

مقایسه دیدگاه ملاصدرا و ویلیام رو در باب اختیار خداوند

رضا نقوی*

DOI: 10.22096/ek.2024.2005514.1515

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۰۴]

چکیده

ملاصدرا و ویلیام رو، از دو سنت فلسفی مختلف به مسئله «اختیار خداوند» پرداخته و به نتایج متفاوتی رسیده‌اند. هر دو فیلسوف توافق دارند که اراده خداوند بر خلق عالم، واجد ضرورت ازلی است. تفاوت در این است که ملاصدرا با تمسک به رویکرد سازگارگرایانه در باب اختیار، معتقد است همچنان که در خصوص آدمی، ضرورت بالغیر اراده منافاتی با اختیار ندارد و در خصوص خداوند نیز ضرورت ازلی اراده منافاتی با اختیار او ندارد. در مقابل ویلیام رو، با تمسک به تلقی آزادی‌گرایانه از اختیار، معتقد است ضرورت ازلی اراده جایی برای اختیار خداوند باقی نمی‌گذارد و قیاس میان ضرورت بالغیر، در خصوص انسان و ضرورت ازلی در خصوص خداوند، مع‌الفارق است. در این مقاله با تحلیل استدلال‌های دو فیلسوف بدین نتیجه رسیدیم که در مجموع موضع ویلیام رو قابل دفاع‌تر است؛ زیرا اولاً، دیدگاه رو با شهودات زبانی-اخلاقی ما سازگارتر است؛ ثانیاً، وجوه معقولی برای تفکیک حکم ضرورت بالغیر و ضرورت ازلی، از حیث لزوم جبر، وجود دارد.

واژگان کلیدی: ملاصدرا؛ ویلیام رو؛ اختیار خدا؛ ضرورت، امکان.

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.
Email: rezanaghavi1397@gmail.com



۱- مقدمه

مسئله «اختیار خداوند» (God's freedom) از مهم‌ترین مباحث فلسفه دین است که سابقه آن را می‌توان در سخنان بسیاری از فیلسوفان و متکلمان مسلمان و مسیحی، مانند ابن‌سینا، فخر رازی، ملاصدرا، آگوستین، توماس آکوئینی و... سراغ گرفت.

بحث از مسئله فوق از چند جهت در الهیات و فلسفه دین اهمیت دارد. نخست اینکه، به تعبیر کلارک، آزادی و اختیار فی‌نفسه کمال محسوب می‌شود. از این رو، اگر خداوند بالاترین حد کمال را دارد، باید واجد بالاترین حد آزادی نیز باشد.^۱

دوم اینکه، یکی از مقولات مهم در ادیان ابراهیمی که هم در متون مقدس این ادیان و هم در کتب کلامی متألهان، مورد تأکید واقع شده، لزوم «شکر» و سپاسگزاری مؤمنان از خداوند است. متکلمان مسلمان و مسیحی بیان کردند که خداوند مُنعمِ اعلای ما است و از این رو تحصیل شناخت درباره خداوند و اوامر و نواهی وی و اطاعت از این دستورات، از باب وجوبِ شکرِ منعم، اخلاقاً بر ما واجب است.^۲ این در حالی است که ویلیام رو مدعی است لزوم شکر و سپاس از خداوند در صورتی است که آفرینش عالم، فعل مختارانه خداوند باشد؛ بدین معنا که او قادر به امتناع از آفرینش عالم باشد؛ درحالی‌که این امر در مورد خداوند صادق نیست و در نتیجه، تشکر و سپاسگزاری از او هم وجهی ندارد.^۳

سوم اینکه، بنابر یک دیدگاه، «مسئله شر» و پاسخ بدان، مبتنی بر فرض اختیار خداوند است؛ زیرا اگر خداوند در آفرینش عالم مختار نباشد، طبعاً مسئولیتی در قبال خلق عالم و شرور موجود در آن هم نخواهد داشت. به همین دلیل فخر رازی ادعا کرده فلاسفه به خاطر انکار اختیار خداوند و انکار حسن و قبح عقلی، حق ورود در نزاع مربوط به «مسئله شر» را ندارند.^۴

به نظر می‌رسد این مدعای فخر رازی صحیح نیست و مسئله شر با فرض انکار اختیار خداوند هم قابل طرح است. به شرحی که خواهد آمد، جبرانگاری بدین معناست که آفرینش

1. Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings*, ed. Ezio Vailati (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 88-89.

2. Richard Swinburne, *Revelation from Metaphor to Analogy* (Oxford: Oxford university press, 2007), 90.

جعفر سبحانی، *المحاضرات فی الالهیات* (قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، ۱۴۱۵ ق)، ۱۵-۱۶.

3. William L. Row, *Can God Be Free?* (New York: Oxford University Press, 2004), 3.

۴. محمد بن محمد طوسی، *شرح الامتارات و التنبیها* (قم: النشر البلاغه، ۱۳۸۳)، ۳۲۲-۳۲۳.

«بهترین جهان ممکن» لازمه منطقی وجود خداوند است که خود او نیز کنترلی بر آن ندارد. بر این اساس، خدا ناباور می‌تواند با تمسک به شرور گزارف، ادعا کند که این جهان، «بهترین جهان ممکن» نیست و در نتیجه خدا وجود ندارد. خدا باور نیز می‌تواند با تئودیسه‌پردازی یا دفاعیه‌پردازی به خدا ناباور پاسخ دهد. چنین اشکال و جوابی متوقف بر فرض اختیار خداوند نیست؛ زیرا نفی وجود مؤثر، از طریق نفی اثر، اِبتنائی بر این ندارد که مؤثر را «فاعل مختار» بدانیم. از این رو، خود ویلیام رو با اینکه مدافع جبرانگاری است، «مسئله قرنیه‌ای شر» را برای اثبات اینکه وجود خدا نامحتمل است، طرح کرده است.

ملاصدرا بحث از «اختیار خداوند» را ذیل بحث از «قدرت واجب‌الوجود» مطرح می‌کند. او با طرح دو تلقی عمده از «قدرت»، تلقی متکلمان و فلاسفه، به طرح مسئله می‌پردازد و در این نزاع دیدگاه فلاسفه در باب حقیقت «اختیار» و انتساب آن به خداوند را تقویت می‌کند.

در مقابل، ویلیام رو، در کتاب مهم خودش *آیا خدا می‌تواند مختار باشد؟*، با رجوع به مباحثات لایب‌نیتس و کلارک در خصوص «اختیار خداوند» و تلقی متفاوت آن دو از حقیقت «اختیار»، میان دو تلقی عمده از اختیار، آزادی‌گرایی (libertarianism) و سازگارگرایی (Compatibilism) تفکیک کرده و تلاش می‌کند تعریف کلارک از حقیقت اختیار، یعنی نظریه آزادی‌گرایی را مورد دفاع قرار دهد. برخلاف خود کلارک، رو مدعی است که بنابر آزادی‌گرایی، نمی‌توان «اختیار» و «سزاوار شکرگزاری بودن» (praiseworthiness) را به خداوند نسبت داد.

بنا به آنچه خواهد آمد، می‌توان ادعا کرد که تقریباً، تلقی لایب‌نیتسی از حقیقت اختیار (سازگارگرایی)، منطبق با تلقی فلاسفه مسلمان از اختیار خداوند است و تصویر کلارک از ماهیت اختیار (آزادی‌گرایی)، نیز منطبق با تلقی متکلمان از حقیقت اختیار است.

بر همین اساس، با توجه به اهمیت این مسئله برای فلسفه دین، تناظر یک به یک میان دو تلقی مذکور از اختیار در دو سنت فلسفی و اختلاف نظر بنیادین میان ملاصدرا و ویلیام رو، مقایسه دیدگاه این دو متفکر در مسئله مورد بحث، ضرورت دارد.

در ادامه، هر یک از دو رویکرد در باب «اختیار» را به اختصار تشریح می‌کنیم و سپس مسئله «اختیار خداوند» را بر اساس دو رویکرد مزبور، با محوریت آرای صدرا و ویلیام رو، تفصیلاً مورد بحث قرار می‌دهیم.

بنابر آزادی‌گرایی، فاعل در صورتی آزاد خواهد بود که در ساحت اراده (will) و انتخاب (volition)، آزادی داشته باشد؛ بدین معنا که هم بتواند انجام عمل X را اراده/انتخاب کند و هم عدم انجام X را اراده یا انتخاب کند. یا به تعبیر دقیق‌تر، هم قادر به انتخاب X باشد و هم قادر به عدم انتخاب X.^۵ از این رو، اگر تصمیم و اراده فاعل توسط اموری خارج از کنترل وی تعیین و ضرورت یافته باشد، در این صورت نمی‌توان فاعل را مختار نامید.^۶ متکلمان مسلمان نیز وقتی اختیار را به «صحة الفعل و الترك» تعریف می‌کنند، همین معنای از اختیار را در نظر دارند.^۷ از منظر ایشان فاعل مختار کسی است که ذاتش به گونه‌ای باشد که هم اراده بر انجام فعل X برای وی ممکن باشد و هم عدم اراده بر انجام X.^۸

در مقابل، سازگارگرایی دیدگاهی است که بر اساس آن، نه ضرورت حاکم بر فعل و نه ضرورت حاکم بر خود اراده / انتخاب، هیچ‌یک فی‌نفسه منافاتی با اختیار فاعل ندارند. اگر اراده فاعل بر انجام فعل، ناشی از عامل و قاهر خارجی نباشد و منبعت از ذات فاعل باشد، فاعل در فعل خود مختار خواهد بود؛ حتی اگر نسبت اراده و ذات، نسبت ضروری باشد. بر این اساس، «فاعل مختار» در قالب قضیه شرطیه زیر تعریف می‌شود:

(الف) «اگر زید انجام فعل X را اراده/انتخاب کند، آنگاه می‌تواند فعل X را انجام دهد.» و
 (ب) «اگر زید امتناع از انجام X را اراده/انتخاب کند، آنگاه می‌تواند از انجام فعل X امتناع بورزد.»^۹
 ملاصدرا نیز دقیقاً همین تعریف شرطی از حقیقت اختیار را مورد دفاع قرار می‌دهد و بر اساس آن معتقد است که ضرورت اراده، منافاتی با اختیار فاعل ندارد.^{۱۰}

5. Clarke, A, *Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings*, 74-75.

6. Row, *Can God Be Free?*, 6 & 14.

۷. حسن بن یوسف حلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی (قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۶)، ۲۸۳.

۸. از نظر ملاصدرا، تفسیر صحیح از دیدگاه متکلمین همین است که آنها به «صحة الفعل و الترك بالنظر إلى ذات الفاعل» یا «کون الفاعل ممکن الفاعلیه و ممکن اللافاعلیه» یا «صحة المشیة و عدم المشیة» معتقداند؛ یعنی مراد آنها تعلق جواز و امکان به ذات فاعل است و نه ذات مقدور و مفعول؛ زیرا اگر مراد امکان ذاتی مفعول باشد؛ لازم می‌آید که هر فاعل موجبی مختار نامید شود و فرق بین موجب و مختار از بین برود؛ زیرا هر معلولی از حیث ذات خودش ممکن‌الوجود و العدم است.

محمد ابن ابراهیم صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، جلد ۶، تصحیح و تحقیق و مقدمه: احمد احمدی (تهران: بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۱)، ۳۱۲.

محمد ابن ابراهیم، صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح: استاد سید جلال‌الدین آشتیانی (قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰)، ۲۳۱-۲۳۲.

9. Jonathan Edwards, *Freedom of the Will* (Publisher: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1754), 16.

۱۰. کون الفاعل فی ذاته یحیث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل.
 شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ۶: ۲۹۹-۳۰۰.

۲- اختیار خداوند بنا بر نظریه آزادی‌گرایی

آیا بنا بر تعریف آزادی‌گرایانه از اختیار، می‌توان به خداوند «اختیار» نسبت داد و او را در آفرینش عالم مختار دانست؟ هم ویلیام رو و هم صدرا اتفاق نظر دارند که این معنای از اختیار قابل انتساب به خداوند نیست؛ با این تفاوت که رو معنای حقیقی اختیار را همان تعریف آزادی‌گرایانه می‌داند و از این رو اختیار خداوند را انکار می‌کند؛ اما صدرا به تعریف سازگارگرایانه از اختیار باور دارد و بر این اساس، سلب تعریف آزادی‌گرایانه از اختیار را به معنای نفی اختیار خداوند نمی‌داند.

۲-۱- استدلال ملاصدرا برای نفی تعریف آزادی‌گرایانه اختیار از خداوند

نقد اساسی ملاصدرا بر تعریف آزادی‌گرایانه از اختیار این است که «ممکن بودن اراده نسبت به ذات»، گرچه در خصوص ممکنات محذوری ندارد، با وجوب وجود خداوند ناسازگار است؛ زیرا اراده خداوند همان علم او به نظام خیر است و علم هم جزء صفات ذاتی خداوند است. صفات ذاتی خداوند عین ذات او هستند؛ پس اگر ذات واجب ضرورت ازلی داشته باشد، اراده او نیز که به عین وجود ذات موجود است، ضرورت ازلی خواهد داشت و سخن از امکان اراده وجهی نخواهد داشت.^{۱۱} به تعبیر دیگر، بنا بر عینیت خارجی اراده و ذات، امکان اراده ملازم با امکان ذات خواهد بود و این خلاف فرض (وجوب وجود خداوند) است.

نفی تعریف آزادی‌گرایانه اختیار از خداوند، در حکمت صدرایی، متوقف بر این نیست که اراده را صفت ذات بدانیم. برای مثال، علامه طباطبایی با ارجاع اراده خداوند به علم او به نظام احسن، مخالف است.^{۱۲} از نظر علامه، اراده نیز نظیر سایر صفات فعل، از مقام فعل حق انتزاع می‌گردد. بدین نحو که ما از نفس فعل، یا حضور علت تامه برای تحقق فعل، صفت اراده را برای فاعل (خداوند) انتزاع می‌کنیم.^{۱۳} با این حال، علامه در بحث از ضرورت علی- معلولی، می‌پذیرد که بنا بر علیت تامه خداوند برای ماسوی، تعریف آزادی‌گرایانه از اختیار بر خداوند صادق نیست و خداوند به معنای سازگارگرایانه واجد اختیار است.^{۱۴}

۱۱. شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ۶: ۳۰۹.

۱۲. سید محمدحسین طباطبایی، *نهایه الحکمه* (قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین، ۱۳۶۲)، ۲۹۹.

۱۳. طباطبایی، *نهایه الحکمه*، ۳۰۰.

۱۴. طباطبایی، *نهایه الحکمه*، ۱۶۱.

۲-۲- استدلال ویلیام رو برای نفی تعریف آزادی گرایانه اختیار از خداوند

رو معتقد است اگر بپذیریم که اولاً این جهان بهترین جهان ممکن است و ثانیاً خداوند واجد صفت «خیر مطلق» (perfectly good) است؛ آنگاه لازمه منطقی-تحلیلی این دو فرض این است که خداوند ضرورتاً باید خلقی چنین جهانی را اراده کند و این بدان معنا است که خداوند فاقد آزادی به معنای فوق‌الذکر است؛ زیرا عدم اراده بر خلق عالم برای خداوند منطقی ناممکن است.

دلیل این امر این است که همچنان که اراده بر انجام شرّ با ویژگی ذاتی خداوند، «خیر مطلق»، منطقی ناسازگار و منطقی ناممکن است؛ عین این امر در خصوص عدم اراده بر خلق بهترین جهان ممکن صادق است؛ بدین معنا که اگر خداوند با وجود قدرت بر خلق بهترین جهان ممکن، از آفرینش آن سرباز بزند (خلق آن را اراده نکند)، در این صورت دیگر «خیر مطلق» نخواهد بود؛ زیرا خیر مطلق به معنای موجودی است که خیرتر از او قابل تصور نیست؛ درحالی که در این فرض، خیرتر از خداوند هم قابل تصور خواهد بود و آن موجودی است که خیریت او چندان شدید است که نمی‌تواند از خلق بهترین جهان سرباز بزند.^{۱۵} به تعبیر لایب‌نیتسی، «خیرسانی کمتر از حد توان لزوماً معادل با نقصان در حکمت یا خیریت است».^{۱۶}

به تعبیر دیگر، همان‌طور که خود کلارک نیز اشاره کرده، در خصوص خداوند، تناقضات اخلاقی (moral contradictions) هم برمی‌گردند به تناقضات منطقی (logical contradictions). همچنان که قدرت مطلقه خداوند نمی‌تواند به امری تعلق بگیرد که با خود قدرت مطلقه ناسازگار است، حکمت و خیرخواهی خداوند نیز منطقی مانع است از اینکه اراده خداوند به چیزی تعلق بگیرد که با خود حکمت و خیرخواهی خداوند ناسازگار است؛ اما آیا خود همین مطلب نمی‌تواند پاسخی به استدلال ویلیام رو باشد؟ کلارک با استناد به همین نکته معتقد است وقتی چیزی منطقی محال شد، همچنان که نمی‌توان آن را حدی بر قدرت مطلقه خداوند تلقی کرد؛ نمی‌توان آن را حدی بر آزادی و اختیار او نیز تلقی کرد.^{۱۷} رو این پاسخ را هم نمی‌پسندد و مدعی است که اگر ما تعریف آزادی گرایانه از اختیار را پذیرفته باشیم، در این صورت حتی اگر عدم توان خدا بر امتناع از خلق عالم، قدرت خداوند را محدود نکند؛ اختیار خداوند را محدود خواهد کرد؛ زیرا همچنان صحیح است که بگوییم تعریف آزادی گرایانه از اختیار، بر خداوند صادق نیست.^{۱۸}

15. Row, *Can God Be Free?*, 29-30.

16. Row, *Can God Be Free?*, 34.

17. Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings*, 88.

18. Row, *Can God Be Free?*, 30-31.

پاسخ دیگر کلارک بر شبهه لزوم جبر این است که گوهر آزادی و اختیار همان قدرت فیزیکی بر انجام عمل است که خداوند همواره آن را واجد است. به تعبیر دیگر ضرورت ناشی از خیریت محض خداوند، ضرورت اخلاقی (necessity moral) است و نه ضرورت فیزیکی (physical necessity)؛ درحالی که جبر در صورتی لازم خواهد آمد که ضرورت فیزیکی بر کار خداوند حاکم باشد. برای مثال، اگر خداوند وعده داده باشد که در روز خاصی جهان را نابود نکند، در این صورت گرچه عمل به وعده برای خداوند به لحاظ اخلاقی ضرورت دارد؛ به لحاظ فیزیکی خداوند فاقد قدرت لازم برای نابود کردن جهان نیست و از این رو «نابود نکردن جهان» برای خداوند ضرورت فیزیکی ندارد. در نتیجه خداوند در عمل به وعده خویش مجبور نیست.^{۱۹}

رو معتقد است که این جواب هم مقنع نیست؛ زیرا همچنان که از خود کلارک نقل شد، در معنای آزادی‌گرایانه از اختیار، نقطه مورد تأکید، اراده و تصمیم فاعل است و نه خود عمل. البته اگر خداوند بتواند تصمیم به خلف وعده بگیرد، توان فیزیکی بر نابود کردن عالم را دارد؛ اما مسئله این است که خدا، به خاطر ویژگی «خیریت محض»، نمی‌تواند تصمیم به خلف وعده بگیرد یا خلف وعده را اراده کند.^{۲۰}

۳- اختیار خداوند بنابر نظریه سازگارگرایی

گفته شد که از منظر سازگارگرایان، مقوله «اختیار» در قالب قضیه شرطیه تعریف می‌شود و از این رو ضرورت اراده، منافاتی با اختیار فاعل ندارد. صدرا و ویلیام رو از این جهت با هم توافق دارند که در معنای سازگارگرایانه، می‌توان خداوند را مختار دانست؛ اما اختلاف آنها در این است که صدرا تعریف حقیقی اختیار را همان تعریف سازگارگرایانه می‌داند و در نتیجه به اختیار خداوند قائل است؛ اما ویلیام رو معنای سازگارگرایانه را معنای نامتعارف و خلاف شهود تلقی می‌کند و لذا قائل به نفی اختیار از خداوند است. از آنجاکه انتقاد ویلیام رو از نظریه سازگارگرایانه، ناظر به روایت لایب نیتس و جاناناتان ادواردز از این نظریه است، در ادامه ابتدا تقریر صدرا و سپس تقریر لایب نیتس و جاناناتان ادواردز از سازگارگرایی را ذکر می‌کنیم و در نهایت، واکنش انتقادی ویلیام رو به این خوانش از اختیار خداوند را تشریح می‌کنیم.

19. Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings*, 126 & 128.

20. Row, *Can God Be Free?*, 28-29.

۳-۱- تبیین سازگارگراییه ملاصدرا در باب «اختیار خداوند»

گفته شد که صدرا تعریف آزادی‌گرایانه از اختیار را منافی با «وجوب وجود» خداوند می‌داند و به جای آن از تعریف سازگارگراییه دفاع می‌کند.

از نظر صدرا این تعریف از اختیار در مورد واجب صادق است و با ضرورت اراده‌ی وی نیز سازگاری دارد؛ زیرا صدق شرطیه منافی با وجوب یا امتناع اُزلیّی مقدّم ندارد. در مثال آفرینش، این ۲ شرطیه در مورد خداوند صادق است که (ج) «اگر بخواهد خلق می‌کند» و (ح) «اگر نخواهد خلق نمی‌کند»؛ اگرچه مقدّم شرطیه (ج)، اراده خداوند بر خلقت، ضرورت اُزلیّی دارد و مقدّم شرطیه (ح)، عدم اراده خداوند بر خلقت، امتناع اُزلیّی دارد.

به تعبیر دیگر، صدق شرطیه مستقل است از اینکه مقدّم آن واقع باشد یا نباشد؛ در صورت وقوع، ذاتاً ضروری الوقوع باشد یا ممکن الوقوع؛ در صورت عدم وقوع، ذاتاً ممکن الوقوع باشد یا ممتنع الوقوع؛ بنابراین تعریف سازگارگراییه از قدرت، هم در مورد فعل اختیاری انسان صادق است و هم در مورد فعل اختیاری خداوند.^{۲۱}

ملاصدرا در دفاع از تعریف سازگارگراییه و انتقاد از تعریف آزادی‌گرایانه، مدعی است که اگر ما بخواهیم مانند متکلمین «ممکن بودن اراده» را شرط قدرت و اختیار بدانیم، در این صورت نه تنها خداوند، بلکه آدمیان نیز فاعل موجب خواهند شد و تعریف آزادی‌گرایانه بر هیچ‌یک از خدا و انسان صادق نخواهد بود. توضیح اینکه بنابر قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» اراده انسان نیز مانند اراده خداوند ضرورت دارد؛ چراکه اگر ضرورت نیافته بود، محقق نمی‌شد. تفاوت صرفاً در این است که اراده خداوند وجوب ذاتی دارد و اراده آدمی وجوب غیره دارد؛ اما در اصل وجوب، فرقی بین اراده خدا و انسان نیست؛ از این رو در خصوص آدمی نیز حین الفعل، «امکان اراده و عدم اراده» صادق نیست.

به تعبیر دیگر، فاعل وقتی تام الفاعلیه خواهد شد که تمام عوامل دخیل در فاعلیت او محقق باشند و در این صورت دیگر «عدم اراده» و «عدم الفعل» در حق فاعل محال خواهد بود و نمی‌توان سخن از «امکان اراده و عدم اراده» به میان آورد.^{۲۲} در نتیجه، ممکن بودن اراده، نمی‌تواند شرط اختیار فاعل باشد.

با این حال، ضرورت اراده واجب‌الوجود به هیچ وجه موجب نمی‌شود که خداوند مانند

۲۱. شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ۶: ۳۰۰، ۳۱۱.

۲۲. شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ۶: ۳۱۰-۳۱۲.

فواعل طبیعی، مانند آتش در سوزاندن و خورشید در نور بخشیدن، موجب گردد؛ زیرا فواعل طبیعی اولاً فعلشان از روی علم و اراده نیست؛ درحالی که فعل خداوند ناشی از علم و اراده است؛ ثانیاً، فواعل طبیعی خودشان مقهور و مسخر امر تکوینی خداوند هستند و استقلال از خویش ندارند؛ درحالی که در مورد خداوند، مقهور غیر بودن معنا ندارد؛ چراکه غیر او، معلول او و عین تعلق به او هستند و نمی‌تواند او را مقهور نمایند.

به این معنا، نه تنها خداوند فاعل مختار است؛ بلکه تنها موجودی است که واجد حدّ اعلی و اکمل اختیار است و سایر موجودات مختار، مثل انسان، در اختیار خود مضطر هستند؛ زیرا اراده واجب منوط به هیچ داعی خارج از ذات نیست؛ بلکه خود ذات واجب و خیریت مطلق او تنها مبدأ اختیار وی است؛ درحالی که در مورد انسان، انتخاب‌ها و افعال وی منوط به عوامل و دواعی خارج از ذات هستند.^{۲۳}

۳-۲- تبیین سازگارگرایانه لایب‌نیتس و جاناناتان ادواردز در باب «اختیار خداوند»

یکی از اصول اساسی فلسفه لایب‌نیتس که در دیدگاه وی در خصوص اختیار نیز نقش اساسی دارد، «اصل جهت کافی» (the Principle of Sufficient Reason) است. بنابراین اصل، هرگاه از میان چندین وضعیت امور، مثلاً، بالا رفتن کفه راست ترازو (الف) و بالا رفتن کفه چپ ترازو (ب)، یکی از این دو، برای مثال گزینه الف، فعلیت و تحقق می‌یابد؛ ضرورتاً جهتی کافی وجود داشته است که موجب شده تحقق الف بر تحقق ب ترجیح یابد. این یک اصل عام و استثناناپذیر است که اختصاصی به اشیاء ندارد؛ بلکه شامل افعال و انتخاب‌های عامل آگاه، اعم از انسان و خدا نیز می‌شود.^{۲۴} هر تصمیم و انتخابی که فعلیت می‌یابد، مسبوق به جهت کافی است که آن را ضرورت بخشیده است.

یکی دیگر از اصول فلسفه لایب‌نیتس این است که این جهان، بهترین جهان ممکن است؛ زیرا عدم خلق بهترین جهان ممکن مستلزم نقصان در خیرخواهی یا حکمت یا قدرت خداوند است.^{۲۵} اگر این دو مقدمه را اضافه کنیم به فرضیه خداباوری، خدایی وجود دارد که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر مطلق است، آنگاه دوباره پرسش ویلیام رو سر برمی‌آورد. آیا خدایی

۲۳. شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ۶: ۳۲۹.

24. G. W. Leibniz, and Samuel Clarke, *Correspondence*, ed. Roger Ariew (Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000), 7 & 15-16.

25. G. W. Leibniz, *Theodicy*, ed. Austin Farrer, trans. E.M. Huggard (London: Routledge & Kegan Paul, 1996), 93.

که خیر مطلق است، می‌توانست آفرینش این جهان را اراده نکند؟ آیا خیریت مطلق خدا اراده بر خلق جهان را برای خداوند ضروری نمی‌گرداند؟ ظاهراً باید پذیرفت که طبق مبانی مذکور اراده خداوند بر خلق عالم ضرورت دارد؛ اما در این صورت چگونه می‌توان خداوند را در خلق عالم مختار دانست؟ پاسخ لایب‌نیتس این است که صرف ضرورت اراده، منافاتی با اختیارِ عامل ندارد. اگر اراده و تصمیم فاعل صرفاً ناشی از فکر و فاهمه خودش باشد و از بیرون ذات، توسط غیر، بر وی تحمیل نشده باشد، می‌توان عامل را عامل خودمختار (autonomous agent) تلقی کرد؛ حتی اگر این اراده و تصمیم، توسط ذات عامل، ضرورت و تعیین یافته باشد. از آنجاکه غیر خدا همگی معلول و مستخر خداوند هستند، نمی‌توانند تأثیری بر خداوند و اراده او داشته باشند پس خداوند فاعل مختار است.

البته لایب‌نیتس خود بیان می‌کند که در موجودات انسانی چون عوامل درونی منحصر در عقل و حکمت نیست؛ بلکه احساسات و عواطف نیز می‌توانند آدمی را وادار به تصمیمی خلاف حکم عقل نمایند؛ آزادی اراده انسان می‌تواند از جانب این عوامل درونی منفی تحدید شود؛ اما در مورد خداوند که حکمت و خیر مطلق است و اراده‌اش تحت تأثیر احساسات و عواطف نیست، نه تنها اراده خداوند موجب نیست؛ بلکه او تنها موجودی است که کاملاً آزاد است.^{۲۶}

پاسخ دیگر لایب‌نیتس به شبهه لزوم جبر، تفکیک میان ضرورت اخلاقی و ضرورت مطلق (absolute necessity) است. از نظر وی، ضرورتی که ناشی از ویژگی «خیر محض بودن» خداوند است، ضرورت اخلاقی (ضرورت مشروط) است؛ درحالی‌که اراده در صورتی موجب خواهد شد که واجد ضرورت مطلق باشد. در بحث از نظریه آزادی‌گرایی معنای ضرورت اخلاقی بیان شد. ضرورت مطلق نیز بدین معنا است که عدم اراده منطقیاً ناممکن و تناقض‌آمیز باشد. از منظر لایب‌نیتس، اگرچه ویژگی خیر محض بودن خداوند را وادار به خلق بهترین جهان ممکن می‌کند؛ با این حال، عدم خلق بهترین جهان ممکن، مستلزم هیچ تناقض منطقی نیست.^{۲۷}

جاناناتان ادواردز نیز از این حیث با لایب‌نیتس هم‌نظر است که ضرورت اخلاقی افعال خداوند، منافاتی با اختیار او ندارد. از دیدگاه ادواردز، صرف ضروری یا ممتنع بودن اراده فاعل هنگام انجام فعل، به معنای موجب بودن و عدم مسئولیت اخلاقی فاعل در قبال فعل نیست؛

26. G. W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, trans. Alfred Gideon Langley (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1916), 179.

27. Leibniz, *Theodicy*, 135-136; & Leibniz and Clarke, *Correspondence*, 36-37.

زیرا اگر چنین باشد باید تمام افعال ناشی از ملکات اخلاقی را فاقد ارزش اخلاقی مثبت یا منفی بدانیم و این خلاف عقل سلیم است. برای مثال، فرض کنید زید یک قدیس اخلاقی است. او به چنان مرتبه‌ای از کمال اخلاقی رسیده است که وقتی به او رشوه پیشنهاد می‌شود، اصلاً قادر نیست که تصمیم به پذیرش رشوه بگیرد. آیا صرف این واقعیت موجب می‌شود که ما زید را فاعل موجب و عمل او را فاقد ارزش اخلاقی بدانیم؟ شهودات زبانی متعارف ما چنین حکمی ندارد و از این رو زید را در قبال رفتارش مختار و مسئول می‌دانیم.^{۲۸}

نتیجه اینکه از منظر لایب‌نیس و ادواردز، گرچه اراده بر خلق عالم مقتضای ضروری خیریت خداوند است؛ این سنخ از ضرورت، منافاتی با اختیار خداوند ندارد.

۳-۳- نقد ویلیام رو بر تبیین سازگارگرایانه از اختیار خداوند

ویلیام رو معتقد است که تفکیک لایب‌نیس میان عوامل درونی و بیرونی نمی‌تواند مجوزی برای غیر موجب دانستن اراده خداوند باشد. وقتی عامل ضرورت‌بخش به اراده، خارج از کنترل و سلطه شخص مرید باشد، در این صورت تفاوتی میان عامل درونی و بیرونی وجود ندارد و در هر دو صورت، اراده مرید موجب خواهد شد.

در مانحن فیه، عامل ضرورت‌بخش به اراده خداوند، ویژگی «خیریت محض» خداوند است. این ویژگی جزء اوصاف ذاتی خداوند است که خود خداوند نیز مهار و کنترلی بر روی آن ندارد.^{۲۹} به تعبیر دیگر ذات و ذاتیات خداوند، خارج از سیطره و قدرت خداوند است؛ بدین معنا که نه خداوند خودش این ذات را برای خودش ایجاد کرده است و نه می‌تواند این ذات را از خودش سلب نماید. در نتیجه اراده خداوند توسط عاملی درونی که خارج از سیطره خداوند است، ضرورت می‌یابد و لذا باید اراده او را موجب دانست.

از نظر رو، تفکیک لایب‌نیس میان ضرورت اخلاقی و ضرورت منطقی نیز نمی‌تواند تبیین رضایت بخشی از اختیار خداوند به دست دهد؛ زیرا همچنان که در بحث از نظریه آزادی‌گرایی نیز بیان شد، در مورد خداوند، ضرورت‌های اخلاقی به ضرورت‌های منطقی برمی‌گردند، از این رو تفکیک میان این دو سنخ ضرورت صحیح نیست. دلیل این است که اگر خداوند علیرغم قدرت بر خلق بهترین جهان ممکن، اصلاً جهانی نیافریند یا جهانی مادون بهترین جهان ممکن بیافریند، لازمه منطقی این امر این است که حکمت یا خیرخواهی وی نقصان

28. Edwards, *Freedom of the Will*, 103-104.

29. Row, *Can God Be Free?*, 15-16.

دارد و او خیر محض و حکیم مطلق، یعنی موجودی که خیرتر و حکیم‌تر از او قابل تصور نباشد، نیست.^{۳۰} این درواقع مفاد همان جمله‌ای است که قبلاً نیز از خود لایب‌نیس نقل شد: «خیرسانی کمتر از حد توان لزوماً معادل با نقصان در حکمت یا خیریت است»؛^{۳۱} از این رو از نظر لایب‌نیس، گزاره (۱) دارای ضرورت مطلق است:

- (۱) ضرورتاً اگر خدا وجود داشته باشد و قادر مطلق، حکیم مطلق و خیر مطلق باشد؛ آنگاه او آفرینش بهترین جهان ممکن را برمی‌گزیند. $\square (p \supset q)$
- همچنین لایب‌نیس قبول دارد که گزاره (۲) نیز دارای ضرورت مطلق است.
- (۲) ضرورتاً خدا وجود دارد و قادر مطلق، حکیم مطلق و خیر مطلق است. $\square P$
- در این صورت او باید بپذیرد که گزاره (۳) نیز دارای ضرورت مطلق است.
- (۳) ضرورتاً خدا آفرینش بهترین جهان ممکن را برمی‌گزیند. $\square q$

زیرا به زبان موجهاتی، اگر هم قضیه شرطیه و هم مقدم آن واجد ضرورت مطلق باشند؛ آنگاه تالی نیز واجد ضرورت مطلق خواهد بود.^{۳۲}

$$(1) \square (p \supset q)$$

$$(2) \square P$$

$$(3) \square q$$

به اعتقاد ویلیام رو، إشکال اصلی تفسیر سازگارگرایانه از اختیار این است که تمایز مهم میان قدرت فیزیکی (physical power) و قدرت ذهنی یا روان‌شناختی (mental or psychological power)، عجز طبیعی و عجز اخلاقی را نادیده می‌گیرد؛ بدین معنا که معتقد است همین‌که فاعل قدرت فیزیکی بر انجام عمل داشته باشد و اگر اراده و تصمیمش به انجام فعل الف تعلق گرفت، قادر به انجام الف باشد، فاعل مختار محسوب خواهد شد؛ هرچند خود اراده به الف و عدم اراده به الف، تحت قدرت و کنترل او نباشد؛ اما این تفسیر از اختیار با شهودات ما ناسازگار است. برای مثال، شخصی را در نظر بیاورید که اعتیاد بسیار شدیدی به مشروبات الکلی دارد؛ به نحوی که با دیدن بطری مشروب، بی‌اختیار تصمیم به

30. Row, *Can God Be Free?*, 17.

31. Row, *Can God Be Free?*, 34.

'to do less good than one could is to be lacking in wisdom or in goodness'

32. Row, *Can God Be Free?*, 18.

نوشیدن الکل می‌گیرد و خودش هیچ کنترلی بر این تصمیمش ندارد. اگر تعریف سازگارگرایانه از اختیار را پذیرفته باشیم، باید حکم کنیم که چنین شخصی، مانند هر انسان عادی دیگر، در نوشیدن مشروب کاملاً مختار است؛ چراکه شرطیه مذکور به یکسان در خصوص این شخص و اشخاص دیگر صادق است؛ درحالی‌که این خلاف شهودات ما است. این شخص گرچه قدرت فیزیکی/طبیعی بر امتناع از شرب الکل دارد؛ قدرت ذهنی-روان‌شناختی-اخلاقی برای امتناع از شرب الکل ندارد.^{۳۳}

بر همین اساس، قیاس ادواردز میان اراده خداوند و اراده یک قدیس (زید) بر امتناع از پذیرش رشوه نیز قیاس مع الفارق است؛ زیرا اسناد مسئولیت اخلاقی به زید و تحسین رفتار وی از جانب ما، بدین جهت نیست که حین عمل، خود آن فعل مختارانه بوده است؛ بلکه بدین جهت است که فرض کردیم این شخصیت اخلاقی زید که اکنون او را از پذیرفتن رشوه باز می‌دارد، محصول افعال مختارانه‌ای است که او در گذشته انجام داده است؛ از این رو او صرفاً به نحو ثانوی و فرعی (derivatively) در قبال عمل فعلی‌اش مسئولیت اخلاقی دارد. در واقع داوری اخلاقی ما در خصوص عمل زید از باب قاعده (ک) «الاضطرار بالاختیار لاینافی الاختیار» است؛ اما آیا در خصوص خداوند و اراده ضروری وی می‌توان چنین سخنی گفت؟ آیا قاعده (ک) می‌تواند در خصوص خداوند صادق باشد؟! ظاهراً پاسخ منفی است؛ زیرا بنا بر تعریف مفروض از خدا در ادیان ابراهیمی، خدا ذاتاً و ازلاً واجد اوصاف کمالی، از جمله «خیر مطلق» است. چنین نیست که خدا ابتدا مراتب مادون‌تری از کمال و خیریت را داشته باشد و سپس تدریجاً با اعمال اختیاری‌اش خود را به حد کمال مطلق رسانده باشد!^{۳۴} با توجه به تعریف ما از خدا و اصول بدیهی متافیزیکی روشن است که خدا نمی‌تواند علّت ذات خودش باشد؛ زیرا ذات خدا جدای از خود خدا نیست و از این رو علّیت خدا برای ذات خویش مستلزم علّیت شیء برای خود می‌باشد که مستلزم دور باطل و محال است.^{۳۵}

نتیجه اینکه فاعل در صورتی نسبت به فعل مختار محسوب خواهد شد که واجد اراده آزاد باشد؛ بدین معنا که قدرت بر اراده و عدم اراده داشته باشد؛ از آنجا که خداوند بنا بر خیریت محض خود فاقد چنین قدرتی است؛ نمی‌توان او را در خلق عالم مختار دانست.

رو در جمع‌بندی سخنانش می‌گوید اگرچه میان فعل خداوند و حرکت برگ در اثر وزش

33. Row, *Can God Be Free?*, 63-64.

34. Row, *Can God Be Free?*, 70 & 141.

35. Row, *Can God Be Free?*, 154-157.

باد این تفاوت وجود دارد که فعل خداوند به خلاف حرکت برگ، مقهور هیچ عامل خارجی نیست؛ اما اگر بپرسیم که از حیث «مسئولیت اخلاقی» چه تفاوتی میان برگ و خداوند وجود دارد، می‌ترسم پاسخ این باشد که هیچ تفاوتی وجود ندارد! زیرا فعل هر دو بر اثر عواملی است که هیچ کنترلی بر روی آنها ندارند.^{۳۶}

۴- مقایسه و ارزیابی دیدگاه ملاصدرا و ویلیام رو

اصلی‌ترین مبنای مشترک میان ملاصدرا و ویلیام رو این است که هر دو تصدیق می‌کنند اراده خداوند بر خلق عالم واجد ضرورت ازلی است. ملاصدرا این مطلب را از طریق واجب‌الوجود بودن خداوند و عینیت اراده با ذات اثبات می‌کند و ویلیام رو با تأکید بر وصف «خیر مطلق» خداوند. بسیاری از منتقدان ویلیام رو دقیقاً تلاش کردند با نقد همین مبنا، راهی برای توجیه اختیار خداوند بکشایند.^{۳۷} از آنجاکه در اصل این مبنا اختلافی میان ملاصدرا و رو وجود ندارد، ادامه بحث را به تحلیل مسائل مورد اختلاف اختصاص می‌دهیم.

۴-۱- اختلاف در مفاد شهودات زبانی

یکی از اختلاف‌های ملاصدرا و ویلیام رو مربوط به مفاد شهودات زبانی و عرفی ما در خصوص مسئله اختیار است. سخنان ملاصدرا در باب معنای متعارف اختیار قدری متهافت است. وی از طرفی مدعی است که معنای سازگارگرایانه از اختیار تعارضی با فهم عرفی ما ندارد؛ زیرا همین که مبدأ تأثیر و فاعلیت فاعل، علم و اراده فاعل باشد و فاعل در فعل خویش مقهور غیر خود نباشد، فاعل مختار نامیده می‌شود؛ خواه علم و اراده او عین ذاتش باشد، خواه زائد بر ذات. چنین فاعلی نه در عرف عام و نه در عرف خاص (اصطلاح فنی) فاعل موجب نامیده نمی‌شود.^{۳۸} اما از طرف دیگر، از ابن‌سینا نقل می‌کند که معنای متعارف از اختیار نزد عرف همان معنای آزادی‌گرایانه است.^{۳۹} در مبدأ و معاد نیز تصدیق می‌کند که جمهور «قادر» را به همان معنایی که مدنظر متکلمان است اطلاق می‌کنند؛ اما البته این ناشی از غفلت آنهاست.^{۴۰}

در مقابل، ویلیام رو با قاطعیت معتقد است که معنای معقول و متعارف از اختیار که

36. Row, *Can God Be Free?*, 160-161.

37. Row, *Can God Be Free?*, Chapter 6.

۳۸. شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ۶: ۳۲۹.

۳۹. شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ۶: ۳۰۵-۳۰۶.

۴۰. شیرازی، *المبدأ و المعاد*، ۲۳۱.

ملازم با مسئولیت اخلاقیِ فاعل است، همان معنای آزادی‌گرایانه است. از نظر رو، این مدعا که اختیار منافاتی با ضرورتِ ازلیِ اراده ندارد، معنای پیک‌ویکی (Pickwickian sense)^{۴۱} از اختیار است!^{۴۲} اگر با وجود تمام آنچه در خصوص ضرورتِ ارادهٔ خداوند گفته شد، همچنان اصرار کنیم که خدا در خلقِ عالمِ قادر و مختار بوده است، معلوم می‌شود تعابیر «قدرت بر انجام دادن» (power to do) و «قدرت بر انتخاب» (power to choose) را به یک معنای خارق‌العاده و غیر متعارفی به کار می‌بریم که ناشی از این است که «زبان به مرخصی رفته است».^{۴۳} این مدعا که ارادهٔ ضروریِ خداوند برای خلقِ بهترین جهان ممکن، «کاملاً آزاد» بوده است، «سوءاستفادهٔ بسیار عظیم» از زبان است.^{۴۴}

به نظر می‌رسد در این نزاع حق با ویلیام رو است؛ زیرا زبان واجد هویت جمعی است که معانی الفاظ به‌کاررفته در آن صرفاً از راه توافقِ خود اهل زبان تعیین می‌گردد و هیچ مرجعی غیر از جامعهٔ زبانی نمی‌تواند معنای الفاظ را بر اهل زبان دیکته کند. بر این اساس، استعمال الفاظ جاری میان اهل زبان و ارادهٔ معنایی غیر از معنای مورد توافق اهل زبان، چیزی جز ارتکاب مغالطهٔ اشتراک لفظی نیست. در نتیجه نفس سازگاریِ موضع رو با معنای متعارف کلمهٔ «اختیار» نزد اهل زبان، از جمله مؤیدات موضع وی است.

۴-۲- اختلاف در تنافی یا عدم تنافیِ ضرورتِ اراده با اختیار

گفته شد که از نظر صدرا تفاوتی میان «ضرورت بالغیر» و «ضرورت ازلی» وجود ندارد. اگر ضرورت بالغیر اراده، در مورد انسان، منافاتی با اختیار او ندارد، در مورد خداوند نیز ضرورتِ ازلیِ اراده منافاتی با اختیار او نخواهد داشت. در مقابل، رو معتقد است که قیاس میان ضرورتِ اراده در انسان و خدا مع الفارق است. به نظر می‌رسد به دلیل وجود تفاوت‌های مهم میان ضرورت بالغیر و ضرورت ازلی، در این نزاع حق با رو است.

اولاً، «دفاعیهٔ مبتنی بر اختیار» که عموم خداپاوران در پاسخ به مسئلهٔ شر بدان استناد

۴۱. معنای این اصطلاح، استعمال کلمات به معنایی غیر از معنای متعارف، خصوصاً به منظور اجتناب از نقد و نقض، است
"oxford reference" accessed July 9, 2023,

<https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803100326186;jsessionid=AF4AEC5E9537C56373F8CCB9AB0E4807>

42. Row, *Can God Be Free?*, 73.

43. Row, *Can God Be Free?*, 149.

این تعبیر برگرفته از جملهٔ مشهور ویتگنشتاین در خصوص ماهیت مباحث فلسفی است: 'language gone on holiday'

44. Row, *Can God Be Free?*, 65.

می‌کنند، مؤید این مدعای ویلیام رو است که بنا به شهودات ما، ضرورت ذاتی اراده، با اختیارِ فاعل منافات دارد. حال اگر خداپاوران بخواهند در مورد خداوند به سازگاری اختیار و ضرورتِ ازلی اراده که بالاتر از ضرورت ذاتی است، معتقد باشند، باید توجیه بسنده‌ای برای این رویکرد دوگانه خود ارائه کنند، وگرنه موضع آنها متناقض خواهد بود. توضیح اینکه به ادعای خداپاوران، شرور اخلاقی لازمه اجتناب‌ناپذیر اختیار آدمی هستند و چون خیر مترتب بر اختیار آدمی بسی بیشتر از میزان شرور اخلاقی ناشی از اختیار است؛ خداوند دلیل اخلاقاً موجهی برای تجویز شرور اخلاقی دارد.^{۴۵} منتقدانی مانند جان مکی گفتند اگر خداوند قادر مطلق باشد، می‌تواند سرشت آدمیان را به گونه‌ای خلق کند که آنها، بدون نقض اختیار، ذاتاً مایل به انجام خیر و اجتناب از شر باشند. پاسخ خداپاوران این است که «اختیار» با «ذاتی‌بودن اراده به خیر» ناسازگار است. وقتی گفته می‌شود وصف ب برای شخص الف ذاتی است، بدین معناست که هیچ جهان ممکن و وجود ندارد که در آن شخص الف وجود داشته باشد؛ اما فاقد وصف ب باشد؛ اما اگر هیچ جهان ممکن و وجود نداشته باشد که در آن زید وجود داشته باشد و اراده بر خیر نداشته باشد، دیگر نمی‌توان زید را در اراده به خیر مختار دانست.^{۴۶} این استدلال نشان می‌دهد بنا بر شهودات ما، امکان ذاتی اراده، شرط اختیارِ فاعل است.

پاسخ خداپاوران این است که قیاس میان خداوند و انسان مع الفارق است؛ در مورد آدمیان، در سناریوی مذکور، ضرورت اراده، از بیرون و توسط غیر (خداوند) بر آدمی تحمیل شده است و این با اختیارِ آدمی منافات دارد؛ اما در مورد خداوند، چون ضرورت اراده صرفاً ناشی از ذات خداوند است و نه غیر او، ضرورت اراده منافای با اختیار وی نیست.^{۴۷}

به نظر می‌رسد این جواب مقنع نیست؛ زیرا به گفته فیلسوفان مسلمان، گرچه وجود

۴۵. در کلمات صدرای نیز می‌توان ردپای این دفاعیه را یافت. از نظر وی یکی از مصادیق خیر کثیر که ملازم با شرّ قلیل است، وجود انسان است. آدمی علی‌الاصول موجودی است که مستعد کمالات نفسانیه و عقلیه است و از این رو، وجود آدمی خیر کثیر است؛ اما گاهی اوقات، به سبب امور اتفاقیه، بر بعضی آدمیان، اخلاق ناپسند و اعمال زشت عارض می‌گردد؛ اما از آنجا که این شرّ قلیل، لازمه خیر کثیر است و ترک خیر کثیر برای اجتناب از شرّ قلیل، خودش شرّ کثیر است؛ وجود آدمی در عالم (نظام خیر) واجب است.

شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ۷: ۹۶-۹۷.

همچنان که در متن آمده، فقط بنا بر رویکرد ناسازگارگرایانه به اختیار، می‌توان ادعا کرد که شرور اخلاقی، لازمه لاینفک کمال اخلاقی انسان هستند. از این رو، استدلال صدرای نیز تلویحاً مفروض گرفته که ضرورت ذاتی (و نه ضرورت بالغیر) اراده نیک در آدمی، با اختیار انسان منافات دارد.

۴۶. ویلیام جی وین‌رایت، *فلسفه دین*، ترجمه علیرضا کرمانی (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰)، ۱۸۴-۱۸۷.

۴۷. وین‌رایت، *فلسفه دین*، ۱۹۵-۱۹۶.

ممکنات مجعول و مخلوق خداوند است؛ اما ذات و ذاتیات (ذاتی باب برهان) قابل جعل تألیفی نیستند. بنابر تعبیر منسوب به ابن سینا «خداوند زردآلو را زردآلو نکرد، بلکه زردآلو را ایجاد کرد».^{۴۸} جعل ذات برای ذات معنا ندارد؛ چون تحصیل حاصل است و محال.^{۴۹} بر این اساس، پاسخ فوق ناشی از این تصور نادرست است که گویی مستشکل می‌گوید چرا خداوند اراده به نیکی را به نحو عرضی مفارق، در نفس آدمی قرار نداده است؛ در حالی که مستشکل می‌گوید چرا خداوند موجوداتی ذاتاً مایل به خیر نیافریده است؟ ظاهراً پاسخی جز این وجود ندارد که ذاتی بودن اراده به خیر، مطلقاً با اختیار منافات دارد؛ اما اگر چنین است، ضرورت ازلی اراده نسبت به فعل (خلق عالم)، به طریق اولی با اختیار منافات خواهد داشت.^{۵۰}

ثانیاً به توضیحی که می‌آید، تعریف (الف) «اراده آزاد اراده‌ای است که از تحت «ضرورت بالغیر» نیز خارج باشد»، موجب بی‌معنا شدن تعابیر «اراده آزاد» و «اراده غیر آزاد» خواهد شد و این قرینه‌ای است بر اینکه چنین تعریفی از «اراده آزاد» ناصواب است؛ درحالی‌که تعریف (ب) «اراده آزاد اراده‌ای که از تحت «ضرورت ذاتی» یا «ضرورت ازلی» خارج باشد»، چنین محدودی در پی ندارد.^{۵۱} در نتیجه قیاس میان این دو سنخ از ضرورت، نادرست است.

توضیح اینکه بنابر تعابیر خود صدرا، می‌توان ادعا کرد که «اصل ضرورت علی-معلولی» از لوازم تحلیلی خود «اصل علیت» است؛ بدین معنا که انکار رابطه ضروری میان علت و معلول، منطقیاً به معنای انکار اصل رابطه علی و معلولی میان دو امر مفروض است.^{۵۲}

بر این اساس، دو تعبیر «اراده خارج از تحت ضرورت بالغیر» و «اراده فاقد علت» مصداقاً تساوق دارند. در نتیجه تعریف (الف) با تعریف (ج) مساوق خواهد بود. «اراده آزاد اراده‌ای است که فاقد علت باشد»؛ اما اگر هیچ رابطه علی-معلولی میان زید و این اراده

۴۸. ما جعل الله المشمشه ممشه بل أوجدها.

۴۹. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، جلد ۵ (تهران: صدرا، ۱۳۸۶)، ۳۴۱-۳۴۲.

۵۰. برای تقریری روشن از مدعای فوق بنگرید به:

Wesley Morriston, "Is God Significantly Free?," *Faith and Philosophy* 2, no. 3 (July 1985).

۵۱. بدیهی است که این تعریف بیانگر شرط لازم «اراده آزاد» است و نه شرط کافی آن. انسان هیپنوتیسم شده نیز این شرط را واجد است؛ ولی چون اراده او یکسره توسط عامل خارجی ایجاد و حفظ می‌شود، نمی‌توان او را دارای اراده آزاد دانست.

۵۲. این مطلب از نقد ملاصدرا بر قول به «اولویت» قابل استفاده است. از نظر صدرا، شیء تا وقتی به حد ضرورت نرسد، هریک از وجود و عدم برایش ممکن خواهد بود. به همین دلیل، این پرسش که چرا وجود بر عدم غلبه یافت و نه بالعکس، بدون پاسخ خواهد ماند.

شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ۶: ۳۱۴-۳۱۵.

وجود نداشته باشد، به چه اعتبار می‌توان گفت این «اراده آزاد زید» است و نه «اراده آزاد عمرو»؟ ظاهراً هیچ وجه معقولی برای این ترجیح وجود ندارد. پس در این فرض نیز نمی‌توان از «اراده آزاد زید» سخن گفت. در نتیجه تحلیل مذکور منتهی به این می‌شود که در هر دو فرض منطقاً متناقض، یعنی فرض «شمول ضرورت بالغیر نسبت به اراده» و «عدم شمول ضرورت بالغیر نسبت به اراده»، اراده غیر آزاد / موجب است. لازمه این امر چیزی جز بی‌معنا شدن تعابیر «اراده آزاد» و «اراده غیر آزاد» نیست؛ زیرا بنابر اصل تناقض، به ازای هر گزاره P در هر جهان ممکن یا خود P دق است یا نقیض آن، $\sim P$. عنای این سخن این است که ما اساساً نمی‌توانیم جهان ممکن را تصور کنیم که در آن جهان، موجودی یا شخصی واجد اراده آزاد باشد! اما این بدین معناست که کلمه «اراده آزاد» و متقابلاً کلمه «اراده غیر آزاد» هیچ معنایی ندارند!

روشن است که این اشکال بر تعریف (ب) «اراده آزاد اراده‌ای است که از تحت ضرورت ازلی خارج باشد» وارد نیست؛ زیرا جهان ممکن و بل واقعی وجود دارد که در آن اشخاصی با اراده‌های خارج از ضرورت ازلی وجود دارند و این دست‌کم نشان می‌دهد که تعبیر «اراده آزاد»، تعبیری مهممل نیست.

اگر هیچ‌یک از وجوه مذکور را برای تفکیک حکم ضرورت بالغیر و ضرورت ازلی کافی ندانیم؛ باز هم این نشان نخواهد داد که موضع رو در مورد اختیار خداوند باطل است؛ بلکه فقط نشان خواهد داد که تبعیض میان انسان و خدا در بحث اختیار صحیح نیست. یا باید (الف) «شهود اولیّه خود مبنی بر اختیار انسان را به مورد اختیار خداوند هم تسری دهیم و خداوند را نیز مختار بدانیم» یا (ب) «شهود اولیه خود در خصوص عدم اختیار خداوند را به مورد انسان هم تسری دهیم و انسان را نیز، مانند خداوند، غیر مختار بدانیم». به نظر می‌سد نه‌تنها دلیلی برای ترجیح گزینه (الف) بر گزینه (ب) وجود ندارد، بلکه بالعکس، تمام آنچه تاکنون در تأیید موضع رو بیان شد، دلیل بر ترجیح گزینه (ب) بر گزینه (الف) هستند.

۵- نتیجه‌گیری

ضرورت ازلی ارده خداوند برای خلق عالم، میان ملاصدرا و ویلیام رو مورد توافق است. ملاصدرا این مطلب را با توسل به «وجوب وجود» و «عینیت اراده با ذات» اثبات می‌کند و رو با توسل به صفت «خیر مطلق» خداوند. علاوه بر این، این اصل که داشتن «اراده آزاد» شرط ضروری اختیار است، میان دو فیلسوف مورد تسالم است. اختلاف در این است که از نگاه

مقایسه دیدگاه ملاصدرا و ویلیام رو در باب اختیار خداوند / تقوی ۲۰۷

ملاصدرا، ضرورتِ ازلی ارادهٔ خداوند، منافاتی با آزادیِ ارادهٔ او ندارد؛ زیرا ارادهٔ آزاد به معنای ارادهٔ غیر منبعث و غیر متأثر از غیر است. بدین معنا نه تنها خداوند واجد ارادهٔ آزاد است؛ بلکه تنها موجودی است که در بالاترین مرتبه از ارادهٔ آزاد برخوردار است؛ زیرا غیر خدا عین تعلّق به خدا بوده و مطلقاً نمی‌تواند تأثیری بر ارادهٔ او داشته باشد.

ویلیام رو در نقد رویکرد صدرایی به درستی بیان می‌کند که بنابر شهودات اخلاقی ما، آزادیِ اراده صرفاً به معنای آزادیِ بیرونی-آزادی از غیرِ خود- نیست؛ بلکه شامل آزادیِ درونی-ذهنی نیز می‌شود. از جمله مؤیدات دیدگاه رو «دفاعیهٔ مبتنی بر اختیار» در پاسخ به مسئلهٔ شرّ است که در کلمات صدرا نیز ردّ پای آن یافت می‌شود. این دفاعیه نوعی اعتراف به ناسازگاری میان آزادیِ اراده و ضرورتِ ذاتی یا ازلیِ اراده است؛ زیرا بنابراین دفاعیه، اگر خداوند ما را ذاتاً مایل به خیر آفریده بود؛ آنگاه ما فاقد اختیار بودیم.

در نتیجه می‌توان تا حد زیادی با ویلیام رو در این مدعا هم‌دلی کرد که ضرورتِ ازلیِ ارادهٔ خداوند، مانع از این است که صفت «مختار» را به همان معنای متعارفی که ملازم با مسئولیتِ اخلاقیِ فاعل است، بر خداوند اطلاق کنیم.

سیاهه منابع

الف-منابع فارسی:

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. جلد ۵. چاپ یازدهم. تهران: صدرا، ۱۳۸۶.
وین‌رایت، ویلیام جی. فلسفه دین. ترجمه علیرضا کرمانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام
خمینی، ۱۳۹۰.

ب- منابع عربی:

حلی، حسن بن یوسف. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تصحیح و تعلیق: حسن حسن‌زاده
آملی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۶.
سبحانی، جعفر. المحاضرات فی الاهیات. چاپ دوم. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۵ق.
صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم. الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. جلد ۶. تصحیح
و تحقیق و مقدمه: احمد احمدی. یاشراف: استاد سید محمد خامنه‌ای. تهران: انتشارات بنیاد
حکمت صدرا، ۱۳۸۱.
صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم. الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. جلد ۷. تصحیح
و تحقیق و مقدمه: دکتر مقصود محمدی. یاشراف: استاد سید محمد خامنه‌ای. تهران: انتشارات
بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۰.
صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم. المبدأ و المعاد. مقدمه و تصحیح: استاد سید جلال‌الدین
آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
طباطبایی، سید محمدحسین. نهاية الحکمه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین،
۱۳۶۲.
طوسی، محمد بن محمد. شرح الاشارات و التنبیها. قم: النشر البلاغه، ۱۳۸۳.

ج- منابع لاتین:

Clarke, Samuel. *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*. Edited By Ezio Vailati. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
Edwards, Jonathan. *Freedom of the Will*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1754. From: <http://www.ccel.org/ccel/edwards/will.html>.
Publisher: Date Created: 2000-07-09. Accessed July 9, 2023.
Leibniz, G. W. *New Essays on Human Understanding*. Translated by Alfred Gideon

مقایسه دیدگاه ملاصدرا و ویلیام رو در باب اختیار خداوند / نقوی ۲۰۹

Langley. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1916.

Leibniz, G. W. *Theodicy*. Edited by Austin Farrer. Translated by E.M. Huggard. London: Routledge & Kegan Paul, 1996.

Leibniz, G. W., and Samuel Clarke. *Correspondence*. Edited with Introduction by Roger Ariew. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.

Morrison, Wesley. "Is God Significantly Free?." *Faith and Philosophy* 2, no. 3 (July 1985). 10.5840/faithphil19852331.

"Oxford reference" accessed July 9, 2023.
<https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803100326186;jsessionid=AF4AEC5E9537C56373F8CCB9AB0E4807>.

Row, William. *Can God Be Free?*. New York: Oxford University Press, 2004.

Swinburne, Richard. *Revelation from Metaphor to Analogy*. Oxford: Oxford University press, 2007.