

اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و
اسپینوزا^۱
رضا برنجکار^۲

چکیده:

ملاصدرا علیت ضروری را با اختیار سازگار می‌داند. اما اختیاری که او مطرح می‌کند عین اجبار و اضطرار است. در واقع ملاصدرا مختار را به معنای مرید تفسیر می‌کند و معتقد است انسان دارای اراده است. اما اراده او معلول شوق و شوق معلول علم و علم معلول عوامل خارجی و این عوامل در نهایت معلول خداست. این نوع علیت نیز علیتی ضروری است. بنابراین با وجود علت، تحقق اراده انسان ضروری است و انسان نمی‌تواند اراده نکند. به دیگر سخن، اختیار به معنای توانایی انسان بر اراده کردن و اراده نکردن و در نتیجه توانایی بر فعل و ترک بر اساس علیت ضروری محال و غیر قابل قبول است. بنابراین اختیار به این معنا با علیت ضروری

^۱. این مقاله برگرفته از طرح تحقیقاتی «رابطه اختیار انسان و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا» می‌باشد که با حمایت مالی معاونت پژوهشی دانشگاه تهران (پردیس قم) انجام شده است.
^۲. استادیار دانشگاه تهران (پردیس قم).

قابل جمع نیست، هر چند اراده با
علیت ضروری قابل جمع است.
اما اسپینوزا تصریح می‌کند که
اختیار با علیت ضروری قابل جمع
نیست، و چون علیت ضروری امری بدیهی
است، انسان دارای اختیار نیست.
اسپینوزا هم اختیار به معنای
توانایی بر اراده کردن و اراده
نکردن را از انسان سلب می‌کند. و هم
اختیار به معنای خاص خود، یعنی انجام
فعل به اقتضای فاعل را.
اسپینوزا هم مانند ملاصدرا، انسان
را مرید می‌داند اما مانند ملاصدرا
مختار را به معنای مرید تفسیر نمی‌کند.
در نتیجه تصریح می‌کند که انسان
دارای اختیار نیست.
واژگان کلیدی: علیت، اختیار،
اراده، وجوب، امکان، جوهر، حالت.

مقدمه

از دیرباز در میان متفکران و دانشمندان علوم مختلف همچون کلام، فلسفه، اخلاق، حقوق و روانشناسی، مباحث متنوعی در مورد اختیار انسان و اصل علیت مطرح شده، یکی از این مباحث ارتباط اصل علیت با اختیار انسان است. این بحث همواره به صورت يك مسأله دشوار و به اعتقاد بسیاری ناگشودنی رخ نمایانده است. ایمانوئل کانت یکی از تعارضات عقل نظری را همین بحث می‌داند و معتقد است که براساس فلسفه رایج میان اختیار و علیت تعارض وجود دارد. - ۴۰۹: ۱۹۷۰; Kant, ۱۹۹۶: ۱۰۵; Kant, (۴۱۵)

از دیدگاه فیلسوفان، یکی از ویژگی‌های اصل علیت، ضرورت علی معلولی است. به این معنا که با تحقق علت تامه، وجود معلول ضروری است. به دیگر سخن، نمی‌توان علت تامه‌ای را در نظر گرفت که با تحققش، معلول موجود نباشد. در این نوشتار، مقصود از علیت، همین ویژگی است، یعنی ضرورت علی - معلولی.

اما مقصود از اختیار، آزادی اراده است. اراده به معنای خواستن است. و مراد از خواستن در اینجا خواستنی است که پس از آن فعل واقع شود. اراده پس از تصور، تصدیق و شوق، آخرین چیزی است که در نفس ایجاد می‌شود. پس از اراده در مغز تغییراتی رخ می‌دهد و مغز از طریق سلسله اعصاب، عضلات را به حرکت وامی‌دارد و عمل خارجی مثل راه رفتن و نوشیدن آب تحقق می‌یابد.

این اراده می‌تواند آزادانه توسط انسان ایجاد شود و می‌تواند جبراً و بدون آزادی در انسان ایجاد گردد. اگر انسان اراده را به صورت آزاد ایجاد کند، او را «مختار» می‌نامیم و آزادی اراده یا اراده آزادش را «اختیار»

می‌نامیم. در زبان انگلیسی در مورد اراده معمولاً واژه *will* به کار می‌رود و در مورد اختیار واژه *free will* یا *freedom*. انسان آزاد یا مختار کسی است که آزادانه اراده می‌کند. مثلاً می‌تواند راه رفتن را در زمان خاصی اراده کند و می‌تواند این عمل را در آن زمان اراده نکند. یعنی نسبت به اراده راه رفتن و اراده راه نرفتن آزادی دارد. اما انسان غیر مختار و در عین حال مرید کسی است که هر چند دارای اراده است، اما اراده او توسط خودش به صورت آزاد رخ نمی‌دهد.

پرسش اصلی

با توجه به مقدمه ذکر شده پرسش اصلی یا صورت مسأله ارتباط اختیار و علیت این است که اگر اراده انسان تحت قانون ضرورت علی - معلولی است، اختیار چگونه قابل تصور است؟ براساس ضرورت علی - معلولی، با وجود علت تامه، وجود معلول ضروری است. در مورد اراده انسان نیز اگر علت تامه این اراده تحقق یافته باشد وجود اراده ضروری است و اگر علت تامه موجود نباشد، وجود اراده محال است. بنابراین انسان در هیچ وضعیتی نمی‌تواند آزادانه اراده را ایجاد یا آن را ایجاد نکند، چون او محکوم اصل علیت ضروری است. و براساس این اصل فقط یک حالت (وجود اراده یا عدم اراده) قابل فرض است نه دو حالت. غالباً در بحث ارتباط اختیار و علیت، به جای اینکه پرسش به سمت اراده معطوف شود، از فعل خارجی انسان و ارتباط آن با علیت پرسش می‌شود و در پاسخ گفته می‌شود درست است که هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا می‌کند و اگر ترك شد طبق ضرورت ترك می‌شود، ولی آن علتی که به تحقق آن

فعل یا ترك آن فعل ضرورت داده همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز دیگر. (طباطبائی، 1359: 467)

براساس این پاسخ، فعل خارجی انسان از آن رو جبری نیست که جزء اخیر آن، اراده و اختیار انسان است. اما سخن اصلی اینجاست که اگر فعل ارادی انسان را براساس وجود اراده انسان توجیه کنیم، خود اراده و آزادانه بودن آن را چگونه توجیه خواهیم کرد؟ اگر اراده انسان همچون دیگر ممکنات نیازمند علت تامه است و با وجود علت تامه قطعاً تحقق خواهد یافت، پس آزادی انسان چگونه توجیه خواهد شد؟

از این پس دیدگاه دو فیلسوف برجسته شرق و غرب، ملاصدرا و اسپینوزا را در این مسأله جویا خواهیم شد.

الف) دیدگاه ملاصدرا

قبل از طرح راه حل ملاصدرا، اشاره ای به دیدگاه کلی او درباره علیت و اراده و اختیار خواهیم داشت.

1. علیت

ملاصدرا همچون دیگر فیلسوفان اسلامی نظریه فارابی در باب تقسیم موجود به واجب الوجود و ممکن الوجود را پذیرفته است. هر چند او براساس نظریه اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود تفسیر خاصی از واجب و ممکن دارد که طرح آن ضروری نیست. این تقسیم مبنای اصل علیت است. به این معنا که فیلسوفان اسلامی ملاک نیازمندی به علت را امکان ماهوی یا ففقری می دانند نه حدوث یا وجود یا حرکت.

(ملاصدرا، بی‌تا: 1، 206؛ ابن‌سینا، 1403ق: 3، 18؛ 1371: 252؛ بهمنیار، 1375: 525)

هر ممکن‌الوجودی نیازمند علت است و آن علت نیز اگر ممکن‌الوجود است نیازمند علتی دیگر است و این سلسله باید به واجب‌الوجود ختم شود. چرا که در غیر این صورت به دور یا تسلسل باطل مبتلا خواهد شد.

اما علتی که معلول با وجود آن موجود می‌شود علت تامه است و این علت تا معلول را واجب و ضروری نکند معلول محقق نخواهد شد.

ملاصدرا در آغاز بحث از قاعده «الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد» که بیانگر وجوب غیری و سابق بر تحقق معلول است می‌گوید:

لَمَّا تَيَقَّنَ أَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ مَا لَمْ يَتَرَجَّحْ وَجُودَهُ
بِغَيْرِهِ لَمْ يَوْجَدْ، وَ مَا لَمْ يَتَرَجَّحْ عَدَمَهُ
كَذَلِكَ لَمْ يَنْعَدَمْ، فَلَا يَدَّ لَهُ فِي رَجْحَانِ كُلِّ
مِنَ الطَّرْفَيْنِ مِنْ سَبَبٍ خَارِجٍ عَنِ نَفْسِهِ.
فَالآنَ نَقُولُ: إِنَّ السَّبَبَ الْمُرَجَّحَ مَا لَمْ
يَبْلُغْ تَرْجِيحَهُ إِلَى حُدِّ الْوَجُوبِ لَمْ يَكُنْ
السَّبَبَ الْمُرَجَّحَ مُرَجَّحًا. (ملاصدرا، بی‌تا:
1، 231)

ملاصدرا پس از این ادعا در اثبات آن چنین استدلال می‌کند: اگر ممکن‌الوجود توسط علت به سر حدّ وجوب نرسد، امکان وجود و نیز امکان عدم آن وجود دارد و در واقع نسبت به وجود و عدم مساوی است. پس برای اینکه یکی از این دو امکان متعیّن شود و مثلاً ممکن‌الوجود موجود گردد نیازمند مرجّح دیگری غیر از علت اول است. حال اگر این مرجّح دیگر نیز نتواند ممکن‌الوجود را به سر حدّ وجوب برساند باز امکان وجود و نیز امکان عدم ممکن باقی است و در نتیجه نیازمند مرجّح دیگری برای

مقدم کردن وجود بر عدم است و این سلسله اگر به همین ترتیب تا بی‌نهایت نیز ادامه یابد، این سلسله نامتناهی از علت‌ها و اولویت‌ها، نمی‌تواند وجود ممکن را بر عدمش مقدم کند؛ چون همچنان امکان وجود و امکان عدم هر دو باقی است. پس اگر علتی را که به معلول وجوب نمی‌دهد علت تامه بدانیم، این علت تامه در عین حال که علت تامه است، علت تامه نیست؛ زیرا نمی‌تواند وجود ممکن را بر عدمش ترجیح داده و آن را متعین سازد. پس علت تامه علت تامه نیست، و این با اصل هوهویت که بدیهی‌ترین اصول است در تعارض است. (همان، 222 - 223)

ملاصدرا در مباحث علیت نیز آنجا که ضرورت بالقیاس علت نسبت به معلول و بالعکس را مطرح کرده به این بحث پرداخته و مشابه این استدلال را مطرح کرده و به اشکالات پاسخ داده است. (ملاصدرا، بی‌تا: 2، 131)

این استدلال در قسمت نقد و نظر، مورد تحلیل و نقد قرار خواهد گرفت.

2. اراده و اختیار

به اعتقاد ملاصدرا مبادی فعلی اختیاری عبارتند از: علم، شوق و اراده. بر این اساس، آدمی ابتدا فعلی را تصور می‌کند. پس از آن، فایده‌ای را که از فعل به او می‌رسد، تصدیق می‌کند. این تصدیق شوق انسان را به انجام فعل برمی‌انگیزد. اگر این شوق قوی باشد، اراده صادر می‌شود. پس از این مبادی که همگی درونی بوده و در نفس رخ می‌دهند، قوه محرکه عضلات به کار می‌افتد و فعل خارجی

تحقق می‌یابد. (ملاصدرا، 1386: 6، 354؛ ملاصدرا، بی‌تا: 4، 114)¹

نکته مهم این است که براساس قاعده ضرورت علیت، میان سلسله بالا یعنی علم، شوق، اراده و عمل خارجی ارتباط ضروری وجود دارد. به این معنا که با تحقق اراده وجود عمل خارجی ضروری است و با تحقق علم، وجود شوق ضروری است. علم نیز به نوبه خود چون ممکن‌الوجود است به علل خارجی برمی‌گردد همان‌طور که ملاصدرا می‌گوید: «مبادی أفعالنا الاختیاریه وارده علینا من خارج.» (ملاصدرا، 1381: 1، 207)

این علل خارجی نیز در نهایت به واجب‌الوجود ختم می‌شوند. بنابراین، ذات واجب‌الوجود ضرورتاً اقتضایی دارد که این اقتضا نیز ضرورتاً اقتضائاتی دارد که در نهایت به علم، شوق، اراده و عمل خارجی انسان می‌رسد. بدین‌سان با اقتضای ذات الهی، اراده و عمل انسان ضروری است و انسان نمی‌تواند برخلاف آن عمل کند. و اگر ذات الهی چنین اقتضایی را نداشته باشد، انسان نمی‌تواند آن عمل خارجی را انجام دهد.

بر این اساس هر چند فعل خارجی انسان مسبوق به اراده یا اجماع است، اما این اراده جبراً و ضرورتاً صادر می‌شود و انسان در

¹ . ملاصدرا گاه اراده را مساوی با شوق اکید می‌انگارد. «الاراده فینا شوق متأكد یحصل عقیب داع» (ملاصدرا، 1381: 1، 214 و بنگرید: ملاصدرا، 1378: 34.) ملاحادی سبزواری نیز چنین نظری دارد. او می‌گوید: «عقیب داع درکنا الملاماً - شوقاً مؤکداً اراده سماً.» (سبزواری، بی‌تا: 184). البته نظر مشهور ملاصدرا همان است که در متن از کتاب اسفار نقل شد.

ایجاد یا عدم ایجاد اراده نقشی ندارد.
ملاصدرا می‌گوید:

و في جعل القصد و الارادة من الافعال
الاختيارية نظر، اذ لو كان الامر
كذلك لاحتاج الي قصد آخر و يلزم
التسلسل، و القول بان البعض
اختياري دون البعض تحكّم لايساعده
الوجدان، بل الظاهر انه إذا غلب
الشوق تحقّق الاجماع (= الاراده)
بالضرورة، و مبادي الافعال
الاختيارية ينتهي الي الامور
الاضطرابية التي تصدر من الحيوان
بالايجاب، فان اعتقاد اللذة او النفع
يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق
فيطيعه القوة المحركة اضطراراً.
(ملاصدرا، بی‌تا: 4، 114)

استدلال ملاصدرا در عبارت بالا در مورد
اختیاری نبودن اراده انسان این است که اگر
اراده، اختیاری باشد، باید معلول اراده‌ای
دیگر باشد و این اراده نیز اگر اختیاری
باشد معلول اراده‌ای دیگر و لازمه این سخن
تسلسل باطل است. بر این اساس هر چند عمل
خارجی انسان، اختیاری است چون مسبوق به
اراده است، اما خود اراده اختیاری نیست؛
زیرا مسبوق به اراده دیگر نیست. بنابراین
اراده جبری و اضطراری است. ملاصدرا در
این‌باره می‌گوید:

و كذلك حال سائر المختارين غير الله في
افعالهم، فان كلاً منهم في ارادته
مقهور مجبور من اجل الدواعي و
المرجحات، مضطر في الارادات المنبعثه
عن الأغراض، مستكمل بها. (ملاصدرا،
1389: 6، 310)

بدینسان وقتی به فعل خارجی انسان نگاه می‌کنیم، انسان را مختار می‌یابیم چون عمل او مسبوق به اراده است. اما چون به مبدأ فعل خارجی، یعنی اراده می‌نگریم او را مجبور و مضطر می‌یابیم چرا که اراده او جبراً و به صورت اضطراری پدید می‌آید. از این رو ملاصدرا می‌گوید:

انّ النفس فينا و في سائر الحيوانات مضطرة في افعالها و حركاتها، لان افعالها و حركاتها تسخرية كفعل الطبيعة و حركاتها لانها لا تتحقق و لا توجد الا بحسب اغراض و دواعي خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة في الافعال و الحركات لكن الفرق بينهما ان النفس شاعرة باغراضها و دواعيها، و الطبيعة لا تشعر بالدواعي. و الفعل الاختياري لا يتحقق و لا يصح بالحقيقه الا في واجب الوجود وحده. و غيره من المختارين لا يكونون الا مضطرين في صورة المختارين... فكل مختار غير الواجب الاول مضطرة في اختياره. (ملاصدرا، 1378: 6، 312)

ملاصدرا در جای دیگر مجبور بودن انسان را به این صورت تفسیر می‌کند.

أنّه (انسان) مختار من حيث انه مجبور، و مجبور من الوجه الذي هو مختار، و انّ اختياره بعينه اضطراره. (همان، 376؛ ملاصدرا، 1363: 83)

بر اساس سخنان بالا، فاعلیت انسان همچون فاعلیت آتش جبری و اضطراری است چون هر دو فاعلیت، محکوم علل خارجی است که در نهایت به خدا ختم می‌شود و همان‌طور که آتش نمی‌تواند

نسوزاند، انسانی که عمل خاصی را انجام می‌دهد، نمی‌تواند چنین نکند، چرا که اراده و فعل او محکوم علل خارج از اختیار اوست و این علل نیز تحقق یافته‌اند، و براساس ضرورت علی - معلولی، با وجود تحقق علت تامه، تحقق معلول ضروری و جبری است. تنها تفاوتی که ملاصدرا میان فاعلیت انسان و فاعلیت طبیعی همچون سوزاندن آتش مطرح می‌کند این است که انسان به اغراض و دواعی که او را مجبور به اراده و عمل می‌کنند آگاهی و علم دارد، در حالی که طبیعت فاقد علم و آگاهی است.

مشکل جبر و پاسخ ملاصدرا

براساس مطالبی که تاکنون از ملاصدرا نقل شد، خود او جبری بودن اراده انسان را تأیید می‌کند و آن را براساس علیت ضروری توجیه می‌کند. به دیگر سخن مسأله جبری بودن اراده براساس علیت، برای ملاصدرا به صورت اشکالی که باید آن را رد کرد رخ نمی‌نماید. اما او پس از طرح مطالب خود، جبری بودن اراده را به صورت اشکالی که دیگران مطرح کرده‌اند نقل کرده و به آن پاسخ می‌دهد.

ملاصدرا اشکال را به این صورت تقریر می‌کند که:

ارادة انسان اگر معلول علتهاي خارجي است، و اين علتها به ارادة خدا ختم ميشوند، چنين اراده‌اي ضرورتاً تحقق مي‌يابد، خواه انسان آن را بخواهد و خواه نخواهد. بنابراین انسان در اراده‌اش مضطر است و این اضطرار به مشیت واجب خدا برمی‌گردد. اگر ارادة انسان با اراده و خواست

خود او صادر شود، در این صورت تسلسل باطل رخ خواهد داد.

جواب ملاصدرا به اشکال بالا چنین است:

مختار کسی است که فعلش با اراده اش رخ می‌دهد و اختیار به این معنا مورد پذیرش است، نه به این معنا که اراده اش نیز ارادی و از روی خواست است. (ملاصدرا، 1386: 6، 388)

همان‌طور که می‌بینیم ملاصدرا اشکال را رد نمی‌کند و نمی‌گوید اراده انسان معلول علت‌های خارجی، و در نهایت خدا، نیست. بلکه ضمن اذعان به اینکه اراده، خود ارادی نیست و معلول و محکوم علل خارجی است، ادعا می‌کند که مختار بودن انسان به این معناست که فعل انسان با اراده اش رخ می‌دهد. در واقع ملاصدرا مختار بودن را به معنای مرید بودن می‌داند و روشن است که مرید بودن با مجبور بودن قابل جمع است. همان‌طور که علامه طباطبایی در پاورقی اسفار در ذیل جواب ملاصدرا تذکر داده است.

از مباحثی که تاکنون مطرح شده روشن می‌شود که از نظر ملاصدرا مختار بودن به معنایی که در مقدمه بحث بیان شد مورد پذیرش ملاصدرا نیست. گفتیم که اختیار به معنای توانایی بر فعل و ترک، هر دو، است و مختار کسی است که هم می‌تواند عملی را اراده کند و هم می‌تواند آن را اراده نکند، در نتیجه، او هم بر انجام يك عمل تواناست هم بر ترك آن عمل.

دلیل اینکه چنین معنایی از اختیار مورد پذیرش ملاصدرا نیست، قاعدة ضرورت علی -

معلولی است. چرا که اراده انسان همچون دیگر پدیده‌های ممکن‌الوجود نیازمند علت تامه است، و با وجود علت تامه تحقق اراده حتمی و جبری است. این علت نیز به نوبه خود چون ممکن‌الوجود است، نیازمند علتی دیگر است و این سلسله باید به واجبالوجود ختم شود. پس اگر خدا اراده انسان را بخواهد، این اراده جبراً موجود خواهد شد و اگر چنین خواستی نباشد، تحقق این اراده محال است. و صدور اراده و عدم صدور آن در اختیار انسان نیست.

ملاصدرا در ابتدای بحث از قدرت خدا، در تعریف قدرت، تعریف متکلمان را که عبارت است از «**صحة الفعل و الترك**» رد می‌کند و تعریف «**كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل**» را مورد تأیید قرار می‌دهد. (ملاصدرا، 1386: 6، 307؛ ملاصدرا، 1381: 1، 209)

براساس این تعریف، قادر بودن بدان معناست که فاعل اگر بخواهد، فعل را انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد. این تعریف با جبر نیز سازگار نیست، زیرا همان‌گونه که خود ملاصدرا اذعان می‌کند، صدق قضیه شرطیه همان‌طور که با امکان دو طرف مقدم و تالی سازگار است، با وجوب و امتناع این دو طرف نیز سازگار است. (ملاصدرا، 1386: 6، 309)

بدینسان اگر در انسان مشیت و اراده جبراً و ضرورتاً صادر شود، و فعل نیز جبراً صادر گردد، تعریف بالا صادق است، چرا که در این صورت، انسان اراده کرده و فعلی را انجام داده است. به دیگر سخن، برای صدق تعریف، تنها همین مقدار کافی است که اگر اراده باشد، فعل انجام می‌شود. اما در این مورد سخنی گفته

نشده که آیا اراده آزادانه صادر شده یا به صورت جبری و براساس علل خارجی. این مطلب، تأیید پاسخ ملاصدرا به اشکال جبر است. براساس این پاسخ که قبلاً نقل شد، مختار بودن انسان به این معناست که فعل او براساس اراده صادر می‌شود. در واقع مختار بودن به معنای مرید بودن است، نه به این معنا که انسان توانایی اراده کردن و اراده نکردن یا توانایی فعل و ترک را داراست.

ملاصدرا در رساله **خلق الاعمال** نظریه‌ای را تحت عنوان مذهب راسخان در علم مطرح و مورد تأیید قرار می‌دهد. این نظریه براساس وحدت وجود بوده و علیت را به شکل تجلی تلقی می‌کند. براساس این نظریه همه موجودات، در یک حقیقت واحد که در نهایت بساطت و احدیت است و این حقیقت بر همه موجودات احاطه دارد، مشترکند. این حقیقت همان خداست. همه کمالات و افعال موجودات، در واقع کمالات و افعال خداست:

**فاذن - كما أنه ليس شأن الآ و هو
شأنه - فذلك ليس فعل الآ و هو
فعله... فهو
- مع علوه و عظمته - ينزل منازل
الاشياء و يفعل فعلها. (ملاصدرا،
1363: 81)**

بر این اساس، همان‌طور که انسان وجود دارد، اما وجود او وجود خداست، فعل او نیز چنین است. در واقع فعل انسان، تجلی فعل خداست. ملاصدرا برای روشن‌تر شدن این نظریه رابطه فعل خدا با فعل انسان را به رابطه فعل نفس با فعل قوای نفس همچون احساس تشبیه می‌کند. بر اساس قاعده «النفس في وحدتها كل القوي» نفس در یک رتبه حس است، و در رتبه

دیگر خیال و در رتبه دیگر عقل. بنابراین دیدن و شنیدن، هر چند فعل قوة احساس است، در عین حال فعل نفس نیز هست. چرا که تمام قوای نفس مستهلک در نفس است و نفس بر قوای خود قاهر و محیط است. در واقع مبدأ و منشأ افعال قوای نفس، خود نفس است. هر چند حقیقتاً می‌توان گفت چشم دید و گوش شنید. (همان، 85 و 86)

چنین وضعیتی در مورد فعل انسان نیز صادق است. از آنجا که وجود انسان و همه کمالات و افعال او، به تعبیر فلسفی معلول، و به تعبیر عرفانی تجلی خداست، فعل انسان در واقع فعل خداست؛ چرا که این فعل، معلول یا تجلی خداست و علت و منشأ همه افعال، خداست. ملاصدرا می‌گوید:

ارادة النفس - کوجوها - لاینشأ من ذاتها، و انما ینشأ من ارادة الله، التي هي غير ذاته؛ و انما الله یخلق ارادة و مشیة. (همان، 87)

ب) دیدگاه اسپینوزا

1. علیت

اسپینوزا به جای تقسیم موجود به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود، موجود را به دو قسم جوهر و حالت تقسیم می‌کند. البته او از شیء سومی به نام صفت نیز نام می‌برد، اما آن را مقوم ذات جوهر می‌داند. در نتیجه صفت به جوهر باز می‌گردد و چیزی در عرض جوهر و حالت نیست. (Pollodk: ۱۵۲, Elwest, ۱۹۳۳: ۳۹)

از سوی دیگر، به اعتقاد او تنها یک جوهر وجود دارد و آن خداست و دیگر موجودات جهان در طبقه حالات قرار می‌گیرند. بدین ترتیب، جوهر همان خدا یا واجب‌الوجود می‌باشد.

اسپینوزا وقتی از واژه «جوهر» استفاده می‌کند به فلسفه دکارت و فلسفه مدرسی نظر دارد و وقتی واژه «خدا» را به کار می‌برد، به اندیشه‌های دینی توجه دارد. (Meyer, 1955: 1, 308)

او گاه نیز از واژه طبیعت خلّاق در مورد خدا استفاده می‌کند که ظاهراً این اصطلاح را از جان اسکاتس اریگنا اخذ کرده است، زیرا اریگنا نخستین کسی است که طبیعت را به معنای مطلق وجود گرفت و آن را به چهار قسم از جمله طبیعتی که خلق می‌کند و خلق نشده است، یعنی خدا، تقسیم کرد. (Reese, 1995: 154)

تعریفی که اسپینوزا برای جوهر و حالت ذکر می‌کند مشابه تعریف واجب و ممکن است. به اعتقاد او جوهر موجودی است که وجوداً و تصوراً وابسته به غیر نیست، در حالی که حالت وجوداً و تصوراً وابسته به غیر، یعنی جوهر است. (Elwes, 1933: 39)

تفاوت این تعریف با تعریف واجب و ممکن این است که در این تعریف گذشته از وجود، تصور نیز مطرح شده است. اما از حیث وجود تعاریف جوهر و واجب از یک سو و تعاریف حالت و ممکن از سوی دیگر یکسان است. به اعتقاد اسپینوزا موجودات جهان از مجرای دو صفت فکر و بعد از جوهر الهی صادر شده‌اند. برای مثال در انسان، بدن و افعال خارجی از مجرای صفت بعد از جوهر صادر شده و نفس و افعال نفسانی همچون اراده از مجرای صفت فکر از جوهر ناشی شده است. (Curley, 1988: 1, 152)

اسپینوزا ارتباط میان جوهر و حالتها را براساس علیت ضروری تبیین می‌کند. او می‌گوید:

«اشیای نامتناهی بالضروره از ضرورت الهی ناشی می‌شوند.» (Elwes, ۱۹۳۳:۳۳)
او ارتباط خدا با عالم را مانند ارتباط مثلث با سه زاویه‌اش که مساوی دو قائمه است، ضروری می‌داند. (Ibid, p. ۵۵) و معتقد است «ممکن نبود اشیا به صورت و نظامی دیگر، جز صورت و نظام موجود، به وجود آیند». (Ibid, P. ۶۶)

2. اراده و اختیار

اسپینوزا ویژگی ضرورت علیّی - معلولی را همچون خود علیّت، امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌داند، از این رو این ویژگی را تحت عنوان اصل متعارف سوّم از بخش اوّل کتاب **اخلاق** درج می‌کند. به اعتقاد اسپینوزا اراده انسان، حالتی از حالات خدا و در نتیجه معلول اوست. او می‌گوید:

نفس، حالت معین و محدودی از فکر است، بنابراین نمی‌تواند علت آزاد اعمال خود و یا دارای قوه مطلق خواستن یا نخواستن باشد. (Elwes, ۱۹۳۳: ۱۱۸)
در هیچ نفسی اراده مطلق یا آزاد موجود نیست، بلکه نفس به واسطه علیّی به این یا آن اراده جزئی موجب شده است، که آن هم به نوبه خود با علت دیگر موجب شده است. و این علت هم با دیگری. (Ibid)

یکی از ویژگی‌هایی که اسپینوزا برای ارتباط علیّی میان خدا و جهان قائل است، داخلی بودن این نوع علیّت است. براساس این نوع علیّت، علیّت خدا نسبت به ماسوی‌الله، علیّت

يك چیز نسبت به چیز دیگر نیست. او در برهان چنین علیتی دو مقدمه ذکر می‌کند: 1. جز خدا جوهری نیست. 2. تمام موجودات جهان (حالات) در خدا (جوهر) هستند و به واسطه او به تصور می‌آیند. (Ibid, ۴۶). پس از توضیح این دو مقدمه نتیجه می‌گیرد که «خدا علت داخلی همه اشیاء است نه علت خارجی آنها. (Ibid) مثالی که اسپینوزا برای این نوع علیت می‌زند، رابطه فاهمه با تصورات خویش است. ما از آن رو فاهمه را دلیل تصورات می‌دانیم که، تصورات به فاهمه وابسته‌اند. اما از سوی دیگر فاهمه مشتمل بر تصوراتش است و تصورات چیزی جدا از فاهمه نیست. (Curley, ۱۹۸۸: ۱, p. ۷۹) ولفسن رابطه علت داخلی با معلول را به رابطه جنس به انواع یا نوع به افراد، یا کل به افراد، در فلسفه ارسطو تشبیه می‌کند. (Wolfson, ۱۹۸۳: ۱, ۳۲۴) این نظریه اسپینوزا را می‌توان به نظریه برخی عرفای اسلامی در باب وحدت شخصی وجود و نظریه تجلی تشبیه کرد. همان‌طور که اسپینوزا جوهر را در خدا منحصر می‌کند و دیگر موجودات را حالات خدا می‌داند و برای آنها جوهریت قائل نیست، عرفا نیز وجود را در خدا منحصر می‌کنند و دیگر موجودات را تجلیات خدا که دارای وجود جداگانه‌ای نیستند معرفی می‌کنند. آنان علیت فلسفی را که لازمه‌اش تعدد میان علت و معلول است، رد می‌کنند و علیت را به تجلی برمی‌گردانند. اسپینوزا نیز علیت به معنای رایج را «علیت خارجی» می‌داند و علیت جوهر نسبت به حالاتش را «علیت داخلی» می‌نامد.

همان‌طور که می‌بینیم دلیل نفی اراده آزاد، حالت بودن نفس و اراده است، و اساس حالت بودن نفس و اراده، معلول بودن اینهاست. بنابراین ریشه نفی آزادی اراده به ضرورت علی - معلولی برمی‌گردد. او می‌گوید:

ما قبلاً اثبات کردیم که چیزی که از طریق خودش شناخته نشود، یا وجودش به ماهیتش تعلق نداشته باشد (یعنی حالت) ضرورتاً علت خارجی دارد و علی که چیزی را ایجاد می‌کند، آن چیز را ضرورتاً ایجاد می‌کند. بدین ترتیب، باید نتیجه گرفت که اراده خاص به این چیز، اثبات یا نفی این چیز یا آن چیز، باید از علت خارجی ناشی شود، و تعریفی که ما از علت ارائه کردیم نمی‌تواند آزاد باشد.

همان‌طور که می‌بینیم اسپینوزا اختیار به معنای توانایی بر اراده و عدم اراده یا توانایی بر فعل و ترک را صریحاً از انسان نفی می‌کند و انسان را غیرمختار هر چند مرید می‌داند. این مطلب همان بود که در مباحث ملاصدرا به آن رسیدیم و دیدیم که اختیاری که ملاصدرا اثبات می‌کند، مرید بودن است نه اختیار به معنایی که ذکر شد.

اسپینوزا تعریف دیگری برای اختیار ذکر کرده و آن را تنها در مورد جوهر یا خدا صادق می‌داند. او می‌گوید:

مختار آن است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است و به محض اقتضای طبیعتش به افعالش موجب. (Elwes, ۱۹۳۳)

اختیار به این معنا نیز برای انسان منتفی است، زیرا به اعتقاد اسپینوزا افعال آدمی معلول علل خارجی است و سلسله علل در نهایت به خدا منتهی می‌شود. بدینسان اسپینوزا اختیار به هر دو معنا را از انسان نفی می‌کند و تنها اراده جبری را برای انسان اثبات می‌کند. اسپینوزا می‌گوید:

هر چه هست در خداست... خدا فقط علت وجود این حالات نیست. بلکه علت فعل آنها نیز هست. (Ibid, 63)

بنابراین همان‌طور که وجود انسان معلول خداست و انسان در وجود یافتن آزادی و اختیار ندارد، اراده انسان نیز معلول خداست و انسان در ایجاد آن، اختیار و آزادی ندارد. از این رو اسپینوزا می‌گوید: «اراده را فقط می‌توان علت موجب نامید، نه علت آزاد.»

(Ibid, 65)

اسپینوزا در پاسخ به این اشکال که لازمه فلسفه او نفی آزادی انسان است و این با علم وجدانی انسان که خود را آزاد و مختار می‌یابد منافات دارد، می‌گوید:

چون انسان از خواهش‌ها و میل‌های خود آگاه است ولی از علل و موجبات آن غفلت دارد و حتی به وهمش هم نمی‌رسد که آنها چیستند، لذا خود را آزاد می‌پندارد. (Elwes, 1933: 71)

اسپینوزا در نامه‌ای با یک مثال مطلب را توضیح می‌دهد. او می‌گوید:

سنگی را تصور کنید که در حالی که به حرکتش ادامه می‌دهد بیاندهد و بداند که تا آنجا که ممکن است تلاش می‌کند تا به حرکت ادامه دهد. مطمئناً این سنگ تا آنجا که تنها از کوشش خود آگاه، و عاری از سکون است، معتقد خواهد شد که کاملاً آزاد است و فقط به خواست خود به حرکت ادامه می‌دهد. این است که آن آزادی و اختیار انسانی که همه به داشتن آن می‌بالند. (Wolf, ۱۹۶۶: ۲۹۵)

یکی از مفسران اسپینوزا در توضیح مطلب اسپینوزا می‌گوید:

اختیار و آزادی در علم عرفی و عوامانه می‌تواند درست باشد نه در معرفت فلسفی (و مبتنی بر علم به علیت ضروری). (Kashap, ۱۹۸۷: ۱۵۴)

با وجود این، اسپینوزا گاه به انسان آزاد و مختار اشاره کرده و می‌نویسد:

انسان آزاد یعنی کسی که فقط طبق احکام عقل زندگی می‌کند... و خواهان عمل کردن، زیستن و وجود خود را طبق اصل طلب نفع خود (conatus)، حفظ کردن است. (Elwes, ۱۹۳۳: ۲۳۷)

اما باید توجه داشت که این آزادی نسبی است، یعنی نسبت به انسان بنده که تحت تأثیر دیگر انسان‌ها عمل می‌کند معنا می‌دهد. بنابراین انسان آزاد هم مختار نیست؛ زیرا اراده انسان آزاد نیز همچون اراده انسان بنده حالتی از حالات جوهر و در نتیجه معلول

جوهر است، هر چند در سلسله علل آن، تأثیرهای انسان‌های دیگر قرار نمی‌گیرد. لازم به ذکر است که در این نوشتار مقصود اصلی بیان ارتباط علیت با اختیار یا آزادی اراده است. لذا از بحث پیرامون ماهیت اراده از دیدگاه اسپینوزا صرف‌نظر شد. علاقمندان به این بحث دامنه‌دار را به مطالعه مقاله «ماهیت اراده در آثار اسپینوزا» از نگارنده دعوت می‌کنم. (برنجکار، 1383: 123)

ج) مقایسه دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا

ملاصدرا و اسپینوزا، انسان را مرید و دارای اراده می‌دانند. هر دو فیلسوف برآنند که اراده انسان معلول علل خارجی، و در نهایت معلول خداست. و انسان در اراده کردن و اراده نکردن آزاد و مختار نیست، چرا که اگر ذات خدا و علل خارجی اقتضا کنند، اراده انسان ضرورتاً تحقق می‌یابد، و اگر چنین اقتضایی نباشد، اراده تحقق نخواهد یافت. بنابراین به اعتقاد هر دو فیلسوف آزاد نبودن انسان و اختیار او به اصل علیت ضروری برمی‌گردد.

تفاوت ملاصدرا و اسپینوزا در اینجا این است که اسپینوزا به آزاد و مختار نبودن انسان براساس علیت ضروری تصریح می‌کند و کسانی را که انسان را مختار و آزاد می‌دانند جاهل به علیت می‌داند و علم آنان را در حد معرفت عوام فرض می‌کند. درحالی که ملاصدرا انسان را مختار می‌داند و مختار بودن را به معنای مرید بودن تفسیر می‌کند. بنابراین نزاع این دو فیلسوف در اینجا نزاع لفظی است.

تفاوت دیگر این است که اسپینوزا ارتباط اراده انسان با خدا را رابطه میان حالت و جوهر می‌داند، در حالی که ملاصدرا براساس نظریه فلسفی خویش این رابطه را رابطه میان ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود می‌داند. هر چند این دو نوع رابطه در نتیجه کلی بحث، یعنی نفی آزادی اراده مشترکند، اما رابطه مورد نظر اسپینوزا جبر شدیدتری را اثبات می‌کند. چرا که علیت جوهر نسبت به حالت، علیتی داخلی است نه علیتی خارجی که میان دو موجود یا دو جوهر در طول هم برقرار است. این نظریه اسپینوزا به نظریه راسخان در علم یا عرفا که ملاصدرا آن را در رساله **خلق الاعمال** نقل کرده مورد تأیید قرار داد شباهت دارد.

(د) نقد و نظر

1. اختیار به معنای توانایی انسان بر اراده کردن و اراده نکردن و در نتیجه، توانایی بر فعل خارجی و ترک آن، بدیهی‌ترین و وجدانی‌ترین معرفت آدمی است. (حلی، 1407: 308) انسان، علی‌رغم وجود مرجحات و تأثیرات خارجی و داخلی، به آزادی خود در اراده و فعل، علم حضوری دارد. اگر چنین معرفتی مورد تردید و تشکیک قرار گیرد، هیچ معرفت دیگری از جمله علیت و وجود عالم خارج اعتبار نخواهد داشت. و انسان دچار شکاکیت مطلق خواهد شد.

2. آنچه ملاصدرا و اسپینوزا درباره انسان اثبات کرده‌اند، مرید بودن است نه مختار بودن؛ در حالی که مرید بودن، غیر از مختار بودن است. زیرا ممکن است اراده به صورت جبری از انسان صادر شود و محکوم علل خارجی و در نهایت خدا باشد. براساس ضرورت علی - معلولی

که مورد پذیرش ملاصدرا و اسپینوزا می‌باشد، صدور اراده از انسان چنین است.

3. نظریه جبر گذشته از اینکه با علم حضوری انسان ناسازگار است، دارای لوازمی است که نمی‌توان آنها را پذیرفت، مثل انکار اخلاق، حسن و قبح، مسؤولیت، امر و نهی، شریعت، نبوت، معاد و کیفر.

4. اصل علیت به این معنا که هر ممکن‌الوجودی علتی دارد و علیت به معنای تأثیر و تأثر و وابستگی، اصل بدیهی و وجدانی است و انسان علیت به این معنا را در حالات وجدانی خود مثل تأثیر نفس در اراده وجدان می‌کند و منشأ تصور علیت نیز همین علم حضوری است. (مصباح، 1375: 130؛ صدر، 1417: 2، 36)

5. همان‌گونه که دیدیم اسپینوزا اصل علیت و ویژگی ضرورت را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌داند. همان‌گونه که در بند پیشین گفته شد ادعای نخست اسپینوزا مورد قبول است، چرا که علیت به معنای نیاز ممکن‌الوجود به علت و وابستگی ممکن‌الوجود به علت امری بدیهی و وجدانی است. اما ادعای دوم او نه تنها وجدانی و بدیهی نیست، بلکه عکس آن وجدانی است. چرا که انسانی که فعلی را اراده می‌کند، هر چند اراده را وابسته و نیازمند به نفس خود می‌یابد، اما هیچ ضرورتی میان نفس خود و اراده‌ای خاص وجدان نمی‌کند، بلکه عدم ضرورت را وجدان می‌کند، و این عدم ضرورت، آزادی اوست.

6. ملاصدرا برای اصل علیت و نیز ضرورت آن اقامة دلیل می‌کند. دلیل او بر اثبات اصل علیت به معنای نیازمندی معلول به علت این است که: وجود و عدم ذاتاً برای معلول ممکن

است. بنابراین اگر یکی از این دو بر دیگری رجحان یابد، این رجحان نیازمند مرجح است و مرجح وجود خود باید موجود باشد. و این مرجح موجود همان علت است. (ملاصدرا، بی‌تا: 2، 131)

این استدلال، همان‌طور که شهید صدر تذکر داده است (صدر، 1417: 2، 36) مصادره به مطلوب و نادرست است. چرا که برای اثبات اصل علیت، از اصل «ترجیح یا ترجیح بلامرجح محال است» استفاده شده است. در حالی که محال بودن ترجیح یا ترجیح بلامرجح، همان نیازمندی معلول به علت است.

بنابراین علیت، اصلی برهانی نیست بلکه اصلی بدیهی و وجدانی است. پس باید به اصل آن معتقد شد، اما در بیان ویژگی‌های آن باید به وجدان مراجعه کرد و همان‌طور که گفته شد ضرورت علیت برخلاف وجدان است.

استدلال ملاصدرا بر ویژگی ضرورت علیت قبلاً توضیح داده شد، براساس این استدلال اگر ممکن‌الوجود توسط علت به سرحدّ وجوب نرسد، هنوز امکان عدم وجود دارد و وجود ممکن متعین نشده است. بنابراین ممکن با وجود علت غیرضروری، نمی‌تواند موجود شود و باز نیازمند علت دیگر است. و در نتیجه تسلسل پیش خواهد آمد.

این استدلال نیز مصادره به مطلوب است، زیرا این که اگر ممکن‌الوجود توسط علت به سرحدّ وجوب نرسد نمی‌تواند موجود شود، بیان دیگری از ویژگی ضرورت است که ملاصدرا درصدد اثبات آن است. بنابراین ملاصدرا ضرورت علیّی – معلولی را با کمک همین ضرورت اثبات کرده است. و این چیزی جز مصادره به مطلوب نیست.

7. مشکل اصلی در بحث ارتباط اختیار و علیت این است که به معنای فاعلیت اختیاری و قدرت، توجه کافی نشده است. همان‌طور که گفته شد اختیار به معنای توانایی بر اراده کردن و اراده نکردن است. و این توانایی قبل از اراده‌های خاص وجود دارد. به دیگر سخن، فاعل مختار براساس اختیار، اراده می‌کند. از سوی دیگر اختیار پس از فاعلیت اختیاری یا قدرت است به این معنا که انسان براساس قدرت، دارای اختیار است.

اگر به معنای قدرت و فاعلیت اختیاری توجه شود، روشن می‌شود که قادر یا موجود دارای قدرت در عین حال که می‌تواند اراده کند، می‌تواند اراده نکند. به دیگر سخن، قادر با وجود اینکه علت فعل است، علت عدم فعل نیز هست. (فیاضی، 1380:3، 616)

بنابراین، علیت فاعل مختار، علیتی ضروری نیست. چنین معنایی از فاعلیت مختار، با علم حضوری قابل وجدان است. زیرا انسان وقتی فعلی را انجام می‌دهد، هیچ ضرورتی در خود احساس نمی‌کند، و خود را آزاد می‌یابد. حتی او با وجود این که خود را تحت تأثیر مرجحات و عوامل خارجی می‌یابد، اما این تأثیرات را در حدّ وجوب دهنده به اراده خود نمی‌یابد.

شهید صدر ضمن اینکه به جای قدرت از تعبیر سلطنت استفاده می‌کند، بر آن است که برای تحقق ممکن‌الوجود، یکی از دو چیز لازم است: یکی وجوب بالغیر که توسط علت تامه برای ممکن‌الوجود حاصل می‌شود، و دیگری سلطنت. او در توضیح سلطنت می‌گوید:

سلطنت از این حیث که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است، مانند امکان است. اما امکان، برای تحقق وجود یا

عدم، کافی نیست، در حالی که سلطنت کافی است. وجه اشتراك سلطنت با وجوب این است که هر دو برای تحقق شيء کفایت می‌کنند و تفاوت آن دو این است که صدور فعل از وجوب به صورت ضروری است، اما صدور آن از سلطنت، ضروری نیست. اگر بتوانیم وجود سلطنت را در عالم اثبات کنیم، می‌توانیم از این راه، هم صدور فعل را توجیه کنیم و هم اختیار و آزادی را. دلیل اثبات سلطنت در انسان، وجدان و علم حضوری است. (صدر، 1417: 2، 37)

منابع و مأخذ

1. ابن‌سینا، حسین، 1403ق، **الاشارات و التنبیها**، ج 3، تهران، دفتر نشر کتاب.
2. ابن‌سینا، حسین، 1371، **المباحثات**، قم، انتشارات بیدار.
3. برنجکار، رضا، 1383، **مجلة نامه مفید**، مقاله «ماهیت اراده در آثار اسپینوزا»، قم، دانشگاه مفید، فروردین و اردیبهشت.
4. برنجکار، رضا، پاییز 1382، **مجلة اندیشه‌های حقوقی**، مقاله نتایج اخلاقی نظریه فلسفی اسپینوزا، قم، مجتمع آموزش عالی قم.
5. بهمنیار، 1375، **التحصیل**، تهران، دانشگاه تهران.
6. صدر، محمدباقر، 1417ق، **مباحث الدلیل اللفظی**، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
7. طباطبایی، محمدحسین، 1359، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، قم، مرکز انتشارات اسلامی.

8. فیاضی، غلامرضا، 1380، **نهایه الحکمه**، ج 3، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
9. مصباح، محمدتقی، 1375، **دروس فلسفه**، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
10. ملاصدرا، محمد، بیتا، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، ج 1، قم، منشورات مصطفوی.
11. ملاصدرا، محمد، بیتا، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، ج 2، قم، منشورات مصطفوی.
12. ملاصدرا، محمد، بیتا، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، ج 4، قم، منشورات مصطفوی.
13. ملاصدرا، محمد، 1386ق، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، ج 6، قم، منشورات مصطفوی.
14. ملاصدرا، محمد، 1381ق، **المبدأ و المعاد**، ج 1، تهران بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
15. ملاصدرا، محمد، 1378، **اجوبه المسائل**، ج 1، تهران بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
16. ملاصدرا، محمد، 1363، **رساله خلق الاعمال**، تهران، نشر علوم اسلامی.
17. Curley, Edwin (Trans), 1988, Spinoza, **The Collected Works of Spinoza**, Princeton, Princeton University Press.
18. Elwes, R. H. M (Trans), 1933, Spinoza, **Philosophy of Benedict De Spinoza**, New York, Tudor Publishing Co.
19. Kant, Immanuel, **critique of Pure Reason**, Translated by Norman Kemp Smith (London, Macmillan. 1970)

۲۰. Kant, Immanuel, The Cambridge edition of The Works of Immanuel Kant, (America, Cambridge university Press, ۱۹۹۶)
۲۱. Kashap, S. Paul; *Spinoza and Moral Freedom*, (Albany, State University of New York Press, ۱۹۷۰).
۲۲. Meyer, B. E (Trans), ۱۹۵۵, Harald Hoffding, *A history of Modern Philosophy*, America.
۲۳. Pollodk, Frederick, ۱۹۶۶, Spinoza, His Life and Philophy, New York, American Scholar publications. INC
۲۴. Wolf, A (Trans.) ۱۹۶۶, Spinoza, The Correspondence of Spinoza, London, Frank Cass and Co. LTD
۲۵. Wolfson, Harry Austryn, ۱۹۸۳, The philophy of Spinoza, Harvard University press.
۲۶. Reese, William. L, ۱۹۹۵, Dictionary of philosophy and Religion, London, Humanities press, ۱۹۹۵.

