

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۷۳ - ۵۳

جهان‌شناسی تطبیقی بین ملاصدرا و اسپینوزا

انور رئیسی^۱

عباس احمدی سعدی^۲

محمد علی اخگر^۳

چکیده

جهان‌شناسی یکی از کهن‌ترین مسائل فلسفی است که حکیمان و متفکران درباره آن بحث و فحص کرده و هر یک بر اساس مبانی فکری و افق اندیشه خویش سخنی گفته‌اند. بدیهی است این دو حکیم الهی نیز که هر یک نظام فلسفی و مکتب فکری ویژه‌ای دارند در این باب نیز باید دیدگاه خاصی داشته باشند که این نوشته درصدد بیان پاسخ‌های آنان به پاره‌ای از پرسش‌های اساسی جهان‌شناسی بر پایه مبانی فلسفی آنهاست. در نظام تشکیک وجودی ملاصدرا، رابطه خدا با جهان، رابطه وجود مستقل با وجود ربطی است وجود ذومراتب و مشکک است و مراتب آن در شدت و ضعف، تقدم و تاخر، کمال و نقص، غنا و فقر با هم متفاوت و متمایزند و آنچه در فلسفه اسپینوزا برجسته می‌شود، تنوع وجود انسان و طبیعت است. «طبیعت از نظر اسپینوزا، ضرورت جهش مداوم و گریزناپذیری از وابستگی در میان موجودات متناهی است.

واژگان کلیدی

اسپینوزا، ملاصدرا، جهان، فلسفه، خدا.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: raissi3010@gmail.com

۲. استادیار، گروه فلسفه، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: ab.ahmadi@iaua.ac.ir

۳. استادیار، گروه فلسفه، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: akhgar@iaushiraz.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۴/۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۱۴

طرح مسأله

یکی از مسائل اساسی در خداشناسی یا الهیات بالمعنی الاخص، مسئله ارتباط خدا با جهان هستی است: اینکه خدا از میان اقسام مختلف قابل تصور چگونه با جهان ارتباط برقرار می‌کند. از آن جا که این بحث یکی از مهم‌ترین پیش فرض‌های اغلب مسائل فلسفه دین است باید تحلیل مناسبی از آن ارائه کرد تا بر اساس آن بتوان به ارزیابی عقلانی صدق و کذب گزاره‌ای پرداخت.. (ریتر، یواخیم و دیگران، ۱۳۹۴، ۱۷) در طبیعت‌گرایی جدید خطوط روشن و دقیقی که در فلسفه و الهیات قرون وسطی میان «امر طبیعی» و «امر فوق طبیعی» ترسیم شده بود، هرچه کمرنگ‌تر شد و مفهومی کل‌گرایانه از جهان به مثابه موجود زنده ارائه گردید که اجزای آن به وسیله‌ی قوا و نیروهای گوناگون در ارتباط و اتصال با هم است (پارکینسون، ۱۳۹۲، ۲۴۳) درحالی که در قرون وسطی و همچنین در مسیحیت اعتقاد بر این بود که خدا مافوق طبیعت و متمایز از آن است، در دوران جدید، طبیعت دارای دو وجه بود: وجهی از آن، طبیعت مادی بود و وجه دیگر آن، خدا به منزله جزئی از طبیعت و حال در آن، نه آنکه او چیزی جدای از خلق باشد. (استرود، ۱۹۹۶، ۴۴)

اسپینوزا وحدت‌انگاری مشهور فلسفه خود را در عبارت «این همانی خدا با طبیعت» بیان کرد که این امر باعث طرد او از سوی جامعه دینی یهود شد. زیرا ادعای او در تعارض آشکار با ادیان سنتی قرار داشت. (جارلت^۱، ۲۰۰۷، ۳۸-۳۷). در بیان اسپینوزا، تنها یک خدا وجود دارد که اشیاء جهان، حالات اویند و هرگونه تمایز بین خدا و جهان از میان می‌رود. به عبارت دیگر: تنها یک خدا هست که همان طبیعت می‌باشد و دو وجه دارد با نام‌های طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق. «مقصود از طبیعت خلاق چیزی است که در خودش است و به وسیله خود متصور است، یا آن صفاتی است که مظهر ذات سرمدی و نامتناهی یعنی خداست (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۱۱۳).

یکی از انواع ارتباط خداوند با جهان هستی فاعلیت خدا در جهان می‌باشد. صدرالمتألهین شیرازی ابتدا فاعل را به شش بخش تقسیم می‌کند: بالطبع، بالقرسر، بالجبر،

بالقصد، بالعنايه و بالرضا. در نظر ملا صدرا خداوند يا فاعل بالعنايه است يا فاعل بالرضا، «الا اینکه حق همان اولی است؛ زیرا فاعل کل ... به تمام اشیا قبل از وجودشان عالم است به علمی که عین ذات اوست و علمش به اشیا که عین ذات اوست، منشأ وجود آنهاست، پس او فاعل بالعنايه است» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ۲۲۵) فاعل بالعنايه فاعلی است که به فعل خود علم دارد و همین علم - علم به خیری که در فعل هست - علت صدور فعل است. به عبارت دیگر، در این نوع فاعل، داعی و قصدی زاید بر علم وجود ندارد و بالاخره فاعل بالرضا آن است که علمش به ذاتش سبب ایجاد فعل است و آن فعل، همان علم اوست به فعل (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۰). در نظر صدرا علم تفصیلی خدا به اشیا در همان مرتبه ذات موجود است. به عبارت دیگر، آن علم عین ذات اوست. به علاوه، آن علم در فلسفه ابن سینا حصولی است، ولی در نظریه صدرا حضوری است. به بیان روشنتر، خدا در مرتبه ذات خود به این صور علم اجمالی دارد و بعد از خلق آنها به آنها علم تفصیلی پیدا می کند و علم او به آنها عین آنهاست (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ۲۷۱). صدرا در کتاب مبدأ و معاد بیان می دارد؛ چون واجب الوجود از کثرت و نقص مبراست و تام و فوق التمام است، اراده در او عین داعی است و آن، نفس علم اوست - که عین ذات اوست - به نظام خیر که مقتضی و ایجادکننده آن نظام است. ملاصدرا می گوید «زیرا که چون عالم است به ذات خود که اجل اشیاست به علمی که اجل علوم است، پس مبتهج به ذات خود خواهد بود؛ ابتهاجی اشد و هر که به چیزی مبتهج باشد، مبتهج خواهد بود به جمیع آنچه از او صادر می گردد؛ چون از آن صادر گردیده است ... پس واجب الوجود مرید اشیاست، نه به جهت ذوات آنها، بلکه به جهت آنکه صادر از ذات او تعالی است. پس هر چه فاعلیتش چیزی را به این طریقه باشد، هم فاعل آن شیء خواهد بود و هم غایت آن» (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ۱۶۰) حاصل این نظریه آن است که موجود و وجود منحصر در یک حقیقت واحد شخصی است که برای او شریکی در موجودیت حقیقی نیست و در عالم عین ثانیه ای برای او وجود ندارد و در دار هستی غیر او دیگری نیست و آنچه در عالم وجود به نظر می آید که غیر واجب معبود است، صرفاً از ظهورات ذات او و تجلیات صفات اوست که در حقیقت عین ذات

اوست (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ۲۹۲) همچنین می‌گوید «خدا اصل است و ماسوای او اطوار او و شئون او؛ او موجود است و ماورای او جهات و حیثیات او» (همان، ص ۳۰۰)

نکته اشتراک این دو اندیشمند، وحدت وجود است. ملاصدرا وجود را نه بر مبنای ذات بلکه بر اساس «شدن» می‌شناسد. بدیهی است که مولفه اصلی این دیدگاه فرایند نگر نسبت به مقوله «وجود»، اصل تشکیک به معنای «ابهام» یا «استحاله در مراتب»^۱ وجود می‌باشد. ملاصدرا ادعا می‌کند که نه فقط گزاره «وجود» بلکه خود «وجود» نیز مبهم یا پیوسته در حال تغییر است؛ بدین ترتیب ملاصدرا به نظریه‌ای که در ابتدا ماهیت زبان شناختی داشت، بُعدی هستی‌شناسانه بخشیده است. اسپینوزا استدلال می‌نماید که بیش از یک ذات وجود ندارد. او ذات اولیه و ثانویه را رد می‌کند. در عوض، وی مدعی می‌شود که فقط یک ذات یا جوهر وجود دارد. این ذات واحد که معلول نیست و قائم به خویش است، همان خداست که آن را «خدا یا طبیعت» می‌خواند. طبق این نظرگاه، خدا ماوراء جهان مخلوق نیست بلکه در همه جای آن حضور دارد. (لیزنبرگ، ۲۰۱۵)

با توجه به اشتراکات و اختلافات مطرح در اندیشه این دو اندیشمند، در این پژوهش برآنیم تا ارتباط دو سویه خداوند با جهان هستی را در اندیشه ملاصدرا به عنوان فیلسوف اسلامی و اندیشه اسپینوزا به عنوان فیلسوف غربی تبیین نماییم. مولفه‌ها و لوازم آن را بیان و مشکلات هر کدام را نقد و بررسی کنیم. لازم به ذکر است در این پژوهش، به بحث کثرت و وحدت، به جهت گستردگی و تکراری بودن نمی‌پردازیم.

ارتباط خدا با جهان

بدان که قدرت و قوت خدای بلندمرتبه تام است و عجز و ناتوانی در ذات وی، و سستی و فرسودگی در فعل او راه نمی‌یابد؛ و خدا فاعل است به اختیار نه به طبع، و پاک و منزه است از آنچه ملحدان گویند، و خدا قیوم همه چیز و افاضه‌کننده خیر - از ازل تا ابد - و برافرازنده لوای قدرت - از طریق آشکار ساختن ممکنات و به وجود آوردن مکونات و آفرینش آفریدگان و تسخیر و تدبیر کردن امور است، که همه اینها تحت سلطه نور و

1. modulation in intensity

2. Leezenberg

سطوت کبریایی وی قرار دارد: «أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَصِيرُ الْأُمُورُ»^۱. فاعل شش نوع است:

۱- فاعل به طبع، و آن فاعلی است که فعلی از او صادر می‌شود، بی‌آنکه نسبت بدان فعل شعوری داشته باشد.

۲- فاعل به قسر، و آن فاعلی است که فعلی از او صادر می‌شود، بی‌آنکه نسبت بدان فعل شعور و اراده‌ای داشته باشد و فرق این دو فاعل در این است که در فاعل اول فعل ملایم با طبع فاعل، و در فاعل دوم فعل برخلاف اقتضاء طبع فاعل است.

۳- فاعل به جبر و آن فاعلی است که بعد از اختیار داشتن در صدور یا عدم صدور فعل، بی‌اختیار فعلی از او صادر می‌شود. سه فاعل مذکور در مختار نبودن در صدور فعل خود، مشترک‌اند.

۴- فاعل به قصد و آن فاعلی است که فعلی از او صادر می‌شود که مسبوق به اراده فاعل، و آن اراده نیز مسبوق به علم فاعل، و آن علم نیز متعلق به غرض فاعل از آن فعل می‌باشد؛ و اصل قدرت و قوت فاعل - بدون پیوستن به عوامل برانگیزنده و یا بازدارنده - نسبت به صدور فعل یا عدم صدور آن - به یک درجه است.

۵- فاعل به عنایت و آن فاعلی است که فعل آن بر حسب نفس امر - با وجه خیری که در آن است، از عملش پیروی می‌کند، و علم آن فاعل بنا بر وجه خیری که در فعل آن است، برای صادر شدن آن فعل از فاعل، - بدون قصدی زائد بر علم - کافی است.

۶- فاعل به رضا، و آن فاعلی است که علم او به ذاتش - که در واقع آن علم عین ذات وی است - سببی برای وجود اشیاء است، و نفس معلومیت اشیاء برای آن فاعل بی‌هیچ اختلافی عین وجود آن اشیاء از فاعل است، و اضافه عالمیت آن فاعل به اشیاء بی‌هیچ تفاوت و تعدد عین اضافه فاعلیت آن است به آنها. این سه فاعل اخیر در مختار بودن در صدور فعل خود مشترکند. پوشیده نماند که اتصاف یافتن خدای بلندمرتبه به فاعلیت، بنا بر سه وجه اول جایز نیست، و نیز ذات او برتر از آن است که فاعل به معنی چهارم باشد؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۴، ۴۵) اگر بخواهی در کلمات خدا تحقیق کنی، باید بدانی که

۱. سورة شوری، آیه ۵۳. آگاه باش که بازگشت همه کارها به سوی خدای یگانه است.

میان خدای تعالی و عالم، وسائط نوری و اسباب افعال خدا که بر بالای خلق و در پایین خالق واقعند، بسیار است و همه آنها حجابهای الهی و سرپرده‌های نوری و نورهای قیومی - مانند نورهای این خورشید محسوس - می‌باشند، که گویی برزخی میان ذات نیره و اشیاء مستتیره‌اند، و از این وسائط نوری، به کلمات خدا و کلمات تامات - که نیکوکار و بدکار از دست شر هر شیطانی جز به آنها پناهی ندارد - تعبیر می‌شود و آنها از عالم امر و خیر محض‌اند و شر در آنها نیست، و به همین جهت از دست شرها باید به کلمات خدا پناه برد، و هرچه در عالم خلق است پر از شر و نقایص و آفات است. و خدای بزرگ توسط کلمات به افاضه اشاره فرموده است. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۰)

صدرالمتألهین در موضعی دیگر بر عنایی بودن علم خدا به اشیا تأکید می‌کند و آن را علمی مقدس از امکان و ترکیب می‌داند و می‌گوید: عنایت «عبارت است از وجود او به حیثی که موجودات واقع در عالم امکان با نظامی اتم بر او منکشف می‌شوند؛ انکشافی که منجر به وجود آنها در خارج - مطابق با آن نظام - میگردد، نه به نحو قصد و رؤیت و آن عنایت، علمی است بسیط و واجب لذاته و قائم بذاته» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ۲۹۱)

وی سپس به توضیح بیشتر معنای عنایت می‌پردازد و فصلی مستقل بدان اختصاص می‌دهد. در آنجا علاوه بر علم و علیت، عنصر جدیدی در مفهوم عنایت داخل می‌کند؛ به این ترتیب که علاوه بر آنکه خدا را عالم به نظام اتم ممکنات و علم او را علت آن نظام می‌داند، می‌گوید خدا به این علیت، یعنی به ایجاد شدن نظام ممکنات توسط او راضی است. به عبارت دیگر، خدا وجود خارجی ممکنات را خواسته است و این رضایت و خواستن، همان عنصر سوم است که در مفهوم عنایت ظاهر می‌شود. اما این خواستن، بدان معنا نیست که خدا در ایجاد عالم غایتی بیرون از ذات خود داشته است؛ نه، غایت او همان ذات اوست. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۴، ۱۱۴).

صدر در کتاب مبدأ و معاد نیز به این عنصر سوم در عنایت - عنصر خواستن - اشاره میکند. در آنجا پس از آنکه اراده را در انسان به شوق متأکدی تعریف میکند که در پی داعی حاصل میشود و داعی را نیز تصور چیزی میدانند که ملایم با انسان است، میگوید چون واجب الوجود از کثرت و نقص مبراست و تام و فوق التمام است، اراده در او عین داعی است و آن، نفس علم اوست - که

عین ذات اوست- به نظام خیر که مقتضی و ایجادکننده آن نظام است. (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ۱۶۱)

ملاصدرا در تعلیقه بر «الاهیات شفاء» این نوآوری شیخ را مورد توجه قرار داده و می‌نویسد: «بدان که حتما در آغاز اشتغال به تقسیم اشیاء به این معانی سه گانه [واجب، ممکن و ممتنع] حال ماهیات کلیه را نسبت به وجود و عدم نگریسته و مفاهیم این اقسام را بدون لحاظ نسبتی که به مقتضای برهان با واقعیت دارند مد نظر قرار داده و چنین یافتند که هیچ مفهوم کلی نیست جز اینکه به یکی از این سه عنوان موصوف شود، پس در ابتدا حکم کردند.

به اینکه هر مفهوم به حسب ذات یا اقتضای وجود دارد یا اقتضای علم و یا اقتضای هیچ یک از این دو را ندارد در نتیجه اقسام سه گانه‌ی الواجب لذاته، الممكن لذاته و الممتنع لذاته حاصل گردید... اما شیخ در این تقسیم راهی دیگر را پیمود که به تحقیق نزدیک تر است و آن اینکه هرگاه عقل موجودی را لحاظ کند و ذات آن را به خودی خود و جدای از غیر در نظر بگیرد، یا این است که وجود برای آن واجب است یعنی ذاتش به خودی خود مصداق حمل وجود به معنای عام است، یا چنین نیست؛ اولی واجب الوجود بذاته، و حق اول است و دومی ممتنع نخواهد بود زیرا مقسم «موجود» است، پس آن را ممکن می‌نامیم خواه ماهیت باشد یا انت». (ملاصدرا، ۶، ۱۹۸۱، ۲۶) اما دو نکته در این شیوه تقسیم نهفته است:

۱- اینکه ورود به تقسیم به سبک منطقی و از طریق ماهیت؛ مستلزم ارائه تعاریف واجب و ممکن و ممتنع است، در حالی که این مواد از معقولات ثانیه هستند و ارائه‌ی تعریف حدی برای آنها ممکن نیست؛ اما وجود مفهوم امری بدیهی است و در نسبت سنجی میان وجود و موجود (واقع) این مشکل به چشم نمی‌خورد. ابن سینا برای تنبیه به این نکته در المباحثات می‌نویسد: «انهم حدوا الممكن و الممتنع و الواجب بحدود أخذوا البعض منها فی حد البعض فکان دور و اولی الثلاثة بأن يتصور او"، هو الواجب؛ فان الواجب يدل على تأكد الوجود و الوجود أعرف من العدم لأن الوجود يعرف بذاته و العدم بوجه ما، يعرف بالوجود».

۲- اینکه یکی از این اقسام یعنی واجب اصلا ماهیت ندارد (الاول لاماهیه له^{۱۱})، خود به خود در تقسیم ثنائی ملحوظ است؛ یعنی واجب الوجود از رهگذر ماهیت تصور نمی‌شود تا پرسش شود ماهیت واجب الوجود چیست و گفته شود الحق ماهیته انیته.

ارتباط خدا با جهان در نظام تشکیک وجودی ملاصدرا

در نظام تشکیک وجودی ملاصدرا، رابطه خدا با جهان، رابطه وجود مستقل با وجود ربطی است وجود ذومراتب و مشکک است و مراتب آن در شدت و ضعف، تقدم و تاخر، کمال و نقص، غنا و فقر با هم متفاوت و متمایزند؛ «الحق ان الوجود له حقیقه واحده مختلفه المراتب» (ملاصدرا، ۱۸۹۶، ۳۰۵) به نحوی که تمایز بین این مراتب به خود وجود است و مابه الامتیاز در آنها عین مابه الاشتراک است و برعکس وجود حق تعالی در بالاترین مرتبه هستی در سلسله تشکیکی وجود قرار دارد و عله العلل برای مراتب بعدی و ضعیفتر وجود است. جهان از نظور ملاصدرا، دارای وحدت و هماهنگی است و روابط علی بین مراتب آن برقرار است.

از منظر ملاصدرا (۱۳۹۲) جهان معنا ندارد. تاثیر و ایجاد حقیقی عبارت است از این که فاعل نفس معلول را افاضه کند؛ به گونه‌ای که مرتبط و متعلق به خودش باشد. این ارتباط سبب انتزاع وجود از معلول و مصداق حمل موجود بر معلول می‌گردد؛ زیرا اگر شیء به نفس حقیقت وجود موجود نباشد، نمی‌تواند به واسطه‌ی ارتباط با خود چیزی دیگر پدید آورد. وقتی ثابت شد تأثیر و ایجاد و فاعلیت حقیقی به ذات حق تعالی اختصاص دارد و وجود حقیقی نیز منحصر به او است، می‌توان نتیجه گرفت جز باری تعالی هیچ مؤثری در وجود یافت نمی‌شود. این که گفته شد وجود حقیقی به حق تعالی منحصر است، به معنای نفی موجودیت از دیگر موجودات نیست؛ چنان که اثبات فاعلیت حقیقی برای خداوند، به معنای نفی فاعلیت از دیگران نیست. مراد آن است که جز او، فاعل حقیقی وجود ندارد. اثبات این که وجود به طور مطلق معلول حق تعالی است، به معنای نفی موجودات واسطه‌ای و رابطی مانند عقول، نفوس، طبایع و قوا نیست. مقصود آن است که فقط حق تعالی مؤثر حقیقی است. حکما نیز معتقدند که موجودات بیش از اعداد و تصحیح نقش ندارند و مؤثر حقیقی خدا است. البته نویسندگی کتاب معتبر از ظاهر کلام حکیمان چنان پنداشته که آنان

موجودات را مؤثر حقیقی می‌دانند. بدین سبب زبان به نکوهش آنان گشاده است. و مؤید این سخن - فاعلیت حقیقی مخصوص حق تعالی است و سایر موجودات وسایط و روابط شمرده می‌شوند - کلام شیخ رئیس در اشارات است که می‌گوید: حق تعالی جوهر عقلی را ابداع کرده و مبدع حقیقی او است. به توسط او، جوهر عقلی دیگر و جرم سماوی ابداع شده است. (ابن سینا، ۱۴۰۱، ۲۵۴)

ارتباط خدا و جهان در نظام وحدت شخصی وجود ملاصدرا

در باب آفرینش جهان ملاصدرا بیان می‌دارد؛ بدان‌که چون حکمت الهی - که جامع جمیع کلمات و مشتمل بر همه اسماء حسنی و صفات والاست - اقتضا فرمود، مملکت ایجاد و رحمت را گسترده آفرید و لوای قدرت و حکمت را با آشکار ساختن ممکنات، و به وجود آوردن مکونات و آفرینش آفریدگان و به دست گرفتن امور و کارسازی در آنها، برافراشته ساخت، و این امر از سوی ذات قدیم احدیت بالمباشره و بدون واسطه‌ای بعید (و با واسطه قریب)، به لحاظ بعد مناسبتی که میان عزت قدم و ذلت حدوث است، صورت پذیرفت.

از این پس خدای پاک اراده فرمود که از خود در کارسازی و سرپرستی و نگهداری و پاسداری امور، جانشینی تعیین سازد که ناگزیر وجهی به سوی قدم داشته باشد که از خدای پاک و منزله مدد و یاری جوید، و وجهی به سوی حدوث داشته باشد که خلق از او مدد و یاری جویند. بنابراین خدای بزرگ برای کارسازی امور، جانشینی به صورت خویش معین فرمود و همه نامها و صفات خود را به او خلعت داد و سامان امور را به او پیاموخت و بر مسند جانشینی خود جایگزین نمود و حکم همه را به او واگذار کرد. پس مقصود از وجود عالم، به وجود آمدن انسان است که جانشین خدا در این جهان است، و مقصود از وجود ارکان عناصر، پیدایش گیاه، و مقصود از وجود گیاه، پیدایش جانور، و مقصود از وجود جانور، پیدایش انسان، و مقصود از وجود ارواح و مقصود از وجود ارواح ناطقه، پیدایش جانشین خدا بر روی زمین است که: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^۱.

۱. سوره بقره، آیه ۳۰. من در زمین خلیفه‌ای برقرار خواهم کرد.

در نتیجه پیامبر ناچار است که از خدا دستور گیرد و نزد او آموزش یابد، آنگاه آن دستورات و آموخته‌ها را به بندگانش خدا ارائه کند و به راهنمایی آنان پردازد و بدین ترتیب پیامبر واسطه‌ای میان این جهان و آن جهان است؛ یعنی از جهت گوش با آن جهان و از جهت زبان با این جهان در ارتباط می‌باشد، و البته حال همه پیامبران خدا و شفیعان روز جزا نیز این چنین است. پس قلب پیامبر (ص) دو در دارد که یکی از آنها به سوی عالم ملکوت - که همان عالم لوح محفوظ و عالم ملائکه علمی و عملی است - و دیگری به سوی قوای مدر که باز می‌شود، تا آنچه را که در حواس است مورد بررسی قرار دهد و از رویدادهای مهم آفریدگان آگاهی یابد؛ و البته بر چنین پیامبری واجب است که پیروان شریعت خود را به انجام طاعات و عبادات ملزم سازد، تا آنان را از مقام حیوانی به مقام فریشتگی سوق دهد، بنابراین پیامبران در این راه قافله‌سالاران امتهای خویش می‌باشند (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ۱۴۵).

ملاصدرا در نظام فکری وحدت شخصی وجود، نحوه ارتباط خدا با عالم را از سنخ تجلی و ظهور می‌داند و مطرح می‌کند عالم و موجودات ممکن، تجلی و ظهورات حق تعالی هستند (ملاصدرا، ۱۹۹۷، ۴۹) او سعی می‌کند وحدت شخصی وجود را اثبات عقلی کند (همو، ۱۹۹۲، ۱۹) ملاصدرا در تحلیل علیت با تعمق به امکان فقری مخلوقات به کشف و اثبات وحدت شخصی وجود پرداخت. برای اثبات آن برخلاف عرفا صرفاً به ادعای مکاشفه و شهود از وحدت وجود بسنده نکرد و علاوه بر ارائه برهان، آیاتی از قرآن کریم شاهد می‌آورد (ملاصدرا، ۱۹۹۷، ۴۱)

ملاصدرا در یک مرحله با دقت در مفهوم علیت، از علیت مشابهی به ربط وجودی معلول به وجود مستقل واجب رسید و در مرحله دیگری از دقت در تحلیل مفهوم علیت صدایی و وجود ربطی معلول، به عدم استقلال وجود معلول و آینه و تجلی بودن معلول از واجب رسید که این همان وحدت وجود شخصی است.

ملاصدرا دارای دو نظام فلسفی است؛ ۱- نظام فلسفی مبتنی بر وحدت تشکیکی؛ ۲- نظام فلسفی مبتنی بر وحدت شخصی. در نظام فلسفی نخست، خدا یکی از وجودات اما کامل‌ترین آنها است و در نظام فلسفی دوم، خدا تنها وجود مستقل بلکه تنها وجود است،

یعنی در ردیف خدا یا بعد از او در گیتی، هستی‌ای حضور ندارد خواه این هستی مستقل باشد یا وابسته. (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ۷۵)

از طرفی در فلسفه ملاصدرا، خداوند دارای صفاتی زاید بر ذات است، یعنی همان صفات فعل که از مقام فعل در حال انتساب به ذات واجب انتزاع می‌شوند. این صفات در واقع یک سلسله مفاهیم اضافی هستند که عقل ما از مقایسه خاصی میان وجود واجب و وجود مخلوقاتش انتزاع می‌کند. بنابراین، صفات، اگرچه در واقع صفات فعل‌اند و حقیقتاً نباید صفات واجب به شمار آیند و اسناد آنها به خداوند نیز فقط به اعتبار نسبتی است که فعل به ذات او دارد، اما این صفات اصل و ریشه‌ای دارند که ذات خداوند حقیقتاً بدان است. زیرا اصل و ریشه این صفات همان قدرت الهی است که از صفات ذات الهی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ۱۱۹) در تعالی صرف، خداوند متمایز از عالم و ماورای آن است به گونه‌ای که هیچ‌گونه اشتراک و شباهتی با عالم ندارد و کاملاً جدا و گسیخته از آن است. از این رو، منزله از صفات امکانی و حادث است آنچه در فلسفه ملاصدرا مطرح است تعالی همراه با حضور است؛ با این توضیح که: خداوند متمایز از عالم است، اما این تمایز مانع از حضور او در عالم نیست. خدا به حسب ذاتش متعالی و به لحاظ فیض و فعلش جاری در عالم و حاضر در فراخنای هر ذره است. این تفسیر از تعالی در نظام تشکیک خاصی الخاصی وجود و دستگاه عرفانی وحدت شخصی وجود یافت می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۲۹۲-۲۹۴)

جهان در اندیشه اسپینوزا

طبیعت‌گرایی اسپینوزا به خاطر ارجاعش به خدا به عنوان جوهر شناخته می‌شود. بدین معنی فقط یک جوهر وجود دارد که خدا یا طبیعت است. تعریف اسپینوزا از خدا عبارت است از: «بی‌نهایت مطلق بودن، یعنی جوهری متشکل از صفات نامتناهی که هر یک بیانگر ذات ابدی و نامتناهی است» (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۶) و توضیح می‌دهد که صفت «آن چیزی است که عقل از جوهر به عنوان متعلق به ذات درک می‌کند» (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۴) و تعریف اسپینوزا از جوهر این است: «آن چیزی که فی‌نفسه است و از طریق خودش تصور می‌شود» (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۳) این جوهر یگانه برای وجودش

به چیزی وابسته نیست و از آنجا که خود علت است، جوهر وجود و هستی است. علاوه بر این، در رابطه با مفهوم خدا به عنوان یک جوهر، اسپینوزا می‌گوید: «غیر از خدا هیچ جوهری نمی‌توان وجود داشت و نمی‌توان تصور کرد» (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۱۴) این را می‌توان به این معنا درک کرد که همه چیز خداست و پس کلیت علم، علم به خداست. اسپینوزا همچنین ادعا می‌کند که انسان می‌تواند جوهر واحد را با دو مورد از صفات بی‌نهایت، که فکر و بسط نامیده می‌شوند، تصور کند (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۲-۳) این دو اصطلاح نمایانگر نوعی دوگانگی است، زیرا اغلب مترادف با اصطلاحات ذهن و ماده استفاده می‌شوند. اما اسپینوزا آنها را به مثابه جوهری مجزا نمی‌داند، بلکه آنها را به عنوان دو صفت جوهر واحد می‌داند.

برای قرن‌ها، اسپینوزا - توسط دشمنان و طرفدارانش، در ادبیات علمی و حیطه عمومی - به عنوان یک "پانتئیست" در نظر گرفته شده است. البته اسپینوزا خدا باور سنتی نیست که خدا برای او موجودی متعالی و مشیتی باشد. به طور کلی پانتئیسم دیدگاهی است که تعالی خداوند را رد می‌کند. به عقیده پانتئیست، خدا به نوعی با جهان یکسان است. ممکن است جنبه‌هایی از خدا وجود داشته باشد که از نظر هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی از جهان متمایز باشد، اما برای وحدت خدایی این نباید به این معنا باشد که خدا اساساً از جهان جدا است. پانتئیست همچنین احتمالاً هر نوع انسان‌سازی خدا یا نسبت دادن ویژگی‌های روانی و اخلاقی به خدا را رد می‌کند که از سرشت انسان الگوبرداری شده است. خدای پانتئیست (معمولاً) خدای واحد نیست (نورل^۱، ۲۰۱۵، ۲۵).

در این چارچوب کلی، می‌توان دو گونه از پانتئیسم را تشخیص داد. اول، پانتئیسم را می‌توان به عنوان انکار هر گونه تمایز بین خدا و جهان طبیعی و این ادعا که خدا در واقع با هر چیزی که وجود دارد یکسان است، درک کرد. "خدا همه چیز است و همه چیز خداست." در این دیدگاه، خداوند جهان و تمام محتویات طبیعی آن است و هیچ چیز متمایز از آنها نیست. این پانتئیسم تقلیل‌دهنده است. ثانیاً، پانتئیسم را می‌توان اینگونه درک کرد که ادعا می‌کند خدا از جهان و محتویات طبیعی آن متمایز است، اما با این وجود، در

درون آن‌ها وجود دارد یا نهفته است. خدا همه چیز و همه جا است. این پانتئیسم مبتنی بر ایمان است. متضمن این ادعاست که طبیعت علاوه بر عناصر طبیعی، یک عنصر ماورایی و الهی درونی را در خود دارد (کوئین^۱، ۱۹۹۶، ۶۴۱).

اگر منظور از «پانتئیسم» این ایده باشد که خدا همه چیز است، و اگر اسپینوزا را اینگونه بخوانیم که خدا فقط طبیعت طبیعی است، پس خدای اسپینوزا همه چیز نیست و در نتیجه اسپینوزا یک پانتئیست نیست. در این قرائت، که ناشی از جنبه‌های ازلی، ضروری و فعال طبیعت است، با خدا یا جوهر یکسان نیستند، بلکه آثار آن هستند. مسئله واقعی این نیست که قرائت مناسب از متافیزیک اسپینوزا از خدا و رابطه آن با حالت‌های محدود چیست. در هر دو تفسیر، حرکت اسپینوزا حرکتی طبیعت‌گرایانه و تقلیل‌کننده است. خدا یا با تمام طبیعت یا فقط با بخشی از طبیعت یکسان است. به همین دلیل، اسپینوزا چیزی را با پانتئیست تقلیل‌دهنده در میان می‌گذارد. اما - و این نکته مهم است - حتی یک ملحد هم می‌تواند بدون مشکل زیاد بپذیرد که خدا چیزی جز طبیعت نیست. چیزی که واقعاً پانتئیست را از ملحد متمایز می‌کند این است که پانتئیست نگرش‌های روانشناختی دینی مورد نیاز خدا باوری را رد نمی‌کند. در عوض، پانتئیست صرفاً ادعا می‌کند که خدا - که به عنوان موجودی در نظر گرفته می‌شود که در برابر آن باید هیبت پرستشی را اتخاذ کرد - در طبیعت است یا وجود دارد (مالا، ۲۰۲۳، ۷-۸).

اسپینوزا معتقد نیست که هیبت عبادی یا تکریم مذهبی نگرش مناسبی است که در برابر خدا یا طبیعت اتخاذ شود. هیچ چیز مقدسی در مورد طبیعت وجود ندارد و موضوع یک تجربه دینی نیست. در عوض، باید با آن نوع معرفت عقلی کافی یا روشن و متمایز که مهمترین حقایق طبیعت را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه همه چیز اساساً به علل طبیعی و الاثر بستگی دارد، برای درک خدا یا طبیعت تلاش کرد. کلید کشف و تجربه خدا از نظر اسپینوزا فلسفه و علم است نه هیبت مذهبی و تسلیم عبادی. اینها فقط باعث رفتار خرافی و اطاعت از مقامات کلیسایی می‌شوند. اما فلسفه و علم منجر به روشنگری، آزادی و برکت واقعی (یعنی آرامش ذهن) می‌شود. (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۱)

اسپینوزا خدا را با «علت خودش» یکی می‌داند این تصور پیشتر در بحث بین آنتوان آرنو، غول الهیات یانسنیست، و دکارت، در مجموعه چهارم تأملات در باب فلسفه اول پدیدار شد. آرنولد استدلال می‌کند که مفهوم علت به خودی خود نامنسجم است زیرا به این معناست که ما علت و معلول را، بنا به تعریف دو چیز متفاوت، یکسان می‌دانیم. کانت همان مفهوم علت را تأیید می‌کند که آرنولد در بند ۱۹ رساله شکل و اصول جهان معقول و معقول (۱۷۷۰) استدلال می‌کند که وجود ضروری، علت، باید با جهان در ارتباط باشد. کانت می‌نویسد: هیچ جوهری با جهان مرتبط نیست، مگر اینکه علتی وجود داشته باشد که با چیزی که ایجاد می‌شود، مرتبط باشد. بر این اساس، به طریقی که یک جزء با اجزای مکمل خود پیوند می‌یابد و یک کل را تشکیل می‌دهد، با جهان مرتبط نیست. بنابراین، علت جهان موجودی است که در خارج از جهان وجود دارد [...] . اگر خداوند علت متعالی جهان نبود، یعنی اگر شیء درون مادی بود، باید در رابطه متقابل با دیگر اجزای جهان قرار می‌گرفت. و اگر علت متعالی بین بخش‌های جهان وجود نداشت، روابط بین این بخش‌ها در هیچ چیزی پایه‌گذاری نمی‌شد. (کانت^۱، ۲۰۰۹، ۱۵۹) علاوه بر این، آنچه می‌تواند در برابر اسپینوزیسم نیز سنگینی کند در رد صریح مونیسم هستی‌شناسانه توسط کانت خلاصه می‌شود. زیرا کانت مدعی است که «خدا تنها جوهری نیست که وجود دارد. همه جوهرهای دیگر فقط در وابستگی به خدا وجود دارند.» (کانت، ۱۹۳۳، ۴۴) با این حال کانت باید استدلالی برای تکثر جوهرها ارائه دهد.

به دلیل وحدت اساسی و زیربنایی طبیعت یا جوهر و صفات آن، اندیشه و بسط تنها دو روش متفاوتی هستند که طبیعت خود را بیان می‌کند. بنابراین، هر چیز مادی (هر بیان معین طبیعت) ایده خاص خود را دارد (بیان معین طبیعت از طریق اندیشه) - یک ایده کافی ابدی - است که با آن مطابقت دارد و آن را نشان می‌دهد. از آنجایی که آن تصور صرفاً حالتی از صفات خداست - اندیشه - در خداست و سلسله نامتناهی اندیشه‌ها، ذهن یا عقل نامتناهی خداوند را تشکیل می‌دهد. همانطور که اسپینوزا توضیح می‌دهد؛ دایره موجود در طبیعت و تصور دایره موجود - که در خدا نیز وجود دارد - یک چیز است که با صفات

مختلف تبیین می‌شود. بنابراین، خواه ماهیت را با صفت بسط تصور کنیم، یا با صفت اندیشه، یا هر صفت دیگری، پیوند یکسانی از علل پیدا می‌کنیم، یعنی همان چیزها را به دنبال دارد (هابنر^۱، ۲۰۲۰، ۲).

اسپینوزا نتیجه می‌گیرد که روابط علی بین اجسام در روابط منطقی بین ایده‌های خدا را بیان نمود. یا همان‌طور که اسپینوزا در قضیه هفت می‌گوید، «ترتیب و پیوند ایده‌ها همان نظم و پیوند چیزها است». (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۷)

اختلافات ملاصدرا و اسپینوزا در مساله با مفهوم جهان هستی

از نظر اسپینوزا، خدا جوهری جسمانی است که دارای صفت بسط است. (اسپینوزا، ۲۰۰۳، ۱۲). منظور اسپینوزا از جوهر جسمانی این است که خداوند لزوماً معادل طبیعت است. یکی از دلایلی که اسپینوزا بر این باور است که خدا معادل طبیعت است این است که نمی‌توان جوهر متعددی وجود داشته باشد، بلکه فقط یکی وجود داشته باشد، زیرا اگر نبود، دو ماده ناسازگار وجود داشت که شرایط نظم طبیعی را تسهیل می‌کرد. یعنی اگر خدا معادل طبیعت نبود، لزوماً دو خدا وجود داشت، یکی برای تسهیل قوانین اندیشه، و دیگری قوانین بسط، که نمی‌تواند باشد، زیرا نظم طبیعی خود را به عنوان یک کل واحد معرفی می‌کند (آسترو، ۲۰۱۷، ۶۹) این را می‌توان به این معنا درک کرد که همه چیز خداست و پس کلیت علم، علم به خداست. اسپینوزا همچنین ادعا می‌کند که انسان می‌تواند جوهر واحد را با دو مورد از صفات بی‌نهایت، که فکر و بسط نامیده می‌شوند، تصور کند (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۲-۳) این دو اصطلاح نمایانگر نوعی دوگانگی است، زیرا اغلب مترادف با اصطلاحات ذهن و ماده استفاده می‌شوند. اما اسپینوزا آنها را به مثابه جوهری مجزا نمی‌داند، بلکه آنها را به‌عنوان دو صفت جوهر واحد می‌داند.

اسپینوزا معتقد نیست که هیبت عبادی یا تکریم مذهبی نگرش مناسبی است که در برابر خدا یا طبیعت اتخاذ شود. هیچ چیز مقدسی در مورد طبیعت وجود ندارد و موضوع یک تجربه دینی نیست. در عوض، باید با آن نوع معرفت عقلی کافی یا روشن و متمایز که

مهمترین حقایق طبیعت را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه همه چیز اساساً به علل طبیعی و الاثر بستگی دارد، برای درک خدا یا طبیعت تلاش کرد. کلید کشف و تجربه خدا از نظر اسپینوزا فلسفه و علم است نه هیبت مذهبی و تسلیم عبادی. اینها فقط باعث رفتار خرافی و اطاعت از مقامات کلیسایی می‌شوند. اما فلسفه و علم منجر به روشنگری، آزادی و برکت واقعی (یعنی آرامش ذهن) می‌شود. (اسپینوزا، اسپینوزا، ۱۳۷۶، ۱)

بنابراین اسپینوزا خدا را طبیعت و طبیعت را خدا می‌داند اما ملاصدرا اگرچه به وحدت وجود باور دارد اما بر این باور است که طبیعت ذو مراتب الهی و خدا می‌باشد. هستی نزد ملاصدرا دارای مراتب و نشانی است هرچه نشئه وجودی قویتر و کاملتر باشد، موجودات آن، احاطه و حضور بیشتر به مراتب مادون خود دارند. خدا در فوق این سلسله، شدیدترین حضور و احاطه و شمول را دارد (ملاصدرا، ۱۹۹۷، ۳۳۵) این سلسله مراتب هستی عبارتند از؛

۱- نشئه الهی؛ عالم لاهوت

۲- نشئه عقول؛ عالم جبروت

۳- نشئه نفسی؛ عالم ملکوت یا مثال یا صور معلقه که واسطه میان عالم عقول و عالم طبیعت است موجوداتش از قوه و حرکت و زمان و مکان مجرداند، اما از برخی صفات ماده مانند بعد، مجرد نیستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ۵۳)

۴- نشئه طبیعی؛ عالم ناسوت؛ عالمی است که ذات و وجود اشیا آن دائماً در تغییر و حرکت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ۲۸۴)

خدا در نظام تشکیک وجودی ملاصدرا یکی از موجودات متتها کاملترین و بالاترین مرتبه هستی است اما خدا در نظام وحدت وجود ملاصدرا تنها وجود حقیقی است و چیزی غیر از وجود در مقابل وجود نیست که در عرض وجود و رتبه او قرار گیرد و همه عالم، جلوه و تجلی حق تعالی است (مصلح، ۱۹۹۸، ۲۲)

از نظر ملاصدرا طبیعت دارای دو امتداد است یکی تدریجی زمانی قابل انقسام و همی، انقسام به متقدم و متأخر زمانی و دیگر دفعی مکانی قابل انقسام به متقدم و متأخر مکانی. خلاصه همه حرکات در مقولات جوهری و عرضی ناشی از طبیعت است و طبیعت بالذات

عین سیلان و حرکت است، حرکت نیز از لوازم ذاتی طبیعت و معلل به علل نیست. وی می‌گوید چون طبیعت در عین تجدد استمرار دارد استمراری که تجددی است پس می‌تواند واسطه ربط حادث به قدیم باشد.

از منظر اسپینوزا، بدن توسعه یافته، به طور قابل توجهی پیچیده‌تر از هر نوع دیگری از نظر ترکیب و تمایل به عمل کردن است. «این پیچیدگی در ایده مربوطه آن منعکس شده است. بدن مورد بحث بدن انسان است و ایده متناظر آن ذهن یا روح انسان است. پس ذهن انسان، مانند هر ایده دیگری، صرفاً یک حالت خاص از صفت خداوند، یعنی تفکر است. هر آنچه در بدن اتفاق می‌افتد در ذهن منعکس یا بیان می‌شود. بدین ترتیب، ذهن، کم و بیش مبهم، آنچه را در بدنش می‌گذرد، درک می‌کند. و از طریق فعل و انفعالات بدن خود با سایر بدن‌ها، ذهن از آنچه در دنیای فیزیکی اطرافش اتفاق می‌افتد آگاه است. اما ذهن انسان بیش از هر روش فکری، با بدن خود تعامل علی ندارد» (کمال^۱، ۲۰۱۷).

ملاصدرا رابط و واسطه حوادث به قدیم را حرکت در طبیعت و حرکت جوهریه می‌داند و معتقد است که طبیعت همان جوهر و صور نوعیه است. طبیعت صرف تجدد و تصرّم است و حرکت و تجدد و خروج همه متحرکات از قوه بفعل مستند به طبیعت است و طبیعت در تجدد خویش استمرار دارد. یعنی در تجددش ثابت است و ثبوتش همان استمرار تجدد است و تجدد مستمر آن مستند به فیض حق است که در هر آنی به موجودات فیض می‌بخشد و این فیض حق است که کل موجودات را در حرکت درآورده و از قوه بفعل سیر می‌دهد. پس همه موجودات جسمانی بذات متجدد الوجودند و صورت آنها، صورت تغیر و استحاله است (سجادی، ۱۳۷۹، ۱۹۹).

اشتراکات ملاصدرا و اسپینوزا در مورد رابطه جهان با خدا

خدای اسپینوزا علت همه چیز است، زیرا همه چیز به طور علی و لزوماً از طبیعت الهی پیروی می‌کند. یا، همانطور که او می‌گوید، از قدرت یا طبیعت نامتناهی خداوند، «همه چیزها لزوماً به همان ضرورت و به همان نحوی که از طبیعت مثلثی که به دنبال دارد، از

ابدیت، جاری شده است، یا همیشه دنبال می‌شود (اسپینوزا، ۲۰۰۳، ۱۷). بنابراین، وجود جهان از نظر ریاضی ضروری است. محال است که خدا وجود داشته باشد اما جهان نباشد. این بدان معنا نیست که خداوند جهان را آزادانه به وجود نمی‌آورد، زیرا هیچ چیز خارج از خدا او را مجبور نمی‌کند که آن را به وجود آورد. اما اسپینوزا منکر این است که خدا جهان را با یک عمل خودسرانه و نامعین با اراده آزاد خلق کرده است. خدا نمی‌توانست غیر از این باشد. هیچ جایگزینی برای جهان واقعی وجود ندارد - هیچ جهان ممکن دیگری - و هیچ اتفاقی یا خودانگیختگی در جهان وجود ندارد. هیچ چیز غیر از این نمی‌توانست باشد. همه چیز به طور مطلق و الزاماً تعیین شده است.

اسپینوزا اصرار دارد که دو طرف طبیعت وجود دارد. «اول، جنبه فعال و مولد جهان وجود دارد - خدا و صفات او، که همه چیزهای دیگر از آن پیروی می‌کنند. این همان چیزی است که اسپینوزا با استفاده از همان اصطلاحاتی که در رساله کوتاه به کار برد، را «طبیعت طبیعی» می‌نامد. به طور دقیق، این با خدا یکسان است. جنبه دیگر جهان آن چیزی است که توسط جنبه فعال، «طبیعت طبیعی» تولید و حفظ می‌شود. به وسیله‌ی طبیعت طبیعی، من آنچه را که از وجوب ذات خداوند، یا از هر یک از صفات خداوند ناشی می‌شود، می‌فهمم، یعنی همه صفات خداوند را تا آنجایی که به عنوان اموری در وجود خدا تلقی می‌شوند و بدون خدا نمی‌توانند تصور شوند و تصور نمی‌شوند (اسپینوزا، ۲۰۰۳، ۲۷).

اندیشه بنیادین اسپینوزا این است که طبیعت یک کلیت غیرقابل تقسیم، ابدی یا خودساخته و جوهری است - در واقع، این تنها کل جوهری است. خارج از طبیعت، هیچ چیز وجود ندارد و هر چیزی که وجود دارد، جزئی از طبیعت است و با یک ضرورت جبری توسط طبیعت به وجود می‌آید. این موجود عادل یکپارچه، منحصر به فرد، مولد و ضروری همان چیزی است که تحت عنوان «خدا» از آن یاد می‌شود. بنابراین از منظر اسپینوزا هیچ چیز خارج از خدا وجود ندارد، ملاحظراً اما، در مسئله رابطه خدا و جهان نظرش را دو مرحله ارائه داد؛

الف - مرحله تشکیک وجودی که نظر بدوی و تعلیمی وی است

ب- مرحله وحدت شخصی وجود که نظر نهایی اوست و به تصریح او اساس و غایت نهایی فلسفه است (سبزواری، ۲۰۰۹، ج ۲، ص ۲۳۷) ملاصدرا سه نکته بیان می‌نماید که مجموع آن‌ها نشان می‌دهد جهان، بدان سبب که مبدأش واحد شخصی است، وحدت شخصی دارد. این نکات سه‌گانه عبارت است از:

۱- جهان باهمه‌ی گستردگی و پراکندگی نظامی واحد دارد.

۲- وحدت جهان وحدت شخصی است و گاه آن را «انسان‌گیر» یا «کتاب‌مبین» می‌خوانند؛ چنان‌که گاه انسان را «عالم‌صغیر» یا «نسخه‌ی منتخبه» می‌نامند. در عالم کثرت‌هایی هست که می‌توان نسبت توحید و یکی بودن به آن‌ها داد؛ مانند هیأت مجموعی و کیفیات تالیفی. حتی از اعتباریات^۱ مانند مجموعه پنج‌تایی، ده‌تایی که معروض واحد در خارج دارند نیز از قابلیت این نوع نسبت برخوردارند. معروض این مجموعه‌ها با اجزا که وحدت شخصی دارند و بر افراد بسیار صدق نمی‌کنند، تفاوت دارد؛ معروض آن‌ها کلی است و از به‌هم پیوستن اجزای دارای وحدت شخصی و افراد بسیار مجموعه‌ی کلی پدید نمی‌آید.

۳- نظام جملی عالم (مجموعه‌ی ممکنات) واحد شخصی است و واحد شخصی مبدأ شخصی می‌خواهد.

باتوجه به نکاتی که بیان گردید: اگر در جهان موجودی که تشخص و وحدت عین آن است نباشد تا مبدأ نظام جملی گردد، ناگزیر باید وحدت عالم وحدت نوعی باشد و پذیرش وحدت نوعی مستلزم محذور عقلی است. پس وحدت عالم شخصی و مبدأ آن نیز باید شخصی باشد.

۱. اعتباری‌اند، چون آنچه حقیقت دارد معدودات (پنج‌تا و ده‌تا و...) است.

نتیجه گیری

در این نوشتار تلاش شده است تا نگرش دو فیلسوف برجسته، یعنی صدرالمতألهین و اسپینوزا که درباره جهان‌شناسی اندیشیده‌اند و دیدگاه بدیع و متفاوتی عرضه کرده‌اند، با یکدیگر مقایسه و نکته‌سنجی‌های آنان واکاوی شود. صدرالمتألهین با توجه به روش خاصی که در فلسفه دارد؛ یعنی استفاده از برهان، وحی و شهود به تبیین جهان‌شناسی پرداخته و در نهایت پاسخی عقلانی بر پایه براهین منطقی ارائه می‌کند. اسپینوزا نیز به‌عنوان فیلسوفی عقل‌گرا در خصوص جهان‌شناسی دیدگاه بدیع و منحصر به فردی دارد که با نگرش دیگر فیلسوفان متفاوت و متمایز است.

با این حال، بدن توسعه یافته، به طور قابل توجهی پیچیده‌تر از هر نوع دیگری از نظر ترکیب و تمایل به عمل کردن است. «این پیچیدگی در ایده مربوطه آن منعکس شده است. بدن مورد بحث بدن انسان است؛ و ایده متناظر آن ذهن یا روح انسان است. پس ذهن انسان، مانند هر ایده دیگری، صرفاً یک حالت خاص از صفت خداوند، یعنی تفکر است. هر آنچه در بدن اتفاق می‌افتد در ذهن منعکس یا بیان می‌شود. بدین ترتیب، ذهن، کم و بیش مبهم، آنچه را در بدنش می‌گذرد، درک می‌کند. و از طریق فعل و انفعالات بدن خود با سایر بدن‌ها، ذهن از آنچه در دنیای فیزیکی اطرافش اتفاق می‌افتد آگاه است. اما ذهن انسان بیش از هر روش فکری، با بدن خود تعامل علی ندارد»

فهرست منابع

۱. اسپینوزا، باروخ، (۱۳۷۶) اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
۲. پترسون، مایکل، رایشنباخ، بروس؛ هاسکر، ویلیام؛ بازینجر، دیوید (۱۳۷۹) عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ سوم، تهران: طرح نو
۳. ریتز، یواخیم (۱۳۹۱)، فرهنگنامه تاریخی مفاهیم فلسفی، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی و بهمن پازوکی، جلد دوم: الهیات، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و موسسه فرهنگی - پژوهشی نوارغنون
۴. پارکینسون، ج، اچ، (۱۳۹۲)، تاریخ فلسفه راتلج: دوران نوزایی و عقلگرایی قرن ۱۷، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، انتشارات حکمت با همکاری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه
۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم ملاصدرا (۱۴۱۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۶. _____ (۱۳۹۲)، مبداء و معاد، ترجمه احمدبن محمد الحسینی اردکانی، تهران؛ جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران
۷. _____ (۱۹۸۱) الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث.
۸. _____ (۱۳۸۳) شرح اصول الکافی، تحقیق و تصحیح: محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.