

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلي الله علي سيدنا محمد و آله الطاهرين

اشکال: اراده عمل غیر اختیاری است و عقاب و ثواب بر آن مترتب نمی‌شود.

در بحث تجربی به این مناسبت که شخصی که عزم بر گناه و اراده معصیت دارد، آیا بر این اراده عقاب مترتب می‌شود یا نه؟ يك اشکالی مطرح می‌شود که عقاب و ثواب باید بر عمل اختیاری مترتب شود، و از آنجا که اراده يك امر اختیاری و ارادی نیست، بنابراین، نباید عقاب داشته باشد. به عبارت دیگر، می‌گویند: موضوع ثواب و عقاب، عمل و فعل اختیاری است؛ و فعل اختیاری این است که «ما یكون مسبوقاً بالإرادة والاختیار»؛ حال اگر بر خود اراده معصیت و مخالفت با مولا عقاب مترتب شود، این اراده چگونه می‌تواند فعل ارادی باشد؟ اگر بگوئیم این اراده خودش فعل ارادی است، پس باید مسبوق به يك اراده باشد؛ نقل کلام می‌کنیم در آن اراده دوم که آیا يك عمل و فعل اختیاری است یا نه؟ اگر بگوئیم بلی، باید آن هم مسبوق به يك اراده باشد؛ و در نتیجه، تسلسل لازم می‌آید که باطل است. و اگر بگوئیم اراده معصیت، فعل اختیاری نیست، به این معنا که بگوئیم با علل و اسباب متعددی به اراده و مشیت الهیه منتهی می‌شود، در نتیجه، شخص در این اراده معصیت، مضطر می‌شود و چاره‌ای جز اراده معصیت نداشته است. بنابراین، دیگر عقاب و ثوابی بر این اراده نمی‌تواند مترتب شود.

پاسخ مرحوم آخوند از اشکال

بزرگانی از فلاسفه در مقام جواب از این اشکال بر آمده‌اند؛ اولین جواب را از کفایه نقل کنیم. مرحوم آخوند در بحث تجربی از این اشکال جواب می‌دهند بله، ما قبول داریم که اراده يك امر ارادی و اختیاری نیست، و تعریف فعل ارادی بر این اراده که يك فعل نفس است، منطبق نمی‌شود؛ اما این اراده، بعضی مقدمات و مبادی دارد که در غالب موارد، امر اختیاری است. ایشان توضیح نمی‌دهند که مراد از این بعض چیست.

اولین مقدمه اراده، تصور است؛ هنگامی که انسان آب خوردن را اراده می‌کند، اولین مقدمه این است که آن را تصور می‌کند.

مقدمه دوم تصدیق به فائده او است؛

مقدمه سوم شوق و رغبت است؛

و مقدمه چهارم عزم بر انجام دادن عمل است. از عبارات مرحوم آخوند استفاده می‌شود که ایشان می‌خواهند بگویند مرحله چهارم که عبارت از عزم است، بعد از این که کسی رغبت و شوق پیدا کرد، در آثاری که بر فعلش مترتب است، تأمل می‌کند که آیا برای او ضرر دنیوی دارد و یا آن که ضرر اخروی دارد؛ و یا انجام دادن آن برایش منفعت و مصلحت دارد.

مرحوم آخوند می‌فرماید: در این مرحله آخر شخص می‌تواند به آثار توجه پیدا کرده و تصمیم بگیرد که آن عمل را انجام دهد و یا انجام ندهد؛ و از این مرحله به عزم بر عمل تعبیر می‌شود. و بعد از این مرحله عزم، اراده است. اراده طبق آنچه که در خود فلسفه می‌گویند، منفک از مراد نیست؛ یعنی تا قبل از این که شخص دستش را حرکت دهد به سمت برداشتن آب و خوردن آن، اراده محقق نشده است؛ حالا عرف تسامح می‌کند و می‌گوید: بله، من اراده کرده‌ام اما هنوز انجام نداده‌ام. این اراده، اراده فلسفی نیست. اراده حقیقتی است که همراه با تحریک عضلات و مراد است. در اراده‌های تکوینی که انسان دارد، نمی‌شود بگوئیم مراد هست، اما هنوز محقق نشده است. بله، قبل از مرحله اراده، در مرحله عزم بر عمل که شخص آثار عمل را ملاحظه می‌کند تا یکی از دو طرف انجام دادن و انجام ندادن را اختیار کند، چنین چیزی وجود دارد. مقصود مرحوم آخوند این است که این مرحله - یعنی عزم - غالباً يك مرحله اختیاری است؛ و همین مقدار را به عنوان جواب از اشکال مطرح می‌کنند.

اشکال کلام مرحوم آخوند

جواب مرحوم آخوند در حواشی کفایه مورد اشکال واقع شده و اشکالات متعددی بر آن وجود دارد. اشکالی که در کلمات امام(ره) نیز آمده و اشکال روشنی است، این است که ما در همین بعضی مبادی اختیاری نقل کلام می‌کنیم که آیا اختیاری است یا نه؟ اگر بگوئیم اختیاری نیست که خلاف کلام شماسست؛ و اگر بگوئید اختیاری است می‌گوئیم پس باید مسبوق به اراده باشد؛ دو مرتبه در آن اراده دیگر نقل کلام می‌کنیم که آیا مسبوق به اراده است یا نیست؟ همان اشکال و محذور وجود دارد. علاوه بر این اشکال، معنای کلمه «غالباً» در کلام ایشان این است که خود مرحوم آخوند می‌پذیرد که در بعضی از موارد، عزم بر عمل هم اختیاری نیست و غیر اختیاری است. بالاخره، پاسخی که خود مرحوم آخوند در حلّ این اشکال می‌دهند، جواب درستی نیست.

پاسخ مرحوم صدرالمتألهین

جواب دوم را مرحوم صدرالمتألهین در کتاب اسفار عنوان فرموده است. این جواب که جواب معروفی در السنه است، این است که ارادی بودن هر عملی به این است که متعلق برای اراده باشد؛ اما ارادی بودن خود اراده، به ذات است. تعبیری که ایشان دارند، این است: «المراد ارادی بالاراده»؛ یعنی آن فعلی که متعلق اراده است، ارادی بالاراده؛ حال که اراده به آن تعلق پیدا کرد، ارادی می‌شود؛ «و الارادة مراد بنفس ذاتها» اراده اگر خودش بخواهد مراد باشد، ذاتاً و به نفس ذاتش مراد است، دیگر لازم نیست که این اراده، خودش متعلق اراده دیگری قرار بگیرد. مثال زده و فرموده‌اند: «كالوجود أنه موجود بنفس ذاته و العلم معلوم بنفس ذاته»، علمی که ما داریم، اگر يك شیء بخواهد معلوم باشد، باید علم به آن تعلق پیدا کند، اما خود علم لازم نیست که متعلق علم دیگری واقع شود و هكذا؛ بلکه خود علم معلوم بالذات است که به شیء خارجی تعلق پیدا کرده، و این شیء خارجی معلوم بالعرض می‌شود.

اشکال امام (ره) به پاسخ صدر المتألهین (ره)

امام رضوان الله علیه در کتاب **أنوار الهداية** این جواب را مورد مناقشه قرار داده‌اند؛ با این که عرض کردم يك جوابی است که شاید در خیلی از کلمات آمده است؛ اول عبارتشان این است که «**هذا خلط غير مفيد**» و در آخر عبارتشان هم فرموده‌اند این کلام يك جواب اقناعی است. اشکالی که دارند این است که می‌فرمایند: این حرف درست است که «**الارادة مرادة بنفس ذاتها**» و معنایش این است که «**الارادة مصداق المراد بنفس ذاتها**»، شیء خارجی اگر بخواهد مراد واقع شود، به حیثیت تقيديه نیاز دارد که آن اراده است؛ می‌گوئیم هذا الشيء مراد بالارادة، اراده واسطه تقيیدی و حیثیت تقيیدی می‌شود، اما خود اراده نیازی به این حیثیت تقيیدی ندارد؛ نمی‌توانیم بگوئیم «**الارادة مرادة بالارادة**»؛ اراده برای مراد بودنش نیاز به اراده ندارد.

اما ایشان می‌فرمایند: نزاع ما در حیثیت تقيديه نیست؛ نزاع ما در این است که این اراده از کجا آمد؟ نزاع ما در جهت تعلیلی است؛ آیا این اراده، معلول اراده دیگری است و یا آن که معلول اراده دیگری نیست؟ در علم هم نقل کلام می‌کنیم، این که گفته شد «**هذا الشيء معلوم بسبب تعلق العلم به**» اما خود علم در معلومیت نیاز به علم دیگر ندارد؛ می‌گوئیم این علم از کجا آمد؟ جهت تعلیلی مورد نزاع ماست؛ می‌خواهیم ببینیم آیا این اراده که الآن موجود شده است، به اراده‌های متعدده منتهی می‌شود که تسلسل لازم بیاید و یا آن که به اراده و مشیت الهی منتهی می‌شود که الجاء و اضطرار بوجود بیاید. بنابراین، پاسخ شما این اشکال را حل نمی‌کند.

پاسخ مرحوم میرداماد

امام (ره) در **أنوار الهداية** جواب سومی را از مرحوم میرداماد در کتاب **قیسات** نقل می‌کنند. از مجموع کلام مرحوم میرداماد استفاده می‌شود که بله هر اراده‌ای مسبوق به يك اراده دیگر است، اما آن اراده‌ی قبلی، دیگر مقدمات این اراده اخیره - که مسأله شوق و... است - در آن نیست. به عبارت دیگر، می‌فرماید: در هر اراده‌ای يك شوق اجمالی نفسانی محقق می‌شود؛ مرحوم میرداماد اراده را به شوق اجمالی نفسانی تعبیر و تفسیر می‌کند، منتها این شوق در باطن و در تفصیلش، ارادات متعدد وجود دارد و عقل می‌تواند همه این ارادات را به تفصیل ملاحظه کند؛ یکی را مقدم بر دیگری و یکی را مؤخر از دیگری قرار دهد.

اجمال این تفصیل و این اراده‌های متعدد، می‌شود يك شوق نفسانی. ایشان از این راه خواسته‌اند که این مسأله و اشکال را حل کنند. تعبیر مرحوم میرداماد این است: «**الارادة حالة شوقية اجمالية للنفس بحيث اذا قیست الى الفعل نفسه و كان هو الملتفت إليه كانت هي شوقاً إليه**»؛ می‌فرمایند این اراده و این حالت شوقیه اجمالی، اگر به خود فعل لحاظ شود، می‌شود شوق إليه و اگر به خود همان اراده در نفس ملاحظه شود و نسبت داده شود می‌شود اراده بالنسبة الى الارادة؛ باید گفت که عبارت ایشان يك مقداری هم غامض است.

اشکال بیان میرداماد (ره)

مرحوم ملاصدرا در جلد ششم **اسفار** چند جواب از ایشان داده که جواب مهمش این است که بالاخره همه این اراده‌ها آیا مسبوق به يك اراده دیگری هست یا نه؛ و آن اراده یا داخل است و یا خارج؛ اگر داخل در همه اینها باشد، لازم می‌آید يك شیء، هم داخل باشد و هم خارج. شمای میرداماد که می‌گوئید عقل می‌تواند تمام اراده‌های طولی را لحاظ کند، آیا آن اراده که سبب اختیاری بودن همه اینهاست، داخل در این ارادات است یا خارج؟ اگر بگوئید خارج است، دوباره نقل کلام می‌کنیم در این اراده و همان اشکال پیش می‌آید؛ و اگر بگوئید داخل است، لازم می‌آید يك شیء، هم داخل باشد و هم خارج. اشکال مهم دیگری هم که مرحوم امام به آن اشاره کرده‌اند، این است که اصلاً تفسیر اراده به شوق که در کلام میرداماد آمده است، تفسیر درستی نیست.

اینها را عرض کردیم برای این که يك مقداری ذهن آشنا شود؛ وگرنه عرض کردیم که اینها بحث مفصلی می‌خواهد که در جای خودش باید مطرح شود و ما هم از باب این که اجمالاً اشاره کنیم، آنها را بیان کردیم.

پاسخ امام خمینی(ره)

جوابی را که خود امام در **أنوار الهدایة** پذیرفته و در کلمات صدر المتألهین نیز آمده، این است که: همه حرف‌ها در فعل اختیاری است؛ ما فعل اختیاری را معنا کرده و می‌گوئیم «المختار ما یكون فعله بارادته»، مختار شخصی است که فعلی را که دارد انجام می‌دهد، به اراده‌اش باشد؛ و دیگر نمی‌گوئیم مختار کسی است که اراده او هم ارادی باشد، «لا ما یكون ارادته بارادته»؛ برای این که يك نقص خیلی مهمی اینجا وجود دارد و آن اراده حق تعالی است؛ اراده حق تعالی عین ذات خداوند است و اگر ما بخواهیم بگوئیم که اراده هم باید مسبوق به يك اراده باشد، لازم می‌آید که اراده حق تعالی عین ذات خدا نباشد. امام این عنوان را از اسفار بیان کرده و بعد از ذکر آن، چهار مطلب مهم و واقعاً کلیدی را بیان می‌کنند که در کلمات دیگران آن را ندیده‌ام.

اولین مطلب: تردیدی نیست که عقلاً اگر عیدی مخالفت با مولا کند، می‌گویند استحقاق عقاب دارد. اگر از عقلاً سؤال کنیم که موضوع برای عقاب چیست؟ می‌گویند موضوعش این است که این عبد يك فعل اختیاری انجام داده است و از روی علم و اختیار با مولا مخالفت کرده است. ادعای ایشان این است که عقلاً همین جا تقریباً توقف می‌کنند و می‌گویند تا دیدیم فعل از روی اختیار صادر شده، موضوع برای عقاب است؛ همه دعوای ما هم از اول همین بود که اگر بگوئیم اراده گناه و عزم بر آن غیر ارادی است، نباید بر آن عقاب مترتب شود؛ و اگر بگوئیم ارادی است، تسلسل لازم می‌آید. ایشان می‌فرماید: عقلاً در باب موضوع عقاب، همین مقدار که يك فعل از روی اختیار صادر شود، می‌گویند موضوع برای عقاب است و کاری ندارند که آیا مبادی این اختیار، اختیاری است یا نه؟

اما ما آمدم معنایی ذکر کردیم «الفعل الاختیاری ما یكون مبادیه بالاختیار» و با این تعریف خودمان را گرفتار کردیم؛ در حالی که باید ببینیم عقلاً چه چیزی را موضوع برای عقاب قرار می‌دهند و آن را اخذ کنیم. تعبیر ایشان این است: «و العقلاء لا یظنون و لا یلتفتون الی اختیاریه المبادی و إرادیتها بل الملتفت إلیه هو الفعل الصادر»؛ در آخر این قسمت می‌فرماید: عقلاً می‌گویند چون عبد از روی اختیار مخالفت کرده استحقاق عقاب دارد؛ اگر مقداری بخواهیم پیش روی کنیم و بگوئیم آیا آن اختیارش، مقدمات اختیاری داشته یا غیر اختیاری؟ عقلاً می‌گویند این شبهه‌ای در مقابل بدیهت است؛ این شبهات سופسطائی در مقابل بدیهت است. پس، اولین مطلب این شد که موضوع برای عقاب در نزد عقلاً فعل اختیاری است؛ و عقلاً کاری ندارند که آیا مبادی این فعل ارادی، اختیاری است یا غیر اختیاری.

مطلب دوم: اگر کسی اصرار کند و بگوید نه، فعل اختیاری آن است که «یکون مبادیه بالاختیار»، فعل اختیاری جایی است که مبادیش هم اختیاری باشد؛ ایشان می‌فرمایند: اگر کسی این حرف را بزند، اشکال ما این است که چرا همه چیز را می‌خواهید بر روی اراده خورد کنید؟ مگر فعل اختیاری فقط قبلاً اراده است؟ شما باید بروید آنچه که مربوط به این فعل از فاعل است - علم و شوق و همه این مراحل - همه را باید زیر این سؤال ببرید و بگوئید آیا اینها اختیاری است یا اختیاری نیست؟

اشکال ایشان این است که اگر این مبنا را بگوئیم که فعل اختیاری آن است که مبادی‌اش بالاختیار باشد، می‌گوئیم چرا همه را فقط بر روی اراده منحصر می‌کنید؛ بلکه باید بروید روی خود فاعل، روی علم فاعل، و روی شوق فاعل، و بالاخره هر چیزی که در وجود فعل دخالت دارد، و در مورد همه اینها این سؤال را مطرح کنید. در این صورت، «فیلزم أن لا یكون فعل من الأفعال إختیارياً حتی فعل الواجب تعالی شأنه»، لازمه‌اش این است که فعل خداوند تبارک و تعالی هم اختیاری نباشد و اصلاً باید اختیار را از قاموس وجود بیرون ببریم و بگوئیم چیزی به نام اختیار نداریم.

مطلب سوم: اگر این مبنا را بپذیریم که فعل اختیاری آن است که مبادی آن هم باید اختیاری باشد، می‌گوئیم عقلا در باب عقوبت، اختیاری به این معنا را لازم نمی‌بینند؛ و فرموده‌اند: صحّت عقوبت از احکام عقلائییه و از چیزهایی است که عقل روی آن صحّه گذاشته است.

مطلب چهارم: ایشان می‌فرمایند: بین اختیار و اراده فرق است؛ حیوانات هم اعمالی که انجام می‌دهند از روی علم است؛ وقتی به يك سمتی برای پیدا کردن غذا می‌روند، می‌دانند آنجا غذا وجود دارد؛ از روی اراده هم هست. فارق بین حیوان و انسان در این نیست که انسان اراده دارد و حیوان ندارد؛ اعمال هر دو از روی اراده است؛ منتها انسان دارای قوه‌ای به نام اختیار - تمییز حسن از قبیح - است؛ یعنی انسان می‌تواند مصلحت را از مفسده تشخیص دهد؛ خوب را از بد تشخیص دهد و این موضوع برای عقاب است که در حیوان چنین قوه‌ای نیست.

عرض کردم که قبل از ایشان ندیدم کسی این مبنا را اختیار کرده باشد که بین اختیار و اراده فرق است؛ ایشان همچنین اشاره می‌فرمایند به حدیثی که در کتاب کافی آمده است که «**لما خلقه الله العقل استنطقه**» خداوند وقتی عقل را خلق کرد، آن را به نطق در آورد و از او سؤال کرد....، روایت مفصلی است که در آخرش خداوند فرمود: «**بك أعاقب و بك أصیب**» تو ملاک برای ثواب و عقاب هستی. سؤال این است که عقل چیست؟ عقل، قوه تمییز حق از باطل است؛ انسان چون قوه تمییز حق از باطل دارد؛ این عقل و اختیار، موضوع برای ثواب و عقاب است و نه اراده. در حیوانات نیز اراده وجود دارد و اگر بگوئیم فعل ارادی ملاک برای ثواب و عقاب است، پس باید حیوان را نیز عقاب کنند. از اینجا معلوم می‌شود که باید اراده را از دائره بحث ثواب و عقاب خارج کنیم و اختیار که یک قوه عقلیه است ملاک برای ثواب و عقاب خواهد بود.