

بررسی تطبیقی اراده الهی از دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا

ابوالقاسم اسدی*
اکبر عروتی موفق**

چکیده

در میان اوصاف ثبوتی خداوند، صفت اراده از اهمیتی ویژه برخوردار است. در حالی که عموم فلاسفه و متکلمان مرید بودن خداوند را پذیرفته‌اند ولی در مورد معنای آن اختلافات زیادی بین فلاسفه و نحله‌های مختلف کلامی در طی تاریخ بوجود آمده است. در این مقاله که با روش توصیفی-تحلیلی نوشته شده با مراجعه به آثار ابن سینا و اسپینوزا صفت اراده و مباحث مربوط به آن به صورت تطبیقی بحث و بررسی شده است. از تأکیدات مکرر ابن سینا به عدم تغایر مفهومی همه صفات الهی و بخصوص دو صفت اراده و علم الهی، این نتیجه به دست می‌آید که او هم مانند اسپینوزا نمی‌خواهد همان معنی متعارف اراده را که در مورد انسان به کار می‌رود، به خداوند نسبت بدهد.

کلیدواژه‌ها: اراده، اراده الهی، ابن سینا، اسپینوزا.

۱. بیان مسئله

بحث از اسما و صفات الهی، از مباحث کهن و دیرین در تاریخ عقاید و اندیشه اسلامی و نیز در سایر ادیان الهی است. در میان اوصاف ثبوتی خداوند، صفت اراده از اهمیتی ویژه برخوردار است. در حالی که عموم فلاسفه و متکلمان اسلامی مرید بودن خداوند را پذیرفته‌اند ولی در مورد معنای آن اختلافات زیادی بین فلاسفه و نحله‌های مختلف کلامی در طی تاریخ بوجود آمده است. برخی آن را امری زاید بر ذات و قدیم دانسته (علامه حلی، ص ۲۸۸) و گروهی نیز معتقدند اراده همان داعی بوده و امری حادث است (همان جا). بعضی نیز اراده خداوند را همان علم به نظام

اصلح می‌دانند (ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۱۴). لذا از نظر اینان اراده الهی چهره‌ای از علم اوست بنابراین، اراده واجب عین ذات او می‌باشد (همان، ص ۸۰) تعدد و تکثر تفاسیر ارائه شده از صفت اراده آن را به عنوان یکی از مشکل‌ترین مسائل فلسفه نمایان ساخته است. به هر حال صحبت کردن از حقیقت اراده الهی، صفت ذات یا فعل بودن، قدیم یا حادث بودن، ارتباط اراده با دیگر صفات الهی، گستره اراده و چگونگی ارتباط آن با اراده انسان همان‌طور که بیان شد در کلام و فلسفه اسلامی سابقه‌ای بس طولانی دارد.

در این مقاله که با روش توصیفی - تحلیلی نوشته شده با مراجعه به آثار ابن سینا و اسپینوزا صفت اراده و مباحث مربوط به آن به صورت تطبیقی بحث و بررسی شده است. این مقاله با توجه به گستردگی مباحث مطرح در مورد اراده به سه پرسش اساسی پاسخ می‌دهد. ۱. اراده الهی چه معنایی دارد و چه تفاوت معنایی با اراده در انسان دارد؟ ۲. رابطه اراده الهی با ذات او و سایر صفاتش چیست؟ ۳. رابطه اراده خدا با اراده انسان چگونه است؟

۲. معناشناسی اراده

اراده مصدر باب افعال به معنای خواستن و به چیزی میل و رغبت کردن است (فیروزآبادی، ج ۱، ص ۴۱۵) و از ماده «رود» به معنای طلب و رفت و آمد در جستجوی چیزی است (شرتونی، ج ۲، ص ۴۵۵) و برخی نیز آن را مرادف، با مشیت دانسته‌اند (جوهری، ج ۱، ص ۴۷۸؛ طریحی، ج ۲، ص ۲۴۹).

۲.۱. معناشناسی اراده از نظر ابن سینا

ابن سینا اراده را به معنای «خواست» دانسته (ابن سینا، *دانشنامه علائی*، ص ۹۴) و معتقد است اراده همان علم الهی به نظام احسن هستی است. پس خواست ایزدی چیزی دیگر نیست مگر دانستن حق که نظام هستی چیزها چگونه باید و دانستن آنکه بودن ایشان نیکوست نه مر او را و لیکن بنفس خویش که معنی نیکویی، بودن هر چیزی بود چنانکه باید (همان، ص ۹۶).

ابن سینا از جمله فیلسوفانی است که برخلاف نظر مشهور، در اغلب آثار خود، علاوه بر اتحاد مصداقی به عدم تغایر مفهومی صفات الهی نیز تأکید نموده است. شیخ در برخی از نوشته‌های خود به اتحاد مفهومی چند صفت اشاره می‌کند و در بعضی دیگر، اتحاد مفهومی همه صفات را مطرح می‌کند. وی همچنین در برخی از آثار خود به طور کلی هر نوع تکثر مفهومی را از ذات

الهی نفی می‌نماید. به عنوان نمونه در کتاب *مبدأ و معاد و شفا*، اتحاد مفهومی علم و اراده را و در کتاب *نجات اتحاد مفهومی علم*، اراده، حیات و قدرت را و در کتاب *مبدأ و معاد اتحاد مفهومی حیات*، جود، علم، قدرت و اراده را و در نهایت، در کتاب *التعلیقات* عدم تغایر مفهومی صفات الهی و مفاهیم آن‌ها را بیان می‌دارد. او همچنین در کتاب *شفا* دربارهٔ اتحاد مفهومی علم و اراده چنین می‌گوید:

فواجب الوجود لیست ارادته مغایره الذات لعلمه فقد بینا ان العلم الذی له بعینه هو الاراده التی له (همو، *الاهیات من کتاب الشفاء*، ص ۳۹۴).

در کتاب *المبدأ و المعاد* نیز می‌گوید:

فاذا لیس ارادته مغایرة الذات لعلمه و لا مغایرة المفهوم لعلمه و قد بینا ان العلم الذی له هو بعینه الاراده التی له (همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۲۱).

در این دو عبارت علم الهی را عین اراده او می‌داند و معتقد است هیچ مغایرت ذاتی و مفهومی بین اراده واجب الوجود با علم او وجود ندارد.

ابن سینا در کتاب *النجاة* در فصلی که با عنوان تحقیق در وحدانیت واجب تعالی ارائه نموده ضمن بیان یگانگی مفهومی علم، قدرت، اراده و حیات همهٔ آنها را یک حقیقت دانسته و ذات یگانهٔ حق تعالی را با هیچ یک از صفات قابل تجزیه نمی‌داند:

فصل فی تحقیق وحدانیته الاول بان علمه لایخالف قدرته و ارادته و حیاته فی المفهوم بل ذلک کله واحد و لاتتجزأ لاحدی هذه الصفات ذات الواحد الحق (همو، *النجاة*، ص ۶۰۱).

او در کتاب *المبدأ و المعاد* بر صفات فوق، صفت جود را هم اضافه نموده و ضمن بیان اتحاد مفهومی این صفات معتقد است این صفات زاید بر ذاتند و اجزاء ذات نمی‌باشند (همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۲۱). در نهایت دیدگاه او را به بیان خودش این گونه می‌توان جمع بندی نمود: در واجب الوجود از حیث مفهوم و تشخیص هیچ تکثری راه ندارد، چرا که تکثر یا در مفهوم است و یا در تشخیص، حال آنکه مفاهیم در ذات واجب تعالی واحدند و تشخیص او هم همان ذات و حقیقت اوست که واحد است^۱ (*همو، التعلیقات*، ص ۶۹). همان‌طور که مشاهده می‌شود در بیانات فوق، ابن سینا با صراحت بر اتحاد مفهومی و مصداقی تمامی صفات با یکدیگر تأکید می‌کند.

۲.۲. معناشناسی اراده از نظر اسپینوزا

اسپینوزا آن‌جا که به معنی عرفی اراده نظر دارد، اراده را با خواش و میل یکی می‌گیرد. اما او

در مقام تبیین مقصود خویش، از معنای عرفی اراده دور شده و حتی گاه اراده را با تصدیق و گاه با تصور (= علم) یکی می‌گیرد. اسپینوزا در تبصره قضیه ۴۸ بخش دوم کتاب *اخلاق* می‌نویسد که مقصود من از اراده، قوه تصدیق یا انکار است نه خواهش. او سپس تکرار می‌کند قوه‌ای را که حق را تصدیق یا باطل را انکار نماید اراده می‌خواند نه قوه‌ای که به سبب آن نفس چیزی را طلب می‌کند یا از آن دوری می‌جوید (اسپینوزا، *اخلاق*، ص ۱۲۸ و ۱۲۹). او در ادامه بحث سعی می‌کند تصدیق را به تصور ارجاع داده و در نهایت، اراده جزئی را عبارت از تصور خاص و جزئی بداند. او در قضیه ۴۹ همین بخش از کتاب *اخلاق*، اراده جزئی موجود در نفس را تابعی از تصور دانسته و برای مبرهن نمودن نظر خود، پس از این که قوه کلی خواستن و نخواستن را مانند قوه کلی عقل و اراده در وجود انسان انکار می‌کند؛ می‌نویسد:

بنابراین بگذارید: اراده‌ای جزئی، یعنی حالتی از فکر را تصور کنیم که نفس به موجب آن تصدیق می‌کند که زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است. این تصدیق مستلزم تصور یا صورت ذهنی مثلث است (همان، ص ۱۲۹).

به عبارت دیگر همان‌طور که ممکن نیست بدون صورت ذهنی مثلث، این تصدیق صورت بگیرد که زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است؛ همچنین صورت ذهنی مثلث باید مستلزم تصدیق مزبور باشد. یعنی ممکن نیست تصدیق بدون تصور به وجود آید و تصور نیز ممکن نیست بدون تصدیق به وجود آید. مقصود اسپینوزا این است که نه تنها برای تحقق تصدیق، ابتدا باید مطلب مورد تصدیق، تصور شود، بلکه اساساً در هنگام تصور، تصدیق مناسب با او نیز در تصور وجود دارد و از این رو، تصور بدون تصدیق و تصدیق بدون تصور، قابل تصور نیست.^۲ بدین ترتیب، اسپینوزا ابتدا اراده جزئی را با تصدیق یکی می‌داند و پس از آن به این دلیل که تصدیق از تصور ناشی می‌شود و میان این دو تلازم وجود دارد، اراده جزئی را با تصور یکی می‌گیرد. او در ادامه نتیجه دیگری نیز می‌گیرد و آن این که «اراده و عقل، هر دو یک چیزند» (همان، ص ۱۳۰). به عبارت دیگر اسپینوزا در قضایای ۴۸ و ۴۹ از بخش دوم کتاب *اخلاق*، ابتدا اراده جزئی را به معنای تصدیق حق یا انکار باطل معرفی می‌کند و پس از آن به این دلیل که این نوع تصدیق، لازم ذاتی و ضروری تصور است، اراده را عبارت از تصور می‌داند.^۳ به عبارت دیگر اگر اسپینوزا اراده را همان تصدیق می‌داند، به دلیل این است که یک لازم را با لازم دیگر مساوی گرفته است.

اسپینوزا در رساله مختصره، اراده را به گونه‌ای تعریف می‌کند که شامل تصدیق و انکار خیر و شر نیز بشود. او در فصل ۱۶ از بخش دوم این کتاب، در تعریف میل و اراده می‌گوید: میل (desire)، تمایل نفس است به آنچه خیر می‌داند و از این‌جا نتیجه می‌گیرد که قبل از آن که میل ما به چیزی تعلق گیرد، تصدیق (decision) به این‌که آن چیز خیر است، در ما پدید آمده است. این تصدیق و انکار، یا به طور کلی، قدرت تصدیق و انکار، اراده (will) نامیده می‌شود (همو، رساله مختصره، ص ۱۲۰). بنابراین اراده شامل هر نوع تصدیق و انکار، اعم از تصدیق و انکار حق و باطل و تصدیق و انکار خیر و شر می‌شود. در واقع می‌توان گفت از آن‌جا که اسپینوزا اراده و عقل را یکی می‌داند، هر دو کارکرد عقل را به اراده نسبت می‌دهد. کارکرد نظری عقل، تصدیق و انکار حق و باطل است و کارکرد عملی آن، تصدیق و انکار خیر و شر است.^۴

اسپینوزا در فصل ۱۲ از بخش دوم تفکرات ما بعدالطبیعی همه اعمال نفسانی را از مصادیق اراده جزئی و نفس را در مقابل آن‌ها اراده کلی می‌نامد. عبارت او در این‌جا چنین است: آن اعمال درونی و نفسانی که غیر از نفس، علتی برایشان شناخته نشده است، اراده‌های جزئی (volitions) نام دارد و نفس بشری از آن حیث که به عنوان علت فاعلی تولید این افکار لحاظ می‌شود، اراده کلی (will) نامیده می‌شود.^۵ بر اساس این تعریف، همه اعمال درونی اعم از تصور، تصدیق، میل و خواستن، اراده جزئی‌اند. این تعریف، عام‌ترین تعریفی است که وی برای اراده در نظر می‌گیرد (همو، شرح اصول فلسفه دکارت، ص ۱۲۸).

اسپینوزا همچنین پس از بیان اصل صیانت ذات و اظهار این مطلب که همه اشیا جهان می‌کوشند تا در هستی خود پایدار بمانند، بین اراده و میل و خواهش فرق گذاشته و می‌نویسد: این کوشش وقتی فقط به نفس مربوط باشد؛ به اراده موسوم می‌شود. اما وقتی که در عین حال، هم به نفس مربوط باشد و هم بدن؛ اشتها یا خواهش نامیده می‌شود (همو، اخلاق، ص ۱۵۴).

او در ادامه همین تبصره خواهشی را که از آن آگاهی داریم، میل می‌نامد (همان‌جا). براساس تعاریف فوق و وجه مشترک میان اراده، میل و خواهش، کوشش برای پایدار ماندن در هستی است و اختلاف اراده با میل و خواهش، این است که کوشش مذکور وقتی تنها به نفس مربوط باشد اراده نامیده می‌شود و وقتی هم به نفس و هم به بدن مربوط شود خواهش نامیده می‌شود. تفاوت میل و خواهش نیز در آگاهی یا جهل نسبت به کوشش است. میل نوعی از خواهش است که از آن آگاهییم. براساس تعاریف بالا می‌توان اراده را کوشش نفسانی برای حفظ ذات دانست و این

همان چیزی است که در تفکرات مابعدالطبیعی نیز به آن تصریح کرده و هرگونه عمل نفسانی را اراده دانسته. بنابراین اراده و میل و خواهش از یک سنخ بوده و تفاوت آن‌ها در این است که اراده تنها با نفس مرتبط است و میل و خواهش با نفس و بدن هر دو ارتباط دارد (همو، شرح اصول فلسفه دکارت، ص ۵۶). از مجموع ملاحظات اسپینوزا درباره اراده می‌توان به تعاریف مختلف زیر دست یافت (برنجکار، ص ۱۳۰).

۱. هر عمل درونی و نفسانی اراده است؛ اعم از تصور، میل و خواهش (اسپینوزا، اخلاق، ص ۵۶)؛
۲. اراده عبارت است از هر نوع تصدیق و انکار (Short Treaties, p.105)؛
۳. اراده، تصدیق و انکار حق و باطل است (همان، ص ۱۲۸) و چون این تصدیق لازمه تصور حق و باطل است، اراده، تصور حق و باطل و نتیجه‌ی عقل یا خود عقل است (همان، ص ۱۳۰)؛
۴. اراده به معنای خواهش و میل است (همان، ص ۱۶۹)؛
۵. کوشش نفسانی برای حفظ ذات، اراده است (همان، ص ۱۵۴).

به هر حال اگر اراده را به معنی عام آن یعنی هرگونه عمل درونی و نفسانی، شامل تصور، تصدیق، میل و خواهش بدانیم، باید بگوییم اسپینوزا در مواضع مختلف، مصادیق خاصی از اراده را در نظر داشته است. اما اگر بخواهیم معنی خاص اراده را از منظر اسپینوزا دریابیم باید از میان تصور، تصدیق، میل و خواهش یکی را برگزینیم. به نظر می‌رسد اسپینوزا ابتدا به معنای عرفی اراده، یعنی طلب و خواستن، که دکارت نیز آن را ذکر کرده بود، توجه کرده. اما بر اساس این قاعده که علت خواستن، میل و خواهش است، اراده را همان میل دانسته است. بر همین اساس یعنی بر اساس قاعده علیت، اسپینوزا در قدم بعدی، به این نتیجه می‌رسد که میل همان تصدیق است زیرا میل تابع تصدیق و ادراک انسان است. سرانجام اسپینوزا در آخرین مرحله، به این دلیل که علت و منشأ تصدیق، تصور است، اراده را تصور یا همان علم دانسته است. بین ترتیب معنای خاص اراده، تصور است نه تصدیق و نه میل و خواهش.

خلاصه این که اگر اسپینوزا در مواضع مختلف معانی متفاوتی را از اراده به کار گرفته است، به این دلیل است که گاه به معنی عرفی و متعارف آن توجه دارد و گاه به معنی خاص و دقیق آن و اگر او ابتدا هرگونه عمل نفسانی را اراده می‌نامد، می‌خواهد بگوید حتی همین معنی عام اراده نیز ما را به معنی خاص اراده یعنی تصدیق و در نهایت به تصور می‌کشاند.

۳. اثبات اراده در خداوند

۳.۱. اثبات اراده در خداوند از نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا در آثار خود، نخست به طور عام تمامی صفات و از جمله صفت اراده را برای واجب تعالی اثبات می‌کند.

ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وألا فان كان من جهة واجب الوجود و من جهة ممكن الوجود، فكانت تلك الجهة تكون له و لا تكون له و لا يخلو من ذلك و كل واحد منهما بعلة (ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ص ۶).

ابن‌سینا برای اثبات اراده در واجب الوجود از دو راه به استدلال می‌پردازد.

اول: استفاده از قاعده «كل ما بالعرض لابدّ ينتهي الي ما بالذات»: بر اساس این قاعده همان‌طور که در عرصه هستی باید وجودی بالذات موجود باشد تا دیگر موجودات که وجودشان بالغیراست به او منتهی شوند، باید اختیار و اراده‌ای بالذات هم وجود داشته باشد تا برخی موجودات که دارای اراده و اختیار بالغیر هستند، اراده و اختیار غیر ذاتی آن‌ها به اراده و اختیار ذاتی منتهی شود.

يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات و في الاختيار اختيار بالذات و في الارادة ارادة بالذات و في القدرة قدرة بالذات حتى يصح ان تكون هذه الاشيا لا بالذات في شيء (همو، التعليقات، ص ۵۶).

دوم: از راه توجه به لوازم ذات باری تعالی، ابن‌سینا در این زمینه می‌گوید:

ولا ايضاً وجود الموجودات عنه على نحوخال عن الارادة فتكون تابعة لوجوده من غير أن تكون هناك ارادة و جود و هذا محال (همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۲).

در این استدلال ابن‌سینا بیان می‌دارد امکان ندارد موجودات از واجب الوجود پدید آیند و آن واجب الوجود عاری از اراده باشد، به این معنا که هستی یافتن موجودات، پیامد وجود واجب‌ی باشد که ذاتاً اراده وجود ندارد، زیرا واجب تعالی ذات خود را به عنوان مبدأ کلّ تعقل می‌کند و چون ذات خود را مبدأ همه موجودات و همه خیرات می‌یابد و اعطای وجود خیر است، اراده و رضایت او نسبت به هر آنچه می‌تواند از وی پدید آید، ضروری است یعنی اراده خیر از ذاتی که مبدأ همه خیرات شمرده می‌شود، تنها منوط به این است که خود را چنان که هست تعقل کند و البته چنین است، پس او اراده ذاتی دارد. روشن است که در هر یک از این دو استدلال ابن‌سینا برای اثبات اراده، عینیت اراده با ذات حق تعالی نیز بیان شده و به اثبات رسیده است (ذبیحی و ذوقفاری، ص ۵۴).

۳.۲. اثبات اراده در خداوند از نظر اسپینوزا

در باره این موضوع که آیا اسپینوزا بر اساس مبانی فلسفی خود و همین‌طور بر اساس تعاریف مختلفی که از اراده مطرح نموده، می‌تواند اراده را به خداوند نسبت بدهد و او را فاعل مرید و مختار بداند یا نه، باید گفت درست است که اسپینوزا در اغلب آثار خود از جمله در کتاب اخلاق، شرح اصول و تفکرات مابعدالطبیعی صفت اراده را به خدا نسبت می‌دهد و اراده داشتن را لازمه کمال می‌داند، اما او بارها بر این نکته تأکید می‌کند که آن معنی از اراده را که در میان متکلمان و حتی در نظر دکارت متداول است، نمی‌توان به خداوند نسبت داد. او در تبصره قضیه ۳ کتاب اخلاق با رویکردی تنزیهی و با تصریح و تأکید فراوان، ما را از نسبت دادن اراده گزافیه به خداوند برحذر داشته و هرگونه تشبیه و مقایسه بین انسان و خداوند را مردود دانسته. او در این باره چنین می‌نویسد: توده مردم از قدرت خدا، اراده آزاد و سلطه او را بر همه موجودات می‌فهمند ... می‌گویند که خدا قدرت این را دارد که اشیا را تباه یا معدوم سازد. به علاوه غالباً قدرت خدا را با قدرت پادشاهان مقایسه می‌کنند. اما ما در نتایج اول و دوم قضیه ۳۲ بخش اول، هرگونه مشابهتی را میان این دو نوع قدرت مردود دانستیم و در قضیه ۱۶، بخش اول، نشان دادیم که خدا هر چیزی را با همان ضرورتی که به آن علم دارد، به عرصه هستی درمی‌آورد (بدین ترتیب) قدرتی که توده مردم به خدا نسبت می‌دهند، نه تنها قدرت بشری است، بلکه مستلزم ضعف است (اسپینوزا، اخلاق، ص ۷۵).

یکی از دلایل اسپینوزا در نفی چنین قدرتی این است که قدرت خدا عین ذات اوست (همان، ص ۶۰) و تمایزی بین ذات خدا و قدرت خدا وجود ندارد. زیرا قدرت خدا که به وسیله آن، او و همه اشیا، موجود و درکارند، همان ذات اوست (همان جا). بنابراین تصور وجود اشیا به گونه‌ای غیر از آنچه که هم اینک هستند، مستلزم تصور خدایی غیر از خدای واقعی است. بدین ترتیب او در ذیل قضیه ۳۶ بخش اول کتاب اخلاق تأکید می‌کند که پذیرش این مطلب که افعال خداوند از صرف طبیعت او ناشی می‌شوند و نه از چیز دیگر، منتج به این نتیجه می‌شود که جمیع اشیا به سبب او از پیش مقدر شده‌اند. نه به وسیله اراده آزاد و مشیت مطلق او بلکه به وسیله طبیعت مطلق یا قدرت نامتناهی او (همان، ص ۶۱). بدین ترتیب از نظر اسپینوزا، تفاوتی ماهوی و هستی‌شناختی بین اراده الهی و اراده انسانی وجود دارد و این دو صرفاً اشتراکشان در لفظ است و درک ما از اراده انسانی هیچ کمکی در فهم ماهیت اراده الهی نمی‌کند. اما ذکر این نکته حایز اهمیت است که هر چند اسپینوزا از اسناد اراده آزاد به خداوند امتناع می‌ورزد و پیدایش جهان را نه از اراده

آزاد خداوند، بلکه از ضرورت ذات و طبیعت الهی می‌داند، در عین حال بارها بر این نکته تأکید می‌ورزد که خداوند، تنها فاعل مختار است. بالاخره اسپینوزا در قضیه ۳۲ می‌نویسد اراده به هر طریق که تصور شود - چه متناهی و چه نامتناهی - به علتی نیازمند است و لذا ممکن نیست آن را علت آزاد نامید، بلکه فقط می‌توان آن را علت موجب یا مجبور نامید (همان، ص ۵۳). همان‌طور که مترجم کتاب /خلاق نوشته اسپینوزا بر خلاف معمول، میان اختیار از یک سوی و وجوب از سوی دیگر منافاتی نمی‌بیند و ضرورت و وجوب را در برابر اختیار قرار نمی‌دهد.

او فقط جبر را با اختیار مقابل دانسته و خداوند را فاعل بالاخره می‌داند نه فاعل بالجبر و تصریح می‌کند که اختیار را در ضرورت آزاد می‌داند، نه در اراده آزاد و خداوند، اگر چه بالضروره موجود است ولی موجود بالاخره است، که وجودش به حسب ضرورت ذات و طبیعت خود است (همان، ص ۹، پاورقی شماره ۲۲ با ارجاع به نامه ۵۸ اسپینوزا).

اسپینوزا در همان ابتدای فصل اول کتاب /خلاق در بخش تعاریفات در تعریف شماره هفت می‌نویسد: مختار، آن است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است و به محض اقتضای طبیعتش به افعالش موجب (همان، ص ۹) بر اساس تعریف فوق تنها فاعل مختار خداوند است. زیرا او تنها موجودی است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است (و به اصطلاح واجب الوجود بالذات است) و به محض (به صرف) اقتضای طبیعتش به افعالش موجب (و به اصطلاح واجب الفعل نیز است). زیرا فقط به اقتضای ذات خود عمل می‌کند، نه به اقتضای ذوات دیگر. دکتر محسن جهانگیری در این باره می‌نویسد: پس اختیار راستین مخصوص آن ذات است که واجب الوجود بالذات است و به ضرورت ذاتش پدید آورنده جمیع اشیا و حالات و به کمال ذاتش علت جمیع کمالات است و چون وجود و کمال و فعلش به اقتضای ذات و به حسب قوانین ذات است، بنابر این در تسخیر عوامل خارجی واقع نمی‌شود و دستخوش تقدیر قرار نمی‌گیرد (جهانگیری، اسپینوزا فیلسوفی جاودانه، ص ۷۲).

به عبارت دیگر همچنان که نتیجه بالضروره از مقدمات بیرون می‌آید این جهان هم بالضروره از وجود و ذات او نتیجه می‌شود و به همان ضرورت از ذات الهی بیرون می‌آید که از طبیعت مثلث از ازل آزال تا ابد آباد بیرون می‌آید که زوایای سه گانه‌اش برابر دو قایمه است (اسپینوزا، /خلاق، ص ۳۷)

۴. نسبت بین اراده انسان و اراده خداوند

۱. نسبت بین اراده انسان و اراده خداوند از نگاه ابن سینا

از نظر ابن سینا اراده در انسان یکی از مبادی فعل اختیاری است که برای فاعل بعد از تصور فعل و تصدیق به غایت فعل و حصول شوق حاصل می‌شود. اراده کردن یک چیز به معنی تصور آن چیز است بدان گونه که میان تصور و متصور سازگاری و موافقتی باشد. یعنی تصور در متصور میلی برانگیزد (ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۲۰-۱۹، ۱۶). از دیدگاه او افعال اختیاری بیش از امور نفسانی دیگر، به نفس وابسته است و از خیال یا وهم و یا عقل مایه می‌گیرد به طوری که این مقدمات خیالی وهمی و عقلی یا قوه غضبی او را برای دفع ضرر برمی‌انگیزانند و یا قوه شهوانی را برای جلب منفعت یا نیاز ضروری تحریک می‌کنند و نیروی پراکنده در اعضای بدن، در حرکات خود جز از این قوا فرمان نمی‌گیرد (همو، *الاشارات و التنبیها*، ج ۲، ص ۴۱۳-۴۱۱). تعبیر ابن سینا از اراده به عنوان مبدأ فراهم آورنده به این جهت است که در مقام اراده، عوامل برانگیزاننده فاعل (اعم از ادراک و میل) با هم جمع می‌شوند و مقدمات صدور فعل را کامل می‌نمایند و از این رو است که برخی حکما از اراده به «اجماع» نیز تعبیر کرده‌اند (همو، *الاهیات من کتاب الشفاء*، ص ۱۷۹ و ۲۸۹). تحلیل این مطلب بر اساس نظام علی بدن صورت است که اراده برآیندی از گرایش‌های گوناگون در نفس است و ناگزیر باید میان اراده و مقدمات آن رابطه ضروری علیت برقرار باشد (همو، *الاشارات و التنبیها*، ج ۲، ص ۴۹ و ۲۰). در نهایت می‌توان چنین گفت که اراده حاصل دریافت‌های فاعل است و هیچ فعل ارادی را نمی‌توان تصور کرد که فارغ از مقدمات علمی (ادراکی) فاعل صورت پذیرد.

از نظر ابن سینا تمایز اراده حق تعالی از اراده مخلوقات بدین جهت است که مخلوقات از جمله انسان در اراده‌ای که می‌کنند، بدنال چیزی هستند که خودشان را با داشتن آن کامل تر می‌دانند. وی این حالت را که لازمه هرگونه حرکت ارادی است، به «استکمال» تعبیر می‌نماید (همان، ج ۳، ص ۱۴۸).

اراده انسان‌ها به چیزی تعلق می‌گیرد که فاقد آن باشد، به همین جهت اگر آنچه را که می‌جوید، نزدش حاصل باشد، اراده کردن آن بی‌معنا خواهد بود. اما ذات الهی تام بلکه فوق تامّ و خیر است (همو، *الاهیات من کتاب الشفاء*، ص ۳۸۰) او چیزی را فاقد نیست که دنبال یافتن آن باشد، لذا ساحت حق تعالی مبرای از استکمال است (ابن سینا، *النجاة*، ص ۶۴۳، ۶۳۹-۶۳۸).

بنابراین افعال الهی معلل به اغراض نیست. ابن‌سینا این مطلب را به خوبی در آثار خود تبیین می‌نماید. از جمله در اشارات این گونه می‌گوید:

موجود عالی، برای موجود سافل طالب چیزی نیست تا برای او به منزله غرض باشد، زیرا غرض، نزد اختیار، از نقیض خود متمایز می‌گردد و نزد کسی که آن را اختیار کرده اولویت و اوجیبیت می‌یابد، چنانکه نباشد که طلب و اراده آن به حال او سزاوار و نیک باشد، چرا که در آن صورت، دیگر غرض نخواهد بود. پس جواد و ملک حق را غرضی نیست^۶ (برای موجود عالی در موجود سافل غرضی وجود ندارد) (همو، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۴۹)؛

ابن‌سینا در تعلیقات تفاوت اراده الهی و اراده انسان را این گونه تبیین می‌کند: اراده در ما ذاتی نیست، بلکه از خارج بر ما وارد می‌شود، از این رو هر اراده، خواست، فعل، ادراک عقلی و حرکتی که داریم بالقوه است، نه بالفعل و به سبب تعیین دهنده و خاص کننده‌ای محتاج است تا یکی از دو طرف (امکان) را به فعلیت برساند (همو، التعلیقات، ص ۱۸). دلیلی که ابن‌سینا بر این ادعا اقامه می‌کند، این است که اراده ما انسان‌ها حادث بوده و انتهای حوادث به واجب الوجود منتهی می‌گردد (همان، ص ۳۱).

۴.۲. نسبت بین اراده انسان و اراده خداوند از نگاه اسپینوزا

اسپینوزا در ذیل بخش اول کتاب /خلاق، پس از بحث مفصلی که در باره دلیل غایت‌مند دانستن افعال الهی و دیگر طبایع مطرح می‌کند، به این نتیجه می‌رسد که چون انسان‌ها از خواهش‌ها و میل‌های خود آگاه هستند و اما از علل و موجبات آنها غفلت دارند و حتی به وهمشان هم نمی‌رسد که آن‌ها چیستند، لذا خود را آزاد می‌پندارند (اسپینوزا، /خلاق، ص ۶۲). او می‌گوید اگر فرض کنیم یک قطعه سنگ در حال حرکت، بیندیشد، گمان می‌کند که آزاد است و بدان جهت در حال حرکت مانده که خود چنان می‌خواهد. آزادی انسانی نیز که همه به داشتنش می‌بالند همین است..... کودک هنگامی میل به شیر دارد، نوجوان وقتی در حال خشم انتقام می‌جوید و ترسو آن زمان که پا به گریز می‌نهد، خود را آزاد می‌پندارد. مست نیز گمان می‌برد که به آزادی سخن می‌گوید. کسانی که دچار هذیانند، در همین گمانند (یاسپرس، ص ۸۶). وی هم چنین در قضیه ۴۸ و ۴۹ از بخش دوم کتاب /خلاق که در باره طبیعت و منشأ نفس است، به‌طور کلی وجود اراده آزاد در نفس را انکار کرده و چنین استدلال می‌نماید: نفس حالت معین

و محدودی از فکر است، بنابراین نمی‌تواند علت آزاد اعمال خود باشد (اسپینوزا، اخلاق، ص ۱۲۸).

به طور کلی در نظر اسپینوزا تمام اشیا و حوادث از روی ضرورت به وجود می‌آیند و وصف ضرورت وصفی است که عقل در آنها درک می‌کند و فقط به کمک قوه تخیل می‌توان آنها را ممکن و نه ضروری تلقی کرد (همان، ص ۱۲۳). از نظر او همه اشیا به ضرورت طبیعت الهی - نه تنها در وجود بلکه هم در وجود و هم در فعل - موجب شده‌اند و لذا در دار هستی هیچ امر ممکن‌تری موجود نیست (همان، ص ۵۰).

بدین ترتیب به نظر می‌آید که در فلسفه اسپینوزا آزادی و اختیار انسانی هیچ محلی از اعراب نداشته باشد، در حالی که عنوان آخرین بخش از مهم‌ترین اثر فلسفی او - اخلاق - در باره قدرت عقل یا آزادی انسان است. پیام این بخش از کتاب اخلاق را می‌توان در این عبارت یاسپرس خلاصه کرد که آنچه آدمی را از حیوان متمایز می‌کند این است که آدمی می‌داند که می‌داند، آدمی دارای خرد است و هر چه آدمی خردمندتر باشد، آزادتر واقعی‌تر و کامل‌تر است (یاسپرس، ص ۷۱). به عبارت دیگر و با بیانی نزدیک به بیان خود اسپینوزا هرچه بیشتر انسان از شناخت تام - شناسایی یک شیء از راه شناسایی علت تام آن شیء - و کامل‌تری از خود و عواطف و امیال نفسانی‌اش برخوردار باشد، به همان اندازه نیز بیشتر تابع دستورات عقل خواهد بود و در نتیجه از آزادی عمل بالاتری بهره‌مند می‌شود و بالعکس هر چه از شناخت تام، کمتر بهره داشته باشد، به همان اندازه نیز کمتر تابع دستورات عقل و بیشتر اسیر عواطف و تمایلات خود خواهد بود و در نتیجه از آزادی عمل پایین‌تری برخوردار خواهد بود.

یاسپرس در اینجا به خوبی درصدد رفع تناقض ظاهری در آراء اسپینوزا برآمده و می‌نویسد: رفع تناقض را باید در معانی مختلف آزادی جست. زیرا آزادی مورد نظر اسپینوزا با ضرورت یکی است وقتی یک شیء تابع هیچ یک از عوامل بیرون از خود نباشد، بلکه به ضرورت طبیعت خود عمل نماید، آزاد است. البته این آزادی کامل فقط خاص خداست (همان، ص ۸۶). حال اگر عقل را ذاتی و به گفته اسپینوزا طبیعی انسان و عواطف و تمایلات را امری بیرون از ذات انسان بدانیم وقتی انسان تابع دستورات عقل است، آزاد و مختار است و آن‌گاه که تابع عواطف و تمایلات نفس خویش می‌باشد، برده و اسیر آن‌ها محسوب می‌شود. بنابراین از نظر اسپینوزا اختیار و آزادی یک امر مشکک و ذو مراتب بوده و بهره هر کس از میزان اختیار و آزادی به خود او بستگی خواهد داشت.

بدین ترتیب بالاترین مرتبه اختیار و آزادی در خداوند است. زیرا خداوند فقط بر حسب ضرورت طبیعت خویش عمل می‌کند و به هیچ وجه متأثر از عوامل بیرون از خود نیست. اما اختیار و آزادی در انسان‌ها به میزان تبعیت آن‌ها از دستورات عقل یا عواطف و شهوات بستگی پیدا می‌کند.

اسپینوزا برای این که اثبات نماید عقل و اراده در خداوند با عقل و اراده در انسان هیچ شباهتی جز در نام ندارند، بین دو نوع علت فرق گذاشته و می‌نویسد در نوع اول، علت، فقط علت وجود معلول است، نه علت ذات او. همان‌طور که یک انسان، علت وجود یک انسان دیگر است نه علت ذات او. در این جا، با از بین رفتن علت، معلول از بین نمی‌رود. اما در نوع دوم، علت، هم علت وجود معلول است و هم علت ذات او. در این صورت (اگر ممکن می‌شد) با از بین رفتن علت، معلول نیز از بین می‌رفت. البته ویژگی دیگری که اسپینوزا برای علت نوع دوم ذکر می‌کند این است که این علت باید هم از جهت وجود با معلول خود متفاوت باشد و هم از جهت ذات و سپس نتیجه می‌گیرد چون عقل و اراده خداوند، هم، علت وجود عقل و اراده ما انسان‌ها است و هم، علت ذات آن‌هاست، پس هم از جهت وجود و هم از جهت ذات، باید با آنها متفاوت باشد^۷ (همان، ص ۳۹).

این جاست که خواننده زیرک فلسفه اسپینوزا گاه باید از ظاهر عبارات و استدلال‌ها او صرف نظر کرده و به آنچه مراد اصلی اوست، توجه نماید؛ در غیر این صورت تناقضات ظاهری فراوانی در آراء اسپینوزا برای او رخ نموده و نمی‌تواند بین آن‌ها انسجام برقرار نماید.

۵. وجوه اشتراک دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا

۵.۱. در معنا شناسی اراده، درست است که در ابتدا به نظر می‌آید ابن سینا معنی اراده را مفروض گرفته و احتمالاً به همان معنی عرفی اراده که طلب و خواست است، نظر داشته؛ اما از تأکیدات مکرر او به عدم تغایر مفهومی همه صفات الهی و به خصوص دو صفت اراده و علم الهی، این نتیجه حاصل می‌آید که او هم مانند اسپینوزا نمی‌خواهد بین تصور (=علم)، تصدیق، عقل و اراده تفکیک نماید و تمایز قایل شود. با تعریفی که ابن سینا از اراده دارد، اراده از صفات ذات به‌شمار می‌آید. در واقع هر دو فیلسوف با یکی دانستن علم و اراده در باری تعالی، بر تنزه ذات باری از انفعالات نفسانی که همراه با اراده کردن حاصل می‌گردد، تأکید نموده‌اند. اگر ابن سینا اراده در

باری تعالی را همان علم به نظام احسن می‌داند، در تلقی اسپینوزا نیز عقل و اراده مآلاً یک چیز هستند (اسپینوزا، اخلاق، ص ۱۳۰).

به دیگر سخن، با توجه به اینکه ابن‌سینا هر گونه تغایر مفهومی صفات را در حق تعالی انکار نموده و بخصوص با توجه به این مطلب که او اراده را در مورد باری تعالی به معنی علم به نظام احسن گرفته، به نظر می‌رسد نباید هیچ گونه نسبتی بین اراده انسان و اراده حق تعالی قایل شود و به اصطلاح با نوعی گرایش به الهیات تنزیهی به قول به اشتراک لفظی بین آن دو نزدیک شود؛ یعنی همان چیزی که اسپینوزا بارها به آن تصریح و تأکید می‌نماید. اما نه ابن‌سینا و نه اسپینوزا در نهایت خود را پای‌بند به پیامدهای این نظریه ندانسته و در اغلب آثار خود اراده را در مورد خدا و انسان به معنی واحد به کار گرفته‌اند. البته ابن‌سینا تأکید می‌نماید لازمه تعلق اراده الهی، استکمال در ذات مرید نیست و این همان چیزی است که اسپینوزا را به این نتیجه می‌رساند که خداوند را تنها فاعل مختار بداند و گفته خود را با این عبارت مبرهن سازد که تنها اوست که از ضرورت طبیعت (ذات) خود عمل می‌کند.

۵. ۲. هر دو فیلسوف اراده را به خداوند نسبت داده و او را فاعل مختار می‌دانند و اگر گاهی اسپینوزا از چنین اسنادی خودداری کرده و تصریح می‌کند که عقل و اراده به همان اندازه حرکت و سکون از خداوند به دور هستند، برای تبیین شدت اختلاف بین عقل و اختیار در انسان و عقل و اختیار در خداوند است. در نظر ابن‌سینا نیز اراده در انسان به چیزی تعلق می‌گیرد که فاقد آن باشد، به همین جهت اگر آن چه را که می‌جوید، نزدش حاصل باشد، اراده کردن آن بی‌معنا خواهد بود. بنابراین اراده کردن در انسان همواره با استکمال همراه است. اما ذات الهی تام بلکه فوق تام و خیر است (ابن‌سینا، الاهیات من کتاب الشفاء، ص ۳۸۰). او چیزی را فاقد نیست که دنبال یافتن آن باشد، لذا ساحت حق تعالی مبرای از استکمال است (همو، النجاة، ص ۶۴۳، ۶۳۹-۶۳۸).

۵. ۳. از نظر هر دو فیلسوف افعال الهی معلل به اغراض نیست. می‌دانیم که ابن‌سینا خداوند را فاعل بالعنایه می‌داند. او اشارات در تبیین معنی عنایت، ابتدا به بی‌نیازی مطلق ذات باری تعالی اشاره کرده و سپس یاد آوری می‌نماید که بخشنده حقیقی هیچ کاری را در ازای عوض و پاداش انجام نمی‌دهد؛ زیرا دریافت عوض و پاداش حاکی از نقصان او خواهد بود و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که خلقت جهان هستی محصول تمثیل نظام کلی آن در علم سابق الهی است؛ به گونه ای که تمام مراتب و تفصیل موجود در آن بر حسب همان نظام کلی و علمی متحقق

می‌گردد (همو، اشارات، ص ۳۲۶). اسپینوزا نیز به تأسی از دکارت غایتمندی در طبیعت و افعال الهی را انکار نموده و معتقد است طبیعت در کار خود هیچ غایتی در نظر ندارد و همه ی علت های غایی ساخته ذهن بشر است (اسپینوزا، اخلاق، ص ۶۴). او حتی بر این اعتقاد است که نظریه علل غایی کاملاً طبیعت را وارونه می‌کند. زیرا جای علت و معلول و مقدم و مؤخر را تغییر داده و بر اساس آن لازم می‌آید که اشیای پسین، برتر از اشیای نخستین باشند؛ زیرا بر اساس آن اشیای نخستین به علت اشیای پسین به وجود آمده اند (همان) بالاخره او هم‌نوا با ابن سینا بر این نظر پای می‌فشارد که اگر خدا برای رسیدن به غایتی کاری انجام دهد، لازم می‌آید که چیزی را طلب کند که فاقد آن است (همان، ص ۶۵).

۶. وجوه افتراق دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا

۱. از نظر ابن سینا اراده در خداوند یک امر ذاتی است. او در تعلیقات و اشارات بارها تأکید کرده که اراده در باری تعالی همان علم به نظام احسن است. بنابراین ذاتی بودن اراده در خداوند از استلزامات مساوق دانستن علم و اراده در اوست، اما اسپینوزا اراده را نه از زمره صفات باری تعالی که از جمله حالات او می‌داند. از نظر اسپینوزا فقط دو صفت فکر و بعد، مقوم ذات جوهر بوده و فقط این دو صفت را عین ذات او می‌داند و اگر قدرت را نیز ذاتی او می‌داند برای این است که می‌خواهد بین قدرت و اراده (به معنی متعارف آن) تفاوت قایل شده و یکی یعنی قدرت را به او نسبت داده و دیگری (اراده) را از ساحتش به دور بداند. به هر حال انکار نسبت عقل و اراده به خداوند و قبول نسبت قدرت به او به این جهت کلی بازگشت دارد که وی دو وصف مذکور را از جمله حالات خداوند می‌داند (توازیانی، ص ۱۳۸۶)، نه از جمله صفات؛ در حالی که قدرت را عین ذات می‌داند.

۲. ابن سینا هم انسان را فاعل مختار می‌داند و هم خداوند را. او اراده و اختیار انسانی را یک امر موهوم نمی‌داند بلکه آن دو را در اراده و اختیار خداوندی می‌بیند. ولی اسپینوزا به‌طور کلی وجود اراده آزاد در انسان را انکار کرده و بر این اعتقاد است که انسان نمی‌تواند علت آزاد اعمال خود باشد (اسپینوزا، اخلاق، ص ۱۲۸). او می‌گوید: چون انسان ها از خواهش ها و میل های خود آگاه و اما از علل و موجبات آنها غفلت دارند، خود را آزاد می‌پندارند (همان، ص ۶۲). شایان ذکر است که گرچه ظاهراً عباراتی که اسپینوزا در اینجا به کار گرفته است، گاهی موهوم این معنا است که او به نظریه اشتراک لفظی تمایل دارد و برای انسان هیچ بهره‌ای از اختیار قایل

نیست. در حالی که عنوان فصل پنجم مهم ترین اثر او یعنی کتاب/خلاق در باره قدرت عقل یا آزادی انسان است. هدف نهایی او از نگارش این فصل این است که انسان را از بندگی عواطف برهاند. او که اغلب انسان‌ها را مطیع عواطف و برده شهوات می‌داند و از این بابت بسیار رنج می‌برد، معتقد است انسان با پی بردن به قدرت عقل می‌تواند به آزادی واقعی دست پیدا کرده و خود را از بردگی شهوات نجات دهد.

۳.۶. قبل از اسپینوزا از نظر همه متکلمان و فیلسوفان اعم از متکلمان و فیلسوفان مسیحی و مسلمان مانند ابن سینا، ابن میمون، آکویناس، دکارت و لایبنیتز خداوند دارای اراده است و اراده به معنای قدرت انتخاب فعل یا ترک است. با این تفاوت که از نظر ابن سینا و اغلب فیلسوفان مشاء خداوند، فقط به انتخاب اموری دست می‌زند که معقول و منطقی باشد. در حالی که از نظر دکارت و اشاعره، خداوند به جزاف و بدون هر نوع معیاری می‌تواند تصمیم بگیرد و بالاخره خدای لایبنیتز چونان خدای معتزله بر اساس چارچوب اخلاقی دست به انتخاب احسن می‌زند. اما از نظر اسپینوزا هر سه تلقی مذکور اولاً متأثر از تشبیه خدا به انسان و ثانیاً در خود حاوی تناقض هستند.^۸ او در رساله مختصره این پرسش را مطرح می‌کند که آیا خدا می‌تواند آنچه را که انجام می‌دهد، انجام ندهد؟ (Spinoza, p.51) و نشان می‌دهد که اولاً این موضوع با فاعلیت بالضروره خداوند و ثانیاً با کمال بی‌نهایت او در تناقض است. بنا به نظر اسپینوزا اگر وجود اراده در ذات خدا و قدرت فعل و ترک را در او بپذیریم، این پرسش مطرح می‌شود که این انتخاب به علت بیرونی برمی‌گردد، یا به علت درونی. در مورد امر بیرونی باید گفت اولاً بیرون از نامتناهی چیزی قابل تصور نیست و ثانیاً اگر به امر بیرونی برگردد (برای مثال معیارهای عقلانی یا اخلاقی) دیگر آن اراده آزاد نیست. در مورد امر درونی نیز می‌توان پرسید این اراده از چه زمانی در خدا تحقق داشته است؟ آیا ازلی است یا حادث؟ به بیان دیگر این اراده چگونه رخ داده است؟ این تصمیم بر خلق چگونه و در چه زمانی اخذ شده است؟ اگر اراده الهی حادث باشد لازمه آن تغییرپذیری خداست که پذیرفته نیست و اگر ازلی باشد آیا امکان و قدرت تغییر آن اراده توسط اراده دیگر در خدا هست یا نیست؟ اگر امکان تغییرش هست، سه اشکال دیگر رخ می‌نماید:

۱. لازمه آن، امکان تغییر در عقل و اراده خدا و در نتیجه در ذات اوست؛ ۲. اگر پیش از خلقت چنین تغییری در اراده ممکن بوده، چرا اکنون ممکن نباشد؛ ۳. لازمه این تغییر گذر از حالت بالقوه به فعلیت است که در مورد امر نامتناهی که همه مراتب هستی را پر کرده است، مصداق ندارد (Wolfson, Vol. 1, p. 413-416). اما اگر این اراده از ازل با خدا بوده است، دیگر

اسم اراده را نمی‌توان بر آن گذاشت، چون در هیچ زمانی اتخاذ نشده است و در حقیقت چیزی نیست جز ضرورت ذاتیه‌ای که خدا را بر آن می‌دارد تا جهان را بیافریند (اسپینوزا،/خلاق، ص ۵۵). به عبارت دیگر «اشیای نامتناهی به طرق نامتناهی بالضروره از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شوند» (همان، ص ۳۳) و در قالب حالات نامتناهی و متناهی ظهور می‌یابد، حالاتی که در خدا هستند و خدا بر اساس ضرورت ذاتی خویش به آنها، تعین می‌بخشد.

۷. نتیجه

در این مقاله دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا در مورد اراده الهی بحث و بررسی شد. نتیجه‌ای که از این بررسی به دست آمد این است که، در عین حال که تشابهاتی بین نظر این دو فیلسوف در مورد صفت اراده وجود دارد، این دو دارای اختلافاتی نیز در این زمینه هستند. هر دو فیلسوف با یکی دانستن علم و اراده در باری تعالی، بر تنزه ذات باری از انفعالات نفسانی که همراه با اراده کردن حاصل می‌گردد، تأکید کرده‌اند. از نظر ابن سینا اراده در خداوند یک امر ذاتی است اما اسپینوزا اراده را نه از زمره صفات باری تعالی که از جمله حالات او می‌داند. با تعریفی که ابن سینا از اراده دارد، اراده از صفات ذات به‌شمار می‌آید. اما اسپینوزا همین‌طور که از نسبت دادن اراده به خداوند ابا دارد، از اسناد عقل به او نیز اجتناب می‌ورزد.

یادداشت‌ها

۱. ابن سینا برای تبیین بهتر دیدگاه خود در مورد ترادف مفهومی صفات الهی معتقد است صفاتی مانند علم، اراده و حیات و... هر گاه به طور مطلق تصور شوند، هر یک مفهومی جدا و متمایز از یکدیگر خواهند داشت. اما اگر این صفات با مصداق سنجیده شود، اگر مصداق محدود باشد، صفات نیز محدود و مخالف با یکدیگر خواهند بود و اگر این صفات با مصداق مطلق و نامحدود سنجیده شوند، مفاهیم مطلق متخالف با توجه به مصداق مطلق، اطلاق آنها در هم شکسته می‌شود و از این رو، مفاهیم مطلق که هر یک غیر از دیگری است، امری متوهم و ذهنی است و همین امر مطلق متوهم به لحاظ مصداق و موجود خارجی بودن، غیرمطلق می‌شود و هر یک به تنهایی حکایت از تمام مصداق می‌کند. توجه به این نکته ضروری است که بیان گردید، هر صفت به تنهایی حکایت از دیگری می‌کند، نه این که یک صفت کفایت از سایر صفات نماید (ذبیحی و ایرجی نیا، ص ۳۸).

و اما الحیاه علی الاطلاق و العلم علی الاطلاق و الاراده علی الاطلاق فلیست واحده المفهوم و لکن المطلقات متوهمه و الموجودات غیر مطلقه، بل لکان مایحوز ان یكون له» (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۲۱).

۲. پارکینسون معتقد است اسپینوزا در این بحث در صدد ردّ قول دکارت است. دکارت معتقد بود که برای تحقق یک تصدیق یا حکم، دو قوه فاعله و اراده لازم است. فاعله، تصور را در اختیار ما قرار می‌دهد و ما به وسیله اراده، حکم به ایجاب یا سلب می‌کنیم و بدین ترتیب، تصدیق یا انکار محقق می‌شود. در مقابل نظریه دکارت، اسپینوزا به این دلیل که تصور و تصدیق مستلزم و متضمن یکدیگرند، دوگانگی میان تصور و تصدیق و در نتیجه، عقل و اراده را انکار می‌کند.

۳. او در اینجا در مقابل قول دکارت که اراده را امری غیر از عقل و اوسع از عقل می‌داند، موضع می‌گیرد و اراده را با تصدیق و تصور و عقل یکی می‌داند. شاهد این مطلب، آن است که بلافاصله پس از قضاة ۴۹ از بخش دوم اخلاق، به عنوان نخستین اعتراض بر نظریه خود، قول دکارت در اوسع بودن اراده از عقل و تفاوت این دو را ذکر و نقد می‌کند.

۴. بریتان می‌نویسد: از آن جهت که اعمال درونی و نفسانی‌ای همچون تصور، تصدیق، میل، عشق و خواستن از نفس صادر می‌شود، نفس را اراده کلی و خود این اعمال درونی و نفسانی را اراده‌های جزئی می‌نامد (Britan, p. 173).

۵. باید اشاره نمود که حکما غرض را اخص از غایت دانسته‌اند. یعنی هر غرضی غایت است ولی هر غایتی غرض نیست. غرض، درباره فاعل مختار به کار می‌رود؛ اما غایت، هم درباره فاعل مختار به کار می‌رود و هم درباره فاعل غیر مختار (بهشتی، ص ۶۴).

۶. البته لازم است یادآوری شود که در فلسفه اسپینوزا بیرون از طبیعت الهی که جوهر نامتناهی و دارای صفات نامتناهی است، چیزی وجود ندارد و همه مخلوقات حالات همان جوهر واحد به شمار می‌روند و حالت طبق تعریف اسپینوزا شیء است که در شیء دیگر است و به واسطه آن به تصور می‌آید.

۷. ولفسون در این جا یادآوری می‌کند که این عقیده که خداوند دارای عقل و اراده‌ای است که تمایزی از یکدیگر ندارند، در میان قرون وسطائیان نیز وجود داشته است و اسپینوزا از مفروضات آنان استفاده می‌کند تا به نتیجه‌ای متفاوت از دیدگاه قرون وسطائیان درباره خدا

برسد (Wolfson, Vol. 1, p.402-403). بدین ترتیب از نظر اسپینوزا، تفاوتی ماهوی و هستی شناختی بین اراده الهی و اراده انسانی است.

۸. البته اسپینوزا دیدگاه اشاعره و دکارت را که همه چیز را تابع اراده تحکمی خداوند می‌دانند، نزدیک تر به حقیقت می‌بیند تا دیدگاه ابن سینا و معتزله که معتقدند خداوند هر چیز را به دلیل گسترش خیر انجام می‌دهد. دلیل او این است که صاحبان این عقیده در ماورای خداوند چیزی را قرار می‌دهند مستقل از او که خداوند در اعمال خود به آن به عنوان نمونه می‌نگرد و یا به عنوان یک علت نهایی در تکاپوی رسیدن به آن است. او این عقیده را نامعقول‌ترین چیزی می‌داند که می‌توان به خداوند نسبت داد، خدایی که تنها علت مختار ذات همه اشیا و وجود آنهاست.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- _____، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- _____، الاشارات و التنسیهات، قم، النشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، الاهیات من کتاب الشفاء، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۶.
- _____، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
- _____، دانشنامه علایی، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۰.
- اسپینوزا، باروخ (بندیکت)، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶.
- _____، رساله در اصلاح فاهمه، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- _____، رساله مختصره در باره خدا، انسان و ساعات او، ترجمه جلال الدین باقری، پایان نامه برای اخذ درجه کارشناسی ارشد از دانشگاه شهید بهشتی با راهنمایی منوچهر صانعی، ۱۳۷۷.
- _____، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
- الطریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷.

برنجکار، رضا، «ماهیت اراده در آثار اسپینوزا»، فصل نامه نامه مفید، شماره ۴۱، ص ۱۳۴-۱۲۳، ۱۳۸۳.

بهشتی، احمد، غایات و مبادی، ترجمه و شرح نمط چهارم اشارات و تنبیهات، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴.

توازیانی، زهره، «مقایسه دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا در نسبت عقل، اراده و اختیار به خدا»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۲۴، ۱۳۸۶.

جهانگیری، محسن، اسپینوزا فیلسوفی جاودانه، برگرفته از اینترنت

جوهری، اسماعیل بن حماد، تاج اللغة، تحقیق عبدالسلام هارون، تهران، مؤسسه الصادق، ۱۳۸۲.

حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۸۵.

ذبیحی، محمد و شهاب الدین ذوققاری، «بررسی اشکال های فخر رازی بر دیدگاه های ابن سینا در اراده و فاعلیت الهی»، پژوهش نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال نهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۰.

ذبیحی، محمد؛ اعظم ایرجی نیا، «صفات الهی از نگاه ابن سینا و توماس آکوئیناس»، فلسفه دین، شماره ۲، ص ۵۸-۲۹، تابستان ۱۳۸۸.

شرتونی، سعید، اقرب الموارد، قم، دارالاسوة للطباعة، ۱۳۶۷.

فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۴.

یاسپرس، کارل، اسپینوزا، فلسفه، الهیات و سیاست، ترجمه محمد حسن لطفی، چ ۲، تهران، انتشارت طرح نو، ۱۳۷۸.

Britan, Halbert Hains (Trans.), Spinoza, CogitataMetaphysica, The principles of Descartes philosophy, USA, Opencourt, 1974.

Spinoza, *Political Treatise*, Translated by R.H.Elwes, New York, 1955.

Short Treatise on God, Man & his Wellbeing by A. Wolf Toronto, 1941.

Wolfson, Harry, *The Philosophy of Spinoza*, Vol I & II, Harvard, 1934.