

Examination of the Notion of Free Will in Transcendent Philosophy

Amir Rastin

PhD student, transcendent philosophy, Ferdowsi University Mashhad, Iran.

rastinamir@yahoo.com

Alireza Kohansal

Associate professor, Ferdowsi University Mashhad, Iran (corresponding author).

kohansal-a@um.ac.ir

Sayed Mortaza Hosseini Shahroudi

Professor, Ferdowsi University Mashhad, Iran.

shahrud@ferdowsi.um.ac.ir

In this paper, we seek to provide a clear picture of the notion of free will in terms of the principles of Transcendent Philosophy and remarks by Sadraean philosophers. The most important extant definitions of free will in Transcendent Philosophy consist in the following: “having multiple principles of knowledge, desire, will, and muscular movements,” “having dual principles of knowledge and will,” “possibility of both action and omission,” “wanting both action and omission,” and “independence of the agent and not being influenced by others.” The most comprehensive and common interpretation of free will is to say that it is to have will and knowledge, as this is interpreted in terms of the Transcendent Philosophy, according to which both knowledge and will are like existence: notwithstanding their conceptual distinction, they are present in all stages of being, and despite their synonymy, they are graded. The comprehensive notion of will which consists in delight, love, and consent begins with inferior instances such as desire in the natural world and extends to God’s essential delight and love. To refine the notion of will to existential love makes the acceptance of human free will more rational and plausible despite the dominance of causes over humans. Furthermore, consideration of human essential love and desire at the stage of his epistemic existence before God (the divine archetype, *al-‘ayn al-thābit*) accounts for the free will and answers some questions.

Keywords

Free will, Transcendent Philosophy, will, knowledge, delight.



واکاوی مفهوم اختیار در حکمت متعالیه

امیر راستین*

علی‌رضا کهنسال**

سیدمرتضی حسینی شاهرودی***

چکیده

نوشتار کنونی بر آن است تا بر اساس مبانی حکمت متعالیه و سخنان حکیمان صدرایی، تصویری روشن از معنای اختیار به دست دهد. مهم‌ترین تعریف‌های موجود از اختیار در حکمت متعالیه، عبارتند از: «داشتن مبادی چندگانه علم، شوق، اراده و تحریک عضلات»، «داشتن مبادی دوگانه علم و اراده»، «صحة الفعل والترك»، «مشیة الفعل والترك»، و «استقلال فاعل و نفی اثرپذیری از غیر». در این میان، تنها یک تفسیر جامعیت و اشتراک مفهومی میان تمام مصادیق اختیار را فراهم می‌کند و آن، تفسیر اختیار به دارا بودن اراده و علم است؛ آن‌هم با تفسیری ویژه حکمت متعالیه که در آن، هر دو مفهوم علم و اراده همانند وجود، در عین غیریت مفهومی، در تمام مراتب هستی حضور دارند و در عین اشتراک معنوی، مشکک هستند. معنای جامع اراده که همان ابتهاج، محبت و رضاست، از مصادیق مادون مانند میل و شوق در عالم طبیعت آغاز و تا ابتهاج و محبت ذاتی پروردگار گسترش می‌یابد. تلطیف معنای اراده به محبت وجودی، پذیرش اختیار انسانی را به‌رغم وجود احاطه و سلطه علت بر انسان، خردپذیرتر و وجدان‌پذیرتر می‌سازد؛ ضمن آنکه توجه به حب، اقتضا و طلب ذاتی انسان در مرتبه وجود علمی او نزد حق تعالی (عین ثابت)، تبیین اختیار را روشن‌تر می‌سازد و به برخی پرسش‌ها نیز پاسخ می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

اختیار، حکمت متعالیه، اراده، علم، ابتهاج.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۰۸

rastinamir@yahoo.com

kohansal-a@um.ac.ir

shahrud@ferdowsi.um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۰۵

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

*** استاد دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.



مقدمه

اختیار به عنوان مفهومی اثرگذار در عرصه‌های گوناگون زندگی انسان، همواره مرکز توجه و همراه با چالش‌های فراوانی در سنت اندیشه اسلامی بوده است. حکمت متعالیه به عنوان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان تفکر عقلانی در جهان اسلام، بر اساس مبانی و اصول خود، توانسته است تصویری خردپذیر از اختیار ارائه دهد. پیش از ورود به بحث، یادآوری دو نکته بایسته است:

الف) در حکمت متعالیه و بر اساس اصالت وجود، هر مفهومی که از سنخ وجود باشد، ماهیت ندارد و لذا جنس و فصل ندارد و در نتیجه حد تام و تعریف حدی و حقیقی نخواهد داشت. با توجه به صدق مفهوم اختیار بر واجب و ممکن هر دو، از جمله مفاهیم وجودی و از سنخ وجود است، نه ماهیت؛ بنابراین انتظار یافتن تعریف حدی برای آن در حکمت متعالیه توفعی نابه‌جاست؛ بلکه انتظار آن است تا با کشف ملاک‌های یک فعل اختیاری و مقومات اختیار و دیگر مفاهیم و امور دخیل در تحقق این وصف وجودی، تا حد ممکن به تصویری روشن‌تر از آنچه پیش‌تر در تعریف‌های رسمی داشتیم، برسیم.

ب) مهم‌ترین تعریف‌های موجود از اختیار در حکمت متعالیه را می‌تون در چند قسم کلی دسته‌بندی کرد:

۱. تعریف بر اساس ملاک‌ها و مبادی فعل اختیاری: الف) مبادی چندگانه؛ ب) مبادی دوگانه «علم» و «اراده»؛
۲. تعریف بر اساس رابطه فاعل مختار با فعل و نزک: الف) صحه الفعل والترک؛ ب) مشیه الفعل والترک؛
۳. تعریف بر اساس رابطه فاعل مختار با دیگران (فاعل‌های دیگر): استقلال فاعل و نفی اثرپذیری از غیر.





۱. تعریف اختیار بر اساس ملاک‌ها و مبادی فعل اختیاری

الف) مبادی چندگانه

در یک الگوی رایج در حکمت متعالیه، چندین مبدأ و مقوم برای فعل اختیاری معرفی می‌شود و از این طریق، اختیار تعریف می‌گردد. این مبادی عبارتند از: «مبدأ علمی» (تصور و تصدیق)، «شوق»، «اراده» یا «اجماع» و «تحریک قوه عامله» یا «میل». در فرایند صدور یک فعل اختیاری، نخست فاعل مختار، آن فعل و فایده‌اش را تصور می‌کند، سپس تصدیق کرده و شوق پیدا می‌کند، آن‌گاه این شوق مؤکد شده و به اراده و اجماع می‌انجامد و درنهایت، قوه عامله تحریک‌شده، شروع به فعالیت کرده و فعل صادر می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۵۴-۳۵۵). در نام‌گذاری، تعداد و شرایط برخی از این مبادی، نکته‌هایی قابل طرح و اختلاف‌نظرهایی میان صاحب‌نظران وجود دارد:

۱. مهم‌ترین نکته آن است که «تعریف به مبادی چندگانه» آن هم با حفظ تمام مبادی، در واقع تعریف معنای جامع اختیار نیست، بلکه تنها ناظر به اختیار حیوان و انسان است (برای نمونه، نک: میرداماد، ۱۳۶۷: ص ۳۲۸)؛ زیرا عناصری مانند «تحریک قوه عامله» و «شوق» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ص ۲۳۷؛ همو، ج ۶: ص ۳۵۵؛ طباطبایی، بی‌تا: ص ۲۹۷) در مورد خداوند صادق نیست؛ بنابراین حکیمان صدرایی با حذف برخی مبادی، به تعریف «مبادی دوگانه علم و اراده» روی آوردند که در ادامه بیان خواهد شد.

۲. مشهورترین تقسیم‌بندی مبادی فعل اختیاری (به‌ویژه در حیوان و انسان)، چهارگانه «علم»، «شوق»، «اراده» و «تحریک قوه عامله» است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ص ۱۶؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ص ۴۱۱-۴۱۳؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ص ۳۲۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۵۴-۳۵۵؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵: ص ۷۳؛ زنوزی، بی‌تا: ص ۳۶۶؛ طباطبایی، بی‌تا: ص ۱۲۱-۱۲۲).

۳. اکثر معتزله اراده انسانی و اکثر حکیمان اراده الهی را به علم ارجاع داده‌اند. استدلال معتزله آن است که نسبت قدرت به فعل و ترک مساوی است. هنگامی که در قلب، باور به نفع در یکی از دو طرف حاصل می‌شود، به سبب این اعتقاد، آن طرف ترجیح می‌یابد و اختیار فاعل بالفعل می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۳۷). قاضی عبدالجبار

معتزلی، ارجاع اراده الهی به علم (عدم سهو و غفلت) را به بلخی و نظام (قاضی عبدالجبار و قوام الدین مانکدیم، ۱۴۲۲: ص ۲۹۲ و ۲۹۳) و جاحظ (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵-۱۹۶۲م، ج ۶: ص ۵) نسبت می دهد و سخنی را به بشر بن معتمر نسبت می دهد که از آن نیز ارجاع اراده ذاتی حق به علم او فهمیده می شود (همان: ص ۳).

حکیمان نیز گرچه اراده به معنای کیف نفسانی را از خدا نفی می کنند، اراده به معنای علم به نظام اصلح (علم عنایی) را برای خدا می پذیرند (برای نمونه، نک: ابن سینا، ۱۳۷۹: ص ۶۰۰ و ۶۰۱، طوسی، ۱۳۸۳: ص ۱۰۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ص ۱۱۴؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ص ۱۹۷)؛ بلکه از برخی سخنانشان برمی آید که اراده فروتر از خداوند را نیز به علم ارجاع می دهند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ص ۱۶۴-۱۶۵؛ طوسی، ۱۴۰۷: ص ۱۷۶؛ جوادی، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۳۵۳). به باور حکیم ملاعبداللّه زنوزی، بنا بر سخن تمام حکیمان و همچنین به مقتضای حکمت متعالیه، مطلق اراده (در واجب و ممکن) عبارت است از «علم فاعل به وجه خیر و حسن در نظام تمام فعل بر وجه رضا و محبوبیت» (زنوزی، بی تا: ص ۳۸۲-۳۸۳).

یکی از مهم ترین اشکالها به ارجاع اراده انسانی به علم، همان نقد دو بخشی است که ملاصدرا در اسفار نقل می کند: «گاهی اعتقاد به نفع هست، ولی فعل و اراده نیست و گاهی فعل و اراده هست، اما اعتقاد به نفع نیست؛ بلکه حتی اعتقاد به ضرر وجود دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۳۷)؛ مانند شخصی که به سیگار کشیدن عادت کرده است؛ پس اراده نمی تواند همان اعتقاد به منفعت باشد.

در پاسخ به بخش اول اشکال می توان گفت که اعتقاد به منفعت و مصلحت به معنای باور به خوب بودن و کمال بودن یک چیز برای فاعل است؛ اگر فاعلی به مطلوبیت انجام دادن کاری برای خود اعتقاد داشته باشد، اما آن را ترک کند، لازمه اش ترجیح مرجوح بر راجح است (زنوزی، بی تا: ص ۳۸۵)؛ پس اگر فعل محقق نشد، یا به سبب آن است که علم فاعل، نسبی بوده و تام، مطلق و همه جانبه نبوده است (جوادی، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۳۵۳) و یا به دلیل وجود موانع، فعل رخ نداده است و همین سبب می شود تا گمان رود شوق و اراده نیز محقق نشده اند؛ در حالی که در تحقق اراده، ترتب فعل و اثر، شرط نیست





(زنوزی، بی تا: ص ۳۸۵-۳۸۶). در پاسخ به بخش دوم نیز باید گفت که همچنان ترجیح مرجوح بر راجح لازم می آید؛ زیرا به رغم اعتقاد به نفع فعل، ترک ترجیح یافته است (همان: ص ۳۸۵). ضمن آنکه در بحث علت غایی اثبات شده است که افعال عبث نیز گرچه غایت‌های عقلی ندارند، غایت‌های خیالی دارند و گرچه عقل شخص معناد به زیان‌سیگار معتقد است، خیال او لذت می‌برد و آن را نفع می‌پندارد (جوادی، ۱۳۸۷، منبع شنیداری). اشکال اساسی این دیدگاه آن است که مقصود از ارجاع اراده به علم در آن روشن نیست. اگر وحدت و اتحاد مصداقی مراد است که چنین چیزی گرچه در اراده انسان و در افعال باطنی‌اش مانند کاربرد قوای ادراکی و تحریکی و نیز در مراتب بالاتر از جمله اراده حق تعالی صحیح است، در افعال ظاهری انسان مانند کتابت، اراده غیر از علم است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۴۱)؛ البته علم و اراده در این افعال، مطابق دیدگاه مشهور، همراهی مصداقی و تلازم وجودی دارند (همان: ص ۳۳۶) و یا طبق دیدگاه ویژه صدرا، مراتب مختلف یک حقیقت محسوب می‌شوند (همان: ص ۳۴۲)، اما در هر صورت، وحدت مصداقی، بدین معنا که حتی تفاوت رتبی هم بینشان نباشد، بر آنها حاکم نیست. نیز اگر مقصود از ارجاع اراده به علم، فروکاستن معنای اراده به علم و وحدت مفهومی آن دو باشد، چنین سخنی پذیرفته نیست. صدرا در ابتدای بحث از اراده و کراهت، یادآور می‌شود که همین آمیختگی وجودی حالت‌های نفسانی مانند علم و اراده که به لحاظ مصداقی آنها را کنار یکدیگر قرار داده، چه بسا سبب خلط مفهومی و انحراف در شناخت آنها گردد (همان: ص ۳۳۶-۳۳۷).

ارجاع اراده الهی به علم عنایی نزد حکیمان نیز اگر به معنای عینیت مصداقی باشد، سخن به جایی است، ولی اگر به معنای وحدت مفهومی باشد، پذیرفته نیست. شواهدی در سخن حکیمان هست که بر تغایر مفهومی علم و اراده دلالت می‌کند؛ از جمله سخن محقق طوسی در تبیین اراده الهی نزد حکیمان که می‌گوید: قدرت، علم و اراده در ذات خدا یگانه‌اند، اما به اعتبارات عقلی، مختلف‌اند (طوسی، ۱۳۸۳: ص ۱۰۱). میرداماد (۱۳۶۷: ص ۳۲۰) و ملاصدرا (۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۳۱) نیز همین سخن محقق طوسی را با تمجید و تأیید

آورده‌اند. شاهد دیگر اینکه حکیمان در تفسیر قدرت و یا اختیار، علم و اراده را در کنار یکدیگر می‌آورند و این امر نشان می‌دهد اینها دو ملاک جدا هستند و اگر هیچ تفاوتی (حتی مفهومی) نداشتند، اخذ هر یک از علم و اراده در تعریف کفایت می‌کرد.

به هر حال، برخی شارحان صدرایی مانند علامه طباطبایی، به شدت مخالف وحدت مفهومی اراده و علم‌اند (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: تعلیقه، ص ۳۱۵-۳۱۶ و طباطبایی، بی‌تا: ص ۲۹۸-۲۹۹). برخی دیگر ضمن مخالفت، معتقدند که حتی اگر ظاهر برخی سخنان حکیمان، به وحدت مفهومی اراده و علم در خداوند ناظر است، باید آن را بر وحدت مصداقی حمل کرد و اگر بنا باشد، اراده را به لحاظ مفهومی با چیزی برابر بدانیم، آن معنا، ابتهاج، محبت و رضا خواهد بود، نه علم. به باور غروی اصفهانی، ارجاع اراده به علم در خداوند نزد حکیمان، به معنای عینیت مفهومی آن دو نیست؛ بلکه از باب ضرورت وجود هر دو و انفکاک‌ناپذیری بودن آنها از یکدیگر در تبیین اختیاری بودن فعل خداست، نه اینکه مفهوم اراده به علم برگردد؛ بلکه مفهوم اراده با ابتهاج و رضا سازگار و مرادف است (اصفهانی، ۱۴۱۴، ج ۱: ص ۲۷۹-۲۸۰). امام خمینی علیه السلام ضمن انتقاد از ارجاع مفهومی اراده حق تعالی به علم به سبب عدم حفظ اعتبارها و حیثیت‌های مختلف (خمینی، ۱۳۷۸: ص ۶۱۲)، در مواردی، آن را به رضای حق تعالی به افاضه خیرات برمی‌گرداند (همو، ۱۳۷۹: ص ۱۷). آیت‌الله جوادی آملی نیز با نقد عینیت مفهومی اراده و علم و طرفداری از ارجاع اراده به ابتهاج در حق تعالی (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳: ص ۳۸۷-۳۸۹)، معتقد است اراده ذاتی در انسان نیز به معنای ابتهاج ذاتی است (همو، ۱۳۸۷، ج ۲: ص ۲۸۵)؛ بلکه این معنا، حقیقت اراده را تشکیل می‌دهد و لذا جامع مشترک و مفهوم عامی است که سراسر مراتب و مصادیق اراده را از واجب تا ممکن شامل می‌شود؛ البته در مقام نام‌گذاری، عناوین دیگری نیز برای برخی مراتب لحاظ می‌شود؛ مانند عشق، شوق، تولی، محبت، شهوت، میل، جذب و... (همو، ۱۳۸۷، منبع شنیداری).

گفتنی است تعریف مطلق اراده در واجب و ممکن به ابتهاج، رضا و محبت، در اندیشه حکیم ملاعبدالله زوزی و نیز استاد آشتیانی به صراحت یافت می‌شود (زوزی، بی‌تا:





ص ۳۹۳-۳۹۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۷: ص ۳۱۷). حکیم زنوزی هم مانند آیت الله جوادی اراده و ابتهاج را در مرتبه ای عین شوق، شوق مؤکد و عزم و تصمیم می‌داند (زنوزی، بی تا: ص ۳۸۶). همچنین مترادف معنایی اراده با ابتهاج، رضا، محبت و عشق در آرای حکیمان فراوان به چشم می‌خورد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ص ۷۱-۷۲ و ۱۶-۱۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ص ۲۶۳-۲۶۴ و ج ۶: ص ۳۵۱ و ۳۵۵؛ همو، ۱۳۸۷: ص ۳۱۶-۳۲۰؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۵: ص ۳۸۵؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ص ۱۷۶؛ همو، ۱۳۷۲: ص ۱۴۸-۱۵۰؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ص ۴۵۵).

۴. در اینکه آیا اراده و شوق، غیر از یکدیگرند و یا یک حقیقت هستند، اختلاف نظر وجود دارد. برخی از معتزله اراده را مساوی با شوق و برخی دیگر برابر با شوق مؤکد می‌دانند (نک: ایجی، و جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۶: ص ۶۴-۶۵ و ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۳۷-۳۳۸). به نقل ابوطالب هارونی (متوفی ۴۲۴)، ابوالقاسم بلخی (کعبی) اراده در انسان را همان شهوت و میل قلب می‌داند (هارونی حسنی، ۲۰۱۱: ص ۱۹۷) و سدیدالدین حمصی رازی نیز همین دیدگاه را به ابوعلی و ابوهاشم جبائی و اصحاب آن دو نسبت می‌دهد (حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ص ۶۲).

ملاصدرا در مواردی با این باور مخالفت می‌کند و برخی از مهم‌ترین استدلال‌های مخالفان را نیز نقل می‌کند؛ برای نمونه، گاهی میل و شوق هست، اما اراده و فعل نیست؛ مانند ترک گناه توسط زاهدی که میل و شوق به گناه دارد و گاهی اراده و فعل هست، اما میل نیست؛ مانند افعال از روی عادت و یا خوردن داروی تلخ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۳۷-۳۳۸ و ج ۴: ص ۱۱۳).

اما در پاسخ به بخش اول نقد، یعنی آنجا که شوق هست، ولی فعل نیست و یا اراده محقق نشده، می‌توان گفت:

۱. در مورد عدم تحقق «فعل»: شوق، خواه ضعیف و خواه شدید باشد و حتی اراده نزد آنها که اراده را غیر از شوق می‌دانند، تحقق فعل را ضروری نمی‌کند؛ چون ممکن است در عین تحقق اراده یا شوق، به دلیل وجود موانعی در درون یا بیرون، فعل محقق نشود (زنوزی، بی تا: ص ۳۸۶).

۲. در مورد عدم تحقق اراده: در صورتی که شوق، ضعیف باشد، اشکال وارد است و اراده بالوجدان محقق نمی‌شود؛ اما اگر آن شوق، متأكد باشد، اراده حتماً محقق است و در مثال زاهدی که شوق زیادی به گناه دارد، اما اجتناب می‌کند، تنها به شوق خیالی و وهمی که متعلقش گناه است، توجه شده و از شوق عقلی که به اجتناب از معصیت تعلق می‌گیرد، غفلت شده است (زنوزی، بی‌تا: ص ۳۸۸)، شوقی که از شوق و میل شهوی شخص زاهد به انجام دادن فعل قوی‌تر است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ص ۲۳۴).

حکیم سبزواری در نقد قسمت دوم (وجود فعل و اراده و عدم شوق) می‌گوید: «عدم شوق در افعال از روی عادت، ممنوع است؛ زیرا جریان امر بر مقتضای عادت، لذیذ و خلاف آن، ملال‌آور است و این افعال نیز مسبوق به قصد، شوق و تخیل هستند که البته به دلیل سرعت زوالشان، این‌گونه توهم می‌شود که اساساً وجود ندارند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۳۸)؛ به بیان دیگر، شوق به حسب مبدأ علمی و فاعلی‌اش اقسامی دارد: اگر مبدأ عقلی باشد، شوق هم عقلی است؛ مانند شوق به خوردن داروی تلخ و اگر مبدأ، خیالی بود، شوق هم خیالی است؛ مانند افعال عبث و جزاف (جوادی، ۱۳۸۷، منبع شنیداری).

ملاصدرا گرچه در اسفار با عینیت اراده و شوق مخالفت می‌کند (مانند بالا) و یا دیدگاه خاصی اتخاذ نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ص ۱۱۳-۱۱۴)، در آثار دیگرش به عینیت اراده و شوق مؤکد تصریح می‌کند (همو، ۱۳۵۴: ص ۱۳۵؛ نیز همو، ۱۳۸۷: ص ۳۲۴ و ۱۴۲۲، ج ۱: ص ۳۹۸). وی سرانجام نظر حق و دیدگاه نهایی خود را عینیت معرفی می‌کند و فرق شوق و اراده را به شدت و ضعف می‌داند: «والحق أنه لا تغایر بینهما (أی بین الإرادة والشوق) إلا بالشدة والضعف. فإن الشوق قد یكون ضعيفاً ثم یقوی فیصیر عزمًا، فالعزم کمال الشوق» (همو، ۱۴۲۲: ص ۲۴۰؛ نیز همو، ۱۳۵۴: ص ۲۳۴). برخی شارحان صدرایی نیز مانند حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۸۳: ص ۱۷۵ و ۱۳۷۲: ص ۱۴۸) و ملاعبدالله زنوزی (زنوزی، بی‌تا: ص ۳۶۶) اراده را به صراحت همان شوق مؤکد دانسته‌اند؛ بنابراین با ورود خدشه بر دیدگاه رقیب و با عنایت به تصریح‌های حکیمان صدرایی مبنی بر شوق اکید بودن اراده، بلکه معرفی آن به عنوان دیدگاه حق، باید پذیرفت که در حکمت صدرایی، اراده و شوق، حقیقت واحدی دارند که تنها در شدت و ضعف مختلف‌اند.





نکته پایانی در اینجا آنکه صدر در موردی، آنجا که ارادهٔ انسانی را از سنخ شوق معرفی می‌کند، اراده الهی را نیز از سنخ محبت و ابتهاج می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵: ص ۳۸۵) که با توجه به آن و نیز با عنایت به مطالب پیشین، در مجموع می‌توان سنخ آیت‌الله جوادی آملی را اثبات و چنین استنباط کرد که در حکمت متعالیه، اراده حقیقت واحدی است که از شوق در انسان آغاز و تا ابتهاج در خداوند را شامل می‌شود و اگرچه، سنخ این حقیقت، واحد است و بهجت و محبت می‌باشد، مراتب گوناگون آن، اسامی و لوازم خاصی دارند؛ به گونه‌ای که صدق این عناوین با حفظ آن لوازم بر مراتب دیگر، صحیح نیست. از همین رو حکیمان شوق را که در مرتبه انسانی ملازم با نقص و فقدان متعلق شوق است، به حق تعالی نسبت نمی‌دهند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ص ۱۶-۱۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ص ۲۳۷ و ج ۶: ص ۳۵۵؛ طباطبایی، بی‌تا: ص ۲۹۷)؛ یعنی عدم اتصاف حق تعالی به شوق، نه به سبب تباین هویت شوق با محبت و ابتهاج و اراده حق تعالی، بلکه به دلیل تفاوت مرتبه و لوازم ویژه مرتبه‌ای است که شوق در آن محقق است.

ب) مبادی دوگانه «علم» و «اراده»

با حذف برخی مبادی از جمله «میل» یا همان «قدرت» به معنای تحریک عضلات و با حذف شوق (به معنایی که مستلزم نقص و فقدان باشد) و یا ارجاع حقیقت شوق به اراده، تنها دو مبدأ اصلی اختیار یعنی علم و اراده باقی می‌ماند. گذشته از این تحلیل، در جایی که بنا بر تبیین اختیار مطلق (اعم از واجب و ممکن) بوده است، ملاصدرا به همین دو عامل بسنده کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۳۲ و ۳۲۰) که خود نشان کفایت همین دو مبدأ در تعریف اختیار است؛ بنابراین فاعل مختار کسی است که اراده و علم او در فعلش تأثیرگذار است و معیار تمایز صحیح میان فاعل مختار و موجب، دخالت داشتن یا نداشتن علم و مشیت در فاعلیت و تأثیر است (همان: ص ۳۲۰) و اگر مبدأ تأثیر در چیزی علم و ارادهٔ فاعل باشد، خواه علم و اراده، یک چیز باشند یا نه و خواه عین ذات فاعل باشند، مانند خدا یا نه، مانند ماسوی‌الله، در این صورت، فاعل، مختار است و صدور فعل

از او به اراده، علم و رضای او خواهد بود و در عرف علمی و خواص به چنین فاعلی، غیرمختار گفته نمی‌شود (همان: ص ۳۳۲).

نکته اساسی در این تعریف، معنانشناسی اراده است. صدرا به صراحت اراده را با محبت یک حقیقت واحد می‌داند که این حقیقت در تمام مراتب هستی سریان دارد. وی با ذکر مقدمات و اصولی، اراده را یک کمال وجودی معرفی می‌کند؛ به این صورت که با توجه به اصالت وجود، هر کمالی از جمله اراده، به وجود بازگشت می‌کند و عین هستی خواهد بود؛ از طرفی، بر اساس تشکیک در حقیقت هستی، این کمالات نیز مشکک خواهند بود؛ بنابراین همان‌گونه که وجود، حقیقت واحد مشکک است و در واجب، واجب و در ممکن، ممکن است و در جوهر، جوهر و در عرض، عرض است، صفات کمالی وجود مانند علم، اراده و قدرت نیز به همین قیاس خواهند بود؛ زیرا مرجع آنها وجود است و آنها از سنخ وجودند، نه ماهیت؛ از این رو هیچ مرتبه‌ای از مراتب هستی، خالی از اراده نخواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۳۴-۳۳۶). اراده، در مرتبه‌ای واجب و در دیگر مراتب، ممکن است؛ در برخی مراتب، به لحاظ مصداقی، عین ذات مرید و عین صفات دیگر مانند علم و قدرت است؛ مانند اراده حق تعالی و اراده انسان نسبت به افعال باطنی‌اش، و در برخی مراتب، غیر از ذات و غیر از اوصاف دیگر مرید است؛ مانند اراده انسان در افعال ظاهری‌اش (همان: ص ۳۴۱).

در نگاه ملاصدرا، اشکال اساسی دیدگاه‌های متعارض در باب تبیین حقیقت اراده، متواطی دانستن این حقیقت، انحصار توجه به یک مرتبه خاص و سرایت حکم ویژه آن مرتبه به دیگر مراتب و غفلت از گستردگی وجودی اراده است. تبیین تشکیکی بودن حقیقت اراده و محبت که رفیق و ملازم وجودند (همان: ص ۳۳۹-۳۴۰)، این‌گونه است که وجود و کمالات وجودی در همه اشیا، محبوب و لذیذ است، پس وجود کامل از هر جهت، برای ذات خود محبوب است و خود را بالذات می‌خواهد و ذاتاً مرید خود می‌باشد و لوازم و آثار صادر از ذات خود را نیز بالعرض و به تبع حبّ به ذات می‌خواهد. وجود ناقص نیز، به جهت اشتغال بر نحوی از انحای وجود، برای ذات





خود محبوب بالذات و همچنین مکمل ذات خود است؛ یعنی علتش را نیز ذاتاً می‌خواهد و نسبت به آن مرید است؛ ولی نسبت به توابع و لوازم ذات خود، بالعرض مرید و محب است؛ بنابراین روشن می‌شود آن چیزی که گاه اراده و گاهی عشق، گاه میل و گاهی به نامی دیگر نامیده می‌شود، مانند وجود در همه اشیا ساری است؛ ولی گاهی در بعضی مراتب، اراده نامیده نمی‌شود؛ به چند دلیل، یا به جهت جریان عادت و اصطلاح بر غیر آن و یا به سبب پوشیده‌بودنش در این مراتب بر بیشتر انسان‌ها و یا به دلیل عدم ظهور آثار مورد انتظار از اراده بر مردم در این مراتب؛ همچنان که صورت جرمی با اینکه نزد ما مرتبه‌ای از مراتب علم است، اما تنها به صورت مجرد، نام علم اطلاق می‌شود. نتیجه آنکه اراده و محبت مانند علم یک معنا دارند و مشترک معنوی هستند (همان: ص ۳۴۰-۳۴۱).

در اینجا ملاصدرا اراده را به محبت ارجاع می‌دهد؛ همچنان که پیش‌تر در انسان به شوق ارجاع داده بود؛ بنابراین جامع مشترک میان تمام مراتب اراده، همان مفهوم محبت و بهجت است. حکیم زنوزی می‌نویسد: «نیست اراده مگر خواستن فعل و حقیقت خواستن نیست، مگر محبوبیت و مرضیت آن فعل، بالذات یا بالعرض.... و از ابتهاج به آن فعل و حبّ آن، و از رضای به آن فعل و ادراک خیریت و ملایمت آن، و این معنا در مرتبه‌ای از مراتب، مجرد علم به وجه خیر در نظام اتمّ است بر وجه رضا و محبوبیت، مثل اراده واجب الوجود بالذات ... و در مرتبه دیگر شوق، یا شوق متأكد و یا عزم و تصمیم است؛ مثل اراده نفوس حیوانیه و انسانیه نسبت بافاعیل خارجیّه» (زنوزی، بی‌تا: ص ۳۸۶-۳۸۷). بدین ترتیب، اراده شیء عبارت است از «ابتهاج، حبّ و رضای به آن شیء» که در پی ادراک ملایمت و خیریت آن شیء است و از این رو دو قید علم و اراده به همراه یکدیگر، مفهوم اختیار را می‌سازند. نتیجه آنکه اراده و علم دو معیار اصلی اختیار هستند و هر موجودی که واجد علم مؤثر در فعل و اراده به معنای مطلق، یعنی ابتهاج و محبت و رضا باشد، مختار خواهد بود. این معنا از اختیار، عام بوده و جامع میان ممکن و واجب است.

۲. تعریف بر اساس رابطه فاعل با فعل و ترک:

الف) مشیة الفعل والترک

حکیمان قدرت را به «مشیة الفعل والترک» تعریف کرده و آن را در قالب دو عبارت شرطی بیان کرده‌اند: «کون الفاعل بحيث ان يشاء يفعل و ان لم يشأ لم يفعل» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۶؛ ص: ۳۰۷)؛ در موارد متعددی، ملاصدرا در بحث از قدرت به این معنا، به جای قدرت از اختیار نام می‌برد (برای نمونه، نک: همان: ص: ۳۱۲-۳۱۳؛ همان، ج: ۳؛ ص: ۴۱۱؛ همو، ۱۴۳۲، ج: ۱؛ ص: ۳۹۶-۴۰۹). حکیم سبزواری نیز در یکی از همین موارد می‌گوید: «سخن در قدرت بود، ولی سخن شیخ درباره اختیار است، اما نتیجه یکی است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۶؛ ص: ۳۱۳). این جایگزینی اختیار و قدرت در کلمات صدرا یا نشان عینیت آن دو و یا دلیل بر تلازم مفهومی‌شان است که در تعلیقه حکیم سبزواری و نیز تعریف علامه طباطبایی از قدرت که سه قید «مبدئیت»، «علم» و «اختیار» (طباطبایی، بی تا: ص: ۲۹۸) را در مفهوم قدرت اخذ کرده است، تلازم فهمیده می‌شود و نه عینیت. در مواردی نیز برای اختیار به صراحت همان تعریف بالا بیان شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۲؛ ص: ۲۲۴؛ همان، ج: ۳؛ ص: ۱۲، تعلیقه علامه طباطبایی).

به هر حال، چه اختیار و قدرت عینیت داشته باشند و چه تلازم، در حکمت متعالیه، معنای مشیة الفعل والترک درباره اختیار به کار رفته است و به نظر می‌رسد این تعریف، مستقل از تعریف پیشین اختیار، یعنی «داشتن اراده و علم» نیست؛ بلکه تنها نحوه بیانش متفاوت و تأکیدش بر اراده است. صدرا در سخنی به این حقیقت اشاره می‌کند: «و اما نزد آن کس که قادر [و مختار] را به فاعلی که فعلش از روی علم و اراده صادر می‌شود تفسیر می‌کند، هر فاعلی که به مشیت عمل کند، خواه این مشیت لازمه ذات باشد و خواه نباشد، فاعل قادر و مختار خواهد بود و بر او صدق می‌کند که «اگر بخواهد، انجام می‌دهد و اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد» (همان، ج: ۳؛ ص: ۱۱).

ب) صحة الفعل والترک

متکلمان قدرت را به «صحت الفعل والترک» تفسیر می‌کنند (همان، ج: ۶؛ ص: ۳۰۷) و با توجه به نزدیکی معنایی اختیار با قدرت، طبیعی است که نزد ایشان اختیار نیز به همین معنا





باشد. علامه طباطبایی گاهی اختیار را بر مذاق متکلمان معنا کرده است و ملاک اختیاری بودن یک فعل را تساوی نسبت ذات انسان به فعل و ترک می‌داند (طباطبایی، بی‌تا: ص ۱۲۲) و با یادآوری این مطلب که ضرورت علی تنها میان معلول و علت تامه‌اش برقرار است و میان معلول و علت ناقص، رابطه امکان محقق است، جبر را از انسان به‌عنوان فاعل و علت ناقص افعالش نفی می‌کند (همو، ۱۳۸۷: ص ۱۸۴-۱۸۵).

صرف نظر از اینکه آیا تعریف علامه همان تعریف متکلمان است یا اندک تفاوتی دارد (مثل آنکه «امکان» در تعریف علامه، «امکان بالقیاس» باشد، نه «امکان ذاتی» که البته در نهایت، مستلزم ورود «امکان ذاتی» به ذات فاعل نیز خواهد بود؛ زیرا بنا به فرض، فاعل تام نبوده و نمی‌تواند واجب الوجود باشد)، هر دو تعریف، تنها می‌تواند در انسان و حیوان و در نهایت موجودات مختار امکانی صدق کند؛ چنانچه علامه نیز آن را تنها در مورد انسان به کار برده است، اما شامل حق تعالی نمی‌شود؛ در این صورت، چنین تعریفی دیگر جامع نخواهد بود و همه مصادیق را دربر نمی‌گیرد.

باید دانست اختیار به معنایی که ملازم با امکان باشد، به ملاکی نزدیک است که برخی غربیان با عنوان «امکان‌های بدیل» (alternative possibilities) مطرح کرده‌اند؛ به این معنا که «فاعل در هنگام انجام دادن یک عمل، توانایی و آزادی انجام دادن عملی متفاوت یا بدیل آن را نیز داشته باشد» (Carlos, 2006: Vol.1, p.87-88).

۳. تعریف بر اساس رابطه فاعل با غیر (فاعل‌های دیگر):

استقلال فاعل و نفی اثرپذیری از غیر

در حکمت صدرایی سخنانی وجود دارد که بوی جبر از آن استشمام می‌شود. گویا حکمای صدرایی برای غیر خدا، هیچ اختیاری قائل نیستند و همه ماسوی الله را به نوعی مجبور و مضطر می‌دانند. این سخنان با عنایت به همین معنا از اختیار قابل توضیح و توجیه است. بنابر مبانی حکمت متعالیه، سه گام برای روشن شدن این معنا از اختیار پیموده می‌شود: گام نخست، نفی اختیار از فاعل بالطبع، بالقسر و بالجبر است که فاقد اراده هستند؛ به این صورت که اولی و دومی، شأنیت اراده را هم ندارند، ولی سومی،

شأنیت دارد (جوادی، ۱۳۸۷، بخش ۴ از ج ۲: ص ۶۶)؛ گام دوم، سلب اختیار از فاعل بالقصد است که در تحقق اراده‌اش، تأثیر تام ندارد و آن را مرهون عوامل بیرون از ذات است؛ گام سوم، نفی اختیار از فاعل بالقصد، بالعنایه و بالرضا در فاعل‌های ممکن و در نتیجه انحصار فاعلیت مختار، در خدای متعال است.

پیش از توضیح این سه گام، لازم است بدانیم که ملاصدرا سه ملاک را برای جبر در فاعل‌هایی طبیعی، معرفی می‌کند: ۱. فقدان علم؛ ۲. فقدان اراده؛ ۳. مسخر بودن و عدم استقلال در فاعلیت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۱۰).

در گام نخست، دلیل جبری دانستن فاعلیت بالطبع، بالقسر و بالجبر، فقدان علم و اراده در دو مورد اول و فقدان اراده در مورد سوم است؛ اما باید دانست که مطابق مبانی حکمت صدرایی و آنچه پیش‌تر گذشت، علم و اراده در همه مراتب هستی حضور دارند و از این‌رو این سخن، دیدگاه نهایی حکمت متعالیه نخواهد بود و با چنین ملاکی نمی‌توان فاعل‌های طبیعی، قسری و جبری مصطلح را، در حقیقت فاعل بالجبر دانست.

در گام دوم، صدرا فاعل بالقصد را مضطر در اختیار می‌شمرد (همان، ج ۲: ص ۲۲۴). ابن‌سینا نیز تأثر از داعی و انگیزه را منافی با اختیار حقیقی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ص ۵۱). دلیل اضطراری بودن فاعلیت بالقصد چند عامل می‌تواند باشد که همگی به نوعی به مسخر و غیرمستقل بودن فاعل برمی‌گردد. صدرا در جایی چنین استدلال می‌کند که اختیار در فاعل بالقصد، حادث است و هر حادثی محتاج علتی است. علت آن نیز یا غیر است که مطلوب ماست و یا خود اوست، اگر علت اختیار، خود فاعل بالقصد باشد، یا علیتش برای اختیار نیز از روی اختیار است که تسلسل رخ می‌دهد و یا از روی اختیار نیست؛ پس در اختیارش، مضطر است و غیر، او را مجبول بر اختیار آفریده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ص ۲۲۴).

به باور حکیم سبزواری فاعل بالقصد شائبه جبر دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۰۹)؛ زیرا «مسخر انگیزه و داعی است و مختار صرف، آن است که ذاتاً فاعل باشد، بدون داعی و انگیزه‌ای که او را مقهور سازد و آن نیست مگر واجب‌تعالی که داعی و علت غایی برای همه است» (سبزواری، ۱۳۷۲: ص ۱۵۵). ملاصدرا درباره نفس انسانی و حیوانی به صراحت





می‌گوید که اینها همانند طبیعت، در افعال و حرکاتشان مضطربند و این اضطراب در نتیجهٔ اثرپذیر بودن نفس در افعالش از انگیزه‌های بیرونی است که قدرت و اختیار بالقوه او را از قوه و استعداد، خارج می‌کند و بدین ترتیب، سبب می‌شود او فاعلی مسخّر و در فعلش، مجبور باشد و مضطرب باشد که در ظاهر، مختار است (همان، ج: ۶، ص: ۳۱۲-۳۱۳).

علامه طباطبایی در تعلیقه‌اش بر اسفار می‌نویسد: مراد از «اضطراب در اختیار»، آن است که این‌گونه فاعل‌ها، مختار آفریده شده‌اند و این نحوه از خلقت به اختیار خودشان نبوده است. نیز منظور از «جبر در افعال»، این است که فاعل‌هایی مانند انسان، در فاعلیتشان تام نبوده و غیر، در تمامیت فاعلیتشان دخیل است؛ بنابراین چنین نیست که فعل را با استقلال خود و بدون دخالت از ناحیه یک مسخّر یا انگیزه زائد، اختیار کنند؛ بلکه این نحوه از دخالت اغیار، در تمام افعالشان، چه افعال اضطراری و چه افعال اختیاری وجود دارد. نتیجه آنکه مراد از جبر در اینجا، جبر مصطلح در برابر تفویض و امر بین الامرین نیست (همان: ص: ۳۱۲-۳۱۳). از این سخن و سخنان بعدی علامه برمی‌آید که اختیار و مقابل آن، بیش از یک معنا و کاربرد دارد؛ اختیاری را که صدرا از فاعل‌های امکانی نفی می‌کند، در مقابل جبر به معنای اثرپذیری از غیر و عدم استقلال در فاعلیت است و اختیاری را که علامه به عنوان قسیم فعل اضطراری یاد می‌کند، اختیار در مقابل جبر مصطلح است.

صدرا سپس تأییدهایی از سخنان ابن سینا می‌آورد که او نیز اختیار انسان را به دلیل همراهی با قوه، نیازمند انگیزه‌های زائد و محتاج به مرجع و مُخرج می‌داند که چنین اختیاری، در حکم اضطراب است. در مقابل اختیار حق تعالی که بالفعل و ازلی است، داعی زائد ندارد و در فعلش مجبور نیست (همان: ص: ۳۱۳). صدرا در گام دوم، به گام سوم یعنی انحصار فاعلیت بالااختیار در خدای متعال نیز اشاره می‌کند. اگرچه فاعلیت بالقصد، شامل فاعل‌های فراتر از نفوس، یعنی مجرد محض نمی‌شود؛ زیرا آنها فاعل بالداعی نبوده و قوه و استعداد در آنها راه ندارد (همان: ص: ۳۱۴)، ملاک حقیقی و نهایی عدم اختیار در فاعل بالقصد، یعنی مسخّر، اثرپذیر و غیرمستقل بودن در آنها نیز جاری است؛ از این رو صدرا پس از نفی اختیار از فاعل بالقصد، در بیشتر موارد تمام ماسوی‌الله را نیز مضطرب و مجبور می‌داند و اختیار حقیقی را در حق تعالی منحصر می‌کند (همان: صص: ۳۱۰،

۳۱۲ و ۳۱۳؛ اما تصریح به گام سوم، در جایی است که ملاصدرا با تحلیلی دقیق، تمام اقسام فاعل در ماسوی الله را مشمول جبر می‌داند و مختار محض را در ذات پروردگار منحصر می‌کند؛ با این استدلال که ماسوی الله همگی مسخرند و تنها خداست که مسخر کسی نیست (همان، ج ۳: ص ۱۲-۱۳).

علامه در تعلیقه بر همین بخش، دو معنا برای جبر و اختیار بیان می‌کند: (۱) معنایی که از تحلیل معنای اختیار و جبر به دست می‌آید و مطابق آن، حقیقت اختیار آن است که «فعل از یک فاعل علمی تام الفاعلیه و مستقل در تأثیر صادر شود» و جبر به خلاف آن است؛ یعنی در جبر فاعل یا علمی نیست و یا در فعلش استقلالی ندارد؛ (۲) اختیار آن است که فاعل به گونه‌ای باشد که اگر خواست، انجام دهد و اگر نخواست، انجام ندهد و جبر به خلاف آن. انحصار اختیار محض در خداوند در سخن صدرا، با نظر به معنای تحلیلی و نخست است، نه معنای دوم؛ زیرا جمع میان جبر و اختیار، جز با معنای نخست صحیح نمی‌باشد، و گرنه، محذور جمع میان دو قسم متباین لازم می‌آید (همان)؛ یعنی گرچه فاعل بالقصد، بالعنایه و بالرضا هر سه فاعل بالاختر به معنای دوم هستند، به معنای اول، فاعل مختار نبوده، بلکه فاعل بالجبرند.

علامه همچنین در بحث قدرت الهی، اختیار را به عنوان یکی از قیود آن چنین تبیین می‌کند که گرایش فاعل به فعل، به ایجاب مقتضی و تحمیل فاعل دیگر نباشد و فعل به تعیین خود فاعل متعین گردد، نه تعیین دیگری... و هیچ مؤثر دیگری در او اثرگذار نباشد (طباطبایی، بی تا: ص ۲۹۷-۲۹۸) و او مقهور، مشروط و مقید به تأثیر هیچ چیزی نباشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۳۰۷-۳۰۸).

خلاصه آنکه در نصوص حکمت صدرایی دو عامل اصلی و موافق با مبانی، برای اثبات عدم اختیار ماسوی الله وجود دارد: ۱. بالقوه بودن فاعلیت در آنها و در نتیجه نیازمندی به مرجع بیرونی (مانند انگیزه، داعی یا معدات، شرایط و عوامل دیگر...) ۲. عدم استقلال در فاعلیت، مقهور و مسخر و اثرپذیر بودن از غیر. البته با توضیحی که پیش تر گذشت، عامل اول نیز به دومی بازگشت می‌کند و عامل دوم، محور و اساس است. این مسئله را نیز نباید از نظر دور داشت که در حکمت متعالیه، مسخر بودن ممکنات، با توجه به تفسیر ویژه





صدراپی از علیت که در آن معلول عین ربط به علت است، برجستگی بیشتری می‌یابد؛ بنابراین معنای اختیار مطابق این تعریف، استقلال و نفی هرگونه اثرپذیری از غیر در فاعلیت است. در پایان، یادآوری چند نکته ضروری است:

۱. اختیار به معنای اطلاق در فاعلیت و استقلال در فعل، با اختیار به معانی دیگر، مشترک لفظی است و از ویژگی‌های مرتبه‌اعلای تشکیک، یعنی خداوند متعال است که هیچ موجودی با او در این وصف شریک نیست. در واقع این معنا از اختیار، همان تفویضی است که در انسان و دیگر ماسوی‌الله نفی می‌شود.

۲. بر اساس این معنا از اختیار، می‌توان تهافت‌های ظاهری را در سخنان صدراپیان برطرف کرد که چگونه از سویی، برای برخی فاعل‌های امکانی از جمله انسان اختیار اثبات می‌کنند (به معنای دیگری مانند داشتن اراده و علم) و از سوی دیگر، از همین‌ها سلب اختیار می‌نمایند (به معنای کنونی)؛ برای نمونه، علامه طباطبایی فاعل بالجبر را عندالتحلیل، به فاعل بالقصد برمی‌گرداند (طباطبایی، بی‌تا: ص ۱۷۴-۱۷۵) و در مقابل، ملاصدرا فاعل بالقصد را هم عندالتحلیل، فاعل بالجبر می‌داند. باید توجه داشت که منظور علامه این است که فاعل بالجبر هم اراده دارد؛ پس مختار به معنای صاحب اراده است و منظور صدرا این است که اراده در فاعل بالقصد از عوامل بیرونی تأثیر می‌پذیرد و از این رو مختار به معنای مستقل و غیرمتأثر از غیر نیست؛ پس تضادی میان سخنان ایشان نیست.

۳. شبیه این معنا از اختیار در آرای برخی از اندیشمندان غربی در قالب ملاک «مبدأ نهایی» (Ultimate source) و یا کنترل نهایی» (Ultimate control) آمده است؛ به این معنا که در مبدأ بودن فاعل، هیچ عامل دیگری غیر از خودش، نقش نداشته باشد (Carlos, 2006, Vol. 1: p.87-88).

۴. بررسی تعریف برگزیده

به نظر می‌رسد مهم‌ترین چالش مسئله اختیار انسانی، اضطراب در اراده و تحمیلی بودن آن از بیرون بر نفس انسان است که در حقیقت، به چالش میان اختیار و علیت باز می‌گردد؛ زیرا اگر انسان در آخرین حلقه‌های سلسله‌علی فعل اختیاری قرار گرفته است، تصویر

اختیاری که تحمیلی محسوب نشود و علیتی که مخدوش نباشد، دشوار به نظر می‌رسد. اکنون که تعریف برگزیده از فعل اختیاری (مسبوق‌بودن به علم و اراده به همان معنا و تحلیل صدرایی آن، یعنی محبت و رضا) مشخص گردید، باید راهکار آن برای پاسخ به این چالش نیز تبیین گردد. پاسخ آن است که اختیار انسانی به این معنا با علیت منافاتی ندارد؛ زیرا ما همان کاری را که خداوند از ازل اراده کرده یا با احاطه و جودی خود بر ما و صفت و فعل ما ایجاب کرده است انجام می‌دهیم، اما با این توجه که اراده ما به معنای میل و رغبت و رضایت‌داشتن به آن کار است، نه ترجیح و انتخاب میان فعل و ترک و یا دو فعل متفاوت بر وصف امکان و احتمال که محتمل باشد اراده ما به هر یک از دو طرف تعلق بگیرد: «فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱). امر خدا نافذ و اراده او محیط بر همه است، ولی خواست او به گونه‌ای به تک‌تک مخلوقات و افعال آنها تعلق می‌گیرد که همان چیزی است که خودشان به لحاظ تکوینی می‌خواهند و می‌طلبند؛ از این رو همه، چه آسمان و آسمانی و چه زمین و زمینی، خواست الهی را بر حسب طاعت و میل و نه اکراه و زور می‌پذیرند و فرمان می‌برند.

بنابراین، راه‌حل معضل اختیار و علیت را باید اولاً در معنای اختیار و تقریب و تحویل معنای اراده به محبت و رضا و تلائم جودی هر وجودی با کمالات و آثار و افعال جستجو کرد، نه اختیاری که همراه با ذره‌ای استقلال و تفویض باشد؛ ثانیاً در یکی از پاسخ‌های صدرایی به دو مسئله عدل الهی و مسئله شر (نک: سبزواری، ۱۳۷۰: ص ۳۲۲-۳۲۵) و نیز مفهوم عرفانی «سِرِّ الْقَدَرِ» (نک: ملاصدرا، ۱۴۳۲: ص ۳۷۴-۳۸۰؛ همو، ۱۴۲۲: ص ۴۰۵-۴۰۹)،^۱ حکیمان تفاوت در کمالات و بهره‌مندی از اوصاف و احوال متفاوت مخلوقات

۱. ابن عربی معتقد است که مشیت الهی تابع علم اوست و علم او نیز تابع معلوم است و معلوم نیز خود اشیا و احوال آنهاست؛ پس معلوم است که در علم اثر می‌گذارد، نه برعکس؛ پس این معلوم از خودش آنچه را که در عین ثابتش هست می‌بخشد و نشان می‌دهد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ص ۸۳)؛ بنابراین چیزی از حق تعالی بر ممکنات عائد نمی‌شود، مگر آنچه ذوات خود آنها در احوالشان (عین ثابت) اقتضا می‌کند؛ زیرا برای آنها در هر حالی صورتی است؛ پس صورت‌های آنها به اختلاف احوالشان، مختلف می‌شود و در نتیجه تجلی نیز به اختلاف حال، مختلف می‌شود و در بنده، بر حسب آنچه که (در عین ثابت خودش) هست، اثر واقع می‌شود (همان: ص ۹۶).





را به ذوات مختلف و استعدادها و اقتضائات ذاتی موجودات حواله می‌دهند و آن تفاوت‌های بنایی و عرضی را به این تفاوت‌های مبنایی و ذاتی برمی‌گردانند؛ بنابراین اگر هر موجودی، سهمی و حظی از وجود و کمالات وجودی دارد و ذره‌ای بیشتر یا کمتر از آن نصیبش نمی‌شود، و این اعطا و فیضان نیز بر حسب استعدادهای ذاتی آنهاست، آن‌گاه نه جای گله و شکایت است و نفی عدل، و نه جای جبر است و نفی اختیار؛ زیرا آنچه عطا شده است، کاملاً مطابق با نقشه وجودی خودمان و خواست‌ها و محبت‌های برخاسته از ذات خود ماست. اراده‌ی حق، بر اساس علمش عمل می‌کند و علم خداوند علمی است که به بساطت و وحدت و اجمالش، جامع تمام تفصیلات و وجودهای علمی مخلوقات است. این وجود علمی که معجول به جعل کسی نیست، همان نقشه وجودی ماست که حاوی اقتضائات، استعدادها و استعدادهای مخلوقات است که خداوند نیز بر اساس همین امور، فیض می‌رساند و از این رو نه بر کسی چیزی تحمیل می‌کند و نه در فیضش سستی می‌ورزد.

نتیجه‌گیری

از میان مهم‌ترین تعریف‌های موجود از اختیار در حکمت متعالیه، تنها یک تفسیر جامعیت و اشتراک مفهومی میان تمام مصادیق اختیار را فراهم می‌آورد و آن، تفسیر اختیار به داشتن اراده و علم است؛ آن‌هم با تفسیری ویژه حکمت متعالیه که در آن، هر دو مفهوم علم و اراده همانند وجود، در عین غیریت مفهومی، در تمام مراتب هستی حضور دارند و در عین اشتراک معنوی، مشکک هستند. معنای جامع اراده که همان ابتهاج، محبت و رضاست، از مصادیق مادون مانند میل و شوق در عالم طبیعت آغاز و تا ابتهاج و محبت ذاتی پروردگار گسترش می‌یابد. در تعریف برگزیده از اختیار در حکمت متعالیه، معنای صاحب اراده بودن در انجام دادن فعل، تلطیف می‌شود و به فاعلی مختار گفته می‌شود که فعلش را از روی محبت، شوق و رضایت انجام دهد. این معنا یا کاربرد از اختیار از تعریف و کاربرد مشهور در خصوص اراده مناسب‌تر است؛ زیرا اولاً در اراده به معنای مشهور (مخصص یا مرجح یکی از دو طرف)، نوعی پذیرش «صحت

فعل و ترک» در معنای اختیار ورود پیدا می کند که با تعریف تمام حکیمان از قدرت و اختیار منافات دارد؛ به ویژه اینکه با مبانی حکمت متعالیه از جمله سلب امکان از وجود و ایجاد در دار هستی در تضاد کامل است؛ ثانیاً به گواهی دلایلی که از ابن سینا و ملاصدرا نقل شد، اراده به معنای مخصص و مرجح فعل و یا ترک، در نهایت خود، معلول غیر است و چه به جعل بسیط و چه به جعل مرکب از بیرون بر نفس انسان وارد می شود؛ از این رو وجود چنین اراده ای که تماماً معلول عواملی بیرون از انسان است، گرچه نوعی از اختیار را اثبات می کند، در واقع وجدان را آسوده خاطر نمی سازد؛ زیرا ما در داشتن یا نداشتن اراده ای که به مقتضای قضای الهی، لاجرم به فعل خواهد انجامید، نقشی نداریم؛ اما وقتی می گوئیم اراده به معنای حبّ به فعل یا رضایت به فعل و یا ملایمت با فعل است و یا اراده را ملازم با آنها و یا قریب المأخذ به آنها می دانیم، مسئله متفاوت می شود؛ تفاوتش آن است که گرچه باز هم اصل وجود و حالات وجودی ما از قبیل همین حبّ، شوق، میل و رضایت به فعل عین ربط به علت است و به ضرورت علیّی در ما وجود دارد، صرف تحقق این امور در ما برای اثبات اختیار کافی است؛ زیرا نشان آن است که ما به هر نحوی که هست، نسبت به کاری که انجام می دهیم، هر چند انجام دادن آن کار از ازل توسط سلسله علیّی مقدر شده باشد، حبّ، کشش، شوق و رضایت داریم و همین که کسی کار خود را به خواست، میل و رضایتش انجام دهد، عین اختیار است. در اینجا دیگر تأکید بر ویژگی مرجح و تعیین کننده بودن اراده نیست تا با ورود این اشکال که خود همین ویژگی نیز توسط علت در درون اراده تعیین شده است، اراده آن نقش مفروض خود در مسلط نشان دادن فاعل انسانی نسبت به فعل را از دست بدهد و بود و نبودش از این جهت مساوی شود؛ بلکه تأکید بر اراده به عنوان حالتی درونی و نفسانی است که از محبت، ابتهاج، شوق، میل و رضایت و ملایمت نفس با فعل حکایت می کند. البته در اینجا نیز ما چه بخواهیم و چه نخواهیم اراده داریم، ولی به این معنا خواهد بود که چه بخواهیم و چه نخواهیم، کار خود را دوست داریم، آن را می پسندیم و نسبت به آن شوق، رغبت و رضایت داریم و برای معلول عین ربط و فقر محض، اختیاری بالاتر از این تصورپذیر نیست که فعلی ضمن انتساب حقیقی به او



(هرچند به صورت ربطی)، محبوب و مطلوب و مرضی او نیز باشد (هرچند به صورت ربطی).

ضمن آنکه این معنا از اختیار، با عنایت به پاسخ حکمت متعالیه به مسئله عدل الهی، مسئله شر و مفهوم سرالقدر و با توجه به استعدادهای ذاتی و اقتضائات وجودی مخلوقات، پررنگ تر نیز می شود؛ زیرا اثبات می شود که این حبّ کنونی و رضایتی که از کار خود داریم، در یک حب و اقتضای سابق در وجود علمی ما در علم الهی ریشه دارد؛ یعنی ما همچنان که در مسئله معلول بودن، محفوف به دو ضرورت پسین و پیشین هستیم (نفی تفویض)، در اینجا نیز به دو حب و رضایت پیشین و پسین محفوف هستیم: یکی حب سابق، یعنی حب ذاتی که در وجود علمی مان در علم خداوند به دریافت فیض بر اساس استعدادها و اقتضائات و طلبها و استعدادهای ذاتی خود داشته ایم و همین وجود عینی کنونی را با زبان استعداد طلب می کرده ایم و دیگری، حبّ لاحق، یعنی حب وجودی که هم اکنون به افعالی که از ما صادر می شود، داریم (نفی جبر).



نظر

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، التعليقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۲. _____ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، مقدمه و تصحيح: محمدتقی دانش پژوه، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. ابن عربی، محی الدین (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
۴. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۴)، نهاية الدراية في شرح الكفاية، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۵. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، تحقیق: عباس رحیمیان محقق، قم: اسراء.
۶. _____ (۱۳۸۷)، رحيق مختوم ۶: شرح حکمت متعالیه (اسفار، ج ۶)، قم: اسراء (منبع شنیداری).
۷. _____ (۱۳۸۷)، عين نضاح (تحرير تمهيدالقواعد)، تحقیق: حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۸)، ادب فنای مفریان، تحقیق: محمد صفایی، قم: اسراء.
۹. خمینی، روح الله (۱۳۷۹)، الطلب والاراده، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام.
۱۰. _____ (۱۳۷۸)، شرح چهل حدیث، چ ۲۰، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام.
۱۱. زنوزی، ملاعبدالله (بی تا)، لمعات الهیه، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. سبحانی، جعفر (۱۴۲۳ق)، الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
۱۳. سبزواری، هادی (۱۳۶۰)، التعليقات على الشواهد الربوبية، تصحيح و تعليق: سيدجلال الدين آشتیانی، مشهد: المركز الجامعی للنشر.
۱۴. _____ (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، شرح المنظومة، تصحيح و تعليق: حسن زاده آملی و تحقیق و تقديم: مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
۱۵. _____ (۱۳۷۲)، شرح دعاء الصباح، تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. _____ (۱۳۷۲)، شرح الأسماء الحسنی، تصحيح و تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. _____ (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، مقدمه: صدوقی و تصحيح: کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.



۱۸. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا) (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تصحيح: سيدجلال الدين آشتياني، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ايران.
۱۹. _____ (۱۳۶۳)، مفاتيح الغيب، مقدمه و تصحيح: محمد خواجهوي، تهران: مؤسسه تحقيقات فرهنگي.
۲۰. _____ (۱۳۶۶)، تفسير القرآن الكريم، تحقيق: محمد خواجهوي، چ ۲، قم: انتشارات بيدار.
۲۱. _____ (۱۳۸۳)، شرح أصول الكافي، تحقيق و تصحيح: محمد خواجهوي، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
۲۲. _____ (۱۳۸۷)، سه رسائل فلسفي، مقدمه، تصحيح و تعليق: سيدجلال الدين آشتياني، قم: دفتر تبليغات اسلامي.
۲۳. _____ (۱۴۲۲ق)، شرح الهداية الاثريه، تصحيح: محمد مصطفي فولادكار، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
۲۴. _____ (۱۴۳۲ق)، تسع رسائل فلسفيه، ج ۱، تحقيق: سيدابوالحسن علي بغدادی، قم: باقيات.
۲۵. _____ (۱۹۸۱م)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، چ ۳، بيروت: دار احياء التراث.
۲۶. طباطبائي، محمد حسين (بي تا)، نهاية الحكمه، چ ۱۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامي.
۲۷. _____ (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئاليسم، قم: بوستان كتاب.
۲۸. _____ (۱۴۱۷)، الميزان في تفسير القرآن، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامي جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۲۹. مصباح يزدي، محمدتقي (۱۴۰۵ق)، تعليقه على نهاية الحكمه، چ ۱، قم: مؤسسه في طريق الحق.
۳۰. مطهري، مرتضى (۱۳۷۲)، مجموعه آثار شهيد مطهري، چ ۱، تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. ميرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷)، القبسات، به اهتمام: مهدي محقق، سيدعلي موسوي بهبهاني، پروفيسور ايزوتسو و ابراهيم ديباجي، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۲. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبهات، قم: نشر البلاغه.



۳۳. _____ (۱۳۸۳)، اجوبة المسائل النصيرية، به اهتمام: عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

۳۴. _____ (۱۴۰۷ق)، تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

35. J. Moya, Carlos, (2006), *Moral Responsibility, the Ways of Skepticism*, London and New York: Routledge.

۱۶۷



نظر
صدر

واکاوای مفهوم اختیار در حکمت متعالیه