

یکسانی و نایکسانی خدا و جهان با تکیه بر فلسفه‌ی اسپینوزا و ملاصدرا

محمد رضا بلانیان*

چکیده

در مباحث خداشناسی، با توجه به این که معرفت ذات ربوبی امری ناممکن است، شناخت اوصاف الاهی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. شاهد این مدعا نظریات متنوع و بحث‌های گسترده‌ای است که در خصوص امکان یا عدم امکان فهم معانی اوصاف الاهی و جواز یا عدم جواز اسناد اوصاف مخلوقات به خدا در تاریخ کلام و فلسفه وجود دارد. در این میان، به نظر می‌رسد نظریه‌ای که از جمع بین تشبیه و تنزیه سخن گفته است ضمن سنخیت بیشتر با آموزه‌های دینی، از شواهد عقلی محکم‌تری نیز بهره‌مند است. این مقاله در صدد است با تکیه بر مبنای هستی‌شناسانه‌ی خاص دیدگاه اخیر، با بیان دیدگاه ابن عربی، به عنوان مدخل بحث و تکیه بر آرای اسپینوزا و ملاصدرا در این خصوص، چگونگی عدم تنافی این نظریه را با عقل و استدلال تبیین نماید.

واژه‌های کلیدی: ۱- خدا ۲- تشبیه ۳- تنزیه ۴- اسپینوزا ۵- ملاصدرا

۱. مقدمه

بسیاری از صفاتی که ما در مورد خدا و برای توصیف او به کار می‌بریم، سلباً و ایجاباً همان‌هایی هستند که در مورد مخلوقات یا حداقل برخی از مخلوقات او نیز کاربرد دارد و اصولاً ما با صفاتی جز آن‌چه در مورد مخلوقات وجود دارد، آشنایی نداریم. البته می‌دانیم که تشبیه خداوند به مخلوقات موجب تنزل او به حد مخلوقات و ممکنات است. و از دیگر سو، این مسأله خودنمایی می‌کند که اگر نتوانیم خدا را توصیف کنیم و از او شناختی داشته باشیم، چگونه می‌توانیم به او ایمان بیاوریم، عشق بورزیم، با او راز و نیاز کنیم و ...

حال با توجه به این مطلب، سؤالاتی را می‌توان طرح نمود: آیا ما منطقاً مجازیم اوصاف مخلوقات را برای توصیف ذات الاهی استفاده کنیم؟ اگر خیر، آیا در این صورت، راهی عقلی، جز آنچه از طریق شرع و وحی حاصل می‌شود، برای توصیف خدا وجود دارد؟ اگر آری، چه نسبتی بین خدا و موجودات ممکن وجود دارد که ما را مجاز می‌کند از اوصاف مشترکی برای آن‌ها استفاده کنیم؟ آیا اشتراک صفات خدا و مخلوقات صرفاً در تعدادی لفظ نیست؟ به عبارت دیگر، آیا اشتراک صفات خدا و ممکنات لفظی است یا معنوی؟ آیا فهم معانی اوصاف الاهی میسر است؟

در حوزه‌ی کلام و فلسفه، در ارتباط با این سؤالات، معمولاً به طور سنتی، سه دیدگاه از یک‌دیگر تفکیک می‌شوند: گروهی، که بعضاً «مشبیه» نام گرفته‌اند، اطلاق صفات مخلوقات بر خدا را بلامانع دانسته و اشتراک صفات و ویژگی‌های خدا و مخلوقات را فراتر از صرف اشتراک لفظی تلقی می‌کنند. افراطیون این گروه حتی از به کار بردن صفات مادی و جسمانی در مورد خدا ابایی ندارند و با این وصف، صفات جسمانی به کار رفته در مورد خدا در متون دینی را نیز نیازمند تفسیر و تأویل نمی‌دانند.^۱ گروه دوم، که به «معطله» شهرت یافته‌اند، معتقد به تعطیل عقل از معرفت ذات و صفات الاهی‌اند. این‌ها بر این اعتقادند که هیچ نسبت و شباهتی، چه از جهت ذات و چه از جهت صفات و افعال، بین خدا و مخلوقات وجود ندارد و همین مبنا کافی است برای صدور این حکم که شناخت معانی اوصاف الاهی و دست‌رسی به ذات و صفات خدا مطلقاً در حد توان عقل آدمی نیست.^۲ گروه سوم با عنایت و دغدغه نسبت به مسایلی که اسباب نگرانی هر کدام از دو گروه فوق را ایجاد کرده است، سعی در جمع وجوه مقرون به صواب آرای آن‌ها نموده، این ایده را طرح نموده‌اند که خدا ضمن این‌که فهم‌پذیر است، منزله هم هست، تا هم معضل تشبیهات شرک‌آلود در مورد خدا حل شود و هم راهی برای فهم و معرفت معانی اوصاف الاهی حاصل آید.^۳ منتهی جمع بین این تشبیه و تنزیه، به صورت معقول و خردپسند و عاری از تناقض و تنافر، کار ساده‌ای نیست. نویسنده‌ی این مقاله بر این باور است که حل این معضل، معرفتی در گرو اتخاذ نگاه هستی‌شناسانه ویژه‌ای است که برخی از معتقدین به نظریه‌ی وحدت وجود نسبت به جهان هستی داشته‌اند. این نوشتار در صدد است پس از طرح دیدگاه سوم با توجه به آرای محی‌الدین ابن عربی و پی‌گیری آن در اندیشه‌ی اسپینوزا و ملاصدرا، با توجه به مبانی هستی‌شناسانه‌ی این دیدگاه در فلسفه‌ی اسپینوزا و ملاصدرا، به تبیین راه برون‌رفت از معضل یادشده پرداخته، تحلیلی عقلانی و مقبول از همه‌چیز بودن و در عین حال، هیچ‌چیز نبودن خدا ارائه دهد.

۲. ابن عربی

شیخ اکبر محی الدین عربی در مواضع چندی از آثار خود، در خصوص مسأله‌ی تشبیه و تنزیه سخن گفته است. او پس از این که در فتوحات، در باره‌ی این سؤال که چرا در قرآن کریم، خداوند سبحان گاهی به صفات تنزیهی اتصاف یافته و گاهی به صفات تشبیهی و بعضاً در مواردی، به صفاتی که جمع این دو را می‌توان از آن استنباط کرد، به بحث نشسته است و راز این مسأله را در اختلاف مراتب بشر از حیث علم و فضل و سایر کمالات جست‌وجو نموده است (۵، ص: ۲۱۹)، در آخرین اثر خود، یعنی کتاب فصوص الحکم، پرده از دیدگاه نهایی خود برداشته و نظر مقبول در این زمینه را جمع میان تشبیه و تنزیه حق تعالی دانسته و خلاصه‌ی آن را در دو بیت زیر بیان کرده است:

«فان قلت بالتنزیه کنت مقیدا و ان قلت بالتشبیہ کنت محدا
و ان قلت بالامرین کنت مسددا و کنت اماما فی المعارف سیدا»

(۶، ص: ۱۳۴)

«اگر قائل به تنزیه مطلق شوی، خدا را مقید نموده‌ای و اگر معتقد به تشبیه مطلق شوی، او را محدود کرده‌ای. اگر جمع بین تشبیه و تنزیه را بپذیری، راه درست را پیموده‌ای و برای اهل معرفت، امام و راهنما خواهی بود.»

بنابراین از نظر ابن عربی، تنزیه مطلق خداوند از موجودات و تشبیه محض او به موجودات، هر دو، از آن جا که موجب مقید شدن اطلاق وجودی اوست، اندیشه‌هایی باطل و ناقص است. ساده‌ترین استدلال بر این که تنزیه مطلق سخنی ناتمام و موجب تقييد و تحديد خداوند است، این است که در نگاه وحدت وجودی ابن عربی، حقیقت هستی و وجود چیزی جز وجود بی‌منتهای خداوند نیست؛ بنابراین فرض هر گونه هستی و وجودی در کنار او موجب تقييد و محدودیت او خواهد شد. به عبارت دیگر، اگر به یک حقیقت مطلق قائل باشیم، از آن جا که اطلاق و سعه‌ی وجودی آن حقیقت جایی برای وجود دوم باقی نمی‌گذارد، در مقابل آن حقیقت، چیزی وجود نخواهد داشت تا او را از آن تنزیه و میرا کنی (۲۰، ص: ۵۱۱).

روشن‌ترین دلیل بطلان تشبیه مطلق در این نوع نگاه به عالم هستی این است که چون از طرفی، خداوند کل حقیقت مطلق هستی است و در همه‌ی هستی سریان دارد و از طرف دیگر، جهانی که می‌شناسیم یا می‌توانیم بشناسیم تنها مظهری از مظاهر یا پرتوی از تجلیات اوست، هر گونه توصیف خداوند تشبیه او به بخشی از حقیقت هستی خواهد بود و محدود نمودن او در همان بخش. این واضح است که احاطه بر مجموعه‌ی هستی نامتناهی

ناممکن است و بنابراین شناخت همه‌ی صور عالم نیز محال است و اگر چیزی شناخته‌شده نباشد، روشن است که تشبیه‌پذیر به چیزی نیز نخواهد بود. بنابراین می‌توان گفت حال اهل تشبیه حال کسی است که یک روی سکه را می‌بیند و از روی دیگرش غافل است و حال اهل تنزیه مانند کسی است که روی دیگر آن سکه را می‌بیند و از روی اولش (یعنی رویی که قائلان به تشبیه می‌بینند) بی‌خبر است. به هر حال، هر دو از درک این نکته‌ی اساسی عاجزند که این سکه دو رو دارد و شناخت کامل یا نسبتاً کامل آن در در گرو توجه به هر دو رو است. انسان کامل در نگاه ابن عربی انسانی است که هر دو روی سکه را ببیند؛ یعنی هم سهم تشبیه را ادا کند و هم سهم تنزیه را. اما این امر چگونه میسر است؟ آیا گریز از این غفلت و بی‌خبری غیر از شهود و مکاشفه، راه دیگری نیز دارد؟ برآیند این بحث در اندیشه‌ی کسانی که بیشتر از زاویه‌ی عقل و استدلال، آرایشان را مطرح کرده‌اند چگونه است؟

۳. اسپینوزا

بحث حاضر یکی از مباحثی است که خواننده‌ی ناآشنا یا کم‌اطلاع از مبانی فکری اسپینوزا را به سادگی دچار سردرگمی می‌کند. برخی خدای او را آن‌چنان ناهم‌سنخ و متباین از مخلوقات دانسته‌اند که معتقدند خدای اسپینوزا نمی‌تواند علت مخلوقات باشد (۲۳، نامه ۳)، چراکه در قضیه‌ی سوم از بخش نخست کتاب *اخلاق* می‌گوید: «دو شیئی که میان آن‌ها وجه مشترکی موجود نیست، ممکن نیست یکی علت دیگری باشد» (۷، ص: ۱۳). به علاوه، اسپینوزا تصریح می‌کند بسیاری از چیزهایی که متکلمان و متألهان صفات خدا دانسته‌اند، او مخلوق خدا می‌داند و بر عکس، چیزهای دیگری که آن‌ها مخلوق خدا دانسته‌اند، او در شمار صفات خدا قرار می‌دهد (۸، ص: ۴). او ضمن این‌که از به کار بردن عناوینی مانند طبیعت و اسناد صفتی مانند بعد در مورد خدا ابایی ندارد، اتصاف خدا به صفاتی مانند عقل، اراده، قصد، سمع، میل، عشق و مانند آن را جایز نمی‌داند. تا این‌جا، گذشته از عنوان طبیعت و صفت بُعد، که بحث جداگانه‌ای می‌طلبد، به نظر می‌رسد که میان خدای اسپینوزا و مخلوقات، تباین محض حاکم است و اگر هم احیاناً از الفاظ مشترکی در مورد آن‌ها استفاده می‌شود، این اشتراک صرفاً در حد لفظ است و از معنای مشترک خبری نیست. بنابراین، چنان‌که دکتر جهانگیری، مفسر دانای آرای اسپینوزا، نیز استنباط کرده است، او نگران مسأله‌ی تشبیه بوده و نسبت صفات یادشده به خدا را از این جهت جایز ندانسته است که موجب خلط و اشتباه طبیعت الاهی با طبیعت انسانی می‌شود (۷، ص: ۳۶، پاورقی مترجم).

اما از طرف دیگر، اسکلت کلی تفکر اسپینوزا، و شاید بتوان ادعا کرد: مهم‌ترین اصل فلسفه او، یعنی این اصل که «هر چیزی که هست در خدا هست و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور درآید» (۷، ص: ۲۷)، این نتیجه را در بر دارد که هرچه در عالم، بهره‌ای از ثبوت و وجود دارد، باید ضرورتاً در خدا وجود داشته باشد. اسپینوزا خود نیز انکار می‌کند که میان خدا و مخلوقاتش وجه مشترکی نباشد، زیرا خدا موجودی است متقوم از صفات نامتناهی که هریک از آن صفات، خود، نامتناهی، یا در نوع خود، در حد عالی کمال است. و چون ذات خدا و صفات او نامتناهی است، بنابراین او همه‌ی متناهی‌ها را در بر دارد و در نتیجه، میان او و آن‌ها سنخیت و مشابهتی موجود است (همان، ص: ۱۳، پاورقی).

اما اسپینوزا با وجود این، با هرگونه تفکر عوامانه‌ای که ناشی از تصور کردن خدا باشد، شدیداً به مخالفت برمی‌خیزد. او با تفاوت گذاشتن بین تصور کردن خدا و اندیشیدن درباره‌ی او، معتقد است که صفات (به معنای عام کلمه) صرفاً وسیله‌ای برای اندیشیدن در مورد خدا هست، نه تصور کردن او. «خدا را فقط می‌توان اندیشید، هرگونه محدود ساختن‌ها و تعینات و تصورات آگاهی درباره‌ی خدا را آشفته می‌سازد» (۲۲، صص: ۲۶-۲۷). اسپینوزا در آثار خود، نمونه‌هایی از این تصورات نادرست در مورد خدا را مثال می‌زند و در مواردی، انسان‌وار انگاری خدا را به تمسخر می‌گیرد و می‌گوید: اگر مثلث‌ها و دایره‌ها هم دارای آگاهی می‌بودند، خدا را به صورت مثلث یا دایره تصور می‌کردند (همان).

بنابراین، چنان‌که یاسپرس نتیجه گرفته است، «دوری قاطع جوهر و حالات جوهر از یک‌دیگر [خدا و جهان از یک‌دیگر] با این اندیشه‌ی بنیادی توأم است که همه‌ی چیزها از خدا و در خدا هستند و خدا در آن‌هاست» (همان، ص: ۲۹)؛ پس حق است که بگوییم: «اسپینوزا خدا را هم بسیار دور از جهان می‌اندیشد و هم بسیار نزدیک به جهان» (همان، ص: ۲۸). این‌که خدا هم بسیار به جهان نزدیک است و هم بسیار از جهان دور، سخن جذابی است که گویی با تعالیم ادیان و اعتقادات متدینان نیز ناسازگاری ندارد. اما برای این سخن شعرگونه، چه تفسیر معقولی می‌توان ارائه نمود؟ آیا اسپینوزا به نحو در خور پذیرشی، تقابل بین این دو را رفع نموده است؟

۳.۱. تفسیرهای محتمل دیدگاه اسپینوزا

۱. شاید کسی در بادی امر، چنین برداشت کند که خدای اسپینوزا برخی صفات و ویژگی‌های موجودات جهان را دارد و برخی را ندارد؟ یاسپرس اقوالی از اسپینوزا را مورد استناد قرار داده است که در برخی موارد، این تفسیر را نتیجه می‌دهد، مثلاً: «فهم و اراده، که ماهیت خدا را تشکیل می‌دهند، باید با فهم و اراده‌ی ما از زمین تا آسمان فرق داشته

باشند و وجه تشابهی جز نام، میان آن‌ها نباشد، همان‌گونه که شیر آسمان و شیر بیابان تنها از حیث نام شبیه هستند» (۲۲، ص: ۲۸). اما روشن است که چنین تفسیری با «همه‌خدا انگاری»، که روح فلسفه‌ی اسپینوزا است، در تعارضی آشکار قرار دارد، چراکه نتیجه‌ی این مدعا چنین خواهد بود که معنایی (چیزی) در خدا وجود دارد که در مخلوقات وجود ندارد، یا برعکس.

۲. برخی نیز از آن جهت که نگران ناهمسازی اندیشه‌ی اسپینوزا در مورد خدا و خدای ادیان بوده‌اند، از نوع دیگری از وحدت وجود با عنوان «همه - در - خدا انگاری» سخن به میان آورده‌اند و با تطبیق آن بر فلسفه‌ی اسپینوزا، بر این باور شده‌اند که خدای اسپینوزا مرتبه‌ای از «دگر بودن را دارا است و او اگرچه خدا را با طبیعت یکسان می‌داند، تلویحاً عنصر تنزه خدا را بیان می‌کند (۴، صص: ۱۷۲-۱۷۳). در مورد این تفسیر، توجه به یک نکته‌ی بسیار مهم شایان اهمیت است و آن این‌که در فلسفه‌ی اسپینوزا، سه چیز از یک‌دیگر تفکیک می‌شوند: طبیعتِ طبیعت‌آفرین، طبیعتِ طبیعت‌یافته و نظام معمول طبیعت.

طبیعتِ طبیعت‌آفرین چیزی است که در خودش است و به واسطه‌ی خود، به تصور در می‌آید [یعنی همان جوهر یا خدا]؛ طبیعتِ طبیعت‌یافته همه‌ی اشیایی است که از ضرورت طبیعت خدا یا صفتی از صفات او ناشی می‌شوند؛ یعنی تمام حالات صفات خدا از این حیث که در خدا موجودند و امکان ندارد بدون خدا وجود یابند یا به تصور آیند (۷، ص: ۴۷)؛ و نظام معمول طبیعت «یعنی جهان، آن‌چنان که حواس به ما عرضه می‌دارند، نه طبیعتِ طبیعت‌یافته؛ یعنی جهان، آن‌چنان‌که در واقع هست» (۱۰، ص: ۵۳۶). در ضمن، باید توجه داشت که تمایز طبیعتِ طبیعت‌آفرین، به عنوان علت، و طبیعتِ طبیعت‌یافته، به عنوان معلول، در فلسفه‌ی اسپینوزا تمایزی واقعی نیست، بلکه صرفاً عقلی و منطقی است و این دو به قول دکتر جهانگیری، «یک کل نامتناهی‌اند که یکی هم‌چون فرآیند و دیگری حاصل آن، یا یکی هم‌چون مقدمات و دیگری نتیجه‌ی آن است» (همان، ص: ۵۳۵). این سخن بدین معنا است که هستی نامتناهی یگانه، که اسپینوزا از آن با عنوان «جوهر» یاد کرده است، به دو صورت قابل اعتبار است: یکی به عنوان کل نامتناهی، از آن لحاظ که امری واحد و طارد نقیض خود است و دیگر به عنوان هستی نامتناهی واحد، از آن لحاظ که در بر دارنده‌ی حالات و شؤون و مراتب مختلف است. اعتبار اول همان طبیعتِ طبیعت‌آفرین و اعتبار دوم همان طبیعتِ طبیعت‌یافته است. از این حیث، تمایز این دو صرفاً اعتباری است، اما از این جهت که طبیعتِ طبیعت‌یافته به لحاظ وجودی همان طبیعتِ طبیعت‌آفرین است که به صورت حالات و اطوار مختلف، خود را متجلی کرده است، مسلماً تمایز هر کدام از

این حالات، که عین فقر و وابستگی به جوهر هستند و بدون او نه به تصور می‌آیند و نه به وجود، با جوهر یا هستی هستی‌آفرین، تمایزی واقعی است.

اما آنچه توجه به آن در ارتباط با تحویل همه‌خدا انگاری اسپینوزا به همه - در - خدا انگاری، ضروری است تمایزی است که بین دو اصطلاح طبیعت طبیعت‌یافته و نظام معمول طبیعت وجود دارد. در صورتی می‌توان نظام وحدت وجودی اسپینوزا را به همه - در - خدا انگاری ارجاع داد که منظور از جهان، نظام معمول طبیعت باشد و نه نظام جهان، آن‌چنان‌که در واقع هست [یعنی طبیعت طبیعت‌یافته]؛ چراکه بر اساس آن‌چه گذشت، تمایز خدا (طبیعت طبیعت‌آفرین) با جهان یا نظام حالات یا طبیعت طبیعت‌یافته صرفاً امری عقلی و اعتباری است، در حالی‌که همه - در - خدا انگاری برخلاف همه‌خدا انگاری نسبت خدا و جهان را تساوی نمی‌داند، بلکه می‌گوید: وجود خدا بیشتر از جهان است و جهان کاملاً او را در بر نمی‌گیرد (۴، ص: ۱۷۳).

۳. برخی دیگر، مانند استیس، نیز معتقدند که اسناد همه‌خدا انگارانه‌ی صفات متضاد به خدا و گفتن این‌که خدا هم عین جهان است و هم غیر از جهان، هم متشخص است و هم نامتشخص، هم خیلی دور است و هم خیلی نزدیک و ... صحیح است. او بر این باور است که تقریر صحیح عرفانی وحدت وجود این است که خدا و جهان نسبتشان «یکسانی در نایکسانی» یا همان «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است. او می‌گوید: «وحدت وجود فلسفه‌ای است که جامع و مؤید هر دوی این قضایا است؛ یعنی: ۱. جهان با خدا یکسان است (یکی است)، ۲. جهان متمایز از خداست، یعنی با خدا یکسان نیست» (۹، صص: ۲۱۸-۲۲۶). او در ارتباط با ناسازگاری منطقی دو قضیه‌ی فوق معتقد است فهم ارتباط منطقی این دو قضیه مانند متناقض‌نماهای موجود در همه‌ی شطحیات عرفانی، ورای قدرت عقل است (همان، ص: ۲۱۹). برخی گفته‌اند: «سخن نهایی عرفا در باب رابطه‌ی نظریه‌ی وحدت وجود با اصول و مبانی عقلی همین است (۲۱، ص: ۱۰۷). [یعنی این‌که وحدت وجود، ورای طور عقل است.] به نظر می‌رسد یک نوع حس یا تجربه‌ی دینی است که این سخن متناقض‌نما را جذاب می‌سازد. اما آیا این سخن راهی به عقل و برهان نیز دارد؟

۴. ملاصدرا

در این جا، قبل از هر چیز، باید به سراغ دو اصلی برویم که از تلاقی آن دو، آتش بحث حاضر افروخته می‌گردد:

اصل اول: ایمان قاطع دو فیلسوف مورد بحث به وحدت وجود، یعنی یکی بودن هر آن چه ملبس به لباس هستی شده است. البته فعلاً ادعا این نیست که نوع وحدت وجود مورد اعتقاد ملاصدرا و اسپینوزا کاملاً یکسان بوده و از هر جهت، می‌توان آن‌ها را به هم ارجاع داد، اما مطالب بعدی این مقاله روشن خواهد ساخت که دست‌کم در حل پارادوکس یکسانی و نایکسانی توأمان خدا و جهان در اندیشه‌های وحدت وجودی، می‌توان نتایج مشابهی از اندیشه‌ی این دو فیلسوف استنباط نمود.

اصل دوم: مسأله‌ی تنزه و تعالی ذات اقدس الهی است.

ملاصدرا نیز مانند اسپینوزا، در مواضع بسیاری از آثار خود، نشان داده است که حاضر نیست هیچ‌کدام از این دو اصل را فدای دیگری کند. اولاً او به راه‌های مختلف، علاقه‌ی وافر خود را به اصل یگانه‌نگاری هستی با تمهید مقدماتی هم‌چون ارجاع علیت به تشآن و تجلی، ارجاع امکان ماهوی به امکان فقری، احاله نمودن وجود ما سوی الله به وجود رابط و نشان داده است و سعی در حل غوامض و مشکلاتی دارد که در مقابل این مبنا خودنمایی می‌کنند. البته آشنایان به فلسفه‌ی صدرا می‌دانند که در خصوص نوع وحدت وجود صدرا، اختلاف دیدگاه‌های عمیقی بین مفسران اندیشه‌ی او وجود دارد.^۴ برخی با سنخی و تشکیکی دانستن وحدت وجود در فلسفه‌ی صدرالمتألهین، کثرات موجود در عالم را در حکم مراتب ذات یگانه‌ی خدا قلمداد می‌کنند و کسانی با تکیه بر سخنان دیگر از او معتقدند که او بر این باور بوده است که ذات حق یک حقیقت وحدانی بسیط اطلاق نامتناهی است و از این رو، جایی برای دیگران باقی نگذاشته و کثرات را باید در شؤون و تطورات همین حقیقت اطلاق جست‌وجو کرد و بنابراین صدرا به وحدت شخصیه‌ی وجود قائل بوده است. برخی قائلان به دیدگاه دوم گفته‌اند: گرچه در حکمت متعالیه، دیدگاه وحدت تشکیکی مطرح شده است، این دیدگاه صرفاً به عنوان پلی برای رسیدن به دیدگاه نهایی صاحب حکمت متعالیه، یعنی وحدت شخصیه‌ی وجود، مورد استفاده قرار گرفته است (۱۲، صص: ۱۳۵-۱۴۰). ما در ادامه، در خصوص این مسأله که برآیند هر کدام از دو نظریه‌ی وحدت سنخی وجود و وحدت شخصی وجود در بحث نسبت صفات خدا و صفات مخلوقات چگونه است سخن خواهیم گفت، منتهی فعلاً به این نکته توجه داشته باشیم که آموزه‌ی تنزه و تعالی و معری بودن خدا از صفات مخلوقات نیز، چنان‌که گذشت، با همان شدت و حدت ایده‌ی وحدت وجود مورد توجه و تعلق خاطر صدرا بوده است. عنوان فصل یازدهم از

موقف اول از سفر سوم کتاب *اسفار اربعه* این است: «در این که واجب الوجود را در هیچ مفهوم و معنایی مشارکت نیست». او در پایان موقف یادشده می‌گوید: «پس ثابت شد که وی تعالی را هیچ مناسبتی نیست، با این که نسبت دورترین اوصاف است از ذات او، پس ذات او از اشیا، از حیث ذات و صفات و نسبت، مبرا و دور است، با این که هم‌سنگ ذره‌ای از ذرات از او خالی نیست و هیچ چیزی در آسمان‌ها و زمین از وی پنهان نیست». تقابل دو اصل مورد اشاره بار دیگر در فصل بعدی، یعنی فصل دوازدهم اثر مذکور، مورد توجه صدرا قرار می‌گیرد و این بار با طرح مباحث ذیل قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشیء منها» شکل برهانی و تحقیقی به خود می‌گیرد و صدرا این بحث را در آثار متعددی تکرار می‌کند که *شواهد الربوبیه* (۱۴، ص: ۷۸)، *مسایل القدسیه* (۱۶، ص: ۵۰۹) و *مشاعر* (۱۷، ص: ۶۱) از جمله‌ی این آثارند. قاعده‌ی یادشده در حقیقت، نمایه‌ی مختصر و روشنی از پارادوکسی است که ما در بحث صفات خدا با آن مواجه هستیم. اگر حقیقت بسیط الاهی همه‌ی اشیا و وجودی است و وجود یک حقیقت ساری و جاری در تمام موجودات است، پس همان گونه که خود ملاصدرا گفته است، صفات حقیقی او، مانند علم و قدرت و حیات و اراده، نیز این گونه‌اند. او می‌گوید: «و کما ان الوجود حقیقه ساریه فی جمیع الموجودات علی التفاوت و التشکیک بالکمال والنقص فکذا صفاته الحقیقیه الی هی العلم و القدره و الاراده و الحیوه ساریه فی الکل سریان الوجود علی وجه یعلمه الراسخون ...» (۱۵، ص: ۱۱۷). نتیجه این که هر علمی که هست، هر قدرتی که هست، هر حیاتی که هست، هر اراده‌ای که هست و ... علم، قدرت، حیات، اراده و ... ی الاهی است، پس یا ما علمی نداریم یا اگر داریم، آن علم خداست و در مورد سایر صفات نیز به همین منوال. شاید هیچ چیز در فلسفه‌ی ملاصدرا در خصوص این موضوع گویاتر از عنوان اشراق دوم از مشهد دوم کتاب *شواهد الربوبیه* نیست. «درباره‌ی این که صفات موجودات، همگی، از لوازم صفات واجب الوجود، بلکه مستغرق در صفات اویند»، صدرا در پایان این فصل، در دشواری فهم این مطلب می‌گوید: «هرکس فهم این مسأله بر وی دشوار باشد و نتواند بفهمد که (مثلاً) علم واجب الوجود، با وحدت و بساطت خویش، علم به کلیه‌ی اشیا و ماسوی است، دشواری این مسأله بر وی بدین سبب است که واجب الوجود را واحد به وحدت عددی فرض نموده، حال آن که قبلاً گفته شد که وحدت او مانند سایر آحاد نیست و همچنین وحدت صفات کمالیه‌ی او» (۱۴، ص: ۲۱۸).

۵. تطبیق دو دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا

قرابت آرای دو فیلسوف، با توجه به آنچه گذشت، احساس نیاز و علاقه‌ی توأمان به مقایسه و تطبیق این افکار را به امید دریافت فهم روشن‌تری از آنها تقویت می‌کند. بد نیست این کار را با توجه به همین دیدگاه خاص صدرا در مورد نوع وحدانیت خدا شروع کنیم. در فلسفه‌ی اسپینوزا نیز وقتی آموزه‌های یگانگی و نامتناهی مطلق بودن جوهر توأمان لحاظ شوند، این نتیجه اخذ می‌شود که یکتایی جوهر (خدا) به معنی یکتایی عددی نیست. این است که اسپینوزا خدا را یگانه می‌نامد، ولی این سخن را به عنوان بیانی نادقیق، پس می‌گیرد (۲۲، ص: ۲۶). روشن است که این از لوازم ضروری هر تفکر وحدت وجودی است که وحدت خدا هم‌چون یکی بودن خورشید تلقی نشود و از برآیندهای حقیقی‌انگاری وحدانیت خدا نیز این است که هیچ چیزی که بهره‌ای از وجود و ثبوت داشته باشد در ورای آن حقیقت یگانه تصور نشود، چنان‌که یکی از شارحین آثار صدرا گفته است: «حقیقت حق چون بسیط به تمام ذات است، قهراً فردانی الذات و الصفات خواهد بود. چون وحدتش اطلاقیه است، همه‌ی حقایق را در بردارد، لذا از آن حقیقت، تعبیر به حقیقه الحقایق نموده‌اند» (۲، ص: ۲۱۵).

البته ملاحظه می‌کنیم که صدرا بر خلاف اسپینوزا، صفتی به نام صفت «بعد» را در زمره‌ی صفات خدا قرار نمی‌دهد. چرا؟ شاید به این دلیل که به قول اتین ژیلسون، صدرا بر خلاف اسپینوزا، تصویر خود را از روی تصویر جهانی که به آن می‌اندیشد ترسیم نمی‌کند^۵ و شاید به این دلیل که صدرا در این زمینه، بر خلاف اسپینوزا، به لوازم اصل فلسفی خویش پای‌بند نیست. اگر به اسپینوزا ایراد گرفتیم که او در این مورد، به سبب عدم پای‌بندی به برآیندهای نظریه‌ی همه‌خدا‌انگاری‌اش بوده است که صفاتی مانند اراده و عقل و سمع و میل و عشق را از خدا سلب می‌کند، ظاهراً می‌توان به ملاصدا نیز اشکال گرفت که به علت متعهد نبودن به لوازم قاعده‌ی فلسفی خود، معتقد به اسناد صفت بُعد به خدا نیست، به‌ویژه وقتی توجه داشته باشیم که اسپینوزا در مورد صفت بعد توضیح می‌دهد که منظور از آن جوهری است بسیط، لایتجزی و نامتناهی، آن‌طور که در عقل است، نه جوهری مرکب، متجزی و متناهی، آن‌طور که در خیال است (۷، ص: ۳۰).

اما آیا با این اوصاف، غیر از این مباحث ثانوی، چیزی هست که بتواند در زمینه‌ی بحث حاضر اندیشه‌ی صدرا را از تفکر اسپینوزا متمایز کند؟

ملاحظه شد آنچه به نحوی انکارناپذیر، بین اندیشه‌های دو فیلسوف مشترک است، یکی اصل وحدت وجود و دیگری آموزه‌ی تنزیه و تعالی خداوند است. اما در جمع این دو اصل و رفع تقابل موجود بین آنها، به نظر می‌رسد تفاوت موجود این است که آنچه را در

این خصوص، ملاصدرا مدعی محقق و مبرهن نمودن آن شده است، در فلسفه‌ی اسپینوزا باید از طریق تحلیل و تفسیرهای مفسرین و با توجه به نظام کلی تفکر او استنباط نمود. برهانی که ملاصدرا در آثار مختلف خود، در مورد کل الاشیاء بودن حقیقت بسیط الاهی به دو بیان اجمالی و تفصیلی آورده است (۱۴، ص: ۷۸) به شکل خلاصه، چنین است:

(۱) واجب الوجود وجودی است که از جمیع جهات و حیثیات، بسیط و عاری از ترکیب است.

(۲) هر موجودی که از جمیع جهات، بسیط و عاری از ترکیب باشد، در عین وحدت و بساطت، مشتمل بر کلیه‌ی اشیا و اعیان وجودیه است.

بنابراین واجب الوجود در عین وحدت و بساطت، جامع جمیع وجودات است. وجه تلازم صغری و کبرای یادشده و نتیجه‌ی حاصل نیز چنین است که: اگر ذات و حقیقت وجودیه‌ی او فاقد ذات و حقیقت وجودیه‌ی هر چیزی باشد، لازم می‌آید که ذات واجب الوجود از وجود امری نظیر انسان و عدم امر دیگری نظیر فرس ترکیب یافته و از این وجود و عدم، تحصیل و تقوم یابد. از این رو، اگر بخواهیم از این هم مختصرتر بگوییم، باید گفت لازمه‌ی بساطت واجب الوجود، کل الاشیاء بودنش است. پس در حقیقت، هیچ مقدمه‌ی دیگری جز وجود واجب الوجود و یگانگی و بساطتش برای اثبات این که واجب الوجود همه‌ی اشیا است مورد نیاز نیست و این چیزی است که مورد توجه اسپینوزا نیز بوده است و ذیل قضیه‌ی ۱۵ بخش اول کتاب/خلاق، به شکل برهانی برای اثبات همین منظور مطرح شده است. این برهان به این صورت است:

(۱) ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد و یا به تصور آید [اصل وحدت جوهر] و جوهر چیزی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید [= اصل بسیط بودن جوهر]؛ چنان که شارح کتاب/خلاق گفته است، جزو دوم تعریف جوهر در فلسفه‌ی اسپینوزا، در واقع، به معنای بسیط بودن آن است (۷، ص: ۴، پاورقی مترجم).

(۲) حالات هم ممکن نیست بدون جوهر وجود یابند و جز به واسطه‌ی او به تصور آید.

(۳) در نظام هستی چیزی جز جوهر و حالات جوهر وجود ندارد.

بنابراین ممکن نیست حالات جوهر (اشیا) جز در طبیعت الاهی وجود یابند و جز به واسطه‌ی او به تصور آیند.

ممکن است تصور شود که اسپینوزا در این برهان، از صرف وحدت و یگانگی جوهر، کل اشیا یا کل الحالات بودن آن را نتیجه گرفته است، در حالی که باید دقت کرد که او بسیط بودن جوهر او را در تعریف آن مفروض گرفته است. البته او در قضیه‌ی ۱۳ کتاب

بیان شده، این موضوع را با برهان به اثبات رسانده است، اما با وجود این، هنوز هم به نظر می‌رسد که نقش مفهوم بساطت در برهان صدرا بسیار پررنگ‌تر است، در حالی که در برهان اسپینوزا، مفهوم وحدت و یگانگی جوهر نقش بیشتری بازی می‌کند. در حقیقت، اگر بخواهیم برهان هر دو فیلسوف را به صورت یک قیاس شرطیه‌ی استثنایی بازسازی کنیم، سخن صدرا این است که: اگر خدا بسیط است، آن‌گاه او کل اشیا است و نظر اسپینوزا چنین است که: اگر خدا یکی است، آن‌گاه کل الاشیا است و عکس استدلال صدرا این است که: اگر خدا کل الاشیا نباشد، آن‌گاه بسیط نیست، و عکس گفتار اسپینوزا چنین است که: اگر خدا کل الاشیا نباشد، آن‌گاه واحد نیست. این‌جا یادآوری یک نکته خالی از لطف نیست و آن این‌که، چنان‌که قبلاً گذشت، یکی بودن و وحدت جوهر یا خدا در فلسفه‌ی اسپینوزا یکی بودن حقیقی یا اطلاقیه است و نه وحدت عددی، و الا استدلال بر کل الاشیا بودن خدا از طریق وحدت عددی اصلاً معقول نیست.

اما با وجود این، هنوز این امکان وجود دارد که این نوع استدلال توهم ترکیب در ذات خدا را به ذهن نزدیک سازد، به این صورت که قضیه‌ی هر چیزی در خدا هست، به این صورت تفسیر شود که اشیا هم‌چون قطعات یک پازل (جدول) در خدا هستند، که البته درک این‌که چنین چیزی مد نظر اسپینوزا نبوده است با توجه به آن‌چه در این مقاله آمده است، کار دشواری نیست. و در واقع، برای دفع چنین توهمی بوده است که ملاصدرا مفهوم بساطت را حد وسط برهان خود قرار داده است، نه مفهوم وحدت را و این همان نکته‌ای بود که گفتیم آن‌چه در بیان ملاصدرا به تصریح آمده است، از تفکر اسپینوزا باید استنباط نمود. اما آیا این‌گونه براهین ضمن این‌که کل الاشیا بودن خدا را ثابت می‌کند، لیس بشیء منها بودن او را نیز ثابت می‌کند؟ بی‌تردید پاسخ مثبت است، البته اگر دقت داشته باشیم که ناگهان از چهارچوب فکری وحدت وجود خارج نشویم. باید توجه کنیم که شیئیت مساوق وجود است و منظور از اشیا، موجودات و صفات کمالیه و وجودیه آن‌ها است. بنابراین هیچ وجود و کمال وجودی از وجود واجب الوجود سلب نمی‌گردد و آن‌چه از ذات او سلب می‌گردد نیست، مگر جهات نقص و قصور و محدودیت اشیا که همه اموری عدمی هستند و جز از توهمات ناشی از نقص فاهمه‌ی ما ناشی نمی‌شود. وقتی می‌گوییم نباید از چهارچوب وحدت وجود خارج شویم، منظور این است که کثرات ناشی از وهم و خیال را اموری واقعی تلقی نکنیم که در این صورت، نتوانیم کل الاشیا بودن خدا را بفهمیم. توضیح این‌که ما طبق عادت، با استفاده از قوای وهم و خیال، بخش‌های مختلف هستی واحد را در درون حدود و ثغوری قرار می‌دهیم و برای آن‌ها واقعیتی جدا و متمایز در نظر می‌گیریم. آن‌گاه چون از کلمه‌ی شیء، همین اشیا‌ی وهمی و خیالی را می‌فهمیم، اگر گفته شد خدا

کل الاشیاء است، این سخن نزدمان ثقیل و سخیف می‌آید، که البته همین‌طور هم هست. اما نزد ملاصدرا و اسپینوزا، منظور چنین اشیایی نیست، بلکه موجودات واقعی عالم و کمالات وجودی آن‌هاست که نزد یکی به حالت موسوم است و پیش دیگری به جلوه و شأن و مرتبه. حال با این توضیح، باید گفت حاصل براهین صدرا و اسپینوزا همان‌طور که چنین است که خدا همه‌ی اشیای وجودی و واقعی است، چنین نیست که خدا همه‌ی اشیای توهمی و خیالی ماست.

لازم است یک‌بار دیگر اصطلاحات اسپینوزایی طبیعت‌طبیعت‌آفرین، طبیعت طبیعت یافته و نظام معمول طبیعت را به خاطر بیاوریم و مطالبی را که ذیل این اصطلاحات بیان شد مرور کنیم. اگر بخواهیم برای این اصطلاحات، مطابق نظام فکری صدرالمتألهین معادل سازی کنیم، می‌توان از واژه‌های «هستی هستی‌آفرین، هستی هستی‌یافته و نظام معمول هستی» استفاده کرد.

بنابراین در باب جمع وحدت وجود و تعالی و تنزه خدا و دفع پارادوکس حاصل از تقابل ظاهری این دو، به نظر نگارنده‌ی این مقاله، فرقی نمی‌کند که افکار اسپینوزا و ملاصدرا و نظایر آن به همه‌خدا انگاری تفسیر شود یا به همه - در - خدا انگاری، به وحدت شخصی وجود یا به وحدت سنخی هستی. نکته‌ی اساسی این است که ما وقتی از کلمات همه و خدا استفاده می‌کنیم، در ذهن خود به چه چیزی بیان‌دیشیم. به هستی هستی‌یافته یا نظام معمولی هستی. این جمله که خدا هستی هستی‌یافته است درست است - با توجه به تعریفی که قبلاً از هستی هستی‌آفرین ارائه شد - چرا که همان‌طور که گذشت، تمایز هستی هستی‌یافته از هستی هستی‌آفرین صرفاً اعتباری است و با توجه به این‌که بر اساس چنین فلسفه‌هایی، چیزی از عدم به وجود نمی‌آید، مهم نیست که ما هستی هستی‌یافته را حالات و تجلیات حقیقت واحد هستی (هستی هستی‌آفرین) بدانیم یا مراتب آن. چه ما هستی هستی‌یافته را به حالات و تجلیات حقیقت واحد هستی تفسیر کنیم و چه به مراتب آن، لازم است در مورد هر کدام به یک نکته‌ی مهم توجه داشته باشیم. در صورت نخست، [یعنی در صورتی که موجودات را حالات وجود خدا بدانیم] باید توجه کنیم که آیا دو فیلسوف مورد بحث ما همه‌ی حالات وجود خدا را دارای درجه‌ی یکسانی از شدت و ضعف می‌دانند. مسلماً چنین نیست. در مورد ملاصدرا، نظریه‌ی تشکیک هستی آن‌چنان هویداست که اکثر مفسران او جایی برای حمل تفکر او بر وحدت شخصی وجود در نظر نمی‌گیرند (۱۲، صص: ۱۳۵-۱۴۰). در فلسفه‌ی اسپینوزا نیز، چنان‌که برخی از مفسرانش گفته‌اند، [حالات،] هر یک، در داخل نظام ثابتی که جزو آن است هست، با وجود این، مانند هر نظامی دیگر، بعضی از اجزا از اهمیت بیشتری برخوردارند و بعضی کمتر؛ یعنی بیشتر یا

کمتر نمایانگر خصوصیت کل هستند (همان، صص: ۵۳۸ - ۵۳۹). به نظر می‌رسد اسپینوزا پذیرفته باشد که گویی برخی از اشیا از بعضی دیگر به خدا نزدیک‌ترند. آن‌ها طبیعت خدا را کامل‌تر می‌نمایند یا بیشتر از اشیا دیگر از آن بهره‌مندند و این تنها در خصوص انسان‌ها صدق نمی‌کند، بلکه شامل تمام نظام‌های است (همان، ص: ۵۳۹). نتیجه این که در چنین اندیشه‌هایی، دیدگاه‌های وحدت‌سنخی و وحدت‌شخصی جدای از یک‌دیگر نیستند و نیازی به تفکیک این دو از یک‌دیگر نیست.

در صورت دوم [یعنی در صورتی که موجودات را مراتب حقیقت واحد هستی (خدا) بدانیم]، توجه به این نکته ضروری است که سخن گفتن از تشکیک و مراتب در هستی به معنی دخول کثرت و تباین حقیقی بین موجودات نیست. اصل بر وحدت تشکیکی است؛ کثرت تشکیکی معنا ندارد. چنان‌که در تعریف و توضیح تشکیک مأخوذ است، خصوصیت متفاوت مراتب مختلف امر واحد داخل در حقیقت آن امر واحد نیست؛ آن خصوصیات صرفاً متعلق به همان مرتبه است. نه شدت هستی شدید و نه ضعف هستی ضعیف چیزی خارج از حقیقت یگانه‌ی هستی نیست (۱۹، ص: ۱۸). حال با این حساب، چه تفاوتی دارد که بگوییم: هستی حقیقت واحدی است که مراتب مختلفی دارد، یا بگوییم: هستی حقیقت واحدی است که حالات متفاوتی دارد.

با توضیحی که گذشت، باید گفت خدا همان هستی هستی‌یافته است، چه آن را امری ذومراتب فرض کنیم و چه حقیقتی دارای حالات مختلف بدانیم. البته در این جا نیز باید دقت نمود که خدا معادل کل آن حقیقت است نه تک تک افراد یا حالات یا مراتب آن. این است که اگر سؤال شود که آیا خدا مثلاً این کتاب است، جواب منفی است، اما اگر سؤال شود که آیا خدا این کتاب را هم در بر می‌گیرد، جواب مثبت است. خدا تک تک موجودات این جهان، به صورت جدا جدا، نیست، چراکه این جدایی و انفصال، چنان‌که گذشت، امری اعتباری است؛ منتهی او همه‌ی موجودات، بدان سان که در حقیقت یگانه‌ی هستی مشترک‌اند هست، همان‌گونه که با استفاده از تمثیل قطره و دریا، که یکی از رساترین تمثیل‌ها است، می‌توان گفت: «دریا کل قطرات و مشتمل بر هر قطره‌ای است، ولی قطره نیست» (۱۴، ص: ۸۰). اما توجه داشته باشیم که دریا را مجموعه‌ی قطرات دانستن کار فاهمه‌ی تکثیرساز ما است، و الا در واقع، دریا دریاست، یعنی یک حقیقت واحد است.

این‌جاست که سخنان ملاصدرا و اسپینوزا به نحو بارزی به یک‌دیگر نزدیک می‌شود و این حس را در خواننده تقویت می‌کند که گویی آن‌ها در دو محیط فکری متفاوت، به کلیات مشابهی دست یافته‌اند. اسپینوزا می‌گوید: «اشیا جزئی همان حالات‌اند که صفات خدا به وسیله‌ی آن‌ها به وجهی معین و محدود ظاهر می‌شوند؛ یعنی آن‌ها اشیا هستند

که به وجهی معین و محدود مبین قدرت خدا هستند» (۷، ص: ۱۴۳) و سخن صدرا این است که: «اوست اصل و حقیقت و بقیه‌ی موجودات همگی شوون گوناگون اویند و اوست ذات و ماسوای او اسما و صفات و مظاهر اسما و صفات اویند و اوست اصل و ماسوای او اطوار و فروغ اویند» (۱۴، ص: ۸۲) یا «هر آنچه را که نام وجود بر او گفته می‌شود نیست مگر شأنی از شوون واجب‌الوجود واحد قیوم» (۱۴، ص: ۸۳). او بر این باور است که از طریق سیر و سلوک علمی متوجه شده است: «آن وجودی را که ما علت نام نهادیم، آن وجود، اصل و مبدأ و حقیقت وجود است و معلول شأنی از شوون او؛ و در حقیقت، علت و تأثیر به معنی تطور علت است، و تغنن وی به فنون وجود مبدل گردید، نه به معنی انفصال وجودی از وی که منقطع و منفصل از وجود او و مستقل در وجود خویش باشد» (همان).

نتیجه این که موجودات جهان هستی یا اشیای جزئی در نگاه هر دو فیلسوف، حالات، شوون، اطوار، فروغ یا مظاهر اسما و صفات حق‌اند (و این همان شباهت کلی است که به آن اشاره شد)، منتهی صفاتی که ملاصدرا آن‌ها را معبر ایجاد و جلوه یافتن اشیای جزئی می‌داند دو صفت بعد و فکر نیست، بلکه صفات علم و قدرت و حکمت و رحمت و ... است. اما این که این اختلاف ناشی از چیست موضوعی است که در راستای هدف این مقاله قرار نمی‌گیرد. نکته‌ای که بسیار حائز اهمیت است این است که هر دو فیلسوف برای اشیای جزئی و موجودات جهان، تحت هر نام و اصطلاحی که باشد، واقعیت قائل هستند، منتهی نه واقعیتی استقلالی و منفصل از حقیقت واحد هستی. صدرا کاملاً تصریح می‌کند که: «کسی که در تصوف و عرفان ثابت قدم باشد، هرگز وجود ممکنات را یک‌سره نفی نمی‌کند» (۱۵، ج ۲، ص: ۲۶۴) و از دیگر سو، معتقد است که اثبات مراتب متکثر موجودات و تأکید بر تعدد و تکثر وجودات در مقام بحث و تعلیم، منافاتی با نظر اولیا و عرفای بزرگ مبنی بر وحدت وجود و موجود ندارد (همان، ج ۱، ص: ۷۱). عین کلام او این است: «موجودات، هرچند متکثر و متمایز می‌باشند، همگی از مراتب تعینات حق اول و ظهورات نور او و شوونات ذات اویند، نه این که اموری مستقل و ذواتی منفصل باشند» (همان).

اسپینوزا نیز معتقد است: «اشیایی که ما در تجارب روزانه، با آن‌ها سرو کار داریم خیال محض نیستند، بلکه واقعیت دارند، اگرچه شاید دقیقاً آن‌چنان که می‌نمایند نباشند، اما در عین حال، واقعیاتی مستقل نیستند، بلکه وابسته به چیزی به نام جوهر یا مقرر در آن‌اند. چیزی از آن‌ها جوهر نیست؛ همه حالات یا شوون یک جوهرند» (۱۰، ص: ۵۳۴). بنابراین آن‌چه واقعی نیست و خیالی است و لحاظ و اعتبار ذهن ما است، قائل شدن به تمایز استقلالی و انفصالی موجودات نسبت به یک‌دیگر و نسبت به حقیقت واحد هستی است، اما وجود مراتب یا ظهورات یا حالات متعدد و متکثر به عنوان مراتب یا شوونات یک حقیقت

واحد مورد تأیید هر دو فیلسوف است. آن چه محصول حواس و ادراک ناقص ما از جهان هستی یا هستی هستی یافته است، همین لحاظ استقلال و انفصالی برای موجودات است. بنابراین، تمایز تشکیکی موجودات امری واقعی است، اما تمایز انفصالی موجودات امری اعتباری و عدمی است.

تحلیل و تقریب فوقریال یک نکته‌ی مهم دیگر را نیز تلویحاً در بر دارد و آن این که در فلسفه‌ی ملاصدرا، تشکیک در حقیقت وجود و تشکیک در ظهورات وجود دو امر جدا از یکدیگر نیستند و در این خصوص، رأی کسانی که سعی در جمع این دو داشته‌اند مقرون به صواب است، چراکه مقصود از ظهورات وجود دو چیز می‌تواند باشد: یکی همان هستی واحد، بدان نحو که در مراتب و به حالات مختلف متجلی شده است و دوم، نمود یا تصویر ناقص هستی که همراه با تمایز و تکثر در ادراک ما نقش بسته است. در صورت اول، تشکیک در ظهور همان تشکیک در وجود خواهد بود و در صورت دوم، تشکیک در ظهور تشکیک در امری اعتباری و در واقع، عدمی خواهد بود که معنا ندارد و محال است.

بنابراین به نظر می‌رسد، چنان که گذشت، کلید رفع پارادوکس موجود در قضیه‌ی «بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشیء منها» تنها در توجه دقیق به تفاوت هستی هستی یافته، یعنی هستی با آن کمیت و کیفیتی که در نفس الامر و واقع تجلی یافته است، با نظام معمول هستی، یعنی درک ناقص ما از هستی، است. مشکل کسانی که می‌خواهند همه‌خدا انگاری را با تحویل به همه در خدا انگاری معقول جلوه دهند، این است که فکر می‌کنند همه خدا انگار همه‌ی جهان مدرک [بالقوه یا بالفعل] توسط عقل یا فاهمه‌ی ما (یعنی همه‌ی نظام معمول هستی) را معادل خدا قرار می‌دهد، در حالی که منظور همه خدا انگار، چنان که گذشت، هستی هستی یافته است. البته اگر منظور نظام معمول هستی باشد، چاره‌ای جز این نیست که همه خدا انگاری به همه - در - خدا انگاری تحویل شود. چنین کسانی باید به این نکته‌ی کلیدی توجه داشته باشند که هستی هستی یافته چه از نظر کمی و چه کیفی متفاوت از نظام معمول هستی است.

حاصل تمام سخن این که خدا همه‌ی موجودات هست و هیچ یک از موجودات نیست. همه‌ی موجودات هست وقتی منظورمان از همه‌ی موجودات، هستی هستی یافته، یعنی حقیقت نفس الامری و واقعی موجودات باشد و هیچ یک از موجودات نیست، وقتی منظورمان موجودات، آن سان که در نظام معمول هستی درمی‌یابیم، باشد و اگر کسی بگوید خدا ضمن این که کل الاشياء است هیچ یک از موجودات به صورت جدا جدا و منفک از یکدیگر نیست نیز درست گفته است، منتهی با توجه به این نکته که تفکیک و جدا کردن موجودات از یکدیگر کار ادراک انسانی در نظام معمول هستی است؛ و به نظر نویسنده‌ی

این مقاله، این چیزی است که بیان ملاصدرا و اسپینوزا از عهده‌ی تبیین و اثبات آن برمی‌آید و نیازی نیست که هم‌چون استیس، آن را ورای طور عقل قلمداد کنیم و تفسیر کلام امام علی(ع) که می‌فرمایند: «مع کل شیء لا بمقارنۀ و غیر کل شیء لا بمزایله» (۱)، خطبه‌ی اول) یا «دان فی علوه و عال فی دنوه» (۱۸، ص: ۴۵) و روایات و اقوال مشابه آن در سخنان معصومین(ع) و اولیا و عرفا را نیز باید در همین راستا جست‌وجو نمود. در پایان، برای این‌که خواننده گمان نکند از اصل بحث فاصله گرفته‌ایم، باید یادآوری کرد چنان‌که قبلاً از زبان ملاصدرا نقل نمودیم، آنچه در این باب آمد، به همان صورت که در مورد نسبت موجودات و خدا صادق است، در مورد نسبت صفات موجودات و صفات خدا نیز صدق می‌کند.

یادداشت‌ها

۱- شهرستانی در *الملل و النحل*، در توضیح عقیده‌ی این گروه گفته است: «بدان که جماعت بسیاری از اهل سلف ثابت کرده‌اند ذات باری تعالی را صفت‌های ازلی، از علم و قدرت و حیات و شنوایی و بینایی و ارادت و کلام و جلال و اکرام و وجود و انعام و عزت و عظمت، و تفاوتی بین صفت‌های ذات و صفت‌های افعال قائل نشده‌اند، بلکه درباره‌ی هر دو نوع صفت، به یک صورت سخن گفته‌اند و هم‌چنین ثابت می‌کنند بعضی صفات را که در خبر پیغمبر(ص) ثابت شده است و آن را صفات خبریه گویند؛ مثل یدین و وجه، و این صفات را هیچ تأویل نمی‌کنند». در ادامه، او از گروهی افراطی از این جماعت یاد کرده است که در «تشبیه خالص» افتاده‌اند و معتقدند در مورد صفات جسمانی به کار رفته در آیات و روایات بالضروره باید آن‌ها را حمل بر ظاهر معنایشان نمود (۱۳، ص: ۶۵).

۲- عنوان «معطله» در تاریخ کلام اسلامی، به طور خاص، برای معتزله به کار رفته است. شهرستانی می‌گوید: چون معتزله از خدا نفی صفات می‌کنند، آن‌ها را «معطله» نامیده‌اند(همان). متکلم و فیلسوف یهودی، موسی بن میمون اندلسی، نیز در باب امکان شناخت معانی اوصاف الهی معتقد است اوصافی از قبیل علم، قدرت، اراده، حیات، وجود و ... بر خدا و هر آنچه غیر خداست، به طور مشترک لفظی اطلاق می‌گردد و تنها شیوه‌ی درست توصیف خدا توصیف به اوصاف سلبی است (۳، صص: ۱۳۱ و ۱۳۶).

۳- این دیدگاه مورد تأیید ائمه‌ی اطهار(ع) است و بهتر از هر جای دیگر، در کلام امیرمؤمنان بیان شده است. ایشان در خطبه‌ی ۲۹ نهج البلاغه می‌فرمایند: «لم یطلع العقول علی تحدید صفته و لم یحجبها عن واجب معرفته»، به این معنا که خدای بزرگ عقل‌ها را نسبت به چگونگی اوصاف خود

آگاه نساخته است، اما (هیچ موجود صاحب عقلی) را نیز از مقدارِ واجبِ شناخت اوصافش محروم نکرده است و این یعنی همان منطق تنزیه و فهم‌پذیری اوصاف الهی.

۴- برای آشنایی تفصیلی با این دیدگاه‌ها رجوع کنید به (۱۲).

۵- ژیلسون در مورد دکارت می‌گوید: «خدای دکارت بایستی واجد تمام صفاتی می‌بود که مورد لزوم عالم دکارتی است»، و چند صفحه بعد می‌نویسد: اسپینوزا «کسی بود که بالاخره درباره‌ی خدا همان چیزی را گفت که خود دکارت، نه به عنوان فردی مسیحی، بلکه دست‌کم به عنوان یک فیلسوف، باید از همان ابتدا فکرش را می‌کرده» (ر. ک به: ۱۱، صص: ۹۰ - ۱۰۲).

۶- برای اطلاع بیشتر از آرای طرفداران هر سه دیدگاه، یعنی: ۱- کسانی که صدرا را معتقد به تشکیک در حقیقت وجود می‌دانند، ۲- کسانی که دیدگاه او را به تشکیک در ظهورات هستی احاله می‌کنند و ۳- کسانی مانند استاد مطهری و مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی که قائل به عدم تفاوت بین این دو برداشت هستند، ر. ک به (۱۲).

منابع

۱. نهج البلاغه.
۲. آشتیانی، جلال‌الدین، (۱۳۸۰)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. ابن میمون، موسی، (بی تا)، دلاله الحائزین، تصحیح و تحقیق حسین آتای، بیروت: مکتبه الثقافه الدینیة.
۴. آون، اچ. پی، (۱۳۸۰)، دیدگاه‌ها درباره‌ی خدا، ترجمه‌ی حمید بخشنده، قم: انتشارات اشراق.
۵. ابن عربی، محی‌الدین، (۱۴۰۵ق)، الفتوحات المکیه، تحقیق عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، ج ۲، مصر: الهيئة المصرية العامة لکتاب.
۶. _____، (۱۴۰۰ق)، فصوص الحکم، التحقیق ابولعلاء عفیفی، بیروت: دار الکتب العربی.
۷. اسپینوزا، باروخ، (۱۳۶۴)، اخلاق، ترجمه‌ی محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. _____، (۱۳۷۴)، رساله در اصلاح فاهمه و بهترین راه برای رسیدن به شناخت حقیقی چیزها، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. استیس، و.ت، (۱۳۷۵)، عرفان و فلسفه، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش.

۱۰. جهانگیری، محسن، (۱۳۸۳)، «طبیعت به صورت نظام حالات در فلسفه‌ی اسپینوزا»، مجموعه مقالات، تهران: انتشارات حکمت.
۱۱. ژیلسون، اتین، (۱۳۷۴) *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: انتشارات حقیقت.
۱۲. سوزنچی، حسین، (۱۳۸۳)، «وحدت وجود در حکمت متعالیه، بررسی تاریخی و معناشناختی»، نامه‌ی حکمت، ش ۴.
۱۳. شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبد الکریم، (۱۴۱۵ق، ۱۹۹۵م)، *الملل و النحل*، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
۱۴. صدرالمألهین، (۱۳۷۵)، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه و تفسیر محمد جواد مصلح، تهران: انتشارات سروش.
۱۵. _____، (۱۴۱۰ق، ۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء تراث العربی، ۹ جلد.
۱۶. _____، (۱۳۷۱)، *مسایل القدسیه*، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
۱۷. _____، (۱۳۶۱)، *المشاعر*، ترجمه‌ی غلامحسین آهنی به انضمام متن عربی کتاب با حواشی، تهران: انتشارات مولی.
۱۸. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۷۸)، *التوحید*، تحقیق سید هاشم حسینی تهرانی، قم: جامعه‌ی مدرسین.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۰۴ ق، ۱۳۶۲ ش)، *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
۲۰. قیصری، داوود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۲۱. کاکایی، قاسم، (۱۳۷۹)، «درآمدی بر تقریرهای مختلف نظریه‌ی وحدت وجود و...»، *فصلنامه اندیشه‌ی دینی دانشگاه شیراز*، ش ۴ و ۳.
۲۲. یاسپرس، کارل، (۱۳۷۸)، *اسپینوزا، فلسفه، الهیات و سیاست*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو.

23. Spinoza, B., (1966), *The Correspondence of Spinoza*, Trans. By A. Wolf, Great Britain.