

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۹

Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۳۱۰۹۲
صفحات: ۲۱-۴۰

عقل و اراده الهی و نسبت بین آن دو از نظر ابن سینا و دکارت

اکبر عروقی موفق*
ابوالقاسم اسدی**

چکیده

بحث اوصاف الهی و چگونگی تعریف، توصیف و تبیین آن‌ها از مسائل بسیار مهم و اساسی کلام و فلسفه در طی تاریخ اندیشه بشری بوده است. از جمله صفات الهی که در معرض مناقشات فراوان علمی قرار داشته، صفت علم و اراده و رابطه بین آن‌ها است. آیا علم از اراده برمی‌خیزد؟ و یا اینکه اراده مسبوق به علم و تابع آن است؟ به عبارت دیگر آیا فعل فاعل مختار بلافاصله پس از تعقل صرف به وجود می‌آید و تنها معلول آن است یا این که برای تحقق یک فعل تعلق اراده بر آن کافی بوده و هیچ ضرورتی برای دخالت عقل وجود ندارد. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی عقل و اراده و نسبت بین آن دو از منظر شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا و رنه دکارت بررسی شده است. مطابق نظر ابن سینا عقل مقدم بر اراده بوده و اصل ضرورت علی و معلولی بر همه اتفاقات حاکم است و از نظر او نظام خلقت احسن و اتقن است. ولی دکارت برخلاف ابن سینا اراده را بر عقل - هم در انسان و هم در خداوند - مقدم می‌دارد. از نظر دکارت خداوند هم خالق وجودات است و هم جاعل ماهیات. لذا از نظر وی حتی حقایق ازلی نیز به اراده خداوند متکی هستند.

کلیدواژه‌ها: علم، اراده، عقل، ابن سینا، دکارت

مقدمه

بحث اوصاف الهی و چگونگی تعریف، توصیف و تبیین آن‌ها از مسائل بسیار مهم و اساسی کلام و فلسفه در طی تاریخ اندیشه بشری است. متکلمان و فلاسفه به انحاء گوناگون و با روش‌ها و

a_orvati@yahoo.com
ghasemasadi1990@gmail.com

* عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه بوعلی سینا (نویسنده مسئول)
** عضو هیئت علمی دانشگاه فرهنگیان همدان

تاریخ دریافت: ۹۸/۷/۱۹ تاریخ پذیرش: ۹۹/۷/۲۲

مبانی خاص خود به بحث از صفات ربوبی پرداخته‌اند. از جمله صفات الهی که در معرض مناقشات فراوان علمی قرار داشته، صفت علم و اراده و رابطه بین آن‌هاست. بحث علم و اراده از مباحث بسیار مهم در مبحث هستی‌شناسی است. آیا علم از اراده برمی‌خیزد؟ یا اینکه اراده مسبوق به علم و تابع آن است؟ به عبارت دیگر آیا فعل فاعل مختار بلافاصله پس از تعقل صرف بوجود می‌آید و تنها معلول آن است یا اینکه برای تحقق یک فعل تعلق اراده بر آن کافی است و هیچ ضرورتی برای دخالت عقل وجود ندارد. در پاسخ به این پرسش هرگاه گفته شود اراده علت منحصره وقوع فعل است، تبعیت اراده از عقل لازم نمی‌آید. آنگاه از لوازم این دیدگاه این خواهد بود که اراده بر عقل و ادراک استوار نباشد و بدون هرگونه فهم و درایت به سوی مراد کشیده شود و برخلاف آن، هرگاه علم یا عقل را علت فعل بدانیم، اراده تابع عقل خواهد بود. در این صورت فعل فاعل مختار توجیه عقلی خواهد داشت و هیچ فعلی از او بدون غایت معقول نخواهد بود.

متکلمان اشعری در جهان اسلام پیش از دیگران به این بحث پرداخته‌اند. آن‌ها مصالح و مفاسد را تابع احکام می‌دانند و عموماً اراده را بر علم مقدم می‌شمارند (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۹، ص ۸۲ و ۱۰۲). اشاعره اراده را صفتی تخصیصی می‌دانند؛ یعنی معتقدند که هرگاه دو مقدر در عرض هم بر نفس عرضه شوند و شخص قادر به انجام هر دو باشد، در این جا اراده، مخصّص یکی از آن دو برای انجام فعل است. صاحب مواقف این گونه گفته است: اشاعره معتقدند که اراده صفتی مغایر صفت علم و قدرت است. این صفت باعث تخصیص یکی از دو طرف فعل و ترک می‌شود (ایچی، ص ۸۲). همان‌طور که مشاهده می‌شود آن‌ها حقیقت اراده را مشخص نمی‌سازند بلکه تنها آن را امری مغایر با علم و قدرت معرفی می‌کنند که مخصّص یکی از مقدرین است. چون خاصیت قدرت صحت ایجاد و ترک است و این نسبت در جمیع اوقات برای طرفین فعل و ترک مساوی است و علم نیز نمی‌تواند نقش مخصّص را در اینجا ایفا نماید چرا که علم به دنبال وقوع فعل پدید می‌آید و اگر وقوع به دنبال علم صورت گیرد، دور حاصل می‌شود (همان‌جا). غزالی نیز اراده را کیفیتی نفسانی و صفتی مخصّص می‌داند که مغایر با علم و قدرت است (غزالی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۱). در این صورت اراده دو خصوصیت دارد: ۱. ترجیح احدالطرفین؛ ۲. عدم نیاز به انگیزه خارجی در این ترجیح؛ براین اساس، اراده صفتی نفسانی است که بدون متعلق وجود دارد و در ترجیح احدالطرفین آزاد است به همین سبب انفکاک اراده از مراد نیز جایز است (غزالی، ۱۹۹۳، ص ۴۲). از نظر غزالی اراده، معنایی مرادف با داعی دارد و بر این

اساس وی رد جواز ترجیح بلامرّج را جایز می‌داند و فعل را مستند به قدرت جزافیه می‌داند. اگر اراده بخواهد یک فعل را رجحان بدهد، باید اراده به آن فعل تعلق بگیرد؛ زیرا رجحان دادن اراده به یک فعل واسطه تعلق گرفتن اراده به آن فعل است؛ اما اصل تعلق گرفتن اراده به یک فعل خاص از میان چند فعل، کاملاً مساوی و یکسان است این همان جواز ترجیح بلامرّج به شمار می‌آید که امری محال است. غزالی در *تهافت الفلاسفه* شأن اراده را تمییز یک چیز از دیگری معرفی کرده است (حلی، ص ۸۴). بدین ترتیب در قیاس بین علم و اراده، غزالی تقدم را با اراده می‌داند. حتی می‌توان گفت او برخلاف حکمای مشایی اصالت را به اراده داده و مناط همه چیز را اراده خداوند می‌داند.

گروهی از اندیشمندان مغرب زمین هم بیش از هر چیز دیگری بر اراده تکیه نموده و آن را اصل و اساس زندگی می‌دانند. اندیشمندان معروفی مانند دکارت، شوپنهاور، کانت، نیچه و... از جمله کسانی هستند که با نگرشی خاص اراده را در خدا و انسان مورد توجه قرار می‌دهند. یکی از کسانی که در مغرب زمین با طرح مسئله تقدم اراده بر عقل نقطه عطف فکر غربی محسوب شده و موجب تغییر جهت فکر فیلسوفان مغرب زمین از عقل‌گرایی به اراده‌گرایی می‌گردد، رنه دکارت است. دکارت با اصالتی که برای اراده نسبت به علم و عقل - هم در افعال الهی و هم در افعال انسانی - قائل شده در نظام آفرینش نه تنها وجودات اشیا را تابع اراده الهی می‌داند بلکه ماهیت آن‌ها را نیز برگرفته از همین اراده دانسته و حتی معتقد است حقایق ازلی از همین اراده سرچشمه گرفته و اگر خداوند با اراده خود آن‌ها را به گونه‌ای دیگر رقم بزند، تحقق آن‌ها به همان گونه خواهند بود (دکارت، ۱۳۷۱، ص ۶۹؛ کاپلستون، ص ۱۷۹).

به هر حال مسئله نسبت و رابطه بین علم (= عقل) و اراده، ذهن بسیاری از متفکران و فیلسوفان شرق و غرب را به خود مشغول کرده است. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی عقل و اراده و نسبت بین آن دو از منظر دو تن از فلاسفه عقل‌گرا در تاریخ فلسفه اسلامی و فلسفه غرب یعنی ابوعلی‌سینا و دکارت بررسی شده است. از زمان دکارت فلاسفه و اندیشمندان در غرب عقل را طوری تفسیر کرده‌اند که تابع اراده است، در حالی که در فلسفه اسلامی بین اصالت اراده با آنچه در فلسفه غرب از زمان دکارت به بعد مطرح گردیده تفاوت اساسی وجود دارد. لذا اگر مطابق با نظر ابن‌سینا عقل را مقدم بر اراده بدانیم به ضرورت در اصل خلقت می‌رسیم و اصل ضرورت علیّ و معلولی را بر همه اتفاقات حاکم خواهیم دانست و به احسن و اتقن بودن نظام خلقت معتقد خواهیم شد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۸۵). اما اگر اراده را مقدم بدانیم کاملاً برخلاف آن سخن

خواهیم گفت. دکارت برخلاف ابن سینا اراده را بر عقل - هم در انسان و هم در خداوند - مقدم می‌دارد. از نظر دکارت خداوند هم خالق وجودات است و هم جاعل ماهیات. از نظر وی حتی حقایق ازلی نیز به اراده خداوند متکی هستند. این دیدگاه دکارت او را به متکلمان اشعری نزدیک‌تر می‌سازد. البته تفاوت‌های آشکاری در دیدگاه این دو در این زمینه وجود دارد. متکلمان اشعری وقتی از اراده و قدرت آن سخن می‌گویند، به اراده خداوند تبارک و تعالی اشاره می‌کنند و بر این باورند که هر آنچه در عالم هست به اراده خداوند تحقق یافته و چیزی از حیطة اراده و قدرت او بیرون نیست. ولی آن گروه از اندیشمندان مغرب زمین که انسان را بر اساس اراده و فعالیت او می‌شناسند تنها به اراده انسانی توجه دارند و آن را اساس آزادی و خلاقیت می‌دانند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ص ۳۱).

رابطه عقل و اراده از نظر ابن سینا

در روش فکری ابن سینا، نظام هستی نظامی معقول و مستحکم است و هر چیزی در جای خود قرار گرفته است. عقل بر سراسر هستی احاطه و اشراف دارد. به عبارت دیگر می‌توان گفت که در طرز تفکر ابن سینا، عالم در همه شئون خود ظهور عقل است. ولی همان‌طور که بیان شد در اسلوب اندیشه اشاعره جهان جلوه اراده و شأنی از شوون «خواستن» است. یعنی از نظر اشاعره اضافه بر اینکه قانون علیت مورد انکار قرار می‌گیرد، اراده نیز بر عقل تقدم پیدا می‌کند. در واقع اراده حاکم علی‌الاطلاق شناخته می‌شود و همواره فرمانروا و پیشاهنگ است. در حالی که ابن سینا به عنوان فیلسوف بر عقل تکیه می‌کند و آن را نخستین موجود در عالم امکان می‌شناسد (همان، ص ۳۱).

از نظر شیخ «واجب الوجود عقل محض و ناب است» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۸۲). واجب تعالی همان‌گونه که عقل محض است، معقول محض هم است، زیرا مانعی برای معقول بودن ندارد. از نظر ابن سینا مانع معقول بودن، همانند مانع عاقل بودن چیزی جز ماده و علایق ماده نیست (همو، ۱۳۶۴، ص ۵۸۷). همین که واجب‌الوجود خودش را ذاتاً تعقل می‌کند، تعقل ذاتش سبب صدور موجودات از او می‌گردد (همو، ۱۴۱۱ق، ص ۱۹۹). ابن سینا معتقد است واجب تعالی، ذات خود را تعقل می‌کند و نظام غیر موجود در همه موجودات را [از جهت تعقل ذاتش] تعقل می‌نماید. همچنین وی، چگونگی به وجود آمدن و تحقق این نظام را نیز تعقل می‌نماید. پس این نظام تحقق می‌یابد، زیرا واجب بودن معقول اضافه شده و همه پدیده‌هایی که متعلق علم واجب قرار

می‌گیرند، همه جهات پیدایش آن‌ها از مبدأشان، در نزد مبدأشان، خیرند و با ذات واجب، منافی نیستند و نتیجه و تابعی از خیریت ذات و کمالات مبدأ هستند که معشوق بالذاتند (همو، ۱۳۷۷، ص ۱۸۴ و ۱۸۵). در نتیجه به همین سبب این پدیده‌ها نیز متعلق اراده واجب تعالی قرار می‌گیرند. چرا که هر خیر و کمالی ذاتاً، متعلق اراده قرار می‌گیرد. برای رفع شبهه مشبّهه که اراده را در خالق و مخلوق یکسان می‌انگارند، می‌گوید: اما مراد واجب، از نوع مراد و خواسته‌های ما نیست، به گونه‌ای که واجب تعالی نیز در کارهایی که انجام می‌دهد، همانند ما غرض و هدفی داشته باشد (همان‌جا). بلکه واجب، ذاتاً دارای چنین اراده عقلی محض است. بنابراین با بیانات فوق روشن گردید که از نظر شیخ معلومات واجب و تعقل وی از همه پدیده‌ها، سبب ایجاد آنها و همین تعقل عیناً مبدأ فعل واجب نیز است و پیدایش همه پدیده‌ها، از همین تعقل نشأت می‌گیرد (همان، ص ۱۸۴).

ابن‌سینا به تحلیل شکل‌گیری اراده در انسان پرداخته و تفاوت آن را با اراده حضرت حق بیان می‌دارد. اراده واجب‌الوجود از نظر حقیقت و مفهوم، غیر از علم او نیست. و اگر به او مرید گفته می‌شود، منظور آن است که خداوند، از جهت عقلی خویش، یعنی از جهت تجردش از ماده، مبدأ کل نظام خیر است. او این نظام را تعقل می‌کند. پس صفت مرید بودن، از ملاحظه یک اضافه و سلب به دست می‌آید (همان، ص ۱۸۷).

ابن‌سینا با نفی اراده و غرض زاید از واجب تعالی در صدد برمی‌آید تا واجب‌الوجود را فاعل بالعنایه معرفی کند، نه فاعل بالقصد. به این معنا که جهان براساس نظام علیّت و مطابق علم حق تعالی صادر می‌گردد، نه براساس داعی و انگیزه‌ای زاید یا اراده و قصد متجدد. اراده از نظر ابن‌سینا بدون اینکه مسبوق به نوعی از آگاهی باشد جایگاهی نخواهد داشت، چنان که عمل هم اگر از روی علم و آگاهی انجام نشود از درجه اعتبار ساقط خواهد بود. معنی این سخن آن است که هر آنچه انسانی است عرفاً ریشه در تفکر دارد. و البته تفکر هم بالذات آزاد است و اگر چنین نباشد تفکر نیست. آزادی خصلت ذاتی تفکر است و در جایی که تفکر نیست از آزادی سخن نمی‌توان گفت. آزادی اراده هم به آزادی تفکر بستگی دارد؛ البته تفکر از ویژگی‌های عقل به شمار می‌آید. تقدم عقل بر اراده به درستی معنی آزادی را آشکار می‌سازد. اما کسانی که به تقدم اراده بر عقل باور دارند معلوم نیست چگونه می‌توانند از آزادی سخن به میان آورند. اگر انسان به حسب ذات خود آزاد است و آزادی او نیز در تفکر و عقل او ریشه دارد، هستی و آفرینش هم

به حکم اینکه ظهور عقل و جلوه آگاهی است، عین آزادی خواهد بود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ص ۲۴).

عنایت الهی

وقتی ابن سینا از علم عنایبی حق تعالی سخن می گوید (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱۸)، به همین مسئله اشاره می کند. در نظر وی، خداوند ذات خود را به گونه ای تعقل می کند که به واسطه این تعقل، وجود همه موجودات ممکن خواهد بود. به عبارت دیگر، می توان گفت موجودات عالم هستی از لوازم ذات حق تعالی هستند و از تعقل او ظهور و بروز می یابند. البته باید توجه داشت که علم عنایبی حق تعالی جدای از وجود اشیا نیست؛ بلکه چنین علمی همان وجود یافتن اشیاست. به عبارت دیگر، تصور موجودات توسط خداوند، خود به خود سبب پیدایش آنها در خارج می گردد و علم خداوند به اشیا جدا از وجود اشیا نیست؛ بلکه همان وجود یافتن اشیاست (همو، ۱۴۱۱ق، ص ۱۳۸). به این ترتیب، عنایت معنی پیدا کرده و تقدم تعقل نیز روشن می شود. در اینجا ممکن است گفته شود اگر تعقل حق تعالی منشأ پیدایش عالم است و علم او در موجود شدن جهان کفایت می کند و هیچ عامل دیگری در این کار دخالت ندارد، لازمه آن سخن این خواهد بود که همه اشیا در لحظه واحد و همراه یکدیگر موجود باشند و هیچ گونه ترتیب و انتظاری در کار نباشد؛ زیرا ذات حق تعالی عالم بالذات است و علم او نیز منشأ همه اشیا و امور شناخته می شود. ابن سینا به این مسئله پاسخ داده و می گوید: درست است که علم حق تعالی منشأ پیدایش همه اشیا و امور جهان است، ولی علم او منشأ پیدایش همه امور بر سبیل ترتیب است، البته به صورت ترتیب ذاتی، یعنی به حسب ذات و ترتیب زمانی، به حسب زمان است (همو، ۱۳۷۱، ص ۲۳۵). بنابراین جهان هستی به همین نظم و ترتیبی که دارد و با همین روش و شیوه ای که قابل مشاهده است در جریان زمانی و دهری و سرمدی خود معلوم به علم الهی است و ظهور تعقل حق تعالی شناخته می شود. علم خداوند عین ذات او و بسیط است و آنچه بسیط است دارای لوازم مفصل خواهد بود. و البته لوازم علم بسیط حضرت حق فعلی است و هرگز جنبه انفعالی ندارد (همان، ص ۳۰۱).

اراده انسان از نظر ابن سینا

حکمای اسلامی اراده را در انسان از شئون و لوازم نفس به شمار آورده اند (فارابی، ۱۴۱۳ق،

ص ۳۹۶). اراده از نگاه فارابی از گردهم آمدن دو قوه شوقی و عقلی انسان تکون می‌یابد. از نظر وی اراده عبارت است از شوق و کشش یافتن به امری که انسان آن را درک می‌کند، خواه این ادراک توسط حس انجام شود، خواه تخیل و یا به وسیله عقل و قوه ناطقه انسان صورت پذیرد و در نهایت آن امری که درک و شناسایی شده یا مورد عمل واقع می‌گردد یا آنکه ترک می‌شود (همو، ۱۹۹۵، ص ۸۵)، اما اراده از نظر ابن‌سینا یکی از قوای محرکه انسان است که فرمان خود را از قوه نظریه دریافت می‌کند. وی مباحث مربوط به اراده انسان را در آثار خود از جمله کتاب نفس شفا، نمط سوم اشارات و تنبیهات، تعلیقات و... مورد توجه قرار داده است. از نظر شیخ اراده یکی از مبادی فعل اختیاری است. از نظر وی اراده در انسان‌ها حالتی است که برای فاعل بعد از تصور فعل و تصدیق به غایت فعل و حصول شوق حاصل می‌شود؛ یعنی، هرگاه شوق موکد شد، آن گاه اجماع و اراده حاصل می‌گردد. پس اراده مسبوق به مبادی سه گانه است. یکی تصور فعل، و دیگر تصدیق به فایده و منفعت و مصلحت که همان تصدیق به غایت است. و سوم حصول شوق که چون موکد شد، اراده حاصل می‌شود. سخن ابن‌سینا در کتاب اشارات حکایت از آن دارد که وی اراده را تابع شوق می‌داند. او بر آن است که حرکت ارادی شامل چهار مرحله است:

۱. تصور، یعنی تصور یا ادراک امر ملایم با طبع؛
 ۲. شوق، یعنی خواستن چیزی که سودمند و لذت بخش تشخیص داده شده است (= شهوت)، یا نخواستن چیزی که زیان بخش و ناخوش آیند به نظر رسیده است (= غضب)؛
 ۳. اراده (= عزم)، یعنی آهنگ انجام دادن یا ترک کردن کار بعد از تردید میان فعل و ترک؛
 ۴. انجام دادن کار یا ترک کردن آن (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۱۱).
- ابن‌سینا با طرح این مراحل چهارگانه که بر پایه آن شوق مرحله دوم و اراده مرحله سوم است، مغایرت شوق و اراده را نشان می‌دهد. دلیل مغایرت اراده و شوق آن است که گاهی انسان چیزی را اراده می‌کند که بدان میل و شوقی ندارد و در مقابل گاهی از چیزهایی که دوست دارد، دوری می‌ورزد و نسبت به آنها اراده‌ای نمی‌کند. به عنوان نمونه در ماه رمضان: اگر شخصی بسیار تشنه باشد، شوق زیادی برای نوشیدن آب دارد، اما از آن احتراز می‌کند. یا انسان بیمار شوقی به خوردن داروی تلخ ندارد، اما خوردن آن را اراده می‌کند (همان، ج ۲، ص ۴۱۱ و ۴۱۲).

تفاوت اراده الهی و اراده انسان

از نظر ابن سینا تمایز اراده حق تعالی از اراده مخلوقات بدین جهت است که مخلوقات از جمله انسان در اراده‌ای که می‌کنند، در پی 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 آنچه ندارند، تعلق می‌گیرد، به همین جهت اگر آنچه را که می‌جوید، برایش حاصل باشد، اراده کردن آن بی‌معنا خواهد بود. اما ذات الهی تام بلکه فوق تام و خیر محض است (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۸۰). او چیزی را فاقد نیست که دنبال یافتن آن باشد، لذا ساحت حق تعالی منزله از استکمال است (همو، ۱۳۶۴، ص ۶۳۹-۶۳۸، ۶۴۳). بنابراین افعال الهی معلل به اغراض نیست. ابن سینا این مطلب را به خوبی در آثار خود تبیین می‌نماید (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۹). البته باید توجه داشت که حکما غرض را اخص از غایت دانسته‌اند. یعنی از نظر آنان 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).

از نظر ابن سینا 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 (ابن سینا، ۱۳۷۷، ص ۲۲). دلیلی که ابن سینا بر این ادعا اقامه می‌کند این است که اراده ما انسان‌ها حادث بوده و انتهای حوادث به واجب الوجود منتهی می‌گردد. او می‌گوید: «علت هر فعل، اراده و تدبیری است که داریم، از آنجا که حادث است، حرکت خواهد بود و آن حرکت نیز حرکتی خواهد داشت تا به حرکت نخستین منتهی گردد، پس تمام افعال، اراده‌ها و تدبیرهای ما به تقدیر الهی است و ما بر آن مقید می‌باشیم (همان، ص ۳۱). ولی در انسان از آن جایی که این علم انفعالی بوده و متأثر از عوامل بیرونی است، اراده نیز به تبع آن، متأثر از عوامل خارجی خواهد بود. به همین سبب تحت تأثیر عوامل خارجی و محرک‌های محیطی، تصویری از یک فعل خاص در تخیل شخص پدید می‌آید و به دنبال آن، تصدیق به فایده‌ای حاصل می‌گردد.

حال ممکن است این تصدیق یک حکم عقلانی و بر اساس مصلحتی عقلی باشد که فرد در این فعل برای خود می‌یابد، که در این صورت شوق حاصل از این تصدیق شدت یافته و بر دیگر گرایش‌ها و امیال او غلبه می‌یابد و در نتیجه اراده انسانی و عقلانی شکل می‌گیرد؛ و گاهی ممکن است این تصدیق به فایده به دنبال تخیل منفعت یا لذتی در فعل، مطابق با اشتیاق قوه شهویه یا

انزجار قوه غضبیه صورت پذیرد، که در این صورت با شدت یافتن این شوق، اراده‌ای حیوانی برای انسان پدید می‌آید.

در هر حال همان طور که از مضمون کلام ابن‌سینا به دست می‌آید حقیقت اراده همان شوق مؤکد است که به دنبال درک مصلحت در فعل چه در مرحله عقلانی و چه در مرحله تخیل پدید می‌آید. بعد از ابن‌سینا کسی نظری جدیدتر و تبیینی روشن‌تر از آنچه او بیان کرده، ارائه نکرده است. اصلاً وجه تمایز اراده الهی از اراده مخلوقات در ویژگی علم الهی نهفته است. از آن جایی که علم در خداوند برگرفته از معلوم و تابع آن نیست در واقع انفعالی نیست بلکه فعلی و کلی است (همان، ص ۲۹۸ و ۳۵۸). و بدین ترتیب منشأ فعل در خداوند است در واقع در تحقق آنچه به اراده الهی نسبت داده می‌شود، چیزی جز نفس علم او مؤثر نیست و تعلق این علم به چیزی عین هستی بخشیدن به آن است (همو، ۱۳۷۹، ۱۹ و ۱۱۷؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۳۶۵-۳۶۳). لذا اراده و علم خداوند، دو چهره از یک حقیقتند. از این جهت برخی از حکما تصریح کرده‌اند که اراده خداوند عین علم اوست (همو، ۱۳۶۴، ص ۶۰۱ و ۳۶۷).

رابطه علم و اراده از نظر دکارت

می‌دانیم که دکارت فلسفه خود را با شک روشی و بلکه با شک افراطی نسبت به همه امور آغاز می‌کند. اما با توجه به اینکه منطقاً تا انسان دارای قوه اختیار و انتخاب نباشد، نمی‌تواند به چنین شکی اقدام نماید، باید گفت در نظر او، اراده و اختیار انسانی مقدم بر «کوژیتو» خواهد بود. شک در همه چیز و حتی فرض وجود خالق که با قدرت بیکران خویش در صدد فریب همیشگی انسان باشد، مستلزم قوه اختیار و انتخابی است که می‌تواند از پذیرش هر آن چه یقینی نیست، سرباز زند.

کاپلستون در این خصوص این چنین اظهار نظر نموده است: «زیرا دقیقاً دارای اختیار بودن است که ما مجاز می‌دارد که مسامحتاً شک افراطی کنیم» (کاپلستون، ص ۱۷۷). لازم است یادآوری شود که در نظر دکارت انکار و تشکیک از جمله افعال اراده محسوب می‌شود نه گونه‌های مختلف ادراک. او در اصل ۳۲ اصول فلسفه به تصریح به این مطلب پرداخته و می‌نویسد: در اینکه ما دو جور اندیشه داریم. یکی ادراک فاهمه و فعل فهم و دیگری خواستن و مصمم شدن به مدد اراده. بنابر این احساس، تخیل و در نظر آوردن اشیا معقول محض همه از شیوه‌های متفاوت ادراک است و میل داشتن و بیزار بودن، انکار و تشکیک همه از شیوه‌های متفاوت اراده

کردن است (دکارت، ۱۳۷۱، ص ۶۳). اصولاً در نظر دکارت نه تنها توانایی به کار بردن شک روشی مستلزم اختیار است، بلکه دارا بودن این قوه و داشتن قدرت تصمیم‌گیری در کارها بزرگترین کمال انسان محسوب می‌شود (کاپلستون، ص ۱۷۸).

آزادی اراده در نزد دکارت نیاز به اثبات ندارد: «بالاخره اینکه ما از یک اراده آزاد برخورداریم که هر وقت می‌تواند به کاری تن دهد یا از آن تن زند، چنان بدیهی است که می‌توان این مفهوم اراده آزاد را یکی از متعارف‌ترین مفاهیمی که به طور فطری در ما یافت می‌شود، دانست» (دکارت، ۱۳۷۱، ص ۶۷).

او همچنین در توضیح اصل ۴۱ می‌نویسد: ما از آزادی اراده جزافیه‌ای که در ما هست، چنان آگاهیم که تمایز و کمال هیچ معرفتی در ما به این اندازه نیست (همان، ص ۶۸). البته دکارت بین اختیار و اراده جزافیه فرق می‌گذارد: اینکه من در شرایطی قرار داشته باشم که فعل و ترک برایم در شرایط یکسان باشد (اراده جزافیه) حداقل و نازل‌ترین مرتبه اختیار است. اما هر قدر گرایش من به یک طرف بیشتر باشد، آزادی بیشتری احساس می‌کنم (همان، مقدمه، ص ۷۹). دکارت در نامه خود به ملاند بر تمامیت اختیار و آزادی در انسان تأکید نموده و اختیار و آزادی انسانی را امری غیر قابل انکار می‌داند (مجتهدی، ص ۵۷).

درست است که ظاهراً مسئله دکارت در سه تأمل اول از تأملات تنها این است که عقل را بر صدر نشاند و حجیت ذاتی آن را بر ملا نماید. او برای این کار و برای رهایی از شک افراطی خویش (فرضیه خدای اهریمنی) چاره را در این می‌بیند که صحت و اعتبار اندیشه خود را مدیون خدایی بداند که بدون اینکه قصد فریفتن انسان را داشته باشد، قوه حکمی به او عطا می‌نماید که در صورت به کارگیری صحیح فاهمه و عقل هیچگاه به خطا نمی‌افتد.

[شخص باید بداند] که چگونه نور طبیعی عقلش را افزایش دهد... به این منظور که عقل او باید اراده‌اش را، در اینکه او در لحظه به لحظه‌ی زندگی و امکاناتی که با آن مواجه است باید چه تصمیمی بگیرد، تدبیر کند (Parkinson, V4, p.14).

اما همان‌طور که مشاهده می‌شود می‌توان روی دیگر سکه را در نظر گرفت و قدرت اراده را مسئله اصلی دکارت دانست. قدرت اراده از نظر او آنقدر تعیین‌کننده است که حتی می‌تواند از پذیرش ادراکات فاهمه سرباز زند. در واقع اراده، ادراکات فاهمه را به کار می‌گیرد و یا به کناری می‌نهد؛ چه واضح و متمایز باشند و چه نباشند (Critical assessments, p.67).

علت وقوع خطا از نظر دکارت

دکارت هم در مابعدالطبیعه و هم در اخلاق «خطا» را امری عارضی می‌داند. چرا که در صورت درست به کار نگرفتن قوه فاعله، در واقع ایجاد شکاف و فاصله بین فاعله و اراده رخ می‌دهد. اراده یا میل در وجود آدمی دارای دو ویژگی کلی است: اولاً نامتناهی است و ثانیاً فی نفسه به خیر گرایش دارد. اما فاعله که وظیفه تشخیص خیر از شر به عهده اوست؛ همچنین دارای دو ویژگی کلی است: یکی اینکه متناهی است و دیگری اینکه حالت انفعالی دارد. بدین ترتیب فاعله انسان متناهی است، در صورتی که اراده (اگر بتوان گفت) نامتناهی است و شاید بتوان دلیل متناهی بودن فاعله و نامتناهی بودن اراده را در این ویژگی جستجو کرد که فاعله به نحو منفعل یعنی بدون اینکه قدرت دخل و تصرف در حقایق را داشته باشد، فقط می‌تواند به درک آنها نایل آید؛ در حالی که این توانایی در اراده و امیال انسانی وجود دارد که می‌تواند از پذیرش حقایق سر باز زده و برخلاف تشخیص فاعله عمل نماید. در نظام فکری دکارت، خطا به معنای اخص کلمه در واقع هیچ گاه از ادراکات ناشی نمی‌شود. در واقع اگر انسان (در عمل) به سوی شر کشانده می‌شود اشتباه از اراده او نیست بلکه اشتباه از فاعله است که خیر را از شر تشخیص نداده است (مجتهدی، ص ۲۱۰).

از طرف دیگر ادراک، من حیث هو ادراک همیشه درست است، اما تجربه ثابت کرده که انسان مدام در معرض خطاست. بنابراین خطا به تفسیر و تعبیری مربوط می‌شود که از آن صورت می‌گیرد (همان).

اما تفسیر و تعبیر نادرست، از عدم هماهنگی بین ادراک فاعله و اراده نشأت می‌گیرد و دکارت در تبیین نهایی خود، منشأ خطا را در ناسازگاری بین اراده‌ای که نمی‌خواهد خود را به هیچ حد و مرزی محدود نماید و فاعله محدود بشری می‌بیند (Catom, p.63-67).

دکارت ضمن اذعان به همراهی اراده الهی با علم و قدرت بیکران او، تفاوت ماهوی بین اراده انسان و اراده الهی نمی‌بیند. زیرا اراده در انسان نیز عبارت است از قدرت بر انتخاب یا ترک، به گونه‌ای که عامل خارجی در آن نقش نداشته باشد. اما همین همراهی اراده الهی با علم بیکران او باعث می‌شود که در فعل الهی و در نظام خلقت، نقص و خللی ایجاد نشود. و اگر چه خود دکارت به نظریه نظام احسن تصریح نکرده است (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۸۱ و ۷۵). اما لایب نیس نسبت به آن تأکید می‌نماید (کاپلستون، ص ۴۱۵؛ راسل، ص ۱۷۶).

البته شایان به ذکر است که منظور دکارت این نیست که آزاد بودن انسان در انتخاب همه گزینه‌ها یکسان است، بلکه این انتخاب و اراده آزاد با گرایش درونی نسبت به یک سمت قابل جمع است؛ به طوری که هر قدر گرایش به یک سمت بیشتر باشد، به همان اندازه فعل انتخاب، آزادانه‌تر صورت می‌گیرد و اساساً اگر دو طرف برای انسان یکسان باشند و انسان دلیلی برای ترجیح یکی بر دیگری نداشته باشد، ضعف و محدودیت شناخت و قوه فاعله ثابت می‌شود. و گرنه در صورت شناخت دو طرف، هیچوقت نسبت یکسان بین آن دو وجود ندارد و هیچ وقت لازم نمی‌آید بدون دلیل یکی را بر دیگری ترجیح دهد.

نکته مهمی که باید به آن توجه شود این است که از نظر دکارت صدور حکم، فعل اراده است نه فعل قوه فاعله. حال اگر در نظر آوریم که در دیدگاه او، اراده، قدرت و گسترش بسیار بیشتری از فاعله دارد، زیرا اراده نامتناهی است و متعالی‌ترین وجه وجودی انسان و موجه‌ترین نشانه یک امر الهی در اوست. لذا به این نتیجه خواهیم رسید که آزادی اراده کمال نفس است. او در اصل سی و هفت از اصول فلسفه به این مطلب تصریح می‌نماید که کمال اصلی انسان در داشتن اراده آزاد است و با توجه به اینکه صدور حکم به کمک قوه اراده صورت می‌گیرد، در واقع تمیز حقیقت از خطا نیز در اصل به همین قوه برمی‌گردد. دکارت از مطالب فوق نتیجه می‌گیرد که شایستگی انسان برای ستایش یا سرزنش نیز در همین قوه، یعنی قوه اراده است نه در قوه عقل (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۶۵).

این قوه (قوه اراده) است که ما را با تفوق بر خودمان به خدا رهنمون می‌سازد. درحالی که قوه فاعله فقط به تشخیص خیر و شر می‌پردازد و پیش از اینکه فاعله بتواند به ادراک واضح و متمایز یک چیز پردازد، این اراده است که به نحو شتابزده و در واقع با زیاده طلبی به صدور حکم می‌پردازد (مجتهدی، ص ۵۲).

از طرف دیگر، اگر ادراک فاعله یک امر تدریجی و ذو مراتب است، عمل اراده قابل درجه بندی نیست؛ زیرا اختیار یک کل یکپارچه است و همین یکپارچه بودن و شتابزدگی دلیل اصلی خطاهای انسانی است. به همین خاطر است که دکارت در دستور اول روش خود، انسان را از هر نوع سبق ذهن و شتابزدگی بر حذر داشته و اصرار می‌ورزد که خارج از تصورات واضح و متمایز از هر نوع حکم و قضاوت خودداری کنیم (همان‌جا). صدور حکم در مواردی که انسان هیچ ادراکی از یک موضوع ندارد، بهترین دلیل بر دخالت اراده است. صدور حکم به خودی خود دلیل بر این معنا نیست که ما ادراک تام و تمامی داشته باشیم. به همین دلیل غالباً پیش می‌آید که

ما چیزهایی را تأیید کنیم که هیچ‌گونه معرفتی جز نوعی شناخت بسیار آشفته از آنها نداریم (دکارت، ۱۳۷۱، ص ۶۴ و ۶۵).

دکارت در تأمل چهارم از کتاب تأملات می‌نویسد: «وقتی نیک بنگریم درمی‌یابیم که همه قوای ما محدود و ضعیفند؛ حال آنکه همین قوا در خداوند عظیم، سرمدی و نامتناهی هستند. با این همه تنها قوه اراده است که هیچ چیز دیگری در انسان به وسعت و دامنه آن نیست. تنها قوه اراده است که من آن را در خودم به قدری بزرگ می‌یابم که نمی‌توانم مفهوم هیچ چیز دیگری را وسیعتر (ودامنه دارتر) از آن تصور کنم» (دکارت، ۱۳۸۱، تأمل چهارم، ص ۷۷). همچنین نمی‌توانم شکوه کنم که خداوند اختیار یا اراده کاملاً گسترده و کاملی به من نداده است؛ زیرا واقعاً (من در خود) اراده‌ای بسیار وسیع و گسترده را می‌یابم که در هیچ حد و مرزی محصور نمی‌شود. آنچه در اینجا برای من بسیار قابل ملاحظه به نظر می‌رسد این است که از تمام قوای دیگری که در من است، هیچ کدام آن قدر کامل و گسترده نیست که نتوان با وضوح تشخیص داد که می‌توانست باز هم بزرگ‌تر و کامل‌تر باشد..... تنها قوه اراده است که من آن را در خودم به قدری بزرگ می‌یابم که نمی‌توانم مفهوم هیچ چیز دیگری را وسیع‌تر و دامنه‌دارتر از آن تصور کنم؛ به طوری که به خصوص همین اراده است که به من می‌فهماند که من به صورت ومثال خداوندم؛ زیرا اگر چه این قوه اراده در خداوند به نحو قیاس ناپذیری بزرگ‌تر است تا در من، خواه به جهت علم و قدرتی که با آن توأم است و آن را محکم‌تر و مؤثرتر می‌سازد و خواه به جهت متعلق اراده - که به اشیا بسیار فراوانی تعلق گرفته است - با این همه اگر اراده خداوند را به نحو صوری و به خودی خود لحاظ کنم، آن را بزرگ‌تر نمی‌یابم (همان‌جا).

در حقیقت تفوق و برتری اراده بر عقل در اندیشه دکارت، بسیار شبیه توماس آکویناس است. از نظر توماس اراده می‌تواند به عقل فرمان دهد که به اموری وارد شود یا نشود. همچنین اراده می‌تواند وارد اعمال عقل شود؛ زیرا نقش مستقیم‌تری در انواع خاصی از تصدیقات، یعنی قبول یا عدم قبول برخی قضایا دارد (Stump, p.361,89; Aquinas, p.26).

دکارت خود در نامه به مرسن به تقدم اراده بر عقل تصریح نموده و می‌نویسد: از آنجا که اعمال اراده متمایز و مقدم بر اعمال عقل هستند؛ هیچ برهان آوردنی جز از طریق اعمال اراده امکان پذیر نیست، می‌توان گفت که برای طبیعت انسانی اراده بنیادی‌تر از عقل است (Descartes, p.15). بدین ترتیب اگر یکی از شاخصه‌های اصلی فلسفه قرون وسطی را تقدم عقل بر اراده بدانیم، فلسفه دکارت در واقع نقطه عطفی خواهد بود که با آن به تدریج و به

صورت روز افزون اراده بر عقل تفوق می‌یابد. اگر پیشینیان به عقل اصالت می‌دادند و اراده را فرع بر آن می‌دانستند، با شروع دوره جدید اراده اصالت پیدا کرده و عقل متفرع بر آن تلقی می‌شود (Parkinson, p.54). از دلایل دیگری که می‌توان برای تفوق اراده بر عقل و اصالت اراده در فلسفه دکارت ارائه نمود، این است که دکارت بر خلاف بسیاری از فیلسوفان متقدم حقایق ازلی را متعلق اراده خداوند می‌داند.

در مورد حقایق ازلی این پرسش همیشه مطرح بوده که آیا آنها فقط متعلق علم خداوندند یا هم متعلق علم خداوندند و هم متعلق اراده او. دکارت حقایق ازلی را مخلوق و تابع اراده الهی می‌داند. در نظر او خداوند در خلق عالم تابع هیچ قانون قبلی نیست. بلکه این قوانین هستند که در قانون بودن خود تابع اراده الهی بوده و تنها پس از اینکه مورد جعل الهی واقع شوند به قانون تبدیل می‌شوند. به عبارت دیگر خداوند هم خالق و جودات اشیا است و هم خالق ماهیات آنها. به عنوان مثال خداوند هم دایره را خلق نموده و هم قطرهای آن را با هم مساوی قرار داده است. البته به نظر او قوانین از ثبات لازم برخوردارند. زیرا خداوند هم علت محدثه است و هم علت مبقیه و ثبات قوانین تجلی ثبات اراده الهی است و ضرورت نظریه خلق مدام در فلسفه دکارت در همین جاست که خداوند هم خالق و هم حافظ عالم و قوانین آن باشد. اما اسپینوزا معتقد است که اراده الهی محکوم و تابع حقایق ازلی است و این حقایق فقط متعلق علم خداوندند نه متعلق اراده الهی. از نظر او اراده خداوند به این حقایق تعلق نمی‌گیرد و این حقایق مستقل از اراده خداوند است (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۲، ص ۶۰).

دکارت در اصل ۴۱ می‌نویسد: «خداوند نه فقط آنچه را هست یا می‌تواند باشد از اول می‌دانسته بلکه آن را مقدر کرده است.» برخی در تفسیر این جمله و در پاسخ به این پرسش که خداوند وجود اشیا را مقدر کرده یا ماهیت آنها را، می‌گویند: با توجه به اینکه دکارت در این اصل (اصل ۴۱) از آزادی و اختیار انسان سخن می‌گوید و اگر تقدیر خداوند وجود اشیا باشد، باید نظر او به جبر منتهی می‌شد، پس موضوع تقدیر باید ماهیت اشیا باشد (همو، ۱۳۷۶، ص ۷۱). او در ادامه می‌نویسد: معنای این عبارت معروف که اگر عالم هندسه به خدا اعتقاد نداشته باشد ادله او بی‌اعتبار است، فقط در پرتو این اندیشه یعنی جعل ماهیت توسط خداوند قابل درک است. زیرا مثلاً خداوند اراده کرده است که مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه باشد (همان، ص ۷۵).

بررسی و تطبیق

۱. به لحاظ معناشناسی ابن‌سینا بر این عقیده است که دو واژه علم و اراده همانند دیگر صفات در مورد خداوند، مفهوماً و مصداقاً یکی هستند و فقط در انسان است که این صفات تغایر مفهومی و مصداقی پیدا می‌کنند. اما دکارت همچون دیگر فلاسفه و متکلمان بین این دو واژه در همه موارد - هم در خداوند و هم در انسان - به تغایر مفهومی و مصداقی قایل بوده و علم و اراده را از دو مقوله متفاوت می‌داند. همان‌طور که گفته آمد دکارت، ادراک فاهمه و اراده کردن را دو نوع متفاوت از اندیشه می‌داند.

۲. در بحث نسبت بین علم انسان و علم خداوند هر دو فیلسوف علم را مشترک معنوی دانسته و به معنی واحد در مورد خداوند و انسان به کار می‌برند. دکارت در بخش پنجم گفتار در روش در این خصوص چنین اظهار نظر کرده است: علم دارای ماهیت متشابه و یکسان و یکنواخت است. ماهیت علم خدا با علم انسان یکی است و هر دو منشأ ایجاد اشیاست با این تفاوت که علم خدا کامل‌تر و در ایجاد اشیا تواناتر است (همان، ص ۳۴).

۳. اگر ابن‌سینا با یکی دانستن اراده و علم باریتعالی برآن است که اراده به معنی انسانی آن (قدرت بر فعل و ترک) را از خداوند سلب نماید، درست برخلاف؛ دکارت صفت اراده را وجه تشابه انسان و خدا می‌داند و می‌گوید نامحدود بودن اراده است که به من می‌فهماند که به صورت و مثال خداوند هستیم؛ زیرا اراده خداوند از جهت نامحدود بودن شبیه اراده من است (همان، ص ۷۱).

۴. در بحث نسبت بین علم و اراده، دغدغه هر یک از دو فیلسوف با دیگری متفاوت است. ابن‌سینا با عنایی خواندن علم باری تعالی در صدد اثبات تبعیت نظام عینی موجودات از نظام علمی آنها (که در علم حق تعالی موجود است) و همچنین نظریه نظام احسن است؛ در حالی که دغدغه دکارت این است که ثابت کند به‌رغم وابسته بودن وجود و ماهیت اشیا به اراده خداوند، نه تنها خللی در هیچ یک از آنها و در نظام اشیا به وجود نمی‌آید بلکه وجود خطاهای انسانی را نیز در این میان توجیه می‌نماید.

۵. هیچ یک از دو متفکر خطاهای انسانی را به خداوند نسبت نمی‌دهند. دکارت با ابطال فرضیه روح خبیثه در اصل بیست و نه اصول فلسفه به این مطلب تأکید می‌ورزد که خداوند حقیقت مطلق و سرچشمه تمام انوار است و نمی‌تواند مستقیماً علت خطاهای انسانی باشد. او همچنین در اصل سی و یک اضافه می‌کند که خداوند در تحقق خطاهای ما دخالت ندارد؛ زیرا

سرچشمه این خطاها آنقدر که در اراده ماست در فهم ما نیست (همان، ص ۶۲). و درست است که خطا از طرفی به محدودیت فاهمه و از طرف دیگر به لاحد بودن (نه نامتناهی بودن) اراده برمی گردد؛ اما به هر حال انسان می تواند با تعلیق حکم و عدم قضاوت از بروز خطا جلوگیری نماید. نهایت اینکه همان طور که در اصل سی و شش آمده خطاهای انسانی را نمی توان به خداوند نسبت داد (همان، ص ۶۴). و بر اساس اصل چهل و سه اگر انسان ها فقط به تأیید اموری بسنده کنند که نسبت به آنها از شناخت واضح و متمایزی برخوردارند، از خطا مصون خواهند بود (همان، ص ۶۹).

۶. ابن سینا با عنایت دانستن علم باری تعالی و با یادآوری بی نیازی مطلق ذات او اضافه می کند که بخشنده حقیقی هیچ کاری را در ازای عوض و پاداش انجام نمی دهد؛ زیرا دریافت عوض و پاداش حاکی از نقصان او خواهد بود و در نهایت به این نتیجه می رسد 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 برحسب همان نظام کلی و علمی متحقق گردد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۶). دکارت نیز بدون اینکه غرض داشتن افعال الهی را انکار نماید، در موارد متعدد تصریح می کند که ما انسان ها از درک افعال خداوند قاصر هستیم و بنابراین بحث از علت غایی را چه در طبیعات و چه در مابعد الطبیعه و فلسفه بی فایده می داند (دکارت، ۱۳۸۱، تأمل چهارم، ص ۷۵). و این در حالی است که ابن سینا همچون یک ارسطویی وفادار بحث از علل غایی را در طبیعات لازم دانسته و شناخت یک موجود طبیعی را در گرو شناخت علت های چهارگانه بخصوص علت فاعلی و علت غایی آن می داند.

۷. هر دو فیلسوف با مبانی فلسفی نسبتاً متفاوت، به این نتیجه می رسند که نظام فعلی حاکم بر جهان خلقت بهترین نظامی است که قابلیت تحقق داشته و اگر ابن سینا با تابع دانستن نظام عینی از نظام علمی الهی به سادگی می تواند به نظریه احسن برسد، دکارت نیز به رغم اینکه برای اراده اصالت قائل می شود و حقایق ازلی را تابع این اراده می داند، در نهایت نظام خلقت را یک نظام کامل معرفی می نماید که وقتی از منظر نظام کلی به آن می نگریم حتی وجود یک موجود خطاکار انسانی در آن نه تنها به کمال آن لطمه ای نمی زند بلکه لازم و ضروری می نماید (کاتینگم، ص ۱۲۱).

نتیجه

بررسی آثار ابن‌سینا نشان می‌دهد که این فیلسوف بزرگ برای علم و آگاهی اهمیت بسیاری قائل بوده و در نظر او منشأ پیدایش عالم چیزی جز علم و آگاهی نیست. منشأ اختلاف اساسی اشاعره را با ابن‌سینا نیز بیش از هر چیز دیگر در همین مسئله باید جستجو کرد. زیرا آن‌جا که ابن‌فیلسوف بزرگ بیش از هر چیز دیگر بر روی علم و آگاهی تکیه می‌کند، اشاعره بیش از هر مسئله دیگری از اراده و قدرت آن سخن به میان می‌آورند. چگونه یک فیلسوف و متکلم می‌تواند از بحث در باره دانستن و خواستن، یا علم و اراده و همچنین نسبت بین آن‌ها خودداری نموده یا نسبت به آن بی‌اعتنا باشد؛ در حالی که جهان خلقت بر علم و اراده استوار است و فعل بودن و شدن بر اساس دانستن و خواستن معنی پیدا می‌کند. بدون علم و اراده حتی از نیستی هم سخن به میان نمی‌آید. نیستی نیست، ولی حکم به این که نیستی نیست بر اساس علم و آگاهی صورت می‌پذیرد. بدون علم و اراده، حکمی نیست و در جایی که حکم نباشد درستی یا نادرستی، صحت و بطلان و بالاخره حق و باطل و صدق و کذب معنی پیدا نمی‌کند. اما دکارت برخلاف ابن‌سینا اراده را بر عقل - هم در انسان و هم در خداوند - مقدم می‌دارد. از نظر وی خداوند هم خالق وجودات است و هم جاعل ماهیات. از نظر دکارت حتی حقایق ازلی نیز به اراده خداوند متکی هستند.

منابع

ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، سخن ابن‌سینا و بیان بهمینیار، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳.

- _____، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، المباحثات، تحقیق و تعلیق از محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- _____، التعليقات، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
- _____، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- _____، الشفاء، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، بی‌نا، ۱۹۵۲.
- _____، الالهیات من کتاب الشفاء، تصحیح علامه حسن زاده، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۶.
- _____، النجاة، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.

- _____، الهیات نجات، ترجمه و شرح یحیی یشری، تهران، فکرروز، ۱۳۷۷.
- ایچی، عضدالدین احمد، المواقف، بیروت، عالم الکتب المتنبی، بی تا.
- بهشتی، احمد، غایات و مبادی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- حلبی، علی اصغر، تهافت الفلاسفه یا تناقض گویی فیلسوفان، تهران، دیبا، ۱۳۸۲.
- دکارت، رنه، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، الهدی، ۱۳۷۱.
- _____، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمدی، احمد، تهران، سمت، ۱۳۸۱.
- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ج ۳، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی، ۱۳۵۳.
- صانعی دره بیدی، منوچهر، فلسفه دکارت، تهران، الهدی، ۱۳۷۶.
- _____، منوچهر، فلسفه لایب نیتس، تهران، ققنوس، ۱۳۸۲.
- غزالی، ابو حامد، تهافت الفلاسفه، تعلیقات جیرار جهامی، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۳.
- _____، روضة الطالبین و عمده السالکین، تصحیح شیخ محمد نوبخت، بیروت، بی نا، ۱۴۱۴ق.
- فارابی، ابونصر محمد، الاعمال الفلسفیه، مقدمه و تحقیق و تعلیق جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل، ۱۴۱۳ق.
- _____، آراء اهل المدينه الفاضله و مضاداتها، مقدمه و شرح و تعلیق علی بو ملح، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۵.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۴، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۸۶.
- کاتینگم، جان، دکارت، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، تهران، نشرنی، ۱۳۹۲.
- مجتهدی، کریم، دکارت و فلسفه او، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۲.

Aquinas, Thomas, *summa Theologica*, Translator: fathers of the English Dominican province, London: Cambridge University, 2006.

Catom, Hiram, "will and Reason in Descartes theory of error": in Moyal, G.J.(ED), Rene Descartes: Critical sssessment 4V, Routledge, London, 1991.

Critical assessments, Rene Descartes, Ed. by Georges J.D moyal, The Dual unity of Cartesian Ethics, Jean – mare Gablaude, 1991.

Descartes, "*Letters to Mersenne of 6 May 1630*" in *philosophical Letters*, Newyork,Oxford, 1970.

Stump, Eleonore, *Aquinas*, Landon and Newyork: Routledge, 2003.

Parkinson. *G.H.R : The History of Western Philosophy: The Period of Renaissance and Rationalism of the 17th Century* ,V4.

