

مسئولیت اخلاقی در اندیشه ابن عربی و اسپینوزا؛ طرح چالش از منظر نظریه تکامل

علیرضا آرام*

فائزه شهرکی**

چکیده

در تمایز با آثار پیشین، پژوهش حاضر با تکیه بر مفروضات سه‌گانه خود (اول، مسئولیت اخلاقی به معنای امکان انتساب فعل به فاعل مختار و جواز داوری، سرزنش یا تنبیه نسبت به عمل اوست؛ دوم، در عرفان ابن عربی انسان به منزله تجلی اسماء الهی ظهور یافته است و افعال او اصالتاً به فاعلیت الهی بازمی‌گردد؛ سوم، در فلسفه اسپینوزا آنچه در عالم وجود روی می‌دهد، به ذات یا حالات جوهر واحد ارجاع دارد و فعلی خارج از این نظام موجب تحقق نخواهد یافت) امکان سازگاری مسئولیت اخلاقی با دو نظام فکری مورد نظر را به پرسش کشانده است. نتیجه حاصل نشان می‌دهد که دو نظام فکری در قامت فلسفه پیشامدرن/فلسفه مدرن از عهده حل چالش مسئولیت اخلاقی بر نمی‌آیند؛ اما اخلاق تکاملی - به‌ویژه در قرائت فلسفی دنیل دنت و تقریر او از بحث اراده آزاد - قرائتی بدیل را در برابر موضع وجودشناسانه ابن عربی و اسپینوزا ارائه می‌دهد. در حل چالش مسئولیت، چاره‌ای جز ارجاع به تجارب تاریخی و شهودات عرفی و در نتیجه اخذ رویکرد عمل‌گرایانه در حوزه اخلاق نیست.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، اخلاق تکامل‌گرایانه، اسپینوزا، قانون طبیعت، مسئولیت اخلاقی، وحدت وجود.

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه اخلاق، گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول) / a.r.aram1359@gmail.com

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران / Faezeh75shahraki@gmail.com

۱. مقدمه

مسئله این تحقیق «بررسی مسئولیت اخلاقی از منظر ابن عربی و اسپینوزا» است. نویسنده در واکاوی این مسئله به شیوه توصیفی تحلیلی و همراه با مقایسه انتقادی به پیش خواهد رفت. بنابراین پرسش اصلی تحقیق، یعنی «تقریر مسئولیت اخلاقی از منظر ابن عربی و اسپینوزا»، ذیل سه پرسش فرعی تبویب خواهد شد: الف) با توجه به نگرش وجودشناختی ابن عربی و ملازمات معرفت‌شناختی آن، تقریر این متفکر از مسئولیت اخلاقی چیست؟ ب) دوگانه ضرورت و آزادی در اندیشه اسپینوزا چگونه سامان یافته و در بحث از مسئولیت اخلاقی به چه نتیجه‌ای ختم شده است؟ ج) چالش‌ها و چشم‌اندازهای پیش روی این دو نگاه، به‌ویژه از منظر اندیشه انتقادی معاصر چیست؟ در توضیح ضرورت تحقیق باید گفت که مسئولیت اخلاقی به‌عنوان یکی از چالش‌های رایج در فلسفه اخلاق مورد توجه واقع شده است. از همین منظر و به‌منظور بررسی جامع‌تر این مسئله در بستر تاریخ اندیشه، دو نظام فکری ابن عربی و اسپینوزا برگزیده شده است تا چالش‌هایی که این دو نظام در مواجهه با مسئولیت اخلاقی با آن مواجه‌اند، شناسایی گردد و راه‌حل احتمالی این دو متفکر برجسته تاریخ عرفان و فلسفه، همراه با پاسخ آنان به این چالش ارزیابی شود.

همچنین شایان ذکر است که در ارزیابی انتقادی مندرج در خاتمه نوشتار حاضر، منظره‌ای که برای این ارزیابی برگزیده شده، اخلاق موسوم به تکامل‌گرایانه است؛ که این مشرب اخلاقی نسبتاً تازه‌وارد، مسئله مسئولیت را از مدخلی نوین و با چشم‌اندازی متفاوت ترسیم می‌کند و تبعاً به نتایج بدیع ختم می‌شود.

۱-۱. پیشینه تحقیق

در زمینه پیشینه عام این تحقیق، یعنی مطالعه و مقایسه میان ابن عربی و اسپینوزا، بیش و پیش از همه، باید از تأملات دکتر محسن جهانگیری یاد کرد (جهانگیری، ۱۳۸۴). باین حال و در پیوند با مسئله خاص این پژوهش که به بحث از مسئولیت اخلاقی از منظر دو متفکر پرداخته و آن را از منظر اندیشه تکامل‌باور به چالش کشانده و راه‌حلی را

مطالبه کرده است، پیشینه‌ای قابل ذکر نیست. در واقع وجه امتیاز این پژوهش در قیاس با آثاری که به مقایسه دو متفکر پرداخته‌اند، توجه هم‌زمان به دو بحث «مسئولیت» اخلاقی و سنجش این مسئولیت از منظر «نظریه تکامل» است؛ که در نهایت با خوانش انتقادی از آراء دو اندیشمند به سرانجام می‌رسد.

ضمن فراغت از پیشینه مذکور، این توضیح هم ضرورت دارد که نگارنده از مقایسه‌ای سه‌جانبه که در آن مسئولیت‌پذیری اخلاقی از منظر ابن عربی، اسپینوزا و اخلاق تکاملی بررسی شده است، سه هدف را تعقیب می‌کند: الف) سنجش توانایی نظام‌های فلسفی ایدئال‌نگری همچون دستگاه فکری ابن عربی و اسپینوزا، از حیث توجه آن‌ها به سیر طبیعی حیات انسان و تقریر وظایف او از منظری نزدیک به واقعیت حیات؛ ب) امکان بهره‌مندی از یافته‌های علمی جدید در ترمیم و توسعه نگرش‌های فلسفی سابقه‌دار؛ که این فلسفه‌ها طی حیات تاریخی خود بارور شده و هم‌اینک نیز گاه به‌عنوان الگوهای فکری مسلط بر ذهن و زبان انسان معاصر حضور دارند؛ ج) در موضوع خاص مسئولیت اخلاقی، یافتن تقریرهایی قابل اعتماد که از زوایای مختلف به این موضوع نگرسته و انگیزه‌های لازم را برای اخذ این نوع از مسئولیت انسانی فراهم سازند، گامی است در جهت کارآمدی عملی این پژوهش.

۲-۱. مبانی نظری پژوهش

یکی از مسائل قابل طرح در حوزه روان‌شناسی اخلاق، بحث از مسئولیت اخلاقی است. بر این مدار، یک فاعل صرفاً زمانی به‌ازای انجام عمل خود «اخلاقاً مسئول» است که می‌توانسته خلاف آن عمل کند (Moya, 2006: 184). بنابراین می‌توان تصدیق کرد که به‌شرط قبول اصل مسئولیت اخلاقی است که امکان و جواز داوری اخلاقی یا سرزنش و تنبیه احتمالی فراهم می‌شود. از همین روی به‌باور بسیاری از نظریه‌پردازان، که این باور به آزمایش‌های تجربی نیز مستند است، با لغو این مسئولیت تعامل میان افراد با اختلال جدی همراه می‌شود. البته و به‌رغم این تحلیل شایع، منکران مسئولیت اخلاقی همچنان اصرار دارند که تکیه بر بخت و اتفاق و... هم می‌تواند روابط میان افراد را در موقعیت

کنونی و تحت عنوان رابطه اخلاقی حفظ کند (Waller, 2011: 277- 279). روی هم رفته بحث مسئولیت اخلاقی در ارتباط مستقیم با بحث «آزادی اراده» طرح شده است. به این معنا که این اراده آزاد است که به انسان در گزینش عمل خود اختیار یا امکان انتخاب می بخشد و در مقابل، همین اختیار او را در جایگاه پاسخگویی نسبت به انتخاب های او می نشاند (Dworkin, 1970: 85). در واقع مسئولیت در برابر گزینه انتخابی الف، در تقابل با موجبت بر اثر یا به اراده الف است؛ ما زمانی به یک شخص پاسخگو هستیم که رفتارمان بر اثر اجباری که از ناحیه وی بر ما تحمیل شده است، اتفاق نیفتاده باشد. این چنین یک کنش به قید قابلیت حسابرسی و قابلیت پاسخگویی متصف می شود (Echeñique, 2012: 19- 20) و حتی در پیوند با نیات و مقاصد مذهبی، رنج مقدس^۱ بستری برای پرورش مسئولیت اخلاقی است (Mayerfeld, 2002: 85- 90).

با طرح اصطلاح شناسی فوق و در جهت تشریح مبانی نظری پژوهش حاضر، باید از چالش مسئولیت اخلاقی در نظام فکری ابن عربی و اسپینوزا سخن گفت. در نظام های وجودشناختی وحدت گرا طرح پرسش از اصل یا دامنه مسئولیت اخلاقی انسان از زاویه ای تازه مطرح می شود و به تبع طرح چالش تازه، اخذ پاسخ را نیز دشوارتر می سازد. مقاله حاضر دو نظام فکری ابن عربی و اسپینوزا را به عنوان دو نگرش وحدت گرا مفروض دانسته و با طرح مسئولیت اخلاقی در بستر و گفتمان آنها چالش ها و چشم اندازهای پیش رو را طرح و بررسی کرده است. در واقع اصلی ترین چالشی که پیش روی این دو اندیشه قرار گرفته و نگارنده با فرض پایداری این چالش در مسیر تحقیق در کسب پاسخ از دو متفکر گام نهاده، خصلت وحدت اندیش این دو نظام است؛ زیرا با فرض تفسیر وحدت گرایانه از نظام هستی، اصل ثنویت و تکثر در این نظام منتفی بوده و به تبع آن، استقلال فاعل اخلاقی نیز بی معنی خواهد شد. در واقع با اعتماد به این فرض آغازین، می توان پاسخ مثبت دو متفکر به تحقق مسئولیت اخلاقی در افراد انسانی را ناممکن دانست و به زبان دو متفکر، از طرد هستی، و عیناً طرد مسئولیت مستقل انسان در تحقق اعمال او، سخن گفت.

محک زدن فرض آغازین، در قالب تحلیل اسنادی و با رجوع به متن ابن عربی و اسپینوزا می‌تواند این فرض را تقویت کند یا مردود سازد. همچنین نگرستن به بحث مسئولیت از منظر اندیشه معاصر تکامل‌گرایانه می‌تواند به‌عنوان محکی برای روزآمدی و باورپذیری نگاه دو متفکر کلاسیک در تاریخ عرفان و فلسفه باشد. از این رو منظره اخیر که همان نظریه تکامل مقرر در آراء اندیشمندان تجربی مسلک معاصر است، به‌عنوان محک و معیار انتقادی نگارنده در مواجهه با چالش مسئولیت اخلاقی برگزیده شده است؛ به این معنا که با تجمیع مفروضات و پرسش‌های تحقیق می‌پرسیم: با توجه به تفوق رویکرد تکامل‌گرایانه در گفتمان روان‌شناسی اخلاق معاصر، چه چالش‌هایی در برابر اندیشه وحدت‌گرایانه ابن عربی و اسپینوزا (مشخصاً در بحث از مسئولیت اخلاقی) قرار دارد؟

۲. ضرورت وجودشناختی و ثبوت معرفت‌شناختی در اندیشه ابن عربی

موضوع ابن عربی در باب مسئولیت اخلاقی در پیوند با موضوع اراده و اختیار انسان قابل طرح است. از نگاه ابن عربی اراده ایجاد فقط برای رحمت بر موجودین بوده است. خداوند که خود فاعل حقیقی است، اسباب را وضع کرده تا میان کسی که اسباب را می‌بیند و کسی که به و رای اسباب نظر کرده و خدا را می‌بیند، تمایزی ایجاد شود. در واقع وضع اسباب در عالم، نوعی آزمایش و ابتلای الهی است (ابن عربی، ۲۰۱۱، ج ۴: ۲۳۲). در اندیشه ابن عربی به سبب سریان حق تعالی در عالم، تمام اعمال به خداوند منتسب است. این انتساب البته به معنای حاکمیت خداوند بر همه امور عالم و از جمله بر افعال بندگان قابل درک است (همو، ۱۳۸۰: ۱۰۷). طبق بیان صریح او: «قابل جز از فیض اقدس او نیست. تمام امر از اوست: "وَإِلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ" همان‌طور که امر از او آغاز شده است» (همان: ۴۸). این همه موجودات ظاهری از فیض اقدس الهی پدید آمده‌اند و به اراده خداوند قبول مسئولیت کرده‌اند، که در نتیجه: «قابل و مقبول و قبول، همگی از رحمت‌ایجادیه حق تعالی است» (تلمسانی، ۱۳۹۲: ۷۰).

بنابراین جعل مرتبه وجودی انسان‌ها در قالب اعیان ثابت و به اراده یا تجلی ارادی حق تعالی صورت گرفته است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۵۱). این تعبیر می‌تواند با موضع مشهور

در مکتب اشعری که معادل با سلب اراده از انسان و اندارج اراده بشر در تملک فعلیت باری تعالی است (اشعری، ۱۹۹۵: ۴۷) همسو تلقی شود. به نحوی که از ظاهر کلمات ابن عربی برمی آید، آدمیان اختیاری برای انجام اعمال خود ندارند و همین مسئله باعث می شود که اخلاقی زیستن، به معنای انتخاب یک سبک زندگی به شکل آزاد، با مانع جدی - که همان جبر و اراده متقدم الهی است - همراه شود. طبق ظاهر کلمات او انسان اراده ای در تعیین مسیر حیات خود ندارد و حُسن و قبح اعمال نیز در برابر اراده حق از وجه وجودی مستقل و قابل تمایزی برخوردار نیستند؛ چراکه طبق بیان ابن عربی خداوند در هر جهت مکانی واقع است و در واقع جز اعتقادات نیست. پس همه بر سیل صواب اند و هر فرد سعید نزد پروردگار مَرَضی است؛ هر چند زمانی در سرای آخرت شقی باشد (همان: ۱۴۱).

ابن عربی با استناد به آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) تکوین را به خود شیء نسبت داده و البته آن را با فرمان الهی متّصف به وجود دانسته است. به بیان ابن عربی، در جایی که آمر به بنده اش گفته باشد: برخیز! و مخالفت با او ممکن نباشد، در اینجا برخاستن از فعل بنده و به فرمان آمر است نه از مولا (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۱۵). او معتقد است: «صراط راهی است برای سلوک که [سالکان] در آن حرکت می کنند» (همان: ۱۰۷). طبق این نگرش، «هر رونده ای بر صراط مستقیم ربّ است... پس همان گونه که گمراه شدن یک پدیده عارضی است، غضب الهی هم عارضی بوده و بازگشت [همگان] به رحمتی است که همه عالم را فرا گرفته است»^۲ (همان: ۱۰۶).

البته در کنار این تعابیر نافی اختیار، مواضع اختیارگرایانه و مثبت اراده نیز در کلمات ابن عربی دیده می شود. طبق نگاه او اگر خدا امر کند و از جانب بنده واقع نشود، معصیت نامیده می شود؛ که رسول تنها رساننده است، نه اجبارکننده. او در تفسیر به آیه «فَأَسْتَقِمُّ كَمَا أَمَرْتُ» (هود: ۱۱۲) می نویسد: «[این آیه] او را پیر کرد؛ زیرا او نمی دانست آنچه به او امر شده موافق اراده است و واقع می شود، یا مخالف اراده اوست و واقع نمی شود» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۹۸-۹۹). در مقام جمع می توان اجمالاً مفروض داشت که مراد

ابن عربی از اراده مستقیم خداوند برای تحقق یک فعل، معادل با تقدم اعیان ثابته بر وجود خارجی انسان‌ها و افعال آنان است. طبق این فرض، پیشینی بودن اعیان، البته بر تقدم علم الهی بر کنش و سرنوشت انسانی دلالت دارد و در عین حال منافی اختیار انسان‌ها نیست. بنابراین سریان حق در تمام عالم موجب می‌شود که خداوند نسبت به احوال و افعال بندگان نیز مسئولیت داشته باشد (همان: ۱۹۳). در این صورت تنها موجب خیر و شر خداوند است. اوست که منعم ذات خود و معذب ذاتش می‌گردد. پس خداوند در کلام خود، تنها (ظهورات خود) را ستایش یا نکوهش می‌کند (همان: ۹۶). به این ترتیب، خداوند تنها موجب تمام اعمال - اعم از خیرات و شرور - است؛ اما این اعمال به وساطت و عاملیت اسما و اعیان خارجی موجودات صورت می‌گیرد.

یکی از واژگان کلیدی برای فهم موضع ابن عربی در این بحث، بازخوانی بحث توفیق در کتاب *مواقع النجوم* است. بر مدار قرائت ابن عربی از افعال الهی، حق تعالی که خود اراده ایجاد عالم را نموده و ضمن امتداد اسماء خود، اعیان ثابته را تا مرحله تحقق خارجی در عالم مادی شرف وجود بخشیده است، در عین تمایز با بندگان، با آنان همراه می‌شود تا سعادیشان را تضمین نماید. ابن عربی معتقد است گاهی برای بنده به سبب اراده حق، اراده‌ای حاصل می‌شود. وی در این حال گمان می‌کند که این اراده را خود تحصیل کرده است. در این حال، بنده در خیالش دعای خود را سبب کسب آن توفیق می‌یابد؛ در حالی که اراده‌ای که وی را برای طلب توفیق به حرکت آورده است، از آثار توفیق «پیشین» الهی در کسب توفیق اخیر است. پس اگر اراده حق به اعطای توفیق تعلق نگیرد، توفیقی حاصل نخواهد شد (همو، ۱۳۹۱: ۱۴). در این کلام، تأکید بر «گاهی» می‌تواند مصداق «یرزقه من حیث لایحتسب» باشد که طی آن اراده بنده مقرب، مستغرق در اراده خداوند می‌شود؛ اما این یک حکم عام در مورد همگان نیست تا بتوان موجبیت انسان را از آن برداشت کرد. باین حال تأکیدی مضاعفی که ابن عربی بر واژه «توفیق پیشین» دارد، کلام او را از مخاطبان خاص توسعه می‌بخشد و حکایت از تفسیر یک قاعده وجودی - انسان‌شناختی دارد؛ یعنی «توفیق بر توفیق به تقرب الهی» که مستلزم موجبیت انسان در

تجلی عبودیت خویش است.

پس توفیق^۱ به معنای همراهی خداوند با بنده در تمام احوال اوست. هنگامی که توفیق برای بنده، یا به تعبیری همان عصمت الهی در حق وی کمال یافت، خداوند اوقات را برای ما حفظ می کند و ما را از نتایج غفلت‌ها مصون می‌دارد. او می‌نویسد: «خداوند سبحان خواسته که مقامات^۲ با رتبه^۳ متفاوتشان نسبت به یکدیگر، جز به عمل به دست نیاید» (همان: ۵۳). تفاوت میان حال و مقام، از دیگر تعبیری است که توجه به آن موضع ابن عربی را تنقیح می‌کند. در نظر او، حال همان اثری است که بدون عمل در قلب وارد شده و معمولاً آن را گذرا و بی‌دوام می‌دانند (همو، ۲۰۱۱، ج ۴: ۲۰)؛ اما مقام عبارت از درجه‌ای است که تحصیل آن مشروط به رعایت احکام الهی است (همو، ۱۳۹۱: ۲۲). با این‌همه به نظر می‌رسد به‌رغم کوشش بنده در تحصیل مقام، این تحصیل هم جز با اراده^۴ پیشین حق تعالی که در مرتبه^۵ اعیان نمایان می‌شود، میسر نیست.

در مجموع، ابن عربی به تفاوت بالفعل آدمیان با سایر موجودات - از نظر قدرت انسان بر عصیان فرمان خداوند - توجه دارد. به بیان وی انسان تنها موجودی است که به دامن شرک می‌افتد و در امر الهی دچار غلط می‌گردد. غرض از امر خلقت، توجه به حق و اطاعت^۶ از او، ضمن رعایت حریم سلطنت اوست (همو، ۲۰۱۱، ج ۶: ۹۰)؛ اما انسان در حوزه‌ای خاص و در محدوده‌ای که خداوند تکویناً انسان را آزاد گذاشته، مرتکب معصیت می‌شود. این معصیت به معنای مقابله با مشیت حتمی و اراده^۷ تکوینی حق نیست؛ اما در شقاوت انسان‌های عاصی مؤثر واقع می‌شود (همو، ۱۳۹۱: ۱۴۵). بنابراین ابن عربی در عین تأکید بر وحدت وجود و سیطره^۸ اراده^۹ خداوند نسبت به همه^{۱۰} امور و از جمله بر افعال انسان‌ها، به موضع اختیار و انتخاب متمایل شده و انسان‌ها را قادر بر قطع تعلق با خواست^{۱۱} تشریحی خداوند معرفی کرده است. به نظر می‌رسد اگر مطابق رؤس اندیشه^{۱۲} ابن عربی پیش برویم و علم الهی در مرتبه^{۱۳} اعیان ثابته را با اراده^{۱۴} پیوسته حق تعالی مقارن بدانیم، مختار دانستن انسان‌ها در اعمال خود - اعم از صواب و معصیت - دشوار خواهد بود.

۳. ضرورت وجودشناختی و آزادی عملی در اندیشه اسپینوزا

اسپینوزا می‌گوید مقصود من از جوهر، شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید... مقصود من از صفت شیئی است که عقل آن را به مثابه «مقوم ذات جوهر» ادراک می‌کند. مقصود من از «حالت» احوال جوهر یا شیئی است که در شیئی دیگر یا به واسطه آن به تصور می‌آید» (اسپینوزا، ۱۳۹۰: ۴-۶). او با نفی دوگانه ذهن و بدن دکارتی بر این باور است که این دو درحقیقت دو جلوه متفاوت، تحت اوصاف فکر و بُعد هستند. در نتیجه این دو تحت عنوانی واحد به نام شخص قرار دارند و رابطه علی و معلولی میان آنان منتفی است. با این وصف، ذهن انسان - مثل خداوند - حامل تصورات است. البته محدودیت فکر به سبب پیوستگی آن با بُعد برقرار است و همین سبب موجب شدن فکر در محیط پیرامون و به اصطلاح همان جهل مرکب می‌شود. نقش عقل دریافت استدلالی و کشف تام آن از محیط است. این کشف تام یا تصور درست بر اثر ارتباط با قوانین طبیعت است. شناخت علی به این معنی است که دریابیم آنچه هست به چه دلایلی موجب شده است و جز این نمی‌توانسته باشد (نادلر، ۱۳۹۳: ۴۰-۴۱). در نهایت اسپینوزا می‌گوید: «تصور درست باید با تصور یا آنچه مورد تصور است، مطابق باشد» (اسپینوزا، ۱۳۹۰: ۱۳)

این تصور و تصدیق تام البته در طبیعت وجودی خداوند محقق است، که به بیان اسپینوزا: «هر چیزی در خداوند است و تمام اشیا به موجب قوانین طبیعت... بالضرورة از ذات او ناشی می‌شوند» (همان: ۳۵) و البته وجود خدا صرفاً از ملاحظه طبیعت او [و به استدلال لمّی] معلوم است (همو، ۱۳۹۵: ۷۷). خدا علت فاعلی همه اشیائی است که عقل نامتناهی می‌تواند آن‌ها را درک کند. او علت نخستین مطلق است (همو، ۱۳۹۰: ۳۵). همین اطلاق در شأن علی، موجب هدایت قهری طبیعت در مسیر قوانین الهی است. به نوشته اسپینوزا: «خداوند فقط حکم نکرده است که اشیا باید وجود یابند؛ بلکه حکم کرده است که آن‌ها باید با طبیعت خاصی وجود یابند؛ یعنی ذات و وجود آن‌ها وابسته به اراده و قدرت خداوند است» (همو، ۱۳۹۵: ۲۳۱). طبیعت، یگانه کل جوهری

است، بیرون از آن چیزی وجود ندارد و همه موجودات به‌عنوان جزئی از طبیعت، ضرورتاً حاصل از ایجاب و ایجاب طبیعت هستند. این موجود که با اوصاف واحد، موگد و ضرورت شناخته می‌شود، همان عنوان خدا را صاحب است (نادلر، ۱۳۹۳: ۲۷). اسپینوزا با اشاره به موجب شدن نفس در سلسله طولی اراده‌ها نتیجه می‌گیرد که این باور، «اولاً از این حیث مفید است که به ما تعلیم می‌دهد که هر کاری را فقط با اراده خدا انجام می‌دهیم...؛ ثانیاً این عقیده از این حیث مفید است که به ما می‌آموزد که در برابر بخت، یعنی اموری که در قدرت ما نیستند... با روحی آرام در انتظار حوادث بمانیم... زیرا می‌دانیم که همه اشیا از حکم سرمدی خداوند با ضرورتی یکسان برمی‌آیند...؛ ثالثاً این نظریه در حیات اجتماعی نیز به ما کمک می‌کند، زیرا به ما می‌آموزد نباید از کسی تنفر داشت... به‌علاوه به هرکسی یاد می‌دهد که به آنچه دارد راضی باشد، به هم‌نوعش کمک کند... تنها به هدایت عقل...؛ رابعاً این نظریه تا حد زیادی به سازمان اجتماعی ما نیز فایده می‌رساند؛ از این حیث که به ما می‌آموزد که شهروندان چگونه باید اداره و هدایت شوند، نه بدین منظور که برده شوند، بلکه بدان منظور که آنچه را بهترین است، آزادانه انجام دهند» (اسپینوزا، ۱۳۹۰: ۱۳۷-۱۳۸).

البته با تغییر در مدل‌ول واژگان جبر و اختیار، مناسبات قهری میان قوانین الهی و طبایع بشری به‌نحوی دیگر فهمیده شده است. در واقع هرچند همه‌چیز مطلقاً و بالضروره موجب است (نادلر، ۱۳۹۳: ۲۴)؛ اما به بیان اسپینوزا: «مختار آن است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است و به‌محض اقتضای طبیعتش به افعالش موجب می‌باشد» (اسپینوزا، ۱۳۹۰: ۹). در نتیجه باید گفت: «اراده نمی‌تواند چیزی را اراده کند که ما فرض کرده‌ایم آن را اراده نمی‌کند» (همو، ۱۳۹۵: ۲۵۴). در اندیشه اسپینوزا با تکیه بر اصل ضرورت، علت غایی نفی می‌شود چراکه خدا و طبیعت هیچ عملی را به مقصد و نیتی معین انجام نمی‌دهند؛ بلکه عمل آن بر مدار ضرورت ناشی از ذات خداوند است (نادلر، ۱۳۹۳: ۲۷). اما از حیث پیامد عملی این نگرش شاهدیم که ملاحظه سرمدیت و ابدیت حاکم بر جهان تحصیل آرامش خاطر را در پی خواهد داشت. شاید از این‌روست که

نظریه اسپینوزا با وصف رواقی و نزدیک به این مشرب اخلاقی کهن شناخته شده است (همان: ۵۲-۵۳). عالی‌ترین کوشش نفس و عالی‌ترین فضیلت آن این است که اشیا را با نوع سوم شناخت بفهمد؛ یعنی از تصور تام صفات معین خدا به شناخت تام ذات اشیا راه یابد. این شناخت عالی‌ترین آرامش را برای نفس به ارمغان می‌آورد (اسپینوزا، ۱۳۹۰: ۳۱۰). در نگاه اسپینوزا سعادت، پاداش فضیلت نیست، بلکه خود فضیلت است؛ که این سعادت هم یعنی عشق به خدا، که از شناخت سوم ناشی شده باشد (همان: ۳۲۲). انسانی که این سعادت و فضیلت راستین را دارا باشد، هرگز از هستی باز نمی‌ماند، از آرامش راستین بهره‌مند و لزوماً با ضرورت سرمدی خداوند همراه و هم‌نوا می‌شود (همان: ۳۲۳). به تعبیر دیگر، «فضیلت همان قدرت انسان است که فقط به واسطه ذات انسان تبیین می‌شود؛ یعنی فقط به واسطه کوششی تبیین می‌شود که انسان به وسیله آن می‌کوشد تا در هستی خود پایدار بماند» (همان: ۲۳۷). ماحصل رأی فوق در این نقطه به ثمر می‌رسد که شخص آزاد در نگاه اسپینوزا سود و زیان تقدیر خود را با متانت می‌پذیرد. خیرخواهی او نسبت به هم‌نوعانش عقلانی و عاری از انفعالات است و درنهایت، فضیلت اصلی را در عشق به خداوند یافته است. او خوش است به اینکه با تربیت عقلانی بیشتر، ذهن او در صفت فکر خداوند جاودانه خواهد شد (نادلر، ۱۳۹۳: ۵۴-۵۵). در واقع فضیلت یعنی تعقیب تصورات تام به نحو مطلوبیت بالذات؛ یعنی شناخت ذات اشیا، مشاهده اشیا از وجه سرمدی آنها، و نیز فهم آنها به عنوان جزئی از ضرورت طبیعت الهی. به این ترتیب والاترین خیر ذهنی برای انسان شناخت خداوند است (همان: ۵۱-۵۲). رضایت انسان به این دقیقه معرفت‌شناختی، او را به فضیلت اخلاقی یا همان سعادت ابدی می‌رساند. درنهایت باید فهمید که ضرورت اشیا همان ضرورت طبیعت سرمدی خداوند است. کشف و ادراک این وصف سرمدی اشیا کار عقل است (همان: ۴۲).

در اندیشه اسپینوزا: «امکان دارد هر چیزی در زمانی واحد از دو حیث مختلف، هم خیر نامیده شود و هم شر» (اسپینوزا، ۱۳۹۵: ۲۰۱). از سوی دیگر، «درست همان‌طور که

خیر و شر فقط نسبی هستند، کمال نیز چنین است، مگر وقتی که کمال را به جای ذات شیء به کار بریم... خداوند به این معنی دارای کمال نامتناهی است» (همان: ۲۰۴).
 باین حال، طبع انسان به سوی همان خیر و کمال مطلق الوهی گرایش دارد و در نتیجه، «یک شیء از این جهت که موافق طبیعت ماست، بالضروره خیر است» (همو، ۱۳۹۰: ۲۴۳). او با نفی اختیار از وضع بالفعل انسان، عواطف او را براساس مدارج ضروری جاری در طبیعت تشریح می نماید. به این معنا، افعال و خواست های انسان به اندازه هر رویداد طبیعی دیگری موجب هستند (نادلر، ۱۳۹۳: ۴۴-۴۵)؛ چراکه ضمیر اکثر آدمیان درگیر شهوات است (اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۳۸۹). اسپینوزا به طوفان عواطف آدمی، که در جهت میل او به بقا دست به تحریک انسان می زند، اشاره دارد. به این ترتیب انسان برای تحقق میلش به حیات و گرایشش به لذات، برده عواطف خود می شود (نادلر، ۱۳۹۳: ۴۸-۵۰). اسپینوزا درباره حیات سیاسی انسان معتقد است غلبه انفعالات بر مناسبات انسانی نیاز به دولت را پدید می آورد. اما فرض آینده ای که بشر بی نیاز از دولت در صلح کلی زندگی کند، برای اسپینوزا امیدبخش است (همان: ۵۶). در واقع هرچند آرمان زندگی اخلاقی و فضیلت گرایی انسان برای اسپینوزا شناخته شده است، اینکه در مقام عمل چه سهمی از این حیات مطلوب نصیب اکثریت نقداً موجود از تبار انسانی شده باشد، موضع بحث و تردید و بلکه انکار درباره آن را گسترده است. برای ترمیم همین طبیعت وحشی آدمی است که ضرورت دولت آن هم با وصف آزادی و دموکراسی مبرهن می شود.

در مسیر تشکیل این قرارداد اجتماعی، هیچ کس نمی تواند اختیار خود را تماماً به دیگری واگذار کند و در نتیجه هر فردی بنا به «حق عالیة طبیعت» صاحب اندیشه خویش می ماند (اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۴۶۹). از این رو اسپینوزا تلاش می کند در حوزه اجتماع موجبیت را رفع و اراده آزاد و سرنوشت ساز بشر را برجسته نماید. در نگاه او، حقوق هر فرد به اندازه نیروی اوست (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۲۲۲). همچنان که حقوق هر دولتی به اندازه نیروی آن دولت است (همان: ۲۳۶). به بیان اسپینوزا: «در دموکراسی کسی حق طبیعی

خویش را چنان به کسی دیگر منتقل نمی‌کند که پس از آن دیگر مورد مشاورت واقع نشود» (اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۳۹۳). برابری در مناسبات اجتماعی انسان‌ها جاری است؛ اما «هرآنکه پر بار از میوه‌های عشق، خرسندی، آشتی، بردباری، مهربانی، نیکی، وفاداری، ملایمت و خویشتن‌داری است، بر او هیچ قانونی گمارده نشده است... وی چه تنها از عقل تعلیم گرفته باشد، و چه تنها از کتاب مقدس، درحقیقت از خدا تعلیم یافته است و به تمامی سعادت‌مند است» (همان: ۲۰۷-۲۰۸). امکان رشد برای اخلاق فردی انسان درحالی است که در مقام عمل اجتماعی برابری در حق رأی و انتخاب آزاد انسان‌ها به رسمیت شناخته شود. به این ترتیب در نگاه اسپینوزا به‌رغم موجبیتی که در نظام هستی جریان دارد و انسان را به‌عنوان حالات یا صفاتی از جوهر اصیل هستی می‌شناسد، در حوزه عمل اجتماعی و اخلاقی^۵ اسپینوزا به اراده‌ای منتهی به وضع قرارداد فراگیر باور دارد. اراده‌ای که با تشکیل دولت^۶ از زندگی افسارگسیخته پیشگیری می‌کند و انسان‌ها را به انتخاب و اختیار در حوزه اجتماع سوق می‌دهد.

۴. بازیابی مسئولیت اخلاقی در تأملات پساتکامل‌گرایانه

در اندیشه ابن عربی و اسپینوزا به‌رغم شباهت بسیار در ساختار وجودشناسی - که هر دو با نفی اختیار مستقل از انسان^۷ تقرر وجودی رویدادهای عالم را از پیش معین دانسته‌اند - تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای هم قابل تشخیص است. می‌توان این تفاوت‌ها را در چهار دسته خداشناسی (دامنه شناخت خدا)، دین‌شناسی (رابطه دیانت و عقلانیت) طبیعت‌شناسی (نفی قداست از طبیعت) و انسان‌شناسی (برابری انسان‌ها، تمایز حیات مطلوب/ موجود آنان و میل به بقا یا فنا) خلاصه کرد.

الف) در حوزه خداشناسی، این تفاوت قابل طرح است که طبق باور اسپینوزا، ما می‌توانیم خدا را نیز به‌نحو تام و کمال بشناسیم (نادلر، ۱۳۹۳: ۴۲). این موضع اسپینوزا در تمایز با مستوری احدیت در عرفان ابن عربی قابل درک است. در واقع ابن عربی به تغایر ابدی دو شأن الوهیت و عبودیت قائل شده، در موقعیت معرفتی تعادل میان تنزیه و تشبیه، به گزینه‌ای منطبق با نظام وجودشناختی خود که همان اعتدال در هستی اسماء الله

باشد، رسیده است (آرام، ۱۳۹۹: ۳۸)؛ در حالی که در اندیشه فلسفی اسپینوزا قدرت فهم انسان می تواند ضابطه اصلی یا ذات بنیادین حاکم بر طبیعت را به نحو تام شناسایی کند. اینکه تمایز مذکور چه تأثیری بر اندیشه اخلاقی این دو بر جای می گذارد، در بخش پایانی مقاله مورد توجه خواهد بود.

ب) در حوزه دین شناسی، اسپینوزا منکر نقش عقلانی دین برای حیات انسان است، که به بیان او: «هیچ تعامل و الفتی میان ایمان و الهیات از یک طرف، و فلسفه از طرف دیگر نیست» (اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۳۶۶). از طرف دیگر، باور دارد که «فرقی نمی کند که ما دین را چیزی می بینیم که به وسیله نور طبیعی عقل آشکار شده است و یا به وسیله نور نبوت» (همان: ۴۵۲). در نهایت اسپینوزا می گوید: «از آنجاکه اکثر آدمیان مسیر رشد عقلانی را طی نمی کنند، امید به رستگاری اکثر آدمیان تنها با اعتماد به وعده کتاب مقدس ممکن است» (همان: ۳۸۱). در واقع او تمایزی قاطع را میان دو مقوله ایمان مؤمنانه و مبتنی بر نقل تاریخی با فلسفه طبیعت شناسانه و مبتنی بر کاوش عقلانی ترسیم کرده است، اما نقش مثبت ایمان دینی و فایده عملی وعده رستگاری مندرج در متون دینی را به رسمیت شناخته است. در مقابل، هر چند ابن عربی نیز به عقل فلسفی یا همان قوه ناطقه انسان در اصطلاح فلاسفه خوش بین نیست و در برابر آن قلب را به عنوان منبع معرفت به رسمیت می شناسد، تمایل او به نظروورزی شبه فلسفی و تحکیم مبانی عرفانی خود به کمک ادبیات عقلانی رایج در عالم اسلام، تفاوت موضع او و اسپینوزا را تصدیق می کند.

ج) در حوزه طبیعت شناسی، آنچه نگرش اسپینوزایی را از انواع مشرب های وحدت وجودی و به اصطلاح از پانته ایست ها و در اینجا مشخصاً از ابن عربی جدا می کند، نفی قداست از طبیعت و عدم کرنش در برابر آن بر اساس تفسیر طبیعت به مثابه خداست. در واقع در اندیشه اسپینوزا مجالی برای تجربه دینی نیست (نادلر، ۱۳۹۳: ۳۵-۳۶). در واقع او طبیعت را موضوع فلسفه می داند، نه دین و عرفان. در نتیجه طبیعت را در تعالیم خود تقدیس نمی کند و هم صدا شدن با ضرباهنگ قوانین طبیعت را به عنوان یک سبک زندگی فلسفی (واقع بینانه) و نه به عنوان بستری برای سلوک عرفانی (آرمان گرایانه) مقبول می یابد.

د) در حوزه انسان‌شناسی، مطابق با رأی اسپینوزا که جلوه سیاسی-اجتماعی آن در ترویج دموکراسی است، همه انسان‌ها برابر تلقی شده‌اند و از این رو برتری طبیعی بر دیگری ندارند (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۲۴۴). پیداست که این رویکرد مثبت به دموکراسی و نافی سهم خاص انسان‌های برگزیده، با اندیشه ولایت و انسان کامل در عرفان ابن عربی متفاوت است. در واقع هرچند اسپینوزا در حوزه حیات فردی تأکید دارد «انسانی لزوماً کامل‌ترین است و بیشترین مشارکت در برترین شادمانی را دارد که علم عقلی به خدا را، که کامل‌ترین هستی است، بیش از هر چیز دیگر دوست بدارد و از آن متنعم شود» (اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۱۷۵)، در اندیشه اجتماعی او انسان کامل، یا آرمانی، خیالی بیش نیست. به باور او، طنز اخلاق در این است که فلاسفه برای انسانی خیالی و از موضع مطالبات محال‌اندیشانه او اقدام به تشریح بایدهای هنجاری کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۲۰۱-۲۰۲) باین حال، از منظر وی عدالت تابع حکم حاکم است و تنها کسی را عادل می‌نامیم که مطابق با احکام مقرر عمل نماید. بنابراین عالی‌ترین شکل تقوا زمانی مفهوم است که به سود صلح و آرامش کشور باشد (اسپینوزا، ۱۳۹۶: ۴۷۰-۴۷۱). در نتیجه این گرایش، «کسی که تحت هدایت عقل است، در مدینه که در آن مطابق قوانین مشترک زندگی می‌کند، آزادتر است تا در تنهایی که در آن فقط از خودش اطاعت می‌کند» (همو، ۱۳۹۰: ۲۸۰). علاوه بر صلح و آرامش عمومی، حتی ایمان و تقوای فردی هم زمانی میسر خواهند بود که مردم در مطالبه آزادی، و هیئت حاکمه در اعطای آزادی بکوشند. در غیر این صورت، تزویر و ریا توسعه می‌یابد و مردم را از ترس اولیه به سوی عناد سوق می‌دهد (همو، ۱۳۹۶: ۴۷۹). همچنین است موضع اسپینوزا درباره اولویت زندگی بر مرگ که می‌نویسد: «انسان آزاد کمتر از هر چیزی درباره مرگ می‌اندیشد و حکمت وی تأمل درباره مرگ نیست، بلکه تأمل درباره حیات است» (همان: ۲۷۶). در واقع انسان‌شناسی اسپینوزا به سبک زندگی مدرن گرایش دارد و مبتنی بر برابری و زیست طبیعی است؛ در نتیجه، زندگی در جهان طبیعت را به مضمون فانی فی‌الله - که تعلیمی رایج در اندیشه عرفانی است - ترجیح داده است. کناتوس (Conatus) یا همان غریزه

صیانت از ذات، که در مواضع مهمی از کتاب/اخلاق اسپینوزا به آن توجه شده، در امتداد همین نگرش متمایل به زندگی (در تمام اجزای طبیعت و البته مشخصاً در مورد انسان) قابل فهم است؛ به این تقریر که هیچ جزء از چرخه موجودات زنده از میان نمی‌رود، جز به وسیله یک عامل بیرونی. این همان میل به تداوم هستی است که در ادبیات دینی و فلسفی با تعابیر مترادفی همچون «حب ذات» شناخته شده است.

اما صرف نظر از تفاوت‌های آشکار فوق، می‌توان مضمون مشترک اندیشه آن‌ها را در حوزه وجودشناختی و با انگاره تسلیم در برابر ضرورت حاکم بر هستی، به‌عنوان عامل اصلی و نافی مسئولیت اخلاقی بازشناخت. در واقع، وجودشناسی ابن‌عربی و اسپینوزا نافی اختیار ذاتی انسان‌ها و متمایل به اختیار جانبی است؛ اختیاری که به مقتضای قوانین معین و از پیش معلوم، از ناحیه خالق یا طبیعتی قهار به انسان تحمیل شده است. در مورد ابن‌عربی این مناقشه تداوم دارد که: ظهور هر فرد در مرتبه خاص خود که به تبع اسماء الله است، چگونه امکان انتخاب و تغییر را برای او ممکن می‌سازد؟ اسپینوزا هم با این پرسش مواجه است که: نقش انسان در تعیین سرنوشت خود - در شرایطی که محاط در محیط سرشته با صفات و حالات جوهر بوده، حداکثر کنش او معرفت به ضرورت‌های این محیط است - چگونه قابل تصدیق خواهد بود؟ به تعبیر راجر اسکروتن،^۳ جای یک مسئله در فلسفه اسپینوزا خالی است و آن «خود» یا «فاعل شناسایی» است که پیش‌تر نزد دکارت محوریت یافته و اسپینوزا آن را از نظرگاه خداوند به‌عنوان فاعل سرمدی نگریسته است (اسکروتن، ۱۳۷۶: ۹۲-۹۳). نظر به این تأملات قابل طرح، مقایسه این رویکرد با آنچه در نظریه تکاملی اخلاق بیان شده است، می‌تواند دامنه و ظرفیت روزآمد هر یک از این نظریه‌ها را نشان دهد.

اخلاق تکامل‌گرایانه با تکیه بر طبیعت انسان و با نظر به زایش مفاهیم اخلاقی از دامن حیات طبیعی انسان (صرف نظر از معنی حقیقی یا مجازی واژگان اخلاقی)، تقریری متفاوت را از سرشت و سرنوشت انسان ارائه داده و دامنه اختیار نسبتاً محدودی را در میانه این آغاز و انجام ترسیم نموده است. ریچارد داوکینز^۴ به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین

پژوهشگران اخلاق مبتنی بر نظریهٔ تکامل می‌نویسد:

من سعی دارم این فکر را جا بیندازم که رفتار حیوانات، چه اینارگرانه و چه خودخواهانه، فقط به یک مفهوم غیرمستقیم ولی پر قدرت تحت کنترل ژن‌هاست. ژن‌ها با تأثیر گذاشتن روی ساخت ماشین‌های بقا و دستگاه عصبی آن‌ها، اوج قدرت خود را در رفتار به نمایش می‌گذارند. اما تصمیم‌های لحظه‌به‌لحظه و اینکه لحظهٔ دیگر چه کنیم را دستگاه عصبی می‌گیرد. ژن‌ها سیاست‌گذاران اولیه‌اند؛ مغزها عامل اجرایی‌اند. اما وقتی مغزها به قدری پیشرفت می‌کنند که به سطوح بالا می‌رسند، به تدریج تصمیم‌های سیاست‌گذاری بیش‌تری را به عهده می‌گیرند و در این راه از فوت‌وفن‌هایی مثل آموختن و شبیه‌سازی استفاده می‌کنند. پیامد منطقی این روند، که هنوز هیچ گونه‌ای به آن نرسیده، این است که ژن‌ها فقط یک دستور کلی به ماشین بقا می‌دهند: هرچه خودت برای زنده نگه داشتن ما صلاح می‌دانی انجام بده» (داو کینز، ۱۳۹۹: ۱۲۷).

در این فرایند و در تداوم زیست طبیعی انسان، دستگاه عصبی و نیروی ژنی انسان در واکنش به محیط دستوراتی را صادر می‌کند؛ که حیات او را در وجهی که بنا به تعاریف رایج اخلاقی خوانده شده، محفوظ می‌دارد (Joyce, 2006: 49). بنابراین، مفاهیمی مانند محبت عام و خیر گونه در مصطلحات تکامل‌شناختی جایی ندارند. به بیانی آشکارتر، در مسیر اخلاقی شدن انسان نباید از طبیعت زیستی انتظار کمترین مساعدتی را داشته باشیم. البته به تعبیر داو کینز باید بفهمیم ژن‌های خودخواه ما چه می‌کنند تا به این ترتیب شاید بتوانیم نقشهٔ آن‌ها را خشتی کنیم. به این بیان، ژن‌های ما ممکن است ما را خودخواه بار بیاورند. اما مجبور نیستیم همهٔ عمر از آن‌ها اطاعت کنیم؛ چراکه در میان انواع حیوانات فقط انسان است که تحت تأثیر فرهنگ قرار دارد. تا جایی که عده‌ای می‌گویند قدرت فرهنگ به قدری است که می‌تواند بر قدرت ژن‌ها - اعم از خودخواه یا غیر آن - غلبه کند (داو کینز، ۱۳۹۹: ۴۴-۴۹). در واقع آنچه‌ان که در بیان داو کینز هم مشهود است، به‌رغم حرکت کور طبیعت در مسیر خود، که ارادهٔ انسان را هم منقاد خویش می‌سازد، همچنان راه برای جبران یا ترمیم مسیر تکاملی حیات و در واقع راه تربیت انسان در جهت مقابله

با خواست ژن‌ها گشوده است. به بیان مایکل سندل،^۵ مهم‌ترین مسئله در فلسفه مهندسی ژنتیک نقش عامل انسانی در فرایند تکامل است (سندل، ۱۳۹۷: ۹۹). از این رو در بیان دیگر داوکینز آمده است: «مغز ما آن قدر تکامل یافته است که می‌توانیم در برابر خودخواهی ژن‌هایمان بایستیم. استفاده از وسیله‌های پیشگیری از بارداری نشان از توان ما در این امر است. همین اصل را در مقیاس‌های بزرگ‌تر نیز می‌توان و باید در نظر گرفت» (داوکینز، ۱۳۹۹: ۲۴).

مشابه با رویکرد داوکینز و البته همراه با اختلافاتی که طرح آن‌ها موضوعاً خارج از هدف این نوشتار است، دنیل دنت در ارتباط با موضوع اخلاق تکاملی از طراحی پایین به بالا سخن گفته است. وضعیتی که در آن به تدریج و طی حرکت تاریخی، آنچه با محیط متناسب‌تر باشد تثبیت می‌شود. این مسیر از زیست‌شناسی تا فرهنگ را شامل می‌شود. در این نگاه، زبان، فرهنگ، هنر، مهارت‌های ارتباطی و نهایتاً آیین‌های ملی و مذهبی فرایندی تدریجی و غیرهوشمند را طی کرده‌اند و محصولی از تکامل فرهنگی به حساب می‌آیند. اخلاق هم به‌عنوان جزئی از همین زنجیره و شبکه پیوسته فرهنگ قابل تفسیر است. حتی شگفتی‌های هنری و زبانی و... نیز محصولی از همین چرخه مورد بحث هستند. به گفته دنت، واکنش‌های طبیعی دارای خصلت شناختی و ارادی هستند. این فرایند به تدریج پیچیده‌تر شده تا به تعبیر دنت، کار از قوای زیستی به سیستم عصبی پیچیده‌تر منتقل شده و تا مرزهای آنچه عقلانیت انسانی خوانده می‌شود تعمیم می‌یابد. نیروی مهار درونی به اعمال انسان خصلت ارادی می‌دهد و با تجربه تاریخی در جهت بقاء تثبیت می‌شود (Dennett, 1995: 506).

به نظر می‌رسد راه ترکیب میان قدرت طبیعت و اختیار انسان، پذیرش محدودیت‌های انسان در حیات و پرهیز از آرمان‌گرایی اخلاقی خام باشد. پذیرش محدودیت انسان در طبیعت و تلاش هم‌زمان برای غلبه بر نقاط ناساز و ویرانگر طبیعت را باید به‌عنوان حاصل جمع دو نگاه (یکی پذیرش طبیعت و دیگری امکان ترمیم اجزای آن) دانست. بخشی از این ظرفیت را فلسفه طبیعت‌گرایانه اسپینوزا در اختیار می‌نهد، که به بیان پیر

شانزو^۶ «اسپینوزا ما را تشویق می‌کند که از انسان به‌عنوان موجود اجتماعی مدلی بسازیم که در حال و آینده موجب رضایت ما باشد» (شانزو و ریکور، ۱۳۹۷: ۴۹) به بیان دیگر، اسپینوزا در ادامه سنت ماکیاول گام نهاده و تفکر سیاسی را از اندرنامه‌نویسی گسسته است؛ از این‌روست که او مردان سیاست را پخته‌تر از فلاسفه خیال‌اندیش شمرده است (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۲۱۷). در واقع اسپینوزا به طبیعت وحشی انسان بی‌اعتنا نمانده و نظام تربیتی خود را بر مدار پذیرش این واقعیت بنا نهاده است. البته همچنان می‌توان و باید که اصرار اسپینوزا به قوانین ثابت و مدار قهری حرکت طبیعت را مانعی برای اختیار و مسئولیت‌پذیری انسانی شمرد. اما مفاهیمی همچون آزادی اجتماعی انسان در فلسفه اسپینوزا می‌تواند هم‌کلام با موضع تکامل‌گرایانه تلقی شده و عاملیت فاعل انسانی در کنش اخلاقی را به‌نحوی شایسته‌تر از اندیشه عرفانی ابن‌عربی به رسمیت بشناسد. در واقع حق و سهم برابری که اسپینوزا برای آحاد انسان‌ها در نظر گرفته است، روزه‌ای را برای تشدید قوه نظری و کارایی قوه عملی آن‌ها فراهم می‌آورد. نقش فعال‌تر انسان‌ها در مواجهه با طبیعت و مسئولیت‌پذیری مضاعف آنان را می‌توان از اثرات مستقیم این نگرش آزاداندیشانه و متمایل به تداوم حیات شمرد.

اگر این رویکرد تازه با تأیید خصال طبیعی، سودجو و مایل به بقا در طبیعت انسان و در ضمن التفات به نقایص و توانایی عملی انسان‌ها تفسیر شود، راه برای زیستن بر مدار اخلاق تجربی - تکاملی با وصف مسئولیت‌پذیری بیشتر میسر خواهد شد. به تعبیر پل ریکور^۷ «پروژه اخلاقی انسانی ما بر گزینشی میان داده‌های ارثی از پیشینیانمان استوار است. این گزینش به‌نوبه خود به‌گونه‌ای تکامل، گونه‌ای گزینش، که در بردارنده ژرف‌ترین باورهای ما درباره انسانیت است تکیه می‌کند. از جمله اینکه بهتر است که در صلح زندگی کنیم تا در جنگ» (شانزو و ریکور، ۱۳۹۷: ۲۷۸). سخن اسپینوزا نیز در تأیید همین رویکرد است که می‌نویسد: «ما تحت هدایت عقل، خیر بیشتر آینده را بر خیر کمتر حاضر ترجیح می‌دهیم و شر کمتر حاضر را برتر از شر بیشتر آینده می‌دانیم» (اسپینوزا، ۱۳۹۰: ۲۷۵). در واقع اسپینوزا با رویکرد طبیعت‌گرایانه‌اش به انسان یادآوری

می‌کند که نفع و بقای هم‌زمان او در تبعیت از عقلانیت است. در نتیجه، بیشتر به نفع ارگانیسم حیات ماست که تحت حکمرانی عقل زندگی کنیم تا تحت حکم طبیعت خام. این توافق اجتماعی میان ما به‌عنوان موجودات عاقل است (نادلر، ۱۳۹۳: ۷۳).

با ملاحظات فوق می‌توان گفت هرچند ابن عربی و اسپینوزا در طرح موضع وجودشناختی خود نافی مسئولیت اخلاقی هستند، از نگرش اسپینوزایی میل به بقا مشهود است، نه فنا. در نتیجه، مسیر هم‌سخن شدن میان اسپینوزا با اخلاق تکامل‌گرایانه به میل و عطوفت نظام فکری او نسبت به حیات بازمی‌گردد. همچنین، انعطاف اسپینوزا نسبت به واقعیت زندگی - مستند به این تفسیر کارل یاسپرس^۸ که «در اندیشه اسپینوزا ارزش همان واقعیت است که درجات مختلف دارد» (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۸۰) - در کنار پرهیز اسپینوزا از طرح آرمان‌های اخلاقی اتویایی و درنهایت تسلیم او در برابر دموکراسی، زمینه‌ای را برای همراهی این فیلسوف با زیست مبتنی بر نظریه تکامل فراهم می‌سازد. این تحلیل، تفسیر منقول از پیر شانزو درباره روزآمدی مواضع اسپینوزا را تقویت می‌نماید؛ که اسپینوزا را فیلسوف عصر ۲۵۰۰ میلادی نامیده است (شانزو و ریکور، ۱۳۹۷: ۵۰). در نتیجه، می‌توان گفت سه محور تفاوت‌آفرین میان ابن عربی و اسپینوزا - یعنی تفاوت در دین‌شناسی، طبیعت‌شناسی و انسان‌شناسی - هرکدام مضمونی است که موضع اسپینوزایی را به خوانش‌های تکامل‌گرایانه از اخلاق نزدیک می‌کند، یا دست‌کم ناسازگاری اولیه را زایل می‌سازد. درنهایت می‌توان گفت تمایز در خداشناسی ابن عربی و اسپینوزا هم هرچند تأثیر مستقیمی بر این مبحث ندارد، می‌تواند به‌عنوان مجوزی برای خوانش‌های امروزی از اسپینوزا ملاحظه شود؛ چراکه اندیشه اسپینوزا با دعوی شناخت کامل خدا، در کنار ارجاع دین به ساحت اخروی، به داخل نکردن طبیعت را زامیز به ساحت حیات انسانی گرایش دارد. حاصل تعاطی آراء اخلاقی اسپینوزا با موضع تکامل‌گرایانه این است که در طبیعت رازی تا ابد سربه‌مهر پنهان نیست؛ بلکه انسان در مسیر حیات پیش‌رونده خود امکان کشف طبیعت را هرچند به قید دانشی موقت، در کنار ظرفیت شناسایی قوای درونی خود مهیا می‌بیند. از تبادل این شناسایی

علمی و تصدیق روان‌شناختی نسبت به اختیار انسانی است که به حکم عقل سلیم و به تأیید قدرت علمی و تجربه تاریخی، امکان تغییر سرنوشت، همراه با مسئولیت اخلاقی نسبت به هر تغییر فراهم می‌شود.

۵. نتیجه‌گیری

وجوه تفاوتی که میان اندیشه ابن عربی و اسپینوزا مطرح است، در برابر وجه مشترک اصلی آنان قابل‌بازبینی و مقایسه است. مطابق با تلقی مشترک ابن‌عربی و اسپینوزا مسئولیت اخلاقی انسان، در معنایی معادل با استقلال رأی و کنش او، به سبب حاکمیت ضرورت بر جهان هستی تخصصاً منتفی است. در واقع انسان امکانی برای تغییر وضعیت موجود ندارد و اساساً طرح جهان‌های ممکن، ناممکن است؛ تا بشر بخواهد جهان مطلوب خود را در جهت مقاصد انسانی خود هدایت نماید. باین‌حال در مقام هم‌نشینی و تعامل با نظریه‌های تکامل‌گرایانه به نظر می‌رسد تفاوت موجود میان دو اندیشه می‌تواند زمینه تعامل متفاوت را فراهم سازد. رویکرد تکامل‌گرایانه هرچند طبیعت را خشن‌تر و ذات انسان را خودخواه‌تر از آن می‌داند که با اوصاف اخلاقی خیر و با ویژگی خودآگاهی‌اش نسبت به این خیر ذاتی شناخته شود، اما با تکیه بر طبیعت عقلانی-محاسبه‌گر و امکان تصمیم‌گیری عملی، انسان را واجد اختیار در تغییر موازنه میان نیروی طبیعت و حق انتخاب یا همان مسئولیت‌پذیری اخلاقی می‌داند. مطابق با این مفروض تکاملی، انسان می‌تواند به خودخواهی ژن خود آگاه شود و از این طریق راه را برای غلبه بر این قوه قهریه فراهم نماید. با آنکه وجودشناسی ابن‌عربی و اسپینوزا به یکسان در برابر این موضع تکامل‌گرایانه مقاومت می‌کند و نقش انسان را در غلبه بر قوه قهریه طبیعت منتفی می‌خواند، سه رأی اختصاصی اسپینوزا شامل «تمایل به صبغه اخروی دین»، «نفی قداست طبیعت» و «انسان‌شناسی مبتنی بر برابری طبیعی و حق انتخاب بر محور همین برابری (دموکراسی)» و در نتیجه میل به زندگی زمینی در برابر فنای فی‌الله در مشرب عرفانی^۹ بستر همراهی اندیشه اسپینوزا با خوانش تکاملی از مسئولیت اخلاقی را فراهم می‌سازد. در تأمل واپسین به نظر می‌رسد برای رفع چالش اختیار و مسئولیت اخلاقی،

تنها راه کارآمد ارجاع به شهود اخلاقی و تصدیق قابلیت مهار طبیعت انسانی به مدد تجارب و سوابق تاریخی است. درواقع تصدیق قوه عملی انسان برای ترمیم طبیعت و تأیید این اختیار به کمک شهود معرفتی - اخلاقی را می توان دستاوردی از طبیعت شناسی علمی در پیوند با عقل سلیم انسان دانست.

پی نوشتها

۱. هود: ۱۲۳.

۲. «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۵۶).

3. Roger Scruton

4. Richard Dawkins

5. Michael J. Sandel

6. Jean-Pierre Changeux

7. Paul Ricœur

8. Karl Jaspers

۹. می توان این مناقشه را مطرح کرد که فنا فی الله در عرفان ابن عربی به معنای مرگ طلبی نیست، بلکه کاملاً زندگی طلب است؛ زیرا انسان قرار است با مظهریت از اسماء خداوند تجسم اسم «حی» با تمام لوازمش در روی زمین باشد. این مناقشه زمانی منقح تر می شود که به مضمون بقاء بالله در اندیشه عرفانی رجوع کنیم و استمرار حیات را در مرتبتی بالاتر از وضع زمینی و با قید جاودانگی مع الله تقریر نماییم. هرچند این مضامین به سبک زندگی عارفانه مجال بروز می دهند، از منظری که اخلاق تکاملی بدان گرایش دارد، همچنان می توان از مزیت نسبی اندیشه اسپینوزا در مقایسه با رویکرد ابن عربی سخن گفت؛ زیرا اسپینوزا امکانی فراخ تر را برای مسئولیت پذیری قابل سنجش و منتهی به پیامد معین فراهم ساخته، در نتیجه هم زیستی بر مدار حقوق طبیعی و برقراری نظام اجتماعی مشورتی و برابرطلبانه را تسهیل می کند. درواقع، زمینی بودن و طبیعی بودن اندیشه اسپینوزا نظام اخلاقی او را زندگی بخش تر می سازد. درحالی که مضامین فنا فی الله و بقاء بالله در اندیشه ابن عربی با مقیاس های طبیعی و این جهانی جاری در حیات اخلاقی قابل سنجش نیست.

منابع

- آرام، علیرضا. (۱۳۹۹). سه گانه اعتدال در عرفان ابن عربی. *مطالعات عرفانی*، شماره ۳۲، ۵۲-۳۵.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۲۰۱۱). *الفتوحات المکیه*. تصحیح احمد شمس‌الدین. بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۰). *فصوص الحکم*. تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عقیفی. تهران: الزهراء.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۹۱). *مواقع النجوم*. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی.
- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۹۰). *اخلاق*. ترجمه محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۹۶). *رساله الهی سیاسی*. ترجمه علی فردوسی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۹۵). *شرح اصول فلسفه دکارت*. ترجمه محسن جهانگیری. تهران: سمت.
- اسکروتن، راجر. (۱۳۷۶). *اسپینوزا*. ترجمه اساعیل سعادت. تهران: طرح نو.
- اشعری، ابوالحسن. (۱۹۹۵). *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*. مطبعة مصریه.
- تلمسانی، عقیف‌الدین. (۱۳۹۲). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح اکبر راشدی‌نیا. تهران: سخن.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۸۴). در اقیانوس عرفان ابن عربی و فلسفه اسپینوزا. *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، شماره ۹۱، ۱۳-۴.
- داوکینز، ریچارد. (۱۳۹۹). *ژن خودخواه*. ترجمه شهلا باقری. تهران: اختران.
- سندل، مایکل. (۱۳۹۷). *انسان بی‌تقص*. ترجمه افشین خاکباز. تهران: فرهنگ نشر نو.
- شانزو، ژان پیر و ریکور. (۱۳۹۷). *پل، طبیعت و قاعده*. ترجمه دکتر عبدالرحمن نجل رحیم و بابک احمدی. تهران: مرکز.
- طباطبایی، جواد. (۱۳۹۵). *تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا*، جلد نخست: *از نوزایش تا انقلاب فرانسه*، دفتر سوم: *نظام‌های نوآیین در اندیشه سیاسی*. تهران: مینوی خرد.
- نادلر، استیون. (۱۳۹۳). *باروخ اسپینوزا*. ترجمه حسن امیری آرا. تهران: ققنوس.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۷۵). *اسپینوزا؛ فلسفه، الهیات و سیاست*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- Dennett, Daniel C. (1996). *Darwin's Dangerous Idea; Evolution and the Meanings of Life*. London: Penguin.
- Dworkin, G. (Edit). (1970). *Determinism, Free Will and Moral Responsibility*. Prentice Hall.
- Echeñique, J. (2012). *Aristotle's Ethics and Moral Responsibility*. Cambridge University Press.

Joyce, R, (2006). *The Evolution of Morality*. Cambridge: MIT Press.

Mayerfeld, J. (2002). *Suffering and Moral Responsibility*, Oxford University Press.

Moya, C. (2006). *Moral Responsibility*. The Ways of Scepticism, Routledge.

Waller, Bruce N. (2011). *Against Moral Responsibility*. Cambridge: MIT Press.