

جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

دکتر رضا برنجکار
استاد تمام دانشگاه تهران



انتشارات نباء

سرشناسه: برنجکار، رضا، ۱۳۴۲
عنوان و پدیدآور: جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار /
رضا برنجکار.
مشخصات نشر: تهران: مؤسسه فرهنگی نبأ، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهري: ۲۹۶ ص.
شابک: ۱-۱۱۵-۲۶۴-۶۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی: فیبا.
داداشت: کتابنامه
موضوع: جبر و اختیار، علت و معلول
رده‌بندی کنگره: BP ۲۱۹/۶
رده‌بندی دیوبی: ۴۶۵/۲۹۷
شماره کتابخانه ملی: ۶۱۲۴۵۱۰



انتشارات نبأ

جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

نگارنده: دکتر رضا برنجکار (استاد تمام دانشگاه تهران)

حروفچینی: انتشارات نبأ / صفحه آرایی: مشکاة / چاپ و صحافی: دالاهو، صالحانی

چاپ اول: ۱۳۹۹ / شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه / قیمت: ۳۰۰۰۰ ریال

ناشر: انتشارات نبأ / تهران، خیابان شریعتی، بالاتر از خیابان

بهار شیراز، کوچه مقدم، نبش خیابان ادبی، شماره ۲۶

صندوق پستی: ۱۵۶۵۵ / ۳۷۷

تلفن: ۰۷۷۵۳۵۷۷۶ فاکس: ۰۷۷۵۰۶۶۰۲

شابک: ۱-۱۱۵-۲۶۴-۶۰۰-۹۷۸

ISBN:

978 - 600 - 264 - 115 - 1 ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۱۱۵-۱

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

فهرست مطالب

۱۱	مقدمه
فصل اول	
علیت و اختیار از دیدگاه معارف و حیانی و فقیهان اصولی	
۱۷	حضور اراده در مبادی عمل
۱۷	نقدی بر مقاله پیش‌فرض های روان‌شناسی اسلامی
۱۷	چکیده
۲۶	الف) حضور اراده در مرحله معرفت
۲۹	ب) حضور اراده در مرحله میل
۳۱	ج) حضور اراده در مرحله اراده
۳۳	د) تأثیر معرفت و میل بر اراده
۳۳	ه) تأثیر میل در معرفت
۳۴	و) تأثیر معرفت در میل
۳۴	ز) تأثیر اعمال بیرونی بر عمل درونی

۶ ■ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

۳۹	جبر و اختیار از دیدگاه وحید بهبهانی
۳۹	چکیده
۴۰	مقدمه
۴۲	دیدگاه وحید بهبهانی
۴۴	تحلیل
۵۴	جمع‌بندی و تحلیل نهایی
۵۵	فهرست منابع
۵۷	نظریه سلطنت از دیدگاه شهید صدر
۵۷	چکیده
۵۸	مقدمه
۵۹	نقش اراده انسان در جامعه و تاریخ و جایگاه آزادی در اسلام
۶۰	رویکرد کلامی به مسأله جبر و اختیار
۶۲	رویکرد فلسفی به مسأله جبر و اختیار
۶۶	نظریه سلطنت
۶۸	نکات تکمیلی نظریه سلطنت
۶۸	نقد و بررسی
۷۲	فهرست منابع
۷۵	نقد اصولیان بر علیت فلسفی
۷۵	چکیده
۷۶	۱. علم اصول
۷۷	۲. مكتب تفکیک و ارتباط این نوشتار با آن
۷۸	۳. علیت و اهمیت آن

فصل دوم

علیت و اختیار از دیدگاه فیلسوفان اسلامی

۸۹	ترجمه و نقد رساله خلق الاعمال میرداماد
۸۹	چکیده
۹۰	مقدمه
۹۲	روش تصحیح رساله
۹۵	ترجمه
۹۶	معضله الثواب و العقاب
۹۷	مشکل پاداش و کیفر
۹۸	مسئله الشور
۹۹	مسئله شرور
۱۰۰	یادداشت‌های انتقادی
۱۰۸	منابع
۱۰۹	نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا درباره ضرورت علیت
۱۰۹	چکیده
۱۱۰	۱. مقدمه
۱۱۱	۲. جایگاه بحث
۱۱۳	۳. علیت و اختیار از دیدگاه اسپینوزا
۱۱۷	۴. علیت و اختیار از دیدگاه ابن سینا
۱۲۰	۵. تحلیل دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا
۱۲۴	۶. نظر نگارنده
۱۲۶	۷. نقد و بررسی دلایل ضرورت علیت
۱۳۰	۸. بدیهی بودن ضرورت علیت
۱۳۲	۹. نتیجه‌گیری
۱۳۳	فهرست منابع

۸ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

۱۳۵	اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا
۱۳۵	چکیده
۱۳۷	مقدمه
۱۳۸	پرسش اصلی
۱۳۹	(الف) دیدگاه ملاصدرا
۱۴۷	(ب) دیدگاه اسپینوزا
۱۵۲	(ج) مقایسه دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا
۱۵۳	(د) نقد و نظر
۱۵۷	منابع و مأخذ

فصل سوم

علیت و اختیار از دیدگاه فیلسوفان غربی

۱۶۱	اراده و تأثیر آن در کیفر جرم از دیدگاه ارسسطو
۱۶۱	چکیده
۱۶۲	مقدمه
۱۶۲	اراده اساس علم اخلاق و حقوق
۱۶۳	اراده، اضطرار و انتخاب
۱۶۴	اعمال ناشی از اجبار بیرونی
۱۶۵	اعمال ناشی از ندانی
۱۶۸	انتخاب
۱۷۱	حسن و قبح فعلی و فاعلی
۱۷۲	نقد و نظر
۱۷۴	مأخذ

۱۷۵	حکومت اراده و اختیار بر معرفت و امیال، از دیدگاه دکارت
۱۷۵	چکیده

۹ فهرست مطالب

۱۷۶	اهمیت دیدگاه دکارت در باب اراده و اختیار
۱۷۷	اراده در عرض علم
۱۷۷	اراده در عرض میل
۱۷۹	تعريف اراده و اختیار
۱۸۱	وجدانی بودن آزادی اراده
۱۸۲	نقش اراده در خطاب
۱۸۴	ارادی بودن تصدیق و حکومت اراده بر علم
۱۸۷	حکومت اراده بر امیال
۱۸۸	حکومت اراده الهی بر حقایق ضروری
۱۹۰	منابع و مأخذ
۱۹۳	ماهیت اراده در آثار اسپینوزا
۱۹۳	چکیده
۱۹۴	مقدمه
۱۹۵	ماهیت اراده
۲۰۷	منابع
۲۰۹	نتایج اخلاقی و حقوقی نظریه فلسفی اسپینوزا
۲۰۹	چکیده
۲۱۰	مقدمه
۲۱۱	۱ - خیر، شر و فضیلت
۲۱۴	۲ - تکلیف و اخلاق
۲۱۸	۳ - کیفر جرم
۲۱۸	۴ - مقایسه فلسفه حقوق کیفری اسپینوزا با دیگر مکاتب و اندیشه‌های حقوقی
۲۲۱	همسو
۲۲۴	۵ - خلاصه و نقد
۲۲۷	مأخذ

۱۰ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

۲۲۹ آزادی و اختیار از دیدگاه کانت
۲۲۹ چکیده
۲۳۰ مقدمه
۲۳۱ جایگاه مفهوم اختیار در فلسفه کانت
۲۳۲ جایگاه و اهمیّت مساله اختیار در فلسفه کانت
۲۳۴ تعریف اراده و آزادی
۲۳۵ علیّت و اختیار در نقد عقل نظری
۲۳۵ برنهاد
۲۳۷ برابر نهاد
۲۳۹ تعریف اختیار و راه حل تعارض میان علیّت و اختیار
۲۴۳ توضیحاتی پیرامون راه حل تعارض علیّت و اختیار
۲۴۵ اثبات اختیار
۲۴۷ توضیحاتی پیرامون اثبات اختیار
۲۵۱ منابع و مأخذ

مقدمه

۱- دانش بشری بر پایه اصلی فطری، یعنی علّیت، بنا شد و گسترش یافت. جمله نخست کتاب مابعدالطبيعه ارسسطو این است: «انسان‌ها فطرت‌تاً در پی دانستن‌اند.» این دانستن، عبارت است از کشف علل پدیده‌های جهان و یافتن قوانین حاکم بر آنها. دانش با «چرا؟» آغاز می‌شود و این «چرا؟»، پرسش از علت‌های پدیده‌های جهان است.^۱ ملاصدرا نیز اذعان می‌کند که اگر علّیت پذیرفته نشود، بحث علمی ممکن نخواهد بود (و اذا ثبت مسألة العلة و المعلول صح البحث).^۲ با وجود این، برخی فیلسوفان در تحلیل این اصل فطری، نکاتی بر آن افزوده‌اند که نه تنها فطری نیست، که با فطرت ناسازگار است. یکی از این نکات، ضرورت علّیت است. یکی از چالش‌هایی که ضرورت علّیت در تاریخ تفکر بشر پدید آورده است، تبیین ناپذیری یکی از اصول فطری و وجودانی، یعنی اختیار و آزادی است.

۲- اختیار و آزادی تکوینی، یکی از دارایی‌های 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

۱. رک: ارسسطو، مابعدالطبيعه، ص ۱۹ - ۳۳.

۲. ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۱۶۳.

۱۲ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

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.

۳- 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 علیّت است. خلاصه چالش ضرورت علیّت این است که اگر برای تحقق هر چیز باید علت تامه آن چیز بباید 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 اینجا 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 بباید او باید اراده کند و اگر علت تامه اراده نکردن آمده او نمی‌تواند اراده کند. او مانند فرد هیبت‌نیز شده‌ای است که با اراده خود، کاری را انجام می‌دهد اما او آزادی ندارد، زیرا نمی‌تواند اراده نکند. از این‌رو، تلاش برخی فیلسوفان، مانند ملاصدرا، برای تبیین اختیار بر اساس اراده، و بازگردداندن اختیار به اراده، تلاشی بدون فرجام است.

۴- در خصوص امکان فلسفه دینی در میان متفکران اختلاف نظر وجود دارد. برخی مانند هیدگر، آن را دایره مربع می‌دانند. برخی مانند ژیلsson به لحاظ تاریخی و با نشان دادن تفاوت میان فلسفه‌های دینی و غیر دینی، تحقق فلسفه دینی را اثبات می‌کنند. برخی هم منطقاً و جوهری برای امکان فلسفه دینی ذکر می‌کنند و حتی برخی از فلسفه‌عام و خاص دینی سخن می‌گویند. براساس 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 علیّت فلسفی بر اساس آموزه دینی و فطري اختیار، تحلیل شود و پایه دیگر مباحث فلسفی فرار گیرد، می‌توان از فلسفه اسلامی سخن گفت. در این کتاب، دغدغه اصلی تفسیر علیّت بر اساس اختیار بوده است.

۵- کتاب حاضر حاوی ۱۲ مقاله در خصوص اختیار و ضرورت علیّت 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، دیدگاه‌های متکلمان و فیلسوفان مسلمان و غربی بررسی و نقد شده است؛ هرچند، مقصود اصلی در همه مقالات، تبیین اختیار و آزادی، نقد ضرورت علیّت، و تفسیری از علیّت 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 دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان و غرب مذکور است.

۶- در پایان لازم می‌دانم 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 دهنده قرار داشته باشند.

رضا برنجکار

قم - ۲۶ اسفند ۱۳۹۸

مطابق با ۲۱ ربیع‌الثانی ۱۴۴۱

فصل اوّل

علییت و اختیار از دیدگاه معارف و حیانی و فقیح‌ان اصولی

حضور اراده در مبادی عمل

نقدی بر مقاله پیشفرض های روان شناسی اسلامی

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 وجود آن. 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 یکسو و میان مبادی و خود عمل، ارتباطی دوسویه و چندسویه برقرار است.

در شماره پنجم فصلنامه حوزه و دانشگاه مقاله‌ای با عنوان «پیشفرض های روانشناسی اسلامی» به چاپ رسید. مقاله، چنان‌که از عنوان آن پیداست، در صدد بیان پیشفرض های روانشناسی اسلامی براساس منابع و متون اصلی اسلامی است و در آغاز

۱۸ ■ جستارهایی در باب ضرورت عّیت و اختیار

پیشفرضهای مربوط به موضوع روانشناسی را مورد بررسی قرار داده و پس از طرح و نقد چند فرضیه، «عمل» را موضوع روانشناسی معرفی می‌کند؛ و در ادامه به توصیف عمل و بیان مبادی آن می‌پردازد. مقاله در مجموع تحقیقی و حاوی مطالب مهم و ابتکاری است، و در عین حال در پاره‌ای 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 می‌پردازد و نسبت به بخش‌های دیگر آن از جهت اثبات یا نفی ساكت است. قبل از ورود به بحث به دونکته کلی و روشنی اشاره می‌کنیم. نخست این‌که در مقام انتساب سخنی به اسلام، گذشته از توجه و دقت در قرآن که ثقل اکبر و مهم‌ترین 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 می‌کنیم با ارائه نمونه‌هایی از احادیث مربوط به بحث و معرفی منابع و جوامع حدیثی، این نقص جبران شود.

نکته دیگر آن‌که در فهم واژه‌های متون اصیل دینی، مراجعه به یک کتاب لغوی متأخر مثل مفردات راغب کافی نبوده و لازم است به کتاب‌های دست اول لغوی نیز مراجعه کرد. به خصوص با توجه به این‌که راغب در برخی موارد میان معانی لغوی و اصطلاحی خلط کرده و فهم واژه قرآنی را دچار مشکل می‌سازد.

۱- تفاوت فعل و عمل- نویسنده‌گان محترم در مقام بیان این تفاوت، فعل را به این صورت تعریف می‌کنند که:

«ناظر به تأثیری است که از موجودی سر می‌زند، 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 می‌شود که از مبادی معینی نشأت یافته باشد». روشن نیست این تعریف‌ها 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 می‌یابد. مأخذی نیز ارائه نشده تا از طریق آن به جایگاه تعاریف پی‌برد. اما از آن‌جاکه این تعاریف در کتاب مفردات راغب نیز بیان شده، به نظر می‌رسد مراد

نویسنده‌گان بیان معانی فعل و عمل در لغت عرب و استعمالِ قرآنی آن است. اما راغب در ادامه سخن تصریح می‌کند که عمل در موارد اندکی، مانند فعل، در افعال بدون قصد حیوانات و جمادات استعمال می‌شود. بنابراین حتی از نظر راغب نیز تمایز بیان شده کلیت ندارد. از سوی دیگر در این کتاب دلیل و شاهدی از کلام عرب و قرآن ارائه نشده است. در کتاب‌های لغت نیز به این تفاوت اشاره‌ای نشده، ضمناً آن‌که گاهی هریک از این دو واژه در تفسیر دیگری به کار رفته است.^۱

در قرآن کریم نیز فعل و عمل به یک معنا، و در اکثر موارد در افعال اختیاری انسان و خدابه کار رفته است. ابی هلال عسکری تفاوت فعل و عمل را به گونه‌ای دیگر بیان کرده است. وی معتقد است «عمل ایجاد اثر در چیزی است» مثلاً گفته می‌شود «فلان **يَعْمَلُ الطِّينَ خَرْفًا**» فلان شخص خاک را سفال می‌کند. اما گفته نمی‌شود «**يَفْعُلُ الطِّينَ خَرْفًا**» 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 گونه‌ای که پس از این تأثیر، شیء از حالتی به حالت دیگر تبدیل شود. اما در فعل این ملاحظه وجود ندارد.^۲

اما این تمایز نیز قانع کننده نیست. با پذیرفتن شهادت او در این باره که در لغت عرب «**يَعْمَلُ الطِّينَ خَرْفًا**» به کار می‌رود ولی «**يَفْعُلُ الطِّينَ خَرْفًا**» استعمال نمی‌شود، تنها می‌توان نتیجه گرفت که فعل در این موارد به کار نمی‌رود و نمی‌توان گفت عمل تنها در این موارد به کار می‌رود و از این رو عمل را به ایجاد اثر در چیزی تعریف کرد.

به عبارت دیگر دلیل وی اخص از مدعای اوست.

۱. این منظور، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۲۹۲ در تعریف فعل چنین می‌گوید: «ال فعل: كفاية عن كل عمل متعد أو غير متعد» احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقیاس اللغة، تحقیق عبدالسلام هارون، قم، مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۴۵ و ص ۵۱۱ در تعریف عمل می‌گوید: «هو عامٌ في كل فعل يفعل» و در تعریف فعل می‌گوید: يدل على احداث شیئی من عمل وغيره.

۲. ابوهلال العسکری، الفروق اللغوية، قم، مکتبة بصیرتی، ۱۳۵۳، ص ۱۰۸ - ۱۱۰ و در تعریف فعل می‌گوید: فعل چیزی است که ایجاد می‌شود 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 می‌گوید لازمه عمل، علم به غایت عمل نیست.

۲۰ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

حاصل آن که 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 پاره‌ای 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 هر کس به جهت نادانی کار بدی انجام دهد و سپس توبه و جبران کند، خداوند آمرزند و مهربان است.^۱ 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.^۲

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 دائمآ 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 درنتیجه 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

۱. أَنَّهُ مَنْ عَيْلَ مِنْكُمْ سُوءٌ إِبْحَالَةٌ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ. انعام، ۵۴. و.ر.ک: نحل / ۱۱۹ و نساء / ۱۷. قال هل عِلْمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ اخْيَهِ اذْأَنْتُمْ جَاهِلُونَ. یوسف / ۸۹.

۲. ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، ذیل آیه ۱۷ سوره نساء و تفسیر عیاشی، ذیل همان آیه.

علم و در مواردی در مقابل عقل استعمال شده است. در مورد اخیر، معمولاً تحقیق جهل پس از معرفت و در اثر سوء اختیار و عمل نکردن به مقتضای عقل و پیروی از هوی و هوس است.^۱

۲ - درباره تفاوتی که میان «حسبان» و «ظن» از مفردات راغب نقل شده نیز شاهدی از کتاب‌های معتبر لغوی نیافرینم بلکه شواهدی بر خلاف آن یافت شد. صاحب فروق‌اللغویه نیز تفاوت دیگری بیان کرده است که آن نیز قابل خدشه است. از آنجاکه بررسی این مطلب نقش مهمی در مقصود ندارد و باعث طولانی شدن مقال می‌شود از طرح آن صرف نظر می‌شود.

۳ - نویسنده‌گان محترم، بر خلاف سنت فلسفی رایج که اراده را مساوی شوق مؤگد^۲ یانتیجه ضروری آن^۳ معرفی می‌کنند، میان شوق و میل از یک سو و اراده از سوی دیگر تمایز می‌نهند. این ادعا و نیز دلیلی که بر آن اقامه شده است، به عقیده‌نگارنده کاملاً بجا و صواب است. به نظر می‌رسد بدون چنین تمایزی نمی‌توان از فعل اختیاری، و حسن و قبح، و کیفر و پاداش اعمال سخن‌گفت 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 می‌دانند، اما آن رانتیجه شوق معرفی می‌کنند. به اعتقاد اینان انسان ابتدا فعل را تصور می‌کند، پس از آن فایده‌ای را که از فعل به او می‌رسد تصدیق می‌کند. این تصدیق شوق انسان را

۱. گذشته از آیات مذکور در مأخذ قبل احادیث زیر ملاحظه شود:
من لا يتعلم يجهل. تحف العقول، تصحیح علی اکبر غفاری، ص ۹۴.
وَإِنَّ الْزَهْدَ فِي الْجَهْلِ بِقَدْرِ الرَّغْبَةِ فِي الْعُقْلِ. غرر الحكم، ح ۳۴۴۴
الجاهل من أطاع هواه في معصية ربّه، غرر الحكم، ح ۱۷۲۹ و ر.ک: کراجکی، کنزالفوائد، ج ۱، ص ۵۶.
در مواضع خداوند به حضرت عیسیٰ آمده است: فلا تکفر بی بعد المعرفة فلاتكونن من الجاهلين.
کافی، ج ۸، ص ۱۴۱.

۲. عقیب داع در کنا الملايم شوقاً مؤكداً ارادهً سما
ر.ک: ملاحدادی سبزواری، شرح المنظومة، قم، دارالعلم (چاپ سنگی)، ص ۱۸۴.
۳. ر.ک: صدرالدین شیرازی، اسفار، قم، منشورات مصطفوی، ج ۶، ص ۳۵۴ و ج ۴، ص ۱۱۴.

۲۲ □ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

به انجام فعل بر می‌انگیزاند. و اگر این شوق قوی باشد، اراده صادر می‌شود و پس از این پنج مرحله که مبادی فعل اختیاری نامیده می‌شود، قوه محرکه عضلات به کار می‌افتد و فعل تحقق می‌یابد.^۱ این مبادی همگی غیر ارادی اند و از خارج به انسان تأثیر گذاشته و باعث صدور اراده و عمل می‌شوند. 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.

۴ - در مقام بیان مبادی اصلی عمل، سه عنصر معرفت، میل، و اراده پیشنهاد شده که هر یک در پی دیگری موجود می‌شوند. نقد اصلی این نوشتار در همین جا متمرکز می‌شود. به نظر می‌رسد مدل اصلی عمل پیچیده‌تر از این فرمول است و سه مرتبه مذکور، هر یک در دیگری حضور دارند و نمی‌توان به طور انتزاعی میان این سه عنصر تفکیک کرده و ترتیب بالا را بیان کرد. ضمن آن که عمل نیز، پس از تحقق، در ایجاد و چگونگی امیال و معارف انسان مؤثر است. نقش اصلی مقاله این است که تنها به ارتباط یک سویه نگریسته و به ارتباط‌های دوگانه و چندگانه نپرداخته 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 نویسنده‌گان محترم در بیان فرق «کشش» و «میل» به حضور معرفت در میل اشاره کرده‌اند، گذشته از آن که در مدل ارائه شده به‌هامی نیز دیده می‌شود، 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 اشاره‌ای داشته باشیم.

۴ - ۱ - اعمال انسان را می‌توان 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 می‌شود و فعل درونی مورد غفلت قرار می‌گیرد. در مقاله موردنیز هر جا سخن از عمل به میان می‌آید، به نظر می‌رسد عمل خارجی قصد می‌شود و هدف

۱. همان مأخذ.

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

نویسنده‌گان محترم برجسته‌ترین ویژگی انسان در متون اسلامی را برخورداری از عمل معرفی کرده و هویت هر فرد آدمی را برابر آیند مجموعه اعمال می‌دانند. باید گفت این مطلب تنها زمانی می‌تواند پذیرفته شود که عمل رانه 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 می‌گیرند. 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 می‌توان در سه نوع معرفتی، گرایشی، و ارادی خلاصه کرد. به نظر می‌رسد دیدگاه رفتارگرایی تا حدودی بر این بخش از مقاله سایه افکنده است.

۴ - امر و نهی، هم‌چنین ستایش و سرزنش، و کیفر و پاداش نسبت به فعلی، تنها زمانی از شخص حکیم و عاقل رخ می‌دهد که فاعل توانایی انجام یا ترک فعل را دارد 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.

۴ - 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 متكلمان «صحة الفعل و الترک» بر آن صادق باشد.^۱ به نظر می‌رسد تعریف مشهور در میان فیلسوفان مسلمان در باب قدرت و آزادی اراده کامل نیست. بر طبق این تعریف، قادر بودن بدان معناست

۱. ر.ک علامه حلی، کشف المراء، قم، انتشارات جامعه مدرسین، تصحیح آیة الله حسن زاده آملی، ص ۲۴۸، گوهر مراد، چاپ سنگی، ص ۱۷۷، اسفار، ج ۶، ص ۳۰۷.

۲۴ □ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

که فاعل اگر بخواهد، فعل را النجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد: «**كون الفاعل في ذاته بحيث ان شاء فعل و ان لم يشاً لم يفعل**».^۱ 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 همانگ 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 می‌شود، اما این‌که انسان آزادانه عملی را اراده می‌کند یا اراده‌ای به صورت جبری از سوی خدا یا علل خارجی بوجود می‌آید، سخنی گفته نشده است. بنابراین تعریف مذکور ناقص و نارساست، و نیازمند قیدی در تبیین کیفیت تحقق اراده است.

۴ - 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 می‌شود. برای مثال ممکن است مستقیماً توان میلی را در خود ایجاد کنیم اما با انجام برخی اعمال جوارحی یا به یاد آوردن پاره‌ای امور و توجه به معرفت‌های متناسب با آن میل و یا تلقین و تکرار آن و مواردی از این دست، به طور غیر مستقیم و به مرور زمان می‌توانیم میل مورد نظر را در خود ایجاد کنیم. این موارد نه تنها نمونه‌هایی نقضی برای ارادی بودن فعل نیست، بلکه از مصاديق افعال ارادی محسوب می‌شود، زیرا ارادی بودن یک عمل مستلزم این نیست که عمل مستقیماً و بدون اسباب و ابزار واسطه‌ای، اراده شود.^۲

در برخی موارد حالتی معرفتی یا گرایشی بدون اختیار بر انسان عارض می‌شود 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 اوّلیه 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.

۱. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۶، ص ۳۰۷.

۲. مقایسه کنید با: محمد لگنه‌اوزن، ایمان گرایی، مجله نقد و نظر، شماره سوم و چهارم، ص ۱۱۲.

در پاره‌ای از موضوعات آدمی تنها می‌تواند 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 کفر بدان تعلق می‌یابد.

هم‌چنین باید توجه داشت که بسیاری از معارف و گرایش‌ها و افعال در اختیار انسان نیست. اصولاً انسان‌ها با گرایش‌ها و طبیعت‌های خاصی وارد این جهان می‌شوند و پس از تولد، معارف و اطلاعات بسیاری بدون اختیار برایشان حاصل می‌شود، اما انسان پس از گذشت سالیانی از عمرش، به حدی می‌رسد که آزادی حقیقی در انتخاب افعال درونی و بیرونی برای او پدید می‌آید و پس از این مرحله به سوی گزینش‌های ارادی گام بر می‌دارد. در مباحثی که در پی می‌آید 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.

۴-۵- 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 خواهد گرفت.^۱ در آیه‌ای انسان‌ها از اعمال زشت ظاهري و باطنی بر حذر شده‌اند^۲ و در جای دیگر محاسبه اعمال درونی و بیرونی گزارش شده است.^۳ 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 ﷺ و آن‌چه از سوی خدا آورده، نیز بیان شده است. برخی^۴ احادیث اوّلین مرحله امر به معروف و نهی از منکر را، امر و نهی قلبی دانسته و

۱. لا تَنْفُتْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْأَفْوَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا. اسراء / ۳۶.

۲. لَا تَقْرِبُوا النَّوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ، انعام / ۱۵۱.

۳. إِنْ تُبَدِّلُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يَحْاسِبُكُمْ بِإِلَهٍ بَيْضَاعٍ، بقره / ۲۸۴.

۴. کلینی، اصول کافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۶.

۲۶ □ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

بدان امر کرده‌اند.^۱ شواهد مذکور نشان می‌دهند که قلب و باطن انسان دارای افعال اختیاری است و بدین ترتیب ادعای کلی این بحث را به اثبات می‌رساند.

لازم به ذکر است که در شریعت اسلامی به برخی افعال نفسانی بر می‌خوریم که با وجود این که مورد سرزنش و نهی قرار گرفته‌اند، برای فاعلش کیفری لحاظ نشده و آمده است که اگر این افعال به مرحله بروز خارجی نرسند بخشیده خواهد شد.^۲ 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 این که اراده الهی بر سهل بودن شریعت اسلامی تعلق گرفته است.

حال با عنایت به اصول بیان شده، بحث را در مصاديق آن پی می‌گیریم.

الف) حضور اراده در مرحله معرفت

قرآن و احادیث بالفاظ مختلفی درباره معرفت سخن گفته‌اند. از این میان می‌توان از تفکر، تعلق، تذکر، اعتبار، شک، ظن، یقین، ایمان و کفر نام برد.

۱- تفکر، تعلق، تذکر و اعتبار

آیات زیادی از قرآن افعال یاد شده را ستایش کرده و در مواردی هم به آنها امر کرده‌اند و کسانی که تفکر و تعلق را ترک می‌کنند مورد سرزنش قرار گرفته‌اند.^۳ و نیز آمده است که آیات الهی برای کسانی است که اراده متذکر شدن دارند.^۴

در احادیث هم به مواردی بر می‌خوریم که نسبت به این گونه افعال معرفتی امر و نهی شده و فقهیان نیز بر طبق این احادیث به وجوب استحباب یا کراحت، فتوا داده‌اند. از این میان می‌توان از تفکر در اموری که موجب عبرت است،^۵ تدبیر در عاقبت امور

۱. ر.ک: وسائل الشیعه، کتاب الامر بالمعروف و النهي عن المنكر، ابواب الامر والنهي، باب ۳: وجوب الامر و النهي بالقلب ثم باللسان ثم باليد. ج ۱۱، ص ۴۰۳.

۲. ر.ک: وسائل الشیعه، بیروت، دار احیاء التراث العربي، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۷، ۳۹ و ۴۰.

۳. برای نمونه نگاه کنید به: سپا / ۴۶، نور / ۶۱، جمعه / ۱۰، اعراف / ۲۰۵ و حشر / ۲.

۴. هو الذى جعل الليل والنهار خلفة لمن أُن يذَّكَّر. فرقان / ۶۲.

۵. ر.ک: وسائل الشیعه، کتاب الجهاد، ابواب جهاد النفس، باب ۵: استحباب التفكير فيما يوجب الاعتبار والعمل، ج ۱۱، ص ۱۵۳.

قبل از اقدام به کار،^۱ تفکر در معانی قرآن و عبرت از آن،^۲ ذکر و یاد خدا،^۳ تصور و یاد مرگ،^۴ تصور مصیبت‌های پیامبر اکرم ﷺ^۵ یادگناه،^۶ منع از تصور زنا^۷ و عبرت از حمل جنازه^۸ نام برد.

۲- شک

در آیات قرآن کافران و مخالفان پیامبران، به عنوان افرادشک کننده معرفی شده‌اند.^۹ در احادیث نیز از نوعی شک نهی شده است.^{۱۰} در این مواردشک به خدا و پیامبر ﷺ قلب مؤمن راکدر می‌کند و ممکن است حتی به کفر او بیانجامد، بنابراین شک فقط معتبر خوبی است نه قرارگاهی مطمئن. باید توجه داشت که گاهی انسان شاک می‌خواهد به یقین برسد، او در ویرانه‌های شک به دنبال یقین می‌گردد. از این نوع شک ارادی در فلسفه می‌توان از «شک دستوری و روشنی» دکارت نام برد. دکارت برای جدا کردن معارف صواب از ناصواب ابتدا اراده می‌کند تا در همه معارف شک

۱. ر.ک: همان مأخذ، باب ۳۳: وجوب تدبیر العاقبة قبل العمل، ج ۱۱، ص ۲۲۳.

۲. همان مأخذ، کتاب الصلاة، ابواب قراءة القرآن، باب ۳: استحباب التفكير في معاني القرآن و أمثاله و وعده و عيده و ما يقتضي الاعتبار...، ج ۴، ص ۸۲۸.

۳. ر.ک: همان مأخذ، ابواب الذكر، باب ۱: استحباب ذكر الله على كل حال، باب ۲: كراهة ترك ذكر الله، باب ۳، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۲، ۱۵، ۱۶، ج ۴، ص ۱۱۹۱-۱۱۷۷.

۴. ر.ک: همان مأخذ: ابواب الاحتضار، باب ۲۳: استحباب كثرة ذكر الموت و ما بعده و الاستعداد لذلك، ج ۲، ص ۶۴۸.

۵. ر.ک: همان، ابواب الدفن، باب ۷۹، استحباب تذكر المصاب مصيبة النبي ﷺ، ج ۲، ص ۹۱۱.

۶. ر.ک: همان مأخذ، کتاب الجهاد ابواب جهاد النفس، باب ۹، استحباب تذكر الذنب، ج ۱۱، ص ۳۶۵.

۷. ر.ک: همان مأخذ، کتاب النكاح، ابواب النكاح المحرم، باب ۵: كراهة حديث النفس بالزنا، ج ۱۴، ص ۲۴۰.

۸. ر.ک: همان مأخذ، ابواب الدفن، باب ۵۹، استحباب الاعتبار عند حمل الجنازة، ج ۲، ص ۸۸۳.

۹. ر.ک: هود / ۱۱۰، نمل / ۶۶، سباء / ۵۴، ص ۸، غافر / ۳۴، فصلت / ۴۵، سورى / ۱۴، دخان / ۹.

۱۰. برای نمونه بنگرید به: لا تشکّوا فتكروا، کافی، ج ۲، ص ۳۹۹.
ایاک و الشک فانه یفسدالدین و یبطل اليقین. غرالحكم، ح ۲۶۳۴ و ۸۹۴.
علیک بلزم اليقین و تجنب الشک. غرالحكم، ح ۶۱۴۶.

۲۸ ■ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

کند و پس از آن به بررسی تک تک معارف می‌پردازد تا زیربنای فلسفی تردیدناپذیری برای علوم بنیان نهد. در دیدگاه دکارت، تصور اختراعی خیالی و نیز تصدیقات، موضوع اراده است.^۱

۳- گمان (ظن)

در قرآن ضمن این‌که مؤمنان را به اجتناب از گمان تکلیف کرده است، برخی گمان‌های نیز گناه شمرده است.^۲ آیات دیگر منافقان و مشرکان و کافران را به عنوان کسانی که درباره خدا گمان زشت و نادرست دارند، معرفی می‌کنند.^۳ در احادیث نیز از وجوب حسن ظن و حرمت سوء ظن سخن به میان آمده است.^۴

۴- اعتقاد و ایمان

در تفسیر آیه ۳۶ سوره اسراء آمده است: از قلب درباره آن‌چه بدان معتقد شده است، سؤال خواهد شد. قرآن مرزبندی میان انسان‌ها را بر اساس ایمان و عمل صالح تصویر می‌کند و هرگونه ارزش انسانی را به این مسئله باز می‌گرداند. از دیدگاه قرآن تنها کسانی که به خدا ایمان آورده و عمل شایسته انجام می‌دهند، مورد رحمت و مغفرت و پاداش^۵ خدای رحیم قرار گرفته و وارد بهشت می‌شوند.^۶ قرآن به صراحة عمل ایمان را مورد امداد و تکلیف قرار می‌دهد.^۷ در احادیث از ایمان به صورت تصدیق

۱. ر.ک: دکارت، تأملات، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، ص ۴۱

و ۶۳-۶۷، اصول فلسفه، ترجمه صانعی، تهران، انتشارات الهی، ۱۳۷۱، ص ۶۱، اصل ۳۴.

۲. یا ایها الذین آمنوا اجتنبوا کثیراً من الظن انَّ بعض الظن اثم. حجرات / ۱۲.

۳. ر.ک: فتح / ۶، آل عمران / ۱۵۴، ص ۲۷.

۴. ر.ک: وسائل الشیعه، کتاب الجهاد، ابواب جهاد النفس، باب ۱۶: وجوب حسن الظن بالله و تحريم سوء الظن به، ج ۱۱، ص ۱۸۰.

۵. کافی، ج ۲، ص ۳۷، ح ۲.

۶. ر.ک: جاثیه / ۳۰؛ حج / ۵۰؛ عنکبوت / ۷؛ فاطر / ۷؛ آل عمران / ۵۷؛ روم / ۴۵؛ کهف / ۳۰؛ انشقاق / ۲۵؛ تین / ۶؛ سباء / ۳۷، قصص / ۸۰.

۷. ر.ک: مریم / ۶۰، بقره / ۲۵ و ۸۲، نساء / ۵۷ و ۱۲۲، ابراهیم / ۲۳، کهف / ۱۰۷؛ حج / ۱۴ و ۲۳ و ۵۶؛ عنکبوت / ۵۸؛ روم / ۱۵، لقمان / ۸، سجده / ۱۹، شوری / ۲۲، بروج / ۱۱.

۸. یا ایها الذین آمنوا آمنوا بالله و رسوله...، آل عمران / ۱۳۶.

قلبی یاد شده^۱ و بدان امر شده است.^۲ در پاره‌ای موارد نیز یقین به خدا در کارهای دنیوی واجب شمرده شده است.^۳ عکس مطالب مذکور در مورد کفر که به معنای تصدیق نکردن و انکار خداست، در قرآن و احادیث آمده که به جهت رعایت اختصار از ذکر شواهد صرف نظر می‌کنیم.

چنان‌که می‌دانیم معرفت به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. در مقاله مورد بحث تنها به معرفت‌های تصدیقی پرداخته شده بود و در مواردی که در بالا بیان شد، برخی موضوعات جنبه تصوری دارند و برخی دیگر جنبه تصدیقی. مراحل معرفت را می‌توان به این صورت بیان کرد که نخست آدمی تصوراتی از اشیاء فراهم می‌کند و پس از آن میان برخی تصورات پیوند و نسبت حکمیه برقرار کرده و آن را تصور می‌کند. در نهایت این نسبت حکمیه را تصدیق یا تکذیب می‌کند، یعنی به نسبت میان دو تصور اذعان کرده یا آن را مورد انکار قرار می‌دهد. اراده ممکن است در همه این مراحل یا تنها در برخی از آن‌ها حضور داشته باشد، اما اگر تنهاییک مرحله از این مراحل ارادی باشد، می‌توان آن معرفت را ارادی دانست.^۴

ب) حضور اراده در مرحله میل

میل‌ها و گرایش‌های درونی انسان دارای تنوع بسیاری است. در اینجا تنها به چند میل زیرسازِ عمل می‌پردازیم.

۱. علی علیه السلام: سألت النبي ﷺ عن الإيمان؟ قال: تصديق بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالاركان.

امالی طوسی، ص ۲۸۴، ح ۵۵۱. ر.ک: معانی الاخبار، ص ۱۸۶، ح ۲، عيون اخبار الرضا علیهم السلام، ج ۱، ص ۲۷۷، ح ۳، خصال، ج ۱، ص ۱۷۸، ح ۲۴۰ و احتجاج، ج ۲، ص ۲۴۳.

۲. ضادوا الفکر بالایمان، غررالحكم، ح ۵۹۲۳.

۳. ر.ک: وسائل الشیعه، کتاب الجهاد، ابواب جهاد النفس، باب ۷؛ وجوب اليقين فی الرزق و العمر و النفع والضرر، ج ۱۱، ص ۱۵۷.

۴. ر.ک: تحف العقول، تصحیح علی اکبر غفاری، قم مؤسسه الشریف الاسلامی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۳ و ۳۷۲، امالی طوسی، تحقیق مؤسسه البعلة، قم، دارالثقافۃ، ۱۴۱۴، ص ۴۲۱، ح ۱، کافی، ج ۲، ۳۱۵، کنزالعمال، ح ۶۰۷۴، غررالحكم، ح ۳۷۴۷.

۱- دلبستگی و حبّ

قرآن برای کسانی که به اشاعه فحشا در میان مؤمنان علاوه دارد، عذاب دردناک در نظر می‌گیرد.^۱ همین طور از دوستی با دشمنان خدا نهی کرده است.^۲ احادیث به دلبستگی به خدا و دوستی پیامبر ﷺ، اهل بیت علیه السلام، مؤمنان، قرآن، آخرت و عبادت توصیه کرده و بدان امر می‌کند.^۳ هم‌چنین 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.^۴

۲- خوف و رجا، خشنودی (رضاء)

قرآن کریم برای خوف از خدا پاداش بهشت^۵ و برای کسانی که به لقای خدا امیدوار نبوده و به زندگی دنیا خشنودند کیفر آتش در نظر می‌گیرد.^۶ در مواردی نیز به خوف و رجا فرمان داده شده است.^۷ در احادیث انسان‌ها به ترس از خدا و امیدواری به او تکلیف شده‌اند^۸ و از امید به غیر خدا بر حذر

۱. انَّ الَّذِينَ يَحْبَّونَ أَنْ تُشَيَّعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ. نور / ۱۱۹.

۲. يَا إِيَّاهُ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَخَذُوا عَدُوِّي وَعَدُوكُمْ أُولَئِكَ تَلَقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُوْدَةِ مَمْتُحَنَةً / ۱.

۳. ر.ک: علل الشرایع، ص ۱۳۹، ح ۱، غرالحكم، ح ۵۹۶۴، کنزالعمال، ح ۴۴۱۴۷؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶؛ بحارالانوار، ج ۷۷، ص ۲۳، ح ۶، هم‌چنین ر.ک: وسائل الشیعه، کتاب الامر والنهی، باب ۱۵؛ وجوب حبّ فی الله و البغض فی الله، ج ۱۱، ص ۴۳۱، باب ۱۷؛ وجوب حبّ المؤمن و بغض الكافر و تحريم العكس، ص ۴۳۸، باب ۱۸؛ وجوب حبّ المطیع و بغض العاصي و تحريم العكس، ص ۴۴۴ و کتاب الطهارة، ابواب مقدمة العبادات، باب ۱۹؛ تأکد استحباب حبّ العباده و التفرغ لها، و کتاب الجهاد، ابواب جهادالنفس، باب ۳۵، انه يجب على المؤمن ان يجب للمؤمنين ما يجب لنفسه و يكره لهم ما يكره لها، ج ۱۱، ص ۲۳۸.

۴. بحارالانوار، ج ۷۳، ص ۷ و ۹۰ و ۱۲۷.

۵. وَلَمْنَ خَافْ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتَ رَحْمَنَ / ۴۶.

۶. انَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَائَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأْنَوْا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ اولئک مأویهِمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. یونس / ۸.

۷. ارجوا اليوم الآخر. عنکبوت / ۳۶، لاتقنوطا من رحمة الله. زمر / ۵۳، وادعوه خوفا و طمعا. اعراف / ۵۶.

۸. ر.ک: کتاب الجهاد، ابواب جهاد النفس، باب ۱۴؛ وجوب الخوف من الله و باب ۱۳؛ وجوب الجمع بين الخوف والرجاء و العمل لما يرجوا و يخاف، ج ۱۱، ص ۱۷۱ و ۱۶۹.

حضور اراده در مبادی عمل ۳۱

شده‌اند.^۱ هم‌چنین از جمله واجبات، خشنودی به قضا و قدر الهی^۲ و از جمله محرمات خشنودی به ظلم ظالم است.^۳

۳- رکون (میل و اعتماد)

قرآن از رکون و تمایل به ظالمان نهی کرده و کیفر آتش برای آن در نظر می‌گیرد.^۴ در احادیث میل و اعتماد به دنیا و جاهلان نهی و تقبیح شده است.^۵

ج) حضور اراده در مرحله اراده

حضور اراده در اراده بدان معناست که عمل اراده ذاتاً ارادی است نه بالعرض. ارادی بودن همه افعال درونی و بیرونی بالعرض است، یعنی به دلیل این‌که اراده به آن تعلق می‌گیرد، ارادی است. اماً ارادی بودن خود اراده ذاتی اراده است و از این رو قابل تبیین علیٰ- معلوم نیست.

البته چنان‌که 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 می‌کند و این آزادی اراده ذاتی است و به عوامل بیرونی باز نمی‌گردد و محکوم آن‌ها نیست. باید توجه داشت که توانایی اراده کردن، قدرت و حریتی است که جبراً از سوی خدابه 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؛ اماً تازمانی 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

۱. ر.ک: همان مأخذ، باب ۱۲: عدم حواز تعلق الرجاء و الامل بغير الله. ص ۱۶۷.

۲. ر.ک: همان مأخذ، کتاب الطهاره، ابواب الدفن، باب ۷۵: وجوب الرضا بالقضاء، ج ۲، ص ۳۴۴.

۳. ر.ک: همان، کتاب الجهاد، ابواب جهاد النفس، باب ۸۰: تحريم الرضا بالظلم، ج ۱۱، ص ۳۴۴.

۴. ولا ترکعوا إلی الذين ظلموا فتمسّكم النار. هود / ۱۱۳.

۵. ر.ک: کافی، ج ۲، ص ۱۳۵، ح ۲۱، نهج البلاغه، قصار الحكم ۳۸۴ و خطبه ۱۰۵.

۳۲ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

دیگر باشد، دیگر نمی‌توان سخن از عمل اختیاری به میان آورد مگر این‌که بگوییم انسان مضطراً 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 خصلت‌هایش - از جمله قدرت اراده - را به این دو باز می‌گرداند، در نظر نمی‌گیرد و قدرت و توانایی اراده را از خصلت‌های مستقل آدمی لحاظ می‌کند. در جایی دیگر به این مطلب به صورت تطبیقی پرداخته‌ایم.^۱

در آیات و احادیث، از اراده به صورت یکی از افعال انسان یا خدا سخن به میان آمده و نسبت به اراده‌های مختلف، حسن و قبح، امر و نهی، و کیفر و پاداش تعلق گرفته است. قرآن بهشت را برای کسانی که اراده علوٰ و برتری ندارند بشارت می‌دهد.^۲ در دیگر آیات، اراده‌های تعلق یافته به اعمال خاصی تحسین یا تقبیح شده است.^۳

نیت و وجوده مختلف آن مانند اخلاص نیز به اراده باز می‌گردد. از دیدگاه قرآن هرگونه عمل براساس «شاکله» انجام می‌پذیرد^۴ و شاکله به نیت تفسیر شده است.^۵ در بسیاری از احادیث نیت و اخلاص به عنوان ملاک اعمال و عبادات بیان شده،^۶ ضمن آن که خود نیت و اخلاص والاترین عمل بلکه مساوی عمل دانسته شده است.^۷ در موارد بسیاری نیت و اخلاص مورد تکلیف قرار گرفته است.^۸

۱. ر.ک: نگارنده: مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، قم، ۱۳۷۱، صفحات ۲۰۸ - ۲۰۰.

۲. تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوًا في الأرض ولا فسادا. قصص / ۸۳.

۳. ر.ک: روم / ۳۹، نجم / ۲۹، حج / ۲۵، انسان (دهر) / ۹، صافات / ۹۸، نساء / ۶۰.

۴. قل كل يعمل على شاكلته. اسراء / ۸۴.

۵. ر.ک: وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۳۶، ح ۴ و ۵.

۶. الاعمال بالنيات. وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۳۴. كل عامل يعمل على نيته. همان، ص ۳۵.

الاخلاص ملاك كل طاعة، امالي طوسى، ص ۵۸۱. الاخلاص ملاك العبادة. غرر الحكم، ص ۸۵۹.

۷. النية افضل من العمل، الا و ان النية هي العمل. وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۳۶.

۸. ر.ک: وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، باب ۵: وجوب التية في العبادات الواجبة، باب ۶: استحباب نية الخير والمعم علية، باب ۷: كراهة نية الشر. باب ۸: وجوب الاخلاص في العبادة و النية، وأبواب ۹ إلى ۱۲.

د) تأثیر معرفت و میل بر اراده

۱- 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 قبلًا 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، همچنین عالمی که در درون انسان جای گرفته، با وجوده 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 حد دعوت کننده (داعی) و گاهی با فشار توانمند می شوند که اصل اراده و اختیار را مقتضی می سازند. امانکته مهم این است که در اراده آزاد و فعل اختیاری، این عوامل، علت تامه نیستند و آدمی باتکیه بر توان اراده، در افقی فراتر از این زمینه ها، و البته باملاحظه 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 آنجاکه بحث این نوشتار درباره تأثیر و تأثیر اعمال انسان در یکدیگر بود، از طرح این بحث صرف نظر شد.

۲- معرفت و میل گذشته از این که در اراده خاص مؤثرند، ممکن است در اصل اراده و ضيق 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 مکتب 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

۳۴ □ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

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 علوّ و برتری جویی بیان شده است.^۱

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 نویسنده‌گان محترم ما آن را پذیرفته‌اند. نکته بیان شده در آخر بند، در این جانیز صادق است.

ز) تأثیر اعمال بیرونی بر عمل درونی

این بخش از بحث نیز مورد عنایت نویسنده‌گان 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.^۲ در احادیث نیز از گناه به عنوان عوامل

۱. ر.ک: جاثیه / ۲۳، فصلت / ۱۷، بقره / ۷۳ و ۷۴، غافر / ۵۶، جاثیه / ۳۱، توبه / ۷۶، نمل / ۱۴؛ کافی، ج ۲، ص ۲۹۸، ح ۱، ح ۲ و ص ۳۹۳؛ نهج البلاغه حکمت ۳۱، بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۱۲۳-۱۰۴، ح ۱۰۴-۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۹ و ح ۷۰، ص ۵۳، ح ۱۵، ص ۵۵، ح ۲۴ و ح ۳، ص ۱۵.

۲. ثم كان عاقبة الذين اساؤوا السوأى ان كذبوا بآيات الله. روم / ۱۰ و نیز عنکبوت / ۴۹، انعام / ۱۴۴، بقره / ۹۹، منافقون / ۶، زمر / ۳.

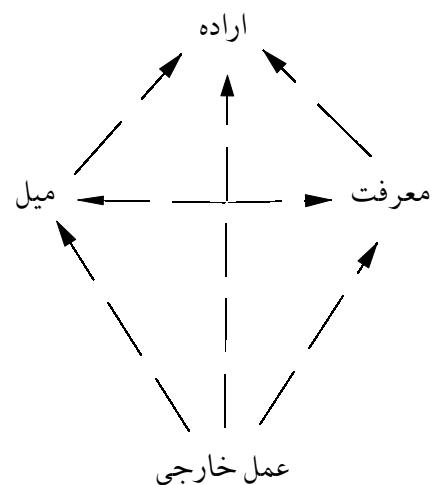
حضور اراده در مبادى عمل ۳۵

فساد قلب،^۱ قساوت قلب،^۲ مرض قلب،^۳ و فراموشی علم و معرفت^۴ یاد شده است. حال با عنایت به مطالب بیان شده مدل اصلی عمل به صورت دو نمودار زیر پیشنهاد می شود:

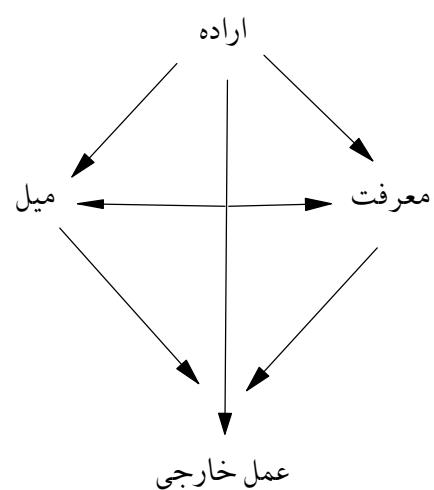
-
۱. ما من شيء أفسد للقلب من خطيئة. كافي، ج ۲، ص ۲۶۸، ح ۱.
 ۲. ما قست القلوب إلا لثرة الذنب. روضة الوعظين، ص ۴۶۰.
 ۳. لا وجع أوجع للقلوب من الذنب. كافي، ج ۲، ص ۲۷۵، ح ۲۸.
 ۴. إن العبد ليذنب الذنب فينسى به العلم الذي كان قد علم. عدة الداعي ص ۱۹۷، الدر المنثور، ج ۶، ص ۲۵۳.

۳۶ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

تقدير الھى



تقدير الھى



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

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

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

۳ - 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 (۱)، ه، و بدان‌ها پرداخته شد. علامت خط مقطع، نشان‌دهنده تأثیر محتمل است که در بندهای (۲)، ه، و بدآن‌ها اشاره شد.

۴ - 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 پدیده‌ای در آسمان و زمین رخ نمی‌دهد مگر پس از مراحل هفتگانه مشیت، اراده قدر، قضا، اذن، کتاب، و اجل.^۱ اعمال تقدیر الهی به گونه‌های مختلفی به وقوع می‌پیوندد. اصل قدرت و آزادی اراده از سوی خدا به انسان داده می‌شود و دارایی انسان نسبت به این قدرت، در طول مالکیت خداست. از این رو هرگاه که بخواهد آن را از انسان سلب می‌کند و از همین جاست که تفویض مصطلح باطل است. هم‌چنین محدوده اراده انسان و همین طور تأثیر آن به صورت‌های مختلف محدود و مقید است. این محدودیت‌ها از ناحیه گرایش‌ها، معرفت‌ها، توانایی‌های جسمی و شرایط خارجی ایجاد می‌شود. اما پس از همه این تقدیرات و تحقق مرجّحات و بستر عمل، انسان با آزادی کامل فعل اختیاری خویش را اراده می‌کند 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 می‌شود.

۱. ر.ک اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۹.

جبر و اختیار از دیدگاه وحید بهبهانی

چکیده

نوشتار حاضر دیدگاه وحید بهبهانی را درباره بحث جبر و اختیار، به شیوهٔ توصیفی-تحلیلی، و بر اساس تنها رسالهٔ او در این موضوع، بررسی می‌کند.

مرحوم وحید در رسالهٔ جبر و اختیار، در صدد اثبات و تحلیل اختیار و رد جبر است. او مهم‌ترین مانع در راه اثبات اختیار را ضرورت علیت می‌داند. وی ضرورت به معنای حکم ضروری بر صدور فعل بر اساس قرائن را می‌پذیرد و با اختیار قابل جمع می‌داند، اما ضرورت صدور فعل به معنای محال بودن عدم صدور آن را نمی‌پذیرد. به اعتقاد مرحوم وحید، برای صدور فعل، مرجح لازم است؛ اما این مرجح، قدرت انسان برترک را از بین نمی‌برد. ایشان فعل را هم به فاعل و هم به مرجح نیازمند می‌داند، به گونه‌ای که مرجح، فاعل را مجبور به فعل نمی‌کند. وحید بهبهانی به تفصیل به اشکالات نظریهٔ خود، که مهم‌ترین آن‌ها چهارده اشکال است، پرداخته و به آن‌ها جواب می‌دهد.

مقدّمه

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 ﷺ بود.^۱ نزاع جهمیه و قدریه نخستین،^۲ یکی از اختلافات اصلی اهل الحديث و اشاعره از یک طرف با امامیه و معترض 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 گروه‌های اعتقادی، می‌توان آنان را به طرفداران جبر و طرفداران اختیار تقسیم کرد. این دو گروه به گروه‌های فرعی تر تقسیم می‌شوند. مثلًاً گروه اول به جبریه مخصوصه و جبریه متوسطه،^۳ و گروه اخیر به مفهومه و طرفداران امر^۴ بین الامرين تقسیم می‌شوند.

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

۱. ر.ک: آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، ص ۲۰.

۲. ر.ک: الفرق بين الفرق، ص ۲۱۱؛ الملل و التحل، ج ۱، ص ۱۳۹؛ مقالات الاسلاميين، ص ۱۳۲ و ۱۳۶.

۳. ر.ک: الملل و التحل، ج ۱، ص ۸۵.

۴. ر.ک: معرفت عدل الهی، ص ۷۱ و ۵۶.

شده نیست. از وی کتاب‌های اصول الدین، اصول الاسلام و الایمان، الامامة، نفى الرؤية فی الآخرة، تسمیة بعض اولاد الائمه باسم الخلفاء، ونیز جبر و اختیار یا رسالتة فی رد شبهة الجبر، در علم کلام بر جای مانده است. با مطالعه این آثار به خصوص رسالتة جبر و اختیار، مشخص می‌شود که وی متکلمی بر جسته و دقیق و نقاد است که از لحاظ تفکر کلامی می‌توان او را ادامه دهنده سنت کلامی مدرسه حله دانست.

در این نوشتار، دیدگاه آیة الله وحید بهبهانی، براساس رسالتة ای که در این موضوع، با نام «فی رد شبهة الجبر»^۱ نگاشته است، گزارش و تحلیل خواهد شد. همان‌طور که از نام رسالته معلوم است، ایشان هم چون دیگر متکلمان و فقهیان و اصولیان امامیه، طرفدار قدرت و اختیار انسان به معنای توانایی بر فعل و ترک (صحّة الفعل و الترك معاً)^۲ بوده و مخالف جبرا است. اما وی در این رسالته به جای نقد جبر کلامی اشاعره و اهل الحديث - که عمدتاً از تفسیر نادرستی از آموزه قضا و قدر ناشی می‌شود -،^۳ به ضرورت علیّیت که لازمه آن مجبور بودن انسان است، می‌پردازد و از فاعلیّت متکلمان، در برابر علیّیت ضروری فیلسوفان، دفاع می‌کند.^۴

این رسالته از جهات مختلف اهمیّت دارد. یکی از این جهات، اثربخشی آن بر اصولیان بعد از مرحوم وحید است که نقدهای وی بر ضرورت علیّیت، را اصولیان پس از وی هم چون محقق نائینی، میرزا مهدی اصفهانی، آیة الله خویی و شهید صدر پی گرفتند.^۵

۱. این رسالته را با همکاری یکی از دوستان حدود ۲۰ سال پیش تصحیح کردم، اما در این مقاله به دلیل چاپ نشدن آن، به کتاب کلمات المحققین که با چاپ سنتگی منتشر شده و شامل ۳۰ رسالته - از جمله رسالته مرحوم وحید با نام «رسالته فی الجبر و الاختیار» - است، ارجاع می‌دهم.

۲. رک: کشف المراد، ص ۲۴۸ و ۲۸۱.

۳. رک: اعتقاد نامه احمدین حنبل به نقل از بحوث فی الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۶۰ - ۱۶۶؛ اللمع، ص ۳۷ - ۴۲.

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

۵. رک: اجود التقریرات، ج ۱، ص ۹۰ - ۹۱؛ محاضرات فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۴۷ و ۵۷؛ تقریرات

۴۲ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

یکی از ویژگی‌های رساله این است که در آن به تفصیل به اشکالاتی پاسخ می‌دهد که فیلسوفان طرفدار ضرورت علیّت، بر متكلمان طرفدار فاعلیّت 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 عهده‌دار شده است.^۱

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 مرّجح می‌خواهد یا مرّجح 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 مرّجح ضروری است، که جبر پیش می‌آید یا ضروری نیست، که نیاز مند مرّجح 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).^۲

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.

۱ درس میرزا مهدی اصفهانی، ص ۱۴ و ۱۸؛ بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۴ و ۳۶؛ فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۳۲.

۲. ر.ک: کلمات المحققین، ص ۴۶۷ - ۴۶۸.

۳. ر.ک: همان، ص ۴۶۸.

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 مابه طور یقینی حکم می کنیم که فعل از شخص صادر خواهد شد و بر اساس امارات و قرائن می گوییم که ممکن نیست آن شخص فلان کار را انجام دهد، اما آن شخص قادر بر ترک است. معنای دوم این است که ماحکم یقینی به صدور فعل می کنیم و شخص نیز نمی تواند آن فعل را ترک کند، مانند رعشه دست.^۱

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 ماین معنا را می پذیریم و معتقدیم که این جبر نیست و با حُسن و قُبح 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 بازن فاجری در خلوت باشند، مرتكب 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 قُبح زنا می کنیم، زیرا او قدرت بر ترک دارد، هرچند به یقین می دانستیم که او مرتكب گناه خواهد شد. افعال اختیاری انسان نیز به همین صورت است و ما می دانیم که او با مرّجح حتماً فعل را انجام می دهد و بدون مرّجح 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.

۱. ر.ک: همان.

۴۴ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

اینک این شبهه مطرح است که:

«اگر فعل و ترک ممکن است، آیا فعل یا ترک نیازمند مرجح است یا خیر».

باید گفت: اگر نیازمندی 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 می‌شود و فاعل قدرت بر ترک نیز دارد؛ ولی به معنای دوم که فاعل قدرت بر ترک ندارد، ضروری نمی‌شود. در این صورت، اشکال تسلسل پیش نمی‌آید [زیرا خود مرجح نیازمند به مرجح دیگر نیست، بلکه فاعل مختار بر اساس مرجح، فعل را انجام می‌دهد، در حالی که می‌تواند فعل را ترک کند].

اما اگر نیازمندی به مرجح نسبت به خود قدرت فاعل باشد، باید گفت: این مطلب معنای مشخص و روشنی ندارد، به علاوه چنین نیازمندی را ماقبول نداریم و معتقدیم صدور فعل نیازمند مرجح است نه قدرت فاعل، و در این صورت، بخت و اتفاق و انکار علیّت پیش نمی‌آید. [زیرا فعل برای تحقق، نیازمند مرجح و فاعل است]^۱

تحلیل

مرحوم وحید همسو با متکلمان، قدرت را به «صحّة الفعل و الترک» تفسیر می‌کند و معتقد است فاعل مختار هم توانایی بر فعل دارد و هم توانایی بر ترک. امانکنه این است که او بر خلاف آغاز رساله -که از اشعاره سخن می‌گوید و خواننده انتظار دارد تا نظریه اشعری در توحید افعالی و نفی هر نوع فاعلیّت 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 «الشيء ما لم يجب لم يوجد» می‌برد. به عبارت دیگر، ایشان شبّهٔ جبر مبتنی بر ضرورت علیّت را به نقد می‌کشد نه نظریه کسب و ادله نقلی آن را که در کتاب اللمع اشعری آمده است.^۲

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

۱. ر.ک: همان، ص ۴۶۸ - ۴۶۹.

۲. ر.ک: اللمع، ص ۳۷ - ۴۲.

الترک) سازگار است می‌پذیرد، اما ضرورت علی - معلولی را - که با امکان دو طرف ناسازگار است و با وجود علت تامهٔ صدور فعل ضروری می‌شود و فاعل توانایی ترک فعل را ندارد - نمی‌پذیرد.

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

نکتهٔ جالب توجه و مهم این است که وی مرّجح فعل می‌داند نه مرّجح فاعل، و این نکتهٔ بسیار دقیقی است. مقصود ایشان این است که قادر به لحاظ قدرتش در ارادهٔ فعل و عدم ارادهٔ فعل، نیاز مند چیزی نیست و مرّجح باعث نمی‌شود فاعل، مجبور به فعل یا ترک شود، زیرا اساساً مرّجح در مرتبهٔ قدرت نیست؛ بلکه کار مرّجح این است که فعل را معقول می‌کند. به عبارت دیگر، فاعل عاقل در افعالش همیشه مرّجحی را در نظر می‌گیرد و اوست که از میان افعال مختلف با ترجیحات مختلف، یکی را برمی‌گزیند و در واقع می‌گوید که تو مرّجح من باش.

مرحوم وحید پس از طرح نظریهٔ خود، به تفصیل به اشکالات قابل طرح بر نظریه‌اش می‌پردازد و به آن‌ها پاسخ می‌دهد. در ادامه، این اشکال و جواب‌ها را نقل می‌کنیم.

اشکال اول

با وجود علت تامه، معلول، ضروری است، و گرنّه تخلف معلول از علت و ترجیح بلا مرّجح پیش می‌آید. پس با وجود علت فعل، قدرت بر ترک وجود ندارد و «ضرورت به معنای اول»، به «ضرورت به معنای دوم» برمی‌گردد.

پاسخ: اولاً عاقل منصف وقتی به وجود انش برمی‌گردد، می‌باید که وقتی فعل اختیاری را انجام می‌دهد، بر ترک فعل نیز قادر است و این علم و جданی، یقینی ترین علم است. بنابراین حتی اگر نتوانیم به اشکال پاسخ دهیم و میان علم حاصل از اشکال و علم و جدانی تعارض بیفتند، علم و جدانی به دلیل قوی‌تر بودن مقدم است. ثانیاً

۴۶ □ جستارهایی در باب ضرورت علّت و اختیار

ضرورتی که مرّجح اقتضا می‌کند، از یک سو، و قدرت بر ترک، از سوی دیگر، هیچ تنافی ندارند. و در بسیاری موارد، مرّجحات و مقتضیاتی بر خلاف مرّجح و مقتضی فعل وجود دارد.^۱

تحلیل

مقصود از ضرورتی که با قدرت بر ترک جمع می‌شود، «ضرورت به معنای اول» است. و مقصود از مرّجح، علّت تامّه فلسفی نیست، بلکه مقتضیاتی است که فاعل مختار با ملاحظه آن‌ها فعلی را انجام می‌دهد، مانند علم آموزی نسبت به فعل کلاس درس رفتن. همان‌طور که وحید بهبهانی تصریح می‌کند، این مقتضیات و مرّجحات در ترک آن فعل و انجام افعال دیگر نیز وجود دارد و هیچ یک از این مقتضیات، فاعل را مجبور به فعل نمی‌کند، چون این مرّجحات در رتبه فاعل مختار نیستند و او را مجبور به انجام فعل نمی‌کنند. در حقیقت، فاعل مختار، خودش یکی از مرّجحات را اصل قرار می‌دهد و فعل مناسب با آن را انجام می‌دهد. مثلًا علم آموزی را اصل قرار می‌دهد و به کلاس درس می‌رود، همان‌طور که می‌تواند رسیدن به ثواب صلة 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 مرّجحات و علل تامّه ضرورت بخش می‌دانند - از این قبیل هستند و هیچ یک فعل خاصی را ضروری، و فاعل را به انجام آن ملزم نمی‌کنند، به گونه‌ای که قدرت بر ترک را از او سلب نمایند.

اشکال دوم

اگر با وجود علّت تامّه، معلوم واجب نشود، آن علّت نیز علّتی خواهد داشت. و برای این که به تسلسل نیانجامد، باید به علّت ضرورت بخش برسیم. پاسخ: خداوند متعال می‌تواند موجودی بیافریند که هم قدرت بر فعل داشته باشد و هم قدرت بر ترک؛ به گونه‌ای که اگر فعلی را انجام داد، قدرت بر ترک داشت؛ و اگر

۱. ر.ک: کلمات المحققین، ص ۴۶۹.

فعلی را ترک کرد، قدرت بر فعل داشت. خداوند قادر مطلق است و انسان نیز می‌تواند چنین قدرتی را قبول کند؛ پس هیچ معنی برای این کار وجود ندارد. از سوی دیگر، انسان با مراجعه به وجودانش در می‌یابد که چنین موجودی است.^۱

تحلیل

در اشکال دوم فرض شده است که اگر علت به معلول و جوب ندهد، فعل نمی‌تواند صادر شود، مگر این که آن علت نیز علتی داشته باشد؛ و این سیر یا به تسلسل می‌انجامد که محال است، یا به علت ضرورت بخش. اما طرفداران فاعلیت اختیاری چنین فرضی را نمی‌پذیرند. از این رو، وحید بهبهانی معتقد است که خداوند می‌تواند 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 وجودانش می‌یابد که چنین موجودی است. بنابراین، لازم نیست که علت حتماً به معلول و جوب ببخشد و در ظرف انجام فعل نسبت به ترک قادر نباشد؛ تا اگر قادر بر ترک بود، درباره علت 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 می‌آید 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 می‌کند، ما این ترجیح بلا مرجح را محال نمی‌دانیم. اما اگر مقصود از ضرورت وجود مرجح، مرجحی است که قدرت بر ترک را نفی نمی‌کند، مانیز ترجیح بلا مرجح را محال می‌دانیم.^۲

۱. ر.ک: همان، ص ۴۷۰.

۲. ر.ک: همان، ص ۴۷۰ - ۴۷۱.

اشکال چهارم

با مراجعه به وجودان می‌یابیم که ترجیح یک فعل بر ترک بدون مرجح ممکن نیست.

پاسخ: در خصوص اصل وجود مرجح درست است، اماً مرجحی را که بر فاعل به گونه‌ای تأثیر بگذارد که قدرت او بر ترک را سلب کند، وجودان نمی‌کنیم، بلکه خلافش را وجودان می‌کنیم. به عبارت دیگر مرجحی را که در اصل قدرت و تمکن از فعل و ترک اثر بگذارد، وجودان نمی‌کنیم، اماً اصل مرجح برای فعل را درک می‌کنیم. مثلًاً اگر در برابر ما سمّ مهلکی باشد که هیچ مرجحی برای خوردن آن نباشد، ما این کار را نجام نمی‌دهیم؛ اماً قدرت بر دراز کردن دست به سوی سمّ و برداشتن و خوردن آن را در خودمان وجودان می‌کنیم.^۱

اشکال پنجم

اگر فاعل هم بر راجح ممکن است و هم بر مرجوح، پس علّت این که راجح را ترجیح می‌دهد چیست؟

پاسخ: با توجه به مطالبی که مطرح شد، جای این سؤال نیست [او اساساً سؤال غلط است، زیرا همه بحث این است که چنین علّتی که فاعل را مجبور به فعل راجح کند وجود ندارد، در حالی که شما از این علّت می‌پرسید]. اماً اگر اصرار دارید که ما علّتی را مطرح کنیم، علّت را دوام همان حالتی می‌دانیم که قادر مختار و مرجح خاصی وجود دارد؛ اماً این علّت قدرت بر ترک را از فاعل سلب نمی‌کند.^۲

تحلیل

اشکال پنجم به شکل‌های مختلف در دلایل فیلسوفان بر ضرورت علّیت آمده است. مثلًاً ابن سينا چنین استدلال می‌کند که اگر با وجود علّت، معلول ضروری نشود، علّت، علّت نیست و فرقی بین حالت قبل از علّت و بعد از علّت نیست.^۳

۱. ر.ک: همان، ص ۴۷۱.

۲. ر.ک: همان.

۳. النجاة، ص ۲۲۶، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۱۲۰.

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

اشکال ششم

اگر قدرت بر ترک، اثر نمی‌گذارد و هیچ‌گاه مانع از تأثیر قدرت بر فعل نمی‌شود، پس قدرت بر ترک کالمعدوم است.

پاسخ: اولاً عقل بدیهی حکم می‌کند که بین دو حالت فرق هست: حالت اول که فعلی را انجام می‌دهیم و قدرت ترک آن را نداریم؛ حالت دوم که فعلی را انجام می‌دهیم و قدرت ترک آن را داریم. در حالت اول، فعل، فعل مانیست، لذا متصف به حسن و قبح عقلی و استحقاق ثواب و عقاب نمی‌شود. اما در حالت دوم، فعل از آن ماست، لذا متصف به حُسن و قُبح و استحقاق ثواب و عقاب می‌شود. این مطلب قطعی است. ثانیاً ممکن است قدرت بر ترک اثر بگذارد و این امکان حتی به وقوع بیروندد و قادر، فعل را ترک کند و برخلاف روال عادی و طبیعی عمل نماید.^۱

اشکال هفتم

اراده، یا از فاعل صادر می‌شود یا از غیر فاعل. در صورت دوم، فعل، اضطراری است. در صورت اول، یا اراده با اختیار فاعل صادر می‌شود یا بدون اختیار وی. در صورت دوم، فعل، اضطراری است. در صورت اول چون خود اراده نیز فعلی می‌باشد، نیازمند به اراده‌دیگری خواهد بود و تسلسل پیش می‌آید. بنابراین باید گفت: اراده غیر اختیاری است و فعل نیز اضطراری خواهد بود.

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

۱. ر.ک: همان.

۵۰ جستارهایی در باب ضرورت عّیت و اختیار

باید بر اساس اراده باشد. این مطلب تنها یک اصطلاح نیست، بلکه عقل حکم می‌کند که هر فعل اختیاری باید به اراده منتهی شود، اما حکم نمی‌کند که اراده نیز اراده می‌خواهد.^۱

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 می‌کند که اراده، اراده دیگری نمی‌خواهد و علت شوق اکید است، زیرا اگر اراده، اراده دیگری بخواهد تسلسل پیش می‌آید.^۲ اما به نظر وحید، اراده انسان آزاد است و انسان می‌تواند اراده کند و نیز می‌تواند 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 مضطرب می‌شویم. 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، اراده‌ای است که قدرت بر ترک وجود ندارد؛ در این صورت اساساً این نوع اراده، اراده‌ای نیست که در فعل اختیاری مطرح می‌شود و خارج از بحث ماست، چون بحث در افعال اختیاری انسان است. شاید منظور از اراده اضطراری را اراده‌ای بدانند که به خاطر خوف ترک نمی‌شود، ولی فاعل ممکن 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

۱. ر.ک: همان، ص ۴۷۲.

۲. الحکمة المتعالیة، ج ۴، ص ۱۱۴.

است، که در اینجا وجود دارد.^۱

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، هر چند فاعل تمکن از ترک ندارد.^۲

پاسخ: این مطلب صرفاً یک اصطلاح است، و گرنه در حقیقت، چنین فعلی که قدرت بر ترک در آن نباشد، از نظر عقل، اضطراری است.^۳

اشکال دهم

این جواب‌ها در خصوص مخلوق است؛ اما در مورد خالق، اختیار به معنایی که ذکر شد وجود ندارد [زیرا خالق ضرورتاً فعل راجح را نجام می‌دهد و محل است فعل مرجوح را نجام 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 نجام می‌دهد، 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 نجام می‌دهد و هم مرجوح را.

اشکال یازدهم

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

پاسخ: اولاً هوای نفس و حالت امّارة بالسوء ظاهرًا از لوازم ذات انسان است، ولی ذاتیات دو قسم است. در قسم اول، قدرت بر خلافش نیست و انسان نمی‌تواند آن را علاج کند؛ مثل این‌که نمی‌تواند امکان ذاتی را از خودش سلب کند. اما در قسم دوم، قدرت بر خلاف هست و انسان می‌تواند آن را علاج کند، مثل بخل و کبر غیرا کتسابی

۱. ر.ک: همان.

۲. الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۳۸۸.

۳. ر.ک: همان، ص ۴۷۳.

۵۲ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

که در علم اخلاق راه‌های علاجش ذکر شده است. طبیب 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 می‌شود. 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 نعمت‌های بزرگ و ابدی خدا می‌رسد، بر فرشتگان برتری می‌یابد و درجات عالی را طی می‌کند. در پاسخ به اشکال بعدی، جواب دیگری نیز به این اشکال، مطرح می‌شود.^۱

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 دو راهی‌هایی که انسان در برابر آن قرار می‌گیرد، دو راهی‌های میان عقل و هوای نفس است. و در این میان، انسان با قدرت و آزادی خودیک راه را انتخاب و اراده می‌کند. اشکالات بعدی هم مستقیماً به بحث جبر و اختیار مربوط نیست، بلکه به مباحث پیرامونی و مرتبط وارد می‌شود و تا اندازه‌ای حالت سؤال دارد.

اشکال دوازدهم

چرا خداوند حکیم کسانی را می‌آفریند که می‌داند گناه خواهد کرد؟

پاسخ: این اشکال نسبت به غیر مخلّدان در دوزخ وارد نیست، زیرا آنان پس از تحمل عذاب موقت وارد بهشت می‌شوند و بیش از عذاب به نعمت و لذت می‌رسند. اما در مورد اهل خلود، باید گفت وجود، خیر و نعمت محض است، مخصوصاً این که اسباب رسیدن به سعادت و بهشت ابدی را به آن‌ها اعطا می‌کند. اما این که اهل خلود اسباب سعادت و بهشت ابدی را کنار می‌گذارند و جهنم را انتخاب می‌کنند، مسئولیت این کار بر عهده آن‌هاست نه خدا.

حکماً معتقدند آفریدن اهل خلود در مجموع اصلاح است، هر چند ما جهات

۱. ر.ک: همان.

مصلحت را ندانیم. ممکن است مصالح بسیاری در آفرینش آن‌ها باشد که ما از آن‌ها اطلاع نداریم. مثلًاً 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 نمی‌کند که خداوند باید مصلحت انسان فاسق و فاجر و کافر مخلّد را رعایت کند.^۱

اشکال سیزدهم

اگر آفریدن اهل خلود به خاطر مصلحتی بوده است، پس چه توجیهی برای عذاب او وجود دارد؟
پاسخ: مصحّح عذاب، قدرت او بر فعل و ترک گناه و انجام گناه با اختیار و آزادی است.^۲

اشکال چهاردهم

وقتی خدا می‌داند 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 فایده‌ای نداشته باشد، در حالی که ما نسبت به نبودِ مطلق فایده یقین نداریم. به علاوه علم به برخی فواید مثل اتمام حجت بر آن‌ها و قطع عذر و بهانه، وجود دارد.^۳ در قرآن کریم آمده است:

﴿مبشرين و منذرین لثلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾^۴

﴿ليهلك من هلك عن بيته و يحيى من حي عن بيته﴾^۵

مرحوم وحید در پایان بحث می‌فرماید: ما به همه سؤالات و شباهات پاسخ دادیم؛ اما برفرض که اثری برای این شباهات قائل باشیم، این اثر، محض استیعاد است و استبعاد

۱. ر.ک: همان، ص ۴۷۴.

۲. ر.ک: همان، ص ۴۷۵.

۳. همان.

۴. النساء: ۱۶۵.

۵. الانفال: ۴۲.

۵۴ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

در برابر علم قطعی وجودانی به اختیار، فایده‌ای ندارد و نباید به آن توجه کرد.^۱

جمع‌بندی و تحلیل نهایی

در مباحث وحید بهبهانی دو مبدأ مورد استفاده قرار گرفته است که وی آن‌ها را وجودانی و بی‌نیاز از اثبات می‌داند. یکی حُسن و قُبح عقلی، دیگری قدرت و اختیار انسان به معنای توانایی بر فعل و ترک. وی مشکل بحث اختیار را شبهاتی می‌داند که مهم‌ترین آن‌ها به ضرورت علیّت و محال بودن ترجیح بلا مرّجح بر می‌گردد. مرحوم وحید بر اساس دو مبدأ پیش‌گفته، به خصوص مبنای دوم به این اشکالات پاسخ می‌دهد و سعی می‌کند با پاسخ دادن به اشکالات، به تحلیل اختیار و آزادی انسان بپردازد. وی ضرورت علیّت و دلایل آن را که در شکل اشکال مطرح می‌کند، مورد نقد قرار می‌دهد و معنای درستی برای ترجیح بلا مرّجح می‌آورد که با اختیار همانگ است. وی بدین منظور فاعل را از مرّجح تفکیک می‌کند. فاعل قادر مختار است و علّت فعل است، اما مرّجح، عاملی است که فعل را معقول می‌کند، نه واجب؛ و فاعل عاقل با لحاظ آن عامل، فعل را انجام می‌دهد، هرچند می‌تواند آن را لاحاظ نکرده و فعل را ترک کند. در واقع، مرّجح، مرّجح فعل است نه فاعل. نکته مهم درباره مرّجح این است که مرّجح یکی نیست؛ معمولاً مرّجحات متفاوت نسبت به افعال مختلف، پیش روی فاعل مختار قرار می‌گیرد؛ آن‌گاه خود فاعل یکی از مرّجحات را اصل قرار می‌دهد و فعل متناسب با آن را بر می‌گزیند. بنابراین، در حالی که فعلی را انجام می‌دهد، می‌توانست آن فعل را ترک کند و فعل دیگری را انتخاب کند.

۱. ر.ک: کلمات المحققین، ص ۴۷۵.

فهرست منابع

١. برنجکار، رضا، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم، طه، ١٣٧٨ ش.
٢. برنجکار، رضا، معرفت عدل الهی، تهران، نباء، ١٣٨٥ ش.
٣. شهرستانی، محمدبن احمد، الملل و النحل، تحقيق محمد سید گیلانی، بیروت، دارالمعرفة، بیتا.
٤. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقيق هلموت ریتر، ویسبادن، نشر فرانزشتاینر، ١٩٨٠ م.
٥. اشعری، ابوالحسن، اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، تصحیح حموده غرابه، مصر، مطبعة مصر، ١٩٥٥ م.
٦. بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، بیروت، دارالجیل، ١٤٠٨ ق.
٧. حلی، حسن، کشف المراد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤٠٧ ق.
٨. خوبی، سید ابوالقاسم، اجود التقریرات، قم، مصطفوی، بیتا.
٩. فیاض، محمد اسحاق، محاضرات فی اصول الفقه، قم، دارالهادی للمطبوعات، ١٤١٠ ق.
١٠. هاشمی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ١٤١٧ ق.
١١. اصفهانی، مهدی، تقریرات درس خارج اصول، خطی.
١٢. بهبهانی، محمد باقر، کلمات المحققین، رساله فی الجبر و الاختیار، قم، مکتبة المفید، ١٤٠٢ ق، چاپ سنگی.

۵۶ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

۱۳. سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۷۰ ش.
۱۴. کاظمی خراسانی، فواید الاصول، محمد علی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۵. برنجکار، رضا، نقد و بررسی دیدگاه ابن‌سینا و اسپینوزا درباره ضرورت علیّت، مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۴۷، دانشگاه قم، بهار ۱۳۹۰ ش.
۱۶. برنجکار، رضا، اختیار و علیّت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا، مجله انجمن معارف اسلامی، شماره ۴، پاییز ۱۳۸۴ ش.
۱۷. ابن‌سینا، حسین، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۵۷ ق.
۱۸. ابن‌سینا، حسین، الاشارات و التنبيهات، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۱۹. ملاصدرا، محمد، بیتا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۴ و ۶، قم، منشورات مصطفوی.

نظریه سلطنت از دیدگاه شهید صدر

چکیده

شهید صدر در آثار خود به ابعاد مختلف بحث آزادی انسان، مانند تکوین و تشریع، 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 متكلمان از فاعلیّت، همین مطلب است، هر چند تبیین شهید صدر را بیان نکرده‌اند.

مقدمة

بحث جبر و اختیار، از دیرباز مورد توجه متفکران بوده است. این بحث در حوزه‌های مختلف معرفتی همچون کلام، فلسفه، اخلاق، حقوق، فلسفه تاریخ، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و فیزیک طرح شده است. در همه این حوزه‌ها متفکران در مواجهه با این بحث، دیدگاه‌های متفاوتی اتخاذ کرده‌اند که در یک تقسیم‌بندی می‌توان آنان را به طرفداران جبر و طرفداران اختیار تقسیم کرد. این دو گروه به گروه‌های فرعی‌تر تقسیم می‌شوند. مثلاً گروه اخیر به مفهومی مفهومی و طرفداران امر بین الامرين تقسیم می‌شوند.

نظریه سلطنت آیة الله صدر را می‌توان نظریه‌ای برای حل مسئله جبر و اختیار در کلام و به خصوص فلسفه ارزیابی کرد. وی همچون دیگر فقیهان و اصولیان معاصر، این بحث را در ضمن مباحث الفاظ علم اصول، یعنی دلالت‌های ماده امر، و در ذیل بحث طلب و اراده مطرح کرده است، البته در درس خارج خود، نه در کتاب‌های اصولی که به قلم خود نگاشته است.^۱ از میان دو تقریر درس‌های ایشان، نیز این بحث در تقریر آیة الله حسینی حائری، تحت عنوان «مباحث اصول» دیده نمی‌شود و تنها در تقریر آیة الله شاهرودی، تحت عنوان «بحوث فی علم الاصول» ذکر شده است. وی

۱. ر.ک: المعامل الجديدة للأصول، ص ۱۳۱ - ۱۳۴؛ دروس فی علم الأصول، حلقة ۱، ص ۱۱۲ - ۱۱۵، حلقة ۲، ص ۱۰۰ - ۱۰۷، حلقة سوم، جزء اول، ص ۱۰۹ - ۱۲۳. در کتاب غایة الفکر بحث امر و نهی مطرح نشده است.

در کتاب‌های «المدرسة القرآنية» و «المدرسة الإسلامية» به ابعاد تشریعی و تاریخی و اجتماعی آزادی انسان پرداخته است که بی‌ارتباط با نظریه سلطنت نیست و در واقع این نظریه مبنای آن مباحث است. از این رو ابتدا اشاره‌ای به این مباحث خواهیم داشت.

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

شهید صدر در کتاب «المدرسة القرآنية» به اثبات اراده و آزادی انسان و نقش او در اجتماع و تاریخ می‌پردازد. به اعتقاد او حرکت تاریخ حرکتی غایی است؛ غایتی که تصورش محرك انسان به سوی آن غایی است. از سوی دیگر این اراده است که انسان را به سویی می‌کشاند. پس فاعلیت انسان و حرکت او در تاریخ، مدیون اراده و فکر است. اماً حرکت انسان، در زمین و طبیعت - که از آن خدادست - رخ می‌دهد و سنت‌های الهی بر طبیعت حاکم است. آیة الله صدر در جمع میان نقش خدا و انسان، با استناد به آیة «ان الله لا يغیر ما بقوم حتى يغیروا ما بأنفسهم»^۱ می‌گوید: سنت خدا این است که وقتی انسان‌ها خودشان، یعنی اراده و فکرشان را تغییر دادند، خدانیز وضعیت آن‌ها را تغییر می‌دهد.^۲

بنابراین سنت خدا مشروط به اراده آزاد انسان‌هاست، 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 ره‌آورده باشد و هیچ قانون و سنتی در جهان حکومت نکند. پیام این بحث آن است که انسان باید سنت‌های الهی را کشف کند، در چارچوب این سنن، اهداف عقلانی خود را تعیین کند و با اراده به سوی این اهداف حکیمانه حرکت نماید.^۳

بدین‌سان تعارضی بین اراده و اختیار انسان با سنن و قوانین الهی نیست.^۴

۱. الرعد: ۱۱.

۲. المدرسة القرآنية، ص ۱۱۵ و ۱۱۷.

۳. همان، ص ۶۷.

۴. همان، ص ۷۵.

۶۰ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

شهید صدر در کتاب «المدرسة الاسلامية»، به آزادی فردی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فکری انسان از دیدگاه اسلام و غرب می‌پردازد. او در ذیل بحث «آزادی در کاپیتالیسم و اسلام» می‌گوید: آزادی به معنای عام، یعنی «نفوی سیطرهٔ غیر» راه را در تمدن می‌پذیرند؛ اماً معتقد است چارچوب و پایهٔ فکری آزادی در دو تمدن متفاوت است. آزادی در تمدن سرمایه‌داری، مفهومی ایجابی است که از مالکیت ذاتی انسان نسبت به خودنشأت می‌گیرد، از این رو، برای تک تک انسان‌ها وجود دارد. اماً آزادی در اسلام، مفهومی سلبی است و در راستای نفوی سلطهٔ بت‌هast است که می‌خواهد انسان را به بند کشد.

این آزادی نتیجهٔ ایمان به بندگی خالص برای خداست. بنابراین، در اسلام مالکیت خدا بر هر چیز، از جمله انسان - که نتیجهٔ 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 می‌تواند از این آزادی چشم پوشد و خود را بندۀ دیگران سازد، در حالی است که در تمدن اسلامی، انسان چنین حقی ندارد.^۱ آیة اللہ صدر آن‌گاه به توضیح این فرق و بیان تفصیلی دیدگاه اسلام بر اساس آیات قرآن می‌پردازد و آزادی فردی و اجتماعی و سیاسی و فکری در اسلام و کاپیتالیسم را بررسی می‌کند.^۲

رویکرد کلامی به مسألهٔ جبر و اختیار

به اعتقاد شهید صدر، مسألهٔ جبر و اختیار در کلام اسلامی به این بحث بر می‌گردد که فاعل افعال اختیاری انسان کیست. اماً بحث اصلی فلاسفه این است که آیا فعل از فاعل با اختیار و آزادی صادر می‌شود یا بدون اختیار و آزادی؛ حال فاعل خدا باشد یا انسان یا هر دو. این بحث، مکمل بحث قبلی است و بدون آن، مسألهٔ جبر و اختیار حل نمی‌شود.

در خصوص بحث اول، یعنی رویکرد کلامی به بحث، پنج احتمال وجود دارد:

۱. ر.ک: المدرسة الاسلامية، ص ۸۵ - ۸۷.

۲. ر.ک: همان، ص ۸۷ - ۱۰۷.

۱. فاعل فقط انسان است و خداوند هیچ نقشی در فاعلیت ندارد. این احتمال، همان نظریه تفویض در دیدگاه معتزله است. اشکالش این است که معلول را تنها در حدوث، محتاج علت می‌داند 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.

۲. فاعل فقط خداست و انسان محلی است که فعل را از خدا دریافت می‌کند. این نظریه اشعاره است^۱ که با وجودان و علم حضوری انسان منافات دارد.

۳. 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 نجام می‌دهد، همگی حدوثاً و بقائیاً از سوی خداست و آن‌فانآ به انسان داده می‌شود. این نظر، یکی از تفسیرهای امرُ بین الامرين است.

۴. فاعل مباشر، خداست، ولی اراده انسان، یکی از مقدمات و علل مُعَدّه 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 اینجا علت مُعَدّه است. این نظر نیز یکی از تفسیرهای امرُ بین الامرين است.

۵. براساس وحدت وجود عرفاً و متصوّفة، چون ماسوی الله وجود نیستند بلکه تجلی خدایند و مُندَك در خدا هستند، پس یک فاعلیت داریم؛ اماً فاعل، به لحاظ اصل وجود، خداست، و به لحاظ تجلی، انسان است.^۲ این دیدگاه، مبنی 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. اماً با بررسی مسأله دوم روشن می‌شود که احتمال چهارم به جبر می‌انجامد و قابل پذیرش نیست؛ آن‌گاه تنها احتمال سوم به جبر و تفویض منجر نمی‌شود و قابل قبول است.^۳

۱. ر.ک: اشعری، اللمع، ص ۳۹ و ۴۲؛ مقالات الاسلاميين، ج ۲، ص ۱۹۹.

۲. ر.ک: ملاصدرا، رساله خلق الاعمال، ص ۸۱.

۳. ر.ک: هاشمی، بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص ۲۷ - ۳۰.

رویکرد فلسفی به مسأله جبر و اختیار

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 می‌شود یا بدون اختیار. ضرورت علیت یا قاعدة «الشیئ ما لم یجب لم یوجد»، اشکالی را در بحث اختیار پدیدآورده 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 قاعدة «الممکن ما لم یجب بالغیر لم یوجد» در مورد آن صادق است. در نتیجه، انسان مختار نیست، چون فعل از او با ضرورت صادر می‌شود و ضرورت با اختیار منافات دارد.

برای حل این اشکال، راه‌های متعددی پیموده‌اند. برخی در مقدمه اول و برخی در مقدمه دوم مناقشه کرده‌اند.^۱

راه اول، مسیر مشهور فیلسوفان است که مقدمه دوم را پذیرند و در مقدمه نخست مناقشه می‌کنند و ضرورت را منافی با اختیار نمی‌دانند. زیرا در نظر آن‌ها، مختار بودن به این معناست که قضیه شرطیه «ان شاء فعل و ان لم يشا لم يفعل» صادق باشد. و صدق قضیه شرطیه به این است که اگر شرط تحقق یابد جزآنیز تحقق پذیرد و اگر شرط متحقّق نشود جزانیز موجود نشود. صدق قضیه شرطیه ربطی به چگونگی تحقق یا عدم تحقق شرط و جزاندارد.

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 می‌سازد و هم با آزادی و عدم ضرورت.

۱. ر.ک: همان، ص ۳۰.

فلاسفه چون مقدمه دوم را قبول دارند، حالت اول صدق قضیه شرطیه را در مورد خدا و انسان می‌پذیرند؛ با این تفاوت که ضرورت فعل خدا بالذات است و ضرورت فعل انسان بالغیر.^۱

بنابراین، از دیدگاه فلاسفه، فعل اختیاری، فعلی است که از اراده صادر شود، نه فعلی که از اراده آزاد صادر شود،^۲ به گونه‌ای که فاعل هم بتواند فعل را انجام دهد و هم ترک را؛ به تعبیر متکلمان: «صحة الفعل والترك»^۳

آیه الله صدر در نقد این راه حل می‌گوید: تعریف فلاسفه از اختیار، مجرّد 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 براین اساس که حسن و قبح عقلی را بپذیریم. به اعتقاد شهید صدر، فلاسفه، حسن و قبح رانه عقلی بلکه عقلایی و از قضایای مشهور می‌دانند، لذا برایشان توجیه تکلیف و حساب و کتاب مطرح نمی‌شود. تنها مشکل آن‌ها لغویت تکلیف برای انسان مجبور است. آن را هم با این پاسخ حل می‌کنند: اگر شخص بداند با خوردن مال حرام به کیفری شدیدتر از لذت خوردن آن مال دچار می‌شود، ضرورتاً و جبراً خوردن مال حرام را ترک می‌کند. این اثر فایده‌ای است که تکلیف کردن مجبور را از لغویت خارج می‌کند.^۴

راه دوم - که بر عکس راه اول است - مقدمه اول، یعنی تعارض اختیار با ضرورت، را می‌پذیرد؛ اما در مقدمه دوم مناقشه می‌کند، علیت رامنکر می‌شود. و معتقد است فعل از عالم امکان وارد عالم وجود می‌شود. این راه حل هم اشکال دارد، زیرا ضروری نبودن فعل، برای اثبات اختیاری بودن آن کافی نیست و به «صدفة» می‌انجامد. اگر بگوییم آب بدون علت می‌جوشد، این بدان معنا نیست که آب با اختیار می‌جوشد.^۵ شهید صدر این نظر را به برخی فیلسوفان متأثر غربی نسبت می‌دهد. شاید مقصود

۱. ر.ک: ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۳۸۸ و ۳۰۷ و ۳۰۹؛ المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۲۰۹.

۲. در زبان انگلیسی تمایز اراده با اراده آزاد با دو واژه "will" و "free will" بیان می‌شود.

۳. ر.ک: علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۰۸.

۴. ر.ک: هاشمی، همان، ص ۳۰ - ۳۲.

۵. ر.ک: همان، ۳۲ - ۳۳.

۶۴ □ جستارهایی در باب ضرورت علّت و اختیار

ایشان، دیوید هیوم فیلسوف تجربی مسلکِ انگلیسی باشد که علّت را نکار می‌کند و معتقد است آن‌چه با حسّ قابل درک است، تقارن علّت و معلول و تقدّم علّت بر معلول است، نه علّتی که بر اساس آن، علّت، معلول را بالضروره ایجاد می‌کند.^۱

راه سوم از سوی برخی متجدّدان مطرح شده است. آن‌ها معتقدند موجودات توانایی‌ها و فرصت‌های متفاوت دارند. مثلاً وقتی سنگ به سمت بالا پرتاب می‌شود، مسیر حرکتش کاملاً مشخص است. هنگامی که سنگی به سوی حیوان پرتاب می‌شود، او فرار می‌کند، ولی مسیرها یاش مختلف است. اما انسان عکس العمل‌های بیشتری می‌تواند داشته باشد، حتّی می‌تواند فرار نکند. به علاوه انسان عقل دارد و مصالح و مفاسد را بررسی می‌کند. اختیار، از این امکانات و فرصت‌ها انتزاع می‌شود. به اعتقاد شهید صدر، این تفسیر، اختیار را به امری وهمی تنزل می‌دهد و به جبر می‌انجامد.^۲

راه چهارم را محقّق نائینی پیموده است. وی مقدمه اول و دوم را می‌پذیرد، اما اطلاق مقدمه دوم را قبول ندارد و بر آن است که علّت، شامل افعال اختیاری نمی‌شود. وی در توضیح نظریه‌اش می‌گوید: وقتی شخص نماز می‌خواند، ابتدانماز را اراده می‌کند و پس از آن، دو عمل دیگر انجام می‌دهد. عمل اول فعل نفسانی است. در این عمل، نفس قدرتش را اعمال می‌کند، بر بدن اثر می‌گذارد و آن را به سوی نماز تحریک می‌کند. عمل دوم فعل خارجی نماز است. فعل اول، معلول ضروری اراده نیست؛ از این رو پس از اراده، نفس می‌تواند بدن را تحریک به فعل نکند و فعل خارجی تحقّق نیابد.^۳

محقّق نائینی، فعل نفسانی را همان اختیار و طلب می‌داند و معتقد است فلاسفه نتوانسته‌اند حقیقت اختیار را درک کنند. او می‌گوید:

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

۱. ر.ک: کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی، ص ۲۹۵ - ۳۰۵.

۲. ر.ک: هاشمی، همان، ص ۳۳.

۳. ر.ک: همان، ص ۳۴.

موجبه دیگری که اثرش از نفس قابل تفکیک باشد نیست، زیرا تأثیر ایجابی علیّت فقط در افعال غیر اختیاری جاری است.^۱

آیة الله خویی شاگرد محقق نائینی و استاد شهید صدر نیز نظریه ایشان را می‌پذیرد. وی می‌گوید:

«آن‌چه 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 إعمال قدرت انسان در خارج محقق می‌شود.»^۲

وی در ادامه بحث می‌گوید:

«تفاوت فعل ارادی با معلول طبیعی این است که فعل ارادی در تحقیقش محتاج فاعل است ... فاعل افعال انسان، نفس انسان است که فعل، با اختیار و إعمال قدرت و سلطنت و بدون وجوب و ضرورت، از آن صادر می‌شود. نفس در کار بست قدرتش محتاج چیزی نیست، و خداوند نفس را چنین آفریده است ... در حالی که معلول طبیعی در تحقیقش محتاج علل طبیعی است؛ پس علیّت با دو ویژگی «ضرورت» و «سنخیت» بر آن حکومت دارد و اختیاری برای آن قابل تصور نیست.»^۳

شهید صدر، اصل نظریه محقق نائینی را می‌پذیرد که ضرورت علیّت شامل افعال اختیاری نمی‌شود، اما در مورد توضیح ایشان در خصوص فعل درونی، سه اشکال مطرح می‌کند:

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 می‌شود. مثلاً از آتش به اعتبار نسبتش با فاعل، مفهوم احراق و ایجاد احتراق انتزاع می‌شود، و به لحاظ نسبتش با محل، احتراق و وجود آتش انتزاع می‌شود.

۱. خویی، اجود التقریرات، ج ۱، ص ۹۱.

۲. خویی، محاضرات، ج ۲، ص ۴۷.

۳. همان، ص ۵۷.

۶۶ □ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

اشکال دوم: این که بین اراده و فعل خارجی، یک عمل درونی یعنی طلب فرض کنیم، در حل مشکل جبر کمکی نمی‌کند؛ چون می‌توان همان مطلبی را که محقق نائینی در مورد فعل درونی ذکر کرد، - یعنی خروج آن از ذیل قاعده الشیء مالم یجب لم وجود - 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 «الشی...» قاعده‌ای عقلی است و قابل تخصیص در فعل درونی نیست، مگر این که دلیل و توجیه دیگری غیر از ضرورت علیت برای تحقیق فعل اقامه شود؛ که چنین مطلبی در بیان محقق نائینی یافت نمی‌شود.

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

۱. مصحح صدور فعل وجود آن، واجب بالغیر باشد که از علت حاصل می‌شود. این واجب، همان است که قاعده «الشی...» بیان می‌کند و محقق نائینی آن را قبول ندارد، چون به جبر می‌انجامد.

۲. 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، «صدفه» را اثبات می‌کند نه اختیار را.

۳. فعل خارجی با تأثیر نفس یا طلب ایجاد شود، و این تأثیر با تأثیر دیگر، و همین طور. این فرض به تسلیل می‌انجامد که محال است.

۴. مفهوم سلطنت را مطرح می‌کیم. با این مفهوم، دیدگاه محقق نائینی تصحیح می‌شود و شاید همین مفهوم، مدد نظر ایشان بوده، اما عباراتشان قاصر از آن است.^۱

نظریه سلطنت

شهید صدر کلید حل مشکل جبر را طرح مفهومی جدید در برابر دو مفهوم واجب و امکان، یعنی مفهوم سلطنت می‌داند. وی در توضیح نظریه خویش نکاتی

۱. ر.ک: هاشمی، همان، ص ۳۶ - ۳۴.

را ذکر می‌کند.

نکته اول: قاعدة «الشیی ما لم يجب لم يوجد» اگر قاعده‌ای برهانی باشد قابل تخصیص نیست، اما این قاعده، وجودانی و از مدرکات او لیه 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 وجودان و فطرت مراجعه کرد.

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

بین سلطنت با وجوب و امکان، نقاط اشتراک و اختلافی وجود دارد. اشتراک سلطنت بالامکان، 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 وجود، 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 وجود. از همین رو عقل، مفهوم اختیار را از سلطنت انتزاع می‌کند.

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 وجودان و یا وحی انجام می‌پذیرد. انسان با مراجعه به وجودان، مصدق سلطنت را در خود می‌یابد. حتی بعد از وجود شوق اکید نسبت به عملی خاص نیز انسان ضرورتی در خود احساس نمی‌کند. درک این حالت با علم حضوری است، هم‌چنان که گرسنگی و تشنگی و حب و بغض را در خودمان می‌یابیم. اگر سلطنت وجود نداشت، گرسنه‌ای که در مقابلش دو قرص نان باشد و هیچ‌یک ترجیحی نداشته باشد، باید از گرسنگی بمیرد، در حالی که چنین چیزی رخ نمی‌دهد؛ به دلیل وجود سلطنت که با آن و بدون وجود مرجح، انسان یکی از نان‌ها را ترجیح داده و انتخاب می‌کند!^۱

نکات تكمیلی نظریه سلطنت

۱. در بحث از رویکرد کلامی، یعنی تعیین فاعل فعل اختیاری انسان، پنج نظریه مطرح شد. نظریات اول و دوم و پنجم رد شد. حال در رد نظریه چهارم که مبادی اراده را علل مُعِدّه و فاعل اراده انسان را خدا می‌دانست، می‌گوییم: با اثبات سلطنت برای انسان، این نظریه رد می‌شود، چون انسان دارای سلطنت، خودش با آزادی اراده می‌کند و فعل را انجام می‌دهد. به علاوه اگر فاعل اراده، خدا باشد، انسان نمی‌تواند با آن مخالفت کند و جبر پیش می‌آید. وقتی اراده جبراً از انسان صادر شد، صدور فعل خارجی نیز جبری خواهد بود. پس تنها نظریه سوم درست خواهد بود.
۲. اختیار انسان، عام 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 می‌شود:

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

قسم دوم شامل مبادی افعال اختیاری مثل حب و شوق و بغض و کراحت می‌شود. دلیل اختیاری بودن قسم دوم دو عامل است: یا این که حب و بغض، معمولاً از اعتقاد به مصلحت و مفسده در محبوب و مکروه ناشی می‌شود. یا این که مصلحت در خود شوق مؤکّد است.^۱

نقد و بررسی

نظریه سلطنت را می‌توان تکمیل نظریه محقق نائینی دانست، همان‌طور که بیان مرحوم نائینی را می‌توان تبیین دیدگاه متکلمان در باب فاعل مختار دانست که در برابر علّیت ضروری فلاسفه مطرح شده است. نقطه مشترک این دیدگاه‌ها نفی ضرورت علّیت و قاعدة «الشی ما لم یجب لم یوجد» در فاعل مختار است.

البته تبیین‌ها متفاوت است و به نظر می‌رسد تبیین شهید صدر، کامل‌ترین تبیین

۱. ر.ک: همان، ص ۳۸ - ۳۹.

در این زمینه است؛ هرچند در تبیین ایشان نیز ملاحظاتی وجود دارد که با توجه به آن‌ها باید نظریه ایشان تکمیل گردد. مهم‌ترین ملاحظاتی که به نظر می‌رسد، عبارتند از:

ملاحظه اول: شهید صدر بحث متكلمان 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 متكلمان امامی و معتلی اثبات می‌کنند 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 می‌کند. از این رو بحث قدرت و اختیار را در ضمن بحث از فاعلیت انسان مطرح می‌کنند.

برای مثال علامه حلی در شرح عبارت خواجہ نصیر «و الضرورة قاضية باستناد افعالنا علينا»، می‌گوید:

«و المصنف التجأ إلى الضرورة هاهنا، فانا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختياراً وبين حركة الحجر الهاباط. و منشأ الفرق هو اقتران القدرة في أحد الفعلين به و عدمه في الآخر»^۱
از سوی دیگر خواجہ نصیر قدرت را مصحح فعل می‌داند و می‌گوید:

«القدرة . . . مصححة للفعل»

و علامه در تعریف قادر می‌گوید:

«القادر هو الذي يصحّ منه الفعل و الترك معاً»^۲

همین مفهوم قدرت است که در تبیین شهید صدر فربه 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 می‌رسد هیچ یک از اشکالاتی که شهید صدر بر محقق نائینی

۱. حلی، کشف المراد، ص ۳۰۸.

۲. همان، ص ۲۴۸.

۷۰ جستارهایی در باب ضرورت عّیت و اختیار

وارد کردن 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 فلسفه دو تفسیر از اراده وجود دارد. برخی هم چون ملاهادی سبزواری^۱ و ملا صدرآ در برخی آثارش،^۲ اراده را همان شوق مؤکد می‌دانند. برخی دیگر مثل ابن سینا^۳ و ملا صدرآ در کتاب‌های دیگرش،^۴ اراده را غیر از شوق مؤکد می‌دانند.

ظاهراً مقصود محقق نائینی از اراده، همان شوق مؤکد است که بدون آزادی در نفس تحقیق می‌یابد، و از این رو، وجودش برای نفی جبر کافی نیست. به همین دلیل، محقق نائینی برای توجیه آزادی، مفهوم طلب و اختیار را مطرح می‌کند.^۵ 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 نمی‌داند.

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 می‌شود، 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 مفسدة افعال دانست. اما به نظر می‌رسد

۱. وی در این باره می‌گوید:

عقیب داع در کنا الملا یما

شرح المنظمه، ص ۱۸۴.

۲. رک: المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۲۱۴؛ اجویه المسائل، ج ۱، ص ۳۴.

۳. الاشارات و التبيهات، ج ۲، ص ۴۱۲؛ الشفا (الاهیات)، ص ۲۸۴.

۴. اسفار، ج ۶، ص ۳۵۴ و ج ۴، ص ۱۱۴.

۵. رک: فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۳۲.

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 تجام دهد و هم ترک کند. یعنی به تعبیر متکلمان، قدرت، و به تعبیر شهید صدر، سلطنت، داشته باشد، که اثرش صحّة الفعل والترك 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 آیة الله خویی و محقق نائینی و متکلمان، دو نوع علیّت را مطرح می‌کنند: علیّت ضروری و علیّت اختیاری. قسم اول را در فاعل غیر اختیاری و قسم دوم را در فاعل اختیاری جاری می‌دانند. اما می‌توان گفت که در جهان تنها یک نوع علیّت وجود دارد و آن، علیّت اختیاری و غیر ضروری است. زیرا هرچه در عالم رخ می‌دهد، فعل فاعل مختار، اعمّ از انسان و خدا، می‌باشد و علیّت طبیعی در نهایت به علیّت اختیاری خدا بر می‌گردد.

ملاحظه پنجم: به جای طرح مفهوم سلطنت در عرض دو مفهوم وجوب و امکان - که اثر آن طرح دو نوع علیّت است - نگارنده معتقد است که اساساً مفاهیم وجوب و امکان نباید در تحلیل فعل و پیدایش پدیده‌های کارگرفته شود؛ چرا که این دو مفهوم، از اشیاء موجود انتزاع شده‌اند و برای تحلیل موجودات باید به کارگرفته شوند. اگر به موجودات جهان بنگریم، خواهیم دید که ماسوی الله می‌توانستند موجود نباشند و با وجود این موجودند. از این حالت ماسوی الله، مفهوم «امکان» انتزاع می‌شود. اما وقتی در مورد خدای متعال تأمل می‌کنیم در می‌یابیم که او نمی‌توانست موجود نباشد. بنابراین، از او مفهوم وجوب را انتزاع می‌کنیم. 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.

فهرست منابع

١. ابن سينا، حسين، الاشارات و التنبيهات، تهران، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣ ق.
- ٢ ، الشفا (الاهيات)، مقدمه ابراهيم مذكور، قم، منشورات مكتبه آية الله العظمى المرعشى النجفى، ١٤٠٤ ق.
٣. اشعرى، ابوالحسن، اللمع فى الرد على اهل الزيف و البدع، تصحيح حموده غرابه، مطبعة مصر شركه مساهمه مصرية، ١٩٥٥ م.
- ٤ ، مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، ١٤٠٥ ق.
٥. حلی، حسن، کشف المراد، قم، موسسه النشر الاسلامی، ١٤٠٧ ق.
٦. خوبی، سید ابوالقاسم، اجود التقریرات، قم، کتابفروشی مصطفوی، بی تا.
٧. صدر، سید محمدباقر، المعالم الجديدة للاصول، تهران، مکتبه النجاح، ١٣٩٥ ق.
- ٨ ، دروس فی علم الاصول، بيروت، دارالكتاب اللبناني، ١٩٧٨ م.
- ٩ ، المدرسة القرانية، قم، مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهید الصدر، ١٤٢٤ ق.
- ١٠ ، المدرسة الاسلامية،
١١. سبزواری، هادی، شرح المنظومه، قم، دارالعلم، بی تا.
١٢. فیاض، محمد اسحاق، محاضرات فی اصول الفقه، قم، دارالهادی للمطبوعات، ١٤١٠ ق.
١٣. کاپلستان، فردریک، فیلسوفان انگلیسی، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، سروش، ١٣٦٢ .

فهرست منابع ۷۳

۱۴. كاظمي، محمد على، فوائد الاصول، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۰۴ ق.
۱۵. ملاصدرا، محمد، رساله خلق الاعمال، تهران، نشر علوم اسلامي، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۶..... ، الحكمه المتعاليه فى الاسفار العقلية الاربعه، قم، منشورات مصطفوى، ۱۳۸۶ ق.
- ۱۷..... ، المبدأ و المعاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدراء، ۱۳۸۱ ش.
- ۱۸..... ، اجوبة المسائل، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدراء، ۱۳۷۸ ش.
۱۹. هاشمي، سيد محمود، بحوث فى علم الاصول، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلاميه، ۱۴۱۷ ق.

نقد اصولیان بر علیّت فلسفی

چکیده

این نوشتار به نقد اصولیان بر اساسی‌ترین مبنای فلسفهٔ سنتی (اسلامی، مسیحی و یهودی)، یعنی اصل علیّت ضروری می‌پردازد. قید «سنتی» برای خارج کردن فلسفه‌های جدید هم‌چون فلسفهٔ اگزیستانس و فلسفهٔ تحلیلی است. قبل از شروع بحث، توضیحی در مورد «علم اصول»، «مکتب‌تفکیک» و «اصل علیّت» بیان شده است.

۱. علم اصول

علم اصول فقه شیعه مراحل مختلفی را پیموده است. در ابتدا مباحث اصولی در ضمن کتاب‌های فقهی مورد بحث قرار می‌گرفت. در مرحله بعد، علم اصول از علم فقه جدا شد و کتاب‌های مستقلی به اصول فقه اختصاص یافت. این وضعیت ادامه داشت تا این که در قرن یازدهم هجری گروهی به نام «خبرایان» با علم اصول به مخالفت پرداختند. در این زمان آیة الله وحید بهبهانی، از فقهای نامدار اصولی، به مقابله با خبرایان برخاست و به شباهات آنان پاسخ داد و به تجدید علم اصول پرداخت. این مبارزه نقطه عطفی در تاریخ علم اصول به شمار می‌رود و می‌توان 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)، می‌زیسته‌اند و در موضوع اصل علیّت ضروری موضع گیری کرده‌اند. هم‌چنین اصولیانی هم‌چون شیخ انصاری که بحثی در اثبات یافته علیّت در آثار آن‌ها یافت نشد، و نیز آراء اصولیانی هم‌چون آخوند خراسانی - که مدافعان علیّت ضروری‌اند و مبنی بر همین اصل، نظریه جبر را تأیید کرده‌اند - خارج از بحث است. از مرحوم آقا ضیاء عراقی و آیة الله بروجردی نیز عباراتی یافت شد که لازمه آن عدم پذیرش علیّت ضروری است، اما از آن‌جاکه توضیح و اثبات این لازمه، مجال وسیع‌تری می‌طلبد، از طرح نظرات این دو فقیه اصولی صرف نظر شد.

۲. مکتب تفکیک و ارتباط این نوشتار با آن

گاه معنای عام مکتب تفکیک اراده می‌شود. در این معنا، حامیان این مکتب، همه، متکلمان و فقها و اصولیانی هستند که در مقابل آراء مهم فلسفی و عرفانی - هم‌چون علیّت ضروری، وحدت وجود، ساخت خالق و مخلوق، نظریه صدور، نظریه تجلی، قاعده‌الواحد، قدم زمانی عالم، نفی معاد جسمانی - و تأویل متون دینی بر اساس این عقاید، موضع‌گیری کرده‌اند. از این‌حیث، نقد و رد آراء اصولیان مذکور در باب علیّت فلسفی، جزء مباحث مکتب تفکیک به شمار می‌رود.

اماً گاه معنای خاصی از مکتب تفکیک اراده می‌شود که فقط شامل آراء آیة الله اصفهانی و شاگردان ایشان می‌شود. از این‌حیث نیز چون این نوشتار به نظریه میرزا اصفهانی و استادان و همفکرانش می‌پردازد، با مکتب تفکیک ارتباط پیدا می‌کند.

به نظر می‌رسد 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 صدق، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و علامه حلی، هم در فقه عملی تدریس و تحقیق و تألیف داشته‌اند، هم در فقه اعتقادی یا کلام. اماً در چند سدهٔ اخیر، همت اصلی بزرگان دین معطوف به فقه عملی گردید.

هدف اصلی نهضت آیة الله میرزا مهدی اصفهانی در مشهد، ترغیب عالман دینی به توجّه و اجتهاد در قرآن و احادیث در حوزهٔ اعتقادات و عدم اکتفا به تعالیم فیلسوفان و عارفانی هم‌چون ملاصدرا و ابن عربی و شرح آراء آنان بود. وی تنها مجتهد و درس خارج‌گوی زمان خود بود که در کنار درس خارج فقه و اصول، به درس خارج عقاید و معارف می‌پرداخت. روش وی در درس خارج عقاید، روش اجتهادی - تطبیقی، یا به تعبیر دقیق‌تر، «تفکیکی» بود. او ضمن استنباط عقاید از منابع دینی (عقل و نقل) به مقایسه این عقاید با آراء فیلسوفان و عارفان می‌پرداخت و برخی نظریات فلسفی و عرفانی را نقد می‌کرد.

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

موضوعات فلسفی هم چون مباحث وجودشناختی، جهان شناختی و انسان شناختی و تحلیل و نقد آرائی که در این موضوعات مطرح شده است، در این صورت میرزامهدی 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 معرفت شناسی، وجودشناسی، جهان شناسی، خداشناسی، علم النفس، و حتی مباحثی هم چون ماهیت و هیولی بر می‌خوریم.

اگر فلسفه اگزیستانس و فلسفه تحلیلی و فلسفه آمپریسم و فلسفه پوزیتویسم، فلسفه است، پس چرا مباحث عمیق اعتقادی که توسط بزرگانی چون میرزای اصفهانی مطرح می‌شود، فلسفه و حکمت نباشد؟ آیا می‌توان پوزیتویسم جدید را که فلسفه را نه فقط غلط، بلکه بی‌معنا می‌داند و فلسفه تحلیل 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 علیّت و تباین و سنتیت وجود و ... فلسفه نیست؛ اگر مخالفت با آراء فلسفی باعث خروج از فلسفه است، پس چرامکاتب 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 بالندگی آنند، باید از تنگ نظری پرهیز کنند و تنها اعتقادات خویش را فلسفه نخوانند. برخی پاراز این هم فراتر می‌گذارند و مخالفان برخی نظریات فلسفی رانه تنها مخالف فلسفه، بلکه مخالف عقل معرفی می‌کنند. برای این افراد، عقل یعنی مطالب مورد قبول خودشان، و هر کس مخالف این مطالب باشد، مخالف عقل و تعقل است! اینان وقتی به مطلب جدیدی بر می‌خورند، به جای آن که به خود زحمت تأمیل و بررسی و فهم بدھند، با حربه اتهام، خود را آسوده می‌کنند.

۳. علیّت و اهمیّت آن

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

می‌داند و می‌گوید:

«حکمت دانشی است درباره برخی مبادی و علّت‌ها».۱

به اعتقاد ارسطو حکمت با پرسش از «علّت» شروع می‌شود، و چون فلسفه یا متافیزیک به نهايی ترین و شریف‌ترین علل می‌پردازد، بنابراین اشرف حکمت‌هاست. ارسطو در فصل سوم کتاب یاد شده، نخستین بحث فلسفی را مسأله علّیت می‌داند. به اعتقاد او اختلاف‌های فیلسوفان نخستین هم چون طالس و آناکسیمندر و آناکسیمنس و هراکلیتس و ... درباره ماده‌المواد عالم به بحث علّت مادی برمی‌گردد، و علّت‌های دیگر به تدریج در فلسفه مطرح شد تا این که خود او به همه علل چهارگانه توجه کرد و آن‌ها را تبیین نمود.۲ ملا صدرًا در اهمیّت علّیت می‌گوید:

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

البحث».۳

اماً مخالفت بسیاری از متكلمان و اصولیان با علّیت، به اصل علّیت، به معنای تأثیر و ایجاد وابستگی، برنمی‌گردد، بلکه به ویژگی «ضرورت» برمی‌گردد. از نظر فیلسوفان یکی از ویژگی‌های اصل علّیت، ضرورت علّی و معلولی است، به این معنایکه با وجود علّت تامّه، تحقق معلول ضروری خواهد بود. آن‌چه حساسیّت فقیهان و متكلمان را نسبت به ضرورت علّی و معلولی برانگیخت، این بود که لازمه ضرورت، جبر است.^۴ جبر، اساس دین و اخلاق و امر و نهی و تکالیف و شریعت را، که اختیار است، نابود می‌کند.

به عقیده متكلمان و اصولیان معتقد علّیت، ضرورت علّی و معلولی با قدرت و اختیار و آزادی خدا و انسان سازگار نیست. علامه حلی در «شرح تجرید» در تعریف قدرت می‌گوید:

۱. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی (شرف)، نشر آموزش انقلاب اسلامی، ص ۶.

۲. همان، ص ۱۱.

۳. ملا صدرًا، اسفار، ج ۳، ص ۱۶۳.

۴. مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله نهم، ص ۴۹۲.

«القدرة صفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا ايجابه، فان القادر هو
الذى يصح منه الفعل و الترك معاد».١

خواجه طوسی و علامه حلی به منظور اثبات صفت «قدرت» برای خداوند
می‌گویند:

«حدوث زمانی عالم بر نفی ضرورت علی و معلولی میان خدا و فعلش دلالت
می‌کند؛ 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
می‌گیرند؛ چرا که « قادر » کسی است که در آن واحد هم می‌تواند فعلی را انجام دهد و
هم می‌تواند آن فعل را ترک کند. یعنی میان فاعل و فعل ضرورتی نیست. بنابراین هرجا
 قادر و مختار باشد، ویژگی ضرورت علی و معلولی وجود نخواهد داشت.٢

همین مطلب متکلمان، مورد قبول اکثر فقیهان اصولی نیز هست. هر چند تعبیر و
تفسیر، گاه متفاوت است. حال به اختصار به آراء اصولیان در این باره اشاره می‌کنیم:
وحید بهبهانی در رساله جبر و اختیار، هم چون متکلمان، مختار را کسی می‌داند
که قدرت همزمان بر فعل و ترک دارد. چنین اختیاری، امری وجودانی و غیرقابل انکار
است؛ بنابراین اگر اصل اختیار با اصل علیت و قاعدة «ترجیح بلا مرّجح» در تعارض
بیفتند، اصل اختیار مقدم است؛ زیرا علم به آن قوی تر و اولی است:

«عاقل منصف، اگر خودش باشد و به وجود خود رجوع کند، در می‌یابد که آن گاه
که عملی را از روی اختیار انجام می‌دهد، همو قادر بر ترک آن نیز هست ... و اصل
علیت و قاعدة ترجیح بلا مرّجح، علمی بیش از این را افاده نخواهد کرد، یعنی علم

۱. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۴۸.

۲. همان، ص ۲۸۱.

و جدانی به اختیار و توانایی بر فعل و ترک». ^۱

به اعتقاد وی برای این که تعارض میان اصل اختیار و اصل علیّت برداشته شود، باید اصل اختیار را اصل قرار داد و بر اساس آن اصل علیّت را تفسیر کرد و نه بالعکس. از مجموع مباحث ایشان می‌توان دریافت که وی برای این که علیّت را با اختیار جمع کند، علیّت را به معنای تأثیر غیر ضروری می‌داند، نه به معنای فلسفی و ضروری. به عبارت دیگر وقتی فاعل فعلی را انجام می‌دهد، می‌توانست آن فعل را ترک کند، یعنی قدرت همزمان بر فعل و ترک داشت و یکی از این دو حالت ضروری نیست. محقق نائینی در درس‌های خارج اصول‌شناس، قانون علیّت ضروری را شامل افعال اختیاری نمی‌داند. وی علیّت تامه و ضروری اراده را نابود کننده اساس اختیار و تأسیس کننده مذهب جبر می‌داند:

«انَّ عليةِ الارادة للفعل هادم لأساس الاختيار و مؤسس لمذهب
الجبر».

به عقیده وی انسان حتی با وجود تعلق اراده بر فعل، می‌تواند فعل را ترک کند؛ زیرا نفس قبل از وقوع فعل، آزادانه می‌تواند فعلی را طلب یا آن را ترک کند و این آزادی طلب همان اختیار است. در واقع نفس بدون این که محکوم علیّت ضروری باشد، ذاتاً به گونه‌ای است که می‌تواند فعل را طلب یا آن را ترک کند. وی عقول فلسفه را از درک مسئله اختیار و نظریه امر بین الأمرین عاجز می‌داند:

«فانَّ مما أعنيَ ادراكه عقولُ الفلاسفة و ذُوي الافكار».

وی می‌گوید:

«اختیار، فعل نفس است، و نفس ذاتاً می‌تواند فعل را طلب کند. بنابراین نیازمند علت موجبه دیگری نیست که اثرش از نفس قابل تفکیک نباشد؛ زیرا تأثیر ایجابی علیّت در افعال غیراختیاری است». ^۲

۱. وحید بهبهانی، رساله جبر و اختیار، ص ۴۶۹.

۲. اجود التقریرات، ج ۱، ص ۹۱؛ نیز ر.ک: سید محمود هاشمی، بحوث فی علم الاصول: ج ۲، ص ۳۴.

مقصود محقق نائینی از اراده‌ای که آن را از طلب‌تفکیک می‌کند، همان «سوق مؤکد» است که حالتی نفسانی است و بدون آزادی در انسان به وقوع می‌پیوندد. وی چنین اراده‌ای را برای آزادی و نفی جبر، کافی نمی‌داند. از همین رو مفهوم طلب و اختیار را مطرح می‌کند که بر اساس آن انسان آزادانه عمل می‌کند:

«الارادة كيفية خاصة للنفس تحدث بعد حدوث مباديهها فيها، و لذا

تسمى بالسوق المؤكّد»؛

«اراده کیفیتی ویژه برای نفس است که پس از پدید آمدن مبادی آن در نفس، حادث می‌شود و آن را سوق مؤکد می‌نامند».^۱

آیة 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» می‌داند و منکر علّت تامه ضروری در فاعل‌های قادر است. وی می‌گوید:

«انَّ بَيْنَ الْعَلَةِ التَّامَةِ وَ الْفَاعِلِ الْقَادِرِ، بُونَ بَعِيدٍ، بَلْ أَبْعَدُ مَا بَيْنَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتِ؛ فَإِنَّ وَجْهَ الدِّلْيُوكِ وَاجِبٌ عِنْدَ الْعَلَةِ التَّامَةِ وَ إِلَّا يَلْزَمُ التَّرجِيحُ بِلَامِرْجَحٍ، بِخَلْفِ الْفَعْلِ وَ فَاعِلِهِ؛ فَإِنَّهُ لَا بُدُّ مِنْ عَدَمِ تَمَامِيَةِ الْفَاعِلِ وَ قَدْرَتِهِ، بَلْ يَجِبُ عَدَمُ الْأُولُوِيَّةِ لِلْمُنَاقِضَةِ مَعَ كَمَالِ الْفَعْلِيَّةِ وَ التَّامَامِيَّةِ ... مِنْ كَانَ قَادِرًا تَامَ الْقَدْرَةِ كَامِلَ الذَّاتِ يَمْتَنِعُ عَرْوَضُ الْوَجُوبِ لِفَعْلِهِ فَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ. وَ لِهِ الْبَدَاءُ مَا لَمْ يَوْجُدْ فِي الْخَارِجِ. فَإِذَا وَقَعَ الْقَضَاءُ بِالْأَمْضَاءِ فَلَا بَدَاءُ. فَمَا لَمْ يَوْجُدْ لَمْ يَجِبُ، بِخَلْفِ الْعَلَةِ التَّامَةِ إِذَا مَا لَمْ يَجِبُ الْمُعْلُولُ لَمْ يَوْجُدْ»؛

«میان علّت تامه و فاعل قادر، فاصله افزون‌تر از فاصله میان زمین و آسمان است؛ زیرا وجود معلول با وجود علّت تامه آن، واجب است، و گرنه 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 وجوب بر فعل فاعل قادر است و

. ۱. فواید اصول، ج ۱، ص ۱۳۲.

به همین دلیل می‌تواند بدانند، برخلاف علت تامه که در آن وجود معلول به معنای آن است که پیش از این، فعل و جوب یافته است.^۱

ایشان در بخش دیگری از تقریرات درس اصولشان می‌گوید:

اگر علیّت ضروری را قبول کنیم، آن را فقط در فاعل‌های طبیعی، که ناقصند، قبول می‌کنیم، نه در فاعل‌های مختار و قادر که کاملند، و همین کمال، اقتضا می‌کند که فاعل قادر هم توانایی فعل داشته باشد و هم توانایی ترک، و با وجود فاعل، ضرورتی برای صدور فعل نیاشد: «آن الفاعل التام ليس بعلة تامة اصطلاحية، اذ مقتضي تمامية الفاعل هو كونه غنياً عن العالمين و عن ايجاده، و مقتضي ذلك هو عدم لزوم الصدور».^۲

در ادامه این بحث، مرحوم میرزا مهدی اصفهانی قاعدة فلسفی «الشيء ما لم يجب لم يوجد» را که همان ضرورت علیّ و معلولی است، به صورت عکس قبول می‌کند؛ یعنی «الشيء ما لم يوجد لم يجب». وی چنین استدلال می‌کند که ما اگر به خودمان و افعال نفسانی مان رجوع کنیم، در می‌یابیم که تازمانی که فعل ما موجود نشده است، وجوبی در کار نیست، بلکه وقتی فعل موجود شد، آن وقت وجوب و ضرورت نیز تحقق پیدا می‌کند. به تعبیر متکلمان، وجوب لا حق به جای وجوب سابق می‌نشیند. وی در ادامه بحث، هم‌چون متکلمان، قادر بودن را به «صفة الفعل و الترك» معنا می‌کند.

آیة الله خویی که از شاگردان دوره دوم درس خارج اصول محقق نائینی است، در درس خارج اصولش بر ضرورت علیّ و معلولی و ضرورت صدور فعل با وجود مرجح اشکال می‌کند و بر آن است که علیّت ضروری شامل افعال اختیاری نمی‌شود. به اعتقاد وی ملاک صدور فعل اختیاری انسان، اعمال قدرت و سلطنت و توانایی فعل و ترک است. آیة الله خویی می‌گوید:

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

۱. تقریرات درس خارج اصول میرزا اصفهانی، ص ۱۴.

۲. همان، ص ۱۸.

۸۴ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

اختیاری از فاعل، بدون وجود مرجح، محال نیست؛ زیرا فعل اختیاری از طریق إعمال قدرت انسان در خارج محقق می‌شود.^۱ وی در ادامه بحث می‌گوید:

«تفاوت فعل ارادی با معلول طبیعی این است که فعل ارادی در تحقیق
محتاج فاعل است ... و فاعل افعال انسان، نفس انسان است و فعل با اختیار
و إعمال قدرت و سلطنت و بدون وجوب و ضرورت از آن صادر می‌شود، و
نفس در استفاده از قدرتش محتاج چیزی نیست، و خداوند نفس را چنین
آفریده است ... در حالی که معلول طبیعی در تحقیق محتاج علل طبیعی
است و علیّت با دو ویژگی «ضرورت» و «سنجیت» بر آن حکومت دارد و
اختیاری برای آن قابل تصور نیست».^۲

شهید آیة الله صدر، روشن‌تر از دیگران علیّت ضروری را نقد می‌کند. وی در درس‌های خارج اصول خویش می‌گوید: اگر قاعده علیّت ضروری یا «الشیء ما لم يجُب لِمَ يَوْجُد» قاعده‌ای برهانی باشد، قابل تخصیص نیست. اما او معتقد است که این قاعده، قاعده‌ای وجودانی است، نه برهانی. از این رو، برای فهم دقیق آن باید به وجودان 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 تحقیق یابد، یکی از دو عامل لازم است: یکی «وجوب بالغير» که توسط علت تامه برای ممکن الوجود حاصل می‌شود، و دیگری «سلطنت».

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

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

۱. آیة الله خویی، سید ابوالقاسم، محاضرات، ج ۲، ص ۴۷.

۲. همان، ص ۵۷.

تحقّق شیء کفايت می‌کنند. تفاوت آن دو 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، وجود و علم حضوری است.^۱

وی می‌گوید:

«ما بالوجودان، ثبوت مفهوم سلطنت را در نفس خود می‌یابیم. وقتی در نفس ما شوق اکید برای انجام دادن عملی پدید آمد، 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 گرسنهای که دو قرص نان در اختیار دارد و یا گریزندۀای که دو راه گریز را در پیش روی خود دارد. اگر فعل فاعل جز به واسطه ایجاد از ناحیه علت صادر شود، در این صورت، گرسنه از گرسنگی خواهد ُرد؛ چرا که هیچ مرجحی برای خوردن یکی از دو قرص نان وجود ندارد، در حالی که بنا بر قاعدة سلطنت نفس، یکی از دو حالت، ترجیح می‌یابد».^۲

۱. هاشمی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۶ - ۳۷.

۲. همان.

فصل دوم

علیّت و اختیار

از دیدگاه فلسفه‌دان اسلامی

ترجمه و نقد رساله خلق الاعمال میرداماد

چکیده

به نظر میرداماد، خداوند علّت تامّه همه پدیده‌های عالم - از جمله افعال اختیاری برای انسان - است. و خداوند، همه علّت‌های ناقصه فعل اختیاری را خلق می‌کند که اراده انسان، یکی از این علّت‌های ناقصه است. بنابراین هم عمل خارجی انسان و هم قدرت اراده و هم اراده‌های خاص، همگی معلوم خدایند. بدین‌سان هرچند انسان دارای اراده است، اما اراده او نیز معلوم خدادست. بنابراین انسان در واقع مضطّر و مجبور است، و در ظاهر مرید و مختار. اگر این‌گونه است، باید خداوند که خالق گناهان انسان‌هاست مجازات شود نه انسان. میرداماد در پاسخ می‌گوید: مجازات اثر تکوینی گناه است و چون انسان محل گناه است، لذا این اثر در انسان ظاهر می‌شود، همان‌طور که اثر دارو در مریض ظاهر می‌شود نه در داروساز. و از آنجاکه همه افعال به خدا بر می‌گردد، شرّی در عالم نیست و شرور، اموری عدل یا نسبی‌اند. این نظریه قابل قبول نیست. زیرا اوّلاً با علم و جدّانی انسان‌ها به مختار و آزاد بودن سازگار نیست و ثانیاً با عدالت الهی.

مقدّمه

مسئله جبر و اختیار و نقش انسان در افعال خویش و ارتباط آن با اراده خدای متعال از مهم‌ترین مسائل فکری بشر بوده و در عرصه‌های مختلف علوم و فرهنگ بشری، هم‌چون: فلسفه، کلام، اصول فقه، حقوق، اخلاق، روانشناسی، و فیزیک، به گونه‌های متفاوت، طرح شده است. هر چند که به نظر می‌رسد جنبه دینی و کلامی آن از اهمیّت 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 درگرو حلّ درست این موضوع است. از همین جاست که این مسئله، از نخستین مسائل کلامی طرح شده در تاریخ عقاید مسلمین به شمار می‌رود و متفکران مسلمان، هر یک براساس مبانی خویش راه حلّی برای آن ارائه کرده‌اند.

از نخستین راه حل‌های 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 حدّ 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، طرح‌هایی ارائه کردند که در خور توجه و بررسی است. از جمله این طرح‌ها، رساله‌ای است مختصر به نام «خلق الاعمال» که توسط میرداماد نگاشته شده است.

میربرهان الدین محمد باقر داماد متخلص به «اشراق» و ملقب به «علم ثالث» و «سید الأفضل» از فیلسوفان نامآور دوره صفویه و استاد صدر الدین شیرازی است. برای اطلاع از شرح حال این فیلسوف بزرگ میتوان به زندگینامه وی مندرج در مقدمه کتاب «قبسات» و همچنین کتاب «حکیم استر آباد میرداماد»، مراجعه کرد. میرداماد پس از بیان مقدمه، رساله را با توضیح تفاوت فعل انسان و خدا آغاز میکند و پس از بیان مضطربودن انسان در فعل خویش، اشکال کیفر و پاداش را مطرح میکند و در نهایت مسأله شرور مورد بررسی قرار میگیرد. وی این مسائل را در دیگر آثار خویش همچون قبسات، الرواوح السماوية فی شرح احادیث الامامية، الایقاظات، الجبر والتقویض، القصبات، و قضا و قدر، نیز به بحث گذاشته است.

نویسنده کتاب «حکیم استر آباد میرداماد» معتقد است که رساله خلق الاعمال همان رساله الایقاظات است و در این مورد از صاحب کتاب عالم آراء نقل میکند که «خلق الاعمال داماد به الایقاظات موسوم است».^۱ اما در مقابل، نویسنده الذریعة معتقد است که خلق الاعمال غیر از ایقاظات است.^۲ با مقایسه سه نسخه خطی از خلق الاعمال و نسخهای که در کتاب کلمات المحققین (طبع سنگی) درج شده است، بارساله ایقاظات که در حاشیه کتاب قبسات چاپ سنگی از صفحه ۶۶ تا ۱۴۸ درج شده است معلوم شد که محتوای خلق الاعمال تنها در بخشی از مقدمه ایقاظات یافت میشود. در ایقاظات ابتداء مطالب خلق الاعمال، با اختلافات اندک لفظی تا مبحث کیفر و پاداش طرح میشود. پس از آن از وسط صفحه ۶۸ مسأله دعا و سپس اشکال تسلیل اراده‌ها مورد بررسی قرار میگیرد، که در خلق الاعمال دیده نمیشود. سپس ادامه رساله خلق الاعمال از صفحه ۷۵ تا ۷۲، با اضافاتی که گاهی به حدود دوازده سطر میرسد، طرح میشود. در نهایت، ایقاظات شش گانه که به منزله متن اصلی ایقاظات است، بیان میشوند، که این قسمت نیز در خلق الاعمال یافت نمیشود. بنابراین به نظر میرسد، میرداماد، این دو رساله را جدا گانه و برای دو شخص مختلف نوشته است. فیلسوف ما

۱. بنگرید به: حکیم استر آباد میرداماد، ص ۱۲۲ و ۱۴۱.

۲. بنگرید به: الذریعة، ج ۷، ص ۲۴۳.

۹۲ □ جستارهایی در باب ضرورت علّیت و اختیار

محتوای این دو رساله را در قبس دهم از قبصات نیز، با اجمال و تفصیل در موضع 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 این جارساله 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 حل مطلب نیز تنها چندنکته اساسی که توجه به آن‌ها در حل مسأله لازم است، طرح شده و نگارنده مدعی ارائه راه حلی همه جانبه نیست.

روش تصحیح رساله

در تصحیح این رساله از سه نسخه استفاده شده است که هر سه در بخش نسخه‌های خطی کتابخانه مرحوم آیة الله مرعشی نجفی الله در قم نگهداری می‌شود. شماره نسخه متن ۶۸۶۹ است. شماره نسخه دوم که بارمز «الف» بدان اشاره می‌شود، ۳۸۶، و شماره نسخه «ب» ۴۶۰ 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 نسخه‌هایست 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.^۱

۱. یادداشت‌های تصحیح متن عربی، به دلایل فتی حذف شده است.

رسالة مسئلة خلق الاعمال من مصنفات فحل الفحول، خاتم حكماء الراسخين، قدوة عقلاء الشامخين، افضل المتألهين، اكمل المتمهرين وارت علوم الانبياء والمرسلين، باقر حكم الاولين، المتمم الاول، والمعلم الثالث، لا زال ممجداً محمدأً.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين حق حمده، و الصلاة على خيرته من خليقه
محمد ﷺ و المعصومين من عترته.

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

فالآن نلقى عليك ما ان أخذته الفطانة بيدي قريحتك، لفطنك لما يفى بازاحة الشكوك و اماتة الاوهام باذن الله سبحانه.

[فاعلم] انه فرق ما، بين بين الفاعل لفعل ما بالارادة و الاختيار، و بين جاعله التام الموجب اياه بارادته و اختياره المفيض لوجوده و وجود علله و اسبابه و شرائطه و متطلباته على الاطلاق. فالمبادر الذى اختياره <اخير> ما يستلزم به العلة التامة <لفعله>، فاعل <لذلك الفعل> بالاختيار لغة [و عرفا] واصطلاحاً لدى الجماهير العامة و الخاصة، و ليس هو بالجاعل التام الموجب اياه بالارادة و الاختيار، الا اذا كان مفيضاً لوجوده، باضافته و جملة ما يفتقر اليه من العلل و الأسباب بتة.

و اذا دريت ذلك بزغ لك أنَّ الانسان [من] حيث انه مباشر لفعله، و اختياره أخير متطلبات الفعل و آخر أجزاء عمله التامة، فهو لا محالة

فاعل مختار لأفعاله وأعماله. و حيث أنه ليس الذي يفيض وجود الفعل و علله و أسبابه - اذ من جملة العلل والأسباب وجود نفسه و تحقق قدرته و اختياره و سائر ما يتعلّق به ذلك مما يغيب عن عقولنا و لا يحيط به اوهامنا - فليس هو الجاعل التام، الموجّد، الموجّب لـأفعاله بالضرورة الفحصيّة؛ بل انما الجاعل التام، «الموجّد»، الموجّب لكل ذرّة من ذرّات الوجود بالإرادة و الاختيار هو الملك الغنيّ الحقّ المفيض لعوالم الوجود (بقضّها) و قضيّتها على الاطلاق، و ليس يصادم ذلك توسيط العلل و الأسباب و الشرائط و الروابط الفائضة جميعاً من جناب فياضيّة الحقّ المطلقة.

و من جملة العلل الرابطة و الأسباب المتوسطة، قدرة العبد و منيته و شوقه بالنسبة الى ما يؤثّر من أعماله و أفعاله.

و ذلك كما أنّ الله سبحانه هو الموجّد المفيض [«الجاعل»] لذات زيد و وجوده مثلاً، مع أنّ أباًه و أمّه من جملة علله و أسبابه المستندة في سلسلتها الطولية و العرضية. جميعاً إلى جاعليّته - تعالى شأنه و تعاظم سلطانه - : «قل الله خالق كلّ شيء و هو الواحد الفهار».

و هذا البيان يستكشف غطاء الخفاء عن سرّ قول سادتنا الطاهرين -صلوات الله و سلامه على أرواحهم وأجسادهم أجمعين -:
«لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين الأمرين».

و من هناك ما تسمع بعض شركائنا السالفين من الحكماء الراسخين يقول: «الإنسان مضطّر في صورة مختار»، و منهم من يعكس القول فيقول: «مختار في صورة مضطّر».

و عند هذا سقط ما أعضل بك في المسئلة من قوله: «إذا كان الفعل من العبد لزم تعدد المؤثّر، وإذا كان من الله لزم الجبر».

ترجمه

[نویسنده پس از بیان مقدمه‌ای می‌گوید:]

بدان که میان فاعلی که فعلی را با اراده و اختیار انجام می‌هد، و جاعل تام [و خالقی] که فعل را به وسیله اراده و اختیارش به سر حدّ وجوب می‌رساند و به فعل و علل و اسباب و شرایط و مقدماتش وجود را افاضه می‌کند، تفاوت آشکاری وجود دارد. شخص مباشر فعل که اختیارش آخرين جزء علت تامه فعل است، در لغت و عرف و اصطلاح، فاعل مختار فعل نامیده می‌شود. او جاعل تامی که با اراده و اختیارش به فعل وجود می‌بخشد 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.

آن‌گاه که این سخن را دریافتی، برایت روشن می‌شود که آدمی از آن رو که مباشر فعل خویش بوده و اختیارش واپسین مقدمه و جزء اخیر علت تامه فعل می‌باشد، فاعل مختار اعمالش است. اما از آن‌جا که او هستی فعل و علل و اسباب آن را افاضه نمی‌کند - 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 ایجاد کننده کردارش نیست، بلکه جاعل تام و موجود و موجب مرید و مختار همه پدیده‌ها، مالک بی‌نیاز و

*
حقیقی و افاضه کننده جهان‌های موجود و همه جزئیات آن است. [۱]

این سخن (یعنی این‌که خداوند آفریدگار همه موجودات است) با واسطه قرار گرفتن علل و اسباب و شرایط و رابطه‌هایی که از سوی خدا افاضه می‌شود، منافات ندارد. از جمله علل رابط و اسباب واسطه‌ای، قدرت، نیت، آرزو، و شوق انسان است نسبت به اعمالی که در آن‌ها مؤثر می‌باشد، همان‌گونه که خدای سبحان ذات آدمی را

* در این موارد، تحت عنوان «بادداشت‌های انتقادی» پس از ترجمه اصل رساله مطالعی بیان خواهد شد.

۹۶ □ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

پدیدمی آورد و در عین حال، پدر و مادر نیز از زمرة علت‌های او به شمار می‌روند و همه این علت‌ها در سلسله طولی و عرضی به خالقیت خدای متعال مستندند. [۲]

﴿فَلِلَّهِ الْخَالقُ كُلُّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^۱

بیان بالا حجاب این سخن معصومین ﷺ را بر طرف می‌کند که فرمودند:

«لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين»^۲

از همین جاست که برخی حکیمان ثابت قدم گفته‌اند:

«انسان مضطّر است در صورت مختار» [۳]

وبرخی دیگر از حکما به عکس سخن بالا، اظهار کرده‌اند:

«انسان مختار است در صورت مضطّر».

بدین‌سان این معضله واشکال بر طرف می‌شود که: اگر فعل انسان از او پدیدآمده، لازمه‌اش تعدد مؤثر است [یعنی هم خدا مؤثر است و هم انسان] و اگر فعل انسان [تنها] از خدا صادر شده، جبر لازم آید.

معضلة الثواب و العقاب

فَإِنْ أَزْعَجْتَ سَرَّكَ أَنَّهُ وَإِنْ أَسْتَبَّ الْقَوْلُ حِينَئِذٍ فِي تَوْسِيتِ اخْتِيَارِ الْعَبْدِ،
لَكِنْ بَقِيَ الْأَعْضَالُ فِي أَمْرِ الْمُثُوبَاتِ وَالْعَقُوبَاتِ الْوَارِدَةِ بِهَا الْوَعْدُ وَ
الْوَعِيدُ فِي التَّنْزِيلَاتِ الْكَرِيمَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْأَحَادِيثِ الشَّرِيفَةِ النَّبُوَيَّةِ، فَإِنَّ
فَعْلَهُ وَإِنْ كَانَ مَتَرْتَبًا عَلَى ارْادَتِهِ، إِلَّا أَنَّ ارْادَتَهُ لِلفَعْلِ وَارْادَتَهُ لِإِرَادَةِ
الْفَعْلِ، وَارْادَتَهُ لِإِرَادَةِ الْإِرَادَةِ، وَهَلْمَ جَرَّا إِلَى مَا لَا نَهَايَةَ، وَاجْبَةُ
الْحَصُولِ جَمِيعًا، لَامِنَهُ، بَلْ مِنْ تَلْقاءِ مُبَدِّئٍ أَخْرَى، فَمَنْ أَيْنَ لَهُ اسْتِحْقَاقُ
الْمُثُوبَةِ وَالْعَقُوبَةِ.

فتَدِيرٌ فِي فَحْصِكَ وَ(تَثِيْتَ) فِي أَمْرِكَ وَافْقَهْنَ أَنَّ اسْتِيْجَابَ الْمُثُوبَةِ وَ

۱. الرعد، ۱۶.

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۰.

العقوبة من لوازم مهیّات الأفعال الحسنة والسيئة. وإنما يرجع ذلك إلى الفاعل المباشر لأنّه المحل القابل، دون المفهوض الموجد.

كما أنّ الأدوية التّرياقية والسمّيّة إنما تظهر آثارها في أبدان شاربيها وأمزجتهم، لا في ذات موجدها، الجاعل إياه، تعالى عن ذلك علوّا كبيراً. و الطّبّ الروحاني في ذلك على قياس الطّبّ الجسماني. فاذن، الشّواب و العقاب متربّيان على ارادة الفاعل المباشر، المستحقّ لهما بارادته و اختياره، واختلاف مراتبهم، على حسب اختلاف ذوات الحسنات والسيئات، المستوجبة لهما في حدّ أنفسها.

مشكل پاداش و کیفر

گرچه 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 می‌کند، اما معضله پاداش و کیفر [الهی] که در آیات قرآن و احادیث شریف، مورد وعده و عیید قرار گرفته است، هم‌چنان باقی است. زیرا کردار آدمی گرچه بر اراده او متربّ است، اما این‌که انسان فعل را اراده می‌کند، یعنی حصول ضروری اراده فعل، و هم‌چنین اراده اراده فعل، و اراده اراده فعل، و تاهر قدر که ادامه دهیم، [همه این اراده‌ها] از خدا سرچشمۀ می‌گیرند نه از انسان؛ پس چرا آدمی مستحق کیفر و پاداش باشد؟ [در پاسخ باید گفت:] در این تحقیق دقت کن و بدان که وجوب کیفر و پاداش، از لوازم ماهیّات افعال‌نیک و زشت است، و از آن رو که فاعل مباشر محلی است که فعل را [از سوی خدا] می‌پذیرد، به فاعل مباشر باز می‌گردد، نه به خالق و افاضه‌کننده و ایجاد‌کننده فعل. [یعنی کیفر و پاداش، از آن پدید آورنده فعل نیست، بلکه از آن ماهیّت فعل است. و چون محل فعل و ماهیّت آن، انسان است و خدا فعل را در ظرف آدمی ایجاد می‌کند، پس ثواب و عقاب نیز به ایشان که ظرف ماهیّت فعل است باز می‌گردد.] همان‌طور که آثار ادویه و داروهای سمّی در بدن و مزاج کسی که از آن استفاده

می‌کند ظاهر می‌شود نه در ذات خالق آن ادویه [که خداست]. طبّ روحانی نیز مانند طبّ جسمانی است. بدین سان کیفر و پاداش بر اراده فاعل مباشر مترب می‌گردد و بدان جهت که فاعل، فعلش را اراده کرده، مستحق کیفر و پاداش می‌شود. اختلاف مراتب ثواب و عقاب نیز بر حسب اختلاف ذات افعال خوب و بداست که ذاتاً ثواب و عقاب را موجب می‌شوند. [٤]

مسألة الشرور

ثم الشّرور الواقعة في الوجود في هذه النّسأة وفي النّسأة الآخرة، إنّما استنادها إلى الإرادة الربانية والإفاضة السّبحانية بالعرض، من حيث هي لوازم للخيرات الكثيرة التي تجب في سنته الفياضية الحقة والوهابية المطلقة، تعلّق ارادته سبحانه بها بالذات.

على إنّك ان دققت التأمل و فتشت بالتبصر، صادقت بعقلك أن الشّرور المراد لا بالذات بل بالعرض في النّشأتين، إنّما شرّيتها بالقياس إلى جزئيات بخصوصها وأشخاص بعينها من أجزاء نظام عوالم الوجود - وهي طفيقة جداً بالنسبة إلى سائر الأجزاء - فأماماً بالقياس إلى النظام الجملي وكذلك بالقياس إلى تلك الأشخاص والجزئيات، لا بحسب أنفسها، بل بما هي من أجزاء النظام الجملي الشّام الفاضل الشريف الكامل، فلا شرّ ولا شرية [فيه] أصلاً. فلو كان للاحظ لنظام الوجود محيط اللحظ بجملة النّظام وبالأسباب المنادية إلى المسببات جميعاً، لم يكن يجد في الوجود ما يصح أن يطلق عليه الشرّ أو ينسب إلى الشرية بوجه من الوجه، فليتبصر. ولعل للوجهين قال عزّ اسمه قائلاً في آية الملك: «بِيَدِكُ الْخَيْر». لا الأوّل منهما فقط، كما في كلام البيضاوي حيث قال: «ذَكْرُ الْخَيْر وحده لَأَنَّهُ مَقْضَىٰ بِالذَّاتِ وَالْشَّرّ مَقْضَىٰ بِالْعِرْضِ، إِذَا لَا يُوجَدُ شَرّ جَزئِيٌّ مَا لَمْ يَتَضَمَّنْ خَيْرًا كُلِّيًّا». و مما يجب أن يعلم أن الشّرور إنما دخولها بالعرض في القضاء لا في

القدر، فليتفقّه. فهذا شطر <من> جزيل القول و حق البسط فيه على ذمة ما يسّرنا الله <له> بعظيم فضله وكبير طوله.

و كنت مسؤولا <في شهر ذى القعدة الحرام، العام الثانى و الالف من الهجرة المباركة النبوية، أفقى المفتاقين الى رحمة الله الحميد الغنى محمدبن محمد، يدعى باقر الداماد الحسيني، ختم الله له بالحسنى، حامدا مصليا > و <مسلما>.

مسألة شرور

استناد شرور موجود در دنيا و آخرت به اراده خدا و افاضه او، امری بالعرض خواهد بود، زیرا شرور از لوازم خيرات کثیری هستند که در سنت فیاضیت حق و بخشندگی مطلق، وجودشان لازم است، و اراده الهی بالذات به خيرات کثیر تعلق می گیرد. گذشته از اين، اگر دقت کنیم خواهیم دید شروری که در دنيا و آخرت خداوند آنها را بالعرض، و نه بالذات، اراده کرده، شر بودشان [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 اين اجزاء نسبت به اجزاء ديگر عالم بسيار اندکند [بنابراین شرور نسبت به اجزاء اندک جهان، شرند و نسبت به بیشتر اجزاء عالم خیرند]. اما نسبت به كل نظام عالم و هم چنین نسبت به همان اشخاص و جزئیات [اندک] امانه فی نفسه، بلکه به عنوان اين که از اجزاء نظام شریف و كامل جهان هستند، به طور کلی شر و شر بودنی وجود ندارد. پس اگر نسبت به كل نظام هستی و همه اسباب و علت های آن احاطه علمی پیدا کنیم، شر یا چیزی که به وجہی بتوان شر را به آن نسبت داد، پیدا نخواهیم کرد. [۵] شاید به دلیل دونکته مذکور [بالعرض بودن و نسبی بودن شرور] خدای متعال در آیه ملک «قل اللهم ملك الملك...» فرموده است: «بیدك الخير» [آل عمران / ۲۶]. نه فقط به جهت وجه اوّل [بالعرض بودن شرّ]، چنان که بیضاوی گفته است. بیضاوی بر آن است: اين که خداوند تنها «خير» را ذکر کرده [ونگفته بیدك الخير و الشر] بدان جهت است که خير ذاتاً مورد قضا و اراده الهی قرار گرفته است و شرّ

بالعرض، زیرا هیچ شرّ جزئی در جهان یافت نمی‌شود مگر آن که متضمن خیر کلی باشد [پس اصلان تناها خیر مورد اراده خداست، اما چون این خیر کثیر همراه با شرّ اندکی است، از این رو شرّ نیز به تبع خیر وبالعرض اراده شده است]. [۶] 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 ب طبق نظر نویسنده قدر صورت تفصیلی است از آن چه به طور بالذات یا بالعرض در قضاست، بنابراین بالعرض بودن شرور در مرحله قدر مطرح نمی‌شود].

یادداشت‌های انتقادی

[۱] نویسنده در این فقرات در صدد بیان تفاوت‌های فعل انسان و خداست. از دیدگاه اوی، انسان مباشر فعل خویش بوده و فعل را اراده می‌کند؛ و این اراده تنها یکی از اجزاء علت 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 می‌کند. و به این ترتیب فعل را به سرحد و جوب وجود می‌رساند. در این مورد چندنکته قابل ملاحظه است:

چنان‌که از عبارات نویسنده در اینجا و در ادامه رساله‌بر می‌آید، فعل انسان نیز در محدوده فعل خداست و به اراده الهی منتهی می‌شود. از این رو خداوند ایجاد کننده همه علل و اسباب فعل انسان نیز هست. از سوی دیگر اراده کردن انسان یکی از اجزاء علت تامّه فعل است. بالحاظ 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 می‌شود.

لازم به ذکر است که مراد از اراده کردن، وجود «قدرت اراده» نیست، زیرا شکی نیست که این قدرت از سوی خدا ایجاد شده و به انسان تمیلیک گشته و آدمی جبرا 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 مرح و ذم و ثواب و عقاب نیز بی معنا خواهد بود. فیلسوف ما خود در ادامه به این مطلب تصریح می‌کند و برای آن توجیهی ارائه می‌دهد 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 می‌شود، اهمیتی اساسی دارد. فعل درونی، به کارگیری قدرت اراده در موردی خاص یعنی روآوردن به عملی معین و اراده آن است. پس از این مرحله نوبت به فعل خارجی می‌رسد. در این مرحله، قوای جسمانی انسان تحت تأثیر فعل درونی تحریک می‌شود و پس از آن عملی توسط انسان در خارج محقق می‌گردد، 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 افتاد، 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، چنان‌که در کارهای غیراختیاری مطلب از این قرار است. در مورد افعال اختیاری انسان که مورد امروز نهی قرار گرفته و حسن و قبح و پاداش و کیفر بدان تعلق می‌گیرد، کمترین نقشی که می‌توان برای انسان تصویر کرد آزادی او در فعل درونی یعنی اراده کردن عملی خاص است. به نظر می‌رسد همین اراده است که در فعل خارجی نیز تأثیر می‌کند و باضمیمه شدن شرایط و مقدمات خارجی که برخی از آن‌ها خارج از اختیار انسان است، باعث ایجاد عملی معین می‌شود.

پس اگر گفته شود که فعل خارجی مستقیماً توسط خدا ایجاد می‌شود و اراده انسان نقشی در آن ندارد، باز کیفر و پاداش قابل تصوّر است، زیرا خداوند می‌تواند 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 می‌شود.

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 نمی‌کند، بلکه تنها اراده فعلی خاص را انشا می‌کند. 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 منتبه گشته و مستحق پاداش و کیفر می‌گردد.

[۲] طبق بیان میرداماد، خدا دو گونه فعل دارد: یکی فعلی که بدون واسطه ایجاد می‌شود، و دیگری فعلی که به واسطه برخی عوامل دیگر پدید می‌آید.

در گونه اخیر، خود واسطه‌هاییز به وسیله خدا آفریده می‌شود و فعل اختیاری انسان از همین نوع است. در نتیجه خدا برای ایجاد فعل انسان، ابتدا قدرت و اراده و نیت او را ایجاد می‌کند و از این طریق، فعل خارجی را پدید می‌آورد. بنابراین قدرت و اراده کردن فعلی خاص صرفا ابزاری برای اعمال اراده خداست. روشن است که ابزار و واسطه‌های قابل تکلیفند و نه مستحق کیفر و پاداش، بخصوص با توجه به این که این ابزار را خدا آفریده است.

[۳] نویسنده در کتاب قبسات (صفحه ۴۴۴) این کلام را از ابن سینا نقل می‌کند. خود ابن سینا در کتاب التعليقات گاهی این جمله را با عنوان «قد قيل» نقل می‌کند (صفحه ۵۱) و گاهی بدون این عنوان (صفحه ۵۳). ابن سینا در توجیه این مطلب که انسان، گرچه در ظاهر مختار است، اما در حقیقت مضطرب و مجبور است، می‌گوید: «آدمی به جهت دواعی و اغراض فعل را انجام می‌دهد. و چون این دواعی خود ارادی نیستند و از خارج بر انسان تحمیل می‌شوند، 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

این اغراض است».

وی نتیجه می‌گیرد که فعل اختیاری تنها در مورد خدا که اغراض خارجی ندارد، صادق است.^۱

با صرف نظر از مسأله اراده خداوند متعال، در مورد توجیه ابن سینا، چندنکته 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 می‌کند. اگر این اهداف که دواعی و اغراض نامیده می‌شود علت تامه اراده انسان باشد، در این صورت سخن شیخ الرئیس صادق است و انسان مجبور و مضطرب خواهد بود، البته در صورت مختار، زیرا گرچه اختیار او جبری است ولی در ظاهر امر، انسان دارای اراده و اختیار است. هم‌چنین در این صورت سخن ابن سینا و کلام میرداماد قابل جمع است، زیرا بر این اساس خدا، ابتداء دواعی را در ذهن انسان انشاء می‌کند و سپس از این طریق، اراده انسان را ایجاد کرده و در نهایت از طریق اراده، فعل خارجی را محقق می‌سازد.

اما باید گفت راه‌دیگری 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. بدینسان انسان در اراده فعل خاص آزاد است، اما او در این اراده، دواعی را نیز ملاحظه می‌کند و یکی را ترجیح می‌دهد.

شرایط مختلف درونی و بیرونی، راه‌های متفاوتی را در مقابل انسان می‌گشاید و ضمن تشویق و دعوت به انتخاب یکی از آن‌ها به او فشار آورده و در او تمایل ایجاد می‌کند. اما نقش این تشویق‌ها و فشارها و میل‌ها در اراده کردن انسان نقش دعوت کننده و مرّجح است و نه علت تامه، چنان‌که واژه «داعی» نیزبیانگر همین معناست. بنابراین اراده را نمی‌توان به دواعی فرو کاست یا تحویل برد، زیرا اراده با پشتونه قدرت‌تمیلیک شده به انسان، بر دواعی حاکم است و نه محکوم.

[۴] در این جا میرداماد، خود اشکال استحقاق کیفر و پاداش را بر مبنای نظریه

۱. بنگرید به: التعليقات، ص ۵۱ و ۵۳.

۱۰۴ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

خویش مطرح می‌کند و بیان می‌دارد که اگر همه علت‌های فعل انسان و از جمله اراده او توسط خدا ایجاد می‌شود، پس چرا انسان مورد مؤاخذه و مجازات قرار می‌گیرد؟ پاسخ وی این است که ایجاد کننده فعل مستحق کیفر نیست، بلکه این استحقاق متوجه محل، یعنی انسان، می‌باشد. او تصریح می‌کند که افعال اختیاری انسان همانند تأثیرات طبیعی هم چون تأثیر داروست که در محل مصرف دارو ظاهر می‌شود 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 می‌کند، مستحق کیفر و پاداش است. باید پرسید: اگر آدمی تنها ظرف فعل خدادست، 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 می‌توانیم محل فعل خویش را تنها به این دلیل که فعلمان را در آن ایجاد کرده‌ایم مورد تکلیف و سپس مؤاخذه قرار دهیم؟ اصولاً از لحاظ عقلی امر و نهی، تنها به فاعل فعل و کسی که می‌تواند آزادانه فعلی را نجام داده یا ترک کند، تعلق می‌گیرد، نه به محل فعل.

نکته دیگر این که در مسأله کیفر و پاداش، سخن بر سر مجازات تشریعی 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 می‌خورد، اثر وضعی آن را که مست شدن است، متحمل می‌گردد. اما سخن بر سر اثر تشریعی 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 این که به نظر می‌رسد، 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 می‌شود) بانظریه اخلاقی او در انکار حسن و قبح و این که هر چه خدا نجام دهد خوب است، کاملاً هماهنگ و سازگار است، گرچه هیچ یک از این دونظریه قابل پذیرش نیست.

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

در دنباله مباحث قبل این است که بر طبق نظر نویسنده همه پدیده‌های عالم به اراده خدا باز می‌گردد؛ از این‌رو این سؤال مطرح می‌شود که دلیل آفرینش شرور از سوی خداوند که خیر محض است چیست؟

پاسخ‌های بسیاری برای این سؤال ارائه شده است. فیلسوف ما در کتاب قبسات (صفحه ۴۶۶ و ۴۶۷) در تفسیر آیه شریفه «بِيَدِكَ الْخَيْرِ أَنْكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» در بیان علت این‌که خداوند تنها خیر را به خود نسبت می‌دهد و از ذکر شرّ خودداری می‌کند، سه نکته را که در واقع سه پاسخ به مسئله شرور است، مطرح می‌کند. در این رساله تنها به دو پاسخ اخیر از این سه، اشاره می‌کند و سپس آن را در تفسیر آیه مذکور صادق می‌داند. حاصل پاسخ‌ها این است که شرّ دو نوع است: یکی شرّ بالذات و حقیقی و دیگری شرّ بالعرض. شرّ بالذات عدم محض است که محتاج علت نیست و به خدا منتسب نمی‌گردد. (پاسخ اول در قبسات) اما برخی موجودات که ذاتاً و با ملاحظه اصل وجودشان خیرند، از آن‌رو که باعث فقدان کمالی برای موجود دیگری می‌شوند، شرّند. این گونه شرور که بالعرض شرّند، به صورت بالعرض نیز به خدا منتسب می‌گردند، زیرا اراده خدا از آن جهت که این موجودات خیر بوده و منشأ خیرات و کمالات کثیرند، بالذات به آن‌ها تعلق می‌گیرد، و از آن‌رو که لازمه این خیرات کثیر، شرور قلیلند (یعنی باعث فقدان برخی کمالات دیگر می‌شوند) بالعرض بدان‌ها تعلق می‌پذیرد. (پاسخ دوم قبسات و پاسخ اول این رساله). هم‌چنین باید توجه کرد که لوازم ماهیت گرچه به صورت بالذات به خود ماهیت منتسب است، اما انتساب این لوازم به جا عمل 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 می‌آید که همین شرور بالعرض تنها از جهتی خاص شرّ است و از جهت دیگر خیر است. به این بیان که شرور بالعرض تنها نسبت به اجزاء اندک جهان شرّ و موجب فقدان کمال هستند، اما نسبت به اکثر اجزاء عالم و نسبت به همان اجزاء اندک اما در مقایسه با کل جهان، شرّی وجود ندارد.

خلاصه اگر بتوان عالم را به طور مجموعی در نظر گرفت، هیچ شرّی دیده نمی‌شود

۱۰۶ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

(پاسخ سوم قبسات و پاسخ دوم این رساله).

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

۱ - شرّ عدمی است. (نظریه افلاطون)

۲ - شرّ وجودی و محتاج جعل است؛ اماً 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 اشتمال بر خیر و شرّ پنج نوعند: ۱ - خیر محض. ۲ - خیر کثیر و شرّ قلیل. ۳ - خیر و شرّ مساوی. ۴ - شرّ کثیر و خیر قلیل. ۵ - شرّ مطلق. خداوند تنها دو نوع نخست را آفریده است)

۳ - خیر و شرّ نسبی است.

۴ - شرّ در دیدگاه جزء نگرانه و انسانی دیده می‌شود نه در منظر کل نگرانه و الهی.

به نظر می‌رسد فیلسوف ما با آزمودن این پاسخ‌ها، هیچ‌یک را به تنها بی کافی نمی‌بیند. از این رواز هر یک بهره‌ای گرفته و به پاسخ بعدی منتقل می‌شود. وی ابتدا شرّ را عدم و فقدان کمال معرفی می‌کند که نیازمند جاعل نیست. پس از آن متذکر این نکته می‌شود که گرچه فقدان کمال معده است، اماً برخی موجودات منشأ این فقدان‌ها هستند. به همین جهت شرّ، به معنای منشأ شرّ موجود است و این سؤال مطرح می‌شود که چرا خداوند منشأ شرّ را آفریده است. در حل این مسأله پاسخ ارسطو مطرح می‌شود که چرا خداوند منشأ شرّ را آفریده است. در حل این مسأله پاسخ ارسطو مطرح می‌شود که شریّت این موجودات نسبت به خیر بودنشان بسیار کم است و از این رو برای تحقق خیرات کثیر، شرور نیز باید ایجاد شوند، گرچه 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 می‌شود و اظهار می‌شود که همین بالعرض نسبی است و تنها نسبت به برخی اجزاء عالم مطرح می‌شود و اگر شرور را نسبت به کل جهان بسنجدیم شرّی وجود ندارد و معلوم است که کل نگری کامل تر و

درست تر از جزء‌نگری است. پس در تحلیل نهایی و با دیدگاه کامل‌تر، شرّی وجود نخواهد داشت.

باید توجه داشت که هریک از این پاسخ‌ها دارای مقدمات و مبانی خاصی است و دلایل نیز بر صحّت 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 مجالی وسیع‌تر است. فقط درباره پاسخ نهایی ذکر این نکته مفید است که دیدگاه کل‌نگری مطلق و ملاحظه مجموع جهان با همه ویژگی‌هایش برای انسان امری مقدور نمی‌نماید. و تنها آفریدگار جهان دارای چنین علم مطلقی است. بنابراین معیار قضاوت در این‌که از دیدگاه نگری، آیا در جهان شرّی وجود دارد یا خیر و اگر وجود دارد به چه معناست، وحی خواهد بود. از این‌رو در این‌باره باید متون دینی مورد کاوش و بررسی فرار گیرد. در جای دیگر مقداری در این باب سخن گفته‌ایم:^۱

[۶] باید توجه داشت که بیضاوی گذشته از توجیه مذکور، دو وجه دیگر را نیز بیان می‌کند: یکی این‌که انتساب خیر به خدا و عدم ذکر شرّ، به جهت مراعات ادب در مقام سخن گفتن با خداست. دیگر این‌که در آیه شریفه سخن درباره خیر است، زیرا آیه در مورد بشارت‌های پیامبر اکرم ﷺ در هنگام آماده شدن مسلمین برای جنگ خندق نازل شد. بیضاوی پس از بیان این سه وجه می‌گوید:

«ادامه آیه یعنی «انك على كل شيء قدير» متذکر این نکته است که شرّ نیز به دست خداست، زیرا «كل شيء» عام است و شامل خیر و شرّ می‌شود.»^۲

۱. بنگرید: به مقدمه نگارنده بر مقاله «آیا خدا باید بهترین را بیافریند؟» که در کیهان اندیشه شماره ۶۲ و نیز در کتاب «حکمت و اندیشه دینی» (گفتار هفدهم) درج شده است.

۲. بنگرید به: تفسیر بیضاوی، ج ۱، ص ۷۲ ذیل آیه ۲۶ سوره آل عمران.

منابع

١. القرآن الكريم.
٢. كليني، الكافي، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دار الكتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
٣. صدوق، التوحید، تصحیح سید هاشم حسینی طهرانی، قم، جماعة المدرسین، ۱۳۵۷ ش.
٤. مجلسی، بحار الانوار، تهران، دار الكتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
٥. احمدبن فارس بن زکریا، معجم مقایيس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
٦. جوهری، الصاحح، تحقيق احمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ۱۴۰۷ ق.
٧. فيومی، المصباح المنیر، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۵ ق.
٨. ابن سینا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوى، قم، مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
٩. القاضی ناصر الدین البیضاوی، تفسیر البیضاوی، مصر، عبد الحمید احمد حنفی، ۱۳۵۵ ق.
١٠. میرداماد، القبسات، تصحیح مهدی محقق و همکاران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
١١. میرداماد، الایقاظات، مندرج در حاشیه قبسات طبع سنگی، طهران، ۱۳۱۵.
١٢. میرداماد، الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیة، طبع سنگی.
١٣. سید علی مدرس موسوی بهبهانی، حکیم استر آباد میرداماد، تهران انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰.
١٤. کلمات المحققین، قم، مکتبة المفید، ۱۴۰۲ ق.
١٥. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الى تصانیف الشیعه، بيروت، دار الاصوات، ۱۴۰۳ ق.

نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا درباره ضرورت علیّت

چکیده

ابن سینا و اسپینوزا به ضرورت علیّت معتقدند. ابن سینا گاه ضرورت را بدهی تلقی می‌کند و گاه بر آن برهان می‌آورد. اسپینوزا به طور قاطع ضرورت علیّت را بدهی می‌داند. دلایل ابن سینا همگی نوعی مصادره به مطلوب است. از سوی دیگر، نه تنها ضرورت علیّت بدهی نیست، بلکه عدم ضرورت، امری وجودی و جدایی و بدهی است. به اعتقادنگارنده، ریشه بحث ضرورت علیّت، تفکیک میان دو مفهوم وجوب و امکان و اصرار بر توجیه پیدایش موجودات، تنها با این دو مفهوم است. در حالی که به نظر می‌رسد این دو مفهوم، صرفاً می‌توانند تفاوت موجودات را تبیین کنند، اما برای تبیین حدوث، نیازمند مفهوم دیگری هستیم.

۱. مقدمه

به اعتقاد ارسسطو، فلسفه با بحث از علیّت آغاز شد و با پذیرش علیّت 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.^۱ ملاصدرا نیز اذعان می‌کند که اگر اصل علیّت پذیرفته نشود، نمی‌توان وارد مباحث فلسفی شد.^۲ بدینسان بحث از علیّت، ضروری ترین مبحث فلسفی است، پس باید ابعاد مختلف این بحث به درستی تبیین شود تا فلسفه در مسیر درست خود جریان یابد. موضوع علیّت، خود شامل مباحث متعددی هم چون ملاک نیاز به علّت، علّت‌های چهارگانه، اصل ساخت و اصل ضرورت است. در این نوشته درباره ضرورت علیّت 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 علیّت و پیشنهاد نظریه‌ای در این باب است. برای این‌که دیدگاه فیلسوفان در مورد ضرورت علیّت و دلایل آن روشن تر و منسجم‌تر ارائه شود، ابتدا دیدگاه دو فیلسوف بزرگ شرق

۱. ارسسطو، ما بعد الطبيعة، ص ۱۹ - ۳۳.

۲. ملاصدرا، الحكمة المتعالية، ج ۳، ص ۱۶۳.

و غرب، یعنی ابن سینا و اسپینوزا را مطرح می‌کنیم، آن‌گاه دلایل ایشان بررسی و نقد می‌شود. دلیل انتخاب اسپینوزا این است که در فلسفهٔ غرب، هیچ‌کس به اندازهٔ اسپینوزا بر ضرورت علیّت تأکید نکرده است، تا جایی که اختیار و آزادی را - به دلیل ناسازگاری با ضرورت علیّت - صریحاً انکار می‌کند. انتخاب ابن سینانیز به این دلیل بوده است که وی تفسیری از علیّت 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 اصطلاحاتِ به کار رفته از سوی این دو فیلسوف است.

۲. جایگاه بحث

اسپینوزا ضرورت علیّت را هم‌چون خود علیّت، امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌داند، از این رو، ضرورت علیّت را به عنوان یکی از اصول متعارفه^۱ در ابتدای بخش اول کتاب اخلاق ذکر می‌کند. به نظر اسپینوزا اگر علّت متعینی موجود نباشد، انتشاری معلول محال است.^۲

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 عبارت‌های ابن سینانیز استفاده می‌شود که او نیز ضرورت علیّت را بدیهی می‌داند. با وجود این، ابن سینا در موضع مختلف، بر هانهایی را برای اثبات ضرورت علیّت آورده است.

معمولًاً فیلسوفان مسلمان و به خصوص متاخران، ضرورت علیّت را، هم در بحث از علّت و معلول مطرح می‌کنند و هم در بحث مواد ثلث؛ و تحت عنوان قاعده «الشیء ما لم يجب لم يوجد» به آن می‌پردازنند.^۳ البته مراد از ضرورت در بحث علیّت،

1. axioms

2. اسپینوزا، اخلاق، ص ۱۱.

3. طباطبایی، نهایة الحکمة، ص ۵۸، ۱۵۹.

۱۱۲ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

وجوب بالقياس است. یعنی معلول در مقایسه با علّت تامّه، وجودش ضروری است. اماً ضرورت در بحث مواد ثلاث، وجوب بالغیر است؛ یعنی معلول که ممکن‌الوجود است و در ذات خود نسبت به وجود و عدم در حالت تساوی است، از سوی علّت تامّه واجب می‌شود.

نکته مهم در بحث از ضرورت علیّت، تفکیک دو ادعای نخست این‌که اگر معلول موجود باشد، وجود علّت آن ضروری است. به عبارت دیگر، محال است ممکن‌الوجودی به وجود آید بدون آن‌که علّت آن موجود باشد. این ادعا به اصل علیّت باز می‌گردد، زیرا اگر کسی آن را پذیرد، اصل نیاز به علّت محل تردید واقع خواهد شد و این، همان نظریه بخت و اتفاق است که امری باطل است. اساساً اصل علیّت به معنای تأثیر و تأثر، اصل بدیهی و وجданی است و آدمی آن را در حالات مختلف نفسانی وجودان می‌کند و منشأ تصور علیّت نیز همان وجودان است.^۱

ادعا دوم این است که اگر علّت تامّه موجود باشد، وجود معلول ضروری است. یعنی ممکن‌الوجود تابه سرحدّ وجود نرسد، موجود نخواهد شد. این ادعا همان است که با عنوان «ضرورت علّی» از آن یاد می‌کنیم و موضوع بحث این نوشتار است. بنابراین، بافرض این مطلب که هر معلول (=ممکن‌الوجود) نیازمند علّت است، بحث در این است که آیا با وجود علّت تامّه وجود معلول ضروری است یا خیر؟

دیدگاهی که در مقابل ادعای مذکور قرار دارد، این است که: با وجود علّت، وجود معلول ضروری نیست و معلول در حالتی تحقق می‌یابد که ضروری و واجب نشده است. به دیگر سخن، علّت تا لحظه صدور فعل، هم می‌تواند فعل را انجام دهد و هم می‌تواند آن را ترک کند. یعنی علّت، هم شائینت علیّت فعل را دارد و هم شائینت علیّت عدم فعل را. بدین‌سان معلول در حالتی به وجود می‌آید که می‌تواند به وجود نیاید. مقصود از اختیار، اراده آزاد^۲ است. اراده یا خواستن، پس از تصور و تصدیق و شوق، آخرین چیزی است که در نفس به وجود می‌آید. پس از آن در مغز و سلسله

۱. مصباح، دروس فلسفه، ص ۱۳۰؛ صدر، مباحث الدليل اللغظی، ج ۲، ص ۳۶.

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 متكلمان «صحة الفعل و الترك». ^۱

۳. علیت و اختیار از دیدگاه اسپینوزا

در نظام فکری اسپینوزا، خدا، جوهری‌گانه است و ماسوی الله حالات خدا هستند.^۲ 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، وجوداً و تصوراً وابسته به غیر، یعنی جوهر، است.^۳ انسان نیز هم‌چون دیگر موجودات، حالتی از حالات خداست، و نفس و افعال نفسانی، هم‌چون اراده، از طریق صفت فکر خدا از ذات الاهی صادر می‌شوند؛ در حالی که بدن و افعال بدنی، از طریق صفت بعد، از ذات خداوند ناشی می‌شوند.^۴ بنابراین، اراده انسان، چون حالتی از حالات خداست، معلول خدا نیز هست. اسپینوزا در برهان قضیه ۴۸ 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».^۵

او در اصل این قضیه می‌گوید:

«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

۱. حلی، کشف المراد، ص ۲۴۸.

2. Elwes, Spinosa..., p. 39, 49; Polladk, Spinosa..., p. 152.

3. Elwes, Spinosa..., p. 39

4. Curly, Spinosa..., p. 152

5. Elwes, Spinosa..., p. 118

علّت دیگر موجب شده است و این علّت هم با دیگری و همین طور تا
بی‌نهایت».^۱

همان‌طور که می‌بینیم، اساس نفی آزادی اراده، حالت بودن نفس و اراده است و اساس حالت بودن نفس و اراده نیز معلول بودن این‌هاست. بنابراین، ریشه نفی آزادی اراده به اصل علّیت بر می‌گردد. اسپینوزا این مطلب را در قصیه ۳۲ از بخش اول اخلاق نیز به صراحت بیان کرده است. او در فصل ۱۶ از بخش دوم رساله مختصره می‌گوید:

«ما قبلًا 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 می‌کند، آن را ضرورتاً ایجاد می‌کند. بدین ترتیب، باید نتیجه گرفت که ارادهٔ خاص به این یا آن چیز، اثبات یا نفی این یا آن چیز، باید از علّت خارجی ناشی شود، و تعریفی که ما از علّت اراده کردیم نمی‌تواند آزاد باشد.»^۲

ممکن است به نظر آید که علّیت با اراده آزاد قابل جمع است، زیرا خود اراده نیز می‌تواند علّت تامه یا یکی از اجزای علّت تامه برای انجام افعال باشد. اسپینوزا در پاسخ به این مطلب، خود اراده را مورد سؤال قرار می‌دهد و می‌گوید اراده نیز چون حالت است، بر طبق اصل علّیت، علّتی دارد.^۳

اسپینوزا در این بحث، هم اختیار، به اصطلاح خود، را از انسان نفی می‌کند و هم اختیار، به معنای رایج کلمه، را که دکارت به آن اعتقاد داشت. به عقیده او «مختران آن است که به صرف ضرورت طبیعتش، موجود است و به محض اقتضای طبیعتش، به افعالش موجب». ^۴ 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

1. Elwes, Spinoza..., 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 ممتنع است؛ زیرا به اعتقاد اسپینوزا، افعال آدمی معلول علل خارجی است و سلسله علل در نهایت به خدا ممتنع می‌شود. 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 آن که اراده نیز یکی از حالات است و در نتیجه، معلول جوهر یا خداست و انسان نمی‌تواند آزادانه اراده کند و فعلی انجام دهد.

اسپینوزا در برهان قضیه ۲۹ از بخش اول اخلاق می‌گوید:

«هر چه هست در خداوند است ... خدا فقط علت وجود این حالات نیست،

بلکه علت فعل آنها نیز هست.»^۱

وی در قضیه ۲۶ از بخش اول اخلاق می‌گوید:

«شیئی که به فعلی موجب شده است، بالضروره به واسطه خدا به آن موجب

شده است.»^۲

اسپینوزا در برخی آثارش هم چون اخلاق و رساله مختصره و نیز در برخی نامه‌ها، به اعتراضاتی که به نظریه جبر او وارد شده پاسخ می‌دهد. مهم‌ترین این اعتراض‌ها ناسازگاری نظریه جبر با وجود و تجربه درونی انسان است. دکارت در عنوان اصل ۳۹ از بخش اول اصول فلسفه می‌گوید:

«آزادی اراده امری بدیهی است» و در توضیح این اصل می‌گوید:

«بالاخره این که ما دارای اراده آزادی هستیم که می‌توانیم چیزی را تصدیق

کنیم، چنان بدیهی و روشن است که می‌توان آن را به عنوان یکی از

اوّلی‌ترین و متعارف‌ترین مفاهیمی دانست که به طور فطری در ما یافت

می‌شود». ^۳

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

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

1. Ibid. p. 63

2. Ibid. p. 61

3. Wilson, Descartes...., p. 319

۱۱۶ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

غفلت دارد و حتی به وهمش نیز نمی‌رسد که آن‌ها چیستند، لذا خود را آزاد می‌پنداشد.»^۱

وی در نامه ۵۸ با مثالی این مطلب را توضیح می‌دهد:

«سنگی را تصور کنید که در حالی که به حرکتش ادامه می‌دهد، بیاندیشد و بداند که تا آن‌جا که ممکن است تلاش می‌کند 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 می‌دهد. این است آن آزادی و اختیار انسانی که همه به داشتن آن می‌بالند و صرفاً عبارت است از این‌که آنان از میل و خواهش خود آگاهاند؛ اما از علیٰ که موجب جبر ایشان (و امیالشان) شده است غافل‌اند.»^۲

یکی از مفسران اسپینوزا به نام کاشاپ^۳ در توضیح مطلب اسپینوزا می‌گوید: «علم و تصورات ناقص انسان، باعث باور به آزادی و اختیار می‌شود، درحالی که اگر آدمی به شرایط و علل اعمال خود آگاهی داشت به چنین باوری نمی‌رسید. به دیگر سخن، به اعتقاد اسپینوزا علم انسان می‌تواند در دو سطح باشد، یکی سطح حس مشترک^۴ و دیگری شناخت علمی یا فلسفی. آزادی و اختیار فقط در سطح حس مشترک و علم عرفی و عوامانه می‌تواند درست باشد نه در سطح معرفت فلسفی.^۵ اسپینوزا در نامه ۵۶ به این دو سطح از علم اشاره می‌کند».^۶

1. Elwes, Spinosa..., p. 71.

2. Wolf, Spinosa..., p. 295

3. S. Paul Kashap

4. common sense

5. Kashap, Spinosa and Moral Freedom, p. 154

6. Wolf, Spinosa..., p. 288

۴. علیّت و اختیار از دیدگاه ابن‌سینا

در نظام فکری ابن‌سینا، خدا واجب‌الوجودی‌گانه است و ماسوی الله ممکن‌الوجود هستند. وی در تعریف واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود می‌گوید:

«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 نمی‌تواند معدوم باشد، یا وجود برایش واجب نیست و می‌تواند معدوم باشد. نوع اول واجب‌الوجود خداست و نوع دوم ممکن‌الوجود. و چون موجوداتی که پیش روی ماست ممکن‌الوجودند و ذاتاً نسبت به وجود و عدم مساوی‌اند، لذا برای موجود شدن نیازمند علت هستند و آن علت هم اگر ممکن‌الوجود است، علتی می‌خواهد، تا در نهایت به واجب‌الوجود برسیم».^۱

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

همان‌طور که می‌بینیم، ابن‌سینا به جای اصطلاحات «جوهر» و «حالت»، از اصطلاحات «واجب‌الوجود» و «ممکن‌الوجود» استفاده می‌کند. جوهر و واجب‌الوجود، بی‌نیاز از غیر یا علت است؛ در حالی که حالت و ممکن‌الوجود، نیازمند غیر یا علت است. تفاوت این دو فیلسوف آن است که ابن‌سینا این نیازمندی و عدم نیاز را تنها در وجود مطرح می‌کند، ولی اسپینوزا هم در وجود مطرح می‌کند و هم در تصور. ابن‌سینا نیز هم‌چون اسپینوزا اراده را برای انسان اثبات می‌کند و از خدا انکار می‌کند؛ از این رو فاعلیّت انسان را فاعلیّت بالاراده می‌داند و فاعلیّت خدا را فاعلیّت بالذات یا بالعنایه.

ابن‌سینا می‌گوید:

«ما انسان‌ها که موجودات ناقصی هستیم، وقتی می‌خواهیم فعلی را انجام دهیم، ابتدا آن را تصور می‌کنیم و عالیم به فعل می‌گردیم؛ اما این علم برای انجام فعل کافی نیست، بلکه برای تنفيذ معلوم خویش و تحقق آن در خارج،

۱. ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۱۸؛ المباحثات، ص ۲۵۲.

محاج قصد و حرکت و اراده‌ایم، اماً قصد و حرکت و اراده در خداوند وجود ندارد. بنابراین، صرف علم به جهان و تعقل نظام اصلاح [عنایت]، باعث صدور و فیضان جهان از ذات الاهی می‌گردد.^۱ تعقل نظام اصلاح نیز به اقتضای ذات خداست. بنابراین، ذات خدا ضرورتاً اقتضا می‌کند که جهان اصلاح را تعقل کند و این تعقل نیز ضرورتاً مقتضی صدور جهان از خداست.^۲ بنابراین، جهان اقتضای ضروری ذات خداست. اسپینوزانیز صدور جهان از خدا را به اقتضای ذات خدا می‌داند و رابطه خدا و جهان را به رابطه مثلث با سه زاویه‌اش که برابر با دو قائم است، تشبيه می‌کند.^۳

توصیف ابن‌سینا از چگونگی صدور فعل انسان، به این صورت است که ابتدا چیزی - مثلاً یک لیوان آب - در معرض ادراک انسان قرار می‌گیرد و ذهن، تصویری از آن به دست می‌آورد. پس از آن، ذهن، با تأمل، فایده داشتن نوشیدن آب را تصدیق می‌کند. پس از آن شوقی نسبت به انجام عمل برای رسیدن به فایده، مثلاً رفع تشنگی، در انسان ایجاد می‌شود. سپس اراده انجام عمل یا اجماع به وجود می‌آید و قوه عضلات به کار می‌افتد و اعضارا حرکت می‌دهد و عمل انجام می‌گیرد.

ابن‌سینا این نوع فاعلیّت را فاعلیّت بالعرض می‌نامد، زیرا فاعل به اقتضای ذات، فعل را انجام نمی‌دهد، بلکه فاعل داعی و انگیزه دارد و داعی او رسیدن به غایت و غرض مطلوب، یعنی فایده فعل است.^۴

حال سخن در چگونگی صدور اراده، از حیث جبری بودن یا اختیاری بودن است؛ یعنی این‌که آیا اراده انسان آزادانه به وقوع می‌پیوندد یا جبراً از او صادر می‌شود؟ به اعتقاد ابن‌سینا، برای این‌که انسان عملی را اراده کند، قبلًا باید به آن عمل شوق داشته باشد و این شوق از تأمل عقلانی و تصدیق به فایده عمل سرچشمه می‌گیرد. تصدیق عقلانی از تصور عمل، و تصور از علل خارجی نشئت می‌گیرد. علل خارجی چون

۱. ابن‌سینا، الشفا، ص ۴۰۳.

۲. ابن‌سینا، التعليقات، ص ۱۵۳؛ المبدأ و المعاد، ص ۵۸۷.

3. Elwes, Spinosa..., p. 34

۴. ابن‌سینا، الشفا، ج ۲، ص ۱۷۲؛ الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۴۱۲؛ المبدأ و المعاد، ص ۲۸۴.

همگی ممکن‌الوجودند، بر اساس برهان وجوب و امکان باید به واجب‌الوجود منتهی شوند.

نکته مهم این است که به اعتقاد ابن‌سینا، بر اساس قاعدة علیّت، میان تک تک مراحل و مبادی عمل، رابطه علیّت ضروری برقرار است. یعنی رابطه واجب‌الوجود 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 علیّ و ضروری‌اند. در نتیجه، اراده‌ای که از انسان صادر می‌شود، معلول ذات واجب‌الوجود است و انسان نمی‌تواند چیزی‌گری را اراده کند.

ابن‌سینا می‌گوید:

«اراده در ما، بالذات نیست، بلکه از خارج بر ما وارد می‌شود. پس اراده و فعل و ادراک عقلی و حرکت ما، همگی بالقوه خواهد بود نه بالفعل. در نتیجه، نیازمند سببی است که مخصوص یکی از دو طرف باشد و آن را از حالت قوه به فعلیت برساند. این مخصوص به تقدیر الاهی است. پس همه افعال ما به تقدیر الاهی خواهد بود».^۱

به اعتقاد ابن‌سینا، خداوند تنها موجودی است که فعل محسن است، لذا حالت بالقوه ندارد و کارهایش سبب و علت ندارد، بلکه علت نهایی همه اشیاء خداست.^۲ او در مورد قدرت انسان می‌گوید:

«قدرت در انسان همان قوهٔ محركه است. قوه نیز حالت امکانی دارد و تا زمانی که یکی از دو طرف [فعل و ترك یا دو فعل مختلف] ترجیح پیدا نکند، قوه به کار نمی‌افتد و اراده و عمل رخ نمی‌دهد. مرجح یکی از دو طرف، عامل یا وارد خارجی است و همین وارد خارجی تعیین‌کننده عمل است. این عامل خارجی به تقدیر خدا در انسان وارد می‌شود و او را تحت تأثیر قرار

۱. ابن‌سینا، التعليقات، ص ۲۲، ۱۳۱.

۲. همان، ص ۱۵۰.

۱۲۰ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

می‌دهد. بدین‌سان، تقدیر‌الاهی باعث اراده و عمل خاصی می‌گردد و از همین‌جاست که همه افعال خیر است. تقدیر‌الاهی عبارت است از علیّت ذات‌الاهی نسبت به همه ممکنات^۱.

خلاصه آن‌که اراده انسان معلول ذات خداست و این‌گونه نیست که آدمی آزادانه فعلی را اراده کند، در حالی که بتواند چنین نکند. بدان روی که اراده امری ممکن‌الوجود وبالقوه، و در نتیجه، نیاز مند علیّت است، و آن علیّت نیز در نهایت باید به امر بالفعل و واجب‌الوجود منتهی شود. بنابراین، در ظاهر، انسان می‌تواند فعلی را اراده کند یا آن را ترک کند، اما در واقع تنها همان شق^۲ که در سلسله علل و معلولات به ذات‌الاهی ختم شود و اقتضای ذات‌واجب‌الوجود است، محقق خواهد شد. از این‌رو، ابن‌سینا می‌گوید:

«انسان مضطرب است در ظاهر مختار».^۳

بدین‌سان دلیل جبری بودن اراده انسان از نظر اسپینوزا و ابن‌سینا، قاعدة علیّت است. تفاوت این دو فیلسوف در این است که اسپینوزا اراده را حالت می‌داند، لذا آن را معلول جوهر یا خدا می‌داند؛ ولی ابن‌سینا اراده را بالقوه و ممکن‌الوجود می‌داند، بدین روی آن را معلول واجب‌الوجود یا خدا می‌داند؛ قبل‌اگفته شد که واجب‌الوجود ابن‌سینا همان جوهر اسپینوزاست و ممکن‌الوجود ابن‌سینا همان حالت اسپینوزا.

۵. تحلیل دیدگاه ابن‌سینا و اسپینوزا

همان‌گونه که دیدیم، ابن‌سینا و اسپینوزا از دریچه مفاهیم وجوب و امکان یا جوهر و حالت به جهان می‌نگرند و در تحلیل امور، از این دو مفهوم استفاده می‌کنند. این دو فیلسوف، علیّت را نیز بر اساس همین دو مفهوم تحلیل می‌کنند و منشأ اصل ضرورت علیّت نیز همین دو مفهوم است. همان‌طور که نشان دادیم، مفاهیم جوهر و حالت، تقریباً به مفاهیم وجوب و امکان بر می‌گردند. از این‌رو، پس از این، مفاهیم

۱. همان، ص ۱۹.

۲. همان، ص ۵۰ و ۵۱.

وجوب وامکان را محور بحث قرار خواهیم داد و بیشتر، از ابن سینا نام خواهیم برد. قبل از تحلیل ضرورت علیّت، ذکر این نکتهٔ تاریخی می‌تواند مفید باشد که ارسسطو با مفاهیم و جوب وامکان به جهان نمی‌نگرد، لذا ویژگی ضرورت را برای علیّت ذکر نکرده است. البته او در کتاب متأفیزیک بارها از علیّت سخن گفته، اما هیچ‌گاه درباره ضرورت علیّت به بحث ننشسته و بحث‌های او درباره علیّت نشان می‌دهد که او اعتقادی به ضرورت علیّت نداشته است. برای مثال، او در جایی علّت فاعلی را «مبدأ حرکت» معرفی می‌کند.^۱ و در جایی دیگر در تعریف علّت فاعلی می‌گوید:

«علّت به معنی دیگر، نخستین مبدأ حرکت یا سکون است، یعنی چیزی است که حرکت یا سکون، نخستین بار از آن آغاز می‌شود. مثلاً مشیر [یا آمر] علّت عمل است، و پدر علّت کودک است، و به طور کلی صانع، علّت شيء مصنوع است و عامل تغییر، علّت تغییر یافتن است».^۲

وی در ادامه می‌گوید:

«همهٔ علل، اعمّ از علل بالذات و علل بالعرض، یا از این جهت علّت نامیده می‌شوند که قوه و توانایی اثربخشی دارند و یا از این جهت که بالفعل اثر می‌بخشنند، مثلاً علّت، خانه یا معمار است یا معماری که بالفعل خانه را می‌سازد».^۳

می‌بینیم که از دیدگاه ارسسطو، علّت فاعلی به معنای اثربخشی است نه وجود بخشی. مثال‌های ارسسطو برای علّت، مواردی مانند، مشیر، آمر، پدر، معمار و صنعتگر است. این موارد از دیدگاه ابن سینا، علل مُعده یا علل ناقصه هستند نه علّت حقیقی، چون با وجود آن‌ها معلول واجب نمی‌شود. به نظر می‌رسد دلیل این مطلب آن است که ارسسطو از دریچهٔ دو مفهوم ثبات و تغییر، به واقعیت می‌نگرد و علّت را به معنای تأثیر در تغییر می‌بیند.

۱. ارسسطو، مابعدالطبيعة، ص ۲۹.

۲. همان، ص ۱۶۷.

۳. همان، ص ۱۶۹.

۱۲۲ □ جستارهایی در باب ضرورت عّیت و اختیار

به بحث اصلی باز می‌گردیم. گفتیم که ابن‌سینا با دو مفهوم وجود و وجوب وامکان، واقعیت را تحلیل می‌کند. البته او این بحث را از فارابی اقتباس کرده است. به اعتقاد فارابی، اگر ماهیت را نسبت به وجود بسنجمیم، از سه حالت خارج نیست: یا نمی‌تواند موجود باشد و عدم برای او ضروری است که در این صورت ممتنع‌الوجود است؛ یا وجود و عدم وجود برای ماهیت مساوی است که در این صورت ممکن‌الوجود است؛ یا وجود برای ماهیت ضروری است که در این صورت واجب‌الوجود است. بنابراین، ماهیت موجودات، از دو حالت خارج نیست، چرا که ممتنع‌الوجود نمی‌تواند موجود باشد. از سوی دیگر، چون وجود برای واجب‌الوجود ضروری است، در تحقق نیاز مند غیر یا علت نیست. به اعتقاد فارابی، وجود ممکن حدّ وسط میان واجب‌الوجود و ممتنع‌الوجود است و ذاتاً فاقد وجود و عدم است. بنابراین، ممکن‌الوجود برای تحقق و بقانیازمند غیر است.^۱ این نیازمندی، علیت است و آن غیر، علت. بدین‌سان، ملاک نیازمندی، امکان خواهد بود. ابن‌سینا می‌گوید:

«كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره، فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون ... فكل موجود اما واجب الوجود بذاته أو ممکن الوجود بحسب ذاته. ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجوداً من ذاته. فإنه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممکن. فان صار أحدهما اولى فلحضور شيء أو غينته. فوجود كل ممکن الوجود من غيره».^۲

بر اساس تعریف امکان، نیاز ممکن‌الوجود به علت امری بدیهی است، چرا که ممکن‌الوجود ذاتاً نسبت به وجود و عدم مساوی است و ترجح وجود بر عدم، نیاز مند علت است. در غیر این صورت، ترجح بلا مرجح پیش می‌آید که عقلآ محال است. حال، سخن در این است که با فرض نیاز ممکن‌الوجود به علت و این که هرگاه ممکن‌الوجود تحقق داشته باشد حتماً علت آن نیز وجود داشته است، آیا عکس این

۱. فارابی، السياسة المدنية، ص ۵۶ و ۶۰.

۲. ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۱۸ - ۱۹.

مطلوب هم درست است؛ یعنی آیا با وجود علّت، وجود ممکن ضروری است؟ و ممکن‌الوجود نیازمند علّتی است که به او وجود دهد؟

پاسخ ابن‌سینا مثبت است، زیرا اگر ممکن‌الوجود، پس از وجود علت‌ش هنوز در مرحله‌امکان بماند، به لحاظ دو مفهوم وجوب و امکان، تفاوتی نکرده است، و در نتیجه موجود نخواهد شد. به دیگر سخن، اگر ممکن‌الوجود قبل از وجود علّت، موجود نبوده، حال که علّت آمده باید از حالت امکان خارج شود تا موجود شود، چون مفهوم دیگری غیر از وجوب و امکان نداریم که پیدایش اشیاء را با آن‌ها تحلیل کنیم. حال اگر مانند اس طوبه جای مفاهیم وجوب و امکان، از مفاهیم حرکت و سکون استفاده کنیم و علّت را مبدأً ایجاد حرکت بدانیم و معلول را چیزی که حرکت را از علّت می‌پذیرد، هیچ‌گاه به ضرورت علّت نخواهیم رسید. کسانی که منکر ضرورت علّت هستند، کوشیده‌اند به جای مفاهیم وجوب و امکان، از مفاهیم دیگری استفاده کنند تا از ضرورت علّت و جبر رها شوند. برای مثال سید محمد باقر صدر مفهوم سلطنت را در مقابل مفهوم علّت تمام قرار می‌دهد و معتقد است فعل، هم می‌تواند از علّت تمامه صادر شود و هم از سلطنت. فرق این دو نوع صدور این است که در اولی ضرورت وجود دارد و در دومی ضرورت انکار می‌شود.^۱

محقق نائینی و محقق خویی نیز ضرورت علّت و مفاهیم وجوب و امکان را در پدیده‌های طبیعی صادق دانسته، افعال اختیاری را خارج از ضرورت علّت می‌دانند.^۲ و حید بهبهانی ضرورت علّت را به این معنا تفسیر می‌کند که با وجود علّت تمامه می‌توان به صورت قطعی وجود معلول را پیش‌بینی کرد، هر چند علّت عقلایاً می‌تواند معلول را پدید نیاورد.^۳

میرزا مهدی اصفهانی نیز ضرورت علّت را متناقض با تمام بودن علّت و فاعل

۱. هاشمی، بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۷.

۲. خویی، اجود التقریرات، ج ۱، ص ۹۰ - ۹۲؛ هاشمی، بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص؛ فیاض، محاضرات فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۴۷.

۳. بهبهانی، رساله فی الجبر و الاختیار، ص ۴۶۵ - ۴۷۳.

۱۲۴ ■ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

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 علیّت ضروری پذیرفته شود، تنها در فاعل‌های طبیعی که ناقص‌اند، پذیرفته می‌شود، نه در فاعل مختار.^۱

نقطه مشترک همه این آراء، انکار ضرورت علیّت است، اما هر یک به گونه‌ای خاص. به نظر می‌رسد این بزرگان علت تامه‌ای 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 ارسسطو اثر علت را تأثیر می‌داند نه ضرورت.

۶. نظر نگارنده

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

توضیح این که اگر بخواهیم از مفاهیم و جوب 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 پدیده‌ها. 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

۱. اصفهانی، تقریرات درس خارج اصول، ص ۱۴، ۱۸.

وجوب را انتزاع می‌کنیم. 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 می‌کنیم. قدرت همان چیزی است که وقتی در مورد خاصی اعمال می‌شود، اراده تحقق می‌یابد.

ممکن است گفته شود: صدور اراده از قادر، به واسطهٔ علت تامه است. یعنی اگر علت تامهٔ صدور اراده از قادر تحقق یابد، ضرورتاً اراده از قادر صادر می‌شود و الاّ فلا. در پاسخ باید گفت: این مطلب یعنی پافشاری بر این‌که حدوث فعل با دو مفهوم وجوب و امکان تفسیر شود؛ که نتیجهٔ آن انکار اختیار و عدم امکان تفسیر فعل اختیاری خواهد بود. به دیگر سخن، معنایی به رسمیت شناختن قدرت یا سلطنت، این است که بپذیریم دارندهٔ قدرت بدون وجود علت تامهٔ ضرورت بخش، بتواند فعلی را اراده کند و انجام دهد، در حالی که می‌توانست آن فعل را اراده نکند و انجام ندهد.

بدین‌سان ادعای نگارنده این است که مفاهیم وجوب و امکان، غیر از کاربرد قضیه‌ای، در عالم واقعیت تنها می‌توانند به تفسیر وجود موجودات بپردازندهٔ 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 افعال طبیعی نیز این مطلب صادق است، زیرا این موارد با اراده آزاد خدا -که منشأ آن قدرت مطلقهٔ خداست-

البته از طریق اسباب و مسیبات تحقق می‌یابد.

توجه به چندنکته در تکمیل بحث مفید است:

۱. وجود مرجّحات عقلی، مثلاً این‌که فاعل برای رفع تشنجی آب می‌نوشد، برای معقول بودن فعل لازم است نه برای تتحقق اصل فعل. به دیگر سخن، این مرجّحات در اصل فاعلیت وجود ندارد، بلکه خارج از فاعلیت است. اما اگر مرجّحات عقلی موجود نباشد، فعل معقول نخواهد بود.

۲. 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 تامهٔ صدور

۱۲۶ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

اراده از قادر نیست.

۳. 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، نمی‌تواند معدوم باشد، زیرا اجتماع نقیضین پیش می‌آید. البته این پدیده واجب، همان‌طور که در لحظه قبل معدوم بود، می‌تواند در لحظه بعد نیز معدوم شود. این وجوه به شرط معمول را می‌توان وجوه بالغیر نامید که با وجود بالذات متفاوت است. از توضیحات قبل، تفاوت این گونه وجوه بالغیر با وجوه بالغیر ابن‌سینا روشن می‌شود.

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

۷. نقد و بررسی دلایل ضرورت علیّت

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، اسپینوزا ضرورت علیّت را بدیهی می‌داند و دلیلی بر اثباتش اقامه نمی‌کند. ابن‌سینا نیز گاه ضرورت علیّت را به اصل علیّت باز می‌گرداند و آن را بدیهی تلقی می‌کند. اما گاه دلایلی برای اثبات آن اقامه می‌کند. در اینجا ابتدا دلایل ابن‌سینا نقد شده، و سپس ادعای بداهت بررسی می‌شود.

ادعای کلّی نگارنده این است که تمامی دلایل اقامه شده مصادره به مطلوب است و در خود استدلال، مدعّاً فرض شده و از مدعّاً برای اثبات خودش استفاده شده است. از سوی دیگر، ادعای بداهت ضرورت علیّت نیز درست نیست، بلکه ضرورت علیّت به بداهت و جدان، امری مردود و غیرواقعی است، زیرا انسان‌ها وقتی فعلی را اراده می‌کنند بالو جدان می‌یابند که می‌توانستند آن فعل را اراده نکنند. به عبارت دیگر، با قدرتی که دارند می‌توانند فعلی را اراده کنند و می‌توانند آن فعل را اراده نکنند یا فعل دیگری را اراده کنند و این یعنی انکار ضرورت علیّت. ابن‌سینا در بحث از قاعده «الشیء ما لم يجب لم يوجد» در کتاب نجات، دو دلیل بر ضرورت علیّت اقامه می‌کند:

۱. دلیل نخست

اگر با وجود علّت، معلول ضرورت نیابد، هنوز هم ممکن‌الوجود است. در این صورت هیچ فرقی - میان حالت قبل که علّت نبود، و حالت بعد که علّت هست - نخواهد بود، زیرا در هر دو صورت، شیء ممکن‌الوجود است و به سرحدّ وجوب و ضرورت نرسیده است. پس اگر ممکن‌الوجود با وجود علّت به سرحدّ وجوب نرسد، نمی‌تواند موجود شود. وی می‌گوید:

«ما لم يجب وجوده، فهو بعدُ، ممکن الوجود، لم يتميز وجوده عن عدمه. و لا فرق بين هذه الحالة فيه والحالة الأولى؛ لأنَّه قد كان قبل الوجود، ممکن الوجود، و الآن هو بحاله، كما كان».^۱

نقد

در بارهٔ این استدلال می‌توان پرسید که چرا ممکن‌الوجود برای تحقق باید به حدّ وجود و ضرورت برسد؟ به این سؤال در استدلال پاسخ داده نشده است. پیش‌فرض استدلال این است که اگر ممکن‌الوجود به سرحدّ وجوب نرسد، موجود نمی‌شود. اما این فرض همان چیزی است که استدلال در صدد اثبات آن است، یعنی این‌که با وجود علّت، وجود معلول ضروری خواهد شد. بنابراین، استدلال اول، مصادره به مطلوب است.

پیش‌فرضی که در مقابل پیش‌فرض بالا می‌توان مطرح کرد، این است که تفاوت حالت معدهم 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 پذیریم - که البته بر اساس علم و جدالی و بدیهی، عقل آن را می‌پذیرد - در اینجا ترجیح بلا مرّجح نیست، زیرا قادر مختار، مرّجحی به نام اعمال قدرت و فاعلیت به وجود آورده است که قبلاً وجود نداشت.

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

۱. ابن‌سینا، النجاة، ص ۲۲۶.

۱۲۸ □ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

به رسمیت شناخته نمی‌شود و اصرار بر این است که حتماً باید تنها از مفاهیم امکان و وجوب برای تبیین همه چیز - از جمله موجودات و پیدایش آن‌ها - استفاده کنیم. دیدیم که ابن‌سینا می‌گوید: «اگر ممکن‌الوجود به واسطه علت واجب نشد، هنوز ممکن است و فرقی میان حالت قبل از علت و حالت بعد از علت 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 فاعلیت، تفاوت وجود دارد و این اعمال قدرت را نمی‌توان و نباید به مفهوم وجود ببرگرداند، یا فروکاست.

۷.۲. دلیل دوم

در این دلیل، ابن‌سینا می‌گوید: اگر سبب و علت وجود داشته باشد و معلوم ممکن، با وجود سبب، تغییری نکند و از امکان در نیاید، امری محال رخداده است، چون وجود و عدم وجود علت، تفاوتی در ممکن ایجاد نکرده است. پس باید با وجود علت، معلوم ممکن واجب شود. وی می‌گوید:

«و أيضاً، فإنَّ كلَّ ممكِن الوجود؛ فاما أن يكون وجوده بذاته، أو يكون لسبب ما. فان كان بذاته، فذاته واجبة الوجود لا ممكنة الوجود. و إن كان بسبب، فاما أن يجب وجوده مع وجود السبب، و إما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب، هذا محال. فيجب إذاً أن يكون وجوده مع وجود السبب. فكل ممكِن الوجود بذاته، فهو إنما يكون واجب الوجود بغيره». ^۱

نقد

در مورد این استدلال، می‌توان پرسید که چرا با وجود علت، تفاوتی ایجاد نشده است؟ فرض مخالفان ضرورت علیت، این است که با وجود علت، ممکن‌الوجود معدوم به ممکن‌الوجود موجود تبدیل شده است، بدون این‌که وجوبی در کار باشد.

۱. ابن سینا، النجاة، همان.

نقد و بررسی دیدگاه ابن‌سینا و اسپینوزا درباره ضرورت علّت ۱۲۹

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

۷.۳. دلیل سوم

ابن‌سینا در نمط صنع و ابداع اشارات، ابتداء ضرورت علّت را در فصل هشتم تحت عنوان تنبیه، و به صورت مطلبی بدیهی ذکر می‌کند، اما در فصل دهم در ذیل تنبیه و اشاره، ابتداء اصل علّت، یعنی نیاز ممکن به علّت، را به عنوان امری بدیهی ذکر می‌کند و پس از آن دلیلی برای ضرورت علّت اقامه می‌کند.

خلاصه دلیل سوم این است که ترجّح وجود یا عدم ممکن‌الوجود به واسطه علّت است و علّت، وجود یا عدم را ترجیح می‌دهد. حال با وجود این، علّت و ترجیح، یا وجود هست یا وجوب نیست. اگر وجود نباشد علّت و ترجیح نخواهد بود و شء موجود نخواهد شد. در حالی که فرض ما این بود که علّت و ترجیح وجود معلول هست. ابن‌سینا می‌گوید:

«كلّ شيء لم يكن ثمّ كان، فيبين في العقل الأول أنّ ترجّح أحد طرفى
امكانه صار أولى بشيء و بسبب وهذا الترجيح والتخصيص عن
ذلك الشيء اما أن يقع وقد وجب عن السبب، أو بعد، لم يجب، بل
هو في حد الامكان عنه، اذ لا وجه للامتناع عنه. فيعود الحال في طلب
سبب الترجيح جذعا فلا يقف، فالحق أنه يجب عنه».^۱

نقد

در این دلیل، ابن‌سینا اظهار می‌کند که اگر با وجود علّت، معلول ممکن واجب نشود، علّت، علّت نخواهد بود. به عبارت دیگر، علّت وقتی محقق می‌شود که معلول

۱. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۱۲۰.

۱۳۰ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

به سرحد و جوب 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 برahan نیز مصادره به مطلوب است.^۱

شایان ذکر است که خواجہ نصیر الدین طوسی در شرح این فقره، ضرورت علیّت را در مقابل فاعل مختار متكلمان قرار داده که بر اساس آن فعل از فاعل صادر می‌شود، در حالی که هنوز ممکن است و به حد و جوب نرسیده است.^۲

بدینسان 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 علیّت ارجاع دهیم. قبلًا عبارت اسپینوزا در این مورد نقل شد. در اینجا چند عبارت از ابن سینا را که در آنها ضرورت علّی امری را بدیهی دانسته یا به اصل علیّت بازگردانده، ذکر می‌کنیم.

۸. بدیهی بودن ضرورت علیّت

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

«وجود المعلول متعلق بالعلة ... و عدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل».^۳

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

«فإن كان مِن شرط كونه علة، نفس ذاته، فما دام ذاته موجوداً يكون علة و سبباً لوجود الثاني. و إن لم يكن شرط كونه علة، نفس ذاته، فذاته

۱. شایان ذکر است که غلامرضا فیاضی نیز در تعلیقات بر نهایة الحکمة استدلال‌های اقامه‌شده برای ضرورت علّی را مصادره به مطلوب می‌داند. (فیاضی، نهایة الحکمة با تعلیقات، ج ۳، ص ۶۱۵)

۲. ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۱۲۲.

۳. همان، ص ۱۱۶ و ۱۱۸.

بذااته ممکن أن يكون عنه الشيء و ممکن أن لا يكون، و ليس أحد
الطرفين أولى من الآخر».١

و در ادامه می‌گوید:

«فانه اذا صار بحيث يصلح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط
باقي، وجب وجود المعلول. فإذا وجود كل معلول، واجب مع وجود
علته، واجب عنه وجود المعلول».٢

براساس این عبارات، اگر چیزی ذاتاً علّت چیزدیگری باشد، تخلّف معلول از علّت
محال است. به عبارت دیگر، علّت تامّه یعنی چیزی که با وجود آن، وجود معلول
ضروری است. به تعبیر برخی محققان: «اگر کسی معنای علّت تامّه را مطابق آن‌چه در
كتب فلسفی تقریر شده دریابد، محال بودن تخلّف معلول از علّت تامّه را به ضرورت
درمی‌یابد و نیازی به اقامه برهان جهت اثبات آن نمی‌بیند».٣

نقد

اگر بیان بالا را پذیریم، ضرورت علّی، قاعده‌ای بدیهی خواهد بود، ولی از نوع
تحلیلی، زیرا ضرورت تحقق معلول در معنای علّت تامّه وجود دارد. بنابراین، وقتی
گفته می‌شود: «اگر علّت تامّه 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، قضیه‌ای تحلیلی است که نیازی به اقامه
برهان ندارد. اماً قضیه تحلیلی مطلب جدیدی بیان نمی‌کند که بخواهیم آن را ردّ یا
اثبات کنیم. مثل این‌که بگوییم: «الف، الف است»، یا «مرد متأهل، زن دارد». اگر
ضرورت علّی را در معنای علّت اشراب کرده، آن را قضیه‌ای تحلیلی و بدیهی بدانیم،
نزاع درباره این اصل به اثبات علّت تامّه باز خواهد گشت.

۱. ابن سینا، التعلیقات، ص ۱۶۵.

۲. همان، ص ۱۶۶ - ۱۶۷.

۳. ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۱۷۳.

۱۳۲ □ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

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 تحقیق 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 می‌دهند، وجود فاعل مختار را امری وجودی و بدیهی می‌دانند.

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 تحقیق یابد و ممکن است تحقیق نیابد (صحّة الفعل و الترك). اما طبق هر دو دیدگاه، فعل یا معلول نیازمند علت یا فاعل است.

۹. نتیجه‌گیری

۱. ضرورت علیت به انکار اختیار می‌انجامد.
۲. ضرورت علیت امری بدیهی نیست، بلکه عدم آن، یعنی اختیار، برای فاعل بدیهی وجودی است.
۳. دلایل اقامه شده برای ضرورت علیت، همگی مصادره به مطلوب‌اند.
۴. دلیل این‌که بسیاری از فیلسوفان به ضرورت علیت روی آورده‌اند، این است که آنان موجودات و پیدایش آن‌ها را صرفاً بر اساس دو مفهوم وجوب و امکان تحلیل کرده‌اند.
۵. راه‌های مختلفی توسط متفکران برای انکار ضرورت علیت طی شده است. آن‌چه نگارنده پیشنهاد می‌دهد، 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 نمی‌تواند حدوث فعل و موجود ممکن را تحلیل کند.

فهرست منابع

١. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ١٣٧٠، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ١.
٢. ابن سینا، حسین، ١٣٥٧ ق، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مصر، مطبعة السعادة.
٣. —— بی تا، التعليقات، تحقيق عبدالرحمن بدوى، قم، دفتر تبليغات اسلامي.
٤. —— ١٤٠٤ ق، الشفا (الاهيات)، مقدمه ابراهيم مذكر، قم، منشورات مكتبه آية الله العظمى المرعشى النجفى.
٥. —— ١٤٠٣ ق، الاشارات و التنبيهات (الاهيات)، تهران، دفتر نشر كتاب، ج ٢ و ٣.
٦. —— ١٣٧١ ، المباحثات، تحقيق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
٧. —— ١٣٦٣ ، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران و دانشگاه مکگیل.
٨. ارسسطو، ١٣٧٨ ، مابعد الطبيعة، تهران، طرح نو.
٩. اسپینوزا، باروخ، ١٣٦٤ ، اخلاق، محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
١٠. اصفهانی، مهدی، بی تا، تقریرات درس خارج اصول (خطی).
١١. بهبهانی، محمدباقر، ١٤٠٢ ق، رسالة فی الجبر و الاختیار: کلمات المحققین، قم، مکتبة المفید. (چاپ سنگی).
١٢. حلی، حسن، ١٤٠٧ ق، کشف المراد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
١٣. خوبی، سید ابوالقاسم، بی تا، اجود التقریرات: تقریرات درس محقق نائینی، قم، کتابفروشی مصطفوی.

۱۳۴ □ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

۱۴. صدر، سید محمدباقر، ۱۴۱۷ ق، مباحث الدلیل اللفظی، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۲، نهایة الحكمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. فارابی، ابونصر، ۱۳۶۶، السياسة المدنیة، تهران، الزهراء.
۱۷. فیاض، محمداسحاق، ۱۴۱۰ ق، محاضرات فی اصول الفقه: تقریرات درس آیة الله خوبی، قم، دار الهادی للمطبوعات.
۱۸. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۸، نهایة الحكمة (با تعلیقات)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۹. مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۵، دروس فلسفه، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، بیتا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، منشورات مصطفوی، ج ۳.
۲۱. هاشمی، سید محمود، ۱۴۱۷ ق، بحوث فی علم الاصول: تقریرات درس شهید صدر، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
22. Curley, Edwin (Trans), 1988, Spinoza, The Collected Works of Spinoza, Princeton University Press.
23. Elwes, R. H. M (Trans), 1933, Spinoza, Philosophy of Benedict De Spinoza, New York, Tudor Publishing Co.
24. Kashap, S. paul, 1987, Spinoza and Moral Freedom, Albany, State University of New York Press
25. INC.Pollock, Frederick, 1966, Spinoza, His life and philosophy, New York, American Scholar Publications.
26. Wilson, Margaretd, 1969, 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.

اختیار و علّیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا^۱

چکیده

ملاصdra 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 علیتی 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

۱. 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.

۱۳۶ □ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

خاص خود، یعنی انجام فعل به اقتضای فاعل را.

اسپینوزا هم مانند ملاصدرا، انسان را مرید می‌داند، اما مانند ملاصدرا مختار را به معنای مرید تفسیر نمی‌کند. در نتیجه تصریح می‌کند که انسان دارای اختیار نیست.

مقدّمه

از دیرباز در میان متفکران و دانشمندان علوم مختلف هم‌چون کلام، فلسفه، اخلاق، حقوق و روانشناسی، مباحث متنوعی در مورد اختیار انسان و اصل علیت مطرح شده که یکی از این مباحث، ارتباط اصل علیت 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 می‌داند و معتقد است که بر اساس فلسفه رایج، میان اختیار و علیت تعارض وجود دارد.^۱

از دیدگاه فیلسوفان، یکی از ویژگی‌های اصل علیت، ضرورت علی- معلومی است. به این معنا که با تحقق علیت تامه، وجود معلول ضروری است. به دیگر سخن، نمی‌توان علیت تامه‌ای را در نظر گرفت که با تحقیق، معلول موجود نباشد. در این نوشتار، مقصود از علیت، همین ویژگی است، یعنی ضرورت علی- معلومی.

اما مقصود از اختیار، آزادی اراده است. اراده به معنای خواستن است. و مراد از خواستن در اینجا خواستنی است که پس از آن فعل واقع شود. اراده پس از تصور، تصدیق و شوق، آخرین چیزی است که در نفس ایجاد می‌شود. پس از اراده، در مغز تغییراتی رخ می‌دهد و مغز از طریق سلسله اعصاب، عضلات رابه حرکت و امیدار و

1. Kant, Critique of pure Reason, pp.409-415; Kant, The Cambridge edition of..., p.105

۱۳۸ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

عمل خارجی، مثل راه رفتن و نوشیدن آب، تحقق می‌یابد. این اراده می‌تواند آزادانه توسط انسان ایجاد شود و می‌تواند جبراً و بدون آزادی در انسان ایجاد گردد. اگر انسان اراده را به صورت آزاد ایجاد کند، او را «مختار» می‌نامیم و آزادی اراده یا اراده آزادش را «اختیار» می‌نامیم. در زبان انگلیسی در مورد اراده معمولاً واژه will به کار می‌رود و در مورد اختیار، واژه will freedom یا آزاد یا مختار کسی است که آزادانه اراده می‌کند. مثلاً می‌تواند راه رفتن را در زمان خاصی اراده کند و می‌تواند 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 نمی‌دهد.

پرسش اصلی

باتوجه به مقدمه ذکر شده پرسش اصلی یا صورت مسئله ارتباط اختیار و علیّت، این است که اگر اراده انسان تحت قانون ضرورت علیّ - معمولی است، اختیار چگونه قابل تصوّر است؟

براساس ضرورت علیّ - معمولی، با وجود علت تامّه، وجود معلول ضروری است. در مورد اراده انسان نیز، اگر علت تامّه این اراده تحقق یافته باشد، وجود اراده ضروری است و اگر علت تامّه موجود نباشد، وجود اراده محال است. بنابراین انسان در هیچ وضعیتی نمی‌تواند آزادانه اراده را ایجاد یا آن را ایجاد نکند، چون او محکوم اصل علیّت 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 علیّت، به جای این که پرسش به سمت اراده معطوف شود، از فعل خارجی انسان و ارتباط آن با علیّت پرسش می‌شود. در پاسخ گفته می‌شود: درست است که هر فعلی از افعال انسان، اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا می‌کند و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک می‌شود؛ ولی آن علّتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده، اراده و اختیار و انتخاب خود انسان

است نه چیز دیگر.^۱

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 بر اساس وجود اراده انسان توجیه کنیم، خود اراده و آزادانه بودن آن را چگونه توجیه خواهیم کرد؟ اگر اراده انسان هم چون دیگر ممکنات نیازمند علت تامه است و با وجود علت تامه قطعاً تحقق خواهد یافت، پس آزادی انسان چگونه توجیه خواهد شد؟ از این پس دیدگاه دو فیلسوف برجستهٔ شرق و غرب، ملاصدرا و اسپینوزا را در این مسأله، جویا خواهیم شد.

الف) دیدگاه ملاصدرا

قبل از طرح راه حل ملاصدرا، اشاره‌ای به دیدگاه کلی او در باء علّیت و اراده و اختیار خواهیم داشت.

۱. علّیت

ملاصدرا هم چون دیگر فیلسوفان اسلامی، نظریهٔ فارابی در باب تقسیم موجود به واجب الوجود و ممکن الوجود را پذیرفته است. البته او بر اساس نظریهٔ 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 علت را مکان ماهوی یا فقری می‌دانند نه حدوث یا وجود یا حرکت.^۲ هر ممکن الوجودی نیازمند علت است؛ آن علت نیز - اگر ممکن الوجود است - نیازمند علّتی دیگر است و این سلسله باید به واجب الوجود ختم شود؛ چراکه در غیر این صورت، به دور یا تسلسل باطل مبتلا خواهد شد.

اما علّتی که معلول با وجود آن موجود می‌شود، علت تامه است. این علت، تا معلول

۱. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۶۷.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۰۶؛ ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۱۸؛ ابن سینا، المباحثات، ص ۲۵۲؛ بهمنیار، التحصیل، ص ۵۲۵.

۱۴۰ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

را واجب و ضروری نکند، معلول محقق نخواهد شد.

ملاصدرا در آغاز بحث از قاعدة «الممکن ما لم يجب بغیره لم يوجد» - که بیانگر وجوب غیری و سابق بر تحقق معلول است - می‌گوید:

لماً تيقن انَّ كلَّ ممکن ما لم يترجح وجوده بغیره لم يوجد، و ما لم
يترجح عدمه كذلك لم ينعدم، فلابدّ له في رجحان كلّ من الطرفين من
سبب خارج عن نفسه. فالآن نقول: انَّ السبب المرجح ما لم يبلغ
ترجيحه إلى حدّ الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحاً.^۱

ملاصدرا پس از این ادعا، در اثبات آن چنین استدلال می‌کند: اگر ممکن الوجود توسط علت به سرحدّ و جوب 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 متعین شود و مثلًا ممکن الوجود موجود گردد، نیاز مند مرجح دیگری غیر از علت اوّل است. حال اگر این مرجح دیگر نیز نتواند ممکن الوجود را به سرحدّ و جوب برساند، باز امکان وجود و نیز امکان عدم ممکن باقی است؛ در نتیجه نیاز مند مرجح دیگری برای مقدم کردن وجود بر عدم است. این سلسه اگر به همین ترتیب تا بینهایت نیز ادامه یابد، این سلسله نامتناهی از علّت‌ها و اولویت‌ها، نمی‌تواند وجود ممکن را بر عدمش مقدم کند؛ چون همچنان امکان وجود و امکان عدم، هر دو باقی است. پس اگر علّتی را که به معلول و جوب نمی‌دهد علّت تامه بدانیم، این علّت تامه، در عین حال که علّت تامه است، علّت تامه نیست؛ زیرا نمی‌تواند وجود ممکن را بر عدمش ترجیح دهد و آن را متعین سازد. پس علّت تامه علّت تامه نیست، و این با اصل هُو هُویّت - که بدیهی ترین اصول است - تعارض دارد.^۲

ملاصدرا در مباحث علیّت نیز - آن جا که ضرورت بالقياس علّت نسبت به معلول وبالعكس را مطرح کرده - به این بحث پرداخته و مشابه این استدلال را مطرح کرده و

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۳۱.

۲. همان، ص ۲۲۲ - ۲۲۳.

به اشکالات پاسخ داده است.^۱

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

۲. اراده و اختیار

به اعتقاد ملاصدرا مبادی فعل اختیاری عبارتنداز: علم، شوق و اراده. بر این اساس، آدمی ابتدا فعلی را تصور می‌کند. پس از آن، فایده‌ای را که از فعل به او می‌رسد، تصدیق می‌کند. این تصدیق، شوق انسان را به انجام فعل بر می‌انگیرد. اگر این شوق قوی باشد، اراده صادر می‌شود. پس از این مبادی - که همگی درونی است و در نفس رخ می‌دهد - قوهٔ محركهٔ عضلات به کار می‌افتد و فعل خارجی تحقق می‌یابد.^۲

نکتهٔ 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 تتحقق شوق، وجود اراده ضروری است؛ با تتحقق علم، وجود شوق ضروری است؛ علم نیز به نوبهٔ خود - چون ممکن الوجود است - به علل خارجی بر می‌گردد، همان طور که ملاصدرا می‌گوید: «مبادی أفعالنا الاختيارية و اراده علينا من خارج». ^۳

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

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالية، ج ۲، ص ۱۳۱.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالية، ج ۶، ص ۳۵۴ و ج ۴، ص ۱۱۴. باید دانست که ملاصدرا گاه اراده را مساوی با شوق اکید می‌انگارد. «الارادة فيما شوق متأكّد يحصل عقيب داع» (المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۲۱۴). نیز بنگرید: اجوبة المسائل، ص ۳۴). ملاهادی سیزوواری نیز چنین نظری دارد. او می‌گوید:

«عقیب داع درکنا الملايمَا شوقاً مُؤكداً ارادهً سماً»

(سیزوواری، شرح المنظومة، ص ۱۸۴). البته نظر مشهور ملاصدرا همان است که در متن، از کتاب اسفار نقل شد.

۳. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۲۰۷.

۱۴۲ ■ جستارهایی در باب ضرورت عیّت و اختیار

ذات الاهی چنین اقتضایی را نداشته باشد، انسان نمی‌تواند 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 می‌شود و انسان در ایجاد یا عدم ایجاد اراده، نقشی ندارد. ملاصدرا می‌گوید:

و في جعل القصد والارادة من الافعال الاختيارية نظر؛ اذ لو كان الامر كذلك، لاحتاج الى قصد آخر و يلزم التسلسل. و القول بان البعض اختياري دون البعض، تحكم لايساعده الوجдан؛ بل الظاهر انه اذا غالب الشوق تحقق الاجماع (=الارادة) بالضرورة، و مبادى الافعال الاختيارية يتنهى الى الامور الاضطرارية الّتي تصدر من الحيوان بالايجاب؛ فانّ اعتقاد اللذة او النفع يحصل من غير اختيار، فيتبعه الشوق، فيطيعه القوة المحركه اضطراراً.^۱

استدلال ملاصدرا در عبارت بالا در مورد اختیاری نبودن اراده انسان این است که اگر اراده، اختیاری باشد، باید معلوم اراده ای دیگر باشد. این اراده نیز اگر اختیاری باشد، معلوم اراده ای دیگر است. و لازمه این سخن، تسلسل باطل است. بر این اساس، هر چند 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 می‌گوید:

و كذلك حال سائر المختارين غير الله في افعالهم؛ فانّ كلاماً منهم في ارادته مقهور معيور من اجل الدواعي و المرحفات، مضطرب في الرادات المنبعثه عن الاغراض، مستكملاً بها.^۲

بدین سان وقتی به فعل خارجی انسان نگاه می‌کنیم، انسان را مختار می‌یابیم، چون

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۴، ص ۱۱۴.

۲. همان، ج ۶، ص ۳۱۰.

عمل او مسبوق به اراده است. اما چون به مبدأ فعل خارجی، یعنی اراده‌می نگریم، او را مجبور و مضطرب می‌یابیم؛ چراکه اراده او جبرا و به صورت اضطراری پدید می‌آید. از این رو ملاصدرا می‌گوید:

ان النفس فينا و فيسائر الحيوانات مضطرة في أفاعيلها و حراراتها، لأنّ
أفاعيلها و حراراتها تسخيرية كفعل الطبيعية و حراراتها؛ لأنّها لا تتحقق و
لاتوجد إلا بحسب أغراض و دواعي خارجية؛ فالنفس منا كالطبيعة
مسخرة في الأفاعيل و الحرارات. لكن الفرق بينهما أنّ النفس شاعرة
باغراضها و دواعيها، و الطبيعة لا تشعر بالدواعي. و الفعل الاختياري
لا يتحقق و لا يصح بالحقيقة إلا في واجب الوجود وحده. و غيره من
المختارين لا يكونون إلا مضطربين في صورة المختارين... فكل مختار
غير الواجب الأول، مضطربة في اختياره.^۱

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

أنّه (انسان) مختار من حيث انه مجبور، و مجبور من الوجه الذي هو
مختار، و انّ اختياره بعينه اضطراره.^۲

بر اساس سخنان بالا، فاعلیّت انسان هم‌چون فاعلیّت آتش، جبری و اضطراری است؛ چون هر دو فاعلیّت، محکوم علل خارجی است که در نهایت به خدا ختم می‌شود. همان‌طور که آتش نمی‌تواند نسوزاند، انسانی که عمل خاصی را النجام می‌دهد، نمی‌تواند چنین نکند؛ چراکه اراده و فعل او محکوم علل خارج از اختیار اوست. این علل نیز تحقق یافته‌اند، و بر اساس ضرورت علیٰ - معلومی، با وجود تحقق علّت تامّه، تحقق معلوم، ضروری و جبری است. تنها تفاوتی که ملاصدرا میان فاعلیّت انسان و فاعلیّت طبیعی هم‌چون 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

۱. همان، ج ۶، ص ۳۱۲.

۲. همان، ص ۳۷۶؛ رساله خلق الاعمال، ص ۸۳.

۱۴۴ ■ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

فاقد علم و آگاهی است.

مشکل جبر و پاسخ ملاصدرا

بر اساس مطالبی که تاکنون از ملاصدرا نقل شد، خود او جبری بودن اراده انسان را تأیید می کند و آن را بر اساس علیّت ضروری توجیه می کند. به دیگر سخن، مسأله جبری بودن اراده بر اساس علیّت، 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 کرده‌اند، نقل کرده و به آن پاسخ می دهد.

ملاصدرا اشکال را به این صورت تقریر می کند که:

اراده انسان، اگر معلوم علّت‌های خارجی است، و این علّت‌ها به اراده خدا ختم می شوند، چنین اراده ای ضرورتاً تحقق می یابد؛ خواه انسان آن را بخواهد و خواه نخواهد. بنابراین انسان در اراده‌اش مضطز 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 اراده‌اش رخ می دهد. اختیار به این معنا مورد پذیرش است، نه به این معنا که اراده‌اش نیز ارادی و از روی خواست است.^۱ همان‌طور که می بینیم، ملاصدرا اشکال را رد نمی کند و نمی گوید اراده انسان معلوم علّت‌های خارجی، و در نهایت خدا، نیست. بلکه اذعان می کند به این که اراده، خود ارادی نیست و معلوم و محکوم علل خارجی است. در عین حال، ادعا می کند که مختار بودن انسان به این معناست که فعل انسان با اراده‌اش 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. همان‌طور که علامه طباطبایی در پاورقی اسفرار، در ذیل جواب ملاصدرا تذکر داده است.

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۳۸۸.

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

ملاصدرا چنین معنایی از اختیار را نمی‌پذیرد، زیرا قاعده ضرورت علی^۱ - معلومی چنین اقتضانمی‌کند. چرا که اراده انسان، هم چون دیگر پدیده‌های ممکن الوجود، نیازمند علت تامه است؛ طبعاً با وجود علت تامه، تحقق اراده، حتمی و جبری است. این علت نیز به نوبه خود، ممکن الوجود است، پس نیازمند علتی 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 «صحة الفعل و الترك» - رد می‌کند و تعریف «كون الفاعل فى ذاته بحیث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل» را مورد تأیید قرار می‌دهد.^۲

براساس این تعریف، قادر بودن بدان معناست که فاعل اگر بخواهد، فعل را انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد. این تعریف با جبر نیز ناسازگار نیست، زیرا همان‌گونه که خود ملاصدرا اذعان می‌کند، صدق قضیه شرطیه، هم با امکان دو طرف مقدم و تالی سازگار است، هم با وجوب و امتناع این دو طرف.^۳

بدین‌سان 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 می‌شود. اما در این مورد سخنی گفته نشده که آیا اراده، آزادانه صادر

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۳۰۷؛ المبدأ و المعد، ج ۱، ص ۲۰۹.

۲. الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۳۰۹.

۱۴۶ ■ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

شده یا به صورت جبری و براساس علل خارجی. این مطلب، تأیید پاسخ ملاصدرا به اشکال جبر است. براساس این پاسخ که قبلًاً نقل شد، مختار بودن انسان به این معناست که فعل او براساس اراده صادر می‌شود. 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 دارد.

ملاصدرا در رساله خلق الاعمال، نظریه‌ای 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 می‌کند. براساس این نظریه، همه موجودات، در یک حقیقت واحد مشترک اند که در نهایت بساطت و احادیث 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 -کما آنّه ليس شأن الا و هو شأنه- فكذلك ليس فعل الا و هو

فعله... فهو -مع علوه و عظمته- ينزل منازل الاشياء و يفعل فعلها.^۱

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 هم‌چون احساس تشبيه می‌کند. بر اساس قاعدة «النفس فی وحدتها كل القوى» نفس در یک رتبه حسن است، و در رتبه دیگر، خیال و در رتبه دیگر، عقل. بنابراین دیدن و شنیدن، فعل قوّه احساس، و در عین حال فعل نفس است. چراکه 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. هر چند حقیقتاً می‌توان گفت چشم دید و گوش شنید.^۲

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 «تجلى خدا» است. پس فعل انسان

۱. ملاصدرا، رساله خلق الاعمال، ص ۸۱

۲. همان، ص ۸۵ و ۸۶

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

ملاصدرا می‌گوید:

ارادة النفس -كوجودها - لاينشا من ذاتها، و انما ينشأ من ارادة الله،
الّتى هى غير ذاته؛ و انما الله يخلق ارادة و مشية.^۱

ب) دیدگاه اسپینوزا

۱. علیّت

اسپینوزا به جای تقسیم موجودبه واجب الوجود و ممکن الوجود، موجود را به دو قسم جوهر و حالت تقسیم می‌کند. البته او از شیء سوّمی به نام صفت نیز نام می‌برد، اما آن را مقوم ذات جوهر می‌داند. در نتیجه صفت به جوهر باز می‌گردد و چیزی در عرض جوهر و حالت نیست.^۲

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

اسپینوزا وقتی از واژه «جوهر» استفاده می‌کند، به فلسفه دکارت و فلسفه مدرسی نظر دارد و وقتی واژه «خدا» را به کار می‌برد، به اندیشه‌های دینی توجه دارد.^۳ او گاه نیز از واژه طبیعت خلاق در مورد خدا استفاده می‌کند 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 می‌کند و خلق نشده است، یعنی خدا- تقسیم کرد.^۴

۱. همان، ص ۸۷.

2. Elwes, Spinoza...., p.39; 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 می‌کند، 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.^۱ 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 دیگریکسان است. به اعتقاد اسپینوزا موجودات جهان، از مجرای دو صفت فکر و بُعد، از جوهر الهی صادر شده‌اند. برای مثال در انسان، بدن و افعال خارجی از مجرای صفت بُعد، از جوهر صادر شده‌اند؛ اما نفس و افعال نفسانی هم‌چون اراده، از مجرای صفت فکر از جوهر ناشی شده‌اند.^۲ اسپینوزا ارتباط میان جوهر و حالت‌ها را براساس علیت ضروری تبیین می‌کند. او می‌گوید:

«اشیای نامتناهی بالضرورة از ضرورت الهی ناشی می‌شوند.»^۳

او ارتباط خدا با عالم را مانند ارتباط مثلث با سه زاویه‌اش که مساوی دو قائمه است، ضروری می‌داند.^۴ و معتقد است «ممکن نبود اشیابه صورت و نظامی دیگر، جز صورت و نظام موجود، به وجود آیند». ^۵

۲. اراده و اختیار

اسپینوزا ویژگی ضرورت علی - معلولی را هم‌چون خود علیت، امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌داند. از این رو این ویژگی را تحت عنوان اصل متعارف سوم از بخش اول کتاب اخلاق درج می‌کند. به اعتقاد اسپینوزا اراده انسان، حالتی از حالات خدا و در نتیجه معلول اوست.

1. Elwes, Spinoza, philosophy of Benedict De Spinoza, p.39

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

3. Elwes, Ibid, p.33

4. Ibid, p.55

5. Ibid, p.66

او می‌گوید:

نفس، حالات معین و محدودی از فکر است، بنابراین نمی‌تواند علت آزاد اعمال خود و یا دارای قوهٔ مطلق خواستن یا نخواستن باشد.^۱ در هیچ نفسی ارادهٔ مطلق یا آزاد موجود نیست، بلکه نفس به واسطهٔ علتی به این یا آن ارادهٔ جزئی موجب شده است، که آن هم به نوبهٔ خود با علت دیگر موجب شده است. و این علت هم با دیگری.^۲

یکی از ویژگی‌هایی که اسپینوزا برای ارتباط علیٰ 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 می‌کند:

۱. جز خدا جوهری نیست.

۲. تمام موجودات جهان (حالات) در خدا (جوهر) هستند و به واسطهٔ او به تصور می‌آیند.^۳

پس از توضیح این دو مقدمه نتیجه می‌گیرد که «خدا علت داخلی همه اشیاء است نه علت خارجی آن‌ها».^۴

مثالی که اسپینوزا برای این نوع علیت می‌زند، رابطهٔ فاهمه با تصورات خویش است. ما از آن رو فاهمه را دلیل تصورات می‌دانیم که تصورات به فاهمه وابسته‌اند. اما از سوی دیگر، فاهمه مشتمل بر تصوراتش است و تصورات، چیزی جدا از فاهمه نیست.^۵

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

1. Elwes, *Ibid*, p.118

2. *Ibid*.

3. *Ibid*, p.46

4. *Ibid*.

5. Curley, *Ibid*, vol.1, p.79

۱۵۰ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

به افراد، در فلسفه ارسسطو تشبیه می‌کند.^۱

این نظریه اسپینوزا را می‌توان به نظریه برخی عرفای مسلمان در باب وحدت شخصی وجود و نظریه تجلی تشبیه کرد. که اسپینوزا جوهر را در خدا منحصر می‌کند و دیگر موجودات را حالات خدا می‌داند و برای آن‌ها جوهریت قائل نیست؛ همین گونه عرفانیز وجود را در خدا منحصر می‌کند و دیگر موجودات را تجلیات خدا- که دارای وجود جداگانه‌ای نیستند - معرفی می‌کنند. آنان علیّت فلسفی را که لازمه‌اش تعدد میان علّت و معلول است، رد می‌کنند و علیّت را به تجلی بر می‌گردانند. اسپینوزا نیز علیّت به معنای رایج را «علیّت خارجی» می‌داند و علیّت جوهر نسبت به حالاتش را «علیّت داخلی» می‌نامد.

همان‌طور که می‌بینیم، دلیل نفی اراده آزاد، حالت بودن نفس و اراده است، و اساس حالت بودن نفس و اراده، معلول بودن این‌هاست. بنابراین ریشه نفی آزادی اراده به ضرورت علّی- معلولی بر می‌گردد. او می‌گوید:

ما قبلًا 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 می‌کند، آن چیز را ضرورتاً ایجاد می‌کند. 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 نمی‌تواند آزاد باشد.

می‌بینیم که اسپینوزا اختیار به معنای «توانایی بر اراده و عدم اراده یا توانایی بر فعل و ترک» را صریحاً از انسان نفی می‌کند و انسان را غیرمختار - هر چند مرید - می‌داند. این مطلب همان بود که در مباحث ملاصدرا به آن رسیدیم، و دیدیم که اختیاری که ملاصدرا اثبات می‌کند، 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 می‌داند. او می‌گوید:

1. Wolfson, the philosophy of Spinoza, vol.1, p.324

مختار آن است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است و به محض اقتضای طبیعتش به افعالش موجب.^۱

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

هرچه هست در خداست... خدا فقط علت وجود این حالات نیست. بلکه علت فعل آن‌ها نیز هست.^۲

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

«اراده را فقط می‌توان علت موجب نامید، نه علت آزاد.»^۳

به اسپینوزا شکال گرفته اند که لازمه فلسفه او نفی آزادی انسان است و این با علم و جدایی انسان که خود را آزاد و مختار می‌یابد منافات دارد. وی در پاسخ می‌گوید:

چون انسان از خواهش‌ها و میل‌های خود آگاه است، ولی از علل و موجبات آن غفلت دارد و حتی به وهمش هم نمی‌رسد که آن‌ها چیستند، لذا خود را آزاد می‌پنداشد.^۴

اسپینوزا در نامه‌ای بایک مثال، مطلب را توضیح می‌دهد. او می‌گوید:
سنگی را تصور کنید که در حالی که به حرکتش ادامه می‌دهد، بیاندیشد و بداند که تا آن‌جا که ممکن است، می‌کوشند تا به حرکت ادامه دهد. مطمئناً این سنگ تا آن‌جا که تنها از کوشش خود آگاه، و عاری از سکون است، معتقد

1. Elwes, Ibid., p.39

2. Ibid., p.63

3. Ibid., p.65

4. Elwes, Ibid., p.71

۱۵۲ ■ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

خواهد شد که کاملاً آزاد است و فقط به خواست خود به حرکت ادامه می‌دهد.

این است آن آزادی و اختیار انسانی که همه به داشتن آن می‌بالند.^۱

یکی از مفسران اسپینوزا در توضیح مطلب او می‌گوید:

اختیار و آزادی در علم عرفی و عوامانه می‌تواند درست باشد، نه در معرفت

فلسفی (و مبتنی بر علم به علیّت ضروری).^۲

با وجود این، اسپینوزاگاه به انسان آزاد و مختار اشاره کرده و می‌نویسد:

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.^۳

اما باید توجه داشت که این آزادی نسبی است، یعنی نسبت به انسان بندۀ که تحت تأثیر دیگر انسان‌ها عمل می‌کند، معنا می‌دهد. بنابراین انسان آزاد هم مختار نیست؛ زیرا اراده انسان آزاد نیز هم چون اراده انسان بندۀ، حالتی از حالات جوهر و در نتیجه معلول جوهر است، هر چند در سلسله علل آن، تأثیرهای انسان‌های دیگر قرار نمی‌گیرد.

گفتنی است که در این نوشتار، مقصود اصلی بیان ارتباط علیّت 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 می‌کنم.

ج) مقایسه دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا

ملاصدرا و اسپینوزا، انسان را مرید و دارای اراده می‌دانند. هر دو فیلسوف برآنند که اراده انسان معلول علل خارجی، و در نهایت معلول خداست. هر دو، انسان را در

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 نمی‌دانند، چراکه اگر ذات خدا و علل خارجی اقتضا کنند، اراده انسان ضرورتاً تحقق می‌یابد، و اگر چنین اقتضا بی‌نشاشد، اراده تحقق نخواهد یافت. بنابراین به اعتقاد هر دو فیلسوف، آزاد نبودن انسان و اختیار او، به اصل علیّت ضروری بر می‌گردد.

تفاوت ملاصدرا و اسپینوزا در این جا این است که اسپینوزا به آزاد و مختار نبودن انسان براساس علیّت ضروری تصریح می‌کند. وی، کسانی را که انسان را مختار و آزاد می‌دانند، جاهمل به علیّت می‌داند و علم آنان را در حد معرفت عوام فرض می‌کند. اما ملاصدرا انسان را مختار می‌داند و مختار بودن را به معنای مرید بودن تفسیر می‌کند. بنابراین نزاع این دو فیلسوف در اینجا، نزاع لفظی است.

تفاوت دیگر این است که اسپینوزا ارتباط اراده انسان با خدرا، رابطه میان حالت و جوهر می‌داند، در حالی که ملاصدرا براساس نظریه فلسفی خویش، این رابطه را رابطه میان ممکن الوجود و واجب الوجود می‌داند. این نوع رابطه، در نتیجه کلی بحث، یعنی نفی آزادی اراده مشترکند، اما رابطه مورد نظر اسپینوزا، جبر شدیدتری را اثبات می‌کند. چراکه علیّت جوهر نسبت به حالت، علیّتی داخلی است نه علیّتی خارجی که میان دو موجود یا دو جوهر در طول هم برقرار است. این نظریه اسپینوزا به نظریه عرفایا به قول ملاصدرا، راسخان در علم شbahat دارد که ملاصدرا آن را در رساله خلق الاعمال نقل و تأیید کرده است.

د) نقد و نظر

۱. اختیار به معنای توانایی انسان بر اراده کردن و اراده نکردن و در نتیجه، توانایی بر فعل خارجی و ترک آن، بدیهی ترین و وجودانی ترین معرفت آدمی است.^۱ انسان، علی‌رغم وجود مرجحات 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

.۱. حلی، ...، ص ۳۰۸

۱۵۴ ■ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

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

۲. آن‌چه ملاصدرا و اسپینوزا درباره انسان اثبات کرده‌اند، مرید بودن است نه مختار بودن؛ درحالی‌که مرید بودن، غیر از مختار بودن است. زیرا ممکن است اراده به صورت جبری از انسان صادر شود و محاکوم علل خارجی و در نهایت خدا باشد. براساس ضرورت علیّی - معلولی که ملاصدرا و اسپینوزا پذیرفته‌اند، صدور اراده از انسان چنین است.

۳. نظریهٔ جبر با علم حضوری انسان ناسازگار است، بعلاوهٔ لوازمی دارد که نمی‌توان آن‌ها را پذیرفت، مثل انکار اخلاق، حسن و قبح، مسؤولیت، امر و نهی، شریعت، نبوت، معاد و کیفر.

۴. اصل علیّت - به این معنا که هر ممکن الوجودی علتی دارد و علیّت به معنای تأثیر و تأثیر وابستگی است - اصل بدیهی و وجودانی است. انسان علیّت به این معنارا در حالات وجودانی خود مثل تأثیر نفس در اراده و جدان می‌کند و منشأ تصور علیّت نیز همین علم حضوری است.^۱

۵. همان‌گونه که دیدیم، اسپینوزا اصل علیّت ویژگی ضرورت را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌داند. در بند پیشین گفته شد که ادعای نخست اسپینوزا پذیرفتنی است، چرا که علیّت به معنای نیاز وابستگی ممکن الوجود به علت، امری بدیهی و وجودانی است. اما ادعای دوّم او نه تنها وجودانی و بدیهی نیست، بلکه عکس آن وجودانی است. چرا که انسانی که فعلی را اراده می‌کند، هر چند اراده را وابسته و نیازمند به نفس خود می‌یابد، اما هیچ ضرورتی میان نفس خود و اراده‌ای خاص وجودان نمی‌کند، بلکه عدم ضرورت را وجودان می‌کند، و این عدم ضرورت، آزادی است.

۶. ملاصدرا برای اصل علیّت و نیز ضرورت آن اقامه دلیل می‌کند. دلیل او بر اثبات اصل علیّت به معنای «نیازمندی معلول به علت» این است که: وجود و عدم، ذاتاً برای معلول ممکن است. بنابراین اگر یکی از این دو بر دیگری رجحان یابد، این رجحان

۱. مصباح، دروس فلسفه، ص ۱۳۰؛ صدر، مباحث الدليل اللغظی، ج ۲، ص ۳۶.

نیازمند مرّجح است؛ و مرّجح وجود، خود باید موجود باشد. و این مرّجح موجود همان علّت است.^۱

این استدلال، - همان طور که شهید صدر تذکر می‌دهد -^۲ مصادره به مطلوب و نادرست است. چراکه برای اثبات اصل علّیت، از اصل «ترجیح یا ترجّح بلا مرّجح محال است» استفاده شده است. درحالی که محال بودن ترجیح یا ترجّح بلا مرّجح، همان نیازمندی معلول به علّت است.

بنابراین علّیت، اصلی برهانی نیست، بلکه اصلی بدیهی و وجدانی است. پس باید به اصل آن معتقد شد، اما در بیان ویژگی‌های آن باید به وجودان مراجعه کرد. و همان طور که گفته شد، ضرورت علّیت برخلاف وجودان است.

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

این استدلال نیز مصادره به مطلوب است، زیرا این بیان که «اگر ممکن الوجود توسط علّت به سرحدّ وجود نرسد، نمی‌تواند موجود شود»، بیان دیگری از ویژگی ضرورت است که ملاصدرا در صدد اثبات آن است. بنابراین ملاصدرا ضرورت علّی- معلولی را با کمک همین ضرورت اثبات می‌کند، و این چیزی جز مصادره به مطلوب نیست.

۷. مشکل اصلی در بحث ارتباط اختیار و علّیت 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 اراده‌های خاص وجود دارد. به دیگر سخن، فاعل مختار براساس اختیار، اراده می‌کند. از سوی دیگر، اختیار

۱. ملاصدرا، همان، ج ۲، ص ۳۶.

۲. صدر، همان، ج ۲، ص ۳۶.

۱۵۶ ■ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

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

اگر به معنای قدرت و فاعلیّت اختیاری توجه شود، روشن می‌شود که قادر یا موجود دارای قدرت، در عین حال که می‌تواند اراده کند، می‌تواند اراده نکند. به دیگر سخن، قادر با وجود این که علت فعل است، علت عدم فعل نیز هست.^۱ بنابراین، علیّت فاعل مختار، علیّتی ضروری نیست. چنین معنایی از فاعلیّت مختار، با علم حضوری قابل وجودان است. زیرا انسان وقتی فعلی را انجام می‌دهد، هیچ ضرورتی در خود احساس نمی‌کند، و خود را آزاد می‌یابد. حتی او-با وجود این که خود را تحت تأثیر مرجّحات و عوامل خارجی می‌یابد-این تاثیرات را در حدّ وجوب دهنده به اراده خود نمی‌یابد.

شهید صدر، ضمن این که به جای قدرت، از تعبیر سلطنت استفاده می‌کند، بر آن است که برای تحقق ممکن الوجود، یکی از دو چیز لازم است: یکی وجوب بالغیر که توسط علت تامّه برای ممکن الوجود حاصل می‌شود، و دیگری سلطنت. او در توضیح سلطنت می‌گوید:

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، درحالی که سلطنت کافی است. وجه اشتراک سلطنت با وجود، این است که هر دو برای تحقق شیء کفایت می‌کنند. تفاوت آن دو این است که صدور فعل از وجود به صورت ضروری است؛ اما صدور آن از سلطنت، ضروری نیست. اگر بتوانیم وجود سلطنت را در عالم اثبات کنیم، می‌توانیم از این راه، هم صدور فعل را توجیه کنیم و هم اختیار و آزادی را. دلیل اثبات سلطنت در انسان، وجودان و علم حضوری است.^۲

۱. فیاضی، نهایة الحكمة با تعلیقات، ج ۳، ص ۱۶.

۲. صدر، مباحث الدلیل اللغوی، ج ۲، ص ۳۷.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین، ۱۴۰۳ ق، الاشارات و التنبیهات، ج ۳، تهران، دفتر نشر کتاب.
۲. ابن سینا، حسین، ۱۳۷۱، المباحثات، قم، انتشارات بیدار.
۳. برنجکار، رضا، ۱۳۸۳، مجله نامه مفید، مقاله «ماهیت اراده در آثار اسپینوزا»، قم، دانشگاه مفید، فروردین و اردیبهشت.
۴. برنجکار، رضا، پاییز ۱۳۸۲، مجله اندیشه‌های حقوقی، مقاله نتایج اخلاقی نظریه فلسفی اسپینوزا، قم، مجتمع آموزشی عالی قم.
۵. بهمنیار، ۱۳۷۵، التحصیل، تهران، دانشگاه تهران.
۶. صدر، سید محمدباقر، ۱۴۱۷ ق، مباحث الدلیل اللفظی، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۵۹، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، مرکز انتشارات اسلامی.
۸. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۰، نهایة الحکمة با تعلیقات، ج ۳، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۵، دروس فلسفه، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. ملاصدرا، محمد، بیتا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱ و ۲ و ۴ و ۶، قم، منشورات مصطفوی.
۱۱. ملاصدرا، محمد، ۱۳۸۱، المبدأ و المعاد، ج ۱، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۵۸ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

۱۲. ملاصدرا، محمد، ۱۳۷۸، *اجوبة المسائل*، ج ۱، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. ملاصدرا، محمد، ۱۳۶۳، *رسالة خلق الاعمال*، تهران، نشر علوم اسلامی.
14. Curley, Edwin (Trans), 1998, Spinoza, *The Collected Work of Spinoza*, Princeton University Press.
15. Elwes, R.H.M (Trans), 1933, Spinoza, *philosophy of Benedict De Spinoza*, New York, Tudor Publishing Co.
16. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Translated by Norman Kemp Smith (London, Macmillan, 1970).
17. Kant, Immanuel, *The Cambridge edition of The Works of Immanuel Kant*, (America, Cambridge University Press, 1996).
18. Kashap, S. Paul; Spinoza and Moral Freedom (Albany, State University of New York Press, 1970).
19. Meyer, B.E (Trans.), 1955, Harald Hoffding, *A History of Modern philosophy*, America.
20. Pollock, Frederick, 1966, *Spinoza, His Life and Philosophy*, New York, American Scholar publications. INC.
21. Reese, William.L, 1995, *Dictionary of philosophy and Religion*, London, Humanities press, 1995.
22. Wolf, A (Trans.), 1966, Spinoza, *The Correspondence of Spinoza*, London, Frank Cass and Co. LTD.
23. Wolfson, Harry Austryn, 1983, *The philosophy of Spinoza*, Harvard University press.

فصل سوم

علیّت و اختیار
از دیدگاه فلسفه‌دان غربی

اراده و تأثیر آن در کیفر جرم از دیدگاه ارسطو

چکیده

اراده و اختیار، از مهم‌ترین و مشکل‌ترین 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 می‌گیرد. در علم حقوق، چگونگی شکل‌گیری و تحقق اراده، در صحت عقود و ایقاعات و نیز میزان مجازات مؤثر است. در این نوشتار، گزارشی کوتاه از دیدگاه ارسسطو درباره اراده، انتخاب، اضطرار و مبادی آن‌ها و تأثیرشان در تخفیف و تشدید مجازات ارائه خواهد شد.

مقدّمه

اراده به عنوان یکی از اساسی‌ترین عوامل اثربار در اعمال و رفتار انسان‌ها، 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 ترتیب آثار بر اعمال حقوقی-اعمّ از مسببیت آن در تشدید و تخفیف مجازات‌ها و یا ترتیب اثربر عقود و ایقاعات -عنایت نشان داده‌اند. حقوق‌دانان در مقام تبیین اراده و جداسازی آن، ازانگیزه و مبادی و مقدمات تشکیل دهنده اراده، مباحث متعدد هم‌چون: ادراک، تدبیر، داعی، جهت و نیز اتحاد یا اختلاف طلب با اراده، قصد بارضا، و اکراه با اضطرار، و معانی مختلف اراده، طرح کرده‌اند.^۱ در این نوشتار، گزارشی کوتاه از دیدگاه ارسسطو 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 ارسسطو، فضیلت و رذیلت اخلاقی به قلمرو اعمالی مربوط می‌شود که از روی اراده انجام می‌گیرند، ستایش و نکوهش مردم تنها شامل این‌گونه افعال می‌شود و مردم کسی را که از روی اضطرار عمل می‌کند، به چشم اغماض و حتی گاهی به دیده

۱. کاتوزیان، حقوق مدنی، ص ۴۹۱؛ شهیدی، تشکیل قراردادها و تعهدات، ص ۵۶.

ترجم می‌نگرند. از سوی دیگر، عملِ دارای فضیلت و دارای رذیلت که در اخلاق بحث می‌شود، عملی است که مورد ستایش و نکوهش قرار می‌گیرد. بنابراین، اعمال ارادی همان اعمالی هستند که در اخلاق بحث می‌شود و اراده شرط فضیلت است. به همین دلیل، ارسطو خود را ملزم می‌بیند که قبل از طرح فضائل و رذائل اخلاقی درباره اراده و اضطرار گفتگو کنند.^۱

پس از ذکر این نکته، ارسطو همین مطلب را در مورد علم حقوق و قانون‌گذاری نیز صادق می‌داند و می‌گوید: اراده نه تنها اساس علم اخلاق است، بلکه برای قانون‌گذار هم - که برای اعمال، پاداش و کیفر پیش‌بینی می‌کند - سودمند است.^۲

اراده، اضطرار و انتخاب

مفاهیم کلیدی ارسطو در بحث مورد نظر، «ارادی»^۳، «اضطراری»^۴ و «انتخاب»^۵ است. مترجمان فارسی برای این مفاهیم، الفاظ مختلفی به کاربرده‌اند، اما الفاظ ذکر شده با توجه به مباحثی که ارسطو طرح می‌کند، مناسب‌تر به نظر می‌رسد. ارسطو ضمن آن که اراده و اضطرار را در مقابل هم فرار می‌دهد، می‌گوید: «عملی اضطراری است که منشأ آن اجبار بیرونی یا نادانی است»^۶ در نتیجه، عمل ارادی، عملی است که بدون اجبار و از روی علم و آگاهی باشد.^۷ 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 می‌کند، که در ادامه خلاصه آن ذکر خواهد شد.

1. Aristotle, Nicomachan Ethics, p.1752, [1109 B30]; Stewart, Notes

On the Nicomachean Ethics of Aristotle, p.223.

2. Aristotle, Ibid, [1109 B34.]

3. Voluntary

4. Involuntary

5. Choice

6. Aristotle, Ibid, p.1752, [1110 A1]

7. Ibid, p.1755, [1135 B9]

۱۶۴ ■ جستارهایی در باب ضرورت عیّت و اختیار

انتخاب، معنایی خاصّ تر و محدودتر از اراده دارد و میان انتخاب و اراده، رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است: هر انتخابی ارادی است، ولی هر اراده‌ای انتخابی نیست. ارسسطو دو تفاوت میان انتخاب و اراده ذکر می‌کند: یکی این‌که 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، آنی و بدون صرف زمان رخ می‌دهد، اما انتخاب همراه با صرف زمان و تدریجی است.^۱ این دو تفاوت را - که در واقع دو قید برای انتخاب است - می‌توان به تفاوت و قیدی واحد راجع داد و آن وجود عنصر تعقل در انتخاب است. زیرا وقتی عملی ارادی با تعقل همراه شد، اولًاً مختص انسان بالغ و عاقل خواهد بود؛ ثانیًاً با صرف زمان همراه است، چون لازمه تعقل، صرف زمان است. بدین سان، انتخاب، اراده عقلانی است. پس از توضیح اقسام اراده و اضطرار، توضیح بیشتری در باب انتخاب ذکر خواهیم کرد.

اعمال ناشی از اجبار بیرونی

ارسطو عمل ناشی از اجبار بیرونی را عملی می‌داند که مبدأ آن در بیرون از عامل بوده و او هیچ نقشی در عمل ندارد، مانند این‌که توفان دریا یا اشخاصی که کسی را در اسارت خود دارند، او را به جایی ببرند.^۲

قسم دیگری که می‌تواند ناشی از اجبار بیرونی لاحظ شود، اعمالی هستند که تحت فشار عوامل خارجی انجام می‌دهیم، اما خود مانیز در عمل سهم داریم، به گونه‌ای که می‌توانیم عمل را ترک کیم. «مثلًاً آن جا که فرمانروایی مستبد که پدر و مادر یا فرزندان کسی را در اسارت خویش دارد، به آن فرد دستور می‌دهد که جنایتی را مرتکب شود و وعده می‌دهد که در صورت ارتکاب جنایت، بستگان او را زنده خواهد گذاشت، و گرنّه آنان را خواهد کشت».^۳

1. Ibid, p.1755,[1111B7]

2. Ibid, p.1991,[1110A3]

3. Ibid. p.1991,[1110A5]

به عقیده ارسسطو «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».^۱ ارسسطو در ادامه بحث می‌گوید:

«مبدأی که در این اعمال، اعضای بدن را به حرکت می‌آورد، در خود آدمی است. و از آن‌جا که مبدأ محرك در خود عمل کننده است، عامل توان انجام یا ترک عمل را دارا است».^۲

از سخنان ارسسطو استفاده می‌شود که لازم نیست مبدأیت درونی که شرط ارادی بودن عمل است، کامل و صدرصد 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 بودن 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 می‌داند و معتقد است ارتکاب برخی کارهای زشت در چینش شرایطی باعث می‌شود 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.^۳ 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 می‌آورد که در اینجا تنها به تمایزاتی که در مجازات جرم مؤثر است، اشاره می‌شود.^۴

1. Ibid, p.1991,[1110A11]

2. Ibid, p.1991,[1110A15]

3. Ibid, p.1753,[1110A20]

۴. از تمایزات دقیق ارسسطو در این بحث، تمایز میان عمل اضطراری و عمل بدون اراده است. در این باره بنگرید به تفسیر گمپرتس (لطفی - ۱۳۷۵، ص ۱۴۸۰).

ارسطو عمل ناشی از جهل را از عمل در حال جهل تفکیک می‌کند. مثال او برای عمل در حال جهل، مردی است که در حالت مستی یا خشم مرتكب عملی می‌شود. چنین شخصی در لحظه عمل نسبت به آن آگاه نیست و نمی‌داند چه می‌کند. به عبارت دیگر در حال جهل و نادانی است، اما عملش را نمی‌توان ناشی از جهل دانست، بلکه عمل او معلول مستی یا خشم است.^۱ این‌گونه اعمال را می‌توان از آن جهت که عامل نسبت به عمل نادان است و شرط دوم ارادی بودن یعنی علم و آگاهی راندارد، عمل اضطراری دانست. اما از آن جهت که شخص با اراده خویش، خود را به مستی، خشم و در نتیجه نادانی انداخته است، می‌توان عمل او را ارادی دانست. در واقع اگر به عمل در حین وقوع نظر کنیم، عمل، اضطراری است، اما اگر به مبادی عمل که ارادی‌اند، نظر افکنیم، عمل، ارادی است. به اصطلاح «الامتناع بالاختیار لا ينافي الاختیار».

ارسطو در اینجا مشخص نمی‌کند که آیا عمل در حال جهل هم‌چون عمل ناشی از جهل اضطراری است یا نه. در بحث از عدل و ظلم، که بار دیگر به این مطلب می‌پردازد، آن را مثل عمل ناشی از جهل اضطراری می‌داند، اما عمل اضطراری غیر قابل عفو. در حالی که عمل ناشی از جهل، عمل اضطراری قابل عفو و بخشش است. او می‌گوید:

بعضی اعمال اضطراری قابل عفوند و بعضی نه، زیرا کسانی که نه تنها در حال نادانی بلکه به سبب نادانی مرتكب عملی می‌شوند، قابل عفوند، درحالی که کسی که نه از روی نادانی (هر چند در حال نادانی) بلکه به سبب انفعालی که نه طبیعی است و نه انسانی، به عملی دست می‌یازد [و جرمی مرتكب می‌شود] قابل عفو نیست.^۲

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

1. Aristotle, p.1753,[1110B 25]

2. Ibid, p.1793,[1136A5]

می شود که به نظر ارسسطو اگر کسی به طور طبیعی نادان باشد یا بی اراده دچار خشم شود، در نادانی اش مقصرا نیست و در نتیجه جرمش قابل بخشنی 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 بودن 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 بخشنی 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، ترجم و اغماض می کنند و او را مضطرب 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 پیندارد و او را بکشد و مواردی از این قبیل، که تأسف و پیشمانی فاعل را به دنبال دارد.^۱

به نظر می رسد سخن ارسسطو 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 بخشنی 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 آن که فاعل نسبت به جزئیات و شرایط عمل آگاه باشد. اما از لایه لای سخنان ارسسطو 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.

1. Ibid, p.1753-1754[1110B28, 1111A20]

انتخاب

همان طور که قبلًا اشاره شد، انتخاب، اراده‌ای است که عنصر تعقل در آن حضور داشته باشد. قاعدة عمل ارادی و عمل انتخابی از دیدگاه ارسسطو را می‌توان به صورت زیر نشان داد:

احساس —> تخیل —> شوق —> عمل ارادی

احساس —> تخیل + تعقل —> شوق عقلانی —> عمل انتخابی^۱

ارسطو در تبیین انتخاب، آراء مختلف و مفاهیم را که در تفسیر انتخاب ذکر شده‌اند بررسی و نقد می‌کند. این مفاهیم عبارت‌انداز: شوق، خشم، آرزو و عقیده.^۲ او پس از نقد تفاسیر مختلف در باب انتخاب، ابتدا درباره موضوع انتخاب بحث می‌کند. از آن‌جا که در انتخاب عنصر تأمل وجود دارد، باید دید موضوع تأمل چیست. در این‌جا منظور از تأمل هرگونه ادراک نیست، بلکه ادراکی است که به عمل مربوط باشد، یعنی تعقل توسط عقل عملی مراد است. ارسسطو موضوع تأمل را اموری می‌داند که در توان ماست و ما می‌توانیم آن‌ها را انجام دهیم ولی نتایج آن‌ها همیشه به یک منوال نیست، مثل پول درآوردن.^۳ موضوع تأمل هدف نیست، بلکه راه و روش بهتر برای رسیدن به هدف، موضوع تأمل است. موضوع تأمل، گاه وسائل است و گاه چگونگی به کار بردن آن‌ها و گاه کسانی که از آنان یاری می‌توانیم جست.^۴

ارسطو در ادامه بحث، انتخاب را به عنوان «میل سنجیده^۵ به اموری که در توان ماست» تعریف می‌کند.^۶ و در جای دیگر انتخاب را «فکر مطلوب و مورد میل»^۷ یا

۱. داودی، عقل در حکمت مشاء، ص ۷۰ - ۷۲ و ۷۴. نیز:

Aristotle, pp.688-690,[434 A9-434A21].

2. Aristotle, p.1755,[1111B11].

3. Aristotle, p.1756,[1112A 18]

4. Ibid, [1112B 12]

5. Deliberate Desire.

6. Ibid, p.1757,[1113A 11]

7. Desiderative Thought.

«میل عقلانی»^۱ تفسیر می‌کند.^۲

بدین ترتیب، به اعتقاد ارسطو انتخاب میل عقلانی، یعنی، میل هدایت شده توسط عقل یا تعقلى که مطلوب واقع می‌شود. ارسطو در بحث از اراده نیز که قبلًا طرح شده و نیز مباحثی که درباره قوه محرکه در کتاب نفس طرح می‌کند^۳، اراده را به میل و شوق ارجاع می‌دهد.

اما او در قسمتی از کتاب اخلاق نیکوما خس طوری سخن می‌گوید که به نظر می‌رسد انتخاب را حائزی 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.^۴

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.^۵ 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 ملاحدای سبزواری نام برد. او در یکی از اشعار منظومه می‌گوید:

عقیب داع در کنا الملایما شوقاً مؤکداً اراده سما

پس از داعی که در کملایم ما نسبت به عملی خاص است، شوق مؤکد در انسان ظاهر می‌شود که اراده نام گرفته است.^۶

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

1. Intellectual Desire.

2. Ibid, p.1799,[1139 b 4]

۳. ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۲۵۵-۲۶۹

4. Aristotle, 1991,p.1789, [1139 A 32]

5. Ross, Aristotle, p.207

۶. سبزواری، شرح المنظومة، ص ۱۸۴

صادر می‌شود. پس از این پنج مرحله که مبادی فعل اختیاری نامیده می‌شود، قوه محركه عضلات به کار می‌افتد و فعل تحقق می‌یابد.^۱

این مسأله مهم است که بدانیم آیا انتخاب معلول، میل سنجیده است یا خود میل متأملانه. هم‌چنین 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 آن‌جاکه 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 پیذیریم. 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، هم‌چون 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 می‌دهد. در انسان‌شناسی 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 می‌کند).^۲ بنابراین غیر از سه قوه‌یاد شده، قوه‌دیگری 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 با عبارت‌های دیگر او تعارض دارد و در آن انتخاب معلول را میل سنجیده می‌داند - نه عین آن - بیان‌گر عقیده اصلی او بدانیم، باز وی نمی‌تواند آزادی انتخاب را اثبات کند؛ زیرا او انتخاب را معلول ضروری و تخلف ناپذیر میل سنجیده می‌داند و آدمی را قادر نمی‌بیند تا در مقابل این میل ایستادگی کند.^۳

۱. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۴، ص ۱۱۶، ج ۶، ص ۳۵۴.

2. Aristotle, p.688, [433 A 10]

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

با وجود این که مبانی ارسسطو در بحث از اراده و انتخاب، نمی‌تواند آزادی حقیقی انسان را اثبات کند، اما در موضع متعدد، از آزادی انسان دفاع می‌کند. مثلًاً او رفتار قانونگذاران در مجازات کسانی را که مرتكب کارهای شرورانه شده‌اند، دلیل وجود آزادی مجرم می‌داند.^۱ این سخن، سخنی درست و مطابق با وجود آدمی است. وجدان عمومی انسان‌ها، به این دلیل که آزادی انسان را می‌پذیرد، حکم به مجرم بودن مرتكب جرم می‌کند؛ زیرا اگر آزادی انسان پذیرفته نشود، جرم بسی معنا می‌شود و مجازات وجهی نخواهد داشت. اما سخن بر سر آن است که بر اساس مبانی انسان‌شناسی ارسسطو، نمی‌توان به تبیین فلسفی آزادی انسان پرداخت.

حسن و قبح فعلی و فاعلی

از مباحث مهمی که ارسسطو در ضمن بحث از اراده و اضطرار در مبحث عدل و ظلم مطرح می‌کند، تمایز حسن و قبح فعلی و فاعلی است. او می‌گوید: اگر کسی با آگاهی ولی بدون تأمل و سنجش، مرتكب عمل بدی شود، این عمل ظالمانه است. اعمالی که از روی عواطف و انفعالات طبیعی و ضروری از انسان سر می‌زند، می‌تواند مصادقی 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 می‌آید، انجام می‌دهد، این عمل ظالمانه است، اما این مطلب مستلزم آن نیست که عامل، ظالم یا بدسرشت باشد. زیرا صدمه‌ای که او به دیگران می‌زند، از روی رذیلت و شرارت نیست. اما وقتی کسی با انتخاب معین با تأمل چنین کاری کرده باشد، ظالم و شرور خواهد بود.^۲

بدین ترتیب، ممکن است شخص مرتكب جرم شود اما او را نتوان مجرم دانست، زیرا جرم از روی انتخاب صورت نگرفته است. در اینجا فعل پدید آمده قبح 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

1. Aristotle, p.175,[1113B 23]

2. Aristotle, p.1792,[1135B 19], p.1790[1734A 16]

۱۷۲ ■ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

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

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

اعمالی را که به سبب خشم یا شوق روی می‌دهند، به درستی نمی‌توان اضطراری نامید، زیرا در غیر این صورت هیچ حیوانی و نیز کودکی، عمل ارادی انجام نخواهد داد.^۱

در این عبارت، ارسسطو اعمال ناشی از خشم یا شوق، اعمال کودکان و حیوانات را که از شوق یا خشم ناشی می‌شوند و در آن‌ها تأملی صورت نمی‌گیرد، ارادی می‌داند. بدین‌سان، آن‌چه را که حقوق دانان از اراده قصد می‌کنند و آن را «عنصر معنوی جرم» می‌دانند، ارسسطو بر انتخاب تطبیق می‌دهد؛ آن‌گاه انتخاب را که در آن عوامل ادراک، میل، تأمل و در نتیجه داعی و جهت حضور دارند، عنصر معنوی جرم محسوب می‌کند.

نقد و نظر

در تبیین ارسسطو از عمل ارادی، دو نقطه ضعف اساسی وجود دارد. این دونکته مانع از آن می‌شود که او بتواند عمل اختیاری و غیر جبری را تبیین کند. نخست، آن‌که او اراده را به علم و میل ارجاع می‌دهد و برای اراده هویتی مستقل از علم و میل قائل نیست. بنابراین از دیدگاه ارسسطو، اراده نمی‌تواند آزادانه و بدون آن که محکوم علم و میل گردد، تحقق یابد، زیرا اصولاً اراده چیزی در عرض علم و میل نیست. دوم، این‌که

1. Ibid, p.1754,[1111A 25]

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 این‌که 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 وجودانی می‌داند و علیت 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.^۱

محقق نائینی^۲، آیة الله خوئی^۳ و شهید صدر^۴ نیز نظرات مشابهی دارند.

۱. بهبهانی، رساله فی الجبر و الاختیار، ص ۴۶۷ - ۴۷۳.

۲. خوئی، اجودالقریرات، ص ۹۰ - ۹۱.

۳. فیاض، محاضرات فی اصول الفقه، ص ۴۷ و ۵۷.

۴. هاشمی، بحوث فی علم الاصول، ص ۳۶ و ۳۴ - ۳۷.

ماخذ

١. بهبهانی، محمد باقر، رساله فی الجبر و الاختیار، کلمات المحققین (قم، مکتبة المفید، ۱۴۰۲ق).
٢. خوئی، سید ابو القاسم، اجود التقریرات (قم، کتابفروشی مصطفوی، بی‌تا
٣. داودی، علی مراد، عقل در حکمت مشاء (تهران، انتشارات دهدخدا، ۱۳۴۹).
٤. سبزواری، هادی، شرح منظومه (قم، دارالعلم، بی‌تا).
٥. شهیدی، مهدی، تشکیل قراردادها و تعهدات (تهران، نشر حقوقدانان، ۱۳۷۷).
٦. فیاض، محمد اسحاق، محاضرات فی اصول الفقه (قم، دارالهادی للمطبوعات، ۱۴۱۰ق).
٧. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی (تهران، انتشارات بهنسر، ۱۳۷۲).
٨. گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی (تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵).
٩. ملاصدرا، الاسفار الاربعه (قم، منشورات مصطفوی، ۱۳۶۸) ج ٤ و ٦.
١٠. هاشمی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول (قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۷).
11. Aristotle, Nicomachan Ethics, the Complete Works of Aristotle Barnes (Princeton, Princeton University Press, 1991).
12. Aristotle, On the soul, the Complete Works of Aristotle, EdBarnes (Princeton, Princeton University Press 1991).
13. Ross, David, Aristotle (London, Routledge, 1995).
14. Stewart, J.A., Notes On the Nicomachean Ethics of Aristotle (England, Thoemmes Press, 1999)

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

چکیده

دکارت به آزادی مطلق اراده معتقد است، به گونه‌ای 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 وجودانی می‌داند و در صدد تبیین این امر وجودانی برآمده است. به عقیده دکارت، حتی حقایق ضروری و ازلی نیز بر اساس اراده الهی شکل‌گرفته است؛ آن‌چه از اراده انسان ساخته نیست.

اهمیت دیدگاه دکارت در باب اراده و اختیار

دیدگاه دکارت در باب اختیار و اراده، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. آرای او در این زمینه برخلاف دیدگاه رایج فیلسفه‌ان است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت: دکارت در این بحث به متکلمان نزدیک‌تر است تا فیلسفه‌ان. از این رو پس از وی، اسپینوزا به شدت با دیدگاه دکارت در این زمینه مخالفت کرد. چنان‌که لایبنتیس و مالبرانش در پی یافتن راه میانه‌ای بین دیدگاه آن دو برآمدند. از سوی دیگر، فیلسفه‌ان تجربی (مانند هابز و هیوم) نیز نظر دکارت را رد کرده‌اند. فیلسفه‌ان اسلامی هم در این زمینه به طور کلی با او مخالف‌اند.

دکارت به آزادی مطلق اراده معتقد است. مهم‌ترین بحث درباره اراده، آزادی اراده یا عدم آن است. اسپینوزا که خود را نماینده فیلسفه‌ان می‌داند، اعتقاد دارد که دکارت در این باب دچار اشتباه بزرگی شده است؛ چون علیّت با آزادی اراده سازگار نیست و باید علیّت را اساس کار قرار داد؛ در حالی که دکارت، آزادی اراده را اصل قرار می‌دهد و علیّت را در ذیل بحث اراده معنا می‌کند.

در آرای دکارت، اراده نقش بسیار مهمی دارد و حتی بر معرفت و امیال حکومت دارد؛ چنان‌که حاکم اصلی در اعمال موجود مختار - خواه انسان و خواه خدا - اراده و اختیار است.

اراده در عرض علم

به نظر دکارت، انسان دو ویژگی یا قوّه اصلی دارد که دیگر قوابه آن دو برمی‌گردد: اراده و علم. او پس از اثبات نفس از طریق کوژیتو، در کتاب تأملات در فلسفه اولی، به بیان چیستی ماهیت نفس می‌پردازد و ماهیت نفس رافکر یا اندیشه می‌داند. سپس این سؤال را مطرح می‌سازد که اندیشه چیست. عبارت او چنین است:

«چیزی که می‌اندیشد چیست؟ چیزی است که شک می‌کند، ادراک می‌کند،
به ایجاب و سلب حکم می‌کند، می‌خواهد، نمی‌خواهد، هم‌چنین تخیل و
احساس می‌کند».^۱

با دقّت در این جملات، می‌بینیم که دکارت در تفسیر فکر و اندیشه، چند مصاداق باز را پیش می‌کشد؛ مانندشک کردن، ادراک کردن، حکم به ایجاب و سلب (تصدیق)، خواستن و نخواستن (اراده)، و تخیل و احساس. بخشی از مصاديق بیان شده به علم، ادراک، شناخت و فاهمه برمی‌گردد، و بخشی دیگر به اراده.

دکارت در کتاب اصول فلسفه به طور صریح‌تر به این مطالب می‌پردازد. وی در اصل ۳۲، انسان را دارای دو نوع اندیشه می‌داند: «ادراک فاهمه و فعل اراده». ^۲ فعل اراده همان است که در کتاب تأملات در فلسفه اولی با تعبیر «می‌خواهد و نمی‌خواهد» آمده است. ادراک فاهمه نیز احساس، تخیل، ادراک، شک و حکم به ایجاب و سلب را در برابر می‌گیرد. 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 برنمی‌گردد، 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 ۱۹۰ اصول فلسفه در این زمینه می‌نویسد:

۱. دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ص ۳۰.

۲. دکارت، اصول فلسفه، ص ۶۰.

۱۷۸ □ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

«امیال طبیعی از قبیل گرسنگی، تشنگی و امثال آن نیز احساساتی است که توسط اعصاب معده، نای و امثال آن در ذهن ایجاد می‌شود، و اصولاً غیر از اراده‌ای است که ما برای خوردن و نوشیدن و غیره داریم (و این کارها را اختصاصاً چون به حفظ بدن می‌اندیشیم، انجام می‌دهیم.) اما چون اراده یا خواست تقریباً همیشه همراه این احساسات است، آن‌ها را امیال می‌نامیم».۱ دکارت در این جا تصریح می‌کند که اراده غیر از میل است و آن دو کاملاً مجزا از هم هستند. البته چون آن‌ها معمولاً همراهی‌کردن (هرگاه به چیزی میل داریم، آن را اراده می‌کیم)، پس گاهی به جای همدیگر به کار می‌روند. البته گاه برخلاف میل نیز عمل می‌کنیم، و این امر به دلیل دوگانگی و جدایی میل و اراده است.

حال اگر به دیدگاه رایج فیلسوفان در تحلیل عمل انسانی‌بنگریم، خواهیم دید که به طور کلی، اراده به علم و میل بر می‌گردد و هویتی جدا از آن‌ها نیست؛ یعنی یا همان دو ناست و یا محاکوم و برآیند آن دو. گفتنی است ارسطو درباره عمل بر آن است که ما ابتدا به چیزی معرفت پیدا می‌کنیم، 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 می‌شود. ارسطو در تحلیل اراده این پرسش را مطرح می‌سازد که اراده همان میل است یا علم؟ او در پایان نتیجه می‌گیرد که اراده همان میل معقول در انسان، و میل معلوم در حیوانات است؛ بدین معنا که در انسان، اراده به میل و علم همراه تعقل بر می‌گردد. اما در حیوانات، اراده به احساس و میل بر می‌گردد و عنصر تعقل در آن‌ها وجود ندارد.^۲ بیشتر فیلسوفان دیگر نیز معتقدند که ما نخست علم پیدا می‌کنیم و سپس میل، و نتیجه این دو امر، اراده است. برخی نیز اراده را خود میل می‌دانند. در فلسفه اسلامی نیز این دو دیدگاه وجود دارد؛ برای نمونه، ملاحدای سبزواری در

. ۱. اصول فلسفه، ص ۱۱۸ - ۱۱۹.

2. Aristotle, ‘On The soul’, The Complete Works of Aristotle, Barnes, Jonathan (ed), PP. 688-690(433-434), داودی، علیمراد، ۱۳۴۹ ش، عقل در حکمت مشاء، تهران، انتشارات دهخدا، صص ۷۰، ۷۲ و ۷۴.

منظومه تصریح می‌کند که اراده همان شوق و میل است،^۱ و ابن سینا اعتقاد دارد که اراده برآیند شوق اکید است، نه خود آن.^۲ ملاصدرا در برخی کتاب‌ها اراده را غیر از شوق می‌داند، ولی در بعضی دیگر از آثارش، اراده را همان شوق قلمداد می‌کند.^۳ 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، قوهٔ مستقل است (در کنار قوای علم و میل)، که متکلمان از آن به «قدرت» تعبیر می‌کنند.

خطارنشان می‌شود، همان‌گونه که در ادامه بحث خواهیم دید، دکارت کلمهٔ اراده را، هم دربارهٔ قدرت اراده کردن به کار می‌برد و هم در مورد خود فعل اراده؛ یعنی هم قوهٔ و مبدأ اراده را اراده می‌نامد و هم خود فعل اراده را. حال اراده را به هر یک از این دو معنابداییم، عامل مستقل است که به علم یا میل برنمی‌گردد، بلکه برآن‌ها حاکم است و می‌توانند برخلاف آن دو عمل کند.

تعريف اراده و اختیار

نکات ذکر شده به دکارت کمک می‌کند تا آزادی اراده یا اختیار را پذیرد. به طور طبیعی، کسی که اراده یا قدرت را قوهٔ مستقلی نداند، اراده را محکوم علم و میل خواهد دانست و نمی‌تواند به آن آزادی که انسان بتواند برخلاف علم و میلش عمل کند، معتقد باشد. ولی چون دکارت اراده را مستقل از علم و میل می‌داند، می‌تواند تعریفی از اراده بیان کند که در آن آزادی دیده شده است. در واقع تعریف دکارت از اراده، تعریف ارتکازی عموم انسان‌ها است. به بیان دیگر، هنگامی که معنای اختیار و آزادی را از عموم مردم بپرسیم، در پاسخ خواهند گفت: اختیار و آزادی عاملی است که با آن انسان می‌تواند کار خاصی را انجام دهد یا آن را ترک کند. متکلمان نیز با تعبیر «ال قادر هو

۱. سیزوواری، شرح المنظومه، ص ۱۸۴.

عقیب داع در کنا الملا یما

شوقاً مؤکداً اراده سما

۲. ر.ک: ابن سینا، الاهیات شفا، ص ۲۸۴؛ طبیعت شفا، ج ۲، ص ۱۷۲ و ۱۷۴؛ الاشارات و التنبیهات، ج ۲، ص ۴۱۲ و ۴۱۳، التعليقات، صص ۱۶ و ۱۸ و ۵۰ و ۱۱۷.

۳. ر.ک: ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۳۵۴ و ج ۴، ص ۱۱۴.

۱۸۰ □ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

الذی یصحّ منه الفعل و الترک معاً^۱، همین مطلب را قصد می‌کنند.

دکارت در کتاب تأملات در فلسفه اولی، اراده را چنین تعریف می‌کند:

«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 این‌که در اثبات یا نفی، اقدام یا خودداری از آن‌چه فاهمه به ما عرضه می‌کند، طوری عمل کنیم که احساس نکنیم نیروی خارجی ما را به آن مجبور ساخته است».^۲

دکارت در این عبارت، اراده را قدرت ما بر انتخاب فعل یا ترک می‌داند. پس اراده در این جابدین معناست که مابتوانیم فعلی را انجام دهیم یا ترک کنیم. این‌یک 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 نمی‌دانند، اعتقاد دارند که اراده معلول علل دیگر است، و آن علل نیز سرانجام به خدا بر می‌گردد. 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 گونه‌ای تنظیم شوند که من به یک مطلب، علم و سپس میل پیدا کنم، اراده نیز خواهم کرد. بنابراین، در اینجا 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 یانکند - خواه به آن میل داشته باشیم و خواه میل نداشته باشیم - ممکن است یک لیوان آب را بینیم 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،

۱. حلی، کشف المراد، ص ۲۴۸؛ ر.ک: طوسی، تلخیص المحصل، ص ۲۶۹.

۲. تأملات، ص ۶۴.

نخواهیم آب بنوشیم. از این رو قدرت اراده، عاملی است که بر پایه آن می‌توانیم
برخلاف علم و میلمان عمل کنیم.

و جدانی بودن آزادی اراده

به عقیده دکارت، اراده آزاد، امری و جدانی و بدیهی است و نیازی به اثبات و استدلال ندارد. معمولاً کسانی که اراده را آزاد می‌دانند و طرفدار آزادی اراده هستند، اراده آزاد و آزادی اختیار را امری و جدانی و از علوم حضوری می‌دانند. همان‌گونه که مهم‌ترین دلیل مخالفان آزادی اراده (مانند اسپینوزا)، ضرورت علیّت است؛ یعنی اگر علل خارجی به وجود آید، معلوم نیز باید به وجود آید. حال در اینجا که علل خارجی آمده است، معلوم آن که علم ماست، باید به وجود آید. میل، معلوم علم است و اراده هم معلوم میل است. پس ضرورت علیّت اقتضا می‌کند که ما اراده کنیم. پس اراده آزاد نیست که دلمان بخواهد کاری را انجام دهیم یانه؛ به بیان دیگر، بر اساس علل خارجی، یا چنین کاری را انجام خواهیم داد و یا خیر.^۱

موافقان اختیار به «و جدان» استدلال می‌کنند؛ بدین معنا که اگر ما به نفسمان برگردیم، خواهیم دید که در برابر در راهی‌ها می‌توانیم هر کدام را انتخاب کنیم؛ با این توضیح که و جدان نشان می‌دهد که مامحکوم میل، علم و عوامل بیرونی نیستیم. بنابراین باید علیّت را به گونه‌ای تفسیر کنیم که با و جدان (اراده آزاد) هماهنگ باشد، نه این که اراده را به گونه‌ای تفسیر کنیم که با علیّت هماهنگ باشد. دکارت در اصول فلسفه (اصل ۳۹) در این زمینه می‌نویسد:

«برای اثبات آزادی اراده، به برهان نیاز نیست و تجربه‌ای که از آن داریم، برای این منظور کافی است. بالاخره این که ما از یک اراده آزاد برخورداریم که هر وقت بخواهد، می‌تواند به کاری تن در دهد یا از آن تن زند، چنان بدیهی است که می‌توان این مفهوم اراده آزاد را یکی از متعارف‌ترین مفاهیمی که به طور فطری در ما یافت می‌شود دانست».^۲

۱. ر.ک: اسپینوزا، اخلاق، ص ۱۱۹.

۲. اصول فلسفه، ص ۶۴.

۱۸۲ ■ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

بر طبق این تعبیر، اراده آزاد امری بدیهی و وجودانی است. باید تو جه داشت دکارت هنگامی که کلمه «تجربه» را به کار می برد، مرادش همان وجودان و علم حضوری است. وی در اصل ۴۱ نیز تصریح می کند که واضح ترین و متمایز ترین معرفت، معرفت به آزادی است؛^۱ یعنی هیچ معرفتی روشن تر و بدیهی تراز 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 شبه 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 واقعیتی ندارد و مایه می کنیم که بدیهی است.^۲ به هر حال، دکارت بر آن است که آزادی اراده یا اختیار، بدیهی ترین امر بوده و تردیدناپذیر است.

نقش اراده در خطای

دکارت در تأمل سوم کتاب تأملات، پس از تقسیم افکار، به بررسی این مطلب می پردازد که خطای در کجا روی می دهد و ماهیت خطای چیست. در ضمن این بحث، نقش اراده در خطای روش می گردد و خود اراده بیشتر توضیح داده می شود. هدف اصلی دکارت در بحث خطای این است که بعد از اثبات خدا و این که ماهیت او کمال است، خطای انسان را به خود او نسبت دهد؛ زیرا اگر خداوند انسان را دچار خطای کند و او را بفریبد، 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 ضمن صحت و درستی تمام معرفت های نظری ما می داند. از این رو دکارت باید بحث خطای را در انسان به گونه ای بیان کند که تقصیر و گناه به خطای افتادن را برق در خود انسان بیندازد نه خدا. پس در این جا اهداف دیگری نیز مطرح است و تنها یافتن منشأ خطای مدنظر نیست.

۱. همان، ص ۶۵.

۲. اسپینوزا، اخلاق، ص ۵۷ و ۵۸ و نیز بنگرید: ص ۱۰۵ و ۱۴۰.

دکارت در این جا می‌کوشد که منشأ خطای انسان را بیابد. وی هنگامی که افکار را تقسیم می‌کند، با توضیح تک تک افکار، نشان می‌دهد تنها جایی که ممکن است خطا در آن جا رخ دهد، تصدیق (حکم) است. آن‌گاه منشأ خطای ابررسی می‌کند. او پس از بحث‌های زیادی به این نتیجه می‌رسد که خطای هماهنگی دو علّت بر می‌گردد: فاهمه و اراده. دکارت در تأملات می‌نویسد:

«خطایا به هماهنگی دو علّت بستگی دارد، و آن دو عبارت است از قوّه شناختی که در من هست و قوّه اختیار یا حکم آزاد من، یعنی قوّه فاهمه و اراده من با هم».^۱

دکارت در توضیح این عبارت آشکار می‌سازد که گناه اصلی به اراده مربوط است نه فاهمه؛ چون ممکن است ما چیزی را با فاهمه درکنکنیم، و با اراده نیز حکم نکنیم. به بیان ساده‌تر، درست است که خطای دو عامل بر می‌گردد، ولی عامل اصلی‌تر در این میان، اراده است. او می‌گوید:

«علّت خطای فقط در این است که چون اراده بسیار گسترده‌تر و دامنه‌دارتر از فاهمه است، من آن را در حدود خودش محدود نمی‌سازم، بلکه آن را به اشیایی هم که برایم مفهوم نیست توسعه می‌دهم. و چون اراده به خودی خود نسبت به این امور یکسان است، بسیار آسان به خطای افتاد و شرّ را به جای خیر یا خطای را به جای صواب انتخاب می‌کند، و همین باعث می‌شود که من مرتكب خطای و گناه شوم».^۲

بنابراین، دکارت خاطرنشان می‌سازد که اگر فاهمه من ناقص نبود، خطای نمی‌کرد؛ زیرا یکی از علل خطای این است که من همه چیز را به روشنی نمی‌دانم و فاهمه من ناقص است. اما اگر من از اراده‌ام - که در اختیار خودم است - به درستی استفاده کنم، می‌توانم با همین نقص فاهمه هیچ خطایی مرتكب نشوم؛ یعنی در جایی که فهم درست و روشنی ندارم، اظهار نظر و حکم نکنم.

۱. تأملات، ص ۶۳.

۲. همان، ص ۶۵.

۱۸۴ □ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

پس همان‌گونه که گفته شد، عامل مهم‌تر در این باره اراده است. این بحث نشان می‌دهد که انسان مقصراست؛ چون اگر می‌گفتیم خطابه فاهمه انسان بر می‌گردد، ممکن بود کسی بگوید فاهمه را خدا به انسان داده است؛ یعنی این امر که ما در ک متفاوتی از اشیا داریم، به قوهای بستگی دارد که خدابه ما داده است. آن‌گاه خدا را مقصّر بداند. از این رو، عامل اساسی اراده است و اراده در اختیار خود ماست، و در هر مورد می‌توانیم حکم کنیم یا از صدور حکم خودداری کنیم. دکارت می‌افزاید: «اگر خداوند این فضیلت را به من نداده است که... دچار خطا نشوم، دست کم این وسیلهٔ دیگر را در اختیار نهاده است که تصمیم کامل بگیرم که هرگز دربارهٔ اموری که معرفت واضح به حقیقت آن‌ها ندارم، حکم نکنم».^۱

ارادی بودن تصدیق و حکومت اراده بر علم

در بحث قبلی گفته شد که ما بر اساس اراده می‌توانیم حکم نکنیم و در نتیجه دچار خطا نشویم. از همین جاست که دکارت، تصدیق را ارادی می‌داند و به حکومت اراده بر تصدیق معتقد است. همین بحث سبب شده که برخی مفسران دکارت، او را پیرو اصالت اراده^۲ بدانند.^۳ این واژه در مورد کسانی به کار می‌رود که تأکیدی افراطی بر اراده دارند؛ به‌گونه‌ای که نه تنها اعمال بیرونی، بلکه اعمال درونی همانند علم و تصدیق رانیز ارادی تلقی می‌کنند.

دکارت عقیده دارد که تصدیق کردن، در اختیار خود ماست. البته تصور و معرفت فاهمه در اختیار مانیست، بلکه به طور غیر ارادی تصوراتی برای ما پیدید می‌آید؛ ولی مادرت اراده‌ای داریم که می‌توانیم بعد از این تصورات، تصدیق کنیم یا تصدیق نکنیم. در اینجا قدرت اراده به خوبی روشن می‌شود. او در باب ارادی بودن تصدیق در کتاب اصول فلسفه (اصل ۳۲) می‌نویسد:

۱. تأملات، ص ۹۹.

2. Voluntaries.

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 شیوه‌های متفاوت اراده کردن است.^۱

پیش از این در بحث خطانیز گفتیم که دکارت تصدیق را ارادی می‌داند؛ اما در اینجا او تصریح می‌کند که اموری چون میل داشتن یا نداداشتن، تصدیق و انکار و تشکیک، همگی ارادی‌اند.

گفتنی است یکی از نکاتی که اسپینوزا بسیار بر آن پافشاری می‌کند، این است که تصدیق به تصور بر می‌گردد، و این‌گونه نیست که انسان بتواند چیزی را تصدیق کند یا تصدیق نکند.^۲

دکارت در کتاب گفتار در روش می‌گوید:

«جز اندیشه و ضمیر ما، هیچ امری کاملاً در اختیار ما نیست».^۳

منظور از ضمیر در اینجا، چیزی است که در درون ما می‌گذرد، یعنی علم، میل و اراده، که در اصطلاح دکارت، همگی در ذیل فکر قرار می‌گیرد. پس به باور دکارت، معرفت و اندیشه ارادی است. با وجود این، اعمال خارجی نیز ارادی‌اند، 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 ارادی‌اند، اما نه صد در صد. با این حال، تصدیق به نحو کامل ارادی است. دکارت در جاهای دیگر تصریح می‌کند که ما برای تصدیق کردن به فاهمه و علم نیاز دایم، ولی می‌توانیم علی‌رغم آن تصورات و حتی بدون آن‌های نیز تصدیق کنیم. او در اصول فلسفه (اصل ۳۴) می‌گوید:

«اراده هم به اندازه فاهمه برای حکم کردن لازم است. من می‌پذیرم که ما نمی‌توانیم بدون دخالت فهم درباره چیزی حکم کنیم؛ زیرا نشانه‌ای در دست نیست که گمان کنیم اراده ما بدون این که فهم ما به نحوی دخالت کند، تصمیم به کاری می‌گیرد؛ اما چون دخالت اراده برای تأیید چیزی که شناخت

۱. اصول فلسفه، ص ۶۰.

۲. بنگرید: اسپینوزا، اخلاق، ص ۱۱۹ (برهان قضیه ۴۹).

۳. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۲۰۱.

۱۸۶ ■ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

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 می‌آید که ما چیزهایی را تأیید می‌کنیم که هیچ‌گونه معرفتی جز نوعی شناخت بسیار آشفته از آن‌ها نداریم».^۱

پس دکارت در این جا قبول می‌کند که معرفت و تصورات برای حکم لازم‌اند؛ ولی اراده هم نقش دارد و نقش اراده مهم‌تر است. حتی می‌توانیم گاهی بدون تصور درست که در آن‌جا می‌گوییم علم و تصویری نداریم - تصدیق کنیم؛ چون نقش اصلی از آن اراده است. از این روست که می‌گوییم از نظر دکارت، اراده بر علم حکومت دارد. این مطلب کاملاً در مقابل دیدگاه اسپینوزاست که اساساً تصدیق را همان تصور می‌داند. دکارت در پاسخ به اعتراضات «گاسنده» نیز مطالب سودمندی را بیان می‌کند:

«در این‌جا از من می‌خواهید که مختصراً بگوییم آیا اراده می‌تواند به چیزهایی تعلق بگیرد که از حوزه فاهمه خارج است؟ پاسخ من این است که: بله، اراده می‌تواند دقیقاً به هر چیزی که در مورد آن مرتكب خطای شویم، تعلق بگیرد... بنابراین با آن‌که قبول دارم هر چیزی را که می‌خواهیم، از آن درکی داریم، ولی قبول ندارم که حوزه اراده و ادراک ما یکسان است... بنابراین، اراده می‌تواند 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».^۲

بدین‌سان، گاسنده عقیده دارد که تصدیق همواره تابع تصورات است. اما دکارت آن را نمی‌پذیرد؛ با این بیان که معمولاً وقتی محاکم (تصدیق) می‌کنیم، تصویری داریم، ولی حکم ما گاهی فراتر از تصور می‌رود؛ یعنی در جایی که تصور درستی نداریم نیز حکم می‌کنیم؛ چون اراده، حاکم و گسترده‌تر است، و بر اساس آن می‌توانیم از محدوده فاهمه خارج شویم، که خطای هم در همان جا روی می‌دهد. پس دکارت به حکومت اراده بر تصدیق معتقد است.

۱. اصول فلسفه، ص ۶۱.

۲. اعتراضات و پاسخ‌ها، ص ۴۶۱ - ۴۶۳.

حکومت اراده بر امیال

دکارت، همان‌گونه که اراده را غیر از علم و حاکم بر علم و تصدیق می‌داند، آن را غیر از میل و حاکم بر آن نیز می‌شمارد؛ یعنی به نظر او انسان می‌تواند به چیزی میل داشته باشد و آن را اراده نکند. به عبارت دیگر، انسان با اراده آزاد خود می‌تواند در برابر امیال و انفعالات خود تسليم شود، یا در مقابل آن‌ها مقاومت کند. او در رساله انفعالات نفس می‌نویسد:

«مثلاً اگر گرسنگی موجب شود که انسان دست خود را به طرف چیزی به قصد سرقت دراز کند، اراده معمولاً می‌تواند دست را به عقب بکشد و اگر ترس، پاهای انسان را به فرار وادار کند، اراده می‌تواند ممانعت کند، و در موارد دیگر نیز همین‌طور».^۱

در این عبارت باید به واژه «معمولًا» توجه داشت. از این عبارت می‌توان استفاده کرد که حکومت اراده بر امیال در بیشتر موارد است؛ در حالی که گاه میل بر اراده غالب می‌شود و آن را به دنبال خود می‌کشد.

گفتنی است دکارت، هم در بروز و ظهر خارجی امیال برای اراده نقش قائل است؛ هم در پیدایی و نابودی یک میل و شوق، به اراده اهمیتی شایان می‌دهد، اما با واسطه و برخی سختی‌ها. وی می‌گوید:

«انفعالات نمی‌توانند مستقیماً با فعل اراده ما تحریک یا متوقف شوند؛ بلکه چنین چیزی به طور غیر مستقیم با تمثیل اشیایی که معمولاً به انفعالات ضمیمه می‌کنیم که مایلیم آن‌ها را حفظ کنیم، ممکن است. این انفعالات معمولاً مخالف انفعالاتی است که مایلیم آن‌ها را ترک کنیم».^۲

پس اراده نمی‌تواند یک میل و انفعال را نابود کند، اما می‌تواند با تصور چیزی دیگر در مقابلش 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

۱. دکارت، رساله انفعالات نفس، به نقل از فلسفه دکارت، ص ۳۴۰.

۲. همان، ص ۳۳۹.

۱۸۸ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

می‌شود. او می‌تواند 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

آن‌چه دکارت درباره اراده و آزادی انسان مطرح کرد، درباره خداوند نیز مطرح می‌شود؛ یعنی خدا آزاد است و هر کاری که بخواهد، می‌تواند انجام دهد. البته آزادی خدا بیشتر است و این مطلب، خود را در ارادی بودن حقایق ضروری نشان می‌دهد؛ زیرا انسان‌ها درباره حقایق ضروری اختیار ندارند، اما خداوند چنین اختیاری دارد. منظور از حقایق ضروری، گزاره‌های بدیهی ریاضی، منطقی، فلسفی و اخلاقی است؛ حقایقی که نقیض آن‌ها محال است. ما در مورد این حقایق نمی‌توانیم چیز دیگری اراده کنیم؛ مثل‌اً نمی‌توانیم 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 می‌توانست اراده کند که دو به علاوه دو، پنج شود. اما پس از آن‌که خداوند درباره این حقایق اراده‌ای خاص کرد، آن‌ها را در عقل ما قرار می‌دهد؛ در حالی که می‌توانست قوانین دیگری را به جای آن‌ها قرار دهد؛ چنان‌که اکنون نیز می‌تواند این قوانین را به هم بزند.

دکارت در یکی از نامه‌هاییش به پدر مرسن می‌نویسد:

«خداوند هم‌چون پادشاهی که در کشورش قوانینی وضع می‌کند، این قوانین

^۱ را در طبیعت وضع کرده است.»^۲

این عبارت درباره حقایق ازلی است. منظور دکارت این است که خدا - مانند پادشاهی که قوانین را هرگونه بخواهد، جعل می‌کند - در طبیعت نیز این قوانین را جعل می‌کند. جمله دیگر وی در آن نامه این است:

«حقایق ریاضی که شما آن‌ها را سرمدی می‌دانید، به وسیله خداوند وضع

شده‌اند و مانند دیگر مخلوقات، کاملاً متکی بر او هستند». ^۳

۱. مجله ارغون، شماره ۵ و ۶، ص ۲۵۵.

۲. همانجا.

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 می‌داند. او می‌گوید:

«برای کسی که به قدرت عظیم خداوند توجه دارد، روشن است که اصلاً هیچ چیزی نمی‌تواند 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، همان‌طور که اندکی قبل گفتم، خدا در مورد خلق هر چیزی که آفریده است، در حالت تساوی محض نمی‌بود؛ زیرا اگر دلیل خیر بودن چیزی مقدم بر تقدیر قبلی می‌بود، 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 سُفر پیدایش، «آن‌ها بسیار خوب‌اند»؛ یعنی دلیل خوب بودن آن‌ها این است که خدا خواسته است آن‌ها را این‌طور بیافریند».^۱

۱. اعتراضات و پاسخ‌ها، ص ۵۰۱ - ۵۰۲.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا، حسین، التعليقات، تحقيق عبدالرحمن بدوى، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، بی‌تا.
۲. ——، الشفا (الهیات)، مقدمه ابراهیم مذکور، قم، منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ——، الشفا (طبیعت)، ج ۲، مقدمه ابراهیم مذکور، قم، منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ——، الاشارات والتنبیهات (طبیعت)، ج ۲، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۵. دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ ش.
۶. ——، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۱ ش.
۷. ——، انفعالات نفس، مندرج در فلسفه دکارت، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۶ ش.
۸. ——، اعتراضات و پاسخ‌ها، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۴.
۹. ——، گفتار در روش، مندرج در سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی.
۱۰. ——، نامه اول به پدر مرسن، به نقل از مقاله حقایق سرمدی، آنتونی کنی، ترجمه هدایت علوی تبار، مندرج در مجله ارغون، شماره ۵ و ۶.

منابع و مأخذ ۱۹۱

۱۱. اسپینوزا، باروخ، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴ ش.
 ۱۲. داودی، علیمراد، عقل در حکمت مشاء، تهران، انتشارات دهدزا، ۱۳۴۹ ش.
 ۱۳. سبزواری، هادی، شرح المنظومه، قم، دارالعلم (چاپ سنگی)، بی‌تا.
 ۱۴. حلی، حسن، کشف المراد، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
 ۱۵. ملاصدرا، محمد، الاسفار الاربعة، قم، مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
 ۱۶. طوسي، نصیرالدین، تلخیص المحتصل المعروف بنقد المحتصل، بيروت: دارالا ضواء، ۱۴۰۵ ق، الطبعة الثانية.
17. Barnes, Jonathan (ed), Aristotle, ‘On The soul’, The Complete Works of Aristotle, Princeton, Princeton University Press, 1991.
18. Anthony Ohear, Was Descartes a Voluntarist ?, Rene Descartes, Critical Assessments, ed. Georges J. D. Moyal, , Routledge, indon&Newyork,1997.

ماهیت اراده در آثار اسپینوزا

چکیده

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.

مقدّمه

اسپینوزا در آثار مختلفش، تعریف‌های گوناگون از اراده را ذکر می‌کند. هدف این نوشتار، طرح و مقایسه این تعریف‌ها و تلاش برای جمع کردن آن‌ها و مشخص کردن تعریف اصلی اراده است.

در این نوشته، جبری بودن اراده موضوع بحث نیست. هم‌چنین از آن‌جاکه اسپینوزا اراده را از خداوند نفی می‌کند، اراده الهی نیز خارج از بحث است. بنابراین اراده انسان و تعریف‌های مختلف آن موضوع بحث است. اما مناسب است ابتدا به نظام فکری اسپینوزا اشاره‌ای کوتاه داشته باشیم.

در نظام فکری اسپینوزا، خدا جوهری‌گانه است و ماسوی الله حالات خدا هستند.^۱ اسپینوزا وقتی از واژه جوهر استفاده کند، به فلسفه دکارت و فلسفه مدرسی نظر دارد و وقتی واژه خدا را به کار می‌برد، به اندیشه‌های دینی توجه دارد.^۲ او گاهی به جای کلمه «خدا» یا «جوهر»، از واژه «طبیعت خلاق» استفاده می‌کند.^۳ جوهر، بر اساس تعریف اسپینوزا، موجودی است که وجوداً و تصوراً وابسته به غیر نیست؛ در حالی که

1. Elwes, Spinoza, philosophy of Benedict De Spinoza, p.39,49;
Pollock, Spinoza, His Life and Philosophy, 1966, p.152

2. Meyer, A History of Modern philosophy, vol.1, p.308

3. Elwes, Ibid, p.63; Wolf, Spinoza, The Correspondence of Spinoza,
p.343

حال، وجوداً و تصوراً وابسته به غیر، یعنی جوهر است.^۱ انسان نیز هم‌چون دیگر موجودات حالتی از حالت‌های خدا است. نفس و افعال نفسانی، هم‌چون اراده، از طریق صفت فکر خدا از ذات الهی صادر می‌شوند، درحالی که بدن و افعال بدن، از طریق صفت بُعد، از ذات خداوند ناشی می‌شوند.^۲ بنابراین اراده انسان، چون حالتی از حالات خداست، معلول خدا و موجب است. اینکه به بررسی ماهیت اراده از دیدگاه اسپینوزا می‌پردازیم.

ماهیت اراده

اسپینوزا در تبصره قضیه ۴۸ کتاب اخلاق، قبل از تعریف اراده، این نکته را ذکر می‌کند که هیچ اراده‌ای جز اراده‌های جزئی وجود ندارد؛ همان‌طور که عقلی جدا از تصورات جزئی در انسان موجود نیست. وی اراده، عقل و عشق‌کلی و مطلق را امری مفهومی یا انتزاعی می‌داند که تنها افراد و مصداق‌های جزئی آن‌ها واقعیت دارند. او می‌گوید:

«ممکن نیست در نفس قوه مطلق فهم، خواهش، عشق و جز آن باشد. بنابراین، این قوا و امثال آن‌ها، یا کاملاً موهومند و یا چیزی نیستند مگر اشیای مابعدالطبیعی یا کلی، که عادتاً آن‌ها را از اشیای جزئی می‌سازیم. پس نسبت عقل و اراده (will) به این یا آن تصویر، یا به این یا آن اراده جزئی (volition)، مانند نسبت سنگ‌بودگی است به این یا آن سنگ، یا نسبت انسان است به این یا آن انسان». ^۳

اسپینوزا در فصل ۱۶ از بخش دوم رساله مختصره می‌گوید: اراده و عقل، از کلیات هستند و من نمی‌توانم واقعیتی را به آن‌ها نسبت دهم.^۴ او در ادامه بحث می‌گوید: اراده کلی تنها تصوری از این یا آن اراده جزئی است. بنابراین، تنها حالتی از تفکر است و

1. Elwes, Ibid, p.39

2. Curley, Spinoza, The collected Works of Spinoza, vol.1, p.152

3. Ibid, p.118

4. Curley, Ibid., p.122

وجود علمی و فکری دارد، نه وجودی واقعی.^۱ اسپینوزا دلیل این مطلب را همان دلیل نفی آزادی اراده در انسان می‌داند. به دیگر سخن، قوّه مطلق تنها در جوهر قابل تصور است، و حالت، که همه چیز آن به جوهر وابسته است نمی‌تواند از قوّه مطلق عقل و اراده و عشق برخوردار باشد. بنابراین نفس، حالت است و ذات، حالت و افعالش همگی به واسطهٔ سلسلهٔ علل و معلولات به جوهر منتهی می‌شود، لذا نمی‌تواند دارای قوّه مطلق و مستقل باشد. آن‌چه نفس می‌تواند از آن بهره‌مند باشد، تصورات و اراده‌های جزئی است که معلول علل خارجی است که این علل در نهایت به جوهر منتهی می‌شوند.

اسپینوزا در تبصرهٔ قضیهٔ ۴۸ از بخش دوم اخلاق، ارادهٔ مطلق و کلی را موهوم و انتزاعی معرفی می‌کند و اراده‌های جزئی را امور واقعی می‌داند، آن‌گاه به تعریف ارادهٔ کلی و جزئی می‌پردازد. او در تعریف ارادهٔ کلی می‌گوید:

«مقصود من از اراده، قوهٔ تصدیق یا انکار است، نه میل. تکرار می‌کنم، من از آن، قوهای را قصد می‌کنم که نفس به واسطهٔ 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.»^۲

این تعریف از اراده تعریف و اصطلاحی جدید است؛ زیرا - همان‌طور که در بحث‌های مربوط به اراده در ارسطو و ابن‌سینا گفته شده -، ارسطو ارادهٔ حیوانی را میل مبتنی بر خیال و وهم می‌داند و ارادهٔ انسانی یا انتخاب را میل مبتنی بر تعقل و تأمل. ابن‌سینا 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 قوهٔ 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 قوهٔ تصدیق و انکار باشد؛ بلکه به این معنا که اراده به معنای خواستن و آزادی اراده به معنای توانایی

1. Ibid., p.124

2. Elwes, Ibid., p.118

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 قوّه اراده است. قبل از این تعریف، اسپینوزا تأکید کرد که اراده کلی، امری انتزاعی است که از اراده‌های جزئی انتزاع شده است و اراده جزئی امری واقعی است. لذا پس از تعریف، بلافاصله خاطرنشان می‌کند که «تاکنون مبرهن ساختم که این قوا مفاهیم کلی هستند، که ممکن نیست از مفاهیم جزئی - که از آن‌ها ساخته شده‌اند - تمایز یابند، حال باید تحقیق کرد که آیا این اراده‌های جزئی چیزی جز تصورات اشیاند».^۱

در برهان قضیهٔ بعدی (قضیهٔ ۴۹) اسپینوزا تصریح می‌کند که «در نفس، قوّه مطلق خواستن یا نخواستن موجود نیست، بلکه فقط اراده‌های جزئی وجود دارند؛ یعنی این یا آن تصدیق و یا این یا آن انکار»^۲ بنابراین اراده‌های جزئی عبارت است از تصدیق‌ها 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 بیایید اراده‌ای 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 بگوییم 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. همچنین این صورت ذهنی مثلث باید مستلزم همان تصدیق باشد؛ یعنی این که

1. Ibid.

2. Ibid., p.119

۱۹۸ □ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است. بنابراین بر عکس 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.^۱

خلاصه مطلب اسپینوزا این است که تصور و تصدیق به یکدیگر وابسته‌اند 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 می‌کنیم؛ آن‌گاه پس از آن به وسیله عمل متمایز اراده، تصدیق می‌کنیم یا تصمیم می‌گیریم که معتقد شویم مجموع سه زاویه مثلث برابر دو قائمه است. بلکه بر عکس، این تصدیق بخشی از محتوای تصور مثلث است. بنابراین، در ادراک مثلث، شخص این گزاره را تصدیق می‌کند و نقیضش را نفی می‌کند.»^۲

به عقیده پارکینسون، اسپینوزا در این بحث در صدد رد قول دکارت است. دکارت معتقد بود که برای تحقیق یک تصدیق یا حکم، دو قوه فاهمه و اراده لازم است. فاهمه، تصور را در اختیار ما قرار می‌دهد و مابه وسیله اراده، حکم به ایجاب یا سلب می‌کنیم و بدین ترتیب، تصدیق یا انکار محقق می‌شود.^۳ در مقابل نظریه دکارت، اسپینوزا- به این دلیل که تصور و تصدیق مستلزم و متضمن یکدیگرند -، دوگانگی میان تصور و

1. Ibid., p.119

2. Allison, Benedict de Spinoza: An Introduction, p.122

3. دکارت، تأملات، صص ۶۳-۶۷

تصدیق و در نتیجه، عقل و اراده را انکار می‌کند.^۱

بدین‌سان، اسپینوزا ابتدا اراده جزئی را تصدیق می‌داند و پس از آن- به این دلیل که تصدیق از تصور ناشی می‌شود و میان این دو تلازم وجود دارد-، اراده جزئی را تصور معرفی می‌کند. در ادامه سخن، او نتیجه‌دیگری نیز می‌گیرد و آن این‌که «اراده و عقل، هر دو یک چیزند». ^۲ 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 می‌گردد. بنابراین، اراده و عقل یک چیزند.

اکنون می‌توان پرسید: بر فرض که تصدیق لازمه تصور باشد، آیا می‌توان 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 نتیجه‌های که می‌توان استنباط کرد، آن است که اراده، لازمه ضروری تصور است نه این‌که اراده یا تصدیق، همان تصور باشد. به نظر می‌رسد اسپینوزا همین اشتباه را در نخستین گام خویش در تبیین اراده- یعنی آن‌جاکه اراده را تصدیق، نه میل و طلب دانست- مرتكب شده است. او به این دلیل که میل و طلب نتیجه‌ضروری تصدیق است^۳، به جای این‌که اراده را میل و طلب بداند، تصدیق دانست. و نیز، همان‌طور که دیدیم، در قدم بعدی به این دلیل که تصدیق نتیجه‌ضروری تصور است، اراده را تصور دانست. خلاصه آن‌که اسپینوزا در قضایای ۴۸ و ۴۹ از بخش اول اخلاق، اراده جزئی و واقعی را ابتدا به معنای تصدیق حق یا انکار باطل معرفی می‌کند؛ آن‌گاه پس از آن- به این دلیل که این نوع تصدیق، لازم ذاتی و ضروری تصور است- اراده را عبارت از تصور می‌داند.

اسپینوزا در مواضع دیگر، تعریف‌های متفاوتی برای اراده ذکر می‌کند. او در رساله مختصره، اراده را به گونه‌ای تعریف می‌کند که شامل تصدیق و انکار خیر و شرّ نیز بشود. او در ابتدای بحث از اراده در فصل ۱۶ از بخش دوم، در تعریف میل و اراده

1. Parkinson, Spinoza: Reason and Experience, pp.55,36

2. Elwes, Ibid, p.119

3. Curley, Ibid., vol.1, p. 121.

می‌گوید: میل (desire)، تمایل نفس است به آن‌چه خیر می‌داند. از این‌جانشیجه می‌گیرد که قبل از آن‌که میل ما به چیزی تعلق گیرد، تصدیق (decision) به این‌که آن چیز خیر است، در ما پدید آمده است. این ایجاب و تصدیق، یا به طور کلی، قدرت تصدیق و انکار، اراده (will) نامیده می‌شود.^۱

از این فقره می‌توان 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 می‌شود. در واقع، از آن‌جا که اسپینوزا اراده و عقل را یکی می‌داند، 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 می‌دهد. او در کتاب اخلاق نیز گاه هم چون رساله مختصره، اراده را به خیر و شر نسبت می‌دهد. برای مثال، در تبصره نتیجه سوم قضیه ۲۷ از بخش سوم اخلاق می‌گوید:

«اراده یا خواهش (appetite) نیکی کردن، که زاده دلسوzi ما نسبت به کسی است که می‌خواهیم درباره‌اش نیکی کنیم، خیرخواهی نامیده می‌شود.»^۲

از عبارت فوق می‌توان 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، نزدیک‌تر است.

اسپینوزا در فصل ۱۲ از بخش دوم تفکرات ما بعدالطبیعی اراده کلی و جزئی را به این صورت معنا می‌کند: «آن اعمال جوانح و نفسانی که غیر از نفس، علتی برایشان شناخته نشده است، اراده‌های جزئی (volitions) نام دارد و نفس بشری، از آن حیث که به عنوان علت فاعلی تولید این افکار لحظه می‌شود، اراده کلی (will) نامیده می‌شود.»^۳

1. Ibid.

2. Elwes, Ibid., p.149

3. Britan, Spinoza, Cogitata Metaphysica..., p.173

بنابراین، نفس، از این جهت که اعمال درونی و نفسانی ای هم چون تصور، تصدیق، میل، عشق و خواستن از آن صادر می‌شود، اراده‌کلی است، اما خود این اعمال درونی و جوانحی، اراده‌های جزئی. بر اساس این تعریف، همه اعمال درونی اعم از تصور، تصدیق، میل و خواستن، اراده‌جزئی‌اند و این بحث مطرح نیست که اراده، کدامیک از این‌ها است. این تعریف، عام‌ترین تعریفی است که اسپینوزا برای اراده در نظر می‌گیرد. اسپینوزا بار دیگر در تبصره قضیه نهم از بخش سوم اخلاق به تعریف اراده و تفاوت آن با میل و خواهش می‌پردازد. قبل از این، او مسأله صیانت ذات را مطرح می‌کند و اظهار می‌دارد که همه اشیای جهان می‌کوشند 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 عمل خارجی.^۱

او پس از طرح این مباحث درباره کوشش برای حفظ ذات، در تبصره قضیه مذکور، تعریف اراده و میل و خواهش را چنین ذکر می‌کند:

«این کوشش، وقتی فقط به نفس مربوط باشد، به اراده موسوم می‌شود، اما وقتی که در عین حال، هم به نفس مربوط باشد و هم به بدن، اشتها یا خواهش (appetite) نامیده می‌شود. می‌توان میل را چنین تعریف کرد: خواهشی که از آن آگاهیم.»^۲

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 می‌شود و وقتی هم به نفس و هم به بدن مربوط شود خواهش نامیده می‌شود. تفاوت میل و خواهش نیز در آگاهی یا جهل نسبت به کوشش است. میل نوعی از خواهش است که از آن آگاهیم.

بر اساس تعریف بالا می‌توان اراده را کوشش نفسانی برای حفظ ذات دانست. به عبارت دیگر، هر گونه تلاش و عمل خاص برای حفظ ذات، اراده است. همان‌طور که

1. Elwes, Ibid., pp.135,136.

2. Ibid., p.137

۲۰۲ ■ جستارهایی در باب ضرورت عیّت و اختیار

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 می‌توان هرگونه عمل نفسانی را اراده دانست. بر این اساس، این تعریف از اراده، به تعریف مذکور در تفکرات ما بعدالطبيعي بر می‌گردد که در آن هر عمل درونی و نفسانی، اراده نامیده شد.

ولفسن تعریف اسپینوزا از اراده در قضیه ۴۹ از بخش دوم اخلاق را با تعریف اراده در تبصره قضیه نهم از بخش سوم اخلاق یکی می‌داند و در نتیجه، کوشش نفسانی برای حفظ ذات را به تصدیق و انکار حق و باطل بازمی‌گرداند.^۱

شاید بتوان برای این احتمال چنین استدلال کرد که اسپینوزا میل و خواهش را قسمی اراده دانست؛ بنابراین از میان اعمال نفسانی، اراده تنها می‌تواند تصور و تصدیق باشد. احتمال سوم در تفسیر اراده به عنوان کوشش برای حفظ ذات، این است که این کوشش را از سinx تمایل بدانیم نه علم. در توجیه این احتمال، این نکته قابل ذکر است که اسپینوزا در تفاوت اراده با میل و خواهش می‌گوید وقتی کوشش فقط به نفس مربوط می‌شود اراده نامیده می‌شود، ولی وقتی به نفس و بدن هر دو مربوط می‌شود میل و خواهش نامیده می‌شود. بنابراین اراده و میل و خواهش از یک سinx است و تفاوت آن‌ها در ارتباطشان به نفس یا نفس و بدن بایکدیگر می‌باشد. بدین ترتیب، وقتی میل در نفس موجود می‌شود، اراده محقق شده است، اما وقتی همین میل در بدن و قوه موجود در عضلات وارد می‌شود، میل و خواهش نامیده می‌شود.

تعاریفی که تاکنون از اسپینوزا در خصوص اراده واقعی و جزئی ذکر شد، به طور مشخص پنج تعریف زیر است:

۱. هر عمل درونی و نفسانی اراده است؛ اعم از تصور، میل و خواهش

(تعریف مذکور در تفکرات ما بعدالطبيعي).

۲. اراده عبارت است از هر نوع تصدیق و انکار (تعریف مذکور در رساله

مختصره).

1. Wolfson, The philosophy of Spinoza, vol.2, p.168

۳. اراده، تصدیق و انکار حق و باطل است و چون این تصدیق لازمهٔ تصور حق و باطل است، اراده، تصور حق و باطل و در نتیجهٔ عقل است (تعریف مذکور در بخش دوم اخلاق).

۴. اراده به معنای خواهش و میل است (تعریف مذکور در تبصرهٔ نتیجهٔ سوم قضیهٔ ۲۷ از بخش سوم اخلاق).

۵. کوشش نفسانی برای حفظ ذات، اراده است (تعریف مذکور در تبصرهٔ قضیهٔ نهم از بخش سوم اخلاق).

معنای چهار تعریف نخست تا اندازهٔ زیادی روشن است؛ اما در مورد تعریف اخیر، سه احتمال ذکر شده که بر طبق احتمال اول، این تعریف به تعریف اول بازمی‌گردد؛ بر طبق احتمال دوم، به تعریف سوم بر می‌گردد و بر اساس احتمال سوم (میل نفسانی) تعریف مستقلی 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 بازگردد. به مقتضای قاعدة «الجمع مهما امکن اولی من الطرح»، تعریف اول، و نیز احتمال اول در تعریف اخیر، باید اصل قرار گیرد و اراده راه 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.

نکتهٔ نخست این که 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 قضیهٔ ۴۹ از بخش دوم اخلاق، به عنوان نخستین اعتراض بر نظریهٔ خود، قول دکارت در اوسع بودن اراده از عقل و تفاوت، این دو را ذکر و نقد می‌کند.

نکتهٔ دوم این است که چون تصدیق، علت میل و خواهش است و این دو، لازمهٔ ضروری و ذاتی تصدیق‌اند، میل و خواهش به تصدیق بر می‌گردد و با ذکر تصدیق، نیازی

۴۰ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

به ذکر میل و خواهش در تعریف اراده نیست. شاهد این مطلب آن است که اسپینوزا در ادامه بحث، بر اساس همین دلیل، یعنی به این دلیل که تصور علت تصدیق است، اراده را مساوی تصور و درنتیجه، عقل می‌داند.

نکته سوم این است که وقتی اسپینوزا اراده را با خواهش و میل یکی می‌گیرد، به اراده عرفی نظر دارد. در اینجا او در مقام ارائه تعریف اراده نیست؛ بلکه در صدد تعریف خیرخواهی است.

احتمال دیگری که در تفسیر تعریف‌های مختلف اسپینوزا در باب اراده می‌توان ذکر کرد، آن است که به اعتقاد اسپینوزا، اراده تصور است. توجیهی که برای این احتمال به نظر می‌رسد، این است که هرچند اسپینوزا در برخی تعاریف، اراده را هرگونه عمل نفسانی می‌داند، در برخی تعاریف دیگر، این تعریف را محدود و خاص می‌کند؛ بنابراین بر اساس قاعدة 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 کتاب‌های اخلاق و رساله مختصره ذکر شده، ولی معنای عام در تفکرات مابعدالطبیعی آمده که ذیلی است بر کتاب شرح اصول فلسفی دکارت و از کتاب‌های 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 می‌رسد اسپینوزا ابتدا به معنای عرفی اراده، یعنی طلب و خواستن- که سلفش دکارت نیز آن را آورده بود - توجه کرده است، اما بر اساس قاعدة علیت، به این نتیجه رسیده است که علت خواستن، میل و خواهش است. اسپینوزا در تعریف هفتم از بخش چهارم اخلاق می‌گوید:

«مقصود من از غایت که هر کاری را به خاطر آن انجام می‌دهیم، میل

^۱ (desire) است.»

بنابراین میل باعث انتخاب یک عمل و انجام آن می‌شود.
بر این اساس، اسپینوزا در قدم بعدی، اراده را میل دانسته است. اما با ردیگر به

1. Elwes, Ibid., p.193

قاعدۀ علّیت توجه کرده و به این نتیجه رسیده که میل به عملی خاص نیز معلول است و علت‌ش تصدیق به فایده آن عمل است. اسپینوزا در بخش چهارم اخلاق می‌گوید:

«هر کس بر حسب قوانین طبیعت، خود ضرورتاً چیزی را می‌خواهد (و بدان میل دارد) که آن را خیر می‌داند و از چیزی دوری می‌کند که آن را شرّ می‌داند.»^۱

او در فصل ۱۷ از بخش دوم رساله مختصره می‌گوید: «ما فقط فلان میل خاص را داریم که معلول فلان ادراک است.»^۲ بنابراین میل، تابع تصدیق و ادراک انسان است. بر این اساس، اسپینوزا در گام بعدی، اراده را تصدیق می‌داند. او در آخرین مرحله، به این دلیل که علت و منشأ تصدیق، تصور است، اراده را تصور، و در نتیجه، عقل دانسته است. بدین‌سان، مطالب قضیه ۴۹ از بخش دوم اخلاق- که در ابتدای بحث از ماهیت اراده نقل شد - آخرین مرحله سلوک اسپینوزا را نشان می‌دهد. در این قضیه و قضیه قبل، ابتدا اسپینوزا اراده را تصدیق می‌داند، اما در ادامه، به این دلیل که تصور علت و منشأ تصدیق است، در تعریف اراده، تصور را ذکر می‌کند، و در نهایت، اراده را با عقل یکی می‌داند.

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 می‌آید.

مطلوبی که از این بحث می‌توان استفاده کرد، این است که اسپینوزا با تقریری جدید، به نظریه سقراط در باب تلازم فضیلت و معرفت باز می‌گردد. به این معنا که چون میل و خواستن لازمه ضروری تصدیق، و تصدیق لازمه ضروری تصور است، بنابراین انسان‌ها به اقتضای تصور و معرفت عمل می‌کنند و هر کس که به درستی و خوبی عملی معرفت داشته باشد، به آن عمل نیز می‌کند و به فضیلت و سعادت نایل خواهد شد.

احتمال سومی که در جمع تعاریف اسپینوزا در مورد اراده می‌توان ذکر کرد، این

1. Ibid., p.205

2. curley,Ibid., p.127

۲۰۶ ■ جستارهایی در باب ضرورت عیّت و اختیار

است که اراده عبارت است از تصور کوشش برای حفظ خود. این احتمال، به احتمال قبل که اراده را تصور می‌دانست، نزدیک است و در واقع، خاص‌تر و محدود‌تر از آن است. بنابراین دلایل و شواهدی که در تصور دانستن اراده در احتمال قبل ذکر شد، برای احتمال سوم نیز می‌توان برشمود. در تأیید این احتمال، براساس مطالبی که در احتمال قبل گفته شد، استدلال زیر را می‌توان اقامه کرد:

۱. در میان اعمال نفسانی، تصور، علت نهایی (= آغازین) دیگر اعمال است.

۲. کوشش برای حفظ خود، ذات بالفعل همهٔ اشیا می‌باشد.

۳. بر اساس دو نکتهٔ قبل، تصور کوشش برای حفظ ذات، علت نهایی دیگر تصورات و در نتیجه، دیگر اعمال نفسانی است.

۴. 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 می‌داند و از سوی دیگر تصور را. بنابراین مقتضای جمع این دو تعریف، آن است که «تصورِ کوشش برای حفظ ذات» را اراده بدانیم.

در ردّ احتمال سوم می‌توان گفت:

به اعتقاد اسپینوزا همهٔ اعمال، از جمله تصورات، مصدقهایی 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 می‌توان تصورات را نهایی‌ترین علت اعمال، و در نتیجه، مساوی اراده دانست.

احتمال چهارم در جمع میان تعریف‌های اسپینوزا از اراده، آن است که او در عبارت‌های مختلفش، گاه به اصطلاح عام اراده اشاره می‌کند، گاه به اصطلاح خاص اراده و گاه به معنای عرفی و لغوی اراده. وقتی او هرگونه عمل نفسانی را اراده می‌نامد، به اصطلاح عام اراده اشاره دارد. هنگامی که اراده را تصدیق و در نهایت تصور می‌نامد، معنای خاص اراده را ذکر می‌کند. میل و خواهش، به معنای لغوی و عرفی اراده، یعنی طلب و خواستن نزدیک است که اصطلاح او نیست.

منابع

1. Allison, Henrye, 1987, Benedict de Spinoza: An Introduction, London, Yale University Press.
2. Britan, Halbert Hains (Trans.), 1974, Spinoza, Cogitata Metaphysica, The principles of Descartes philosophy, USA, Opencourt.
3. Curley, Edwin (Trans.), 1988, Spinoza, The collected Works of Spinoza, Princeton, Princeton University press.
4. Elwes, R.H.M (Trans.), 1933, Spinoza, philosophy of Benedect De Spinoza, New York, Tudor Publishing Co.
5. Meyer, B.E (Trans.), 1955, Harald Hoffding, A History of Modern philosophy, America.
6. Parkinson, G.H.R, 1983, Spinoza: Reason and Experience, Walton Hall, Milton Keynes, The Open University Press.
7. Pollock, Frederick, 1966, Spinoza, His Life and Philosophy, New Yourk, American Scholair publications.INC.
8. Wolf, A (Trans.), 1966, Spinoza, The Correspondence of Spinoza, London, Frank Cass and Co. LTD.
9. Wolfson, Harry Austryn, 1983, The philosophy of Spinoza, Harvard University press.
10. دکارت، رنه، تأملات، ترجمه: احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۹.

نتایج اخلاقی و حقوقی نظریه فلسفی اسپینوزا

چکیده

مبانی فلسفی و کلامی می‌تواند نتایج متعددی در حوزه‌های مختلف داشته باشد. در این نوشتار، دربارهٔ چگونگی تأثیر فلسفه اسپینوزا در حقوق جزائی و کیفر جرائم بحث می‌شود. برای این منظور ابتدا باید نظریهٔ 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 پردازیم.

اسپینوزا فیلسوفی جبری و منکر اختیار انسان است. او لوازم نظریهٔ خود را در حوزهٔ علم اخلاق و علم حقوق پیگیری کرده است. این فیلسوف، با اذعان به این‌که مفاهیم اخلاقی و حقوقی بر اساس مبانی فلسفی او معانی رایج را نخواهد داشت، معانی جدیدی برای اصطلاحات اخلاقی و کیفر جرم مطرح می‌کند. 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 موعظه‌ای پیشنهاد می‌کند، استحقاق تشریعی کیفر را برای مجرم نفی می‌کند و استحقاق تکوینی را اثبات می‌کند. 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.

مقدّمه

بحث جبر و اختیار از مباحث فلسفی و کلامی است که به حوزه‌های دیگری هم‌چون اخلاق و حقوق نیز مرتبط است. موضوعی که یک فیلسوف درباره چگونگی اراده انسان، از حیث آزاد بودن یا جبری بودن، اتخاذ می‌کند، لوازم اخلاقی و حقوقی نیز دارد. در مورد نظریه جبر، این سؤال همیشه مطرح بوده است که این نظریه چگونه می‌تواند مفاهیم اخلاقی هم‌چون حُسن و قبیح، فضیلت و سعادت، باید و نباید و مسئولیت را تبیین و تفسیر کند؟ هم‌چنین براساس این نظریه، چگونه می‌توان برای جرایم، کیفرهایی در قوانین حقوقی وضع کرد؟

اسپینوزا مهم‌ترین فیلسوف جبری مذهب است که برخلاف دیگر فلاسفه جبری، به صراحة، آزادی و اختیار را از انسان سلب می‌کند و بر این مدعای استدلال می‌کند که او می‌کوشد براساس نظریه خویش، به دو سؤال بالا پاسخ دهد. اسپینوزا اراده انسان را هم‌چون خود انسان و دیگر موجودات، معلول خدا و موجّب می‌داند. به اعتقاد او هرچه در عالم رخ می‌دهد، از جمله اراده انسان، از طریق سلسله علل و معلومات، از ذات الهی ناشی می‌شود. بنابراین انسان آزادانه فعلی خاص را اراده نمی‌کند و نمی‌تواند غیر از اراده خاصی که از او صادر شده، اراده دیگری پیدید آورد، بلکه تنها همان اراده‌ای از انسان صادر خواهد شد که مقتضی ذات خدادست و لا غیر.

از همین جاست که این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان برخی افعال را خیر

وبرخی را شر دانست و برای افعال شرارت آمیز، کیفر و مجازات تعیین نمود؛ به تعبیر کاشاپ، براساس سخنان اسپینوزا تفاوتی میان یک پدیده طبیعی و عمل انسانی باقی نمی‌ماند و نمی‌توان ارزش اخلاقی را به عمل انسانی نسبت داد؛ همان‌طور که در مورد یک توپ بیلیارد، هنگامی که به توپی دیگر برخورد می‌کند، نمی‌توان از ارزش اخلاقی سخن گفت.^۱ 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 می‌گیرد و دست به جعل اصطلاح می‌زند. حال به توضیح نظریه اسپینوزا در این باره می‌پردازیم.

۱ - خیر، شر و فضیلت

برطبق این نظریه اسپینوزا که همه افعال انسان به اقتضای ذات خدا صادر می‌شوند، تفاوت افعال به تفاوت در نحوه صدور آن‌ها از خدا بر می‌گردد. افعالی که خوب و بد نامیده می‌شوند 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 می‌گوید:

«در خصوص خیر و شر، باید توجه داشت که این اصطلاحات در نفس اشیاء به نتیجه مثبتی دلالت نمی‌کنند و آن‌ها چیزی جز حالات فکر یا مفاهیمی که از مقایسه اشیا با یکدیگر ساخته‌ایم نیستند؛ زیرا ممکن است یک چیز در زمان واحد هم خوب باشد و هم بد و نه خوب و نه بد».^۲

او در رساله اصلاح فاهمه می‌گوید:

«خیر و شر تنها به نحو نسبی به کار می‌رود، تا آن‌جا که یک چیز واحد ممکن است، برحسب این که از چه نظر به آن نگریسته شود، خوب دانسته شود یا بد؛ همچنین است کامل و ناقص. هیچ چیز را نمی‌توان از لحاظ طبیعت آن،

1. Kashap, Spinoza and Moral Freedom, p.155

2. Elwes, Spinoza ..., p.191

۲۱۲ ■ جستارهایی در باب ضرورت عّیت و اختیار

کامل یا ناقص خواند، خاصه اگر بدانیم که هر چیزی که پدید می‌آید مطابق با
نظم ابدی و قوانین معین طبیعت پدید می‌آید».^۱

اسپینوزا در فقرات بالا، ضمن انکار واقعیت خیر و شر، آن‌ها را اموری نسبی
می‌داند که انسان‌ها آن‌ها را در مقایسه اشیا بایکدیگر ساخته‌اند. وی در ذیل بخش اول
اخلاق، خیر و شر را امری نسبی می‌داند و آن‌ها را اموری خیالی و نه واقعی معرفی
می‌کند.^۲ با وجود این، اسپینوزا حفظ اصطلاحاتی چون خیر و شر را مفید می‌داند و
برای آن‌ها معانی خاصی ذکر می‌کند.

او در ادامه سخنی که هم‌اینک از پیشگفتار بخش چهارم اخلاق نقل کردیم،
می‌گوید:

«مقصود من از خیر، هرچیزی است که به یقین معتقدیم که به وسیله آن
می‌توانیم به نمونه طبیعت انسان که مدد نظر قرار داده ایم، نزدیک شویم.
برعکس، مقصود از شر، هرچیزی است که مسلمان می‌دانیم که ما را از تقرب
بدان نمونه بازمی‌دارد. از کمال، واقعیت را قصد می‌کنیم. یعنی ذات هر شیئی
را، از این حیث که وجود دارد و به طریق خاصی عمل می‌کند، بدون توجه به
دیموخت آن».^۳

اسپینوزا در برهان قضیه ۲۹ از بخش چهارم اخلاق می‌گوید:

«ما شیئی را خیر یا شر می‌نامیم که علت شادی یا اندوه باشد، یعنی قدرت
فعالیت ما را افزایش یا کاهش دهد».^۴

هم‌چنین در ذیل بخش چهارم اخلاق می‌نویسد:

«اشیاء فقط از این حیث خیرند که به انسان کمک می‌کنند تا از آن حیات
نفس که به وسیله فهم، قابل تعریف است، برخوردار شود. بر عکس، فقط آن
اشیاء را شر می‌نامیم که انسان را از تکمیل عقل و برخورداری از حیات

۱. اسپینوزا، رساله در اصلاح فاهمه، ص ۱۹ - ۲۰.

2. Elwes, Ibid., p.76-77

3. Ibid., p.192

4. Ibid., p.209

عقلانی باز می‌دارد. اما همهٔ اموری که انسان علت تامةٔ آن‌ها است ضرورتا خیر است؛ لذا برای انسان هیچ شریٰ 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.^۱

خلاصهٔ 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 نمونهٔ 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 نمونهٔ 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 بندۀ یکسان است.

نکتهٔ مهم این است که بر طبق نظریهٔ اسپینوزا، حسن و قبح افعال، به آن معنا که در اخلاق مطرح است، انکار می‌شود. در میان متكلمان اسلامی دو مبنای مشهور در این مورد وجود دارد. یکی مبنای متكلمان امامیه و معتزله که برای افعال، حسن و قبح ذاتی فائیلند و عقل نیز در پاره‌ای از موارد، این حسن و قبح را درک می‌کند. در مقابل، متكلمان 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 ارادهٔ خدابستگی دارد.^۲

اما اسپینوزا که اصل ارادهٔ آزاد را در مورد خدا و انسان منکر است، هر دو معنای حُسن و قبح، یعنی حسن و قبح عقلی و شرعاً، را انکار می‌کند. او در تبصرهٔ قضیهٔ نهم از بخش سوم اخلاق تصریح می‌کند:

«ما نه به این جهت که چیزی را خوب می‌شماریم، برای رسیدن به آن تلاش می‌کنیم، می‌طلیبیم و می‌خواهیم؛ بلکه بر عکس، بدان جهت که برای رسیدن

1. Ibid., p.242-243

2. شریف، شرح المواقف، ص ۱۸۱ - ۱۸۴؛ عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ۳۲۶ و ۳۴۵؛ حلّی، کشف المراد، ص ۳۰۲ - ۳۰۵.

۲۱۴ □ جستارهایی در باب ضرورت عّیت و اختیار

به آن تلاش می‌کنیم و آن را می‌طلبیم و می‌خواهیم، آن را خوب می‌شماریم».^۱

اسپینوza 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.^۲

اسپینوza، اما در قضایای ۲۶ تا ۲۸ بخش چهارم اخلاق و نیز ذیل این بخش، فضیلت را بروکوش برای فهمیدن، به خصوص شناخت خدا تطبیق می‌کند.^۳ به منظور جمع این سخن با سخن قبلی باید توجه کرد که به اعتقاد اسپینوza، 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 خداممکن است.^۴ یو خیم 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».^۵

۲ - تکلیف و اخلاق

با توجه به مباحثی که تا کنون طرح شد، روشن است که باید و نباید و تکلیف انسان‌ها بر طبق مبانی اسپینوza 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.^۶

از همین جاست که اخلاق اسپینوza با اخلاق سنتی متفاوت می‌شود. در اخلاق

1. Elwes, Ibid., p.137

2. Ibid., p.193, 204, 207.

3. Elwes, Ibid., p.208, 209, 242

4. Ibid, p.242

5. Joachim, A study of the Ethics of Spinoza, p.270

6. Britan, Spinoza..., p.157

ستنی براساس پذیرش اراده و اختیار از سویی، و حسن و قبح از دیگر سوی، انسانها تشویق می‌شوند تا کارهای خوب انجام دهند. به عبارت دیگر، اخلاق سنتی، علاوه بر جنبهٔ توصیفی، جنبهٔ توصیه‌ای و نصیحت آمیز دارد. اما اسپینوزا اراده آزاد و حسن و قبح افعال را نمی‌پذیرد، لذا نمی‌تواند از باید و نباید و توصیهٔ اخلاقی سخن بگوید و تنها می‌تواند جنبهٔ توصیفی و تحلیلی داشته باشد.

کاری که او در مباحث اخلاقی انجام می‌دهد، این است که نحوهٔ صدور افعال مختلف انسان‌ها را - که در واقع حالات جوهر یا خدا است - بررسی کرده و سلسلهٔ علل آن‌ها را تاخدا، پی می‌گیرد. هم‌چنین برای هر یک از حالات و افعال، اصطلاحی انتخاب کرده و به تعریفیش می‌پردازد. بنابراین، سخن کاپلستان درست است که می‌گوید:

«او به هیچ وجه قصد توضیح اخلاق نصیحت آمیز را نداشته است، بلکه تنها اخلاق تحلیلی را توضیح می‌دهد».^۱

سؤالی که در این جامی 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 توصیه‌ای حتی از نوع توصیهٔ غیر مستقیم، ندارد؟

به نظر می‌رسد قصد فیلسوف ما از طرح اخلاق توصیفی، قرار دادن انسان‌ها در مسیری خاص و توصیهٔ آن‌ها به پیمودن این مسیر است. اما این، توصیه‌ای غیرمستقیم است که از راه شناخت و معرفت حاصل می‌شود و از این جهت اورا می‌توان 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 فضیلت‌مندانه آگاهی داشته باشد، به فضیلت و سعادت خواهد رسید. در مقابل، اگر معرفتش ناقص باشد و از علل و اسباب خارجی و عواطف انفعالي ناشی شده باشد، به فضیلت نمی‌رسد.

بنابراین، اسپینوزا با تبیین کل جهان، به زعم خود این معرفت کامل را در اختیار انسان‌ها قرار می‌دهد، و با این تعلیم، آن‌ها را ضرورتا به فضیلت می‌رساند. زیرا به

1. Copleston, A History of Philosophy, p.248

محض حصول معرفت کامل، میل و در نتیجه عمل فضیلت‌مندانه از انسان‌ها صادر خواهد شد. این است پیام و اثر عملی اخلاق تحلیلی اسپینوزا. بر طبق این توضیح، همه مباحث کتاب اخلاق، حتی مباحث مربوط به جهان‌شناسی و خداشناسی، بحث اخلاق خواهد بود. به همین جهت او نام این کتاب را اخلاق نهاده است.

لویس 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 خواننده‌اش کمک کند تا بر عواطف و امیالش مسلط شود و از بندگی آن‌ها نجات یابد.^۱ به نظر اسپینوزا، انسان آزاد کسی است که بر طبق عقل خویش عمل می‌کند و تصورات تام دارد. بنابراین، اسپینوزا با طرح مباحث خود، تصورات تام را بر اذهان القاء می‌کند و از این طریق آن‌ها را از انفعالات آزاد می‌سازد. بدین سان، اسپینوزا نمی‌تواند مستقیماً نصیحت و توصیه‌ای برای انسان‌ها داشته باشد، و چنین کاری را هم نکرده است؛ اما به طور غیرمستقیم، یعنی با در اختیار گذاشتن معرفت کامل و شناساندن عقل و قدرت آن و راه مهار عواطف، می‌کوشد انسان‌ها را به سعادت و آزادی برساند.

اسپینوزا در قضیه سوم و برهانش از بخش پنجم اخلاق می‌گوید:

«عاطفه‌ای که انفعال است، به محض این که آن را به طور واضح و متمایز تصور کنیم، از انفعال بودن متوقف خواهد شد»؛ زیرا «عاطفه‌ای که انفعال است، تصوری 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».^۲

اشکال قابل طرح در این جا، این است که در عبارت بالا اسپینوزا در مان عواطف را تنها 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 می‌گوید:

1. Lewis, On the Aims and Method..., p.219

2. Ibid., p.254

«ممکن نیست از عاطفه‌ای جلوگیری شود و یا زائل گردد، مگر به وسیلهٔ عاطفه‌ای متضاد که قوی‌تر از آن است».^۱

در پاسخ می‌توان گفت: هر معرفتی - اعمّ از معرفت عقلی و کامل، یا معرفت ناقص و متأثر از علل خارجی - عاطفه و میل مناسب با خود را به دنبال دارد و این میل نیز به نوبه خود، عمل مناسبش را در پی خواهد داشت. بنابراین، منشأ عواطف و امیال متضاد، شناخت‌های کامل و ناقصند. از این رو برای درمان عاطفه‌ای که از شناخت ناقص ناشی شده است، باید ابتدا به شناخت کامل دست یافت؛ شناختی که نتیجه آن، عاطفه و میل متضاد با عاطفه سابق است؛ بدین ترتیب، می‌توان عاطفة ساقع را تضعیف یا نابود ساخت.

بدین سان، معرفت کامل به طور غیر مستقیم و به واسطه میل مناسبش، عواطف انفعالی را مهار می‌کند. البته که به عقیده اسپینوزا «عواطفی که از عقل ناشی، و یا به وسیله آن برانگیخته می‌شوند، اگر زمان را در نظر بگیریم، از عواطف مربوط به اشیای جزئی که آن‌ها را غایت می‌دانیم شدیدترند».^۲ لذا در تعارض میان عواطف ناشی از عقل با عواطف ناشی از علل و اسباب خارجی، غلبه با عواطف عقلی است.

می‌توان پاسخ بالا را به صورت دیگری توضیح داد و گفت: از جوهر خدا به واسطه صفت‌فکر، عقل ناشی می‌شود و اقتضای عقل، شناخت کامل، از جمله شناخت واضح و منمایز نفس و عواطف نفس است. لازمه این شناخت، عشق به خدا است که قوی‌ترین امیال است و بر عواطف انفعالی برتری دارد. لذا می‌توان گفت: عشق به خدا درمان همهٔ عواطف انفعالی است. اسپینوزا در قضیه ۱۵ از بخش پنجم اخلاق می‌گوید:

«کسی که خود و عواطف خود را به طور واضح و منمایز می‌فهمد، به خدا عشق می‌ورزد و این فهم هر اندازه بیشتر باشد، این عشق بیشتر خواهد بود».^۳

1. Ibid., p.197

2. Ibid., p.257

3. Ibid., p.262

۲۱۸ ■ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

در پایان این بحث مناسب است به یکی از فوایدی اشاره شود که اسپینوزا در انتهای ذیل بخش دوم اخلاق برای نظریه خویش ذکر می‌کند. او می‌گوید:

«این عقیده به ما می‌آموزد که با روحی آرام در انتظار حوادث بمانیم و دو رویه بخت را تحمل کنیم، زیرا می‌دانیم که همه اشیا از حکم سرمدی خداوند با ضرورتی یکسان برمی‌آیند؛ همان طور که از ماهیت مثلث برمی‌آید که زوایای آن مساوی با دو قائمه است».^۱

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.

دلاهانتی این مطلب را با نظریه رواقیان مقایسه می‌کند. او می‌گوید:

«رواقیان فکر می‌کردند که انسان‌ها مانند سگ‌هایی هستند که به گاری بسته شده‌اند، 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 برجسته‌ترین شکل در فکر اسپینوزا وجود دارد، او اختیار را با رضایت به نظم جهانی معقول، یکی می‌داند. انسان آزاد - که به وسیله عقل هدایت می‌شود - همه اشیاء را ضروری می‌داند. او بدین ترتیب، به تقدیر خود تن در می‌دهد و تشخیص می‌دهد که تقدیرش از حکم ازلی خدا ناشی می‌شود. در واقع، او مایل است که اشیاء، همان گونه که هستند، باشند».^۲

۳ - کیفر جرم

براساس نظریه فلسفی اسپینوزا، علیت ضروری بر جهان حاکم است؛ لذا اعمال انسان نیز - هم‌چون دیگر پدیده‌ها - در سلسله علل و معلولهای ضروری قرار می‌گیرد و از روی اراده آزاد صادر نمی‌شود. در نتیجه، انسان تکلیف تشریعی، اخلاقی، و حقوقی نمی‌تواند داشته باشد. بر این پایه، اسپینوزا در حقوق جزا، منکر کیفر تشریعی

1. Ibid., p.125

2. Delahunty, Spinoza, p.255-256

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 می‌خوانیم، وجود ندارد؟

اسپینوزا در پاسخ، از کیفر تکوینی و نوعی خاص از کیفر حقوقی سخن می‌گوید. 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 ^۱الدنبورگ می‌نویسد:

«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 می‌شود معذور است. با وجود این، به حق خفه می‌شود. بالاخره، آنکه قادر به غلبه بر امیالش نیست و نمی‌تواند از ترس قوانین جلوی آن‌ها را بگیرد، در ضعیف بودنش معذور است؛ ولی با این حال، نمی‌تواند با آسودگی خاطر از معرفت و خدا بهره‌مند شود و ضرورتاً از بین خواهد رفت». ^۲

مشابه این سخنان رافیلسف مسلمان، میرداماد بیان می‌کند. او می‌گوید: «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) می‌پذیرد، این‌ها به فاعل مباشر باز می‌گردد 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 می‌شود». ^۳

بدین‌سان به نظر اسپینوزا و میرداماد نتیجه برعی اعمال، که ما آن‌ها را خوب می‌نامیم، 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

1. Oldenburg.

2. Wolf, ..., p.358

3. میرداماد، رساله جبر و اختیار، ص ۱۶۰.

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 می‌خوانیم.

اما اسپینوزا کیفر حقوقی و قانونی را نیز مجاز می‌شمرد، امانه جهت استحقاق تشریعی کیفر. او در یکی از نامه‌هایش، این مطلب را تأیید می‌کند که گناهان و شرارت‌ها جبری است و در نتیجه، قابل بخشش است، بعلاوه تأکید می‌کند که لازمه ضروری بودن شرارت این نیست که از آن نباید ترسید و خطر آن کم‌تر است.^۱

اسپینوزا پس از این پاسخ، به فصل هشتم از بخش دوم «تفکرات مابعدالطبیعی» ارجاع می‌دهد. او در اینجا می‌گوید:

«چرا افراد شریر مجازات می‌شوند، در حالی که آنان به خاطر طبیعتشان تقدير الهی را اجرا می‌کنند؟ پاسخ من این است که این نیز به خاطر تقدير الهی است که آن‌ها مجازات شوند». ^۲

او پس از جمله مذکور می‌گوید:

«و اگر فقط کسانی مجازات می‌شوند که ما متقدیم از روی انتخاب گناه می‌کنند، پس چرا انسان‌ها می‌کوشند همه مارهای سمی را نابود کنند؟ چون آن‌ها تنها بر طبق طبیعت خودشان عمل می‌کنند و نمی‌توانند به گونه‌ای دیگر عمل کنند». ^۳

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. همان‌طور که مابرای در امان ماندن از آسیب مارهای سمی آن‌ها را نابود می‌کنیم، نه به دلیل این که این مارها مستحق مجازات و نابودی‌اند.

از فلسفه حقوق اسپینوزا نتایج مرتبط با حقوق کیفری زیر قابل استنباط است:

۱. عملی جرم است که به دیگر انسانها خسر و زیان برساند.
۲. شدت و ضعف جرم، بر اساس شدت و ضعف زیانی است که به افراد

1. Wolf, Ibid., p.297

2. Britan, Spinoza..., p.158

3. Ibid.

جامعه وارد می‌سازد.

۳. نیت فاعل در تعیین کیفر جرم نقشی ندارد.

۴. مجازات مجرم باید به اندازه‌ای 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.

۵. یکی از نتایج نظریه اسپینوزا، نسبیت 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.

۶. از لوازم نظریه اسپینوزا این است که حقوق کیفری، استقلال خود را از دست داده و به علومی 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.

۷. افرادی را که در صدد آسیب رساندن به دیگرانند ولی هنوز مرتكب جرم نشده‌اند، می‌توان مجازات و زندانی کرد؛ چرا که فلسفه مجازات، جلوگیری از اضرار به غیر است. به این نوع مجازات، محدود کردن اقدامات یا تدبیر تأمینی گفته می‌شود.

۴ - مقایسه فلسفه حقوق کیفری اسپینوزا با دیگر مکاتب و اندیشه‌های حقوقی همسو

حدود یک قرن پس از اسپینوزا (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷)، متفکر ایتالیایی، بکاریا^۱

1. Beccaria

۲۲۲ ■ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

(1738-1794)، نخستین مصلح حقوق کیفری در غرب ظهرور 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، صدمه‌ای است که بر پیکر جامعه وارد می‌آید. 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 جبرگران بود و بر اساس نظریه جبر پیشنهادات مذکور را ارائه نکرد، بلکه او بیشتر تحت تأثیر متنسکیو و اصحاب دائرة المعارف بود. او اصلاحات حقوقیش را لازمه پذیرش پیمان اجتماعی می‌دانست که بر اساس آن انسانها گرد هم می‌آیند.^۱

حدودیک 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 اسپینوزانزدیک است، عقیده دارد که انسان آزاد نیست، بلکه تحت تأثیر نیروهایی است که بر آن‌ها 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 می‌شود، اثبات می‌کرد. اما اعضای مکتب تحقیقی از راههای دیگری نظریه جبر را اثبات می‌کردند. در این میان لمبروز^۲ (1836-1909) و فری^۳ (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 ویژگی‌های استخوان‌بندی، شکل جمجمه، چانه، فک‌ها، گوش‌ها و غیره قابل تشخیص است - به بزهکاری کشیده می‌شوند. او حتی ویژگی‌های مشخصی مثل پیشانی کوتاه، رشد بیش از اندازه سینوس‌های پیشانی و پیشامدگی آرواره‌ها را از علائم مجرم مادرزاد می‌شمرد. اما «فری» بزهکاری را بیشتر معلول شرایط و عوامل اجتماعی می‌دانست. البته او به جز

۱. صانعی، حقوق جزای عمومی، ج ۱، ص ۵۴ - ۵۶؛ پرادرل، تاریخ اندیشه‌های کیفری، ص ۳۶ - ۴۹.

2. Lombroso.

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، مرتكب جرم می‌شود؛ از این رو فاقد تکلیف و مسئولیت اخلاقی است. بنابراین کیفر تشریعی 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 می‌خورد - و در واقع از لوازم نظریه جبر و فلسفه حقوق کیفری مبنی بر آن می‌باشد - این است که می‌توان آزادی افرادی را که هنوز مرتكب جرمی نشده اند ولی حالت خطرناکی دارند، محدود کرد، و از اقدامات تأمینی سود جست.

مکتب تحقیقی، فردی کردن مجازات را مورد تأکید قرار می‌دهد و برای هر طبقه از بزهکاران مجازات یا عامل انفعالی خاصی پیشنهاد می‌کند. 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، زاغه‌ها و فحشاء است.^۱

یکی از مکاتب و یا جنبش‌هایی که تحت تأثیر مکتب تحقیقی پدید آمد، جنبش دفاع اجتماعی جدید است. واژه «دفاع اجتماعی» را مکتب تحقیقی به کار می‌گرفت، اما تحت تأثیر آراء جدید تغییر معنا داد. طرفداران این جنبش اصراری بر نظریه جبر ندارند و حتی گاه آن را انکار می‌کنند، به احساس درونی هر فرد از مسئولیت اخلاقی اش توجه می‌کنند و آن را می‌پذیرند.

در عین حال نظریه دفاع اجتماعی مکتب تحقیقی را می‌پذیرد. به نظر این جنبش، باید از طریق اصلاح حال مجرمان، اتخاذ تدبیر 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

۱. صانعی، همان، ص ۶۵ - ۷۱؛ پرادرل، همان، ص ۸۹ - ۱۰۳.

۲۲۴ ■ جستارهایی در باب ضرورت علّیت و اختیار

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 آن جا که ممکن است مجازات‌ها باید کاهش یابند یا حذف شوند.^۱ آنسل^۲ که از معروف‌ترین طرفداران جنبش دفاع اجتماعی است، این جنبش را «یک جنبش ضدکیفری یا لااقل غیرکیفری» قلمداد می‌کند.^۳

۵ - 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 عاملی 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:

۱ - نظریه جبر بادیهی ترین 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 النجام می‌دهد، توانایی ترک آن عمل را نیز دارد.^۴ بنابراین نظریه جبر پذیرفتگی نیست.

۲ - به نظر می‌رسد لازمه نظریه جبر، شکاکیت است؛ یعنی طرفدار جبر نمی‌تواند هیچ معرفتی داشته باشد و نظریه‌ای عرضه کند. زیرا کسی که بادیهی ترین علم، یعنی علم به آزادی را نکار 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 بداحت به اندازه علم به اختیار نیست - پذیرفته شود؟

۳ - علم به حُسن و قبح ذاتی و عقلی نیز معرفتی بادیهی و وجدانی است. عقل

۱. صانعی، همان، ص ۷۵ - ۷۸؛ پرادرل، همان، ص ۱۰۶ - ۱۱۵.

2. Ancel

۳. آنسل، دفاع اجتماعی، ص ۴۵.

۴. حلی، کشف المراد، ص ۳۰۸.

انسان، خوب بودن برخی افعال هم‌چون عدالت و صداقت، و بد بودن برخی افعال دیگر، چون ستم و دروغ را درک می‌کند.

۴ - اسپینوزا در رد حُسن و قبح عقلی می‌گوید: برخی افعال خوب، گاهی بد دانسته می‌شود. برای مثال راست‌گویی اگر باعث به خطر افتادن جان کسی شود، بد خواهد بود. پس معلوم می‌شود راست‌گویی ذاتاً خوب نیست. این استدلال را اشاره نیز مطرح کرده‌اند.

در پاسخ باید گفت: راست‌گویی همیشه خوب است. در مثال بالا سخن راست مصدق 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 گونه‌ای است که نمی‌توان به هر دو تکلیف عمل کرد. در این موارد، تکلیف مهم‌تر یعنی نجات جان انسان، باید به جا آورده شود، و تکلیف کم اهمیت‌تر باید ترک شود. پس راست‌گویی و نجات دادن جان یک انسان، هر دو فی حدّ نفسه خوبند، اما گاه این دو با هم تراحم می‌کنند و نمی‌توان به هر دو عمل کرد. در این موارد، عقل حکم می‌کند که عمل مهم‌تر باید انجام شود. این مطلب بدان معنا نیست که عمل کم اهمیت‌تر مثل راست‌گویی، ذاتاً خوب نباشد.

۵ - اسپینوزا ملاک فضیلت را بقای انسان می‌داند. او از این ملاک نتیجه می‌گیرد که باید اعمالی انجام دهیم که قدرت و عمر ما را افزایش دهد. اگر پیزیریم که ملاک فضیلت بمقاس است، اما به آموزه معادنیز 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 لذت‌گردد. بنابراین با وارد کردن آموزه معاد، مصاديق فضیلت و سعادت متفاوت خواهد بود.

۶ - اسپینوزا عمل را تابع میل و میل را تابع معرفت می‌داند. به تعبیر دیگر، کسی که به مفید بودن عملی آگاهی یافت، نسبت به آن عمل نیز میل پیدا می‌کند و پس از میل، عمل از او صادر می‌شود. در حالی که ارتباط میان این عوامل، لااقل در پاره‌ای از موارد ضروری نیست. ممکن است به فایده عملی آگاهی یابیم و حتی نسبت به آن میل

۲۲۶ ■ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

شدیدی داشته باشیم، اما آن عمل را انجام ندهیم. یک روزه‌دار با وجود علم و میل شدید به آب و غذا، بازهم، از خوردن و آشامیدن امساک می‌کند.

۷ - ۵ - عقل و وجدان، همان‌طور که آزادی و حسن و قبح اخلاقی را درک می‌کند، به مجازات کسی که مرتكب جرم شده است نیز حکم می‌کند. شاهد این مطلب سیره عقلا در مورد وضع مجازات است. اسپینوزا در پاسخ به این اشکال خواهد گفت: حقوق‌دان‌ها به جهت در امان ماندن جامعه از شرارت مجرمان، مجازات‌هایی برای آن‌ها در نظر می‌گیرند، نه به جهت استحقاق مجازات. اما این سخن اسپینوزا با رویه حقوق‌دان‌ها ناسازگار است. یکی از نکاتی که برای تعیین مجازات مورد توجه قرار می‌گیرد نیت و علم و آگاهی مجرم است. برای مثال، اگر کسی به هدف شکاریک حیوان، انسانی را کشت، او را قصاص نمی‌کنند، در حالی که اگر به قصد کشتن، دست به قتل بزند، مجازات قصاص برای او در نظر گرفته می‌شود.

۵ - ۸ - می‌توان برخی از لوازم نظریه اسپینوزا را پذیرفت، بدون آن که مبنای فلسفی او را قبول کرد، همان‌سان که جنبش دفاع اجتماعی چنین کرده است. برای مثال اقدامات تأمینی را می‌توان به جهت رعایت مصلحت عمومی پذیرفت. هم‌چنین مبارزه با عوامل جرم هم چون الکلیسم، بیکاری، زاغه‌ها و فحشاء را پذیرفت، امانه به این دلیل که این عوامل، علل تامة وقوع جرم‌اند، بلکه به این دلیل که در وقوع جرم مؤثرند.

مأخذ

۱۱. آنسل، مارک؛ دفاع اجتماعی؛ ترجمه محمد آشوری و علی حسینی نجفی (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵).
۱۲. اسپینوزا، باروخ؛ مبانی زندگی اخلاقی: فلسفه نظری؛ ترجمه ابوطالب صارمی (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲).
۱۳. اسپینوزا، باروخ؛ رساله در اصلاح فاهمه؛ ترجمه اسماعیل سعادت (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴).
۱۴. پرادل، زان؛ تاریخ اندیشه‌های کیفری؛ ترجمه علی حسینی نجفی (تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۳).
۱۵. حلی، حسن، کشف المراد (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷).
۱۶. شریف، علی، ۱۳۲۵ ق، شرح المواقف، انتشارات مصر، محمد افندی.
۱۷. صانعی، پرویز، حقوق جزای عمومی، ج ۱ (تهران، گنج دانش، ۱۳۷۴).
۱۸. عبدالجبار، ابوالحسین، شرح الاصول الخمسه، با مقدمه عبدالکریم عثمان (قاهره، مکتبه وهبی، ۱۳۸۴ ق).
۱۹. میرداماد، محمدمباقر، رساله جبر و اختیار، تصحیح رضا برنجکار، کیهان اندیشه، شماره ۵۶، ۱۳۷۵.
20. Britan, Halbert Hains (Trans); Spinoza, "Cogitata Metaphysica": The Principles of Descarte's Philosophy; USA, Opencourt, 1974.

۲۲۸ □ جستارهایی در باب ضرورت علّیت و اختیار

21. Copleston, Frederick; A History of Philosophy, Tome 4, London, 1985.
22. Delahunty, R.J; Spinoza (London, Routledge and Kegan Paul, 1985).
23. Elwes, R.H.M (Trans); philosophy of Benedict De Spinoza; New York, Tudor Publishing co, 1993.
24. Joachim, Harold H; A study of the Ethics of Spinoza New York, Russell and Russell, 1964.
25. Kashap, S. Paul; Spinoza and Moral Freedom, Albany, State University of New York Press, 1987.
26. Lewis, Douglas; On the Aims and Method of Spinoza's philosophy, USA, University of Oklahoma: Norman, 1987.

آزادی و اختیار از دیدگاه کانت

چکیده

کانت، درباره آزادی اراده یا اختیار، از دیدگاه نظری و عملی بحث می‌کند. او برآن است که مطابق مبانی فلسفه سنتی، آزادی اراده مسأله جدلی‌الطرفین است و می‌توان بر وجود آزادی و نفی آزادی، برهان فلسفی اقامه کرد. بنابراین در فلسفه رایج، آزادی اراده به تناقض می‌انجامد. کانت بر اساس مبانی فلسفی خویش، راهی برای رفع این تناقض نشان می‌دهد، اما اثبات آزادی اراده را از راه عقل نظری ناممکن می‌داند. وی در مباحث عقل عملی به اثبات اختیار می‌پردازد. به اعتقاد او، غایت اخلاق، اراده خوب است که فرع بر وجود آزادی اراده است. بنابراین آزادی اراده پیش‌فرض وجود اخلاق است که امری بدیهی و مورد پذیرش است، پس آزادی نیز باید پذیرفته شود.

مقدّمه

چگونگی صدور اراده و این‌که آیا آدمی در افعال خویش دارای قدرت اراده و انتخاب آزادانه است، یا این‌که اراده او به صورت جدی و در اثر علل و عوامل خارجی صادر می‌شود، از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین پرسش‌های فکری و اعتقادی است. این مسئله که در فرهنگ اسلامی به «جبر و اختیار» معروف است، از کهن‌ترین مسائل نظری است که در عرصه‌های مختلف علوم و فرهنگ بشری - هم‌چون فلسفه، کلام، اصول فقه، حقوق، اخلاق، روانشناسی و فیزیک - به گونه‌های مختلف طرح شده است. جبر و اختیار، از نخستین موضوعات مطرح شده در حوزه‌فرهنگ اسلامی و به خصوص علم کلام است که موجب تأسیس برخی حوزه‌های کلامی گشته است. معقولیت بسیاری از اصول و عقاید دینی در گروه داشتن تصویر درستی از این موضوع است، لذا هر مکتب کلامی نظریهٔ خاص در این باره ارائه کرده است.

در میان فیلسوفان غرب نیز، این موضوع همواره مورد بحث و گفتگو بوده است. دکارت^۱ که از او به عنوان بنیانگذار فلسفه جدید غرب یاد می‌شود - ماهیت انسان را فکر و اندیشه می‌داند و معتقد است که «ما دو جور اندیشه داریم: ادارک فاهمه و فصل اراده». بدین ترتیب، از دیدگاه دکارت، نفس آدمی دو بعد اساسی دارد که دیگر جنبه‌ها به همین دو بعد باز می‌گردند. یکی از این دو، فاهمه یا قوّه ادراک است و

۱. دکارت، اصول فلسفه، ص ۶۰.

دیگری اراده.

ایمانوئل کانت نیز - که از بزرگ‌ترین فیلسوفان عصر جدید غرب است - در باب اراده بحث و بررسی می‌کند. اهمیت اصلی اراده برای او، بدان جهت است که از دیدگاه او آزادی اراده پیش‌فرض تکلیف و مسئولیت اخلاقی است. اخلاق و حکمت عملی در نزد کانت اهمیت ویژه‌ای دارد و تنها در این حوزه است که او خدا و جهان و نفس و جاودانگی نفس را اثبات می‌کند. 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، فلسفهٔ رایج قادر به حل آن نیست و تنها با پذیرش اصول فلسفهٔ نقادی او می‌توان به حل این مسأله مبادرت ورزید. در اینجا ابتدا آن دسته از اصول فلسفه کانت طرح می‌شود که در فهم نظری او در باب آزادی و اختیار انسان دخیل است. پس از آن، اختیار از منظر عقل نظری بررسی می‌شود 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 حسی ندارد. از سوی دیگر، در معرفت حسی مفاهیم وجود دارد که مأخذ حسی نیست، بلکه به نحو پیشینی و قبل از تجربهٔ حسی در ذهن آدمی وجود دارد. آن‌چه ذهن به صورت اثرات حسی، از خارج دریافت می‌کند، به منزلهٔ مادهٔ شناسایی است؛ آن‌چه ذهن از نزد خود بر این ماده می‌پوشاند، به منزلهٔ صورت شناسایی است؛ و معرفت، حاصل ترکیب ماده و صورت شناسایی است. کانت، دو مفهوم زمان و مکان را مفاهیم پیشینی حساسیت می‌داند و دوازده مفهوم پیشین دیگر را که «مقولات» می‌نامد، به عنوان مفاهیم پیشینی فاهمه یا قوهٔ حکم بر می‌شمرد. این مقولات بر کثرات حسی اطلاق می‌شوند و حاصل این اطلاق، احکام تجربی و عینی است. اما کانت، غیر از این مفاهیم، به دستهٔ دیگری از مفاهیم پیشینی معتقد است که بر خلاف مقولات، بر داده‌های

۲۳۲ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

حسیّ قابل اطلاق نیست. از این رو در تجربه مصدق نمی‌یابد و در نتیجه نمی‌توان آن را به نحو عینی و تجربی ادراک و تفسیر کرد. این دسته از مفاهیم پیشینی، از آنِ عقل است و معمولاً «صدر عقلی» یا «تصورات عقل» خوانده می‌شود. آزادی و اختیار - چنان‌که در ضمن بحث از آن خواهیم دید - یکی از این تصورات عقلی است.

جایگاه و اهمیّت مسأله اختیار در فلسفه کانت

مهم‌ترین فصل کتاب نقد عقل نظری کانت، «منطق استعلایی» است که به دو بخش «تحلیل استعلایی» و «جدل استعلایی» تقسیم می‌شود. در تحلیل استعلایی، کانت ضمن استنتاج مقولات از احکام، اثبات می‌کند که مقولات شرط‌های لازم معرفت‌اند. 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 عرصه‌ای فراتر از آن چه در زمان و مکان بر ما معلوم می‌شود، به کار می‌گیرد. کانت، از این طریق در صدد حل مسایل متافیزیکی برمی‌آید. اماً چون به اعتقاد کانت، مفاهیم پیشین تنها بر شهودات حسیّ زمانی و مکانی قابل اطلاق است، تخطی عقل از این اصل، به توهم استعلایی منجر خواهد شد.

کانت، مباحث ما بعدالطبیعی فیلسوفان را از این نوع می‌داند. عمل عقل، استنتاج با واسطه یا استنتاج قیاسی است.

کانت در بخش جدل می‌کوشد 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 انفصالي توجه می‌کند و تصور نفس و جهان و خدا را به عنوان سه صورت عقلی کشف می‌کند. به زعم کانت، هیچ امر محسوس، مصدق این تصورات نیست؛ لذا این امور قابل شناخت عینی نیستند و عینیت بخشیدن به این سه تصور در فلسفه نظری سفسطه است. اماً او این سه تصور را به شیوه‌ای دیگر در بحث از عقل عملی، اثبات می‌کند و عینیت آن‌ها را می‌پذیرد.

مباحث فلسفی و استنتاجات قیاسی مربوط به سه تصور عقلی مذکور، سه بخش

مهم متأفیزیک یعنی انسان‌شناسی، جهان‌شناسی و خداشناسی را شکل می‌دهد. در بخش جدل استعلایی، برای نشان دادن سفسطه بودن این مباحثت، در سه فصل مستقل مغالطات، تعارضات مربوط به این سه موضوع بحث می‌شود. به اعتقاد کانت، عقل در ما بعد الطبیعی او، پس از تحریر دو نظریه متناقض در باب اختیار و ارتباط آن با علیّت و نیز توضیح برهان‌های اقامه شده برای هریک از نظریات، بر اساس مبانی فلسفه خود راه حلی را به این صورت عرضه می‌کند: اختیار امری ممکن است و می‌تواند با علیّت طبیعی جمع شود. در نتیجه، اختیار مفهومی نیست که به تناقض منجر شود. اما در فلسفه نظری نمی‌توان تحقق و وقوع اختیار را اثبات کرد. کانت، اثبات اختیار را توسط عقل عملی و در مباحث اخلاقی ممکن می‌داند و به کتاب‌های اخلاقی خویش ارجاع می‌دهد.

کانت در کتاب «بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق» به اختصار، موضع خود در مورد

دیدگاه عقل نظری در باب اختیار را این چنین ذکر می‌کند:

«ما نمی‌توانیم چیزی را تبیین کنیم مگر آن که آن را به صورت قوانینی درآوریم که موضوع آن را بتوان در تجربیات ممکن پیدا کرد. ولی اختیار^۱ مفهومی محض است که واقعیت عینی‌اش را به هیچ وجه نمی‌توان از راه قوانین طبیعت به دست آورد، و در نتیجه از راه تجربه‌ای ممکن، نشان داد. و از آن جا که نمی‌توان تمثیل^۲ [و تصوری حسی] برای اختیار فراهم کرد، اختیار هرگز نمی‌تواند فهمیده شود یا مورد لحاظ قرار گیرد. اختیار، تنها به منزله پیش فرض ضروری عقل، در موجودی معتبر است که به آگاهی خویش از اراده، به عنوان استعدادی متمایز از استعداد میل و شوق^۳ معتقد است.^۴

کانت در پاسخ به کسانی که اختیار انسان را امری متناقض با قوانین طبیعت، و در

نتیجه محال می‌دانند، می‌گوید:

1. freedom

2. analogous

3. desire

4. kant, the cambridge edition..., p.105

۲۳۴ □ جستارهایی در باب ضرورت علّیت و اختیار

«اشتباه این افراد آن است که انسان را پدیداری همچون دیگر پدیدارهای عالم طبیعت - که محکوم قوانین طبیعت است - در نظر می‌گیرند؛ اما می‌توان انسان و اختیار را موجودی فراتر از پدیدارهای طبیعی در نظر گرفت که محکوم قوانین طبیعت نیست».^۱

حال به توضیح نظریهٔ کانت بر اساس کتاب «نقد عقل نظری» می‌پردازیم.

تعريف اراده و آزادی

کانت می‌گوید:

«اراده نوعی از علّیت موجودات زنده است تا آن‌جا که خردمند باشد. آزادی، آن‌چنان خصیصه‌ای از این علّیت است که به وسیلهٔ آن بتواند مستقل از تعیین شوندگی [موجبیت] توسط علّت‌های بیگانه عمل کند؛ درست به همان‌سان که ضرورت طبیعی صفت علّیت همه موجودات غیر خردمند است که توسط علّت‌های بیگانه به عمل واداشته شده‌اند [موجب و مجبور شده‌اند]... آزادی اراده چه چیز دیگری جز استقلال - یعنی خاصیت اراده‌ای که نسبت به خودش یک قانون باشد - خواهد بود؟»^۲

بدین‌سان اراده می‌تواند آزادانه رخ دهد و می‌تواند توسط علل خارجی متعین شود. قسم اول اراده^۳، اراده آزاد^۴ یا اختیار^۵ 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.

1. Ibid

2. کانت، تمهیدات، ص ۱۰۴.

3. will

4. freewill

5. freedom

علیّت و اختیار در نقد عقل نظری

همان طور که اشاره شد، کانت در کتاب نقد عقل نظری، از مسأله جبر و اختیار به عنوان یک مسأله جدلیٰ الطرفین در فلسفه سنتی یاد می‌کند که در قضیه اصل یا برنهاد، اختیار به عنوان نوعی علت اثبات می‌شود؛ اما قضیه مقابل یا برابر نهاد، این است که آزادی و اختیار وجود ندارد و هر چیز در جهان، فقط مطابق قوانین طبیعت روی می‌دهد. حال شرح مطلب را از کتاب نقد عقل نظری پی می‌گیریم.^۱

برنهاد

علیّت بر طبق قوانین طبیعت، تنها علیّتی نیست که از طریق آن همهٔ پدیدارهای جهان بتواند استنتاج شود. به منظور تبیین این پدیدارها، نوع دیگری از علیّت - که اختیار است - باید پذیرفته شود.

برهان

فرض می‌کنیم علیّتی جز «علیّت بر طبق قوانین طبیعت» وجود ندارد. در این صورت، قبل از هر چیزی که رخ می‌دهد، 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، معلوم شن هم اینک رخ نمی‌داد، بلکه همیشه موجود می‌بود. این خلاف فرض او لیه است. اما چون این حالت خود یک پدیده زمانی است، به نوبه خود حالت پیشینی را فرض می‌گیرد که علت آن است؛ و همین حالت نیز حالت دیگری را پیش فرض می‌گیرد و همین طور بنا بر این اگر پدیده‌ها صرفاً بر طبق قوانین طبیعت رخ دهند، سلسهٔ کاملی از علل با مبدأ مشخص نخواهیم داشت. در حالی که قانون طبیعت عبارت است از این که چیزی رخ نمی‌دهد، مگر این که به علت کافی یا مبدأ مشخص برسیم.

۱. مطالب این بخش تلخیصی است از این مأخذ: Kant, critique of pure reason, pp. 409 - 415.

بدینسان این گزاره که «هر علّتی فقط بر طبق قوانین طبیعت ممکن است»، به تناقض می‌انجامد. در نتیجه باید نوع دیگری از علّت را پذیریم که از طریق آن چیزی رخ می‌دهد، بدون این‌که علتش بر طبق قوانین ضروری از طریق علت پیشین متعین شده باشد، یعنی یک «خودانگیختگی مطلق»^۱ علت‌ها که به وسیله آن، سلسله‌ای از پدیدارها که بر طبق قوانین طبیعت جریان می‌یابد، فی نفسه آغاز می‌شود. این خودانگیختگی مطلق علت‌ها، همان «اختیار استعلایی»^۲ است که بدون آن حتی در جریان طبیعت، سلسله‌ای از علت و معلول‌ها، هرگز نمی‌توان کامل شود.

ملاحظاتی درباره برنهاد

کانت در بخش ملاحظات، اختیار اثبات شده مبتنی بر برهان مذکور را بر اساس مبانی فلسفی خویش و با ذکر چند نکته تفسیر می‌کند. این نکات عبارتند از:

۱. اختیار، مفهومی تجربی و روانشناسی نیست. اختیار عبارت است از خود انگیختگی مطلق عمل، به عنوان مبانی مسئولیت پذیری. کانت، اختیار را مفهومی تجربی نمی‌داند، به این سبب که اختیار امری زمانی و مکانی نیست و با حسن قابل درک نمی‌باشد. کانت این‌گونه اختیار را استعلایی می‌نامد. مرادش از استعلایی در این جا مفهومی است که مصدق آن در تجربه یافت نمی‌شود، 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 یادیالکتیک عقل نظری از آن بحث می‌شود که اختیار از جمله آن‌هاست. دیگری استعلایی فاهمه، که همان مقولات دوازده گانه فاهمه هستند که بر خارج حمل می‌شوند.

۲. در این برهان، صرفاً قوهٔ خودانگیختگی برای آغاز سلسله اشیاء پذیرفته می‌شود؛ اما این‌که چگونه این قوه ممکن است، مورد بحث نیست و ضرورتی برای

1. Absolute spontaneity.

2. Transcendental freedom.

طرح این سؤال و پاسخ بدان وجود ندارد.

۳. پذیرش مبدأ نخستین سلسله پدیده‌ها یعنی اختیار، تنها برای فهم منشأ جهان و منشأ سلسله پدیدارها ضروری است. بقیه سلسله با علیّت طبیعی و قوانین صرف طبیعت قابل تبیین است.

۴. در برهان قضیه برنهاد، آغاز نخستین مطلق در هر سلسله از پدیدارها، به لحاظ علیّت اثبات شده به لحاظ زمان. با ملاحظه زمان، اختیار تنها آغاز نسبی است، یعنی نسبت به سلسله‌ای 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 علیّت ضروری عمل 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، زماناً پس از پدیده‌ای دیگر رخ می‌دهد؛ ولی از لحاظ علیّی، نتیجه و معلول آن پدیده ماقبل نیست. [دلیل این مطلب آن است که علیّت بر اساس زمان، همان علیّت پدیداری یا طبیعی است. و بر اساس علیّت طبیعی، هر چیزی از جمله اختیار، مسبوق است به علّتی که آن را پدیدآورده است].

۵. اعتقاد به محرك 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 سلسله حالت‌های جهان است - پذیرند.

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 علیّت وجود دارد که آغاز

۲۳۸ □ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

مطلق و سر سلسله‌پدیده‌هاست، در این صورت در سلسله‌پدیده‌ها، به پدیده‌ای بر می‌خوریم که بی‌علیّت است و این با قانون علیّت تعارض دارد. از سوی دیگر، علیّت یکی از مقولات دوازده گانه‌فاهمه است که وحدت بخش کثرات حسّی است و بر محسوسات اطلاق می‌شود؛ در نتیجه در تجربه مصاديقی برای آن وجود دارد؛ در حالی که آزادی و اختیار در تجربه و حسّ مصداقی ندارند. [بنابراین در تعارض میان علیّت و آزادی، باید آزادی را کنار گذاشت.]

ملاحظاتی درباره برابر نهاد

۱. آزادی، گرچه ما را از جبر می‌رهاند، اما هم‌چنین رهایی از قوانین طبیعت نیز هست. تعارض میان طبیعت و آزادی، در واقع تعارض قانونی مندی و بی‌قانونی است. قوانین طبیعت، کثرات تجربی را در گانگی کامل و منظم ارائه می‌دهند؛ اما مارابه منشأ و مبدأ عالم نمی‌رسانند. در مقابل، آزادی و اختیار، مارابه مبدأ پدیده‌ها می‌رساند، امایکانگی و نظم عالم را توجیه نمی‌کند.^۱
۲. منکر اختیار در برابر استقلال قائل به اختیار می‌گوید: شما که می‌پذیرید سلسله‌علل از لحاظ زمانی آغازی ندارد، این را نیز پذیرید که از لحاظ علیّی نیز آغاز و مبدأ وجود ندارد.

درست است که ذهن، سلسله‌علل را بدون مبدأ نمی‌تواند پذیرد و با پذیرش مبدأ نخستین به آرامش می‌رسد؛ اما پذیرش چنین مبدأی مشکلات زیادی پدید می‌آورد. اگر به این دلیل که جهان بی‌مبدأ توجیه ناپذیر و نوعی معماً است، بخواهید مبدأ نخستین (یعنی اختیار) را اثبات کنید، در این صورت ویژگی‌های مجھول و معماهای دیگر طبیعت، هم‌چون تغییرات متوالی دائمی وجود عدم-که چگونگی و تبیین عقلی آن مجھول است - نیز باید انکار شود.

۳. حتی اگر لازم باشد به اختیار اذعان کرد، باید آن را بیرون از جهان و خارج از

۱. 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 شهودهای حسی پذیرفت و نباید قدرت اختیار را به جواهر موجود در جهان نسبت داد؛ زیرا در غیر این صورت ربط و پیوند پدیده هایی 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.

تعريف اختیار و راه حل تعارض میان علیّت و اختیار^۱

در این بخش، کانت پس از بیان اقسام علیّت و اختیار و معانی هریک، به حل تعارض میان علیّت طبیعی و اختیار بر اساس مبانی فلسفه خویش می پردازد: در مورد رخدادهای جهان، تنها دو گونه علیّت متصور است: علیّت طبیعی و علیّت اختیاری. علیّت طبیعی عبارت است از ربط و پیوندیک 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 معمولی را که زماناً حادث است ایجاد کند. علّت پیشین نیز خود پدیده ای حادث و محتاج علّتی ما قبل خواهد بود و همین طور.

اختیار به معنای جهان شناختی عبارت است از قوّه آغاز شدن یک حالت به طور خود به خودی.^۲

پس علیّت اختیاری، به علّت دیگری که تعیین بخش آن در زمان باشد، وابسته نیست. اختیار به این معنای یک ایده صرفاً استعلایی است که حاوی چیزی تجربی نیست و متعلق آن نمی تواند در تجربه تعیین یابد، اما شرط امکان هر گونه تجربه است؛ چون عقل وقتی به آرامش دست می یابد که همه امور مشروط را، به امری نامشروع که مبدأ امور مشروط است، بازگرداند؛ و عقل، چنین چیزی را در ایده استعلایی

۱. مطالب این بخش تلخیصی است از منبع زیر:

kant, Ibid, pp. 464 - 479.

2. Spontaneously.

اختیار می‌یابد.

مفهوم عملی اختیار، مبتنی است بر مفهوم استعلایی اختیار. اختیار به معنای عملی عبارت است از استقلال اراده از جبر تحریکات و انگیزه‌های حسی. اراده، از آن حیث که بیماروار و به طور انفعالی تحت تأثیر انگیزه‌های حسی باشد، اراده حسی^۱ است؛ اما اگر بیماروار و به طور انفعالی ضرورت یابد، اراده حیوانی^۲ می‌باشد. اراده انسان یقیناً اراده‌ای حسی است، اما اراده حیوانی نیست؛ بلکه اراده مختار^۳ است، زیرا انگیزه‌های حسی بدان ضرورت نمی‌دهند. در انسان قوه تعیین بخشی هست که از جبر ناشی از انگیزه‌های حسی استقلال دارد. [همان‌گونه که دیدیم، کانت علیت را به دو نوع علیت طبیعی و اختیاری تقسیم کرد و برای اختیار نیز دو معنای نظری (جهان‌شناختی) و عملی در نظر گرفت. مفهوم نظری اختیار یعنی مبدأیت خودبه‌خودی، معنایی ایجابی است و مفهوم عملی اختیار، یعنی استقلال و عدم وابستگی به انگیزه‌های 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 نمی‌شود، زیرا آزادی با متأثر شدن از انگیزه‌های حسی جمع می‌شود؛ اما با اجبار و ضرورت این انگیزه‌ها سازگار نیست.

روشن است که اگر علیت جهان محسوس فقط علیت طبیعی باشد، هر حادثه‌ای بر طبق قوانین ضروری، از رهگذر حادثه‌ای دیگر تعیین می‌یابد. لذا چون پدیدارها در مقام تعیین بخشیدن به اراده هر عملی معلول طبیعی خودشان را ضروری می‌کنند، از میان رفت‌ن اختیار استعلایی، در عین حال هر نوع اختیار عملی رانیز از میان می‌برد. زیرا اختیار عملی این مطلب را پیش‌فرض می‌گیرد که در موردی که عملی [مثل

1. Arbitrium sensitivum.
2. Arbitrium brutum.
3. Arbitrium liberum.

راستگویی] انجام نشده، آن عمل «بایر»^۱ انجام می‌شد. بنابراین علت امر در موردی که عملی [مثلاً دروغگویی] دارای آن نیروی تعیین‌کنندگی نبوده که مانع شود تا اراده‌ما، مستقل از عمل طبیعی و حتی مخالف نیرو و تأثیر آن عمل، چیزی پدید آورده که در نظم زمانی بر طبق قوانین تجربی تعیین یافته و درنتیجه سلسله‌ای 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 استدلال‌های 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» قضیه‌ای صادق است یا این‌که طبیعت و اختیار هر دو، البته در نسبت‌های متفاوت، می‌توانند بایکدیگر هم زیستی داشته باشند؟ صحت اصل «ربط و پیوند لاینفگ همهٔ حوادث عالم محسوس، بر اساس قوانین طبیعی تغییرناپذیر» را تحلیلات استعلایی^۲ 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 وسیلهٔ 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»^۳ 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

1. Ought to.

2. منظور، بخشی از کتاب نقد عقل نظری است که در آن، کانت دوازده مقولهٔ فاهمه از جمله مقوله علیّت را، به عنوان مفاهیم پیشینی که بر مصدق تجربی اطلاق می‌شود، به اثبات رسانده است.

3. Absolute relity.

۲۴۲ ■ جستارهایی در باب ضرورت علّیت و اختیار

است. بر اساس این فرض یا مبنا، آن‌چه بر قوای ادراکی انسان پدیدار می‌شود، 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 می‌نامد و خود، نظریه رئالیسم تجربی را مطرح می‌کند که بر طبق آن وجود ماده پذیرفته می‌شود، اما ماده چیزی فراتر از حس نیست، بلکه ماده صرفاً به عنوان یک طبقه از تصورات مطرح می‌شود، و همین تصورات، امر واقعی تلقی می‌شود نه چیزی ورای تصورات.^۱

اگر پدیدارها اشیاء فی نفسه باشند، اختیار را نمی‌توان حفظ کرد. [زیرا در این صورت، عالم پدیداری و عالم نفس الامر، عالم واحدی خواهد بود. اما در عالم پدیدارها که عالم تجربی حسی است، تنها قوانین طبیعت حاکم است و اختیار مصدق ندارد، بنابراین در عالم نفس الامر هم، تنها همین قوانین طبیعت حاکم خواهد بود.] اما اگر پدیدارها را تنها همان که واقعاً هستند، یعنی تصوّراتی قلمداد کنیم که بر اساس قوانین تجربی بایکدیگر ربط و پیوند دارند، آن‌ها باید علّتی غیر پدیداری داشته باشند. اما چنین علّت معقولی از لحاظ علّی به واسطه پدیدارها تعین نمی‌پذیرد، گرچه معلوم‌هایش پدیدارند. لذا می‌توانند به واسطه پدیدارهای دیگر تعین یابند.

بدین‌سان این علّت معقول با علّیت خود، بیرون از سلسله پدیدارهاست [و به عالم معقول و نفس الامر تعلق دارد] براین اساس، آن معلوم را از لحاظ علّت معقول آن می‌توان مختارانه دانست و در عین حال، از لحاظ پدیداری بر طبق ضرورت طبیعت به حساب آورد. به دیگر سخن، علّیت یک معلوم را از دو زاویه می‌توان 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 تمہیدات، خلاصه این راه حل را به این صورت بیان می‌کند:

1. kant, Ibid, p.346.

«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. همان‌طور 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 کردہ‌ایم. لکن اگر ضرورت طبیعی را منحصراً به پدیدارها نسبت دهیم و اختیار را صرفاً به نفس الامر اشیاء؛ در آن صورت با فرض یا قبول هر دو نوع علیّت در زمان واحد، هیچ تناقضی پیش نخواهد آمده، هر چند ممکن است تصور نوع اخیر علیّت مشکل یا محال باشد.»^۱

توضیحاتی پیرامون راه حل تعارض علیّت و اختیار

کانت پس از طرح راه حل خویش در کتاب نقد عقل نظری، نکاتی را که این راه حل بر آن‌ها می‌تنی است، بازگو می‌کند.^۲

۱. یکی از قوانین فاهمه، این قانون است که هر چه رخ می‌دهد، علتی پدیداری دارد. لذا همه حوادث در نظمی طبیعی تعیین می‌پذیرند. هیچ پدیده‌ای از آن قانون مستثنی نیست، زیرا در غیر این صورت، آن پدیده را باید از حیطه تجربه بیرون کنیم و خیالبافی مخصوص بدانیم.
۲. در میان علل پدیداری، چیزی وجود ندارد که بتواند به طور مطلق منشأ ایجاد یک سلسله شود؛ چون هر چیزی، از آن لحظه که یک پدیده است، محتاج علتی مقدم بر خود است.

۳. اما آیا نمی‌توان فرض کرد که در سلسله علّت و معلول‌ها که همه آن‌ها پدیداری‌اند، علّیت یک علّت پدیداری، غیر پدیداری باشد؟
[این سخن کانت نیازمند توضیح است. فرض می‌کنیم الف، علّت ب است، و ب

۱. کانت، تمهیدات، ص ۱۹۲.

۲. مطالب این بخش تلخیصی است از منبع زیر:

kant, Ibid, pp. 469 - 479.

۲۴۴ ■ جستارهایی در باب ضرورت علّیت و اختیار

علّت ج و همین طور. در این صورت، الف امری پدیداری است و علّیتی پدیداری دارد و حتّی از لحاظ زمانی پس از حالتی دیگر رخ داده که آن حالت از لحاظ پدیداری علّت الف است. ولی در این صورت، آیا نمی‌توان برای الف علّیتی غیر پدیداری فرض کرد که از لحاظ معلوم چیز دیگری نیست، بلکه خود آغازگر سلسله موربد بحث است؟

بر اساس این فرض، برخی علل طبیعی قوه و توانی دارند که صرفاً معقول است و علّیتشان مبتنی بر شرایط تجربی نیست. برای مثال، حرکت یک وزنه، معلوم برخورد وزنه‌ای دیگر به آن و برخورد این وزنه معلوم انسان است. در این صورت، انسان یک امر مشهود و تجربی و پدیداری است و حتّی علّیتی پدیداری دارد؛ این علّیت پدیداری از لحاظ تجربی معلوم یک علّت پدیداری دیگر مثل شوق و میل است؛ این شوق نیز معلوم علل دیگر. اما می‌توان در انسان، علّیتی غیر پدیداری و عقلی یعنی اختیار و اراده آزاد را فرض کرد که معلوم علل تجربی دیگر نیست، و خود، آغازگر سلسله پدیده‌هاست.]

۴. اما این فرض براساس مبنای معرفت شناختی فلسفهٔ رایج و سنتی - یعنی رئالیسم استعلایی که میان عین و ذهن مطابقت قائل است و تصورات را صورت‌های اشیاء خارجی می‌داند - فرض درستی نیست؛ زیرا واقع و نفس‌الامر در طبیعت و پدیدارها منحصر شده و در سلسله علل طبیعی، اختیار بی‌معناست. فرض مذکور فقط براساس رئالیسم تجربی - که براساس آن میان پدیدارها و شیء، فی نفسه تمایز قائل می‌شود - ممکن است.

۵. علّیت پدیداری تابع شرایط زمانی و مکانی است؛ اما علّیت معقول خارج از زمان و مکان رخ می‌دهد، لذا مشروط به شرایط فاهمه نیست. بنابراین علّیت اختیار یا علّیت معقول، مستقل از شرایط تجربی است. البته اختیار را باید تنها به معنای منفی یعنی استقلال از شرایط تجربی، در نظر گرفت؛ بلکه باید به معنای مثبت یعنی به عنوان قوّه آغازکننده یک سلسله از حوادث، نیز لحاظ شود.^۱

۱. کانت، تمہیدات، ص ۱۹۶؛ کانت، اصول فلسفه، ص ۱۰۴ و ۱۲۸. نیز: kant, Ibid, p.476.

۶. از آن جا که علیّت 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 می‌تواند نشان دهد؛ اما نمی‌تواند آن را تجزیه و تحلیل و اثبات کند. اختیار تنها توسط عقل عملی و به عنوان پیش فرض اخلاق و مسئولیت اخلاقی اثبات می‌شود.

۷. 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 بپرسیم: 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.^۱

بدینسان می‌بینیم که کانت تعارض میان اختیار و قوانین طبیعی را براساس مبانی خاص خویش حل می‌کند و اختیار را به عنوان امری ممکن توجیه می‌نماید. حال نوبت به مرحله دوم بحث یعنی اثبات اختیار به عنوان امری عینی و واقعی می‌رسد. همان‌طور که قبل‌گفته شد، این مرحله اساساً به عقل نظری ارتباط ندارد و در محدوده مباحثت عقل عملی و اخلاقی قرار می‌گیرد. اما کانت خلاصه‌ای 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 می‌شود و سپس توضیح آن از مباحثت اخلاقی کانت نقل می‌گردد.

اثبات اختیار

این‌که عقل، علیّت مخصوص به خود (اختیار) را دارد، از طریق او امری اثبات می‌شود که همه امور عملی ما هم‌چون قواعدی بر قوای عمل کننده خود تحمیل می‌کنیم. «باید» نشان دهنده یک نوع ضرورت و پیوند علی است که در هیچ جای دیگر

1. kant, Ibid, p.478.

۲۴۶ ■ جستارهایی در باب ضرورت علّیت و اختیار

در عالم طبیعت آن را نمی‌یابیم. فاهمه در طبیعت فقط «بودن و هست» را درک می‌کند نه «بایستن و باید» را. اگر به جریان طبیعت‌بنگریم، «باید» هیچ معنایی نخواهد داشت. نمی‌توان پرسید در طبیعت «چه باید باشد»، چنان‌که نمی‌توان پرسید دایره چه صفاتی باید داشته باشد. تنها می‌توان پرسید در طبیعت چه رخداده‌ی دایره چه صفاتی را دارد.

این «باید» بیانگر فعل ممکن است که مبنای آن جزیک مفهوم صرف عقلی نمی‌تواند بود، در حالی که مبنای همه افعال طبیعی همواره یک پدیدار است. درست است که آن فعلی که باید در مورد آن به کار می‌رود، می‌باید بر طبق شرایط طبیعی امکان پذیرد؛ اما این شرایط طبیعی بر تعیین خود اراده تأثیری ندارد، بلکه بر معلول‌ها و نتایج پدیداری اراده مؤثرند. مبانی طبیعی و وساوس حتی فراوانی ممکن است موجود باشند که مرابه خواستن و اراده کردن برانگیزند، اما این‌ها هرگز نمی‌توانند این باید را پدید آورند. بلکه تنها اراده‌ای را ایجاد می‌کنند که همواره مشروط است نه ضروری. بایدی که عقل اعلام می‌کند، بر این اراده مشروط، معیار وامر و نهی خود را تحمیل می‌کند.

عقل، چه با متعلقی صرفاً حسی (لذت) رو به رو باشد و چه با متعلقی از عقل محض (خیر)، در برابر انگیزه‌ای که به نحو تجربی حاصل شده است، تسلیم نمی‌شود و تابع نظم اشیاء - چنان‌که خود را به عنوان پدیدار می‌نمایاند - نمی‌شود؛ بلکه به نحو خودجوش و به صرافت طبع و بر اساس ایده‌های نظمی خاص خویش بنامی‌کند. عقل، شرایط تجربی را با ایده‌ها سازگار می‌کند و بر طبق این ایده‌ها افعالی را ضروری می‌خواند که حتی هنوز رخداده‌اند و شاید هرگز رخداده‌اند.^۱ از منظر عقل، فعلی که بر اساس قوانین طبیعی و قواعد اجتناب‌ناپذیر است، شاید نمی‌بایست رخدادد.^۲ از این روست که عامل آن فعل (مثالاً دروغگویی) را سزاوار سرزنش می‌دانیم. این سرزنش مبتنی است بر

1. kant, Ibid, p.472.

2. کانت، بنیاد مابعدالطبیعة اخلاق، ص ۱۲۲ . نیز: Ibid, p. 474.

قانونی عقلی که عقل را علّتی قلمداد می‌کند که مستقل از همه شرایط تجربی می‌تواند و باید رفتار دیگری داشته باشد، ولو آن‌که انگیزه‌های حسی 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 می‌پردازد. اماً قبل از بیان این مباحث به برخی نکات مطرح شده در بخش قبلی کتاب اشاره می‌کند.

به اعتقاد کانت، هیچ چیز در جهان و حتی بیرون از جهان نمی‌توان در اندیشه آورد که [مطلقاً] و بقید و شرط خوب دانسته شود، مگر [نیت یا] اراده خواست خوب. توانایی‌های ذهنی و خلق خوب نیک خیرند؛ اماً 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 می‌شمارد.^۱

از سوی دیگر، اراده و قیمت خیر و نیکوست که به خاطر خود تکلیف و به انگیزه وظیفه‌شناسی باشد. بدین ترتیب، اراده خیر در تکلیف جلوه می‌کند، تکلیفی که تنها بر اساس قانون کلی و ضروری عقل و مستقل از انگیزه‌ها 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 می‌گیرد.^۲ بنابراین اراده خیر به عقل عملی باز می‌گردد. 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».^۳

حاصل آن که غایت اخلاق، اراده نیک است؛ اراده نیک به تکلیف و قانون کلی اخلاقی باز می‌گردد؛ این تکلیف نیز مستقل از تجربه و امیال است و از عقل عملی

۱. کانت، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ص ۱۲ و ۱۸.

۲. کانت، همان، ص ۲۴، ۲۷، ۳۵، ۳۸، ۱۲۲.

۳. همان، ص ۴۶.

۲۴۸ ■ جستارهایی در باب ضرورت علیّت و اختیار

سرچشمه می‌گیرد. کانت، در ابتدای بخش سوم بحث اخلاقاش می‌گوید:
«مفهوم آزادی کلید تبیین استقلال [یا خود آیینی] اراده است.»^۱

کانت در این بخش این مطلب را توضیح می‌دهد که اراده‌نیک و تکلیف اخلاقی، مستقل از تجربه و طبیعت است و این استقلال اراده، چیزی جز آزادی اراده یا اختیار به عنوان علّت معقول و مستقل نیست. بنابراین پیش فرض تکلیف و مسئولیت اخلاق، پذیرش آزادی اراده یا اختیار است و بدون اختیار، اخلاق بی معنا خواهد بود. «اگر آزادی اراده پیش‌گزارده شود، اخلاق [نیز] به همراه اصل خود، از راه تحلیل مفهوم آزادی[به دست می‌آید].»^۲

اصولاً عاقل بودن به معنای پذیرش آزادی است، زیرا در عاقل «خردی را در نظر می‌آوریم که عملی است، یعنی [خردی که] در ارتباط با موضوعات دارای علیّت است؛ ولی امکان ندارد بتوانیم فردی را در نظر بگیریم که در مورد داوری‌ها یش آگاهانه از سوی خارج هدایت شود. چه در آن صورت، انسان سرنوشت نیروی داوری‌اش را دیگر نه به خرد خود، بلکه به یک انگیزه نسبت خواهد داد. [خرد] بایستی تابه خود، چونان آفریننده اصول خویش، [و] مستقل از نفوذ‌های خارجی بنگرد. بنابراین [چنین اراده‌ای که تحت تأثیر اندیشه آزادی است] از یک نظرگاه عملی باید به همه آفریدگان خردمند نسبت داده شود.»^۳

بدین‌سان وجود عقلی عملی و اخلاق به آزادی و اختیار وابسته است. با تصوراتی 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.^۴

«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

۱. همان، ص ۱۰۴.

۲. همان، ص ۱۰۵.

۳. همان، ص ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۶.

۴. همان، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.

حاکم بر همه اعمالش را بشناسد: نخست آن که در مقام عضوی از عالم محسوس وی تحت تأثیر قوانین طبیعت (یعنی همان وابستگی بادیگر هنجاری) قرار دارد، برای آن که در مقام عضوی از عالم معقول، وی تحت تأثیر قوانین مستقل از طبیعت می‌باشد 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 نمی‌تواند علیت اراده خودش را از راهی به جز پیروی از آرمان آزادی مقصود شود؛ زیرا استقلال از علل تعیین‌کننده عالم محسوس (استقلالی که خود همیشه باید به خودش نسبت دهد) همان آزادی است. مفهوم آزادی به گونه‌ای جدایی ناپذیر به مفهوم [استقلال ذاتی یا] خود آینین پیوسته است و این هم به نوبه خود، به اصل کلی اخلاق پیوند دارد؛ اصلی که در مفهوم خود زمینه‌ساز همه اعمال ذات‌های خردمند است؛ درست به همان‌گونه که قانون طبیعت زمینه‌ساز تمام پدیدارهاست.^۱

در بحث از راه حل تعارض میان علیت طبیعی و اختیار، دیدیم که کانت به غیر قابل شناخت بودن چگونگی اختیار تأکید ورزید. او در انتهای بحث اثبات اختیار براساس اخلاق و عقل عملی نیز می‌گوید: این که «چگونه خرد ناب می‌تواند 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 می‌کند که هر چه را متعلق به عالم محسوس است، از مبادی تعیین‌کننده اراده‌ام زدودم، برایم باقی می‌ماند... این [مفهوم] به وسیله آرمان شکوهمند مملکت عام غایت فی نفسه [یا مستقل] (یعنی همان ذات‌های خردمند) در ما علاقه‌ای زنده به قانون اخلاقی پدیده می‌آورد. و ما هنگامی می‌توانیم به صورت اعضا‌یی متعلق به آن [مملکت عام غایت فی نفسه یا مستقل] درآییم که [زنگی و] کردار خود را بادقت زیاد، بر طبق قواعد آزادی هماهنگ‌گردانیم، چنان‌که گویی [این قواعد همان] قوانین طبیعت هستند.»^۲

۱. همان، ص ۱۱۶.

۲. همان، ص ۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷.

۲۵۰ □ جستارهایی در باب ضرورت علیت و اختیار

برخی مفسران کانت متذکر شده‌اند که مفهومی که کانت در نقد عقل مغض، از اختیار قصد می‌کند، با معنای اختیار در کتاب «بنیاد مابعدالطبيعة اخلاق» متفاوت است؛ به علاوه همین دو مفهوم در کتاب نقد عقل عملی نیز باعث ایهام و دو پهلوی مفهوم اختیار گشته است. در نقد عقل مغض، مفهوم آزادی و اختیار به عنوان خودانگیختگی^۱ و قوه آغاز کننده سلسله علی جدید در زمان مطرح می‌شود. کانت از این مفهوم با کلمه WILLKUR یاد می‌کند. در بنیاد مابعدالطبيعة اخلاق، مفهوم آزادی به عنوان استقلال داخلی^۲ در قانون‌گذاری، یعنی استقلال از هر قانون از قبل مفروض و مبدأیت برای صدور قوانین اخلاقی مطرح می‌شود. کانت اصطلاح wille^۳ را در مورد این معنابه کار می‌برد.^۴

این دو معنای اختیار را می‌توان آزادی تکوینی و آزادی تشریعی نامید. آزادی تکوینی مبدأیت و سببیت خارجی است و آزادی تشریعی قوه قانون‌گذاری یا ادراک حسن و قبح افعال و بایدها و نبایدهاست. به نظر مرسد که کانت در بحث اخلاقی اش آزادی تشریحی را وسیله‌ای برای اثبات آزادی تکوینی قرار داده است. او ابتدا اراده خوب و تکلیف را به عنوان غایت مطلق اخلاق فرض می‌کند؛ آن‌گاه اراده خوب و تکلیف را ناشی از عقل عملی و آزادی تشریعی انسان می‌داند و در نهایت، آزادی تشریعی را مبتنی بر آزادی تکوینی تلقی می‌کند. بدین ترتیب آزادی و اختیار تکوینی پیش‌فرض آزادی تشریعی و قدرت قانون‌گذاری است و آزادی تشریعی، پیش‌فرض تکلیف و مسئولیت اخلاقی.

1. SPONTANEITY.

2. AUTONOMY.

۳. در زبان انگلیسی willkur به caprice و arbitrariness ترجمه می‌شود و به volition و intention (سور، ۱۹۹۷، ج ۱، ص)

4. Beck, A commentary on kants... p.176 - 178.

منابع و مأخذ

۱. کانت، ایمانوئل، تمہیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷)
۲. کانت، ایمانوئل، بنیاد مابعد الطبیعة اخلاق، (...). (۱۳۶۹)
۳. دکارت، رنه، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی (تهران، انتشارت بین المللی الهدی، ۱۳۷۱)
4. Kant , Immanuel , Critique of Pure Reason , Translated by Norman kemp smith (London , macmillan ,1970)
5. Beck , L .w , A commentary on kant's critique of Pratical Reason (Chicago , the university of Chicago press , 1960)
6. Kant , Immanuel , the Cambridge edition of the works of Immanuel kant , (America , Cambridge universi press , 1996)

