علیت و اختیار از منظر ابن‌عربی و اسپینوزا

سید صدرالدین طاهری[1]

مجتبی اعتمادی‌نیا[2]

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

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

---

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی E-mail: ss_tahery@yahoo.com

۲. دانشجوی دکترای فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبایی E-mail: etemadinia@gmail.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۳/۶ پذیرش مقاله: ۹۱/۴/۱۰

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

مقدمه

بحث در باب امکان مقایسه فیلسوفان نضج‌یافته در بستر اندیشه‌های اسلامی و فلاسفهٔ غربی به‌ویژه در دوران جدید، مناقشه‌برانگیزترین مسئلهٔ مدافعان و مخالفان فلسفهٔ مقایسه‌ای[۱] است. در این‌میان، 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؛ به‌نحوی‌که برخی این دو را متعلق به دو اکوسیستم[۲] فرهنگی – فلسفی کاملاً متمایز و متفاوت از یکدیگر دانسته و براین‌اساس، هرگونه مقایسه‌ای میان اندیشه‌های آنان را امری بیهوده انگاشته‌اند و برخی دیگر با تأکید بر مشابهت‌های فراوان و واقعیِ منظومهٔ فکری آنان، هر دو را در زمرهٔ قائلان به وحدت وجود با اعتقاداتی مشابه رده‌بندی نموده‌اند.

این نوشتار که به بحث از علیت و اختیار از منظر ابن‌عربی و اسپینوزا اختصاص یافته، با اتکا به شواهدی ناظر به سیر تطور اندیشهٔ اسپینوزا،[۳] امکان این مقایسهٔ 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 دراین‌باره دست یافته است.

الف) مبانی وجودشناختی ابن‌عربی

برای درک موضع ابن‌عربی در باب علیت، باید نخست به اصلی‌ترین دیدگاه وجودشناختی او یعنی وحدت وجود التفات یافت. براساس این نظام وجودشناختی که در پی ارائهٔ طرحی جامع برای تبیین هستی و رابطهٔ آن با خداوند است، مصداق وجود حقیقی صرفاً واجب‌الوجود است و کثرت، امری اعتباری قلمداد می‌شود. ابن‌عربی و دیگر قائلان به وحدت وجود برآنند که وجود، منحصر در حق است که گاهی مخلوق و گاهی غیرمخلوق اعتبار می‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۴۱۹). از این منظر، عالم با تجلی حق و همهٔ کثرات امکانی، تطورات و حالات مختلف وجودی وحدانی به‌شمار می‌آید (ابن‌عربی،۱۳۷۰: ۹۶). این حقیقت واحد، ظهوری دارد که عالم نامیده

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

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

براین‌اساس، دو اصطلاح «حق فی‌ذاته» و «حق مخلوقٌ‌به»[۴] در اندیشهٔ ابن‌عربی معنا می‌یابد؛ به‌این‌ترتیب که «حق فی‌ذاته» وجود مطلق معرفت‌ناپذیری است که لابشرط از جمیع قیود حتی قید اطلاق اعتبار می‌شود و «حق مخلوقٌ‌به» یا حق متجلی، وجود عام منبسط و یا نفس رحمانی، حق متجلی در مظاهر است که منعوت به نعوت آن‌ها و عین اشیا است و عباراتی نظیر «سبحان من أظهر ناسوتُه/ سرَّ سنا لاهوته الثاقب/ حتی بدأ لخلقه ظاهراً/ فی صورة الآکل و الشارب» را باید ناظر به آن دانست (قیصری، ۵۵۹:۱۳۷۵).

در نظام وجودشناختی ابن‌عربی که برمبنای تجلی قوام یافته، ما با سلسله مراتبی از تجلیات مواجهیم که هر یک بی‌آنکه 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 ثابته 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 ابن‌عربی، امری همیشگی، متحول، غیرتکراری، ظهوربخش و متجدد است (ابن‌عربی،۱۳۷۰: ۱۲۶).

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

ب) علیت از منظر ابن‌عربی

۱. موضعی دوگانه در مواجهه با علیت

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

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

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 آیینه برای بازنمایی ماهیت معلول بهره می‌برد، اما درعین‌حال برخلاف نظر نهایی صدرالمتألهین که در تحلیل معلول، به‌صراحت آن را عین‌الربط 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 (ابن‌عربی، ۱۳۸۰ب: ۹۱).

به نظر می‌رسد که این تلقی از علیت درواقع، همان علیت داخلی در سنت فلسفی مسلمانان است، چه آنکه فیلسوفان مسلمان علت داخلی را علتی دانسته‌اند که با معلول متحد است و در ضمن وجود آن باقی می‌ماند. ازاین‌رو به آن «علت قوام» نیز لقب داده‌اند. درمقابل، علت خارجی، علتی است که وجود آن بیرون از وجود معلول است که ناظر به دو قسم فاعل و غایت است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج۲: ۳۶).

اما ازسویی‌دیگر، ابن‌عربی 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 (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۲). افزون‌بر این، ابن‌عربی حتی از اینکه خداوند را «مصدر» اشیا قلمداد کند ناخشنود است و به‌کار بردن مفهوم «صدور» دربارهٔ ذات الهی را هم ازاین‌روی که متون دینی آن را به‌کار نبرده‌اند و هم ازآن‌روی که مستلزم نوعی جدایی میان حق و خلق است، صرفاً به‌معنای مجازی مقبول می‌شمرد (ابن‌عربی، ۱۳۸۰الف: ۲۱).

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

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

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

۲. ارجاع علیت به تجلی

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، علیت فلسفی از منظر ابن‌عربی مستلزم دوگانگی علت و معلول و توقف علت بر معلول خویش است و این با اصالت وحدت در نظریه وحدت شخصیه وجود سازگار نمی‌افتد. ابن‌عربی بر آن است که نظریهٔ خلق از عدم متکلمان و نظریه قائلان به حلول و اتحاد نیز براین‌اساس، در تقابل با نظام وجودشناختی او به‌سر می‌برد. به‌این‌ترتیب، باور به وجود ظلی و اعتباری در باب ممکنات، جایی برای علیت متعارف فلسفی به‌معنای وجودبخشی واقعیتی به واقعیت دیگر باقی نمی‌گذارد. براین‌اساس، 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 شئونات او به‌شمار می‌روند.

از منظر ابن‌عربی، وقوع تجلیات درعین‌حال 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 (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۶).

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

عارفان قائل به وحدت وجود در نقد علل طولی حکما برآنند که فاعلیت حق، همهٔ مراتب هستی حتی آنچه علت قریب (فاعلیت عبد) نامیده می‌شود را نیز در می‌نوردد و بر این اساس، همان‌گونه که ذات حق در همهٔ هستی سریان یافته، فعل او نیز به همهٔ افعال تعین می‌بخشد (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۳۴۴). ابن‌عربی و پیروان او با آنکه ظاهراً نظام اسباب را تصدیق نموده و تعطیل آن را به جهت اقتضائات اعیان ثابته که به‌اعتباری صور معقول اسمای الهی در علم حق به‌شمار می‌روند، ممتنع دانسته‌اند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۵و۲۱۱)، اما از انتساب فاعلیت ایجادی و استقلالی به آن‌ها اجتناب ورزیده و صرفاً نوعی فاعلیت اِعدادی برای آن‌ها در نظر گرفته، از اعتمادورزی به آن‌ها منع

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

نموده‌اند. ابن‌عربی در جلد دهم *فتوحات مکیه*، ذیل عنوان «اثر الاسباب أقوی من التجرد عنها» با آنکه فراغت از اسباب را مایهٔ 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 (ابن‌عربی، بی‌تا ،ج۱: ۶۷۱).

با وجود تصریح ابن‌عربی مبنی‌بر اثبات وجود اسباب، باید در فهم نقش آن‌ها در منظومهٔ فکری او دقت بیشتری به خرج داد. وی درعین‌حال که در عباراتی ظاهراً فاعلیت اسباب را تصدیق می‌کند اما باور به وحدت شخصیه وجود که همهٔ اجزای نظام اسباب نیز در زمرهٔ شئونات و اطوار وجودی او به‌شمار می‌روند، اجازهٔ انتساب فاعلیت ایجادی به اسباب را از او سلب می‌کند. ازاین‌رو، او بارها در آثارش تأکید می‌کند که خداوند نه به‌واسطهٔ اسباب بلکه مقارن با آن‌ها امور عالم را تحقق می‌دهد و براین‌اساس، نقش اسباب صرفاً در حد شرایط و معدّات پذیرفته می‌شود و فاعلیت ایجادی برای همیشه و در همه‌جا منحصر در خداوند باقی می‌ماند.

ابن‌عربی خود روایت می‌کند که پس از آنکه مدت‌ها در باب مسئلهٔ «خلق» و یا «کسب» اعمال توسط انسان در حیرت بوده است، طی مکاشفه‌ای در ششم رجب سال ۶۳۳ هـ ق، با مشاهدهٔ مخلوق اول و رابطهٔ آن با الله، در می‌یابد که رابطهٔ 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 الاشیاء عند الاسباب، لا بالاسباب، فتکوّن عن امری» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۲۰۴). به‌این‌ترتیب، موضع ابن‌عربی را در باب نقش اسباب و نحوهٔ تأثیرگذاری آن‌ها می‌توان در عبارت «الاسباب معدّات لا مؤثرات» خلاصه کرد.

۴. در باب اختیار

یک. دو معنای جبر از منظر ابن‌عربی

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

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

در معنای نخست، جبر عبارت است از وادار نمودن موجود ممکن به انجام فعل، به‌رغم امتناع او. این معنای جبر در نگاه ابن‌عربی مردود است، چه آنکه با صحت فعل بنده منافات دارد. ازسوی‌دیگر، ازآنجاکه به اعتقاد او هیچ فعلی قابلیت انتساب به انسان و هیچ موجود ممکنی را ندارد، این معنای از جبر، سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود زیرا هنگامی که تصور وقوع فعل از ذات فاعلی وجود نداشته باشد و وجود عقلی که اقتضای امتناع نماید نیز قابل تصور نباشد، اجبار، موضوعیت خود را از دست خواهد داد؛ همان‌گونه که ما دربارهٔ جمادات قائل به جبر نیستیم (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۲).

معنای دوم جبر که مقبول ابن‌عربی و حتی از اصول تصوف او به‌شمار می‌رود (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۲۱)، جبر به‌معنای محکومیت اعیان خارجی نسبت به اقتضائات اعیان ثابته است. براساس این معنای از جبر که در ادامه بیشتر به آن خواهیم پرداخت، هر یک از اعیان خارجی، صرفاً به‌نحوی گریزناپذیر از اقتضائات اعیان ثابته و استعدادات ازلی خود تبعیت می‌کنند و به‌این‌ترتیب، علم خداوند نیز تابع معلوم؛ یعنی اعیان ثابته و اصول آن‌هاست. این قسم از جبر درونی که ابن‌عربی گاهی از آن با عنوان «جبر ذاتی» یاد می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱ : ۶۸۷)، همهٔ وجود را درمی‌نوردد.

دو. نفی انتساب فعل به ممکنات

چنان‌که در بحث از معنای نخست جبر به آن اشاره شد، ابن‌عربی منکر انتساب فعل به ممکنات است و بر این اساس، امور از حیث ایجاد، ظهور یا فاعلیت منتسب به حق و یا اسمای او هستند و صرفاً از حیث قابلیت، اتصاف و یا قبول به ممکنات انتساب می‌یابند. صراحت ابن‌عربی در نفی انتساب فعل به ممکنات به‌اندازه‌ای است که او گاهی هم‌آوا با اشاعره اثبات قدرت برای ممکنات را دعوی بی‌دلیل قلمداد می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۲).

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

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

سه. نفی اختیار

پیش از آنکه به نظرگاه ابن‌عربی در باب اختیار بپردازیم، 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 (صدرالمتالهین،۱۹۸۱، ج۲: ۲۱۳، حواشی).

براین‌اساس، علت معد صرفاً علت مجازی و بالعرض است و حتی به عقیدهٔ برخی از صاحب‌نظران، مقسم تقسیم علت به حقیقی و اعدادی، تقسیم علت به‌معنای حقیقی و مجازی آن است و در غیر این صورت، این تقسیم از باب تقسیم شیء به خودش و غیر خودش خواهد بود. به‌عبارت‌دیگر، علت معد درواقع 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، ج۲: ۳۷ – ۳۸).

به‌این‌ترتیب، نقش اعدادی ممکنات برای ظهور حق که صرفاً بستری برای تعیّن و صورت‌بندی تجلیات ذاتی، اسمائی و فعلی را فراهم می‌آورد، اختیار انسان به‌معنای «صحة الفعل و الترک بمعنی أن الختار هو القادر الذی یصح منه الفعل و الترک، فإن شاء فعل و ان شاء ترک» (صلیبا،۱۴۱۴، ج۱: ۴۸) را ناممکن خواهد نمود و بر همین اساس، ابن‌عربی نیز ضمن اجتناب از انتساب اختیار به انسان، گاهی ترجیح می‌دهد صرفاً از اصطلاح «حکم ارادی» دراین‌باره بهره بجوید؛

أقول بالحکم الارادی، لکنی لا أقول بالاختیار. فان الخطاب بالاختیار الوارد، انّما ورد من حیث النظر إلی الممکن، معرّی عن علته و سببیته (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۱).

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

اما ابن‌عربی 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 (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: 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 ایجادی است، درحالی‌که طرح موضوع حیث قابلی و یا فاعلیت اعدادی که اصولاً علتی غیرحقیقی و مجازی است، هیچ‌گاه شرایط صحت انتساب حقیقی فعل به انسان را فراهم نمی‌آورد.

چهار. اعیان ثابته و مسئله جبر

در نظام وجودشناختی ابن‌عربی، اعیان ثابته یکی از عناصر بنیادین و سرنوشت‌ساز است. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در این منظومهٔ فکری، اعیان ثابته شئونی از شئونات 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 (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۲۱۱). اما ازسوی‌دیگر، رویی به‌سوی اعیان خارجی دارند و فیض‌بخشی خداوند به اعیان خارجی براساس اقتضائات عین ثابت هر یک از آن‌ها صورت می‌پذیرد. ابن‌عربی بر آن است که خداوند در افاضهٔ وجود و اعطای کمالات ناظر به آن، تابع اعیان ثابته است. به‌این‌ترتیب، گویی جبر ذاتی، ساحت حق را نیز درمی‌نوردد چه آنکه ازسویی علم خداوند به ذاتش در مقام واحدیت، ظهور و ثبوت اعیان را رقم زده است و ازسوی‌دیگر، در باب اعیان خارجی، افاضهٔ وجود و کمالات آن براساس اقتضائات تغییرناپذیر اعیان ثابته صورت می‌پذیرد، بنابراین، خداوند در مقام افاضهٔ وجود و کمال، محکوم استعدادات اعیان است و بر این اساس، ابن‌عربی گاهی خداوند را «مرید غیر مختار» می‌نامد[۹] (ابن‌عربی، ۱۳۳۶

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

:۱۰). با این توضیح که دربارهٔ حق، برخلاف خلق، جابر و مجبور عین یکدیگرند زیرا علم خداوند عین ذات اوست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۱۶۷).

باور به وجود اعیان ثابته، ابن‌عربی 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 ثابته آن‌هاست و اعیان ثابته 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 ثابتهٔ ما نقشی در شکل‌گیری تعیناتمان در حضرت علمیه داشته‌ایم؟ به‌عبارت دیگر، اعیان ثابته 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 ثابته، صور اسمای الهی و شأنی از شئونات ذاتی حق‌اند؟ پس چگونه و بر چه اساسی اعیان خارجی درحالی‌که هنوز بهره‌ای از وجود و کمالات آن در عالم شهود نبرده‌اند، وجود علمی آنان در ساحت اعیان ثابته، 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 بهره برند و درعین‌حال، پاسخگوی اعمال خود باشند؟! به نظر می‌رسد که توضیح این دشواری نظری، عمداً و یا سهواً چندان محل توجه ابن‌عربی و اتباع او قرار نگرفته و پژوهندگان عرفان اسلامی نیز تاکنون کمتر به چالشی که موضوع اعیان ثابته پیش روی اختیار و مسئولیت آدمی می‌نهد، التفات یافته‌اند.

البته به نظر می‌رسد، ابن‌عربی تا حدود زیادی به لوازم دیدگاه‌هایش در این‌باره پایبند بوده و اینکه گاهی از انتساب اختیار و حتی افعال به انسان‌ها خودداری کرده و نقش آن‌ها را صرفاً از حیث قابلیت و اِعداد 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 ابن‌عربی خود در برخی مواضع به‌صراحت اعلام می‌کند که

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

تکلیف، بی‌تمکن صحیح نیست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱ :۳۴۱). اما چنان‌که گفته شد، او با وجود انتساب اراده به انسان، قدرت و فعل را از او سلب می‌کند و فاعلیت ایجادی را کاملاً منحصر در خداوند می‌داند و برای ممکنات صرفاً نقشی اعدادی در انجام فعل قائل است.

در این میان، برخی کوشیده‌اند با طرح این موضوع که در اعیان ثابته موجودات، به‌ویژه انسان، اصل و منشأ تمام ویژگی‌های ذاتی و فعلی آن‌ها از جمله اراده (در مورد انسان‌ها) مأخوذ است، مفرّی برای قول به تفویض در اندیشه‌های ابن‌عربی بیابند. بر این اساس، خاستگاه همهٔ 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 همان‌طورکه پیش‌تر گفته شد، ابن‌عربی از انتساب فعل به ممکنات اجتناب می‌ورزد و تنها حیثیت قابلی آن‌ها را برای پذیرش فاعلیت ایجادی خداوند مد نظر قرار می‌دهد و حتی از اصطلاح «کسب» در توصیف این وضعیت بهره می‌برد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱ :۴۲).

به‌این‌ترتیب، به نظر می‌رسد که موضوع اعیان ثابته با ویژگی‌هایی که ابن‌عربی و اتباع او برای آن برشمرده‌اند، جایی برای معنای متعارف اختیار و انتساب مسئولیت به انسان باقی نمی‌گذارد و براین‌اساس، ثواب و عقابی که متون دینی از آن سخن گفته‌اند، معنایی گزاف خواهد یافت.

ج) مبانی وجودشناختی اسپینوزا

نظرگاه هستی‌شناختی اسپینوزا درعین‌حال 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، تعریف۶). وی بُعدی از صفات جوهر که مقید به زمان و فاقد خصیصه ناکرانمندی و سرمدیت است و درحقیقت، 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، بخش۳، قضیه۶، 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

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

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

به عقیدهٔ اسپینوزا و برخلاف حکمای مَدرسی (به‌ویژه آکوئیناس) و دکارت، جوهر الهی را باید هم از حیث نظام وجودی و هم از حیث نظام معرفتی مقدم داشت (کاپلستون،۱۳۸۶،ج۴: 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: بخش۱، قضیه۱۴) و علت حال یا کامن[۱۵] و داخلی همه موجودات می‌داند و معتقد است که همه‌چیز در خداوند است (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش۱، قضیه۱۵) و تمام اشیا به موجب قوانین طبیعت نامتناهی او پدیدار و بالضروره از ضرورت ذات او ناشی می‌شوند (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش۱، قضیه۳۳). به‌این‌ترتیب، اسپینوزا با نفی امکان بالذات و قول به وجوب بالغیر در باب پدیده‌های عالم، همهٔ ممکنات یا همان حالات در نظام فکری خود را در مجرای ضرورت می‌اندازد.

یکی از سوءبرداشت‌هایی که در باب منظومهٔ فکری اسپینوزا در ساحت وجودشناختی رخ داده، عدم التفات به اعتبارات مختلفی است که او برای طبیعت برشمرده است. عدم توجه به این مسئله، عده‌ای را برآن داشته تا دربارهٔ 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 تناهی و اتکای مطلق به خود در نظر گرفته می‌شود که می‌توان آن را خدا در ادبیات دینی نامید. در اعتبار دوم، طبیعت به اعتبار نظام حالات یا حالات صفات جوهر ازآن‌رو که قائم به او و متقرر در آنند، مد نظر قرار گیرند (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش۱، قضیه ۲۹، تبصره).

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

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

هنگامی که به‌نحو نامتناهی ادراک می‌شود، طبیعت خلاق یا خدا لقب می‌گیرد. (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۵۰۰؛ کاپلستون، ۱۳۸۶، ج۴: 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

چنان‌که مقتضی نظام وجودشناختی اسپینوزا است، خدا یا جوهر، علت موجده و سایر موجودات، اعراض او به‌شمار می‌روند. در این منظومهٔ فکری برخلاف نظام فکری دکارت، خدا علت داخلی همه اشیا به‌شمار می‌آید و طبیعت همواره زنده و آفریننده تلقی می‌شود. براین‌اساس، علیت در فلسفه اسپینوزا، بر سر همه‌چیز 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 همهٔ اشیا می‌داند و نه علت خارجی مکانی یا علت غیرمادی مفارق (اسپینوزا، ۱۳۷۶: بخش ۱، قضیه۱۵ و ۱۸). چنان‌که در ادامه توضیح خواهیم داد، ابعاد مختلف رابطهٔ جوهر با نظام حالات و رابطهٔ درونی میان حالات که به‌ترتیب 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: بخش۱: اصل متعارفه ۳).

ضرورت و وجوب علّی در منظومهٔ فکری اسپینوزا در دو ساحت مصداق می‌یابد؛ نخست، در باب رابطهٔ میان خداوند و کل اشیا که از طریق معرفت شهودی شناخته می‌شود.[۱۹] دوم، در باب رابطهٔ میان حالات که از طریق تجربه و پیشرفت‌های دانش تجربی شناخته می‌شود و تاکنون به‌نحو کامل شناخته نشده است. در قسم نخست، «طبیعت خلاق» دربرابر «طبیعت مخلوق» از شأن

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

علّی 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 داخلیِ مد نظر اسپینوزا در نقطهٔ مقابل تصور سنتی فلسفی از خدا قرار دارد که او را به‌نحو خارجی منشأ علّی موجودات قلمداد می‌کند.

نکتهٔ شایان توجه در این میان آن است که خدا در فلسفه اسپینوزا بالاصاله علت فاعلی[۲۰] است که به‌اقتضای ویژگی‌های فعالانهٔ 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 اشیای بی‌نهایت و غیرمتغیر و علت بعید اشیای جزئی می‌داند (Spinoza,2002:50-51). افزون‌بر این، نباید از نظر دور داشت که وی رابطه علّی میان خداوند و موجودات را همانند استلزام منطقی، امری ضروری تلقی می‌کند.

۳. تصدیق علیت عرضیِ حالّ در نظام حالات

در نظام فلسفی اسپینوزا درعین‌حال که اشیای 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 نسَب علّی 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 حالّ 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: بخش۱، اصول متعارفه۳ و۴).

اسپینوزا همچنین «تصور» هر معلول را نیز موقوف شناختن علت آن می‌داند (اسپینوزا، ۱۳۷۶، بخش۲، قضیه۷). افزون‌براین، سنخیت میان علت و معلول را نیز باید یکی از اصول تفکر اسپینوزا در باب علیت دانست (اسپینوزا، ۱۳۷۶: قضیه ۳).

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

۴. نفی علیت غایی به‌نحو طولی و عرضی

در میان اقسام چهارگانه علل، اسپینوزا به‌شدت از پذیرش علیت غایی سر باز می‌زند و باور به آن را سبب‌ساز تحریف مفهوم علیت می‌داند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: قضیه۳۶، ذیل). حذف علیت غایی و عدم پذیرش آن در منظومهٔ فکری اسپینوزا از آن روست که به عقیدهٔ وی، خداوند صرفاً به مقتضای ضرورتش عمل می‌کند. اسپینوزا بر آن است که عقل و اراده به‌معنایی که برای انسان‌ها کاربرد دارد، دربارهٔ خداوند معنا ندارد و اگر نِسَب علّی در عالم همانند نِسَب 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 درعین‌حال 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] براین‌اساس، 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 رابطهٔ طولی میان خداوند و نظام حالات، بالضروره سبب می‌شود که علیت غایی به‌نحو عرضی و در نظام حالات یا همان طبیعت مخلوق نیز ممتنع شمرده شود. در نظام نامتناهی حالات، هر حالت درعین‌حال که از ضرورتی سرمدی و کمالی مطلق انتشا یافته است، براساس فاعلیت علّی حالات دیگر تبیین می‌شود. درواقع، هر حالت، به وجود حالت‌یافتهٔ خداوند در نظام حالات ارجاع داده می‌شود. براین‌اساس، گزاره الف معلول ب است، به آن معنا که الف معلول خدا (ازآن‌رو که در ب حالت یافته) است (کاپلستون،۱۳۸۶: ۲۸۸). اسپینوزا بر آن است که طرح بحث علیت غایی، تنها ساخته و پرداختهٔ عقل محدود و عادات مألوف بشری است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: بخش۱، قضیه۳۶، ذیل).

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

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

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 همهٔ اشیا و افعالشان به موجب ضرورت طبیعت الهی به وجهی معین موجَب شده‌اند. به‌عبارت‌دیگر، اسپینوزا در میان اقسام سه‌گانهٔ وجوب بالذات، امکان بالذات و وجوب بالغیر، امکان بالذات را منتفی می‌داند، زیرا به عقیدهٔ او هر موجودی به واسطهٔ علتی ضرورت یافته است. براین‌اساس، سیطره ضرورت علّی بر سر همهٔ امور و پدیده‌های عالم موجب می‌شود تا اختیار به‌معنایی که اسپینوزا آن را مد نظر دارد، جز در باب علت نخستین یا همان جوهر، موضوعیت نداشته باشد.

اسپینوزا اختیار را به‌معنای صحت فعل و ترک آن نمی‌داند بلکه نوعی وجوب ذاتی و فعلی را در معنای اختیار دخیل می‌داند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: بخش۱، تعریف۷). براین‌اساس، اختیار راستین را تنها شایستهٔ 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، ارادهٔ آزاد را مناط اختیار تلقی نمی‌کند و تنها دراین‌باره به ضرورت آزاد نظر دارد. او در نامه‌ای به اسخالر،[۲۲] در باب مناط آزادی یا اختیار می‌نویسد:

> *شیئی آزاد است که تنها به‌واسطهٔ ضرورت خودش وجود داشته باشد و عمل نماید. بدین‌سان، خداوند نیز آزادانه خود و سایر اشیا را ادراک می‌کند زیرا این ادراک تنها ناشی از ضرورت طبیعت او-که باید همه‌چیز را ادراک نماید- است. ملاحظه می‌کنی که من آزادی را تصمیم آزاد[۲۳] به‌شمار نمی‌آورم، بلکه آن را ضرورت آزاد[۲۴] تلقی می‌کنم* (Spinoza, 2006:290).

از منظر اسپینوزا، باور به اختیار انسان، نتیجهٔ جهل به علل موجبه امیال، خواسته‌ها و اعمال است. همان‌طور که باور به وجود غایت در طبیعت، ناشی از جهل به علل حقیقی حوادث طبیعی است[۲۵] (اسپینوزا، ۱۳۷۶: بخش۱، قضیه ۳۶، ذیل).

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

اما اسپینوزا به‌معنایی که خاص خود اوست، انسان را آزاد می‌داند. او بر آن است که اگر انسان به‌نحوی 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، بخش۴، قضیه ۶۷، برهان).

اما لوازم وجودشناختی منظومهٔ فکری اسپینوزا او را بر آن خواهد داشت تا افزون‌بر نفی اختیار به‌معنای مد نظر خود، اختیار به‌معنای متعارف (صحت فعل و ترک آن) را نیز ناممکن تلقی کند، زیرا همان‌طور که کاپلستون نیز دراین‌باره تفطن یافته، اگر خدا را مبدأ برهانی در نظام معرفتی قلمداد کنیم، و سپس به اشیای متناهی برسیم و ترتب علّی را با ترتب منطقی یکسان بینگاریم، نه جایی برای خلق اختیاری خداوند باقی می‌ماند و نه مجالی برای امکان و اختیار انسان (کاپلستون،۱۳۸۶، ج۴: ۲۶۹).

هـ) بررسی مقایسه‌ای

همان‌گونه که در بحث از علیت و لوازم آن از منظر ابن‌عربی 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، ابن‌عربی و اسپینوزا هر دو در عین باور به حقیقتی واحد و لایتناهی که در قالب مظاهر (از دیدگاه ابن‌عربی) و حالات (از دیدگاه اسپینوزا) رخ نموده، پدیدارهای هستی را اعراض جوهری واحد تلقی می‌کنند. نگاه وحدت‌انگارانه ابن‌عربی و اسپینوزا سبب شده است تا آنان با در نظرگرفتن دو اعتبار مختلف برای حقیقتِ واحد سریان یافته در هستی، ضمن تبیین رابطهٔ حق و خلق، یا جوهر و حالت، همچنان وحدت را در منظومهٔ وجودشناختی خود حفظ نمایند.

در منظومهٔ فکری اسپینوزا دو اصطلاح «طبیعت خلاق» و «طبیعت مخلوق» متکفل تبیین دو اعتبار فوق‌الذکر است و در اندیشهٔ ابن‌عربی دو مفهوم، «حق فی‌ذاته» و «حق مخلوق‌به» دراین‌باره به‌کار می‌رود. اما به نظر می‌رسد که نظام وجودشناختیِ مطلوبِ ابن‌عربی که مبتنی بر تجلی به تبیین رابطهٔ «حق مخلوق‌به» با «حق فی‌ذاته» می‌پردازد، بهتر، روشن‌تر و کامل‌تر از

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

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 نامکشوف، درعین‌حال 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 پردهٔ غیب باقی می‌ماند، اما او ظاهراً به تحقق بالفعل هیچ حقیقتی ورای طبیعت باور ندارد. با همهٔ این اوصاف، بنابه برخی تفاسیر، نظام وجودشناختی اسپینوزا و رابطهٔ 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 رابطهٔ میان جوهر و نظام حالات و به‌نحو عرضی رابطهٔ میان اجزای نظام حالات را تبیین می‌کند. اما در این میان، اسپینوزا خدا یا همان جوهر را علت بعید اشیای جزئی قلمداد می‌کند و آن را تنها علت قریب اشیا بی‌نهایت یا همان صفات تلقی می‌کند، درحالی‌که ابن‌عربی فاعلیت ایجادی را در همهٔ سطوح منحصر در حق می‌داند. براین‌اساس، برخلاف اسپینوزا همهٔ اقسام علت از منظر ابن‌عربی منحصر در خداوند خواهد بود.

ب) اسپینوزا از انتساب علت به مبدأ کل و جوهر نامتناهی واهمه‌ای ندارد و با پذیرش اصل علیت داخلی میان «طبیعت خلاق» و «طبیعت مخلوق»، ضرورت علّی را در همهٔ 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 دربارهٔ خداوند، مستلزم توقف او بر معلولاتش

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

خواهد بود. اما با وجود این، می‌توان ناخرسندی ابن‌عربی را دراین‌باره صرفاً ناظر به علیت متعدی دانست، چه آنکه عبارات او را در توصیف رابطهٔ حق و خلق، به‌آسانی می‌توان براساس علیت داخلی تبیین نمود.

ج) براساس آنچه در مورد پیشین گفته شد، می‌توان ابن‌عربی 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 ابن‌عربی بی‌آنکه صریحاً از این دو اصطلاح بهره برده باشد، به‌نحو تلویحی منکر علیت خارجی و مدافع علیت داخلی است.

د) اسپینوزا با نفی علت غایی به‌نحو طولی و عرضی و تصدیق ضرورت علّی در «طبیعت خلاق» و «طبیعت مخلوق»، برخلاف ابن‌عربی منکر انتساب قصد، اراده و حتی عقل (به‌معنای متعارف و مألوف بشری) به خداوند است (اسپینوزا،۱۳۷۶:بخش۱، قضیه۱۷، تبصره)، حال آنکه ابن‌عربی با تأثیرپذیری از روح تعالیم اسلامی، درعین‌حال که ذات الهی را موصوف به اراده و مشیت می‌داند، مشیت را تابع و مترتب بر علم الهی می‌داند و از این حیث از اسپینوزا فاصله می‌گیرد. اما با وجود این، ابن‌عربی نیز نوعی ضرورت ذاتی تغییرناپذیر را به خداوند نسبت می‌دهد؛ به‌نحوی که او را «مرید غیرمختار» می‌خواند و مشیت او را أحدی التعلق (فمشیئته أحدیة التعلق) می‌داند[۲۸] 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).

هـ) ابن‌عربی و اسپینوزا هر دو با معنای خاصی که برای جبر در نظر می‌گیرند، در همهٔ ساحات هستی قائل به جبر و منکر اختیارند؛ به‌این‌ترتیب که در منظومهٔ فکری ابن‌عربی، اقتضائات تغییرناپذیر اعیان ثابته متکفل تأمین چنین مقصودی است و در اندیشهٔ اسپینوزا ضرورت علّی فراگیر در «طبیعت خلاق» و «طبیعت مخلوق» و منافات آن با اختیار، به نتیجهٔ فوق می‌انجامد. اما نباید از نظر دور داشت که برخلاف ابن‌عربی، 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»

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

ابن‌عربی که ناشی از اقتضائات تغییرناپذیر اعیان ثابته است، ساحت حق را نیز درمی‌نورد و ظاهراً از این حیث از اسپینوزا تمایز می‌یابد، اما با اندکی دقت می‌توان دریافت که اسپینوزا نیز به‌معنایی که ابن‌عربی از جبر مد نظر دارد، خداوند را مجبور و مرید غیرمختار می‌داند، چه آنکه خدای اسپینوزا بی‌آنکه قصد و غایتی را مدنظر قرار داده باشد، صرفاً به‌مقتضای ضرورت ذاتی‌اش منشأ بروز نظام حالات است.

ز) پذیرش جبر به‌معنای متعارف و نیز به‌معنایی که اسپینوزا خود مراد نموده، لازمهٔ نظام وجودشناختی اوست. ازاین‌رو او با اقرار صریح به جبر، به دشورای‌هایی که ابن‌عربی در مسئلهٔ 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 ازسوی‌دیگر، ابن‌عربی 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

منظومهٔ فکری اسپینوزا و ابن‌عربی که هر یک در دو جغرافیا و اکوسیستم فکری – فرهنگی متفاوت به ظهور رسیده‌اند، در اصول وجودشناختی و موضوع علیت و اختیار از قرابت‌های قابل توجهی برخوردارند. شیوهٔ پردازش مفاهیم در هر منظومهٔ فکری، متفاوت از دیگری است، اما به نظر می‌رسد پرسش و دغدغه‌ای مشترک یعنی چیستی وحدت و کیفیت ارتباط آن با عالم کثرت، اسپینوزا و ابن‌عربی را به‌سوی سامان‌دهی نظام وجودشناختی مشابهی سوق داده است. اگرچه باید در همسان انگاشتن مؤلفه‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی این دو منظومهٔ فکری بسیار جانب احتیاط را رعایت نمود، وجود شباهت‌های ساختاری و «تناسبات تشبیهی»[۲۹] دراین میان انکارناپذیر به نظر می‌رسد. بی‌تردید یکسان انگاشتن دوگانهٔ حق فی‌ذاته – حق مخلوق با طبیعت خلاق – طبیعت مخلوق، ناشی از نوعی خام‌اندیشی و سطحی‌نگری است، اما درعین‌حال، نمی‌توان کارکرد وجودشناختی مشابه این دوگانه را در اندیشهٔ ابن‌عربی و اسپینوزا انکار نمود و از «تساوی تناسب‌ها» دراین‌باره چشم پوشید.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

براین‌اساس، چندان عجیب نیست که این دو منظومهٔ فکری، نتایج مشابهی در بحث از علیت واختیار به‌بار آورند. این نتایج مشابه به ما گوشزد می‌کند که این دو مفهوم در نظام‌های فلسفی – عرفانی وحدت‌اندیش، اگر نگوییم استحاله می‌یابد، بی‌تردید معنایی کاملاً متفاوت از معنای رایج در عرف فلسفی خواهد یافت. ابن‌عربی و اسپینوزا هر یک با مقبول شمردن تلقی خاصی از اصل علیت، به‌نحوی در پی توجیه کیفیت انتشاء کثرت از وحدت بوده‌اند که همواره در همهٔ مراتب هستی، اَصالت حقیقی از آن وحدت باشد. چنان‌که 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 اسپینوا با آموزه‌های فیلسوفان و متکلمان مسلمان از طریق آشنایی دقیق با آموزه‌های فلسفی – کلامی موسی بن میمون، متکلم بلندآوازه یهودی. ج) آشنایی جدی و تأثیرپذیری اسپینوزا از آموزه‌های عارفان یهودی در مکتب قبالا و اندیشه‌های رواقی که قرابت‌های قابل توجهی با برخی از آموزه‌های عرفانی در ادیان سامی دارد.

۴. این اصطلاح را نباید با «حق مخلوق» که ناظر به حق متجلی در صورت اعتقاد معتقدان است خلط نمود. این تجلی ازآن‌رو که مجعول و مخلوق است و معتقدان آن را حق می‌انگارند، «حق مخلوق» نامیده شده است. دراین‌باره نک: (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج۲: ۶۴۹).

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

۶. تقریرهای کامل‌تر و دقیق‌تری نیز از مراتب تجلی در نظام فکری ابن‌عربی ارائه شده است. در این‌باره نک: (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۲۰۲–۲۴۷).

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

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

۸. برخی شارحان ابن‌عربی، اینکه اعیان ثابته نسَب و شئونات ذاتیه و تغییرناپذیر حق‌اند را « سر سرّالقدر» نام نهاده‌اند. در این باره نک: (جامی، ۱۳۷۰ :۲۱۱).

۹. « أنّه سبحانه مرید غیر مختار و أنّه ما فی الوجود ممکن أصلا و أنّه 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، متخیّل، متجزی و متناهی است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: بخش۱، قضیه۱۵، 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: پانوشت: ۱۰۷).

14. thought
15. immanent cause
16. pantheism
17. nature naturing
18. nature natured

۱۹. معرفت شهودی، برترین نوع معرفت در میان اقسام سه‌گانهٔ 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 دربارهٔ 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).

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

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 فلسفهٔ وی، صفت تنها متعلق به جوهر نیست بلکه مقوّم آن است و درواقع، جوهر در صفاتش متجلی شده است. ماورای این تجلیات، واقعیتی موجود نیست، بلکه آنچه واقعیت دارد، همین تجلیات است (Pollock,1899:152).

۲۸. ابن‌عربی بر آن است که اختیار با احدیت مشیت ناسازگار است؛ «فان الاختیار یعارضه أحدیة المشیة» (ابن‌عربی، بی‌تا:۱۶۲-۱۶۳). به‌این‌ترتیب، وی نیز هم‌رأی 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 نحوهٔ عمل در حوزهٔ فلسفه مقایسه‌ای وام گرفته‌ام. دراین‌باره نک: (شایگان، ۱۳۹۰ :۲۷).

منابع:

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۷)، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، ویرایش سوم، چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، چاپ دوم، تهران: الزهرا.
- ـــــــــــــــ . (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، چاپ دوم، بیروت: دار صادر.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۳۶)، *انشاء الدوائر*، لیدن.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۰الف)، *رسالة الصفات الاهیة*، در *چهارده رساله عرفانی*، تصحیح سعید رحیمیان، شیراز: کوشامهر.
- ـــــــــــــــ .(۱۳۸۰ب)، رساله *کشف‌الغطاء*؛ در *چهارده رساله عرفانی*، تصحیح سعید رحیمیان، شیراز: کوشا مهر.
- ابن‌میمون، موسی. (۱۹۷۲)، *دلالة الحائرین*، تحقیق یوسف اتای، انقره: مکتبة 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 ابن‌عربی»، *فصلنامه آیین حکمت*، سال دوم، شماره چهارم.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵)، *محیی‌الدین بن عربی؛ چهره برجسته عرفان اسلامی*، چاپ چهارم، تهران: دانشگاه تهران.
- ـــــــــــــ . (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: فرزان روز.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیه الاربعة*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- صلیبا، جمیل. (۱۴۱۴)، *المعجم الفلسفی*، بیروت: الشرکة العالمیة لکتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۹)، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، چاپ دهم، قم: بوستان کتاب.
- فناری، محمدبن‌حمزه. (۱۳۷۴)، *مفتاح‌الانس* (شرح *مفتاح‌الغیب*)، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قیصری، محمدداوود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالراق. (۱۳۷۰)، *شرح فصوص‌الحکم*، 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, Londen and Newyork, First published.
- Pollock, Fredrick. (1899), *Spinoza: His Life and Philosophy*, Duckworth, Londen.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

- 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.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]

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.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-27]