

علیت و اختیار از منظر ابن عربی و اسپینوزا

سید صدرالدین طاهری^۱

مجتبی اعتمادی‌نیا^۲

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 وجودبخشی واقعیتهای دیگر است، باقی نمی‌گذارد. او ضمن اجتناب از اینکه خداوند را علت نخستین اشیا بنامد و رابطه‌ای علیّ میان مظاهر قائل باشد، پدیدارهای عالم را براساس تطورات متنوع وجود منبسط و احکام تغییرناپذیر اعیان ثابت توضیح می‌دهد و فاعلیت ایجاد را در همه مراتب و شئون هستی، منحصر در خداوند می‌داند. اسپینوزا نیز براساس مبانی وجودشناختی وحدت‌انگاره 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 متعدی و پذیرش علیت حال در همه سطوح، رابطه جوهر با نظام حالات و رابطه درونی میان حالات را تبیین می‌کند. براین اساس، می‌توان ابن عربی و اسپینوزا را در نفی علیت متعدی یا خارجی هم‌رأی دانست. ابن عربی و اسپینوزا هر دو با معنای خاصی که برای جبر در نظر می‌گیرند، در همه ساحات هستی قائل به جبر و منکر اختیارند.

کلیدواژه‌ها: علیت متعدی، علیت حال، ضرورت علیّ، جبر و اختیار

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

۲. دانشجوی دکترای فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبایی

پذیرش مقاله: ۹۱/۴/۱۰

دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۳/۶

E-mail: ss_tahery@yahoo.com

E-mail: etemadinia@gmail.com

مقدمه

بحث در باب امکان مقایسه فیلسوفان نضج یافته در بستر اندیشه‌های اسلامی و فلاسفه غربی به‌ویژه در دوران جدید، مناقشه‌برانگیزترین مسئله مدافعان و مخالفان فلسفه مقایسه‌ای^(۱) است. در این میان، بحث در باب مقایسه اندیشه‌های محیی‌الدین بن عربی، مؤسس عرفان نظری اسلامی و اسپینوزا، فیلسوف عقل‌گرای هلندی و متصلب در خردورزی فارغ از آموزه‌های دینی، همواره محل نقض و ابرام‌های فراوان واقع شده است؛ به‌نحوی که برخی این دو را متعلق به دو اکوسیستم^(۲) فرهنگی - فلسفی کاملاً متمایز و متفاوت از یکدیگر دانسته و براین اساس، هرگونه مقایسه‌ای میان اندیشه‌های آنان را امری بیهوده انگاشته‌اند و برخی دیگر با تأکید بر مشابهت‌های فراوان و واقعی منظومه فکری آنان، هر دو را در زمره قائلان به وحدت وجود با اعتقاداتی مشابه رده‌بندی نموده‌اند.

این نوشتار که به بحث از علیت و اختیار از منظر ابن عربی و اسپینوزا اختصاص یافته، با اتکا به شواهدی ناظر به سیر تطور اندیشه اسپینوزا،^(۳) امکان این مقایسه دوسویه را مفروض انگاشته و نخست با بررسی اجمالی مبانی 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 این باره دست یافته است.

الف) مبانی وجودشناختی ابن عربی

برای درک موضع ابن عربی 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، مصداق وجود حقیقی صرفاً واجب‌الوجود است و کثرت، امری اعتباری قلمداد می‌شود. ابن عربی و دیگر قائلان به وحدت وجود برآنند که وجود، منحصر در حق است که گاهی مخلوق و گاهی غیرمخلوق اعتبار می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۳، ۴۱۹). از این منظر، عالم با تجلی حق و همه کثرات امکانی، تطورات و حالات مختلف وجودی وحدانی به‌شمار می‌آید (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۶). این حقیقت واحد، ظهوری دارد که عالم نامیده

می‌شود و بطونی که حق لقب می‌گیرد. در این میان، انسان برزخ جامع میان هستی و الوهیت به‌شمار می‌رود (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۲۲).

براین اساس، دو اصطلاح «حق فی ذاته» و «حق مخلوق به»^(۴) در اندیشه ابن عربی معنا می‌یابد؛ به این ترتیب که «حق فی ذاته» وجود مطلق معرفت‌ناپذیری است که لاشرط از جمیع قیود حتی قید اطلاق اعتبار می‌شود و «حق مخلوق به» یا حق متجلی، وجود عام منبسط و یا نفس رحمانی، حق متجلی در مظاهر است که منوعت به نعوت آن‌ها و عین اشیا است و عباراتی نظیر «سبحان من أظهر ناسوته/ سر سنا لاهوته الثاقب/ حتی بدأ لخلقه ظاهراً/ فی صورة الاکل و الشارب» را باید ناظر به آن دانست (قصری، ۱۳۷۵: ۵۵۹).

در نظام وجودشناختی ابن عربی که بر مبنای تجلی قوام یافته، ما با سلسله مراتبی از تجلیات مواجهیم که هر یک بی آنکه معلول دیگری باشد، تطورات و شئون مختلف حق به‌شمار می‌رود. تقریر موجزی از این سلسله مراتب حاکی از آن است که نخست، مقام غیب الغیوب و یا هویت مطلق^(۵) در پی تجلی ذاتی و با وساطت فیض اقدس در عالم اعیان ثابت 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.^(۶) تجلی در نظام وجودشناختی ابن عربی، امری همیشگی، متحول، غیر تکراری، ظهوربخش و متجدد است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۶).

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

ب) علیت از منظر ابن عربی

۱. موضعی دوگانه در مواجهه با علیت

ابن عربی در آثارش موضعی دوگانه در بهره‌برداری از مفهوم علیت اتخاذ نموده است؛ به این ترتیب 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، معلول را صورت^(۷) 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 معلول بهره می‌برد، اما در عین حال برخلاف نظر نهایی صدرالمتهلین که در تحلیل معلول، به صراحت آن را عین الربط به علت قلمداد می‌کند و وجود حقیقی را از آن سلب می‌نماید، تنها کمالات معلول را به علت انتساب می‌دهد و بر خالی بودن معلول از جمیع صور و استعداد محض بودن آن تأکید می‌کند، اما صراحت در نفی انتساب وجود مستقل به آن ندارد (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۹۱).

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

اما از سویی دیگر، ابن عربی در فتوحات 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 (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۴۲). افزون بر این، ابن عربی حتی از اینکه خداوند را «مصدر» اشیا قلمداد کند ناخشنود است و به کار بردن مفهوم «صدر» درباره ذات الهی را هم از این روی که متون دینی آن را به کار نبرده‌اند و هم از آن روی که مستلزم نوعی جدایی میان حق و خلق است، صرفاً به معنای مجازی مقبول می‌شمرد (ابن عربی، ۱۳۸۰ الف: ۲۱).

در ادامه خواهد آمد که نفی علیت از ذات باری هنگامی که با نفی تأثیر اسباب و انحصار فاعلیت ایجاد در خداوند جمع شود، نتیجه‌ای جز نفی مطلق علیت به بار نخواهد آورد. اما ظاهراً باید مواردی را که ابن عربی 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 به شمار می‌رود.

۲. ارجاع علیت به تجلی

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، علیت فلسفی از منظر ابن عربی مستلزم دوگانگی علت و معلول و توقف علت بر معلول خویش است و این با اصالت وحدت در نظریه وحدت شخصیه وجود سازگار نمی‌افتد. ابن عربی بر آن است که نظریه خلق از عدم متکلمان و نظریه فائنان به حلول و اتحاد نیز بر این اساس، در تقابل با نظام وجودشناختی او به سر می‌برد. به این ترتیب، باور به وجود ظلی و اعتباری در باب ممکنات، جایی برای علیت متعارف فلسفی به معنای وجودبخشی واقعیتی به واقعیت دیگر باقی نمی‌گذارد. بر این اساس، مفهوم تجلی که مبتنی بر وحدت معنا می‌یابد، جای علیت متعارف فلسفی را می‌گیرد. در نظام وجودشناختی مبتنی 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 شئون او به شمار می‌روند.

از منظر ابن عربی، 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 اضداد است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۶).

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

عارفان قائل به وحدت وجود در نقد علل طولی حکما بر آنند که فاعلیت حق، همه مراتب هستی حتی آنچه علت قریب (فاعلیت عبد) نامیده می‌شود را نیز در می‌نوردد و بر این اساس، همان‌گونه که ذات حق در همه هستی سریان یافته، فعل او نیز به همه افعال تعیین می‌بخشد (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۳۴۴). ابن عربی و پیروان او با آنکه ظاهراً نظام اسباب را تصدیق نموده و تعطیل آن را به جهت اقتضانات اعیان ثابت‌ه که به اعتباری صور معقول اسمای الهی در علم حق به شمار می‌روند، ممتنع دانسته‌اند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۱ و ۱۰۵)، اما از انتساب فاعلیت ایجاد و استقلالی به آن‌ها اجتناب ورزیده و صرفاً نوعی فاعلیت اعدادی برای آن‌ها در نظر گرفته، از اعتمادورزی به آن‌ها منع

نموده‌اند. ابن عربی در جلد دهم فتوحات مکیه، ذیل عنوان «اثر الاسباب اقوی من التجرد عنها» با آنکه فراغت از اسباب را مایه تشویش و اضطراب ظاهری و باطنی می‌داند و جدایی 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 (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۶۷۱).

با وجود تصریح ابن عربی مبنی بر اثبات وجود اسباب، باید در فهم نقش آن‌ها در منظومه 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 زمره شئونات و اطوار وجودی او به‌شمار می‌روند، اجازه انتساب فاعلیت ایجادیه به اسباب را از او سلب می‌کند. از این رو، او بارها در آثارش تأکید می‌کند که خداوند نه به واسطه اسباب بلکه مقارن با آن‌ها امور عالم را تحقق می‌دهد و بر این اساس، نقش اسباب صرفاً در حد شرایط و معدّات پذیرفته می‌شود و فاعلیت ایجادیه برای همیشه و در همه جا منحصر در خداوند باقی می‌ماند.

ابن عربی 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 الذی خلق الاشياء عند الاسباب، لا بالاسباب، فتکون عن امری» (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۲۰۴). به این ترتیب، موضع ابن عربی 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 ابن عربی

نفی علیت طولی و عرضی و انحصار فاعلیت ایجادیه در خداوند، لوازم خاص خود را در بحث از اختیار انسان به همراه دارد. برای درک دقیق‌تر موضع ابن عربی 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. از سوی دیگر، از آنجاکه به اعتقاد او هیچ فعلی قابلیت انتساب به انسان و هیچ موجود ممکن 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؛ همان گونه که ما دربارهٔ جمادات قائل به جبر نیستیم (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۴۲).

معنای دوم جبر که مقبول ابن عربی و حتی از اصول تصوف او به شمار می رود (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۲۱)، جبر به معنای محکومیت اعیان خارجی نسبت به اقتضانات اعیان ثابت است. براساس این معنای از جبر که در ادامه بیشتر به آن خواهیم پرداخت، هر یک از اعیان خارجی، صرفاً به نحوی گریزناپذیر از اقتضانات اعیان ثابت و استعدادات ازلی خود تبعیت می کنند و به این ترتیب، علم خداوند نیز تابع معلوم؛ یعنی اعیان ثابت و اصول آنهاست. این قسم از جبر درونی که ابن عربی گاهی از آن با عنوان «جبر ذاتی» یاد می کند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۶۸۷)، همهٔ وجود را درمی نوردد.

دو. نفی انتساب فعل به ممکنات

چنان که 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 متناسب به حق و یا اسمای او هستند و صرفاً از حیث قابلیت، انصاف و یا قبول به ممکنات انتساب می یابند. صراحت ابن عربی در نفی انتساب فعل به ممکنات به اندازه ای است که او گاهی هم آوا با اشاعره اثبات قدرت برای ممکنات را دعوی بی دلیل قلمداد می کند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۴۲).

اکنون به نظر می رسد، ابن عربی با نفی علیت متعارف فلسفی و انحصار تأثیر ایجاد و افاضه ای در حق، راه دشواری در اثبات اختیار و مسئولیت انسان در پیش رو داشته باشد و چنان که در ادامه خواهیم گفت، این مقدمات در نهایت به نفی اختیار و ابطال ثواب و عقاب درباره انسان خواهد انجامید.

سه. نفی اختیار

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

براین‌اساس، علت معد 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 معد در واقع علت نیست و این نامگذاری را باید تسامحی تلقی نمود. طرفه آنکه برای ذکر نمونه‌ای از علت معد، به گذشت قطعات زمان که شرایط پیدایش و وضعیت خاصی از ماده را فراهم می‌آورد اشاره کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۷ - ۳۸).

به این ترتیب، نقش اعدادی ممکنات برای ظهور حق که صرفاً بستری برای تعین و صورت‌بندی تجلیات ذاتی، اسمائی و فعلی را فراهم می‌آورد، اختیار انسان به معنای «صحة الفعل و الترك بمعنى أن الختار هو القادر الذي يصح منه الفعل و الترك، فإن شاء فعل و ان شاء ترك» (صلیبا، ۱۴۱۴، ج ۱: ۴۸) را ناممکن خواهد نمود و بر همین اساس، ابن عربی نیز ضمن اجتناب از انتساب اختیار به انسان، گاهی ترجیح می‌دهد صرفاً از اصطلاح «حکم ارادی» در این باره بهره بجوید؛

أقول بالحکم الارادی، لکنی لا أقول بالاختیار. فان الخطاب بالاختیار الوارد، أنما

ورد من حیث النظر إلی الممكن، معری عن علته و سببینه (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۴۱).

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

به نظر می‌رسد که در هیچ‌یک از دو حالت فوق (حکم ارادی و اختیار اجباری) محمل مناسبی برای صحت انتساب اختیار و مسئولیت متعارف به انسان فراهم نمی‌آید، چه آنکه وجود نوعی ضرورت پیشینی (و هرچند درونی) همواره صحت فعل و ترک آن را به محاق خواهد برد 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 ایجاد است، درحالی‌که طرح موضوع حیث قابل و یا فاعلیت اعدادی که اصولاً علتی غیر حقیقی و مجازی است، هیچ‌گاه شرایط صحت انتساب حقیقی فعل به انسان را فراهم نمی‌آورد.

چهار. اعیان ثابت‌ه و مسئله جبر

در نظام وجودشناختی ابن عربی، اعیان ثابت‌ه یکی از عناصر بنیادین و سرنوشت‌ساز است. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در این منظومه فکری، اعیان ثابت‌ه شئونی از شئون ذاتی حق^(۸) و صورت‌های معقول کلی و جزئی اسمای الهی در علم او به‌شمار 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 بطون، صفت ذاتی آن‌هاست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۱۱). اما از سوی دیگر، رویی به سوی اعیان خارجی دارند و فیض‌بخشی خداوند به اعیان خارجی براساس اقتضائات عین ثابت هر یک از آن‌ها صورت می‌پذیرد. ابن عربی بر آن است که خداوند در افاضه وجود و اعطای کمالات ناظر به آن، تابع اعیان ثابت‌ه است. به‌این ترتیب، گویی جبر ذاتی، ساحت حق را نیز درمی‌نوردد چه آنکه از سوی علم خداوند به ذاتش در مقام واحدیت، ظهور و ثبوت اعیان را رقم زده است و از سوی 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، ابن عربی گاهی خداوند را «مرید غیر مختار» می‌نامد^(۹) (ابن عربی، ۱۳۳۶

۱۰:). با این توضیح که دربارهٔ حق، برخلاف خلق، جابر و مجبور عین یکدیگرند زیرا علم خداوند عین ذات اوست (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۱۶۷).

باور به وجود اعیان ثابت، ابن عربی را بر آن می‌دارد تا قضا و قدر الهی را نیز تابع اقتضائات آن‌ها قلمداد کند. اما در این میان، می‌توان پرسید که اگر قضا و قدر الهی و لاجرم، افعال اعیان خارجی به‌ویژه انسان‌ها، محکوم اقتضائات اعیان ثابت آن‌هاست و اعیان ثابت نیز شأنی از شئونات حق و یکی از تجلیات او در مرتبهٔ واحدیت است، چه جایی برای افعال اختیاری انسان باقی می‌ماند تا براساس آن، بتوان او را مسئول دانست و بر لزوم ثواب و عقاب دربارهٔ او حکم راند؟ آیا ما و یا به‌عبارت صحیح‌تر، اعیان ثابت ما نقشی در شکل‌گیری تعیناتمان در حضرت علمیه داشته‌ایم؟ به‌عبارت دیگر، اعیان ثابت موجودات خارجی براساس کدام معیار و مناط و چگونه اقتضائات مربوط به خود را در حضرت علمیه به‌دست آورده و از یکدیگر تمایز یافته‌اند تا در عالم شهود براساس آن اقتضائات، از وجود و کمالات آن بهره‌مند شوند؟ و اصولاً مگر جز این است که اعیان ثابت، صور اسمای الهی و شأنی از شئونات 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، اقتضائات خاصی را برای هر یک از آنان رقم زده است و آنان نیز چاره‌ای جز آن ندارند که براساس این اقتضائات از وجود و کمالات آن در عالم شهود بهره‌برند و درعین حال، پاسخگوی اعمال خود باشند؟! به نظر می‌رسد که توضیح این دشواری نظری، عمداً و یا سهواً چندان محل توجه ابن عربی 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، ابن عربی تا حدود زیادی به لوازم دیدگاه‌هایش در این باره پایبند بوده و اینکه گاهی از انتساب اختیار و حتی افعال به انسان‌ها خودداری کرده و نقش آن‌ها را صرفاً از حیث قابلیت و اعداد مد نظر داده، نشان‌دهندهٔ آن است که به لوازم سخنانش ملتزم بوده است، جز آنکه وفاداری به این لوازم با پذیرش مسئولیت دربارهٔ انسان‌ها و لزوم ثواب و عقاب دربارهٔ آن‌ها سازگاری ندارد. طرفه آنکه ابن عربی خود در برخی مواضع به‌صراحت 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 ایجاد 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) مأخوذ است، مفری 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 ایجاد خداوند مد نظر قرار می‌دهد و حتی از اصطلاح «کسب» در توصیف این وضعیت بهره می‌برد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۲).

به این ترتیب، به نظر می‌رسد که موضوع اعیان ثابت با ویژگی‌هایی که ابن عربی و اتباع او برای آن برشمرده‌اند، جایی برای معنای متعارف اختیار و انتساب مسئولیت به انسان باقی نمی‌گذارد و بر این 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^(۱۰) بسیط، ناکرانمند و سرمدی سخن می‌گوید، صفات^(۱۱) 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 سرمدیت است و در حقیقت، عوارض جوهر به‌شمار می‌آید را «حالت»^(۱۲) نامگذاری نموده است. در این منظومه وجودشناختی، اشیای جزئی، مصداق حالاتی هستند که صفات لایتناهی 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^(۱۳) (امتداد) و اندیشه^(۱۴) (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. بر مبنای این نظام وجودشناختی، اذهان متناهی، حالات خداوند تحت صفت فکرنده و اجسام متناهی، حالات خداوند تحت صفت امتداد. به عقیده اسپینوزا از آنجاکه از هر شیء، بالضرورة تصویری 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 (کاپلستون، 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^(۱۵) و داخلی همه موجودات می‌داند و معتقد است که همه چیز در خداوند است (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۱، قضیه ۱۵) و تمام اشیا به موجب قوانین طبیعت نامتناهی او پدیدار و بالضرورة 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 سوء برداشت‌هایی که در باب منظومه فکری اسپینوزا در ساحت وجودشناختی رخ داده، عدم التفات به اعتبارات مختلفی است که او برای طبیعت بر شمرده است. عدم توجه به این مسئله، عده‌ای را بر آن داشته تا درباره او قائل به پانته‌ایسم^(۱۶) یا «همه خداانگاری» شوند (کاکایی، ۱۳۸۱: ۷۴، ۷۳، ۶۳). اسپینوزا با بهره‌گیری از دو اصطلاح «طبیعت خلاق»^(۱۷) و «طبیعت مخلوق»^(۱۸) دو حیثیت مختلف برای طبیعت برمی‌شمرد. در اعتبار نخست، طبیعت از حیث عدم تاهمی 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 آن‌رو که قائم به او و مقرر در آند، مد نظر 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 «توده 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 متعدی و پذیرش علیت حالّ

چنان که مقتضی نظام وجودشناختی اسپینوزا است، خدا یا جوهر، علت موجد و سایر موجودات، اعراض او به‌شمار می‌روند. در این منظومه فکری برخلاف نظام فکری دکارت، خدا علت داخلی همه اشیا به‌شمار می‌آید و طبیعت همواره زنده و آفریننده تلقی می‌شود. براین اساس، علیت در فلسفه اسپینوزا، بر سر همه چیز سایه می‌افکند. اما اسپینوزا همانند ارسطو (Aristotle, 1966: 1070b). علیت داخلی و خارجی را مد نظر قرار داده است.

از منظر وی، علت داخلی یا حالّ، 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). چنان که 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، مبتنی بر علیت داخلی توضیح داده می‌شود.

۲. تصدیق علیت طولی حالّ میان جوهر و صفات و حالاتش

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

ضرورت و وجود علیّی در منظومه فکری اسپینوزا در دو ساحت مصداق می‌یابد؛ نخست، در باب رابطه میان خداوند و کل اشیا که از طریق معرفت شهودی شناخته می‌شود.^(۱۹) دوم، در باب رابطه میان حالات که از طریق تجربه و پیشرفت‌های دانش تجربی شناخته می‌شود و تاکنون به‌نحو کامل شناخته نشده است. در قسم نخست، «طبیعت خلاق» در برابر «طبیعت مخلوق» از شأن

علی و فاعلی برخوردار است، اما این علیت همچنان که پیش‌تر اشاره شد، علیتی داخلی است که گاهی از آن به‌عنوان علیت الهی یاد می‌شود. علیت داخلی مد نظر اسپینوزا در نقطه مقابل تصور سنتی فلسفی از خدا قرار دارد که او را به‌نحو خارجی منشأ علی موجودات قلمداد می‌کند.

نکته شایان توجه در این میان آن است که خدا در فلسفه اسپینوزا بالاصاله علت فاعلی^(۲۰) است که به‌اقتضای ویژگی‌های فعالانه دو صفت بعد و اندیشه، علت مادی و صوری در نظر گرفته می‌شود. براین‌اساس، شایسته‌ترین عبارت در توصیف خداوند آن است که او را «علت فاعلی» لقب دهیم (Wolfson, 1954: 1, 303).

اسپینوزا خداوند را علت قریب اشیا بی‌نهایت و غیرمتغیر و علت بعید اشیا جزئی می‌داند (Spinoza, 2002: 50-51). افزون‌بر این، نباید از نظر دور داشت که وی رابطه علی میان خداوند و موجودات را همانند استلزام منطقی، امری ضروری تلقی می‌کند.

۳. تصدیق علیت عرضی حال در نظام حالات

در نظام فلسفی اسپینوزا درعین‌حال که اشیا جزئی همگی در خداوند وجود دارند و امکان ندارد بدون او وجود یابند یا به تصور درآیند، می‌توان روابط میان آن‌ها را بر حسب روابط و نسب علی خاص تبیین نمود، به‌شرط آنکه از نظر دور نداریم که تنها با یک نظام نامتناهی مواجهیم که گاهی و به‌اعتباری طبیعت خلاق و گاهی طبیعت مخلوق انگاشته می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، تنها علیت عرضی حال در نظام حالات مورد تأیید اسپینوزا است. وی با عبارت‌های گوناگونی در آثار خود در باب ویژگی‌های این قسم از علیت سخن گفته است. یکی از مهم‌ترین این ویژگی‌ها توقف وجودی و معرفتی معلول بر علت است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: بخش ۱، اصول متعارفه ۳ و ۴).

اسپینوزا همچنین «تصور» هر معلول را نیز موقوف شناختن علت آن می‌داند (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۲، قضیه ۷). افزون‌براین، سنخیت میان علت و معلول را نیز باید یکی از اصول تفکر اسپینوزا در باب علیت دانست (اسپینوزا، ۱۳۷۶: قضیه ۳).

۴. نفی علیت غایی به نحو طولی و عرضی

در میان اقسام چهارگانه 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 منظومه فکری اسپینوزا از آن روست که به عقیده وی، 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 نسب 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.^(۲۱) بر این 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 به نحو 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، بر اساس فاعلیت علی حالات دیگر تبیین می‌شود. در واقع، هر حالت، به وجود حالت یافته خداوند در نظام حالات ارجاع داده می‌شود. بر این اساس، گزاره الف معلول ب است، به آن معنا که الف معلول خدا (از آن رو 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 مألوف 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، به نحوی ناخواسته، راه پژوهش‌های تجربی و تحقیقات علمی را هموار می‌کند، اگرچه

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

۵. در باب اختیار

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، اسپینوزا عقیده دارد که در طبیعت اشیا هیچ‌چیز 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، سطره ضرورت علی 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 وجوب 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 وجوب بالغیر برخوردارند را در افعال خود مجبور می‌داند 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،^(۲۲) در باب مناط آزادی یا اختیار می‌نویسد:

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

از منظر اسپینوزا، باور به اختیار انسان، نتیجه جهل به علل موجه امیال، خواسته‌ها و اعمال است. همان‌طور که باور به وجود غایت در طبیعت، ناشی از جهل به علل حقیقی حوادث طبیعی است^(۲۵) (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^(۲۶) (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش ۴، قضیه ۶۷، برهان).

اما لوازم وجودشناختی منظومه فکری اسپینوزا او را بر آن خواهد داشت تا افزون 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 این باره تفتن یافته، اگر خدا را مبدأ برهانی در نظام معرفتی قلمداد کنیم، و سپس به اشیای متناهی برسیم و ترتب علی را با ترتب 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 مواضع وجودشناختی آنان، به وجوه افتراق و اتفاق آنان در موضوع علیت و اختیار خواهیم پرداخت. چنان‌که گفته شد، ابن عربی و اسپینوزا هر دو در عین باور به حقیقتی واحد و لایتناهی که در قالب مظاهر (از دیدگاه ابن عربی) و حالات (از دیدگاه اسپینوزا) رخ نموده، پدیدارهای هستی را اعراض جوهری واحد تلقی می‌کنند. نگاه وحدت‌انگاران ابن عربی و اسپینوزا سبب شده است تا آنان با در نظر گرفتن دو اعتبار مختلف برای حقیقت 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» متکفل تبیین دو اعتبار فوق‌الذکر است و در اندیشه ابن عربی دو مفهوم، «حق فی‌ذاته» و «حق مخلوق‌به» در این باره به کار می‌رود. اما به نظر می‌رسد که نظام وجودشناختی مطلوب ابن عربی که مبتنی بر تجلی به تبیین رابطه «حق مخلوق‌به» با «حق فی‌ذاته» می‌پردازد، بهتر، روشن‌تر و کامل‌تر از

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

درعین 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 نامشکوف، درعین 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، بنابه برخی تفاسیر، نظام وجودشناختی اسپینوزا و رابطه میان جوهر و نظام حالات را نیز می‌توان براساس تجلی تبیین نمود.^(۲۷)

اینک پس از مقایسه مبانی وجودشناختی ابن‌عربی و اسپینوزا، مهم‌ترین وجوه اتفاق و افتراق 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 به‌نحو طولی رابطه میان جوهر و نظام حالات و به‌نحو 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 اشیای بی‌نهایت یا همان صفات تلقی می‌کند، درحالی‌که ابن‌عربی فاعلیت ایجاد 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 همه‌ای ندارد و با پذیرش اصل علیت داخلی میان «طبیعت خلاق» و «طبیعت مخلوق»، ضرورت علی را در همه ساحات هستی سریان یافته می‌بیند، حال آنکه ابن‌عربی از اینکه خداوند را علت نخستین خطاب کند، ناخرسند است و عقیده دارد که به‌کار بردن این مفهوم درباره خداوند، مستلزم توقف او بر معلولاتش

خواهد بود. اما با وجود این، می‌توان ناخرسندی ابن عربی را در این باره صرفاً ناظر به علیت متعدی 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 ابن عربی و اسپینوزا را در نفی علیت متعدی یا خارجی هم‌رأی دانست، با این توضیح که اسپینوزا با التفات صریح نسبت به این دو قسم از علیت، اتخاذ موضع نموده و ابن عربی بی‌آنکه صریحاً از این دو اصطلاح بهره برده باشد، به نحو تلویحی منکر علیت خارجی و مدافع علیت داخلی است.

د) اسپینوزا با نفی علت غایی به‌نحو طولی و عرضی و تصدیق ضرورت علی در «طبیعت خلاق» و «طبیعت مخلوق»، برخلاف ابن عربی منکر انتساب قصد، اراده و حتی عقل (به‌معنای متعارف و مألوف بشری) به خداوند است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: بخش ۱، قضیه ۱۷، تبصره)، حال آنکه ابن عربی 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، ابن عربی نیز نوعی ضرورت ذاتی تغییرناپذیر را به خداوند نسبت می‌دهد؛ به‌نحوی که او را «مرید غیرمختار» می‌خواند و مشیت او را احدی التعلق (فمشیته احدیه التعلق) می‌داند^(۷۸) که به‌تعبیر برخی از شارحان او، به‌معنای آن است که مشیت الهی صرفاً به مقتضای ذات اوست و تغییری در آن راه ندارد (کاشانی، ۱۳۷۰: ۷۶).

ه) ابن عربی و اسپینوزا هر دو با معنای خاصی که برای جبر در نظر می‌گیرند، در همهٔ ساحات هستی قائل به جبر و منکر اختیارند؛ به‌این ترتیب که در منظومهٔ فکری ابن عربی، اقتضانات تغییرناپذیر اعیان ثابتة متکفل تأمین چنین مقصودی است و در اندیشهٔ اسپینوزا ضرورت علی فراگیر در «طبیعت خلاق» و «طبیعت مخلوق» و منافات آن با اختیار، به نتیجهٔ فوق می‌انجامد. اما نباید از نظر دور داشت که برخلاف ابن عربی، مناط اختیار از منظر اسپینوزا ضرورت آزاد است و نه ارادهٔ آزاد.

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

ابن عربی که ناشی از اقتضائات تغییرناپذیر اعیان ثابت است، ساحت حق را نیز درمی‌نورد و ظاهراً از این حیث از اسپینوزا تمایز می‌یابد، اما با اندکی دقت می‌توان دریافت که اسپینوزا نیز به معنایی که ابن عربی 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 ذاتی‌اش منشأ بروز نظام حالات است.

ز) پذیرش جبر به معنای متعارف و نیز به معنایی که اسپینوزا خود مراد نموده، لازمه نظام وجودشناختی اوست. از این رو او با اقرار صریح به جبر، به دشواری‌هایی که ابن عربی در مسئله ثواب و عقاب و توجیه متون دینی با آن روبروست، 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، ابن عربی با آنکه رویکردی دوگانه در مواجهه با اختیار در پیش گرفته است، به دشواری‌های ویرانگری در توجیه اختیار و مسئولیتی که در متون اسلامی از آن سخن به میان آمده، گرفتار می‌آید.

نتیجه

منظومه فکری اسپینوزا و ابن عربی 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 ابن عربی را به سوی سامان‌دهی نظام وجودشناختی مشابهی سوق داده است. اگرچه باید در همسان‌انگاشتن مؤلفه‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی این دو منظومه فکری بسیار جانب احتیاط را رعایت نمود، وجود شباهت‌های ساختاری و «تناسبات تشبیهی»^(۲۹) در این میان انکارناپذیر به نظر می‌رسد. بی‌تردید یکسان‌انگاشتن دوگانه حق فی‌ذاته - حق مخلوق با طبیعت خلاق - طبیعت مخلوق، ناشی از نوعی خام‌اندیشی و سطحی‌نگری است، اما در عین حال، نمی‌توان کارکرد وجودشناختی مشابه این دوگانه را در اندیشه ابن عربی و اسپینوزا انکار نمود و از «تساوی تناسب‌ها» در این باره چشم پوشید.

براین اساس، چندان عجیب نیست که این دو منظومه فکری، نتایج مشابهی در بحث از علیت و اختیار به بار آورند. این نتایج مشابه به ما گوشزد می‌کند که این دو مفهوم در نظام‌های فلسفی - عرفانی وحدت‌اندیش، اگر نگوئیم 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، به نحوی در پی توجیه کیفیت انشاء کثرت از وحدت بوده‌اند که همواره در همه مراتب هستی، اصالت حقیقی از آن وحدت باشد. چنان که ملاحظه شد، این تلقی از اصل علیت، اختیار متعارف بشری را به محاق خواهد برد و انگیزه و تلاش آدمیان را در تحقق معنای زندگی، در مسیری دیگرگون 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 به‌عنوان 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 قبلا و اندیشه‌های رواقی که قرابت‌های قابل توجهی با برخی از آموزه‌های عرفانی در ادیان سامی دارد.

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

۵. مقام غیب الغیوب که گاهی از آن با عناوینی نظیر «عناقای مُغرب»، «مقام لاتعین» و «کنز مخفی» یاد می‌کنند، مقام ذات حقیقت وجود است که به حسب ذات تعین ندارد. در این باره نک: (فتاری، ۱۳۷۴: ۱۵۰).

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

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

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

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

10. substance

11. attributes

12. mode

۱۳. extension؛ اسپینوزا بُعد را به دو اعتبار مد نظر قرار می‌دهد: نخست، بُعد به‌عنوان صفت که در این صورت، جوهری معقول و امری غیرقابل تجزیه، بسیط و نامتناهی خواهد بود و دیگر، بُعد به‌عنوان حالت که در آن صورت، امری انتزاعی، متخیل، 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 به‌نحو ضروری درک می‌کند و خیال، ناظر به صور جزئی و نامنظم است که اشیا را به‌نحو ممکن ادراک می‌کند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: پانوش: 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 اندیشگی 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، به‌همان اندازه خدا را بیشتر خواهیم فهمید. برای توضیح بیشتر در این باره نک: (اعتمادی‌نیا، ۱۳۸۸: ۱۰۸-۱۱۲).

20. efficient

۲۱. ابن‌میمون 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 کج‌فهمی‌هایی که درباره نظر ارسطو در باب کیفیت انتشای عالم از ذات باری ابراز شده، دیدگاه اصلی او ناظر به قسم اول علیت ضروری است (ابن‌میمون، 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 برجسته 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 احدیت مشیت ناسازگار است؛ «فان الاختیار يعارضه أحدیة المشیة» (ابن عربی، بی‌تا: ۱۶۲-۱۶۳). به این ترتیب، وی نیز هم‌رای 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 نک: (شایگان، ۱۳۹۰: ۲۷).

منابع:

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۷)، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، ویرایش سوم، چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰)، *فصوص‌الحکم*، چاپ دوم، تهران: الزهرا.
- _____ . (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، چاپ دوم، بیروت: دار صادر.
- _____ . (۱۳۳۶)، *انشاء الدوائر*، لیدن.
- _____ . (۱۳۸۰ الف)، *رسالة الصفات الالهية*، در *چهارده رساله عرفانی*، تصحیح سعید رحیمیان، شیراز: کوشامهر.
- _____ . (۱۳۸۰ ب)، *رساله کشف‌الغطاء*؛ در *چهارده رساله عرفانی*، تصحیح سعید رحیمیان، شیراز: کوشا مهر.
- ابن میمون، موسی. (۱۹۷۲)، *دلالة الحائرين*، تحقیق یوسف اتای، انقره: مکتبه الثقافة الدینیة.
- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۷۶)، *اخلاق*، 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 الامرین 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)، *محبی‌الدین 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، تاج‌الدین حسین. (۱۳۶۸)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ دوم، تهران: مولی.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۷۱)، *تجلی و ظهور در عرفان نظری*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شایگان، داریوش. (۱۳۹۰)، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، چاپ چهارم، تهران: فرزانه روز.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- صلیبا، جمیل. (۱۴۱۴)، *المعجم الفلسفی*، بیروت: الشركة العالمية لکتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۹)، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، چاپ دهم، قم: بوستان کتاب.
- فناری، محمدبن حمزه. (۱۳۷۴)، *مفتاح‌الانس (شرح مفتاح‌الغیب)*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قیصری، محمدداوود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالراق. (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم: بیدار.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
- کاپلستون، فردریک 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, London and Newyork, First published.
- Pollock, Fredrick. (1899), *Spinoza: His Life and Philosophy*, Duckworth, London.

- Spinoza, Baruch. (2002), *Complete Works*, Translated by Samuel Shirley, Edited by Michael L. Morgan, Hackett Publishing Compony.
- Spinoza, Baruch. (2006), *The essential Spinoza: Ethics and related writings*, edited by Michael L. Morgan, Contributor Michael L. Morgan, Hackett Publishing.
- Wolfson, Harry Astryn. (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.