



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

رضا برنجکار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

نویسنده:

رضا برنجکار

ناشر چاپی:

موسسه فرهنگی نبا

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۰	جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار
۱۰	مشخصات کتاب
۱۰	اشاره
۱۴	فهرست مطالب
۲۴	مقدمه
۲۸	فصل اول: علّیت اختیار از دیدگاه معارف و حیانی فقیهان اصولی
۲۸	اشاره
۳۰	حضور اراده در مبادی عمل
۳۰	نقدی بر مقاله پیش فرض های روان شناسی اسلامی
۳۰	چکیده
۳۹	الف) حضور اراده در مرحله معرفت
۴۲	ب) حضور اراده در مرحله میل
۴۴	ج) حضور اراده در مرحله اراده
۴۶	د) تأثیر معرفت و میل بر اراده
۴۶	ه) تأثیر میل در معرفت
۴۷	و) تأثیر معرفت در میل
۴۷	ز) تأثیر اعمال بیرونی بر عمل درونی
۴۹	تقدیر الهی
۴۹	تقدیر الهی
۵۲	جبر و اختیار از دیدگاه وحید بهبهانی
۵۲	چکیده
۵۳	مقدمه
۵۵	دیدگاه وحید بهبهانی

۵۷	تحلیل
۶۷	جمع بندی و تحلیل نهایی
۶۸	نظریه سلطنت از دیدگاه شهید صدر
۶۸	چکیده
۶۹	مقدمه
۷۰	نقش اراده انسان در جامعه و تاریخ و جایگاه آزادی در اسلام
۷۱	رویکرد کلامی به مسأله جبر و اختیار
۷۳	رویکرد فلسفی به مسأله جبر و اختیار
۷۷	نظریه سلطنت
۷۹	نکات تکمیلی نظریه سلطنت
۷۹	نقد و بررسی
۸۴	نقد اصولیان بر علیت فلسفی
۸۴	چکیده
۸۵	۱. علم اصول
۸۶	۰۲ مکتب تفکیک و ارتباط این نوشتار با آن
۸۷	۳. علیت و اهمیت آن
۹۶	فصل دوم: علیت اختیاراز دیدگاه فیلسوفان اسلامی
۹۶	اشاره
۹۸	ترجمه و نقد رساله خلق الأعمال میرداماد
۹۸	چکیده
۹۹	مقدمه
۱۰۱	روش تصحیح رساله
۱۰۴	ترجمه
۱۰۵	معضله الثواب و العقاب
۱۰۶	مشکل پاداش و کیفر
۱۰۷	مسأله الشرور

۱۰۸	مسأله شرور
۱۰۹	یادداشت‌های انتقادی
۱۱۸	نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا درباره ضرورت علیت
۱۱۸	چکیده
۱۱۹	۱. مقدمه
۱۲۰	۲. جایگاه بحث
۱۲۲	۳. علیت و اختیار از دیدگاه اسپینوزا
۱۲۶	۴. علیت و اختیار از دیدگاه ابن سینا
۱۲۹	۵. تحلیل دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا
۱۳۳	۶. نظر نگارنده
۱۳۵	۰۷. نقد و بررسی دلایل ضرورت علیت
۱۳۹	۸. بدیهی بودن ضرورت علیت
۱۴۱	۹. نتیجه گیری
۱۴۲	اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا
۱۴۲	اشاره
۱۴۲	چکیده
۱۴۴	مقدمه
۱۴۵	پرسش اصلی
۱۴۶	الف) دیدگاه ملاصدرا
۱۵۴	ب) دیدگاه اسپینوزا
۱۵۹	ج) مقایسه دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا
۱۶۰	د) نقد و نظر
۱۶۴	فصل سوم: علیت اختیار از دیدگاه فیلسوفان غربی
۱۶۴	اشاره
۱۶۶	اراده و تأثیر آن در کیفر جرم از دیدگاه ارسطو
۱۶۶	چکیده

۱۶۷	مقدمه
۱۶۷	اراده اساس علم اخلاق و حقوق
۱۶۸	اراده، اضطرار و انتخاب
۱۶۹	اعمال ناشی از اجبار بیرونی
۱۷۰	اعمال ناشی از نادانی
۱۷۳	انتخاب
۱۷۶	حسن و قبح فعلی و فاعلی
۱۷۷	نقد و نظر
۱۸۰	حکومت اراده و اختیار بر معرفت و امیال، از دیدگاه دکارت
۱۸۰	چکیده
۱۸۱	اهمیت دیدگاه دکارت در باب اراده و اختیار
۱۸۲	اراده در عرض علم
۱۸۲	اراده در عرض میل
۱۸۴	تعریف اراده و اختیار
۱۸۶	وجدانی بودن آزادی اراده
۱۸۷	نقش اراده در خطا
۱۸۹	ارادی بودن تصدیق و حکومت اراده بر علم
۱۹۲	حکومت اراده بر امیال
۱۹۳	حکومت اراده الهی بر حقایق ضروری
۱۹۶	ماهیت اراده در آثار اسپینوزا
۱۹۶	چکیده
۱۹۷	مقدمه
۱۹۸	ماهیت اراده
۲۱۰	نتایج اخلاقی و حقوقی نظریه فلسفی اسپینوزا
۲۱۰	چکیده
۲۱۱	مقدمه

۲۱۲	۱- خیر، شر و فضیلت
۲۱۵	۲- تکلیف و اخلاق
۲۱۹	۳- کیفر جرم
۲۲۲	۴- مقایسه فلسفه حقوق کیفری اسپینوزا با دیگر مکاتب و اندیشه های حقوقی هم سو
۲۲۵	۵- خلاصه و نقد
۲۲۸	آزادی و اختیار از دیدگاه کانت
۲۲۸	چکیده
۲۲۹	مقدمه
۲۳۰	جایگاه مفهوم اختیار در فلسفه کانت
۲۳۱	جایگاه و اهمیت مسأله اختیار در فلسفه کانت
۲۳۳	تعریف اراده و آزادی
۲۳۴	علّیت و اختیار در نقد عقل نظری
۲۳۴	بر نهاد
۲۳۶	برابر نهاد
۲۳۸	تعریف اختیار و راه حل تعارض میان علّیت و اختیار
۲۴۲	توضیحاتی پیرامون راه حل تعارض علّیت و اختیار
۲۴۴	اثبات اختیار
۲۴۶	توضیحاتی پیرامون اثبات اختیار
۲۵۰	فهرست منابع
۲۵۴	فهرست منابع انگلیسی
۲۶۰	درباره مرکز

جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

مشخصات کتاب

سرشناسه : برنجکار، رضا، 1342 -

Berenjkar, Reza

عنوان و نام پدیدآور : جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار/رضا برنجکار.

مشخصات نشر : تهران: موسسه فرهنگی نبأ، 1399.

مشخصات ظاهری : 296ص.

شابک : 1-264115-600-978

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : جبر و اختیار

Free will and determinism

علت و معلول

Causation

رده بندی کنگره : BP219/6

رده بندی دیویی : 297/465

شماره کتابشناسی ملی : 6124510

اطلاعات رکورد کتابشناسی : فیپا

خیراندیش دیجیتال : انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ص: 1

اشاره

جستاری در باب ضرورت علیت و اختیار

دکتر رضا برنجکار استاد تمام دانشگاه تهران

انتشارات نبأ

ص: 2

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 3

مقدمه... 11

فصل اول

علیت و اختیار از دیدگاه معارف و حیانی و فقیهان اصولی

حضور اراده در مبادی عمل... 17

تقدی بر مقاله پیش فرض های روان شناسی اسلامی... 17

چکیده... 17

الف) حضور اراده در مرحله معرفت... 26

ب) حضور اراده در مرحله میل... 29

ج) حضور اراده در مرحله اراده... 31

د) تأثیر معرفت و میل بر اراده... 33

ه) تأثیر میل در معرفت... 33

و) تأثیر معرفت در میل... 34

ز) تأثیر اعمال بیرونی بر عمل درونی... 34

تقدیر الهی... 36

تقدیر الهی... 36

ص: 5

جبر و اختیار از دیدگاه وحید بهبهانی... 39

چکیده... 39

مقدمه... 40

دیدگاه وحید بهبهانی... 42

تحلیل... 44

جمع بندی و تحلیل نهایی... 54

نظریه سلطنت از دیدگاه شهید صدر... 55

چکیده... 55

مقدمه... 56

نقش اراده انسان در جامعه و تاریخ و جایگاه آزادی در اسلام... 57

رویکرد کلامی به مسأله جبر و اختیار... 58

رویکرد فلسفی به مسأله جبر و اختیار... 60

نظریه سلطنت... 64

نکات تکمیلی نظریه سلطنت... 66

نقد و بررسی... 66

نقد اصولیان بر علّیت فلسفی... 71

چکیده... 71

1. علم اصول... 72

2. مکتب تفکیک و ارتباط این نوشتار با آن... 73

3. علّیت و اهمیت آن... 74

فصل دوم

علیت و اختیار از دیدگاه فیلسوفان اسلامی

ترجمه و نقد رساله خلق الأعمال میرداماد... 85

چکیده... 85

ص: 6

مقدمه... 86

روش تصحیح رساله... 88

ترجمه... 91

معضله الثواب و العقاب... 92

مشکل پاداش و کیفر... 93

مسأله الشرور... 94

مسأله شرور... 95

یادداشت‌های انتقادی... 96

نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا درباره ضرورت علیت... 105

چکیده... 105

1. مقدمه... 86

2. جایگاه بحث... 107

3. علیت و اختیار از دیدگاه اسپینوزا... 109

4. علیت و اختیار از دیدگاه ابن سینا... 113

5. تحلیل دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا... 116

6. نظر نگارنده... 120

7. نقد و بررسی دلایل ضرورت علیت... 122

8. بدیهی بودن ضرورت علیت... 126

9. نتیجه گیری... 128

اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا... 129

چکیده... 129

مقدمه... 131

پرسش اصلی... 132

الف) دیدگاه مالاصدرا... 133

ص: 7

ب) دیدگاه اسپینوزا ... 141

ج) مقایسه دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا ... 146

د) نقد و نظر ... 146

فصل سوم

علّیت و اختیار از دیدگاه فیلسوفان غربی

اراده و تأثیر آن در کیفر جرم از دیدگاه ارسطو ... 153

چکیده ... 153

مقدمه ... 154

اراده اساس علم اخلاق و حقوق ... 154

اراده، اضطرار و انتخاب ... 155

اعمال ناشی از اجبار بیرونی ... 156

اعمال ناشی از نادانی ... 157

انتخاب ... 160

حسن و قبح فعلی و فاعلی ... 163

نقد و نظر ... 164

حکومت اراده و اختیار بر معرفت و امیال، از دیدگاه دکارت ... 167

چکیده ... 167

اهمیت دیدگاه دکارت در باب اراده و اختیار ... 168

اراده در عرض علم ... 169

اراده در عرض میل ... 169

تعریف اراده و اختیار ... 171

وجدانی بودن آزادی اراده... 173

نقش اراده در خطا... 174

ارادی بودن تصدیق و حکومت اراده بر علم... 176

ص: 8

حکومت اراده بر امیال... 179

حکومت اراده الهی بر حقایق ضروری... 180

ماهیت اراده در آثار اسپینوزا... 183

چکیده... 183

مقدمه... 184

ماهیت اراده... 185

نتایج اخلاقی و حقوقی نظریه فلسفی اسپینوزا... 197

چکیده... 197

مقدمه... 198

1- خیر، شر و فضیلت... 199

2- تکلیف و اخلاق... 202

3- کیفر جرم... 206

4- مقایسه فلسفه حقوق کیفری اسپینوزا با دیگر مکاتب و اندیشه های... 209

حقوقی هم سو... 209

5- خلاصه و نقد... 212

آزادی و اختیار از دیدگاه کانت... 215

چکیده... 215

مقدمه... 216

جایگاه مفهوم اختیار در فلسفه کانت... 217

جایگاه و اهمیت مسأله اختیار در فلسفه کانت... 218

تعریف اراده و آزادی... 220

علّیت و اختیار در نقد عقل نظری ... 221

برنهاد ... 221

ص: 9

برابر نهاد 223...

تعریف اختیار و راه حل تعارض میان علیّت و اختیار 225...

توضیحاتی پیرامون راه حل تعارض علیّت و اختیار 229...

اثبات اختیار 231...

توضیحاتی پیرامون اثبات اختیار 233...

فهرست منابع 237...

فهرست منابع انگلیسی 242...

ص: 10

1- دانش بشری بر پایه اصلی فطری، یعنی علّیت، بنا شد و گسترش یافت. جمله نخست کتاب مابعدالطبیعه ارسطو این است: «انسانها فطرتاً در پی دانستن اند.» این دانستن، عبارت است از کشف علل پدیده های جهان و یافتن قوانین حاکم بر آنها. دانش با «چرا؟» آغاز می شود و این «چرا؟»، پرسش از علت های پدیده های جهان است. (1) ملاصدرا نیز اذعان می کند که اگر علّیت پذیرفته نشود، بحث علمی ممکن نخواهد بود «و اذا ثبت مساله العله و المعلول صح البحث». (2) با وجود این، برخی فیلسوفان در تحلیل این اصل فطری، نکاتی بر آن افزوده اند که نه تنها فطری نیست، که با فطرت ناسازگار است. یکی از این نکات، ضرورت علّیت است. یکی از چالش هایی که ضرورت علّیت در تاریخ تفکر بشر پدید آورده است، تبیین ناپذیری یکی از اصول فطری و وجدانی، یعنی اختیار و آزادی است.

2 - اختیار و آزادی تکوینی، یکی از دارایی های ارزشمند آدمی است که بدون آن، دستیابی به دیگر کمالات، مانند پرستش خدا و تقرب به او و فضایل اخلاقی ممکن نخواهد بود. بدون اختیار، نه دین و شریعت معقول است، و نه اخلاق و خوب و بد، و نه کیفر و پاداش دنیوی و اخروی. از این روست که هم متکلمان دغدغه مسأله جبر و

ص: 11

1- رک: ارسطو، مابعدالطبیعه، ص 19 - 33.

2- ملاصدرا، اسفار، ج 3، ص 163.

اختیار را دارند، و هم علمای اخلاق، و هم دانشمندان حقوق، روانشناسی و جامعه‌شناسی. اگر آدمی مجبور است، چرا خداوند او را مخاطب ساخته و از او ایمان و عمل صالح طلب می‌کند؟ خوب و بد افعال برای یک موجود مجبور، چگونه توجیه می‌شود؟ چرا باید یک انسان مجبور را مجازات کرد؟ و ده‌ها پرسش بی‌پاسخ

3- اختیار و آزادی در علوم مختلف با چالش‌های متفاوتی مواجه است. برای مثال، در علم کلام، اختیار با چالش قضا و قدر مواجه است. اما مهم‌ترین چالش برابر اختیار، اصل فلسفی ضرورت علیت است. خلاصه چالش ضرورت علیت این است که اگر برای تحقق هر چیز باید علت تامه آن چیز بیاید و به آن چیز ضرورت دهد، چگونه می‌توان آزادی اراده را توجیه کرد؟ وقتی علت تامه اراده، مثلاً شوق اکید یا هر عامل دیگر تحقق یافت، صدور اراده ضروری است و فاعل نمی‌تواند اراده نکند. در این جا فاعل اراده می‌کند، اما نمی‌تواند اراده نکند و مجبور به اراده کردن است. پس او آزادی در اراده کردن و اراده نکردن ندارد. اگر علت تامه اراده بیاید او باید اراده کند و اگر علت تامه اراده نکردن آمده او نمی‌تواند اراده کند. او مانند فرد هیپنوتیزم شده‌ای است که با اراده خود، کاری را انجام می‌دهد اما او آزادی ندارد، زیرا نمی‌تواند اراده نکند. از این رو، تلاش برخی فیلسوفان، مانند ملاصدرا، برای تبیین اختیار بر اساس اراده، و بازگرداندن اختیار به اراده، تلاشی بدون فرجام است.

4- در خصوص امکان فلسفه دینی در میان متفکران اختلاف نظر وجود دارد. برخی مانند هیدگر، آن را دایره مربع می‌دانند. برخی مانند ژیلسون به لحاظ تاریخی و با نشان دادن تفاوت میان فلسفه‌های دینی و غیر دینی، تحقق فلسفه دینی را اثبات می‌کنند. برخی هم منطقی و جوهی برای امکان فلسفه دینی ذکر می‌کنند و حتی برخی از فلسفه عام و خاص دینی سخن می‌گویند. بر اساس یک معنای فلسفه دینی، اگر فلسفه، فرضیه‌های خود را از وحی اخذ کرده، آن را برهانی کند، فلسفه دینی تحقق یافته است. در بحث ما، اگر علیت فلسفی بر اساس آموزه دینی و فطری اختیار، تحلیل شود و پایه دیگر مباحث فلسفی قرار گیرد، می‌توان از فلسفه اسلامی سخن گفت. در این کتاب، دغدغه اصلی تفسیر علیت بر اساس اختیار بوده است.

5- کتاب حاضر حاوی 12 مقاله در خصوص اختیار و ضرورت علیت و ارتباط این دو است. این مقالات در سه دهه گذشته، در مجلات علمی کشور به چاپ رسیده است. طبیعی است که در چنین شرایطی، برخی مطالب تکرار شده است. در اکثر این مقالات، دیدگاه های متکلمان و فیلسوفان مسلمان و غربی بررسی و نقد شده است؛ هرچند، مقصود اصلی در همه مقالات، تبیین اختیار و آزادی، نقد ضرورت علیت، و تفسیری از علیت بود که با اختیار سازگار باشد. مقالات، در سه فصل تنظیم شد. در فصل نخست، مقصود، تبیین دیدگاه مختار است، و در فصول دوم و سوم، بررسی و نقد دیدگاه های فیلسوفان مسلمان و غرب مد نظر است.

6- در پایان لازم می دانم از ناشر محترم و دانشور، جناب آقای محمد حسین شهری، و ویراستار محقق، جناب آقای دکتر طالعی و نیز همه عزیزانی که در انتشار این اثر نقش داشتند تشکر کنم. از همه خوانندگان گرامی تقاضا دارم پیشنهادات و انتقادات خویش را در اختیار بنده قرار دهند تا مورد استفاده قرار گیرد.

رضا برنجکار

قم - 26 اسفند 1388

مطابق با 21 رجب 1441

ص: 13

فصل اول: علیت اختیار از دیدگاه معارف و حیانی فقیهان اصولی

اشاره

ص: 15

چکیده

نظر مشهور در میان فیلسوفان، این است که مبادی عمل خارجی، معرفت، میل و اراده است. عمل، معلول اراده است، اراده معلول شوق است؛ و شوق معلول معرفت است. معرفت نیز معلول علل و عوامل خارجی است. این عوامل نیز در نهایت به واجب الوجود منتهی می شود.

بر اساس این نظریه، مبادی سه گانه فعل، اختیاری نیست و خداوند، با واسطه عوامل خارجی و عوامل داخلی (مبادی سه گانه عمل) علت اعمال انسان است.

این نظریه با مشکلات جدی مواجه است، از جمله تبیین ناپذیری اختیار و ناسازگاری با وجدان. نوشتار حاضر در صدد طرح این نظریه است که اراده و اختیار، در مبادی سه گانه عمل حضور جدی دارد و میان این مبادی از یک سو و میان مبادی و خود عمل، ارتباطی دوسویه و چند سویه برقرار است.

در شماره پنجم فصلنامه حوزه و دانشگاه مقاله ای با عنوان «پیش فرض های روانشناسی اسلامی» به چاپ رسید. مقاله، چنان که از عنوان آن پیداست، در صدد بیان پیش فرض های روانشناسی اسلامی براساس منابع و متون اصلی اسلامی است و در آغاز

پیش فرض های مربوط به موضوع روانشناسی را مورد بررسی قرار داده و پس از طرح و نقد چند فرضیه، «عمل» را موضوع روانشناسی معرفی می کند؛ و در ادامه به توصیف عمل و بیان مبادی آن می پردازد. مقاله در مجموع تحقیقی و حاوی مطالب مهم و ابتکاری است، و در عین حال در پاره ای موارد قابل تأمل و بررسی بیشتر است. نگارنده در این نوشتار تنها به نقد و بررسی بخش آخر مقاله یعنی توصیف عمل و مبادی آن می پردازد و نسبت به بخش های دیگر آن از جهت اثبات یا نفی ساکت است. قبل از ورود به بحث به دو نکته کلی و روشی اشاره می کنیم. نخست این که در مقام انتساب سخنی به اسلام، گذشته از توجه و دقت در قرآن که ثقل اکبر و مهم ترین متن اسلامی است، باید به ثقل اصغر یعنی احادیث نیز توجه داشت و مقاله به طور کلی فاقد این جنبه است. در این مقاله گذشته از بیان شواهدی از قرآن، سعی می کنیم با ارائه نمونه هایی از احادیث مربوط به بحث و معرفی منابع و جوامع حدیثی، این نقص جبران شود.

نکته دیگر آن که در فهم واژه های متون اصیل دینی، مراجعه به یک کتاب لغوی متأخر مثل مفردات راغب کافی نبوده و لازم است به کتاب های دست اول لغوی نیز مراجعه کرد. به خصوص با توجه به این که راغب در برخی موارد میان معانی لغوی و اصطلاحی خلط کرده و فهم واژه قرآنی را دچار مشکل می سازد.

1- تفاوت فعل و عمل - نویسندگان محترم در مقام بیان این تفاوت، فعل را به این صورت تعریف می کنند که:

«ناظر به تأثیری است که از موجودی سر می زند، خواه مبتنی بر علم و قصد باشد یا نباشد، و خواه ناشی از انسان باشد یا حیوان و یا جماد. اما عمل فقط به آن دسته از افعال اطلاق می شود که از مبادی معینی نشأت یافته باشد».

روشن نیست این تعریف ها معانی لغوی فعل و عمل هستند یا بیانگر معانی اصطلاحی آنها در علمی خاص، و یا جعل اصطلاح جدیدی است که بحث براساس آن ادامه می یابد. مأخذی نیز ارائه نشده تا از طریق آن به جایگاه تعاریف پی برد. اما از آنجا که این تعاریف در کتاب مفردات راغب نیز بیان شده، به نظر می رسد مراد

نویسندگان بیان معانی فعل و عمل در لغت عرب و استعمال قرآنی آن است. اما راغب در ادامه سخن تصریح می کند که عمل در موارد اندکی، مانند فعل، در افعال بدون قصد حیوانات و جمادات استعمال می شود. بنابراین حتی از نظر راغب نیز تمایز بیان شده کلیت ندارد. از سوی دیگر در این کتاب دلیل و شاهی از کلام عرب و قرآن ارائه نشده است. در کتاب های لغت نیز به این تفاوت اشاره ای نشده، ضمن آنکه گاهی هریک از این دو واژه در تفسیر دیگری به کار رفته است. (1)

در قرآن کریم نیز فعل و عمل به یک معنا، و در اکثر موارد در افعال اختیاری انسان و خدا به کار رفته است. ابی هلال عسکری تفاوت فعل و عمل را به گونه ای دیگر بیان کرده است. وی معتقد است «عمل ایجاد اثر در چیزی است» مثلاً گفته می شود «فلان یعمل الطین خزفا» فلان شخص خاک را سفال می کند. اما گفته نمی شود «یفعل الطین خزفا» زیرا فعل به معنای ایجاد چیزی است نه ایجاد اثر در چیزی. بنابراین در واژه عمل عنایت اصلی تأثیر گذاشتن شخصی بر شیئی است، به گونه ای که پس از این تأثیر، شیء از حالتی به حالت دیگر تبدیل شود. اما در فعل این ملاحظه وجود ندارد. (2)

اما این تمایز نیز قانع کننده نیست. با پذیرفتن شهادت او در این باره که در لغت عرب «یعمل الطین خزفا» به کار می رود ولی «یفعل الطین خزفا» استعمال نمی شود، تنها می توان نتیجه گرفت که فعل در این موارد به کار نمی رود و نمی توان گفت عمل تنها در این موارد به کار می رود و از این رو عمل را به ایجاد اثر در چیزی تعریف کرد. به عبارت دیگر دلیل وی اخصّ از مدعای اوست.

ص: 19

1- ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1408، ج 10، ص 292 در تعریف فعل چنین می گوید: «الفعل: کفایه عن کل عمل متعدد او غیر متعدد» احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقیاس اللغه، تحقیق عبدالسلام هارون، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، 1404، ج 4، ص 145 و ص 511 در تعریف عمل می گوید: «هو عامّ فی کل فعل یفعل» و در تعریف فعل می گوید: یدلّ علی احداث شیئی من عمل و غیره.

2- ابوهلال العسکری، الفروق اللغویه، قم، مکتبه بصیرتی، 1353، ص 108 - 110 و در تعریف فعل می گوید: فعل چیزی است که ایجاد می شود و قبل از ایجاد مقدور بود، خواه [در این ایجاد] سببی در کار باشد یا نباشد، یعنی خواه فعل مستقیماً از فاعل صادر شود و خواه با واسطه و نیز می گوید لازمه عمل، علم به غایت عمل نیست.

حاصل آنکه فعل و عمل قریب به یکدیگرند و جز در برخی موارد که اهمیت چندانی هم ندارد، به جای یکدیگر به کار می روند. با دقت در موارد استعمال این دو واژه روشن می شود که مورد اصلی استعمال فعل و عمل، افعال اختیاری و مسبوق به مبادی است، گرچه احتمال دارد در مواردی نیز که فاقد مبادی است، به کار رفته باشد. این موضوع محتاج استقراء بیشتری است. در قرآن کریم در پاره ای موارد عمل و فعل در جایی که شخص از روی جهل کاری انجام داده، به کار رفته است. برای مثال در آیاتی از قرآن آمده است که هرکس به جهت نادانی کار بدی انجام دهد و سپس توبه و جبران کند، خداوند آمرزنده و مهربان است. (1) اما در این موارد منظور از نادانی فقدان هرگونه علم نیست بلکه نوع خاصی از نادانی مراد است زیرا با فقدان مطلق علم، گناه و توبه نیز صادق نخواهد بود. درباره معنای جهل در آیه میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد. طبرسی ضمن نقل اقوالی در این زمینه، تفسیر امام صادق علیه السلام را این می داند که مراد از آیه، گناهی است که انسان با وجود علم به آن، هنگامی که گناه را در نفس خویش حاضر می کند، نسبت به گناه بودنش غفلت می کند. (2) به نظر می رسد این جهل، نوعی جهل اختیاری و بعد از معرفت است و مقدمات آن به اختیار انسان است.

به این صورت که آدمی با اراده خویش گناه را در ذهن خویش خطور داده و دائماً بدان توجه می کند و آن را آرایش می دهد تا این که این تصورات در ذهنش راسخ می شود و میل شدیدی نسبت به گناه در او ایجاد می شود و در نتیجه ممکن است از گناه بودن گناه غفلت کند. در بحث «حضور اراده در مرحله معرفت» به این موضوع باز می گردیم. باری اگر به گونه ای اراده در عمل دخیل نباشد، نمی توان سخن از گناه و توبه به میان آورد.

اصولاً در متون دینی جهل در معانی مختلفی به کار رفته است. گاهی جهل در مقابل

ص: 20

1- أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ. انعام، 54. و.ر.ک: نحل / 119 و نساء / 17. قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ. يوسف / 89.

2- ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، ذیل آیه آیه 17 سوره نساء و تفسیر عیاشی، ذیل همان آیه.

علم و در مواردی در مقابل عقل استعمال شده است. در مورد اخیر، معمولاً تحقق جهل پس از معرفت و در اثر سوء اختیار و عمل نکردن به مقتضای عقل و پیروی از هوی و هوس است. (1)

2- درباره تفاوتی که میان «حسبان» و «ظن» از مفردات راغب نقل شده نیز شاهی از کتاب های معتبر لغوی نیافتیم بلکه شواهدی بر خلاف آن یافت شد. صاحب فروق اللغویه نیز تفاوت دیگری بیان کرده است که آن نیز قابل خدشه است. از آنجا که بررسی این مطلب نقش مهمی در مقصود ندارد و باعث طولانی شدن مقال می شود از طرح آن صرف نظر می شود.

3- نویسندگان محترم، بر خلاف سنت فلسفی رایج که اراده را مساوی شوق مؤکد (2) یا نتیجه ضروری آن (3) معرفی می کنند، میان شوق و میل از یک سو و اراده از سوی دیگر تمایز می نهند. این ادعا و نیز دلیلی که بر آن اقامه شده است، به عقیده نگارنده کاملاً بجا و صواب است. به نظر می رسد بدون چنین تمایزی نمی توان از فعل اختیاری، و حسن و قبح، و کیفر و پاداش اعمال سخن گفت زیرا همه اینها در صورتی قابل تصویر و پذیرش است که انسان آزادانه بتواند فعل یا ترک را اراده کند و مفهوم اراده آزاد و مستقل از شوق و علم نیز همین است. برخی گرچه اراده را غیر از میل و شوق می دانند، اما آن را نتیجه شوق معرفی می کنند. به اعتقاد اینان انسان ابتدا فعل را تصور می کند، پس از آن فایده ای را که از فعل به او می رسد تصدیق می کند. این تصدیق شوق انسان را

ص: 21

1- گذشته از آیات مذکور در مأخذ قبل احادیث زیر ملاحظه شود: من لا يتعلم یجهل. تحف العقول، تصحیح علی اکبر غفاری، ص 94. وان الزهد فی الجهل بقدر الرغبه فی العقل. غررالحکم، ح 3444. الجاهل من أطاع هواه فی معصیه ربه، غررالحکم، ح 1729 و ر.ک: کراجکی، کنزالفوائد، ج 1، ص 56. در مواعظ خداوند به حضرت عیسی علیه السلام آمده است: فلا تکفر بی بعد المعرفه فلا تکونن من الجاهلین. کافی، ج 8، ص 141.

2- عقیب داع در کنا الملایما شوقاً مؤکداً اراده سما. ر.ک: ملاحادی سبزواری، شرح المنظومه، قم، دارالعلم (چاپ سنگی)، ص 184.

3- ر.ک: صدرالدین شیرازی، اسفار، قم، منشورات مصطفوی، ج 6، ص 354 و ج 4، ص 114

به انجام فعل بر می انگیزاند. و اگر این شوق قوی باشد، اراده صادر می شود و پس از این پنج مرحله که مبادی فعل اختیاری نامیده می شود، قوه محرکه عضلات به کار می افتد و فعل تحقق می یابد. (1) این مبادی همگی غیر ارادی اند و از خارج به انسان تأثیر گذاشته و باعث صدور اراده و عمل می شوند. در حالی که نقش اساسی - و به اعتباری تنها نقش - انسان در فعل اختیاری، اراده اوست و اگر اراده معلول و محکوم عوامل خارجی و غیر ارادی باشد، نقشی برای انسان قابل تصویر نخواهد بود.

4- در مقام بیان مبادی اصلی عمل، سه عنصر معرفت، میل، و اراده پیشنهاد شده که هر یک در پی دیگری موجود می شوند. نقد اصلی این نوشتار در همین جا متمرکز می شود. به نظر می رسد مدل اصلی عمل پیچیده تر از این فرمول است و سه مرتبه مذکور، هر یک در دیگری حضور دارند و نمی توان به طور انتزاعی میان این سه عنصر تفکیک کرده و ترتیب بالا-را بیان کرد. ضمن آنکه عمل نیز، پس از تحقق، در ایجاد و چگونگی امیال و معارف انسان مؤثر است. نقص اصلی مقاله این است که تنها به ارتباط یک سویه نگریسته و به ارتباط های دوگانه و چندگانه پرداخته است. از این میان آن چه بیشتر مورد توجه است، حضور و حاکمیت اراده در مرحله معرفت، میل، و حتی خود اراده است. لازم به ذکر است که نویسندگان محترم در بیان فرق «کشش» و «میل» به حضور معرفت در میل اشاره کرده اند، گذشته از آن که در مدل ارائه شده ابهامی نیز دیده می شود، روشن نیست مراد «ترتیب ضروری» میان مبادی است یا ارتباط تولیدی و ضروری ادعا شده است. اگر رابطه تولیدی در میان نیست، پس مراحل یاد شده چگونه ارتباطی با یکدیگر دارند.

قبل از ورود به بحث اصلی، باید به اصول کلی آن اشاره ای داشته باشیم.

4-1 - اعمال انسان را می توان به طور کلی به دو نوع تقسیم کرد: فعل درونی یا نفسی (جوانحی) و فعل بیرونی یا جوارحی. به طور معمول در بحث عمل، تنها به فعل بیرونی توجه می شود و فعل درونی مورد غفلت قرار می گیرد. در مقاله مورد بحث نیز هر جا سخن از عمل به میان می آید، به نظر می رسد عمل خارجی قصد می شود و هدف

ص: 22

مقاله تبیین مبادی عمل خارجی است و اعمال درونی را تنها به عنوان مبادی عمل بیرونی لحاظ می کند و از همین جاست که خود این اعمال را به عنوان موضوع بحث مطرح نکرده و کیفیت تحقق آنها را بیان نمی کند. تنها در مورد تکوین معرفت اندکی بحث شده است.

نویسندگان محترم برجسته ترین ویژگی انسان در متون اسلامی را برخورداری از عمل معرفی کرده و هویت هر فرد آدمی را برآیند مجموعه اعمال می دانند. باید گفت این مطلب تنها زمانی می تواند پذیرفته شود که عمل را نه فقط در بُعد خارجی و ظاهری آن، که در بُعد درونی و نفسانی آن نیز ملاحظه کنیم. بدین ترتیب از تصور و تصدیق تا شوق و میل و اراده و تحریک اعضا و فعل خارجی همگی در طیف عمل قرار می گیرند. افعال درونی چون مبدأ و منشأ افعال بیرونی اند از اهمیت بیشتری برخوردارند، به ویژه در مباحثی از قبیل روانشناسی و اخلاق. این افعال بسیار متنوعند اما همه آنها را می توان در سه نوع معرفتی، گرایشی، و ارادی خلاصه کرد. به نظر می رسد دیدگاه رفتارگرایی تا حدودی بر این بخش از مقاله سایه افکنده است.

4-2 - امر و نهی، هم چنین ستایش و سرزنش، و کیفر و پاداش نسبت به فعلی، تنها زمانی از شخص حکیم و عاقل رخ می دهد که فاعل توانایی انجام یا ترک فعل را دارا باشد. به دیگر سخن تعلق این سه (تکلیف، حسن و قبح، و جزا) به فعل، کاشف از ارادی بودن آن است و اگر بخواهیم ارادی بودن عملی را از دیدگاه دین و مذهب اثبات کنیم، کافی است تعلق یکی از این امور را در آن نشان دهیم.

4-3 - افعال نفس مانند افعال تن دو نوعند. نوعی از آن اختیاری و نوع دیگر غیر اختیاری است. فعل اختیاری آن است که مسبوق به مبادی اراده، میل و معرفت بوده و آدمی آزادانه بتواند آن را انجام داده یا ترک کند. به تعبیر متکلمان «صححه الفعل و الترتک» بر آن صادق باشد. (1) به نظر می رسد تعریف مشهور در میان فیلسوفان مسلمان در باب قدرت و آزادی اراده کامل نیست. بر طبق این تعریف، قادر بودن بدان معناست

ص: 23

1- ر.ک علامه حلی، کشف المراد، قم، انتشارات جامعه مدرسین، تصحیح آیه الله حسن زاده آملی، ص 248، گوهر مراد، چاپ سنگی، ص 177، اسفار، ج 6، ص 307.

که فاعل اگر بخواهد، فعل را انجام می دهد و اگر نخواهد انجام نمی دهد: « کون الفاعل فی ذاته بحيث ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل» (1). این تعریف هم با آزادی سازگار است و هم با جبر؛ زیرا از لحاظ منطقی صدق قضیه شرطیه ضمن آن که با امکان دو طرف مقدم و تالی سازگار است، با امتناع و وجوب دو طرف نیز هماهنگ است. بنابراین ممکن است مشیت و اراده جبرا محقق شود و فعل نیز بصورت جبری صادر گردد و در عین حال تعریف بالا صادق باشد. به دیگر سخن برای صدق تعریف تنها همین مقدار کافی است که اگر اراده باشد، فعل انجام می شود، اما اینکه انسان آزادانه عملی را اراده می کند یا اراده ای به صورت جبری از سوی خدا یا علل خارجی بوجود می آید، سخنی گفته نشده است. بنابراین تعریف مذکور ناقص و نارساست، و نیازمند قیدی در تبیین کیفیت تحقق اراده است.

4 - 4 - در افعال درونی و بیرونی گاهی اصل فعل اختیاری نیست، اما مقدمات آن اختیاری است. در این صورت فعل به لحاظ مقدمات آن اختیاری خوانده می شود. برای مثال ممکن است مستقیم نتوان میلی را در خود ایجاد کنیم اما با انجام برخی اعمال جوارحی یا به یاد آوردن پاره ای امور و توجه به معرفت های متناسب با آن میل و یا تلقین و تکرار آن و مواردی از این دست، به طور غیر مستقیم و به مرور زمان می توانیم میل مورد نظر را در خود ایجاد کنیم. این موارد نه تنها نمونه هایی نقضی برای ارادی بودن فعل نیست، بلکه از مصادیق افعال ارادی محسوب می شود، زیرا ارادی بودن یک عمل مستلزم این نیست که عمل مستقیم و بدون اسباب و ابزار واسطه ای، اراده شود. (2)

در برخی موارد حالتی معرفتی یا گرایشی بدون اختیار بر انسان عارض می شود و یا از ابتدا در انسان وجود داشته است، اما باقی گذاشتن یا از میان برداشتن آن ارادی است. در این گونه امور، اصل تحقق اولیه معرفت و گرایش جبری است؛ اما ابقا و محو کردن آن اختیاری است. گاهی نیز تنها تشدید یا تضعیف این حالات، در اختیار انسان است.

ص: 24

1- صدرالدین شیرازی، اسفار، ج 6، ص 307.

2- مقایسه کنید با: محمد لگنهاوزن، ایمان گرایی، مجله نقد و نظر، شماره سوم و چهارم، ص 112.

در پاره ای از موضوعات آدمی تنها می تواند از بروز خارجی معارف و امیال جلوگیری کند و قادر به نابودی یا تضعیف درونی آن نیست.

بدینسان اختیاری بودن افعال دارای درجات مختلف است و در هر درجه اختیار انسان محدوده خاصی دارد که تنها در همانجا، فعل ارادی بوده و تکلیف و کیفر بدان تعلق می یابد.

هم چنین باید توجه داشت که بسیاری از معارف و گرایش ها و افعال در اختیار انسان نیست. اصولاً انسان ها با گرایش ها و طینت های خاصی وارد این جهان می شوند و پس از تولد، معارف و اطلاعات بسیاری بدون اختیار برایشان حاصل می شود، اما انسان پس از گذشت سالیانی از عمرش، به حدی می رسد که آزادی حقیقی در انتخاب افعال درونی و بیرونی برای او پدید می آید و پس از این مرحله به سوی گزینش های ارادی گام بر می دارد. در مباحثی که در پی می آید باید این نکات را در نظر داشت و توجه نمود که بحث در فعل اختیاری است، آن هم اختیار با درجات متفاوتی که بیان شد.

4-5 - در آیات و احادیث، تکلیف و محاسبه، گذشته از این که به اعضای بیرونی مانند چشم و گوش تعلق گرفته، نسبت به قلب نیز بیان شده است. در قرآن کریم آمده است: از آنچه بدان علم نداری پیروی نکن، زیرا گوش و چشم و قلب همگی مورد سؤال و محاسبه قرار خواهند گرفت. (1) در آیه ای انسانها از اعمال زشت ظاهری و باطنی بر حذر شده اند (2) و در جای دیگر محاسبه اعمال درونی و بیرونی گزارش شده است. (3) در حدیثی از امام صادق علیه السلام، ضمن بیان این که واجبات قلب با واجبات اعضای خارجی متفاوت است، افعال واجب قلب، ایمان، اقرار، معرفت، عقد، رضا، تسلیم به وحدانیت خدا و نبوت پیامبر صلی الله و علیه وآله و آن چه از سوی خدا آورده، نیز بیان شده است. برخی (4) احادیث اولین مرحله امر به معروف و نهی از منکر را، امر و نهی قلبی دانسته و

ص: 25

1- وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا. اسراء/36

2- وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ. انعام/151

3- وَإِنْ تُبَدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ. بقره/284

4- کلینی، اصول کافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران دارالکتب الاسلامیه، 1388، ج 2، ص 36.

بدان امر کرده اند. (1) شواهد مذکور نشان می دهند که قلب و باطن انسان دارای افعال اختیاری است و بدین ترتیب ادعای کلی این بحث را به اثبات می رساند.

لازم به ذکر است که در شریعت اسلامی به برخی افعال نفسانی بر می خوریم که با وجود این که مورد سرزنش و نهی قرار گرفته اند، برای فاعلش کیفری لحاظ نشده و آمده است که اگر این افعال به مرحله بروز خارجی نرسند بخشیده خواهند شد. (2) این مطلب دلیل غیر اختیاری بودن این گونه اعمال نیست، زیرا سرزنش و نهی، خود دلیل ارادی بودن این اعمال است و علت رفع کیفر، رحمت و بخشش خداست و دیگر اینکه اراده الهی بر سهل بودن شریعت اسلامی تعلق گرفته است.

حال با عنایت به اصول بیان شده، بحث را در مصادیق آن پی می گیریم.

الف) حضور اراده در مرحله معرفت

قرآن و احادیث با الفاظ مختلفی درباره معرفت سخن گفته اند. از این میان می توان از تفکر، تعقل، تذکر، اعتبار، شک، ظن، یقین، ایمان و کفر نام برد.

1- تفکر، تعقل، تذکر و اعتبار

آیات زیادی از قرآن افعال یاد شده را ستایش کرده و در مواردی هم به آنها امر کرده اند و کسانی که تفکر و تعقل را ترک می کنند مورد سرزنش قرار گرفته اند. (3) و نیز آمده است که آیات الهی برای کسانی است که اراده متذکر شدن دارند. (4)

در احادیث هم به مواردی بر می خوریم که نسبت به اینگونه افعال معرفتی امر و نهی شده و فقیهان نیز بر طبق این احادیث به وجوب، استحباب یا کراهت، فتوا داده اند. از این میان می توان از تفکر در اموری که موجب عبرت است، (5) تدبّر در عاقبت امور

ص: 26

1- ر.ک: وسائل الشیعه، کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، ابواب الأمر والنهی، باب 3: وجوب الأمر و النهی بالقلب ثم باللسان ثم بالید. ج 11، ص 403.

2- ر.ک: وسائل الشیعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403، ج 1، ص 37، 39 و 40.

3- برای نمونه نگاه کنید به: سبأ / 46، نور / 61، جمعه / 10، اعراف / 205 و حشر / 2.

4- وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ فَرَقَان/ 62

5- ر.ک: وسائل الشیعه، کتاب الجهاد، ابواب جهاد النفس، باب 5: استحباب التفكير فيما يوجب الاعتبار والعمل، ج 11، ص 153.

قبل از اقدام به کار، (1) تفکر در معانی قرآن و عبرت از آن، (2) ذکر و یاد خدا، (3) تصور و یاد مرگ، (4) تصور مصیبت های پیامبر اکرم صلی الله و علیه وآله (5) یادگناه، (6) منع از تصور زنا (7) و عبرت از حمل جنازه (8) نام برد.

2- شک

در آیات قرآن کافران و مخالفان پیامبران، به عنوان افراد شک کننده معرفی شده اند. (9) در احادیث نیز از نوعی شک نهی شده است. (10) در این موارد شک به خدا و پیامبر فی قلب مؤمن را کدر می کند و ممکن است حتی به کفر او بیانجامد، بنابراین شک فقط معبر خوبی است نه قرارگاهی مطمئن. باید توجه داشت که گاهی انسان شاک می خواهد به یقین برسد، او در ویرانه های شک به دنبال یقین می گردد. از این نوع شک ارادی در فلسفه می توان از «شک دستوری و روشی» دکارت نام برد. دکارت برای جدا کردن معارف صواب از ناصواب ابتدا اراده می کند تا در همه معارف شک

ص: 27

-
- 1- ر.ک: همان مأخذ، باب 33: وجوب تدبیر العاقبه قبل العمل، ج 11، ص 223.
 - 2- همان مأخذ، کتاب الصلاه، ابواب قراءه القرآن، باب 3: استحباب التفكير فی معانی القرآن و امثاله و وعده و وعیده و ما یقتضی الاعتبار...، ج 4، ص 828.
 - 3- ر.ک: همان مأخذ، ابواب الذکر، باب 1: استحباب ذکرالله علی کل حال، باب 2: کراهه ترک ذکرالله، باب 3، 5، 6، 7، 8، 9، 10، 11، 12، 12، 14، 15، 16، ج 4، ص 1191-1177.
 - 4- ر.ک: همان مأخذ: ابواب الاحتضار، باب 23: استحباب کثره ذکر الموت و ما بعده و الاستعداد لذلك، ج 2، ص 648.
 - 5- ر.ک: همان، ابواب الدفن، باب 79، استحباب تذكّر المصاب مصیبه النبی صلی الله و علیه و آله، ج 2، ص 911.
 - 6- ر.ک: همان مأخذ، کتاب الجهاد ابواب جهاد النفس، باب 9، استحباب تذكّر الذنب، ج 11، ص 365.
 - 7- ر.ک: همان مأخذ، کتاب النکاح، ابواب النکاح المحرم، باب 5: کراهه حدیث النفس بالزنا، ج 14، ص 240.
 - 8- ر.ک: همان مأخذ، ابواب الدفن، باب 59، استحباب الاعتبار عند حمل الجنازه، ج 2، ص 883.
 - 9- ر.ک: هود / 110، نمل / 66، سبأ / 54، ص / 8، غافر / 34، فصلت / 45، شوری / 14، دخان / 9.
 - 10- برای نمونه بنگرید به: لا تشکوا فتکفروا، کافی، ج 2، ص 399. ایاک و الشک فانه یفسد الدین و یبطل الیقین. غررالحکم، ح 2634 و 894. علیک بلزوم الیقین و تجنب الشک. غررالحکم، ح 6146.

کند و پس از آن به بررسی تک تک معارف می پردازد تا زیربنای فلسفی تردیدناپذیری برای علوم بنیان نهد. در دیدگاه دکارت، تصور اختراعی خیالی و نیز تصدیقات، موضوع اراده است. (1)

3 گمان (ظن)

در قرآن ضمن این که مؤمنان را به اجتناب از گمان تکلیف کرده است، برخی گمان ها نیز گناه شمرده است. (2) آیات دیگر منافقان و مشرکان و کافران را به عنوان کسانی که درباره خدا گمان زشت و نادرست دارند، معرفی می کنند. (3) در احادیث نیز از وجوب حسن ظن و حرمت سوء ظن سخن به میان آمده است. (4)

4- اعتقاد و ایمان

در تفسیر آیه 36 سوره اسراء آمده است: از قلب درباره آن چه بدان معتقد شده است، سؤال خواهد شد. (5) قرآن مرزبندی میان انسانها را بر اساس ایمان و عمل صالح تصویر می کند و هرگونه ارزش انسانی را به این مسأله باز می گرداند. از دیدگاه قرآن تنها کسانی که به خدا ایمان آورده و عمل شایسته انجام می دهند، مورد رحمت و مغفرت و پاداش (6) خدای رحیم قرار گرفته و وارد بهشت می شوند. (7) قرآن به صراحت عمل ایمان را مورد امر و تکلیف قرار می دهد. (8) در احادیث از ایمان به صورت تصدیق

ص: 28

1- ر.ک: دکارت، تأملات، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1369، ص 41 و 67 - 63، اصول فلسفه، ترجمه صانعی، تهران، انتشارات الهدی، 1371، ص 61، اصل 34.

2- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ . حجرات/12

3- ر.ک: فتح / 6، آل عمران / 154، ص 27.

4- ر.ک: وسائل الشیعه، کتاب الجهاد، ابواب جهاد النفس، باب 16: وجوب حسن الظن بالله و تحریم سوء الظن به، ج 11، ص 180.

5- کافی، ج 2، ص 37، ح 2.

6- ر.ک: جائیه / 30؛ حج / 50؛ عنکبوت / 7؛ فاطر / 7؛ آل عمران / 57؛ روم / 45؛ کهف / 30؛ انشقاق / 25؛ تین / 6؛ سبأ / 37، قصص / 80.

7- ر.ک: مریم / 60، بقره / 25 و 82، نساء / 57 و 122، ابراهیم / 23، کهف / 107؛ حج / 14 و 23 و 56؛ عنکبوت / 58؛ روم / 15، لقمان / 8، سجده / 19، شوری / 22، بروج / 11.

8- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ...، نساء/136

قلبی یاد شده (1) و بدان امر شده است. (2) در پاره ای موارد نیز یقین به خدا در کارهای دنیوی واجب شمرده شده است. (3) عکس مطالب مذکور در مورد کفر که به معنای تصدیق نکردن وانکار خداست، در قرآن و احادیث آمده که به جهت رعایت اختصار از ذکر شواهد صرف نظر میکنیم.

چنان که می دانیم معرفت به تصور و تصدیق تقسیم می شود. در مقاله مورد بحث تنها به معرفت های تصدیقی پرداخته شده بود و در مواردی که در بالا بیان شد، برخی موضوعات جنبه تصویری دارند و برخی دیگر جنبه تصدیقی. مراحل معرفت را می توان به این صورت بیان کرد که نخست آدمی تصوراتی از اشیاء فراهم می کند و پس از آن میان برخی تصورات پیوند و نسبت حکمی برقرار کرده و آن را تصور می کند. در نهایت این نسبت حکمی را تصدیق یا تکذیب می کند، یعنی به نسبت میان دو تصور اذعان کرده یا آن را موردانکار قرار می دهد. اراده ممکن است در همه این مراحل یا تنها در برخی از آنها حضور داشته باشد، اما اگر تنها یک مرحله از این مراحل ارادی باشد، می توان آن معرفت را ارادی دانست. (4)

(ب) حضور اراده در مرحله میل

میل ها و گرایش های درونی انسان دارای تنوع بسیاری است. در این جا تنها به چند میل زیرساز عمل می پردازیم.

ص: 29

1- علی علیه السلام: سألت النبی صلی الله و علیه وآله عن الايمان؟ قال: تصدیق بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان. امالی طوسی، ص 284، ح 551. ر.ک: معانی الاخبار، ص 186، ح 2، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج 1، ص 277، ح 3، خصال، ج 1، ص 178، ح 240 و احتجاج، ج 2، ص 243.

2- ضادوا الفکر بالایمان، غررالحکم، ح 5923.

3- ر.ک: وسائل الشیعه، کتاب الجهاد، ابواب جهاد النفس، باب 7: وجوب الیقین فی الرزق و العمر و النفع و الضر، ج 11، ص 157.

4- ر.ک: تحف العقول، تصحیح علی اکبر غفاری، قم مؤسسه النشر الاسلامی، 1363، ص 153 و 372، امالی طوسی، تحقیق مؤسسه البعثه، قم، دارالثقافه، 1414، ص 421، ح 1، کافی، ج 2، ص 315، کنز العمال، ح 6074، غررالحکم، ح 3747.

قرآن برای کسانی که به اشاعه فحشا در میان مؤمنان علاقه دارند، عذاب دردناک در نظر می‌گیرد. (1) همین طور از دوستی با دشمنان خدا نهی کرده است. (2) احادیث به دل‌بستگی به خدا و دوستی پیامبر صلی الله علیه و آله، اهل بیت علیه السلام، مؤمنان، قرآن، آخرت و عبادت توصیه کرده و بدان امر می‌کند. (3) هم چنین ضمن بر حذر داشتن انسان‌ها از حبّ دنیا، این دل‌بستگی در رأس گناهان بلکه بزرگترین گناه کبیره شمرده شده و به خارج کردن آن از قلب فرمان داده شده است. (4)

2- خوف و رجا، خشنودی (رضا)

قرآن کریم برای خوف از خدا پاداش بهشت (5) و برای کسانی که به لقای خدا امیدوار نبوده و به زندگی دنیا خشنودند کیفر آتش در نظر می‌گیرد. (6)

در مواردی نیز به خوف و رجا فرمان داده شده است. (7) در احادیث انسان‌ها به ترس از خدا و امیدواری به او تکلیف شده‌اند (8) و از امید به غیر خدا بر حذر

ص: 30

1- إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. نور/19

2- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ. ممتحنه/1

3- ر.ک: علل الشرایع، ص 139، ح 1، غررالحکم، ح 5964، کنز العمال، ح 44147؛ نهج البلاغه، خطبه 176؛ بحار الانوار، ج 77، ص 23، ح 6، همچنین ر.ک: وسائل الشیعه، کتاب الامر و النهی، باب 15؛ وجوب حب فی الله و البغض فی الله، ج 11، ص 431، باب 17؛ وجوب حبّ المؤمن و بغض الکافر و تحریم العکس، ص 438، باب 18؛ وجوب حبّ المطیع و بغض العاصی و تحریم العکس، ص 444 و کتاب الطهاره، ابواب مقدمه العبادات، باب 19؛ تأکد استحباب حب العباده و التفرغ لها، و کتاب الجهاد، ابواب جهاد النفس، باب 35، انه يجب على المؤمن أن يجب للمؤمنين ما يحب لنفسه و يكره لهم ما يكره لها، ج 11، ص 238.

4- بحار الانوار، ج 73، ص 7 و 90 و 127.

5- وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ. رحمن/46.

6- إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ* أُولَئِكَ مَاوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. يونس/7 و 8

7- وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ. عنكبوت/36، لَا تَقْنُطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ. زمر/53، وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا. اعراف/56.

8- ر.ک: کتاب الجهاد، ابواب جهاد النفس، باب 14؛ وجوب الخوف من الله و باب 13؛ وجوب الجمع بين الخوف و الرجاء و العمل لما يرجوا و يخاف، ج 11، ص 171 و 169.

شده اند. (1) هم چنین از جمله واجبات، خشنودی به قضا و قدر الهی (2) و از جمله محرمات خشنودی به ظلم ظالم است. (3)

3- رکون (میل و اعتماد)

قرآن از رکون و تمایل به ظالمان نهی کرده و کیفر آتش برای آن در نظر میگیرد. (4)

در احادیث میل و اعتماد به دنیا و جاهلان نهی و تقبیح شده است. (5)

ج) حضور اراده در مرحله اراده

حضور اراده در اراده بدان معناست که عمل اراده ذاتا ارادی است نه بالعرض. ارادی بودن همه افعال درونی و بیرونی بالعرض است، یعنی به دلیل این که اراده به آن تعلق می گیرد، ارادی است. اما ارادی بودن خود اراده ذاتی اراده است و از این رو قابل تبیین علی - معلولی نیست.

البته چنان که خواهد آمد، معرفت و میل در اراده مؤثرند ولی این تأثیر تولیدی و ضروری نیست، و با وجود تصور و تصدیق و شوق اکید، باز آدمی آزادانه عملی را اراده می کند و این آزادی اراده ذاتی است و به عوامل بیرونی باز نمی گردد و محکوم آنها نیست. باید توجه داشت که توانایی اراده کردن، قدرت و حرّیتی است که جبراً از سوی خدا به انسان داده شده است و آدمی در پذیرش چنین قدرتی آزاد و مختار نبوده است و قضا و قدر الهی نیز به اصل و محدوده آن حاکم است؛ اما تا زمانی که خداوند این قدرت را در اختیار انسان نهاده و از به کار بردنش جلوگیری نکرده، آدمی قادر است آزادانه عملی را اراده کند و این آزادی اراده، ذاتی بوده و محکوم عوامل دیگر نیست. باری ارادی بودن همه اعمال به اراده است و اگر اراده خود معلول و محکوم عوامل

ص: 31

1- ر.ک: همان ماخذ، باب 12: عدم جواز تعلق الرجاء و الأمل بغیر الله. ص 167.

2- ر.ک: همان ماخذ، کتاب الطهاره، ابواب الدفن، باب 75: وجوب الرضا بالقضاء، ج 2، ص 344.

3- ر.ک: همان، کتاب الجهاد، ابواب جهاد النفس، باب 80: تحریم الرضا بالظلم، ج 11، ص 344.

4- ر.ک: کافی، ج 2، ص 135، ح 21، نهج البلاغه، قصار الحکم 384 و خطبه 105.

5- وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ. هود/113.

دیگر باشد، دیگر نمی توان سخن از عمل اختیاری به میان آورد مگر این که بگوییم انسان مضطر است در صورت مختار، یعنی تنها به ظاهر مختار است نه در واقع، زیرا اختیارش معلول عوامل خارجی است. مبنای انسان شناختی این سخن آن است که انسان را به عنوان «حیوان ناطق» که دارای دو خصیصه ذاتی میل و معرفت است و دیگر خصلت هایش از جمله قدرت اراده - را به این دو باز می گرداند، در نظر نمی گیرد و قدرت و توانایی اراده را از خصلت های مستقل آدمی لحاظ می کند. در جایی دیگر به این مطلب به صورت تطبیقی پرداخته ایم..(1)

در آیات و احادیث، از اراده به صورت یکی از افعال انسان یا خدا سخن به میان آمده و نسبت به اراده های مختلف، حسن و قبح، امر و نهی، و کیفر و پاداش تعلق گرفته است. قرآن بهشت را برای کسانی که اراده علو و برتری ندارند بشارت می دهد.(2) در دیگر آیات، اراده های تعلق یافته به اعمال خاصی تحسین یا تقیح شده است.(3)

نیت و وجوه مختلف آن مانند اخلاص نیز به اراده باز می گردد. از دیدگاه قرآن هرگونه عمل براساس «شاکله» انجام می پذیرد(4) و شاکله به نیت تفسیر شده است.(5) در بسیاری از احادیث نیت و اخلاص به عنوان ملاک اعمال و عبادات بیان شده،(6) ضمن آن که خود نیت و اخلاص والاترین عمل بلکه مساوی عمل دانسته شده است.(7) در موارد بسیاری نیت و اخلاص مورد تکلیف قرار گرفته است.(8)

ص: 32

-
- 1- ر.ک: نگارنده: مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، قم، 1371، صفحات 208 - 200.
 - 2- تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا. قصص/83.
 - 3- ر.ک: روم / 39، نجم / 29، حج / 25، انسان (دهر) / 9، صافات / 98، نساء / 60.
 - 4- قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ. اسراء/84.
 - 5- ر.ک: وسائل الشیعه، ج 1، ص 36، ح 4 و 5.
 - 6- الأعمال بالنیات. وسائل الشیعه، ج 1، ص 34. کل عامل يعمل علی نیته. همان، ص 35. الاخلاص ملاک کل طاعه، امالی طوسی، ص 581. الاخلاص ملاک العباده. غررالحکم، ص 859.
 - 7- النیه افضل من العمل، ألا وانّ النیه هی العمل. وسائل الشیعه، ج 1، ص 36.
 - 8- ر.ک: وسائل الشیعه، کتاب الطهاره، ابواب مقدمه العبادات، باب 5: وجوب النیه فی العبادات الواجبه، باب 6: استحباب نیه الخیر و العزم علیه، باب 7: کراهه نیه الشر. باب 8: وجوب الاخلاص فی العباده و النیه، و ابواب 9 الی 12.

د) تأثیر معرفت و میل بر اراده

1- لزوم تأثیر معرفت و میل در اراده افعال خاص جوارحی مورد پذیرش همگان است، اما سخن بر سر کیفیت آن است. برخی اراده را مساوی میل می دانند و دیگران آن را نتیجه ضروری و تولیدی میل شدید معرفی می کنند. این اعتقاد قبلاً مورد نقد قرار گرفت. تصویر دیگر این است که اعمال آدمی به طور معمول دارای زمینه ها و شرایط درونی و بیرونی است. جهاتی که فراروی انسان قرار دارد، با جنبه های مختلفش مانند طبیعت، جامعه و هدایت الهی، هم چنین عالمی که در درون انسان جای گرفته، باوجوه معرفتی و گرایشی آن، راه های مختلفی را پیش روی انسان می نهند و زمینه های اراده او را فراهم می کنند. این عوامل از درجات مختلفی از شدت تأثیر برخوردارند. گاهی در حدّ دعوت کننده (داعی) و گاهی با فشار توانمند می شوند که اصل اراده و اختیار را مقتضی می سازند. اما نکته مهم این است که در اراده آزاد و فعل اختیاری، این عوامل، علت تامه نیستند و آدمی با تکیه بر توان اراده، در افقی فراتر از این زمینه ها، و البته با ملاحظه آنها، عمل یا ترک آن را آزادانه اراده می کند. به جهت همین توانایی و آزادی ای که عملش ستایش یا سرزنش شده، کیفر و پاداش بدان تعلق می پذیرد.

لازم به ذکر است که تأثیر عوامل خارجی منحصر در اراده نیست و این زمینه در دیگر افعال درونی و نیز بیرونی مؤثرند. از آن جا که بحث این نوشتار درباره تأثیر و تأثر اعمال انسان در یکدیگر بود، از طرح این بحث صرف نظر شد.

2- معرفت و میل گذشته از این که در اراده خاص مؤثرند، ممکن است در اصل اراده و ضیق آن نیز مؤثر باشند. ممکن است پاره ای از امیال و معرفت ها باعث تضعیف یا تشدید قدرت اراده در برخی افراد شوند. این گونه تأثیر در اصل توانایی اراده است که اثر آن در اراده هایی که به افعال خارجی تعلق می گیرد، ظاهر می شود.

ه) تأثیر میل در معرفت

تأکید این مکتوب بر حضور اراده در دیگر افعال آدمی است. از این رو در بخش های دیگر به اختصار سخن خواهیم گفت. در قرآن و احادیث در موارد متعددی

به خصوص در معارف و عقاید دینی مثل ایمان به خدا و پیامبران، به تأثیر هواهای نفسانی و امیال و گرایش‌ها و رذایل اخلاقی اشاره شده است. برای مثال از جمله اسباب کفر و جحود و دوری از هدایت، هوای نفس، قساوت قلب، کبر و استکبار، بخل، و علو و برتری جوئی بیان شده است. (1)

لازم به ذکر است که معرفت را می‌توان به عنوان یکی از مبادی فعل اختیاری خارجی و نیز به عنوان یک فعل اختیاری مستقل ملاحظه کرد. در صورت نخست تأثیر میل در معرفت لازم و ضروری نیست. اما در صورت دوم حضور میل در معرفت لازم است. در صورت نخست تأثیر میل تنها در اراده عمل خارجی لازم است.

(و) تأثیر معرفت در میل

تأثیر تصورات و عقاید انسان در شکل‌گیری امیال او روشن و بی‌نیاز از توضیح است و همه از جمله نویسندگان محترم ما آن را پذیرفته‌اند. نکته بیان شده در آخربندها، در این جا نیز صادق است.

(ز) تأثیر اعمال بیرونی بر عمل درونی

این بخش از بحث نیز مورد عنایت نویسندگان محترم قرار نگرفته است. به نظر می‌رسد اعمال خارجی انسان گرچه از مبادی درونی سرچشمه می‌گیرد؛ اما همین اعمال تأثیری متقابل بر روح و روان آدمی گذاشته و معارف و امیال او را تحت تأثیر قرار می‌دهند.

در قرآن کریم علت تکذیب آیات الهی و کفر کافران و بی‌راهه بودن آنان، کردار زشت، ظلم، فسق، و کذب بیان شده است. (2) در احادیث نیز از گناه به عنوان عوامل

ص: 34

1- ر.ک: جاثیه / 23، فصلت / 17، بقره / 73 و 74، غافر / 56، جاثیه / 31، توبه / 76، نمل / 14؛ کافی، ج 2، ص 298، ح 1، ح 2 و ص 393؛ نهج البلاغه حکمت 31، بحار الانوار، ج 72، ص 123 - 104، ح 1، 2، 16، 17، 19 و ج 70، ص 53، ح 15، ص 55، ح 24 و ج 3، ص 15.

2- ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْأَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ. روم / 10 و نیز عنكبوت / 49، انعام / 144، بقره / 99، منافقون / 6، زمر / 3.

فساد قلب، (1) قساوت قلب، (2) مرض قلب، (3) و فراموشی علم و معرفت (4) یاد شده است. حال با عنایت به مطالب بیان شده مدل اصلی عمل به صورت دو نمودار زیر پیشنهاد می شود:

ص: 35

-
- 1- ما من شیء افسد للقلب من خطیئه. کافی، ج 2، ص 268، ح 1.
 - 2- ما قست القلوب الا لکثره الذنوب. روضه الواعظین، ص 460.
 - 3- لا وجع او جع للقلوب من الذنوب. کافی، ج 2، ص 275، ح 28.
 - 4- انّ العبد لیذنب الذنب فیسی به العلم الذی کان قد علم. عدّه الداعی ص 197، الدر المثلثور، ج 6، ص 253.

تقدير الهى

□

تقدير الهى

□

ص: 36

برای روشن شدن معنای این دو نمودار گذشته از ملاحظه مطالب بیان شده، توجه به نکات زیر نیز لازم است:

1- نمودارها تنها در مورد افعال ارادی است. افعال درونی و بیرونی آنگاه که غیرارادی باشد از محدوده نمودار خارج است.

2- به دلیل زیاد بودن خطوط، دو نمودار ترسیم شده است که مدل عمل حاصلضرب دو نمودار بالاست.

3- از آن جا که تأثیرات بیان شده دارای جهات و کیفیات متفاوتی بود، سه نوع خط برای آنها در نظر گرفته شد. علامت دو خط پیوسته، بیانگر تأثیر لازم و کافی است که متعلق به اراده است و در بندهای الف و ب و ج مورد بحث قرار گرفت. با تحقق اراده فعل خارجی، تحقق عمل خارجی حتمی است. علامت یک خط پیوسته، نشانگر تأثیر لازم و غیر کافی است که در بندهای د(1)، ه، و بدانها پرداخته شد. علامت خط مقطوع، نشان دهنده تأثیر محتمل است که در بندهای د(2)، ه، و بدانها اشاره شد.

4- زمینه نمودارها بیان کننده تقدیرات الهی است. همه مباحثی که تاکنون طرح شده، بعد از فراغ از قضا و قدر خداوند بود. در همه مراحل فعل آدمی، تقدیر الهی حضور دارد و به تعبیر احادیث هیچ پدیده ای در آسمان و زمین رخ نمی دهد مگر پس از مراحل هفتگانه مشیت، اراده قدر، قضا، اذن، کتاب، و اجل. (1) اعمال تقدیر الهی به گونه های مختلفی به وقوع می پیوندد. اصل قدرت و آزادی اراده از سوی خدا به انسان داده می شود و دارایی انسان نسبت به این قدرت، در طول مالکیت خداست. از این رو هرگاه که بخواهد آن را از انسان سلب می کند و از همین جاست که تقویض مصطلح باطل است. هم چنین محدوده اراده انسان و همین طور تأثیر آن به صورت های مختلف محدود و مقید است. این محدودیت ها از ناحیه گرایش ها، معرفت ها، توانایی های جسمی و شرایط خارجی ایجاد می شود. اما پس از همه این تقدیرات و تحقق مرجحات و بستر عمل، انسان با آزادی کامل فعل اختیاری خویش را اراده می کند و جبری در کار نیست. از همین رو مسئولیت عمل تنها بر عهده انسان بوده و ستایش و سرزنش و کیفر و پاداش برایش در نظر گرفته می شود.

ص: 37

چکیده

نوشتار حاضر دیدگاه وحید بهبهانی را درباره بحث جبر و اختیار، به شیوه توصیفی - تحلیلی، و بر اساس تنها رساله او در این موضوع، بررسی می کند.

مرحوم وحید در رساله جبر و اختیار، در صدد اثبات و تحلیل اختیار وردّ جبر است. او مهم ترین مانع در راه اثبات اختیار را ضرورت علیت می داند. وی ضرورت به معنای حکم ضروری بر صدور فعل بر اساس قرائن را می پذیرد و با اختیار قابل جمع می داند، اما ضرورت صدور فعل به معنای محال بودن عدم صدور آن را نمی پذیرد. به اعتقاد مرحوم وحید، برای صدور فعل، مرجح لازم است؛ اما این مرجح، قدرت انسان بر ترک را از بین نمی برد. ایشان فعل را هم به فاعل و هم به مرجع نیازمند می داند، به گونه ای که مرجح، فاعل را مجبور به فعل نمی کند. وحید بهبهانی به تفصیل به اشکالات نظریه خود، که مهم ترین آنها چهارده اشکال است، پرداخته و به آنها جواب می دهد.

جبر و اختیار، از مباحث بسیار مهمی است که از دیرباز مورد توجه متفکران بوده است. در جهان اسلام نیز این بحث، یکی از نخستین منازعات مسلمین پس از رحلت پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ وَعَلَيْهِ وَآلِهِ بود. (1) نزاع جهمیّه و قدریّه نخستین، (2) یکی از اختلافات اصلی اهل الحدیث و اشاعره از یک طرف با امامیه و معتزله از طرف دیگر، در همین مسأله بود. با ورود فلسفه و عرفان نظری ابعاد جدیدی در بحث گشوده شد و بر دشواری مسأله افزوده گردید.

در یک نگاه کلی به این گروه های اعتقادی، می توان آنان را به طرفداران جبر و طرفداران اختیار تقسیم کرد. این دو گروه به گروه های فرعی تر تقسیم می شوند. مثلاً گروه اول به جبریه محضه و جبریه متوسطه (3)، و گروه اخیر به مفوضه و طرفداران امر بین الامرین تقسیم می شوند. (4)

وحید بهبهانی فقیه و اصولی برجسته شیعه در قرن دوازدهم بود که مبارزه او با اخباریان و دفاع از اجتهاد اصولی معروف است، اما جایگاه کلامی او چندان شناخته

ص: 40

1- ر.ک: آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، ص 20.

2- ر.ک: الفرق بین الفرق، ص 211؛ الملل و النحل، ج 1، ص 139؛ مقالات الاسلامیین، ص 132 و 136.

3- ر.ک: الملل و النحل، ج 1، ص 85.

4- ر.ک: معرفت عدل الهی، ص 56 و 71.

شده نیست. از وی کتاب های اصول الدین، اصول الاسلام و الایمان، الامامه، نفی الرؤیه فی الآخره، تسمیه بعض اولاد الائمه باسم الخلفاء، و نیز جبر و اختیار یا رساله فی ردّ شبهه الجبر، در علم کلام بر جای مانده است. با مطالعه این آثار به خصوص رساله جبر و اختیار، مشخص می شود که وی متکلمی برجسته و دقیق و نقاد است که از لحاظ تفکر کلامی می توان او را ادامه دهنده سنت کلامی مدرسه حلّه دانست.

در این نوشتار، دیدگاه آیه الله وحید بهبهانی، براساس رساله ای که در این موضوع، با نام «فی ردّ شبهه الجبر»⁽¹⁾ نگاشته است، گزارش و تحلیل خواهد شد. همان طور که از نام رساله معلوم است، ایشان هم چون دیگر متکلمان و فقیهان و اصولیان امامیه، طرفدار قدرت و اختیار انسان به معنای توانایی بر فعل و ترک (صحّه الفعل و الترك معا)⁽²⁾ بوده و مخالف جبر است. اما وی در این رساله به جای نقد جبر کلامی اشاعره و اهل الحدیث - که عمدتاً از تفسیر نادرستی از آموزه قضا و قدر ناشی می شود-⁽³⁾ به ضرورت علیّت که لازمه آن مجبور بودن انسان است، می پردازد و از فاعلیّت متکلمان، در برابر علیّت ضروری فیلسوفان، دفاع می کند.⁽⁴⁾

این رساله از جهات مختلف اهمیت دارد. یکی از این جهات، اثرگذاری آن بر اصولیان بعد از مرحوم وحید است که نقدهای وی بر ضرورت علیّت، را اصولیان پس از وی هم چون محقق نائینی، میرزا مهدی اصفهانی، آیه الله خوبی و شهید صدر پی گرفتند.⁽⁵⁾

ص: 41

1- این رساله را با همکاری یکی از دوستان حدود 20 سال پیش تصحیح کردم، اما در این مقاله به دلیل چاپ نشدن آن، به کتاب کلمات المحققین که با چاپ سنگی منتشر شده و شامل 30 رساله - از جمله رساله مرحوم وحید با نام «رساله فی الجبر و الاختیار» - است، ارجاع میدهم.

2- رک: کشف المراد، ص 248 و 281.

3- ر.ک: اعتقاد نامه احمد بن حنبل به نقل از بحوث فی الملل و النحل، ج 1، ص 160 - 166، اللمع، ص 37 - 42.

4- در خصوص دیدگاه فیلسوفان در باب ضرورت علیّت و نقد آن، بنگرید به: نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا درباره ضرورت علیّت، و اختیار و علیّت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا از نگارنده.

5- ر.ک: اجود التقریرات، ج 1، ص 90 - 91؛ محاضرات فی أصول الفقه، ج 2، ص 47 و 57؛ تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی، ص 14 و 18؛ بحوث فی علم الاصول، ج 2، ص 34 و 36؛ فوائد الاصول، ج 1، ص 132.

یکی از ویژگی‌های رساله این است که در آن به تفصیل به اشکالاتی پاسخ می‌دهد که فیلسوفان طرفدار ضرورت‌علیت، بر متکلمان طرفدار فاعلیت اختیاری، مطرح می‌کنند، تا جایی که بیش از دو سوم رساله به اشکال و جواب، اختصاص یافته است.

دیدگاه وحید بهبهانی

مرحوم وحید در آغاز رساله، شبهه جبر را شبهه اشاعره در برابر معتزله و امامیه بر می‌شمرد؛ انکار اختیار و حسن و قبح ذاتی و عقلی را از آثار این شبهه می‌داند و اظهار می‌دارد که چون پاسخ‌های داده شده به این شبهه کافی و کامل نیست، پاسخ به این شبهه را عهده دار شده است. (1)

وی شبهه را از کتاب شرح مختصر حاجبی، نوشته مرحوم آقا جمال الدین خوانساری چنین نقل می‌کند که فعل انسان از دو حال خارج نیست: یا صدور فعل از انسان ضروری است و او نمی‌تواند فعل را ترک کند، که در این صورت، فعل جبری است، چون انسان، اختیار و قدرت بر فعل و ترک ندارد. یا فعل و ترک هر دو ممکن است. در این صورت نیز از دو حال خارج نیست: یا فعل مرجح می‌خواهد یا مرجح نمی‌خواهد. در صورت دوم، فعل، اتفاقی و بدون علت خواهد بود که محال است. و در صورت اول باز تقسیم اول مطرح می‌شود، یعنی این که یا تحقق مرجح ضروری است، که جبر پیش می‌آید یا ضروری نیست، که نیازمند مرجح دیگر است و به تسلسل می‌رسیم که محال است. بنابراین فعل انسان دَوْران بین المحذورین است: جبر و محالیت (به خاطر اتفاقی بودن فعل یا تسلسل). (2)

مرحوم وحید پس از ذکر شبهه به تفصیل وارد پاسخ به شبهه می‌شود. پاسخ او را به سه قسمت می‌توان تحلیل کرد:

قسمت اول، مقدمه نظریه ایشان است.

ص: 42

1- ر.ک: کلمات المحققین، ص 467 - 468.

2- ر.ک: همان، ص 468.

قسمت دوم، هسته اصلی نظریه است.

و قسمت سوم - که مفصل ترین قسمت می باشد- اشکالات وارد بر نظریه و پاسخ های آن است.

مقدمه نظریه این است که ضرورت و لزوم صدور فعل و ترک را، که در شبهه آمده است، به دو معنا می توان تفسیر کرد: معنای نخست این است که ما به طور یقینی حکم می کنیم که فعل از شخص صادر خواهد شد و بر اساس امارات و قرائن می گوئیم که ممکن نیست آن شخص فلان کار را انجام دهد، اما آن شخص قادر بر ترک است. معنای دوم این است که ما حکم یقینی به صدور فعل می کنیم و شخص نیز نمی تواند آن فعل را ترک کند، مانند رعشه دست. (1)

بر اساس این مقدمه، وحید بهبهانی وارد پاسخ و حل مسأله می شود و می گوید: اگر مقصود از ضرورت صدور فعل، معنای دوم باشد، ما این معنا از ضرورت را در افعال اختیاری انسان قبول نداریم و معتقدیم که انسان هم قادر بر فعل است و هم قادر بر ترک. اما اگر مقصود از ضرورت صدور فعل، معنای اول باشد ما این معنا را می پذیریم و معتقدیم که این جبر نیست و با حُسن و قُبْح ذاتی و عقلی منافات ندارد، زیرا عقل به صورت یقینی حکم می کند که مثلاً علی دروغ نمی گوید؛ اما با وجود این، حکم می کند که راستگویی علی، کاری حَسَن است، زیرا علی هم بر راستگویی و هم بر دروغگویی قادر است. گاه همین وضعیت با توجه به برخی شرایط مطرح می شود. مثلاً می دانیم زید اگر با زن فاجری در خلوت باشند، مرتکب زنا می شود، ولی در شرایط عادی این کار حرام را انجام نمی دهد. با وجود این، اگر زید در خلوت زنا کند، فعل او را اختیاری می دانیم و حکم به قُبْح زنا می کنیم، زیرا او قدرت بر ترک دارد، هر چند به یقین می دانستیم که او مرتکب گناه خواهد شد. افعال اختیاری انسان نیز به همین صورت است و ما می دانیم که او با مرجح حتماً فعل را انجام می دهد و بدون مرجح فعل را انجام نمی دهد، اما چون او در هر دو صورت قدرت بر فعل و ترک دارد، او را قادر مختار می دانیم، لذا فعلش را تحسین یا تقبیح می کنیم.

ص: 43

1- ر.ک: همان.

اینک این شبهه مطرح است که:

«اگر فعل و ترک ممکن است، آیا فعل یا ترک نیازمند مرجح است یا خیر». باید گفت: اگر نیاز مندی به مرجح نسبت به تحقق فعل باشد، معلوم است که فعل به مرجح نیاز دارد؛ اما بعد از تحقق مرجح، فعل به معنای اول ضروری می شود و فاعل قدرت بر ترک نیز دارد؛ ولی به معنای دوم که فاعل قدرت بر ترک ندارد، ضروری نمی شود. در این صورت، اشکال تسلسل پیش نمی آید [زیرا خود مرجح نیازمند به مرجح دیگر نیست، بلکه فاعل مختار بر اساس مرجح، فعل را انجام می دهد، در حالی که می تواند فعل را ترک کند].

اما اگر نیاز مندی به مرجح نسبت به خود قدرت فاعل باشد، باید گفت: این مطلب معنای مشخص و روشنی ندارد، به علاوه چنین نیاز مندی را ما قبول نداریم و معتقدیم صدور فعل نیازمند مرجح است نه قدرت فاعل، و در این صورت، بخت و اتفاق و انکار علیت پیش نمی آید. [زیرا فعل برای تحقق، نیازمند مرجع و فاعل است] (1)

تحلیل

مرحوم وحید همسو با متکلمان، قدرت را به «صححه الفعل و الترتک» تفسیر می کند و معتقد است فاعل مختار هم توانایی بر فعال دارد و هم توانایی بر ترک. اما نکته این است که او بر خلاف آغاز رساله که از اشاعره سخن می گوید و خواننده انتظار دارد تا نظریه اشعری در توحید افعالی و نفی هر نوع فاعلیت از انسان و به جای آن، طرح نظریه کسب نقد شود، در این جا بحث را بر سر ضرورت صدور فعل از فاعل، بر اساس قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» می برد. به عبارت دیگر، ایشان شبهه جبر مبتنی بر ضرورت علیت را به نقد می کشد نه نظریه کسب و ادله نقلی آن را که در کتاب اللمع اشعری آمده است. (2)

مرحوم وحید در پاسخ خود، ضرورتی را که با قدرت بر فعل و ترک (صححه الفعل و

ص: 44

1- ر.ک: همان، ص 468 - 469.

2- ر.ک: اللمع، ص 37 - 42.

الترک) سازگار است می پذیرد، اما ضرورت علی - معلولی را - که با امکان دو طرف ناسازگار است و با وجود علت تامه صدور فعل ضروری می شود و فاعل توانایی ترک فعل را ندارد - نمی پذیرد.

یکی از نکات مهم دیدگاه وحید بهبهانی این است که وی فاعل را از مرجح تفکیک می کند. به عقیده او، فعل هم به فاعل قادر مختار نیاز دارد، و هم به مرجح. مقصود از مرجح همان چیزی است که فاعل عاقل با توجه به آن، فعل را انجام می دهد و با وجود آن، فاعل، قادر بر ترک نیز هست.

نکته جالب توجه و مهم این است که وی مرجح را مرجح فعل می داند نه مرجح فاعل، و این نکته بسیار دقیقی است. مقصود ایشان این است که قادر به لحاظ قدرتش در اراده فعل و عدم اراده فعل، نیازمند چیزی نیست و مرجح باعث نمی شود فاعل، مجبور به فعل یا ترک شود، زیرا اساساً مرجح در مرتبه قدرت نیست؛ بلکه کار مرجح این است که فعل را معقول می کند. به عبارت دیگر، فاعل عاقل در افعالش همیشه مرجحی را در نظر می گیرد و اوست که از میان افعال مختلف با ترجیحات مختلف، یکی را بر می گزیند و در واقع می گوید که تو مرجح من باش.

مرحوم وحید پس از طرح نظریه خود، به تفصیل به اشکالات قابل طرح بر نظریه اش می پردازد و به آنها پاسخ می دهد. در ادامه، این اشکال و جواب ها را نقل می کنیم.

اشکال اول

با وجود علت تامه، معلول، ضروری است، وگرنه تخلف معلول از علت و ترجیح بلا مرجح پیش می آید. پس با وجود علت فعل، قدرت بر ترک وجود ندارد و «ضرورت به معنای اول»، به «ضرورت به معنای دوم» بر می گردد.

پاسخ: اولاً عاقل منصف وقتی به وجدانش بر می گردد، می یابد که وقتی فعل اختیاری را انجام می دهد، بر ترک فعل نیز قادر است و این علم وجدانی، یقینی ترین علم است. بنابراین حتی اگر نتوانیم به اشکال پاسخ دهیم و میان علم حاصل از اشکال و علم وجدانی تعارض بیفتد، علم وجدانی به دلیل قوی تر بودن مقدم است. ثانیاً

ضرورتی که مرجّح اقتضا می کند، از یک سو، و قدرت بر ترک، از سوی دیگر، هیچ تنافی ندارند. و در بسیاری موارد، مرجّحات و مقتضیاتی بر خلاف مرجّح و مقتضی فعل وجود دارد. (1)

تحلیل

مقصود از ضرورتی که با قدرت بر ترک جمع می شود، «ضرورت به معنای اول» است. و مقصود از مرجّح، علّت تامّه فلسفی نیست، بلکه مقتضیاتی است که فاعل مختار با ملاحظه آنها فعلی را انجام می دهد، مانند علم آموزی نسبت به فعل کلاس درس رفتن. همان طور که وحید بهبهانی تصریح می کند، این مقتضیات و مرجّحات در ترک آن فعل و انجام افعال دیگر نیز وجود دارد و هیچ یک از این مقتضیات، فاعل را مجبور به فعل نمی کنند، چون این مرجّحات در رتبه فاعل مختار نیستند و او را مجبور به انجام فعل نمی کنند. در حقیقت، فاعل مختار، خودش یکی از مرجّحات را اصل قرار می دهد و فعل متناسب با آن را انجام می دهد. مثلاً علم آموزی را اصل قرار می دهد و به کلاس درس می رود، همان طور که می تواند رسیدن به ثواب صله رحم را اصل قرار دهد و به دیدن بستگان برود، یا هواخوری را ترجیح دهد و به دامن طبیعت برود. در واقع اموری مانند تصور فعل و تصدیق به فایده فعل و شوق اکید - که فلاسفه آنها را مرجّحات و علل تامّه ضرورت بخش می دانند - از این قبیل هستند و هیچیک فعل خاصی را ضروری، و فاعل را به انجام آن ملزم نمی کنند، به گونه ای که قدرت بر ترک را از او سلب نمایند.

اشکال دوم

اگر با وجود علّت تامّه، معلول واجب نشود، آن علّت نیز علّتی خواهد داشت. و برای این که به تسلسل نیانجامد، باید به علّت ضرورت بخش برسیم.

پاسخ: خداوند متعال می تواند موجودی بیافریند که هم قدرت بر فعل داشته باشد و هم قدرت بر ترک؛ به گونه ای که اگر فعلی را انجام داد، قدرت بر ترک داشت؛ و اگر

ص: 46

فعلی را ترک کرد، قدرت بر فعل داشت. خداوند قادر مطلق است و انسان نیز می تواند چنین قدرتی را قبول کند؛ پس هیچ منعی برای این کار وجود ندارد. از سوی دیگر، انسان با مراجعه به وجدانش در می یابد که چنین موجودی است. (1)

تحلیل

در اشکال دوم فرض شده است که اگر علت به معلول وجوب ندهد، فعل نمی تواند صادر شود، مگر این که آن علت نیز علتی داشته باشد؛ و این سیر یا به تسلسل می انجامد که محال است، یا به علت ضرورت بخش. اما طرفداران فاعلیت اختیاری چنین فرضی را نمی پذیرند. از این رو، وحید بهبهانی معتقد است که خداوند می تواند موجودی بیافریند که فعل را ایجاد کند، در حالی که ضرورتی در کار نباشد و بتواند فعل را ترک کند. از سوی دیگر انسان با مراجعه به وجدانش می یابد که چنین موجودی است. بنابراین، لازم نیست که علت حتما به معلول وجوب ببخشد و در ظرف انجام فعل نسبت به ترک قادر نباشد؛ تا اگر قادر بر ترک بود، درباره علت سؤال شود و تسلسل پیش آید.

اشکال سوم

اگر با وجود همه شرایط، گاه فعل صادر شود و گاه عدم فعل، ترجیح بلا مرجح پیش می آید که محال است.

پاسخ: اگر منظور از محال بودن ترجیح بلا مرجح این است که ترجیح بدون مرجحی که در حین فعل، قدرت بر ترک را نفی می کند، ما این ترجیح بلا مرجح را محال نمی دانیم. اما اگر مقصود از ضرورت وجود مرجح، مرجحی است که قدرت بر ترک را نفی نمی کند، ما نیز ترجیح بلا مرجح را محال می دانیم. (2)

ص: 47

1- ر.ک: همان، ص 470.

2- ر.ک: همان، ص 470 - 471.

با مراجعه به وجدان می یابیم که ترجیح یک فعل بر ترک بدون مرجح ممکن نیست.

پاسخ: در خصوص اصل وجود مرجح درست است، اما مرجحی را که بر فاعل به گونه ای تأثیر بگذارد که قدرت او بر ترک را سلب کند، وجدان نمی کنیم، بلکه خلافش را وجدان می کنیم. به عبارت دیگر مرجحی را که در اصل قدرت و تمکن از فعل و ترک اثر بگذارد، وجدان نمی کنیم، اما اصل مرجح برای فعل را درک می کنیم. مثلاً اگر در برابر ما سم مهلکی باشد که هیچ مرجعی برای خوردن آن نباشد، ما این کار را انجام نمی دهیم؛ اما قدرت بر دراز کردن دست به سوی سم و برداشتن و خوردن آن را در خودمان وجدان می کنیم. [\(1\)](#)

اشکال پنجم

اگر فاعل هم بر راجح متمکن است و هم بر مرجوح، پس علت این که راجح را ترجیح می دهد چیست؟

پاسخ: با توجه به مطالبی که مطرح شد، جای این سؤال نیست [و اساساً سؤال غلط است، زیرا همه بحث این است که چنین علتی که فاعل را مجبور به فعل راجح کند وجود ندارد، در حالی که شما از این علت می پرسید]. اما اگر اصرار دارید که ما علتی را مطرح کنیم، علت را دوام همان حالتی می دانیم که قادر مختار و مرجح خاصی وجود دارد؛ اما این علت قدرت بر ترک را از فاعل سلب نمی کند. [\(2\)](#)

تحلیل

اشکال پنجم به شکل های مختلف در دلایل فیلسوفان بر ضرورت علت آمده است. مثلاً ابن سینا چنین استدلال می کند که اگر با وجود علت، معلول ضروری نشود، علت، علت نیست و فرقی بین حالت قبل از علت و بعد از علت نیست. [\(3\)](#)

ص: 48

1- ر.ک: همان، ص 471.

2- ر.ک: همان.

3- النجاه، ص 226، الاشارات و التنبیها، ج 3، ص 120.

در پاسخ باید گفت: این نوع استدلال ها مصادره به مطلوب است. در استدلال فرض شده که اگر ضرورت نباشد، علت، علت نخواهد بود. در حالی که طرفداران فاعلیت معتقدند علت بدون ضرورت، معلول را ایجاد می کند. مرحوم وحید در همین راستا می گوید: علت خود فاعل مختار است، همراه با مرجحی که فعل را معقول می کند و استمرار آن است، نه علتی که به فعل وجوب می بخشد.

اشکال ششم

اگر قدرت بر ترک، اثر نمی گذارد و هیچ گاه مانع از تأثیر قدرت بر فعل نمی شود، پس قدرت بر ترک کالمعدوم است.

پاسخ: اولاً عقل بدیهی حکم می کند که بین دو حالت فرق هست: حالت اول که فعلی را انجام می دهیم و قدرت ترک آن را نداریم؛ حالت دوم که فعلی را انجام می دهیم و قدرت ترک آن را داریم. در حالت اول، فعل، فعل ما نیست، لذا متّصف به حسن و قبح عقلی و استحقاق ثواب و عقاب نمی شود. اما در حالت دوم، فعل از آن ماست، لذا متّصف به حسن و قبح و استحقاق ثواب و عقاب می شود. این مطلب قطعی است. ثانیاً ممکن است قدرت بر ترک اثر بگذارد و این امکان حتی به وقوع بپیوندد و قادر، فعل راجح را ترک کند و بر خلاف روال عادی و طبیعی عمل نماید. (1)

اشکال هفتم

اراده، یا از فاعل صادر می شود یا از غیر فاعل. در صورت دوم، فعل، اضطراری است. در صورت اول، با اراده با اختیار فاعل صادر می شود یا بدون اختیار وی. در صورت دوم، فعل، اضطراری است. در صورت اول چون خود اراده نیز فعلی می باشد، نیازمند به اراده دیگری خواهد بود و تسلسل پیش می آید. بنابراین باید گفت: اراده غیر اختیاری است و فعل نیز اضطراری خواهد بود.

پاسخ: اراده اختیاری است، اما اراده، نیازمند به اراده دیگری نیست که تسلسل پیش آید. زیرا مختار کسی نیست که اراده اش با اراده دیگری تحقق یابد، بلکه فعل او

ص: 49

باید بر اساس اراده باشد. این مطلب تنها یک اصطلاح نیست، بلکه عقل حکم می کند که هر فعل اختیاری باید به اراده منتهی شود، اما حکم نمی کند که اراده نیز اراده می خواهد. (1)

تحلیل

ممکن است گمان شود این حرف وحید شبیه حرف ملاصدرا است، در حالی که چنین نیست. به نظر ملاصدرا، اراده انسان، آزاد نیست و انسان قدرت بر اراده و عدم اراده ندارد و علت تامه اراده، شوق اکید است. وی چنین استدلال می کند که اراده، اراده دیگری نمی خواهد و علتش شوق اکید است، زیرا اگر اراده، اراده دیگری بخواهد تسلسل پیش می آید. (2) اما به نظر وحید، اراده انسان آزاد است و انسان می تواند اراده کند و نیز می تواند اراده را ترک کند. برای اثبات این نوع اراده، نیازی به اراده دیگر نیست که تسلسل پیش بیاید، از آن روی که منشأ اراده آزاد فاعل مختار است نه اراده دیگر.

اشکال هشتم

گاهی ما در اراده کردن مضطر می شویم. تفاوت اراده اضطراری و غیر اضطراری چیست؟

پاسخ: اولاً این جمله اعتراف به وجود اراده اختیاری و در نتیجه، فعل اختیاری است. ثانیاً اگر مقصود از اراده اضطراری، اراده ای است که قدرت بر ترک وجود ندارد؛ در این صورت اساساً این نوع اراده، اراده ای نیست که در فعل اختیاری مطرح می شود و خارج از بحث ماست، چون بحث در افعال اختیاری انسان است. شاید منظور از اراده اضطراری را اراده ای بدانند که به خاطر خوف ترک نمی شود، ولی فاعل متمکن از ترک است؛ مانند امر سلطان به ضرب کسی که راضی به ضربش نیستیم؛ این نوع اراده، اختیاری است، چون مراد از اختیاری بودن اراده، قدرت بر انجام و نیز ترک اراده

ص: 50

1- ر.ک: همان، ص 472.

2- الحکمه المتعالیه، ج 4، ص 114.

است، که در این جا وجود دارد. (1)

اشکال نهم

در اصطلاح رایج [در فلسفه] فعل اضطراری فعلی است که با علم و اراده همراه نباشد، یعنی فعلی که همراه با علم و اراده باشد، اختیاری است، هرچند فاعل تمکن از ترک ندارد. (2)

پاسخ: این مطلب صرفاً یک اصطلاح است، وگرنه در حقیقت، چنین فعلی که قدرت بر ترک در آن نباشد، از نظر عقل، اضطراری است. (3)

اشکال دهم

این جواب ها در خصوص مخلوق است؛ اما در مورد خالق، اختیار به معنایی که ذکر شد وجود ندارد [زیرا خالق ضرورتاً فعل راجح را انجام می دهد و محال است فعل مرجوح را انجام دهد. پس خالق قدرت بر ترک راجح را ندارد و فعل او ضروری و غیر اختیاری است].

پاسخ: خالق بر اساس حکمتش، به یقین، راجح را انجام می دهد، در حالی که بر اساس قدرتش، قادر بر ترک راجح است. اما انسان چون هم عقل و حکمت دارد و هم هوای نفس، هم راجح را انجام می دهد و هم مرجوح را.

اشکال یازدهم

خالق حکیم چرا هوای نفس را در انسان قرار داده است؟

پاسخ: اولاً هوای نفس و حالت اماره بالسوء ظاهراً از لوازم ذات انسان است، ولی ذاتیات دو قسم است. در قسم اول، قدرت بر خلافت نیست و انسان نمی تواند آن را علاج کند؛ مثل این که نمی تواند امکان ذاتی را از خودش سلب کند. اما در قسم دوم، قدرت بر خلافت هست و انسان می تواند آن را علاج کند، مثل بخل و کبر غیرا کتسابی

ص: 51

1- ر.ک: همان.

2- الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 388.

3- ر.ک: همان، ص 473.

که در علم اخلاق راه های علاجش ذکر شده است. طیب باطنی این امراض در داخل انسان عقل اوست و در خارج از او، پیامبران، امامان، اولیاء، عالمان، واعظان، صالحان و ناصحان. لطف و مهربانی و تربیت و تأیید خداوند نیز در این معالجه شامل حال انسان می شود. ثانیاً اگر هوای نفس را خالق در انسان قرار داده باشد، این کار برای رسیدن انسان به سعادت ابدی است، زیرا انسان، از طریق مخالفت با هوای نفس به نعمت های بزرگ و ابدی خدا می رسد، بر فرشتگان برتری می یابد و درجات عالی را طی می کند. در پاسخ به اشکال بعدی، جواب دیگری نیز به این اشکال، مطرح می شود. (1)

توضیح

اشکال یازدهم ناظر به پاسخ اشکال دهم است که در آن، بحث هوای نفس مطرح شد، نه نسبت به اصل بحث جبر و اختیار. البته به بحث جبر و اختیار هم مرتبط است، زیرا بسیاری از دوراهی هایی که انسان در برابر آن قرار می گیرد، دوراهی های میان عقل و هوای نفس است. و در این میان، انسان با قدرت و آزادی خود یک راه را انتخاب و اراده می کند. اشکالات بعدی هم مستقیماً به بحث جبر و اختیار مربوط نیست، بلکه به مباحث پیرامونی و مرتبط وارد می شود و تا اندازه های حالت سؤال دارد.

اشکال دوازدهم

چرا خداوند حکیم کسانی را می آفریند که می دانند گناه خواهند کرد؟

پاسخ: این اشکال نسبت به غیر مخلدان در دوزخ وارد نیست، زیرا آنان پس از تحمل عذاب موقت وارد بهشت می شوند و بیش از عذاب به نعمت و لذت می رسند. اما در مورد اهل خلود، باید گفت وجود، خیر و نعمت محض است، مخصوصاً اینکه اسباب رسیدن به سعادت و بهشت ابدی را به آنها اعطا می کند. اما این که اهل خلود اسباب سعادت و بهشت ابدی را کنار می گذارند و جهنم را انتخاب می کنند، مسئولیت این کار بر عهده آنهاست نه خدا.

حکما معتقدند آفریدن اهل خلود در مجموع اصلح است، هرچند ما جهات

ص: 52

مصلحت را ندانیم. ممکن است مصالح بسیاری در آفرینش آنها باشد که ما از آنها اطلاع نداریم. مثلاً ممکن است مصلحت خوبان در آفرینش بدان باشد؛ در این صورت ترک مصلحت خوبان به خاطر مصلحت بدان درست نباشد.

به علاوه عقل حکم قطعی نمی کند که خداوند باید مصلحت انسان فاسق و فاجر و کافر مخلد را رعایت کند. (1)

اشکال سیزدهم

اگر آفریدن اهل خلود به خاطر مصلحتی بوده است، پس چه توجیهی برای عذاب او وجود دارد؟

پاسخ: مصحح عذاب، قدرت او بر فعل و ترک گناه و انجام گناه با اختیار و آزادی است. (2)

اشکال چهاردهم

وقتی خدا می داند که کافر، به خدا و دین ایمان نخواهد آورد، فرستادن پیامبر به سوی او و مکلف کردنش نسبت به دین و شریعت، وجهی ندارد و حسن نیست.

پاسخ: این کار وقتی حسن نخواهد بود که هیچ فایده ای نداشته باشد، در حالی که ما نسبت به نبودن مطلق فایده یقین نداریم. به علاوه علم به برخی فواید مثل اتمام حجت بر آنها و قطع عذر و بهانه، وجود دارد. (3) در قرآن کریم آمده است:

« مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ » (4)

« لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ » (5)

مرحوم وحید در پایان بحث می فرماید: ما به همه سؤالات و شبهات پاسخ دادیم؛ اما بر فرض که اثری برای این شبهات قائل باشیم، این اثر، محض استبعاد است و استبعاد

ص: 53

1- ر.ک: همان، ص 474.

2- ر.ک: همان، ص 475.

3- همان.

4- النساء: 165.

5- الانفال: 42.

در برابر علم قطعی و وجدانی به اختیار، فایده ای ندارد و نباید به آن توجه کرد. (1)

جمع بندی و تحلیل نهایی

در مباحث وحید بهبهانی دو مبنا مورد استفاده قرار گرفته است که وی آن ها را وجدانی و بی نیاز از اثبات می داند. یکی حُسن و قُبْح عقلی، دیگری قدرت و اختیار انسان به معنای توانایی بر فعل و ترک. وی مشکل بحث اختیار را شبهه‌های می داند که مهم ترین آنها به ضرورت علّیت و محال بودن ترجیح بلا مرجّح بر می گردد. مرحوم وحید بر اساس دو مبنای پیش گفته، به خصوص مبنای دوم به این اشکالات پاسخ می دهد و سعی می کند با پاسخ دادن به اشکالات، به تحلیل اختیار و آزادی انسان بپردازد. وی ضرورت علّیت و دلایل آن را که در شکل اشکال مطرح می کند، مورد نقد قرار می دهد و معنای درستی برای ترجیح بلا مرجّح می آورد که با اختیار هماهنگ است. وی بدین منظور فاعل را از مرجّح تفکیک می کند. فاعل قادر مختار است و علّت فعل است، اما مرجّح، عاملی است که فعل را معقول می کند، نه واجب؛ و فاعل عاقل با لحاظ آن عامل، فعل را انجام می دهد، هرچند می تواند آن را لحاظ نکرده و فعل را ترک کند. در واقع، مرجّح، مرجّح فعل است نه فاعل. نکته مهم درباره مرجّح این است که مرجّح یکی نیست؛ معمولاً مرجّحات متفاوت نسبت به افعال مختلف، پیش روی فاعل مختار قرار می گیرد؛ آنگاه خود فاعل یکی از مرجّحات را اصل قرار می دهد و فعل متناسب با آن را بر می گزیند. بنابراین، در حالی که فعلی را انجام می دهد، می توانست آن فعل را ترک کند و فعل دیگری را انتخاب کند.

ص: 54

چکیده

شهید صدر در آثار خود به ابعاد مختلف بحث آزادی انسان، مانند تکوین و تشریح، فرد و جامعه و تاریخ، کلام و فلسفه پرداخته است. در این نوشتار، ضمن اشاره به این ابعاد، نظریه ابتکاری ایشان برای حل مسأله جبر و اختیار در فلسفه و کلام، یعنی نظریه سلطنت، مطرح و بررسی خواهد شد. خلاصه این نظریه آن است که مفاهیمی که فیلسوفان با آن‌ها در صدد حل مشکل هستند، یعنی مفاهیم وجوب و امکان، قادر به حل مشکل نیستند و باید مفهوم جدیدی را وارد بحث کرد که عبارت است از مفهوم سلطنت. این مفهوم مانند امکان نسبت به وجود و عدم مساوی است، و مانند وجوب برای تحقق فعل کافی است. به نظر می‌رسد مقصود متکلمان از فاعلیت، همین مطلب است، هرچند تبیین شهید صدر را بیان نکرده‌اند.

بحث جبر و اختیار، از دیرباز مورد توجه متفکران بوده است. این بحث در حوزه های مختلف معرفتی هم چون کلام، فلسفه، اخلاق، حقوق، فلسفه تاریخ، جامعه شناسی، روان شناسی و فیزیک طرح شده است. در همه این حوزه ها متفکران در مواجهه با این بحث، دیدگاههای متفاوتی اتخاذ کرده اند که در یک تقسیم بندی می توان آنان را به طرفداران جبر و طرفداران اختیار تقسیم کرد. این دو گروه به گروه های فرعی تر تقسیم می شوند. مثلاً گروه اخیر به مَفَوَّضَه و طرفداران امر بین الامرین تقسیم می شوند.

نظریه سلطنت آیه الله صدر را می توان نظریه ای برای حل مسأله جبر و اختیار در کلام و به خصوص فلسفه ارزیابی کرد. وی هم چون دیگر فقیهان و اصولیان معاصر، این بحث را در ضمن مباحث الفاظ علم اصول، یعنی دلالت های ماده امر، و در ذیل بحث طلب و اراده مطرح کرده است، البته در درس خارج خود، نه در کتاب های اصولی که به قلم خود نگاشته است. (1) از میان دو تقریر درس های ایشان، نیز این بحث در تقریر آیه الله حسینی حایری، تحت عنوان «مباحث الاصول» دیده نمی شود و تنها در تقریر آیه الله شاهرودی، تحت عنوان «بحوث فی علم الاصول» ذکر شده است. وی

ص: 56

1- ر.ک: المعالم الجدیدة للأصول، ص 131 - 134؛ دروس فی علم الأصول، حلقه 1، ص 112 - 115، حلقه 2، ص 100 - 107، حلقه سوم، جزء اول، ص 109 - 123. در کتاب غایه الفکر بحث امر و نهی مطرح نشده است.

در کتاب های «المدرسه القرآنیه» و «المدرسه الاسلامیه» به ابعاد تشریحی و تاریخی و اجتماعی آزادی انسان پرداخته است که بی ارتباط با نظریه سلطنت نیست و در واقع این نظریه مبنای آن مباحث است. از این رو ابتدا اشاره ای به این مباحث خواهیم داشت.

نقش اراده انسان در جامعه و تاریخ و جایگاه آزادی در اسلام

شهید صدر در کتاب «المدرسه القرآنیه» به اثبات اراده و آزادی انسان و نقش او در اجتماع و تاریخ می پردازد. به اعتقاد او حرکت تاریخ حرکتی غایی است؛ غایتی که تصورش محرک انسان به سوی آن غایت است. از سوی دیگر این اراده است که انسان را به سویی می کشاند. پس فاعلیت انسان و حرکت او در تاریخ، مدیون اراده و فکر است. اما حرکت انسان، در زمین و طبیعت - که از آن خداست - رخ می دهد و سنت های الهی بر طبیعت حاکم است. آیه الله صدر در جمع میان نقش خدا و انسان، با استناد به آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»¹ می گوید: سنت خدا این است که وقتی انسان ها خودشان، یعنی اراده و فکرشان را تغییر دادند، خدا نیز وضعیت آنها را تغییر می دهد.²

بنابراین سنت خدا مشروط به اراده آزاد انسان هاست، و در نتیجه نه جبر ناشی از قضا و قدر و سنن الهی حاکم است، تا انسان هیچ نقشی در جهان و تاریخ نداشته باشد؛ و نه تفویض که خدا جهان را رها کرده باشد و هیچ قانون و سنتی در جهان حکومت نکند. پیام این بحث آن است که انسان باید سنت های الهی را کشف کند، در چارچوب این سنن، اهداف عقلانی خود را تعیین کند و با اراده به سوی این اهداف حکیمانه حرکت نماید.³

بدین سان تعارضی بین اراده و اختیار انسان با سنن و قوانین الهی نیست.⁴

ص: 57

1- الرعد: 11.

2- المدرسه القرآنیه، ص 115 و 117.

3- همان، ص 67.

4- همان، ص 75.

شهید صدر در کتاب «المدرسه الاسلامیه»، به آزادی فردی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فکری انسان از دیدگاه اسلام و غرب می پردازد. او در ذیل بحث «آزادی در کاپیتالیسم و اسلام» می گوید: آزادی به معنای عام، یعنی «نفی سیطره غیر» را هر دو تمدن می پذیرند؛ اما معتقد است چارچوب و پایه فکری آزادی در دو تمدن متفاوت است. آزادی در تمدن سرمایه داری، مفهومی ایجابی است که از مالکیت ذاتی انسان نسبت به خود نشأت می گیرد، از این رو، برای تک تک انسان ها وجود دارد. اما آزادی در اسلام، مفهومی سلبی است و در راستای نفی سلطه بت هاست که می خواهد انسان را به بند کشد.

این آزادی نتیجه ایمان به بندگی خالص برای خداست. بنابراین، در اسلام مالکیت خدا بر هر چیز، از جمله انسان - که نتیجه آن پرستش محض برای خداست - مبنای آزادی انسان از هر نوع قید و بند و پرستش غیر است. در تمدن غرب، مالکیت انسان بر خودش مبنای آزادی اوست، و این مالکیت حق طبیعی او بوده و ذاتی است. بدین روی، وی می تواند از این آزادی چشم پوشد و خود را بنده دیگران سازد، در حالی است که در تمدن اسلامی، انسان چنین حقی ندارد. (1) آیه الله صدر آنگاه به توضیح این فرق و بیان تفصیلی دیدگاه اسلام بر اساس آیات قرآن می پردازد و آزادی فردی و اجتماعی و سیاسی و فکری در اسلام و کاپیتالیسم را بررسی می کند. (2)

رویکرد کلامی به مسأله جبر و اختیار

به اعتقاد شهید صدر، مسأله جبر و اختیار در کلام اسلامی به این بحث بر می گردد که فاعل افعال اختیاری انسان کیست. اما بحث اصلی فلاسفه این است که آیا فعل از فاعل با اختیار و آزادی صادر می شود یا بدون اختیار و آزادی؛ حال فاعل خدا باشد یا انسان یا هر دو. این بحث، مکمل بحث قبلی است و بدون آن، مسأله جبر و اختیار حل نمی شود. در خصوص بحث اول، یعنی رویکرد کلامی به بحث، پنج احتمال وجود دارد:

ص: 58

1- ر.ک: المدرسه الاسلامیه، ص 85 - 87.

2- ر.ک: همان، ص 87 - 107.

1. فاعل فقط انسان است و خداوند هیچ نقشی در فاعلیت ندارد. این احتمال، همان نظریه تقویض در دیدگاه معتزله است. اشکالش این است که معلول را تنها در حدوث، محتاج علت می داند نه در بقا. زیرا اگر وجود بقایی انسان محتاج خدا باشد و وجود بقایی انسان علت فعل باشد، در این صورت، خداوند در فعل انسان نصیبی خواهد داشت.

2. فاعل فقط خداست و انسان محلی است که فعل را از خدا دریافت می کند. این نظریه اشاعره است (1) که با وجدان و علم حضوری انسان منافات دارد.

3. خدا و انسان، هر دو، در فعل انسان نقش دارند، ولی فاعلیت انسان در طول فاعلیت خداست؛ به این معنا که فاعل مباشر، انسان است، ولی قدرت و سلطنت و قوایی که با آنها فعل را انجام می دهد، همگی حدوث و بقای از سوی خداست و آناً فاناً به انسان داده می شود. این نظر، یکی از تفسیرهای امر بین الامرین است.

4. فاعل مباشر، خداست، ولی اراده انسان، یکی از مقدمات و علل مُعدّه صدور فعل است. فرق این احتمال با احتمال دوم آن است که در احتمال دوم، اراده انسان هیچ نقشی در صدور فعل ندارد، ولی در این جا علت مُعدّه است. این نظر نیز یکی از تفسیرهای امر بین الامرین است.

5. براساس وحدت وجود عرفا و متصوّفه، چون ماسوی الله وجود نیستند بلکه تجلی خدایند و مُندکّ در خدا هستند، پس یک فاعلیت داریم؛ اما فاعل، به لحاظ اصل وجود، خداست، و به لحاظ تجلی، انسان است. (2) این دیدگاه، مبتنی بر وحدت شخصی وجود است و قابل فهم و پذیرش نیست.

بدین سان، از پنج احتمال مطرح شده، دو احتمال سوم و چهارم قابل بررسی است. اما با بررسی مسأله دوم روشن می شود که احتمال چهارم به جبر می انجامد و قابل پذیرش نیست؛ آنگاه تنها احتمال سوم به جبر و تقویض منجر نمی شود و قابل قبول است. (3)

ص: 59

1- ر.ک: اشعری، اللمع، ص 39 و 42؛ مقالات الاسلامیین، ج 2، ص 199.

2- ر.ک: ملاصدرا، رساله خلق الأعمال، ص 81.

3- ر.ک: هاشمی، بحوث فی علم الأصول، ج 2، ص 27 - 30.

همان طور که پیشتر اشاره شد، در رویکرد فلسفی چگونگی صدور فعل از فاعل مورد بحث است، و این که آیا فعل از فاعل، با اختیار صادر می شود یا بدون اختیار. ضرورت علیت یا قاعده «الشیئی ما لم یجب لم یوجد»، اشکالی را در بحث اختیار پدید آورده است، به این بیان:

مقدمه اول: اختیار با ضرورت و اضطرار منافات دارد.

مقدمه دوم: صدور فعل از فاعل با ضرورت است، چون فعل، ممکن الوجود است و قاعده «الممکن ما لم یجب بالغیر لم یوجد» در مورد آن صادق است.

در نتیجه، انسان مختار نیست، چون فعل از او با ضرورت صادر می شود و ضرورت با اختیار منافات دارد.

برای حل این اشکال، راه های متعددی پیموده اند. برخی در مقدمه اول و برخی در مقدمه دوم مناقشه کرده اند. (1)

راه اول، مسیر مشهور فیلسوفان است که مقدمه دوم را پذیرند و در مقدمه نخست مناقشه می کنند و ضرورت را منافی با اختیار نمی دانند. زیرا در نظر آن ها، مختار بودن به این معناست که قضیه شرطیه «ان شاء فعل و ان لم یثأ لم یفعل» صادق باشد. و صدق قضیه شرطیه به این است که اگر شرط تحقق یابد جزا نیز تحقق پذیرد و اگر شرط محقق نشود جزا نیز موجود نشود. صدق قضیه شرطیه ربطی به چگونگی تحقق یا عدم تحقق شرط و جزا ندارد.

بنابراین قضیه شرطیه بالا با دو حالت صادق است:

حالت اول این که مشیت و اراده ضرورتاً و بدون آزادی از فاعل صادر شود و فعل نیز به همین صورت از او صادر گردد.

حالت دوم این که هم مشیت و اراده و هم فعل، هر دو با آزادی و بدون ضرورت از فاعل صادر شود. پس اختیار، هم با ضرورت می سازد و هم با آزادی و عدم ضرورت.

ص: 60

فلاسفه چون مقدّمه دوم را قبول دارند، حالت اول صدق قضیه شرطیه را در مورد خدا و انسان می پذیرند؛ با این تفاوت که ضرورت فعل خدا بالذات است و ضرورت فعل انسان بالغیر. (1)

بنابراین، از دیدگاه فلاسفه، فعل اختیاری، فعلی است که از اراده صادر شود، نه فعلی که از اراده آزاد صادر شود، (2) به گونه ای که فاعل هم بتواند فعل را انجام دهد و هم ترک را؛ به تعبیر متکلمان: «صححه الفعل و الترتک» (3)

آیه الله صدر در نقد این راه حل می گوید: تعریف فلاسفه از اختیار، مجرد اصطلاح است. این معنا از اختیار، اختیاری نیست که تکلیف و حساب و کتاب و تفاوت فعل اختیاری و غیر اختیاری را توجیه کند؛ البته بر این اساس که حُسن و قُبْح عقلی را بپذیریم. به اعتقاد شهید صدر، فلاسفه، حُسن و قُبْح را نه عقلی بلکه عقلایی و از قضایای مشهور می دانند، لذا برایشان توجیه تکلیف و حساب و کتاب مطرح نمی شود. تنها مشکل آنها لغویت تکلیف برای انسان مجبور است. آن را هم با این پاسخ حل می کنند: اگر شخص بداند با خوردن مال حرام به کیفری شدیدتر از لذت خوردنی آن مال دچار می شود، ضرورت و جبراً خوردن مال حرام را ترک می کند. این اثر فایده ای است که تکلیف کردن مجبور را از لغویت خارج می کند. (4)

راه دوم - که بر عکس راه اول است - مقدّمه اول، یعنی تعارض اختیار با ضرورت، را می پذیرد؛ اما در مقدّمه دوم مناقشه می کند، علّیت را منکر می شود. و معتقد است فعل از عالم امکان وارد عالم وجود می شود. این راه حل هم اشکال دارد، زیرا ضروری نبودن فعل، برای اثبات اختیاری بودن آن کافی نیست و به «صدفه» می انجامد. اگر بگوییم آب بدون علّت می جوشد، این بدان معنا نیست که آب با اختیار می جوشد. (5)

شهید صدر این نظر را به برخی فیلسوفان متأخر غربی نسبت می دهد. شاید مقصود

ص: 61

1- ر.ک: ملاصدرا، اسفار، ج 6، ص 388 و 307 و 309؛ المبدأ و المعاد، ج 1، ص 209.

2- در زبان انگلیسی تمایز اراده با اراده آزاد با دو واژه "will", "free will" بیان می شود.

3- ر.ک: علامه حلی، کشف المراد، ص 308.

4- ر.ک: هاشمی، همان، ص 30 - 32.

5- ر.ک: همان، 32 - 33.

ایشان، دیوید هیوم فیلسوف تجربی مسلک انگلیسی باشد که علّیت را انکار می کند و معتقد است آنچه با حسّ قابل درک است، تقارن علّت و معلول و تقدم علّت بر معلول است، نه علّیتی که بر اساس آن، علّت، معلول را بالضروره ایجاد می کند. (1)

راه سوم از سوی برخی متجدّدان مطرح شده است. آنها معتقدند موجودات توانایی ها و فرصت های متفاوت دارند. مثلا وقتی سنگ به سمت بالا پرتاب می شود، مسیر حرکتش کاملا مشخص است. هنگامی که سنگی به سوی حیوان پرتاب می شود، او فرار می کند، ولی مسیرهائش مختلف است. اما انسان عکس العمل های بیشتری می تواند داشته باشد، حتی می تواند فرار نکند. به علاوه انسان عقل دارد و مصالح و مفاسد را بررسی می کند. اختیار، از این امکانات و فرصت ها انتزاع می شود.

به اعتقاد شهید صدر، این تفسیر، اختیار را به امری وهمی تنزل می دهد و به جبر می انجامد. (2)

راه چهارم را محقق نائینی پیموده است. وی مقدمه اول و دوم را می پذیرد، اما اطلاق مقدمه دوم را قبول ندارد و بر آن است که علّیت، شامل افعال اختیاری نمی شود. وی در توضیح نظریه اش می گوید: وقتی شخص نماز می خواند، ابتدا نماز را اراده می کند و پس از آن، دو عمل دیگر انجام می دهد. عمل اول فعل نفسانی است. در این عمل، نفس قدرتش را اعمال می کند، بر بدن اثر می گذارد و آن را به سوی نماز تحریک می کند. عمل دوم فعل خارجی نماز است. فعل اول، معلول ضروری اراده نیست؛ از این رو پس از اراده، نفس می تواند بدن را تحریک به فعل نکند و فعل خارجی تحقق نیابد. (3)

محقق نائینی، فعل نفسانی را همان اختیار و طلب می داند و معتقد است فلاسفه نتوانسته اند حقیقت اختیار را درک کنند. او می گوید:

«اختیار، فعل نفس است. نفس ذاتا می تواند فعل را طلب کند و نیازمند علّت

ص: 62

1- ر.ک: کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی، ص 295 - 305.

2- ر.ک: هاشمی، همان، ص 33.

3- ر.ک: همان، ص 34.

موجبه دیگری که اثرش از نفس قابل تفکیک باشد نیست، زیرا تأثیر ایجابی علیت فقط در افعال غیر اختیاری جاری است.»(1)

آیه الله خویی شاگرد محقق نائینی و استاد شهید صدر نیز نظریه ایشان را می پذیرد.

وی می گوید:

«آن چه محال است، وجود فعل بدون سبب و فاعل است، اما صدور فعل اختیاری از فاعل، بدون وجود مرجح، محال نیست؛ زیرا فعل اختیاری از طریق اعمال قدرت انسان در خارج محقق می شود.»(2)

وی در ادامه بحث می گوید:

«تفاوت فعل ارادی با معلول طبیعی این است که فعل ارادی در تحققش محتاج فاعل است ... فاعل افعال انسان، نفس انسان است که فعل، با اختیار و اعمال قدرت و سلطنت و بدون وجوب و ضرورت، از آن صادر می شود. نفس در کار بست قدرتش محتاج چیزی نیست، و خداوند نفس را چنین آفریده است ... در حالی که معلول طبیعی در تحققش محتاج علل طبیعی است؛ پس علیت با دو ویژگی «ضرورت» و «سنخیت» بر آن حکومت دارد و اختیاری برای آن قابل تصور نیست.»(3)

شهید صدر، اصل نظریه محقق نائینی را می پذیرد که ضرورت علیت شامل افعال اختیاری نمی شود، اما در مورد توضیح ایشان در خصوص فعل درونی، سه اشکال مطرح می کند:

اشکال اول: فعل درونی یا طلب یا تأثیر نفس در بدن برای ایجاد فعل بیرونی، چیزی غیر از فعل خارجی نیست، چون تأثیر عین اثر است و این عناوین به اعتبارات مختلف از فعل خارجی انتزاع می شود. مثلاً از آتش به اعتبار نسبتش با فاعل، مفهوم احراق و ایجاد احتراق انتزاع می شود، و به لحاظ نسبتش با محل، احتراق و وجود آتش انتزاع می شود.

ص: 63

1- خویی، اجود التقریرات، ج 1، ص 91.

2- خویی، محاضرات، ج 2، ص 47.

3- همان، ص 57.

اشکال دوم: این که بین اراده و فعل خارجی، یک عمل درونی یعنی طلب فرض کنیم، در حلّ مشکل جبرکمی نمی کند؛ چون می توان همان مطلبی را که محقق نائینی در مورد فعل درونی ذکر کرد، - یعنی خروج آن از ذیل قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد - در مورد فعل خارجی ذکر کرد، بدون آن که لازم باشد فعل درونی را فرض کنیم. و بدین ترتیب مشکل جبر حل شود.

اشکال سوم: قاعده «الشیء..» قاعده ای عقلی است و قابل تخصیص در فعل درونی نیست، مگر این که دلیل و توجیه دیگری غیر از ضرورت علیت برای تحقق فعل اقامه شود؛ که چنین مطلبی در بیان محقق نائینی یافت نمی شود.

درباره این توجیه یا مصحح صدور فعل، چند فرض زیر قابل طرح است:

1. مصحح صدور فعل و وجود آن، وجوب بالغیر باشد که از علت حاصل می شود. این وجوب، همان است که قاعده «الشیء...» بیان می کند و محقق نائینی آن را قبول ندارد، چون به جبر می انجامد.

2. مصحح وجود فعل، امکان صدور فعل از فاعل باشد. این احتمال هم درست نیست، زیرا اولاً این سؤال باقی است که چه فرقی بین این فعل و فعلی که واقع نشده وجود دارد. چون در هر دو، امکان هست. ثانیاً این فرض، «صُدْفَه» را اثبات می کند نه اختیار را.

3. فعل خارجی با تأثیر نفس یا طلب ایجاد شود، و این تأثیر با تأثیر دیگر، و همین طور. این فرض به تسلسل می انجامد که محال است.

4. مفهوم سلطنت را مطرح می کنیم. با این مفهوم، دیدگاه محقق نائینی تصحیح می شود و شاید همین مفهوم، مدّ نظر ایشان بوده، اما عباراتشان قاصر از آن است. (1)

نظریه سلطنت

شهید صدر کلید حلّ مشکل جبر را طرح مفهومی جدید در برابر دو مفهوم وجوب و امکان، یعنی مفهوم سلطنت می داند. وی در توضیح نظریه خویش نکاتی

ص: 64

را ذکر می کند.

نکته اول: قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» اگر قاعده ای برهانی باشد قابل تخصیص نیست، اما این قاعده، وجدانی و از مدرکات اولیه عقل است. براهینی هم که برای اثبات این قاعده اقامه شده، مصادره به مطلوب است. پس برای روشن شدن مفهوم و گستره این قاعده، باید به وجدان و فطرت مراجعه کرد.

نکته دوم: فطرت سلیم حکم می کند که امکان ذاتی برای تحقق فعل کافی نیست. در این جا دو عامل وجود دارد که عقل با تحقق هر یک از آنها صدور فعل را جایز می داند؛ یکی وجوب بالغیر و دیگری سلطنت.

بین سلطنت با وجوب و امکان، نقاط اشتراک و اختلافی وجود دارد. اشتراک سلطنت با امکان، تساوی هر دو نسبت به وجود و عدم است؛ و اختلافشان این است که امکان برای تحقق فعل کافی نیست، اما سلطنت کافی است. اشتراک سلطنت با وجوب، این است که هر دو برای تحقق فعل کافی هستند؛ و اختلافشان این است که صدور فعل از سلطنت، ضروری و واجب نیست، به خلاف صدور فعل از وجوب. از همین رو عقل، مفهوم اختیار را از سلطنت انتزاع می کند.

نکته سوم: سلطنت وجود دارد. اثبات سلطنت برای خدا با برهان است، که خارج از موضوع بحث است. اما در مورد انسان که موضوع بحث است، این کار با مراجعه به وجدان و یا وحی انجام می پذیرد. انسان با مراجعه به وجدان، مصداق سلطنت را در خود می یابد. حتی بعد از وجود شوق اکید نسبت به عملی خاص نیز انسان ضرورتی در خود احساس نمی کند. درک این حالت با علم حضوری است، هم چنان که گرسنگی و تشنگی و حبّ و بغض را در خودمان می یابیم. اگر سلطنت وجود نداشت، گرسنه ای که در مقابلش دو قرص نان باشد و هیچیک ترجیحی نداشته باشد، باید از گرسنگی بمیرد، در حالی که چنین چیزی رخ نمی دهد؛ به دلیل وجود سلطنت که با آن و بدون وجود مرجّح، انسان یکی از نان ها را ترجیح داده و انتخاب می کند. (1)

ص: 65

1. در بحث از رویکرد کلامی، یعنی تعیین فاعل فعل اختیاری انسان، پنج نظریه مطرح شد. نظریات اول و دوم و پنجم ردّ شد. حال در ردّ نظریه چهارم که مبادی اراده را علل معده و فاعل اراده انسان را خدا می دانست، می گوئیم: با اثبات سلطنت برای انسان، این نظریه ردّ می شود، چون انسان دارای سلطنت، خودش با آزادی اراده می کند و فعل را انجام می دهد. به علاوه اگر فاعل اراده، خدا باشد، انسان نمی تواند با آن مخالفت کند و جبر پیش می آید. وقتی اراده جبرا از انسان صادر شد، صدور فعل خارجی نیز جبری خواهد بود. پس تنها نظریه سوم درست خواهد بود.

2. اختیار انسان، عامّ و شامل همه افعال او نیست، بلکه ملاک اختیاری بودن این است که انسان براساس تشخیص مصلحت و مفسده کاری کند. این موارد شامل دو دسته افعال می شود:

قسم اول شامل دو گروه افعال؛ افعال جوارحی مثل نماز و روزه، و افعال جوانحی مثل اعتقاد و انشا می شود؛

قسم دوم شامل مبادی افعال اختیاری مثل حب و شوق و بغض و کراهت می شود. دلیل اختیاری بودن این قسم دوم دو عامل است: یا این که حب و بغض، معمولاً از اعتقاد به مصلحت و مفسده در محبوب و مکروه ناشی می شود. یا اینکه مصلحت در خود شوق مؤکد است. (1)

نقد و بررسی

نظریه سلطنت را می توان تکمیل نظریه محقق نائینی دانست، همان طور که بیان مرحوم نائینی را می توان تبیین دیدگاه متکلمان در باب فاعل مختار دانست که در برابر علیّت ضروری فلاسفه مطرح شده است. نقطه مشترک این دیدگاهها نفی ضرورت علیّت و قاعده «الشی ما لم یجب لم یوجد» در فاعل مختار است.

البته تبیینها متفاوت است و به نظر می رسد تبیین شهید صدر، کامل ترین تبیین

ص: 66

در این زمینه است؛ هر چند در تبیین ایشان نیز ملاحظاتی وجود دارد که با توجه به آنها باید نظریه ایشان تکمیل گردد. مهم ترین ملاحظاتی که به نظر می رسد، عبارتند از:

ملاحظه اول: شهید صدر بحث متکلمان را تعیین فاعل افعال اختیاری انسان، و بحث فلاسفه را تعیین چگونگی صدور فعل از فاعل، از حیث اختیاری یا غیر اختیاری بودن دانست. در حالی که وقتی متکلمان امامی و معتزلی اثبات می کنند که انسان فاعل است، منظورشان از فاعل، صرفاً انجام دهنده فعل نیست، بلکه کسی است که با قدرت و آزادی و اختیار، فعل را ایجاد می کند. از این رو بحث قدرت و اختیار را در ضمن بحث از فاعلیت انسان مطرح می کنند.

برای مثال علامه حلی در شرح عبارت خواجه نصیر «و الضروره قاضیه باستناد

افعالنا الینا»، می گوید:

«و المصنّف التجأ الی الضروره هاهنا، فاننا نعلم بالضروره الفرق بین حرکه الحيوان اختیاراً و بین حرکه الحجر الهابط. و منشأ الفرق هواقتران القدره فی احد الفعلین به و عدمه فی الآخر»⁽¹⁾

از سوی دیگر خواجه نصیر قدرت را مصحح فعل می داند و می گوید:

«القدره ... مصححه للفعل»

و علامه در تعریف قادر می گوید:

«القادر هو الذی یصحّ منه الفعل و التمرک معاً»⁽²⁾

همین مفهوم قدرت است که در تبیین شهید صدر فرجه شده و به مفهوم سلطنت تبدیل گشته است.

فلاسفه نیز به هر دو جنبه از بحث، توجه دارند که نیازی به بیشتر نیست.

ملاحظه دوم: به نظر می رسد هیچ یک از اشکالاتی که شهید صدر بر محقق نائینی

ص: 67

1- حلی، کشف المراد، ص 308.

2- همان، ص 248.

وارد کردند درست نیست. البته اگر معنای اراده از نظر این دو محقق یکسان بود، اشکالات وارد بود. اما ظاهراً این گونه نیست. توضیح این که در میان فلاسفه دو تفسیر از اراده وجود دارد. برخی هم چون مآلهادی سبزواری (1) و مآلصدر در برخی آثارش، (2) اراده را همان شوق مؤکد می دانند. برخی دیگر مثل ابن سینا (3) و مآلصدر در کتاب های دیگرش، (4) اراده را غیر از شوق مؤکد می دانند.

ظاهراً مقصود محقق نائینی از اراده، همان شوق مؤکد است که بدون آزادی در نفس تحقق می یابد، و از این رو، وجودش برای نفی جبر کافی نیست. به همین دلیل، محقق نائینی برای توجیه آزادی، مفهوم طلب و اختیار را مطرح می کند. (5) این معنا از طلب و اختیار، همان معنایی است که شهید صدر از اراده در ذهن دارد و از این رو فرض عامل دیگری به نام طلب و اختیار را لازم نمی داند.

بدین سان اگر این دو محقق، مفهوم واحدی از اراده را قصد کنند، اختلافی میانشان نخواهد بود. به این ترتیب، اختلافی واقعی میان دو تبیین وجود ندارد.

البته این مطلب شهید صدر که باید توجیهی برای صدور فعل به صورت آزاد و اختیاری ارائه شود، مطلب درستی است.

البته گاه از اختیار، قدرت اختیار کردن قصد می شود، و گاه عمل اختیار کردن. مفهوم سلطنت شهید صدر، معنای اول اختیار است، و طلب و اختیار محقق نائینی معنای دوم اختیار است.

ملاحظه سوم: شهید صدر در نکته دوم مربوط به نظریه سلطنت، ملاک اختیاری بودن را عمل بر اساس تشخیص مصلحت و مفسده افعال دانست. اما به نظر می رسد

ص: 68

1- وی در این باره می گوید: عقیب داع در کنا الملایما شوقا موکدا اراده سما. شرح المنظومه، ص 184.

2- ر.ک: المبدأ و المعاد، ج 1، ص 214؛ اجوبه المسائل، ج 1، ص 34.

3- الاشارات و التنبیها، ج 2، ص 412؛ الشفا (الاهیات)، ص 284.

4- اسفار، ج 6، ص 354 و ج 4، ص 114.

5- ر.ک: فوائد الاصول، ج 1، ص 132.

عمل بر اساس مصلحت و مفسده، ملاک عقلانی و حکیمانه بودن فعل است. اما ملاک اختیاری بودن فعل، این است که فاعل هم بتواند فعل را انجام دهد و هم ترک کند. یعنی به تعبیر متکلمان، قدرت، و به تعبیر شهید صدر، سلطنت، داشته باشد، که اثرش صحه الفعل والترک است. به عبارت دیگر، اختیاری بودن و حکیمانه بودن، دو ویژگی برای فعل است، که دو ملاک متفاوت می طلبند؛ هر چند این دو ویژگی نوعاً در افعال اختیاری انسان وجود دارند.

ملاحظه چهارم: شهید صدر و قبل از ایشان آیه الله خویی و محقق نائینی و متکلمان، دو نوع علیت را مطرح می کنند: علیت ضروری و علیت اختیاری. قسم اول را در فاعل غیر اختیاری و قسم دوم را در فاعل اختیاری جاری می دانند. اما می توان گفت که در جهان تنها یک نوع علیت وجود دارد و آن، علیت اختیاری و غیر ضروری است. زیرا هر چه در عالم رخ می دهد، فعل فاعل مختار، اعم از انسان و خدا، می باشد و علیت طبیعی در نهایت به علیت اختیاری خدا بر می گردد.

ملاحظه پنجم: به جای طرح مفهوم سلطنت در عرض دو مفهوم وجوب و امکان - که اثر آن طرح دو نوع علیت است - نگارنده معتقد است که اساساً مفاهیم وجوب و امکان نباید در تحلیل فعل و پیدایش پدیده ها به کار گرفته شود؛ چرا که این دو مفهوم، از اشیاء موجود انتزاع شده اند و برای تحلیل موجودات باید به کار گرفته شوند. اگر به موجودات جهان بنگریم، خواهیم دید که ما سوی الله می توانستند موجود نباشند و با وجود این موجودند. از این حالت ماسوی الله، مفهوم «امکان» انتزاع می شود. اما وقتی در مورد خدای متعال تأمل می کنیم در می یابیم که او نمی توانست موجود نباشد. بنابراین، از او مفهوم وجوب را انتزاع می کنیم. البته ممکنات موجود نیز ضرورت به شرط محمول دارند. اما این دو مفهوم، از تحلیل پیدایش ممکنات عاجزند و باید از مفهوم سلطنت و قدرت برای تحلیل فعل استفاده کرد.

چکیده

این نوشتار به نقد اصولیان بر اساسی ترین مبنای فلسفه سنّتی (اسلامی، مسیحی و یهودی)، یعنی اصل علّیت ضروری می پردازد. قید «سنّتی» برای خارج کردن فلسفه های جدید هم چون فلسفه آگزیستانس و فلسفه تحلیلی است. قبل از شروع بحث، توضیحی در مورد «علم اصول»، «مکتب تفکیک» و «اصل علّیت» بیان شده است.

ص: 71

علم اصول فقه شیعه مراحل مختلفی را پیموده است. در ابتدا مباحث اصولی در ضمن کتاب های فقهی مورد بحث قرار می گرفت. در مرحله بعد، علم اصول از علم فقه جدا شد و کتاب های مستقلی به اصول فقه اختصاص یافت. این وضعیت ادامه داشت تا این که در قرن یازدهم هجری گروهی به نام «اخباریان» با علم اصول به مخالفت پرداختند. در این زمان آیه الله وحید بهبهانی، از فقهای نامدار اصولی، به مقابله با اخباریان برخاست و به شبهات آنان پاسخ داد و به تجدید علم اصول پرداخت. این مبارزه نقطه عطفی در تاریخ علم اصول به شمار می رود و می توان آن را آغاز مرحله سوم از مراحل تطور علم اصول به شمار آورد.

محدوده تحقیق این نوشتار، آراء اصولیان نامداری است که در مرحله سوم علم اصول، یعنی از قرن یازدهم هجری تا زمان معاصر (به استثنای اصولیانی که در قید حیاتند)، می زیسته اند و در موضوع اصل علیت ضروری موضع گیری کرده اند. هم چنین اصولیانی هم چون شیخ انصاری که بحثی در اثبات یا نفی علیت در آثار آنها یافت نشد، و نیز آراء اصولیانی هم چون آخوند خراسانی - که مدافع علیت ضروری اند و مبتنی بر همین اصل، نظریه جبر را تأیید کرده اند- به خارج از بحث است. از مرحوم آقا ضیاء عراقی و آیه الله بروجردی نیز عباراتی یافت شد که لازمه آن عدم پذیرش علیت ضروری است، اما از آن جا که توضیح و اثبات این لازمه، مجال وسیع تری می طلبد، از طرح نظرات این دو فقیه اصولی صرف نظر شد.

گاه معنای عام مکتب تفکیک اراده می شود. در این معنا، حامیان این مکتب، همه متکلمان و فقها و اصولیانی هستند که در مقابل آراء مهم فلسفی و عرفانی - هم چون علیت ضروری، وحدت وجود، سنخیت خالق و مخلوق، نظریه صدور، نظریه تجلی، قاعده الواحد، قدم زمانی عالم، نفی معاد جسمانی - و تأویل متون دینی بر اساس این عقاید، موضع گیری کرده اند. از این حیث، نقد و رد آراء اصولیان مذکور در باب علیت فلسفی، جزء مباحث مکتب تفکیک به شمار می رود.

اما گاه معنای خاصی از مکتب تفکیک اراده می شود که فقط شامل آراء آیه الله اصفهانی و شاگردان ایشان می شود. از این حیث نیز چون این نوشتار به نظریه میرزای اصفهانی و استادان و همفکرانش می پردازد، با مکتب تفکیک ارتباط پیدا می کند.

به نظر می رسد پیام اصلی مکتب تفکیک، دعوت به اجتهاد در منابع اسلامی به منظور استنباط عقاید دینی و خارج کردن قرآن و احادیث از مهجوریت در حوزه اعتقادات است. توضیح این که در گذشته، بزرگانی چون شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و علامه حلی، هم در فقه عملی تدریس و تحقیق و تألیف داشته اند، هم در فقه اعتقادی یا کلام. اما در چند سده اخیر، همت اصلی بزرگان دین معطوف به فقه عملی گردید.

هدف اصلی نهضت آیه الله میرزا مهدی اصفهانی در مشهد، ترغیب عالمان دینی به توجه و اجتهاد در قرآن و احادیث در حوزه اعتقادات و عدم اکتفا به تعالیم فیلسوفان و عارفانی هم چون ملاصدرا و ابن عربی و شرح آراء آنان بود. وی تنها مجتهد و درس خارج گوی زمان خود بود که در کنار درس خارج فقه و اصول، به درس خارج عقاید و معارف می پرداخت. روش وی در درس خارج عقاید، روش اجتهادی - تطبیقی، یا به تعبیر دقیق تری «تفکیکی» بود. او ضمن استنباط عقاید از منابع دینی (عقل و نقل) به مقایسه این عقاید با آراء فیلسوفان و عارفان می پرداخت و برخی نظریات فلسفی و عرفانی را نقد می کرد.

اگر فلسفه و حکمت را به معنای عام آن بدانیم، یعنی پرداختن به عقاید و

موضوعات فلسفی هم چون مباحث وجودشناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی و تحلیل و نقد آرائی که در این موضوعات مطرح شده است، در این صورت میرزا مهدی اصفهانی، گذشته از فقیه و متکلم بودن، فیلسوف و حکیم نیز خواهد بود. وقتی به کتاب‌ها و تقریرات درس‌های ایشان و شاگردانشان می‌نگریم، به مباحثی در باب معرفت‌شناسی، وجودشناسی، جهان‌شناسی، خداشناسی، علم‌النفس، و حتی مباحثی هم چون ماهیت و هیولی بر می‌خوریم.

اگر فلسفه اگزیستانس و فلسفه تحلیلی و فلسفه آمپریسم و فلسفه پوزیتیویسم، فلسفه است، پس چرا مباحث عمیق اعتقادی که توسط بزرگانی چون میرزای اصفهانی مطرح می‌شود، فلسفه و حکمت نباشد؟ آیا می‌توان پوزیتیویسم جدید را که فلسفه را نه فقط غلط، بلکه بی‌معنا می‌داند و فلسفه تحلیلی زبانی - که با تحلیل‌های زبانی نشان می‌دهد که مباحث فلسفی، ناشی از مغالطات زبانی است و یا به علم تجربی مربوط است - فلسفه دانست، اما مباحث برخی بزرگان ما در مباحث وجود و ماهیت و هیولی و علیت و تباین و سنخیت وجود و... فلسفه نیست؟ اگر مخالفت با آراء فلسفی باعث خروج از فلسفه است، پس چرا مکاتب مذکور را فلسفه می‌دانیم و در مراکز علمی برای آنها واحدهای درسی در نظر می‌گیریم؟

طرفداران فلسفه اگر خواهان خارج شدن فلسفه از رکود و رشد و بالندگی‌آند، باید از تنگ‌نظری پرهیز کنند و تنها اعتقادات خویش را فلسفه نخوانند. برخی پا را از این هم فراتر می‌گذارند و مخالفان برخی نظریات فلسفی را نه تنها مخالف فلسفه، بلکه مخالف عقل معرفی می‌کنند. برای این افراد، عقل یعنی مطالب مورد قبول خودشان، و هرکس مخالف این مطالب باشد، مخالف عقل و تعقل است! اینان وقتی به مطلب جدیدی بر می‌خورند، به جای آنکه به خود زحمت تأمل و بررسی و فهم بدهند، با حربه اتهام، خود را آسوده می‌کنند.

3. علیت و اهمیت آن

در تاریخ فلسفه به مفهومی مهم‌تر از «علیت» بر نمی‌خوریم. ارسطو در کتاب آلفای «متافیزیک»، تفاوت حکمت با شناخت حسّی و عرفی را توجه به علیت

«حکمت دانشی است درباره برخی مبادی و علتها»⁽¹⁾.

به اعتقاد ارسطو حکمت با پرسش از «علت» شروع می شود، و چون فلسفه یا متافیزیک به نهایی ترین و شریف ترین علل می پردازد، بنابراین اشرف حکمت هاست. ارسطو در فصل سوم کتاب یاد شده، نخستین بحث فلسفی را مسأله علّیت می داند. به اعتقاد او اختلاف های فیلسوفان نخستین هم چون طالس و آناکسیمندر و آناکسیمنس و هراکلیتس و ... درباره ماده الموادّ عالم به بحث علّت مادی بر می گردد، و علّت های دیگر به تدریج در فلسفه مطرح شد تا این که خود او به همه علل چهارگانه توجه کرد و آنها را تبیین نمود.⁽²⁾ ملاصدرا در اهمیت علّیت می گوید:

«اذا ثبت مسأله العله والمعلول، صحّ البحث و ان ارتفعت، ارتفع مجال

البحث»⁽³⁾.

اما مخالفت بسیاری از متکلمان و اصولیان با علّیت، به اصل علّیت، به معنای تأثیر و ایجاد و وابستگی، بر نمی گردد، بلکه به ویژگی «ضرورت» بر می گردد. از نظر فیلسوفان یکی از ویژگی های اصل علّیت، ضرورت علّی و معلولی است، به این معنا که با وجود علّت تامّه، تحقق معلول ضروری خواهد بود. آن چه حساسیت فقیهان و متکلمان را نسبت به ضرورت علّی و معلولی برانگیخت، این بود که لازمه ضرورت، جبر است.⁽⁴⁾ جبر، اساس دین و اخلاق و امر و نهی و تکالیف و شریعت را، که اختیار است، نابود می کند.

به عقیده متکلمان و اصولیانی منتقد علّیت، ضرورت علّی و معلولی با قدرت و اختیار و آزادی خدا و انسان سازگار نیست. علامه حلّی در «شرح تجرید» در تعریف قدرت می گوید:

ص: 75

1- ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی (شرف)، نشر آموزش انقلاب اسلامی، ص 6.

2- همان، ص 11.

3- ملاصدرا، اسفار، ج 3، ص 163.

4- مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله نهم، ص 492.

«القدره صفة تقتضى صحه الفعل من الفاعل لا ايجابه، فان القادر هوالذى يصح منه الفعل و الترك معاد».(1)

خواجه طوسی و علامه حلّی به منظور اثبات صفت «قدرت» برای خداوند می گویند:

«حدوث زمانی عالم بر نفی ضرورت علی و معلولی میان خدا و فعلش دلالت می کند؛ چرا که اگر میان خدا و فعلش رابطه ضرورت باشد و از سوی دیگر عالم حادث زمانی باشد، لازمه این دو مطلب، حدوث زمانی خداست؛ زیرا بر اساس ضرورت، فعل خدا از ذات خدا جدایی ناپذیر است؛ بنابراین اگر عالم حادث است، خدا نیز حادث خواهد بود، در حالی که خداوند قدیم است، پس فعل خدا ضروری نیست».

این دو فقیه و متکلم، از ضروری نبودن فعل خدا، صفت «قدرت» را نتیجه می گیرند؛ چرا که «قادر» کسی است که در آن واحد هم می تواند فعلی را انجام دهد و هم می تواند آن فعل را ترک کند. یعنی میان فاعل و فعل ضرورتی نیست. بنابراین هر جا قادر و مختار باشد، ویژگی ضرورت علی و معلولی وجود نخواهد داشت.(2)

همین مطلب متکلمان، مورد قبول اکثر فقیهان اصولی نیز هست. هر چند تعابیر و تقاسیر، گاه متفاوت است. حال به اختصار به آراء اصولیان در این باره اشاره می کنیم:

وحید بهبهانی در رساله جبر و اختیار، هم چون متکلمان، مختار را کسی می داند که قدرت همزمان بر فعل و ترک دارد. چنین اختیاری، امری وجدانی و غیرقابل انکار است؛ بنابراین اگر اصل اختیار با اصل علیت و قاعده «ترجیح بلا مرجح» در تعارض بیفتد، اصل اختیار مقدم است؛ زیرا علم به آن قوی تر و اولی است:

«عقل منصف، اگر خودش باشد و به وجدان خود رجوع کند، در می یابد که آنگاه که عملی را از روی اختیار انجام می دهد، همو قادر بر ترک آن نیز هست ... واصل علیت و قاعده ترجیح بلا مرجح، علمی بیش از این را افاده نخواهد کرد، یعنی علم

ص: 76

1- علامه حلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص 248.

2- همان، ص 281.

وجدانی به اختیار و توانایی بر فعل و ترک» (1).

به اعتقاد وی برای این که تعارض میان اصل اختیار و اصل علیت برداشته شود، باید اصل اختیار را اصل قرار داد و بر اساس آن اصل علیت را تفسیر کرد و نه بالعکس.

از مجموع مباحث ایشان می توان دریافت که وی برای این که علیت را با اختیار جمع کند، علیت را به معنای تأثیر غیر ضروری می داند، نه به معنای فلسفی و ضروری. به عبارت دیگر وقتی فاعل فعلی را انجام می دهد، می توانست آن فعل را ترک کند، یعنی قدرت همزمان بر فعل و ترک داشت و یکی از این دو حالت ضروری نیست.

محقق نائینی در درس های خارج اصولشان، قانون علیت ضروری را شامل افعال اختیاری نمی داند. وی علیت تامه و ضروری اراده را نابد کننده اساس اختیار و تأسیس کننده مذهب جبر می داند:

«انّ علیة الإرادة للفعل هادم لأساس الاختیار و مؤسس لمذهب الجبر».

به عقیده وی انسان حتی با وجود تعلق اراده بر فعل، می تواند فعل را ترک کند؛ زیرا نفس قبل از وقوع فعل، آزادانه می تواند فعلی را طلب یا آن را ترک کند و این آزادی طلب همان اختیار است. در واقع نفس بدون این که محکوم علیت ضروری باشد، ذاتاً به گونه ای است که می تواند فعل را طلب یا آن را ترک کند. وی عقول فلاسفه را از درک مسأله اختیار و نظریه امر بین الامرین عاجز می داند:

«فانه مما أعمی ادراکه عقول الفلاسفة و ذوی الافکار».

وی می گوید:

«اختیار، فعل نفس است، و نفس ذاتاً می تواند فعل را طلب کند. بنابراین نیازمند علتّ موجب دیگری نیست که اثرش از نفس قابل تفکیک نباشد؛ زیرا تأثیر ایجابی علیت در افعال غیر اختیاری است» (2).

ص: 77

1- وحید بهبهانی، رساله جبر و اختیار، ص 469.

2- اجود التقریرات، ج 1، ص 91؛ نیز ر.ک: سید محمود هاشمی، بحوث فی علم الاصول: ج 2، ص 34.

مقصود محقق نائینی از اراده ای که آن را از طلب تفکیک می کند، همان «شوق مؤکد» است که حالتی نفسانی است و بدون آزادی در انسان به وقوع می پیوندد. وی چنین اراده ای را برای آزادی و نفی جبر، کافی نمی داند. از همین رو مفهوم طلب و اختیار را مطرح می کند که بر اساس آن انسان آزادانه عمل می کند:

«الاراده کیفیه خاصه للنفس تحدث بعد حدوث مبادیها فیها، و لذا تسمی بالشوق المؤکد»؛

«اراده کیفیتی ویژه برای نفس است که پس از پدید آمدن مبادی آن در نفس، حادث می شود و آن را شوق مؤکد می نامند».⁽¹⁾

آیه الله میرزا مهدی اصفهانی - که از شاگردان دوره اول درس خارج اصول محقق نائینی است و از وی اجازه اجتهاد دارد- در درس خارج اصولش «فاعل قادر» را غیر از «علت تامه» می داند و منکر علیت تامه ضروری در فاعل های قادر است. وی می گوید:

«انّ بین العله التامه و الفاعل القادر، بون بعید، بل ابعدها ما بین الأرض و السماء؛ فان وجود المعلول واجب عند العله التامه و الا یلزم الترجیح بلا مرجح، بخلاف الفعل و فاعله؛ فانه لابد من عدم تمامیه الفاعل و قدرته، بل یجب عدم الأولویه للمناقضه مع کمال الفعلیه و التمامیه... من کان قادرا تام القدره کامل الذات یمتنع عروض الوجوب لفعله فلا یجب علیه. و له البداء ما لم یوجد فی الخارج. فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء. فما لم یوجد لم یجب، بخلاف العله التامه اذ ما لم یجب المعلول لم یوجد»؛

«میان علّت تامه و فاعل قادر، فاصله افزون تر از فاصله میان زمین و آسمان است؛ زیرا وجود معلول با وجود علّت تامه آن، واجب است، وگرنه محذور ترجیح بدون مرجح پیش خواهد آمد. این نسبت میان فعل و فاعل قادر وجود ندارد؛ زیرا عدم تمامیت فاعل و قدرتش باعث امتناع عروض صفت و جوب بر فعل فاعل قادر است و

ص: 78

به همین دلیل می تواند بدا کند، برخلاف علّت تامّه که در آن وجود معلول به معنای آن است که پیش از این، فعل وجوب یافته است» (1).

ایشان در بخش دیگری از تقریرات درس اصولشان می گوید:

اگر علّیت ضروری را قبول کنیم، آن را فقط در فاعل های طبیعی، که ناقصند، قبول میکنیم، نه در فاعل های مختار و قادر که کاملند، و همین کمال، اقتضا می کند که فاعل قادر هم توانایی فعل داشته باشد و هم توانایی ترک، و با وجود فاعل، ضرورتی برای صدور فعل نباشد: «انّ الفاعل التام ليس بعلة تامه اصطلاحيه، اذ مقتضى تماميه الفاعل هو كونه غنياً عن العالمين وعن ايجادها، و مقتضى ذلك هو عدم لزوم الصدور» (2).

در ادامه این بحث، مرحوم میرزا مهدی اصفهانی قاعده فلسفی «الشیء ما لم یوجد لم یوجد» را که همان ضرورت علی و معلولی است، به صورت عکس قبول می کند؛ یعنی «الشیء ما لم یوجد لم یجب». وی چنین استدلال می کند که ما اگر به خودمان و افعال نفسانی مان رجوع کنیم، در می یابیم که تا زمانی که فعل ما موجود نشده است، وجوبی در کار نیست، بلکه وقتی فعل موجود شد، آن وقت وجوب و ضرورت نیز تحقق پیدا می کند. به تعبیر متکلمان، وجوب لاحق به جای وجوب سابق می نشیند. وی در ادامه بحث، هم چون متکلمان، قادر بودن را به «صفه الفعل و الترتک» معنا می کند.

آیه الله خوئی که از شاگردان دوره دوم درس خارج اصول محقق نائینی است، در درس خارج اصولش بر ضرورت علی و معلولی و ضرورت صدور فعل با وجود مرجح اشکال می کند و بر آن است که علّیت ضروری شامل افعال اختیاری نمی شود. به اعتقاد وی ملاک صدور فعل اختیاری انسان، اعمال قدرت و سلطنت و توانایی فعل و ترک است. آیه الله خوئی می گوید:

«آن چه محال است، وجود فعل بدون سبب و فاعل است، اما صدور فعل

ص: 79

1- تقریرات درس خارج اصول میرزای اصفهانی، ص 14.

2- همان، ص 18.

اختیاری از فاعل، بدون وجود مرجح، محال نیست؛ زیرا فعل اختیاری از طریق اعمال قدرت انسان در خارج محقق می شود»⁽¹⁾.

وی در ادامه بحث می گوید:

«تفاوت فعل ارادی با معلول طبیعی این است که فعل ارادی در تحققش محتاج فاعل است ... و فاعل افعال انسان، نفس انسان است و فعل با اختیار و اعمال قدرت و سلطنت و بدون وجوب و ضرورت از آن صادر می شود، و نفس در استفاده از قدرتش محتاج چیزی نیست، و خداوند نفس را چنین آفریده است ... در حالی که معلول طبیعی در تحققش محتاج علل طبیعی است و علّیت با دو ویژگی «ضرورت» و «سنخیت» بر آن حکومت دارد و اختیاری برای آن قابل تصور نیست»⁽²⁾.

شهید آیه الله صدر، روشن تر از دیگران علّیت ضروری را نقد می کند. وی در درس های خارج اصول خویش می گوید: اگر قاعده علّیت ضروری یا «الشیء مالم یجب لم یوجد» قاعده ای برهانی باشد، قابل تخصیص نیست. اما او معتقد است که این قاعده، قاعده ای وجدانی است، نه برهانی. از این رو، برای فهم دقیق آن باید به وجدان مراجعه کرد. وی بر آن است که ممکن الوجود بودن چیزی برای موجود شدن آن کافی نیست، و برای این که امر ممکنی در خارج تحقق یابد، یکی از دو عامل لازم است: یکی «وجوب بالغیر» که توسط علّت تامّه برای ممکن الوجود حاصل می شود، و دیگری سلطنت».

. بدین ترتیب، شهید صدر مفهومی جدید به نام «سلطنت» را در مقابل دو مفهوم وجوب و امکان قرار می دهد. او در توضیح سلطنت می گوید:

«سلطنت، از این حیث که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است، مانند امکان است؛ اما امکان، برای تحقق وجود یا عدم، کافی نیست، در حالی که سلطنت کافی است. وجه اشتراک سلطنت با وجوب این است که هر دو برای

ص: 80

1- آیه الله خویی، سید ابوالقاسم، محاضرات، ج 2، ص 47.

2- همان، ص 57.

تحقق شیء کفایت میکنند. تفاوت آن در این است که صدور فعل از وجوب به صورت ضروری است، اما صدور آن از سلطنت، ضروری نیست. اگر بتوانیم وجود سلطنت را در عالم اثبات کنیم، می‌توانیم از این طریق، هم صدور فعل را توجیه کنیم و هم اختیار و آزادی را دلیل اثبات سلطنت در انسان، وجدان و علم حضوری است»⁽¹⁾.

وی می‌گوید:

«ما بالوجدان، ثبوت مفهوم سلطنت را در نفس خود می‌یابیم. وقتی در نفس ما شوق اکید برای انجام دادن عملی پدید آید، آن را نه به واسطه عامل قهری بیرونی، بلکه به واسطه سلطنت نفس انجام می‌دهیم؛ چرا که حالت سلطنت از جمله اموری است که به علم حضوری برای نفس حاصل است؛ مانند حالت گرسنگی، تشنگی یا حالت حب و بغض. و نیز به این دلیل که ما در بسیاری موارد، بدون وجود عامل مرجح، کاری را بر کار دیگر ترجیح می‌دهیم؛ مانند حالت گرسنه ای که دو قرص نان در اختیار دارد و یا گریزنده ای که در راه گریز را در پیش روی خود دارد. اگر فعل فاعل جز به واسطه ایجاب از ناحیه علت صادر شود، در این صورت، گرسنه از گرسنگی خواهد مرد؛ چرا که هیچ مرجعی برای خوردن یکی از دو قرص نان وجود ندارد، در حالی که بنا بر قاعده سلطنت نفس، یکی از دو حالت، ترجیح می‌یابد»⁽²⁾.

ص: 81

1- هاشمی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول، ج 2، ص 36 - 37.

2- همان

چکیده

به نظر میرداماد، خداوند علت تامه همه پدیده های عالم - از جمله افعال اختیاری برای انسان است. و خداوند، همه علت های ناقصه فعل اختیاری را خلق می کند که اراده انسان، یکی از این علت های ناقصه است. بنابراین هم عمل خارجی انسان و هم قدرت اراده و هم اراده های خاص، همگی معلول خدایند. بدین سان هرچند انسان دارای اراده است، اما اراده او نیز معلول خداست. بنابراین انسان در واقع مضطرّ و مجبور است، و در ظاهر مرید و مختار. اگر این گونه است، باید خداوند که خالق گناهان انسان هاست مجازات شود نه انسان. میرداماد در پاسخ می گوید: مجازات اثر تکوینی گناه است و چون انسان محل گناه است، لذا این اثر در انسان ظاهر می شود، همان طور که اثر دارو در مریض ظاهر می شود نه در داروساز. و از آنجا که همه افعال به خدا بر می گردد، شری در عالم نیست و شرور، اموری عدل یا نسبی اند.

این نظریه قابل قبول نیست. زیرا اولاً با علم وجدانی انسان ها به مختار و آزاد بودن سازگار نیست و ثانیاً با عدالت الهی.

مسئله جبر و اختیار و نقش انسان در افعال خویش و ارتباط آن با اراده خدای متعال از مهم ترین مسائل فکری بشر بوده و در عرصه های مختلف علوم و فرهنگ بشری، هم چون: فلسفه، کلام، اصول فقه، حقوق، اخلاق، روانشناسی، و فیزیک، به گونه ای متفاوت، طرح شده است. هر چند که به نظر می رسد جنبه دینی و کلامی آن از اهمیت بیشتری برخوردار است، زیرا معقولیت فلسفه ارسال پیامبران، و بسیاری از عقاید دینی، مانند: تکلیف، ثواب و عقاب، معاد، عدل الهی، حسن و قبح و غیره در گرو حل درست این موضوع است. از همین جاست که این مسأله، از نخستین مسائل کلامی طرح شده در تاریخ عقاید مسلمین به شمار می رود و متفکران مسلمان، هر یک براساس مبانی خویش راه حلی برای آن ارائه کرده اند.

از نخستین راه حل های ارائه شده، نظریه جبر محض از یک سو، نظریه تفویض مطلق از سوی دیگر بود. پس از طرح این دو عقیده متضاد، به جهت لوازم غیرقابل پذیرش آن، اندیشمندان مسلمان در صدد یافتن حد وسطی در میان این دو اعتقاد برآمدند و آراء مختلفی در این باره ارائه کردند. در این راستا فیلسوفان مسلمان نیز براساس مبانی خاص خویش، طرح هایی ارائه کردند که در خور توجه و بررسی است. از جمله این طرح ها، رساله ای است مختصر به نام «خلق الاعمال» که توسط میرداماد نگاشته شده است.

میر برهان الدین محمد باقر داماد متخلص به «اشراق» و ملقب به «معلم ثالث» و «سید الأفاضل» از فیلسوفان نام آور دوره صفویه و استاد صدر الدین شیرازی است. برای اطلاع از شرح حال این فیلسوف بزرگ می توان به زندگینامه وی مندرج در مقدمه کتاب «قبسات» و هم چنین کتاب «حکیم استر آباد میرداماد»، مراجعه کرد.

میرداماد پس از بیان مقدمه، رساله را با توضیح تفاوت فعل انسان و خدا آغاز می کند و پس از بیان مضطر بودن انسان در فعل خویش، اشکال کیفر و پاداش را مطرح می کند و در نهایت مسأله شرور مورد بررسی قرار می گیرد. وی این مسائل را در دیگر آثار خویش هم چون قبسات، الرواشح السماویه فی شرح احادیث الامامیه، الايقاضات، الجبر و التفویض، القضبات، و قضا و قدر، نیز به بحث گذاشته است.

نویسنده کتاب «حکیم استر آباد میرداماد» معتقد است که رساله خلق الاعمال همان رساله الايقاضات است و در این مورد از صاحب کتاب عالم آراء نقل می کند که «خلق الاعمال داماد به الايقاضات موسوم است».⁽¹⁾ اما در مقابل، نویسنده الذریعه معتقد است که خلق الاعمال غیر از ايقاضات است.⁽²⁾ با مقایسه سه نسخه خطی از خلق الاعمال و نسخه ای که در کتاب کلمات المحققین (طبع سنگی) درج شده است، با رساله ايقاضات که در حاشیه کتاب قبسات چاپ سنگی از صفحه 66 تا 148 درج شده است معلوم شد که محتوای خلق الاعمال تنها در بخشی از مقدمه ايقاضات یافت می شود. در ايقاضات ابتدا مطالب خلق الاعمال، با اختلافات اندک لفظی تا مبحث کیفر و پاداش طرح می شود. پس از آن از وسط صفحه 68 مسأله دعا و سپس اشکال تسلسل اراده ها مورد بررسی قرار می گیرد، که در خلق الاعمال دیده نمی شود. سپس ادامه رساله خلق الاعمال از صفحه 72 تا 75، با اضافاتی که گاهی به حدود دوازده سطر می رسد، طرح می شود. در نهایت، ايقاضات شش گانه که به منزله متن اصلی ايقاضات است، بیان می شوند، که این قسمت نیز در خلق الاعمال یافت نمی شود. بنابراین به نظر می رسد، میرداماد، این دو رساله را جداگانه و برای دو شخص مختلف نوشته است. فیلسوف ما

ص: 87

1- بنگرید به: حکیم استر آباد میرداماد، ص 122 و 141.

2- بنگرید به: الذریعه، ج 7، ص 243.

محتوای این دو رساله را در قفس دهم از قیسات نیز، با اجمال و تفصیل در مواضع مختلف تکرار کرده است که در قسمت یادداشت‌ها بدان‌ها اشاره شده است.

تا آن‌جا که نگارنده مطلع است، رساله حاضر دو بار به صورت سنگی به طبع رسیده است. یک بار در ضمن کتاب کلمات المحققین و بار دیگر با کتاب مسار الشیعه. در این‌جا رساله مذکور در سه قسمت ارائه می‌گردد. ابتدا متن عربی به صورت تصحیح شده و همراه با یادداشت‌های تصحیح عرضه می‌شود. پس از آن ترجمه رساله و در آخر نقد و بررسی محتوای رساله با عنوان: «یادداشت‌های انتقادی» تقدیم می‌گردد.

به جهت رعایت اختصار، مقدمه رساله و قسمت آخر آن ترجمه نشده است و در مقام نقد نیز تنها به نکات اصلی و مهم پرداخته شده و دیگر مقدمات و مبانی فلسفی که در تصویر نظریه مؤلف دخیل است طرح نشده است. در مقام حلّ مطلب نیز تنها چند نکته اساسی که توجه به آنها در حل مسأله لازم است، طرح شده و نگارنده مدعی ارائه راه حلّی همه‌جانبه نیست.

روش تصحیح رساله

در تصحیح این رساله از سه نسخه استفاده شده است که هر سه در بخش نسخه‌های خطی کتابخانه مرحوم آیه الله مرعشی نجفی رحمه علیه در قم نگهداری می‌شود. شماره نسخه متن 6869 است. شماره نسخه دوم که با رمز «الف» بدان اشاره می‌شود 386، و شماره نسخه «ب» 4660 است. به جهت کامل شدن متن، برخی عبارات نسخه‌های الف و ب در متن مندرج گردیده است. از این میان آن‌چه در متن، داخل () قرار دارد مربوط به نسخه الف و آن‌چه در [] واقع شده، مربوط به نسخه ب است. علامت < > نشانه عدم وجود کلمه یا جمله داخل علامت، در برخی نسخه‌هاست و مورد آن جایی است که احتمال صحت عبارت بدون آن کلمه یا جمله نیز وجود دارد. تنها نسخه بدلهایی در قسمت یادداشت‌های تصحیح ذکر شده که احتمال صحت آنها وجود دارد و از ذکر نسخه بدل‌های غلط‌یابی معنا خودداری شده است. (1)

ص: 88

1- یادداشت‌های تصحیح متن عربی، به دلایل فنی حذف شده است.

رساله مسئله خلق الأعمال من مصنّفات فحل الفحول، خاتم حكماء الراسخين، قدوه عقلاء الشامخين، افضل المتألهين، اكمل المتمهرين وارث علوم الانبياء والمرسلين، باقر حكم الأولين، المتمم الأول، والمعلم الثالث، لا زال ممجداً محمداً.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين حق حمده، و الصلاه على خيرته من خليقته محمد صَلَّى اللهُ وَعَلَيْهِ وَآلِهِ المعصومين من عترته.

سألتنى -أفاض الله تعالى عليك سبحات فيوضات القدس - عن مسئله خلق الاعمال و هي من غامضات اغوار [العلم] و غوامض اسرار الحكمه، و لقد أوفيناها حقها - من بالغ الفحص - في كتبنا العقلية و صحفنا الحكيمية و في كتابنا «الرواشح السماوية» في شرح احاديث الامامية، و هو شرحنا لكتاب الكافي، لشيخنا الأقدم، رئيس المحدثين، «أبي جعفر الكليني» - رضوان الله تعالى عليه -.

فالآن نلقى عليك ما أن أخذته الفطانه بيدي قريحتك، لفطنك لما يفى بازاحه الشكوك و اماته الأوهام باذن الله سبحانه.

[فاعلم] انه فرق ما، بين بين الفاعل لفعل ما بالاراده و الاختيار، و بين جاعله التام الموجب اياه بارادته و اختياره المفيض لوجوده و وجود علله و اسبابه و شرائطه و منتظراته على الاطلاق. فالمباشر الذي اختياره <اخير > ما يستتم به العله التامه <لفعله>، فاعل <لذلك الفعل > بالاختيار لغه [و عرفا] و اصطلاحاً لدى الجماهير العامه و الخاصه، و ليس هو بالجاعل التام الموجب اياه بالاراده و الاختيار، الا اذا كان مفيضا لوجوده، بافاضته و جملة ما يفقر اليه من العلل و الأسباب بته.

و اذا دريت ذلك بزغ لك أن الإنسان [من] حيث أنه مباشر لفعله، و اختياره أخير منتظرات الفعل و آخر أجزاء علته التامه، فهو لا محاله

فاعل مختار لأفعاله و أعماله. و حيث أنه ليس الذى يفيض وجود الفعل و علله و اسبابه - اذ من جملة العلل و الاسباب وجود نفسه و تحقق قدرته و اختياره و سائر ما يتعلّق به ذلك ممّا يغيب عن عقولنا و لا يحيط به اوهامنا - فليس هو الجاعل التامّ، الموجود، الموجب لافعاله بالضروريّه الفحصيه؛ بل انما الجاعل التامّ، <الموجد > الموجب لكلّ ذرّه من ذات الوجود بالإرادته و الاختيار هو الملك الغنىّ الحقّ المفيض لعوالم الوجود (بقضّها) و قضيّتها على الاطلاق، و ليس يصادم ذلك توسيط العلل و الاسباب و الشرائط و الروابط الفائضه جميعا من جناب فياضه الحقّه المطلقه.

و من جملة العلل الرابطه و الاسباب المتوسطه، قدره العبد و منيته و شوقه بالنسبه إلى ما يؤثر من أعماله و أفعاله.

و ذلك كما أن الله سبحانه هو الموجد المفيض [(الجاعل)] لذات زيد و وجوده مثلا، مع أنّ أباه و أمّه من جملة علله و أسبابه المستنده فى سلسلتها الطوليّه و العرضيه. جميعا الى جاعليّته - تعالى شأنه و تعاظم سلطانه -: «قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ.»

و هذا البيان يستكشف غطاء الخفاء عن سرّ قول سادتنا الطاهرين - صلوات الله و سلامه على ارواحهم و أجسادهم أجمعين -: «لَا جَبْرَ وَ لَا تَقْوِيضَ وَ لَكِنَّ أَمْرًا بَيْنَ أَمْرَيْنِ.»

و من هناك ما تسمع بعض شركائنا السالفين من الحكماء الراسخين يقول: «الانسان مضطر فى صورته مختار»، و منهم من يعكس القول فيقول: «مختار فى صورته مضطر».

و عند هذا سقط ما أعضل بك فى المسئله من قولك: «اذا كان الفعل من العبد لزم تعدد المؤثر، و اذا كان من الله لزم الجبر».

[نویسنده پس از بیان مقدمه ای می گوید:]

بدان که میان فاعلی که فعلی را با اراده و اختیار انجام می دهد، و جاعل تامّ [و خالقی] که فعل را به وسیله اراده و اختیارش به سر حدّ و جوب می رساند و به فعل و علل و اسباب و شرایط و مقدماتش وجود را افاضه می کند، تفاوت آشکاری وجود دارد. شخص مباشر فعل که اختیارش آخرین جزء علّت تامّه فعل است، در لغت و عرف و اصطلاح، فاعل مختار فعل نامیده می شود. او جاعل تامّی که با اراده و اختیارش به فعل وجود می بخشد نیست، مگر آن که هستی فعل و هستی همه چیزهایی که فعل به آنها نیازمند است، یعنی همه علل و اسباب، از سوی او افاضه شده باشد.

آن گاه که این سخن را دریافتی، برایت روشن می شود که آدمی از آن رو که مباشر فعل خویش بوده و اختیارش واپسین مقدمه و جزء اخیر علّت تامّه فعل می باشد، فاعل مختار اعمالش است. اما از آنجا که او هستی فعل و علل و اسباب آن را افاضه نمی کند - زیرا از جمله علل و اسباب فعل، وجود فاعل و تحقق قدرت و اختیار او و چیزهای دیگری است که فعل بر آنها تعلق دارد و انسان بدانها آگاه نیست، (در حالی که هیچ یک از اینها آفریده انسان نیست) پس او جاعل تام، ایجاد کننده، و ایجاب کننده کردارش نیست، بلکه جاعل تام و موجد و موجب مرید و مختار همه پدیده ها، مالک بی نیاز و حقیقی و افاضه کننده جهان های موجود و همه جزئیات آن است. [1]*[\(1\)](#)

این سخن (یعنی این که خداوند آفریدگار همه موجودات است) با واسطه قرار گرفتن علل و اسباب و شرایط و رابطه هایی که از سوی خدا افاضه می شود، منافات ندارد. از جمله علل رابط و اسباب واسطه ای، قدرت، یت، آرزو، و شوق انسان است نسبت به اعمالی که در آن ها مؤثر می باشد، همانگونه که خدای سبحان ذات آدمی را

ص: 91

1- در این موارد، تحت عنوان «یادداشت‌های انتقادی» پس از ترجمه اصل رساله مطالبی بیان خواهد شد.

پدید می آورد و در عین حال، پدر و مادر نیز از زمره علت های او به شمار می روند و همه این علت ها در سلسله طولی و عرضی به خالقیت خدای متعال مستندند. [2]

«قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (1)

بیان بالا حجاب این سخن معصومین علیهم السلام را بر طرف می کند که فرمودند:

«لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیْضَ وَلَا كُنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» (2)

از همین جاست که برخی حکیمان ثابت قدم گفته اند:

«انسان مضطرّ است در صورت مختار» [3]

و برخی دیگر از حکما به عکس سخن بالا، اظهار کرده اند:

«انسان مختار است در صورت مضطرّ».

بدین سان این معضله و اشکال بر طرف می شود که: اگر فعل انسان از او پدید آمده، لازمه اش تعدد مؤثر است [یعنی هم خدا مؤثر است و هم انسان] و اگر فعل انسان [تنها] از خدا صادر شده، جبر لازم آید.

معضله الثواب و العقاب

فان أزعج سرک آنه و ان استتبّ القول حينئذ في توسط اختيار العبد، لكن بقي الإعضال في أمر المثوبات و العقوبات الوارد بها الوعد و الوعيد في التنزيلات الكريمة الإلهية و الأحاديث الشريفة النبوية، فانّ فعله و ان كان مترتبا على ارادته، الا أنّ ارادته للفعل و ارادته لإرادة الفعل، و ارادته لإرادة الإرادة، و هلمّ جرّا الى ما لا-نهاية، واجبه الحصول جميعا، لامنه، بل من تلقاء مبدء آخر، فمن أين له استحقاق المثوبة و العقوبة.

فتدبر في فحصك و (تثبت) في أمرک و افقهنّ أنّ استيجاب المثوبة و

ص: 92

1- الرعد، 16.

2- اصول کافی، ج 1، ص 160.

العقوبه من لوازم مهيّات الأفعال الحسنه و السيئه. و أنّما يرجع ذلك إلى الفاعل المباشر لأنّه المحل القابل، دون المفيض الموجد.

كما أنّ الأدويه الترياقية و السّميه أنّما تظهر آثارها في أبدان شاربها و أمزجتهم، لا في ذات موجدها، الجاعل إيّاه، تعالى عن ذلك علّوا كبيرا. و الطّبّ الروحاني في ذلك على قياس الطّبّ الجسماني. فاذن، الثّواب و العقاب مترتبان على اراده الفاعل المباشر، المستحقّ لهما بارادته و اختياره، و اختلاف مراتبهما، على حسب اختلاف ذوات الحسنات و السيّئات، المستوجه لهما في حدّ أنفسها.

مشكل پاداش و كيفر

گر چه واسطه قرار گرفتن اختيار انسان [میان اراده خدا و فعل انسان] روشن شد و معلوم شد که خداوند به واسطه اختيار آدمی، فعل او را ایجاد می کند، اما معضله پاداش و كيفر [الهی] که در آیات قرآن و احادیث شریف، مورد وعده و وعید قرار گرفته است، هم چنان باقی است. زیرا کردار آدمی گر چه بر اراده او مترتب است، اما این که انسان فعل را اراده می کند، یعنی حصول ضروری اراده فعل، و هم چنین اراده اراده فعل، و اراده اراده فعل، و تا هر قدر که ادامه دهیم، [همه این اراده ها] از خدا سرچشمه می گیرند نه از انسان؛ پس چرا آدمی مستحق كيفر و پاداش باشد؟

[در پاسخ باید گفت:] در این تحقیق دقت کن و بدان که وجوب كيفر و پاداش، از لوازم ماهیات افعال نیک و زشت است، و از آن رو که فاعل مباشر محلی است که فعل را [از سوی خدا] می پذیرد، به فاعل مباشر باز می گردد، نه به خالق و افاضه کننده و ایجاد کننده فعل. [یعنی كيفر و پاداش، از آن پدید آورنده فعل نیست، بلکه از آن ماهیت فعل است. و چون محل فعل و ماهیت آن، انسان است و خدا فعل را در ظرف آدمی ایجاد می کند، پس ثواب و عقاب نیز به ایشان که ظرف ماهیت فعل است باز میگردد.]

همان طور که آثار ادویه و داروهای سمی در بدن و مزاج کسی که از آن استفاده

می کند ظاهر می شود نه در ذات خالق آن ادویه [که خداست]. طبّ روحانی نیز مانند طبّ جسمانی است. بدین سان کیفر و پاداش بر اراده فاعل مباشر مترتب می گردد و بدان جهت که فاعل، فعلش را اراده کرده، مستحقّ کیفر و پاداش می شود. اختلاف مراتب ثواب و عقاب نیز بر حسب اختلاف ذات افعال خوب و بد است که ذاتا ثواب و عقاب را موجب می شوند. [4]

مسأله الشرور

ثم الشرور الواقعه فی الوجود فی هذه النشأه و فی النشأه الآخره، اّما استنادها الی الاراده الربانیّه و الإفاضه السّبحانیّه بالعرض، من حیث هی لوازم للخیرات الکثیره الّتی تجب فی سنّته الفیاضیّه الحقهّ و الوهابیّه المطلقه، تعلق ارادته سبحانه بها بالذات.

علی انک أن دقت التأمل و فتشت بالتبصّر، صادقت بعقلک أن الشرور المراده لا بالذات بل بالعرض فی النشأتین، اما شرّیتها بالقیاس الی جزئیات بخصوصها و أشخاص بعینها من أجزاء نظام عوالم الوجود - و هی طیفه جدّا بالنسبه الی سائر الأجزاء - فأما بالقیاس الی النظام الجملی و كذلك بالقیاس الی تلك الأشخاص و الجزئیات، لا بحسب أنفسها، بل بما هی من أجزاء النظام الجملی التّام الفاضل الشریف الكامل، فلا- شرّ و لا- شریّه [فیه] أصلاً. فلو كان اللاحظ النظام الوجود محیط اللحظ بجمله النّظام و بالأسباب المنادیّه الی المسببات جمیعاً، لم یکن یجد فی الوجود ما یصح أن یطلق علیه الشرّ أو ینسب الی الشریّه بوجه من الوجوه، فلیتبصّر. و لعلّ للوجهین قال عزّ اسمه قانلاً فی آیة الملک: «بیدک الخیر». لا الأوّل منهما فقط، كما فی کلام البیضاوی حیث قال: «ذکر الخیر وحده لأنه مقضی بالذات و الشرّ مقضی بالعرض، اذا لا یوجد شرّ جزئی ما لم یتضمّن خیراً کلیّاً.»

و مما یجب أن یعلم أن الشرور انما دخولها بالعرض فی القضاء لا فی

القدر، فليتنفقه. فهذا شطرٌ <من> جزيل القول وحق البسط فيه على ذمه ما يسرنا الله <له> <بعضيم فضله و كبير طوله.

و كنت مسؤلًا <في شهر ذى القعدة الحرام، العام الثاني و الالف من الهجرة المباركة النبويه، أفقر المفتاقين الى رحمه الله الحميد الغنى محمد بن محمد، يدعى باقر الداماد الحسيني، ختم الله له بالحسني، حامدا مصليا > و <مسلمًا >.

مسأله شرور

استناد شرور موجود در دنیا و آخرت به اراده خدا و افاضه او، امری بالعرض خواهد بود، زیرا شرور از لوازم خیرات کثیری هستند که در سنت فیاضیت حق و بخشندگی مطلق، وجودشان لازم است، و اراده الهی بالذات به خیرات کثیر تعلق می گیرد. گذشته از این، اگر دقت کنیم خواهیم دید شروری که در دنیا و آخرت خداوند آنها را بالعرض، و نه بالذات، اراده کرده، شر بودنشان [مطلق نیست بلکه نسبی است و] نسبت به اشخاص و جزئیات خاصی که از اجزاء نظام عالم هستند، به عنوان شر مطرح می شوند. و این اجزاء نسبت به اجزاء دیگر عالم بسیار اندکند [بنابراین شرور نسبت به اجزاء اندک جهان، شرند و نسبت به بیشتر اجزاء عالم خیرند]. اما نسبت به کل نظام عالم و هم چنین نسبت به همان اشخاص و جزئیات [اندک] اما نه فی نفسه، بلکه به عنوان این که از اجزاء نظام شریف و کامل جهان هستند، به طور کلی شرّ و شرّ بودنی وجود ندارد. پس اگر نسبت به کل نظام هستی و همه اسباب و علت های آن احاطه علمی پیدا کنیم، شرّ یا چیزی که به وجهی بتوان شرّ را به آن نسبت داد، پیدا نخواهیم کرد. [5] شاید به دلیل دو نکته مذکور [بالعرض بودن و نسبی بودن شرور] خدای متعال در آیه ملک «قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ...» فرموده است: «بِيَدِكَ الْخَيْرُ» [آل عمران / 26]. نه فقط به جهت وجه اول [بالعرض بودن شر]، چنان که بیضاوی گفته است. بیضاوی بر آن است: این که خداوند تنها «خیر» را ذکر کرده [و نگفته بیدک الخیر و الشر] بدان جهت است که خیر ذاتا مورد قضا و اراده الهی قرار گرفته است و شرّ

بالعرض، زیرا هیچ شرّ جزئی در جهان یافت نمی شود مگر آنکه متضمّن خیر کلّی باشد [پس اصالتاً تنها خیر مورد اراده خداست، اما چون این خیر کثیر همراه با شرّ اندکی است، از این رو شرّ نیز به تبع خیر و بالعرض اراده شده است.] [6]. لازم است این نکته نیز دانسته شود که شرور تنها در قضای الهی بصورت بالعرض داخل است نه در قدر الهی [که بالذات در آن قرار دارد، زیرا بر طبق نظر نویسندگان قدر صورت تفصیلی است از آن چه به طور بالذات یا بالعرض در قضااست، بنابراین بالعرض بودن شرور در مرحله قدر مطرح نمی شود].

یادداشت‌های انتقادی

[1] نویسندگان در این فقرات در صدد بیان تفاوت های فعل انسان و خداست. از دیدگاه وی، انسان مباحث فعل خویش بوده و فعل را اراده می کند، و این اراده تنها یکی از اجزاء علّت تامّه فعل و آخرین جزء آن است و دیگر علل و اسباب فعل ارتباطی به او ندارد.

اما خداوند، خالق عمل و علت تامّه فعل خویش است، بدان معنا که فعل و همه مقدمات و اسباب و علل آن را ایجاد می کند. و به این ترتیب فعل را به سر حد وجوب و وجود می رساند. در این مورد چند نکته قابل ملاحظه است:

چنان که از عبارات نویسندگان در این جا و در ادامه رساله بر می آید، فعل انسان نیز در محدوده فعل خداست و به اراده الهی منتهی می شود. از این رو خداوند ایجاد کننده همه علل و اسباب فعل انسان نیز هست. از سوی دیگر اراده کردن انسان یکی از اجزاء علّت تامّه فعل است. با لحاظ این دو مقدمه، نتیجه آن است که سبب «اراده کردن» انسان نیز خداوند است. بنابراین انسان در فعل خویش هیچگونه نقشی نخواهد داشت زیرا نقش او تنها در اراده کردن فعلش بود که آن هم توسط خداوند ایجاد می شود.

لازم به ذکر است که مراد از اراده کردن، وجود «قدرت اراده» نیست، زیراشکی نیست که این قدرت از سوی خدا ایجاد شده و به انسان تملیک گشته و آدمی جبراً دارای چنین قدرتی شده است.

اما سخن بر سر اعمال و به کارگیری این قدرت، یعنی اراده کردن فعلی خاص است که اگر آدمی نقشی در آن نداشته باشد، هیچگونه تأثیری در فعلش نخواهد داشت و در نتیجه استحقاق مدح و ذمّ و ثواب و عقاب نیز بی معنا خواهد بود. فیلسوف ما خود در ادامه به این مطلب تصریح می کند و برای آن توجیهی ارائه می دهد که بررسی آن خواهد آمد.

نکته دیگر این که در مورد فعل انسان باید میان فعل درونی و فعل خارجی تمایز نهاد. این تمایز که کمتر بدان توجه می شود، اهمیتی اساسی دارد. فعل درونی، به کارگیری قدرت اراده در موردی خاص یعنی رو آوردن به عملی معین و اراده آن است. پس از این مرحله نوبت به فعل خارجی می رسد. در این مرحله، قوای جسمانی انسان تحت تأثیر فعل درونی تحریک می شود و پس از آن عملی توسط انسان در خارج محقق می گردد، خواه عمل گفتاری و خواه عمل کرداری. به لحاظ عقلی میان این دو مرحله ارتباط ضروری وجود ندارد، زیرا ممکن است در موردی خاص قدرت اراده به انسان واگذار شود، اما قدرت انجام فعل خارجی از او سلب گردد، در نتیجه پس از اراده فعلی خاص، یکی از قوای جسمانی از کار افتد، یا با وجود تحریک این قوا، امری خارجی مانع تأثیر قوا در خارج گردد.

عکس این حالت نیز ممکن است و احتمال دارد بدون اراده انسان، فعلی خارجی از او صادر گردد، چنان که در کارهای غیراختیاری مطلب از این قرار است. در مورد افعال اختیاری انسان که مورد امر و نهی قرار گرفته و حسن و قبح و پاداش و کیفر بدان تعلق می گیرد، کم ترین نقشی که می توان برای انسان تصویر کرد آزادی او در فعل درونی یعنی اراده کردن عملی خاص است. به نظر می رسد همین اراده است که در فعل خارجی نیز تأثیر می کند و با ضمیمه شدن شرایط و مقدمات خارجی که برخی از آنها خارج از اختیار انسان است، باعث ایجاد عملی معین می شود.

پس اگر گفته شود که فعل خارجی مستقیماً توسط خدا ایجاد می شود و اراده انسان نقشی در آن ندارد، باز کیفر و پاداش قابل تصور است، زیرا خداوند می تواند بر اساس اراده انسان - و نه فعل خارجی او - او را مؤاخذه کرده و مورد کیفر و پاداش قرار دهد.

اساساً ملاک اصلی بررسی همه افعال، اراده و نیت آدمی است و از همین جاست که در متون دینی تأکید زیادی بر نیت و اراده دیده می شود.

در صورت پذیرش مطالب بالا در مورد فعل درونی، سخن فیلسوف ما در مورد فعل خارجی قابل قبول خواهد بود. به این بیان که انسان همه اسباب و علل تحقق فعل خارجی را ایجاد نمی کند، بلکه تنها اراده فعلی خاص را انشا می کند. این اراده در صورتی در فعل خارجی مؤثر خواهد بود که قوای بدنی و اسباب خارجی موافق آن باشد. از این رو انسان خالق فعل خارجی نیست، بلکه تنها سهمی در آن دارد که بر همین اساس، فعل به او منتسب گشته و مستحق پاداش و کیفر می گردد.

[2] طبق بیان میرداماد، خدا دو گونه فعل دارد: یکی فعلی که بدون واسطه ایجاد می شود، و دیگری فعلی که به واسطه برخی عوامل دیگر پدید می آید.

در گونه اخیر، خود واسطه ها نیز به وسیله خدا آفریده می شود و فعل اختیاری انسان از همین نوع است. در نتیجه خدا برای ایجاد فعل انسان، ابتدا قدرت و اراده و نیت او را ایجاد می کند و از این طریق، فعل خارجی را پدید می آورد. بنابراین قدرت و اراده کردن فعلی خاص صرفاً ابزاری برای اعمال اراده خداست. روشن است که ابزار و واسطه ها نه قابل تکلیفند و نه مستحق کیفر و پاداش، بخصوص با توجه به اینکه این ابزار را خدا آفریده است.

[3] نویسنده در کتاب قبسات (صفحه 444) این کلام را از ابن سینا نقل می کند. خود ابن سینا در کتاب التعلیقات گاهی این جمله را با عنوان «قد قیل:» نقل می کند (صفحه 51) و گاهی بدون این عنوان (صفحه 53). ابن سینا در توجیه این مطلب که انسان، گر چه در ظاهر مختار است، اما در حقیقت مضطرّ و مجبور است، می گوید:

«آدمی به جهت دواعی و اغراض فعل را انجام می دهد. و چون این دواعی خود ارادی نیستند و از خارج بر انسان تحمیل می شوند، پس فعل انسان در تحت تسخیر عوامل جبری بوده و از این جهت مانند حرکتها و افعال طبیعی است. تنها تفاوتی که میان طبیعت و انسان وجود دارد، این است که طبیعت نسبت به اغراض و غایات خود علم و آگاهی ندارد، اما آدمی متوجه

وی نتیجه میگیرد که فعل اختیاری تنها در مورد خدا که اغراض خارجی ندارد، صادق است. (1)

1 با صرف نظر از مسأله اراده خداوند متعال، در مورد توجیه این سینا، چند نکته قابل ملاحظه است:

ظاهر سخن ابن سینا آن است که اراده، خود جزء دواعی و اغراض نیست، بلکه انسان با در نظر گرفتن برخی اهداف، فعل را اراده می کند. اگر این اهداف که دواعی و اغراض نامیده می شود علت تامه اراده انسان باشد، در این صورت سخن شیخ الرئیس صادق است و انسان مجبور و مضطر خواهد بود، البته در صورت مختار، زیرا گرچه اختیار او جبری است ولی در ظاهر امر، انسان دارای اراده و اختیار است. هم چنین در این صورت سخن ابن سینا و کلام میرداماد قابل جمع است، زیرا بر این اساس خدا، ابتدا دواعی را در ذهن انسان انشاء می کند و سپس از این طریق، اراده انسان را ایجاد کرده و در نهایت از طریق اراده، فعل خارجی را محقق می سازد.

اما باید گفت راه دیگری نیز برای توصیف ارتباط دواعی با اراده وجود دارد و آن این که اراده را مستقل از دواعی بدانیم و ارتباط ضروری و تولیدی میان این دو را منکر شویم. بدین سان انسان در اراده فعل خاص آزاد است، اما او در این اراده، دواعی را نیز ملاحظه می کند و یکی را ترجیح می دهد.

شرایط مختلف درونی و بیرونی، راه های متفاوتی را در مقابل انسان می گشاید و ضمن تشویق و دعوت به انتخاب یکی از آنها به او فشار آورده و در او تمایل ایجاد می کند. اما نقش این تشویق ها و فشارها و میل ها در اراده کردن انسان نقش دعوت کننده و مرجح است و نه علت تامه، چنان که واژه «داعی» نیز بیانگر همین معناست. بنابراین اراده را نمی توان به دواعی فرو کاست یا تحویل برد، زیرا اراده با پشتوانه قدرت تملیک شده به انسان، بر دواعی حاکم است و نه محکوم.

[4] در این جا میرداماد، خوداشکال استحقاق کیفر و پاداش را بر مبنای نظریه

ص: 99

خویش مطرح می کند و بیان می دارد که اگر همه علت های فعل انسان و از جمله اراده او توسط خدا ایجاد می شود، پس چرا انسان مورد مؤاخذه و مجازات قرار می گیرد؟ پاسخ وی این است که ایجاد کننده فعل مستحق کیفر نیست، بلکه این استحقاق متوجه محل، یعنی انسان، می باشد. او تصریح می کند که افعال اختیاری انسان همانند تأثیرات طبیعی هم چون تأثیر داروست که در محل مصرف دارو ظاهر می شود نه در سازنده دارو. بدین سان انسان نه از آن جهت که فاعل فعل خویش است، بلکه از آن رو که محل فعل بوده و خداوند اراده و فعل انسان را در ظرف او ایجاد می کند، مستحق کیفر و پاداش است. باید پرسید: اگر آدمی تنها ظرف فعل خداست، و تفاوتی میان او و جمادات در این جهت نیست، پس فلسفه ارسال پیامبران چیست؟ و چرا انسان مورد تکلیف و امر و نهی قرار گرفته است؟ آیا ما می توانیم محل فعل خویش را تنها به این دلیل که فعلمان را در آن ایجاد کرده ایم مورد تکلیف و سپس مؤاخذه قرار دهیم؟ اصولاً از لحاظ عقلی امر و نهی، تنها به فاعل فعل و کسی که می تواند آزادانه فعلی را انجام داده یا ترک کند، تعلق می گیرد، نه به محل فعل.

نکته دیگر این که در مسأله کیفر و پاداش، سخن بر سر مجازات تشریحی است نه آثار تکوینی. اگر کلام بر سر اثر وضعی و تکوینی بود پاسخ فیلسوف ما درست بود. برای مثال کسی که بر اثر جهل به حکم یا موضوع یا اجبار دیگران شراب می خورد، اثر وضعی آن را که مست شدن است، متحمل می گردد. اما سخن بر سر اثر تشریحی و مؤاخذه و کیفر و پاداش است که تنها متوجه فاعل عالم و قادر است، نه محل و ظرف. توجه داریم که علم و قدرت، از شرایط تکلیف و مؤاخذه است.

نکته آخر اینکه به نظر می رسد، توضیح نویسنده تنها از طریق نظریه اشعری در انکار مطلق حسن و قبح عقلی و ذاتی قابل توجیه است. به یاد داشته باشیم که نظریه کسب اشعری (که در نهایت به نوعی جبر منتهی می شود) با نظریه اخلاقی او در انکار حسن و قبح و این که هر چه خدا انجام دهد خوب است، کاملاً هماهنگ و سازگار است، گر چه هیچ یک از این دو نظریه قابل پذیرش نیست.

[5] آخرین مسأله طرح شده در رساله، مسأله شرور است. علت طرح این موضوع

در دنباله مباحث قبل این است که بر طبق نظر نویسندگان همه پدیده های عالمه اراده خدا باز می گردد؛ از این رو این سؤال مطرح می شود که دلیل آفرینش شرور از سوی خداوند که خیر محض است چیست؟

پاسخ های بسیاری برای این سؤال ارائه شده است. فیلسوف ما در کتاب قبسات (صفحه 466 و 467) در تفسیر آیه شریفه «بِیَدِكَ الْخَيْرُ»^۱ «إِنَّكَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» در بیان علت اینکه خداوند تنها خیر را به خود نسبت می دهد و از ذکر شر خودداری می کند، سه نکته را که در واقع سه پاسخ به مسأله شرور است، مطرح می کند. در این رساله تنها به دو پاسخ اخیر از این سه، اشاره می کند و سپس آن را در تفسیر آیه مذکور صادق می داند. حاصل پاسخ ها این است که شر دو نوع است: یکی شر بالذات و حقیقی و دیگری شر بالعرض. شر بالذات عدم محض است که محتاج علت نیست و به خدا منتسب نمی گردد. (پاسخ اول در قبسات) اما برخی موجودات که ذاتاً و با ملاحظه اصل وجودشان خیرند، از آن رو که باعث فقدان کمالی برای موجود دیگری می شوند، شرند. این گونه شرور که بالعرض شرند، به صورت بالعرض نیز به خدا منتسب می گردند، زیرا اراده خدا از آن جهت که این موجودات خیر بوده و منشأ خیرات و کمالات کثیرند، بالذات به آنها تعلق می گیرد، و از آن رو که لازمه این خیرات کثیر، شرور قلیلند (یعنی باعث فقدان برخی کمالات دیگر می شوند) بالعرض بدان ها تعلق می پذیرد. (پاسخ دوم قبسات و پاسخ اول این رساله). هم چنین باید توجه کرد که لوازم ماهیت گرچه به صورت بالذات به خود ماهیت منتسب است، اما انتساب این لوازم به جاعل ماهیت، بالعرض است (مکمل پاسخ دوم در قبسات). بر طبق این پاسخ، شرور موجودند اما بالعرض. در مرحله بعد فیلسوف ما در صدد اثبات این مطلب بر می آید که همین شرور بالعرض تنها از جهت خاص شر است و از جهت دیگر خیر است.

به این بیان که شرور بالعرض تنها نسبت به اجزاء اندک جهان شر و موجب فقدان کمال هستند، اما نسبت به اکثر اجزاء عالم و نسبت به همان اجزاء اندک اما در مقایسه با کل جهان، شری وجود ندارد.

خلاصه اگر بتوان عالم را به طور مجموعی در نظر گرفت، هیچ شری دیده نمی شود

(پاسخ سوم قبسات و پاسخ دوم این رساله).

میرداماد در این سه پاسخ، از برخی پاسخ های طرح شده در مسأله شرور بهره برده از جمله:

1- شرّ عدمی است. (نظریه افلاطون)

2- شر وجودی و محتاج جعل است؛ اما چون برخی شرور در ضمن خیرات کثیرند، لذا ترک خیر کثیر به جهت شرّ قلیل درست نیست. این نظریه منسوب به ارسطوست و بر طبق آن، موجودات از لحاظ اشتغال بر خیر و شرّ پنج نوعند: 1- خیر محض. 2- خیر کثیر و شرّ قلیل. 3- خیر و شرّ مساوی. 4- شرّ کثیر و خیر قلیل. 5- شرّ مطلق. خداوند تنها دو نوع نخست را آفریده است)

3- خیر و شرّ نسبی است.

4- شرّ در دیدگاه جزء نگرانه و انسانی دیده می شود نه در منظر کل نگرانه و الهی.

به نظر می رسد فیلسوف ما با آزمودن این پاسخها، هیچ یک را به تنهایی کافی نمی بیند. از این رو از هر یک بهره ای گرفته و به پاسخ بعدی منتقل می شود. وی ابتدا شرّ را عدم و فقدان کمال معرفی می کند که نیازمند جاعل نیست. پس از آن متذکر این نکته می شود که گر چه فقدان کمال معدوم است، اما برخی موجودات منشأ این فقدانها هستند. به همین جهت شرّ، به معنای منشأ شرّ موجود است و این سؤال مطرح می شود که چرا خداوند منشأ شرّ را آفریده است. در حلّ این مسأله پاسخ ارسطو مطرح می شود که چرا خداوند منشأ شرّ را آفریده است. در حلّ این مسأله پاسخ ارسطو مطرح می شود که شرّیت این موجودات نسبت به خیر بودنشان بسیار کم است و از این رو برای تحقق خیرات کثیر، شرور نیز باید ایجاد شوند، گر چه بالعرض. این پاسخ نیز راضی کننده نیست، زیرا به هر حال شرّی از خیر مطلق صادر گشته است. در مرحله بعد از دو پاسخ سوم و چهارم استفاده می شود و اظهار می شود که همین بالعرض نسبی است و تنها نسبت به برخی اجزاء عالم مطرح می شود و اگر شرور را نسبت به کل جهان بسنجیم شرّی وجود ندارد و معلوم است که کل نگری کامل تر و

درست تر از جزء نگری است. پس در تحلیل نهایی و با دیدگاه کامل تر، شرّی وجود نخواهد داشت.

باید توجه داشت که هریک از این پاسخ ها دارای مقدمات و مبانی خاصی است و دلایلی نیز بر صحت آنها اقامه شده است که قابل نقد و بررسی است و نگارنده خود به راه حل دیگری در مسأله شرور معتقد است. اما طرح این مباحث محتاج مجال وسیع تر است. فقط درباره پاسخ نهایی ذکر این نکته مفید است که دیدگاه کل نگری مطلق و ملاحظه مجموع جهان با همه ویژگی هایش برای انسان امری مقدور نمی نماید. و تنها آفریدگار جهان دارای چنین علم مطلق است. بنابراین معیار قضاوت در این که از دید کل نگری، آیا در جهان شرّی وجود دارد یا خیر و اگر وجود دارد به چه معناست، وحی خواهد بود. از این رو در این باره باید متون دینی مورد کاوش و بررسی قرار گیرد. در جای دیگر مقداری در این باب سخن گفته ایم.⁽¹⁾

[6] باید توجه داشت که بیضاوی گذشته از توجیه مذکور، دو وجه دیگر رانیز بیان می کند: یکی این که انتساب خیر به خدا و عدم ذکر شرّ، به جهت مراعات ادب در مقام سخن گفتن با خداست. دیگر این که در آیه شریفه سخن درباره خیر است، زیرا آیه در مورد بشارت های پیامبر اکرم صَلَّی اللّٰهُ وَعَلَيْهِ وَآلِهِ در هنگام آماده شدن مسلمین برای جنگ خندق نازل شد. بیضاوی پس از بیان این سه وجه می گوید:

ادامه آیه یعنی «إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» متذکر این نکته است که شرّ نیز به دست خداست، زیرا «كُلُّ شَيْءٍ» عام است و شامل خیر و شرّ می شود.⁽²⁾

ص: 103

1- بنگرید: به مقدمه نگارنده بر مقاله «آیا خدا باید بهترین را بیافریند؟» که در کیهان اندیشه شماره 62 و نیز در کتاب «حکمت و اندیشه دینی» (گفتار هفدهم) درج شده است.

2- بنگرید به: تفسیر بیضاوی، ج 1، ص 72 ذیل آیه 26 سوره آل عمران.

ابن سینا و اسپینوزا به ضرورت علّیت معتقدند. ابن سیناگاه ضرورت را بدیهی تلقی می کند و گاه بر آن برهان می آورد. اسپینوزا به طور قاطع ضرورت علّیت را بدیهی می داند. دلایل ابن سینا همگی نوعی مصادره به مطلوب است. از سوی دیگر، نه تنها ضرورت علّیت بدیهی نیست، بلکه عدم ضرورت، امری وجدانی و بدیهی است. به اعتقادنگارنده، ریشه بحث ضرورت علّیت، تفکیک میان دو مفهوم وجوب و امکان و اصرار بر توجیه پیدایش موجودات، تنها با این دو مفهوم است. در حالی که به نظر می رسد این دو مفهوم، صرفاً می توانند تفاوت موجودات را تبیین کنند، اما برای تبیین حدوث، نیازمند مفهوم دیگری هستیم.

به اعتقاد ارسطو، فلسفه با بحث از علّیت آغاز شد و با پذیرش علّیت ادامه یافت. زیرا فلسفه با پرسش چرایی (to dioti) آغاز شد و چرایی به معنای پرسش از علّت است. نخستین فیلسوفان یونان هم چون طالس و آناکسیمندر، با بحث از علّت مادی، تفکر فلسفی را آغاز کردند و در ادامه به دیگر علل پرداختند. (1) ملاصدرا نیز اذعان می‌کند که اگر اصل علّیت پذیرفته نشود، نمی‌توان وارد مباحث فلسفی شد. (2)

بدین سان بحث از علّیت، ضروری‌ترین مبحث فلسفی است، پس باید ابعاد مختلف این بحث به درستی تبیین شود تا فلسفه در مسیر درست خود جریان یابد. موضوع علّیت، خود شامل مباحث متعددی هم چون ملاک نیاز به علّت، علّت‌های چهارگانه، اصل سنخیت و اصل ضرورت است. در این نوشته درباره ضرورت علّیت بحث خواهیم کرد و چون این بحث با بحث اختیار ارتباط دارد، به اختیار هم اشاره خواهیم داشت.

هدف اصلی این نوشتار، نقد دلایل مطرح شده در خصوص اثبات ضرورت علّیت و پیشنهاد نظریه‌ای در این باب است. برای این که دیدگاه فیلسوفان در مورد ضرورت علّیت و دلایل آن روشن‌تر و منسجم‌تر ارائه شود، ابتدا دیدگاه دو فیلسوف بزرگ شرق

ص: 106

1- ارسطو، ما بعد الطبیعه، ص 19 - 33.

2- ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ج 3، ص 163.

و غرب، یعنی ابن سینا و اسپینوزا را مطرح می‌کنیم، آنگاه دلایل ایشان بررسی و نقد می‌شود. دلیل انتخاب اسپینوزا این است که در فلسفه غرب، هیچ‌کس به اندازه اسپینوزا بر ضرورت علیت تأکید نکرده است، تا جایی که اختیار و آزادی را به دلیل ناسازگاری با ضرورت علیت - صریحاً انکار می‌کند. انتخاب ابن سینا نیز به این دلیل بوده است که وی تفسیری از علیت و ضرورت مطرح کرده که پس از او، اکثر فیلسوفان اسلامی و غربی آن را پذیرفته‌اند. همان‌طور که خواهیم دید، دیدگاه اسپینوزا کاملاً با دیدگاه ابن سینا منطبق است و تفاوت، در اصطلاحات به کار رفته از سوی این دو فیلسوف است.

2. جایگاه بحث

اسپینوزا ضرورت علیت را هم‌چون خود علیت، امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌داند، از این رو، ضرورت علیت را به عنوان یکی از اصول متعارفه (1) در ابتدای بخش اول کتاب اخلاق ذکر می‌کند. به نظر اسپینوزا اگر علت متعینی موجود نباشد، انتشای معلول محال است. (2)

می‌دانیم که اصول متعارفه - به خلاف اصول موضوعه که نظری و نیازمند اثبات‌اند - بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است. به همین دلیل، اسپینوزا قضیه‌ای را برای اثبات آن منعقد نکرده و دلیلی بر اثباتش اقامه نمی‌کند. خواهیم دید که از برخی عبارات های ابن سینا نیز استفاده می‌شود که او نیز ضرورت علیت را بدیهی می‌داند. با وجود این، ابن سینا در مواضع مختلف، برهان‌هایی را برای اثبات ضرورت علیت آورده است.

معمولاً فیلسوفان مسلمان و به خصوص متأخران، ضرورت علیت را، هم در بحث از علت و معلول مطرح می‌کنند و هم در بحث مواد ثلاث؛ و تحت عنوان قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» به آن می‌پردازند. (3) البته مراد از ضرورت در بحث علیت، 1.

ص: 107

axioms -1

2- اسپینوزا، اخلاق، ص 11.

3- طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ص 58، 159.

و جوب بالقیاس است. یعنی معلول در مقایسه با علت تامه، وجودش ضروری است. اما ضرورت در بحث مواد ثلاث، و جوب بال غیر است؛ یعنی معلول که ممکن الوجود است و در ذات خود نسبت به وجود و عدم در حالت تساوی است، از سوی علت تامه واجب می شود.

نکته مهم در بحث از ضرورت علت، تفکیک دو ادعاست. ادعای نخست این که اگر معلول موجود باشد، وجود علت آن ضروری است. به عبارت دیگر، محال است ممکن الوجودی به وجود آید بدون آنکه علت آن موجود باشد. این ادعا به اصل علت باز می گردد، زیرا اگر کسی آن را نپذیرد، اصل نیاز به علت محل تردید واقع خواهد شد و این، همان نظریه بخت و اتفاق است که امری باطل است. اساساً اصل علت به معنای تأثیر و تأثر، اصل بدیهی و وجدانی است و آدمی آن را در حالات مختلف نفسانی وجدان می کند و منشأ تصور علت نیز همان وجدان است. (1)

ادعای دوم این است که اگر علت تامه موجود باشد، وجود معلول ضروری است. یعنی ممکن الوجود تا به سرحدّ و جوب نرسد، موجود نخواهد شد. این ادعا همان است که با عنوان «ضرورت علی» از آن یاد می کنیم و موضوع بحث این نوشتار است. بنابراین، با فرض این مطلب که هر معلول (= ممکن الوجود) نیازمند علت است، بحث در این است که آیا با وجود علت تامه وجود معلول ضروری است یا خیر؟

دیدگاهی که در مقابل ادعای مذکور قرار دارد، این است که: با وجود علت، وجود معلول ضروری نیست و معلول در حالتی تحقق می یابد که ضروری و واجب نشده است. به دیگر سخن، علت تا لحظه صدور فعل، هم می تواند فعل را انجام دهد و هم می تواند آن را ترک کند. یعنی علت، هم شأنیت علت فعل را دارد و هم شأنیت علت عدم فعل را. بدین سان معلول در حالتی به وجود می آید که می تواند به وجود نیاید.

مقصود از اختیار، اراده آزاد (2) است. اراده یا خواستن، پس از تصور و تصدیق و شوق، آخرین چیزی است که در نفس به وجود می آید. پس از آن در مغز و سلسله

ص: 108

1- مصباح، دروس فلسفه، ص 130؛ صدر، مباحث الدلیل اللفظی، ج 2، ص 36.

2- Free will.

اعصاب و عضلات حرکت‌هایی پدید می‌آید که نتیجه آنها تحقق عملی خاص در خارج است. اگر موجودی آزادانه عمل اراده را انجام دهد و در حالتی که اراده می‌کند می‌تواند اراده نکند، در این صورت به او قادر مختار می‌گوییم. به تعبیر متکلمان «صححه الفعل و الترتک»⁽¹⁾.

3. علّیت و اختیار از دیدگاه اسپینوزا

در نظام فکری اسپینوزا، خدا، جوهر یگانه است و ماسوی الله حالات خدا هستند.⁽²⁾ اسپینوزا وقتی از واژه جوهر استفاده می‌کند، به فلسفه دکارت و فلسفه مدرسی نظر دارد. نیز در مورد واژه خدا به اندیشه‌های دینی توجه دارد. جوهر براساس تعریف اسپینوزا موجودی است که وجوداً و تصوراً وابسته به غیر نیست، در حالی که حالت، وجود و تصوراً وابسته به غیر، یعنی جوهر، است.⁽³⁾ انسان نیز هم چون دیگر موجودات، حالتی از حالات خداست، و نفس و افعال نفسانی، هم چون اراده، از طریق صفت فکر خدا از ذات الاهی صادر می‌شوند؛ در حالی که بدن و افعال بدنی، از طریق صفت بُعد، از ذات خداوند ناشی می‌شوند.⁽⁴⁾ بنابراین، اراده انسان، چون حالتی از حالات خداست، معلول خدا نیز هست. اسپینوزا در برهان قضیه 48 از بخش دوم اخلاق می‌گوید:

«نفس، حالت معین و محدودی از فکر است، بنابراین نمی‌تواند علت آزاد

اعمال خود و یا دارای قوه مطلق خواستن یا نخواستن باشد».⁽⁵⁾

او در اصل این قضیه می‌گوید:

«در هیچ نفسی اراده مطلق یا آزاد موجود نیست، بلکه نفس به واسطه علّتی به این یا آن اراده جزئی، موجب شده است، که آن هم به نوبه خود با

ص: 109

1- حلی، کشف المراد، ص 248.

2- EIwes'Spinosa...p.39'49;Polladk'Spinosa...'p.152

3- EIwes'pinosa...'p.39

4- Curly'Spinosa...'p.152

5- Elwes'Spinosa...'p.118

علت دیگر موجب شده است و این علت هم با دیگری و همین طور تابی نهایت»⁽¹⁾

همان طور که می بینیم، اساس نفی آزادی اراده، حالت بود نفس و اراده است و اساس حالت بود نفس و اراده نیز معلول بود این هاست. بنابراین، ریشه نفی آزادی اراده به اصل علت بر می گردد. اسپینوزا این مطلب را در قضیه 32 از بخش اول اخلاق نیز به صراحت بیان کرده است. او در فصل 16 از بخش دوم رساله مختصره می گوید:

«ما قبلاً اثبات کردیم که چیزی که از طریق خودش شناخته نشود، یا وجودش به ماهیتش تعلق نداشته باشد (یعنی حالت ضرورتاً علت خارجی دارد. و علتی که چیزی را ایجاد می کند، آن را ضرورت ایجاد می کند. بدین ترتیب، باید نتیجه گرفت که اراده خاص به این یا آن چیز، اثبات یا نفی این یا آن چیز، باید از علت خارجی ناشی شود، و تعریفی که ما از علت ارائه کردیم نمی تواند آزاد باشد.»⁽²⁾

ممکن است به نظر آید که علت با اراده آزاد قابل جمع است، زیرا خود اراده نیز می تواند علت تامه یا یکی از اجزای علت تامه برای انجام افعال باشد. اسپینوزا در پاسخ به این مطلب، خود اراده را مورد سؤال قرار می دهد و می گوید اراده نیز چون حالت است، بر طبق اصل علت، علتی دارد.⁽³⁾

اسپینوزا در این بحث، هم اختیار، به اصطلاح خود، را از انسان نفی می کند و هم اختیار، به معنای رایج کلمه، را که دکارت به آن اعتقاد داشت. به عقیده او «مختار آن است که به صرف ضرورت طبیعتش، موجود است و به محض اقتضای طبیعتش، به افعالش موجب.»⁽⁴⁾ بنابراین، افعال مختار به اقتضای ذاتش بوده و معلول علل خارجی نیست. به دیگر سخن، مختار به اصطلاح اسپینوزا، تنها از جبر بیرونی آزاد است نه از

ص: 110

1- EIwes'SPinosa...p.118

2- Curley'Ibid'vol.1'p.121

3- ELwes'Ibid'p.65

4- Ibid'p.39

جبر درونی. اختیار به این معنا برای انسان منتفی است؛ زیرا به اعتقاد اسپینوزا، افعال آدمی معلول علل خارجی است و سلسله علل در نهایت به خدا منتهی می شود. وقتی اختیار به این معنا از انسان سلب شود، اختیار به معنای رایج کلمه - که بر اساس آن، انسان از جبر بیرونی و درونی آزاد است - در انسان وجود نخواهد داشت. خلاصه آنکه اراده نیز یکی از حالات است و در نتیجه، معلول جوهر یا خداست و انسان نمی تواند آزادانه اراده کند و فعلی انجام دهد.

اسپینوزا در برهان قضیه 29 از بخش اول اخلاق می گوید:

«هر چه هست در خداوند است ... خدا فقط علت وجود این حالات نیست، بلکه علت فعل آنها نیز هست.»⁽¹⁾

وی در قضیه 26 از بخش اول اخلاق می گوید:

«شیئی که به فعلی موجب شده است، بالضرورة به واسطه خدا به آن موجب شده است.»⁽²⁾

اسپینوزا در برخی آثارش هم چون اخلاق و رساله مختصره و نیز در برخی نامه ها، به اعتراضاتی که به نظریه جبر او وارد شده پاسخ می دهد. مهم ترین این اعتراض ها ناسازگاری نظریه جبر با وجدان و تجربه درونی انسان است. دکارت در عنوان اصل 39 از بخش اول اصول فلسفه می گوید:

«آزادی اراده امری بدیهی است و در توضیح این اصل می گوید: «بالاخره این که ما دارای اراده آزادی هستیم که می توانیم چیزی را تصدیق کنیم، چنان بدیهی و روشن است که می توان آن را به عنوان یکی از اولی ترین و متعارف ترین مفاهیمی دانست که به طور فطری در ما یافت می شود.»⁽³⁾

اسپینوزا ذیل بخش اول اخلاق، در پاسخ به این اعتراض می گوید:

«انسان از خواهشها و میل های خود آگاه است، ولی از علل و موجبات آن

ص: 111

Ibid.p.63-1

Ibid.p.61-2

Wilson'Descartes...'p.319-3

غفلت دارد و حتی به همش نیز نمی رسد که آنها چیستند، لذا خود را آزاد

می پندارد.»(1)

وی در نامه 58 با مثالی این مطلب را توضیح می دهد:

Kسنگی را تصور کنید که در حالی که به حرکتش ادامه می دهد، بیاندیشد و بداند که تا آن جا که ممکن است تلاش می کند تا به حرکت ادامه دهد. مطمئناً این سنگ، تا آنجا که تنها از کوشش خود آگاه، و عاری از سکون است، معتقد خواهد شد که کاملاً آزاد است و فقط به خواست خود به حرکت ادامه می دهد. این است آن آزادی و اختیار انسانی که همه به داشتن آن می بالند و صرفاً عبارت است از این که آنان از میل و خواهش خود آگاه اند؛ اما از عللی که موجب جبر ایشان (و امیالشان) شده است غافل اند.»(2)

یکی از مفسران اسپینوزا به نام کاشاپ(3) در توضیح مطلب اسپینوزا میگوید:

«علم و تصورات ناقص انسان، باعث باور به آزادی و اختیار می شود، در حالی که اگر آدمی به شرایط و علل اعمال خود آگاهی داشت به چنین باوری نمی رسید. به دیگر سخن، به اعتقاد اسپینوزا علم انسان می تواند در دو سطح باشد، یکی سطح حس مشترک(4) و دیگری شناخت علمی یا فلسفی. آزادی و اختیار فقط در سطح حس مشترک و علم عرفی و عوامانه می تواند درست باشد نه در سطح معرفت فلسفی.»(5) اسپینوزا در نامه 56 به این دو سطح از علم اشاره میکند.»(6)

ص: 112

Elwes' Spinoza... 'p. 71 -1

Wolf' Spinoza... 'p. 295 -2

S. Paul Kashap -3

common sense -4

Kashap' Spinoza and Moral Freedom' p. 154 -5

Wolf' Spinoza... 'p. 288 -6

در نظام فکری ابن سینا، خدا واجب الوجود یگانه است و ماسوی الله ممکن الوجود هستند. وی در تعریف واجب الوجود و ممکن الوجود می گوید:

«اگر ذات موجود را بدون ملاحظه ربط و نسبت آن به دیگر موجودات ملاحظه کنیم، از دو حال خارج نیست، یا وجود برایش واجب و ضروری است و نمی تواند معدوم باشد، یا وجود برایش واجب نیست و می تواند معدوم باشد. نوع اول واجب الوجود خداست و نوع دوم ممکن الوجود. و چون موجوداتی که پیش روی ماست ممکن الوجودند و ذاتاً نسبت به وجود و عدم مساوی اند، لذا برای موجود شدن نیازمند علت هستند و آن علت هم اگر ممکن الوجود است، علتی می خواهد، تا در نهایت به واجب الوجود برسیم»⁽¹⁾.

بر این اساس، انسان و افعال او، از جمله اراده، چون ممکن الوجود هستند، معلول خدا خواهند بود و اراده انسان امری موجب است.

همان طور که می بینیم، ابن سینا به جای اصطلاحات «جوهر» و «حالت»، از اصطلاحات «واجب الوجود» و «ممکن الوجود» استفاده می کند. جوهر و واجب الوجود، بی نیاز از غیر یا علت است؛ در حالی که حالت و ممکن الوجود، نیازمند غیر یا علت است. تفاوت این دو فیلسوف آن است که ابن سینا این نیاز مندی و عدم نیاز را تنها در وجود مطرح می کند، ولی اسپینوزا هم در وجود مطرح می کند و هم در تصور. ابن سینا نیز هم چون اسپینوزا اراده را برای انسان اثبات می کند و از خدا انکار می کند؛ از این رو فاعلیت انسان را فاعلیت بالاراده می داند و فاعلیت خدا را فاعلیت بالذات یا بالعنایه.

ابن سینا می گوید:

«ما انسانها که موجودات ناقصی هستیم، وقتی می خواهیم فعلی را انجام دهیم، ابتدا آن را تصور می کنیم و عالم به فعل می گردیم؛ اما این علم برای انجام فعل کافی نیست، بلکه برای تنفیذ معلوم خویش و تحقق آن در خارج،

ص: 113

1- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج 2، ص 18؛ المباحثات، ص 252.

محتاج قصد و حرکت و اراده ایم. اما قصد و حرکت و اراده در خداوند وجود ندارد. بنابراین، صرف علم به جهان و تعقل نظام اصلح (عنایت، باعث صدور و فیضان جهان از ذات الاهی می گردد. (1) تعقل نظام اصلح نیز به اقتضای ذات خداست. بنابراین، ذات خدا ضرورت اقتضا میکند که جهان اصلح را تعقل کند و این تعقل نیز ضرورتاً مقتضی صدور جهان از خداست». (2)

بنابراین، جهان اقتضای ضروری ذات خداست. اسپینوزا نیز صدور جهان از خدا را به اقتضای ذات خدا می داند و رابطه خدا و جهان را به رابطه مثلث با سه زاویه اش که برابر با دو قائمه است، تشبیه می کند. (3)

توصیف ابن سینا از چگونگی صدور فعل انسان، به این صورت است که ابتدا چیزی - مثلاً یک لیوان آب - در معرض ادراک انسان قرار می گیرد و ذهن، تصویری از آن به دست می آورد. پس از آن، ذهن، با تأمل، فایده داشتن نوشیدن آب را تصدیق می کند. پس از آن شوقی نسبت به انجام عمل برای رسیدن به فایده، مثلاً رفع تشنگی، در انسان ایجاد می شود. سپس اراده انجام عمل یا اجماع به وجود می آید و قوه عضلات به کار می افتد و اعضا را حرکت می دهد و عمل انجام می گیرد.

ابن سینا این نوع فاعلیت را فاعلیت بالعرض می نامد، زیرا فاعل به اقتضای ذات، فعل را انجام نمی دهد، بلکه فاعل داعی و انگیزه دارد و داعی او رسیدن به غایت و غرض مطلوب، یعنی فایده فعل است. (4)

حال سخن در چگونگی صدور اراده، از حیث جبری بودن یا اختیاری بودن است؛ یعنی این که آیا اراده انسان آزادانه به وقوع می پیوندد یا جبراً از او صادر می شود؛ به اعتقاد ابن سینا، برای اینکه انسان عملی را اراده کند، قبلاً باید به آن عمل شوق داشته باشد و این شوق از تأمل عقلانی و تصدیق به فایده عمل سرچشمه می گیرد. تصدیق عقلانی از تصور عمل، و تصور از علل خارجی نشئت می گیرد. علل خارجی چون

ص: 114

1- ابن سینا، الشفا، ص 403.

2- ابن سینا، التعليقات، ص 153؛ المبدأ و المعاد، ص 587.

3- Elwes, Spinoza..., p. 34

4- ابن سینا، الشفا، ج 2، ص 172؛ الاشارات و التنبیها، ج 2، ص 412؛ المبدأ و المعاد، ص 284.

همگی ممکن الوجودند، بر اساس برهان وجوب و امکان باید به واجب الوجود منتهی شوند.

نکته مهم این است که به اعتقاد ابن سینا، بر اساس قاعده علیّت، میان تک تک مراحل و مبادی عمل، رابطه علیّت ضروری برقرار است. یعنی رابطه واجب الوجود و علل بیرونی، رابطه علل بیرونی و تصور عمل، رابطه تصور و تصدیق به فایده، رابطه تصدیق به فایده و شوق، رابطه شوق و اراده، رابطه اراده و تحریک عضلات، رابطه تحریک عضلات و انجام عمل، همگی علی و ضروری اند. در نتیجه، اراده ای که از انسان صادر می شود، معلول ذات واجب الوجود است و انسان نمی تواند چیز دیگری را اراده کند. ابن سینا می گوید:

«اراده در ما، بالذات نیست، بلکه از خارج بر ما وارد می شود. پس اراده و فعل و ادراک عقلی و حرکت ما، همگی بالقوه خواهد بود نه بالفعل. در نتیجه، نیازمند سببی است که مخصّص یکی از دو طرف باشد و آن را از حالت قوه به فعلیت برساند. این مخصّص به تقدیر الاهی است. پس همه افعال ما به تقدیر الاهی خواهد بود».⁽¹⁾

1 به اعتقاد ابن سینا، خداوند تنها موجودی است که فعل محض است، لذا حالت بالقوه ندارد و کارهایش سبب و علت ندارد، بلکه علت نهایی همه اشیاء خداست.⁽²⁾

او در مورد قدرت انسان می گوید:

«قدرت در انسان همان قوه محرکه است. قوه نیز حالت امکانی دارد و تا زمانی که یکی از دو طرف [فعل و ترک یا دو فعل مختلف] ترجیح پیدا نکند، قوه به کار نمی افتد و اراده و عمل رخ نمی دهد. مرجّح یکی از دو طرف، عامل یا وارد خارجی است و همین وارد خارجی تعیین کننده عمل است. این عامل خارجی به تقدیر خدا در انسان وارد می شود و او را تحت تأثیر قرار

ص: 115

1- ابن سیناء التعلیقات، ص 22، 131.

2- همان، ص 150.

می دهد. بدین سان، تقدیر الاهی باعث اراده و عمل خاصی می گردد و از همین جاست که همه افعال خیر است. تقدیر الاهی عبارت است از علّیت ذات الاهی نسبت به همه ممکنات»⁽¹⁾.

خلاصه آنکه اراده انسان معلول ذات خداست و این گونه نیست که آدمی آزادانه فعلی را اراده کند، در حالی که بتواند چنین نکند. بدان روی که اراده امری ممکن الوجود و بالقوه، و در نتیجه، نیازمند علّت است، و آن علّت نیز در نهایت باید به امر بالفعل و واجب الوجود منتهی شود. بنابراین، در ظاهر، انسان می تواند فعلی را اراده کند یا آن را ترک کند، اما در واقع تنها همان شیء که در سلسله علل و معلولات به ذات الاهی ختم شود و اقتضای ذات واجب الوجود است، محقق خواهد شد. از این رو، ابن سینا می گوید:

و «انسان مضطر است در ظاهر مختار»⁽²⁾.

بدین سان دلیل جبری بودن اراده انسان از نظر اسپینوزا و ابن سینا، قاعده علّیت است. تفاوت این دو فیلسوف در این است که اسپینوزا اراده را حالت می داند، لذا آن را معلول جوهر یا خدا می داند؛ ولی ابن سینا اراده را بالقوه و ممکن الوجود می داند، بدین روی آن را معلول واجب الوجود یا خدا می داند؛ قبلاً گفته شد که واجب الوجود ابن سینا همان جوهر اسپینوزاست و ممکن الوجود ابن سینا همان حالت اسپینوزا.

5. تحلیل دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا

همان گونه که دیدیم، ابن سینا و اسپینوزا از دریچه مفاهیم وجوب و امکان یا جوهر و حالت به جهان می نگرند و در تحلیل امور، از این دو مفهوم استفاده می کنند. این دو فیلسوف، علّیت را نیز بر اساس همین دو مفهوم تحلیل می کنند و منشأ اصل ضرورت علّیت نیز همین دو مفهوم است. همان طور که نشان دادیم، مفاهیم جوهر و حالت، تقریباً به مفاهیم وجوب و امکان بر می گردند. از این رو، پس از این، مفاهیم

ص: 116

1- همان، ص 19.

2- همان، ص 50 و 51.

و جوب و امکان را محور بحث قرار خواهیم داد و بیشتر، از ابن سینا نام خواهیم برد.

قبل از تحلیل ضرورت علّیت، ذکر این نکته تاریخی می تواند مفید باشد که ارسطو با مفاهیم جوب و امکان به جهان نمی نگرد، لذا ویژگی ضرورت را برای علّیت ذکر نکرده است. البته او در کتاب متافیزیک بارها از علّیت سخن گفته، اما هیچگاه در باره ضرورت علّیت به بحث ننشسته و بحث های او درباره علّیت نشان می دهد که او اعتقادی به ضرورت علّیت نداشته است. برای مثال، او در جایی علّت فاعلی را «مبدأ حرکت» معرفی می کند. (1) و در جایی دیگر در تعریف علّت فاعلی می گوید:

«علّت به معنی دیگر، نخستین مبدأ حرکت یا سکون است، یعنی چیزی است که حرکت یا سکون، نخستین بار از آن آغاز می شود. مثلاً مشیر [یا امر] علّت عمل است، و پدر علّت کودک است، و به طور کلی صانع، علّت شیء مصنوع است و عامل تغییر، علّت تغییر یافتن است.» (2).

وی در ادامه می گوید:

«همه علل، اعم از علل بالذات و علل بالعرض، یا از این جهت علّت نامیده می شوند که قوه و توانایی اثربخشی دارند و یا از این جهت که بالفعل اثر می بخشند، مثلاً علّت، خانه یا معمار است یا معماری که بالفعل خانه رامی سازد.» (3).

می بینیم که از دیدگاه ارسطو، علّیت فاعلی به معنای اثر بخشی است نه و جوب بخشی. مثال های ارسطو برای علّیت، مواردی مانند، مشیر، امر، پدر، معمار و صنعتگر است. این موارد از دیدگاه ابن سینا، علل مُعدّه یا علل ناقصه هستند نه علّت حقیقی، چون با وجود آنها معلول واجب نمی شود. به نظر می رسد دلیل این مطلب آن است که ارسطو از دریچه دو مفهوم ثبات و تغییر، به واقعیت می نگرد و علّیت را به معنای تأثیر در تغییر می بیند.

ص: 117

1- ارسطو، مابعدالطبیعه، ص 29.

2- همان، ص 167.

3- همان، ص 169.

به بحث اصلی باز می‌گردیم. گفتیم که ابن سینا با دو مفهوم وجود و امکان، واقعیت را تحلیل می‌کند. البته او این بحث را از فارابی اقتباس کرده است. به اعتقاد فارابی، اگر ماهیت را نسبت به وجود بسنجیم، از سه حالت خارج نیست: یا نمی‌تواند موجود باشد و عدم برای او ضروری است که در این صورت ممتنع الوجود است؛ یا وجود و عدم وجود برای ماهیت مساوی است که در این صورت ممکن الوجود است؛ یا وجود برای ماهیت ضروری است که در این صورت واجب الوجود است. بنابراین، ماهیت موجودات، از دو حالت خارج نیست، چرا که ممتنع الوجود نمی‌تواند موجود باشد. از سوی دیگر، چون وجود برای واجب الوجود ضروری است، در تحقق نیازمند غیر یا علت نیست. به اعتقاد فارابی، وجود ممکن حد وسط میان واجب الوجود و ممتنع الوجود است و ذات فاقد وجود و عدم است. بنابراین، ممکن الوجود برای تحقق و بقا نیازمند غیر است. (1) این نیاز مندی، علت است و آن غیر، علت. بدین سان، ملاک نیاز مندی، امکان خواهد بود. ابن سینا می‌گوید:

«کل موجود اذا التفت الیه من حیث ذاته من غیر التفات إلى غیره، فاما أن یکون بحیث یجب له الوجود فی نفسه أو لا- یکون... فکل موجود اما واجب الوجود بذاته أو ممکن الوجود بحسب ذاته. ما حقّه فی نفسه الامکان فلیس یصیر موجوداً من ذاته. فأنه لیس وجوده من ذاته اولی من عدمه من حیث هو ممکن. فان صار أحدهما اولی فله حضور شیء أو غیبه. فوجود کل ممکن الوجود من غیره» (2).

بر اساس تعریف امکان، نیاز ممکن الوجود به علت امری بدیهی است، چراکه ممکن الوجود ذات نسبت به وجود و عدم مساوی است و ترجیح وجود بر عدم، نیازمند علت است. در غیر این صورت، ترجیح بلا مرجح پیش می‌آید که عقلاً محال است.

حال، سخن در این است که با فرض نیاز ممکن الوجود به علت و این که هرگاه ممکن الوجود تحقق داشته باشد حتماً علت آن نیز وجود داشته است، آیاعکس این

ص: 118

1- فارابی، السیاسه المدنیه، ص 56 و 60.

2- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج 3، ص 18 - 19.

مطلب هم درست است؛ یعنی آیا با وجود علت، وجود ممکن ضروری است؟ و ممکن الوجود نیازمند علتی است که به او وجود دهد؟

پاسخ ابن سینا مثبت است، زیرا اگر ممکن الوجود، پس از وجود علتش هنوز در مرحله امکان بماند، به لحاظ دو مفهوم وجوب و امکان، تفاوتی نکرده است، و در نتیجه موجود نخواهد شد. به دیگر سخن، اگر ممکن الوجود قبل از وجود علت، موجود نبوده، حال که علت آمده باید از حالت امکان خارج شود تا موجود شود، چون مفهوم دیگری غیر از وجوب و امکان نداریم که پیدایش اشیاء را با آن ها تحلیل کنیم.

حال اگر مانند ارسطو به جای مفاهیم وجوب و امکان، از مفاهیم حرکت و سکون استفاده کنیم و علت را مبدأ ایجاد حرکت بدانیم و معلول را چیزی که حرکت را از علت می پذیرد، هیچگاه به ضرورت علت نخواهیم رسید. کسانی که منکر ضرورت علت هستند، کوشیده اند به جای مفاهیم وجوب و امکان، از مفاهیم دیگری استفاده کنند تا از ضرورت علت و جبرها شونند. برای مثال سید محمدباقر صدر مفهوم سلطنت را در مقابل مفهوم علت تام قرار می دهد و معتقد است فعل، هم می تواند از علت تامه صادر شود و هم از سلطنت. فرق این دو نوع صدور این است که در اولی ضرورت وجود دارد و در دومی ضرورت انکار می شود. (1)

محقق نائینی و محقق خوبی نیز ضرورت علت و مفاهیم وجوب و امکان را در پدیده های طبیعی صادق دانسته، افعال اختیاری را خارج از ضرورت علت می دانند. (2)

وحید بهبهانی ضرورت علت را به این معنا تفسیر می کند که با وجود علت تامه می توان به صورت قطعی وجود معلول را پیش بینی کرد، هر چند علت عقلاً می تواند معلول را پدید نیاورد. (3)

میرزا مهدی اصفهانی نیز ضرورت علت را متناقض با تام بودن علت و فاعل

ص: 119

-
- 1- هاشمی، بحوث فی علم الاصول، ج 2، ص 37.
 - 2- خوبی، اجود التقریرات، ج 1، ص 90 - 92؛ هاشمی، بحوث فی علم الاصول، ج 2، ص؛ فیاض، محاضرات فی أصول الفقه، ج 2، ص 47.
 - 3- بهبهانی، رساله فی الجبر و الاختیار، ص 465 - 473.

می‌داند، چرا که مقتضای تام بودن فاعل این است که بتواند فعل را اراده کند و بتواند آن را ترک کند و ضرورت یک طرف با این تام بودن منافات دارد. وی بر آن است که حتی اگر علیت ضروری پذیرفته شود، تنها در فاعل های طبیعی که ناقص اند، پذیرفته می‌شود، نه در فاعل مختار. (1)

نقطه مشترک همه این آراء، انکار ضرورت علیت است، اما هر یک به گونه ای خاص. به نظر می‌رسد این بزرگان علت تامه ای را که به معلول ضرورت می‌بخشد، انکار نمی‌کنند، اما آن را در فاعل مختار جاری نمی‌دانند. آنها معتقدند فاعل مختار، بدون ضرورت، فعل را ایجاد می‌کند. به نظر می‌رسد بهبهانی هم چون ارسطو اثر علت را تأثیر می‌داند نه ضرورت.

6. نظر نگارنده

همانگونه که دیدیم، برخی منتقدان ضرورت علیت را در امور طبیعی جاری می‌دانند و در فعل فاعل مختار جاری نمی‌دانند. یعنی به دو نوع علیت معتقدند: یکی علیت ضروری، دیگری علیت اختیاری یا فاعلیت یا سلطنت. این گروه به جای علیت ضروری، فاعلیت یا سلطنت را قرار می‌دهند. به نظر نگارنده، در جهان تنها یک نوع علیت وجود دارد که علیت غیر ضروری است. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد می‌توان با حفظ مفاهیم وجوب و امکان و افزودن مفهوم فاعلیت یا سلطنت یا قدرت، البته با تقریری خاص، همه وقایع جهان، از جمله به وجود آمدن ممکنات را تبیین کرد.

توضیح اینکه اگر بخواهیم از مفاهیم وجوب و امکان در تفسیر واقعیت استفاده کنیم (نه به عنوان وصف قضایا و ارتباط مفاهیم) این مفاهیم تنها می‌توانند درباره اشیاء موجود استفاده شوند نه در مورد پیدایش پدیده ها. اگر به موجودات جهان بنگریم، خواهیم دید که ماسوی الله می‌توانستند موجود نباشند، اما اکنون موجودند. از این حالت ماسوی الله مفهوم «امکان» را انتزاع می‌کنیم. اما وقتی در مورد خدای متعال تأمل می‌کنیم، در می‌یابیم که او نمی‌توانست موجود نباشد. بنابراین، از او مفهوم

ص: 120

و جوب را انتزاع می کنیم. البته ممکنات موجود هم ضرورت به شرط محمول دارند، یعنی ممکن موجود با وصف موجود بودن ضروری است. اما این دو مفهوم، از تحلیل پیدایش ممکنات عاجزند و تنها برای تحلیل موجودات و تفاوت آنها مفیدند. برای تحلیل چگونگی حدوث ممکنات یا افعال، از مفهوم قدرت استفاده می کنیم. قدرت همان چیزی است که وقتی در مورد خاصی اعمال می شود، اراده تحقق می یابد.

ممکن است گفته شود: صدور اراده از قادر، به واسطه علت تامه است. یعنی اگر علت تامه صدور اراده از قادر تحقق یابد، ضرورت اراده از قادر صادر می شود و الأفلا. در پاسخ باید گفت: این مطلب یعنی پافشاری بر این که حدوث فعل با دو مفهوم جوب و امکان تفسیر شود؛ که نتیجه آن انکار اختیار و عدم امکان تفسیر فعل اختیاری خواهد بود. به دیگر سخن، معنای به رسمیت شناختن قدرت یا سلطنت، این است که بپذیریم دارند قدرت بدون وجود علت تامه ضرورت بخش، بتواند فعلی را اراده کند و انجام دهد، در حالی که می توانست آن فعل را اراده نکند و انجام ندهد.

بدین سان ادعای نگارنده این است که مفاهیم جوب و امکان، غیر از کاربرد قضیه ای، در عالم واقعیت تنها می توانند به تفسیر وجود موجودات پردازند نه حدوث موجودات و افعال. افعال تنها بر اساس قدرت - به معنایی که ذکر شد - قابل تحلیل است. در مورد افعال غیر اختیاری و نیز فعل و انفعالات طبیعی نیز این مطلب صادق است، زیرا این موارد با اراده آزاد خدا - که منشأ آن قدرت مطلقه خداست - البته از طریق اسباب و مسببات تحقق می یابد.

توجه به چند نکته در تکمیل بحث مفید است:

1. وجود مرجحات عقلی، مثلاً اینکه فاعل برای رفع تشنگی آب می نوشد، برای معقول بودن فعل لازم است نه برای تحقق اصل فعل. به دیگر سخن، این مرجحات در اصل فاعلیت وجود ندارد، بلکه خارج از فاعلیت است. اما اگر مرجحات عقلی موجود نباشد، فعل معقول نخواهد بود.

2. علل و عوامل خارجی و تأثیر آنها بر افعال مورد انکار نیست، اما این علل خارج از اصل فاعلیت است و تنها بر فاعل تأثیر دارد و علت تامه صدور

3. تا زمانی که فعل واقع نشده است، وجوبی در کار نیست. بعد از تحقق فعل، از آن جهت که فعل موجودی خاص است با وصف وجود، واجب است. یعنی فعل، در حالی که موجود است، نمی تواند معدوم باشد، زیرا اجتماع نقیضین پیش می آید. البته این پدیده واجب، همان طور که در لحظه قبل معدوم بود، می تواند در لحظه بعد نیز معدوم شود. این وجوب به شرط معمول را می توان وجوب بالغیر نامید که با وجود بالذات متفاوت است. از توضیحات قبل، تفاوت این گونه وجوب بالغیر با وجوب بالغیر ابن سینا روشن می شود.

4. حتی در مورد فعل خداوند نیز، تا زمانی که فعل واقع نشود، فعل وجوبی ندارد، زیرا تا لحظه وقوع، امکان بداء وجود دارد.

07 نقد و بررسی دلایل ضرورت علیت

همان طور که قبلا اشاره شد، اسپینوزا ضرورت علیت را بدیهی می داند و دلیلی بر اثباتش اقامه نمی کند. ابن سینا نیز گاه ضرورت علیت را به اصل علیت باز می گرداند و آن را بدیهی تلقی می کند. اما گاه دلایلی برای اثبات آن اقامه می کند. در این جا ابتدا دلایل ابن سینا نقد شده، و سپس ادعای بداهت بررسی می شود.

ادعای کلی نگارنده این است که تمامی دلایل اقامه شده مصادره به مطلوب است و در خود استدلال، مدعا فرض شده و از مدعا برای اثبات خودش استفاده شده است. از سوی دیگر، ادعای بداهت ضرورت علیت نیز درست نیست، بلکه ضرورت علیت به بداهت وجدان، امری مردود و غیر واقعی است، زیرا انسان ها وقتی فعلی را اراده می کنند بالوجدان می یابند که می توانستند آن فعل را اراده نکنند. به عبارت دیگر، با قدرتی که دارند می توانند فعلی را اراده کنند و می توانند آن فعل را اراده نکنند یا فعل دیگری را اراده کنند و این یعنی انکار ضرورت علیت. ابن سینا در بحث از قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» در کتاب نجات، دو دلیل بر ضرورت علیت اقامه می کند:

اگر با وجود علت، معلول ضرورت نیابد، هنوز هم ممکن الوجود است. در این صورت هیچ فرقی - میان حالت قبل که علت نبود، و حالت بعد که علت هست - نخواهد بود، زیرا در هر دو صورت، شیء ممکن الوجود است و به سرحدّ وجوب و ضرورت نرسیده است. پس اگر ممکن الوجود با وجود علت به سرحدّ وجوب نرسد، نمی تواند موجود شود. وی می گوید:

«ما لم يجب وجوده، فهو بعد، ممکن الوجود، لم يتميز وجوده عن عدمه. ولا فرق بين هذه الحالة فيه و الحالة الأولى؛ لأنه قد كان قبل الوجود، ممکن الوجود، و الآن هو بحاله، كما كان» (1)

تقد

درباره این استدلال می توان پرسید که چرا ممکن الوجود برای تحقق باید به حدّ وجوب و ضرورت برسد؟ به این سؤال در استدلال پاسخ داده نشده است. پیش فرض استدلال این است که اگر ممکن الوجود به سرحدّ وجوب نرسد، موجود نمی شود. اما این فرض همان چیزی است که استدلال در صدد اثبات آن است، یعنی اینکه با وجود علت، وجود معلول ضروری خواهد شد. بنابراین، استدلال اول، مصادره به مطلوب است.

پیش فرضی که در مقابل پیش فرض بالا می توان مطرح کرد، این است که تفاوت حالت معدوم بودن و موجود بودن شیء این است که در حالت اول اعمال فاعلیت انجام نشده و در حالت دوم قادر فعل را اراده و ایجاد کرده است. اگر قدرت و اعمال قدرت را به عنوان امری واقعی بپذیریم که البته بر اساس علم وجدانی و بدیهی، عقل آن را می پذیرد. در این جا ترجیح بلا مرجح نیست، زیرا قادر مختار، مرجحی به نام اعمال قدرت و فاعلیت به وجود آورده است که قبلا وجود نداشت.

این که ترجیح را در وجوب منحصر کنیم، بدین معناست که قدرت و اعمال قدرت

ص: 123

به رسمیت شناخته نمی شود و اصرار بر این است که حتماً باید تنها از مفاهیم امکان و وجوب برای تبیین همه چیز - از جمله موجودات و پیدایش آن ها - استفاده کنیم. دیدیم که ابن سینا می گوید: «اگر ممکن الوجود به واسطه علّت واجب نشود، هنوز ممکن است و فرقی میان حالت قبل از علّت و حالت بعد از علّت نیست»، با توضیحاتی که بیان شد، این جمله او درست نیست. زیرا از لحاظ ممکن و واجب بودن، فرقی میان این دو نیست، اما از لحاظ اعمال قدرت و فاعلیّت، تفاوت وجود دارد و این اعمال قدرت را نمی توان و نباید به مفهوم وجوب برگرداند، یا فروکاست.

702. دلیل دوم

در این دلیل، ابن سینا می گوید: اگر سبب و علّت وجود داشته باشد و معلول ممکن، با وجود سبب، تغییری نکند و از امکان در نیاید، امری محال رخ داده است، چون وجود و عدم وجود علّت، تفاوتی در ممکن ایجاد نکرده است. پس باید با وجود علّت، معلول ممکن واجب شود. وی می گوید:

«و أيضاً، فان كل ممكن الوجود، فإما أن يكون وجوده بذاته، أو يكون لسبب ما. فان كان بذاته، فذاته واجبه الوجود لا يمكنه الوجود. وان كان بسبب، فإما أن يجب وجوده مع وجود السبب، واما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب، هذا محال. فيجب إذاً أن يكون وجوده مع وجود السبب. فكل ممكن الوجود بذاته، فهو انما يكون واجب الوجود بغيره»⁽¹⁾.

نقد

در مورد این استدلال، می توان پرسید که چرا با وجود علّت، تفاوتی ایجاد نشده است؟ فرض مخالفان ضرورت علّیت، این است که با وجود علّت، ممکن الوجود معدوم به ممکن الوجود موجود تبدیل شده است، بدون این که وجوبی در کار باشد.

ص: 124

1- ابن سینا، النجاه، همان.

بنابراین، میان حالت قبل و بعد تفاوتی وجود دارد. البته مقصود ابن سینا از تفاوت، این است که ممکن الوجود به واسطه علّت به حدّ وجوب برسد. اما این مطلب همان چیزی است که ابن سینا در صدد اثبات آن است. بنابراین، دلیل دوم نیز مصادره به مطلوب است.

7.3. دلیل سوم

ابن سینا در نمط صّنع و ابداع اشارات، ابتدا ضرورت علّیت را در فصل هشتم تحت عنوان تنبیه، و به صورت مطلبی بدیهی ذکر می کند، اما در فصل دهم در ذیل تنبیه و اشاره، ابتدا اصل علّیت، یعنی نیاز ممکن به علّت، را به عنوان امری بدیهی ذکر می کند و پس از آن دلیلی برای ضرورت علّیت اقامه می کند.

خلاصه دلیل سوم این است که ترجّح وجود یا عدم ممکن الوجود به واسطه علّت است و علّت، وجود یا عدم را ترجیح می دهد. حال با وجود این، علّت و ترجیح، یا وجوب هست یا وجوب نیست. اگر وجوب نباشد علّت و ترجیح نخواهد بود و شیء موجود نخواهد شد. در حالی که فرض ما این بود که علّت و ترجیح وجود معلول هست. ابن سینا می گوید:

«كل شیء لم یکن ثمّ کان، فبین فی العقل الأوّل أن ترجّح أحد طرفی امکانه صار أولى بشیء و بسبب.... و هذا الترجیح و التخصیص عن ذلك الشیء أمّا أن یقع وقد وجب عن السبب، أو بعد، لم یجب، بل هو فی حدّ الامکان عنه، اذ لا وجه للامتناع عنه. فیعود الحال فی طلب سبب الترجیح جذعا فلا یقف، فالحق أنه یجب عنه»⁽¹⁾

نقد

در این دلیل، ابن سینا اظهار می کند که اگر با وجود علّت، معلول ممکن واجب نشود، علّت، علّت نخواهد بود. به عبارت دیگر، علّیت وقتی محقق می شود که معلول

ص: 125

1- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج 3، ص 120.

به سرحد وجوب برسد. کار علّت، وجوب دادن به ممکن و آنگاه موجود شدن ممکن است. اما این مطلب، همان است که استدلال در صدد اثبات آن است. پس این برهان نیز مصادره به مطلوب است. (1)

شایان ذکر است که خواجه نصیر الدین طوسی در شرح این فقره، ضرورت علّیت را در مقابل فاعل مختار متکلمان قرار داده که بر اساس آن فعل از فاعل صادر می شود، در حالی که هنوز ممکن است و به حد وجوب نرسیده است. (2)

بدین سان تمام دلایل ضرورت علّی، مصادره به مطلوب است و تنها راه درستی این قاعده این است که مانند اسپینوزا آن را بدیهی بدانیم یا آن را به اصل علّیت ارجاع دهیم. قبلاً عبارت اسپینوزا در این مورد نقل شد. در این جا چند عبارت از ابن سینا را که در آنها ضرورت علّی امری را بدیهی دانسته یا به اصل علّیت بازگردانده، ذکر می کنیم.

8. بدیهی بودن ضرورت علّیت

ابن سینا در فصل هشتم نمط صنع و ابداع اشارات میگوید:

«وجود المعلول متعلق بالعله ... و عدم المعلول متعلق بعدم کون العله

علی الحاله التي هي بها عله بالفعل» (3).

در این عبارت، ابن سینا به عنوان امری مسلم و بدیهی این مطلب را بیان می کند که همان طور که وجود معلول به علّت وابسته است، عدم معلول هم وابسته به عدم علّت است. یعنی با وجود علّت، ضرورت معلول تحقق خواهد یافت. ابن سینا در بحث تقدم و تأخر الاهیات شفا می گوید:

«فان كان من شرط كونه عله، نفس ذاته، فما دام ذاته موجودا يكون عله و سبب الوجود الثاني. و ان لم يكن شرط كونه عله، نفس ذاته، فذاته

ص: 126

-
- 1- شایان ذکر است که غلامرضا فیاضی نیز در تعلیقات بر نهاییه الحکمه استدلالهای اقامه شده برای ضرورت علّی را مصادره به مطلوب می داند. (فیاضی، نهاییه الحکمه با تعلیقات، ج 3، ص 615)
 - 2- ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج 3، ص 122.
 - 3- همان، ص 116 و 118.

بذاته ممکن آن یکون عنه الشیء و ممکن أن لا یکون، و لیس أحدالطرفین اولی من الآخر».(1)

و در ادامه می گوید:

«فإنه اذا صار بحيث يصلح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باق، وجب وجود المعلول. فاذا وجود كل معلول، واجب مع وجود علته، واجب عنه وجود المعلول».(2)

براساس این عبارات، اگر چیزی ذات علت چیز دیگری باشد، تخلف معلول از علت محال است. به عبارت دیگر، علت تامه یعنی چیزی که با وجود آن، وجود معلول ضروری است. به تعبیر برخی محققان: «اگر کسی معنای علت تامه را مطابق آنچه در کتب فلسفی تقریر شده در یابد، محال بودن تخلف معلول از علت تامه را به ضرورت در می یابد و نیازی به اقامه برهان جهت اثبات آن نمی بیند».(3)

اگر بیان بالا را بپذیریم، ضرورت علی، قاعده ای بدیهی خواهد بود، ولی از نوع تحلیلی، زیرا ضرورت تحقق معلول در معنای علت تامه وجود دارد. بنابراین، وقتی گفته می شود: «اگر علت تامه موجود باشد وجود معلول ضروری است»، مثل این است که گفته شود: «اگر چیزی که با وجودش وجود معلول ضروری است موجود باشد، وجود معلول ضروری است». قضیه مذکور، قضیه ای تحلیلی است که نیازی به اقامه برهان ندارد. اما قضیه تحلیلی مطلب جدیدی بیان نمی کند که بخواهیم آن را ردّ یا اثبات کنیم. مثل این که بگوییم: «الف، الف است»، یا «مرد متأهل، زن دارد». اگر ضرورت علی را در معنای علت اشراب کرده، آن را قضیه ای تحلیلی و بدیهی بدانیم، نزاع درباره این اصل به اثبات علت تامه باز خواهد گشت.

ص: 127

1- ابن سینا، التعليقات، ص 165.

2- همان، ص 166 - 167.

3- ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج 1، ص 173.

یعنی ابن سینا به جای استدلال بر ضرورت علی باید علت تامه را اثبات کند. زیرا مخالفان ضرورت علی، منکر علت تامه با تعریف مذکور خواهند بود. اما دلیلی بر اثبات علت تامه از سوی ابن سینا اقامه نشده است. بنابراین، باید تحقق علت تامه را بدیهی بدانیم. اما این موضوع نه تنها بدیهی نیست، بلکه مخالفان ضرورت علی که به جای علت تامه، فاعل مختار را قرار می دهند، وجود فاعل مختار را امری وجدانی و بدیهی می دانند.

شایان ذکر است که تفاوت علت تامه و فاعل مختار این است که با وجود علت تامه، معلول ضروری است. اما فاعل مختار چون هم نسبت به وجود معلول و هم نسبت به عدم معلول علیت دارد، با وجود فاعل، فعل ممکن است تحقق یابد و ممکن است تحقق نیابد (صححه الفعل و الترتک). اما طبق هر دو دیدگاه، فعل یا معلول نیازمند علت یا فاعل است.

9. نتیجه گیری

1. ضرورت علیت به انکار اختیار می انجامد.
2. ضرورت علیت امری بدیهی نیست، بلکه عدم آن، یعنی اختیار، برای فاعل بدیهی و وجدانی است.
3. دلایل اقامه شده برای ضرورت علیت، همگی مصادره به مطلوب اند.
4. دلیل این که بسیاری از فیلسوفان به ضرورت علیت روی آورده اند، این است که آنان موجودات و پیدایش آنها را صرفاً بر اساس دو مفهوم وجوب و امکان تحلیل کرده اند.
5. راه های مختلفی توسط متفکران برای انکار ضرورت علیت طی شده است. آن چه نگارنده پیشنهاد می دهد، استفاده از دو مفهوم وجوب و امکان برای تحلیل تفاوت موجودات و استفاده از مفهوم قدرت به منظور تبیین پیدایش موجودات ممکن است. در این دیدگاه، مفهوم وجوب و امکان نمی تواند حدوث فعل و موجود ممکن را تحلیل کند.

*اختیار و علّیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا(1)

چکیده

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

اما اسپینوزا تصریح می‌کند که اختیار با علّیت ضروری قابل جمع نیست، و چون علّیت ضروری امری بدیهی است، انسان اختیار ندارد. اسپینوزا، هم اختیار به معنای توانایی بر اراده کردن و اراده نکردن را از انسان سلب می‌کند؛ و هم اختیار به معنای

ص: 129

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

خاص خود، یعنی انجام فعل به اقتضای فاعل را.

اسپینوزا هم مانند ملاصدرا، انسان را مرید می داند، اما مانند ملاصدرا مختار را به معنای مرید تفسیر نمی کند. در نتیجه تصریح می کند که انسان دارای اختیار نیست.

ص: 130

از دیرباز در میان متفکران و دانشمندان علوم مختلف هم چون کلام، فلسفه، اخلاق، حقوق و روانشناسی، مباحث متنوعی در مورد اختیار انسان و اصل علّیت مطرح شده که یکی از این مباحث، ارتباط اصل علّیت با اختیار انسان است. این بحث همواره به صورت یک مسأله دشوار - و به اعتقاد بسیاری ناگشودنی - رخ نمایانده است. ایمانوئل کانت یکی از تعارضات عقل نظری را همین بحث می داند و معتقد است که بر اساس فلسفه رایج، میان اختیار و علّیت تعارض وجود دارد. (1)

از دیدگاه فیلسوفان، یکی از ویژگی های اصل علّیت، ضرورت علی - معلولی است. به این معنا که با تحقق علّت تامّه، وجود معلول ضروری است. به دیگر سخن، نمی توان علّت تامّه ای را در نظر گرفت که با تحققش، معلول موجود نباشد. در این نوشتار، مقصود از علّیت، همین ویژگی است، یعنی ضرورت علی - معلولی.

اما مقصود از اختیار، آزادی اراده است. اراده به معنای خواستن است. و مراد از خواستن در این جا خواستنی است که پس از آن فعل واقع شود. اراده پس از تصور، تصدیق و شوق، آخرین چیزی است که در نفس ایجاد می شود. پس از اراده، در مغز تغییراتی رخ می دهد و مغز از طریق سلسله اعصاب، عضلات را به حرکت وامی دارد و

ص: 131

عمل خارجی، مثل راه رفتن و نوشیدن آب، تحقق می یابد.

این اراده می تواند آزادانه توسط انسان ایجاد شود و می تواند جبراً و بدون آزادی در انسان ایجاد گردد. اگر انسان اراده را به صورت آزاد ایجاد کند، او را «مختار» می نامیم و آزادی اراده یا اراده آزادش را «اختیار» می نامیم. در زبان انگلیسی در مورد اراده معمولاً واژه *will* به کار می رود و در مورد اختیار، واژه *free will* یا *freedom* انسان آزاد یا مختار کسی است که آزادانه اراده می کند. مثلاً می تواند راه رفتن را در زمان خاصی اراده کند و می تواند این عمل را در آن زمان اراده نکند. یعنی نسبت به اراده راه رفتن و اراده راه نرفتن، آزادی دارد. اما انسان غیر مختار و در عین حال مرید، کسی است که هر چند اراده دارد، اما اراده او توسط خودش به صورت آزاد رخ نمی دهد.

پرسش اصلی

با توجه به مقدمه ذکر شده پرسش اصلی یا صورت مسأله ارتباط اختیار و علیت، این است که اگر اراده انسان تحت قانون ضرورت علی - معلولی است، اختیار چگونه قابل تصور است؟

بر اساس ضرورت علی - معلولی، با وجود علت تامه، وجود معلول ضروری است. در مورد اراده انسان نیز، اگر علت تامه این اراده تحقق یافته باشد، وجود اراده ضروری است و اگر علت تامه موجود نباشد، وجود اراده محال است. بنابراین انسان در هیچ وضعیتی نمی تواند آزادانه اراده را ایجاد یا آن را ایجاد نکند، چون او محکوم اصل علیت ضروری است. و بر اساس این اصل، فقط یک حالت (وجود اراده یا عدم اراده) قابل فرض است نه دو حالت.

غالباً در بحث ارتباط اختیار و علیت، به جای این که پرسش به سمت اراده معطوف شود، از فعل خارجی انسان و ارتباط آن با علیت پرسش می شود. در پاسخ گفته می شود: درست است که هر فعلی از افعال انسان، اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا می کند و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک می شود؛ ولی آن علیتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده، اراده و اختیار و انتخاب خود انسان

است نه چیز دیگر. (1)

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

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

الف) دیدگاه ملاصدرا

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

1. علّیت

ملاصدرا همچون دیگر فیلسوفان اسلامی، نظریه فارابی در باب تقسیم موجود به واجب الوجود و ممکن الوجود را پذیرفته است. البته او بر اساس نظریه اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود، تفسیر خاصی از واجب و ممکن دارد که طرح آن ضروری نیست. این تقسیم مبنای اصل علّیت است. به این معنا که فیلسوفان اسلامی، ملاک نیازمندی به علّت را امکان ماهوی یا ففقری می دانند نه حدوث یا وجود یا حرکت. (2)

هر ممکن الوجودی نیازمند علّت است؛ آن علّت نیز -اگر ممکن الوجود است - نیازمند علّتی دیگر است و این سلسله باید به واجب الوجود ختم شود؛ چرا که در غیر این صورت، به دور یا تسلسل باطل مبتلا خواهد شد.

اما علّتی که معلول با وجود آن موجود می شود، علّت تامّه است. این علّت، تا معلول

ص: 133

1- طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص 467.

2- ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ج 1، ص 206؛ ابن سینا، الاشارات والتنبیّهات، ج 3، ص 18؛ ابن سیناء المباحثات، ص 252؛ بهمنیار، التحصیل، ص 525.

را واجب و ضروری نکند، معلول محقق نخواهد شد.

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

لا یقین ان کل ممکن ما لم یترجّح وجوده بغيره لم یوجد، و ما لم یترجّح عدمه کذلک لم یعدم، فلا یتد له فی رجحان کلّ من الطرفين من سبب خارج عن نفسه. فالآن نقول: انّ السبب المرجّح ما لم یبلغ ترجیحه الی حدّ الوجوب لم یکن السبب المرجّح مرجحاً. (1)

ملاصدرا پس از این ادعا، در اثبات آن چنین استدلال می کند: اگر ممکن الوجود توسط علت به سرحدّ وجوب نرسد، امکان وجود و نیز امکان عدم آن وجود دارد و در واقع نسبت به وجود و عدم، مساوی است. پس برای این که یکی از این دو امکان متعیّن شود و مثلاً ممکن الوجود موجود گردد، نیازمند مرجّح دیگری غیر از علت اول است. حال اگر این مرجّح دیگر نیز نتواند ممکن الوجود را به سرحدّ وجوب برساند، باز امکان وجود و نیز امکان عدم ممکن باقی است؛ در نتیجه نیازمند مرجّح دیگری برای مقدم کردن وجود بر عدم است. این سلسله اگر به همین ترتیب تا بینهایت نیز ادامه یابد، این سلسله نامتناهی از علت ها و اولویت ها، نمی تواند وجود ممکن را بر عدمش مقدم کند؛ چون همچنان امکان وجود و امکان عدم، هر دو باقی است. پس اگر علتی را که به معلول وجوب نمی دهد علت تامّه بدانیم، این علت تامّه، در عین حال که علت تامّه است، علت تامّه نیست؛ زیرا نمی تواند وجود ممکن را بر عدمش ترجیح دهد و آن را متعیّن سازد. پس علت تامّه علت تامّه نیست، و این با اصل هُوَیّت - که بدیهی ترین اصول است - تعارض دارد. (2)

ملاصدرا در مباحث علیّت نیز به آن جا که ضرورت بالقیاس علت نسبت به معلول و بالعکس را مطرح کرده به این بحث پرداخته و مشابه این استدلال را مطرح کرده و

ص: 134

1- ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ج 1، ص 231.

2- همان، ص 222 - 223.

به اشکالات پاسخ داده است. (1)

این استدلال در قسمت نقد و نظر، تحلیل و نقد خواهد شد.

2. اراده و اختیار

به اعتقاد ملاصدرا مبادی فعل اختیاری عبارتند از: علم، شوق و اراده. بر این اساس، آدمی ابتدا فعلی را تصور می‌کند. پس از آن، فایده ای را که از فعل به او می‌رسد، تصدیق می‌کند. این تصدیق، شوق انسان را به انجام فعل بر می‌انگیزد. اگر این شوق قوی باشد، اراده صادر می‌شود. پس از این مبادی - که همگی درونی است و در نفس رخ می‌دهد - قوه محرکه عضلات به کار می‌افتد و فعل خارجی تحقق می‌یابد. (2)

نکته مهم این است که بر اساس قاعده ضرورت علیت، میان سلسله بالا - یعنی علم، شوق، اراده و عمل خارجی - ارتباط ضروری وجود دارد. به این معنا که با تحقق اراده، وجود عمل خارجی ضروری است؛ با تحقق شوق، وجود اراده ضروری است؛ با تحقق علم، وجود شوق ضروری است؛ علم نیز به نوبه خود - چون ممکن الوجود است - به علل خارجی بر می‌گردد، همان طور که ملاصدرا می‌گوید: «مبادی أفعالنا الاختیاریه و اراده علینا من خارج.» (3)

این علل خارجی نیز در نهایت به واجب الوجود ختم می‌شوند. بنابراین، ذات واجب الوجود ضرورت اقتضایی دارد؛ این اقتضا نیز ضرورتاً اقتضائاتی دارد که در نهایت به علم، شوق، اراده و عمل خارجی انسان می‌رسد. بدین سان با اقتضای ذات الاهی، اراده و عمل انسان ضروری است و انسان نمی‌تواند برخلاف آن عمل کند. و اگر

ص: 135

1- ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ج 2، ص 131.

2- ملاصدراء الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 354 و ج 4، ص 114. باید دانست که ملاصدرا گاه اراده را مساوی با شوق اکید می‌انگارد. «الاراده فینا شوق متأكد يحصل عقیب داع» (المبدأ و المعاد، ج 1، ص 214. نیز بنگرید: اجوبه المسائل، ص 34). ملاهادی سبزواری نیز چنین نظری دارد. او می‌گوید: «عقیب داع درکنا الملایما شوقاً مؤكداً اراداً سما» (سبزواری، شرح المنظومه، ص 184). البته نظر مشهور ملاصدرا همان است که در متن، از کتاب اسفار نقل شد.

3- ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ج 1، ص 207.

ذات الاهی چنین اقتضایی را نداشته باشد، انسان نمی تواند آن عمل خارجی را انجام دهد.

بر این اساس، فعل خارجی انسان مسبوق به اراده یا اجماع است، اما این اراده جبراً و ضرورتاً صادر می شود و انسان در ایجاد یا عدم ایجاد اراده، نقشی ندارد.

ملاصدرا می گوید:

وفی جعل القصد و الاراده من الأفعال الاختیاریه نظر؛ اذ لو كان الأمر كذلك، لاحتاج الی قصد آخر و یلزم التسلسل. و القول بان البعض اختیاری دون البعض، تحکّم لیساعده الوجدان؛ بل الظاهر أنّه اذا غلب الشوق تحقّق الایجماع (= الاراده) بالضروره، و مبادئ الافعال الاختیاریه ینتهی الی الامور الاضطراریه الّتی تصدر من الحيوان بالایجاب؛ فانّ اعتقاد اللذه أو النفع یحصل من غیر اختیار، فیتبعه الشوق، فیطیعه القوه المحرکه اضطراراً. (1)

استدلال ملاصدرا در عبارت بالا در مورد اختیاری بودن اراده انسان این است که اگر اراده، اختیاری باشد، باید معلول اراده ای دیگر باشد. این اراده نیز اگر اختیاری باشد، معلول اراده ای دیگر است. و لازمه این سخن، تسلسل باطل است. بر این اساس، هرچند عمل خارجی انسان، اختیاری است. چون مسبوق به اراده است. اما خود اراده اختیاری نیست؛ زیرا مسبوق به اراده دیگر نیست. بنابراین اراده، جبری و اضطراری است. ملاصدرا در این باره می گوید:

و كذلك حال سائر المختارین غیر الله فی افعالهم؛ فانّ کلاً منهم فی ارادته مقهور معیور من اجل الدواعی و المرجّحات، مضطر فی الارادات المنبعثه عن الأغراض، مستکمل بها. (2)

بدین سان وقتی به فعل خارجی انسان نگاه می کنیم، انسان را مختار می یابیم، چون

ص: 136

1- ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ج 4، ص 114.

2- همان، ج 6، ص 310.

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

أَنَّ النَّفْسَ فِينَا وَفِي سَائِرِ الْحَيَوَانَاتِ مَضْطَرَةٌ فِي أَفْعَالِهَا وَحَرَكَاتِهَا، لِأَنَّ أَفْعَالَهَا وَحَرَكَاتَهَا تَسْخِرُ بِهٖ كَفَعْلِ الطَّبِيعِيَّةِ وَحَرَكَاتِهَا؛ لِأَنَّهَا لَا تَتَحَقَّقُ وَلَا تَوْجَدُ إِلَّا بِحَسَبِ أَغْرَاضٍ وَدَوَاعِي خَارِجِيَّةٍ؛ فَالنَّفْسُ مِمَّا كَالطَّبِيعِيَّةِ مَسْخَرَةٌ فِي الْأَفْعَالِ وَالْحَرَكَاتِ. لَكِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا أَنَّ النَّفْسَ شَاعِرَةٌ بِأَغْرَاضِهَا وَدَوَاعِيهَا، وَطَبِيعِيَّةٌ لَا تَشْعُرُ بِالدَّوَاعِي. وَالفعل الاختياري لا يتحقق ولا يصحّ بالحقیقه إلا في واجب الوجود وحده. و غیره من المختارين لا يكونون إلا مضطرين في صورته المختارين... فكل مختار غير الواجب الأول، مضطره في اختياره. (1)

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

أَنَّ (انسان) مختار من حيث أنه مجبور، و مجبور من الوجه الذي هو مختار، و إنَّ اختياره بعينه اضطراره. (2)

بر اساس سخنان بالا، فاعلیت انسان هم چون فاعلیت آتش، جبری و اضطراری است؛ چون هر دو فاعلیت، محکوم علل خارجی است که در نهایت به خدا ختم می‌شود. همان طور که آتش نمی‌تواند نسوزاند، انسانی که عمل خاصی را انجام می‌دهد، نمی‌تواند چنین نکند؛ چرا که اراده و فعل او محکوم علل خارج از اختیار اوست. این علل نیز تحقق یافته‌اند، و بر اساس ضرورت علی - معلولی، با وجود تحقق علت تامه، تحقق معلول، ضروری و جبری است. تنها تفاوتی که ملاصدرا میان فاعلیت انسان و فاعلیت طبیعی هم چون سوزاندن آتش مطرح می‌کند، این است که انسان به اغراض و دواعی که او را مجبور به اراده و عمل می‌کنند، آگاهی و علم دارد، در حالی که طبیعت

ص: 137

1- همان، ج 6، ص 312.

2- همان، ص 376؛ رساله خلق الاعمال، ص 83.

فاقد علم و آگاهی است.

مشکل جبر و پاسخ ملاصدرا

بر اساس مطالبی که تا کنون از ملاصدرا نقل شد، خود او جبری بودن اراده انسان را تأیید می کند و آن را بر اساس علیت ضروری توجیه می کند. به دیگر سخن، مسأله جبری بودن اراده براساس علیت، برای ملاصدرا به صورت اشکالی که باید آن را رد کرد، رخ نمی نماید. اما او پس از طرح مطالب خود، جبری بودن اراده را به صورت اشکالی که دیگران مطرح کرده اند، نقل کرده و به آن پاسخ می دهد.

ملاصدرا اشکال را به این صورت تقریر می کند که:

اراده انسان، اگر معلول علت های خارجی است، و این علت ها به اراده خدا ختم می شوند، چنین اراده ای ضرورتاً تحقق می یابد؛ خواه انسان آن را بخواهد و خواه نخواهد. بنابراین انسان در اراده اش مضطر است و این اضطرار به مشیت واجب خدا برمی گردد. اگر اراده انسان با اراده و خواست خود او صادر شود، در این صورت تسلسل باطل رخ خواهد داد.

جواب ملاصدرا به اشکال بالا چنین است:

مختار کسی است که فعلش با اراده اش رخ می دهد. اختیار به این معنا مورد پذیرش است، نه به این معنا که اراده اش نیز ارادی و از روی خواست است. (1)

همان طور که می بینیم، ملاصدرا اشکال را رد نمی کند و نمی گوید اراده انسان معلول علت های خارجی، و در نهایت خدا، نیست. بلکه اذعان می کند به این که اراده، خود ارادی نیست و معلول و محکوم علل خارجی است. در عین حال، ادعا می کند که مختار بودن انسان به این معناست که فعل انسان با اراده اش رخ می دهد. در واقع ملاصدرا مختار بودن را به معنای مرید بودن می داند، و روشن است که مرید بودن با مجبور بودن قابل جمع است. همان طور که علامه طباطبایی در پاورقی اسفار، در ذیل جواب ملاصدرا تذکر داده است.

ص: 138

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

ملاصدرا چنین معنایی از اختیار را نمی پذیرد، زیرا قاعده ضرورت علی - معلولی چنین اقتضا نمی کند. چرا که اراده انسان، هم چون دیگر پدیده های ممکن الوجود، نیازمند علّت تامّه است؛ طبعاً با وجود علّت تامّه، تحقق اراده، حتمی و جبری است. این علّت نیز به نوبه خود، ممکن الوجود است، پس نیازمند علّتی دیگر است و این سلسله باید به واجب الوجود ختم شود. پس اگر خدا اراده انسان را بخواهد، این اراده جبراً موجود خواهد شد. اما اگر چنین خواستی نباشد، تحقق این اراده محال است. صدور اراده و عدم صدور آن نیز در اختیار انسان نیست.

ملاصدرا در ابتدای بحث از قدرت خدا، در تعریف قدرت، تعریف متکلمان را - که عبارت است از «صحّه الفعل و التّرك» - رد می کند و تعریف «كون الفاعل في ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل» را مورد تأیید قرار می دهد. (1)

براساس این تعریف، قادر بودن بدان معناست که فاعل اگر بخواهد، فعل را انجام می دهد و اگر نخواهد انجام نمی دهد. این تعریف با جبر نیز ناسازگار نیست، زیرا همانگونه که خود ملاصدرا اذعان می کند، صدق قضیه شرطیه، هم با امکان دو طرف مقدم و تالی سازگار است، هم با وجوب و امتناع این دو طرف. (2)

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

ص: 139

1- ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 307؛ المبدأ و المعاد، ج 1، ص 209.

2- الحکمه المتعالیه، ج 6، ص 309.

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

ملاصدرا در رساله خلق الاعمال، نظریه ای را تحت عنوان «مذهب راسخان در علم» مطرح و تأیید کرده است. این نظریه براساس وحدت وجود است و علیت را به شکل تجلی تلقی می کند. براساس این نظریه، همه موجودات، در یک حقیقت واحد مشترک اند که در نهایت بساطت و احدیت است و این حقیقت بر همه موجودات احاطه دارد. این حقیقت همان خداست. همه کمالات و افعال موجودات، در واقع کمالات و افعال خداست:

فاذن- كما أنه ليس شأن الآ و هو شأنه - فكذلك ليس فعل الآ و هو فعله... فهو - مع علوه و عظمته - ينزل منازل الأشياء و يفعل فعلها. (1)

بر این اساس، انسان وجود دارد، اما وجود او وجود خداست؛ فعل او نیز چنین است. در واقع فعل انسان، تجلی فعل خداست. ملاصدرا برای روشن تر شدن این نظریه، رابطه فعل خدا با فعل انسان را به رابطه فعل نفس با فعل قوای نفس هم چون احساس تشبیه می کند. بر اساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» نفس در یک رتبه حس است، و در رتبه دیگر، خیال و در رتبه دیگر، عقل. بنابراین دیدن و شنیدن، فعل قوه احساس، و در عین حال فعل نفس است. چرا که تمام قوای نفس، مستهلک در نفس است و نفس بر قوای خود، قاهر و محیط است. در واقع مبدأ و منشأ افعال قوای نفس، خود نفس است. هرچند حقیقتاً می توان گفت چشم دید و گوش شنید. (2)

چنین وضعیتی در مورد فعل انسان نیز صادق است. وجود انسان و همه کمالات و افعال او، به تعبیر فلسفی «معلول»، و به تعبیر عرفانی «تجلی خدا» است. پس فعل انسان

ص: 140

1- ملاصدرا، رساله خلق الاعمال، ص 81

2- همان، ص 85 و 86.

در واقع فعل خداست؛ چرا که این فعل، معلول یا تجلی خداست و علت و منشأ همه افعال، خداست.

ملاصدرا می گوید:

اراده النفس - کوجودها - لا ینشأ من ذاتها، و ائما ینشأ من اراده الله، الّتی هی غیر ذاته؛ و ائما الله یخلق اراده و مشیه. (1)

ب) دیدگاه اسپینوزا

1. علّیت

اسپینوزا به جای تقسیم موجود به واجب الوجود و ممکن الوجود، موجود را به دو قسم جوهر و حالت تقسیم می کند. البته او از شیء سوّمی به نام صفت نیز نام می برد، اما آن را مقوم ذات جوهر می داند. در نتیجه صفت به جوهر باز می گردد و چیزی در عرض جوهر و حالت نیست. (2)

از سوی دیگر، به اعتقاد او تنها یک جوهر وجود دارد که خداست، و دیگر موجودات جهان در طبقه حالات قرار می گیرند. بدین ترتیب، جوهر، همان خدا یا واجب الوجود است.

اسپینوزا وقتی از واژه «جوهر» استفاده می کند، به فلسفه دکارت و فلسفه مدرسی نظر دارد و وقتی واژه «خدا» را به کار می برد، به اندیشه های دینی توجه دارد. (3)

او گاه نیز از واژه طبیعت خلاق در مورد خدا استفاده می کند که ظاهراً این اصطلاح را از جان اسکاتس اریگنا اخذ کرده است؛ زیرا اریگنا نخستین کسی است که طبیعت را به معنای مطلق وجود گرفت و آن را به چهار قسم - از جمله طبیعتی که خلق می کند و خلق نشده است، یعنی خدا - تقسیم کرد. (4)

ص: 141

1- همان، ص 87.

2- Elwes 'Spinoza... 'p39; pollodk ' spinoza... 'p.152

3- Meyer 'a history of modern philosophy' vol.1'p.308

4- Reese 'Dictionary of philosophy and Religion'p.154

تعریفی که اسپینوزا برای جوهر و حالت ذکر می کند، مشابه تعریف واجب و ممکن است. به اعتقاد او جوهر موجودی است که وجوداً و تصوراً وابسته به غیر نیست، در حالی که حالت وجوداً و تصوراً وابسته به غیر، یعنی جوهر است. (1)

تفاوت این تعریف با تعریف واجب و ممکن آن است که در این تعریف، علاوه بر وجود، تصور نیز مطرح شده است. اما از حیث وجود، تعاریف جوهر و واجب از یک سو و تعاریف حالت و ممکن از سوی دیگر یکسان است. به اعتقاد اسپینوزا موجودات جهان، از مجرای دو صفت فکر و بُعد، از جوهر الهی صادر شده اند. برای مثال در انسان، بدن و افعال خارجی از مجرای صفت بُعد، از جوهر صادر شده اند؛ اما نفس و افعال نفسانی هم چون اراده، از مجرای صفت فکر از جوهر ناشی شده اند. (2)

اسپینوزا ارتباط میان جوهر و حالت ها را براساس علیت ضروری تبیین میکند. او می گوید:

«اشیای نامتناهی بالضروره از ضرورت الهی ناشی می شوند.» (3)

او ارتباط خدا با عالم را مانند ارتباط مثلث با سه زاویه اش که مساوی دو قائمه است، ضروری می داند. (4) و معتقد است « ممکن نبود اشیا به صورت و نظامی دیگر، جز صورت و نظام موجود، به وجود آیند.» (5)

2. اراده و اختیار

اسپینوزا ویژگی ضرورت علی - معلولی را هم چون خود علیت، امری بدیهی و بی نیاز از استدلال می داند. از این رو این ویژگی را تحت عنوان اصل متعارف سوم از بخش اول کتاب اخلاق درج می کند. به اعتقاد اسپینوزا اراده انسان، حالتی از حالات خدا و در نتیجه معلول اوست.

ص: 142

Elwes' Spinoza' philosophy of Benedict De Spinoza' p.39 -1

.Curley' Spinoza' the Collected work of Spinoza' vol.1'p' 152 -2

Elwes' Ibid' p.33 -3

Ibid'p.55 -4

Ibid'p.66 -5

نفس، حالات معین و محدودی از فکر است، بنابراین نمی تواند علت آزاد اعمال خود و یا دارای قوه مطلق خواستن یا نخواستن باشد. (1) در هیچ نفسی اراده مطلق یا آزاد موجود نیست، بلکه نفس به واسطه علتی به این یا آن اراده جزئی موجب شده است، که آن هم به نوبه خود با علت دیگر موجب شده است. و این علت هم با دیگری. (2)

2 یکی از ویژگی هایی که اسپینوزا برای ارتباط علی میان خدا و جهان قائل است، داخلی بودن این نوع علیت است. بر اساس این نوع علیت، علیت خدا نسبت به ماسوی الله، علیت یک چیز نسبت به چیز دیگر نیست. او در برهان چنین علیتی دو مقدمه ذکر می کند:

1. جز خدا جوهری نیست.

2. تمام موجودات جهان (حالات) در خدا (جوهر) هستند و به واسطه او به تصور می آیند. (3)

پس از توضیح این دو مقدمه نتیجه می گیرد که «خدا علت داخلی همه اشیاء است به علت خارجی آن ها». (4)

مثالی که اسپینوزا برای این نوع علیت می زند، رابطه فاهمه با تصورات خویش است. ما از آن رو فاهمه را دلیل تصورات می دانیم که تصورات به فاهمه وابسته اند. اما از سوی دیگر، فاهمه مشتمل بر تصوراتش است و تصورات، چیزی جدا از فاهمه نیست. (5)

ولفسن رابطه علت داخلی با معلول را به رابطه جنس به انواع یا نوع به افراد، یا کل

ص: 143

Elwes, Ibid, p. 118 -1

Ibid -2

Ibid, p.465 -3

Ibid -4

Curley, Ibid, Vol.1, p.79 -5

این نظریه اسپینوزا را می توان به نظریه برخی عرفای مسلمان در باب وحدت شخصی وجود و نظریه تجلی تشبیه کرد که اسپینوزا جوهر را در خدا منحصر می کند و دیگر موجودات را حالات خدا می داند و برای آنها جوهریت قائل نیست؛ همین گونه عرفا نیز وجود را در خدا منحصر می کنند و دیگر موجودات را تجلیات خدا - که دارای وجود جداگانه ای نیستند - معرفی می کنند. آنان علّیت فلسفی را که لازمه اش تعدد میان علّت و معلول است، ردّ می کنند و علّیت را به تجلی بر می گردانند. اسپینوزا نیز علّیت به معنای رایج را «علّیت خارجی» می داند و علّیت جوهر نسبت به حالاتش را «علّیت داخلی» می نامد.

همان طور که می بینیم، دلیل نفی اراده آزاد، حالتی بودن نفس و اراده است، و اساس حالتی بودن نفس و اراده، معلول بودن این هاست. بنابراین ریشه نفی آزادی اراده به ضرورت علّی - معلولی بر می گردد. او می گوید:

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

می بینیم که اسپینوزا اختیار به معنای «توانایی بر اراده و عدم اراده یا توانایی بر فعل و ترک» را صریحاً از انسان نفی می کند و انسان را غیر مختار - هر چند مرید - می داند. این مطلب همان بود که در مباحث ملاصدرا به آن رسیدیم، و دیدیم که اختیاری که ملاصدرا اثبات می کند، مرید بودن است نه اختیار به معنایی که ذکر شد.

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

مختار آن است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است و به محض اقتضای طبیعتش به افعالش موجب (1).

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

هرچه هست در خداست... خدا فقط علت وجود این حالات نیست. بلکه علت فعل آنها نیز هست. (2)

2 بنابراین وجود انسان معلول خداست و انسان در وجود یافتن، آزادی و اختیار ندارد. همین سان، اراده انسان نیز معلول خداست و انسان در ایجاد آن، اختیار و آزادی ندارد. از این رو اسپینوزا میگوید:

«اراده را فقط می توان علت موجب نامید، نه علت آزاد.» (3)

به اسپینوزا اشکال گرفته اند که لازمه فلسفه او نفی آزادی انسان است و این با علم وجدانی انسان که خود را آزاد و مختار می یابد منافات دارد. وی در پاسخ می گوید:

چون انسان از خواهشها و میل های خود آگاه است، ولی از علل و موجبات آن غفلت دارد و حتی به وهمش هم نمی رسد که آنها چیستند، لذا خود را آزاد می پندارد. (4)

اسپینوزا در نامه ای با یک مثال، مطلب را توضیح می دهد. او می گوید:

سنگی را تصور کنید که در حالی که به حرکتش ادامه می دهد، بیاندیشد و بداند که تا آن جا که ممکن است، می کوشد تا به حرکت ادامه دهد. مطمئناً این سنگ تا آن جا که تنها از کوشش خود آگاه، و عاری از سکون است، معتقد

ص: 145

Elwes' Ibid.' p.39 -1

Ibid.' p.63 -2

Ibid.' p.65 -3

Elwes' Ibid.' p.71 -4

خواهد شد که کاملاً آزاد است و فقط به خواست خود به حرکت ادامه می دهد. این است آن آزادی و اختیار انسانی که همه به داشتن آن می بالند. (1)

یکی از مفسران اسپینوزا در توضیح مطلب او می گوید:

اختیار و آزادی در علم عرفی و عوامانه می تواند درست باشد، نه در معرفت فلسفی (و مبتنی بر علم به علل ضروری). (2)

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

انسان آزاد یعنی کسی که فقط طبق احکام عقل زندگی میکند و خواهان عمل کردن، زیستن و وجود خود را طبق اصل طلب نفع خود (conatus)، حفظ کردن است. (3)

اما باید توجه داشت که این آزادی نسبی است، یعنی نسبت به انسان بنده که تحت تأثیر دیگر انسان ها عمل می کند، معنا می دهد. بنابراین انسان آزاد هم مختار نیست؛ زیرا اراده انسان آزاد نیز هم چون اراده انسان بنده، حالتی از حالات جوهر و در نتیجه معلول جوهر است، هر چند در سلسله علل آن، تأثیرهای انسان های دیگر قرار نمی گیرد.

گفتنی است که در این نوشتار، مقصود اصلی بیان ارتباط علیت با اختیار یا آزادی اراده است. لذا از بحث پیرامون ماهیت اراده از دیدگاه اسپینوزا صرف نظر شد. علاقمندان به این بحث دامنه دار را به مطالعه مقاله «ماهیت اراده در آثار اسپینوزا» در همین مجموعه دعوت می کنم.

ج) مقایسه دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا

ملاصدرا و اسپینوزا، انسان را مرید و دارای اراده می دانند. هر دو فیلسوف بر آنند که اراده انسان معلول علل خارجی، و در نهایت معلول خداست. هر دو، انسان را در

ص: 146

1- Wolf 'Spinoza' The correspondence of Spinoza'p. 295

2- Kashap' Spinoza and moral freedom'p. 154

3- Elwes' Ibid.'p.237

اراده کردن و اراده نکردن آزاد و مختار نمی دانند، چرا که اگر ذات خدا و علل خارجی اقتضا کنند، اراده انسان ضرورتاً تحقق می یابد، و اگر چنین اقتضایی نباشد، اراده تحقق نخواهد یافت. بنابراین به اعتقاد هر دو فیلسوف، آزاد نبودنی انسان و اختیار او، به اصل علّیت ضروری بر می گردد.

تفاوت ملاصدرا و اسپینوزا در این جا این است که اسپینوزا به آزاد و مختار نبودن انسان براساس علّیت ضروری تصریح می کند. وی، کسانی را که انسان را مختار و آزاد می دانند، جاهل به علّیت می داند و علم آنان را در حد معرفت عوام فرض می کند. اما ملاصدرا انسان را مختار می داند و مختار بودن را به معنای مرید بودن تفسیر می کند. بنابراین نزاع این دو فیلسوف در این جا، نزاع لفظی است.

تفاوت دیگر این است که اسپینوزا ارتباط اراده انسان با خدا را، رابطه میان حالت و جوهر می داند، در حالی که ملاصدرا براساس نظریه فلسفی خویش، این رابطه را رابطه میان ممکن الوجود و واجب الوجود می داند. این نوع رابطه، در نتیجه کلی بحث، یعنی نفی آزادی اراده مشترکند، اما رابطه مورد نظر اسپینوزا، جبر شدیدتری را اثبات می کند. چرا که علّیت جوهر نسبت به حالت، علّیتی داخلی است نه علّیتی خارجی که میان دو موجود یا دو جوهر در طول هم برقرار است. این نظریه اسپینوزا به نظریه عرفا یا به قول ملاصدرا، راسخان در علم شباهت دارد که ملاصدرا آن را در رساله خلق الاعمال نقل و تأیید کرده است.

(د) نقد و نظر

1. اختیار به معنای توانایی انسان بر اراده کردن و اراده نکردن و در نتیجه، توانایی بر فعل خارجی و ترک آن، بدیهی ترین و وجدانی ترین معرفت آدمی است.⁽¹⁾ انسان، علی رغم وجود مرجّحات و تأثیرات خارجی و داخلی، به آزادی خود در اراده و فعل، علم حضوری دارد. اگر در چنین معرفتی تردید و تشکیک شود، هیچ معرفت دیگری از

ص: 147

جمله علیّت و وجود عالم خارج اعتبار نخواهد داشت، و انسان دچار شکاکیت مطلق خواهد شد.

2. آن چه ملاصدرا و اسپینوزا درباره انسان اثبات کرده اند، مرید بودن است نه مختار بودن؛ در حالی که مرید بودن، غیر از مختار بودن است. زیرا ممکن است اراده به صورت جبری از انسان صادر شود و محکوم علل خارجی و در نهایت خدا باشد. براساس ضرورت علیّی - معلولی که ملاصدرا و اسپینوزا پذیرفته اند، صدور اراده از انسان چنین است.

3. نظریه جبر با علم حضوری انسان ناسازگار است، بعلاوه لوازمی دارد که نمی توان آنها را پذیرفت، مثل انکار اخلاق، حسن و قبح، مسؤولیت، امر و نهی، شریعت، نبوت، معاد و کیفر.

4. اصل علیّت - به این معنا که هر ممکن الوجودی علّتی دارد و علیّت به معنای تأثیر و تأثر و وابستگی است - اصل بدیهی و وجدانی است. انسان علیّت به این معنا را در حالات وجدانی خود مثل تأثیر نفس در اراده وجدان می کند و منشأ تصور علیّت نیز همین علم حضوری است. (1)

5. همان گونه که دیدیم، اسپینوزا اصل علیّت و بیژگی ضرورت را بدیهی و بی نیاز از استدلال می داند. در بند پیشین گفته شد که ادعای نخست اسپینوزا پذیرفتنی است، چرا که علیّت به معنای نیاز و وابستگی ممکن الوجود به علّت، امری بدیهی و وجدانی است. اما ادعای دوّم او نه تنها وجدانی و بدیهی نیست، بلکه عکس آن وجدانی است. چرا که انسانی که فعلی را اراده می کند، هر چند اراده را وابسته و نیازمند به نفس خود می یابد، اما هیچ ضرورتی میان نفس خود و اراده ای خاص وجدان نمی کند، بلکه عدم ضرورت را وجدان می کند، و این عدم ضرورت، آزادی اوست.

6. ملاصدرا برای اصل علیّت و نیز ضرورت آن اقامه دلیل می کند. دلیل او بر اثبات اصل علیّت به معنای «نیازمندی معلول به علّت این است که: وجود و عدم، ذات برای معلول ممکن است. بنابراین اگر یکی از این دو بر دیگری رجحان یابد، این رجحان

ص: 148

نیازمند مرجح است؛ و مرجح وجود، خود باید موجود باشد. و این مرجح موجود همان علت است. (1)

این استدلال، به همان طور که شهید صدر تذکر می دهد - (2) مصادره به مطلوب و نادرست است. چرا که برای اثبات اصل علیت، از اصل «ترجیح یا ترجیح بلا مرجح محال است» استفاده شده است. در حالی که محال بودن ترجیح یا ترجیح بلا مرجح، همان نیازمندی معلول به علت است.

بنابراین علیت، اصلی برهانی نیست، بلکه اصلی بدیهی و وجدانی است. پس باید به اصل آن معتقد شد، اما در بیان ویژگی های آن باید به وجدان مراجعه کرده و همان طور که گفته شد، ضرورت علیت برخلاف وجدان است.

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

این استدلال نیز مصادره به مطلوب است، زیرا این بیان که «اگر ممکن الوجود توسط علت به سرحدّ و خوب نرسد، نمی تواند موجود شود»، بیان دیگری از ویژگی ضرورت است که ملاصدرا در صدد اثبات آن است. بنابراین ملاصدرا ضرورت علی - معلولی را با کمک همین ضرورت اثبات می کند، و این چیزی جز مصادره به مطلوب نیست.

7. مشکل اصلی در بحث ارتباط اختیار و علیت این است که به معنای فاعلیت اختیاری و قدرت توجه کافی نشده است. همان طور که گفته شد، اختیار به معنای توانایی بر اراده کردن و اراده نکردن است، و این توانایی قبل از اراده های خاص وجود دارد. به دیگر سخن، فاعل مختار براساس اختیار، اراده می کند. از سوی دیگر، اختیار

ص: 149

1- ملاصدرا، همان، ج 2، ص 36.

2- صدر، همان، ج 2، ص 36.

پس از فاعلیت اختیاری با قدرت است؛ به این معنا که انسان براساس قدرت، دارای اختیار است.

اگر به معنای قدرت و فاعلیت اختیاری توجه شود، روشن می شود که قادر یا موجود دارای قدرت، در عین حال که می تواند اراده کند، می تواند اراده نکند. به دیگر سخن، قادر با وجود این که علت فعل است، علت عدم فعل نیز هست. (1)

بنابراین، علت فاعل مختار، علتی ضروری نیست. چنین معنایی از فاعلیت مختار، با علم حضوری قابل وجدان است. زیرا انسان وقتی فعلی را انجام می دهد، هیچ ضرورتی در خود احساس نمی کند، و خود را آزاد می یابد. حتی او - با وجود این که خود را تحت تأثیر مرجحات و عوامل خارجی می یابد. این تأثیرات را در حد و جوب دهنده به اراده خود نمی یابد.

شهید صدر، ضمن این که به جای قدرت، از تعبیر سلطنت استفاده می کند، بر آن است که برای تحقق ممکن الوجود، یکی از دو چیز لازم است: یکی جوب بالغیر که توسط علت تامه برای ممکن الوجود حاصل می شود، و دیگری سلطنت. او در توضیح سلطنت می گوید:

سلطنت، از این حیث که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است، مانند امکان است. اما امکان، برای تحقق وجود یا عدم، کافی نیست، در حالی که سلطنت کافی است. وجه اشتراک سلطنت با جوب، این است که هر دو برای تحقق شیء کفایت می کنند. تفاوت آن در این است که صدور فعل از جوب به صورت ضروری است؛ اما صدور آن از سلطنت، ضروری نیست. اگر بتوانیم وجود سلطنت را در عالم اثبات کنیم، می توانیم از این راه، هم صدور فعل را توجیه کنیم و هم اختیار و آزادی را. دلیل اثبات سلطنت در انسان، وجدان و علم حضوری است. (2)

ص: 150

1- فیاضی، نهاییه الحکمه با تعلیقات، ج 3، ص 616.

2- صدر، مباحث الدلیل اللفظی، ج 2، ص 37.

چکیده

اراده و اختیار، از مهم ترین و مشکل ترین مباحث فکری بشر بوده و از دیرباز، اندیشه انسان را به خود معطوف ساخته است. این بحث، آثار و نتایج بسیاری دارد و به جهت داشتن ابعاد متعدد، در علوم مختلف، از جمله فلسفه، کلام، روانشناسی، اخلاق و حقوق مورد بحث قرار می گیرد. در علم حقوق، چگونگی شکل گیری و تحقق اراده، در صحت عقود و ایقاعات و نیز میزان مجازات مؤثر است. در این نوشتار، گزارشی کوتاه از دیدگاه ارسطو درباره اراده، انتخاب، اضطرار و مبادی آنها و تأثیرشان در تخفیف و تشدید مجازات ارائه خواهد شد.

اراده به عنوان یکی از اساسی ترین عوامل اثرگذار در اعمال و رفتار انسان ها، از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و متفکران بوده است. از زمان تشکیل اجتماع و نمودار شدن حقوق افراد و تعارض آنها، تأثیر اراده به عنوان رکن اساسی در ترتب آثار بر اعمال حقوقی - اعم از مسببیت آن در تشدید و تخفیف مجازات ها و یا ترتب اثر بر عقود و ایقاعات - عنایت نشان داده اند. حقوق دانان در مقام تبیین اراده و جداسازی آن، از انگیزه و مبادی و مقدمات تشکیل دهنده اراده، مباحث متعدد هم چون: ادراک، تدبیر، داعی، جهت و نیز اتحاد یا اختلاف طلب با اراده، قصد با رضا، و اکراه با اضطرار، و معانی مختلف اراده، طرح کرده اند.⁽¹⁾ در این نوشتار، گزارشی کوتاه از دیدگاه ارسطو درباره اراده، انتخاب، اضطرار و مبادی آنها و نیز تأثیر این عوامل در تخفیف و تشدید مجازات ارائه خواهد شد.

اراده اساس علم اخلاق و حقوق

به اعتقاد ارسطو، فضیلت و رذیلت اخلاقی به قلمرو اعمالی مربوط می شود که از روی اراده انجام می گیرند، ستایش و نکوهش مردم تنها شامل این گونه افعال می شود و مردم کسی را که از روی اضطرار عمل می کند، به چشم اغماض و حتی گاهی به دیده

ص: 154

1- کاتوزیان، حقوق مدنی، ص 491؛ شهیدی، تشکیل قراردادها و تعهدات، ص 56.

ترحم می نگرند. از سوی دیگر، عمل دارای فضیلت و دارای رذیلت که در اخلاق بحث می شود، عملی است که مورد ستایش و نکوهش قرار می گیرد. بنابراین، اعمال ارادی همان اعمالی هستند که در اخلاق بحث می شود و اراده شرط فضیلت است. به همین دلیل، ارسطو خود را ملزم می بیند که قبل از طرح فضائل و رذائل اخلاقی درباره اراده واضطرار گفتگو کند. (1)

پس از ذکر این نکته، ارسطو همین مطلب را در مورد علم حقوق و قانونگذاری نیز صادق می داند و می گوید: اراده نه تنها اساس علم اخلاق است، بلکه برای قانون گذار هم که برای اعمال، پاداش و کیفر پیش بینی می کند - سودمند است. (2)

اراده، اضطرار و انتخاب

مفاهیم کلیدی ارسطو در بحث مورد نظر، «ارادی»، (3) «اضطراری» (4) و «انتخاب» (5) است. مترجمان فارسی برای این مفاهیم، الفاظ مختلفی به کار برده اند، اما الفاظ ذکر شده با توجه به مباحثی که ارسطو طرح می کند، مناسب تر به نظر می رسد.

ارسطو ضمن آن که اراده و اضطرار را در مقابل هم قرار می دهد، می گوید: «عملی اضطراری است که منشأ آن اجبار بیرونی یا نادانی است» (6) در نتیجه، عمل ارادی، عملی است که بدون اجبار و از روی علم و آگاهی باشد. (7) بر این اساس، عمل اضطراری دو قسم خواهد بود: عملی که از روی اجبار بیرونی باشد و عملی که ناشی از جهل باشد. ارسطو درباره این دو قسم به تفصیل بحث می کند، که در ادامه خلاصه آن ذکر خواهد شد.

ص: 155

.Aristotle 'Nicomachan Ethics' p. 1752 [1109 B30]; Stewart 'Notes on the Nicmachean of Aristotle' p. 223 -1

[.Aristotle 'Ibid' [1109 b34 -2

Voluntary -3

Involuntary -4

Choice -5

[Aristotle 'Ibid' p. 1752 [1110A1 -6

[Ibid' p. 1755' [1135B9 -7

انتخاب، معنایی خاص تر و محدودتر از اراده دارد و میان انتخاب و اراده، رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است: هر انتخابی ارادی است، ولی هر اراده ای انتخابی نیست. ارسطو دو تفاوت میان انتخاب و اراده ذکر می کند: یکی این که اراده، هم در انسان بالغ و عاقل وجود دارد و هم در کودک و حیوانات، در حالی که انتخاب تنها در انسان بالغ موجود است. دیگر آنکه عمل ارادی، آئی و بدون صرف زمان رخ می دهد، اما انتخاب همراه با صرف زمان و تدریجی است. (1) این دو تفاوت را - که در واقع دو قید برای انتخاب است - می توان به تفاوت و قیدی واحد ارجاع داد و آن وجود عنصر تعقل در انتخاب است. زیرا وقتی عملی ارادی با تعقل همراه شد، اولاً مختص انسان بالغ و عاقل خواهد بود؛ ثانیاً با صرف زمان همراه است، چون لازم تعقل، صرف زمان است. بدین سان، انتخاب، اراده عقلانی است. پس از توضیح اقسام اراده و اضطراری توضیح بیشتری در باب انتخاب ذکر خواهیم کرد.

اعمال ناشی از اجبار بیرونی

ارسطو عمل ناشی از اجبار بیرونی را عملی می داند که مبدأ آن در بیرون از عامل بوده و او هیچ نقشی در عمل ندارد، مانند این که توفان دریا یا اشخاصی که کسی را در اسارت خود دارند، او را به جایی ببرند. (2)

قسم دیگری که می تواند ناشی از اجبار بیرونی لحاظ شود، اعمالی هستند که تحت فشار عوامل خارجی انجام می دهیم، اما خود ما نیز در عمل سهم داریم، به گونه ای که می توانیم عمل را ترک کنیم. «مثلاً آن جا که فرمانروایی مستبد که پدر و مادر یا فرزندان کسی را در اسارت خویش دارد، به آن فرد دستور می دهد که جنایتی را مرتکب شود و وعده می دهد که در صورت ارتکاب جنایت، بستگان او را زنده خواهد گذاشت، وگرنه آنان را خواهد کشت» (3)

ص: 156

[Ibid p.1755]'[1111B7 -1

[Ibid.p.1991]'[1110A3 -2

[iBID'P.1991]'[1110a5 -3

به عقیده ارسطو «این گونه اعمال، ترکیبی از ارادی و اضطراری هستند، ولی به عمل ارادی نزدیک ترند، زیرا عامل به هنگام اجرای عمل آزاد است که یکی از دو راه را بگزیند» (1) ارسطو در ادامه بحث می گوید:

«مبدأی که در این اعمال، اعضای بدن را به حرکت می آورد، در خود آدمی است. و از آن جا که مبدأ محرک در خود عمل کننده است، عامل توان انجام یا ترک عمل را دارا است» (2)

از سخنان ارسطو استفاده می شود که لازم نیست مبدأیت درونی که شرط ارادی بودن عمل است، کامل و صددرصد باشد و عوامل بیرونی تأثیری نداشته باشند. بلکه همین که عامل سهمی در عمل داشته باشد و توانایی ترک فعل را دارا باشد، برای ارادی بود عمل کافی است. به عبارت دیگر، مبدأیت درونی فی الجمله که نتیجه آن قدرت بر فعل و ترک است، مراد است نه مبدأیت درونی بالجمله و کامل.

ارسطو در ادامه بحث، اعمال ارادی همراه با فشار بیرونی را دارای درجات و انواع مختلفی می داند و معتقد است ارتکاب برخی کارهای زشت در چنین شرایطی باعث می شود تا عامل مستحق نکوهش و مجازات باشد و آن وقتی است که مصلحت و هدفی شریف در میان نباشد. اما اگر چنین هدفی در میان باشد، عامل نه تنها مستحق نکوهش و مجازات نیست بلکه باید او را ستود. (3) به عبارت دیگر، دفع افسد به فاسد نه تنها جرم نیست، بلکه عملی ستودنی است.

اعمال ناشی از نادانی

ارسطو درباره اعمال ناشی از جهل، تمایزات دقیقی به عمل می آورد که در این جا تنها به تمایزاتی که در مجازات جرم مؤثر است، اشاره می شود. (4)

ص: 157

[Ibid'p.11991'[1110A11 -1

[IBID'P1991'[1110a15 -2

[Ibid'p.1753'[1110A20 -3

4- از تمایزات دقیق ارسطو در این بحث، تمایز میان عمل اضطراری و عمل بدون اراده است. در این باره بنگرید به تفسیر گمپرتس (لطفی - 1375، ص 1480).

ارسطو عمل ناشی از جهل را از عمل در حال جهل تفکیک می کند. مثال او برای عمل در حال جهل، مردی است که در حالت مستی یا خشم مرتکب عملی می شود. چنین شخصی در لحظه عمل نسبت به آن آگاه نیست و نمی داند چه می کند. به عبارت دیگر در حال جهل و نادانی است، اما عملش را نمی توان ناشی از جهل دانست، بلکه عمل او معلول مستی یا خشم است. (1) این گونه اعمال را می توان از آن جهت که عامل نسبت به عمل نادان است و شرط دوم ارادی بودن یعنی علم و آگاهی را ندارد، عمل اضطراری دانست. اما از آن جهت که شخص با اراده خویش، خود را به مستی، خشم و در نتیجه نادانی انداخته است، می توان عمل او را ارادی دانست. در واقع اگر به عمل در حین وقوع نظر کنیم، عمل، اضطراری است، اما اگر به مبادی عمل که ارادی اند، نظرافکنیم، عمل، ارادی است. به اصطلاح «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار.»

ارسطو در این جا مشخص نمی کند که آیا عمل در حال جهل هم چون عمل ناشی از جهل اضطراری است یا نه. در بحث از عدل و ظلم، که بار دیگر به این مطلب می پردازد، آن را مثل عمل ناشی از جهل اضطراری می داند، اما عمل اضطراری غیر قابل عفو. در حالی که عمل ناشی از جهل، عمل اضطراری قابل عفو و بخشش است. او می گوید:

بعضی اعمال اضطراری قابل عفوند و بعضی نه، زیرا کسانی که نه تنها در حال نادانی بلکه به سبب نادانی مرتکب عملی می شوند، قابل عفوند، در حالی که کسی که نه از روی نادانی (هر چند در حال نادانی) بلکه به سبب انفعالی که نه طبیعی است و نه انسانی، به عملی دست می یازد [و جرمی مرتکب می شود] قابل عفو نیست. (2)

ارسطو در این مورد، انفعال غیر طبیعی را باعث نادانی می داند. به نظر می رسد منظور او از انفعال غیر طبیعی، اموری چون مستی و خشم ارادی است که انسان با اراده خویش و به طور غیرطبیعی خود را به حالت نادانی می اندازد. از این نکته استفاده

ص: 158

[Aristotle'p.1753'[1110B 25 -1

[Ibid'p.1793'[1136A5 -2

می شود که به نظر ارسطو اگر کسی به طور طبیعی نادان باشد یا بی اراده دچار خشم شود، در نادانی اش مقصر نیست و در نتیجه جرمش قابل بخشش یا تخفیف مجازات است.

ارسطو میان نادانی، به این که چه باید کرد و چه نباید کرد و چه چیز سودمند است و چه چیز سودمند نیست، یعنی نادانی درباره اصل خوب و بد بود عمل و کلیات آن و نادانی درباره جزئیات عمل، یعنی اوضاع و احوال و موضوعات عمل تفاوت می گذارد. او معتقد است تنها نوع اخیر از نادانی است که باعث می شود عمل، اضطراری و در نتیجه موجب عفو و بخشش شود. دلیل او این است که در مورد قسم اول، فاعل نکوهش می شود و مردم مفهوم اضطراری را درباره او به کار نمی برند، اما تنها در قسم اخیر است که مردم در مورد فاعل نادان، ترحم و اغماض می کنند و او را مضطر می دانند. برای مثال کسی که می خواهد طرز کار کردن سلاحی را به دوستش نشان دهد و در آن حال او را زخمی می کند، یا کسی که پسرش را دشمن بپندارد و او را بکشد و مواردی از این قبیل، که تأسف و پشیمانی فاعل را به دنبال دارد. (1)

به نظر می رسد سخن ارسطو درباره غیر اضطراری بودن و در نتیجه قابل مجازات بودن عمل، ناشی از نادانی نسبت به خوب و بد بودن عمل، تنها در صورتی است که نادانی از روی تقصیر باشد، زیرا اگر فردی بدون تقصیر به کلیات عمل نادان باشد و مرتکب جرم شود، مردم او را مستحق بخشش می دانند.

از دو بحث اخیر، یعنی بحث: «اعمال ناشی از اجبار بیرونی» و «اعمال ناشی از نادانی» برای تبیین اراده می توان نتیجه گرفت که شرایط ارادی بدون عمل دو عامل است:

یکی این که مبدأ آن در درون فاعل باشد و اجبار بیرونی در کار نباشد؛ دیگر آنکه فاعل نسبت به جزئیات و شرایط عمل آگاه باشد. اما از لایه لایه سخنان ارسطو در این دو بحث معلوم می شود که او دو شرط دیگر نیز برای ارادی بودن عمل قائل است، یکی توانایی فاعل بر فعل و ترک، و دیگری این که عمل، مطبوع فاعل باشد.

ص: 159

همان طور که قبلاً اشاره شد، انتخاب، اراده ای است که عنصر تعقل در آن حضور داشته باشد. قاعده عمل ارادی و عمل انتخابی از دیدگاه ارسطو را می توان به صورت زیر نشان داد:

احساس + تخیل + شوق + عمل آزادی

احساس + تخیل + تعقل + شوق عقلانی + عمل انتخابی (1)

ارسطو در تبیین انتخاب، آراء مختلف و مفاهیمی را که در تفسیر انتخاب ذکر شده اند بررسی و نقد می کند. این مفاهیم عبارت اند از: شوق، خشم، آرزو و عقیده (2) او پس از نقد تفاسیر مختلف در باب انتخاب، ابتدا درباره موضوع انتخاب بحث می کند. از آن جا که در انتخاب عنصر تأمل وجود دارد، باید دید موضوع تأمل چیست. در این جا منظور از تأمل هر گونه ادراک نیست، بلکه ادراکی است که به عمل مربوط باشد، یعنی تعقل توسط عقل عملی مراد است. ارسطو موضوع تأمل را اموری می داند که در توان ماست و ما می توانیم آنها را انجام دهیم ولی نتایج آنها همیشه به یک منوال نیست، مثل پول در آوردن (3) موضوع تأمل هدف نیست، بلکه راه و روش بهتر برای رسیدن به هدف، موضوع تأمل است. موضوع تأمل، گاه وسایل است و گاه چگونگی به کار بردن آنها و گاه کسانی که از آنان یاری می توانیم جست (4).

ارسطو در ادامه بحث، انتخاب را به عنوان «میل سنجیده (5) به اموری که در توان ماست» تعریف می کند (6) و در جای دیگر انتخاب را «فکر مطلوب و مورد میل» (7) یا

ص: 160

1- داوودی، عقل در حکمت مشاء، ص 70 - 72 و 74. نیز: [434A9-434A21] [aRISOTLE'PP.688-690]

[Aristotle'p1755'] [1111B11 -2]

[Arisotle'p.1756'] [1112A18 -3]

[Ibid'] [1112B12 -4]

.Deliberate Desire -5

[Ibid'p'1757'] [1113A11 -6]

.DESIDERATIVE THOUGHT -7

«میل عقلانی» (1) تفسیر می‌کند. (2) بدین ترتیب، به اعتقاد ارسطو انتخاب میل عقلانی، یعنی، میل هدایت شده توسط عقل یا تعقلی که مطلوب واقع می‌شود. ارسطو در بحث از اراده نیز که قبلاً طرح شده و نیز مباحثی که درباره قوع محرکه در کتاب نفس طرح می‌کند، (3) اراده را به میل و شوق ارجاع می‌دهد.

اما او در قسمتی از کتاب اخلاق نیکوماخس طوری سخن می‌گوید که به نظر می‌رسد انتخاب را حالتی مستقل، اما ناشی از میل سنجیده می‌داند. او می‌گوید:

مبدأ عمل - به عنوان علت فاعلی نه علت غایی - انتخاب است و مبدأ انتخاب، میل و استدلال، همراه با نظری نسبت به غایت می‌باشد. (4)

دیوید راس نیز نظریه ارسطو درباره انتخاب را با همین صورت تفسیر می‌کند. به عقیده او، انتخاب برای ارسطو عاملی جدید است که با مبادی اش تفاوت دارد. (5)

در میان فلاسفه اسلامی نیز برخی اراده را مساوی شوق مؤکد می‌دانند و برخی معتقدند اراده پس از شوق مؤکد در انسان به وجود می‌آید. از معتقدان به نظریه نخست، می‌توان از ملا هادی سبزواری نام برد. او در یکی از اشعار منظومه می‌گوید:

عقیب داع در کنا الملايما شوق مؤکداً اراده سما

پس از داعی که درک ملایم ما نسبت به عملی خاص است، شوق مؤکد در انسان ظاهر می‌شود که اراده نام گرفته است. (6)

از معتقدان به نظریه اخیر، می‌توان از صدر المتألهین نام برد. او معتقد است: انسان ابتدا فعل را تصور می‌کند، پس از آن فایده ای را که از فعل به او می‌رسد تصدیق می‌کند. این تصدیق، شوق انسان را به انجام فعل بر می‌انگیزاند و اگر مشوق قوی باشد، اراده

ص: 161

Intellectual Desire -1

[Ibid'p1799'[1139b4 -2

3- ارسطو، 1366، ص 255-269.

[Aristotle'1991'p.1789'[1139 A 32 -4

Ross'Aristotle'p.207 -5

6- سبزواری، شرح المنظومه، ص 184.

صادر می شود. پس از این پنج مرحله که مبادی فعل اختیاری نامیده می شود، قوه محرکه عضلات به کار می افتد و فعل تحقق می یابد. (1)

این مسأله مهم است که بدانیم آیا انتخاب معلول، میل سنجیده است یا خود میل متأملانه. هم چنین این مطلب که آیا اراده معلول شوق است یا خود شوق. در صورت اول، امکان اثبات آزادی تکوینی برای انسان وجود دارد؛ اما در صورت دوم، این امکان منتفی است. اگر اراده یا انتخاب همان میل یا میل سنجیده باشد، از آن جا که میل امری اختیاری نیست، اراده و انتخاب نیز اختیاری نخواهد بود. اما اگر اراده و انتخاب معلول میل باشد، دو حالت قابل تصور است: یکی اینکه میل را صرفاً در اراده و انتخاب مؤثر بدانیم و امکان اراده و انتخاب نکردن امر مورد علاقه و میل شدید را بپذیریم. در این صورت، آزادی برای انسان قابل پذیرش خواهد بود. صورت دوم، این است که اراده و انتخاب را معلول ضروری و جبری میل بدانیم. در این صورت، هم چون صورت نخست، آدمی محکوم میل جبری خود بوده و آزادی حقیقی او قابل اثبات نیست.

ارسطو جز در موارد بسیار اندک، انتخاب را به میل و تعقل ارجاع می دهد. در انسان شناسی او نیز در نفس آدمی تنها سه قوه مربوط به عمل وجود دارد که عبارت اند از: احساس، تعقل و میل (ارسطو تخیل را به تعقل ملحق می کند). (2) بنابراین غیر از سه قوه یاد شده، قوه دیگری که اراده و انتخاب از آن صادر شود وجود ندارد. پس طبیعی است که اراده و انتخاب به این سه قوه یا برخی از آنها ارجاع شود. اگر عبارت نقل شده از ارسطو را - که باعبارت های دیگر او تعارض دارد و در آن انتخاب معلول را میل سنجیده می داند نه عین آن - بیانگر عقیده اصلی او بدانیم، باز وی نمی تواند آزادی انتخاب را اثبات کند؛ زیرا او انتخاب را معلول ضروری و تخلف ناپذیر میل سنجیده می داند و آدمی را قادر نمی بیند تا در مقابل این میل ایستادگی کند. (3)

ص: 162

1- ملاصدراء الأسفار الأربعة، ج 4، ص 116، ج 6، ص 354.

2- [Aristotle' p.688'[433A 10]

3- اثبات آن مطلب نیازمند طرح مباحث متعدد از جمله توضیح واکنش ارسطو در قبال نظریه سقراط است که از حوصله این مقاله مختصر خارج است.

با وجود این که مبانی ارسطو در بحث از اراده و انتخاب، نمی تواند آزادی حقیقی انسان را اثبات کند، اما در مواضع متعدد، از آزادی انسان دفاع می کند. مثلا او رفتار قانونگذاران در مجازات کسانی را که مرتکب کارهای شرورانه شده اند، دلیل وجود آزادی مجرم می داند. (1) این سخن، سخنی درست و مطابق با وجدان آدمی است. وجدان عمومی انسان ها، به این دلیل که آزادی انسان را می پذیرد، حکم به مجرم بودن مرتکب جرم می کند؛ زیرا اگر آزادی انسان پذیرفته نشود، جرم بی معنا می شود و مجازات وجهی نخواهد داشت. اما سخن بر سر آن است که بر اساس مبانی انسان شناختی ارسطو، نمی توان به تبیین فلسفی آزادی انسان پرداخت.

حسن و قبح فعلی و فاعلی

از مباحث مهمی که ارسطو در ضمن بحث از اراده و اضطرار در مبحث عدل و ظلم مطرح می کند، تمایز حسن و قبح فعلی و فاعلی است. او می گوید: اگر کسی با آگاهی ولی بدون تأمل و سنجش، مرتکب عمل بدی شود، این عمل ظالمانه است. اعمالی که از روی عواطف و انفعالات طبیعی و ضروری از انسان سر می زند، می تواند مصداقی برای اینگونه اعمال در نظر گرفته شود. برای مثال، عمل بدی که انسان در اثر خشمی که به طور طبیعی و بدون اختیار برایش پیش می آید، انجام می دهد، این عمل ظالمانه است، اما این مطلب مستلزم آن نیست که عامل، ظالم یا بدسرشت باشد. زیرا صدمه ای که او به دیگران می زند، از روی رذیلت و شرارت نیست. اما وقتی کسی با انتخاب معین با تأمل چنین کاری کرده باشد، ظالم و شرور خواهد بود. (2)

بدین ترتیب، ممکن است شخص مرتکب جرم شود اما او را نتوان مجرم دانست، زیرا جرم از روی انتخاب صورت نگرفته است. در این جا فعل پدید آمده قبیح و جرم است، اما فاعل، ظالم و مجرم نیست.

از این بحث نکته دیگری نیز قابل استفاده است و آن این که در بخشی از اعمال ارادی

ص: 163

[Aristotle'p.175'[1113B23 -1

[Aristotle' p.1792'[1135A 16 -2

- یعنی اعمالی که ناشی از انفعالات طبیعی است - فاعل، مستحق ستایش یا نکوهش، و در نتیجه پاداش و کیفر نیست، هر چند خود فعل، مورد ستایش یا نکوهش باشد. این اعمال، هر چند ارادی اند، اما انتخابی نیستند. بنابراین عنصر معنوی جرم، از دیدگاه ارسطو، صرف اراده نیست؛ بلکه اراده همراه با تأمل - که ارسطو آن را انتخاب می نامد - عنصر معنوی جرم است.

همان طور که پیش از این اشاره شد، اراده در مفهوم ارسطویی آن، نه تنها در انسان عاقل، بلکه در کودکان و به طور کلی در همه حیوانات موجود است. اصولاً تعریف حیوان از دیدگاه ارسطو، جسم نامی متحرک بالاراده است. ارسطو در یکی از فقرات بحث از اراده و اضطرار می گوید:

اعمالی را که به سبب خشم یا شوق روی می دهند، به درستی نمی توان اضطراری نامید، زیرا در غیر این صورت هیچ حیوانی و نیز کودکانی، عمل ارادی انجام نخواهد داد. (1)

در این عبارت، ارسطو اعمال ناشی از خشم یا شوق، اعمال کودکان و حیوانات را که از شوق یا خشم ناشی می شوند و در آنها تأملی صورت نمی گیرد، ارادی می داند. بدین سان، آن چه را که حقوق دانان از اراده قصد می کنند و آن را «عنصر معنوی جرم» می دانند، ارسطو بر انتخاب تطبیق می دهد؛ آنگاه انتخاب را که در آن عوامل ادراک، میل، تأمل و در نتیجه داعی و جهت حضور دارند، عنصر معنوی جرم محسوب می کند.

نقد و نظر

در تبیین ارسطو از عمل ارادی، دو نقطه ضعف اساسی وجود دارد. این دو نکته مانع از آن می شود که او بتواند عمل اختیاری و غیر جبری را تبیین کند. نخست، آن که او اراده را به علم و میل ارجاع می دهد و برای اراده هویتی مستقل از علم و میل قائل نیست. بنابراین از دیدگاه ارسطو، اراده نمی تواند آزادانه و بدون آنکه محکوم علم و میل گردد، تحقق یابد، زیرا اصولاً اراده چیزی در عرض علم و میل نیست. دوم، این که

ص: 164

او عمل ارادی یا غیر اضطراری را عملی می‌داند که بدون اجبار خارجی یا اکراه است. پس اگر عمل ناشی از جبر داخلی باشد، باز غیر اضطراری است؛ در حالی که اختیار به معنای حقیقی کلمه، آزاد بودن از جبر داخلی و خارجی است.

به نظر می‌رسد برای تبیین اراده آزاد یا اختیار، حداقل باید دو کار انجام داد: یکی این که اراده را امری غیر از علم و میل بدانیم و آن را به دیگر افعال و حالات نفسانی باز نگردانیم. کار دوم این است که اراده را محکوم علم و میل ندانیم و آزادی آن را از جبر خارجی (اکراه) و جبر داخلی (جبر علم و میل) اثبات کنیم.

وحید بهبهانی، معتقد است: نباید فعل اختیاری را به این معنا بدانیم که فعل از روی اراده و بدون اجبار خارجی، از فاعل صادر می‌شود. زیرا این نوع اختیار، در واقع اضطرار است. او جبر خارجی را «اجبار» و جبر داخلی را «اضطرار» می‌نامد و اختیار را در مقابل اجبار و اضطرار قرار می‌دهد. وی اختیار را امری وجدانی می‌داند و علّیت علم و میل و به طور کلی علل داخلی و خارجی را نسبت به اراده، به معنای تأثیر غیر ضروری تفسیر می‌کند نه به معنای علّیت فلسفی که امری ضروری و تخلف‌ناپذیر است.⁽¹⁾

محقق نائینی⁽²⁾، آیه الله خوئی⁽³⁾ و شهید صدر⁽⁴⁾ نیز نظرات مشابهی دارند.

ص: 165

1- بهبهانی، رساله فی الجبر و الاختیار، ص 467 - 473.

2- خوئی، اجودالتقریرات، ص 90 - 91.

3- فیاض، محاضرات فی أصول الفقه، ص 47 و 57.

4- هاشمی، بحوث فی علم الاصول، ص 34 و 36 - 37.

چکیده

دکارت به آزادی مطلق اراده معتقد است، به گونه ای که در نظر او، اراده بر علم و میل حکومت دارد، نه اینکه اراده به میل و علم برگردد و هویتی مستقل داشته باشد، بلکه اراده حتی محکوم علم و میل هم نیست. او این معنای اراده را امری وجدانی می داند و در صدد تبیین این امر وجدانی برآمده است. به عقیده دکارت، حتی حقایق ضروری و ازلی نیز بر اساس اراده الهی شکل گرفته است؛ آنچه از اراده انسان ساخته نیست.

ص: 167

دیدگاه دکارت در باب اختیار و اراده، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. آرای او در این زمینه برخلاف دیدگاه رایج فیلسوفان است؛ به گونه ای که می توان گفت: دکارت در این بحث به متکلمان نزدیک تر است تا فیلسوفان. از این رو پس از وی، اسپینوزا به شدت با دیدگاه دکارت در این زمینه مخالفت کرد. چنان که لایب نیتس و مالبرانش در پی یافتن راه میانه ای بین دیدگاه آن دو برآمدند. از سوی دیگر، فیلسوفان تجربی (مانند هابز و هیوم) نیز نظر دکارت را رد کرده اند. فیلسوفان اسلامی هم در این زمینه به طور کلی با او مخالف اند.

دکارت به آزادی مطلق اراده معتقد است. مهم ترین بحث درباره اراده، آزادی اراده یا عدم آن است. اسپینوزا که خود را نماینده فیلسوفان می داند، اعتقاد دارد که دکارت در این باب دچار اشتباه بزرگی شده است؛ چون علّیت با آزادی اراده سازگار نیست و باید علّیت را اساس کار قرار داد؛ در حالی که دکارت، آزادی اراده را اصل قرار می دهد و علّیت را در ذیل بحث اراده معنا می کند.

در آرای دکارت، اراده نقش بسیار مهمی دارد و حتی بر معرفت و امیال حکومت دارد؛ چنان که حاکم اصلی در اعمال موجود مختار - خواه انسان و خواه خدا - اراده و اختیار است.

به نظر دکارت، انسان دو ویژگی یا قوه اصلی دارد که دیگر قوا به آن دوبر می گردند: اراده و علم. او پس از اثبات نفس از طریق کوژیتو، در کتاب تأملات در فلسفه اولی، به بیان چیستی ماهیت نفس می پردازد و ماهیت نفس را فکر یا اندیشه می داند. سپس این سؤال را مطرح می سازد که اندیشه چیست. عبارت او چنین است:

«چیزی که می اندیشد چیست؟ چیزی است که شک می کند، ادراک می کند، به ایجاب و سلب حکم می کند، می خواهد، نمی خواهد، هم چنین تخیل و احساس می کند»⁽¹⁾.

با دقت در این جملات، می بینیم که دکارت در تفسیر فکر و اندیشه، چند مصداق بارز را پیش می کشد؛ مانند شک کردن، ادراک کردن، حکم به ایجاب و سلب (تصدیق)، خواستن و نخواستن (اراده)، و تخیل و احساس. بخشی از مصداق بیان شده به علم، ادراک، شناخت و فاهمه بر می گردد، و بخشی دیگر به اراده.

دکارت در کتاب اصول فلسفه به طور صریح تر به این مطالب می پردازد. وی در اصل 32، انسان را دارای دو نوع اندیشه می داند: «ادراک فاهمه و فعل اراده»⁽²⁾. فعل اراده همان است که در کتاب تأملات در فلسفه اولی با تعبیر «می خواهد و نمی خواهد» آمده است. ادراک فاهمه نیز احساس، تخیل، ادراک، شک و حکم به ایجاب و سلب را در بر می گیرد. از این رو انسان عبارت است از نفس، که همان فکر است. اما خود فکر هم بر دو بخش است: فاهمه (علم) و اراده. پس اراده به علم برنمی گردد، بلکه خود دارای هویتی مستقل است.

اراده در عرض میل

اراده همانگونه که علم نیست، میل، تمنا، خواهش، شوق و... هم نیست. دکارت در اصل 190 اصول فلسفه در این زمینه می نویسد:

ص: 169

1- دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ص 30.

2- دکارت، اصول فلسفه، ص 60.

«امیال طبیعی از قبیل گرسنگی، تشنگی و امثال آن نیز احساساتی است که توسط اعصاب معده، نای و امثال آن در ذهن ایجاد می شود، و اصولاً غیر از اراده ای است که ما برای خوردن و نوشیدن و غیره داریم (و این کارها را اختصاصاً چون به حفظ بدن می اندیشیم، انجام می دهیم.) اما چون اراده یا خواست تقریباً همیشه همراه این احساسات است، آنها را امیال می نامیم»⁽¹⁾.

دکارت در این جا تصریح می کند که اراده غیر از میل است و آن دو کاملاً مجزا از هم هستند. البته چون آنها معمولاً همراه یکدیگرند (هرگاه به چیزی میل داریم، آن را اراده می کنیم، پس گاهی به جای همدیگر به کار می روند. البته گاه برخلاف میل نیز عمل می کنیم، و این امر به دلیل دوگانگی و جدایی میل و اراده است.

حال اگر به دیدگاه رایج فیلسوفان در تحلیل عمل انسانی بنگریم، خواهیم دید که به طور کلی، اراده به علم و میل بر می گردد و هویتی جدا از آنها نیست؛ یعنی یا همان دو تاست و یا محکوم و برآیند آن دو. گفتنی است ارسطو درباره عمل بر آن است که ما ابتدا به چیزی معرفت پیدا می کنیم، و خود این معرفت نیز مراحلی دارد: نخست تصور چیزی و سپس تصدیق به فایده آن. در ادامه، برای انجام کار (مانند خوردن آب)، میلی در ما ایجاد می شود. ارسطو در تحلیل اراده این پرسش را مطرح می سازد که اراده همان میل است یا علم؟ او در پایان نتیجه می گیرد که اراده همان میل معقول در انسان، و میل معلوم در حیوانات است؛ بدین معنا که در انسان، اراده به علم و علم همراه تعقل بر می گردد. اما در حیوانات، اراده به احساس و میل بر می گردد و عنصر تعقل در آنها وجود ندارد.⁽²⁾ بیشتر فیلسوفان دیگر نیز معتقدند که ما نخست علم پیدا می کنیم و سپس میل، و نتیجه این دو امر، اراده است. برخی نیز اراده را خود میل می دانند. در فلسفه اسلامی نیز این دو دیدگاه وجود دارد؛ برای نمونه، ملاهادی سبزواری در

ص: 170

1- اصول فلسفه، ص 118 - 119.

2 - Aristotle, "On The soul, The Complete Works of Aristotle, Barnes, Jonathan (ed), PP. 688-690(433- - 434), داودی، علیمراد، 1349 ش، عقل در حکمت مشاء، تهران، انتشارات دهخدا، صص 70، 72 و 74.

منظومه تصریح می کند که اراده همان شوق و میل است،⁽¹⁾ و ابن سینا اعتقاد دارد که اراده برآیند شوق اکید است، نه خود آن.⁽²⁾ ملاصدرا در برخی کتاب ها اراده را غیر از شوق می داند، ولی در بعضی دیگر از آثارش، اراده را همان شوق قلمداد می کند.⁽³⁾

پس دیدگاه رایج فیلسوفان این است که اراده، یا همان شوق و میل است، یا برآیند آن. اما همانگونه که دیدیم، از دیدگاه دکارت، اراده، قوه مستقلی است (در کنار قوای علم و میل)، که متکلمان از آن به «قدرت» تعبیر می کنند.

خاطرنشان می شود، همان گونه که در ادامه بحث خواهیم دید، دکارت کلمه اراده را، هم درباره قدرت اراده کردن به کار می برد و هم در مورد خود فعل اراده؛ یعنی هم قوه و مبدأ اراده را اراده می نامد و هم خود فعل اراده را. حال اراده را به هر یک از این دو معنا بدانیم، عامل مستقلی است که به علم یا میل بر نمی گردد، بلکه بر آنها حاکم است و می تواند برخلاف آن دو عمل کند.

تعریف اراده و اختیار

نکات ذکر شده به دکارت کمک می کند تا آزادی اراده یا اختیار را بپذیرد. به طور طبیعی، کسی که اراده یا قدرت را قوه مستقلی نداند، اراده را محکوم علم و میل خواهد دانست و نمی تواند به آن آزادی که انسان بتواند بر خلاف علم و میلش عمل کند، معتقد باشد. ولی چون دکارت اراده را مستقل از علم و میل می داند، می تواند تعریفی از اراده بیان کند که در آن آزادی دیده شده است. در واقع تعریف دکارت از اراده، تعریف ارتکازی عموم انسان ها است. به بیان دیگر، هنگامی که معنای اختیار و آزادی را از عموم مردم پرسیم، در پاسخ خواهند گفت: اختیار و آزادی عاملی است که با آن انسان می تواند کار خاصی را انجام دهد یا آن را ترک کند. متکلمان نیز با تعبیر «القادر هو

ص: 171

-
- 1- سبزواری، شرح المنظومه، ص 184. عقیب داع در کنا الملايما شوقا مؤکده اراده سما
 - 2- ر.ک: ابن سینا، الاهیات شفا، ص 284؛ طبیعیات شفا، ج 2، ص 172 و 174؛ الاشارات والتنبیها، ج 2، ص 412 و 413، التعليقات، صص 16 و 18 و 50 و 117.
 - 3- ر.ک: ملاصدرا، اسفار، ج 6، ص 354 و ج 4، ص 114.

الذی یصح منه الفعل و الترك معاً» (1)، همین مطلب را قصد می کنند.

دکارت در کتاب تأملات در فلسفه اولی، اراده را چنین تعریف می کند:

«اراده فقط عبارت است از قدرت ما بر انتخاب فعل یا ترک (یعنی بر اثبات یا نفی، دنبال کردن یا خودداری). و به عبارت دیگر، اراده فقط عبارت است از این که در اثبات یا نفی، اقدام یا خودداری از آن چه فاهمه به ما عرضه می کند، طوری عمل کنیم که احساس نکنیم نیرویی خارجی ما را به آن مجبور ساخته است» (2).

دکارت در این عبارت، اراده را قدرت ما بر انتخاب فعل یا ترک می داند. پس اراده در این جا بدین معناست که ما بتوانیم فعلی را انجام دهیم یا ترک کنیم. این یک تعریف از اراده آزاد یا اختیار است؛ چون باید دانست که بحث و اختلاف اساسی، درباره اصل وجود اراده نیست، بلکه بر سر آن است که آیا این اراده هویت مستقلی دارد و در نتیجه، آزاد است یا محکوم علم و میل و در نهایت، محکوم علل خارجی است.

از این رو، کسانی که اراده را آزاد نمی دانند، اعتقاد دارند که اراده معلول علل دیگر است، و آن علل نیز سرانجام به خدا بر می گردد. پس اراده ما معلول خداست؛ لذا ما در اراده کردن و اراده نکردن، آزاد و مختار نیستیم. به بیان دیگر، اگر علت اراده کردن در خارج باشد، من ضرورتاً اراده خواهم کرد، و در غیر این صورت محال است اراده از من صادر شود. حال اگر علل خارجی به گونه ای تنظیم شوند که من به یک مطلب، علم و سپس میل پیدا کنم، اراده نیز خواهم کرد. بنابراین، در این جا اراده هست، ولی محکوم شوق است و شوق محکوم علم، علم محکوم علل خارجی، و آن علل نیز سرانجام محکوم خداست.

اما اگر اراده را هویتی مستقل و در دست خود انسان و نفس او بدانیم، و نفس بتواند عمل خاصی را اراده کند یا نکند. خواه به آن میل داشته باشیم و خواه میل نداشته باشیم - ممکن است یک لیوان آب را ببینیم و تصدیق به فایده نوشیدن آن کنیم. سپس به خوردن آب میل پیدا کنیم؛ اما بر اساس اراده و قدرت ما بر انتخاب فعل یا ترک،

ص: 172

1- حلی، کشف المراد، ص 248؛ ر.ک: طوسی، تلخیص المحصل، ص 269. 2.

2- تأملات، ص 64.

نخواهیم آب بنوشیم. از این رو قدرت اراده، عاملی است که بر پایه آن می توانیم برخلاف علم و میلمان عمل کنیم.

وجدانی بودن آزادی اراده

به عقیده دکارت، اراده آزاد، امری وجدانی و بدیهی است و نیازی به اثبات و استدلال ندارد. معمولاً کسانی که اراده را آزاد می دانند و طرفدار آزادی اراده هستند، اراده آزاد و آزادی اختیار را امری وجدانی و از علوم حضوری می دانند. همانگونه که مهم ترین دلیل مخالفان آزادی اراده (مانند اسپینوزا)، ضرورت علّیت است؛ یعنی اگر علل خارجی به وجود آید، معلول نیز باید به وجود آید. حال در این جا که علل خارجی آمده است، معلول آنکه علم ماست، باید به وجود آید. میل، معلول علم است و اراده هم معلول میل است. پس ضرورت علّیت اقتضا می کند که ما اراده کنیم. پس اراده آزاد نیست که دلمان بخواهد کاری را انجام دهیم یا نه؛ به بیان دیگر، بر اساس علل خارجی، یا چنین کاری را انجام خواهیم داد و یا خیر. (1)

موافقان اختیار به «وجدان» استدلال می کنند؛ بدین معنا که اگر ما به نفسمان برگردیم، خواهیم دید که در برابر دو راهی ها می توانیم هر کدام را انتخاب کنیم؛ با این توضیح که وجدان نشان می دهد که ما محکوم میل، علم و عوامل بیرونی نیستیم. بنابراین باید علّیت را به گونه ای تفسیر کنیم که با وجدان (اراده آزاد) هماهنگ باشد، نه اینکه اراده را به گونه ای تفسیر کنیم که با علّیت هماهنگ باشد. دکارت در اصول فلسفه (اصل 39) در این زمینه می نویسد:

«برای اثبات آزادی اراده، به برهان نیاز نیست و تجربه ای که از آن داریم، برای این منظور کافی است. بالا-خره اینکه ما از یک اراده آزاد برخورداریم که هر وقت بخواهد، می تواند به کاری تن در دهد یا از آن تن زند، چنان بدیهی است که می توان این مفهوم اراده آزاد را یکی از متعارف ترین مفاهیمی که به طور فطری در ما یافت می شود دانست.» (2)

ص: 173

1- ر.ک: اسپینوزا، اخلاق، ص 119.

2- اصول فلسفه، ص 64.

بر طبق این تعبیر، اراده آزاد امری بدیهی و وجدانی است. باید توجه داشت دکارت هنگامی که کلمه «تجربه» را به کار می برد، مرادش همان وجدان و علم حضوری است. وی در اصل 41 نیز تصریح می کند که واضح ترین و متمایز ترین معرفت، معرفت به آزادی است؛⁽¹⁾ یعنی هیچ معرفتی روشن تر و بدیهی تر از علم و معرفت به اراده آزاد و آزادی وجود ندارد؛ لذا آزادی و اختیار، یقینی ترین و بدیهی ترین معرفت است و نمی توان در آن شبهه کرد. گویا دکارت پیش بینی می کرده که در آینده، افرادی چون اسپینوزا ادعا خواهند کرد که چیزی که به نظر شما بدیهی ترین امر است، احساسی کاذب است و واقعیتی ندارد و ما خیال می کنیم که بدیهی است.⁽²⁾ به هر حال، دکارت بر آن است که آزادی اراده یا اختیار، بدیهی ترین امر بوده و تردیدناپذیر است.

نقش اراده در خطا

دکارت در تأمل سوم کتاب تأملات، پس از تقسیم افکار، به بررسی این مطلب می پردازد که خطا در کجا روی می دهد و ماهیت خطا چیست. در ضمن این بحث، نقش اراده در خطا روشن می گردد و خود اراده بیشتر توضیح داده می شود.

هدف اصلی دکارت در بحث خطا این است که بعد از اثبات خدا و اینکه ماهیت او کمال است، خطای انسان را به خود او نسبت دهد؛ زیرا اگر خداوند انسان را دچار خطا کند و او را بفریبید، دارای نقص فریب کاری خواهد شد، و این با ماهیت خدا که کمال است، سازگار نیست. گفتنی است وی از فریب کار نبودن خدا، در جاهای دیگر مانند اثبات جهان نیز بهره می برد، نیز در مباحث معرفت شناسی، فریب کار نبودن خدا را ضامن صحت و درستی تمام معرفت های نظری ما می داند. از این رو دکارت باید بحث خطا را در انسان به گونه ای بیان کند که تقصیر و گناه به خطا افتادن را بر گردن خود انسان بیندازد نه خدا. پس در این جا اهداف دیگری نیز مطرح است و تنها یافتن منشأ خطا مدنظر نیست.

ص: 174

1- همان، ص 65.

2- اسپینوزا، اخلاق، ص 57 و 58 و نیز بنگرید: ص 105 و 140.

دکارت در این جا می کوشد که منشأ خطا در انسان را بیابد. وی هنگامی که افکار را تقسیم می کند، با توضیح تک تک افکار، نشان می دهد تنها جایی که ممکن است خطا در آنجا رخ دهد، تصدیق (حکم) است. آنگاه منشأ خطا را بررسی می کند. او پس از بحث های زیادی به این نتیجه می رسد که خطابه هماهنگی دو علت بر می گردد: فاهمه و اراده. دکارت در تأملات می نویسد:

«خطاها به هماهنگی دو علت بستگی دارد، و آن دو عبارت است از قوه شناختی که در من هست و قوه اختیار یا حکم آزاد من، یعنی قوه فاهمه و اراده من با هم» (1).

دکارت در توضیح این عبارت آشکار می سازد که گناه اصلی به اراده مربوط است نه فاهمه؛ چون ممکن است ما چیزی را با فاهمه درک نکنیم، و با اراده نیز حکم نکنیم. به بیان ساده تر، درست است که خطا به دو عامل بر می گردد، ولی عامل اصلی تر در این میان، اراده است. او می گوید:

«علت خطا فقط در این است که چون اراده بسیار گسترده تر و دامنه دارتر از فاهمه است، من آن را در حدود خودش محدود نمی سازم، بلکه آن را به اشیایی هم که برایم مفهوم نیست توسعه می دهم. و چون اراده به خودی خود نسبت به این امور یکسان است، بسیار آسان به خطا می افتد و شیر را به جای خیر یا خطا را به جای صواب انتخاب می کند، و همین باعث می شود که من مرتکب خطا و گناه شوم» (2).

بنابراین، دکارت خاطر نشان می سازد که اگر فاهمه من ناقص نبود، خطا نمی کردم؛ زیرا یکی از علل خطاها این است که من همه چیز را به روشنی نمی دانم و فاهمه من ناقص است. اما اگر من از اراده ام - که در اختیار خودم است - به درستی استفاده کنم، می توانم با همین نقص فاهمه هیچ خطایی مرتکب نشوم؛ یعنی در جایی که فهم درست و روشنی ندارم، اظهار نظر و حکم نکنم.

ص: 175

1- تأملات، ص 63.

2- همان، ص 65.

پس همان گونه که گفته شد، عامل مهم تر در این باره اراده است. این بحث نشان می دهد که انسان مقصر است؛ چون اگر می گفتیم خطا به فاهمه انسان بر می گردد، ممکن بود کسی بگوید فاهمه را خدا به انسان داده است؛ یعنی این امر که ما درک متفاوتی از اشیا داریم، به قوه ای بستگی دارد که خدا به ما داده است. آنگاه خدا را مقصر بدانند. از این رو، عامل اساسی اراده است و اراده در اختیار خود ماست، و در هر مورد می توانیم حکم کنیم یا از صدور حکم خودداری کنیم. دکارت می افزاید:

«اگر خداوند این فضیلت را به من نداده است که... دچار خطا نشوم، دست کم این وسیله دیگر را در اختیارم نهاده است که تصمیم کامل بگیرم که هرگز درباره اموری که معرفت واضح به حقیقت آنها ندارم، حکم نکنم» (1).

ارادی بودن تصدیق و حکومت اراده بر علم

در بحث قبلی گفته شد که ما بر اساس اراده می توانیم حکم نکنیم و در نتیجه دچار خطا نشویم. از همین جاست که دکارت، تصدیق را ارادی می داند و به حکومت اراده بر تصدیق معتقد است. همین بحث سبب شده که برخی مفسران دکارت، او را پیرو اصالت اراده (2) بدانند. (3) این واژه در مورد کسانی به کار می رود که تأکیدی افراطی بر اراده دارند؛ به گونه ای که نه تنها اعمال بیرونی، بلکه اعمال درونی همانند علم و تصدیق را نیز ارادی تلقی می کنند.

دکارت عقیده دارد که تصدیق کردن، در اختیار خود ماست. البته تصور و معرفت فاهمه در اختیار ما نیست، بلکه به طور غیر ارادی تصوراتی برای ما پدید می آید؛ ولی ما قدرت اراده ای داریم که می توانیم بعد از این تصورات، تصدیق کنیم یا تصدیق نکنیم. در این جا قدرت اراده به خوبی روشن می شود. او در باب ارادی بودن تصدیق در کتاب اصول فلسفه (اصل 32) می نویسد:

ص: 176

1- تأملات، ص 99.

2- VOLUNARIES.

3- See: Anthony ohear 'Was Descartes a Voluntarist ?' Rene Descartes' Critical Assessments' ed. Georges J .D.Moyal' pp351-353

میل داشتن، بیزار بودن، تصدیق، انکار و تشکیک، همه از شیوه های متفاوت اراده کردن است»⁽¹⁾.

پیش از این در بحث خطا نیز گفتیم که دکارت تصدیق را ارادی می داند؛ اما در این جا او تصریح می کند که اموری چون میل داشتن یا نداشتن، تصدیق و انکار و تشکیک، همگی ارادی اند.

گفتنی است یکی از نکاتی که اسپینوزا بسیار بر آن پافشاری می کند، این است که تصدیق به تصور بر می گردد، و این گونه نیست که انسان بتواند چیزی را تصدیق کند یا تصدیق نکند.⁽²⁾

دکارت در کتاب گفتار در روش می گوید:

«جز اندیشه و ضمیر ما، هیچ امری کاملاً در اختیار ما نیست»⁽³⁾.

منظور از ضمیر در این جا، چیزی است که در درون ما میگذرد، یعنی علم، میل و اراده، که در اصطلاح دکارت، همگی در ذیل فکر قرار می گیرد. پس به باور دکارت، معرفت و اندیشه ارادی است. با وجود این، اعمال خارجی نیز ارادی اند، اما نه به طور کامل؛ چون ممکن است من اکنون اراده کنم که آبی را بنوشم، ولی چه بسا اتفاقی بیفتد که مانع این امر شود. از این رو اعمال خارجی نیز ارادی اند، اما نه صد در صد. با این حال، تصدیق به نحو کامل ارادی است. دکارت در جاهای دیگر تصریح می کند که ما برای تصدیق کردن به فاهمه و علم نیاز داریم، ولی می توانیم علی رغم آن تصورات و حتی بدون آنها نیز تصدیق کنیم. او در اصول فلسفه (اصل 34) می گوید:

«اراده هم به اندازه فاهمه برای حکم کردن لازم است. من می پذیرم که ما نمی توانیم بدون دخالت فهم درباره چیزی حکم کنیم؛ زیرا نشانه ای در دست نیست که گمان کنیم اراده ما بدون این که فهم ما به نحوی دخالت کند، تصمیم به کاری می گیرد؛ اما چون دخالت اراده برای تأیید چیزی که شناخت

ص: 177

1- اصول فلسفه، ص 60.

2- بنگرید: اسپینوزا، اخلاق، ص 119 (برهان قضیه 49).

3- محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج 1، ص 201.

دقیقی از آن نداریم، مطلقاً لازم است، و از آن جا که صدور حکم به خودی خود بدین معنا نیست که ما شناخت تام و تمامی داشته باشیم، به همین دلیل غالباً پیش می آید که ما چیزهایی را تأیید می کنیم که هیچ گونه معرفتی جز نوعی شناخت بسیار آشفته از آنها نداریم» (1).

پس دکارت در این جا قبول می کند که معرفت و تصورات برای حکم لازم اند؛ ولی اراده هم نقش دارد و نقش اراده مهم تر است. حتی می توانیم گاهی بدون تصور درست - که در آن جا می گوئیم علم و تصوری نداریم - تصدیق کنیم؛ چون نقش اصلی از آن اراده است. از این روست که می گوئیم از نظر دکارت، اراده بر علم حکومت دارد. این مطلب کاملاً در مقابل دیدگاه اسپینوزاست که اساساً تصدیق را همان تصور می داند. دکارت در پاسخ به اعتراضات «گاسندی» نیز مطالب سودمندی را بیان می کند:

«در این جا از من می خواهید که مختصراً بگویم آیا اراده می تواند به چیزهایی تعلق بگیرد که از حوزه فاهمه خارج است؟ پاسخ من این است که: بله، اراده می تواند دقیقاً به هر چیزی که در مورد آن مرتکب خطا می شویم، تعلق بگیرد... بنابراین با آن که قبول دارم هر چیزی را که می خواهیم، از آن درکی داریم، ولی قبول ندارم که حوزه اراده و ادراک ما یکسان است... بنابراین، اراده می تواند بدون هیچ تحریکی از سوی فاهمه، به سمت خاصی معطوف شود، که شما منکر آن هستید، و نزاع ما هم فقط بر سر همین نکته است» (2).

بدین سان، گاسندی عقیده دارد که تصدیق همواره تابع تصورات است. اما دکارت آن را نمی پذیرد؛ با این بیان که معمولاً وقتی ما حکم (تصدیق) می کنیم، تصوری داریم، ولی حکم ماگاهی فراتر از تصور می رود؛ یعنی در جایی که تصور درستی نداریم نیز حکم می کنیم؛ چون اراده، حاکم و گسترده تر است، و بر اساس آن می توانیم از محدوده فاهمه خارج شویم، که خطا هم در همان جا روی می دهد. پس دکارت به حکومت اراده بر تصدیق معتقد است.

ص: 178

1- اصول فلسفه، ص 61.

2- اعتراضات و پاسخ ها، ص 461 - 463.

دکارت، همانگونه که اراده را غیر از علم و حاکم بر علم و تصدیق می داند، آن را غیر از میل و حاکم بر آن نیز می شمارد؛ یعنی به نظر او انسان می تواند به چیزی میل داشته باشد و آن را اراده نکند. به عبارت دیگر، انسان با اراده آزاد خود می تواند در برابر امیال و انفعالات خود تسلیم شود، یا در مقابل آنها مقاومت کند. او در رساله انفعالات نفس می نویسد:

«مثلاً اگر گرسنگی موجب شود که انسان دست خود را به طرف چیزی به قصد سرقت دراز کند، اراده معمولاً می تواند دست را به عقب بکشد و اگر ترس، پاهای انسان را به فرار وادار کند، اراده می تواند ممانعت کند، و در موارد دیگر نیز همین طور»⁽¹⁾.

در این عبارت باید به واژه «معمولاً» توجه داشت. از این عبارت می توان استفاده کرد که حکومت اراده بر امیال در بیشتر موارد است؛ در حالی که گاه میل بر اراده غالب می شود و آن را به دنبال خود می کشد.

گفتنی است دکارت، هم در بروز و ظهور خارجی امیال برای اراده نقش قائل است؛ هم در پیدایی و نابودی یک میل و شوق، به اراده اهمیتی شایان می دهد، اما با واسطه و برخی سختی ها. وی می گوید:

«انفعالات نمی توانند مستقیماً با فعل اراده ما تحریک یا متوقف شوند؛ بلکه چنین چیزی به طور غیر مستقیم با تمثل اشیا می که معمولاً به انفعالاتی ضمیمه می کنیم که مایلیم آنها را حفظ کنیم، ممکن است. این انفعالات معمولاً مخالف انفعالاتی است که مایلیم آنها را ترک کنیم»⁽²⁾.

پس اراده نمی تواند یک میل و انفعال را نابود کند، اما می تواند با تصور چیزی دیگر در مقابله و پیدایش میل و انفعال نسبت به آن، میل دوم را در برابر میل اول قرار دهد و میل اول را تضعیف و حتی نابود کند. مثلاً میلی نسبت به گرفتن رشوه در انسان ایجاد

ص: 179

1- دکارت، رساله انفعالات نفس، به نقل از فلسفه دکارت، ص 340.

2- همان، ص 339.

می شود. او می تواند با تصور افتادن به زندان و نیز تصور عذاب جهنم، میل به عمل بر طبق قانون و شرع را در خود ایجاد کند و میل به رشوه را تضعیف و نابود کند.

حکومت اراده الهی بر حقایق ضروری

آن چه دکارت درباره اراده و آزادی انسان مطرح کرد، درباره خداوند نیز مطرح می شود؛ یعنی خدا آزاد است و هر کاری که بخواهد، می تواند انجام دهد. البته آزادی خدا بیشتر است و این مطلب، خود را در ارادی بودن حقایق ضروری نشان می دهد؛ زیرا انسان ها درباره حقایق ضروری اختیار ندارند، اما خداوند چنین اختیاری دارد.

منظور از حقایق ضروری، گزاره های بدیهی ریاضی، منطقی، فلسفی و اخلاقی است؛ حقایقی که نقیض آنها محال است. ما در مورد این حقایق نمی توانیم چیز دیگری اراده کنیم؛ مثلاً نمی توانیم اراده کنیم که دو به علاوه دو، پنج شود. اما به باور دکارت، خدا در باب این حقایق نیز آزادی دارد؛ یعنی خدا اراده کرده است که دو به علاوه دو چهار شود، و می تواند اراده کند که دو به علاوه دو، پنج شود. اما پس از آنکه خداوند درباره این حقایق اراده ای خاص کرد، آنها را در عقل ما قرار می دهد؛ در حالی که می تواند قوانین دیگری را به جای آنها قرار دهد؛ چنان که اکنون نیز می تواند این قوانین را به هم بزند.

دکارت در یکی از نامه هایش به پدر مرسن می نویسد:

«خداوند هم چون پادشاهی که در کشورش قوانینی وضع می کند، این قوانین را در طبیعت وضع کرده است.»⁽¹⁾

این عبارت درباره حقایق ازلی است. منظور دکارت این است که خدا-مانند پادشاهی که قوانین را هرگونه بخواهد، جعل می کند - در طبیعت نیز این قوانین را جعل می کند. جمله دیگر وی در آن نامه این است :

«حقایق ریاضی که شما آنها را سرمدی می دانید، به وسیله خداوند وضع شده اند و مانند دیگر مخلوقات، کاملاً متکی بر او هستند.»⁽²⁾

ص: 180

1- مجله ارغنون، شماره 5 و 6، ص 255.

2- همان جا.

دلیل دکارت بر این اعتقاد، قدرت، اراده، سلطنت و پادشاهی مطلق خداست. اگر حقایق ضروری وابسته به اراده خدا نبود، خدا مجبور بود از این حقایق پیروی کند و این، به معنای محدودیت قدرت و اراده خداست.

دکارت در پاسخ به اعتراضات دسته ششم، دلیل خلقت حقایق ضروری توسط اراده خداوند را آزادی مطلق خداوند می داند. او می گوید:

«برای کسی که به قدرت عظیم خداوند توجه دارد، روشن است که اصلاً هیچ چیزی نمی تواند وجود داشته باشد که قائم به او نباشد. این امر نه فقط درباره هر چیزی که وجود دارد صادق است، بلکه در مورد هر نظم، هر قانون و هر استدلالی درباره صدق و خوب بودن امور نیز صادق است؛ زیرا در غیر این صورت، همان طور که اندکی قبل گفتم، خدا در مورد خلق هر چیزی که آفریده است، در حالت تساوی محض نمی بود؛ زیرا اگر دلیل خیر بودن چیزی مقدم بر تقدیر قبلی می بود، این امر خدا را به انجام کاری که بهتر بود، وامی داشت. ولی بر عکس، چون خود او وی را به انجام کارهایی که باید انجام شود وامی دارد، به همین دلیل است که به تعبیر سید فرید پیدایش، «آنها بسیار خوب اند»؛ یعنی دلیل خوب بودن آنها این است که خدا خواسته است آنها را این طور بیافریند».⁽¹⁾

ص: 181

1- اعتراضات و پاسخ ها، ص 501 - 502.

اسپینوزا در آثارش تعریف‌های متفاوتی را از اراده ذکر می‌کند. این تعریف‌ها به طور مشخص عبارتند از: هر عمل درونی و نفسانی، اعم از تصور، میل و خواهش؛ هر نوع تصدیق و انکار، تصدیق و انکار حق و باطل یا تصور حق و باطل یا عقل؛ خواهش و میل با کوشش نفسانی برای حفظ ذات. در جمع میان این موارد، احتمالاتی مطرح است. از جمله این که اسپینوزا در این تعریف‌ها گاه به اصطلاح عام اراده نظر دارد و گاه به اصطلاح خاص اراده و گاه به معنای عرفی و لغوی آن.

اسپینوزا در آثار مختلفش، تعریف های گوناگون از اراده را ذکر می کند. هدف این نوشتار، طرح و مقایسه این تعریف ها و تلاش برای جمع کردن آنها و مشخص کردن تعریف اصلی اراده است.

در این نوشته، جبری بودن اراده موضوع بحث نیست. هم چنین از آنجا که اسپینوزا اراده را از خداوند نفی می کند، اراده الهی نیز خارج از بحث است. بنابراین اراده انسان و تعریف های مختلف آن موضوع بحث است. اما مناسب است ابتدا به نظام فکری اسپینوزا اشاره ای کوتاه داشته باشیم.

در نظام فکری اسپینوزا، خدا جوهر یگانه است و ماسوی الله حالات خدا هستند. (1) اسپینوزا وقتی از واژه جوهر استفاده کند، به فلسفه دکارت و فلسفه مدرسی نظر دارد و وقتی واژه خدا را به کار می برد، به اندیشه های دینی توجه دارد. (2) او گاهی به جای کلمه «خدا» یا «جوهر»، از واژه «طبیعت خلاق» استفاده می کند. (3) جوهر، بر اساس تعریف اسپینوزا، موجودی است که وجود و تصورا وابسته به غیر نیست؛ در حالی که

ص: 184

Elwes' Spinoza' Philosophy of Benedect De Spinoza' p.39'49; Pollock' Spinoza 'His Life and Philosophy' - 1
1966'p.152

Meyer' A history of Modern Philosophy' Vol.p.308 -2

Elwes' Ibid' p.63;Wolf' spinoza' The Correspondence of Spinoza' p.343 -3

حالت، وجوداً و تصوراً وابسته به غیر، یعنی جوهر است. (1) انسان نیز هم چون دیگر موجودات حالتی از حالت های خدا است. نفس و افعال نفسانی، هم چون اراده، از طریق صفت فکر خدا از ذات الهی صادر می شوند، در حالی که بدن و افعال بدن، از طریق صفت بُعد، از ذات خداوند ناشی می شوند. (2) بنابراین اراده انسان، چون حالتی از حالات خداست، معلول خدا و موجب است. اینک به بررسی ماهیت اراده از دیدگاه اسپینوزا می پردازیم.

ماهیت اراده

اسپینوزا در تبصره قضیه 48 کتاب اخلاق، قبل از تعریف اراده، این نکته را ذکر می کند که هیچ اراده ای جز اراده های جزئی وجود ندارد؛ همان طور که عقلی جدا از تصورات جزئی در انسان موجود نیست. وی اراده، عقل و عشق کلی و مطلق را امری مفهومی یا انتزاعی می داند که تنها افراد و مصداق های جزئی آنها واقعیت دارند. او می گوید:

«ممکن نیست در نفس قوه مطلق فهم، خواهش، عشق و جز آن باشد. بنابراین، این قوا و امثال آنها، یا کاملاً موهوم اند و یا چیزی نیستند مگر اشیای مابعدالطبیعی یا کلی، که عادت آنها را از اشیای جزئی می سازیم. پس نسبت عقل و اراده (will) به این یا آن تصور، یا به این یا آن اراده جزئی (volition)، مانند نسبت سنگ بودگی است به این یا آن سنگ، یا نسبت انسان است به این یا آن انسان». (3)

اسپینوزا در فصل 16 از بخش دوم رساله مختصره می گوید: اراده و عقل، از کلیات هستند و من نمی توانم واقعیتی را به آنها نسبت دهم. (4) او در ادامه بحث می گوید: اراده کلی تنها تصویری از این یا آن اراده جزئی است. بنا براین، تنها حالتی از تفکر است و

ص: 185

Elwes' Ibid'p.39 -1

Curley' Spinoza' The collected Works of Spinoza' vol.1'p.152 -2

Curley' Ibid.'p.122 -3

Curley, Ibid., p.122 -4

وجود علمی و فکری دارد، نه وجودی واقعی. (1) اسپینوزا دلیل این مطلب را همان دلیل نفی آزادی اراده در انسان می‌داند. به دیگر سخن، قوه مطلق تنها در جوهر قابل تصور است، و حالت، که همه چیز آن به جوهر وابسته است نمی‌تواند از قوه مطلق عقل و اراده و عشق برخوردار باشد. بنابراین نفس، حالت است و ذات، حالت و افعالش همگی به واسطه سلسله علل و معلولات به جوهر منتهی می‌شود، لذا نمی‌تواند دارای قوه مطلق و مستقل باشد. آن چه نفس می‌تواند از آن بهره مند باشد، تصورات و اراده‌های جزئی است که معلول علل خارجی است که این علل در نهایت به جوهر منتهی می‌شوند.

اسپینوزا در تبصره قضیه 48 از بخش دوم اخلاق، اراده مطلق و کلی را موهوم و انتزاعی معرفی می‌کند و اراده‌های جزئی را امور واقعی می‌داند، آنگاه به تعریف اراده کلی و جزئی می‌پردازد. او در تعریف اراده کلی می‌گوید:

«مقصود من از اراده، قوه تصدیق یا انکار است، نه میل. تکرار می‌کنم، من از آن، قوه‌ای را قصد می‌کنم که نفس به واسطه آن حق را تصدیق می‌کند و باطل را انکار، نه میل که نفس به موجب آن چیزی را طلب می‌کند یا از آن دوری می‌جوید.» (2)

این تعریف از اراده تعریف و اصطلاحی جدید است؛ زیرا - به همان طور که در بحث‌های مربوط به اراده در ارسطو و ابن سینا گفته شده - ، ارسطو اراده حیوانی را میل مبتنی بر خیال و وهم می‌داند و اراده انسانی یا انتخاب را میل مبتنی بر تعقل و تأمل. ابن سینا نیز اراده را اجماع یا خواستنی که پس از میل در انسان پدید می‌آید، تعریف می‌کند. در میان فیلسوفان قبل از اسپینوزا، کسی که اراده را قوه تصدیق یا انکار بداند، شناخته شده نیست. البته برخی هم چون دکارت تصدیق و انکار را ارادی و اختیاری دانسته‌اند؛ اما نه بدان معنا که تعریف اراده، تصدیق یا انکار، یا قوه تصدیق و انکار باشد؛ بلکه به این معنا که اراده به معنای خواستن و آزادی اراده به معنای توانایی

ص: 186

Ibid.'p.124 -1

Elwes' Ibid.'p.118 -2

خواستن فعل و ترک، همان طور که به اعمال خارجی تعلق می‌گیرد، به تصدیق و انکار نیز تعلق می‌گیرد.

تعریف مذکور برای اراده، تعریف اراده کلی یا قوه اراده است. قبل از این تعریف، اسپینوزا تأکید کرد که اراده کلی، امری انتزاعی است که از اراده های جزئی انتزاع شده است و اراده جزئی امری واقعی است. لذا پس از تعریف، بلافاصله خاطر نشان می‌کند که «تاکنون مبرهن ساختم که این قوا مفاهیم کلی هستند، که ممکن نیست از مفاهیم جزئی - که از آنها ساخته شده اند - تمایز یابند، حال باید تحقیق کرد که آیا این اراده های جزئی چیزی جز تصورات اشیا اند». (1)

در برهان قضیه بعدی (قضیه 49) اسپینوزا تصریح می‌کند که «در نفس، قوه مطلق خواستن یا نخواستن موجود نیست، بلکه فقط اراده های جزئی وجود دارند؛ یعنی این یا آن تصدیق و یا این یا آن انکار» (2) بنابراین اراده های جزئی عبارت است از تصدیق ها یا انکارهای خاص.

اسپینوزا در ادامه بحث، می‌کوشد تصدیق را به تصور ارجاع دهد و در نهایت، اراده جزئی را عبارت از تصور خاص و جزئی بداند. او در این باره می‌گوید:

«حال بیابید اراده ای جزئی، یعنی حالتی از فکر را تصور کنیم که نفس به موجب آن تصدیق می‌کند که مجموع زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است. این تصدیق مستلزم تصور یا صورت ذهنی مثلث است؛ یعنی ممکن نیست بدون صورت ذهنی مثلث تصور شود. این گفته که «تصور الف مستلزم تصور ب است»، درست مثل این است که بگوئیم که «ممکن نیست الف بدون ب تصور شود». به علاوه، این تصدیق ممکن نیست بدون صورت ذهنی مثلث ساخته شود (اصل متعارف سه، بخش دوم اخلاق). از این رو، این تصدیق ممکن نیست بدون صورت ذهنی مثلث به وجود آید یا تصور شود. هم چنین این صورت ذهنی مثلث باید مستلزم همان تصدیق باشد؛ یعنی این که

ص: 187

Ibid -1

Ibid., p.119 -2

زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است. بنابراین برعکس مطلب قبل، این صورت ذهنی مثلث، ممکن نیست بدون این تصدیق به وجود آید یا تصور شود. بدین روی، این تصدیق به ذات صورت ذهنی مثلث تعلق دارد و بدون آن هیچ چیز نیست.»⁽¹⁾

خلاصه مطلب اسپینوزا این است که تصور و تصدیق به یکدیگر وابسته اند و مستلزم همدیگرند. تصدیق ممکن نیست بدون تصور به وجود آید یا تصور شود و تصور ممکن نیست بدون تصدیق به وجود آید یا تصور شود. مقصود اسپینوزا این است که نه تنها برای تحقق تصدیق، ابتدا باید مطلب مورد تصدیق، تصور شود، بلکه اساساً در هنگام تصور، تصدیق مناسب با او نیز در تصور وجود دارد. از این رو، تصور بدون تصدیق و تصدیق بدون تصور، قابل تصور نیست.

الیسون (Henry Allison) در توضیح مطلب اسپینوزا میگوید:

«اینگونه نیست که ما ابتدا صورت ذهنی مثلث را دریافت کرده و آن را بررسی می کنیم؛ آن گاه پس از آن به وسیله عمل متمایز اراده، تصدیق می کنیم یا تصمیم می گیریم که معتقد شویم مجموع سه زاویه مثلث برابر دو قائمه است. بلکه برعکس، این تصدیق بخشی از محتوای تصور مثلث است. بنابراین، در ادراک مثلث، شخص این گزاره را تصدیق می کند و نقیضش را نفی می کند.»⁽²⁾

به عقیده پارکینسون، اسپینوزا در این بحث در صدد ردّ قول دکارت است. دکارت معتقد بود که برای تحقق یک تصدیق یا حکم، دو قوه فاعله و اراده لازم است. فاعله، تصور را در اختیار ما قرار می دهد و ما به وسیله اراده، حکم به ایجاب یا سلب می کنیم و بدین ترتیب، تصدیق یا انکار محقق می شود.⁽³⁾ در مقابل نظریه دکارت، اسپینوزا - به این دلیل که تصور و تصدیق مستلزم و متضمن یکدیگرند - دوگانگی میان تصور و

ص: 188

Ibid. p. 119 -1

Allison, Benedict de Spinoza: An Introduction, p. 122 -2

3- دکارت، تأملات، صص 63 - 67.

تصدیق و در نتیجه، عقل و اراده را انکار می کند. (1)

بدین سان، اسپینوزا ابتدا اراده جزئی را تصدیق می داند و پس از آن به این دلیل که تصدیق از تصور ناشی می شود و میان این دو تلازم وجود دارد -، اراده جزئی را تصور معرفی می کند. در ادامه سخن، او نتیجه دیگری نیز می گیرد و آن اینکه «اراده و عقل، هر دو یک چیزند.» (2) دلیل این مطلب نیز روشن است؛ زیرا اراده واقعی، اراده جزئی است و عقل واقعی تصور جزئی. از سوی دیگر، دیدیم که اراده جزئی به تصدیق جزئی و تصدیق جزئی به تصور جزئی باز می گردد. بنابراین، اراده و عقل یک چیزند.

اکنون می توان پرسید: بر فرض که تصدیق لازمه تصور باشد، آیا می توان بر اساس این مطلب، اراده را - که بر طبق تعریف، تصدیق است - تصور دانست؟ ظاهراً پاسخ منفی است. از این مطلب که تصدیق لازمه تصور است، تنها نتیجه ای که می توان استنباط کرد، آن است که اراده، لازمه ضروری تصور است نه این که اراده یا تصدیق، همان تصور باشد. به نظر می رسد اسپینوزا همین اشتباه را در نخستین گام خویش در تبیین اراده - یعنی آن جا که اراده را تصدیق، نه میل و طلب دانست - مرتکب شده است. او به این دلیل که میل و طلب نتیجه ضروری تصدیق است (3)، به جای این که اراده را میل و طلب بداند، تصدیق دانست. و نیز، همان طور که دیدیم، در قدم بعدی به این دلیل که تصدیق نتیجه ضروری تصور است، اراده را تصور دانست. خلاصه آنکه اسپینوزا در قضایای 48 و 49 از بخش اول اخلاق، اراده جزئی و واقعی را ابتدا به معنای تصدیق حق یا انکار باطل معرفی می کند؛ آنگاه پس از آن - به این دلیل که این نوع تصدیق، لازم ذاتی و ضروری تصور است - اراده را عبارت از تصور می داند.

اسپینوزا در مواضع دیگر، تعریف های متفاوتی برای اراده ذکر می کند. او در رساله مختصره، اراده را به گونه ای تعریف می کند که شامل تصدیق و انکار خیر و شر نیز بشود. او در ابتدای بحث از اراده در فصل 16 از بخش دوم، در تعریف میل و اراده

ص: 189

pARKINSON'sPINOZA:rEASON AND eXPERIENCE' PP.55'36 -1

Elwes' Ibid'p.119 -2

.Curley'Ibid.'Vol.1'p.121 -3

می گوید: میل (desire)، تمایل نفس است به آن چه خیر می داند. از این جا نتیجه می گیرد که قبل از آن که میل ما به چیزی تعلق گیرد، تصدیق (decision) به این که آن چیز خیر است، در ما پدید آمده است. این ایجاب و تصدیق، یا به طور کلی، قدرت تصدیق و انکار، اراده (will) نامیده می شود.⁽¹⁾

از این فقره می توان برداشت کرد که اراده شامل هر نوع تصدیق و انکار، اعم از تصدیق و انکار حق و باطل، و تصدیق و انکار خیر و شر می شود. در واقع، از آن جا که اسپینوزا اراده و عقل را یکی می داند، هر دو کارکرد عقل، یعنی کارکرد نظری یعنی تصدیق و انکار حق و باطل؛ و نیز کارکرد عملی یعنی تصدیق و انکار خیر و شر را، به اراده نسبت می دهد. او در کتاب اخلاق نیز گاه هم چون رساله مختصره، اراده را به خیر و شر نسبت می دهد. برای مثال، در تبصره نتیجه سوم قضیه 27 از بخش سوم اخلاق می گوید:

«اراده یا خواهش (appetite) نیکی کردن، که زاده دلسوزی ما نسبت به کسی است که می خواهیم درباره اش نیکی کنیم، خیرخواهی نامیده می شود.»⁽²⁾

از عبارت فوق می توان تعریف دیگری برای اراده استنباط کرد و آن خواهش است. این معنای اراده، نسبت به تصور یا تصدیق، به معنای لغوی و عرفی اراده، یعنی خواستن، نزدیک تر است.

اسپینوزا در فصل 12 از بخش دوم تفکرات ما بعد الطبیعی اراده کلی و جزئی را به این صورت معنا می کند: «آن اعمال جوانح و نفسانی که غیر از نفس، علتی برایشان شناخته نشده است، اراده های جزئی (volitions) نام دارد و نفس بشری، از آن حیث که به عنوان علت فاعلی تولید این افکار لحاظ می شود، اراده کلی (will) نامیده می شود.»⁽³⁾

ص: 190

.IBID-1

Elwes' Ibid.'p.'149-2

Britan' spinoza'Cogitata Metaphysica...'p.173-3

بنابراین، نفس، از این جهت که اعمال درونی و نفسانی ای هم چون تصور، تصدیق، میل، عشق و خواستن از آن صادر می شود، اراده کلی است، اما خود این اعمال درونی و جوانحی، اراده های جزئی. بر اساس این تعریف، همه اعمال درونی اعم از تصور، تصدیق، میل و خواستن، اراده جزئی اند و این بحث مطرح نیست که اراده، کدامیک از این ها است. این تعریف، عام ترین تعریفی است که اسپینوزا برای اراده در نظر می گیرد. اسپینوزا بار دیگر در تبصره قضیه نهم از بخش سوم اخلاق به تعریف اراده و تفاوت آن با میل و خواهش می پردازد. قبل از این، او مسأله صیانت ذات را مطرح می کند و اظهار می دارد که همه اشیای جهان می کوشند تا در هستی خود پایدار بمانند و این کوشش، ذات بالفعل همه اشیا است. از این رو ممکن نیست چیزی از بین برود، مگر به وسیله یک علت خارجی. (1)

او پس از طرح این مباحث درباره کوشش برای حفظ ذات، در تبصره قضیه مذکور، تعریف اراده و میل و خواهش را چنین ذکر می کند:

«این کوشش، وقتی فقط به نفس مربوط باشد، به اراده موسوم می شود، اما وقتی که در عین حال، هم به نفس مربوط باشد و هم به بدن، اشتها یا خواهش (appetite) نامیده می شود. می توان میل را چنین تعریف کرد:

خواهشی که از آن آگاهییم.» (2)

بر اساس این تعریف، وجه مشترک میان اراده، میل و خواهش، کوشش برای پایدار ماندن در هستی است. نیز، اختلاف اراده با میل و خواهش، این است که کوشش مذکور، وقتی تنها به نفس مربوط باشد اراده نامیده می شود و وقتی هم به نفس و هم به بدن مربوط شود خواهش نامیده می شود. تفاوت میل و خواهش نیز در آگاهی یا جهل نسبت به کوشش است. میل نوعی از خواهش است که از آن آگاهییم.

بر اساس تعریف بالا- می توان اراده را کوشش نفسانی برای حفظ ذات دانست. به عبارت دیگر، هرگونه تلاش و عمل خاص برای حفظ ذات، اراده است. همان طور که

ص: 191

1- ELWES'IBID.'PP.135'136

2- Ibid.'p.137

در بالا نقل شد، به اعتقاد اسپینوزا کوشش برای حفظ ذات، ذاتی همه موجودات است. بنابراین در مورد انسان، هر عمل نفسانی، کوششی است برای حفظ ذات. پس می توان هرگونه عمل نفسانی را اراده دانست. بر این اساس، این تعریف از اراده، به تعریف مذکور در تفکرات مابعدالطبیعی بر می گردد که در آن هر عمل درونی و نفسانی، اراده نامیده شد.

ولفسن تعریف اسپینوزا از اراده در قضیه 49 از بخش دوم اخلاق را با تعریف اراده در تبصره قضیه نهم از بخش سوم اخلاق یکی می داند و در نتیجه، کوشش نفسانی برای حفظ ذات را به تصدیق و انکار حق و باطل باز می گرداند. (1)

شاید بتوان برای این احتمال چنین استدلال کرد که اسپینوزا میل و خواهش را قسیم اراده دانست؛ بنابراین از میان اعمال نفسانی، اراده تنها می تواند تصور و تصدیق باشد.

احتمال سوم در تفسیر اراده به عنوان کوشش برای حفظ ذات، این است که این کوشش را از سنخ تمایل بدانیم نه علم. در توجیه این احتمال، این نکته قابل ذکر است که اسپینوزا در تفاوت اراده با میل و خواهش می گوید وقتی کوشش فقط به نفس مربوط می شود اراده نامیده می شود، ولی وقتی به نفس و بدن هر دو مربوط می شود میل و خواهش نامیده می شود. بنابراین اراده و میل و خواهش از یک سنخ است و تفاوت آنها در ارتباطشان به نفس یا نفس و بدن با یکدیگر می باشد. بدین ترتیب، وقتی میل در نفس موجود می شود، اراده محقق شده است، اما وقتی همین میل در بدن و قوه موجود در عضلات وارد می شود، میل و خواهش نامیده می شود.

تعاریفی که تاکنون از اسپینوزا در خصوص اراده واقعی و جزئی ذکر شد، به طور مشخص پنج تعریف زیر است:

1. هر عمل درونی و نفسانی اراده است؛ اعم از تصور، میل و خواهش (تعریف مذکور در تفکرات مابعدالطبیعی).
2. اراده عبارت است از هر نوع تصدیق و انکار (تعریف مذکور در رساله مختصره).

ص: 192

3. اراده، تصدیق و انکار حق و باطل است و چون این تصدیق لازمه تصور حق و باطل است، اراده، تصور حق و باطل و در نتیجه عقل است (تعریف مذکور در بخش دوم اخلاق).

4. اراده به معنای خواهش و میل است (تعریف مذکور در تبصره نتیجه سوم قضیه 27 از بخش سوم اخلاق).

5. کوشش نفسانی برای حفظ ذات، اراده است (تعریف مذکور در تبصره

قضیه نهم از بخش سوم اخلاق).

معنای چهار تعریف نخست تا اندازه زیادی روشن است؛ اما در مورد تعریف اخیر، سه احتمال ذکر شده که بر طبق احتمال اول، این تعریف به تعریف اول باز می‌گردد؛ بر طبق احتمال دوم، به تعریف سوم بر می‌گردد و بر اساس احتمال سوم (میل نفسانی) تعریف مستقلاً است و می‌توان آن را تعریف ششم محسوب کرد.

حال باید دید کدام یک از این تعریف‌ها، تعریف اصلی اراده است و آیا اصولاً می‌توان آنها را بایکدیگر جمع کرد و به معنایی واحد باز گرداند. به مقتضای قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح»، تعریف اول، و نیز احتمال اول در تعریف اخیر، باید اصل قرار گیرد و اراده را هرگونه عمل درونی و نفسانی، شامل تصور، تصدیق، میل، و خواهش بدانیم. بر این اساس، اسپینوزا در هر تعریف، نوع خاصی از اراده را ذکر کرده است.

در توجیه این عمل اسپینوزا، سه نکته را می‌توان ذکر کرد.

نکته نخست اینکه اسپینوزا در جایی که اراده را با تصدیق و تصور و عقل یکی می‌داند در صدد بیان تساوی اراده با عقل است؛ در مقابل قول دکارت که اراده را امری غیر از عقل و اوسع از عقل می‌دانست. در واقع، او یکی از مصادیق اراده را ذکر می‌کند تا قول دکارت را رد کند. شاهد این مطلب، آن است که بلافاصله پس از قضیه 49 از بخش دوم اخلاق، به عنوان نخستین اعتراض بر نظریه خود، قول دکارت در اوسع بودن اراده از عقل و تفاوت، این دو را ذکر و نقد می‌کند.

نکته دوم این است که چون تصدیق، علت میل و خواهش است و این دو، لازمه ضروری و ذاتی تصدیق اند، میل و خواهش به تصدیق بر می‌گردد و با ذکر تصدیق، نیازی

به ذکر میل و خواهش در تعریف اراده نیست. شاهد این مطلب آن است که اسپینوزا در ادامه بحثش، بر اساس همین دلیل، یعنی به این دلیل که تصور علت تصدیق است، اراده را مساوی تصور و در نتیجه، عقل می داند.

نکته سوم این است که وقتی اسپینوزا اراده را با خواهش و میل یکی می گیرد، به اراده عرفی نظر دارد. در این جا او در مقام ارائه تعریف اراده نیست؛ بلکه در صدد تعریف خیرخواهی است.

احتمال دیگری که در تفسیر تعریف های مختلف اسپینوزا در باب اراده می توان ذکر کرد، آن است که به اعتقاد اسپینوزا، اراده تصور است. توجیهی که برای این احتمال به نظر می رسد، این است که هرچند اسپینوزا در برخی تعاریف، اراده را هرگونه عمل نفسانی می داند، در برخی تعاریف دیگر، این تعریف را محدود و خاص می کند؛ بنابراین بر اساس قاعده تقدیم خاص بر عام، باید عام را به وسیله خاص تخصیص زد و معنای خاص را مقدم داشت؛ مخصوصاً با توجه به این که معنای خاص در کتاب های اخلاق و رساله مختصره ذکر شده، ولی معنای عام در تفکرات مابعدالطبیعی آمده که ذیلی است بر کتاب شرح اصول فلسفی دکارت و از کتاب های اولیه اسپینوزا بوده و اعتبار کتاب اخلاق و رساله مختصره را ندارد.

حال باید توضیح داد که چرا معنای خاص اراده، تصور است نه تصدیق و نه میل و خواهش. به نظر می رسد اسپینوزا ابتدا به معنای عرفی اراده، یعنی طلب و خواستن - که سَلَفَش دکارت نیز آن را آورده بود - توجه کرده است، اما بر اساس قاعده علیت، به این نتیجه رسیده است که علت خواستن، میل و خواهش است. اسپینوزا در تعریف هفتم از بخش چهارم اخلاق می گوید:

«مقصود من از غایت که هر کاری را به خاطر آن انجام می دهیم، میل (desire) است.»⁽¹⁾

بنابراین میل باعث انتخاب یک عمل و انجام آن می شود. بر این اساس، اسپینوزا در قدم بعدی، اراده را میل دانسته است. اما بار دیگر به

قاعده علّیت توجه کرده و به این نتیجه رسیده که میل به عملی خاص نیز معلول است و علّتش تصدیق به فایده آن عمل است. اسپینوزا در بخش چهارم اخلاق می گوید:

«هر کس بر حسب قوانین طبیعت، خود ضرورت، چیزی را می خواهد (و بدان میل دارد) که آن را خیر می داند و از چیزی دوری می کند که آن را شر می داند.»⁽¹⁾

او در فصل 17 از بخش دوم رساله مختصره می گوید: «ما فقط فلان میل خاص را داریم که معلول فلان ادراک است.»⁽²⁾ بنابراین میل، تابع تصدیق و ادراک انسان است.

بر این اساس، اسپینوزا در گام بعدی، اراده را تصدیق می داند. او در آخرین مرحله، به این دلیل که علّت و منشأ تصدیق، تصور است، اراده را تصور، و در نتیجه، عقل دانسته است. بدین سان، مطالب قضیه 49 از بخش دوم اخلاق - که در ابتدای بحث از ماهیت اراده نقل شد. آخرین مرحله سلوک اسپینوزا را نشان می دهد. در این قضیه و قضیه قبل، ابتدا اسپینوزا اراده را تصدیق می داند، اما در ادامه، به این دلیل که تصور علّت و منشأ تصدیق است، در تعریف اراده، تصور را ذکر می کند، و در نهایت، اراده را با عقل یکی می داند.

بدین ترتیب، به اعتقاد اسپینوزا اراده عبارت است از تصور؛ زیرا تصور، منشأ و علت همه اعمال است و پس از تصور، تصدیق، میل، خواهش و خواستن در نفس پدید می آید.

مطلبی که از این بحث می توان استفاده کرد، این است که اسپینوزا با تقریری جدید، به نظریه سقراط در باب تلازم فضیلت و معرفت باز می گردد. به این معنا که چون میل و خواستن لازم ضروری تصدیق، و تصدیق لازم ضروری تصور است، بنابراین انسان ها به اقتضای تصور و معرفت عمل می کنند و هر کس که به درستی و خوبی عملی معرفت داشته باشد، به آن عمل نیز می کند و به فضیلت و سعادت نایل خواهد شد. احتمال سومی که در جمع تعاریف اسپینوزا در مورد اراده می توان ذکر کرد، این

ص: 195

Ibid., p.205 -1

curley, Ibid., p.127 -2

است که اراده عبارت است از تصور کوشش برای حفظ خود. این احتمال، به احتمال قبل که اراده را تصور می دانست، نزدیک است و در واقع، خاص تر و محدودتر از آن است. بنابراین دلایل و شواهدی که در تصور دانستن اراده در احتمال قبل ذکر شد، برای احتمال سوم نیز می توان برشمرد. در تأیید این احتمال، بر اساس مطالبی که در احتمال قبل گفته شد، استدلال زیر را می توان اقامه کرد:

1. در میان اعمال نفسانی، تصور، علت نهایی (= آغازین) دیگر اعمال است.

2. کوشش برای حفظ خود، ذات بالفعل همه اشیا می باشد.

3. بر اساس دو نکته قبل، تصور کوشش برای حفظ ذات، علت نهایی دیگر تصورات و در نتیجه، دیگر اعمال نفسانی است.

4. بر اساس این مبنای اسپینوزا که علت نهایی اعمال نفسانی، اراده است، تصور و کوشش برای حفظ ذات، اراده خواهد بود.

دلیل دیگر احتمال سوم این است که اسپینوزا از یک طرف کوشش برای حفظ ذات را اراده می داند و از سوی دیگر تصور را. بنابراین مقتضای جمع این دو تعریف، آن است که «تصور کوشش برای حفظ ذات» را اراده بدانیم.

در ردّ احتمال سوم می توان گفت:

به اعتقاد اسپینوزا همه اعمال، از جمله تصورات، مصداق هایی از کوشش برای حفظ خود هستند و لازم نیست که ابتدا تصور و تصدیق کوشش برای حفظ ذات تحقق یابد و پس از آن، تصورات و تصدیقات دیگر محقق شوند. بنابراین می توان تصورات را نهایی ترین علت اعمال، و در نتیجه، مساوی اراده دانست.

احتمال چهارم در جمع میان تعریف های اسپینوزا از اراده، آن است که او در عبارت های مختلفش، گاه به اصطلاح عام اراده اشاره می کند، گاه به اصطلاح خاص اراده و گاه به معنای عرفی و لغوی اراده. وقتی او هرگونه عمل نفسانی را اراده می نامد، به اصطلاح عام اراده اشاره دارد. هنگامی که اراده را تصدیق و در نهایت تصور می نامد، معنای خاص اراده را ذکر می کند. میل و خواهش، به معنای لغوی و عرفی اراده، یعنی طلب و خواستن نزدیک است که اصطلاح او نیست.

چکیده

مبانی فلسفی و کلامی می تواند نتایج متعددی در حوزه های مختلف داشته باشد. در این نوشتار، درباره چگونگی تأثیر فلسفه اسپینوزا در حقوق جزائی و کیفر جرائم بحث می شود. برای این منظور ابتدا باید نظریه فلسفی اسپینوزا و نیز تأثیر آن در اخلاق و تکلیف بررسی شود، آنگاه بر اساس فلسفه و فلسفه اخلاق اسپینوزا، به فلسفه حقوق کیفری از دیدگاه او بپردازیم.

اسپینوزا فیلسوفی جبری و منکر اختیار انسان است. او لوازم نظریه خود را در حوزه علم اخلاق و علم حقوق پیگیری کرده است. این فیلسوف، با اذعان به این که مفاهیم اخلاقی و حقوقی براساس مبانی فلسفی او معانی رایج را نخواهند داشت، معانی جدیدی برای اصطلاحات اخلاقی و کیفر جرم مطرح می کند. به اعتقاد او خیر اخلاقی و فضیلت، عملی است که به اقتضای ذات انسان صادر شود، قدرت و عقل او را افزایش دهد و به بقاء خود مدد رساند. او اخلاق تحلیلی و توصیفی را به جای اخلاق موعظه ای پیشنهاد می کند، استحقاق تشریحی کیفر را برای مجرم نفی می کند و استحقاق تکوینی را اثبات می کند. از دیدگاه اسپینوزا جامعه تنها برای در امان ماندن از آسیبهای افراد شریر، حق مجازات آنان را دارد، نه از آن جهت که این افراد مستحق مجازات هستند. مقدار مجازات نیز باید متناسب با همین دیدگاه باشد.

بحث جبر و اختیار از مباحث فلسفی و کلامی است که به حوزه های دیگری هم چون اخلاق و حقوق نیز مرتبط است. موضعی که یک فیلسوف درباره چگونگی اراده انسان، از حیث آزاد بودن یا جبری بودن، اتخاذ می کند، لوازم اخلاقی و حقوقی نیز دارد. در مورد نظریه جبر، این سؤال همیشه مطرح بوده است که این نظریه چگونه می تواند مفاهیم اخلاقی هم چون حُسن و قُبُح، فضیلت و سعادت، باید و نباید و مسئولیت را تبیین و تفسیر کند؛ هم چنین براساس این نظریه، چگونه می توان برای جرایم، کیفرهایی در قوانین حقوقی وضع کرد؟

اسپینوزا مهم ترین فیلسوف جبری مذهب است که برخلاف دیگر فلاسفه جبری، به صراحت، آزادی و اختیار را از انسان سلب می کند و بر این مدعا استدلال می کند که او می کوشد براساس نظریه خویش، به دو سؤال بالا پاسخ دهد. اسپینوزا اراده انسان را هم چون خود انسان و دیگر موجودات، معلول خدا و موجب می داند. به اعتقاد او هرچه در عالم رخ می دهد، از جمله اراده انسان، از طریق سلسله علل و معلولات، از ذات الهی ناشی می شود. بنابراین انسان آزادانه فعلی خاص را اراده نمی کند و نمی تواند غیر از اراده خاصی که از او صادر شده، اراده دیگری پدید آورد، بلکه تنها همان اراده ای از انسان صادر خواهد شد که مقتضی ذات خداست و لا غیر.

از همین جاست که این سؤال مطرح می شود که چگونه می توان برخی افعال را خیر

و برخی را شر دانست و برای افعال شرارت آمیز، کیفی و مجازات تعیین نمود؛ به تعبیر کاشاپ، براساس سخنان اسپینوزا تفاوتی میان یک پدیده طبیعی و عمل انسانی باقی نمی ماند و نمی توان ارزش اخلاقی را به عمل انسانی نسبت داد؛ همان طور که در مورد یک توپ بیلیارد، هنگامی که به تویی دیگر برخورد می کند، نمی توان از ارزش اخلاقی سخن گفت. (1) اسپینوزا با اذعان به این که مفاهیم اخلاقی و حقوقی براساس مبانی فلسفی او معانی رایج و متداول را نخواهند داشت، برای اصطلاحات اخلاقی و حقوقی، معانی جدیدی در نظر می گیرد و دست به جعل اصطلاح می زند. حال به توضیح نظریه اسپینوزا در این باره می پردازیم.

1- خیر، شر و فضیلت

بر طبق این نظریه اسپینوزا که همه افعال انسان به اقتضای ذات خدا صادر می شوند، تفاوت افعال به تفاوت در نحوه صدور آنها از خدا بر می گردد. افعالی که خوب و بد نامیده می شوند نیز، از این قاعده مستثنی نیستند. اینگونه نیست که تفاوت این افعال، تفاوتی ذاتی باشد و برخی افعال ذاتاً خوب و برخی دیگر ذاتاً بد باشند. اسپینوزا در پیشگفتار بخش چهارم اخلاق می گوید:

«در خصوص خیر و شر، باید توجه داشت که این اصطلاحات در نفس اشیاء به نتیجه مثبتی دلالت نمی کنند و آنها چیزی جز حالات فکر یا مفاهیمی که از مقایسه اشیا با یکدیگر ساخته ایم نیستند؛ زیرا ممکن است یک چیز در زمان واحد هم خوب باشد و هم بد و نه خوب و نه بد». (2)

او در رساله اصلاح فاهمه می گوید:

«خیر و شر تنها به نحو نسبی به کار می رود، تا آنجا که یک چیز واحد ممکن است، برحسب این که از چه نظر به آن نگریسته شود، خوب دانسته شود یا بد؛ هم چنین است کامل و ناقص. هیچ چیز را نمی توان از لحاظ طبیعت آن،

ص: 199

کامل یا ناقص خواند، خاصه اگر بدانیم که هر چیزی که پدید می آید مطابق با نظم ابدی و قوانین معین طبیعت پدید می آید». (1)

اسپینوزا در فقرات بالا، ضمن انکار واقعیت خیر و شر، آنها را اموری نسبی می داند که انسان ها آنها را در مقایسه اشیا بایکدیگر ساخته اند. وی در ذیل بخش اول اخلاق، خیر و شر را امری نسبی می داند و آنها را اموری خیالی و نه واقعی معرفی می کند. (2) با وجود این، اسپینوزا حفظ اصطلاحاتی چون خیر و شر را مفید می داند و برای آنها معانی خاصی ذکر می کند.

او در ادامه سخنی که هم اینک از پیشگفتار بخش چهارم اخلاق نقل کردیم، می گوید:

«مقصود من از خیر، هر چیزی است که به یقین معتقدیم که به وسیله آن می توانیم به نمونه طبیعت انسان که مد نظر قرار داده ایم، نزدیک شویم. برعکس، مقصود از شر، هر چیزی است که مسلماً می دانیم که ما را از تقرب بدان نمونه باز می دارد. از کمال، واقعیت را قصد می کنیم. یعنی ذات هر شیئی را، از این حیث که وجود دارد و به طریق خاصی عمل می کند، بدون توجه به دیمومت آن». (3)

اسپینوزا در برهان قضیه 29 از بخش چهارم اخلاق می گوید:

«ما شیئی را خیر یا شر می نامیم که علت شادی یا اندوه باشد، یعنی قدرت فعالیت ما را افزایش یا کاهش دهد». (4)

هم چنین در ذیل بخش چهارم اخلاق می نویسد:

«اشیاء فقط از این حیث خیرند که به انسان کمک می کنند تا از آن حیات نفس که به وسیله فهم، قابل تعریف است، برخوردار شود. بر عکس، فقط آن اشیاء را شرّ می نامیم که انسان را از تکمیل عقل و برخورداری از حیات

ص: 200

1- اسپینوزا، رساله در اصلاح فاهمه، ص 19 - 20.

2- Elwes, Ibid., p.76-77

3- Ibid., p.192

4- Ibid., p.209

عقلانی باز می‌دارد. اما همهٔ اموری که انسان علت تامهٔ آنها است ضرورتاً خیر است؛ لذا برای انسان هیچ شرّی پیش نمی‌آید، مگر از سوی علل خارجی؛ یعنی از این حیث که او جزئی از کل طبیعت است، که طبیعت انسانی مجبور به اطاعت از آن قوانین است»⁽¹⁾.

خلاصه آنکه عمل خوب یا خیر، عملی است که به اقتضای ذات و طبیعت انسان صادر شود، قدرت و عقل او را افزایش دهد و او را به نمونه طبیعت انسان نزدیک سازد. در مقابل، عمل شر یا بد، عملی است که به اقتضای علل خارجی صادر شود، قدرت و عقل او را کاهش دهد و از نمونه طبیعت انسان دور سازد. بر طبق این تعریف، عمل خوب بر «فعل» و عمل بر اساس اراده و عقل و عمل انسان آزاد منطبق می‌شود، و عمل بد با «انفعال» و عمل انسان بنده یکسان است.

نکته مهم این است که بر طبق نظریه اسپینوزا، حسن و قبح افعال، به آن معنا که در اخلاق مطرح است، انکار می‌شود. در میان متکلمان اسلامی دو مبنای مشهور در این مورد وجود دارد. یکی مبنای متکلمان امامیه و معتزله که برای افعال، حسن و قبح ذاتی قائلند و عقل نیز در پاره‌ای از موارد، این حسن و قبح را درک می‌کند. در مقابل، متکلمان اشعری معتقدند که افعال دارای حسن و قبح ذاتی نیستند، بلکه هر عملی را که خدا انجام دهد یا بدان امر کند، خوب است و هر عملی که از آن نهی کند، بد است. یعنی حسن و قبح افعال به اراده خدا بستگی دارد.⁽²⁾

اما اسپینوزا که اصل ارادهٔ آزاد را در مورد خدا و انسان منکر است، هر دو معنای حسن و قبح، یعنی حسن و قبح عقلی و شرعی، را انکار می‌کند. او در تبصره قضیه نهم از بخش سوم اخلاق تصریح می‌کند: «ما نه به این جهت که چیزی را خوب می‌شماریم، برای رسیدن به آن تلاش می‌کنیم، می‌طلبیم و می‌خواهیم؛ بلکه برعکس، بدان جهت که برای رسیدن

ص: 201

1- Ibid., p.242-243

2- شریف، شرح المواقف، ص 181 - 184؛ عبدالجبار، شرح الأصول الخمسه، ص 326 و 345؛ حلی، کشف المراد، ص 302 - 305.

به آن تلاش می‌کنیم و آن را می‌طلبیم و می‌خواهیم، آن را خوب می‌شماریم»⁽¹⁾.

اسپینوزا فضیلت و سعادت را نیز بر اساس معنایی که برای خیر ذکر کرد، تفسیر می‌کند. به اعتقاد او، فضیلت و سعادت، عمل کردن بر طبق قوانین طبیعت خود و به منظور حفظ وجود و افزایش قدرت خویش است.⁽²⁾

اسپینوزا، اما در قضایای 26 تا 28 بخش چهارم اخلاق و نیز ذیل این بخش، فضیلت را بر کوشش برای فهمیدن، به خصوص شناخت خدا تطبیق می‌کند.⁽³⁾ به منظور جمع این سخن با سخن قبلی باید توجه کرد که به اعتقاد اسپینوزا، فضیلت و سعادت عمل بر طبق طبیعت انسانی است، اما این نوع عمل بدون شناخت تام و کامل جهان ممکن نیست و شناخت کامل جهان، از طریق شناخت خدا ممکن است.⁽⁴⁾ یوخیم می‌گوید:

«شناخت کامل در شناخت خداست، زیرا بدون خدا (جوهر) چیزی نمی‌تواند موجود یا فهمیده شود، بنابراین، خیر نهایی و سعادت نفس انسانی، شناخت خداست»⁽⁵⁾.

2- تکلیف و اخلاق

با توجه به مباحثی که تاکنون طرح شد، روشن است که باید و نباید و تکلیف انسان‌ها بر طبق مبانی اسپینوزا بی‌معنا است، زیرا همه چیز به اقتضای جوهر خدا، به طور ضروری صادر می‌شود، تفاوت افعال تنها در نحوه صدور و واسطه صدور است، نه در اراده آزاد انسانها.⁽⁶⁾

از همین جاست که اخلاق اسپینوزا با اخلاق سنتی متفاوت می‌شود. در اخلاق

ص: 202

Elwes, Ibid., p.137 -1

Ibid., p. 193,204, 207 -2

Elwes, Ibid., p.208, 209, 242 -3

Ibid, p.242 -4

Joachim, A study of the Ethics of Spinoza, p.270 -5

Britan, Spinoza..., p.157 -6

سنتی براساس پذیرش اراده و اختیار از سویی، و حسن و قبح از دیگر سوی، انسانها تشویق می شوند تا کارهای خوب انجام دهند. به عبارت دیگر، اخلاق سنتی، علاوه بر جنبه توصیفی، جنبه توصیه ای و نصیحت آمیز دارد. اما اسپینوزا اراده آزاد و حسن و قبح افعال را نمی پذیرد، لذا نمی تواند از باید و نباید و توصیه اخلاقی سخن بگوید و تنها می تواند جنبه توصیفی و تحلیلی داشته باشد.

کاری که او در مباحث اخلاقی انجام می دهد، این است که نحوه صدور افعال مختلف انسان ها را - که در واقع حالات جوهر یا خدا است - بررسی کرده و سلسله علل آنها را تا خدا، پی می گیرد. هم چنین برای هر یک از حالات و افعال، اصطلاحی انتخاب کرده و به تعریفش می پردازد. بنابراین، سخن کاپلستن درست است که می گوید:

«او به هیچ وجه قصد توضیح اخلاق نصیحت آمیز را نداشته است، بلکه تنها اخلاق تحلیلی را توضیح میدهد»⁽¹⁾.

سؤالی که در این جا می توان طرح کرد، این است که قصد اسپینوزا از طرح مباحث اخلاقی و تحلیل فعل و انفعالات مختلف انسان چیست، و اصولاً آیا اخلاق او هیچ گونه پیام عملی و توصیه ای حتی از نوع توصیه غیر مستقیم، ندارد؟

به نظر می رسد قصد فیلسوف ما از طرح اخلاق توصیفی، قرار دادن انسانها در مسیری خاص و توصیه آنها به پیمودن این مسیر است. اما این، توصیه ای غیر مستقیم است که از راه شناخت و معرفت حاصل می شود و از این جهت او را می توان با سقراط مقایسه کرد. توضیح این که از نظر اسپینوزا فعل و خواستن، تابع میل است و میل، تابع معرفت است. حال اگر معرفت انسان کامل باشد و او به عمل فضیلت مندانه آگاهی داشته باشد، به فضیلت و سعادت خواهد رسید. در مقابل، اگر معرفتش ناقص باشد و از علل و اسباب خارجی و عواطف انفعالی ناشی شده باشد، به فضیلت نمی رسد.

بنابراین، اسپینوزا با تبیین کل جهان، به زعم خود این معرفت کامل را در اختیار انسان ها قرار می دهد، و با این تعلیم، آنها را ضرورتاً به فضیلت می رساند. زیرا به

ص: 203

محض حصول معرفت کامل، میل و در نتیجه عمل فضیلت مندانه از انسان ها صادر خواهد شد. این است پیام و اثر عملی اخلاق تحلیلی اسپینوزا. بر طبق این توضیح، همه مباحث کتاب اخلاق، حتی مباحث مربوط به جهان شناسی و خداشناسی، بحث اخلاق خواهد بود. به همین جهت او نام این کتاب را اخلاق نهاده است.

لوئیس معتقد است یکی از اهداف اصلی اسپینوزا از نوشتن کتاب اخلاق، این بود که از طریق تعلیم شناخت حقیقی ماهیت عواطف و امیال بشری، به خواننده اش کمک کند تا بر عواطف و امیالش مسلط شود و از بندگی آن ها نجات یابد. (1) به نظر اسپینوزا، انسان آزاد کسی است که بر طبق عقل خویش عمل می کند و تصورات تام دارد. بنابراین، اسپینوزا با طرح مباحث خود، تصورات تام را بر اذهان القاء می کند و از این طریق آنها را از انفعالات آزاد می سازد. بدین سان، اسپینوزا نمی تواند مستقیم نصیحت و توصیه ای برای انسانها داشته باشد، و چنین کاری را هم نکرده است؛ اما به طور غیر مستقیم، یعنی با در اختیار گذاشتن معرفت کامل و شناساندن عقل و قدرت آن و راه مهار عواطف، می کوشد انسانها را به سعادت و آزادی برساند.

اسپینوزا در قضیه سوم و برهانش از بخش پنجم اخلاق می گوید:

«عاطفه ای که انفعال است، به محض این که آن را به طور واضح و متمایز تصور کنیم، از انفعال بودن متوقف خواهد شد»؛ زیرا «عاطفه ای که انفعال است، تصویری مبهم است. بنابراین، اگر این عاطفه را به طور واضح و متمایز تصور کنیم، این تصور از چنان عاطفه، از آن حیث که این عاطفه فقط به نفس مربوط است، تنها به واسطه عقل تمایز خواهد یافت؛ لذا عاطفه از انفعال بودن متوقف خواهد شد». (2)

اشکال قابل طرح در این جا؛ این است که در عبارت بالا اسپینوزا در مان عواطف راتنها از راه شناخت نفس و عواطف، یعنی از راه عقل و معرفت ممکن دانسته، در حالی که او در قضیه هفتم از بخش چهارم اخلاق می گوید:

ص: 204

Lewis, On the Aims and Method..., p.219-1

Ibid., p.254-2

«ممکن نیست از عاطفه ای جلوگیری شود و یا زائل گردد، مگر به وسیله عاطفه ای متضاد که قوی تر از آن است».(1)

در پاسخ می توان گفت: هر معرفتی - اعمّ از معرفت عقلی و کامل، یا معرفت ناقص و متأثر از علل خارجی - عاطفه و میل متناسب با خود را به دنبال دارد و این میل نیز به نوبه خود، عمل متناسبش را در پی خواهد داشت. بنابراین، منشأ عواطف و امیال متضاد، شناخت های کامل و ناقصند. از این رو برای درمان عاطفه ای که از شناخت ناقص ناشی شده است، باید ابتدا به شناخت کامل دست یافت؛ شناختی که نتیجه آن، عاطفه و میل متضاد باعاطفه سابق است؛ بدین ترتیب، می توان عاطفه سابق را تضعیف یا نابود ساخت.

بدین سان، معرفت کامل به طور غیر مستقیم و به واسطه میل مناسبش، عواطف انفعالی را مهار می کند. البته که به عقیده اسپینوزا «عواطفی که از عقل ناشی، و یا به وسیله آن برانگیخته می شوند، اگر زمان را در نظر بگیریم، از عواطف مربوط به اشیای جزئی که آنها را غایت می دانیم شدیدترند».(2) لذا در تعارض میان عواطف ناشی از عقل با عواطف ناشی از علل و اسباب خارجی، غلبه با عواطف عقلی است.

می توان پاسخ بالا- را به صورت دیگری توضیح داد و گفت: از جوهر خدا به واسطه صفت فکر، عقل ناشی می شود و اقتضای عقل، شناخت کامل، از جمله شناخت واضح و متمایز نفس و عواطف نفس است. لازمه این شناخت، عشق به خدا است که قوی ترین امیال است و بر عواطف انفعالی برتری دارد. لذا می توان گفت: عشق به خدا درمان همه عواطف انفعالی است. اسپینوزا در قضیه 15 از بخش پنجم اخلاق می گوید:

«کسی که خود و عواطف خود را به طور واضح و متمایز می فهمد، به خدا عشق می ورزد و این فهم هر اندازه بیشتر باشد، این عشق بیشتر خواهد بود».(3)

ص: 205

Ibid., p.197 -1

Ibid., p.257 -2

Ibid., p.262 -3

در پایان این بحث مناسب است به یکی از فوایدی اشاره شود که اسپینوزا در انتهای ذیل بخش دوم اخلاق برای نظریه خویش ذکر می کند. او می گوید:

«این عقیده ... به ما می آموزد که با روحی آرام در انتظار حوادث بمانیم و دورویۀ بخت را تحمل کنیم، زیرا می دانیم که همه اشیا از حکم سرمدی خداوند با ضرورتی یکسان برمی آیند؛ همان طور که از ماهیت مثلث برمی آید که زوایای آن مساوی با دو قائمه است»⁽¹⁾. بنابراین، لازمه شناخت و اعتقاد به نظریه اسپینوزا - که به نظر او شناخت کامل عقل از جهان است - راضی بودن به وضعیت جهان است، چون این وضعیت به اقتضای ضروری و ازلی ذات الهی است.

دلاهانتهی این مطلب را با نظریه رواقیان مقایسه می کند. او می گوید:

«رواقیان فکر می کردند که انسانها مانند سگ هایی هستند که به گاری بسته شده اند، آنها چه بخواهند و چه نخواهند کشیده خواهند شد. اما اگر آنها به کشیده شدن خود راضی باشند، در این صورت آزادند. این نظریه رواقی به برجسته ترین شکل در فکر اسپینوزا وجود دارد، او اختیار را با رضایت به نظم جهانی معقول، یکی می داند. انسان آزاد که به وسیله عقل هدایت می شود - همه اشیا را ضروری می داند. او بدین ترتیب، به تقدیر خود تن در می دهد و تشخیص می دهد که تقدیرش از حکم ازلی خدا ناشی می شود. در واقع، او مایل است که اشیا، همان گونه که هستند، باشند»⁽²⁾.

3- کیفر جرم

براساس نظریه فلسفی اسپینوزا، علیت ضروری بر جهان حاکم است؛ لذا اعمال انسان نیز به هم چون دیگر پدیده ها - در سلسله علل و معلولهای ضروری قرار می گیرد و از روی اراده آزاد صادر نمی شود. در نتیجه، انسان تکلیف تشریحی، اخلاقی، و حقوقی نمی تواند داشته باشد. بر این پایه، اسپینوزا در حقوق جزا، منکر کیفر تشریحی

ص: 206

Ibid., p.125 -1

Delahunty, Spinoza, p.255-256 -2

است. به دیگر سخن، فاعل به حکم عقل یا شرع، مستحق کیفر نیست. چرا که تکلیف عقلی، اخلاقی، شرعی و حقوقی ندارد. اما آیا به نظر اسپینوزا هیچ نوع کیفر برای اعمالی که ما انسانها آنها را مجرمانه می خوانیم، وجود ندارد؟

اسپینوزا در پاسخ، از کیفر تکوینی و نوعی خاص از کیفر حقوقی سخن می گوید. به عقیده او اعمال انسان آثار و نتایج تکوینی دارد. عمل شرارت آمیز، با همان تفسیر اسپینوزایی، آثار تکوینی خاصی دارد که خواه ناخواه گریبانگیر فاعل خواهد شد. این آثار کیفر تکوینی است.

او در نامه به آلدنبرگ (1) می نویسد:

«اسب در اسب بودن و انسان نبودن معذور است؛ با وجود این، اسب باید اسب باشد و انسان نباشد. کسی که بر اثر گاز گرفتن سگی هار می شود معذور است. با وجود این، به حق خفه می شود. بالا-خره، آنکه قادر به غلبه بر امیالش نیست و نمی تواند از ترس قوانین جلوی آنها را بگیرد، در ضعیف بودنش معذور است؛ ولی با این حال، نمی تواند با آسودگی خاطر از معرفت و خدا بهره مند شود و ضرورتاً از بین خواهد رفت» (2).

مشابه این سخنان را فیلسوف مسلمان، میرداماد بیان می کند. او می گوید:

«کیفر و پاداش، از لوازم ماهیات افعال نیک و زشت است. از آن رو که فاعل مباشر، محلی است که فعل را (از سوی خدا) می پذیرد، اینها به فاعل مباشر باز می گردد نه به خالق و افاضه کننده و ایجاد کننده فعل. همان طور که آثار ادویه و داروهای سمی، در بدن و مزاج کسی که از آن استفاده میکند، ظاهر می شود» (3).

بدین سان به نظر اسپینوزا و میرداماد نتیجه برخی اعمال، که ما آنها را خوب می نامیم، آثار مثبت است و نتیجه اعمال دیگر، یعنی اعمال بد، آثار منفی و مضر است. این آثار به ماهیت اعمال بستگی دارد. بنابراین، اعمال در نفس و بدن هر کس موجود

ص: 207

Oldenburg -1

Wolf, ..., p.358 -2

3- میرداماد، رساله جبر و اختیار، ص 160.

شود، آثار نیز در همان جا ظاهر خواهد شد، هر چند فاعل حقیقی این افعال موجود دیگری مثل خدا باشد. این آثار را کیفر تکوینی می خوانیم.

اما اسپینوزا کیفر حقوقی و قانونی را نیز مجاز می شمرد، امانه جهت استحقاق تشریحی کیفر. او در یکی از نامه هایش، این مطلب را تأیید می کند که گناهان و شرارتها جبری است و در نتیجه، قابل بخشش است، بعلاوه تأکید می کند که لازمه ضروری بودن شرارت این نیست که از آن نباید ترسید و خطر آن کم تر است. (1)

اسپینوزا پس از این پاسخ، به فصل هشتم از بخش دوم «تفکرات مابعدالطبیعی» ارجاع می دهد. او در این جا می گوید:

«چرا افراد شریر مجازات می شوند، در حالی که آنان به خاطر طبیعتشان تقدیر الهی را اجرا می کنند؟ پاسخ من این است که این نیز به خاطر تقدیر الهی است که آنها مجازات شوند». (2)

او پس از جمله مذکور می گوید:

«و اگر فقط کسانی مجازات می شوند که ما متعقدیم از روی انتخاب گناه می کنند، پس چرا انسانها می کوشند همه مارهای سمی را نابود کنند؟ چون آنها تنها بر طبق طبیعت خودشان عمل می کنند و نمی توانند به گونه ای دیگر عمل کنند». (3)

بنابراین، اسپینوزا منکر وضع قوانین کیفری نیست. در دیدگاه او، جامعه برای در امان ماندن از آسیبهای افراد شریر، حق مجازات آنان را دارد، نه از آن رو که این افراد مستحق مجازاتند. همان طور که ما برای در امان ماندن از آسیب مارهای سمی آنها را نابود می کنیم، نه به دلیل این که این مارها مستحق مجازات و نابودی اند.

از فلسفه حقوق اسپینوزا نتایج مرتبط با حقوق کیفری زیر قابل استنباط است:

1. عملی جرم است که به دیگر انسانها ضرر و زیان برساند.

2. شدت و ضعف جرم، بر اساس شدت و ضعف زبانی است که به افراد

ص: 208

Wolf, Ibid., p.297 -1

Britan, Spinoza..., p.158 -2

Ibid -3

3. نیت فاعل در تعیین کیفر جرم نقشی ندارد.

4. مجازات مجرم باید به اندازه ای باشد که جلوی آسیب رساندن او را بگیرد. برای مثال، اگر قاتلی با یک سال زندان اصلاح شود، نباید بیش از یک سال زندان برای او در نظر گرفت.

5. یکی از نتایج نظریه اسپینوزا، نسبییت در مجازات است. کیفر به منظور جلوگیری از جرم و آسیب رساندن به دیگران است، و مجرمان از این جهت یکسان نیستند؛ پس مجازاتهای ثابتی برای جرائم وجود نخواهد داشت و مجازات مجرم براساس وضعیت روانی او تعیین خواهد شد؛ مگر اینکه جامعه بشری به این نتیجه برسد که برای جلوگیری از جرم، مجازاتهای ثابت مفیدتر است.

6. از لوازم نظریه اسپینوزا این است که حقوق کیفری، استقلال خود را از دست داده و به علمی چون روانشناسی و جامعه شناسی وابسته خواهد بود. توضیح این که به منظور تعیین مجازات برای یک مجرم، قاضی باید به نظر کارشناسان روانی و اجتماعی در مورد وضعیت روحی و اجتماعی مجرم توجه کند، و بنگرد که چه نوع مجازاتی جلوی تکرار جرم او را خواهد گرفت، و بر اساس نظر کارشناسی آنان، کیفر جرم را تعیین کند.

7. افرادی را که در صدد آسیب رساندن به دیگرانند ولی هنوز مرتکب جرم نشده اند، می توان مجازات و زندانی کرد؛ چرا که فلسفه مجازات، جلوگیری از اضرار به غیر است. به این نوع مجازات، محدود کردن اقدامات یا تدابیر تأمینی گفته می شود.

4- مقایسه فلسفه حقوق کیفری اسپینوزا با دیگر مکاتب و اندیشه های حقوقی هم سو

حدود یک قرن پس از اسپینوزا (1632-1677)، متفکر ایتالیایی، بکاریا(1)

ص: 209

(1738-1794)، نخستین مصلح حقوق کیفری در غرب ظهور کرد. بکاریانیز مانند اسپینوزا، هدف مجازات را منع کردن افراد از ارتکاب جرم دانست. به نظر او، مبنای هر اقدام اجتماعی، فایده اجتماعی است؛ و جرم، صدمه ای است که بر پیکر جامعه وارد می آید. تنها ضابطه معقول برای ارزیابی شدت و ضعف جرم، حد و ماهیت صدمه وارد شده است. پیشگیری از ارتکاب جرم، مهمتر از مجازات آن است. اما بکاریا جبرگرا نبود و بر اساس نظریه جبر پیشنهادات مذکور را ارائه نکرد، بلکه او بیشتر تحت تأثیر منتسکیو و اصحاب دایره المعارف بود. او اصلاحات حقوقیش را لازمه پذیرش پیمان اجتماعی می دانست که بر اساس آن انسانها گرد هم می آیند. (1)

حدود یک قرن پس از بکاریا، در سده نوزدهم، گروهی از متفکران ایتالیایی «مکتب تحقیقی» را در فلسفه حقوق جزا تأسیس کردند. این مکتب که بیش از دیگر مکاتب حقوقی به آراء اسپینوزا نزدیک است، عقیده دارد که انسان آزاد نیست، بلکه تحت تأثیر نیروهایی است که بر آن ها کنترلی ندارد. در بحث از اسپینوزا دیدیم که نظریه جبر را از راه علیت ضروری و این که افعال انسان، معلول عللی است که در نهایت به خدا منتهی می شود، اثبات می کرد. اما اعضای مکتب تحقیقی از راههای دیگری نظریه جبر را اثبات می کردند. در این میان لمبروز (2) (1836-1909) و فری (3) (1856-1929) مهم ترند.

لمبروز که پزشک بود، پس از مطالعات مفصل درباره مجرمان به این نتیجه رسید که بعضی افراد به خاطر ساختمان جسمانی - که از طریق ویژگی های استخوان بندی، شکل جمجمه، چانه، فک ها، گوش ها و غیره قابل تشخیص است - به بزهکاری کشیده می شوند. او حتی ویژگی های مشخصی مثل پیشانی کوتاه، رشد بیش از اندازه سینوس های پیشانی و پیشامدگی آرواره ها را از علائم مجرم مادر زاد می شمرد. اما «فری» بزهکاری را بیشتر معلول شرایط و عوامل اجتماعی می دانست. البته او به جز

ص: 210

1- صناعی، حقوق جزای عمومی، ج 1، ص 54 - 56؛ پرادل، تاریخ اندیشه های کیفری، ص 36 - 49.

2- Lombrose

3- Ferri

عوامل اجتماعی، به عوامل انسان شناختی و فیزیکی نیز توجه داشت.

همه طرفداران مکتب تحقیقی عقیده دارند که بزهکار، به خاطر تأثیر عواملی که در اختیارش نیست، و بدون آزادی اراده، مرتکب جرم می شود؛ از این رو فاقد تکلیف و مسئولیت اخلاقی است. بنابراین کیفر تشریحی و از روی استحقاق مورد قبول آنان نیست. در اندیشه این گروه، مجازات به جهت دفاع اجتماعی و به خاطر حفظ امنیت عمومی و تضمین حقوق اجتماعی افراد، ضرورت دارد.

یکی از نکاتی که در عقاید مکتب تحقیقی به چشم می خورد و در واقع از لوازم نظریه جبر و فلسفه حقوق کیفری مبتنی بر آن می باشد. این است که می توان آزادی افرادی را که هنوز مرتکب جرمی نشده اند ولی حالت خطرناکی دارند، محدود کرد، و از اقدامات تأمینی سود جست.

مکتب تحقیقی، فردی کردن مجازات را مورد تأکید قرار می دهد و برای هر طبقه از بزهکاران مجازات یا عامل انفعالی خاصی پیشنهاد می کند. این مطلب همان نسبی کردن مجازاتها است که در بحث از اسپینوزا بیان شد.

تأکید اصلی مکتب تحقیقی مبارزه با عوامل جرم مثل الکلیسم، بیکاری، زاغه ها و فحشاء است. (1)

یکی از مکاتب و یا جنبش هایی که تحت تأثیر مکتب تحقیقی پدید آمد، جنبش دفاع اجتماعی جدید است. واژه «دفاع اجتماعی» را مکتب تحقیقی به کار می گرفت، اما تحت تأثیر آراء جدید تغییر معنا داد. طرفداران این جنبش اصراری بر نظریه جبر ندارند و حتی گاه آن را انکار می کنند، به احساس درونی هر فرد از مسئولیت اخلاقی اش توجه می کنند و آن را می پذیرند.

در عین حال نظریه دفاع اجتماعی مکتب تحقیقی را می پذیرد. به نظر این جنبش، باید از طریق اصلاح حال مجرمان، اتخاذ تدابیر کافی برای ورود مجدد آنها به جامعه، و اصلاح مشکلاتی که علت وقوع بزهکاری است، از جامعه دفاع کرد. قبل از تعیین مجازات، باید مجرم از نظر طبی و روانی مورد آزمایش قرار گیرد. اختیارات

ص: 211

قاضی در زمینه تعیین کیفر باید توسعه یابد. حقوق کیفری نه ابزار منحصر به فرد و نه بهترین ابزار برای مبارزه با بزهکاری است و تا آنجا که ممکن است مجازات‌ها باید کاهش یابند یا حذف شوند. (1) آنسل (2) که از معروفترین طرفداران جنبش دفاع اجتماعی است، این جنبش را «یک جنبش ضد کیفری یا لاقفل غیرکیفری» قلمداد می‌کند. (3)

5- خلاصه و نقد

اسپینوزا براساس نظریه جبر، منکر خیر و شر و تکلیف اخلاقی و استحقاق مجازات برای مجرمان است. او خیر و سعادت و فضیلت را عملی می‌داند که قدرت و عقل را افزایش دهد و باعث حفظ و بقای انسان شود. اخلاق برای اسپینوزا، به معنای توصیف افعالی است که قدرت و عمر انسان را افزایش یا کاهش می‌دهد. مجازات مجرمان هم صرفاً به منظور در امان ماندن از آسیبهای آنهاست نه استحقاق مجازات. حال به نقد این نظریات می‌پردازیم:

5-1- نظریه جبر با بدیهی‌ترین معرفت آدمی در تعارض است. هر انسانی با مراجعه به خود، آزادی و اختیار را وجدان می‌کند و با علم حضوری در می‌یابد که وقتی عملی را انجام می‌دهد، توانایی ترک آن عمل را نیز دارد. (4) بنابراین نظریه جبر پذیرفتنی نیست.

5-2- به نظر می‌رسد لازمه نظریه جبر، شکاکیت است؛ یعنی طرفدار جبر نمی‌تواند هیچ معرفتی داشته باشد و نظریه‌ای عرضه کند. زیرا کسی که بدیهی‌ترین علم، یعنی علم به آزادی را انکار می‌کند، نمی‌تواند علوم دیگر را که -از شدت کمتری برخوردارند- بپذیرد. اگر اسپینوزا آزادی انسان را نمی‌پذیرد، چرا باید نظریات او - که از لحاظ قوت و بدهاقت به اندازه علم به اختیار نیست - بپذیرفته شود؟

5-3- علم به حُسن و قبح ذاتی و عقلی نیز معرفتی بدیهی و وجدانی است. عقل

ص: 212

1- صناعی، همان، ص 75 - 78؛ پرادل، همان، ص 106 - 115.

2- Ancel

3- آنسل، دفاع اجتماعی، ص 45.

4- حلی، کشف المراد، ص 308.

انسان، خوب بودن برخی افعال هم چون عدالت و صداقت، و بد بودن برخی افعال دیگر، چون ستم و دروغ را درک می کند.

5-4 - اسپینوزا در ردّ حُسن و قبح عقلی می گوید: برخی افعال خوب، گاهی بد دانسته می شود. برای مثال راستگویی اگر باعث به خطر افتادن جان کسی شود، بد خواهد بود. پس معلوم می شود راستگویی ذاتاً خوب نیست. این استدلال را اشاعره نیز مطرح کرده اند.

در پاسخ باید گفت: راستگویی همیشه خوب است. در مثال بالا سخن راست مصداق دو عنوان است: یکی راستگویی و دیگری به خطر انداختن جان یک انسان. از لحاظ عقلی، هم باید راست گفت و هم نباید جان کسی را به خطر انداخت. اما شرایط خارجی گاه به گونه ای است که نمی توان به هر دو تکلیف عمل کرد. در این موارد، تکلیف مهم تر یعنی نجات جان انسان، باید به جا آورده شود، و تکلیف کم اهمیت تر باید ترک شود. پس راستگویی و نجات دادن جان یک انسان، هر دو فی حدّ نفسه خوبند، اما گاه این دو با هم تزاخم می کنند و نمی توان به هر دو عمل کرد. در این موارد، عقل حکم می کند که عمل مهم تر باید انجام شود. این مطلب بدان معنا نیست که عمل کم اهمیت تر مثل راستگویی، ذاتاً خوب نباشد.

5-5 - اسپینوزا ملاک فضیلت را بقای انسان می داند. او از این ملاک نتیجه می گیرد که باید اعمالی انجام دهیم که قدرت و عمر ما را افزایش دهد. اگر بپذیریم که ملاک فضیلت بقاست، اما به آموزه معاد نیز معتقد باشیم، نتیجه غیر از آن خواهد بود که اسپینوزا در پی آن است. ممکن است عملی در این جهان باعث نابودی انسان شود، اما همان عمل باعث زندگی ابدی همراه با علم و قدرت و آرامش و لذت گردد. بنابراین با وارد کردن آموزه معاد، مصادیق فضیلت و سعادت متفاوت خواهد بود.

5-6 - اسپینوزا عمل را تابع میل و میل را تابع معرفت می داند. به تعبیر دیگر، کسی که به مفید بودن عملی آگاهی یافت، نسبت به آن عمل نیز میل پیدا می کند و پس از میل، عمل از او صادر می شود. در حالی که ارتباط میان این عوامل، لاقلاً در پاره ای از موارد ضروری نیست. ممکن است به فایده عملی آگاهی یابیم و حتی نسبت به آن میل

شدیدی داشته باشیم، اما آن عمل را انجام ندهیم. یک روزه دار با وجود علم و میل شدید به آب و غذا، بازهم، از خوردن و آشامیدن امساک می کند.

5-7 - عقل و وجدان، همان طور که آزادی و حسن و قبح اخلاقی را درک می کند، به مجازات کسی که مرتکب جرم شده است نیز حکم می کند. شاهد این مطلب سیره عقلا در مورد وضع مجازات است. اسپینوزا در پاسخ به این اشکال خواهد گفت: حقوق دان ها به جهت در امان ماندن جامعه از شرارت مجرمان، مجازات هایی برای آنها در نظر می گیرند، نه به جهت استحقاق مجازات. اما این سخن اسپینوزا با رویه حقوق دان ها ناسازگار است. یکی از نکاتی که برای تعیین مجازات مورد توجه قرار می گیرد نیت و علم و آگاهی مجرم است. برای مثال، اگر کسی به هدف شکار یک حیوان، انسانی را کشت، او را قصاص نمی کنند، در حالی که اگر به قصد کشتن، دست به قتل بزند، مجازات قصاص برای او در نظر گرفته می شود.

5 - 8 - می توان برخی از لوازم نظریه اسپینوزا را پذیرفت، بدون آن که مبنای فلسفی او را قبول کرد، همان سان که جنبش دفاع اجتماعی چنین کرده است. برای مثال اقدامات تأمینی را می توان به جهت رعایت مصلحت عمومی پذیرفت. هم چنین مبارزه با عوامل جرم هم چون الکلیسم، بیکاری، زاغه ها و فحشاء را پذیرفت، اما نه به این دلیل که این عوامل، علل تامه وقوع جرم اند، بلکه به این دلیل که در وقوع جرم مؤثرند.

ص: 214

کانت، درباره آزادی اراده یا اختیار، از دیدگاه نظری و عملی بحث می کند. او بر آن است که مطابق مبانی فلسفه سنتی، آزادی اراده مسأله جدلی الطرفین است و می توان بر وجود آزادی و نفی آزادی، برهان فلسفی اقامه کرد. بنابراین در فلسفه رایج، آزادی اراده به تناقض می انجامد. کانت بر اساس مبانی فلسفی خویش، راهی برای رفع این تناقض نشان می دهد، اما اثبات آزادی اراده را از راه عقل نظری ناممکن می داند. وی در مباحث عقل عملی به اثبات اختیار می پردازد. به اعتقاد او، غایت اخلاق، اراده خوب است که فرع بر وجود آزادی اراده است. بنابراین آزادی اراده پیش فرض وجود اخلاق است که امری بدیهی و مورد پذیرش است، پس آزادی نیز باید پذیرفته شود.

چگونگی صدور اراده و این که آیا آدمی در افعال خویش دارای قدرت اراده و انتخاب آزادانه است، یا این که اراده او به صورت جدی و در اثر علل و عوامل خارجی صادر می شود، از مهم ترین و پیچیده ترین پرسش های فکری و اعتقادی است. این مسأله که در فرهنگ اسلامی به «جبر و اختیار» معروف است، از کهن ترین مسائل نظری است که در عرصه های مختلف علوم و فرهنگ بشری - هم چون فلسفه، کلام، اصول فقه، حقوق، اخلاق، روانشناسی و فیزیک - به گونه های مختلف طرح شده است. جبر و اختیار، از نخستین موضوعات مطرح شده در حوزه فرهنگ اسلامی و به خصوص علم کلام است که موجب تأسیس برخی حوزه های کلامی گشته است. معقولیت بسیاری از اصول و عقاید دینی در گرو داشتن تصویر درستی از این موضوع است، لذا هر مکتب کلامی نظریه خاص در این باره ارائه کرده است.

در میان فیلسوفان غرب نیز، این موضوع همواره مورد بحث و گفتگو بوده است. دکارت - که از او به عنوان بنیانگذار فلسفه جدید غرب یاد می شود - ماهیت انسان را فکر و اندیشه می داند و معتقد است که «ما دو جور اندیشه داریم: ادراک فاهمه و فصل اراده» (1). بدین ترتیب، از دیدگاه دکارت، نفس آدمی دو بعد اساسی دارد که دیگر جنبه ها به همین دو بعد باز می گردند. یکی از این دو، فاهمه یا قوه ادراک است و

ص: 216

ایمانوئل کانت نیز که از بزرگ ترین فیلسوفان عصر جدید غرب است - در باب اراده بحث و بررسی می کند. اهمیت اصلی اراده برای او، بدان جهت است که از دیدگاه او آزادی اراده پیش فرض تکلیف و مسئولیت اخلاقی است. اخلاق و حکمت عملی در نزد کانت اهمیت ویژه ای دارد و تنها در این حوزه است که او خدا و جهان و نفس و جاودانگی نفس را اثبات می کند. از سوی دیگر، به اعتقاد او وجود اخلاق و حکمت عملی به اثبات آزادی اراده وابسته است.

کانت مسأله اراده را در حوزه مباحث عقل نظری نیز مطرح کرده است، هر چند به نظر او، فلسفه رایج قادر به حل آن نیست و تنها با پذیرش اصول فلسفه نقادی او می توان به حل این مسأله مبادرت ورزید. در این جا ابتدا آن دسته از اصول فلسفه کانت طرح می شود که در فهم نظری او در باب آزادی و اختیار انسان دخیل است. پس از آن، اختیار از منظر عقل نظری بررسی می شود و در نهایت، به اختیار از منظر عقل عملی اشاره خواهد شد.

جایگاه مفهوم اختیار در فلسفه کانت

به اعتقاد کانت، آدمی برای درک عالم خارج راهی جز معرفت حسّی ندارد. از سوی دیگر، در معرفت حسّی مفاهیمی وجود دارد که مأخوذ حسّی نیست، بلکه به نحو پیشینی و قبل از تجربه حسّی در ذهن آدمی وجود دارد. آنچه ذهن به صورت اثرات حسّی، از خارج دریافت می کند، به منزله ماده شناسایی است؛ آن چه ذهن از نزد خود بر این ماده می پوشاند، به منزله صورت شناسایی است؛ و معرفت، حاصل ترکیب ماده و صورت شناسایی است. کانت، دو مفهوم زمان و مکان را مفاهیم پیشینی حساسیت می داند و دوازده مفهوم پیشین دیگر را که «مقولات» می نامد، به عنوان مفاهیم پیشینی فاهمه یا قوه حکم بر می شمرد. این مقولات بر کثرات حسّی اطلاق می شوند و حاصل این اطلاق، احکام تجربی و عینی است. اما کانت، غیر از این مفاهیم، به دسته دیگری از مفاهیم پیشینی معتقد است که بر خلاف مقولات، بر داده های

حسی قابل اطلاق نیست. از این رو در تجربه مصداق نمی یابد و در نتیجه نمی توان آن را به نحو عینی و تجربی ادراک و تفسیر کرد. این دسته از مفاهیم پیشینی، از آن عقل است و معمولاً «صدر عقلی» یا «تصورات عقل» خوانده می شود. آزادی و اختیار - چنانکه در ضمن بحث از آن خواهیم دید - یکی از این تصورات عقلی است.

جایگاه و اهمیت مسأله اختیار در فلسفه کانت

مهم ترین فصل کتاب نقد عقل نظری کانت، «منطق استعلایی» است که به دو بخش تحلیل استعلایی و «جدل استعلایی» تقسیم می شود. در تحلیل استعلایی، کانت ضمن استنتاج مقولات از احکام، اثبات می کند که مقولات شرط های لازم معرفت اند. در جدل استعلایی، ضمن استنتاج صور عقلی، کانت در صدد نشان دادن این مطلب است که عقل، به اقتضای طبیعت خود، مفاهیم پیشینی را در عرصه ای فراتر از آن چه در زمان و مکان بر ما معلوم می شود، به کار می گیرد. کانت، از این طریق در صدد حل مسایل متافیزیکی بر می آید. اما چون به اعتقاد کانت، مفاهیم پیشین تنها بر شهودات حسّی زمانی و مکانی قابل اطلاق است، تخطّی عقل از این اصل، به توهم استعلایی منجر خواهد شد.

کانت، مباحث مابعدالطبیعی فیلسوفان را از این نوع می داند. عمل عقل، استنتاج با واسطه یا استنتاج قیاسی است.

کانت در بخش جدل می کوشد با توجه به صور گوناگون قیاس، تصورات عقل را کشف کند. او بر حسب منطق سنتی، به انواع سه گانه قیاس، یعنی قیاس عملی و استثنایی و انفصالی توجه می کند و تصور نفس و جهان و خدا را به عنوان سه صورت عقلی کشف می کند. به زعم کانت، هیچ امر محسوس، مصداق این تصورات نیست؛ لذا این امور قابل شناخت عینی نیستند و عینیت بخشیدن به این سه تصور در فلسفه نظری سفسطه است. اما او این سه تصور را به شیوه ای دیگر در بحث از عقل عملی، اثبات می کند و عینیت آن ها را می پذیرد.

مباحث فلسفی و استنتاجات قیاسی مربوط به سه تصور عقلی مذکور، سه بخش

مهم متافیزیک یعنی انسان شناسی، جهان شناسی و خداشناسی را شکل می دهد. در بخش جدل استعلایی، برای نشان دادن سفسطه بودن این مباحث، در سه فصل مستقل مغالطات، تعارضات مربوط به این سه موضوع بحث می شود. به اعتقاد کانت، عقل در مابعد الطبیعی او، پس از تقریر دو نظریه متناقض در باب اختیار و ارتباط آن با علّیت و نیز توضیح برهان های اقامه شده برای هر یک از نظریات، بر اساس مبانی فلسفه خود راه حلی را به این صورت عرضه می کند: اختیار امری ممکن است و می تواند با علّیت طبیعی جمع شود. در نتیجه، اختیار مفهومی نیست که به تناقض منجر شود. اما در فلسفه نظری نمی توان تحقق و وقوع اختیار را اثبات کرد. کانت، اثبات اختیار را توسط عقل عملی و در مباحث اخلاقی ممکن می داند و به کتاب های اخلاقی خویش ارجاع می دهد.

کانت در کتاب «بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق» به اختصار، موضع خود در مورد دیدگاه عقل نظری در باب اختیار را این چنین ذکر می کند:

«ما نمی توانیم چیزی را تبیین کنیم مگر آنکه آن را به صورت قوانینی در آوریم که موضوع آن را بتوان در تجربیات ممکن پیدا کرد. ولی اختیار (1) مفهومی محض است که واقعیت عینی اش را به هیچ وجه نمی توان از راه قوانین طبیعت به دست آورد، و در نتیجه از راه تجربه ای ممکن، نشان داد. و از آن جا که نمی توان تمثّل (2) [و تصویری حسّی] برای اختیار فراهم کرد، اختیار هرگز نمی تواند فهمیده شود یا مورد لحاظ قرار گیرد. اختیار، تنها به منزله پیش فرض ضروری عقل، در موجودی معتبر است که به آگاهی خویش ازاراده، به عنوان استعدادی متمایز از استعداد میل و شوق (3) معتقد است» (4)

کانت در پاسخ به کسانی که اختیار انسان را امری متناقض با قوانین طبیعت، و در نتیجه محال می دانند، می گوید:

ص: 219

freedom -1

analogous -2

desire -3

kant, the cambridge edition..., p.105 -4

اشتباه این افراد آن است که انسان را پدیداری همچون دیگر پدیدارهای عالم طبیعت - که محکوم قوانین طبیعت است - در نظر می گیرند؛ اما می توان انسان و اختیار را موجودی فراتر از پدیدارهای طبیعی در نظر گرفت که محکوم قوانین طبیعت نیست» (1).

حال به توضیح نظریه کانت بر اساس کتاب «نقد عقل نظری» می پردازیم.

تعریف اراده و آزادی

کانت می گوید:

«اراده نوعی از علّیت موجودات زنده است تا آن جا که خردمند باشد. آزادی، آن چنان خصیصه ای از این علّیت است که به وسیله آن بتواند مستقل از تعیین شونددگی [موجبیّت] توسط علّتهای بیگانه عمل کند؛ درست به همان سان که ضرورت طبیعی صفت علّیت همه موجودات غیر خردمند است که توسط علّت های بیگانه به عمل واداشته شده اند [موجب و مجبور شده اند]... آزادی اراده چه چیز دیگری جز استقلال - یعنی خاصیت اراده ای که نسبت به خودش یک قانون باشد . خواهد بود؟» (2)

بدین سان اراده می تواند آزادانه رخ دهد و می تواند توسط علل خارجی متعین شود. قسم اول اراده (3)، اراده آزاد (4) یا اختیار (5) نام دارد و قسم دوم، موجب. بنابراین نسبت اراده و اختیار، عموم و خصوص مطلق است. یعنی هر اختیاری نوعی اراده است، اما هر اراده اختیار نیست؛ زیرا ممکن است اراده توسط علل خارجی موجب و متعین شود.

ص: 220

Ibid -1

2- کانت، تمهیدات، ص 104.

will -3

freewill -4

freedom -5

همان طور که اشاره شد، کانت در کتاب نقد عقل نظری، از مسأله جبر و اختیار به عنوان یک مسأله جدلی الطرفین در فلسفه سنتی یاد می کند که در قضیه اصل یا برنهاد، اختیار به عنوان نوعی علّت اثبات می شود؛ اما قضیه مقابل یا برابر نهاد، این است که آزادی و اختیار وجود ندارد و هر چیز در جهان، فقط مطابق قوانین طبیعت روی می دهد. حال شرح مطلب را از کتاب نقد عقل نظری پی می گیریم. (1)

برنهاد

علّیت بر طبق قوانین طبیعت، تنها علّیتی نیست که از طریق آن همه پدیدارهای جهان بتواند استنتاج شود. به منظور تبیین این پدیدارها، نوع دیگری از علّیت - که اختیار است - باید پذیرفته شود.

برهان فرض می کنیم علّیتی جز «علّیت بر طبق قوانین طبیعت» وجود ندارد. در این صورت، قبل از هر چیزی که رخ می دهد، باید حالت پیشینی فرض شود که بر طبق قاعده پس از آن حالت رخ دهد. اما آن حالت پیشین باید در زمانی پدید آمده باشد که قبل از آن زمان موجود نبوده است؛ زیرا اگر آن حالت همیشه موجود بود، معلولش هم اینک رخ نمی داد، بلکه همیشه موجود می بود. این خلاف فرض اولیه است. اما چون این حالت خود یک پدیده زمانی است، به نوبه خود حالت پیشینی را فرض می گیرد که علّت آن است؛ و همین حالت نیز حالت دیگری را پیش فرض می گیرد و همین طور. بنابراین اگر پدیده ها صرفاً بر طبق قوانین طبیعت رخ دهند، سلسله کاملی از علل با مبدأ مشخص نخواهیم داشت. در حالی که قانون طبیعت عبارت است از این که چیزی رخ نمی دهد، مگر این که به علّت کافی یا مبدأ مشخص برسیم.

ص: 221

1- مطالب این بخش تلخیصی است از این مأخذ: kant, critique of pure reason, pp. 409 - 415.

بدین سان این گزاره که «هر علّیتی فقط بر طبق قوانین طبیعت ممکن است»، به تناقض می انجامد. در نتیجه باید نوع دیگری از علّیت را بپذیریم که از طریق آن چیزی رخ می دهد، بدون اینکه علّتش بر طبق قوانین ضروری از طریق علّت پیشین متعین شده باشد، یعنی یک «خودانگیختگی مطلق»⁽¹⁾ علّت ها که به وسیله آن، سلسله ای از پدیدارها که بر طبق قوانین طبیعت جریان می یابد، فی نفسه آغاز می شود.

این خودانگیختگی مطلق علّت ها، همان «اختیار استعلایی»⁽²⁾ است که بدون آن حتی در جریان طبیعت، سلسله ای از علّت و معلول ها، هرگز نمی توان کامل شود.

ملاحظات دربارۀ برنهاد

کانت در بخش ملاحظات، اختیار اثبات شده مبتنی بر برهان مذکور را بر اساس مبانی فلسفی خویش و با ذکر چند نکته تفسیر می کند. این نکات عبارتند از:

1. اختیار، مفهومی تجربی و روانشناختی نیست. اختیار عبارت است از خودانگیختگی مطلق عمل، به عنوان مبانی مسئولیت پذیری. کانت، اختیار را مفهومی تجربی نمی داند، به این سبب که اختیار امری زمانی و مکانی نیست و با حس قابل درک نمی باشد. کانت اینگونه اختیار را استعلایی می نامد. مرادش از استعلایی در این جا مفهومی است که مصداق آن در تجربه یافت نمی شود، چون مرتبط با زمان و مکان نیست؛ اما برای توجیه مسئولیت اخلاقی، فرض چنین مفهومی ضروری است.

باید توجه داشت که اصطلاح استعلایی در آثار کانت، دو معنا دارد: یکی استعلایی عقل که در بخش جدل یا دیالکتیک عقل نظری از آن بحث می شود که اختیار از جمله آنهاست. دیگری استعلایی فاهمه، که همان مقولات دوازده گانه فاهمه هستند که بر خارج حمل می شوند.

2. در این برهان، صرفاً قوه خودانگیختگی برای آغاز سلسله اشیاء پذیرفته می شود؛ اما این که چگونه این قوه ممکن است، مورد بحث نیست و ضرورتی برای

ص: 222

1- Absolute spontaneity.

2- Transcendental freedom.

طرح این سؤال و پاسخ بدان وجود ندارد.

3. پذیرش مبدأ نخستین سلسله پدیده‌ها یعنی اختیار، تنها برای فهم منشأ جهان و منشأ سلسله پدیدارها ضروری است. بقیه سلسله با علّیت طبیعی و قوانین صرف طبیعت قابل تبیین است.

4. در برهان قضیه بر نهاد، آغاز نخستین مطلق در هر سلسله از پدیدارها، به لحاظ علّیت اثبات شد نه به لحاظ زمان. با ملاحظه زمان، اختیار تنها آغاز نسبی است، یعنی نسبت به سلسله‌های خاص مبدأ محسوب می‌شود؛ اما خود این مبدأ به لحاظ زمانی مسبوق به پدیده‌ای دیگر است.

برای مثال، اگر در این لحظه با آزادی کامل و بدون علّیت ضروری علل طبیعی بر من، از صندلی ام برخیزم، سلسله جدیدی آغاز شده است، گرچه با ملاحظه زمان، این پدیده ادامه سلسله قبل است. به عبارت دیگر، اختیار برخاستن از صندلی، زمان پس از پدیده‌ای دیگر رخ می‌دهد؛ ولی از لحاظ علّی، نتیجه و معلول آن پدیده ماقبل نیست. [دلیل این مطلب آن است که علّیت بر اساس زمان، همان علّیت پدیداری یا طبیعی است. و بر اساس علّیت طبیعی، هر چیزی از جمله اختیار، مسبوقاست به علّتی که آن را پدید آورده است.]

5. اعتقاد به محرک اول در میان فیلسوفان باستان، مؤیدی برای نیازمندی عقل به فرض مبدأ نخست یعنی اختیار است. فیلسوفان باستان به استثنای اپیکوریان، به منظور تبیین پدیده‌های عالم، خود را ناگزیر دیده‌اند که یک مبدأ نخستین را - که آغازگر سلسله‌ی حالت‌های جهان است - بپذیرند.

برابر نهاد

آزادی و اختیار وجود ندارد و همه چیز در جهان صرفاً بر طبق قوانین طبیعت رخ می‌دهد.

برهان

اگر بپذیریم که آزادی استعلایی به عنوان نوع خاصی از علّیت وجود دارد که آغاز

ص: 223

مطلق و سر سلسله پدیده هاست، در این صورت در سلسله پدیده ها، به پدیده ای بر می خوریم که بی علت است و این با قانون علیت تعارض دارد. از سوی دیگر، علیت یکی از مقولات دوازده گانه فاهمه است که وحدت بخش کثرات حسّی است و بر محسوسات اطلاق می شود؛ در نتیجه در تجربه مصادیقی برای آن وجود دارد؛ در حالی که آزادی و اختیار در تجربه و حسّ مصادیقی ندارند. [بنابراین در تعارض میان علیت و آزادی، باید آزادی را کنار گذاشت.]

ملاحظات در باره برابر نهاد

1. آزادی، گرچه ما را از جبر می رهاند، اما همچنین رهایی از قوانین طبیعت نیز هست. تعارض میان طبیعت و آزادی، در واقع تعارض قانون مندی و بی قانونی است. قوانین طبیعت، کثرات تجربی را در یگانگی کامل و منظم ارائه می دهند؛ اما ما را به منشأ و مبدأ عالم نمی رسانند. در مقابل، آزادی و اختیار، ما را به مبدأ پدیده ها می رساند، اما یگانگی و نظم عالم را توجیه نمی کند. (1)

2. منکر اختیار در برابر استقلال قائل به اختیار می گوید: شما که می پذیرید سلسله علل از لحاظ زمانی آغازی ندارد، این را نیز بپذیرید که از لحاظ علی نیز آغاز و مبدأ وجود ندارد.

درست است که ذهن، سلسله علل را بدون مبدأ نمی تواند بپذیرد و با پذیرش مبدأ نخستین به آرامش می رسد؛ اما پذیرش چنین مبدأ مشکلات زیادی پدید می آورد. اگر به این دلیل که جهان بی مبدأ توجیه ناپذیر و نوعی معما است، بخواهید مبدأ نخستین (یعنی اختیار) را اثبات کنید، در این صورت ویژگی های مجهول و معماهای دیگر طبیعت، هم چون تغییرات متوالی دائمی وجود و عدم - که چگونگی و تبیین عقلی آن مجهول است - نیز باید انکار شود.

3. حتی اگر لازم باشد به اختیار اذعان کرد، باید آن را بیرون از جهان و خارج از

ص: 224

1- کانت، نکته اول را در ادامه برهان، و قبل از ملاحظات ذکر کرده است؛ اما این نکته جزء برهان نیست، لذا به عنوان نخستین ملاحظه ذکر شد.

مجموعه کل شهادهای حسی پذیرفت و نباید قدرت اختیار را به جواهر موجود در جهان نسبت داد؛ زیرا در غیر این صورت ربط و پیوند پدیده‌هایی که به نحو ضروری و بر طبق قوانین تعیین شده است. و تجربه نیز حاکی از چنین پیوندی است - متزلزل خواهد شد؛ زیرا اختیار و آزادی، بی قانونی است و با وجود چنین قوه‌ای مشکل بتوان قوانین طبیعت را تصور کرد، زیرا تأثیر اختیار این قوانین، دائماً در معرض تغییر خواهد بود.

تعریف اختیار و راه حل تعارض میان علیت و اختیار

*تعریف اختیار و راه حل تعارض میان علیت و اختیار (1)

در این بخش، کانت پس از بیان اقسام علیت و اختیار و معانی هریک، به حل تعارض میان علیت طبیعی و اختیار بر اساس مبانی فلسفه خویش می پردازد در مورد رخدادهای جهان، تنها دو گونه علیت متصور است: علیت طبیعی و علیت اختیاری. علیت طبیعی عبارت است از ربط و پیوند یک حالت در عالم حسی با حالتی مقدم بر او، که حالت بعدی بر اساس یک قاعده [و به طور ضروری] از حالت پیشین، اگر همواره وجود می داشت، نمی توانست معلولی را که زمان حادث است ایجاد کند. علت پیشین نیز خود پدیده‌ای حادث و محتاج علتی ما قبل خواهد بود و همین طور.

اختیار به معنای جهان شناختی عبارت است از قوه آغاز شدن یک حالت به طور خود به خودی. (2)

پس علیت اختیاری، به علت دیگری که تعیین بخش آن در زمان باشد، وابسته نیست. اختیار به این معنا یک ایده صرفاً استعلایی است که حاوی چیزی تجربی نیست و متعلق آن نمی تواند در تجربه تعیین یابد، اما شرط امکان هرگونه تجربه است؛ چون عقل وقتی به آرامش دست می یابد که همه امور مشروط را، به امری نامشروط که مبدأ امور مشروط است، باز گرداند؛ و عقل، چنین چیزی را در ایده استعلایی

ص: 225

1- مطالب این بخش تلخیصی است از منبع زیر: Kant, Ibid, pp. 464 - 479.

2- Spontaneously.

مفهوم عملی اختیار، مبتنی است بر مفهوم استعلایی اختیار. اختیار به معنای عملی عبارت است از استقلال اراده از جبر تحریکات و انگیزه های حسی. اراده، از آن حیث که بیمار وار و به طور انفعالی تحت تأثیر انگیزه های حسی باشد، اراده حسی (1) است؛ اما اگر بیمار وار و به طور انفعالی ضرورت یابد، اراده حیوانی (2) می باشد. اراده انسان یقیناً اراده های حسی است، اما اراده حیوانی نیست؛ بلکه اراده مختار (3) است، زیرا انگیزه های حسی بدان ضرورت نمی دهند. در انسان قوه تعین بخشی هست که از جبر ناشی از انگیزه های حسی استقلال دارد. [همانگونه که دیدیم، کانت علّیت را به دو نوع علّیت طبیعی و اختیاری تقسیم کرد و برای اختیار نیز در معنای نظری جهان شناختی و عملی در نظر گرفت. مفهوم نظری اختیار یعنی مبدأیت خود به خودی، معنایی ایجابی است و مفهوم عملی اختیار، یعنی استقلال و عدم وابستگی به انگیزه های حسی، معنایی سلبی است. در ادامه بحث به این مطلب باز خواهیم گشت.

نکته قابل توجه دیگر این است که به اعتقاد کانت، اختیاری بودن اراده با حسی بودن آن منافات ندارد؛ در حالی که اراده حیوانی با اراده مختار جمع نمی شود، زیرا آزادی با متأثر شدن از انگیزه های حسی جمع می شود؛ اما با اجبار و ضرورت این انگیزه ها سازگار نیست. [

روشن است که اگر علّیت جهان محسوس فقط علّیت طبیعی باشد، هر حادثه ای بر طبق قوانین ضروری، از رهگذر حادثه ای دیگر تعیین می یابد. لذا چون پدیدارها در مقام تعین بخشیدن به اراده هر عملی معلول طبیعی خودشان را ضروری می کنند، از میان رفتن اختیار استعلایی، در عین حال هر نوع اختیار عملی را نیز از میان می برد. زیرا اختیار عملی این مطلب را پیش فرض می گیرد که در موردی که عملی [مثل

ص: 226

Arbitrium sensitivum –1

.Arbitrium brutum –2

.Arbitrium liberum –3

راستگویی [انجام نشده، آن عمل «بایر» (1) انجام می‌شد. بنابراین علت امر در موردی که عملی (مثلا دروغگویی دارای آن نیروی تعیین کنندگی نبوده که مانع شود تا اراده ما، مستقل از عمل طبیعی و حتی مخالف نیرو و تأثیر آن علل، چیزی پدید آورد که در نظم زمانی بر طبق قوانین تجربی تعیین یافته و در نتیجه سلسله ای از حوادث را کاملاً به خود آغاز کند.

مسئله در این است که عقل، از محدوده تجربه ممکن فراتر رفته و دچار تعارض شده است. عقل در این مسئله دچار استدلال های جدلی شده است و راه حل آن بر عهده فلسفه استعلایی است. برای این امر باید نخست راه و روش این فلسفه را در این کار تعیین کنیم.

در تعارض مذکور، مسئله این است که آیا قضیه منفصله «در عالم، هر معلولی یا باید از طبیعت ناشی شود یا اختیار» قضیه ای صادق است یا این که طبیعت و اختیار هر دو، البته در نسبت های متفاوت، می‌توانند بایکدیگر هم زیستی داشته باشند؟

صحت اصل «ربط و پیوند لاینفک همه حوادث عالم محسوس، بر اساس قوانین طبیعی تغییر ناپذیر» را تحلیلات استعلایی (2) به اثبات رسانده و این اصل هیچ محدودیتی ندارد. بنابراین مسئله تنها این می‌تواند باشد که آیا با وجود این اصل، اختیار نیز در همان معلولی که به وسیله طبیعت یافته است، می‌تواند یافت شود یا آنکه اختیار یکسره مردود است؟

در این جاست که فرض رایج [در فلسفه سنتی] ولی مغالطی «واقعیت مطلق» (3) پدیدارها نفوذ مخرب خود را در برآشتن عقل نمودار می‌سازد [در این جا کانت می‌خواهد علت به تعارض افتادن عقل را مبانی فلسفه رایج و سنتی قلمداد کند. منظور کانت از فرض واقعیت مطلق، تطابق عین و ذهن است که یکی از مبانی فلسفه رئالیسم

ص: 227

1- Ought to.

2- منظور، بخشی از کتاب نقد عقل نظری است که در آن، کانت دوازده مقوله فاهمه از جمله مقوله علیت را، به عنوان مفاهیم پیشینی که بر مصداق تجربی اطلاق می‌شود، به اثبات رسانده است.

3- Absolute relity.

است. بر اساس این فرض یا مبنا، آن چه بر قوای ادراکی انسان پدیدار می شود، عیناً در خارج موجود است و پدیدارها و زمان و مکان، اموری واقعی و اشیاء فی نفسه هستند. کانت این نگرش را در بحث از مکاتب مختلف معرفت شناختی، رئالیسم استعلایی می نامد و خود، نظریه رئالیسم تجربی را مطرح می کند که بر طبق آن وجود ماده پذیرفته می شود، اما ماده چیزی فراتر از حس نیست، بلکه ماده صرفاً به عنوان یک طبقه از تصورات مطرح می شود، و همین تصورات، امر واقعی تلقی می شود نه چیزی ورای تصورات.⁽¹⁾

اگر پدیدارها اشیاء فی نفسه باشند، اختیار را نمی توان حفظ کرد. زیرا در این صورت، عالم پدیداری و عالم نفس الامر، عالم واحدی خواهند بود. اما در عالم پدیدارها که عالم تجربی حسّی است، تنها قوانین طبیعت حاکم است و اختیار مصداق ندارد، بنابراین در عالم نفس الامرهم، تنها همین قوانین طبیعت حاکم خواهد بود. اما اگر پدیدارها را تنها همان که واقعا هستند، یعنی تصوراتی قلمداد کنیم که بر اساس قوانین تجربی با یکدیگر ربط و پیوند دارند، آنها باید علّتی غیر پدیداری داشته باشند. اما چنین علّت معقولی از لحاظ علّی به واسطه پدیدارها تعیین نمی پذیرد، گرچه معلول هایش پدیدارند. لذا می توانند به واسطه پدیدارهای دیگر تعین یابند.

بدین سان این علّت معقول با علّیت خود، بیرون از سلسله پدیدارهاست [و به عالم معقول و نفس الامر تعلق دارد. براین اساس، آن معلول را از لحاظ علّت معقول آن می توان مختارانه دانست و در عین حال، از لحاظ پدیداری بر طبق ضرورت طبیعت به حساب آورد. به دیگر سخن، علّیت یک معلول را از دو زاویه می توان لحاظ کرد: یکی از جنبه معقول یعنی علّیت فی نفسه و نفس الامری، دیگری از جنبه محسوس و علّیت پدیداری.

این بود راه حل کانت در باب تعارض علّیت طبیعی و اختیاری که در کتاب «نقد عقل نظری» مطرح کرده بود. او در کتاب دیگرش تمهیدات، خلاصه این راه حل را به این صورت بیان می کند:

ص: 228

«اگر اشیاء عالم محسوس را به جای نفس الامر اشیاء، و قوانین سابق الذکر طبیعت را به جای قوانین اشیاء در نفس الامر، بگیریم، ناگزیر دچار تناقض خواهیم شد. همان طور نیز اگر فاعل مختار را مثل سایر اشیاء صرف پدیدار بدانیم، باز در تناقض خواهیم افتاد؛ زیرا امر واحدی را در معنای واحد، در خصوص شیء واحدی اثبات و در عین حال، از آن سلب کرده ایم. لکن اگر ضرورت طبیعی را منحصر به پدیدارها نسبت دهیم و اختیار را صرفاً به نفس الامر اشیاء؛ در آن صورت با فرض یا قبول هر دو نوع علّیت در زمان واحد، هیچ تناقضی پیش نخواهد آمد، هر چند ممکن است تصور نوع اخیر علّیت مشکل یا محال باشد.»⁽¹⁾

توضیحاتی پیرامون راه حل تعارض علّیت و اختیار

کانت پس از طرح راه حل خویش در کتاب نقد عقل نظری، نکاتی را که این راه حل بر آنها مبتنی است، بازگو می کند.⁽²⁾

1. یکی از قوانین فاهمه، این قانون است که هر چه رخ می دهد، علّتی پدیداری دارد. لذا همه حوادث در نظامی طبیعی تعین می پذیرند. هیچ پدیده ای از آن قانون مستثنی نیست، زیرا در غیر این صورت، آن پدیده را باید از حیطه تجربه بیرون کنیم و خیالبافی محض بدانیم.
2. در میان علل پدیداری، چیزی وجود ندارد که بتواند به طور مطلق منشأ ایجاد یک سلسله شود؛ چون هر چیزی، از آن لحاظ که یک پدیده است، محتاج علّتی مقدم بر خود است.
3. اما آیا نمی توان فرض کرد که در سلسله علّت و معلول ها که همه آنها پدیداری اند، علّی یک علّت پدیداری، غیر پدیداری باشد؟

[این سخن کانت نیازمند توضیح است. فرض می کنیم الف، علّت ب است، و ب

ص: 229

1- کانت، تمهیدات، ص 192.

2- مطالب این بخش تلخیصی است از منبع زیر: Kant, Ibid, pp. 469 – 479.

علّت ج و همین طور. در این صورت، الف امری پدیداری است و علّیتی پدیداری دارد و حتی از لحاظ زمانی پس از حالتی دیگر رخ داده که آن حالت از لحاظ پدیداری علّت الف است. ولی در این صورت، آیا نمی توان برای الف علّیتی غیر پدیداری فرض کرد که از لحاظ معلول چیز دیگری نیست، بلکه خود آغازگر سلسله مورد بحث است؟

بر اساس این فرض، برخی علل طبیعی قوه و توانی دارند که صرفاً معقول است و علّیشان مبتنی بر شرایط تجربی نیست. برای مثال، حرکت یک وزنه، معلول برخورد وزنه ای دیگر به آن و برخورد این وزنه معلول انسان است. در این صورت، انسان یک امر مشهود و تجربی و پدیداری است و حتی علّیتی پدیداری دارد؛ این علّیت پدیداری از لحاظ تجربی معلول یک علّت پدیداری دیگر مثل شوق و میل است؛ این شوق نیز معلول علل دیگر. اما می توان در انسان، علّیتی غیر پدیداری و عقلی یعنی اختیار و اراده آزاد را فرض کرد که معلول علل تجربی دیگر نیست، و خود، آغازگر سلسله پدیده هاست. [

4. اما این فرض براساس مبنای معرفت شناختی فلسفه رایج و سنتی - یعنی رئالیسم استعلایی که میان عین و ذهن مطابقت قائل است و تصورات را صورت های اشیاء خارجی می داند - فرض درستی نیست؛ زیرا واقع و نفس الامر در طبیعت و پدیدارها منحصر شده و در سلسله علل طبیعی، اختیار بی معناست. فرض مذکور فقط براساس رئالیسم تجربی - که براساس آن میان پدیدارها و شیء، فی نفسه تمایز قائل می شود - ممکن است.

5. علّیت پدیداری تابع شرایط زمانی و مکانی است؛ اما علّیت معقول خارج از زمان و مکان رخ می دهد، لذا مشروط به شرایط فاهمه نیست. بنابراین علّیت اختیار یا علّیت معقول، مستقل از شرایط تجربی است. البته اختیار را نباید تنها به معنای منفی یعنی استقلال از شرایط تجربی، در نظر گرفت؛ بلکه باید به معنای مثبت یعنی به عنوان قوه آغاز کننده یک سلسله از حوادث، نیز لحاظ شود. (1)

ص: 230

6. از آنجا که علیت معقول، خارج از زمان و مکان و شرایط تجربی است، فاهمه قادر به درک و اثبات آن نیست؛ زیرا قرار گرفتن در تحت زمان و مکان، شرط و مقدمه ادراک فاهمه و هرگونه معرفت نظری است. بنابراین عقل نظری تنها معقول بودن اختیار و قابلیت جمع شدن آن با قوانین طبیعی را می تواند نشان دهد؛ اما نمی تواند آن را تجزیه و تحلیل و اثبات کند. اختیار تنها توسط عقل عملی و به عنوان پیش فرض اخلاق و مسئولیت اخلاقی اثبات می شود.

7. چرا اختیار، چنین پدیده خاصی را پدید آورده است نه پدیده دیگر؟ توضیح این مطلب، از قدرت عقل خارج است. این سؤال مانند آن است که پرسیم: چرا متعلق شهود حسی شیء زمانی و مکانی است و این مسأله قابل پرسش و معلل به علل دیگر نیست. ایجاد معنی خاص توسط اختیار نیز به همین صورت است و نیازمند دلیلی خاص نیست. ذات اختیار چنین اقتضایی دارد که علت بردار نیست. (1)

بدین سان می بینیم که کانت تعارض میان اختیار و قوانین طبیعی را براساس مبانی خاص خویش حل می کند و اختیار را به عنوان امری ممکن توجیه می نماید. حال نوبت به مرحله دوم بحث یعنی اثبات اختیار به عنوان امری عینی و واقعی می رسد. همان طور که قبلاً گفته شد، این مرحله اساساً به عقل نظری ارتباط ندارد و در محدوده مباحث عقل عملی و اخلاقی قرار می گیرد. اما کانت خلاصه ای از این بحث را در ضمن حل تعارض میان اختیار و قانون طبیعت مطرح کرده است، بدین روی ابتدا همین خلاصه به عنوان اثبات اختیار طرح می شود و سپس توضیح آن از مباحث اخلاقی کانت نقل می گردد.

اثبات اختیار

این که عقل، علیت مخصوص به خود (اختیار) را دارد، از طریق او امری اثبات می شود که همه امور عملی ما هم چون قواعدی بر قوای عمل کننده خود تحمیل می کنیم. «باید» نشان دهنده یک نوع ضرورت و پیوند علی است که در هیچ جای دیگر

ص: 231

در عالم طبیعت آن را نمی یابیم. فاهمه در طبیعت فقط «بودن و هست» را درک می کند نه «بایستن و باید» را. اگر به جریان طبیعت بنگریم، «باید» هیچ معنایی نخواهد داشت. نمی توان پرسید در طبیعت «چه باید باشد»، چنان که نمی توان پرسید دایره چه صفاتی باید داشته باشد. تنها می توان پرسید در طبیعت چه رخ می دهد و یا دایره چه صفاتی را دارد.

این «باید» بیانگر فعل ممکن است که مبنای آن جز یک مفهوم صرف عقلی نمی تواند بود، در حالی که مبنای همه افعال طبیعی همواره یک پدیدار است. درست است که آن فعلی که باید در مورد آن به کار می رود، می باید بر طبق شرایط طبیعی امکان پذیرد؛ اما این شرایط طبیعی بر تعین خوبی اراده تأثیری ندارد، بلکه بر معلول ها و نتایج پدیداری اراده مؤثرند. مبنای طبیعی و وساوس حتی فراوانی ممکن است موجود باشند که مرا به خواستن و اراده کردن برانگیزند، اما این ها هرگز نمی توانند این باید را پدید آورند. بلکه تنها اراده ای را ایجاد می کنند که همواره مشروط است نه ضروری باینکه عقل اعلام می کند، بر این اراده مشروط، معیار و امر و نهی خود را تحمیل می کند.

عقل، چه با متعلقی صرفاً حسّی (لذّت) روبه رو باشد و چه با متعلقی از عقل محض (خیر)، در برابر انگیزه ای که به نحو تجربی حاصل شده است، تسلیم نمی شود و تابع نظم اشیاء - چنان که خود را به عنوان پدیدار می نمایاند - نمی شود، بلکه به نحو خودجوش و به صرافت طبع و بر اساس ایده ها نظمی خاصّ خویش بنا می کند. عقل، شرایط تجربی را با ایده ها سازگار می کند و بر طبق این ایده ها افعالی را ضروری می خواند که حتی هنوز رخ نداده اند و شاید هرگز رخ ندهند. (1) از منظر عقل، فعلی که بر اساس قوانین طبیعی وقوعش اجتناب ناپذیر است، شاید نمی بایست رخ دهد. (2) از این روست که عامل آن فعل (مثلاً دروغگویی) را سزاوار سرزنش می دانیم. این سرزنش مبتنی است بر

ص: 232

1- kant, Ibid, p.472

2- کانت، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ص 122. نیز: Ibid, p. 474.

قانونی عقلی که عقل را علتی قلمداد می کند که مستقل از همه شرایط تجربی می تواند و باید رفتار دیگری داشته باشد، ولو آن که انگیزه های حسّی یک سره مخالف آن باشد.

توضیحاتی پیرامون اثبات اختیار

کانت در بخش سوم و پایانی کتاب «بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق» به اثبات اختیار، از منظر عقل عملی و اخلاق می پردازد. اما قبل از بیان این مباحث به برخی نکات مطرح شده در بخش قبلی کتاب اشاره می کند.

به اعتقاد کانت، هیچ چیز در جهان و حتی بیرون از جهان نمی توان در اندیشه آورد که [مطلقاً] و بی قید و شرط خوب دانسته شود، مگر [نیت یا] اراده خواست خوب. توانایی های ذهنی و خلق خوی نیک خیرند؛ اما اگر نیت خیر همراه آنها نباشد، ممکن است بد و زیان بار باشند. از این رو، عقل برقراری خواست نیکو و اراده خیر را برترین غایت عملی خویش می شمارد. (1)

از سوی دیگر، اراده وقتی خیر و نیکوست که به خاطر خود تکلیف و به انگیزه وظیفه شناسی باشد. بدین ترتیب، اراده خیر در تکلیف جلوه می کند، تکلیفی که تنها بر اساس قانون کلی و ضروری عقل و مستقل از انگیزه ها و مصالح و مفاسد شخص باشد. به دیگر سخن تکلیف را باید به خاطر تکلیف انجام داد، نه به خاطر عامل دیگر. این گونه تکلیف از تجربه اخذ نشده است، بلکه از عقل عملی سرچشمه می گیرد. (2) بنابراین اراده خیر به عقل عملی باز می گردد. به تعبیر کانت، «خواست [یا اراده] عبارت است از توانایی برگزیدن تنها آن چیز که عقل، مستقل از تمایل، از لحاظ عملی ضروری، یعنی نیکو بشناسد». (3)

حاصل آنکه غایت اخلاق، اراده نیک است؛ اراده نیک به تکلیف و قانون کلی اخلاقی باز می گردد؛ این تکلیف نیز مستقل از تجربه و امیال است و از عقل عملی

ص: 233

1- کانت، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ص 12 و 18.

2- کانت، همان، ص 24، 27، 35، 38، 122.

3- همان، ص 46.

سرچشمه می‌گیرد. کانت، در ابتدای بخش سوم بحث اخلاق اش می‌گوید:

«مفهوم آزادی کلید تبیین استقلال [یا خود آیینی] اراده است.»⁽¹⁾

کانت در این بخش این مطلب را توضیح می‌دهد که اراده نیک و تکلیف اخلاقی، مستقل از تجربه و طبیعت است و این استقلال اراده، چیزی جز آزادی اراده یا اختیار به عنوان علت معقول و مستقل نیست. بنابراین پیش فرض تکلیف و مسئولیت اخلاق، پذیرش آزادی اراده یا اختیار است و بدون اختیار، اخلاق بی‌معنا خواهد بود. «اگر آزادی اراده پیش‌گزارده شود، اخلاق [نیز] به همراه اصل خود، از راه تحلیل مفهوم آزادی به دست می‌آید.»⁽²⁾

اصولاً-عقل بودن به معنای پذیرش آزادی است، زیرا در عقل «خردی رادر نظر می‌آوریم که عملی است، یعنی [خردی که] در ارتباط با موضوعاتش دارای علیت است؛ ولی امکان ندارد بتوانیم فردی را در نظر بگیریم که در مورد داوری هایش آگاهانه از سوی خارج هدایت شود. چه در آن صورت، انسان سرنوشت نیروی داوری اش را دیگر نه به خرد خود، بلکه به یک انگیزه نسبت خواهد داد. [خرد] بایستی تا به خود، چونان آفریننده اصول خویش، [و] مستقل از نفوذهای خارجی بنگردد. بنابراین [چنین اراده‌ای که تحت تأثیر اندیشه آزادی است] از یک نظرگاه عملی باید به همه آفریدگان خردمند نسبت داده شود.»⁽³⁾

بدین سان وجود عقلی عملی و اخلاق به آزادی و اختیار وابسته است. با تصویری که به صورتی غیر ارادی بر خاطر ما می‌گذرند، تنها به دانش پدیدارها دست می‌یابیم که به عالم محسوس تعلق دارند، ولی هیچگاه به دانش امور فی‌نفسه دست نخواهیم یافت، زیرا این دانش‌ها به عالم معقول تعلق دارند.⁽⁴⁾

بدین ترتیب انسان دو دیدگاه در اختیار دارد که از راه آن می‌تواند خویشتن را مورد نظر قرار دهد و نیز قوانین حاکم بر به کار بستن نیروهایش و در نتیجه قوانین

ص: 234

1- همان، ص 104.

2- همان، ص 105.

3- همان، ص 107، 108، 126.

4- همان، ص 112 و 113.

حاکم بر همه اعمالش را بشناسد: نخست آن که در مقام عضوی از عالم محسوس وی تحت تأثیر قوانین طبیعت (یعنی همان وابستگی با دیگر هنجاری) قرار دارد، برای آن که [در مقام] عضوی از عالم معقول، وی تحت تأثیر قوانین مستقل از طبیعت می باشد که تجربی نبوده، بلکه بنیادشان تنها بر خرد استوار است. انسان در مقام ذاتی خردمند، و در نتیجه در مقام عضوی از عالم معقول، هیچگاه نمی تواند علّیت اراده خودش را از راهی به جز پیروی از آرمان آزادی مقصود شود؛ زیرا استقلال از علل تعیین کننده عالم محسوس (استقلالی که خود همیشه باید به خودش نسبت دهد) همان آزادی است. مفهوم آزادی به گونه ای جدایی ناپذیر به مفهوم [استقلال ذاتی یا] خود آیینی پیوسته است و این هم به نوبه خود، به اصل کلی اخلاق پیوند دارد؛ اصلی که در مفهوم خود زمینه ساز همه اعمال ذات های خردمند است؛ درست به همان گونه که قانون طبیعت زمینه ساز تمام پدیده‌هاست.» (1)

در بحث از راه حل تعارض میان علّیت طبیعی و اختیار، دیدیم که کانت به غیر قابل شناخت بود چگونگی اختیار تأکید ورزید. او در انتهای بحث اثبات اختیار براساس اخلاق و عقل عملی نیز می گوید: این که «چگونه خردناب می تواند عملی باشد [پرسشی است که] عقل بشر از پاسخگویی به آن کاملاً ناتوان است و هر سعی و کوشش هم که صرف جستجوی پاسخی بشود، بیهوده خواهد بود. مفهوم آزادی صرفاً به آن چیزی دلالت می کند که پس از آن که هر چه را متعلق به عالم محسوس است، از مبادی تعیین کننده اراده ام زدودم، برایم باقی می ماند... این [مفهوم] به وسیله آرمان شکوهمند مملکت عام غایت فی نفسه [یا مستقل] (یعنی همان ذات های خردمند) در ما علاقه ای زنده به قانون اخلاقی پدید می آورد. و ما هنگامی می توانیم به صورت اعضایی متعلق به آن [مملکت عام غایت فی نفسه یا مستقل] درآییم که [زندگی و] کردار خود را با دقت زیاد، بر طبق قواعد آزادی هماهنگ گردانیم، چنان که گویی [این قواعد همان] قوانین طبیعت هستند.» (2)

ص: 235

1- همان، ص 116.

2- همان، ص 35، 136، 137.

برخی مفسران کانت متذکر شده اند که مفهومی که کانت در نقد عقل محض، از اختیار قصد می کند، با معنای اختیار در کتاب «بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق» متفاوت است؛ به علاوه همین دو مفهوم در کتاب نقد عقل عملی نیز باعث ابهام و دو پهلویی مفهوم اختیار گشته است. در نقد عقل محض، مفهوم آزادی و اختیار به عنوان خودانگیختگی (1) و قوه آغاز کننده سلسله علی جدید در زمان مطرح می شود. کانت از این مفهوم با کلمه WILLKUR یاد می کند. در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، مفهوم آزادی به عنوان استقلال داخلی (2) در قانون گذاری، یعنی استقلال از هر قانون از قبل مفروض و مبدأیت برای صدور قوانین اخلاقی مطرح می شود. کانت اصطلاح (3) Will را در مورد این معنا به کار می برد. (4)

این دو معنای اختیار را می توان آزادی تکوینی و آزادی تشریحی نامید. آزادی تکوینی مبدأیت و سببیت خارجی است و آزادی تشریحی قوه قانون گذاری یا ادراک حسن و قبح افعال و بایدها و نبایدهاست. به نظر می رسد که کانت در بحث اخلاقی اش آزادی تشریحی را وسیله ای برای اثبات آزادی تکوینی قرار داده است. او ابتدا اراده خوب و تکلیف را به عنوان غایت مطلق اخلاق فرض می کند؛ آنگاه اراده خوب و تکلیف را ناشی از عقل عملی و آزادی تشریحی انسان می داند و در نهایت، آزادی تشریحی را مبتنی بر آزادی تکوینی تلقی می کند. بدین ترتیب آزادی و اختیار تکوینی پیش فرض آزادی تشریحی و قدرت قانون گذاری است و آزادی تشریحی، پیش فرض تکلیف و مسئولیت اخلاقی.

ص: 236

1- SPONTANEITY

2- AUTONOMY.

3- در زبان انگلیسی Willkur به caprice و arbitrariness ترجمه می شود و Wille به volition و intention (سور، 1997، ج 1، ص)

4- Beck, Acommentary on kants... p.176 - 178

1. القرآن الکریم.
2. آقا بزرگ تهرانی، الذریعه إلى تصانیف الشیعه، بیروت، دار الاضواء، 1403 ق.
3. آمدی، ابوالفتح، غررالحکم.
4. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج 1، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1370 ش.
5. ابن سینا، حسین، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل، 1363 ش.
6. ابن سینا، حسین، الشفا (الاهیات)، مقدمه ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، 1404 ق.
7. ابن سینا، حسین، الاشارات و التنبیها، تهران، دفتر نشر کتاب، 1403 ق.
8. ابن سینا، حسین، التعليقات، تحقیق عبد الرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404 ق.
9. ابن سینا، حسین، المباحثات، قم، انتشارات بیدار، 1371 ش.
10. ابن سینا، حسین، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، مصر، مطبعه السعاده، 1357 ق.
11. ابن فارس، زکریا، معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبد السلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404 ق.
12. ابن منظور، لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1408 ق.

13. ارسطو، ترجمه شرف الدین خراسانی (شرف)، متافیزیک، نشر آموزش انقلاب اسلامی، تهران.
14. ارسطو، مابعدالطبیعه، تهران، طرح نو، 1378 ش.
15. اسپینوزا، باروخ، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1364 ش.
16. اشعری، ابوالحسن، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، تصحیح حموده غرابه، مطبعه مضرشرکه مساهمه مضریه، 1955 م.
17. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق هلموت ریتز، ویسبادن، نشر فرانزشتاینر، 1980 م.
18. اصفهانی، مهدی، تقریرات درس خارج اصول (خطی)، بی تا.
19. برنجکار، رضا، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم، طه، 1378 ش.
20. برنجکار، رضا، اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا، مجله انجمن معارف اسلامی، شماره 4، پاییز 1384 ش.
21. برنجکار، رضا، مجله اندیشه های حقوقی، مقاله نتایج اخلاقی نظریه فلسفی اسپینوزا، قم، مجتمع آموزشی عالی قم، پاییز 1382 ش.
22. برنجکار، رضا، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، نیا، تهران، 1371 ش.
23. برنجکار، رضا، مجله نامه مفید، مقاله «ماهیت اراده در آثار اسپینوزا»، قم، دانشگاه مفید، فروردین و اردیبهشت 1383 ش.
24. برنجکار، رضا، معرفت عدل الهی، تهران، نیا، 1385 ش.
25. برنجکار، رضا، نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا درباره ضرورت علیت، مجله پژوهش های فلسفی کلامی، شماره 47، دانشگاه قم، بهار 1390 ش.
26. بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، بیروت، دار الجیل، 1408 ق.
27. بهبهانی، محمد باقر، کلمات المحققین، رساله فی الجبر و الاختیار، قم، مکتبه المفید، چاپ سنگی، 1402 ق.
28. بهمنیار، التحصیل، تهران، دانشگاه تهران، 1375 ش.
29. البیضاوی، ناصرالدین، تفسیر البیضاوی، مصر، عبد الحمید احمد حنفی، 1355 ق.
30. جوهری، الصحاح، تحقیق احمد عبد الغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، 1407 ق.
31. خویی، سید ابوالقاسم، اجود التقریرات، تقریرات درس محقق نائینی، قم، کتابفروشی مصطفوی، بی تا.

32. داودی، علیمراد، عقل در حکمت مشاء، تهران، انتشارات دهخدا، 1349 ش.
33. دکارت، رنه، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، 1371 ش.
34. دکارت، رنه، اعتراضات و پاسخ ها، ترجمه و توضیح از علی افضلی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، 1384 ش.
35. دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1369 ش.
36. سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، 1370 ش.
37. سبزواری، هادی، شرح المنظومه، قم، دارالعلم (چاپ سنگی)، بی تا.
38. شریف رضی، محمدبن حسین، نهج البلاغه، هجرت، قم.
39. شهرستانی، محمد بن احمد، الملل و النحل، تحقیق محمد سیّد گیلانی، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
40. شهیدی، مهدی، تشکیل قراردادها و تعهدات، تهران، نشر حقوقدانان، 1377 ش.
41. شیرازی، صدرالدین اسفار، مصطفوی، قم، بی تا.
42. صانعی، منوچهر. دکارت، رنه، فلسفه دکارت، انفعالات نفس، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، 1376 ش.
43. صدر، سید محمد باقر، المدرسه الاسلامیه، دارالکتاب المصری و دارالکتاب اللبنانی.
44. صدر، سید محمد باقر، المدرسهالقرآنیه، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصیه للشهیدالصدر، 1424 ق.
45. صدر، سید محمدباقر، المعالم الجدیده للاصول، تهران، مکتبه النجاح، 1395 ق.
46. صدر، سید محمد باقر، دروس فی علم الأصول، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، 1978 م.
47. صدر، سید محمدباقر، مباحث الدلیل اللفظی، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، 1417 ق.
48. صدوق، محمدبن علی، التوحید، تصحیح سید هاشم حسینی طهرانی، قم، جماعه المدرسین، 1357 ش.
49. صدوق، محمدبن علی، علل الشرایع، داوری، قم.
50. طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، مرکز انتشارات اسلامی، 1359 ش.

51. طباطبایی، سید محمد حسین، نه‌ایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، 1362 ش.
52. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع بیان، اسلامیة، تهران.
53. طوسی، محمد بن حسن، امالی، مؤسسه البعثه، دار الثقافه، قم 1414 ق.
54. طوسی، نصیرالدین، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، الطبعة الثانيه، بیروت، دارالاضواء، 1405 ق.
55. عاملی، شیخ حر، وسائل الشیعه، اسلامیة، تهران.
56. عبدالحمید، محمد محی الدین، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، المكتبة العصریه، 1411 ق.
57. العسکری، ابوهلال، الفروق اللغویه، قم، دار مکتبه بصیرتی، 1353 ق.
58. علامه حلّی، حسن بن یوسف، کشف المراد، انتشارات جامعه مدرسین، قم.
59. علامه حلّی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مؤسسه نشر الاسلامی، قم، 1407 ق.
60. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر، اسلامیة، تهران.
61. فارابی، ابونصر، السیاسه المدنیه، تهران، الزهراء، 1366 ش.
62. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، گفتار در روش.
63. فیاض، محمد اسحاق، محاضرات فی أصول الفقه: تقریرات درس آیة الله خویی، قم، دارالهادی للمطبوعات، 1410 ق.
64. فیاضی، غلامرضا، نه‌ایه الحکمه با تعلیقات، ج 3، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1380 ش.
65. فیومی، المصباح المنیر، قم، دار الهجرة، 1405 ق.
66. کاپلستن، فردریک، فیلسوفان انگلیسی، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، سروش، 1362 ش.
67. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی، تهران، انتشارات بهنشر، 1372 ش.
68. کاظمی خراسانی، محمد علی، فواید الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، 1404 ق.
69. کانت، ایمانوئل، بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق، ... 1369 ش.
70. کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1367 ش.

71. کراچکی، ابوالفضل، کنز الفوائد، مصطفوی، قم.
72. کلمات المحققین، قم، مکتبه المفید، 1402 ق.
73. کلینی، محمدبن یعقوب، کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1388 ق.
74. گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، 1375 ش.
75. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1362 ش.
76. مصباح، محمدتقی، دروس فلسفه، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1375 ش.
77. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، صدرا، قم.
78. ملاصدرا، محمد، اجوبه المسائل، ج 1، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1378 ش.
79. ملاصدرا، محمد، المبدأ و المعاد، ج 1، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1381 ش.
80. ملاصدرا، محمد، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، قم، منشورات مصطفوی، بی تا.
81. ملاصدرا، محمد، رساله خلق الأعمال، تهران، نشر علوم اسلامی، 1363 ش.
82. موسوی بهبهانی، سید علی، حکیم استرآباد میرداماد، تهران، انتشارات اطلاعات، 1370 ش.
83. میرداماد، الايقاظات، مندرج در حاشیه قبسات، طبع سنگی، تهران، 1315 ش.
84. میرداماد، الرواشح السماویه فی شرح الأحادیث الأمامیه، طبع سنگی.
85. میرداماد، القبسات، تصحیح مهدی محقق و همکاران، تهران، دانشگاه تهران، 1374 ش.
86. هاشمی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول: تقریرات درس شهید صدر، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، 1417 ق.

فهرست منابع انگلیسی

1. Allison, Henry, 1987, Benedict de Spinoza: An Introduction, London, Yale University Press.
2. Barnes, Jonathan (ed), Aristotle, "On The soul", The Complete Works of Aristotle, Princeton, Princeton University Press, 1991.
3. Beck, L.W, A commentary on kant's critique of Pratical Reason (Chicago , the university of Chicago press .

(, 1960

ص: 241

- Britan, Halbert Hains (Trans), 1974, Spinoza, Cogitata Metaphysica, 11The principles of Descartes . 4
.philosophy, USA, Opencourt
- .Curley, Edwin (Trans), 1988, Spinoza, The Collected Works of Spinoza,Princeton University Press .5
- .Curley, Edwin (Trans), 1998, Spinoza, The Collected Work of Spinoza, Princeton University Press .6
- Curley, Edwin (Trans), 1988, Spinoza, The collected Works of Spinoza, Princeton, Princeton University .7
.press
- Elwes, R. H. M (Trans), 1933, Spinoza, Philosophy of Benedict .De Spinoza, New York, Tudor Publishing .8
Co
- Elwes, R.H.M (Trans), 1933, Spinoza, philosophy of Benedict De Spinoza, New York, Tudor Publishing .9
.Co
- Elwes, R.H.M (Trans), 1933, Spinoza, philosophy of Benedect DeSpinoza, New York, Tudor Publishing .10
.Co
- INC.Pollock, Frederick, 1966, Spinoza, His life and philosophy, New York, American Scholar . 11
.Publications
- Kant , Immanuel , Critique of Pure Reason , Translated by Norman kemp mith (London , macmillan , . 12
(1970
- Kant , Immanuel , the Cambridge edition of the works of Immanuel kant , (America , Cam ridge universi .13
(press , 1996
- Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith (London, Macmillan, . 14
.(1970
- Kant, Immanuel, The Cambridge edition of The Works of Immanuel Kant, (America, Cambridge . 15
.(University Press, 1996
- Kashap, S. paul, 1987, Spnoza and Mral Freedom, Albany, StateS University of New York Press .16
- Kashap, S. Paul; Spinoza and Moral Freedom (Albany, State University .17

.Meyer, B.E (Trans), 1955, Harald Hoffding, A History of Modern philosophy, America .18

.Meyer, B.E (Trans), 1955, Harald Hoffding, A History of Modern philosophy, America .19

ohear, Anthony, Was Descartes a Voluntarist?, Rene Descartes .CriticalAssessments, ed. Georges J.20
D.M Routledge,indonNewyork, 1997

Parkinson, G.H.R, 1983, Spinoza: Reason and Experience, Walton Hall, Milton Keynes, The Open .21
University Press

Pollock, Frederick, 1966, Spinoza, His Life and Philosophy, New York, American Scholar publications. .22
INC

Pollock, Frederick, 1966, Spinoza, His Life and Philosophy, New York, American Scholar .23
.publications.INC

.Reese, William.L,1995,Dictionaryof philosophy and Religion, London, Humanities press, 1995 .24

.Ross, David, Aristotle, London, Routledge, 1995 .25

.Stewart, J.A., Notes On the Nicomachean Ethics of Aristotle, England, Thoemmes Press, 1999 .26

.Wilson, Margaret, 199, Descartes, The Essential Descartes, New York, New American Library .27

.Wolf, A (Trans), 1966, Spinoza, The Correspondence of Spinoza, London, Frank Cass and Co LTD .28

.Wolf, A (Trans), 1966, Spinoza, The Correspondence of Spinoza, London, Frank Cass and Co. LTD .29

.Wolf, A (Trans), 1966, Spinoza, The Correspondence of Spinoza, London, Frank Cass and Co. LTD .30

.Wolfson, Harry Austryn, 1983, The philosophy of Spinoza, HarvardUniversity press .31

.Wolfson, Harry Austryn, 1983, The philosophy of Spinoza, Harvard University press .32

ص: 244

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

