

بررسی تطبیقی «وحدت شخصی» صدرالمتألهین و «وحدت وجودی» اسپینوزا

فرشته نورعلی زاده / عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد میانه nouralizadeh.f@gmail.com

دریافت: ۹۵/۶/۲۲ پذیرش: ۹۵/۱۲/۳

چکیده

این مقاله با هدف بررسی و تبیین تشابهات و تمایزات دیدگاه صدرالمتألهین و اسپینوزا در باب مسئله «وحدت وجود» به رشته تحریر درآمده است و به روش توصیفی و تحلیل محتوا و با استفاده از فن اسنادی به بررسی تطبیقی نظریه «وحدت شخصی» صدرالمتألهین و «وحدت وجودی» اسپینوزا می پردازد. از آنجا که صدرالمتألهین و اسپینوزا در مفاهیمی همچون «وجود موجود قائم به ذات و وحدت آن»، «عینیت صفات با ذات آن»، «نامتناهی»، «تغییرناپذیری»، «بسیط الحقیقه بودن و واجب الوجود بودن موجود واحد» اشتراک دارند، به نظر می رسد برخلاف دیدگاه غالب، تشابهات دیدگاه صدرالمتألهین و اسپینوزا در وحدت وجود ظاهری نبوده و این فیلسوف همه خداگرا نیست.

کلیدواژه‌ها: موجود قائم به ذات، وحدت وجود، بسیط الحقیقه، واجب الوجود، همه خداگرایی.

مقدمه

به نظر می‌رسد علی‌رغم این نظریه رایج، که معمولاً در مجامع علمی و دانشگاهی مطرح می‌شود و گاه حتی استادان مطرح در این زمینه، اسپینوزا را همه‌خداگرا می‌دانند و نظام فلسفی او را نقد می‌کنند، پژوهش‌چندانی برای بررسی آراء وی صورت نگرفته و این دیدگاه غالب بیشتر به صورت شفاهی و آموزشی در مجامع علمی مطرح و سینه به سینه منتقل شده است.

درباره موضوع این مقاله، کتابی به رشته تحریر درنیامده است، اما از کتاب‌های مرتبط با موضوع این مقاله می‌توان به کتاب وحدت وجود در حکمت متعالیه، نوشته حسین سوزنچی (۱۳۸۹) اشاره کرد که البته نویسنده در این کتاب، به بررسی نظریه «وحدت تشکیکی وجود» در حکمت متعالیه و مقایسه تطبیقی آن با وحدت شخصی عرفا می‌پردازد. مقاله دیگری نیز با نام «برهان صدیقین و وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه»، از قباد محمدی شیخی و احمد عابدی (۱۳۸۸) است. این مقاله به بررسی تقریر برهان «صدیقین» با استفاده از مبانی حکمت متعالیه پرداخته، به گونه‌ای که به واسطه آن وحدت شخصی وجود تبیین شده است.

همچنین برای آشنایی با آراء اسپینوزا، می‌توان به کتاب‌هایی از جمله جلد چهارم تاریخ فلسفه غرب، ترجمه غلامرضا اعوانی (۱۳۸۸)؛ سیر حکمت در اروپا، اثر محمدعلی فروغی (۱۳۷۷)؛ آشنایی با اسپینوزا، از پل استراتون، ترجمه شهرام حمزه‌ای (۱۳۸۹) اشاره کرد.

از مقالات منتشر شده در این موضوع، می‌توان به مقاله «وحدت وجود در فلسفه اسپینوزا با نگاه به فلسفه وحدت وجودی صدرا»، نوشته فهیمه شریعتی (۱۳۸۷) اشاره کرد. در این مقاله، نویسنده به بررسی اقوال موجود درباره «وحدت وجود» و تبیین آراء اسپینوزا پرداخته است و نوعی از وحدت وجود را، که پختگی لازم نیافته،

تحولات فکری در حوزه فلسفی، می‌تواند علاوه بر تأثیرپذیری از مباحث درونی فلسفه اسلامی، متأثر از مراودات و تعامل با فلسفه غرب نیز باشد. به همین سبب، مطالعات تطبیقی در زمینه مباحث فلسفی در سال‌های اخیر، مطمح نظر قرار گرفته است؛ زیرا آشنایی و تبیین مواضع مشترک و مختلف می‌تواند نگرشی جامع‌تر نسبت به مسئله ایجاد کند. از سوی دیگر، از نقاط قوت فلسفه غرب نیز استفاده کرده و در صورت ضرورت، آنها را جرح و تعدیل و با فلسفه اسلامی سازگار نموده و به کار گرفته است. مطالعات تطبیقی می‌تواند از بعضی جهات، از جمله آگاهی از مبانی فلسفه غرب مفید فایده باشد؛ زیرا ناآگاهی از بنیادهای فکری یک اندیشه مانع برداشت صحیح از آن اندیشه می‌شود. همچنین آگاهی از پیشینه تاریخی بحث از بخش‌های ضروری هر پژوهشی است که این امر در مطالعات تطبیقی پررنگ‌تر و کامل‌تر انجام می‌گیرد.

یکی از مباحث پیچیده فلسفی نظریه «وحدت وجود» است که تقریرهای متفاوتی از این نظریه ارائه شده است. به نظر می‌رسد کامل‌ترین شکل آن در نظریه «وحدت شخصی» صدرالمتألهین مطرح شده است.

طبق نظریه صدرالمتألهین، در عالم یک وجود واحد حقیقی بیش نیست و مابقی موجودات عالم وجود حقیقی نداشته، بلکه مظاهر و تجلیات آن وجود حقیقی‌اند. در میان فیلسوفان غرب نیز اسپینوزا به «وحدت وجود» قایل است. او نیز معتقد است که در عالم وجود، بیش از یک جوهر وجود ندارد و همه موجودات عالم حالات و صفات آن جوهرند. شباهت‌هایی بین دیدگاه او و نظریه صدرالمتألهین وجود دارد، اما اعتقاد رایج این است که اسپینوزا طبیعت را با خدا یکی می‌داند و نظامی همه‌خداگرا (Pantheistic) را طرح‌ریزی کرده و شباهت بین دیدگاه او و صدرالمتألهین شباهتی ظاهری است.

بنابراین، پیش از پرداختن به مسئله «وحدت شخصی» صدرالمتهین، نگاهی گذرا به دیدگاه ایشان در این باره داریم:

۱. اشتراک معنوی وجود

اثبات وحدت وجود مبتنی بر اثبات مابه‌الاشتراک عینی بین همه واقعیت‌های خارجی است. همه وجودهای خاص در مفهوم عام «وجود» شریکند و انتزاع مفهوم مشترک از حقایق متباین به تمام ذات ممکن نیست. بنابراین، انتزاع مفهوم مشترک «وجود» حکایت از اشتراک حقیقت آن در حقایق خارجی دارد، و چون ویژگی و خاصیت یک مفهوم ناشی از مصداق خارجی است و مفاهیم مرآت حقایق خارجی هستند وحدت مفهوم «وجود» حکایت از وحدت حقیقت خارجی آن دارد (صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵).

۲. اصالت وجود

«اصالت وجود» از دیگر مبانی مهم در نظریه «وحدت شخصی» صدرالمتهین است و بدون پذیرش مبانی ایشان در اصالت وجود، بحث وحدت و کثرت قابل قبول نیست. این قاعده مبنای قواعد بسیاری، از جمله قاعده «الواحد»، «بسیط الحقیقه»، «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت»، و «مساوقت وحدت با شئیت» است. بدین‌روی، بررسی آن ضروری به نظر می‌رسد. طبق دیدگاه صدرالمتهین، تحقق هر شیء و هر ماهیت به واسطه وجود است؛ زیرا ماهیت در ذهن و خارج یکی است، درحالی‌که ماهیت موجود در خارج، منشأ اثر است. بنابراین، اثر اشیا همواره از وجود آنها برمی‌خیزد و ماهیات بدون وجود دارای اثر خارجی نیست. پس خود وجود به تحقق در خارج سزاوارتر است و از این‌رو، اصالت با وجود است.

او در کتاب *الاسفار الاربعه*، ذیل عنوان «ان للوجود

به او نسبت می‌دهد. اما به نظر می‌رسد این بررسی و مقایسه چندان کامل نیست. همچنین مقاله «بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه ابن‌عربی و اسپینوزا»، از حسینی شاهرودی (۱۳۸۷) پس از بیان اقوال مختلف درباره «وحدت وجود» در فلسفه اسلامی و غرب، دیدگاه اسپینوزا و ابن‌عربی و بیان اشتراکات و تفاوت‌های دیدگاه آنها را به صورت تطبیقی بررسی می‌کند. ولی برای بیان دیدگاه اسپینوزا، کمتر به آثار خود او مراجعه شده و بیشتر اقوال دیگران درباره او مطرح گردیده است.

مقاله حاضر ضمن پاسخ به این پرسش که آیا نظریه «وحدت وجودی» اسپینوزا با نظریه «وحدت شخصی» صدرالمتهین مشابهت دارد یا نه، و رد این دیدگاه که نظریه «وحدت وجودی» اسپینوزا نظریه «همه‌خداباوری» است، تلاش می‌کند ضمن تعدیل این باور، پژوهشی قابل استفاده علاقه‌مندان و پژوهشگران قرار دهد.

در این زمینه، به پرسش‌های دیگری از قبیل چیستی اصول نظریه «وحدت شخصی» صدرالمتهین و چیستی اصول نظریه «وحدت وجودی» اسپینوزا، اشتراکات نظریه «وحدت شخصی» صدرالمتهین و نظریه «وحدت وجودی» اسپینوزا و تفاوت‌های آنها پاسخ می‌دهد.

نظریه «وحدت شخصی» صدرالمتهین

برای درک نظریه «وحدت شخصی» صدرالمتهین، باید اصول نظام فلسفی وی، از جمله اشتراک معنوی وجود، اصالت وجود، بساطت وجود، تشکیک وجود و قاعده «علیت» از دیدگاه او بررسی شود.

در حقیقت، صدرالمتهین با طرح مباحثی همچون «اشتراک معنوی وجود» و «اصالت وجود» و تشکیک در آن، پایه‌های نظریه «وحدت وجود» را بنا نهاده و سپس با تبدیل تشکیک در مراتب وجود به تشکیک در مظاهر آن، نظریه «وحدت شخصی وجود» را بنا نهاده است.

حقیقه عینیه» (همان، ص ۳۸)، به بیان دلایل خود مبنی بر «اصالت وجود» می‌پردازد و می‌نویسد: از آنجاکه حقیقت هر شیء همان خصوصیت وجودش است که برای آن ثابت است، بنابراین، از آن شیء، بلکه از هر شیئی سزاوارتر در حقیقت داشتن است. پس وجود بذاته موجود است و سایر اشیا به سبب وجوداتی که عارض آنها می‌شوند، موجودند (همان، ص ۳۹).

والاثر (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۹۷)؛ ماهیت بالذات مورد جعل جاعل نیست و جاعل و اثر آن ممکن نیست که چیزی از ماهیت باشد. ولی شکی نیست که تأثیر و تأثر وجود دارد. پس هنگامی که تأثیر و تأثر در ناحیه ماهیت نباشد، از ناحیه وجود است.

۳. تشکیک در وجود

«تشکیک» دومین مبنای صدرالمتألهین در وحدت وجود است. همان‌گونه که در بحث «اشتراک معنوی» و «اصالت وجود» گفته شد، مفهوم مشترک بین همه اشیا، «وجود» است. پس وجود در اشیا متکثر، مختلف نیست، بلکه واحد و در عین حال، دارای مراتب مختلف است و همان‌گونه که مفهوم مشترک بین حقایق حاکی از اشتراک در حقیقت «وجود» است و وحدت مفهوم «وجود» نشان‌دهنده وحدت حقیقت خارجی آن است، وحدت تشکیکی مفهوم «وجود» هم بیانگر وحدت تشکیکی حقیقت وجود خواهد بود؛ زیرا کثرت موجودات خارجی با وجود اشتراک در حقیقت، بدون عامل نخواهد بود؛ و چون طبق اصالت وجود چیزی جز وجود در خارج نداریم، عامل کثرت مصادیق وجود همان عامل وحدت خواهد بود. بنابراین، تمایز کثرات خارجی نیز در اصل، حقیقت وجود خواهد بود و چون مبدأ و سرچشمه اختلاف خود وجود است - یعنی: وجود است که شدت و ضعف پیدا می‌کند - از این نظر، حقیقت وجود یک امر واحد است و وجود حقیقتی در تمام مراتب ساری است. انّ الوجود كما مرّ حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين افرادها لذاتها الا بالكمال والنقص و الشدة والضعف أو بأمور زائدة كما في افراد مهية نوعية و غاية كمالها مالا اتم منه و هو الذي لا يكون متعلقاً بغيره و لا يتصور ما هو اتم منه (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴)؛ وجود -

از نظر صدرالمتألهین، وجود احق الاشياء در تحقق است؛ زیرا غیر وجود به واسطه وجود متحقق می‌شود: اعلم انّ الوجود احق الاشياء بأن يكون ذاحقیه و ذلك لأن كل ما هو غير حقيقة الوجود. فهو بها يكون ذاحقیه و بها يصير موجوداً و كائناً في الاعيان او في الازهان. فالوجود الذي به ينال كل ذي حق حقه اولی بأن يكون حقاً و حقيقة و ذاحقیه؛ فكيف يكون أمراً اعتبارياً أو انتزاعياً» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۲۱)؛ بدان که وجود در حقیقت داشتن، احق از اشیا دیگر است؛ زیرا غیر وجود به واسطه وجود موجود و دارای حقیقت شده و در خارج یا ذهن موجود می‌شود. پس وجودی که مایه تحقق هر متحقی است، خود دارای حقیقت (حقیقت عینی) است و چگونه می‌تواند امری اعتباری یا انتزاعی باشد؟

این از آن روست که ماهیت غیرمجموع است و آنچه مشمول جعل جاعل است وجود است؛ نه ماهیت؛ زیرا در ماهیت، اصلاً تأثیر و جعل راه ندارد، و از آنجاکه مقصود از «اصالت» منشأ اثر بودن است و ماهیت نه مؤثر است نه اثر، پس وجود مبدأ اثر و اثر مبدأ است. پس وجود اصالت دارد. انّ الماهیه غیر مجموعله بالذات و ان الجاعل و اثر الجاعل لا يمكن ان يكون شيئاً من الماهیات و لا شك في انّها هنا تأثيراً و تاثيراً. فاذا لم يكن المؤثر و لا الاثر هو الماهیه بقي ان يكون الوجود هو المؤثر

در آن بیشتر باشد، ظهور ماهیت در آن مرتبه شدیدتر می‌شود و عکس آنچه گفتیم، در مراتب قوی‌تر است.

مسئله بعدی این است که بین این وحدت و آن کثرت، چگونه می‌توان رابطه برقرار کرد؛ یعنی وقتی وجود اولاً، شیئی واحد فرض شد بدان معناست که کثرت ندارد، درحالی‌که وجود کثرت در هستی غیرقابل انکار است. برای حل این مسئله، باید دیدگاه صدرالمتألهین در خصوص علت و معلول را مطرح کرد.

۴. تحلیل رابطه علی و معلولی

براساس دیدگاه فلاسفه، قبل از صدرالمتألهین، علیت مستلزم کثرت در عالم وجود است، درحالی‌که براساس دیدگاه عرفا، عالم هستی یک حقیقت واحد بیش نیست. اما صدرالمتألهین بر اساس دو نظریه «اصالت وجود» و «تشکیک در وجود»، بین این دو دیدگاه جمع کرده است. او تفسیر خاصی از «علیت» ارائه می‌دهد که منافاتی با وحدت وجود نداشته باشد. طبق دیدگاه «اصالت وجود» صدرالمتألهین، آنچه علت به معلول می‌دهد عین اضافه است. حقیقت معلول عین اضافه به علت است، و معلول شأنی از شئون علت و جلوه‌های از جلوه‌های نازل آن است. *إنّ جمیع الموجودات الامکانیة و الإنیاتیة الارتباطیة التعلقیة اعتبارات و شئون الوجود الواجبی و اشعة و ظلال للنور القیومی لا استقلال لها بحسب الهویة، و لا یمكن ملاحظتها ذواتاً منفصلة و انیاتیة مستقلة؛ لأن التابعیة و التعلق و الفقر و الحاجة عین حقائقها* (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۷)؛ همانا همه موجودات ممکن و وجوداتی که عین ارتباط و تعلق‌اند، اعتبارات و شئون واجب‌الوجود و سایه‌ای از نور قیومی هستند که به حسب ذاتشان، استقلالی ندارند، و ملاحظه ذاتشان به صورت جدا و مستقل

همان‌گونه که گذشت - حقیقت عینی واحد بسیطی است که بین افرادش ذاتاً اختلافی نیست، مگر در کمال و نقص و شدت و ضعف، یا به امور زایدی که در افراد یک ماهیت نوعی وجود دارد، و نهایت کمال حقیقت وجود، که بالاتر از آن نیست، این است که متعلق به غیر نباشد، و از این بالاتر تصور نمی‌شود. وجود یک واقعیت بسیط است و این واقعیت بسیط دارای مراتبی است که مرتبه کاملاً بسیط آن متعلق به واجب‌الوجود است و مراتب بی‌شمار دیگری که ضمن اشتراک با آن وجود بسیط در حقیقت وجود، از آن به خاطر ضعف مرتبه وجودی جدا گشته‌اند. طبق دیدگاه صدرالمتألهین، همه اشکال و مراتب ضعیف وجود در مراتب و اشکال بالاتر موجودند و مراتب بالاتر، از مراتب پایین‌تر به نحو بسیط برخوردارند. هر مرتبه بالاتری از حقیقت وجود، به نحو اعلا و اشرف، واجد همه کمالاتی است که همه مراتب مادون واجد آنهایند. بالتبع، خداوند، که فوق او مرتبه‌ای متصور نیست، وجود نامتناهی و جویی همه کمالات و همه مراتب وجود است (عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۲۱۹).

واقعیت وجود در موجود مطلق به نحو شدیدتر و مقدم‌تر موجود است، ولی در موجودات ممکن ظهور آن ضعیف‌تر است. به عبارت دیگر، حقیقت وجود زمانی موجب ظهور اشیا دیگر می‌شود که از بساطت و صرافت خود تنزل کند. در حقیقت، هرچه ظهور ماهیات قوی‌تر شود، ظهور حقیقت هستی کمتر می‌شود و ضعف ممکنات به خاطر بعد از منبع وجود است.

کل مرتبة من المراتب یكون التنزل و الخفاء فیها اکثر کان ظهورها علی المدارک الضعیفة اشد و الحال و بعکس ما ذکر علی المدارک القویة (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۹)؛ هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، که تنزل و خفای وجود

ممکن نیست؛ زیرا تابعیت و تعلق و فقر و نیاز عین حقیقت ذاتشان است.

صدرالمتألهین در این باره می‌نویسد: آنچه ابتدا پذیرفتیم مبنی بر اینکه در عالم وجود علت و معلولی هست، در نهایت، به این انجامید که آنچه «علت» نامیده می‌شود، اصل است و معلول شأنی از شئون و گونه‌ای از گونه‌های اوست و علت و افاضه به تجلی مبدأ اول به ظهورات مختلف آن است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، ص ۵۴).

فیلسوفان قبل از صدرالمتألهین وجود را در یک تقسیم‌بندی سه مرحله‌ای، به «وجود فی نفسه» و «وجود فی غیره» و «موجود فی نفسه» را به «لنفسه» و «لغیره» و موجود لنفسه را به «بنفسه» و «بغیره» تقسیم می‌کردند. اما صدرالمتألهین هرگونه موجود فی نفسه را در عالم امکان نفی می‌کند (همان، ج ۱، ص ۷۸؛ ج ۲، ص ۳۵)؛ در واقع، وجودهای معلولی و وجودهای فی غیره هستند که رابط علل و وجودی خود می‌باشند؛ زیرا در وجود و بقا وابسته به علت خود هستند. با این بیان، ملاک احتیاج معلول به علت خود «معلولیت» است و هویت معلول عین ایجاد و عین وابستگی و نیاز است که همان فقر وجودی معلول است (همان، ج ۱، ص ۴۷).

بنابراین، علت مقوم ذات معلول است. در نتیجه، تحقق معلول بدون مقوم ذاتی آن، یعنی علت، امکان‌پذیر نیست. در این صورت، معلول هویت استقلالی خود را از دست می‌دهد و عین افاضه و ربط به علت خود می‌شود؛ یعنی هر معلولی قبل از وجود خاص خود، به نحو اعلا و اشرف، در علت خود تحقق دارد و همین تحقق در علت مبدأ صدور معلول است. از سوی دیگر، هر معلولی صفت مبدأ را به اندازه ظرف وجودی خود دارد. پس هر معلولی مظهر و جلوه‌ای از علت است.

همه موجودات متکثر مشهود، مظاهر و جلوه‌هایی از وجود حقیقی هستند و تنها وجود حقیقی، واجب‌الوجود

است. معالیل هویتی جز ظهور و نشانه ندارند. بنابراین، با قطع نظر از ذات واجب معدوم مطلق‌اند (همان، ج ۱، ص ۷۱؛ صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۲). لازمه این بیان آن است که بین هویت موجودات پیوستگی و ارتباط وجود داشته و جهان به منزله یک هویت واحد باشد که اختلاف موجودات در آن به شدت و ضعف است. در چنین نظام علی و معلولی، که خداوند علت فاعلی همه اشیاست، تمام کمالات همه اشیا را به نحو اعلا و اشرف و برتر داراست؛ زیرا معطی کمال نمی‌تواند فاقد آن باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۱۹).

بنابراین، با نفی رابطه علیت متعارف در فلسفه و با دیدگاه «وحدت شخصی وجود» به این نتیجه می‌رسیم که رابطه خدا و عالم رابطه‌ای وصفی است، نه تولیدی؛ به این معنا که وجود حقیقی یکی بیش نیست و جهان صرفاً توصیف‌کننده اوست و تحقق ذاتی ندارد. به عبارت دیگر، کثرات عالم حقیقتی مستقل ندارند، بلکه اوصاف و شئون خداوند هستند و در این رابطه وصفی، سهمی از هستی ندارند؛ زیرا وصف واقعیتی مستقل از موصوف ندارد. ولی اگر رابطه تولیدی باشد، کثرات واقعیتی مستقل از خداوند داشته، سهمی از هستی خواهند یافت (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۴۹۱-۴۹۸).

۵. بسیط الحقیقه

پس از آنکه صدرالمتألهین «وحدت تشکیکی وجود» را بیان می‌کند و با توجه به تحلیل خاص خود، از اصل «علیت»، که کثرات عالم را به وحدت پیوند می‌دهد، وجود را حقیقتی واحد و بسیط می‌داند که به خاطر نامحدود بودن و عدم تناهی، جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد تا غیر خودنمایی کند و در نتیجه، کثرت تحقق یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۳۹-۲۴۵).

آنچه صدرالمتألهین از این مطلب نتیجه گرفته این

در باره تشکیک در مظاهر وجود است، نه مراتب وجود. فوجوده وجود جمیع الموجودات لکونه صرف الوجود و ﴿لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ فهو الاصل و الحقیقه فی الموجودیه و ما سواه شئونه و حیثیاته، و هو الذات و ماعده اسمائه و تجلیاته و مظاهره و هو النور و ماعده ظلاله و لمعاته (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶، ص ۲۵)؛ از آنجا که واجب الوجود صرف الوجود است و وجودش وجود جمیع موجودات است و هیچ کوچک و بزرگی نیست که او شامل آن نباشد، پس اصل در وجود اوست و غیر او شئون و حیثیات او هستند و او ذات است و غیر او اسما و تجلیات و مظاهر اویند و او نور است و غیر او سایه‌ها و جلوه‌های او. هر قدر مراتب وجود نازل‌تر می‌شود ظهور وجود هم ضعیف‌تر شده و ظهور ماهیت آن قوی‌تر می‌شود. پس کثرت در موجودات در اثر تنزل وجود مشهود می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۹). خلاصه استدلال صدرالمتألهین، بر «وحدت شخصی وجود» بدین‌گونه است: اولاً، قیام ذاتی معلول به علت موجب می‌شود معلول از اوصاف و شئون علت شود. در نتیجه، کل عالم وصف و شأن یک وجود حقیقی می‌شود. حقیقتی بسیط و واحد که از هر کثرت و نقصانی منزله است و غیر آن هر چه هست شئون و ظهور خداست. ثانیاً، واجب الوجود یک حقیقت بسیط و واحد است و هر بسیط الحقیقه‌ای کل اشیاست و نسبت کثرات به این واحد نسبت سایه به صاحب سایه است. البته این بدان معنا نیست که وجود کثرات همان وجود خداست، بلکه یک موجود حقیقی بیشتر در عالم نیست. «و محصل الکلام أن جمیع الموجودات... من مراتب اضواء النور الحقیقی و تجلیات الوجود القیومی» (همان، ج ۲، ص ۲۹۳)؛ نتیجه سخن اینکه... همه موجودات از مراتب نور

است که وجود خداوند، که بسیط محض است، وجود خارجی و برتر همه ماهیات و مفاهیم کمالی است و در عین حال، وجود خاص هیچ‌یک از آنها نیست؛ زیرا ماهیات و مرتبه خاص موجودات ناشی از ضعف و نقص آنهاست که در بسیط الحقیقه وجود ندارد. در غیر این صورت، بسیط الحقیقه مرکب از وجود و عدم می‌شد که این خلاف وحدت اوست.

ان کل بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه الا ما یتعلق بالنقائص و الاعدام، و الواجب تعالی بسیط الحقیقه واحد من جمیع الوجوه فهو کل الوجود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰)؛ هر بسیط الحقیقه‌ای شامل همه اشیا موجود است، مگر آنچه به نفس و عدم مربوط است، و چون واجب تا حالا بسیط الحقیقه است و از جمیع جهات واحد است، پس او کل وجود است.

اگر شیئی خارج از هویت حقیقی بسیط الحقیقه باشد، ذات آن مصداق سلب آن شیء می‌گردد و در نتیجه، موجب ترکیب ذات از حقیقت شیء و سلب حقیقت شیء می‌شود و این با بساطت ذات منافات دارد (همان، ج ۲، ص ۳۶۸). برخی معتقدند: صدرالمتألهین در آثار خود، تشکیک در مراتب وجود را بیان کرده و بنابراین، «وحدت وجود» در دیدگاه او، به این معناست که وجود حقیقتی است دارای مراتب گوناگون، به نحوی که واجب الوجود بالاترین و کامل‌ترین مرتبه آن است، و موجودات دیگر در مراتب دیگر قرار دارند، و این مراتب در شدت و ضعف با یکدیگر متفاوت هستند.

اما به نظر می‌رسد کثرتی که صدرالمتألهین در «وحدت شخصی وجود» بیان می‌کند، سایه‌ای از «حقیقت واحد شخصی» است و این مطلب را از تعبیر فراوانی مثل تجلی، مظاهر، ظلال، شئون و مانند آن، که در سخنان ایشان آمده است، می‌توان دریافت که همگی مؤید دیدگاه ایشان

حقیقی و تجلیات وجود قیومی هستند.

بنابراین، صدرالمتألهین به تبع عرفا، علیت را به تجلی برمی‌گرداند. در تجلی و ظهور، بر خلاف علیت، که در آن کثرت نقش کلیدی دارد، نوعی وحدت برقرار است و وجود واحد با تنزل در مراتب مختلف آن، مرتبه وجودی را ایجاد می‌کند. در نتیجه، در هر مرتبه، خداوند با اشیا معیت دارد و این معیت، معیتی قیومیه است؛ یعنی معیتی که قوام مراتب به وجود مطلق اوست.

حاصل مباحث صدرالمتألهین در اثبات «وحدت شخصی وجود» را این‌گونه می‌توان بیان کرد: طبق دیدگاه صدرالمتألهین از آنجاکه وجود سبب تحقق هر چیزی است پس خود در تحقق، از همه اشیا محق‌تر است. بنابراین، وجود به سبب منشأ اثر بودن، اصالت دارد، و این وجود یک امر واحد حقیقی نامتناهی و بسیط است که متن خارج را پر کرده است. از این رو، جایی برای حضور موجود دیگر نیست. بنابراین، موجود دیگری در عرض وجود خداوند نیست. از سوی دیگر، این وجود به سبب بساطت خود، دربرگیرنده همه کثرات است و با تنزل خود در مراتب متفاوت، آنها را ایجاد می‌کند. کثرات، موجودات امکانی هستند که عین ربط به وجود حقیقی و در واقع، شئون و اوصاف اویند و واجب‌الوجود به واسطه حضور در این مراتب، با آنها معیت دارد. با چنین تبیینی در نظام طولی وجود نیز موجود دیگری غیر از واجب‌الوجود نخواهد بود و رابطه کثرات با وجود حقیقی تبدیل به یک رابطه توصیفی شده است که موجودات متکثر توصیفات و تعینات ذات حقیقی هستند. پس وجود و موجود در عالم، با هم وحدت دارند.

نظریه «وحدت وجودی» اسپینوزا و اصول آن

درک نظریه «وحدت وجودی» اسپینوزا نیز مستلزم آشنایی با اصول دیدگاه وی، از جمله رویکرد

هستی‌شناختی او نسبت به عالم وجود است. بنابراین، برای درک بهتر آراء وی، اصول و تعاریفی را که در اثر خود او درباره خدا به نام کتاب اخلاق آمده است، بررسی می‌کنیم. اسپینوزا در این کتاب، اصطلاحات را به معنای متداول استعمال نکرده است، بلکه هر اصطلاحی را در معنای بدیع به کار می‌برد که گاهی با معنای متداول آن متضاد می‌نماید (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۲۸). همچنین او در این کتاب، اصول نظام‌های فلسفی را به عنوان قضیه مطرح می‌کند و از ترکیب آنها به روش هندسی، زمینه استنتاج نتایجی را که کتابش را با آن هدف نگاشته شده است، فراهم می‌آورد. در ادامه، بعضی تعاریف و اصول اسپینوزا در این کتاب را بررسی می‌کنیم:

۱. جوهر

اولین مفهومی که اسپینوزا در دیدگاه هستی‌شناختی خود آن را به کار می‌برد، مفهوم «جوهر» است. او موجود را در عالم به دو گونه تقسیم کرده است: جوهر و حالت. «جوهر» موجود بالذات است و چیزی است که به خود موجود است. او می‌گوید: «جوهر» را چیزی می‌گویم که به خود موجود و به خود تعقل شود؛ یعنی تعقل او محتاج تعقل چیز دیگری نباشد که از آن چیز برآمده باشد (همان، ص ۴). بنابراین، «جوهر» همان موجود قائم به ذات است. از سوی دیگر، او قائم به ذات را «خود علت خود» می‌نامد که ذاتش و ماهیتش مستلزم وجودش است (همان، ص ۱). پس جوهر قائم به ذات و وجودش واجب است.

به نظر می‌رسد جوهر مدنظر اسپینوزا همان وجود است؛ چنان‌که نشانه‌هایی که از جوهر می‌دهد همان است که فیلسوفان و متکلمان «موجود لذاته» می‌خوانند (شریعتی، ۱۳۸۷، ص ۸۹)؛ زیرا خود او وجود را به طبیعت جوهر مرتبط و هر جوهری را بالضرورة نامتناهی می‌داند (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۱۷، قضیه ۸ و ۷). او جوهر

صفات نامتناهی است و هر کمالی که در خدا هست از خود اوست و این صفات با ذات خداوند و با یکدیگر عینیت دارد (همان، ص ۴۱). در نتیجه، ذات خدا مرکب نیست. به عبارت دیگر، جوهر واجب‌الوجودی که صفات و کمالات را به نحو مطلق داراست، جایی برای حضور غیر باقی نمی‌گذارد و فقط می‌تواند یک مصداق داشته باشد؛ آن هم خداست. بنابراین، اسپینوزا خدا را تنها جوهر می‌داند و معتقد است: ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد و یا به تصور آید (همان، ص ۲۹). او این‌گونه استدلال می‌کند: فرض وجود جوهر دیگری غیر از خدا مستلزم آن است که آن جوهر مابه‌الاشتراکی با خداوند داشته باشد. در این صورت، باید در بعضی صفات با واجب مشترک باشند که در این صورت، دو جوهر با طبیعتی واحد وجود خواهند داشت که نامعقول است (همان، ص ۲۸).

صفات واجب نیز از دیدگاه اسپینوزا شیئی است که عقل آن را به مثابه «مقوم ذات جوهر» ادراک می‌کند (همان، ص ۶). البته باید توجه داشت که این صفات مستلزم ترکیب ذات جوهر یا واجب نیست (همان، ص ۲۷، قضیه ۱۲)؛ زیرا او واجب را جوهر بسیط می‌داند (همان، قضیه ۱۳) که صفات، مبین ذات نامتناهی و سرمدی او (همان، ص ۲۳، قضیه ۱۱) و عین ذات او هستند. بنابراین، او صفات را مظهر ذات خدا می‌داند؛ یعنی اینکه خدا به وسیله صفاتش ظاهر و متجلی می‌شود، و اگر صفات نبود ذات او همچنان غیب مطلق بود (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۸، پاورقی). او بیان می‌دارد که از میان صفات بی‌شمار جوهر، فقط دو صفت «بعد» و «علم» متعلق شناخت ماست و جهان تعیین همین دو صفت است. جسم حالت و تعیین صفت «بعد» و نفس حالت و تعیین صفت «علم» است. بنابراین، اشیا و موجودات چیزی جز آثار و صفات خدا نیست.

را دارای عالی‌ترین مدارج بساطت می‌داند، و چون جوهر وجوب ذاتی دارد و ذاتش سبب خودش است، هیچ جوهری نمی‌تواند از جوهر دیگری پدید آید؛ زیرا این با وجوب و قیام به ذات جوهر منافات دارد (همان، ص ۶۳). اسپینوزا معتقد است: دو جوهر همانند وجود ندارد؛ زیرا در این صورت، همدیگر را محدود می‌کنند (همان، ص ۲)، و این خلاف فرض است که جوهر نامتناهی است، و این جوهر همه صفات کمال را به نحو مطلق داراست (همان، ص ۴۰) که لازمه وجوب بالذات جوهر است.

۲. خدا

میان هستی‌شناسی اسپینوزا و خداشناسی او پیوندی عمیق وجود دارد. از این رو، مفهومی که اسپینوزا از «جوهر» بیان می‌کند منطبق با خداشناسی اوست؛ زیرا ویژگی‌هایی که برای جوهر توصیف می‌کند، همان چیزی است که از ویژگی‌های خدا بیان کرده است. او «جوهر» را دارای بساطت و بهره‌مند از همه صفات کمال به نحو مطلق می‌داند که سرمدی و تغییرناپذیر است و صفاتش با ذاتش عینیت دارد. از سوی دیگر، او خدا را غیرمادی (همان، ص ۱۴۵) و موجودی سرمدی می‌داند (همان، ص ۸) که تغییر در او راه ندارد (همان، ص ۱۹۴) و بسیط‌ترین موجود است (همان، ص ۱۹۳). بنابراین، این دو مفهوم بر هم منطبق است. اسپینوزا اطلاق «جوهر» به «موجود محدود» را جایز نمی‌داند؛ زیرا با وجوب ذاتی جوهر سازگار نیست. او موجودات محدود را حالت می‌داند که در ادامه، مطرح خواهد شد.

از دیدگاه اسپینوزا، خدا یا جوهر دارای صفات نامتناهی، که هر یک از آنها از ذاتی نامتناهی و سرمدی حکایت می‌کند، بالضرورة موجود است. موجودی که واقعیت یا موجودیت بیشتری دارد، به همان اندازه صفات بیشتری دارد. بنابراین، خداوند به عنوان تنها جوهر دارای

۳. حالت

سومین مفهومی که اسپینوزا نام می‌برد و تعریف می‌کند «حالت» است. او «حالت» را اثر جوهر می‌داند؛ یعنی آنچه در چیز دیگری است و با چیز دیگری درک می‌شود (همان، ص ۶). مقصود اسپینوزا از «حالت»، آثار جوهر است؛ یعنی همین اشیای جزئی که عالم را به وجود آورده‌اند. همه اشیا بالضرورة از ضرورت ذات الهی سرچشمه گرفته‌اند (همان، ص ۳۴)؛ زیرا حالات ممکن نیست بدون وجود جوهر وجود یابند. بنابراین، شاید بتوان به جای «حالت» از کلمه «شئون» هم درباره اشیا جزئی استفاده کرد (همان، ص ۶، پاورقی).

به عقیده اسپینوزا، اشیایی که ما در تجارب روزانه با آنها سروکار داریم، خیال محض نیست، بلکه واقعیت دارند، اگرچه شاید دقیقاً آنچنان که می‌نمایند نباشند. اما در عین حال، واقعیاتی مستقل نیستند، بلکه همه، حالات و یا شئون جوهر هستند. به عبارت دیگر، حالات متکثر، متنوع، مندرج و متقرر در ذات و ماهیت جوهری واحد و یگانه هستند (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۳۴) که به گونه‌ای مشخص و قطعی، نمایانگر و مظهر صفات جوهر هستند. بنابراین، خداوند چیزی خارج از خود را پدید نیاورده و در نتیجه، او علت باطنی اشیاست و نه علت خارجی آنها (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۴۰). بنابراین، نه تنها علت حدوث آنها، که علت بقای آنها نیز هست (همان، ص ۴۶) و موجودات تعینات همان جوهر یا خدا هستند و هر چیز که هست در خداست (همان، ص ۲۹، قضیه ۱۵).

اسپینوزا برای جوهر واحد دو جنبه و حیثیت قایل شده است. جنبه جاودانه جهان را «طبیعت خلاق» نامیده و در مقابل، موجودات و آثار وجود و حالات صفات آنها را، از آن جهت که در خدا ملاحظه شده‌اند و بدون او نه ممکن است وجود یابند و نه به تصور آیند، «طبیعت

مخلوق» نامیده است.

بسیاری از فیلسوفان به اشتباه، اسپینوزا را «وحدت وجودی طبیعت‌گرا» قلمداد کرده‌اند. ریشه اشتباه چنین مفسرانی عبارت «خدا یا طبیعت» اسپینوزا است که سبب شده گمان برند که وی میان خدا و طبیعت تفاوتی نمی‌بیند (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵)، درحالی‌که طبیعتی که او «خدا» می‌نامد، مدرک علم می‌داند و علم و اراده را صفت ذاتی، بلکه حقیقت اومی شمارد (فروغی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۵). اسپینوزا برای توجیه و تبیین صدور جسم از جوهر بسیط نامحدود، «جوهر ممتد» را یکی از صفات خدا می‌داند و بارها «طبیعت» را مترادف خدا بیان کرده و همین مسئله موهم طبیعت‌گرایی وی شده است. این در حالی است که او خود، نسبت دادن جسم را، که دارای ابعاد و محدود به آن است، به ذات خدای نامتناهی جایز نمی‌داند (همان، ص ۳۰). او توجه می‌دهد که جسم حالت خداست و با توجه به اینکه اسپینوزا مقصود خود از حالت را آثار جوهر می‌داند؛ یعنی همین اشیای جزئی که عالم وجود را تشکیل می‌دهند (همان، ص ۴۶). بنابراین، منظور او جسم یا جسمانی بودن خدا نیست، بلکه ذات واجب‌الوجود بر جسم احاطه دارد (همان، ص ۲۹).

اسپینوزا «شیء ممتد» را از آثار صفات خدا می‌داند و این مطلب موهم آن است که اسپینوزا خدا را موجودی جسمانی می‌داند. پس از آنکه دکارت سه نوع جوهر در عالم هستی تبیین کرد: «ذات باری»، «نفس» و «جسم»، و معتقد شد که ذات باری جوهر مطلق نامحدود است، اسپینوزا این اشکال را به دکارت گرفت که اگر ذات باری نامحدود است، پس جایی برای دو جوهر دیگر وجود ندارد. بنابراین، آن دو جوهر دیگر را صفات باری می‌داند که اشیای جزئی آثار این دو صفت هستند. اما در توضیح می‌گوید که جوهر ممکن نیست تجزیه شود (همان، ص

دیگر، آنها معتقدند که واقعیت امر واحدی است. از سوی دیگر، هر دو فیلسوف امر واحد یگانه را موجود قائم به ذات و نامتناهی و نامتغیر و بسیط می‌دانند. به عبارت دیگر، هر دو ویژگی‌های مشابهی برای حقیقت واحد قایلند. در تبیین وحدت در هستی نیز صدرالمتألهین با اعتقاد به اصالت وجود و تبیین تشکیک وجود و همچنین بساطت آن، به «وحدت شخصی وجود» می‌رسد و اسپینوزا نیز با تبیین مفهوم «جوهر»، تنها یک جوهر را در عالم موجود می‌داند و معتقد است: غیر از یک جوهر هیچ چیز وجود ندارد (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۲۸، قضیه ۱۴). غیر از یک جوهر واحد و صفات خدا، که بی‌واسطه، و آثار آن که با واسطه به جوهر وابسته‌اند چیزی وجود ندارد.

در مبانی دیدگاه این دو فیلسوف هم شباهت‌هایی به چشم می‌خورد؛ از جمله اینکه هر دو فیلسوف منشأ عالم را موجودی قائم به ذات و نامتناهی می‌دانند که همه صفات کمال را به نحو مطلق داراست (همان، ص ۲۳) و در اوج بساطت است و صفاتش عین ذاتش بوده (همان، ص ۴۱) و سبب پیدایش و بقای اشیا و موجودات است (همان، ص ۴۶).

ب. تبیین رابطه علی و معلولی

در تبیین رابطه علت و معلولی نیز شباهت این دیدگاه‌ها به چشم می‌خورد. از منظر صدرالمتألهین، رابطه بین کثرات و خداوند رابطه علی و معلولی نیست که در آن علت، سبب بیرونی وجود معلول باشد؛ زیرا رابطه علی و معلولی از نوع «اضافه مقولی» است. در اضافه مقولی، طرفین اضافه واقعیتی مستقل از یکدیگر دارند. در نتیجه، معلول وجود مستقلاً از علت خواهد داشت، بلکه رابطه از نوع «اضافه اشراقی» است. در این صورت، فقط در یک سر رابطه، یک موجود حقیقی و مستقل وجود دارد و بقیه موجودات عین اضافه به او هستند و موجود حقیقی

۲۷، قضیه ۱۲؛ زیرا اجزا یا نامتناهی‌اند که مستلزم تعدد جوهر است، یا نامتناهی نیستند که در این صورت، جوهر از هستی باز می‌ماند (همان، ص ۲۸).

بنابراین، اسپینوزا از «امتداد»، معنای مصطلح را، که لازمه تجزیه است، اراده نکرده، ولی درباره اینکه مقصود او از صفت «بعد» چیست، ابهام وجود دارد.

مطلب آخر اینکه اسپینوزا صفات خداوند از جمله «علم» و «قدرت» را متفاوت از صفات موجودات می‌داند؛ یعنی صفات الهی را صفات فعلی می‌داند، نه انفعالی (همان، ص ۷۵). پس نمی‌تواند خداوند را به معنای طبیعت یا جسم بداند.

حاصل سخن این است که طبق دیدگاه اسپینوزا، سه مرتبه از هستی وجود دارد: ابتدا «جوهر» یا خداوند که موجودی واجب، قائم به ذات، لایتغیر، نامحدود و مطلق، بسیط و دارای صفات بی‌شمار است. سپس «صفت» که از ذات جوهر به دست می‌آید و عین ذات جوهر است. و سوم احوال جوهر که اعراض او و قائم به او هستند و به اقتضای ذات خداوند به وجود آمده‌اند یا همان اشیا جزئی که آثار صفت جوهر هستند و جوهر علت قوام وجود آنهاست، و بعضی منظور اسپینوزا را از حالت همان «معنی» می‌دانند که بزرگان ما «تجلی حق» می‌خوانند (فروغی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۲).

بررسی و مقایسه نظریه «وحدت شخصی»

صدرالمتألهین و «وحدت وجودی» اسپینوزا

الف. وحدت‌انگاری

شباهت‌های زیادی در دیدگاه اسپینوزا و صدرالمتألهین به چشم می‌خورد. یکی از مشابهت‌های دیدگاه این دو فیلسوف «وحدت‌انگاری» است. هر دوی آنها معتقدند که یک حقیقت یگانه در عالم خارج وجود دارد. به عبارت

هست در خداست؛ اما نمی‌توان او را ممکن نامید؛ زیرا او واجب‌الوجود است (همان، ص ۵۰). همچنین می‌گوید: منظور من از «طبیعت خلّاق»، چیزی است که در خودش است و به وسیله خود متصور است (همان، ص ۵۱). به بیان دیگر، با توجه به اینکه وی جوهر یا خدا را از هرگونه تغییر منزّه می‌داند، کاربرد واژه «طبیعت» به جای خدا به معنای «مجموعه طبیعت» را نفی می‌کند. او معتقد است: اینکه برخی خدا را مانند انسان شامل نفس، بدن و در نتیجه، در معرض تغییرات می‌دانند به خاطر دور افتادن از معرفت حقیقی خداست (همان، ص ۳۰).

تفاوت دیدگاه اسپینوزا و صدرالمتألهین

مهم‌ترین تفاوت صدرالمتألهین و اسپینوزا معرفت‌شناسی این دو فیلسوف است. اسپینوزا در صدد شناخت عقل‌گرایانه وحدت وجود است. از نظر او، جنبه بالاتر عقل استدلال ریاضی است و به همین سبب، هدف اسپینوزا تدوین فلسفه‌ای است که کاملاً بر استدلال ریاضی - هندسی استوار باشد. اما معرفت‌شناسی صدرالمتألهین ترکیبی از روش عقلانی و اشراقی و یا به تعبیر دیگر، «عقل مشوب به شهود» است. به عبارت دیگر، نقطه عزیمت معرفت‌شناسی صدرالمتألهین تجربه یا مکاشفه‌ای است که مسبوق به پیش‌زمینه‌ها و ایده‌های قرآنی است؛ چنان‌که خود او شرط درک مفاهیم حکمت متعالیه را برخوردار بودن قلب از نور الهی می‌داند و شاید به سبب همین است که در روش عقلانی محض اسپینوزا برخی مسائل وحدت وجود اسپینوزا حل نشده و مبهم مانده است؛ زیرا ابزاری که اسپینوزا برای بیان عقاید خود به کار گرفته برای توجیه ابعاد این نظریه چندان کارآمد نیست. تفاوت دیگر اسپینوزا و صدرالمتألهین در مفاهیم وجودشناختی است که از خاستگاه‌های معرفت‌شناختی

قوم‌بخش ذات آنهاست. از نظر اسپینوزا نیز خداوند علت باطنی و داخلی اشیاست، نه علت خارجی آنها. صدرالمتألهین معلول را عین ربط به علت می‌داند و شأنی از شئون آن را بیان می‌کند. اسپینوزا نیز همه‌اشیا و جزئیات را آثار صفات خدا می‌داند (همان، ص ۲۹) و معتقد است: همه‌اشیا در خدا موجودند (همان، ص ۳۶)؛ زیرا تنها یک موجود بالذات وجود دارد که آن خداست و مابقی، یا حالات جوهر یا همان اعراض جوهر هستند. همچنین از دیدگاه صدرالمتألهین، چون معلول عین ربط به واجب‌الوجود است و به همین سبب، شناخت ربط بدون درک طرف ربط ممکن نیست، بدین‌روی، شناخت واجب‌الوجود مقدم بر شناخت معلول است. از دیدگاه اسپینوزا نیز شناخت معلول به واسطه علت و مستلزم آن است (همان، ص ۱۲).

ج. رابطه میان خدا و جهان

از منظر صدرالمتألهین، وجود حقیقی فقط از آن واجب‌الوجود است و کثرات و موجودات تجلیات و شئون و توصیفات ذات واجب‌الوجود هستند. به نظر اسپینوزا نیز همه‌اشیا و حالات، نمودها و ظهورات یک جوهر نامتناهی است. اگر مقصود اسپینوزا از «جوهر»، «حقیقت وجود یا وجود مستقل» باشد، با صدرالمتألهین در این زمینه همانندی دارد. اسپینوزا جسم را نیز صفت یا حالت واجب‌الوجود می‌داند و شاید همان معنایی باشد که صدرالمتألهین گفته و موجودات را تجلیات ذات حق می‌داند.

اسپینوزا واژه‌های «خدا» و «طبیعت» و «جوهر» را به یک معنا به کار می‌برد و این موجب شده است که به نظر برسد اسپینوزا خدا را همان «طبیعت» می‌داند، درحالی‌که جملات دیگر او این ابهام را می‌زداید. او می‌گوید: هر چه

این صفت، جوهر عالم ماده به وجود می‌آید. اما معنای مصطلح از امتداد را، که لازمه‌اش تجزیه ذات خداست اراده نکرده، بلکه آن را امری معقول می‌داند. بنابراین، به نظر می‌رسد فهم آراء اسپینوزا نیازمند اصطلاح‌شناسی مخصوص خود اوست.

اما در مقایسه بین دیدگاه این دو فیلسوف، روشن شد که میان معرفت‌شناسی اسپینوزا، که کاملاً عقل‌گرایانه است و صدرالمتهلین، که عقل مدد یافته از شهود است، تفاوت وجود دارد. همین مسئله در مفاهیم وجودشناختی این دو فیلسوف تأثیر گذاشته است.

این دو فیلسوف نشئت می‌گیرد. با تعریفی که اسپینوزا از «جوهر» ارائه می‌دهد و هیچ چیز دیگری غیر از جوهر را حقیقی نمی‌داند، به نوعی میان ماهیت و وجود در بیان او خلط شده، درحالی‌که با توجه به نقطه‌عزیمت معرفت‌شناسی صدرالمتهلین، که «شهود» است، دیدگاه وجودشناختی او شکل گرفته است. بر این اساس، او نظریه «اصالت وجود» خود را بنا می‌نهد و براساس همان تجربه شهودی، وجود را ذومراتب می‌داند. اما به‌رغم این تفاوت، نظام فلسفی آنها در باب وحدت وجود، تفاوت‌هایی ظاهری دارد و شباهت‌ها غالب است.

نتیجه‌گیری

در بررسی تطبیقی دیدگاه دو فیلسوف برجسته، صدرالمتهلین و اسپینوزا، نقاط اشتراک فراوانی وجود دارد؛ از جمله اینکه:

از نظر صدرالمتهلین، فقط یک وجود واحد و بسیط و حقیقی وجود دارد که دربرگیرنده همه کثرات عالم است. اسپینوزا نیز یک جوهر را به عنوان موجود قائم به ذات بسیط و نامتناهی تعریف می‌کند.

صدرالمتهلین معلول را عین ربط به علت و شأنی از شئون آن می‌داند. اسپینوزا نیز اشیا و جزئیات را آثار صفات و حالات خدا می‌داند.

از منظر صدرالمتهلین وجود حقیقی فقط از آن واجب‌الوجود است و کثرات شئون و اوصاف او هستند. به نظر اسپینوزا نیز فقط یک جوهر نامتناهی در عالم وجود دارد و اشیا، حالات آن جوهر هستند.

در عین حال، اسپینوزا از «جوهر» به «طبیعت خلّاق» تعبیر می‌کند. شاید همین مسئله شبهه طبیعت‌گرا و همه‌خداگرا بودن او را تقویت کرده است.

اسپینوزا صفت «امتداد» را به خدا نسبت می‌دهد که از

منابع

- اسپینوزا، باروخ بندیکت، ۱۳۷۶، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، چ سوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- استراترن، پل، ۱۳۸۹، آشنایی با اسپینوزا، ترجمه شهرام حمزه‌ای، تهران، نشر مرکز.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، رَحِیقِ مَخْتوم، قم، اسراء.
- جهانگیری، محسن، ۱۳۷۵، «طبیعت به صورت نظام حالات در فلسفه اسپینوزا»، مجله دانشکده ادبیات و علوم دانشگاه تهران، ش ۲۰۱، ص ۲۲-۵۰.
- حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، ۱۳۸۷، «بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی و اسپینوزا»، الهیات و حقوق، ش ۲۹، ص ۱۲۹-۱۶۰.
- سوزنجی، حسین، ۱۳۸۹، وحدت وجود در حکمت متعالیه، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- شریعتی، فهیمه، ۱۳۸۷، «وحدت وجود در فلسفه اسپینوزا با نگاه به فلسفه وحدت وجودی صدرا»، خردنامه، ش ۵۱، ص ۸۴-۹۰.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۰، شواهد الربوبیه، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۷۶، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- ، ۱۳۷۸، سه رساله فلسفی صدرالمتألهین، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۹۸۱، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۳، نظام حکمت صدرا، چ چهارم، تهران، سمت.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۷۷، سیر حکمت دراز و پاج دوم، تهران، البرز.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۸، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- محمدی شیخی، قباد و احمد عابدی، ۱۳۸۸، «برهان صدیقین و وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۳۹، ص ۷۵-۱۰۰.