





وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مدیریت تحصیلات تکمیلی
پژوهشکده حکمت معاصر

رساله دکتری رشته حکمت متعالیه چالش‌های اراده آزاد در فلسفه ملاصدرا

استاد راهنما:
دکتر اعظم قاسمی

استادان مشاور:
دکتر هادی وکیلی
دکتر محسن جوادی

پژوهشگر:
محمد حسین زاده

آذرماه ۱۳۹۵



وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مدیریت تحصیلات تکمیلی

باسمه تعالی

هیأت داوران در جلسه مورخ ۱۳۹۵/۰۹/۰۱

رساله‌ی تحصیلی آقای محمد حسین زاده دانشجوی مقطع دکتری رشته‌ی حکمت متعالیه

تحت عنوان:

چالش‌های اراده‌ی آزاد در فلسفه‌ی ملاصدرا

را بررسی کردند و رساله با نمره ۱۹/۵ و درجه عالی به تصویب نهایی رسید.

امضا

امضا

امضا

امضا

امضا

امضا

امضا

امضای مدیر تحصیلات تکمیلی

۱. استاد راهنمای رساله: سرکار خانم دکتر اعظم قاسمی

۲. استاد مشاور اول رساله: جناب آقای دکتر هادی وکیل

۳. استاد مشاور دوم رساله: جناب آقای دکتر محسن جوادی

۴. استاد داور داخلی رساله: سرکار خانم دکتر مریم صابغ پور

۵. استاد داور مدعو رساله: جناب آقای دکتر رضا اکبری

۶. استاد داور مدعو رساله: جناب آقای دکتر سید محسن میری

امضای رئیس پژوهشگاه

سپاس

خداوند را که به من فرصت داد تا عمر خود را در راه تحصیل علم و دانش سپری کنم و همواره استادانی دلسوز و فرزانه بر سر راهم قرار داد تا در این راه دراز و بی‌پایان علم‌جویی، راهنمای راهم باشند. او را به نیکی می‌ستایم و بر بهترین مخلوق او پیامبر اعظم و خاندان مطهرش سلام و درود می‌فرستم.

از تلاش‌ها و راهنمایی‌های اساتید گران‌قدر سرکار خانم دکتر قاسمی، جناب آقای دکتر وکیلی و جناب آقای دکتر جوادی که با کمال بزرگواری قبول زحمت کرده و با بذل نظرات حکیمانه خود بر غنای این اثر افزودند، تشکر می‌کنم.

همچنین به رسم ادب و حق‌شناسی از زحمات مسئولان محترم پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی خصوصاً ریاست محترم پژوهشگاه جناب آقای دکتر قبادی، ریاست محترم پژوهشکده حکمت معاصر سرکار خانم دکتر قبادی، مدیریت محترم گروه حکمت معاصر جناب آقای دکتر وکیلی و رؤسای پیشین پژوهشکده سرکار خانم دکتر پارسا و جناب آقای دکتر خدری صمیمانه تشکر می‌کنم.

از استاد بزرگوار حضرت آیت الله فیاضی نیز که این مسأله را برای اینجانب مطرح کرد و با کمال بزرگواری و بدون هیچ چشم‌داشتی یادداشت‌های خود را در اختیارم قرار داد بسیار متشکرم.

از خداوند متعال می‌خواهم تا الطاف خاص خود را شامل همه این عزیزان کند و همه ما را در تحصیل رضای خود موفق بدارد.

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

این رساله را تقدیم می‌کنم

به پدر و مادرم، که مشوق اصلی من برای قدم نهادن در مسیر حکمت و علوم اسلامی بوده و همواره با تشویق‌ها و حمایت‌های بی‌دریغ خود، انگیزه و همتم را افزوده‌اند.

به روح پاک مادربزرگم، به امید دعای خیرش.

و به همسر مهربانم که همدلانه و مهربانانه مشکلات پیش‌رو را برایم آسان ساخت.

چکیده پژوهش

در عصر حاضر اراده آزاد - به عنوان صورت جدید مسأله اختیار - با چالش‌های مختلفی مواجه است. اگرچه برخی از این چالش‌ها سابقه‌ای دیرینه دارند و در طول تاریخ تفکر بشری همراه تهدیدی بزرگ برای اختیار به حساب آمده‌اند؛ اما در عصر حاضر شکلی جدید به خود گرفته و متناسب با پاسخ‌هایی که در مورد آنها ارائه شده، خود را به روز کرده‌اند. برخی از چالش‌ها نیز جدید هستند و در گذشته مطرح نبوده‌اند. مهم‌ترین چالش‌های اراده آزاد عبارتند از: چالش توهم اراده آگاهانه، چالش علیت، و چالش علم پیشین الهی. این رساله پس از تبیین اراده آزاد، این سه چالش را مطرح کرده و نحوه مواجهه فلسفه ملاصدرا با آن‌ها را بررسی کرده است.

در بخش چالش توهم اراده آگاهانه، چالش آزمایش لیبِت و چالش شهود تفسیرگرایانه و گنر را مطرح کرده‌ایم. یکی از این چالش‌ها با استفاده از آزمایش‌هایی بر روی مغز انسان و دیگری با استفاده از تبیین روان‌شناختی سعی در این دارند تا نشان دهند شهود ما درباره اراده آگاهانه، یک توهم است. در این رساله با استفاده از مبانی ملاصدرا درباره حقیقت اراده و چگونگی شهود و فهم علیت به این چالش‌ها پاسخ گفته‌ایم.

در بخش چالش علیت نیز پنج پاسخ از پاسخ‌های صدرالمتألهین را مطرح کرده و پس از بررسی آن‌ها به این نتیجه رسیده‌ایم که از میان این پاسخ‌ها پاسخ پنجم - یعنی فاعلیت بالتجلی نفس برای اراده - اختیاری بودن اراده و فعل ناشی از آن را تبیین می‌کند، اما هیچ‌یک از آن‌ها - بلکه هیچ‌یک از پاسخ‌های سازگارگرایانه - مسئولیت اخلاقی انسان و در نتیجه اراده آزاد را توجیه نمی‌کند، زیرا تبیین اختیار بدون امکان بدیل برای اراده (امکان گزینش) ممکن است اما تبیین مسئولیت اخلاقی بودن امکان بدیل ممکن نیست. دیدگاه برگزیده این رساله برای پاسخ به چالش علیت، بازسازی نظریه سلطنت نفس است که پیش‌تر، صورت‌های مختلف آن توسط محقق نائینی، شهید صدر و استاد فیاضی، مطرح شده است.

در بخش چالش علم پیشین الهی نیز، دیدگاه مورد تأیید این رساله، همان دیدگاه ملاصدرا است که تبیینی سازگار با اصالت وجود از دیدگاه عرفا است. در این دیدگاه تمام افعال و انتخاب‌های انسان در مقام علم خداوند و در عین ثابت او حضور دارند، اما چون اعیان ثابت - که از سنخ ماهیت هستند - مجعول نیستند، خداوند صرفاً این امور را می‌داند اما این دانستن، در صدور این افعال از انسان تأثیری ندارد و به همین جهت علم پیشین الهی با اراده آزاد انسان سازگار است.

کلیدواژه‌ها:

اراده آزاد؛ ضرورت علی؛ مسئولیت اخلاقی؛ سرشت انسان؛ علم پیشین الهی؛ فلسفه ملاصدرا.

پیشگفتار

۱

۱. مسأله پژوهش ۱
۲. اهمیت و ضرورت پژوهش ۱
۳. اهداف پژوهش ۲
۴. پرسش‌های پژوهش ۲
۵. فرضیه‌های پژوهش ۲
۶. پیشینه پژوهش ۳
۷. جنبه جدید بودن و نوآوری پژوهش ۴
۸. روش انجام پژوهش ۴

فصل اول: کلیات

۶

۱. مفهوم شناسی ۶
 ۱. ۱. علت ۶
 ۱. ۲. قانون علیت ۶
 ۱. ۳. ضرورت علی ۶
 ۱. ۴. اختیار ۶
 ۱. ۵. اراده ۷
 ۱. ۶. اراده آزاد ۷
 ۱. ۷. سازگارگرایی و ناسازگارگرایی ۷
 ۱. ۸. تعیین اول ۸
 ۱. ۹. تعیین ثانی ۸
 ۱. ۱۰. اعیان ثابت ۸
۲. تاریخچه چالش‌های اراده آزاد ۸
 ۲. ۱. تاریخچه چالش ضرورت علی در یونان باستان ۸
 ۲. ۲. تاریخچه چالش ضرورت علی در تفکر اسلامی ۱۰
 ۲. ۳. تاریخچه چالش علم پیشین الهی ۱۳
۳. مبانی اراده آزاد در فلسفه ملاصدرا ۱۵
 ۳. ۱. اصالت وجود ۱۵
 - تفسیر برگزیده از اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت در فلسفه ملاصدرا ۱۵

هفت

- ۲۰.....۲.۳. فاعل بالتسخیر.....
- ۲۰.....۳.۳. فاعل بالتجلی.....

فصل دوم: تبیین اراده آزاد ۲۵

- ۲۵.....۱. چیستی اراده آزاد.....
- ۲۵.....۱.۱. تبیین اختیار، اراده و اراده آزاد.....
- ۲۵.....۱.۱.۱. اختیار.....
- ۲۷.....۱.۱.۲. اراده.....
- ۳۴.....۱.۱.۳. اراده آزاد.....
- ۳۶.....۲. پدیدار شناسی اراده آزاد.....
- ۳۶.....۱.۲. شهود اراده آزاد.....
- ۳۷.....۲.۲. ارزش معرفتی شهود اراده آزاد.....

فصل سوم: چالش‌های اراده آزاد ۴۶

- ۴۶.....۱. چالش توهم اراده آگاهانه.....
- ۴۶.....۱.۱. چالش آزمایش بنیامین لیبت.....
- ۴۹.....تبیین متفاوت لیبت از فعل اختیاری.....
- ۵۰.....بررسی تبیین لیبت از فعل اختیاری.....
- ۵۱.....عبور فعالیت خودآنگیز مغز از آستانه؛ چالشی برای آزمایش لیبت.....
- ۵۳.....همخوانی نگرش سنتی با آزمایشهای لیبت و شورگر.....
- ۵۴.....همخوانی دیدگاه برگزیده درباره اجماع نفس، با آزمایشهای لیبت و شورگر.....
- ۵۷.....۱.۲. چالش «شهود تفسیرگرایانه و توهم اراده آگاهانه».....
- ۵۷.....دیدگاه و گنر درباره «توهم اراده آگاهانه».....
- ۶۳.....بررسی دیدگاه و گنر درباره «توهم اراده آگاهانه».....
- ۶۷.....۲. چالش علیت.....
- ۷۲.....۱.۲. مسأله سازگاری و بیان دیدگاه‌ها.....
- ۷۳.....۲.۲. ناسازگارگرایی.....
- ۷۳.....۱.۲. ناسازگاری ضرورت علی و اختیار در مقام مفهوم.....
- ۷۵.....۲.۲. ناسازگاری ضرورت علی و اختیار در مقام تحقق.....
- ۷۵.....استدلال تسلسل اراده‌ها.....

پاسخهای سازگارگرایان پیش از ملاصدرا به استدلال تسلسل اراده‌ها.....	۷۶
پاسخ خواجه نصیر الدین طوسی:.....	۷۶
پاسخ میرداماد:.....	۷۷
اشکالات ملاصدرا به پاسخ میرداماد.....	۷۸
پاسخهای ملاصدرا به استدلال تسلسل اراده‌ها.....	۸۱
پاسخ نخست ملاصدرا:.....	۸۱
پاسخ دوم و سوم ملاصدرا:.....	۸۳
پاسخ چهارم ملاصدرا:.....	۸۹
پاسخ پنجم ملاصدرا:.....	۹۰
۳. ۲. سازگارگرایی.....	۹۱
۳. ۲. ۱. تبیین‌های مختلف سازگارگرایی.....	۹۱
۳. ۲. ۲. سرشت انسان و مسئولیت اخلاقی.....	۹۶
۳. ۲. ۱. سرشت انسان و مسئولیت اخلاقی از دیدگاه ملاصدرا.....	۹۶
تقسیم عوامل اختلاف افراد انسان به مادی، فطری و اختیاری.....	۹۸
ارتباط عوامل فطری با عوامل اختیاری.....	۹۸
حکم اختیاری بودن اراده در حالات مختلف.....	۱۰۲
مسئولیت اخلاقی از دیدگاه ملاصدرا.....	۱۰۴
۳. ۲. ۲. تکلیف و جزای آن در اندیشه صدرالمتهلین.....	۱۱۲
۳. ۲. ۴. جبرگرایی.....	۱۱۴
۳. ۲. ۵. اختیارگرایی.....	۱۱۵
۳. ۲. ۱. دیدگاه برگزیده.....	۱۱۵
۳. ۲. ۵. ۱. ۱. محورهای دیدگاه برگزیده.....	۱۱۸
۳. ۲. ۵. ۱. ۲. جمع‌بندی دیدگاه برگزیده.....	۱۲۰
۳. چالش علم.....	۱۲۲
۳. ۱. پاسخ متفکران مسلمان به چالش علم پیشین الهی.....	۱۲۳
۳. ۱. ۱. پاسخ معتزله.....	۱۲۳
۳. ۱. ۲. پاسخ عرفا.....	۱۲۳
۳. ۱. ۳. پاسخ خواجه نصیر الدین طوسی.....	۱۲۵
اشکال میرداماد و ملاصدرا به پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی.....	۱۲۵
بررسی پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی.....	۱۲۶
۳. ۱. ۴. پاسخ میرداماد.....	۱۲۷
۳. ۱. ۵. پاسخ ملاصدرا.....	۱۲۸

۱۴۴

نتیجۀ پژوهش

۱۴۹

کتابنامه

پیش‌گفتار

۱. مسأله پژوهش

در جهان معاصر غالباً مباحث فلسفی درباره اختیار، تحت عنوان اراده آزاد صورت می‌گیرد و می‌توان گفت که اراده آزاد تقریر جدید و امروزی اختیار است. اختیار یک صفت کمالی برای فاعل و منشأ مسئولیت اخلاقی است. در نظر جمهور حکما این اختیار همان اراده مستند به ادراک عقلی است؛ از این رو این اراده خاص، ملاک اختیاری بودن افعال انسان و به تبع منشأ مسئولیت اخلاقی انسان است. از آن‌جا که این اراده در نزد جمهور حکما زائد بر ذات انسان و امری حادث است؛ پدید آمدنش به عامل ایجاب‌کننده بیرونی - که خارج از اختیار انسان است - منتهی می‌شود؛ با این اوصاف اگرچه فعل خارجی انسان ارادی و اختیاری است اما اراده او اختیاری نیست. جمهور حکما بر این باور بودند که اختیاری نبودن اراده به اختیاری بودن افعال انسان خدشه‌ای وارد نمی‌کند، به همین دلیل، به همین تقریر سطحی از اختیار اکتفاء می‌کردند. امروزه نگرش فیلسوفان مسلمان به اختیار عمیق‌تر شده و بیش‌تر آن‌ها چنین تقریر ابتدایی و سطحی از اختیار را برنمی‌تابند.

در یک نگرش عمیق، اختیاری بودن افعال خارجی انسان متوقف بر تقریر جدیدی از اختیار است که اختیاری بودن اراده و به تبع آن اختیاری بودن عمل و نیز مسئولیت اخلاقی انسان را تبیین کند. این تقریر جدید از اختیار همان چیزی است که امروزه از آن به اراده آزاد تعبیر می‌شود. در عصر حاضر، اراده آزاد - به عنوان صورت جدید مسأله اختیار - با چالش‌های مختلفی مواجه است. فلسفه ملاصدرا - به عنوان یکی از مهم‌ترین مکاتب فلسفی - این ظرفیت را دارد تا با این چالش‌ها مواجه شود و با استفاده از مبانی و مسائل خود، به این چالش‌ها پاسخ دهد. ما در این رساله در صدد هستیم تا نحوه مواجهه فلسفه ملاصدرا با این چالش‌ها را بررسی کرده و به نقاط قوت و ضعف آن دست یابیم تا در سایه آن بتوانیم نقائص احتمالی آن را برطرف کرده و به نحو مناسب به چالش‌های اراده آزاد پاسخ گوئیم.

۲. اهمیت و ضرورت پژوهش

مسأله اختیار - که امروزه از آن به اراده آزاد تعبیر می‌شود - از مهمترین و دیرینه‌ترین مسائل پیش روی بشر بوده است و به همین دلیل همواره در تمام مکاتب فلسفی مورد توجه اندیشمندان گرفته است. این مسأله در بُعد نظری مشتمل بر مباحثی پیچیده و پردامنه است، به طوری که هنوز برخی ابعاد و زوایای آن به درستی مورد بحث قرار نگرفته است. این مسأله در بُعد عملی، مهم‌ترین پیش‌فرض حکمت عملی است، از این رو پاسخی که به آن داده می‌شود در تبیین مناسبات رفتاری انسان نقش مهمی ایفاء می‌کند. از مهمترین تأثیرات این مسأله، تأثیر در تدوین نظام‌های حقوقی و جزائی و نیز تأثیر در برخی مکاتب روان‌شناسی و تربیتی است. در حوزه مطالعات میان رشته‌ای نیز این مسأله با ریشه‌های فلسفی، موضوعی مناسب جهت تعامل فلسفه اولی با فلسفه اخلاق، فلسفه ذهن، ژنتیک رفتار و علم کلام است.

۳. اهداف پژوهش

اهداف این پژوهش عبارتند از:

۱. تبیین و تحلیل مواجهه فلسفه ملاصدرا با چالش‌های اراده آزاد.
۲. بررسی مهم‌ترین چالش‌های اراده آزاد در عصر حاضر و ارزیابی مهم‌ترین پاسخ‌ها به آن‌ها.
۳. ارائه پاسخ جدید به چالش‌های اراده آزاد.

۴. پرسش‌های پژوهش

پرسش اصلی:

چگونه فلسفه ملاصدرا به چالش‌های اراده آزاد پاسخ می‌دهد؟

پرسش‌های فرعی:

اراده آزاد چیست؟

اراده آزاد با ضرورت علی چه نسبتی دارد؟

راه حل برگزیده برای پاسخ به چالش‌های اراده آزاد چیست؟

از کدام‌یک از مبانی فلسفه ملاصدرا در پاسخ به چالش‌های اراده آزاد می‌توان استفاده کرد؟

۵. فرضیه‌های پژوهش

فرضیه اصلی:

چالش توهم اراده آگاهانه: این چالش در زمان ملاصدرا مطرح نبوده است؛ اما با استفاده از تبیین ملاصدرا از حقیقت اراده و نیز دیدگاه او درباره درک معقولات ثانی فلسفی، می‌توان به این چالش پاسخ داد.

چالش علیت: ملاصدرا از طریق فاعلیت بالتجلی نفس برای اراده، فاعلیت بالتسخیر نفس برای اراده و نیز توحید افعالی مبتنی بر وحدت شخصی وجود به این چالش پاسخ می‌دهد.

چالش علم پیشین الهی: ملاصدرا از طریق تبیین دیدگاه عرفا درباره رابطه عین ثابت انسان در تعین ثانی و افعال او در مراتب پایین‌تر، به این چالش پاسخ می‌دهد.

فرضیه‌های فرعی:

۱. اراده آزاد تقریری جدید از اختیار است که بر مبنای تفکیک فعل ارادی از فعل اختیاری صورت می‌گیرد و علاوه بر اختیاری بودن فعل و اختیاری بودن اراده، مسئولیت اخلاقی را نیز توجیه می‌کند.
۲. ضرورت علی با اراده آزاد انسان، ناسازگار است.
۳. از اصالت وجود، مجعول نبودن ماهیت، تشکیک وجود، مساوق بودن علم با وجود و سریان علم در وجود مادی، وحدت نفس و قوا و همچنین حضوری سریان نفی در مراتب مجرد و مادی نفس و بدن، می‌توان برای پاسخ به چالش‌های اراده آزاد استفاده کرد.

۶. پیشینه پژوهش

بحث جبر و اختیار در آثار حکمایی نظیر فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد، صدرالمتألهین و فیلسوفان صدرایی و نوصدرایی پس از او در ضمن مباحث فلسفه اولی مطرح شده است. فیلسوفان مسلمان عمدتاً هنگام بحث از قاعده وجوب سابق، وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه، قدرت واجب تعالی، توحید افعالی و علم پیشین الهی به مخلوقات، درباره اختیار و چالش‌های آن بحث می‌کنند.

در سالهای اخیر پژوهش‌های مختلفی درباره مسأله اراده آزاد صورت گرفته است که از میان آن‌ها می‌توان به پژوهش‌های زیر اشاره کرد:

۱. کتاب «نگاه سوم به جبر و اختیار» نوشته محمد حسن قدردان قراملکی.
۲. کتاب «علم و اراده الهی» نوشته محمد حسن قدردان قراملکی.
۳. کتاب «آزادی و علیت در فلسفه اسلامی معاصر و فلسفه معاصر مغرب‌زمین» نوشته محسن اراکی.
۴. کتاب «علم پیشین الهی و اختیار/انسان» نوشته محمد تقی سهرابی‌فر.
۵. کتاب «علم پیشین الهی و اختیار/انسان» نوشته محمد سعیدی‌مهر.
۶. رساله دکتری «شکاکیت درباره اراده آزاد: آیا اراده آزاد یک توهم است؟»، نوشته بهرام علی‌زاده دفاع شده در دانشگاه تهران.
۸. مقاله «فعال ارادی انسان»، نوشته محمود خاتمی، مجله علمی پژوهشی فلسفه: بهار و تابستان ۱۳۹۲ش، سال چهارم و یک، شماره یک.

۹. مقاله «سازگاری جبر و اختیار نزد سازگارگرایان جدید غربی و ملاصدرا» نوشته فخرالسادات علوی و یوسف شاقول، مجله علمی پژوهشی الهیات تطبیقی، سال پنجم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۹۳.

تا آن جا که نگارنده بررسی کرده هیچ یک از پژوهش های پیشین به صورت جامع، رویکرد ملاصدرا به مسئله اراده آزاد را بررسی نکرده اند و در صدد برنیامده اند تا با توجه به مبانی حکمت متعالیه به چالش های معاصر پاسخ دهند. از این جهت پژوهش حاضر، پژوهشی جدید و مورد نیاز جامعه علمی است.

۷. جنبه جدید بودن و نوآوری پژوهش

ملاصدرا در آثار فراوانی که نوشته است، به ارائه نظام مند دیدگاه های خود پرداخته است. او در بسیاری از موارد، دیدگاه اصلی و نظر نهایی خود را در جایگاه اصلی بحث بیان نکرده، بلکه آن را در لابه لای نقل و نقد دیدگاه صاحب نظران، پنهان داشته است. از طرفی مسئله اراده آزاد، صورت های مختلفی دارد و چه بسا پاسخ هر یک از این صورت ها با پاسخ صورت های دیگر متفاوت باشد. یکی از نوآوری های این پژوهش، ارائه نظام جامع فکری ملاصدرا، در مسئله مورد بحث است. نظامی که به صورت ها و حالات مختلف مسئله توجه دارد و در عین حال بیان گر دیدگاه نهایی او و مبتنی بر مبانی خاص ملاصدرا است.

از دیگر نوآوری های این پژوهش این است که در ارائه نظام فکری ملاصدرا، به دیدگاه های معاصر نظر دارد، و این نظام فکری و راه کارهای آن را به گونه ای ارائه می کند تا هم اکنون برای دیدگاه های معاصر قابل استفاده باشد.

نوآوری دیگر این پژوهش، ارائه تقریری جدید از اراده آزاد در مدل ناسازگارگرایی است، دیدگاهی که به ناسازگارگرایی ضرورت علی و اختیار معتقد است و مدعی است که با ارائه یک تقریر جدید، نقاط ضعف دیدگاه های ناسازگارگرا را برطرف کرده است.

۸. روش انجام پژوهش

در این پژوهش از روش تفسیر و تحلیل با رویکرد انتقادی استفاده شده است. نگارنده در هر بخش، مسئله را تبیین کرده و سپس به مهم ترین دیدگاه های مطرح شده درباره مسئله را تبیین و بررسی می کند. آن گاه به تبیین جامع و مفصل دیدگاه ملاصدرا می پردازد تا در پرتو آن، وجه امتیاز و نقاط قوت و ضعف دیدگاه صدرالمتهلین را نسبت به سایر دیدگاه ها مشخص شود. در صورتی که نگارنده دیدگاه های مطرح شده را برای پاسخ به مسئله کافی نداند، در پایان بخش، دیدگاه برگزیده را مطرح می کند تا در حد بضاعت خود، در جهت پاسخ به مسئله گامی کوچک برداشته باشد.

فصل اول: کلیات

مفهوم شناسی

تاریخچه اراده آزاد

مبانی اراده آزاد در فلسفه ملاصدرا

فصل اول: کلیات

۱. مفهوم شناسی

۱.۱. علت

علت هر موجود بالفعلی است که موجود بالفعل دیگر از آن نشأت می‌گیرد، اما موجود بالفعل اول از موجود دوم نشأت نمی‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۱۱۷). به عبارت دیگر علت چیزی است که وجود شیء دیگر (معلول) متوقف بر آن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۲۷). علت به دو قسم تامه و ناقصه تقسیم می‌شود. از نظر بسیاری از فیلسوفان مسلمان علت تامه علتی است که با تحقق آن، وجود معلول ضروری می‌شود (همان) و علت ناقصه علتی است که با وجود آن به تنهایی، وجود معلول ضروری نمی‌شود. این تعریف از علت تامه و ناقصه تعریف به امر عرضی است نه تعریف به مقوم ذاتی. ضرورت یافتن معلول پس از تحقق علت تامه یکی از فروع علت تامه است که محل نزاع دیدگاه‌های مختلف در مسأله اختیار است. استفاده از چنین تعریفی در مباحثی که پیش رو داریم، سبب پیچیدگی مباحث و احیاناً مغالطه در استدلال‌های ضرورت علی می‌گردد؛ از این رو شایسته است تا علت تامه و ناقصه را با مقومات مفهومی آن‌ها تعریف کنیم و از این طریق به تعریفی مناسب با مقام بحث و استدلال دست یابیم. علت تامه، علتی است که جامع همه اموری است که وجود معلول متوقف بر آن‌ها است. علت ناقصه نیز علتی است که به تنهایی برای وجود معلول کافی نیست (شیرازی، ۱۳۸۸ش، ص ۳۳۶).

۲.۱. قانون علیت

مفاد قانون علیت این است که هر ممکنی برای موجود شدن به علت نیاز دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق «ب»، ص ۳۸). قانون علیت از بدیهیات اولیه است، آن هم از بدیهیات اولیه‌ای که نه قابل اثبات است و نه قابل انکار؛ زیرا هر نوع استدلال یقینی، بدون پذیرش علیتِ مقدمات برای نتیجه، ممکن نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۶ش، بخش دوم از جلد دوم، ص ۳۱۹).

۳.۱. ضرورت علی

ضرورت علی عبارت است از ضروری بودن ترتب معلول بر علت تامه به این معنی که پس از تحقق علت تامه، تحقق معلول در مرتبه بعد ضروری است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱ش، ص ۲۸۵ / طوسی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۱۱۷ / ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۳۱).

۴.۱. اختیار

واژه اختیار از ماده خیر گرفته شده و به معنی برگزیدن و انتخاب امری است که فاعل آن را خیر می‌داند؛ این انتخاب نباید مقهور فشار و قهر شیء دیگر قرار گرفته باشد (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۱۸).

در اصطلاح فلسفی، اختیار عبارت است از اینکه فاعل به گونه‌ای باشد که فعل او مسبوق به علم [عقلی]، داعی و اراده باشد - چه این امور سه‌گانه عین ذات فاعل باشند و چه زائد بر ذات او (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۲).

اختیار فلسفی به صورت‌های مختلفی تقریر شده است. در یک تقریر ابتدایی، هر فعلی که از روی اراده از انسان صادر شود، یک فعل اختیاری است، حتی اگر خود اراده در اثر جبر عامل بیرونی بر انسان تحمیل شده باشد. اختیاری که از این تقریر ابتدایی نتیجه می‌شود، اختیار سطحی نامیده می‌شود. در یک تقریر عمیق‌تر، اراده به معنای قصد، فعلی از افعال جوانحی انسان است و صرف مسبوق بودن فعل به اراده و قصد، اختیاری بودن فعل را تأمین نمی‌کند. در این تقریر، هنگامی می‌توان فعل را اختیاری دانست که قصد انسان نیز به عنوان یک فعل اختیاری جوانحی تبیین شود. این تقریر از اختیار - که در مقابل اختیار سطحی قرار دارد - اختیار عمیق نامیده می‌شود.

۱.۵. اراده

اراده دست کم در دو معنا به کار می‌رود. در معنای اول اراده به معنای خواستن و دوست داشتن است. این معنا هم در مورد واجب تعالی و هم در مورد انسان به کار می‌رود. معنای دوم اراده، تصمیم است که از مشخصات «فاعل بالقصد» است (همان، ج ۶، ص ۳۵۶). از نظر برخی فیلسوفان این اراده کیف نفسانی و در مقابل کراهت است اما از نظر برخی دیگر این اراده فعل نفس است و ضدی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۹۵).

۱.۶. اراده آزاد

اراده آزاد، تقریری جدید از اختیار است که بر مبنای تفکیک فعل ارادی از فعل اختیاری صورت می‌گیرد و مسئولیت اخلاقی را توجیه می‌کند. توضیح بیش‌تر این مطلب در بخش (۱.۱. ۳) از فصل دوم خواهد آمد.

۱.۷. سازگارگرای و ناسازگارگرای

سازگارگرایی دیدگاهی است که رابطه‌ای سازگار میان ضرورت علی و اختیار ترسیم می‌کند به طوری که می‌توان به هر دو آن‌ها ملتزم شد. در نقطه مقابل، ناسازگارگرایی ضرورت علی و اختیار را دو امر متقابل و ناسازگار می‌داند به طوری که پذیرش یکی منجر به نفی دیگری می‌شود.

ناسازگارگرایان به دو دسته تقسیم می‌شوند: گروهی که جانب اختیار را گرفته و ضرورت علی را نفی می‌کنند (اختیارگرایان) و گروهی که ضرورت علی را می‌پذیرند و از اختیار دست برمی‌دارند (جبرگرایان یا قائلان به موجبیت علی افراطی) (پالمر، ۱۳۸۹ش، صص ۲۶۰-۲۶۱).

۱. ۸. تعیین اول

در عرفان عملی نخستین تعیین حق تعالی، تعیین اول است. تعیین اول، حقیقت علم خداوند به خود است (فناری، ۱۳۸۴ش، ص ۲۵۵). در این مرحله خداوند ذات خود را به نحو احدی می‌نگرد و هنوز به کمالات و تفصیل موجود در خود، توجه نکرده است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰ش، ص ۳۶۰).

۱. ۹. تعیین ثانی

این تعیین همچون تعیین اول، تجلی و تعیین علمی خداوند است، اما در تعیین اول، خداوند متعال به ذات خود به صورت اطلاقی علم دارد و با این‌که همه حقایق و کمالات را در خود دارد، اما هیچ‌یک متعلق اختصاصی علم خداوند نیست و از سایر اشیاء هیچ‌گونه امتیازی ندارد، ولی در تعیین ثانی، خداوند متعال در نگاه دیگری که به ذات بی‌نهایت خود می‌اندازد، به همه تفصیل‌ها و کمال‌های موجود علم دارد. به عبارت دیگر تعیین اول نسبت علمی اجمالی خداوند است و تعیین ثانی نسبت علمی تفصیلی او (جامی، ۱۳۸۳ش، صص ۳۴-۳۵ / امینی‌نژاد، ۱۳۹۰ش، ص ۴۰۶).

۱. ۱۰. اعیان ثابت

اعیان ثابت همان صور ماهیات و کثرات تفصیلی است که در تعیین ثانی، معلوم خداوند قرار می‌گیرند (قیصری، ۱۳۸۳ش، ص ۶۱ / یزدان‌پناه، ۱۳۸۸ش، ص ۴۶۳).

۲. تاریخچه چالش‌های اراده آزاد

اراده آزاد - به عنوان صورت جدید مسأله اختیار - با چالش‌های مختلفی مواجه است. مهم‌ترین این چالش‌ها عبارت‌اند از چالش ضرورت علی، چالش علم پیشین الهی و چالش توهم اراده آگاهانه. در ادامه تاریخچه هر یک از این سه چالش را بررسی می‌کنیم.

۲. ۱. تاریخچه چالش ضرورت علی در یونان باستان

در یونان باستان ضرورت علی را باید در اعتقاد به سرنوشت جستجو کرد. یونانیان باستان نیرویی به نام سرنوشت تصور می‌کردند که نه فقط حاکم بر حوادث، بلکه بر خدایان نیز حکومت داشت (وال، ۱۳۸۰ش، ص ۳۱۲). تقدیر و سرنوشت در تفکر یونانیان، صورت عقلانی و فلسفی ضرورت است (یثربی، ۱۳۸۸ش، ص ۶۰۷). به تعبیر ژیلسون: «همان نسبتی که بین ضرورت و تقدیر برقرار است، میان مفهوم فلسفی علت و مفهوم یونانی خدایان حاکم است» (ژیلسون، ۱۳۸۸ش، ص ۳۳). ژان وال بر این باور است که قائلین به «جزء لایتجزا» مانند دیموکریتوس (دیمقراطیس) تصور بسیار روشنی از اصل علیت و ضرورت علی داشته‌اند؛ آنها حوادث را از هم گسیخته نمی‌انگاشتند، بلکه جهت عقلی هر امری را بر اساس ضرورت می‌دانستند (وال، ۱۳۸۰ش، ص ۳۱۳).

شاید بتوان نخستین تقابل فیلسوفان در مسأله ضرورت علی و اختیار را، در تقابل نظریه‌های اخلاقی سقراط و ارسطو مشاهده کرد. به عقیده سقراط فضیلت عین دانش است و بر این قیاس، ردیلت عین نادانی است. و باز بنابر این حکم، هر چه باید بکنیم، از وجوب انجام آن ناگزیریم، بشرط آنکه بصیرتی در شناخت آن داشته باشیم، زیرا نیروی تصور خیر چندان است که به محض علم به آن، از اجرای فعل موافق با آن ناگزیر می‌مانیم (همان، ص ۶۹۱). در طرف مقابل ارسطو این نظریه را مستلزم جبر در افعال آدمی می‌داند. او می‌گوید:

«اگر کسی ادعا کند که چیزهای لذیذ و شریف ما را مجبور می‌کنند چون نیروهایی هستند که در برابر آنها مقاومت نمی‌توانیم کرد و به سخن دیگر مبادی هستند که در بیرون از عامل قرار دارند، [در پاسخش می‌گوییم] پس او باید همه‌ی اعمال آدمی را اجباری تلقی کند چون هدف هر عملی دستیابی به چیزهای لذیذ یا شریف است» (ارسطو ۱۳۸۵ش، ص ۸۱).

ارسطو این اشکال را در جانب ردائل و افعال ناشایست نیز مطرح می‌کند و تساوی معرفت با فضیلت را در ردائل نیز مستلزم جبر می‌داند:

«این سخن که هیچ‌کس با خواست و رضایت خود شقاوتمند نیست و هیچ‌کس بر خلاف خواست خود سعادت‌مند نیست، بخشی از آن درست و بخشی نادرست است؛ زیرا [این نکته درست است که] سعادت‌ی که فضیلت به ارمغان می‌آورد بر خلاف خواست و رضایت شخص نیست؛ اما ردیلت نیز [امری] ارادی است» (همو، ۱۳۴۳ق، ج ۱، ص ۲۹۰).

در این عبارات، ارسطو نظریه اخلاقی سقراط را مستلزم غیر ارادی بودن ردیلت دانسته است. در اینجا ممکن است این پرسش به ذهن خطور کند که چه چیز موجب شده تا در نظر ارسطو نظریه سقراط به غیر ارادی بودن ردائل منجر شود؟ پاسخ این است که اگر همان طور که سقراط می‌گوید معرفت مستلزم فضیلت باشد، اعمال ناپسند از جهل به فضیلت نشأت می‌گیرند و جهل [در جاهل قاصر] موجب غیر ارادی بودن عمل می‌شود؛ زیرا از نظر ارسطو فعل اختیاری فعلی است که منشأ آن در درون آدمی باشد و از جبر عامل بیرونی یا جهل نشأت نگیرد:

«عملی را اضطراری می‌دانیم که به علت اجبار یا به سبب نادانی به جا آورده می‌شود، و عملی ارادی و آزادانه است که مبدأ محرک آن در خود عامل است و او علم کامل به همه اوضاع و احوال دارد» (همو، ۱۳۸۵ش، ص ۸۵ / همان، ص ۷۹).

حاصل آنکه ارسطو دو عامل را سبب فعل جبری می‌داند اجبار عامل بیرونی و جهل فاعلی. از نظر ارسطو نظریه اخلاقی سقراط مستلزم آن است که اجبار عامل بیرونی سبب جبر در جانب فضائل و نادانی فاعل سبب جبر در جانب ردیلت باشد.

۲.۲. تاریخچه چالش ضرورت علی در تفکر اسلامی

در میان متفکران مسلمان بیشترین توجه انکارگرایانه به اصل ضرورت علی از جانب اشاعره صورت گرفته است. غزالی یکی از بزرگترین متکلمان اشعری است که مفصلاً درباره ضرورت علی بحث کرده و آن را انکار کرده است. به اعتقاد او رابطه میان دو شیء که علت و معلول نامیده می‌شوند یک ارتباط غیر ضروری است که صرفاً بر مبنای عادت تفسیر می‌شود؛ یعنی عادت خدا به این صورت است که برخی از اشیاء را به دنبال برخی دیگر خلق می‌کند و البته قادر است که این ارتباط را قطع کند:

«همراهی آن‌چه در اعتقاد ما سبب است با آن‌چه در اعتقاد ما مسبب است، امری ضروری نیست ... گرسنگی و خوردن، سوختن و تماس با آتش، نور و طلوع خورشید، مرگ و بریدن گردن، شفا و نوشیدن دارو، اسهال شکم و استعمال مسهل، و هر دو شیئی که مانند این امور در طب و نجوم صناعات و مشاغل، با یکدیگر همراه هستند، همراهی آن‌ها به خاطر تقدیر خداوند سبحان است که آن‌ها را به نحو تساوق خلق کرده است، نه این‌که آن دو فی‌نفسه ضروری و غیر قابل فوت هستند، بلکه این امکان هست که سیری بدون خوردن و مرگ بدون بریدن گردن خلق شود؛ و حیات با وجود بریدن گردن باقی باشد» (غزالی، ۱۳۸۲ش، ص ۳۱۶).

انگیزه اصلی اشاعره از انکار ضرورت علی و مطرح کردن نظریه کسب، تبیین عمومیت قدرت و اراده خداوند است. در نظر اشاعره چنین می‌نمود که قبول رابطه ضروری میان مثلاً آتش و حرارت، به این معنا است که با وجود آتش از حرارت گریزی نیست، حتی اگر خداوند بخواهد که چنین نباشد، و این یعنی تحدید قدرت الهی (معلمی، ۱۳۸۵ش، ص ۲۴۵).

ابن رشد معتقد است که نظریه «عادت الله» و نفی رابطه ضروری میان علت و معلول - بالاخص با تبیینی که غزالی ارائه داده است - علاوه بر توالی فاسد کلامی نتایج ناخوشایند و غیر مقبول فلسفی نیز به همراه دارد. این توالی و نتایج عبارتند از: نفی سنت الهی در جهان، نفی حکمت الهی، مسدود شدن راه شناخت خدا، نفی وجود صانع، تنافی با طبیعت عقل انسانی، نفی علم حقیقی، فریب دهندگی عادات، عدم تمایز اشیاء از یکدیگر و شکاکیت (خادمی، ۱۳۷۸ش، صص ۳۷-۴۰).

در فلسفه اسلامی طرح چالش ضرورت علی و اختیار با فراز و نشیب‌های متعددی همراه بوده است. با توجه به تطورات مختلفی که در سیر تاریخی این مسأله رخ داده است، می‌توان سیر تاریخی چالش ضرورت علی و اختیار را در هفت مرحله زیر بیان کرد:

مرحله اول: تبیین اختیار سطحی و التزام به لوازم آن

از نظر فارابی و ابن سینا اختیار عبارت است از اراده‌ای که از ادراک عقلی نشأت گرفته است. بر پایه این تعریف، فعلی که از روی چنین اراده‌ای صادر شود، یک فعل اختیاری است؛ حتی اگر اراده آن تحت

جبر و قهر قاسر بیرونی شکل گرفته باشد. روشن است که این تقریر ابتدایی و سطحی - اما پر طرفدار - از اختیار با شهود متعارف و همگانی ما تفاوت دارد، اما در نظر فارابی و ابن سینا، اکتفا کردن به چنین تقریر حداقلی؛ اما معقول و سازگار با ضرورت علی، نسبت به تقریر وسیع اما نامعقول از اختیار ترجیح دارد. بنابراین فارابی و ابن سینا به همین اختیار سطحی اکتفاء می کنند و به لوازم آن ملتزم می شوند.^۱ یکی از لوازم این اختیار سطحی این است که این اختیار، یک اختیار حقیقی نیست:

«نفس [انسانی] مضطرب در صورت مختار است ... و افعال اختیاری در حقیقت صحیح نیست مگر در [موجود اول] که واحد است» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۵۳).

«مختار حقیقی موجودی است که هیچ انگیزه‌ای [که داند بر ذات است] او را به انجام فعلش سوق ندهد» (همان، ص ۵۱).

در بخش (۲.۲.۳) از فصل سوم توضیح بیش‌تر این مطلب خواهد آمد.

مرحله دوم: تبدیل اختیار سطحی به مشکل فلسفی

در آثار برخی اندیشمندان دوره پس از ابن سینا و فارابی، اختیار سطحی و جبری بودن اراده که توسط ابن سینا و فارابی مطرح شده بود، به عنوان یک معضل فلسفی - کلامی راجع به اختیار و عقاب انسان مطرح می شود. به نظر می رسد فخر رازی نخستین کسی است که جبری بودن اراده را به عنوان یک اشکال مطرح کرده است:

«خداوند سبب آن انگیزه‌هایی که موجب معصیت می شوند را خلق می کند؛ بنابراین خداست که انسان‌ها را به معصیت وامی دارد؛ و به همین دلیل قبیح است که او انسان‌ها را به خاطر معصیت، عقاب کند. این که گفتیم خداوند خالق این انگیزه‌هاست به این خاطر است که صدور فعل از کسی که قدرت بر انجام فعل دارد، متوقف بر این است که انگیزه به او ضمیمه شود، و این انگیزه را خداوند برای او خلق می کند، و بیان کردیم که چنین چیزی موجب جبر می شود، و عذاب کردن شخص مجبور نیز در نزد عقل قبیح است» (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۹۷).

مرحله سوم: ارائه پاسخ‌هایی که به مورد اصلی اشکال نمی پردازند

در فاصله زمانی میان فخر رازی و میرداماد، خواجه نصیرالدین طوسی به اشکال توجه داشته و به آن پاسخ گفته است:

«هنگام حصول قدرت و انگیزه فعل واجب می شود یا نه؟ حق این است که فعل واجب می شود و گرنه رجحان یکی از دو طرف فعل و ترک لازم می آید. این وجوب فعل را از حد اختیار بیرون نمی برد؛ زیرا معنای اختیار این است که فعل و ترک به اراده فاعل باشد و در نتیجه فاعل هر یک

از فعل و ترک را که بخواهد، انتخاب کند. [بنابراین] در این جا فعل از روی قدرت و اراده لازم شده است» (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۷۷).

ملاحظه می شود که محقق طوسی بین اراده - که فعل جوارحی نفس است - و اختیار، تفاوتی قائل نشده است، در نتیجه به مورد اصلی اشکال (اختیاری بودن اراده) نپرداخته و اشکال و پاسخ آن را به جای اراده، در فعل ارادی مطرح کرده است.

مرحله چهارم: ارائه پاسخ هایی که به مورد اصلی اشکال می پردازند

میرداماد پاسخ محقق طوسی (اختیاری بودن فعل در عین جبری بودن اراده) را به عنوان اصل اشکال مطرح می کند:

«... بنابراین لازم می آید تا فعل انسان اختیاری باشد، در حالی که اراده او برای فعل اختیاری نیست» (میرداماد، ۱۳۶۷ش، ص ۴۷۳).

بدین ترتیب میرداماد هیچ یک از پاسخ هایی که از زمان تبدیل مسأله فلسفی به معضل فلسفی ارائه شده است را نمی پذیرد: «از هیچ یک از حکمای سابق و لاحق، چیز در دفاع مقابل این شک به من نرسیده است» (همان).

میرداماد به مورد اصلی اشکال (جبر در اراده و منجر شدن آن به جبر در فعل) می پردازد اما همانند حکمای پیشین بین اراده (قصد) و اختیار فرقی نمی نهد؛ از این رو سعی دارد با تحلیل اراده واحد به اراده های متعدد، تبیین مناسبی برای ارادی بودن اراده ارائه کند و اختیاری بودن اراده را از آن نتیجه بگیرد (میرداماد، ۱۳۶۷ش، صص ۴۷۳-۴۷۴).

صدرالمآلهین به دو صورت متفاوت با اشکال مواجه شده است. در برخی موارد او همان پاسخ محقق طوسی را ارائه کرده است؛ اما عبارات او در برخی موارد دیگر نشان می دهد که او به اشکال اصلی نیز توجه داشته و به آن پرداخته است. او در نهایت از سه طریق فاعلیت بالتجلی نفس برای اراده، فاعلیت بالتسخیر نفس برای اراده و نیز توحید افعالی به اشکال پاسخ می دهد.

مرحله پنجم: دوران رکود نظریه پردازی

می توان دوره زمانی پس از صدرالمآلهین تا امام خمینی و علامه طباطبایی را دوران رکود نظریه پردازی در ارائه پاسخ های جدید دانست. در این دوره، نظریه پردازی یا تقریر جدیدی از اختیاری بودن اراده به چشم نمی خورد و بخش قابل توجهی از فیلسوفان همچنان اختیار را، همان اراده (قصد) ناشی از تعقل می دانند. صدرالمآلهین در دوره چهارم - هر چند به صورت نامنظم - بحث را در جایگاه اصلی

خود قرار داد، اما فیلسوفان مطرح پس از او کار او را دنبال نکرده و از مبانی ملاصدرا و عبارت‌های پراکنده او، تبیین منسجم و جامعی ارائه نکرده‌اند.

مرحله ششم: دوره فیلسوفان معاصر

در این دوره مهمترین تلاش فیلسوفان، پاسخ به اشکال از طریق مبانی خاص حکمت متعالیه و نیز فلسفه نوصدرایی است که توسط علامه طباطبایی پدید آمده است. پاسخ جدیدی که در این دوره مطرح شده، پاسخی است که امام خمینی از طریق فاعلیت بالتجلی نفس نسبت به اراده مطرح کرده است. این پاسخ - که البته از برخی عبارات صدرالمآلهین نیز قابل استفاده است - اختیاری بودن اراده را از طریق وجود جمعی اراده در مقام ذات و فاعلیت بالتجلی نفس در مقام فعل، تبیین می‌کند (خمینی، ۱۳۸۳ش، صص ۵۴-۵۵).

پاسخ جدید دیگر در این دوره، پاسخ به اشکال از طریق نظریه اعتباریات علامه طباطبایی است. او در رساله اعتباریات، بحث جبر و اختیار را بر نظریه اعتباریات مبتنی می‌کند و سعی دارد تا از طریق جایگزین کردن وجوب اعتباری به جای وجوب حقیقی، به اشکال جبری بودن اراده پاسخ گوید (طباطبایی، ۲۰۰۷م، ص ۳۷۱).

مرحله هفتم: تقویت ناسازگاری ضرورت علی با اراده آزاد

اغلب فیلسوفان مسلمان در سیر تفکر فلسفی به ضرورت علی اعتقاد داشته‌اند. هر چند فیلسوفانی نظیر علامه جعفری - به تبع برخی اصولیین - ضرورت علی را در افعال اختیاری انسان نپذیرفته‌اند. در عصر حاضر نظریه سلطنت نفس - که قبلاً توسط برخی اصولیین، نظیر محقق نائینی، محقق خویی و شهید صدر مطرح شده - توسط استاد فیاضی بازسازی شده است. به نظر می‌رسد نظریه سلطنت نفس - که تعبیری فلسفی از یک شهود وجدانی است - سعی کرده تا در قرائت جدیدش، اشکالات قبلی را برطرف کند. این نظریه در صدد است تا خاصیتی برای نفس ترسیم کند تا پس از تحقق علت تامه اراده، همواره قدرت عدم ایجاد اراده را داشته باشد. ارائه این نظریه به نحوی بی سابقه، راه را برای ناسازگارانه‌سازی هموار کرده و گرایش به آن را افزایش داده است؛ هر چند ناسازگارگرایان نسبت به سازگارگرایان در اقلیت محض به سر می‌برند و چه بسا در اقلیت بودن آن‌ها، امری همیشگی باشد.

۲.۳. تاریخچه چالش علم پیشین الهی

شاید ارسطو نخستین فیلسوفی باشد که به چالش ناسازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان توجه کرده است. او برای حل این چالش، قضایای مربوط به آینده را قابل صدق و کذب نمی‌داند. او معتقد است که این قضایا در زمان حال نمی‌توانند متصف به صدق و کذب شوند، بلکه چیزی که می‌توان درباره آن‌ها گفت این است که این قضایا به طور نامعین متصف به صدق یا کذب می‌شوند. طبق این نظریه اگر

قضایای استقبالی هم‌اکنون متصف به صدق یا کذب شوند، این قضیه از حالت امکان بیرون می‌آید و حالت ضرورت به خود می‌گیرد. بنابراین اتصاف قضایای استقبالی به صدق، ملازم با ضروری بودن آن‌ها است و تصویر امکانی این قضایا با صدق پیشینی آن‌ها منافات دارد (ارسطو، ۱۹۸۰م، ج ۱، صص ۱۱۰-۱۱۳ / سهرابی‌فر، ۱۳۸۶ش، صص ۱۸۲-۱۸۳). به نظر می‌رسد زمانی که ارسطو این بحث را مطرح کرد، بحث رویکرد صرفاً منطقی داشته است، اما بعدها این دیدگاه او، منشأ یک بحث فلسفی - کلامی درباره علم پیشین الهی و اختیار انسان شده است. در نتیجه سخن ارسطو، از میان علم پیشین الهی و اختیار انسان، باید از علم پیشین دست کشید (سهرابی‌فر، ۱۳۸۶ش، ص ۱۸۳).

در میان متفکران اسلامی، بیشتر متکلمان اشعری، معتقد به ناسازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان بوده‌اند، اما بر خلاف ارسطو، علم پیشین الهی را پذیرفته و اختیار انسان را انکار کرده‌اند. غزالی، فخر رازی، تفتازانی، قاضی ایجی و سید شریف جرجانی و قوشچی از جمله این افراد هستند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۴ش، ص ۳۱۷).

مهم‌ترین پاسخ‌های متفکران مسلمان به این چالش عبارتند از پاسخ معتزله، پاسخ میرداماد و پاسخ عرفا. معتزله علم پیشین الهی را تابع معلوم خارجی (افعال انسان) دانسته‌اند و از طریق انکار تأثیر علم خداوند بر افعال انسان، به حل این معضل پرداخته‌اند (لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۲۱).

میرداماد این پاسخ را مناسب نمی‌داند؛ زیرا علم پیشین الهی علمی فعلی است و در مخلوقات - از جمله افعال انسان - تأثیرگذار است. از نظر میرداماد علم خداوند تأثیر علی در افعال انسان دارد، اما این علیت در طول سایر علت‌هایی است که فعل انسان را پدید می‌آورند که یکی از آن‌ها، همان اختیار انسان می‌باشد (میرداماد، ۱۳۶۷ش، ص ۴۷۲). بسیاری از فیلسوفان این پاسخ را پسندیده‌اند و می‌توان گفت که این پاسخ، پاسخ رسمی فیلسوفان به چالش علم پیشین الهی و اختیار است.

پاسخ عرفا به این چالش مبتنی بر راه‌کار آن‌ها در مسأله سرِ قدر است. از دیدگاه عرفا تمام حالات و افعال انسان در عین ثابت او حضور دارند و علم پیشین خداوند به افعال انسان تابع عین ثابت او می‌باشد. تأثیر علم پیشین الهی بر افعال انسان در همین حد است که به افعالی که عین ثابت انسان اقتضاء دارد، فیض را عطا می‌کند. با این تبیین، علم پیشین الهی افعال انسان را بر او تحمیل نمی‌کند و افعال انسان به وصف اختیاری بودن، از عین ثابت او نشأت می‌گیرند. تبیین این دیدگاه به همراه تفسیری که ملاصدرا از آن ارائه می‌کند در بخش (۳. ۱. ۵) از فصل سوم خواهد آمد.

در پایان این تاریخچه، باید به این نکته اشاره کنیم که چالش توهم اراده آگاهانه، یک چالش معاصر است که توسط برخی دانشمندان غربی مطرح شده است؛ از این رو درباره مواجهه مکاتب فلسفی اسلامی

با آن، پیشینه‌ای به چشم نمی‌خورد. ما به خواست خدا در فصل سوم این چالش را مطرح کرده و با توجه به مبانی فلسفه ملاصدرا، نحوه مواجهه این مکتب فلسفی با این چالش را بیان می‌کنیم.

۳. مبانی اراده آزاد در فلسفه ملاصدرا

بحث فلسفی درباره جبر و اختیار که امروزه به صورت بحث درباره اراده آزاد مطرح می‌شود، یک بحث مشترک در همه مکاتب فلسفی است. همه مکاتب فلسفی با چالش‌های اراده آزاد مواجه‌اند؛ اما هر مکتب به تناسب مبانی و روش خاصی که در تبیین مسائل دارد، دیدگاه خود را درباره اختیار بیان می‌کند و به چالش‌های آن پاسخ می‌گوید. فلسفه ملاصدرا به عنوان یک مکتب مهم در فلسفه اسلامی، با توجه به مبانی خاصی که دارد، به گونه‌ای متفاوت مسأله اختیار را تبیین کرده و به چالش‌های آن پاسخ گفته است. در مورد برخی از چالش‌های معاصر هم فلسفه او می‌تواند با توجه به این مبانی، پاسخ‌های مناسبی را ارائه کند. در این بخش مهم‌ترین مبانی فلسفی اراده آزاد را در فلسفه ملاصدرا بیان می‌کنیم.

۳.۱. اصالت وجود

اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مهم‌ترین رکن فلسفه ملاصدرا است. شارحان و مفسران دیدگاه صدرا، در عین حال که وجود را اصیل دانسته‌اند، تفسیرهای مختلفی از اعتباری بودن ماهیت ارائه کرده‌اند. برخی عبارات مبهم، متفاوت و به ظاهر متشتت صدرالمتألهین یکی از مهم‌ترین عوامل اختلاف این تفاسیر بوده است. مهم‌ترین تفسیرهایی که از فلسفه ملاصدرا ارائه شده عبارتند از: تفسیر علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی، تفسیر استاد مصباح یزدی، تفسیر استاد فیاضی و تفسیر استاد یزدان-پناه. هر یک از تفسیرها در نهایت به ارائه یک تفسیر متفاوت از فلسفه ملاصدرا می‌انجامد از این رو شایسته است تا قبل از وارد شدن به مباحث اصلی رساله، تفسیر مختار نگارنده را بیان کنیم؛ زیرا در فصل سوم، در تبیین دیدگاه ملاصدرا درباره چالش علم پیشین الهی و اراده آزاد، از تفسیر برگزیده استفاده می‌کنیم.

تفسیر برگزیده از اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت در فلسفه ملاصدرا

نظریه مختار در تفسیر دیدگاه ملاصدرا درباره اعتباری بودن ماهیت، در ضمن چند محور ارائه می‌شود:

۱. ماهیت با وجود در خارج به نحوی خاص متحد است^۲ (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۵۶).

۲. این اتحاد به صورت یک نسبت اتحادی بین شیء متحصل و لامتحصل است، نظیر نسبتی که بین جنس و فصل برقرار است^۳ (همان، ص ۱۰۰).

۳. در نسبت اتحادی باید اطراف اتحاد، به وجودی واحد موجود باشند، نه این که یک طرف موجود و دیگری معدوم باشد و نه این که اطراف، وجودات متعدد داشته باشند^۴ (همان، ج ۵، ص ۲۹۸ / همچنین رجوع کنید به همان، ص ۳۰۷).

۴. از مقدمات بالا نتیجه می‌شود که در هر نسبت اتحادی متشکل از امر متحصل و لامتحصل، امر لامتحصل - که در بحث کنونی همان ماهیت است - در خارج معدوم نیست و یک نحوه موجودیتی در مقابل عدم دارد^۵ (همان، ج ۲، ص ۳۵۲).

۵. ملاصدرا رابطه اسماء و صفات واجب تعالی را با ذات او، نظیر رابطه ماهیت و وجود می‌داند^۶ (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش «ب»، صص ۳۸-۳۹).

همچنین از نظر او ماهیت همان عین ثابت در دیدگاه عرفا است^۷ (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۹۰). از این روی عبارات او درباره نحوه موجودیت اسماء و صفات واجب تعالی و نیز اعیان ثابت، در بحث فعلی مفید و راه‌گشا است.

۶. نخستین مطلبی که از تنظیم صفات واجب تعالی به ماهیت (همو، ۱۳۶۰ش «ب»، صص ۳۸-۳۹) و نیز تنظیم ماهیت به صفات واجب تعالی (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، صص ۲۹۶-۲۹۷) به دست می‌آید اصل ثبوت ماهیات در خارج است به طوری که سلب ثبوت از آنها صحیح نمی‌باشد؛ چه این که صفات واجب هم در خارج نوعی ثبوت دارند و نمی‌توان اصل تحقق و ثبوت را از آنها سلب کرد:

«همان طور که وجود فی‌نفسه [بدون حیثیت تقییدیه] و از همان حیث وجود موجود است، اما ماهیت فی‌نفسها موجود نیست بلکه از حیث وجود موجود است؛ همان طور هم اسماء و صفات حق، به فی‌نفسه و از حیث خودشان موجود نیستند، بلکه از حیث حقیقت احدی موجود می‌باشند»^۸ (همو، ۱۳۶۰ش «ب»، صص ۳۸-۳۹).

۷. مطلب دومی که از این تنظیم متقابل به دست می‌آید نحوه ثبوت ماهیات در خارج است. از نظر صدرالمتألهین صفات الهی در ذات الهی مندمج‌اند:

«صفات الهی معانی هستند که در غیب وجود حق تعالی تعقل می‌شوند؛ زیرا با وجود کثرت عقلی که دارند، به نحوی بسیط و در غایت بساطت در ذات الهی مندمج‌اند» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۱۷).

با توجه به یکسان بودن نسبت موجودیت به ماهیات و صفات واجب تعالی این نکته به دست می‌آید که ماهیات نیز در وجودات خود مندمج هستند. در برخی موارد صدرالمتألهین از این اندماج به استهلاک تعبیر کرده است^۹ (همان، ص ۳۵۰).

۸. در هر اتحادی اگر جهت اتحاد به هر دو طرف بالذات نسبت داده شود، اتحاد دو طرف با یکدیگر بالذات خواهد بود مانند اتحاد زید و انسان که عین همان وجودی که به زید نسبت داده می‌شود به انسان هم منتسب می‌گردد و یا مانند اتحاد حیوان و انسان.^{۱۰} اما اگر جهت اتحاد به یکی از دو طرف یا به هر دو آنها بالذات منتسب نباشد چنین اتحادی بالعرض خواهد بود (رک به ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، صص ۹۳-۹۴ و جوادی آملی، ۱۳۷۶ش، بخش دوم از جلد دوم، صص ۷۴-۷۵) بنابراین اصل اتحاد دو شیء در وجود واحد، مانع از تحقق بالذات دو طرف اتحاد نیست. ماهیت دو خصوصیت ویژه دارد که مانع اسناد بالذات موجودیت به آن می‌شود؛ یک خصوصیت مربوط به ذات ماهیت است، و دیگری مربوط به نحوه موجودیت آن.

خصوصیت نخست این است که حقیقت و ذات ماهیت، تحقق و موجودیت نیست و آنچه که در ذات خود واجد موجودیت نباشد، نمی‌تواند با تأثیر و افاضه غیر، موجود گردد؛ چرا که چنین چیزی مستلزم انقلاب محال در ذات و حقیقت شیء است؛ به عبارت دیگر معنای انتساب بالذات یک شیء به محمول این است که محمول از ذات شیء انتزاع شود و ماهیت حتی هنگامی که به وجود متصف است، محمول وجود از ذات آن انتزاع نمی‌شود از این روی این اتصاف، بالذات نیست^{۱۱}؛ البته چنین چیزی منافاتی با این مطلب ندارد که ماهیت بدون حفظ استقلالی که در ذهن دارد، در وجود مندک شده و به عنوان ویژگی و چیستی وجود، حیثیت لامتحصل واقعیت خارجی را تشکیل دهد.

خصوصیت دیگر که مربوط به نحوه موجودیت ماهیت است این است که موجودیت ماهیت به نحو وجود اندماجی است و از نگاه صدرالمتألهین اگر چه وجود اندماجی در مقابل عدم به نحوی موجود است اما اطلاق واژه وجود بر آن صحیح نیست. آنچه موجب شده تا صدرالمتألهین لفظ «وجود» را بر وجود اندماجی اطلاق نکند این است که وجود اندماجی، شأن وجود محمولی و به تعبیر دیگر وجود رابط است و شأن یا همان وجود رابط، حیثیتی غیر از ارتباط و تعلق به غیر ندارد. اگر لفظ وجود یا موجود به معنای متداول آن بر شأن و وجود رابط اطلاق شود، در این صورت وجود رابط طرف و موضوع برای محمول «وجود» یا «موجود» قرار گرفته و از حالت ربط و شأن بودن بیرون می‌آید (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۹، تعلیقه هیدجی)؛ به خاطر همین است که اگر برای این حیثیت نام موجود به کار برده شود یا به نحو استعمال مجازی است^{۱۲} و یا به صورت اشتراک در لفظ است^{۱۳}:

«حق این است که آن دو [یعنی وجود محمولی و وجود رابط] صرفاً در لفظ با یکدیگر مشترک‌اند» (همان، ص ۷۹).

این دو خصوصیت موجب شده تا صدرالمتألهین اسناد وجود را به حیثیت‌های اندماجی از جمله اسماء و صفات الهی و نیز ماهیات و اعیان ثابته بالعرض بداند:

«این صفات [صفات واجب تعالی] با وجود کثرت و تعددشان، به وجود واحد موجود هستند بدون این که کثرت و انفعال و قبول و فعل لازم بیاید. بنابراین همان طور که وجود ممکن در نزد ما بالذات موجود است و ماهیت به عین این وجود بالعرض موجود می شود - چون مصداق آن است - حکم موجودیت صفات واجب تعالی نیز همین طور [مانند موجودیت ماهیت است] است؛ تنها این که واجب ماهیت ندارد» (همو، ۱۳۶۳ش، صص ۵۴-۵۵).

«همه این امور [یعنی اسماء و صفات الهی] به وجود ذات به نحو بالعرض موجود هستند. اعیان ثابت به - که نسبت ها و تعلقاتی هستند که با مظاهر و امور تحت تدبیرشان لازمه اسماء و صفات هستند و گفته می شود که به هیچ وجه رائحه وجود را استشمام نمی کنند - نیز چنین حکمی دارند [یعنی اعیان ثابت به وجود ذات بالعرض موجود هستند]» (همو، ۱۳۹۱م، ج ۶، ص ۲۸۲).

بنابراین در عین حال که ماهیت در واقعیت خارجی مندمج است؛ اما آن واقعیت به ماهیت قابل انتساب نیست؛ زیرا ثبوت ماهیت در خارج، ثبوت اندماجی است و نمی توان موجودیت محمولی واقعیت خارجی را به آن اسناد داد.

۹. یکی از اصطلاحات مهمی که به موجب موجودیت اندماجی در فلسفه صدرالمتهلین وارد می شود - و در مباحث بعدی این رساله مورد استفاده قرار می گیرد - اصطلاح «ثبوت» یا «شیئت ثبوتی» است. شیئت ثبوتی در مقابل شیئت وجودی قرار دارد و در مورد موجودیت اسماء و صفات الهی، تحقق اعیان ثابت به در مقام علم واجب تعالی، و تحقق اندماجی ماهیات در وجودات تفصیلی مطرح می شود. وجه اشتراک هر سه مورد در این است که در همه این موارد، ماهیات و معانی در یک وجود محمولی مندمج هستند به طوری که در عین حال که این امور معدوم نیستند، اسناد وجود - که در فلسفه ملاصدرا منحصر به وجود محمولی است - به هر یک از آنها بالعرض می باشد:

«نفی صفات از واجب تعالی به این معنا نیست که این صفات در واجب تعالی تحقق ندارند تا در نتیجه، تعطیل [اسماء و صفات در واجب تعالی] لازم بیاید ... بلکه مراد این است که همه اوصاف و نعوت [واجب تعالی] به وجود واحدی که همان وجود ذات است موجود هستند ... نه آن طور که معتزله می گویند که این اوصاف و نعوت به نحو منفک و جدا شده از وجود، ثابت هستند؛ زیرا دانستی که این اعتقاد که امور معدوم شیئت دارند امری باطل است؛ بلکه همان طور که پیش تر بیان کردیم که این [اوصاف و نعوت] معانی متکثری هستند که در غیب وجود حق معقول اند و با وجود او متحد می باشند و واجب و غیر مجعول هستند و با این حال بر این اوصاف و نعوت صدق می کند که به حسب حقیقت شان هیچ گاه بوی وجود را استشمام نمی کنند؛ زیرا همان طور که بیان شد موجود بالذات همان وجود است و این اوصاف و نعوت از این جهت که اوصاف و نعوت هستند نه موجود و نه معدوم اند؛ و این از امور عجیبی است که نیل به آن محتاج به تلطیف شدید باطن انسان دارد» (همان، صص ۱۴۲-۱۴۴).

«بدان که شیئت ممکن به دو نحو است: شیئیت وجود و شیئیت ماهیت که از آن به ثبوت تعبیر می‌شود» (همان، ج ۲، ص ۳۴۸).

«ماهیات امکانی در نزد اهل الله و عرفا صرفاً شیئیت ثبوتی دارند، نه شیئیت وجودی؛ مگر به نحو مجازی (همان، ص ۳۵۰).

«ماهیت در امر امکانی ثابت است؛ به جعلی که وجود آن تعلق می‌گیرد نه به ماهیت آن» (همان، ج ۶، ص ۲۸۲).

شیئت ثبوتی موجب شده تا در برخی تعبیر گفته شود ماهیات و سایر معانی کلی در عین حال که در خارج موجود نیستند، حکم و اثر دارند^{۱۴}:

«اگر چه این این امور کلی در خارج معقول هستند؛ اما عینیت آن‌ها معدوم و حکم آن‌ها موجود است» (همان، ج ۲، ص ۲۹۵).

با توجه به مباحث مطرح شده منظور از این گونه تعبیرها این است که ماهیات و معانی کلی، وجود محمولی و تفصیلی ندارند؛ لکن شیئیت ثبوتی و ثبوت اندماجی دارند و به همین اعتبار در خارج صاحب حکم و اثر هستند؛ در واقع مراد از معدوم بودن آنها در عبارت صدرالمألهین عدم وجود تفصیلی آنها است:

«... [ماهیات] در اعیان موجود، حکم را می‌پذیرند اما تفصیل و تجزی را نمی‌پذیرند ...» (همان).

۱۰. همان طور که بیان شد ماهیت، در وجود محمولی مندمج است؛ اما آن وجود محمولی به ماهیت قابل انتساب نیست؛ همین امر موجب می‌شود تا جعلی هم که به آن وجود محمولی تعلق گرفته، قابل انتساب به ماهیت نباشد (ر ک به همان، ج ۶، ص ۵۰)، نظیر اسماء و صفات الهی که از موجودیت اندماجی برخوردار بوده و در عین حال مجعول نیستند:

«همه اسماء و صفات و متعلقات آنها اعیانی هستند که در ازل بدون جعل ثابت‌اند. این امور اگر چه در ازل به وجود خاص موجود نیستند، اما همه آن‌ها با وجود واجب متحد می‌باشند با همین مقدار از معدوم بودن در ازل خارج می‌شوند. [باید توجه داشت که از شیئیت ثبوتی این امور] شیئیت معدوم - که قول معتزله است - لازم نمی‌آید زیرا ثبوتی را که معتزله می‌گوید منفک از وجود و عدم است؛ در حالی که شیئیت ثبوتی که ما می‌گوییم، مندمج در وجود است؛ اما در عین حال چون تحقق اندماجی دارد و وجود محمولی ندارد، اطلاق موجودیت بر آن صحیح نیست» (همان، ص ۲۸۳).

«جعل و افاضه، اصالتاً و بالذات در انحاء وجودات جاری هستند نه در مفهومات کلی مانند اسماء و اعیان؛ همچنین غیر مجعول بودن و غیر مفاض بودن در حقیقت وجود متحقق اند نه در معانی کلی. این امور همان طور که در مجعولیت، به صورت بالعرض تابع وجود[ی] هستند [که در مندمج اند]، در غیر مجعول بودن نیز تابع وجود[ی] هستند [که در آن مندمج می باشند] (همان، ج ۲، ص ۳۱۶).

بنابراین تفسیر صحیح دیدگاه ملاصدرا درباره اعتباری بودن ماهیت این است که ماهیت در خارج معدوم نیست و یک نحوه موجودیتی در مقابل عدم دارد، اما موجودیتی متفاوت با موجودیت وجود که از آن به موجودیت اندماجی و یا شیئیت ثبوتی تعبیر می شود. موجودیت اندماجی معدوم نیست اما نمی توان واقعیت محمولی و تفصیلی خارج را به آن اسناد داد.

۳.۲. فاعل بالتسخیر

فاعل بالتسخیر طبیعتی است که به وسیله استخدام فاعل قاهر، فعل خود را انجام می دهد، مانند قوه نباتی در نفس انسان که با قاهریت نفس ناطقه و دخالت مستقیم او فعل جذب، دفع و تولید را انجام می دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۳).

۳.۳. فاعل بالتجلی

فاعلی است که با علم تفصیلی قبلی به فعل، کار خود را انجام می دهد؛ علمی که عین علم اجمالی (بسیط) او به ذاتش است، مانند انسان که چون صورت اخیر نوع خود است، با آن که بسیط است، مبدأ همه آثار و کمالات ثانویه خود است، و به خاطر علیتی که نسبت به این آثار و کمالات ثانویه دارد، همه آنها را در مرتبه ذات به نحو بسط دارا می باشد. در این نوع فاعل، علم حضوری فاعل به ذات خود، عین علم به تفصیل کمالات است، یعنی علم حضوری به ذات، کمالات ثانویه و خارج از ذات را، به تفصیل نشان می دهد؛ اگرچه علم به این کمالات تفصیل یافته، موجب تکثر و تمایز در مقام ذات فاعل نمی شود. همچنین مانند واجب تعالی؛ زیرا علم او در عین حال که آگاهی تفصیلی به همه چیز است، اجمالی و بسیط می باشد (طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۲۴).

خلاصه فصل اول:

۱. می‌توان نخستین تقابل فیلسوفان در مسأله ضرورت علی و اختیار را، در تقابل نظریه‌های اخلاقی سقراط و ارسطو مشاهده کرد.

۲. در میان متفکران مسلمان بیشترین توجه انکارگرایانه به اصل ضرورت علی از جانب اشاعره صورت گرفته است.

۳. انگیزه اصلی اشاعره از انکار ضرورت علی و مطرح کردن نظریه کسب، تبیین عمومیت قدرت و اراده خداوند است.

۴. می‌توان سیر تاریخی چالش ضرورت علی و اختیار در فلسفه اسلامی را در هفت مرحله زیر بیان کرد:

مرحله اول: تبیین اختیار سطحی و التزام به لوازم آن

مرحله دوم: تبدیل اختیار سطحی به مشکل فلسفی

مرحله سوم: ارائه پاسخ‌هایی که به مورد اصلی اشکال نمی‌پردازند

مرحله چهارم: ارائه پاسخ‌هایی که به مورد اصلی اشکال می‌پردازند

مرحله پنجم: دوران رکود نظریه‌پردازی

مرحله ششم: دوره فیلسوفان معاصر

مرحله هفتم: تقویت ناسازگاری ضرورت علی با اراده آزاد

۵. ارسطو برای حل چالش علم پیشین الهی، قضایای مربوط به آینده را قابل صدق و کذب نمی‌داند. این نظریه مسلزم انکار علم پیشین الهی است.

۶. در میان متفکران اسلامی، بیشتر متکلمان اشعری، معتقد به ناسازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان بوده‌اند، اما بر خلاف ارسطو، علم پیشین الهی را پذیرفته و اختیار انسان را انکار کرده‌اند.

۷. مهم‌ترین پاسخ‌های متفکران مسلمان به این چالش عبارتند از پاسخ معتزله، پاسخ میرداماد و پاسخ عرفا.

۸. چالش توهّم اراده آگاهانه، یک چالش معاصر است که توسط برخی دانشمندان غربی مطرح شده است؛ از این رو درباره مواجهه مکاتب فلسفی اسلامی با آن، پیشینه‌ای به چشم نمی‌خورد.

۹. تفسیر صحیح دیدگاه ملاصدرا درباره اعتباری بودن ماهیت این است که ماهیت در خارج معدوم نیست و یک نحوه موجودیتی در مقابل عدم دارد، اما موجودیتی متفاوت با موجودیت وجود که از آن به موجودیت اندماجی و یا شیئیت ثبوتی تعبیر می‌شود. موجودیت اندماجی معدوم نیست اما نمی‌توان واقعیت محمولی و تفصیلی خارج را به آن اسناد داد.

۱. «فان ظنّ ظان انه يفعل ما يريد و يختار ما يشاء؛ استکشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث، فان كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده؛ و يلزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه؛ و لزم القول بأن اختياره مقضي فيه من غيره. و ان كان حادثاً - أو لكل حادث سبب [و لكل حادث محدث - فيكون اختياره عن سبب اقتضاه و محدث أحدثه] أمّا أن يكون هو أو غيره، فان كان هو نفسه [فأمّا أن يكون ايجاده للاختيار بالاختيار و هذا يتسلسل الى غير النهاية، أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون محمولاً على ذلك الاختيار من غيره، و ينتهي الى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره...» (فارابی، ۱۴۰۵ق، صص ۹۱-۹۲).

۲. «أن الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعاً من الاتحاد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۵۶).

۳. «فالنسبة بينهما [أي بين الوجود و الماهية] اتحادية لا تعلقية، و الاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصّلين، بل إنما يتصور بين متحصّل و لامتحصّل كما بين الجنس و الفصل بما هما جنس و فصل لا بما هما مادة و صورة عقليتان» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۰۰).

۴. «... الجنس و الفصل موجودان بوجود واحد...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۲۹۸).

«هما [أي الجنس و الفصل] موجودان بوجود واحد و هكذا في كل عارض من عوارض الماهية كالتشخص و الوجود و نحوهما» (همو، ۱۳۸۲ ش، ج ۲، ص ۹۳۰).

۵. «متى تجلّى الوجود الحق الأحدي على ماهية من الماهيات المتباينة بحسب مفهومها و شيئيتها و لوازمها... فصارّت موجودة بوجوده أو واجبة به حقاً بحقيقته» (همان، ج ۲، ص ۳۵۲).

۶. «و الفرق بين ذاته و صفاته كالفرق بين الوجود و الماهية في ذوات الماهيات» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش «ب»، صص ۳۸-۳۹).

۷. «كل وجود جوهری أو عرضي يصحبه ماهية كلية يقال لها عند أهل الله العین الثابت» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۹۰).

۸. «فكما أن الوجود موجود في نفسه من حيث نفسه و الماهية ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها بل من حيث الوجود فكذا صفات الحق و أسماؤه موجودات لا في أنفسها من حيث أنفسها بل من حيث الحقيقة الأحدية» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش «ب»، صص ۳۸-۳۹).
۹. «إن الماهيات و الأعيان الثابتة و إن لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة في عين الجمع سابقا و في تفصيل الوجودات لاحقا» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۵۰).
۱۰. این نوع اتحاد (اتحاد بالذات) در مواردی است که معنای یکی از دو طرف، عین یا جزء معنای دیگر باشد.
۱۱. «أنها غير موجودة لا في حد أنفسها بحسب ذاتها و لا بحسب الواقع لأن ما لا يكون وجودا و لا موجودا في حد نفسه لا يمكن أن يصير موجودا بتأثير الغير و إفاضته بل الموجود هو الوجود و أطواره و شئونه و أنحاؤه و الماهيات موجوديتها إنما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود و تطوره بأطوارها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۴۱).
۱۲. به این صورت که لفظ موجود که برای موضوع و طرف ارتباط به کار می‌رود، به نحو مجازی برای خود ارتباط به کار رفته است، در این صورت معنای موجود بودنِ شأن یا وجود رابط این خواهد بود که موضوع و طرف آن موجود است نه خود آن (رک به ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۲۹).
۱۳. به این صورت که در اصطلاح دیگری لفظ وجود به معنای نسبت و ارتباط به کار برده شود نه به معنای تحقق و موجودیت به اصطلاحی که رایج است.
۱۴. این تعبیر که ماهیات امکانی و اعیان ثابته موجود نبوده، اما دارای حکم و اثر هستند، از تعبیرات متداول عرفا است که در مواضع متعدّد توسط صدر المتألهین تکرار شده است (رک به ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۹۴، تعلیقه سبزواری).

فصل دوم: تبیین اراده آزاد

چیستی اراده آزاد

پدیدارشناسی اراده آزاد

فصل دوم: تبیین اراده آزاد

۱. چیهستی اراده آزاد

اختیار، اراده و اراده آزاد مقولاتی نزدیک به یکدیگر و هم‌افزایند اما در عین حال ممکن است تفاوت‌هایی با یکدیگر داشته باشند؛ از این رو تبیین چیهستی اراده آزاد با تبیین اختیار و اراده گره خورده است.

۱.۱. تبیین اختیار، اراده و اراده آزاد

۱.۱.۱. اختیار:

این واژه به عنوان یک اصطلاح در فلسفه ملاصدرا در سه معنا به کار می‌رود:

در معنای اول اختیار عبارت است از اراده‌ای که از ادراک عقلی نشأت می‌گیرد. فاعلی که فعل او از ادراک عقلی نشأت می‌گیرد، اگر به‌گونه‌ای باشد که شأنیت اراده زائد بر ذات را داشته و فعل او نیز مسبوق به این اراده باشد دارای صفت اختیار است. در این معنا، نسبت بین اختیار و جبر، ملکه و عدم ملکه است. این معنی تنها بر فاعل‌های بالقصدی که ادراک عقلانی دارند (انسان) منطبق است. در این معنا از اختیار است که می‌توان درباره فاعل عقلانی گفت: «اگر اراده کند عمل را انجام می‌دهد و اگر اراده نکند انجام نمی‌دهد، گاهی اراده می‌کند و گاهی نیز اراده نمی‌کند» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱، ص ۴۰۲).

بسیاری از فیلسوفان مسلمان این معنا را برای تبیین اختیار انسان برگزیده‌اند. (فارابی، ۱۹۹۶ م، ص ۷۸/ این سینا، ۱۴۰۴ ق «ب»، الف، ص ۳۸۸).

در نگاه ابتدایی شرط این معنا آن است که فاعل قبل از اراده و انجام فعل، در تشخیص خیر مردد باشد، آنگاه با تفکر و تأمل خیر بودن فعل برای او معلوم گردد: «اختیار عبارت است از اراده‌ای خاص، همان اراده‌ای که هنگام توقف انسان در ادراک خیر از اشاره عقل برانگیخته شده است» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱، ص ۴۰۳). اما اگر فاعل بدون تردد و تأمل فعل را از روی اراده انجام دهد، چنین فعلی در عین حال که ارادی است، اختیاری نیست؛ مانند اینکه کسی بخواهد سوزنی را در چشم انسان فرو کند، در این هنگام انسان بدون تأمل از روی اراده پلک خود را می‌بندد در حالی که قدرت باز نگه داشتن آن را ندارد (همان، صص ۴۰۱ - ۴۰۲). صدرالمتهلین در یک نگاه دقیق این دو فاعل را از یک سنخ دانسته است. از نظر او این دو فعل تنها در مقدمات پیش از اراده با یکدیگر تفاوت دارند نه در نوع فاعلیت. هنگامی که شخص در اثر تفکر و تأمل فعل خیر را تشخیص داد از این پس فعل او با کسی که بدون تأمل فعل خیر را تشخیص داده است تفاوتی ندارد و هر دو فعل اختیاری هستند (همان، ص ۴۰۲).

علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی - بر خلاف صدرالمتألهین - از این مطلب نتیجه می‌گیرند که تقسیم فاعل به «بالقصد» و «بالجبر» یک تقسیم فلسفی نیست. استدلال آنها این است که:

۱. فاعل بالجبر دو مصداق می‌تواند داشته باشد: یکی فاعل مکره که در آن فعل در اثر تهدید عامل خارجی و با اراده شخص فاعل انجام می‌شود و دیگری فاعل ملجأ که در آن فاعل علی‌رغم علم به مصلحت یا مفسده، انجام فعل را قصد نمی‌کند بلکه مورد فعل فاعل دیگر قرار می‌گیرد، مانند این که عامل بیرونی شخص را بگیرد و مانند جا به جا کردن یک سنگ او را جا به جا کند.

۲. هیچ‌یک از این دو مورد، مصداق حقیقی فاعل بالجبر نمی‌تواند باشد؛ زیرا فاعل ملجأ در حقیقت مورد فعل دیگران است و اصلاً فاعل نیست تا به «بالقصد» یا «بالجبر» بودن متصف شود. نبود اراده در فاعل ملجأ موجب می‌شود تا هیچ فعلی به این شخص قابل استناد نباشد. فاعل مکره نیز با اراده و قصد خود فعل را برمی‌گزیند - هر چند این گزینش متأثر از اکراه عامل خارجی است - از این روی فاعل مکره، فاعل بالقصد است نه فاعل بالجبر. بنابراین فاعل بالجبر هیچ مصداقی ندارد و نمی‌تواند از اقسام فاعل به حساب آید (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، صص ۲۲۰ - ۲۲۱، تعلیقه طباطبایی/ همان، ج ۶، ص ۳۱۸، تعلیقه طباطبایی/ جوادی آملی، ۱۳۷۶ش، بخش چهارم، ص ۷۷).

این دیدگاه صحیح نیست؛ زیرا مقدمه دوم استدلال نادرست است. این مطلب که فاعل ملجأ، مورد فعل دیگران (بردن) است منافاتی با این ندارد که خود نیز فاعل فعل (حرکت) باشد. همان طور که در مثال جا به جایی سنگ نیز، سنگ فاعل بالقسر برای حرکت است. تفاوت حرکت سنگ با حرکت این شخص این است که سنگ شأنیت اراده حرکت را ندارد و در اثر عامل بیرون حرکت کرده است، اما این شخص شأنیت اراده حرکت را دارد و با این حال عامل بیرونی او را وادار به حرکت کرده است، از این روی تعریف فاعل بالجبر بر حرکت شخص ملجأ منطبق است. بنابراین دیدگاه صحیح همان دیدگاه صدرالمتألهین است که تقسیم فاعل به «فاعل بالقصد» و «فاعل بالجبر» را یک تقسیم فلسفی می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۲۲/ همو، ۱۳۸۰ش، ص ۲۳۳) و فاعل ملجأ را مصداق فاعل بالجبر (غیر مرید) معرفی می‌کند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۱۸).

در معنای دوم، اختیار عبارت است از این که فاعل به گونه‌ای باشد که فعل او مسبوق به علم [عقلی]، انگیزه و اراده باشد، چه این امور سه‌گانه عین ذات فاعل باشند و چه زائد بر ذات او. صدرالمتألهین همانند سایر فیلسوفان مسلمان از این معنا در بخش الهیات بالمعنی الأخص برای تبیین اراده واجب تعالی استفاده کرده است. با توجه به روش معنا شناختی «روح معنا»^۱ که مورد پذیرش صدرالمتألهین نیز هست و برای تبیین معانی حقیقی الفاظ به کار می‌رود، می‌توان دریافت که این معنا همان روح و حقیقت اختیار است که از لوازم و خصوصیات مصداقی پیراسته شده است. دایره مصداقی این معنا از

معنای قبل وسیع‌تر است به طوری که علاوه بر فاعل‌های بالقصد، شامل فاعل‌های بالرضا، بالعناية و بالتجلی^۲ نیز می‌شود:

«این سه فاعل [یعنی فاعل بالقصد، فاعل بالرضا و فاعل بالعناية] در این نکته با یکدیگر مشترک هستند که فاعلیت آنها اختیاری است و از روی مشیت (اراده) و انگیزه علمی کار خود را انجام می‌دهند؛ فرقی نمی‌کند که علم این فاعل‌ها جدایی پذیر باشد، لازم ذات فاعل باشد و یا عین ذات فاعل» (همان، ج ۳، ص ۱۲/ همان، ج ۲، ص ۲۲۲/ همو، ۱۳۸۰ش، ص ۲۳۴).

جبر مقابل این اختیار نیز شمول مصداقی وسیعی دارد و فاعل‌های بالطبع، بالقسر و بالجبر را در بر می‌گیرد^۳ (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۲۲/ همو، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۱۰۷۸/ همو، ۱۳۸۰ش، ص ۲۳۳). نسبت بین این اختیار و جبری که مقابل آن است، نسبت سلب و ایجاب است نه ملکه و عدم ملکه؛ زیرا در فاعل، شأنیت اختیار لحاظ نشده است (جوادی آملی، ۱۳۷۶ش، بخش چهارم، ص ۷۲).

در **معنای سوم**، اختیار عبارت است از استقلال کامل فاعل در تأثیر و ایجاد فعل. این معنی تنها بر ذات مقدس واجب تعالی منطبق می‌شود. علامه طباطبایی این معنی را به عنوان یک معنای مستقل از معنای قبل مطرح کرده است تا به وسیله آن برخی عبارات صدرالمتألهین را تبیین یا توجیه کند.^۴

«حقیقت اختیار این است که فعل به گونه‌ای باشد که به فاعلی علمی‌ای منتسب گردد که فاعلیت آن تمام و در تأثیر خود مستقل است، و جبر این است که فعل چنین خصوصیتی نداشته باشد یا به خاطر این که فاعل، فاعل علمی نیست، و یا به خاطر این که فاعل با این که علم به فعل دارد، در تأثیر خود مستقل نیست» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۲، تعلیقه طباطبایی).

۲.۱.۱. اراده:

اراده واژه‌ای عربی است که از ماده «ر، و، د» گرفته شده (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۴۷۸) و در معنای مختلفی به کار می‌رود. از میان این معانی، دو معنا به بحث اختیار و اراده آزاد مربوط می‌شوند:

معنای اول عبارت است از اراده به معنای دوست داشتن (حبّ) و پسندیدن^۵ (رضا) (مصباح یزدی، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۹۵/ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۰). این معنا یک واقعیت وجودی و از عوارض «وجود بما هو وجود» است که همانند وجود دارای مراتب متعدد بوده و هم‌سوق با آن در تمام مراتب هستی جریان و سریان دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، صص ۳۳۵ - ۳۳۶).

معنای دوم همان اراده نفسانی است که در مورد انسان و سایر انواع حیوانات به کار می‌رود. فهم معنای اراده نزد عقل واضح و تشخیص آن از سایر امور نفسانی آسان است؛ اما در عین حال تبیین حقیقت و تعریف حدی آن بسیار پیچیده و دشوار به نظر می‌رسد؛ همین امر موجب شده تا دیدگاه‌های

متفاوتی در تبیین حقیقت آن اراده شود. فارابی اراده را نزوع (شوق یا کراهت) ناشی از احساس یا تخیل و یا تعقل دانسته (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۰۰) و ابن رشد نیز آن را شوق فاعل به فعل به حساب آورد است (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۳۰)، خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد، اراده و کراهت را دو نوع علم و از اقسام کیف نفسانی می‌داند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۷۶)، برخی نیز اراده را شوق مؤکد دانسته‌اند (سبزواری، ۱۳۸۰ش، ج ۳، ص ۶۴۸/میرداماد، ۱۳۸۱ - ۱۳۸۵ش، جزء اول، ص ۵۰۸)؛ اما برخی دیگر اراده نفسانی را همان اجماع، تصمیم و عزم نفس به حساب می‌آورند، نه علم یا شوق و یا حتی شوق مؤکد. گاهی انسان مصلحت فعل را می‌داند اما آن فعل را اراده نمی‌کند، گاهی نیز به مضر بودن فعل اعتقاد دارد اما آن را انجام می‌دهد؛ بنابراین اراده با علم به مصلحت فعل تفاوت دارد. همچنین گاهی انسان نسبت به فعلی میل و شوق و حتی شوق مؤکد نیز دارد اما آن فعل را اراده نمی‌کنند؛ بنابراین اراده با شوق و شوق مؤکد نیز تفاوت دارد. ملاصدرا در تبیین این نگرش می‌نویسد:

«گفته شده که اراده با شوق مغایرت دارد؛ زیرا اراده اجماع، تصمیم و عزم است و گاهی انسان نسبت به چیزی اشتها دارد اما آن را اراده نمی‌کند و گاهی چیزی را که نسبت به آن اشتها ندارد اراده می‌کند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۱۳).

صدرالمتألهین در موارد بسیاری این اراده را نوعی کیف نفسانی دانسته است:

«اراده در حیوان از کیفیات نفسانی است و به نظر می‌رسد که معنای آن در نزد عقل واضح است اما ارائه تعریفی از آن که حقیقت آن را تصویر کند مشکل است» (همان/همان، ج ۶، ص ۳۳۶).

اما همو در برخی موارد دیگر (رک به همان، ج ۶، ص ۱۶۲) اراده را امری وجودی و فعلی از افعال نفس می‌داند که به نفس قیام صدوری - و نه حلولی - داشته و به نحو فاعلیت بالرضا یا بالتجلی از نفس صادر می‌شود. البته فعل نفسانی بودن و وجودی بودن اراده منافاتی با این ندارد که اراده در حیوان با ماهیت کیف نفسانی همراه باشد.

این تبیین از اراده نفسانی، تبیینی قابل قبول و مطابق با شهود انسان نسبت به حالات نفسانی خویش است که بعدها توسط برخی فیلسوفان صدرایی (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۱ و ص ۴۵۳/رک به خمینی، ۱۳۸۳ش - ۱۴۲۵ق، ص ۵۵) بدان تصریح شده و مورد پذیرش قرار گرفته است.

در نگرش وجودی ملاصدرا معنای اول و دوم اراده از حقیقتی واحد برخوردارند؛ چرا که اساساً اراده یک واقعیت وجودی و از عوارض و اوصاف حقیقی وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۳۵). از آنجا که وجود حقیقتی اصیل، بسیط و مشکک است هرگاه یک وصف کمالی برای وجودی ثابت شود، آن وصف برای تمامی مراتب وجود ثابت است؛ زیرا کمال وجودی به دلیل آن که امری حقیقی است به وجود اصیل باز می‌گردد، و چون وجود بسیط است، آن کمال جزء وجود نبوده بلکه تمام ذات آن را فرا

می‌گیرد، و چون بنابر اصل تشکیک وجود دارای مراتب است، وصف وجودی نیز دارای مراتب می‌باشد و در نتیجه در تمام مراتب وجود حضور دارد و اگر تفاوتی هست تنها در مراتب شدت و ضعف آن کمال است (جوادی آملی، ۱۳۷۵ش، بخش چهارم، ص ۸۷)؛ بنابراین اراده نیز نظیر علم دارای مراتب شدت و ضعف بوده و هم‌سوق با وجود در تمام مراتب هستی جریان و سریان دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، صص ۲۳۵ - ۲۳۶).

اراده در نگاه جمهور حکما یک امر ماهوی (کیف نفسانی) است و امر ماهوی نیز تشکیک‌پذیر نیست، از این رو اراده در نگاه آنها یک امر متواطی است که هم در فهم معنا و هم در تبیین حقیقت تنها یکی از مراحل علم، شوق، شوق اکید و یا عزم و تصمیم را پوشش می‌دهد، به عبارت دیگر اگر اراده علم به فایده عمل است، دیگر نمی‌تواند شوق اکید یا عزم و تصمیم باشد و اگر شوق یا عزم است دیگر نمی‌تواند تصدیق فایده باشد. همچنین در این نگرش ماهوی علم، شوق و تصمیم واقعیاتی ضمیمه‌ای هستند و به وجود واحد نمی‌توانند موجود شوند. اما در نگرش وجودی ملاصدرا اراده و چگونگی آن در اشیاء تابع وجود آنها است به طوری که اراده در مراتب و انحاء وجودی مختلف، صورت‌های گوناگونی می‌تواند به خود بگیرد و به اوصاف مختلفی متصف گردد. در مراتب بالای وجود علم، انگیزه، شوق، اراده و قدرت به صورت کامل و بدون نقص به وجود واحد موجود هستند؛ اما در موجودات دارای نفس که مراتب پایین‌تر وجود هستند عمدتاً این امور به صورت صفات زائد بر ذات و منفک از هم موجود می‌شوند. در مراتب پایین‌تر نیز علم، شوق و اراده حضور دارند اما به قدری ضعیف‌اند که یا از نگاه جمهور حکما پنهان می‌مانند و یا در مقام نام‌گذاری و اصطلاح، الفاظی نظیر علم، شوق و اراده بر آنها اطلاق نمی‌شود (همان، صص ۳۳۹ - ۳۴۰).

از آنجا که انسان نمونه و نسخه عالم یا همان انسان کبیر است، تمام آنچه در مورد مراتب علم، شوق، اراده و میل در واقعیت واحد و مشکک هستی بیان شد در مورد نفس انسانی و عالم صغیر نیز جاری است. مبادی ادراکی و تحریکی فعل انسان یعنی علم، شوق، اراده و میل در بالاترین مرتبه نفس انسانی (مقام ذات) به صورت اجمالی و بسیط و به وجود واحد موجوداند و در این مرتبه خود را به صورت محبت نمایان می‌سازند. برای صدور و تجلی فعل از نفس ابتدا این محبت در مرتبه عقل متجلی می‌شود و صورت قضیه و حکم به خود می‌گیرد، سپس در مرتبه پایین‌تر (مرتبه نفسانی) به صورت شوق در می‌آید (همان، صص ۳۴۱ - ۳۴۲). در این مرتبه اراده «وجود خاص»^۷ خود را پیدا می‌کند و خود را از سایر همراهانی که با یکدیگر به وجود واحد موجود بودند جدا می‌سازد. در مرتبه بعد این شوق اشتداد پیدا می‌کند و به اجماع و اراده جازم مبدل می‌گردد، در این هنگام است که قدرت به انجام فعل مبادرت می‌کند و اندام و عضلات را به حرکت وا می‌دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۷۴۲). این مراحل با اندکی تفاوت در مورد نفوس سایر حیوانات نیز جاری است. اراده در سیر نزولی خود در مورد حیوانات، فاقد مبدأ ادراکی

عقلی است و به جای آن از ادراکات وهمی استفاده می‌کند. همچنین آنچه که در سایر حیوانات از مبدأ ادراکی نشأت می‌گیرد اراده نیست بلکه شوق حیوانی است (همان، ص ۷۴۱).

ممکن است حقیقت شوقی اراده مورد انکار قرار گرفته و گفته شود که گاهی اراده بدون شوق محقق می‌شود مانند کسی که می‌خواهد عضوی از اعضای بدن خود را قطع کند تا سلامت سایر اعضا محفوظ بماند. چنین شخصی برای قطع عضو شوقی ندارد اما آن را اراده می‌کند. چنین نگرشی صحیح نیست و حتی در مورد قطع عضو هم اراده یک حقیقت شوقی دارد. اگرچه قطع عضو به تنهایی و با قطع نظر از هر شیء دیگر مورد شوق قرار نمی‌گیرد، اما به تبع شوق به حفظ سلامت سایر اعضا مورد شوق نفس است؛ چرا که سلامت اعضا متوقف بر قطع عضو است و شوق به قطع عضو از شوق به سلامت اعضا نشأت می‌گیرد، همان طور که اراده انجام مقدمات یک کار از اراده آن کار نشأت می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، صص ۱۷۰ - ۱۷۱).

بنابراین در نظر صدرالمتألهین وجود خاص اراده دارای یک هویت شوقی اشتدادی و کشسانی است که دامنه آن از شوق ناقص تا عزم و اجماع نفسانی گسترده شده است، از این رو اجماع و عزم تنها یکی از مراتب کمالی اراده است:

«حق این است که تغایر بین شوق و اجماع صرفاً به حسب شدت و ضعف است؛ شوق گاهی ضعیف است اما پس از آن شدت یافته و به عزم تبدیل می‌گردد؛ بنابراین عزم کمال شوق است» (ملاصدرا، ۱۳۸۰ش، صص ۳۴۰ - ۳۴۱).

حکمای پیشین که اراده را امری متواپی می‌پنداشتند، هر یک تنها بخشی از مراتب اراده را تبیین کرده‌اند؛ به همین دلیل هر یک از تبیین‌های حکمای پیشین که ذکر آن گذشت از این جهت که یک مرتبه از اراده را تبیین می‌کند درست، و از این جهت که اراده را تنها در همان مرتبه منحصر کرده است، نادرست است.^۸ (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۴۳).

تبیینی که از دیدگاه صدرالمتألهین درباره «وجود کشسانی و دامنه‌دار» اراده صورت گرفت تبیینی است که کمتر مورد توجه فیلسوفان صدراپی قرار گرفته است. اگر چه فیلسوفان صدراپی نگاهی وجودی به اراده دارند و آن را فعل وجودی نفس به حساب می‌آورند؛ اما در این نگاه، وجود اراده وجودی ایستا و غیر اشتدادی است. ملا اسماعیل اصفهانی از شارحان حکمت متعالیه در تعلیقات خود بر اسفار به وجود کشسانی و اشتدادی اراده اشاره کرده^۹ است:

«حق این است که اراده حقیقت واحدی دارد که دارای درجات و مراتب مختلف است؛ هر درجه و مرتبه از اراده معنایی دارد که تعبیری از حقیقت اراده است» (همو، ج ۴، ص ۱۱۲، تعلیقه اسماعیل).

نکته مهمی که در تبیین نگرش صدرایی به اراده باید بیان شود، پاسخ به دو پرسش درباره بُعد انتهای وجود کشسانی و دامنه دار اراده است. همان طور که بیان شد هویت اشتدادی وجود خاص اراده از شوق ناقص شروع می شود و تا مرتبه عزم و اجماع نفسانی گسترش می یابد. پرسش نخست این است که آیا اجماع نفسانی امری مجرد است یا مادی؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت تا آنجا که نگارنده بدان دست یافته تمام فیلسوفان صدرایی، عزم و اجماع نفسانی را امری مجرد می دانند و در این امر اختلافی بین فیلسوفان صدرایی و جمهور حکما به چشم نمی خورد. جمهور حکما نفس انسانی را مجرد می دانند و به تبع آن اراده و سایر کیفیات نفسانی نظیر شوق و قدرت را امری مجرد به حساب می آورند. فیلسوفان صدرایی نیز اگر چه اراده را امری وجودی می دانند، اما در نظر آنها این امر وجودی در حیوانات - و از جمله انسان - با ماهیت کیف نفسانی همراه است و چه بسا به همین دلیل باشد که حکمای صدرایی در مورد مجرد بودن اراده هیچ مخالفتی را با جمهور حکما ابراز نکرده اند. صدرالمآلهین نیز در جلد هشتم اسفار صراحتاً عزم و اجماع نفس را امری مجرد می داند و می نویسد:

«نسبت اراده - یعنی قوه اجماعی - به [قوه] شهوانی حیوانی در بخش تحریکی مانند نسبت وهم به خیال در بخش ادراکی است؛ به این صورت که هر یک از آن دو در نزد ما قوه ای مجرد از ماده هستند و من در کلام هیچ یک از حکما عبارتی نیافتم که دلالت کند بر این که محرک شوقی [امری] جسمانی است. آنچه که هیچ اختلافی در جسمانی بودن آن نیست [قوه] محرکه ای است که فاعل قریب است و قدرت نام دارد؛ زیرا قدرت قوه ای است که قائم به اعصاب و عضلات است و آنها را به قبض و بسط و جذب و دفع و می دارد» (همو، ج ۸، صص ۲۴۰ - ۲۴۱).

صدرالمآلهین در این عبارت اظهار داشته که قدرت به اتفاق حکما امری مادی است و از طرف دیگر در نزد حکما از کیفیات نفسانی نیز به حساب می آید؛ این نکته ظریف به این مطلب اشاره دارد که نفس یک وجود کشسانی مجرد - مادی و به تعبیری از عرش تا فرش است که در تمام مراتب وجود انسان سریان دارد و در هر مرتبه با قوای خود متحد می شود. به همین دلیل است که قدرت با این که امری مادی است، کیف نفسانی به حساب می آید؛ و گرنه چگونه قوه ای که در اندام و عضلات مادی حلول کرده است از کیفیات نفسانی است؟ در حقیقت جمهور حکما به وسیله اعتقاد توأمان به مادی دانستن قدرت و کیف نفسانی دانستن آن به طور ناخودآگاه به وحدت نفس و قوا که از قواعد ارزشمند فلسفه ملاصدرا است، اعتراف کرده اند (رک به همان، ص ۲۴۱، تعلیقه سبزواری/ سبزواری، ۱۳۷۲ ش، ص ۱۴۲).

آیا می توان آنچه در مورد قدرت بیان شد درباره اجماع نفس (عزم و اراده جازم) نیز بیان کرد و آن را امری مادی دانست؟ به اعتقاد نگارنده مانعی برای این کار وجود ندارد؛ زیرا در نگاه جمهور حکما، اعتقاد به تجرد تام نفس انسانی مانع مادی انگاشتن عوارض و احوال نفس - از جمله اراده - می شود؛ اما در فلسفه ملاصدرا نفس انسان پس از طی مراحل اولیه تکامل یک موجود کشسانی و دامنه دار مجرد -

مادی است و در نهایت سیر تکاملی خود به مجرد تام می‌رسد، از این رو نفس انسان در مرتبهٔ مادیت عوارض مادی را نیز می‌پذیرد و مادی بودن اجماع نفس (ارادهٔ جازم) منافاتی با عروض آن بر نفس انسانی ندارد. افزون بر این که در فلسفهٔ ملاصدرا اراده یک فعل نفسانی است و قیام آن به نفس، قیام صدور است نه قیام حلولی؛ از این رو مادی بودن اجماع نفس مستلزم مادی بودن نفس به عنوان موضوع حلول نیست بلکه مستلزم صحت صدور افعال مادی از نفس است.

می‌توان از آن چه بیان شد فراتر رفت و ادعا کرد که توجه به سخنان حکما - و از جمله ملاصدرا - در باب رابطهٔ قدرت و اجماع نفسانی و نیز توجه به مبانی ملاصدرا در بحث نفس، ما را به پذیرش مادی بودن اجماع نفسانی ملزم می‌کند:

۱. فیلسوفان مسلمان - از جمله ملاصدرا - قدرت را حالتی نفسانی می‌دانند که حیوان به وسیلهٔ آن می‌تواند فعل را اراده کرده و آن را انجام دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «ب»، ص ۱۷۰ / ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۴، صص ۱۱۱-۱۱۲). آن‌ها بیان می‌کنند که قدرت در حیوان یک صفت امکانی است که نسبت آن به وجود و عدم فعل یا صدور و ترک فعل یکسان است. هنگامی که اجماع نفس به آن ضمیمه می‌شود، نسبت قدرت به فعل از صرف امکان خارج شده و تعلق آن به یکی از دو طرف ضروری می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۱۲). بنابراین با ضمیمه شدن اجماع نفس به قدرت، علت تامهٔ فعل مادی به حد نصاب می‌رسد و قدرت اندام‌های بدن را به حرکت وامی‌دارد^{۱۰} (همو، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۷۴۳).

۲. اجماع نفس تعیین قدرت است و رابطهٔ قدرت و اجماع نفس رابطهٔ ابهام و تعیین است، و این چنین نیست که هنگام ضمیمه شدن اجماع نفس به قدرت، قدرت در یک مرتبه از مراتب وجود انسان و اجماع نفسانی در مرتبه‌ای دیگر از وجود انسان باشند، بلکه هر دو در یک موطن حضور دارند، منتها قدرت به صورت امر مبهم و اجماع نفس به صورت امر متحصل:

«... نسبت قدرت به اراده (اجماع نفس)، نسبت ضعف به شدت و نسبت نقص به کمال است، و گاه اولی (قدرت) در دومی (اجماع نفس) مندرج و منطوی است، به طوری که اعتبار یکی به همراه دیگری موجب اختلاف دو حیثیت متکثر برای شیء نمی‌شود، همان طور که هنگامی که جود شدید با وجود ضعیف مقایسه می‌شود، عقل با نوعی تحلیل - اگرچه این تحلیل به حسب فعالیت وهم یا به حسب کثرت آثاری باشد که بر وجود شدید مترتب می‌شود و بر وجود ضعیف مترتب نمی‌شود - حکم می‌کند که اولی (وجود شدید و اجماع نفس) مضاف شدهٔ دومی (وجود ضعیف و قدرت) است...» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۳۰).

۳. قدرت از نظر حکما یک امر جسمانی و مادی است و آن طور که ملاصدرا نقل کرده فیلسوفان مسلمان بر این مطلب اتفاق نظر دارند:

«آنچه که هیچ اختلافی در جسمانی بودن آن نیست [قوة] محرکه‌ای است که فاعل قریب است و قدرت نام دارد؛ زیرا قدرت قوه‌ای است که قائم به اعصاب و عضلات است و آنها را به قبض و بسط و جذب و دفع و می‌دارد» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، صص ۲۴۰ - ۲۴۱).

۴. از آن‌جا که عامل برانگیخته شدن قدرت برای حرکت اندام‌ها، ضمیمه شدن اجماع نفس به قدرت است، درگیر شدن قدرت با فرآیندهای مادی انجام فعل، مستلزم درگیر شدن اجماع نفسانی نیز با این فرآیندها می‌باشد. همان‌طور که در مقدمه دوم بیان شد، اراده به عنوان تعیین قدرت، باید در متن قدرت حضور داشته باشد و پس از متعین کردن قدرت به همراه آن با بدنه مادی فعل درگیر می‌شود. به عبارت دیگر چون اجماع نفس، همان تعیین قدرت است، مادی بودن قدرت مستلزم مادی بودن تعیین آن نیز می‌باشد.

۵. حضور مادی قدرت و اراده در بدنه افعال جوارحی و ارتباط مناسب آن با نفس انسانی و مبادی ادراکی و تحریکی عمل، تنها بر مبنای وجود سعی و مجرد - مادی نفس، قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» و سریان اراده در امور مادی تبیین مناسب خود را پیدا می‌کند.

با توجه به آن‌چه بیان شد باید گفت اگر چه هیچ‌یک از حکمای پیشین مادی بودن اجماع نفس را بیان نکرده و ملاصدرا نیز به صراحت آن را مادی دانسته است؛ اما با توجه به اصول فلسفه ملاصدرا باید به مادی بودن اجماع نفس ملتزم شد. از این رو اراده یک وجود شوقی تشکیکی و دامنه دار است که مراتب بالای آن مجرد و مراتب نازل آن مادی است و اجماع نفسانی در مرتبه مادیت این وجود دامنه‌دار قرار دارد.

به هر حال چه اجماع نفس را مادی بدانیم یا مجرد پرسش دیگری درباره بُعد انتهایی وجود کشسانی اراده مطرح است که باید به آن پاسخ گفت؛ آیا وجود خاص اراده پس از تبدیل شدن به عزم و اجماع نفسانی به انتهای خود می‌رسد یا باز هم ادامه می‌یابد؟ از برخی عبارات صدرالمتهلین برمی‌آید که او پس از تحقق عزم و اجماع مراحل دیگری را برای اراده در نظر گرفته است:

«هنگامی که انسان قصد می‌کند تا کار یا حرکتی را انجام دهد، ابتدا باید آن کار را تصور کرده و فایده‌ای که بر آن مترتب می‌شود را تصدیق کند؛ سپس برای او نسبت به آن فعل اراده و عزم حاصل می‌شود. در ادامه شوق به فعل پیدا می‌کند و سپس در اعضای او برای ایجاد آن فعل میل پدید می‌آید. این امور چهارگانه - یعنی علم، اراده، شوق و میل - در حقیقت معنای واحدی هستند که در هر موطن به صورت خاصی که مناسب با آن موطن است ظهور می‌کنند ... این معنای واحد هنگامی که در عالم طبیعت پدید می‌آید همان میل طبیعی [اعضاء به انجام کار] است» (همان، ج ۶، صص ۳۴۲ - ۳۴۳).

صدرالمآلهین در این عبارات شوق و میل طبیعی اعضای بدن را پس از عزم و اراده (اجماع نفس) ذکر می‌کند تا بیان کند هویت شوقی اراده پس از عزم و اجماع نفس نیز ادامه دارد و این هویت شوقی در عالم ماده به صورت میل طبیعی خود را نشان می‌دهد. میل و اراده هر دو هویت شوقی دارند، اما از آنجا که هویت شوقی اراده یک هویت ادراکی نیز هست، میل طبیعی جز بر مبنای سریان شعور در عالم ماده نمی‌تواند در ادامه هویت شوقی و کشسانی اراده قرار گیرد: «تنها فرق میل طبیعی با اراده این است که اراده با شعور همراه است اما میل طبیعی چنین نیست» (همو، ۱۳۸۰ش، ص ۲۱۴). بدین ترتیب هویت شوقی اراده که از بلندترین و عمیق‌ترین لایه‌های وجودی انسان برمی‌خیزد، امتداد پیدا کرده و در حتی در بدنه مادی فعل نفوذ می‌کند. این امر موجب می‌شود تا پیکره عمل انسان به دقت فلسفی از یک روح اخلاقی برخوردار شود و ذاتاً با اعمال مشابه دیگر متفاوت باشد. مثلاً هنگامی که شخص با انگیزه و اراده عقلانی و اخلاقی شیئی را از زمین بلند می‌کند و سپس همین کار را با انگیزه و اراده‌ای خیالی به انجام می‌رساند، این دو عمل به دلیل حضور سریان و روح آفرین دو اراده متفاوت، ذاتاً با یکدیگر متفاوت هستند. در نقطه مقابل در نگاه جمهور حکما، انگیزه و سایر مبادی ادراکی و تحریکی، تنها زمینه ساز تحقق فعل به حساب می‌آیند، و به دلیل عدم حضور سریان در پیکربندی مادی فعل، مقوم ذاتی عمل محسوب نمی‌شوند. انگیزه عقلانی و اخلاقی شخص برای برداشتن شیئی از روی زمین، به همان اندازه زمینه تحقق فعل را فراهم می‌کند که انگیزه‌های دیگر فراهم می‌کنند. از این رو به لحاظ فلسفی هر دو عمل وزن یکسانی دارند، تنها در دو زمینه متفاوت پدید آمده‌اند.

حاصل کلام این‌که: از نظر ملاصدرا اراده یک وجود کشسانی مجرد - مادی است و اجماع نفس جزء مراحل مجرد این وجود کشسانی است اما به نظر نگارنده اجماع نفس امری مادی است و در مرتبه مادیت این وجود دامنه دار متجلی می‌شود. نگرش نگارنده در برطرف کردن برخی چالش‌های اراده آزاد و تبیین فلسفی برخی یافته‌های علمی مفید و کارآمد است که به خواست خدا در فصل بعد، بیان می‌شود.

۳.۱.۱. اراده آزاد:

در جهان معاصر غالباً مباحث فلسفی درباره اختیار تحت عنوان «اراده آزاد» صورت می‌گیرد و می‌توان گفت که اراده آزاد تقریر جدید و امروزی اختیار است. اما اصولاً اراده آزاد به عنوان تقریری خاص از اختیار از چه ویژگی برخوردار است و از چه تقریری خود را جدا می‌کند؟ در فلسفه اسلامی صورت‌بندی

جدید مسأله اختیار و طرح مبحث «اراده آزاد» چنین است؛ اختیار یک صفت کمالی برای فاعل است. همان طور که در بخش (۱ . ۱ . ۲) همین فصل بیان شد، در نظر جمهور حکما این اختیار همان اراده مستند به ادراک عقلی است؛ از این رو این اراده خاص، ملاک اختیاری بودن افعال انسان و به تبع منشأ مسئولیت اخلاقی انسان است. از آنجا که این اراده در نزد جمهور حکما زائد بر ذات انسان و امری حادث است؛ پدید آمدنش به عامل ایجاب کننده بیرونی - که خارج از اختیار انسان است - منتهی می شود؛ با این اوصاف اگرچه فعل خارجی انسان ارادی و اختیاری است اما اراده او اختیاری نیست. جمهور حکما - به دلایلی که در مباحث آینده بیان خواهیم کرد - بر این باور بودند که اختیاری نبودن اراده به اختیاری بودن افعال انسان خدشه ای وارد نمی کند، به همین دلیل، به همین تقریر سطحی از اختیار اکتفاء می کردند.

امروزه نگرش فیلسوفان مسلمان به اختیار عمیق تر شده و بیش تر آن ها چنین تقریر ابتدایی و سطحی از اختیار را بر نمی تابند. همچنین اراده ای که جمهور حکما آن را اختیار می نامیدند در فلسفه ملاصدرا فعلی از افعال نفس است و خود مورد این پرسش قرار می گیرد که «ایجاد اراده توسط نفس یک فعل اختیاری است یا جبری؟» بنابراین فعل اختیاری با فعل ارادی تفاوت دارد و ممکن است فعلی برای انسان ارادی باشد اما فعل اختیاری او به حساب نیاید. بر خلاف آنچه جمهور حکما می پنداشتند، اختیار یک امر ضمیمه ای و زائد بر ذات نیست و به هیچ وجه نباید آن را با اراده زائد بر ذاتی که از ادراک عقلی نشأت می گیرد اشتباه کرد. از آن چه بیان شد این نکته روشن می شود که اختیاری بودن افعال خارجی انسان متوقف بر تقریر جدیدی از اختیار است که اختیاری بودن اراده و به تبع آن اختیاری بودن عمل و نیز مسئولیت اخلاقی انسان را تبیین کند. این تقریر جدید از اختیار همان چیزی که امروزه از آن به اراده آزاد تعبیر می شود.

تفکیک فعل ارادی از فعل اختیاری - که به طرح مسأله اراده آزاد منجر می شود - در فلسفه معاصر غربی به صورت جداسازی آزادی فعل از آزادی اراده منعکس شده است. از نظر برخی فیلسوفان معاصر غربی، اراده آزاد، نوعی آزادی است که از آن به آزادی اراده تعبیر می شود و در مقابل آزادی عمل قرار دارد. آزادی عمل نوعی آزادی سطحی است که در آن شخص در انجام اعمال و افعال خود آزاد است و هیچ عامل بیرونی از قبیل اجبار فیزیکی یا تهدید یا فشار سیاسی فعل او را تحت تأثیر قرار نمی دهد. در این نوع آزادی شخص در عمل به آنچه اراده می کند آزاد است؛ اما چه بسا در مورد انتخاب و اراده فعلی که انجام می دهد آزادی نداشته باشد. این نوع آزادی سطحی به خودی خود ارزشمند است؛ چرا که حتی اگر در یک جهان عاری از آزادی اراده زندگی کنیم ترجیح می دهیم تا در انجام افعال خود آزاد باشیم و اموری نظیر اجبارهای فیزیکی، تهدید یا فشار سیاسی ما را از جامه عمل پوشاندن به اراده های خود باز ندارند. (رک به کین، ۱۳۹۴ش، ص ۲۷۱ / Kane, 2005, p164). آنچه موجب می شود تا از بحث

درباره آزادی فعل به بحث درباره آزادی اراده منتقل شویم این است که آزادی اراده نوع دیگری از آزادی است که تبیین گر مسئولیت اخلاقی است. ممکن است فردی دارای آزادی عمل باشد و بدون هیچ مزاحمتی بر طبق میل و اراده خود عمل کند اما میل، انتخاب و اراده او توسط عواملی خارج از اختیار و آگاهی او دستکاری شود. چنین شخصی در عمل خود آزاد است اما در قبال عمل خود مسئول نیست (Kane, 2005, p2)^{۱۱}. مثال دیگر برای کسی که آزادی عمل دارد اما مسئولیت ندارد شخصی است که تحت تأثیر هیپنوتیزم کاری را انجام می‌دهد و یا به جنون سرقت دچار شده است. در سیاق‌های متداولی که این نمونه‌ها در آنها مطرح می‌شوند، فرض گرفته می‌شود که هیچ‌یک از این افراد تحت اجبار یا اکراه عامل بیرونی نیستند و افعال خود را با خواست و اراده خود انجام می‌دهند اما خواست و اراده آنها در اختیار خود آنها نیست و همین امر منشأ اصلی عدم مسئولیت آنها است (Wolf, 1988, pp47 – 48).

با توجه به آن‌چه بیان شد می‌توان اراده آزاد را به این صورت تعریف کرد: «اراده آزاد تقریری جدید از اختیار است که بر مبنای تفکیک فعل ارادی از فعل اختیاری صورت می‌گیرد و علاوه بر اختیاری بودن فعل و اختیاری بودن اراده، مسئولیت اخلاقی را نیز توجیه می‌کند».

۲. پدیدار شناسی اراده آزاد^۱

پدیدار شناسی عبارت از مطالعه یا شناخت پدیدار است و پدیدار، هر چیزی است که در حیطه آگاهی انسان قرار می‌گیرد (نوالی، تابستان و پاییز ۱۳۶۹ش، ص ۹۶). به عبارت دقیق‌تر پدیدار شناسی تجربه آگاهانه را آن‌چنان که از منظر اول شخص تجربه می‌شود، موضوع بررسی قرار می‌دهد (وودراف اسمیت، ۱۳۹۵ش، ص ۱۳). در این بخش از تبیین اراده آزاد به پدیدار شناسی اراده آزاد می‌پردازیم به این معنی که شهود خود نسب به اراده آزاد یا همان تجربه اراده آگاهانه را بررسی کرده و ارزش معرفتی آن را مشخص می‌کنیم تا از این طریق، نقش و جایگاه این شهود را در مباحثی که پیش رو داریم مشخص کنیم.

۲.۱. شهود اراده آزاد

همه ما در شرایط متعارف و در یک شهود همگانی خود را موجودی مختار می‌بینیم که کنترل اعمال و افعال جوارحی خود را در اختیار دارد. ماییم که تصمیم می‌گیریم چه کاری را شروع کنیم و چگونه آن را به اتمام برسانیم. در چه لحظه‌ای حرکت کنیم و در چه لحظه‌ای از حرکت باز ایستیم. ما تسلط و کنترل خود را در مورد تصمیم‌ها و اراده‌های خویش نیز مشاهده می‌کنیم. هنگامی که تصمیم می‌گیریم

کاری را انجام دهیم و به دنبال آن اندام خود را به حرکت در می‌آوریم، مشاهده می‌کنیم که در این تصمیم خود مقهور شیء دیگری نبوده‌ایم. البته گاهی مشاهده می‌کنیم که عوامل بیرونی یا درونی خارج از کنترل ما، در نفس ما تأثیر می‌کنند و ما را برای تصمیم خاصی تحت فشار قرار می‌دهند، اما در همین حال این را هم مشاهده می‌کنیم که این عوامل ما را نسبت به قصد و انجام فعل مجبور نمی‌کنند و با وجود آنها، تسلط و کنترل ما بر قصد و رفتارمان همچنان پابرجاست. ما خود را در قبال اعمال و اراده‌هایمان مسئول می‌دانیم و مشاهده می‌کنیم که این مسئولیت از همین اختیار و کنترل ما نشأت می‌گیرد. این قبیل مشاهدات که خمیرمایه اصلی باور انسان درباره اختیار را تشکیل می‌دهد تا چه اندازه مستحکم است و به چه مقدار از باور ما به اختیار در مقابل چالش‌های پیش‌رو محافظت می‌کند؟

پیش از پرداختن به چالش‌های اراده آزاد لازم است تا ارزش معرفتی این شهود مشخص شود. اگر این شهود به اندازه کافی نیرومند و از ارزش معرفتی لازم برخوردار باشد:

اولاً زمینه را فراهم می‌کند تا چنانچه برای چالش‌های اراده آزاد راه حل مناسب و قانع‌کننده‌ای یافت نشد، به این شهود تمسک کنیم و از شکاکیت درباره اراده آزاد دوری گزینیم.

ثانیاً معیاری خواهد بود برای ارزیابی تبیین‌های مختلف اراده آزاد قرار که از پاسخ به چالش‌های پیش‌رو به دست می‌آیند. تبیین‌هایی که از اراده آزاد صورت می‌گیرد باید ارکان موجه این شهود را حفظ کند و با آن منافات نداشته باشد.

۲.۲. ارزش معرفتی شهود اراده آزاد

اجمالاً می‌توان گفت که انسان اختیار و اراده آزاد را به علم حضوری ادراک می‌کند. در این نوع معرفت، واقعیت معلوم همان واقعیت علم است و ذات معلوم بدون واسطه‌گری مفاهیم ذهنی نزد عالم حاضر می‌شود؛ به همین دلیل امکان راهیابی خطا در آن وجود ندارد. در علم حضوری، معلوم نزد عالم حضور دارد و میان آن دو نوعی اتصال وجودی برقرار است. یکی از موارد این اتصال، اتحاد وجودی بین انسان، ویژگی‌ها و فعل و انفعالات نفسانی او است و اراده آزاد به عنوان یکی از ویژگی‌های نفسانی انسان در این زمره قرار دارد:

«... اراده و کراهت مانند لذت و درد از امور وجدانی هستند که علم به جزئیات آنها به سهولت صورت می‌گیرد؛ زیرا علم به آنها همان حقیقتشان است که نزد شخص مرید و مکره حاضر است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ص ۳۳۶).

اما به راستی اگر شهود همگانی اختیار از سنخ علم حضوری است، اختلاف‌هایی که در اصل قبول اختیار و نیز در تفسیر و تبیین آن وجود دارد چگونه توجیه می‌شود؟ این شهود حضوری تا چه حد قابل پذیرش است؟ آیا این شهود را بدون هیچ قید و شرطی باید پذیرفت یا پذیرش آن منوط به ارائه پاسخ

مناسب به چالش‌های پیش رو است و در صورت تعارض با این چالش‌ها می‌توان از این شهود حضوری یا بخشی از آن دست برداشت؟

در پاسخ به این پرسش‌ها و برای تعیین میزان اعتبار این شهود حضوری باید به نکات زیر توجه کرد:

الف) علم حضوری که نوعی اتصال وجودی میان عالم و معلوم است همچون وجود دارای مراتب شدت و ضعف است. منشأ این اختلاف مراتب، یا شدت و ضعف وجود عالم است، یا شدت و ضعف توجه عالم و یا شدت و ضعف وجود معلوم (رک به حسین‌زاده یزدی، ۱۳۸۶ش، صص ۱۶۴ - ۱۶۵).

ب) مشکک بودن علم حضوری موجب می‌شود تا علم حضوری به آگاهانه، نیمه‌آگاهانه و ناآگاهانه تقسیم شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۱۷۷). در علم آگاهانه، عالم به معلوم علم دارد و به علم خود هم توجه دارد. در علم نیمه‌آگاهانه نیز عالم به معلوم علم دارد اما به این علم خود توجه ندارد، ولی به محض حصول توجه، علم او به معلوم، حالت آگاهانه پیدا می‌کند؛ مثلاً گاه صورت ادراکی نزد نفس حاضر است اما نفس به خاطر اشتغال به امور دیگر به آن توجه ندارد، اما به محض توجه، صورتی که نزد نفس حاضر است به نحو آگاهانه معلوم حضوری نفس واقع می‌شود.^{۱۲} وقتی مشغول مطالعه هستیم چه بسا صدای زنگ خانه را نشنویم، ولی به محض آن که کسی ما را تکان دهد و متوجه کند، به صدای زنگ توجه آگاهانه پیدا می‌کنیم؛ همچنان که همگی ما به وجود خود علم حضوری داریم، ولی زمانی که مشغول انجام کاری هستیم از این علم غافل می‌شویم، ولی به محض آن که کسی یا چیزی ما را متوجه کند، به علم خود توجه آگاهانه پیدا می‌کنیم. در علم ناآگاهانه عالم به معلوم علم دارد ولی علاوه بر آن که به آن توجه ندارد، چنان هم نیست که به محض توجه به معلوم، به آن علم آگاهانه پیدا کند. مثلاً دوستی را که با او هم کلاس بوده‌ایم پس از سال‌ها دوباره می‌بینیم، اما نام او را به یاد نمی‌آوریم، هرچند که با دیدن او توجه ما به او و نامش جلب شده است. چه بسا بعد از مدتی و با قرار گرفتن در فضایی آرام نام او را به یاد آوریم. در این صورت ما شناخت جدیدی پیدا نمی‌کنیم؛ بلکه صورت ذهنی که در نفس ما بوده و پیش‌تر توانایی احضار آن را نداشتیم، به یاد آورده‌ایم (فیاضی، ۱۳۸۶ش، صص ۸۱ - ۸۲).

ج) ذهن همواره به صورت خودکار از یافته‌های حضوری خود، تصویرسازی می‌کند و مفاهیم خاصی را از آنها به دست می‌آورد. در برخی موارد این تصویرسازی صرفاً گزارشی از یافته‌های حضوری است، اما در پاره‌ای موارد ذهن به صرف گزارش از یافته‌های حضوری اکتفا نمی‌کند، بلکه به تجزیه و تحلیل و تعبیر و تفسیر آنها می‌پردازد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۱۷۶ / فیاضی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۴۴). یافته‌های تفسیرگرایانه - برخلاف یافته‌های مستقیم و گزارش‌گرایانه - به خودی خود از اعتبار معرفتی برخوردار نیستند و ممکن است با خطا و اشتباه همراه باشند.

د) برای علم حضوری به اصل وجود چیزی یک شناخت حضوری کافی است، مانند علم حضوری به وجود نفس، ولی برای شناخت حضوری حالات ویژه، باید چندین علم حضوری را کنار هم قرار داد؛ مثلاً علم حضوری به این که «من شاد هستم» مستلزم داشتن سه علم حضوری است به: وجود من؛ وجود شادی؛ اینکه شادی صفت من و متعلق به من است. به این ترتیب، هر اندازه قیود چیزی که ادعای علم حضوری به آن داریم، افزون تر شود باید نسبت به هر یک از آن قیود علم حضوری داشته باشیم (فیاضی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۳۳).

ه) صرف علم حضوری به شیء موجب اعتبار معرفتی آن نمی شود، بلکه علم حضوری باید آگاهانه یا نیمه آگاهانه باشد تا بتواند برای اثبات چیزی مورد استناد قرار گیرد. مثلاً در حکمت متعالیه هر موجود ممکن - که عین تعلق و وابستگی به علتش است - به علت هستی بخش خود علم حضوری دارد، اما این علم، به دلیل ناآگاهانه بودن، برای اثبات واجب الوجود کفایت نمی کند و این مهم باید از طریق براهین اثبات واجب الوجود اثبات گردد.

و) شهود اراده آزاد به عنوان یکی از ویژگی ها و حالات نفس، مجموعه ای درهم تنیده از چند شهود است و از مؤلفه های ده گانه^{۱۳} زیر تشکیل شده است:

۱. شهود اصل اختیار به عنوان ویژگی ذاتی انسان.
۲. شهود اراده به عنوان یک فعل نفسانی.
۳. شهود علیت و فاعلیت نفس برای اراده.
۴. شهود تأثیر امور بیرونی یا درونی غیر قابل کنترل بر اراده.
۵. شهود تسلط و کنترل نفس بر اراده.
۶. شهود اسناد حقیقی فعل خارجی به نفس.
۷. شهود بدون واسطه بودن اسناد افعال مادی به نفس.
۸. شهود مسئولیت اخلاقی و استحقاق مدح و ذم انسان در قبال اراده و افعال ارادی خود.
۹. شهود آگاهانه بودن اراده.
۱۰. شهود دو گزینه فعل و ترک پیشروی تحقق هر اراده (توانایی به گونه ای دیگر عمل کردن).

ز) این مؤلفه‌های شهودی ده‌گانه را می‌توان به لحاظ میزان ارزش معرفتی که دارند به پنج دسته تقسیم کرد.

دسته اول: مؤلفه‌هایی هستند که به صورت آگاهانه و نیمه‌آگاهانه و در درجه وضوح بالا معلوم حضوری انسان قرار می‌گیرند؛ از این رو بدون هیچ قید و شرطی از اعتبار معرفتی برخوردارند و به هیچ وجه امکان دست برداشتن از آنها وجود ندارد. چهار مؤلفه نخست در این دسته قرار دارند و به همین دلیل تمام دیدگاه‌های قابل قبول در مورد اراده آزاد باید از این چار مؤلفه اساسی برخوردار باشند. البته باید توجه داشت که در مؤلفه اول تنها اصل اختیار از این ارزش معرفتی برخوردار است اما چگونگی تبیین آن چنین نیست. همچنین در مؤلفه سوم (شهود علیت و فاعلیت نفس برای اراده) آن چه با علم حضوری با درجه وضوح بالا شهود می‌شود صرفاً اصل علیت و فاعلیت نفس برای اراده است اما چگونگی این علیت و فاعلیت چنین نیست. این که فاعلیت نفس برای اراده به نحو حقیقی است یا اعدادی یا نفس انسانی برای اراده، فاعل به معنای «ما به الوجود» است یا به معنای «ما منه الوجود» از علم حضوری آگاهانه با درجه وضوح بالا برخوردار نیست. به نظر می‌رسد که علم نفس به این قبیل خصوصیات - که وجوداً با نفس متحداند - به نحو علم حضوری غیر آگاهانه است.

دسته دوم: مؤلفه‌هایی هستند که به نحو علم حضوری و به صورت آگاهانه و نیمه‌آگاهانه شهود می‌شوند اما از درجه وضوح و یقین دسته قبل برخوردار نیستند. در این دسته، علم حضوری یقین منطقی را افاده نمی‌کنند و درجه وضوح و اعتبار آن از حد اطمینان فراتر نمی‌رود. مؤلفه‌های پنجم (شهود تسلط و کنترل نفس بر اراده) و ششم (شهود اسناد حقیقی فعل خارجی به نفس) و هفتم (شهود اسناد بدون واسطه افعال مادی به نفس) در این دسته قرار دارند. بنابراین هنوز جای این احتمال هست که ما حقیقتاً بر اراده خود کنترل نداشته باشیم و میل، انتخاب و اراده ما توسط عواملی که خارج از اختیار ما قرار دارند به نحوی نامحسوس دستکاری شوند و به همین جهت افعال ما به ما اسناد حقیقی نداشته باشند. همچنین جای این احتمال هست که اعمال مادی ما صرفاً به وسیله وسائط ذهنی محقق شوند و نسبت مستقیمی با نفس ما نداشته باشند.

دسته سوم: مؤلفه‌هایی هستند که شهود آنها یک شهود حضوری نیست، بلکه یک مشاهده حصولی نظری است. مؤلفه هشتم (شهود مسئولیت اخلاقی) در این قسم قرار دارد.

دسته چهارم: مؤلفه‌هایی هستند که در مقاطع مختلف از شهودهای مختلفی برخوردارند. شهود اراده آگاهانه (مؤلفه نهم) در این دسته قرار دارد. اراده یک واقعیت دامن‌دار و کشسانی است و از مراحل مختلفی برخوردار است، از این جهت شهود اراده در هر مرحله ویژگی خاص خود را دارد. در مرحله‌ای که اراده در کنه ذات انسان وجود جمعی دارد، شهود اراده به صورت شهود حضوری و غیر آگاهانه است،

در مرحله پایین‌تر که اراده وجود خاص نفسانی پیدا می‌کند، شهود آن به صورت شهود حضوری آگاهانه و نیمه‌آگاهانه است و در مرحله‌ای که اراده وجود مادی پیدا می‌کند شهود آن به صورت شهود حضوری آگاهانه اما غیر یقینی است. در مراحل که اراده به صورت غیرآگاهانه یا غیر یقینی مشاهده می‌شود این امکان وجود دارد که اراده آگاهانه با برخی چالش‌ها مواجه شود.

دسته پنجم: مؤلفه‌هایی هستند که می‌توانند مشاهده غیرمستقیم و تفسیرگرایانه از اراده آزاد باشد. مؤلفه دهم در این دسته قرار دارد. شهود دو گزینه فعل و ترک در پیشاروی اراده، ممکن است تفسیری باشد که ذهن ما از اختیار ارائه می‌کند؛ چه اینکه ممکن است از مؤلفه‌های دسته دوم (شهود حضوری غیر یقینی) باشد.

از آن‌چه بیان شد می‌توان فهمید که همه مؤلفه‌های شهودی اراده آزاد خلل ناپذیر نیستند و امکان ارائه تفسیرهای مختلف از اراده آزاد وجود دارد. مؤلفه‌های دسته اول را بدون قید و شرط باید پذیرفت اما مؤلفه‌های دسته دوم به تکمیل و تیمیم برخی قرائن و شواهد دیگر احتیاج دارند و به خودی خود توان رویارویی با چالش‌های اراده آزاد را ندارند. مؤلفه دسته سوم نیز باید به مقدمات یقینی اثبات شود. هر یک از مراحل مؤلفه‌های دسته چهارم اعتبار خاص خود را دارند و مؤلفه‌های پنجم نیز به خودی خود ارزش معرفتی ندارند.

باید به این نکته توجه داشت که ممکن است برخی از مؤلفه‌هایی که شهود آنها به خودی خود از ارزش معرفتی برخوردار نیست، به لحاظ تحلیل عقلی و ارجاع به مؤلفه‌های دیگر معتبر شوند؛ البته چنین چیز فراتر از شهود اراده آزاد است و در جای خود باید بررسی شود.

خلاصه فصل دوم:

۱. اختیار عبارت است از این که فاعل به گونه‌ای باشد که فعل او مسبوق به علم عقلی، انگیزه و اراده باشد، چه این امور سه‌گانه عین ذات فاعل باشند و چه زائد بر ذات او.
۲. از نظر ملاصدرا اراده یک وجود کشسانی مجرد - مادی است و اجماع نفس جزء مراحل مجرد این وجود کشسانی است اما به نظر نگارنده اجماع نفس امری مادی است و در مرتبه مادیت این وجود دامنه‌دار متجلی می‌شود.
۳. اراده آزاد تقریری جدید از اختیار است که بر مبنای تفکیک فعل ارادی از فعل اختیاری صورت می‌گیرد و علاوه بر اختیاری بودن فعل و اختیاری بودن اراده، مسئولیت اخلاقی را نیز توجیه می‌کند.

پی‌نوشت:

۱. بر طبق این نظریه، الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق در وضع الفاظ مورد نظر واضع نبوده‌اند. مثلاً واضع لفظ «مصباح» در لحظه‌ای که چراغ را مشاهده کرد و لفظ مصباح را برای آن وضع نمود، در مقابل خود ظرفی را می‌دید که در آن روغن بود و فتیله‌ای داشت که روغن از طریق آن شعله را روشن نگه می‌داشت. اگر چه این شخص در زمان وضع این لفظ چراغ‌های برقی را در نظر نداشت؛ اما چون لفظ را برای حقیقت چراغ بودن وضع کرده بود، پس از او لفظ مصباح بدون هیچ‌گونه شائبه مجاز، در چراغ‌های برقی نیز استفاده شد (رک به طباطبایی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، صص ۹ - ۱۱).
۲. در موارد بسیاری ملاصدرا، فاعل بالتجلی را در فاعل بالعناية می‌گنجاند (رک به ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۲۲۲، تعلیقه طباطبایی).
۳. این جبر، علاوه بر این سه فاعل، فاعل چهارمی به نام فاعل بالتسخیر را هم شامل می‌شود که توضیح آن به خواست خدا در مباحث بعد خواهد آمد.
۴. در قسمت (۲. ۲. ۲) از فصل سوم روشن می‌شود که قرار دادن این معنا در کنار معانی دیگر صحیح نیست.
۵. مانند کاربرد لفظ اراده در آیه ۶۷ سوره انفال «تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ».
۶. «العلم والقدرة و غيرها من عوارض الموجود بما هو موجود فكما أن أصل الوجود حقيقة واحدة ... فكذاك قياس سائر الصفات الكمالية للموجود المطلق ... لأن مرجع العلم والإرادة و غيرهما إلى الوجود كما أشرنا إليه

إلا أن عقول الجماهير من الأذكياء- فضلا عن غيرهم عاجزة قاصرة عن فهم سرية العلم و القدرة و الإرادة في جميع الموجودات حتى الأحجار و الجمادات كسرية الوجود فيها» (ملاصدرا ج ٦، ص ٢٣٥ - ٢٣٦).

٧. «وجود خاص» یکی از اصطلاحات فلسفه ملاصدرا است که در مقابل وجود اجمالی قرار دارد. توضیح مطلب این که وجودی که معانی و ماهیات به وسیله آن محقق می‌شوند گاه وجود اجمالی است و گاه وجود تفصیلی. وجود تفصیلی شیء، وجودی است که آن شیء را در مقام تحقق از سایر اشیاء متمایز می‌کند، به طوری که این وجود تنها منتسب به آن شیء بوده و سایر معانی و ماهیات با آن شیء در آن وجود شریک نیستند؛ مانند وجودی که مختص به ماهیت انسان بوده و در مقام تحقق از وجود اسب و فیل متمایز است. صدرالمتألهین از این وجود گاه با عنوان وجود تفصیلی (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۸۶) و گاه با عنوان وجود خاص (همان، ص ۲۶۷) یاد می‌کند؛ چنان که از وجود اجمالی گاه با عنوان وجود جمعی (همان، ص ۲۷۳) یاد کرده است.

٨. «فإذا تبين و تحقق عندك ما ذكرناه انكشف لديك ما في كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقائق من الصحة و الصواب بوجه و الفساد و الخطاء بوجه أو وجوه فمن فسر الإرادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا يشعر و بوجه دون وجه و من فسرهما كالأشاعة بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين و هي غير العلم و القدرة صح ما ذكره من جهة دون أخرى و في موضوع دون آخر و من قال إنها شوق متأكد إلى حصول المراد صح إن لم يرد الكلية و العموم و من ذهب إلى أنها ميل يتبع اعتقاد النفع صح أيضا في مرتبة دون أخرى» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۴۳).

٩. ملا اسماعیل اصفهانی در این تعلیقه نظریه وجود کشسانی و دامن‌دار اراده را به عنوان قول حق مطرح کرده و صراحتاً آن را به ملاصدرا نسبت نداده است؛ اما در ادامه تعلیقه به همان تعبیر ملاصدرا در جلد ششم اسفار اشاره می‌کند که تمام تعریفات پیشینیان از اراده از یک جهت درست و از یک جهت نادرست است؛ آن‌گاه خواننده را به مباحث فن ربوبیات اسفار ارجاع می‌دهد. از این نحوه تعبیر ملا اسماعیل استفاده می‌شود که او نظر نهایی صدرالمتألهین را همان نظریه کشسانی و دامن‌دار اراده می‌داند.

١٠. «إذا اقترنت بها تلك الإرادة الجازمة المسماة بالإجماع لا المميلة فقط أو اقترن بها شوق شديد شهوي أو غضبي و لم يكن هناك إرادة أخرى مخالفة له فحينئذ بصير تامة موجبة لتحريك الأعضاء الأدوية و العضلات و الرباطات فكانت قبل هذا الانضمام و الاقتران مبادي بالقوة و الإمكان و حينئذ صارت مبادي الأفعال بالفعل و الوجوب» (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۷۴۳).

11. "What we mean by *free will* runs deeper than these ordinary freedoms. To see how, suppose we had maximal freedom to make choices of the kinds just noted to satisfy our desires, yet the choices we actually made were in fact manipulated by others, by the powers that be. In such a world we would have a great deal of everyday freedom to do whatever we wanted, yet our freedom of *will* would be severely limited. We would be free to *act* or to choose *what* we willed, but we would not have the ultimate power over what it is that we willed. Other persons would be pulling the strings, not by *coercing* or forcing us to do things against our wishes, but by manipulating us into having the wishes they wanted us to have" (Kane, 2005, p2).

۱۲. «و من الشواهد الدالة على ما ذكرنا- أعني ثبوت العلم الحضورى- أن صورة ما قد تحصل في آلة إدراكية و النفس لا تشعر بها كما إذا استغرقت في فكرة أو فيما يؤديه حاسة أخرى؛ فلا بد من التفات النفس إلى تلك الصورة، فالإدراك ليس إلا بالتفات النفس إلى ما تشاهده» (ملاصدرا، ۱۳۸۰ش، صص ۱۸۱ - ۱۸۲).

۱۳. تعداد این مؤلفه‌ها از راه استقراء به دست آمده است و می‌توان با جستجوی بیشتر یا تقسیم هر یک از این مؤلفه‌ها به چند مؤلفه دیگر به تعداد این مؤلفه‌ها افزود.

فصل سوم: چالش‌های اراده آزاد

چالش توهم اراده آگاهانه

چالش علیت

چالش علم پیشین الهی

فصل سوم: چالش‌های اراده آزاد

در عصر حاضر اراده آزاد - به عنوان صورت جدید مسأله اختیار - با چالش‌های مختلفی مواجه است. اگرچه برخی از این چالش‌ها سابقه‌ای دیرینه دارند و در طول تاریخ تفکر بشری همراه تهدیدی بزرگ برای اختیار به حساب آمده‌اند؛ اما در عصر حاضر شکلی جدید به خود گرفته و متناسب با پاسخ‌هایی که در مورد آنها ارائه شده، خود را به روز کرده‌اند. برخی از چالش‌ها نیز جدید هستند و در گذشته مطرح نبوده‌اند. برخی چالش‌های اراده آزاد در حوزه مطالعات علوم تجربی قرار دارند مانند چالش‌هایی که در علوم ژنتیک، روان‌شناسی و اعتصاب مطرح می‌شوند؛ برخی دیگر از چالش‌ها صبغه فلسفی دارند مانند چالش علیت؛ و برخی دیگر مانند چالش علم پیشین الهی در حوزه مباحث کلامی قرار می‌گیرند. در این فصل، مهم‌ترین چالش‌های اراده آزاد و پاسخ‌هایی که به آنها داده شده است را بررسی می‌کنیم.

۱. چالش توهم اراده آگاهانه

برخی از چالش‌های اراده آزاد مستقیماً مربوط به شهود ما در مورد اراده آزاد هستند. این چالش‌ها عمدتاً تبیین‌ها و تفسیرهایی از شهود اراده آزاد هستند که بر برخی یافته‌های علوم تجربی جدید تکیه می‌کنند و شهود همگانی ما را به چالش می‌کشند. از میان این چالش‌ها، آزمایش بنیامین لیبت در مورد فرایندهای مغزی که به قصد و اراده منجر می‌شوند و نیز تبیین روان‌شناسانه دنیل و گنر^۱ از تجربه اراده آگاهانه در کانون توجه فیلسوفان قرار گرفته‌اند.

۱.۱. چالش آزمایش بنیامین لیبت

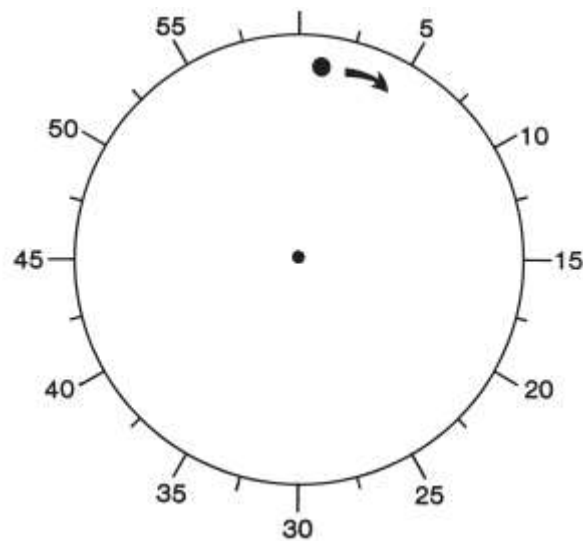
بنیامین لیبت^۲ پژوهش‌گر برجسته آمریکایی در رشته فیزیولوژی و استاد دانشگاه کالیفرنیا بود. او در سال ۱۹۸۳ آزمایش جنجال برانگیزی را انجام داد که همچنان ذهن بسیاری از دانشمندان و فیلسوفان را به خود مشغول داشته است.

لیبت در این آزمایش زمان فرایندهای مغزی و اراده آگاهانه انسان را مشخص کرد. یافته‌های او نشان می‌دهند که قبل از انجام دادن اعمال خود انگیخته (خود - تنظیم شده)، تغییر الکتریکی آهسته‌ای رخ می‌دهد که در ناحیه فرق سر، بر روی پوست سر، قابل ثبت است. شروع این تغییر الکتریکی که نشان دهنده فعالیت‌های مغزی معینی است، یک ثانیه یا قدری بیشتر قبل از حرکت واقعی است. این تغییر

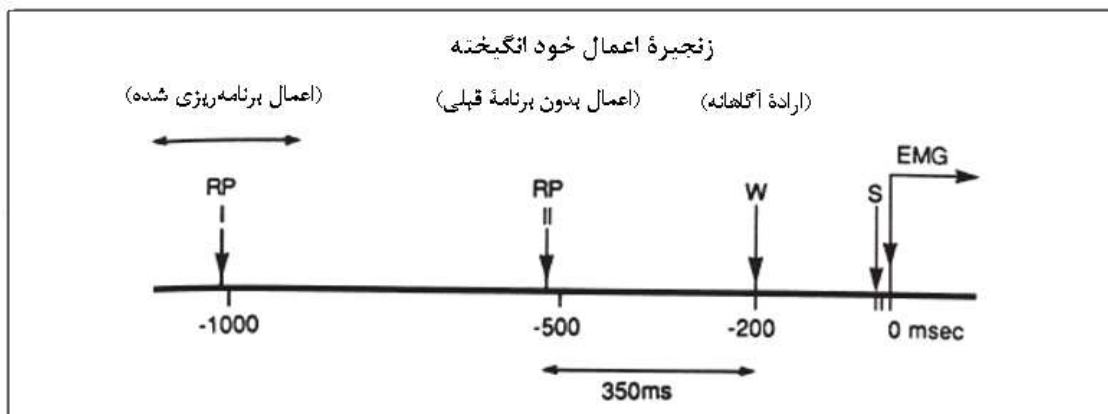
-
1. Daniel Wegner 1948-2013
 2. Benjamin Libet 1916-2007
 3. self-placed

در فعالیت مغز که قبل از انجام افعال ارادی صورت می‌گیرد، «پتانسیل آمادگی» (RP)^۱ نامیده می‌شود. او ابتدا، آغاز پتانسیل آمادگی (فعالیت مغز در کورتکس حرکتی)^۲ و زمانی که عمل در آن رخ می‌دهد را محاسبه کرد. او برای این کار از افراد مورد آزمایش خواست تا هر زمان احساس میل به حرکت داشتند مچ دست خود را خم کنند یا حرکتی ساده انجام دهند مثلاً در یکی از آزمایش‌ها کلیدی را فشار دهند^۳. او با نصب برخی الکترودها به نام الکترومیو گرام (EMG)^۴ به بازوی اشخاص، زمان رخداد عمل را به دست آورد و با نصب الکترودهایی به نام الکتروانسفالو گرام (EEG)^۴ بر پوست سر آنها، آغاز پتانسیل آمادگی را محاسبه کرد. در این اعمال خود انگیزته، شروع پتانسیل‌های آمادگی به طور میانگین ۵۵۰ میلی ثانیه قبل از فعال شدن ماهیچه‌های درگیر بود. در این اعمال خود انگیزته، قبل از فعال شدن ماهیچه‌ها برای ایجاد حرکت، مغز فرایندی اختیاری را شروع کرده بود. اما پرسش اساسی این بود که چه وقتی میل یا قصد آگاهانه برای انجام حرکت W (برگرفته از واژه Will) ظاهر می‌شود؟ در نگاه سنتی به مسأله اختیار و اراده آگاهانه، چنین انتظار می‌رود که اراده آگاهانه قبل از پتانسیل آمادگی یا در شروع آن ظاهر می‌شود و به مغز دستور اجرای عمل قصد شده را می‌دهد؛ اما این احتمال هم وجود دارد که اراده آگاهانه پس از آغاز پتانسیل آمادگی بیاید و تلقی رایج از اختیار را با چالش جدی مواجه کند. لیبیت برای تعیین زمان ظهور اراده آگاهانه از افراد مورد آزمایش خواست تا با نگاه به یک زمان‌سنج، نخستین لحظه‌ای را که از میل خود به فعل آگاه شدند، گزارش کنند. زمان‌سنج مورد استفاده، بسیار شبیه ساعت دیواری‌های معمولی بود، اما بسیار سریع‌تر (حدود ۲۵ برابر) کار می‌کرد تا اختلاف زمان‌های در حد چندصد میلی‌ثانیه را نشان دهد.

-
3. readiness potential
 4. Motor cortex
 2. electromyogram: EMG
 3. electroencephalogram: EEG



لیبت با کمال تعجب مشاهده کرد که در همه گروه‌ها و در ۴۰ بار تکرار آزمایش، زمان W (اولین آگاهی فرد از میل به انجام دادن فعل) به طور میانگین ۲۰۰ میلی‌ثانیه است. اگر خطای ۵۰ میلی-ثانیه‌ای افراد را نیز در نظر بگیریم و W را تصحیح کنیم، به طور میانگین W تصحیح شده حدود ۱۵۰ میلی‌ثانیه خواهد بود. بنابراین فرآیند مغزی یا همان پتانسیل آمادگی برای انجام فعل اختیاری حدود ۴۰۰ میلی‌ثانیه قبل از اراده آگاهانه فرد برای انجام فعل (W) است.



بر طبق نگرش رایج درباره فرایند عمل ارادی، اراده آگاهانه (W) قبل از پتانسیل آمادگی ظاهر می‌شود و به مغز دستور اجرای عمل قصد شده را می‌دهد، اما آزمایش لیبت نشان می‌دهد که افعال ارادی توسط تغییرات الکتریکی پتانسیل آمادگی (RP) به نحوی غیرآگاهانه در مغز به آغاز می‌شوند و انسان ۱۵۰ میلی‌ثانیه قبل از این که عمل آغاز شود، از قصد خود برای انجام عمل آگاه می‌شود (لیبت، ۱۹۹۹م، صص ۳۰۵-۳۰۷ / علی‌زاده، ۱۳۸۹ش، صص ۱۷۰-۱۷۲).

تبیین متفاوت لیبِت از فعل اختیاری

لیبت بر این باور است که آزمایش او اختیار را از بین نمی‌برد، اما تبیینی متفاوت از اختیار ارائه می‌کند. همان طور که در بیان آزمایش گذشت، اراده آگاهانه (W) پس از پتانسیل آمادگی و حدوداً ۱۵۰ میلی‌ثانیه قبل از فعال شدن ماهیچه ظاهر می‌شود. برای آن که کارکرد آگاهانه بتواند بر نتیجه نهایی فرآیند اراده اثر بگذارد، همین بازه ۱۵۰ میلی‌ثانیه‌ای کافی است. اراده آگاهانه می‌تواند در این بازه زمانی بر نتیجه فرآیند اختیاری اثر بگذارد هر چند که این فرآیند اختیاری را مغزی ناآگاه آغاز کرده باشد. در واقع اراده آگاهانه می‌تواند فرایند را متوقف یا وتو کند و در نتیجه هیچ فعلی انجام نگیرد.

تردیدی در امکان وتو وجود ندارد. افراد مورد مطالعه در آزمایش‌های او، به دفعات گزارش می‌کردند که میل یا انگیزه آگاهانه برای انجام فعل داشتند اما آن میل را سرکوب یا وتو کردند. همه ما نیز هنگامی که به انجام دادن کاری میل داریم ولی آن را انجام نمی‌دهیم، وتو کردن را تجربه کرده‌ایم. پتانسیل آمادگی بزرگ قبل از وتو، بیانگر آن است که فرد، خود را برای انجام فعل آماده می‌کند، هر چند که ممکن است انجام فعل را لغو کند. در طرف مقابل در مورد افرادی که افعالی را به صورت غیر اختیاری انجام می‌دهند - مانند افراد مبتلا به سندروم تورِت که افراد به نحو خودبه‌خودی ناسزا می‌گویند - هیچ پتانسیل آمادگی قبل از افعال ظاهر نمی‌شود. قبل از واکنش سریع به محرک ناخواسته نیز پتانسیل آمادگی مشاهده نمی‌شود که این مورد نیز فعلی غیر اختیاری است. بنابراین نقش اختیار آگاهانه، شروع انجام فعل خود انگیزه نیست، بلکه کنترل واقع شدن انجام فعل است. می‌توانیم فرآیندهای ابتدایی ناآگاهانه را برای انجام افعال خود انگیزه، به مثابه حباب‌هایی در مغز در نظر بگیریم که به سطح می‌آیند. سپس اراده آگاهانه گزینش می‌کند که کدامیک از فرآیندها به مسیر خود تا انجام فعل ادامه دهد و کدامیک وتو یا قطع شود و به انجام فعل منجر نشود (لیبت، ۱۹۹۹م، صص ۳۰۸-۳۱۱).

یکی از پیامدهای تفسیر لیبِت از اختیار و منحصر کردن نقش کنترلی نفس در وتو کردن فعالیت‌های الکتریکی مغز، اصالت دادن به نهی (دستور به اجتناب از انجام فعل) در توصیه‌های اخلاقی است. اگر همان طور که لیبِت می‌گوید انسان شروع کننده فرآیند عمل نباشد و تنها در ۱۵۰ میلی‌ثانیه پایانی قدرت وتوی عمل را داشته باشد، در این صورت تنها توصیه مستقیمی که می‌توان به وی کرد این است که فعالیت مغز را وتو کن و فلان کار را انجام نده. اما در مورد توصیه‌های امری (دستور به انجام فعل) چنین چیزی صادق نیست زیرا معلوم نیست که توصیه امری، موجب پیدایش پتانسیل آمادگی در فرد برای انجام فعل شود. از دیگر پیامدهای تفسیر لیبِت از اختیار این است که تنها افعال حرکتی مورد توصیه‌های اخلاقی قرار می‌گیرند نه مقاصد و نیت‌ها.^۱

در آزمایش لیبِت باید میان دو چیز تمایز قائل شویم: تأمل برای این که کدامیک از گزینه‌های انجام فعل را برگزینیم (که شامل برنامه از پیش تنظیم شده‌ای است برای این که بدانیم چه زمانی به آن گزینه

عمل کنیم) و قصد نهایی برای «اکنون عمل کن». لیبت در آزمایش‌های خود دریافت که در برخی موارد، افراد، درگیر برخی برنامه‌ریزی‌های آگاهانه می‌شوند که چه زمانی (مثلاً در چند ثانیه آینده) فعل را انجام دهند. اما حتی در این موارد نیز زمان‌های گزارش شده برای میل آگاهانه به انجام دادن واقعی فعل، حدوداً ۲۰۰ میلی‌ثانیه بود. و این عدد به مقدار گزارش شده برای انجام فعل به صورت کاملاً بی‌سابقه و بدون برنامه‌ریزی، بسیار نزدیک بود. آغاز فرآیند مغزی ناآگاهانه، یعنی پتانسیل آمادگی، قبل از قصد آگاهانه نهایی برای «اکنون عمل کن» در تمامی موارد وجود داشت. این یافته‌ها نشان می‌داد که توالی فرآیندهای اختیاری را برای «اکنون عمل کن» می‌توان برای تمام افعال اختیاری به کار گرفت؛ بدون آن که بی‌سابقه بودن آنها یا تأملات آگاهانه قبل از انجام عمل را در نظر بگیریم (همان، ص ۳۱۱).

بررسی تبیین لیبت از فعل اختیاری

مهم‌ترین اشکالی که به تبیین لیبت از فعل اختیاری وارد است مربوط به فرآیند وتو یا همان فرآیند متوقف کردن فعل است. وتوی فعل، یکی از افعال قصدی انسان است و برای این که بتواند فرآیند اختیاری بودن فعل را توجیه کند، باید خود امری آگاهانه و اختیاری باشد؛ از این رو، همین فرآیند در مورد خود وتو نیز جاری است و طبق فرض، اختیاری بودن آن به این است که امکان وتو کردن این وتوی اول وجود داشته باشد. دنبال کردن فرآیند وتو با تبیینی که لیبت از آن ارائه کرده، ما را به سلسه‌ای بی‌نهایت می‌رساند و هیچ‌گاه اراده آگاهانه را تبیین نمی‌کند. لیبت به این اشکال توجه دارد و چنین آن را مطرح می‌کند:

«درست همانند ظاهر شدن اراده آگاهانه، ممکن است قبل از وتوی آگاهانه نیز فرآیندهای ناآگاهانه‌ای وجود داشته باشند. اگر خود وتو به صورت ناآگاهانه آغاز شود و توسعه یابد، گزینش وتو، ناآگاهانه می‌شود که [بعد از ۴۰۰ میلی‌ثانیه] از آن آگاه می‌شویم، نه این که رویداد علی آگاهانه‌ای باشد. شاهد قبلی ما نشان داده بود که مغز، آگاهی از چیزی را تنها پس از حدود ۰/۵ ثانیه از فعالیت عصبی مناسب ایجاد می‌کند» (همان، ص ۳۰۹).

لیبت سعی می‌کند از طریق تفکیک کردن آگاهی از محتوای آگاهی به این اشکال پاسخ دهد. از نظر او آگاهی - جدای از محتوایی که دارد - پدیداری است که نتیجه همان فرآیندهای ناآگاهانه قبلی است. مثلاً آگاهی از یک محرک حسی ممکن است نتیجه دوره مشابهی از زنجیره‌های تحریکی در «کورتکس سوماتوسنسوری»^۱ مغز یا در بخش نوار میانی مغز باشد. اما محتوای آگاهی چنین نیست و می‌تواند

بدون ایجاد فرآیند ناآگاهانه قبلی ظاهر شود. با توجه به آنچه بیان شد می‌توان گفت که وتو و آگاهی از وتو دو امر مجزای از هم هستند. آگاهی از وتو نتیجه فرآیندهای مغزی است که پس از ۴۰۰ میلی ثانیه از وقوع وتو ظاهر می‌شود، اما محتوای این آگاهی (تصمیم وتو) محتاج فرآیندهای مغزی پیشین نیست:

«ممکن است فرآیندهای ناآگاهانه قبل از وتو، عواملی را که تصمیم وتو (کنترل) بر پایه آنها است، ایجاد کنند؛ اما هنوز ممکن است تصمیم آگاهانه برای وتو اتخاذ شود بدون آن که این تصمیم را فرآیندهای ناآگاهانه قبلی مشخص کنند. یعنی شخص می‌تواند ناآگاهانه برنامه‌ای را که کل فرآیندهای مغزی قبلی ارائه می‌کند، بپذیرد یا رد کند. آگاهی از تصمیم وتو را می‌توان نیازمند فرآیندهای ناآگاهانه قبلی دانست، اما محتوای این آگاهی (تصمیم واقعی برای وتو) حصیصه مجزایی است که می‌تواند این گونه نباشد» (همان، ۳۱۰).

اما این پاسخ لبیت قانع‌کننده نیست؛ زیرا تنها ارتباط فعل وتو را با زنجیره ناآگاهانه قبلی قطع می‌کند؛ اما منشئی آگاهانه برای وتو تبیین نمی‌کند؛ بلکه حتی به این نکته تصریح می‌کند که آگاهی از وتو امری که در اثر فرآیندهای ناآگاهانه مغزی پس از گذشت ۴۰۰ میلی ثانیه از وتو برای انسان حاصل می‌شود، به عبارت دیگر پاسخ لبیت آگاهی به وتو را تبیین کرده است نه وتوی آگاهانه را.

عبور فعالیت خودانگیز مغز از آستانه؛ چالشی برای آزمایش لبیت

آزمایش لبیت چالشی جدی برای اراده آگاهانه بود، زیرا چنین القا می‌کرد که مغز حتی پیش از آن که ما از انگیزش خود برای حرکت آگاه باشیم، آماده انجام فعل است. این نتیجه‌گیری این نکته را مفروض می‌گیرد که پتانسیل آمادگی نمایان گر طرح‌ریزی و آمادگی مغز برای حرکت است. ارون شورگر^۱، از موسسه ملی بهداشت و پژوهش پزشکی در سکلی فرانسه می‌گوید حتی کسانی که منتقد کار لبیت هستند این پیش فرض را به چالش نکشیده‌اند. برای این منظور در سال ۲۰۰۹ تلاشی صورت گرفت. جودی ترونا^۲ و جف میلر^۳ از دانشگاه اوتاگو در داندین نیوزیلند، از داوطلبان خواستند تا پس از شنیدن صدا، تصمیم بگیرند که آیا می‌خواهند بر روی یک صفحه کلید ضربه بزنند یا نه. در این آزمایش پتانسیل آمادگی بی‌توجه به تصمیم داوطلبان حضور داشت و نشان‌دهنده آن بود که پتانسیل آمادگی

1. Aaron Schurger
2. Judy Trevena
3. Jeff Miller

نمایان‌گر آماده شدن مغز برای حرکت نیست. با وجود این آزمایش هنوز دقیقاً معلوم نبود که این امر چه معنا و مفهومی دارد و با توجه به آزمایش لیبِت، چه نتایجی بر آن مترتب می‌شود.

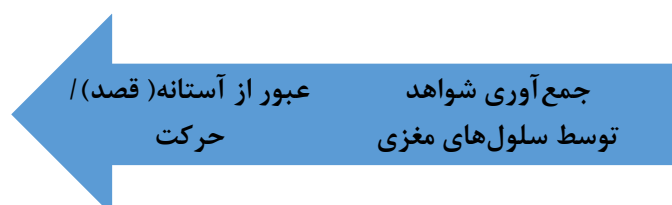
شورگر و همکارانش تلاش کردند تا این امر را توضیح دهند. آنها با کار بر روی تحقیقات پیشین به نتایج تازه‌ای رسیدند. مطالعات پیشین نشان می‌داد هنگامی که ما تصمیمی را - مثلاً بر پایه ورودی‌های دیداری - می‌گیریم، گروه‌هایی از سلول‌های مغزی شروع به جمع‌آوری شواهدی در دفاع از نتایج مختلف می‌کنند. یک تصمیم هنگامی پدید می‌آید که مستندهایی به سود یک نتیجه مشخص از نتایج ممکن به اندازه کافی توانمند شود که اجتماعات نورونی مرتبط را از یک آستانه عبور دهد. تیم شورگر این نظریه را مطرح کرد که هنگام آزمایش لیبِت نیز مشابه این فرآیند رخ می‌دهد. آنها مدلی کامپیوتری از فعالیت الکتریکی مغز هنگام جمع‌آوری اطلاعات ایجاد کردند و دریافتند که وقتی این نويز عصبی انباشته می‌شود و از آستانه مورد نظر عبور می‌کند، حرکت ماهیچه آغاز می‌شود. آنها این نکته را نیز یافتند که نويزهای عصبی که مقدمات تصمیم را فراهم می‌کنند، همانند پتانسیل آمادگی در آزمایش لیبِت هستند. در مرحله بعد تیم شورگر، آزمایش لیبِت را تکرار کرد، اما این دفعه عمل خود انگیخته به این صورت بود که داوطلبان هنگامی که صدای کلیک را می‌شنیدند باید فوراً عمل را انجام می‌دادند. آنها نشان دادند که سریع‌ترین پاسخ به کلیک در میان داوطلبانی به چشم می‌خورد که انباشتگی نويزهای عصبی آنها - یعنی چیزی که دستگاه (EEG) آن را به صورت پتانسیل آمادگی نشان می‌دهد - به آستانه مورد نظر نزدیک‌تر است. در مورد افرادی که واکنشی آهسته‌تر یا دیر هنگام به کلیک نشان دادند، پتانسیل آمادگی در دستگاه (EEG) حاضر نبود.

لیبِت بیان کرده بود که پیش از آن که ما قصد آگاهانه برای حرکت داشته باشیم، مغز ما تصمیم گرفته تا حرکت کنیم؛ اما شورگر نشان داد که فرآیند مغزی که به نظر می‌رسد پیش از تصمیم آگاهانه رخ می‌دهد، ممکن است به هیچ وجه بازتاب درستی از یک تصمیم نباشد، بلکه صرفاً طبیعت فعالیت خود انگیز مغز باشد که برای تصمیم در آستانه مخصوص، آماده می‌شود. او بر این باور است که با توجه به این مطلب، دیگر آزمایش لیبِت شاهی بر خلاف امکان اراده آگاهانه نیست.^۲

دیدگاه لیبت درباره فرآیند اراده



دیدگاه شورگر درباره فرآیند اراده



باید توجه داشت که شورگر بیان نمی‌کند که این فرآیندهای مغزی - حتی زمانی که به آستانه مخصوص می‌رسند و شکل تصمیم به خود می‌گیرند - فرآیندهایی آگاهانه هستند. شورگر نیز همانند لیبت نگرش سنتی به اراده را نفی می‌کند. او تنها آزمایش لیبت را اصلاح کرده و گفته که پتانسیل آمادگی نشانه تصمیم نیست، بلکه تصمیم، همان عبور نویزهای عصبی از آستانه مخصوص است. از این رو دیدگاه شورگر نیز تبیینی مادی و غیر آگاهانه از فرآیند اراده انسان ارائه کرده است و خود چالشی اساسی برای اراده آگاهانه انسان به حساب می‌آید.

هم‌خوانی نگرش سنتی با آزمایش‌های لیبت و شورگر

به نظر می‌رسد که این دو آزمایش برای نگرش سنتی به اراده انسان چالشی محسوب نمی‌شوند؛ زیرا همان‌طور که در بخش (۲.۲.۲) از همین فصل بیان خواهد شد، فیلسوفانی نظیر ابن‌سینا و ملاصدرا - در یکی از دو راهبرد^۳ خود در حل چالش‌های اراده آزاد - قصد و اراده انسان را امری حادث می‌دانند و این حدوث در نزد آن‌ها حاکی از حدوث علت تامه اراده است. در نهایت حدوث اراده به حدوث علل آسمانی منجر می‌شود و یک مرجع آسمانی، متناسب با استعدادی که وقایع زمینی برای او فراهم می‌کنند، اراده را در نفس انسان ایجاد می‌کند:

«همه اراده‌ها [ای انسانی] حادث هستند؛ از این رو سبب‌هایی دارند که آن‌ها را ایجاب می‌کنند... [حقیقت این است که، اراده‌ها با حدوث عللی که آن‌ها را ایجاب می‌کنند، پدید می‌آیند و انگیزه-های آن‌ها به علت‌های زمینی و آسمانی مستند می‌شوند و این علت‌ها تحقق اراده را ضروری می‌کنند» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «ب»، ص ۴۳۷ / همان ص ۴۳۹).

«انگیزه اراده - که همان موافق بودن فعل [با مصلحت] است - تحت تسخیر حکم عقل یا حس است، و قدرت نیز تحت تسخیر انگیزه قرار دارد، حرکت تحت تسخیر قدرت است، و همه این‌ها به نحو ضروری از غیر صادر می‌شوند و از جایی که انسان نمی‌داند بر او وارد می‌شوند؛ از این رو انسان، تنها محل و مجرای این امور [از جمله اراده] است، اما این که فاعل آن‌ها باشد هرگز چنین نیست. بنابراین معنای مجبور بودن انسان این است که همه این امور از جانب غیر - نه از جانب انسان - بر او وارد، و در او حاصل می‌شوند؛ و معنای مختار بودن او این است که انسان تنها محل اراده است. از این رو انسان، مجبور به اختیار [اراده] است. بنابراین فعل آتش جبر محض است و فعل خدا اختیار محض - زیرا اختیار و انگیزه در او عین ذاتش است - و فعل انسان نیز منزلی بین دو منزل - جبر بر اختیار [اراده] - است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۴۰۳).

این نگرش - با صرف نظر از صحیح بودن آن - با آزمایش‌های لیبت و شوگر مطابقت دارد؛ زیرا منشأ پیدایش اراده، امری ناآگاهانه است و البته در نظر آن‌ها چنین چیزی با اختیاری بودن فعل انسان منافات ندارد؛ زیرا در این نگرش، ملاک اختیاری بودن فعل انسان این است که از روی اراده صادر شود، هر چند اراده او منشأ ناآگاهانه داشته باشد و اختیاری نباشد. در این نگرش امور آسمانی با زمینه‌سازی امور زمینی اراده را در نفس انسان ایجاد می‌کنند و هیچ اشکالی ندارد که این زمینه‌ساز زمینی برای ایجاد اراده، همان فعالیت‌های مغزی باشد، چه از نوع پتانسیل آمادگی که لیبت می‌گفت و چه از نوع عبور آستانه نوزهای عصبی از آستانه مخصوص که شوگر بر آن بود.

در مباحث آینده خواهیم دید که این تبیین از اختیار انسان، تبیین مناسبی از اراده آزاد نیست و علاوه بر این که با شهود همگانی ما هم‌خوان نیست، مسئولیت اخلاقی ما را نیز توجیه نمی‌کند. اما در صورتی که کسی بخواهد شهود همگانی را درباره اراده آزاد حفظ کند و با علل آسمانی ابن سینا و ملاصدرا کاری نداشته باشد، آیا راهی می‌توان یافت که آزمایش‌های لیبت و شوگر را توجیه کند و به جای پذیرش حدوث ناآگاهانه اراده و تمسک به علل آسمانی، اراده آگاهانه را در درون انسان تبیین نماید؟ در ادامه بحث، این امر مهم را پی‌می‌گیریم.

همخوانی دیدگاه برگزیده درباره اجماع نفس، با آزمایش‌های لیبت و شوگر

در بخش (۱ . ۱ . ۲) از فصل دوم این نکته بیان شد که در نگرش وجودی ملاصدرا، اراده از یک هویت شوقی تشکیکی برخوردار است که مراتب بالای آن مجرد و مراتب نازل آن مادی است. این هویت

شوقی در سیر اشتدادی خود به اجماع نفس مبدل شده و پس از آن نیز خود را به صورت میل طبیعی در اندام‌ها آشکار می‌سازد. این نکته نیز بیان شد که موانعی که در مکاتب فلسفی پیش از ملاصدرا برای مادی بودن عزم و اجماع نفسانی وجود دارد، در فلسفه ملاصدرا وجود ندارد، به همین دلیل ملاصدرا که صراحتاً اجماع نفسانی را امری مجرد می‌داند، بر خلاف جمهور حکما، قدرت را - که از لحاظ ملاک مادی و مجرد بودن همانند اجماع نفسانی است - مادی دانسته است. همچنین این نکته نیز بیان شد که توجه به رابطه قدرت و اجماع نفس در فلسفه اسلامی و نیز مبانی فلسفه ملاصدرا، ما را به پذیرش مادی بودن اراده جازم ملزم می‌کند. برای تبیین آگاهانه بودن اراده در این نگرش باید توجه خود را بر این نکته متمرکز کنیم که فرآیند اراده کردن در مرتبه مادیت با ابزار مغز صورت می‌گیرد، از این رو باید این نکته را بیان کنیم که نفس انسان چگونه به صورت آگاهانه ابزار خود و از جمله مغز را به کار می‌گیرد و افعال خود را انجام می‌دهد؟ دیدگاهی که ملاصدرا درباره این موضوع بیان کرده و از آن به عنوان مطلب عرشی یاد می‌کند، با دیدگاه حکمای پیشین تفاوت دارد و صرفاً با تکیه بر مبانی فلسفه ملاصدرا قابل ارائه است.

از نظر صدرالمتهلین علمی که نفس برای به کارگیری آگاهانه قوا و ابزار خود از آن استفاده می‌کند از سنخ علوم متعارف ذهنی و از نوع تصور و تصدیق نیست، بلکه نوعی شعور و آگاهی حضوری است:

«نفس همان طور که صورت ذات خود را [مستقیماً] و بدون واسطه صورتی دیگر ادراک می‌کند، قوای ادراکی و تحریکی خود را نیز بدون حضور صورتی دیگر ادراک می‌کند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۷).

تبیین چگونگی علم نفس به قوا و ابزار - از جمله قوا و ابزار مادی نظیر مغز - منوط به تبیین دو مطلب است:

الف) در فلسفه ملاصدرا نفس از هویت واحد تشکیکی برخوردار است که در عین وحدت، دارای مقامات مختلفی است. در مقام بالای خود وحدت جمعی دارد و در آن همه قوای نفس به نحو اعلای و اشرف حضور جمعی دارند. همین نفس به مقامات پایین تنزل می‌کند و در هر مرحله از قوا و ابزار، عین آنها می‌گردد یعنی در مرحله خیال عین قوه مصوره و در مرحله لمس مثلاً عین عضو لمس کننده است (همان، ج ۸، ص ۱۳۵) بنابراین در مرحله مغز و فعالیت‌های مغزی هم نفس عین مغز و فعالیت‌های آن است. این خود نفس است که در بدن خاص شخصی تصرف می‌کند و قوای شخصی موجود را به کار می‌گیرد. تمام این قوا و ابزار در نزد نفس حاضر هستند و نفس در آنها هر نحو که بخواهد تصرف می‌کند (همان، ج ۶، صص ۱۵۷-۱۵۸).

ب) نفس در ابتدای پیدایش خود فاقد علوم تصویری و تصدیقی است. از طرفی شکی در این نیست که به کارگیری ابزار توسط نفس، فعلی اختیاری است نه طبیعی، از این رو نفس برای به کارگرفتن ابزار و قوا باید به آنها علم داشته باشد. اگر این علم از طریق رایج و به نحو ارتسام صورت‌های حصولی باشد، لازم است تا نفس آن را به وسیلهٔ ابزار دیگری انجام دهد و به همین ترتیب به کارگیری ابزار، به سلسله‌ای نامتناهی منجر می‌شود. بنابراین نخستین علوم نفس که عبارتند از علم نفس به خودش و سپس به قوا و ابزار خودش، علمی حضوری هستند. هنگامی که نفس ابزار و قوای خود را به کار می‌گیرد، بر خلاف سایر افعال اختیاری، این کار را بدون تصور و تصدیق به فایده انجام می‌دهد و با این حال این به کارگیری ابزار و قوا، فعل اختیاری نفس به حساب می‌آید؛ زیرا همین نشئت گرفتن آن‌ها از علم ذاتی نفس خود نوعی اراده است که عین علم است و با قصد و تأمل همراه نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۱۶۱-۱۶۲ / همو، ۱۳۸۰ش، ص ۱۸۲).

با توجه به آن‌چه بیان شد می‌توان گفت که نفس پس از آن‌که برای انجام فعل برنامه‌ریزی کرد، برای ایجاد ارادهٔ «اکنون عمل کن»، اندام‌های مغزی را به صورت آگاهانه و از روی اختیار به کار گرفته و اراده را ایجاد می‌کند؛ سپس از طریق ایجاد ارادهٔ آگاهانه، افعال ارادی مورد نظر را به انجام می‌رساند. این مطلب در مورد افعال خود انگیز نیز صادق است؛ چرا این‌گونه اعمال خالی از نوعی قصد قبلی نیستند. در اعمال خود انگیز، شخص ابتدا به طور کلی قصد و برنامه‌ریزی می‌کند تا به طور بداهه عملی را انجام دهد، آن‌گاه با همین علم و ارادهٔ حضوری، قصد «اکنون عمل کن» را در صحنهٔ نفس پدید می‌آورد و در مرتبهٔ بعد به این اراده و قصد خود، علم حصولی پیدا می‌کند.

این نگرش که اجماع نفسانی را هم‌زمان با حرکت اندام‌ها در مرتبهٔ مادیت وجود دامنه‌دار اراده قرار می‌دهد از این جهت با آزمایش شورگر هم‌خوانی دارد که هم در دیدگاه برگزیده و هم در آزمایش شورگر، زمان قصد، زمانی است که متصل به حرکت عضلات است و نویزهای مغزی از آستانهٔ مشخصی عبور می‌کند. اما علاوه بر این، دیدگاه برگزیده این مطلب را هم بیان می‌کند که اولاً به کارگیری مغز در این فرآیند یک عمل آگاهانه و اختیاری است، و ثانیاً به برنامه‌ریزی قبلی یعنی تصور فعل و تصدیق به فائده متصل است و با آگاهی حضوری در مرتبهٔ مادیت، مغز را به کارگرفته و همان برنامه را اجرایی و عملیاتی می‌کند.

دیدگاه برگزیده با آزمایش لیبت نیز هم‌خوانی دارد و این آزمایش بر فرض صحت دیدگاه لیبت - که پتانسیل آمادگی، تحریکی برای انجام فعل باشد، نه صرفاً جمع‌آوری اطلاعات - چالشی برای دیدگاه برگزیده به حساب نمی‌آید. در آزمایش لیبت زمان پتانسیل آمادگی - که به عنوان آماده شدن مغز برای انجام فعل تفسیر شده است - پیش از زمان آگاهی از اراده است، اما تأخر این آگاهی از فرآیندهای مغزی منافاتی با آگاهانه بودن این فرآیند ندارد؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، این آگاهی متأخر، یک آگاهی

ثانویه و ناشی از علم حصولی به فرآیند اراده است، فرآیندی که آگاهانه بودن خود را از علم حضوری کسب کرده است. علم حضوری ضعیف در مرتبه مادیت و فرآیندهای مغزی نیز مسبوق به علم حضوری شدید در مراتب مثالی و عقلانی هویت شوقی اراده است، و به این ترتیب فرآیند اراده در تمام مراحل، با رعایت مراتب شدت و ضعف، یک فرآیند متصل و آگاهانه است. بنابراین اموری که لیبت در آزمایش خود آن‌ها را اندازه‌گیری کرد، می‌تواند اموری صحیح باشند، اما تفسیری که لیبت از آن‌ها ارائه کرد (اراده ناآگاهانه)، تفسیری نادرست است و به طور کلی راه را برای تبیین مختار از اراده آگاهانه مسدود نمی‌کند.

بنابراین دیدگاه برگزیده - که تبیینی جدید از حقیقت اراده است و از مبانی و عبارتهای پراکنده ملاصدرا استفاده می‌شود - با آزمایش‌های لیبت و شورگر هم‌خوانی دارد، و در عین حال اراده آگاهانه انسان را تبیین می‌کند.

۲.۱. چالش «شهود تفسیرگرایانه و توهم اراده آگاهانه»

دنیل وگنر روان‌شناس اجتماعی و استاد دانشگاه هاروارد بود. عمده تحقیقات او در زمینه کاربرد روان‌شناسی آزمایشگاهی برای تبیین کنترل ذهن و اراده آگاهانه بوده است. او متأثر از تحقیقات لیبت و برخی دیگر از نتایجی که در علوم عصب‌شناسی به دست آمده است، به این نتیجه رسید که شهود اراده آگاهانه یک شهود تفسیرگرایانه و غیر مستقیم از نیروی اراده است و به همین دلیل ارزش معرفتی ندارد. از نظر او تجربه اراده آگاهانه یک فریب است که ذهن ما آن را طی یک فرآیند روان‌شناختی تولید می‌کند. در این بخش پس از تبیین دیدگاه وگنر درباره توهم اراده آگاهانه، به نقد و بررسی آن می‌پردازیم و چگونگی مواجه شدن فلسفه صدرالمتهلین را با این چالش جدید بیان می‌کنیم.

دیدگاه وگنر درباره «توهم اراده آگاهانه»^۱
اراده آگاهانه دارای دو مؤلفه مهم است:

الف) تجربه اراده آگاهانه یا احساس انجام دادن عمل اختیاری و عمدی. وگنر این ویژگی را «اراده پدیداری»^۲ می‌نامد؛ یعنی اراده‌ای است که برای شخص، پدیدار شده و خود شخص آن را تجربه می‌کند.

-
1. The illusion of Conscious Will
 2. Phenomenal Will

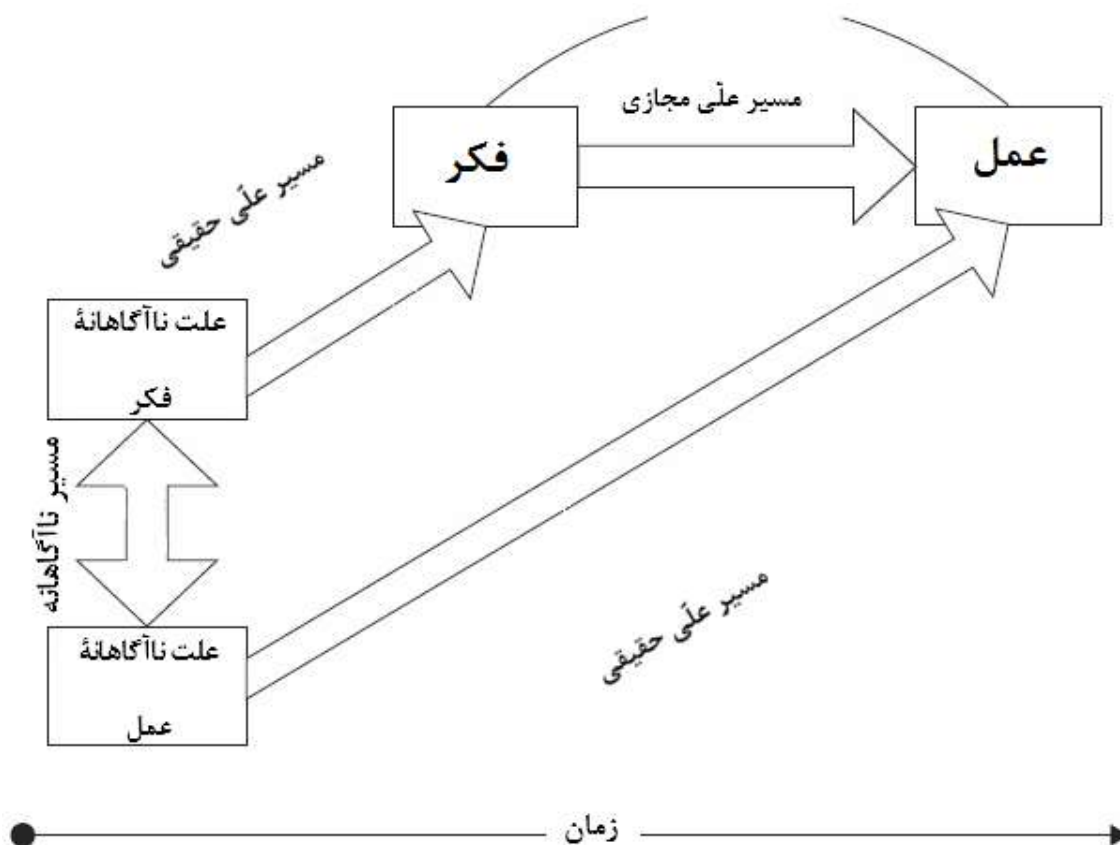
ب) نیروی علی اراده نسبت به عمل، که وگنر آن را نوعی علیت ذهنی می‌داند و از آن به «تأثیر علی ذهن بر عمل» تعبیر می‌کند. وگنر این ویژگی را «اراده تجربی»^۱ می‌نامد؛ زیرا روابط علی امور ذهنی نظیر اندیشه‌ها، باورها، قصدها، حالات روانی آگاهانه افراد و اعمال متعاقب آنها مشاهده می‌شوند و از طریق علمی قابل تأییداند.

وگنر نظریه توهّم اراده آگاهانه را بر پایه تمایز این دو مؤلفه بنا می‌کند؛ یعنی تمایز میان اراده پدیداری (تجربه اراده آگاهانه) و اراده تجربی (نیروی علی اراده). او بر این باور است که اعمالی که ما انجام می‌دهیم مانند برداشتن فنجان چای، رانندگی و پلک زدن، از اراده تجربی نشأت می‌گیرند؛ و این در حالی است که ما از این اراده تجربی آگاه نیستیم. ما پلک می‌زنیم بدون این که علت آن را بدانیم و راه می‌رویم بدون این که درباره آن اندیشیده باشیم. وگنر اراده پدیداری را - که وجهه آگاهانه اراده به حساب می‌آید - در نقطه مقابل افعال ناآگاهانه ناشی از اراده تجربی قرار می‌دهد؛ یعنی اراده‌ای که احساس می‌شود و آگاهانه است، اما در ایجاد عمل نقشی علی ندارد. او برای رسیدن به این منظور، اراده پدیداری را از مسیر تأثیر علی اراده تجربی - که به تولید عمل منجر می‌شود - خارج می‌کند. از نظر او تجربه اراده آگاهانه یک چیز است و نیروی علی اراده برای عمل چیز دیگری. این نگرش وگنر برخلاف شهود متعارف است که در آن تجربه اراده آگاهانه و علت بودن آن برای عمل، یک واقعیت‌اند.

تمایز اراده پدیداری از اراده تجربی نقطه آغاز توهّم اراده آگاهانه است. در نتیجه تمایز اراده پدیداری و اراده تجربی، دو سیستم یا دو زنجیره علی متمایز در ذهن ترسیم می‌شوند. آن دسته از فرآیندهای ذهنی که تجربه اراده (اراده پدیداری) را تولید می‌کنند از فرآیندهای ذهنی که خود عمل را پدید می‌آورند کاملاً متمایز هستند. اراده پدیداری در سیستم یا زنجیره‌ای قرار دارد که ربط علی با عمل انجام شده ندارد؛ اما ذهن طی یک فرآیند دیگر، با یک اشتباه روش‌مند، اراده پدیداری را علت عمل به حساب می‌آورد. این اشتباه روش‌مند از سنخ همان اشتباهاتی است که در شعبده‌بازی رخ می‌دهد. کاری که شعبده باز بر روی صحنه نمایش انجام می‌دهد شامل یک توالی علی ادراک شده - مجموعه رویدادهایی که به نظر می‌رسند رخ داده‌اند (توهّم) - و یک توالی علی واقعی - مجموعه رویدادهایی که شعبده باز در پشت صحنه ترتیب داده است - می‌باشد. توالی واقعی، اغلب پیچیده‌تر یا غیر منتظره‌تر از توالی ادراک شده (توهّم) هستند و بسیاری از آنها ادراک نمی‌شوند. شعبده باز با ترفندهایی توجه مخاطبین را از توالی واقعی منحرف می‌کند در نتیجه حضار چیزی را می‌بینند که به ظاهر ساده است

1. Empirical Will

اما در واقع با تلاش شعبده باز به دست آمده است. توهم اراده آگاهانه به همین روش اتفاق می‌افتد. علت ناآگاه، در فرآیندی ناآگاهانه، اراده تجربی ناآگاهانه را پدید می‌آورد و این فرآیند در نهایت به انجام فعل منجر می‌شود. این مسیر، مسیر واقعی عمل است. در عین حال همین علت ناآگاه، به وسیله فرآیند ناآگاهانه دیگر، یک فکر آگاهانه را درباره عمل ایجاد می‌کند. این دو مسیر پردازشی، به طور موازی طی می‌شوند؛ اما پردازش فکر آگاهانه - طبق آن چه پیش‌تر لیت بیان کردن بود حدود ۲۰۰ میلی‌ثانیه - قبل از انجام عمل به اتمام می‌رسد، در حالی که پردازش برای انجام عمل به همین اندازه بیش‌تر طول می‌کشد؛ در نتیجه همیشه فکر درباره عمل، قبل از خود عمل ظاهر می‌شود و چون فاصله زمانی میان آن‌ها کم است و درواقع مجاورت زمانی میان آن‌ها برقرار است، ذهن ما این مجاورت را از روی اشتباه به علیت تفسیر می‌کند (وگنر، ۱۳۹۴ش، صص ۳۱۸-۳۳۷ / Andersen, 2006).



تصویر مسیر علی حقیقی عمل؛ مسیر علی حقیقی فکر؛ مسیر مجازی علیت فکر برای عمل (Wegner, 2002,)

(p68)

و گنر درباره تمایز اراده پدیداری و اراده تجربی و منجر شدن آن به توهم اراده آگاهانه می نویسد:

«در واقع سازوکارهای ناآگاه و ناشناختنی، هم فکر آگاهانه درباره عمل و هم [خود] عمل را پدید می آورند و همچنین احساس اراده ای را به وجود می آورند که ما با ادراک فکر به عنوان علت عمل، آن احساس را تجربه می کنیم. در نتیجه، هر چند افکار ما شاید پیوندهای علی عمیق، مهم و ناآگاهانه ای با اعمال ما داشته باشند، خاستگاه تجربه اراده آگاهانه، نه خود این پیوندها؛ بلکه فرآیندی است که این پیوندها را تفسیر می کند» (همو، ۱۳۹۴ ش، ص ۳۳۷).

او از تبیین خاصی که از فرآیند اراده ارائه می کند نتیجه می گیرد که شهود اراده آگاهانه یک شهود تفسیرگرایانه و غیر مستقیم از نیروی اراده است و به همین دلیل ارزش معرفتی ندارد:

«در این تحلیل، تجربه اراده، بازخوانی مستقیم نیروی روان شناختی نیست که از درون سر علت عمل می شود، بلکه تجربه اراده، نتیجه تفسیر پیوند ظاهری میان افکار آگاهانه ای است که همراه با عمل پدیدار می شوند، با ماهیت عمل مشاهده شده» (همان، ص ۳۳۳).

آنچه تا کنون ارائه شد، تبیین مدعای و گنر درباره توهم اراده آگاهانه است. اکنون وقت آن است که ببینیم او برای اثبات این مدعا چه شواهدی در اختیار دارد و چگونه آن را اثبات می کند. به اعتقاد نگارنده، نخستین کار و گنر برای این مهم، تعیین تکلیف شهود همگانی اراده آگاهانه است. همان طور که در بخش (۱.۲.۲) از فصل دوم بیان شد، در شهود همگانی ما، نفس علت و فاعل اراده است (مؤلفه دوم) و این اراده را به نحو آگاهانه ایجاد می کند (مؤلفه نهم). این شهود مانعی بزرگ در برابر و گنر است و او در گام اول، باید این مانع را از سر راه خود بردارد. او برای این منظور، شهود علیت آگاهانه نفس - و به تعبیر و گنر علیت افکار برای عمل - را از این طریق به چالش می کشد که علیت یک ویژگی برای نفس - یا افکار انسان - نیست تا بتوان آن را به طور مستقیم مشاهده کرد و به واقعیت امر نائل آمد. علیت یک رخداد است و باید از رابطه مستمر و منظم میان اشیاء استنتاج شود:

«علیت یک رخداد است، نه یک چیز یا خصوصیت یا ویژگی یک شیء. به همین معنا علیت نمی تواند از ویژگی های قصد آگاهانه فرد باشد. شما نمی توانید ببینید که قصد آگاهانه شما علت یک عمل می شود، بلکه فقط می توانید این موضوع را از رابطه منظم میان قصد و عمل استنتاج کنید. معمولاً وقتی شما چیزهایی را قصد می کنید، آنها روی می دهند. هیوم در رساله ای در خصوص سرشت انسان بیان کرده است که «همراهی دائمی» و «استنتاج ذهن» که پایه علیت در رویدادهای فیزیکی هستند، باید به علیت در «اعمال ذهن» نیز بینجامند» (Wegner, 2002, p13 / همو، ۱۳۹۴، صص ۳۲۴-۳۲۵).

بنا بر آن چه وگنر درباره علیت بیان می‌کند، مشاهده علیت نفس برای اراده و تأثیر افکار انسان در اعمال او، مشاهده مستقیم یک امر واقعی نیست؛ بلکه یک امر پدیداری است؛ از این رو صرف مشاهده اراده آگاهانه به عنوان نیروی علی که اعمال انسان را پدید می‌آورد، اعتبار معرفتی ندارد. اعتبار این مشاهده تنها در صورتی است که با شواهد بیرونی همراه باشد. در صورتی که شواهد بیرونی تأثیر علی افکار و اراده آگاهانه را بر اعمال ما تأیید کند، شهود متعارف یا همان اراده پدیداری، همان اراده تجربی است و به این صورت اراده آگاهانه اثبات می‌شود؛ اما اگر چنین شواهدی یافت نشود، اراده آگاهانه اثبات نمی‌شود و در هاله‌ای از ابهام فرو می‌رود. در صورتی هم که شواهد و قرائن، عدم تأثیر افکار و اراده آگاهانه را بر عمل انسان تأیید کند، اراده آگاهانه یک توهم خواهد بود و به این صورت نظریه «توهم اراده آگاهانه» اثبات می‌شود. بنابراین بررسی شواهد تجربی در مورد تأثیر علی افکار و اراده آگاهانه (اراده پدیداری) بر اعمال انسان گام دوم اثبات مدعای وگنر را تشکیل می‌دهد.

وگنر در گام دوم اثبات مدعای خود، به مجموعه‌ای از یافته‌های علوم مغز و اعصاب و روان شناسی استناد می‌کند. یکی از مهم‌ترین شواهد وگنر برای توهم اراده آگاهانه یافته‌های بنیامین لیبت است. همان طور که در بخش (۱. ۱) همین فصل بیان شد بر طبق یافته‌های لیبت، افعال ارادی توسط تغییرات الکتریکی پتانسیل آمادگی به نحوی غیر آگاهانه در مغز به آغاز می‌شوند و انسان ۱۵۰ میلی ثانیه قبل از این که عمل آغاز شود، از قصد خود برای انجام عمل آگاه می‌شود. وگنر این یافته لیبت را شاهی بر این مدعای خود می‌داند که تصمیمات آگاهانه فاعل که توسط او گزارش می‌شود، در آغاز فرآیند انجام فعل، تأثیر علی در انجام عمل ندارد؛ اما در ادامه فرآیند عمل، اراده تجربی - که در تبیین لیبت همان پتانسیل آمادگی است - چه رابطه‌ای با تصمیم آگاهانه - یا همان اراده پدیداری - دارد؟ آیا در ادامه فرآیند، تصمیم آگاهانه برای تحقق عمل، نقش علی ایفاء می‌کند یا این که تصمیم آگاهانه (اراده پدیداری) امری کاملاً مستقل است و همان طور که در آغاز فرآیند عمل، نقش علی نداشت، در ادامه این فرآیند نیز نقش علی ندارد؟ از نظریه وتوی آگاهانه لیبت استفاده می‌شود که او در ادامه فرآیند عمل، برای تصمیم آگاهانه - و به تعبیر وگنر اراده پدیداری - نوعی نقش علی در نظر می‌گیرد؛ اما همان طور که در تبیین مدعای وگنر بیان شد، او چنین نقشی را برای اراده پدیداری قائل نیست و آن را امری کاملاً مستقل از فرآیند علی عمل می‌داند، بدین ترتیب هر چند وگنر در آغاز فرآیند علی عمل با لیبت همراه می‌شود؛ اما در ادامه این فرآیند خود را از لیبت جدا می‌کند و اراده پدیداری را کاملاً از فرآیند علی عمل کنار می‌زند. حال باید دید وگنر برای این بخش از مدعای خود چه شاهی در اختیار دارد.

او برای اثبات این بخش از مدعای خود از مثال‌هایی استفاده می‌کند که در آنها عمل ارادی از تجربه اراده منفک شده است. در موارد عادی و روزمره عمل ارادی و احساس آن (تجربه اراده آگاهانه) با یکدیگر

همراه هستند؛ اما در پاره‌ای موارد، این دو از یکدیگر جدا می‌شوند. این موارد - گاه نامتعارف - به دو دسته تقسیم می‌شوند: موارد «عمل خود به خودی» و موارد «توهم کنترل».

در اعمال خود به خودی، شخص عمل ارادی را انجام می‌دهد اما آن را احساس نمی‌کند، به عبارت دیگر شخص ارادهٔ تجربی دارد، اما ارادهٔ پدیداری ندارد. «سندرم دست بیگانه»^۱ یکی از موارد عمل خود به خودی است. در این اختلال عصبی - روان‌شناختی فرد این حالت را تجربه می‌کند که یک دستش برای خودش ذهنی دارد و با آن ذهن، عمل می‌کند. این بیماران نوعاً این حس را دارند که یک دستشان خود به خود عمل می‌کند. آن‌ها ارادهٔ معطوف به حرکات آن دست را تجربه نمی‌کنند و ممکن است فکر کنند که این دست با اهدافی حرکت می‌کند که با قصد آگاهانهٔ خودشان ناسازگار است. حرکات دست بیگانه در ظاهر کاملاً ارادی‌اند؛ اما از سوی دیگر، بیمار این اعمال را به این صورت تجربه نمی‌کند که آگاهانه اراده شده‌اند.

یکی دیگر از موارد عمل خود به خودی، احساس عدم اختیاری است که طی هیپنوتیزم روی می‌دهد. در هیپنوتیزم شخص احساس می‌کند که اعمال ناشی از هیپنوتیزم برای او اتفاق می‌افتند، نه این که او آن اعمال را انجام می‌دهد. بی‌اختیاری ناشی از هیپنوتیزم نمونه‌ای از فقدان تجربهٔ اراده به دست می‌دهد که به مراتب پیچیده‌تر از سندرم دست بیگانه است. در خصوص دست بیگانه، فرد اصلاً نمی‌داند که این دست چه خواهد کرد، اما در موضوع هیپنوتیزم، [تجربهٔ] ارادهٔ آگاهانه وجود ندارد؛ حتی هنگامی که آگاهی از عمل وجود داشته باشد. بدون تجربهٔ اراده کردن، حتی این اطلاع قبلی از عمل، ظاهراً برای قرار دادن عمل در مقولهٔ «آگاهانه اراده شده» کافی نیست.

نمونهٔ دیگری از اعمال خود به خودی و فقدان تجربهٔ ارادهٔ آگاهانه در «میزگردانی»^۲ هویدا می‌شود. گروهی از افراد برای ایجاد چنین پدیده‌ای دور یک میز می‌نشینند و دستانشان را روی میز می‌گذارند. اگر مطمئن - یا حتی امیدوار - باشند که میز می‌تواند بر اثر مداخله روح حرکت کند و صبورانه منتظر چنین حرکتی باشند، اغلب احساس می‌کنند که میز بعد از مدتی واقعاً شروع به حرکت می‌کند. مایکل فارادی دربارهٔ منبع حرکت میز تحقیق کرد و متوجه شد که منبع حرکت، دست خود افراد است نه میز؛ بنابراین دربارهٔ این افراد نیز باید گفت که عمل ارادی را انجام می‌دهند اما آن را احساس نمی‌کنند.

-
1. Alien Hand Syndrome
 1. Table-Turning

توهم کنترل در تعاملات ما با ماشین‌ها شدید است، مانند زمانی که نمی‌دانیم آیا فشار ما بر روی دکمه آسانسور یا ماشین نوشیدنی کاری انجام داده است یا نه و در عین حال، احساس می‌کنیم که انجام داده. این توهم معمولاً با داوری‌های مربوط به اتفاق بررسی می‌شود؛ از این طریق که افراد وادار می‌شوند تا سعی کنند بگویند که آیا در حال ایجاد اثر خاصی (برای مثال رون کردن چراغ از طریق انجام دادن کاری مانند فشار دادن کلید برق، هنگامی که کلید برق و چراغ به خوبی به هم متصل نیستند و ممکن است خودِ چراغ به طور تصادفی نور بدهد) هستند یا نه (وگنر، ۱۳۹۴ش، ص ۳۱۹-۳۲۳).

موارد اعمال خود به خودی و توهم کنترل به ما یادآوری می‌کنند که عمل و احساس انجام دادن آن (اراده پدیداری) به طور ناگزیر به یکدیگر گره نخورده‌اند. آن‌ها به قدری از یکدیگر جدا هستند که می‌توانند شهادی بر این مطلب باشند که سیستم‌های جداگانه‌ای در ذهن آن‌ها را ایجاد می‌کنند. آن دسته از فرآیندهای ذهن که تجربه اراده را پدید می‌آورند ممکن است از آن فرآیندهای ذهن که خودِ عمل را ایجاد می‌کنند کاملاً متمایز باشند (همان، ص ۳۲۳ / Andersen, 2006, p7).

وگنر از شواهدی که ارائه می‌کند نتیجه می‌گیرد که اراده پدیداری امر مستقل و کاملاً جدا از فرآیند علی عمل است.

بررسی دیدگاه وگنر درباره «توهم اراده آگاهانه»

همان طور که در تبیین دیدگاه وگنر بیان شد، او برای این که شهود متعارف ما درباره اراده آگاهانه را از اعتبار ساقط کند و آن را به یک شهود تفسیرگرایانه فروکاهد، به نظریه‌ای شبیه به نظریه هیوم استناد می‌کند به این مضمون که «علیت یک ویژگی برای نفس - یا افکار انسان - نیست تا بتوان آن را به طور مستقیم مشاهده کرد و به واقعیت امر نائل آمد. علیت یک رخداد است و باید از رابطه مستمر و منظم میان اشیاء استنتاج شود، و اتفاقاً در مورد اراده هیچ شهادی دال بر چنین رابطه مستمر و منظمی وجود ندارد، بلکه شواهدی بر خلاف آن وجود دارند که بیان می‌کنند فکر انسان و اراده تجربی او، از مسیر علی عمل خارج است». تعبیر «شبه هیومی» در مورد بیان وگنر بدین خاطر است که او در فضای اراده تجربی، رابطه علی یا همان مسیر علی حقیقی را به عنوان یک رخداد که از رابطه مستمر و منظم اشیاء استنتاج می‌شود می‌پذیرد، اما هیوم در همین حد هم رابطه علی را میان اشیاء طبیعی نمی‌پذیر و در وجود آن شک دارد (Andersen, 2006, p4). نگرش هیوم به علیت از یک جهت شبیه نگرش شیخ اشراق به علیت است؛ زیرا هر دو آن‌ها علیت را امری کاملاً ذهنی می‌دانند و هیچ‌یک از موجودات خارجی را به آن متصف نمی‌کنند. این شباهت، زمینه را فراهم می‌کند تا از موضع ملاصدرا در مقابل شیخ اشراق بتوانیم دیدگاه او را در مسأله محل بحث، به دست آوریم.

در نقطه مقابلِ نگرش وگنر و هیوم به علیت، نگرش صدرالمتألهین قرار دارد. از نظر او علیت و بسیاری از معقولات ثانی فلسفی یک وصف و ویژگی برای اشیاء خارجی هستند و اتصاف به یک وصف - از جمله علیت - مستلزم این است که آن وصف به نحوی در عالم خارج وجود داشته باشد:

«حق این است که اتصاف نسبت بین دو شیء متغایر است که در ظرف اتصاف موجود هستند»
(ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳۷).

اما باید توجه داشت که تحقق این قبیل صفات در خارج، یک تحقق انضمامی و مستقل نیست تا بتوان صرفاً از طریق حس و انطباع، آن‌ها را ادراک کرد؛ بلکه تحقق صفاتی نظیر علیت، یک تحقق اندماجی است به این معنا که علیت یک ویژگی است که در متن موصوف خود به صورت شأنی و ربطی مندمج شده است. صدرالمتألهین بر خلاف فیلسوفانی نظر شیخ اشراق و هیوم صفات عینی را منحصر در صفات انضمامی نمی‌داند؛ یعنی از نظر او، فقط اوصاف انضمامی - و به تعبیر هیوم انطباعی - نظیر سفیدی و سیاهی عینی نیستند، بلکه اوصافی نیز داریم که در متن موصوف خود مندمج هستند و همین اندماج، یک نحوه تحقق در مقابل عدم به حساب می‌آید. بنابراین وصف علیت مانند بسیاری از معقولات ثانی فلسفی، یک وصف و ویژگی خارجی برای موجودات است و می‌تواند مورد شهود مستقیم قرار گیرد.

آن‌چه موجب شده که هیوم و به تبع او وگنر، علیت را به عنوان یک ویژگی واقعی انکار کنند، دو امر است که یکی به مقام ثبوت و دیگری به مقام اثبات مربوط می‌شود:

الف) در مقام ثبوت هیوم و وگنر از فهم صفات اندماجی که در خارج به نحوی مستقل و ضمیمه‌ای (و به تعبیر هیوم به صورت انطباع یا تخیل) وجود ندارند، ناتوان هستند.

ب) در مقام اثبات هیوم و وگنر به دلیل نادیده گرفتن نقش ادراکی عقل نتوانستند منشأ ادراک علیت را بیابند و به همین دلیل، اصالتِ ادراک علیت را زیر سؤال بردند.

تا قبل از علامه طباطبایی مقام اثبات مورد توجه فیلسوفان مسلمان قرار نگرفته است، به همین دلیل در آثار فلسفی آن‌ها، درباره این مقام به زحمت می‌توان اشاراتی به دست آورد. به نظر می‌رسد که علامه طباطبایی در میان فیلسوفان مسلمان، نخستین کسی است که به این مقام توجه کرده و بیانات مبسوطی را ارائه کرده است (رک به طباطبایی، ۱۳۷۶ش، صص ۲۹۲-۲۹۹). پس از او نیز کار او توسط شاگردانش ادامه یافت و تا کنون تبیین‌های مختلفی از چگونگی ادراک و آگاهی ذهن از معقولات ثانی فلسفی ارائه شده است. ارائه مبسوط و نقد و بررسی این دیدگاه‌ها خارج از رسالت این پژوهش است از این رو برای پاسخ به اشکالی که هیوم مطرح کرده است تنها به تبیین دیدگاه برگزیده که توسط یکی از محققان حکمت صدرایی ارائه شده است اکتفا می‌کنیم.

وقتی چشم اموری مانند سفیدی را می‌بیند، در واقع نفس در مرحله چشم حاضر است و در همان موطن چشم، سفیدی را مشاهده می‌کند. همچنین وقتی حس لامسه ما شئی را لمس می‌کند، متعلق علم نفس در همان موطن لمس است. این امر به خاصیت تجردی نفس برمی‌گردد که با بدن، خود را به خارج کشانده و با خارج ارتباط حضوری برقرار کرده است (برای اطلاع بیشتر از چگونگی علم حضوری نفس به اشیاء مادی بر طبق مبانی فلسفه ملاصدرا رک به یزدان‌پناه، ۱۳۸۹ ش، ج ۲، صص ۳۱۰-۳۲۰). پس از آن که نفس امور حسی ماهوی - و به تعبیر هیوم انطباعات و تخیلات - را به علم حضوری ادراک کرد، در صورتی که درجه شهود او به حد لازم برسد در همان متن شهود امر محسوس، صفات اندماجی مانند وجود، علیت و بسیار از معقولات ثانی فلسفی را مشاهده می‌کند. بنابراین ما در شهود خود یک متن می‌یابیم که در ضمن یک متن بودن، دسته‌ای از خصایص را هم داراست، به گونه‌ای که این خصایص افزایشی بر متن ایجاد نمی‌کنند و افزون بر متن نیستند. بنابراین ما در مقام اثبات و ادراک، یک متن می‌یابیم و مابقی در آن انباشته و مندمج هستند. آنچه ما در مقام اثبات و ادراک به صورت متن می‌بینیم، همان ماهیات‌اند. تمام صفحه ادراکی ما را - در مقام حس، ماهیت پر کرده است؛ اما از درون همان متن ادراک شده، حیثیت تحقق، علیت و ... را انتزاع می‌کنیم. بنابراین در مقام اثبات و ادراک - نه در مقام ثبوت - ماهیت، اصل و متن است و مفاهیم فلسفی حتی مفهوم وجود، فرع آن هستند؛ یعنی تا آن متن نیاید و حس ما، ماهیت سفیدی جزئی را ادراک نکند، عقل ما وجود، وحدت و علیت را از آن انتزاع نمی‌کند. با توجه به آنچه بیان شد باید گفت که متعلق ادراک حسی، اعراض و ماهیات‌اند، در مقابل، مدرک وجود، علیت و سایر معقولات ثانی فلسفی ثبوتی، عقل است. عقل و نفس به دلیل وحدت نفس و قوا، این قدرت را دارند که خود را در حس جریان دهند؛ نفس هنگام ادراک حسی، در قوه حاسه مستقر می‌شود، ولی این طور نیست که تنها نفس حسی به مرتبه حس بیاید، بلکه جهات عقلی نفس نیز در مرتبه حس حاضر می‌شود و در متن شهود حسی ماهیات، شهود عقلانی معقولات ثانی فلسفی نیز صورت می‌گیرد و بدین ترتیب عقل با شهود عقلی در متن شهود حسی، حیثیت تأثیر (علت) یا حیثیت تحقق (وجود) را می‌بیند. بنابراین با توجه به آنچه بیان شد می‌توان گفت مقام ثبوت و مقام اثبات عکس یکدیگر هستند، در مقام ثبوت وجود اصل است و باقی امور چه امور ماهوی و چه معقولات ثانی فلسفی، حیثیات انباشته و اندماجی وجود هستند، اما ذهن ما در مقام اثبات ابتدا ماهیت را به عنوان متن ادراک می‌کند و در دل ادراک حسی ماهیت، معقولات ثانی فلسفی را مشاهده می‌نماید (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹ ش، ج ۱، صص ۲۷۹-۲۹۰).

بنابراین علیت نفس برای اراده یک خصوصیت و ویژگی اندماجی و امری قابل مشاهده است و مشاهدات نفس در مورد آن از اعتبار لازم معرفت شناختی برخوردار است؛ از این رو وگتر در گام اول نظریه خود، نمی‌تواند مانع شهود متعارف و همگانی را از سر راه خود بردارد.

درباره گام دوم و گنر - یعنی شواهد و گنر بر جدا بودن فرآیند تولید اراده تجربی از اراده پدیداری - باید گفت که این شواهد مخدوش هستند و دلالتی بر مطلوب و گنر ندارند. اولین شاهد مهم و گنر آزمایش بنیامین لیبت بود. در بخش (۱. ۱) از همین فصل بیان شد که آزمایش لیبت بر فرض صحت تفسیر او از پتانسیل آمادگی، منافاتی با آگاهانه بودن اراده ندارد و علم حضوری نفس به فرآیندهای مغزی، مرتبه شوق و مرتبه عقلانی، آگاهانه بودن تمام این فرآیند را تأمین می‌کند. اساساً علم نفس به فرآیند علی اراده، یک علم حضوری است و انفکاک بین فرآیند علی اراده و فرآیند علم به آن معنا ندارد. در علم حضوری علم و معلوم یک چیز هستند و وجود عینی معلوم همان وجود علمی آن است، به همین دلیل نمی‌توان اراده تجربی را از اراده پدیداری جدا کرد.

شاهدی دیگری که وگنر از آن به عنوان شاهی بر جدایی دو فرآیند مذکور استفاده کرد، اعمال خود به خودی بود که در این گونه اعمال به ادعای وگنر شخص عمل ارادی را انجام می‌دهد اما آن را احساس نمی‌کند. درباره سندرم دست بیگانه که شخص اراده انجام عمل را احساس نمی‌کند می‌توان گفت که در این اعمال اصلاً اراده‌ای وجود ندارد تا بخواهد مشاهده و احساس شود. صرف این که ظاهر عمل، ارادی است موجب نمی‌شود که این عمل واقعاً هم ارادی باشد. در بی‌اختیاری ناشی از هیپنوتیزم هم وضع به همین صورت است و همان طور که در بخش (۱. ۱. ۳) از فصل دوم بیان شد، این گونه اعمال در زمره اعمال غیر اختیاری قرار می‌گیرند. در اعمال ناشی از هیپنوتیزم شخص اراده می‌کند و این اراده را هم [به علم حضوری] احساس و مشاهده می‌کند، اما این اراده تحت کنترل شخص دیگری است و فعل با این که ارادی است، اختیاری نیست. همین وضع در مورد عمل میزگردانی هم تکرار می‌شود. در این عمل آن چه که فارادی کشف کرد این است که منشأ حرکت میز حرکت دست افراد است، اما این مطلب را اثبات نکرد که این حرکت دست ارادی و اختیاری است. این احتمال در مورد میزگردانی وجود دارد که شخص در اصل خسته شدن دستش به طور غیر اختیاری حرکت کند و در اثر آن میز مقداری حرکت کند و این حرکت در اثر اجتماع نیروی‌های غیر اختیاری به تدریج شدیدتر شود.

شاهدی سومی که از وگنر نقل شد موارد کنترل توهم است که در آن‌ها فرد نمی‌داند فشار دادن دکمه آسانسور کاری انجام داده است یا نه و در عین حال، احساس می‌کند که انجام داده، در حالی که به دلیل خوب کار نکردن دکمه آسانسور و اتصالات برق در آن، فشار دادن دکمه تأثیری بر حرکت آسانسور نداشته است. در باره این موارد باید گفت که آن چه فعل بدون واسطه شخص به حساب می‌آید، اراده کردن (فعل جوانحی) و حرکت اندام‌ها (فعل جوارحی) است؛ و این افعال به همان صورت که در واقع انجام می‌گیرند، به علم حضوری نیز مشاهده می‌شوند؛ اما این که دکمه آسانسور با حرکت دست او

کار کرده و یا در اثر امری دیگر، فعل مستقیم شخص محسوب نمی‌شود تا احساس شخص نسبت به آن، شهادتی برای اثبات مدعی و گنر باشد.

۲. چالش علیت

یکی از مهم‌ترین و دیرینه‌ترین چالش‌های اراده آزاد، چالش علیت است. مفاد اصل بدیهی و اولی علیت این است که هر ممکنی برای موجود شدن محتاج به علت تامه است یعنی محتاج به چیزی است که تمام نیازهای ممکن را برای موجود شدن تأمین کند (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۸ش، ص ۳۳۶). یکی از فروع اصل علیت قانون ضرورت علی است. بر طبق این قانون پس از تحقق علت تامه، معلول ضرورتاً محقق می‌شود و به عبارتی پس از تحقق علت تامه، معلول هیچ چاره‌ای جز موجود شدن ندارد. پیش از تبیین چالش علیت و ضرورت علی باید به چند نکته در این باره توجه داشت:

۱. جستجو در کلمات و نگاشته‌های فیلسوفان اسلامی ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که بسیاری از آنان ضرورت علی را به صورت قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد و ما لم یمتنع لم یعدم» یا همان ضرورت سابق مطرح کرده و در ذیل همین قاعده به بحث تنافی یا عدم تنافی آن با اختیار فاعل پرداخته‌اند؛ اما نباید از این نکته غافل شد که بحث سازگاری ضرورت علی با اختیار، منحصر به ضرورت سابق نیست و ضرورت‌های دیگری نیز هستند که در بحث مشارکت دارند. در فلسفه اسلامی ضرورت علی یک بار در مباحث مواد ثلاث و به صورت قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد و ما لم یمتنع لم یعدم» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «ب»، ص ۶۵ / طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ص ۷۴) مطرح می‌شود، و بار دیگر در مباحث علیت تحت عنوان «وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «ب»، ص ۲۶۹ / طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۰۵). تفاوت ضرورتی که در مباحث مواد ثلاث مطرح شده با ضرورتی در مباحث علیت مطرح می‌شود این است که در قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، سخن درباره ضرورت بالغیر است که یک وصف نفسی است، اما در مباحث علیت، سخن از ضرورت بالقیاس علت و معلول نسبت به یکدیگر است که یک وصف نسبی است. البته ضرورت بالقیاس علت نسبت به معلول به بحث اختیار مربوط نمی‌شود، مضافاً بر این که در بحث جبر و اختیار هیچ اختلافی در این امر نیست که این ضرورت با اختیار منافاتی ندارد و چالشی برای آن محسوب نمی‌شود بنابراین در این پژوهش هر گاه سخن از ضرورت علی است، ضرورت بالقیاس علت نسبت به معلول، مد نظر نیست.

۲. بحث ضرورت علی اولاً و بالذات در مورد علت وجود مطرح است؛ چرا که علیت در اعدام یک امر مجازی است. با روشن شدن بحث در باب وجود، پیاده شدن قاعده در باب عدم هم خود به خود روشن می‌شود، از این رو در مباحثی که پیش رو داریم، بحث را درباره وجود و ضرورت‌های مربوط به آن مطرح می‌کنیم (رک به طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ص ۷۸).

۳. وجوب بالغیر که از ناحیه علت بر معلول عارض می‌شود - به نحو منفصله حقیقیه - به دو قسم تقسیم می‌شود. قسم اول، وجوب سابق است که در قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» به کار می‌رود. این وجوب در سلسله اعتباریات طولی ماهیت، بعد از تقرر ماهوی، امکان، احتیاج، ایجاب علت، و قبل از وجود معلول ماهوی قرار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۲۴). از ویژگیهای این قسم این است که وجود معلول ماهوی متوقف بر این وجوب است و همین نکته موجب شده تا این وجوب با نام وجوب سابق شناخته شود. این وجوب مهمترین قسم وجوب بالغیر است که در بحث ضرورت علی و اختیار مطرح شده و مورد نفی و اثبات دو طرف قرار گرفته است. برخی قائلین به عدم تنافی وجوب سابق با اختیار، از این وجوب به «جبر علی» (جوادی آملی، ۱۳۷۶ش، بخش چهارم از جلد دوم، ص ۷۶/ طباطبایی، ۱۳۷۶ش، ص ۵۴۳، پاورقی مطهری/ همان، ص ۵۷۶، پاورقی مطهری) و «جبر فلسفی» (مطهری، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۰، ص ۵۴۲) نیز تعبیر کرده‌اند تا هم این مطلب را برسانند که این وجوب و ضرورت با اختیار فاعل تنافی ندارد، و هم قائلین به تنافی را متهم به مغالطه اشتراک لفظی کنند و بگویند قائلین به تنافی، فرق بین «جبر فلسفی» و «جبر در مقابل اختیار» را تشخیص نداده‌اند. قسم دوم، وجوبی است که در مرتبه هویت و ذات، همراه معلول است اما بر وجود معلول تقدم ندارد. مفاد این وجوب این است که معلول در ظرف و مرتبه‌ای که صلاحیت تحقق دارد، متصف به وجوب بالغیر است. عدم تقدم این وجوب بر وجود معلول به این خاطر است که وجود معلول متوقف بر این وجوب نیست از این رو تقدم رتبی وجوب سابق در این وجوب مطرح نیست. این قسم از وجوب بالغیر، بسیار کمتر از قسم قبل مورد توجه فیلسوفان قرار گرفته است. از جمله فیلسوفان اندک شماری که به این قسم از وجوب بالغیر توجه کرده‌اند، حکیم آقا علی مدرس طهرانی است. وی در تعلیقه خود بر کتاب شوارق الالهام می‌نویسد:

«وجوب سابق عبارت است از تعیین معلول - با هویت خاصی که دارد - در مرتبه اقتضاء علت تامه. این وجوب عین وجود علت است. وجوب لاحق [نیز] عبارت است از تعیین معلول در مرتبه وجود و هویت خودش؛ بلکه هر وجوبی که در مرتبه ذات شیء اعتبار شود، وجوب لاحق برای آن به حساب می‌آید، اگر چه نسبت به وجوب معلول آن سابق محسوب می‌شود. وجه تسمیه وجوب به لاحق بودن این است که این وجوب در اکثر افرادش - یعنی وجوب‌های حاصل در مرتبه وجود ممکنات - به وجوب سابق لاحق می‌شود. وجوب به شرط محمول [نیز] وجوب دیگری است که اخص از وجوب لاحق است که صرفاً از طریق مشروط کردن موضوع به همراهی با محمول حاصل می‌شود» (مدرس طهرانی، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۴۲۳ - ۴۲۴).

از عبارات حکیم مدرس طهرانی، سه وجوب قابل استفاده است، یکی وجوب سابق که قبل از مرتبه وجودی معلول است، دیگری وجوبی که در ظرف وجود معلول متقرر است، و سوم وجوب به شرط محمول که مشروط و مقید به وجود است. آنچه در این عبارت مهم است توجه آقا علی مدرس به وجوبی است که در مرتبه وجود شیء مستقر است، اما این که آن را وجوب لاحق بنامیم یا وجوب مقارن امری

کم اهمیت و مربوط به به کارگیری اصطلاح است. با توجه به آن چه بیان شد باید گفت که اقسام ضرورت علی در بحث اراده آزاد عبارتند از:

الف) ضرورت سابق بالغير

ب) ضرورت مقارن بالغير

ج) ضرورت بالقياس معلول نسبت به علت تامه

۴. قاعده وجوب سابق ابتدا درباره معلول ماهوی مطرح شده است و در طرح آن به مجعول بودن وجود و نیز تفاوت‌های معلول وجودی با معلول ماهوی توجه نشده است. در فلسفه ملاصدرا پس از اثبات اصالت وجود و منقح شدن تفاوت‌های معلول وجودی با معلول ماهوی با این پرسش مواجه می‌شویم که آیا قاعده وجوب سابق مختص به معلول‌های ماهوی است یا در معلول‌های وجودی نیز می‌تواند جاری باشد؟ صدرالمتألهین وجوب سابق را درباره ماهیت مطرح کرده، اما بدون تبیین و توضیح مناسب، نتیجه استدلال را از معلول‌های ماهوی به معلول‌های وجودی تعمیم داده است:

«... بنابراین صحیح است که بگوییم هر ماهیت ممکن یا هر وجود امکانی تا وقتی که تقرر و وجود آن به وسیله علتش واجب نشود، متقرر و موجود نمی‌شود...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۲۳).

برای تعمیم قاعده وجوب سابق به معلول‌های وجودی دو راه حل را می‌توان از عبارات ملاصدرا به دست آورد. در راه حل اول، از یک معنای جامع بین امکان «ماهوی» و امکان «وجودی» استفاده می‌شود؛ با ارائه این معنای جامع، استدلال‌هایی که از طریق معنای امکان بر قاعده وجوب سابق اقامه شده است علاوه بر معلول‌های ماهوی، شامل معلول‌های وجودی نیز می‌شود. صدرالمتألهین برای دستیابی به این معنای جامع، اصطلاح وجوب و امکان را از تقسیم زیر به دست می‌آورد:

هر موجودی که با قطع نظر از هر چیزی - اعم از حیث تعلیلیه و تقییدیه - مورد لحاظ عقل قرار گیرد از دو صورت خارج نیست: یا معنای عام موجودیت از ذات آن انتزاع می‌شود، و یا انتزاع معنای موجودیت از آن محتاج به حیثیت تقییدیه یا تعلیلیه است. موجودی که از شق اول به دست می‌آید، موجود «واجب» و موجودی که از شق دوم به دست می‌آید موجود «ممکن» است، چه ماهیتی باشد که برای انتزاع عنوان عام موجودیت نیاز به حیثیت تقییدیه دارد، و چه معلول، وجودی باشد که برای انتزاع این عنوان محتاج به حیثیت تعلیلیه است؛ بنابراین، این معنای عام از امکان، شامل دو معنای متفاوت از امکان می‌شود، یکی امکان ماهوی به معنای «لاضرورت بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم» و دیگری امکان وجودی به معنای تعلق و عین ربط بودن وجود معلول نسبت به علت خود به گونه‌ای که هیچ حیثیت دیگری جدای از حیثیت تعلقی و ارتباطی برای آن قابل تصور نباشد (همان، ص ۸۵ - ۸۶).

پس از دستیابی به معنای جامع امکان، این پرسش مطرح می شود که چگونه ادله ضرورت سابق در این معنای جامع جاری می شوند؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که ادله وجوب سابق به دو دسته تقسیم می شوند: دسته اول از طریق تحلیل معلول به ضرورت سابق می رسند به این صورت که اگر معلول قبل از موجود شدن واجب بالغیر نباشد، برای آن محذوری - مانند محذور موجود شدن شیء بدون تعین و تخصص - لازم می آید. دسته دیگر ادله ای هستند که از راه تحلیل علت تامه، وجوب سابق معلول را اثبات می کنند، به این صورت که اگر معلول پیش از موجود شدن، واجب نباشد، یک مشکل و محذور عقلی - مانند خلف در تمامیت علت تامه - دامن گیر علت تامه می شود. ادله دسته اول به امکان ماهوی اختصاص دارند و در معنای جامع امکان جاری نمی شوند؛ زیرا ارکان این ادله را مفاهیم و حدودی تشکیل می دهد که مختص به امکان ماهوی هستند مانند «استواء نسب ممکن به وجود و عدم» و مناط بودن امکان برای احتیاج به علت؛ اما دسته دوم در معنای جامع امکان جاری هستند و ضرورت وجود مطلق معلول را - چه ماهیت و چه وجود - نتیجه می دهند؛ مثلاً یکی از ادله دسته دوم این است که اگر علت تامه محقق باشد و موجود ممکن - چه ماهیت و چه وجود - واجب بالغیر نباشد، علت تامه واجد همه امور مورد نیاز برای وجود معلول نخواهد بود و این به معنای خلف در تمامیت علت تامه است؛ روشن است که این دلیل - در صورت تمامیت - ضرورت بالغیر را هم برای معلول ماهوی و هم برای معلول وجودی اثبات می کند. از عبارات صدرالمতألهین استفاده می شود که آنچه موجب شده تا وی قاعده وجوب سابق را به وجودات امکانی سرایت دهد، همین جریان ادله دسته دوم در وجودات امکانی است:

«پس این نکته روشن گشت که مفروض (تحقق ممکن بدون وجوب سابق) مستحیل است ... زیرا [مستلزم آن است که] آن چه را علت مخصص فرض کرده بودیم، [دیگر] علت مخصص نباشد، یعنی شیء چیزی غیر از خودش باشد و چنین چیزی محال است... بنابراین صحیح است که بگوییم هر ماهیت ممکن یا هر وجود امکانی تا وقتی که تقرر و وجود آن به وسیله علتش واجب نشود، متقرر و موجود نمی شود؛ از این رو تا زمانی که ترجیح علت نسبت به معلول ترجیح ایجابی نباشد، نمی توان تصور کرد که علت [تامه] علت باشد» (همان، ص ۲۲۳).

راه حل دیگری که می توان با توجه به مبانی ملاصدرا برای جریان قاعده وجوب سابق در معلول های وجودی در نظر گرفت، استفاده از معنای «لاضرورت» در معلول های وجودی است. امکان به معنای «لاضرورت» مختص به ماهیت نیست و معلول های وجودی نیز علاوه بر اتصاف به «امکان فقری» به امکان به معنای «لاضرورت» نیز متصف می شوند. اتصاف وجود معلول به «لاضرورت» زمینه را فراهم می کند تا آن دسته از براهین وجوب سابق که حد وسط آنها «لاضرورت» و «امکان ماهوی» است در معلول های وجودی نیز جاری شوند. بیان مطلب چنین است: حاصل تقسیمی که در راه حل پیشین ارائه شد دستیابی به معنای جامع امکان بین وجود و ماهیت بود. بر طبق این تقسیم اگر انتزاع عنوان

موجودیت از موجود، محتاج به حیثیت تعلیلیه یا تقییدیه نباشد، چنین موجودی واجب است، و اگر انتزاع موجودیت محتاج به حیثیت تعلیلیه یا تقییدیه باشد، چنین موجودی ممکن می‌باشد. خروجی این تقسیم، انقسام موجود به واجب بالذات (واجد حیثیت اطلاقیه) و ممکن بالذات (فاقد حیثیت اطلاقیه) است؛ مراد از واجب بالذات نیز در این تقسیم واجب ازلی است نه وجوب ذاتی مادام الذات. در این تقسیم معنای امکان گسترش بیشتری یافته و شامل امکان فقری در وجودات و امکان ماهوی در ماهیات می‌شود، اما به همین مقدار نیز گستره معنای وجوب کم‌تر، و تنها شامل موجود ضروری ازلی می‌شود. بنابراین در این تقسیم معنای «وجوب» همان «وجوب ازلی» و معنای جامع امکان «لاضرورت ازلی» می‌باشد. علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر عبارت ملاصدرا به مطلب توجه داشته و می‌نویسد:

«آنچه این تقسیم افاده می‌کند، انقسام موجود به واجب الوجود بالذات و دیگر ممکنات وجودی یا ماهوی است» (همان، ص ۸۵، تعلیقه طباطبایی).

این «لاضرورت ازلی» با «ضرورت ذاتی مادام الذات» در وجودات امکانی قابل جمع است و اجتماع این دو محذوری را به دنبال ندارد. پس از اتّصاف معلول‌های وجودی به «لاضرورت»، زمینه جاری شدن دسته اول از ادله وجوب سابق در وجودات امکانی فراهم می‌شود و به کمک آنها می‌توان قاعده وجوب سابق را علاوه بر ماهیات، برای وجودات امکانی نیز اثبات کرد. تفاوت این راه حل با راه حل نخست این است که در راه حل نخست، جاری نشدن دسته اول از ادله وجوب سابق - که از طریق تحلیل معلول، وجوب سابق را اثبات می‌کنند - در وجودات امکانی پذیرفته شده بود، به همین دلیل راه حل اول به دنبال جاری ساختن دسته دوم بود تا از طریق تحلیل علت تامه، ضرورت سابق را در وجودات امکانی اثبات کند؛ اما راه حل دوم به دنبال این است که از طریق اتّصاف وجود به «لاضرورت» ادله دسته اول را نیز در وجودات امکانی جاری کند و وجوب سابق را نتیجه بگیرد.

به اعتقاد نگارنده این دو راه حل - که اولی از عبارات ملاصدرا و دومی از مبانی او قابل استفاده هستند - نمی‌توانند قاعده وجوب سابق را در وجودات امکانی جاری کنند. اثبات وجوب بالغیر از طریق «معنای جامع امکان» یا «معنای لاضرورت ازلی»، موجب اثبات وجوب سابق برای معلول‌های وجودی نمی‌شود؛ زیرا همان طور که در نکته قبل (اقسام ضرورت) بیان شد، اصل وجوب بالغیر یک چیز است و سبق آن بر وجود معلول چیزی دیگر، آنچه در این استدلال برای معنای جامع ممکن اثبات می‌شود، اصل وجوب بالغیر است، اما سبق این وجوب بر وجود معلول هنگامی اثبات می‌شود که به نوعی - اگرچه به صورت علیت تحلیلی - توقف وجود معلول بر وجوب بالغیر به اثبات رسیده باشد. طبق ادعای قائلین به وجوب سابق، اثبات این توقف برای معلول‌های ماهوی به کمک دسته اول از ادله وجوب بالغیر ممکن است، اما در معلول‌های وجودی نه تنها دلیلی برای اثبات این توقف در دست نیست، بلکه دلیل بر خلاف آن وجود دارد؛ در معلول‌های وجودی، وجوب بالغیر صفت وجود است و رتبتاً متأخر از وجود می‌باشد به

همین دلیل نمی‌تواند «متوقف‌علیه» وجود بوده و رتبتاً مقدم بر آن باشد؛ بر خلاف وجوبی که صفت ماهیت است و به تبع خود ماهیت در فرآیند اعتبارات طولی ماهیت و مراتب نفس الامر مقدم بر وجود می‌باشد. بنابراین در معلول‌های وجودی از یک طرف ادله دستة دوم اصل وجوب بالغیر را اثبات می‌کنند، و از طرف دیگر برهان تأخر وصف از موصوف، عدم تقدم وجوب بر وجود را افاده می‌کند، که برآیند این دو، اثبات وجوب مقارن برای معلول‌های وجودی است، نه وجوب سابق.

با توجه با آن‌چه بیان شد، لازم است تا برای جریان ضرورت علی بالغیر در معلول‌های وجودی، وجوب مقارن را جایگزین وجوب سابق کنیم، به این صورت که بگوییم هنگام تحقق علت تامه، معلول واجب بالغیر می‌شود. این وجوب از مرتبة هویت و ذات تعلقی معلول بر می‌خیزد، و در تحلیل عقل، صرفاً مقارن با وجود معلول است، اما وجود معلول بر آن متوقف نیست.

پس از بیان نکات چهارگانه در مورد ضرورت علی، به تبیین چالش علیت برای اراده آزاد می‌پردازیم. قانون علیت یک قانون عام و جهان شمول است و شامل تمام پدیده‌ها از جمله پدیده‌های انسانی می‌شود. هنگامی که ما افعال خود را به عنوان یک پدیده ریشه‌یابی می‌کنیم و سلسله عللی را که منجر به پیدایش آن‌ها می‌شوند پی می‌گیریم، منشأ عمل را در اموری می‌یابیم که در اختیار ما نیستند. البته صرف برقراری این رابطه چالشی برای اراده آزاد به حساب نمی‌آید؛ بلکه چالش از آن‌جا خود را نمایان می‌سازد که قانون ضرورت علی را در کنار اصل علیت بپذیریم و رابطه منشأ خارج از اختیار عمل را با خود عمل، یک رابطه ضروری بدانیم. در این صورت پس از تحقق آن منشأ، عمل انسانی ضرورتاً محقق می‌شود و ظاهراً جایی برای امور دیگری نظیر اختیار باقی نمی‌ماند. از طرف دیگر اگر ما ضرورت علی را انکار کنیم، اصل علیت را هم به تبع آن انکار کرده‌ایم و با انکار علیت به جای این‌که اختیار را تثبیت کنیم، مسئولیت خود را در قبال اعمال خود از بین می‌بریم؛ چرا که در این صورت ما دیگر منشأ اعمال مان نیستیم و طبعاً نسبت به آن‌ها نیز مسئولیتی نداریم. بنابراین در نگاه اولیه هر یک از دو شق پذیرش یا انکار ضرورت علی، اختیار را با مشکل مواجه می‌کند.

۱.۲. مسأله سازگاری و بیان دیدگاه‌ها

امروزه سازگاری و یا ناسازگاری ضرورت علی با اختیار، مسأله «سازگاری»^۱ نامیده می‌شود. فیلسوفان به تناسب پاسخ‌هایی که به این مسأله داده‌اند، به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند. بیشتر فیلسوفان

ضرورت علی را با اختیار، سازگار می‌دانند، این گروه «سازگارگرایان»^۱ هستند. اما برخی دیگر، نظر به ناسازگاری ضرورت علی و اختیار دارند، این گروه «ناسازگارگرایان»^۲ نامیده می‌شوند. ناسازگرایان که امکان جمع ضرورت علی و اختیار را ندارند ناچار هستند تا از میان این دو یکی را برگزینند. گروهی که در این تقابل، تعین علی را درست می‌دانند و اختیار را انکار می‌کنند همان «جبرگرایان یا قائلان به موجبیت علی افراطی» هستند؛ و آن‌ها که جانب اختیار را می‌گیرند، «اختیارگرایان»^۳ نامیده می‌شوند. بنابراین نباید به اشتباه همه کسانی را که به اختیار اعتقاد دارند، اختیارگرا دانست، چرا که اختیارگرایان علاوه بر اختیار، به ناسازگاری ضرورت علی و اختیار نیز اعتقاد دارند (پالمر، ۱۳۸۹ش، صص ۲۶۰-۲۶۱). در ادامه به بیان تفصیلی هر یک از این دیدگاه‌ها می‌پردازیم و رویکرد فلسفه ملاصدرا را نسبت به آن‌ها بررسی می‌کنیم.

۲.۲. ناسازگارگرایی

ناسازگارگرایان، ناسازگاری ضرورت علی و اختیار را به صورت‌های مختلفی تبیین کرده‌اند. می‌توان این تبیین‌ها را در دو دسته کلی قرار داد: در یک دسته تبیین‌هایی قرار دارند که ناسازگاری ضرورت علی و اختیار را در مقام معنا و مفهوم تبیین می‌کنند و دو معنای ضرورت علی و اختیار را ذاتاً با یکدیگر ناسازگارند می‌دانند؛ دسته دیگر، تبیین‌هایی هستند که ناسازگاری ضرورت علی و اختیار را در مقام تحقق تبیین می‌کنند. در این گونه تبیین‌ها دو معنای ضرورت علی و اختیار با یکدیگر ناسازگار نیستند؛ اما در خارج با یکدیگر جمع نمی‌شوند، همان‌طور که دو معنای سیاهی و سفیدی در مقام مفهوم با یکدیگر سازگارند اما در مقام تحقق با یکدیگر جمع نمی‌شوند.

۲.۲.۱. ناسازگاری ضرورت علی و اختیار در مقام مفهوم

خام‌ترین و ابتدایی‌ترین تقریر ناسازگاری، ناسازگاری در مقام معنا و مفهوم است. به عبارت دیگر در این تقریر ضرورت علی از این جهت که ضرورت علی است با اختیار ناسازگار است نه از این جهت که مستلزم اجبار یا کنترل توسط فاعل‌های دیگر و یا سایر محذورها است. این تقریر توسط متکلمین مطرح شده و مبتنی بر تعریف آنها از اختیار است. از نظر متکلمین اختیار یعنی قدرت فاعل بر فعل و ترک و به عبارت دیگر اختیار یعنی فاعل به گونه‌ای باشد که امکان انجام فعل یا ترک را داشته باشد:

2. Compatibilists
3. Incompatibilists
4. Libertarians

«مختار کسی است که برای او امکان انجام فعل و عدم انجام آن وجود دارد» (استرآبادی، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۲۶۶).

بنابراین امکان دو طرف از مقومات معنای اختیار است و بدیهی است که این امر با ضرورت یافتن یکی از دو طرف منافات دارد. تعارض ضرورت علی با اختیار در مقام مفهوم موجب می‌شود تا این تعارض به مصادیق آنها سرایت کند و در مقام تحقق نیز این دو با یکدیگر ناسازگار باشند.

استدلال پیامد^۱ یکی از استدلال‌هایی است که مشابه این تقریر است و در فلسفه معاصر توسط برخی فیلسوفان غربی به سود ناسازگارگرایی اقامه شده است. این استدلال توسط پیتر ون ان واگن ارائه شده و تقریر منطقی آن به صورت زیر است:

۱. ما نمی‌توانیم گذشته خودمان را تغییر دهیم.

۲. ما نمی‌توانیم قوانین طبیعت را تغییر دهیم.

۳. بنابراین ما نمی‌توانیم گذشته خودمان و قوانین طبیعت را تغییر دهیم.

۴. اعمال کنونی ما پیامد ضروری گذشته و قوانین طبیعت هستند.

۵. بنابراین در صورت صدق دترمینیسم، نمی‌توانیم این واقعیت را که اعمال کنونی ما پیامدهای ضروری گذشته خودمان و قوانین طبیعت هستند، تغییر دهیم.

۶. در نتیجه در صورت صدق دترمینیسم ما نمی‌توانیم جز کاری را که عملاً انجام می‌دهیم، انجام دهیم.

۷. اراده آزاد مستلزم قدرت انجام کاری جز این و به عبارتی «اصل گزینه‌های پیش‌رو یا امکان‌های بدیل (PAP)»^۲ است.

بنابراین هیچ انسانی از اراده آزاد برخوردار نیست (کین، ۱۳۹۴ش، صص ۵۲-۵۳).

بررسی:

-
1. Consequence Argument
 2. Principle of Alternative Possibilities

در بخش (۱.۱.۱) از فصل دوم، سه معنا برای اصطلاح فلسفی اختیار بیان شد. این تبیین بر مبنای معنای اول از معانی سه‌گانه، مطرح شده است یعنی تعریفی که تنها شامل برخی از اقسام فاعل مختار می‌شود. در این بخش این نکته بیان شد که از دیدگاه فیلسوفان - از جمله ملاصدرا - معنای محل نزاع، معنای دوم اختیار است که شامل اقسام دیگر فاعل مختار نیز می‌شود. بنابراین قید امکان یا همان صحت صدور و عدم صدور فعل، در این معنا گنجانده نشده است، به همین دلیل ناسازگاری مفهومی ضرورت علی و اختیار نیز پیش نمی‌آید.^۴ در بین فیلسوفان غربی نیز، سازگارگرایان جدید، اصل امکان‌های بدیل را مقوم معنای اختیار نمی‌دانند و همان‌طور که در مباحث آینده بیان خواهد شد، تقریری از اختیار ارائه می‌دهند که در آن اصل امکان‌های بدیل هیچ جایگاهی ندارد.

۲.۲.۲. ناسازگاری ضرورت علی و اختیار در مقام تحقق

پس از تبیین سازگاری ضرورت علی و اختیار در مقام معنا و مفهوم، تقریر دیگری وجود دارد که ناسازگاری ضرورت علی و اختیار را در مقام تحقق تبیین می‌کند. این تقریر چالشی است که صبغه فلسفی بیشتری نسبت به تقریر مفهومی دارد و ضرورت علی را از این جهت که مستلزم اجبار یا کنترل توسط فاعل‌های دیگر و یا سایر محذورها است با اختیار ناسازگار می‌داند. در این بخش، این تقریر را بیان کرده و مهم‌ترین پاسخ‌های سازگارگرایان را با تأکید بر پاسخ‌های ملاصدرا بررسی می‌کنیم.

استدلال تسلسل اراده‌ها

مهم‌ترین استدلال ناسازگارگرایان، استدلالی است که می‌توان از آن به استدلال تسلسل اراده‌ها تعبیر کرد. از عبارات فارابی و ابن‌سینا، محتوای این استدلال را به خوبی قابل استفاده است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۱/ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق «ب»، ص ۴۳۷ و ص ۴۳۹). ملاصدرا و میرداماد هم این استدلال را به عنوان اشکالی برای اختیار (با تقریر سازگارگرایی) مطرح کرده‌اند (میرداماد، ۱۳۶۷ش، ص ۴۷۳/ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۸). این استدلال را می‌توان به صورت زیر تقریر کرد:

۱. اراده انسان که با قصد و انگیزه زائد بر ذات، فعل خود را انجام می‌دهد، حادث است.
۲. هر حادثی نیاز به محدث دارد؛ بنابراین اراده انسان معلول علتی است که آن را ایجاب می‌کند.
۳. این علت ایجاب‌کننده، بیرون از نفس انسان قرار دارد.
۴. فاعلیت علت ایجاب‌کننده برای اراده، یا به اختیار و اراده خود انسان است و یا به اختیار و اراده او نیست.

۵. اگر فاعلیت آن برای اراده به اختیار باشد، محتاج به اراده‌ای دیگر است و این امر در نتیجه به تسلسل می‌انجامد. بنابراین اراده انسان یک امر غیراختیاری برای انسان است و او در اراده کردن مضطر است.

۶. اضطرار و جبر در اراده موجب می‌شود تا فعلی که از اراده انسان نشأت می‌گیرد نیز جبری باشد؛ زیرا پس از تحقق اراده جبری، معلول اراده نیز بدون دخالت نفس ضرورتاً پدید می‌آید.

۷. جبری بودن افعال انسان مستلزم سلب اختیار از او می‌باشد.

پاسخ‌های سازگارگرایان پیش از ملاصدرا به استدلال تسلسل اراده‌ها
مهم‌ترین پاسخ‌هایی که پیش از ملاصدرا به این استدلال داده شده است، پاسخ‌های خواجه نصیر الدین طوسی و میرداماد است.

پاسخ خواجه نصیر الدین طوسی:

از نظر خواجه نصیرالدین طوسی اختیاری بودن فعل، منوط به اختیاری بودن مقدمات آن نیست. اراده و مقدمات آن می‌توانند جبری باشند، اما فعلی که از روی اراده صادر می‌شود یک فعل اختیاری است؛ زیرا معنای اختیار این است که فعل یا ترک با اراده فاعل باشد، اگر چه خود اراده ناشی از جبر عاملی بیرونی و امری غیر اختیاری باشد. بنابراین مقدمه ششم استدلال که جبری بودن اراده را مستلزم جبری بودن فعل می‌داند، صحیح نیست:

«سبب اراده یا علم به مصلحت است، یا شهوت و یا غضب [البته در میان این سه امر، علم نوعی سببیت برای شهوت و غضب دارد؛ زیرا تحقق شهوت و غضب متوقف بر تحقق شعور و آگاهی است. شعور و آگاهی نیز مقدر بند نیست [بلکه] تنها برخی از اسباب آن مقدر او است. [در پاسخ به این پرسش که] آیا هنگام حصول قدرت و انگیزه آیا فعل واجب می‌شود یا نه؟ [باید گفت که] حق این است که واجب می‌شود؛ زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید تا یکی از دو طرف فعل یا ترک بدون مرجع بر دیگر رجحان پیدا کند. این وجوب، فعل را از حد اختیار خارج نمی‌کند؛ زیرا معنای اختیار این است که فعل و ترک به اراده فاعل باشند و فاعل هرکدام از آن دو را که اراده کرد، انتخاب کند، و در اینجا نیز فعل از روی قدرت و اراده لازم [و واجب] شده است» (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۷۷).

بررسی پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی

در بخش (۱. ۱. ۳) از فصل دوم بیان شد که اراده‌ای که جمهور حکما آن را اختیار می‌نامند در فلسفه ملاصدرا فعلی از افعال نفس است و خود مورد این پرسش قرار می‌گیرد که «ایجاد اراده توسط

نفس یک فعل اختیاری است یا جبری؟ بنابراین فعل اختیاری با فعل ارادی تفاوت دارد و ممکن است فعلی برای انسان ارادی باشد اما فعل اختیاری او به حساب نیاید. محقق طوسی در تبیینی که از فعل اختیاری ارائه کرده است، به این نکته توجه نکرده و به جای فعل اختیاری، فعل ارادی انسان را تبیین کرده است. بنابراین پاسخ محقق طوسی، پاسخ صحیحی نیست و اختیار عمیق یا همان اراده آزاد انسان را تبیین نمی‌کند. هنگامی می‌توان حقیقتاً می‌توان گفت فعل انسان یک فعل اختیاری است که اراده او نیز یک فعل جوانحی اختیاری باشد.

پاسخ میرداماد:

میرداماد در کتاب قبسات، پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی را به عنوان اشکال مطرح کرده است و از طریق به این نکته اشاره کرده که پاسخ محقق طوسی را، پاسخ مناسبی برای اشکال نمی‌داند:

«یکی از شک‌هایی که حل آن دشوار است این است که اراده‌های ما از خارج بر ما تحمیل می‌شوند و اراده امکانی انسان ضرورتاً به اراده و جوبی الهی منتهی می‌شود ... بنابراین اگرچه فعل انسان با اراده او انجام می‌گیرد، اما اراده او با اراده و اختیار او نیست ... بنابراین لازم می‌آید تا فعل انسان اختیاری باشد اما اراده او برای فعل، اختیاری نباشد. این شک از جمله شک‌هایی است که از جانب هیچ‌یک از حکمای سابق و لاحق، پاسخی برای مقابله با آن به من نرسیده است» (میرداماد، ۱۳۶۷ش، ص ۴۷۳).

پاسخی که میرداماد ارائه می‌کند این است که اراده یک حالت شوقی است که هنگام اعتقاد به خیر بودن فعل، به نحو اجمالی و بسیط برای نفس حاصل می‌شود. هنگامی که این حالت اجمالی نسبت به فعل سنجیده شود، اراده خود فعل محسوب می‌شود؛ اما هنگامی که این حالت به خود اراده نسبت داده شود - و خود اراده مورد التفات تفصیلی قرار گیرد - اراده اراده به حساب می‌آید؛ البته در این لحاظ دیگر نیازی به شوق و اراده‌ای جداگانه نیست. این نسبت سنجی به همین ترتیب می‌تواند بین اراده اراده و سایر مراتب بعدی ادامه یابد. اراده‌هایی که به صورت تفصیلی لحاظ شده‌اند [نسبت به یکدیگر علیت تحلیلی دارند از این رو] از تقدم و تأخر بالذات نسبت به یکدیگر برخوردارند. باید توجه داشت که این تقدم و تأخر با وحدت آن‌ها در حالت اجمالی منافات ندارد؛ زیرا تنافی این تقدم و تأخر با وحدت، صرفاً مربوط به کمیت اتصالی و هویت امتدادی است [که در آن تداخل ابعاد محال است] و شامل اراده‌ها نمی‌شود. بنابراین هر یک از این اراده‌های تفصیل داده شده ارادی هستند و همه در آن حالت شوقی اجمالی قرار دارند (همان، صص ۴۷۳-۴۷۴).

با توجه به آن‌چه که از میرداماد نقل شد باید گفت که او برای پاسخ به استدلال تسلسل اراده‌ها، مقدمه پنجم استدلال را منع می‌کند؛ او برای این منظور حیثیت تعلیلی اراده (علت وجود اراده) را از

حیثیت تقییدی آن (علت و مناسبات ارادی بودن اراده) جدا می‌کند؛ به این صورت که وجود اراده انسان به قدرت تام وجوبی و اراده ربوبی منتهی می‌شود، اما ارادی بودن اراده به درون نفس انسان برمی‌گردد. همین امر موجب شده تا میرداماد تقریری جدید از نظریه «امر بین امرین» ارائه کند:

«اگر گفته شود که [از منتهی شدن اراده انسان به عوامل خارجی در نهایت اراده واجب تعالی] لازم می‌آید تا اراده انسان بدون اراده، اختیار و رضایت او محقق شود، بطلان چنین چیزی [با تبیین اختیاری و ارادی بودن اراده انسان در حالت اجمالی اراده] روشن شد. و اگر گفته شود که لازم است وجود و وجود اراده انسان به قدرت تام وجوبی و اراده ربوبی حق تعالی مستند شود؛ این نکته نیز روشن شد که چنین چیزی امر درستی است و عقل صریح چاره‌ای جز پذیرش آن ندارد؛ [به همین دلیل است که گفت شده] نه جبر صحیح است و نه تفویض؛ تنها امر بین امرین [قابل پذیرش است]. حاصل کلام این که فعل و اراده فعل در این که هر دو آن‌ها از روی اراده و اختیار از انسان صادر می‌شوند و سلسله صدور آن‌ها به واجب تعالی منتهی شده و به اراده فعال واجب تعالی مستند می‌گردند، با یکدیگر تفاوتی ندارند» (همان، صص ۴۷۴-۴۷۵).

اشکالات ملاصدرا به پاسخ میرداماد

صدرالمآلهین نظر مساعدی به پاسخ میرداماد ندارد و پس از نقل دیدگاه استاد خود، سه اشکال را درباره آن مطرح می‌کند.

اشکال اول:

تحلیل اراده اجمالی، موجب تقدم اراده اراده بر خود اراده نمی‌شود؛ نسبت تقدم و تأخر بین اموری که از تحلیل مصداق واحد به دست می‌آیند هنگامی برقرار است که این امور پیش از تحلیل شدن، از جهات نفس الامری متعددی برخوردار باشند مانند تقدم بعضی از اجزاء حدی ماهیت بسیط خارجی (مانند سیاهی) بر بعضی دیگر؛ در غیر این مورد تحلیل شیء واحد به امور متعدد به کمک لحاظ‌های صرفاً ذهنی صورت می‌گیرد که نفس الامری ندارند و با توقف فعالیت ذهن متوقف می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۹).

اشکال دوم:

هنگامی که اراده اجمالی را تفصیل داده و به اراده‌های متعدد تحلیل می‌کنیم، اجتماع امثال در موضوع واحد لازم می‌آید؛ زیرا اراده‌های تفصیل یافته ماهیتی واحد دارند و به همین دلیل عوارض لازم آن‌ها نیز با یکدیگر یکسان است. از آن جا که موضوع همه این اراده‌ها شخص انسان است، عوارض مفارق آن‌ها نیز با یکدیگر یکسان است. همچنین این اراده‌ها نمی‌توانند علت یکدیگر باشند زیرا افراد ماهیت واحد هستند و نسبت به یکدیگر علیتی ندارند (همان، صص ۳۸۹-۳۹۰).

اشکال سوم:

ما مجموع اراده‌های تفصیل یافته را - به طوری که هیچ اراده‌ای خارج از آن نباشد - لحاظ کرده و علت این مجموعه را جستجو می‌کنیم. اگر اراده‌ای دیگر علت مجموعه اراده‌ها باشد، لازم می‌آید تا شیء واحد هم داخل در سلسله اراده‌ها باشد و هم خارج از آن؛ زیرا از آن جا که این اراده، یکی از حلقه‌های اراده‌های این شخص است داخل در سلسله اراده‌ها است و از آن جا که این اراده، علت مجموعه است، خارج از آن مجموعه به حساب می‌آید. و اگر علت این مجموعه امر دیگری غیر از اراده باشد؛ در این صورت جبر در اراده لازم می‌آید. حق این است که جبر در اراده امری صحیح است و در دفع اشکال باید آن را مد نظر داشت و به آن تکیه کرد (همان، ص ۳۹۰). صدرالمتهلین برای تأیید این امر (جبری بودن اراده) به عباراتی از فارابی و ابن سینا استناد می‌کند که در این عبارات این دو فیلسوف بزرگ، به جبری بودن اراده - نه به عنوان یک اشکال، بلکه به عنوان یکی از لوازم ضرورت علی - اذعان کرده‌اند^۵ (همان، صص ۳۹۰-۳۹۱).

استاد جوادی آملی - فیلسوف معاصر و از مفسرین دیدگاه ملاصدرا - اشکالات سه‌گانه صدرالمتهلین به پاسخ میرداماد را ناتمام می‌داند و پاسخ میرداماد را پاسخی مناسب معرفی می‌کند. او بر این باور است که اشکال نخست ملاصدرا به میرداماد صحیح نیست؛ زیرا میرداماد آشکارا این مطلب را بیان کرده که اراده اراده همانند علم به علم است و می‌توان از شوق اجمالی، اراده‌های متعددی را انتزاع کرد، بدون اینکه این اراده‌ها بر یکدیگر توقف علی داشته و نسبت به هم از تقدم و تأخر بالذات برخوردار باشند؛ بنابراین میرداماد در صدد این نبوده تا برای اراده‌های تحلیلی، رابطه‌ای نظیر رابطه اجزاء ماهیات بسیط ترسیم کند. اشکال دوم ملاصدرا نیز به پاسخ میرداماد نادرست است و اجتماع اراده‌های تفصیل یافته در نفس، مستلزم اجتماع امثال نیست؛ زیرا میرداماد نمی‌گوید که همه اراده‌های تفصیل یافته در لحاظ تفصیلی به فعل تعلق می‌گیرند و اراده فعل به حساب می‌آیند؛ بلکه او بر این باور است که در لحاظ تفصیلی، هر اراده‌ای به اراده گذشته تعلق می‌گیرد به این صورت که متعلق اراده اول فعل است و متعلق اراده دوم، اراده اول و ...؛ و از آن جا که اراده یک حقیقت دارای اضافه (حقیقت ذات اضافه) است، با تفاوت مضاف الیه اراده‌ها، خود اراده‌ها هم متفاوت می‌شوند. بنابراین اراده‌های تفصیل یافته مثل یکدیگر نیستند و از اجتماع آن‌ها در نفس واحد، اجتماع امثال در موضوع واحد لازم نمی‌آید. در مورد اشکال سوم ملاصدرا به میرداماد نیز باید گفت که لحاظ سلسله اراده‌ها و پرسش از علت آن‌ها در جایی است که سلسله اجزاء بالفعل داشته باشد، نه در مانند محل بحث که حلقات سلسله اراده، اجزاء بالفعل ندارند و تسلسل میان آن‌ها یک تسلسل لایققی است که با توقف ذهن متوقف می‌شود.

به اعتقاد نگارنده دفاع استاد جوادی آملی از میرداماد در مورد اشکال اول و سوم ملاصدرا صحیح نیست؛ زیرا میرداماد در صدد تبیین مناط اختیاری بودن اراده است تا به وسیله آن اشکال محل بحث

را پاسخ گوید، در حالی که صرف انتزاع اراده‌های متعدد بدون توقف علی آنها در نفس الامر، تبیین کننده مناط اختیاری بودن فعل نیست، به همین دلیل است که میرداماد تقدم و تأخر اراده‌های تحلیلی را، تقدم و تأخر بالذات می‌داند:

«ترتیب این اراده‌های [تفصیلی یافته] بر یکدیگر، به صورت تقدم و تأخر بالذات است» (میرداماد، ۱۳۶۷ش، ص ۴۷۴).

توجه به این نکته این مطلب را روشن می‌سازد که دفاع استاد جوادی آملی از میرداماد در مورد اشکال سوم ملاصدرا نیز تمام نیست؛ زیرا با توجه به تصریح میرداماد، اجزاء این سلسله، تقدم و تأخر بالذات نسبت به یکدیگر دارند و میان آنها رابطه علی برقرار است؛ از این رو تسلسل آنها یک تسلسل لایققی نیست، درست همانند اجزاء درونی ماهیات بسیط خارجی (مانند سیاهی) که سلسله مقومات ذاتی آنها نمی‌تواند به صورت لایققی باشد و در نهایت به جنس الاجناس ختم می‌شود. البته اشکال دیگری را می‌توان نسبت به اشکال سوم ملاصدرا مطرح کرد به این بیان که در مجموعه اراده‌ها، وجود مجموعه یک امر اعتباری است، و مجموعه حقیقی جز تک تک اجزاء سلسله ندارد؛ از این رو نباید به دنبال علت دیگری برای مجموعه بود. به این ترتیب می‌توان از میرداماد در برابر اشکال دوم و سوم ملاصدرا دفاع کرد. اما اشکال اول صدرالمتألهین بر طبق مبانی میرداماد، وارد است.

نکته بسیار مهمی که - با صرف نظر از صحت و سقم اشکال‌های ملاصدرا به میرداماد - باید به آن توجه کرد، چگونگی راهبرد میرداماد و ملاصدرا برای پاسخ‌گویی به استدلال تسلسل اراده‌ها است. همان طور که بیان شد میرداماد برای پاسخ به استدلال تسلسل اراده‌ها، حیثیت تعلیلی اراده را از حیثیت تقییدی (ملاک ارادی و اختیاری بودن اراده) جدا می‌کند تا از این طریق تحقق اراده را به علل پیشین مستند کند و در عین حال اختیاری بودن اراده را بدون توجه به علل بیرونی، در درون نفس انسانی سامان بخشد؛ اما صدرالمتألهین در اشکال سوم، تبیین میرداماد از ارادی بودن اراده را نمی‌پذیرد؛ از این رو حیثیت تقییدی اراده را از گردونه بحث خارج می‌کند و با همان حیثیات تعلیلی اراده، به علل پیشین منتهی می‌شود؛ در نتیجه صدرالمتألهین جبری بودن اراده را به عنوان یک رکن مهم در تعداد قابل توجهی از پاسخ‌های آتی خود حفظ می‌کند. بنابراین برای پاسخ به استدلال تسلسل اراده‌ها دو راهبرد اصلی پیش روی فیلسوفان سازگار قرار دارد: یکی درونی کردن ملاک اختیاری بودن اراده و عدم استناد آن به علل بیرونی؛ و دیگری پذیرفتن جبر در اراده و ارائه پاسخی که بتواند سازگار بودن جبر در اراده را با اختیار انسان تبیین کند. در بخش بعد ضمن بیان پاسخ‌های ملاصدرا، این نکته را تبیین می‌کنیم که ملاصدرا با مبانی اصالت وجودی خود، راهبرد میرداماد را بازسازی می‌کند و از هر دو راهبرد در پاسخ به استدلال ناسازگارگرایان استفاده می‌نماید.

پاسخ‌های ملاصدرا به استدلال تسلسل اراده‌ها

پاسخ نخست ملاصدرا:

پاسخ اول ملاصدرا مبتنی بر راهبرد حفظ جبری بودن اراده است. در این پاسخ ملاصدرا به پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی بازمی‌گردد و با توضیح و تبیینی جدید پاسخ محقق طوسی مجدداً ارائه می‌کند. آن‌چه ملاصدرا بیان می‌کند این است که بحث در بارهٔ اختیاری بودن یا جبری بودن فعل است نه جبری بودن یا اختیاری بودن اراده. مختار شخصی است که فعل او از روی اراده باشد نه اینکه اراده‌اش به وسیله‌ی اراده‌ای دیگر باشد، وگرنه لازم می‌آید تا واجب تعالی که فعلش به اراده‌اش است ولی اراده‌اش به اراده‌ای دیگر نیست مختار نباشد. به طور کلی صدق صفات حقیقی ذات اضافه به همین صورت است مثلاً معلوم، چیزی است که علم به آن تعلق می‌گیرد نه این‌که علم به علم به آن تعلق بگیرد، محبوب نیز چیزی که دوست داشتن و خواستن به آن تعلق می‌گیرد نه این‌که دوست داشتن به دوست داشتن آن تعلق بگیرد. بنابراین در عین حال که ارادهٔ انسان جبری است و از بیرون بر او تحمیل می‌شود، اما فعل او یک فعل اختیاری است، از این رو مقدمهٔ ششم استدلال تسلسل اراده‌ها ناتمام است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۸). به عبارت دیگر حقیقت اختیار این است که علم و ارادهٔ فاعل در ایجاد فعل دخالت داشته باشند چه علم و اراده عین ذات فاعل باشند - مانند واجب تعالی - و چه غیر از ذات فاعل باشد - مانند انسان - . بنابراین در صورت جبری بودن اراده و استناد آن به امور خارجی، ملاک اختیاری بودن در افعال ارادی انسان وجود دارد (همان، ص ۳۳۲).

بررسی پاسخ نخست ملاصدرا

صدرالمآلهین در این پاسخ، پرسش از ارادی بودن اراده را نادرست می‌شمرد و به این ترتیب مقدمهٔ پنجم اشکال را که برپایهٔ پرسش از ارادی بودن اراده شکل می‌گیرد منع می‌کند.

نخستین اشکالی که می‌تواند نسبت به پاسخ نخست ملاصدرا مطرح شود همان اشکالی است که در بررسی پاسخ محقق طوسی بیان شد. این پاسخ ملاصدرا بر این باور نادرست شکل گرفته که اختیار همان اراده - از جمله ارادهٔ زائد بر ذات - است و اختیاری بودن اراده به معنای ارادی بودن اراده می‌باشد، در حالی که در بخش (۱. ۱. ۳) از فصل دوم بیان شد چنین تبیینی از اختیار، یک تبیین سطحی و ظاهری است. ممکن است فردی عملی را با میل و ارادهٔ انجام دهد؛ اما میل، انتخاب و ارادهٔ او توسط عواملی خارج از اختیار و آگاهی او دستکاری شود. اراده با اختیار تفاوت دارد. همان طور که ملاصدرا در مواردی دیگر بیان کرده ارادهٔ انسان فعلی از افعال نفسانی او است از این رو می‌توان در مورد ارادهٔ انسان این پرسش را مطرح می‌شود که «ایجاد اراده توسط نفس یک فعل اختیاری است یا جبری؟» بنابراین پاسخ نخست ملاصدرا که پرسش از اختیاری بودن اراده را منع می‌کند صحیح نیست. بر خلاف آن‌چه

که ملاصدرا در این پاسخ بیان می‌کند، برای تبیین اختیاری بودن فعل نباید توجه خود را منحصر به صدور فعل از روی اراده کنیم؛ بلکه باید به اراده‌ای هم که فعل از آن نشأت می‌گیرد توجه داشته باشیم و بدانیم که «اراده جبری + ضرورت بخشی اراده جبری به فعل = جبری بودن فعل انسان».

این تقریر ابتدایی و سطحی - اما پر طرفدار - از اختیار با شهود متعارف و همگانی ما تفاوت بسیار دارد، و برخی از فیلسوفانی که چنین پاسخی را ارائه می‌کنند به این امر واقف هستند؛ اما در نظر آن‌ها اکتفا کردن به چنین تقریر حداقلی؛ اما معقول و سازگار با ضرورت علی، نسبت به تقریر وسیع اما نامعقول از اختیار ترجیح دارد. بنابراین التزام به مبانی فلسفی و پذیرش ضرورت علی، فیلسوفانی نظیر فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و حتی - با توجه به برخی عبارات - صدرالمألهین را، به پذیرش چنین تقریر نه چندان خوش‌آیند از اختیار، ملزم می‌کند. شاید به همین دلیل است که در آثار ابن سینا مطلب خاصی در تبیین اختیار انسان و پاسخ به اشکال تسلسل اراده‌ها به چشم نمی‌خورد؛ اما در عوض در جنبه جبری بودن اراده انسان پا را از آن‌چه خواجه نصیرالدین طوسی بیان کرده و ملاصدرا نیز در پاسخ اول به تبیین مجدد آن پرداخته است فراتر گذاشته، و گاه با نیش قلم به سرایت جبر از اراده به افعال انسان اشاره می‌کند و انسان را موجود مضطری می‌داند که تنها ظاهر موجودات مختار را دارد:

«نفس [انسانی] مضطری در صورت مختار است ... و افعال اختیاری در حقیقت صحیح نیست مگر در [موجود اول] که واحد است» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۵۳).

«مختار حقیقی موجودی است که هیچ انگیزه‌ای [که دائد بر ذات است] او را به انجام فعلش سوق ندهد» (همان، ص ۵۱).

«همه اراده‌ها [ای انسانی] حادث هستند؛ از این رو سبب‌هایی دارند که آن‌ها را ایجاب می‌کنند. این چنین نیست که اراده به وسیله اراده‌ای دیگر پدید آمده باشد؛ زیرا در این صورت اراده‌ها تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کنند. همچنین طبیعت شخص اراده کننده نیز نمی‌تواند سبب وجوب بخش اراده باشد؛ زیرا در این صورت باید اراده تا زمانی که طبیعت باقی است، همراه با این شخص باشد [در حالی که چنین نیست]. [حقیقت این است که، اراده‌ها با حدوث علی که آن‌ها را ایجاب می‌کنند، پدید می‌آیند و انگیزه‌های آن‌ها به علت‌های زمینی و آسمانی مستند می‌شوند و این علت‌ها تحقق اراده را ضروری می‌کنند. درباره تأثیر طبیعت [شخص اراده کننده بر اراده] نیز باید گفت که اگر این طبیعت ثابت باشد، اصل است و اگر حادث شود، به ناچار به امور آسمانی و زمینی مستند می‌شود» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «ب»، ص ۴۳۷ / همان ص ۴۳۹).

«این که گفته می‌شود، انسان مضطری است که در صورت [و ظاهر] مختار است به این معنا است که انسان مختار به انگیزه‌ای نیاز دارد تا او را به سوی انجام فعل سوق دهد ... اگر انگیزه [همان]

ذات انسان باشد، در این صورت او مختار است. بنابراین مختار حقیقی فاعلی است که انگیزه‌ای [غیر از ذات] نداشته باشد (همو، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۵۱).

«... همه این‌ها دلیل بر این است که اراده تو پدیده‌ای است مجبور و افعال تو نیز نتایج چنین اراده‌ای می‌باشند. نزدیک‌ترین تعبیری که می‌توان این مطلب را با آن بیان نمود به گونه‌ای که با عقیده و خواهش تو [که طرفدار آزادی اراده می‌باشی] نیز مطابق باشد، این است که بگوییم اگر اراده پدیده مجبور نیست، ولی بسان مجبور و موجب است و اگر این چنین نبود که عنوان اجبار و جبری بودن بر معنایی ناخوشایند منطبق می‌گردد، حکم می‌کردم که تو مجبوری؛ و اگر مجبور نباشی، مانند آن و در حکم مجبور می‌باشی» (همو، ۱۴۰۰ق، صص ۳۶۳-۳۶۴ / گرجیان، ۱۳۷۵ش، ص ۲۱۵).

التبه باید توجه داشت که این عبارات به این معنا نیست که ابن سینا یک فیلسوف جبری مسلک است. همان طور که در فصل دوم بیان شد او اختیار را اراده ناشی از تعقل می‌داند و روشن است که این تعریف - با صرف نظر از درست بودن با نادرست بودن آن - بر افعال اختیاری انسان صادق است. این عبارات تنها بیان‌گر این نکته هستند که ابن سینا به این نکته توجه داشته که این تقریر از اختیار، تقریری حداقلی و سطحی است که در کنه و حقیقت به جبری بودن افعال انسان منتهی می‌شود و اختیار انسان را به یک اختیار صوری و ظاهری تنزل می‌دهد؛ اما در عین حال فیلسوف بزرگی چون او، چاره‌ای جز پذیرش این تقریر حداقلی ندارد.

پاسخ دوم و سوم ملاصدرا:

این پاسخ نیز همانند پاسخ قبل، مبتنی بر این راهبرد است که اراده انسان از خارج بر او تحمیل می‌شود و امری جبری است. تفاوت این پاسخ با پاسخ قبل این است که در پاسخ قبل، جبری بودن اراده به جبری بودن فعل انسان منتهی نمی‌شود، اما در این پاسخ صدرالمتهلین این مطلب را می‌پذیرد که «اراده جبری + ضرورت بخشی اراده جبری به فعل = جبری بودن فعل انسان»؛ از این رو جبری بودن اراده به جبری بودن فعل انسان منتهی می‌شود. او در موارد متعددی - گاه با همان عبارات ابن سینا - به این مطلب اذعان کرده که هم اراده انسان و هم فعل ارادی او جبری است:

«بدان که نفس ما و سایر حیوانات در افعال و حرکات خود مضطر است؛ زیرا افعال و حرکات آن مانند افعال و حرکات طبیعت تسخیری است؛ افعال و حرکات نفس محقق و موجود نمی‌شوند مگر به حسب اغراض و انگیزه‌های خارج [از ذات]. بنابراین نفس ما همانند طبیعت در افعال و حرکات خود تسخیر شده است. تفاوت نفس و طبیعت در این است که نفس به اغراض و انگیزه‌ها [ای خود] علم دارد، اما طبیعت به انگیزه [و غایت خود] آگاهی ندارد. [بنابراین] فعل اختیاری حقیقی تنها نسبت به واجب الوجود صحیح است و صرفاً در مورد او محقق می‌شود و موجودات مختار دیگر تنها موجودات مضطری هستند که صورت موجود مختار را به خود گرفته‌اند؛ زیرا

همان طور که خواهی دانست نفوس افلاک حرکات این نفوس [انسانی] را از جهت انگیزه‌ها و معشوقات قاهر بر آن‌ها انجام می‌دهند ... بنابراین هر مختاری غیر از واجب نخست، در اختیارش مضطر و در افعالش مجبور است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۱۲).

از نظر او تحقق اراده و [اعمال] قدرت، مقهور پیدایش انگیزه در نفس انسان است و پیدایش انگیزه نیز مقهور چیزی است که خارج از تسلط و اختیار انسان قرار دارد. این امر خارجی گاه انگیزه را از راه ایجاد صور علمی در نفس انسان ایجاد می‌کند و گاه نیز از طریق اوضاع فلکی و اتصالاتی که در ستارگان حادث می‌شود، انگیزه را در نفس انسان پدید می‌آورد، بدون این که انسان به مصلحت یا مفسده فعلی که انجام می‌دهد آگاه باشد (همان، ج ۱، ص ۲۰۹).^۶ این مقهوریت‌های سلسله‌وار موجب می‌شود تا نفس انسان تنها ظرف تحقق اراده باشد و بدون اختیار، اراده در نفس او ایجاد شود:

«انگیزه اراده - که همان موافق بودن فعل [با مصلحت] است - تحت تسخیر حکم عقل یا حس است، و قدرت نیز تحت تسخیر انگیزه قرار دارد، حرکت تحت تسخیر قدرت است، و همه این‌ها به نحو ضروری [از غیر صادر می‌شوند و] و از جایی که انسان نمی‌داند بر او وارد می‌شوند؛ از این رو انسان، تنها محل و مجرای این امور [از جمله اراده] است، اما این که فاعل آن‌ها باشد هرگز چنین نیست. بنابراین معنای مجبور بودن انسان این است که همه این امور از جانب غیر - نه از جانب انسان - بر او وارد، و در او حاصل می‌شوند؛ و معنای مختار بودن او این است که انسان تنها محل اراده است. از این رو انسان، مجبور به اختیار [اراده] است. بنابراین فعل آتش جبر محض است و فعل خدا اختیار محض - زیرا اختیار و انگیزه در او عین ذاتش است - و فعل انسان نیز منزلی بین دو منزل - جبر بر اختیار [اراده] - است (همو، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۴۰۳).^۷

«هر آن کس که نعمت الهی را به تو می‌رساند، در حقیقت مضطر است؛ زیرا خداوند اراده را بر او مسلط کرده، و موجب تهییج انگیزه‌ها برای او شده است ... بنابراین نعمت‌بخش حقیقی او را برای تو تسخیر کرده و در قلب او اعتقادات و اراده‌ها را به گونه‌ای قرار داده تا او مضطر به رساندن [نعمت] به سوی تو شود» (همان، ج ۳، ص ۳۸۸).

البته پذیرش جبر در اراده و فعل انسان از سوی صدرالمآلهین به این معنی نیست که ملاصدرا اختیار انسان را انکار کرده است؛ او برای پذیرفتن اختیار انسان مقدمه دهم استدلال تسلسل اراده‌ها را انکار می‌کند؛ یعنی نمی‌پذیرد که جبری بودن افعال انسان مستلزم سلب اختیار از انسان است. او سعی دارد تا در پاسخ دوم و سوم این مطلب را تبیین کند که جبر با اختیار سازگار است و افعال انسان از همان جهت که جبری‌اند اختیاری نیز هستند.

پاسخ دوم: پاسخ از طریق فاعلیت بالتسخیر

در این پاسخ ملاصدرا می‌خواهد از طریق فاعل بالتسخیر بودن انسان، جبری بودن فعل و اختیاری بودن آن را با یکدیگر سازگار کند.

نکته‌ای که پیش از تبیین این پاسخ باید به آن توجه کرد این است که در نظر ملاصدرا فاعل بالتسخیر قسمی از اقسام فاعل است که در عرض سایر اقسام فاعل قرار دارد نه در طول آنها. برخی فیلسوفان فاعل بالتسخیر را فاعلی می‌دانند که هم خود فاعل و هم فعلش، معلول فاعلی دیگر باشد (طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۲۲ و ص ۲۲۴). در این دیدگاه وجود فاعل مباشر به عامل مسخر وابسته است اما نحوه اثر گذاری آن به عامل مسخر وابسته نیست یعنی اگر - واقعاً یا فرضاً - عامل مباشر بدون عامل مسخر موجود شود به همان صورت قبل فعل خود را انجام می‌دهد. بنابراین در این تفسیر فعل مورد نظر با قطع نظر از فاعل فوقانی (مسخر) یا فاعل بالطبع است و یا بالقسر و یا یکی دیگر از اقسام فاعل. از این رو هر یک از اقسام فاعل با فاعل بالتسخیر قابل جمع هستند و چنین چیزی به این معناست که فاعل بالتسخیر یک قسم در عرض سایر اقسام فاعل نیست (همو، ۱۳۸۶ش، ج ۳، ص ۶۶۵، تعلیقه فیاضی).

اما دیدگاه ملاصدرا درباره فاعل بالتسخیر چنین نیست. به اعتقاد او فاعل بالتسخیر طبیعتی است که به وسیله استخدام فاعل قاهر، فعل خود را انجام می‌دهد. در این تفسیر - بر خلاف تفسیر سابق - عامل تسخیر کننده (مسخر) علاوه بر این که مقوم اصل وجود فاعل بالتسخیر است، در چگونگی تأثیرگذاری فاعل بالتسخیر و شکل دهی به فعل آن نیز به طور مستقیم دخالت می‌کند مانند قوه نباتی در نفس انسان که با قاهریت نفس ناطقه و دخالت مستقیم او فعل جذب، دفع و تولید را انجام می‌دهد. تفاوت فاعل بالتسخیر با فاعل بالطبع این است که در فاعل بالطبع، طبیعت به خودی خود فعل خود را انجام می‌دهد اما در فاعل بالتسخیر، طبیعت به خودی خود نمی‌تواند فعل مورد نظر را انجام دهد و لازم است تا فاعل مسخر در تحقق فعل دخالت مستقیم داشته باشد. فاعل بالتسخیر با فاعل بالقسر نیز تفاوت دارد. تفاوت فاعل بالتسخیر با فاعل بالقسر این است که فعل فاعل بالقسر مخالف طبیعت فاعل است اما فعل فاعل بالتسخیر بر خلاف طبیعت فاعل نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۳). تفاوت دیگر این دو فاعل این است که در فاعل بالقسر، عامل قاسر مقوم فاعل نیست اما در فاعل بالتسخیر عامل مسخر، مقوم وجودی فاعل بالتسخیر است (همو، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۱۰۷۹). فاعل بالتسخیر در برخی موارد با فاعل ارادی نیز از این حیث که ارادی است متفاوت است، مثلاً هنگامی که نفس با اختیار بدن را حرکت می‌دهد این حرکت نسبت به نفس اختیاری است اما نسبت به بدن یا قوای آن تسخیری است. بنابراین از دیدگاه صدرالمتألهین فاعل بالتسخیر قسمی از اقسام فاعل است که در عرض سایر اقسام فاعل قرار دارد نه در طول آنها:

«فاعل بالتسخیر طبیعتی است که فعل خود (حرکات و استحالات مواد) را تحت استخدام قوه قاهره انجام می‌دهد، مانند قوای حیوانی و نباتی که افعال خود را در اطاعت نفس و خدمت قوای

جذب و دفع و احاله و هضم و تنمیه و تولید و مانند آن انجام می‌دهند؛ زیرا صدور این افعال از آن‌ها نه صرفاً به خاطر طبیعتشان است، و نه به خاطر قسری است که مخالف با طبع آن‌ها است، بلکه به حسب مبادی آن‌ها است که مقوم وجود آن‌ها است و این افعال را اقتضاء می‌کند. بنابراین فاعلیت این طبایع نوعی دیگر از فاعلیت است که با فاعلیت طبیعی و قسری و ارادی - از این جهت که ارادی است - تفاوت دارد» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۳).

در این پاسخ ملاصدرا انسان را فاعل بالتسخیر اراده و فعل ناشی از آن می‌داند؛ زیرا او بر این باور است که اراده انسان با دخالت مستقیم مرجحات خارجی پدید می‌آید و همان طور که بیان آن گذشت عوامل خارجی، اراده را در ظرف نفس انسان ایجاد می‌کنند. چون در فاعل بالتسخیر هم فاعل مسخر و هم فاعل بالتسخیر علت مباشر برای انجام فعل هستند از این رو اراده انسان و به تبع فعلی که از اراده او نشأت می‌گیرد، از همان حیث که به انسان منتسب است به عامل خارجی نیز منتسب می‌باشد. انتساب چنین اراده‌ای به انسان موجب جبری بودن اراده و فعل ناشی از آن، و انتساب به عامل خارجی مختار - که بدون انگیزه‌ی زائد، اراده را در ظرف نفس انسان ایجاد می‌کند - موجب اختیاری بودن آن‌ها می‌گردد. بنابراین اراده و فعل ناشی از آن از همان حیث که فعل جبری‌اند، فعل اختیاری نیز هستند و فاعلیت بالتسخیر، هم حیثیت جبری بودن فعل و هم حیثیت اختیاری بودن آن را تأمین می‌کند:

«اگر خوب بنگری، فاعلی که اختیار محض دارد جز باری تعالی نمی‌یابی و فاعل‌های دیگر در آن چه که انجام می‌دهند تحت تسخیر او هستند، چه مختار باشند و چه مجبور؛ زیرا بسیاری از فاعل‌ها در عین اختیارشان، مجبور هستند (همان، ص ۱۳ - ۱۴).

حکیم سبزواری از این روش برای اثبات علت غایی در فاعل‌های مادی - که فاقد علم هستند - استفاده کرده است. فاعل‌های مادی، فاعل بالتسخیر هستند از این رو همان طور که در بحث کنونی اختیار فاعل مسخر، برای اختیاری بودن اراده‌ی انسان کافی است، در بحث علت غایی هم علم مسخر به غایت، برای برخورداری فاعل‌های مادی از علت غایی کفایت می‌کند:

«طبایع، فاعل‌های بالتسخیری هستند که تحت [تسخیر] انوار قاهره و ارباب انواع، [کار خود را انجام می‌دهند]. فاعل‌های تسخیر کننده غایات را تصور می‌کنند و لازم نیست تا این غایات توسط طبایع تصویر شوند؛ همان طور که سنگی که توسط شخصی پرتاب شده و فاعل بالقسر حرکت است غایت دارد؛ اما غایت را شخص قاسر تصور می‌کند نه طبیعت سنگ، در مسخر و مسخر هم فاعل مسخر غایت فعل را تصور می‌کند نه فاعل بالتسخیر؛ [بنابراین فعل فاعل بالتسخیر غایت‌مند است]» (همان، ج ۱، ص ۲۷۶، تعلیق سبزواری).

پاسخ از طریق توحید افعالی

در این پاسخ صدرالمتألهین می‌خواهد از طریق دیدگاه خاص خود در توحید افعالی، جبر و اختیار را در افعال انسان با یکدیگر سازگار کند. بنا بر نظریه وحدت شخصی وجود، وجود نامحدود واجب تعالی در تمام مراتب و ظهوراتی که افعال او هستند حضور دارد، بدون این که با آنها ممزوج شود و نقائص آنها به او سرایت کند. بنابراین افعالی که از مخلوقات او صادر می‌شود هم فعل بی‌واسطه واجب تعالی است و هم فعل بی‌واسطه مخلوقات او. البته انتساب فعل به این دو فاعل قریب یکسان نیست. واجب تعالی فاعل به معنای «ما به الوجود» است و دیگری فاعل به معنای «ما منه الوجود».

با توجه به این مطلب، اراده و افعال ارادی انسان در عین حال که حقیقتاً به انسان، به عنوان فاعل قریب «ما منه الوجود»، منتسب هستند از همین جهت هم به واجب تعالی، به عنوان فاعل قریب «ما به الوجود» منتسب می‌باشند. انتساب فعل به انسان موجب جبری بودن آن و انتساب به واجب تعالی - که مختار محض است - موجب اختیاری بودن فعل می‌گردد. بنابراین اراده و افعال ارادی انسان از همان حیث که فعل جبری هستند، فعل اختیاری نیز می‌باشند:

«نسبت فعل و ایجاد - مانند نسبت وجود و سمع و بصر و سائر حواس و صفات و افعال و انفعالات آنها - به عبد صحیح است از همان جهتی که این فعل و ایجاد به واجب تعالی منتسب است. بنابراین همان طور که وجود زید امری است که در واقع متحقق است و حقیقتاً - نه مجازاً - به زید منسوب است و در عین حال نیز شأنی از شئون حق اول است؛ همان طور هم علم، اراده، حرکت، سکون و همه آنچه از او صادر می‌شود حقیقتاً - نه مجازاً و از روی کذب - به او منسوب است. بنابراین انسان فاعل افعالی است که از او صادر می‌شود، و با این حال فعلش یکی از افعال حق است، البته به نحو اعلی و اشرف به طوری که شایسته احدیت ذات او باشد و از انفعال و نقص و تشبیه و آمیختگی با اجسام و پلیدی‌ها و نجاست‌ها به دور باشد» (همان، ج ۶، ص ۳۷۴).

از نظر صدرالمتألهین این پاسخ، تبیین صحیحی را از نظریه «امر بین الامرین» ارائه می‌کند:

«مراد از امر بین الامرین این نیست که فعل بنده ترکیبی از جبر و تقریض است؛ همچنین معنای آن چنین نیست که فعل بنده خالی از جبر و تقریض است؛ چنین معنایی هم ندارد که فعل بنده از یک جهت اختیار و از جهت دیگر اضطرار است. این معنا هم که در عبارات بوعلی آمده صحیح نیست که بنده موجود مضطری است در صورت [او ظاهر موجود] مختار، این معنا هم صحیح نیست که بنده اختیاری ناقص و جبری ناقص دارد؛ بلکه معنای امر بین الامرین این است که بنده مختار است از همان جهتی که مجبور است و مجبور است از همان وجهی که مختار است و اختیار او همان اضطرار او است. این گفته [مشهور] که به‌ترین امور میانه‌ترین آنها است در این مذهب محقق می‌شود؛ زیرا میان‌هروی و توسط بین دو امر متضاد گاهی به صورت ممزوج کردن و شکستن دو طرف است - مانند آب ولرم که از به هم آمیختگی آب گرم و سرد حاصل می‌شود و در عین حال از جنس آن دو خارج نیست - و این که [در بحث فضائل اخلاقی] گفته می‌شود

میانه روی بین صفات متضاد به منزله خالی بودن شخص از این صفات است، همین معنا از میانه‌روی و توسط مراد است. گاهی نیز میانه‌روی و توسط میان دو امر متضاد به این معنا است که امر سومی به نحو اعلی و اشرف جامع اضداد است به طوری که جمع شدن امور متضاد در آن هیچ محذور و تزاحمی را به همراه ندارد» (همان، صص ۳۷۵-۳۷۶).

بررسی پاسخ دوم و سوم ملاصدرا

همان طور که بیان شد صدرالمتألهین در این دو پاسخ، جبری بودن اراده را پذیرفته است و سعی دارد به نحوی اختیار را در کنار جبری بودن افعال انسان بگنجاند؛ البته به گونه‌ای که محذور اجتماع نقیضین را در پی نداشته باشد؛ اما چنین چیزی صحیح نیست؛ تقابل جبر و اختیار تقابل سلب و ایجاب است بنابراین اگر اراده و فعل ارادی نسبت به انسان جبری باشند دیگر هیچ راهی برای اختیاری بودن آنها نسبت به انسان وجود ندارد. به عبارت دیگر اختیار صفت فاعل در مقایسه با فعلی است که از او صادر می‌شود، از این رو اختیاری بودن فعل نسبت به فاعل مسخر و فاعل «ما منه الوجود» موجب اختیاری شدن فعل در مقایسه با فاعل بالتسخیر و فاعل «ما به الوجود» نمی‌شود. در خصوص پاسخ سوم که بر مبنای وحدت شخصی وجود تقریر شده است نیز باید گفت، عوض شدن فضای وحدت تشکیکی به وحدت شخصی، اختلاف مراتب حق و خلق را از بین نمی‌برد. بنابراین فعلی که در مرتبه تعین خلقی است، با اختیاری که در مراتب بالاتر و در تعینات حقی قرار دارد، اختیاری نمی‌شود. بنابراین بر خلاف آنچه صدرالمتألهین در این پاسخ بیان کرده است، تبیین صحیح نظریه «امر بین الأمرین» جمع بین جبر و اختیار نیست، بلکه تبیین جایگاهی بین جبر و تفویض است. نظریه اختیار که در مقابل جبر است بر دو قسم است: اختیاری که تفویض است و اختیاری که تفویض نیست. اختیار غیر تفویضی همان امری است که از آن به «امر بین الأمرین» تعبیر شده است.

تفسیر علامه طباطبایی از عبارات ملاصدرا

علامه طباطبایی عبارات صدرالمتألهین درباره جبری بودن اراده و افعال ارادی انسان را به گونه‌ای دیگر تبیین کرده است. از نظر علامه طباطبایی مراد ملاصدرا از مضطر بودن انسان در اختیار، این است که انسان به صورت مختار خلق شده و این آفریش به اختیار او نبوده است. مراد ملاصدرا از مجبور بودن انسان در افعال نیز جبر مصطلح در محل بحث نیست، بلکه مراد این است که انسان فاعل مستقل نیست و همواره با انگیزه‌ی زائد بر ذات کار خود را انجام می‌دهد به عبارت دیگر مراد ملاصدرا از اختیار و جبر در این عبارات، استقلال و عدم استقلال در فاعلیت است که در بخش (۱. ۱. ۱) از فصل دوم در بحث معانی اختیار بیان شد:

«مراد ملاصدرا از این که انسان در اختیار خود مضطر است این است که انسان بدون این که در خلقت خود اختیار داشته باشد، به صورت موجودی مختار خلق شده است، و مراد او از این که انسان در افعالش مجبور است این است که امور دیگری غیر از انسان در تمامیت فاعلیت او نقش دارد و انسان - چه در افعال اختیاری و چه در افعال اضطراری - فعل را مستقیماً از سوی خود و بدون دخالت عامل تسخیر کننده یا انگیزه زائد [بر ذات] انتخاب نمی کند. بنابراین مراد ملاصدرا از جبر، جبری نیست که مقابل تفویض و امر بین الامرین است» (همان، ص ۳۱۲، تعلیقه طباطبائی).

این تفسیر از عبارات ملاصدرا صحیح نیست. با توجه به عبارت‌های صریحی که از ملاصدرا نقل شد و تحلیل‌هایی که خود ملاصدرا در پاسخ‌های دوم و سوم ارائه کرد، به وضوح می‌توان دریافت که مراد او از «مضطر بودن در اختیار» همان مضطر بودن در اراده است که از جبر در انگیزه‌ها و مرجحات زائد بر ذات انسان نشأت می‌گیرد. مراد از «مجبور بودن انسان در افعال [ارادی]» نیز همان جبر مصطلح^۸ در افعال ارادی است، اما همان طور که بیان شد او سعی کرده به نوعی این جبر مصطلح را با اختیار سازگار کند.

پاسخ چهارم ملاصدرا:

ارادی بودن اراده مانند موجود بودن وجود است. آن چه در واقع محقق است یک اراده است که بالذات ارادی است، همان طور که در مورد وجود نیز یک وجود است که بالذات موجود است. ارادی بودن اراده‌های سلسله‌وار با لحاظ‌های متعدد شخص معتبر فرض می‌شود. این سلسله بی‌نهایت به دلیل عدم توقف علی حلقه‌ها بر یکدیگر، محذوری را به دنبال ندارد و با توقف ذهنی معتبر متوقف می‌شود (همان، ص ۳۸۸).

بررسی پاسخ چهارم ملاصدرا

این پاسخ ملاصدرا بسیار شبیه به پاسخ میرداماد است با این تفاوت که در این پاسخ - بر خلاف پاسخ میرداماد - اراده‌های متعددی را که در لحاظ انسان پدیدار می‌شوند توقف علی بر یکدیگر ندارند. این اراده‌های متعدد صرفاً لحاظ ذهن هستند و هیچ نفس‌الامری ورای آن ندارند و با توقف فعالیت ذهن متوقف می‌شوند. میرداماد به دنبال آن بود که ارادی بودن اراده را با حیثیت تقییدیه اراده سابق تأمین کند از این رو در نظر هر یک از اراده‌های سابق ملاک ارادی و اختیاری بودن اراده بعدی هستند و تقدم بالذات نسبت به اراده بعدی دارند؛ اما ملاصدرا با قیاس ارادی بودن اراده به موجود بودن وجود، ارادی بودن اراده را امری ذاتی و بی‌نیاز از حیثیت تقییدیه می‌داند، از این رو اراده‌های پیشین صرفاً در اثر فعالیت ذهنی پدید آمده‌اند و هیچ تأثیری در اختیاری کردن اراده ندارند. در حقیقت ملاصدرا در این پاسخ از همان راهبرد میرداماد (درونی کردن ملاک ارادی بودن اراده و عدم استناد آن به علل بیرونی) استفاده می‌کند، اما با این اصلاح که اراده ذاتاً ارادی است و نیازی به حیثیت تقییدیه ندارد.

به نظر می‌رسد که این پاسخ ملاصدرا تمام نیست؛ زیرا همان طور که در استدلال تسلسل اراده‌ها بیان شد اراده و قصد انسان به عنوان یک فعل نفسانی امری حادث و زائد بر ذات انسان است، و این نکته که ارادی بودن اراده نیاز به حیثیت تقییدیه (ضمیمه کردن اراده‌ای دیگر) ندارد، نیاز آن را به حیثیت تعلیلیه مختار بر طرف نمی‌کند؛ همان طور که وجود حادث هم برای موجود بودن به حیثیت تقییدیه (ضمیمه کردن وجود دیگر) نیاز ندارد اما نیاز آن به حیثیت تعلیلیه به حال خود باقی است (خمینی، ۱۳۸۳ش، صص ۵۱-۵۲ / سبحانی، ۱۳۷۷ش، ص ۸۰). به عبارت دیگر اراده و قصد انسان با اختیار تفاوت دارد. اراده و قصد انسان امری حادث است و با حدوث علتی بیرونی در نفس انسان پدیدار می‌شود؛ از این رو اگر چه اراده ذاتاً ارادی است، اما فعل اختیاری نفس نیست و در اثر اضطراری که علت بیرونی ایجاد کرده در نفس انسان پدید آمده است.

به نظر می‌رسد که برای حل اشکال باید اختیار را به گونه‌ای تبیین کرد که حادث نباشد، به این صورت که اختیار، ویژگی ذاتی نفس باشد و علاوه بر عدم احتیاج به حیثیت تقییدیه، به حیثیت تعلیلیه نیز نیاز نداشته باشد؛ راه حلی که ملاصدرا در پاسخ پنجم آن را تبیین می‌کند.

پاسخ پنجم ملاصدرا:

پایه‌ی اصلی این پاسخ را ملاصدرا ارائه کرده و امام خمینی رحمته‌الله با استفاده از مبانی ملاصدرا آن را شرح و بسط داده است.

فاعلیت انسان مثالی برای فاعلیت خداوند است. همان طور که واجب تعالی نسبت به افعال خود فاعل بالتجلی است، نفس انسان نیز نسبت به اراده و سایر افعال جوانحی فاعل بالتجلی است، از این رو نفس انسان اراده، افعال و آثار خود را به نحو بسیط و اجمالی در مقام ذات داراست و در مقام ذات مرید و مختار است. محبتی که در مقام ذات انسان است همان اراده ذاتی و اختیار است که حیثیت تعلیلی تصمیم و اراده زائد بر ذات انسان می‌باشد. قصد و اراده زائد بر ذات، فعل نفس و امری حادث است، از این رو درباره آن می‌توان این پرسش را مطرح کرد که «علت، قصد را از روی اختیار ایجاد می‌کند یا از روی جبر؟» اما اختیار همان حب ذاتی نفس است و به دلیل همین ذاتی بودن، حیثیت تعلیلی ندارد تا از مختار بودن یا مجبور بودن آن سؤال شود و در نتیجه این سؤال به تسلسل بیانجامد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۴۱ - ۳۴۲).

امام خمینی رحمته‌الله در کتاب *طلب و اراده* در این باره می‌نویسد:

«نفس مبدأ اراده و تصمیم است اما مبدیت آن به وسیله ابزار جسمانی نیست، بلکه نفس بدون وساطت [ابزار] جسمانی اراده را ایجاد می‌کند. هنگامی که در احوال اراده با این ویژگی‌ها تأمل کنیم خواهیم دانست که امکان ندارد بین نفس و این اراده، اراده‌ای دیگر باشد، بلکه نفس با علم

و آگاهی که در مرتبه ذاتی است و نیز با عزم و اراده و اختیاری که در مرتبه ذات حاصل است، قصد و اراده زائد بر ذات را ایجاد می‌کند. نفس مبدأ اراده و فاعل الهی آن است و فاعل الهی اثر خود را [در مرتبه ذات] به نحو اعلی و اشرف دارا می‌باشد. بنابراین همان‌طور که مبدأ صور علمی در مرتبه ذات خود به نحو اعلی و اشرف واجد آن صور علمی است، در مورد اراده ذات بر ذات هم هم نفس انسانی در مرتبه ذات واجد آن‌ها است [و از روی اراده ذاتی از نفس صادر می‌شوند]» (خمینی، ۱۳۸۳ ش، صص ۵۴ - ۵۵ / سبحانی، ۱۳۷۷ ش، صص ۸۳ - ۸۵).

بررسی پاسخ پنجم ملاصدرا

وجه تمایز این پاسخ با پاسخ‌های قبل، تفکیک بین اختیار و اراده است. این پاسخ مبتنی بر راه‌برد میرداماد است و اختیاری بودن اراده را در درون ذات انسان رقم می‌زند و آن را به امور بیرون از ذات منتهی نمی‌کند، با این تفاوت که ملاک اختیاری بودن اراده به ویژگی ذاتی انسان منتهی شده است و به همین دلیل اشکالاتی که بر پاسخ میرداماد وارد بودند، در مورد این پاسخ مطرح نمی‌شوند.

این بیان استدلال تسلسل اراده‌ها را به خوبی پاسخ می‌دهد، اما از آن‌جا که افعال انسان را به منشأهای درونی و سرشت انسان منتهی می‌کند، چالش جدیدی را درباره مسئولیت انسان در برابر این افعال مطرح می‌کند. تأثیر امور ذاتی در افعال انسان و مسئولیت‌پذیری او در قبال این افعال دارای صور مختلفی است. در بخش (۲.۳.۲) از همین فصل (سرشت انسان و مسئولیت‌پذیری) هر یک از این صور را مطرح کرده و مسئولیت‌پذیری انسان را در هر یک از آن‌ها بررسی می‌کنیم.

۳.۲. سازگارگرایی

همان‌طور که بیان شد در نگرش سازگارگرایی، تعارض واقعی میان ضرورت علی و اختیار وجود ندارد. این نگرش بیشتر سعی می‌کند تا از طریق ارائه تعریفی از اختیار که در مصادیق تعین یافته نیز صادق است، ضرورت علی را با اختیار سازگار نشان دهد. طبعاً هر تعریفی که از اختیار ارائه می‌شود باید تمام مصادیق آن را پوشش دهد و انتظارات ما از اختیار را برآورده سازد یعنی این تعریف به گونه‌ای باشد که آثار مطلوب از اختیار را در تمام مصادیق آن تبیین کند.

۱.۳.۲. تبیین‌های مختلف سازگارگرایی

اختیار و قدرت پیوند عمیقی با یکدیگر دارند و غالباً در تبیین هر یک از این دو، از مؤلفه دیگر استفاده می‌شود. اختیار مستلزم قدرت و توانایی بر انجام کار است، قدرتی که ممکن است شخص آن را با اراده همراه کرده و فعل را ایجاد کند یا آن را با اراده همراه نکند و از انجام فعل دوری گزیند. در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب سازگارگرایان تبیین‌های مختلفی از اختیار و چگونگی قدرت بر انجام فعل ارائه کرده‌اند و این امر به ارائه مدل‌های مختلف سازگارگرایی منجر شده است. مهم‌ترین تبیین‌های سازگارگرایان از اختیار چنین است:

الف) اختیار عبارت است از صدور فعل از روی اراده. به عبارت دیگر اختیار ملازم است با داشتن قدرت یا توانایی بر انجام آن چه که اراده می‌کنیم و تمایل به انجام آن داریم.

همان طور که در مباحث پیشین بیان شد، این تبیین یک تبیین سطحی از اختیار است که در فلسفه اسلامی توسط افرادی نظیر خواجه نصیر الدین طوسی و برخی عبارات ملاصدرا (پاسخ اول به استدلال ناسازگارگرایان) ارائه شده است. در فلسفه غرب نیز توماس هابز، جان لاک، دیوید هیوم و جان استوارت چنین تعریفی از اختیار را مطرح کرده‌اند. چنین نگرشی به اختیار اصلاً «سازگارگرایی کلاسیک»^۱ نامیده می‌شود (کین، ۱۳۹۴ش، ص ۳۵).

این تقریر از اختیار با ضرورت علی سازگار است. افعالی که از روی اراده صادر می‌شوند افعال اختیاری هستند حتی اگر اراده از قبل متعین شده و یا توسط عامل دیگری دست‌کاری شده باشد. به عبارت دیگر در این نگرش اراده جزء اخیر علت تامه است و ضرورت یافتن فعل توسط علت تامه منافاتی با این ندارد که فعل از روی اراده صادر شود.

ب) اختیار عبارت است از این که فاعل به گونه‌ای باشد که فعل او مسبوق به علم عقلی، انگیزه و اراده باشد، چه این امور سه‌گانه عین ذات فاعل باشند و چه زائد بر ذات او. این تعریف از اختیار علاوه بر این که شامل افعال جوارحی انسان می‌شود، افعال جوانحی او - نظیر اراده - فاعل‌های مختار غیر انسان - نظیر مجردات تام - را نیز در بر می‌گیرد. انسان قصد و اراده زائد بر ذات را از روی محبت و اراده ذاتی به نحو فاعل بالتجلی ایجاد می‌کند، از این رو بر مبنای این تعریف و با استفاده از تبیینی که ملاصدرا در پاسخ پنجم ارائه کرد، اختیار عمیق (اختیاری بودن اراده) نیز تبیین می‌شود. شایسته است به این نکته توجه کرد که ملاصدرا در پاسخ پنجم، اختیاری بودن فعل را به اراده و حب ذاتی نفس منتهی کرد؛ از این رو می‌توان اختیار را در فلسفه ملاصدرا به این صورت تبیین کرد: «اختیار آن است که فاعل، بگونه‌ای باشد که فعل او مسبوق به علم عقلی، انگیزه و اراده ذاتی باشد و به نحوی، از صمیم ذات او نشأت بگیرد».

برخی فیلسوفان غربی برای تبیین اختیار عمیق و پاسخ به استدلال پیامد، راهی را پیموده‌اند که شبیه راهی است که ملاصدرا در پاسخ پنجم طی کرده است. آن‌ها نیز نظیر ملاصدرا اختیار عمیق (اختیاری بودن اراده انسان) را از طریق منتهی کردن اراده به امر ذاتی یا آن چه مانند امر ذاتی است و

1. Classical Compatibilism

مورد پرسش قرار نمی‌گیرد، تبیین کرده‌اند. در ادامه برخی از مهم‌ترین این تبیین‌ها را به طور خلاصه بیان می‌کنیم.

ج) هری فرانکفورت^۱، فیلسوف آمریکایی، بر این باور است که سازگارگرایان کلاسیک صرفاً آزادی فعل (یا همان فعل ارادی) را تبیین می‌کنند نه آزادی اراده (اختیاری بودن اراده) را. اما این را نیز اشتباه می‌داند که سازگارگرایی را صرفاً به خاطر ناقص بودن تقریر کلاسیک آن رد کنیم. به اعقاد او آن چیز که لازم است دیدگاهی جدید و اصلاح شده در باب اراده آزاد و فعل آزاد، فارغ از نقایص سازگارگرایی کلاسیک است. سازگارگرایان کلاسیک به اموری که اراده ما را محدود می‌کنند مانند اعتیادها، ترس‌های مرضی، وسواس‌ها، اختلالات روانی و دیگر انواع رفتار اجباری کم‌تر توجه کرده‌اند. این ناراحتی‌های روانی درونی، نه تنها آزادی در آن‌چه می‌خواهیم را تحت تأثیر قرار می‌دهند، بلکه آزادی ما را در خواستن آن‌چه می‌خواهیم نیز متأثر می‌کنند.

فرانکفورت به منظور پرداختن به این اجبارهای درونی اراده، تمایزاتی را بین «تمایلات مرتبه اول»^۲ و «تمایلات مرتبه دوم»^۳ مطرح می‌کند. تمایلات مرتبه اول، تمایلاتی هستند برای انجام دادن کارها یا داشتن چیزهایی مختلف. تمایلات مرتبه دوم، تمایلاتی درباره تمایلات دیگر هستند؛ تمایلاتی در این باره که چه تمایلاتی را باید داشت یا چه تمایلاتی را باید در عمل دخالت داد. مثلاً یک معتاد به مواد مخدر ممکن است تمایل مرتبه اول به مصرف مواد داشته باشد؛ اما ممکن است علاوه بر این بخواهد برای حفظ شغل و خانواده‌اش بر اعتیاد خود غلبه کند. به عبارت دیگر او دارای نوعی تمایل مرتبه دوم است به این که تمایل مرتبه اول به مواد عملاً وی را به مصرف آن مواد سوق ندهد. برای این که فرد هم آزادی عمل و هم آزادی اراده داشته باشد، باید قادر باشد اعمالش را از طریق تمایلات مرتبه اول، و این تمایلات را از طریق تمایلات مرتبه دوم هدایت کند. معتادی که نتواند تمایل مرتبه اول به مواد را با خواست مرتبه دوم خود (مقاومت در برابر مصرف مواد) وفق دهد، در فعل و اراده خود مجبور است.

به نظر فرانکفورت توانایی داشتن تمایلات و خواست‌های مرتبه بالاتر، یکی از چیزهایی است که ما را انسان، بلکه «شخص»^۴ و «خود»^۵ می‌سازد. به عبارت دیگر اشخاص یا خودها قادر بر «خودآزمایی

-
1. Harry Gordon Frankfurt
 2. First-Order Desires
 3. Second-Order Desires
 1. Person
 2. Self

تأملی^۱ هستند، یعنی تأمل درباره تمایلات و اهدافی که دارند و احیاناً تغییر آن‌ها، به جای این که صرفاً به صورت غریزی بر اساس تمایلات خود عمل کنند. تمایلات درجه دوم نیز می‌توانند توسط تمایلات بالاتر از خود کنترل شوند، اما سیر صعودی تمایلات و تأملات بالاتر بی‌پایان نیست. فرانکفورت با استناد به مفهوم تشخیص یا تعهد قطعی به یک تمایل درجه بالاتر منتهی می‌شود که در آن، انسان تشخیص یافته و یا قاطعانه به آن متعهد می‌شود. در این مرتبه دیگر پرسش درباره چگونگی کنترل این تمایل لازم نیست؛ زیرا ما در این مرتبه «مصمم»^۲ هستیم، یعنی هیچ تزام و تردیدی درباره اراده خود نداریم تا به یک تمایل بالاتر برای کنترل آن‌ها نیاز داشته باشند. ما با این تمایلات کاملاً خرسند شده‌ایم و هیچ علاقه جدی برای ایجاد تغییر در آن‌ها نداریم؛ از این رو ادعای تشخیص یافتن با چنین تمایلات مصممانه و متوقف نمودن تأملات مان در مورد آن‌ها گزاف و غیرعقلانی نیست. بنابراین اختیار واقعی از نظر فرانکفورت عبارت است از «توانایی عمل بر اساس تمایلات مرتبه بالاتری که مصممانه متعهد به آن‌ها هستیم».

باید توجه داشت که این تمایلات مصممانه ممکن است در اثر دخالت یک عامل غیر اختیاری در انسان به وجود آیند، مثلاً ممکن است این تمایلات ناشی از شست و شوی مغزی یا تربیت سخت‌گیرانه باشند؛ اما به نظر فرانکفورت مهم نیست که ما چگونه در تعهدات خود مصمم شده‌ایم یا چگونه به اراده‌هایی که می‌خواهیم دست می‌یابیم. آن چه برای اراده آزاد اهمیت دارد این است که ما در تعهدات مان مصمم بوده و درباره این که به چه عمل نماییم و چگونه زندگی کنیم، مردد نیستیم. وقتی که در چنین شرایطی هستیم و اراده‌هایی را که خواهان داشتن آن هستیم داریم، در این صورت همانند شخص معتاد، مجبور نخواهیم بود، یا همچون فرد دچار اختلال عصبی گرفتار وسواس فکری نبوده‌ایم، یا مانند اشخاصی که درباره مشاغل و امر دیگر خود کاملاً متعهد و مصمم نیستند، آشفته نیستیم. پس ما اراده آزاد داریم (کین، ۱۳۹۴ ش، صص ۱۶۱-۱۷۰ / فرانکفورت، ۱۳۹۴ ش، صص ۱۹۷-۲۱۴ / ولف، ۱۳۹۴ ش، صص ۲۱۷-۲۱۹).

د) گری واتسون^۳ یکی دیگر از سازگارگرایان جدید است. به نظر او در بسیاری نکات - از جمله اعتقاد به خودارزیابی تأملی برای اراده آزاد - حق با فرانکفورت است؛ اما آن چیزی که برای اراده آزاد و خودارزیابی تأملی اهمیت دارد، نمی‌تواند صرفاً در قالب تمایلات مرتبه بالاتر فهم شود. به نظر واتسون

-
3. Reflective Self-Evaluation
 4. Wholehearted
 1. Gary Watson

خودارزیابی تأملی مستلزم «عقل عملی»^۱ است که به نوه خود منوط به تمایزی اساسی میان تمایلات و ارزش‌ها است.

آن‌چه که ما برای آن ارزش قائل هستیم آن چیزی است که عقل عملی ما به ما می‌گوید بهترین چیز برای انجام دادن است یا آن اهدافی است که باید دنبال نماییم، یعنی آن‌چه ما دلایل عقلی خوبی برای انجامش داریم. اغلب اوقات ارزش‌های ما در این معنا در تزامن با تمایلات و دلبستگی‌های ما قرار می‌گیرند. «شخص زمانی دارای خودکنترلی است که بتواند تمایلات خود را با عقل و قضاوت-های بهتر خود منطبق سازد».

دیدگاه فرانکفورت و واتسون از این جهت به دیدگاه ملاصدرا شباهت دارند که همه آن‌ها اختیار را مستلزم قدرت انجام کاری جز این (گزینه‌های پیش‌رو یا امکان‌های بدیل) نمی‌دانند و تقریری از اختیار ارائه می‌کنند که در آن اصل امکان‌های بدیل هیچ جایگاهی ندارد. همچنین هر یک از این سه فیلسوف قصد و اراده زائد بر ذات را به اموری منتهی می‌کنند که دیگر مورد پرسش قرار نمی‌گیرد و از این جهت همه آن‌ها به یک کنترل‌کننده اصلی که همان «خویشتن عمیق»^۲ [و خود واقعی] انسان است منتهی می‌شوند.

یکی از تفاوت‌های دیدگاه خویشتن عمیق انسان با ذاتی بودن اختیار در اندیشه ملاصدرا این است که خویشتن عمیق انسان در نظریه فرانکفورت و واتسون امری ذاتی و غیر قابل پرسش نیست، بلکه صرفاً در حکم امر ذاتی است به این معنا که پرسش از آن - به خاطر مصمم بودن یا مطابق بودن با حکم عقل عملی - لزومی ندارد. این امر موجب می‌شود تا خود عمیق یا تشخص و مصمم بودن شخص، دیگر یک کنترل‌کننده اصلی نباشند بلکه خود، تحت کنترل عاملی دیگر قرار گیرند. سوزان ولف به نکته توجه دارد و درباره آن می‌نویسد:

«به نظر می‌رسد تیلور، همانند فرانکفورت و واتسون معتقد است اگر شخصیت‌هایی که اعمال ما از آن‌ها سر می‌زنند، صرفاً از طریق وراثت، محیط یا خداوند در ما تعبیه شده بودند، ما تنها وسایلی در دست علت‌های دیگر بودیم و بیش از حیوانات، کودکان یا ماشین‌ها در مقابل رفتارمان مسئول نبودیم. او همانند دیگران خاطرنشان می‌کند که شخصیت و تمایلات ما چنین ساده و بسیط تعبیه نشده‌اند؛ بلکه آن‌ها به واسطه تأمل، ارزش‌گذاری یا تمایلات مرتبه دوم در معرض

-
2. Practical Reason
 3. Deep Self

تجدید نظر هستند. ما انسان‌ها - و تا آن‌جا که می‌دانیم، تنها ما انسان‌ها - این توانایی را داریم که از نظر خود برگردیم و در این مورد تصمیم بگیریم که آیا همان افرادی هستیم که می‌خواهیم باشیم یا خیر» (ولف، ۱۳۹۴ش، ص ۲۱۹).

آن‌چه که موجب می‌شود ما به دنبال یک کنترل‌کننده بالاتر باشیم، تردید و مصمم نبودن در انجام کار نیست تا ما در مواقعی که مصمم هستیم یا تمایلات ما مطابق با احکام ارزشی ما است دیگر به دنبال این کنترل‌کننده بالاتر نباشیم. فرانکفورت و واتسون گمان کرده‌اند که این تمایلات چون موجب خرسندی ما هستند و یا عقل عملی ما تردیدی درباره آن‌ها ندارد می‌توانند توقف‌گاهی برای سیر سلسله‌وار پرسش از علت تعیین بخش باشند، در حالی که این تمایلات به معنای حقیقی یک امر ذاتی نیستند و چون امری ممکن، حادث و تغییر پذیرند تحت کنترل عامل تعیین‌بخش دیگری قرار دارند. همان‌طور که بیان شد فرانکفورت خود به این امر معترف است که ممکن است این تمایلات یک‌دلانه، در اثر دخالت یک عامل غیر اختیاری در انسان به وجود آمده باشند. همین امر موجب می‌شود تا استدلال تسلسل اراده‌ها و استدلال پیامد دوباره مطرح شوند و دیدگاه خویشتن عمیق فرانکفورت و واتسون، پاسخ قانع‌کننده‌ای در برابر آن‌ها نداشته باشد.

۲.۳.۲. سرشت انسان و مسئولیت اخلاقی

در این بخش ابتدا دیدگاه صدرالمتألهین را درباره سرشت انسان و نقش آن در مسأله اختیار بیان می‌کنیم؛ آن‌گاه آن را بررسی کرده و سپس به تبیین و بررسی سایر دیدگاه‌ها درباره خویشتن عمیق انسان می‌پردازیم.

۲.۳.۱. سرشت انسان و مسئولیت اخلاقی از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا با استفاده از آیات، روایات، براهین عقلی و مشاهدات تجربی هفت عامل را سبب اختلاف افراد انسان معرفی می‌کند. این عوامل عبارتند از ۱. اختلاف مزاج و طینت ۲. اختلاف صلاح و فساد [معنوی] والدین ۳. اختلاف نطفه [و امور ژنتیکی] ۴. اختلاف کیفیت ظاهری غذا ۵. اختلاف در تربیت و تلقین عادت‌ها ۶. اختلاف در استاد ۷. اختلاف سعی و کوشش در تزکیه نفس و رفتار (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش «الف»، صص ۱۴۰-۱۴۱).

از نظر ملاصدرا نفس انسانی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاست به این معنی که نفس در هنگام حدوث، صورتی از صورتهای عالم مادی است که با حرکت جوهری لباس بعد از لباس، مراتب ارتقاء ذاتی خود را درمی‌نوردد و از مرتبه مادی به مرتبه مجرد مثالی، و در اوحدی از انسانها به مرتبه مجرد عقلی نائل می‌شود (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳ ص ۴۶۱). نفس انسان پس از عبور از مرتبه صرفاً مادی از دو جهت برخوردار می‌گردد: جهت اول وجه ارتباط نفس با بدن و حیثیت وجود رابطی و مادی نفس است. نفس انسان در این جهت، صورت برای بدن و مبدأ فصل برای نوع انسان است. این وجه در همه افراد انسان

حضور دارد و حیثیت ظاهر و وجه دنیوی انسان را تشکیل می‌دهد. به اعتبار همین وجه است که انسان نوع اخیر برای افراد خود است:

«انسان از این جهت که از مادهٔ عنصری دارای مزاج معتدل بشری، و نفس نگهدارندهٔ آن مزاج - که مبدأ فصل و هیئت و صورت برای مادهٔ [انسانی] است و تدابیر انسانی را تدبیر می‌کند و افعال و اعمالی را که مختص به انسان است انجام می‌دهد - ترکیب شده است، نوع واحدی است و نفوس انسانی از این حیث که نفس هستند [یعنی حیثیت تعلق به بدن] از جهتی که ذکر شد، در نوع واحدی مندرج می‌باشند (همو، ۱۳۸۰ش، ص ۴۶۱).

«تعریف حدی انسان به حیوان ناطق، تعریف صحیحی است که معرفت به ماهیت انسان و علم به کنه ذات او را افاده می‌کند. جوهر نفسانی که در ماهیت انسان دخیل است، صورتی طبیعی است که در همهٔ افراد متفق و مشترک است و آن همان نشئهٔ نخستین نفس است» (شیرازی، ۱۳۸۸ش، ص ۹۲، تعلیقهٔ ملاصدرا).

وجه دیگر نفس، حیثیت فی نفسه و مجرد آن است که جنبهٔ اخروی و باطن انسان را تشکیل می‌دهد. این حیثیت در ابتدا شامل استعدادهای باطنی نفس است که «فطرت اول» و «سرشت انسان» نامیده می‌شود و خارج از حیثیت مادی، قرار دارد. این حیثیت - برخلاف حیثیت مادی - از لحاظ نوعیت تام نیست؛ بلکه به تناسب استعدادهای باطنی، اعتقادات و ملکاتی که از افعال اختیاری او نشأت می‌گیرند در نهایت به انواع مختلفی از انسان منتهی می‌شود که فطرت دوم (رک به ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۰ / همان، ص ۲۵۴ / همو، ۱۳۶۶ش، ج ۵ ص ۴۴۳) نام دارد. به اعتبار همین جهت است که انسان در نهایت امر در یکی از چهار جنس باطنی فرشته، شیطان، بهیمه و درنده مندرج می‌شود:

«نفوس انسانی بعد از این که در ابتدای امر در نوع با یکدیگر مشترک هستند، به حسب نشئهٔ دیگر و فطرت دوم ذاتاً با یکدیگر تفاوت دارند و به صورت انواع متعدد در اجناس چهارگانه مندرج می‌باشند» (همو، ۲۰۰۰م، ص ۴۱).

«نفوس انسانی در فطرت اول و منشأ خلقتشان قوه و استعداد این امر را دارند که یا به سوی ملکیت و فرشته بودن حرکت کنند، یا به سوی بهیمه و چهارپا بودن، یا به سوی شیطان بودن و یا به سوی سبّعیّت و درنده بودن؛ بنابراین در نفس انسانی قوه و استعداد چهار امر تحقق دارد ... آنچه که موجب می‌شود انسان به یکی از این چهار امر [جنس] صیورت پیدا کند، اعمال و ادراکات مکرر است به حدی که ثمرهٔ این اعمال و ادراکات مکرر صورت و مقوم ذات [انسان] شود و زوال آن از انسان ممتنع باشد» (همو، ۱۳۶۶ش، ج ۷، ص ۱۳۷).

به عبارت دیگر در حرکت جوهری انسان، استعدادهای باطنی مسقر در نشئه اخروی (فطرت اول)^۹، ماده اجناس و صور باطنی در فطرت دوم قرار می گیرند (رک به شیرازی، ۱۳۸۸ش، ص ۹۲، تعلیقه ملاصدرا / ملاصدرا، ۲۰۰۰م، ص ۴۱).

تقسیم عوامل اختلاف افراد انسان به مادی، فطری و اختیاری

با توجه به آنچه بیان شد می توان عوامل اختلاف افراد انسان را به صورت زیر تقسیم کرد:

عوامل اختلاف افراد انسان یا عوامل مادی و مربوط به نشئه ظاهراند و یا عوامل باطنی. عوامل باطنی نیز یا عوامل فطری هستند (استعدادهای باطنی یا سرشت) و یا عوامل اختیاری (افعال و ملکات اختیاری).

از عوامل هفتگانه ای که ملاصدرا ارائه کرد، عامل اول، سوم و چهارم به عوامل مادی و عامل دوم به عوامل فطری مربوط می شوند. عوامل پنجم، ششم و هفتم نیز به عوامل اختیاری ارتباط دارند.

ارتباط عوامل فطری با عوامل اختیاری

افعال اختیاری^{۱۰} انسان از مجرای اراده و مقدمات ادراکی و تحریکی آن (آگاهی و شوق) محقق می شوند و این مقدمات، خود متناسب با سرشت و فطرت اول رقم می خورند. استعدادهای متفاوت موجب ادراک های متفاوت می شوند و این ادراکات هم زمینه را برای شوق و اراده های گوناگون فراهم می کنند. بنابراین **تفاوت انسان ها در سرشت اولیه موجب تفاوت آنها در اراده ها و در نتیجه تفاوت در افعال اختیاری می شود:**

«خداوند به ازای هر روحی، فیضش را در [عالم] قضاء متناسب با موادی که [در عالم مادی] دارند مقدر کرده است. از مجموع موادی که هر شخص در عالم ماده دارد، استعدادهایی حاصل می شوند که تنها با بعضی از علوم و ادراکات تناسب دارند - نه بعض دیگر - و این علوم و ادراکات نیز تنها با بعضی از اعمال و صناعات تناسب دارند - نه بعض دیگر - به اندازه ای که برای آنها در عنایت اول و قضاء سابق مقدر شده است، همان طور که [پیامبر اکرم ﷺ] می فرماید مردم همانند معدن هایی از طلا و نقره هستند. عقل ها، ادراکات، شوق ها و اراده ها نیز به حسب اختلافی که مردم در طبع و غریزه دارند، مختلف هستند، از این رو برخی از مردم به خاطر طبعی که دارند اموری را نیکو می دانند و نسبت به آنها اشتیاق پیدا می کنند در حالی که برخی دیگر همان امور را قبیح می دانند و از آنها متنفر هستند» (همو، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۳۴۵).

میان عوامل فطری با عوامل اختیاری یک رابطه دو طرفه برقرار است. عوامل فطری به عنوان فطرت اول در صدور افعال اختیاری نقش دارند و عوامل اختیاری از طریق تکرار، موجبات رسوخ فعل در نفس را فراهم می آورند؛ در این هنگام است که فعل اختیاری از رهگذر تکرار به ملکه نفسانی عرضی و در

نهایت به ملکه نفسانی جوهری و فطرت ثانوی تبدیل می‌شود و در صدور افعال بعدی نقش مؤثری ایفاء می‌کند:

«هر کس فعلی را انجام دهد یا کلامی را تکلم کند از فعل او اثر و حالتی در [نفس] او پدید می‌آید که تا مدتی باقی می‌ماند. هنگامی که افعال و حرکات تکرار شوند و آثار آنها در نفس استحکام یابد، آن حالت‌ها به ملکات راسخ و صور ثابت در نفس مبدل می‌شوند که در حقیقت همان صورتی است که مبدأ فاعلی آن افعال است؛ مانند حرارت ضعیف در زغال که هنگامی که اشتداد پیدا کند، به صورت سوزاننده آتش تبدیل می‌شود و کار آتش را انجام می‌دهد؛ کیفیت نیز هنگامی که اشتداد پیدا کند به ملکه [نفسانی] تبدیل می‌شود که افعال به سهولت و بدون تفکر و تأمل از آن صادر می‌شوند، در حالی که همین افعال در ابتدا با تکلف و مشقت و رنج اکتساب جدید از نفس صادر می‌شدند (همو، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۷۵۶ / همو، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۸۹).

بنابراین عوامل فطری اجمالاً در تحقق افعال انسان دخالت دارند؛ اما این دخالت تا چه حد است؟ میزان این دخالت نقش زیادی در مسئولیت‌پذیری انسان ایفاء می‌کند. از نظر ملاصدرا، انسان‌ها به لحاظ اختلافی که در سرشت و فطرت اول با یکدیگر دارند به دو قسم عمده تقسیم می‌شوند. در قسم اول دخالت عوامل فطری در افعال انسان به نحو علت تامه است و در قسم دوم به نحو اقتضاء.

قسم اول: نمونه بارز این قسم در آثار ملاصدرا انسان‌هایی هستند که سرشت آلوده و ظلمانی دارند یعنی کفر و پلیدی به عنوان امر ذاتی در نهاد آنها قرار داده شده است. کفر و حجاب ذاتی این افراد سبب شده تا هیچ بهره‌ای از استعدادها و خاص توحیدی نداشته باشند و ورود ایمان به قلب آنها ممتنع باشد. این حجاب ذاتی در اصطلاح «ختم» یا «کفر اصلی» نامیده می‌شود و در میان انسان‌ها تنها به کفار عنود و لجوج اختصاص دارد:

«حق این است که این ختم برای برخی از کفار محقق است نه همه آن‌ها. این ختم به منزله یک طبیعت ذاتی و فطری (جَبَلِی) برای این افراد است که انفکاکش از آن‌ها مستحیل است (همو، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۳۵۲).

از مهمترین خصوصیات این قسم این است که افراد آن مختار نیستند؛ زیرا قادر نیستند تا کفر و اعمال خبیثی را که در ذات آنها ریشه دارد، ترک کنند (همان). نقش سرشت و فطرت اول در رقم زدن سرنوشت این انسان‌ها دقیقاً نقش طبیعت حیوانی در ترسیم سرنوشت بهائم است، به این صورت که هر دو ذاتاً از استعدادها و خاص توحیدی بی‌بهره‌اند و راه فهم و رسیدن به سعادت به روی هر دو بسته شده است؛ همچنین کمال هر دو شکفته شدن استعدادها و پست است و غایت هر دو نیز عمران و آبادانی دنیا است:

«افرادی که مختوم [او دارای کفر اصلی] هستند مانند بهائم و چهارپایان چیزی را جز اغراض حیوانی نمی‌فهمند. غرض از وجود آن‌ها صرفاً حراست و آبادی دنیا و بدن‌ها است و هیچ بهره‌ای از آخرت ندارند. آن‌ها در چراگاه‌های چهارپایان و درندگان راه می‌روند و مانند آنان محشور می‌گردند. عذاب آن‌ها [در آخرت] همانند عذاب حیوانات است، حساب‌شان همانند حساب آنان و بهشت‌شان همانند بهشت حیوانات است» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۳۵۱).

قسم دوم: انسان‌هایی هستند که دخالت سرشت و عوامل فطری در افعال آن‌ها به نحو اقتضاء است. نمونه بارز این قسم در آثار ملاصدرا انسان‌هایی هستند که از فطرت خاص توحیدی برخوردارند اما در عین حال استعدادی‌های باطنی آنها با یکدیگر متفاوت است. این قسم از لحاظ اعتقادات نورانی و ظلمانی و نیز گرایش به امور والا و پست طیف وسیعی از انسان‌ها را شامل می‌شود. ویژگی مهم افراد این قسم - در مقایسه با افراد قسم اول - برخورداری از موهبت قدرت انتخاب و نقش آن در تکامل وجودی و شخصیتی آنها است.

از نظر ملاصدرا تأثیر عوامل فطری در این قسم از انسان‌ها به صورت تأثیر اقتضائی است نه تأثیر علت تامه؛ زیرا در صورتی که تأثیر آن‌ها به نحو علت تامه باشد، لازم می‌آید تا شخص قادر بر ترک فعل نباشد و فعل به نحو غیر اختیاری از او صادر شود مانند آنچه در قسم اول بیان شد.^{۱۱} در تأثیر اقتضائی، تحقق فعل اختیاری محتاج به مرجح بیرونی است. همان طور که در مباحث قبل بیان شد بنابر قاعدهٔ ضرورت سابق تحقق فعل منوط به ضروری شدن فعل است و صرف اقتضاء موجب ضروری شدن فعل نمی‌شود؛ بنابراین ضروری شدن فعل محتاج به وجود مرجحی است که فعل اختیاری را از طریق تعلق اراده به آن ضروری می‌کند. در مباحث پیشین این مطلب بیان شد که این مرجح به عاملی خارج از نفس انسان است منتهی می‌شود. بنابراین از نظر ملاصدرا دخالت عوامل فطری در افعال اختیاری قسم دوم به نحو اقتضاء و از طریق تتمیم مرجحات بیرونی است:

«انسانی که کفر از او صادر می‌شود یا قادر بر ترک کفر نیست و یا قادر بر ترک کفر هست. در صورت اول لازم می‌آید تا مبدأ کفر صفت لازمی باشد که در اختیار او نیست. در صورت دوم، نسبت قدرت او به فعل و ترک یکسان است، در این صورت صدور یکی از دو طرف از او، یا متوقف بر ضمیمه شدن مرجح است یا نه. در صورت دوم لازم می‌آید تا معلول بدون مرجح صادر شود - و تجویز ترجیح بدون مرجح موجب می‌شود تا از وجود ممکن به وجود مؤثر استدلال کنیم و راه اثبات صانع مسدود می‌شود، در حالی که چنین چیزی امری باطل است. اما در صورت اول [که صدور یکی از دو طرف متوقف بر مرجح است] مرجح یا فعل خدا است و یا فعل بنده. در صورت دوم تسلسل در افعال اختیاری بنده لازم می‌آید که محال است، اما در صورت اول که مطلوب است - و ما آن را ختم می‌نامیم - ، مرجح فعل خدا است. هنگامی که این مرجح به قدرت بنده

ضمیمه می‌شود یا صدور کفر واجب می‌شود، یا جائز و یا ممتنع. دو گزینه اخیر باطل است در نتیجه گزینه اول متعین می‌گردد» (همو، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۳۵۲).

البته باید توجه داشت که بنا بر مبانی ملاصدرا که پیش‌تر بیان شد، تأثیر تمام و کامل عوامل فطری در افعال، موجب غیر اختیاری بودن آنها نمی‌شود و امتناع ترک فعل در این صورت، منافاتی با اختیاری بودن آن ندارد. از نظر ملاصدرا فاعل مختار، فاعلی است که فعل خود را آگاهانه [و از روی میل و رغبت انجام] می‌دهد و فعل او نیز با ذات او مناسب و سازگار است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۱۷). یکی از مصادیق این تعریف ذات مقدس واجب تعالی است که در در نظر ملاصدرا در عین امتناع ترک فعل برای او، فعلش آگاهانه و سازگار با ذات مقدس اوست. مصداق دیگر این تعریف را می‌توان انسانی دانست که در افعال اختیاری و آگاهانه ذاتش علت تامه برای افعال متناسب با سرشت (فطرت اول) است، در این صورت هرچند ترک فعل و انتخاب برای چنین فاعلی ممتنع است، اما تعریف فعل اختیاری درباره آن صادق است. همان طور که در بخش (۲.۲.۲) از همین فصل بیان شد، ملاصدرا در برخی موارد اختیار را «صدور فعل از روی اراده زائد بر ذات» دانسته است (همان، ص ۳۸۸) در حالی که همان طور که بیان شد اراده با اختیار تفاوت دارد. اراده، فعل جوانحی نفس است و می‌تواند امری اختیاری یا غیر اختیاری باشد در حالی که اختیار ویژگی ذاتی فاعل نسبت به فعل است. در صورتی که اراده در اثر قهر مرجع بیرونی غیر اختیاری باشد فعل مترتب بر آن در عین حال که ارادی است، امری غیر اختیاری خواهد بود اما اگر اراده مقهور عامل بیرونی نبوده و امری اختیاری باشد، فعل ارادی مترتب بر آن نیز اختیاری خواهد بود. به نظر می‌رسد در مواردی که ملاصدرا تأثیر تمام و کامل عوامل فطری را موجب غیر اختیاری بودن فعل می‌داند، به همین معنی از اختیار نظر دارد و تعریف نهایی خود و سایر فیلسوفان را لحاظ نکرده است. به هر حال با توجه به آنچه بیان شد باید گفت افعال دسته اول - که دخالت عوامل فطری در افعال آنها به نحو علت تامه است - نیز اختیاری است؛ زیرا فعل به نحو آگاهانه و از روی محبت ذاتی از آنها صادر می‌شود و با سرشت آنها سازگاری کامل دارد.

همان طور که ملاصدرا بیان کرد، در افراد قسم دوم، سببیت اقتضایی سرشت‌های متعدد، با دخالت مرجع بیرونی به تمامیت می‌رسد؛ اما باید توجه داشت که دخالت مرجع بیرونی در تحقق اراده و فعل ارادی به دو صورت است:

الف) در اغلب موارد مرجع بیرونی، استعداد ذاتی نفس را از مرحله اقتضاء به مرحله تمامیت و فعلیت در می‌آورد، بدون اینکه تحمیل و اجباری در شکل‌گیری اراده وجود داشته باشد؛ در این صورت، هم فعل ارادی و هم خود اراده، به انسان منتسب می‌شود؛ چرا که مانند افراد قسم اول، این اراده و فعل ناشی از آن، از صمیم ذات نفس - البته به کمک مرجع خارجی - و از روی شعور و آگاهی برمی‌خیزند و ملائم با سرشت و ذات شخص هستند.

ب) در برخی موارد نیز مرجح بیرونی، اراده و فعلی را که بر خلاف استعداد ذاتی نفس (فطرت اول) است محقق می‌کند که البته این امر، نوعی تحمیل اراده از جانب مرجح بیرونی به حساب می‌آید. در این صورت اراده، فعل اختیاری مرجح بیرونی است نه انسان، و انسان تنها ظرف تحقق اراده است نه فاعل اختیاری آن:

«انگیزه اراده - که همان موافق بودن فعل [با مصلحت] است - تحت تسخیر حکم عقل یا حس است، و قدرت نیز تحت تسخیر انگیزه قرار دارد، حرکت تحت تسخیر قدرت است، و همه این‌ها به نحو ضروری [از غیر صادر می‌شوند و] و از جایی که انسان نمی‌داند بر او وارد می‌شوند؛ از این رو انسان، تنها محل و مجرای این امور [از جمله اراده] است، اما این‌که فاعل آن‌ها باشد هرگز چنین نیست. بنابراین معنای مجبور بودن انسان این است که همه این امور از جانب غیر - نه از جانب انسان - بر او وارد، و در او حاصل می‌شوند؛ و معنای مختار بودن او این است که انسان تنها محل اراده است. از این رو انسان، مجبور به اختیار [اراده] است...» (همو، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۴۰۳).

در مواردی که اراده فعل، بر خلاف اقتضای ذاتی نفس، بر نفس تحمیل می‌شود، دو صورت متصور است:

ب/۱. اراده مخالف با اقتضات ذات، در مراتب پایین‌تر ریشه داشته باشد؛ مانند افعال خلاف اخلاق که ریشه در بُعد حیوانی انسان دارد و مخالف اقتضات ذاتی است که در مرتبه ناطقیت وجود خاص دارند. بنا بر مبانی حکمت متعالیه، اموری که در مراتب پایین یافت می‌شوند - از جمله اموری که با اقتضات مخالف با اقتضات ذاتی هستند - در مرتبه بالاتر نیز حضور دارند، اما باید توجه داشت که این وجود، یک وجود جمعی و تحت سیطره کمال اعلی است؛ اما وجود خاص آن‌ها در مراتب پایین‌تر است و همین وجود خاص است که اگر تحت تدابیر مراتب بالا قرار نگیرد خلاف اقتضات ذاتی به حساب می‌آید و چه بسا با کمالات ذاتی منافات هم داشته باشد.

ب/۲. اراده مخالف با ذات همان‌طور که جزء اقتضات ذاتی نیست، در مراتب پایین نیز ریشه ندارد، بلکه تماماً از جانب مرجح خارجی و بدون مشارکت ذات یا مراتب پایین‌تر بر نفس تحمیل می‌شود.

حکم اختیاری بودن اراده در حالات مختلف

با توجه با آن‌چه تا کنون راجع به تأثیر سرشت انسان در اعمال او بیان شد می‌توان حالات مختلف صدور اراده و افعال ناشی از آن را به چهار صورت تصور کرد:

۱. سرشت و ذات انسان علت تامه صدور اراده باشد. در این صورت اراده و فعل ناشی از آن، اموری اختیاری هستند؛ زیرا این امور به نحو آگاهانه و از روی محبت ذاتی از نفس صادر می‌شود و با سرشت آن سازگاری کامل دارد.

۲. سرشت و ذات انسان مقتضی صدور اراده باشد و اراده در اثر مشارکت مرجح خارجی و مقتضی ذاتی، از نفس صادر شود. در این صورت، هم فعل ارادی و هم خود اراده اموری اختیاری هستند؛ زیرا مانند صورت اول این اراده و فعل ناشی از آن از صمیم ذات نفس - البته به کمک مرجح خارجی - و از روی شعور و آگاهی بر می‌خیزند و با سرشت و ذات نفس، ملائم و سازگار هستند.

۳. سرشت و ذات انسان مقتضی صدور اراده باشد، اما در اثر مرجح و قاصر خارجی، اراده‌ای که مقابل و مخالف با سرشت انسان است از نفس صادر شود؛ چه منشأ اراده‌ای که صادر شده در مراتب پایین‌تر از ذات وجود داشته باشد یا نه. در این صورت اراده‌ای که در اثر تحمیل قاصر خارجی در ظرف نفس پدید می‌آید و نیز فعل ناشی از آن، اموری غیر اختیاری هستند؛ زیرا تعریف اختیار بر آن صدق نمی‌کند.

۴. نفس ذاتاً اقتضای هیچ‌یک از دو طرف مقابل را نداشته باشد و به عبارت دیگر نسبت نفس به هر یک از دو طرف فعل و عدم آن یکسان و «علی السویه» باشد. در این صورت منشأ هر یک از دو طرف می‌تواند در یکی از مراتب و امیال پایین‌تر از ذات وجود داشته باشد. با توجه به آن چه ملاصدرا درباره لزوم منتهی شدن این ترجیحات - که به امور ذاتی نفس بر نمی‌گردند - به مرجحات بیرونی بیان کرد، باید گفت که در این صورت نیز اراده و فعل ناشی از آن به مرجح و قاصر بیرونی منتهی می‌شوند و از جانب آن بر نفس تحمیل می‌شوند، بدون اینکه سرشت انسان در صدور این اراده نقش داشته باشد.

در این جا لازم است تا این چهار صورت را با پاسخ‌های نهایی ملاصدرا به اشکال تسلسل اراده‌ها مقایسه کنیم. ملاصدرا در مقام پاسخ‌گویی به اشکال تسلسل اراده‌ها پنج پاسخ را ارائه کرد که از میان آن‌ها پاسخ دوم، سوم و پنجم اختیار عمیق را ارئه می‌کنند. پاسخ دوم و سوم مبتنی بر این راهبرد بودند که اراده انسان از خارج بر او تحمیل می‌شود و امری جبری است؛ اما در عین حال در صدد بودند تا به نحوی - از طریق فاعلیت بالتسخیر یا توحید افعالی بر مبنای وحدت شخصی وجود - اختیار را در متن اراده و فعل جبری، تبیین کنند و بگویند که اراده و فعل انسان از همان جهت که جبری است، اختیاری نیز هست. اما پاسخ پنجم مبتنی بر این راهبرد میرداماد بود که اختیاری بودن اراده را در درون ذات انسان رقم می‌زد و آن را به امور بیرون از ذات منتهی نمی‌کرد، با این تفاوت که ملاصدرا با مطرح کردن نظریه فاعلیت بالتجلی نفس برای اراده، اختیار را به عنوان ویژگی ذات فاعل مطرح کرد و از این جهت، پاسخ میرداماد را اصلاح نمود.

اگر این دو راهبرد در پاسخ‌های صدرالمتألهین را با صورت‌های چهارگانه صدور اراده و فعل ارادی از انسان مقایسه کنیم، می‌توانیم به عنوان یک احتمال قوی این نکته را مطرح کنیم که دو راهبردی که ملاصدرا در پاسخ‌های دوم، سوم و پنجم به کار می‌برد، دو راهبرد هم عرض برای پاسخ به یک اشکال نیست؛ بلکه هر راهبرد برای پاسخ به برخی از صور چهارگانه بالا است. راهبرد ذاتی بودن اراده که

ملاصدرا در پاسخ پنجم مطرح می‌کند مربوط به صورت اول و دوم است؛ و راهبرد جبری بودن اراده در عین اختیاری بودن که در پاسخ دوم و سوم مطرح کرده است، مربوط به صورت سوم و چهارم می‌باشند. البته چنین چیزی به این معنا نیست که ملاصدرا تمام صور فوق را به تفصیل مطرح کرده است، بلکه به این معنا است که هنگامی که ملاصدرا در آثار خود به صورت پراکنده هر یک از این دو راهبرد را مطرح می‌کند، فضای ذهنی متفاوتی از دیگری دارد. مثلاً در عباراتی که ملاصدرا انسان را ظرف تحقق اراده‌ای می‌داند که عامل خارجی در نفس او ایجاد می‌کند، فضای ذهنی او به گونه‌ای است که با صورت سوم و چهارم سازگار است؛ و هنگامی که طبایع و سرشت متفاوت انسان‌ها را منشأ صدور برخی از گناهان می‌داند^{۱۲}، فضای ذهنی او با صورت اول و دوم تناسب دارد.

در بخش (۲.۲.۲) این مطلب را بیان کردیم که پاسخ دوم و سوم ملاصدرا - برای تبیین این مطلب که اراده و افعال ناشی از آن از همان حیث که جبری هستند، اختیاری نیز هستند - مورد قبول نیستند، از این رو از صورت‌های چهارگانه‌ای که بیان شد، اختیاری بودن صورت اول و دوم مورد قبول است؛ اما اختیاری بودن صورت سوم و چهارم مورد پذیرش نیست. بنابراین از نظر ملاصدرا، در تمام صورت‌های چهارگانه ضرورت علی و اختیار با یکدیگر سازگاراند اما با توجه به اشکالی که به پاسخ دوم و سوم او به استدلال تسلسل اراده‌ها مطرح کردیم می‌توان گفت در دیدگاه برگزیده در صورت اول و دوم، ضرورت علی و اختیار با یکدیگر سازگاراند اما در صورت سوم و چهارم ضرورت علی و اختیار با یکدیگر سازگار نیستند.

مسئولیت اخلاقی از دیدگاه ملاصدرا

در مباحث پیشین بیان شد که ملاصدرا با ارائه یک تعریف فلسفی از اختیار که مستلزم امکان‌های بدیل نیست، و تبیین اختیاری بودن اراده از طریق ذاتی بودن ویژگی اختیار و فاعلیت بالتجلی (در صورت اول و دوم) و فاعلیت بالتسخیر و توحید افعالی (در صورت سوم و چهارم) اختیار عمیق در مورد اراده و فعل ناشی از آن تبیین می‌کند؛ هر چند به اعتقاد نگارنده، تبیین او در صورت سوم و چهارم چندان موفقیت‌آمیز به نظر نمی‌رسد. با توجه به این که یکی از ارکان مهم اراده آزاد، مسئولیت اخلاقی است - باید دید تبیین ملاصدرا از اختیار عمیق - با صرف نظر از اشکالاتی که در صورت سوم و چهارم مطرح کردیم - چگونه مسئولیت اخلاقی را تبیین می‌کند.

مسئولیت اخلاقی و ارکان آن

مسئولیت به معنای خواسته شدن چیزی از کسی است و در مواردی به کار می‌رود که خواهان بتواند خواسته خود را از شخص مسئول پی‌گیری نماید و مورد سؤال و بازخواست قرار دهد؛ لازمه چنین چیزی این است که مسئول، متناسب با نوع رفتار خود مورد مدح و ذم و یا مورد تشویق و تنبیه قرار گیرد

(مصباح یزدی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۲۱). بنابراین می‌توان از تکلیف، ترتب پاداش و کیفر بر فعل و نیز از مدح و ذم فاعلی به عنوان برهان‌انی بر مسئولیت‌پذیری استفاده کرد. در ارکان مسئولیت اخلاقی را بیان کرده و سپس به تبیین دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ مسئولیت اخلاقی می‌پردازیم.

ارکان مسئولیت اخلاقی

۱. قدرت

یکی از ارکان مسئولیت اخلاقی، قدرت بر انجام فعل است؛ بنابراین اگر فعل مورد نظر خارج از توانایی و استعداد انسان باشد، نمی‌توان فرد را در قبال آن مسئول دانست (همان، ص ۱۲۴).

۲. علم و آگاهی

یکی دیگر از ارکان مسئولیت اخلاقی این است که انسان علم به وظیفه داشته باشد. در صورتی می‌توان شخصی را در قبال عملی مورد مدح یا ذم قرار داد که از درستی یا نادرستی آن عمل آگاه باشد (همان، ص ۱۲۵).

۳. اختیار

یکی از دیگر از ارکان مسئولیت اخلاقی، اختیار فاعل است. همان طور که بیان شد از نظر صدرالمتألهین اختیار عبارت است از اینکه فاعل بگونه‌ای باشد که فعل خود را آگاهانه او از روی میل و رغبت انجام دهد و فعل او نیز با ذات او ملائم باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۱۷)؛ همچنین بیان شد که این اختیار با امتناع ترک فعل سازگار است و الزاماً با امکان انتخاب فعل و ترک برای فاعل همراه نمی‌باشد.

۴. امکان بدیل (توانایی انتخاب یکی از دو طرف فعل)

یکی دیگر از ارکان مسئولیت اخلاقی، امکان بدیل (توانایی انتخاب فعل یا ترک فعل) است. در مواردی که فعل ملائم از روی آگاهی از فاعل صادر می‌شود و در عین حال ترک آن ممتنع است اگرچه اختیار وجود دارد، اما مسئولیت در برابر چنین فعلی معنا ندارد؛ چرا که اساساً پرسش از چرایی فعل، بازخواست و مسئولیت در مورد فعل در جایی که بیش از یک طرف امکان تحقق ندارد، معقول نیست. به عبارت دیگر توانایی انتخاب یکی از دو طرف یا همان امکان بدیل، در معنای مسئولیت گنجانده شده است. فعل واجب تعالی از روی اختیار است اما مسئولیت و بازخواست در مورد آن صحیح نیست؛ چه اینکه طبق نظر نهایی ملاصدرا، تسبیح موجودات طبیعی، فعل اختیاری آنهاست، یعنی فعلی ملائم است که از روی آگاهی و شعور از آنها صادر می‌شود (همان، ج ۷، ص ۱۵۰) اما در عین حال این موجودات دارای

مسئولیت نیستند. بنابراین مسئولیت اخلاقی از آثار نوع خاصی از اختیار است که در موجودات دارای قدرت انتخاب یافت می‌شود.

برخی از سازگارگرایان جدید در صدد برآمده‌اند تا با طرح برخی مثال‌ها، مسئولیت اخلاقی را بدون امکان بدیل تبیین کنند. آن‌ها برای نشان دادن این مطلب که امکان بدیل برای مسئولیت معتبر نیست، دو دسته مثال را مطرح کرده‌اند.

مثال لوتر

مثال دنیل دنت^۱ دربارهٔ مارتین لوتر مثال خوبی از دستهٔ اول است. زمانی که لوتر در قرن شانزدهم با کلیسای روم در افتاد و اصلاحات پروتستانی را به راه انداخت، عبارت معروفی را بیان کرد: «من در این جا ایستاده‌ام. [و] نمی‌توانم چیزی جز این را انجام دهم». دنت از ما می‌خواهد در چارچوب استدلال فرض را بر این بگذاریم که لوتر در آن لحظه از یک حقیقت واقعی سخن می‌گفته است؛ یعنی تجربیات و استدلال لوتر او را به این نقطه رسانده که نمی‌توانسته به جای در افتادن با کلیسا، در آن لحظه کار دیگری را انجام داده باشد. در حقیقت آگاهی لوتر بازگشت او را امکان ناپذیر ساخته است؛ اما چنین چیزی به این معنا نیست که ما نمی‌توانیم لوتر را مسئول عمل خود بدانیم. دنت یک مثال شخصی را نیز اضافه می‌کند. او مانند اکثر ما بر این باور است که ما می‌توانیم در قبال اعمال مان سرزنش یا ستایش شویم، حتی اگر آگاهی‌ها و شخصیت‌های مان، عمل به جز این (بدیل) را برای ما غیر ممکن نماید. به این ترتیب دنت نتیجه می‌گیرد که اصل امکان‌های بدیل، غلط است و مسئولیت اخلاقی مستلزم قدرت بر عمل به جز این نیست (کین، ۱۳۹۴ش، صص ۱۴۳-۱۴۴).

از نظر رابرت کین، مثال‌هایی از قبیل مثال لوتر که «مثال‌های منشی»^۲ نامیده می‌شوند، شواهد مناسبی برای نادرستی اصل امکان‌های بدیل نیستند؛ زیرا می‌توانیم به همراه دنت بپذیریم که «در این جا ایستاده‌ام» لوتر ممکن است یک عمل اخلاقاً مسئولانه باشد که در اثر ارادهٔ آزاد خود او انجام شده باشد؛ ولو این که لوتر در لحظهٔ ایراد آن جمله، نتوانسته باشد به جز این عمل نماید. لیکن این صرفاً تا آن جایی درست است که ما بتوانیم امور دیگری را دربارهٔ پیشینهٔ عمل لوتر لحاظ کنیم که باعث شود وی در

-
1. Daniel Dennett
 2. Character Examples

قبال آن مسئول باشد. چنانچه عمل او برخاسته از شخصیت موجودش باشد، در این صورت محاسبه-پذیری اخلاقی او در قبال آن منوط است به این که آیا به خاطر انتخابها و اعمال سابق، در جهت بودن خود آن شخصی که در آن زمان شده، مسئول بوده یا نه. بنابراین برای مسئولیت اخلاقی لازم است تا برخی انتخابها یا اعمال در طول زندگی ما به این نحو باشد که توانسته باشیم به جز آن عمل نماییم وگرنه مسئول شکل دادن اراده‌هایی که بر اساس آنها دست به عمل می‌زنیم نخواهیم بود. بنابراین اگر به جای تمرکز بر اعمال فردی مثل عمل لوثر به صورت جداگانه، با دید وسیع‌تری به تاریخ زندگی فاعل بنگریم، به این نتیجه نمی‌رسیم که اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی اصلاً و در هیچ برهه‌ای از زندگی ما مستلزم امکان‌های بدیل، یا قدرت بر عمل به جز این نیست (همان، صص ۱۴۴-۱۴۵).

مثال‌های سبک فرانکفورتی

بسیاری از فیلسوفان معتقدند دسته دومی از مثال‌ها وجود دارد که از مثال‌های منشی فراتر رفته است و استدلال قوی‌تر برای تبیین نادرستی اصل امکان‌های بدیل را ارائه می‌کند. مثال‌های از این نوع قوی‌تر بعد از هری فرانکفورت - که این قبیل مثال‌ها را به منظور رد اصل امکان‌های بدیل، در مباحث اخیر اراده آزاد مطرح نمود - «مثال‌های سبک فرانکفورتی» نامیده می‌شود.

نخستین مثال دارای سبک فرانکفورتی عملاً از سوی فیلسوف قرن هفدهمی، جان لاک، مطرح شده است. فرض کنید فردی در یک اتاق زندانی شده، اما نمی‌داند که در قفل است و نمی‌تواند از آن بیرون برود. فرد مذکور از جمع حاضر در اتاق لذت می‌برد و به اختیار خودش مایل به گفت‌وگو با دیگران است و در آنجا می‌ماند ظاهراً آن مرد مسئول ماندن در اتاق است چرا که بر اساس انگیزه یا انتخاب آزادانه خودش در اتاق می‌ماند، با این که در واقع نمی‌توانسته به جز این عمل کند. بنابراین مسئولیت او در مورد ماندن در اتاق، مستلزم این نیست که دارای امکان‌های بدیل باشد (همان، ص ۱۴۶).

ممکن است گفته شود در مثال لاک، شخصی که زندانی شده دارای نوعی امکان‌های بدیل است؛ زیرا با این که چنین شخصی نمی‌تواند اتاق را ترک کند، اما در صورتی که متوجه زندانی شدن خود شده باشد، می‌تواند ترک یا تلاش برای ترک اتاق را برگزیند.

در اینجا فرانکفورت مثال دیگری را مطرح می‌کند که در آن هیچ امکان بدیلی وجود ندارد، اما شخص مسئول عمل خود است، و به این ترتیب اصل امکان‌های بدیل رد می‌شود. بلکه می‌خواهد جونز فعل خاصی را انجام دهد؛ اما ترجیح می‌دهد تا وقتی لازم نشده، دست خودش را رو نکند و منتظر بماند تا جونز تصمیم قطعی خود را بگیرد. اگر مشخص شود که جونز قرار است تصمیم به انجام کار دیگری بگیرد، بلکه دست به اقدامات مؤثری خواهد زد تا جونز همان کاری که مدنظر اوست انجام دهد. از قضا جونز به طور اتفاقی همان کار مورد نظر بلکه را انجام می‌دهد. نکته مثال از این قرار است که جونز

نمی‌تواند به جز این عمل نماید، زیرا بلک چنین اجازه‌ای به او نخواهد داد؛ اما چون جونز از جانب خود و با انگیزه و دلایل خودش، بدون دخالت بلک کار را انجام داده است، و هیچ‌کس مانع انتخاب او نشده است، در قبال این عمل مسئول است. بنابراین اصل امکان‌های بدیل نادرست است (همان، صص ۱۴۶-۱۴۷).

نقد مثال‌های فرانکفورتی

مثالهای فرانکفورتی مثال‌های عجیبی هستند. در این مثال‌ها ابهام ظریفی وجود دارد که موجب شده بسیاری از فیلسوفان در مقابل آن حرف‌چندانی برای گفتن نداشته باشند، اما در عین حال قلباً قانع نشوند و همواره در جست‌وجوی مغالطه به کار رفته در آن‌ها باشند.

اگر در افعال اختیاری خود - مانند خارج شدن از اتاق - تأمل کنیم، متوجه می‌شویم که هنگام انجام دادن این قبیل افعال، در حقیقت ما چند کار اختیاری را انجام می‌دهیم. برخی از این کارها، افعالی هستند که ابزار و اندام‌های مادی در آن مداخلیتی ندارند و اصطلاحاً افعال جوانحی نامیده می‌شوند؛ مانند خود اراده، که مورد اصلی بحث در باب اراده آزاد و اختیار عمیق است. برخی دیگر از افعال، کارهایی هستند که با مداخلیت اندام مادی انجام می‌گیرند، مانند حرکت اندام‌های بدن و خارج شدن از اتاق.

در مباحث اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی، می‌توان امکان بدیل را در دو مقام مطرح کرد: یکی در مقام اراده و مبادی آن - که مراحل قبل از صدور اراده را شامل می‌شود - و دیگری مراحل بعد از صدور اراده که همان مسیر تبدیل اراده به فعل جوانحی است.

در مقام اول تحقق مسئولیت اخلاقی منوط به امکان بدیل است؛ زیرا همان طور که بیان شد پرسش از چرایی فعل، بازخواست و مسئولیت، در جایی که بیش از یک طرف امکان تحقق ندارد، معقول نیست. نمی‌توان کسی را که امکان قصد و اراده انجام کاری را ندارد، به خاطر اراده نکردن و در نتیجه به خاطر عدم انجام فعل توبیخ کرد، مثلاً نمی‌توان کسی را که نخاع او قطع شده و علم و توجه به فلج بودن اعضای خود دارد - و به همین دلیل نمی‌تواند قصد جدی کند که اندام خود را حرکت دهد - توبیخ کرد که چرا قصد نمی‌کند تا اندام خود را حرکت دهد؛ چه این که نمی‌توان چنین شخصی را به این دلیل که قصد آزار کسی را نمی‌کند تحسین کرد یا به او توصیه کرد که قصد آزار کسی را نکند.

مقام دوم هنگامی مطرح می‌شود که شخص در اراده و مبادی آن امکان بدیل داشته باشد و قصد کند که یکی از دو طرف را انجام دهد؛ اما در مقام تبدیل اراده به فعل جوارحی، یکی از دو طرف ممتنع باشد. در این صورت اگر مانع در همان طرفی باشد که شخص قصد انجام آن را کرده است، چون فعل

جوارحی انجام نگرفته، مسئولیتی نیز نسبت به آن وجود ندارد، اما در این صورت، شخص، نسبت به قصدی برای انجام فعل داشته، مسئول است. در صورتی نیز که مانع در طرف دیگری باشد که شخص قصد انجام آن را ندارد، وجود و عدم مانع تأثیر در تبدیل اراده به فعل جوارحی ندارد، به همین دلیل با وجود این که در واقع، بدیل در این صورت ممکن نیست، شخص، هم نسبت به انجام فعل جوارحی و هم نسبت به قصد انجام آن، مسئولیت دارد.

با توجه به این مطالب درباره مثال‌های فرانکفورتی باید گفت که تمام این مثال‌ها مربوط به مقام دوم امکان‌های بدیل هستند، در حالی که بحث درباره اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی از جمله استدلال تسلسل اراده‌ها و نیز استدلال پیامد، مربوط به مقام اول امکان‌های بدیل هستند؛ بنابراین این مثال‌ها هیچ خللی در این مطلب ایجاد نمی‌کنند که در مقام اول امکان‌های بدیل یا همان صور چهارگانه صدور اراده، وجود امکان‌های بدیل، شرط و رکن تحقق مسئولیت اخلاقی است.

مثال‌های فرانکفورتی صرفاً چند مثال هستند تا بیان کنند مسئولیت اخلاقی بدون امکان بدیل ممکن است - که البته با توجه به آنچه بیان شد در این مطلوب خود نیز موفق نیستند - اما توضیحی برای این مطلب ندارند که چرا در برخی مثال‌های نقض - مانند مثالی که در مورد توبیخ و توصیه شخص فلج بیان شد - مسئولیت اخلاقی به دلیل نبودن امکان بدیل، تحقق ندارد. همچنین به نظر می‌رسد که در مثال‌های فرانکفورتی فرض بر این است که شخص در موارد که مانعی در مسیر تحقق اراده خود دارد مسئول نیست، و تمام مثال‌ها به مواردی اختصاص یافته که در آن‌ها مانع در طرفی قرار دارد که شخص قصد انجام آن طرف را ندارد؛ در حالی که همان طور که بیان شد، در مواردی نیز که مانع در همان طرفی باشد که شخص انجام آن را قصد کرده، شخص از لحاظ عقلی و عقلانی، در برابر این قصد مسئول است.

دیدگاه ملاصدرا

در مباحث پیشین دیدگاه ملاصدرا درباره اختیاری بودن اراده و فعل ناشی از آن در صور چهارگانه صدور اراده بیان شد. همچنین این نکته بیان شد که امکان‌های بدیل (امکان انتخاب هر یک از دو طرف فعل) از جمله ارکان مسئولیت‌پذیری است. حال نوبت این مطلب است که دیدگاه ملاصدرا درباره مسئولیت اخلاقی را در هر یک از این صورت‌های چهارگانه بررسی کنیم. در برخی از این صور، ملاصدرا عباراتی دارد که می‌توان حکم آن صورت را از آن به دست آورد، اما در برخی دیگر چنین عبارتی یافت نمی‌شود؛ در این موارد صرفاً حکم آن صورت را با استفاده از قواعد و مباحثی که تا کنون بیان کردیم ارائه می‌کنیم:

در صورت اول، سرشت و ذات انسان، علت تامه صدور اراده او است و همان طور که بیان شد نمونه بارز این صورت در آثار ملاصدرا انسان‌هایی هستند که سرشت آلوده و ظلمانی دارند و کفر و پلیدی به عنوان امر ذاتی در نهاد آنها قرار داده شده است. در مباحث پیشین بیان شد که در این صورت، اراده و فعل ناشی از آن، اموری اختیاری هستند؛ زیرا این امور به نحو آگاهانه و از روی محبت ذاتی از نفس صادر می‌شود و با سرشت آن سازگاری کامل دارد؛ اما با توجه به فقدان رکن چهارم مسئولیت اخلاقی (امکان بدیل) باید گفت که در این صورت مسئولیت اخلاقی وجود ندارد. ملاصدرا به صورت مستقیم به نفس مسئولیت‌پذیری این افراد نپرداخته اما درباره چگونگی کیفر و پاداش آن‌ها مطالبی گفته که به خوبی دیدگاه او درباره مسئولیت قابل استنتاج است؛ زیرا همان طور که بیان شد مدح و ذم و نیز پاداش و کیفر آثار و لوازم مسئولیت اخلاقی هستند و می‌توان از آن‌ها به عنوان برهان‌انی ملازمات، برای تبیین مسئولیت اخلاقی استفاده کرد:

«عنایت الهی اقتضا می‌کند که نظام وجود به نیکوترین وجه ممکن باشد ... اگر نفوس شقی و طبایع غلیظ در [نظام وجود] موجود نباشند، امور این نظام جریان نمی‌یابد و مصالح آن فراهم نمی‌گردد و احتیاج عالم به چنین نفوس شقی و طبایع غلیظی باقی خواهد بود ... [باید توجه داشت که شخص] دون‌مایه از دنائتش متألم نمی‌شود و شخص پست از پستی خود ضرر نمی‌بیند و شخصی که جهل بسیط دارد از جهل خود عذاب نمی‌بیند، و شخص عامی بی‌بصیرت، به خاطر کورباطنی اصلی [او ذاتی] خود شقی نیست؛ زیرا هر یک از این اشخاص سرشتی را که بر آن پدید آمده، تغییر نداده تا تا از فقدان کمال خود و گرفتار شدن به ضد آن متألم و معذب شود. بلکه هر یک از آن‌ها به ذات خود عشق می‌ورزد و خود را دوست دارد، اگر چه این خویشتن پست و دون‌مایه باشد ... بنابراین هر کسی که عمل سوء دارد و در اعتقاد خود خطا کرده است، به خاطر ظلمت جوهره و سوء استعدادش بر خود ظلم کرده است ... آن‌چه موجب شده تا استعدادش و جوهره‌اش چنین محدود و ظلمانی باشد این است که این شخص امکان نداشت تا به‌تر از این موجود شود، همان‌طور که امکان ندارد از کورباطنی، بصیرت به دست آید و از میمون، انسانی به به‌ترین صورت و کامل‌ترین سیرت متولد شود... حاصل آن که تفاوت مخلوقات در کمال و نقص و سعادت و شقاوت یا به امور ذاتی و جوهری است و یا به امور عارضی است که به وسیله اعمال و افعال اکتساب می‌شود. اختلاف به امور ذاتی صرفاً به خاطر عنایت الهی است که مقتضی حسن ترتیب و فضیلت نظام است و همان‌طور که دانستی به هیچ وجه منشأ اشکال نیست^{۱۳} (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۱، صص ۱۲۰-۱۲۱).

«[عذاب] نسبت به قومی که استعداد آن‌ها بُعد از حق و قرب به آتش - که همان جهنم است - را می‌طلبد، شیرین و گوارا است، اگر چه در نفس الامر عذاب است» (همان، ص ۳۷۴).

در صورت دوم دخالت سرشت و عوامل فطری در افعال، به نحو اقتضاء است و مرجح بیرونی، استعداد ذاتی نفس را از مرحله اقتضاء به مرحله تمامیت و فعلیت درمی‌آورد. در مباحث پیشین بیان شد که در این صورت نیز اراده و فعل ناشی از آن اموری اختیاری هستند؛ زیرا مانند صورت اول این اراده و فعل ناشی از آن از صمیم ذات نفس - البته به کمک مرجح خارجی - و از روی شعور و آگاهی بر می‌خیزند و ملائم با سرشت و ذات نفس می‌باشند؛ اما چون امکان اراده طرف مقابل وجود ندارد، رکن چهارم مسئولیت اخلاقی مفقود است، از این رو فرد نسبت به این فعل مسئولیت اخلاقی ندارد.

در صورت سوم و چهارم اراده و فعل ناشی از آن به مرجح و قاصر بیرونی منتهی می‌شوند و از جانب آن بر نفس تحمیل می‌شوند، بدون اینکه سرشت انسان در صدور این اراده نقش داشته باشد. در مباحث پیشین بیان شد که از نظر ملاصدرا اراده و فعل ناشی از آن را در این دو صورت، از همان حیث که جبری هستند، اختیاری نیز می‌باشند، اما در این دو صورت نیز چون امکان اراده طرف مقابل وجود ندارد، رکن چهارم مسئولیت اخلاقی مفقود است و فرد نسبت به فعل مسئولیت اخلاقی ندارد:

«برای تو شایسته نیست که بگویی: این، فعل من است ... زیرا تو اگر فعل را به خود نسبت دهی خطا کرده‌ای. بلکه این واجب تعالی است که تو را و انگیزه تو را منصرف کرده است و فعل ناپسند را به شخص [و سرشت ناپسند] و فعل نیکو را به شخص [و سرشت نیکو] و محبوب تخصیص داده است ... به درستی که تو مانند کودکی هستی که در [تاریکی] شب به بازی‌های شعبده‌باز می‌نگرد که صورتهایی را از پشت پرده خارج کرده و به رقص در می‌آورد، آن‌ها را می‌گرداند، می‌نشانند و بلند می‌کند و شخصی که می‌نگرد می‌پندارد که این افعال از این صورتهای صادر می‌شوند. او نمی‌داند که این صورتهای از خودشان حرکتی ندارند و تنها نخ‌های باریکی که در تاریکی شب پیدا نیستند و نوک آن‌ها در دست شعبده‌باز است، آن‌ها را به حرکت در می‌آورند. کودکان از حقیقت امر آگاه نیستند و این امر موجب خوشحالی و تعجب آن‌ها می‌شود. اما کسانی که عاقل هستند می‌دانند که این صورتهای حرکت داده می‌شوند و حرکت نمی‌کنند (همان، صص ۱۴۸-۱۴۹).

البته همان‌طور که پیش‌تر بیان شد به اعتقاد نگارنده تبیینی که ملاصدرا برای اختیاری بودن صورت سوم و چهارم ارائه می‌کند مقرون به صواب نیست، به همین دلیل عدم تحقق مسئولیت اخلاقی در این دو صورت، در اثر فقدان رکن سوم مسئولیت (اختیار) است.

با توجه با آن‌چه تا کنون در بحث مسئولیت اخلاقی بیان شد می‌توان گفت: در صورت صدق ضرورت علی در هیچ‌یک از صورتهای چهارگانه صدور اراده، انسان نسبت به اعمال خود مسئول نیست، چه این عدم مسئولیت به خاطر نبود اختیار باشد یا به خاطر عدم توانایی انتخاب یکی از دو طرف فعل.

۲.۲.۳. تکلیف و جزای آن در اندیشه صدرالمتهلین

التزام ملاصدرا به ضرورت علی و نگاه خاص او به اختیار موجب شد تا مسئولیت اخلاقی در فلسفه او قابل تبیین نباشد. این امر حکمت عملی صدرایی را با چالش‌های مهمی روبرو می‌کند. صدرالمتهلین بر خلاف برخی فیلسوفان که از او تبعیت می‌کنند، به لوازم نظریه خود التفات داشته و به آنها ملتزم شده است؛ هر چند این التزام در پرتو برخی رویکردهای عرفانی او - نظیر وحدت شخصی وجود و توحید افعالی - کمتر در چشم تابعین او جلوه‌گر شده است. یکی از مهمترین چالش‌های صدرالمتهلین در حکمت عملی تبیین نظام تکلیف و جزاست. در این بخش دیدگاه صدرالمتهلین را در این باره مطرح می‌کنیم و بیان می‌کنیم که او با توجه به مبانی و دیدگاه‌هایی که در بحث سازگاری ضرورت علی و اختیار دارد - با صرف نظر از صحت و سقم آن - چگونه یک نظام منسجم را بیان کرده و به لوازم - گاه دور از ذهن - نظریه خود ملتزم شده است.

از نظر ملاصدرا تکلیف تنها یکی از مرجحات بیرونی است که در شکل‌گیری اراده از طریق مبادی ادراکی و تحریکی دخالت دارند. بنابراین نقش تکلیف ایجاد انگیزه و شوق برای حدوث اراده است:

«فایده تکلیف و وعد و وعید، تحصیل شوق یا همان مبدأ اراده برای افعال نیکو است ... اموری مانند علم، قدرت و اراده از جمله اسباب فعل هستند که در درون انسان قرار دارند، پس بدان که این امور خارجی نیز از جمله اسباب فعل هستند؛ بنابراین دعوت و تکلیف و ارشاد و تهذیب و وعد و ترغیب و وعید دادن و تهدید اموری هستند که خداوند آنها قرار داده تا شوق و انگیزه انسان را به سوی امور خیر و اطاعت و اکتساب فضائل و کمالات برانگیزند ... یا از ضد این امور نظیر شرور و کارهای قبیح و گناهان و ردائل که موجب ضرور دنیوی و شقاوت اخروی می‌شوند، بر حذر دارند (همان، صص ۳۴۰-۳۴۱).

اما از آنجا که این انگیزه توسط مرجح بیرونی در نفس ایجاد شده است انسان نسبت به آن از قدرت انتخاب برخوردار نیست. به عبارت دیگر از نظر ملاصدرا انسان به تناسب سرشتی که دارد از تکلیف منبعث می‌شود و سرشت او نیز فراتر از انتخاب اوست.

چالشی که ملاصدرا در تبیین نظام پاداش و کیفر با آن مواجه است این است که نبودن قدرت انتخاب موجب منتفی شدن مسئولیت‌پذیری انسان می‌شود و انتفاء مسئولیت‌پذیری با پاداش یا کیفر عادلانه منافات دارد. صدرالمتهلین به این چالش توجه داشته و این چنین آن را مطرح کرده است:

«صدور فعل از قدرت عبد، متوقف بر ضمیمه شدن انگیزه و علم و اراده و سایر امور است، و بعد از ضمیمه شدن انگیزه، صدور فعل واجب می‌شود. [از طرفی] حصول انگیزه نیز در قدرت عبد نیست ... بنابراین از آنجا که خدا خالق انگیزه‌های شیطانی است که موجب معصیت می‌شوند،

عبد مجبور به انجام گناهان است و قبیح است که خدا او را به خاطر این گناهان عقاب کند» (همان، صص ۳۶۱-۳۶۲).

«... علل [افعال انسان] به اموری منتهی می‌شود که خداوند آن‌ها اضطراراً [یعنی ضرورتاً] خلق کرده است، بنابراین دانسته می‌شود که سبب طاعت و عصیان و توفیق و حرمان اشخاص اموری هستند که در اثر قضاء الهی و تقدیر او بر اشخاص واقع می‌شوند. در این هنگام گفته می‌شود که این چه عدل و رحمتی است که خداوند در بنده‌ای خشونت کلام و قساوت و نادانی و کم عقلی و ... را خلق کند که موجب صدور عصیان از او می‌شود و سپس او را بر این امر عقاب کند در حالی که تمام این امور در طبیعت و سرشت او بوده است، همان طور که شخص اطاعت کننده صفاتی متضاد را در سرشت خود دارا است» (همان، ص ۳۶۲ / همان، ص ۳۴۶).

پاسخ تأمل‌برانگیز صدرالمتألهین به چالش مذکور این است که عقاب کسانی که از تکالیف الهی تخلف می‌کنند یک اثر تکوینی است که بر عمل قبیح آنها مترتب می‌شود و با نظام پاداش و عقاب متخلفین در دنیا تفاوت دارد:

«عقاب بر افعال ناپسند و گناهان به خاطر این نیست که یک منتقم خارجی غضبناک می‌خواهد به خاطر تشفی از غضب و زدودن اندوه، از دشمن خود انتقام بگیرد، بلکه نفس گناه‌کار هیزم‌کش آتش خود تا روز قیامت است» (همان، ص ۳۴۶ / همان، ص ۳۶۵).

این پاسخ در حقیقت پذیرفتن اشکال در نظام تکلیف و جزای رایج و ارائه یک رویکرد جدید در نظام تکلیف و جزاست. در نگاه رایج، نظام تکلیف و جزا بر پایه مسئولیت‌پذیری بنا می‌شود اما صدرالمتألهین در رویکردی متفاوت نظامی ارائه می‌کند که در آن مسئولیت‌پذیری جایگاهی ندارد. در این نظام تکلیف بدون در نظر گرفتن مسئولیت و قدرت انتخاب مکلف، صرفاً ابزاری برای تهییج شوق و ایجاد انگیزه است. جزای عمل هم از مسئولیت‌پذیری شخص نشأت نگرفته و صرفاً تابعی تکوینی از فعل شخص و نمودی از سرشت ذاتی شخص است:

«هر آن‌چه از حرکات و سکنات و حسنات و سیئات از ما صادر می‌شود بر ما نوشته شده و صدور آن از ما واجب است در عین حال که با اختیار [یعنی با اراده] ما انجام می‌گیرد. بنابراین این امور (افعال و اعمال ما) اموری هستند که به وسیله آن‌ها سعادت و شقاوت اخروی خود را می‌شناسیم؛ نه این که موجب سعادت و شقاوت اخروی ما شوند. و همچنین است حوادث خوش‌آیند و ناگواری که به ما می‌رسد»^{۱۴} (همان، ص ۳۴۲).

«... کسی که عمل او ناپسند و جوهره نفس و آینه فطرت او ظلمانی و کدر است و در اعتقاد خود به خطا رفته و از مراد خود به حسب آن چه استعداد ذاتی او اقتضاء دارد، در حجاب مانده

است؛ به خاطر ظلمت جوهره و بطلان استعدادش به خود ظلم کرده است، از این رو در مرجع و معادش اهل شقاوت است» (همان، ص ۳۷۴).

رویکرد صدرالمتهلین به تکلیف همانند رویکرد جبرگرایان جدید به تکلیف است. آنان نیز نظیر ملاصدرا تکلیف را صرفاً ابزاری جهت انگیزش قهری برای ارتکاب یک عمل لازم یا ترک یک جرم می‌دانند بدون اینکه مسئولیت فعل یا صلاحیت مدح و ذم را متوجه شخص بدانند. از نظر آنان مجازت و نکوهش تدبیری برای جلوگیری از وقوع جرم و کنترل جانی به حساب می‌آیند، اما در عین حال مجرمان مسئول اعمال و مستحق سرزنش نیستند. مایکل پالمر در تبیین این مطلب می‌نویسد:

«قائلان به موجبیت علی افراطی، مانند هاسپرس و درو، نمی‌گویند که نباید مجرمان را به زندان انداخت، زیرا روشن است که جامعه باید از [خطرات] آنان در امان باشد و نیز نمی‌گویند که محاکم نباید جانی را نکوهش و بی‌گناه را تحسین کنند. روی هم رفته، تدابیری هستند که ممکن است موجب شوند تا فرد تبدیل به شخص دیگری شود. اما آن چه آنان به آن اعتراض دارند این گمان مشترک است که جانیان اخلاقاً مسئول اعمالشان هستند» (پالمر، ۱۳۸۹ ش، ص ۲۶۶).

۴.۲. جبرگرایی

همان طور که در مباحث پیشین بیان شد، فیلسوفانی که ضرورت علی و اراده آزاد را با یکدیگر ناسازگار می‌دانند به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی که ضرورت علی را قبول می‌کنند و از اراده آزاد دست بر می‌دارند، (جبرگرایان یا قائلان به موجبیت علی افراطی) و گروهی که جانب اراده آزاد را گرفته و ضرورت علی را نفی می‌کنند (اختیارگرایان). بنابراین جبرگرایان برای اثبات مدعای خود باید دو کار را انجام دهند: ابتدا باید ناسازگاری ضرورت علی و اراده آزاد را تبیین کنند، و سپس نشان دهند که تبیین اختیارگرایانه از اراده آزاد، امری نادرست است.

در بخش (۲.۲) و (۲.۳.۲.۱) تبیین‌های ناسازگاری ضرورت علی و اراده آزاد را بیان کردیم و نتیجه گرفتیم که ملاصدرا تقریری سازگارگرایانه از اختیار را در صورت‌های چهارگانه صدور اراده از انسان ترسیم کرده است. این نکته را نیز بیان کردیم که در صورت سوم و چهارم، تقریر ملاصدرا از اختیار مورد پذیرش نیست. اضافه بر این که در صورت صدق ضرورت علی، در هیچ‌یک از صورت‌های چهارگانه، انسان نسبت به اعمال خود مسئول نیست، چه این عدم مسئولیت به خاطر نبود اختیار باشد یا به خاطر عدم توانایی انتخاب یکی از دو طرف فعل.

جبرگرایان برای اثبات نادرست بودن تبیین‌های اختیارگرایانه از اراده آزاد به تلاش چندانی نیاز ندارند. بسیاری از منتقدین اختیارگرایی بر این باورند که ارائه تبیینی از اراده آزاد که مستلزم عدم تعیین اراده باشد، به مراتب مشکل‌تر از اثبات ناسازگاری ضرورت علی و اختیار است؛ چرا که اولاً به باور قریب

به اتفاق فیلسوفان، ضرورت علی یک امر بدیهی یقینی است و به هیچ بهانه‌ای نمی‌توان از آن دست کشید. انکار ضرورت علی مستلزم پذیرش ترجیح بدون مرجح است و در نهایت به انکار اصل علیت می‌انجامد. ثانیاً وقایعی که نامتعیین هستند، صرفاً به صورت شانسی واقع می‌شوند و تحت کنترل فاعل نیستند؛ از این رو افعال اختیاری و توأم با مسئولیت به حساب نمی‌آیند. اگر فرض کنیم که یک انتخاب نتیجه یک جهش کوانتومی یا یک واقعه نامتعیین دیگر در مغز شخص باشد، چنین انتخابی یک امر اختیاری و مسئولانه نیست. بنابراین وقایع نامتعیینی که در مسیر اراده و تحقق فعل اختیاری انسان رخ می‌دهند، بیشتر سست‌کننده اراده آزاد هستند تا تقویت‌کننده آن (کین، ۱۳۹۴ش، ص ۶۹).

بنابراین با اثبات ناسازگاری ضرورت علی و اختیار و نیز عدم معقولیت تقریر اختیارگرایانه از اراده آزاد، مسیر گرایش به عدم وجود اراده آزاد - یا حداقل شکاکیت در آن - هموار می‌شود. در صورتی که دیدگاه اختیارگرایی درباره اراده آزاد ناتمام باشد، شهود متعارف توان معارضه با جبرگرایی (به معنای انکار اراده آزاد) را ندارد؛ زیرا همان طور که در فصل دوم بیان کردیم، شهود متعارف تنها در اصل اختیار - که با اختیار سطحی نیز تأمین می‌شود - از ارزش معرفتی برخوردار است؛ اما در مورد مسئولیت اخلاقی - که مؤلفه مهم اراده آزاد و یک امر حصولی نظری است - به خودی خود، ارزش معرفتی ندارد؛ از این رو در صورتی که بیان ناسازگاری ضرورت علی با اراده آزاد تام باشد و از طرفی اختیارگرایی نیز معقول نباشد، انکار اراده آزاد، مانعی را در مقابل خود ندارد.

اما باید دید اختیارگرایان چه پاسخی به ادعای عدم معقولیت اختیارگرایی می‌دهند؟ آیا آن‌ها می‌توانند تقریری مناسب از اراده آزادی که مستلزم عدم تعین اراده است، ارائه کنند، یا این که از ارائه چنین تقریری ناتوان‌اند؟

۲.۵. اختیارگرایی

آن چه در این بخش مهم است، ارائه تقریر مناسب از اراده آزاد، بدون تعین و ضرورت علی است، به طوری که مستلزم شانس و اتفاق نباشد و شخص در مقابل اراده نامتعیین و فعل ناشی از آن، مسئول باشد. تقریرهای مختلفی از اختیارگرایی صورت گرفته است. ما در این جا به بیان دیدگاه برگزیده که صورتی جدید از اختیارگرایی و مبتنی بر مبانی صدرالمتألهین است اکتفا کرده و تفصیل آن را به اثری دیگر و کامل‌تر موکول می‌کنیم.^{۱۵}

۲.۵.۱. دیدگاه برگزیده

همان‌طور که در بررسی پاسخ پنجم ملاصدرا به اشکال تسلسل اراده‌ها بیان شد، می‌توان گفت در فلسفه ملاصدرا اختیار عبارت است از این که فاعل بگونه‌ای باشد که فعل او مسبوق به علم عقلی، انگیزه و اراده ذاتی باشد. در این تقریر، اختیار به دلیل ویژگی ذاتی بودن، حیثیت تعلیلی ندارد تا از مختار

بودن یا مجبور بودن آن سؤال شود و در نتیجه این سؤال به تسلسل بیانجامد. سازگارگرایان جدید نیز قصد و اراده زائد بر ذات را به اموری منتهی می‌کردند که دیگر مورد پرسش قرار نمی‌گیرد و از این جهت همه آنها به یک کنترل‌کننده اصلی که همان خویشستن عمیق انسان است منتهی می‌شدند. دیدگاه برگزیده در صدد است تا تقریری دیگر از ذاتی بودن اختیار ارائه کند؛ اما این اختیار ذاتی به دنبال این نیست تا مشکلات سازگارگرایی را برطرف کند، بلکه در صدد است تا طرحی پیشنهادی ارائه کند که در آن مشکلات اختیارگرایی قابل اصلاح باشد. یکی از مشکلات عمده اختیارگرایی این است که اختیارگرایان مواجه مناسبی با تبیین‌ها و استدلال‌های ضرورت علی ندارند، به همین دلیل نمی‌توانند از سد ضرورت علی عبور کنند و به اختیارگرایی برسند. مشکل دیگر این است که اختیارگرایان تقریر مناسبی از اختیارگرایی ارائه نمی‌کنند که در آن، انکار ضرورت علی، به شانس و اتفاق منجر نشود و شخص در مقابل اراده نامتعیین و فعل ناشی از آن، مسئول باشد. در تقریر جدید از اختیارگرایی سعی بر این است تا با استفاده از مبانی ملاصدرا طرحی ارائه شود که این مشکلات را برطرف کند؛ اما قبل از تبیین تقریر جدید اختیارگرایی، لازم است تا مقدمه‌ای را درباره نقش «نحوه وجود» در فلسفه اصالت وجودی ملاصدرا بیان کنیم.

در فلسفه ملاصدرا وجود یک حقیقت اصیل دارای مراتب است. هر یک از مراتب و اشخاص وجودی به نحو تمایز تشکیکی از دیگر مراتب و اشخاص متمایز هستند. خصوصیات و ویژگی‌های ماهوی و غیر ماهوی هر مرتبه و شخص، امر زائد بر وجود نیستند، بلکه حیثیاتی هستند که در متن وجود مندمج و مستهلک‌اند و از شیئیت ثبوتی - که در بخش (۳.۱) از فصل اول بیان شد - برخوردارند. به مقتضای اصالت وجود، ماهیات و معانی مختلف در خودیت خود و اتصاف به احکام خود تابع وجودی هستند که در آن مندمج‌اند. چه بسا یک ماهیت هنگامی که در نحوه‌ای از انحاء وجودات مندمج است اثر خاصی داشته باشد، اما همان ماهیت در نحوه وجود دیگر مندمج شود و اثر قبل را نداشته باشد:

«به درستی که این انواع امکانی در صورتی متباین و متخالف هستند که هر یک از آنها به صورت بالفعل به وجود خاص خود، موجود شوند به طوری که احکام این انواع بر آنها صدق کند و آثارشان بر آنها مترتب شود، اما این انواع امکانی قبل از این وجود خاص، وجود جمعی دارند [یعنی در وجود جمعی مندمج هستند] و این وجود جمعی نحو دیگری از وجود است که رفیع‌تر و باشرافت‌تر از هر وجود عقلی یا مثالی یا خارجی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷۳).

بنابراین در فلسفه ملاصدرا، نحوه وجود، یک امر تعیین کننده برای فهم آثار موجودات و قواعد حاکم بر آنها است، یعنی نمی‌توان درباره موجودی از موجودات (از جمله موجودات مختار) یا آثار و احکام آن (مانند اختیار، توانایی کنترل فعل و مسئولیت) بدون توجه به نحوه وجودی آن بحث کرد. باید توجه

داشت که خود نحوه وجود نیز ویژگی وجود و امر مندمج در متن وجود است، از این رو مانند سایر حیثیات اندماجی شیئیت ثبوتی دارد و به همین دلیل مجعول نمی‌باشد.

ملاصدرا مسائل و معضلات فلسفی متعددی را به وسیله توجه به همین نحوه وجود حل کرده است. از جمله این مسائل، حل معضل اجتماع کلیت و تشخص است. صورتی که در نفس یا جسم محقق است این چنین نیست که از هر جهت کلی باشد؛ زیرا وحدت شخصی آن مانع از عموم و کلیت آن است. بلکه چنین صورتی از جهت دیگری - غیر از جهت تشخص - کلی است از طرف دیگر آن جهت کلیت هم، یک جهت وجودی و امری متشخص است، به همین دلیل اشکال اجتماع تشخص و کلیت در همان جهت کلیت نیز لازم می‌آید (همان، ج ۸، ص ۲۸۱). ملاصدرا پاسخ به این اشکال را امری دشوار می‌داند که تنها بر مبنای اصالت وجود قابل تبیین است. به اعتقاد او، منشأ کلیت نحوه‌ای خاص از وجود است و راز اشتراک ماهیت، برخورداری آن از این نحوه وجودی است:

«کلی طبیعی نحوی از وجود دارد که مشترک بین کثیرین است و این نحوه وجود چیزی جز وجود عقلی نیست ...» (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۸۵۰).

همین نحوه خاص از وجود است که کلیت و تشخص با یکدیگر جمع کرده و شیئی که در آن محقق می‌شود، از همان جهت که متشخص است، کلی نیز می‌باشد:

«پاسخ این اشکال که در بحث ماهیات در علم کلی (فلسفه) و در بحث کلیات در علم میزان (منطق) مطرح شده است صعب و دشوار است. ما چنین به آن پاسخ گفتیم که مناط کلیت و اشتراک بین کثیرین نحوه وجود عقلی است؛ و این صورت [عقلی] اگر چه واحد و معین و دارای هویت شخصی است، لکن هویت عقلی و تعین ذهنی و تشخص عقلی، منافاتی با این ندارد که صورت عقلی نسبت متساوی به امور کثیر داشته باشد [بنابراین] تشخص عقلی مانعی برای کلیت نیست در نزد ما این چنین نیست که کلیت و اشتراک صورت عقلی به یک اعتبار باشد و متشخص بودن آن به اعتبار دیگر؛ زیرا این وجود [عقلی] نحو دیگری از وجود است که شدیدتر و وسیع‌تر از آن که در حد جزئی منحصر شود و شامل امور کثیر نگردد» (همو، ۱۹۸۱م، صص ۲۸۱-۲۸۲).

از موارد دیگری که ملاصدرا در حل مشکلات فلسفی از نحوه وجود استفاده کرده است، مشکل وجود ذهنی است. یکی از پاسخ‌های مهم ملاصدرا به اشکال معروف وجود ذهنی (اندراج معلوم ذهنی در دو مقوله یا دو نوع متباین) استفاده از نحوه وجود معلومات ذهنی است. از نظر او با توجه به اصالت وجود، طرد امور متقابل - مانند سیاهی و سفیدی و همچنین جوهر و کیف در بحث وجود ذهنی - به نحوه وجود آن‌ها مربوط می‌شود. این امور در نحوه وجود مادی با یکدیگر ناسازگار هستند و یکدیگر را طرد می‌کنند اما در صورتی که نحوه وجود آن‌ها عوض شود و به وجود نفسانی محقق شوند، دیگر خاصیت

ناسازگاری و طرد یکدیگر را ندارند، بلکه همه آن وجودهایی که در وجود مادی با یکدیگر ناسازگار هستند، در یک وجود جمعی به وجود واحد موجود می‌شوند:

«اشراق پنجم: درباره اصل دیگری که بعضی از اشکالات [وجود ذهنی] به وسیله آن مندفع می‌شوند. واجب است که بدانی وحدتی که در وحدت‌های هشت‌گانه مشهور در موضوع تناقض معتبر است، صرفاً وحدت جسمانی وضعی است، نه [وحدت] عقلی» (همو، ۱۳۶۰ش «ب»، ص ۲۸).

«موجودات مراتب مختلفی در موجودیت دارند و وجود نشئه‌های [متفاوتی دارد که بعضی از آن‌ها تمام‌تر و شریف‌تر هستند و بعضی دیگر ناقص‌تر و پست‌تر؛ مانند نشئه الهی و عقلی و نفسی و طبیعی. هر نشئه‌ای احکام و لوازمی دارد که متناسب با آن نشئه است. هرچه نشئه وجودی بلند مرتبه‌تر و قوی‌تر باشد، موجودات [ی که] در آن [مندمج‌اند] به وحدت و جمعیت نزدیک‌تر هستند و هرچه [نشئه وجودی] نازل‌تر و ضعیف‌تر باشد، [موجوداتی که در آن مندمج‌اند] به تفرقه و تضاد میل بیش‌تری دارند. بنابراین بیشتر ماهیاتی که در این عالم طبیعی - که نازل‌ترین عوالم است - متضاد هستند گف در عالم نفسانی متضاد نیستند، مانند سیاهی و سفیدی و مانند حرارت و برودت چرا که هریک از دو طرف در این امور در این وجود طبیعی متضاد هستند و در جسم واحد با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ زیرا هر یک از دو طرف در این عالم از جمع شدن قاصراند و جسم طبیعی نیز نسبت به قبول آن‌ها در زمان واحد قصور دارد؛ اما همین دو طرف در خیال واحد با یکدیگر موجود هستند. همچنین اموری که در عالم نفس با یکدیگر مختلف هستند، در عالم عقل وجود واحد دارند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷۷).

یکی دیگر از مشکلاتی که ملاصدرا با استفاده از نحوه وجود آن را برطرف می‌کند - و به بحث تخصیص یا تخصص قاعده وجود سابق نیز شباهت دارد - معضل ربط متغیر به ثابت است. صدرالمتهلین این معضل را این چنین بر طرف می‌کند که حرکت، نحوه وجود طبیعت و امری ذاتی برای آن است که مجعول نمی‌باشد. ذاتی بودن چنین نحوه وجودی برای طبیعت موجب می‌شود تا پرسش از علت حرکت و تغییر طبیعت در همان جا متوقف شود و قاعده عقلی «علت متغیر، متغیر است» در مورد آن جاری نگردد. با این بیان، قاعده عقلی «علت متغیر، متغیر است» تخصیص نمی‌خورد، بلکه تخصصاً و از همان ابتدا شامل مواردی که نحوه وجود آن‌ها سیال است و حرکت برای آن‌ها امری ذاتی است، نمی‌شود. به این ترتیب ملاصدرا با توجه به نحوه وجود و نقش آفرینی آن، این معضل فلسفی را حل می‌کند.

۲.۵.۱.۱. محورهای دیدگاه برگزیده

با توجه به این مقدمه، می‌توان تقریر جدید از اختیارگرایی را در ضمن محورهای زیر بیان کرد:

۱. فاعل مختار فاعلی است که از روی اختیار کار خود را انجام می‌دهد. بدیهی است که این فاعل، به متناسب تفاوت‌هایی که در نگرش به اختیار وجود دارد، تبیین‌های مختلفی پیدا می‌کند. در نگرش

سطحی به اختیار - که اراده حادث و زائد بر ذات را همان اختیار می‌داند - فاعل مختار همان فاعل بالقصد است، اما در نگرش‌های عمیق‌تر مانند نگرش ملاصدرا در پاسخ پنجم به اشکال تسلسل اراده‌ها، فاعل مختار، فاعلی است که فعل خود را از روی علم عقلی، انگیزه و اراده ذاتی انجام می‌دهد. به اعتقاد نگارنده می‌توان بر اساس اصالت وجود و نقشی که نحوه وجود در مباحث مختلف فلسفی ایفاء می‌کند، به صورت جدیدی از فاعلیت دست یافت و بر پایه آن، تصویری جدید از اختیار و فاعل مختار ارائه کرد.

در این صورت جدید از فاعلیت، سطنت فاعل بر فعل نحوه وجود فاعل است. می‌توانیم نحوه‌ای از وجود داشته باشیم که وقتی تمام اجزای علت تامه محقق شد، ذاتاً بتواند اراده انجام فعل - و به تبع آن، عمل جوارحی - را ایجاد بکند یا ایجاد نکند. این فاعل با چنین نحوه وجودی جزء علت تامه است، اما برای علت تامه این ظرفیت را ایجاد می‌کند تا علت تامه پس از ضمیمه شدن اجزاء دیگر به فاعل، نسبت به ایجاد یا عدم ایجاد اراده متساوی باشد.

۲. از آن‌جا که سلطنت فاعل بر ایجاد اراده یا ترک آن، نحوه وجود و امر ذاتی برای فاعل است - نه یک امر ضمیمه‌ای - در صورتی که این فاعل، اراده را ایجاد کند، برای این ایجاد، چیزی به علت تامه افزوده نشده است، در صورت ترک ایجاد اراده نیز چیزی از علت تامه کاسته نشده است.

۳. با توجه به محور اول و دوم، اگر فاعل مختار این چنینی را در نظر بگیریم که در لحظه (الف) تمام مرجحات فاعلی و غایی برای او حاصل شده و علیت او به نصاب تمامیت رسیده است، در این صورت صدور اراده از او در لحظه (الف) ضرورت ندارد و می‌تواند اراده را ایجاد نکند. حال اگر پرسیده شود «چرا با این که علت تامه این اراده محقق است، اراده محقق نشده و فاعل آن را ایجاد نکرده است» پاسخ این است که چنین چیزی، ذاتی و نحوه وجود فاعل در علت تامه است و فاعل، با سلطنت ذاتی خود آن را ایجاد نکرده است، از این رو برای پاسخ به این پرسش نباید به سراغ علتی دیگر رفت. همین پرسش و پاسخ در جانب ترک ایجاد اراده نیز می‌تواند مطرح شود.

۴. این گونه فاعلیت که تسلط بر فعل و ترک نحوه وجود آن است، صورت جدیدی از فاعلیت است که می‌توان آن را «فاعل بالسلطنة» نامید. این صورت جدید، به جز ویژگی ذاتی سلطنت، تمام ویژگی‌های فاعل بالتجلی را دارد؛ از این رو فاعل بالسلطنة از اصناف فاعل بالتجلی به حساب می‌آید. فاعل بالتجلی به دو صورت می‌تواند تصور شود، فاعل بالتجلی که واجد ویژگی ذاتی سلطنت بر فعل است، و فاعل بالتجلی که فاقد چنین ویژگی است.

۵. علت تامه مختاری که به واسطه چنین نحوی از فاعلیت بر فعل خود سلطنت دارد، هم علت تامه برای فعل است و هم علت تامه برای ترک. اگر این علت سلطنت خود را به صورت ایجاد معلول (اراده) اعمال کند، معلول موجود می‌شود و اگر سلطنت خود را به صورت عدم ایجاد معلول (اراده) اعمال کند،

معلول موجود نمی‌شود. یکی بودن علت تامه وجود و علت تامه عدم مستلزم اجتماع نقیضین نیست؛ زیرا ایجاد و عدم ایجاد معلول با یکدیگر قابل جمع نیستند؛ اگر علت تامه مختار، سلطنت خود را در جهت ایجاد معلول اعمال کند، دیگر اعمال سلطنت در جهت عدم ایجاد معلول ممکن نیست، و اگر سلطنت خود را در جهت عدم ایجاد معلول اعمال کند دیگر اعمال سلطنت در جهت ایجاد معلول ممکن نیست.

۶. علت وجود معلول، وجود علت تامه است؛ اما علت عدم معلول، فقط عدم علت تامه نیست؛ زیرا همان‌طور که عدم معلول می‌تواند مستند به عدم علت تامه باشد، می‌تواند مستند به عدم ایجاد علت بالسلطنة باشد؛ یعنی علت تامه محقق است، ولی با توجه به نحوه وجود و سلطنتی که فاعل آن دارد، معلول را ایجاد نکرده است.

۷. با توجه به تبیین صورت جدیدی از فاعلیت که بر اساس توجه به نحوه وجود فاعل مختار صورت گرفت، لازم است تا تبیین‌ها و استدلال‌های ضرورت علی مورد بازخوانی قرار گیرند تا معلوم شود آیا این تبیین‌ها و ادله با این نوع فاعلیت متعارض‌اند یا این‌که تخصصاً شامل این نوع فاعلیت نمی‌شوند و توان معارضا با آن را ندارند؟ در بخش بعد با توجه به نگرش جدیدی که از فاعل مختار ارائه شد، مهم‌ترین تبیین‌ها و استدلال‌های ضرورت علی را بررسی کرده و مشاهده می‌کنیم که این تبیین‌ها و استدلال‌ها تخصصاً شامل این نوع فاعلیت نمی‌شوند و توان معارضا با آن را ندارند.

۸. ادله هیچ‌یک از اقسام ضرورت علی نامعقول نیست. تبیین‌ها و استدلال‌های ضرورت علی در غیر از مورد فاعل بالسلطنة ارائه شده‌اند و عمدتاً در همان مورد خود نیز تام هستند، منتها - همان‌طور که در محور قبل اشاره شد - این تبیین‌ها و استدلال‌ها از همان ابتدا و تخصصاً شامل دیدگاه برگزیده درباره فاعل مختار نمی‌شوند.

۲.۱.۵.۲. جمع‌بندی دیدگاه برگزیده

از مباحث گذشته این نکته به دست می‌آید که مهم‌ترین معضل سازگارگرایی، عدم ارائه تقریر مناسب از اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی است. تقریر ملاصدرا - به عنوان یکی از به‌ترین تقریرهای سازگارگرایی از اراده آزاد - از میان صورت‌های چهارگانه صدور اراده از انسان، تنها در صورت اول و دوم موفق به تبیین اختیار عمیق شد، که البته در همین موارد هم چندان با شهود همگانی از اختیار هم‌خوانی نداشت. در بحث مسئولیت اخلاقی نیز دیدگاه او - همانند سایر دیدگاه‌های سازگارگرا - در هیچ‌یک از صور چهارگانه توان توجیه مسئولیت اخلاقی را نداشت؛ زیرا در مواردی هم که فعل آگاهانه، ملائم با ذات فاعل است و در عین حال، ترک آن نیز ممتنع است؛ اگرچه اختیار وجود دارد اما مسئولیت در برابر

چنین فعلی معنا ندارد؛ چرا که اساساً بازخواست و مسئولیت در برابر فعل در جایی که بیش از یک طرف امکان تحقق ندارد، معقول نیست.

از طرف دیگر مهم‌ترین دغدغه اختیارگرایان، ارائهٔ تقریر مناسب از اختیار بدون تعین و ضرورت علی است، به طوری که مستلزم شانس و اتفاق نباشد و شخص در مقابل ارادهٔ نامتعین و فعل ناشی از آن، مسئول باشد.

در دیدگاه برگزیده این امکان فراهم شده تا تبیینی معقول از ارادهٔ آزاد ارائه شود که با شهود همگانی هماهنگ است. در شهود همگانی از ارادهٔ آزاد، انسان کنترل اعمال و افعال جوارحی و همچنین کنترل تصمیم‌ها و اراده‌های خود را در دست دارد. او خود تسلط خود را بر ارادهٔ خویش مشاهده می‌کند و به همین دلیل خود را نه تنها در قبال اعمال جوارحی، بلکه حتی در مورد قصدها و نیت‌ها نیز مسئول می‌داند. انسان مشاهده می‌کند که عوامل بیرونی یا درونی خارج از کنترل او، در نفس او تأثیر می‌کنند و او را برای تصمیم خاصی تحت فشار قرار می‌دهند؛ اما در همان حال این را هم مشاهده می‌کند که این عوامل حتی پس از تمامیت یافتن (مثلاً تصدیق جزمی فایدهٔ فعل)، ارادهٔ او را متعین نمی‌کنند و با وجود آنها، تسلط و کنترل او بر قصد و رفتار خود، همچنان پابرجاست.

دیدگاه برگزیده، نظریهٔ سلطنت نفس را به گونه‌ای مطرح می‌کند که دغدغهٔ اختیارگرایان را تأمین می‌کند. اعمالی که در اثر نحوهٔ وجود و تسلط ذاتی نفس از آن صادر می‌شوند در عین حال که متعین نیستند؛ به چیزی غیر از او نیز انتساب ندارند، به این ترتیب تناقض‌نمای مسئولیت، پاسخی مناسب می‌یابد. از یک طرف با تبیین سلطنت فاعل که مستلزم عدم ضرورت صدور فعل از علت تامه است (محور اول دیدگاه برگزیده)، امکان بدیل - به عنوان رکن چهارم مسئولیت - تأمین می‌شود، و از طرف دیگر با ذاتی بودن و ضمیمه‌ای نبودن این سلطنت (محور دوم دیدگاه برگزیده)، تحقق فعل مستلزم شانس و اتفاق نیست و فعل صرفاً به فاعل بالسلطنة ارتباط پیدا می‌کند.

یکی از مشکلات عمدهٔ اختیارگرایی این بود که اختیارگرایان مواجههٔ مناسبی با تبیین‌ها و استدلال‌های ضرورت علی نداشتند و به همین دلیل نمی‌توانستند از سد ضرورت علی عبور کنند و به اختیارگرایی برسند. در دیدگاه برگزیده با ارائهٔ تصویر جدیدی از فاعلیت به نام فاعلیت بالسلطنة، مواجههٔ مناسبی با استدلال‌های ضرورت علی صورت می‌گیرد، به طوری که در عین پذیرش مفاد بسیاری از آن‌ها نسبت به صورت‌های رایج فاعلیت، فاعل بالسلطنة به از همان ابتدا و تخصصاً از شمول آن‌ها خارج می‌شود و به این ترتیب هیچ گونه تخصیصی در قواعد عقلی و ابطال آن‌ها لازم نمی‌آید.

به اعتقاد نگارنده، تمام مزایای فوق، در کنار شهود وجدانی نسبت به سلطنت نفس، می‌تواند مجوز اثباتی مناسبی برای پذیرش این نوع اختیارگرایی باشد. البته راه نقد و بررسی این نظریه همچنان باز است و شایسته است تا این نگرش بیشتر بررسی شود تا زوایای مختلف آن روشن گردد.

۳. چالش علم

یکی دیگر از چالش‌های اراده آزاد که تا حد زیادی از متون دینی نشأت گرفته، چالش علم پیشین الهی است. یکی از صفات کمالی خداوند، علم مطلق او است. بر پایه این صفت کمالی، خداوند از ازل، به همه اموری که تحقق پیدا خواهند کرد - از جمله افعال انسان - عالم است. این علم کامل، مطابق با واقع و به تعبیر دقیق‌تر ضروری الصدق است، به همین دلیل انسان، قدرت مخالفت با آن را ندارد و مجبور است تا عمل خود را مطابق با علم الهی انجام دهد. جرجانی در شرح مواقف در تبیین این مطلب می‌نویسد:

«صدور اعمالی که خداوند علم به عدم آن دارد، ممتنع است؛ چرا که در غیر این صورت این امکان هست که علم خداوند به جهل تبدیل شود دارد. همچنین صدور اعمالی که خداوند علم به وجود آن دارد، واجب است؛ چرا که در غیر این صورت همان انقلاب [علم خدا به جهل] لازم می‌آید. این دو گزاره شامل تمام افعال بنده می‌شوند و اختیار او را باطل می‌کنند؛ زیرا قدرت [مستلزم صحت فعل و ترک است و] با وجوب و امتناع منافات دارد ...» (ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۵۵).

می‌توان این چالش را به صورت منطقی زیر تقریر کرد:

۱. بر طبق علم پیشین خداوند، افعال کنونی ما واقع می‌شوند.
۲. علم پیشین الهی، کامل و ضروری الصدق است.
۳. مطابق علم ضروری الصدق، ضرورتاً واقع می‌شود.
۴. بنابراین افعال ما پیش از تحقق، متعین و ضروری بوده‌اند.
۵. تعین و ضرورت فعل، پیش از تحقق آن، فعل را از قدرت و اختیار شخص خارج می‌کند و موجب جبری بودن فعل می‌شود.

نتیجه: علم پیشین الهی موجب جبری بودن فعل انسان می‌شود.

این چالش موجب شده تا برخی از فیلسوفان، علم پیشین و خطاناپذیر الهی به افعال انسان را انکار کنند (ارسطو، ۱۹۸۰م، صص ۱۱۰-۱۱۳). این فیلسوفان در حقیقت ملازمه علم پیشین الهی و جبر را

پذیرفته‌اند و برای حفظ اختیار، به انکار علم پیشینِ خطاناپذیر الهی به افعال انسان روی آورده‌اند. این قبیل پاسخ‌ها که علم پیشین الهی در مقام ذات را انکار می‌کنند، مورد قبول بیش‌تر فیلسوفان مسلمان قرار نگرفته‌اند؛ زیرا خداوند کامل مطلق است و واجد تمام صفات کمالی - از جمله علم به افعال انسان - است. بنابراین هر پاسخی که از این پس ارائه می‌شود باید حداقل این ویژگی را داشته باشد که علم پیشین الهی را بپذیرد.

۱.۳. پاسخ متفکران مسلمان به چالش علم پیشین الهی

همان‌طور که بیان شد چالش علم پیشین الهی و اختیار انسان، از مباحث مهمی بوده که از دیرباز پیش‌روی متفکران مسلمان قرار داشته است و نحله‌های مختلف فکری - به تناسب مبانی خود - به صورت‌های مختلفی با آن مواجه شده‌اند. تبیین و بررسی تمام این نحله‌های فکری از موضوع این رساله خارج است و مجال دیگری را می‌طلبد؛ از این رو در این جا به بیان تفکرات فلسفی که به نحوی - نفیاً یا اثباتاً - در شکل‌گیری دیدگاه ملاصدرا نقش داشته‌اند اکتفا می‌کنیم.

۱.۱.۳. پاسخ معتزله

در چالش علم پیشین الهی و اختیار، علم خداوند علت تحقق خارجی معلوم دانسته شده است، در حالی که علم علت معلوم نیست بلکه تابع معلوم است. علم و معلوم با یکدیگر مطابق و هم‌وزن یکدیگر هستند، اما در این موازنه و تطابق، اصل با معلوم است؛ زیرا این علم است که از معلوم حکایت می‌کند. نسبت علم با معلوم مانند نسبت عکس اسب به خود اسب است. همان‌طور که در این مثال می‌گوییم صورت اسب این ویژگی را دارد چون خود اسب این ویژگی را دارد، در مورد علم خداوند هم می‌گوییم خداوند در ازل علم به شرور بودن زید دارد چون زید در لایزال شرور است، نه این‌که زید شرور است چون خداوند به شرور بودن او عالم بوده است (لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۲۱).

۱.۲.۳. پاسخ عرفا

پاسخ عرفا به چالش علم پیشین الهی و اختیار را می‌توان از مباحثی که آن‌ها در بحث «سرِ قَدَر» بیان کرده‌اند به دست آورد. عرفا با تبیین نقش اعیان ثابته در تعیین ثانی و تبعیت علم از آن‌ها، سازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان را تبیین می‌کنند.

از دیدگاه عرفا، ذات واجب تعالی حقیقه الحقایق است، از این رو تمام حقایق را به نحو بسیط در خود دارد. در تعیین اول (مقام احدیت) حقایق به نحو اندماجی و شئون ذاتی در ذات موجوداند، اما به گونه‌ای مستهلک‌اند که هیچ‌گونه تمایزی با یکدیگر و با ذات ندارند. آن‌چه در تعیین اول به صورت مندمج موجود دارد، در تعیین ثانی به صورت تفصیلی در می‌آید، بدون این‌که تغییری - غیر از اجمال و تفصیل - در محتوای علم حق پدید آید. در این مرتبه خداوند با یک علم احدی، به معلومات و صور متکثر و متمایز

عالم است. این صورت‌های علمی که از آن‌ها به اعیان ثابت‌ه تعبیر می‌شود، اقتضائات و احکامی دارند که تغییر ناپذیراند. این اقتضائات همه شرایط و لوازم برای هر رویداد را شامل می‌شود؛ از جمله این که شخص در موقعیت‌های خاصی که در برابر خود دارد با اختیار خود چه چیزی را برمی‌گزیند.

دو اصل «نامجوعول بودن اعیان ثابت‌ه» و نیز «تابعیت علم از معلوم» در طرح عرفا برای حل این چالش نقش اساسی دارند. اصل نخست به این معنا است که اعیان ثابت‌ه و اقتضائات آن، پیرو نامجوعول بودن ذات، نامجوعول‌اند. به عبارت دیگر چنین نیست که حق تعالی آن‌ها را به صورت خاصی که هستند و با اقتضائات ویژه‌ای که دارند جعل کرده باشد، بلکه همان چیزی که در تعیین اول به صورت مندمج بود، در تعیین ثانی به صورت تفصیلی درآمده است. اصل دوم نیز به این معنا است که علم حق تعالی به اعیان ثابت‌ه تابع آن‌ها است. به عبارت دیگر علم خداوند به اعیان ثابت‌ه برابر اقتضائات ذاتی اعیان ثابت‌ه است، و اعیان ثابت‌ه آن‌چه را که در خود دارند، به عالم اعطا می‌کنند:

«علم اثری در معلوم ندارد؛ به این صورت که علم بتواند در معلوم امری را ایجاد کند که در خودش نداشته است؛ بلکه علم تابع معلوم و حکم بر معلوم تابع آن است» (جامی، ۱۳۷۰ ش، ص ۲۱۲).

با توجه به این دو اصل، هر یک از افراد انسان بر اساس اقتضائات عین ثابت‌ش خلق شده است. هر آن‌چه در وجود انسان ظاهر می‌شود، در جدول عین ثابت او از ازل ترسیم شده است و چیزی بیرون از استعداد و طلب ذاتی او ظهور نمی‌کند. همه افعال و اوصاف انسان بر اساس استعداد و درخواست خود او و برخاسته از ذاتش می‌باشد:

«آن‌چه خداوند سبحان بر خلق مقدر کرده است از جمله کفر و عصیان، از خود انسان برمی‌خیزد، بلکه به اقتضاء عین ثابت آن‌ها و طلبی است که به زبان استعداد خود دارند که خداوند آن‌ها را کافر یا عاصی قرار دهد، همان طور که عین [ثابت] سگ، صورت سگ بودن و حکم به عین نجاست بودن را طلب می‌کند، و این امر همان سر قدر است» (قیصری رومی، ۱۳۸۳ ش، ص ۸۱۶).

با این تبیین، افعال انسان به نحو اختیاری از او صادر می‌شود، به این معنا که صدور فعل از روی آگاهی و ملائم با ذات انسان است. علم خداوند هم تابع اقتضائات ذاتی عین ثابت انسان است و همان اقتضائات را به او اعطاء می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸ ش، صص ۴۹۷-۵۰۶ / نوروزی، ۱۳۹۰ ش، صص ۱۴۴-۱۵۱).

نکته مهمی که در تبیین دیدگاه عرفا باید به آن توجه داشت این است که تابع بودن علم نسبت به معلوم در دیدگاه عرفا منافاتی با فعلی بودن علم خدا ندارد؛ زیرا هرچند علم خدا فعلی است - و نه انفعالی - اما تابع اقتضائات معلوم است به این معنا که علم خداوند از عین ثابت تبعیت کرده و مطابق با اقتضائات آن فیض را به آن اعطا می‌کند، بنابراین این تبعیت در علم همراه با فاعلیت علم و ایجاد اعیان ثابت‌ه در خارج است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸ ش، ص ۴۸۸)، این در حالی است که تابع بودن علم خدا در دیدگاه

معتزله به این معنا است که علم خدا تابع وجود خارجی آن‌ها است و چنین چیزی مستلزم این است که علم خدا به مخلوقات فعلی نباشد.

۳.۱.۳. پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی

پاسخ محقق طوسی به چالش علم پیشین الهی و اختیار انسان، به وجهی همان پاسخ متکلمان معتزلی است که از آن به «تابع بودن علم نسبت به معلوم» تعبیر می‌شود. در این نگرش، علم هیچ تأثیری در معلوم ندارد و تنها از آن حکایت می‌کند. بنابراین علم پیشین الهی اصلاً تأثیری در فعل انسان ندارد و به همین دلیل چالشی برای اختیار او محسوب نمی‌شود:

«پاسخ حقیقی [به اشکال ناسازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان] این است که چه‌بسا گاهی علم به شیء، سبب [تحقق] آن شیء نباشد، مثلاً علم کسی که می‌داند خورشید فردا طلوع می‌کند، تأثیری در طلوع خورشید ندارد، در صورتی که علم اثری در فعل نداشته باشد [مانند علم خداوند نسبت به فعل انسان] اصلاً و ایجابی در کار نیست [تا بخواهد اختیار و اراده آزاد انسان را سلب کند]» (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۷۸).

به عبارت دیگر، خواجه نصیرالدین طوسی در این پاسخ، مقدمه پنجم چالش علم را منع می‌کند، به این بیان که ضرورتی که در این مقدمه و مقدمات پیشین به کار رفته، ضرورت صدق است، نه ضرورت علی، و ضرورت صدق هیچ تأثیری بر فعل انسان ندارد تا بخواهد اختیار او را محدود کند.

اشکال میرداماد و ملاصدرا به پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی

میرداماد در قبسات این پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی را سخیف می‌خواند و در نقد آن می‌نویسد:

«در صورتی این پاسخ صحیح است که علم خداوند به سایر اشیاء، علم انفعالی باشد، در حالی که خداوند متعال از چنین علمی، منزّه است. واضح و مبرهن است که علم واجب تعالی به اشیاء، علم تام فعلی و از طریق احاطه تام به اسباب و علل اشیاء است که در علم واجب تعالی به ذات احدی خود گنجانده شده است. همچنین علم خداوند سبحان، عین ذات او است و علم او علت فاعلی هر شیء است، با این وجود چگونه ممکن است که [ذات او علت اشیاء باشد، اما] علم او علت نباشد؟» (میرداماد، ۱۳۶۷ش، ص ۴۷۱).

صدرالمآلهین نیز به تبع استاد خود پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی را نادرست می‌داند و درباره آن

می‌نویسد:

«ظاهر این پاسخ صحیح نیست؛ زیرا تابع بودن علم نسبت به معلوم تنها در علوم انفعالی حادث جریان دارد، نه در علم قضائی ربانی؛ زیرا واجب تعالی سبب وجود اشیاء است و سبب هیچ‌گاه تابع مسبب نیست. احتمال دارد که محقق طوسی این پاسخ را به نیابت از معتزله بیان کرده باشد

که به ثبوت اشیاء بر حسب شیئیت آن‌ها در ازل اعتقاد دارند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، صص ۳۸۴-۳۸۵).

بررسی پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی

برخی پژوهش‌گران معاصر پاسخ محقق طوسی را پاسخی موجه می‌شمردند و از آن در مقابل اشکال میرداماد و ملاصدرا دفاع می‌کنند. به اعتقاد آن‌ها حقیقت علم همان کشف و حکایت است و وصف فعلی یا انفعالی بودن خارج از حقیقت علم می‌باشند. علم فعلی، همان علم علت فاعلی به معلول خود است که باعث ایجاب و وجود معلول می‌شود؛ اما باید توجه داشت که علم فاعل به تنهایی موجب تحقق معلول نمی‌شود. علم یکی از مقدمات و مبادی فعل است و تحقق معلول، افزون بر علم فاعل، نیازمند علل دیگری از جمله تصدیق فایده و اراده فاعل است. بنابراین علم تنها نمی‌تواند علت معلول باشد. همین تفسیر را می‌توان در علم باری تعالی گفت، به این صورت که علم پیشین الهی فقط خصوصیت حکایت از معلومات آینده خود را دارد و آن‌چه باعث تحقق و ضرورت جهان ممکن - از جمله افعال آدمی - می‌شود، افزون بر صفت علم، صفت قدرت، مشیت و اراده نیز هست. بنابراین مجموعه این امور علت فعل هستند. البته از آن‌جا که صفات الهی مانند علم، مشیت و اراده با ذات الهی حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهند، می‌توان در نهایت، علت واحد را همان ذات الهی به حساب آورد، اما نمی‌توان ذات الهی را با قطع نظر از صفت قدرت و اراده، به علم تفسیر کرد و آن‌گاه علم را علت حدوث عالم دانست. با این تبیین، پاسخ محقق طوسی که علم با تابع معلوم می‌داند، پاسخی صحیح است و چالش علم پیشین الهی و اختیار انسان را برطرف می‌کند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۴ش، صص ۳۲۴-۳۲۶ / همو، ۱۳۹۴ش، صص ۱۸۱-۱۸۳).

به اعتقاد نگارنده، این دفاع از محقق طوسی، مناسب نیست؛ زیرا مراد از علم فعلی این نیست که علم، سبب تام معلول باشد، بلکه علم فعلی علمی است که به نحوی در تحقق معلول مؤثر است، چه این تأثیر به نحو علیت تامه باشد و چه به نحو علیت ناقصه؛ چنان‌که ملاصدرا درباره آن می‌نویسد:

«... جنس علم - که از جمله اقسام و اجناس کیف است - به فعلی و انفعالی تقسیم می‌شود. علم فعلی علمی است که سبب وجود معلوم در خارج باشد و علم انفعالی برعکس علم فعلی است؛ چه این سببیت، سببیت تام و استقلال باشد یا نه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، صص ۱۸۹).

بنابراین فعلی بودن علم واجب تعالی به این معنا نیست که اراده و قدرت او در فعل انسان تأثیری نداشته باشند، بلکه همان‌طور که میرداماد و ملاصدرا بیان کردند، در علم فعلی، علل دیگر - از جمله اراده و قدرت واجب و همچنین اراده و قدرت انسان که از علل واسطه‌ای هستند - تأثیر خود را از دست نمی‌دهند. روشن است که این بیان با تبیین محقق طوسی که به هیچ نحوی، علم الهی را در انجام فعل مؤثر نمی‌دانست منافات دارد و نمی‌تواند تبیین و دفاع مناسبی از دیدگاه او به حساب آید.

توجیه ملاصدرا در مورد پاسخ محقق طوسی نیز چندان صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا خواجه نصیرالدین طوسی در موارد مختلفی تصریح می‌کند که پاسخ صحیح و حقیقی چالش علم پیشین الهی تابع بودن علم از معلوم است، و بعید به نظر می‌رسد که او در همه این موارد به بیان پاسخ معتزله پرداخته و از بیان دیدگاه خود امتناع کرده باشد.

به اعتقاد نگارنده وجه دیگری برای ارائه این دیدگاه از سوی محقق طوسی وجود دارد که از توجیهات ذکر شده مناسب‌تر به نظر می‌رسد. محقق طوسی مانند سایر فیلسوفان مسلمان علم و سایر صفات واجب تعالی را عین ذات او می‌داند:

«علم و قدرت در موجودات ممکن، متکثر هستند، [اما] عقل انسان، این صفات را در واجب تعالی با موجودات ممکن مقایسه می‌کند [و به همان مقیاس ممکنات] واجب تعالی را به این صفات، متصف می‌سازد [در حالی که این صفات در واجب تعالی با یکدیگر متحد هستند] (طوسی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۰۱).

از نظر محقق طوسی، این علم ذاتی - که به خاطر عینیت با ذات، علت تحقق معلول نیز هست - علمی نیست که معلومات را به نحو تفصیلی نشان دهد. او علم واجب تعالی به معلومات بالتفصیل را علم پیشین نمی‌داند. از نظر او در علم پیشینی ذاتی، مخلوقات، معلومات بالتفصیل خدا نیستند؛ بلکه معلومات بالتفصیل خدا در مورد مجردات تام، همان وجود عینی آن‌ها و در مورد موجودات مادی، صورت‌های آن‌ها است که در مجردات تام حاصل شده است (همو، ۱۳۷۵ش، ج ۳، صص ۳۰۶-۳۰۷). روشن است که این نگرش نسبت به علم واجب تعالی، مجالی برای علم فعلی او باقی نمی‌گذارد و خداوند تنها در مقام پس از ذات صرفاً علم انفعالی دارد، چه این علم انفعالی همراه با فعل و عین موجودات باشد (مانند دیدگاه محقق طوسی درباره علم خدا به مجردات تام) و چه صور حاصل در مجردات تام باشد (مانند دیدگاه محقق طوسی درباره علم خدا به امور مادی). با توجه به این مطلب، خواجه نصیرالدین طوسی در چالش علم پیشین الهی و اختیار، راهکاری ارائه کرده که متناسب با مبنای او در علم خداوند به مخلوقات است، اما مبنای او مبنای صحیحی نیست؛ زیرا مستلزم راهیابی نقص به مقام ذات خدا است و با وجود نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» نیازی به نظریه محقق طوسی برای تبیین علم خداوند به مخلوقات نداریم. این بحث را در بخش بعد که به بررسی پاسخ ملاصدرا اختصاص دارد، پی می‌گیریم.

۳.۱.۴. پاسخ میرداماد

با توجه به اشکالی که میرداماد و ملاصدرا نسبت به پاسخ محقق طوسی مطرح کردند، درمی‌یابیم که پاسخ آن‌ها باید حول محور علم فعلی خداوند ارائه شود، به گونه‌ای که علم پیشین الهی نسبت به فعل انسان، علت ایجاد این افعال هم باشد. در این صورت چالش علم پیشین الهی، چالشی مستقل از چالش ضرورت علی نیست، و هر پاسخی که در چالش قبل درباره متعین شدن افعال انسان و منتهی شدن

آن‌ها به اراده الهی بیان شد، در این بحث هم جاری خواهد بود. به همین دلیل است که میرداماد، ملاصدرا و بیش‌تر فیلسوفان بعدی که از آن‌ها تبعیت کرده‌اند، در مورد چالش علم پیشین الهی، بحث مبسوطی را ارائه نکرده‌اند.

حاصل پاسخ میرداماد به چالش علم پیشین الهی این است که علم پیشین الهی علت مقتضی برای وجوب فعل است، اما اقتضای وجوب فعل انسان، مسبوق به قدرت و اختیار او است؛ چرا که این دو از اسباب و علل فعل هستند و وجوبی که از اختیار ناشی می‌شود، منافاتی با اختیار ندارد، بلکه مؤکد آن است. بنابراین همان‌طور که واجب تعالی علت فاعلی برای هر موجود و وجوب آن است، و در عین حال چنین چیزی موجب باطل شدن علت‌ها و شرایط واسطه‌ای نمی‌شود، علم پیشین واجب تعالی هم که عین ذات فعال او است، موجب باطل شدن اسباب و علل واسطه‌ای از جمله اختیار و قدرت انسان نمی‌شود (میرداماد، ۱۳۶۷ش، ص ۴۷۲).

پر واضح است که این پاسخ، به پاسخ سازگارگرایان در چالش ضرورت علیّی بازمی‌گردد، به همین دلیل کسانی که ضرورت علیّی را با اختیار یا مسئولیت اخلاقی ناسازگار می‌دانند، نمی‌توانند از این پاسخ در حل چالش علم پیشین الهی و اراده آزاد استفاده کنند.

ملاصدرا نیز در اسفار این پاسخ استاد خود را پسندیده است و تقریباً عین عبارتهای میرداماد را در پاسخ به چالش بیان کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۵) اما با توجه به برخی عبارات و دیدگاه‌های او درباره علم پیشین الهی ونحوه علیت آن، به نظر می‌رسد که پاسخ ملاصدرا با پاسخ میرداماد مقداری تفاوت دارد، اگر چه او نیز مانند میرداماد علم واجب تعالی را علم فعلی می‌داند. در بخش بعد، پاسخ ملاصدرا به چالش مورد نظر را بیان می‌کنیم.

۳.۱.۵. پاسخ ملاصدرا

پاسخ ملاصدرا به چالش علم پیشین الهی، ریشه در پاسخ عرفا به این چالش دارد. به طور کلی نگرش ملاصدرا به مسئله علم الهی، متأثر از دیدگاه عرفا است البته با چاشنی تبیین صحیح متشابهاتی که زمینه فهم نادرست دیدگاه عرفا را فراهم می‌آورد و همچنین برخی اصلاحات برای سازگار کردن دیدگاه عرفا با مبانی حکمت متعالیه:

«... آن‌چه بیان شد، تقریر مذهب عرفا است به نحوی صحیح و مطابق با قوانین حکمت بحثی. لکن عرفا چه بسا به خاطر استغراق در ریاضت‌ها و مجاهده [با نفس] و عدم تمرین آن‌ها در تعالیم بحثی و مناظرات علمی، قادر بر تبیین مقاصد و تقریر مکاشفات‌شان به نحو تعلیمی نباشند، و یا تساهل کنند و به خاطر اشتغال به امری که مهم‌تر است، روش برهانی را آن‌طور که شایسته است به کار نبرند؛ به همین دلیل کم‌تر عبارتی از آن‌ها می‌توان یافت که خالی از نقض و ایراد

باشد. اصلاح و تهذیب عبارات عرفا ممکن نیست مگر برای کسی که به وسیله قوت برهان و قدم مجاهده، بر مقاصد آنها آگاه باشد» (همان، ص ۲۸۴).

از نظر ملاصدرا به موجب قاعده بسیط الحقیقه، همه اشیا در مرتبه ذات^{۱۶} باری تعالی به نحو بسیط و جمعی حاضر هستند و مورد تعقل او قرار می گیرند:

«از آن جا که وجود واجب تعالی، وجود همه اشیا است، هر کس آن وجود را تعقل کند، همه اشیا را تعقل کرده است. وجود واجب تعالی، ذاتاً عقل و عاقل است، از این رو او ذات خود را لذاته تعقل می کند، و این تعقل خود، تعقل همه اشیا غیر خود است ... بنابراین علم خداوند به همه اشیا، پیش از وجود آنها، در مرتبه ذات و به وسیله خود ذات حاصل است...» (همان، ص ۲۷۰).

در این مرتبه همه اسماء الهی و اعیان ثابت در یک متن وجودی به نحو بسیط، مندمج اند؛ و مورد تعقل واجب تعالی قرار می گیرند، از این رو همان طور که این مرتبه وجودی علم واجب تعالی است، علت وجود مخلوقات نیز هست. این که ملاصدرا در موارد متعدد و نیز در به کار بردن عبارات میرداماد در نقد پاسخ خواجه نصیر الدین طوسی، علم واجب تعالی را علم فعلی و سبب پیدایش سایر اشیا می داند، مربوط به همین مرتبه است (همان، ص ۲۸۳).

اما علاوه بر این علم، ملاصدرا علم دیگری را خارج از مقام ذات واجب تعالی تبیین می کند که همان علم واجب تعالی به اشیا از طریق صورت های اعیان ثابت در تعین ثانی و مقام واحدیت است، یعنی همان علمی که عرفا در پاسخ به چالش علم پیشین الهی و اختیار، از آن استفاده می کنند.

ممکن است این پرسش به ذهن انسان خطور کند که با وجود قاعده بسیط الحقیقه و علم پیشین ذاتی، چه نیازی به علم خداوند به اشیا از طریق صورت های اعیان ثابت است؟ ملاصدرا به این مطلب توجه داشته و در تبیین این پرسش و پاسخ به آن می نویسد:

«اگر بگوییم: هنگامی که اثبات شد همه اشیا به وسیله عقل واحد بسیط [در مقام ذات]، معقول واجب تعالی هستند، چه نیازی هست که صورت های عقلی زائد را [نیز] برای [تبیین] علم واجب تعالی اثبات کنید؟ ... در پاسخ می گویم که اثبات این صور [زائد بر ذات واجب تعالی] لازمه تعقل ذات واجب تعالی توسط خود اوست؛ تعقل ذات واجب تعالی مستلزم تعلق معلول قریب است، و تعقل معلول قریب نیز مستلزم تعقل معلول قریب است، تعقل این معلول دوم نیز مستلزم تعقل معلول سوم و چهارم و پنجم تا آخرین معلول به نحو ترتیب علی و معلولی است. وجود واجب تعالی علت اشیا است و علم به علت مستلزم علم به معلول به همان وجه معلولیت است. بنابراین تعقل ذات واجب تعالی از این جهت [علیت برای غیر] باید به ترتیب صدور تک

تک اشیاء باشد [که در تعیین ثانی و به وسیله صور زائد بر ذات است] و این علم غیر از علم [ذاتی واجب تعالی] به اشیاء است که در آن اشیاء به نحو معلولیت [و ترتیب علّی - معلولی] معلوم حق تعالی نیستند» (همان، صص ۲۷۳-۲۷۴).

در توضیح این مطلب باید گفت که به موجب قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» و قاعده معطی الکمال لیس فاقداً له «علم پیشین ذاتی برای خدا اثبات می‌شود که همان علم به معلول به نحو اعلی و اشرف است. از علّیت ذات واجب برای اشیاء به ضمیمه قاعده «علم به علت، مستلزم علم به معلول است» نیز علم به وسیله صور زائد بر ذات در تعیین ثانی لازم می‌آید که همان علم به وجود فعلی معلول و از جهت معلولیت است (همان، ص ۲۷۴ و ص ۲۷۵، تعلیقه‌های سبزواری / عبودیت، ۱۳۸۶ش، ص ۳۰۰).

همان‌طور که در تبیین دیدگاه عرفا بیان شد، عرفا در عین حال که علم به وسیله صور زائد بر ذات در تعیین ثانی را تابع معلوم (عین ثابت) می‌دانند، آن را فعلی نیز می‌دانند زیرا علم خداوند، از اعیان ثابته تبعیت کرده و اقتضائات آن‌ها را به آن‌ها اعطا می‌کند، و به این ترتیب علم خدا در تعیین ثانی موجب پیدایش این اعیان در تعینات خلقی می‌شود.

ملاصدرا این دیدگاه عرفا را به گونه‌ای تبیین و تفسیر می‌کند که با مبانی حکمت متعالیه - خصوصاً اصالت وجود - و نیز برخی دیگر از عبارات عرفا، سازگار باشد. از نظر ملاصدرا این گفته عرفا که اعیان ثابته فیض وجودی را قبول می‌کنند، به معنای تأثیر علم فعلی در ایجاد آن‌ها نیست؛ زیرا جعل و اعطاء صرفاً به وجود تعلق می‌گیرد و به همین دلیل، این اعیان علاوه بر تعیین ثانی، در مراتب خلقی - بلکه در هیچ مرتبه‌ای از مراتب - مجعول نیستند:

«... بارها بیان شد که جعل و افاضه اصالتاً و بالذات در نحوه‌های وجود جاری است نه در مفهومات کلی مانند اسماء و اعیان، همچنین «لامجعولیت» و «لامفاضیت» نیز در حقیقت وجود جاری است نه در معانی کلی، بنابراین این معانی کلی، همان‌طور که در مجعول بودن، مجازاً و بالعرض تابع وجود هستند، در عدم مجعولیت نیز چنین‌اند ...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۱۶).

«بدان که شیئیت ممکن بر دو وجه است، شیئیت وجود و شیئیت ماهیت که از آن تعبیر به ثبوت می‌شود ... برای وجودهای خاصی که تفصیل یافته‌اند، مرتبه سابقی وجود دارد که همه آن‌ها به نحو اجمالی [و بسیط] در آن جمع‌اند، منشأ این مرتبه عمل حق تعالی به ذات خود است و این‌که او مراتب و شئون الهی را تعقل می‌کند. بنابراین این وجودهای خاص قبل از این‌که نازل و متعدد و مفصل شوند، در آن مرتبه الهی اسماء و صفاتی داشتند که ماهیات و اعیان ثابته از آن اسماء و صفات برمی‌خیزند. ماهیات [و اعیان ثابته] در این مرتبه نیز تابع وجودهای خاصی هستند که در همان مرتبه سابق، به اعتبار معلوم بودن‌شان برای حق سبحانه، موجوداند، آن هم علم کمالی که - همان‌طور که تحقیق آن در مباحث علم [واجب تعالی در جلد ششم] خواهد آمد -

عین ذات حق تعالی است. باید توجه داشت که معلومیت این چنینی ماهیات و اعیان ثابتۀ در علم حق تعالی - به اعتبار شیئیت ثبوتی آن‌ها به تبع وجودهای امکانی -، منشأ می‌شود تا این وجودها در مراتب متأخر، بر طبق ثبوت علمی‌شان در علم حق تعالی ظاهر شوند. [در این حال] هنگامی که وجودها از [سوی] حق تعالی افزایه می‌شوند و در خارج متمیز و متعدد می‌گردند [یعنی وجود خاص پیدا می‌کنند] با هر یک از آن‌ها، با همان فیضان وجود و بدون استیناف جعل، ماهیتی متحد می‌شود ... بنابراین اعیان [ثابتۀ] در مرتبۀ علم واجب تعالی [در تعین ثانی] تابع وجود واجب تعالی هستند ... زیرا همان طور که خواهد آمد، علم به علت تامه مستلزم علم به معلول‌های آن است ... در خارج نیز ماهیت تابع وجود [خاص] است؛ زیرا آن‌چه افزایه و جعل می‌شود چیزی جز وجود نیست و ماهیت‌ها در فیضان و جعل - آن هم به نحو بالعرض - تابع وجود هستند. با این توضیحات [که ماهیات و اعیان ثابتۀ مجعول و مُفاض نیستند] این قول عرفا صادق خواهد بود که موجودیت اعیان [ثابتۀ] و قبول فیض توسط آن‌ها و استماع امر واجب تعالی به داخل شدن در مرتبۀ وجود، عبارت است از ظاهر شدن هر یک از اعیان به نور وجود، نه اتصاف آن‌ها به وجود ... و معلوم است که ماهیات امکانی [و اعیان ثابتۀ] در نزد اهل الله و عرفا، تنها شیئیت ثبوتی دارند نه شیئیت وجودی، مگر به نحوی از مجاز ...» (همان، صص ۳۴۸-۳۵۰).

با این بیان، تنها اموری که شیئیت وجودی و وجود خاص دارند مجعول واجب تعالی هستند و مورد علم فعلی او قرار می‌گیرند، اما سایر امور [مانند اعیان ثابتۀ] که شیئیت ثبوتی دارند با این‌که معلوم واجب تعالی هستند و در علم او حضور دارند، مورد تأثیر علم قرار نمی‌گیرند و صرفاً از حیث‌های ثبوتی در مراتب پایین‌تر حکایت می‌کنند. به عبارت دیگر، در اعیان ثابتۀ، حقایق اشیاء با تمام ویژگی‌های خود حضور دارند، اعم از ویژگی‌های ماهوی، لوازم، آثار، افعال، وجود اشیاء و نحوه وجود آن‌ها. همان‌طور که ملاصدرا می‌گوید از میان این ویژگی‌ها جعل تنها به وجود خاص تعلق می‌گیرد و سایر ویژگی‌ها برای تحقق در مراتب پایین، مورد جعل و تأثیر علم فعل خداوند قرار نمی‌گیرند و صرفاً آثار وجودها خاص هستند که به عنوان همراهانی غیر مجعول از وجود خاص برمی‌خیزند و صرفاً مورد حکایت علم خدا قرار می‌گیرند. بنابراین پذیرفتن فعلی بودن علم خدا به این معنا نیست که هر آن‌چه در مراتب عالم هستی به نحوی ظهور و پیدایش دارد، مورد تأثیر علم خدا قرار گرفته است، بلکه در عالم هستی امور فراوانی را می‌توان یافت که تنها معلوم خدا هستند و علم او تأثیری در پیدایش و تحقق آن‌ها ندارد.

یکی از این امور، حرکت جوهری و سیلان ذاتی طبیعت است. همان‌طور که ملاصدرا می‌گوید، آن‌چه که مجعول است و تعبیری مورد تأثیر علم فعلی خدا قرار دارد، وجود خاص طبیعت مادی است، نه نحوه وجود و سیلان آن، همان در عین حال که این سیلان مجعول خدا و مورد تأثیر علم فعلی او نیست، کوچک‌ترین مراحل این سیلان در علم حق تعالی ثبت است و هر یک از این مراحل سیلان در مراتب

علمی حق، از مراتب سیلان در طبیعت مادی حکایت می‌کند. پرواضح است که این علم خدا، علمی فعلی نیست و صرفاً از معلوم خود حکایت می‌کند.

مورد دیگر امکان فقری یا همان وابستگی وجودی موجودات به واجب تعالی است. امکان فقری نحوه وجود موجودات امکانی است. خداوند صرفاً وجود خاص این موجودات را جعل می‌کند اما فقر و وابستگی وجودی را برای آن‌ها جعل نمی‌کند؛ در عین حال خداوند مقام علم خود، به این فقر و وابستگی وجودی علم دارد. بنابراین این امور معلوم خدا هستند، اما مجعول او نیستند و علم او به این امور فعلی نیست.

یکی دیگر از اموری که صرفاً در علم حق تعالی حضور دارد و از مراتب زیرین حکایت می‌کنند، اما علیتی برای ثبوت خارجی مراتب زیرین ندارند، شرور است. همان طور که اشاره شد و در بخش (۳.۱) از فصل اول به تفصیل بیان آن گذشت، تحقق ماهیات و ظهور اعیان ثابته در خارج، به نحو شیئیت ثبوتی است. در این نگرش ماهیت در عین حال که وجود محمولی ندارد و مورد جعل قرار نمی‌گیرد، دارای حکم و اثر است و یکی از آثار آن، منشأیت ماهیت برای شرور است:

«اگرچه ماهیات و اعیان ثابته مستقلاً موجود نیستند (وجود محمولی ندارند) بلکه در مراتب سابق در عین جمع (وجود اجمالی) و در مراتب زیرین در وجودهای خاص مستهلک‌اند، اما به حسب اعتبار ذات آن‌ها من حیث هی‌هی، و به حسب تمیز آن‌ها از وجود در نزد عقل، منشأ احکام زیادی هستند، امکان [ماهوی] و سایر نقائص و امور ناپسند از همین حیثیت لازمه ماهیت هستند. شرور و آفت‌ها نیز که بدون جعل از لوازم ماهیت هستند، به همین حیثیت برمی‌گردند. بنابراین ماهیت به این اعتبار، سیر اسناد نقائص به حق تعالی است [زیرا ماهیت که منشأ شرور است مجعول خدا نیست تا شرور ناشی از آن، به خداوند اسناد داده شود] ...» (همان، ص ۳۵۱).

بنابراین ماهیات و اعیان ثابته و آثار و از جمله شرور ناشی از آن، در علم خداوند حضور دارند و معلوم باری تعالی می‌باشند، اما همان طور که ملاصدرا می‌گوید مجعول نیستند و در نتیجه علم خدا در تحقق آن‌ها تأثیری ندارد. این شرور در مراتب پایین همراه با ماهیت هستند و ماهیت نیز وجود خاص را همراهی می‌کند و خداوند در علم خود صرفاً از این همراهی آگاه است، اما آن را ایجاد نمی‌کند:

«... اختلاف حقائق موجودات به وجهی به اختلاف در اسماء حسناى الهی بازمی‌گردد زیرا اختلاف موجودات ناشی از اختلاف در اعیان ثابته است و اعیان ثابت نیز لازمه اسماء الهی می‌باشند، لکن شرور و نقائص به خصوصیات قابل‌ها و استعدادهای آن‌ها برمی‌گردند، به حسب تصادماتی که در مراتب متأخر در هنگام نزول حقیقت وجود واقع می‌شوند ...» (همان، ص ۳۵۵).

عبارت فوق به خوبی بیان‌گر این نکته است که شرور و نواقص ناشی از تأثیرات علّی مراتب بالای وجود نیست و علم پیشین الهی در پیدایش این شرور تأثیر ندارد. این شرور در علم خداوند حضور دارند اما از علم او متأثر نیستند.

ملاصدرا مشکل صدور معاصی از انسان و مسأله «سِرِ قَدَر» را که به حل چالش علم پیشین الهی و اختیار انسان می‌پردازد، به همین نحو برطرف می‌کند:

«به اعتبار شیئیت ماهیات و استناد لوازم ماهیات به آن‌ها بسیاری از شبهات مندفع می‌شود؛ از جمله وقوع شرور در این عالم و صدور معاصی از برخی بندگان به سبب قصور عین [و ذات] آن‌ها و نقص در جوهره و سوء استعدادشان، و سِرِ قَدَر نیز به همین صورت است» (همان، ص ۳۵۱).

با توجه به آن‌چه بیان شد، می‌توان گفت که تمام افعال و انتخاب‌های انسان در مقام علم خداوند و در عین ثابت او حضور دارد، اما تحقق آن‌ها در مراتب پایین عالم هستی را به دو صورت می‌توان تصویر کرد:

الف) می‌توان مانند میرداماد علم خداوند به آن‌ها را علم فعلی دانست و این افعال را مجعول خداوند به حساب آورد. در این صورت فقط یک سازگارگر می‌تواند بین تأثیر علّی و ضروری این علم فعلی در افعال انسان و اختیار او جمع کند.

ب) می‌توان آن‌چه ملاصدرا در مورد صدور معصیت از انسان بیان کرد را نسبت به سایر افعال اختیاری او تعمیم دارد و گفت که تمام افعال و انتخاب‌های انسان در مقام علم خداوند و در عین ثابت او حضور دارند، اما از آن‌جا که این افعال از ذات انسان (به تعبیر ملاصدرا) و یا از نحوه وجود آن (به تعبیر دیدگاه برگزیده) نشأت می‌گیرند، مجعول خداوند نیستند، خداوند در مراتب علم پیشین خود، صرفاً این امور را می‌داند اما این دانستن، در صدور این افعال از انسان تأثیری ندارد. بنابراین این پاسخ، می‌تواند مورد استفاده اختیارگرایان نیز قرار گیرد.

در دیدگاه برگزیده، وجود انسان مجعول خداست و علم خداوند به این وجود یک علم فعلی است، اما نحوه وجود انسان به گونه‌ای است که نسبت به افعال خود فاعل بالسلطنة می‌باشد و این انسان است که در اثر این سلطنت - که نحوه وجود آن است - به فعل خود تعین می‌دهد. این نحوه وجود و تعیناتی که انسان به وسیله آن به افعال اختیاری خود می‌بخشد، در علم خداوند حاضراند، اما مجعول او نمی‌باشند و صرفاً خداوند از آن‌ها آگاه است. با این بیان، در دیدگاه برگزیده نیز، بین علم پیشین الهی و اختیار انسان، هیچ ناسازگاری وجود ندارد.

خلاصه فصل سوم:

۱. نخستین چالش توهم اراده آگاهانه، چالش آزمایش بنیامین لیبت است. بر طبق نگرش رایج درباره فرایند عمل ارادی، اراده آگاهانه قبل از پتانسیل آمادگی ظاهر می‌شود و به مغز دستور اجرای عمل قصد شده را می‌دهد، اما ظاهر آزمایش لیبت نشان می‌دهد که افعال ارادی توسط تغییرات الکتریکی پتانسیل آمادگی به نحوی غیرآگاهانه در مغز به آغاز می‌شوند و انسان ۱۵۰ میلی ثانیه قبل از این که عمل آغاز شود، از قصد خود برای انجام عمل آگاه می‌شود.

۲. در فلسفه ملاصدرا، نفس انسان به صورت آگاهانه با نوعی علم حضوری در مرتبه بدن مادی، ابزار خود - از جمله مغز - را به کار می‌گیرد و افعال خود را انجام می‌دهد.

۳. در دیدگاه برگزیده فرایند اراده در تمام مراحل - با رعایت مراتب شدت و ضعف - یک فرایند متصل و آگاهانه است. بر این مبنا اموری که لیبت در آزمایش خود آن‌ها را اندازه‌گیری کرد، می‌توانند اموری صحیح باشند، اما تفسیری که لیبت از آن‌ها ارائه کرد، تفسیری نادرست است و به طور کلی راه را برای تبیین برگزیده از اراده آگاهانه مسدود نمی‌کند.

۴. دیدگاه برگزیده - که تبیینی جدید از حقیقت اراده است و از مبانی و عبارتهای پراکنده ملاصدرا استفاده می‌شود - با آزمایش‌های لیبت هم‌خوانی دارد، و در عین حال اراده آگاهانه انسان را تبیین می‌کند.

۵. دومین چالش توهم اراده آگاهانه، چالش شهود تفسیرگرایانه و غیر مستقیم از اراده آزاد است که توسط وگنر مطرح شده است. وگنر ادعا می‌کند که تجربه ما از اراده آگاهانه تأثیری در عمل ما ندارد، و این که ما اراده‌ای را که تجربه می‌کنیم، علت عمل به حساب می‌آوریم، ناشی از یک توهم و خطای سازمان‌یافته ذهنی است. او برای اثبات مدعای خود، به مجموعه‌ای از یافته‌های علوم مغز و اعصاب و روان‌شناسی استناد می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها، یافته‌های بنیامین لیبت و نیز برخی مثال‌ها است که در آن‌ها عمل ارادی از تجربه اراده منفک شده است. وگنر از شواهدی که ارائه می‌کند نتیجه می‌گیرد که اراده پدیداری امر مستقل و کاملاً جدا از فرایند علی عمل است.

۶. شواهد وگنر بر جدا بودن فرایند تولید اراده تجربی از اراده پدیداری مخدوش هستند و دلالتی بر مطلوب او ندارند. علم نفس به فرایند علی اراده، یک علم حضوری است و انفکاک بین فرایند علی اراده و فرایند علم به آن معنا ندارد. در علم حضوری علم و معلوم یک چیز هستند و وجود عینی معلوم همان وجود علمی آن است، به همین دلیل نمی‌توان اراده تجربی را از اراده پدیداری جدا کرد.

۷. اقسام ضرورت علی در بحث اراده آزاد عبارتند از: ضرورت سابق بالغیر، ضرورت مقارن بالغیر و ضرورت بالقیاس معلول نسبت به علت تامه.

۸. می‌توان ناسازگاری ضرورت علی و اختیار را در دو مقام مطرح کرد: ناسازگاری در مقام مفهوم و ناسازگاری در مقام تحقق.

۹. ناسازگاری در مقام مفهوم بر مبنای معنای اول اختیار است - که قید امکان بدیل در آن گنجانده شده است - در حالی که اختیار محل بحث، معنای دوم اختیار است.

۱۰. مهم‌ترین دلیل ناسازگاری در مقام تحقق، استدلال تسلسل اراده‌ها است.

۱۱. در پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی به استدلال تسلسل اراده‌ها، اختیاری بودن فعل، منوط به اختیاری بودن مقدمات آن نیست. این پاسخ فعل ارادی انسان (اختیار سطحی) را توجیه می‌کند اما اراده آزاد و اختیار عمیق انسان را تبیین نمی‌کند.

۱۲. در پاسخ میرداماد، وجود اراده انسان به قدرت تام وجوبی و اراده ربوبی منتهی می‌شود، اما ارادی بودن اراده به درون نفس انسان برمی‌گردد و به وسیله یک اراده اجمالی - که در نفس انسان قرار دارد - تبیین می‌شود.

۱۳. نکته مهمی که از تحلیل پاسخ میرداماد و نادرست بودن پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی به دست می‌آید این است که برای پاسخ به استدلال تسلسل اراده‌ها دو راهبرد اصلی پیش روی فیلسوفان سازگار قرار دارد: یکی درونی کردن ملاک اختیاری بودن اراده و عدم استناد آن به علل بیرونی؛ و دیگری پذیرفتن جبر در اراده و ارائه پاسخی که بتواند سازگار بودن جبر در اراده را با اختیار انسان تبیین کند.

۱۴. می‌توان از مجموع اظهار نظرهای ملاصدرا درباره اشکال تسلسل اراده‌ها، پنج پاسخ را به دست آورد.

۱۵. پاسخ اول ملاصدرا توضیح همان پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی است.

۱۶. در پاسخ دوم و سوم ملاصدرا در صدد است تا از طریق فاعل بالتسخیر بودن انسان و نیز توحید افعالی مبتنی بر وحدت شخصی وجود، جبری بودن فعل و اختیاری بودن آن را با یکدیگر سازگار کند. از دیدگاه نگارنده تلاش ملاصدرا در پاسخ دوم و سوم، ناجح نیست؛ زیرا تقابل جبر و اختیار تقابل سلب و ایجاب است و اگر اراده و فعل ارادی نسبت به انسان جبری باشند دیگر هیچ راهی برای اختیاری بودن آنها نسبت به انسان وجود ندارد.

۱۷. در پاسخ چهارم ملاصدرا سعی دارد تا از طریق قیاس کردن ارادی بودن اراده، به موجود بودن وجود، به استدلال تسلسل اراده‌ها پاسخ دهد، اما این پاسخ ملاصدرا نیز اختیاری بودن اراده و اراده آزاد را تبیین نمی‌کند.

۱۸. در پاسخ پنجم نفس انسان در مقام ذات مرید و مختار است و نسبت به اراده و سایر افعال جوانحی فاعل بالتجلی است. در این پاسخ اختیار همان حب ذاتی نفس است و به دلیل همین ذاتی بودن، حیثیت تعلیلی ندارد تا از مختار بودن یا مجبور بودن آن سؤال شود و در نتیجه این سؤال به تسلسل بیانجامد. این بیان استدلال تسلسل اراده‌ها را به خوبی پاسخ می‌دهد، اما از آن‌جا که افعال انسان را به منشأهای درونی و سرشت انسان منتهی می‌کند و چگونگی این سرشت نیز در اختیار او نیست، چالش جدیدی را درباره مسئولیت انسان در برابر این افعال مطرح می‌کند.

۱۹. پاسخ دوم، سوم و پنجم ملاصدرا، اختیار عمیق را تبیین می‌کنند. پاسخ دوم و سوم مبتنی بر این راهبرد هستند که اراده انسان از خارج بر او تحمیل می‌شود و امری جبری است؛ اما در عین حال - از طریق فاعلیت بالتسخیر یا توحید افعالی بر مبنای وحدت شخصی وجود - اختیار در متن اراده و فعل جبری، تبیین می‌شود به این صورت که اراده و فعل انسان از همان جهت که جبری است، اختیاری نیز هست. اما پاسخ پنجم مبتنی بر راهبرد میرداماد است و اختیاری بودن اراده را در درون ذات انسان رقم می‌زند و آن را به امور بیرون از ذات منتهی نمی‌کند، با این تفاوت که ملاصدرا با مطرح کردن نظریه فاعلیت بالتجلی نفس برای اراده، اختیار را به عنوان ویژگی ذات فاعل مطرح کرده و از این جهت، پاسخ میرداماد را اصلاح می‌کند.

۲۰. با توجه به به تأثیر سرشت انسان در اعمال او، می‌توان حالات مختلف صدور اراده و افعال ناشی از آن را به چهار صورت تصور کرد:

الف) سرشت و ذات انسان علت تامه صدور اراده باشد. در این صورت اراده و فعل ناشی از آن، امری اختیاری هستند.

ب) سرشت و ذات انسان مقتضی صدور اراده باشد و اراده در اثر مشارکت مرجح خارجی و مقتضی ذاتی، از نفس صادر شود. در این صورت، هم فعل ارادی و هم خود اراده، امری اختیاری هستند.

ج) سرشت و ذات انسان مقتضی صدور اراده باشد، اما در اثر مرجح و قاصر خارجی، اراده‌ای که مقابل و مخالف با سرشت انسان است از نفس صادر شود. در این صورت اراده و فعل ناشی از آن، امری غیر اختیاری هستند.

د) نفس ذاتاً اقتضای هیچ‌یک از دو طرف مقابل را نداشته باشد و به عبارت دیگر نسبت نفس به هر یک از دو طرف فعل و عدم آن یکسان و «علی السویه» باشد. در این صورت نیز اراده و فعل ناشی از آن، اموری غیر اختیاری هستند.

۲۱. اگر دو راهبردی که ملاصدرا در پاسخ به اشکال تسلسل اراده‌ها به کار می‌برد را با صورت‌های چهارگانه صدور اراده و فعل ارادی از انسان مقایسه کنیم، می‌توانیم به این نتیجه می‌رسیم که هر راهبرد برای پاسخ به برخی از صور چهارگانه بالا است. راهبرد ذاتی بودن اراده که ملاصدرا در پاسخ پنجم مطرح می‌کند مربوط به صورت اول و دوم است؛ و راهبرد جبری بودن اراده در عین اختیاری بودن که در پاسخ دوم و سوم مطرح کرده است، مربوط به صورت سوم و چهارم می‌باشند.

۲۲. از نظر ملاصدرا، در تمام صورت‌های چهارگانه، ضرورت علی و اختیار با یکدیگر سازگارند اما با توجه به اشکالی که به پاسخ دوم و سوم او به استدلال تسلسل اراده‌ها مطرح کردیم می‌توان گفت در دیدگاه برگزیده در صورت اول و دوم، ضرورت علی و اختیار با یکدیگر سازگارند اما در صورت سوم و چهار ضرورت علی و اختیار با یکدیگر سازگار نیستند.

۲۳. یکی از ارکان مسئولیت اخلاقی، امکان بدیل (توانایی انتخاب یکی از دو طرف فعل) است.

۲۴. ضرورت علی موجب می‌شود تا شخص توانایی انتخاب یکی از دو طرف فعل را نداشته باشد، به همین دلیل، در صورت صدق ضرورت علی، انسان - در هیچ‌یک از صورت‌های چهارگانه صدور اراده - نسبت به اعمال خود مسئول نیست، چه این عدم مسئولیت به خاطر نبود اختیار باشد یا به خاطر عدم توانایی انتخاب یکی از دو طرف فعل.

۲۵. التزام ملاصدرا به ضرورت علی و نگاه خاص او به اختیار موجب می‌شود تا مسئولیت اخلاقی در فلسفه او قابل تبیین نباشد. این امر حکمت عملی صدایی را با چالش‌های مهمی روبرو می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها، چالش در تبیین نظام تکلیف و جزا است.

۲۶. آن‌چه در اختیارگرایی مهم است ارائه تقریر مناسب از اراده آزاد، بدون تعین و ضرورت علی است، به طوری که مستلزم شانس و اتفاق نباشد و شخص در مقابل اراده نامتعین و فعل ناشی از آن، مسئول باشد.

۲۷. دیدگاه برگزیده درباره چالش علیت، تبیینی جدید از اختیارگرایی است. به اعتقاد نگارنده می‌توان بر اساس اصالت وجود و نقشی که نحوه وجود در مباحث مختلف فلسفی ایفاء می‌کند، به صورت جدیدی از فاعلیت دست یافت و بر پایه آن، تصویری جدید از اختیار و فاعل مختار ارائه کرد. در این صورت جدید از فاعلیت، سطنت فاعل بر فعل و ترک نحوه وجود فاعل است. می‌توانیم نحوه‌ای از وجود داشته

باشیم که وقتی تمام اجزای علت تامه محقق شد، ذاتاً بتواند اراده انجام فعل - و به تبع آن، عمل جوارحی - را ایجاد بکند یا ایجاد نکند. این فاعل با چنین نحوه وجودی جزء علت تامه است، اما برای علت تامه این ظرفیت را ایجاد می کند تا علت تامه پس از ضمیمه شدن اجزاء دیگر به فاعل، نسبت به ایجاد یا عدم ایجاد اراده متساوی باشد.

۲۸. دیدگاه برگزیده، نظریه سلطنت نفس را - که پیش تر توسط محقق نائینی، شهید صدر و استاد فیاض مطرح شده است - به گونه ای بازسازی می کند که دغدغه اختیارگرایان را تأمین می کند. اعمالی که در اثر نحوه وجود و تسلط ذاتی نفس از آن صادر می شوند در عین حال که متعین نیستند؛ به چیزی غیر از او نیز انتساب ندارند، به این ترتیب تناقض نمای مسئولیت، پاسخی مناسب می یابد. از یک طرف با تبیین سلطنت فاعل که مستلزم عدم ضرورت صدور فعل از علت تامه است، امکان بدیل - به عنوان رکن چهارم مسئولیت - تأمین می شود، و از طرف دیگر با ذاتی بودن و ضمیمه ای نبودن این سلطنت، تحقق فعل مستلزم شانس و اتفاق نیست و فعل صرفاً به فاعل بالسلطنة ارتباط پیدا می کند.

۲۹. در دیدگاه برگزیده با ارائه تصویر جدیدی از فاعلیت به نام فاعلیت بالسلطنة، مواجه مناسبی با استدلال های ضرورت علی صورت می گیرد، به طوری که در عین پذیرش مفاد بسیاری از آن ها نسبت به صورت های رایج فاعلیت، فاعل بالسلطنة به از همان ابتدا و تخصصاً از شمول آن ها خارج می شود و به این ترتیب هیچ گونه تخصیصی در قواعد عقلی و ابطال آن ها لازم نمی آید.

۳۰. پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی به چالش علم پیشین الهی و اختیار انسان، به وجهی همان پاسخ متکلمان معتزلی است که از آن به «تابع بودن علم نسبت به معلوم» تعبیر می شود.

۳۱. از نظر میرداماد و ملاصدرا، پاسخ محقق طوسی در صورتی صحیح است که علم خداوند به سایر اشیاء، علم انفعالی باشد، در حالی که علم خداوند فعلی است.

۳۲. پاسخ میرداماد به چالش علم پیشین الهی این است که علم پیشین الهی علت مقتضی برای وجوب فعل است، اما قدرت و اختیار انسان نیز از جمله اسباب فعل هستند و علم پیشین خدا موجب باطل شدن این اسباب نمی شود.

۳۳. پاسخ میرداماد به پاسخ سازگارگرایان در چالش ضرورت علی باز می گردد، به همین دلیل کسانی که ضرورت علی را با اختیار یا مسئولیت اخلاقی ناسازگار می دانند، نمی توانند از این پاسخ در حل چالش علم پیشین الهی و اراده آزاد استفاده کنند.

۳۴. پاسخ ملاصدرا به چالش علم پیشین الهی، ریشه در پاسخ عرفا به این چالش دارد. عرفا در عین حال که علم به وسیله صور زائد بر ذات در تعین ثانی را تابع معلوم (عین ثابت) می دانند، آن را فعلی

نیز می‌دانند زیرا علم خداوند، از اعیان ثابتۀ تبعیت کرده و اقتضائات آن‌ها را به آن‌ها اعطا می‌کند، و به این ترتیب علم خدا در تعین ثانی موجب پیدایش این اعیان در تعینات خلقی می‌شود.

۳۵. از نظر ملاصدرا این گفته عرفا که اعیان ثابتۀ فیض وجودی را قبول می‌کنند، به معنای تأثیر علم فعلی در ایجاد آن‌ها نیست؛ زیرا جعل و اعطاء صرفاً به وجود تعلق می‌گیرد و این اعیان در هیچ مرتبه‌ای از مراتب، مجعول نیستند.

۳۶. تنها اموری که شیئیت وجودی و وجود خاص دارند مجعول واجب تعالی هستند و مورد علم فعلی او قرار می‌گیرند، اما سایر امور [مانند اعیان ثابتۀ] که شیئیت ثبوتی دارند با این که معلوم واجب تعالی هستند و در علم او حضور دارند، مورد تأثیر علم قرار نمی‌گیرند و صرفاً از حیث‌های ثبوتی در مراتب پایین‌تر حکایت می‌کنند. ماهیات و اعیان ثابتۀ و آثار و از جمله شرور ناشی از آن، در علم خداوند حضور دارند و معلوم باری تعالی می‌باشند، اما مجعول نیستند و در نتیجه علم خدا در تحقق آن‌ها تأثیری ندارد. این شرور در مراتب پایین همراه با ماهیت هستند و ماهیت نیز وجود خاص را همراهی می‌کند و خداوند در علم خود صرفاً از این همراهی آگاه است، اما آن را ایجاد نمی‌کند.

۳۷. تمام افعال و انتخاب‌های انسان در مقام علم خداوند و در عین ثابت او حضور دارند، اما از آن‌جا که این افعال از ذات انسان (به تعبیر ملاصدرا) و یا از نحوه وجود آن (به تعبیر دیدگاه برگزیده) نشأت می‌گیرند، مجعول خداوند نیستند، خداوند در مراتب علم پیشین خود، صرفاً این امور را می‌داند اما این دانستن، در صدور این افعال از انسان تأثیری ندارد.

۳۸. پاسخ ملاصدرا می‌تواند مورد استفاده اختیارگرایان نیز قرار گیرد.

۳۹. در دیدگاه برگزیده، وجود انسان مجعول خداست و علم خداوند به این وجود یک علم فعلی است، اما نحوه وجود انسان به گونه‌ای است که نسبت به افعال خود فاعل بالسلطنة می‌باشد و این انسان است که در اثر این سلطنت - که نحوه وجود آن است - به فعل خود تعین می‌دهد. این نحوه وجود و تعیناتی که انسان به وسیله آن به افعال اختیاری خود می‌بخشد، در علم خداوند حاضراند، اما مجعول او نمی‌باشند و صرفاً خداوند از آن‌ها آگاه است. با این بیان، در دیدگاه برگزیده نیز، بین علم پیشین الهی و اختیار انسان، هیچ ناسازگاری وجود ندارد.

پی‌نوشت:

۱. «مطابق یافته‌های ما چنین امیالی در مغز، به نحوی ناهشیارانه آغاز می‌شوند و گسترش می‌یابند. صرف پیدایش قصدی برای عمل کردن، نمی‌تواند به صورت هشیارانه کنترل شود، بلکه نتیجه نهایی آن، یعنی عمل حرکتی مربوط، می‌تواند هشیارانه کنترل شود؛ بنابراین، نظام دینی‌ای که فرد را تنها برای قصد ذهنی یا هوس چیزی ناپسند مؤاخذه می‌کند، اگرچه کنش، تحقق نیافته است، مشکلات اخلاقی و روان‌شناختی‌ای به وجود می‌آورد که به لحاظ فیزیولوژیک نمی‌توان بر آن غلبه کرد» (لیبت، ۱۹۹۹م، ص ۳۱۲).
۲. در نگارش این بخش از صفحه اینترنتی زیر در تاریخ ۱۳۹۴/۰۹/۱۸ استفاده شده است:

“Brain might not stand in the way of free will”, by Anil Ananthaswamy.

<https://www.newscientist.com/article/dn22144-brain-might-not-stand-in-the-way-of-free-will>

۳. در بخش (۲.۲.۲) از همین فصل بیان خواهیم کرد که ملاصدرا در حل چالش‌های اراده آزاد دو راهبرد دارد: یکی درونی کردن ملاک اختیاری بودن اراده و عدم استناد آن به علل بیرونی؛ و دیگری منتهی کردن اراده به علل بیرونی و پذیرفتن جبر در اراده و درعین حال ارائه پاسخی که بتواند سازگار بودن جبر در اراده را با اختیار انسان تبیین کند.

۴. علامه طباطبایی در نقد این تقریر از ناسازگاری، دو پاسخ را مطرح می‌کند. پاسخ اول این است که حتی اگر معنای اختیار، صحت فعل و ترک فاعل باشد، باز هم ضرورت فعل یا ترک منافاتی با اختیار فاعل ندارد؛ زیرا این ضرورت، یک ضرورت غیری (از ناحیه علت) است که از وجود معلول انتزاع می‌شود، از این رو از محدوده وجود معلول تعدی نمی‌کند و علت را تحت تأثیر خود قرار نمی‌دهد (طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ص ۷۵). به نظر می‌رسد که این پاسخ علامه طباطبایی به نحو مطلق صحیح نیست؛ زیرا همان طور که در ابتدای بخش (۲) از همین فصل بیان شد، ضرورت بالغیر به دو قسم ضرورت سابق و ضرورت مقارن تقسیم می‌شود. در صورتی که ضرورت ذکر شده در اشکال ضرورت سابق باشد، این پاسخ علامه طباطبایی به آن صحیح نیست؛ زیرا اگر چه معلول و ضرورت سابق به وجود واحد موجودند؛ اما در مقام تحلیل - که محل بحث ضرورت علی است - ضرورت بر وجود معلول تقدم دارد، از این رو این ضرورت در همان مرتبه سابق، علت را مجبور به تحقق معلول در مرتبه بعد می‌کند. اما در صورتی که ضرورت مطرح شده در اشکال، ضرورت مقارن باشد، اشکال متکلمین وارد نیست زیرا ضرورت نشأت گرفته از جانب علت، در سلسله علل معلول قرار ندارد و علت را در ایجاد حلقه بعدی تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. پاسخ دوم علامه طباطبایی به این تقریر این است که ضرورت علی، نسبت میان معلول و علت تامه است و اختیار، امکان بالقیاس معلول نسبت به علت ناقصه. روشن است که هر یک از این دو نسبت با دیگری سازگار است و آن را باطل نمی‌کند؛ بنابراین افعال اختیاری انسان در عین حال که نسبت به علت تامه

خود ضروری هستند، نسبت به انسان، ممکن بالقیاس و اختیاری می‌باشند (همو، ۱۳۷۶ش، ص ۶۰۷-۶۱۲ / همو، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص: ۱۰۹-۱۱۰). به نظر می‌رسد که این پاسخ نیز صحیح نیست؛ زیرا به طور کلی، اشکال منافات ضرورت علی با اختیار، بعد از تمامیت علت تامه مطرح می‌شود و تمسک به امکان بالقیاس معلول نسبت به علت ناقصه، خروج از محل بحث و مستلزم پذیرش اشکال در محل بحث است (سبحانی، ۱۳۸۷ش، ص ۳۱۶). بنابراین پاسخ صحیح به این تقریر از ناسازگارگرایی، همان است که در متن بیان شده است.

۵. «و مما یؤید هذا [أي: الجبر في الإرادة] و یوضحه تحقیقا و یزید تأکیدا ما قاله المعلم أبو نصر الفارابي في الفصوص فإن ظن ظان أنه یفعل ما یرید و یختار ما یشاء استکشف عن اختیاره هل هو حادث فيه بعد ما لم یکن أو غیر حادث فإن کان غیر حادث فيه لزم أن یصحبه ذلك الاختیار منذ أول وجوده و لزم أن یكون مطبوعا علی ذلك الاختیار لا ینفک عنه و لزم القول بأن اختیاره یفیض فيه من غیره و إن کان حادثا و لكل حادث محدث- فیکون اختیاره عن سبب اقتضاه و محدث أحدثه فإما أن یكون هو أو غیره فإن کان هو نفسه فإما أن یكون إیجاده للاختیار بالاختیار و هذا یتسلسل إلى غیر النهایة أو یكون وجود الاختیار فيه لا بالاختیار فیکون مجورا علی ذلك الاختیار من غیره و ینتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي لیست باختیاره فینتهي إلى الاختیار الأزلي الذي أوجب الكل علی ما هو علیه فإنه إن انتهى الکلام إلى اختیار حادث عاد الکلام من الرأس فبین من هذا أن کل کائن من خیر و شر یستند إلى الأسباب المنبعثة عن الإرادة الأزلیة انتهى بألفاظه (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ص ۳۹۰). ۶. «و في کل من الأمثلة الجزئية التي تمسکوا بها في مجازفاتهم بنفي الأولیة في رجحان أحد المتماثلین من طريقي الهارب و قدحي العطشان و رغیفي الجائع مرجحات خفية مجهولة للمستوطنین في عالم الاتفاقات فإنما لهم الجهل بالأولیة لا نفي الأولیة و أقلها الاتصالات الکوکبية و الأوضاع الفلکیة و الهیئات الاستعدادیة فضلا عن الأسباب القصوی التي بها قدر الله سبحانه الأمور و قضی من صور الأشياء السابقة في علمه الأعلى علی الوجه الأتم الأولی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۲۰۹-۲۱۰).

۷. «فداعیة الإرادة- و هي کون الفعل موافقا- مسخرة لحکم العقل أو الحسّ، و القدرة مسخرة للداعیة، و الحركة مسخرة للقدرة، و الكلّ یصدر بالضرورة فيه من حیث لا یدری فإنما هو محلّ و مجری لهذه الأمور فأما أن یكون فاعلا فکلّا. فإذا معنی کون الإنسان مجبورا أنّ جمیع ذلك وارد علیه حاصل فيه من غیره لا منه، و معنی کونه مختارا أنّه محلّ الإرادة لا غیر فإذا هو مجبور علی الاختیار [أي: الإرادة]. ففعل النار جبر محض و فعل الله اختیار محض لأنّ الاختیار و الداعي فيه عین ذاته، و فعل الإنسان منزلة بین المنزلتین فإنه جبر علی الاختیار [أي: الإرادة]» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۴۰۳).

۸. یعنی جبری که در مقابل معنای دوم اختیار فلسفی قرار دارد.

۹. باید به این نکته توجه داشت که ملاصدرا گاهی واژه فطرت اول و دوم را به معنایی دیگر به کار می‌برد. در این اصطلاح فطرت اول استعداد ذاتی شیء در مقام علم باری تعالی (عین ثابت) در قول قوس نزول است - نه استعداد وجود خاص مادی در نشئه طبیعت - و فطرت دوم وجود خاص مادی نفس و تعینات بعدی آن در قوس صعود می‌باشد:

۱۴۱

«الترتیب الصدوري النزولي الوجودي خروج من الفطرة الأولى و الترتیب العروجي الصعودي الشهودي رجوع إلى الفطرة الأصلية» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش «ب»، ص ۴۶۰). «اعلم أن المبدأ هي الفطرة الأولى كما قال فطرت الله

الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (همو، ۱۳۶۰ش «الف»، ص ۱۶۶). «اعلم أن المجيء إلى الدنيا هو النزول من الكمال إلى النقص و السقوط من الفطرة الأولى» (همان، ص ۱۶۷). «قال بعض المحققين: اعلم إن التعينات اللاحقة للوجود بعضها كالتعينات الأولية اللاحقة للوجود بحسب الفطرة الاولى، و هي التي يتعين بها أسماء الله الحسنی أولاً، سواء كانت جنسیة او نوعیة، و بعضها شخصیة كتعینات الطبائع النوعیة الواقعة بحسب الفطرة الثانية في عالم الحركات، و هي التي منشأها اختلاف العوارض و الاستعدادات اللاحقة للاعداد من جهة استعداد المواد» (همو، ۱۳۶۶ش، ج ۳، ص ۳۵۲).

۱۰. مراد افعال جوارحی اختیاری است نه افعال جوانحی که بدون وساطت ارادهی زائد از فاعل بالتجلی صادر می شوند.

۱۱. علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان تأثیر به نحو علت تامه را مستلزم جبر می داند و به همین دلیل تأثیر عوامل فطری را به نحو مقتضی می داند: «فلیس یخرج دعوة المزاج المناسب لملكة من الملكات أو عمل من الأعمال من حد الاقتضاء إلى حد العلية التامة بحيث یخرج الفعل المخالف لمقتضى الطبع عن الإمكان إلى الاستحالة و یبطل الاختیار فالفعل باق على اختیاریته و إن كان في بعض الموارد صعبا غاية الصعوبة» (طباطبایی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۳، ص ۱۹۰).

۱۲. عبارتهای آن در همین بخش خواهد آمد

۱۳. «العناية الإلهیة تقتضي نظام الوجود على أحسن ما یمكن ... و لو لم یوجد النفوس الشقیة و الطبائع الغلیظة لكان لا یتمشی أمورهم و لا یتهیأ مصالحهم و بقي الاحتیاج إليها في العالم مع فقدها ... ثم إنّ الدني لا یتألم من دنائته و الخسيس لا یتضرر من خسّته و الجاهل جهلا بسیطا لا یتعذب بجهله و العامي الأعمی البصيرة لا یشقى بعماه الأصلي لكون کلّ منها لم یغیر ما هو علیه لیتألم بفقد کماله و یتعذب بضدّ حاله بل کلّ أحد یعشق ذاته و یحبّ نفسه و إن- كان خسیسا دنیا ... فمن أساء عمله و أخطأ في اعتقاده، فإنّما ظلم نفسه بظلمة جوهره و سوء استعداده. و كان أهلا للشقاوة ... و إنّما قصر استعداده و أظلم جوهره لعدم إمكان كونه أحسن مما وجد. كما لا یمكن أن یحصل من أعمی القلب البصيرة و أن یلد القرد إنسانا في أحسن صورة و أكمل سيرة ... و بالجملة تفاوت الخلق في الكمال و النقص و السعادة و الشقاوة إمّا بأمور ذاتیة جوهریة و إمّا بأمور عارضة كسیبة بواسطة الأعمال و الأفعال. فالاختلاف بحسب الأمور الذاتیة بمحض العناية الإلهیة المقتضية لحسن الترتیب و فضیلة النظام و ليس منشأ الإشكال أصلا كما علمت» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱).

۱۴. «كل ما یصدر عنّا من الحركات و السكنات و الحسنات و السيئات محفوظة مكتوبة علينا واجب صدوره عنّا مع كونها باختیارنا [أي: بإرادتنا] فهذه معرفات لسعادتنا و شقاوتنا في العقبی لیست بموجبات و كذلك ما یصل إلینا من الرغائب و المکاره» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۳۴۲).

۱۵. در نسخه قبلی رساله، دیدگاه برگزیده نحوه مواجهه دیدگاه برگزیده با ادله ضرورت علی به تفصیل بیان شده بود؛ اما با توجه به دیدگاه داور محترم رساله جناب آقای دکتر اکبری، در نهایت نگارنده تصمیم گرفت که این بخش را از رساله حذف کند.

۱۶. مرتبۀ ذات در فلسفه و حتی در عبارت‌های ملاصدرا، همان مرتبۀ احدیت یا همان وجود بشرط‌لا است، نه وجود لابشرط مقسمی.

نتیجه پژوهش

پاسخ به پرسش اصلی: «چگونه فلسفه ملاصدرا به چالش های اراده آزاد پاسخ می دهد؟»

پاسخ فلسفه ملاصدرا به چالش «توهم اراده آگاهانه»:

نخستین چالش توهم اراده آگاهانه، چالش آزمایش بنیامین لیبت است. ظاهر آزمایش لیبت نشان می دهد که افعال ارادی توسط تغییرات الکتریکی پتانسیل آمادگی به نحوی غیرآگاهانه در مغز به آغاز می شوند و انسان ۱۵۰ میلی ثانیه قبل از این که عمل آغاز شود، از قصد خود برای انجام عمل آگاه می شود.

این چالش در دوران ملاصدرا مطرح نبوده و مربوط به دوران معاصر است، اما می توان با استفاده از مبانی ملاصدرا به آن پاسخ داد. در فلسفه ملاصدرا اراده از یک هویت شوقی تشکیکی برخوردار است که مراتب بالای آن مجرد و مراتب نازله آن مادی است. این هویت شوقی در سیر اشتدادی خود به اجماع نفس (قصد) مبدل شده و پس از آن نیز خود را به صورت میل طبیعی در اندام ها آشکار می سازد. اجماع نفس در مرتبه مادی این هویت شوقی است و متصل به حرکت اندام ها محقق می شود. نفس برای این که در مرتبه مادی، اجماع نفس را محقق کند، به طور آگاهانه، ابراز خود - از جمله مغز - را به کار می گیرد. علمی که نفس در مرتبه مادیت، برای به کارگیری آگاهانه قوا و ابزار خود از آن استفاده می کند از نوع تصور و تصدیق نیست، بلکه نوعی آگاهی حضوری است. این علم حضوری ضعیف در مرتبه مادیت و فرایندهای مغزی، مسبوق به علم حضوری شدید در مراتب مثالی و عقلانی هویت شوقی اراده است. به این ترتیب آزمایش لیبت، چالشی برای اراده آگاهانه به حساب نمی آید؛ زیرا به بیانی که گذشت، فرآیند اراده در تمام مراحل، با رعایت مراتب شدت و ضعف، یک فرآیند متصل و آگاهانه است. در آزمایش لیبت زمان پتانسیل آمادگی - که به عنوان آماده شدن مغز برای انجام فعل تفسیر شده است - پیش از زمان آگاهی از اراده است، اما تأخر این آگاهی از فرایندهای مغزی منافاتی با آگاهانه بدون این فرآیند ندارد؛ زیرا این آگاهی متأخر، یک آگاهی ثانویه و ناشی از علم حصولی به فرآیند اراده است، فرآیندی که آگاهانه بودن خود را از علم حضوری کسب کرده است. بنابراین اموری که لیبت در آزمایش خود آن ها را اندازه گیری کرد، می تواند اموری صحیح باشند، اما تفسیری که لیبت از آن ها ارائه کرد (اراده ناآگاهانه) تفسیری نادرست است و به طور کلی راه را برای این تبیین از اراده آگاهانه مسدود نمی کند.

دومین چالش توهم اراده آگاهانه، چالش شهود تفسیرگرایانه و غیر مستقیم از اراده آزاد است که توسط وگنر مطرح شده است. وگنر ادعا می کند که تجربه ما از اراده آگاهانه تأثیری در عمل ما ندارد، و این که ما اراده ای را که تجربه می کنیم، علت عمل به حساب می آوریم، ناشی از یک توهم و خطای

سازمان یافته ذهنی است. این چالش نیز در دوران ملاصدرا مطرح نبوده است، اما می‌توان با استفاده از مبانی ملاصدرا به آن پاسخ داد. وگنر در بخشی از این چالش، برای این که شهود متعارف ما درباره اراده آگاهانه را از اعتبار ساقط کند و آن را به یک شهود تفسیرگرایانه فروکاهد، به نظریه‌ای شبیه به نظریه هیوم استناد می‌کند به این مضمون که «علیت یک ویژگی برای نفس - یا افکار انسان - نیست تا بتوان آن را به طور مستقیم مشاهده کرد.

پاسخ فلسفه ملاصدرا به این بخش از چالش وگنر این است که علیت و بسیاری از معقولات ثانی فلسفی، یک وصف و ویژگی برای اشیاء خارجی هستند و اتصاف به یک وصف - از جمله علیت - مستلزم این است که آن وصف به نحوی در عالم خارج وجود داشته باشد. تحقق این قبیل صفات در خارج، یک تحقق انضمامی و مستقل نیست تا بتوان صرفاً از طریق حس و انطباع، آن‌ها را ادراک کرد؛ بلکه تحقق صفاتی نظیر علیت، یک تحقق اندماجی است و به وسیله شهود عقلانی و به نحو علم حضوری می‌توان آن‌ها را مشاهده کرد.

وگنر در بخشی دیگر از این چالش، شواهدی را برای جدا بودن فرآیند تولید اراده تجربی از اراده پدیداری ارائه می‌کند که همگی آن‌ها مخدوش هستند و دلالتی بر مطلوب او ندارند. در فلسفه ملاصدرا علم نفس به فرآیند علی اراده، یک علم حضوری است و انفکاک بین فرآیند علی اراده و فرآیند علم به آن معنا ندارد. در علم حضوری علم و معلوم یک چیز هستند و وجود عینی معلوم همان وجود علمی آن است، به همین دلیل نمی‌توان اراده تجربی را از اراده پدیداری جدا کرد.

پاسخ فلسفه ملاصدرا به چالش «علیت»:

در این چالش هنگامی که ما افعال خود را به عنوان یک پدیده ریشه‌یابی می‌کنیم و سلسله علی را که منجر به پیدایش آن‌ها می‌شوند پی می‌گیریم، منشأ عمل را در اموری می‌یابیم که در اختیار ما نیستند. اگر بر طبق قانون ضرورت علی، رابطه منشأ خارج از اختیار عمل را با خود عمل، یک رابطه ضروری بدانیم، در این صورت پس از تحقق آن منشأ، عمل انسانی ضرورتاً محقق می‌شود و ظاهراً جایی برای امور دیگری نظیر اختیار باقی نمی‌ماند.

ملاصدرا درباره این چالش، پنج پاسخ را مطرح می‌کند که از میان آن‌ها، پاسخ دوم، سوم و پنجم، اختیاری بودن اراده و فعل ناشی از آن را تبیین می‌کنند. پاسخ دوم و سوم مبتنی بر این راهبرد هستند که اراده انسان از خارج بر او تحمیل می‌شود و امری جبری است؛ اما در عین حال - از طریق فاعلیت بالتسخیر یا توحید افعالی بر مبنای وحدت شخصی وجود - اختیار در متن اراده و فعل جبری، تبیین می‌شود به این صورت که اراده و فعل انسان از همان جهت که جبری‌اند، اختیاری نیز هستند. اما پاسخ پنجم ملاصدرا مبتنی بر راهبرد دیگری است که اختیاری بودن اراده را در درون ذات انسان رقم می‌زند

و آن را به امور بیرون از ذات منتهی نمی‌کند. در این پاسخ نفس انسان در مقام ذات مرید و مختار است و نسبت به اراده و سایر افعال جوانحی فاعل بالتجلی است. در این پاسخ اختیار همان حب ذاتی نفس است و به دلیل همین ذاتی بودن، حیثیت تعلیلی ندارد تا از مختار بودن یا مجبور بودن آن سؤال شود و در نتیجه اختیاری بودن اراده به امری بیرون از ذات انسان منتهی شود. به نظر می‌رسد که راهبرد دوم ملاصدرا مربوط به مواردی است که ذات و سرشت انسان علت تامه یا مقتضی اراده باشد، و راهبرد اول مربوط به مواردی است که اراده در سرشت انسان ریشه نداشته باشد، بلکه از جانب یک قاسر خارجی بر نفس تحمیل شود.

پاسخ فلسفه ملاصدرا به چالش «علم پیشین الهی»:

در این چالش، خداوند که عالم مطلق است از ازل، به همه اموری که تحقق پیدا خواهند کرد - از جمله افعال انسان - علم دارد. این علم کامل، مطابق با واقع و ضروری الصدق است، به همین دلیل انسان، قدرت مخالفت با آن را ندارد و مجبور است تا عمل خود را مطابق با علم الهی انجام دهد.

پاسخ ملاصدرا به چالش علم پیشین الهی، ریشه در پاسخ عرفا به این چالش دارد. عرفا در عین حال که علم به وسیله صور زائد بر ذات در تعیین ثانی را تابع معلوم (عین ثابت) می‌دانند، آن را فعلی نیز می‌دانند زیرا علم خداوند، از اعیان ثابته تبعیت کرده و اقتضائات آن‌ها را به آن‌ها اعطا می‌کند، و به این ترتیب علم خدا در تعیین ثانی موجب پیدایش این اعیان در تعینات خلقی می‌شود. از نظر ملاصدرا این گفته عرفا که اعیان ثابته فیض وجودی را قبول می‌کنند، به معنای تأثیر علم فعلی در ایجاد آن‌ها نیست؛ زیرا جعل و اعطاء صرفاً به وجود تعلق می‌گیرد و این اعیان در هیچ مرتبه‌ای از مراتب، مجعول نیستند. تنها اموری که شیئیت وجودی و وجود خاص دارند مجعول واجب تعالی هستند و مورد علم فعلی او قرار می‌گیرند، اما سایر امور [مانند اعیان ثابته] که شیئیت ثبوتی دارند با این که معلوم واجب تعالی هستند و در علم او حضور دارند، مورد تأثیر علم قرار نمی‌گیرند و صرفاً از حیث‌های ثبوتی در مراتب پایین‌تر حکایت می‌کنند. بر این اساس، تمام افعال و انتخاب‌های انسان در مقام علم خداوند و در عین ثابت او حضور دارند، اما از آن‌جا که این افعال از ذات انسان نشأت می‌گیرند، مجعول خداوند نیستند، خداوند در مراتب علم پیشین خود، صرفاً این امور را می‌داند اما این دانستن، در صدور این افعال از انسان تأثیری ندارد. با این بیان بین علم پیشین الهی و اراده آزاد انسان، هیچ ناسازگاری وجود ندارد.

پاسخ به پرسش‌های فرعی:

اراده آزاد چیست؟

اراده آزاد تقریری جدید از اختیار است که بر مبنای تفکیک فعل ارادی از فعل اختیاری صورت می‌گیرد و علاوه بر اختیاری بودن فعل و اختیاری بودن اراده، مسئولیت اخلاقی را نیز توجیه می‌کند.

ضرورت علی با اراده آزاد چه نسبتی دارد؟

ضرورت علی با اراده آزاد سازگار نیست.

راه حل برگزیده برای پاسخ به چالش‌های اراده آزاد چیست؟

در چالش «توهم اراده آگاهانه»، و «علم پیشین الهی» راه حل برگزیده، همان راه حل فلسفه ملاصدرا است. اما در چالش «علیت»، دیدگاه برگزیده تبیینی جدید از اختیارگرایی است. به اعتقاد نگارنده می‌توان بر اساس اصالت وجود و نقشی که نحوه وجود در مباحث مختلف فلسفی ایفاء می‌کند، به صورت جدیدی از فاعلیت دست یافت و بر پایه آن، تصویری جدید از اختیار و فاعل مختار ارائه کرد. در این صورت جدید، سطنت فاعل بر فعل و ترک نحوه وجود فاعل است. می‌توانیم نحوه‌ای از وجود داشته باشیم که وقتی تمام اجزای علت تامه محقق شد، ذاتاً بتواند اراده انجام فعل - و به تبع آن، عمل جوارحی - را ایجاد بکند یا ایجاد نکند. این فاعل با چنین نحوه وجودی جزء علت تامه است، اما برای علت تامه این ظرفیت را ایجاد می‌کند تا علت تامه پس از ضمیمه شدن اجزاء دیگر به فاعل، نسبت به ایجاد یا عدم ایجاد اراده متساوی باشد.

از کدام یک از مبانی فلسفه ملاصدرا در پاسخ به چالش‌های اراده آزاد می‌توان استفاده کرد؟

از اصالت وجود، مجعول نبودن ماهیات، تشکیک وجود، اشتداد وجود، مساوق بودن علم با وجود و سریان علم در وجود مادی، النفس فی وحدتها کل القوی و فاعلیت بالتجلی نفس برای اراده، می‌توان برای پاسخ به چالش‌های اراده آزاد استفاده کرد.

با توجه به آن‌چه بیان شد، تمام فرضیات این پژوهش تأیید می‌شود.

کتاب‌نامه

۱. منابع فارسی

- ابن‌رشد، ۱۹۹۳م، *تهافت‌التهافت*، مقدمه و تعلیق از محمد العربی، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.
- ابن‌سینا، ۱۳۸۱ش، *الإشارات و التنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، چاپ اول، قم، انتشارات بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- _____، ۱۴۰۴ق «الف»، *التعلیقات*، تحقیق از عبد الرحمن بدوی، چاپ -، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۴۰۴ق «ب»، *الشفاء (الإلهیات)*، به تصحیح سعید زاید، چاپ -، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن سینا*، چاپ -، قم، انتشارات بیدار.
- _____، ۱۴۰۴ق «ج»، *الشفاء (الطبیعیات)*، به تحقیق سعید زاید و ...، چاپ -، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
- _____، ۱۹۸۰م، *عیون الحکمة*، مقدمه و تحقیق از عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، بیروت، دارالقلم.
- _____، ۱۳۷۹ش، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- اراکی، محسن، ۱۳۹۲ش، *آزادی و علّیت در فلسفه اسلامی معاصر و فلسفه معاصر مغرب زمین*، چاپ اول، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ارسطو، ۱۳۸۵ش، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، چاپ دوم، تهران، انتشارات طرح نو.
- _____، ۱۳۴۳ق، *علم الاخلاق الى نیکوماخوس*، مقدمه و تحقیق بارتلمی سانتهلیر، چاپ -، قاهره، دار صادر.
- _____، ۱۹۸۰م، *منطق ارسطو*، تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، چاپ اول، بیروت، دارالقلم.
- استرآبادی، محمد جعفر، ۱۳۸۲ش، *البراهین القاطعة في شرح تجرید العقائد الساطعة*، به تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، چاپ اول، قم، مکتب الاعلام الإسلامی.

- امینی‌نژاد، علی، ۱۳۹۰ش، حکمت عرفانی، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
- ایجی، عضد الدین عبدالرحمن، ۱۳۲۵ق، شرح المواقف، به همراه شرح سید شریف جرجانی، به تصحیح بدر الدین نعسانی، چاپ اول، افست قم، شریف رضی.
- پالمر، مایکل، ۱۳۸۹ش، مسائل اخلاقی، ترجمه علی‌رضا آل بویه، چاپ دوم، قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۸۳ش، اشعه اللمعات، تحقیق هادی رستگاری مقدم گوهری، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۷۰ش، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک و پیش‌گفتار سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵ش، ریحی مختوم (شرح جلد اول اسفار)، چاپ اول، قم، انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶ش، ریحی مختوم (شرح جلد دوم اسفار)، چاپ اول، قم، انتشارات اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، الصحاح، تحقیق احمد عبد الغفور عطار، چاپ اول، بیروت، دار العلم للملایین.
- حسین‌زاده یزدی، محمد، ۱۳۸۶ش، کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی ۲: منابع معرفت، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
- خادمی، عین الله، تابستان ۱۳۷۸ش، «ضرورت علی از دیدگاه اشاعره و ابن رشد»، فصل‌نامه خردنامه صدر، شماره شانزدهم.
- خمینی، روح الله، ۱۳۸۳ش - ۱۴۲۵ق، الطلب و الإرادة، چاپ دوم، بی‌جا، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
- رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ق، تفسیر مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- _____، ۱۴۱۱ق، المباحث المشرقية فی علم الالهیات و الطبیعیات، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.

- ژیلسون، اتین، ۱۳۸۸ش، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام پازوکی، چاپ دوم، تهران، انتشارات حقیقت.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۷ش، جبر و اختیار، تنظیم و نگارش از علی ربانی گلپایگانی، چاپ دوم، قم، انتشارات مؤسسه امام صادق (ع).
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۲ش، شرح الأسماء الحسنى، به تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۰ش، شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق از حسن حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، چاپ چهارم، چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی - قم، نشر ناب.
- سهرابی فر، محمد تقی، ۱۳۸۶ش، چاپ اول، بی جا، انتشارات وثوق.
- شیرازی، قطب الدین، ۱۳۸۸ش، شرح حکمة الإشراف ج ۱، به انضمام تعلیقات صدرالمتهلین، تحقیق سید محمد موسوی، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۶ش، اصول فلسفه و روش رئالیسم (مجموعه آثار شهید مطهری ج ۶)، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، چاپ - ، قم، انتشارات صدرا.
- طباطبایی، محمد حسین، ۲۰۰۷م، ۱۴۲۸ق، مجموعه رسائل العلامة الطباطبائي، تحقیق شیخ صباح الربیعی، چاپ اول، بی جا، انتشارات باقیات.
- _____، ۱۳۷۱ش، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، قم، انتشارات اسماعیلیان.
- _____، ۱۴۲۰ق، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، چاپ پانزدهم، قم، انتشارات مؤسسه النشر الإسلامی.
- _____، ۱۳۸۶ش، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، چاپ چهارم، قم، مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۸۳ش، اجوبة المسائل النصيرية، به اهتمام و مقدمه عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____، ۱۴۰۷ق، تجريد الاعتقاد، به تحقیق حسین جلالی، چاپ اول، بی جا، دفتر تبلیغات اسلامی.

- _____، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل* (به ضمیمه رساله افعال العباد بین الجبر و التفویض)، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- _____، ۱۳۷۵ش، *شرح الإشارات و التنبیہات مع المحاکمات*، چاپ اول، قم، نشرالبلاغه.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۶ش، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی* (جلد دوم)، چاپ اول، قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله.
- عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *الفروق فی اللغة*، چاپ اول، بیروت، دار الافاق الجديدة.
- علی‌زاده، بهرام، بهار ۱۳۸۹ش، «اراده آزاد: دیدگاه‌های معاصر در باب اراده آزاد»، *نقد و نظر*، دوره ۱، سال پانزدهم، شماره ۵۷.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۸۲ش، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، چاپ اول، تهران، انتشارات شمس تبریزی.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۵م، *فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضادتها*، مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بو ملحم، چاپ -، بیروت، مکتبه الهلال.
- _____، ۱۴۰۵ق، *فصوص الحکم*، تحقیق شیخ محمد حسن آل یاسین، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.
- _____، ۱۹۹۶م، *کتاب السياسة المدنية*، مقدمه و شرح از دکتر علی بو ملحم، چاپ اول، بیروت، مکتبه الهلال.
- فرانکفورت، هری، ۱۳۹۴ش، «آزادی اراده و مفهوم شخص»، *ترجمه محسن زمانی، مجله ارغنون*، دوره جدید، شماره ۲۱.
- فناری، محمد بن حمزه، ۱۳۸۴ش، *مصباح الانس*، به همراه مفتاح الغیب قونوی، تصحیح محمد خواجوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۶ش، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، تدوین و نگارش مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی رحمته الله.

- قدردان قراملکی، محمد حسن، ۱۳۹۴ش، *علم و اراده الهی*، چاپ اول، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____، ۱۳۸۴ش، *نگاه سوم به جبر و اختیار*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قیصری رومی، محمد داود، ۱۳۸۳ش، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کین، رابرت، ۱۳۹۴ش، *فلسفه اختیار*، ترجمه فخرالسادات علوی، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت.
- گرجیان، محمد مهدی، ۱۳۷۵ش، *قضاء و قدر و جبر و اختیار* به ضمیمه ترجمه سه رساله ابوعلی سینا (انتهای رساله عرشیه، رساله سرالقدر و رساله قضاء و قدر)، چاپخانه دفتر انتشارات اسلامی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- لاهیجی، فیاض، بی تا، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، چاپ - ، اصفهان، انتشارات مهدوی.
- لیبِت، بنیامین، ۱۹۹۹م، «آیا مختاریم؟»، ترجمه هادی صمدی، بهار و تابستان ۱۳۹۴ش، *مجله ارغنون*، نو، دوره جدید، سال - ، شماره ۱ و ۲، ویراست دوم.
- مدرس طهرانی، علی، ۱۳۸۷ش، *مجموع مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی*، مقدمه تصحیح و تحقیق محسن کدیور، چاپ اول، تهران، انتشارات مؤسسه اطلاعات، انتشارات اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۷ش، *آموزش فلسفه*، چاپ اول، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *تعلیقه علی نهایه الحکمة*، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه در راه حق.
- _____، ۱۳۸۱ش، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، چاپ اول، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- معلمی ... او دیگران]، حسن، ۱۳۸۵ش، *تاریخ فلسفه اسلامی*، چاپ اول، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.

- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۳۶۰ش «الف»، *اسرار الآیات و انوار البینات*، چاپ اول، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۱ش، *ایقاز النائمین*، با مقدمه و تصحیح دکتر محسن مؤیدی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی - انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۶ش، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۸۲ش، *شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا*، تصحیح تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۶۰ش «ب»، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۲۰۰۰م، *العرشیة*، تصحیح و تعلیق فائز محمد خلیل اللبون فولادکار، چاپ اول، بیروت - لبنان، مؤسسه التاریخ العربی.
- _____، ۱۳۸۰ش، *المبدأ و المعاد*، تقدیم و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۶۳ش «الف»، *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۶۳ش «ب»، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- میرداماد، محمد باقر، ۱۳۶۷ش، *القبسات*، به اهتمام دکتر مهدی محقق دکتر سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، دکتر ابراهیم دیباجی، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

- _____، ۱۳۸۱ - ۱۳۸۵ش، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، چاپ اول، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نراقی، ملا محمد مهدی، ۱۳۸۰ش، *شرح الیهیات الشفاء*، قم، چاپ اول، کنگره بزرگداشت محققان نراقی.
- نوالی، محمود، تابستان و پاییز ۱۳۶۹ش، «پدیدار شناسی چیست؟»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، دوره ۲ - ۳، سال ۳۳، شماره ۱۳۵ - ۱۳۶.
- نوروزی، اصغر، ۱۳۹۰ش، *اعیان ثابته در عرفان اسلامی*، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
- وال، ژان، ۱۳۸۰ش، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی (و همکاران)، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
- وگنر، دنیل، بهار ۱۳۹۴ش، «تلخیصی از توهّم اراده آگاهانه»، ترجمه محمد رضا مهدی زاده، *مجله ارغنون*، دوره جدید، شماره ۱ و ۲.
- ولف، سوزان، بهار ۱۳۹۴ش، «سلامت روانی و متافیزیک مسئولیت»، ترجمه یاسر خوش نویس، *مجله ارغنون*، دوره جدید، شماره ۱ و ۲.
- وودراف اسمیت، دیوید، ۱۳۹۵ش، *مدخل پدیدار شناسی از دانشنامه استنفورد*، ترجمه مسعود علیا، چاپ سوم، تهران، انتشارات ققنوس.
- یثربی، یحیی، ۱۳۸۸ش، *تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه ی اسلامی*، چاپ اول، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- یزدان پناه، سید یدالله، ۱۳۸۹ش، *حکمت / شراق*، تحقیق و نگارش دکتر مهدی علی پور، چاپ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).
- _____، ۱۳۸۸ش، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سید عطاء انزلی، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

۲. منابع انگلیسی

- Andersen, Holly (2006) Two Causal Mistakes in Wegner's Illusion of Conscious Will. In: [2006] Philosophy of Science Assoc. 20th Biennial Mtg (Vancouver) > PSA 2006 Contributed Papers. <http://philsci-archive.pitt.edu/archive/00003008/>.
- Frankfurt, Harry. G, Jan. 14, 1971, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1.
- Kane, Robert, 2005, *A contemporary introduction to free will*, New York, Oxford University Press.
- Wegner, Daniel. M, 2002, *The illusion of conscious will*, London, MIT Press.
- Wolf, Susan, 1988, *Sanity and the Metaphysics of Responsibility*, in Ferdinand Schoeman, ed, *Responsibility, Character and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, New York, Cambridge University Press.

Abstract

Currently, the problem of free-will – as a new form of the problem of choice – is faced with different objections. It is true that many of these objections have existed throughout history and that in the history of human thought they can be considered to be problems which threaten the belief in free-will. Nonetheless, in the present era this problem has taken on a new form. This objection has updated itself ever time an answer has been given to one of its versions. Other objections are new and cannot be found in the past. Some of the most important problems surrounding free-will are the following: the problem of the illusion of a conscious free-will, the problem of causation and the problem of God's pre-knowledge. In this paper, after having defined what 'free-will' is, these three problems will be presented and we will examine the manner in which Sadrian philosophy reacts to them.

In the section dealing with the problem of 'the illusion of a conscious free-will', we will mention the the experimentation of Libet and the problem of the intuition of Wagner. The first of these two individuals experimented on the man's brain while the other presented a psychological explanation for the problem of free-will. Nevertheless, both of them attempted to show that the consciousness that we have of our free-will – or, the awareness that we have that we are free to choose what we do - is nothing but an illusion. In this paper, using the philosophical premises of Mulla Sadra regarding the reality of free-will and the nature of intuition and the understanding of causation, we have attempted to answer these doubts.

In the section regarding causation, we have mentioned five answers from the various answers that Sadra al Mutallihin presented [for this version of the problem of free-will]. After having examined these answers, we will reach the conclusion that it is only the fifth answer – i.e. the idea that the soul creates its intention through manifestation – that can solve the problem of whether intention – and as a result, the action that stems from it - is itself performed *freely* or not. However, [we are of the opinion that] none of these answers have the ability to justify man's ethical responsibility. As a result, none of them can properly explain free-will completely and elucidate all of its dimensions. The reason for this is that it is possible to explain choice without the possibility of a change of intention (the possibility that there are a number of options available for the person making the choice). However, it is not possible to explain ethical responsibility without this possibility. The view that this paper supports as an answer to the problem of causation is a

reconstruction of the theory of the dominion of the human soul, various versions of which have been presented in the past by thinkers such as the late Naini, the Martyr Sadr and Ustadh Fayyadhi.

In the section regarding the problem of the relation of the divine pre-knowledge with free-will, this paper seeks to support the view of Sadr al Mutallihin – which is a view that is harmonious with the principality of existence according to the mystics. In this view-point, all of man's actions and his choices are present in the station of God's pre-knowledge and in man's own Eternal Archetype. However, since the eternal archetypes are types of quiddities, they have not been created. God simply has knowledge of these archetypes [without creating them]. Nevertheless, this knowledge has no affect on the creation of certain actions by man – for the very reason that they fall outside the scope of causation. It is for this very reason that the divine pre-knowledge is harmonious with the free-will of man.

Key Words: Free-will, the necessity of causation, ethical responsibility, human destiny, divine pre-knowledge, the philosophy of Mulla Sadra



Ministry of science, research & technology
Institute for Humanities & Cultural Studies
Postgraduate studies management
Faculty of Contemporary Wisdom

Ph .D. Thesis

**Objections Regarding Free will in the Philosophy of Mulla
Sadra**

Supervisor:

Dr. Azam Ghasemi

Advisors:

Dr. Hadi Vakili

Dr. Mohsen Javadi

By

Mohammad Hoseinzadeh

November / 2016