

## **New Metaphysics in in Spinoza's philosophy: Reconstruction of sub specie aeternitatis**

**Ebrahim Ranjbar<sup>\*</sup>, Yousof Nozohour<sup>\*\*</sup>**

### **Abstract**

One of the promises of Spinoza's philosophy is to show the way of salvation and freedom. In *Ethics*, he takes his audience step by step until finally, in the fifth book, he opens the threshold of liberation in front of him. Among the issues raised in Spinoza's philosophy, which is considered as a blueprint for salvation from his point of view, is *sub specie aeternitatis*. This phrase has either been tolerated or completely forgotten. A detailed examination of this concept requires a new metaphysical plan that departs from the principles of existential metaphysics, as will be explained in this article. In this article, first of all, an attempt is made to pay attention to the clear meaning of this phrase through the textual analysis of *Ethics* and the development of this concept in works before *ethics*. Then, an attempt is made to show the function of this concept in the entire structure of Spinoza's ontology, that is, oneness metaphysics. Here, it is shown that the distinction between existential metaphysics and oneness metaphysics, the concept of eternity is a document with the help of which Spinoza explains the general outlines of the aforementioned metaphysics. For this reason, in this article, the thought under the position of eternity in Spinoza's thought will be reconstructed based on the opinions of Nicolaus Cusanus and Meister Eckhart, and looking at important passages in the Bible, so that in the end it will be known that Spinoza is under the

<sup>\*</sup> PhD student in philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran  
(corresponding author), [eb\\_ranjbar@atu.ac.ir](mailto:eb_ranjbar@atu.ac.ir)

<sup>\*\*</sup> Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran, [ynozohour@atu.ac.ir](mailto:ynozohour@atu.ac.ir)

Date received: 28/10/2023, Date of acceptance: 25/02/2024



position of eternity and under the position of duration. Cognitively, he considers the oneness and existential metaphysics to be separate.

**Keywords:** sub specie aeternitatis; Spinoza; substance; metaphysics of being; metaphysics of oneness.

### **Introduction**

In the modern era, one of the most fundamental issues of philosophy is the way of the relationship between the finite and the infinite. In the philosophy of this era, God is identified with the infinite and the philosophers of this era try to determine the relationship between man and the infinite. In fact, as it has been at stake for a long time, philosophers have tried to determine the limits of freedom and human will by determining this connectedness. One of the issues that caused man to be trapped in the finite world and not being able to imagine a horizon for the possibility of connecting him with the infinite is man being bound by time. Man is a temporal being, his life begins with time and ends with time. On the other hand, by definition, God is a being who stands beyond time, thus it is impossible to imagine a relationship between man as a finite and temporal thing and God as an infinite thing and beyond time. This point forced philosophers like Spinoza to look for a possibility to create this link; As will be shown in this article, firstly, in parts of *liber de causis*, it is pointed out that the human soul stands in the middle of the finite and the infinite, on the one hand, the human being is related to the finite world, that is, the world of senses and matter. and on the other hand, due to reason and having the power of reasoning, Human can be related to the infinite. In the following, when the tradition of the Renaissance and the philosophy of the Renaissance comes to life, the divine position of man and the process of becoming God are tried to be explained and clarified. For this reason, one of the main concerns of the philosophers of the Baroque era, Spinoza being one of them, is to try to present a philosophical formulation of the issue. This effort prompted such philosophers to reconsider traditional metaphysics. Until that time, the metaphysics of being in Aristotle's philosophy was the dominant metaphysics of the epoch. As we will show in detail in this article, in this metaphysics, that is, in the special ontology that Aristotle explains about the issue of being, the principle is based on the assumption of a general meaning of existence that different beings each one participate with it. Based on this special ontology, each of the creatures differs from the other based on the participation and share of the general concept of being. In fact, the distinction of beings depends on the amount and extent of their participation. Therefore, the difference between God and

## 325 Abstract

other creatures, in this case the difference between man and God, is their position in the range of being, God is higher than all creatures because he has a far more share of being more than all other creatures; This point is significant because in Aristotelian philosophy, God is not the efficient cause of the world, he did not create the world, God is the organizer of the world in Aristotle's philosophy, for this reason, the concept of being can be simply defined as a general concept. transformed, that is, this concept can be considered as a general and universal concept that includes all beings. But in the Middle Ages, since the God of the Bible is no longer in question, because the God of the Bible is the efficient cause of this world and is considered its creator, philosophers gradually realized that an ontological explanation of the theology of the Bible cannot be presented with Aristotelian metaphysics. It was for this reason that another ontology was proposed in the philosophy of a philosopher like Nicholas Cusanus: metaphysics of oneness. In the metaphysics of oneness, being is concentrated in God and all other beings become manifestations of God. In this ontology, beings do not have an independent existence to distinguish them from God, they are manifestations of God. It is on this basis that we face a kind of philosophical monism in Spinoza's philosophy. In this philosophy, Spinoza proposes a possibility for the eternity of man by proposing *sub aeternitatis specie*. By relying on this type of ontology and talking about the eternalization of man based on reasoning, Spinoza gives a different picture of the relationship between man and God.

### Results and findings

Based on what we said earlier, Spinoza in his philosophy gives a possibility for man to become eternal. The concept of *sub aeternitatis specie* is actually Spinoza's attempt to present his new anthropological view. To understand *sub aeternitatis specie*, one should refer to the metaphysics of oneness. In fact, in order to understand Spinoza's philosophy, one must change one's conception of traditional ontology. In order to expand his philosophy, Spinoza made a fundamental change in ontology by relying on the changes that had occurred in ontology, especially considering the theological requirements of the Bible.

### Bibliography

- Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997). German Bible Society: Compact edition.  
*Biblia Sacra* (2005). Londen: edition electronica.

- Burgersdijk, F. (1640). *Franconis Burgersdici Institutionum metaphysicarum. Libri duo. Opus posthumum. Omni curâ ac diligentia ex ipsius authoris manu-scripto collectum.* Netherlands: apud Hieronymum de Vogel.
- De Spinoza, B. (1992). *Tractatus de intellectus emendatione.* Vrin.
- De Spinoza, B. (1802-1803) *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia. 2 Volumen.* Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783112450284>
- De Spinoza, B. (1914). *Ethica: ordine geometrico demonstrata.* Netherlands: M. Nijhoff.
- Flasch, K. (1973). *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues: Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung.* Belgium: Brill.
- [http://classiques.uqac.ca/classiques/Leibniz/La\\_Monadologie/La\\_Monadologie.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Leibniz/La_Monadologie/La_Monadologie.html)
- Jaquet, C. (2005). *Les expressions de puissance d'agir chez Spinoza* (Vol. 14). Publications de la Sorbonne.
- Jaquet, Chantal (2015), *Sub specie aeternitatis: Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Classiques Garnier, Paris.
- Josef Koch (1956), *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*-VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Novum Testamentum Graece* (2012). 28th Revised ed. Nestle-Aland, German Bible Society.
- PATTIN, A. (1966). Le LIBER DE CAUSIS. ÉDITION ÉTABLIE À L'AIDE DE 90 MANUSCRITS AVEC INTRODUCTION ET NOTES. *Tijdschrift Voor Filosofie*, 28(1), 90–203.
- Prelorentzos, Y. (1996). *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza* (Vol. 6). Presses Paris Sorbonne.
- Agamben, G. (2020). *The Kingdom and the Garden.* Translated by Ebrahim Ranjbar, Negh Publication, Tehran [in Persian]
- Ranjbar, E., & Monfared, M. (2022). Reconstructing of the creation in Genesis 1 in respect to Molla Sadr's interpretation of the Hidden Treasure hadith. *Jostarha-ye Falsafe-ye Din*, 10(2), 189-207. doi: 10.22034/philor.2023.2001792.1428 [in Persian]
- Al-Ghashani, Abd Al-Razagh, (1992), *Lexicon of Sufism*, Edited by Abd Al-A'al Shahin, Dar Al-Menar [in Arabic]

## مابعدالطبیعه نوین در فلسفه اسپینوزا:

### واسازی مفهوم «ذیل مقام سرمدیت»

ابراهیم رنجبر\*

یوسف نوظهور\*\*

#### چکیده

یکی از وعده‌های فلسفه اسپینوزا نشان دادن راه رستگاری و آزادی است. او در کتاب *اخلاق* مرحله به مرحله مخاطب خود را پیش می‌برد تا نهایتاً در دفتر پنجم آستانه‌های را پیش روی او بگشاید. در میان مسائلی که در فلسفه اسپینوزا مطرح می‌شود و به‌نوعی نقشه راه رستگاری از نگاه او به شمار می‌آید، مفهوم *ذیل مقام سرمدیت* است. این عبارت در قاطبه اوقات یا با تسامح روبرو شده یا کلاً از قلم افتاده است. بررسی دقیق این مفهوم نیازمند طرح مابعدالطبیعه‌ای نوین است که از اصول مابعدالطبیعه وجودی، به نحوی که در این مقاله توضیح داده خواهد شد، فاصله می‌گیرد. در این مقاله ابتدا سعی بر آن است تا از رهگذر تحلیل درون‌متنی کتاب *اخلاق* و بررسی تطور این مفهوم در آثار *ماقبل/اخلاق*، نخست به معنای روشن این عبارت توجه شود. سپس تلاش می‌شود کارکرد این مفهوم در کل ساختار هستی‌شناسی اسپینوزا، یعنی مابعدالطبیعه احدی، نشان داده شود. در اینجا نشان داده می‌شود که عطف نظر به تمایز مابعدالطبیعه وجودی و مابعدالطبیعه احدی، مفهوم *ذیل مقام سرمدیت* دستاویزی است که به یاری آن اسپینوزا خطوط کلی مابعدالطبیعه مذکور را تبیین می‌کند. به همین سبب در این مقاله اندیشه *ذیل مقام سرمدیت* در اندیشه اسپینوزا مبتنی بر آرای

\* دانشجوی دکترای فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران (نویسنده  
مسئول)، eb\_ranjbar@atu.ac.ir

\*\* دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران، دانشیار،  
ynozohour@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۶



نیکولائوس کوسانوس و مایستر اکهارت و ناظر به فرازهایی مهم در کتاب مقدس و اساسی خواهد شد تا در آخر معلوم شود که اسپینوزا ذیل مقام سرمدیت و ذیل مقام دیمومت را دو مقام هستی‌شناسانه، به ترتیب نمودگار مابعدالطبیعه احدی و وجودی، جداگانه می‌داند.

**کلیدواژه‌ها:** ذیل مقام سرمدیت؛ اسپینوزا؛ جوهر؛ مابعدالطبیعه وجودی؛ مابعدالطبیعه احدی.

## ۱. مقدمه

مفهوم ذیل مقام سرمدیت (Sub specie aeternitatis) از جمله مسائلی است که معمولاً در فلسفه اسپینوزا نادیده گرفته شده است. در غالب اوقات از وحدت جوهر، امکان حکم‌رانی به شرط وجود توده، یگانگی نفس و بدن، نفی علت غایی و اختیار در فلسفه اسپینوزا سخن به میان می‌آید<sup>۱</sup> ولی کم پیش می‌آید که بخشی مبسوط و مجزا به مفهوم ذیل مقام سرمدیت اختصاص داده شود. (Jaquet: 2015:18) بسیاری از محققان فلسفه اسپینوزا حتی در ترجمه این عبارت، سوب/اسپکیه آیترنیتاتیس، نیز مجادله و محاجه کرده‌اند. برای نمونه عده‌ای آن را به «از جنس سرمدیت»، عده‌ای دیگر به «از سوی سرمدیت»، دسته‌ای دیگر به «از منظر یا چشم‌انداز سرمدیت» ترجمه کرده‌اند.<sup>۲</sup> این عبارت از سه بخش تشکیل شده است: Sub به معنای «تحت»، specie حالت آبلاتیوس (ablativus) یا با تسامح مفعول<sup>۳</sup> عنه به شکل اصلی species به معنای حالت، شکل، منظر، جلوه و در آخر aeternitatis که حالت اضافی (genetivus) aeternitatis به معنای سرمدیت، سرمدیت، و همیشگی بودن است. وقتی کل این سه تکه را کنار هم جمع می‌کنیم، معنای ذیل منظر سرمدیت به دست می‌آید. حال مناقشه مفسران بر سر این بوده که آیا واژه species واقعاً به معنای منظر است و اساساً معنای اصلی آن چیست؟ پروفیسور شانتال ژاک آن را به «دیده» (regarde) ترجمه کرده است. او در توجیه ترجمه و تعبیر خود این استدلال را می‌آورد که انسان دوسویه دارد، سویه‌ای سرمدی و سویه‌ای فانی، اگر از سویه فانی به او نگاه کنیم، و خود او اگر ذیل این سویه به چیزها نگاه کند، جهان به یک شکل خواهد بود، و اگر ذیل سویه سرمدی به چیزها نگاه کنیم، همه چیز تغییر خواهد کرد و از اساس ذیل دیده سرمدیت در مقابل ذیل دیده سپنجی (Sub specie temporalis) قرار دارد (Jaquet:2015:34).  
با این همه، در این مقاله چنانکه در ادامه معلوم خواهد شد واژه species را به «مقام»<sup>۴</sup> بازمی‌گردانیم که به معنای محلی است که فرد در آن با اطمینان مقام می‌گزیند.<sup>۳</sup> حال که تا حدودی معنای لغوی این عبارت معلوم شد، باید به کنکاش در چندین مسئله، از جمله نفس

انسانی، میرایی و جاودانگی، آزادی، ضرورت و خدا از دیدگاه اسپینوزا پرداخت. پیش از آن باید این نکته را نیز از نظر گذرانند که در فلسفه مدرسی زمان به انواع تقسیم می‌شود و این تقسیم‌بندی در واقع دال بر این نکته است که هر موجودی تقریرهای وجودی مختلفی دارد. در سنت مدرسی برای زمان به معنای عام آن دسته‌بندی سه‌گانه‌ای مطرح شده است که عبارت از زمان (Tempus)، دهر (aevum) و سرمد (Aeternitas) است. معیار این تقسیم‌بندی نحوه‌های وجودی مختلفی است که یک موجود از سر می‌گذراند. تمایزی که میان زمان، دهر و سرمد برقرار شده از ذات چیزها نشئت می‌گیرد و بسته به تغیر و لاتغیر در آنهاست. (Jaquet: 2005: 150) در واقع اسپینوزا نیز به این سه‌دسته‌بندی نظر دارد و چنان‌که خواهیم دید دهر را از میان به در می‌کند. باین‌همه، همان‌طور که در ادامه نیز مشاهده خواهیم کرد، اسپینوزا به معیارهای کمی، همچون تغیر و لاتغیر، تن نمی‌دهد ولی این نکته را همچنان حفظ می‌کند که سرمد زمانی است که از دید خداوند در جریان است و دیمومت یا زمان سپنجی زمانی است که بر امور متناهی حاکم و حائل است.

پس از طرح موضوع ذیل مقام سرمدی، به موضوع اصلی این مقاله یعنی به مسئله مابعدالطبیعه نوین خواهیم رسید، در آنجا نشان می‌دهیم که بررسی از مفهوم ذیل مقام سرمدی دستاویزی است که اسپینوزا به یاری آن هستی‌شناسی نوین خود را مطرح خواهد کرد: مابعدالطبیعه احدی. در بخش ویژه‌ای که این به موضوع اختصاص داده‌ایم، ویژگی‌های مابعدالطبیعه احدی را از نظر کوخ برخواهیم شمرد و توضیح خواهیم داد و نشان می‌دهیم که در واقع خروج از مابعدالطبیعه وجودی چه الزاماتی به همراه دارد و اسپینوزا چگونه در مابعدالطبیعه مرسوم دوران خود بازنگری کرده، و بدین ترتیب چگونه توانسته نخست از معضلاتی که فلسفه دکارت به همراه داشت، خلاصی یابد، و افزون بر آن به چه طریق مجالی فراهم آورد که در کل در مابعدالطبیعه وجودی، یعنی هستی‌شناسی ارسطویی، بازنگری کند و از این راه مجال را برای فلسفه منحصر به فرد باروک فراهم آورد و البته در بخش خاصی که به این موضوع اختصاص داده شده است، نشان می‌دهیم که فلسفه رنسانس و عرفان مایستر اکهارت به چه طریقی در پیدایش این مابعدالطبیعه نوین به اسپینوزا یاری رسانده‌اند.

## ۲. واکاوی ذیل مقام سرمدی در فلسفه اسپینوزا

در کتاب /خلاق انسان یکی از حالات مقید جوهر به شمار می‌رود و وجود او ویژگی منحصر به فردی دارد: او در آن واحد هم سرمدی است و هم سپنجی. بدین ترتیب، بخشی از نفس او،

یعنی خیال، با پوسیدن تن از میان خواهد رفت ولی، بخش دیگری از او، یعنی فاهمه، باقی خواهد ماند. بنابراین، انسان از همان ابتدا دو قوه کاملاً متفاوت، یعنی قوه‌ای سرمدی و قوه‌ای سپنجی، در خود دارد و نتیجه ساده آن چنین است که بنابراین با قوه‌ای می‌تواند به امور سرمدی نظر کرد و با قوه دیگر می‌تواند امور سپنجی را ادراک کند. به تعبیری، این دو قوه مانند دو عدسی عینکی هستند که هر وقت یکی را پوشانده و دیگری را نه، جهان به یک شکل و هرگاه برعکس این کار را انجام بدهیم، جهان به شکلی کاملاً متفاوت بر ما جلوه‌گر خواهد شد. به دیگر سخن، نتیجه منطقی سخن اسپینوزا این است که خیال، جهان را به نحوی متفاوت از فاهمه به ما نشان می‌دهد. با خیال ما فعلیت چیزهایی در ساحت زمان را مشاهده می‌کنیم و با فاهمه یاد می‌گیریم چیزها را ذیل منظر سرمدی و در مقام تراویده‌هایی ضروری از خداوند بدانیم. (Jaquet: 2005: 12) ذیل *مقام سرمدیت* یعنی نفس از رهیافت سپنجی دست بکشد و به شکرانه براهین به ضرورت وجود چیزها از آن جهت که از طبیعت الهی بهره‌مند هستند، راه برد. در کل، اسپینوزا عبارت *ذیل مقام سرمدیت* را برای اشاره به ادراک حقیقی یا واقعی نشأت چیزها از خداوند و ضرورت وجودی به کار می‌برد. او عبارات مشابه را در جاهای مختلف کتاب *اخلاق* به کار برده، برای نمونه در بخش دوم کتاب و در نتیجه دوم قضیه XLIV (۴۴) از این نکته سخن به میان می‌آورد که طبیعت عقل اقتضا می‌کند آن چیزها را *ذیل نوعی مقام سرمدی* (*specie aeternitatis sub quadam*) تعقل کند: «طبیعت عقل اقتضاء می‌کند است چیزها را ذیل مقامی سرمدی ادراک کند» (Spinoza:1914:57).<sup>۴</sup> اسپینوزا در بخش اثبات، یعنی درست یک خط بعد، این نکته را نیز ناگفته نمی‌گذارد که منظورش از این شکل از ادراک چیست: «در واقع، طبیعت و ذات عقل اقتضاء می‌کند در چیزها به مثابه امور ضروری، و نه اموری ممکن به امکان خاص، نظر کند، یعنی چیزها را در مقام یک وجود ضروری در خود ادراک کند»<sup>۵</sup> (Spinoza:1914:57). با این همه، این تنها مرتبه‌ای نیست که اسپینوزا از عبارت *ذیل مقام سرمدیت* استفاده می‌کند. او در بخش چهارم نیز، زمانی که می‌خواهد به ما اثبات کند نفس به ولایت عقل «از سنخ عقل می‌شود، یعنی هرآینه از چیزی ماضی یا آتی، یا چیزی حاضر تصویری حاصل می‌کند» (Spinoza:1914:87). اسپینوزا در دفتر پنجم کتاب *اخلاق* است که عبارت خاص *ذیل مقام سرمدیت* را به کار می‌گیرد. حال باید پرسید آیا وجود قید نوعی (*quadam*) در عبارت بخش دوم *اخلاق* فرقی ایجاد نمی‌کند و یا اینکه باید آن را حائز اهمیت دانست؟ به دیگر سخن، آیا مفاهیم *ذیل مقام سرمدیت*، از نوعی و *ذیل این مقام سرمدیت* (*sub specie aeternitatis hac*) که در کتاب *اخلاق* به فراخور آمده‌اند، یکی هستند و یا نه، باید برای



آن‌ها معنایی متفاوت نسبت به یکدیگر در نظر گرفت؟ قید کوآدام / *quadam* به معانی «نوعی» یا «فلان» است به نحوی از انحاء با وجود خود در این عبارت بر آن قید می‌زند و حد و مرزی برای آن تعیین می‌کند. به تعبیری دیگر شاید بتوان این گونه سوال پرسید که آیا وقتی فرض کنیم عقل چیزها را ذیل نوعی منظر خاص در سرمدیت درک می‌کند، معنای آن چنین است که رهیافت عقل در این مقام با رهیافت معرفت شهودی فرق دارد و این بدان معنی است که عقل نسبت به معرفت شهودی در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار دارد؟ آیا قید «نوعی» و ضمیر اشاره «این» (*hac*) به اشکال دیگری از سرمدیت اشاره دارند و آیا به تعبیری بر گذار از رهیافتی زمانی به رهیافتی سرمدی دلالت دارند؟ به دیگر سخن، آیا این دو عبارت جایگزین میانجی بین ذیل مقام سپنجی و ذیل مقام سرمدی هستند و به عبارتی دو مرحله‌ی واصل میان این دو مقام هستند؟ با توجه به پژوهش کنونی، عبارت ذیل نوعی مقام سرمدی دلالتی دوگانه دارد، یعنی از یک سو ماهیت نسبت میان عقل و معرفت شهودی را بر ما معلوم می‌کند و از دیگر سو تمایز میان دیمومت و سرمدیت را نشان می‌دهد. تعیین تمایز و دلالت عبارت ذیل مقام سرمدی و ذیل نوعی مقام سرمدی بسته به در نظر آوردن این مطلب است که این عبارت در چه بافتاری طرح شده‌اند. در نوشته‌های اسپینوزا عبارت ذیل نوعی مقام سرمدی در چهار موضع به کار رفته‌اند. تبیین معنا و دلالت دقیق قید «نوعی» در گرو توجه به این موضوع است که سرمدیت و انواع زمانی میان دیمومت و سرمد گونه‌های مختلفی دارند. در واقع، اسپینوزا میان این دو نوع ادراک تمایزی ماهوی قائل نیست. بنابراین، اگر بگوییم مفهوم ذیل نوعی مقام سرمدی مقامی مخصوص عقل است و و مفهوم ذیل مقام سرمدی به معرفت شهودی تعلق دارد، دچار خطا شده‌ایم. بدین ترتیب چنانکه از ظواهر امر پیداست، در نظر اسپینوزا اولاً ادراک سرمدی چیزها یعنی در نظر آوردن آن‌ها در اقلیم ضرورتی ابدی که از ذات خداوند نشأت گرفته است و عقل تنها یارای دستیابی به آن را دارد. در تایید همین موضوع، می‌توان به رساله‌ای در باب اصلاح فاهمه اشاره کرد؛ اسپینوزا در آن کتاب نیز به همین معنی پرداخته است، او در آنجا این توانایی را برای تعقل به معنای کلی آن در نظر می‌گیرد و این ادراک صرفاً چیزی در تملک مطلق عقل نمی‌داند:

تعقل بیش از آنکه چیزها را تحت سیطره دیمومت در نظر آورد، به آن‌ها ذیل نوعی مقام سرمدی، در شماری بی‌کران نظر می‌کند، بدین ترتیب محال است که به مدرکاتش بر اساس عدد یا دیمومت روی آورد. حال آنکه در خیال چیزها را با شماری خاص و مقید به دیمومت و کمیّی ویژه ادراک می‌کرد<sup>۷</sup> (Spinoza:1992:54).

بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که توانایی عقل، برخلاف آنچه از ظاهر عبارات به نظر می‌رسید، چندگانه و متغیر نیست و یکدست است؛ بند ۱۰۸ رساله‌ای در باب اصلاح فاهمه و تبصره قضیه ۲۹ از بخش پنجم کتاب/خلاق به ما نشان می‌دهند که برای ادراک و پی بردن به سرّ چیزها کلاً دو مقام هست (۱) ذیل مقام سپنجی که مقید به زمان و مکانی مقید است و (۲) ذیل مقام سرمدی که امری اطلاقی است. بنابراین، عبارت ذیل نوعی مقام سرمدی نباید ما را سردرگم کند و به این خطا بیندازند که در میان دو نوع بالا، نوعی سومی از ادراک، مثلاً ادراکی که میان مقام سپنجی و سرمدی قرار گرفته، ادراکی که هم سپنجی یا سرمدی است، وجود دارد. اسپینوزا در قضیه ۲۹ بخش پنجم از کتاب/خلاق این نکته را به وضوح بیان می‌کند:

چیزی را که ذهن ذیل مقام سرمدی تعقل می‌کند، بر اساس خود آن چیز نیست؛ زیرا در آن صورت ذهن تحقق حضور بالفعل جسمانی آن را ادراک خواهد کرد، بلکه ذهن به قوه خود (ex eō) آن چیز و ذات جسم را ذیل مقام سرمدی ادراک می‌کند.<sup>۱</sup> (Spinoza:1914: 172).

او در اسخولیا یا تبصره همان قضیه بیان می‌کند که

... ما یا چیزها را بر اساس وجود زمانی و مکان خاص آنها ادراک می‌کنیم و یا آنها در خدا (in Deo) می‌بینیم، یعنی این ادراک برای ما حاصل می‌شود که آنها به ضرورت (necessitate) از ذات الهی نشأت گرفته‌اند (consequi). چیزهایی که به این شکل دوم ادراک می‌کنیم ادراک حقیقی یا واقعی هستند، این چیزها را ما ذیل مقامی سرمدی ادراک می‌کنیم.<sup>۲</sup> (Spinoza:1914: 173).

بنابراین می‌توان دو نتیجه کلی گرفت، یکی اینکه میان مقام سرمدی و سپنجی مقام سومی در کار نیست و دیگر اینکه ما یا چیزها را از مقام سپنجی یا از مقام سرمدی ادراک می‌کنیم. باری، در اینجا نکته‌ای هست که باید به آن توجه کرد، افزوده دوم قضیه ۴۴ به روشنی بر ما معلوم نمی‌کند که آیا عقل چیزها را به نحوی درون‌الهی (Contieni in Deo) و وابسته به ذات سرمدی او ادراک می‌کند یا نه؛ از آن طرف، قضیه ۴۵ زعامت این مطلب را بر عهده دارد و در این قضیه است که اسپینوزا نکته مطروحه را پیش می‌کشد و بر ما معلوم می‌کند که هستی چیزها در این امر سپنجی نیست بلکه چیزها باید در مقام اموری تکینه و در خدا، یعنی از مقامی سرمدی، نگریسته شوند. به تعبیر خود او در برهان بخش دوم کتاب/خلاق و همین قضیه ۴۵ «... چیزهای تکینه (singulares Res) را بدون خدا ادراک نمی‌توان کرد...»<sup>۳</sup> (Spinoza:1914:57).

همین جا می‌توان به نکته دوم رسید که بنابراین عبارت ذیل نوعی مقام سرمدی نباید ما را به اشتباه بیندازد و نوع شناخت دیگری را پیش بکشیم. چنان‌که گفتیم، عقل به دو طریق توان ادراک امور را دارد، یا در قالبی سپنجی آن‌ها را ادراک می‌کند یا ذیل مقام سرمدی به آن‌ها نظر می‌کند. وقتی عقل سرمدیت را در نظر می‌آورد، یعنی به ضرورت فی‌نفسه حقیقی چیزها و درون‌بودگی آن‌ها در ذات سرمدی و بی‌کران خدا راه می‌برد. قضیه ۴۴ نیز بر همین نکته دلالت داشت و به ما نشان می‌داد که عقل می‌تواند چیزها را به نحوی که در ذات سرمدی خداوند هستند، ادراک کند؛ گزاره ۴۵ نیز این نکته را موکداً از نو طرح کرد و نشان داد که تکین بودن چیزها نه در سپهری سپنجی بلکه در خداوند محرز می‌شود. بدین ترتیب، با توجه به این مطالب شاید ایرادی که در ابتدا نظر را به خود جلب می‌کرد، در اساس چیزی قابل رفع باشد که موقفی میانی بین مقام سپنجی و سرمدی ایجاد نمی‌کند.

با این همه، یانیس پرلورنتوس در کتاب *زمان، دیمومت، سرمد در کتاب اصول فلسفه دکارت/اسپینوزا*<sup>۱۱</sup> به سراغ این نکته رفته است و به زعم او قید *quadam* / به نوعی در ضمیمه دوم قضیه ۴۴ بی‌دلیل نیست. او سعی می‌کند برای وجود این قید دلیلی وجودی فراهم آورد و سعی می‌کند برای طرح این دلیل ادراک سرمدی را بر دو نوع بداند:

اسپینوزا دو برهان را در این ضمیمه مطرح می‌کند و هریک از این دو برهین با یکی از جنبه‌های سرمدیت تناظر دارند: (۱) جنبه اساسی، یعنی اینکه چیزها به ضرورت از خدا هستند، و (۲) جنبه ظاهری، یعنی نبود نسبت با زمان (Prelorenztos:1996: 143)

به این ترتیب، او سعی می‌کند توضیحی به دست بدهد که وجود آن قید را در عبارت اسپینوزا توجیه می‌کند. به باور او وقتی اسپینوزا در بخش ۵/خلاق قید مذکور را حذف می‌کند، در واقع دیگر به این تمایز دوگانه باور ندارد، و گویی در آن دفتر نظرگاه خود را تغییر داده است و گویی وقتی به این نکته نظر کرده که سرمدیت یعنی فقدان هرگونه نسبتی با زمان به عنوان توجه به هستی ضروری چیزها در خدا، پس دیگر چنین تمایزی محلی از اعراب ندارد. بنابراین، اگر این سخن را بپذیریم، پس اسپینوزا در دفتر پنجم/خلاق دیگر جنبه ظاهری مقام سرمدی را قبول ندارد و از آن دست می‌کشد و به زعم پرلورنتوس «خود را دلمشغول تمایز دیگری می‌کند و این بار به این مطلب می‌پردازد که ادراک سرمدی نفس نسبت به چیزها و نسبت همین ادراک با زمان به چه صورت است» (Prelorenztos:1996:210).

با توجه به این تفصیل، به این نکته می‌رسیم که معرفت نوع دوم، یعنی ادراک ذیل مقام سرمدی، معرفتی خاص است؛ زیرا در برهان مربوط به اثبات آن دو نکته در نظر گرفته شده است، یکی اینکه عقل توانایی ادراک ضرورت چیزها را دارد و دیگری اینکه می‌تواند به یاری تصورات عام تعقل کند (Chaque:2005:151). اسپینوزا برای اینکه به ما نشان بدهد که تصورات عام ضروری، یعنی همان موضوعات عقل، از چه سنخی هستند، روش اثبات هندسی را برگزید، زیرا اولین نکته‌ای که باید درباره تصورات و تصدیقات هندسی در نظر داشت این است که آن‌ها از سنخ مسائلی زمانی نیستند، یعنی تصور و تصدیق آن‌ها وابسته به زمان نیست و می‌توان آن‌ها را همچون اموری سرمدی ادراک کرد. عقل نیز به همین‌سان به دنبال امور غیر زمانی، یعنی در پی اموری کلی است که منوط به امر جزئی نیستند و به همین سبب برای اینکه جزئی نباشد، باید نسبت خود با زمان و مکان را حذف کند، زیرا زمان و مکان به معنای متداول (و نه به معنای کانتی آن) موید جزئیت هستند. بنابراین، معرفت نوع دوم از نظر اسپینوزا حکایت از این مطلب دارد که عقل در این نوع معرفت به دنبال ذوات جزئی یا موجودیتی جسمانی و جزئی نیست. بنابراین در این جا باید تخصیص دیگری را وارد کرد و گفت که ادراک کلی ضروری صرفاً ادراک ذیل مقام سرمدی است، زیرا ادراک ذیل نوعی مقام سرمدی و ادراک ذیل مقام سپنجی افاده این ضرورت کلی را ندارند؛ زیرا ادراک ذیل نوعی مقام سرمدی به سبب قید *quadam*/ نوعی گونه‌ای جزئیت در خود دارد، و ادراک ذیل مقام سپنجی نیز به سبب زمانی و دیمومی بودنش از اساس درگیر جزئیت است و بنابراین به نحوی پیشینی از به دست دادن درک کلی ضروری یا فراهم آوردن بستری برای درک ضرورت سرمدی ناتوان است.

با توجه به این مطالب باید با تفسیر پرلورنتوس مخالفت کرد و آن را قانع‌کننده ندانست. زیرا اگر به قول شانتال ژک قید *quadam* را قیدی تنزیلی (*péjoratif*) ندانیم، آن وقت دیگر گفتن این سخن که «اسپینوزا در اینجا قید مذکور را به کار برده تا میان دو نوع سرمدیت تمایز قائل شود» (Prelorentzos:1996:310) بلامحل و بلاموضوع است زیرا اساساً سرمدیتی که مقید به قیدی شده باشد، دیگر سرمدیت نیست و در گزاره قبلی معلوم شد که ضرورت زمانی یا مقید به قیدی خاص نیست، زیرا قیود یا از سنخ زمان هستند یا از سنخ مکان، در نتیجه قول به طرح دو نوع متفاوت سرمدیت در فلسفه اسپینوزا طبق تعریف بلاموضوع است. بنابراین، در پاسخ به این پرسش که اگر چنین است و سرمدیت انواعی ندارد، پس قید نوعی از برای چیست، باید گفت اسپینوزا قید نوعی را به منظور تعلیم و تقریب به ذهن به کار برده است و خواسته خواننده را

به‌مرور با مبحث ادراک سرمدی آشنا کند، به همین منظور اگر ترتیب نقل این دو عبارت را در نظر بگیریم، بر ما معلوم می‌شود که ذیل نوعی مقام سرمدی پیش‌تر از مقام سرمدی می‌آید، و همین دال بر این نکته است که ذیل نوعی مقام سرمدی در واقع پیش‌درآمد بحث از ذیل مقام سرمدی در بخش پنجم، یعنی بحث از توانایی عقل و آزادی انسان<sup>۱۲</sup>، است. ادراک ضرورت هستی‌شناختی چیزها ذیل مقامی سرمدی در واقع از توانایی‌های انحصاری عقل است و بدین ترتیب طرح آن در بخش‌های دیگر کتاب/اخلاق به‌منزله پیش‌درآمدی بر بحث از ادراک ضرورت در بخش مخصوص به عقل است.

بدین ترتیب باید رویکرد روش‌شناختی اسپینوزا را در کتاب/اخلاق مدنظر قرار داد. او در همه گزاره‌های کتاب رأی نهایی خود را نمی‌گوید. برای نمونه در همان ابتدای بخش نخست، وقتی بحث از تقسیم چیزها به (۱) فی‌نفسه یا در خود (In sui) و (۲) در [برای] دیگری یا فی‌غیره (per aliud) پیش می‌آید، او تقریباً از همان تقسیم‌بندی‌ای استفاده می‌کند که در آن روزگار در کتاب/اصول مابعدالطبیعه در دو دفتر<sup>۱۳</sup> اثر فرانکو بورگزدیک دیده می‌شود. بورگزدیک در دفتر اول، بخش دوم، در بحث از موضوع مابعدالطبیعه اذعان می‌کند که موضوع این علم موجود ens است زیرا همان‌طور که ارسطو موضوع علم مابعدالطبیعه را بحث از موجود τὸ ὄν می‌داند، واژه موجود از بودن εἶναι آمده، و ما نیز در این علم از ens بحث می‌کنیم زیرا از esse بودن آمده است. (Burgersdijk:1640:18) او در ادامه می‌گوید این موجود یا در خود است یا در دیگری.<sup>۱۴</sup> اسپینوزا هم از همین دسته‌بندی بهره می‌گیرد<sup>۱۵</sup> باری نظر اجتهادی خود را در بخش ایضاح مطرح می‌کند، بنابراین اسپینوزا در همه‌جا رویکرد خود را به نحوی تمام و کمال مطرح نکرده و ابتدا جهت استبصار خوانندگان نکاتی را، غالباً به زبان قوم، مطرح می‌کند و رفته رفته آن‌ها تا نتایج مطلوب خود بسط می‌دهد. فرق ذیل نوعی مقام سرمدی و ذیل مقام سرمدی از همین سنخ است.

به عبارتی، این مسئله را اینگونه نیز می‌توان مطرح کرد که اگر قرار باشد تصور روشن و متمایزی از چیزها به دست آوریم، یعنی اگر قرار باشد عوارض ذاتی چیزها را درک کنیم، باید ذات آن‌ها را ادراک کنیم، و در اصل ادراک واقعی هرگز به دست نخواهد آمد مگر از رهگذر ادراک ذات چیزها زیرا عوارض و ویژگی‌های ذات برآمده‌اند. بدین ترتیب، برای اینکه ذات راستین هر چیزی را درک کنیم باید علت آن را بشناسیم. ادراک عوارض وابسته به ادراک علت و ذات چیز است. پس اگر قرار باشد منزلتی نیز برای عبارت ذیل نوعی مقام سرمدی در نظر بگیریم، باید آن را هنگامی دانست که عقل هنوز کاملاً به ذات چیزها راه نبرده و به ادراک آن

نائل نشده، اما وقتی این ادراک به قدر کافی روشن و متمایز شود، آن‌گاه دیگر نیازی به لحاظ کردن قید «نوعی» نیست و بدین ترتیب این مناسبت نیز بر ما روشن می‌شود که چرا اسپینوزا در بخشی که به آزادی انسان اختصاص یافته، عبارت مذکور را در بخش پنجم/اخلاق بدون هیچ‌گونه قیدی ذکر می‌کند. (Jaque:2015:30)

از طرفی در دیگر نوشته‌های او نیز همچنان از این نکته سخن به میان آمده است و ما در آن‌ها نیز با همان دوگانه سپنجی و سرمدی روبرو هستیم و به‌نوعی این تفسیر از چرایی تقسیم‌بندی از زمان را در کتاب/اخلاق توجیه می‌کند؛ اسپینوزا در کتاب رساله الهیاتی-سیاسی، هنگامی که قصد دارد به نقد فکرت معجزه پردازد، اذعان می‌کند که فقط قوانین کلی طبیعت ما را به شناخت ذات و وجود خداوند راهبر می‌شوند (Jaque:2015:32):

باری، از آنجا که قوانین طبیعت (ما پیش‌تر به اثبات آن‌ها پرداختیم) ذیل امر بی‌کران هستند و ما نیز آن‌ها را ذیل نوعی مقام سرمدی ادراک می‌کنیم، و از آن رو که طبیعت در نظامی تغییرناپذیر و قطعی بر مدار این قوانین می‌گردد، پس این قوانین نیز به‌نوبه خود به نحوی از انحاء نشان از امر بی‌کران، سرمدیت و نامتحرک بودن خداوند دارند. (Spinoza: 1883: 154)

چنانکه در اینجا ملاحظه می‌کنیم، کسب تصویری از بی‌کرانگی، سرمدیت و ذات خداوند از رهگذر ادراک قوانین کلی طبیعت، بدین سبب که از رهگذر قوانین طبیعت صورت می‌گیرد و مستقیماً از ذات نیست، کاربرد قید «نوعی» را تبیین می‌کند و نشان می‌دهد توجه به قوانین کلی مذکور می‌تواند پیش‌درآمدی بر دیدن چیزها «در خدا» باشد. البته از این جهت می‌توان به‌دقت میان دیدگاه دیمومی و سرمدی تمایز قائل شد و برای مقام سرمدی دو مرحله تشکیکی در نظر گرفت. در بخش دوم این مقاله که به واسازی این دوگانه شناختی اختصاص دارد، ضرورت اذعان به این دوگانه بیش‌تر محرز خواهد شد.

### ۳. مابعدالطبیعه نوین

برای اینکه به ضرورت تقسیم‌بندی دوگانه‌ای که تاکنون مطرح کردیم و سعی در تبیین آن داشتیم، پی ببریم، نخست باید با تقسیم‌بندی دیگری آشنا شد که به ما در فهم بهتر مابعدالطبیعه‌ای که ذیل مقام سرمدی از آن نشأت گرفته، یاری می‌رساند. همان‌طور که مشاهده کردیم اسپینوزا آزادی انسان را در ادراک سرمدی امور و تحکیم و انس گرفتن آگاهی او با این نوع ادراک می‌دانست. از سویی، باز همان‌گونه که مشاهده کردیم، مقام سپنجی یا ادراک ذیل

مقام دیمومیت حکایت از ادراک چیزها به نحوی مقید و در بند و قید زمان و کمیت داشت، حال آنکه ادراک ذیل مقام سرمدی ورای زمان و کمیت بود و همان‌طور که در پاره منقول از اصلاح فاهمه دیدیم، این ادراک اخیر به امر بی‌کران و به تعبیری مطلق نظر دارد. بنابراین به نظر می‌رسد در این وادی تازه ما با مابعدالطبیعه‌ای روبرو هستیم که چندان با مابعدالطبیعه مرسوم مدرسی و با آن گزارشی که بورگزردیک از آن داده بود، سازگاری ندارد. بنابراین، ظاهراً بازنگری در مابعدالطبیعه مرسوم مدرسی امری ضروری است؛ زیرا اساساً ذیل مقام دیمومیت و ذیل مقام سرمدیت دو نوع مابعدالطبیعه مختلف را اقتضاء می‌کنند: مابعدالطبیعه وجودی (Seinsmetaphysik) و مابعدالطبیعه احدی (Einheitsmetaphysik). یوزف کوخ (Josef Koch) در رساله‌ای<sup>۱۶</sup> که در شرح رساله گمان‌ها (De coniecturis) اثر نیکولائوس کوسانوس نوشته از این دو نوع مابعدالطبیعه سخن می‌گوید. پس از او کورت فلاش (Kurt Flasch) نیز در کتاب مابعدالطبیعه احدی نزد نیکولائوس کوسانوس<sup>۱۷</sup> این موضوع را به نحوی مبسوط‌تر مطرح می‌کند و ریشه‌های آن را در نحله‌ای از نوافلاطونی‌ها می‌داند که با پروکلوس شروع نهایتاً به کوسانوس و دست آخر به لایبنیتس می‌رسد. (Flasch: 1973: VI-VII) این دو مابعدالطبیعه ویژگی‌هایی دارند که موجب تمایز و جدایی آن‌ها از یکدیگر می‌شوند. امیل بوترو نیز در مقدمه شارحانه‌ای که بر موندولوتزی لایبنیتس نوشته اذعان می‌کند که:

[در فلسفه لایبنیتس] جهان یک کثرت و یک هماهنگی است. برای این‌که آن را بمانی‌علیه مشاهده کنیم، باید پس از ادراک جزئیات به وحدت آن‌ها پی ببریم. برای کسب این ادراک دوسویه (double connaissance) باید از منظر بالا، از منظری هرچه نزدیک‌تر به منظر خود خداوند، به چیزها نگاه کنیم ... بنابراین دو نوع حرکت وجود دارد، یکی از مخلوقات به خداوند و سپس نزولی، یعنی از خدا به سوی مخلوقات است. بنابراین در فلسفه لایبنیتس دو سویه پیش‌رونده (progressive) و پس‌رونده (régressive) در کار است.<sup>۱۸</sup>

بنابراین، این تمایزگذاری و ظهور دو مابعدالطبیعه جداگانه ظاهراً مسئله‌ای بود که در آن روزگار ذهن بسیاری را به خود درگیر کرده بوده و چنانکه گفتیم باید ریشه‌های آن را در آرای نیکولائوس کوسانوس یافت.<sup>۱۹</sup>

ویژگی‌هایی اصلی مابعدالطبیعه احدی و مابعدالطبیعه وجودی را می‌توان به ترتیب زیر برشمرد: مابعدالطبیعه وجودی که در واقع همان مابعدالطبیعه‌ای است که در سنت مدرسی رواج داشته، مبتنی بر فرض وجود (خدا) و موجودات و نسبت میان آن‌هاست. این مابعدالطبیعه

وجود (خدا) را اصل قرار می‌دهد و موجودات را در نسبت با آن می‌سنجد. به تعبیری این مابعدالطبیعه نگاه از پایین (Von Unten)، یعنی از سمت موجودات به سوی وجود اصلی نگاه می‌کند، از این سویه آن‌ها را در نظر می‌آورد. این شبیه آن چیزی است که به تعبیر بوترو نگاه پیش‌رونده است:

در مابعدالطبیعه وجودی بحث بر سر تمایز وجود (Sein) (یعنی خدا) و موجودات (Seiende) است، از اینجا نظریه هم‌سنخی وجودی، تمایز میان بهره وجودی، آموزه ترکیب تمام موجودات از ماهیت و فعل وجود و ترکب ماهیت تمام موجودات جسمانی از ماده و صورت، تسجیل قاعده عدم جمع متناقضین همچون اصل حاکمه موجود پیش می‌آید (Koch: 1956: 16).<sup>۲۰</sup>

بنابراین، چنانکه پیداست، آنچه تحت عنوان مابعدالطبیعه شناخته می‌شود، همان تعبیری است که ارسطو از هستی‌شناسی به دست داده است. یعنی در اینجا اصل عدم تناقض اصلی خدشه‌ناپذیر است و مشاهده می‌کنیم که اولاً یک موجود کلی هست و مابقی موجودات به حسب ترکب خود از ماهیت و اضافه وجودی یا به تعبیر کوخ فعل وجودی (Seinsakt) پدید آمده‌اند. نظریه ماده و صورت نیز بدین ترتیب یکی از آموزه‌هایی است که در این وادی سربرمی‌آورد.

از دیگر سو، نظریه مابعدالطبیعه احدی است که اساساً باید آن را گذار از مابعدالطبیعه وجودی، یا به تعبیر دقیق‌تر اصالت موجود<sup>۲۱</sup>، به شمار آورد. ویژگی‌های مابعدالطبیعه احدی کاملاً با آنچه تاکنون درباره مابعدالطبیعه وجودی خواندیم، فرق می‌کند. به تعبیر کوخ،

مابعدالطبیعه وجودی بر حسب سرشت خود مابعدالطبیعه از پایین است، یعنی از موجودات (که ما نیز در میانشان هستیم) کار خود را آغاز می‌کند و در این میان از مفاهیم هم‌سنخی همچون وجود، اول، حقیقی، خیر و امثال آن بهره می‌گیرد و کوشش آن در رسیدن به خود وجود (یعنی خدا) و خبر گرفتن از اوست. در مقابل، مابعدالطبیعه احدی که خصلت نوافلاطونی دارد، همیشه مابعدالطبیعه‌ای از بالا (Von Oben) است، یعنی از احدیت مطلق که سرآغاز راستین همه‌چیز است، کار را آغاز می‌کند و از آن با سیر نزولی رو به سوی فهم عالم [مخلوق] می‌آورد (Koch: 1956: 23).<sup>۲۲</sup>



بدین ترتیب، همان‌طور که می‌بینیم این دو نوع مابعدالطبیعه کاملاً باهم متفاوت هستند، و زیرا مابعدالطبیعه وجودی باید به هم‌سنخی وجودی (Analogia entis) تن بدهد، ولی اساساً مابعدالطبیعه احدی از سویه‌ای کاملاً متفاوت به هستی‌شناسی نظر دارد.<sup>۲۳</sup> بدین ترتیب، ذیل مقام دیمومت همان نگاهی است که از منظر موجودات، از پایین، منطقی به دست می‌دهد و متناسب با مابعدالطبیعه وجودی است، چنانکه نظریه هم‌سنخی وجودی آکویناس نیز دال بر همین موضوع است. در مقابل، ذیل مقام سرمدیت، مابعدالطبیعه از بالا، یا همان مابعدالطبیعه احدی است. بنابراین، از این منظر این نکته را می‌توان افزود که مشکل اساسی در فهم ما از این مقوله در فلسفه اسپینوزا در اینجاست که مقام سرمدی را مبتنی بر مابعدالطبیعه وجودی تفسیر می‌کنیم. در واقع ذیل مقام دیمومت و ذیل مقام سرمدیت دو مرحله از ادراک، و دو تلقی مختلف از زمان، نیستند، این‌ها دو مابعدالطبیعه مختلف هستند که در گذار هستی‌شناسانه اسپینوزا کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، بنابراین می‌توان کتاب/اخلاق را دربردارنده دو مابعدالطبیعه متفاوت دانست که در پیش‌فرض‌های خود نیز با هم اختلاف دارند.

#### ۴. قبل از آغاز

باب اول سفر پیدایش در عهد عتیق این چنین آغاز می‌شود «در آغاز الوهیم زمین و آسمان‌ها را عیان کرد»<sup>۲۴</sup> (۱:۱). این سخن در ظاهر امری عام و معمول درباره خلقت به نظر می‌رسد و به‌نظر درباره روزی سخن می‌گوید که الوهیم دست به کار خلق زمین و آسمان‌ها می‌شود. با این‌همه، اگر این عبارت را با دقت بیشتر از نو بخوانیم، مشاهده خواهیم کرد «در آغاز»<sup>۲۵</sup> قدری چالش‌برانگیز است. مسئله‌آفرین بودن آن از این جهت است که باید به این پرسش ناگزیر پاسخ گفت: آغاز برای کی، الوهیم یا آسمان‌ها و زمین؟ این پرسشی است که مایستر اکهارت مطرح می‌کند؛ او هنگامی که قصد دارد به تفسیر این فقره بپردازد، از چهار نکته بدوی مهم درباره این فقره یاد می‌کند و اول از همه می‌گوید «نخست اینکه این آغاز (principio) که گفته می‌شود خداوند در آن (in quo) زمین و آسمان را خلق می‌کند، چه می‌تواند باشد»<sup>۲۶</sup> (Eckhart: 2016:32) باید دید این آغاز، شروع زمان برای الوهیم است یا خلقت. به خود عبارت که رجوع می‌کنیم، می‌بینیم ساخت زبانی آن حکایت از این نکته دارد که برشیت/در آغاز مربوط به الوهیم نیست، زیرا به لحاظ منطقی در آن آغاز الوهیم وجود داشته که زمین و آسمان‌ها را خلق یا به تعبیر درست‌تر عیان<sup>۲۷</sup> می‌کند، پس این آغاز نسبت وجودی مخلوقات به الوهیم است. مایستر اکهارت در نکته دومی که مطرح می‌کند، نخست به مز/میر ۱۰۲ اشاره می‌کند که در آنجا این

آغاز کاملاً به آغازی زمانی برگردانده شده است «ای ارباب، تو در آغاز (initio) زمین را بنیاد نهادی» (۱۰۲:۲۶)<sup>۲۸</sup> و از دیگر سو، سخن دیگری را، این بار از کتاب یسوع بن سیراخ، نقل می‌کند که بی‌آغازی به معنای زمانی آن را برای الوهیم مسجل می‌سازد: «آنکه در سرمد موجود است [یعنی موجود سرمدی]، همه چیز را یک‌باره خلق کرد» (۱۸:۱)<sup>۲۹</sup>. بنابراین معلوم می‌شود که این آغاز به‌لحاظ هستی‌شناسانه نوع دیگری از وجود را اقتضاء می‌کند. موجودی که پس از این آغاز پدید آمده، زمان‌مند، یا به تعبیری که در بیان خود اسپینوزا دیدیم مقید به مکان و عدد، است، ولی موجود سرمدی هستی دیگری دارد که مایستر اکهارت در ادامه تفسیر خود به آن نیز اشاره می‌کند و کاملاً بر ما معلوم می‌شود که چرا سویه سرمدی با عقل و سویه دیمومی با خیال یا صورت نازلۀ عقل گره خورده است. او در ادامه چنین می‌گوید:

پیش از هر چیز باید دانست آغازی که در آن خداوند آسمان و زمین را خلق کرد، عقل مثلی است. و این عقل همانی است که در باب یکم [انجیل] یوحنا چنین آمده "در آغاز کلمه بود"، در متن یونانی کلمه لوگوس<sup>۳۰</sup> آمده که یعنی عقل؛ در ادامه همین فقره می‌آید "همه چیز از دل آن پدید آمد، و بدون آن هیچ چیز پدید نمی‌آمد."<sup>۳۱</sup> آغاز و اصل کلی هر چیزی عقل خود آن‌هاست.<sup>۳۲</sup> (Eckhart: 2016:32)

درست در همین جاست که سویه دیگر این آغاز معلوم می‌شود، روشن می‌شود که عقل به معنای کلی آن در اینجا به سویه سرمدی خلقت ربط پیدا می‌کند. چنان‌که در متن کتاب مقدس نیز مشاهده می‌کنیم، پس از این فقره نخست است که گفتار و دیدار ممکن است، عملاً تا پیش از آن گفتار و دیداری در کار نیست. در همان‌جا، پس از فقره مورد نظر، آمده که «و زمین تهو و وهو بود»<sup>۳۳</sup>، در جایی دیگر<sup>۳۴</sup> گفته شده که عبارت «تهو و وهو» به منزله موقف کلام‌ناپذیری است<sup>۳۵</sup> و به‌لحاظ الهیاتی هنگامه‌ای است که کلام ممکن نبوده است. (آگامبن: ۱۴۰۱: ۲۰۹-۲۱۴) برای نمونه ما فقط بعد از این فقرات است که افعال «گفت»<sup>۳۶</sup> و «دید»<sup>۳۷</sup> را مشاهده می‌کنیم. همه این شواهد دال بر این مطلب است که حوزه سرمدی و دیمومی از اساس باهم فرق دارند و هریک اقتضائات جداگانه‌ای دارد که مانع‌الجمع با دیگری است، یعنی در حوزه سرمدیت نوعی از ادراک و هستی‌شناسی برقرار است که در حوزه دیمومی نیست. در حوزه سرمدیت عقل و مابعدالطبیعه احدی، و در حوزه دیمومی خیال و مابعدالطبیعه وجودی در کار است. درست به سبب همین مطلب است که در فلسفه اسپینوزا از ماسوای خدا جوهرزدایی می‌شود و اطلاق جوهر بر غیر از خدا به لحاظ فلسفی ممنوع می‌شود، زیرا در آنجا مابعدالطبیعه احدی حاکم است و طبق این نظریه موجود لا فی الموضوع (Qoud in se est) و مستقل صرفاً

خدا است. نیکولائوس کوسانوس به زعم نگارنده نیای فکری اسپینوزا و لایب‌نیتس است که نمونه‌ای از تفکر ذیل مقام سرمدی را نیک نشان داده است:

هر عددی چنان‌که بر همه معلوم است، از واحد و غیر-واحد ساخته شده است. واحد به سوی غیر-واحد حرکت می‌کند و آن‌گاه غیر واحد [غیریت] از نو به سوی واحد رجعت می‌کند، بنابراین عدد ثمره این حرکت‌های دوگانه است و نیروی هر دو را در خود دارد. واحدیت و وحدت یک عدد را اکنون نمی‌توان با وحدت عددی دیگر یکی دانست زیرا محال است امور مقید این‌همانی مطلقاً با هم داشته باشند. بدین ترتیب، در هر عدد می‌توان وحدت و نا-وحدت یا غیریت را از هم جدا کرد. پس، یک عدد فرد وحدت بیش‌تری دارد، زیرا این عدد را نمی‌توان به نیمه‌های مساوی تقسیم کرد؛ این در حالی است که در اعداد زوج می‌توان تقسیم دوتایی را انجام داد. بنابراین، از آن‌جا که هر عدد بر پایه وحدت و غیریت یک یکان شده است، پس اعدادی وجود خواهند داشت که در آن‌ها وحدت بر کثرت غلبه دارد، و همچنین اعدادی وجود خواهند داشت که می‌بینیم غیریت در آن‌ها وحدت را می‌بلعد.<sup>۳۸</sup>

باتوجه به نکاتی که در بخش‌های دوم و سوم مطرح شد، اکنون معلوم می‌شود که ذیل مقام سرمدی گزاره‌ای صرفاً زیبایی‌شناسانه یا حتی عرفانی به معنای ادبی آن نیست؛ این مقام‌گذاری هستی‌شناسانه را بر ما روشن می‌کند که نمونه‌های پیشین آن را در فلسفه کوسانوس به اختصار نشان دادیم. در واقع، ذیل مقام سرمدی به قبل از برشیت یا آغاز، و ذیل مقام دیمومی به بعد از برشیت یا آغاز اشاره می‌کند. این نکته البته سابقه دیرینه‌تری نیز دارد که آن را در بند ۲۲ رساله *علل* (Liber de causis) مشاهده می‌کنیم «وجودی که پشت سرمدیت و ورای زمان قرار گرفته، نفس است؛ زیرا نفس در افق سافل سرمد و ورای زمان آرام گرفته است»<sup>۳۹</sup> (Pattin: 1996: 50). با توجه به این مطلب، و با عنایت به نکاتی که تاکنون مطرح شد، این نکته محرز می‌گردد که ادراک سرمدی در نفس انسان در سستی که گزارش کلی و ضمنی آن در مطاوی بحث از فلسفه اسپینوزا به دست داده شده، جنبه‌ای کاملاً هستی‌شناسانه دارد و به تأمل و کار فکری منحصر نیست.

## ۵. نتیجه‌گیری

ما در این مقاله نخست به بحث‌هایی که درباره زمان سرمدی و دیمومی در فلسفه اسپینوزا شکل گرفته بود، پرداختیم و نشان دادیم که در فلسفه اسپینوزا سرمدی به عقل و دیمومی یا

سپنجی با خیال گره خورده است و تلاش شد با کاوش در متن آغاز اسپینوزا این مطلب استیفاء شود. پس از آن درصدد واسازی این دیدگاه برآمدیم و تلاش شد این نکته نشان داده شود دیدگاه اسپینوزا را باید در کدام بستر متنی-فکری خواند و اگر نظریه او را منوط به آزادی انسان و ذیل مقام سرمدی، در بستر فکری کتاب مقدس و تفسیر اکهارت و مابعدالطبیعه احدی کوسانوس بازتفسیر کنیم، چه نتایجی از آن به دست می‌آید. در این مقاله روشن شد که اسپینوزا دو نگاه از بالا و از پایین را در نظر دارد و همچنان که به بخش پایانی اثر خود نزدیک می‌شود، بیش از پیش به تبیین نگاه از بالا می‌پردازد و رحجان آن را در نظرگاه فلسفی خود نشان می‌دهد و بر خواننده خود معلوم می‌کند که اقلیم آزادی انسان در دست کشیدن از مابعدالطبیعه وجودی، نگاه از پایین، سوق یافتن به مابعدالطبیعه احدی، نگاه از بالا، یا به تعبیر خود او «دیدن چیزها در خدا» است. بدین ترتیب، کتاب اخلاق در سرشت خود نوعی واسازی سنت مابعدالطبیعه مدرسی-دکارتی است که با توجه به استدلال‌ها و اقتضائات برهانی دوگانگی حائل در مابعدالطبیعه وجودی را رفع می‌کند و تبیین تازه‌ای از امکانات آزادی‌بخش عقل بشر پیش روی ما قرار می‌دهد. همچنین این نکته را نیز در بخش‌های ۲ و ۳ این مقاله نشان دادیم که اسپینوزا نخست از زبان مرسوم قوم استفاده می‌کند و سعی می‌کند ذیل همان مفاهیم رفته‌رفته واسازی خود از مابعدالطبیعه مرسوم را نشان دهد. در واقع، شاید حدت دوگانگی وجودی در فلسفه دکارت یکی از مسائلی بود که در حین ادامه کار اسپینوزا را بر آن داشته تا تمامی امکانات و حدود و ثغور این نگاه ثنوی را بکاود و نهایتاً قادر به رفع آن شود.

## پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه در منابع زیر که غالباً مراجع انگلیسی‌زبان هستند، شاهد این نکته هستیم که این موضوع مجادله برانگیز تلقی شده و به تعبیری با تسامح از حل معمای آن گذشته‌اند؛ نک.

Mignini, F. (1994). «Sub specie aeternitatis» notes sur «ethique», V, propositions 22-23, 29-31. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 184(1), 41-54.; Totaro, P. (2012). *Translating Sub specie aeternitatis in Spinoza: Problems and Interpretations*. In *Translatio Studiorum* (pp. 197-208). Brill.; Hallett, H. F. (1928). *Spinoza's Conception of Eternity*. *Mind*, 37(147), 283-303.; Moreau, P. F. (2021). *Spinoza and Eternity. A Companion to Spinoza*, 108-115.

۲. خانوم پروفیسور شانتال ژک در کتاب *ذیل مقام سرمدی: پژوهشی درباره زمان، دیمومت و سرمد نزد اسپینوزا*، در بخش مقدمه این قسم ترجمه‌های مختلف را مطرح می‌کند و یک‌یک به بررسی نقائص آن‌ها می‌پردازد. برای تتبع بیش‌تر از احتجاجات ایشان نک.

Jaquet, Chantal (2015), *Sub specie æternitatis: Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Classiques Garnier, Paris. Pp. 17-25

۳. این ترجمه ناظر به آیات کریمه «أَنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا» و «الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ» است که نشان می‌دهد مقام وضعیتی است که مقام وضعیتی نفسانی و در واقع حالتی است که بر اساس موقعیت هستی‌شناسانه فرد پدید می‌آید و عبدالرزاق کاشانی نیز در کتاب *اصطلاحات الصوفیه* در تعریف مقام از این نکته سخن می‌گوید که مقام هنگامی رخ می‌دهد که سالک اقتضائات منزل هستی‌شناسانه و عرفانی‌ای را که در آن قرار دارد به جا آورد و به همین سبب می‌گوید «انما سُمی مقاماً لإقامة السالك فيه» (۱۰۸) یعنی سالک در هر منزلی که باشد، باید به بایسته‌های آن منزل تن بدهد و کوتاهی از او سر نزند تا آن منزل به مقام بدل شود. *ذیل مقام سرمدی* نیز مقامی است که باید به استیفای آن اقدام کرد تا بر فیلسوف ضرورت ذاتی چیزها، نگریستن از چشم خدا یا جوهر، ممکن شود.

4. De natura Rationis est, res sub quadam æternitatis specie percipere.

5. De natura enim Rationis est, res ut necessarias, et non ut contingentes contemplari (per Prop. præced.). Hanc autem rerum necessitatem (per Prop. 41. hujus) vere, hoc est (per Axiom. 6. p. 1.) ut in se est, percipit.

۶. پروفیسور ژک آن را به certain ترجمه کرده است.

7. Res non tam sub duratione, quam sub quadam specie æternitatis percipit et numero infinito; vel potius ad res percipiendas, nec ad numerum, nec addurationem attendit. Cum autem res imaginatur, eas sub certo numero, determinat aduratione et quantitate percipit.

8. Quidquid Mens sub specie æternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod Corporis præsentem actualem existentiam concipit, sed ex eo, quod Corporis essentiam concipit sub specie æternitatis.

اسپینوزا در این عبارت به روشنی با استفاده از حرف اضافه ex نشان می‌دهد که گویی نگاه ذهن (Mens) با تغییر مقام خود به سویی می‌رود که هر چیزی (Quidquid) را از دو جهت می‌تواند در نظر آورد؛ یکی این است که به خود چیز نظر کند و جز صفت امتداد چیزی نبیند، یعنی صرفاً جسمیت بالفعل را بنگرد، و یا نه، در مقامی دیگر آن را در اقلیم سرمدی از نظر بگذارند که در اینجا ذات (essentia) آن عیان می‌شود.

9. easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel qua tenus ipsas in Deo contineri, et ex naturæ divinæ necessitate consequi concipimus. Quæ autem hoc secundo modo ut veræ seu reales concipiuntur, eas sub æternitatis specie concipimus

10. Res singulares non possunt sine Deo concipi

11. Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza

12. DE POTENTIA INTELLECTUS SEU DE LIBERTATE HUMANA

13. Institutionum metaphysicarum libri duo

14. Entia dictur quod sive in se est sive in alio

15. Omnia, quæ sunt, vel in se vel in alio sunt

تمام چیزهایی که هستند، یا در خود هستند یا در دیگری.

16. Josef Koch (1956), Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues-VS Verlag für Sozialwissenschaften

17. Flasch, K. (1973). Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues: Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung. Belgium: Brill.

18. [http://classiques.uqac.ca/classiques/Leibniz/La\\_Monadologie/La\\_Monadologie.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Leibniz/La_Monadologie/La_Monadologie.html)

۱۹. برای بررسی بیش‌تر این نکته نک.

رنجبر ابراهیم، اسدی، محمدرضا (۱۴۰۲)، هزارتوی عالم: واسازی تلقی نیکولوس کوسانوس از جوهر بر اساس دیدگاه مایستر اکهارت و ابن‌سینا، مجله تاریخ فلسفه، (در دست انتشار).

20. Zur Seinsmetaphysik gehört die Unterscheidung des Seins (d.h. Gottes) und der Seienden, dazu gehört die Seinsanalogie, die Unterscheidung von Seinsstufen, die Lehre von der Zusammensetzung aller Seienden aus Wesenheit und Seinsakt und der Wesenheit alles körperlichen Seienden aus Form und Stoff, dazu gehört die Anerkennung des Widerspruchsprinzips als Seinsgesetz usw. All das wird nun von Cusanus weder genannt noch bekämpft, aber Stück für Stück durch seine Einheitsmetaphysik ersetzt.

۲۱. منظور مابعدالطبیعه‌ای است که موجود را بنا قرار می‌دهد و سعی در تبیین ضرورت هستی‌شناسانه آن دارد؛ این هستی‌شناسی را باید از اصالت وجود به معنای صدرایی آن جدا کرد.

22. Seinsmetaphysik ist ihrer Natur nach 'Metaphysik von unten', d.h. sie geht von dem Seienden, zu dem wir selbst gehören, aus und versucht, mit Hilfe analoger Begriffe (seiend, eines, wahr, gut usw.) zum Sein selbst, d.h. Gott, aufzusteigen und über ihn Aussagen zu machen. Einheitsmetaphysik neuplatonischer Prägung ist immer 'Metaphysik von oben', d.h. sie geht von der absoluten Einheit als dem Erstgegebenen aus und steigt von da zum Verständnis der Welt herab.

۲۳. نگارنده در مقاله‌ای در دست انتشار دیگری به نحو مجزا و مستوفی به این نوع مابعدالطبیعه در اندیشه نیکولوس کوسانوس پرداخته است.

۲۴. בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ

۲۵. בְּרֵאשִׁית

26. Primo, quod sit hoc principium, in quo deus dicitur crease caelum et terram.



نک. ابرقلس، «رسالة في الخير المحض» در *الافلاطونية المحدثة عند العرب* (۱۹۵۵)، حقیقها و قدم لها عبدالرحمن بدوی، مکتبه النهضة المصرية، القاهرة.

## کتاب‌نامه

آگامبن، جورجو (۱۴۰۱)، *فلسفه چیست؟*، ترجمه ابراهیم رنجبر، انتشارات نگاه، تهران، چاپ دوم  
رنجبر، ابراهیم & منفرد، مهدی. (۱۴۰۰). *واسازی تلقی سنت یهودی از مسأله خلق در سفر پیدایش از رهگذر تفسیر ملاصدرا از حدیث کنز مخفی جستارهای فلسفه دین*. 10(2), 189-207. doi: 10.22034/philor.2023.2001792.1428  
قاشانی، عبدالرزاق (۱۹۹۲)، *اصطلاحات الصوفیة*، تقدیم، تحقیق و تحقیق دوکتور عبدالعال شاهین، درالمنار، (بی‌جا).

*Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997). German Bible Society: Compact edition.

*Biblia Sacra* (2005). Londen: edition electronica.

Burgersdijk, F. (1640). *Franconis Burgersdici Institutionum metaphysicarum. Libri duo. Opus posthumum. Omni curâ ac diligentia exipsius authoris manu-scripto collectum*. Netherlands: apud Hieronymum de Vogel.

De Spinoza, B. (1992). *Tractatus de intellectus emendatione*. Vrin.

De Spinoza, B. (1802-1803) *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia. 2 Volumen*. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783112450284>

De Spinoza, B. (1914). *Ethica: ordine geometrico demonstrata*. Netherlands: M. Nijhoff.

Flasch, K. (1973). *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues: Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*. Belgium: Brill.

[http://classiques.uqac.ca/classiques/Leibniz/La\\_Monadologie/La\\_Monadologie.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Leibniz/La_Monadologie/La_Monadologie.html)

Jaquet, C. (2005). *Les expressions de puissance d'agir chez Spinoza* (Vol. 14). Publications de la Sorbonne.

Jaquet, Chantal (2015), *Sub specie aeternitatis: Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Classiques Garnier, Paris.

Josef Koch (1956), *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues-VS Verlag für Sozialwissenschaften*

*Novum Testamentum Graece* (2012). 28th Revised ed. Nestle-Aland, German Bible Society.

PATTIN, A. (1966). Le LIBER DE CAUSIS. ÉDITION ÉTABLIE À L'AIDE DE 90 MANUSCRITS AVEC INTRODUCTION ET NOTES. *Tijdschrift Voor Filosofie*, 28(1), 90–203.

Prelorentzos, Y. (1996). *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza* (Vol. 6). Presses Paris Sorbonne.