

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهارم، شماره پیاپی ۸۱/۲،
پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۱۶۷-۱۲۹

بررسی تطبیقی اراده الهی در فلسفه اسپینوزا و استاد مطهری*

زهرا رسولی^۱

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: rasuli_zahra@yahoo.com

دکتر محمد کاظم علمی

استاد یار دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد

Email: elmi@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

این نوشتار به بررسی اراده الهی از دیدگاه دو فیلسوف بزرگ، استاد مطهری و باروخ اسپینوزا می پردازد و هدف آن روشن کردن شباهت ها و تفاوت های موجود در دیدگاه های آن دو در باره این پرسش است که آیا خداوند دارای اراده است یا نه، و در صورت داشتن اراده آیا اراده او مطلق و آزاد است. جستار حاضر در این راستا به مقایسه نظریات این دو فیلسوف در مسائل زیر می پردازد: عقل الهی، اراده الهی، نسبت عقل و اراده به خداوند، قدرت خداوند، نسبت اختیار به خداوند یا قضا و قدر الهی، موجب یا واجب بالغیر، اراده آزاد خداوند و فعلی بودن علم خداوند.

کلید واژه ها: اراده الهی، علم الهی، قضا و قدر، قدرت خداوند، جبر و اختیار.

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۶/۴/۲۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۶/۸/۲۳.

۱. نویسنده مسؤول.

مقدمه

در مورد صفت اراده مانند سایر صفات و اسماء الهی نیز پرسش‌های مختلفی مطرح می‌شود. از جمله: آیا خداوند مرید است؟ اگر مرید است آیا اراده از صفات ذات او است یا صفات فعل؟ اگر صفت ذات است عین ذات است یا زاید بر آن؟ مطلق است یا محدود؟ اگر مطلق است آیا افعال انسان هم با اراده خدا انجام می‌گیرد یا نه؟ اگر با اراده خدا است پس جایگاه اراده و اختیار انسان چگونه تعیین می‌شود؟ این جستار به بررسی این مسأله از دیدگاه متفکر بزرگ اسلامی، استاد مطهری و متفکر اخلاقی غرب، باروخ اسپینوزا پرداخته و هدف آن بیان آراء دو فیلسوف در این زمینه و روشن کردن نقاط اشتراک و نقاط اختلاف دیدگاه آنان است.

۱- واژه شناسی

اراده به معنای عام آن از نظر لغوی یعنی «خواست، میل، خواهش، قصد و آهنگ» (دهخدا، ۲/۱۶۲۵)^۱.

فلاسفه اسلامی تبیین‌های مختلفی از اراده الهی بیان کرده‌اند: ا- «اراده و محبت معنای واحدی دارند، مثل علم. اراده در واجب تعالی عین ذات او و عین داعی است» (صدرالدین شیرازی، ۳۴۱/۶ و ۳۴۰)؛ ب- «اراده او مثل اراده ما نیست که قصدی باشد که در ما پدید آمده و امری حادث باشد. بلکه او -جل ذکره- کل هستی را تعقل می‌کند، از آن جهت که از خود او و در مرتبه ذات او است و در آن مرتبه معقول او و معشوق او و نزد او لذیذ است پس علم او به کل هستی از آن جهت که آن را تعیین خارجی می‌دهد اراده است نه چیز دیگر» (ابن سینا، ص ۲۱).

۱. در فرهنگ‌های لغت مختلف معانی متفاوتی برای اراده بیان شده است که عموماً به همین معانی یاد شده در متن باز می‌گردد. لذا از بیان همه آن‌ها صرف نظر می‌شود. ر.ک: عمید، ۵/۸۵، معین، ۱/۱۸۷، انوری، ۳۸/۱.

۲- اراده الهی در فلسفه اسپینوزا

خدا یا جوهر

قبل از تعریف اسپینوزا از خدا، تعریف او از جوهر را نقل می‌کنیم؛ زیرا در فلسفه او جوهر و خدا یکی است. او بر خلاف بسیاری از فلاسفه دیگر فلسفه خود را با خدا آغاز می‌کند، چنان‌که می‌گوید: «برخی با بررسی طبیعت، خدا را جستجو می‌کنند و برخی با بررسی خود؛ من خدا را به خدا شناخته‌ام» (حلبی، ۳۷۸/۱). «مقصود من از جوهر شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید، یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد متوقف نیست» (اسپینوزا، اخلاق، ص ۴).^۱

تعریف خدا

اسپینوزا خدا را چنین تعریف می‌کند: «مقصود من از خدا موجود مطلقاً نامتناهی است؛ یعنی جوهر که متقوم به صفات نامتناهی‌ای است که هر کدام مبین ذات سرمدی و نامتناهی اند» (همان، ۸ و ۷). با توجه به این تعریف خصوصیات خداوند از نظر او عبارتند از: (ا) نامتناهی مطلق، (ب) سرمدیت، (ج) تجزیه‌ناپذیری.

اثبات وجود خدا

اسپینوزا هم مانند اسلاف خود آنسلم و دکارت وجود خدا را از صرف مفهوم آن استنتاج می‌کند، اما بر خلاف آن‌ها به کمال خدا رجوع نمی‌کند، بلکه به تعریف خدا به

۱. در واقع این تعریف دارای دو جزء است:

الف) قائم به ذات بودن، به این معنا که وجودش به وجود امر دیگری وابسته نیست. ب) متصور به ذات بودن، به این معنا که تصور آن هم به تصور امر دیگری وابسته نیست. می‌توان گفت: این جزء دوم حاکی از بسیط بودن آن است، یعنی خدا نه اجزای خارجی دارد و نه اجزای ذهنی. بنابراین نه وجودش بر وجود شیء دیگری متوقف است و نه تصورش. پارکینسن معتقد است که جزء دوم تعریف جوهر برای اسپینوزا بسیار مهم است، به خاطر این‌که نقش حیاتی در نظریه او در مورد نسبت نفس و بدن دارد (ر.ک. : پارکینسن، ۹۸ و ۵۸). جهانگیری نیز در پاورقی اخلاق می‌گوید: این جزء اضافه در تعریف اسپینوزا لازمه تعاریف اسلاف او است که جوهر را بر خدا نیز اطلاق کرده‌اند. بنابراین در تعریف او چیز تازه‌ای وجود ندارد (ر.ک. : اسپینوزا، اخلاق، ۴).

عنوان جوهر متوسل می‌شود و از آن‌جا که خدا به عنوان نوع خاصی از جوهر تعریف شده است، برهان وجود خدا برهان وجود یک جوهر نیز هست (هگل، ۲۳ و ۲۴). او برای اثبات وجود خدا هم از براهین لمّی و هم از براهین اُنّی استفاده می‌کند (اسپینوزا، *اخلاق*، ۲۳، پاورقی) که در این‌جا به بیان برهان لمّی اکتفا می‌شود.^۱

برهان لمّی: «خدا یا جوهر که متقوم از صفات نامتناهی است که هر صفتی از آن‌ها مبین ذات نامتناهی و سرمدی است بالضروره موجود است» (پیشین، ۲۳).^۲

وحدت جوهر

در تفکر اسپینوزا مانند اصحاب ما بعدالطبیعه نظری موجودات متکثر تجربه از حیث علیّی با مراجعه به جوهر نامتناهی واحدی که آن را خدا یا طبیعت می‌نامند تبیین می‌شوند، و این مشخص‌ترین اندیشه در فلسفه او است (کاپلستون، ۴/۲۶۱ و ۲۷۱). او نیز مانند سایر فیلسوفان و متکلمان از دو جهت درباره وحدت خدا بحث می‌کند: یکی اثبات وحدت عددی خدا و دیگری اثبات وحدت (اسپینوزا، *اخلاق*، ص ۱۷).

صفات خدا

«مقصود من از صفت شیئی است که عقل آن را به مثابه مقوم ذات جوهر ادراک می‌کند» (اسپینوزا، *اخلاق*، ۵ و ۶).^۳ حال از میان این صفات نامتناهی تغییرناپذیر ما تنها

۱. برای ملاحظه برهان اُنّی ر.ک. اسپینوزا، *اخلاق*، ۲۵.

۲. او این قضیه را از طریق برهان خلف ثابت می‌کند. به این صورت که اگر فرض شود که خدا موجود نیست در این صورت (بنابر اصل متعارف ۷) ذاتش مستلزم وجود نخواهد بود که نامعقول است (قضیه ۷). پس خدا بالضروره موجود است. پارکینسن معتقد است در این برهان اسپینوزا صدق قضیه ۷ را اثبات نکرده است و می‌گوید: «به نظر می‌رسد اسپینوزا فرض می‌کند که جوهر وجود دارد و استدلال می‌کند که چون جوهر نمی‌تواند در وجودش به امر دیگری وابسته باشد وجودش باید به شیوه دیگری تبیین شود. اما این مسلم فرض کردن امری که باید ثابت شود یعنی وجود جوهر است. چنین اعتراضی به نظر من کاملاً درست است... بنابراین در این مرحله، نخستین برهان اسپینوزا بر اثبات وجود خدا ابطال می‌شود» (پارکینسن، ۶۰-۶۵. البته، اسپینوزا برهان لمّی دیگری نیز بیان می‌کند که چون موضوع اصلی این مقاله نیست از بیان آن صرف نظر می‌شود. ر.ک. اسپینوزا، *اخلاق*، ۲۴ و ۲۵).

۳. در توضیح این تعریف باید گفت: ممکن است لفظ «مقوم» تداعی‌کننده ترکیب در جوهر باشد، در صورتی که چنین نیست؛ زیرا اسپینوزا جوهر را از جمیع جهات بسیط می‌داند و معتقد است دارای اجزای ذهنی و خارجی نیست و همچنین از نظر او صفات مظاهر و تجلیات ذات جوهر هستند و صفات جوهر با جوهر از نظر مفهوم مختلف هستند، اما مصداقاً واحدند و عین ذات جوهر.

دو صفت فکر و امتداد را می‌شناسیم و از صفات دیگر نمی‌توان چیزی گفت؛ زیرا شناخت آن‌ها ممکن نیست (کاپلستون، ۲۷۵/۴).^۱

الف - صفت فکر: «فکر صفت خدا است، یا خدا یک شیء متفکر است» (اسپینوزا، *اخلاق*، ۷۳).^۲

ب - صفت بعد: اسپینوزا بر خلاف دیگران امتداد را از صفات خدا می‌داند (کاپلستون، ۲۷۴/۴) و ابتدا با ذکر چند مثال عقیده مخالفانش، یعنی کسانی که جوهر جسمانی را متناهی و مرکب می‌دانند و منکر وجود آن در خداوند هستند، رد می‌کند (اسپینوزا، *اخلاق*، ص ۳۰ و ۳۱).

او سپس با براهین مختلف نظر خود را اثبات می‌کند. او می‌گوید: «بعد صفت خداست یا خدا یک شیء دارای بعد است» (اسپینوزا، *اخلاق*، ۷۴).^۳

اشیاء جزئی‌حالاتی هستند که به وجه معین و محدودی مبین طبیعت خداوندند.^۴ بنابراین، خداوند دارای صفت بعد است که مندرج در همه اشیا جزئی است و اشیا به وسیله آن موجود شده‌اند. پس صفت بعد یکی از صفات نامتناهی خداوند است که مبین ذات نامتناهی و سرمدی او است. جوهر جسمانی او نامتناهی واحد، تجزیه‌ناپذیر و بسیط است (قضایای ۵، ۸ و ۱۲).

حالات

در نظام فکری اسپینوزا از ملاحظه خداوند به عنوان جوهر نامتناهی با صفات نامتناهی الهی به ملاحظه حالات خداوند، ذهن از «طبیعت طبیعت آفرین»

۱. برخی علت قابل شناخت نبودن سایر صفات را این دانسته‌اند که به نظر اسپینوزا چون ما خود امتداد و فکر هستیم و طبعاً آنچه هستیم بر ما قابل معلوم شدن است. اما این پاسخ از نظر آن‌ها قانع‌کننده نیست؛ چرا که در تبیین جوهر مختصات انسانی را دخالت می‌دهد. ر.ک: رادا کریشنان، ۲۰۹.

۲. جهت ملاحظه براهین لمی و اثبات صفت فکر ر.ک: اسپینوزا، *اخلاق*، ۷۳ و ۷۴.

۳. برای ملاحظه اثبات صفت امتداد در خداوند: اسپینوزا، *اخلاق*، ۲۷.

۴. نتیجه قضیه ۲۵: «اشیاء جزئی همان احوال صفات خدا یا حالاتی هستند که به وجه معین و محدودی بیانگر آن صفاتند. این مطلب از قضیه ۱۵ و تعریف ۵ واضح است» اسپینوزا، *اخلاق*، ۴۶.

(Natura Naturans) به «طبیعت طبیعت پذیر یا مخلوق» (Natura Naturata) منتقل می‌شود (کاپلستون، ۲۷۵/۴).

«مقصود من از "حالت" احوال جوهر یا شیئی است که در شیئی دیگر است و به واسطه آن به تصور می‌آید» (اسپینوزا، *اخلاق*، ۶).^۱ در سیر منطقی استنتاج اسپینوزا، مستقیماً از جوهر نامتناهی به تعینات و حالات متناهی نمی‌رسیم، بلکه در بین آن‌ها حالات نامتناهی بی واسطه و با واسطه قرار دارد که مقدم بر حالات متناهی‌اند (پیشین). حالات متکثر متنوع، متقرر در ذات و ماهیت جوهری واحد و یگانه هستند، آن‌چنان‌که خود تصریح می‌کند «هر چیزی که هست در خدا هست و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید» (اسپینوزا، *اخلاق*، ۲۹). در واقع تمام حالات صفات خدا از این جهت که در خدا موجودند امکان ندارد بدون خدا وجود یابند یا تصور شوند. بنابراین طبیعت طبیعت آفرین علت، و طبیعت مخلوق معلول است و تمایز آن‌ها واقعی نیست، بلکه صرفاً عقلی و منطقی است (جهانگیری، ۵۳۴ و ۵۳۵).
به طور کلی ارتباط جهان با خدا ارتباط ضروری منطقی است، اما ارتباط حالات با هم ارتباط ضروری علمی یعنی به حسب اصل موجبیت می‌باشد (اسپینوزا، *اخلاق*، ۱۲).

اراده و اختیار خداوند

پیش از ورود به بحث اختیار خداوند، معنای مورد نظر اسپینوزا از برخی اصطلاح‌های مربوط و نسبت آن‌ها با یکدیگر بیان می‌شود.

عقل

مقصود از عقل فکر مطلق نیست بلکه فقط حالت خاصی از فکر، متفاوت با

۱. جهانگیری در توضیح این تعریف می‌گوید: حالت در اصطلاح اسپینوزا با عرض فرق دارد؛ زیرا در تعاریف اسلامی این اضافه که «تصور آن به تصور جوهر وابسته است» وجود ندارد، در صورتی که در تعریف او هم وجود حالت و هم تصور آن به جوهر وابسته است. پس «حالت» او با عرض دیگران متفاوت است، هر چند استعمال این واژه مخصوص اسپینوزا نیست. همچنین در برخی آثار وی از جمله در نامه‌ها عرض را به جای حالت و در برابر جوهر به کار برده است، ر.ک: اسپینوزا، *اخلاق*، ۶.

سایر حالات فکر از قبیل میل، عشق و جز آن است اما به واسطه فکر مطلق تصور می‌شود (اسپینوزا، *اخلاق*، ۵۲).

اسپینوزا عقل را هم در خدا و هم اشیا همیشه بالفعل می‌داند (همان، ۱۵)، اما این عقل از صفات خدا و متعلق به ذات او نیست، بلکه نخستین حالت از حالات مستقیم و نامتناهی صفت فکر است که به طبیعت مخلوق تعلق دارد (همان، ۵۲).

اراده

اراده نیز مانند عقل حالت معینی از صفت فکر است (قضیه ۲۸). پس هیچ اراده‌ای تحقق نمی‌یابد مگر این‌که علتی باشد که به وسیله آن موجب شود و این علت هم با علتی دیگر تا بی‌نهایت. اراده نیز، چه متناهی باشد چه نامتناهی، محتاج علتی است که به وسیله آن در وجود و فعلش موجب شود (همان، ۵۳). بنابراین، «اراده را فقط می‌توان علت موجب نامید نه علت آزاد» (همان). اراده نیز مانند عقل از حالات مستقیم نامتناهی صفت فکر است و از صفات ذات نیست، بلکه به طبیعت مخلوق متعلق است (همان، ۵۲).^۱

نسبت عقل و اراده به خداوند

با این‌که اسپینوزا در نتیجه اول قضیه ۳۲ می‌گوید: «خدا از طریق اراده آزاد عمل نمی‌کند» (همان، ۵۴). اما بلافاصله در نتیجه دوم همان قضیه عقل و اراده را به طبیعت خدا نسبت می‌دهد و می‌گوید: «تمایز میان اراده خدا و عقل [=حکمت] خدا تنها تمایزی عقلی [اعتباری] است؛ یعنی اراده خدا و عقل خدا واقعاً واحدند و تنها از حیث تصور ما از عقل خدا متمایز هستند» (پارکینسون، *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، صص ۱۲۷، ۱۲۸).^۲

۱. اما در آن‌جا که عقل و اراده خدا را از عقل و اراده انسان متمایز می‌کند، با صراحت عقل و اراده را مقوم ذات خداوند می‌داند و اساس استدلال او این است که چون عقل و اراده خداوند هم علت وجود و هم علت ذات عقل و اراده انسان است، لذا عقل و اراده خداوند هم در وجود و هم در ذات خود با عقل و اراده انسان متفاوت است (اسپینوزا، *اخلاق*، صص ۳۸ و ۳۹).

۲. بدین ترتیب هنگامی که اسپینوزا از عقل در خداوند بحث می‌کند مقصود او نظام نامتناهی حقایق بدون زمان است، و بحث از اراده خدا هم به همین معنا است، با این تفاوت که در این مورد تأکید بر این واقعیت است که نظام حقایق مبتنی بر مفهوم تنها موجود بنیادین یعنی خداوند است (اسپینوزا، *اخلاق*، ۱۳۰).

اسپینوزا همچنین به عینیت قدرت و اراده با عقل خداوند معتقد است، آنجا که می‌گوید: خدا فقط حکم به وجود اشیا نکرده است، بلکه حکم کرده که اشیا باید به طبیعت خاصی وجود یابند؛ یعنی ذات و وجود اشیا وابسته به ذات و قدرت خداوند است. پس واضح است که عقل و قدرت و اراده ای که به وسیله آن‌ها خداوند اشیا را آفریده و درک و حفظ می‌کند و به آن‌ها عشق می‌ورزد فقط در عقل ما متمایزند و در واقع واحدند (اسپینوزا، شرح اصول دکارت و تفکرات مابعد الطبیعی، ۲۳۰).

البته، این‌جا به نظر می‌رسد تعارضی در آرای اسپینوزا وجود دارد و آن این‌که در تعریف هر یک از عقل و اراده آن‌ها را حالت نامتناهی و مستقیم صفت فکر می‌داند که به طبیعت مخلوق مربوطند (اسپینوزا، اخلاق، ۳۶). اما در این‌جا عقل و اراده را عین قدرت که عین ذات است می‌داند.

اراده و عقل همان نسبت حرکت و سکون را با طبیعت خدا دارند؛ یعنی از طبیعت الهی ناشی شده‌اند و باید به وسیله او به وجه معین و محدودی به وجود و فعل موجب شده باشند؛ زیرا اراده نیز همچون اشیا دیگر نیازمند علتی است که به واسطه آن به وجه معین و محدود به وجود و فعل موجب می‌شود، و هر چند از اراده یا عقل اشیا نامتناهی ایجاد شود نمی‌توان گفت: خدا از راه اراده آزاد عمل می‌کند (همان، ۵۴).^۱ او نتیجه می‌گیرد: «نه عقل به طبیعت خدا تعلق دارد و نه اراده» (همان، ۳۶). زیرا اگر عقل و اراده به ذات سرمدی خداوند متعلق باشد باید از آن‌ها چیزی غیر از آنچه در مورد انسان فهمیده می‌شود، فهمیده شود و اشتراک آن‌ها تنها در لفظ باشد، همچون شباهتی که بین سگ به عنوان یک صورت آسمانی و سگ به عنوان حیوان نایب وجود دارد (همان، ۳۸).

۱. تفسیر برخی درباره این موضوع چنین است: «خدا نه فهم دارد و نه اراده، بلکه صفت اندیشیدن (فکر) را دارد و فهم و اراده به عنوان حالت از آن صفت بر می‌آیند. خدا حرکت و سکون ندارد، بلکه صفت بعد را دارد و از این صفت حالات حرکت و سکون پدید می‌آیند. فهم و اراده و حرکت و سکون، مخلوقند و نتیجه وجود خدا، نه خود خدا». ر.ک. یاسپرس، ۲۷.

برهان : اگر عقل به طبیعت الهی تعلق یابد ممکن نیست مانند عقلهای ما بعد یا حتی مقارن اشیای معقول باشد؛ زیرا او به خاطر علت بودنش قبل از همه اشیا است. از طرف دیگر، حقیقت و ذات بالفعل (وجود علمی) اشیا آن چیزی است که هست؛ چون به همین صورت در عقل خدا بالفعل موجودند. بنابراین، عقل خدا چون مقوم ذات او لحاظ شده هم علت ذات اشیا و هم علت وجود آنها است. پس هم به این دلیل و هم به خاطر این که معلول در آنچه از علتش گرفته است با آن فرق دارد، خدا باید هم از حیث ذات و هم از حیث وجود با آنها متفاوت باشد و از آنجا که عقل خدا هم علت ذات عقل ما است و هم علت وجود آن، بنابراین از این حیث که تصور شده مقوم ذات خدا است، هم از حیث ذات با عقل ما متفاوت است و هم از حیث وجود و اشتراک آنها تنها در لفظ است (همان، ص ۳۸ و ۳۹). او در ادامه می گوید: «هر کسی به آسانی در می یابد که ممکن است همین برهان در خصوص اراده نیز به کار رود» (همان، ص ۳۹). همچنین، در یکی از نامه هایش به مخاطب تلقین می کند که «اگر فرضاً خداوند با اراده عمل کند قوانینش برای ما نامعلوم و فعالیتش منتهی به اتفاق خواهد بود؛ زیرا اگر کسی بگوید که خدا می توانست از خلقت عالم خودداری کند، مثل این است که بگوید عالم اتفاقاً آفریده شده؛ چون از عمل اراده نشأت یافته که ضرورت نداشته است» (جهانگیری، ۵۱۹، به نقل از : Letter ۵۹, pp. ۲۷۷-۷۸).

به طور کلی اسپینوزا بر این نظر است که «نسبت قصد و اراده به خدا، به انکارعلیت و قول به اتفاق منتهی می شود» (همان).

قدرت

منظور از قدرت خدا در آرای اسپینوزا همان طبیعت نامتناهی خدا است که اشیای نامتناهی به طرق نامتناهی بالضروره از آن ناشی شده اند. بنابراین، قدرت مطلقه خداوند از ازل در کار بوده و تا ابد نیز در کار خواهد بود (اسپینوزا، اخلاق، ۲۷)؛ یعنی علیت فاعلی خداوند به این معنی که هر چه می داند و متعلق علم نامتناهی او است آن

را می آفریند(همان، ۳۵). او نظر برخی (دکارت و آکویناس، ۲۱۴) را مبنی بر تفاوت میان ذات خدا و قدرت او رد کرده و معتقد است «قدرت خدا عین ذات اوست» (اسپینوزا، اخلاق، ۶۰).

برهان: علت خود (قضیه ۱۱) و علت همه اشیا بودن فقط بالضروره از ذات خداوند برمی آید. پس قدرت خداوندی که به وسیله آن هم علت خود و هم علت همه اشیا موجود است همان ذات خدا است(همان).

نتیجه عینیت ذات خدا و قدرت او این است که هر چه ما تصور می کنیم که در قدرت خداوند است آن ضرورتاً موجود است و هر چه هم که موجود است در واقع به وجه معین و محدودی نمایانگر قدرت خداوند است که علت جمیع اشیا است (همان، ۶۰). از نظر او «وجود و ذات خدا یک چیزند و عین یکدیگر» و با توجه به این که صفات خدا عین ذات او هستند، اگر قدرت عین ذات خدا است و وجود خدا نیز عین ذات او، پس قدرت خدا عین وجود او است و تفاوت آن ها تنها در لفظ است، همان گونه که در مورد صفات خدا این گونه است، پس قدرت خدا سومین صفت قابل شناخت او است.

به طور کلی، قدرت خدا از نظر او چیزی جز ذات فعال خدا نیست. بنابراین، تصور غیر فعال بودن خداوند برابر است با تصور لاموجود بودن او و تصور توده مردم از قدرت خدا نه تنها تصور قدرت بشری است، بلکه مستلزم ضعف است(همان، ص ۷۵ و ۷۶)؛ زیرا این که خداوند هر آنچه را که ممکن بوده آفریده است نهایت قدرت او را می رساند.

اختیار

در تفکر اسپینوزا «مختار آن است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است و به اقتضای طبیعتش به افعالش موجب»(همان، ص ۹)^۱. اختیار یعنی وجوب وجود شیء

۱. و نیز:

- Morgan, Michael L.(Edit.); *Spinoza Complete Works*, Translations by Samuel Sherley, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis /Cambridge, ۲۰۰۲,(The Letters) Letter ۵۸, p.۹۰۸

و ضرورت صدور فعل از آن نظر به ذات آن و قطع نظر از خارج و فاعل بالاختیار آن است که فقط به صرف ضرورت ذاتش موجود و تنها از ناحیه ذات خود به افعالش موجب گردد (جهانگیری، ۶۰۳). بدین ترتیب «مختار بودن به معنای نامتعیین بودن نیست بلکه به معنای خود متعیین بودن به طور کامل است» (پارکینسن، عقل و تجربه از نظر اسپینوزا، ۱۳۰).

جبر

از نظر اسپینوزا «موجب^۱ یا به عبارت بهتر، مجبور آن است که به موجب شیئی دیگر به یک نسبت معین و محدودی در وجودش و در افعالش موجب است» (اسپینوزا، اخلاق، ۹).^۲

جبر یعنی این که وجود شیء و فعل آن از ناحیه ذات و اقتضای طبیعت شیء نباشد، بلکه به واسطه شیء دیگری به وجود آمده و به فعل برانگیخته شده باشد. از این تعاریف برمی آید که اسپینوزا برخلاف معمول بین اختیار از یک سو و وجوب و ضرورت از سوی دیگر منافاتی نمی بیند و در تفکر او وجوب و ضرورت نه تنها در مقابل اختیار قرار نمی گیرد، بلکه در تعریف مختار از این الفاظ استفاده می کند، ولی جبر را در برابر اختیار قرار می دهد و تصریح می کند که «من اختیار را در ضرورت آزاد می دانم نه در اراده آزاد» (جهانگیری، ۶۰۴).

اختیار خداوند

با توجه به تعریف اسپینوزا از اختیار آشکار می شود که فقط خداوند فاعل مختار راستین است؛ زیرا تنها او است که به صرف ضرورت ذات خویش موجود و به افعالش موجب است و به وسیله هیچ شیئی از اشیا، چه جواهر و چه احوال، وجود نیافته و دوام و بقا نمی یابد و به کار و عمل مجبور نمی شود؛ زیرا غیر از او نه جوهری

۱. necessary (constrained)

- Morgan, Michael L.(Edit.); *op. cit.*, (The Letters) Letter ۵۸, P. ۹۰۹

۲. و نیز :

موجود است و نه به تصور می‌آید. حالات هم از ضرورت ذات او ناشی می‌شوند، نه از ضرورت ذات خود. بنابراین ممکن نیست حالات موجد ذات و مبقی وجود و انگیزه اعمال او باشند (جهانگیری، ۶۰۴)؛^۱ زیرا «جز کمالِ طبیعتِ خدا نه در خارج از او علتی موجود است تا بتواند او را به عمل وادارد و نه در داخل او» (اسپینوزا، اخلاق، ۳۵).

اسپینوزا مختار بودن خداوند را این‌گونه ثابت می‌کند: «خدا فقط به حسب قوانین خود عمل می‌کند و به وسیله کسی و چیزی مجبور نشده است» (همان).

برهان: اشیای نامتناهی از صرف ضرورت طبیعت الهی یا از صرف قوانین آن طبیعت ناشی می‌شوند و ممکن نیست بدون خدا شیئی وجود یابد یا متصور شود، بلکه همه اشیا در خدا موجودند (قضیه ۱۵). پس ممکن نیست خارج از خدا شیئی وجود داشته باشد تا خداوند به وسیله آن در افعالش موجب یا مجبور شود و لذا خدا فقط به حسب قوانین طبیعت خود عمل می‌کند و مجبور نیست (همان، ۳۶). سپس نتیجه می‌گیرد: «فقط خدا علت مختار است؛ زیرا تنها او است که به حسب ضرورت طبیعت خود موجود است (قضیه ۱۱ و نتیجه ۱ قضیه ۱۴) و به موجب محض ضرورت طبیعت خود عمل می‌کند (قضیه قبلی). بنابراین (تعریف ۷) فقط او علت مختار است» (همان).

ما سوای خداوند یعنی جمیع اشیای دیگر یا حالات، مختار نیستند، بلکه وجود و ذات آن‌ها از وجوب وجود و ضرورت ذات خدا ناشی شده است و با ابقای خداوند باقی هستند؛ زیرا «خدا فقط علت آغاز وجود اشیا نیست، بلکه علت ذات آن‌ها نیز هست» (همان، ۴۲). پس همه مجبورند. به طور کلی اختیار از نظر اسپینوزا به معنای انتخاب و بی قانونی نیست، بلکه به معنای «خود موجب بودن» است و این معنا نه تنها با افکار فیلسوفان و متکلمان اسلامی مغایر است، بلکه با اقوال و آرای علمای دین و متکلمان یهودی و مسیحی و همچنین سلف دانای او دکارت هم ناسازگار است (جهانگیری، ص ۶۰۵ و ۶۰۶).

۱. و نیز پارکینسون، نظریه شناخت اسپینوزا، ۵۹.

اراده آزاد خدا

او عقیده کسانی را که به خدا اراده آزاد مطلق را نسبت می دهند باطل و مانع عظیم شناخت می داند (اسپینوزا، اخلاق، ۵۴)؛ زیرا معتقد است خدا اشیا را در عالی ترین مرتبه کمال آفریده؛ زیرا آن‌ها بالضروره از وجود او که کامل ترین طبیعت است ناشی شده‌اند، و این کمال خدا است که باعث اعتقاد به این عقیده می شود و خلاف این عقیده باعث عدم کمال مطلق خداوند است؛ چه، لازمه وجود نظامی غیر از این نظام، انتساب طبیعت دیگری غیر از این کامل ترین طبیعت به آن است. سپس می گوید: حتی اگر بپذیریم که اراده متعلق به ذات خداوند است، باز هم لازمه کمال او این است که ممکن نباشد اشیا به صورت یا به نظام دیگری جز نظام فعلی موجود شوند (همان، ص ۵۶-۵۹).

علم خداوند

از نظر اسپینوزا علم خدا حالت مستقیم صفت فکر است که نه تنها از حیث اتصاف به صفت فکر به ذات او تعلق دارد، بلکه هم از حیث اتصافش به صفت فکر و هم از حیث اتصافش به صفت بعد شامل ذات خدا است (همان، ۷۴).

از نظر او خداوند به دو دلیل عالم است:

أ- «علم مستلزم کمال است و از آن جا که خدا موجودی کاملاً کامل است، فاقد هیچ کمالی نیست. در نتیجه، علم در بالاترین مرتبه اش که متضمن یا مستلزم هیچ جهلی یا فقدانی نیست، باید به خدا نسبت داده شود و گرنه در آن صفت و خدا نقصی موجود خواهد بود» (اسپینوزا، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات ما بعدالطبیعی، ص ۲۲۵ و ۲۲۶). با این دلیل آشکار می شود که علم خداوند حصولی و با واسطه نیست، بلکه علم او علم حضوری و شهودی بی واسطه است (جهانگیری، ص ۶۰۵ و ۶۰۶).

ب - «در خدا بالضروره تصویری از ذات خود و از همه اشیائی که ضرورتاً از او

ناشی می شوند موجود است» (اسپینوزا، *اخلاق*، ۷۴ و ۷۵)^۱. اسپینوزا در این قضیه تصریح می کند که خداوند هم به ذات خود و هم به ماسوای ذات خود عالم است. از نظر او علم خداوند به ذات خود ناشی از ضرورت طبیعت او است (همان، ۷۵). در این جا بیان نمی کند که علم او به ماسوای ذات خود ناشی از علم به ذات است یا نه؟ اما برخی^۲ مفسران او معتقدند ظاهر قضیه این است که علم او به اشیا ناشی از علم به ذات است (همان، ۷۴).

فعلی بودن علم خدا

در مورد این که علم خداوند از نظر اسپینوزا فعلی است یا انفعالی، از طرف او تصریحی به این مسأله نشده است. اما برخی قضایا بر فعلی بودن علم خداوند دلالت ضمنی دارند: «از کمال خدا بر می آید که تصورات او مانند تصورات ما به واسطه اشیا خارجی تعیین نیافته اند، بلکه بر عکس، فهم او موجب تعیین اشیا است که به واسطه او در خارج از او آفریده شده اند، و گرنه این گونه اشیا طبیعت و ذات خود را از خودشان خواهند داشت و دست کم طبیعتاً مقدم بر عقل الهی خواهند بود؛ و این باطل است» (اسپینوزا، *شرح اصول فلسفه دکارت*، ۲۲۶). و نیز: «اشیا نامتناهی، به طرق نامتناهی، بالضروره از ضرورت طبیعت الهی ناشی می شوند اسپینوزا، *اخلاق*، ۳۴). نتیجه این قضیه این است که «خدا علت فاعلی همه اشیا است که عقل نامتناهی می تواند آن ها را درک کند» (همان). برخی^۳ این قول را چنین تفسیر کرده اند: «مقصود این است

۱. برهان: زیرا خدا (قضیه ۱، بخش ۲) قادر است که در حالات نامتناهی درباره اشیا نامتناهی فکر کند، یا چیزی شبیه آن، طبق قضیه ۱۶، بخش ۱) می تواند تصویری از ذات خود و از همه اشیا است که بالضروره از او ناشی می شوند داشته باشد. اما هر چه در قدرت خدا است ضرورتاً موجود است (قضیه ۲۵، بخش ۱). پس این تصور بالضروره موجود است و فقط در خدا موجود است. (قضیه ۱۵، بخش ۱).

۲. هاری استرین ولفسن (wolfson, Hany Austryn)، *اخلاق* به نقل از: The Philosophy of spinozo, vol. II, P.V

۳. محسن جهانگیری: البته این که نظر قطعی ایشان چیست جای تأمل است؛ زیرا در پاورقی کتاب اخلاق می گوید: از تبصره قضیه ۳ بخش ۲ که آن هم از قضیه ۱۶ بخش ۱ به دست آمده است، بر می آید که از نظر اسپینوزا علم خداوند فعلی است نه انفعالی. (اخلاق، ۷۵).

همچنین در پاورقی *شرح اصول فلسفه دکارت* می گوید: «مقصود این که علم خداوند فعلی و علت اشیا است، نه انفعالی و معلول اشیا» (چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۲۲۶). جهانگیری در آخرین کتاب خود درباره اسپینوزا *مجموعه مقالات* که در سال ۱۳۸۳ منتشر شده است می گوید: «با این که تأکید کرده است که خداوند به ذات خود و

که هر چه را که خدا می داند و علم نامتناهی او به آن تعلق می یابد، آن را می آفریند؛ یعنی بالضروره از او منتشی می شود. پس باید گفت: هرچه معقول و معلوم خدا است بالضروره موجود است و به تعبیر حکمای ما «عَلِمَ فَأَوْجَدَ» (اسپینوزا، اخلاق، ۳۵).

برخی از عبارتهای اسپینوزا گواه بر این است که از نظر او علم خداوند همان عقل او است، از جمله، هنگامی که در بیان تمایز عقلی بین عقل و اراده خدا، عقل خدا را چنین تعریف می کند: «وقتی صرفاً به این واقعیت توجه می کنیم که ماهیت مثلث در ذات خدا از ازل به عنوان یک حقیقت ازلی وجود دارد، گفته ایم که خدا دارای تصور مثلث است، یا ماهیت مثلث را درک می کند» (پارکینسن، عقل و تجربه از نظر اسپینوزا، ۱۲۸).

۳- اراده الهی از دیدگاه استاد مطهری

اما فلاسفه اسلامی اراده را مانند سایر صفات خداوند عین ذات او می دانند و معتقدند همان طور که علم خداوند دارای مراتب است، اراده او هم مراتب دارد (مطهری، *درسهای الهیات شفا*، ۲/۴۳۲)؛ یعنی همان گونه که «علم در مرتبه ذات و علم در مرتبه فعل داریم و لوح محفوظ خودش علم خداوند است ولی مخلوق آن،

حالات ذات خود، یعنی اشیای جزئی، علم دارد و حتی به این علم هم علم دارد، به درستی معلوم نیست که او این علم را از نوع علم فعلی، یعنی منشأ فعل و خلق؛ بداند، که اگر چنین می بود عقیده او تا حدی با عقیده حکما و عرفای ما همانند می نمود... ولی به نظر می رسد در نظر اسپینوزا علم خداوند به اشیا نه از نوع علم فعلی و نه از نوع علم انفعالی است و این هم ممکن است؛ زیرا، آنان که علم را به فعلی و انفعالی تقسیم کرده اند، خود گفته اند که این منضله مانعه الخلو نیست؛ زیرا امکان دارد که علم نه فعلی و نه انفعالی باشد، مانند علم مجرد به ذات خود» (ص ۶۰۶ و ۶۰۷) هر چند سال نشر کتاب ۱۳۸۳ است، اما مقالات آن مقالاتی است که به گفته خودشان از حدود سی سال پیش نوشته و در مجلات متفرق علمی و دانشگاهی به چاپ رسانده است و خود در مقدمه این کتاب می گوید. «لازم بود این مقالات مجدداً مورد مذاقه و بررسی قرار گیرند و پاورقی ها دقیقاً با منابع مطابقت داده شوند، ولی به علت کثرت کار این مهم جز در چندین مورد عملی نشد (ص ۹). بنابراین، به نظر می رسد که نظر قطعی ایشان همان فعلی بودن علم خداوند باشد.

۱. هر چند استاد مطهری از قول فلاسفه بیان می کند که معتقدند اراده صفت ذات خداوند است، اما باید گفت همه فلاسفه این عقیده را ندارند. به عنوان مثال علامه طباطبایی معتقدند اراده ای که به واجب تعالی نسبت داده می شود نیز از مقام فعل انتزاع می گردد (ر.ک. طباطبایی، *نهایة الحکمه*، ۳۰۰).

اراده هم همین‌طور است. اراده عین مرید و عین ذات است و مراد هم عین اراده است. هم به مرید و هم به مراد می‌شود اراده گفت» (همان).

استاد همچنین حدیثی از امام علی (ع) نقل می‌کند که فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِمَشِيَّتِهِ وَالْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا». سپس حدیث را این‌گونه معنا می‌کند: «مشیت علت اشیاء است و خودش معلول ذات است» (همان). او معتقد است که اراده خداوند و مشیت او هر دو معنایی دارند و خداوند فاعل بالاراده است (همان، ۴۳۲).

مطهری ابتدا به تبیین و تشریح اراده انسان می‌پردازد و سپس مسأله را در مورد خداوند بررسی می‌کند. درباره انسان می‌گوید: شوق و اراده متفاوتند؛ چرا که انسان خیلی چیزها را اراده می‌کند. ولی شوق به آن‌ها ندارد و برعکس. انسان از آن جهت که عاقل است و اشیا را تعقل می‌کند، پس این تعقل او وجود آن شیء را اقتضا می‌کند. چیزهایی وجود دارند که طبیعت انسان اقتضای آن را دارد؛ مثلاً وقتی گرسنه است، میل به خوردن پیدا می‌کند. این امور متعلق شوق انسان هستند؛ یعنی متعلق شوق اموری است که ملایم طبع انسان است. گاهی انسان شدیداً مشتاق چیزی است، ولی آن را اراده نمی‌کند؛ چون موافق طبیعتش نیست. اما گاهی مشتاق چیزی نیست، ولی آن را اراده می‌کند. مثلاً انسان دواى بدمزه‌ای را می‌خورد، در حالی که موافق طبع او نیست. از این‌جا روشن می‌شود که کاری که ملایم عقل است، مورد اراده است (همان، ۴۳۳).

استاد درباره عینیت یا مغایرت تعقل و اراده می‌گوید: حداکثر فرض کنیم در انسان متمایز باشند، اما امر دیگری که در وجود انسان هست این است که فعل اختیاری انسان برای حصول غرضی است که فاقد آن است و آن را طالب است؛ مثلاً غذایی را که انسان می‌طلبد، اقتضای شهوت و میل درونی او است برای کسب چیزی که ندارد. در انسان همه این امور به نحو کثرت وجود دارد. ذات انسان و تعقل او دو چیز است و ممکن است اراده او هم غیر از تعقل باشد و این نیز با غرضی که در پی کسب آن است متفاوت است. اما در مورد خداوند معتقد است: همه این‌ها منهای جنبه‌های عدمی و

جنبه‌های مربوط به نقص وجود دارد، یعنی در خداوند تعقل اشیا بدون اینکه تعقل مغایر با عقل باشد، وجود دارد و خداوند اراده نیز دارد. ولی همه این‌ها عین ذات او است و کثرتی نیست^۱. خداوند غرض ندارد و از آن‌جا که او نظام خیر را تعقل می‌کند نظام خیر ملائم ذات است، نه منافی آن. هر ذاتی به فعل خود ملایمت دارد و «همین ملایمت اراده او است». وقتی ذات او فعلی را اقتضا کند و علم به آن فعل داشته باشد، و ملایمت با علم و عقل هم باشد، پس معنی اراده در او صادق است (مطهری، *الهیات شفا*، ۲/۴۳۳ و ۴۳۴). بدین ترتیب روشن می‌شود استاد نیز مانند صدرالمتألهین اراده الهی را همان تعقل ذات و نظام خیر و اصلح می‌داند، همان‌گونه که ملاصدرا نیز در تعریف مرید بودن خداوند می‌گوید: «خداوند ذات خود و نظام خیر موجود را تعقل می‌کند» (صدرالدین شیرازی، ۳۱۶/۶).

استاد دلیلی بر اثبات اراده خداوند و اتصاف ذات او به این صفت کمالی بیان نمی‌کند. اما از آن‌جا که ایشان فیلسوفی صدرایی و شارح حکمت متعالیه است نظر ملاصدرا در این باره بیان می‌شود: در عبارتهای ملاصدرا دلایل فراوانی بر اثبات اراده الهی و اتصاف حق به این صفت کمالی در مرتبه ذات وجود دارد، براهینی چون «برهان صدیقین»، «برهان بسیط الحقیقه کل الاشياء» و «برهان واجب الوجود بذاته واجب من جمیع جهاته» دلالت بر مرید بودن حق در مرتبه ذات و فعل می‌کنند (اله بداشتی، ۷۷).

علامه طباطبایی هر چند فیلسوفی صدرایی محسوب می‌شود اما صفت اراده را صفت فعلی می‌داند. استاد مطهری به ذاتی بودن اراده الهی تصریح می‌کند، ولی در این‌باره فعلی بودن آن را نیز می‌پذیرد یا نه مطلبی بیان نکرده است. در عین حال با

۱. در مورد این‌که آیا منظور از «کثرتی نیست» کثرت در مصداق است یا کثرت در مفهوم و اعتبار، باید گفت: استاد مطهری در این مورد اشاره‌ای نکرده است. ولی از آن‌جا که ایشان شارح حکمت متعالیه است شاید بتوان گفت ایشان با صدرالمتألهین هم عقیده است که می‌گوید: «لیس وجود هذه الصفات فیها الوجود ذاته بذاته فیهی و ان تغایرت مفهوماتها لکنها فی حقه (تعالی) موجوده بوجود واحد» ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۲۰/۶.

۲. استاد درباره انواع اراده در مورد خداوند دیدگاه‌هایی دارد که بی‌مناسبت با بحث مورد نظر نیست. ر.ک. *حماسه حسینی*، ۳۱۷/۱ و ۳۱۸.

توجه به مبنای فوق نظر صدرا بیان می‌شود: ملاصدرا در توضیح نظر میرداماد که قائل به مراتب اراده در مرتبه ذات و زائد بر ذات می‌باشد، می‌گوید: گاهی مراد از اراده معنای مصدری آن یعنی ایجاد و آفرینش است و گاهی مراد حاصل مصدر یعنی فعل به وجود آمده و آفریده شده است. اراده نیز مانند علم دارای مراتبی متناسب با مراتب هستی است آخرین مرتبه وجود اشیا وجود خارجی آن‌ها است، همان‌گونه که در این آخرین مرتبه، علم نیز هست، چنان‌که معلوم نیز هست. به همین نحو اراده هم هست، چنان‌که مراد هم هست. پس از این جهت که موجودات خارجی آخرین مرتبه وجودند، از جهت و اعتباری اراده‌اند و از جهتی مراد، مانعی نیست که از جهتی اراده عین ذات واجب باشد و از جهت و اعتبار دیگر زاید بر ذات (صدرالدین شیرازی، ۳۵۳/۶ و ۳۵۴).

عمومیت اراده الهی

استاد عمومیت مشیت الهی را بر مبنای آیات قرآن بیان می‌کند و می‌گوید: قرآن موضع ثنوی ندارد تا برخی امور را تحت مشیت الهی بدانند و برخی دیگر را نه. همه چیز تحت مشیت الهی است، اما انتساب هر چیزی به اراده خداوند از مجرای علت خود می‌باشد، حتی انتساب افعال بشر به خداوند از طریق خود بشر و اختیار و اراده او است (مطهری، *آشنایی با قرآن*، ۱۲۱). مطهری می‌گوید: «قرآن به شکلی عموم مشیت الهی و عموم قضا و قدر را قائل است که هیچ‌گونه منافاتی بین آن و اختیار و اراده بشر نیست». وی با استناد به این آیه که می‌فرماید: «این [کیفر] دستاوردهای پیشین شماست، و [گره] خدا بر بندگان [خود] ستمکار نیست»^۱ چنین استدلال می‌کند که به موجب کارهایی که به دست خودتان یعنی به اراده و اختیار خودتان بدون هیچ‌گونه اجبار انجام دادید، خدا شما را مختار و آزاد آفریده است (همان، *آشنایی با قرآن*، ۱۲۲/۳).

مطلق بودن اراده الهی

منظور از مطلق بودن اراده الهی این است که خداوند «هرچه بخواهد به همان

۱. انفال/۵۱: «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ كَيْسٌ بَطْلَامٌ لِلْعَبِيدِ».

نحو که می‌خواهد - بدون این که اجرای اراده‌اش متوقف بر امری ماورای خودش باشد - انجام می‌گیرد» (مطهری، *علل گرایش به مادیگری*، ۱۱۶). خداوند بر خلاف انسان که اراده و مشیت محدود و ناقصی دارد، محیط بر همه چیز است و همه چیز به اراده او است و حتی اسباب و وسایط و موانع نیز ناشی از اراده و مشیت او است. بنابراین، در مرتبه حاکمیت اراده او هیچ چیزی به عنوان شرط یا مانع وجود ندارد؛ همه شروط و اسباب و موانع و زوال موانع، مادون و محکوم اراده او یعنی تابع اراده او است. اگر وجود چیزی موقوف به یک سلسله شرایط است، از نظر آن چیز صحیح است که بگوییم مشروط به شرایطی است، اما از نظر اراده خداوند مشروط به شرایطی نیست و صحیح نیست که این گونه گفته شود، بلکه اراده الهی آن را با همان شرط اراده کرده است و آن هم به همان نحو که اراده شده به وجود می‌آید (همان).

در مورد کیفیت صدور موجودات از ذات باری چنین نیست که اراده خداوند جدا جدا به آفرینش موجودات تعلق گیرد، بلکه دلایل متقن عقلی و براهین قاطع فلسفی اثبات می‌کند و شواهدی از قرآن نیز تأیید می‌کند که اراده خداوند واحد و بسیط است؛ یعنی همه جهان، از آغاز تا انجام، با یک اراده بسیط به وجود می‌آید (مطهری، *عدل الهی*، ۱۰۳). قرآن می‌فرماید: «مایم که هر چیزی را به اندازه آفریدیم و فرمان ما جز یک بار نیست، [آن هم] چون چشم به هم زدنی»^۱.

قدرت خداوند

در تعریف قدرت باید گفت: «اگر بخواهد [فعلی را] انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد»^۲ (همان، ۴۳۵). یعنی نفس مشیت و نفس لا مشیت هر دو واجب است. پس در حق تعالی باید گفت: «نظام خیر را تعقل کرد و انجام داد»^۳ (همان).

۱. قمر/۴۹ و ۵۰: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ وَمَا مَرَّتْ آيَاتُنَا بِمَنْعٍ وَلَا جُنُودٌ لَنَا إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ إِنَّكَ بِعَيْنِنَا لَمَّا خَلَقْتَهُ».

۲. «ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل».

۳. «عقل النظام الخیر و فعل».

البته، استاد تصریح نمی‌کند که آیا تعریف اخیر تعریف خود او است یا نه. اما با توجه به این تعریف می‌توان گفت که علم و قدرت در خداوند توأمند و از آن‌جا که هر دو صفت ذات هستند، عین یکدیگرند. وی با استناد به آیات قرآن می‌گوید: در آیه «آن که دانشی از کتاب - کتابی آسمانی یا لوح محفوظ - نزدش بود گفت: من آن را پیش از آن‌که چشم برهم زنی - یا چون در چیزی نگری تا چشم از آن برداری - برایت می‌آورم»^۱ بحث از قدرت است، ولی علم هم مطرح می‌شود و در سوره نجم که بحث از علم است قدرت را نیز مطرح می‌کند، این به واسطه توأم بودن این دو است. استاد تصریح می‌کند که علم و قدرت عین یکدیگرند و تفکیکی که انسان بین این دو متصور است اشتباه است و «خود علم قدرت است و قدرت علم و لهذا در ذات پروردگار هر دو به شکل واحد موجود هستند» (مطهری، نبوت، ۱۹۰).

علم الهی

استاد در بحث علم خداوند می‌گوید: علم خدا در دو قسمت قابل بحث است: یکی علم خداوند به ذات خود و دیگری علم خداوند به اشیای دیگر (مطهری، درسهای الهیات شفا، ۳۱۹/۲).

أ- علم خداوند به ذات خود: وی در مورد عاقل به ذات بودن واجب قاعده‌ای از حکما را که با برهان تحصیل کرده‌اند ذکر می‌کند و آن این‌که «هر مجردی عاقل است» و «هر عاقلی مجرد است»؛ یعنی وقتی ثابت شد ذات واجب بری از ماده و علایق مادی است لازمه تجردش این است که خداوند عقل محض یعنی خودآگاه باشد (همان، ۳۱۱)، البته منظور از این عقل، فکر نیست؛ زیرا فکر عمل اندیشه کردن است و مربوط به علم حصولی است، در مورد واجب هم از سنخ فکر دانستن آن خطا است (همان، ۳۰۵ و ۳۰۶). از این بیان روشن می‌شود که علم واجب به ذات خود علم

۱. نحل/۴۰: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ».

حضوری است.

ب - علم خداوند به ماسوا : وی نظر شیخ اشراق را که معتقد است علم واجب به جهان علم حضوری است سخنی درست و غیرقابل خدشه می‌داند؛ یعنی معتقد است تمام اشیا از ازل تا ابد به وجود عینی خویش نزد پروردگار حضور دارند، بنابراین، عالم عین علم خداوند و عین معلوم است (همان، ۳۷۶).

از نظر وی نقص نظریه شیخ اشراق این است که علم قبل از معلوم قابل اثبات نیست؛ هرچند ایشان مسأله علم قبل از ایجاد را از مسائل ضروری اسلام و مورد تأکید احادیث می‌داند و بیان می‌کند که در نظریاتی که بعد از شیخ اشراق ارائه شده این نقص رفع شده است (همان، ۴۲۵). استاد مطهری تبیین و توضیح صریحی در مورد نظر خود در این باب اظهار نکرده است ولی از آنجا که ایشان از شارحان حکمت متعالیه است و مسأله علم قبل از ایجاد نیز از مسائلی است که صدرالمتألهین اشکال‌های قبلی آن را برطرف و علم تفصیلی قبل از ایجاد را به روش برهانی و عرفانی و قرآنی (صدرالدین شیرازی، ۲۸۱/۶) اثبات می‌کند، نظر وی همان دیدگاه حکمت متعالیه است، که در این‌جا تنها به بیان روش برهانی اکتفا می‌شود: «وجود واجب تعالی وجود همه اشیا است. پس هرکس وجود واجب را تعقل کند وجود همه اشیا را تعقل کرده است و وجود واجب عیناً به ذات خود عقل و عاقل است. پس واجب الوجود به ذات خود تعقل کننده ذات خویش است و تعقل ذاتش تعقل همه موجودات است و بر وجود همه ماسوا مقدم است. پس تعقل او از ماسوای خود، قبل از وجود ماسوای او می‌باشد. پس ثابت شد که علم خداوند به همه اشیا در ذات خودش قبل از وجود همه اشیا حاصل است، چه صور عقلی قائم به ذات او باشند و چه خارج و منفصل از ذات او باشند. پس این علم کمالی، به وجهی تفصیلی است و به وجهی اجمالی؛ زیرا معلومات با وجود کثرت و تفصیلشان به حسب معانی به وجود واحد و بسیطی موجود می‌شوند. پس در این مشهد الهی و جلوه گاه ازلی، همه موجودات به گونه‌ای که هیچ کثرتی در

آن‌ها نباشد کشف و آشکار می‌شوند. پس خداوند کلی است در واحد» (مطهری، *درسهای الهیات شفا*، ۲۷۰ و ۲۷۱).

به بیان دیگر، از آن‌جا که خداوند به علم حضوری عالم به ذات خود است و چون ذات خداوند فاقد هیچ یک از کمالات وجودی ماسوا نیست و ذاتش در حد اعلائی بساطت می‌باشد، ماسوای ذات در مرتبه ذات، برای واجب‌الوجود مکشوف و معلوم می‌باشند، و این همان معنای علم ذاتی تفصیلی قبل از ایجاد از نظر صدرالمتألهین است (بهشتی، ۳۲۸). علم واجب‌الوجود به اشیا قهراً علم فعلی است. ایشان در توضیح این مسأله بیان خواجه را بیانی پسندیده می‌دانند و آن را چنین نقل می‌کند: ذات حق تعالی علت موجودات است و علم به علت نیز علت علم به معلول است؛ یعنی از آن‌جا که واجب تعالی عالم ذات خود است علم او به ذات خود علت علم او به موجودات است. اما از آن‌جا که علم حق تعالی به ذات خود عین ذات است، پس همان که علت است برای موجودات همان هم علت علم به موجودات است و بنابراین علم به موجودات عین موجودات است (همان، ۳۸۸).

رابطه اراده با صفات علم و قدرت

استاد قائل به عینیت ذات و صفات است، یعنی معتقد است ذات واجب‌الوجود حقیقتاً و بدون هیچ‌گونه شائبه مجازی مصداق علم است؛ ذاتش حقیقت علم است و در همان حال حقیقت قدرت است (مطهری، *درسهای الهیات شفا*، ۱۳۹/۲).

در بحث اراده گفته شد از نظر ایشان «اراده عین مرید و عین ذات است» (همان، ۴۱۲) و نیز «در او تعقل اشیا هست، بدون این که تعقل مغایر با عقل باشد، اراده هست، ولی همه این‌ها عین ذات است» (همان، ۴۳۴) و با توجه به این‌که ذات واجب مصداق علم و حقیقت علم است روشن می‌شود اراده خداوند و علم او عین ذات او است. از نظر ایشان قدرت نیز مانند علم صفت ذات واجب است. پس قدرت نیز عین ذات او است. به طور کلی، می‌توان گفت: صفات قدرت، اراده و علم در

خداوند عین ذات اویند و تفاوت آن‌ها در مفهوم است..

نسبت اختیار به خداوند (قضا و قدر الهی)

استاد معتقد است بحث جبر و اختیار بحث قضا و قدر نیز هست؛ چرا که از آن جهت که به انسان مربوط است «جبر و اختیار است و از آن جهت که به خداوند مربوط است قضا و قدر است» (مطهری، کلیات علوم اسلامی، ۱۷/۲)، استاد همچنین، قضا و قدر را به معنی «نوع رابطه و پیوند اشیا و مخلوقات از نظر حتمیت و قطعیت و از نظر حدود و اندازه‌ها، و از نظر میزان دخالت سایر عوامل در پدید آوردن اشیا و مخصوصاً میزان استقلال و اختیار و آزادی انسان» می‌داند (مطهری، مجموعه آثار، ۱۰۶۳/۶).

معنی قضا و قدر

أ - معنی قضا : استاد معتقد است کلمه قضا به حسب اصل لغت به معنی فیصله دادن است، خواه این فیصله دادن در فعل باشد، خواه قول و نیز خواه در مورد خداوند باشد و خواه غیر خداوند (همان، ۱۰۶۵/۶).^۱ ب - معنی قدر: کلمه قدر را به «اندازه (همان، ۱۰۶۶/۶) و تعیین (انسان و سرنوشت، ۵۲)» معنا کرده و معتقد است در قرآن به همین معنا استعمال شده است (همان)، مانند «ماییم که هر چیزی را به اندازه آفریدیم»^۲. کلمه

۱. در کتاب انسان و سرنوشت (ص ۵۲) قضا را به معنی «حکم» نیز بیان می‌کند، اما در جای دیگری این مسأله را رد می‌کند و می‌گوید: کلمه «قضا» که در مورد حکم زیاد استفاده می‌شود به این دلیل است که حکم، پایان دهنده و قطعی کننده یک جریان است، ولی «کلمه قضا مرادف با حکم نیست»؛ زیرا در مواردی که کاربرد کلمه حکم در آن موارد جایز نیست، به کار برده می‌شود؛ مثلاً در آیه شریفه «پس آنها را [به صورت] هفت آسمان، در دو هنگام مقرر داشت و در هر آسمانی کار [مربوط به] آن را وحی فرمود.» «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا...» (فصلت/۱۲) نیز «و چون آداب ویژه حج را به جای آوردید...» «فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ...» (بقره/۲۰۰). البته، استاد معتقد است کاربرد کلمه قضا در مواردی که حکمی تشریحی یا تکوینی است که سبب فیصله دادن و قطعی شدن یک چیز می‌شود صحیح است، مانند «گفت: [فرمان] چنین است، پروردگار تو گفته که آن بر من آسان است، و تا او را نشانه‌ای برای مردم و رحمتی از جانب خویش قرار دهیم، و [این] دستوری قطعی بود.» «قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا» (مریم/۲۱).
ر.ک. مجموعه آثار ۱۰۶۵/۶.

۲. قمر/۴۹: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ».

تقدیر را نیز به اندازه‌گیری کردن و یا تعیین و تشخیص اندازه یک شیء معنا کرده است (مجموعه آثار، ۱۰۶۶/۶). به طور کلی ایشان هر یک از قضا و قدر را این‌گونه تعریف می‌کند: قطعیت و حتمیت یافتن حوادث و اشیا از ناحیه ذات حق قضای الهی نامیده می‌شود و معنی تقدیر الهی این است که اشیا اندازه خود را از آن ناحیه کسب می‌کنند و از آن‌جا که خداوند فاعل بالعلم و بالمشیه و بالاراده است بازگشت قضا و قدر به علم و اراده و مشیت الهی می‌باشد (همان، ۱۰۶۶) و تفاوت قضا و قدر در این است که حوادث جهان از آن جهت که وقوع آن‌ها در علم و مشیت الهی قطعیت و ضرورت یافته است مقضی به قضای او هستند و از آن جهت که حدود و اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آن‌ها تعیین شده است، مقدر به تقدیر الهی اند (انسان و سرنوشت، ۵۲).

به نظر استاد بدیهی است که اراده و یا علم الهی، چه علم در مرتبه ذات و چه در مرتبه فعل به عقیده حکما، از جهت این‌که موثر در وجود و ایجاد اشیا است و حکم به وجود آن‌هاست و اشیا به موجب آن ضرورت و حتمیت می‌یابند «قضای الهی» نامیده می‌شود و بنابراین «قضای علمی» عبارت از علمی الهی است که منشأ ضرورت و حتمیت اشیا است. همچنین علم الهی یا مرتبه‌ای از آن از جهت انتساب حدود و اندازه اشیا به آن «قدر» نامیده می‌شود و بنابراین «قدر علمی» علمی است که منشأ حدود و اندازه اشیا است (مجموعه آثار، ۱۰۶۹/۶). با توجه به تعریف اراده و نیز قضا و قدر می‌توان گفت: قضای علمی و قدر علمی معنایی نزدیک به معنای اراده ذاتی خداوند یا علم به نظام خیر و اصلح که عین عالمیت او است دارد، هرچند مفهوماً مغایر به نظر می‌رسند.

با توجه به این تعریف از قضا و قدر تفاوت این دو بدین ترتیب است که «قضا» عبارت است از قطعیت و ضرورت اصل وجود شیء در علم خداوند و «قدر» عبارت از حدود و اندازه وجود اشیا در علم خداوند.

از نظر وی قضا و قدر ممکن است در مورد اعیان موجودات نیز اطلاق شود که «قضا و قدر عینی» نامیده می‌شود. در این صورت «قضای الهی» عبارت است از نفس ضرورت و حتمیت اشیا از جهت انتساب به واجب الوجود و «قدر الهی» عبارت است از نفس تعیین وجود و اندازه وجود اشیا از جهت انتساب به واجب الوجود (همان). قضا و قدر عینی نیز از حیث معنا به اراده فعلی خداوند که عین ایجاد و متزع از مقام فعل و عین معلومیت اشیا است نزدیک است.

با توجه به این تعریف، تفاوت قضا با قدر به این شکل است که «قضا» عبارت است از قطعیت و ضرورت شیء از جهت انتساب به علت تامه و «قدر» عبارت است از اندازه و تعیین اشیا از جهت انتساب به واجب الوجود (مطهری، انسان و سرنوشت، ۶۰).

اقسام قضا و قدر

أ - قضا و قدر حتمی و غیرقابل تغییر: دارای سه مصداق است؛ یک) مجردات علوی: از آنجا که بیش از یک نحو وجود نمی‌توانند داشته باشند و تحت تأثیر علل مختلف واقع نمی‌شوند، دارای قضا و قدر حتمی‌اند (همان، ۶۷).

دو) در طبیعت نیز جریان‌های غیرقابل تبدیل وجود دارد و از این قبیل است:

- در طبیعت هر موجودی مسبوق به عدم است و از موجود دیگری وجود می‌یابد، این قضای حتمی است.

- موجودات جهان طبیعت به مرحله‌ای می‌رسند که تغییر مسیر برای آنها غیرممکن می‌شود: یا باید معدوم شوند و یا همان جریان را طی کنند؛ یعنی تقدیر حتمی پیدا می‌کنند (همان، ۷۸).

سه) قوانین و نظامات حاکم بر طبیعت: موجودات طبیعت در تغییر و تبدیل

هستند، اما نظامات حاکم بر طبیعت ثابت و لایتغیرند. قرآن از این نظامات لایتغیر به «سنت الهی» تعبیر می‌کند (همان).

ب - قضا و قدر غیرحتمی : مسأله تغییر سرنوشت و غیرحتمی بودن آن از دو جنبه مورد بررسی واقع می‌شود:

یک (جنبه الهی: بدین معنی که محال است علم و اراده الهی چیزی را ایجاب کند و آن‌گاه عامل مستقلی که از قضا و قدر سرچشمه نگرفته است در مقابل آن بایستد و آن را برخلاف آنچه علم و مشیت و اراده الهی اقتضا کرده است ایجاد کند و یا آن عامل مستقل خارجی، علم و مشیت الهی را تغییر دهد. شگفتی این مسأله این است که حوادث سفلی و مخصوصاً اراده و افعال انسانی سبب تغییرات و محو و اثبات‌هایی در عالم علوی و برخی الواح تقدیری و کتب ملکوتی شوند (مطهری، *انسان و سرنوشت*، ۶۴).

با این توضیحات سؤالی که مطرح می‌شود این است که با وجود نشأت گرفتن نظام سفلی و عینی از نظام علوی و علمی و دانی بودن عالم سفلی نسبت به عالم علوی آیا ممکن است نظام سفلی یا لاقط قسمتی از آن، یعنی عالم انسانی در عالم علوی و علمی اثر گذارد و باعث تغییراتی شود، هرچند خود این تأثیر نیز به حکم قضا و قدر باشد. آیا علم خداوند قابل تغییر است؟ پاسخ این سؤال‌ها مثبت است و هم علم خداوند و هم حکم او تغییرپذیر و قابل نقض است و نیز نظام سفلی و مخصوصاً اراده و عمل انسان بلکه اختصاصاً اراده و خواست و عمل انسان بر عالم علوی تأثیر می‌گذارد و این عالی‌ترین شکل تسلط انسان بر سرنوشت است (همان، ۶۵). استاد این مسأله را همان مسأله عالی و شامخ «بداء» که قرآن کریم برای اولین بار در تاریخ معارف بشری از آن یاد کرده است، می‌داند.

بداء : استاد معنای لغوی بداء را «ظاهر شدن، پیدا شدن رأی دیگری در کاری یا امری» (عمید، ۲۸۴) می‌داند (مطهری، *تکامل اجتماعی انسان*، ص ۱۶) و در مورد آن

می‌گوید: مسأله بداء ریشه قرآنی دارد و از لطیف‌ترین حقایق فلسفی است که در میان فرقه‌های مختلف اسلامی تنها برخی از فلاسفه شیعه اثنی عشری که تدبیر زیادی در

قرآن داشته‌اند و از آثار ائمه (ع) مخصوصاً کلمات امیرالمؤمنین (ع) استفاده کرده‌اند، توانسته‌اند به حقیقت آن پی ببرند (مطهری، *انسان و سرنوشت*، ۶۶). وی تفصیل این بحث را بیان نکرده و تنها به ذکر آیه‌ای از قرآن در این مورد بسنده داشته و به بحث از دوگونگی قضا و قدر از جنبه عینی و علیت عمومی پرداخته است: «خدا آنچه بخواهد محو یا اثبات می‌کند، و اصل کتاب نزد او است»^۱.

دو جنبه عینی و علیت عمومی: موجودات مادی که تحت قانون حرکت هستند و همواره بر سر دوراهی‌ها قرار دارند، دارای قضا و قدرهای قابل تغییرند؛ یعنی فقط یک نوع قضا و قدر سرنوشت آن‌ها را معین نمی‌کند؛ زیرا سرنوشت معلول به علت بستگی دارد و از آن‌جا که این امور دارای علل مختلف هستند، سرنوشت‌های مختلف نیز دارند، و از آن‌جا که هر سلسله از علل لحاظ شوند امکان جانشین شدن یک سلسله دیگر نیز در کار است، پس دارای سرنوشت غیرحتمی‌اند و به اندازه احتمال‌هایی که در مورد آن وجود دارد قضا و قدر نیز در مورد آن صحیح است. به عنوان مثال اگر کسی به نوعی بیماری مبتلا گردد، ناچار علت خاصی سبب این بیماری است. حال اگر این بیمار جهت بهبود حال خود دارو استفاده کند، سرنوشت دیگری دارد. اگر این بیمار را دو پزشک معاینه کنند و تشخیص و نسخه‌شان با هم مخالف باشد باید گفت دو سرنوشت مختلف در انتظار این بیمار است. از آن نظر که از جانب بیمار هم امکان انتخاب نسخه پزشک اول موجود است و هم انتخاب نسخه پزشک دوم، پس از نظر او هیچ یک از این دو سرنوشت حتمی نیست. هر چند انتخاب این بیمار به یک سلسله علل آشکار و پنهان بستگی دارد، ولی این جهت موجب سلب این امکان نمی‌گردد؛ یعنی در عین این‌که یکی از این دو نسخه بالخصوص انتخاب می‌شود، امکان استعدادی نسخه مخالف، موجود و محفوظ بوده است (مطهری، *انسان و سرنوشت*، ۶۷ و ۶۸). روشن می‌شود سرنوشت‌های گوناگونی وجود دارد که می‌توانند جانشین یکدیگر

۱. رعد/۳۹: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ».

شوند. البته، جانشین شدن آن‌ها نیز به حکم سرنوشت است. سرّ تغییر قضا و قدر چه از جنبه الهی و چه از جنبه غیرالهی این است که قضا و قدر عاملی در عرض سایر عوامل جهان نیست. بلکه مبدأ و منشأ همه عامل‌های جهان است. هر عاملی که اثری از خود بروز دهد، مظهري از مظاهر قضا و قدر است و تحت قانون علیت عمومی است. بنابراین محال است که قضا و قدر در شکل یک عامل در مقابل سایر عوامل و جدای از آن‌ها ظاهر شود و مانع تأثیر عامل خاصی گردد یا عامل خاصی را به کاری اجبار و اکراه کند (همان، ۷۰).

با توجه به آنچه بیان شد روشن می‌شود که اعمال و افعال انسان سرنوشت حتمی و تخلف‌ناپذیر ندارد؛ زیرا به هزاران علل و اسباب و از آن جمله انواع اراده‌ها و اختیارات که از خود بشر ظهور می‌کند، بستگی دارد. تمام امکاناتی که در مورد جمادات و نباتات و افعال غریزی حیوان وجود دارد، در افعال و اعمال انسان نیز هست، علاوه بر این که انسان عقل و شعور و اراده اخلاقی و قوه انتخاب و ترجیح نیز دارد (همان، ۶۷ و ۶۸).

گفتنی است استاد در جای دیگر نظر دیگری را نیز در مورد تغییرپذیری یا تغییر ناپذیری قضا و قدر بیان می‌کند و معتقد است اگر از نظر آنچه در جهان هستی واقع شده است و می‌شود ملاحظه کنیم فقط یک نوع قضا و قدر وجود دارد؛ یعنی اشیا آن گونه که هستند و با استناد به علل و اسباب تامه‌ای که مستند به آن‌ها هستند قضا و قدرشان حتمی است. ولی در عین حال نوعی ضرورت مشروط و قدر مشروط درباره موجودات مادی صادق است: «اگر چنین می‌شد امکان چنان شدن در کار بود». به عبارت دیگر، فقط قضا حتمی و لایتنجیر است. اما قدر غیرحتمی و قابل تغییر است، بدین تربیت که نسبت وجود اشیا به علت تامه خود ضروری است، ولی نسبت وجود آن‌ها به ذات و به علل ناقصه آن‌ها غیرضروری و ممکن است. نسبت وجود آن‌ها به علل موجد خود، فعلیت و کمال است و نسبت وجود آنها به علل و شرایط اعدادی،

قابل نقصان و محدود است. در واقع کمالات اشیا از ناحیه علل مفیضه و موجد آن‌ها است و نقصان و حدّ و اندازه آن‌ها از ناحیه شرایط قابلی است. بنابراین، قدر و اندازه از شرایط قابلی پدید می‌آید و از آن‌جا که شرایط قابلی و مادی جانشین یکدیگر می‌شوند پس آنچه تغییرپذیر است قدر اشیا است نه قضای آن‌ها (مطهری، *مجموعه آثار*، ۱۰۷۱/۶ و ۱۰۷۲). هر چند استاد در مورد این‌که آیا شرایط قابلی و مادی متعلق قضا هست یا نه، اظهار نظر نکرده، اما با توجه به این‌که ایشان در مورد عمومیت قضای الهی تفسیر حکما و فلاسفه اسلامی را که قائلند قضای الهی عام و شامل همه چیز است، می‌پذیرد (همان، ۱۰۶۹) پس می‌توان گفت که شرایط مادی و قابلی متعلق قضای الهی است. وی در مورد حتمیت قضا و غیرحتمی بودن قدر این روایت را بیان می‌کند که امیرالمؤمنین (ع) از نزد دیواری که کج شده بود بلند شد و نزد دیوار دیگری نشست. به آن حضرت عرض شد که آیا از قضای الهی می‌گریزد؟ فرمودند: از قضای الهی به سوی قدر الهی می‌گریزم (صدوق، ۴۰۹).

گفتنی است که استاد در *انسان و سرنوشت*، قضا و قدر را به حتمی و غیرحتمی تقسیم می‌کند و لفظ «قضا و قدر» را هم برای حتمی و هم غیرحتمی به کار می‌برد و چنین بیان می‌کند: «از نوعی قضا و قدر به نوعی دیگر از قضا و قدر پناه می‌برم». سپس در تبیین آن می‌گوید: «خود را از خطر دور نگه داشتن، پرهیز از امر خدا است به امر خدا؛ فرار از قضای الهی است به قضای الهی» (مطهری، *انسان و سرنوشت*، ۷۴). اما در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* که بعد از انسان و سرنوشت تألیف شده است حدیث را مطابق متن آن ترجمه و تبیین می‌کنند: «از قضای الهی به قدر الهی فرار می‌کنم» (مجموعه آثار، ۱۰۷۲/۶). وی مظاهر قضا و قدر را دعا، صدقات، احسان‌ها که از مجاری معنوی در تغییر و تبدیل سرنوشت‌ها مؤثر است، و عوامل دیگری از قبیل طاعت و گناه، توبه و پرده‌داری، عدل و ظلم، نیکوکاری و بدکاری، دعا و نفرین و امثال این‌ها بر می‌شمرد که در سرنوشت بشر از نظر عمر و سلامت و روزی تأثیر

دارند (مطهری، انسان و سرنوشت، ۸۷ و ۸۸).

۴- نتیجه گیری : تطبیق آرای دو فیلسوف

با توجه به مطالب بیان شده مشخص می‌شود که دیدگاه‌های این دو فیلسوف در باره اراده الهی تفاوت زیادی دارد. در این جا به بیان تفاوت‌ها و شباهت‌های دیدگاه‌های این دو فیلسوف می‌پردازیم:

عقل الهی

شباهت

از این جهت که هر دو فیلسوف عقل یا علم خداوند را همیشه بالفعل می‌دانند هم نظرند.

تفاوت‌ها

أ- اسپینوزا عقل را حالت مستقیم صفت فکر می‌داند که از طبیعت مطلق صفت فکر ناشی شده و برای همیشه موجود و نامتناهی است (اسپینوزا، اخلاق، ۵۲). اما استاد به جای تعبیر عقل در مورد خداوند بیشتر از تعبیر علم استفاده می‌کند (مطهری، *درسهای الهیات شفا*، ۳۳۴/۲)، همان‌گونه که برخی^۱ دیگر نیز معتقدند منظور از عقل در فلسفه اسپینوزا با علم در فلسفه اسلامی یکی است. علم الهی از نظر استاد صفت ذات خداوند است که نامتناهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۲۰/۶). اما اسپینوزا معتقد است صفت مانند حالت برای وجود یافتن یا به تصور آمدن نیازمند صفت یا حالت دیگری نیست (اسپینوزا، اخلاق، ۶/۱).

ب - اسپینوزا عقل خداوند را مربوط به طبیعت مخلوق می‌داند (همان، پاورقی، ۵۲). اما استاد معتقد است علم که صفت ذات خداوند است عین ذات او

۱. دکتر جهانگیری در پاورقی اخلاق (ص ۳۵) می‌گوید: «مقصود از عقل نامتناهی عقل خداوند است که به تعبیر فلسفی ما همان علم خداوند است».

است (صدرالدین شیرازی، ۱۲۰/۶).

ج - اسپینوزا قائل به فعلیت عقل هم در خداوند و هم در اشیا است (اسپینوزا، *اخلاق*، ۵۲)، اما استاد در مورد اشیا قائل به مراتب مختلف است که یکی از مراتب آن عقل بالقوه است (مطهری، *درسهای الهیات شفا*، ۳۴۲/۲).

اراده الهی

تفاوت‌ها

أ- اسپینوزا اراده را نیز مانند عقل یکی از حالت‌های مستقیم و نامتناهی صفت فکر می‌داند که به طبیعت مخلوق برمی‌گردد و صفت ذات نیست (اسپینوزا، *اخلاق*، ۵۲). اما به نظر استاد اراده صفت ذات و عین ذات الهی است (مطهری، *درسهای الهیات شفا*، ۴۳۳/۲).

ب- در نظام فکری اسپینوزا از آن‌جا که اراده حالت مستقیم صفت فکر است نیازمند علتی است که به وسیله آن در وجود و فعل موجب شود، لذا اراده آزاد نیست (اسپینوزا، *اخلاق*، ۵۳). اما از نظر استاد اراده خداوند مطلق است و متوقف بر امری ماورای خود نیست (مطهری، *علل‌گرایی به مادگیری*، ۱۱۶).

ج- بحث اراده خدا در اسپینوزا مطابق با عقل است و هیچ‌گیزی از عقل و علم ندارد، بنا براین گاهی این ذهنیت ایجاد می‌شود که او عقیده به اراده ندارد. به همین دلیل جهان ضرورتاً به همان شکلی که هست باید باشد و هیچ تبصره‌ای برای این‌که به نحو دیگری که مغایر با این ضرورت است، قابل توجیه نیست. اما در تفکر استاد خداوند مرید است، و حتی با استناد به این آیه که می‌فرماید: «خدا آنچه را بخواهد محو یا اثبات می‌کند و اصل کتاب نزد خداوند است»^۱ قائل به بداء می‌باشد. به عبارت دیگر طبق ضرورت علی اسپینوزا می‌توان همه حوادث را پیش‌بینی کرد. اما این آیه به معنای مرید بودن خداوند و قابل تغییر بودن قضا و قدر است؛ یعنی اسپینوزا خداوند را

۱. رعد/۳۹: «یمحوالله ما یشاء و یتبث و عنده ام الكتاب».

در ضرورت عقلی محدود می‌کند. اما استاد قایل به بداء و تغییرپذیری سرنوشت می‌باشد.

نسبت عقل و اراده به خداوند

شبهات

هر دو فیلسوف عقل و اراده خداوند را واحد می‌دانند؛ یعنی اسپینوزا بر این نظر است که تمایز عقل و اراده خداوند تمایزی عقلی و اعتباری است و گرنه آن‌ها واقعاً واحدند (پارکینسون، *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، ۱۲۷)، درست همان‌گونه که استاد صفات خدا را عین ذات دانسته و معتقد است صفات علم و اراده از نظر مصداق عین ذات هستند، هر چند از نظر مفهوم متفاوتند (صدرالدین شیرازی، ۱۲۰/۶).

تفاوت‌ها

أ- آن‌جا که اسپینوزا بیان می‌کند که «نه عقل به طبیعت خدا تعلق دارد و نه اراده» دلیل او این است که اگر عقل و اراده متعلق ذات خداوند باشند باید از آن‌ها چیزی متفاوت با آنچه در مورد انسان فهمیده می‌شود فهمیده شود و تنها در لفظ مشترک باشند (اسپینوزا، *اخلاق*، ۳۸ و ۳۹)، در صورتی که استاد برای تبیین اراده الهی به تصور اراده در انسان می‌پردازد و با رد جنبه‌های عدمی و مربوط به نقص اراده انسان آن را به خداوند اطلاق می‌کند.

ب- ذکر شد که در مورد نسبت عقل و اراده و قدرت در فلسفه اسپینوزا تعارض وجود دارد. اما به هر حال، اگر این نظر او را که عقل و اراده به طبیعت خداوند تعلق ندارند در نظر بگیریم، کاملاً خلاف نظر استاد است؛ زیرا ایشان معتقد به عینیت علم و اراده و قدرت با ذات خداوند است. اما اگر نظر دیگر اسپینوزا را که معتقد به عینیت قدرت و اراده با عقل خداوند است مد نظر قرار دهیم، از آن‌جا که این نظر بیانگر این است که عقل و قدرت و اراده‌ای که خداوند به وسیله آن‌ها اشیا را آفریده فقط در عقل ما متمایزند و در واقع واحد هستند، این نظر موافق نظر استاد خواهد بود.

در عین حال، اگر **اخلاق** را که مهم‌ترین اثر فلسفی او است مبنا قرار دهیم، از آنجا که در این اثر اراده و عقل هر دو حالت مستقیم و نامتناهی صفت فکر لحاظ شده‌اند که به طبیعت مخلوق مربوطند، نمی‌توان گفت عین ذات خداوند هستند، اما اگر **شرح اصول فلسفه دکارت**^۱ را مبنا قرار دهیم عقل و اراده عین قدرت و ذات خداوند می‌شوند. با این وصف، چون مهم‌ترین اثر اسپینوزا **اخلاق** است به نظر می‌رسد نظر نهایی اسپینوزا مغایرت عقل و اراده با قدرت باشد.

ج - از آنجا که در فلسفه اسپینوزا ترتب علی اشیا بر خداوند مانند ترتب منطقی است و این به نفی امکان و نفی خلق اختیاری عالم منتهی می‌گردد (کاپلستون، **تاریخ فلسفه**، ۲۶۹/۴)، لذا نسبت قصد و اراده به خداوند مستلزم انکار علیت و قول به اتفاق است؛ یعنی اگر خداوند با اراده عمل کند، مثلاً گفته شود خدا می‌توانست از خلقت عالم خودداری کند، مثل این است که بگوید عالم اتفاقی آفریده شده است؛ چون از عمل اراده‌ای که ضرورت نداشته، ناشی شده است. اما استاد معتقد است که حتی این نظام سببی و مسببی جهان از علم و اراده الهی سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا «قضا و قدر الهی چیزی جز سرچشمه گرفتن نظام سببی و مسببی جهان از علم و اراده الهی نیست و لازمه اصل علیت عمومی و اصل ضرورت علی و معلولی و اصل سنخیت علی و معلولی این است که سرنوشت هر موجودی با علل متقدمه خود بستگی داشته باشد» (**انسان و سرنوشت**، ۵۶).

قدرت خداوند

شباهت‌ها

أ - ظاهر عبارت‌های دو فیلسوف حاکی از این است که در تعریف قدرت اختلافی ندارند، چنان‌که اسپینوزا قدرت را به معنای فاعلیت خداوند لحاظ می‌کند که هر چه می‌داند و متعلق علم نامتناهی او است آن را خلق می‌کند (**اخلاق**، ۳۵) و قائل به

۱. همان‌طور که قبلاً گفته شد در مورد این‌که این کتاب شامل آرا و دیدگاه‌های خود اسپینوزا است یا شامل آرای دکارت است اختلاف نظر وجود دارد.

عینیت قدرت خداوند با ذات او می‌باشد (همان، ۶۰)، نظر استاد نیز چنین است (درسهای الهیات شفا، ۳/۴۳۵).

ب- از عبارت‌های اسپینوزا این‌گونه برمی‌آید که او نیز مانند استاد قائل به توأم بودن علم و اراده است (مطهری، نبوت، ۱۹۰)؛ زیرا قدرت خدا را طبیعت نامتناهی او می‌داند که هر چه متعلق علم نامتناهی اوست آن را می‌آفریند (اسپینوزا، اخلاق، ۳۵).

نسبت اختیار به خداوند یا قضا و قدر الهی

تفاوت‌ها

أ- اسپینوزا مختار را فقط برای خداوند و لفظ مجبور را برای سایر موجودات به کار می‌برد. حتی در مورد انسان هم آن‌جا که نوعی اختیار برای او قائل است با عبارت «انسان آزاد» تعبیر می‌کند (اسپینوزا، اخلاق، ۲۷۶). اما استاد وقتی مسأله را در مورد انسان مطرح می‌کند با عنوان «جبر و اختیار» از آن یاد می‌کند و وقتی از جهت ارتباط آن با خدا مطرح می‌کند از عبارت «قضا و قدر» استفاده می‌کند (مطهری، کلیات علوم اسلامی، ۱۷/۲).

ب- در تعریف اسپینوزا از اختیار، خداوند به تنهایی و بدون اعتبار و ارتباط با موجودات دیگر لحاظ شده است (اخلاق، ۹). اما در تعریف استاد از قضا و قدر نوع ارتباط اشیا و مخلوقات از نظر حتمیت و میزان دخالت سایر عوامل در وجود اشیا (مجموعه آثار ۱۰۶۳/۶) و سرچشمه گرفتن همه علل از اراده و مشیت خداوند که علل است (انسان و سرنوشت، ۶۰) مورد توجه است.

ج- تعریف اسپینوزا از اختیار خداوند دو قسمت است؛ قسمت اول آن مربوط به ذات خداوند و قسمت دوم مربوط به افعال او است. بر اساس نظریه استاد قسمت اول تعریف اسپینوزا با تعریف واجب الوجود سازگار است؛ زیرا استاد در مورد تعریف واجب الوجود می‌گوید: از تعاریف ارائه شده، بیان صدرالمتألهین دقیق‌تر است و طبق این تعریف واجب الوجود وجود بذاته لذاته است که هر یک از دو قید لذاته و بذاته

نشانه‌گر یک نوع بی‌نیازی است. قسمت دوم تعریف اسپینوزا با این اصل فلسفه اسلامی که واجب‌الوجود بالذات از همه جهات و حیثیات واجب است سازگاری دارد؛ چرا که معنی این عبارت این است که واجب‌الوجود همان‌گونه که واجب‌الوجود است، واجب‌العالمیه و واجب‌القادریه و واجب‌الحیوة و واجب‌الفاعلیه است و ممکن‌الفاعلیه نیست. به عبارت دیگر، واجب‌الوجود از آن جهت که واجب‌الفاعلیه است بنابراین هیچ فعلی نیست که امکان وجود و امکان صدور از او داشته باشد مگر این‌که از واجب صادر می‌شود و صادر شده است (درسهای الهیات شفا، ۱۶/۳).

د- تعریف اسپینوزا از اختیار با تعریف استاد کاملاً متفاوت است. اسپینوزا اختیار را «خود موجب بودن» در ذات و فعل می‌داند (اخلاق، ۹). اما استاد در پاسخ سؤالی از ایشان که بیانگر این است که آیا واجب بودن من جمیع الجهات و الحیثیات با اختیار سازگاری دارد، می‌گوید: «در مورد اختیار بیش از این نیامده که اگر موجودی به چیزی عالم و آگاه باشد و آن را بخواهد، آن را انجام دهد» (درسهای الهیات شفا، ۲۳/۳). در واقع از نظر اسپینوزا ملاک اختیار ضرورت در ذات و ضرورت در فعل است. اما از نظر استاد ملاک اختیار «داشتن قدرت و داشتن اراده و داشتن شعور و ادراک است» (همان، ۲۴). بنابراین اختیار اسپینوزایی بر واجب‌الوجود مورد نظر استاد صادق است. اما اختیار مورد نظر استاد، هم بر تنها موجود مختار اسپینوزا قابل صدق است و هم بر موجودات دیگر.

موجب یا واجب بالغیر

شبهات

تعریف اسپینوزا از مجبور یا موجب با تعریف استاد از موجود واجب‌الوجود بالغیر سازگار است که می‌گوید: ممکن است یک شیء به حسب ذات خود امکان وجود داشته باشد و قهراً امکان عدم نیز داشته باشد، ولی به حکم غیر موجود یا معدوم شود؛ یعنی به دلیل این‌که علت تامه‌اش وجود پیدا کرده، وجودش ضرورت پیدا کرده

است، یا بر عکس به علت عدم علت تامه‌اش عدمش ضرورت پیدا کرده است (شرح مبسوط منظومه، ۶۵/۳). بنابراین، طبق تعریف هر دو فیلسوف تمام موجودات غیر از خداوند موجب یا واجب بالغیرند.

اراده آزاد خداوند

تفاوت

اسپینوزا معتقد است لازمه نظر کسانی که اراده را متعلق به ذات خداوند می‌دانند، تغییر مقدرات خداوند است؛ چرا که اگر خداوند درباره طبیعت، امور دیگری را اراده کند می‌بایست عقل و اراده دیگری داشته باشد (اخلاق، ص ۵۵-۵۷). اما استاد قائل به دو نوع قضا و قدر است که یکی حتمی و غیرقابل تغییر است و دیگری غیرحتمی و قابل تغییر (انسان و سرنوشت، ۶۰).

فعلی بودن علم خداوند

شباهت

اسپینوزا به اینکه علم خداوند را فعلی می‌داند یا انفعالی، تصریحی نکرده است. اما برخی عبارات او حاکی از آن است که علم خدا را فعلی می‌داند (اخلاق، ۳۵). اما استاد به صراحت علم را به دو قسم فعلی و انفعالی تقسیم کرده و معتقد است علم خداوند به اشیا علم فعلی و حضوری است (درسهای الهیات شفا، ۳۸۸/۲).

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ المبدأ و المعاد، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۳.
اسپینوزا، باروخ بندیکت؛ اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۶.

_____؛ شرح اصول دکارت و تفکرات مابعد الطبیعی، ترجمه محسن

جهانگیری، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، تهران، ۱۳۸۲.
اله بادشستی، علی؛ *اراده خدا از دیدگاه فیلسوفان*، متکلمان و محدثان، بوستان کتاب قم،
۱۳۸۱.

انوری، حسن؛ *فرهنگ بزرگ سخن*، سخن، تهران، ۱۳۸۱.
بهشتی، احمد؛ «علم واجب الوجود از دیدگاه صدرالمآلهین» در *مجموعه مقالات
همایش جهانی حکیم ملاصدرا*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۷۸.
پارکینسون، جی. ایچ. آر؛ *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، ترجمه محمد عبد اللهی، بوستان
کتاب، قم، ۱۳۸۳.

_____؛ *نظریه شناخت اسپینوزا*، ترجمه مسعود سیف، انتشارات علمی
و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.

جهانگیری، محسن؛ *مجموعه مقالات* (بیست مقاله)، حکمت، تهران، ۱۳۸۳.
حلبی، علی اصغر؛ *تاریخ سیر فلسفه در اروپا*، قطره، تهران، ۱۳۸۳.
دهخدا، علی اکبر؛ *لغت نامه*، چاپ دوم از دوره جدید، مؤسسه انتشارات دانشگاه
تهران، تهران، ۱۳۷۷.

رادا کریشنان، سروپالی؛ *تاریخ فلسفه غرب و شرق*، ترجمه خسرو جهاننداری [جواد
یوسفیان]، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.

صدر الدین شیرازی، محمد؛ *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۶،
داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ق.

صدری افشاری، غلامحسین (نسرین، ونسترن حکمی)، *فرهنگ زبان فارسی
امروز*، کلمه، تهران، ۱۳۶۹.

صدوق، محمد بن علی؛ *اسرار توحید یا ترجمه کتاب توحید*، ترجمه محمد علی
اردکانی علمیه اسلامی، تهران، [بی تا].

طباطبایی، سید محمد حسین؛ *نهایة الحکمه*، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة

- المدرسین، قم، ۱۳۶۲.
- _____؛ *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیقه عباس علی زارعی سبزواری، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.
- کاپلستون، فردریک؛ *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، تهران، ۱۳۸۰.
- عمید، حسن؛ *فرهنگ فارسی عمید*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۵.
- مطهری، مرتضی؛ *آشنایی با قرآن*، صدرا، تهران، ۱۳۷۰.
- _____؛ *انسان و سرنوشت*، صدرا، تهران، ۱۳۷۸.
- _____؛ *تکامل اجتماعی انسان*، صدرا، تهران، ۱۳۷۴.
- _____؛ *حماسه حسینی*، صدرا، قم، ۱۳۷۷.
- _____؛ *درسهای الهیات شفا*، حکمت.
- _____؛ *شرح مبسوط منظومه*، حکمت، تهران، ۱۴۰۴ق.
- _____؛ *عدل الهی*، صدرا، تهران، ۱۳۸۴.
- _____؛ *علل گرایش به مادیگری*، صدرا، تهران، ۱۳۸۴.
- _____؛ *کلیات علوم اسلامی*، صدرا، تهران، ۱۳۸۴.
- _____؛ *مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)*، ج ۵ و ۶، صدرا، تهران، ۱۳۸۰.
- _____؛ *نبوت*، صدرا، قم، ۱۳۸۴.
- معین، محمد؛ *فرهنگ فارسی*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۰.
- نفیسی، علی اکبر؛ *فرهنگ نفیسی*، کتابفروشی خیام، بی جا، ۱۳۵۵.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش؛ *اسپینوزا از نگاه هگل*، ترجمه مسعود سیف، گفتمان، تهران، ۱۳۷۹.
- یاسپرس، کارل؛ *اسپینوزا، فلسفه، الهیات و سیاست*، ترجمه محمد حسن لطفی، طرح

نو، تهران، ۱۳۷۵ .

Morgan, Michael L.(Edit.); *Spinoza Complete Works*, Translations by Samuel Sherley, Hackett Publishing Copany, Inc., Indianapolis /Cambridge, ۲۰۰۲.