

## علیت و اختیار از منظر ابن‌عربی و اسپینوزا

سید صدرالدین طاهری<sup>۱</sup>

مجتبی اعتمادی‌نیا<sup>۲</sup>

**چکیده:** باور به وجود ظلّی و اعتباری در منظومه فکری محیی‌الدین بن عربی، جایی برای علیت متعارف فلسفی که مستلزم تباین علت و معلول و وجود بخشی واقعیتی به واقعیت دیگر است، باقی نمی‌گذارد. او ضمن اجتناب از اینکه خداوند را علت نخستین اشیا بنامد و رابطه‌ای علی میان مظاہر قائل باشد، پدیدارهای عالم را براساس تطورات متنوع وجود منبسط و احکام تغییرناپذیر اعیان ثابته توضیح می‌دهد و فاعلیت ایجادی را در همه مراتب و شئون هستی، منحصر در خداوند می‌داند. اسپینوزا نیز براساس مبانی وجود شناختی وحدت انگارانه خود، با نفی امکان بالذات و قول به وجوب بالغیر در باب پدیده‌های عالم، همه ممکنات یا همان حالات در نظام فکری خود را در مجرای ضرورت می‌اندازد. او با نفی علیت متعددی و پذیرش علیت حال در همه سطوح، رابطه جوهر با نظام حالات و رابطه درونی میان حالات را تبیین می‌کند. براین اساس، می‌توان ابن‌عربی و اسپینوزا را در نفی علیت متعددی یا خارجی هم‌رأی دانست. ابن‌عربی و اسپینوزا هر دو با معنای خاصی که برای جبر در نظر می‌گیرند، در همه ساحت‌هستی قائل به جبر و منکر اختیارند.

**کلیدواژه‌ها:** علیت متعددی، علیت حال، ضرورت علی، جبر و اختیار

E-mail: ss\_tahery@yahoo.com

E-mail: etemadinia@gmail.com

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

۲. دانشجوی دکترای فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبائی

دربافت مقاله: ۹۱/۴/۱۰ پذیرش مقاله: ۹۱/۳/۶

## مقدمه

بحث در باب امکان مقایسه فیلسوفان نصیح یافته در بستر اندیشه‌های اسلامی و فلاسفه غربی به ویژه در دوران جدید، مناقشه برانگیزترین مسئله مدافعان و مخالفان فلسفه مقایسه‌ای<sup>(۱)</sup> است. در این میان، بحث در باب مقایسه اندیشه‌های محبی‌الدین بن عربی، مؤسس عرفان نظری اسلامی و اسپینوزا، فیلسوف عقل‌گرای هلنی و متصلب در خردورزی فارغ از آموزه‌های دینی، همواره محل نقض و ابراهام‌های فراوان واقع شده است؛ به‌نحوی که برخی این دو متعلق به دو اکوسیستم<sup>(۲)</sup> فرهنگی – فلسفی کاملاً متمایز و متفاوت از یکدیگر دانسته و براین‌اساس، هرگونه مقایسه‌ای میان اندیشه‌های آنان را امری بیهوده انگاشته‌اند و برخی دیگر با تأکید بر مشابهت‌های فراوان و واقعی منظمه فکری آنان، هر دو را در زمرة قائلان به وحدت وجود با اعتقاداتی مشابه رده‌بندی نموده‌اند.

این نوشتار که به بحث از علیت و اختیار از منظر ابن‌عربی و اسپینوزا اختصاص یافته، با اتکا به شواهدی ناظر به سیر تطور اندیشه اسپینوزا،<sup>(۳)</sup> امکان این مقایسه دوسویه را مفروض انگاشته و نخست با بررسی اجمالی وجودشناختی طرفین، موضع آنان را در باب علیت و یکی از اصلی‌ترین موضوعات مرتبط با آن یعنی اختیار واکاوی نموده و به قرابت‌های قابل توجهی در این‌باره دست یافته است.

### الف) مبانی وجودشناختی ابن‌عربی

برای درک موضع ابن‌عربی در باب علیت، باید نخست به اصلی‌ترین دیدگاه وجودشناختی او یعنی وحدت وجود التفات یافت. براساس این نظام وجودشناختی که در پی ارائه طرحی جامع برای تبیین هستی و رابطه آن با خداوند است، مصدق وجود حقیقی صرفاً واجب‌الوجود است و کثرت، امری اعتباری قلمداد می‌شود. ابن‌عربی و دیگر قائلان به وحدت وجود برآند که وجود، منحصر در حق است که گاهی مخلوق و گاهی غیرمخلوق اعتبار می‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج. ۳: ۴۱۹). از این منظر، عالم با تجلی حق و همه کثرات امکانی، تطورات و حالات مختلف وجودی وحدانی به‌شمار می‌آید (ابن‌عربی، ۹۶: ۱۳۷۰). این حقیقت واحد، ظهوری دارد که عالم نامیده

می‌شود و بطنی که حق لقب می‌گیرد. در این میان، انسان بزرخ جامع میان هستی و الوهیت به شمار می‌رود (ابن‌عربی، ۱۳۳۶: ۲۲).

براین‌اساس، دو اصطلاح «حق فی ذاته» و «حق مخلوق‌به»<sup>(۴)</sup> در اندیشه ابن‌عربی معنا می‌یابد؛ به‌این‌ترتیب که «حق فی ذاته» وجود مطلق معرفت‌ناپذیری است که لاشرط از جمیع قیود حتی قید اطلاق اعتبار می‌شود و «حق مخلوق‌به» یا حق متجلی، وجود عام منبسط و یا نفس رحمانی، حق متجلی در مظاهر است که منعوت به نعوت آن‌ها و عین اشیا است و عباراتی نظری «سبحان من أظهر ناسوتُه / سرَّ سنا لاهوتِ الثاقب / حتى بدأ لخلفه ظاهراً / في صورة الأكل و الشارب» را باید ناظر به آن دانست (قصیری، ۱۳۷۵: ۵۵۹).

در نظام وجودشناختی ابن‌عربی که بر مبنای تجلی قوام یافته، ما با سلسله مراتبی از تجلیات مواجهیم که هر یک بی‌آنکه معلول دیگری باشد، تطورات و شئون مختلف حق به شمار می‌رود. تقریر موجزی از این سلسله مراتب حاکی از آن است که نخست، مقام غیب الغیوب و یا هویت مطلق<sup>(۵)</sup> در پی تجلی ذاتی و با وساطت فیض اقدس در عالم اعیان ثابتیه یا مقام واحدیت، تجلی یافته و آن‌گاه در پی تجلی شهودی و با وساطت فیض مقدس، عالم شهود و اعیان خارجی را به ظهور رسانده است.<sup>(۶)</sup> تجلی در نظام وجودشناختی ابن‌عربی، امری همیشگی، متحول، غیرتکراری، ظهوربخش و متجدد است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۶).

اکنون باید دید در نظام وجودشناختی مبتنی بر تجلی که همه‌چیز مبتنی بر وحدت و تجلیات پیاپی توضیح داده می‌شود، و تجلی شیء نه ثانی آن بلکه مرتبه‌ای از مراتب آن به شمار می‌رود، علیت متعارف فلسفی چه جایگاهی می‌یابد.

## ب) علیت از منظر ابن‌عربی

### ۱. موضعی دوگانه در مواجهه با علیت

ابن‌عربی در آثارش موضعی دوگانه در بهره‌برداری از مفهوم علیت اتخاذ نموده است؛ به‌این‌ترتیب که گاهی از وجود رابطه علی (البته با تقریر خاص خود) در عالم سخن به میان آورده

و گاهی با نفی علیت از ذات باری، صرفاً قبول اضافات را به آن نسبت داده است و در کنار نفی تأثیر اسباب، به ابطال علیت فلسفی حکم رانده است.

وی در رساله *کشف الغطاء*، معلوم را صورت<sup>(۷)</sup> علت و ظاهر آن می‌داند و برای علت، شأن حقیقی و باطنی قائل است. او در این رساله از تمثیل تصویر منعکس در آینه برای بازنمایی ماهیت معلوم بهره می‌برد، اما در عین حال برخلاف نظر نهایی صدرالمتألهین که در تحلیل معلوم، به صراحة آن را عین‌الربط به علت قلمداد می‌کند و وجود حقیقی را از آن سلب می‌نماید، تنها کمالات معلوم را به علت انتساب می‌دهد و بر خالی بودن معلوم از جمیع صور و استعداد محض بودن آن تأکید می‌کند، اما صراحة در نفی انتساب وجود مستقل به آن ندارد (ابن‌عربی، ۱۳۸۰: ۹۱).

به نظر می‌رسد که این تلقی از علیت درواقع، همان علیت داخلی در سنت فلسفی مسلمانان است، چه آنکه فیلسوفان مسلمان علت داخلی را علیت دانسته‌اند که با معلوم متعدد است و در ضمن وجود آن باقی می‌ماند. ازین‌رو به آن «علت قوام» نیز لقب داده‌اند. در مقابل، علت خارجی، علیت است که وجود آن بیرون از وجود معلوم است که ناظر به دو قسم فاعل و غایت است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۶).

اما از سویی دیگر، ابن‌عربی در *فتورحات مکیه*، با این تلقی که انتساب علیت به ذات باری، مستلزم توقف او بر معلولاتش می‌شود، علیت الهی را انکار می‌کند و صرفاً امکان پذیرش اضافات را برای ذات الوهی امکان‌پذیر می‌داند (ابن‌عربی، بی‌تاج، ج ۱: ۴۲). افزون‌بر این، ابن‌عربی حتی از اینکه خداوند را « مصدر» اشیا قلمداد کند ناخشنود است و به کار بردن مفهوم « مصدر» درباره ذات‌الهی را هم از این‌روی که متون دینی آن را به کار نبرده‌اند و هم از آن‌روی که مستلزم نوعی جدایی میان حق و خلق است، صرفاً به معنای مجازی مقبول می‌شمرد (ابن‌عربی، ۱۳۸۰: ۲۱).

در ادامه خواهد آمد که نفی علیت از ذات باری هنگامی که با نفی تأثیر اسباب و انحصر فاعلیت ایجادی در خداوند جمع شود، نتیجه‌ای جز نفی مطلق علیت به بار نخواهد آورد. اما ظاهرآ باید مواردی را که ابن‌عربی در آثارش مفهوم علیت را به دیده قبول نگریسته است، از باب مراعات لسان قوم و فهم متعارف عقلاً تلقی کرد یا آنکه در این گونه موارد، علیت را صرفاً علیت داخلی و مرادف تجلی تفسیر نمود. به عبارت دیگر، علیت در مشرب وحدت شخصی وجود،

کاربردی تسامحی دارد و صرفاً به معنای تطور وجود منبسط در اطوار و حیثیاتی است که از شئون و مراتب آن بهشمار می‌رود.

## ۲. ارجاع علیت به تجلی

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، علیت فلسفی از منظر ابن‌عربی مستلزم دوگانگی علت و معلول و توقف علت بر معلول خویش است و این با اصالت وحدت در نظریه وحدت شخصیه وجود سازگار نمی‌افتد. ابن‌عربی بر آن است که نظریه خلق از عدم متكلمان و نظریه قائلان به حلول و اتحاد نیز براین اساس، در تقابل با نظام وجودشناختی او به‌سر می‌برد. به‌این ترتیب، باور به وجود ظلی و اعتباری در باب ممکنات، جایی برای علیت متعارف فلسفی به معنای وجودبخشی واقعیتی به واقعیت دیگر باقی نمی‌گذارد. براین اساس، مفهوم تجلی که مبنی بر وحدت معنا می‌یابد، جای علیت متعارف فلسفی را می‌گیرد. در نظام وجودشناختی مبنی بر تجلی، خداوند فاعل بالتجلی است و تجلیات و جلوات او نه موجوداتی جدا افتاده از او، بلکه مرتبه‌ای از مراتب او و شأنی از شئونات او بهشمار می‌رond.

از منظر ابن‌عربی، وقوع تجلیات در عین حال که همواره دستخوش تغییر و تحولی دائمی است، از دوامی ازلی و ابدی برخوردار است و هیچ‌گونه تکراری در آن واقع نمی‌شود. خداوند از رهگذر تجلیات همواره در کار خلقی جدید و تجدد امثال و اقصداد است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۶).

۳. تصدیق نظام اسباب همراه با انحصار فاعلیت ایجادی در خداوند

عارفان قائل به وحدت وجود در نقد علل طولی حکما برآند که فاعلیت حق، همه مراتب هستی حتی آنچه علت قریب (فاعلیت عبد) نامیده می‌شود را نیز در می‌نوردد و براین اساس، همان‌گونه که ذات حق در همه هستی سریان یافته، فعل او نیز به همه افعال تعین می‌بخشد (رجیمان، ۱۳۷۶: ۳۴۴). ابن‌عربی و پیروان او با آنکه ظاهراً نظام اسباب را تصدیق نموده و تعطیل آن را به جهت اقتضائات اعیان ثابت که به اعتباری صور معقول اسمای الهی در علم حق بهشمار می‌رond، ممتنع دانسته‌اند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۵ و ۲۱۱)، اما از انساب فاعلیت ایجادی و استقلالی به آن‌ها اجتناب ورزیده و صرفاً نوعی فاعلیت اعدادی برای آن‌ها در نظر گرفته، از اعتمادورزی به آن‌ها منع

نموده‌اند. ابن‌عربی در جلد دهم فتوحات مکیه، ذیل عنوان «اثر الاسباب أقوى من التجرد عنها» با آنکه فراغت از اسباب را مایه تشویش و اضطراب ظاهری و باطنی می‌داند و جدابی از آن‌ها را خلاف حکمت و اعتماد به آن‌ها را خلاف علم تلقی می‌کند، از مخاطبان خود می‌خواهد که در عین اثبات اسباب و عمل به آن‌ها از اعتماد به آن‌ها اجتناب ورزند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۶۷۱).

با وجود تصریح ابن‌عربی مبنی بر اثبات وجود اسباب، باید در فهم نقش آن‌ها در منظمه فکری او دقت بیشتری به خرج داد. وی در عین حال که در عباراتی ظاهراً فاعلیت اسباب را تصدیق می‌کند اما باور به وحدت شخصیه وجود که همه اجزای نظام اسباب نیز در زمرة شونات و اطوار وجودی او به شمار می‌روند، اجازه انتساب فاعلیت ایجادی به اسباب را از او سلب می‌کند. از این‌رو، او بارها در آثارش تأکید می‌کند که خداوند نه به‌واسطه اسباب بلکه مقارن با آن‌ها امور عالم را تحقق می‌دهد و براین اساس، نقش اسباب صرفاً در حد شرایط و معدّات پذیرفته می‌شود و فاعلیت ایجادی برای همیشه و در همه‌جا منحصر در خداوند باقی می‌ماند.

ابن‌عربی خود روایت می‌کند که پس از آنکه مدت‌ها در باب مسئله «خلق» و یا «کسب» اعمال توسط انسان در حیرت بوده است، طی مکاشفه‌ای در ششم رجب سال ۶۳۳ هـ ق، با مشاهده مخلوق اول و رابطه آن با الله، در می‌یابد که رابطه سایر محدثات با خداوند نیز چنین است؛ خلقی در کار نیست و مؤثری جز خداوند در هیچ‌یک از مراتب هستی وجود ندارد. در این مکاشفه به او خطاب می‌شود که «فأنا الذي خلق الاشياء عند الاسباب، لا بالاسباب، فتكوّن عن امرى» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۲۰۴). به‌این ترتیب، موضع ابن‌عربی را در باب نقش اسباب و نحوه تأثیرگذاری آن‌ها می‌توان در عبارت «الاسباب معدّات لا مؤثرات» خلاصه کرد.

#### ۴. در باب اختیار

یک. دو معنای جبر از منظر ابن‌عربی

نفی علیت طولی و عرضی و انحصار فاعلیت ایجادی در خداوند، لوازم خاص خود را در بحث از اختیار انسان به همراه دارد. برای درک دقیق‌تر موضع ابن‌عربی در این باره باید نخست به دو معنای متفاوت جبر در نظرگاه او التفات یافت.

در معنای نخست، جبر عبارت است از وادار نمودن موجود ممکن به انجام فعل، به رغم امتناع او. این معنای جبر در نگاه ابن عربی مردود است، چه آنکه با صحت فعل بنده منافات دارد. ازسوی دیگر، از آنجاکه به اعتقاد او هیچ فعلی قابلیت انتساب به انسان و هیچ موجود ممکنی را ندارد، این معنای از جبر، سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود زیرا هنگامی که تصور وقوع فعل از ذات فاعلی وجود نداشته باشد و وجود عقلی که اقتضای امتناع نماید نیز قابل تصور نباشد، اجبار، موضوعیت خود را از دست خواهد داد؛ همان‌گونه که ما درباره جمادات قائل به جبر نیستیم (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۲).

معنای دوم جبر که مقیول ابن عربی و حتی از اصول تصوف او به شمار می‌رود (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۲۱)، جبر به معنای محکومیت اعیان خارجی نسبت به اقتضایات اعیان ثابته است. براساس این معنای از جبر که در ادامه بیشتر به آن خواهیم پرداخت، هر یک از اعیان خارجی، صرفاً به نحوی گریزنایپذیر از اقتضایات اعیان ثابته و استعدادات ازلی خود تبعیت می‌کند و به این ترتیب، علم خداوند نیز تابع معلوم؛ یعنی اعیان ثابته و اصول آن‌هاست. این قسم از جبر درونی که ابن عربی گاهی از آن با عنوان «جبر ذاتی» یاد می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۸۷)، همه وجود را درمی‌نوردد.

## دو. نفی انتساب فعل به ممکنات

چنان‌که در بحث از معنای نخست جبر به آن اشاره شد، ابن عربی منکر انتساب فعل به ممکنات است و بر این اساس، امور از حیث ایجاد، ظهور یا فاعلیت منتبه به حق و یا اسمای او هستند و صرفاً از حیث قابلیت، اتصاف و یا قبول به ممکنات انتساب می‌باشد. صراحت ابن عربی در نفی انتساب فعل به ممکنات به اندازه‌ای است که او گاهی هم آوا با اشاعره اثبات قدرت برای ممکنات را دعوی بی‌دلیل قلمداد می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۲).

اکنون به نظر می‌رسد، ابن عربی با نفی علیت متعارف فلسفی و انحصار تأثیر ایجادی و افاضه‌ای در حق، راه دشواری در اثبات اختیار و مسئولیت انسان در پیش رو داشته باشد و چنان‌که در ادامه خواهیم گفت، این مقدمات درنهایت به نفی اختیار و ابطال ثواب و عقاب درباره انسان خواهد انجامید.

### سه. نفی اختیار

پیش از آنکه به نظرگاه ابن‌عربی در باب اختیار پردازیم، بهتر است به نکته‌ای سرنوشت‌ساز درباره علت مُعد از منظر فلسفی اشاره‌ای کنیم. چنان‌که فیلسوفان تصریح نموده‌اند، علت مُعد، قسمی علت حقیقی است و علت حقیقی علتی است که وجود معلول وابستگی حقیقی به آن دارد و جدایی معلول از آن محال است، حال آنکه علت مُعد، صرفاً در زمینه پیدایش معلول مؤثر است و وابستگی حقیقی و جدایی ناپذیر با آن ندارد. حاج ملا هادی سبزواری در تعلیقات خود بر اسفار، علت مُعد را علتی می‌داند که معلول، توقف وجودی بر آن ندارد، و نابودی معلول پس از پیدایش، دیگر در گرو آن نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ۲۱۳: حواشی).

براین اساس، علت مُعد صرفاً علت مجازی و بالعرض است و حتی به عقیده برخی از صاحب‌نظران، مقسم تقسیم علت به حقیقی و اعدادی، تقسیم علت به معنای حقیقی و مجازی آن است و در غیر این صورت، این تقسیم از باب تقسیم شیء به خودش و غیر خودش خواهد بود. به عبارت دیگر، علت مُعد درواقع علت نیست و این نامگذاری را باید تسامحی تلقی نمود. طرفه آنکه برای ذکر نمونه‌ای از علت مُعد، به گذشت قطعات زمان که شرایط پیدایش و وضعیت خاصی از ماده را فراهم می‌آورد اشاره کردۀ‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۷ - ۳۸).

به‌این ترتیب، نقش اعدادی ممکنات برای ظهور حق که صرفاً بسترهای برای تعیین و صورت‌بندی تجلیات ذاتی، اسمائی و فعلی را فراهم می‌آورد، اختیار انسان به معنای «صحة الفعل و الترك بمعنى أنختار هو القادر الذي يصح منه الفعل والترك، فإن شاء فعل وإن شاء ترك» (صلیبا، ۱۴۱۴، ج ۱: ۴۸) را ناممکن خواهد نمود و بر همین اساس، ابن‌عربی نیز ضمن اجتناب از انتساب اختیار به انسان، گاهی ترجیح می‌دهد صرفاً از اصطلاح «حكم ارادی» دراین‌باره بهره بجوید؛

أقول بالحكم الإرادى، لكنى لا أقول بالاختيار، فان الخطاب بالاختيار الوارد، آنما ورد من حيث النظر إلى الممكن، معرى عن علته و سببته (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۱).

اما ابن‌عربی گاهی نیز ضمن انتساب اختیار به انسان، او را در اختیارش مجبور و مضطرب می‌داند و چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، نوعی جبر ذاتی و درونی را در هستی سریان یافته می‌بیند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۸۷-۶۸۸).

به نظر می‌رسد که در هیچ‌یک از دو حالت فوق (حکم ارادی و اختیار اجباری) محمول مناسبی برای صحبت انتساب اختیار و مسئولیت متعارف به انسان فراهم نمی‌آید، چه آنکه وجود نوعی ضرورت پیشینی (و هرچند درونی) همواره صحبت فعل و ترک آن را به محاق خواهد برداشت و انتساب فاعلیت اعدادی به انسان نیز مفرّی در این میان نخواهد گشود. زیرا در بحث از جبر و اختیار، پیوسته اختلاف بر سر انتساب فاعلیت مفیض و یا ایجادی است، درحالی که طرح موضوع حیث قابلی و یا فاعلیت اعدادی که اصولاً علتی غیرحقیقی و مجازی است، هیچ‌گاه شرایط صحبت انتساب حقیقی فعل به انسان را فراهم نمی‌آورد.

#### چهار. اعیان ثابته و مسئله جبر

در نظام وجودشناسی ابن‌عربی، اعیان ثابته یکی از عناصر بنیادین و سرنوشت‌ساز است. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در این منظومة فکری، اعیان ثابته شئونی از شئونات ذاتی حق<sup>(۸)</sup> و صورت‌های معقول کلی و جزئی اسمای الهی در علم او به شمار می‌روند که در پی تجلی ذات الهی با تجلی نخست و فیض اقدس به ظهور رسیده‌اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱). اعیان ثابته، با آنکه رویی به اسمای الهی دارند و همواره از وجود علمی (و نه عینی) برخوردار هستند و هیچ‌گاه خلعت عینیت به تن نمی‌کنند و بطنون، صفت ذاتی آن‌هاست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۱۱). اما ازسوی دیگر، رویی بهسوی اعیان خارجی دارند و فیض بخشی خداوند به اعیان خارجی براساس اقتضائات عین ثابت هر یک از آن‌ها صورت می‌پذیرد. ابن‌عربی بر آن است که خداوند در افاضه وجود و اعطای کمالات ناظر به آن، تابع اعیان ثابته است. به‌این‌ترتیب، گویی جبر ذاتی، ساحت حق را نیز درمی‌نوردد چه آنکه ازسویی علم خداوند به ذاتش در مقام واحدیت، ظهور و ثبوت اعیان را رقم زده است و ازسوی دیگر، در باب اعیان خارجی، افاضه وجود و کمالات آن براساس اقتضائات تغییرناپذیر اعیان ثابته صورت می‌پذیرد، بنابراین، خداوند در مقام افاضه وجود و کمال، محکوم استعدادات اعیان است و بر این اساس، ابن‌عربی گاهی خداوند را «مرید غیر مختار» می‌نامد<sup>(۹)</sup> (ابن‌عربی، ۱۳۳۶).

۱۰). با این توضیح که درباره حق، برخلاف خلق، جابر و مجبور عین یکدیگرند زیرا علم خداوند عین ذات اوست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۶۷).

باور به وجود اعیان ثابت، ابن‌عربی را بر آن می‌دارد تا قضا و قدر الهی را نیز تابع اقتضایات آن‌ها قلمداد کند. اما در این میان، می‌توان پرسید که اگر قضا و قدر الهی و لاجرم، افعال اعیان خارجی به‌ویژه انسان‌ها، محکوم اقتضایات اعیان ثابت آن‌هاست و اعیان ثابت نیز شائی از شوونات حق و یکی از تجلیات او در مرتبه واحیدت است، چه جایی برای افعال اختیاری انسان باقی می‌ماند تا براساس آن، بتوان او را مسئول دانست و بر لزوم ثواب و عقاب درباره او حکم راند؟ آیا ما و یا به عبارت صحیح‌تر، اعیان ثابت ما نقشی در شکل‌گیری تعیناتمان در حضرت علمیه داشته‌ایم؟ به عبارت دیگر، اعیان ثابت موجودات خارجی براساس کدام معیار و مناط و چگونه اقتضایات مربوط به خود را در حضرت علمیه به‌دست آورده و از یکدیگر تمایز یافته‌اند تا در عالم شهود براساس آن اقتضایات، از وجود و کمالات آن بهره‌مند شوند؟ و اصولاً مگر جز این است که اعیان ثابت، صور اسمای الهی و شائی از شوونات ذاتی حق‌اند؟ پس چگونه و بر چه اساسی اعیان خارجی درحالی که هنوز بهره‌ای از وجود و کمالات آن در عالم شهود نبرده‌اند، وجود علمی آنان در ساحت اعیان ثابت، اقتضایات خاصی را برای هر یک از آنان رقم زده است و آنان نیز چاره‌ای جز آن ندارند که براساس این اقتضایات از وجود و کمالات آن در عالم شهود بهره ببرند و در عین حال، پاسخگوی اعمال خود باشند؟! به نظر می‌رسد که توضیح این دشواری نظری، عمدتاً و یا سهواً چندان محل توجه ابن‌عربی و اتباع او قرار نگرفته و پژوهندگان عرفان اسلامی نیز تاکنون کمتر به چالشی که موضوع اعیان ثابت پیش روی اختیار و مسئولیت آدمی می‌نهد، التفات یافته‌اند.

البته به نظر می‌رسد، ابن‌عربی تا حدود زیادی به لوازم دیدگاه‌هایش در این‌باره پاییند بوده و اینکه گاهی از انتساب اختیار و حتی افعال به انسان‌ها خودداری کرده و نقش آن‌ها را صرفاً از حیث قابلیت و اعداد مدد نظر داده، نشان‌دهنده آن است که به لوازم سخنانش ملتزم بوده است، جز آنکه وفاداری به این لوازم با پذیرش مسئولیت درباره انسان‌ها و لزوم ثواب و عقاب درباره آن‌ها سازگاری ندارد. طرفه آنکه ابن‌عربی خود در برخی موضع به صراحت اعلام می‌کند که

تکلیف، بی‌تمکن صحیح نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۴۱). اما چنان‌که گفته شد، او با وجود انتساب اراده به انسان، قدرت و فعل را از او سلب می‌کند و فاعلیت ایجادی را کاملاً منحصر در خداوند می‌داند و برای ممکنات صرفاً نقشی اعدادی در انجام فعل قائل است.

در این میان، برخی کوشیده‌اند با طرح این موضوع که در اعیان ثابت موجودات، بهویژه انسان، اصل و منشأ تمام ویژگی‌های ذاتی و فعلی آن‌ها از جمله اراده (در مورد انسان‌ها) مأخوذه است، مفرّی برای قول به تفویض در اندیشه‌های ابن عربی بیابند. بر این اساس، خاستگاه همه کارهای نیک و بد آدمی با وصف ارادی بودن از عین ثابت او نشئت می‌گیرد (امینی، ۱۳۸۹)، اما این توجیه هنگامی مؤثر است که افعال، قابلیت انتساب به ممکنات را داشته باشد، اما همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، ابن عربی از انتساب فعل به ممکنات اجتناب می‌ورزد و تنها حیثیت قابلی آن‌ها را برای پذیرش فاعلیت ایجادی خداوند مد نظر قرار می‌دهد و حتی از اصطلاح «کسب» در توصیف این وضعیت بهره می‌برد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۲).

به‌این ترتیب، به نظر می‌رسد که موضوع اعیان ثابته با ویژگی‌هایی که ابن عربی و اتباع او برای آن بر شمرده‌اند، جایی برای معنای متعارف اختیار و انتساب مسئولیت به انسان باقی نمی‌گذارد و براین اساس، ثواب و عقابی که متون دینی از آن سخن گفته‌اند، معنایی گراف خواهد یافت.

### ج) مبانی وجودشناختی اسپینوزا

نظرگاه هستی‌شناختی اسپینوزا در عین حال که صرفاً از جوهری<sup>(۱۰)</sup> بسیط، ناکرانمند و سرمدی سخن می‌گوید، صفات<sup>(۱۱)</sup> بی‌شماری که بیانگر ماهیت ذاتی این جوهر واحد حقیقی ذاتی است را نیز مد نظر قرار می‌دهد (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۱، تعریف ۶). وی بُعدی از صفات جوهر که مقید به زمان و فاقد خصیصه ناکرانمندی و سرمدی است و در حقیقت، عوارض جوهر به‌شمار می‌آید را «حالت»<sup>(۱۲)</sup> نامگذاری نموده است. در این منظومه وجودشناختی، اشیای جزئی، مصدق حالاتی هستند که صفات لايتناهی خداوند را به‌نحو محدود ظاهر می‌سازند (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۳، قضیه ۶، برهان).

اسپینوزا معتقد است: از میان صفات بی‌شمار جوهر سرمدی، تنها دو صفت بُعد<sup>(۱۳)</sup> (امتداد) و اندیشه<sup>(۱۴)</sup> (علم) متعلق شناخت ما انسان‌ها قرار می‌گیرد و صفات دیگر جوهر از تیررس ادراک

ما بیرون است و جهان نیز چیزی جز تعین این دو صفت نیست. براین اساس، عالم از حیث بعد و امتداد، لایتناهی است. برمنای این نظام وجودشناختی، اذهان متناهی، حالات خداوند تحت صفت فکرند و اجسام متناهی، حالات خداوند تحت صفت امتداد. به عقیده اسپینوزا از آنجاکه از هر شیء، بالضروره تصوری در خداوند موجود است، جوهر ممتد نیز حتی اگر قابل تجزیه فرض شود، منافاتی با طبیعت الهی نخواهد داشت، مشروط بر اینکه سرمدی و نامتناهی فرض شده باشد (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش اول، قضیه ۱۵، تبصره).

به عقیده اسپینوزا و برخلاف حکمای مدرسی (به ویژه آکوئیناس) و دکارت، جوهر الهی را باید هم از حیث نظام وجودی و هم از حیث نظام معرفتی مقدم داشت (کابلستون، ۱۳۸۶، ج ۴: ۲۶۹). وی بر آن است که جوهر نامتناهی خداوند با وساطت صفات خود، منشأ حالات متناهی است. او خداوند را تنها جوهر موجود و قابل تصور (اسپینوزا، ۱۳۷۶؛ بخش ۱، قضیه ۱۴) و علت حال یا کامن<sup>(۱۵)</sup> و داخلی همه موجودات می‌داند و معتقد است که همه‌چیز در خداوند است (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۱، قضیه ۱۵) و تمام اشیا به موجب قوانین طبیعت نامتناهی او پدیدار و بالضروره از ضرورت ذات او ناشی می‌شوند (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۱، قضیه ۳۳). به این ترتیب، اسپینوزا با نفی امکان بالذات و قول به وجوب بالغیر در باب پدیده‌های عالم، همه ممکنات یا همان حالات در نظام فکری خود را در مجرای ضرورت می‌اندازد.

یکی از سوءبرداشت‌هایی که در باب منظومه فکری اسپینوزا در ساحت وجودشناختی رخداده، عدم التفات به اعتبارات مختلفی است که او برای طبیعت برشمرده است. عدم توجه به این مسئله، عده‌ای را برآن داشته تا درباره او قائل به پانته‌ایسم<sup>(۱۶)</sup> یا «همه خدالنگاری» شوند (کاکابی، ۱۳۸۱: ۶۳، ۷۳، ۷۴). اسپینوزا با بهره‌گیری از دو اصطلاح «طبیعت خلاق»<sup>(۱۷)</sup> و «طبیعت مخلوق»<sup>(۱۸)</sup> دو حیثیت مختلف برای طبیعت برمی‌شمرد. در اعتبار نخست، طبیعت از حیث عدم تناهی و اتکای مطلق به خود در نظر گرفته می‌شود که می‌توان آن را خدا در ادبیات دینی نامید. در اعتبار دوم، طبیعت به اعتبار نظام حالات یا حالات صفات جوهر از آن رو که قائم به او و متقرر در آنند، مدنظر قرار گیرند (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۱، قضیه ۲۹، تبصره).

خلط این دو اعتبار باعث شده است که برخی طبیعت تجربی را از منظر او خدا قلمداد کنند، حال آنکه او هرگز «تودهٔ فاقد نیرو و معطل» و یا «طبیعت تجربی» را خدا نمی‌داند، بلکه این دو

هنگامی که به نحو نامتناهی ادراک می‌شود، طبیعت خلاق یا خدا لقب می‌گیرد. (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۵۰۰؛ کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۴: ۲۸۵). در ادامه خواهیم دید که این منظومه وجودشناختی، چگونه در باب علیت فلسفی اتخاذ موضوع می‌کند.

#### د) علیت از منظر اسپینوزا

##### ۱. نفی علیت متعددی و پذیرش علیت حال

چنان‌که مقتضی نظام وجودشناختی اسپینوزا است، خدا یا جوهر، علت موجده و سایر موجودات، اعراض او به شمار می‌روند. در این منظومه فکری برخلاف نظام فکری دکارت، خدا علت داخلی همه اشیا به شمار می‌آید و طبیعت همواره زنده و آفریننده تلقی می‌شود. براین اساس، علیت در فلسفه اسپینوزا، بر سر همه چیز سایه می‌افکند. اما اسپینوزا همانند ارسسطو (Aristotle, 1966: 1070b).

علیت داخلی و خارجی را مدنظر قرار داده است.

از منظر وی، علت داخلی یا حال، جدای از معلول قابل تصور نیست و همچنان که علت مستقر در معلول است، معلول نیز مستقر در علت است. اسپینوزا خدا را علت داخلی همه اشیا می‌داند و نه علت خارجی مکانی یا علت غیرمادی مفارق (اسپینوزا، ۱۳۷۶: بخش ۱، قضیه ۱۵ و ۱۸). چنان‌که در ادامه توضیح خواهیم داد، ابعاد مختلف رابطه جوهر با نظام حالات و رابطه درونی میان حالات که به ترتیب ناظر به علیت طولی و عرضی در نظام فلسفی اسپینوزا است، مبنی بر علیت داخلی توضیح داده می‌شود.

##### ۲. تصدیق علیت طولی حال میان جوهر و صفات و حالاتش

قانون علیت در نظام فلسفی اسپینوزا امری بدیهی و از اصول متعارفه آن به شمار می‌آید که مستلزم نوعی ضرورت میان علت و معلول است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: بخش ۱: اصل متعارفه<sup>۳</sup>).

ضرورت و وجوب علی در منظومه فکری اسپینوزا در دو ساحت مصدق می‌یابد؛ نخست، در باب رابطه میان خداوند و کل اشیا که از طریق معرفت شهودی شناخته می‌شود.<sup>(۱۹)</sup> دوم، در باب رابطه میان حالات که از طریق تجربه و پیشرفت‌های دانش تجربی شناخته می‌شود و تاکنون به نحو کامل شناخته نشده است. در قسم نخست، «طبیعت خلاق» دربرابر «طبیعت مخلوق» از شأن

علی و فاعلی برخوردار است، اما این علیت همچنان که پیش تر اشاره شد، علیتی داخلی است که گاهی از آن به عنوان علیت الهی یاد می شود. علیت داخلی مدنظر اسپینوزا در نقطه مقابل تصور سنتی فلسفی از خدا قرار دارد که او را به نحو خارجی منشاء علی موجودات قلمداد می کند.<sup>(۲۰)</sup> نکته شایان توجه در این میان آن است که خدا در فلسفه اسپینوزا بالاصاله علت فاعلی است که به اقتضای ویژگی های فعالانه دو صفت بعد و اندیشه، علت مادی و صوری در نظر گرفته می شود. براین اساس، شایسته ترین عبارت در توصیف خداوند آن است که او را «علت فاعلی» لقب دهیم (Wolfson, 1954: 1,303).

اسپینوزا خداوند را علت قریب اشیای بینهایت و غیرمتغیر و علت بعید اشیای جزئی می داند (Spinoza, 2002: 50-51). افزون بر این، نباید از نظر دور داشت که وی رابطه علی میان خداوند و موجودات را همانند استلزم منطقی، امری ضروری تلقی می کند.

### ۳. تصدیق علیت عرضی حال در نظام حالات

در نظام فلسفی اسپینوزا در عین حال که اشیای جزئی همگی در خداوند وجود دارند و امکان ندارد بدون او وجود یابند یا به تصور درآیند، می توان روابط میان آنها را بر حسب روابط و نسب علی خاص تبیین نمود، به شرط آنکه از نظر دور نداریم که تنها با یک نظام نامتناهی مواجهیم که گاهی و به اعتباری طبیعت خلاق و گاهی طبیعت مخلوق انگاشته می شود. به عبارت دیگر، تنها علیت عرضی حال در نظام حالات مورد تأیید اسپینوزا است. وی با عبارت های گوناگونی در آثار خود در باب ویژگی های این قسم از علیت سخن گفته است. یکی از مهم ترین این ویژگی ها توقف وجودی و معرفتی معلوم بر علت است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: بخش ۱، اصول معارفه ۳ و ۴).

اسپینوزا همچنین «تصور» هر معلوم را نیز موقوف شناختن علت آن می داند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: بخش ۲، قضیه ۷). افرون براین، ساختیت میان علت و معلوم را نیز باید یکی از اصول تفکر اسپینوزا در باب علیت دانست (اسپینوزا، ۱۳۷۶: قضیه ۳).

#### ۴. نفی علیت غایی بهنحو طولی و عرضی

در میان اقسام چهار گانه علل، اسپینوزا به شدت از پذیرش علیت غایی سر باز می‌زند و باور به آن را سبب‌ساز تحریف مفهوم علیت می‌داند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: قضیه ۳۶، ذیل). حذف علیت غایی و عدم پذیرش آن در منظمه فکری اسپینوزا از آن روست که به عقیده‌وی، خداوند صرفاً به مقتضای ضرورتش عمل می‌کند. اسپینوزا بر آن است که عقل و اراده به معنایی که برای انسان‌ها کاربرد دارد، درباره خداوند معنا ندارد و اگر نسبت علی در عالم همانند نسب منطقی ضروری باشد، آن‌گاه پذیرش اینکه خداوند با قصد و اراده‌ای پیشین، اشیا را برای وصول به غایتی آفریده، ممتنع خواهد بود. اسپینوزا بر آن است که نسبت قصد و اراده به خداوند، به انکار علیت و پذیرش اتفاق می‌انجامد. اما وی در عین حال که خداوند را فاقد قصد و اراده تلقی می‌کند، او را واجد شعور و بهره‌مند از عقل می‌داند.

در فلسفه اسپینوزا همانند نظام فکری ارسطو و فیلسوفان قرون وسطی، علت شعورمند نه لزوماً مستلزم قصد و اراده است و نه طارد ضرورت.<sup>(۲۱)</sup> براین اساس، خدای اسپینوزا همانند علیت عقل برای معقول از جهت معقول بودن، نسبت به افعال خود آگاه است اما به اقتضای ضرورتش فعالیت می‌کند.

نفی علیت غایی در رابطه طولی میان خداوند و نظام حالات، بالضروره سبب می‌شود که علیت غایی بهنحو عرضی و در نظام حالات یا همان طبیعت مخلوق نیز ممتنع شمرده شود. در نظام نامتناهی حالات، هر حالت در عین حال که از ضرورتی سرمدی و کمالی مطلق انتشا یافته است، برآسانس فاعلیت علی حالت دیگر تبیین می‌شود. در واقع، هر حالت، به وجود حالت یافته خداوند در نظام حالات ارجاع داده می‌شود. براین اساس، گزاره الف معلول ب است، به آن معنا که الف معلول خدا (از آن‌رو که در ب حالت یافته) است (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۲۸۸). اسپینوزا بر آن است که طرح بحث علیت غایی، تنها ساخته و پرداخته عقل محدود و عادات مألف بشری است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: بخش ۱، قضیه ۳۶، ذیل).

کاپلستون عقیده دارد که توجه به علیت عرضی در فلسفه اسپینوزا همراه با حذف علیت غایی، بهنحوی ناخواسته، راه پژوهش‌های تجربی و تحقیقات علمی را هموار می‌کند، اگرچه

اسپینوزا خود در وله اول تنها دغدغه مابعدالطیعه داشته و به نتایج و لوازم اندیشه‌اش در ساحت دانش‌های تجربی نیندیشیده است (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۲۸۹).

## ۵. در باب اختیار

چنان که پیش‌تر اشاره شد، اسپینوزا عقیده دارد که در طبیعت اشیا هیچ چیز ممکنی داده نشده است، بلکه همه اشیا و افعالشان به موجب ضرورت طبیعت الهی به وجهی معین موجب شده‌اند. به عبارت دیگر، اسپینوزا در میان اقسام سه‌گانه وجوب بالذات، امکان بالذات و وجوب بالغیر، امکان بالذات را منتفی می‌داند، زیرا به عقیده او هر موجودی به واسطه علتی ضرورت یافته است. براین اساس، سیطره ضرورت علیٰ بر سر همه امور و پدیده‌های عالم موجب می‌شود تا اختیار به معنایی که اسپینوزا آن را مد نظر دارد، جز در باب علت نخستین یا همان جوهر، موضوعیت نداشته باشد.

اسپینوزا اختیار را به معنای صحت فعل و ترک آن نمی‌داند بلکه نوعی وجود ذاتی و فعلی را در معنای اختیار دخیل می‌داند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: بخش ۱، تعریف ۷). براین اساس، اختیار راستین را تنها شایسته علت نخستین تلقی می‌کند (Spinoza, 2002: 52) و موجودات دیگر که از وجود بالغیر برخوردارند را در افعال خود مجبور می‌دانند و در این باب، اراده آزاد را مناط اختیار تلقی نمی‌کند و تنها در این باره به ضرورت آزاد نظر دارد. او در نامه‌ای به اسخالر،<sup>(۲۲)</sup> در باب مناط آزادی یا اختیار می‌نویسد:

شیئی آزاد است که تنها به واسطه ضرورت خودش وجود داشته باشد و عمل نماید.  
بلهین سان، خداوند نیز آزادانه خود و سایر اشیا را ادراک می‌کند زیرا این ادراک تنها ناشی از ضرورت طبیعت او- که باید همه‌چیز را ادراک نماید- است. ملاحظه می‌کنی که من آزادی را تصمیم آزاد<sup>(۲۳)</sup> به شمار نمی‌آورم، بلکه آن را ضرورت آزاد<sup>(۲۴)</sup> تلقی می‌کنم (Spinoza, 2006: 290).

از منظر اسپینوزا، باور به اختیار انسان، نتیجه جهل به علل موجبه امیال، خواسته‌ها و اعمال است. همان‌طور که باور به وجود غایت در طبیعت، ناشی از جهل به علل حقیقی حوادث طبیعی است<sup>(۲۵)</sup> (اسپینوزا، ۱۳۷۶: بخش ۱، قضیه ۳۶، ذیل).

اما اسپینوزا به معنایی که خاص خود اوست، انسان را آزاد می‌داند. او بر آن است که اگر انسان به نحوی فعالانه بر طبق احکام عقل زندگی کند، و از تأثیرات بیرونی نظیر عاطفه یا عقیده که انفعالاتی ناخواسته را در او برمی‌انگیزد، برکنار باشد، آزاد خواهد بود<sup>(۲۶)</sup> (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۴، قضیه ۶۷، برهان).

اما لوازم وجودشناختی منظومه فکری اسپینوزا او را بر آن خواهد داشت تا افروزن بر نفی اختیار به معنای مد نظر خود، اختیار به معنای متعارف (صحت فعل و ترک آن) را نیز ناممکن تلقی کند، زیرا همان‌طور که کاپلستون نیز در این‌باره تقطعن یافته، اگر خدا را مبدأ برهانی در نظام معرفتی قلمداد کنیم، و سپس به اشیای متناهی برسیم و ترتیب علی را با ترتیب منطقی یکسان بینگاریم، نه جایی برای خلق اختیاری خداوند باقی می‌ماند و نه مجالی برای امکان و اختیار انسان (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۴: ۲۶۹).

### ه) بررسی مقایسه‌ای

همان‌گونه که در بحث از علیت و لوازم آن از منظر ابن عربی و اسپینوزا، نخست به مبانی وجودشناختی آنان التفات یافتیم، در بررسی مقایسه‌ای دیدگاه این دو نیز، پس از مقایسه موضع وجودشناختی آنان، به وجوده افتراق و اتفاق آنان در موضوع علیت و اختیار خواهیم پرداخت.

چنان که گفته شد، ابن عربی و اسپینوزا هر دو در عین باور به حقیقتی واحد و لایتنهای که در قالب مظاهر (از دیدگاه ابن عربی) و حالات (از دیدگاه اسپینوزا) رخ نموده، پدیدارهای هستی را اعراض جوهری واحد تلقی می‌کنند. نگاه وحدت انگارانه ابن عربی و اسپینوزا سبب شده است تا آنان با در نظر گرفتن دو اعتبار مختلف برای حقیقتِ واحد سریان یافته در هستی، ضمن تبیین رابطه حق و خلق، یا جوهر و حالت، همچنان وحدت را در منظومه وجودشناختی خود حفظ نمایند.

در منظومه فکری اسپینوزا دو اصطلاح «طبیعت خلاق» و «طبیعت مخلوق» متكفل تبیین دو اعتبار فوق‌الذکر است و در اندیشه ابن عربی دو مفهوم، «حق فی ذاته» و «حق مخلوق به» در این‌باره به کار می‌رود. اما به نظر می‌رسد که نظام وجودشناختی مطلوب ابن عربی که مبتنی بر تجلی به تبیین رابطه «حق مخلوق به» با «حق فی ذاته» می‌پردازد، بهتر، روشن‌تر و کامل‌تر از

اسپینوزا که تنها با دو صفت بعد و اندیشه، «طبیعت مخلوق» را به «طبیعت خلاق» ارتباط می‌دهد، اعتبارات فوق الذکر را به یکدیگر پیوند می‌دهد.

در عین مشابهت ابن‌عربی و اسپینوزا در مد نظر قرار دادن دو اعتبار مختلف برای حق و یا طبیعت، ابن‌عربی برخلاف اسپینوزا، به ساحتی نامشکوف در حق فی‌ذاته که گاهی از آن با عنوان «مقام غیب الغیوبی» یا «احدیت ذاتیه» تعبیر می‌کند، باور دارد. این ساحت نامکشوف، در عین حال که تحقق بالفعل دارد، همواره از دسترس فهم و تصور مظاهر و تجلیات بیرون است. حال آنکه اسپینوزا اگرچه بر آن است که در میان صفات بی‌شمار جوهر، تنها دو صفت بعد و اندیشه برای ما انسان‌ها قابل شناخت است و سایر اوصاف همواره در پرده غیب باقی می‌ماند، اما او ظاهراً به تحقق بالفعل هیچ حقیقتی و رای طبیعت باور ندارد. با همه این اوصاف، بنابر برخی تفاسیر، نظام وجودشناختی اسپینوزا و رابطه میان جوهر و نظام حالات را نیز می‌توان براساس تجلی تبیین نمود.<sup>(۲۷)</sup>

اینک پس از مقایسه مبانی وجودشناختی ابن‌عربی و اسپینوزا، مهم‌ترین وجه اتفاق و افتراء آنان در باب علیت و لوازم آن را می‌توان در موارد زیر برشمرد:

الف) در تحلیل نهایی و با اندکی تسامح می‌توان گفت، تجلی و یا علیتی که ابن‌عربی گاهی بدان اشاره می‌کند، همان علیت داخلی مطلوب اسپینوزا است که به نحو طولی رابطه میان جوهر و نظام حالات و به نحو عرضی رابطه میان اجزای نظام حالات را تبیین می‌کند. اما در این میان، اسپینوزا خدا یا همان جوهر را علت بعید اشیای جزئی قلمداد می‌کند و آن را تنها علت قریب اشیا بینهایت یا همان صفات تلقی می‌کند، درحالی که ابن‌عربی فاعلیت ایجادی را در همه سطوح منحصر در حق می‌داند. براین اساس، برخلاف اسپینوزا همه اقسام علت از منظر ابن‌عربی منحصر در خداوند خواهد بود.

ب) اسپینوزا از انتساب علت به مبدأ کل و جوهر نامتناهی و اهمه‌ای ندارد و با پذیرش اصل علیت داخلی میان «طبیعت خلاق» و «طبیعت مخلوق»، ضرورت علی را در همه ساحت هستی سریان یافته می‌یابند، حال آنکه ابن‌عربی از اینکه خداوند را علت نخستین خطاب کند، ناخرسند است و عقیده دارد که به کار بردن این مفهوم درباره خداوند، مستلزم توقف او بر معلولاً‌تش

خواهد بود. اما با وجود این، می‌توان ناخرسندی ابن‌عربی را در این‌باره صرفاً ناظر به علیت متعددی دانست، چه آنکه عبارات او را در توصیف رابطه حق و خلق، به آسانی می‌توان براساس علیت داخلی تبیین نمود.

ج) براساس آنچه در مورد پیشین گفته شد، می‌توان ابن‌عربی و اسپینوزا را در نفی علیت متعددی یا خارجی هم‌رأی دانست، با این توضیح که اسپینوزا با التفات صریح نسبت به این دو قسم از علیت، اتخاذ موضع نموده و ابن‌عربی بی‌آنکه صریحاً از این دو اصطلاح بهره برده باشد، به‌نحو تلویحی منکر علیت خارجی و مدافع علیت داخلی است.

د) اسپینوزا با نفی علت غایی به‌نحو طولی و عرضی و تصدیق ضرورت علی در «طیعت خلاق» و «طیعت مخلوق»، برخلاف ابن‌عربی منکر انتساب قصد، اراده و حتی عقل (به معنای متعارف و مألف بشری) به خداوند است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: بخش ۱، قضیه ۱۷، تبصره)، حال آنکه ابن‌عربی با تأثیرپذیری از روح تعالیم اسلامی، در عین حال که ذات الهی را موصوف به اراده و مشیت می‌داند، مشیت را تابع و مترتب بر علم الهی می‌داند و از این حیث از اسپینوزا فاصله می‌گیرد. اما با وجود این، ابن‌عربی نیز نوعی ضرورت ذاتی تغییرناپذیر را به خداوند نسبت می‌دهد؛ به‌نحوی که او را «مرید غیرمختار» می‌خواند و مشیت او را أحدي التعليق ( Flemishite أحديه التعليق) می‌داند<sup>(۲۸)</sup> که به تعبیر برخی از شارحان او، به معنای آن است که مشیت الهی صرفاً به مقتضای ذات اوست و تغییری در آن راه ندارد (کاشانی، ۱۳۷۰: ۷۶).

ه) ابن‌عربی و اسپینوزا هر دو با معنای خاصی که برای جبر در نظر می‌گیرند، در همه ساحت‌هستی قائل به جبر و منکر اختیارند؛ به این ترتیب که در منظومه فکری ابن‌عربی، اقضیّات تغییرناپذیر اعیان ثابته متفکل تأمین چنین مقصودی است و در اندیشه اسپینوزا ضرورت علی فراگیر در «طیعت خلاق» و «طیعت مخلوق» و منافات آن با اختیار، به نتیجه فوق می‌انجامد. اما نباید از نظر دور داشت که برخلاف ابن‌عربی، مناط اختیار از منظر اسپینوزا ضرورت آزاد است و نه اراده آزاد.

و) بنابر تعریفی که اسپینوزا از معنای اختیار به دست می‌دهد، تنها علت نخستین یا خداوند، مختار تلقی می‌شود و دیگر موجودات مجبور انگاشته می‌شوند، حال آنکه «جبر ذاتی»

ابن‌عربی که ناشی از اقتضای تغیرناپذیر اعیان ثابت است، ساحت حق را نیز درمی‌نورد و ظاهرً از این حیث از اسپینوزا تمایز می‌یابد، اما با اندکی دقیق می‌توان دریافت که اسپینوزا نیز به معنایی که ابن‌عربی از جبر مد نظر دارد، خداوند را مجبور و مرید غیرمختار می‌داند، چه آنکه خدای اسپینوزا بی‌آنکه قصد و غایتی را مدنظر قرار داده باشد، صرفاً به مقتضای ضرورت ذاتی اش منشاء بروز نظام حالات است.

ز) پذیرش جبر به معنای متعارف و نیز به معنایی که اسپینوزا خود مراد نموده، لازمه نظام وجودشناختی اوست. از این‌رو او با اقرار صریح به جبر، به دشورای‌هایی که ابن‌عربی در مسئله ثواب و عقاب و توجیه متون دینی با آن روپرورست، مواجهه نمی‌یابد؛ چه آنکه اسپینوزا تنها خود را مقید به سیر آزاد عقلانی و رعایت جانب عقل محض می‌داند و نه مراعات و تفسیر مفاد کتاب مقدس. اما از سوی دیگر، ابن‌عربی با آنکه رویکردی دوگانه در مواجهه با اختیار در پیش گرفته است، به دشورای‌های ویرانگری در توجیه اختیار و مسئولیتی که در متون اسلامی از آن سخن به میان آمده، گرفتار می‌آید.

## نتیجه

منظومه فکری اسپینوزا و ابن‌عربی که هر یک در دو جغرافیا و اکوسیستم فکری – فرهنگی متفاوت به ظهور رسیده‌اند، در اصول وجودشناختی و موضوع علیت و اختیار از قرابت‌های قابل توجهی برخوردارند. شیوه پردازش مفاهیم در هر منظومه فکری، متفاوت از دیگری است، اما به نظر می‌رسد پرسش و دغدغه‌ای مشترک یعنی چیستی وحدت و کیفیت ارتباط آن با عالم کثرت، اسپینوزا و ابن‌عربی را به سوی ساماندهی نظام وجودشناختی مشابهی سوق داده است. اگرچه باید در همسان انگاشتن مؤلفه‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی این دو منظومه فکری بسیار جانب احتیاط را رعایت نمود، وجود شباهت‌های ساختاری و «تناسبات تشییه‌ی»<sup>(۲۹)</sup> در این میان انکارناپذیر به نظر می‌رسد. بی‌تردید یکسان انگاشتن دوگانه حق فی ذاته – حق مخلوق با طبیعت خالق – طبیعت مخلوق، ناشی از نوعی خام‌اندیشی و سطحی‌نگری است، اما در عین حال، نمی‌توان کارکرد وجودشناختی مشابه این دوگانه را در اندیشه ابن‌عربی و اسپینوزا انکار نمود و از «تساوی تناسب‌ها» در این‌باره چشم پوشید.

براین اساس، چندان عجیب نیست که این دو منظمه فکری، نتایج مشابهی در بحث از علیت واختیار بهبار آورند. این نتایج مشابه به ما گوشزد می‌کند که این دو مفهوم در نظامهای فلسفی - عرفانی وحدت‌اندیش، اگر نگوییم استحاله می‌یابد، بی‌تردید معنایی کاملاً متفاوت از معنای رایج در عرف فلسفی خواهد یافت. ابن عربی و اسپینوزا هر یک با مقبول شمردن تلقی خاصی از اصل علیت، بهنحوی در پی توجیه کیفیت انتشاء کثرت از وحدت بوده‌اند که همواره در همه مراتب هستی، اصالت حقیقی از آن وحدت باشد. چنان‌که ملاحظه شد، این تلقی از اصل علیت، اختیار متعارف بشری را به محقق خواهد برد و انگیزه و تلاش آدمیان را در تحقق معنای زندگی، در مسیری دیگر گون هدایت خواهد نمود.

## پی‌نوشت‌ها

### 1. comparative philosophy

### 2. ecosystem

۳. برخی از این شواهد عبارتند از: الف) آشنایی جدی، عمیق و انتقادی اسپینوزا با آموزه‌های یهودیت به عنوان خاستگاه ادیان سامی. ب) آشنایی غیرمستقیم اسپینوزا با آموزه‌های فیلسوفان و متکلمان مسلمان از طریق آشنایی دقیق با آموزه‌های فلسفی - کلامی موسی بن میمون، متکلم بلندآوازه یهودی. ج) آشنایی جدی و تأثیرپذیری اسپینوزا از آموزه‌های عارفان یهودی در مکتب قبالا و اندیشه‌های رواقی که قرابتهای قابل توجهی با برخی از آموزه‌های عرفانی در ادیان سامی دارد.

۴. این اصطلاح را باید با «حق مخلوق» که ناظر به حق متجلی در صورت اعتقاد معتقدان است خلط نمود. این تجلی از آن‌رو که مجعل و مخلوق است و معتقدان آن را حق می‌انگارند، «حق مخلوق» نامیده شده است. در این‌باره نک: (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج: ۲: ۶۴۹).

۵. مقام غیب الغیوب که گاهی از آن با عنوانی نظری «عنقای مغرب»، «مقام لاتعین» و «کنز مخفی» یاد می‌کنند، مقام ذات حقیقت وجود است که به حسب ذات تعین ندارد. در این‌باره نک: (فناری، ۱۳۷۴: ۱۵۰).

۶. تقریرهای کامل‌تر و دقیق‌تری نیز از مراتب تجلی در نظام فکری ابن عربی ارائه شده است. در این‌باره نک: (آشتینانی، ۱۳۸۷: ۲۰۲-۲۴۷).

۷. واضح است که «صورت» در اینجا معنای ارسسطوی ندارد و به معنای ظاهر و تصویر به کار رفته است.

۸. برخی شارحان ابن عربی، اینکه اعیان ثابت نسب و شونات ذاتیه و تغییرناپذیر حقاند را «سرّالقدر» نام نهاده‌اند. در این باره نک: (جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۱).

۹. «آن سبحانه مرید غیر مختار و آنه ما فی الوجود ممکن أصلًا و آنه منحصر فی الوجوب و الاستحالة.».

10. substance

11. attributes

12. mode

۱۳. extension؛ اسپینوزا<sup>۱</sup> بعد را به دو اعتبار مد نظر قرار می‌دهد: نخست، بعد به عنوان صفت که در این صورت، جوهری معقول و امری غیرقابل تجزیه، بسیط و نامتناهی خواهد بود و دیگر، بعد به عنوان حالت که در آن صورت، امری انتزاعی، متخلّل، متجزی و متناهی است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: بخش ۱، قضیه ۱۵، برهان، تبصره). او در باب تفاوت میان عقل و خیال عقیده دارد که عقل، با افکار کلی و منطقی محض مرتبط است که اشیا را به نحو ضروری در ک می‌کند و خیال، ناظر به صور جزئی و نامنظم است که اشیا را به نحو ممکن ادراک می‌کند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: پانوشت: ۱۰۷).

14. thought

15. immanent cause

16. pantheism

17. nature naturing

18. nature natured

۱۹. معرفت شهودی، برترین نوع معرفت در میان اقسام سه‌گانه معرفت (معرفت ناشی از تجربه مبهم، معرفت استدلالی و معرفت شهودی) در نظام اندیشه‌گی اسپینوزا است. اسپینوزا بر آن است که عالی‌ترین کوشش و برترین فضیلت انسان، شناخت اشیا از طریق معرفت شهودی است و ما هرچه اشیا را بیشتر از این طریق بفهمیم، بهمان اندازه خدا را بیشتر خواهیم فهمید. برای توضیح بیشتر در این باره نک: (اعتمادی‌نیا، ۱۳۸۸: ۱۰۸-۱۱۲).

20. efficient

۲۱. ابن میمون که اسپینوزا تأثیرات فراوانی از او یافته، به دو نوع علیت ضروری؛ یکی همراه با تعقل (مانند علیت عقل برای معقول از جهت معقول بودن) و دیگری بدون آن (مانند علیت آتش برای حرارت) باور داشته است. او عقیده دارد که برخلاف کج فهمی‌هایی که درباره نظر ارسسطو در باب کیفیت انشای عالم از ذات باری ابراز شده، دیدگاه اصلی او ناظر به قسم اول علیت ضروری است (ابن میمون، ۱۹۷۲: ۳۳۵-۳۳۶).

22. G.H.Schaller

23. free decision

24. free necessity

۲۵. برای توضیح بیشتر در این باره نک: (Lloyd, 1996: 71-98).

۲۶. اسپینوزا در قضایای ۶۷ تا ۷۳ از بخش چهارم کتاب اخلاق به تفصیل در باب ویژگی‌های انسان آزاد سخن می‌گوید.
۲۷. فردریک پولوک از شارحان و مفسران بر جسته اسپینوزا عقیده دارد که در فلسفه وی، صفت تنها متعلق به جوهر نیست بلکه مقوم آن است و در واقع، جوهر در صفاتش متجلی شده است. ماورای این تجلیات، واقعیتی موجود نیست، بلکه آنچه واقعیت دارد، همین تجلیات است (Pollock, 1899: 152).
۲۸. ابن عربی بر آن است که اختیار با احادیث مشیت ناسازگار است؛ «فان الاختیار يعارضه أحديه المشتبية» (ابن عربی، بی: ۱۶۲-۱۶۳). به این ترتیب، وی نیز هم رأی با اسپینوزا و البته از منظری دیگر، انتساب اختیار به خداوند را ناممکن می‌داند.
۲۹. این اصطلاح و نیز عبارت «تساوی تناسب‌ها» را از التفات شایسته داریوش شایگان به اندیشه پل ماسون- اورسل (Paul Masson-Oursel) در باب نحوه عمل در حوزه فلسفه مقایسه‌ای وام گرفته‌ام. در این باره نکد: (شایگان، ۱۳۹۰: ۲۷).

## منابع:

- آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۸۷)، هستی از نظر فلسفه و عرفان، ویرایش سوم، چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۷۰)، *فصول الحکم*، چاپ دوم، تهران: الزهراء.
- (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، چاپ دوم، بیروت: دار صادر.
- (۱۳۳۶)، *إنشاء المؤذن*، لیدن.
- . (۱۳۸۰)، رساله *الصفات الاهية*، در چهارده رساله عرفانی، تصحیح سعید رحیمیان، شیراز: کوشامهر.
- . (۱۳۸۰)، رساله *كشف الغطاء*؛ در چهارده رساله عرفانی، تصحیح سعید رحیمیان، شیراز: کوشامهر.
- ابن میمون، موسی. (۱۹۷۲)، *دلالة الحائرین*، تحقیق یوسف اتای، انفره: مکتبة الثقافة الدينية.
- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۷۶)، *اخلاقی*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: نشر دانشگاهی.
- اعتمادی‌نیا، مجتبی. (۱۳۸۸)، «درآمدی بر مبانی معرفت‌شناسی اسپینوزا»، *فصلنامه معرفت فلسفی*، سال هفتم، شماره دوم.
- امینی، حسن. (۱۳۸۹)، «امر بین الامرين در اندیشه ابن عربی»، *فصلنامه آیین حکمت*، سال دوم، شماره چهارم.

- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵)، *محيی الدین بن عربی؛ چهره برجسته عرفان اسلامی*، چاپ چهارم، تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۳)، «علیت الهی در فلسفه اسپینوزا» در *مجموعه مقالات (بیست مقاله)*، تهران: حکمت.
- خوارزمی، تاج الدین حسین. (۱۳۶۸)، *شرح فصوص الحكم*، چاپ دوم، تهران: مولی رحیمیان سعید.
- شایگان، داریوش. (۱۳۹۰)، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، چاپ چهارم، تهران: فرزان روز.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱)، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- صلیبا، جمیل. (۱۴۱۴)، *المعجم الفلسفی*، بیروت: الشركة العالمية لكتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۹)، *نهاية الحكمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، چاپ دهم، قم: بوستان کتاب.
- فناری، محمدبن حمزه. (۱۳۷۴)، *مفتاح الانس (شرح مفتاح الغیب)*، تصحیح محمد خواجه، تهران: مولی.
- قیصری، محمدداود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحكم*، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالراق. (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحكم*، چاپ چهارم، قم: بیدار.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱)، *وحدث وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکھارت*، تهران: هرمس.
- کاپلستون، فردیک چارلز. (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- Aristotle. (1966), *Metaphysics*, Translated by William David Ross, Oxford University Press.
  - Lloyd, Genevieve. (1996), *Routledge Philosophy GuideBook to Spinoza and the Ethics*, Routledge, Londen and Newyork, First published.
  - Pollock, Fredrick. (1899), *Spinoza: His Life and Philosophy*, Duckworth, Londen.

- Spinoza, Baruch. (2002), *Complete Works*, Translated by Samuel Shirley, Edited by Michael L. Morgan, Hackett Publishing Company.
- Spinoza, Baruch. (2006), *The essential Spinoza: Ethics and related writings*, edited by Michael L. Morgan, Contributor Michael L. Morgan, Hackett Publishing.
- Wolfson, Harry Astryne. (1954), *The Philasopy of Spinoza*, Harvard University Press.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.