداست.<sup>۱</sup>

۱. در ترجمه هندی ۱۶۶۴ اضافه ذیل موجود است: گرچه این برهان می‌تواند ما را درباره وحدت خدا قانع کند نمی‌تواند آن را توضیح دهد. بنابراین، من خواننده را اندرز می‌دهم که ما باید وحدت خدا را از صیغت وجودش استنتاج کنیم - وجودی که متمایز از دانش نیست و از ذات او بالضروره بیرون می‌آید (A: باورقی ص ۱۳۱ B: ص ۳۱۹).

## واسع بودن خدا

۱. خدا به چه معنی نامتناهی خوانده شده است، و به چه معنی واسع؟ ما قبلاً نشان داده‌ایم که نمی‌توان به موجودی متناهی و ناقص، یا انباز در عدم<sup>۲</sup> اندیشید، مگر اینکه نخست ذهن خود را متوجه موجودی کامل و نامتناهی، یعنی خدا بکنیم. بنابراین، فقط خدا باید نامتناهی مطلق نامیده شود، از این حیث که ما درمی‌یابیم که او واقعاً متقوم از کمال نامتناهی است. اما ممکن است که او واسع و بیحد نیز نامیده شود، از این حیث که ما ملاحظه می‌کنیم که موجودی نیست که به وسیله آن، کمال خدا محدود گردد. از اینجا نتیجه می‌شود که عدم تناهی خدا، به رغم شکل لفظی، امری کاملاً مثبت است، زیرا ما او را از این حیث که اذهان خود را متوجه ذات یا کمال اغلاش می‌کنیم نامتناهی می‌نامیم. اما واسع بودن فقط به طور نسبی به خدا نسبت داده شده است؛ زیرا آن به خدا از این حیث که موجود مطلقاً کامل است مربوط نیست، بلکه از این حیث که او علت نخستین ملحوظ شده است، که اگرچه ممکن نیست کاملاً کامل خوانده شود مگر نسبت به علل ثانوی، با وجود این بی‌حد خواهد بود. زیرا موجودی کاملتر از علت نخستین نیست، و به همین دلیل ممکن نیست موجودی لحاظ شود که علت نخستین به واسطه آن محدود یا سنجیده شود (ر.ک. اصل متعارف نهم بخش ۱).

۱. A و B : immensity : C. greatness. اولی با واسع بودن و دومی با عظمت مناسب است.

۲. B: یعنی انباز در عدم ....

۲. معنی متداول واسع بودن خدا. وقتی که برخی از نویسندگان از واسع بودن خدا سخن می‌گویند، أحياناً به نظر می‌آید که آنها صفت کمیت به خدا نسبت می‌دهند.<sup>۱</sup> زیرا آنها از این صفت می‌خواهند نتیجه بگیرند که خدا بالفرضوره باید در همه جا حاضر باشد، چنانکه گویی قصد دارند بگویند که: اگر خدا در مکان خاصی نباشد، کمیتش محدود خواهد بود. این تا حدی روشتر از دلیلی دیگر به نظر می‌آید که آنها برای نشان دادن اینکه خدا نامتناهی یا واسع است (زیرا آنها این دو واژه را با هم خلط می‌کنند)، و همچنین برای نشان دادن اینکه او هر جایی هست به کار می‌گیرند. آنها می‌گویند اگر خدا فعل محض است، که یقیناً هم هست، باید بالفرضوره در هر جایی باشد و نامتناهی باشد؛ زیرا اگر او در هر جایی نباشد، در این صورت، یا نتوانسته در هر جایی که خواسته باشد، یا بالفرضوره (به این توجه کنید) باید حرکت کرده باشد. بنابراین، واضح است که آنها واسع بودن را از این حیث به خدا نسبت می‌دهند که او را دارای کمیت اعتبار می‌کنند، زیرا برای اینکه واسع بودن را به خدا نسبت دهند، دلایل‌هایشان را از خواص بعد اتخاذ می‌کنند، و بیهوده‌تر از این چیزی نیست.

۳. دلیل اینکه خدا در هر جایی هست. اگر اکنون شما بپرسید که ما بر چه مبایی ثابت خواهیم کرد که خدا در هر جایی هست، پاسخ خواهیم داد که این مسأله قبلاً، وقتی که در فوق نشان دادیم که ممکن نیست چیزی حتی برای یک لحظه وجود یابد مگر اینکه پیوسته به واسطه خدا از نو آفریده شود، به حد کفایت و بیشتر از حد کفایت مبرهن شد.

۴. همه جا حضور داشتن خدا ممکن نیست تبیین گردد. ما برای اینکه

۱. B: حتی

همه جا حضور داشتن خدا را در یک زمان یا حضور او را در هر چیزی<sup>۱</sup> بفهمیم. ضرورت دارد که کنه طبیعت اراده الهی، که اشیاء را به واسطه آن آفریده و آنها را پیوسته از نو می آفریند فهمیده شود؛ اما از آنجا که این فراتر از استعداد انسانی است. لذا تبیین اینکه خدا چگونه در هر جایی هست ناممکن است.

۵. برخی می گویند واسع بودن خداوند از سه حیث است. اما سخنان نادرست است. برخی معتقدند که واسع بودن خداوند از سه حیث است، یعنی واسع بودن ذات او، قدرت او، و حضور او؛ اما سخنان نادرست است. زیرا آنها ظاهراً میان ذات خدا و قدرت او فرق می گذارند.

۶. قدرت خداوند متمایز از ذات او نیست. دیگران همین امر را واضحتر از این می گویند. وقتی که تصدیق می کنند خداوند هر جایی هست، اما به واسطه قدرت خود، نه به واسطه ذات خود، چنانکه گویی ممکن است قدرت خدا متمایز از تمام صفات یا ذات بی نهایت او باشد. در حالی که در واقع ممکن نیست آن چیز دیگری بوده باشد. زیرا اگر قدرت او چیز دیگری باشد، یا مخلوق خواهد بود، یا عرض که ذات الهی بدون آن قابل تصور است. اما هر دو نظر باطل است. چون اگر مخلوق باشد، در حفظ وجودش نیازمند قدرت خدا خواهد بود. و این مستلزم تسلسل است؛ و اگر عرض باشد، برخلاف آنچه ما در فوق مبرهن ساختیم خدا موجودی کاملاً بسیط نخواهد بود.

۱. در باور قی ۸، ص ۱۳۲ و ۸، ص ۳۲۰ چنین آمده است: باید توجه داشت وقتی که مردم عادی می گویند که خدا در هر جایی هست، او را همچون تماشاگری در نمایشخانه ای می شناسانند. چنانکه ما در پایان این بخش خواهیم گفت از این سخن آشکارا بر می آید که مردم طبیعت الهی را با طبیعت انسانی کاملاً خلط می کنند.

۲. نامه دکارت به مورر، ۵ آوریل ۱۶۴۹، ص ۳۷۳. اکویناس در *Summa Theologica* می نویسد خدا به واسطه قدرت خود در هر چیزی هست (همان، بخش ۱، سؤال هشتم، ص ۳۷).

۷. همه جا حضور داشتن خداوند متمایز از ذات او نیست. بالاخره، به نظر می آید که مقصود آنها از واسع بودن حضور او چیزی سوای ذات خدا باشد. که اشیاء به واسطه آن خلق شده و پیوسته حفظ می شوند. این خطای بزرگی است که آنها به واسطه خلط فاهمه خدا با فاهمه انسان، و غالباً با مقایسه قدرت او با قدرت پادشاه دچار آن شده اند.

## تغییرناپذیری خدا

۱. معنای تغییر و استحاله. مقصود ما از تغییر در اینجا هرگونه تحولی است که امکان دارد در موضوعی وجود یابد در حالی که ذات موضوع همچنانکه بود باقی بماند. اگرچه این واژه معمولاً در معنایی وسیعتر به کار رفته تا به فساد اشیاء دلالت کند - نه در واقع فساد مطلق، بلکه فسادی که همزمان مستلزم کون چیزی است که به دنبال آن فساد می آید، چنانکه ما می‌گوییم که چمن به خاک، یا انسانها به چهارپایان تغییر می‌یابند. به طور قطع، فیلسوفان برای رساندن این [معنی] اصطلاح دیگری نیز به کار می‌برند، یعنی استحاله. ولی ما در اینجا از تغییری سخن می‌گوییم که در آن، موضوع استحاله نمی‌یابد، مثلاً وقتی که می‌گوییم پتو، رنگ، عادات خود و امثال آن را تغییر داد.

۲. استحاله در خدا مورد ندارد. ما اکنون باید ببینیم که اینگونه تغییرات در خدا مورد دارد؛ زیرا احتیاجی نیست که از استحاله سخن به میان آید، چون ما نشان داده‌ایم که خدا بالضرورة موجود است، یعنی که ممکن نیست خدا از بودن باز ماند، و امکان ندارد که به خدای دیگری استحاله یابد؛ زیرا در این صورت از بودن باز خواهد ماند، و در عین حال وجود خدایان متعدد امکان خواهد یافت، اما ما نشان داده‌ایم که هر یک از این گمانها باطلند.

۳. علل تغییرات. برای فهم واضحتر اموری که در اینجا برای گفتن باقی می‌ماند، باید در نظر داشته باشیم که هر تغییری، یا از علل خارجی نشأت

می‌گیرد، چه موضوع آن را بخواهد یا نخواهد، یا از علنی داخلی، و به انتخاب خود موضوع. مثلاً، انسانی سیاه می‌شود، بیمار می‌گردد، رشد می‌کند، و مثال آن، که به واسطه علت‌های خارجی پدید می‌آیند، که أحياناً برخلاف خواست شخص و گاهی هم بر وفق خواهش او هستند؛ اما اینکه او اراده می‌کند، قدم می‌زند، خشمش را آشکار می‌سازد، و نظایر آن از علت‌های داخلی نشأت می‌یابند.

۴. خدا به واسطه دیگری تغییر نمی‌یابد. تغییرات نوع اول، که از علل خارجی پدید می‌آیند، در خدا مورد ندارد، زیرا او علت یگانه همه اشیاء است و به واسطه هیچ کس متأثر نمی‌شود. به اضافه اینکه هیچ مخلوقی در ذات خود هیچ قدرتی برای بودن ندارد، و در نتیجه تا چه رسد به قدرت انجام فعلی در خارج از خود یا در علت خود، و حتی اگر در کتاب مقدس غالباً پیدا می‌شود که خدا به علت گناهان انسانها خشمگین، پانده‌هگین، و امثال آن می‌شود، در این موارد معلول به جای علت گرفته شده، درست مانند اینکه می‌گوییم خورشید در تابستان قوی‌تر یا بالاتر از زمستان است، یا اینکه آن نه وضع خود را تغییر داده و نه چیزی بر قدرتش افزوده است. اینگونه امور که غالباً در کتاب مقدس تعلیم داده شده در کتاب اشعیا دیده می‌شود، زیرا وقتی که او انسانها را سرزنش می‌کند، می‌گوید: «اما خطاهای شما شما را از خدایان جدا کرده است.»<sup>۱</sup>

۵. خدا به واسطه خودش هم تغییر نمی‌یابد. و بنابراین ما پرسش خود را ادامه می‌دهیم که آیا امکان دارد در خدا تغییری به واسطه خود پدید آید یا نه.

۱. B: مثلاً، انسان سیاه می‌شود، بیمار می‌شود، رشد می‌کند و امثال آن که همه از علت‌های خارجی نشأت می‌یابند، دوتای اولی بر خلاف اراده نفس و آخری طبق اراده اوست.  
۲. لیکن خطاهای شما در میان شما و خدای شما حایل شده است (ر.ک. به عهد عتیق، کتاب اشعیا، سوره ۱، باب پنجم، آیه ۲، ص ۸۸۱).

مانعی توانیم این را در خدا رو بداریم، برعکس آن را کاملاً انکار می‌کنیم، زیرا هر گونه تغییر ارادی برای این است که موضوع، خود را در وضع بهتری قرار دهد و این در موجودی که در نهایت کمال است مورد ندارد. همچنین اینگونه تغییر صرفاً برای اجتناب از شرّی یا اکتساب خیری که موجود نیست فراهم می‌آید که در مورد خدا، هیچ یک از این دو امکان ندارد. بنابراین نتیجه می‌گیریم که خدا موجودی نامتغیّر است.<sup>۱</sup>

توجه کنید که من اینجا اقسام متداول تغییر را عمداً حذف کرده‌ام، اگرچه آنها را ضمناً گنجانده‌ام؛ زیرا به سلب تک‌تک انواع تغییر از خدا نیازی نیست، چون در قضیه ۱۶ بخش اول میرهن ساختیم که خدا غیرجسمانی است، در حالی که این تقسیمات متداول فقط شامل تغییرات ماده است.

۱. باورقی ۸، ص ۱۳۵: در ترجمه هلندی سال ۱۶۶۴ اضافه ذیل موجود است: اگر انسان طبیعت اراده خدا و حکم او را ملاحظه کند این مطلب را روشنتر در خواهد یافت. در واقع چنانکه ذیلاً نشان داده خواهد شد، اراده خدا که بدان وسیله اشیاء را آفریده از فهم «understanding» (ترجمه B: عقل، intellect) او که بدان وسیله آنها را می‌داند متمایز نیست. گفتن اینکه خدا می‌داند که مجموع زوایای مثلث دو قائمه است کاملاً برابر است با قول به اینکه خدا خواسته یا مقدر فرموده که مجموع سه زاویه مثلث باید برابر با دو قائمه باشد؛ در نتیجه برای ما ناممکن است تصور کنیم که خدا می‌تواند احکام خود را تغییر دهد، همچنانکه امکان ندارد فکر کنیم که سه زاویه مثلث برابر دو قائمه نیست. بعلاوه این امر که ممکن نیست در خدا تغییری روی دهد امکان دارد به طرق دیگر میرهن گردد. اما از آنجا که به اطاعت می‌انجامد در اینجا از آن صرف‌نظر می‌کنیم.

۲. B: به نحوی

## فصل پنجم

### بساطت خدا

۱. تمایز سه گانه اشیاء: واقعی<sup>۱</sup>، حالتی<sup>۲</sup>، و تمایز در عقل<sup>۳</sup>. اجازه دهید به بحث بساطت خدا بپردازیم. برای اینکه این صفت خدا بدرستی فهمیده شود، انسان باید اموری را به خاطر آورد که دکارت در اصول چهارم و هشتم و نهم و دهم بخش ۱ اصول فلسفه مورد بحث قرار داده است، یعنی، در طبیعت جز جوهر و حالات<sup>۴</sup> آنها چیزی نیست. از این اصل، در اصول شصتم، شصت و یکم و شصت و دوم تمایزات سه گانه اشیاء - واقعی، حالتی و تمایز در عقل - استنتاج شده است. تمایزی واقعی نامیده شده که به وسیله آن دو جوهر، اعم از اینکه صفت همانند داشته باشند، یا ناهمانند، از یکدیگر تمایز یافته‌اند: مثلاً، فکر و بعد، یا اجزای ماده. و این [تمایز] از این واقعیت دانسته شده که هر یک از این دو جوهر امکان دارد بدون کمک دیگری به فکر آید، و در نتیجه می‌تواند بدون آن وجود یابد. تمایز حالتی دو گونه نشان داده شده است: تمایزی که میان حالت جوهر و خود جوهر وجود دارد، و تمایزی که میان دو حالت جوهر واحد و فارد موجود است. تمایز اخیر را از این واقعیت می‌دانیم که اگرچه ممکن است هر حالتی بدون کمک دیگری به اندیشه در آید، ولی با وجود این امکان ندارد هیچ یک بدون کمک جوهری که اینها حالات آن هستند اندیشیده شوند. تمایز اولی از این واقعیت دانسته شده که اگرچه ممکن

1 simplicity      2. real      3. modal      4. distinction in reason  
5. A, B modes

است جوهر بدون حالش اندیشیده شود؛ اما حالت ممکن نیست بدون جوهرش به اندیشه در آید. بالاخره، تمایز در عقل، آن است که میان جوهر و صفت آن واقع می‌شود، چنانکه وقتی دیمومت از بعد تمیز داده می‌شود. و این تمایز از این واقعیت دانسته شده که ممکن نیست نوع خاصی از جوهر بدون صفت خاصش فهمیده شود.<sup>۱</sup>

۲. خدا موجودی کاملاً بسیط است. اکنون باید نشان داده شود که خدا موجودی مرکب نیست؛ از این می‌توانیم نتیجه بگیریم که او موجودی کاملاً بسیط است، و ما این را به سهولت انجام خواهیم داد. زیرا از آنجا که خودبدیهی است که اجزای ترکیب کننده یک شیء دست‌کم طبیعاً به شیء مرکب تقدم دارند، بالضروره آن جوهری که از پیوستگی و اتحاد آنها خدا ترکیب می‌شود طبیعاً به خود خدا تقدم خواهند داشت، و هر یک بذاته، بدون اینکه به خدا نسبت داده شود قابل تصور خواهد بود. باز از آنجا که این جوهر ضروری باید در واقع جدای از یکدیگر باشند، بالضروره هر یک می‌تواند به ذات خود و بدون کمک دیگران وجود یابد. بنابراین، چنانکه هم اکنون گفته‌ایم، به تعداد جوهری که فرضاً خدا از آن ترکیب یافته خدایان متعدد امکان می‌یابد. زیرا هر موجودی که می‌تواند به واسطه خودش وجود یابد، از ذات خودش وجود خواهد یافت؛ در نتیجه، آن قدرت را خواهد داشت که تمام کمالاتی را که ما نشان داده‌ایم که در خدا هست به خود بدهد، چنانکه ما قبلاً در قضیه هفتم بخش ۱، جایی که وجود خدا را مبرهن ساختیم به طور مفصل توضیح دادیم.

۱. در B ص ۳۲۳، اضافه ذیل موجود است: ترکیب از کجا نشأت می‌گیرد، و چند نوع است؟ تمام ترکیبات از این سه پیدا می‌شوند. نوع اول ترکیب از دو جوهر با بیشتر، که صفات همانند دارند (مثلاً، هر ترکیبی که از دو جسم یا بیشتر پدیدار می‌گردد) یا صفات مختلف دارند (مثلاً انسان). نوع دوم از وحدت حالات مختلف پیدا می‌شود، بالاخره سومی واقع نمی‌شود، بلکه فقط عقلاً به گونه‌ای تصور می‌شود که گویی اتفاق افتاده است، تا مگر آن شیء به سهولت به فهم آید. هر چیزی که به دو نحو نخستین ترکیب نیافته باید بسیط نام گیرد.

اما از آنجا که ممکن نیست چیزی بهبوده‌تر از این باشد، ما نتیجه می‌گیریم که خدا از پیوستگی و اتحاد جوهر ساخته نشده است.<sup>۱</sup> همچنین، اینکه در خدا ترکیبی از حالات مختلف نیست به طور کافی از این امر واضح است که در خدا حالتی نیست، زیرا حالات از تغییر جوهر نشأت می‌یابند (ر.ک. اصول فلسفه، بخش ۱، اصل پنجاه و ششم).<sup>۲</sup> بالاخره، اگر کسی بخواهد نوعی دیگر از ترکیب نجمل کند که از ذات اشیاء و وجود آنها صورت گرفته است، ما با وی مخالفت نخواهیم کرد. اما بگذارید او به خاطر بیاورد<sup>۳</sup> که ما قبلاً مبرهن ساخته‌ایم که ذات و وجود در خدا متمایز نیستند.

۳. صفات خدا فقط در عقل متمایزند. اکنون ما می‌توانیم به وضوح نتیجه بگیریم که تمام تمایزاتی را که ما در میان صفات خدا قائل می‌شویم فقط تمایزات عقلی هستند، و اینکه این صفات در واقع متمایز از یکدیگر نیستند. از تمایزات عقلی باید آنگونه تمایزات فهمیده شود که من اکنون درباره آن سخن گفته‌ام، یعنی، تمایزاتی که از این واقعیت دانسته شده که ممکن نیست نوع خاصی از جوهر بدون صفت ویژه‌اش وجود یابد. ما از این نتیجه می‌گیریم که خدا موجودی کاملاً بسیط است. از آنجا که ما به تمایزات مغشوش که ساخته‌مشائیان<sup>۴</sup> است علاقه نداریم، با [بحث در] حیات خداوند پیش می‌رویم.

۱. این مطلب یادآوری برهان قضیه دوازدهم بخش ۱ اخلاق است (ر.ک. به ترجمه اخلاق، ص ۲۷) (م.).

در پاورقی B آمده است: حای بحث است که اسپوزا اینجا از خودش سخن می‌گوید یا از سوی دکارت.

۲. دکارت اصطلاح حالت یا کیفیت را در خصوص خدا به کار نمی‌گیرد، زیرا آنها حکایت از نوعی تغییر می‌کنند، بلکه فقط اصطلاح صفت را بر او اطلاق می‌کند و حتی می‌گوید: در مورد مخلوقات هم آنچه را که هرگز تغییر نمی‌کند مانند هستی و دیرید نمی‌توان کیفیت یا حالت نامید بلکه لازم است صفات نامیده شوند (ر.ک. اصول، بخش ۱، اصل پنجاه و ششم؛ ص ۲۴۱-۲۴۲) (م.).

۳. B: او باید به خاطر بیاورد

۴. Peripatetics

## حیات خدا

۱. مقصود فیلسوفان از حیات معمولاً چیست؟ برای اینکه این صفت، یعنی حیات بدرستی فهمیده شود، ما باید به طور کلی توضیح دهیم که مقصود از حیات در هر چیزی چیست. اولاً عقیده مشائیان را مورد بررسی قرار می‌دهیم. مقصود آنها از حیات «بقای نفس مغذی همراه با حرارت است»<sup>۱</sup>. از آنجا که آنها سه (قسم) نفس تخیل کرده‌اند - نباتی، حسی، و عقلانی - که آنها را فقط به نباتات، حیوانات، و انسانها نسبت می‌دهند، چنانکه خود اعتراف می‌کنند نتیجه این می‌شود که موجودات دیگر حیات ندارند. اما در عین حال جرأت نمی‌کنند بگویند که نفوس و خدا فاقد حیاتند، شاید از ترس اینکه مبادا به سخنی ناشایست کشیده شوند.<sup>۲</sup> یعنی که اگر آنها فاقد حیات باشند، مرده‌اند. بدین جهت است که ارسطو در مابعدالطبیعه، کتاب یازدهم، فصل هفتم برای حیات تعریفی دیگر می‌آورد که فقط مخصوص نفوس است: حیات فعلیت نکر<sup>۳</sup> است، و او به همین معنی حیات را به خدا بعنوان موجودی که می‌فهمد و حل محض است نسبت می‌دهد. اما ما برای رد این عقاید رنج زیادی نخواهیم رد (یعنی آنها را به آسانی رد خواهیم کرد)، زیرا چنانکه قبلاً مبرهن ساخته‌ایم، این سه قسم نفس که آنها را به نباتات، حیوانات، انسانها نسبت می‌دهند چیزی جز مجعولات نیستند، که ما نشان داده‌ایم که

۱. ارسطو = رساله نفس ۲۵۳، ۲۷۴، ۸.

۲. دچار تناقض شوند. ۳. فعلیت عقل است.

در ماده جز ساختارها و کارهای مکانیکی چیزی وجود ندارد. اما در خصوص خدا من نمی‌دانم که چرا ارسطو باید به جای عمل اراده، یا قوه‌ای دیگر، آن را عمل فکر<sup>۱</sup> بنامد. ولی از آنجا که من<sup>۲</sup> برای این (پرسش)، پاسخی توقع ندارم، چنانکه وعده دادم به تبیین [ماهیت] حیات می‌پردازم.

۲. به چه نوع اشیائی می‌توان حیات نسبت داد؟ اگرچه این کلمه، اغلب مجازاً توسعه داده شده تا به عادات<sup>۳</sup> شخص معینی دلالت کند، مافقط چیزی را توضیح خواهیم داد که مقصود فیلسوفان است. اما باید خاطر نشان شود که اگر حیات به اجسام نیز باید نسبت داده شود، هیچ چیزی فاقد حیات نخواهد بود؛ ولی اگر آن باید فقط به اشیائی نسبت داده شود که در آنها نفسی یا بدنی اتحاد یافته است، در این صورت باید فقط به انسانها، یا شاید هم به حیوانات نسبت داده شود، اما نه به نفوس و نه به خدا. ولی از آنجا که کلمه حیات معمولاً در معنای نسبتاً وسیعی به کار رفته، بدون شک باید به اجسامی نسبت داده شود که با نفوسی اتحاد نیافته‌اند، و به نفوسی که جدا شده از ابدانند.

۳. حیات چیست و حیات در خدا چیست؟ بنابراین، مقصود ما از حیات نیرویی است که اشیاء به واسطه آن در موجودیتشان پایدار می‌مانند. از آنجا که این نیرو متمایز از خود اشیاء است،<sup>۴</sup> می‌توانیم بدرستی بگوییم که اشیاء حیات دارند. اما نیرویی که خدا به واسطه آن در موجودیت خود پایدار می‌ماند، چیزی جز ذات او نیست. بنابراین، آنانکه خدا را حیات می‌خوانند سخنی بسیار درست می‌گویند. برخی از متألهان<sup>۵</sup> (چنین) می‌فهمند که

۱. B: عقل. ۲. من از او .... ۳. B: رفتار.

۴. میان این مطلب که طق آن نیرویی که اشیاء به وسیله آن در موجودیتشان پایدار می‌مانند، متمایز از خود اشیاء است، متناقض با قضیه هفتم بخش ۳ حلاق است. که می‌گوید «کوشش شیء در پایدار ماندن در هستی خود چیزی نیست مگر ذات بالفعل آن شیء». (ترجمه حلاق، ص ۱۵۲). مگر اینکه مقصود از تمایز در اینجا تمایز ذهنی باشد (م).

۵. theologians



به همین جهت است، یعنی که خدا حیات است و متمایز از حیات نیست، که جهودان در حال سوگند خوردن بپوه حق را مخاطب قرار می‌دهند و نه حیات بپوه را، در حالی که یوسف وقتی که به حیات فرعون سوگند خورد حیات او را مورد خطاب قرار داد.<sup>۱</sup>

## نصل هفتم

### فهم خدا<sup>۱</sup>

۱. خدا همه‌دان است. ما پیش از این، همه‌دانی<sup>۲</sup> را که آشکارا تعلق به خدا دارد در میان صفات او قرار دادیم. زیرا علم مستلزم کمال است. و از آنجا که خدا موجودی کاملاً کامل است فاقد هیچ کمالی نیست. در نتیجه علم در بالاترین مرتبه‌اش که متقصدین یا مستلزم هیچ جهلی یا نغدانی نیست باید به خدا نسبت داده شود. و گرنه در آن صفت، و در خدا نقضی موجود خواهد بود. از اینجا بر می‌آید که فهم<sup>۳</sup> خدا بالقوه نیست.

#### B. ۱. عقل خدا

در پاورقی A آمده است: آنچه ذیلاًست می‌شود در ترجمه هلندی ۱۶۶۴ به عنوان فقره اول این فصل مندرج است:

در سه فصل ذیل ما درباره فهم، اراده و قدرت خدا سخن خواهیم گفت و قادر خواهیم بود تا وضوح کامل از آنها استنتاج کنیم که دوات اشیاء و ضرورت وجودشان، که با عقلی پدیدار می‌گردند، چیزی جز اراده یا حکم خدا نیستند. به همین جهت است. وقتی که ما اشیاء را به وضوح و تعابیر تصور می‌کنیم، اراده خداوند برای ما با وضوح بیشتری ظاهر می‌شود. در واقع حده آور است چنانکه انسان غالباً می‌پسند، که فیلسوفان هر وقتی که عقنثا را نمی‌دانند کوشش می‌کنند به اراده خدا پناهنده شوند. زیرا آنها می‌گویند چیزهایی که عقنثا پنهان برای ما ناشناخته است، کاملاً به واسطه اراده خیر و حکم مطلق او پدید آمده‌اند. فلسفه متعارف برای عیبت و فساد الهی دلیلی بهتر از این بیافت که مستنی بر غفلت از عقنثاست. واضح است که فلسفه متعارف مطلقاً غافل از طبیعت الهی است و به او اراده‌ای مانند اراده انسان نسبت می‌دهد. که در ما متمایز از فاهمه تصور شده است. به عقیده من مسای این حرافه خطاهای متعدد است.

2 omniscience

3 B: عقل

۱. اشاره به سخن حضرت یوسف (ع) است که خطاب به برادرانش گفت «به حیات فرعون از اینجا بیرون نخواهید رفت جز اینکه ...» (عهد عتیق، سفر تکوین، باب جهل و دوم بند ۱۵ و ۱۶، ص ۶۶ م).

و از راه استدلال منطقی به نتایج نمی‌رسد.<sup>۱</sup>

۲. متعلق علم خدا چیزی خارج از او نیست. بعلاوه از کمال خدا بر می‌آید که تصورات او مانند تصورات ما به واسطه اشیا خارجی تعیین نیافته‌اند.<sup>۲</sup> بلکه برعکس، فهم او موجب تعیین اشیا است که به واسطه او در خارج از او آفریده شده‌اند.<sup>۳</sup> و گر نه اینگونه اشیا طبیعت و ذات خود را از خودشان خواهند داشت، و دست‌کم طبیعتاً مقدّم بر عقل الهی خواهند بود؛ و این باطل است. از آنجا که این [مطلب] با دقت کافی ملاحظه نشده، مردم دچار اشتباهات بزرگی شده‌اند. برخی اظهار داشته‌اند که ماده به ذات خود جدای از خدا وجود دارد و در سرمدیت با هم برابرند، و طبق نظر بعضی، خدا در فهم خود به این ماده فقط نظم بخشیده است. در حالی که طبق نظر دیگران، او صوری هم بر آن منطبق ساخته است. با این حال، عده‌ای دیگر اظهار کرده‌اند که اشیا طبیعتاً یا واجند، یا محال، یا ممکن به امکان خاص، و نتیجه اینکه خدا آنها را ممکن می‌داند [ولی] از اینکه وجود می‌یابند یا نه کاملاً غفلت دارد. پس از آن عده‌ای گفته‌اند که خداوند اشیا را از طریق اوضاع و احوالشان می‌شناسد، شاید برای اینکه از آنها تجربه‌ای گسترده داشته است. جز اینها هنوز می‌توانم اشتباهاتی دیگر از این قبیل ذکر کنم، اما آن را بیفایده می‌دانم، زیرا نادوستی آنها از آنچه قبلاً گفته شده مستقیماً آشکار است.

۳. متعلق علم خداوند خود خداوند است. بگذارید به قضیه خودمان برگردیم، که متعلق علم خداوند خارج از خداوند وجود ندارد، بلکه او خود متعلق علم خود است، در واقع علم خودش است. آنان که فکر می‌کنند که عالم

۱. مقصود اینکه علم خداوند حصولی و با واسطه نیست، بلکه حضوری و شهودی بی‌واسطه است (م).

۲. یعنی موجب نشده‌اند.

۳. مقصود اینکه علم خداوند فعلی و علت اشیا است، نه انفعالی و معلول اشیا (م).

متعلق علم خداوند است، بصیرتشان بسیار کمتر از کسانی است که می‌گویند متعلق علم یک معمار برجسته بنایی است که او ساخته است. زیرا صنعتکار محور است برای کار خود در خارج از خود ماده مناسبی جستجو کند؛ ولی خدا در خارج از خود ماده‌ای جستجو نمی‌کند؛ برعکس اشیا ذاتاً و وجوداً به واسطه عقل، یا اراده او جعل شده‌اند.

۴. خداوند گناهان، موجود عقلی، و نظیر آن را چگونه می‌داند؟ این سؤال پیش می‌آید که خدا شرور یا معاصی، موجودات عقلی، و نظایر آنها را می‌داند یا نه؟ ما پاسخ می‌دهیم که خدا اشیا را که خود علت آنها است باید بالضروره بفهمد. مخصوصاً که ممکن نیست آنها حتی یک لحظه بدون عنایت الهی موجود باشند. اما از آنجا که شرور و معاصی چیزی در اشیا نیستند، بلکه فقط در ذهن انسان، در حالی که اشیا را با یکدیگر مقایسه می‌کند وجود دارند، نتیجه می‌شود که خدا آنها را همچون چیزی که در خارج از ذهن انسان است نمی‌داند. ما پذیرفته‌ایم که موجودات عقلی حالات فکرند، و آنها باید به همین معنی معلوم خداوند باشند، یعنی، از این حیث که ما درک می‌کنیم که او ذهن انسان را درست همانطور که تکوین یافته حفظ و خلق می‌کند؛ اما نه اینکه خدا خود این قبیل حالات فکر را دارد تا اموری را که می‌فهمد<sup>۱</sup> آسانتر [در ذهن] نگهدارد. اگر این امور چندی که ما ذکر کرده‌ایم دقیقاً مورد توجه قرار گیرد، امکان ندارد در خصوص فهم خداوند سؤالی پیش آید که به آسانی پاسخ داده نشود.

۵. خداوند جزئیات و کلیات را چگونه می‌داند؟ ضمناً، ما نباید از خطای کسانی صرف‌نظر کنیم که می‌گویند خدا فقط از اشیا ازل، مانند فرشتگان و آسمانها، که به خیال آنها خود پدید آمده<sup>۲</sup> و تباهی‌ناپذیرند، آگاه است؛ اما از

۱. C: می‌داند

2. self-be gotten

این عالم، جز انواع، که آنها هم خود پدید آمده و تباهی ناپذیر فرض شده‌اند، چیزی نمی‌داند. به نظر می‌آید که این قبیل اشخاص شوق به پناوه‌سرایی و بیهوده‌اندیشی دارند. زیرا چه چیزی ممکن است بیهوده‌تر از این باشد که ما اشیای جزئی را که امکان ندارد یک لحظه بدون او [خدا] وجود داشته باشند از علم او حذف کنیم؟ بنابراین، آنها می‌گویند که خدا از اشیائی که واقعاً موجودند غافل است، اما در عین حال در خیال خود به خدا علم به کلیات نسبت می‌دهند، که نه موجودند و نه ذاتی جدای از اشیای جزئی دارند. اما برعکس ما به خدا علم به جزئیات نسبت می‌دهیم، و انکار می‌کنیم که او علم به کلیات داشته باشد مگر از این حیث که او ذهن انسانها را می‌فهمد.<sup>۱</sup>

۶. در خدا فقط یک تصور بسیط است. بالاخره پیش از اینکه این بحث را پایان دهیم، باید پاسخ رضایتبخشی به این پرسش داده شود که آیا در خدا تصورات متعددی موجود است یا فقط یک تصور کاملاً بسیط وجود دارد. من پاسخ می‌دهم که تصور خدا، که به واسطه آن او همه‌دان نامیده شده واحد و کاملاً بسیط است. زیرا واضح است که خدا فقط به این جهت همه‌دان نامیده شده که تصویری از خود دارد؛ این تصور یا معرفت همواره با او وجود داشته است، زیرا چیزی جدای از ذات او وجود ندارد<sup>۲</sup>، و این تصور ممکن نیست جدای از او وجود داشته باشد.

۷. علم خداوند به مخلوقات چیست؟ علم خداوند به مخلوقات ممکن نیست، به معنای درست، به علم خداوند ربط داده شود.<sup>۳</sup> زیرا اگر خدا می‌خواست، امکان داشت که مخلوقات ذات دیگری داشته باشند، اما این امکان

۱. ملاحظه شد که مؤلف خدا را عالم به کلیات و جزئیات شناخت و از کسانی که مکرر علم خدا به جزئیات شدیداً انتقاد کرد (م). ۲. B: زیرا آن چیزی جز ذات او نیست.

3. A: B: knowledge; C: cognition

۴. C: علم خدا به مخلوقات ممکن نیست به معنای درست علم خوانده شود.

در علم خداوند به خود مورد ندارد. به هر حال، درست یا نادرست، ممکن است این علم به مخلوقات علم خوانده شود<sup>۱</sup>، کسی خواهد پرسید که آن [علم] واحد است یا کثیر. اما ما پاسخ می‌دهیم، این سؤال از سؤال کسانی فرق ندارد که می‌پرسند آیا احکام خداوند ارادات او واحدند یا کثیر، و آیا «همه جا حضوری خدا»، یا عنایت او، که بدان وسیله اشیای جزئی را حفظ می‌کند در همه یکسان است یا نه. چنانکه قبلاً گفته‌ایم، مانعی توانیم به این قبیل امور علم متمایز داشته باشیم. با وجود این، به ندهات می‌دانیم که عنایت خدا اگر به همه‌دانی او ربط داده شود باید واحد باشد، حتی اگر در آثار متنوع ظاهر شود<sup>۲</sup>، همچنین ارادات و احکام خدا (زیرا ممکن است کسی فهم او را از مخلوقات، چنین بنامد) که در خدا ملحوظ شده‌اند کثیر نیستند، اگرچه به واسطه مخلوقات، یا به عبارت صحیحتر در مخلوقات به صور متنوع ظاهر شده‌اند. پس اگر ما تناسب کُل طبیعت را ملاحظه کنیم می‌توانیم آن را موجودی واحد در نظر آوریم. و در نتیجه، تصور خدا از طبیعت مخلوق یا حکم او در خصوص آن البته واحد خواهد بود.

۱. عبارات ترجمه‌ها مختلف است، مقصود این است که اگرچه می‌توان علم خدا را به مخلوقات نوعی علم دانست ولی با علم او به ذاتش فرق دارد (م).

۲. B: حتی اگر در آثارش متنوع ظاهر می‌شود.

## اراده خدا

۱. ما نمی‌دانیم ذات خدا، عقلی که بدان وسیله خود را می‌فهمد، و اراده‌ای که به واسطه آن به خود عشق می‌ورزد چگونه از هم متمایزند. اراده خدا که بدان وسیله به خود عشق می‌ورزد بالضروره از عقل بی‌نهایت او که به واسطه آن خود را می‌فهمد نشأت می‌گیرد. ولی از نحوه تمایز اینها، یعنی ذات خدا، عقلی که بدان وسیله خود را می‌فهمد، و اراده‌ای که به واسطه آن اراده می‌کند که به خود عشق ورزد چیزی نمی‌دانیم، ما آن را در میان اموری می‌گذاریم که باید حل شوند. ما از این اصطلاح (یعنی، شخصیت) <sup>۱</sup> که مثالهان آحياناً برای تبیین این مطلب به کار می‌گیرند ناآگاه نیستیم؛ اما با وجود آگاهی از این اصطلاح، معنای آن را نمی‌دانیم و نمی‌توانیم از آن تصویری واضح و متمایز بسازیم، هر چند که قویاً اعتقاد داریم که خدا آن را در رؤیت مبارکش <sup>۲</sup> که به مؤمن وعده فرموده [به دوستانش] آشکار خواهد کرد.

۲. اراده و قدرت خدا نسبت به اشیا خارجی متمایز از عقل او نیستند. چنانکه به اندازه کافی از آنچه قبلاً گفته شده واضح است، اراده و قدرت خداوند نسبت به اشیا خارجی، متمایز از عقل او نیستند. زیرا ما نشان داده‌ایم که خدا فقط حکم نکرده است که اشیا باید وجود یابند، بلکه حکم کرده است

1 personality

2 A, C: beatific vision, B: blessed vision

C: با وجود این، ما به رؤیت مبارک خدا که به مؤمنان وعده داده شده که برای آنها آشکار خواهد شد قویاً اعتقاد داریم.

که آنها باید با طبیعت خاصی وجود یابند؛ یعنی ذات و وجود آنها وابسته به اراده و قدرت خداوند است. بنابراین ما به وضوح و تمایز درمی‌یابیم که عقل و قدرت و اراده‌ای که خدا به وسیله آنها اشیا را خلق کرده و می‌فهمد و حفظ می‌کند، یا بدانها عشق می‌ورزد جز در فکر <sup>۱</sup> ما متمایز از هم نیستند.

۳. اینکه گفته شده است که خدا از اشیا نافرست دارد یا به اشیا نافرست می‌ورزد سخنی ناشایست است. وقتی که ما می‌گوییم که خداوند از اشیا نافرست دارد یا به اشیا نافرست عشق می‌ورزد، به همان معناست که کتاب آسمانی می‌گوید که مثلاً زمین انسانها را بیرون خواهد انداخت، و امور دیگری از این قبیل. اینکه خداوند، آن طور که مردم معمولی فرض می‌کنند نه از چیزی متنفر است و نه به چیزی عشق می‌ورزد، ممکن است از خود کتاب آسمانی فراهم آید: زیرا اشیا به نحو واضح پولس رسول در «رساله‌ای به رومیان» باب نهم گفته است: «زیرا بچه‌ها هنوز تولد نیافته بودند [یعنی فرزندان اسحاق] و هیچ عمل نیک یا بدی انحاء نداده بودند، تا پذیرفته شود که اراده خداوند بر حسب اختیارش واقع می‌شود، نه به سبب اعمال، بلکه به واسطه دعوت دعوت‌کننده، به او [رفقه] <sup>۲</sup> گفته شد» که بزرگتر کوچکتر را خدمت خواهد کرد... و کمی بعد از آن: بنابراین او هر که را بخواهد رحم کند رحم می‌کند و هر که را بخواهد دچار سختی می‌سازد. در این صورت شما به من خواهی گفت چرا او خطا می‌کند؟ زیرا چه کسی در برابر اراده او مقاومت می‌کند؟ نه بلکه ای انسان چه کسی با خدا معارضه می‌کند؟ آیا مصنوع به صانع خواهد گفت که چرا مرا اینچنین ساختی؟ آیا کوزه گر قدرت بر گل ندارد، از یک خمیره ظرفی عزیز و ظرفی ذلیل بسازد؟ <sup>۳</sup>

۱. باورفی B: عقل

۲. C: این سخن مجاز است

۳. Rebecca: خواهر لایان و زوجه اسحاق بن ابراهیم (قاموس کتاب مقدس ص ۲۱۸).

۴. عهد جدید، «رساله پولس به رومیان»، باب نهم، سدهای ۱۱ تا ۲۲، ص ۲۵۴

۴. چرا خدا انسانها را اندرزمی دهد؟ و چرا بدون اندرز نجاتشان نمی‌دهد؟ و چرا ناپاراسایان کیفر می‌بینند؟ اگر شما برسید که چرا خدا انسانها را اندرز می‌دهد، به آسانی پاسخ داده می‌شود که خدا از ازل مقدر فرموده است که انسانها را در وقتی مناسب اندرز دهد، تا کسانی را که او خواسته است نجات یابند ارشاد کند. اگر باز برسید که آیا خدا می‌توانست بدون آن اندرز نجاتشان دهد، ما پاسخ می‌دهیم که او می‌توانست. پس از آن امکان دارد برسید پس چرا آنها را نجات نمی‌دهد، من به این پرسش پاسخ خواهم داد، در صورتی که شما به من بگویید چرا خداوند بدون باد شدید شرقی، دریای سرخ را قابل عبور نکرد،<sup>۱</sup> و چرا او تمام حرکات جزئی را بدون کمک حرکات دیگر کامل نکرد، و چرا امور بیشتر دیگر را به واسطه علل میانه انجام می‌دهد. باز شما خواهید پرسید «چرا ناپاراسایان کیفر می‌بینند، زیرا آنها به حسب طبیعت خود و حکم الهی عمل می‌کنند؟»<sup>۲</sup> اما من پاسخ خواهم داد که کیفر دیدن آنها هم به موجب حکم الهی است.<sup>۳</sup> و اگر فقط آنهايي باید کیفر ببینند که بنا به فرض ما طبق اراده خود عمل می‌کنند، «چرا انسانها می‌کوشند که مازهای سعی را ناپود سازند؟» مگر نه اینکه آنها فقط به اقتضای طبیعتشان مرتکب خطا می‌شوند و نمی‌توانند جز آن را انجام دهند؟

۵. کتاب آسمانی چیزی را که برخلاف نور طبیعت است تعلیم نمی‌دهد. بالاخره، اگر امور دیگری در کتاب مقدس هست که مشکل‌آفرین هستند، اینجا جای تبیین آنها نیست. ما اینجا فقط به تبیین اموری می‌پردازیم که می‌توانیم از طریق عقل طبیعی با ايقان کامل دریابیم، و [همین] بسنده است که ما با دلیل کافی ثابت کنیم که کتاب مقدس باید این قبیل امور را [که عقل طبیعی می‌تواند

۱. رک. عهد عتیق، سفر خروج، باب چهاردهم بندهای ۲۲، ۲۳، ص ۱۰۵.  
 ۲. مقصود اینکه وجود علل واسطه و میانه، به حسب حکم و قانون الهی لازم است، و به اصطلاح، عالم، عالم اسباب است.

با ايقان کامل آنها را دریابد] تعلیم دهد؛ زیرا حقیقت ضد حقیقت نیست، و مکان‌نادر کتاب آسمانی آن چیزهای بیهوده و بی‌معنی را که معمولاً پذیرفته شده‌اند، تعلیم دهد. زیرا اگر ما در کتاب آسمانی چیزی مخالف نور طبیعی دریابیم می‌توانیم کتاب آسمانی را به همان راحتی رد کنیم که قرآن و تلمود<sup>۱</sup> را، اما ما از این اندیشه دوریم که ممکن است در کتاب مقدس چیزی یافت شود که مخالف نور طبیعت است.<sup>۲</sup>

۱. از اهم کتب دینی یهود و بعد از کتاب مقدس نوشته شده است.

۲. احتمال می‌رود سخن اسپینوزا در اینجا به صورت طعن باشد، و گرنه با آنچه در کتاب دین و دولت آمده متناقض خواهد بود، او در کتاب مرور تصریح کرده است که «کتاب آسمانی اغلب درباره اموری سخن می‌گوید که ممکن نیست از اصول عقلی استخراج شود» (همان، فصل هفتم، ص ۱۰۰) اما درباره اظهاراتش در مورد قرآن باید گفت، همانکه او خود می‌گوید، عقل وی عقل طبیعی و نور طبیعی و نه اصطلاح ما عقل جروی است و لذا فقط در فهم امور طبیعی کارآیی دارد؛ و از فهم قرآن که وحی الهی و احیاناً باطنی است، سخن است ناتوان است، و تصاویرش درباره آن دور از صلاحیت و حالی از اعتبار است (همان).

## قدرت خدا

۱. همه توانی خدا چگونه باید فهمیده شود؟ قبلاً تا حدّ رضایت بخشی مبرهن شده است که خدا همه توان است. در اینجا فقط کوشش خواهیم کرد به اختصار توضیح دهیم که این صفت چگونه باید فهمیده شود، زیرا عدّه کثیری درباره آن نه با شایستگی کافی سخن می گویند و نه برابر با حقیقت. چون آنها می گویند که برخی از اشیاء به حسب طبیعت خود، نه به موجب حکم خداوند، ممکن هستند، برخی ممنوع هستند و بقیّه واجب؛ و همه توانی خداوند فقط در خصوص ممکن قابل اعمال است. اما ما که قبلاً نشان داده ایم که هر چیزی مطلقاً وابسته به اراده خداست می گوئیم که خدا همه توان است. بعلاوه، بعد از اینکه فهمیده ایم که او اشیائی را تنها به واسطه آزادی اراده اش مقدر فرموده است، و اینکه او نامتغیر است، اکنون می گوئیم که ممکن نیست کاری برخلاف اراده اش انجام دهد، و اینچنین کاری صرفاً بدین جهت ناممکن است که برخلاف کمال خداوند است.

۲. همه اشیاء به واسطه حکم خداوند واجبتند؛ درست نیست که برخی از اشیاء به ذات خود واجب باشند، و اشیاء دیگر نسبت به حکم خداوند. شاید برخی استدلال کنند که ما اشیائی می یابیم که فقط با توجه به حکم خدا ضرورت دارند، در صورتی که اشیائی دیگر را می یابیم که حتی بدون توجه به حکم او ضروری هستند؛ مثلاً این واقعه که یوشیا<sup>۱</sup> استخوانهای بت پرستان را

که بر مذبح بیت ایل بود سوزاند.<sup>۱</sup> زیرا اگر ما فقط اراده یوشیا را ملاحظه کنیم، به موضوع به عنوان امری ممکن نظر خواهیم کرد، و مسلماً نخواهیم گفت که آن بالضروره می بایست اتفاق افتاده باشد، مگر از این حیث که نبی آن را از حکم خداوند پیشگویی کرده باشد؛ اما اینکه [مجموع] زوایای سه گانه مثلث باید برابر دو قائمه باشد، از همان موجودیت [ماهیت] خود مثلث ظاهر است. اما این قبیل اشخاص به علت جهلشان میان اشیاء فرقهایی می گذارند. زیرا اگر انسانها کلی نظام طبیعت را به وضوح می فهمیدند، هر چیزی را درست مانند اموری که در ریاضیات مورد بحث واقع شده ضروری می یافتند. اما از آنجاکه این مافوق فهم انسان است، ما برخی از امور را ممکن ملاحظه می کنیم نه ضروری. بنابراین، ما باید بگوییم که خدا یا نمی تواند کاری انجام دهد زیرا همه اشیاء در واقع ضروری هستند، یا اینکه خدا می تواند هر چیزی را انجام دهد، و آن ضرورتی را که ما در اشیاء می یابیم فقط از حکم خداوند نشأت یافته است.

۳. اگر خدا طبیعت اشیاء را جز آنچه هست ساخته بود، به ما هم عقلی متفاوت با این عقل می داد. اما اکنون امکان این پرسش است که اگر خداوند اشیاء را برخلاف آنچه اکنون هستند مقدر کرده بود و آنچه را که اکنون درست است نادرست قرار داده بود، آیا ما هنوز آنها را درست می نگاشتیم؟ مسلماً بلی، به شرط اینکه او ما را با طبیعتی که به ما داده است رها می ساخت؛<sup>۲</sup> اما در این صورت، اگر او اینچنین می خواست، می توانست به ما طبیعتی بدهد که مستعد فهم از نو نظام یافته طبیعت و قوانین جدید اشیاء باشد، درست همانطور که طبیعت فعلی ما می تواند نظام فعلی را بفهمد؛ در واقع اگر ما راستی خدا را در نظر بگیریم، او باید چنین کند. این نتیجه از آنچه در فوق گفته شد که «کلی

۱. عهد عتیق، کتاب اول، پادشاهان، باب سیزدهم، بند ۲، ص ۵۵ «کتاب دوم» پادشاهان،

باب بیست و سوم، بند ۱۶، ص ۶۱۸.

۲. مقصود اینکه طبیعت ما را تغییر نمی داد (م).

۱ Jostah

طبیعت مخلوق به صورت موجودی یگانه وجود دارد، در نتیجه، انسان، جزئی از طبیعت است و باید با بقیه اجزاء سازگار باشد نیز بر می آید: بنابراین، از بساطت حکم خدا باید همچنین نتیجه شود که اگر خدا اشیاء را به گونه‌ای دیگر خلق کرده بود، در آن حال می‌بایست طبیعت ما را مستعد آن سازد که اشیاء را آنطور که آفریده است بفهمد. بنابراین، اگر ما می‌خواهیم آن قرقی را که فیلسوفان معمولاً در قدرت خدا تعلیم می‌دهند حفظ کنیم، ناگزیریم آن را به گونه‌ای دیگر تبیین کنیم.

۴. تقسیم چهارگانه قدرت خدا: قدرت مطلق<sup>۱</sup>، قانونمند<sup>۲</sup>، معمول<sup>۳</sup>، و فوق معمول<sup>۴</sup> خدا. بنابراین، ما قدرت خدا را تقسیم می‌کنیم به قدرت قانونمند و مطلق. ما قدرت خدا را وقتی مطلق می‌نامیم که همه‌توانی او را بدون ملاحظه احکامش در نظر آوریم؛ اما در حالی که نظر به احکام او داریم قدرتش را قانونمند می‌خوانیم.

بعلاوه، قدرت خداوند هم معمول است و هم فوق معمول. قدرت معمول خداوند قدرتی است که او بدان وسیله وجود عالم را در نظمی ثابت نگه می‌دارد، و در صورتی غیرمعمول است که امری را خارج از نظم طبیعت انجام می‌دهد، مثلاً، همه معجزات مانند سخن گفتن خسر، ظهور فرشتگان و امثال آنها. اما این قسم اخیر امکان دارد با دلیل خوبی مورد تردید قرار گیرد؛ زیرا به نظر می‌آید برای خدا این معجزه که با قوانینی ثابت و لایتغیر بر عالم حکومت کند عظیمتر از آن است که أحياناً به علت سفاهت انسانها قوانین طبیعت را که خود از روی انتخاب به عنوان بهترین [قوانین] در طبیعت برقرار ساخته از میان بردارد (این را هیچ کس جز آنکه ذهنی کور دارد نمی‌تواند انکار کند). اما ما این را برای متألّهان می‌گذاریم تا درباره آن تصمیم گیرند. بالاخره،

1. absolute      2. ordaining      3. ordinary      4. extraordinary

ما از سؤالات دیگری که معمولاً درباره قدرت خدا پیش آمده صرف‌نظر می‌کنیم، برای مثال<sup>۱</sup>، آیا قدرت خداوند به گذشته گسترش می‌یابد؟ آیا او می‌تواند امور را بهتر از آنچه انجام می‌دهد انجام دهد؟ آیا می‌تواند بیش از آنچه انجام داده انجام دهد؟<sup>۲</sup> از آنچه گفته شده<sup>۳</sup>، می‌توان به آسانی به این سؤالات پاسخ داد.

۱. B. یعنی

۲. توماس اکویناس در *Summa Theologiae* جلد اول، ص ۱۴۳، در مسأله ششم درباره قدرت خداوند بحث می‌کند و سؤالات ذیل را پیش می‌کشد: آیا خدا قدرت دارد؟ آیا قدرت او نامتناهی است؟ آیا قادر مطلق است؟ آیا می‌توانست گذشته را به وجود بیاورد؟ آیا می‌توانست آنچه را که انجام نمی‌دهد انجام دهد یا آنچه را که انجام می‌دهد انجام ندهد؟ آیا آنچه را که انجام می‌دهد می‌توانست بهتر از آن انجام دهد؟ (م).

۳. B. از آنچه در فوق گفته‌ام

## خلقت

ما قبلاً ثابت کرده‌ایم که خدا خالق همهٔ اشیاء است. اینجا می‌گوشیم توضیح دهیم که مقصود از خلقت چیست، و پس از آن چیزهایی را که دربارهٔ خلقت پیشنهاد شده به بهترین وجهی که می‌توانیم روشن خواهیم ساخت. بنابراین بگذارید کار خود را با اولین آنها آغاز کنیم.

۱. خلقت چیست؟ ما می‌گوییم خلقت آن عملی است که در آن هیچ یک از علتها جز علت فاعلی همیاری نمی‌کند، یعنی شیء مخلوق شینی است که برای وجود یافتن خود جز خدا مستلزم چیزی نیست.<sup>۱</sup>

۲. تعریف متعارف خلقت مردود است. شایستهٔ توجه است که اولاً ما کلمات خلق از عدم<sup>۲</sup> را کنار می‌گذاریم که فیلسوفان آن را معمولاً به گونه‌ای به کار می‌برند، که گویی عدم چیزی است که اشیاء از آن پدید آمده‌اند. آنها بدین جهت اینگونه سخن می‌گویند که همواره فرض می‌کنند که هنگام پیدایش اشیاء، چیزی متقدم بر آنها بوده است که اشیاء از آن تکون یافته‌اند، و بنابراین، وقتی که از خلقت سخن می‌گویند نمی‌توانند کلمهٔ بیرون آمدن<sup>۳</sup> را کنار بگذارند. آنها با مادهٔ هم همین گونه عمل می‌کنند. زیرا [وقتی که] می‌بینند که تمام اجسام در مکان وجود دارند و به واسطهٔ اجسامی دیگر محدودند از خود می‌پرسند، ماده، به صورت کلی<sup>۴</sup> در کجا وجود دارد، و پاسخ می‌دهند: در

۱. دربارهٔ خلقت از دید اسپینوزا (ر.ک. مقاله نگارنده در مهدوی نامه ص ۳۲۸، ۳۲۵).

۲. ex nihilo

۳. ex

۴. B: کل ماده

نصایب خیالی. بنابراین، بدون شک، به جای اینکه عدم را نفی کل واقعیت محسوس دارند، آن را چیزی واقعی فرض یا تخیل کرده‌اند.

۳. تعریف درست توضیح داده شده است. ثانیاً به گفتهٔ من توجه کنید، که می‌گویم در خلقت علتی جز علت فاعلی همیاری<sup>۱</sup> نمی‌کند. البته، من می‌نویسم بگویم که خلقت، همهٔ علتها را جز علت فاعلی رد<sup>۲</sup> یا طرد می‌کند. ما همیاری را ترجیح دادم تا مبادا مجبور شوم به کسانی که می‌پرسند آیا خدا در خلقت هیچ غرضی در نظر نداشت، تا به خاطر آن اشیاء را آفریده باشد پاسخ دهم. همچنین برای توضیح بیشتر مطلب تعریف دو می‌افزودم، یعنی که شیء مخلوق جز خدا مستلزم چیزی نیست. زیرا اگر خدا غرضی در ذهن داشت، مسلماً در خارج از او نبود، زیرا در خارج از او چیزی وجود ندارد تا بدان وسیله وادار به فعل شود.

۴. اعراض و حالات خلق نشده‌اند. ثالثاً، از این تعریف بر می‌آید که اعراض و حالات مخلوق نیستند، زیرا آنها علاوه بر خدا مستلزم جوهری مخلوقند.

۵. پیش از خلقت نه زمانی بوده، و نه دیمومتی. رابعاً، پیش از خلقت مانه می‌توانیم زمانی تخیل کنیم و نه دیمومتی، بلکه آنها با اشیاء آغاز شده‌اند. زیرا زمان مقیاس دیمومت است، و در واقع چیزی جز حالت تفکر نیست. بنابراین، آن مستلزم هر نوع مخلوقی نیست، بلکه مخصوصاً مستلزم انسانهای متفکر است. به هر حال، هرگاه مخلوقات از هستن متوقف می‌شوند دیمومت نیز متوقف می‌شود. و هرگاه مخلوقات هستن را آغاز می‌کنند دیمومت نیز آغاز می‌شود. من می‌گویم مخلوقات، زیرا چنانکه در فوق با دلیل کافی نشان داده‌ایم، فقط سرمدیت به خدا انتساب می‌یابد و نه دیمومت. بنابراین،

۱. C: نفی



دیوموت مستلزم مخلوقات است یا حداقل دال بر آنهاست. به هر حال کسانی که دیوموت و زمان را پیش از مخلوقات تخیل می‌کنند دچار تعصب کسانی هستند که مکانی خارج از ماده تخیل می‌کنند. در تعریف خلقت همین اندازه بسنده است.

۶. خدا جهان را با قدرتی یکسان خلق می‌کند و نگه می‌دارد. اینجا نیازی نیست دوباره برهان خودمان را که در اصل متعارف دهم، بخش ۱ آورده‌ایم تکرار کنیم. که همان نیروهایی که برای خلق شیء لازم است برای نگهداری آن هم لازم است: یعنی فعل خدا در خلق جهان، و ابقای آن، واحد و یکسان است. اکنون که این امور خاطر نشان شد، بگذارید به امر دوم که قول داده‌ایم بپردازیم. طبق آن، ما باید اولاً ببینیم چه خلق شده و چه خلق نشده؛ و ثانیاً آنچه خلق شده ممکن بود از ازل خلق شده باشد.

۷. انواع اشیائی که خلق شده‌اند. به سؤال اول به اختصار پاسخ می‌دهیم: شیء مخلوق هر چیزی است که به وضوح تصور شده که ذاتش جدای از وجودش است، و با وجود این به نفس خود تصور شده است<sup>۲</sup>. مثلاً، ماده، وقتی که ما تحت صفت بعد درباره آن می‌اندیشیم چه وجود داشته باشد و چه نداشته باشد از آن مفهوم واضح و متمایز همسانی داریم.

۸. فکر<sup>۳</sup> خداوند با فکر ما چگونه فرق دارد؟ شاید برخی معتقد باشند که ما فکر را جدای از وجود به طور واضح و متمایز درک می‌کنیم، و با وجود این، آن را به خدا نسبت می‌دهیم. پاسخ این است که ما به خدا فکری نسبت نمی‌دهیم که همانند فکر ماست، در معرض انفعال است و به واسطه طبیعت اشیاء محدود است، بلکه چنانکه در بالا به حد کافی مبرهن ساخته‌ایم فکری است که فعل محض است و مستلزم وجود است. زیرا ما نشان داده‌ایم که عقل

۱. این فکر دکارتی است البته در میان مدرسیان نیز متداول بوده است (م).

۲. مقصود اینکه تصور ذاتش متوقف بر وجودش نیست (م). ۳. C. علم خداوند ...

و زاده خدا جدای از قدرت و ذاتش نیستند، که [آن] مستلزم وجود است.

۹. جز خدا چیزی<sup>۱</sup>، که همچون او سرمدی باشد نیست. بنابراین، از آنجا که هر چیزی که ذاتش مستلزم وجود نیست برای اینکه وجود یابد باید به واسطه خدا خلق شده باشد، و همچنانکه در بالا در موارد کثیری نشان داده‌ایم، باید همواره به واسطه خالق خود ابقا گردد<sup>۲</sup>. ما در رد عقیده کسانی که می‌گویند جهان با هیولای ازلی<sup>۳</sup>، یا ماده بیصورت<sup>۴</sup> با خدا و مانند خدا سرمدی، و در نتیجه مستقل از اوست<sup>۵</sup> وقت خود را تباه نمی‌کنیم. بنابراین، ما باید به قسمت دوم بپردازیم و تحقیق کنیم که آیا آنچه خلق شده ممکن بود از ازل خلق شده باشد.

۱۰. مقصود از عبارت «از ازل» چیست؟ برای فهم درست این (سؤال) باید عبارت از ازل مورد توجه قرار گیرد، زیرا ما در این بخش بحث می‌خواهیم آن را در معنایی کاملاً متفاوت از آنچه پیشتر، وقتی که درباره ازلیت خداوند سخن گفتیم به کار گیریم. زیرا ما آن را در اینجا فقط به معنای دیوموت به کار می‌بریم، اما دیوموت بدون آغاز، یا دیوموتی که نمی‌توانیم آن را با هیچ عددی هر اندازه بزرگ باشد بیان کنیم، حتی اگر آن را به سالهای بسیار یا هزارها سال ضرب کنیم، و حاصل را دوباره به هزاران هزار سال دیگر.

۱۱. چرا ممکن نبود چیزی از ازل خلق شده باشد؟ اینکه ممکن نیست اینجنین دیوموتی وجود یابد به طور وضوح قابل اثبات است. زیرا اگر عالم از

۱. چیزی مستقل از خدا که همچون ...

۲. ملاحظه می‌شود که اسپینوزا بر خلاف برخی از فیلسوفان تمام ماسوی یعنی حجر خدا را مخلوق او می‌داند.

3. chaos 4. formless matter

۵. پلورفی B: ص ۳۳۶. این قول به افلاطون، فیثاغورسیان، مشائیان و رواقیان بست داده شده است.

6. from eternity

زمان حاضر از بعد زمانی به عقب کشانده شود، امکان نمی‌یابد استگونه دیمومتی داشته باشد؛ و بنابراین، ممکن نبود عالم از چنین آغازی وارد [وقت] حاضر شده باشد. شاید شما بگویید برای خدا چیزی محال نیست، زیرا او قادر مطلق است، و در نتیجه می‌توانست دیمومتی فراهم آورد که امکان افزایش نداشته باشد. اما ما پاسخ خواهیم داد از آنجا که خدا قادر مطلق است هرگز دیمومتی خلق نخواهد کرد که نتواند بزرگتر از آن را خلق کند. زیرا طبیعت دیمومت، درست مانند عدد است که همیشه امکان دارد بزرگتر یا کوچکتر از آنچه فعلاً فرض شده تصور گردد. شاید شما اصرار ورزید که خداوند از ازل وجود داشته و تا حال دیمومت یافته است، بنابراین دیمومتی وجود می‌یابد که امکان ندارد بزرگتر از آن به تصور آید. اما این [سخن شما] به خدا دیمومتی نیست می‌دهد که مرکب از اجزاء است، که ما این تصور را، هنگامی که مبرهن ساختیم که سرمدیت متسبب به خداست نه دیمومت، به حد کافی رد کردیم. ای کاش انسانها این را بدرستی ملاحظه کرده بودند؛ زیرا در این صورت آنها به آسانی می‌توانستند خود را از بحثها و سخنان بیهوده رها سازند، و امکان می‌یافت که در اندیشه مبارک این موجود از نهایت مسرت برخوردار باشند.

اما اجازه می‌خواهم به ادله کسانی پاسخ دهم که می‌گویند امکان اینچنین دیمومت نامتناهی را در گذشته از نقطه‌ای نشان دهند.<sup>۱</sup>

۱۲. از ازلی بودن خدا بر نمی‌آید که مخلوقاتش از ازل وجود یافته باشند. آنها استدلال می‌کنند اولاً که معلول ممکن است با علتش وجود یابد؛ اما از آنجا که خدا از ازل وجود داشته، امکان می‌یابد که مخلوقاتش نیز از ازل وجود داشته باشند. بعلاوه، آنها این را با مثال فرزند خدا که از ازل به واسطه پدر وجود یافته تأیید می‌کنند. از آنچه که قبلاً گفته شده، آنها آشکارا ازلیت را با دیمومت خلط می‌کنند، و به خدا فقط دیمومتی از ازل نسبت می‌دهند، و این از

۱. B: دیمومت نامتناهی قبلی را نشان دهد.

مثالی نیز که آنها می‌آورند ظاهر می‌شود. زیرا آنها همان ازلیتی را که به فرزند خدا نسبت می‌دهند برای مخلوقات هم ممکن می‌دانند. پس از آن، زمانی و دیمومتی پیش از پیدایش عالم تخیل می‌کنند و می‌خواهند بگویند که دیمومت جدای از مخلوقات است، دقیقاً همانطور که دیگران گفته‌اند که ازلیت جدای از خداست، اکنون واضح است<sup>۱</sup> که هر دو نظر با حقیقت کاملاً سازگار است. بنابراین ما پاسخ می‌دهیم که این سخن مطلقاً نادرست است که ما بگوییم خدا می‌تواند ازلیت خود را به مخلوقات انتقال دهد؛ و فرزند خدا مخلوق نیست، بلکه دقیقاً مانند پدر ازلی است. بنابراین، هنگامی که ما می‌گوییم پدر پسر را از ازل پدید آورده است، مقصود ما چیزی جز این نیست که پدر همواره ازلیت خود را به پسر انتقال داده است.<sup>۲</sup>

۱۳. اگر خدا به ضرورت عمل کرده بود، قدرتش بی‌نهایت نمی‌شد. ثانیاً آنها استدلال می‌کنند که خدا وقتی که از روی اختیار عمل کند، قدرتش کمتر از وقتی نیست که به ضرورت عمل می‌کند؛ بعلاوه، اگر خدا به ضرورت عمل می‌کرد، از آنجا که قدرتش بی‌نهایت است، می‌بایست عالم را از ازل آفریده باشد. اما اگر انسان به مبنای این دلیل توجه کند می‌تواند به آن نیز به آسانی پاسخ گوید. در واقع، این نیکمردان فرض می‌کنند که درباره موجودی که قدرت نامتناهی دارد می‌توانند تصورات مختلف داشته باشند؛ زیرا آنها فکر می‌کنند که قدرت خدا نامتناهی است، چه به ضرورت طبیعتش عمل کند و چه از روی اختیار.<sup>۳</sup> اما برعکس، ما انکار می‌کنیم که اگر خدا به ضرورت طبیعتش عمل کند قدرتش نامتناهی باشد، و انکار ما پذیرفتنی است، و آنها

۱. B: ما قبلاً نشان داده‌ایم.

۲. C: ازلیت خود را با پسر تقسیم کرده است. مقصود اینکه پسر را در ازلیت خود تبار کرده است (م).

۳. C: آنها خدا را موجودی دارای قدرت نامتناهی تصور می‌کنند که هم می‌تواند بحسب ضرورت عمل کند و هم از روی اختیار.

باید آن را بپذیرند، زیرا ما مبرهن ساخته‌ایم که موجود کاملاً کامل، آزادانه عمل می‌کند، و ممکن نیست جز یگانه اندیشیده شود. اما از آنجا که آنها اصرار می‌ورزند که اگر چه وقوع آن محال است، ولی با وجود این ممکن است فرض شود که قدرت خدا در حالی که او به ضرورت طبیعتش عمل می‌کند نامتناهی است، ما پاسخ می‌دهیم که این ناروا تر از این نیست که ما دایره مرتعی فرض کنیم و آن را زمینه‌ای قرار دهیم برای این نتیجه که تمام خطوطی که از مرکز آن تا محیط رسم شده‌اند برابر نیستند. این از آنچه لحظه‌ای پیش گفتیم کاملاً محقق است، و دیگر از آنچه پیشتر گفته‌ایم صرف‌نظر می‌کنیم. زیرا ما دقیقاً مبرهن ساخته‌ایم که نسبت به هر دیمومتی که بالفعل وجود دارد، همواره می‌توانیم دیمومت دیگری را تحیل کنیم که دو برابر آن یا نصف آن است؛ در نتیجه، خدا که به واسطه قدرت نامتناهی‌اش آزادانه عمل می‌کند همواره می‌تواند دیمومتی بزرگتر یا کوچکتر از آنچه فرض شده بیافریند. اما اگر خدا به ضرورت طبیعتش عمل می‌کرد این نتیجه حاصل نمی‌شد. زیرا فقط آن دیمومتی از طبیعت او نتیجه می‌شد که امکان داشت به وسیله او پدید آید، نه دیمومتهای بیشمار دیگری که بزرگتر از دیمومت مفروض است. بنابراین خلاصه استدلال ما این است: اگر خدا دیمومت بزرگتری خلق کند که دیگر نتواند بزرگتر از آن را خلق کند، او بالضروره قدرت خود را از بین خواهد برد. اما این باطل است، زیرا قدرتش با ذاتش فرق ندارد. بنابراین، ذاتش را هم از بین خواهد برد. بعلاوه، اگر خدا به ضرورت طبیعتش عمل کند، باید دیمومتی خلق کند بزرگتر از هر دیمومتی که می‌توانست خلق کند؛ اما اگر خدا اینچنین دیمومتی خلق کند قدرتش نامتناهی نیست، زیرا ما همواره می‌توانیم دیمومتی بیندیشیم که بزرگتر از دیمومت مفروض است. بنابراین، اگر خدا به ضرورت طبیعتش عمل می‌کرد، قدرتش نامتناهی نمی‌بود.<sup>۱</sup>

۱. B: قدرتش نامتناهی می‌بود!

۱۴. ما از چه رو دیمومتی تصور داریم که بزرگتر از (دیمومت) عالم است؟<sup>۱</sup> اما اگر اکنون کسی در فهم اینکه ما از کجا می‌توانیم دیمومتی تصور کنیم که بزرگتر از دیمومت عالم است مشکلی بیابد، با توجه به محاسبه تاریخی<sup>۲</sup> که، اگر درست باشد عالم تا حدی بیش از پنج هزار سال پیش خلق شده، و به دلیل اینکه ما گفته‌ایم که ممکن نیست دیمومت جدای از مخلوقات فهمیده شود، و نظر به اینکه ما این دیمومت را نه فقط از تفکر در مخلوقات، بلکه همچنین از تفکر در قدرت خلاقه خدا می‌فهمیم، این مشکل به آسانی حل می‌شود. زیرا ممکن نیست مخلوقات به گونه‌ای اندیشیده شوند که وجود و دیمومشان از خودشان باشد، بلکه فقط از سوی قدرت نامتناهی خداوند است که آنها دیمومت کامل خود را فقط از آن دارند (ر.ک. قضیه دوازدهم بخش ۱، و نتیجه آن). بالاخره برای اینکه در پاسخ دادن به دلیلهای باطل ترضیع وقت نشود، باید تنها (دو چیز) مورد توجه قرار گیرد، فرق میان ازلیت و دیمومت، و اینکه دیمومت جدای از مخلوقات و ازلیت جدای از خدا معقول نیست. در صورتی که اینها بدرستی درک شوند، می‌توان به تمام دلیلهای پاسخ داد، و بنابراین ما فکر نمی‌کنیم ضرورت داشته باشد که درباره آنها بیش از این سخن بگوییم.

۱. ک: بزرگتر از دیمومت فعلی است

۲. تاریخ شماری کتاب آسمانی در اندیشه جهودان یک مشکل سنتی است. زیرا تمدنهای دیگر تاریخهای ادعای می‌کنند که خیلی پیش از آنها به عقب بر می‌گردند (م).

## عنايت خدا

در خصوص این صفت، برای گفتن چیز کمی مانده، یا اصلاً چیزی نمانده است، زیرا ما نشان داده‌ایم که خداوند پیوسته اشیاء را در هر آنی کاملاً از نو می‌آفریند. و پس از آن میرهن ساختیم که اشیاء از خود نه قدرتی برای انجام چیزی دارند و نه قدرتی برای موجب ساختن خود به فعلی؛ و این نه تنها در مورد اشیاء خارج از انسانها صدق می‌کند، بلکه در مورد خود اراده انسان نیز صادق است. پس از آن، ما همچنین در خصوص این امور، به دلیلهایی پاسخ دادیم، و اگرچه طبق معمول دلیلهای متعدّد دیگری ارائه شد، ولی من قصد دارم از آنها بگذرم، زیرا آنها اساساً مربوط به الهیات است.

اما از آنجا که عدّه کثیری عنایت خدا را به گونه‌ای باور دارند که آشکارا بر خلاف [باور] ماست، ما اینجا برای نشان دادن مغلطه آنها باید آنچه را که قبلاً میرهن ساخته‌ایم به یاد آوریم: یعنی زمان حال پیوندی با آینده ندارد (ر.ک. اصل متعارف دهم بخش ۱)، و ما این را به وضوح و تمایز درک می‌کنیم. اگر این بدستی به ذهن سپرده شود، رویارویی با تمام دلیلهایی که ممکن است از فلسفه حاصل شود، مشکل نخواهد بود.

۱. چگونه حفظ اشیاء توسط خداوند متأثر از موجب ساختن آنها به فعل است دارد؟ به هر حال، برای اینکه مسأله عنایت خداوند بیفایده نماند، ما ضمناً به این مسأله پاسخ خواهیم داد: آیا وقتی که خدا چیزی را به فعلی موجب می‌کند، به فعلی که بدان وسیله اشیاء را حفظ می‌کند چیزی افزوده است؟ وقتی که ما از حرکت سخن گفتیم قبلاً این مسأله را پیش کشیده و پاسخ دادیم.

زیرا ما گفتیم که خداوند مقدار حرکت را در طبیعت بدون تغییر نگه می‌دارد. بنابراین، اگر ما کل طبیعت مادی را ملاحظه کنیم، چیزی از نوبدان افزوده نمی‌شود؛ اما در خصوص اشیاء جزئی به یک معنی می‌توان گفت که چیزی نوبی بدلتها افزوده شده است. ولی معلوم نیست این در مورد امور روحی هم اتفاق افتد، زیرا به نظر نمی‌آید که آنها متقابلاً به یکدیگر مرتبط باشند. <sup>۱</sup> بالاخره، از آنجا که اجزای دیمومت با هم ارتباط متقابل ندارند <sup>۲</sup>، اگر بگوییم که خدا اشیاء را می‌آفریند بهتر از آن است که بگوییم آنها را نگه می‌دارد؛ در نتیجه، اگر انسانی اکنون اختیار موجبی دارد که عمل مخصوصی را انجام دهد، باید گفته شود که خداوند او را در این لحظه اینچنین آفریده است. به این [سخن] این اعتراض وارد نیست که اراده انسان غالباً به وسیله اموری خارج از او موجب شده است، و اینکه تمام اشیاء طبیعت متقابلاً به واسطه یکدیگر به عمل خاصی موجب شده‌اند <sup>۳</sup>، زیرا آنها به واسطه خدا هم اینچنین موجب شده‌اند. در واقع چیزی نمی‌تواند اراده را موجب کند، و اراده هم نمی‌تواند موجب شود. <sup>۴</sup> مگر به واسطه قدرت خدا. اما همچنانکه قبلاً گفتیم، اعتراف می‌کنیم که نمی‌دانیم این چگونه با آزادی انسان منافات ندارد با اینکه خدا چگونه می‌تواند این کار را انجام دهد و در عین حال آزادی انسان را هم حفظ کند.

۲. تقسیم متعارف صفات خدا بیشتر لفظی است تا واقعی. اینها اموری

است که من تصمیم گرفته بودم درباره صفات خدا بگویم، که من تاکنون آنها را تقسیم نکرده‌ام. <sup>۵</sup> تقسیمی که غالباً به وسیله مؤلفان به عمل آمده، که

۱. B: زیرا به نظر نمی‌آید که آنها بدین طریق به یکدیگر مرتبط باشند.

۲. C: با هم ارتباط علی ندارند.

۳. C: و اینکه تمام طبیعت با هم ارتباط درونی دارند و یکدیگر را موجب می‌سازند.

۴. باور من: B: اراده نمی‌تواند خود را موجب گرداند.

۵. C: تاکنون تقسیم رعایت‌بخش از آنها به عمل نیامده است.

آنها را به صفات قابل اشتراک<sup>۱</sup> و غیر قابل اشتراک<sup>۲</sup> تقسیم کرده‌اند. به نظر می‌آید که بیشتر تقسیم لفظی است تا تقسیم شیء. زیرا شباهت علم خداوند به علم انسان کمتر از شباهت سگ آسمانی به سگ، حیوان نایب است - و در واقع خیلی کمتر از آن.<sup>۳</sup>

۳. تقسیم مؤلف. اما ما تقسیم ذیل را پیشنهاد می‌کنیم: برخی از صفات خدا مبین ذات فعال او هستند؛ صفات دیگر او درباره فعلش چیزی نمی‌گویند، که بیانگر حالت وجودش هستند.<sup>۴</sup> وحدت، سرمدیت، وجوب، و امثال آن از قسم دوم هستند؛ عقل، اراده، حیات، همه‌توانی و امثال آن از قسم اول به شمار می‌آیند. این تقسیم به طور کافی واضح و روشن است و شامل تمام صفات خدا است.

## نصل دوازدهم

### نفس انسان

اکنون باید درباره جوهر مخلوق سخن بگوییم، که آن را به جوهر ممتد و جوهر متفکر تقسیم کرده‌ایم. مقصود از جوهر ممتد ماده یا جوهر جسمانی است؛ اما مقصود از جوهر متفکر فقط نفس انسان است.

۱. فرشتگان موضوع الهیاتند، نه مابعدالطبیعه. اگرچه فرشتگان هم مخلوقند، با وجود این، از آنجا که با نور طبیعی شناخته نشده‌اند، لذا در مابعدالطبیعه موضوع بحث قرار نگرفته‌اند. ذات و وجودشان تنها از طریق وحی شناخته شده‌اند، و بنابراین فقط مربوط به الهیاتند، که علم به آنها نباید با علم طبیعی آمیخته شود.<sup>۱</sup> زیرا به طور کلی با علم طبیعی متفاوت است. بنابراین کسی نباید از ما انتظار داشته باشد که درباره فرشتگان چیزی بگوییم.

۲. نفس انسان، از طریق توالد و تناسل وجود نمی‌یابد، بلکه به واسطه خدا آفریده شده است؛ ولی نمی‌دانیم چه وقت آفریده شده است. ما اکنون به بحث در نفوس انسانی می‌پردازیم، که برای گفتن مطلب کمی می‌ماند؛ ما فقط این نکته را خاطر نشان می‌سازیم که درباره زمان خلقت نفس انسانی چیزی نگفته‌ایم، زیرا دلیل کافی وجود ندارد که خدا آن را چه وقت می‌آفریند، زیرا آن می‌تواند بدون بدن وجود یابد. [اما] این به حد کافی روشن است که آن از طریق توالد وجود نمی‌یابد، زیرا توالد فقط در اشیائی رخ می‌دهد

۱ communicable: مقصود از صفات قابل اشتراک آنهایی هستند که به نحوی در مخلوقات یافت می‌شوند و در معنی مشترک میان خدا و مخلوقند. مانند، خیرخواهی، عقل و اراده (م).

۲ incommunicable: صفات غیر قابل اشتراک آنهایی‌اند که به هیچ معنایی در مخلوقات پیدا نمی‌شوند، مانند واسع بودن و سرمدیت (م).

۳ مقصود اینکه علم خدا و سایر صفات او با صفات انسان اشتراک لفظی دارند، نه اشتراک معنوی (م).

۴ برخی از صفات مبین ذات او هستند و سایر صفات از واقعیت او چیزی نمی‌گویند، بلکه فقط بیانگر حالات وجودش هستند.

۱ C: از آنجا که شناخت این موجودات با شناخت متداول ما کاملاً فرق دارد نباید با هم آمیخته شوند یا در یک طبقه قرار گیرند.

به تکوین<sup>۱</sup> یافته‌اند. یعنی به عبارت روشن در حالات یک جوهر، در حالی که نود جوهر ممکن نیست تکوین یابد. بلکه چنانکه قبلاً مبرهن ساخته‌ایم، فقط می‌تواند به واسطه قدرت مطلقه خداوند آفریده شود.

۳. نفس انسان به چه معنی فناپذیر است؟ باید کمی درباره خلود نفس مرابم. بدیهی است که من نمی‌توانم از مخلوقی سخن بگویم که طبیعتش لالت می‌کند، که ممکن نیست به وسیله خدا از بین برود. زیرا کسی که قدرت بلق جبری را دارد قدرت از بین بردن آن را هم دارد. همچنین، چنانکه ما قبلاً نشان داده‌ایم، مخلوقی نیست که حتی برای یک لحظه بتواند به واسطه طبیعت خودش وجود یابد، بلکه باید پیوسته به وسیله خدا ایجاد گردد.

۴. نفس انسان به چه معنی فناپذیر است؟ با وجود این، ما به وضوح و تمایز درمی‌یابیم که در ما تصویری مانند تصویری که از کون و فساد حالات داریم وجود ندارد، که به وسیله آن بتوانیم فساد جوهر را تصور کنیم. زیرا ما وقتی که ساختمان بدن انسان را ملاحظه می‌کنیم به وضوح در می‌یابیم که چنین ساختمانی ممکن است خراب گردد؛ اما وقتی که جوهر جسمانی را ملاحظه می‌کنیم امکان از بین رفتن آن را به وضوح در نمی‌یابیم. بعلاوه فیلسوف درباره آنچه خدا می‌تواند با قدرت کامله‌اش انجام دهد تحقیق نمی‌کند، بلکه درباره طبیعت اشیاء به حسب قوانینی که خداوند در آنها نهاده است حکم می‌کند. بنابراین او چیزی را ثابت و مسلم می‌داند که از این قوانین استنتاج می‌کند. که آن ثابت و مسلم است، اگرچه انکار نمی‌کند که خداوند می‌تواند این قوانین و هر چیز دیگری را تغییر دهد.<sup>۲</sup> به این دلیل، وقتی که ما از

نفس سخن می‌گوییم نمی‌پرسیم که خدا چه می‌تواند انجام دهد بلکه فقط می‌پرسیم که از قوانین طبیعت چه بیرون می‌آید.<sup>۱</sup>

۵. فناپذیری نفس مبرهن شده است. چنانکه قبلاً نشان داده‌ایم، از این ملاحظات به وضوح بر می‌آید که ممکن نیست جوهر نه به واسطه خودش و نه به واسطه جوهر مخلوقی دیگر تباه گردد. امیدوارم به حد کافی مبرهن کرده باشم که ما به حسب قوانین طبیعت مجبوریم بگوییم که نفس فناپذیر است، و اگر حتی موضوع را با دقت بیشتری مورد توجه قرار دهیم می‌توانیم با اطمینان کامل مبرهن سازیم که نفس فناپذیر است. زیرا همچنانکه هم اکنون نشان داده‌ایم از قوانین طبیعت بر می‌آید که نفس فناپذیر است. اما همچنانکه در بالا کاملاً تقریر شد قوانین طبیعت همان احکام الهی‌اند، که به واسطه نور طبیعت الهام شده‌اند. همچنین ما مبرهن ساخته‌ایم که احکام خدا لایتغیرند. از تمام اینها به وضوح نتیجه می‌گیریم که خداوند اراده لایتغیر خود را درباره دیمومت نفوس انسانها نه فقط از طریق وحی بلکه به واسطه نور طبیعی هم ظاهر ساخته است.

۶. نظر مؤلف درباره اینکه خداوند نه برخلاف طبیعت، بلکه ماورای آن کار می‌کند، چیست؟ این مهم نیست اگر کسی اعتراض کند که خداوند گاهی برای انجام معجزات این قوانین طبیعی را ابطال می‌کند؛ زیرا عده کثیری از متألهان بسیار دوراندیش<sup>۲</sup> تصدیق می‌کنند که خدا برخلاف طبیعت کار نمی‌کند بلکه ماورای طبیعت کار می‌کند، یعنی همچنانکه من مطلب را توضیح می‌دهم، خداوند درباره فعل قوانین بسیاری دارد که به فاهمه انسان القا نکرده است و

→ قوانین را وضع کرده است، اما با وجود این انکار می‌کند که آنها قابل تغییر باشند، زیرا ممکن نیست اراده و مشیت الهی تغییر یابد (نامه به مرسن ۱۵ آوریل ۱۶۳۰، ۲۳).

۱. پاورفی B: باید توجه داشت وقتی که دکارت تمایز واقعی میان نفس و بدن را مدلل می‌دارد، معتقد می‌شود که هر یک از آن دو بدون دیگری به واسطه قدرت الهی می‌تواند وجود یابد.

۲. توماس اکویناس (ر.ک. ۲، 4، Summa Theologica III).

۱. مقصود از تکوین در اینجا وجود شیئی است نشأت یافته از دیگری و وابسته به آن (م).  
۲. پاورفی B: این عقیده مسلماً اسپوزایی نیست. با اصول دکارتی نیز سازگار نمی‌نماید. زیرا اگرچه دکارت می‌پذیرد که حقایق ازلی، که شامل قوانین طبیعت نیز هست طبق مشیت الهی حین شده‌اند، همانطور که سلطانی قوانین ملک خود را وضع می‌کند خداوند نیز این ←

اگر القا می‌کرد آنها هم مانند دیگر قوانین، طبیعی می‌نمودند.

بنابراین، کاملاً واضح است که نفوس فناپذیرند. و به نظر می‌آید که اینجا چیزی برای گفتن در خصوص نفس انسان به طور کلی باقی نمانده است. و اگر دلیلهای برخی از مؤلفان که می‌گویند به وسیله آنها ثابت کنند که آنچه را که می‌بینند و احساس می‌کنند نمی‌بینند و احساس نمی‌کنند مرا وادار نمی‌کرد که بدانها پاسخی دهم، درباره افعال ویژه نفس نیز برای گفتن چیزی وجود نداشت.

۷. چرا برخی فکر می‌کنند که اراده آزاد نیست؟ برخی چنین می‌اندیشند که می‌توانند نشان دهند که اراده آزاد نیست، بلکه همواره به واسطه امر دیگری موجب است. آنها به این جهت چنین می‌اندیشند که مقصودشان از اراده چیز دیگری است متمایز از نفس، و آنها اراده را همچون جوهری اعتبار می‌کنند که طبیعتش بی‌تفاوتی محض است. اما ما برای برطرف کردن هر ابهامی نخست طبیعت اراده را تبیین خواهیم کرد و پس از آن سفسطه‌های آنها را آشکار خواهیم ساخت.

۸. اراده چیست؟ ما گفته‌ایم که نفس انسان شیئی است متفکر، از اینجا نتیجه می‌شود که نفس انسان به صرف طبیعتش، که فقط به ذات خود اعتبار شده می‌تواند کاری انجام دهد؛ یعنی می‌تواند ببیند و اثبات و انکار کند. اما افکارش<sup>۱</sup> یا به وسیله اشیائی که در خارج وجود دارند موجب شده‌اند، یا به واسطه خود نفس؛ و از آنجا که آن خود جوهر است، بسیاری از اعمال ذهنی می‌توانند و باید از ذات نفس به عنوان شیئی متفکر نشأت یابند. اما آن اعمال نفسانی که علتی جز نفس ندارند تصمیمات<sup>۲</sup> نامیده شده‌اند. و هنگامی که نفس علت کافی این قبیل اعمال اعتبار می‌شود، اراده نام می‌گیرد.

۱. B: اما این افکار؛ C: اما این صور فکر

۲. volitions: اراده‌های جزئی

۹. اراده وجود دارد. مثال خر بوریدان وسیله مناسبی است برای تبیین اینکه نفس قدرت اراده دارد حتی موقعی که به وسیله اشیائی خارجی موجب نشده است. اگر در این موقعیت متعادل به جای این خر، انسانی قرار گرفته باشد و از گرسنگی و تشنگی بمیرد، او به جای اینکه شیئی متفکر باشد خری کردن خواهد بود. همچنین قدرت اراده نفس از اینجا معلوم می‌شود که ما چنانکه قبلاً گفته‌ایم می‌خواهیم در هر چیزی شک کنیم و آنچه را که قابل شک است به صورت امری نادرست ارائه دهیم.<sup>۱</sup>

۱۰. اراده آزاد است.<sup>۲</sup> باید توجه داشت که حتی اگر نفس به واسطه اشیائی خارجی موجب<sup>۳</sup> گردد تا چیزی را تصدیق یا انکار کند، همواره ذاتاً آزاد خواهد ماند. چون موجبیت آن بدین طریق همانند مجبور<sup>۴</sup> بودنش به وسیله اشیائی خارجی نیست. زیرا هیچ چیزی قدرت از بین بردن ذات نفس را ندارد. و بنابراین، آن هر چه را که تصدیق یا انکار می‌کند، همواره آزادانه تصدیق یا انکار می‌کند. این مطلب را دکارت در تأمل چهارم کاملاً توضیح داده است.<sup>۵</sup> بنابراین، وقتی که سؤال شد چرا نفس این چیز یا آن چیز را اراده می‌کند یا نمی‌کند ما پاسخ می‌دهیم: برای اینکه نفس شیء متفکر است، شیئی که طبیعتاً قدرت خواستن یا نخواستن و تصدیق یا انکار دارد؛ زیرا مقصود از شیء متفکر همین است.

۱. ر.ک. اصول دکارت، بخش ۱، اصل سونهم.

۲. دکارت اراده را در انسان آزاد می‌داند، و آن را اصلی خودبندی می‌انگارد، و از متعارفترین مفاهیم فطری به شمار می‌آورد (ر.ک. اصول، بخش ۱، اصل سی و یکم، ص ۲۳۴) اما اسپینوزا آن را موجب می‌داند (ر.ک. ترجمه اخلاق، بخش ۲، قضیه چهارم و هشتم، ص ۱۲۸) (م).

3. determined 4. compelled

۵. ملاحظه می‌شود که میان موجب بودن و مجبور بودن نفس به وسیله اشیائی خارجی فرق می‌گذارد. دکارت فرق را در این می‌بیند که در مورد اول برخلاف مورد دوم نفس در انجام فعل از احوار و فشار نیروی خارجی ناآگاه است (تأملات، تأمل چهارم، ص ۱۷۵) (م).

۱۱. اراده نباید با میل<sup>۱</sup> اشتباه شود. اکنون که این امور توضیح داده شد بگذارید به ادله مخالفانمان بنگریم. نخستین دلیلشان این است: اگر اراده می‌تواند چیزی برخلاف تصمیم نهایی عقل اراده کند، و چیزی را بخواهد که برخلاف چیزی است که با تصمیم نهایی عقل تجویز شده است، در این صورت می‌تواند شئ را از این حیث که شئ است<sup>۲</sup> بخواهد. اما این نتیجه باطل است، و بنابراین مقدمه نیز باطل است. واضح است کسانی که این دلیل را عرضه می‌دارند نمی‌فهمند که اراده چیست. آنها اراده را با میل، که نفس پس از آنکه چیزی را تصدیق یا انکار کرد دارای آن می‌شود، خلط می‌کنند. آنها از استاد<sup>۳</sup> خود آموخته‌اند که اراده، میل به چیزی است که به نظر خوب می‌آید. اما ما می‌گوییم که اراده تصدیق یا انکار خوبی یا بدی چیزی است، و ما این مطلب را در حالی که درباره علت خطا سخن می‌گفتیم به طور مفصل توضیح دادیم. جایی که مبرهن ساختیم که خطا از اینجا نشأت می‌گیرد که اراده اوسع از فاهمه<sup>۴</sup> است. در واقع، اگر نفس از این حیث که آزاد است تصدیق نمی‌کرد که چیزی خوب است، میل به چیزی نمی‌کرد، بنابراین، ما در مقام پاسخ به این دلیل می‌پذیریم که نفس چیزی را که برخلاف تصمیم نهایی فاهمه است نمی‌خواهد. به عبارت واضحتر اراده نمی‌تواند چیزی را اراده کند که ما فرض کرده‌ایم آن را اراده نمی‌کند. اما وقتی که می‌گوییم ذهن حکم کرده است که چیزی شئ است، این اصل به صورت پیش فرض پذیرفته شده است. زیرا آن بدین معنی است که ذهن آن را اراده نکرده است.<sup>۵</sup> با وجود این ما انکار می‌کنیم که ذهن مطلقاً نتواند چیزی را که شئ است اراده کند<sup>۶</sup> - یعنی حکم کند که خیر

1 A: appetite. B: wanting. C: desire

۲. B: به خاطر اینکه شئ است

۳. ارسطو

۴. B: عقل

۵. B: نمی‌تواند چیزی را اراده کند از این حیث که فرض شده است آن را اراده نمی‌کند.

۶. C: اما ما قبول نداریم که انتخاب شئ ناممکن باشد، یا آن خیر لحاظ نشود.

است - زیرا این برخلاف تجربه خواهد بود. در واقع، ما غالباً چیزهایی را که شئند خیر می‌انگاریم، یا چیزهایی را که خیرند شئ.

۱۲. اراده چیزی جز خود ذهن نیست. دو مین دلیل (یا، اگر ترجیح می‌دهی بگو اولین، زیرا تاکنون دلیلی نبوده) این است: اگر اراده به موجب حکم نهایی عقل عملی<sup>۱</sup> موجب به خواستن نشود، در این صورت آن خود خود را موجب خواهد کرد، اما اراده خود را موجب نمی‌کند: زیرا آن ذاتاً و به حسب طبیعتش لاموجب است. بنابراین، آنها اینچنین استدلال می‌کنند: «اگر اراده ذاتاً و به حسب طبیعتش نسبت به خواستن و نخواستن بی تفاوت است، نمی‌تواند خود را موجب به خواستن کند: زیرا چیزی که چیزی را موجب می‌کند باید خود موجب باشد، درست همانطور که چیزی که موجب شده باید لاموجب باشد. اما اراده وقتی اعتبار می‌شود که خود را موجب می‌گرداند، در این حال هم لاموجب خواهد بود و هم موجب. یقیناً مخالفان ما در اراده‌ای که موجب است، چیزی را فرض نمی‌کنند که در اراده موجب با اراده‌ای که از پیش موجب شده موجود نباشد: و در واقع ممکن نیست چیزی در آن فرض شود. بنابراین ممکن نیست اراده به نفس خود موجب به خواستن شود، اما اگر به نفس خود نیست، در این صورت باید به گونه‌ای دیگر موجب باشد». اینها عیناً کلمات پرفسور هیربورد است در لیدن.<sup>۲</sup> او در آنجا نشان می‌دهد که مقصودش از اراده، ذهن نیست، بلکه چیزی دیگر است، خارج<sup>۳</sup> یا داخل ذهن، همچون لوح سفیدی که فاقد هر نوع فکر و مستعد پذیرش هر نوع تصویر است. با شاید مانند ترازوی متعادلی است که بر اثر تغییر وزنه بالا یا پایین کشیده می‌شود. یا شاید آن چیزی است که هیچ انسانی نمی‌تواند آن را با فکر دریابد. اما ما هم اکنون گفته‌ایم و در واقع به وضوح نشان داده‌ایم که اراده چیزی جز

1 practical reason 2 Cf. Meletenata Philosophica, 2nd ed. (Londen, 1659)

۳. C: بلکه چیز دیگری است خارج از ذهن



خود ذهن نیست که ما آن را شیء، متفکر می‌نامیم، شبیهی که تصدیق یا انکار می‌کند. بنابراین، وقتی که ما فقط طبیعت ذهن را ملاحظه می‌کنیم درمی‌یابیم که آن برای تصدیق و انکار قدرتی برابر دارد، زیرا من ادعا می‌کنم<sup>۱</sup> که فکر کردن این است. اما اگر ما قدرت تصدیق و انکار ذهن را از این واقعیت استنتاج کنیم که او فکر می‌کند، چرا باید برای فراهم آوردن آنچه فقط از طبیعت ذهن بیرون می‌آید در جستجوی علتهای خارج از آن باشیم؟<sup>۲</sup> اما شما می‌گویید که ذهن برای تصدیق موجب‌تر از انکار نیست، و بنابراین بالضروره نتیجه می‌گیرید که ما باید در جستجوی علتی باشیم که آن را موجب می‌گرداند. من برعکس پاسخ می‌دهم که اگر ذاتاً و به اقتضای طبیعتش فقط موجب به تصدیق است (هر چند تا آنجا که من آن را فقط شیء، متفکر می‌انگارم اعتقاد به این ناممکن است)، در این صورت آن به اقتضای طبیعتش فقط می‌توانست تصدیق کند و هرگز توانایی انکار نمی‌داشت، هر چند برای انکار علتهای کثیری فراهم آمده باشند. اما اگر نه برای تصدیق موجب گردد و نه برای انکار، هیچ یک را نمی‌تواند انجام دهد. بالاخره، اگر قدرت انجام هر دو را دارد به اقتضای طبیعت خود و بدون کمک هیچ علت دیگری قادر خواهد بود که هر دو را انجام دهد. این مطلب برای هر کسی که شیء، متفکر را از این حیث که شیء، متفکر است اعتبار می‌کند و صفت فکر را از شیء، متفکر جدا نمی‌سازد واضح خواهد بود. زیرا این دو فقط در عقل متمایز از یکدیگرند. اما مخالفان ما وقتی که شیء، متفکر را از هر نوع فکری برهنه می‌سازند و آن را به چیزی مانند ماده نخستین مشتائیان تبدیل می‌کنند، فکر را جدای از شیء، متفکر می‌انگارند. بنابراین، من به استدلال آنها، بویژه به کبرای آن به صورت ذیل پاسخ می‌دهم:

۱. B: زیرا من می‌گویم که ... C: زیرا چنانکه من گفتم معنای فکر همین است.  
 ۲. C: چرا باید برای انجام آنچه به نحو کافی به واسطه طبیعت خود ذهن تبیین شده در جستجوی علتهای ماورای ذهن باشیم؟

اگر مقصود از اراده چیزی است که متعزّی از هر فکری است<sup>۱</sup>، ما می‌پذیریم که اراده طبیعتاً لاموجب است. اما ما منکر این هستیم که اراده متعزّی از فکر باشد. برعکس مدعی هستیم که اراده فکر است، یعنی قدرت تصدیق و انکار است، و مسلماً ممکن نیست مقصود از آن چیزی جز علت کافی هر دو یعنی تصدیق و انکار باشد.<sup>۲</sup> بعلاوه، اگر اراده لاموجب و متعزّی از هر فکری باشد، ما انکار خواهیم کرد که علتی خارجی بتواند آن را موجب کند مگر خداوند به واسطه قدرت نامتناهی خلقش. زیرا تصوّر شیء، متفکر بدون فکر همانند تصوّر شیء، ممتد بدون امتداد است.

۱۳. چرا فیلسوفان ذهن را با ابدان جسمانی<sup>۳</sup> خلط کرده‌اند؟ بالاخره چون لازم نیست در اینجا ادله کثیری مورد تجدید نظر قرار گیرد [لذا]، من [فقط] این را می‌گویم<sup>۴</sup> که مخالفان ما ذهن را با ابدان جسمانی خلط کرده‌اند، زیرا آنها اراده را نفهمیده‌اند، و از ذهن مفهومی واضح و متمایز ندارند. آنها بدین علت به این اشتباه کشانده شدند که کلماتی را که معمولاً به اشیای جسمانی اطلاق می‌شوند برای فیساندن اشیای روحانی، که آنها را نمی‌فهمند، به کار برده‌اند. زیرا آنها عادت داشتند اجسام را وقتی که به وسیله علل خارجی متضادّ برابر در مسیرهای مختلف رانده می‌شوند لاموجب بنامند. بنابراین، به نظر می‌آید وقتی که آنها ادعا می‌کنند که اراده لاموجب است، آن را همچون جسمی می‌انگارند که در حال تعادل است؛ و از آنجا که این قبیل اجسام چیزی ندارند

۱. C: اگر مقصود آنها از اراده چیزی مستقل از فکر است ...  
 ۲. B: مقصود از قدرت انجام هر دو [تصدیق و انکار] ممکن نیست چیزی غیر از علت کافی انجام هر یک از آن دو باشد.  
 ۳. B: اشیای جسمانی  
 ۴. B: بالاخره نیازی نیست که در اینجا دلیلهای کثیری مورد بررسی قرار گیرد. من فقط آگاه می‌کنم که مخالفان ما، از آنجا که اراده را نفهمیدند و مفهوم واضحی از ذهن ندارند، ذهن را با اشیای جسمانی خلط کرده‌اند.

مگر آنچه از علتهای خارجی گرفته‌اند (که از آن بر می آید که آنها همیشه باید به واسطه یک علت خارجی موجب شوند)، لذا آنها فرض می‌کنند که همین امر در مورد اراده هم اتفاق می‌افتد. اما ما به حد کافی توضیح داده‌ایم که چرا وضع از این قرار است، و بنابراین اینجا چیزی نمی‌گوییم.<sup>۱</sup> ما قبلاً درباره جوهر ممتد به حد کافی سخن گفته‌ایم، و جز این دو نوع جوهر<sup>۲</sup> جواهر دیگری قبول نداریم. اعراض واقعی و سایر کیفیات نیز به طور کافی نمایانده شده‌اند<sup>۳</sup>، بنابراین نیازی نیست که در رد آنها وقت ضایع گردانیم. بنابراین اینجا دست از قلم برمی‌داریم.

### منابع پاورقیها

*The Philosophical Works of Descartes*. (Discourse on the Method, Meditations on the First Philosophy, The Principles of Philosophy and Objection) Rendered into English by Elizabeth S. Haldane, C. H., LL.D., In two volumes, Cambridge, 1969  
*The Correspondence of Spinoza*. Translated and Edited with Introduction and Annotations by A. Wolf, London, 1966.

اخلاق، باروخ اسپینوزا، ترجمه محسن جهانگیری، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶.

ترجمه کتاب مقدس، لندن، ۱۹۶۶.

قاموس کتاب مقدس، ترجمه و تألیف مستر هاکس، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷.

مجله اختصاصی فلسفه، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۵، پاییز ۱۳۶۰.

۱. C: اما ما چون قبلاً به حد کافی روشن ساخته‌ایم که چرا این اشیاء [اشیای جسمانی] اینچنین‌اند، بیش از آن چیزی نمی‌گوییم.  
 ۲. C: دو نوع جوهر مخلوق ...  
 ۳. C: آنچه مربوط به اعراض واقعی و سایر کیفیات است قبلاً مورد اعلان نظر قرار گرفته است.

true	درست، حق	individuals	جزئیات
duration	دیمومت	atom	جرء لایتجزی
formal essence	ذات ششم	body	حسم
dilemma	ذوالحدین	genus	جنس
description	رسم	summa genera	جنس اعلی
beatific vision	رؤیت مبارک	substance	جوهر
eternity	سرمدیّت	extended substance	جوهر ممتد
individualistic	شخصی	absolutely infinite substance	جوهر نامتناهی مطلق
personality	شخصیت	definition	حدّ
conatus	شوق، تلاش، کوشش	local motion	حرکت مکانی
veracity	صدق	eternal truths	حقایق ازلّی
attributes	صفات	theological truth	حقیقت الهی
substantial forms	صور جوهری	supernatural truth	حقیقت مافوق طبیعی
formal	صوری	lemma	حکم
natura naturans	طبیعت خلاق	decree of God	حکم خدا
natura naturata	طبیعت مخلوق	error	خطا
accident	عرض	vacuum	خلأ
greatness	عظمت	ex nihilo	خلق از عدم
intellect	عقل	creation	خلقت
practical reason	عقل عملی	properties	خواص
general cause	علّت عام	self-begotten	خود بدید آمده
efficient cause	علّت فاعلی	self-determination	خود تصمیم‌گیری
concursus	عنایت	good	خیر
concurrence	عنایت، همیاری	metaphysical good	خیر مابعدالطبیعی
impersonal	غیرشخصی	ecliptic	دایره انقلاب
incommunicable	غیرقابل اشتراک	ordinates	درازاها
understanding	فاهمه		

## واژه‌نامه

فارسی - انگلیسی			
اختلاف	diversity	پیشداوریها	prejudices
اختیاری	democratic	تثلیث	trinity
اراده	will	تجسد	incarnation
اراده حرنی	volition	تحکمی	authoritarian
استحاله	transformation	تحلیلی	analytic
اشیای مادی	material things	تحلل	rarefaction
اصول متعارفه	axioms	تصورات بسیط	simple ideas
اصول موضوعه	postulates	تضادّ	opposition
اعراض واقعی	real accidents	تغییرناپذیر	unchangeable
الحاق	adjunct	تغییرناپذیری	immutability
انتخاب	choice	تقدیر	predestination
انیت	entity	تکائف	condensation
بالقوه	potentially	تلاش برای حرکت	endeavour to move
بذاته	per se	تمایز حالتی	modal distinction
برتر	eminently	تمایز عقلی	distinction of reason
برترین عاقل	supremely intelligent	تمایز منطقی	logical distinction
برهان	demonstration	تمایز واقعی	real distinction
برهان ائی، بعدی	a posteriori	تمثیل	representation
بساطت	simplicity	توافق	agreement
بیرون آمدن	ex	ثابت	constant

fiction	مجموع	space	فضا
Peripatetics	مشائیان	lacking	فقدان، عدم ملکه
absolute	مطلق	extraordinary	فوق معمول
absolutely	مطلقاً	communicable	قابل اشتراک
ordinary	معمول	ordaining	فانوحد
common conceptions	مفاهیم مشترک	a priori	فلسفی
internal place	مکان داخلی	power	قدرت
contingent	ممکن خاص	theorems	قضایای مرهن، قضایایی که نه واسطه قضایای بنیادی تر مرهن شده است
possible	ممکن عام	proposition	قضیه
determined	موجب	poles	قطبها
fiction being	موجود مجعول	plurality, multiplicity	کثرت
logical being	موجود منطقی	universals	کلیات
real being	موجود واقعی	perfection	کمال
object	مورد تصور، شیء	discrete quantity	کمیت متصل
subject	موضوع	verbal	لفظی
cogito	می اندیشم	extended matter	ماده ممتد
appetite, conatus, tendency	میل	formless matter	ماده بی صورت
infinite	نامتناهی	inertia	ماند
indefinite	نامحدود	ideata	مایه ازها
impossible	ناممکن	theologians	متألهان
relatively	نسبی	continuous	متصل
order	نظم	transcendental	متعالی
soul	نفس	univoce	متواهی
mere negation	تفی محض	positive	مثبت
aspect, respect	نمود	compelled	مجبور
natural light of reason	نور طبیعی عقل		
natural light	نور طبیعی		

future existence	وجود آتی	species	وع
unity	وحدت	one	واحد
divine revelation	وحی الهی	immensity	واسع بودن
omnipresence	همه جا حضوری	real	واقعی
omniscient	همه دان عالم مطلق	objective reality of an idea	واقعیت ذهنی تصور
chaos	هیولای اولی		
<b>انگلیسی - فارسی</b>			
absolute	مطلق	choice	انتخاب
absolutely	مطلقاً	cogito	می اندیشم
absolutely infinite substance	جوهر نامتناهی مطلق	common conceptions	مفاهیم مشترک
accident	عرض	communicable	قابل اشتراک
adjunct	الحاق	compelled	مجبور
agreement	توافق	conatus	توق، تلاش، کوشش، میل
analytic	تحلیلی	concurrence	عیایت، همیاری
a posteriori	برهان آس، بعدی	concurus	عیایت
appetite	میل	condensation	تکاثف
a priori	فلسفی	constant	ثابت
aspect	نمود	contingent	ممکن خاص
atom	جزء لاینجزی	continuous	متصل
attributes	صفات	creation	خلفت
authoritarian	تحکمی	decree of God	حکم خدا
axioms	اصول متعارفه	definition	حد
beatific vision	رؤیت مبارک	democratic	اختیاری
body	حسم	demonstration	برهان
chaos	هیولای اولی	description	رسم
		determined	موجب

natura naturans	طبیعت خلّاق	prejudices	پیش‌اورها
natural light	نور طبیعی	properties	خواص
natural light of reason	نور طبیعی عقل	proposition	فصله
object	مورد تصوّر، شئ	rarefaction	نخندخل
objective reality of an idea	واقعیت ذهنی تصوّر	real	واقعی
omnipresence	همه جا حضوری	real accidents	اعراض واقعی
omniscient	همه دان عالم مطلق	real being	موجود واقعی
one	واحد	real distinction	تمایز واقعی
opposition	تضادّ	relatively	سی
ordaining	قانونمند	representation	تخلیل
order	نظم	respect	نمود
ordinary	معمول	self-begotten	خود پدید آمده
ordinates	درازاها	self-determination	خود تصمیم‌گیری
per se	بذاته	simple ideas	تصویرات بسیط
perfection	کمال	simplicity	بساطت
Peripatetics	مشائیان	soul	نفس
personality	شخصیت	space	فضا
plurality	کثرت	species	نوع
poles	قطبها	subject	موضوع
positive	مثبت	substance	جوهر
possible	ممکن عام	substantial forms	صور جوهری
postulates	اصول موضوعه	summa genera	جنس اعلی
potentially	بالقوه	supernatural truth	حقیقت مافوق طبیعی
power	قدرت	supremely intelligent	برترین عاقل
practical reason	عقل عملی	tendency	میل، شوق
predestination	تقدیر	theologians	متألهان
		theological truth	حقیقت الهی

dilemma	ذوالحدّین	good	خیر
discrete quantity	کمیت متصل	greatness	عظمت
distinction of reason	تمایز عقلی	ideata	ماه‌ازاها
diversity	اختلاف	immensity	واسع بودن
divine revelation	وحی الهی	immutability	تغییرناپذیری
duration	دیمومت	impersonal	غیرشخصی
ecliptic	دایره انقلاب	impossible	ناممکن
efficient cause	علت فاعلی	incarnation	تجسد
eminently	برتر	incommunicable	غیر قابل اشتراک
endeavour to move	تلاش برای حرکت	indefinite	نامحدود
entity	ایت	individualistic	شخصی
error	خطا	individuals	جزئیات
eternal truths	حقایق ازلی	inertia	ماند
eternity	سرمدیت	infinite	نامتناهی
ex	بیرون آمدن	intellect	عقل
ex nihilo	خلق از عدم	internal place	مکان داخلی
extended matter	ماده ممتد	lacking	فقدان، عدم ملکه
extended substance	جوهر ممتد	lemma	حکم
extraordinary	فوق معمول	local motion	حرکت مکانی
fiction	مجموع	logical being	موجود منطقی
fiction being	موجود مجعول	logical distinction	تمایز منطقی
formal	صوری	material things	اشیای مادی
formal essence	ذات ششم	mere negation	نهی محض
formless matter	ماده بی‌صورت	metaphysical good	خیر مابعدالطبیعی
future existence	وجود آتی	modal distinction	تمایز حالتی
general cause	علت عام	multiplicity	کثرت
genus	جنس	natura naturata	طبیعت مخلوق

unity	فصلبای مرهن، فصلبایی که به theorems	وحدت
universals	واسطه فصلبایی بنیادی تر مرهن شده	کلیات
univoce	است.	متواطی
vacuum	متعالی	خلأ
veracity	استحاله	صدق
verbal	تثلیث	لفظی
volition	درست، حق	اراده جنری
will	تغییرناپذیر	اراده
	فاهمه	

### نمایه نامها

۱۴۸ پ. ۱۴۹ پ. ۱۵۳ پ. ۱۵۸ پ.	آمتردام ۷، ۲
۱۵۹ پ. ۱۶۷ پ. ۱۶۸ پ. ۱۸۲ پ.	ابراهیم (نی) ۲۳۱ پ
۱۸۳ پ. ۱۹۸ پ. ۲۰۲ پ. ۲۲۱ پ.	آشالوم ۲۰۲، ۲۰۱ پ
۲۵۳ پ	ابن میمون ۳۰
اصتراضات ۱۸، ۲۵، ۶۲ پ. ۶۳ پ.	اخلاق ۱۹ پ. ۲۸، ۲۳ پ. ۳۲، ۲۹ پ.
۶۴ پ. ۶۵ پ. ۸۸، ۶۹ پ	۷۰ پ. ۱۰۴ پ. ۱۹۱ پ. ۲۲۳ پ
افلاطون ۱۸۱، ۲۴۱ پ	آختیوفل ۲۰۲، ۲۰۱ پ
انجمن سلطنتی لندن ۲	ارسطو ۸، ۳۰، ۳۳، ۳۹، ۱۸۱، ۲۲۲، ۲۲۳
اولدنبورگ ۲	اسینوزا ۱، ۱۲، ۷، ۱۴، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۳
برمن ۹۲ پ	۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۵۷، ۶۰ پ.
بلینبرگ ۷ پ	۶۴ پ. ۶۵ پ. ۷۰ پ. ۸۹ پ. ۹۱ پ. ۹۴ پ.
بوریدان ۳۲	۱۰۴ پ. ۱۲۱ پ. ۱۳۳ پ. ۱۳۴ پ.
بیذنی ۳۵	۱۴۵ پ. ۱۴۷ پ. ۱۶۷ پ. ۱۷۷ پ.
پتربالینگ ۱	۱۸۵ پ. ۲۰۱ پ. ۲۳۳ پ. ۲۳۸ پ
پولس ۲۳۱ پ	اسحاق (نی) ۲۳۱ پ
پوند (واحد وزن) ۸۱	أشعیا (نی) ۲۳۱
تأملات ۳۳، ۶۵ پ. ۹۹، ۷۰، ۲۴ پ.	اصلاح فاهمه ۵۷ پ
۱۸۵ پ. ۲۰۴ پ. ۲۵۳ پ	اصول ۲، ۱۳، ۱۸، ۲۶، ۲۹، ۳۰، ۴۱ پ.
تفکرات مابعدالطبیعی ۱۱، ۳۴، ۳۵، ۴۳	۹۶ پ. ۹۸ پ. ۱۰۸ پ. ۱۰۹ پ.
تعود ۲۳۳	۱۱۲ پ. ۱۱۳ پ. ۱۱۹ پ. ۱۳۰ پ.
توماس اکویناس ۳۰، ۳۳، ۲۱۴ پ.	۱۳۳ پ. ۱۳۴ پ. ۱۳۵ پ. ۱۳۸ پ.

ہرکول ۷۹	مترجمین
ہیرورد ۲۵۵	موبت ۱
یوسف (سی) ۲۲۴ پ	مور ۱۱۸ پ، ۱۲۹ پ، ۲۱۴ پ
یوشیا ۲۳۵، ۲۳۴	پہدی نامہ ۹۴ پ، ۲۳۸ پ
یہوہ ۲۲۴	نامہ های دکارت ۱۳۹ پ

سیس دوورس ۷	۲۳۷ پ، ۲۵۱ پ
عہد جدید ۲۳۱ پ	چھوڑا ۲۳۴، ۲۳۵ پ
عہد عشق ۲۱۷ پ، ۲۲۴ پ، ۲۳۲ پ	حیوان ۲۰۱ پ
فرعون ۲۲۴	حر نورید ۲۵۳، ۳۲
عیناخوریان ۲۴۱ پ	دس سنکاتوس ۱۸۵ پ
قاموس کتاب مقدس ۲۰۱، ۲۳۱	داؤد سی ۲۰۱ پ، ۲۰۲
قرآن ۲۳۳	دکارت ۲۲، ۲۱، ۱۶، ۱۳، ۱۲، ۸، ۶، ۲
کامبروس ۴۰ پ	۲۶، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۴۴
کتاب آسمانی ۷۳، ۱۱ پ، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵	۴۹، ۵۷ پ، ۶۳، ۶۴ پ، ۷۰، ۶۸
کتاب مقدس ۲۱۷ پ، ۲۳۲، ۲۳۳	۸۰ پ، ۸۱ پ، ۹۱ پ، ۹۲ پ
کنصلہ مراد ۹۲ پ	۱۰۳ پ، ۱۰۴ پ، ۱۰۵ پ، ۱۰۸ پ
کلیسای کاتولیک روم ۱۱	۱۱۲ پ، ۱۱۳ پ، ۱۱۸ پ، ۱۱۹ پ
گفتار در ریوس ۱۶۸، ۴۳، ۳	۱۲۹ پ، ۱۳۳ پ، ۱۳۴ پ، ۱۴۵ پ
لایان ۲۳۱ پ	۱۶۷ پ، ۱۸۳ پ، ۱۸۵ پ، ۱۹۵ پ
مابعدالطبیہ (ارسطو) ۲۲۲	۱۹۸ پ، ۱۹۹ پ، ۲۰۴ پ، ۲۱۴ پ
مایر (دکتر مایر) ۶۴، ۳۰، ۱ پ، ۱۲۱ پ	۲۲۱ پ، ۲۴۰ پ
۱۲۹ پ	دوورس ۹ پ، ۱۰ پ
مجموعہ نامہ های دکارت ۸۱ پ	دیوزن ۱۲۳ پ، ۱۲۸
مدرسیان ۲۴۰ پ	رایسورگ ۲
مسن ۱۰۳ پ، ۱۳۵ پ، ۱۷۹ پ	رسالہ مختصرہ ۷
۱۹۹ پ، ۲۵۱ پ	رسالہ نفس ۲۲۲ پ
مسلند ۸۰ پ، ۸۱ پ	رفقہ ۲۳۱
مشانیان ۲۵۶ پ، ۲۴۱، ۲۲۲، ۲۲۱، ۳۹	روقیان ۲۴۱ پ
مکاتبات ۱۰۹ پ، ۲۳	رومیان ۲۳۱
مناظر و مرایا ۱۵۷، ۱۴۸، ۱۴۲	زبون ۱۲۸، ۱۲۳
	زیلسن ۹، ۱۶

اصول متعارفه ۲، ۱۱، ۲، ۳۵، ۳۴، ۲۹	اشتراک لفظی ۲۲۸ پ
۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۴۱، ۶۴، ۶۵ پ	اشتراک معنوی ۲۲۸ پ
۷۰، ۶۸، ۸۰، ۸۶، ۸۸، ۱۱۲، ۱۳۶، ۱۷۱	انبیای اولی ۲۲۷، ۱۸۶
اصول موضوعه ۲، ۴، ۶، ۸، ۹، ۱۰	انبیای ظہیری ۱۴۷ پ، ۱۶۷، ۱۷۸
۶۳، ۳۸، ۳۶، ۱۱	اشیاء ۵، ۱۲ پ، ۱۵، ۱۸، ۱۷، ۳۳، ۴۴
اعتبارات عقلی ۳۰	۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۶۱، ۷۳، ۷۴
اعراض ۲۵۸، ۲۳۹، ۲۰۵، ۶۲	۷۵ پ، ۸۰، ۸۶، ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۱۰۰
اعراض واقعی ۲۵۸، ۲۰۵	۱۰۴، ۱۱۲ پ، ۱۱۸، ۱۴۶، ۱۶۸
اعمال ذهنی ۲۵۲	۱۸۱، ۱۷۸، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۹-۱۹۳
اعراض خدا ۸۹ پ، ۹۰ پ	۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸ پ، ۱۹۹-۲۰۱
الحاق ۱۹۷ پ	۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۹، ۲۲۱
الهیات ۲۴۶، ۱۳۵، ۱۳۴	۲۲۳، ۲۲۵ پ، ۲۲۶، ۲۲۸
استداد ۱۸ پ، ۴۳ پ، ۵۱ پ، ۶۹، ۹۰	۲۳۰، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۶
۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۱ پ، ۱۱۲، ۱۱۵	۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۵۷
۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹ پ، ۱۲۰، ۱۲۱	اصول متعارف ۴، ۱۰، ۱۲، ۲۰، ۲۱
۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰	۲۳، ۲۶، ۲۷، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۶۷
۱۴۱، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۸۴، ۲۵۷	۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۱، ۸۵، ۸۷
استداد مطلق ۴۳	۹۰، ۹۳، ۹۴، ۹۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۱۳
امر مشترک ۸۲	۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۳۰
امکان خاص ۲۷، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۰۱	۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹
۲۲۶	۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۶
امکان عام ۲۷، ۱۹۱، ۱۹۳	۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۷۲، ۱۷۳
انتخاب ۳۴، ۹۸، ۹۹ پ، ۱۹۳، ۲۱۷	۱۸۴، ۱۹۲، ۲۱۲، ۲۴۰، ۲۴۶
۲۳۷، ۲۳۶ پ	اصل موضوع ۴۱، ۱۰۷، ۱۶۹، ۱۷۲
انکسار ۸، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۴۴، ۵۴، ۵۹	اصول اولیه ۱۶۸
۶۵، ۶۷، ۷۹، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۹۰، ۹۷	اصول ریاضیات ۱۱۳

نمایه موضوعی

آزادی ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۴۴، ۴۶، ۹۶	۲۱۸ پ، ۲۲۳، ۲۲۵ پ، ۲۲۷
۱۰۱، ۹۸، ۱۸۵، ۱۹۳، ۱۹۳ پ، ۲۳۴	۲۵۸، ۲۵۱، ۲۴۸، ۲۴۶، ۲۳۵، ۲۳۳، ۲۳۰
۲۴۷، ۲۳۷	اراده آزاد ۳۰، ۳۱، ۳۱، ۳۳، ۵۵، ۹۸
آزادی انتخاب ۱۹۳، ۳۴، ۴	۴، ۲۵۲، ۲۵۲ پ
آزادی مطلق اراده ۱۸۵	اراده حزنئی ۲۵۲، ۳۳ پ
انات ۱۲۶، ۱۲۵	اراده خدا ۱۹۲ پ، ۲۱۸ پ، ۲۲۵ پ
اجرای لاینحزئی ۱۲۰	۲۲۱، ۲۳۴، ۲۳۰
احسام ۳۰، ۱۱۹، ۱۰۹، ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۲۹	اراده خداوندی ۱۹۲
پ، ۱۶۵، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۹، ۱۷۱	اراده نفس ۲۱۷ پ، ۲۵۳
۲۰۸، ۲۳۸، ۲۳۳، ۲۵۷	ارواح ۱۷۹
احسان ۱۷۸	ازل ۳۴، ۱۰۴، ۱۹۳، ۲۳۲، ۲۴۰، ۲۴۳
احکام ۲۵۱، ۲۳۶، ۲۲۹	ازلی ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰، ۲۲۷، ۲۴۱، ۲۴۳
احکام الهی ۲۵۱	۲۵۰ پ
احکام خدا ۲۵۱	ازلیت ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۲، ۲۴۵
اختلاف ۱۳۷، ۱۵۰، ۱۹۷	ازلیتی ۲۴۳
اختیار ۹۸ پ، ۱۷۸، ۲۴۳، ۲۴۷	استحاله ۲۱۶
ادراک حسی ۵۰ پ	استدلال علی ۲۰
اراده ۷، ۲۱، ۲۸، ۳۰، ۳۳، ۴۴، ۴۳	استدلال منطقی ۲۲۶
۵۴، ۶۰، ۹۷، ۱۰۵، ۱۸۲، ۱۸۵	استدلال هندسی ۲۰
۱۹۲ پ، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۱۴، ۲۱۷ پ	استعلایی ۲۰۰
	اسلوب هندسی ۹



تصویرات ۴۴، ۵۰، ۶۲، ۶۰، ۷۰، ۷۴، ۷۲، ۷۸، ۷۹ پ، ۱۷۹، ۱۸۰	۳۹، ۳۸، ۳	تحلیلی
۲۴۳، ۲۲۸، ۲۲۶، ۲۰۰	۱۱۶، ۱۱۵	تخلخل
تصویرات بسیط ۵۵، ۵۰	۱۲۸، ۱۲۳، ۱۲۲، ۶۰، ۵۴، ۹	تختل
تصویرات مبهم ۳۱	۱۳۹، ۱۵۹، ۱۶۸، ۱۷۸، ۱۷۹ پ،	
تصویرات متمایز ۵۵، ۳۲	۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۷، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۹	
تصویرات واضح ۵۵، ۳۱	۲۴۴، ۲۴۳، ۲۴۰	
تصویرات واضح و متمایز ۱۰، ۹، ۸، ۳، ۱۰	۳۹، ۳۸، ۳	ترکیبی
۱۷، ۱۲	۲۱۴	تسلل
تصویر بسیط ۲۲۸	۵۵، ۵۴، ۴۴، ۳۲، ۳۱، ۸، ۴	تصدیق
تصور بودگی ۱۸۵، ۱۸۳	۵۸، ۶۸، ۷۲، ۸۵، ۸۹، ۹۱ پ،	
تصور خدا ۵۸	۹۹، ۹۸، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۱۵، ۱۱۷	
تصور کاملاً بسیط ۲۲۸	۱۷۹، ۱۸۶، ۲۱۴، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۴	
تصور واضح و متمایز ۵۵، ۳۸، ۱۵	۲۵۷، ۲۵۶	
تضاد ۱۵۵، ۱۵۳، ۱۵۰، ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۹۷	۲۵، ۲۰، ۱۹، ۱۶، ۱۴، ۱۲ پ،	تصور
تعاریف ۳۸، ۳۶، ۳۴، ۱۸، ۱۰، ۸، ۶، ۴، ۳۹، ۴۱، ۴۰، ۶۱ پ، ۸۹، ۷۹، ۹۵	۳۸، ۳۰، ۳۵، ۵۲، ۵۴، ۵۶، ۵۸، ۶۲، ۶۸	
۱۸۷، ۱۸۲، ۱۷۱، ۱۰۷، ۹۱ پ،	۷۰، ۷۳، ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۸۵، ۸۶، ۸۸	
تغفل خدا ۹۱	۹۱ پ، ۹۲، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۸ پ،	
تفکرات مابعدالطبیعی ۱۷۵	۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۹ پ،	
تقدیرات ۱۹۳	۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۲	
تقدیر الهی ۱۹۳	۱۳۵ پ، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۵	
تقدیر ۱۰۴ پ، ۱۹۳	۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷	
تکاتف ۱۱۶، ۱۱۵	۱۸۹، ۱۹۱ پ، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۰۱	
تکوین ۲۳۳، ۲۵۰ پ	۲۰۴، ۲۰۵ پ، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۴	
	۲۱۸ پ، ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۴۰ پ، ۲۴۲	
	۲۴۳ پ، ۲۴۵، ۲۵۷، ۲۴۹	

۹۸ پ، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۶۵، ۱۷۹	۷۸، ۷۸، ۸۰، ۸۹، ۸۵، ۹۳، ۹۱، ۹۵	
۱۸۰، ۱۹۲، ۲۱۸، ۲۲۸، ۲۳۶، ۲۴۳	۹۶، ۱۰۴، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۱۷، ۱۱۵	
۲۵۷، ۲۵۶، ۲۵۲، ۲۵۳	۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۶	
اتساع ۷۵ پ، ۲۲۸، ۲۱۸، ۱۷۸، ۱۲۳	۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۷	
۲۴۰	۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳	
الیت ۲۰۴، ۷۳، ۷۰	۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳	
ایقان ریاضی ۳۸	۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۷۲	
بالضروره ۷۵، ۷۳، ۷۰، ۴۴، ۲۹، ۲۷	۱۹۲ پ، ۱۹۴، ۲۱۰، ۲۱۱ پ، ۲۴۰	
۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۹۲، ۹۶، ۱۰۳	برهان اثبی ۷۸، ۲۰	
۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۷، ۱۳۹	برهان ریاضی ۹	
۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۷۳، ۱۷۷	برهان عقلی ۱۰	
۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۹، ۱۹۲ پ، ۱۹۵	بسیط الحقیقه کل اشیاء ۹۰ پ	
۲۰۳، ۲۱۰، ۲۱۱ پ، ۲۱۳، ۲۱۶	بعد ۲۵، ۳۰، ۳۵، ۸۵، ۲۰۵، ۲۱۹، ۲۲۰	
۲۲۰، ۲۲۷، ۲۲۳، ۲۳۵، ۲۴۳، ۲۵۶	۲۴۰، ۲۴۰	
بالفعل ۶۶ پ، ۶۸، ۹۸، ۱۱۴، ۱۲۰	بعدی ۱۹۳، ۴	
۱۲۲، ۱۲۳، ۱۵۸، ۱۷۲، ۱۷۹، ۱۸۴	به صورت برابر ۶۱، ۶۲، ۷۱، ۷۲	
۱۸۶، ۲۰۴ پ، ۲۰۹، ۲۲۳، ۲۴۴	به صورت قبلی ۷۵، ۷۳، ۷۹، ۸۴، ۱۷۰	
بالمقوله ۱۰۸، ۱۱۵، ۲۰۴، ۲۲۵	۲۰۶	
سداخت ۵۴، ۶۹، ۶۷، ۸۰ پ، ۱۳۵ پ،	بیرون آمدن ۲۲۸	
۲۲۹	بی واسطه ۲۲۶ پ	
سذاته ۱۲، ۱۳، ۵۶، ۵۷، ۶۲، ۹۶	بدیدارهای طبیعت ۱۲۸، ۱۶۸، ۱۶۹	
۱۳۳ پ، ۱۳۸، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹ پ،	تغلیث ۹۰ پ	
۲۲۰	تجزیه ۱۸، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۳۳	
برترین عاقل ۹۲، ۹۰	تجسد ۹۰ پ	
بسرمان ۳، ۹، ۱۴، ۱۶، ۲۰، ۲۷، ۲۸	تحلیل ۳، ۵، ۹، ۱۸، ۳۸	
۳۴، ۴۱، ۵۸، ۶۰ پ، ۶۵، ۶۶، ۷۷	تحلیل عقلی ۱۰	

پ. ۵۲، ۵۹، ۷۸، ۷۹، ۹۹، ۱۰۸، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۸، ۲۰۸، ۲۰۹	۲۰۸، ۲۰۹، ۲۰۸، ۲۰۷، ۱۸۷، ۱۸۰، ۲۰۸، ۲۰۷
۲۱۹	۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۳
حجیت الهی ۱۱	حقیقت الهی ۱۱
حد ۱۰۷	حقیقت خوددیده‌ی ۲۸
حرکات متضاد ۱۱۴	حقیقت سرمدی ۲۰۷، ۷۸
حرکت ۸	حقیقت طبیعی ۳۶
۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۳۶، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۳۳	حقیقت مافوق طبیعی ۳۶
۱۴۳، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۶، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۶، ۱۳۴، ۱۳۳	حکم ۲۶، ۲۸، ۳۲، ۳۳، ۵۱، ۶۵، ۶۶
۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۳، ۱۹۵، ۲۰۳، ۲۴۶	۶۷، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۳، ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۳۳، ۱۹۳، ۲۲۵، ۲۲۹
۲۴۷	۲۳۵، ۲۳۴، ۲۳۲
حرکت ارواح ۱۷۹	حکم ازلی ۱۰۴
حرکت مکانی ۶۲، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۰۸، ۱۰۲، ۶۲	حکم اول ۱۱۵، ۲۶
۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۷۰	حکم خدا ۱۹۰، ۲۳۶
حصولی ۲۲۶ پ	حکم خداوندی ۱۹۲
حضور خدا ۱۱۸	حق ۲۲۴
حضوری ۲۲، ۲۲۶، ۲۲۹	حیات ۳۰، ۱۰۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۸
حفظ جوهر ۸۳، ۸۰	حیوان نایب ۲۴۸
حق ۶۷، ۷۲، ۱۹۸، ۱۰۰	خدا ۱۴، ۱۶، ۱۹، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۵۸، ۷۹، ۷۷، ۸۷، ۹۲، ۹۴، ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۴
حقایق ۳، ۵۱، ۵۳، ۵۸، ۵۵	۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۶۷
حقایق ریاضی ۵۱، ۵۵، ۵۸	۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۴، ۲۰۵، ۲۲۱
حقایق مابعدالطبیعی ۵	۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۵
حقایق هندسی ۵	خداوند ۱۳، ۳۰، ۳۴، ۱۰۴، ۱۲۴
حقیقت ۵، ۱۲، ۱۳، ۲۸، ۳۰، ۳۴، ۵۱	۲۳۶، ۲۳۷، ۲۰۴، ۲۱۴، ۲۲۶، ۲۳۷

۲۳، ۶۲، ۶۳، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۹	تسمایز ۹، ۲۵، ۲۹، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۵
۸۰، ۸۶، ۸۲، ۸۸، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۳، ۱۸۳، ۲۵۲، ۲۵۰	۵۶، ۵۷، ۶۷، ۶۸، ۷۵، ۷۳، ۸۰
۲۵۸	۸۴، ۸۹، ۹۰، ۹۵، ۹۶، ۹۹، ۱۰۵
جوهر حسانی ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۹، ۱۸۲	۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۷۷
۱۸۳، ۲۴۹، ۱۸۸، ۲۵۰	۱۸۶، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۳، ۲۳۰
جوهر مطلقاً متفکر ۴۳	۲۵۱ پ
جوهر مطلقاً نامتناهی ۸۴	تعمیر حالتی ۱۸۳، ۲۰۲، ۲۱۹
جوهر ممتد ۱۸، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۱۹، ۲۴۹، ۲۵۸	تعمیر در عقل ۲۱۹، ۲۲۰
جوهر نامتناهی ۷۰، ۷۹، ۸۴	تعمیر عقلی ۲۵، ۲۰۲
جوهر نفسانی ۱۸	تعمیر واقعی ۱۸۳، ۲۰۲
جوهر یگانه ۱۹	تعطیل ۷۵
جوهری مطلقاً کامل ۱۷	تناقض ۸۲، ۸۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۵
جهان طبیعت ۹۰ پ	۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۸۹، ۱۹۱
جهان مرئی ۱۶۷	۲۰۷، ۲۲۲، ۲۲۲ پ
حافظه ۱۳، ۳۹، ۴۰، ۱۷۸	توالد ۲۴۹
حالات ۲۴، ۱۱۲، ۱۸۷، ۱۸۹، ۲۰۵، ۲۳۹	جاعل ۹۳ پ
حالات اراده ۹۷، ۱۰۰	حرکیات ۲۲۷، ۲۲۸
حالات فکر ۵۴، ۹۷، ۱۰۰، ۱۷۹	جزء لاینجری ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۲۰
۲۲۷، ۱۹۸	جسم ۶۲، ۶۶، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۱۰
حالت ۷۰، ۷۳، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۳۵	۱۲۰، ۱۲۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴
۱۳۹، ۱۴۰، ۲۰۶، ۲۲۰	۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱
حالتی ۱۱۹، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۶	۱۶۵
	جنس اعلی ۲۰۵
	جوهر ۱۸۷، ۲۰۵، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۵۸
	جوهر مخلوق ۱۹
	جوهر ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۲۶، ۳۰

دربند ۲۲۱ پ	۲۲۹، ۲۳۲، ۲۴۰، ۲۴۶، ۲۵۰
دیمومت ۲۴، ۱۲۷، ۱۲۷، ۱۲۷، ۱۲۷، ۱۹۵	۲۵۷، ۲۵۱
۱۹۶، ۲۰۹، ۲۰۵، ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۳۹	حدایبان متعدد ۸۰، ۹۲، ۹۳، ۲۱۲
۲۵۱، ۲۴۷	۲۱۶، ۲۲۰
ذات ۹، ۱۳، ۱۹، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۳	خط منحنی ۱۶۹
۱۰۰، ۹۴، ۹۳، ۸۶، ۸۴، ۷۵، ۵۲، ۵۳	حلاً ۱۰۷، ۱۱۸، ۱۳۰
۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۲۲	حلقه ۲۴۵
۱۳۶، ۱۶۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۷، ۱۸۳	خلف ۲۰۷
۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۶، ۲۰۰	حسبقت ۸۲، ۹۴، ۱۸۵، ۲۰۴، ۲۰۶
۲۰۳، ۲۰۴، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۸	۲۰۷، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۹
۲۳۰، ۲۳۳، ۲۵۲	خلود نفس ۲۵۰
ذات ازلی ۱۸۷	خواص جوهر ۸۴
ذات الهی ۱۱۸، ۱۹۱، ۲۰۸، ۲۱۴	خوددیدی ۱۰، ۲۹، ۶۵، ۹۹، ۱۰۹
ذات بالفعل ۲۲۳ پ	۲۲۰، ۲۵۳ پ
ذات بودگی ۱۸۷، ۱۸۵، ۱۸۳	خیال ۵۴، ۵۵، ۶۰، ۶۷، ۹۷، ۱۷۶ پ.
ذات سرمدی ۱۰۴	۱۷۹، ۱۹۰، ۲۰۳، ۲۲۷، ۲۲۸
ذات فعال ۲۴۸	خیر ۲۱، ۳۰، ۳۲، ۳۴، ۹۵، ۱۹۸، ۲۰۳
ذات مرتسم ۱۸۶	۲۱۸، ۲۵۴، ۲۵۵
ذوات اشیاء ۱۸۶، ۱۹۷، ۲۰۷، ۲۲۵ پ	خیر مابعدالطبیعی ۲۰۲، ۲۰۳
ذهن ۶، ۴۴، ۴۹، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۶۱	دایره انقلاب ۱۷، ۱۷۱
۶۲، ۷۲ پ، ۷۵ پ، ۸۴، ۹۷، ۹۹	درجات کمال ۲۷، ۸۶
۱۰۰، ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۷، ۱۵۴	درجات وجود ۲۷، ۲۸
۱۷۹، ۱۸۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۷، ۲۲۸	درست ۱۹۹، ۲۰۰
۲۴۶، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷	درستی ۳۲، ۲۰۱
ذهن نامتناهی ۳۴	دور ۵، ۱۲، ۴۲، ۴۴، ۴۹، ۵۰، ۵۳
روش برهان ۸، ۳	۸۷، ۱۱۵، ۱۱۷

روش تحلیل ۴، ۵، ۶، ۳۸، ۳۹	روش تحلیلی ۳، ۵، ۶، ۲۹، ۳۹
روش ترکیب ۵ پ، ۶	روش ترکیبی ۴، ۳۹
روش ریاضی ۱، ۸، ۱۰، ۳۸، ۳۷	روش هندسی ۱، ۲، ۱۱، ۳۹، ۴۰، ۴۱
روش مبارک ۲۳ پ	زمان ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹
۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۹۵	۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۰
۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲	ساختارها و کارهای مکانیکی ۲۲۳
۱۱۴، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۳۳	سرعت ۱۱۴، ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۳۲، ۱۳۳
۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۴	۱۴۳-۱۵۰، ۱۵۲-۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷
۱۰۴، ۲۰۷	سرمد ۱۰۴، ۲۰۷
۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۴۱	سرمدی ۳۰، ۷۸، ۷۹، ۱۰۳، ۱۰۴
۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۸	سرمدیت ۳۰، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۸، ۲۲۶
۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۶	سرمدیت خدا ۲۰۶، ۲۰۸
۲۰۶ پ	سرمدیت خداوند ۲۰۶ پ
۳۲ پ، ۱۲۷	سعادت قصوا ۷۷
۲۵۲	سقطه ۳۲ پ، ۱۲۷
۴۴، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۲۴، ۱۲۷	سکون ۴۴، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۲۴، ۱۲۷
۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۳	۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۳
۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۷۳	سگ بودگی ۴۴
۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۹، ۴۹	شز ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۹، ۴۹
۵۱ پ	شک ۴، ۸، ۱۰، ۱۳، ۳۱، ۳۶، ۳۹
۵۱، ۵۸، ۶۵، ۶۷	شکل ۵۱ پ
۱۱۳	شکل هندلولی ۱۱۳
۱۷	شک مابعدالطبیعی ۱۷
۳۶	شناخت شهودی ۳۶
۳۶	شناخت عقلانی ۳۶
۳، ۱۲۰، ۲۲۶	شهود ۳، ۱۲۰، ۲۲۶
۱۶	شهود مستقیم ۱۶
۵	شهودهای مابعدالطبیعی ۵
۲۲۶ پ	شهودی ۲۲۶ پ
۵۳، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۷۱، ۷۳، ۷۶	شسء ۵۳، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۷۱، ۷۳، ۷۶
۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۷، ۸۵، ۹۲، ۹۶، ۱۰۶، ۱۱۲	۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۷، ۸۵، ۹۲، ۹۶، ۱۰۶، ۱۱۲
۱۱۵، ۱۱۹، ۱۳۶، ۱۶۷، ۲۲۰، ۲۲۳	۱۱۵، ۱۱۹، ۱۳۶، ۱۶۷، ۲۲۰، ۲۲۳
۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۸، ۲۵۲	پ. ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۸، ۲۵۲
۲۵۳، ۲۵۶، ۲۵۷	۲۵۳، ۲۵۶، ۲۵۷
۶۲، ۶۶	شسء جسمانی ۶۲، ۶۶
۵۵، ۵۷، ۶۳، ۹۱، ۹۴، ۹۵	صدق ۵۵، ۵۷، ۶۳، ۹۱، ۹۴، ۹۵
۱۲۵، ۱۸۲، ۲۴۶	۱۲۵، ۱۸۲، ۲۴۶
۱۵	صدق خدا ۱۵
۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۳۰، ۹۱	صفات ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۳۰، ۹۱
۲۰۵، ۲۲۱	پ. ۲۰۵، ۲۲۱
۸۴	صفات جوهر ۸۴

علم ۸، ۱۴، ۱۵، ۲۱، ۳۰، ۳۶، ۳۷، ۶۶	عقل نامتناهی بالفعل ۲۰۹
علم انفعالی ۲۲۶ پ	علت ۲۳، ۷۲، ۷۵، ۷۶، ۹۷، ۱۵۸
علم به جزئیات ۲۲۸	۱۷۱، ۱۸۲، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۲۶ پ
علم به کلیات ۲۲۸	۲۲۷، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۷
علم خداوند ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۴۰ پ	علت اصلی ۱۳۳، ۱۳۴
علم فعلی ۲۲۶ پ	علت خارجی ۷۶، ۸۷، ۱۳۸، ۱۸۹
علت الهی ۹۴ پ	۲۵۸
عسائیت ۶۳، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۳۴، ۱۹۲	علت خاص ۸۱، ۱۳۳
۲=۲، ۲۲۹، ۲۳۵ پ	علت داخلی ۷۷، ۱۸۹
عسائیت الهی ۶۲ پ	علت عام ۱۳۳
عسائیت خدا ۱۱۵، ۱۳۶، ۲۲۹، ۲۴۶	علت علم ۹۳، ۹۴
غیر جسمانی ۹۰، ۱۰۲، ۲۱۸	علت فاعلی ۹۴، ۱۹۱، ۲۳۸، ۲۳۹
غیر قابل شک ۶۵	علت مبیحه ۷۵ پ
فناهمه ۱۰، ۳۰، ۳۱، ۴۴، ۱۰۱	علت محدثه ۷۵ پ
۱۹۱، ۱۹۳، ۲۲۵ پ	علت نخستین ۲۳، ۷۲، ۷۵، ۷۶
فاهمه انسان ۲۴، ۲۱۵، ۲۵۱	۱۳۳ پ
فاهمه خدا ۱۰۳، ۲۱۵	علتهای خارجی ۲۱۷، ۲۵۸
فرشتگان ۸۰ پ	علتهای داخلی ۲۱۷
۲۴۹	علتهای طبیعی ۸۰ پ
فرضیه ۵، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۱	علتی داخلی ۲۱۷
فضا ۱۸، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۹	عسلل ۵۵، ۷۵، ۸۰، ۱۲۸، ۱۶۰، ۱۶۱
۱۲۶	۱۶۷، ۱۶۸، ۱۹۰، ۲۱۶، ۲۳۲ پ
فعل محض ۲۱۳، ۲۲۲، ۲۴۰	عقل ثانوی ۱۳۳ پ
فعلیت عقل ۲۲۲ پ	عقل خارجی ۱۳۶، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۵۷
فعلیت فکر ۲۲۲	عقل طبیعی ۱۶۷
فقدان ۳۱، ۸۵، ۹۵، ۹۹، ۱۰۱	عقل میانه ۲۳۲

۲۰۷	صفات خدا ۳۰، ۷۷، ۷۹، ۱۸۵، ۱۸۷
طبیعت دیبومت ۲۴۲	۲۰۶، ۲۱۰، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۴۸
طبیعت ذهن ۲۵۶	صفات غیر قابل اشتراک ۲۴۸
طبیعت مخلوق ۹۱ پ	صفات قابل اشتراک ۲۴۸
۲۲۹، ۲۳۶	صفت ۲۳، ۲۵، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲
طریق وحی ۱۳۵، ۱۳۶	۲۲۵، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۴۶، ۲۵۶
عقل برتر ۸۰	صورت برابر ۲۳، ۶۲، ۶۳، ۷۲، ۷۹، ۸۴
عدم ۵، ۱۹، ۲۹، ۳۳، ۶۰، ۱۱۳، ۱۸۲، ۲۳۸	صورت برتر ۶۲، ۷۲، ۷۳، ۸۴
۲۳۹	صورت فکری ۶۱
عدم محض ۱۱۵، ۱۸۰	صور جوهری ۲۰۵
عدم ملکه ۸۵ پ	صد ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۳۳
عرض ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۸۲	ضرورت ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۲۲، ۲۶
۲۱۴، ۱۸۳	۲۸، ۳۰، ۸۶، ۹۲، ۹۸، ۹۹، ۱۴۶
عشق ۱۷، ۷۹، ۱۸۰، ۲۳۰، ۲۳۱	۱۸۹، ۱۹۱، ۲۳۴، ۲۴۴
عقل ۷، ۸، ۱۰، ۳۱، ۴۴، ۴۴، ۹۸	ضروری ۳۰، ۱۹۱، ۲۳۴، ۲۳۵
۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۲۸	طبیعت ۱۴، ۱۵، ۴۴، ۱۴۳
۱۸۶، ۱۹۰، ۱۹۸، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۵	۱۶۹، ۱۷۱، ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۱
پ. ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۴۸	۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۴
۲۵۴، ۲۵۶	۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۶
عقل الهی ۲۲۶	طبیعت اراده الهی ۲۱۴
عقل انسانی ۸، ۴۵، ۱۰۷، ۱۲۲	طبیعت الهی ۲۲۵ پ
عقل بالفعل ۳۰، ۹۱ پ	طبیعت جسم ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۳۷
عقل بالقوه ۳۰	طبیعت جسمانی ۵۱، ۱۱۶، ۱۱۷
عقل بی نهایت ۲۳۰	طبیعت حرکت ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۳۷، ۲۰۳
عقل طبیعی ۱۳۵ پ	طبیعت خالق ۹۱ پ
عقل عملی ۲۵۵	طبیعت خدا ۳۵، ۱۰۲، ۱۸۶، ۱۹۳
عقل متناهی ۹۸	

۲۴۴، ۲۴۲	۸۵، ۸۶، ۹۱، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۸۲
مخلوقات منتهی ۲۹	۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۵، ۲۱۲، ۲۱۰، ۲۰۴
مسلمات ۸	کمال برترین ۹۱
مشیت ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۳۴، ۱۳۵	کیفیات ۲۴، ۲۵، ۶۲، ۱۱۲، ۱۱۶
۲۵۰ پ. ۲۵۱ پ	۱۱۷، ۱۲۰، ۲۵۸
مطلق ۱۶، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۸۰	کیفیات کلی ۵۱
۸۱، ۱۱۰، ۱۲۵، ۱۵۴، ۱۸۵، ۲۰۲	کیبرا ۱۸۹، ۱۹۱
۲۴۲، ۲۱۶، ۲۱۲، ۲۰۴	کیراها ۱۷۷
مطلقاً کامل ۷۰، ۲۱۱	لانی، ۲۲، ۸۲، ۸۵، ۱۱۹، ۱۲۰
معقول ۴، ۷، ۳۰، ۸۲، ۲۵۵	لاموجب ۳۳، ۲۵۷، ۲۵۵
معقول ۴، ۲۳، ۵۵، ۶۲، ۷۲، ۷۳، ۷۵	لاموجبتی ۳۴ پ. ۲۵۷، ۲۵۵
۷۶، ۹۴، ۱۳۰، ۱۸۴، ۲۱۷، ۲۲۶ پ.	لاموجودها ۸۳
۲۴۲	ماده ۵۱، ۵۶، ۸۱، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۷
معلوم ۳، ۴، ۸، ۱۲، ۱۴، ۵۴، ۵۷، ۶۷	۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۳۷
۶۸، ۷۷، ۹۵، ۹۸، ۱۰۰، ۱۳۳، ۱۲۵	۱۷۲، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۸
۱۷۰، ۱۸۸، ۱۹۹، ۲۰۴، ۲۲۷، ۲۲۷	۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۹
۲۵۳	ماده ممتد ۱۰۵
مفاهیم مشترک ۳۷	ماهیات ۹۳
مفهوم خدا ۷۲، ۷۷، ۷۸	ماهیت حرکت ۱۴۲
مقدار ۳۴، ۵۱، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۱	مثالهان ۲۲۳
۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۶۱	متعالی ۱۹۷، ۲۰۰
۱۷۰، ۱۷۹، ۱۷۹، ۲۰۳، ۲۲۷	مستمایز ۵، ۳۰، ۳۳، ۳۳، ۵۰، ۱۹۰
مقدر ۳۴، ۱۰۴، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۲	۱۹۵، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۵ پ. ۲۲۹
۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۵	۲۳۰، ۲۳۱، ۲۴۰، ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۵۷
مقدمه صعری ۵۹	منتهی ۲۶-۳۰، ۳۴، ۷۱، ۸۴، ۱۲۱، ۲۱۲
مقدمه کبری ۵۹، ۸	محال ۵۶، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۲۶

دکرت ۴، ۷، ۸، ۱۷، ۲۳، ۲۴، ۲۰۵، ۲۲۳	قدرت حلق و حفظ ۲۷
۲۲۷، ۲۳۱، ۲۴۰، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷	قدرت فوق معمول ۲۳۶
دکرت منتهی ۳۵	قدرت مطلق ۲۳۶
دکرت مطلق ۲۴	قدرت مطلقه ۳۰، ۲۵۰
فنانایدیر ۲۵۲، ۲۵۰	قدرت معمول ۲۳۶
فهم ۸، ۱۷، ۲۱، ۲۹، ۳۴، ۳۹، ۶۰، ۶۱	قضایا ۴، ۸، ۹، ۱۰، ۳۵، ۳۸، ۴۱، ۴۲
۹۱، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۴۶، ۱۵۸، ۱۶۷	۶۶، ۶۹
۲۲۵ پ. ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۳ پ. ۲۳۵	قضیه ۸، ۱۰، ۱۷، ۲۰، ۲۶، ۲۸، ۳۲
فهم خدا ۲۲۷، ۲۲۵، ۹۰	۶۵، ۸۹، ۹۱، ۹۳، ۱۰۵، ۱۲۲، ۱۳۳
فیلسوف مابعدالطبیعه ۱۹۸	۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۰
قابل شک ۲۵۳	۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۸۵
قادر برتر ۸۰	۱۹۳، ۲۲۰، ۲۲۱ پ. ۲۲۶
قادر مطلق ۵۱، ۲۳۷، ۲۴۲	قضیه کبری ۵۳
قاعده ۵، ۳۶، ۳۸، ۱۴۷، ۱۵۵	قوانین ازلی ۱۹۰
قانون الهی ۲۳۲ پ	قوانین طبیعت ۲۴، ۱۶۹، ۲۳۶، ۲۵۱
قبلی ۴، ۹، ۱۳، ۳۸، ۱۴۲، ۱۵۲، ۱۹۳	قوة انتخاب ۳۱، ۳۲
۲۰۶، ۲۴۲	قوة حکم ۳۲
قدرت ۲۰، ۲۳، ۲۶، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۵۵	قوة فاعله ۳۱، ۱۰۱
۷۳، ۸۱، ۹۳، ۲۳۱، ۲۴۱، ۲۵۳، ۲۵۷	قیاسات ۸، ۳
قدرت الهی ۸۹، ۱۹۲، ۲۵۱	کاملاً کامل ۲۴۴
قدرت انتخاب ۳۲، ۳۱	کبریات ۸
قدرت خدا ۸۴، ۹۳، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۵	کثرت ۱۹۹
۱۸۵، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۵ پ. ۲۲۹	کل طبیعت ۱۲۳، ۱۶۸، ۲۲۹، ۲۴۷
۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۴، ۲۴۷	کل نظام طبیعت ۱۹۰، ۲۳۵
قدرت خداوند ۲۸، ۱۲۰، ۲۱۴، ۲۳۰	کلیات ۱۹۸ پ. ۲۲۸، ۲۲۷
۲۳۱، ۲۳۶، ۲۳۷	کمال ۲۱، ۲۹، ۳۳، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۸۲

مفهوم	۱۱۷، ۱۱۲، ۲۳، ۲۶
مفهوم ذات جوهر	۲۶
مکان داخلی	۱۰۸ پ
مستنع	۱۱، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۳۴
ناممقول	۸۲، ۱۰۲، ۱۲۴
ناممکن	۲۲، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۵۷، ۶۸، ۸۰، ۸۲، ۸۵، ۱۷۷، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۵۶، ۲۵۴، ۲۳۴
ناممکنها	۸۲
نسی	۲۱، ۱۶۷، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۱۲
نظام تحلیلی	۳۹
نظام ترکیبی	۳۹
نظام ریاضی	۲۹
نظام هندسی	۲، ۱۰، ۱۱
نفس	۱۸، ۱۹، ۲۳، ۲۴، ۶۲، ۶۶، ۷۶، ۸۸، ۸۹، ۱۲۴، ۱۷۵، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۵۱ پ، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۲
نفس انسان	۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۲
نفس عقلانی	۲۲۲
نفس مغزی	۲۲۲
نفس نباتی	۲۲۲
نفس محض	۹۹، ۱۹۰
نور طبیعت	۲۳۲، ۲۳۳، ۲۵۱
نور طبیعی	۱۱، ۱۲، ۶۲، ۷۳، ۲۳۳، ۲۵۱، ۲۴۹

واجب	۲۰، ۲۸، ۲۶، ۷۱، ۷۵، ۷۷، ۸۵
واجب الوجود بالذات	۱۸۹، ۱۸۸، ۹۱، ۸۶، ۲۳۴
واجب الوجود	۷۵ پ، ۸۶، ۱۸۹
واحد	۲۵، ۶۲، ۷۳، ۸۰، ۹۲، ۱۰۳
واسع بودن خدا	۲۱۲، ۲۱۴
واضح	۴، ۵، ۳۲، ۵۰، ۱۷۷، ۱۹۰
واقعی	۲۱۹
واقعبیت	۲۳، ۲۷، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۸
واقعبیت ذهنی	۶۱، ۷۰، ۷۸، ۷۹
واجب ضروری	۱۵، ۲۶، ۳۵، ۷۵، ۷۷
وجود	۲۶، ۵۶، ۵۷، ۱۸۷
وجود آنی	۲۰۹
وجود اعراض	۸۶
وجود ضروری	۱۵، ۲۶، ۳۵، ۷۵، ۷۷
وجود نامتناهی	۱۰۴
وجود واجب	۲۰، ۲۸، ۲۶، ۷۱، ۷۵، ۷۷، ۸۵
وحدت	۲۹، ۱۹۸، ۲۰۹، ۲۲۰، ۲۴۸
وحدت خدا	۲۱۰، ۲۱۱
وحی	۱۱، ۲۴۹، ۲۵۱
وحی الهی	۱۲ پ، ۱۳۵، ۲۳۳
وضوح	۶۷، ۷۳، ۹۵، ۹۶، ۹۹، ۱۰۵
وضوح و تمایز	۱۰، ۱۶، ۲۴، ۵۲، ۱۳۳
همه‌توانی	۳۵، ۲۳۶، ۲۴۸
همه‌توانی خدا	۹۱ پ، ۲۳۴
همه‌جا حضور داشتن خدا	۲۱۳، ۲۱۵
همه‌دانی	۳۳، ۹۱ پ، ۲۲۵، ۲۲۹
همبازی	۲۳۹
هیولای ازلی	۲۴۱
یقین	۳، ۷، ۱۲، ۱۴، ۳۸، ۵۰، ۵۵، ۵۶، ۶۶، ۲۰۱
بگانه	۱، ۱۹، ۲۱، ۶۰، ۶۷، ۹۲، ۱۸۹

# The Principles of the Philosophy of René Descartes

Demonstrated in the  
Geometrical Manner and  
Thoughts on Metaphysics



M. Jahangiri, PhD

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۵۹-۷۸۹-۳

قیمت: ۱۳۵۰۰۰ ریال

مرکز بخش و نمایشگاه دائمی تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان ابوریحان،  
شماره ۱۰۹ و ۱۰۷ - تلفن: ۳۳۳۰۸۱۲۰ - فکس: ۳۳۳۰۵۶۷۸



9 789644 597893