

ابوالقاسم اسدی\*\*

اکبر عروتی موفق\*

## رابطه‌ی نظام علمی حق تعالی با نظام عینی موجودات از دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا

### چکیده

رابطه‌ی نظام علمی حق تعالی با نظام عینی موجودات یکی از مسائل بسیار مهم در الهیات فلسفی است. ابن سینا و اسپینوزا به‌منزله‌ی دو تن از بزرگ‌ترین فیلسوفان خردگرای اسلامی و غربی، با تبیین نظام علمی باری تعالی، نسبت بین این نظام را با نظام عینی موجودات مورد بررسی قرار داده‌اند. به‌رغم تفاوت‌های بنیادین در اندیشه‌ی این دو فیلسوف، شباهت‌های شایان توجهی در پاسخ آن‌ها به این مسأله وجود دارد. هر دو فیلسوف علت صدور معالیل مختلف را علم موجود در ذات باری تعالی می‌دانند. به‌نظر هر دو فیلسوف، بین اعیان موجودات و وجود علمی آن‌ها تطابق کاملی وجود دارد. از نظر اسپینوزا، این تطابق را باید فقط نوعی توازی بین حالات بُعد و فکر دانست، درحالی‌که در نظر ابن سینا، این تطابق و هماهنگی ناشی از این است که نظام عینی موجودات معلول نظام علمی آن‌ها است.

**واژگان کلیدی:** ۱- ابن سینا، ۲- اسپینوزا، ۳- نظام علمی خداوند، ۴- نظام عینی موجودات.

### ۱. مقدمه

بحث از واجب‌الوجود و اوصاف و افعال او در آثار حکمای اسلامی، از جایگاه خاصی برخوردار بوده است. مطالعه و تحقیق در آثار فلاسفه و متکلمان نشان می‌دهد که در میان اوصاف الهی مسأله‌ی علم واجب‌تعالی از دیرباز مورد توجه محققان و اندیشمندان بوده، در طول قرون متمادی، اهتمام فراوانی داشته‌اند تا به زوایای پنهان آن پی ببرند، چراکه تبیین

A\_orvati@yahoo.com

[Ghasemasadi1990@gmail.com](mailto:Ghasemasadi1990@gmail.com)

تاریخ پذیرش: ۹۶/۳/۲۸

\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه بوعلی سینا همدان

\*\* استادیار دانشگاه فرهنگیان همدان

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۱۴

نظام علمی باری تعالی یکی از مشکل‌ترین مسائل فلسفی است. به‌همین‌علت، از یک طرف تبیین‌های مختلفی از نظام علمی حق تعالی توسط فلاسفه ارائه شده و از طرف دیگر، مناقشات فراوانی بین متکلمین و فلاسفه در این باره به‌وقوع پیوسته است. صدرالمتألهین در کتاب‌های مختلف خود، به مسأله‌ی علم الهی توجه نموده است. او مسأله‌ی علم باری تعالی را «من اغمض المسائل الحکمیة» دانسته، می‌فرماید: «مشکل علم برای من جز با ابتهال و ناله و تضرع حل نشد» (۲۲، ج: ۳، ص: ۳۱۳ و ۲۲، ص: ۹۰). از طرف دیگر، رابطه‌ی نظام علمی با نظام عینی موجودات نیز یکی از مسائل بسیار مهم در میان مسائل فلسفی است و چگونگی تبیین آن از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. ابن‌سینا از جمله اندیشمندانی است که مسائل فوق‌الذکر را در آثار گوناگون خود از زوایای مختلف مورد بحث و بررسی قرار داده است. با عنایت به جایگاه ویژه‌ی ابن‌سینا در تاریخ اندیشه‌های فلسفی در جهان اسلام و با توجه به این‌که نظام فلسفی او به‌طور کلی، به‌ویژه از لحاظ برخی اصول آن، ژرف‌ترین و ماندگارترین تأثیر را بر تفکر فلسفه‌ی اسلامی پس از وی و نیز بر فلسفه‌ی اروپایی سده‌های میانه داشته است (۱۴، ص: ۳۰۹)، بر آن شدیم آرا و نظرهای ابن‌سینا درباره‌ی نظام علمی حق تعالی و نظام عینی موجودات و رابطه‌ی بین این دو نظام را مورد بررسی قرار داده، با دیدگاه‌های اسپینوزا که در بین فلاسفه‌ی عقل‌گرا در مغرب زمین از جایگاه خاصی برخوردار است مقایسه نماییم. به‌همین‌سبب، هدف از انجام این مقاله آن است که با مراجعه به آثار این دو فیلسوف و با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، ضمن تبیین نظرات آن‌ها در خصوص نظام علمی حق تعالی و نظام عینی موجودات، رابطه‌ی آن دو را بررسی نموده، به این پرسش مهم پاسخ داده شود: نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه ابن‌سینا و اسپینوزا درباره‌ی ارتباط بین نظام علمی واجب‌الوجود و نظام عینی موجودات چیست؟ طبیعی است که در بررسی نظرات این دو، تفاسیر شارحان آثار آن‌ها نیز مد نظر خواهد بود.

## ۲. نظام علمی خداوند

علم از اوصاف ثبوتی و کمالی و ذاتی خداوند است. متکلمان و فلاسفه‌ی الهی برای اثبات علم الهی به دلایلی چند تمسک جسته‌اند. ابن‌سینا نیز در قامت یک فیلسوف مسلمان، سعی وافری در تبیین علم الهی مصروف می‌دارد. علم حق تعالی را در دو مرحله می‌توان مورد بحث قرار داد:

۱. علم به ذات و ۲. علم به ماسوا

۱.۲. علم باری تعالی به ذات خود

۲. ۱. ۱. علم باری تعالی به ذات خود از دیدگاه ابن سینا: ابن سینا در یک

تقسیم‌بندی، موجودات را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

۱. موجود ناقص

۲. موجود مکتفی به ذات

۳. موجود تمام

۴. موجود فوق تمام

از نظر ابن سینا، موجود فوق تمام موجودی است که نه فقط در وجود، بلکه در کمالات وجود نیز به علتی بیرونی یا درونی نیازمند نبوده و از همه بی‌نیاز است، علاوه بر آن، کمالات دیگر موجودات نیز از وجود او فائز است و این اختصاص به واجب‌الوجود دارد. ابن سینا این تقسیم‌بندی را با این عنوان در فصل سوم از مقاله‌ی چهارم *الهیات شفا* ذکر می‌کند:

«الفصل الثالث فی التام و الناقص، و ما فوق التمام، و فی الكل، و فی الجمیع» (۶، ص:

۱۸۶).

و در فصل ششم نیز می‌فرماید: «فصل فی انه تام بل فوق التام... فواجب الوجود تام الوجود، لانه لیس شی من وجوده و کمالات وجوده قاصراً عنه» (۶، ص: ۳۵۵). از طرف دیگر، او در فصل ششم از *الهیات نجات*، پس از بحث در این باره که واجب‌الوجود بالذات از تمام جهات واجب است می‌گوید:

«هیچ‌یک از صفات و کمالات واجب‌الوجود از ذات واجب متأخر نیست [یعنی چنان نیست که وجود واجب در مرحله‌ای، بعضی از کمالات خود را نداشته باشد و در مرحله‌ی بعد دارای آن کمالات شود]. و همه‌ی صفات و کمالاتی را که می‌تواند داشته باشد به صورت واجب و ضروری دارا است. پس واجب‌دارای هیچ حالت منتظره‌ای نیست، چه [این حالت منتظره] اراده، چه طبیعت، چه علم و چه صفتی از صفات ذاتی دیگرش باشد» (۶، ص: ۱۲۱). با توجه به فوق تام بودن باری تعالی و این‌که واجب‌الوجود بالذات از تمام جهات واجب است و نیز با نگاه به این مطلب که او خیر محض و کمال محض است و ذاتاً بخشنده‌ی وجود و کمالات همه‌ی موجودات است (همان، ص: ۱۲۳). پس او ذاتاً دارای علم است.

ابن سینا گذشته از مطلب فوق، برای اثبات علم حق به ذات خویش، از قاعده‌ی معروف «کل مجرد عاقل و کل عاقل مجرد» استفاده می‌کند.

او در فصل ۲۸ کتاب *الاشارات و التنبیها*، علم واجب به ذات خود را مطرح و اثبات می‌کند. خلاصه‌ی استدلال ابن سینا در اثبات خودآگاهی و علم واجب به ذات خویش آن

است که ذات واجب ذاتی است کلی و معقول و به دور از هرگونه ترکیب و عوارض و مشخصات خارج از ذات و چیزی که ذاتاً معقول است ذاتاً عاقل نیز هست و طبیعاً عاقل ذات خود نیز باشد. بنابراین به دلیل آن که می‌تواند خود را تعقل کند، علم به خود دارد و خودآگاه است.

«الاول معقول الذات قائمها، فهو قیوم بریء عن العلائق و العُهد و المواد و غیرها مما يجعل الذات بحال زائده و قد علم ان ما هذا حکمه فهو عاقل لذاته، معقول لذاته» (۲، ج: ۳، ص: ۶۵).

۲. ۱. ۲. علم باری تعالی به ذات خود از دیدگاه اسپینوزا: اسپینوزا کتاب /خلاق خود را، که به‌گفته‌ی دکتر محسن جهانگیری بلاشک مهم‌ترین و عمیق‌ترین و پر محتواترین اثر اسپینوزا و به‌راستی از امتهات کتب فلسفی غرب است (۱۰، ص: ۲۶)، در پنج بخش تنظیم کرده است. هر بخش را با ذکر چند تعریف و اصل متعارف آغاز نموده، سپس بر اساس آن، تعاریف و اصول متعارفه قضایایی را مبرهن می‌کند. او در اولین قضیه از بخش دوم کتاب /خلاق می‌گوید: «فکر صفت خداست یا خدا یک شیء متفکر است» (۱۰، ص: ۷۳) و از آن‌جاکه خداوند را جوهر مطلقاً نامتناهی (۱۰، ص: ۷۴) دانسته که بیشترین بهره از واقعیت و کمال را برخوردار است، در تبصره‌ی همین قضیه اضافه می‌کند که «یک موجود متفکر هر اندازه که بتواند درباره‌ی اشیاء بیشتر فکر کند، در تصور ما به‌همان اندازه واقعیت یا کمال بیشتری دارد و لذا موجودی که می‌تواند در حالات نامتناهی درباره‌ی اشیاء نامتناهی فکر کند ضرورتاً قدرت تفکرش نامتناهی است» (همان).

اسپینوزا در قضیه‌ی سوم همین بخش تصریح می‌کند: «در خدا بالضرورة تصویری از ذات خود و از همه‌ی اشیایی که ضرورتاً از او ناشی می‌شوند موجود است». او در تبصره‌ی ذیل این قضیه خاطر نشان می‌سازد: «این مطلب که از ضرورت طبیعت (ذات) الهی برمی‌آید که نسبت به ذات خود علم داشته باشد حقیقتی است که همگان آن را پذیرفته‌اند. بنابراین در این خصوص نیازی به توضیح بیشتر نمی‌بیند» (۱۰، ص: ۷۵).

درباره‌ی این‌که چه نسبتی بین تصورات وجود دارد اسپینوزا در قضیه‌ی نهم بخش دوم کتاب /خلاق می‌گوید: «علت تصور شیء جزئی، که بالفعل موجود است، خداست؛ اما نه از این حیث که او نامتناهی است، بلکه از این حیث که اعتبار شده که او به‌واسطه‌ی تصور شیء جزئی دیگری که آن نیز بالفعل موجود است متعین شده که او (خدا) علت این تصور نیز هست، از این حیث که به‌واسطه‌ی تصور سومی متعین شده است و همین‌طور تا بی‌نهایت» (۱۰، ص: ۸۱). آنچه از این قضیه برمی‌آید این است که سلسله‌ی نامتناهی از تصورات وجود دارد که هر کدام علت تصورات بعدی و معلول تصورات قبلی است و یک

رابطه نظام علمی حق تعالی با نظام عینی موجودات از دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا ۷۵

نظام طولی علت و معلولی بین آن‌ها برقرار است. اما علم خدا به هر تصور از طریق علم به تصور ماقبل آن صورت می‌گیرد و چون تصور علت در خدا موجود است، تصور معلول نیز در او وجود دارد و به‌همین ترتیب، هر تصویری الی غیرالنهاییه تصور دیگری را در پی دارد.

## ۲.۲. علم خداوند به ماسوا

۲.۲.۱. علم خداوند به ماسوا از دیدگاه ابن سینا: فلاسفه‌ی مشائی مسلمان با یک قیاس مرکب، علم واجب به ماسوا را اثبات می‌نمایند. مقدماتی که آن‌ها در این استدلال استفاده می‌کنند عبارت‌اند از:

- واجب تعالی عالم به ذات خود است؛

- ذات خداوند سبب اشیاء است؛

- علم به سبب تام یک شیء، موجب علم به خود آن شیء می‌شود.

طبق نظر مشائین، از مجموع این سه مقدمه، قیاسی مرکب به این صورت به دست می‌آید: خداوند متعال در ازل به جمیع اشیاء عالم بوده است.

می‌توان مقدمه‌ی دوم را در مقدمه‌ی اول ادغام کرده، آنگاه قیاس را به صورت شکل اول به صورت زیر اقامه نمود:

۱. خداوند عالم به ذاتی است که علت جمیع اشیاء است؛

۲. هر عالم به ذاتی که علت جمیع اشیاء باشد به آن اشیاء نیز عالم است؛

بنابراین خداوند به جمیع اشیاء عالم است.

اساس این برهان این مطلب است که علم به علت مستلزم علم به معلول است (۲۱، ص: ۲۳).

## ۲.۲.۲. علم خداوند به ماسوا از دیدگاه اسپینوزا: اسپینوزا علم خدا به ذات

خویش را علت علم او به همه‌ی اشیایی می‌داند که به وجود آورده است (۱۰، ص: ۱۱). او خود مطلب فوق را چنین استدلال نموده: شناختن معلول وابسته به شناختن علت و مستلزم آن است و روشن است که همه‌ی اشیاء معلول خداوندند و خداوند علت نخستین مطلق است و از ضرورت طبیعت (ذات) الهی برمی‌آید که اشیاء نامتناهی را به طرق نامتناهی پدیدار سازد (۱۰، ص: ۱۶۹). نتیجه این که علم خدا به اشیاء ناشی از علم او به ذات خویش است.

«ولفسن»، از شارحان معروف فلسفه‌ی اسپینوزا، در این‌جا خاطر نشان می‌سازد که این جمله‌ی فارابی که گفته است «فهو ینال الكل من ذاته» (۲۴، ص: ۵۹، فص ۱۱) مبنای پیدایش نظراتی در فلسفه‌ی یهود شده است (۳۷، ج ۲، ص: ۱۷) و اسپینوزا، که با فلسفه‌ی یهود آشنایی داشته، کاملاً به مضمون این گفته واقف بوده است.

اما درباره‌ی چگونگی علم باری تعالی به ماسوی، اسپینوزا به ذکر این مطلب اکتفا می‌کند که تکثر معلوم موجب تکثر در علم نمی‌شود و دلیل آن را این می‌داند که در این‌جا نیز ذات باری تعالی معلوم بالذات است نه چیز دیگر. شایان ذکر است که در دیدگاه اسپینوزا، هیچ‌چیز خارج از ذات باری تعالی وجود ندارد، زیرا جوهر (خداوند) نامتناهی است و همه‌ی اشیاء حالات همان جوهر واحد محسوب می‌شوند (۳۴، ص: ۵۶).

او در قضیه چهارم بخش دوم کتاب *اخلاق* می‌نویسد: «تصور خدا (علم خدا) که اشیاء نامتناهی از آن ناشی می‌شوند البته واحد است» (۱۰، ص: ۷۶). دکتر جهانگیری در شرح این قضیه چنین آورده است: «با این‌که علم خدا به اشیاء کثیر و نامتناهی تعلق می‌یابد، با وجود این، کثرت معلومات موجب کثرت علم نمی‌شود و علم او همچنان واحد است که معلوم بالذات ذات اوست که واحد و بسیط است». سپس به این جمله‌ی فارابی استشهد می‌کند که «هو ظاهر علی ذاته فله الكل من حیث لا کثره فیه» (همان، پاورقی شماره ۳۰).

### ۲.۳. علم حق تعالی فعلی یا انفعالی؟

۲.۳.۱. فعلی یا انفعالی بودن علم حق تعالی از دیدگاه ابن‌سینا: آنچه از آثار شیخ در این باب به‌دست می‌آید این است که صورت عقلی گاهی قبل از کثرت است و گاهی بعد از کثرت. به تعبیر دیگر، گاهی صورت علمی قبل از معلوم است و گاهی بعد از معلوم. گاهی صورت علمی باعث تحقق معلوم است و گاهی معلوم خارجی باعث تحقق صورت علمی است. برای مثال گاهی بنا و معمار ابتدا صورت خانه را در ذهن خود تصویر می‌کند و سپس آن خانه در خارج ساخته و موجود می‌شود و گاهی به‌عکس، عابری از کنار خانه‌ای می‌گذرد و آن را می‌بیند و بدان علم پیدا می‌کند. در فرض اول، صورت علمی مقدم بر وجود عینی است و در مثال دوم، وجود خارجی مقدم بر صورت علمی است. بنابراین ممکن است که یک صورت علمی بعد از وجود خارجی معلوم و ممکن است قبل از آن باشد. در فرض اول، صورت علمی را علم انفعالی و در فرض دوم، صورت علمی را علم فعلی می‌نامند (۶، ص: ۳۸۹ و ۸، صص: ۱۱۶ - ۱۹۲).

ابن‌سینا در کتاب *اشارات و تنبیهات* این دو علم را این‌گونه تبیین می‌کند: «گاهی رواست که صورت‌های عقلی از جهتی از صورت‌های خارجی گرفته شوند. چنان‌که صورت آسمان را از آسمان می‌گیریم. گاهی ممکن است که صورت عقلی از پیش، در قوه‌ی عاقله موجود باشد و سپس دارای وجود خارجی گردد. چنان‌که شکلی را تعقل می‌کنیم و سپس آن را به وجود می‌آوریم و واجب است آنچه که معقول واجب‌الوجود است به گونه‌ی دوم باشد» (۳، ج: ۱، ص: ۳۸۶).

با توجه به این که علم واجب تعالی به واسطه‌ی اشیای دیگر مرتسم نمی‌شود، از نوع انفعالی نیست، بلکه این علم فعلی است، زیرا واجب تعالی مبدأ هر وجودی است، پس از طریق ذات خود، آنچه را که ذاتش مبدأ آن است تعقل می‌کند. خداوند نسبت به اعیان و اشخاص موجودات تام و مجرد و نسبت به موجودات جهان کون و فساد مبدأ است. او نخست مبدأ انواع این موجودات است و سپس به وسیله‌ی این انواع، مبدأ اشخاص این موجودات است (۷، ص: ۱۷۴).

**۲. ۳. ۱. فعلی یا انفعالی بودن علم حق تعالی از دیدگاه اسپینوزا:** اسپینوزا علم خداوند را از نوع علم فعلی می‌داند نه انفعالی، زیرا معتقد است علم نامتناهی او به اشیاء علت به وجود آمدن آنهاست و جز ضرورتی که از طبیعت (ذات) الهی ناشی می‌شود، هیچ چیز دیگری در پیدایش آنها نقش ندارد. او در برهان قضیه ۱۶ بخش اول کتاب/خلاق می‌نویسد: تمام اشیایی که ممکن است بوسیله عقل نامتناهی ادراک شوند از ضرورت آن ذات ناشی می‌شوند. اولین نتیجه‌ی آن است که اسپینوزا از این قضیه می‌گیرد این است که خدا علت فاعلی همه اشیایی است که عقل نامتناهی می‌تواند آنها را درک کند (۱۰، ص: ۳۵). به عبارت دیگر هر چه را که خدا می‌داند و علم نامتناهی او به آن تعلق می‌یابد آن را می‌آفریند. او در جای دیگر تصور دایره را مثال می‌زند و می‌گوید: «ممکن نیست وجود بالفعل تصور دایره ادراک شود مگر به واسطه‌ی حالت دیگر فکر به عنوان علت قریب آن و آن حالت هم به واسطه‌ی حالت دیگر و همین‌طور تا بی‌نهایت (۱۰، ص: ۷۹).

#### ۲. ۴. علم به پدیده‌های متغیر

**۲. ۴. ۱. علم به پدیده‌های متغیر از نظر ابن سینا:** شیخ‌الرئیس پس از آن که نخستین گام را در راه تنزیه حق تعالی از هرگونه تأثر و انفعال برداشت و مشخص کرد که او از علم حصولی انفعالی تنزه تام دارد، در مرحله‌ای دیگر، چگونگی علم به پدیده‌های متغیر را مورد بحث قرار داده و می‌گوید:

«جایز نیست واجب پدیده‌های متغیر جهان را با تمام تغییراتشان از آن جهت که متغیرند تعقل کند و این تعقل زمان‌دار و متشخص بوده باشد، زیرا علم به متغیرها اگر به صورت متغیر بوده باشد، باعث پیدایش تغییر در ذات واجب خواهد شد، زیرا این پدیده‌ها زمانی هستند و زمانی نیستند و علم واجب نیز باید چنین باشد، درحالی که جایز نیست یک بار آنها را موجود غیرمعدوم تعقل کند و بار دیگر معدوم غیرموجود و هریک از این دو، صورت عقلی جداگانه‌ای داشته باشد و هیچ‌یک از این دو صورت به دیگر نماند و در نتیجه ذات واجب‌الوجود محل تغییر واقع شود. دلیل دیگر بر این که واجب متغیرها را به صورت متغیر درک نمی‌کند، آن است که این پدیده‌های متغیر اگر به عنوان یک ماهیت کلی و

مجرد، بدون عوامل تشخیصشان ادراک شوند، در آن صورت، دیگر به‌عنوان یک ماهیت مادی دارای کون و فساد درک نشده‌اند و اگر آن‌ها همراه با ماده و عوارض مادی و وقت معین و به‌عنوان یک شخص معین درک شوند، در آن صورت، معقول نخواهند بود، بلکه اموری محسوس یا متخیل خواهند بود» (۷، ص: ۱۷۵).

شایان ذکر است که هرچند از نظر بوعلی واجب‌تعالی تمامی اشیاء را به‌نحو کلی تعقل می‌کند، به‌مقتضای آیات کریمه: «لا یعزب عنه مثال ذرة فی السموات و لا فی الارض» (سبأ/۳) و «ما یعزب عن ربک من مثقال ذرة فی الارض و لا فی السماء» (یونس/۶۱)، اعلام می‌دارد در عین حال که علم خداوند به جزئیات به‌صورت کلی است، هیچ پدیده‌ی شخصی و عینی نیز از علم خداوند پنهان نمی‌ماند.

«...و واجب الوجود مع احاطة علمه بالجزئیات و نظام الموجودات علی وجه کلی فلذلک یعلم أن نظام العالم هو نظام واحد ای هذا النظام المعقول، فیکون قد احاطه علمه به علی وجه کلی. فانه ان لم یحط علمه بوحدانیة النظام المعقول له لایکون قد عرف العالم علی حقیقته» (۸، ص: ۹).

**۲. ۴. ۲. علم به پدیده‌های متغیر از نظر اسپینوزا:** در نظر اسپینوزا نیز علم به جزئیات موجب بروز تغییر در علم باری‌تعالی نمی‌گردد. او در نتیجه‌ی دوم از قضیه‌ی دوم بخش اول کتاب/اخلاق صریحاً بیان می‌کند: «خدا و همه‌ی صفات او تغییرناپذیرند». البته او بین صفت فکر و ویژگی علم فرق می‌گذارد. او صفت فکر و بُعد را صفت ذاتی و مبین ذات می‌داند؛ درحالی‌که علم و قدرت و حیات و اراده را مبین فعل خداوند می‌گیرد (۱۰، ص: ۵۲).

#### ۲. ۵. مقایسه و تطبیق دیدگاه دو فیلسوف درباره‌ی نظام علمی حق‌تعالی

برای مقایسه بین دیدگاه این دو فیلسوف درباره‌ی نظام علمی خداوند، به ذکر مقدماتی می‌پردازیم. از جمله این‌که:

- از نگاه هر دو فیلسوف، خداوند موجودی نامتناهی است که واجد صفات نامتناهی است (۶، ص: ۳۵۴ و ۱۰، ص: ۸). اسپینوزا در ابتدای کتاب/اخلاق می‌نویسد: مقصود من از خداوند موجود مطلقاً نامتناهی است، یعنی جوهر، که متقوم از صفات نامتناهی است که هر یک از آن‌ها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است (۱۰، ص: ۸). البته نامتناهی از نظر اسپینوزا، آن است که بیرون از او و جز او هیچ‌چیز نیست (۱۲، ص: ۲۵۱). به‌همین سبب است که او خداوند را علت داخلی اشیاء معرفی می‌کند نه علت خارجی آن‌ها (۱۰، ص: ۴۶).

- براساس نظر اسپینوزا، خداوند همه‌ی صفات خود را با هم دارد؛ به‌طوری‌که امکان ندارد یکی از دیگری پدیدار شده باشد. او هر یک از صفات خداوند را مستقل از دیگری



می‌داند و هر یک از این صفات بدون کمک دیگری به تصور می‌آید. در حالی که در فلسفه ابن سینا، علم از صفات دیگر اعم بوده و بقیه صفات به صفت علم برمی‌گردند (۶، ص: ۳۸۴).  
- هر دو فیلسوف خدا را موجودی بسیط و احدی‌المعنی می‌دانند که هیچ‌گونه تعدد و تکثری در او راه ندارد. ابن سینا در این خصوص چنین می‌نگارد: «و من خواص الوجود الذی لا عله له ان لا ینقسم و لایکون اثنین و الا کانت له عله» (۸، ص: ۱۵۷) از نظر او، تکثر در صفات موجب تکثر در ذات نمی‌شود.

«الاول لا یتکثر لاجل تکثر صفاته... فتکون قدرته حیاته و حیاته قدرته و تکون واحده فهو حی من حیث هو قادر و قادر من حیث هو حی و کذلک سائر صفاته» (۸، ص: ۵۳).  
اسپینوزا نیز در قضیه‌ی ۱۳ بخش اول کتاب /خلاق می‌نویسد: «جوهر مطلقاً نامتناهی تجزیه‌ناپذیر است» (۱۰، ص: ۲۷). در قضیه‌ی ۱۲ نیز تأکید می‌کند که صفات متعدد جوهر موجب تجزیه جوهر نمی‌گردند (همان). حال با عنایت به این مقدمات باید گفت:

۱. هر دو فیلسوف معتقدند خداوند هم به ذات خود علم دارد و هم به مخلوقات. در علم به ذات خود، وحدت و اتحاد محض حاکم است و در علم به مخلوقات «به علم حصولی فعلی» می‌رسند، با این تفاوت که اسپینوزا علمی را فعلی می‌نامد که انفعالی و به اصطلاح مابعدالکثره نباشد، نه این که مانند ابن سینا علم موجب فعل گردد.

۲. از نگاه هر دو فیلسوف، علم به علت مستلزم علم به معلول است و بالاترین مرتبه‌ی علم به معلول وقتی حاصل می‌شود که آن را از طریق علت تامه‌اش بشناسیم. با این تفاوت که اسپینوزا از اصول فوق به این نتیجه می‌رسد که خدا (جوهر) همان‌طور که در وجود خود محتاج به غیر نیست، در تصور نیز محتاج به غیر خود نمی‌باشد؛ یعنی ما انسان‌ها در مقام تصور باری تعالی هیچ نیازی به تصور غیر او نداریم (۳۷، ج ۲، ص: ۱۷۹)، اما ابن سینا چنین ویژگی معرفت‌شناختی‌ای را برای واجب‌الوجود قائل نیست.

۳. هیچ‌یک از دو فیلسوف کثرت در علم باری تعالی را جایز نمی‌دانند و کثرت معلومات را موجب کثرت در علم او نمی‌دانند. دلیل آن‌ها هم این است که علم به معلومات متکثره منطوقی در علم به ذات واحده‌ی بسیطه است (۶، ص: ۳۸۹).

### ۳. نظام عینی موجودات

#### ۳.۱. نظام عینی موجودات از نظر ابن سینا

درباره‌ی چگونگی پیدایش جهان، ابن سینا واژه‌های «فیض یا فیضان» (۲، ج ۲، ص: ۹۸)، «انبجاس»، «صدور»، «ابداع» (همان، ج: ۳، ص: ۱۲۰) و «خلق» را به کار می‌برد، اما از این میان، واژه‌های «فیض» و «فیضان» و «صدور» را بیشتر به کار برده است. سبب صدور

موجودات از واجب‌الوجود علم خدا به ذات خود و نیز علم او به نظام احسن در کل جهان است. این معنی به اعتبار پیدایش موجودات از مبدأ نخستین «ابداع» نامیده می‌شود. از سوی دیگر، ابداع نزد ابن‌سینا مفهومی برتر دارد، زیرا به گفته‌ی او، «ابداع» آن است که از چیزی برای دیگری هستی پدید آید که (آن هستی) صرفاً متعلق به اوست، بدون میانجی ماده یا ابزار یا زمان، ابداع دارای مرتبه‌ی برتری از احداث و تکوین است.

«الابداع هو ان یکون من الشیء وجود لغیره متعلق به فقط، دون متوسط من: ماده او آله او زمان و ما یتقدمه عدم زمانی لم یستغن عن متوسط و الا ببداع اعلى مرتبه من التکوین و الاحداث» (۲، ج: ۳، ص: ۱۲۰).

خداوند مبدع عالم است و با افاضه‌ی دائمی نور خود، به همه چیز هستی می‌بخشد و آن‌ها را از عدم به وجود می‌آورد.

قل اعوذ برب الفلق «فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الاول الواجب الوجود لذاته و ذلك من لوازم خیريته المطلقه الفائض عن هویته المقصوده بالقصد الاول و اول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه» (۴، ص: ۳۲۵).

ابن‌سینا با تکیه بر طرح فلوطینی صدورهای متوالی سلسله مراتب وجود و درعین حال تفسیر آن در پرتو ممکن بودن آن‌ها و احتیاج آن‌ها به واجب‌الوجود، درصدد بیان کیفیت آفرینش برمی‌آید. نظریه‌ی صدور طبق برداشت ابن‌سینا مبتنی بر سه اصل است: اول این‌که از خدا که وحدت محض است، چیزی جز وحدت محض افاضه نمی‌شود. الواحد لا یصدر عنه الا الواحد (۲، ج: ۳، ص: ۲۴۳).

دوم آن‌که وجود دو حیثیت دارد؛ حیثیت وجوبی و حیثیت امکانی. تمام موجودات حقیقی از حیث ماهیت ممکن‌اند و از طریق افاضه‌ی وجود از سوی خداوند، واجب می‌شوند. سوم آن‌که آفرینش از طریق تعقل خداوند از این عالم یا علم خداوند به این عالم صورت می‌گیرد.

خلقت به نظر ابن‌سینا، نتیجه‌ی علم باری تعالی به ذات خود است و همین علم به ذات است که همه‌ی اشیاء را به وجود می‌آورد. علم آفرینش یا بخشیدن وجود، عین علم خدا به ذات خود و عین علم او به جمیع اشیاست. از آن‌جا که واجب‌الوجود عقل محض است، پس نخستین صادر از او به گونه‌ی فیض نیز باید یک عقل باشد، که چون به طور مطلق بسیط نیست، منشأ کثرت می‌شود.

«فاذا الصادر الاول منه غیر جسم فهو اذاً جوهر مجرد و هو العقل الاول و الشرع الحق قد ورد بتقریر ذلك، فانه علیه السلام قال: «اول ما خلق الله العقل»... نعم الكل صادر عنه و سلسلتی الترتیب و الوسائط و نحن اذا قلنا هذا الفعل صادر عنه بسبب و السبب منه ایضاً فلا

رابطه نظام علمی حق تعالی با نظام عینی موجودات از دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا ۸۱

نقل فی فاعلیته بل الکل صادر منه و به و الیه. فإذاً الموجودات صدرت عنه علی ترتیب معلوم و وسائط لا يجوز ان يتقدم ما هو متأخر و لا يتأخر ما هو متقدم و هو المقدم و المؤخر معاً هو الاول و الاخر» (۴، ص: ۲۵۵).

موضوع صدور عقل غیرمادی از وجود مطلق یا ذات باری با الهام از نظریه‌ی صدور نو افلاطونیان به منظور تکمیل نظریه‌ی ناقص و دفاع‌ناپذیر ارسطو درباره‌ی خدا مطرح گردید که بر اساس آن، هیچ نسبتی بین خدا (وجود واحد) و عالم (موجود متکثر) وجود نداشت. طبق نظر ابن‌سینا، با این‌که خدا قائم به ذات و مافوق عالم مخلوق است، میان وجود و ازلیت مطلق خدا و عالم سراسر امکان، حلقه‌های میانی یا واسطه‌هایی وجود دارد. از نظر او، نباید جهان را فیضان مستقیمی از وجود خداوند پنداشت (۱۴، ص: ۳۲۹).

استاد مطهری نظام عینی موجودات را از منظر ابن‌سینا این‌گونه تبیین می‌کند:

«بوعلی از این راه وارد شده است که واجب‌تعالی علت تامه‌ی عالم است. واجب‌تعالی علت تامه‌ی اشیاء، و به تعبیر دیگر، علت تامه‌ی صادر اول است و صادر اول علت تامه‌ی صادر دوم، تا برسیم به علل آخر. از طرف دیگر، می‌دانیم که علم به علت علم به معلول است [به عبارت دیگر] واجب‌تعالی علت تامه است برای صادر اول و از طرف دیگر، واجب‌تعالی به ذات خودش علم دارد و گفتیم که علم به علت علم به معلول است، پس واجب‌تعالی علم به معلول اول هم دارد. معلول اول هم علت برای معلول دوم است. ثابت کردیم که واجب‌تعالی علم به معلول اول دارد و گفتیم که علم به علت علم به معلول است [پس علم حق تعالی به معلول اول علت علم به معلول دوم است و این امر الی غیر النهایه هم که جلو برود همین‌طور است؛ یعنی آنچه وجود عینی در عالم هست ناشی از وجود علمی است. علم حق تعالی به ذات خود علت است از برای علم به صادر اول و ذات حق تعالی علت است از برای عین صادر اول. باز خود صادر اول علت است برای صادر دوم و علم به صادر اول علت است از برای علم به صادر دوم؛ الی غیر النهایه. پس هستی قهراً یک نظام علمی پیدا می‌کند در مقابل نظام عینی» (۳۰، ج: ۲، ص: ۳۰).

### ۲.۳. نظام عینی موجودات از نظر اسپینوزا

قبل از هر چیز، ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که از نظر اسپینوزا در عالم واقع، جز جوهر و حالات جوهر هیچ چیز دیگری تحقق عینی ندارد و آنچه وجود دارد یا جوهر است (که همان خداوند است) و یا حالات جوهر (که همان عالم طبیعت است). جوهر در نظر او، آن چیزی است که هم قائم بالذات است و هم متصور بالذات. بنابراین نه وجوداً و نه تصوراً به چیز دیگری محتاج نیست و حالت آن چیزی است که نه قائم بالذات است و نه متصور بالذات و نه تنها وجودش وابسته به وجود جوهر است، بلکه تصورش نیز وابسته به

تصور جوهر است. او در کتاب *اخلاق* می‌نویسد: «مقصود من از حالت شیئی است که در شیء دیگر است و به واسطه‌ی آن به تصور می‌آید (۱۰، ص: ۵). در واقع تمام عالم ماسوی حالات یک جوهر واحدند؛ اما این حالات جوهر دو قسم‌اند. قسم اول، یعنی موجودات مادی و ممتد، تجلی صفت بُعد خداوندند و بخش دیگر، یعنی تصورات و معانی، تجلی صفت فکر اویند.

بنابر نظر اسپینوزا، از میان صفات جوهر، که تعداد آن‌ها بی‌نهایت است، فقط دو صفت بُعد و فکر تجلی یافته‌اند و از آن‌جا که خداوند با صفات دیگر خود متجلی نشده است، آن صفات برای انسان قابل‌شناسایی نیستند؛ اما هر یک از این دو صفت نیز مبین ذات سرمدی و نامتناهی خداوند محسوب می‌شوند و بین آن‌ها هیچ‌گونه رابطه‌ی علت و معلولی وجود ندارد و هیچ‌کدام از دیگری استنتاج نشده و به آن دیگری وابسته نیست. «با این توصیف، عالم فراشدی است که با جوهر آغاز گشته و از مجالی دو صفت فکر و بُعد گذشته و به حالات منتهی شده است» (۱۰، ص: ۶).

گرچه هر شیء به‌خودی‌خود جزئی و متناهی است و حالت یکی از دو صفت بعد یا فکر است، مجموعه‌ی اشیاء متناهی نیست، زیرا هیچ‌یک از دو صفت بعد و فکر در خداوند متناهی نیست.

در نظام فلسفی اسپینوزا، وحدت وجود به‌معنی دقیق آن عرضه می‌شود و این وحدت وجود در دو جا بیشتر خودنمایی می‌کند؛ یکی آن‌جا که طبیعت و خدا را یکی می‌گیرد و همان‌طور که خود بدان تصریح کرده «جوهر، طبیعت و خدا معنی واحد دارند» و مورد دیگر آن‌جا که نفس و بدن را شیء واحد تلقی کرده و معتقد است یک هویت است که باطن آن نفس است و ظاهر آن بدن (۳۵، ص: ۳۵).

البته تذکر این نکته ضروری است که یکی گرفتن طبیعت با خدا به‌معنی ناتورالیستی آن نیست، زیرا او برای طبیعت دو جنبه‌ی مختلف قائل شده است؛ یک جنبه را طبیعت خلاق می‌نامد، که قدرت خلاقیت، فعالیت و حیات دارد و جنبه‌ی دیگر آن طبیعت مخلوق است که عبارت از مواد طبیعی مانند سنگ و خاک و کوه و دریا است. او در یکی از نامه‌هایش می‌نویسد: «اگر کسی بگوید که مقصود من از طبیعت آن‌جا که گفته‌ام خدا با طبیعت یکی است توده مواد جسمانی است، سخت در اشتباه است. من هیچ‌وقت چنین مقصودی نداشته‌ام».

یکی از تفاوت‌های اساسی دیدگاه ناتورالیستی با دیدگاه اسپینوزا در این است که از نظر ناتورالیست‌ها، خدا در طبیعت است و از نظر اسپینوزا، طبیعت در خداست. در ناتورالیسم

خداوند در طبیعت حلول می‌کند و آنچه باقی می‌ماند طبیعت است (نه خدا)، اما در اسپینوزا، طبیعت به نفع خداوند کنار می‌رود و آنچه باقی می‌ماند خداوند است.

راجر اسکروتن درباره‌ی این مطلب چنین توضیح داده است: «درحالی‌که فیلسوفان پیشین برهان علم‌الوجودی را برای نشان‌دادن این‌که حداقل یک چیز (خدا) وجود دارد به‌کار می‌بردند، اسپینوزا عقیده دارد که برهان علم‌الوجودی همچنین نشان می‌دهد که حداکثر یک چیز وجود دارد. بنابراین هر چیزی که وجود دارد به یک معنی «در خدا موجود است» (۱۳، ص: ۵۰). سپس اضافه می‌کند که کلمه‌ی کوچک «در» یکی از واژه‌های کلیدی فلسفه‌ی اسپینوزا است و بسیاری از سوءتعبیرها از این فلسفه، ناشی از عدم درک معنی دقیق این واژه است. او، خود، کاربرد این واژه را به این معنی می‌داند که برای مثال وقتی می‌گوییم «ب» در «الف» است، وجه دیگری از گفتن این معنی است که «الف» تبیین «ب» است (۱۳، ص: ۵۱). با این وصف، در فلسفه‌ی اسپینوزا، جهان‌شناسی مآلاً به خداشناسی ارجاع می‌یابد، زیرا برای تبیین جهان کافی است که به شناخت خدا بپردازیم. تعقل درباره‌ی امور، تعقل درباره‌ی علل و مبادی آن‌ها و نهایتاً تعقل درباره‌ی مبدأ متعالی آن‌هاست، زیرا بهترین راه شناخت شیء شناخت علت آن است نه شناخت آثار و علائم آن و بهترین راه شناخت آن علت نیز شناخت علت آن است و همین‌طور تا بی‌نهایت و چون خداوند علت نخستین مطلق است، شناخت هر شیء مستلزم شناخت خداوند است و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به‌تصور آید» (۱۰، ص: ۲۷)؛ پس خداوند هم مبدأ وجود اشیاء است و هم مبدأ شناخت آن‌ها. در فلسفه‌ی اسپینوزا، در نظام عینی موجودات، قانون تخلف‌ناپذیر علیت حاکمیت مطلق دارد. عبارت او در این خصوص چنین است: در طبیعت، همه‌چیز هماهنگ با نظمی جاویدان و قواعدی معین روی می‌دهد و هیچ نیرویی از بیرون طبیعت یا درون آن نمی‌تواند این نظم و قانون‌مندی‌های جاویدان را دگرگون کند» (۲۰، ص: ۱۰۱). در واقع بین علت تامه و معلول آن رابطه‌ی ضروری حاکم است؛ به‌طوری‌که «اگر علت متعینی وجود یابد، بالضروره از آن معلولی ناشی می‌شود و برعکس اگر علت متعینی موجود نباشد، انتشای معلول محال است» (۱۰، ص: ۱۱).

بنابراین صدفه و اتفاق در نظام فلسفی اسپینوزا، محلی از اعراب نخواهد داشت و اگر یک حادثه را به تصادف نسبت می‌دهیم، به‌سبب این است که نتوانسته‌ایم علت آن حادثه معین را شناسایی کنیم. بر این اساس، رابطه‌ی عالم و خداوند یک رابطه‌ی ضروری ازلی خواهد بود و همان‌طور که از طبیعت مثلث دو قائمه بودن زوایایش نتیجه می‌شود و به‌همان صورت که در یک قیاس نتیجه از دل مقدمات بیرون می‌آید، عالم طبیعت از ذات الهی ناشی می‌شود. همچنان‌که تا ابدالابد سه زاویه‌ی مثلث مساوی با دو قائمه است، به همان

ترتیب و به همان ضرورت، تمام اشیاء از طبیعت لایتناهی خداوندی منبعث می‌گردند. نسبت خدا با جهان عین نسبت قوانین و احکام دایره با تمام دوایر است (۱۷، ص: ۱۵۷).

### ۳.۳. مقایسه و تطبیق دیدگاه دو فیلسوف درباره‌ی نظام عینی موجودات

در خصوص نظام عینی موجودات، ابن‌سینا با تمرکز بر نظریه‌ی صدور، در پی تبیین نظام عینی است. او معتقد است احاطه‌ی علم واجب‌الوجود به همه‌ی موجودات و علم او به این‌که واجب است که موجودات چگونه باشند تا به نیکوترین نظام موجود شوند و علم او به این‌که وجوب این نظام از سوی او و از احاطه‌ی علمی اوست، سبب می‌گردد آنچه موجود شود نیکوترین نظام است (۲، ج: ۳، ص: ۳۱۸). در این نظام، جایی برای صدفه و انفاق نیست، زیرا همه‌چیز بر حسب علم عنایی حق تعالی تحقق می‌یابد؛ علمی که شمول و گستره‌ی آن همه‌ی موجودات را در برمی‌گیرد و هیچ امری از دایره‌ی آن خارج نمی‌ماند. اما اسپینوزا بر این باور است که مجموعه‌ی پدیده‌ها و حوادث مادی حالت صفت بعد خداوند است. او این مجموعه را طبیعت مخلوق می‌نامد، که البته چندان از طبیعت خلاق تفکیک‌پذیر نیست، به‌همین دلیل است که اسپینوزا را در معرض اتهام همه‌خدایی یا وحدت وجود به معنای کفرآمیز آن، که به انکار خداوند می‌انجامد، قرار گرفته است. اسپینوزا خدا را علت درونی اشیاء می‌داند نه علت خارجی آن‌ها. دلیل او این است که همه‌ی اشیاء در خدا هستند. ولسفون در این‌جا یادآوری می‌کند که از نظر اسپینوزا، نسبت خدا با طبیعت مانند نسبت نفس و بدن نیست که یکی در دیگری باشد (۳۷، ص: ۳۲۴)، بلکه همان‌طور که خود بارها تکرار نموده مانند نسبت مقدمات به نتیجه است.

## ۴. رابطه‌ی نظام علمی و عینی

### ۴.۱. رابطه‌ی نظام علمی و عینی در فلسفه‌ی ابن‌سینا

همان‌طور که قبلاً گفته شد، در بیان ابن‌سینا، یک نظام علمی مقدم بر نظام عینی وجود دارد. به همان ترتیبی که میان اعیان اشیاء رابطه‌ی علی و معلولی‌ست، عین همان ترتیب هم در نظام علمی وجود دارد.

حاج ملاهادی سبزواری رابطه‌ی این دو را این‌گونه تبیین می‌کند:

ما من بدایه الی نهاییه	فی الواحد انطواءه عنایه
فالکل من نظامه الکیانی	ینشاء من نظامه الربانی

(۱۹، ص: ۱۷۶)

حاجی در شرح این ابیات می‌فرماید:

«فالکل من نظامه الکیانی، ای عالم الکون ینشاء من نظامه الربانی ای عالم العلم کما قالوا: «العالم الربوبی فسیحٌ جداً» و مرادهم نشأه العلم» (همان).

ابن سینا در فصل بیستم /الهیات نجات، نظام عینی موجودات و نحوه‌ی پیدایش آن‌ها را این‌گونه بیان می‌کند:

«پس واجب‌تعالی ذات خود را تعقل می‌کند و نظام خیر موجود در همه‌ی موجودات [را از جهت تعقل ذاتش] تعقل می‌کند. همچنین، چگونگی پیدایش و تحقق این نظام را نیز تعقل می‌کند. پس این نظام از آن جهت که معقول واجب است افاضه شده، تحقق می‌یابد و تمام پدیده‌هایی که متعلق علم واجب قرار می‌گیرند، تمامی جهات پیدایش آن‌ها از مبدأشان، در نزد مبدأشان، خیرند و با ذات واجب منافی نیستند و نتیجه و تابعی از خیریت ذات و کمالات مبدأ (که معشوق بالذات‌اند) هستند» (۱۷، ص: ۱۸۴).

از نظر شیخ، جهان بر اساس نظام علی و معلولی و مطابق علم حق تعالی صدور می‌یابد، نه بر اساس داعی و انگیزه‌ی زائد یا اراده و قصد متجدد. او در اشارات نیز عنایت و علم عنایی حق تعالی را مورد توجه قرار داده، می‌فرماید: «عنایت احاطه و شمول علم واجب‌تعالی بر همه‌ی هستی‌هاست و واجب است که همه‌ی هستی‌ها مطابق آن باشند تا به نیکوترین نظامی جلوه‌گر گردند و چنین نظامی معلول ذات واجب‌تعالی و شمول دانش اوست. سپس هستی‌ها با دریافت‌شده‌ی حق به نیکوترین نظامی مطابقت دارند» (۳، ج: ۱، ص: ۴۰۰). او سپس در ادامه، این‌گونه نتیجه می‌گیرد: «پس دانش واجب‌تعالی به چگونگی درستی در ترتیب هستی‌یافتن همگان، سرچشمه‌ی افاضه و سبب فیضان خیرات از جانب حق تعالی در تمام هستی‌هاست» (همان).

«علم عنایی» یکی از مراتب علم الهی به‌شمار می‌رود. این اصطلاح برای نخستین‌بار توسط حکمای مشاء جعل شده است، چراکه آنان فاعلیت خدای متعال را از نوع «فاعلیت بالعنایه» می‌دانستند؛ یعنی معتقد بودند که نفس علم خداوند به اشیاء برای صدور و پیدایش آن‌ها کافی است؛ بدون این‌که نیاز به امری دیگر (که زائد بر ذات خداوند است مثل قصد) داشته باشد. ابن‌سینا در تعریف علم عنایی و نقش آن در پیدایش نظام هستی می‌گوید:

«عنایت عبارت است از احاطه‌ی ازلی و ابدی علم الهی به کل هستی و به نظامی که سراسر هستی براساس آن تحقق یافته، دارای بهترین نظام خواهد بود. همچنین شامل علم حق است به این‌که چنین نظامی به‌صورت ضروری، از علم او سرچشمه خواهد گرفت. بنابراین، موجودات جهان هستی مطابق علم فعلی الهی پدید می‌آیند و معلومات این علم بر بهترین نظام خواهند بود، بدون آن‌که از قصد یا طلبی از طرف واجب‌الوجود نشأت یافته

باشند، زیرا واجب‌الوجود کامل است و هیچ قصد و غرضی در ایجاد ندارد. پس تنها علم خدا به کیفیت و چگونگی نظام سراسر هستی منبع و سرچشمه‌ی فیضان و پیدایش خیر و نیکی در سراسر هستی است» (۲، ج: ۳، ص: ۳۱۸).

علم عنایی شامل سه عنصر است:

اول؛ آگاهی و علم خدا به سراسر کائنات، از ازل تا به ابد و بر اساس قانون علیت، دوم؛ آگاهی به نظامی که موجودات و کائنات عالم، از ازل تا ابد، بر اساس آن نظام به بهترین نحو پدید خواهند آمد، سوم؛ علم خداوند به این است که این نظام به صورت یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر، از علم او سرچشمه می‌گیرد. بنابراین تمام موجودات و جریانات و حوادث عالم (با تمام جزئیات آن‌ها و به نحو طولی و عرضی) بر طبق علم ازلی الهی پدید می‌آیند (۷، ص: ۱۹۱).

شیخ الرئیس احاطه‌ی ازلی علم الهی به همه‌ی موجودات و کائنات جهان هستی را این‌گونه تحلیل می‌کند: «علم واجب‌الوجود به کائنات چند مقدمه دارد: یکی این‌که چنان‌که گفتیم، واجب‌الوجود ذات خود را تعقل می‌کند، زیرا هر موجودی عاقل ذات خویش است. مقدمه‌ی دیگر این‌که ذات واجب‌الوجود علت ماسوا است و تعقل علت، عین تعقل معلول یا مستلزم تعقل معلول است. بنابراین واجب‌الوجود (که ذات خود را تعقل می‌کند) مخلوقات خود را ازلاً و ابداً از آن جهت که علت آن‌هاست و وجود آن‌ها سرانجام به او ختم می‌شود، درک می‌کند. او همه‌ی موجودات جهان را از همان آغاز (بر اساس همین علیت)، در یک سلسله‌ی علی و معلولی و از بالا به پایین و نیز به صورت طولی و عرضی درک می‌کند».

در تحلیل ابن‌سینا، مبنای تبیین نحوه‌ی علم الهی قانون علیت است. قانون علیت در هستی جریان دارد و در رابطه‌ی واجب با ممکنات (موجودات عالم) نیز جاری است. بنابراین چون واجب عالم به ماسوا است و علم به علت مستلزم علم به معلول است، واجب از علم به ذات خود به معلولات خود علم پیدا می‌کند؛ مثلاً بنابر نظام آفرینش، واجب علت عقل اول است و عقل اول را با علم به ذات خود درک می‌کند. هنگامی که عقل اول را درک کرد، به دلیل آن‌که عقل اول علت فلک اول و عقل دوم است، عقل دوم را نیز درک می‌کند و چون عقل دوم علت فلک دوم و عقل سوم است، همه‌ی آن‌ها را در این نظام نازل علی و معلولی درک می‌کند، تا این‌که به حوادث امروز جهان می‌رسیم، که این امور را نیز مانند نحوه‌ی تعقل عقل اول و دوم درک می‌کند.

به دلیل آن‌که کلیه‌ی موجودات در نظام طولی و عرضی علیت قرار گرفته‌اند و جایگاه خاص خود را دارند، همه‌ی کائنات و حوادث آن‌ها (از ابتدا تا انتها) با یک علم برتر، معلوم‌اند.



بنابر قول شیخ، در حقیقت، دو نظام مجزا از یکدیگر وجود دارد که یکی تابع دیگری است. نظام اول همان نظام وجود عینی موجودات است، از صادر اول گرفته تا آخرین موجودات و نظام دوم، که نظام علمی است، بین وجودهای علمی موجودات برقرار است؛ یعنی همچنان که نوعی تقدم و تأخر میان اعیان موجودات وجود دارد، عین همان تقدم و تأخر هم در وجودهای علمی موجودات برقرار است؛ با این توضیح که نظام عینی موجودات تابع نظام علمی آنهاست. به نظر ابن سینا، در مرتبه‌ی اول، علم به نظام خیرات در خداوند وجود دارد و در مرتبه‌ی ثانی همین علم به نظام خیرات سبب پیدایش نظام خیر در عالم واقع می‌شود؛ «الباری یعقل نظام الخیر فی الكل فیتبع ما یعقله من ذلک نظام الخیر» (۸، ص: ۱۴۹).

#### ۲.۴. رابطه‌ی نظام علمی و عینی در فلسفه‌ی اسپینوزا

یکی از اصول اساسی فلسفه‌ی اسپینوزا این است که همان‌طور که تصورات (نظام علمی اشیاء) از صفت فکر نشأت می‌گیرد، متصورات (نظام عینی اشیاء) هم به‌همان وجه و به‌همان ضرورت، از صفت بُعد ناشی می‌شوند و همان نظام و سلسله‌مراتبی که در عالم ماده وجود دارد در عالم تصورات و مفاهیم نیز موجود است؛ زیرا صفت فکر و صفت بُعد دو وجه یک جوهر واحدند و همین جوهر واحد از مجاری دو صفت فکر و بُعد، اشیاء و تصورات آنها را پدید آورده است. برای مثال، «دایره‌ای که در طبیعت موجود است و صورت آن که در خدا موجود است یک چیز است؛ اگرچه به‌واسطه‌ی صفات مختلف ظاهر شده است و بنابراین طبیعت را چه تحت صفت بُعد تصور کنیم چه تحت صفت فکر و چه تحت هر صفت دیگری، نظام واحد و یکسان یا اتصال واحد و یکسانِ علل یعنی همان اشیایی را که از یکدیگر ناشی می‌شوند خواهیم یافت. من که می‌گویم خدا علت تصور است (مثلاً تصور دایره)، از این حیث که او یک شیء متفکر است و علت دایره است؛ از این حیث که او یک شیء دارای بُعد است، فقط به این دلیل است که ممکن نیست وجود بالفعل تصور دایره ادراک شود، مگر به‌واسطه‌ی حالت دیگر فکر به عنوان علتِ قریب آن و آن حالت هم به‌واسطه‌ی حالت دیگر و همین‌طور تا بی‌نهایت. بنابراین وقتی که اشیاء را به‌عنوان حالات فکر ملاحظه می‌کنیم، باید نظام کل طبیعت یا اتصال علل را فقط به‌واسطه‌ی صفت فکر تبیین کنیم و وقتی که آنها را به‌عنوان حالات بُعد ملاحظه کنیم، باید نظام کل طبیعت را فقط به‌واسطه‌ی صفت بُعد تبیین کنیم. در خصوص صفات دیگر نیز امر از این قرار است» (۱۷، ص: ۷۹).

می‌بینیم که تطابق کاملی بین دو رشته از واقعیات برقرار می‌شود: یک رشته واقعیاتی است که ضرورت علی و معلولی بین آنها حاکم است و رشته‌ی دیگر تصوراتی که به همان

اندازه تابع ضرورت علی و معلولی‌اند، اما در عین حال، بین این دو رشته، دیگر هیچ رابطه‌ای وجود ندارد؛ بلکه فقط یک همانندی کامل وجود دارد. نظام و اتصال تصورات همانند نظام و اتصال اشیاء است (۱۷، ص: ۷۸).

با توجه به این که از نظر اسپینوزا، نفس تصور بدن است، برای درک بهتر این همانندی، می‌توان از عالم کبیر (جهان) به عالم صغیر (انسان) رفته، در آنجا نسبت بین نفس و بدن را ملاحظه نمائیم. او می‌نویسد: «نه بدن می‌تواند نفس را به اندیشیدن وادارد و نه نفس می‌تواند بدن را به حرکت یا سکون... وادار نماید» (۱۷، ص: ۱۳۶)، زیرا علت همه‌ی حالات فکر خداست، از این حیث که او شیء متفکر است. همین‌طور علت همه‌ی حالات بدن نیز خداست از آن حیث که او شیء ذی بُعد است» (همان).

بدین ترتیب بنابه گفته‌ی اسپینوزا، ذهن و بدن کاملاً با یکدیگر اشتراک مساعی دارند، زیرا آنچه برایشان پیش می‌آید یک سلسله رویدادهای هم‌تراز و موازی است. هر آنچه در یکی از آن دو روی دهد با آنچه در دیگری روی می‌دهد تطبیق دارد؛ ولی این دو در یکدیگر تأثیر متقابل ندارند (۲۸، ص: ۱۵۴). دلیل این امر نیز از نظر او روشن است: دو شیء که میان آن‌ها وجه مشترکی موجود نیست ممکن نیست یکی علت دیگری باشد (۱۰، ص: ۱۴).

به عبارت دیگر، تمام تغییرات بدنی با تغییراتی نظیر آن در نفس همراه است. این به این معنی است که هیچ‌چیز در بدن اتفاق نمی‌افتد مگر آن که نفس بدان آگاه است. درست همان‌طور که جزئی‌ترین تغییرات در نفس با نظیر آن در بدن مطابقت دارد و در نتیجه، نظام افعال و انفعالات بدن ما طبعاً مطابق است با نظام افعال و انفعالات نفس ما، اما این مطابقت رابطه‌ی علت و معلولی بین آن‌ها را ثابت نمی‌کند، زیرا هیچ وجه اشتراکی بین نفس و بدن وجود ندارد. او در تأیید این سخن اضافه می‌کند که تا به حال، هیچ تبیین روشنی از رابطه‌ی بین نفس و بدن ارائه نشده است و کسی نمی‌داند نفس به چه وسیله‌ای، به چه طریقی و یا چه سرعتی می‌تواند بدن را به حرکت درآورد (۱۰، ص: ۱۳۷) و آن‌ها که می‌گویند بدن تحت فرمان نفس حرکت می‌کند، نمی‌دانند چرا وقتی بدن در خواب است نفس هم از اندیشیدن بازمی‌ماند (۳۶، ص: ۷۷).

نتیجه این که همان نسبتی که بین نفس و بدن وجود دارد، بین تصورات اشیاء و خود اشیاء هم وجود دارد و دلیل مطلب این است که همان‌طور که بدن جزء طبیعت است، نفس هم جزء تصورات به حساب می‌آید. این وابستگی اشیاء به یکدیگر «در» وابستگی تصورات به یکدیگر متجلی می‌شود یا از طریق وابستگی تصورات به یکدیگر ادراک می‌شود (۱۳،

ص: ۵۱)، پس نسبت بین اشیاء را در نسبت بین تصورات می‌توان تبیین کرد؛ البته به شرط این‌که این تصورات تام باشند.

او در رساله‌ی *اصلاح فاهمه*، پس از بیان انواع چهارگانه‌ی شناخت، اشعار می‌دارد که فقط در شناخت نوع چهارم (شناخت تام) است که می‌توان ذات حقیقی اشیاء را به‌وسیله‌ی علت قریب آن‌ها شناخت، زیرا فقط در این شناخت است که از تصوراتِ نادرست، مجعول و مشکوک، که ریشه در قوه‌ی تخیل دارند، خبری نیست. با رسیدن به این شناخت است که همه‌ی امور را مظهر ذات حق (جوهر) دانسته، به آن‌ها عشق می‌ورزد. از نظر اسپینوزا، شناخت خود و حالات خود از هر شناختی ضروری‌تر است و در صورتی‌که به شناخت تام نزدیک گردد، به عشق عقلانی به خدا منجر می‌شود. عشق عقلانی به خدا صرفاً از این نوع شناخت حاصل می‌شود (همان). او همچنین در کتاب *اخلاق*، عالی‌ترین کوششِ نفس و عالی‌ترین فضیلت آن را رسیدن به این نوع شناخت می‌داند (۱۰، ص: ۳۱۰) و از این نوع شناخت است که عالی‌ترین آرامشِ ممکنِ نفس به‌دست می‌آید (۱۰، ص: ۲۹۷).

حال اگر سؤال شود نظام و اتصال بین تصورات چه ارتباطی با نظام علم الهی دارد، پاسخ این است مصداق اتم این تصورات در خداوند تحقق دارد و به‌همین خاطر است که خدا با عشق عقلانی نامتناهی به خود عشق می‌ورزد (۱۰، ص: ۲۹۹).

بدین ترتیب انسان می‌تواند با شناخت تام خود، حب ذات را، که در همه‌ی انسان‌ها بلکه در همه‌ی موجودات وجود دارد، به عشق به ذات حق تبدیل نماید. شایان ذکر است که این عشق به ذات حق خود نتیجه‌ی عشقی است که ذات حق به خود دارد (۲۵، ج: ۲، ص: ۶۶).

#### ۳.۴. مقایسه و تطبیق دیدگاه دو فیلسوف درباره‌ی رابطه‌ی نظام علمی و عینی

##### موجودات

- به نظر هر دو فیلسوف، بین اشیاء ممتد (حالات بُعد) و تصورات آن‌ها (حالات فکر) همانندی و هماهنگی کاملی وجود دارد، به‌طوری‌که آنچه واقعی است و آنچه معقول است کاملاً با هم انطباق دارند. اما از نظر اسپینوزا، این هماهنگی و انطباق را باید نوعی توازی بین حالات بُعد و فکر دانست، درحالی‌که در نظر ابن‌سینا، این تطابق و هماهنگی ناشی از این است که حالات بُعد (نظام عینی) معلول حالات فکر (نظام علمی) است. به‌عبارت‌دیگر، اسپینوزا هر یک از حالات بُعد و حالات فکر را مستقیماً به خدا استناد داده و هیچ‌یک را تابع دیگری نمی‌داند. اما ابن‌سینا حالات بعد (نظام عینی) را غیرمستقیم و با واسطه‌ی حالات فکر (نظام علم الهی) به خداوند نسبت می‌دهد، به‌طوری‌که از نظر حالات بعد تابعی از حالت فکر می‌باشد.

- مطابق با دیدگاه هر دو فیلسوف، امکان خلق جهان به صورتی غیر از صورت کنونی وجود ندارد. اسپینوزا امکان خلق اشیاء با طبیعتی دیگر را مستلزم این می‌داند که خدا هم طبیعتی غیر از طبیعت کنونی داشته باشد (۱۰، ص: ۵۴). ابن‌سینا نیز با اعتقاد به نظام احسن، خلق نظام دیگری غیر از نظام موجود را ممکن نمی‌داند (۲، ج: ۳، ص: ۳۱۸).

- هر دو فیلسوف قصد و غرض داشتن در افعال را نشانه‌ی نقص دانسته، ساحت باری تعالی را از آن منزّه می‌دانند. ابن‌سینا مطلب فوق را به کرات در آثار خود بیان داشته است. او در *اشارات*، با ذکر این قاعده‌ی کلی که «العالی لا یکون طالباً امراً لاجل السافل، حتی یکون ذلک جاری منه مجری الغرض؛ موجود عالی و بلندمرتبه به سبب موجود سافل جوینده‌ی چیزی نخواهد بود که این خواستن برای آن به منزله‌ی غرض باشد» (۳، ج: ۱، ص: ۳۲۴).

- در نظر اسپینوزا نیز اگر خدا برای رسیدن به غایتی، فعلی را انجام دهد، لازم می‌آید که در طلب چیزی باشد که فاقد آن است (۱۵، ص: ۹۷). او تبیین حوادث بر اساس علت غایی را ناشی از انسان‌وارانگاری خدا می‌داند و معتقد است که چون انسان‌ها هر کاری را برای غایتی انجام می‌دهند، گمان می‌کنند که خداوند نیز همه‌ی اشیاء را به سوی غایتی معین سوق می‌دهد، کما این که گمان می‌کنند خدا همه‌ی اشیاء را برای انسان آفریده است و انسان را هم آفریده تا او را عبادت کند (۱۰، ص: ۶۲). او در نهایت نتیجه می‌گیرد که همه‌ی علت‌های غایی ساخته‌ی ذهن بشر است (همان، ص: ۶۴). اسپینوزا در این جا، حتی عقیده‌ی کسانی که می‌گویند خدا هر چیزی را برای گسترش خیر انجام می‌دهد تخطئه کرده، چنین عقیده‌ای را از دیدگاهی که همه‌ی امور را وابسته به اراده‌ی تحکمی و گزافی خداوند می‌داند، دورتر به حقیقت تلقی کرده، می‌نویسد که صاحبان این عقیده در ماورای خدا چیزی را قرار می‌دهند مستقل از او، که خداوند در اعمال خود به آن به مثابه‌ی نمونه می‌نگرد و یا به منزله‌ی یک علت غایی در تکاپوی رسیدن به آن است (۱۰، ص: ۵۹).

بدین ترتیب او از ابن‌سینا، که خداوند را صاحب جود معرفی کرده و معتقد است که از سر جود به خلق عالم می‌پردازد، فاصله می‌گیرد.

## ۵. نتیجه‌گیری

در یک جمع‌بندی کلی، می‌توان به این نتیجه رسید که هم در مکتب فلسفی ابن‌سینا و هم در مکتب فلسفی اسپینوزا، نظام عینی موجودات با نظام علمی باری تعالی تناظر یک‌به‌یک داشته، هرچه در یکی از آنها وجود داشته باشد در دیگری نیز وجود دارد.

به‌همین دلیل، بهترین راه برای شناخت نظام عینی موجودات این است که از طریق لمّی وارد شده، با شناخت علم و حکمت باری تعالی درباره‌ی آن به قضاوت بنشینیم. تفاوت این دو مکتب در این است که از نظر ابن‌سینا، نظام عینی موجودات تابع نظام علمی آن‌ها در علم باری تعالی بوده و معلول آن است. علم باری تعالی علم عنایی بوده، لازمه‌ی عنایت او به مخلوقات این است که نیکوترین نظام در میان آن‌ها به‌وجود آید، زیرا عنایت، که همان احاطه و شمول علم باری تعالی بر همه‌ی موجودات است، از هر نقصی منزه است و برای خلق نظام عینی نیازی به انگیزه‌ی زاید بر ذات ندارد (۱۶، ص: ۷۸). این نظام، که فیض باری تعالی محسوب می‌شود، متضمن خیر کثیر است و همه‌ی تغییرات و تحولات در بخش طبیعی آن نیز در همین جهت است و برای رسیدن به خیر بیشتر صورت می‌گیرد.

اسپینوزا، اما، بدون استفاده از واژگان دینی فیض، عنایت و مانند آن‌ها، در عین پذیرش تطابق کامل و تناسب تام بین این دو نظام، رابطه‌ی آن‌ها را نه از نوع رابطه‌ی علت و معلولی، بلکه تا حدی از نوع رابطه‌ی مقدمات و نتیجه دانسته است. به‌طوری که نتیجه در ضمن مقدمات قرار داشته و چیزی بیرون از آن نخواهد بود. او گاه با تشبیه این رابطه به رابطه‌ی نفس و بدن، به این نتیجه می‌رسد که این مطابقت رابطه‌ی علت و معلولی بین آن‌ها را ثابت نمی‌کند؛ زیرا هیچ وجه اشتراکی بین نفس و بدن وجود ندارد و گاه با انکار هرگونه دوگانگی بین آن‌ها، به وحدت وجود صرفی نزدیک می‌شود که دیگر جایی برای صحبت از علت و معلول در آن باقی نمی‌ماند، زیرا جوهر (خداوند) نامتناهی است و حالات جوهر (نظام عینی موجودات) در جوهرند و هیچ‌گونه بینونت و دوگانگی بین جوهر و مخلوقات او نمی‌توان قائل شد. البته او درنهایت، خیر یا شر دانستن امور را از لوازم شناخت ناکافی انسان می‌داند و معتقد است که نگاه سرمدی و شناخت تام اشیاء همه‌ی حوادث و اتفاقات را تلقی به خیر می‌نماید.

در انتها، پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های دیگری، به تبیین نظام احسن در فلسفه‌ی اسپینوزا پرداخته شود و همچنین با بررسی رابطه و نسبت بین خداوند و جهان طبیعت از منظر دو فیلسوف نام‌برده، تناقض‌های احتمالی در دیدگاه برطرف گردد.

## منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغه.

۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸)، *اشارات و تنبیهاات*، ترجمه و شرح از دکتر حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰)، *الرسائل، الرسالة العرشیه*، قم: انتشارات بیدار.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷)، *الهیات نجات*، تصحیح، ترجمه و پژوهش دکتر سید یحیی یثربی، تهران: انتشارات فکر روز.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، *التعلیقات*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶)، *رساله الحدود*، ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند، تهران: انتشارات سروش.
۱۰. اسپینوزا، باروخ، (۱۳۷۶)، *اخلاق*، ترجمه‌ی دکتر محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. \_\_\_\_\_ باروخ، (۱۳۷۴)، *رساله در اصلاح فاهمه*، اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. استیس، و.ت.س.، (۱۳۶۱)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
۱۳. اسکروتن، راجر، (۱۳۷۶)، *اسپینوزا*، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، تهران: طرح نو.
۱۴. اکبری‌ان، رضا، (۱۳۸۶)، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. برنر، ویلیام‌اچ.، (۱۳۸۰)، *عناصر فلسفه جدید*، ترجمه‌ی حسین سلیمانی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۶. بهشتی، احمد، (۱۳۷۸)، «علم واجب الوجود از دیدگاه صدرالم‌تألهین»، *خردنامه صدر*، ش ۱۸.
۱۷. دورانت، ویل، (۱۳۷۱)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی عباس زریاب خویی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۸. راسل، برتراند، (۱۳۵۳)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه‌ی نجف دریابندری، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

رابطه نظام علمی حق تعالی با نظام عینی موجودات از دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا ۹۳

۱۹. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۶)، شرح منظومه، قم: انتشارات دارالعلم.
  ۲۰. شرف خراسانی، شرف الدین، (۱۳۵۴)، *از برونو تا هگل*، تهران: انتشارات دانشگاه ملی (شهید بهشتی).
  ۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۲)، *حکمت متعالیه*، شرح از آیت‌الله عبدالله جوادی آملی، بخش سوم از جلد ششم، تهران: انتشارات الزهرا.
  ۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۰)، *الحکمه المتعالیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
  ۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۲)، *المبدأ والمعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
  ۲۴. فارابی، (۱۳۶۵)، *فصوص الحکم*، قم: انتشارات بیدار.
  ۲۵. فروغی، محمد علی، (۱۳۶۶)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: انتشارات زوار.
  ۲۶. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، جلد چهارم، ترجمه‌ی غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات سروش.
  ۲۷. کالینسون، دایانه، (۱۳۸۰)، *۵۰ فیلسوف بزرگ*، ترجمه‌ی محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: مؤسسه انتشارات عطایی.
  ۲۸. کرن فییل من، جیمز، (۱۳۷۵)، *آشنایی با فلسفه غرب*، ترجمه‌ی محمد بقایی (ماکان)، تهران: انتشارات حکمت.
  ۲۹. مجتهدی، کریم، (۱۳۷۳)، *نگاهی به فلسفه‌های جدید در جهان غرب*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
  ۳۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۰)، *درسهای الهیات شفا*، مجلد دوم، تهران: انتشارات حکمت.
  ۳۱. مگی، بریان، (۱۳۷۲)، *فلاسفه بزرگ (آشنایی با فلسفه غرب)*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
  ۳۲. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه غرب*، جلد دوم، تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
  ۳۳. ولفسون، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: نشر الهدی.
34. Ratner, Joseph, (1972), *The Philosophy of Spinoza*, New York: Modern Library.
35. Spinoza, (1958), *Short Treatise on God, Men and his Well-being*, translated by Wolf, America, New York: Russell and Russell.

36. Spinoza, (1955), *Theologico-Political Treatise*, translated by R.H.Elwes, New York: Dover Books.
37. Wolfson, Harry Austryn, (1969), *The Philosophy of Spinoza*, New York: Harward University Press.