

# بررسی و نقد تعریف «عمل» از دیدگاه صدرالمتألهین

فاطمه‌سادات کتابچی<sup>۱</sup>

کرامت ورزدار<sup>۲</sup>

## چکیده

همان آگاهی و اراده تحویل میبرد؛ درحالی‌که پژوهش حاضر اثبات میکند که نظر وی اشتباه است و «اختیار»، بمعنای «آزادی اراده»، باید به تعریف عمل افزوده شود. مسئله اساسی این پژوهش، بررسی ساختار ماهوی «عمل» در حکمت متعالیه، و هدف آن، تمایز «عمل» از امور متشابه است.

کلیدواژگان: عمل، اراده، اختیار، آگاهی، آزادی اراده، ربات خودآگاه، صدرالمتألهین.

## طرح مسئله

کنکاش در افعال انسان نشان می‌دهد برخی از کنشهای وی با کنشهای دیگر متفاوتند. فرد S در دسته‌ی از کنشها، احساس آزادی دارد، بدین معنا که «میتواند این کار را انجام دهد و میتواند آن کار را انجام ندهد»، یا بتعبیر هری فرانکفورت، «فرد میتواند بنحوی جز این (عمل خاص)، عملی دیگر انجام دهد»

صدرالمتألهین تمایز عمل از سایر افعال را در «قصدی» بودن آن میداند. از نظر وی «قصد»، شامل اراده همراه با آگاهی مرتبه دوم عامل به غرض فعل است؛ بنابراین، چنین نیست که هر فعل ارادی‌یی «عمل» نامیده شود، بلکه «عمل»، فعلی ارادی است که همراه با آگاهی مرتبه دوم عامل به غرض فعل پدید آید. نتایج پژوهش پیش‌رو که با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و از طریق تحلیل لوازم مفهومی عمل، بدست آمده، نشان می‌دهد که تعریف ملاصدرا، مانع اغیار نیست؛ زیرا بر اساس مثال «ربات خودآگاه»، میتوان عاملی را فرض کرد که از اراده و آگاهی برخوردار است، اما فعل وی متصف به «قصدی بودن» نیست. بنابراین، برای تکمیل تعریف عمل، علاوه بر اراده و آگاهی، یک عنصر سوم نیازمند هستیم که همان «اختیار» است. ملاصدرا «اختیار» را بعنوان عنصر سوم سازنده عمل، برسمیت نمیشناسد و آن را به

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ fateme\_ketabchi@ut.ac.ir

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران؛ keramatvarzdar1369@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۱۷ نوع مقاله: پژوهشی

DOR:

(Frankfurt, 2003: p. 158) درحالی‌که در بعضی دیگر از کُنشها، چنین احساس آزادی‌یی وجود ندارد (Strawson, 2005: p. 743). این تمایز اساسی، بحث «مسئولیت‌پذیری» و «پاسخگویی» اخلاقی و حقوقی نسبت به کُنشها را بوجود می‌آورد (Sneddon, 2006: pp. 67-96). فرد S مسئولیت اخلاقی و حقوقی برخی از کُنشهای خود را می‌پذیرد و نسبت به این کُنشها به خود، خانواده، جامعه و... پاسخگوست؛ در صورتی‌که در دیگر کُنشها چنین لوازمی یافت نمیشود (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۳۹).

در عُرْف مشترک، این دسته از افعال که S در انجام آن «احساس آزادی» دارد - بدین معنا که باور دارد میتواند این کار را نکند- و مسئولیت انجام آن را برعهده می‌گیرد، «عمل» نامیده میشود (Bunnin & Yu, 2004: p. 10)؛ اما این تعریف، ماهیت ذاتی «عمل» را برای مخاطب آشکار نمیسازد. پرسش اینجاست که «عمل»، بلحاظ ساختاری چه ویژگیهایی دارد که از سایر کُنشهای آدمی متمایز میشود و لوازمی همچون مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی را بهمراه می‌آورد؟

تمایز «عمل» از سایر «کُنش»های آدمی، در وهله اول، خود را بشکل زبانی در جملات حاکی از کُنشها نشان میدهد. دسته‌یی از این جملات، جملاتی هستند که نهاد آنها، «عامل» است و دسته دوم، جملاتی هستند که نهادشان، «عضوی از اعضای بدن» است و عامل آن روشن نیست. این تمایز منجر به آن شده که برخی متفکران، عمل را به «چیزی که عامل آن را انجام میدهد» تعریف کنند (Ibid).

ویتگنشتاین در پژوهشهای فلسفی، به این تفاوت توجه کرده است. از منظر وی، دو گزاره: «دست من بالا می‌رود» و «من دستم را بالا می‌برم»، دارای معنایی یکسان نیستند، زیرا گزاره دوم مستلزم گزاره اول است، درحالی‌که عکس آن صادق نیست. بیان دیگر، از گزاره «من دستم را بالا می‌برم»، میتوان نتیجه گرفت که «دست من بالا می‌رود»، اما از گزاره «دست من بالا می‌رود»، نمیتوان نتیجه گرفت که «من دستم را بالا بردم»، زیرا ممکن است فرد دیگری دست من را بالا برده باشد، یا اینکه دست من بر اثر یک تنش عصبی بالا رفته باشد. ویتگنشتاین در شناخت عمل، این پرسش را مطرح میکند که «وقتی این واقعیت را که دست من بالا می‌رود، از این واقعیت که من دستم را بالا می‌برم، کسر کنیم، چه چیزی باقی میماند؟» (Wittgenstein, 1953: p. 602).

هرچند تمایز ویتگنشتاین بین این دو جمله، یک تمایز اساسی میان «عمل» و دیگر کُنشها را آشکار می‌سازد، اما بنظر میرسد نمیتوان تمامی جملاتی را که عامل در نقش نهاد آن است، حاکی از «عمل» دانست و بتوان عمل را به «آنچه عامل انجام میدهد» تعریف کرد. بعنوان مثال، نهاد گزاره‌هایی همچون «من تنفس میکنم» یا «من خروپف میکنم»، عامل است، درحالی‌که عُرْف مشترک، چنین حرکاتی را «عمل» نمیداند. این باعث شده متفکران، مفاهیمی همچون قصد و اراده را در تعریف عمل بکار گیرند (Anscombe, 1957: pp. 1-3). عمل، رویدادی است که عامل «آن را از قصد/ عمد انجام میدهد» یا «اراده انجام آن را

فردنا صریح

میکنند». در بین تعاریف مختلف و بکارگیری مفاهیم متفاوت در تعریف عمل، مفهوم «قصد/ عمد» و تعریف عمل به «فعل قصدی/ عمدی»، مورد توجه فیلسوفان قرار گرفته، بنحوی که اکثر متفکران، عمل را رویدادی میدانند که «دست‌کم در برخی از توصیفاتش، قصدی است» (Davidson, 1980: pp. 2-3). بهمین دلیل، متفکران دوره معاصر به مفهوم «قصد» توجه میکنند و سعی دارند با ارائه تعریفی از آن، افعال قصدی را از افعال سهوی، متمایز سازند (Anscombe, 1957: pp. 1-3).

روشن کردن ساختار عمل و تعریف آن، برای علومی همچون اخلاق، حقوق و الهیات ضرورت دارد، زیرا موضوع علم اخلاق و آنچه به وصف اخلاقی/ غیراخلاقی تقسیم میشود، «عمل انسانی» است. در علم حقوق نیز تمایز کنش عمدی از کنش غیرعمدی، در تعیین مجازات تأثیرگذار است. همچنین بسیاری از مسائل الهیاتی همچون عدل الهی، معاد، پاداش و کیفر، حدود شرعی و... در گرو شناخت دقیق عمل و تمایز آن از امور مشابه است. با توجه به اهمیت بحث، نگارندگان این پژوهش درصددند با واکاوی آراء صدرالمتهلین و با استفاده از روش تحلیل مفهومی-منطقی درباب مفهوم «عمل» و «قصد»، تعریف وی را مورد نقد و ارزیابی قرار دهند و زمینه را برای پژوهشهای جدیدتر در حوزه‌های مختلف «فلسفه عمل» در حکمت متعالیه، فراهم سازند.

### پیشینه پژوهش

تاکنون درباب مسائل مختلف مربوط به

مقوله «عمل» در حکمت متعالیه، پژوهشهای متعددی صورت گرفته، اما اکثر آنها به مبادی عمل، هویت وجودی عمل، نقش آن در تکوین هویت انسانی، و مبحث «اختیار» پرداخته‌اند و تعریف مفهوم عمل را پیش‌فرض گرفته‌اند.

سلیمانی دره‌باغی (۱۳۹۹) در مقاله «جایگاه عمل در وجود انسان از نگاه ملاصدرا» بر این باور است که عمل در حکمت متعالیه تابعی از نیات و ملکات شخص است و تأثیر بسزایی در تشکیل حقیقت انسان ندارد.

سعادت‌ی خمسه (۱۳۹۴) در مقاله «نسبت نظر و عمل با ملکات اخلاقی و تبدل ذاتی انسان در حکمت متعالیه»، درصدد اثبات ارتباط رفت‌وبازگشتی حصول ملکات و عمل در حکمت متعالیه است.

میرهادی (۱۳۹۷) در مقاله «فلسفه عمل در حکمت متعالیه»، و همچنین «نسبت خیال با عمل در فلسفه ملاصدرا» (همو، ۱۳۹۸)، معتقد است حرکات اعضا، حقیقت عمل نیست، بلکه آنچه حقیقت عمل را تشکیل میدهد، صورت باطنی آن است که امکان اتحاد با نفس را دارد.

دارائی و کرمانی (۱۳۹۵) در مقاله «خوانشی انتقادی از نسبت خیال و عمل؛ اندیشه صدرایی در برابر فلسفه عمل مدرن»، بر این باورند که بر اساس نقش علی خیال نسبت به عمل، میتوان بر مبنای علل غایی خیالی، تبیینی علی از عمل در حکمت متعالیه ارائه کرد.

میرشمسی (۱۳۹۹) در پژوهشی تحت عنوان «بررسی نقش عاطفه بعنوان واسط عمل و نظر از منظر ملاصدرا»، به بررسی نقش عاطفه و جایگاه آن در مبادی عمل در حکمت

متعالیه پرداخته است. از نظر وی، عواطف به همان ادراک ملائم و منافع باز میگردد و یکی از مبادی مهم عمل بشمار می‌آید.

شه‌گلی (۱۳۹۸) در «مبادی عمل از دیدگاه فارابی و ملاصدرا» به علل عمل از دیدگاه این دو متفکر پرداخته و با تقسیم علل به قوای ادراکی و تحریکی، و تقسیم قوای تحریکی به شوق، اراده و عامله، برخی اختلاف نظرهای این دو اندیشمند در اینباره را تبیین کرده است.

اکبریان (۱۳۸۹) در «نسبت میان نظر و عمل از دیدگاه ملاصدرا»، به نقش اراده و عقل در تکوین عمل می‌پردازد. از نظر وی، توجه صدرالمتألهین به «عقل عملی» رنگ‌وبوی دیگری به تقدم اراده و عقل بر یکدیگر در بحث تشکیل عمل، داده و نظریهٔ سومی در اینباره بیان کرده است.

تمایز پژوهش حاضر از این پژوهشها، بررسی ساختار ماهوی عمل، کنکاش درباب فصل آن، و تمایز آن از سایر افعال، با تمرکز بر روشن ساختن مفهوم «قصد/ نیت» و «اختیار» و نقش این دو در تعریف عمل است؛ مسئله‌یی که هیچیک از نگارندگان پژوهشهای فوق به آن نپرداخته‌اند.

در مورد مسئله «اختیار» در حکمت متعالیه نیز پژوهشهایی صورت گرفته که اکثر آنها صرفاً به نسبت اختیار و علم پیشین و قدرت الهی پرداخته‌اند (کوهی گیکلو، ۱۳۹۲؛ عباس‌زاده و ارجمندمنش، ۱۳۹۶؛ فایدئی، ۱۳۹۳). علوی و شاقول (۱۳۹۳) در مقاله «سازگاری جبر و اختیار نزد سازگارگرایان جدید غربی و ملاصدرا»، بر این باورند که ادعای «ارادهٔ آزاد»، ادعایی نامعقول

است. از نظر این پژوهشگران، مسئله «اختیار» در نسبت با فعل خارجی، قابل حل است، بدین معنا که انسان نسبت به فعل خارجی، مختار و نسبت به ارادهٔ فعل، مجبور است. آنها کوشیده‌اند ضمن حفظ ضرورت علی، مسئلهٔ اختیار را حل نمایند و آن را به اراده و آگاهی تحویل ببرند؛ درحالیکه برنجکار (۱۳۸۴) در «اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا»، و حسین‌زاده (۱۳۹۳) در «ارادهٔ آزاد از دیدگاه صدرالمتألهین»، نشان داده‌اند که ضرورت علی، با اختیار قابل جمع نیست و منتهای نظر صدرالمتألهین، به جبر ختم میشود. پژوهش حاضر با تمرکز بر تحلیل مفهوم عمل، به داوری در اینباره خواهد پرداخت. از نظر نگارندگان، مثال «ریات خودآگاه» نشان میدهد که مفهوم «اختیار»، باید بعنوان مفهوم سوم در ماهیت عمل اخذ شود و قابل تحلیل به ارادهٔ آگاهانه نیست.

### جنس «عمل» از دیدگاه صدرالمتألهین

شناخت ماهیت عمل، در وهلهٔ نخست، در گرو شناخت مقولهٔ آن (جنس) است. از نظر ملاصدرا، «عمل» تحت مقولهٔ «أن يفعل» قرار میگیرد؛ بنابراین، جنس عمل از میان مقولات ده‌گانهٔ ارسطویی، از مقولهٔ «فعل» (کنش) است. وی مقولهٔ فعل را به «تأثیر تدریجی» (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۳۲۱)، «مؤثر بودن یک شیء در شیء دیگر» (همو، ۱۳۸۲ ب: ۱ / ۵۴۷) و «حالت جوهر از حیثی که در شیء دیگر اثر میگذارد» (همو، ۱۳۸۳: ۳۹۱)، تعریف کرده است. صدرالمتألهین در جای‌جای آثار خویش، به این امر که «عمل» از سنخ «کنش» است، اذعان کرده

و در بسیاری از موارد، واژه «اعمال» را در کنار واژه «افعال» بکار برده است (همو، ۱۳۸۲ج: ۴۱۰؛ همو، ۱۳۸۶: ۲ / ۱۰۴۷)؛ بنابراین اموری که صرفاً واکنشی است، از دایرهٔ مصادیق «عمل» خارج میشوند. بیان دیگر، عمل انسانی صرفاً بازتابی نیست، بلکه در هر عمل آدمی، نوعی کنش‌گری وجود دارد. مطهری در تمثیلی جالب، تفاوت کنش و واکنش را اینگونه توضیح میدهد:

شما توپی را بدست میگیرید و به زمین میزنید. توپ از زمین بلند میشود. زدن شما، یعنی حرکت توپ بطرف زمین، که با نیروی دست شما صورت میگیرد، عمل شماست و بلند شدن توپ از زمین، عکس‌العملی است که بر اثر خوردن توپ به زمین پیدا میشود. پس آن، عمل است و این، عکس‌العمل، آنو فعل است و این، به اصطلاح اعراب امروز، «رد الفعل»، آن، کنش است و این، واکنش. میزان عکس‌العمل از یک طرف بستگی دارد به شدت عمل شما و از طرف دیگر، به صلابت و صافی آن سطحی که توپ به آن برخورد میکند (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۱۸).

این بیان روشن میکند که اگر رویدادی که توسط انسان بوقوع میپیوندد، صرفاً واکنشی باشد - بدین معنا که انسان در وقوع آن رویداد، صرفاً متأثر باشد و هیچ تأثیر ارادی‌یی در ایجاد آن نداشته باشد - «عمل» نامیده نمیشود. بعنوان مثال، بعضی افراد، هنگامی که بشکل دفعی با صحنه‌یی ترسناک مواجه میشوند، واکنشی

حاکمی از ترس از خود بروز میدهند که ارتکاب آن، اساساً در اختیار آنها نیست. چنین رویدادی یک رویداد واکنشی است و در نتیجه، نمیتواند «عمل» محسوب گردد.

نکتهٔ حائز اهمیت در این بحث، اینست که اگر یک رویداد، صرفاً واکنشی باشد، از دایرهٔ عمل خارج میشود، اما اگر برخی از علل آن، بر اثر واکنش پدید آمده باشند و همچنان جایی برای عاملیت و اثرگذاری انسان وجود داشته باشد، آن رویداد از سنخ عمل است. بعنوان مثال، آقای الف به آقای ب، در خیابان دشنام میدهد و آقای ب از این اتفاق خشمگین میشود، پس بسمت الف یورش برده و او را میکشد. هرچند در پدیدار شدن این عمل، واکنش مؤثر است، اما این واکنش علت تامهٔ پیدایش این رویداد نیست، بلکه فرد خشمگین (آقای ب) میتواند بر خشم خود غلبه کرده یا عملی دیگر را برای برخورد با الف، انتخاب کند. بنابراین، یک رویداد زمانی عمل نیست که صد درصد، از سنخ واکنش باشد، نه اینکه بخشی از علل آن، واکنشی باشد.

«اراده» بمنزلهٔ فصل عام عمل در فلسفهٔ

صدرالمتألهین

مقولهٔ فعل، بلحاظ جنس عمل، مقوله‌یی بسیار گسترده است و هر گونه تأثیر در جهان را شامل میشود. از نظر ملاصدرا، کنشهای عالم را میتوان در دو دستهٔ کلی جای داد: (۱) کنشهای طبیعی یا تأثیراتی که از طبیعت فاقد شعور و آگاهی، برمیخیزد؛ همانند سوزاندن آتش، انفجار بمب، تخریب منازل بر اثر سیل،

تنفس کردن، تپش قلب و...؛ ۲) گُشهایی که بوسیله موجودات صاحب اراده رخ میدهد، مانند برخی از رفتار و افعال حیوانات و انسانها<sup>۱</sup> (ملاصدرا، ۱۳۸۱ب: ۳۰۴).

بعبارت دیگر، گُشهای عالم، بر اساس مبدأ آنها، به دو قسم گُشهای طبیعی و ارادی تقسیم میشود. باید توجه داشت که تمامی گُشهای آدمی، ارادی نیست، بلکه برخی از گُشهای او، از سنخ گُشهای طبیعی هستند؛ بدین معنا که طبیعت بدن انسان، بدون دخالت اراده نفسانی، اقتضای چنین افعالی را دارد. این دسته از افعال همچون «نفس کشیدن»، «خروپف کردن» و...، «عمل» نامیده نمیشوند، بلکه «عمل» بر آن دسته از افعال انسانی اطلاق میگردد که معلول اراده نفسانی عامل است و انسان با اراده خویش، به انجام آن اعمال مبادرت میورزد (همو، ۱۳۸۱الف: ۱/۱۳۴). بنابراین، اولین فصل عمل که جداکننده آن از سایر افعال طبیعی است، به منشأ ارادی عمل باز میگردد و «ارادی بودن»، فصلی است که «عمل» را از سایر گُشهای طبیعی و بدنی ممتاز میسازد.

چیستی اراده، و ماهیت و احکام آن، در بسیاری از آثار صدرالمآلهین شکل پراکنده مورد بحث قرار گرفته، اما این مباحث پراکنده، در جلد ششم اسفار، بسط پیدا کرده است. ملاصدرا نخست «اراده» را همچون یک کیف نفسانی معرفی میکند و آن را از سنخ وجدانیات میداند. مراد از «وجدانیات»، اموری هستند که آدمی وجود آنها را در نفس خود، درمی‌یابد؛ بنابراین، وجود اراده از منظر صدرالمآلهین امری بدیهی است و بداهت

وجدانی دارد. اما از دیدگاه وی، شناخت ماهیت کلی اراده، تعریف آن و پیدا کردن فصلی برای تمایز آن از سایر کیفیات نفسانی و وجدانیات، امری بسیار دشوار است، زیرا امور وجدانی، ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر دارند و بدلیل این مشابهت، تفکیک آنها از هم، یافتن فصل و تعریف متمایز آنها، امری بسیار دشوار است؛ بهمین دلیل، گاه اراده به مفاهیم مذکور تحویل برده میشود<sup>۲</sup> (همو، ۱۳۸۱ب: ۳۳۴).

ملاصدرا تحویل اراده به «شوق و رغبت»، «میل نفسانی»، «حدوث یک اعتقاد در نفس» و حتی «خواست» را نمیپذیرد و بر این باور است که آدمی بلحاظ وجدانی و شهودی، تفاوت این امور با اراده را در خود می‌یابد. در نتیجه، وی اراده را امری مستقل از سایر حالات نفسانی میداند و آن را به سایر حالات نفسانی تحویل نمیرد (همانجا). از نظر وی، سبب خلط میان اراده و سایر حالات نفسانی، همراهی این امور و ملازمت آنها با یکدیگر است که تفکیک اراده از این امور را بسیار دشوار میکند (همانجا). وی پس از این بیان، به دیدگاه خاص خویش درباب اراده میپردازد.

از نظر ملاصدرا، اراده اساساً فاقد ماهیت، و از سنخ وجود است؛ همانطور که نمیتوان وجود را تعریف کرد، امور وجودی همچون اراده نیز دارای ماهیت، و در نتیجه، دارای تعریف نیستند و آدمی صرفاً از طریق وجدان آنها، میتواند به شناخت این امور دست یابد. بنابراین، در فلسفه متعالیه، اراده نیز همچون نفس، علم و سایر امور وجودی، قابل تعریف حدی نیست (همان: ۳۳۹).

با وجودی دانستن اراده، مشخص میگردد که تنها راه جدا کردن اراده از سایر حالات نفسانی، وجدان اراده است. صدرالمتهلین با همین مبنا، اراده را حاکی از یک نوع «قطعیت وجدانی» برای انجام یک عمل میدانند. از منظر وی، حالت اراده به «تصمیم قاطع» به انجام یک فعل، باز میگردد که وی آن را، «اجماع» مینامد<sup>۳</sup> (همو، ۱۳۸۰: ۲۷۳). «تصمیم قاطع» به هیچیک از حالات دیگر، قابل تحویل نیست، زیرا گاهی آدمی «شوق» و «میل» و «خواست» به انجام کاری دارد، اما تصمیم قاطع برای انجام آن کار نگرفته و از انجامش بازایستاده و دچار تردید است. «اجماع» زمانی پدید می آید که آدمی به «قطعیت انجام یک کار» دست پیدا کند؛ با اضافه شدن این قطعیت به سایر مبادی انجام فعل، آن فعل، در صورت نبود مانع بیرونی و فیزیکی، ضرورتاً و بدون درنگ، تحقق می یابد (همو، ۱۳۸۲: ۱/ ۲). این امر نشان میدهد که اراده از نظر ملاصدرا، آخرین جزء علت تامه در پیدایش یک فعل است و با وجود آن، علت تامه محقق گشته و فعل، ضرورتاً ایجاد میگردد (همو، ۱۳۸۱: ۳۴۰-۳۳۴).

هرچند ملاصدرا با ارجاع به وجدانیات، اراده را مغایر با شوق میدانند، اما از آن حیث که شوق را امری دارای مراتب دانسته، معتقد است اراده همان مرتبه عالی شوق است و امری مباین با شوق نیست. از نظر وی «اراده» یا همان «عزم»، نامی است که بر «اعلی درجه» شوق اکید گذاشته شده است. وی در مبدأ و معاد نظر نهایی خویش در مورد این دیدگاه را بیان میکند:

حق اینست که هیچ تفاوتی میان اراده و شوق وجود ندارد، مگر به شدت و ضعف، زیرا شوق گاهی ضعیف است و پس از آنکه شدت یافت، به عزم مبدل میشود، پس، عزم همان شوق کامل است (همو، ۱۳۸۱: ۲/ ۳۹۰).

این نظر نهایی ملاصدرا، مبتنی بر نگاه تشکیکی و وجودی اوست. زمانی که بلحاظ ماهوی، به مفهوم شوق و اراده توجه میشود، مغایرت این دو، آشکار است، اما بلحاظ، تحقق از آنجا که شوق در واقع، امری دارای مراتب است، اراده با مرتبه‌یی از شوق که میتوان آن را «شوق کامل» نامید، اینهمان است. مراد از «شوق کامل» در اینجا، شدتی از شوق است که هنگام پدید آمدن در عامل، صدور فعل از آن را، به قطعیت و وجوب میرساند. این امر خود نشان میدهد که در فلسفه صدرالمتهلین، فرایند صدور فعل، فرایندی ممتد، بهم پیوسته و تشکیکی است، نه فرایندی پله‌یی و گام بگام؛ امری که از ابتهاج عامل به ذات خویش آغاز میشود و بدون انقطاع، به شوقی اکید بنام «اراده»، ختم میگردد (همو، ۱۳۸۱: ۳۴۲-۳۴۱).

### «قصد/ نیت» بمثابه فصل مساوی عمل در فلسفه صدرالمتهلین

همانگونه که گذشت، اولین فصل جداکننده عمل از سایر اعمال، اراده است؛ اما آیا هر فعل ارادی، عمل است؟ پاسخ ملاصدرا به این پرسش، منفی است، زیرا رفتارها و افعال حیوانات، هرچند «ارادی»ند، اما «عمل» نامیده نمیشود. همچنین در بین افعال انسانی، برخی

حرکات ارادی، همچون حرکات کودکان و نوزادان و حرکات مجانین، را «عمل» نمی‌نامند. ملاصدرا در اسفار (همان: ۳۰۴) به این نکته اشاره کرده و اعمال نفس انسانی را از سایر افعال ارادی و غیرارادی دیگر موجودات، متمایز نموده است. از نظر وی، فاعلیت تمامی موجودات طبیعی، از جمله حیوانات، از سنخ فاعلیت طبیعی است، درحالی‌که فاعلیت انسان، فاعلیت قصدی است. تمایز این دو نوع فاعلیت، به آگاهی مرتبه دوم به غرض افعال بازمی‌گردد. فاعل بالقصد فاعلی است که نه تنها از فعل خود، بدنبال غرض است، بلکه نسبت به این غرض نیز آگاه است، در صورتی‌که فاعلهای طبیعی، هرچند از فعل خود، غرضی را دنبال میکنند، به این غرض خودآگاهی مرتبه بالاتر ندارند<sup>۴</sup> (همانجا).

بنابراین، تمایز «عمل» از سایر افعال ارادی، به «عمدی بودن» افعال انسانی برمی‌گردد، که ناشی از آگاهی مرتبه بالاتر به غرض فعل است. صدرالمتألهین در مفاتیح الغیب، عنصر «قصد» را به عقل عملی و توانایی تفکر انسان برگردانده است (همو، ۱۳۸۶: ۲/ ۸۳۲-۸۳۱). از نظر وی، تمایز عمل انسان از سایر افعال ارادی، به نقش عقل عملی در فرایند صدور اعمال انسانی بازمی‌گردد (همانجا). بیان دیگر، تفاوت عمل انسان و سایر افعال ارادی حیوان، در اینست که عامل انسانی با توجه به توانایی عقلانی خویش، برخی افعال را «از عمد» و «از روی قصد و نیت» انجام میدهد، درحالی‌که فعل حیوانات و برخی از کنشهای ارادی انسان، که بدون دخالت عقل عملی پدید می‌آیند، قصدی

و عمدی نیستند. بعبارت دیگر، هر فعل قصدی، ارادی است اما هر فعل ارادی، قصدی نیست. بنابراین، فصل مساوی عمل و آنچه تمایز بنیادین عمل را از سایر افعال ارادی و غیر ارادی به‌ارمغان می‌آورد، «قصدی بودن» عمل است و روشن شدن معنای «عمل» در فلسفه صدرالمتألهین، در گرو روشن شدن مفهوم «قصد» و «نیت» است.

در حکمت متعالیه، مفهوم «قصد/ نیت» با مفهوم «علت غایی» در ارتباط است. در معنای عام، «قصد/ نیت» به علم عامل به غایت فعل بازمی‌گردد (همو، ۱۳۸۹: ۴۲۷-۴۲۵). علم عامل به غایت فعل - که «علت غایی» نامیده میشود - تکمیل‌کننده فاعلیت فاعل است، بنحوی‌که علت فاعلی فاعلیت فاعل محسوب میشود. از نظر ملاصدرا، انجام یک فعل ارادی نیاز به انگیزه دارد و این انگیزه از تصویری برمیخیزد که فاعل از غایت فعل خویش در ذهن دارد (همو، ۱۳۸۰: ۲۷۳). صدرالمتألهین بر این باور است که تصویری که منجر به انگیزه فاعل نسبت به انجام فعل می‌گردد، تصور «خیر بودن انجام آن فعل برای فاعل است» (همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۲۸). بیان دیگر، فاعل پیش از انجام فعل، نخست، به تصور غایت فعل از حیث خیر بودن یا نبودن می‌پردازد و تصدیق به خیر بودن آن توسط فاعل، منجر به ایجاد انگیزه در وی میشود (همو، ۱۳۸۱ ا ب: ۳۵۵).

اما آیا میتوان «قصد» را همان تصور «غایت فعل» در نظر گرفت؟ بنظر میرسد نسبت تصور غایت و قصدی بودن فعل نیز عموم و خصوص مطلق باشد، زیرا هر فعل ارادی،



مسبق به تصور عامل از غایت است؛ بنابراین، اگر قصدی بودن همان تصور غایت باشد، فعل قصدی با فعل ارادی تمایزی نخواهد داشت. عبارت دیگر، تحویل «قصد» و «نیت» به تصور غایت، نمیتواند متمایزکننده «عمل» از سایر افعال ارادی باشد، زیرا حیوانات و کودکان نیز پیش از انجام حرکات ارادی خویش، تصویری از غایت فعل خود دارند. شیری که بدنبال آهو میدود، تصویری از شکار آن و برطرف کردن گرسنگی خود دارد، یا کودکانی که در حال بازی هستند، تصویری خیالی از غایت فعل خود دارند. بهمین دلیل، چنین تعریفی از «نیت» نمیتواند «عمل» را از سایر افعال ارادی جدا سازد، زیرا تمامی افعال ارادی، بدون چنین تصویری حاصل نمیشود.

با کنکاش در آثار صدرالمتألهین، روشن میشود که مراد وی از «نیت» در تمایز «عمل» از سایر افعال ارادی، صرف تصویری از غایت فعل نیست، بلکه نیت از نظر وی، نوعی آگاهی درجه دوم به «غایت فعل» است<sup>۵</sup> (همو، ۱۳۸۰: ۲۳۶) که نام آن را میتوان «انتباه» یا «توجه» گذاشت. صدرالمتألهین از این آگاهی مرتبه دوم به «شعور به مقصود» تعبیر میکند<sup>۶</sup> (همو، ۱۳۸۶: ۱۰۹). از نظر وی، تفاوت عمل انسانی و سایر افعال، به آگاهی درجه دوم بازمیگردد؛ بدین معنا که انسان هنگام انجام این عمل، نه تنها تصویری از غایت عمل خویش دارد، بلکه به این تصویر خودآگاهی درجه دوم نیز دارد، یعنی متوجه است که در این زمان و بخاطر دست یافتن به فلان هدف، در حال انجام این کار است؛ بنابراین انسان موجودی

است که فاعل بالغرض است و افعالش مسبوق به غرض است، اما علاوه بر آن، به غرض خویش از انجام فعل نیز علم دارد (همو، ۱۳۸۱الف: ۱/۲۱۲). ملاصدرا در نهایت، تمامی افعال، حتی افعال ارادی حیوان را نیز در زمره افعال طبیعی قرار میدهد و تنها افعال نفس انسانی را از سایر افعال جدا میکند و تمایز آن را چنین بیان مینماید:

بدان که نفس انسان و سایر حیوانات در افعال و حرکات خود، مضطر است. فرق نفس انسان و طبیعت، اینست که نفس به غرضها و انگیزه‌های خود، علم دارد اما طبیعت شعور به انگیزه ندارد (همو، ۱۳۸۱ب: ۳۰۴).

از نظر صدرالمتألهین، تنها تفاوت «عمل» و افعال ارادی دیگر، در اینست که عامل انسانی در لحظه عمل، به تصویر خود از غایت فعل و همچنین به شوق و انگیزه‌های خود، آگاهی درجه دوم دارد، درحالیکه فاعلهای ارادی دیگر، فاقد شعور مرتبه دوم به این امور هستند و در نتیجه، فعل آنها، «عمل» نامیده نمیشود. وی در نهایت، تصریح میکند که اختلاف افعال انسانی و حیوانی، به «اراده» و «ادراک غایت» بازمیگردد، بلکه این اختلاف در اینست که انسان به غایت فعل خویش، آگاهی دارد و میداند که فعل خود را برای رسیدن به چه هدفی انجام میدهد. از اینرو عمل انسانی با افعال حیوانی، متفاوت است و بهمین دلیل، هر یک به اسمی خاص نامیده شده‌اند (همو، ۱۹۸۱: ۶/۳۱۰)؛ بدین معنا که برخی از افعال ارادی، «عمل» نامیده میشوند و برخی، نه.

بنابراین، در فلسفه ملاصدرا، «عمل فعلی است که ناشی از اراده و نیت عامل» است و مُراد از «نیت»، صرفاً آگاهی درجه اول به غایت فعل نیست، بلکه فعلی قصدی و نیت‌مندانه است که در آن، عامل به تصور خود از غایت فعل و شوقها و انگیزه‌های خویش نیز آگاهی درجه دوم داشته باشد (همو، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۱۲). بنابراین، نیت بمعنای اخص، «آگاهی به غایت فعل و آگاهی مرتبه دوم به این آگاهی است». در نتیجه، عمل «فعلی است که عامل انسانی، بشکل ارادی و با داشتن آگاهی درجه دوم از نیت خویش، انجام میدهد» (همانجا).

اساساً، همین آگاهی مرتبه دوم است که باعث پیدایش مسئله جبر و اختیار در عامل انسانی میشود. بیان دیگر، یک حیوان هرگز از خود درباب مجبور بودن و مختار بودن خویش، نمیپرسد، زیرا فاقد این آگاهی درجه دوم است و مبتنی بر غریزه و تصویرهای خیالی خود از غایت فعل، صرفاً افعالی را انجام میدهد، درحالیکه آدمی با چنین آگاهی‌یی، در مورد جبر و اختیار از خود میپرسد و احساس میکند که دارای اختیار است و میتواند با شوق و میل خود، به مخالفت برخیزد و عملی را برخلاف شوق و انگیزه خود، انجام دهد.

### تعریف اختیار و نقش آن در ساختار عمل در فلسفه صدرالمتهلین

از نظر ملاصدرا، وصف «اختیار»، وصفی است که تنها به دسته‌یی از فاعلها اطلاق میشود که فعل خود را بر اساس اراده آگاهانه صادر میکنند (همانجا). از نظر وی، فاعلی که چنین

قدرتی داشته باشد، «مختار»، و فعلی که از چنین فاعلی صادر گردد، «فعل اختیاری» نامیده میشود. صدرالمتهلین گاهی به عنصر اراده، گاهی به عنصر آگاهی، و گاهی به نقش هر دو در تعریف اختیار، اشاره کرده است. بعنوان مثال، در ایقاظ النائمین «شعور به مقصود» را عنصر اساسی در فعل اختیاری میداند (همو، بی‌تا: ۶۹) و در اسفار اربعه، با تمرکز بر مفهوم اراده، اختیار را فعل ارادی قلمداد میکند: «مختار کسی است که فعل او از روی اراده باشد، نه اینکه اراده‌اش بوسیله اراده‌یی دیگر باشد» (همو، ۱۳۸۱: ۳۹۷)؛ اما حق آنست که وی هر دو عنصر را در تعریف اختیار دخیل میداند و در مبدأ و معاد، به آن تصریح کرده است (همو، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۱۲).

از نظر ملاصدرا، کیفیت حصول اراده در اتصاف فعل و فاعل به «اختیاری» و «مختار»، تأثیری ندارد. بیان دیگر، نفس اتصاف فاعل به «فاعل بالاراده»، اگر همراه با آگاهی باشد، در اتصاف فاعل به وصف «اختیار» کفایت میکند و کیفیت اراده فاعل در اتصاف به اختیار، اهمیتی ندارد. بنابراین، چه فاعلی که اراده عین ذات اوست، چه فاعلی که اراده‌اش همان علم او به نظام احسن است، و چه فاعلی که اراده‌اش مسبوق به شوق و تصور است، همه، فاعل مختار نامیده میشود. پس، فاعلهای بالقصد، بالعیانه، بالرضا و بالتجلی، همگی فاعلهای مُختارند، زیرا فعل خود را بر اساس اراده آگاهانه پدید می‌آورند (همانجا).

از آنجا که مسئله این پژوهش، «فاعل بالقصد» است، بحث اختیار را درباب این فاعل پی میگیریم.

صدرالمتألهین معتقد است هر فاعل بالقصدی، فاعل مختار است، زیرا دو شرط اختیار در باب چنین فاعلهایی برقرار است<sup>۷</sup> (همو، ۱۳۸۰: ۲/ ۲۳۶)؛ بعبارت دیگر، از نظر ملاصدرا، مفهوم «اختیار» در «فاعلهای بالقصد» بهمان مفهوم «قصد» تحویل برده میشود. فاعل بالقصد، فاعلی است که بر اساس اراده و آگاهی، فعل خود را بشمر میرساند و وصف «اختیار» نیز چیزی بیشتر از این را نمیرساند (همو، ۱۳۸۳: ۲۰۳-۲۰۲). از نظر وی، اهمیتی ندارد که مبادی اراده انسانی چگونه تأمین میگردد، بلکه آنچه در اتصاف فاعل انسانی به اختیار اهمیت دارد، ارادی بودن و آگاهی از غرض فعل است، نه ارادی بودن مبادی اراده (همان: ۲۰۳). بنابراین، در فاعل بالقصد، «قصد» مترادف با «اختیار» است، و همانطور که «قصد» یک کیف نفسانی مستقل محسوب نمیشود و به اراده و آگاهی تحویل میگردد، مفهوم «اختیار» نیز بهمین دو مفهوم، تحلیل میگردد. بنابراین، در حکمت متعالیه، «قصد» و «اختیار» دو واژه مترادفند و میتوان «عمل» را به «فعل قصدی» یا «فعل اختیاری» تعریف کرد.

با این تحلیل روشن میشود که عنصر «اختیار» در فلسفه صدرالمتألهین، عنصر سوم سازنده عمل انسانی محسوب نمیشود، بلکه صرفاً لفظی است که بر اراده و آگاهی عامل دلالت دارد. بنابراین، «عمل» تنها با همان دو فصل اراده و آگاهی، تعریف میشود و واژه «اختیار» و «قصد»، بر مجموع همان دو مفهوم دلالت دارد، نه امری بیشتر.

## بررسی و نقد تعریف صدرالمتألهین از عمل

تاکنون روشن شد که در حکمت متعالیه، دو عنصر «اراده» و «آگاهی مرتبه دوم»، شرط لازم و کافی در تعریف عمل هستند؛ اما از نظر نگارندگان، این دو قید برای تمایز عمل از سایر افعال کفایت نمیکند. برای روشن شدن کفایت «اراده آگاهانه» بعنوان فصل عمل، بار دیگر به لوازم عمل اشاره میکنیم. «مسئولیت‌پذیری حقوقی و اخلاقی» یکی از لوازم «عمل» است. عرف مشترک، واژه «عمل» را در مورد آن دسته از افعال بکار میبرد که عامل آن، آن فعل را به خود منسوب نماید و مسئولیت اخلاقی و حقوقی آن را برعهده بگیرد. در واقع، فعل عامل، هنگامی «عمل» محسوب میشود که عامل، انجام آن عمل را ناشی از قدرت و اختیار خود بداند و بر این باور باشد که وی چنین عملی را آزادانه انتخاب کرده و انجام داده است. بعبارت دیگر، وقتی گفته میشود عامل S، عملی را «از روی عمد» انجام داده است، عرف مشترک، چنین عاملی را از «آزادی در انتخاب» برخوردار میداند و بر این باور است که S میتواند این عمل را انجام ندهد. با فرض صدق این مقدمه، برای روشن شدن مسئله به این مثال توجه نمایید:

فرض کنیم بشر قادر به ساختن ربّاتی انسان‌نما شده که این ربّات، میتواند آگاهی مرتبه دوم به باورها، اراده‌ها و اعمال خویش پیدا کند. فرایند صدور اعمال در این ربّات، بدین صورت است که وی تصوراتی را از طریق داده‌های

نرم‌افزاری، از خارج خود کسب میکند و به فایده آنها، بر اساس الگویی که در باب لذت و الم برای وی تعریف شده، تصدیق میکند. پس از این تصدیق، اتوماتیک‌وار، میل به انجام آن کار، در ربات پدید می‌آید. همچنین فرض میکنیم از طریق نرم‌افزارهای بسیار مترقی، گزاره‌های اخلاقی به ربات القاء شده است و این ربات، به این گزاره‌های اخلاقی نیز التفات دارد. پس از پیدایش میل در ربات به انجام یک کار، باورهای ناشی از گزاره‌های اخلاقی، یا انجام آن کار را تأیید میکنند، یا با ایجاد شوق متخالف، مانع از شدت گرفتن آن شوق و انجام عمل میشود. حال فرض کنیم با تعریف هزار موقعیت مختلف در زمانی که ربات دارای دو میل متخالف است (بنحوی که هیچ حالت دیگری جز این هزار حالت، تحقق نیابد)، دستوراتی را برای ذهن ربات تعریف کنیم که به ازای هر دو درجه تخالف دو میل، در نهایت یکی از دو میل به شدت (مرحله اراده) برسد و ربات اراده کرده و عمل متناسب با آن را، انجام دهد.

مثال فوق، ما را با یک پرسش اساسی مواجه میکند: آیا افعالی که این ربات انجام میدهد، «عمل» است؟ برای پاسخ به این پرسش، نخست به تعریف صدرالمتألهین میپردازیم. از نظر ملاصدرا، عمل، فعل قصدی است و فعل قصدی، فعلی است که ناشی از اراده عامل است؛ اما اراده‌یی که عامل به آن،

آگاهی مرتبه دوم دارد. با توجه به این تعریف، افعال ربات، «عمل» محسوب میشود، زیرا ربات اولاً، با اراده خویش، افعال را انجام میدهد، و ثانیاً، به فرایند صدور این افعال، آگاهی مرتبه دوم دارد؛ یعنی میداند این کار برای وی مفید است و میداند میل به انجام این کار دارد و میداند میل مخالف دارد و میداند یکی از دو میل بر دیگری غلبه کرده است و در نتیجه اراده میکند که آن عمل را انجام دهد. بنابراین، از نظر ملاصدرا چنین فعلی از روی قصد انجام شده و در نتیجه، عمل است. اما آیا عرف مشترک، افعال این ربات را «از روی عمد» میداند؟ بنظر میرسد پاسخ منفی است.

برای توضیح بیشتر، بدنبال لوازم اعمال میرویم. گفتیم که پذیرش «مسئولیت‌پذیری اخلاقی و حقوقی»، یکی از لوازم عمل است. آیا میتوان ربات را در انجام اعمال خویش، مسئولیت‌پذیر دانست؟ خیر؛ زیرا ربات با اختیار خویش و آزادانه این افعال را انجام نداده است. در واقع، ممکن است ربات خود را دارای اختیار بداند و توهم داشته باشد که افعال خود را از روی عمد و قصد انجام داده، اما طراحان این ربات میدانند که تمامی فرایند صدور عمل، بشکل از پیش تعیین شده و اتوماتیک‌وار، پدید می‌آید. وقوع اتوماتیک‌وار پدیده‌ها، از تصور و تصدیق به فایده تا پیدایش میل موافق و میل مخالف و در نهایت، شدت گرفتن یک میل و پیدایش یک اراده، هیچکدام در کنترل ربات و تحت سلطه آن نیست، بلکه ربات فقط به اجمال به این فرایند آگاهی دارد، اما خود را نیز داخل در صدور فعل میدانند، درحالیکه این یک اشتباه

و توهم است. بنابراین، ممکن است ربات خود را مقصر اعمال خویش بداند و مسئولیت افعال خویش را بپذیرد، اما طراحی که ربات را ساخته، میداند که وی مسئول افعال خویش نیست و طبق نظامی مکانیکی و جبری، این افعال را انجام داده است.

این مثال نشان میدهد که صرف اراده و آگاهی عامل، نمیتواند تعمد فاعل بر انجام یک فعل را نشان دهد. در واقع، این مثال بیانگر آنست که تعریف عمل به «فعل ارادی آگاهانه»، همچنان تعریفی است که اعم از محدود است، زیرا ممکن است فعلی از روی آگاهی و اراده عامل صورت گرفته باشد، اما عرف مشترک آن فعل را عمل بحساب نیاورد. دلیل این مدعا نیز نفی لوازم عمل از این فعل است؛ با نفی لازم، ملزوم هم رفع میگردد. اگر فعلی قابلیت پذیرش مسئولیت اخلاقی و حقوقی از جانب عامل را نداشته باشد، آن فعل، عمل عامل تلقی نمیشود.

برای حل این مسئله، باید عنصر «آزادی» را به تعریف «قصد» اضافه کرد. زمانی عامل، یک عمل را انجام میدهد که آن عمل، ناشی از «اراده آزاد عامل» باشد. در واقع، یک فعل زمانی عمل است که عامل آن را آزادانه و آگاهانه اراده کرده باشد. مراد از آزادی در اینجا، اینست که عامل در لحظه اراده یک عمل متعین بنام الف، توانایی و قدرت انجام ندادن آن را داشته باشد. در واقع، مراد از آزادی اینست که عامل خود و بدون هیچ شرطی، منهای باور و امیال خود، در فرایند صدور یک فعل، نقش داشته باشد. اگر تمامی امیال و باورهای عامل بعنوان علت تامه شناخته شده،

حاضر باشند، مادامی که عامل خود از قدرت آزادیش استفاده نکند و به اراده خویش، تعیین نبخشد، آن عمل حاصل نخواهد شد.

بر همین اساس، نقش مفهوم اختیار در تعریف عمل آشکار میشود. مراد از «اختیار» در این مقام، اینست که با وجود میل شدید و باورهای عامل که همگی عامل را به تعیین بخشیدن به یک اراده سوق میدهند، همچنان اراده کردن و نکردن، در اختیار عامل باشد و عامل نسبت به تحقق آن اراده یا عدم تحقق آن، قدرت انتخاب داشته باشد. بنابراین، به اعتقاد نگارندگان، عمل «رویدادی ناشی از اراده آگاهانه و آزادانه عامل است».

### جمع بندی و نتیجه گیری

ملاک صحیح در تعریف یک مفهوم، کاربرد آن مفهوم در عرف مشترک است. عرف مشترک واژه عمل یا همان «کنش قصدی» را در باب افعالی بکار میبرد که عامل آن، در برابر انجام چنین عملی، مسئولیت اخلاقی و حقوقی داشته باشد؛ لازمه این امر، پذیرش خود عامل بعنوان یکی از علل اراده است. در واقع، در معنای عمل، «آزادی اراده عامل»، نهفته است. صدرالمتألهین عنصر «اراده آزاد» را برای حفظ «ضرورت علی»، از تعریف عمل خارج کرده و با تعریف «عمل» با دو عنصر اراده و آگاهی، معنایی جدید برای این واژه وضع نموده است. این معنای جدید، چنانکه مثال «ربات خودآگاه» نشان داد، لوازمی همچون مسئولیت پذیری اخلاقی و حقوقی را نمیپذیرد. همین امر در باب واژه «اختیار» نیز تکرار میشود.

تعریف اختیار به «کونُ الفاعل بحیث ان شاء فعل و ان لم یشاء، لم یفعل»، یا «احساس رضایت از انجام فعل»، یا «اینهمانی اراده و آگاهی اختیار»، تعاریفی نیست که عرف از کاربرد این واژه اراده میکند. واژه «اختیار»، اولاً و بالذات، به «آزادی اراده عامل» اشاره دارد و اینکه عامل نسبت به اراده‌های خویش، سلطنت ذاتی دارد. فاعل مختار فاعلی است که خود به اراده‌های خویش تعیین می‌دهد، نه اینکه اموری که در حیطة قدرت وی نیست، اراده آن را بالضروره برای وی تعیین ببخشد. ملاصدرا ملاک اختیاری بودن فعل را ارادی بودن و آگاهانه بودن آن میداند، درحالیکه چنین تعریفی از اختیار، جعل معنایی نوین برای «اختیار» است. اگر صدرالمتألهین، مصادیق اعمال بشری و اختیار را منطبق بر تعریف خود بداند، بر اساس مثال «ربات خودآگاه»، باید لوازم این تعریف، همچون نفی مسئولیت‌پذیری حقوقی-اخلاقی انسانها در برابر اعمال خود، و ظلم الهی در صورت عقوبت بندگان بخاطر اعمالشان در دنیا و آخرت، را بپذیرد.

در مجموع، میتوان گفت مثال «ربات خودآگاه» نشان می‌دهد که عمل را نمیتوان صرفاً با دو مؤلفه اراده و آگاهی تعریف کرد، زیرا ربات بر اساس اراده و آگاهی، افعالی را انجام میدهد، اما چنین افعالی «عمل» نامیده نمیشوند. بهمین دلیل، لازم است عنصر سوم نیز به دو عنصر پیشین، اضافه شود و آن عنصر، «آزادی اراده» در عامل است که با لفظ «اختیار» به آن اشاره میشود. با افزودن این قید به تعریف «عمل»، مثال نقض ربات حل میشود، زیرا هرچند فعل ربات ارادی است، اما اختیاری نیست؛ بدین معنا که ربات دارای «آزادی اراده»

نیست. بنابراین، عمل «فعلی است که معلول اراده آگاهانه و آزادانه عامل» باشد.

### پی‌نوشتها

۱. «فالنفس منا كالطبيعة مسخرة في الأفعال والحركات، لكن الفرق بينهما أن النفس شاعرة بأغراضها ودواعيها، والطبيعة لا تشعر بالدواعي».

۲. «و لذلك صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانية و ترسيمها و لاقتران إدراك جزئيات كل منها بإدراك جزئيات أموراً آخر من الكيفيات النفسانية بحيث يشبه أحد الإدراكين بالآخر فيعسر على النفس تجريد إدراك معنى بعض من هذه الأمور الوجدانية كالإرادة فيما نحن فيه عن غيرها ليمكن أن يؤخذ عنها ما لها في حد ذاتها و نفس مفهومها من ذاتياتها في الحد إن كان لها حداً و لوازمها المساوية لها إن لم يكن لها حد و لأجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين في معنى الإرادة و الكراهة».

۳. «اعلم أن كل حركة إرادية فلها مباد مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة أى المباشرة لها و هى فى الحيوان تكون فى عضلة العضو و الذى قبله هو الإرادة المسماة بالإجماع و الذى قبل الإجماع هو الشوق».

۴. «اعلم أن النفس فينا و فى سائر الحيوانات، مضطرة فى أفعالها و حركاتها - لأن أفعالها و حركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة و حركاتها لأنها لا تتحقق و لا توجد - لبحسب أغراض و دواع خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة فى الأفعال و الحركات- لكن الفرق بينهما أن النفس شاعرة بأغراضها و دواعيها و الطبيعة لا تشعر بالدواعي».

۵. «و الرابع ما يكون بالقصد و هو الذى يصدر عنه الفعل مسبوفاً بإرادته المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل».

۶. «أن مبادئ الأفعال الاختيارية الإنسانية التى هى من باب الحركات و السلوك إلى ما يجده مؤثراً عنده و مطلوباً لديه، الشعور بما هو المقصود من الطلب و العلم بآخر ما ينتهى إليه القصد».

۷. «و هذه الثلاثة الأخيرة مشتركة فى كون كل منها فاعلاً بالاختيار و إن كان الأول منها مضطراً فى اختياره».

## منابع

- اکبریان، رضا (۱۳۸۹) «نسبت میان نظر و عمل از دیدگاه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۶۲، ص ۳۷-۱۴.
- برنجکار، رضا (۱۳۸۴) «اختیار از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا»، نشریه انجمن معارف اسلامی، شماره ۴، ص ۶۲-۴۶.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۳) «اراده آزاد از دیدگاه صدرالمآلهین»، حکمت معاصر، سال ۵، شماره ۱، ص ۶۳-۴۳.
- دارائی، روح‌الله؛ کرمانی، طوبی (۱۳۹۵) «خوانشی انتقادی از نسبت خیال و عمل؛ اندیشه صدرایی در برابر فلسفه عمل مدرن»، خردنامه صدرا، شماره ۸۳، ص ۶۰-۳۷.
- سعادت‌ی خمسه، اسماعیل (۱۳۹۴) «نسبت نظر و عمل با ملکات اخلاقی و تبدل ذاتی انسان در حکمت متعالیه»، خردنامه صدرا، شماره ۷۹، ص ۳۰-۱۷.
- سلیمانی دره‌باغی، فاطمه (۱۳۹۹) «جایگاه عمل در وجود انسان از دیدگاه صدرالمآلهین»، خردنامه صدرا، شماره ۱۰۰، ص ۱۱۰-۹۳.
- شه‌گلی، احمد (۱۳۹۸) «مبادی عمل از دیدگاه فارابی و ملاصدرا»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۲۴، ص ۲۵۶-۲۳۷.
- عباس‌زاده، عباس؛ ارجمندمنش، سمانه (۱۳۹۶) «علم پیشین و اختیار آدمی از دیدگاه ملاصدرا»، آئینه معرفت، دوره ۱۷، شماره ۳، ص ۶۸-۴۷.
- علوی، فخرالسادات؛ شاقول، یوسف (۱۳۹۳) «سازگاری جبر و اختیار نزد سازگارگرایان جدید غربی و ملاصدرا»، الهیات تطبیقی، شماره ۱۱، ص ۷۲-۵۷.
- فایدنی، اکبر (۱۳۹۳) «مسئله جبر و اختیار و راه‌حل ابتکاری ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۷۶، ص ۲۸-۱۷.
- کوهی گیکلو، توکل (۱۳۹۲) «بررسی انتقادی دیدگاه ملاصدرا در تبیین سازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان»، پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۲۳، ص ۱۱۶-۹۷.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰) آزادی معنوی، تهران: صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱ الف) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱ ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۲ الف) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۲ ب) شرح و تعلیقه صدرالمآلهین بر الهیات شفا، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۲ ج) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۴، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۶ الف) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۶ ب) ایقاظ النائمین، تصحیح و تحقیق محمد خوانساری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۸) «نسبت خیال با عمل در فلسفه

ملاصدرا»، حکمت صدرایی، شماره ۱۵، ص ۱۴۴-۱۳۱.

Anscombe, G. E. M. (1957). *Intention*. Oxford: Blackwell.

Bunnin N. & Yu, Jiyuan (2004). *The Blackwell dictionary of western philosophy*. Oxford.

Davidson, D. (1980). *Essays on actions and events*. New York: Clarendon Press.

Frankfurt, H. (2003). Alternative possibilities and moral responsibilities. in G. Watson. *Free Will*. Oxford University Press.

Sneddon A. (2006). *Action and responsibility*. New York: Springer Dordrecht.

Strawson, G. (2005). Free Will. *The shorter Routledge encyclopedia of philosophy*. London: Routledge.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigation*. trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

----- (۱۳۸۹) رساله فی القضاء و القدر، تصحیح

و تحقیق مهدی دهباشی، در مجموعه رسائل

فلسفی، ج ۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا،

ص ۵۱۰-۳۲۷.

----- (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیة فی الأسفار

الأربعة العقلیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

----- (بی تا) ایقاظ النائمین، تهران: مؤسسه

مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

میرشمسی، زینب السادات (۱۳۹۹) «بررسی نقش

عاطفه بعنوان واسط عمل و نظر از منظر ملاصدرا»،

حکمت صدرایی، شماره ۱۷، ص ۱۶۳-۱۷۷.

میرهادی، سیدمهدی (۱۳۹۷) «فلسفه عمل در حکمت

متعالیه»، حکمت معاصر، شماره ۲۶، ص ۲۹-۴۴.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی