

رابطه سرشت انسان و مسئولیت اخلاقی

از دیدگاه ملاصدرا

محمد حسین زاده*، استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

اعظم قاسمی، استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

محسن جوادی، استاد دانشگاه قم

هادی وکیلی، استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده

قواعد حکمت متعالیه و همچنین مشاهدات تجربی بیان میکنند که انسانها در سرشت اولیه با یکدیگر متفاوتند و همین، سبب تفاوت در اراده‌ها و افعال ارادی انسانها میشود. این مقاله به بررسی دیدگاه ملاصدرا درباره تأثیر سرشت انسان بر افعال اختیاری میپردازد و نقش سرشت انسان را در مسئولیت‌پذیری بررسی میکند. شکلگیری سرشت انسان در فلسفه ملاصدرا با مکاتب فلسفی دیگر متفاوت است؛ در حکمت متعالیه، سرشت انسان برآمده از حیثیت مادی نفس میباشد و اختلاف سرشت انسانها، از اختلاف مواد جسمانی نشئت میگیرد. ضمیمه شدن این امر به رابطه ضروری علت و معلول موجب شده تا مسئولیت اخلاقی در فلسفه او قابل تبیین نباشد. این مسئله، حکمت عملی صدرایی را با چالشهایی روبرو میکند که مهمترین آنها، چالش در تبیین نظام تکلیف و جزاست.

کلیدواژگان

مسئولیت اخلاقی

سرشت انسان

امکان بدیل

حدوث جسمانی نفس

ملاصدرا

نظام تکلیف و جزا

مقدمه

مباحث حکمت عملی، حول محور «افعال اختیاری انسان» شکل گرفته است و از اینرو تبیین صحیح فعالیتهای ارادی انسان و خاستگاه آن، در تعیین مناسبات عملی انسان نقش مهمی ایفا میکند. یکی از عوامل تأثیرگذار در رفتار انسان، سرشتی است که خود انسان در شکلگیری آن نقشی نداشته است. از مهمترین مسائلی که امروزه ذهن بشر را بخود مشغول داشته اینست که دخالت این سرشت در خلیات انسان و بروز رفتارهای فردی – اجتماعی او چه میزان است؟ تفاوت سرشت انسانها، چه نقشی در مسئولیت اخلاقی آنها دارد؟ پاسخ به این مسائل در طرح‌ریزی نظام اخلاقی، سیاسی و حقوقی نقشی تعیین کننده دارد اما در عین حال، در فلسفه اسلامی کمتر مورد کنکاش قرار گرفته است و تا آنجا که نگارنده تتبع نموده است، اثر قابل توجهی در این زمینه یافت نمیشود. در این مقاله سعی داریم تا دیدگاه صدرالمآلهین را درباره پرسشهای فوق بررسی کنیم و برخی از نتایج دیدگاه او را در نظام پاداش و کیفر بیان نماییم.

(نویسنده مسئول) *Email: phsadra@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۵/۶/۱۶

تاریخ دریافت: ۹۵/۴/۲۸

– این مقاله برگرفته از رساله دکتری نویسنده مسئول است.

۱. سرشت انسان از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا با استفاده از آیات، روایات، براهین عقلی و مشاهدات تجربی هفت عامل را سبب اختلاف افراد انسان معرفی میکند. این عوامل عبارتند از: (۱) اختلاف مزاج و طینت. (۲) اختلاف صلاح و فساد [معنوی] والدین. (۳) اختلاف نطفه (وامور ژنتیکی). (۴) اختلاف کیفیت ظاهری غذا. (۵) اختلاف در تربیت و تلقین عاداتها. (۶) اختلاف در استاد. (۷) اختلاف سعی و کوشش در تزکیه نفس و رفتار! از نظر ملاصدرا، نفس انسانی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست؛ به این معنی که نفس در هنگام حدوث، صورتی از صورتهای عالم مادی است که با حرکت جوهری لبس بعد از لبس، مراتب ارتقاء ذاتی خود را درمینوردد و از مرتبه مادی به مرتبه تجرد مثالی، و در اوحدی از انسانها به مرتبه تجرد عقلی نائل میشود.^۲ نفس انسان پس از عبور از مرتبه صرفاً مادی، از دو وجه برخوردار میگردد؛ وجه اول، وجه ارتباط نفس با بدن و حیثیت وجود رابطی و مادی نفس است. نفس انسان در این وجه، صورت برای بدن و مبدأ فصل برای نوع انسان است. این وجه در همه افراد انسان حضور دارد و حیثیت ظاهر و وجه دنیوی انسان را تشکیل میدهد. به اعتبار همین وجه است که انسان نوع اخیر برای افراد خود است:

انسان از این جهت که از ماده عنصری دارای مزاج معتدل بشری، و نفس نگهدارنده آن مزاج – که مبدأ فصل و هیئت و صورت برای ماده [انسانی] است و تدابیر انسانی را تدبیر میکند و افعال و اعمالی را که مختص به انسان است انجام میدهد - ترکیب شده است، نوع واحدی است و نفوس انسانی از این حیث که نفس هستند [یعنی حیثیت تعلق به بدن] از جهتی که ذکر

شد، در نوع واحدی مندرج میباشند.^۳

تعریف حدی انسان به حیوان ناطق، تعریف صحیحی است که معرفت به ماهیت انسان و علم به کنه ذات او را افاده میکند. جوهر نفسانی که در ماهیت انسان دخیل است، صورتی طبیعی است که در همه افراد متفق و مشترک است و آن همان نشئه نخستین نفس است.^۴

وجه دیگر نفس، حیثیت فی نفسه و مجرد آنست که جنبه اخروی و باطن انسان را تشکیل میدهد. این حیثیت در ابتدا شامل استعدادهای باطنی نفس است که «فطرت اول» و «سرشت انسان» نامیده میشود و خارج از حیثیت مادی، قرار دارد. این حیثیت – برخلاف حیثیت مادی – از لحاظ نوعیت تام نیست بلکه متناسب استعدادهای باطنی، اعتقادات و ملکاتی که از افعال اختیاری او نشئت میگیرند، در نهایت به انواع مختلفی از انسان منتهی میشود که فطرت دوم نام دارد.^۵ به اعتبار همین وجه است که انسان در نهایت امر در یکی از چهار جنس باطنی فرشته، شیطان، بهیمه و درنده مندرج میشود:

نفوس انسانی بعد از اینکه در ابتدای امر در نوع با یکدیگر مشترک هستند، بحسب نشئه دیگر و فطرت دوم ذاتاً با یکدیگر تفاوت دارند و بصورت انواع متعدد در اجناس چهارگانه مندرج میباشند.^۶

۱. ملاصدرا، اسرارالآیات و انوارالبینات، ص ۲۴۱ – ۲۳۹.
۲. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۴۹۶.
۳. همو، المبدأ و المعاد، ص ۵۷۵.
۴. همو، شرح حکمة الاشراق، در: سهروردی، حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۵۳.
۵. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۲۹ – ۳۰؛ همان، ص ۳۵۳؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۴۴۳.
۶. همو، العرشیه، ص ۴۱.

■ در فلسفه ملاصدرا، سرشت انسان برآمده از حیثیت مادی نفس است و اختلاف سرشت انسانها با یکدیگر، از اختلاف مواد جسمانی نشئت میگیرد. ضمیمه شدن این امر به رابطه ضروری علت و معلول موجب شده تا مسئولیت اخلاقی در فلسفه او قابل تبیین نباشد و این امر حکمت عملی صدرايي را با چالشهایی روبرو کند که مهمترین آنها، چالش در تبیین نظام تکلیف و جزاست.

ادراکی و تحریکی آن (آگاهی و شوق) محقق میشوند و خود این مقدمات، متناسب با سرشت و فطرت اول رقم میخورند. استعدادهای متفاوت موجب ادراکات

۷. همو، تفسیرالقرآن الکریم، ج ۷، ص ۱۳۷.

۸. باید به این نکته توجه داشت که ملاصدرا گاه واژه فطرت اول و دوم را به معنایی دیگر بکار میبرد. در این اصطلاح، فطرت اول استعداد ذاتی شیء در مقام علم باریتعالی (عین ثابت) در قول قوس نزول است - نه استعداد وجود خاص مادی در نشئه طبیعت - و فطرت دوم وجود خاص مادی نفس و تعینات بعدی آن در قوس صعود میباشد: «الترتیب الصدوری النزولی الوجودی خروج من الفطرة الأولى والترتیب العروجی الصعودی الشهودی رجوع إلى الفطرة الأصلية» (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۴۶۰). «اعلم أن المبدأ هي الفطرة الأولى كما قال فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبدل لخلق الله» (همو، اسرالیات و انوارالبینات، ص ۲۸۱). «اعلم أن المعجى إلى الدنيا هو النزول من الكمال إلى النقص و السقوط من الفطرة الأولى» (همان، ص ۲۸۳). «قال بعض المحققين: اعلم إن التعینات اللاحقة للوجود بعضها کلیة كالتعینات الأولى اللاحقة للوجود بحسب الفطرة الأولى، وهي التي يتعين بها أسماء الله الحسنى أولاً، سواء كانت جنسية أو نوعية، وبعضها شخصية كتعینات الطبائع النوعية الواقعة بحسب الفطرة الثانية في عالم الحركات، و هي التي منشأها اختلاف العوارض و الاستعدادات اللاحقة للاعداد من جهة استعداد المواد» (همو، تفسیرالقرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۲۵۴).

۹. همو، شرح حکمة الإشراق، در: سهروردی، حکمة الإشراق،

ج ۲، ص ۵۳؛ همو، العرشیه، ص ۴۱.

۱۰. مراد، افعال جوارحی اختیاری است نه افعال جوانحی که بدون وساطت اراده زائد از فاعل بالتجلی صادر میشوند.

نفوس انسانی در فطرت اول و منشأ خلقتشان قوه و استعداد این امر را دارند که یا بسوی ملکیت و فرشته بودن حرکت کنند، یا بسوی بهیمه و چهارپا بودن، یا بسوی شیطان بودن و یا بسوی سبغیت و درنده بودن؛ بنابراین در نفس انسانی قوه و استعداد چهار امر تحقق دارد... آنچه که موجب میشود انسان به یکی از این چهار امر [جنس] صیورت پیدا کند، اعمال و ادراکات متکرر است بحدی که ثمره این اعمال و ادراکات متکرر، صورت و مقوم ذات [انسان] شود و زوال آن از انسان ممتنع باشد.^۷

بعبارت دیگر در حرکت جوهری انسان، استعدادهای باطنی مستقر در نشئه اخروی (فطرت اول)^۸، ماده اجناس و صور باطنی در فطرت دوم قرار میگیرند.^۹

۱-۱. تقسیم عوامل اختلاف افراد انسان به مادی، فطری و اختیاری

با توجه به آنچه بیان شد میتوان عوامل اختلاف افراد انسان را بصورت زیر تقسیم کرد:

عوامل اختلاف افراد انسان یا عوامل مادی و مربوط به نشئه ظاهرند یا عوامل باطنی. عوامل باطنی نیز یا عوامل فطری هستند (استعدادهای باطنی یا سرشت) یا عوامل اختیاری (افعال و ملکات اختیاری).

از عوامل هفتگانه‌یی که ملاصدرا ارائه میکند، عامل اول، سوم و چهارم به عوامل مادی و عامل دوم به عوامل فطری مربوط میشوند. عوامل پنجم، ششم و هفتم نیز به عوامل اختیاری ارتباط دارند.

۱-۲. ارتباط عوامل فطری با عوامل اختیاری

افعال اختیاری انسان^{۱۰} از مجرای اراده و مقدمات

متفاوت میشوند و این ادراکات هم، زمینه را برای شوق و اراده‌های گوناگون فراهم میکنند. بنابراین، اجمالاً تفاوت انسانها در سرشت اولیه موجب تفاوت آنها در اراده‌ها و در نتیجه، تفاوت در افعال اختیاری میشود:

خداوند یازای هر روحی، فیضش را در [عالم] قضا متناسب با موادی که [در عالم مادی] دارند، مقدر کرده است. از مجموع موادی که هر شخص در عالم ماده دارد، استعدادهایی حاصل میشوند که تنها با بعضی از علوم و ادراکات تناسب دارند - نه بعض دیگر - و این علوم و ادراکات نیز تنها با بعضی از اعمال و صناعات تناسب دارند - نه بعض دیگر - به اندازه‌ی که برای آنها در عنایت اول و قضا سابق مقدر شده است، همانطور که [پیامبر اکرم (ص)] میفرماید مردم همانند معدنهایی از طلا و نقره هستند. عقلاها، ادراکات، شوقها و اراده‌ها نیز بحسب اختلافی که مردم در طبع و غریزه دارند، مختلف هستند، از اینرو برخی از مردم بخاطر طبعی که دارند اموری را نیکو میدانند و نسبت به آنها اشتیاق پیدا میکنند در حالیکه برخی دیگر همان امور را قبیح میدانند و از آنها متنفر هستند.^{۱۱}

میان عوامل فطری و عوامل اختیاری یک رابطه دوطرفه برقرار است. عوامل فطری بعنوان فطرت اول در صدور افعال اختیاری نقش دارند و عوامل اختیاری از طریق تکرار، موجبات رسوخ فعل در نفس را فراهم می‌آورند. در این هنگام است که فعل اختیاری از رهگذر تکرار، به ملکه نفسانی عرضی و در نهایت به ملکه نفسانی جوهری و فطرت ثانوی تبدیل میشود و در صدور افعال بعدی نقش مؤثری ایفا میکند:

هر کس فعلی را انجام دهد یا کلامی را تکلم کند، از فعل او اثر و حالتی در [نفس] او پدید

می‌آید که تا مدتی باقی میماند. هنگامی که افعال و حرکات تکرار شوند و آثار آنها در نفس استحکام یابد، آن حالتها به ملکات راسخ و صور ثابت در نفس مبدل میشوند که در حقیقت همان صورتی است که مبدأ فاعلی آن افعال است، مانند حرارت ضعیف در زغال که هنگامی که اشتداد پیدا کند، بصورت سوزاننده آتش تبدیل میشود و کار آتش را انجام میدهد. کیفیت نیز هنگامی که اشتداد پیدا کند، به ملکه [نفسانی] تبدیل میشود که افعال به سهولت و بدون تفکر و تأمل از آن صادر میشوند، در حالیکه همین افعال در ابتدا با تکلف و مشقت و رنج اکتساب جدید از نفس صادر میشدند.^{۱۲}

بنابراین، عوامل فطری اجمالاً در تحقق افعال انسان دخالت دارند؛ اما این دخالت تا چه حد است؟ میزان این دخالت نقش زیادی در مسئولیت‌پذیری انسان ایفا میکند. از نظر ملاصدرا، انسانها بلحاظ اختلافی که در سرشت و فطرت اول با یکدیگر دارند به دو قسم عمده تقسیم میشوند؛ در قسم اول دخالت عوامل فطری در افعال انسان بنحو علت تامه است و در قسم دوم بنحو اقتضا.

قسم اول: نمونه بارز این قسم در آثار ملاصدرا انسانهایی هستند که سرشت آلوده و ظلمانی دارند؛ یعنی کفر و پلیدی بعنوان امر ذاتی در نهاد آنها قرار داده شده است. کفر و حجاب ذاتی این افراد سبب شده تا هیچ بهرهبی از استعدادهای خاص توحیدی نداشته باشند و ورود ایمان به قلب آنها ممتنع باشد. این حجاب ذاتی در اصطلاح «ختم» یا «کفر اصلی» نامیده میشود و در میان انسانها تنها به کفار عنود و

۱۱. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۱۱-۲۱۰.

۱۲. همو، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۲، ص ۷۵۶.

لجوج اختصاص دارد:

حق اینست که این ختم برای برخی از کفار محقق است نه همه آنها. این ختم بمنزله یک طبیعت ذاتی و فطری (جبلّی) برای این افراد است که انفکاکش از آنها مستحیل است.^{۱۳} از مهمترین خصوصیات این قسم، اینست که افراد آن مختار نیستند زیرا قادر نیستند تا کفر و اعمال خبیثی را که در ذات آنها ریشه دارد، ترک کنند.^{۱۴} نقش سرشت و فطرت اول در رقم زدن سرنوشت این انسانها دقیقاً نقش طبیعت حیوانی در ترسیم سرنوشت بهائم است، به این صورت که هر دو ذاتاً از استعدادهای خاص توحیدی بی بهره‌اند و راه فهم و رسیدن به سعادت بروی هر دو بسته شده است. همچنین، کمال هر دو شکفته شدن استعدادهای پست است و غایت هر دو نیز عمران و آبادانی دنیا است:

افرادی که مختم [و دارای کفر اصلی] هستند مانند بهائم و چهارپایان چیزی را جز اغراض حیوانی نمیفهمند. غرض از وجود آنها صرفاً حراست و آبادی دنیا و بدنهاست و هیچ بهره‌یی از آخرت ندارند. آنها در چراگاههای چهارپایان و درندگان راه میروند و مانند آنان محشور میگردند. عذاب آنها [در آخرت] همانند عذاب حیوانات است، حسابشان همانند حساب آنان و بهشتشان همانند بهشت حیوانات است.^{۱۵}

قسم دوم: انسانهایی هستند که دخالت سرشت و عوامل فطری در افعال آنها بنحو اقتضا است. نمونه بارز این قسم در آثار ملاصدرا، انسانهایی هستند که از فطرت خاص توحیدی برخوردارند اما در عین حال استعدادهای باطنی آنها با یکدیگر متفاوت است. این قسم از لحاظ اعتقادات نورانی و ظلمانی و نیز گرایش به امور والا و پست طیف وسیعی از انسانها

را شامل میشود. ویژگی مهم افراد این قسم – در مقایسه با افراد قسم اول – برخورداری از موهبت قدرت انتخاب و نقش آن در تکامل وجودی و شخصیتی آنهاست.

از نظر صدرالمتألهین تأثیر عوامل فطری در این قسم از انسانها بصورت تأثیر اقتضائی است نه تأثیر علت تامه زیرا در صورتی که تأثیر آنها بنحو علت تامه باشد، لازم می‌آید تا شخص قادر بر ترک فعل نباشد و فعل بنحو غیر اختیاری از او صادر شود، مانند آنچه در قسم اول بیان شد.^{۱۶} در تأثیر اقتضائی، تحقق فعل اختیاری محتاج به مرجحی بیرونی است. بنابر قاعده ضرورت سابق، تحقق فعل منوط به ضروری شدن فعل است و صرف اقتضا، موجب ضروری شدن فعل نمیشود، بنابراین ضروری شدن فعل محتاج به وجود مرجحی است که فعل اختیاری را از طریق تعلق اراده به آن ضروری میکند. از آنجا که فعل، امر حادث و متأخر از ذات انسان است، این مرجح نیز حادث است و در نهایت به حدوث عاملی که خارج از نفس انسان است منتهی میشود. بنابراین از نظر ملاصدرا دخالت عوامل فطری در افعال اختیاری قسم دوم بنحو اقتضا و از طریق تتمیم مرجحات بیرونی است:

۱۳. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۱۸.

۱۴. همانجا.

۱۵. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۴۹۳.
۱۶. علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان، تأثیر بنحو علت تامه را مستلزم جبر میدانند و به همین دلیل، تأثیر عوامل فطری را بنحو مقتضی میدانند: «فلیس یخرج دعوة المزاج المناسب لملکة من الملکات أو عمل من الأعمال من حد الاقتضاء إلى حد العلیة التامة بحيث یخرج الفعل المخالف لمقتضى الطبع عن الإمكان إلى الاستحالة و یبطل الاختیار فالفعل باق علی اختیاریه و إن کان فی بعض الموارد صعباً غاية الصعوبة» (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۱۹۰).

انسانی که کفر از او صادر میشود یا قادر بر ترک کفر نیست و یا قادر بر ترک کفر هست؛ در صورت اول لازم می‌آید تا مبدأ کفر صفت لازمی باشد که در اختیار او نیست. در صورت دوم، نسبت قدرت او به فعل و ترک یکسان است، در این صورت صدور یکی از دو طرف از او، یا متوقف بر ضمیمه شدن مرجح است یا نه. در صورت دوم لازم می‌آید تا معلول بدون مرجح صادر شود و تجویز ترجیح بدون مرجح موجب میشود تا از وجود ممکن به وجود مؤثر استدلال کنیم و راه اثبات صانع مسدود میشود، در حالیکه چنین چیزی باطل است. اما در صورت اول [که صدور یکی از دو طرف متوقف بر مرجح است] مرجح یا فعل خدا است و یا فعل بنده. در صورت دوم تسلسل در افعال اختیاری بنده لازم می‌آید که محال است، اما در صورت اول که مطلوب است - و ما آن را ختم مینامیم - مرجح، فعل خداست. هنگامی که این مرجح به قدرت بنده ضمیمه میشود، صدور کفر یا واجب میشود یا جائز یا ممتنع. دو گزینه اخیر باطل است در نتیجه گزینه اول متعین میگردد.^{۱۷}

البته باید توجه داشت که بنا بر مبانی صدرالمتألهین، تأثیر تمام و کامل عوامل فطری در افعال، موجب غیر اختیاری بودن آنها نمیشود و امتناع ترک فعل در این صورت، منافاتی با اختیاری بودن آن ندارد. از نظر صدرالمتألهین، فاعل مختار فاعلی است که فعل خود را آگاهانه [و از روی میل و رغبت انجام] میدهد و فعل او نیز با ذات او مناسب و سازگار است.^{۱۸} یکی از مصادیق این تعریف، ذات مقدس واجب تعالی است که در نظر صدرالمتألهین در عین امتناع ترک فعل برای او، فعلش آگاهانه و سازگار با ذات مقدس

اوست. مصداق دیگر این تعریف را میتوان انسانی دانست که در افعال اختیاری و آگاهانه ذاتش علت تامه برای افعال متناسب با سرشت (فطرت اول) است، در این صورت هرچند ترک فعل و انتخاب برای چنین فاعلی ممتنع است، اما تعریف فعل اختیاری درباره آن صادق است.

ملاصدرا در برخی موارد اختیار را «صدور فعل از روی اراده زائد بر ذات» دانسته است^{۱۹} در حالیکه اراده با اختیار تفاوت دارد؛ اراده، فعل جوانحی نفس است و میتواند امری اختیاری یا غیر اختیاری باشد در حالیکه اختیار ویژگی ذاتی فاعل نسبت به فعل است. در صورتی که اراده در اثر قهر مرجح بیرونی غیر اختیاری باشد، فعل مترتب بر آن در عین حال که ارادی است، امری غیر اختیاری خواهد بود اما اگر اراده مقهور عامل بیرونی نبوده و امری اختیاری باشد، فعل ارادی مترتب بر آن نیز اختیاری خواهد بود.

بنظر میرسد در مواردی که ملاصدرا تأثیر تمام و کامل عوامل فطری را موجب غیر اختیاری بودن فعل میدانند، به همین معنی از اختیار نظر دارد و تعریف نهایی خود و سایر فیلسوفان را لحاظ نکرده است. به هر حال با توجه به آنچه بیان شد باید گفت افعال دسته اول - که دخالت عوامل فطری در افعال آنها بنحو علت تامه است - نیز اختیاری است زیرا فعل بنحو آگاهانه و از روی محبت ذاتی از آنها صادر میشود و با سرشت آنها سازگاری کامل دارد.

همانطور که ملاصدرا بیان کرد، در افراد قسم دوم، سببیت اقتضایی سرشتهای متعدد، با دخالت مرجح بیرونی به تمامیت میرسد. اما باید توجه داشت که

۱۷. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۱۹ - ۲۱۸.

۱۸. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۱۰.

۱۹. همان، ص ۳۸۸.

دخالست مرجح بیرونی در تحقق اراده و فعل ارادی به دو صورت است:

الف) در اغلب موارد، مرجح بیرونی، استعداد ذاتی نفس را از مرحله اقتضا به مرحله تمامیت و فعلیت در می آورد، بدون اینکه تحمیل و اجباری در شکلگیری اراده وجود داشته باشد. در این صورت، هم فعل ارادی و هم خود اراده، به انسان منتسب میشود چرا که مانند افراد قسم اول، این اراده و فعل ناشی از آن، از صمیم ذات نفس - البته بکمک مرجح خارجی - و از روی شعور و آگاهی برمیخیزند و ملائم با سرشت و ذات شخص هستند.

ب) در برخی موارد نیز مرجح بیرونی، اراده و فعلی را که بر خلاف استعداد ذاتی نفس (فطرت اول) است محقق میکند که البته این امر، نوعی تحمیل اراده از جانب مرجح بیرونی بحساب می آید. در این صورت اراده، فعل اختیاری مرجح بیرونی است نه انسان، و انسان تنها ظرف تحقق اراده است نه فاعل اختیاری آن.

انگیزه اراده - که همان موافق بودن فعل [با مصلحت] است - تحت تسخیر حکم عقل یا حس است، و قدرت نیز تحت تسخیر انگیزه قرار دارد، حرکت تحت تسخیر قدرت است، و همه اینها بنحو ضروری [از غیر صادر میشوند] و از جایی که انسان نمیداند بر او وارد میشوند؛ از اینرو انسان، تنها محل و مجرای این امور [از جمله اراده] است اما اینکه فاعل آنها باشد، هرگز چنین نیست. بنابراین، معنای مجبور بودن انسان اینست که همه این امور از جانب غیر - نه از جانب انسان - بر او وارد، و در او حاصل میشوند؛ و معنای مختار بودن او این است که انسان تنها محل اراده است. از اینرو انسان، مجبور به اختیار [اراده] است.^{۲۰}

در مواردی که اراده فعل، بر خلاف اقتضای ذاتی نفس، بر نفس تحمیل میشود، دو صورت متصور است:

۱) اراده مخالف با اقتضانات ذات، در مراتب پایینتر ریشه داشته باشد، مانند افعال خلاف اخلاق که ریشه در بُعد حیوانی انسان دارد و مخالف اقتضاناتی است که در مرتبه ناطقیت وجود خاص دارند. بنا بر مبانی حکمت متعالیه، اموری که در مراتب پایین یافت میشوند - از جمله اموری که با اقتضاناتی مخالف با اقتضانات ذاتی هستند - در مرتبه بالاتر نیز حضور دارند، اما باید توجه داشت که این وجود، یک وجود جمعی و تحت سیطره کمال اعلی است. اما وجود خاص آنها در مراتب پایینتر است و همین وجود خاص است که اگر تحت تدابیر مراتب بالا قرار نگیرد، خلاف اقتضانات ذاتی بحساب می آید و چه بسا با کمالات ذاتی منافات هم داشته باشد.

۲) اراده مخالف با ذات همانطور که جزء اقتضانات ذاتی نیست، در مراتب پایین نیز ریشه ندارد، بلکه تماماً از جانب مرجح خارجی و بدون مشارکت ذات یا مراتب پایینتر بر نفس تحمیل میشود.

۳-۱. حکم اختیاری بودن اراده در حالات مختلف

با توجه به آنچه تا کنون راجع به تأثیر سرشت انسان در اعمال او بیان شد، میتوان حالات مختلف صدور اراده و افعال ناشی از آن را به چهار صورت تصور کرد:

۱) سرشت و ذات انسان، علت تامه صدور اراده باشد. در این صورت اراده و فعل ناشی از آن، اموری اختیاری هستند زیرا این امور بنحو آگاهانه و از روی محبت ذاتی از نفس صادر میشود و با سرشت آن سازگاری کامل دارد.

۲۰. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۹۰.

۲) سرشت و ذات انسان مقتضی صدور اراده باشد و اراده در اثر مشارکت مرجح خارجی و مقتضی ذاتی، از نفس صادر شود. در این صورت، هم فعل ارادی و هم خود اراده اموری اختیاری هستند زیرا مانند صورت اول، این اراده و فعل ناشی از آن از صمیم ذات نفس - البته بکمک مرجح خارجی - و از روی شعور و آگاهی بر میخیزند و با سرشت و ذات نفس ملائم و سازگار هستند.

۳) سرشت و ذات انسان مقتضی صدور اراده باشد، اما در اثر مرجح و قاسر خارجی، اراده‌یی که مقابل و مخالف با سرشت انسان است از نفس صادر شود؛ چه منشأ اراده‌یی که صادر شده در مراتب پایینتر از ذات وجود داشته باشد یا نه. در این صورت اراده‌یی که در اثر تحمیل قاسر خارجی در ظرف نفس پدید می‌آید و نیز فعل ناشی از آن، اموری غیر اختیاری هستند زیرا تعریف اختیار بر آن صدق نمی‌کند.

۴) نفس ذاتاً اقتضای هیچیک از دو طرف مقابل را نداشته باشد و بعبارت دیگر نسبت نفس به هر یک از دو طرف فعل و عدم آن یکسان و «علی السویه» باشد. در این صورت منشأ هر یک از دو طرف میتواند در یکی از مراتب و امیال پایینتر از ذات وجود داشته باشد. با توجه به آنچه ملاصدرا درباره لزوم منتهی شدن این ترجیحات - که به امور ذاتی نفس بر نمیگردند - به مرجحات بیرونی بیان کرد، باید گفت که در این صورت نیز اراده و فعل ناشی از آن به مرجح و قاسر بیرونی منتهی میشوند و از جانب آن بر نفس تحمیل میشوند، بدون اینکه سرشت انسان در صدور این اراده نقش داشته باشد.

در صورتهای اول و دوم، اراده و فعل ارادی، از صمیم ذات انسان برمیخیزند و ملائم با آن هستند و از شعور و رغبت ذاتی فاعل نشئت میگیرند، از اینرو ملاکی که ملاصدرا برای اختیاری بودن ارائه میکند^{۲۱}،

بر آنها صادق است. اما در صورتهای سوم و چهارم، اراده از صمیم ذات انسان نشئت نمیگیرد و توسط یک مرجح خارجی بر نفس تحمیل میشود. ملاصدرا سعی کرده تا با استفاده از دیدگاه توحید افعالی بر مبنای وحدت شخصی وجود، در این دو صورت نیز اختیار را تبیین کند. او مرجح بیرونی را در نهایت به واجب تعالی منتهی میکند و بر مبنای وحدت شخصی وجود، اختیار واجب تعالی را همان اختیار انسان بحساب می‌آورد. از اینرو، در نظر او افعال انسان از همان حیث که جبری هستند و یک مرجح بیرونی اراده را بر نفس او تحمیل میکند، اختیاری نیز میباشند زیرا به همان وجود حق تعالی، موجود و به همان اختیار او، مختارند.

توضیح و بررسی راهکار ملاصدرا برای تبیین اختیار در این دو صورت، خارج از بحث کنونی است و مقاله مستقلی را میطلبد اما اجمالاً باید گفت که عوض شدن فضای وحدت تشکیکی به وحدت شخصی، اختلاف مراتب حق و خلق را از بین نمیرد. بنابراین، فعلی که در مرتبه تعین خلقی است، با اختیاری که در مراتب بالاتر و در تعینات حقی قرار دارد، اختیاری نمیشود. از اینرو، در صورت پذیرفتن رابطه ضروری میان مرجح خارجی و تحقق اراده، اختیاری دانستن این دو صورت چندان صحیح بنظر نمیرسد.

۲. مسئولیت اخلاقی از دیدگاه ملاصدرا

مسئولیت، بمعنای خواسته شدن چیزی از کسی است و در مواردی بکار میرود که خواهان بتواند خواسته خود را از شخص مسئول پیگیری نماید و مورد سؤال و بازخواست قرار دهد. لازمه چنین چیزی اینست که مسئول، متناسب با نوع رفتار خود مورد ^{۲۱} همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۱۰.

مدح و ذم یا مورد تشویق و تنبیه قرار گیرد^{۲۲}. بنابراین میتوان از ترتب پاداش و کیفر بر فعل، مدح و ذم فاعلی و تکلیف بعنوان برهان‌انی بر مسئولیت‌پذیری استفاده کرد. در این بحث ابتدا ارکان مسئولیت اخلاقی را بیان کرده و سپس رابطه سرشت انسان را با آن بررسی میکنیم.

۱-۲. ارکان مسئولیت اخلاقی

الف) قدرت

یکی از ارکان مسئولیت اخلاقی، قدرت بر انجام فعل است؛ بنابراین اگر فعل مورد نظر، خارج از توانایی و استعداد انسان باشد، نمیتوان فرد را در قبال آن مسئول دانست^{۲۳}.

ب) علم و آگاهی

یکی دیگر از ارکان مسئولیت اخلاقی اینست که انسان علم به وظیفه داشته باشد. در صورتی میتوان شخصی را در قبال عملی مورد مدح یا ذم قرار داد که از درستی یا نادرستی آن عمل آگاه باشد^{۲۴}.

ج) اختیار

یکی از دیگر از ارکان مسئولیت اخلاقی، اختیار فاعل است. همانطور که بیان شد از نظر ملاصدرا، اختیار عبارت است از اینکه فاعل بگونه‌یی باشد که فعل خود را آگاهانه [و از روی میل و رغبت انجام] دهد و فعل او نیز با ذات او ملائم باشد^{۲۵}. این اختیار با امتناع ترک فعل، سازگار است و الزاماً با امکان انتخاب فعل و ترک برای فاعل همراه نمیشد.

د) امکان بدیل (توانایی انتخاب یکی از دو طرف فعل) یکی دیگر از ارکان مسئولیت اخلاقی، امکان بدیل (توانایی انتخاب فعل یا ترک فعل) است. در مواردی که فعل ملائم از روی آگاهی از فاعل صادر میشود و در عین حال ترک آن ممتنع است، اگرچه اختیار وجود دارد، اما مسئولیت در برابر چنین فعلی

معنا ندارد؛ چرا که اساساً پرسش از چرایی فعل، بازخواست و مسئولیت در مورد فعل در جایی که بیش از یک طرف امکان تحقق ندارد، معقول نیست. بعبارت دیگر توانایی انتخاب یکی از دو طرف یا همان امکان بدیل، در معنای مسئولیت گنجانده شده است. فعل واجب تعالی از روی اختیار است اما مسئولیت و بازخواست در مورد آن صحیح نیست؛ چه اینکه طبق نظر نهایی ملاصدرا، تسبیح موجودات طبیعی، فعل اختیاری آنهاست، یعنی فعلی ملائم است که از روی آگاهی و شعور از آنها صادر میشود^{۲۶}. اما در عین حال این موجودات دارای مسئولیت نیستند. بنابراین، مسئولیت اخلاقی از آثار نوع خاصی از اختیار است که در موجودات دارای قدرت انتخاب یافت میشود.

برخی از فیلسوفان سازگارگرا در صدد برآمده‌اند تا با طرح برخی مثالها، مسئولیت اخلاقی را بدون امکان بدیل تبیین کنند. آنها برای نشان دادن این مطلب که امکان بدیل برای مسئولیت معتبر نیست، مثالهایی را مطرح کرده‌اند که مهمترین آنها مثالی است که «هری فرانکفورت»^{۲۷} فیلسوف آمریکایی مطرح کرده است. وی مثالی را مطرح میکند که در آن هیچ امکان بدیلی وجود ندارد اما شخص، مسئول عمل خود است و به این ترتیب شرط بودن امکانهای بدیل برای مسئولیت اخلاقی رد میشود. شخصی بنام بلک از شخصی بنام

۲۲. مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، ص ۱۲۱.

۲۳. همان، ص ۱۲۴.

۲۴. همان، ص ۱۲۵.

۲۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۱۰.

۲۶. همان، ج ۷، ص ۲۰۰ - ۱۹۹.

27. Harry Gordon Frankfurt

جونز می‌خواهد که فعل خاصی را انجام دهد اما ترجیح می‌دهد تا وقتی لازم نشده، دست خودش را رو نکند و منتظر بماند تا جونز تصمیم قطعی خود را بگیرد. اگر مشخص شود که جونز قرار است تصمیم به انجام کار دیگری بگیرد، بلکه دست به اقدامات مؤثری خواهد زد تا جونز همان کاری که مدنظر اوست انجام دهد. از قضا جونز بطور اتفاقی همان کار مورد نظر بلک را انجام می‌دهد. نکتهٔ مثال، اینست که جونز نمیتواند بجز این، عمل نماید زیرا بلک چنین اجازه‌یی به او نخواهد داد اما چون جونز از جانب خود و با انگیزه و دلایل خودش، بدون دخالت بلک کار را انجام داده است، و هیچکس مانع انتخاب او نشده است و در نتیجه، در قبال این عمل مسئول است. بنابراین اصل امکانهای بدیل نادرست است.^{۲۸}

مثال فرانکفورت و سایر مثالهایی که چنین سبکی دارند، مثالهای عجیبی هستند. در این مثالها ابهام ظریفی وجود دارد که موجب شده بسیاری از فیلسوفان در مقابل آن حرف چندانی برای گفتن نداشته باشند اما در عین حال قلباً قانع نشوند و همواره در جستجوی مغالطهٔ بکار رفته در آنها باشند.

اگر در افعال اختیاری خود - مانند خارج شدن از اتاق - تأمل کنیم، متوجه میشویم که هنگام انجام دادن این قبیل افعال، در حقیقت ما چند کار اختیاری را انجام میدهم. برخی از این کارها، افعالی هستند که ابزار و اندامهای مادی در آن مدخلیتی ندارند و اصطلاحاً افعال جوانحی نامیده میشوند، مانند خود اراده که مورد اصلی بحث در باب اختیار است. برخی دیگر از افعال، کارهایی هستند که با مدخلیت اندام مادی انجام میگیرند، مانند حرکت اندامهای بدن و خارج شدن از اتاق.

در مباحث اختیار انسان و مسئولیت اخلاقی، میتوان امکان بدیل را در دو مقام مطرح کرد: یکی در

مقام اراده و مبادی آن - که مراحل قبل از صدور اراده را شامل میشود - و دیگری مراحل بعد از صدور اراده که همان مسیر تبدیل اراده به فعل جوانحی است.

در مقام اول، تحقق مسئولیت اخلاقی منوط به امکان بدیل است زیرا همانطور که بیان شد پرسش از چرایی فعل، بازخواست و مسئولیت، در جایی که بیش از یک طرف امکان تحقق ندارد، معقول نیست. نمیتوان کسی را که امکان قصد و ارادهٔ انجام کاری را ندارد، بخاطر اراده نکردن و در نتیجه بخاطر عدم انجام فعل توبیخ کرد، مثلاً نمیتوان کسی را که نخاع او قطع شده و علم و توجه به فلج بودن اعضای خود دارد - و به همین دلیل نمیتواند قصد جدی کند که اندام خود را حرکت دهد - توبیخ کرد که چرا قصد نمیکند تا اندام خود را حرکت دهد؛ چه اینکه نمیتوان چنین شخصی را به این دلیل که قصد آزار کسی را نمیکند، تحسین کرد یا به او توصیه کرد که قصد آزار کسی را نکند.

مقام دوم هنگامی مطرح میشود که شخص در اراده و مبادی آن امکان بدیل داشته باشد و قصد کند که یکی از دو طرف را انجام دهد اما در مقام تبدیل اراده به فعل جوارحی، یکی از دو طرف ممتنع باشد. در این صورت، اگر مانع در همان طرفی باشد که شخص قصد انجام آن را کرده است، چون فعل جوارحی انجام نگرفته، مسئولیتی نیز نسبت به آن وجود ندارد اما در این صورت، شخص نسبت به قصدی که برای انجام فعل داشته، مسئول است. در صورتی نیز که مانع در طرف دیگری باشد که شخص قصد انجام آن را ندارد، وجود و عدم مانع تأثیر در تبدیل اراده به فعل جوارحی ندارد به همین دلیل با وجود اینکه در واقع، بدیل در این صورت ممکن نیست، شخص، هم نسبت به انجام فعل جوارحی و هم نسبت به قصد انجام آن، مسئولیت دارد.

۲۸. کین، فلسفهٔ اختیار، ص ۱۴۷ - ۱۴۶.

با توجه به این مطالب دربارهٔ مثال فرانکفورت و مثالهای مانند آن باید گفت که تمام این مثالها مربوط به مقام دوم امکانهای بدیل هستند، در حالیکه بحث دربارهٔ اختیار و مسئولیت اخلاقی - مانند استدلال معروف تسلسل اراده‌ها - مربوط به مقام اول امکانهای بدیل است. بنابراین این مثالها هیچ خللی در این مطلب ایجاد نمیکنند که در مقام اول امکانهای بدیل یا همان صور چهارگانهٔ صدور اراده، وجود امکانهای بدیل شرط و رکن تحقق مسئولیت اخلاقی است.

مثال فرانکفورت و مثالهای مانند آن، صرفاً چند مثال هستند تا بیان کنند مسئولیت اخلاقی بدون امکان بدیل ممکن است و البته با توجه به آنچه بیان شد در این مطلوب خود نیز موفق نیستند. اما توضیحی برای این مطلب ندارند که چرا در برخی مثالهای نقض - مانند مثالی که در مورد تویبخ و توصیهٔ شخص فلج بیان شد - مسئولیت اخلاقی بدلیل نبودن امکان بدیل، تحقق ندارد. همچنین بنظر میرسد که در مثال فرانکفورت و مثالهای مانند آن، فرض بر اینست که شخص در مواردی که مانعی در مسیر تحقق ارادهٔ خود دارد، مسئول نیست و تمام مثالها به مواردی اختصاص یافته که در آنها مانع در طرفی قرار دارد که شخص قصد انجام آن طرف را ندارد؛ در حالیکه همانطور که بیان شد، در مواردی نیز که مانع در همان طرفی باشد که شخص انجام آن را قصد کرده، شخص از لحاظ عقلی و عقلایی، در برابر این قصد مسئول است.

۲-۲. دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ مسئولیت اخلاقی

در مباحث پیشین دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ اختیاری بودن اراده و فعل ناشی از آن در صور چهارگانهٔ صدور اراده بیان شد. همچنین این نکته بیان شد که امکانهای بدیل (امکان انتخاب هر یک از دو طرف فعل) از

جمله ارکان مسئولیت‌پذیری است. حال نوبت اینست که دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ مسئولیت اخلاقی را در هر یک از این صورتهای چهارگانه بررسی کنیم. در برخی از این صور، ملاصدرا عباراتی دارد که میتوان حکم آن صورت را از آن بدست آورد، اما در برخی دیگر چنین عباراتی یافت نمیشود. در این موارد صرفاً حکم آن صورت را با استفاده از قواعد و مباحثی که تا کنون بیان کردیم، ارائه میکنیم:

در صورت اول، سرشت و ذات انسان، علت تامهٔ صدور ارادهٔ اوست و همانطور که بیان شد، نمونهٔ بارز این صورت در آثار ملاصدرا انسانهایی هستند که سرشت آلوده و ظلمانی دارند و کفر و پلیدی بعنوان امر ذاتی در نهاد آنها قرار داده شده است. در مباحث پیشین بیان شد که در این صورت، اراده و فعل ناشی از آن، اموری اختیاری هستند زیرا این امور بنحو آگاهانه و از روی محبت ذاتی از نفس صادر میشود و با سرشت آن سازگاری کامل دارد. اما با توجه به فقدان رکن چهارم مسئولیت اخلاقی (امکان بدیل) باید گفت که در این صورت مسئولیت اخلاقی وجود ندارد. ملاصدرا بصورت مستقیم به نفس مسئولیت‌پذیری این افراد نپرداخته اما دربارهٔ چگونگی کیفر و پاداش آنها مطالبی گفته که بخوبی دیدگاه او دربارهٔ مسئولیت قابل استنتاج است زیرا همانطور که بیان شد، مدح و ذم و نیز پاداش و کیفر، آثار و لوازم مسئولیت اخلاقی هستند و میتوان از آنها بعنوان برهان اِنّی ملازمات، برای تبیین مسئولیت اخلاقی استفاده کرد:

عنایت الهی اقتضا میکند که نظام وجود به نیکوترین وجه ممکن باشد... اگر نفوس شقی و طبایع غلیظ در [نظام وجود] موجود نباشند، امور این نظام جریان نمی‌یابد و مصالح آن فراهم

نمیگردد و احتیاج عالم به چنین نفوس شقی و طبایع غلیظی باقی خواهد بود ... [باید توجه داشت که شخص] دون مایه از دنائتش متالم نمیشود و شخص پست از پستی خود ضرر نمیبیند و شخصی که جهل بسیط دارد از جهل خود عذاب نمیبیند، و شخص عامی بیبصیرت، بخاطر کورباطنی اصلی [و ذاتی] خود شقی نیست زیرا هر یک از این اشخاص سرشتی را که بر آن پدید آمده، تغییر نداده تا از فقدان کمال خود و گرفتار شدن به ضد آن متالم و معذب شود. بلکه هر یک از آنها به ذات خود عشق میورزد و خود را دوست دارد، اگر چه این خویشتن پست و دون مایه باشد ... بنابراین هر کسی که عمل سوئی دارد و در اعتقاد خود خطا کرده است، بخاطر ظلمت جوهره و سوء استعدادش بر خود ظلم کرده است ... آنچه موجب شده تا استعدادش و جوهره‌اش چنین محدود و ظلمانی باشد اینست که این شخص امکان نداشت تا بهتر از این موجود شود، همانطور که امکان ندارد از کورباطنی، بصیرت بدست آید و از میمون، انسانی به بهترین صورت و کاملترین سیرت متولد شود... حاصل آنکه تفاوت مخلوقات در کمال و نقص و سعادت و شقاوت یابه امور ذاتی و جوهری است و یابه امور عارضی است که بوسیله اعمال و افعال اکتساب میشود. اختلاف به امور ذاتی صرفاً بخاطر عنایت الهی است که مقتضی حسن ترتیب و فضیلت نظام است و همانطور که دانستی به هیچوجه منشأ اشکال نیست.^{۲۹}

[عذاب] نسبت به قومی که استعداد آنها بعد از حق و قرب به آتش - که همان جهنم است -

را میطلبد، شیرین و گواراست، اگر چه در نفس الامر عذاب است.^{۳۰}

در صورت دوم، دخالت سرشت و عوامل فطری در افعال، بنحو اقتضا است و مرجح بیرونی، استعداد ذاتی نفس را از مرحله اقتضا به مرحله تمامیت و فعلیت درمی آورد. در مباحث پیشین بیان شد که در این صورت نیز اراده و فعل ناشی از آن اموری اختیاری هستند زیرا مانند صورت اول این اراده و فعل ناشی از آن از صمیم ذات نفس - البته بکمک مرجح خارجی - و از روی شعور و آگاهی بر میخیزند و ملائم با سرشت و ذات نفس میباشند، اما چون امکان اراده طرف مقابل وجود ندارد، رکن چهارم مسئولیت اخلاقی مفقود است، از اینرو فرد نسبت به این فعل مسئولیت اخلاقی ندارد.

در صورت سوم و چهارم، اراده و فعل ناشی از آن به مرجح و قاسر بیرونی منتهی میشوند و از جانب آن بر نفس تحمیل میشوند، بدون اینکه سرشت انسان در صدور این اراده نقش داشته باشد. در مباحث پیشین بیان شد که از نظر ملاصدرا اراده و فعل ناشی از آن در این دو صورت، از همان حیث که جبری هستند، اختیاری نیز میباشند، اما در این دو صورت نیز چون امکان اراده طرف مقابل وجود ندارد، رکن چهارم مسئولیت اخلاقی مفقود است و فرد نسبت به فعل مسئولیت اخلاقی ندارد:

برای تو شایسته نیست که بگویی، این، فعل من است ... زیرا تو اگر فعل را بخود نسبت دهی، خطا کرده‌ی. بلکه این واجب تعالی است که تو را و انگیزه تو را منصرف کرده است و فعل ناپسند را به شخص [و سرشت] ناپسند و فعل نیکورا

۲۹. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۵۲ - ۱۵۰.

۳۰. همان، ج ۲، ص ۲۴۹.

به شخص [و سرشت] نیکو و محبوب تخصیص داده است... بدرستی که تو مانند کودکی هستی که در [تاریکی] شب به بازیهای شعبده باز مینگرد که صورتهایی را از پشت پرده خارج کرده و به رقص در می آورد، آنها را میگرداند، مینشانند و بلند میکند و شخصی که مینگرد میپندارد که این افعال از این صورتهای صادر میشوند. او نمیداند که این صورتهای خودشان حرکتی ندارند و تنها نخهای باریکی که در تاریکی شب پیدا نیستند و نوک آنها در دست شعبده باز است، آنها را به حرکت در می آورند. کودکان از حقیقت امر آگاه نیستند و این امر موجب خوشحالی و تعجب آنها میشود. اما کسانی که عاقل هستند میدانند که این صورتهای حرکت داده میشوند و حرکت نمیکنند.^{۳۱}

البته همانطور که پیشتر بیان شد، به اعتقاد نگارنده تبیینی که ملاصدرا برای اختیاری بودن صورت سوم و چهارم ارائه میکند مقرون به صواب نیست و به همین دلیل عدم تحقق مسئولیت اخلاقی در این دو صورت، در اثر فقدان رکن سوم مسئولیت (اختیار) است.

با توجه با آنچه تاکنون در بحث مسئولیت اخلاقی بیان شد، میتوان گفت: در صورت پذیرش رابطه ضروری بین مرجح بیرونی و اراده، در هیچیک از صورتهای چهارگانه فوق، انسان نسبت به اعمال خود مسئول نیست، چه این عدم مسئولیت بخاطر نبود اختیار باشد یا بخاطر عدم توانایی انتخاب یکی از دو طرف فعل.

۳. تکلیف و جزای آن در اندیشه ملاصدرا

التزام ملاصدرا به رابطه ضروری علت و معلول و نگاه خاص او به اختیار موجب شد تا مسئولیت اخلاقی

در فلسفه او قابل تبیین نباشد. این امر حکمت عملی صدرایی را با چالشهای مهمی روبرو میکند. صدرالمتألهین - بر خلاف برخی فیلسوفان که از او تبعیت میکنند - به لوازم نظریه خود التفات داشته و به آنها ملتزم شده است؛ هر چند این التزام در پرتو برخی رویکردهای عرفانی او نظیر وحدت شخصی وجود و توحید افعالی، کمتر در چشم تابعین او جلوه گر شده است. یکی از مهمترین چالشهای صدرالمتألهین در حکمت عملی، تبیین نظام تکلیف و جزاست. در این بخش، دیدگاه صدرالمتألهین را در اینباره مطرح میکنیم و بیان میکنیم که او با توجه به مبانی و دیدگاههایی که در بحث سازگاری ضرورت علی و اختیار دارد با صرف نظر از صحت و سقم آنها - چگونه یک نظام منسجم را بیان کرده و به لوازم - گاه دور از ذهن - نظریه خود ملتزم شده است.

از نظر ملاصدرا، تکلیف، تنها یکی از مرجحات بیرونی است که در شکلگیری اراده از طریق مبادی ادراکی و تحریکی دخالت دارند. بنابراین، نقش تکلیف ایجاد انگیزه و شوق برای حدوث اراده است: فایده تکلیف و وعد و وعید، تحصیل شوق یا همان مبدأ اراده برای افعال نیکو است... اموری مانند علم، قدرت و اراده از جمله اسباب فعل هستند که در درون انسان قرار دارند، پس بدان که این امور خارجی نیز از جمله اسباب فعل هستند. بنابراین دعوت و تکلیف و ارشاد و تهذیب و وعد و ترغیب و وعید دادن و تهدید اموری هستند که خداوند آنها قرار داده تا شوق و انگیزه انسان را بسوی امور خیر و اطاعت و اکتساب فضائل و کمالات برانگیزند... یا از ضد این امور نظیر شرور و کارهای قبیح و گناهان و ردائیل

۳۱. همان، ج ۱، ص ۱۸۶ - ۱۸۵.

که موجب ضرور دنیوی و شقاوت اخروی میشوند، بر حذر دارند.^{۳۲}

اما از آنجا که این انگیزه توسط مرجع بیرونی در نفس ایجاد شده است، انسان نسبت به آن از قدرت انتخاب برخوردار نیست. بعبارت دیگر از نظر ملاصدرا انسان بتناسب سرشتی که دارد، از تکلیف منبعث میشود و سرشت او نیز فراتر از انتخاب اوست. چالشی که ملاصدرا در تبیین نظام پاداش و کیفر با آن مواجه است اینست که نبودن قدرت انتخاب، موجب منتفی شدن مسئولیت‌پذیری انسان میشود و انتفاء مسئولیت‌پذیری با پاداش یا کیفر عادلانه منافات دارد. صدرالمতألهین به این چالش توجه داشته و آن را اینچنین مطرح کرده است:

صدر فعل از قدرت عبد، متوقف بر ضمیمه شدن انگیزه و علم و اراده و سایر امور است و بعد از ضمیمه شدن انگیزه، صدور فعل واجب میشود. [از طرفی] حصول انگیزه نیز در قدرت عبد نیست ... بنابراین از آنجا که خدا خالق انگیزه‌های شیطانی است که موجب معصیت میشوند، عبد مجبور به انجام گناهان است و قبیح است که خدا او را بخاطر این گناهان عقاب کند.^{۳۳}

علل [افعال انسان] به اموری منتهی میشود که خداوند آنها اضطراراً [یعنی ضرورتاً] خلق کرده است، بنابراین دانسته میشود که سبب طاعت و عصیان و توفیق و حرمان اشخاص، اموری هستند که در اثر قضاء الهی و تقدیر او بر اشخاص واقع میشوند. در این هنگام گفته میشود که این چه عدل و رحمتی است که خداوند در بنده‌بی خشونت کلام و قساوت و نادانی و کم عقلی و ... را خلق کند که موجب

صدر عصیان از او میشود و سپس او را بر این امر عقاب کند در حالیکه تمام این امور در طبیعت و سرشت او بوده است، همانطور که شخص اطاعت کننده صفاتی متضاد را در سرشت خود داراست.^{۳۴}

پاسخ تأمل برانگیز صدرالمتألهین به چالش مذکور اینست که عقاب کسانی که از تکالیف الهی تخلف میکنند، یک اثر تکوینی است که بر عمل قبیح آنها مترتب میشود و با نظام پاداش و عقاب متخلفین در دنیا تفاوت دارد:

عقاب بر افعال ناپسند و گناهان بدلیل این نیست که یک منتقم خارجی غضبناک میخواهد بخاطر تشفی از غضب و زدودن اندوه، از دشمن خود انتقام بگیرد، بلکه نفس گناهکار هیزم‌کش آتش خود تا روز قیامت است.^{۳۵}

این پاسخ در حقیقت پذیرفتن اشکال در نظام تکلیف و جزای رایج و ارائه یک رویکرد جدید در نظام تکلیف و جزاست. در نگاه رایج، نظام تکلیف و جزا بر پایه مسئولیت‌پذیری بنا میشود، اما صدرالمتألهین در رویکردی متفاوت نظامی ارائه میکند که در آن مسئولیت‌پذیری جایگاهی ندارد. در این نظام، تکلیف، بدون در نظر گرفتن مسئولیت و قدرت انتخاب مکلف، صرفاً ابزاری برای تهییج شوق و ایجاد انگیزه است. جزای عمل هم از مسئولیت‌پذیری شخص نشأت نگرفته و صرفاً تابعی تکوینی از فعل شخص و نمودی از سرشت ذاتی شخص است:

هر آنچه از حرکات و سکانات و حسنات و

۳۲. همان، ج ۲، ص ۲۰۵ - ۲۰۴.

۳۳. همان، ص ۲۳۱.

۳۴. همان، ص ۲۳۲ و ۲۱۲.

۳۵. همان، ص ۲۱۲ و ۲۳۶ - ۲۳۵.

سیئات از ما صادر میشود بر ما نوشته شده و صدور آن از ما واجب است در عین حال که با اختیار [یعنی با اراده] ما انجام میگیرد... بنابراین این امور (افعال و اعمال ما) اموری هستند که بوسیله آنها سعادت و شقاوت اخروی خود را میشناسیم؛ نه اینکه موجب سعادت و شقاوت اخروی ما شوند. و همچنین است حوادث خوشایند و ناگواری که به ما میرسد.^{۳۶}

کسی که عمل او ناپسند و جوهره نفس و آینه فطرت او ظلمانی و کدر است و در اعتقاد خود بخطا رفته و از مراد خود بحسب آنچه استعداد ذاتی او اقتضا دارد، در حجاب مانده است؛ بخاطر ظلمت جوهره و بطلان استعدادش بخود ظلم کرده است، از اینرو در مرجع و معادش اهل شقاوت است.^{۳۷}

رویکرد صدرالمتألهین به تکلیف همانند رویکرد جبرگرایان جدید به تکلیف است. آنان نیز نظیر ملاصدرا تکلیف را صرفاً ابزاری جهت انگیزش قهری برای ارتکاب یک عمل لازم یا ترک یک جرم میدانند، بدون اینکه مسئولیت فعل یا صلاحیت مدح و ذم را متوجه شخص بدانند. از نظر آنان مجازات و نکوهش تدبیری برای جلوگیری از وقوع جرم و کنترل جانی بحساب می‌آیند، اما در عین حال مجرمین مسئول اعمال و مستحق سرزنش نیستند. مایکل پالمر در تبیین این مطلب مینویسد:

قائلان به موجبیت علی افراطی، مانند هاسپرس و درو، نمیگویند که نباید مجرمین را به زندان انداخت، زیرا روشن است که جامعه باید از [خطرات] آنان در امان باشد و نیز نمی‌گویند که محاکم نباید جانی را نکوهش و بیگناه را تحسین

کنند. رویهمرفته، تدابیری هستند که ممکن است موجب شوند تا فرد تبدیل به شخص دیگری شود. اما آنچه آنان به آن اعتراض دارند این گمان مشترک است که جانین اخلاقاً مسئول اعمالشان هستند.^{۳۸}

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. در فلسفه ملاصدرا، سرشت انسان برآمده از حیثیت مادی نفس است و اختلاف سرشت انسانها با یکدیگر، از اختلاف مواد جسمانی نشئت میگیرد. ضمیمه شدن این امر به رابطه ضروری علت و معلول موجب شده تا مسئولیت اخلاقی در فلسفه او قابل تبیین نباشد و این امر حکمت عملی صدرایی را با چالشهایی روبرو کند که مهمترین آنها، چالش در تبیین نظام تکلیف و جزاست.

۲. در صورت پذیرش ضرورت علی، انسان نسبت به اعمال خود مسئول نیست، چه این عدم مسئولیت بخاطر نبود اختیار باشد یا بخاطر فقدان امکان بدیل (عدم توانایی انتخاب یکی از دو طرف فعل).

۳. در نگاه رایج، نظام تکلیف و جزا بر پایه مسئولیت‌پذیری بنا میشود، اما ملاصدرا در رویکردی متفاوت، نظامی ارائه میکند که در آن مسئولیت‌پذیری جایگاهی ندارد.

۴. چالش ملاصدرا در مسئولیت اخلاقی انسان، از اعتقاد به ضرورت علی نشئت میگیرد، از اینرو

۳۶. «کل ما یصدر عنّا من الحركات والسکنات والحسنات و السیئات محفوظة مكتوبة علینا واجب صدوره عنّا مع كونها باختيارنا [ای: یارادتنا] فهذه معرفات لسعدتنا و شقاوتنا فی العقبی لیست بموجبات و كذلك ما یصل إلینا من الرغائب و المکاره»؛ ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۰۷-۲۰۶.

۳۷. همان، ص ۲۱۲.

۳۸. پالمر، مسائل اخلاقی، ص ۲۶۶.

برای تبیین صحیح مسئولیت اخلاقی، باید دربارهٔ ضرورت علی نسبت به فاعلهای مسئول، تجدید نظر کرد. در این صورت، نه تام بودن علیت سرشت انسان و نه دخالت مرجح بیرونی، موجب تعیین افعال انسان نمیشوند و او همواره بر صدور و عدم صدور افعال خود تسلط دارد. تنها در این صورت است که ارکان مسئولیت اخلاقی در مورد انسان محقق میشود و او از اختیار و قدرت انتخاب یکی از دو طرف فعل بهره‌مند میگردد.

۶. توصیهٔ این مقاله، توجه به نوع جدیدی از فاعلیت است که نحوهٔ وجود آن، تسلط بر ایجاد و عدم ایجاد فعل است. میتوانیم نحوه‌یی از وجود داشته باشیم که وقتی تمام اجزای علت تامه محقق شد، ذاتاً بتواند ارادهٔ انجام فعل - و بتبع آن، عمل جوارحی - را ایجاد بکند یا ایجاد نکند. این فاعل با چنین نحوهٔ وجودی جزء علت تامه است، اما برای علت تامه این ظرفیت را ایجاد میکند تا علت تامه پس از ضمیمه شدن اجزاء دیگر به فاعل، نسبت به ایجاد یا عدم ایجاد اراده متساوی باشد. از آنجا که سلطنت فاعل بر ایجاد اراده یا ترک آن، نحوهٔ وجود و امر ذاتی برای فاعل است - نه یک امر ضمیمه‌یی - در صورتی که این فاعل، اراده را ایجاد کند، برای این ایجاد، چیزی به علت تامه افزوده نشده است؛ در صورت ترک ایجاد اراده نیز چیزی از علت تامه کاسته نشده است. با توجه به تبیین صورت جدیدی از فاعلیت که بر اساس توجه به نحوهٔ وجود فاعل مختار صورت گرفت، لازم است تا تبیینها و استدلالهای ضرورت علی مورد بازخوانی قرار گیرند تا معلوم شود آیا این تبیینها و ادله با این نوع فاعلیت متعارضند یا اینکه تخصصاً شامل این نوع فاعلیت نمیشوند و توان معارضه با آن را ندارند؟

منابع

- پالمر، مایکل، مسائل اخلاقی، ترجمه علی رضا آل بویه، قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
- سهروردی، حکمة الإشراف، با شرح قطب الدین شیرازی و تعلیقات صدرالمتألهین، تصحیح و تحقیق دکتر حسین ضیائی تربتی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۲.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
- کین، رابرت، فلسفهٔ اختیار، ترجمهٔ فخرالسادات علوی، تهران، حکمت، ۱۳۹۴.
- مصباح یزدی، محمد تقی، فلسفهٔ اخلاق، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۱.
- ملاصدرا، اسرار الآیات و انوار البینات؛ رسالهٔ متشابهات القرآن، تصحیح و تحقیق محمد علی جاودان و سید محمد رضا احمدی بروجردی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۹.
- ، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح، تحقیق و مقدمه استاد محسن بیدارفر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۹.
- ، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.
- ، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
- ، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۷، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۰.
- ، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.
- ، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفاء، تصحیح تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.
- ، العرشية، تصحیح و تعلیق فاتن محمد خلیل اللبون فولادکار، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۲۰۰۰م.
- ، المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر محمد ذبیحی و دکتر جعفر شاه‌نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
- ، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.