

مقایسه دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا در نسبت عقل، اراده و اختیار به خدا

دکتر زهره توازینی *

چکیده

سخن بر سر نسبت یا عدم نسبت بعضی از صفات به خدا و جواز عقلی این انتساب بعد از اثبات اصل وجود خدا، جدی‌ترین مسأله فلسفه در بخش الهیات به معنای اخص آن است. فیلسوفانی که نگاه تئولوژیکی به مسأله دارند، عموماً خدا را در کسوت صفات تعریف می‌کنند، اما در همان حال، عده‌ای از ایشان بعضی از صفات را قابل نسبت به خدا نمی‌دانند و البته برای این اعتقادشان دلیل هم دارند. نویسنده این مقاله با توجه به دیدگاه دو فیلسوف بزرگ، ابن سینا و اسپینوزا، در پی آن است تا نشان دهد که چگونه در ورای الفاظ به ظاهر معارض می‌توان مشترکات مبنایی میان دو گونه از تفکر یافت. به نظر نگارنده، چنین رسیده است که ابن سینا و اسپینوزا در خصوص سه وصف عقل، اراده و اختیار و نسبت آن‌ها به خدا دارای مبانی مشترک هستند. هرچند در کلام اسپینوزا از نسبت عقل و اراده به خدا پرهیز شده و اختیار نیز به معنای خاصی به او نسبت داده شده است، ابن سینا نیز انتساب معنای عرفی پاره‌ای از این صفات را به خدا صحیح ندانسته است. این امر برای خواننده از رهگذر مطالعه تطبیقی روشن‌تر خواهد شد.

واژه‌های کلیدی: ۱- عقل ۲- اراده ۳- اختیار ۴- ابن سینا ۵- اسپینوزا

۱. مقدمه

هر گاه سخن از نسبت دادن بعضی از صفات و ویژگی‌ها به خدا می‌رود پیش از آن، تفکیک دو نگاه "ته ایستی" و "دئیستی" ضرورت خود را می‌نمایاند. در نگاه اول است که خدا در کسوت صفات ظاهر می‌شود و بنابر این می‌توان گفت هر فیلسوفی که سخن از

* استادیار دانشگاه الزهراء(س)

نسبت صفات و یا سلب بعضی از آن‌ها از خدا دارد خواسته یا ناخواسته به گونه‌ای آغشته به اندیشه‌ای کلامی است. بنابر این برای همه فیلسوفانی که مشرب تئولوژیک دارند مسأله اصلی بعد از اثبات اصل وجود خدا، انتساب و یا عدم انتساب صفات به اوست.

ابن سینا و اسپینوزا دو فیلسوف نامداری هستند که در بحث‌های فلسفی خود، نگاه تئولوژیک به خدا داشته‌اند و هر دو سخن از صفات مشترک گفته‌اند، با این تفاوت که اسپینوزا پاره‌ای از صفاتی را که فیلسوفانی مانند ابن سینا اصرار بر انتساب آن به خدا دارند نهی می‌کند و به گمانش چنین می‌رسد که این دسته از صفات را، دست کم به آن معنایی که مصطلح عام است، نمی‌توان به خدا نسبت داد و این در حالی است که وی در تعریف خود از خدا صراحتاً به وجود صفات نامتناهی در او اعتراف نموده است:

"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" (۷، صص: ۶ و ۷).

در این نوشته به شیوه‌ای گزینشی، از مجموعه جدول صفات و ویژگی‌هایی که در نظام فکری دو فیلسوف مذکور قابل رسم‌اند، سه ویژگی عقل، اراده و اختیار گزیده شده و به روش توصیفی سعی شده است تا با مقابل قرار دادن اندیشه این دو فیلسوف بزرگ، نشان داده شود که در بعضی موارد این تقابل صرفاً لفظی است و در مواردی هم اگر از ظاهر عبارت صرف نظر کنیم در حاق معنا تفاوت چندانی نیست.

اسپینوزا از جمله فیلسوفانی است که بر خلاف قاطبه حکمای تئولوژیست و بر خلاف ابن سینا نسبت عقل و اراده را به خدا صحیح ندانسته است.

در تاریخ فلسفه، نخستین بار مفهوم "لوگوس"^۱ هراکلیتی را بعضی به عقل ترجمه کرده‌اند (۱۱، ص: ۲۱۵). هم‌چنان که کاپلستن در تاریخ فلسفه‌اش (۱۵، ص: ۶۳) از این سخن هراکلیتوس که می‌گوید "عقل فقط واحد است" این نتیجه را می‌گیرد که چون او از خداوند به عنوان واحد و خردمند سخن گفته است پس واحد یا عاقل مورد نظر او همان خداست.^۲

بعد از هراکلیتوس، شاخص‌ترین فردی که با تمایز بین عقل و حس و یا "حقیقت" و "نمود"، صورت واضح‌تری را از آن چه او "عقل" می‌نامید ارائه کرده است حکیم پارمنیدس بود؛ زیرا به گمان وی این عقل است که انسان را قادر به درک "حقیقت" یا "بود" عالم می‌سازد.

با وجود اهمیتی که پارمنیدس برای جایگاه عقل قایل بود، شواهد زیادی در دست نیست که نشان دهد او اولاً تصویری روشن از خدا داشته و ثانیاً خدا را همان عقل دانسته باشد. اما سهم او در این که فیلسوفان بعدی متوجه امکان معادله خدا و عقل شده‌اند

مقایسه دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا در نسبت عقل، اراده و اختیار به خدا ۴۹

محفوظ است. به طور مثال در شخص آناکساگوراس، نظر به ضرورت وجود نیرویی که عهده‌دار ساختن اشیا از توده نخستین است، باعث می‌شود که وی به "عقل" یا "نوس"^۳ به عنوان علت اصلی و اولی جریان عالم توجه کند.

در نگاه آناکساگوراس، عقل با تعریف خاصی که دارد، بسیار به مفهوم ارسطویی نزدیک می‌شود. هرچند او متهم است که "هرگز از تصور یک اصل جسمانی فراتر نرفته است" (۱۵، ص: ۱۰۰)، با صفاتی که برای "نوس" بر شمرده است تا حدی نشان از این دارد که می‌توان آن را معادلی هرچند ناقص، برای خدا یا واجب الوجود به حساب آورد. او "نوس" را لطیف‌ترین چیزها و البته شاغل مکان، "توانای بر تمام موجودات، نامتناهی و خودمختار می‌داند که با هیچ چیز آمیخته نیست، بکله تنها و بنفسه [قائم به خود] هست و همه گونه علمی به همه چیز دارد و صاحب بزرگ‌ترین نیروهاست و در آن جا است که هر چیز دیگر هست" (۱۵، صص: ۹۹ و ۱۰۰).

بعد از سقراط، مشخصاً توجه به عقل در نبض تمام تأملات فلسفی جای گرفت. از افلاطون گرفته تا ارسطو، مهم‌ترین نقش، چه در حوزه انتولوژیکی و چه در حوزه اپیستمولوژیکی، از آن عقل است، تا جایی که ارسطو صراحتاً اعلام می‌دارد که "خدا عقل عقل است". او در فصل نهم از کتاب *مابعدالطبیعه* (۶، ص: ۴۰۸) به وجود عقل و مظهر کامل آن که "عقل الهی" باشد اعتراف می‌کند و البته به صعوبت تبیین آن هم اشاره دارد. همو یک بار هم در *طبیعیات* (۵، ص: ۲۷۲) با ذکر ویژگی محرک لایتحرک و این‌که او جاودانه و واحد است، اعتراف صریح به موجود عقلانی دارد. بنا بر این خدا در نظر او اولین و بزرگ‌ترین مصداق برای وجودی است که عین عقل است. از نظر او، خدا یا عقل چون برترین چیز است، به خودش می‌اندیشد و اندیشیدن او اندیشیدن به اندیشیدن است (۵، ص: ۴۰۹).

ارسطو در کتاب *طبیعیات* (ص: ۴۰۹) علاوه بر اثبات استطرادی وجود خدا یا محرک اولی مطلب مهمی را تذکر می‌دهد که بعدها الهام‌بخش فیلسوفان بزرگی هم چون ابن سینا و فارابی نیز گشته است و آن این است که در "چیزهایی که ماده ندارند معقول و عقل دو چیز مختلف نیستند، پس هر دو همان خواهند بود و اندیشه با اندیشیده یکی‌اند". حاصل اندیشه ارسطو در خصوص عقل، علاوه بر اتحاد عاقل و معقول، در مواردی به اثبات معادله خدا و عقل رهنمون گشته است و این همان مطلبی است که نگاه ابن سینا را در تفکر ارسطویی به خود جلب نموده و او را بر آن می‌دارد که اعتراف کند "واجب الوجود و اساساً هر مجردی عقل و عاقل و معقول است".

۲. دیدگاه ابن سینا در مورد نسبت عقل به خدا

ابوعلی سینا، تقریباً در تمامی آثار مهم خویش به وجود چنین حکمی در مورد خداوند اعتراف نموده و گاه نیز به تفصیل در مورد آن سخن گفته است. در *النجاه* (۴، صص: ۵۸۷-۵۸۸) فصلی را با این عنوان که «واجب الوجود بذاته عقل و عاقل و معقول» است اختصاص داده است و در همان جا (صص: ۶۰۲-۶۰۳) توضیح می‌دهد که مراد حقیقی از عقل و معقول و عاقل موجود مجردی است که جواز مخالطت ماده و آنچه متعلق به ماده است از او سلب شده باشد، به اضافه اعتبار یک نسبت: «اذا قيل: عقل و معقول و عاقل، لم يعن بالحقیقه الا ان هذا المجرد مسلوب عنه جواز مخالطه المادة و علائقها، مع اعتبار اضافه ما». در *التعلیقات* (۳، ص: ۸۹) در تعریف عقل می‌گوید: چیزی که وجودش عقلی، یعنی مجرد باشد عقل است و آنچه ذاتش از برای اوست، بذاته عقل است. او در همان کتاب (ص: ۱۹۱) بار دیگر تصریح می‌کند که «هر چیزی که ذاتش را تعقل کند عقل و عاقل و معقول است و این حکم غیر از ذات باری تعالی در مورد چیز دیگری صحیح نیست.

هم‌چنین در *التعلیقات* (ص: ۸۹) عاقل بودن را به واجب از آن جهت نسبت می‌دهد که: «لان ذاته له» و معقول بودن را از آن جهت که: «لان هویته المجرده لذاته»، بعد هم توضیح می‌دهد که «عاقل» و «معقول» بودن واجب موجب اثبوت در اعتبار هم نیست؛ بلکه ذات و اعتبار در او واحد است: «و کون ذات الباری عاقلاً و معقولاً لا توجب ان یکون هناك اثبوتیه فی الذات و لا فی الاعتبار» (۱، ص: ۳۸۲).

باری تعالی ذاتش را نیز تعقل می‌کند، زیرا که ذاتش از برای اوست، و هر گاه ذاتی، ذاتی را تعقل کند، آن ذات فی ذاتها، برای او حاصل است و در این مورد، حاصل در ذات خداوندی، خود اوست و نه غیر او، پس اثبوتی در کار نیست.

در *الشفاء* (ص: ۳۸۲) این اعتقاد به تصویر کشیده می‌شود که واجب تعالی همان‌طور که عقل محض است، معقول محض هم است، زیرا او مانعی برای معقول بودن ندارد. از نظر او مانع معقول بودن، هم‌چون مانع عاقل بودن چیزی جز ماده و علائق آن نیست.

شیخ در *النجاه* (صص: ۵۸۷-۵۸۹) «معقول» را به چیزی تعریف می‌کند که ماهیت مجردش برای شیئی (لشئی) حاضر باشد و عاقل را نیز به چیزی که ماهیت مجرد شیئی برای او حاضر باشد. اما دیگر شرط نشده است که این شیء خود او باشد یا چیز دیگر؛ بلکه شیء به طور مطلق آمده است.

او همین مطلب را با عبارات مشابه در *الشفاء*، (ص: ۳۸۲) نیز مورد تأکید قرار داده، می‌گوید؛ هنگامی که به اول تعالی نسبت عقل داده می‌شود، منظور از آن معنای بسیطی است که در کتاب نفس آن را توضیح داده است و چنین نیست که در این معنای بسیط،

صور مترتبه متخالفه، اختلاف داشته باشند. سپس اشاره می‌نماید که به این دلیل خداوند اشیا را نیز دفعه واحده تعقل می‌کند، بدون این که تکثر اشیا به ذات او راه پیدا کند یا حقیقت ذاتش به صورت آن اشیا متصور شود؛ بلکه بر عکس، صورت معقوله اشیا از او افزوده می‌شود.

خداوند از نظر ابن سینا تنها عاقل ذات خویش نیست و تنها معقول او نیز ذات خودش نیست؛ بلکه او عاقل اشیا دیگر هم هست و اشیا دیگر معقول ذات او هم هستند.^۴ اما این که کیفیت تعقل خداوند از اشیا به گونه ای خاص توجیه شده است، از مشخصات اندیشه سینایی است. او در این توجیه، نهایت سعی خویش را مبذول داشته تا تبعات منفی کثرت معقولات، متوجه ذات احدی نگردد.

از نظر ابو علی، هر چیزی که وجودش لذاته باشد، مساوی معقولیت است (۳، ص: ۲۳۰). و هر آنچه وجودش برای غیر او باشد، معقولیت آن نیز برای غیر است؛ و چون خداوند یا واجب الوجود مبدأ جمیع موجودات، با ترتیبی که دارند، می‌باشد، عاقل حقیقت ذات خویش است و طبیعی است که عاقل لوازم ذات خویش نیز باشد. بنابر این می‌توان گفت وجود لوازم او نیز عین معقولیت آن‌هاست. او در عبارات خویش، بر این امر تأکید می‌نماید که میان تعقل لوازم و وجودشان فاصله‌ای نیست؛ یعنی چنین نیست که ذات خداوندی آن لوازم را تعقل کند سپس آن‌ها به وجود آیند، و یا این که آن‌ها بعد از وجودشان مورد تعقل ذات قرار گیرند: «فلایجوز ان یقال انه عقلها فوجدت، و لا انها وجدت فعلقها» (۳، ص: ۲۳۱). علت این امر را لزوم دو امر محال می‌داند؛ یعنی اگر «عقلت فوجدت» یا «وجدت فعقلت» در مورد تعقل خداوندی جایز باشد، یا تسلسل الی ما لا نهاییه پیش می‌آید و یا این که آن لوازم چون موجودند، معقول می‌شوند و یا چون معقول‌اند، موجود می‌شوند. پس می‌توان به این نتیجه رسید که وجود این لوازم عین معقولیت آن‌هاست، همان طور که وجود اول تعالی عین معقولیت اوست؛ و معلومیت آن لوازم همان وجود آن‌هاست که لازمه اول تعالی می‌باشد و در واقع، مراد از لوازم همان معلومات واجب است.

شیخ در تأکید بر قید معقول لذاته، همان طور که خود در *المبدأ و المعاد* (۲، ص: ۶-۷) گفته است صور معقوله کلیه ماهیات را که از ماده و علایق آن مفارقت می‌یابند، از بحث خارج می‌سازد. زیرا ما در تعقل اشیا نیازمند آنیم که صورت معقول آن‌ها را از ماده‌شان تجرید کنیم که اگر چنین نکنیم، امکان تعقل برای ما فراهم نخواهد شد. اما این نحوه از تعقل در ساحت خداوندی راه ندارد و این امر بیانگر تفاوتی کیفی میان تعقل ما و تعقل خداوندی است.

با بیان مذکور، می‌توان، در ضمن، به این نتیجه نیز منتقل گشت که نسبت عقل و معقول و عاقل از نظر شیخ، هم به خدا صحیح بوده و هم به انسان. اما در عین حال، یک تفاوت اساسی در کیفیت امر تعقل خدا و انسان وجود دارد.

۳. نسبت عقل و اراده به خدا از نظر اسپینوزا

اسپینوزا در ضمن قضیه ۳۱ از بخش اول کتاب/خلاق (۷، ص: ۴۸) صریحاً بیان می‌دارد که نسبت «عقل بالفعل، چه متناهی و چه نامتناهی و نیز اراده، میل، عشق و غیر آن باید به طبیعت مخلوق برگردانده شود نه به طبیعت خلاق^۵ و در برهان بر این مطلب، توضیح می‌دهد که مرادش از عقل «فکر مطلق» نیست، بلکه فقط حالت خاصی از فکر است که از حالات دیگر فکر، از قبیل میل، عشق و غیر آن متمایز است. او هم‌چنین توضیح می‌دهد که مرادش از «عقل بالفعل» چیزی در برابر «عقل بالقوه» نیست، بلکه جهت آن، احتراز از هر گونه ابهام است؛ یعنی سخن از چیزی است که روشن‌تر ادراک شده است، یعنی خود فاهمه. با این بیان، او در صدد تأکید بر این مطلب است که عقل همیشه بالفعل است، زیرا که فعل فهم است.

او در تبصره‌ای که بر قضیه هفده آورده، در صدد تنقیح تصور عامیانه از مفاهیمی هم‌چون اختیار، عقل، اراده و بسیاری از صفات که غالب مردم آن‌ها را به خدا نسبت می‌دهند، برآمده است. اما از نظر او نسبت این مفاهیم به طبیعت الهی صحیح نیست.^۶ وی در تبیین این مطلب، ابتدا به منشأ تصویری که خدا را واجد عقل و اراده در حد متعالی می‌داند اشاره نموده، سپس به رد آن می‌پردازد. از نظر او غالب مردم صفاتی را که در حوزه انسانی به معنای امر متعالی و کامل است به خدا هم در وسعت و وسیع‌تری نسبت می‌دهند و از جمله چیزهایی که به عنوان برترین کمال، در میان انسان‌ها شناخته شده است، عقل و اراده آزاد است. هم‌چنین است تصویری که مردم از قدرت خداوندی دارند. از نظر ایشان، نمی‌توان باور کرد که خداوند هر آن‌چه را که بر آن علم و بر ایجاد آن قدرت دارد، به وجود آورده باشد؛ زیرا این امر را به منزله ناپود شدن و یا «ته کشیدن» قدرت خدا می‌دانند. آن‌ها می‌گویند اگر خداوند هر آن‌چه را که در عقل اوست بیافریند، دیگر موضوعی برای آفرینش بعدی باقی نخواهد ماند و بدین ترتیب، قدرت مطلقه خدا به زیر سؤال خواهد رفت و لذا اینان ترجیح می‌دهند که خداوند را نسبت به همه اشیا «لاقتضا» بدانند، که چیزی را خلق نمی‌کند مگر به اقتضای اراده مطلقش.^۷

اسپینوزا معتقد است تصور دیگری از این مفاهیم می‌توان داشت که نه تنها شأن و مرتبت خداوندی را پایین نمی‌آورد، بلکه بر عکس، برای او عظمت و قدرت بیشتری را ثابت

می‌کند. به طور مثال در خصوص قدرت خدا، اگر بتوانیم نشان دهیم که از قدرت اعلای خداوندی یا طبیعت نامتناهی او، شمار نامتناهی از اشیا، به طرق نامتناهی ناشی می‌شوند، یعنی همه اشیا بالضروره یا ناشی شده‌اند یا پیوسته به موجب همان ضرورت ناشی می‌شوند، همان‌طور که از طبیعت مثلث، از ازل تا ابد، برابر بودن مجموع سه زاویه‌اش با دو قائمه نتیجه می‌شود، در آن صورت و با این موضع، قدرت مطلق خداوند، بسیار عظیم‌تر می‌نماید؛ زیرا اگر غیر از این بیندیشیم، تصورمان از خدا، موجودی خواهد بود که شمار نامتناهی از اشیایی را که امکان آفرینش را داشته و قابل خلق شدن می‌باشند درک می‌کند ولی هرگز قادر به ایجاد آن‌ها نخواهد بود؛ زیرا اگر آن‌ها را بیافریند، از نظر ایشان، قدرتش به پایان می‌رسد و بدین‌وسیله کمال خویش را ناقص می‌سازد. بنابراین آن‌ها چنین اندیشیده‌اند که اثبات کمال خداوند به این است که ثابت کنیم او به انجام همه اموری که در حیطه قدرت اوست توانایی ندارد. «و به نظر من نامعقول‌تر از این سخن نمی‌توان گفت یا متضادتر از این با قدرت مطلق خداوند، نمی‌توان به خیال آورد» (۷، صص: ۳۴-۳۵).

اسپینوزا می‌خواهد بگوید تصویری که من از خدا دارم، کمالات بیشتری را برای او اثبات می‌کند تا تصویری که عامه مردم از خدا (به عنوان موجودی عاقل و دارای اراده آزاد) دارند.

۳.۱. چرا اسپینوزا، عقل و اراده را به خدا نسبت نمی‌دهد؟

اسپینوزا می‌گوید اگر قرار است عقل و اراده به خدا نسبت داده شود، باید از آن چیزی کاملاً متفاوت با عقل و اراده انسانی فهمیده شود؛ زیرا عقل و اراده‌ای که ماهیت خدا را می‌رساند، با عقل و اراده انسانی فقط در نام مشترک‌اند. اگر عقل به طبیعت الهی یا ماهیت او تعلق داشته باشد، مثل عقل ما نخواهد بود؛ زیرا عقل در خدا بعد از درک اشیای معقول یا هم‌زمان با آن‌ها نخواهد بود؛ بلکه، چون خداوند علت اشیا است، عقل در او نیز بر اشیا تقدم دارد (۷، ص: ۳۵).

اما این‌که اراده یا عقل را، به معنایی که در مورد انسان دارند، نمی‌توان به خدا نسبت داد، بدان جهت است که او اراده را مانند عقل فقط یک حالت معینی از فکر می‌داند؛ بنابراین این ممکن نیست اراده‌ای موجود شود یا به فعلی تعلق گیرد، مگر آن‌که علتی باشد که به واسطه آن موجب شده و آن علت هم با علتی دیگر و همین‌طور تا بی‌نهایت (۷، ص: ۴۹). اسپینوزا، سپس به این مطلب هم اشاره می‌کند که اراده به «هر طریقی که تصور شود، چه متناهی و چه نامتناهی، به علتی نیازمند است تا به واسطه آن، در وجودش و در فعلش موجب گردد و لذا ممکن نیست آن را علت آزاد نامید؛ بلکه فقط می‌توان آن را علت موجب یا مجبور نامید» (همان).

بعد از بحث موجبیت اراده، اسپینوزا دو نتیجه هم از آن بحث می‌گیرد: این که «خدا از طریق اراده آزاد عمل نمی‌کند.» و این که «اراده و عقل به طبیعت خدا همان نسبت را دارند که حرکت و سکون»؛ یعنی همان نسبتی که همه اشیا طبیعی با خدا دارند. به عبارت دیگر، در وجود و فعل از ناحیه خداوند موجب گشته‌اند: «اگرچه ممکن است از همان اراده یا عقل، اشیا نامتناهی ناشی شوند، با استناد به آن، نمی‌توان گفت که خدا از راه آزادی اراده عمل می‌کند.» «اراده هم مانند سایر اشیا طبیعت، به طبیعت خدا تعلق ندارد و به طبیعت خدا همان نسبت را دارد که حرکت و سکون و سایر اشیا دارند.» یعنی «این‌ها از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شوند و باید به وسیله او به وجه معینی به وجود و فعل موجب شده باشند» (۷، ص: ۴۹).

۲.۳. بررسی نظر اسپینوزا در باره عقل و اراده و مقایسه آن با دیدگاه قرون وسطاییان و فیلسوفان مسلمان

دانستیم که چرا و به چه معنا اسپینوزا نسبت عقل و اراده را به خدا صحیح نمی‌دانست. دیدگاه او در این خصوص، در مقابل اندیشمندان قرون وسطی و حتی ابن میمون است که با اسپینوزا تبار دینی واحدی دارد.

ولفسن در کتاب *فلسفه اسپینوزا* (۲۱، ص: ۴۰۱) می‌گوید وجود طرح یا قصد در افعال الهی، به ویژه در فعل خلقت، ضرورتی بود که قرون وسطاییان متوجه آن شده و اندیشمندانی مانند «سادی»^۸ و «یوداهالوی»^۹ دقیقاً از واقعیت «خلقت» به این نتیجه رسیده بودند که خداوند باید «حیات»^{۱۰} و «قدرت»^{۱۱} و «علم»^{۱۲} داشته باشد. و ابن میمون نیز تأکید داشت که «خلقت» باید فعلی برخاسته از «اراده»^{۱۳} و «قصد»^{۱۴} باشد که در ضمن حیات و علم و قدرت را هم در بر دارد. با ملاحظه این چهار صفت است که فعل خدا، از نظر قرون وسطاییان، از جریانی مکانیکی فراتر رفته و علیت او را می‌توان نتیجه اراده، عقل و قصد او دانست. اما اسپینوزا برای این که نشان دهد علیت خداوند، یک جریان ضروری است، به‌ناچار، می‌باید نگاهی نو به این قبیل مفاهیم بیاندازد و توالی و لوازمات آن تفکر را مطرح سازد.

ولفسن می‌گوید اسپینوزا فقط سه صفت از چهار صفت مورد نظر قرون وسطاییان را مورد بحث قرار داده و یکی از آن‌ها را مسکوت گذاشته است. صفات مورد بحث او عقل و اراده و قدرت است، اما حیات را مسکوت گذاشته است. در تحلیل آن نیز می‌گوید شاید علت نپرداختن به صفت حیات از آن جهت بوده باشد که او حیات را به قدرتی معنا کرده که شی از آن طریق، وجودش را حفظ می‌کند (یعنی قدرت بر صیانت ذات) (۲۱، ص: ۴۰۲).

اسپینوزا در قضیه ۳۰، از متعلق عقل بالفعل، چه متناهی و چه نامتناهی هم نام می‌برد. به اعتقاد وی، «عقل انسان یا عقل مطلقاً نامتناهی، باید صفات خدا و افعال او را دریابد و نه چیز دیگر را».

در هر حال، انکار نسبت عقل و اراده به خدا و قبول نسبت قدرت به او به این جهت کلی بازگشت دارد که وی دو وصف او را از حالات دانسته که خود دارای مبادی می‌باشد، اما قدرت^{۱۵} که با ماهیت و طبیعت خداوندی عینیت دارد، نسبتش به خدا منعی ندارد، گرچه در جدول صفاتی که برای خدا بر می‌شمارد از «قدرت» به عنوان صفتی در عرض دو صفت دیگر، یعنی «فکر» و «بعد» نام نمی‌برد. دقیقاً به همین دلیل است که او از نسبت دادن میل و عشق نیز به خدا، علاوه بر اراده و عقل، پرهیز می‌کند. از نظر او «میل» و «عشق» به عنوان حالات اراده یا فکر تلقی شده و اراده و عقل نیز حالاتی از فکر لحاظ شده‌اند که با یکدیگر عینیت دارند.

اما لوازمات انکار نسبت «اراده» به خدا (به عنوان امری که تعلق به ماهیت خدا ندارد)، اسپینوزا را به آنجا کشانده است که صفت «اختیار اراده» را هم در خداوند، که مورد اعتقاد قرون وسطاییان بود، انکار کند و خدا را فاعل بالقصد و بالاختیار، به معنای متداول آن، نداند.

همان‌طور که پیشتر آمد، فیلسوف بزرگ اسلامی، ابوعلی، هیچ‌گاه نسبت عقل را به خداوند، انکار نکرده، بلکه او را به صفت و حکم «عقل» و «معقول» و «عاقل» خوانده و بر این احکام اقامه برهان نموده است. از نظر قاطبه حکمای اسلامی، مصداق واقعی عقل خداوند است. خداوند نه تنها عاقل ذات خویش است، بلکه عاقل اشیا نیز هست. به نظر می‌رسد ابن سینا نیز بنا به لوازمات اصل سنخیت، اولین صادر از خداوند را «عقل» دانسته است و اساساً پدیده «خلقت» بر مبنای عقلانیت شکل گرفته، عالم از لوازم تعقل ذات خداوندی محسوب می‌شود. اما در عین اعتراف به وجود عقل در مراتب پایین‌تر هستی و تأثیری که عقل در هستی مراتب پایین داشته و دارد، میان تعقل واجب و تعقل در موجودات دیگر این تمایز اساسی وجود دارد که بر خلاف اشیا دیگر، در واجب «تعقل» و «وجود» دو پدیده جدا از هم نیستند. ابن سینا، این مطلب را به نحوی واضح توضیح داده است و اسپینوزا نیز این فقره را مورد نظر داشته، چنین می‌گوید: اگر قرار است عقل و یا اراده به خدا نسبت داده شود، باید از آن چیزی کاملاً متفاوت با عقل و اراده انسانی فهمیده شود... زیرا عقل در خدا بعد از درک اشیا معقول یا هم‌زمان با آن‌ها نخواهد بود، بلکه چون خداوند علت اشیا است، عقل در او نیز بر اشیا تقدم دارد (۷، ص: ۳۵).

اگر «فکر» را که او یکی از صفات شناخته شده خداوندی می‌داند، مظهر یک جریان عقلانی تلقی کنیم، که چنین نیز هست، یعنی در تعریف متداول ما از عقلانیت و عقل بودن چیزی، که معادل دیگری برای مجرد است، «فکر» نمودی از یک موجود مجرد است، نمی‌توان گفت اسپینوزا عقلانیت به معنای ابن سینایی‌اش را در مورد خدا انکار کرده است؛ بلکه بر عکس و با قول به صفت «فکر» برای خدا و نقشی که صفات در تقویم ذات دارند باید گفت بر اندیشه ابن سینا در مورد «عقل بودن خدا» صحه گذاشته است. اگر در ظاهر بیان، تعارضی میان دو اندیشه مشاهده می‌شود از باب تفاوت در اصطلاح است که مفسرین را در نقادی، توجه به آن لازم می‌نماید، اضافه بر این که او خود توضیح داده است که «مرادش از عقل، فکر مطلق نیست» بلکه فقط حالت خاصی از فکر است» (۷، ص: ۴۸).

۴. نظر ابن سینا در مورد اراده خداوندی

اندک آشنایی با فیلسوفان نامدار اروپایی گواهی می‌دهد که مفهوم اراده از نظر ایشان دارای معنای واحدی نبوده و هر کدام تعریفی از آن داشته و دارند. این مطلب در مورد فیلسوفان مسلمان نیز صادق است؛ برای مثال، اسپینوزا که در این مقاله مورد توجه و مقایسه با ابن سینای مسلمان قرار گرفته و سلف دانای او، دکارت، تعریفی از اراده دارند که پیش‌تر از بیان نظر ابن سینا توجه دادن به آن‌ها ضروری می‌نماید.

اگر اسپینوزا نسبت «اراده» را به خداوند صحیح ندانسته است از آن جهت بوده که آن‌را حالتی از صفت فکر، البته از حالات مستقیم و نامتناهی دانسته که فکر علت آن است. اما اراده معنایی متعارف نیز در میان اندیشمندان قرون وسطی و بعد از آن داشته است که با نظر به آن معنا می‌باید نسبتش به خدا مورد تأمل قرار گیرد.

ابن میمون، مطابق با گزارش ولفسن (۲۱، ص: ۴۰۶) اراده را به «قدرت بر فعل و ترک» تعریف نموده است. دکارت هم همین تعریف از اراده را مد نظر داشته و گفته است: «قدرت اراده به تنهایی عبارت است از این که ما قدرت انتخاب انجام کاری یا عدم انجام آن را داشته باشیم».

دکارت در اصل ۳۹ از اصول فلسفه (۱۲، ص: ۶۴) تصریح می‌کند که برای اثبات آزادی اراده، به برهان نیاز نیست.

شیخ الرئیس در مورد «اراده»، دو معنای متفاوت در نظر داشته است که یک معنای آن را قابل نسبت بر واجب دانسته، منکر اسناد معنای دیگر به اول تعالی گشته است. اتخاذ دو موضع متفاوت، لزوم توجه به تعریف او از اراده را توجیه می‌نماید.

اساساً اثبات اراده برای خدا در میان متکلمان مسلمان، از این اندیشه متأثر بوده که تمام مقدرات برای واجب الوجود، متساوی و یکسان است و لذا اراده‌ای لازم است تا احد المقدورین را تخصیص و ترجیح دهد. در باب اراده خدا و مرید بودن او، مسلمانان را اختلافی نیست، زیرا به زعم ایشان اگر خداوند فاعل بالاراده نباشد، لزوماً می‌باید یا فاعل بالجبر و یا بالطبع و یا بالقسر باشد و چون جملگی این‌ها محال است، امر متعین در فاعلیت ارادی خداوند می‌شود. علامه حلی (ره) در شرح خود بر تجرید الاعتقاد خواهی طوسی این فقره را مورد اشاره قرار داده، و معانی متفاوتی که از اراده در اذهان متکلمان مسلمان است را به تصویر کشیده است:

- ۱- برخی اراده را نفس داعی شناخته‌اند و معتقدند که علم خداوند به مصلحت فعل، که فعل را رجحان می‌بخشد، عبارت است از اراده.
- ۲- برخی اراده را عبارت از صفت سلبی دانسته، می‌گویند مراد از این که واجب مرید است، این است که او مجبور و مغلوب نیست.
- ۳- بعضی نیز معتقدند که بازگشت اراده به این است که او عالم به افعال خویش و آمر به افعال غیر است.
- ۴- گروهی نیز هم‌چون اشاعره، حنابله و جبائیان، معتقدند که اراده، صفتی زاید بر علم است.

گذشته از این‌ها، در باره حقیقت اراده نیز اختلاف کرده‌اند؛ از جمله در این که آیا اراده حادث است یا قدیم؛ و این اختلاف، بیشتر در میان کسانی است که اراده را صفتی ثبوتی و زاید بر علم می‌دانند. اما کسانی که آن را صفتی سلبی و یا عین علم می‌دانند، در این باب اختلافی ندارند (۸، ص: ۲۸۰ و ۱۰، ص: ۴۰۱).

اما در توضیح نظر شیخ، که یک فیلسوف است و نه متکلم، باید گفت که او جهت احتراز از هر نوع خلطی، ابتدا مشخص می‌سازد که میان «اراده» و «غرض» فرق است، هم‌چنان که میان «غرض» و «داعی» فرق است. «غرض» در بیان، آن غایتی است که فعل را ایجاب می‌کند، در حالی که «اراده» ایجاب فعل نمی‌کند.

برای فهم مقصود شیخ و منظور او از این که «اراده» ایجاب فعل نمی‌کند، باید به فرآیند و مکانیزمی که فعل ارادی در انسان در قالب آن صورت می‌گیرد توجه نمود و با فهم این مطلب است که روشن می‌شود چرا شیخ این نوع از اراده را به خدا نسبت نمی‌دهد.

از نظر ابن سینا هر فعلی که از اراده صادر شده باشد، مبدأ آن یا علم است، یا ظن و یا تخیل. از نظر ابوعلی، فعل واجب الوجود به حسب ظن یا تخیل نیست، زیرا فعلی که چنان است، برای غرضی است که طبعاً در آن انفعال نیز مطرح است؛ زیرا غرض در صاحب آن

تأثیر کرده، صاحب غرض از آن منفعل می‌گردد که این امور در واجب، بالمره، منتفی است؛ زیرا واجب الوجود بذاته از جمیع جهات واجب است و اگر واجب تعالی از غرضی منفعل گردد، دیگر واجب بذاته نخواهد بود. پس اراده خدا اراده‌ای علمی است (۳، صص: ۱۱-۱۲).

چنان‌که بعداً خواهیم دید، شیخ از فاعلی که به فعل خویش «علم» و «سببیت» و

«رضا» دارد، تعبیر به «فاعل بالعنایه» می‌نماید. و تأکید او در این‌که «اراده واجب مغایر الذات با علم او نیست» (۱، ص: ۳۹۴) او را به لازم دیگری منتقل می‌کند که بیان آن تعجب همگان را برانگیخته است. امعتقد است که «اراده حتی از نظر مفهوم نیز مغایرت با علم ندارد، بلکه علم او عین اراده او می‌باشد» (همان).

«فواجب الوجود لیست ارادته مغایرة الذات لعلمه، و لا مغایرة المفهوم لعلمه، فقد بینا ان العلم الذی له بعینه هو الارادة له».

او هم‌چنین در *التعلیقات* (۳، ص: ۱۵۷) قول معتزله را در خصوص اراده که می‌گفتند «اراده چیزی خارج از ذات باری است و ناچار باید برای ذات او یا در ذات او ایجاد شود» مورد حمله قرار داده و گفته است که تصویر معتزلی از اراده خداوند هم‌چون تصویری است که برای خدا داعی قایل شده و سرانجام آن‌را مانند اراده انسانی فرض کرده است. زیرا سبب اراده در ما حرکت است، زیرا حادث بوده، هر حادثی سببش حرکت می‌باشد. حاصل سخن شیخ در مسأله اراده، این است که اگر اراده به معنای امر "ذات مبادی" در نظر گرفته شود، آن‌چنان که در مورد انسان است؛ یعنی تابع قصدی باشد که خارج از آن بوده و به حسب مقصود تغییر کند چنین اراده‌ای در هر جا تحقق یابد، از مرید واحد، به حسب اختلاف دواعی، افعال مختلفی صادر می‌شود، اما اگر اراده تابع داعی نبوده باشد، افعال صادره از فاعل مرید، «علی سبیل اللزوم» است (۳، ص: ۱۲۱). لزوم نیز به دو شکل متصور است، گاهی گفته می‌شود شیئی لازم شیء دیگر است، و این لازم، لازم طبیعت و جوهر شیء می‌باشد، مانند نور در شیء نورانی و یا لزوم حرارت از شیء حار. شکل دیگر لزوم در باره خداوند صادق است، در این معنا، وقتی گفته می‌شود شیئی لازم شیء دیگر است یعنی تابع علم او به ذاتش است و شیء اول می‌داند که آن لازم از او صادر گشته است. افعال خداوند نیز به این معنا از او «علی سبیل اللزوم» صادر می‌گردند (همان).

بنابراین اگر اراده به خدا نسبت داده می‌شود، که شیخ نیز چنین نسبتی را انکار نکرده است (۲، ص: ۳۲) و آن اراده قطعاً هم‌چون اراده آدمی نیست، زیرا که اراده باری سبب نداشته، منفعل از چیزی نیست و دارای غرض نیز نمی‌باشد (۳، ص: ۱۹)، بنابراین نه تنها اسناد چنین اراده‌ای به خدا از جانب شیخ منعی نداشته است، بلکه وجود آن در خدا عین وجود علم در او محسوب می‌شود، نه مصداقاً، که حتی مفهوماً: «العلم فی الاول هو نفس

مقایسه دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا در نسبت عقل، اراده و اختیار به خدا ۵۹

الارادة لان هذه المعلومات متقضى ذاته، و هذا المعنى هو معنى الارادة» (۳، ص: ۱۳۸). استدلال شیخ بر این که علم در اول تعالی عین اراده است این است که موجودات همان گونه که موجودند مقتضی ذات واجباند و ذات واجب اقتضای صلاح و نظام خیر در کل را دارد و نظام عالم نیز منافاتی با ذات او ندارد. پس اشیا مراد او هستند. و اگر منافات با ذات او داشت آنرا ایجاد نمی کرد. پس وقتی منافات با ذات نداشته باشد، مقتضای ذات اوست (۳، صص: ۱۳۸-۱۳۹).

از نظر شیخ، «اراده» نه تنها بعینها «علم» است، بلکه عین «قدرت» نیز هست و همان طور که اراده خدا با اراده انسان متفاوت است، قدرت نیز در خدا با معنایی که در انسان دارد متفاوت است (۳، ص: ۱۳۹)؛ زیرا خداوند در اعمال قدرت نیازمند تحریک چیزی یا استعمال آلتی نیست؛ بلکه معلوم بودن چیزی در او کافی است که از آن چه معلوم اوست ایجاد شود. زیرا که او سبب فعل است.

در معنایی که شیخ برای قدرت و اراده و علم لحاظ می کند، مفهوم حیات نیز بعینه بر آن ها مطابقت دارد؛ زیرا از نظر او معنای «حی بودن» همان «دراک بودن» است و چون معلوم او قدرت اوست و آن هم بذاته است، پس اطلاق اسم حیات نیز بر آن صادق است: «و ذلك بعينه هو الحيا لان معنى الحي هو الدراك الفعل و لما كان معلومه قدرته، و كان ذلك بذاته صح ان يقع عليه اسم الحيا» (۳، ص: ۱۳۹).

بدین ترتیب در اندیشه ابن سینا صفاتی هم چون علم، اراده، قدرت و حیات نه تنها در مصداق وحدت دارند، بلکه به گمان وی، این ها مفهوماً نیز یکی هستند. او هم چنین معتقد است که اراده در خدا همان «فیض» و «جود» است. زیرا اراده ای است که در فیض وجود متعلق به غرضی نیست (۱، ص: ۳۹۴): «ان هذه الارادة نفسها تكون جوداً».

۵. مقایسه نظر ابن سینا و اسپینوزا در خصوص اراده واجب

با تعقیب مباحثی که قبلاً از دیدگاه دو فیلسوف بیان نمودیم، اکنون به خوبی پیداست که ساختار اندیشه هر دو حکیم، گونه ای متفاوت دارند. در اندیشه اسپینوزا اراده را به خدا نمی توان نسبت داد، از آن جهت که اراده به حالتی از فکر تعریف شده و فکر علت آن به شمار می آید، نسبت آن به خدا مجوزی ندارد؛ زیرا به یک معنا، حالات در مراتب نازل تر هستی و به یک معنا از معالیل محسوب می شوند. اما اگر در تفکر ابن سینا جوازی برای نسبت اراده به خدا دیده می شود، نباید از آن معنایی را فهمید که در مورد اراده انسانی می فهمیم و در الواقع، شیخ نیز نسبت آن را به خدا صحیح نمی داند. اراده ای که شیخ نسبت آن را به خدا جایز نمی داند دارای چند ویژگی است که دقیقاً همان ویژگی ها مانع چنین

نسبتی است: ۱- اراده‌ای که دارای سبب است؛ ۲- اراده‌ای که انفعالی است؛ ۳- اراده‌ای که هم در آن غرض مطرح است و هم داعی؛ ۴- اراده‌ای که با تغییر مقصود، تغییر می‌یابد و حاصل آن صدور افعال مختلفه است و ۵- اراده‌ای که در آن جهت امکانی است. احکام دیگر واجب که به اراده مربوطند:

۵. ۱. از نظر ابن سینا، خداوند میل و شوق و غرضی ندارد، اما عشق دارد.

حکم به این که خداوند را میل و شوقی نیست، از حکم شیخ به نفی اراده متجدد و حادث در واجب نتیجه گشته است (۸، ص: ۲۸۲). و با این استدلال، این نتیجه هم به دست می‌آید که حدوث اراده یا شوق و میل نه تنها برای خداوند، بلکه برای عقول مجرد هم ممتنع است.

همان‌طور که غنای خداوند، اشتیاق را در او منتفی می‌سازد، غرض را نیز در او منتفی می‌سازد. زیرا غرض بدون شوق معنا ندارد. ضمن این‌که از تام بودن و فوق‌التمام بودن خداوند نیز این نتیجه به دست می‌آید که فعل او برای غرضی نیست (۳، ص: ۱۲).

از نظر شیخ، نفس معقولیت اشیا که همان اراده واجب است، علت وجود اشیا است و واجب تعالی در آنچه تعقل می‌کند، محتاج شوق و طلب حصول آن نیست (۳، ص: ۱۳). بنا بر این اگرچه شیخ نسبت عشق را به خدا صحیح می‌داند، شوق را به خدا نسبت نمی‌دهد.

ابوعلی در چند موضع به حکم «معشوق و عاشق» بودن خداوند اشاره نموده است. او در *النجا* (۴، ص: ۵۹۰) فصلی را با عنوان «انه بذاته معشوق و عاشق» به مسأله عشق در خدا اختصاص داده است و همین مطلب را با عباراتی مشابه در کتاب *الشفاء* (۱، ص: ۳۹۶) هم آورده است. در *الشفاء* (ص: ۳۹۸) تأکید بر این مطلب دارد که واجب الوجود همان‌گونه که معقول است، معشوق نیز هست: «فالواجب الوجود معقول، عُقل اولم يُعقل، و معشوق، عُشق اولم يُعشق».

در *المبدأ و المعاد* (۲، ص: ۱۷)، شیخ به همان شکل، بر عاشق بودن و معشوق بودن خدا استدلال کرده است. اما اسپینوزا، نسبت «عشق» و «میل» را علاوه بر عقل و اراده به خدا صحیح نمی‌داند. یک وجه استدلال او بر این امر بازگشت به همان دلیلی دارد که به موجب آن نسبت اراده یا عقل را به خدا صحیح ندانسته است، یعنی به آن جهت که «میل» و «عشق» را هم چون «اراده» و «عقل» حالات فکر دانسته است. او در قضیه ۳۱ اصرار دارد که «میل» و «عشق» را باید به طبیعت مخلوق برگرداند نه به طبیعت خلاق (۲۱، ص: ۴۰۶). در نامه‌ای که اسپینوزا به فان بلینبرگ می‌نویسد، وجه دیگری برای عدم جواز این نسبت ذکر می‌کند و آن این‌که «در فلسفه نمی‌توان گفت خدا هیچ خواست بشری دارد، یا

چیزی برای او خوشایند یا ناخوشایند است: این‌ها همه خصوصیات بشری بوده و در خدا جایی ندارد» (۱۸، ج: ۴، ص: ۲۴۹).

در رساله مختصره (۲۰، بخش ۵) عناصری را در تعریف «عشق» ذکر می‌کند که ملاحظه آن‌ها در مورد خداوند، فیلسوف مسلمان، ابوعلی را نیز با آن‌ها هم‌رأی نموده، به این باور رسانده است که این معنا از عشق در مورد خداوند صحیح نمی‌باشد. او ابتدا عشق را به «اتحاد با چیزی که فاهمه به خیر بودن و کمال بودن آن گواهی می‌دهد» تعریف نموده، در توضیح آن می‌گوید: در پدیده «عشق»، عاشق و معشوق به وحدت می‌رسند و در واقع، یک واحد (کل) را تشکیل می‌دهند. بنابراین اگر فرض شود چیزی با اشیای فانی یگانه شود، حکایت از نقص و مرتبه نازل وی می‌کند و از آن‌جا که در جریان اتحاد عاشق با معشوق، عاشق از متعلقات عشق متأثر می‌گردد، نمی‌توان او را «آزاد» نامید. به همین دلیل، نسبت عشق به خدا او را در حد موجودی تأثیرپذیر و ناقص پایین می‌آورد که در پدیده عشق به دنبال کامل کردن خویش است. اما «یاسپرس» معتقد است کسانی که می‌گویند: اسپینوزا تنها عشق آدمی را به خدا می‌شناسد نه محبت خدا را به آدمی، به این دلیل که خدا را میرآی از عواطف شادی و اندوه می‌داند، چندان هم صحیح نیست؛ زیرا وقتی اسپینوزا سخن از عشق خدا به معنای راستین می‌گوید بر این امر اعتراف می‌کند که «خدا چون خود را دوست دارد، آدمیان را نیز دوست دارد» (۱۷، ص: ۱۴۶).

این همان چیزی است که حکمای ما با قاعده من احب شیئا احب اثاره از آن یاد کرده‌اند، اما فیلسوفان ما، و به ویژه شیخ الرئیس نیز هم‌چون اسپینوزا، وجه عقلانی و موجهی برای اسناد «میل» یا آن‌چه ایشان آن‌را «شوق» نامیده‌اند، به خدا ندیده‌اند. بنابراین همان‌طور که اسپینوزا اصرار بر برگرداندن آن به طبیعت مخلوق داشته، ابن سینا نیز نسبت شوق را به خدا جایز ندانسته است (۳، صص: ۱۲ و ۱۳ و ۵۳).

۶. اختیار در مورد خداوند، از نظر اسپینوزا چه حکمی دارد؟

از جمله مباحثی که با مسأله اراده و عقل، خواسته یا ناخواسته، پیوند خورده است، بحث اختیار است. این موضوع از جمله موضوعاتی است که گستره آن هم خدا را شامل می‌شود و هم هر موجود صاحب اراده و عقل را. مبانی فلسفی اسپینوزا، دیدگاه خاصی از این موضوع را به تصویر می‌کشد که در آن، «اختیار» به معنای مصطلح آن قابل اسناد به خدا نیست. برای فهم منظور وی، باید ابتدا مراد او را از «آزاد»^{۱۶} و «مجبور»^{۱۷} دانست و سپس به این مسأله پرداخت که «خدا چگونه علت مختار است؟»

اسپینوزا علت مختار را موجودی تعریف می‌کند که تنها به ضرورت ذاتش موجود است و در افعال نیز موجب به ذات خویش است و متقابلاً شیئی موجب یا مجبور است که در وجود و فعل، موجب به غیر باشد (۲۱، ص: ۳۰۹).

اسپینوزا به معنایی که مردم از اختیار می‌فهمیدند کاملاً آشنا بوده و با علم به آن، نسبت چنان معنایی را به خداوند صحیح نمی‌دانسته است. او می‌گوید: مردم چنین تصور می‌کنند که اختیار در خدا به معنای این است که خداوند می‌تواند کاری کند که اشیا بی‌که لازمه طبیعت او هستند، یعنی تحت قدرت او هستند، به وجود نیایند، یا به وسیله او به وجود نیایند (۷، ص: ۳۳). این امر ضمناً نشان می‌دهد که او در جریان اندیشه قرون وسطائیان که اختیار را به معنای «امکانی» آن تفسیر می‌کردند قرار داشته است.

قرون وسطائیان، علیت خداوند را عملی ناشی از «اراده»، «قدرت» و «عقل»^{۱۸} می‌دانستند. آن‌ها هم‌چنین این سه عامل را در پدیده خلقت^{۱۹} ضروری می‌دانستند. البته این قید را هم به آن اضافه می‌نمودند که این سه در خداوند یکی هستند و اساساً با این باور، ایشان می‌توانستند مشکلات و مسایل مربوط به علیت الهی را حل نمایند. به طور نمونه ایشان می‌گفتند خداوند نمی‌تواند مربعی را بیافریند که دایره باشد یا محالات دیگر مانند این را خلق کند؛ زیرا این‌ها را از محالاتی می‌دانستند که متعلق قدرت قرار نمی‌گیرند (۲۱، ص: ۳۱۲). او در ضمن قضیه هفده از بخش اول کتاب/خلاق، به این مطلب اشاره دارد که «خداوند فقط به حسب قوانین خود عمل می‌کند و به وسیله کسی و چیزی مجبور نشده است» (۷، ص: ۳۳) و در نتیجه‌ای که از برهان قضیه مذکور به دست می‌دهد بر این مطلب تأکید می‌کند که جز کمال طبیعت خدا، نه علت خارجی قادر است که خداوند را به فعل وا دارد و نه علتی در داخل». او اراده و غرض را در خدا نفی می‌کند و نشان می‌دهد که هم‌چون قرون وسطائیان نمی‌اندیشد.

به رغم آن که از اندیشه اسپینوزا تجرّب خداوندی متبادر می‌شود، او خدا را «فاعل مختار» می‌نامد و اختیار را نیز، چنان که کاپلستن توجه داده است (۱۸، ص: ۲۲۰) به این نمی‌داند که خدا بتواند اصلاً جهانی را نیافریند یا موجودات متناهی بیافریند غیر از آن چه آفریده است. به تعبیر مترجم کتاب/خلاق (۹، ص: ۶۶)، او 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، چنان که در تعریف اختیار و فاعل بالااختیار، الفاظ ضرورت و وجوب را استعمال می‌کند. با این حال، جبر را در برابر اختیار و فاعل بالااختیار را در مقابل فاعل بالجبر به کار می‌برد و تصریح می‌کند که "من اختیار را در ضرورت آزاد می‌دانم نه در اراده"

آزاد، و خداوند گرچه بالضروره موجود است، موجود بالاختیار است، زیرا وجودش به حسب ضرورت ذات و طبیعت خود است.^{۶۶}

با این ملاحظات، واضح است که از نظر او فقط خداوند است که فاعل بالاختیار راستین است؛ زیرا تنها اوست که به موجب ضرورت ذاتش موجود و به ایجاب قوانین خود عامل است. غیر او نه جوهری موجود و نه به تصور می‌آید. حالات نیز که خود از ذات او ناشی گشته‌اند، نمی‌توانند انگیزه او در عمل باشند (۹، ص: ۶۶).

نظر به اندیشه اسپینوزا، این مطلب را کاملاً روشن می‌سازد که مفهوم "اختیار" و "فاعل بالاختیار" بودن خداوند در نظام فلسفی او نه تنها با افکار فیلسوفان و متکلمان مسلمان، بلکه با اقوال علمای دین و متکلمان یهودی و مسیحی و سلف دانایش، دکارت، نیز سازگار نیست (همان)؛ زیرا در معتقدات رسمی ادیان، و به ویژه ادیان الهی، خدا فعال ما یشاء و قادر مطلق است. گرچه قادر مطلق بودن خدا، چنان که "برن" (۱۶، ص: ۳۲) توجه داده است، به معنای حاکمیت او بر همه چیز است و نه این که می‌تواند هر کاری بکند، خدا در نگاه دینی، عملی بر خلاف حکمت و اخلاق انجام نمی‌دهد. اما همین که تصور می‌شود مختار بودن خدا به معنای قدرت بر فعل و ترک است، و معنایی که از آن بیرون می‌آید، معادل امکان است، این تصویر از قدرت و اختیار را اسپینوزا نمی‌پسندد. او در بخش دوم کتاب/خلاق، (۷، ص: ۷۰) به تصویر عامیانه از قدرت خدا اشاره می‌کند؛ تصویری که به زعم وی، مشکلی را در فهم فلسفی موجب شده است. او به پرهیز از این نوع فهم توصیه نموده، می‌گوید: «توده مردم از قدرت خدا اراده آزاد و سلطه او را بر همه موجودات می‌فهمند؛ بنابراین آن‌ها را معمولاً ممکن ملاحظه می‌کنند، زیرا می‌گویند که خدا قدرت این را دارد که اشیا را تباه و معدوم سازد. به علاوه، غالباً قدرت خدا را با قدرت پادشاهان مقایسه می‌کنند؛ اما اگر انسان به موجبیت فراگیر که حاصل تأمل عقلانی در باب پیدایی هستی است توجه کافی داشته باشد و بداند که اشیا نامتناهی به ضرورت از علم خدا به ذات خویش، و به طرق نامتناهی منتشی می‌شوند و قدرت لایتناهی خدا را که «چیزی جز ذات فعال او نیست» به خوبی بشناسد، دیگر به خویشتن اجازه نخواهد داد که قدرتی از نوع بشر را که به معنایی معادل ضعف و قصور است، به خدا نسبت دهد.

اسپینوزا در قضیه ۳۴ از بخش اول کتاب/خلاق، می‌گوید: «قدرت خدا عین ذات اوست» و در برهان بر آن نیز می‌گوید: چون خداوند علت خود و علت جمیع اشیا است، قدرت او، همان ذات اوست. و «هر چه تصور می‌کنیم که در قدرت خداوند است، آن بالضروره موجود است» (قضیه ۳۵)؛ زیرا هر چه در قدرت خدا باشد، یعنی که در ذات اوست و آن چه در ذات مندرج است بالضروره از آن بیرون می‌آید و بالضروره موجود است و

دوای خارجی یا حتی داخلی، مانند اراده، از نظر اسپینوزا، مؤثر در فعل خدا نمی‌باشند. او تنها به حسب قوانین خود، دست اندر کار فعل و عمل است. بنابراین از نظر وی «تنها فاعل مختار خداست».^{۲۰}

۷. اختیار از نظر ابن سینا و مقایسه آن با نظر اسپینوزا

تعریفی که اسپینوزا برای اختیار به دست داده است، صراحت دارد که معنایی معادل انتخاب میان فعل و ترک نیست، بلکه به معنای وجود شیء و ضرورت صدور فعل از فاعل است، نظر به ذات آن و با قطع نظر از خارج (۷، ص: ۸). در مقابل، «فاعل بالجبر» فاعلی است که وجودش و فعلش از ناحیه غیر است. بنابراین در مفهوم او از اختیار، «اراده آزاد» را جایی نیست، همان‌طور که پیش‌تر نیز گفته است که نسبت اراده را به خدا صحیح نمی‌داند. موضع او در این خصوص معارضه‌ی جدی داشته است که به زعم ایشان، تعریف اسپینوزا از اختیار، خدا را در حد موجودی پایین می‌آورد که به واسطه عدم نسبت مفاهیمی هم‌چون اراده و عقل به او، نقص را در ساختار طبیعت او وارد می‌سازد. هری و لفسن به قول "آبراهام هررا"^{۲۱} اشاره می‌نمایند که گفته است خدای سرمدی و قادر مطلق، که علت نخستین نامیده می‌شود، نه به ضرورت ذات خویش، بلکه به تدبیر عقل، که برترین نظام است، و با انتخاب اراده آزادش، عمل می‌کند (۲۱، ص: ۳۱۳) و مانند وی در میان فیلسوفان و متکلمان غرب کم نبوده‌اند. اما این اندیشه در میان مسلمانان، اعم از فیلسوفان یا متکلمان ایشان هم طرفدارانی داشته است. از جمله شیخ الرئیس ابوعلی سینا خود از کسانی است که اراده خداوند را صفت ثبوتی زاید بر علم نمی‌شناسد، بلکه اراده را عین علم می‌داند، و به تبعات آن نیز التزام دارد.

شیخ در *التعلیقات* (۳، ص: ۵۹) ابتدا به رأی معتزله در باب اختیار اشاره می‌کند و چنین می‌گوید: «عند المعتزله له ان الاختیار یکون بداع او سبب، و الاختیار بالداعی یکون اضطراراً، و اختیار الباری و فعله لیس لداع». و با این بیان، در واقع، اختیاری را که در آن داعی باشد اضطرار دانسته است. اما خداوند که احدی الذات است و فعل او نیز چنین است، نه داعی دارد و نه مقصدی و اساساً چیزی که موجب اثبوت و کثرت باشد در او راه ندارد. بنابراین صدور فعل از او «علی سبیل اللزوم» است: «صدور الفعل عنه علی سبیل اللزوم» (همان).

در بیان شیخ هم به خوبی معلوم است که قدرت و اختیار در مورد خداوند معنای امکانی ندارد و این فقره در اندیشه اسپینوزا نیز وجه غالب است. شیخ در فراز دیگری از سخن (۱، ص: ۵۶) بیانی دارد که اندیشه اسپینوزا را در مجاورت آن می‌نشانند. او می‌گوید:

گاهی گفته می‌شود که «الانسان مضطرّ فی صوره مختاره» که معنای آن این است که انسان مختار در اختیارش خالی از داعی نیست. حال اگر آن داعی که همان غایت است موافق اقوی قوای در ما باشد، گفته می‌شود فلانی در آن چه انجام می‌دهد مختار است و چه بسا آن داعی از جهت انسان دیگری باشد. در حالت دیگر، آن داعی موافق ما نیست و صدور فعل از ما به حسب آن «علی سبیل الاکراه» است و اگر داعی ذات ما باشد، باز هم به حسب آن، مختار است و مختار حقیقی، در واقع، کسی است که داعی دیگری او را به فعل وا ندارد. منظور ما نیز آن‌گاه که می‌گوییم فلانی در حالت اختیار مشغول به کاری است، آن است که داعی او ذات اوست. آن چه مقابل واژه مختار است، مکره است؛ یعنی که داعی او غیر ذات اوست.

در بیان شیخ، به دو معنا از اختیار اشاره شده است یک معنای عامه پسند، که در آن شخص همین که مکره یا مجبور نباشد مردم او را مختار می‌نامند، و دوم، همان اختیاری است که ما از آن در مورد خدا سخن می‌گوییم و در تعبیر شیخ نیز "اختیار حقیقی" نام گرفته است. این تلقی، معنایی است بسیار نزدیک به تعبیر اسپینوزا از اختیار. از نظر شیخ، اول تعالی چون خیر محض است صدور اشیا از او صدوری است؛ چرا که اگر از غیر او صادر می‌شد، آن غیر او را به خاطر خیر بودنش طلب می‌کرد. چون در خدا غایت و فاعل دو چیز نیستند و صدور اشیا از او برای غایتی خارج از ذات او نیست، پس خدا مختار حقیقی است و در واقع، اختیار به معنای حقیقی‌اش در مورد کسی جز او صادق نمی‌باشد. با این بیان معلوم می‌شود که منظور شیخ از اراده و اختیار در واجب اساساً با معنای عرفی آن تفاوت دارد. او خود نیز به این تفاوت اشاره کرده، می‌گوید معنایی که ما از اختیار واجب می‌فهمیم غیر از معنایی است که در عرف مردم شناخته شده است. در عرف، مختار به کسی گویند که حالت قوه داشته، احتیاج به مرجع داشته باشد و آن چه اختیار او را از قوه به فعل می‌رساند داعی است که او را به آن می‌خواند و این داعی نیز یا «من ذاته» است و یا «من خارج». پس مختار بودن ما همان است که می‌توان از آن تعبیر به «در حکم مضطرّ» کرد، در حالی که در مورد خداوند، چنین نیست که ابتدا مختار بالقوه بوده، سپس به مختار بالفعل تبدیل شود؛ بلکه او همیشه مختار بالفعل است، بدین معنا که غیر از آن چه را انجام می‌دهد اختیار نمی‌کند و فعل او لذاته بوده، خیریت او هم ذات اوست نه داعی دیگر. در خداوند، دو قوه متنازع، آن‌چنان که در ما است نیست (۳، ص: ۵۵).

صورتی از مسأله که تا بدین جا مورد بحث قرار گرفته است، نشان می‌دهد که در خصوص این مسأله، دیدگاه دو فیلسوف مورد نظر ما بسیار به هم نزدیک است. این مطلب می‌تواند تأییدات دیگری از مباحث شیخ را نیز در مورد نوع فاعلیتی که برای خداوند قایل

است داشته باشد. تمایز انواع فاعلیت‌هایی که در مورد خداوند گمان می‌رود، امری بسیار تعیین کننده در دیدگاه یک حکیم است. اگر گفته شود تمایز نقش علت فاعلی بین دو گونه فاعلیت بالقصد و بالعنايه از کلیدی‌ترین مباحثی است که در الهیات به معنای اخص *الاشارات* سراغ داریم سخنی گزاف نیست، بلکه در واقع همین‌طور است؛ زیرا عموم کسانی که اختیار را برای خداوند ثابت می‌کنند همان معنایی را اراده می‌کنند که در تصور فاعلیت بالقصد ترسیم می‌شود؛ یعنی همان معنایی که نه ابن سینا به آن راضی است و نه اسپینوزا؛ زیرا در فاعلیت بالقصد، غایت، علت فاعلیت فاعلی است.

اما در فاعلیت بالعنايه، بر مبنای نظریه صدور، فیضان و یا به تعبیر ابوعلی «انبجاس» غایتی فراتر از فاعل نیست و لذا نمی‌توان گفت فاعل موجد غایت است وجوداً و غایت فاعل علت فاعلی است ماهیتاً. بنابراین قول به فاعلیت بالعنايه تصویر دیگری از اختیار را ترسیم می‌کند که قطعاً با معادل عرفی اختیار، یعنی فاعلیت بالقصد متفاوت است. این قول تبعاتی هم دارد که در بحث رابطه خدا با خلق پیش می‌آید. اما همین اندازه که شیخ در *النجاه* (۴، ص: ۶۴۹) فاعلیت بالقصد را نفی می‌کند حکایت رسایی بر مدعای ماست. او در آن‌جا می‌فرماید: «فلهدا لا يجوز ان يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه، كقصدنا». از این بیان شیخ، می‌توان در تأیید فرض این نوشته مدد گرفت که معنای مورد نظر وی از اختیار، به رغم ظاهر لفظ، به معنای اسپینوزایی آن نزدیک است، تا داوری خوانندگان عزیز چه باشد.

یادداشت‌ها

1- logos

۲- مطالعه در افکار و اندیشه‌های فیلسوفان یونان باستان، چنان‌چه با دقت تمام صورت گیرد به ما اجازه نمی‌دهد که صورتی این چنین تنقیح شده را در مورد خدا از ایشان بپذیریم؛ به‌ویژه برای فیلسوفان پیش از سقراط که تفکیک میان مادی و مجرد آن چنان که باید سامان نیافته بود.

3- nous

۴- فارابی در فص ۷۲ از کتاب *فصوص الحکم* (۱۳، ص: ۹۹) به دو نوع علم خداوند اشاره می‌کند: یکی علم به ذات است که آن علم را عین ذات می‌داند و دیگری علم خداوند به کل اشیا است که آن علم عین ذات او نیست، بلکه آن علم لازمه ذات اوست و در این علم است که کثرت غیر متناهی به حسب کثرت معلومات غیر متناهی راه می‌یابد.

5- "The intellect in function, whether finite or infinite, as will, desire, love, etc., should be referred to passive nature, and not to active nature. Prop.xxxI

۶- بیان اسپینوزا در اخلاق چنین است:

مقایسه دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا در نسبت عقل، اراده و اختیار به خدا ۶۷

“I will show below, ... that neither intellect” nor will appertain of God’s nature”.

۷- ظاهراً تفکر مردم از قدرت مطلق خداوندی چیزی مساوی امکان خلق مدام است که بعضی تعابیر دینی نیز آن را تأیید می‌نماید؛ از جمله این آیه از قرآن کریم که می‌فرماید: «کل یوم هو فی شأن».

8- Saadia 9- Judah ha – Levi 10- life 11- power 12- knowledge
13- will 14- design

۱۵- بیان اسپینوزا در اخلاق در مورد عینیت قدرت با ذات و ماهیت خدا چنین است:

Prop.xxx IV: God’s power is identical with his essence.

16- free 17- necessary 18- intelligence 19- creation
20- “ God is the sole free cause” 21- Abraham Herrera

منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی، (۱۳۷۶)، *الهیات من کتاب الشفا*، تحقیق آیت ا... حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول.
۲. _____، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدا... نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۳. _____، (۱۳۷۹)، *التعلیقات*، طبعه منقحه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۴. _____، (۱۳۶۴)، *النجا*، *من الغرق فی بحر الضلالت*، با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ارسطو، (۱۳۶۳)، *طبیعیات*، ترجمه و مقدمه دکتر مهدی فرشاد، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
۶. _____، (۱۳۶۷)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار، چاپ دوم.
۷. اسپینوزا، باروخ، (۱۳۶۴)، *اخلاق*، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
۸. بهشتی، احمد، (۱۳۷۹)، *صنع و ابداع (الاشارات و التنبیهات)*، شرح نمط پنجم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
۹. جهانگیری، محسن، (۲۵۳۵)، "اختیار و مسایل مربوط به آن در فلسفه اسپینوزا"، *فلسفه (نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه)*، شماره ۲.

۱۰. حلی، حسن بن علی بن مطهر، (۱۴۱۷ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، صححه و قدم له و علق علیه آیت ا... حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة السابعة.
۱۱. خراسانی، شرف الدین، (۱۳۵۷)، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۱۲. دکارت، رنه، (۱۳۷۱)، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
۱۳. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵ق)، *فصوص الحکم*، به تحقیق الشیخ محمد حسن آل یاسین، قم: انتشارات بیدار.
۱۴. کاپلستن، فردریک، (۱۳۷۳)، *اسپینوزا*، ترجمه و تحشیه سید محمد حکاک، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
۱۵. _____، (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتوبی، ج: ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. هپ برن، رونالدو، (۱۳۷۰)، "برهان وجوب و امکان"، *دایر المعارف فلسفی*، ویراستاری پل ادواردز، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. یاسپرس، کارل، (۱۳۷۸)، *اسپینوزا، فلسفه، الهیات و سیاست*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو، چاپ دوم.
18. Copleston, Fredrick, (1963), *A History of Philosophy*, Vol: 4, New York.
19. Spinoza, Benedict, (1951), *Ethics*, Translated by R.H.M. Elwes, New York.
20. _____, "short teatise", برگرفته از اینترنت.
21. Wolfson, Harry Austryn, (1887-1974), *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, two volumes in one.