

The Will and Free Will According to Ghazali and Spinoza

Zahra Alafchian*
Mohammad reza Shamshiri**

Abstract

The debate of will and volition has always been an important part of the intellectual and philosophical discourse as a whole. The current essay has studied this issue from the points of view of Ghazali and Spinoza in a comparative context. Spinoza has conceived will to be a type of notion while Ghazali considers it a mental quality that deals with preferring one side to the other. It seems that the reason for the disagreement of these two scholars in definition of will lies in the fact that Ghazali believes that will is one aspect of heart and soul whereas Spinoza includes it among the capabilities of mind. First he regarded will as a type of judgment but later due to the fact that judgment is the necessary result of notion he was compelled to consider it a kind of notion. Furthermore, according to Spinoza, an action is volition when it becomes realized out of its nature in the sense that no other internal or external stimulus forces the agent to undertake the action at issue; while Ghazali contends that the criterion for an action's volitionality (the state of being volitional) is its being grounded in will. One may trace the origin of the disagreement of these two thinkers in definition of volition back to their particular views on the issue of human freedom and servitude; because Spinoza based on his specific stance on the problem of human freedom and servitude defines a free agent as one who is actively following the intellect while in his opinion compelled is the one who is exposed to the emotions under the influence of external factors. According to Ghazali, a man can be free whose heart has been already purified of moral vices and devotes oneself to virtues; on the contrary, a man is the servant of Satan who is following the carnal desires and this cannot happen unless by doing volition action based on will. Consequently, for Ghazali every action in human being occurs following a will in the soul. Then he considers will to be based on volitional action. According to Spinoza, intellect and will are identical. However, Ghazali denies the particular philosophical intellect and thus in his view intellect and will cannot be identical. It seems that the cause of identity of intellect and will in Spinoza is the fact that he believes in the unity of notion and judgment and deems intellect and will to be a particular mode of the property of thought. But Ghazali regards will and intellect two capabilities for human soul and does not trace them back to notion and judgment. Intellectual principles of Ghazali in the debate of will and volition consists of the denial of causal necessity and belief in the theory of

* Ph.D. Student of Islamic Philosophy and Theology, Islamic Azad University Isfahan (Khorasgan) Branch, Isfahan, Iran (Responsible author) alafchian29@yahoo.com

** Assistant Professor of Philosophy, Islamic Azad University Isfahan (Khorasgan) Branch, Isfahan, Iran Mo_shamshiri@yahoo.com

Received: 06.07.2016

Accepted: 29.04.2018



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Habit of Allah (‘Adat Allah) whereas Spinoza believes in pantheism and causality. To analytically

compare the intellectual principles of Spinoza and Ghazali one should say that both Spinoza and Ghazali believe in a type of pantheism (unity of existence) and one might trace the cause of the similarity between these two thinkers back to their inner effervescent enthusiasm for knowing God and their thirst for joining their Lord. Of course, Spinoza denies the final cause and it appears even that this denial is a definition that he provides of volition. Because he considers volition one’s ability to act according to his nature and remain uninfluenced by the dominant external factors. On the other hand, Ghazali wholly denies causal necessity. One may state that the basic cause of the difference of these two thinkers lies in their disagreement on the principle of causality as Spinoza considers the latter to be a self-evident truth while Ghazali with a theological impetus seeks to demonstrate the perfect divine agency. Ghazali considers God to be of a will that is something added to the Divine Essence in an eternal fashion while Spinoza does not attribute any will to God. One might trace the root cause of the disagreement of these two thinkers back to their particular approaches to the debate of immanence and transcendence. For Spinoza denies the belief in immanence and seeks to provide proofs for demonstration of a type of transcendence that is not pure and absolute. Ghazali in his discussion of Divine Attributes argues for the unknown immanence in the sense that God has such attributes as All-Hearing and Will but we do not know their quality. As to human will, Ghazali believes in a universal will in man but Spinoza denies the idea of universal will and only accepts particular will. One might say that the disagreement of these scholars has its origin in their particular notion of human soul. Because Spinoza believes in the unity of soul and body and considers human soul to be a mode of Divine Modes while Ghazali regards human soul as an independent substance that has will as one of its aspects. As to human and Divine will, Ghazali denies absolute determinism and submission as regards human will based on his theory of God’s Habit and believes instead in a type of relative determinism because on the one hand, man is compelled and he does not own the whole elements of his action and on the other, he is the subject of Divine Will and is the one who enjoys Divine Action. Then man is compelled to be free and it is only God who is truly effective and acts as He wills. But Spinoza sides with another idea in this regard in line with his intellectual system and believes that volition in the sense of power to decision should be denied both from God and man. He offers a new definition of volition and considers it to be tantamount to necessity of existence in which case only God can be a genuine free agent and man is like a straw that goes one way or another by the wind. Of course, Spinoza does not deny the whole existence of volition in man rather he believes in a type of human volition; the thing that he denies of human will is freedom from the causality and what he accepts of man is acting according to nature. According to Ghazali, man can be an integration of determinism and volition; his being free is in the sense that he is the subject of Divine Will while his being compelled refers to the fact that the productive elements of his action is not for him. It is for sure that they both believe in a type of relative determinism though their impetuses differ based on their intellectual principles.

Key words: Will, Free Will , God, Human, Ghazali, Spinoza.

Bibliography

- The Holy Quran

- Spinoza, Baruch (1997). *Ethics*, Mohsen Jahangiri (trans.). 2nd ed. Tehran: Academic Center Press.
- Spinoza, Baruch (2003). *The Principles of the Philosophy of Rene Descarts: Demonstrated in the Geometrical Manner and Thoughts on Metaphysics*, Mohsen Jahangiri (trans.). 1st ed. Tehran: Organization for the Study and Compilation of Human Sciences Books (Samt).
- Strathern, Paul (2000). *Spinoza in 90 Minutes*, Shahram Hamzei (trnas.). Tehran: Markaz Press.
- Scruton, Roger (1997), *Spinoza: A Very Short Introduction*, Ismail Sa'adat (trans.). Tehran: Tarh No.
- Al-marsuqi, Abu Yarab, (1978), *The concept of Al-Sabbiyah Al-Ghazali*, Tunisia: Darbousalamah Press.
- Izutsu, Toshihiko (2010), *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Mohammad Javad Gohari (trans.). Tehran: Rozaneh Press.
- Tahanovi, Mohammad ibn Ali, (1862 AD), *Kashaf Istelihat Al-Fonoon*, 1st Vol. Springer, Kolkata.
- Al-Jorjani, Seyyed Sharif (1419 AH), *Sharh al-Mawakif*, Qom: Al-Sharif al-Radi Pamphlets.
- Jorjani, Ali, (1984), *Al-Tarifat, Ibrahim Abyari*, 1st Vol. Beirut.
- Jahangiri, Mohsen (20054 a), *Spinoza, Immortal Philosopher*, 2nd ed.
- Jahangiri, Mohsen, (2004 b), *Proceedings*. Tehran: Hekmat.
- Hilli, Hassan ibn Yusuf (1984), *Anwar al-Malakot*, Mohammad Najafi Zanjani. Qom.
- Hilli, Hassan ibn Yusuf, (1981), *Nahj Al-Haq Va Kashf Al-Sedq*. Beirut: Al-Banani Art Gallery Press.
- Hilli, Hassan ibn Yusuf, (1996), *Kashf-al- Morad fi Sharh Tajrid-al –Eteqad*, Ayatollah Hassanzadeh Amoli, Qom: Al-Nashr al-Islami Institute, al-Taba al-Sabea.
- Fakhuri, Hanna, & Georr, Khalil (1990), *History of Philosophy in the Islamic World*, Abd alhamid Ayati (trans.). Tehran: Zaman Press.
- Dekhoda, Ali Akbar (1998), *Dekhoda Dictionary*, Dictionary, Tehran: Tehran University Press.
- Raghil Isfahani (1991), *Mufradāt alfā al-Qur'ān*, Safwan Adnan Davoodi. Beirut: al-dar al-Islam.
- René Descartes (1990), *Meditations on First Philosophy*, Ahmad Ahmadi (trans.). Tehran: Academic Press Center.
- Alam al-Hoda, Seyyed Morteza (1999), *Jamal al-Amal Va al-Alam, Seyyed Ahmad Hosseini*, al-Najaf : Ma bat al-Ādāb.
- Alam al-Hoda, Seyyed Morteza (1984), *Rasaleh al-Sharif al-Murtada*, Ahmad Hosseini & Mahdi Rajae, Qom.
- Ghazali, Abu Hamid Mohammad (- a), *Ihyaa' Ouloum Al Deen*, researcher Abd al-Rahim ibn Hussein, Hafez al-Iraqi, Dar al-Katob al-Arabi.
- Ghazali, Abu Hamid Mohammad, (1988 b), *al-Arba'in fi Usul al-Deen*, Beirut: Dar al-Kotab al-Elmiah, al-Atab al-Awal.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad (1988 a), *Al-Iqtisād fi al-i tiqāh*, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiah.
- Ghazali, Abu Hamid Mohammed (1922), *Al-Risalah al-donyah*, Cairo: Mohi al-Din Sabri.
- Ghazali, Abu Hamid Mohammad (1961), *Al-mustasfa min 'ilm al-usul*, 2nd ed. Tehran: Ehsan Press.

- Ghazali, Abu Hamid Mohammed (1967), *Munqidh min al- alāl* Beirut: Endless.
- Ghazali, Abu Hamid Mohammad (1994), *Tahāfut al-Falāsifa*, Ali Bumolham, Beirut: Dar al-maktabatah al-Hilal, al-taba'a al-Awli.
- Ghazali, Abu Hamid Mohammad(- b), *Rawzat al-Talibin Va amd al-Salekin*, Mohammed Baqiyat (Ed).
- Ghazali, Abu Hamid Mohammad (1984), *Qawā id al aqād*, Musa Muhammad Ali, 1st Vol. Beirut.
- Ghazali, Abu Hamid Mohammad, (1982), *The Alchemy of Happiness*, Tehran: Toloe.
- Ghazali, Abu Hamid Mohammad (1966), *Mihak al-Nazar fi al-mantiq*, Beirut: Dar al-Nehzah al-Haditha.
- Ghazali, Abu Hamid Mohammed (1964), *Mishkat al-anwar*, A. Afif (Ed), Cairo.
- Ghazali, Abu Hamid Mohammad (1975), *Ma ārij al-quds fi madārij ma rifat al-nafs*, Beirut: Dar al-Afagh al-Jadidah.
- Ghazali, Abu Hamid Mohammad (1984), *Maqasid al-Falāsifa*, Mohammad Khazaeli (trans.). Tehran: Amir Kabir.
- Ghazali, Abu Hamid Mohammed (2010 a), *al-Jam al-Awam an Elm al-Kalam, Majmu'at rasa'il al-imam al-ghazali*, Beirut: Dar al-Fekar.
- Ghazali, Abu Hamid Mohammed (2010 b), *Qis ās al-mustaqīm, Majmu'at rasa'il al-imam al-ghazali*, Beirut: Dar al-Fekar.
- Miskawayh, Abu Ali (1949), *Al-Havamel Va al- Shavamel*, Ahmad Amin & Ahmed Sacher, Cairo.
- Mansour Nejad, Mohammad (2004), *Intelect in three big skiey religin* , Tehran: Javaneh Puya Press.
- Wolfson, Harry Austryn (1989), *The Philosophy of theology*, Ahmad Aram (trans.). Tehran: Alhoda Press.
- Jaspers, Karl (1999), *Spinoza*, Mohammad Hassan Lotfi (trans.). Tehran: Tarhe No.
- adman, I,(1956), *The philosophy of schopenhaver*, the modern library.
- Curley,Edwin,(1988) , *The collected works of Spinoza*, university press.
- Othman,Ali Issa, (1960). *The Concept of man in Islam, in the Writings of al Ghazali* .Cairo.
- Spinoza ,B,(2002), *complete works* , with translations by Samuel shirly , edited with Introduction and Notes, by Michael L.Morgan, Hakett publishing company, Inc , Cambridge .
- Spinoza , B , (1952) , *Ethics* , intrans. w. H . white . Great Books of the western world .Vol ,31 . Descartes , Spinoza. chicago : Enclopedia Britannica.
- Spinoza ,B, (1927), *the letters*, edited by a wolf , London.
- Wolfson, Harry ,(1934), *the philosophy of Spinoza* , vol I and II, Harvard..
- Spinoza,B,(1941),*Spinozas short Treatise on God,Man, Will,London.*
- Tiger , Alexande ,(2012) ,Is prired, *Al –Ghazalis Theory of Mystical cognition*,Routledge

اراده و اختیار در نظرگاه غزالی و اسپینوزا

زهرا علافچیان* - محمدرضا شمشیری**

چکیده

بحث درباره اراده و اختیار همواره از مباحث مهم فکری - فلسفی و حتی اعتقادی بوده است. نوشتار حاضر با بررسی تطبیقی این مسئله از دیدگاه دو اندیشمند شرق و غرب، ابوحامد محمد غزالی و باروخ اسپینوزا، در پی آن است تا ضمن توجه به تشابه‌ها و تفاوت‌های دیدگاه ایشان نشان دهد چگونه در ورای الفاظ معارض، مشترکاتی میان دوگونه از تفکر به دست می‌آید. در جستار حاضر، این موضوع با روش کیفی از نوع تحلیلی - توصیفی، با توجه به مبانی فکری و سلوک معرفتی این دو بررسی شده است؛ همچنین در این راه، موضع هر یک درباره اراده و اختیار انسان و خدا جداگانه و سپس در مقایسه با یکدیگر بررسی شده است. نتیجه آنکه غزالی با انکار قاعده علیت و بیان نظریه کسب به جبر نسبی انسان قائل بود. اسپینوزا نیز با تأکید بر اصل علیت و وحدت وجود به نوعی به ضرورت رسید و انسان را موجب دانست؛ البته اسپینوزا وجود اختیار و آزادی را یکسره در انسان نفی نمی‌کند. بنابراین هر دو به نوعی جبر نسبی را درباره انسان پذیرفته‌اند. از سوی دیگر، این دو البته با انگیزه‌های متفاوت، خداوند را به معنی واقعی کلمه فاعل بالاختیار دانسته‌اند؛ در این حال در اندیشه غزالی خداوند دارای اراده است؛ درحالی‌که اسپینوزا به‌طور کلی هر نوع اراده را از ذات خداوند سلب کرده است.

واژه‌های کلیدی

اراده، اختیار، خدا، انسان، غزالی، اسپینوزا

alafchian29@yahoo.com

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان، اصفهان، ایران (مسئول مکاتبات)

mo_shamshiri@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۹

تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۴/۱۶

مقدمه

بحث درباره اراده و اختیار همواره از مباحث مهم فکری - فلسفی و حتی اعتقادی بوده است. آدمی از خود می پرسد آیا موجودی است مجبور، یا مختار و با اراده. آیا اراده و اختیار منحصر در آدمیان است. اراده و اختیار نزد خداوند چگونه مطرح می شود. سؤالاتی از این دست برای متفکران غربی و اسلامی همواره مطرح بوده است و هر کدام متناسب با دستگاه فکری خود به آن پاسخ هایی داده اند و از جنبه های مختلف آن را بررسی کرده اند. نوشتار حاضر به بررسی تطبیقی این مسئله از دیدگاه ابو حامد محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰ق)، متکلم اشعری و باروخ اسپینوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۲م) فیلسوف عقل گرای مغرب زمین پرداخته است تا از این رهگذر تشابه ها و تفاوت های نظر ایشان مشخص و نشان داده شود چگونه در ورای الفاظ معارض مشترکاتی میان دو گونه از تفکر به دست می آید و این خود تحدیری است که صرف تعارض در الفاظ به معنای اختلاف در تمام معنا نیست.

چیزی که هر دو متفکر را به بحث درباره جبر و اختیار کشانده، مسئله وجوب و ضرورت نظام موجودات است که هر دو به آن نظر داشته اند؛ زیرا بحث درباره وجوب و ضرورت نظام موجودات خودبه خود به بحث از مسئله جبر و اختیار منجر می شود و آنگاه که بحث از اختیار به میان آید، بحث از اراده نیز اجتناب ناپذیر خواهد بود.

غزالی چون اشعری است، سردمدار مخالفت با عقل فلسفی است و رویکردش به این مسئله عرفانی و اعتقادی است و بر اساس آیاتی از قرآن کریم نظیر «إن الله علی کل شیء قدیر» (بقره/۲۰) و «فعال لما یرید» (بروج/۱۶) و «ما تشائون إلا ان یشاء الله» (دهر/۳۸) حکم بر اراده مطلقه الهی داده و معتقد است قدرت حقیقی و مؤثر در آفرینش کسی جز خدا نیست؛ بنابراین او همه چیز از جمله اراده را به خدا برمی گرداند و به قدرت او مربوط می کند؛ اما اسپینوزا فیلسوفی عقل گراست و در پی این است تا گزاره های

فلسفی را با روشی هندسی - ترکیبی اثبات کند. منتهی او در ساماندهی نظام فکری خود به اندیشه های عرفانی نزدیک می شود و برخلاف فیلسوفان پیش از خود نظام فلسفی اش را با خدا آغاز می کند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۴) و با عشق عقلانی به خدا به پایان می برد و معتقد است انسان با اندیشیدن به این عشق می رسد (Spinoza, 1952: 460). اسپینوزا در طی این مسیر مسائلی درباره عواطف و حالات انسان و جبر و اختیار و ضرورت و اراده مطرح می کند. او تنها فاعل مختار را خداوند می داند و بقیه موجودات را فاعل موجب شمرده است؛ بنابراین اسپینوزا نیز با وجود عقل گرایی و سعی در تبعیت از توابع لازم آن، بی توجه به ملاحظه ها و رویکردهای دینی در این باره نبوده است.

آنچه در این جستار با اهمیت است بررسی این مسئله با توجه به مبانی فکری و سلوک معرفتی هر دو متفکر است؛ زیرا آشنایی با مبانی فکری و نظری متفکر، فرصت فهم درست مسئله را فراهم می کند و در نتیجه، زمینه برای هرگونه جهت گیری محرز می شود؛ البته لازم است قبل از آن واژه های اراده، جبر و اختیار و نظر غزالی و اسپینوزا درباره آن تبیین شود.

واژه شناسی اراده، جبر و اختیار

واژه های اراده، جبر و اختیار از زبان عربی وارد زبان فارسی شده است. ریشه کلمه اراده از (رود) است. لفظ (رود) در لغت به معنای گردش و بررسی جایی برای یافتن آب و چراگاه بوده، معادل «خواستن، خواسته، میل، قصد و آهنگ» است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۶۲۵/۱). اراده در اصطلاح عبارت از صفتی است که مخصوص برخی از موجودات زنده است و مرکب از میل شدید و نیاز و آرزوست؛ بنابراین گاهی برای مبدأ فعل به معنای میل نفس به چیزی استعمال می شود و گاهی برای منتهای فعل، یعنی حکم به اینکه آن فعل شایسته انجام دادن است

نیازهای غریزی است؛ اما اراده مختص قلب، ضد شهوات است (همان، ۱۹۷۵: ۳۷). در این صورت اراده دو خصوصیت دارد: نخست، ترجیح احدالطرفین؛ دوم، عدم نیاز به انگیزه خارجی در این ترجیح. بر اساس این، اراده وصفی نفسانی است که بدون متعلق وجود دارد و در ترجیح احدالطرفین آزاد است و همین طور انفکاک اراده از مراد نیز جایز است (همان، ۱۹۹۴م: ۴۲). او در رابطه علم و اراده معتقد است اراده مسبوق به علم است (همان، بی تا الف، ج ۱: ۱۸۹). به عبارت دیگر، از نظر غزالی، اگر شخصی صفت علم را نداشته باشد، هرگز واجد صفت اراده نخواهد شد؛ یعنی لازمه مریدبودن، عالم بودن است و هر جا اراده باشد، حتماً علم حضور دارد. همچنین فعل اختیاری از نظر غزالی سه شرط دارد: علم، اراده و قدرت؛ زیرا بدون این سه شرط، فعل اختیاری تحقق نمی یابد (همان، ج ۱۴: ۱۵۹) و البته علم، اراده و قدرت شرط لازم برای فعل اختیاری است، نه شرط کافی؛ زیرا این سه عامل علت ناقصه اند. بدین ترتیب قدرت، خدمتگزار اراده و اراده، تابع و پیرو حکم اعتقاد و معرفت است (همان). به این دلیل بین علم، اراده و قدرت ارتباط محکمی وجود دارد؛ البته از نظر او، فعل ارادی غیر از فعل اختیاری است؛ زیرا هرچند در فعل ارادی و فعل اختیاری، علم به مطلوبیت فعل مقدم بر اراده انجام آن است، منتهی در افعال ارادی، علم بی درنگ حاصل می شود؛ ولی در فعل اختیاری علم به خیر بودن یا نبودن فعل مسبوق به اندیشه و تأمل است (همان، ج ۱۳: ۱۷۳). از طرفی، غزالی اراده را عین عقل نمی داند؛ چون مخالف عقل فلسفی (جزئی) است و بنابراین تفسیر او از عقل تفسیری غیرفلسفی است و به دنبال عقل دینی می شود (منصورنژاد، ۱۳۸۳: ۱۸۶)؛ زیرا او به دنبال عقلی است که مسائل دینی را با آن بررسی کند.

اراده و اختیار از نظر اسپینوزا

اسپینوزا اراده را همان تصور می داند. او اراده را قوه

یا شایسته انجام دادن نیست، به کار گرفته می شود؛ اما وقتی درباره خداوند متعال به کار می رود، منظور منتهای فعل است، نه مبدأ آن؛ زیرا خدای سبحان برتر از آن است که میل در او تصور شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۷۰).

کلمه اختیار نیز از ریشه خیر به معنی نیکی، خوبی است و در لغت به معنای انتخاب و گزینش، انتخاب خیر یا برگزیدن امری است که درحقیقت یا به حسب گمان خیر به شمار می آید (مسکویه، ۱۳۷۰ق: ۳۲۳). اختیار در اصطلاح به معنای انتخاب یک چیز از میان دو یا چند چیز با اراده آزاد انسانی است (علم الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۱۵۱)؛ البته برخی از تعاریف، اختیار بر مبنای ترجیح دادن و تخصیص دادن شکل گرفته است؛ چنانچه اختیار را ترجیح دادن یا تخصیص دادن آزادانه امری از میان دو یا چند امر می دانند (تهانوی، ۱۸۶۲م، ج ۱: ۴۱۹).

جبر نیز در لغت به معنای کسر و در برابر اختیار است و به معنای شکستن و شکسته را بستن است. در اصطلاح نیز به معنای نیکوگرداندن حال و وادارکردن کسی است. تفسیر اصطلاحی جبر به معنای دوم یعنی وادارکردن کسی به کاری و نفی فعل از انسان و نسبت دادن آن به خداست (شهرستانی، ۱۹۶۱م، ج ۱: ۸۵).

اراده و اختیار از نظر غزالی

غزالی اراده را کیفیتی نفسانی و صفتی تخصیصی می داند که مخصص احد المقدورین به وقوع است (جرجانی، ۱۴۱۹ق: ۸۲). به عبارتی، اراده یکی از دو طرف مقدر را تخصیص می زند و در این تخصیص اراده احتیاج به مرجح ندارد (غزالی، بی تا ب: ۱۰۱)؛ البته در جای دیگر اراده را برانگیخته شدن قلب به سوی چیزی می داند که انسان آن را موافق غرض خود در حال یا آینده می بیند (همان، ج ۱۴: ۱۵۹). بدین ترتیب، اراده هم باعث تخصیص، هم باعث برانگیخته شدن قلب است؛ بنابراین اختصاص به قلب دارد و با اراده شهوات مشترک بین انسان و حیوانات فرق دارد؛ زیرا اراده شهوات تأمین کننده

و جوب بالغیر، امکان بالذات را منتفی می‌داند؛ زیرا به عقیده او، هر موجودی به واسطه علتی ضرورت یافته است؛ از این رو در نظر او، اشیاء موجود بر دو نوع اند یا واجب بالذات اند یا واجب بالغیر که واجب بالذات همان خدا یا جوهر است و واجب بالغیر ماسوای واجب الوجود بالذات (خداوند) هستند که از آنها تعبیر به حالات می‌کند (جهانگیری، ۱۳۸۳، ب: ۷۲).

مقایسه و تحلیل

اسپینوزا اراده را نوعی تصور می‌داند؛ در نتیجه اراده در مکتب فلسفی او به معنای خواستن نیست. همچنین اختیار را نیز به معنای صحت فعل و ترک آن نمی‌داند؛ بلکه معنایی جدید از اختیار در نظر می‌گیرد، نوعی و جوب ذاتی در معنای اختیار دخیل می‌داند. بر اساس این، اختیار راستین را تنها شایسته خدا می‌داند و موجودات دیگر را در افعال خود مجبور می‌بیند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۹-۸).

اما غزالی اراده را کیف نفسانی می‌داند که به ترجیح یکی از طرفین می‌پردازد؛ البته او به تمایز فعل ارادی از فعل اختیاری قائل است. هم در فعل ارادی هم در فعل اختیاری، علم به مطلوبیت فعل مقدم بر اراده است، منتهی این علم در فعل ارادی بی‌درنگ حاصل می‌شود؛ اما در فعل اختیاری به دلیل تردید در درست بودن یا نبودن فعل پس از تفکر و اندیشه حاصل می‌شود (غزالی، بی تا الف، ج ۱۳: ۱۷۳).

به نظر می‌رسد علت اختلاف این دو دانشمند در تعریف اراده این است که غزالی اراده را از شئون قلب و نفس می‌داند؛ در حالی که اسپینوزا اراده را از قابلیت‌های ذهن معرفی کرده است. قلب در نظام معرفتی غزالی لطیفه ای است خالی از شهوت حیات نباتی و حیوانی؛ حال آنکه ذهن مدیریت قوای زیستی و حیوانی آدمی را عهده‌دار است. تعریف اسپینوزا از اراده، تعریف و اصطلاح جدیدی است؛ زیرا در میان فیلسوفان قبل از او کسی اراده را قوه تصدیق یا انکار نمی‌دانست. منتهی اسپینوزا به این دلیل که «میل و طلب را نتیجه ضروری

تصدیق یا انکار می‌دانست و تأکید می‌کرد من از اراده آن گونه استعدادی را می‌فهمم که ذهن با آن آنچه صادق است، تصدیق و آنچه کاذب است، تکذیب می‌کند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۱۱۹). به نظر او، اراده به این معنی، نخست به منزله قوه مطلقه، موجود نیست، همچنان که فهم و درک و رغبت و شوق هم موجود نیستند، بلکه جمع این امور کلیات و اعتبارات اند ولو اعتبارات نفس الامری که از اراده‌ها و افهام جزئی و عینی انتزاع شده است؛ چنانکه مفهوم کلی سنگ و انسان، از سنگ‌ها و انسان‌های خارجی انتزاع شده است و وجود عینی و خارجی ندارد. دوم، اراده و عقل، شیء واحدی است؛ زیرا همان طور که گفته شد اراده مطلق و کلی وجود ندارد و مقصود از اراده همان اراده‌های جزئی است و منظور از عقل هم همان صورت‌های جزئی است؛ پس عقل و اراده شیء واحدی اند (همان: ۱۲۰). سوم، اراده آزاد نیست؛ همچنان که سایر قوا و استعدادات انسانی این چنین اند که همه از حالات فکرنده (همان: ۶۷)؛ البته در جای دیگر اراده را کوششی می‌داند که نفس انجام می‌دهد تا هم از حیث داشتن تصورات واضح و متمایز و هم از حیث داشتن تصورات مبهم در هستی خود پایدار بماند (همان: ۱۵۴). از طرفی، اسپینوزا تصمیم‌گیری‌های اراده را به توانایی اثبات و نفی (توانایی داوری و قضاوت) نسبت می‌دهد و آن را معلول توان سنجش انسان به قوه تفکر انتزاعی و همچنین قدرت قضاوت کردن و نتیجه گرفتن می‌داند (Adman, 1956: 238).

اختیار نیز در اصطلاح او، بیرون بودن از جبر عامل خارجی و انگیزه داخلی است؛ بنابراین نوعی و جوب ذاتی و فعلی را در معنای اختیار دخیل می‌داند (Spinoza, 2002: 219). از نظر او، مختار کسی است که فقط به ضرورت طبیعت خود وجود دارد و تنها خود موجب افعال خودش است و لازم یا مجبور آن است که به موجب شیء دیگر وجود دارد و افعالش به طریق معین و از پیش تعیین شده است (استراتون، ۱۳۷۹: ۶۶). بنابراین او در بیان اقسام سه گانه و جوب بالذات، امکان بالذات و

است که زیر سلطهٔ عواطف و پیوسته دچار انفعال است؛ اما کسی که در حکومت عقل قرار دارد، فعال و شخصی آزاد است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۲۰۵). از طرفی، او اختیار انسان را شبیه اختیار خدا می‌داند؛ یعنی همان‌گونه که خداوند متأثر از عوامل بیرونی نیست و به این معنا مختار است، انسان مختار هم به مقتضای ذاتش عمل می‌کند و متأثر از عامل بیرونی نیست. بدین ترتیب او با توجه به نگرشی که به بحث آزادی و بردگی انسان دارد، مختار را کسی می‌داند که فعال، پیرو عقل و آزاد است و مجبور کسی است که با تأثیر از عوامل بیرونی، منفعل، دستخوش عواطف و بنده است؛ اما به نظر غزالی، انسانی آزاد است که قلب خود را از رذایل اخلاقی دور کند و به انجام کار نیک پردازد. در مقابل، انسانی بندهٔ شیطان است که بندهٔ شهوات باشد (Othman, 1960: 13) و این امر جز با انجام فعل اختیاری که مبتنی بر اراده است، رخ نمی‌دهد؛ در نتیجه از نظر غزالی هر فعلی در انسان به دنبال اراده‌ای در نفس پدید می‌آید؛ بنابراین او فعل اختیاری را مبتنی بر فعل ارادی می‌داند.

از نظر اسپینوزا عقل و اراده یکی است؛ زیرا اراده همان قوهٔ تصدیق و انکار است و چون عقل اعم از شناخت استدلالی و شهودی و تصورات غیرتام است، با قوهٔ تصدیق و انکار یکی است (اسپینوزا، ۱۳۸۲: ۲۵۷) و (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۱۲۹ و ۱۳۰). بدین دلیل از نظر او، تمایزی بین عقل و اراده نیست؛ اما غزالی عقل فلسفی جزئی را انکار می‌کند و آن را همان عقل دینی می‌داند؛ بنابراین عقل از نظر او، عین اراده نیست.

به نظر می‌رسد از نظر اسپینوزا علت یکی دانستن عقل و اراده این است که او به یگانگی تصور و تصدیق معتقد است و عقل و اراده را حالتی خاص از صفت فکر می‌داند که از صفات ذات نیست، بلکه به طبیعت مخلوق متعلق است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۵۲). توضیح مطلب اینکه او اراده و عقل کلی و مطلق را امری مفهومی و انتزاعی می‌داند که دارای وجودی علمی است، نه وجودی واقعی

تصدیق دانست» (Curely, 1988: 121)، به جای اینکه اراده را میل و طلب بداند، تصدیق دانست و در قدم بعدی به این دلیل که تصدیق نتیجهٔ ضروری تصور است، به ناچار اراده را تصور پنداشت. در مقابل، غزالی از جهتی اراده را وصفی نفسانی می‌داند که بدون متعلق وجود دارد و در ترجیح احدالطرفین آزاد است (غزالی، ۱۹۹۴م: ۴۲). از طرفی، دو نوع اراده را در انسان مطرح می‌کند: ۱- نوعی از اراده که میان انسان و سایر حیوانات مشترک است؛ مانند ارادهٔ شهوات و تمایلات که نشان دهندهٔ محرک‌های غریزی‌اند؛ ۲- نوعی دیگر از اراده که ویژهٔ قلب انسان است و آن عبارت است از اراده‌ای که ناشی از ادراک او نسبت به هدف و رفتار و بازده درک راه صلاح او در رفتار است که محصول برانگیخته شدن شوق قلبی انسان است (همان، بی تا الف: ۷). در اینجا او این اراده را مختص انسان و از شئون قلب می‌داند. توجه به این نکته ضروری است که از نظر غزالی روح، عقل، نفس و قلب به یک معنا به کار می‌روند. او در کتاب *معارج‌القدس فی مدارج معرفه‌النفس* می‌گوید «هنگامی که ما در این کتاب لفظ نفس، روح، قلب و عقل را اطلاق می‌کنیم، مرادمان نفس انسانی است که محل معقولات است» (همان، ۱۹۷۵م: ۱۸). بدین ترتیب غزالی اراده را از شئون نفس یا همان قلب می‌داند.

همچنین تعریف فعل اختیاری از نظر اسپینوزا این است که فعل به اقتضای طبیعت خود تحقق می‌پذیرد؛ یعنی هیچ‌گونه انگیزهٔ داخلی و عامل خارجی، فاعل را به فعل مجبور نمی‌کند؛ حال آنکه از نظر غزالی، معیار اختیاری بودن فعل، ارادی بودن آن است. بنابراین اگر اراده بخواهد فعل را رجحان دهد، باید اراده به آن فعل تعلق بگیرد؛ زیرا رجحان دادن اراده به فعل با تعلق گرفتن اراده به آن فعل انجام می‌پذیرد.

شاید بتوان علت اختلاف دو اندیشمند را دربارهٔ تعریف اختیار ناشی از نگرش دو فیلسوف به بحث آزادی و بردگی انسان دانست. از نظر اسپینوزا شخص بنده کسی

انسانی بر اراده حیوانی را که باعث نجات انسان است، تحت قوه عقل می‌داند (همان، بی تا الف: ۶۲).

مبانی فکری غزالی در هستی‌شناسی

الف) تأثیر غزالی از فضای فکری حاکم بر زمان خود
 فضای فکری حاکم بر عصر غزالی به گونه‌ای تنگ‌نظرانه و انحصارگرا بود؛ به طوری که این تنگ‌نظری باعث شد عده‌ای در آن زمان به جهل و خرافات روی آورند و بازار تهمت و تکفیر رونق یابد. در آن زمان عقاید اشعری‌گری به شدت رواج داشت و او نیز در آن زمان پیرو مخلص مکتب اشاعره بود. اشاعره کسانی بودند که به قدمای ثمانیه قائل بودند و صفات حق را زائد بر ذاتش می‌دانستند؛ بنابراین غزالی درصدد مبارزه با فلاسفه برآمد که افکاری مخالف آنها داشتند. به همین دلیل کتاب *تهافت الفلاسفه* را نوشت. انگیزه غزالی در نوشتن این کتاب را می‌توان در راستای اندیشه ستیزه‌جویانه او با هرگونه تفکر غیردینی به شمار آورد (غزالی، ۱۹۹۴: ۲۸). او در این کتاب بیست مسئله را مطرح کرد و به رد فلاسفه پرداخت و سه مسئله از این مسائل بیست‌گانه یعنی مسئله قدیم‌بودن عالم، علم خداوند به کلیات و نه جزئیات و انکار معاد جسمانی را دلیل تکفیر فلاسفه دانست.

غزالی زمانی این کتاب را تألیف کرد که حوزه فلسفی وجود نداشت یا اگر وجود داشت اهمیتی نداشت. او برای فلسفه اصلاً استادی ندیده بود و خودش با خواندن کتاب‌های فلسفی مطالبی از فلسفه فهمیده بود؛ به همین دلیل فلسفه را خوب نفهمیده و هضم نکرده بود. بنابراین بسیاری از مسائلی که در کتاب *تهافت الفلاسفه* باطل دانسته است، درحقیقت باطل نیست (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۳۵) و صرفاً چون غزالی به بسیاری از معضلات فلسفی آگاهی نداشت، درصدد واردکردن رخنه در مسائل فلسفی برآمد تا از این رهگذر به گمان خود اسلام را حفظ کند و برای مثال برای جلوگیری از اقبال طلاب به فلسفه به نفی صفات زائد به ذات خرده گرفت و معتقد شد ذات حق بسیط نیست؛ زیرا از نظر او، چگونه ممکن است حضرت

(Curley, 1988: 124) و اراده جزئی را عبارت از تصدیق‌ها یا انکارهای خاص می‌داند که امری واقعی است (Ibid)؛ البته او تصدیق را به تصور ارجاع می‌دهد و درنهایت، اراده جزئی را عبارت از تصور خاص و جزئی می‌داند. بنابراین از نظر او، تصور و تصدیق به یکدیگر وابسته‌اند؛ به گونه‌ای که تصدیق بدون تصور و تصور بدون تصدیق ایجاد نمی‌شود؛ درنتیجه، چون از نظر او تصور و تصدیق مستلزم یکدیگرند، دوگانگی میان تصور و تصدیق و درنتیجه میان عقل و اراده از بین می‌رود. اسپینوزا در این بحث درصدد رد قول دکارت مبنی بر دوگانگی عقل و اراده است؛ زیرا از نظر دکارت، برای تحقق تصدیق یا حکم، دو قوه فاهمه و اراده لازم است. فاهمه، تصور را در اختیار ما قرار می‌دهد و ما با اراده حکم به ایجاب یا سلب می‌کنیم و بدین ترتیب، تصدیق یا انکار محقق می‌شود (دکارت، ۱۳۶۹: ۶۷-۶۳). بنابراین به نظر می‌رسد چون از نظر اسپینوزا اراده واقعی اراده جزئی و عقل واقعی، تصور جزئی است؛ درنتیجه، او اراده جزئی را به تصدیق جزئی و تصدیق جزئی را به تصور جزئی بازگشت می‌دهد و عقل و اراده را یکی می‌داند؛ اما غزالی اراده و عقل را دو امر متفاوت می‌داند و آنها را به تصور و تصدیق باز نمی‌گرداند. از نظر او، عقل به منزله قوه‌ای برای قلب و نفس است که انسان با آن به حقایق دست می‌یابد و مستعد دریافت معقولات می‌شود و از مرتبه محسوسات فراتر می‌رود (غزالی ۱۹۶۴: ۲۷۲). منتهی همواره انسان را به منبع معرفتی و رای عقل یعنی وحی توجه می‌دهد؛ یعنی عقل برتر از محسوسات و پایین‌تر از وحی نبوی است (همان، ۱۹۶۷: ۷۰). بنابراین از نظر غزالی، عقل حالت صیقلی بودن آئینه قلب است؛ به گونه‌ای که قلب به مدد عقل نقوش صورت‌های معقول را دریافت می‌کند (Tiger, 2012: 19). اراده نیز وصفی نفسانی است که بدون متعلق وجود دارد (غزالی، ۱۹۹۴: ۱۴۲). بنابراین از نظر غزالی، اراده و عقل دو توانایی مربوط به نفس انسان‌اند که آدمی را از سایر حیوانات متمایز می‌کنند و یکی در حکومت دیگری است؛ چنانچه او استیلای اراده

فاعل و عامل واقعی پدیده‌ها خداست «فاعل سوختن خدای تعالی است؛ به گونه‌ای که در پنبه سیاهی را ایجاد و آن را شعله‌ور می‌کند یا آن را خاکستر می‌کند؛ اما آتش هیچ‌گونه فاعلیتی ندارد» (همان: ۱۹۳-۱۹۲)؛ البته غزالی معتقد است فعل باید همراه اراده و حیات باشد. به نظر او، اطلاق نام فاعل تنها در صورتی صحیح است که فاعل اراده و اختیار داشته باشد و چون آتش در سوزاندن اراده ندارد، فاعلیت او برای سوختن بی‌معناست. همچنین او دلیل قائلان به ملازمه ضروری بیان علت و معلول را، تجربه حسی و مشاهده تکرار و تقارن دو پدیده می‌داند و حال آنکه مشاهده دو پدیده توانایی اثبات ضرورت میان دو امر را ندارد (همان: ۱۹۰). آنچه در اینجا می‌توان از نفی ضرورت علی از نظر غزالی نتیجه گرفت:

(۱) هر رخداد غیرمنتظره‌ای ممکن می‌شود.
 (۲) باعث ایجاد شکاکیت می‌شود؛ زیرا اگر احتمال ایجاد هر چیزی از هر چیز دیگری وجود داشته باشد، آنگاه نمی‌توان هیچ‌گاه درباره‌ی هیچ رویدادی با یقین نظر داد.

(۳) انسان، کاسب افعال است؛ البته غزالی این اشکالات را شنیع و فاسد نمی‌داند. اشکال اول را با قدرت مطلق الهی پاسخ می‌دهد؛ زیرا از نظر او، خداوند بر هر کاری تواناست. اشکال دوم را نیز با قائل شدن منشأ الهی برای علم ما به ضرورت علی حل می‌کند و می‌گوید خداوند در ما علمی ایجاد می‌کند که می‌دانیم امر غیرمنتظره‌ای رخ نداده است، با اینکه وقوع چنین چیزی ممکن است. بدین ترتیب خداوند از ما رفع شکاکیت می‌کند (همان: ۱۹۳).

در تبیین اشکال سوم هم باید گفت نفی ضرورت علی و معلولی باعث شده است غزالی نظریه کسب و عادت الله را مطرح کند. در این صورت از نظر او، هرچه متصف به وجود شود، در ذات و صفت و در فعل همه بر اراده الهی و بدون واسطه خلق می‌شوند و اسباب موجود در این عالم حقیقی نیست؛ بلکه اراده‌ی خداوند بر این تعلق گرفته است که معلول و سبب همراه وجود علت ایجاد شود. پس جز علت واحدی

حق بسیط باشد، اما دارای صفات کمالیه نباشد (همان: ۴۶). آنچه مسلم است سایه‌افکندن تفکر اشعری‌گری بر کل تفکرات غزالی است و همین امر باعث جهت‌گیری‌های گوناگون او در همه مسائل از جمله اراده و اختیار شده است.

ب) نفی ضرورت علی

نفی ضرورت علی یکی از موارد جدال غزالی با فیلسوفان است. از نظر او، از میان مسائل شاید هیچ یک به اندازه نفی علیت در تضاد و تقابل با عقل فلسفی به نظر نرسد. او در مسئله هفدهم کتاب تهافت الفلاسفه دو لازمه نامقبول ضرورت علی (نفی معجزه و نفی قدرت مطلق خداوند) را مبنای حمله بر مفهوم علیت نزد فیلسوفان از جهات گوناگون قرار می‌دهد؛ بنابراین مرکز ثقل توجه غزالی در نفی رابطه ضروری سبب و مسبب، اثبات معجزه و قدرت مطلق الهی است؛ در نتیجه، علیت را تنها عادت ذهنی می‌داند و نه امری واقعی و عینی، و کلیت و قدرت آن را نیز نفی می‌کند. چنانچه می‌گوید: «اقتران و همزمانی میان آنچه عادتاً علت و معلول دانسته می‌شود به گمان ما ضروری نیست و اثبات یکی مستلزم اثبات دیگری و نفی یکی مستلزم نفی دیگری نیست؛ پس نه وجود یکی وجود دیگری را ضروری می‌کند و نه عدم یکی، عدم دیگری را؛ مانند سیراب شدن و نوشیدن، سیر شدن و خوردن و ... و همین طور تمام چیزهایی که در طب و نجوم و فنون و حرفه‌ها قرین هم مشاهده می‌شود. پس اقتران آنها به سبب تقدیر همان الهی به خلقت مقارن آنهاست، نه اینکه این تقارن به خودی خود ضروری ثبوت‌ناپذیر باشد، بلکه ممکن و مقدور الهی است.» (فیلسوفان امکان چنین چیزی را انکار می‌کنند و آن را محال می‌دانند) (غزالی، ۱۹۹۴: ۱۹۰-۱۸۹). در این عبارت غزالی درصدد آن است که ضرورت را به عادت، فروکاسته و عادت را نیز به اقتران پیوند دهد. از نظر او، تمام آنچه در خارج مشاهده می‌شود، مقارنه و همزمانی دو پدیده بیش نیست که همزمان رخ دادن آن از تقدیرات الهی است. همچنین از نظر او،

علوم طبیعی مبتنی بر نظام عادت است. از اینجاست که به نظر او، ارتباط محکم و تنگاتنگی میان عادت و تجربه وجود دارد (المرزوقی، ۱۹۷۸م: ۱۳۰-۱۲۴ و ۹۳-۹۱).

غزالی در چندین کتاب خود تصریح کرده است منظور او از عادت، همان استقراء ناقص و تجربه و مقصودش از تجربیات همان پیوستگی و اتصال عادت است؛ بنابراین از نظر او، بین تجربه و عادت ارتباط تنگاتنگی وجود دارد و وقتی امور در بیشتر موارد رخ دهند، عقل انسان با قیاس خفی حکم می‌کند. «اگر این سبب وجود نداشت، این حادثه نمی‌باید در بیشتر موارد رخ بدهد» و بنابراین حکم می‌کند در آینده نیز به همین شکل ادامه می‌یابد. متنها این حکم احتمالی است؛ چون ما تمام موارد را بررسی نکرده‌ایم (غزالی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۹۴) (همان، ۱۹۶۶م: ۱۰۴-۱۰۳).

البته غزالی همان طور که پیدایش حوادث را در عالم خارج از ذهن بر مبنای نظریه عادت الله تفسیر می‌کند، فرآیند پیدایش علم را نیز به همین شیوه بیان می‌کند و می‌گوید: عادت حضرت حق بر این تعلق گرفته است که اگر مقدمات صحیح فراهم شوند، متعاقب آن علمی به انسان افاضه می‌شود (حلی، ۱۴۰۲ق: ۵۰-۴۹).

منتهی غزالی نظام عادت را زیر نظام اراده مطلقه الهی بیان می‌کند و اینجاست که ارتباط نظریه عادت الله با بحث اراده و اختیار مشخص می‌شود؛ زیرا هرچه در عالم هست، فعل خداست و او فعال ما یشاء است و هیچ‌یک از افعال او امری ضروری نیست؛ بلکه همه افعال حضرت حق مستند به اراده آزاد اویند. اگر حضرت حق بخواهد فعل از او صادر می‌شود و اگر نخواهد فعلی از او صادر نمی‌شود (علم‌الهدی، ۱۳۷۸ق: ۱۳۱-۱۳۰)؛ البته غزالی با نفی علیت و بیان قاعده عادت الله، همه چیز جهان را اثر مستقیم خدا می‌داند و با نفی جبر مطلق و تفویض به نوعی جبر نسبی درباره انسان قائل است و به همین دلیل به نظریه کسب قائل است.

مبانی فکری اسپینوزا در هستی‌شناسی

الف) اعتقاد به وحدت وجود

وجود ندارد و آن خداوند است و سایر موجودات اراده ای ندارند که تنها مؤثر حقیقی در جهان، قدرت خداوند تعالی است و اسباب و علل هیچ تأثیری در صدور فعل ندارند و خداوند دانایتر است. از اینجاست که وارد بحث اراده و اختیار انسان و خدا می‌شود.

ج) اعتقاد به نظریه عادت الله

غزالی همانند سایر اشاعره نظریه «عادت الله» را جایگزین نظریه ضرورت علی کرد، تا زیر لوای آن به تفسیر پدیدارهای جهان هستی بپردازد. منظور او از واژه عادت چیزی بود که به صورت مستمر و مکرر مشاهده می‌شود و غالباً هست (ولفسن، ۱۳۶۸: ۵۸۵). از طرفی اشاعره واژه عادت را در مقابل واژه ضرورت به کار می‌بردند و امر ضروری را به چیزی اطلاق می‌کردند که هرگز تخلف‌پذیر نباشد. آنها گمان می‌کردند پذیرش نظریه ضرورت علی، بیان‌کننده نوع جبر و حتمیت است و با (فعال ما یشاء) بودن حق منافات دارد؛ یعنی اگر بگوییم طبیعت آتش، سوزندان است یا هر زمان آتش با پنبه برخورد کند ضرورتاً آن را می‌سوزاند، این سخن بدین معناست که جهان هستی نظام خاصی دارد و خدا مجبور است از این نظام تبعیت کند. بدین دلیل اشاعره با این نظریه (عادت الله) به دنبال انکار قانونمندی جهان هستی بودند؛ اما غزالی در انکار ضرورت علی، انگیزه معرفت‌شناسی نیز داشت. معرفت مبتنی بر نظام عادت در دستگاه فکری او بر دو اعتقاد استوار بود:

۱) اعتقاد به اینکه اموری در واقع جریان دارند که از ثبات برخوردارند؛ ولی ضروری نیستند. به بیان دیگر، روند قبلی حوادث تکرار می‌شود، اما هر موقع حضرت حق اراده کند، می‌تواند خرق عادت انجام دهد و حوادثی ایجاد کند که تا کنون سابقه نداشته است.

۲) اعتقاد به مطابقت علم ما به این نظام عادی یعنی خدا در ما این علم را ایجاد می‌کند که آنچه درباره روند حوادث می‌فهمیم مطابق با واقع است تا در ورطه شکاکیت گرفتار نشویم؛ چون عادت مطابق با تجربه است. غزالی بر این باور است که تمام معرفت بشری درباره

روح در زیر آن قرار دارد (جهانگیری، ۱۳۸۳، الف: ۲۷). هریک از این افکار و اندیشه‌ها جزئی از ساختمان افکار اسپینوزا را تشکیل داد و باعث شد یگانه‌انگاشتن خدا و جهان در بنیاد اندیشه او قرار گیرد؛ البته اسپینوزا با رویکردی عقل‌گرایانه و فلسفی به تحلیل نظریه وحدت وجود پرداخت و معتقد بود خدا یگانه جوهر هستی است و جهان چیزی جز حالات برآمده از صفات او نیست؛ چنانچه می‌گوید: «هرچیزی که هست، در خدا هست و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور در آید (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۲۷) و یا در جای دیگر می‌گوید: خدا جوهر است و جوهر، شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید (همان: ۲۹)؛ زیرا اگر جوهر دیگری غیر از او موجود بود، هیچ یک از آنها نامتناهی نمی‌شد و یکدیگر را محدود می‌کردند و دیگر جوهر نمی‌بودند (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۲۶). اسپینوزا با یگانه‌انگاشتن خدا و طبیعت به اوج توحید فلسفی‌اش می‌رسد؛ زیرا معتقد است خدا از جهان متمایز نیست و برای جهان چیزی وجود ندارد. فقط خدا هست و هرچه هست در اوست؛ زیرا خدا علت داخلی اشیاء است نه علت خارجی آنها (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۴۰).

ب) اعتقاد به علیت

آنچه در متن هستی‌شناسی اسپینوزا قرار دارد این است که خدا یا جوهر، علت موجد و سایر موجودات از اعراض آن به شمار می‌روند؛ بنابراین قانون علیت در نظام فلسفی اسپینوزا یکی از اصول متعارفه آن به شمار می‌آید که مستلزم نوعی ضرورت میان علت و معلول است (Spinoza, 2002: 219). در منظومه فکری او خدا علت داخلی همه اشیاء به شمار می‌رود و طبیعت همواره زنده و آفریننده تلقی می‌شود؛ اما او علاوه بر علت داخلی به علت خارجی نیز اعتنا دارد. بر اساس این، علیت در فلسفه او بر همه چیز سایه افکنده است؛ به طوری که هم به علیت طولی میان جوهر و صفات و حالات آن قائل است و هم به علیت عرضی حال در نظام حالات؛ چنانچه

یکی از مبانی مهم فکری اسپینوزا وحدت جوهر و به عبارتی، همان وحدت وجود است که بر تمامی فلسفه او سایه افکنده است. همین امر باعث شد درباره مذهب و مشرب او آراء متضادی بیان شود؛ به طوری که عده‌ای به کفر و الحاد او رأی داده‌اند و عده‌ای به دلیل کفر و الحادش او را مدح کرده‌اند و او را متفکری آزاداندیش خوانده‌اند. از جمله کسانی که او را ملحد خوانده، هیوم است. هیوم درباره او می‌گوید «اصل اساسی الحاد اسپینوزا اعتقاد او به بساطت جهان و وحدت جوهر است» (جهانگیری، ۱۳۸۳، الف: ۲۷). اسپینوزا در جوانی با افکار موسی قرطبی دائر بر وحدت خدا و جهان آشنا شد و عقیده ابدیت عالم را در آثار ابن جرسون تعقیب کرد (همان: ۱۶۷). همچنین او از عقاید برونو (۱۶۰۰-۱۵۴۸) تأثیر گرفت. برونو نیز به وحدت، قائل و معتقد بود تمام حقایق دارای ذات واحد و اصل واحدند و خدا با جهان یکی است. همچنین روح و ماده یکی‌اند و هر جزئی از حقیقت از دو امر مادی و روحی ترکیب یافته است و این ترکیب تجزیه‌بردار نیست. بنابراین، غرض از فلسفه عبارت از مشاهده وحدت در کثرت و مقصود فلسفه نیز رسیدن به بیشترین درجه معرفت وحدت کلی است که مساوی است با عشق به خدا (همان: ۱۶۹).

اسپینوزا همچنین از نویسندگان یهودی و مسلمانان قرون پیش تأثیر گرفت؛ به طوری که از طریق آثار ابن رشد با ارسطو آشنا شد و معتقد بود انسان موجودی عقلانی است و از طریق آثار موسی بن میمون با نظریاتی درباره حلول خدا و این همانی‌نهایی میان آفریننده و آفرینش و توجه به مباحث اخلاقی آشنا شده بود (اسکروتین، ۱۳۷۶: ۳۳)؛ البته اسپینوزا بیشتر از دکارت تأثیر گرفت که پدر فلسفه اصالت اندیشه و ذهن در فلسفه جدید اروپایی است؛ زیرا او سنگ‌بنای معرفت را با جمله «می‌اندیشم پس هستم» بنا نهاد؛ اما این قسمت از سخنان او اسپینوزا را به خود جلب نکرد، بلکه او از این عقیده دکارت متأثر بود که یک ذات بسیط هست که تمام اشکال و صور عالم

خداوند را علت قریب اشیا بی نهایت و غیرمتغیر و علت بعید اشیا جزئی می‌داند (Spinoza, 2002: 50-51) که همان علت طولی است و از طرفی معتقد است اشیا جزئی در عین حال که همگی در خداوند وجود دارند و امکان ندارد بدون او وجود یابند یا به تصور در آیند، روابط میان آنها برحسب روابط و نسب علی خاص تبیین می‌شوند و این همان علیت عرضی است که اسپینوزا به این نوع علت توجه خاصی داشته است. او همچنین به سنخیت میان علت و معلول نیز معتقد است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: قضیه ۳)؛ اما او به نفی علیت غایی به نحو طولی و عرضی می‌پردازد و باور به آن را سبب ساز تحریف مفهوم علیت می‌داند. بنابراین بر آن است طرح بحث علیت غایی، تنها ساخته و پرداخته عقل محدود و عادات مألوف بشری است (همان: قضیه ۳۲).

با واکاوی نظرات او می‌توان گفت حذف علیت غایی در نظام فلسفی اسپینوزا به این دلیل است که به عقیده او، خداوند صرفاً به مقتضای ضرورتش عمل می‌کند. از همین جاست که به بحث اختیار و اراده خدا و انسان وارد می‌شود.

مقایسه و تحلیل

اسپینوزا با توجه به تأثیرپذیری از متفکران پیش از خود، از دریچه وحدت وجود به پهنه هستی نگریسته است. غزالی نیز به نوعی به وحدت وجود قائل است؛ به طوری که بیان می‌کند هیچ وجودی غیر از خداوند نیست... وجود فقط به یکتای حقیقی متعلق است (غزالی، بی تا الف، ج ۱۲: ۷۴) به گفته او، میوه معنوی صعود صوفی این است که «گواهی دهد هیچ موجودیتی جز خدا نیست و اینکه هرچیزی به جز چهره خدا نابودشونده است» (همان، ۱۹۶۴م: ۵۵). باید توجه داشت غزالی با اینکه همانند متکلمان اشعری بر این باور بود که جهان در ذات خود جوهری یگانه است و اختلاف میان افراد حاصل کیفیات عرضی است، بر دوگانگی این جوهر و خداوند

اصرار داشت (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۱۵۸)؛ بنابراین اندیشه وحدت وجود در نظر او چندان پختگی لازم را ندارد و بعدها ابن عربی آن را به پختگی لازم می‌رساند.

شاید علت شباهت این دو متفکر درباره وحدت وجود در جوشش درونی آنها در معرفت به خدا و نیل به اوست؛ چنانچه اسپینوزا علت انگیزش خود را چنین بیان می‌کند «پس از آنکه از راه تجربه، پوچی و بی محتوایی اشیا را در زندگی روزمره خود دریافتیم و پی بردیم همه اموری که منشأ و مایه انگیزش من است به خودی خود متضمن هیچ خیر و شری نیست، مگر تا جایی که بر نفس اثر بگذارند. من به تفصیل به پژوهش پرداختم تا بینم آیا خیری حقیقی وجود دارد که خود بنیاد باشد و بتواند به تنهایی نفس را آن قدر متحول گرداند تا هرچیز دیگری را از آن بزاید و بینم آیا چیزی هست که کشف و دریافت آن، سعادت ابدی و عشق راستین به خدا را برای من تضمین کند (Spinoza, 2002: 3). بدین ترتیب نظام فلسفی او با خدا آغاز می‌شود و وجود خداوند همه هستی را در بر می‌گیرد و همه موجودات جلوه‌ها و حالات صفات او به شمار می‌روند (Ibid: 217)؛ در نتیجه، آنچه فلسفه چندبعدی اسپینوزا را به وحدت می‌رساند، عشق و معرفت به خداوند است (Wolfson, 1934: 32).

غزالی نیز با اعتقاد به اینکه هیچ موجودی جز خدا نیست، سعادت را برتر از معرفت به خدا نمی‌داند؛ در نتیجه معتقد است جمیع معارف درباره همه موجودات از معرفت حق تعالی منطوق است؛ زیرا همه موجودات جزء افعال حضرت حق‌اند (غزالی، ۱۳۶۱: ۴۲۰). بنابراین می‌توان معرفت خدا و نیل به او را غایت دو متفکر در کاوش های فکری آنها و پیدایش نوعی وحدت وجود در هریک از آنها دانست.

همچنین اسپینوزا علیت عرضی و علیت طولی را قبول دارد؛ اما علیت غایی به نحو طولی و عرضی را نفی می‌کند که این ریشه در افکار او دارد. به نظر می‌رسد علت انکار علیت غایی در نظام فلسفی اسپینوزا به دلیل

باشد، امکان صدور آن فعل عیناً پیش از صدور، قبل و بعد از آن هم وجود دارد (غزالی، بی تا الف، ج ۱: ۱۸۹). همچنین او اراده را عامل ترجیح یکی از دو طرف فعل می داند؛ زیرا ذات حضرت حق نسبت به ضدین حالت تساوی دارد. صفت قدرت هم نسبت به ضدین حالت تساوی دارد، بنابراین عامل ترجیح نیست. صفت علم هم برای ترجیح کفایت نمی کند؛ زیرا علم متعلق به ممکن است و تابع آن است (همان، ۱۴۰۹، الف: ۶۶-۶۵)؛ البته اراده الهی تمامی موجودات هستی را در بر می گیرد؛ به طوری که هرچیزی در این عالم با اراده و مشیت او ایجاد می شود، اعم از شر و خیر، نفع و ضرر، اسلام و کفر، شرک و ایمان، رستگاری و خسران و ... بدین دلیل کسی نمی تواند قضای او را رد کند (همان، بی تا الف، ج ۲: ۲)؛ در نتیجه اراده خداوند هیچ حد و مرزی بر نمی تابد. بنابراین به طور کلی نظریه غزالی را می توان بدین گونه بیان کرد:

۱- اراده صفتی تعلقی و اضافی است.

۲- اراده صفتی تخصیصی است که ازسویی قدرت قادر را متوجه یکی از دو طرفی می کند که نسبت به قدرت مساوی اند و از سوی دیگر، مخلوق و معلول را هم از حالت تساوی، خارج و به یک طرف متوجه می کند.

۳- بحث قدرت بر بحث علم در حق تعالی مقدم است؛ زیرا یکی از راه های اثبات علم واجب همانا قدرت اوست که عبارت از فعل با قصد زاید و اراده زائده است.

۴- به اراده مطلق خداوند اعتقاد تام دارد و در این باره می گوید «اراده خدا را حد و قیدی نیست. هرکس خدا را شناخته باشد، بداند که او هرچه خواهد کند و باک ندارد... و این اراده به چنان جدی است که اگر انس و جن بخواهند در این عالم ذره ای را به حرکت در آورند و یا از حرکت باز دارند، عاجز شوند» (همان، ۱۴۰۹، ب: ۷).

همچنین از نظر غزالی، اراده در انسان در دو سطح حیوانی و انسانی مطرح است و شرط استیلای اراده انسانی بر اراده حیوانی را از شروط اصلی نجات انسان قلمداد می کند؛

تعریفی باشد که از اختیار ارائه می کند؛ زیرا همان طور که گفته شد او اختیار را عمل به اقتضای ذات و خروج از سلطه عوامل بیرونی می داند. به خوبی روشن است وقتی غایات عموماً در ارتباط با امیال و تأثرات و انفعالات در نظر گرفته شوند و تحقق فضیلت اخلاقی انسان نیز ملازم با خروج از سلطه انفعال، میل و تأثر باشد، نفی غایت هم ملازم با فضیلت می شود و چون در انسان این اصل پذیرفته شود، الزاماً به پذیرش آن درباره خدا اولویتی در حد بدهات خواهد داشت.

غزالی نیز با تأثیرپذیری از عقاید اشاعره، کلاً به نفی ضرورت علی و معلولی می پردازد و در راستای این نظر، نظریه عادت الله را مطرح می کند و معتقد است نظام عادت زیر نظام اراده مطلقه الهی است و بنابراین خداوند را فعال ما پیشا می داند.

شاید بتوان علت اختلاف این دو متفکر را در رویکرد متفاوت آنها نسبت به اصل علیت دانست؛ زیرا اسپینوزا در فضای دکارتی با رویکردی فلسفی بحث علیت را مطرح می کند و آن را از اصول متعارفه و امری بدیهی می داند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۱۱)؛ اما غزالی با انگیزه کلامی برای اثبات فاعلیت تام خداوند در تمامی افعال و اثبات معجزه و قدرت الهی به نفی ضرورت علی و معلولی روی می آورد. از آنچه گفته شد معلوم می شود هر دو متفکر با توجه به مبانی فکری خود به بحث اراده و اختیار نظر کرده اند و طبعاً تنها از این رهگذر نظراتشان تحلیل و بررسی می شود.

اراده خداوند و انسان از نظر غزالی

غزالی همانند سایر اشاعره، خداوند را مرید می داند و اراده او را صفتی وجودی قائم به ذات و قدیم دانسته است. او درباره مریدبودن حضرت حق معتقد است هیچ موجودی نیست مگر اینکه مستند به مشیت و اراده حق تعالی باشد؛ زیرا هر فعلی که از او صادر می شود، امکان صدور ضد آن نیز وجود دارد و اگر فعلی ضدی نداشته

چنانچه می‌گوید «بازگرداندن غضب و شهوت به حد اعتدال امکان‌پذیر است؛ به نحوی که هیچ‌یک از آن دو بر عقل مسلط و غالب نگردد؛ بلکه عقل آن دو را ضبط کند و بر آن غلبه یابد» (همان، بی تا الف، ج ۸: ۹۸).

اراده در سطح حیوانی بین انسان و حیوانات مشترک است؛ اما اراده در سطح انسانی به انسان اختصاص دارد. اراده در این سطح یعنی هنگامی که (انسان) با عقل عاقبت امر و راه صلاح را در آن درک می‌کند، از ذات او شوقی به سوی مصلحت و فراهم آوردن اسباب و اراده آن برانگیخته می‌شود که این بجز اراده شهوت و اراده حیوانات، بلکه بر ضد شهوت است (همان: ۱۴). همچنین اراده انسانی را در جای دیگر چنین معنا کرده است «اراده یعنی برانگیخته شدن قلب به سوی آنچه آن را در زمان حال یا در آینده موافق غرض [خود] می‌بیند» (همان، ج ۱۴: ۱۵۹).

او اراده انسانی را سبب تمایز انسان از حیوانات می‌داند و اراده انسانی را باعث دینی می‌نامد؛ چنانچه می‌گوید «(با این اراده) از چارپایان متمایز می‌شود، این کرامتی برای فرزندان آدم است، همچنان که با معرفت به عواقب ممتاز ساخت و ما این اراده را باعثی دینی می‌نامیم» (همان، ج ۱۲: ۱۱۹).

آنچه مسلم است اینکه غزالی در وجود انسان اولویت را به اراده انسانی می‌دهد؛ منتهی غزالی میان فعل ارادی و فعل اختیاری تمایز قائل است.

او افعال انسان را به سه نوع تقسیم می‌کند: نخست: فعل طبیعی است؛ مانند شکافته شدن آب به هنگام افتادن جسم در آن.

دوم: فعل ارادی است؛ مانند عمل تنفس یا بستن چشم به هنگامی که از شیئی نوک‌تیز تهدید می‌شود.

سوم: فعل اختیاری است؛ مانند عمل نوشتن و یا سخن گفتن. فعل اختیاری، فعلی است که شخص انجام‌دادن یا ترک آن را اراده می‌کند (همان، ج ۱۳: ۱۷۳).

غزالی برای نشان‌دادن تمایز فعل اختیاری از فعل ارادی، توالی حالات روانی را بیان می‌کند که بر انجام این

دو فعل تقدم دارد. به نظر او انجام فعل، نخست مستلزم توانایی انجام فرد است و این نیز به نوبه خود منوط به اراده شخص بر انجام عمل است و اراده نیز به آگاهی فرد از سودمندی عمل در صورت انجام آن وابسته است. آگاهی یادشده یا بی‌درنگ و بدون تردید و حیرت برای شخص حاصل می‌شود و یا آنکه فقط پس از تفکر و اندیشه فراوان در او پدید می‌آید. آگاهی بی‌واسطه و آنی از سودمندی عمل، به فعل ارادی منجر می‌شود و آگاهی‌ای که پس از اندیشه و تأمل به دست می‌آید، موجب فعل اختیاری می‌شود (همان: ۱۷۴).

نکته حائز اهمیت این است که از نظر غزالی بین اراده انسان با اراده خداوند تفاوت وجود دارد؛ زیرا غزالی در تعریف خود از اراده، برانگیختن قلب و داشتن میل و غرض را مطرح کرده است. این قصد و غرض در افعال ارادی انسان وجود دارد؛ حال آنکه در خداوند متعال هیچ‌گونه غرضی نمی‌توان تصور کرد (همان، ج ۱۴: ۱۵۹)؛ زیرا غرض ناشی از نقص است و در خداوند متعال هیچ‌گونه نقصی وجود ندارد. بنابراین از نظر غزالی «آفرینش جهان نیز از روی غرض نبوده است؛ بلکه بدین دلیل است که خداوند متعال می‌داند وجود، بهتر از عدم است و بدین ترتیب جهان را از روی لطف و عنایت خود خلق کرده است» (غزالی، ۱۳۶۳: ۱۳۵).

اراده خداوند و انسان از نظر اسپینوزا اسپینوزا در تبصره‌ای که بر قضیه هفدهم آورده است، درصدد تنقیح تصور عامیانه از مفاهیمی همچون اختیار، عقل و اراده است که مردم به خدا نسبت می‌دهند؛ اما از نسبت‌دادن این مفاهیم به خدا اجتناب می‌کند (spinoza, 2002:227). او در تبیین این مطلب، ابتدا به منشأ تصویری اشاره می‌کند که خدا را واجد عقل و اراده می‌داند و سپس آن را رد می‌کند. از نظر او، غالب مردم صفاتی را که در حد متعالی می‌دانند، به خدا در وسعت وسیع‌تری نسبت می‌دهند؛ مثل اراده و عقل. از نظر مردم،

وجود اراده در ذات خدا و قدرت فعل و ترک را در او بپذیریم، حال این انتخاب یا به علت بیرونی بر می‌شود که نخست بیرون از نامتناهی چیزی نیست و دوم اگر به امر بیرونی برگردد، دیگر آن اراده آزاد نیست؛ اما اگر به ذات خود اراده برگردد، این اراده از چه زمانی در خدا تحقق داشته است. آیا ازلی است و یا محدث است. به بیان دیگر، این اراده چگونه رخ داده است. این تصمیم بر خلق چگونه و در چه زمانی اخذ شده است. اگر اراده الهی محدث باشد، لازمه آن تغییرپذیری خداست که پذیرفته نیست و اگر ازلی باشد، آیا امکان و قدرت تغییر آن اراده با اراده دیگر در خدا هست یا نه. اگر امکان تغییر هست، سه اشکال عمده دارد:

۱- لازمه آن، امکان تغییر در عقل و اراده خدا و در نتیجه در ذات اوست.

۲- اگر پیش از خلقت چنین تغییری در اراده ممکن بود، چرا اکنون ممکن نباشد.

لازمه این تغییر، گذر از بالقوه بودن به فعلیت است که درباره امر نامتناهی که همه مراتب هستی را پر کرده است، مصداق ندارد؛ اما اگر این اراده از ازل با خدا بوده است، دیگر اسم اراده را نمی‌توان بر آن گذاشت؛ چون در هیچ زمانی اتخاذ نشده است و درحقیقت چیزی نیست جز ضرورت ذاتی‌ای که خدا را بر آن می‌دارد تا جهان را بیافریند (wolfson, 1934: vol.1: 416-413). از آنچه گفته شد معلوم می‌شود اسپینوزا برای خدا اراده‌ای قائل نیست.

همچنین اسپینوزا درباره اراده انسان معتقد است در نفس انسان قوه‌ای به نام اراده کلی وجود ندارد و فقط اراده‌های جزئی را واقعی می‌داند؛ چنانچه می‌گوید «این قوا و امثال آن یا کاملاً موهوم‌اند و یا چیزی نیستند مگر اشیای مابعدالطبیعی که آنها را از اشیاء جزئی می‌سازیم» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۱۲۲).

اسپینوزا بین اراده و قوه مدرکه انسان تفاوتی قائل نیست و معتقد است قوه مدرکه اصطلاح انتزاعی و

خداوند نسبت به همه اشیا لاقتضاست و چیزی را خلق نمی‌کند، مگر به اقتضای اراده مطلقه اش (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۳۴). او معتقد است مردم توانایی خدا را به منزله اراده آزاد تقریباً چنین تصور می‌کنند: خدا هرچه بخواهد می‌تواند؛ حال آنکه خدا را نمی‌توان تصور کرد، بلکه تنها می‌توان او را اندیشید؛ زیرا هر تصویری او را محدود می‌کند. از نظر او، خدا نه فهم دارد و نه اراده، بلکه صفت اندیشیدن (فکر) را دارد و فهم و اراده به منزله حالت از آن صفت بر می‌آیند (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۲۷).

اسپینوزا می‌گوید: اگر قرار است عقل و اراده به خدا نسبت داده شود، باید از آن چیزی کاملاً متفاوت با عقل و اراده انسانی فهمیده شود، زیرا عقل و اراده‌ای که ماهیت خدا را می‌رساند، با عقل و اراده انسانی فقط در نام مشترک‌اند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۳۵).

اما اراده یا عقل را به معنایی که درباره انسان دارند، نمی‌توان به خدا نسبت داد؛ زیرا او اراده را مانند عقل فقط یک حالت یعنی از فکر می‌داند. بنابراین ممکن نیست اراده‌ای موجود شود یا به فعلی تعلق گیرد، مگر آنکه علتی باشد که با آن موجب شده است و آن علت هم با علتی دیگر و همین‌طور تا بی‌نهایت (همان: ۴۹).

اسپینوزا بعد از بیان موجبات اراده خداوند دو نتیجه هم می‌گیرد:

۱- اینکه خدا با اراده آزاد عمل نمی‌کند.

۲- اینکه «اراده و عقل به طبیعت خدا همان نسبت را دارند که حرکت و سکون» (Spinoza, 2002: 228)؛ یعنی «اینها از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شوند و باید به وسیله او به وجه معینی به وجود و فعل موجب شده باشند» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۴۹).

همچنین اسپینوزا در رساله مختصره این پرسش را مطرح می‌کند که آیا خدا می‌تواند آنچه انجام می‌دهد، انجام ندهد؟ (spinoza, 2002: 51) و نشان می‌دهد که نخست این موضوع با فاعلیت بالضروره خداوند و دوم با کمال او در تناقض است. با توجه به نظر اسپینوزا اگر

شده است و فکر علت آن به شمار می‌آید، نسبت آن به خدا مجوزی ندارد؛ زیرا به یک معنا، حالات در مراتب نازل‌تر هستی و به یک معنا از معالیل محسوب می‌شوند. همچنین او بارها اراده را از ذات او و همین‌طور وجود غایت را از افعال او سلب کرده است (Spinoza, 2002: 239-240).

شاید بتوان ریشه این اختلاف را در رویکرد دو اندیشمند به بحث تشبیه و تنزیه دانست؛ زیرا اسپینوزا معتقد است هرگونه تصور محسوس و متخیل، ذات خداوند را محدود می‌کند و به انسان‌نگاری خداوند منجر می‌شود. بر اساس این، صفاتی مثل رحمان، رحیم و اراده و ... را از خداوند سلب می‌کند (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۲۶) و به نفی دیدگاه تشبیهی ناب می‌پردازد. به گمان او کسانی که طبیعت الهی را از طبیعت انسانی فرق نمی‌گذارند، عواطف انسانی را به‌آسانی به خدا نسبت می‌دهند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۱۸)؛ در این صورت خدا را متعین و محدود فرض می‌کنند. چون شناخت عامه مردم مبتنی بر تخیل است، خدا را با تصوراتشان محدود می‌کنند؛ زیرا خدا را شبیه آدم می‌انگارند (همان: ۷۰). او در این زمینه می‌گوید «اگر مثلث‌ها و دایره‌ها نیز آگاهی داشتند، خدا را به‌صورت مثلث یا دایره تصور می‌کردند» (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۲۷). بدین ترتیب صفاتی چون سمیع، بصیر و اراده نیز انسان‌نگاری تلقی می‌شود؛ بنابراین باید از خدا نفی شوند. او معتقد است اراده الهی و اراده انسانی، تنها اشتراک لفظ دارند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۳۶)؛ چنانچه در نامه‌ای می‌نویسد «صفاتی چون عقل و اراده و ... را به این دلیل به خدا نسبت نمی‌دهد که وجود این صفات در طبیعت الهی متفاوت با وجود آنها در طبیعت انسانی است» (همان: ۱۳۲). لازمه اعتقاد به چنین نظری اعتقاد به تنزیه‌انگاری ناب و کامل است؛ اما او به تنزیه کامل خدا نمی‌پردازد و صفاتی چون فکر و بعد را به خدا یا همان جوهر نامتناهی نسبت می‌دهد؛ زیرا از نظر او صفت بعد و فکر صفاتی عقلانی‌اند و چون با عقل درک می‌شوند به

مجردی از سلسله تصورات و افکار است و اراده اصطلاح انتزاعی و مجردی از مجموع اعمال و تصمیمات است «نسبت قوه مدرکه به تصورات و نسبت اراده به تصمیمات مثل نسبت سنگی به سنگ‌هاست» (Spinoza, 2002: 272). بالاخره «اراده و قوه مدرکه، امر واحدی‌اند» (Ibid: 273)؛ زیرا یک تصمیم فقط عبارت است از یک تصور که به علت همکاری فراوان تصورات دیگر و شاید به علت نبودن تصورات مخالف، آنقدر در ذهن و ضمیر می‌ماند تا به عمل مبدل شود. از نظر او، آنچه بیشتر، اراده می‌نامند و آن را نیروی محرکی می‌خوانند که اندیشه و تصور ثابت را به عزم بدل می‌کند، میل و خواهش است که «ماهیت حقیقی انسان» است. میل و خواهش عبارت از شهوت یا غریزه است که از آن آگاهییم، ولی لازم نیست که همیشه غرایز از راه میل وجدانی عمل کنند (Ibid: 330). از نظر اسپینوزا آزادی اراده وجود ندارد. ضرورت و لزوم حفظ بقای ذات، خواهش‌ها و امیال‌اند که با اختلاف اوضاع مختلف می‌شوند» (Ibid: 280).

بنابراین از نظر او، در ذهن، اراده آزاد و مطلق وجود ندارد؛ بلکه تصمیم ذهن برای انجام‌دادن کاری معلول علتی است که آن هم به‌نوبه خود معلول علت دیگری است و هكذا الی غیرالنهایه» (Ibid: 272). «مردم به آن دلیل خود را آزاد و مختار فرض می‌کنند که از امیال و اراده‌های خود آگاهند؛ ولی از علل این امیال و اراده‌ها بی‌خبرند» (Ibid: 238).

مقایسه و تحلیل

با پیگیری مباحثی که قبلاً از دیدگاه دو متفکر بیان شد اکنون به خوبی پیداست که ساختار اندیشه هر دو، گونه‌ای تفاوت دارد. در اندیشه غزالی خداوند دارای اراده است و اراده خداوند به‌صورت تام و مطلق مطرح می‌شود؛ اما اراده خدا صفتی زائد بر ذات، قدیم و ازلی است.

اما در اندیشه اسپینوزا اراده را نمی‌توان به خدا نسبت داد؛ به دلیل اینکه اراده به حالتی از فکر و فهم تعریف

صفات باید مطابق سیره سلف، ضمن قبول ظاهر از معنای حقیقی آن اظهار بی‌اطلاعی کرد (غزالی، ۲۰۱۰، الف: ۳۰۵-۳۰۴). غزالی در این رویکرد، نظر اهل تجسیم و اهل تشبیه را باطل می‌داند (همان، ۲۰۱۰، ب: ۲۰۸). او در کسوت مسلمان اشعری، ملزم به ظاهر قرآن است. حجیت ظواهر و ضرورت ایمان بدان، بدون تحلیل عقلانی مستلزم عقیده تشبیه‌بلا تکلیف است. او درباره صفات الهی هفت وظیفه را واجب می‌شمرد:

۱- تقدیس و تنزیه پروردگار از تشبیه و جسم‌انگاری و توابع آن؛ ۲- تصدیق و ایمان به حقانیت سخن پیامبر (ص) مبنی بر اینکه قطعاً از الفاظ و صفات معنایی مناسب با جلال و عظمت الهی اراده می‌شود؛ ۳- اعتراف به عجز انسان در شناخت صفات خدا؛ ۴- سکوت و خودداری از سؤال درباره معنای حدیث؛ ۵- امساک و تصرف نکردن در الفاظ و عبارات صفات؛ ۶- خودداری از بحث و تفکر و اکتفا به دلیل نقلی؛ ۷- تسلیم در برابر اهل معرفت (همان، ۲۰۱۰، الف: ۳۱۸-۳۱۹). بنابراین در دل صفات الهی معنایی نهفته است که ما به کیفیت آن آگاهی نداریم. دفاع غزالی از نظریه تشبیه‌بلا تکلیف زمینه را برای طرح نظریه اشتراک لفظی فراهم کرد. او نیز معتقد است اراده الهی و اراده انسانی با هم اشتراک لفظی دارند؛ چنانچه می‌گوید «هر توصیفی از خداوند متعال اخبار مفهومی از پس حجاب است و به هیچ وجه بیان‌کننده حقیقت ذات او نیست و آنان که صفاتی چون سمیع، بصیر و مرید را به خدا نسبت می‌دهند در زمره محجوبانند و هر یک در حجمی از غفلت و ظلمت گرفتار آمده‌اند و هیچ‌یک بیان روشنی از حقیقت الهی نداشته‌اند» (همان، ۱۹۶۴: ۲۹۱-۲۸۹).

همچنین غزالی اراده انسانی را در دو سطح انسانی و حیوانی مطرح می‌کند (غزالی، بی‌تا الف، ج ۸: ۹۸) و آن را باعث تمایز انسان از حیوانات می‌داند. او به اراده کلی در انسان قائل است؛ اما اسپینوزا اراده کلی را انکار می‌کند و فقط اراده جزئی را قبول دارد. برای اراده سه تعریف می‌آورد؛ زیرا اراده را هم میل، هم خواهش و هم تصدیق

خدا نسبت داده می‌شوند؛ در نتیجه با نفی تشبیه ناب به اثبات نوعی تنزیه می‌پردازد که ناب و کامل نیست، بلکه به گونه‌ای معتدل بیان شده است؛ به طوری که همه صفاتی که به محسوسات و متخیلات مربوط می‌شوند، از خدا نفی شده‌اند؛ اما صفاتی که با عقل درک شده‌اند، به حق تعالی نسبت داده شده‌اند. البته به نظر می‌رسد اسپینوزا با این نگرش در باب صفات الهی با نوعی مشکل مواجه شده است؛ زیرا از طرفی معتقد به نظریه تک‌جوهری است و از طرفی به صفات عینی و کثیر برای خدا قائل است. اگر اسپینوزا به وجود یک جوهر و کثرت حالات به منزله تعینات آن جوهر قائل بود، مشکلی پیش نمی‌آمد. منتهی اسپینوزا با قول به کثرت صفات متعدد، نظریه تک‌جوهری را با مشکل مواجه کرده است. اگر صفات الهی امری غیرواقعی، ذهنی و اعتباری باشند، اصالت وحدت جوهر و اعتباریت صفات او لازم می‌آید که این امر برخلاف سخنان اوست؛ اما اگر کثرت صفات واقعی باشد، اصالت کثرت صفات و اعتباریت وحدت جوهر لازم می‌آید. بنابراین دیگر نمی‌توان اسپینوزا را به تک‌جوهری قائل دانست. به نظر می‌رسد راه برون‌رفت از این مشکل، تاسی به حکمت متعالیه و ارائه تفسیری تشکیکی از دیدگاه او باشد؛ به این معنا که او را به وحدت در کثرت و کثرت در وحدت قائل بدانیم. وحدت در کثرت همان ذات جوهر و صفات نامتناهی متحد با آن ذات است که کثرت آنها اعتباری و قائم به ذهن است و کثرت در وحدت مربوط به حالات می‌شود که شامل تجلیات و تعینات آن جوهر است.

غزالی نیز در بحث صفات الهی به تشبیه‌بلا تکلیف قائل است. منظور او این است که صفاتی مثل سمع، بصر و اراده را خداوند داراست، ولی ما کیفیت آن را نمی‌دانیم. او ظواهر دین را حجت می‌داند و معتقد است باید بدون آنکه در پی دلایل کلامی و عقلی آن بود بدان ایمان آورد؛ مگر آنکه این رویکرد در جایی مستلزم باوری باطل چون تجسیم باشد که عقل، برهان قاطع بر رد آن دارد. در این

معنای خاص اراده یعنی برانگیزاندگی توجه دارد (همان) و هنگامی که اراده را در سطح انسانی مطرح می‌کند، اراده را قوه‌عامله می‌داند؛ چنانچه می‌گوید: اراده همان قوه‌عامله است که مبدأ حرکت‌دهنده بدن به سوی فعل‌های جزئی خاص است (همان: ۴۹)؛ بنابراین از نظر او، ساحت ارادی نفس همان عقل عملی است و انسان در عقل عملی عین اراده است.

منظور از نفس از نظر غزالی جوهر قائم در انسان است که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد؛ یعنی همان جوهری که حکما آن را نفس ناطقه می‌نامند و قرآن کریم از آن به نفس مطمئنه و روح تعبیر می‌کند و صوفیه نام قلب را برای آن انتخاب کرده‌اند. از نظر غزالی واژه‌ها فرق می‌کنند، ولی مفهوم یکسان است (همان، ۱۳۶۱: ۲۶). قلب و روح و نفس مطمئنه نام‌های نفس ناطقه‌اند و نفس ناطقه عبارت از جوهری زنده و فعالیت و محرک است و آنگاه که از روح و قلب یاد می‌شود، منظور همان جوهر مجرد است. این جوهر مجرد عبارت از حقیقت انسان و مرکز و محل معقولات و تفکر و تشخیص و تأمل است و همان نفس انسان و ذات او است و برحسب اختلاف احوال انسان، دارای اوصاف و عناوین مختلف می‌شود که سرانجام از نفس لواحه یا اماره و یا مطمئنه سر بر می‌آورد (همان، ۱۳۴۳ق: ۹). همچنین غزالی برخلاف اسپینوزا نفس و بدن را دو جوهر مستقل می‌داند. از نظر او، انسان مرکب از دو چیز مختلف است؛ یکی جسم مظلم و کثیف و دستخوش کون و فساد و دیگری نفس که جوهری است بسیط، روشن، مدرک، فاعل و متمم آلات جسمانی (همان: ۶).

اختیار انسان و خدا از نظر غزالی

غزالی با توجه به مبانی فکری خود در هستی‌شناسی، به نظریه عادت الله قائل بود و نظام عادت را زیر نظام اراده مطلقه الهی بیان کرد؛ زیرا از نظر او، قدرت حقیقی مؤثر در آفرینش، تنها از آن اوست و قدرت مخلوقات شایسته ایجاد فعل نیست؛ چون قدرت حادث است (علم‌الهدی،

و انکار معنا کرده است (Spinoza, 2002: 245) و وقتی اراده را به معنای تصدیق و تصور جزئی تعریف می‌کند، می‌خواهد به معنای خاص آن اشاره کند و وقتی اراده را به معنای میل و خواهش معنا می‌کند، به معنای عام و عرفی اراده نظر دارد. همچنین از نظر غزالی «اراده تابع علم است؛ علمی که حکم می‌کند به اینکه چیزی موافق انسان است» (غزالی، بی تا الف، ج ۱۴: ۱۶۰)؛ بنابراین هنگامی که بین دو فعل ارادی و فعل اختیاری تفاوت می‌گذارد، در هر دو، علم را مقدم می‌داند.

شاید ریشه اختلافات این دو فیلسوف در رویکرد آنها به نفس انسان است. اسپینوزا به یگانگی نفس و بدن معتقد است. از نظر او نفس، جوهر مستقلی نیست. «نفس عبارت است از مجموعه‌ای تصورات که در موجود متفکر، از واقعیت اشیاء موجود در طبیعت ناشی می‌شود» (Spinoza, 1941: 136)؛ بنابراین او نفس را دارای قوایی مانند اراده، فهم و ... نمی‌داند؛ بلکه این امور را انتزاعی و کلی می‌پندارد.

اسپینوزا نفس انسان را حالتی از حالت‌های خدا می‌داند؛ در نتیجه، نفس و افعال نفسانی همچون اراده با صفت فکر خدا از ذات الهی صادر می‌شوند؛ در حالی که بدن و افعال بدن با صفت بعد از ذات خداوند ناشی می‌شوند (Curley, 1988: 152). بنابراین از نظر اسپینوزا چون اراده انسان حالتی از حالت‌های خداست، معلول خدا و موجب است. همچنین به نظر می‌رسد علت اینکه اسپینوزا اراده کلی را از انسان سلب می‌کند، همین باشد؛ در نتیجه، دارای قوه مطلق و مستقل نیست. بنابراین آنچه نفس از آن بهره‌مند است، اراده‌های جزئی است که معلول علل خارجی است و این علت به جوهر منتهی می‌شود.

اما غزالی نفس انسان را جوهر مستقلی می‌داند که اراده یکی از ساحت‌ها و شئون آن است. ساحت ارادی در آثار غزالی با عناوین «قوه محرکه» یا «اراده» یا «قوه عامله» از آن یاد شده است (غزالی، ۱۹۷۵: ۳۷). او هنگامی که اراده را در سطح حیوانی برای انسان در نظر می‌گیرد، به

می‌کند که تعلق قدرت انسان به فعل ارادی، تعلق تأثیری و ایجاد نیست و درست و راست به تعلق علم به معلوم می‌ماند (غزالی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۹۳-۹۲). غزالی به اجتماع دو قدرت یا دو مؤثر بر یک مقذور (فعل ارادی انسان) سخن می‌گوید که یکی مستقل و دیگری غیرمستقل است (همان: ۱۹۶)؛ البته از نظر او، اقترا این دو قدرت بدین معنا نیست که انسان در افعال خود هیچ نقشی ندارد؛ بلکه افعال انسان مقذور اوست منتهی به طریق کسب. بنابراین از نظر او، توارد دو قدرت بر یک فعل اشکالی ندارد؛ زیرا هدف این دو قدرت یکی است؛ بدین معنی که قدرت حق تعالی قدرت در ایجاد و تأثیر و قدرت انسان به منزله کسب است؛ در نتیجه خداوند قادر خالق است و انسان قادر کاسب؛ بنابراین هنگامی که قدرت در انسان حادث می‌شود، فعل از جانب خدا ایجاد می‌شود (همان، ۱۴۰۹، الف: ۶۱). در واقع غزالی بر این باور است که خداوند، هم قدرت را در انسان ایجاد می‌کند هم مقذور را در خارج. بدین ترتیب به او خالق و مخترع گفته می‌شود؛ اما انسان خالق و مخترع نامیده نمی‌شود؛ زیرا کار با قدرت انسان انجام نشده است و نقش انسان فقط کسب است (همان، بی تا الف، ج ۲: ۱). از نظر او، نظریه کسب، جبر محض نیست؛ زیرا معتقد است چگونه این جبر محض است، حال آنکه انسان فرق میان فعل اختیاری دست و رعشه را می‌داند (همان). او سوزاندن یعنی عمل آتش را که جبر محض است، در برابر عمل خداوند که اختیار محض است، قرار می‌دهد تا به این نتیجه برسد که کردارهای انسان، منزلتی میان دو منزلت جبر و اختیار دارد (همان، ج ۱۳: ۱۷۵). بدین ترتیب از نظر او، مجبور بودن آدمی بدین معناست که همه عناصر مولد فعل از او نیست و همه افعالش اعم از علم، اراده و حرکت از ناحیه غیر است و مختار بودنش بدین معناست که او محل اراده‌ای است که پس از حکم عقل، جبر در او حادث می‌شود؛ در حالی که حدوث عقل هم جبری است؛ بنابراین آدمی مجبور است مختار باشد (همان). پس فعل انسان جامع بین جبر و اختیار است که همان جبر نسبی

(۱۳۷۸: ۱۳۰). بنابراین از نظر او، خدا یگانه آفریدگار در پهنه هستی است، کردارهای ارادی انسان هم آفریده خداست، اما این کردارها نه بر سبیل خلق که بر سبیل کسب مقذور انسان نیز هست و تصریح می‌کند قدرت وصف عبد است و خلق وصف رب (غزالی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۱۹۵)؛ در نتیجه، از نظر غزالی خداوند خالق افعال انسان است و انسان خالق افعال خود نیست؛ زیرا اگر انسان بخواهد خالق فعل خود باشد، لازم می‌آید بر چگونگی آن عالم باشد؛ اما انسان بر فعل خود و چگونگی انجام آن عالم نیست. بدین ترتیب خالق فعل خود نیست؛ زیرا اگر انسانی بر اساس علم خود کاری انجام دهد، باید بتواند برای بار دوم عیناً همان کاری را که قبلاً انجام داده است با تمام جزئیاتش دوباره تکرار کند؛ حال آنکه هیچ انسانی به چنین کاری قادر نیست. او در این باره با جمله استفهام انکاری می‌گوید «فکیف انفردت هی یاختراعها دون رب الأرباب وهی غیر عالمه بتفصیل ما یصدر منها من إکتساب؟... أو کیف یكون خلقاً للعبد وهو لا یحیط علماً بالتفصیل أجزاء الحركات المكتسبه وأعدادها» (همان، بی تا الف، ج ۲: ۱). البته او به جبر مطلق درباره انسان قائل نیست؛ بلکه به نوعی جبر نسبی را مطرح می‌کند که همان نظریه کسب است (جرجانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۱۰۱). منظور او از نظریه کسب عمل کردن طبق آیه «لها ما کسبت وعلیها ما إکتسبت» (بقره/۲۸۶) است (غزالی، ۱۴۰۹، الف: ۶۰). او با این نظریه به دنبال این است که هم از اراده و اختیار انسان و هم از قدرت بی‌مثال خداوند دفاع کند؛ بنابراین او به رد جبر و تفویض مطلق می‌پردازد. در این نظریه برای انسان قدرتی اثبات می‌شود که آفریننده و پدیدآورنده کردار ارادی نیست، اما کسب‌کننده آن هست. هدف از نسبت دادن این توانایی به انسان، جستن راهی میانه جبر محض و تفویض است (جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۸: ۳۹۸). نظریه کسب از نظر غزالی عبارت از اقترا این قدرت انسان با قدرت خدا؛ یعنی تقارن قدرت خالق و فاعل هنگام انجام گرفتن فعل ارادی است. او بر این معنا تأکید

است؛ اما خداوند فعال ما یشاء و فاعل مختار است و افعالش مستند به اراده آزاد اویند.

اختیار انسان و خدا از نظر اسپینوزا

از مهم ترین اصطلاحات شایان توجه در نظام فکری و فلسفی اسپینوزا اصطلاح جبر و اختیار است. از نظر او، اختیار به معنای انتخاب و ترک آن نیست؛ بلکه به معنای وجود شیئی و ضرورت صدور فعل از آن است. پس فاعل بالااختیار آن است که فقط به صرف ضرورت ذاتش موجود باشد و تنها از ناحیه ذاتش به فعل موجب شود؛ در نتیجه، جبر به این معنی است که وجود شیء و فعل آن، به ضرورت ذات و اقتضای طبیعتش نباشد. بنابراین فاعل بالجبر، فاعلی است که وجود و فعلش به حسب ذاتش نباشد؛ بلکه از سوی شیئی دیگر باشد (spaniza, 2002: 217).

آنچه از عبارات فوق بر می آید این است که او برخلاف معمول میان اختیار و ضرورت منافاتی نمی بیند و ضرورت و وجود را در برابر اختیار قرار نمی دهد؛ اما جبر را در برابر اختیار قرار می دهد؛ چنانکه تصریح می کند «من اختیار را در ضرورت آزاد می دانم نه در اراده آزاد و خداوند اگرچه بالضروره موجود است، موجود بالااختیار است؛ زیرا وجودش به حسب ضرورت ذات و طبیعت خود است (spaniza, 1927: 294-295). از نظر او، ضرورت حق تعالی همه چیز را فرا گرفته است و خدا به صرف طبیعتش موجود و به محض اقتضای طبیعتش به افعالش موجب است (spaniza, 1952: 355). بنابراین همه چیز به ضرورت از او ناشی شده و چیزی نمانده است که از او ناشی نشده باشد. همچنین می گوید هیچ ممکنی در عالم موجود نیست، بلکه وجود همه اشیا و نیز افعالشان به موجب ضرورت طبیعت الهی به وجهی معین موجب شده اند (Ibid: 360). از نظر او، خدا جوهر است و موجودات حالات اند (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۲۳)؛ منتهی خدا هم علت وجود حالات است و هم علت فعلشان. بنابراین حالات بالضروره موجودند و نسبت به فعلشان موجب به

ایجاب خدا هستند. مهم در اینجا اینکه در نظام فکری اسپینوزا جایی برای امکان باقی نمی ماند؛ بنابراین بحث از اختیار معنایی ندارد؛ زیرا بحث اختیار با بحث امکان در ارتباط است و انکار امکان، بالضروره به انکار اختیار می انجامد (جهانگیری، ۱۳۸۳، ب: ۵۱۱). از آنچه گفته شد معلوم می شود از نظر اسپینوزا خداوند فاعل بالضروره است و در عین حال، فاعل بالااختیار هم هست؛ البته این معنا از اختیار، اختراع خود اوست؛ زیرا او اراده آزاد و اختیار به معنای قدرت انتخاب را هم از خدا و هم از انسان سلب می کند. استدلال او درباره امکان نداشتن اختیار و اراده آزاد، مبتنی بر اصل علیت است که به نظر او یگانه اصل حاکم در سراسر وجود است؛ زیرا از نظر او، اراده از جوه و اعتبارات میل است و میل هم عین ذات جمیع اشیا و از جمله انسان است که معلول ذات الهی و واجب به وجود اوست. به علاوه هر نوع تصدیق و عمل اراده باید با علتی موجب شده باشد و آن علت هم با علتی دیگر و همچنین تا به علت العلل و علت نهایی اشیا منتهی شود که او علت خود و علت جمیع اشیا است. نتیجه اینکه انسان هم مختار و آزاد نیست، نه در تصور امور و نه در تصدیق و تکذیب آنها؛ زیرا انسان مانند امواجی است که بادهای مخالف، آن را به این سو و آن سو می راند و از سرنوشت خود آگاه نیست (Spinoza, 1952: 127). همچنین انسان را در برابر قدرت خداوند به منزله گلی می داند در دست گوزه گر که از تکه گلی، ظروف متعدد می سازد که بعضی خوب و پربها و بعضی زشت و کم بهاست (Spinoza, 1927: 344). پس بنابر معنای مدنظر اسپینوزا خداوند تنها فاعل بالااختیار راستین است (Spinoza, 2002: 52)؛ زیرا همه موجودات از جمله انسان موجب اند. از نظر او، باور به اختیار انسان نتیجه جهل به علل موجب امیال و اعمال انسان است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۵۶). البته باید گفت این واقعیت شایان توجه است که با این همه اصرار و تأکیدی که او درباره موجبیت ذات و احوال و افعال انسان می کند، با وجود این اختیار و آزادی را علی الاطلاق در

می‌داند نه در اراده آزاد؛ بنابراین خداوند موجود بالاخرتیار است. (Spinoza, 1927: 294)؛ منتهی غزالی خدا را تنها مؤثر حقیقی و فعال ما یشاء می‌داند.

آنچه مسلم است اینکه هر دو به نوعی جبر قائل‌اند؛ منتهی انگیزه آنها طبق مبانی فکری‌شان با یکدیگر متفاوت است. منشأ اصلی نظریه جبر اسپینوزا، اعتقاد او به اصل علت عمومی و تعارض این اصل با آزادی اراده انسان است؛ زیرا وقتی این ناسازگاری پیش می‌آید که اصل ضرورت را در قانون علیت پذیرفته باشیم و اسپینوزا این ضرورت را پذیرفت. منشأ اصلی نظریه جبر نسبی در اندیشه غزالی انکار اصل علیت و تنها مؤثر حقیقی دانستن خداوند و کاسب‌دانستن انسان است. پس هر دو متفکر با دو دیدگاه مختلف به نوعی جبر معتقد شده‌اند، منتهی نه جبر مطلق.

نتیجه‌گیری

۱. اسپینوزا و غزالی هرکدام به نوعی به تعریف اراده و اختیار مبادرت کرده‌اند. غزالی اراده را کیف نفسانی دانسته و به ترجیح یکی از طرفین پرداخته است؛ البته از نظر او، فعل ارادی و اختیاری با هم تفاوت دارند؛ اراده در مکتب اسپینوزا به معنای خواستن نیست؛ بلکه اراده به منزله تصور مطرح می‌شود. همچنین از نظر او، اختیار به معنای درستی فعل و ترک آن نیست؛ بلکه به معنای وجوب ذاتی است. بنابراین معنای مختار او معنای جدیدی از اختیار است و فعل اختیاری را فعلی می‌داند که به اقتضای طبیعت انجام گیرد؛ به گونه‌ای که هیچ انگیزه داخلی و عامل خارجی فاعل را مجبور نکند؛ حال آنکه غزالی معیار اختیاری بودن فعل را ارادی بودن آن می‌داند.

۲. هر دو متفکر معتقدند اراده با انگیزه امکان‌پذیر است؛ منتهی مقدماتی که اسپینوزا برای نتیجه‌گیری استفاده می‌کند، مقدمات غلطی است؛ زیرا تصمیم‌گیری در اراده را معلول توانایی دآوری و قضاوت می‌داند.

انسان انکار نمی‌کند، بلکه برای او نوعی اختیار قائل می‌شود. آزادی از قانون علیت و اختیار به معنای قدرت انتخاب و اراده آزاد، انکار و اختیار به معنای عمل به اقتضای ذات و بحسب قوانین آن و رفتار با هدایت عقل و به موجب احکام آن پذیرفته شده است (همان، ۱۳۸۲، الف: ۸۶).

مقایسه و تحلیل

غزالی چون به نظریه عادت الله و کسب قائل بود، جبر مطلق و تفویض را درباره اختیار انسان رد می‌کند و به نوعی به جبر نسبی قائل می‌شود؛ زیرا از طرفی انسان مجبور است و تمامی عناصر فعل از او نیست و از طرفی محل اراده حق تعالی است و کاسب فعل خدا مطرح می‌شود. بنابراین فعل انسان جامع میان جبر و اختیار است و در مختاربودن مجبور است؛ اما اسپینوزا با توجه به منظومه فکری خود، اختیار به معنای قدرت انتخاب را هم از خدا هم از انسان سلب می‌کند و معنایی جدید از اختیار مطرح می‌کند و اختیار را به معنای وجوب وجود و ضرورتی قلمداد می‌کند که در این صورت تنها فاعل بالاخرتیار خداوند است و انسان همچون پر گاهی در دست باد است؛ بنابراین انسان، مختار و آزاد نیست؛ زیرا در جایی که ضرورت حاکم است، جایی برای امکان و اختیار باقی نمی‌ماند.

فاعل بالاخرتیاربودن خداوند در نظام فلسفی اسپینوزا نه تنها با افکار فیلسوفان و متکلمان مسلمان، با اقوال علمای دین و متکلمان یهودی و مسیحی و سلف دانایش، دکارت نیز سازگار نیست (جهانگیری، ۱۳۸۳، الف: ۷۳). زیرا در ادیان، خدا را فعال ما یشایی می‌دانند که قدرت بر انتخاب و ترک امور دارد؛ اما اسپینوزا چنین معنایی را از اختیار که دایره مدار امکان است، برای خدا نمی‌پسندد؛ بلکه در تعریف اختیار از الفاظ ضرورت و وجوب استفاده می‌کند و وجوب و ضرورت را در مقابل اختیار قرار نمی‌دهد و تصریح می‌کند من اختیار را در ضرورت آزاد

از اشاعره، نفی ضرورت علی و اعتقاد به نظریه عادت الله. مبانی فکری اسپینوزا نیز اعتقاد به وحدت وجود و اصل علیت بود. هر دو با توجه به این مبانی به نوعی جبر قائل شدند؛ زیرا اسپینوزا با تأکید بر اصل علیت و وحدت وجود به نوعی به ضرورت رسید و انسان را موجب دانست؛ به گونه‌ای که همچون گلی در دست کوزه‌گر است. غزالی نیز با انکار قاعده علیت و بیان نظریه کسب به جبر نسبی درباره انسان رسید؛ البته اسپینوزا با همه تأکیدی که درباره موجبت انسان می‌کند، وجود اختیار و آزادی را به طور کل از انسان انکار نمی‌کند؛ بلکه برای او نوعی اختیار قائل می‌شود. آنچه او درباره اختیار انسان انکار می‌کند، آزادی از قانون علیت است و آنچه درباره انسان قبول دارد، عمل کردن به اقتضای ذات است. بنابراین نوعی تناقض‌گویی در سخنان اسپینوزا است؛ زیرا از طرفی به آزادی انسان قائل است و از طرفی او را موجب می‌داند. از نظر غزالی نیز انسان جامع میان جبر و اختیار است. مختاربودنش بدین معناست که محل اراده خداوند است و مجبوربودنش به این لحاظ است که عناصر مولد فعل از او نیست.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۷۷)، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، قم، مرکز انتشارات قم، چاپ اول.
- ۳- اسپینوزا، باروخ، (۱۳۷۶)، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- ۴- اسپینوزا، باروخ، (۱۳۸۲)، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، چاپ اول.
- ۵- استراتون، پل، (۱۳۷۹)، آشنایی با اسپینوزا، ترجمه شهرام حمزه‌ای، تهران، نشر مرکز.
- ۶- اسکروتین، راجر، (۱۳۷۶)، اسپینوزا، ترجمه اسماعیل

۳. از نظر اسپینوزا عقل و اراده یکی است؛ اما از نظر غزالی عقل و اراده یکی نیست.

۴. در اندیشه غزالی خداوند دارای اراده است و اراده خداوند به صورت تام و مطلق مطرح می‌شود؛ اما اراده او صفتی زائد بر ذات، قدیمی و ازلی است؛ بنابراین این امر باعث می‌شود صفات خداوند عین ذاتش نباشد و خداوند در اتصاف به آنها محتاج شود و این نقص نظریه اوست. ضمن اینکه او اراده خداوند را به علم او باز می‌گرداند، اراده خداوند را علم او به ذات خود، تلقی و بحث قدرت را هم به بحث علم او مقدم می‌کند؛ اما اسپینوزا به طور کلی هر نوع اراده‌ای را از ذات خداوند سلب می‌کند.

۵. غزالی اراده انسان را در دو سطح انسانی و حیوانی مطرح می‌کند و اراده انسانی را باعث تمایز انسان از حیوانات می‌داند؛ البته اراده کلی را درباره انسان می‌پذیرد و بین فعل ارادی و فعل اختیاری به تفاوت قائل است؛ زیرا از نظر او اراده تابع علم است و این علم در افعال ارادی بی‌درنگ حاصل می‌شود؛ ولی در افعال اختیاری پس از سنجش و تأمل حاصل می‌شود؛ اما اسپینوزا اراده کلی انسان را انکار و فقط اراده جزئی انسان را قبول می‌کند.

۶. از نظر غزالی و اسپینوزا فاعل بالاختیار راستین خداست؛ اما انگیزه هریک از طرح این مسئله متفاوت است. با توجه به اینکه غزالی تنها مؤثر حقیقی را خدا می‌داند، برای گریز از تفویض، به این نظریه قائل است؛ اما اسپینوزا چون اختیار را به معنای ترک و انجام فعل مبتنی بر امکان می‌داند، آن را برای خدا نمی‌پسندد و در تعریف اختیار معنای ضرورت را به کار می‌برد و فقط او را فاعل حقیقی می‌داند؛ چون تنها موجودی است که بالضروره موجودیت دارد.

در مجموع، معلوم می‌شود غزالی و اسپینوزا هریک با توجه به مبانی فکری خود به بحث اراده و اختیار نظر کرده‌اند. مبانی فکری غزالی عبارت است از: تأثیرپذیری او

- ۲۱- غزالی، ابوحامد محمد، (بی تا الف)، احیاء علوم الدین، محقق عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت، دارالکتب العربی.
- ۲۲- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۴۰۹ ب)، الأربعین فی اصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، الطبع الاول.
- ۲۳- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۰۹ الف)، الإقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۲۴- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۸۲)، المستصفی من علم الاصول، تهران، نشر احسان، چاپ دوم.
- ۲۵- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۹۹۴ م)، تهافت الفلاسفه، تحقیق و تعلیقه، علی بوملحم، بیروت، دارالمکتبه الهلال، الطبعة الاولى.
- ۲۶- غزالی، ابوحامد محمد، (بی تا ب)، روضه الطالبین و عمده السالکین، تصحیح محمد بخت، بیروت، دارالنهضة الحديثه.
- ۲۷- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۴۰۵ ق)، قواعد العقائد، ج ۱، به کوشش موسی محمدعلی، بیروت، عالم الکتب.
- ۲۸- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۶۱)، کیمیای سعادت، تهران، طلوع.
- ۲۹- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۹۶۶ م)، محک النظر فی المنطق، بیروت، دارالنهضة الحديثه.
- ۳۰- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۹۶۴ م)، مشکاه الانوار، ویراسته الف عقیف، قاهره، دارالقومیه-غزالی، ابوحامد محمد، (۱۹۷۵)، معارج القدس فی مدارج معرفه النفس، بیروت، دار الآفاق الجدیده.
- ۳۱- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۶۳)، المقاصد الفلاسفه، ترجمه محمد خزائلی، تهران، امیرکبیر.
- ۳۲- غزالی، ابوحامد محمد، (۲۰۱۰ الف)، الجوامع العوام عن علم الکلام، در مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر.
- ۳۳- غزالی، ابوحامد محمد، (۲۰۱۰ ب)، القسطاس المستقیم، در مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر.
- سعدت، تهران، طرح نو.
- ۷- المرزوقی، ابویعرب، (۱۹۷۸ م)، مفهوم السببیه عندالغزالی، تونس، انتشارات داربوسلامه.
- ۸- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۸۹)، صوفیسم و تائویسم، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، انتشارات روزنه.
- ۹- تهانوی، محمد اعلی، (۱۸۶۲ م)، کشف اصطلاح الفنون، ج ۱، به کوشش اشپرنگر، کلکته، انجمن آسیایی بنگال.
- ۱۰- جرجانی، سیدشریف، (۱۴۱۹ ق)، شرح المواقف، قم، منشورات الشریف الرضی.
- ۱۱- جرجانی، علی، (۱۴۰۵ ق)، التعریفات، به کوشش ابراهیم آبیاری، ج ۱، بیروت، دارالکتب العربی.
- ۱۲- جهانگیری، محسن، (۱۳۸۳ الف)، اسپینوزا فیلسوفی جاودانه، تهران، حکمت، چاپ دوم.
- ۱۳- جهانگیری، محسن، (۱۳۸۳ ب)، مجموعه مقالات، تهران، حکمت.
- ۱۴- حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۲ ق)، نهج الحق و کشف الصدق، بیروت، ناشر دارالکتب اللبنانی.
- ۱۵- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، فرهنگ دهخدا، لغت نامه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۶- راغب اصفهانی، (۱۴۱۲ ق)، مفردات الفاظ قرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، الدار الاسلامیه.
- ۱۷- رنه، دکارت، (۱۳۶۹)، تأملات، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۸- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، (۱۹۶۱ م)، الملل و النحل، ج ۱، به کوشش محمد گیلانی، بیروت، انتشارات دارالمعرفه.
- ۱۹- علم الهدی، سیدمرتضی، (۱۳۷۸ ق)، جمل العمل و العلم، تحقیق سیداحمد حسینی، نجف اشرف، مطبعه الآداب.
- ۲۰- علم الهدی، سیدمرتضی، (۱۴۰۵ ق)، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، قم، دارالقرآن الکریم.

۳۴- مسکویه، ابوعلی، (۱۳۷۰ ق)، ضمن الهوامل والشوامل، به کوشش احمد امین و احمد صقر، قاهره، دارالسروش لطباعه و النشر.

۳۵- منصورنژاد، محمد، (۱۳۸۳)، عقل در سه دین بزرگ آسمانی، تهران، انتشارات جوان پویا.

۳۶- ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات الهدی.

۳۷- یاسپرس، کارل، (۱۳۷۸)، اسپینوزا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.

38- adman, I, (1956), **The philosophy of schopenhaver**, the modern library.

39- Curley, Edwin, (1988), **The collected works of Spinoza**, university press.

40- Othman, Ali Issa, (1960), **The Concept of man in Islam**, in the Writings of al Ghazali.Cairo.

41- Spinoza, B, (2002), **complete works**, with translations by Samuel shirly, edited with Introduction and Notes, by Michael L.Morgan, Hakett publishing company, Inc, Cambridge.

42- Spinoza, B, (1952), **Ethics**, intrans. w. H. white. Great Books of the western world.Vol .31. Descartes, Spinoza. chicago: Enclopedia Britannica.

43- Spinoza, B, (1927), **the letters**, edited by a wolf, London.

44- Wolfson, Harry, (1934), **the philosophy of Spinoza**, vol I and II, Harvard..

45- Spinoza, B, (1941), **Spinozas short Treatise on God,Man, Will**,London.

46- Tiger, Alexande ,(2012) ,Is prired, **Al – Ghazalis Theory of Mystical cognition**, Routledge.

