

تحویل‌ناپذیری دو معنای «توانایی» و مسئله علت ناقصه

بهرام علیزاده^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۹/۲۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۸/۴/۹)

چکیده

دو معنا از «توانایی» در سنت تفکر اسلامی رایج است. در تعریف فیلسوفان از «توانایی» مفهوم ضرورت و در تعریف متکلمان مفهوم امکان مندرج است. مطابق دیدگاه نخست، همین که فاعل در وضعیتی باشد که اگر کاری را بخواهد آن را انجام دهد و اگر نخواهد آن را انجام ندهد و نیز مانع یا رافع بیرونی او را از تحقق خواسته‌اش باز ندارد، توانا محسوب می‌شود. در نقطه مقابل، دسته‌ای از متکلمان معتقدند که فاعل در صورتی توانا محسوب می‌شود که از «امکان فعل و ترک» برخوردار باشد. فخر رازی این دو تعریف را قابل ارجاع به یکدیگر می‌داند. خواجه نصیر این صلح را «صلح من غیرتراضی طرفین» می‌داند. او با تفکیک میان دو گونه از فاعل - فاعل‌های امکانی و فاعل تام - مدعی می‌شود که این دو تعریف در خصوص خداوند غیرقابل تحویل به یکدیگر و در مورد فاعل‌های امکانی (انسانی) تحویل‌پذیر به یکدیگر هستند. در این مقاله بعد از ذکر دلایل این مدعا خواهیم گفت که این دو تعریف حتی در مورد فاعل‌های امکانی نیز تحویل‌پذیر به یکدیگر نیستند. زیرا تنها راه حل برای جمع‌پذیری این دو تعریف - توسل به علیت ناقصه - با اشکالات متعددی مواجه است.

کلید واژه‌ها: امکان، توانایی انجام فعل به گونه دیگر، ضرورت، علت ناقصه، فاعل.

۱. درآمد

دو معنا از توانایی در میان فیلسوفان و متکلمان مسلمان رایج است. در تعریف فیلسوفان مفهوم ضرورت و در تعریف متکلمان مفهوم امکان مندرج است. برخی مدعی شده‌اند که این دو تعریف در خصوص فاعل‌های امکانی تحویل‌پذیر به یکدیگرند. مدعای نگارنده این است که دو تعریف مذکور حتی در خصوص فاعل‌های امکانی نیز تحویل‌پذیر نیستند. بحث را با تعریف ابن‌سینا آغاز می‌کنم و بعد از آن به تعریف متکلمین از مفهوم توانایی اشاره خواهم کرد و در نهایت به دلایل خود برای تحویل‌ناپذیری این دو تعریف اشاره خواهم کرد.

ابن‌سینا در الهیات شفاء مفهوم «قدرت» یا «توانایی»^۱ را این‌گونه تعریف می‌کند:

«... قوه [قدرت] آن است که موجود جاندار به گونه‌ای باشد که اگر خواست عملی را

انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد.» [۲، ص ۱۷۰]

در جای دیگر توصیف او از فاعلِ قادر این است که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد و مانعی او را از عملی کردن خواسته‌اش باز ندارد [۲، ص ۱۷۱].^۲ مطابق این دیدگاه، توانایی فاعل مستلزم این نیست که از فاعلیتِ بالفعل برخوردار باشد بلکه به این معناست که ۱- *اگر خواست* کاری را انجام دهد و *اگر نخواست* آن را انجام ندهد و ۲- مانع یا رافع بیرونی او را از تحقق خواسته‌اش باز ندارد. این تعریف به تعریف شرطی توانایی شهرت دارد و از میان گروه‌های مختلف متفکرین اسلامی، بیشتر مورد توجه فلاسفه بوده است. در نقطه مقابل، فخر رازی معتقد است که فاعل در صورتی توانا محسوب می‌شود که از "امکان فعل و ترک" برخوردار باشد. یعنی به نحو بالفعل قادر به انتخاب از میان امکان‌های بدیل باشد:

«... [مختار] قادر] کسی است که بتواند بدون مرجح یکی از طرفین را برگزیند.» [۱۳،

ص ۳۸۳]^۳

۱. دو مفهوم «قادر/ توانا» و «مختار» در بحث کنونی به یک معنا اشاره دارند. در ادامه بحث، مفاهیم «اختیار»، «توانایی» و «قدرت» را جا به جا استفاده خواهم کرد. ملاصدرا - در جلد ششم اسفار - ذیل عنوان «فی ان القدره فینا عین القوه و الامکان و فی الواجب (تعالی) عین الفعلیه و الوجوب» از ابن‌سینا سخنی را در باب اختیار نقل می‌کند و حکیم سبزواری در حاشیه تاکید می‌کند که مبحث قدرت و اختیار در نهایت یکی هستند: «بحث کنونی در باب قدرت و سخن شیخ در خصوص اختیار. هر دوی اینها در نهایت به یک معنا هستند...» [۱۶، ج ۶، ص ۳۱۳، پاورقی]

۲. مقصود اراده ذاتی است. اراده فعلی عین فعل است و حکما این معنا از اراده را در قدرت اخذ نمی‌کنند چراکه این اراده متعلق قدرت است نه خود قدرت.

۳. او در جای دیگر می‌گوید: «... [مختار] یصح منه ترجیح أحد الجائزین علی الآخر لا لمرجح» [۱۳، ص ۳۵۲]

به نظر او قاعده «ترجیح بلامرجح» ملاک و معیار مناسبی است که بر اساس آن می-توان میان «قادر مختار» و «علت موجب» تمایز قائل شد؛ فاعل تنها در صورتی آزاد است که بتواند به خواست خود و بدون دخالت مرجح، از میان گزینه‌های پیش رو یکی را انتخاب کند:

«فرق میان قادر مختار و علت موجب بالضروره معلوم است. هر کس ضرورتاً تمایز قائل می‌شود میان انسانی که در فعل و قول [...] مختار است و سنگ یا آتش که طبعاً فرود می‌آید یا بالا می‌رود. اگر انجام فعل از سوی فاعل متوقف بر وجود مرجح باشد دیگر تمایزی میان موجب و مختار باقی نمی‌ماند [...] پس باید بپذیریم که صدور فعل از فاعل قادر منوط به وجود مرجح نیست.» [۱۲، ج ۱، صص ۸۱-۱۸۰]

سنگ و آتش و ... به این دلیل علت‌های موجب بشمار می‌آیند که حرکاتشان به مقتضای مرجح (طبیعت آنها) است. فاعلی که برای انجام دادن افعالش به «مرجح» نیازمند باشد ماهیتاً با سنگ و آتش تفاوتی ندارد. این توضیحات روشن می‌سازد که با دو تعریف از توانایی مواجهیم. هر دوی این تعاریف در این عبارت از ملاصدرا به اختصار بیان شده است:

«قدرت دو تعریف مشهور دارد: [۱-] امکان ترک و فعل و [۲-] فاعل به گونه‌ای باشد که اگر خواست عملی را انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد. اولی از آن متکلمان و دومی از آن فلاسفه است.» [۱۷، ج ۶، ص ۳۰۷]

بر اساس گزارش صدرا، فخر رازی معتقد است که این اختلاف در تعریف اختیار صرفاً اختلافی لفظی است و هر یک از این تعاریف قابل ارجاع به دیگری است. «برخی از افاضل متاخر معتقد شده‌اند که این دو معنا به حسب مفهوم و مصداق متلازم هستند و اثبات معنای دوم لزوماً اثبات معنای نخست را نیز به همراه دارد.» [۱۶، ج ۶، صص ۳۰۷-۸]^۱

همانطور که از متن برمی‌آید، ملاصدرا ادعای لفظی دانستن این اختلاف را به فخر رازی منسوب می‌کند.^۲ میرداماد نیز با کلماتی مشابه همین دیدگاه را به فخر رازی

۱. او در جای دیگر می‌گوید: «فخر رازی گمان کرده است که در خصوص معنای قدرت اختلافی میان فیلسوفان و متکلمان نیست. از آنجا که تفاوتی میان این دو تعریف وجود ندارد نزاع میان آنها لفظی است.» [۱۶، ج ۶، ص ۳۱۰]

۲. من بنا را بر صحت این خوانش گذاشته‌ام ولی مرور سخنان فخر موید آن نیست. او در موارد گوناگون فلاسفه را متهم می‌کند به این که خداوند را مختار نمی‌دانند [نک: ۱۳، ص ۲۶۹]. در متن مورد نظر نیز، شیخ مناط احتیاج به فاعل را امکان می‌داند. فخر می‌گوید که در این مسئله که معلول می‌تواند دائمی باشد یا نه نزاعی واقعی وجود ندارد زیرا متکلم هم قبول دارد که معلول اگر ازلی باشد ←

نسبت می‌دهد [۲۴، ص ۳۱۱]. با این تفاوت که میرداماد خود نیز به لفظی بودن این اختلاف معتقد است. به نظر او این دو تعریف هم به لحاظ مفهوم و هم به لحاظ مصداق متلازم هستند و تفکیک دو معنا از اختیار توسط برخی از محققین بر اساس دلایل واهی است. به نظر میرداماد کسی که معنای شرطی اختیار را بپذیرد ناگزیر از پذیرش معنای امکانی آن نیز است. با قطع نظر از خواست، فعل و ترک فعل برای فاعل ممکن است و این منافاتی ندارد با اینکه اگر بخواهد فعل و اگر نخواهد ترک فعل برای او ضروری می‌شود. در نهایت میرداماد نتیجه می‌گیرد که این اختلافی لفظی است [۲۴، ص ۳۰۹].

در مقابل، خواجه نصیر مصلحۀ فخر رازی را صلح بدون رضایت طرفین می‌داند [۴، ج ۳، ص ۸۱] و ملاصدرا منکر تلازم مفهومی این دو تعریف است. به نظر این دو، باید میان فاعل‌های امکانی و واجب‌تعالی تفکیک قائل شد؛ این دو تعریف در مورد **خداوند** غیر قابل جمع و در مورد **فاعل‌های امکانی** (انسانی) تحویل‌پذیر به یکدیگرند؛^۱

«تلازمی میان این دو تعریف وجود ندارد مگر در مورد فاعل قادری که اراده‌اش زائد بر ذات او باشد. اما واجب الوجود ... آنچه انجام می‌دهد با اراده و قصد زائد و عارض بر ذات - چه عارض لازم و چه عارض مفارق - نیست.» [۱۶، ج ۶، ص ۳۰۹]

→ علت ازلی می‌خواهد. اما باید پذیرفت که علت ازلی فعل ازلی آن مختار نیست زیرا شرط مختار بودن این است که فاعل موجود باشد، عملی را انجام ندهد و سپس آن فعل را انجام دهد [۴، ج ۳، ص ۸۱-۸۰]. باغنوی نیز سخن فخر را اینگونه می‌فهمد: «چه بسا مقصود امام [فخر رازی] این باشد که گرچه [فلاسفه] خداوند را در لفظ مختار می‌نامند ولی در معنا آن را نفی می‌کنند. زیرا آنها معتقدند که خداوند به این معنا مختار است که اگر خواست کاری را انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد [...]» [۸، ص ۴۳۴]. به نظر نگارنده از متن فخر رازی بر نمی‌آید که او قائل به ترادف تعریف امکانی و ضروری اختیار باشد. اما از آنجا که بحث کنونی ما مترتب بر این مسئله نیست قصد چالش در این باره را ندارم. چرا که حتی اگر فخر رازی این هم‌معنایی را نپذیرفته باشد، برخی از فلاسفه در خصوص فاعل‌های امکانی قائل به تحویل‌پذیری این دو تعریف شده‌اند. و آنچه در این مقاله قصد نقد آن را دارم همین نکته اخیر است.

۱. سبزواری این مطلب را اینگونه بیان می‌کند: «تفسیر قدرت به صحت صدور و عدم صدور با قدرت حیوان مناسب است؛ زیرا صحت به معنای امکان است و خداوند متعال به طور کامل واجب و فعلیتی است که جزء ندارد» [۱۵، ج ۱، ص ۳۷۶-۷]. ولی اختیار به معنای ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل درباره او صادق است ... زیرا هر دو گزاره شرطی درباره افعال او صادق است؛ چون صدق گزاره شرطی با امتناع مقدم و تالی نیز سازگار می‌باشد. بنابراین در افعال خداوند شرطیه اول با ضرورت مقدم و تالی صادق است و شرطیه دوم با امتناع مقدم و تالی [۱، ص ۲۰].

در ادامه نشان داده خواهد شد که این دو تعریف، به دلایل فلسفی، حتی در مورد فاعل‌های امکانی (انسانی) نیز تحویل‌پذیر نیستند.

۲. آیا اختلاف در تعریف «توانایی» اختلافی لفظی است؟

همانطور که اشاره شد با دو تعریف از قدرت یا توانایی مواجهیم که در ادامه به اختصار ت. ۱ و ت. ۲ نامیده می‌شوند:

ت. ۱: توانایی به معنای امکان فعل و ترک. [تعریف رایج در میان متکلمان]

ت. ۲: توانایی به معنای عمل مطابق با خواست. [تعریف رایج در میان فلاسفه]

صورتبندی زیر نشان می‌دهد که چرا ت. ۱ و ت. ۲ حتی در مورد فاعل‌های امکانی تحویل‌پذیر به یکدیگر نیستند. به سه گزاره زیر توجه کنید:

(۱) با وجود علت تامه وجود معلول ضروری است.

(۲) فاعل مختار نسبت به فعل خود علت تامه است.

(۳) توانایی (اختیار) عبارت است از تساوی فاعل نسبت به فعل و ترک.

نمی‌توان همزمان هر سه گزاره بالا را تصدیق کرد. قبول گزاره‌های (۱) و (۲) به معنای انکار گزاره (۳) است. این راهی است که فلاسفه مسلمان در پیش گرفته‌اند. قبول گزاره‌های (۲) و (۳) ملازم با انکار گزاره (۱) است. این مسیری است که به انکار قاعده "وجوب معلول" در افعال آدمی می‌انجامد و برخی از متکلمان آن را در پیش گرفته‌اند. (البته این نکته روشن است که انکار گزاره (۱) توسط متکلمان عملاً به انکار گزاره (۲) نیز انجامیده است اما خواهیم گفت که انکار (۱) منطقی‌ملازم با انکار (۲) نیست). و قبول گزاره‌های (۱) و (۳) به معنای انکار گزاره (۲) است؛ یعنی پذیرفتن اینکه فاعل مختار علت تامه فعل خود نیست. پس به طور کلی سه مسیر پیش رو داریم:

الف - پذیرش (۲) و (۳) و انکار (۱)

ب - پذیرش (۱) و (۲) و انکار (۳)

ج - پذیرش (۱) و (۳) و انکار (۲)

۳. پذیرش (۲) و (۳) و انکار (۱): ناهم‌سازگرایی

متکلمان معتقدند که توانایی فاعل به معنای بی‌طرفی او نسبت به فعل و ترک فعل است. یعنی فاعل در صورتی توانا (مختار) محسوب می‌شود که در شرایط تساوی نسبت به طرفین، یکی از آنها را ترجیح دهد. «قادر مختار می‌تواند یکی از امکان‌های [پیش

روی خود] را بر دیگری ترجیح دهد بدون آنکه مرجّحی داشته باشد» [۱۲، ج ۱، ص ۶۸]. به دیگر سخن، فاعل S در انجام عمل A در زمان t آزاد است اگر و تنها اگر S در t قادر باشد که عمل A را انجام بدهد و نیز قادر باشد که آن را انجام ندهد. این تعریف همسو با فهم متعارف است. در گفتگوهای روزمره وقتی از واژه "توانستن" و مشتقات آن استفاده می‌کنیم، به نظر می‌رسد که برخورداری از "امکان‌های بدیل" را شرط "توانایی" و به تبع آن شرط آزادی و مسئولیت‌پذیری می‌دانیم.^۱ این فهم از توانایی با درک ما از رابطه علیت کاملاً مرتبط است. برای مثال، غزالی - از طرفداران این معنا از توانایی - رابطه میان مسمی به علت و مسمی به معلول را ضروری نمی‌داند. به نظر او، دلیل فلاسفه برای اینکه بگویند آتش [با حفظ شرایط] ضرورتاً سبب سوختن پنبه می‌شود تنها "مشاهده" است. ولی مشاهده قادر به اثبات سببیت ضروری نیست، و صرفاً نشان می‌دهد که پنبه سوخته است. چیزی در خود شیء (آتش) نیست که نقش سبب را در رابطه علی با شیء دیگر (پنبه) به عهده گیرد. فعل خداوند است که توالی رویدادها را سبب می‌شود [۲۱، صص ۷-۲۲۶].

همچنین مطابق با این فهم از توانایی، دائمی بودن فعل با مختار بودن فاعل سازوار نیست. دائمی بودن فعل به معنای ضروری بودن آن برای فاعل است. لذا دو نظریه الهیاتی زیر به نظر متکلم جمع‌ناپذیر است:

۱- نظریه قادر یا مختار بودن خداوند

۲- نظریه قدیم بودن عالم (فعل خداوند)

زیرا پذیرش نظریه "قدیم بودن جهان" به زوال امکان‌های بدیل پیش‌روی خداوند و در نتیجه به زوال اختیار او می‌انجامد.^۲ نقد متکلم به فیلسوف این است که «... نزد فلاسفه صدور عالم از خداوند همچون صدور ضروری معلول از علت است، به نحوی که خداوند نمی‌تواند مانع آن شود، مثل سایه‌ای که از شخص لازم می‌آید یا نوری که از خورشید ساطع می‌شود. هیچ یک از اینها فعل نیستند.» [۲۱، ص ۱۲۱]. علامه حلی [۱۰، ص ۲] و حتی خواجه نصیرالدین طوسی - در برخی از آثارش - با این دیدگاه موافق‌اند [۲۰، ص ۲۱۸].

۱. ناهمسازگرایان معتقدند که اگر بدانیم که فاعل نمی‌توانست کار دیگری (مثلاً عمل ب) غیر از آنچه انجام داده است (مثلاً عمل الف) انجام دهد مسئول کاری که کرده (یعنی عمل الف) نیست. در مقابل، به نظر همسازگرایان حتی اگر فاعل نتواند کاری غیر از آنچه انجام داده انجام دهد باز هم مسئول عمل آزادانه‌ای است که انجام داده است. تعیین معنا و حدود و ثغور مفهوم "توانایی" در مرکز این دعوا قرار دارد.

۲. برای توضیحات بیشتر نک: [۱۲، ج ۱، ص ۶۹] و [۱۱، ص ۴۷۸].

این تعریف از توانایی هم بر انسان و هم بر خداوند صدق می‌کند با یک تفاوت اساسی؛ "توانایی" در مورد انسان به تنهایی برای انجام فعل کافی نیست بلکه مجموع "توانایی" و "داعی" است که فعل را بوجود می‌آورد. مسئله اینجاست که داعی یا انگیزه از سوی انسان به فعل اضافه نمی‌شود (معضل تسلسل اراده‌ها یکی از دلایل این دیدگاه است) [۱۴، ج ۱۲، ص ۵۲۰].^۱ این همان نظریه "کسب" است که می‌گوید داعی را خداوند می‌آفریند. رابطه میان فاعل و فعلش رابطه‌ای ضروری نیست بلکه این خداوند است که سبب می‌شود برخی از افعال به مثابه علت برخی افعال دیگر قرار گیرند. قلمی که فرمان پادشاه را مرقوم می‌کند و کاغذی که فرمان بر روی آن نوشته می‌شود هیچ یک به نحو مستقل تاثیری در صدور حکم ندارند و صرفاً مستخر قدرت پادشاه هستند، به همین نحو، اختیار انسان نیز مستخر خداوند است [۲۲، ج ۴، ص ۱۴۲۳]. فاعل صرفاً محمل و محل شکل‌گیری اراده است بنابراین، گزاره «بندگان فعل را انجام می‌دهند» در تضاد با این گزاره نیست که «خداوند فعل را انجام می‌دهد»، با این قید که دومی به این معناست که او آغازگر و علت پدید آمدن فعل است و اولی به این معناست که آنها محلی هستند که خداوند در آن قدرت به انجام فعل را ایجاد می‌کند.^۲ نیروی انجام فعل

۱. این نکته مورد قبول فیلسوفان نیز هست. در آثار فیلسوفان به کرات با مفهومی مواجه می‌شویم تحت عنوان "اختیار واقعی". صاحب اختیار واقعی تنها خداوند است و آنچه در مورد آدمی تحقق پذیر است اختیار به معنای واقعی نیست: «وقتی که می‌گوییم او [خداوند] قادر مختار است منظورمان معنای متعارف در میان مردم نیست بلکه معنایش این است که او به نحو بالفعل و بی‌زوال چنان است. مختار نزد عرف به معنای مختار بالقوه است، که برای خروج اختیارش از قوه به فعلیت محتاج به مرجح -داعی درونی یا بیرونی- است، به همین دلیل است که مختار از ما در حکم مضطر است، [ولی] اختیار اول تعالی به هیچ داعی و خیر غیرذاتی مبتنی نیست. لذا خداوند متعال در فعلش مجبور نیست و افعالش هیچ داعی غیر از ذات و خیر ذاتی ندارد، و در آنجا [در مورد خداوند] مثل ما [انسان‌ها] دو قوه در تنازع با هم وجود ندارد.» [۱، صص ۵۳-۵۰]. یا این عبارت صریح صدرا: «قدرت [اختیار] در ما عین قوه و امکان ولی در واجب عین فعلیت و وجوب است. فعل اختیاری به معنای واقعی جز در واجب الوجود محقق نمی‌شود، و همه کس غیر از او صرفاً مضطرهایی در هیئت مختار هستند [...]» [۱۶، ج ۶، ص ۳۱۳] وقتی که داعی و انگیزه فاعل بالمآل امری بیرونی (نسبت به فاعل) باشد نمی‌توان به معنای واقعی او را آزاد دانست. داعی و انگیزه زمانی برای فاعل ذاتی به شمار می‌آید که علت بالذات باشد و تنها موجودی که علت بالذات است خداوند است، لذا تنها خداوند به معنای واقعی آزاد است.

۲. آیا این بدان معناست که به معنای واقعی هیچ فاعلی در جهان به جز خداوند وجود ندارد؟ غزالی در برخی نوشته‌هایش این لازمه را به صراحت می‌پذیرد و تاکید می‌کند که خداوند خالق واقعی^۳

قدرت) یک قوه^۱ نیست که پیش از انجام فعل در فاعل وجود داشته باشد بلکه صفت^۲ یا عرضی است که هم‌زمان با انجام فعل متناسب با آن، توسط خداوند در فاعل ایجاد می‌شود. شاید چنین به نظر آید که خلق داعی توسط خداوند به نفي معنای امکانی توانایی می‌انجامد اما اینگونه نیست. توانایی به معنای برخورداری از امکان فعل و ترک است و نظریه خلق داعی به معنای تغییر در معنای توانایی نیست. لازمه پذیرش نظریه کسب تنها این است که در جهان یک قادر واقعی (خداوند) وجود داشته باشد. بنابراین، هرچند پذیرش نظریه "کسب" عملاً به انکار گزاره (۲) می‌انجامد اما تعریف متکلمان از توانایی همچنان معنایی ناهمسازگرایانه محسوب می‌شود که بر انکار ضرورت علی (انکار گزاره ۱) بنا شده است.

۴. پذیرش (۱) و (۲) و انکار (۳): همسازگرایی

فلاسفه مسلمان برای اتخاذ رویکرد همسازگرایانه و رویگردانی از تعریف امکانی اختیار (ت-۱) دلیل فلسفی محکمی دارند؛ شمول اصل علیت. لذا پاسخ رایج فیلسوفان مسلمان به مسئله اختیار (توانایی) از مسیر "ب" و انکار گزاره (۳) به مقصد می‌رسد: یعنی تلاش برای همسازی آن با علیت. رویدادهای عالم محکوم به تبعیت از اصل علیت ضروری هستند. نفي ضرورت علی همانگونه که در عالم به تصادفی بودن رویدادها می‌انجامد در آدم نیز به تصادفی بودن افعال می‌انجامد. افعال آدمی تافته‌ای جدای از بافت عالم و رویدادهای آن نیستند. به همین دلیل است که در فلسفه اسلامی مبحث «فعل» ذیل بحث «حرکت» طرح می‌شود و برای تبیین آن از همان روشی استفاده می‌شود که برای دیگر حرکات موجود در جهان بکار گرفته می‌شود. ابن‌سینا در این خصوص می‌گوید:

«[...] علت مادامی که علت بالوجوب نباشد تا آنکه شیء را واجب کند معلولی از آن پدید نمی‌آید. اراده [نیز] قبل از این حالت [رسیدن به مرحله وجوب] اراده ضعیفی است که جازم نیست.» [۲، ص ۱۷۵]

→ افعال است [۲۲، ج ۴، ص ۱۴۲۳]. می‌دانیم که در سنت الهیات اشعری هیچ موجود یا رویدادی در جهان ایجادگر یا علت موجود دیگر نیست. در این دیدگاه رویدادها فاقد پیوستگی علی هستند و رویدادها به نحو مجزای از هم توسط خداوند به نحو بی‌واسطه بوجود می‌آیند. چنین جهانی یک جهان موقعیت‌گرایانه (occasionalistic universe) است. اما برای غزالی ماجرا کمی متفاوت است. چرا که غزالی علل و میانجی‌های علی متعددی را می‌پذیرد. بنابراین این سخن که "به معنای واقعی هیچ فاعلی جز خداوند در جهان وجود ندارد" را باید در این دو طرز تفکر به نحو متفاوت فهم کرد.

1. faculty
2. attribute

منظور از «اراده جامع» همان «اراده جازم» و نقطه مقابل «اراده مایل» است. اراده مایل قادر به ایجاد فعل نیست زیرا به مرحله وجوب نرسیده است.^۱ اراده انسان همچون دیگر رویدادهای جهان از جمله ممکنات است زیرا اراده در ما ذاتی نیست و از خارج بر ما وارد می‌شود [۱، ص ۲۲]. به دیگر سخن، اراده‌های ما مسبوق به عدم [حادث] است و هر موجود حادثی علتی دارد [۲، ص ۴۳۹]. لذا علت باید اراده را به مرحله ضرورت برساند تا به منصه ظهور برسد. اراده‌ای که به مرحله وجوب نرسیده باشد نه تنها اختیاری تلقی نمی‌شود بلکه با معضل اتفاق یا شانس روبروست. لذا علت نه تنها با اختیاری بودن افعال مخالف نیست بلکه باید در تعریف اختیار لحاظ شود. اگر عملی معلول نباشد نمی‌تواند اختیاری قلمداد شود. قواعدی چون «محال بودن ترجیح بلا مرجح» و «کل فعل اختیاری لابد له من مرجح غائی» بیانگر همین نکته هستند. ابن‌سینا به تفصیل از این قاعده سخن گفته است، گروهی از متفکرین آن را بدیهی دانسته و عده‌ای دیگر اثبات آن را در گرو استدلال می‌دانند ولی اعتبار اصل قاعده مورد وفاق همه فلاسفه است.

این مهم‌ترین دلیلی است که غالب فیلسوفان مسلمان را به همسازی آزادی و ضرورت سوق داده است. اما فیلسوفان مسلمان برای رویگردانی از معنای امکانی توانایی، غیر از دلیل فلسفی، انگیزه‌های الهیاتی نیز دارند. تعریف امکانی قدرت تبعات غیرقابل قبولی در باب ذات الهی دارد چرا که به نظر فلاسفه اراده از صفات ذات الهی است (برخلاف متکلمان که اراده را از صفات فعل خداوند می‌دانند). با قبول ت. ۱ ناگزیر از پذیرش یکی از گزاره‌های زیر هستیم:

الف- خداوند قادر (مختار) است و معنایی از امکان در ذات الهی راه دارد.

ب- هیچ معنایی از امکان در ذات الهی راه ندارد و خداوند قادر (مختار) نیست.

ولی هر دو گزاره بالا تبعات نادرستی در پی دارد. خداوند هم مختار است و هم اینکه هیچ معنایی از امکان در ذات او راه ندارد. تنها راه برای رسیدن به این نتیجه‌گیری آن است که قدرت به معنایی غیر از «امکان فعل و ترک» برگردانده شود. ابن‌سینا معتقد است که یکی پنداشتن قدرت با «امکان فعل و ترک» ناشی از برداشت خطایی است که

۱. طباطبایی این دیدگاه را به صراحت بیان می‌کند: «هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد، طبق ضرورت تحقق می‌یابد و اگر ترک شد، طبق ضرورت ترک می‌شود، ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز دیگر، و معنای این ضرورت در اینجا این است که افعال انسان به اختیار ضرورت پیدا می‌کند و این ضرورت منافاتی با اختیار ندارد بلکه موید آن است.» [۱۸، ج ۳، ص ۱۶۴].

از مفهوم قوه نشأت گرفته است. او برای نشان دادن این خطا، با رویکردی معناشناختی، اشاره‌ای به کاربردهای گوناگون مفهوم «توانایی/ قوه» می‌کند و در نهایت نتیجه می‌گیرد که معنای انفعالی مفهوم «قوه» محصول یک سوء تفاهم زبانی است. به نظر او، مفهوم «قوه» دست‌کم سه تطور معنایی را پشت سر گذاشته است:

۱- قوه به معنای «شدت توانایی» یا «شدت نیرومندی»

۲- قوه به معنای «توانایی» یا «نیرومندی»

۳- قوه به معنای «امکان فعل و ترک»

معنای نخست همان استعمالی است که در زبان متعارف به شخص نیرومند در انجام فعل «قوی» اطلاق می‌شود. معنای دوم محصول توسعه در معنای «قوه» است. این توسعه به این دلیل مجاز شمرده شده است که تفاوت ماهوی میان «شدت قدرت» و «قدرت» وجود ندارد و تفاوت آنها تنها به میزان قدرت بر می‌گردد. هر دوی این کاربردهای زبانی به لحاظ معناشناختی دست‌کم یک وجه اشتراک دارند؛ قوه به هر دو معنا نوعی فعلیت است نه انفعال (تاثیرپذیری). به دیگر سخن، هر دو معنا اشاره به حالتی در فاعل دارند که سبب صدور فعل از آن می‌شود و این حالت یک حالت فعلی است و نه انفعالی. ابن‌سینا معتقد است که «قوه» به این دو معنا همان معنای مورد نظر فلاسفه است. فاعل صاحب قوه (توانا) دارای حالتی است که بواسطه بودن در آن حالت، اگر خواست کاری را انجام می‌دهد و اگر نخواست انجام نمی‌دهد. اما تحول معنایی دیگری در مفهوم «قوه» پدید آمد که در نتیجه آن معنای «امکان» وارد مفهوم «قوه» شده است؛ اینگونه پنداشته شد که مبداء قوی به این دلیل که **می‌تواند** فعلی را انجام دهد پس لابد **می‌تواند** آن را انجام ندهد. یعنی همانطور که انجام فعل به قدرت نیاز دارد، انجام ندادن فعل نیز محتاج به قدرت است. پس فاعل در صوتی قوی تلقی می‌شود که از این **امکان** برخوردار باشد که نیروی خود را به فعلیت بدل کند یا به فعلیت بدل نکند. با این تحول معنایی، دیگر «قوه» نه به معنای فعلی «إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل» بلکه به معنای انفعالی «شأنیت [یا امکان] چیز دیگری را داشتن» تلقی شد. از آن پس، به چیزی که شأنیت/امکان چیز دیگری را داشت قوی گفته می‌شد یعنی آن چیز **قوه** یا **امکان** آن چیز دیگر را در خود دارد. در اثر این تغییر معنایی غالب متکلمان به اشتباه گمان کردند که فاعل تنها در صورتی که از امکان فعل و ترک یک عمل برخوردار باشد صاحب «قوه» است و فاعلی که فقط از امکان فعل برخوردار باشد (نتواند انجام ندهد)

صاحب «قوة» نیست. پس کسی که از امکان‌های بدیل فعل و ترک فعل برخوردار نیست نباید قادر یا مختار محسوب شود.^۱ در حالی که به نظر ابن‌سینا کسی که فعلی را فقط انجام می‌دهد - و امکان ترک آن فعل را ندارد مثل موجود با اراده دائمی و تغییرناپذیر - نیز بر اساس معنای (۱) و (۲) می‌تواند قادر به‌شمار آید. اما این با فهم متعارف سازوار نیست لذا ابن‌سینا تلاش می‌کند با ارائه تحلیلی شرطی از مفهوم توانایی این نقیصه را رفع کند.

شرطیه‌ها صرفاً بیانگر ثبوت یا نفی چیزی برای چیز دیگرند و ملازمه میان مقدم و تالی با صدق هیچ یک از طرفین تلازمی ندارد [۴، ج ۱، ص ۱۹۷]. پس برای صادق بودن این دسته از قضایا ضروری نیست که هم مقدم و هم تالی در خارج محقق باشند. قادر بودن فاعل به این معناست که «إن شاء فعل» و «إن لم یشاء لم یفعل». صدق گزاره «إن شاء فعل» مستلزم صدق گزاره «فقد شاء وقتاً ما» نیست. یعنی حتی اگر این گزاره که «فقد شاء وقتاً ما» گزاره‌ای کاذب باشد باز هم گزاره «إن شاء فعل» می‌تواند صادق باشد. صدق شرطیه «إن شاء فعل» تنها مستلزم آن است که «إذا فعل فقد شاء»؛ یعنی اگر فاعل A را انجام داده باشد پس آن را خواسته است. به دیگر سخن، برای آنکه گزاره "اگر فاعل A را می‌خواست انجام می‌داد" صادق باشد لازم نیست که حتماً زمانی وجود داشته باشد که در آن فاعل A را انجام داده باشد چرا که محتمل است فاعل اصلاً A را نخواسته باشد. این یعنی مختار بودن فاعل در قبال A لزوماً به معنای انجام شدن A نیست. به دیگر سخن، اختیاری بودن یک فعل لزوماً به معنای برخورداری او از دو امکان بدیل فعل و ترک نیست. به این معنا، آزادی یا قدرت تعارضی با ضرورت ندارد. شیخ مدعی است درستی این تحلیل از اختیار برای همه کسانی که با منطق و ماهیت قضایای شرطیه آشنایی دارند آشکار است [۲، ص ۱۷۳].

۵. پذیرش (۱) و (۳) و انکار (۲): توسل به علیت ناقصه

تاکنون نشان دادیم که راه حل فلاسفه در خصوص مسئله اختیار الهی از مسیر «ب»

۱. ابن‌سینا البته برای نشان دادن خطای متکلمان به نکته معنانشناختی دومی هم اشاره می‌کند؛ اگر "قدرت" به معنای "امکان" باشد لوازم نامعقولی در پی خواهد داشت. به این گزاره توجه کنید؛ «قدرت به امور ممکن تعلق می‌گیرد». می‌دانیم که این گزاره اولاً صادق است و ثانیاً گزاره‌ای تحلیلی و همانگو (tautology) نیست بلکه گزاره‌ای شناختی (cognitive) است که اطلاعات جدیدی درباب جهان به ما ارائه می‌کند. حال اگر "قدرت" به معنای "امکان" باشد گزاره بالا به گزاره‌ای تحلیلی بدل خواهد شد زیرا بیان دیگری خواهد بود از این گزاره که؛ "قدرت تعلق می‌گیرد به چیزی که قدرت به آن تعلق می‌گیرد". [۲، ص ۱۷۰]

می‌گذرد؛ یعنی پذیرش گزاره‌های ۱ و ۲ و انکار گزاره ۳. رفتن از مسیر «ب» هیچ راهی برای تحویل‌پذیری ت. ۱ و ت. ۲ باقی نمی‌گذارد. اما همانطور که پیشتر گفتیم، برخی از فلاسفه معتقد شده‌اند که این دو تعریف در خصوص فاعل‌های امکانی (انسانی) تحویل‌پذیرند. مسیر «ج» همان راهکاری است که این عده گمان کرده‌اند که می‌توان بر اساس آن، دو تعریف ت. ۱ و ت. ۲ را قابل تحویل به یکدیگر دانست. در نقل قولی که پیشتر نیز بیان شد این نکته بیان شد که «... تلازمی میان این دو تعریف وجود ندارد مگر در مورد فاعل قادری که اراده‌اش زائد بر ذات او باشد...» [۱۶، ج ۶، ص ۳۰۹]. اراده زائد بر ذات برای تحقق فعل کافی نیست. به دیگر سخن، فاعل نسبت به فعل خود^۵ علت ناقصه است نه علت تامه:

«اختیار فاعل انسانی علت تامه فعل نیست بلکه علت ناقصه آن است.» [۱۹، ج ۲، ص ۱۶]

قاعده عقلی "وجوب معلول" فقط در خصوص علت تامه صادق است و از آنجا که فاعل ممکن علت تامه فعل خود نیست، مشمول قاعده وجوب قرار نمی‌گیرد. به این معنا می‌توان گفت که انسان‌ها نیز به معنای مذکور در ت. ۱ صاحب اختیار هستند و بدین ترتیب، اختلاف میان ت. ۱ و ت. ۲ اختلافی لفظی خواهد بود.

۶. آیا توسل به علیت ناقصه راه حل مناسبی است؟

همانطور که گفتیم، دلیل فیلسوفان برای تحویل‌پذیری ت. ۱ و ت. ۲ توسل به نظریه علیت ناقصه است. فاعل در مرحله‌ای که هنوز فاعلیت او بالفعل نشده است، علت ناقصه فعل خود محسوب می‌شود. در این مرحله او از امکان فعل و ترک برخوردار است. بنابراین می‌توان گفت که تعریف ت. ۱ در این مرحله بر او صادق است. طرفداران این دیدگاه معتقدند که این راه حل به نقض قاعده علیت نیز نمی‌انجامد چرا که این قاعده تنها شامل علت‌های تامه می‌شود. از سوی دیگر، تعریف ت. ۲ نیز بر این فاعل صادق است اما در مرحله‌ای که فاعل به علت تامه بدل شده باشد. بنابراین اختلافی واقعی میان این دو تعریف وجود ندارد. یعنی بنا بر هر دو تعریف می‌توان فاعل‌های امکانی را مختار دانست. اراده در فاعل واجب (خداوند) از صفات ذات و در فاعل ممکن (انسان) زائد بر ذات، لذا این راه حل صرفاً در مورد فاعل‌های امکانی درست است. اراده در ما ذاتی نیست (و از خارج بر ما وارد می‌شود لذا بالقوه است) و اراده زائد بر ذات برای تحقق فعل کافی نیست. یعنی فاعل نسبت به فعل خود^۵ علت ناقصه است و قاعده عقلی «وجوب معلول»

فقط در خصوص علت تامه صادق است. پس اختلاف ت ۱ و ت ۲ در خصوص فاعل‌های امکانی (و نه فاعل واجب) صرفاً اختلافی لفظی است و انسان‌ها هم به معنای ت ۱ و هم به معنای ت ۲ می‌توانند مختار باشند. این راه حل قابل قبول نیست و محصول غفلت از مبانی مورد پذیرش خود فیلسوفان در مسئله علیت است. همانطور که پیش از این اشاره کردیم، تحویل‌ناپذیری ت ۱ و ت ۲ صرفاً بر اساس دلایل الهیاتی نبوده است که بتوان با استثنا کردن خداوند، آن دو را قابل تحویل دانست. در بخش (۴) اشاره شد که مهم‌ترین دلایلی که فیلسوفان را به همسازی آزادی و ضرورت سوق داده قاعده عقلی علیت است. اگر رابطه علت تامه با معلول خود رابطه‌ای ضروری و آزادی به معنای امکان فعل و ترک باشد، تحویل‌ناپذیری این دو تعریف همچنان پابرجا خواهد بود. به این نقل قول از طباطبایی توجه کنید:

«بی‌طرفی فاعل مختار نسبت به فعل و ترک فعل به معنای انکار رابطه علیت است. زیرا

ملازم آن است که بپذیریم هر چیزی بتواند علت هر چیزی باشد.» [۱۹، ج ۲، ص ۱۷]

این یعنی در خصوص انسان - فارغ از مورد خداوند - تعریف ت ۱ مستلزم نقض قاعده علیت است که مورد پذیرش فیلسوفان مسلمان نیست. پاسخ احتمالی این است که قاعده وجود در خصوص علت تامه جاری می‌شود نه علت ناقصه و ما با انکار گزاره (۲) پذیرفته‌ایم که رابطه میان فاعل و فعل همانند رابطه میان علت تامه و معلولش نیست. اما این پاسخ نیز از اساس نادرست است. برای روشن شدن مطلب، بیایید ببینیم که انکار گزاره (۲) دقیقاً به چه معناست. اینکه فاعل علت تامه فعل خود نباشد به این معناست که او تنها بخشی از ماجرای شکل‌گیری فعل خود است. این سخن به خودی خود مسئله‌ساز نیست اما توسل به آن برای توجیه اختیار بسیار عجیب می‌نماید؛ زیرا شبیه به آن است که با کاستن از کنترل فاعل بخواهیم او را مختار جلوه دهیم. مسئله این نیست که انسان هنگام انجام فعل تحت تاثیر عوامل مختلف است. روشن است که انسان برای انجام فعل به عوامل مختلف نیاز دارد. مسئله اینجاست که آیا می‌توان اختیار را - که مبنای مسئولیت اخلاقی است - بر اساس مولفه‌ای سلبی و با کاستن از کنترل فاعل بنا کرد؟!

علاوه بر اینکه، فیلسوفان در اسناد فعل به ذات فاعل سه مرتبه را از هم تفکیک می‌کنند: ۱- مرتبه ذات، ۲- مرتبه مشیت (لامشیت) و ۳- مرتبه صدور فعل (ترک فعل). زائد بودن اراده فاعل به این معناست که فعلیت اراده نیازمند به تحقق شرایطی است که مجموعاً علت تامه فعل را شکل می‌دهند. حال سوال این است که وقتی فلاسفه از "تحقق شرایط دیگر برای فعلیت یافتن اراده" سخن می‌گویند، به مرتبه ۱ نظر دارند یا

مرتبۀ ۲؟ سخنان فلاسفه گاه به گونه‌ای است که گویا به مرتبۀ ۱ نظر دارند. فاعل در مرتبۀ ذات نسبت به فعل و ترک علی‌السویه است. در این مرحله، رابطه‌ای ضروری میان فعل و ذات برقرار نیست و به این معنا می‌توان گفت که فاعل از امکان فعل و ترک برخوردار است. باغنونوی در تعلیقاتش بر محاکمات بعد از ذکر دو معنا از توانایی وجه جمع این دو تعریف را اینگونه بیان می‌کند:

«تعریف به امکان فعل و ترک ناظر به نفس قدرت و قیل از اراده کردن است. در حالی که بعد از اراده کردن فعل ضرورتاً واجب خواهد بود زیرا اراده جزء اخیر علت محسوب می‌شود و تخلف [فعل] از علت تامه‌اش محال است.» [۸، ص ۲۰۷].

توسل به نظریه علیت ناقصه هم از همین روش برای تحویل‌پذیری ت ۱ و ت ۲ استفاده می‌کند. اما این سخن نیز به نوبه خود بسیار عجیب است، چرا که در این مرتبه، هنوز خواستی در فاعل شکل نگرفته است تا بگوییم رابطه میان خواست شکل‌یافته و فاعل^۰ ضروری است یا ممکن. مسئله اختیار یا مسئله‌ای است در خصوص نحوه شکل‌گیری اراده فاعل (مرحلۀ ۲) و یا نحوه صدور فعل فاعل (مرحلۀ ۳). در مرحلۀ ذات فاعل (مرحلۀ ۱) که هنوز اراده‌ای شکل نگرفته است مشکلی با عنوان اختیار مطرح نیست. چنین تفسیری از تعریف متکلمان (ت ۱) خارج کردن آن از محل بحث است. مضاف بر اینکه تعریف فلاسفه از توانایی - این شاء فعل و این لم یشاء لم یفعل - به روشنی نشان‌دهنده آن است که این تعریف در مرحلۀ مشیت یا خواست طرح می‌شود، نه در مرحلۀ ذات. حل مسئله اختیار در مرتبۀ (۱) شبیه به آن است که مسئله‌ای را حل کنیم که هنوز شکل نگرفته است!

اما اگر مرتبه (۲) مورد فیلسوفان باشد، باید گفت که خود آنها می‌پذیرند که شکل‌گیری اراده در اختیار فاعل نیست چرا که به تسلسل اراده‌ها می‌انجامد. راه حل فیلسوفان برای این مشکل راهکاری همسازگرایانه و پذیرش ضرورت علی است و نه توسل به علیت ناقصه.

همچنین برخی از شرایطی که تحت عنوان «علل ناقصه مکمل فاعلیت فاعل» در کلام فیلسوفان است ذکر شده نشان می‌دهد که مقصود شرایطی است که برای اثرگذاری اراده بر فعل در مرتبۀ صدور فعل (یعنی مرتبه ۳) لازم است. از میان شرایط ذکر شده - حضور ماده‌ای که علت بتواند در آن تاثیر کند، سلامتی اعضای فاعل، وجود غایت و امور دیگر - تنها شرط قابل اعتنا «وجود غایت» است و امور دیگر در بهترین حالت، نامرتبط با مسئله هستند. وقتی سخن از مختار بودن فاعل به میان می‌آید منظور

فاعلی است که در شرایط متعارف قرار دارد؛ مسئله اختیار این است که آیا فاعل با احراز شرایط متعارف - مثل حضور ماده، سلامت قوای محرکه و ... - مختار است یا نه. شرط "وجود غایت" نیز به مرتبه شکل‌گیری خواست (یعنی مرتبه ۲) مربوط می‌شود نه مرتبه صدور فعل (یعنی مرتبه ۳)؛ فیلسوفان در مواجهه با معضل تسلسل اراده‌ها، نقطه انقطاع این تسلسل^۱ را اراده الهی می‌دانند. غایت آدمی بالمآل محصول اراده الهی است و راه حل تعارض احتمالی میان ضرورت الهی و اختیار نیز توسل جستن به مسیر «ب» است که راه حلی همسازگرایانه به‌شمار می‌آید.

و نکته آخر این که توسل به علیت ناقصه برای حل مسئله اختیار استفاده از راه حلی معرفت‌شناختی برای حل مسئله‌ای وجودشناختی است. تصویر فلاسفه از ساختار علی جهان یک تصویر انتولوژیک بدون هرگونه رخنه در پیوستگی علی و ضروری رویدادهاست. هر رویدادی که در این جهان محقق می‌شود به حکم قاعده «وجوب معلول» حتما دارای علت تامه است. لحاظ کردن علت ناقصه رویداد صرفا مسئله‌ای معرفت‌شناختی است. یعنی ما می‌توانیم رویدادی را صرفا با برخی از عوامل بوجودآورنده‌اش فرض کنیم و سخن از علت ناقصه آن رویداد به میان آوریم. ولی در عالم واقع هیچ رویدادی با علت ناقصه محقق نمی‌شود. از سوی دیگر، تعریف فیلسوفان و متکلمان از قدرت نیز تعریفی متافیزیکی است. تعریف فیلسوفان (ت ۲) با محوریت مفهوم متافیزیکی «ضرورت» بیان می‌شود و در مرکز تعریف متکلمان (ت ۱) مفهوم متافیزیکی «امکان» قرار دارد. همه اینها به درستی نشان می‌دهد که مسئله قدرت یا توانایی مسئله‌ای وجودشناختی یا متافیزیکی است و نه مسئله‌ای معرفت‌شناختی. حال چگونه ممکن است که دو تعریف با این خصوصیات متافیزیکی را بر مبنای مسئله‌ای معرفت‌شناختی قابل جمع دانست؟

به نظر نگارنده این ملاحظات نشان می‌دهد که فلاسفه برای تحویل‌پذیری ت ۱ و ت ۲ به راه حلی متوسل شده‌اند که با مبنای خود آنها در مسئله علیت و اختیار سازگار نیست. بطور معمول پاسخ فلاسفه مسلمان به مسئله اختیار، پذیرش قاعده «وجوب معلول» و بازنگری در معنای اختیار است. مختار بودن فاعل به معنای برخورداری او از امکان فعل و ترک نیست.

۷. نتیجه

در این تحقیق به دو معنا از توانایی (قدرت) اشاره کردیم که در میان فیلسوفان و

متکلمان رایج است. نزد فیلسوفان مسلمان، تعریف رایج تعریف ت ۲ است؛ توانایی به معنای عملی مطابق با خواست. گفتیم که این تعریف سازوار با ضرورت است و فیلسوفان دو دلیل مهم به سود این معنای همسازگرایانه از توانایی بیان کرده‌اند. دلیل فلسفی که بر اساس قاعده وجوب (به طور عام در تمام رویدادهای عالم) و قاعده ترجیح (به طور خاص در افعال انسانی) بیان می‌شود. و دلیل الهیاتی که مدعی بود تعریف امکانی اختیار تبعات غیرقابل قبولی در باب ذات الهی دارد. همچنین به تعریف رایج دیگری در میان متکلمان مسلمان اشاره کردیم (ت ۲) که از رویکرد ناهمسازگرایانه آنها به مسئله توانایی حکایت می‌کرد. شرط لازم این معنای از توانایی عبارت است از برخورداری از امکان فعل و ترک یا همان امکان‌های بدیل. مطابق این دیدگاه، فاعل تنها در صورتی توانا محسوب می‌شود که به خواست خود و بدون دخالت مرجح، از میان گزینه‌های پیش رو یکی را انتخاب کند.

بر اساس گزارش صدرا، فخر رازی معتقد است که این اختلاف در تعریف اختیار صرفاً اختلافی لفظی و هر یک از آنها قابل ارجاع به دیگری است. در مقابل، خواجه نصیر مدعی تحویل‌پذیری این دو تعریف را صلح بدون رضایت طرفین می‌دانست. او به همراه ملاصدرا و بسیاری دیگر قائل شدند که باید میان فاعل‌های امکانی و واجب‌تعالی تفکیک قائل شد. در این مقاله تلاش کردم نشان دهم که این دو تعریف حتی در مورد فاعل‌های امکانی (انسانی) نیز تحویل‌پذیر به یکدیگر نیستند. برای این کار صورتبندی‌ای ارائه دادم و نشان دادم که وجه جمع این دو تعریف - در خصوص فاعل‌های امکانی - توسل به نظریه علیت ناقصه است درحالی‌که این راه حل از اساس نادرست است. زیرا متضمن مغالطه‌ای مبنی بر خلط میان ساحت معرفت‌شناختی و وجودشناختی است. پذیرش قاعده «وجوب معلول» مجالی برای برخورداری از امکان‌های بدیل باقی نمی‌گذارد لذا تنها راه پیش روی فیلسوفان تغییر معنای اختیار از معنای امکانی به معنای فعلی است. این همان راه حل همسازگرایانه‌ای است که مبانی فلسفی محکمی دارد؛ قاعده علیت. قاعده علیت می‌گوید که اولویت غیرایجابی (احتمالی) برای تبیین پدیده‌های عالم - از جمله اعمال انسانی - کافی نیست. انکار ضرورت علی معضل جدی‌تر تصادف (شانس) را پیش روی ما قرار می‌دهد. تفکیک میان دو معنای «ارادی» و «اختیاری» نیز با توجه به این نکته مهم توسط فیلسوفان طرح شده است. اراده نیرویی در وجود انسان است که هرگاه آدمی بواسطه آن عملی را انجام دهد آن عمل ارادی (و نه لزوماً اختیاری) نامیده می‌شود. ارادی به این معنا عام‌تر از اختیاری است و اعمال جبری و متعین را نیز شامل

می‌شود. به تعبیر منطقی، رابطه میان این دو مفهوم، عام و خاص مطلق است؛ هر عمل اختیاری، ارادی است ولی همه اعمال ارادی، اختیاری نیستند. تحلیل شرطی ابن سینا نیز تحلیلی برای فعل ارادی به‌شمار می‌آید. مطابق این تحلیل، ارادی بودن عمل نه تنها با متعین بودن آن همساز است بلکه عمل نامتعیّن اصلاً نمی‌تواند ارادی باشد. از نظر فیلسوفان آنچه در آزادی عمل مهم است این است که آن عمل ارادی باشد و نه لزوماً اختیاری. این ملاحظات نشان می‌دهد که تحویل‌ناپذیری ت. ۱ و ت. ۲ صرفاً بر اساس دلایل الهیاتی نیست. لذا نمی‌توان با استثنا کردن فاعل واجب (خداوند)، آن دو تعریف را در خصوص فاعل‌های امکانی قابل تحویل به یکدیگر دانست. این سخن البته به معنای درستی یا نادرستی راهکار همسازگرایانه فیلسوفان نیست. پاسخ به این سوال نیازمند به تحقیقی دیگر است.

منابع

- [۱] ابن سینا، حسین (۱۴۰۴ق)، التعليقات، تحقیق: الدكتور عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
- [۲] _____ (۱۳۹۵ هـق) الهیات شفاء، تحقیق: الاب قنوتی و سعید زاید، قاهره، دارالکتب العربی للطباعة و النشر.
- [۳] _____ (۱۴۱۷ق / ۱۳۷۵ش)، الشفاء، الطبيعيات، النفس؛ تصحيح و تعليق حسن حسن زاده آملی؛ قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- [۴] _____ (۱۳۷۵ش) الاشارات و التنبيهات (۳-۱)؛ شرح محمدبن محمد نصیرالدین طوسی و شرح شرح محمدبن محمد قطب‌الدین رازی؛ الطبعة الاولى، قم: نشر البلاغة.
- [۵] ارسطو (۱۳۷۸). درباره نفس. ترجمه علی‌مراد داودی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات حکمت.
- [۶] _____ (۱۳۶۶). مابعدالطبیعه. ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ اول، تهران. نشر گفتار.
- [۷] اژه‌ای، محمدعلی (۱۳۶۶). «قضایای شرطیه و چگونگی صدق و کذب آنها»، معارف، دوره چهارم، شماره ۱.
- [۸] باغنوی، قطب‌الدین الرازی (۱۳۸۱). الهیات المحاکمات مع تعليقات. تهران، میراث مکتوب.
- [۹] بهمنیار، ابن‌المرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- [۱۰] حلّی، فاضل مقداد؛ حسینی، ابوالفتح ابن‌مخدوم (۱۳۶۵). الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع يوم الحشر و مفتاح الباب، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- [۱۱] رازی، فخرالدین (۱۴۱۰). المباحث المشرقیه. دارالکتب العربی.
- [۱۲] _____ (۱۹۸۶م). الاربعین فی اصول الدین. قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.

- [۱۳] _____ (۱۴۱۱). *المحصل*. عمان، دارالرازی.
- [۱۴] _____ (۱۴۲۰). *تفسیر مفاتیح الغیب*. دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
- [۱۵] سبزواری، ملاحادی (۱۲۸۸ق). *شرح المنظومه*. تهران، نشر ناب.
- [۱۶] شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، ج ۶. قم، انتشارات مصطفوی.
- [۱۷] _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تعلیقه: ملاحادی سبزواری، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۱۸] طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳. تهران، انتشارات صدرا.
- [۱۹] _____ (۱۳۸۳). *نهایة الحکمه*. تحقیق و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- [۲۰] طوسی، نصیرالدین (۱۳۵۶). *تجربید الاعتقاد*. شرح: علامه حلی، قم، انتشارات مصطفوی.
- [۲۱] غزالی، ابو حامد (۱۳۸۲). *تهافت الفلاسفة*. تهران، انتشارات شمس تبریزی.
- [۲۲] _____ (۱۴۲۶). *احیاء علوم الدین*. بیروت، دار ابن حزم.
- [۲۳] فارابی، ابونصر (۱۴۰۵). *فصوص الحکم*. تحقیق: شیخ محمدآل یاسین، قم، انتشارات بیدار.
- [۲۴] میرداماد، محمد بن محمد (۱۳۷۴). *قبسات*. تهران، دانشگاه تهران.
- [25] Moore, G. E. (1912). *Ethics* (Oxford: Oxford University Press).