

## بررسی و تحلیل پاسخ میر داماد به شبهه

### ارادی بودن اراده

محمد صفر جبرئیلی<sup>۱</sup>

سید مرتضی حسینی کاشانی<sup>۲</sup>

#### چکیده

شبهه ارادی بودن اراده، یکی از قدیمی‌ترین شبهه‌هایی است که در بحث جبر و اختیار مطرح شده است. این شبهه که متفاوت از شبهه «ضرورت علی» است، با تأکید بر محوریت اراده در تحقق افعال اختیاری انسان، چگونگی ارادی و اختیاری بودن ملاک فعل اختیاری را به چالش می‌کشد. از دیرباز پاسخ‌های متنوعی به این شبهه داده شده است. میرداماد از نخستین متفکرانی است که با اعتباری دانستن سلسله اراده‌ها به آن پاسخ داده است. متفکران پس از ایشان، پاسخ وی را مورد بررسی و نقد قرار داده و آن را نادرست دانسته‌اند. در نوشتار پیش رو، پس از تبیین شبهه، پاسخ میر داماد و نقدهای آن نقل و بررسی شده است.

**واژه‌های کلیدی:** اراده، فعل اختیاری، تسلسل، اعتباری، ارادی بودن اراده، میرداماد.

۱. دانش پژوه سطح ۴ مؤسسه آموزش عالی امام صادق (ع) (نویسنده مسئول). برگرفته از پایان نامه سطح ۳، [mortezahosseini65@gmail.com](mailto:mortezahosseini65@gmail.com)

۲. دانشیار دانشکده الهیات، دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، [jebreili@ut.ac.ir](mailto:jebreili@ut.ac.ir)

## مقدمه

در اینکه انسان کارهایی را با اختیار انجام می‌دهد، سخنی نیست؛ غذا خوردن، خوابیدن، تفریح کردن، عبادت کردن، و کارهایی از این قبیل، اختیاری‌اند؛ اما اینکه منشأ و ملاک اختیاری بودن این گونه کارها چیست، در مباحث علم النفس فلسفی از تصور، تصدیق، شوق و اراده به عنوان مبادی فعل اختیاری انسان، نام برده شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۶، ۱۲۱-۱۲۲). در این میان، اراده نقش بارز و تعیین کننده‌ای دارد. اکنون پرسش این است که آیا اراده، اختیاری است یا غیر اختیاری؛ در فرض دوم، اختیاری بودن فعل اختیاری، با مشکل مواجه خواهد شد؛ زیرا هر گاه اراده، غیر اختیاری باشد، فعل ناشی از آن نیز غیر اختیاری خواهد بود، و در فرض اول این پرسش مطرح می‌شود که ملاک اختیاری بودن آن چیست؟ هر گاه اختیاری بودن فعل در گرو ارادی بودن آن باشد، اختیاری بودن اراده با مشکل تسلسل یا دور مواجه خواهد شد.

میرداماد در کتاب «القبسات» آن را شبهه‌ای سخت معرفی کرده است: اگر اراده ما از خارج وارد شده باشد و اراده انسان که ممکن الوجود است به اراده وجوبی حضرت حق، منتهی شود، در این صورت انسان در اراده خود مضطر خواهد بود و آنچه سبب این اضطراب شده است «مشیت وجوبی» است؛ چراکه خدا می‌فرماید: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾؛ پس فعل انسان، گرچه به واسطه اراده و اختیار است اما اراده فعل او به واسطه اراده و اختیار نیست؛ چراکه در غیر این صورت، در هر فعلی، اراده‌های غیر متناهی - یعنی اراده فعل و اراده‌ی اراده‌ی فعل و ... بر یکدیگر مترتب خواهند شد و این باطل است. در این صورت لازم است که فعل انسان «اختیاری» بوده اما اراده‌ی فعل او، «غیر اختیاری» باشد (میرداماد، ۱۳۶۷، ۴۷۳). ایشان در کتاب «الإيقاظات» بدون اشاره به خصوصیت «امکانی» اراده، تنها با تمرکز بر خود اراده، ارادی بودن آن را موجب تسلسل می‌داند (همو، ۱۳۸۱، ۲۰۹).

این شبهه، متفکران را به تکاپو انداخته و راه‌حلهایی را پیشنهاد کرده‌اند؛ میرداماد برای حل این مشکل، راه‌حلی را مطرح کرده است که مورد بحث و بررسی متفکران پس از وی قرار گرفته است. در این نوشتار با رجوع به آثار میرداماد، نخست دیدگاه او



را تبیین می‌کنیم، آنگاه نقدهایی را که بر وی وارد شده است، نقل و ارزیابی خواهیم کرد.

### ۱. تبیین پاسخ میرداماد

پاسخ میرداماد به شبهه مزبور در کتاب «الإیاضات» به صورت مجمل (میرداماد، ۱۳۸۱، ۱: ۲۰۹ و ۲۶۱) و در کتاب «القبسات» به تفصیل بیان شده است (همو، ۱۳۶۷، ۴۷۳ - ۴۷۵). دیدگاه ایشان را با بهره‌گیری از هر دو اثر، در چند گام تبیین می‌کنیم.

#### ۱-۱. چیستی اراده

میرداماد درباره چیستی و چگونگی اراده گفته است: «زمانی که علل و اسبابی که بر یکدیگر مترتب بوده و نهایتاً به انسان می‌رسند و سبب می‌شوند که انسان، فعلی را تصور کرده و به خیر بودن آن - چه خیر حقیقی و چه خیر مظنون - معتقد شود، یا آن را سودمند در خیر حقیقی یا مظنون، ببیند، در این زمان، ضرورتاً شوقی برای او به وجود می‌آید؛ و زمانی که این اظهار شوق، مؤکد شده و به حدّ معینی از اجماع شوق برسد، قوام اراده کامل شده و موجب حرکت عضلات و اعضاء که نقش ایزاری دارند، می‌شود» (همو، ۱۳۶۷، ۳۲۲ و ۴۷۳؛ همو، ۱۳۸۱، ۱: ۲۰۹) از این عبارت‌ها به دست می‌آید که ایشان اراده را همان «شوق مؤکد» می‌داند، چنان که در جایی دیگر به این مطلب تصریح کرده است: «الشوق و مرتبته المتأكدة آتی هی الإجماع و الإرادة» (همو، ۱۳۶۷، ۳۲۲).

میرداماد برای اراده، سه وصف بیان کرده است: «واحد، اجمالی و اجماعی» (همو، ۱۳۸۱، ۱: ۹۵، ۲۰۹، ۲۱۱ و ۲۶۱؛ همو، ۱۳۶۷، ۴۷۳ و ۴۷۴). توضیح آنکه وقتی به واسطه برانگیخته شدن شوق، اراده‌ای در انسان حاصل می‌شود، می‌توان اوصاف سه‌گانه ذیل را در آن یافت:

- ۱) اراده، حقیقتی «واحد» است؛ یعنی هنگام انجام فعل، اراده‌های متعدّد و متکثر در انسان به وجود نمی‌آید بلکه تنها یک اراده پیش از فعل وجود دارد.
- ۲) اراده، حقیقتی «اجمالی» است؛ یعنی اراده، قابلیت آن را دارد که با لحاظ‌های مختلف عقلی «تفصیل متعدّد» و «تعیّن‌های گوناگون» پیدا کند.
- ۳) اراده، حقیقتی «اجماعی» است؛ دو احتمال درباره معنای «اجماعی بودن اراده» وجود دارد:

احتمال اول آن است که «اجماع» ناظر به «تأکد» موجود در اراده است؛ چراکه همانطور که گفته شد میرداماد همانند بسیاری از حکیمان، حقیقت اراده را همان شوق مؤکد می‌داند؛ بر این اساس «شوق اجماعی» در مقابل «شوق ساذج» است که ثابت و دوام ندارد (ابن سینا، ۱۹۷۸، ۱۱۳؛ قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ۷۰۵). این احتمال از سایر عبارات میرداماد استفاده می‌شود (میرداماد، ۱۳۶۷، ۳۲۲ و ۳۲۸؛ همو، ۱۳۸۱، ۱: ۲۱۰).

احتمال ضعیف‌تر آن است که: اراده‌ی پیش از فعل، جامع همه اراده‌هایی است که دارای تعیین بوده و تفصیل یافته‌اند. ایشان تصریح می‌کند که اراده‌هایی که به واسطه اعتبار عقلی، ایجاد می‌شوند در ضمن اراده وجود دارند (میرداماد، ۱۳۶۷، ۴۷۴). به این نکته در گام ششم بیشتر خواهیم پرداخت.

## ۱-۲. نقش «اعتبار عقلی» در تفصیل اراده به اراده‌های متعدد

میرداماد پس از آن که اراده را «واحد، اجماعی و اجمالی» معرفی کرد، به نقش عقل اشاره می‌کند که می‌تواند با اعتبارات و لحاظ‌های مختلفی که انجام می‌دهد، حقیقت واحد اراده را به اراده‌های متعدد، تفصیل دهد: «نفسی که فاعلیتش به واسطه اختیاری است که از برانگیخته شدن شوق و تأکید آن حاصل شده، دارای یک حالت «واحد و اجمالی» است که عقل آن را با «تکرار توجه» و «تعدد اعتبار» به «اراده فعلی، اراده‌ی اراده، اراده‌ی اراده اراده» تا جایی که توانایی اعتبار کردن داشته باشد، پیش خواهد برد» (همو، ۱۳۸۱، ۱: ۲۱۱ و ۲۶۱).

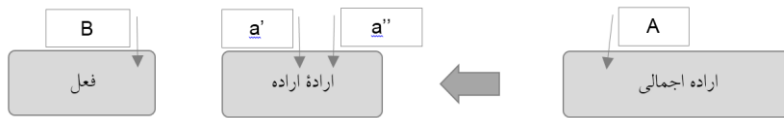
در این باره چند نکته درخور توجه است:

۱) میرداماد تلاش می‌کند با استعانت از عملیات ذهنی، همانند دیگر موارد (همو، ۱۳۸۱، ۱: ۱۶۴ و ۲: ۴۰) اراده را -که یک امر واحد اجمالی است- به «اراده‌های متعدد» تفصیل دهد.

۲) سؤال این است که چگونه «تفصیل اراده اجمالی به اراده‌های متعدد»، محقق می‌شود؟ با عبارت ساده می‌توان چنین توضیح داد که: وقتی انسان می‌خواهد «آب بنوشد»، خوردن آب را اراده می‌کند. تا اینجا تنها یک اراده در انسان محقق شده است. انسان می‌تواند به این اراده، توجه مستقل کند و بگوید آن را نیز اراده کرده‌ام. دوباره می‌تواند به «اراده‌ی اراده» توجه مستقل کند و متوجه می‌شود آن را نیز اراده

کرده است و تا بی‌نهایت می‌تواند به واسطه توجّه مستقل به اراده‌ها، اراده‌های دیگری حاصل کند.

۳) رابطه اراده‌های متعدد با اراده اجمالی، رابطه اجمال و تفصیل است و نه آنکه اراده‌های متعدد در عرض اراده اجمالی باشند. برای توضیح مطلب لازم است هر یک از اراده‌های مورد بحث، نام‌گذاری شوند. ما اراده اجمالی را «A» می‌نامیم. در «اراده‌ی اراده»، اراده پیشین (اراده دوم) را «a'» و اراده پسین (اراده اول) را «a''» می‌نامیم.



نکته مهم آن است که بر خلاف تصوّر اولیه، اراده «A» همان اراده «a'» نیست؛ بلکه مجموعه دو اراده «a'» و «a''» غیر از اراده «A» و تفصیل یافته آن هستند!

۴) حال سؤال مهم این است که «تفصیل اراده‌ی واحد اجمالی به اراده‌های تفصیلی به واسطه عقل و در قالب اعتبار» چه نقشی در راه‌حل ایشان ایفا می‌کند؟ ایشان تلاش دارد با نشان دادن واقعیت «اراده‌های متعدد» تسلسل را در آن مردود شمارد. با توجّه به تأکید میرداماد بر «اعتباری بودن اراده‌ها» می‌توان سیر استدلال ایشان را چنین تبیین کرد:

الف) تسلسل زمانی محال است که وجودهایی که دارای رابطه علی - معلولی با یکدیگر هستند، تا بی‌نهایت بر یکدیگر مترتب باشند.

ب) اراده‌های متعدد، از آنجا که اعتباری بوده و به اعتبار معتبر، موجود هستند، با قطع اعتبار از سوی معتبر، متوقف شده، و تا بی‌نهایت ادامه پیدا نمی‌کند.

در حقیقت ایشان با اشاره به تفاوت امور حقیقی و امور اعتباری، و نقش محوری عملیات ذهنی در تحقق امور اعتباری، زمینه را برای «تعدّد و تکثر اراده‌ها» فراهم می‌کند و با «اعتباری» دانستن آن، تسلسل آن تا بی‌نهایت را نفی می‌کند (خمینی، ۱۴۱۸، ۱: ۲۲۱).

۱. این مطلب به روشنی از ارجاع ضمیر در «بفصلها العقل» فهمیده می‌شود. همچنین ایشان در ادامه تصریح می‌کند که اراده‌های تفصیلی در ضمن اراده واحد، جمع شده‌اند.

### ۳-۱. تبیین ارادی بودن اراده‌های متکثر

در محور پیشین گفته شد، اراده واقعی است که به واسطه اعتبار و توجه عقل به اراده‌های متکثر، تحلیل می‌یابد. حال میرداماد در صدد آن است که ارادی و اختیاری بودن هر یک از اراده‌ها را تبیین کند: «در این هنگام، این هیئت شوقی شدید تأکید یافته که اجماعی بوده و از آن به «اراده» تعبیر می‌شود، یک حالت شوقی «جمالی» برای نفس شمرده می‌شود به گونه‌ای که هنگامی که با خود «فعل» سنجیده شده و آن با لحاظ ذاتی، مورد توجه قرار بگیرد، در این صورت اراده، در نسبت با «خود فعل» شوق و اراده خواهد بود؛ و زمانی که اراده اجمالی، با «اراده فعل و شوق اجماعی» سنجیده شده و اراده اجماعی - و نه خود فعل - با لحاظ ذاتی، مورد توجه قرار گیرد، در این صورت آن اراده اجمالی، در نسبت با «اراده»، شوق و اراده خواهد بود بدون آنکه شوق یا اراده دیگر جدید وجود داشته باشد. و همچنین قضیه در «اراده‌ی اراده» و «اراده‌ی اراده‌ی اراده» تا سایر مراتبی که عقل، توانایی توجه ذاتی به آن‌ها را داشته و می‌تواند آن را به تفصیل، مورد توجه قرار دهد، ادامه دارد» (میرداماد، ۱۳۶۷، ۴۷۳ و ۴۷۴؛ همو، ۱۳۸۱، ۱: ۲۰۹ و ۲۱۰).

و در نهایت همه اراده‌های تفصیلی را در ارادی و اختیاری بودن، مشترک می‌داند: «هر یک از اراده‌هایی که به تفصیل، لحاظ شده‌اند به واسطه اراده و اختیار هستند» (میرداماد، ۱۳۶۷، ۴۷۴؛ همو، ۱۳۸۱، ۱: ۲۱۰).

کلام میرداماد در این قسمت، ابهام دارد و غالب کسانی که راه‌حل ایشان را مطرح کرده‌اند، عین کلام ایشان را تکرار کرده (خمینی، ۱۴۲۱، ۴۷-۴۸؛ همو، ۱۴۱۵، ۱: ۶۱-۶۲؛ مصطفی خمینی، ۱۴۱۸، ۲: ۵۳-۵۴؛ سبحانی، ۱۴۲۸، ۷۴) یا نقل به معنا کرده و مراد ایشان را تبیین نکرده‌اند (خمینی، ۱۴۱۸، ۱: ۲۲۱)، در حالیکه به نظر می‌رسد نکته اصلی راه‌حل محقق داماد در این قسمت از کلام ایشان نهفته است. سه احتمال در چگونگی ارادی بودن هر یک از اراده‌ها وجود دارد:

**احتمال اول:** این احتمال که از ظاهر عبارت اینجا به دست می‌آید، همان است

که در مباحث پیشین اراده با وصف «اجماعی» معرفی شد:

- اگر اراده اجمالی<sup>(A)</sup> را نسبت به «فعل»<sup>(B)</sup> در نظر بگیریم؛ در این صورت «فعل» مورد توجه و التفات ذاتی و اولی است؛ نتیجه این سنجش، «اراده فعل»<sup>(a)</sup> است؛ یعنی اراده اجمالی در تحقق تفصیلی خود با عنوان «اراده فعل» تعیین می‌یابد.

- اما اگر اراده اجمالی<sup>(A)</sup> را نسبت به «اراده پیش از فعل»<sup>(a')</sup> در نظر بگیریم: در این صورت خود «اراده فعل» مورد توجه و التفات ذاتی و اولی است و به همین جهت توجّه ما نسبت به فعل، «تبعی» و به جهت تعلّق اراده به آن است. نتیجه سنجش اراده اجمالی با اراده پیش از فعل، آن است که «اراده فعل» خود «اراده و شوق» است بدون آنکه اراده و شوق دیگری وجود داشته باشد. در مورد سایر اراده‌ها نیز وضع چنین است. بر اساس این احتمال، آنچه سبب ارادی بودن اراده‌های متکثر<sup>(a')</sup> و «a''» و ... می‌شود اراده اجمالی<sup>(A)</sup> است.

قرائت دقیق‌تری را از همین احتمال می‌توان ارائه داد با این بیان که:

(۱) هر زمانی که فعلی اختیاری از انسان صادر می‌شود، با تحلیل آن می‌توان حداقل به سه چیز دست یافت: ۱. اراده اجمالی<sup>(A)</sup>؛ ۲. اراده‌های تفصیلی<sup>(a')</sup>؛ ۳. فعلی که واقع شده است<sup>(B)</sup>.

(۲) نسبت میان اراده اجمالی و اراده‌های تفصیلی، لحاظ متعلّق اراده و عدم آن است.<sup>۱</sup> در اراده‌ی اجمالی، متعلّق اراده در نظر گرفته نشده است اما در اراده تفصیلی، متعلّق آن مورد توجّه قرار گرفته است.

(۳) نتیجه مبادی اراده، اراده اجمالی است که تفصیلی شدن آن در گرو سنجش آن با فعل یا اراده فعل است.

(۴) اگر اراده اجمالی به «فعل» سنجیده شود، در قالب «اراده فعل»<sup>(a')</sup> تعین می‌یابد.

(۵) اگر اراده اجمالی به «اراده فعل» تعلّق گیرد، در قالب «اراده‌ی اراده فعل»<sup>(a'')</sup> تعین می‌یابد بدون آنکه در واقع، اراده دیگری حاصل شود.

(۶) اراده اجمالی قابلیت آن را دارد که با «اراده‌ی اراده فعل» نیز سنجیده شود و نتیجه آن «اراده‌ی اراده اراده فعل»<sup>(a''')</sup> خواهد بود.

(۷) بنابراین اراده اجمالی، از آنجا که قابلیت سنجش با موارد مختلفی را دارد، جامع اراده‌های مختلف یعنی «اراده فعل» و «اراده‌ی اراده فعل» و ... است.

---

۱. دلیل این سخن آن است که در عبارت میرداماد، اراده اجمالی، گاهی با «فعل» و گاهی با «اراده فعل» سنجیده شده است. زمانی این کلام معقول است که اراده اجمالی غیر از فعل و غیر از اراده فعل باشد و الا معنای کلام ایشان این می‌شود که: اراده اجمالی، گاهی با فعل و گاهی با خودش سنجیده می‌شود.

با توجه به این تقریر اخیر می‌توان فهمید چگونه میرداماد، همه اراده‌های تفصیلی برآمده از تحلیل عقلی را در «ارادی و اختیاری بودن» مشترک می‌داند؛ چراکه ایشان اراده‌ی اجمالی یا همان اراده‌ی «A» را همچون «منبع ذخیره» می‌داند که وقتی با هر یک از اراده‌های تفصیلی یا همان اراده «a'، a''، a''' و ...» سنجیده شود، ارادی بودن آن را تضمین می‌کند.

**احتمال دوم:** ایشان ارادی بودن فعل را به واسطه اراده «a'» می‌داند و ارادی بودن اراده «a'» را به واسطه اراده «a''» می‌داند؛ به همین جهت در مقام تبیین آن، «اراده‌ی اراده» گفته می‌شود.

**احتمال سوم:** ایشان ارادی بودن فعل را به واسطه اراده «a'» می‌داند و ارادی بودن اراده‌های تفصیلی (a'، a''، a''' و ...) را «ذاتی» می‌داند. این احتمال از تنظیم ایشان به «تیت» که در ادامه خواهد آمد استفاده می‌شود.

۴-۱. رابطه اراده‌های تفصیلی و اراده فعل

نکته مهمی که در این نظریه وجود دارد نسبت میان «اراده اجمالی» و «اراده‌های تفصیلی» است. میرداماد در تبیین این نکته می‌نویسند: «و همگی [اراده‌های تفصیلی] در ضمن آن حالت شوقی اجمالی و اجماعی که «اراده» فعل و «اختیار» آن نامیده می‌شود، قرار دارند. نمی‌گوییم که: این اراده‌ها، عین اراده فعل هستند بلکه می‌گوییم: برای نفسی که دارای شوق و اراده و اختیار فعل است، یک حالت شوقی اجمالی و اجماعی وجود دارد که صلاحیت دارد که عقل آن را تفصیل دهد به «اراده فعل» و «اراده‌ی اراده» و «اراده‌ی اراده‌ی اراده» و ... تا جایی که لحاظ عقل به گونه تفصیل فعلی، صحیح است؛ و ترتب میان اراده‌ها دارای تقدم و تأخر ذاتی است و این ترتب، با اتحاد آن اراده‌ها در آن حالت اجمالی و با هیئت یگانه آن، منافاتی ندارد» (میرداماد، ۱۳۶۷، ۴۷۴؛ همو، ۱۳۸۱، ۱: ۲۱۰).

در تبیین رابطه اراده اجمالی و اراده‌های تفصیلی، سه صورت، قابل فرض است که میرداماد تنها به دو صورت اشاره می‌کند:

۱) رابطه آن دو «تباین محض» است. این فرض باطل است؛ زیرا در صورتی که رابطه اراده اجمالی و اراده‌های تفصیلی، تباین محض باشد و هیچ گونه اشتراکی میان آن‌ها قابل تصویر نباشد، دیگر ممکن نیست یکی از آن دو منشأ دیگری باشد.





۲) رابطه آن دو «عینیت محض» است. این فرض نیز باطل است؛ زیرا حیثیت «اجمالی» یکی از آن دو، متفاوت از حیثیت «تفصیلی» اراده‌های دیگر است. اساساً اگر اراده اجمالی با اراده‌های تفصیلی، رابطه «عینیت» داشته باشد، هیچ‌گاه اراده‌های متعدّد نمی‌توانند زمینه‌ساز ارادی بودن اراده باشند.

۳) رابطه آن دو، رابطه اجمال و تفصیل است و اساساً عقل به واسطه وجود اجمالی اراده، توانسته وجودات تفصیلی اراده را ایجاد کند. بنابراین «اراده تفصیلی» همان تفصیل اراده اجمالی است و اراده اجمالی، اجمال اراده‌های تفصیلی است.

میرداماد پس از آنکه تقدم بالذات و تأخر بالذات را در اراده‌های تفصیلی، با وحدت اراده اجمالی، قابل جمع دانستند، به «کمّ متصل» اشاره می‌کنند که موضوع «حرکت قطعی» قرار می‌گیرد: «این مطلب تنها در کمیت اتصالی و هویت امتدادی، ممتنع است و نه غیر آن؛ بر این اساس مسافت مکانی، محال است که به اجزائی که با توجه به ذاتشان، تقدّم و تأخر داشته و اجزای مسافت شمرده شوند، تقسیم شود؛ بلکه تنها می‌توان آن را به اجزاء و افرادی که با توجه به مکان، تقدّم و تأخر دارند، «تحلیل» نمود. اما حرکت قطعی متصل و واحد که بر این مسافت متصل شخصی، منطبق می‌شود، عقل می‌تواند به کمک وهم، آن را به افرادی که بر یکدیگر مترتب بوده و دارای سابقیت و مسبوقیت بالذات هستند، تحلیل نماید» (میرداماد، ۱۳۶۷، ۴۷۴).

همچنانکه حرکت قطعی، یک حقیقت متشخص است اما عقل می‌تواند آن را تحلیل کرده و به اجزایی که بر یکدیگر ترتّب داشته -و بر همین اساس یکی «سابق» و دیگری «مسبوق» است- تفصیل دهد، در اراده نیز چنین است و با وجود آنکه یک حقیقت شخصی و واحد است اما عقل می‌تواند آن را به اراده‌های متعدّد تحلیل کند.

### جمع‌بندی پاسخ میرداماد

به نظر می‌رسد با توجه به صدر و ذیل کلام ایشان و در نظر گرفتن تمام مقومات این نظریه، راه‌حل ایشان یک راه‌حل ترکیبی است؛ یعنی:

- ۱) در واقع تنها یک اراده برای انسان وجود دارد.
- ۲) اراده به جهت خصوصیتی که دارد می‌تواند توسط عقل به اراده‌های متکثر تحلیل شود.

۳) رابطه اراده واحد با اراده‌های متعدّد، نه عینیت است و نه تباین؛ بلکه رابطه اجمال و تفصیل است.

۴) کمیت اراده‌های تفصیلی، بسته به میزان توجه و اعتبار عقل است. هر گاه توجه و اعتبار عقل متوقف شود، اراده‌های تفصیلی یافته نیز متوقف می‌شود.

۵) فعل به واسطه اراده واحد، ارادی است و هر یک از اراده‌های تفصیلی یافته نیز با توجه به یکی از سه احتمال بیان شده، ارادی و اختیاری هستند؛ یعنی یا با اراده اجمالی سنجیده شده‌اند یا با اراده پیش از خود لحاظ شده‌اند و یا آنکه ذاتی هستند.

## ۲. بیان نظیرهای میرداماد

ایشان قضیه «ارادی بودن اراده» را همانند «حرکت قطعی»، «علم انسان به اشیای دیگر»، «علم انسان به ذات خویش»، «لزوم لزوم»، «نیت» و «امکان» می‌دانند، که در ادامه به تبیین کلام ایشان می‌پردازیم. نظیرهای ایشان می‌تواند تصویر روشن‌تری را از کلام ایشان فراهم کند.

### ۲-۱. تنظیر اول: همانندی اراده با «علم انسان به اشیای دیگر»

ایشان در کتاب «القبسات» اجمالا اراده را همانند «علم» دانسته، و بیان تفصیلی آن را به کتاب «الإیقاظات» حواله می‌دهد (میرداماد، ۱۳۶۷، ۴۷۴). در کتاب «الإیقاظات» ابتدا اراده به «علم» تشبیه شده و آمده است: «طریق در اراده در این مطلب همانند علم است؛ هر دو از یک سینه، شیر می‌نوشند و قریحه عقلی در یک مهد با آن دو سخن می‌گوید» (همو، ۱۳۸۱، ۱: ۲۱۰).

میرداماد در ادامه، اراده را به دو فرد از علم، تشبیه می‌کند؛ یک بار اراده را همانند «علم انسان به اشیای دیگر» و دگر بار اراده را شبیه «علم انسان به ذات خودش» می‌داند که مورد دوم مستقلا تبیین می‌شود.

ایشان کلام خویش را در سه گام توضیح می‌دهد. در گام اول، واقعیت علم انسان را توضیح می‌دهد؛ سپس به شباهت علم و اراده انسان اشاره می‌کند و در گام آخر تفاوت آن دو را یادآور می‌شود. در ادامه و در سه گام، مطلب ایشان تبیین می‌شود:

### گام اول: واقعیت «علم انسان»

ایشان در این زمینه می‌نویسد: «آیا چنین نیست که هنگامی که در قوه عاقله، صورت علمی یک معلوم، نقش می‌بندد و برای نفس مجرد، «حالت ادراکی» حاصل می‌شود - که از آن به «علم» یاد می‌شود که از کیفیات نفسانی است - آن، یک حالت اجمالی است به گونه‌ای که زمانی که «معلوم» [یعنی معلوم بالعرض] مورد لحاظ قرار

می‌گیرد، آن معلوم، به واسطه این صورت مورد تعقل قرار گرفته، و به واسطه این علم، «معلوم» می‌شود؛ سپس وقتی آن «صورت» مورد لحاظ قرار می‌گیرد، خودش نیز بدون آنکه به واسطه صورت دیگری باشد بلکه به واسطه خودش، مورد تعقل قرار می‌گیرد. و زمانی که «علم» که حالت ادراکی است، مورد لحاظ قرار می‌گیرد، به واسطه خودش و نه علم مباین دیگر، معلوم می‌گردد بدون آنکه صورت‌ها و علم‌هایی که با یکدیگر تباین بالذات دارند، متعدّد شوند. تنها آنچه متعدّد می‌شود «اعتباراتی» است که به ذات جوهر عاقل، و آن صورت علمی و آن حالت ادراکی به نحو ترکیبی، تعلق دارد» (همان، ۱: ۲۱۰).

در ضمن نکاتی می‌توان کلام ایشان را توضیح داد:

۱) در میان متقدمین، شبهه تسلسل در «علم» نیز مطرح بوده است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ۴۹۸؛ قطب الدین رازی، ۱۳۸۱، ۳۸۱)؛ به این صورت که اگر علم به واسطه صور ذهنی است، لازم است علم به آن صورت نیز به واسطه صورت‌های دیگر باشد و تا بی‌نهایت این قضیه ادامه دارد.

۲) میرداماد میان «معلوم بالعرض»، «معلوم بالذات» و «حالت ادراکی» تفاوت گذاشته و علم را همان «حالت ادراکی» معرفی می‌کند (میرداماد، ۱۳۶۷، ۵۹-۶۰؛ همو، ۱۳۷۶، ۳۳۶).<sup>۱</sup> معلوم بالعرض همان مطابق صورت ذهنی، معلوم بالذات همان صورت ذهنی، و علم نیز همان حالت ادراکی است که به واسطه وجود صورت ذهنی برای انسان حاصل می‌شود.<sup>۲</sup> بر این اساس، وقتی نفس انسان به واسطه قوای حسی با شیء خارجی اتصال پیدا می‌کند، ابتدا یک صورت ذهنی برای او حاصل می‌شود. حصول صورت ذهنی، سبب یک حالت ادراکی برای نفس می‌شود که از آن به «علم» یاد می‌کنیم (در توضیح تفکیک میان «علم» و «صورت ذهنی» باید گفت: آنچه حقیقتاً مصداق علم است «حضور» است. بر این اساس گاهی خود یک واقعیت خارجی در نزد انسان حاضر است (علم حضوری) و گاهی صورت آن شیء خارجی در نزد انسان، حاضر است.<sup>۳</sup>

۱. در حقیقت مراد از «حالت ادراکی» همان آگاهی نفس است که از ارتباط میان نفس و وجود ذهنی، به دست می‌آید.

۲. مطابق صورت ذهنی می‌تواند وجود ذهنی، وجود خارجی یا امر معدوم باشد.

۳. علم حصولی؛ بر این اساس بهتر است تعبیر «حضور» و «حصولی» را وصفی برای معلوم قرار دهیم. یعنی آنچه علم انسان به آن تعلق می‌گیرد یا خاصیت حکایی دارد و از شیء دیگر حکایت می‌کند (معلوم حصولی) و گاهی علم انسان به شیئی تعلق می‌گیرد که خاصیت حکایی ندارد، مانند «درد و گرسنگی» که در این صورت معلوم حضوری

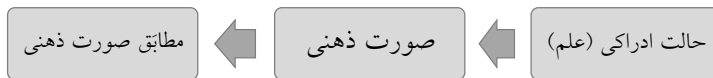
۳) از این سه، علم انسان به یک مورد، «با واسطه» و به دو مورد دیگر «بدون واسطه» است. علم انسان به شیء خارج از ذهن (معلوم بالعرض) به واسطه صورت ذهنی است اما علم انسان به «صورت ذهنی» بدون هیچ واسطه‌ای است و همچنین علم انسان به علم خودش نیز واسطه ندارد. به عبارت دیگر سه چیز معلوم علم یا همان حالت ادراکی انسان است:

الف. خود علم و حالت ادراکی نفس: اساساً در این جا دوئیتی وجود ندارد تا وجود واسطه معنا داشته باشد.

ب. صورت ذهنی: در اینجا گرچه میان علم و صورت ذهنی، دوئیت وجود دارد اما واسطه‌ای نیست. بنابراین دلیل علم انسان به صورت ذهنی، وجود شیء دیگر مانند صورت ذهنی نیست (و الا موجب دور یا تسلسل می‌شود).

ج. مطابق صورت ذهنی: در اینجا علم انسان به آنچه صورت ذهنی از آن حکایت می‌کند، به واسطه صورت ذهنی است!

۳) گرچه هر علم و صورت ذهنی برای نفس، بدون واسطه صورت ذهنی دیگر،



معلوم و روشن است اما هم صورت‌های ذهنی و هم آن حالت ادراکی نفس، قابلیت آن را دارند که توسط نفس، مورد لحاظ قرار گیرند و صورت ذهنی از آن‌ها برای نفس به وجود آید. میرداماد در ادامه به «علم انسان به ذات خویش» اشاره می‌کند (میرداماد، ۱۳۸۱، ۱: ۲۱۰).

گام دوم: شباهت واقعیت «اراده انسان» و «علم انسان»

ایشان در ادامه به شباهت اراده و علم اشاره می‌کند: «پس همچنانکه در اینجا صورت علمی وجدانی و حالت انکشافی مجمل، وجود دارد و عقل آن را به با توجه به تعدد اعتبار و التفات، به مراتبی که بر یکدیگر مترتب هستند، تفصیل می‌دهد که

خواننده می‌شود. بنابراین تعبیر «حصولی» یا «حضوری» یک تعبیر قیاسی و با در نظر گرفتن خاصیت معلوم است و الا در نگاه دقیق، هر علمی، حضوری است و با حضور بدون واسطه شیء در نزد نفس حاصل می‌شود. تعبیر میرداماد به خوبی به این نکته دلالت دارد.

۱. نمی‌توان مطابق صورت ذهنی یا همان «معلوم بالعرض» را لزوماً خارج از ذهن دانست بلکه انسان می‌تواند از مراتب ذهن خود نیز صورت‌گیری کند.

همان «علم به معلوم، و علم به علم به معلوم و علم به علم به علم ... است و حکم می‌کند که همه مراتب غیر متناهی در آن حالت انکشافی در صورتی واحد و بسیط، حضور دارند، همچنین در آنجا یک حالت شوقی اجماعی و اجمالی است که عقل آن را با توجه به تعدد التفات و اعتبار، به مراتبی که بر یکدیگر ترتب داشته که همان «اراده فعل و اراده‌ی اراده‌ی فعل و اراده‌ی اراده‌ی فعل و ...» است، تفصیل می‌دهد و حکم می‌کند که همه مراتب که بر یکدیگر ترتب داشته و غیر متناهی هستند، همگی در آن حالت اجمالی اجماعی، با هیئتی واحد و بسیط، حاصل می‌شوند» (همان، ۱: ۲۱۰-۲۱۱ و ۲۶۱).

بیان میرداماد در این تنظیر، واقعیت راه‌حل ایشان را بیشتر نمایان می‌کند. در حقیقت ایشان چنین استدلالی را مطرح می‌کند:

(۱) اراده و علم، هر دو واقعیت اجمالی هستند.

(۲) مادامی که نفس انسان به این دو توجه و التفاتی ندارد، تنها یک اراده و یک علم، در نفس انسان موجود است.

(۳) هر گاه نفس انسان به هر یک از این دو، توجه می‌کند و آن را مستقلاً مورد التفات قرار می‌دهد، عقل آن حقیقت اجمالی را به یک حقیقت دیگر، تفصیل می‌دهد. به عبارت دیگر هر گاه علم و اراده، مورد توجه تفصیلی قرار گیرند، لاجرم متعلق علم و اراده دیگر قرار می‌گیرند. و این چنین «علم اجمالی» و «اراده اجمالی» بعد از توجه استقلالی نفس و به واسطه عقل به «اراده‌ی اراده» و «علم به علم» تفصیل می‌یابد. اما مهم آن است که تعین «اراده‌ی اراده» و «علم به علم» با اعتبار عقل و توجه ذهن است و هر گاه توجه ذهن برداشته شود و اعتبار عقلی از بین برود، تنها همان علم واحد و اراده واحد، در وجود انسان قرار دارند.

گام سوم: تفاوت واقعیت «اراده انسان» و «علم انسان»

میرداماد در عین آنکه واقعیت علم و اراده را یکی می‌داند به تفاوت مهمی میان آن دو اشاره می‌کند: «ترتّب در آنجا [بحث اراده] تصاعدی است همچنان که میان اجزای حرکت واحد متصل که سابق بر یکدیگر تا مبدأ مسافت هستند، چنین است. اما ترتّب در اینجا [علم] تنازلی است همچنانکه میان اجزای حرکت واحد متصل که پس از دیگری تا منتهای مسافت هستند، چنین است» (همان، ۱: ۲۱۱).

این تفاوت را می‌توان در ضمن نکاتی توضیح داد:

۱) وقتی برای یک حرکت واحد متصل، اجزایی فرض می‌کنیم، این اجزاء دارای دو خصوصیت هستند: اول آنکه بر یکدیگر «ترتّب» دارند؛ به این معنا که تا یک جزء به وجود نیاید، جزء بعدی حاصل نمی‌شود. دوم آنکه جزء اول و جزء پایانی و اجزای وسط، هریک دارای خصوصیتی هستند. خصوصیت جزء اول آن است که تمام اجزای لاحق، بر آن مرتّب است؛ خصوصیت جزء آخر آن است که بر تمام اجزای سابق، ترتّب دارد و خصوصیت اجزای وسط آن است که بر اجزای پیشین، ترتّب داشته و اجزای پسین نیز بر آنها مرتّب‌اند.

۲) اجزای میانی یک حرکت، به خاطر آنکه بر برخی اجزاء ترتّب داشته و برخی اجزاء نیز بر آن‌ها مترتبند، می‌توانند دو گونه لحاظ شوند؛ هم می‌توان از جزء میانی به جزء اول حرکت، توجه کرد؛ و هم می‌توان از جزء میانی به جزء آخر حرکت، توجه داشت. نتیجه هر یک از این دو لحاظ متفاوت است. اگر از جزء میانی به جزء اول حرکت، حرکت کنیم، در حقیقت حرکت از «معلول به علت» است (چراکه جزء پیشین جزء میانی، در حکم علت آن جزء میانی است) اما اگر از جزء میانی به جزء آخر حرکت، حرکت کنیم، در حقیقت حرکت از «علت به معلول» است.

۳) علم و اراده، که هر یک حقیقت اجمالی هستند وقتی به واسطه عقل به «علم به علم» و «اراده‌ی اراده» تفصیل داده می‌شوند، یک تفاوت جدی با یکدیگر دارند و آن این است که تفصیل در حقیقت علم، «تنازلی» و از علت به معلول، و تفصیل در حقیقت اراده «تصاعدی» و از معلول به علت است.

۴) معنای آنکه «اراده‌ی اراده» یک تفصیل تصاعدی است آن است که در حقیقت، آنچه به واسطه تحلیل به دست می‌آید، اجزای متقدّم بر اراده است که به نوعی در حکم علت آن هستند. به عبارت دیگر جهت حرکت در اراده‌های تفصیلی از جزء متأخر به جزء متقدّم است. بنابراین در «اراده<sup>(a<sup>2</sup>)</sup>» اراده<sup>(a<sup>1</sup>)</sup>، «اراده<sup>(a<sup>2</sup>)</sup>»، متقدّم بر اراده<sup>(a<sup>1</sup>)</sup> است و به همین جهت نتیجه تفصیل ما، حرکتی از معلول به علت یا از اراده به منشأ آن است.

۵) معنای آن که «علم به علم» یک تفصیل تنازلی است آن است که در حقیقت آنچه به واسطه تفصیل به دست می‌آید، اجزائی متأخر از علم هستند و به عبارت دیگر جهت حرکت در علم‌های تفصیلی، از جزء متقدّم به جزء متأخر است. بنابراین در «علم<sup>(a<sup>2</sup>)</sup>» به علم<sup>(a<sup>1</sup>)</sup> علم<sup>(a<sup>2</sup>)</sup> متقدّم بر علم<sup>(a<sup>1</sup>)</sup> است؛ چراکه تا زمانی که علم<sup>(a<sup>2</sup>)</sup> نباشد، علم<sup>(a<sup>1</sup>)</sup> محقق نمی‌شود.



## ۲-۲. تنظیم دوم: همانندی اراده با «علم انسان به خودش»

همچنانکه دیگران نیز اشاره کرده‌اند، میرداماد، اراده را به دو فرد از علم، تشبیه می‌کند (خمینی، ۱۴۲۱، ۴۸). ایشان می‌نویسد: «و امر در «علم ما به ذات خودمان» نیز چنین است» (میرداماد، ۱۳۸۱، ۱: ۲۱۱).

ایشان بعد از اشاره به اشکال شرف الدین مسعودی (همان، ۱: ۲۱۰؛ طوسی، ۱۳۷۵، ۲: ۳۲۰)، به پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی اشاره می‌کند که حاوی شباهت این مورد با بحث اراده است: «علم ما به ذاتمان، بالذات همان ذاتمان است و با نوعی از اعتبار، غیر از ذاتمان است. و شیء واحد می‌تواند دارای اعتبارات ذهنی باشد که ما دامی که معتبر آن را اعتبار می‌کند، قطع نمی‌شود» (میرداماد، ۱۳۸۱، ۱: ۲۱۰؛ طوسی، ۱۳۷۵، ۲: ۳۲۱).

اشاره میرداماد به پاسخ محقق طوسی نشان می‌دهد که «اعتبارات ذهنی» نقش مهمی را در راه حل ایشان ایفا می‌کند.

## ۲-۳. تنظیم سوم: همانندی اراده با «نیت»

ایشان در تشبیه اراده با «نیت» می‌نویسند: «و قضیه «نیت در عبادت» نیز بر همین طریق است؛ چراکه عبادت، به واسطه نیت، قصد می‌شود و خود نیت، بالذات، مورد نیت قرار گرفته است (و همچنین است «نیت نیت» و «نیت نیت نیت» تا جایی که ذهن آن را اعتبار کند) نه اینکه به واسطه نیت دیگری که غیر از آن نیت است، قصد شده باشد. پس «نیت» گویی خود نیت برای اصل عبادت و اجمالا برای همه آن نیت‌ها است که با اعتبارات متعدد، حاصل شده‌اند» (میرداماد، ۱۳۸۱، ۱: ۲۱۱).

مطلب ایشان را می‌توان در قالب چند نکته ارائه کرد:

- ۱) در عبادات به طور خاص، «نیت» شرط شده است (نجفی، ۱۴۰۴، ۲: ۷۷)!
- ۲) نیت گرچه در لغت همان «قصد» گفته شده (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۸: ۳۹۴)، اما در لسان عرف و شرع اخص از آن بوده و به قصد و اراده‌ای گفته می‌شود که همراه با «قریت» باشد (طوسی، ۱۴۰۷، ۱: ۳۰۸؛ نجفی، ۱۴۰۴، ۲: ۷۶).
- ۳) ممکن است کسی این شبهه را مطرح کند که اشتراط عبادت به نیت صحیح نیست؛ چراکه:

۱. همچنانکه به طور عام و بر اساس روایاتی همچون «لا عمل الا بالنیة» پذیرش هر عمل یا مراتب فضل آن مشروط به «نیت» است.

- اگر در تحقق «عبادت منوی» شرط باشد که نیت آن نیز «منوی» و مسبوق به نیت باشد، در این صورت مستلزم تسلسل محال خواهد بود.

- و اگر در تحقق «عبادت منوی» شرط نباشد که نیت آن نیز مسبوق به نیت دیگر باشد، در این صورت عبادت نیز «منوی» نخواهد بود؛ چراکه عبادت در نهایت به چیزی منتهی شده که «قصد نشده» و منوی نیست.

۳) در پاسخ به شبهه می‌گوییم: همگان متفقند که نیت نیازمند نیت مستقل دیگر نیست (نهبانندی، ۱۳۲۰، ۱۳۲؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۳، ۱۷۹)؛ اما اینکه چگونه، نیت، خود نیت شده بر اساس پاسخ میرداماد آن است که: نیت خود ذاتاً منوی است و نیازمند نیت دیگر نیست (مراغی، ۱۴۱۷، ۱: ۴۰۷).

۴) در این مثال میرداماد برای اولین بار در تبیین راه‌حل خود، «منوی» بودن خود نیت را «بنفسه» و ذاتی معرفی می‌کند. این تعبیر این احتمال را که میرداماد، اختیاری بودن هر یک از اراده‌های تفصیلی را «ذاتی» می‌داند، تقویت می‌کند.

#### ۲-۴. تنظیم چهارم: همانندی اراده با «لزوم»

مورد دیگری که میرداماد به آن تشبیه می‌کند «لزوم یک شیء برای شیء دیگر» است. ایشان اجمالاً در کتاب «الإیقات» به آن اشاره می‌کند و تفصیل مطلب را به کتاب «الأفق المبین» (میرداماد، ۱۳۸۱، ۲: ۱۶۸) ارجاع می‌دهد: «و از مواردی که بر همین منوال از وجهی دیگر، قرار دارد قضیه «لزومات متعدد تا بی‌نهایت» در لزوم یک شیء برای شیء دیگر است. و حق مطلب و کنه آن را در کتاب «الأفق المبین» بیان کرده‌ایم» (همان، ۱: ۱۶۶-۱۶۹ و ۲۱۱).

ایشان در کتاب «القبسات» لزوم یک شیء برای شیء دیگر را دو صورت تصویر می‌کند: «لزوم اصالی» و «لزوم تبعی»؛ ایشان «لزوم زوجیت برای عدد چهار» را لزوم اصالی و «لزوم لزوم برای زوجیت» و «لزوم لزوم برای لزوم زوجیت» و ... را لزوم تبعی معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۷، ۲۷۹؛ همو، ۱۳۸۱، ۱: ۳۱۱).

#### ۲-۵. تنظیم پنجم: همانندی اراده با «اراده مسافت متصل»

میرداماد در تبیین این تنظیم می‌نویسد: «و از جمله مواردی که در این طریق، شباهتی دارد، «حرکت ارادی» در مسافتی است که تا بی‌نهایت قابلیت انقسام دارد. پس در اینجا یک اراده واحد اجمالی به ازاء این مسافت متصل است که در لحاظ عقل



با توجه به تقسیم این مسافت به اجزای وهمی مقداری، به اراده‌های متعدد منحل می‌شود» (همو، ۱۳۸۱، ۱: ۲۱۱).

کلام ایشان را می‌توان در ضمن چند نکته بیان کرد:

۱) وقتی انسان اراده می‌کند که یک مسافت متصل -مثلاً به اندازه یک گام- را طی کند، در حقیقت به واسطه یک اراده‌ی واحد، یک مسیر واحد را طی کرده است. اما این مسافت قابلیت آن را دارد که به اجزای وهمی تقسیم شود و به حسب این تقسیم، عقل می‌تواند اراده واحد را به اراده‌های متعدد، منحل کند و بر این اساس به هر جزء وهمی از مسیر، یک اراده تحلیلی تعلق گرفته است.

۲) نکته شباهت اراده در بحث ما با این اراده آن است که هر دو توانسته‌اند به واسطه تحلیل عقلی، به اراده‌های متکثر تقسیم شوند.

#### ۶-۲. تنظیر ششم: همانندی اراده با «امکان»

میرداماد گرچه خود در ضمن این شبهه، اراده را به «امکان» تشبیه نکرده‌اند اما امام خمینی بعد از بیان تنظیرهای محقق داماد، پاسخ ایشان را به سه مورد دیگر یعنی «امکان» در ممکنات، «وجوب» در واجب و «ضرورت» در قضایای ضروریه قابل تطبیق می‌داند (خمینی، ۱۴۲۱، ۴۸).

میرداماد در جایی دیگر از مباحث فلسفی خود با اشاره به شبهه وجود تسلسل در «امکان» ممکنات، پاسخی همانند شبهه تسلسل در اراده، بیان کرده است: «امکان، امری عقلی است که به عنوان حالتی برای ماهیت، لحاظ شده است. پس هر گاه که عقل برای «امکان» ماهیت و وجودی را اعتبار کند، «امکان» [که متفاوت از امکان قبلی است] در آن حاصل می‌شود و هر گاه اعتبار از بین رود، آن امکان [دوم] نیز از بین می‌رود» (میرداماد، ۱۳۸۱، ۲: ۱۶۶).

سپس ایشان بعد از آنکه به تفصیل به صورت‌های ذهنی اشاره می‌کند، دوباره بحث را پیرامون «امکان» ادامه می‌دهد: «بر این اساس «امکان» برای عاقل همانند یک «آلت» است که به واسطه آن، حال ممکن را از این حیث که ماهیت او چگونه برقرار می‌شود و وجودش چگونه بر ماهیت عارض می‌شود، معلوم می‌کند» (همان).

ایشان اساساً در این قسمت «امکان» را یک وجود آلی می‌داند که برای فهم یک واقعیت دیگر (یعنی ماهیت) استفاده می‌شود و هر گاه خود مستقلاً مورد نظر قرار

گیرد، آنگاه یک «امکان» دیگر که نقش آن نیز آلی بوده و برای فهم واقعیت امکان استفاده می‌شود، در ذهن به وجود می‌آید.

### ۳. بررسی و نقد پاسخ میرداماد

پس از میرداماد بسیاری از حکیمان، این راه‌حل را صحیح ندانسته و به نقد آن پرداخته‌اند که در ادامه مورد اشاره قرار می‌گیرند.

#### ۳-۱. اشکال اول: عدم پشتوانه برای تحلیل «اراده» در نفس الامر

صدرالمتألهین در اولین اشکال خود می‌نویسد: «تحلیل عقلی برای یک شیء - که زمینه ساز حکم عقل مبنی بر اینکه آنچه به واسطه تحلیل به دست آمده، بر آن شیء مقدم است، می‌شود- تنها در اموری است که به حسب مرتبه‌ای از مراتب نفس الامر، دارای جهت «تعدد» و به حسب واقع، دارای جهت وحدت هستند؛ مانند اجزای حد - که از جنس و فصل تشکیل یافته- در ماهیتی که دارای وجود بسیط است مانند «سیاهی»؛ در این مورد عقل می‌تواند با توجه به ماهیت آن، یک جزء جنسی مانند «رنگ بودن» و یک جزء فصلی مانند «تنگ کننده چشم بودن» قرار دهد؛ پس بعد از تحلیل، عقل حکم می‌کند که در ظرف تحلیل، این دو جزء بر ماهیتی که با این دو جزء، تعریف می‌شود، مقدم هستند. پس به تقدم فصل بر جنس آن حکم می‌کند در حالی که همگی به وجود واحد موجود هستند. اما در غیر آن موارد، حکم به تعدد آن و تفصیل آن به مواردی که در حکم اجزاء هستند، تنها از جمله اختراعات عقل هستند بدون آنکه در نفس الامر، حالتی که مقتضی آن باشد، وجود داشته باشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۶: ۳۸۹).

اولین اشکال صدرالمتألهین را می‌توان در ضمن چند نکته توضیح داد:

- (۱) میرداماد معتقد بود که می‌توان اراده واحد اجمالی را به اراده‌های متعدد که تقدم و تأخر بالذات میان آنهاست، تحلیل کرد.
- (۲) صدرا معتقد است که همه حقایق خارجی را می‌توان به واسطه عقل، تحلیل کرد. اما همه این تحلیل‌ها، یکسان نبوده و نتایج معرفتی یکسانی را به همراه ندارند. به طور کلی ایشان تحلیل‌های عقلی را دو گونه می‌داند:  
- تحلیل‌هایی که صرف «اختراع ذهنی» است و هیچ پشتوانه‌ای در نفس الامر ندارد؛ عقل بر اساس این تحلیل، حکم به تقدم اجزای تحلیلی بر کل نمی‌کند.

- تحلیل‌هایی که دارای پشتوانه در نفس الامر بوده، و به جهت اقتضای آن است؛ عقل بر اساس این تحلیل، به تقدم اجزای به دست آمده از تحلیل، بر آن شیء حکم می‌کند.

۳) ایشان برای قسم دوم مثالی می‌آورد و با اشاره به «وجود بسیط» مانند «سیاهی»، برای ماهیت آن، دو جزء- یکی به عنوان جنس، و دیگری به عنوان فصل- قرار می‌دهد. پس «سیاهی» در خارج گرچه یک حقیقت واحد و بسیط و بدون جزء است اما به کمک عقل، می‌توان آن را تحلیل کرد و بر این اساس: اولاً: از آنجا که وجود محدود است، «ماهیتی» برای آن تصوّر می‌شود؛ ثانیاً: از آنجا که «سیاهی» در رنگ بودن با سایر رنگ‌ها مشترک است، «رنگ بودن» به عنوان جنس آن ماهیت، قرار می‌گیرد؛ ثالثاً: از آنجا که «سیاهی» در «قابض بصر» بودن، منفرد است، «قابض بصر بودن» به عنوان فصل ماهیت عنوان می‌شود.

۴) نکته اصلی کلام صدرا آن است که تحلیل اراده به «اراده‌ی اراده» همانند تحلیل سیاهی به «ماهیت مرکب از جنس و فصل» نیست؛ چراکه سیاهی به حسب واقع، مقتضی چنین تحلیلی است اما اراده، به حسب واقع مقتضی چنین تحلیلی نیست.

صدرا توضیح بیشتری پیرامون این مطلب ارائه نمی‌کند. در توضیح کلام ایشان می‌توان گفت: رنگ سیاه با وجود آنکه دارای وجودی بسیط است، اما «اشتراک» و «افتراق» آن با سایر رنگ‌ها، اقتضایی برای آن به وجود می‌آورد که بر اساس آن می‌توان دو جزء تحلیلی به نام جنس و فصل برای آن قرار داد. اما اراده چه اقتضایی برای تحلیل آن به «اراده‌ی اراده» و ... دارد؟ به عبارت دیگر: اراده اگر یک اراده مستقل دیگر به آن تعلق گرفته باشد «ارادی» است و اگر اراده مستقل دیگر به آن تعلق نگرفته باشد، «ارادی» نیست و هیچ داعی برای تحلیل اراده به «اراده‌ی اراده» نداریم (خمینی، ۱۴۱۵، ۱: ۳۰).

**بررسی:** صدرا معتقد است «اراده یک فعل» به هیچ روی صلاحیت تحلیل عقلی را ندارد. این در حالی است که یک شیء برای آنکه در واقع تحلیل شود تنها نیازمند حیثیت‌های متعدد است. اگر یک شیء در عین وحدت، دارای حیثیت‌های متعدد باشد، عقل می‌تواند هر یک از آن حیثیت‌ها را جدا مورد اعتبار و سنجش قرار دهد. میرداماد تلاش دارد تا با «جمالی» دانستن اراده و امکان سنجش آن با «فعل» یا «خودش»، حیثیت‌های متعدد را در آن به رسمیت شناخته و لحاظ مستقل هر یک را

توسط عقل ممکن سازد. از این رو همانطور که آینه در خارج دارای وجود واحد است اما به جهت ویژگی آن می‌توان هم آن را آلی لحاظ کرد و هم مستقل، اراده را نیز - به جهت آلی بودن آن - می‌توان با حیثیت آلی بودن لحاظ کرد و آن را «اراده فعل» دانست و هم می‌توان وجود مستقل خودش را لحاظ کرد و به واسطه این لحاظ - به زعم میرداماد - اراده‌ای دیگر را تولید کرد.

### ۲-۳. اشکال دوم: لزوم «اجتماع مثلین» در موضوع واحد

صدرالمثلهین در نقد دوم خود می‌نویسد: «با تحلیل و تفصیل اراده و با توجه به اراده‌ی اراده [که محصول آن تحلیل و تفصیل است]، «اجتماع مثلین» و بلکه «امثال» در موضوع واحد، لازم می‌آید؛ در حالیکه آن محال است؛ چراکه آن‌ها [اراده‌ها] نه در ماهیت، نه در لوازم، نه در عوارض مفارق و نه در موضوع، هیچ تمایزی با یکدیگر ندارند؛ همچنین ثابت شده است که افراد یک ماهیت نمی‌توانند برخی، علت برخی دیگر باشند؛ چراکه هیچ اولویتی در ذات خویش ندارند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ع: ۳۸۹).

اشکال دوم ایشان را می‌توان در قالب چند نکته مطرح کرد:

(۱) تمایز میان دو شیء، به یکی از چهار امر روی می‌دهد: یک. ماهیاتشان، متفاوت است؛ دو. ماهیتشان یکی است، اما لوازشان متفاوت از دیگری است؛ سه. ماهیت و لوازشان همانند هم است اما عوارض مفارق آن دو با یکدیگر فرق دارند؛ چهار. ماهیت و لوازم و عوارض مفارقشان یکی است اما هر یک دارای موضوع جداگانه هستند.

(۲) اجتماع مثلین، محال است؛ یعنی امکان ندارد دو شیء که از هر جهت - یعنی ماهیت و لوازم و عوارض - همانند هم هستند در محل واحد، جمع شوند (رازی، ۱۳۸۱، ۳: ۲۸۰).

(۳) تحلیل اراده واحد به اراده‌ی اراده یا اراده‌های متعدد، مستلزم جمع دو شیء مثل هم یا اشیاء مثل هم، می‌شود.

(۴) دلیل مطلب فوق آن است که: اراده‌هایی که به واسطه تحلیل به دست آمده‌اند از هر نظر همانند هم هستند و هیچ تمایزی با یکدیگر ندارند.

(۵) ممکن است گفته شود که: اراده‌های تحلیلی از هر جهت همانند هم نیستند؛ بلکه وقتی گفته می‌شود «اراده<sup>(a)</sup>» اراده<sup>(a)</sup> «a» است، علت اراده<sup>(a)</sup> است؛



بنابراین یکی از دو اراده، «علت» و اراده دیگر «معلول» است؛ پس از هر نظر همانند یکدیگر نیستند و از حیث «لوازم» متفاوت‌اند.

۶) صدرا در پاسخ می‌گوید: ما یک اصلی کلی داریم و آن اینکه هیچگاه افراد ماهیت نمی‌توانند علت یکدیگر باشند چراکه هیچ یک اولییتی بر دیگری ندارد، در حالی که اگر یکی از آن دو «علت» شمرده شوند به معنای برتری و تقدّم یکی بر دیگری است. در «اراد<sup>(a)</sup>» اراده<sup>(a)</sup> نیز هم اراده «a<sup>2</sup>» و هم اراده «a<sup>1</sup>» مصداق یک ماهیت هستند و ممکن نیست یکی بر دیگری مقدّم شده، «علت» دیگری شمرده شده، و مشخصه یکی، «علت بودن» و مشخصه دیگری، «معلول بودن» باشد.

**بررسی:** سبزواری، پاسخ صدرا را در نکته پنجم صحیح نمی‌داند. ایشان معتقد است بر اساس نظریه خود صدرا که وجود را حقیقت واحد دارای مراتب می‌داند، مرتبه‌ای از وجود، علت برای مرتبه دیگر وجود است در حالی که هر دو، دو فرد از یک ماهیت هستند؛ ایشان می‌نویسد: «اما بر مذهب نظریه «اصالت وجود» مصنف، وجود حقیقت واحدی است که به نحو تشکیکی حمل می‌گردد و مرتبه‌ای از آن، «علت» و مرتبه دیگری از آن «معلول» است؛ بلکه در نزد مصنف جایز است که برخی از افراد نوع واحد «مجرد» و برخی دیگر «مادی» باشند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۶: ۳۹۰).

اما می‌توان پاسخ صدرا به سبزواری را حدس زد. کلام سبزواری در جایی است که دو مرتبه‌ای از یک وجود، دارای تفاوت واقعی هستند و این تفاوت واقعی، می‌تواند سبب اولویت شده، یکی از دو مرتبه را در مقام «علیت» قرار دهد اما در بحث مورد نظر، اساساً هر دو اراده، به واسطه تحلیل به دست آمده‌اند و در واقع، هیچ امتیازی بر یکدیگر ندارند.

### ۳-۳. اشکال سوم: ارادی یا جبری بودن اراده واحد اجماعی - اجمالی

برای بیان این اشکال به دو بیان صدرا و امام خمینی توجه می‌شود:

#### ۱-۳-۳. بیان صدرالمتألهین

صدرالمتألهین در تبیین سومین اشکال، می‌نویسد: «ما می‌توانیم همه اراده‌ها را به گونه‌ای که هیچ اراده‌ای از دست نرود، جمع کرده و مطالبه کنیم که علت آن چه چیزی است؟ پس اگر علت آن، اراده دیگر باشد، لازم می‌آید که یک شیء واحد، هم «خارج» و هم «داخل» نسبت به یک شیء واحد و معین - که همان «مجموع اراده‌ها»

است- باشد و این محال است. و اگر علت آن، شیء دیگر [غیر از اراده] باشد، در این صورت، جبر در اراده لازم می‌آید» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۹۰).

این تقریر را می‌توان در ضمن نکات ذیل، تبیین کرد:

(۱) میرداماد معتقد بود اراده‌ای که پیش از افعال انسان است، یک حقیقت واحد است که به واسطه تحلیل عقلی می‌تواند به اراده‌های متعدّد، تبدیل شود.

(۲) ما همه اراده‌های متعدد را در یک «سبد» (G) قرار می‌دهیم.

(۳) همه آن اراده‌ها در یک نکته مشترک هستند و آن اینکه «وجودات امکانی» هستند. بر این اساس در پی «علت» آنها می‌گردیم.

(۴) اگر علت آن (F) «حقیقتی از جنس اراده» باشد در این صورت خلف لازم می‌آید چراکه فرض آن است که ما تمام اراده‌ها را در سبد مورد نظر قرار داده‌ایم (به عبارت دیگر لازم می‌آید که «F» از آنجا که اراده است، داخل در «G» باشد و از آنجا که علت «G» است خارج از آن باشد، و این تناقض بوده و محال است) و اگر علت آن «حقیقتی غیر از اراده» باشد این بدان معناست که علت مجموعه اراده‌های تحلیلی، ارادی نیست؛ و بر اساس یکی از مبانی اشکال، هر آنچه علت آن اراده یا ارادی نباشد، جبری خواهد بود؛ پس در این بحث، اراده انسان، جبری است.

**بررسی:** پیرامون این اشکال، نکاتی گفتنی است:

(۱) میرداماد اراده پیش از فعل را «اراده واحد» می‌داند که با تحلیل عقلی به اراده متکثر تبدیل می‌شود، برای پرسش از علت ثبوتی «اراده واحد» لازم نیست به اراده‌های متکثر برآمده از تحلیل عقلی توجه کنیم. بلکه از ابتدا، فارغ از تحلیل عقلی و اساساً فارغ از وجود یک انسان تحلیل‌گر، از علت ثبوتی اراده انسان که حقیقتی واحد است می‌پرسیم. بنابراین به نظر می‌رسد معطوف کردن این اشکال به اراده‌های متعدد، لازم نیست.

(۲) گرچه ظاهر عبارت صدر را که می‌گوید: «ما تمام اراده‌ها را جمع کرده و از علت آن می‌پرسیم»، اراده‌هایی است که از تحلیل عقلی به دست می‌آیند اما از آنجا که استدلال ایشان در این صورت، ناقص خواهد بود (زیرا تمام اراده‌های به دست آمده از تحلیل، تمام اراده‌های عالم نیستند بلکه تنها اراده‌های متناهی یا غیر متناهی هستند که از تحلیل تنها «یک اراده» به دست آمده‌اند و می‌توان اراده‌های دیگر را در عرض آن تصوّر کرد)، باید مراد ایشان از «تمام اراده‌ها» را اعم از اراده‌های به دست آمده از تحلیل اراده اجمالی و سایر اراده‌های ممکن دانست.

امام خمینی با اظهار تعجب از محقق داماد، این اشکال را نکته‌ای می‌داند که ایشان در تبیین اشکال شبهه ارادی بودن اراده به آن تنبّه داشته، اما در مقام حل آن و ارائه پاسخ، از آن غفلت کرده است (خمینی، ۱۴۲۱، ۵۰)؛ چراکه میرداماد در یکی از بیان‌های خود در تقریر اشکال چنین آورده بود: «سلسله اراده‌های غیر متناهی همگی در لزوم استناد به اراده دیگر، همانند اراده اولی هستند» (میرداماد، ۱۳۸۱، ۱: ۲۰۹).

البته ممکن است گفته شود: «اراده‌های متعددی» که میرداماد در بیان اشکال مطرح کرده، اراده‌های مستقلی است که در پی یکدیگر قرار می‌گیرند اما «اراده‌های متعددی» که در بیان جواب به آن اشاره می‌کنند «اراده‌های تحلیلی از اراده اجمالی واحد» هستند و اساساً ایشان با اشاره به اعتباری بودن این اراده‌ها، بارها تذکر دادند که می‌توان با قطع اعتبار، از تسلسل آن جلوگیری کرد.

### ۲-۳-۲. بیان امام خمینی

امام خمینی در کتاب «الطلب و الإرادة» ابتدا اشکالی را به راه‌حل میرداماد مطرح، و سپس به اشکال سوم صدر المتألهین اشاره می‌کند. ظاهر مطلب ایشان چنین است که اشکال ایشان متفاوت از اشکال صدر است اما نکته هر دو بیان، توجه به «علت ثبوتی اراده» بوده و تنها در بیان متفاوت هستند. امام خمینی می‌نویسد: «اراده از آنجا که صفتی موجود و حقیقی است نیازمند به علتی است که آن را ایجاد کند؛ آن علت یا «اراده دیگر» است یا آنکه شیئی از خارج است؛ پس یا تسلسل لازم می‌آید [یعنی در صورت اول] یا آنکه اضطرار و جبر [یعنی در صورت دوم] حاصل می‌شود. و نمی‌توان گفت که علت تحقق اراده، خودش است» (خمینی، ۱۴۲۱، ۴۸).

**تبیین:** با دقت در کلام امام خمینی می‌توان به این نکات دست یافت:

(۱) اساساً ایشان به اراده‌هایی که به واسطه تحلیل عقلی به دست می‌آید، توجه ندارد. در حقیقت ایشان با توجه به صراحت کلام میرداماد که اراده را «حقیقتی واحد» می‌داند، از علت آن، سؤال می‌کند.

(۲) با توجه و دقت در دوگانه‌ای که حضرت امام در پرسش خود طرح می‌کند، می‌توان فهمید ایشان در فهم علت اراده به دو نکته، توجه کرده است:

- یکی آنکه علت اراده، «داخل نفس» است یا «خارج نفس»؟
  - دیگر آنکه علت اراده «حقیقتی ارادی» است یا «حقیقتی غیر ارادی»؟
- مجموع این دو نکته، چهار حالت برای علت اراده می‌شود:

الف. علت اراده، «اراده دیگر در داخل نفس» است: در این صورت «تسلسل» لازم می‌آید.

ب. علت اراده، «اراده دیگر خارج از نفس» است: در این صورت، فارغ از تسلسل، جبر و اضطرار لازم می‌آید. چراکه علت اراده، اگر حقیقتی خارج از نفس باشد چه حقیقتش اراده باشد و چه نباشد- موجب اضطرار اراده نهایی می‌شود.

ج. علت اراده، «حقیقتی دیگر در داخل نفس» است؛ در این صورت اراده انسان، ارادی نبوده، و جبری است.

د. علت اراده، «حقیقتی دیگر در خارج نفس» است: در این صورت نیز اراده انسان، جبری است.

حضرت امام به گونه‌ای به صور فوق اشاره کرده است.

**بررسی:** این اشکال به این نکته تنبیه می‌دهد که حتی اگر بر اساس راه حل میرداماد بتوانیم اراده را ارادی بدانیم اما نمی‌توانیم اضطراری که از ناحیه تحقق اراده به واسطه علت غیر ارادی آن ناشی می‌شود را پاسخ دهیم. از این رو نتیجه کلام میرداماد آن می‌شود که اراده هر چند به واسطه تحلیل آن می‌تواند ارادی باشد اما به جهت آنکه علت آن نمی‌تواند اراده خود شخص باشد، از این جهت اضطراری است. در حقیقت ایشان باید یک گام به راه حل خود می‌افزود تا میان این «اضطراری بودن» و آن «ارادی بودن» جمع کند و از این حیث پاسخ ایشان حداقل ناقص و ناتمام است.

#### ۳-۴. اشکال چهارم: عدم انحلال حقیقت بسیط به علت و معلول واقعی

امام خمینی در کتاب «أنوار الهدایه» بعد از بیان اشکال اول و سوم، اشکال دیگری را متوجه میرداماد می‌کند: «بر این نظریه اشکال می‌شود که: آن هیئت واحد و بسیط [اراده] ممکن نیست که به علت و معلول حقیقی، انحلال یابد تا یک شیء با توجه به نفس الامر، علت خودش باشد یا آنکه دو علت و معلول حقیقی، در وجود با یکدیگر متحد باشند» (خمینی، ۱۴۱۵، ۱: ۳۱).

اشکال حضرت امام را چنین می‌توان توضیح داد:

۱) حاصل راه حل میرداماد آن بود که: شیء واحد، می‌تواند بر اساس تحلیل عقلی به «متقدم و متأخر بالذات» تحلیل یابد و «اراده‌ی اراده» و «اراده‌ی اراده» تا جایی که عقل بتواند اعتبار کند، حاصل شود.





۲) حضرت امام معتقدند معنای «اراد»<sup>(A)</sup> اراده<sup>(A)</sup> آن است که اراده‌ی «A<sup>2</sup>» معلول حقیقی و اراده «A» علت حقیقی است.

۳) حضرت امام در ادامه به یک کبرای کلی اشاره می‌کند که: اساساً جریان علیّت، میان دو شیء حقیقی واقع می‌شود و یک شیء نمی‌تواند هم علت حقیقی و هم معلول حقیقی باشد. در چرایی این سخن می‌توان گفت که لازمه ذاتی علیّت، «واجدیت» و لازمه ذاتی معلول «فاقدیت» است و اگر یک شیء واحد بسیط، هم علت و هم معلول باشد، به اجتماع نقیضین می‌انجامد که محال است؛ این کبرای کلی، دو نتیجه به همراه دارد:

الف. یک شیء نمی‌تواند علت خودش باشد (یعنی «A»، علت «A» باشد).

ب. یک شیء نمی‌تواند به علت و معلول حقیقی، منحل شود (یعنی «A» به «b» و «b<sup>2</sup>» شود و یکی علت حقیقی و دیگری معلول حقیقی باشد).

۴) ممکن است کسی اشکال کند: اگر یک شیء نمی‌تواند به دو جزء که یکی علت و دیگری معلول است، تحلیل یابد، پس چگونه ماهیت، به جنس و فصل تحلیل یافته و فصل، علت جنس شمرده می‌شود؟

۵) حضرت امام در ادامه کلامشان به این اشکال پاسخ داده و علیّت فصل برای جنس، و همچنین علیّت صورت برای ماده را «علیّت حقیقی» نمی‌داند (خمینی، ۱۴۱۵، ۱: ۳۱).

### ۳-۵. اشکال پنجم: نفی علیت اراده اعتباری برای اراده حقیقی

مصطفی خمینی در کتاب اصولی خود، بیانی را به حضرت امام در نقد کلام میرداماد نسبت می‌دهد: «سلسله در امور اعتباری، با از قطع شدن نظر، از بین می‌روند همچنان که در «امکان ممکنات» و «وجوب واجب» و «ضرورت قضایای ضروری» چنین است؛ و این در حالی است که اراده، از حقایقی است که نیازمند به علت است. آن علت یا اراده دیگر است یا شیئی از خارج است؛ که یا تسلسل لازم می‌آید یا اضطرار و جبر روی خواهد داد» (مصطفی خمینی، ۱۴۱۸، ۲: ۵۵).

**بررسی:** نکته‌ای که در ابتدای ایسن بیان منقول از حضرت امام وجود دارد و از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، توجه به جایگاه «اعتبارات عقلی» در راه حل میرداماد است. همچنانکه در تبیین نظریه ایشان دانستیم، آنچه سبب حصول «اراده‌های متعدد طولی» می‌شد، اعتبار عقلی بود و به صراحت کلام ایشان، کمیت اراده‌ها بسته به

کمیت اعتبارهای عقلی است و هر گاه اعتبار عقلی، متوقف شود، اراده‌ها نیز در شماره خود ثابت می‌شوند. حضرت امام در کلامی مختصر می‌گوید: «اراده، یک امر حقیقی است و نیازمند به علت است»، و با این مطلب به مجموعه نکات ذیل عنایت دارد:

(۱) اراده، یک حقیقت متأصل است و هر حقیقت متأصل، نیازمند علت است.

(۲) علت امور حقیقی، باید یک امر حقیقی باشد.

(۳) اراده‌های متعدد طولی که هر یک متقدّم بر دیگری و در حکم علت آن فرض می‌شود، همگی به واسطه «اعتبار ذهنی» به وجود آمده‌اند و نمی‌توانند حقیقتاً علت واقعی در نفس به نام اراده باشند. چگونه اراده‌هایی که بود و نبودشان وابسته به «اعتبار ذهنی و عدم آن» است می‌توانند علت حقیقی به نام اراده در نفس باشند؟ نکته‌ای که می‌توان به بیان حضرت امام افزود آن است که این اراده‌ها، در عین اعتباری بودن، متأخر از اراده حقیقی هستند (چرا که با تحلیل اراده اجمالی به دست آمده‌اند) و هیچ‌گاه امر متأخر نمی‌تواند، متقدّم بر شیء بوده و نقش علت آن را ایفا کند.

### جمع بندی نهایی پاسخ میرداماد

با توجه به اینکه محور اصلی شبهه ارادی بودن اراده، ناظر به «علت حقیقی اراده» است که در نهایت خود امری غیر ارادی و خارج از نفس انسان است، پاسخ میرداماد پاسخ‌گوی آن نیست، زیرا پاسخ ایشان بر تحلیل خود اراده متمرکز است و هیچ عنایتی به علت حقیقی آن ندارد. از این رو حتی اگر تحلیل اراده به اراده‌های متعدد و ارادی دانستن هر یک از آن‌ها به واسطه یکی از تقریرهای سه‌گانه، بدون اشکال باشد، اما بررسی نفسی و مستقل خود اراده نمی‌تواند اشکالاتی که از ناحیه علت غیر ارادی آن متوجه آن است را پاسخ دهد. در نهایت ایشان باید توضیح دهد ارادی بودن اراده که از تحلیل نفسی اراده به دست آمده است آیا با اضطراری که از علت غیر ارادی یا خارج از نفس انسان حاصل شده، قابل جمع هست یا نه؟ اگر قابل جمع نیست، به چه دلیل چنین تحلیلی از ارادی بودن اراده می‌تواند آن اضطرار را نفی کند. پاسخ ایشان در این زمینه - که نکته محوری شبهه ارادی بودن اراده شمرده می‌شود- ساکت است.

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین ، ۱۹۷۸ م، *کتاب الإنصاف*، انتشارات وكالة المطبوعات، کویت.
۲. بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵ش، *التحصیل*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۳. خمینی، روح الله، ۱۴۲۱ق، *الطلب والإرادة*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۴. خمینی، روح الله، ۱۴۱۵ق، *أنوار الهداية*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۵. خمینی، روح الله، ۱۴۱۸ق، *تنقیح الأصول*، مقرر: اشتهاردی، حسین، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۶. خمینی، مصطفی، ۱۴۱۸ق، *تحریرات فی الأصول*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم.
۷. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۸ق، *لب الأثر فی الجبر والقدر*، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم.
۸. شیرازی، قطب الدین، ۱۳۶۹، *درة الناج*، انتشارات حکمت، تهران.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة*، دار إحياء التراث، بیروت.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، *الخلافا*، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۱. طوسی، محمد، ۱۳۷۵ش، *شرح الإشارات والتنبيهات*، نشر البلاغة، قم.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۶ق، *نهاية الحکمة*، چاپ سیزدهم، دفتر نشر اسلامی، قم.
۱۳. فاضل مقداد، ۱۴۰۳ق، *نضد القواعد الفقهيّة*، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی علیه السلام، قم.

۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، مؤسسه دار الهجرة، قم.
۱۵. قطب الدین رازی — باغنوی، ۱۳۸۱ش، *إلهیات المحاکمات*، میراث مکتوب، تهران.
۱۶. مراغی، ۱۴۱۷ق، *العناوین الفقهیة*، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۷. میرداماد، محمد باقر، ۱۳۶۷ش، *القبسات*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۱۸. میرداماد، محمد باقر، ۱۳۷۶ش، *تقویم الایمان*، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۱۹. میرداماد، محمد باقر، ۱۳۸۱ش، *مصنفات میرداماد*، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
۲۰. نجفی، محمد حسن، ۱۴۰۴ق، *جواهر الکلام*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۱. نهاوندی، ۱۳۲۰ق، *تشریح الأصول*، میرزا محمد علی تاجر تهرانی، تهران.

