

فرایند تحقق فعل اختیاری در تطبیق عقل و وحی

چکیده

فعل اختیاری فرایندی چند مرحله‌ای است و تحلیل این مراحل به فهم عمیق‌تر مفهوم اختیار کمک می‌کند. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی تحلیلی، این پرسش را پاسخ می‌دهد که تحقق فعل اختیاری از دیدگاه عقل (فلسفه) و نقل (قرآن کریم) چگونه تبیین می‌شود. یافته‌ها نشان می‌دهد که در فلسفه اسلامی، این فرآیند چهار مرحله دارد: مبادی ادراکی (تصور و تصدیق فعل)، مبادی تحریکی (شوق)، اراده و مبادی عضلانی. در مقابل، قرآن کریم تحقق فعل اختیاری را در شش مرحله ارائه می‌دهد: مبادی ادراکی، مبادی تحریکی، رفع تراحم امیال، عزم، اراده، و مبادی جوارحی و جوانحی. مقایسه این دو دیدگاه بیانگر آن است که هر دو بر وجود مراحل مشخص در تحقق فعل اختیاری انسان تأکید دارند، هرچند رویکردهای متفاوتی اتخاذ کرده‌اند. بر اساس قرآن، فردی که شناخت کافی ندارد (مستضعف)، مسئولیتی ندارد قرآن بر شناختی تأکید می‌کند که با کمال انسانی تناسب داشته باشد. همچنین انتخاب گرایش‌های متعالی را توصیه می‌کند. افزون بر این، عزم به عنوان تصمیم قاطع برای انجام فعل، مقدم بر اراده مطرح شده است. قرآن علاوه بر مبادی عضلانی (جوارحی)، به مبداء افعال جوانحی مانند قلب نیز توجه دارد از آنجا که کاربست مبادی اختیار به دست فاعل است، دلیل محکمی بر وجود اختیار در انسان دلالت دارد.

کلید واژه‌ها: فعل اختیاری، فعل ارادی، مبادی فعل، فرایند فعل، عقل و نقل.

مقدمه

با تأمل در کارهای ارادی و اختیاری انسان درمی‌یابیم که این اعمال از مبادی مشخصی سرچشمه می‌گیرند و مرحله‌ای را طی می‌کنند تا به تحقق خارجی برسند. از آنجا که این افعال به انسان منتسب هستند و در گذر زمان شکل می‌گیرند، می‌توان برای آن‌ها فرایندی در نظر گرفت. مسئله پژوهش به این صورت مطرح می‌شود که از دیدگاه فلاسفه، برای شکل‌گیری فعل اختیاری چه مراحل و فعل و انفعالاتی در ساحات وجودی انسان رخ می‌دهد؟ همچنین، با تطبیق این مراحل با قرآن کریم، چه تفاوت‌ها و ویژگی‌هایی در دیدگاه قرآن مشاهده می‌شود؟

تحلیل نقش عوامل مؤثر در شکل‌گیری فعل اختیاری، درک بهتری از معنای اختیار، ملاک‌های فعل اختیاری و دامنه آن فراهم می‌کند. افزون بر این، این نوشتار می‌تواند نمونه‌ای هرچند کوچک از عرضه مباحث

فلسفی به قرآن کریم باشد، رویکردی که در راستای اسلامی سازی علوم انسانی می تواند در مسائل مختلف دنبال شود. علاوه بر این فرایند شکل گیری رفتار می تواند به بحث های عملی تری در زمینه مسئولیت پذیری و اختیار انسانی در مواجهه با شرایط فردی و اجتماعی نیز گره بخورد.

موضوع اختیار انسان از دیرباز مورد توجه حکما و دانشمندان بوده است و در پژوهش های کلامی، فلسفی و قرآنی، ابعاد مختلف آن از جمله آزادی، اختیار و شبهات آن بررسی شده است. با این حال، پژوهشی که به طور مستقل فرایند شکل گیری فعل اختیاری را از منظر حکما و تطبیق آن با قرآن تحلیل کرده باشد، یافت نشده است.

برخی مقالات مشابه این موضوع وجود دارند، مانند «فرایند صدور افعال اختیاری انسان» نوشته مهران رضایی و حسین هوشنگی، که صرفاً مبادی فعل اختیاری از دیدگاه ملاصدرا را بررسی کرده اند. همچنین، «واکاوی فعل اختیاری و چگونگی تکون آن در اندیشه علامه طباطبائی» نوشته زهرا نقوی و رضا اکبریان، موضوع را تنها از منظر فلسفی تحلیل کرده است. اما پژوهشی که این مسئله را به صورت تطبیقی میان فلسفه و قرآن بررسی کند، تاکنون نگارش نیافته و این امر، تازگی و نوآوری اثر حاضر را نشان می دهد.

در این نوشتار، پس از تبیین مفاهیم کلیدی، ابتدا مبادی و مراحل فعل اختیاری از دیدگاه حکما بررسی می شود. سپس به منظور مقایسه، با روش توصیفی و تحلیل آیات، فرایند مطرح شده در قرآن کریم تحلیل خواهد شد.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. فرایند

واژه «فرایند» در لغت به مجموعه ای از عملیات و مراحل لازم برای رسیدن به هدفی مشخص اطلاق می شود (صدری افشار، ۲۰۰۹، ص ۱۴۹۷). در اصطلاح علوم طبیعی عبارت است از فعل و انفعالات به هم پیوسته ای که ورودی های یک سیستم را به خروجی و داده های آن را به ستانده و نتیجه تبدیل می کنند اطلاق می شود (زاهدی، ۱۳۹۸، ص ۸-۱۱). برای مثال، فرایند تولید را به عنوان رشته ای از اقدامات و عمل ها در جهت رسیدن به نتیجه ای معین تعریف می کنند (صدری افشار، همان).

مقصود ما از فرایند در این مقاله، مجموعه ای مراحل متوالی است که برای شکل گیری فعل اختیاری لازم است. نکته ی حائز اهمیت در رویکرد فرایندی این است که هر مرحله در صورتی از مراحل فرایند محسوب می شود که در ارتباط با دیگر مراحل، به تحقق هدف مشترکی کمک کند. بنابراین، نگاه جزءنگر

به هر یک از بخش‌ها، در صورتی که تأثیری در تحقق هدف نداشته باشد، از مراحل فرایند محسوب نمی‌شود.

۲-۱. مبادی

«مبادی» جمع مبدأ است که از ریشه بدأ به معنای آغاز کردن یا نخست انجام دادن گرفته شده است (جوهری، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۳۵؛ ابن‌منظور، ج ۱: ص ۲۶). همچنین به معنای «جلو انداختن» نیز آمده است. در مجموع، به اصل و پایه، سبب یا علت یک چیز، مبدأ و مبادی گفته می‌شود. در فلسفه، یکی از معانی اصطلاحی آن، علل تامه یا معده‌ای است که موجب تحقق چیزی می‌شود. مقصود از مبادی فعل اختیاری در این پژوهش، همین معنا است (جهامی، ۲۰۰۲: ص ۷۳۹)

۳-۱. فعل اختیاری

واژه‌ی «اختیار» از ریشه‌ی خیر به معنای مقابل شرّ (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۲۳۲؛ جوهری، ۱۳۷۶: ج ۲، ص ۶۵۱) و یا چیزی که به آن رغبت شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۳۰۰) آمده است. این واژه به معنای برگزیدن امر خیر و یا اراده کار خیر است (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۲۹۴). این کار یا حقیقتاً خیر است یا در نظر فاعل خیر محسوب می‌شود (عسکری، ۱۴۰۰: ص ۱۱۸ و ص ۲۷۹). تهانوی، اختیار را به ترجیح و تقدیم یک چیز بر دیگری تعریف کرده است (تهانوی، ۱۹۹۶: ج ۱، ص ۱۲۰) طبق بیان علامه مصباح واژه اختیار دارای چند کاربرد است اولی اختیار در مقابل اضطرار که در فقه کاربرد دارد؛ وقتی مکلف در اثر محدودیت امکانات در تنگنا قرار بگیرد اضطراراً کاری را انجام می‌دهد مثلاً از گوشت مردار استفاده می‌کند که در حال اختیار مجاز نیست دومین کاربرد اختیار در مقابل اکراه است اختیار به این معنا است که کاری مطابق گرایش درونی فاعل انجام گیرد بی آنکه از خارج فشار و تهدیدی متوجه او شود. سومین کاربرد آن در مقابل جبرمحض است طبق این معنا، موجود مختار کسی است که فعل مشخصی را از میان چند فعل گزینش و اراده کند بی آنکه فعل او از سوی عامل بیرونی یا درونی تعیین یابد به طوری که در هیچ شرایطی نتواند خلاف آن را اراده کند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۶۸-۳۶۹) مقصود ما از اختیار معنای سوم است یعنی انسان در صورتی که راه‌های مختلف و متعددی پیش روی داشته باشد دست به سنجش و گزینش می‌زند و یکی را انتخاب می‌کند در نتیجه، فعل اختیاری شامل رفتارهایی می‌شود که از روی اکراه یا اضطرار انجام می‌شود زیرا در این شرایط نیز انسان می‌تواند خلاف گزینه اضطراری یا اکراهی را انتخاب کند

۲. فرایند تحقق فعل اختیاری در فلسفه

در دانش فلسفه برای تحقق فعل اختیاری مراحل مختلفی ذکر می کنند. حکما از این مراحل با عنوان «مبادی حرکت ارادی» یا «مبادی افعال اختیاری» یاد می کنند (ابن کمونه، ۱۳۸۷: ص ۳۰۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۲، ص ۲۵۱). این مراحل در برخی منابع به سه و در برخی دیگر به چهار بخش تقسیم می شود که عبارتند از: ۱. مبادی ادراکی، ۲. مبادی شوقی، ۳. عزم، و ۴. مبادی عضلانی یا قوای جسمانی مباشرت حرکت (صدرالدین شیرازی، همان؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ص ۱۲۲).

۱-۲. مبادی ادراکی

بر اساس سخنان فلاسفه، اولین مرحله در پیدایش عمل، علم و ادراک است. انسان با وجدان و عقل این نکته را درک می کند که وقتی قصد انجام کاری را دارد، باید بداند که چه کاری قرار است انجام دهد. جمله معروف حکما «العامله تحت الشوقیه و الشوقیه تحت المدرکه» اشاره به همین مطلب دارد. شهید مطهری در شرح این سخن می نویسد: «مقصود این است که قوه مدرکه قوه شوقیه را برمی انگیزد و میل را تحریک می کند و قوه شوقیه، قوه عامله را به حرکت درمی آورد تا نهایتاً به عمل منتهی شود. ایشان می افزاید: هر فعل و عمل اختیاری مستقیماً و بلاواسطه از قوه عامله ناشی می شود، اما خود قوه عامله را قوه شوقیه به حرکت واداشته و از قوه به فعل درمی آورد. در نهایت، قوه مدرکه است که قوه شوقیه را تحریک می کند. بنابراین، قوه مدرکه مبدأ قوه شوقیه و قوه شوقیه مبدأ قوه عامله است و قوه عامله نیز مبدأ فعل و عمل خارجی است. به عبارت دیگر، قوه عامله مبدأ قریب فعل، قوه شوقیه مبدأ بعید آن و قوه مدرکه مبدأ ابعاد آن است. کار قوای مدرکه اطلاع رسانی و سایر امور اطلاعاتی و به حرکت درآوردن قوای شوقیه است» (مطهری، ۱۳۷۶ ب، ج ۵ ص ۴۵۵). بر اساس آنچه گفته شد، یکی از مبادی فعل اختیاری مبدا ادراکی است. مبدا ادراکی خود از دو مولفه تشکیل می شود که عبارتند از ادراک فعل و ادراک فایده فعل. مقصود از ادراک فعل، تصور فعل است و مقصود از ادراک فایده فعل، تصدیق موافقت اثر نهایی فعل با تمایلات حیاتی فاعل است. به عبارت دیگر، ادراک فایده همان سودمندی آن برای فاعل است (طباطبایی، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۲). تصور فایده شامل برطرف شدن رنج نیز می شود.

برخی فلاسفه با دقت بیشتر، هر یک از این دو مقدمه را به دو مرحله تفکیک کرده اند. به این صورت که در انسان، عقل عملی از خیال و وهم مدد می گیرد و پس از آنکه فکر در خیال و وهم سیر کرد، انسان فعلی را تصور می کند. بنابراین، ادراک فعل دو مرحله دارد: فکر و تخیل، و سپس تصور فعل. چنانکه ملاصدرا می نویسد: هر حرکت ارادی دارای مبادی مترتب بر هم است. مبدأ آغازین آن فکر و خیال و عقل است. فعل از قوای ادراکی از فکر و تخیل آغاز می شود. وقتی در خیال یا عقل صورت موافقی ترسیم شد، به تصور منجر

می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸ ج ۲، ص ۲۵۱). ادراک فایده فعل نیز به دو مرحله قابل تفکیک است. پس از تصور فعل، نخست تصور فایده فعل حاصل می‌شود و سپس تصدیق به فایده محقق می‌گردد. بنابراین، مرحله ادراک فعل به چهار مرحله تحلیل‌پذیر است: فکر و خیال، تصور فعل، تصور فایده فعل و تصدیق فایده فعل.

با توجه به مدرک فایده، که ممکن است قوه واهمه^۱ یا متخیله^۲ یا عقل باشد، ادراک فایده فعل نیز به ادراک وهمی، خیالی و عقلی منشعب می‌شود. یعنی انسان در کاری که انجام می‌دهد، نوعی منفعت و خیر وهمی، خیالی یا عقلی می‌بیند. این فایده ممکن است عینی و خارجی (جسمی) یا درونی و روحی باشد.

پرسشی که در این مرحله باید پاسخ داده شود این است که اگر یکی از مبادی فعل اختیاری انسان علم است، آیا افعالی که از روی عادت انجام می‌گیرد مانند بازی کردن با ریش و انگشتان در زمره افعال اختیاری قرار می‌گیرند یا نه؟ برخی فلاسفه معتقدند که علم شامل همه مبادی ادراکی یعنی تصور و تصدیق به فایده و حتی صرف شعور است البته لازم نیست این علم حتماً تفصیلی باشد علامه طباطبایی می‌نویسد: «کار اختیاری تنها شعور و اراده لازم دارد، نه فکر تفصیلی. چنانکه ما با اختیار سخن می‌گوییم، در حالی که نسبت به چینش حروف پهلوی هم اعمال فکر نمی‌کنیم» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۴۶). بنابراین، افعالی که از روی عادت انجام می‌شود، در زمره افعال اختیاری قرار می‌گیرند، هرچند فاعل بدان توجه نداشته باشد، چرا که فاعل در حین انجام چنین عملی، خالی از علم و آگاهی (شعور) نبوده است.

نتیجه‌ای که از مبادی ادراکی حاصل می‌شود این است که پیش از انجام فعل، نخست انسان به فکر و تخیل می‌پردازد، سپس تصویری از فعل در نفس او حاصل می‌شود. پس از آن فایده‌اش را تصور می‌کند و در مرحله بعد، فایده را تصدیق می‌کند. این چهار مرحله (فکر و تخیل، تصور فعل، تصور فایده و تصدیق فایده) همه از مقوله علم‌اند.

^۱. یکی از قوای باطنی انسان است که به ادراک معانی جزئی می‌پردازد تفاوتش با قوه خیال این است که کار خیال درک صورت‌های جزئی است ولی کار وهم درک معانی جزئی است.

^۲. ملاصدرا، قوه خیال را غیر از حس مشترک می‌داند زیرا کارکرد خیال حفظ صورت‌ها است ولی حس مشترک قوه قبول صورت‌ها است قوه خیال مجرد است و صورت‌های موجود در آن نیز مجرد از ماده هستند خیال عبارت است از صورت‌های باقی مانده در نفس پس از غایب شدن محسوس (ر.ک: صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳ ص ۱۴۰).

دومین مرحله از مراحل اصلی تحقق رفتار، شوق و میل است. برخی شوق را همان میل مفرط به انجام فعل یا ترک آن (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۳۸۶) و برخی آن را اصطلاحی برای آن دسته از کیفیات نفسانی و فعل و انفعالات روانی انسان دانسته‌اند که با نوعی جاذبه و کشش، باعث پیدایش اراده و رفتارهای اختیاری او می‌شوند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۳۲). ملاصدرا ضمن اشاره به مراحل فعل ارادی، شوق را در مرحله دوم از فرایند فعل ارادی قرار داده و می‌نویسد: «شوق، به معنای توجه نفسانی به چیزی مورد رغبت است. مبدأ شوق، قوه حیوانی است که دارای دو شعبه است: اولی شهوت که سبب طلب و خواست چیزی است و دومی غضب که سبب هرب و فرار از چیزی است» (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۲۱۹). علامه طباطبایی نیز شوق را از مبادی فعل و غیر از ادراک دانسته و قائل است فرد از طریق علم به فعل، به کمال ثانوی بودن آن برای خود پی می‌برد و از آنجا که به کمال خود علاقمند است، نسبت بدان شوق می‌یابد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۱۲۲). البته شهید مطهری ضمن برشمردن شوق به عنوان مقدمه دوم از مقدمات فعل اختیاری (مطهری، ۱۳۷۶ الف، ص ۴۴۵)، شوق را به عنوان مقدمه انفعالی دانسته و می‌نویسد: مرحله دوم هیجان شوقی یا خوفی درونی نسبت به اثر نهایی فعل است و آنچه انتخابی بوده و مقدمه فعل است، عزم و اراده می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۶ ب، ج ۶، ص ۶۲۲).

در تفاوت میان «میل» و «ادراک» می‌توان گفت، گرچه هر دو از کیفیات نفسانی هستند، اما حیثیت علم فقط کشف است، در حالی که حیثیت میل، جذب و کشش به سمت رفتار است که باعث می‌شود عزم و اراده محقق شود. سوالی که در اینجا مطرح شود این است که آیا شوق صرفاً معلول علم و ادراک عقلی است و همیشه و تنها به آنچه مورد تصدیق قرار می‌گیرد، شوق تعلق می‌گیرد؟ در جواب می‌توان گفت، گاهی فعل متناسب با ادراک عقلی توسط فاعل ترک می‌شود و فعل دیگری متعلق شوق واقع می‌شود. از اینجا می‌توان فهمید که تنها عامل ایجاد شوق، علم و ادراک عقلی نیست. دلیل آن را می‌توان در تعدد قوای نفس جستجو کرد. از آنجا که قوای حیوانی و تخیلی انسان فعال است، چه بسا فاعل بدون توجه به علم و ادراک عقلی، لذت حسی و حیوانی و تخیلی را بر ادراک عقلی ترجیح دهد.

قوای تحریکی شامل چند قوه می‌شوند که هر کدام سبب تحریک نوع خاصی از رفتار است. این قوا طبق بیان عبدالرزاق کاشی شامل قوه شهویه که به دنبال کسب منفعت و لذت است و قوه غضبیه که کمال آن در دفع الم و ضرر است، می‌شود. ایشان پس از تعریف شوق می‌نویسد: «قوه شوقیه از دل انگیزه می‌شود و عزمیت پیدا می‌کند و حیوان را بر سر فعل می‌دارد. پس اگر داعیه حرکت جهت جذب امری موافق پیدا کند، آن را «شهوت» خوانند و اگر جهت دفع امری ناموافق، آن را «غضب» خوانند» (کاشی، ۱۳۸۰، ص

۲۹۶). طبق این بیان، شوق دو شاخه پیدا می‌کند: یا به امری ملایم با طبع و لذت‌بخش تعلق می‌گیرد که از قوه شهویه برخاسته و اسم آن شهوت است، و یا به تنفر از امر نامطلوب و ناخوشایند تعلق می‌گیرد که از قوه غضبیه نشأت گرفته و اسم آن غضب است. هر یک از این دو رفتاری متناسب با خود را به دنبال دارند. شهوت، سبب اقبال و جذب می‌شود، ولی غضب، ادبار و فرار را به دنبال دارد.

پرسشی که در این مرحله باید پاسخ داده شود این است که آیا مبادی تحریکی شامل افعال اضطراری و اکراهی، که انسان تمایلی به انجام آنها ندارد، می‌شود؟ در پاسخ می‌توان گفت، این کارها نیز از تمایل درونی سر می‌زنند. برای مثال، در خوردن داروی تلخی که میلی به آن نیست، ولی میل قوی‌تر (میل به بقا) سبب خوردن داروی تلخ می‌شود. مقصود از شوق در اینگونه موارد به معنای برانگیخته شدن حالتی در نفس جهت اراده فعل یا ترک فعل است و به معنای میل عرفی نیست. البته شدت مرتبه شوق با شدت موافق بودن آن کار با نفس تناسب مستقیم دارد و هرچه موافقت بیشتر باشد، اشتیاق نفس به آن کار بیشتر خواهد بود.

۳-۲. مبادی ارادی

مرحله سوم از مراحل تحقق فعل اختیاری که پس از برانگیخته شدن میل فاعل به فعل محقق می‌شود، اراده است. چنانکه میرداماد می‌نویسد: «پس از تصور فعل و تصدیق خیر بودن آن در قیاس با جوهر وجودی انسان یا خیر بودن آن با یکی از قوای وی، شوق برانگیخته می‌شود. وقتی شوق شدت یافت، اراده محقق می‌شود» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۲۲). ملاصدرا نیز می‌نویسد: «هر وقت شوق نفسانی قوت یافت، قوه ارادی به حرکت درمی‌آید» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۵۴). بنابراین، در فرایند فعل اختیاری، قوه مدرکه، قوه شوق و میل را تحریک می‌کند و قوه شوقیه نیز سبب برانگیخته شدن اراده می‌شود تا در ادامه به عمل منتهی شود. البته، چنانکه در مبادی قبلی بیان شد، وجود این مرحله نشانگر وجود مراحل پیشین (علم و میل) است، ولی این‌گونه نیست که هرگاه علم و میل باشد، اراده نیز محقق شود. بلکه اراده توسط فاعل مختار محقق می‌شود.

یکی از سوالاتی که در رابطه با اراده مطرح است، این است که اگر اراده جزء اخیر و منشأ اختیاری بودن فعل است، پس منشأ اراده چیست؟ اگر اراده مسبوق به اراده دیگری باشد، تسلسل لازم می‌آید و اگر نباشد، اختیاری نیست. آنگاه چگونه چیزی که اختیاری نیست، منشأ اختیاری بودن فعل است؟ برای یافتن پاسخ، باید به ماهیت اراده توجه کنیم.

فیلسوفان اراده انسان را از شئون نفس دانسته و درباره ماهیت آن اختلاف نظر دارند: برخی آن را در زمره کیفیات و برخی دیگر آن را از افعال می‌دانند. میرداماد، اراده را با شوق اکید یکی دانسته و می‌نویسد: «فاذا قوى الشوق، اهتزت القوة الشوقية و الإرادة المتجددة» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۲۲). طبق این بیان، تفاوتی میان شوق موکد و اراده نیست. این بیان، علاوه بر اینکه شبهه را حل نمی‌کند، ایراد دیگری نیز دارد و آن اینکه اگر اراده همان شوق موکد باشد، لازم است با صرف شوق موکد، کار انجام شود. در حالی که گاهی شوق موکد وجود دارد، اما فعل محقق نمی‌شود. ملاصدرا مرحله اراده را پس از شوق اکید قرار داده (ملاصدرا، ۱۳۶۸، اسفار، ج ۶، ص ۳۵۴) و می‌نویسد: «پس از شوقیه و پیش از فاعله، قوه دیگری است که مبدأ عزم و اجماع است که اراده نامیده می‌شود» (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۲۳۴). ابن سینا نیز به تفاوت آن دو نظر داده است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۷۰). شهید مطهری با ژرف‌نگری به این نکته، شوق را از اراده جدا نموده و اولی (شوق) را از مقدمات انفعالی دانسته و دومی (اراده) را از مقدمات فعلی می‌داند و می‌نویسد: «در هر فعل اختیاری قدر مسلم این است که دو مقدمه ادراکی و یک مقدمه انفعالی و یک مقدمه فعلی وجود دارد. دو مقدمه ادراکی عبارت است از ادراک فعل و ادراک فایده فعل... مقدمه انفعالی عبارت است از هیجان شوقی یا خوفی درونی نسبت به اثر نهایی فعل، و مقدمه فعلی عبارت است از عزم و اراده که آخرین مقدمات فعل اختیاری است و منجر به صدور فعل خارجی می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۶، ب، ص ۶۶۲). اگر اراده فعل نفس باشد، باز شبهه به قوت خود باقی است، چرا که اگر اراده مسبوق به اراده دیگری باشد، تسلسل لازم می‌آید و اگر نباشد، اختیاری نیست.

علامه مصباح یزدی (ره) برای حل شبهه، ضمن اینکه اراده را فعل نفس می‌داند، ولی آن را اختیاری قلمداد می‌کند. ایشان در این باره می‌فرمایند: «اراده، برخلاف نظر مشهور که آن را از مقوله کیف نفسانی به شمار آورده، فعل نفس است؛ یعنی نفس نسبت به اراده، فاعلیت دارد و آن را ایجاد می‌کند و برخوردش نسبت به آن برخورد انفعالی نیست. البته فاعلیت نفس نسبت به خود اراده، فاعلیت بالقصد نیست تا مسبوق به اراده قبلی باشد و از تسلسل سر درآورد، بلکه از نوع فاعلیت بالتجلی (صدور از نفس با رها بودن از فشارهای داخلی و خارجی، و قرار نداشتن تحت قهر قاهر داخلی یا خارجی) است و از آنجا که هیچ عاملی انسان را در اراده کردن مقهور نمی‌کند، این کار بطور جبری انجام نمی‌گیرد و بنابراین، جزء افعال اختیاری نفس خواهد بود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، الف، ج ۲، ص ۸۳).

۲-۴. مبادی عضلانی (قوای عامله)

آخرین مرحله از مراحل انجام فعل ارادی که عامل مباشر و مستقیم حرکت ارادی محسوب می‌شود، تحریک عضلانی است. این کار توسط مبادی عضلانی انجام می‌پذیرد. فعالیت این مرحله پس از اراده آغاز

می‌شود و قوای عضلانی در عضلات پخش هستند. این قوا از طریق رها کردن و سست کردن یا انقباض و پیوستن اعصاب و عضلات به حرکت درمی‌آید. بنابراین، فعل اختیاری با گذراندن این مراحل تحقق می‌یابد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۵۲). شهید مطهری می‌نویسد: «کار قوای شوقیه به حرکت درآوردن و برانگیختن قوای عامله و کار قوای عامله به حرکت درآوردن بدن یا یک عضو از اعضای بدن است» (مطهری، ۱۳۷۶ ب، ج ۵، ص ۴۵۵). مرحوم علامه طباطبایی نیز آخرین مبدأ را که پس از ایجاد اراده محقق می‌شود، تحریک اعضا و جوارح می‌داند که پس از آن فعل در خارج محقق می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۲). نیاز به این قوه از این جهت است که گاه ممکن است همه مبادی قبلی (علم، میل، و اراده) وجود داشته باشد، اما فرد اراده کند و فعل محقق نشود؛ یعنی قوای جسمانی عمل نکنند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۶۸)، مانند فردی که دستش معیوب است یا مانعی از انجام فعل وجود دارد.

۳. فرایند تحقق فعل اختیاری در آیات

۱-۳. مبادی ادراکی

در آیات شریفه نیز بر تقدم علم و ادراک در فعل اختیاری صحه گذاشته شده است. خدای متعال می‌فرماید: «وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (حج، ۵۴). بر اساس این آیه، علم یکی از مبادی عمل و مقدم بر آن است، زیرا آیه شریفه با استفاده از «فاء» تفریع، ایمان و اخبات را متفرع بر علم دانسته است. شایان ذکر است که عمل به دو قسم جوانحی و جوارحی تقسیم می‌شود و ایمان یک فعل جوانحی اختیاری و ارادی است که پس از علم صورت می‌گیرد. اینکه ایمان را عمل جوانحی دانستیم، با توجه به آیات فراوانی است که به ایمان آوردن دستور می‌دهند (مانند: بقره، ۱۳، ۴۱، ۹۱؛ آل عمران، ۱۹۳؛ نساء، ۴۷، ۱۳۶؛ مائده، ۱۱۱). بنابراین، انسان نخست آگاهی پیدا می‌کند، سپس در او احساسات خاصی پدید می‌آید و با اراده و اختیار به محتوای علم ایمان می‌آورد و پس از آن، اخبات که عمل جوانحی دیگری است، محقق می‌شود. طبق این بیان، رسوخ علم مقدم بر ایمان بوده و ایمان مقدم بر خشیت و محبت است. چنانکه علامه طباطبایی می‌فرماید: «انسان نخست علم پیدا می‌کند به اینکه آنچه که پیامبر خدا آرزو می‌کند، حق و از ناحیه خداوند است؛ به دنبال آن، به آن حضرت ایمان می‌آورد؛ آنگاه دل در برابر آن حضرت نرم و خاشع می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۳۹۳).

وجه شرط بودن شناخت برای فعل اختیاری این است که در فعل اختیاری قرار است یک فعل گزینش و اراده شود و اراده به امر نامعلوم و مبهم تعلق نمی‌گیرد. بنابراین، بدون شناخت، عمل اختیاری از انسان صادر نمی‌شود و کاری که بدون ادراک و فهم از انسان سربزند، اختیاری قلمداد نمی‌شود؛ زیرا علمی که منجر به گزینش شود، در کار نبوده است. شناخت به مثابه چراغ، نقش روشنگری را در کارهای اختیاری بازی می‌کند.

حسن انتخاب فعل بستگی به علم و تشخیص صحیح دارد و هر قدر دایره معلومات وسیع تر باشد، امکان بهره‌برداری صحیح از آن‌ها برای تکاملات اختیاری بیشتر خواهد بود. بر این اساس، کسی که فاقد شناخت کافی است و دسترسی به منابع شناخت ندارد و به سود و زیان رفتار خویش واقف نیست، مسئولیتی در قبال رفتار خود ندارد. مسئولیت هر کسی در حد چیزی است که در قلمرو درک و فهم اوست (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۵۰). از این رو، در آیات قرآن، کسانی که رفتارشان از روی علم نبوده، فعلشان اختیاری قلمداد نشده و مورد بازخواست قرار نمی‌گیرند. چنانکه درباره مستضعفانی که امکان شناخت نداشتند، می‌فرماید: «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا» (نساء، ۹۸). خداوند در آیه قبلی (نساء، ۹۷) کسانی را که به بهانه زندگی در سرزمین کفر به معارف الهی و احکام دین پشت کرده و بر خود ستم کرده‌اند، توبیخ می‌کند و وعده جهنم می‌دهد؛ سپس در آیه محل بحث، مستضعفانی را که امکان شناخت نداشتند، از این توبیخ استثنا می‌کند. چنانکه علامه طباطبایی می‌فرماید: «جهل به معارف دین در صورتی که ناشی از قصور و ضعف باشد و خود انسان جاهل هیچ دخالتی در آن قصور و ضعف نداشته باشد، در نگاه خداوند معذور است» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۵۱)

در آیات شریفه به بیان نقش ادراک بسنده نشده است، بلکه بر شناختی تأکید می‌شود که نشانگر خیر بودن آن و تناسب آن با کمال نهایی انسان است. از این رو، عبارت «هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ» (بقره ۱۸۴، ۲۱۶، ۲۷۱، ۲۸۰؛ آل عمران ۷۹؛ نساء، ۲۵؛ انفال، ۲۷، ۲۹...) و «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ» (بقره، ۵۴؛ اعراف ۸۵؛ توبه ۴۱؛ نور، ۲۷؛ عنکبوت، ۱۶؛ صف، ۱۸؛ جمعه، ۹) زیاد به چشم می‌خورد و این نکته با فلسفه وجودی اختیار در انسان (انتخاب و گزینش کار خیر از میان کارها) نیز تناسب بیشتری دارد، چرا که انسان برخلاف حیوانات و فرشتگان، لازم است خود، کمال خویش را بشناسد و بسوی آن سیر کند. اما در مورد ملاک خیر یا شر بودن کارها، کاری خیر و دارای فضیلت است که در تحقق کمال برای انسان، نقش مثبت داشته باشد، ولی فعلی که در هدف نهایی وی تأثیر منفی داشته باشد، ردیلت به حساب می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۶۱).

بر اساس آیات قرآن، علم و شناختی که از مبادی ادراکی برای فعل اختیاری لازم است، اولاً علم تفصیلی نیست و ثانیاً لازم نیست به مرحله یقین برسد. چرا که در آیات، گاهی از رفتارهایی یاد شده است که بر اساس ادراک ظنی، خیالی یا وهمی محقق شده‌اند. در آیه ۶۶ سوره یونس می‌فرماید: «وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ». در این آیه، ظن به معنای اعتقاد غیر یقینی است؛ زیرا از یک سو در مقام مؤاخذه و توبیخ مشرکان است که چرا از ظن تبعیت می‌کنند و از سوی دیگر، ظن را در کنار «خرص» (حدس و تخمین) قرار داده است که خود امری غیر یقینی است. بنابراین، ادعای

مشرکان مبنی بر شراکت بت‌ها با خدای متعال در مالکیت آسمان‌ها و زمین، ادعایی بر اساس حدس و تخمین بوده است و در نتیجه پرستش بت‌ها، که یک رفتار است، متکی بر تصدیق خیالی و غیر یقینی شده است.

تا اینجا روشن شد که علم و ادراک مقدمه‌ای برای عمل اختیاری و شرط لازم آن است و هیچ عمل اختیاری بدون آن محقق نمی‌شود. چنانکه امیر مؤمنان (علیه‌السلام) در توصیه به جناب کمیل می‌فرماید: «يَا كَمِيلُ مَا مِنْ حَرَكَةٍ إِلَّا وَ أَنْتَ مُحْتَاجٌ فِيهَا إِلَى مَعْرِفَةٍ» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۱۷۱). ولی این شرط کافی و علت تامه نیست؛ زیرا ممکن است کسی علم داشته باشد، اما به مقتضای آن عمل نکند. چنانکه در آیه شریفه آمده است: «وَجَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَضَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عَلَوْا فَأَنْظَرُ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (سوره نمل، آیه ۱۴). این آیه به افرادی اشاره دارد که با وجود اطمینان و یقین به راه حق، آن را انکار کرده و راه دیگری را در پیش گرفته‌اند (آیات دیگر در این زمینه عبارتند از: بقره، ۷۵، ۱۴۶، ۱۸۸...) از این رو، باید گفت برای تحقق عمل اختیاری به عوامل دیگری نیز نیاز داریم.

۲-۳. مبادی تحریکی

دومین مرحله از مراحل فعل اختیاری در آیات، میل به فعل است. اگرچه جایگاه علم و ادراک (مرحله قبلی) و میل در قلب انسان قرار دارند، اما تفاوت این دو همانطور که پیش از این اشاره شد نقش علم فقط روشنگری است و اثر آن کشف واقعیت است، در حالی که نقش میل تحریکی است که انسان را به انجام کار برمی‌انگیزد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۲۱۶، ۲۲۰ و ۲۲۴) قرآن کریم برای بیان «میل» و انگیزه از کلمات نسبتاً مترادف مانند «رغبت» (نساء، ۱۲۷)، «محبت» (بقره، ۱۶۵؛ آل‌عمران، ۱۴)، «شهوت» (طور، ۲۲) و مشتقات آنها استفاده کرده است. همچنین، تشویق و ترغیب، بشارت و انداز، وعد و وعید، ملازم با وجود میل در انسان است؛ چرا که اگر انسان فطرتاً تمایل به چیزی نداشته باشد، تشویق به آن یا ترس از دست دادن آن بی‌معنا خواهد بود. بنابراین، آیاتی که حاکی از وعد و وعید، مدح و نکوهش، انداز و تبشیر به انسان‌ها است و همچنین آیاتی که به ثواب و عقاب نسبت به رفتارها در آخرت اشاره دارند، سبب تحریک انسان و ایجاد شوق به سمت انجام عمل یا تحریک در ترک افعال دارای عقاب است. برای مثال، در آیه ۱۱۱ سوره بقره می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَ مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» در این آیه، خداوند با استفاده از میل انسان به بهشت و نعمت‌های جاودان آن، به فعل اختیاری متناسب با آن (جنگ با دشمنان خدا) تشویق می‌کند.

بر اساس شواهد قرآنی، رتبه میل و گرایش پس از ادراک و پیش از عزم و اراده است. یعنی میل از سویی متأثر از علم و ادراک است و از سوی دیگر مؤثر در عزم و اراده. برای نشان دادن این نقش و رابطه می‌توان

به آیات متعددی از قرآن کریم استشهاد نمود. برای نمونه در آیه ۳۰ سوره نور می‌فرماید: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» در این آیه، کنترل چشم که از ابزار ادراک آدمی است، ضامن مهمی برای کنترل غریزه جنسی و به دنبال آن حفظ دامن از آلودگی دانسته شده است. مفاد آیه این است که اگر می‌خواهید به رفتار حفظ فروج برسید، باید چشمانتان را کنترل کنید و به دستور «يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» عمل نمایید (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۸۷ و ۲۷۶).

۳-۳. برطرف کردن تراحم میل‌ها

قرآن کریم ضمن برشماری گرایش‌های پست حیوانی و گرایش‌های متعالی، از مقدم داشتن میل‌های پست دنیایی بر گرایش‌های متعالی نکوهش می‌کند و در مقابل، با بیان فواید و آثار ترجیح امیال متعالی، از جمله رسیدن به کمال، انسان را به انتخاب چنین امیالی تشویق می‌نماید. چنانکه می‌فرماید: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه، ۷۲) از این رو، می‌توان گفت بر اساس آیات، مرحله‌ای دیگر از تحقق فعل ارادی، برطرف کردن تراحم میل‌ها (در صورت وجود تراحم) و تقویت یک میل بر میل دیگر است.

معیار اینکه کدام میل مطلوب است و باید انتخاب شود و کدام نامطلوب و به اصطلاح پست است و باید ترک شود، هدف آفرینش انسان است. هر میلی که در مسیر هدف آفرینش، یعنی کمال انسان باشد، ارزشمند و مطلوب است و باید انتخاب شود. اما هر میل که در این مسیر نباشد، باید کنار گذاشته شود.

شایان ذکر است که کارهایی که از روی اکراه و اضطرار انجام می‌شوند، منافاتی با نقش داشتن میل و شوق در انجام فعل ندارند. زیرا همان‌طور که پیش از این گفتیم، در چنین کارهایی، شوق بالاتری سبب تحقق فعل اضطراری و اکراهی شده است. این شوق به زنده ماندن است، چنانکه در آیات متعددی از قرآن (بقره، ۱۷۳؛ انعام، ۱۴۳؛ نحل، ۱۱۵) اعلام می‌شود که فردی که در حال اضطرار به گوشت مردار نیاز پیدا کرده، خوردن از آن گناهی ندارد: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» کسی که ناچار شود، در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد، پس گناهی بر او نیست. مقصود از مضطر در آیه شریفه، کسی است که به دلیل گرسنگی زیاد بر جان‌ش بترسد و غذای دیگری نداشته باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۶۷).

۳-۴. عزم

پس از ادراک فعل، ایجاد شوق، موکد شدن آن، و ترجیح میل متناسب با کمال، نوبت به عزم و اراده می‌رسد. آیات قرآن بر خلاف فلسفه، مرحله‌ای دیگر از مراحل فعل اختیاری را عزم دانسته و آن را مستقل از اراده و مقدم بر آن بیان می‌کند. بیشتر لغت‌دانان «عزم» را به معنای تصمیم قلبی بر انجام کاری دانسته‌اند (فراهیدی،

۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۶۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۰۸)، مثل اینکه قسم یاد کرده کار را انجام دهد (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۸۱۷) و خود را ملزم به انجام کار ساخته است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۹۱). چنانکه شیخ طبرسی در معنای عزم می‌گوید: «العزم هو العقد علی فعل شیء فی مستقبل الأوقات» یعنی عزم به معنای تصمیم بر انجام کار در آینده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۷۰). علامه طباطبایی نیز آن را به معنای تصمیم جدی بر انجام عمل و تثبیت یک حکم می‌داند به‌طوری‌که در اعمال آن هیچ سستی در کار نباشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۴). بنابراین، عزم به معنای تصمیم قطعی پیش از اراده است، چنانکه در آیه شریفه «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَسَىٰ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» (طه، ۱۱۵)، مصداق عهد در آیه، نخوردن از شجره منهیه است و مقصود از عزم، تصمیم بر نخوردن از آن دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۵۲). همچنین در آیه شریفه «وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزَمِ الْأُمُورِ» (لقمان، ۱۷)، اشاره به صبر است که باید بر آن تصمیم گرفته شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۱۸). در این مرحله، انسان پس از تأمل، سنجش، مقایسه و محاسبه، یک فعل را انتخاب کرده و تصمیم جدی بر انجام آن اتخاذ می‌نماید. برای نمونه، به آیه‌ای اشاره می‌شود: «وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عَقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ» (بقره، ۲۳۵) موضوع آیه شریفه از کسانی است که میل به ازدواج با زنانی دارند که همسر از دست داده و در حال نگهداری عده هستند. در این آیه، میل به ازدواج با عبارت «خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ» بیان شده است، چنانکه شیخ طبرسی خطبه نساء را به معنای بیان مطلبی می‌داند که حاکی از میل و رغبت مرد به زن است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۹۳). پس از میل، به عزم و تصمیم به ازدواج تصریح شده و به مؤمنان دستور می‌دهد پیش از پایان یافتن عده، به این کار اقدام نکنند. بنابراین، جایگاه عزم پس از میل و پیش از اراده است.

۳-۵. اراده

در نگاه قرآنی پس از عزم، نوبت به اراده می‌رسد. در آیات شریفه، چون اراده آخرین جزء تکوین فعل است و با وجود آن فعل محقق می‌شود، گاه به جای اراده، خود فعل جایگزین شده است. برای مثال، در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» (مائده، ۶)، از اراده نماز به «قُمْتُمْ» تعبیر شده است. قیام وقتی با «إِلَى» متعدی شود، کنایه از اراده فعل است و اراده ملازم با انجام فعل است. گاهی نیز عکس این مورد صادق است، یعنی واژه «اراده» به کار رفته ولی مقصود انجام فعل است. برای مثال، در آیه شریفه «وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا» (النساء، ۲۰)، به جای واژه «طلقتم»، واژه «أَرَدْتُمْ» به کار رفته است. در این آیه، «أَرَدْتُمْ» به معنای «طلاق دادید و با همسر دیگری ازدواج کردید» به کار رفته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص: ۲۱۹-۲۲۰). بنابراین، اراده آخرین مرحله پیش از عمل است، به‌طوری‌که گاهی

به جای خود عمل به اراده آن تعبیر می‌شود، چنانکه در آیه شریفه «قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (یوسف، ۲۵)، مشهود است. شایان ذکر است که گاه از اراده تعبیر به «مشیت» نیز شده است (فیومی، ۱۴۱۴ق. ج ۲، ص ۳۳۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق. ج ۱، ص ۱۰۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق. ج ۱، ص ۲۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۵۱). طبق بیان راغب اصفهانی، این دو واژه به جای هم به کار می‌روند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق. ص: ۴۷۱)، چنانکه مرحوم علامه طباطبایی این دو را مانند دو واژه مترادف دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۲۱۷)

۳-۶. مبادی عضلانی

براساس آیات، عامل مباشر و آخرین مرحله از مراحل انجام فعل ارادی، مبادی عضلانی است. یعنی پس از ایجاد بینش، شوق، عزم و اراده، نوبت به اعضا و جوارح می‌رسد و کار انجام می‌شود. دلیل نیاز به این مرحله از آن رو است که گاه همه مبادی قبلی موجود است، ولی فرد به دلیل عدم توان بدنی، قدرت انجام فعل را ندارد و به همین دلیل فعل انجام نمی‌شود. از این رو، در آیات زیادی (بقره، ۲۳۳؛ انعام، ۱۵۲؛ اعراف، ۴۲؛ مؤمنون، ۶۲)، یکی از شرایط تکلیف و اختیار، توانایی مکلف بر انجام دادن فعل عنوان شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۹۰). چنانکه می‌فرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا، لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره، ۲۸۶). مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر آیه می‌نویسد: «کلمه "وسع" به معنای توانایی و تمکن است و انسان تنها فرمانی را اطاعت می‌کند که توان انجام آن را داشته باشد زیرا اطاعت به معنای تأثیرپذیری قوا و اعضای آدمی از فرمان کسی است و کاری که در قدرت انسان نیست، نه قابل اطاعت است و نه آمر حکیم چنین تکلیفی را صادر می‌کند. پس اطاعت خداوند تنها در چهارچوب قدرت و اختیار انسان تحقق می‌یابد» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۴۴)

علاوه بر این، در آیات شریفه، کسانی که ضعف دارند یا اعضا و جوارح سالمی ندارند، از برخی تکالیف استثنا شده‌اند (توبه، ۹۰-۹۱). برای نمونه در آیه ۱۷ سوره فتح می‌خوانیم: «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ» (فتح، ۱۷)، نابینا، لنگ و بیمار معذور از شرکت در جنگ هستند و گناهی ندارند. البته در قرآن کریم علاوه بر مبادی عضلانی و جوارحی مانند چشم، گوش و دست، به مبدأ افعال جوانحی یعنی قلب و رفتارهای آن مثل ایمان، نیت، خوف، خشیت و رجا نیز اشاره شده است. از جمله آیاتی که به هر دو مبدأ اشاره دارد، آیه ۱۷۹ سوره اعراف است که می‌فرماید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف، ۱۷۹). آیه شریفه به کسانی اشاره می‌کند که با وجود دارا بودن

مبادی عضلانی مانند چشم و گوش و مبدأ افعال جوانحی یعنی قلب، به انجام فعل متناسب با آن اقدام نمی‌کنند و از این رو توبیخ می‌شوند.

قرآن کریم در آیات فراوانی (بقره، ۷۹؛ مائده، ۹۴؛ یس، ۳۵؛ ص، ۴۴؛ حشر، ۲) ضمن پذیرش مبادی عضلانی و قلب، توصیه‌هایی در جهت استفاده درست از هر یک از این دو بیان داشته است. برای مثال، دلالت التزامی آیه فوق (اعراف، ۱۷۹) این است که کار قلب باید درک عمیق حق و کارکرد چشم و گوش باید دیدن و شنیدن حق باشد. یا در آیه دوم سوره انفال می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ» (انفال، ۲)، طبق این آیه یکی از کارکردهای قلب ترسیدن هنگام یاد خداوند است. توبیخ به کار نبستن اعضا در مسیر صحیح که در برخی آیات آمده است (اعراف، ۱۷۹؛ بقره، ۲۲۵) دلیل بر وجود اختیار است، پس رفتارهای هر یک از مبادی جوانحی و جوارحی فعل اختیاری محسوب می‌شود.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه از گفتار حکما و ظهور آیات قرآن کریم راجع به فرایند تحقق فعل اختیاری بیان شد، نتایجی به دست می‌آید که عبارتند از:

۱. شناخت عوامل مؤثر در تحقق رفتار از نظر عقل و تطبیق آن بر نقل نه تنها در فهم بیشتر معنای اختیار و ملاک فعل اختیاری، بلکه در تعیین دامنه آن نیز تأثیرگذار است. این روش به‌طور خاص امتیاز قرآن را در مقایسه با سایر منابع آشکار می‌سازد.
۲. بر اساس نظر فیلسوفان، کارهای ارادی و اختیاری از چهار مبادی و عوامل مترتب بر هم سرچشمه می‌گیرند که عبارتند از: ۱. مبادی ادراکی، ۲. مبادی تحریکی، ۳. اراده، ۴. مبادی عضلانی.
۳. مبادی ادراکی به چهار مرحله قابل تحلیل است: ۱. فکر و خیال، ۲. تصور فعل، ۳. تصور فایده فعل، ۴. تصدیق فایده فعل.
۴. پیش از انجام فعل، نخست انسان به فکر و تخیل می‌پردازد، سپس تصویری از فعل در نفس وی حاصل می‌شود. پس از آن، فایده‌اش را تصور می‌کند و در مرحله بعد، فایده را تصدیق می‌نماید.
۵. مبادی تحریکی فعل (شوق) که محرک رفتار فرد هستند، شامل دو قوه شهویه و غضبیه می‌شوند. اولی به دنبال کسب منفعت و لذت است و دومی در پی دفع آلام و

- ضررهاست. فیلسوفان درباره ماهیت اراده اختلاف نظر دارند: برخی آن را در زمره کیفیات می‌دانند و برخی دیگر آن را از افعال نفس می‌شمارند. به نظر می‌رسد دیدگاه دوم درست باشد با رجوع به وجدان می‌یابیم که نفس نسبت به اراده جنبه فعلیت دارد نا قابلیت.
۶. مبادی عضلانی، عامل مباشر و آخرین مرحله از تحقق حرکت ارادی محسوب می‌شوند.
۷. بر اساس آیات قرآن کریم، فرایند تحقق فعل ارادی شش مرحله دارد: ۱. مبادی ادراکی، ۲. مبادی تحریکی، ۳. برطرف کردن تراحم امیال، ۴. عزم، ۵. اراده، ۶. مبادی عضلانی.
۸. کسی که فاقد شناخت کافی است و دسترسی به منابع شناخت ندارد و از سود و زیان رفتار خود آگاه نیست (مانند مستضعفین)، مسئولیتی در قبال رفتار خود ندارد و به همین دلیل، فاعل آن بازخواست نمی‌شود.
۹. در آیات شریفه بر شناختی تأکید شده است که نشانگر خیر بودن آن و تناسب آن با کمال نهایی انسان است.
۱۰. قرآن کریم ضمن بیان گرایش‌های پست حیوانی و متعالی، از مقدم داشتن میل‌های پست دنیایی بر گرایش‌های متعالی نکوهش نموده و در مقابل، با بیان فواید و آثار ترجیح امیال متعالی مانند رسیدن به کمال، انسان را به انتخاب چنین امیالی تشویق می‌کند.
۱۱. عزم به معنای تصمیم قطعی برای انجام فعل است که در آیات مستقل از اراده و مقدم بر آن قرار دارد.
۱۲. قرآن کریم علاوه بر مبادی عضلانی (جوارحی) مانند چشم، گوش و دست، به مبدأ افعال جوانحی مانند قلب و رفتارهای آن مانند ایمان، نیت، خوف، خشیت و رجا نیز اشاره کرده است.
۱۳. قرآن کریم توصیه‌هایی در جهت استفاده صحیح از هر یک از مبادی جوارحی و جوانحی ارائه داده است.
۱۴. گرچه کاربست مبادی فعل اختیاری به دست فاعل است، اما اصل وجود این مبادی در انسان اختیاری نیست؛ از این رو دیدگاه «امر بین الامرین» تأیید می‌شود.
۱۵. بررسی تطبیقی دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که هرچند فلسفه و قرآن از زاویه‌های متفاوت به موضوع نگاه می‌کنند، ولی هر دو بر لزوم مراحل مشخص در تحقق فعل اختیاری انسان تأکید دارند. جز اینکه قرآن با تفصیل بیشتری به بحث پرداخته و زاویه‌های آن را آشکار ساخته است بنابراین تعارضی میان این دو وجود ندارد

کتابنامه

قرآن کریم

ابن دُرید، محمد بن حسن، (۱۹۸۸م)، *جمهره اللغة*، بیروت: دار العلم للملایین.

ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۳۷۵ش)، *النفس من کتاب الشفاء*، با تحقیق علامه حسن زاده آملی، قم: مکتب الإعلام اسلامی.

ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول*، قم: جامعه مدرّسین.

ابن کمونه، سعد بن منصور، (۱۴۰۴ق)، *الکاشف (الجدید فی الحکمه)*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

ابن فارس، احمد بن زکریا، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الإعلام اسلامی.

اتکینسون، ریتال و همکاران، (۱۳۸۱ش)، *زمینه روانشناسی*، ترجمه محمد نقی براهنی و همکاران، تهران: انتشارات رشد.

ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

آریانپور کاشانی، عباس، (۱۳۴۳ش)، *فرهنگ کامل انگلیسی-فارسی*، تهران: امیرکبیر.

تهانوی، محمدعلی، (۱۹۹۶م)، *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ق)، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دار العلم للملایین.

جهامی، جیرار، (۲۰۰۲م)، *موسوعة مصطلحات الکندی و الفارابی*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار الشامیه.

زاهدی، شمس السادات، (۱۳۹۸ش)، *تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم‌ها*، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.

سجادی، جعفر، (۱۳۷۵ش)، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران: امیرکبیر.

شجاعی، محمدصادق، (۱۳۷۵ش)، *دیدگاه‌های روان‌شناختی آیت الله مصباح یزدی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۱)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (بی تا)، المبدأ و المعاد، بی جا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبه المصطفوی.

صدری افشار، غلامحسین، حکمی، نسرین و نسترن، (۲۰۰۹)، فرهنگ معاصر فارسی، تهران.

طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۶ق)، نهائیه الحکمة، قم: جامعه مدرسین.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، (بی تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.

طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.

عسگری، حسن بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغة، بیروت: دار الآفاق الجدیدة.

فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ق)، القاموس المحیط، بیروت: دار الکتب العلمیة.

فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: موسسه دار الهجرة.

کاشی، عبدالرزاق، (۱۳۸۰)، رساله مبدأ و معاد، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، به سوی خودسازی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).

مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، رستگاران، تحقیق و نگارش محمد مهدی نادری قمی، قم: مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱ الف)، اخلاق در قرآن، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱ ب)، معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی، ۱ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶ الف)، شرح منظومه مختصر (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶ ب)، مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، تهران: صدرا.

معین، محمد، (۱۳۸۶)، فرهنگ معین، تهران: امیرکبیر.

میرداماد، محمدباقر بن محمد، (۱۳۷۴)، القیسات، تهران: دانشگاه تهران.