

اسپینوزا، فیلسوف یا عارف؟

محمدجواد صافیان

استادیارگروه فلسفه دانشگاه اصفهان

چکیده

اسپینوزا از فیلسوفان قرن ۱۷ اروپاست. به جهت آنکه وی کل هستی را جوهری واحد می‌داند، برخی او را عارف وحدت وجودی انگاشته‌اند، اما با توجه عمیق‌تر به فلسفه وی معلوم می‌شود که او را نه تنها نمی‌توان عارف دانست بلکه وی از زمره فیلسوفان متجدد و پیرو دکارت (کارتزین) است و همان‌طور که فلسفه جدید مبتنی بر محوریت بشر و اندیشه اومانیستی است، فلسفه اسپینوزا نیز از این امر مستثنا نیست و لذا اندیشه او را نمی‌توان عرفانی دانست.

برخی از محورهای مهم تعارض اندیشه اسپینوزا با اندیشه عرفانی و نزدیکی آن به اندیشه مدرن عبارت است از:

۱- روش اندیشه؛ ۲- مبنا و اساس؛ ۳- رابطه عالم با خداوند؛ ۴- مراتب هستی؛ ۵- حقیقت؛ ۶- اختیار و آزادی.

مقدمه

اسپینوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۲) یکی از فیلسوفان عصر جدید اروپاست که از طرفی، تحت تأثیر فلسفه‌های قرون وسطا بوده و از طرف دیگر، فیلسوفی متجدد و متأثر از اندیشه جدید غربی است. اسپینوزا اساس فلسفه خویش را جوهر یگانه و منحصر به فردی می‌داند که همه

موجودات صرفاً صفات و حالات آن جوهر به شمار می‌روند. بنابراین، هستی جوهری واحد است و موجودات هیچ کدام جوهریت و استقلال ندارند، بلکه هر یک از آن‌ها جز حالاتی از صفات جوهر نیستند. به نظر اسپینوزا، عقل از میان صفات نامتناهی جوهر فقط دو صفت فکر و بعد را می‌شناسد و بنابراین، همه موجودات عالم تا آن‌جا که ما می‌شناسیم، حالات یکی از این دو صفت هستند. این نظر شبیه به دیدگاه وحدت وجودی عرفا و برخی فیلسوفان الهی است، زیرا آنان نیز حقیقت هستی را واحد می‌دانند و همه موجودات را عبارت از تشنات و جلوه‌های همین حقیقت واحد برمی‌شمارند. آیا از این شباهت می‌توان نتیجه گرفت که اندیشه اسپینوزا اندیشه‌ای عرفانی است یا این‌که شباهت صرفاً صوری است و اگر به عمق اندیشه اسپینوزا و تفکر عرفانی بنگریم، به اختلال‌های اساسی و شاید حتی متعارض میان این دو فکر خواهیم رسید. در این مقاله خواهیم کوشید برخی جهات اساسی اختلاف میان اندیشه اسپینوزا با تفکر عرفانی را بررسی کنیم.

روش اسپینوزا

در آغاز دوره جدید یکی از مهم‌ترین مطالبی که متفکران مطرح کردند، مسئله روش است. متفکران دوره رنسانس و پس از آن، رمز آنچه را آنان رکود و جمود قرون وسطاییان می‌نامیدند، نداشتن روش صحیح در تفکر می‌دانستند. به زعم کسانی چون بیکن، گالیله و دکارت روش قیاسی قرون وسطاییان روشی ابتر و نادرست بوده است. این روش مایه تثبیت خطاها و موجب اصرار بر اشتباهات گذشتگان شده است. از این رو، آنان بر آن بودند که باید روش دیگری در تفکر به کار بست تا به حقایق جدید دست پیدا کرد تا اشتباهات گذشتگان تدارک شود. روشی که بیکن به عنوان روش جدید ارائه می‌کرد، روش تجربی بود. او می‌گفت که باید با کنار گذاشتن اعتقادات جزمی به ارث رسیده از گذشتگان و فلاسفه قبل و نیز تبری از پیش‌داوری‌های شخصی و آموخته‌های خانوادگی، به مشاهده صرف طبیعت پرداخت و معلم خویش را تنها تجربه و استقراء قرار داد تا با کنار گذاشتن «بت‌ها» به حقایق رسید و علم درست و یقینی در خصوص طبیعت پیدا کرد. (جهانگیری،). پس از او دکارت نیز مسئله روش را مطرح کرد. روش صحیح از نظر دکارت روشی بود که ما را به یقین برساند. علم از نظر دکارت علم یقینی است و از میان علوم موجود یقینی‌ترین علم علم

ریاضی است. از این رو، سایر علوم برای این که به مرتبه علم یقینی که همان علم حقیقی است برسند، باید از الگوی ریاضیات بهره‌مند شوند. اما باید دید که سرّ یقینی بودن ریاضیات چیست تا این که سایر علوم را نیز بتوانیم به حدّ علوم یقینی برسانیم. دکارت سرّ یقینی بودن ریاضیات را در این می‌دید که در ریاضیات از مفاهیم بسیار واضح و متمایز استفاده می‌شود و هر مفهومی دارای تعریفی کاملاً روشن و بدون هیچ ابهام و ابهامی است و این مفاهیم واضح و متمایز مبنای همه استدلال‌ها در ریاضیات قرار می‌گیرند، به نحوی که به راحتی می‌توان در هر استدلالی درستی یا نادرستی را سنجید و اگر احیاناً در جایی مغالطه‌ای به کار رفته باشد، بی‌درنگ می‌توان آن را کشف کرد. بنابراین، سرّ یقینی بودن ریاضیات آن است که در این علم از مفاهیم بدیهی، یعنی واضح و متمایز شروع می‌کنیم و هر مفهوم مبتنی بر این مفاهیم واضح و متمایز است و رابطه بین مفاهیم با یکدیگر رابطه ضروری است و خود ضرورت این رابطه با بداهت تمام قابل ادراک برای هر ذهن است (ژیلسون: ۱۴۰۲، ۱۳۶). نکته بسیار مهم دیگر در این روش این است که هر انسانی به صرف داشتن عقل متعارف می‌تواند مفاهیم ریاضی را به طور واضح و متمایز ادراک کند. چنین درکی مستلزم کسب مقدمات بسیار، از قبیل تزکیه نفس، ترک عادات، علایق روزمره و ورود از فطرت اول به فطرت ثانی که از نظر قدما شرط حصول و وصول به حقایق (در فلسفه یا عرفان) بود، نیست.

دکارت برای رسیدن به علم و معرفت یقینی از الگوی ریاضیات پیروی کرد، از این رو، در تأسیس علم اعلا که همان فلسفه باشد، به دنبال مفاهیم واضح و متمایز گشت و به سه مفهوم بسیط نفس، جسم و خدا رسید. ماهیت نفس از نظر او، فکر، ماهیت جسم، امتداد و ماهیت خدا، کمال بود (دکارت: ۱۳۶۹، ۴۴، ۴۵، ۶۵). او تلاش کرد تا همه مسائل فلسفه خویش را بر اساس مفهوم من متفکر (نفس) قرار داده، از آن مفاهیم امتداد و کمال را بیرون کشیده و فلسفه‌ای ریاضی بنا کند که همه اجزای این فلسفه چون ریاضیات به طور ضروری به یکدیگر پیوسته باشد و هیچ بخشی از استدلال‌های آن قابل تردید نباشد. بدین دلیل، روش تفکر دکارت روش تحلیلی ریاضی نامیده می‌شود.

بعد از دکارت، اسپینوزا نیز در پی تأسیس فلسفه‌ای یقینی و غیر قابل تردید بود، فلسفه‌ای که همه‌اش بر اساس غیر قابل تردید مبتنی بوده و رابطه‌ای ضروری بین نتایج و مقدمات آن برقرار باشد. بنابراین، اسپینوزا فلسفه خود را از تعریف جوهر آغاز می‌کند و می‌گوید:

«مقصود من از جوهر شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید؛ یعنی تصورش متوقف بر تصور شیئی دیگر که از آن ساخته شده باشد، نیست». (اسپینوزا: ۱۳۶۴، ۴) وی سپس با توجه به تعریف جوهر، صفت و حالت را چنین تعریف می‌کند: «مقصود من از صفت شیئی است که عقل آن را به مثابه مقوم «ذات جوهر» ادراک می‌کند» (همان). «مقصود من از «حالت»، احوال جوهر یا شیئی است که در شیئی دیگر است و به واسطه آن به تصور می‌آید» (همان، ۵). بر اساس این سه تعریف به تعریف خدا می‌پردازد: «مقصود من از «خدا» موجود مطلقاً نامتناهی است؛ یعنی جوهری که مقوم از صفات نامتناهی است که هر یک از آنها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است». (همان، ۶)

در این جا می‌بینیم که اسپینوزا در ابتدا چند مفهوم را به طور دقیق تعریف می‌کند و تعاریف خود را نیز با عبارت «مقصود من از» شروع می‌کند تا معلوم شود که اگر دیگران در تعاریف این مفاهیم، نظر دیگری دارند، به او ربطی ندارد و منظور او از این مفاهیم دقیقاً همین است. بدین ترتیب، او با تعریف مفاهیم، آن‌ها را روشن و واضح می‌گرداند و سپس بر اساس این تعاریف و اصول متعارفه چندی که بعداً ارائه می‌نماید، قضایایی را بیان می‌کند که دقیقاً مبتنی بر این تعاریف و اصول متعارفه هستند.

اولین قضیه کتاب اخلاق این است که جوهر طبعاً بر احوالش مقدم است. (همان، ۱۳) اسپینوزا در برهان این قضیه آورده است که این قضیه از تعاریف ۳ و ۵ واضح است. (همان) به عبارت دیگر، او بر این مسئله برهانی اقامه نکرده، بلکه اگر کسی متوجه تعاریف جوهر و احوال باشد، به طور بدیهی این قضیه را تصدیق خواهد کرد. این نمونه‌ای از کل فلسفه اسپینوزا بود؛ یعنی او در همه جا از تعاریفی که ارائه کرده است، نتایجی را به صورت قضایا به نحو ضروری استنتاج می‌کند و بدین ترتیب، فلسفه‌ای ترتیب می‌دهد که الگوی آن ریاضیات است؛ یعنی از تعریف مفاهیم آغاز کرده و از آن مفاهیم قضایایی را نتیجه گرفته است و چون این مفاهیم تعاریف کاملاً واضح و روشنی دارند، نتایج به طور بدیهی و ضروری از آن‌ها اخذ می‌شوند.

البته روش اسپینوزا در ماهیت با روش دکارت تفاوتی ندارد، لیکن از لحاظ صورت و ظاهر تفاوتی بین روش این دو فیلسوف موجود است و آن این‌که روش دکارت همان‌طور که گفته شد، روش تحلیل ریاضی است و از نظر صورت به روش جبر و آنالیز شبیه‌تر است، ولی

روش اسپینوزا روش هندسه اقلیدسی است که روشی ترکیبی است. در روش هندسه اقلیدسی ابتدا تعاریف، سپس اصول متعارفه که عبارت باشد از تصدیقات بدیهی و آن‌گاه اصول موضوعه یا مسلّمات که آن‌ها را فرض می‌کنیم تا استنتاج راحت‌تر صورت پذیرد، آورده می‌شود و در نهایت، از این مقدمات، نتایج به صورت قضایا استنتاج می‌شود. دلیل آن‌که ماهیت هر دو روش یکی است آن است که در هر دو روش ما از مفاهیمی که به طور واضح و متمایز تعریف شده‌اند می‌خواهیم به طور ضروری نتایجی را اخذ کنیم و نتیجه مفید علم یقینی است؛ یعنی هیچ شبهه و تردیدی در ترتیب نتیجه بر مقدمات باقی نمی‌ماند. از همین جاست که در ریاضیات برخلاف سایر علوم بین دانشمندان اختلاف نظر وجود ندارد، از این رو، شاهد مکاتب مختلف نیستیم.

اما پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که چرا دکارت و اسپینوزا از روش ریاضی استفاده کردند. دلیل استفاده دکارت و اسپینوزا از روش ریاضی طلب علم یقینی و مستحکم از طرف آن‌ها بود. از نظر آن‌ها، فلسفه‌های قدیم و قرون وسطا نتوانسته بودند معرفتی یقینی عرضه کنند که خالی از شبهه و تردید باشد. بنابراین، بعد از ایجاد فلسفه‌های مختلف و مکاتب متعدد فکری، در عصر جدید، شک و تردید در همه جا سایه افکنده و چنین تصور می‌شد که انسان هرگز نمی‌تواند معرفت یقینی داشته باشد. دکارت و اسپینوزا می‌خواستند با تکیه بر عقل ریاضی بشر، همان عقل مشترک و متعارف انسان که مجهز به روش دقیق و منضبط است، معرفتی یقینی ایجاد کنند که دیگر در آن تردیدی روا نباشد، و با چنین معرفتی همه مسائل را بتوان بر اساس مفاهیمی واضح و متمایز استوار کرد.

از آنچه گفته شد بر می‌آید که روش اسپینوزا با روش دکارت اساساً تفاوتی ندارد و روش هر دو، روش ریاضی است. مطلب دیگری که باید بدان توجه کرد این است که روش تفکر امری نیست که با خود تفکر نسبتی اتفاقی و عارضی داشته باشد، بلکه اقتضای هر سنخ تفکر، روش خاصی است. بنابراین، برخلاف آنچه ممکن است تصور شود که دکارت می‌توانست روش دیگری در تفکر خویش اخذ کند و این‌که روش ریاضی را برگزید، حاصل میل و اختیار او بوده است، روش ریاضی دکارت لازمه نحوه خاص تفکر دکارتی است. این مسئله در مورد اسپینوزا نیز (مانند سایر متفکران) صادق است. اسپینوزا از آن جهت روش ریاضی را برمی‌گزیند که حامل تفکر فلسفی جدید بوده و متفکری است متعلق به عصر جدید. البته

این‌که او صورت و ظاهر روش خویش را روش هندسی اقلیدسی قرار داده و می‌توانسته است چون دکارت از صورت و ظاهر روش دیگری استفاده کند، مطلب دیگری است.

اساس و مبنای فلسفه اسپینوزا

اگر فلسفه اسپینوزا را با فلسفه دکارت مقایسه کنیم و بخواهیم با توجه به فلسفه دکارت به بحث از اساس و مبنای فلسفه اسپینوزا پردازیم، متوجه می‌شویم که در فلسفه دکارت پی بردن به اساس و مبنا بسیار راحت‌تر از فلسفه اسپینوزا است. دلیل آن هم این است که اساس فلسفه دکارت «من فکر می‌کنم» (Cogito) است. دکارت پس از شک در همه چیز به این نتیجه رسید که هرگاه در همه چیز شک کند، در این‌که شک می‌کند، نمی‌تواند تردید نماید، از این رو، از شک در همه چیز بدون تردید یک چیز لازم می‌آید و آن این‌که شک می‌کنم و چون شک می‌کنم، پس هستم و از آن‌جا که شک کردن نحوه‌ای از فکر کردن است، پس می‌توان گفت که فکر می‌کنم پس هستم. این اصل و اساس همه تفکر دکارت است. دکارت من متفکر را اولین اصل فلسفه خویش قرار می‌دهد و همه فلسفه خویش را از آن استنتاج می‌کند.

حال اساس و مبنا در فلسفه اسپینوزا چیست؟ آیا اساس فلسفه اسپینوزا نیز «من متفکر» است. آیا اساس جوهر یا خداست؟ یا اساس عالم است؟ اگر به ظاهر اقوال اسپینوزا توجه کنیم و مثلاً برای یافتن اساس و مبنای تفکر او به کتاب اخلاق رجوع کنیم، بدون تأمل خواهیم گفت که اساس تفکر او جوهر یا خداست، زیرا او بحث را از تعریف علت خود و جوهر شروع می‌کند. اولین قضایای کتاب اخلاق نیز به جوهر که از نظر او همان خداست، مربوط می‌شود. از طرف دیگر، اسپینوزا همه نظام فلسفی خود را بر همین اساس، یعنی جوهر قرار می‌دهد. پس ظاهراً این مطلب روشن و غیرقابل بحث است که اسپینوزا خدا را اساس تفکر خویش قرار می‌دهد. ولی پرسشی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که چگونه ممکن است اسپینوزا متفکر عصر جدید و از لحاظ تفکر به دکارت نزدیک باشد و در عین حال، اساس و مبنای تفکر او با اساس و مبنای تفکر دکارت کاملاً متفاوت باشد؟ در برابر این پرسش یا باید به نفی نسبت اسپینوزا با دکارت پرداخته، او را کاملاً غیر دکارتی بدانیم و متفکری در برابر و مخالف دکارت تلقی کنیم و یا این‌که اگر او را نزدیک به دکارت می‌دانیم، به مسئله عمیق‌تر بنگریم و به تأویل معنای جوهر و خدا نزد او پردازیم.

قبلاً در طرح مسئله روش دیدیم که روش اسپینوزا با روش دکارت ماهیتاً یکی است و دیدیم که اتخاذ روش معین، نه به میل و اختیار متفکر که اقتضای تفکر اوست. بنابراین، اگر روش این دو متفکر یکی است باید تفکر آنها نیز حداقل در اصول و مبانی با یکدیگر ناسازگار نباشد. ولی چگونه می‌توان بین من متفکر به عنوان مبنای تفکر دکارت و جوهر یا خدا به عنوان مبنای تفکر اسپینوزا قائل به عدم تعارض شد؟ برای بررسی این مسئله باید به تأویل جوهر (یا خدا) که اساس فلسفه اسپینوزا است، پرداخت. جوهر یا خدا در فلسفه اسپینوزا حقیقتاً چیست؟ اسپینوزا از تعریف جوهر آغاز می‌کند و می‌گوید: مقصود من از جوهر شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید؛ یعنی تصورش به تصور شیئی دیگر که از آن ساخته شده باشد، متوقف نیست. در تعریف دیگری می‌گوید: مقصود من از «خدا» موجود مطلقاً نامتناهی است؛ یعنی جوهر که متقوم از صفات نامتناهی است که هر یک از آنها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است (همان، ۶-۷).

ظاهر این دو تعریف با تعاریف قدما از جوهر و خداوند مطابق است. می‌دانیم که اسپینوزا با فلسفه مسیحی و یهودی و از طریق تعالیم ابن میمون با فلسفه اسلامی آشنایی داشته است. (۱۱۹) سراسر فلسفه اسپینوزا حاوی اصطلاحاتی از فلسفه قرون وسطاست که برخی از این اصطلاحات را اسپینوزا به همان معنای مراد در قرون وسطا و بعضی از آنها را به معنای جدید به کار می‌برد. آنچه موجب می‌شود که تأویل تفکر اسپینوزا مشکل گردد، همین استفاده‌ای است که او از اصطلاحات و نیز دیدگاه‌های فلسفه‌های گذشته می‌کند. این مسئله موجب می‌شود که او دست‌کم در مسئله تعریف جوهر و خدا پیرو قرون وسطاییان به نظر رسد، لیکن اگر توجه کنیم که تعاریف او تعاریف عقلی است و آنگاه این پرسش را طرح کنیم که عقل از نظر اسپینوزا چیست و آیا نظر او در باب عقل با نظر متفکران قرون وسطا یکی است یا نه، پی خواهیم برد که این تعاریف به ظاهر مشابه، در باطن دارای اختلاف عمیقی هستند. تفکر اصیل، تفکری است که به مبانی و اصول خود وفادار بوده و همه مسائل آن متفرع بر همان مبانی باشد و ناسازگاری در آن به حداقل ممکن برسد. البته باز در این مسئله بین حکم ظاهر و باطن تفاوتی هست. ممکن است در فلسفه‌ای به نگاه ظاهر تناقضی نبینیم و از لحاظ منطق صوری بین مسائل و اصول آن فلسفه تعارضی وجود نداشته باشد، ولی با نگاه تأویلی برخی اصول با برخی دیگر معارض باشد. نگارنده بر آن است که بر فلسفه اسپینوزا

چنین وصفی حاکم است؛ یعنی اگر به تأویل آن بپردازیم، به ناسازگاری‌های مهمی خواهیم رسید. با تأویل روش اسپینوزا (چنان‌که گفته شد) آشکار می‌شود که روش او، روش ریاضی است، داشتن روش ریاضی در تفکر فرع بر تلقی خاص از عقل است؛ یعنی ابتدا باید عقل را عقل ریاضی دانست، آن‌گاه روش ریاضی را اخذ کرد. اما عقل ریاضی چیست؟ عقل ریاضی قوه فهم آدمی است که مفاهیم واضح و متمایز را ادراک می‌کند و پس از درک روابط ضروری بین آن‌ها، از تحلیل و ترکیب آن‌ها به نتایج جدید (معرفت ضروری) می‌رسد. از نظر عقل ریاضی، حقیقت مساوق است با آنچه به طور واضح و متمایز ادراک می‌شود. اموری که در پس پرده خفاست و دارای ابهام و ایهام است، عاری از حقیقت و موجب خطا و اشتباه و انحراف است. عقل ریاضی قائم بر خویش است و در کسب حقایق، متکی به امور و رای خویش نیست. عقل ریاضی مکلفی بالذات و بی‌نیاز از مدد امری دیگر است. با مقایسه این تلقی از عقل با تلقی قدما از عقل به ماهیت عقل ریاضی جدید بهتر می‌توان پی برد. نزد قدما (اعم از یونانیان، اسلامیان و مسیحیان) عقل انسان مستقل و قائم به خویش نیست، بلکه نیازمند استفاضه از مراتب بالاتر عقل است. هراکلیتوس حکیم مشهور یونان باستان عقل انسان را لحظه‌ای از عقل کل (لوگوس) می‌دانست.

لوگوس که مبدأ و معاد عالم و عین عقل است با خطاب و ندای خویش، عقل انسان را متوجه حقیقت می‌کند. از نظر هراکلیتوس، حکمت نه داشتن اطلاعات و آگاهی‌های بسیار، بلکه وقوف به آن است که همه چیز یکی است. این وقوف حاصل نمی‌شود، مگر با اتصال و ارتباط با لوگوس. لوگوس هم اصل وجود و مجمع موجودات است و هم اصل شناخت و معرفت.

نزد افلاطون نیز عقل انسان با اتصال غیب (عالم مثال) و مشاهده معقولات و استمداد از عقل می‌تواند حقایق را کسب کرده، به معرفت نایل آید.

از نظر ارسطو، عقل انسان در ابتدا استعداد صرف است (عقل هیولانی) که برای فعلیت یافتن نیازمند عاملی بالفعل از سنخ عقل است و آن عقل فعال است که انسان با اتصال به آن می‌تواند به حقایق برسد. عقل انسان مستقلاً جز استعداد و قوه صرف چیز دیگری نیست. این مطلب در فلسفه اسلامی و مسیحی نیز همه جا به بیان‌های مختلف آمده است که عقل انسان بنفسه و مستقلاً نمی‌تواند حقایق را درک کند، بلکه با اتصال به مراتب عالی‌تر عقل

خواهد توانست به حقیقت نایل شود.

در عصر جدید از آنجا که بشر اساس و مبنا پنداشته می‌شود، عقل انسان نیز که قوه شناخت و معرفت اوست، مستقل انگاشته شده و ارتباطش با عقول بالاتر قطع و قائم به خویش گردید. بدین ترتیب، عقل خود بنیاد ظهور یافت. در تفکر دکارت، اسپینوزا، لایب نیتس، کانت، هگل و دیگر متفکران عصر جدید، دیگر اثری از عقول مفارق و ارتباط عقل انسان با آن‌ها و ضرورت اتخاذ حقایق از عقول مجرده، موجود نیست.

بنابراین، این که اسپینوزا از تعریف خداوند شروع می‌کند بدان معنا نیست که اساس تفکر او خدا باشد، بلکه او صرفاً با مفهوم عقلی خداوند سروکار دارد. خدای اسپینوزا دارای مفهومی مطابق با خود در عقل انسان است. این عقل است که آنچه را به طور واضح و متمایز درک می‌کند، حفظ همان را به عنوان حقیقت تصدیق می‌کند. حقیقت چیزی جز آنچه قابل ادراک واضح و متمایز است، نیست.

با این توضیحات آشکار می‌شود که مبنا در تفکر اسپینوزا خدا نیست، بلکه مبنا همان عقل بشر است، عقلی که می‌تواند حقایق را به طور واضح و متمایز ادراک کند. این عقل برای تنظیم نظام فلسفی خویش از کلی‌ترین و جامع‌ترین مفهومی که در خود دارد، شروع می‌کند. و از آنجا به مفاهیم دیگر می‌رسد.

اسپینوزا برخلاف دکارت ذکری از «من متفکر» یا «عقل بشر» به میان نمی‌آورد، ولی اساس تفکر او دقیقاً همان «من متفکر» است. البته این امر جهتی موجب شده است که او فیلسوفی متمایز از دکارت باشد، زیرا اگر اسپینوزا نیز از همان فکر می‌کنم دکارت (به طور واضح و صریح) شروع می‌کرد، فلسفه او جز تکرار فلسفه دکارت نبود. بنابراین، او در عین قبول آن اصل، در ظاهر فلسفه خود آن را طرح نکرده است. از این جاست که دکارت را مؤسس فلسفه جدید نامیده‌اند و فلاسفه عصر جدید هر کدام به نحوی پیرو او هستند. البته این پیروی نه مقلدانه که مجتهدانه بوده است.

مقایسه بین «رابطه عالم با خداوند» از نظر اسپینوزا و عرفا

از ملاحظات قبل معلوم شد که فلسفه اسپینوزا اساساً فلسفه‌ای جدید است؛ یعنی تا آنجا که به اساس و مبنای فلسفه او مربوط می‌شود، پیرو دکارت است و عقل دکارتی در فلسفه او

اصل و اساس است. حال باید ببینیم که او در مورد نحوه ارتباط عالم با خداوند چگونه می‌اندیشد و چگونه به این مسئله که از مهم‌ترین مسائل فلسفه و تفکر انسان از دورترین ازمنه بوده است، در فلسفه او پاسخ داده می‌شود. هم‌چنین با مقایسه نظر اسپینوزا با نظر عرفا در باب نحوه ارتباط عالم با خداوند، می‌توان نسبت تفکر اسپینوزا را با تفکر عرفانی از این جهت بررسی کرد.

می‌دانیم که در ربط بین عالم (کثرت) با خداوند (وحدت) از طرف فلاسفه و متکلمان نظریه‌های مختلفی ابراز شده است. متکلمان و ملیون عالم را اعتقاد بر این است که خداوند همه چیز را از عدم خلق فرموده است، ولی یونانیان خلق از عدم را محال دانسته و برآنند که از هیچ هیچ نمی‌آید (ex nihilo nihil fit). فلاسفه به اقتضای از افلوپین نوعاً قائل به نظریه فیض بودند. رحمت و فیض خداوند به طور ضروری از او جاری و ساری است و عالم همه فیض اوست و این فیض با طی مراتبی از اعلا مرتبه (صادر اول) به أدنی مرتبه که عالم ماده باشد، می‌رسد. بنابراین، نزد قدما عالم دارای سلسله مراتب طولی است. این‌گونه نیست که عالم خاک بی‌واسطه به خداوند متصل باشد اما عرفا در تبیین ارتباط عالم با خداوند مطلب تجلی را مطرح کرده‌اند. همه عالم تجلی خداوند است. جز خداوند در عالم چیزی و کسی نیست. هر چه هست او و جلوات اوست. اوست که به اسما و صفات متعدّد ظهور کرده است. خداوند به فیض اقدس در حضرت علمی ظهور کرده و به واسطه این ظهور، اسما و صفات ظاهر شده‌اند و با فیض مقدّس او نیز مظاهر اسما و صفات در عالم تجلی کرده‌اند. بنابراین، این عالم مظهر خداست. خداوند ظاهر است و با ظهور او عالم متحقق شده و دوام می‌یابد و هیچ چیز در عالم نیست که مظهر او، یعنی مظهر اسم و صفتی از اسما و صفات او نباشد. ولی این بدان معنا نیست که او عین ظهور باشد. خداوند در عین حال که ظاهر است، باطن نیز هست. هم ظهور دارد هم خفا، و ظهورات او حجاب‌های او هستند. هر آنچه در عالم هست، از جهتی مظهر اوست و از جهتی حجاب او. بنابراین، این عالم هم می‌تواند موجب تقرّب و نزدیکی بدو شود و هم مانع قرب به او و موجب دوری و جدایی از او.

ذات اقدس اله نایافتنی و غیر قابل وصول و مجهول مطلق است و هیچ فکر و علمی را به حریم او راهی نیست. در عین حال، همه آنچه هست، ظهورات و تجلیات همین ذات است. نزد عرفا، عالم عین فناست. ﴿کل شیء هالک الا وجهه﴾؛ همه چیز در هلاکت است، مگر وجه

او. شاید وجه او همان اسما و صفات اوست که در این عالم ظهور می‌کند و این ظهورات در تجدد دائم‌اند و عالم مدام در خلق جدید است.

بنابراین، از نظر عرفا این عالم بالاستقلال هیچ است. صورتی است از صاحب صورت که به محض آن‌که چهره برگرداند، صورت فانی شود.

ذات خداوند در غایت خفا و نهایت پوشیدگی است، از این رو، هیچ معرفتی به آن ممکن نیست. آنچه به خداوند نسبت می‌دهیم و همه معرفتی که ممکن است به او داشته باشیم، حداکثر در ساحت اسما و صفات الهی است نه درباره ذات او. در عین حال، اسما و صفات، اسما و صفات ذات خداوند هستند و این همان ذات است که در اسما و صفات تجلی کرده است. معرفت به اسما و صفات نیز برای همه افراد به یکسان مقدور نیست. هر کس بنا بر استعداد خویش که عبارت است از بندگی اسمی خاص، می‌تواند خداوند را تحت همان اسم بشناسد.

بدین ترتیب، این عالم همگی جلوات حق است و جلوه در صاحب جلوه فانی است و هیچ نحوه استقلال از او ندارد. رابطه جلوه و صاحب جلوه، رابطه‌ای علی و معلولی هم نیست، رابطه منطقی و از سنخ استنتاج نتایج از مقدمات هم نیست.

از نظر اسپینوزا، رابطه عالم با خداوند رابطه دیگری است. اسپینوزا به نظریه فیض که مورد اعتقاد افلوپین و بسیاری از فلاسفه سلف اوست، قائل نیست. او همه واسطه‌هایی را که فلاسفه طبق نظریه فیض وضع می‌کردند تا ارتباط واحد با کثیر را توجیه کنند، کنار گذاشته، آن‌ها را خیالی می‌داند. اسپینوزا می‌گوید: خداوند دارای صفات نامتناهی است که از میان این صفات ما فقط دو صفت فکر و بعد را می‌شناسیم. این دو صفت، صفات خود خداوند هستند. به عبارت دیگر، خداوند ممتد و متفکر است. و موجودات این عالم از هر کدام از این دو صفت منتشی شده‌اند (اسپینوزا: ۱۳۶۴، ۲۶).

از صفت بعد، اجسام و از صفت فکر، نفوس ناشی شده‌اند. بنابراین، اجسام و نفوس حالات صفات بعد و فکر خداوند هستند. اولین حالتی که از صفت فکر منتشی می‌شود، عقل است که بی واسطه منتشی شده و نامتناهی است. اولین حالتی نیز که مستقیماً از صفت بعد منتشی می‌شود، «حرکت - سکون» است. بدین ترتیب، از خداوند که صفات نامتناهی دارد، دو حال نامتناهی عقل و حرکت - سکون ناشی شده‌اند. با این حال، نوع ارتباط خداوند با

عالم از نظر اسپینوزا، ارتباط منطقی است. از نظر او، خدا علت داخلی اشیا است؛ یعنی همان طور که جنس، علت داخلی انواع است، خدا هم علت داخلی اشیا است نه علت خارجی آن‌ها و در برهان این قضیه می‌گوید: هر چیزی که هست در خداست و باید به واسطه او به تصور آید، بنابراین، خدا علت جمیع اشیایی است که در اوست. (همان، ۳۷)

بنابراین، همان طور که اجزا در کل و انواع در جنس‌اند، اشیا در خدا هستند؛ یعنی وجود آن‌ها از خداوند لاینفک است، ولی با وجود این، در میان آن‌ها تمایز منطقی وجود دارد و خدا به معنای کهن منطقی تعالی، که عبارت از سعه مفهومی است، متعالی از اشیا است. به این ترتیب، تمایز خداوند از اشیا و تعالی او بر آن‌ها صرفاً اعتباری (البته اعتباری نفس الامر) و منطقی است (همان، ۳۷).

ملاحظه می‌شود که اسپینوزا نظام عالم و رابطه خداوند و اشیا را رابطه‌ای کاملاً منطقی می‌داند. ماسوای خداوند در حکم نتیجه‌ای است که از خداوند بالضروره ناشی می‌شود و می‌دانیم که نتیجه در مقدمات و مقدمات در نتیجه حضور دارند، ولی مقدمات منطقی بر نتیجه مقدم است. تقدم خداوند بر عالم نیز تقدم منطقی است.

نظر اسپینوزا درباره نحوه ارتباط عالم با خداوند، هر چند در ظاهر به نظر عرفا در این باب شبیه است (او صریحاً می‌گوید که هر چیزی که هست در خدا هست)، در تأویل تعارض آن دو نظر مشخص می‌شود.

بعضی از وجوه تعارض این دو نظر از این قرار است:

اولاً، اسپینوزا نحوه ارتباط عالم با خداوند را ارتباط منطقی می‌داند. ارتباط منطقی ارتباطی است کاملاً قابل درک و می‌توان آن را به طور واضح و مشخص ادراک کرد. چنین بیانی درباره ارتباط خدا با عالم، با همان تلقی از عقل ریاضی کاملاً سازگار است. در عقل ریاضی، نحوه ارتباطات، منطقی است و جز چنین ارتباطی مورد اعتنا نیست. با عقل ریاضی، همه چیز برای انسان قابل کشف است و آنچه غیر قابل صورت‌بندی ریاضی، غیرشفاف و نامتمایز است، بی‌معنا و موهوم می‌باشد.

از طرف دیگر، چنان‌که گفته شد، عالم در نظر عرفا تجلی اسما و صفات حق است، لیکن تجلی امری منطقی نیست. رابطه جلوه با صاحب جلوه، رابطه عاشقانه است نه عقلی و منطقی و چون عشق مقوله‌ای است و رای طور عقل، هیچ‌گاه نحوه ارتباط عالم با خداوند به طور

کامل بر عقل انسان مکشوف نخواهد شد. اساساً عالم از نظر عرفا عقلی صرف نیست. مدار همه چیز بر عشق است نه عقل و منطق، از این رو، انسان با عشق می تواند به اسرار و رموز هستی واقف شود، نه با عقل که او را به مفاهیم محدود می کند.

علاوه بر آن، اسپینوزا می گوید: هر چه هست در خدا هست و به واسطه او به تصور می آید. در نگاه عرفانی آنچه مهم است انس با جلوات برای قرب به خداوند است. تصور عقلی و مفهومی از اشیا به خودی خود برای عارف مهم نیست، زیرا شرط وصول به حق، گذشتن از مفهوم سازی و مفهوم پردازی است.

بنابراین، در حالی که از نظر عرفا عالم عبارت است از تجلیات مدام اسما و صفات خداوند و این تجلیات در دو لحظه به یک وجه نیستند و عالم دائماً در حال نو شدن و تحوّل است، اسپینوزا عالم را بالضروره ناشی از خداوند می داند و رابطه آن را با خداوند، رابطه عقلانی و منطقی می شمارد و کل عالم را ثابت و لایتغیر می انگارد.

مراتب هستی

از نظر عرفا، وجود دارای مراتبی است و هر مرتبه ای از وجود حکم خاصی دارد که سرایت حکم یک مرتبه به مرتبه دیگر در حکم کفر و زندقه است. جامی می گوید:

هر مرتبه از وجود حکمی دارد گر حفظ مراتب نکنی زندیقی

(جامی، ۴۶)

مراتب وجود بنابر تعبیر بعضی از عرفا عبارت از عالم لاهوت، جبروت، ملکوت و عالم ناسوت است. البته ذات اقدس الهی برتر از همه این عوالم و غیب مطلق است. عالم ناسوت رقیقه همه عوالم و متنزل ترین آنهاست، به همین سبب، قرار و دوام در آن نیست و دائماً در حال فنا و خلع و لبس است. و همین طور که در مراتب طولی بالاتر می رویم، شدت و قوام هستی بیش تر شده، به حقیقت هستی نزدیک تر می شویم. انسان از نظر استعداد جامع همه مراتب است. او این استعداد را دارد که در همه این عوالم سیر کرده، هر کدام از این مراتب را در خویش متحقق سازد، در ناسوت فروغلتد و موجودی صرفاً ناسوتی شود و یا این که فراتر رفته و اهل ملکوت شود و باز می تواند تا مرتبه جبروت تعالی یابد و هم ردیف ملائک مقرب مانند جبرئیل امین گردد، حتی می تواند از آن هم فراتر رود (همانند پیامبر

اکرم) و لاهوتی شود. البته وصول به ذات الهی و معرفت آن برای ماسواه ناممکن است (ماعر فناک حق معرفتک).

ولی یکی از ویژگی‌های مهم تفکر عصر جدید نفی مراتب هستی است. در دوره جدید و از جمله در اندیشه اسپینوزا مراتب هستی انکار شد. متفکران به دو سنخ موجود معتقد شدند؛ یکی خداوند و دیگری موجودات این عالم که بر دو گونه‌اند: موجودات مادی و نفوس بشری. ذات و ماهیت موجودات مادی، بعد و امتداد ذات و ماهیت نفوس، فکر تلقی شد. متجددان میان خداوند و ماده و نفس، واسطه‌ای قائل نشدند. با نفی واسطه‌ها در هستی، مراتب طولی هستی منتهی شد. نفی مراتب هستی، نتیجه اندیشه جدید است. بر اساس عقل جدید (عقل ریاضی) ما هیچ تصور واضح و متمایزی از عوالمی همچون عالم ملکوت، جبروت و لاهوت نداریم، از این رو، تصدیق وجود آن‌ها هیچ ضرورتی ندارد. آنچه تصور واضح از آن داریم، جوهر، صفات جوهر و حالات این صفات است، از این رو، فقط همین‌ها را می‌توان تصدیق کرد. بنابراین، بین بینش اسپینوزا (و دیگر فلاسفه جدید) با بینش عرفانی در مورد مراتب هستی نیز تفاوتی جدی، بلکه تعارض وجود دارد.

حقیقت در فلسفه اسپینوزا و تفکر عرفانی

اسپینوزا نیز همانند دکارت ملاک حقیقت را عبارت از وضوح و تمایز می‌داند. بر اساس این معیار، حقیقت در مرتبه نخست، صفت تصورات و تصدیقات ماست. تصورات و تصدیقاتی که دارای بداهت، روشنی و تمایز باشند، حق و درست‌اند و تصورات و تصدیقات مبهم، پیچیده و غیربدیهی، خطا و ناصواب.

اسپینوزا در قضیه ۳۴ از بخش دوم اخلاق می‌نویسد: هر تصویری در ما که مطلق، یعنی تام و کامل است، درست است (اسپینوزا: ۱۳۶۴، ۱۰۴). او در برهان این قضیه می‌نویسد: هنگامی که می‌گوییم تصویری تام و کامل در ما وجود دارد، چیزی جز این نمی‌گوییم که (نتیجه قضیه ۱۱ همین بخش) تصویری تام و کامل در خدا، از این حیث که مقوم نفس ماست، موجود است و در نتیجه (قضیه ۳۲ همین بخش) چیزی جز این نمی‌گوییم که این چنین تصویری درست است. اسپینوزا در قضیه ۳۵ می‌نویسد: نادرستی (باطل) عبارت است از فقدان شناخت که لازمه تصورات ناتمام، ناقص و مبهم است. (همان، ۱۰۵)

از این عبارات به خوبی پیداست که حقیقت از نظر اسپینوزا مرتبط با حوزه شناسایی

است. اگر شناخت ما از امری، شناختی واضح، متمایز و بدیهی باشد، آن شناخت، شناخت درست (و حاکی از حقیقت) است و بطلان و نادرستی هنگامی روی می‌دهد که ما از چیزی تصورات ناتمام، ناقص و مبهم داشته باشیم. در این خصوص، چند نکته قابل تأمل وجود دارد: اول آن‌که اگر شناخت، شناخت واقع و شناخت حقیقت است، آیا می‌توان ملاک و معیار حقیقت را در خود شناخت جست‌وجو کرد؟ آیا نباید مبنای شناخت را در حوزه «وجود» جست‌وجو کرد؟ ملاک اسپینوزا برای حقیقت مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که گرچه او به آن‌ها تصریح نمی‌کند، باید دقیقاً معلوم و نقادی شود تا بتوان قضاوت درستی در مورد این ملاک داشت. یکی از این پیش‌فرض‌ها مسئله تقابل سوژه - ابژه است که با دکارت شروع می‌شود. البته این تقابل در دکارت صریح‌تر و در اسپینوزا تا حدودی پوشیده‌تر است. با دکارت منی مطرح می‌شود که در مقابل جز من قرار دارد. این من که فاعل شناسا (سوژه) است می‌خواهد معرفتی یقینی، یعنی درست از جز من به دست آورده، خود را از شکاکیت‌رهایی بخشد. من به طور واضح و متمایز ادراک می‌کند که خود چیزی جز اندیشه نیست و چون این شناخت مبتنی بر وضوح و تمایز، طارد هر گونه شک و موجد یقین است، همین وضوح و تمایز را ملاک شناخت جز من نیز قرار می‌دهد. از طرف دیگر، چون اولین معرفت من درباره خودش است، معرفت‌های دیگر را نیز باید از خودش آغاز کند. از این رو، دکارت از من متفکر وجود خداوند و عالم خارج را با اتکا به همان معیارهای حقیقت (وضوح و تمایز) استنتاج می‌کند.

حال پرسش این است که چگونه تقابل بین سوژه - ابژه در فلسفه اسپینوزا نیز وجود دارد؟ می‌دانیم که اسپینوزا به صراحت دکارت از من متفکر شروع نمی‌کند، بلکه از مفهوم خدا (یا جوهر - علت خود) شروع می‌کند. ولی از نظر ما، هیچ فرق ماهوی بین من متفکر دکارت و جوهر اسپینوزا وجود ندارد، زیرا جوهر اسپینوزا همان صفات و نقشی را در فلسفه او داراست که من متفکر دکارت. با این تفاوت که «من متفکر» برای مبنا بودن شایستگی بیشتری دارد، زیرا حقیقتی است که حتی از شک در آن، وجود آن لازم می‌آید و ملاک وضوح و تمایز برای حقیقت را دکارت از همین جا کشف می‌کند، چون او می‌یابد که هر چه در این «من» بیشتر شک کند، به طور واضح‌تری وجود آن و یقین بدان لازم می‌آید، پی می‌برد که هر کجا امری را با وضوح و تمایز کشف کرد، حق است، ولی «جوهر» اسپینوزا یک تعریف است که

البته در وجود آن چون و چرا بسیار است.

اسپینوزا فلسفه خود را از تعاریفات آغاز می‌کند. تعاریفی در مورد علت خود و جوهر، صفت، حالات و... بعداً از این تعاریف قضایایی می‌سازد و بدین شکل نظام فلسفی خویش را بنا می‌نهد. حال پرسش این است که چه ملاکی برای حقانیت این نظام که مبتنی بر تعاریف و اصول متعارفه است، وجود دارد؟ جواب اسپینوزا با توجه به قضایای منقول از بخش دوم، این خواهد بود که هرگاه تصویری واضح و متمایز، یعنی تام از امری داشته باشیم، آن تصور، درست، یعنی حق است و چون این نظام مبتنی بر تصورات تام است، از این رو، نظام فلسفی درست و حقی است. حال بر اساس چه ملاکی تصور واضح و متمایز، یعنی تام، حق و درست است؟ چنین ملاکی تنها بر اساس مسئله تقابل سوژه - ایزه قابل تفسیر است. من موجود متفکر و عاقلی هستم که بر اساس عقل خویش به شناخت عالم هستی می‌پردازم. موجودات همان‌گونه که در تصور و تعقل من می‌گنجند، هستند. این عقل هنگامی می‌تواند شناخت درست پیدا کند که تصوراتش تام باشند و ملاک تام بودن تصورات نیز وضوح و تمایز آن‌هاست. پس در مورد موجودات و کل عالم هستی باید به دنبال تصورات واضح و متمایز بگردم؛ برای مثال در خصوص جوهر باید آن را بر اساس تصوراتی تام تعریف کنم. از این رو، می‌گویم: جوهر شیئی است که در خودش است و به واسطه خودش به تصور می‌آید. ظاهر این تعریف مقنع و غیر قابل تردید است، ولی اگر پرسش شود که چگونه جوهر می‌تواند به واسطه خودش به تصور آید؟ چگونه می‌توان مطمئن بود تصویری که ما از جوهر داریم با حاق حقیقت جوهر مطابق است؟ و آیا ما با چنین تعریفی جوهر (یا وجود) را به سطح تصورات خود تنزل نداده‌ایم؟ جواب فقط این می‌تواند باشد که اگر ما به تصورات خود اعتماد نکنیم پایه یقین سست و هرگونه معرفتی متفی خواهد شد. بنابراین، در چنین نظامی، «من» و تصورات من تعیین‌کننده حقیقت است. این حالی از قرابت اسپینوزا با دکارت و تعلق اسپینوزا به عصر جدید است.

اما حقیقت در تفکر عرفانی به کلی در مقابل این تلقی از حقیقت است. اگر در فلسفه‌های عصر جدید و از جمله در فلسفه اسپینوزا به قراری که بیان شد، در تحلیل نهایی، «من» ملاک و میزان حقیقت است، همه تلاش عرفا بر آن است که «من» در حقیقت فانی و مستهلک شود. ملاک و معیار حق و حقیقت نزد عرفا خود حقیقت است. حق عین هستی است و همه هستی

جلوات و ظهورات حق و حقیقت است. حق خود را می‌نماید و پنهان می‌کند. حق نه ظهور
صرف است نه خفای محض:

هر لحظه به شکلی بت عیار بر آمد رخ بـنمود و نـهان شد
با این ظهور حقیقت منکشف می‌شود. انکشاف حقیقت برای عارف در وهله اول بر دل
است نه با عقل و تصورات عقلی. ولی آنچه قلب عارف کشف کرده است می‌تواند مبنای
حصول و تعقل شود. از این رو، عقل عارف و تصورات عقلی او مرتبط و ملایم با کشفیات
قلبی اوست. از این جاست که در تفکر عرفانی برخلاف تفکر اسپینوزایی و دکارتی یقین
مراتبی دارد. در تفکر اسپینوزا، علم یقینی همان علمی است که مبتنی بر تصورات واضح و
متمایز است (نوع دوم و سوم شناخت) بنابراین، خطایی در آن راه ندارد و حال آن‌که عارف
مراتبی از یقین را طی می‌کند، از علم یقین تا عین یقین و حق یقین و در مرتبه حق یقین
دیگر حق را با حق می‌بیند و از خود فانی می‌شود.

بدین ترتیب، حقیقت در بینش عرفانی کشف است. چنان‌که گفته‌اند: الحقیقة کشف
سبحات الجلال (سید حیدر آملی، ۱۷۰ و طهرانی، ۳۲). کشفی که با سلوک قلبی امکان‌پذیر
می‌شود. عارف با همه هستی خویش با حقیقت مواجه می‌شود و خود را در حقیقت فانی
می‌کند. اسپینوزا با تصورات و با عقل ریاضی به دنبال حقیقت می‌رود و جز تصورات چیزی
عاید او نمی‌گردد.

عارف با حضور با حقیقت مواجه می‌شود و حضور او در عین حال، مستی و از خود
بی‌خودی است. با این مستی و بی‌خودی است که پرده‌ها از برابر او برداشته و حقیقت بر او
کشف می‌شود و محرم اسرار می‌گردد، ولی سر را نگه می‌دارد نه آن‌که آن را افشا کند.

عارف اهل رمز و راز و رازدانی و رازداری است. طالب طوطی گویای اسرار است که
نقش خوشی از خط یار می‌نماید. همان طوطی که با حریفان سر بسته سخن می‌گوید و به
مستوران اسرار مستی نمی‌گوید و حدیث جان از نقش دیوار نمی‌پرسد.

هستی را رازآلود و رمزآمیز دیدن از ویژگی‌های بینش عرفانی است. حق و حقیقت
بیرون از فهم و وهم ماست. ما در برابر آن نیستیم و نمی‌توانیم باشیم، گرچه ممکن است خود
را در مقابل او چیزی پنداشته و ندای انا الحق فرعونی سر دهیم. از این رو، راز و رمز آن نیز
برای ما نیست که بخواهیم یا بتوانیم آن را به تمامه کشف کنیم. رمز و راز هستی لازمه ظهور،

بطون و کشف و خفای آن است. ما از آن جهت که اهل سیر در مراتب هستی هستیم، با راز آشنا می‌شویم. رازهای هستی هیچ‌گاه به طور کامل آشکار نمی‌شود و آشکاری هر رازی نیز افشای تام و تمام آن نیست، بلکه موجد رازهای بسیار دیگر است.

در فلسفه اسپینوزا (همچون غالب اندیشه‌های فلسفی، به ویژه فلسفه‌های جدید) راز و رازداری هیچ جایگاهی ندارد و اصولاً عقل ریاضی جدید راز را جز مفاهیم مبهم و لذا خطا می‌داند و وظیفه خود را پرده‌درانی و افشای رمز و راز و واضح کردن آن در صورت توان و یا انکار و تهی و باطل خواندن آن می‌داند. پس در تفکر عرفانی، حقیقت همراه و ملازم با رمز و راز است، در حالی که در تفکر فلسفی، خاصه تفکر جدید و تفکر اسپینوزا، حقیقت در مقابل راز و رمز است. در بینش عرفانی، حقیقت با درد نیز ارتباطی وثیق دارد. اصولاً عارف، دردمند و دل‌سوخته‌ای است که خود را جدای از موطن اصلی احساس می‌کند و دردمندانه به سوی وصال می‌شتابد و از فراق خویش گله‌مند است و بر لحظات غفلت خود حسرت می‌خورد. هر چه انسان دردمندتر، قرب او به حقیقت بیشتر:

دلا بسوز که سوز تو کارها بکند نیاز نیم شبی دفع صد بلا بکند
طیب عشق مسیحا دم است و مشفق لیک چو درد در تو نیند که را دوا بکند
درد مقدمه وصل است. بی‌دردی عین دوری از حق و موجب دورتر شدن از اوست. البته عقل سبب در فراق را نمی‌فهمد.

بس بگشتم که پرسم سبب درد فراق مفتی عقل در این مسئله لایعقل بود
به همین سبب، درد و درد فراق را در فلسفه جایی نیست. چاره درد فراق و هجران نیز راز و نیاز و دعا و ثناست:

ما بر آریم شبی دست و دعایی بکنیم غم هجران تو را چاره ز جایی بکنیم
دل بیمار شد از دست رفیقان مددی تا طیبش به سر آریم و دوایی بکنیم
راه وصول به حقیقت نیز که مشکل‌ترین و ناهموارترین راه‌هاست، بی‌مدد رندی راهبر و راه‌دان ممکن نیست.

مدد از خاطر رندان طلب ای دل ورنه کار صعبی ست مبادا که خطایی بکنیم
و حال آن‌که در فلسفه اسپینوزا، هادی فقط عقل انسانی گسسته از وحی و مراتب عالی عقل است و راهبر و راهنما در طی طریق بی‌معنا و منتفی است.

اختیار و آزادی

از نظر اسپینوزا، انسان معمولاً مختار و آزاد نیست. اسپینوزا برخلاف متکلمان، آزادی را قدرت بر فعل و ترک نمی‌داند، بلکه از نظر او آزاد کسی است که بر طبق ضرورت ذات عمل می‌کند. اگر فعلی که از فاعل صادر می‌شود بر اساس ضرورت ذات فاعل باشد، آن فاعل مختار است و فاعلی که نه بر اساس اقتضای ذات، بلکه بر حسب عوامل خارجی، فعلی انجام می‌دهد، موجب و مجبور است. بدین سبب، او در درجهٔ اول، فاعل مختار را خداوند می‌داند، زیرا همهٔ افعال خداوند بر حسب ضرورت ذات اوست و هیچ عامل خارجی نمی‌تواند او را به فعلی مجبور کند، چه غیر از او چیزی در عالم نیست. اما انسان معمولاً بر حسب عوامل خارج از ذات خویش، مثلاً بر اساس غرایز و انگیزه‌های خویش عمل می‌کند. میل به غذا او را به سوی کار می‌کشاند، انگیزه‌های مختلف موجب می‌شود که برخی از کارها را انجام داده و از انجام بعضی از افعال دوری جوید. چنین کارهایی که بر اساس سوابق و انگیزه‌های بیرونی (بیرون از ذات) صورت می‌پذیرد، همگی افعالی از سر جبر و بندگی است. فعل انسان آن‌گاه فعل آزاد است که فقط به اقتضای ذات او باشد. ذات انسان چیست و اقتضای ذات او کدام است؟ ذات انسان عقل است. انسان موجودی است عاقل و از این رو، افعالی که بر اساس عقل از انسان صادر شود، افعالی آزادانه است و فقط انسانی مختار و آزاد است که افعال او مطابق با عقل باشد، ولی انسان‌ها غالباً بر طبق هوا و هوس و انگیزه‌های درونی و بیرونی خود عمل می‌کنند تا بر اساس عقل خویش، از این رو، نوع انسان مجبور و مضطر است، ولی به دلیل آن‌که از علل افعال خویش ناآگاه است، می‌پندارد که از آزادی اراده برخوردار است و به خواست و ارادهٔ خود عمل می‌کند. (اسپینوزا، ۲۷۵)

نگاهی بسیار اجمالی به معنای آزادی و اختیار (حریت) نزد عرفا، عمق فاصلهٔ اسپینوزا با آنان را در این زمینه نیز به خوبی نشان می‌دهد.

عرفا برخلاف اسپینوزا که انسان (و سایر موجودات) را حالات صفات بعد و فکر خداوند می‌پندارد، او را مظهر خداوند متعال می‌دانند. مهم‌ترین تفاوت بین نگرش عرفانی و نگاه اسپینوزا در ارتباط بین عالم و خداوند در همین جاست و نتایج بسیار متفاوتی نیز از این دو نحوهٔ نگرش حاصل می‌شود. اسپینوزا انسان را حالتی از صفت، فکر و بعد خداوند می‌داند. این حالت (انسان) به طور طبیعی نمایان‌گر تصورات (یا حداقل بعضی از تصورات)

خداست. تصورات تام انسان از نظر اسپینوزا، همان تصورات خداوند هستند و انسان می‌تواند به همه نظام عالم، معرفت عقلی پیدا کند. در نزد عرفا، انسان و همه ماسوا مظاهر حق‌اند. خصوصیت مظهر این است که به خودی خود هیچ است؛ مظهر عدم است. «ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما» انسان آینه حق است نه حالت صفت حق. به عبارت دیگر، از نظر عرفا، انسان دارای ذات نیست، بلکه عین نسبت است. انسان نسبتی است با حق، ولی برخلاف سایر مظاهر (که آن‌ها نیز عین نسبت‌اند) گاهی وجود را به خود نسبت می‌دهد و خود را در برابر خدا می‌بیند و یا خود را خدا می‌انگارد و گاهی به سوی او سیر می‌کند و فانی در ذات او می‌شود. آزادی و حریت انسان نیز از دیدگاه عرفا، عبارت است از آزادی از هر آنچه رنگ تعلق می‌پذیرد. آزادی آن‌گاه حاصل می‌شود که انسان از نیاز به غیر حق فارق شده و خود را فقط نیازمند به حق دریابد. ولی خود را نیازمند حق دریافتن جز با فنا در حق و بقای به او امکان‌پذیر نیست. (ابن عربی، ۲۲۶)

تفاوت‌های دیگر

اختلافاتی که بین بینش و نگرش عرفانی و اسپینوزایی موجود است، بسیار فراتر از آن چیزی است که ذکر آن در این مجمل آمد. در این قسمت به بعضی دیگر از وجوه اختلاف اشارتی گذرا می‌کنیم:

از جمله موارد اختلاف فی ما بین، اختلاف در تلقی از عقل و دل است. اسپینوزا فیلسوف قائل به اصالت عقل (آن هم عقل به معنای جدید) است و دل و راز دل در شناخت حقایق برای او از اعتبار برخوردار نیست. حال آن‌که عرفا بزرگ‌ترین نقادان عقل جزوی‌اند و عقل را عقال و بازدارنده حرکت به سوی حقیقت می‌دانند و راه دل و مکاشفات قلبی را مسیر وصول به حقیقت می‌شمردند، البته عقل و کشف را نیز هنگامی معتبر می‌دانند که مورد تأیید وحی باشد. بنابراین، عقل از دیدگاه عرفا در صورتی معتبر است که ملتزم به وحی باشد.

از همین جا به مورد اختلاف دیگری منتقل می‌شویم و آن مسئله ولایت و عبودیت در این دو نگرش است. اسپینوزا به عنوان یک فیلسوف عصر جدید جز ولایت عقل ناسوتی خویش را نمی‌پذیرد. از نظر او، احکم الحاکمین عقل بشری است و قاضی همه دعاوی و

داور همه حقایق از ابتدا تا انتها همین عقل بشری است. هدایت انسان را به راه صواب نیز جز به نور آن ممکن نمی‌داند و حال آن‌که مسئله ولایت از اهم مسائل در عرفان نظری و عملی است. هیچ کس نمی‌تواند قطع طریق حقیقت کند، مگر با توسل به ولایت ولی‌ای و اصل و مرشدی راه آموخته.

قطع این مرحله بی هم‌راهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی
در حالی که عرفان، سلوک به سوی حق تعالی است و با توبه آغاز می‌شود و با عبودیت در همه مراحل ادامه پیدا می‌کند. در بینش اسپینوزا، نه از ولایت نشانی است و نه از توبه و عبودیت اثری.

از اختلاف‌های دیگری که باید بدان اشاره کنیم، اختلاف اسپینوزا و عرفا در زبان است. زبان اسپینوزا، زبان فلسفی خشک و استدلالی محض است. هیچ اشاره، تلمیح و ایهامی در زبان و نوشتار او نیست، البته این مقتضای بینش و تفکر اوست و حال آن‌که زبان عارفانه، زبانی است سرشار از اشارات، لطایف و رمز و راز. از آن‌جا که عارف حقیقت را در ظهور و خفای دائم می‌بیند و قائل است به این‌که حقیقت هیچ‌گاه به تمامه خود را مکشوف نمی‌گرداند، بلکه رخ می‌نماید و پنهان می‌شود، در بیان این امر نیز زبان عارفانه، زبانی است همراه با ایهام و ابهام و زبان شاعرانه. به بیان دیگر، زبان فلسفه و فلسفه اسپینوزا، زبان عبارت و تفصیل است و حال آن‌که زبان عارف، زبان اشارت است و اجمال. با زبان عبارت مطلب به طور واضح و صریح بیان می‌شود و مسائل حل می‌گردد و دیگر مسئله و مشکلی باقی نمی‌ماند و گوینده و شنونده احساس آرامش و آسودگی خیال می‌نمایند و خود را فارغ از مشکلات و مجهولات می‌یابند و به علم و معرفت یقینی دست پیدا می‌کنند. و حال آن‌که با زبان اشارت، به حقایق ازلی اشاره‌ای می‌شود و مخاطب به یاد آن حقایقی که در ژرفای وجود خود اوست، می‌افتد و غفلت از او زایل می‌شود و حضوری در برابر حقیقت می‌یابد، ولی واجد و مالک حقیقت نمی‌گردد. زبان اشارت، زبان تذکر است نه زبان تصور، زبان حضور است نه زبان مفهوم، از این رو، با دل مخاطب مرتبط است نه با ذهن او.

آن‌کس است اهل بشارت که اشارت داند نکته‌ها هست بسی محرم اسرار کجاست

کتاب‌نامه

۱. ابن عربی، فتوحات المکیه، الجزء الثانی، دارالفکر، بی‌تا.
 ۲. اسپینوزا، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۴.
 ۳. جامی، مولانا نورالدین عبد الرحمن، لوایح، عرفان و تصوف لوایح جامی با تفسیر و شرح لغات، به کوشش محمد حسین تسبیحی، کتاب‌فروشی فروغی، چاپ سوم، بی‌تا.
 ۴. جهانگیری، محسن، فرانسیس بیکن.
 ۵. دکارت، تأملات، ترجمه احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۹.
 ۶. ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، انتشارات حکمت، چاپ سوم، رمضان ۱۴۰۲ ه.ق.
 ۷. سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کرین و عثمان یحیی، انیسیتیتو مطالعات ایران و فرانسه، ۱۳۴۷ ش.
 ۸. علامه سید حسین طهرانی، الله‌شناسی، ج سوم، چاپ دوم، انتشارات علامه طباطبائی، مشهد، بی‌تا.
9. Wolfson, Henry Austryn, the philpsophy of Spinoza, Harward university press, second printing, 1960.