

اختیار انسان از دیدگاه «لایب‌نیتس» و «صدرالمتألهین»

علی ارشدریاحی*

چکیده:

مسئله اختیار انسان و سازگاری آن با عقاید دیگر فلسفی و دینی از جمله مسایلی است که صدرا به‌عنوان مؤسس حکمت متعالیه و لایب‌نیتس به‌عنوان یکی از فلاسفه بزرگ قبل از کانت، پیرامون آن تحقیقات بسیاری انجام داده‌اند. در این مقاله آراء این دو دانشمند بزرگ در مورد اختیار انسان باهم مقایسه شده‌است و مسأله‌ای که در پی یافتن پاسخ آن هستیم، تعیین موارد تشابه بین افکار این دو فیلسوف در موضوع مورد نظر است؛ به این منظور برخی مقالات و نامه‌های لایب‌نیتس خصوصاً نامه‌های او به کلارک و مقاله‌های منادولوژی و گفتار در باره مابعدالطبیعه و کتاب عدل الهی او همراه با شرح لاتا بر منادولوژی و مقالات نقادانه شارحین دیگر او از جمله «کاتورا» و کتابهای اسفار و رسایل فلسفی صدرا مطالعه و گزاره‌های مربوط به اختیار انسان استخراج شده‌است؛ پس از تجزیه و تحلیل و مقایسه آنها این نتیجه به دست آمده‌است که در مورد تعریف

اختیار و رفع تعارض ظاهری بین اختیار انسان و علم ازلی حق بین این دو دانشمند توافق نظر وجود دارد.

واژه‌های کلیدی :

- اختیار Freedom • اراده Will • علم پیشین Fore knowledge
- مفهوم کامل Perfect notion • تقدیر Pre - ordination
- اصالت تعیین Determinism • ضرورت مطلق Absolute necessity
- ضرورت مشروط Hypothetical necessity • وحدت شخصی وجود • جبر فلسفی

مقدمه :

یکی از جالبترین و مفیدترین فعالیتهای علمی در فلسفه مقایسه آراء فلاسفه اسلامی و غربی است. حاصل چنین مقایسه‌هایی عبارت است از واضح شدن نقاط قوت و ضعف هر طرف و برطرف شدن نقایص و در نهایت تکامل و رشد فلسفه. مسأله در کلیه مباحث فلسفه مقایسه‌ای تعیین موارد تشابه دو طرف است و در این نوشتار به دنبال مشخص کردن مقدار تطابق آراء لایب‌نیتس و صدرا در مورد اختیار انسان هستیم. هدف از این تحقیق تبیین آراء این دو دانشمند پیرامون رفع ناسازگاری ظاهری اختیار انسان با مبانی دیگر فلسفی آنهاست و به این منظور تلاش لایب‌نیتس برای از بین بردن تعارض ظاهری اختیار انسان با علم ازلی حق و اصل محمول در مفهوم و همچنین سعی صدرا در برطرف کردن ناسازگاری ابتدایی بین اختیار انسان و علم ازلی، ضرورت بین علت و معلول، قضا و قدر تشریح و با مقایسه آراء این دو فیلسوف تشابه، بلکه عینیت آراء آنها در جمع بین اختیار انسان و علم پیشین الهی ثابت شده است.

مباحث فلسفه تطبیقی بین فلسفه اسلامی و غربی سابقه چندانی ندارد و با کارهای فیلسوف معاصر فرانسوی، هانری کربن، آغاز شده و با تلاش دانشمندانی نظیر سعید شیخ و محسن مهدی ادامه یافته است ولی تاکنون کسی آراء دو فیلسوف مورد

نظر ما را پیرامون اختیار به صورت تطبیقی مورد بحث قرار نداده است.

روش تحقیق:

آراء لایب نیس و صدرا در مورد اختیار انسان از کتاب عدل الهی لایب نیس، مقاله‌های او از قبیل منادولوژی، گفتار درباره مابعدالطبیعه، پیرامون اختیار و نامه‌های او خصوصاً مکاتباتش با کلارک و آرنو و کتابهای اسفار و رسایل فلسفی صدرا استخراج و سپس تجزیه و تحلیل و مقایسه و موارد تشابه افکار این دو دانشمند با برهان و استدلال ثابت شده است، بنابراین روش ما در این مقاله روش تطبیقی همراه با تجزیه، تحلیل و استنتاج است.

۱- اختیار از دیدگاه لایب نیس

لایب نیس علاوه بر مقالاتی که تحت عنوان اختیار نوشته است، در بسیاری از نامه‌ها و مقالات خود به این مسأله می‌پردازد، برای مثال، مکاتبات او با آرنو^۱ عمدتاً پیرامون همین مسأله است و یا در کتاب عدل الهی^۲ از این مسأله بسیار سخن می‌گوید. ما در این فصل مسایل را تحت سه عنوان مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱-۱- تعریف اختیار

لایب نیس به تبع ارسطو اختیار را اساساً ترکیبی از خودانگیختگی^۳ و عقل^۴ می‌داند. او می‌گوید: «ما همچنین می‌بینیم که هر جوهری دارای خودانگیختگی

1- Arnauld

2- Theodicy

3- Spontaneity

4- intelligence

5- Latta, Robert, 1898, Leibniz the Monadology and other Philosophical writings, Oxford university press London, p. 145.

6- Leibniz, G.W., 1988, Discourse on Metaphysics and related writings, edit. & trans.

R.N.D. Martin & S.Brown, Manchester university press U.S.A., P.77.

کاملی است که در جواهر عاقل «اختیار» خواهد بود و به موجب آن هر چه برای او رخ می‌دهد نتیجه ایده‌ها یا وجود اوست. و در جای دیگر فقط بر صفت خودانگیختگی تأکید می‌کند^۷ و فاعلی را مختار می‌داند که صرفاً به وسیله ضرورت ناشی از طبیعت خود معین شود و یا می‌گوید^۸: «اختیار نفس به این معناست که منشأ تمام افعال و حالات آن در خود آن است.»

بدیهی است که اختیار در قلمرو امکان؛ یعنی، اموری که نفی آنها مستلزم تناقض نباشد، مطرح است و در حوزه ضرورت فلسفی جایی برای اختیار نیست، از این رو به گفته بلومن فلد^۹ از نظر لایب‌نیتس اختیار دارای سه شرط است: «عقل، خودانگیختگی و امکان. بدون این سه امر اختیار تحقق نخواهد یافت.

در اینجا مناسب است به طرح یک مسأله و بررسی آن پردازیم: مسأله این است که از نظر لایب‌نیتس هر جوهری حاوی تمام صفات خویش است و یا به تعبیری منطقی هر محمولی در موضوع خود مندرج است و با تحلیل مفهوم موضوع می‌توان محمول را به دست آورد، بنابراین نظریه تمام قضایا ضروری خواهد بود و دیگر جایی برای امکان و در نتیجه اختیار باقی نخواهد ماند. در پاسخ باید گفت که لایب‌نیتس قضایا را به دو دسته ضروری و امکانی تقسیم می‌کند. او می‌گوید: «هر محمولی در موضوع مندرج است و با تحلیل مفهوم می‌تواند اندراج را نشان داد، ولی این تحلیل گاهی محدود است و انسان می‌تواند انجام دهد، در این صورت قضیه ضروری و مخالف آن محال خواهد بود، ولی گاهی سلسله تحلیلها بی‌نهایت است و فقط خداوند می‌داند که مفهوم محمول در موضوع مندرج است، در این صورت قضیه ممکن است

7- Leomker, Leroy E. 1956, G.W. Leibniz Philosophical papers and letters the university of Chicago press, U.S.A., P. 197.

8- Leibniz, G.W., 1952, Theodicy, edit. Austin Farrertrans. E.M. Huggard, Routledge & Kegan paulited, London, P. 304

9- David Blumenfeld

10- Woolhouse, R.S. 1994, G.W. Leibniz Critical Assessments, Routledge, London, V.4, P.

و اختیار انسان در محدوده قضایای ممکن است ولو خداوند به نحو ماتقدم می‌داند که این موضوع دارای چنین معمولی است، ولی چون بی‌نهایت تحلیل لازم است، از این رو قضیه ضروری نیست و با اختیار سازگار است.»

چنانکه مشاهده می‌شود، پاسخ فوق به نظر ناتمام می‌رسد، زیرا محدود یا نامحدود بودن سلسله تحلیلها تغییری در ضرورت منطقی قضایا نمی‌دهد. اگر در قضیه‌ای معمول در موضوع مندرج باشد، آن قضیه ناچار ضروری خواهد بود هرچند برای نشان دادن این اندارج بی‌نهایت تحلیل لازم باشد و فقط خداوند به آن علم داشته باشد.

برای واضح شدن تعریف لایب‌نیس از اختیار باید در معنای این دو کلمه (خودانگیختگی و عقل) و مقصود او از آنها دقت کرد. وی خودانگیختگی را این‌گونه تعریف می‌کند: ^{۱۲} «عملی خودانگیخته است که منشأ آن در فاعل باشد. کاتورا ^{۱۳} در توضیح خودانگیختگی می‌گوید: ^{۱۴} «چیزی خودانگیخته است که در درون خود مبدأ فعل داشته باشد، بنابراین اختیار عبارت است از قدرت بر فعل و عدم فعل با فرض یکسان بودن شرایط خارجی، زیرا عمل وابسته به تمایلات درونی فاعل است، مخصوصاً وابسته به عقل اوست... اختیار به معنای عمل کردن در حالت فقدان مرجح نیست؛ یعنی وقتی تمام شرایط خارجی و داخلی یکسان باشد، شخص بتواند عمل کند یا عمل نکند... اختیار عبارت است از ضرورت عمل به وسیله عقل.»

در توضیح سخن کاتورا می‌توان گفت که اختیار عبارت است از نفی سلطه غیر، از این رو موجود هر چه کمتر از خارج تحت فشار باشد و بیشتر مبدأ فعل در درون او وجود داشته باشد، مختارتر است. موجود مختار موجودی است که از سلطه غیر آزاد شده و عقل او از درون خود او کارهای او را جهت داده و تعیین می‌بخشد و به این معنا دارای خودانگیختگی عقلی است.

12- Leibniz, G.W., Theodicy, Opcit., pp 309-10

13- Couturat

14- Woolhouse, R.S., Opcit., V.1, P.6

لایب نیتس در موارد متعددی تصریح می‌کند که اختیار مستلزم قدرت بر به گونه دیگر انجام دادن است؛ برای مثال، در نامه به آرنو می‌نویسد: ^{۱۵} «درست است که من می‌توانم به این سفر بروم اما مطمئناً خواهم رفت». و یامی گوید: ^{۱۶} «[اراده] می‌تواند به گونه‌ای دیگر عمل کند یا عمل خود را به کلی به تعویق اندازد.» لاتا در توضیح مراد لایب نیتس از کلمه «عقل» در تعریف اختیار می‌گوید: ^{۱۷} «منظور او از عقل در تعریف اختیار صرفاً فهم انتزاعی خودآگاه محض نیست، بلکه هر درجه‌ای از ادراک را شامل می‌شود.»

از آنچه گذشت معلوم شد که اختیار از نظر لایب نیتس خودانگیختگی عقلی است نه عمل غیرعقلانی و نه عمل غیرمتعین. عمل اختیاری نیز دارای جهت کافی است و به وسیله عقل متعین می‌شود. از این رو با اصالت تعین منافاتی ندارد. عمل عقلانی از آن جهت آزاد است که برای درک محدود انسانی قابل پیش‌بینی نیست، هرچند در واقع تعیین دارد و برای خداوند قابل پیش‌بینی است.

۲-۱- سازگاری اختیار با اصل «محمول در مفهوم» ^{۱۸}

چنانکه گذشت، اختیار از نظر لایب نیتس مستلزم قدرت بر انجام فعل به گونه دیگر است، بنابراین، فعل اختیاری در جایی می‌تواند مطرح باشد که فاعل بتواند به گونه‌ای دیگر عمل کند. از طرف دیگر او مدعی است هر جوهر ممکن جزئی دارای مفهوم کاملی است که مشتمل بر تمام محمولات صادقی است که بر آن جوهر جزئی حمل می‌شوند ^{۱۹} و به عبارت دیگر هر جوهری دارای مفهوم کاملی است که در بردارنده یا مستلزم تمام چیزهایی است که در مورد آن جوهر رخ داده است یا رخ

15- Loemkèr, Leroy E., Opcit., P. 328

16- Leibniz, G.W., Discourse on Metaphysics and related writings opcit., p. 73

17- Latta, Robert, Opcit., P.146

18- Predicat in notion

19- Loemker, Leroy E., Opcit., pp 267 & 307

خواهد داد.

این دو مطلب در نظر اولیه ناسازگار می‌نمایند، زیرا هر عملی که انسانی انجام دهد، در مفهوم کامل او بوده‌است و اگر کاری در مفهوم کامل جوهری باشد، آن جوهر نمی‌تواند کار دیگری انجام دهد و حتماً باید همان کاری را که در مفهوم کامل آن مندرج است، انجام دهد. اگر کار دیگری انجام دهد، درحقیقت دیگر همان جوهر نیست، بلکه جوهر دیگری خواهد بود که مفهوم کاملش مشتمل بر آن کار است، چنانکه خود لایب‌نیتس درنامه‌ای به آرنو تصریح می‌کند: «علاوه بر این اگر بنا باشد در زندگی انسانی یا حتی در عالم، واقعه‌ای به نحو دیگری جز آنچه واقعاً انجام شده‌است، رخ دهد، انسانی دیگر یا عالمی دیگر خواهد بود.»

اکنون باید ببینیم لایب‌نیتس چگونه این تنافی را رفع کرده‌است: او با تفاوت گذاشتن بین آنچه یقینی است و آنچه ضروری است، سعی می‌کند^{۲۱} این تنافی را این‌گونه مرتفع سازد که از مفهوم کامل موضوع می‌توان یقین کرد که مثلاً پطرس گناه خواهد کرد، اما نمی‌توان اثبات کرد که انجام ندادن گناه برای او محال است. او اگر گناه نمی‌کرد، عمل محالی انجام نمی‌داد، زیرا بین «ضرورت مشروط»^{۲۲} و «ضرورت مطلق»^{۲۳} تفاوت است: ضرورت مشروط فی نفسه ممکن است زیرا خلاف آن مستلزم تناقض نیست، اما خلاف ضرورت مطلق مستلزم تناقض است. او همین مطلب را با مثالی دیگر چنین توضیح می‌دهد:^{۲۴} «به وسیله مفهوم کامل یک شخص (مثلاً سزار) می‌توان به‌طور یقینی گمت که چه کارهایی انجام خواهد داد، اما نمی‌توان اثبات کرد که آن اعمال فی نفسه ضروری‌اند و یا خلاف آنها متضمن تناقض است.»

به این ترتیب لایب‌نیتس با به‌کارگیری این مطلب که امکان مورد نیاز در اختیار به

20- *ibid.*, p. 335

21- Leibniz, G.W., *Discourse on Metaphysics and related writing*, *opcit.*, pp 50-2

22- Hypothetical nessecity

23- absolute nessecity

24- Loemker, Leroy E., *Opct.*, p. 311

معنای امکان فی نفسه است، اثبات می‌کند که سزار قدرت دارد خلاف کاری که انجام داده‌است، انجام دهد، هرچند یقیناً طبق مفهوم کامل خود عمل خواهد کرد.

لایب نیتس در یکی از نامه‌های خود به آرنو این تنافی ظاهری را بهتر و واضح‌تر رفع می‌کند: ^{۲۵} «من اعتقاد دارم که ارتباط وقایع هر چند یقینی است، اما ضروری نیست. من مختارم به این سفر بروم یا نروم، زیرا هر چند مفهوم من مشتمل بر این است که به این سفر می‌روم اما مشتمل بر این مطلب هم هست که به اختیار خود خواهم رفت.»

لایب نیتس به این ترتیب به کمک این مطلب که انجام کار از روی اختیار در مفهوم کامل یک جوهر مختار مندرج است، بین اختیار و اصل محمول در مفهوم بخوبی جمع می‌کند.

۳-۱- علم پیشین الهی و اختیار انسان

لایب نیتس تنافی بین علم پیشین خداوند و اختیار بشر را نیز با تفاوت گذاشتن بین ضرورت مشروط و ضرورت مطلق، مرتفع می‌سازد. او در عدل الهی می‌گوید: ^{۲۶} «ممکن است گفته شود تعینی که از علم ازلی خداوند ناشی می‌شود، با اختیار انسان منافات دارد، زیرا آنچه متعلق علم خداوند باشد، قطعاً واقع می‌شود.» او در ادامه منافات مذکور را این گونه برطرف می‌کند: «حقایق ضروری که با اختیار انسان تنافی دارند، حقایقی‌اند که خلاف آنها مستلزم تناقض باشد و حال آنکه وقوع آنچه متعلق علم الهی است فقط قطعی است؛ یعنی، ضرورت مشروط دارد. علاوه بر این واضح است که علم پیشین الهی چیزی به تعین وقایع آینده نمی‌افزاید، بلکه فقط تعین حوادث آینده معلوم خداوند است.»

تفاوت گذاشتن بین آنچه یقینی است و آنچه ضروری (به ضرورت مطلق) است، مسأله تنافی علم ازلی خداوند و اصل محمول در مفهوم را با اختیار انسان یکسان رفع

می‌کند و از این رو لایب نیتس هر دو مسأله را با هم این چنین مطرح می‌کند: ^{۲۷} «خداوند تمام آنچه را سزار انجام خواهد داد پیش‌بینی می‌کند آنچه مطابق پیش‌بینی الهی واقع می‌شود، یقینی است، اما ضروری نیست. اگر کسی عکس آنچه پیش‌بینی شده است، عمل کند، کاری را که فی نفسه محال است، انجام نداده است. به وسیله مفهوم کامل یک شخص (مثلاً سزار) می‌توان به طور یقینی گفت که چه کارهایی انجام خواهد داد، اما نمی‌توان اثبات کرد که آن اعمال فی نفسه ضروری‌اند و یا خلاف آنها متضمن تناقض است.»

لایب نیتس اینجا نیز حل نهایی مسأله را در این می‌داند که علم پیشین الهی به اعمال اختیاری انسان تعلق گرفته است. وی به این مطلب در مکاتباتش با کلارک تصریح می‌کند: ^{۲۸} «اما نه آن علم پیشین از آزادی می‌کاهد و نه هم آن تقدیر، زیرا خداوند در حالی که عقل [یا علم] اعلای او وی را و او می‌دارد تا از میان چندین مجموعه از اشیاء یا عوالم ممکن چیزی را انتخاب کند که در آن مخلوقات مختار هر چند با اسباب خداوند، فلان و بهمان تصمیمات را بگیرند، به این وسیله هر حادثه‌ای را قطعی و ضروری ساخته است ... [این] همان حکم بسیط انتخاب [است که] به هیچ وجه طبایع مختار آنها را که خداوند در ایده‌های خویش دیده است، تغییر نمی‌دهد، بلکه صرفاً آنها را فعلیت می‌بخشد.»

اکنون که مهمترین مسایل جبر و اختیار را از دیدگاه لایب نیتس بررسی کردیم، باید ببینیم پیرامون این مسأله در فلسفه صدرالمتألهین چه مطالبی مطرح شده است.

۲- اختیار در فلسفه صدرالمتألهین

صدر علاوه بر اینکه دو رساله مستقل در مورد «قضا و قدر» و «خلق الاعمال» به

27- Loemker, Leroy E., Opcit., P: 311

28- Alexander, H.G., 1956, the Leibniz - Clarke Correspondence, Manchester university press, U.S.A., P.56

رشته تحریر درآورده، در آثار دیگر خود، خصوصاً اسفار، در این زمینه بحث کرده است. خلاصه نظرات او را در این فصل تحت پنج عنوان مورد بررسی قرار خواهیم داد:

۲-۱- تعریف اختیار

از آنجا که مفهوم اختیار از مفاهیم بدیهی است، صدرا اعتنایی به بیان تعریف اختیار نداشته است. او در ضمن نقل پاسخهایی که به اشکالات ضرورت حدوث عالم داده شده است، کلام محقق طوسی را نقل می‌کند و سپس به عنوان خلاصه آن می‌گوید: «از آنچه او [محقق طوسی] ذکر کرده است به دست می‌آید که هرگاه مبدأ تأثیر در یک شیء عبارت باشد از علم فاعل و اراده او - خواه علم و اراده امری واحد باشند و خواه امری متعدد و خواه عین ذات فاعل باشند؛ نظیر خداوند و خواه غیر او باشند - فاعل مختار خواهد بود.»

با توجه به اینکه صدرا پس از نقل کلام محقق طوسی به آن اشکالی وارد نکرده است، می‌توان گفت که این تعریف مورد قبول او نیز بوده است. در این تعریف عملی که متأثر از علم و اراده باشد، عمل اختیاری محسوب شده است.

۲-۲- نظر راسخین در علم (عرفا)

صدرا در مورد اختیار ابتدا نظریه حکما را بیان می‌کند: «خداوند برای پیدایش هر ممکن الوجودی علل و اسباب خاصی قرار داده است که تا آن علل و اسباب فراهم نباشد، معلول موجود نمی‌شود. افعال اختیاری انسان نیز مشمول همین قاعده‌اند، ولی باید توجه داشت که در هر عمل اختیاری، اراده انسان جزء اخیر علت تامه است.

فراهم بودن عوامل غیراختیاری و قرار دادن اراده انسان به عنوان جزء اخیر علت تامه، از ناحیه خداوند و به کار بردن اراده، از ناحیه انسان است. خداوند اراده

۲۹- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم، ۱۴۰۴ ه. ق.، اسفار اربعه، ج ۶، مکتبه

۳۰- همان، ص ۳۷۱

مصطفوی، قم، ص ۳۳۲

کرده است که انسان با اراده خویش افعال اختیاری را انجام دهد، بنابراین خداوند فاعل بالتسبیب و انسان فاعل مباشر است. انسان هر لحظه محتاج مدد و فیض الهی است، زیرا خداوند انسان را آفریده و در او قدرت و اراده قرار داده است و چون علت محدثه علت مبقیه نیز هست، از این رو انسان هر لحظه به خداوند محتاج است.»

معلوم شد که عمل اختیاری از یک جهت به خداوند مستند است و از جهت دیگر به انسان؛ به خداوند نسبت دارد چون آفریننده وجود و قدرت انسان است و معلول در بقاء نیز محتاج به علت است، یعنی هر لحظه باید از طرف خالق انسان فیض وجود به او واصل شود؛ به انسان نسبت دارد، چون او در هر راهی که بخواهد می تواند آن قدرت را صرف کند.

صدرا سپس به بیان نظر راسخین در علم (عرفا) می پردازد.^{۳۱} از مشخصات عرفان نظری قول به وحدت شخصی وجود است. در عرفان هر چیزی شأنی از شئون حق است و وجود حقیقی فقط وجود خداست؛ وجودات امکانی مجازی اند. براساس این دیدگاه وقتی به نظر حکما نظر کنیم طریق راسخین در علم نتیجه می شود و از این رو مرحوم علامه طباطبایی در مقایسه ای بین این دو نظریه در پاورقی اسفار^{۳۲} به این مطلب اشاره می کنند که «این دو نظریه باهم منافاتی ندارند؛ نظریه دوم همان نظریه اول است که از دیدگاه یک عارف به آن نگاه شده باشد». در نظریه اول خداوند مسبب الاسباب است و انسان فاعل مباشر. به این ترتیب بین فعل اختیاری انسان و خداوند، علل و اسبابی از جمله اراده انسان واسطه شده است، ولی وقتی که به این مطلب توجه شود که فقط وجود خداوند وجود حقیقی است و این علل و اسبابی که بین فعل اختیاری و خداوند واسطه شده اند، وجودی ندارند، می توان گفت که این فعل اختیاری مستقیماً به خداوند نسبت دارد و این فعل اختیاری همچون دیگر وسایط، شأنی از شئون حق است.^{۳۳} در نظریه اول خداوند علت بعید است اما در این نظریه

۳۲- همان، ص ۳۷۲

۳۱- همان، ص ۳۷۹-۳۷۲

۳۳- همان، ص ۳۷۳ و ۳۷۴

واسطه‌ای وجود ندارد، چیزی جز حق وجود ندارد تا بتواند بین فعل و حق واسطه شود؛ حق از باب ظهور وحدت در کثرت، در شؤونات مختلف تجلی می‌کند و افعال منسوب به آنها را انجام می‌دهد.^{۳۴}

خلاصه این نظریه این است که فعل بدون واسطه به خدا اسناد دارد و در همین حال به انسان نیز مستند است و این دو اسناد در طول هم نیستند، بلکه در همان موقفی که فعل به انسان مستند است، در همان موقف فعل و فاعل و اسناد تحت احاطه خدایی است که به هر چیزی محیط است. بنابراین خداوند چون به هر چیزی محیط است، فعل به او اسناد دارد و این موجب جبر نمی‌شود، زیرا احاطه خداوند به هر چیزی آن گونه است که در واقع وجود دارد و افعال اختیاری در واقع اختیاری‌اند و با همین صفت اختیاری بودن، محاط و به خداوند منسوبند.

۲-۳- علم پیشین الهی و اختیار انسان

۳۵

صدرا تنافی ظاهری بین علم ازلی و اختیار انسان را این‌گونه مرتفع می‌سازد:
«فاما قول القائل ان افعا لنا اذا كانت بقضاء الله و قدره فيجب صدورها منا فنقول نعم و لكن بتوسيط اسباب و علل ... فاذا كان من جملة الاسباب و خصوصاً القریبة منها وجود هذا الشخص الانسانی او (الحيوانی) و ادراکه و علمه و ارادته و تفکره و تخيله اللذان يختار بهما احد طرفی الفعل والترک کان ذلك الفعل اختیارياً...»

خلاصه پاسخ صدرا این است که علم ازلی خداوند به صدور افعال اختیاری از ما به وسیله اسباب و عللی تعلق گرفته است که از جمله آن اسباب، اراده انسان است. بنابراین علم خداوند به فعل اختیاری با صفت اختیاری بودن تعلق گرفته است. خداوند علم داشته است که فعل اختیاری به وسیله اراده تحقق خواهد یافت، از این رو اگر انسان

۳۴- همان، ص ۳۷۴

۳۵- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم، رسایل آخوند ملاصدرا، انتشارات

مصطفوی، قم، ص ۱۹۸

آن را از روی جبر انجام دهد، خلاف علم خداوند خواهد بود.

۴-۲- جبر فلسفی

بنابراین قاعده فلسفی که شیء مادام که وجوب پیدا نکرده است، موجود نخواهد شد، هر کدام از افعال اختیاری انسان در صورتی که علت تامه آن موجود باشد، بالضرورة واقع خواهد شد و اگر علت تامه آن محقق نباشد، وجود آن ممتنع خواهد بود و در هر حال جایی برای اختیار باقی نمی ماند، زیرا اختیار در قلمرو امکان معنا دارد و با وجود ضرورت و امتناع، اختیار بی معناست.

برای رفع ناسازگاری ابتدایی این قاعده فلسفی با اختیار انسان می توان از ذیل کلام صدرالمتألهین که در مورد علم ازلی الهی نقل شد «... کان ذلک الفعل اختیارياً واجباً وقوعه بجميع تلك الامور والاحوال المساة علة تامه...»^{۳۶} استفاده کرد و گفت: ضرورت علی و معلولی افعال انسان منافی با اختیار نیست بلکه مؤید آن است. توضیح: افعال انسان نیز مانند هر معلول دیگری با پیدایش علت تامه آن ضرورت می یابد. علت تامه افعال اختیاری انسان مرکب از مجموعه عللی است که اراده انسان جزء اخیر آن است و تا انسان اراده را به دیگر اجزاء علت تامه ضمیمه نکند، فعل ضرورت نمی یابد و ضرورتی که از اراده انسان ناشی شود، منافاتی با ارادی بودن آن عمل ندارد.

تا اینجا معلوم شد که اراده جزء اخیر علت تامه افعال اختیاری است و از این رو ضرورتی که فعل اختیاری از ناحیه علت تامه اش پیدا می کند، ناشی از اراده است و منافاتی با اختیاری بودن عمل ندارد. اکنون همان سؤالی که در مورد افعال اختیاری کردیم، در مورد خود اراده مطرح می شود: خود اراده انسان به عنوان یک پدیده آیا بالضرورة به وجود می آید؟ در پاسخ به این سؤال هرگز نمی توان گفت که اراده دیگری جزء اخیر علت تامه تحقق اراده است، زیرا لازمه آن تسلسل اراده هاست. به این ترتیب

اثبات اختیار انسان با این اشکال روبروست که فعل اختیاری فعلی است که مسبوق به اراده باشد، از این رو خود اراده اختیاری نیست، زیرا اگر مسبوق به اراده باشد، تسلسل اراده‌ها لازم می‌آید.

جواب صحیح این اشکال همان مطلبی است که امام خمینی اعلی الله مقامه فرموده‌اند. ایشان می‌گویند: «ملاک اختیاری بودن فقط مسبوق بودن به اراده نیست، بلکه مناط اختیاری بودن فعل این است که از فاعل مختار بالذات صادر شده باشد.»^{۳۷} توضیح: افعال انسان دو دسته‌اند: یک دسته افعالی که از طریق اندامها و اسباب جسمانی صادر می‌شوند (افعال جوارحی)، این دسته از افعال مسبوق به تصور و تصدیق و شوق و اراده‌اند. دسته دوم افعالی که بدون اسباب جسمانی‌اند و به نام افعال جوارحی نامیده می‌شوند؛ این دسته از افعال مسبوق به اراده و عزم نیستند، بلکه نفس انسان برای آنها فاعل مختار بالذات است و این افعال به نحو اختیاری صادر می‌شوند، به گونه‌ای که اگر انسان بخواهد، می‌تواند انجام دهد، به عبارت دیگر نفس انسانی در ایجاد اراده فاعل بالقصد نیست تا نیازی به اراده قبلی زاید بر ذات داشته باشد.

صدرالمتألهین هر چند سعی کرده‌است این اشکال را برطرف و اختیار انسان را تثبیت کند، اما در این تلاش چندان موفق نبوده‌است. پاسخ او به این اشکال این است که:^{۳۸}

«... والجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته بارادته. والالزم ان لا يكون ارادته عين ذاته والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر

۳۷- سبحانی، جعفر: ۱۴۱۳ ه. ق. الالهیات، ج ۲، شیخ حسن محمد مکی العالمی، چاپ چهارم، مرکز العالمی للدرسات الاسلامیه، قم، ص ۳۱۲-۳۱۰

۳۸- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم: رسایل آخوند ملاصدرا (رساله قضا و قدر)، پیشین، ص ۱۹۸، ترجمه - جواب: همان طور که می‌دانید مختار کسی است که فعل او به اراده او باشد، نه کسی که اراده او به اراده‌اش باشد و گرنه مستلزم این خواهد بود که اراده او عین ذات او نباشد و قادر کسی است که اگر فعل را اراده کند، فعل از او صادر شود و گرنه صادر نشود، نه کسی که اگر اراده فعل را اراده کند، انجام دهد و گرنه انجام ندهد.

عنه الفعل و الافلا لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل و الالم يفعل..»

خلاصه جواب صدرالمتألهین این است که نزاع در جبر و اختیار در این نیست که اراده انسان به اراده انسان باشد، بلکه معنای مختار بودن انسان این است که فعل به اراده انسان باشد. برای اختیاری بودن فعل لازم نیست که اراده به اراده باشد، زیرا خداوند افعال خود را از روی اختیار انجام می‌دهد و حال آنکه اراده او عین ذات اوست نه اینکه اراده را اراده کند.

صدرالمتألهین هر چند قایل به اختیار انسان است و نظر راسخان در علم را تقویت می‌کند و اختیاری بودن افعال انسان را به اراده می‌داند اما در کیفیت و نحوه صدور اراده از انسان بامشکل روبروست. او در رساله‌ای که در مورد قضا و قدر تحریر کرده است، می‌نویسد:

«بدون شک قدرت، اختیار، اراده و تفکر و... از ناحیه خداوند متعال است، نه از جانب ما وگرنه لازمه آن دور یا تسلسل در قدرت و اراده است و در ادامه، به دنبال یک سؤال و جواب، می‌گوید: ^{۳۹} «اراده عبد از ناحیه خود او نیست، زیرا اگر چنین بود، محتاج به اراده دیگری سابق بر آن اراده بود و تسلسل لازم می‌آمد و صرف نظر از اشکال تسلسل این اشکال مطرح بود که این اراده‌های نامحدود عبد را اگر یکجا در نظر بگیریم، یا وقوع آنها به سبب امری خارج از اراده عبد است و یا به سبب اراده دیگری از عبد. فرض دوم باطل است، زیرا تمام اراده‌های عبد را یکجا در نظر گرفته بودیم و ناچار این اراده اگر از عبد باشد، داخل در همان اراده‌های نامحدود خواهد بود و فرض اول که از علتی خارج از اراده عبد باشد، مطلوب و مدعای ماست.»

به این ترتیب صدرالمتألهین اراده انسان را خارج از قدرت او می‌داند که به نحو ضروری در قلب او حادث می‌شود و فهم این مطلب را که چگونه این مطالب با قول به اختیار انسان سازگار است، منوط به کشف غطاء می‌داند.

۵-۲- قضا و قدر

قضا و قدر دارای دو معنای اصطلاحی اند: یکی قضا و قدر علمی که عبارت است از علم الهی که منشأ حتمیت و ضرورت اشیاء است (قضای علمی) و یا منشأ حدود و اندازه آنهاست (قدر علمی). دوم قضا و قدر عینی که همان ضرورت و حتمیت اشیاء است از آن جهت که به خداوند منتسبند (قضای عینی) و یا تعیین و اندازه وجود اشیاء است از جهت انتساب آنها به خداوند (قدر عینی)؛ به عبارت دیگر، تقدیر عینی عبارت است از حدود خاص و خصوصیات وجودی معلول که از ناحیه علل و اسباب کسب می‌شود و در این صورت حتی علل ناقصه نیز نقش دارند، یعنی هر کدام از اجزاء علت تامه موجب بروز خصوصیتی از خصوصیات معلول می‌شوند. قضای عینی اتمام مراحل تحقق فعل است و بر وجوبی منطبق است که معلول هنگام وجود علت تامه‌اش کسب می‌کند. تقدیر علمی همان علم ازلی خداوند به مقدار و خصوصیات است که هر معلولی از علل و اسباب خود کسب می‌کند. قضای علمی، علم خداوند به ضرورت وجود هر معلولی است که از علت تامه آن ناشی می‌شود. هر چند قضا و قدر به علمی و عینی تقسیم می‌شوند، ولی صدرا قضا را فقط به قضای علمی و قدر را به قدر عینی تفسیر کرده است.

از آنچه گذشت، معلوم شد که قضا و قدر علمی به علم فعلی ازلی الهی برمی‌گردد، به این معنا که خداوند از ازل می‌داند هر موجود خاصی چه حدود و خصوصیات از علل و اسباب خود کسب می‌کند و در چه زمان و مکانی به وسیله علت تامه‌اش وجوب بالغیر می‌یابد و موجود می‌شود و از آنجا که علم ازلی الهی مستلزم جبر نیست بنابراین قضا و قدر علمی هیچ ملازمه‌ای با قبول جبر ندارد.

بازگشت قضای عینی به نسبت وجوبیه‌ای است که بین علت تامه و معلول برقرار است و رجوع قدر به نسبت امکانی بین معلول و هر کدام از اجزا علت تامه است و با توجه به اینکه جبر فلسفی باطل است به این نتیجه می‌رسیم که قضا و قدر عینی نیز

مستلزم قبول جبر نیست.

نتایج و پیشنهادها

با بررسی اختیار از دیدگاه این دو دانشمند به این نتایج دست می‌یابیم:

۱- در مورد تعریف اختیار هیچ اختلاف نظری بین آنها وجود ندارد، زیرا مسبوق بودن عمل به اراده و یا خودانگیخته بودن آن، هر دو به این مطلب دلالت دارند که عمل اختیاری باید از درون فاعل ناشی شود و فاعل به آن راضی باشد، از این رو تعریف لایب‌نیس که می‌گوید «اختیار خودانگیختگی عقلی است» با تعریف صدرا که «عملی را اختیاری می‌داند که مسبوق به اراده و علم باشد»، تفاوتی ندارد.

۲- در مورد رفع ناسازگاری ظاهری بین علم پیشین الهی و اختیار انسان همان‌طور که گذشت، لایب‌نیس با تفاوت گذاشتن بین آنچه فقط یقینی است و صرفاً ضرورت مشروط دارد با آنچه ضروری (به ضرورت فلسفی) است، این ناسازگاری را رفع می‌کند، چنانکه تنافی ظاهری بین اصل محمول در مفهوم خود را با اختیار انسان با همین بیان مرتفع می‌سازد و این پاسخ اساسی را نیز صریحاً اظهار می‌دارد که آنچه متعلق علم الهی و در مفهوم کامل یک جوهر جزئی مندرج است، عمل با صفت اختیاری بودن است؛ خداوند به عمل اختیاری علم داشته‌است، از این رو این علم موجب جبر نمی‌شود.

از نظر صدرا که علم خداوند را فعلی می‌داند و نه انفعالی (علم غایی الهی منشأ تحقق عالم خارج است و خارج طبق علم الهی به وجود می‌آید، نه اینکه خارج در عالم ربوبی تأثیر کند و علم مطابق خارج موجود شود). در صورتی می‌توان گفت حوادث آینده صرفاً یقینی‌اند و نه ضروری که آن پاسخ اساسی لایب‌نیس به آن ضمیمه شود؛ تا به این مطلب توجه نشود که علم خداوند به افعال اختیاری انسان با صفت اختیاری بودن آنها تعلق گرفته‌است، نمی‌توان گفت که افعال اختیاری انسان فقط یقینی‌اند و نه ضروری.

در هر حال این پاسخ لایب‌نیس که آنچه در ایده‌های خداوند تحقق دارد،

طبیعی مختار موجودات است، کاملاً مورد تأیید صدرا است و به همین وسیله ناسازگاری ظاهری بین علم الهی و اختیار انسان را برطرف می‌کند.

در پایان نظر به مشابهت عجیبی که بین لایب‌نیتس و صدرا در رفع ناسازگاری ظاهری بین علم پیشین الهی و اختیار انسان وجود دارد و با توجه به اینکه تاریخ فوت صدرا (۱۰۵۰ ه. ق.) تقریباً با تاریخ تولد لایب‌نیتس (۱۶۴۶ م.) مصادف است، پیشنهاد می‌شود در این مسأله تحقیق شود که آیا لایب‌نیتس در رفع ناسازگاری مذکور از فلاسفه اسلامی متأثر است (ولو توسط اسلاف خود؛ مانند دکارت) یا فقط بین آنها مشابهت وجود دارد و هر کدام مستقلاً به این نتیجه واحد دست یافته‌اند.

فهرست منابع

- 1- Alexander, H.G. 1956, The Leibniz - Clarke Correspondence, Manchester university press, U.S.A. .
- 2- Latta, Robert, 1998, Leibniz The Monadology and other Philosophical writings Oxford university press, London.
- 3- Leibniz, G.W., 1952, Theodicy, edit. Austin Farrer, trans. E.M. Huggard, Routledge & Kegan Paul Ltd, London.
- 4- Leibniz, G.W., 1988, Discourse on Metaphysics and related writings, edit. & trans. R.N.D. Martin & S. Brown, Manchester university press, U.S.A.
- 5- Loemker, Leroy E. 1956, G.W. Leibniz Philosophical papers and letters, the university of Chicago press, U.S.A.
- 6- Woolhouse, R.S., 1994, G.W. Leibniz Critical Assessments Routledge, London.
- ۷- سبحانی، جعفر: ۱۴۱۳ ه. ق، الالهیات، ج ۲، شیخ حسن محمد مکی العاملی، چاپ چهارم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، قم.

- ۸- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم: اسفار اربعه، مکتبه مصطفوی، قم، ۱۴۰۴ ه.ق.
- ۹- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم: رسایل فلسفی، تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ۱۳۵۲ ه.ش.
- ۱۰- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم، رسایل آخوند ملاصدرا، انتشارات مصطفوی، قم



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی