



Vol. 12 | Issue. 46 | 2025 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2026.571069.1494>

## Semantics of Human Self-willing and Will from the Perspective of Imam Khomeini and the Late Wittgenstein

Gholamreza Hosseinpour 

Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism and Imam Khomeini's Thought, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran. [Reza\\_hossein\\_pour@yahoo.com](mailto:Reza_hossein_pour@yahoo.com)

| Article Info  | Abstract  |
|---|---|
| <p><b>Article Type:</b><br/>Research Article</p> <p><b>Received:</b><br/>2025 /11 /07</p> <p><b>Revised:</b><br/>2025 /12 /11</p> <p><b>Accepted:</b><br/>2025 /12 /18</p> <p><b>Published Online:</b><br/>2026 /01 /20</p> | <p>This study, posing the central question “What is the place of political mysticism in the thought of Mir Seyyed Ali Hamadani, and what model does he offer for an ideal government?”, examines the relationship between spirituality and politics in his works. The necessity of this research lies in the fact that, although numerous studies have addressed Hamadani’s mystical and ethical dimensions, the political and social aspects of his thought have been less systematically explored. The research employs a qualitative approach based on content analysis of his two key works, <i>Zakhireh-ye Moluḡ</i> and <i>Sab‘in</i>, alongside historical and contemporary studies. The findings indicate that Hamadani regards politics as part of the path of divine knowledge and portrays the ruler as the “trustee of the people and a seeker of the path of truth.” The objectives of an ideal government, from his perspective, include the realization of social justice, provision of welfare and development, expansion of security, promotion of ethics and spirituality, and strengthening of social cohesion. Thus, mysticism in Hamadani’s thought is not a marginal aspect but the foundation of political legitimacy and stability. Revisiting this model may inspire the design of ethical and people-centered governance in contemporary contexts.</p> <p><b>Keywords:</b> Mīr Sayyid ‘Alī Hamadānī; political mysticism; aims of government; ideal government; social justice; ethical governance; Sufi political thought.</p> |



## معناشناسی اختیار و اراده انسانی از نگاه امام خمینی و ویتگنشتاین متأخر

غلامرضا حسین پور<sup>1</sup>

استادیار گروه عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران

[Reza\\_hossein\\_pour@yahoo.com](mailto:Reza_hossein_pour@yahoo.com)

| چکیده   | اطلاعات مقاله   |
|---|---|
| <p>این مقاله به بررسی و تحلیل معنای اختیار و اراده انسانی از منظر امام خمینی و ویتگنشتاین متأخر می‌پردازد و تلاش دارد تا اندیشه‌های این دو متفکر را مقایسه کند. در سنت اسلامی، بحث اختیار انسان از ریشه‌های کلامی برخوردار است، اما امام خمینی با رویکردی فلسفی-عرفانی به این مسئله پاسخ می‌دهد و نگاه او بیشتر معطوف به تبیین حدود و ثغور اختیار انسان است. در مقابل، ویتگنشتاین متأخر به مسئله اراده انسانی از منظر فلسفی، بدون توجه به جنبه‌های دینی، نگاه می‌کند. درحالی که امام خمینی در رساله خود به تبیین اختیار پرداخته است، دغدغه اصلی ویتگنشتاین تحلیل معنای «اراده کردن» است. امام با اتخاذ رویکردی میانه در مسئله جبر و تفویض، انسان را مختار در اعمال خود می‌داند و مانع‌هایی همچون علیت، علم و اراده الهی را به‌عنوان محدودکننده اختیار انسان نمی‌بیند. درعین حال، ویتگنشتاین متأخر اراده کردن را معادل سعی کردن می‌داند و آن را به‌طور بنیادی با افعال دیگری چون قصد کردن و باور کردن پیوند می‌دهد. امام از ارادی بودن اراده انتقاد می‌کند، درحالی که ویتگنشتاین نیز معتقد است که سخن گفتن از «اراده کردن اراده» فاقد معنا است. از دیدگاه امام، اراده و تصمیم از افعال نفس هستند، اما ویتگنشتاین متأخر معتقد است که اراده به‌عنوان تصمیم گرفتن است نه عمل؛ و تنها یک پدیده مشهود است.</p> <p><b>کلیدواژه‌ها:</b> امام خمینی، ویتگنشتاین متأخر، اختیار، اراده، قصد.</p> | <p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۶</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۰</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۷</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰</p> <p>صفحات: ۲۷-۵۲</p> |

## مقدمه

اصولاً بحث از حدود و ثغور اختیار انسانی در طول تاریخ فلسفه و کلام اسلامی و همچنین تبیین و تحلیل معنای اراده انسانی در طول تاریخ فلسفه مغرب زمین، از مباحث بسیار دشوار و قابل تأمل کلامی و فلسفی بوده و همچنان هم هست. در این مقاله، ابتدا به تبیین معنای اختیار انسانی در سنت فلسفه و کلام اسلامی پرداخته‌ام و این مفهوم را از زبان حکیم و عارف معاصر، امام خمینی (۱۳۶۸-۱۲۸۱) بررسی می‌کنم. اندیشه‌های عرفانی، فلسفی و اصولی امام خمینی اغلب تحت تأثیر حجاب معاصرت و سیاست قرار گرفته و مانع از درک درست این اندیشه‌ها شده است. سپس معنای اراده انسانی را در سنت فلسفه تحلیلی و از زبان فیلسوف و حکیم معاصر اتریشی-انگلیسی، لودویگ ویتگنشتاین (۱۹۵۱-۱۸۸۹)، تبیین می‌کنم. در نهایت، هدف این مقاله مقایسه دیدگاه‌های امام خمینی و ویتگنشتاین در خصوص اختیار و اراده انسانی است. اساساً مباحثی که تحت عنوان «جبر و اختیار» در طول تاریخ تفکر اسلامی شکل گرفته‌اند، با مباحث مطرح شده تحت عنوان «جبر و تفویض» متفاوتند. اگر در پی اثبات اختیار یا همان مبدأ بودن اختیاری نفس در تحقق افعال انسان باشیم، در مقابل آن جبر قرار دارد و نقیض آن محسوب می‌شود؛ لذا سخنان ما نیز حول محور «جبر و اختیار» خواهد بود (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص. ۵۱)؛ اما اگر به دنبال فهم فاعل صدوری افعال و کشف نسبت فعل خود با خداوند باشیم، یا خدا را فاعل مستقیم افعال منسوب به خود می‌دانیم (جبر) یا خود را فاعل مستقل افعال خویش می‌دانیم (تفویض یا رها بودن) یا به دنبال مسیری میانه هستیم (الامر بین الامرین). در این صورت سخنان ما بر محور «جبر و تفویض» قرار دارد (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص. ۵۲). در واقع آنچه موجب اتخاذ موضع در این باب شده، مسئله صفات الهی بوده است؛ یعنی برخی برای تحفظ بر صفتی، به جبر و برخی برای تحفظ بر صفتی دیگر به تفویض و برخی نیز برای تحفظ به همه صفات الهی، به نظریه «الامر بین الامرین» گرایش پیدا کردند. بحث از نحوه انتساب معاصی به خداوند نیز در این بین مؤثر بوده است، در حقیقت، بحث از فهم جایگاه خداوند به همراه صفات او در تحقق فعل انسانی، علت گرایش به مسالک مختلف جبر و تفویض و الامر بین الامرین بوده است (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص. ۵۲).

اما از منظر ویتگنشتاین، در سنت فلسفه تحلیلی، اندیشه و اراده دو جنبه اساسی و مکمل در شرایط انسانی هستند. اندیشه ما می‌کوشد جهان را بازنمایی کند، درحالی‌که از طریق اراده خود در جهان عمل می‌کنیم. به‌هرحال، اندیشه و اراده به‌منزله جنبه‌های بنیادین در شرایط انسانی، جایگاهی اصلی در فلسفه داشته‌اند و دارند. اندیشه و اراده نه تنها جنبه‌هایی در شرایط انسانی هستند بلکه از نظر مفهومی با انبوهی از پدیده‌های دیگر مانند آزادی، عمل، مسئولیت، حقیقت، دانش، زبان، ذهن و بدن و... مرتبط‌اند. ازاین‌رو، جای تعجب نیست که ویتگنشتاین در باب موضوعات اندیشه و اراده مطالب فراوان و مهمی نوشته است. در دوران متقدم تفکرش، ویتگنشتاین جوان عمدتاً به اندیشه می‌پرداخت و اظهارات او درباره اراده نیز در این دوره، هم موجز و هم تا حدی بدبینانه بود. او در واقع منکر این امر بود که انسان همیشه به چیزهایی عمل می‌کند. ویتگنشتاین ماهیت بازنمودی اندیشه را امری کاملاً منطقی می‌دانست؛ به این معنا که اندیشه نه با پدیده‌های روان‌شناختی سروکار دارد و نه با پدیده‌های جامعه‌شناختی؛ زیرا هر دوی این پدیده‌ها ممکن و تجربی هستند (Teichmann, 2015, IX).

### ۱. پیشینه پژوهش

در زمینه مقایسه دیدگاه‌های امام خمینی با ملاصدرا و نیز علامه طباطبایی درباره اختیار و اراده انسانی، پژوهش‌هایی انجام شده است. از جمله می‌توان به مقاله «نقد و بررسی دیدگاه صدرالمآلهین و امام خمینی در پاسخ به شبهه تسلسل اراده انسان» (۱۳۹۸) نوشته محسن اصلانی و زهرا مصطفوی و نیز مقاله «بررسی تطبیقی اراده و اختیار انسان از دیدگاه امام خمینی و علامه طباطبایی» (۱۳۸۸) اثر فاطمه کاملی اشاره کرد. بااین‌حال، تاکنون پژوهشی مستقل در باب مقایسه دیدگاه‌های امام خمینی با فیلسوفان غیرمسلمان - به‌ویژه متفکرانی که در پارادایمی متفاوت قرار دارند، مانند لودویگ ویتگنشتاین - منتشر نشده است. در خصوص مقایسه دیدگاه‌های ویتگنشتاین با متفکران مسلمان در مسئله اراده نیز تنها مقاله‌ای با عنوان «واکاوی اراده آزاد از روزن اصل علیت، در آرای علامه جعفری و ویتگنشتاین مقدم» (۱۳۹۹) به قلم مرضیه صادقی و مرتضی زارع گنجارودی به چشم می‌خورد که آن نیز ناظر به آرای علامه جعفری و دوره متقدم ویتگنشتاین است.

پژوهش حاضر، نخست به مقایسه دیدگاه‌های امام خمینی و ویتگنشتاین در باب اختیار و اراده انسان می‌پردازد و سپس به تحلیل و مقایسه دو دوره فلسفی ویتگنشتاین، یعنی دوره متقدم و متأخر، توجه می‌کند. مقایسه دو متفکر که در دو پارادایم فکری متفاوت قرار دارند اما به مسئله‌ای مشترک می‌پردازند، این امکان را فراهم می‌آورد که نخست، ریشه‌های اختلاف در مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آنان شناسایی شود؛ دوم، ظرایف و دقایق هر دیدگاه با دقت بیشتری تحلیل گردد؛ سوم، نقاط قوت و کاستی‌های هر رویکرد به گونه‌ای سنجیده ارزیابی شود. برای نمونه، مسئله «ارادی بودن اراده» از محورهای مهم این مقایسه است؛ موضوعی که از منظر امام خمینی شبهه‌ای قابل پاسخ در چهارچوب فلسفی - عرفانی تلقی می‌شود، اما از نظر ویتگنشتاین متأخر اساساً مسئله‌ای برآمده از سوءفهم زبانی و در نتیجه فاقد معنای معتبر فلسفی است. امام خمینی در مواجهه با مسئله جبر و اختیار - که ریشه‌ای کلامی دارد - تبیینی فلسفی - عرفانی ارائه می‌کند و عزم، اراده، قصد و تصمیم را از افعال نفس می‌داند؛ درحالی‌که ویتگنشتاین، فارغ از چهارچوب‌های الهیاتی، در تحلیل مفهوم اراده بر کارکردهای زبانی آن تمرکز می‌کند. از منظر او، اگر «اراده کردن» همان «تصمیم گرفتن» تلقی شود، آنچه قرار است منشأ تحقق فعل باشد، نمی‌تواند خود یک «فعل» به معنای علی آن باشد، بلکه صرفاً پدیده‌ای است که فاعل آن را تجربه یا مشاهده می‌کند.

## ۲. معناشناسی اختیار انسانی از نگاه امام خمینی

در لسان علمای شیعه، روایتی از امام صادق<sup>(ع)</sup> منقول است که فرمودند: «لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین». این روایت معرکه آرای فیلسوفان و متکلمان در باب مسئله جبر و اختیار شده است. در واقع آنچه در این روایت نفی شده، اعتقاد به مکتب کلامی مجبره - یا جبریه یا اهل جبر - و مکتب کلامی مفوضه - یا اهل تفویض - است. اهل جبر به «عموم فرقه‌هایی که قائل به فاعل مختار نبوده و افعال را از بندگان نفی می‌کنند، مانند جهمی، نجاریه، کلایبه، اهل حدیث و اشاعره» (خمینی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص. ۱۱۹۳) اطلاق می‌شود. اهل تفویض نیز «می‌پندارند که به خویش واگذار شده‌اند و ایشان بدون توفیق الهی هم بر هر کار خیری قادر می‌باشند» (خمینی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص. ۱۳۳۵). بدین‌سان پرواضح است که ریشه مسئله

جبر و اختیار از مسائل کلامی است که به مباحث فلسفی هم کشانده شده است. امام خمینی معتقد است که در باب مسئله جبر و اختیار، اساساً دلیلی بر تعبیر «لا جبر و لا تفویض» اقامه نشده است، بلکه فقط از ابطال مسائل جبر و تفویض، می‌توانیم بفهمیم که «لا جبر و لا تفویض» باید قابل اثبات باشد و لذا از خود روایت نمی‌توانیم در مورد این مسئله بهره‌ای ببریم، چون به تعبیر امام، «از مجملات» است (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۳۰۹).

### ۲-۱. معنای جبر و تفویض

معنای جبر در عنوان «جبر و تفویض» اخص از معنای جبر در عنوان «جبر و اختیار» است؛ زیرا جبر در بحث جبر و تفویض نه جبر مطلق بلکه صرفاً انتساب بی‌واسطه افعال موجودات امکانی به خداوند است و حتی شامل اجبار خداوند نمی‌شود، چه رسد به جبر فلسفی (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص. ۵۳). امام ریشه اعتقاد به جبر را نگاه:

عده‌ای از عقلای عالم برای تنزیه و تقدیس حق از شرک در افعال و به خاطر ظواهر کثیری از آیات، مانند: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» و «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» و غیر این‌ها از آیاتی که بر این مطلب دال است و اخبار مثل: «لا حول و لا قوة إلا بالله» معتقدند بین اشیاء معلولیت و علیت نبوده و مبدأ همه چیز یک وجود واجب با قدرت است و از سایر اشیاء سلب قدرت نموده و هیچ فعلی را هم از انسان نمی‌دانند (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۳۱۰)

نتیجه این اقوال، به تعبیر امام، این است که

هیچ فعلی از هیچ‌کسی صادر نمی‌شود و تمام اشیاء را بدون واسطه، خدا خلق فرموده است و صدور افعال از اشیاء مثل این است که کسی باری را حمل کند و شما او را نبینید و کسی هم به دروغ دست زیر بار گرفته بدون اینکه سنگینی بار روی دست او باشد و شما چون غیر او را نمی‌بینی از روی غفلت می‌گویی؛ بار را او حمل می‌کند (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۳۱۱)

معنای تعبیر فوق این است که همه اشیاء و صفات و افعال، هر یک مستقلاً مخلوق خداوند هستند و در واقع اهل جبر معتقدند که شخص جاهل گمان می‌کند که انسان موجود افعال است، درحالی‌که محل خلق افعال از سوی خداست و لذا در همه امور اوضاع از این قرار است و اختصاصی به بندگان خدا ندارد. بدین معنا، اگر وسیع‌تر ببینیم، در عالم هیچ

چیزی مبدأ چیز دیگری نیست و اگر تنگ‌تر نظر کنیم، بحث به افعال بندگان خدا اختصاص می‌یابد. در حقیقت، امام معتقد است که بر اساس مسلک جبر، همه اشیاء این گونه‌اند، اما چون متکلمان از افعال بندگان خدا بحث می‌کنند؛ لذا بحث را در حوزه افعال بنده مطرح کرده‌اند. در مقابل اهل جبر، اهل تفویض قرار دارند که ظاهراً منشأ نظریه تفویض، تحفظ بر صفت «عدالت الهی» و پرهیز از انتساب شرور و گناهان به ساحت الهی است (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص. ۵۸). به باور امام خمینی، اهل تفویض معتقدند مسئله به نحو «تفویض و تسلیم امر» است و معنای تفویض نیز این است که اشیاء در ایجاد مستقل هستند (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۳۱۱). اساساً وقتی نسبت چیزی را که بر دیگری مترتب است، با خداوند در نظر می‌گیریم، ابتدا دو حالت متصور است: ۱. جبر یا همان عدم علیت اشیاء و فاعلیت بی‌واسطه خداوند؛ ۲. تفویض یا همان سببیت و علیت استقلالی اشیاء (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص. ۳۵۳).

## ۲-۲. دلایل ابطال جبر و تفویض

یکی از دلایلی که امام در رد و ابطال اعتقاد اهل جبر اقامه می‌کند، این است که چون وجود در تحقق اصیل بوده و بسیط است و جنس و فصل ندارد و از جانب ذات خود دارای مراتب است و مشکک به تشکیک خاصی است؛ لذا هر مرتبه ناقصی باید به مرتبه پیش از خود تعلق ذاتی داشته باشد و خالی از آن نباشد، به گونه‌ای که اگر به مرتبه‌ای دیگر غیر از آن مرتبه پیشین تعلق یابد، موجب انقلاب ذاتی محال خواهد بود (امام خمینی، ۱۳۸۷، ص. ۳۳)؛ بنابراین از منظر امام، اگر کسی به جبر اشاعره قائل شود و خداوند را فاعل همه افعال در عالم بداند، در حقیقت مراحل تشکیکی نظام هستی را نادیده گرفته، وجود را از مراتب عالی به مراتب پایین آورده بی‌آنکه از سلسله وجودات عبور دهد (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱، صص ۴۱۰-۴۰۹)؛ اما یکی از دلایلی که امام در رد و ابطال اعتقاد اهل تفویض اقامه می‌کند، این است که اساساً استقلال یک موجود در ایجاد و به وجود آوردن زمانی معقول است که آن موجود بتواند مانع همه نیستی‌های ممکن نسبت به معلول شود - یعنی در واقع علت تامه آن معلول باشد - و یکی از نیستی‌های ممکن نسبت به معلول، عدم آن معلول به واسطه عدم فاعل و مقتضای آن است و در شأن هیچ ممکن از ممکنات - خواه مجرد یا مادی - نیست

که مانع این نیستی شود؛ زیرا در غیر این صورت، ممکن بالذات به واجب بالذات تبدیل می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۷، صص ۳۲-۳۱).

### ۳-۲. اثبات الامر بین الامرین

بدین سان از منظر امام، بعد از آنکه دانسته شد تفویض - که همان استقلال ممکن در ایجاد و فاعلیت است - و جبر - که همان نفی تأثیر از موجود است و اشتغال بی‌واسطه و مستقیم حق تعالی در افعال و آثارش - محال‌اند، طریقه «الامر بین الامرین» روشن می‌شود. طریقه «الامر بین الامرین» در لسان امام به این معناست که موجودات امکانی مؤثرند، اما مستقل نیستند و دارای فاعلیت و علیت و تأثیر غیرمستقل هستند. در دار تحقق، فاعل مستقلی غیر از خداوند تعالی وجود ندارد و سایر موجودات همان‌طور که در اصل وجود خود غیرمستقل و ربط محض‌اند و وجودشان عین فقر و تعلق و صرف ربط است، در صفات و آثار و افعال خود نیز چنین‌اند؛ لذا با اینکه دارای صفات و آثار و افعال‌اند، اما در هیچ‌یک مستقل نیستند (امام خمینی، ۱۳۸۷، ص. ۳۶)؛ اما امام در عین حال، همه خیرات و حسنات و کمالات و سعادات را منسوب به خداوند و شرور و گناهان و نقایص و شقاوت‌ها را منسوب به ممکنات می‌داند. او معتقد است که شرور و نقایص لوازم ذوات معلول‌ها هستند بدون آنکه جعلی در میان باشد؛ زیرا جعل فقط به وجود متعلق است و لذا همه خیرات مجعول بوده و مبدأ جعل در آن‌ها نیز حق تعالی است؛ اما شروری که در عالم طبیعت ظلمانی است، زائیده برخورد مادیات و تنگنایی عالم طبیعت بوده و همه آن‌ها به عدم وجود یا عدم کمال آن بازمی‌گردند و مطلق عدم‌ها متعلق جعل قرار نمی‌گیرند بلکه اعدام مضاف نیز از لوازم مجعول و تنگنایی عالم نیستی‌اند و همه آن‌ها به ممکن بازمی‌گردند. بدین سان همه خیرات بالذات از جانب خداوندند و بالعرض منسوب به ممکنات و شرور بالذات از جانب ممکنات‌اند و بالعرض منسوب به خداوند (امام خمینی، ۱۳۸۷، صص ۳۹-۳۸).

امام در اثبات «الامر بین الامرین» می‌گوید که افعال انسان یا از روی اختیار و علم و شعور صادر می‌شوند یا از روی قوه میل و طبع و در هر دو صورت منشأ آثار، وجود است. در واقع از نظر امام، تمام افعال و خواص و آثار از روی جبر و از روی تفویض صادر نمی‌شود، زیرا اگر چنین نگوییم یا باید قائل شویم که وجود، بسیط نیست و در عالم مبدأ آثار غیر از

حقیقت وجود چیز دیگری هم هست یا باید بگوییم وجود مستقلی هست که ربطی به مبدأ المبادی ندارد و هر دو سخن باطل است؛ زیرا منشأ آثار و مبدأ آن‌ها تمام هویت ذات وجود است و تمام هویت وجود، همان هویت مبدأ بودن برای آثار است و چون چنین است، پس وجودی که منشأ آثار است، وجود ربطی و تعلقی و غیرمستقل است. بنابراین بدون اینکه دو نسبت در میان باشد و فعل و اثر نسبتی به مبدأ المبادی و نسبت دیگری به وجود غیرمستقل ممکن که منشأ آن است داشته باشد، فعل و اثر به یک نسبت به هر دو منسوب است و در عین حال که ممکن فاعل است، حق هم فاعل است و ظهور فاعلیت حق به ممکن. در حقیقت، این نظام عالم به تمام هویت ذات عین علم فعلی حق تعالی است و ظهور و بروز علم در مرتبه ذات به علم در مرتبه فعل است و همان‌گونه که این نظام با هویت خود، عین بروز و ظهور علم است، عین فعالیت و ظهور و بروز فعل او نیز هست (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۳۲۱).

#### ۴-۲. بی‌معنایی ارادی بودن اراده

امام، در رساله *الطلب و الاراده*، به تقریر شبهه‌ای در باب اراده پرداخته که آن را دشوارترین شبهه دانسته است. این شبهه به تقریر امام از این قرار است: اگر اراده انسانی از خارج به واسطه اسباب و علل وارد شده و به اراده قدیم منتهی شود، اراده بنده بدون دخالت بنده، واجب‌التحقق بوده و او در اراده‌اش مضطر و مجبور خواهد بود و لازمه آن، اضطراب در فعل بنده خواهد بود، زیرا اگر علت تامه چیزی اضطرابی شد، آن چیز هم اضطرابی خواهد شد؛ و اگر اراده بنده به واسطه اراده خود او به وجود آید، نقل کلام به همان اراده او می‌کنیم که یا به تسلسل می‌انجامد یا مستلزم اضطراب و جبر خواهد بود (امام خمینی، ۱۳۸۷، ص. ۴۷). امام در پاسخ به این شبهه می‌گوید که افعال اختیاری صادر از نفس، بر دو نوع هستند؛ نوع اول، افعالی هستند که به واسطه ابزار جسمانی مانند نوشتن و ساختن صادر می‌شوند. در این موارد، نفس اولاً و بالذات فاعل حرکت است و ثانیاً و بالعرض فاعل اثری است که از حرکت حاصل می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۷، ص. ۵۳)؛ بنابراین مثلاً بنا فقط سنگ‌ها و چوب‌ها را از محلی به محل دیگر حرکت می‌دهد و با ایجاد نظم خاصی، هیئت خاص ساختمانی شکل می‌گیرد و این هیئت ساختمانی بالعرض فعل انسان است و آنچه حقیقتاً فعل انسان

است، حرکت عضلات بوده و به واسطه آن در اجسام قرار می‌گیرد. در این افعال میان نفس مجرد و فعل، واسطه‌ها و مقدماتی از تصور تا قصد و تحریک عضلات وجود دارد.

اما نوع دوم افعال از نظر امام، افعالی هستند که بدون واسطه یا به واسطه شیء غیر جسمانی صادر می‌شوند، مانند برخی از تصورات که به واسطه فعالیت و ایجاد نفس تحقق می‌یابند، مثلاً اینکه نفس سازنده جزئیات است؛ بنابراین نفس با اینکه به واسطه علم و اراده و اختیار سازنده جزئیات است، اما این مقدمات به نحو تفصیلی - مانند مقدمات افعالی که به واسطه ابزار جسمانی موجودند - موجود نیستند؛ زیرا خلق صور در نفس، نیازی به تصور آن صور، تصدیق فایده آن‌ها و شوق و عزم و تحریک عضلات ندارد بلکه اساساً واسطه‌گری این واسطه‌ها میان این صور و میان نفس ممکن نیست؛ زیرا بدیهی است که تصور نمی‌تواند مبدأ تصور دیگری باشد بلکه خودش محصول خلاقیت نفس است (امام خمینی، ۱۳۸۷، ص. ۵۴).

به تعبیر امام، اساساً نفس، مجرد است و امر مجرد، در مرتبه ذات خود، واجد همه فعلیاتی است که در معلولات او وجود دارند. لذا خلاقیت نفس نیازی به تصور دیگری ندارد بلکه واجدیت ذاتی نفس در مرتبه تجرد ذاتی وجودی آن برای خلاقیت نفس کافی است، همان‌طور که نفس نیازی به اراده و عزم و قصدی زائد بر خودش ندارد. بدین‌سان عزم و اراده و تصمیم و قصد از افعال نفس بوده و مسیر آن‌ها مسیر شوق و محبت - که از امور انفعالی‌اند - نیست. در حقیقت، نفس مبدأ اراده و تصمیم است و مبدئیت آن به واسطه ابزار جسمانی نیست بلکه نفس بدون واسطه جسمانی آن‌ها را به وجود می‌آورد و لذا آن چیزهایی که از جهت صدور از نفس چنین هستند، ممکن نیست میان آن‌ها و میان نفس، اراده زائدی وجود داشته باشد که بدان‌ها تعلق گیرد. در واقع از نظر امام، نفس به واسطه علم و شعوری که در مرتبه ذاتش هست و به واسطه عزم و اراده و اختیاری که در آن مرتبه حاصل شده، آن‌ها را به وجود می‌آورد، زیرا نفس مبدأ آن‌ها بوده و فاعل الهی نسبت به آن‌هاست؛ اما از آنجا که نفس تا زمانی که متعلق به بدن است، مجرد غیر تام است، لازم نیست دائماً فاعلیت داشته باشد بلکه اگر فرض شود تجرد تام برای او حاصل شده، مبدأ صور ملکوتی خواهد بود (امام خمینی، ۱۳۸۷، صص. ۵۶ - ۵۵).

## ۵-۲. ضرورت علی و اختیار انسان

پس از بحث از بی‌معنایی ارادی بودن اراده، نوبت به اشکال دیگری می‌رسد که از دیرباز سبب چالشی جدی میان متکلمان و فیلسوفان شده است. این اشکال ناشی از قاعده مشهور فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد؛ یک شیء تا واجب نشود، به وجود نمی‌آید» در بحث علت و معلول - یعنی ضرورت علی - است (خمينی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص. ۷۷۸). امام در رساله *الطلب و الاراده*، این شبهه را این‌گونه مطرح می‌کند: از آنجا که در فلسفه آمده که یک شیء تا واجب نشود، به وجود نمی‌آید؛ و وجوب شیء تحقق آن را ضروری و عدم تحقق آن را ممتنع می‌کند؛ پس بر این اساس، تحقق صدور فعل از فاعل آن واجب خواهد بود و فعلی که چنین باشد، فاعل آن در ایجاد آن، مضطر بوده و ناگزیر از انجام آن است (امام خمینی، ۱۳۸۷، صص. ۵۶-۵۷).

اما مفاد قاعده فوق بر اساس نظر امام، این است که هر ممکنی نسبت به وجود و عدم، مساوی است و هیچ‌گونه ترجیح و اولییتی نسبت به هیچ‌یک از دو طرف ندارد. تا زمانی که علت تامه یک شیء به وجود نیاید، آن شیء یا به عرصه وجود نمی‌گذارد. همچنین هر گاه علت تامه یک شیء به وجود آمد، عدم تحقق معلول، ممتنع خواهد بود. با نفی امتناع، وجوب و ضرورت برای معلول ثابت می‌شود (خمينی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص. ۸۴۸).

به باور امام، این قاعده با مختار بودن فاعل مختار منافاتی ندارد، زیرا مقتضای این قاعده این است که ممکن تا واجب نشود، موجود نمی‌شود و علت تامه با اقتضای خود معلول را واجب کرده و آن را به وجود آورده است؛ بنابراین فعالیت فاعل مختار با اراده و اختیار خود بوده و فعل را واجب کرده و آن را به وجود آورده است؛ و این امر بر اختیار فاعل تأکید می‌کند و به عبارت دیگر، علت موجب است؛ لذا وقتی موجب یا علت، فاعل مختار باشد، با اختیار خود، واجب می‌کند. لذا معقول نیست ایجابی که به واسطه اختیار است، علت و منشأ اضطرار باشد و وجوب اجباری که از جانب علت ایجاد می‌شود، محال است در خود علت مؤثر باشد (امام خمینی، ۱۳۸۷، صص. ۶۰-۶۱).

به تعبیر صدرالمألهین شیرازی (۱۰۴۵-۹۷۹ق)، وجوب به اختیار، نه تنها منافاتی با اختیار ندارد بلکه بر آن تأکید می‌کند؛ زیرا تمام‌ترین نوع سبب‌ها، آن است که وجود مسبب، با آن واجب شود و نیز تمام‌ترین نوع اختیارها هم آن است که مقصود و مراد، با آن واجب شود (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص. ۲۸۲).

## ۶-۲. علم و اراده الهی و اختیار انسان

شبهه و اشکال دیگری که امام، در باب اختیار انسان مطرح می‌کند، به مسئله ارتباط علم و اراده الهی و اختیار انسان بازمی‌گردد. در واقع، سخن بر سر منافات داشتن اختیار انسان با علم پیشین و اراده ازلی خداوند است. اصل شبهه، به تعبیر امام، از این قرار است: نظام عالم ... تابع اراده خداوند تعالی و قضای اوست و سلسله وجود در غیب و شهود، به اراده ازلی و واجب بالذات منتهی می‌شود که تخلف مراد از این اراده ازلی ممکن نیست، لذا ضروری است که آنچه از بنده صادر می‌شود با قضای پیشین و اراده ازلی الهی صادر شود که در این صورت بنده در افعال خود مضطر است و به ظاهر مختار (امام خمینی، ۱۳۸۷، ص. ۶۳).

در واقع بر اساس استدلال فوق، اولاً اراده ذاتی و ازلی خداوند به ایجاد همه ممکنات پیش از تحقق، تعلق گرفته است. ثانیاً اراده انسان نیز از جمله امور ممکنی است که اگر اراده الهی به تحقق آن باشد، تحقق می‌پذیرد و گرنه امکان وجود نخواهد یافت؛ لذا فاعلیت انسان نسبت به اراده، به اراده خدا بازمی‌گردد. ثالثاً هرگاه اراده الهی به تحقق اراده تعلق گیرد، بدون تردید محقق می‌شود؛ زیرا اراده الهی، تخلف‌ناپذیر است. پس انسان نمی‌تواند حتی مانع فاعلیت خدا شده و به این اعتبار نیز تأثیری در تحقق فعل داشته باشد (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص. ۸۹۸).

همچنین فعل هر فاعلی بر اساس علم الهی تحقق می‌یابد و هیچ فاعلی نمی‌تواند خارج از علم الهی، فعلی را محقق کند و باوجود قضای پیشین الهی نسبت به تمام حقایق عالم نیز جایی برای اختیار بندگان باقی نمی‌ماند. درعین حال، با توجه به آنکه قدرت الهی - همانند اراده او - همواره به نحو ضرورت به یک گزینه تعلق می‌گیرد، چگونه می‌توان صدور اختیاری افعال را در خداوند تصویر کرد؟ (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۳، صص. ۹۲۰-۹۱۹).

اما پاسخ امام به شبهات فوق، این است که علم و اراده خداوند بر مبنای ترتیب علی و معلولی به نظام هستی تعلق گرفته است و علم و اراده به علت در عرض معلول و به معلول بدون واسطه، تعلق نگرفته تا گفته شود که فاعل در فعل خود مضطر است. در واقع بدین معنا، هر کس کیفیت ربط موجودات بر مبنای ترتیب سببی و مسببی به حق تعالی را بشناسد، خواهد دانست که این موجودات با اینکه ظهور حق تعالی هستند، آثار خاصی نیز دارند. لذا انسان با اینکه فاعل مختار است، سایه فاعل مختار ازلی نیز هست و فاعلیت او سایه فاعلیت حق تعالی است (امام خمینی، ۱۳۸۷، صص. ۶۵-۶۴). در واقع از منظر امام، در صورتی که علم، اراده و قضای الهی مستقیماً و بی واسطه به افعال امکانی نظام هستی تعلق بگیرند، موجب اضطراب خواهند شد، اما تعلق این صفات به افعال امکانی بر اساس نظام علی - معلولی بوده و به همراه واسطه است؛ لذا تعلق علم، اراده و قضا به افعال امکانی موجب اضطراب نخواهد شد. در حقیقت، زمانی تعلق علم و اراده و قضای الهی با اختیاری بودن فعل فواعل امکانی منافات دارد که هر یک از این صفات به ذات فعل اختیاری بدون وصف اختیاری بودن تعلق گرفته باشند، اما هر یک از این صفات به فعل انسانی با وصف اختیاری بودن تعلق گرفته اند؛ بنابراین تعلق هر یک از این صفات به فعل انسانی نه تنها موجب اضطراب نیست، بلکه موجب تأکید اختیار نیز هست.

به باور امام، این گونه نیست که همه آنچه در عالم هست، مستقیماً از ناحیه خداوند صادر شده باشد بلکه خداوند علت مخلوق اول و مخلوق اول علت مخلوق دوم و ... است. مخلوق اول نیز حقیقتی بسیط، روحانی، یگانه و جامع هر کمال و جمالی است؛ بنابراین با توجه به اینکه صفات الهی خود مبدأً فعلی برای تحقق افعال هستند و با واسطه علل طولی به افعال امکانی تعلق می گیرند، نافی انتساب افعال به علت مستقیم خود نیستند. در واقع از منظر امام، اراده الهی به نظام اتم تعلق گرفته و نظام اتم زمانی محقق می شود که فعل به صورت اختیاری از انسان صادر شود (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۳، صص ۹۴۰-۹۳۸).

### ۳. معناشناسی اراده انسانی از نگاه ویتگنشتاین متأخر

دیدگاه‌های ویتگنشتاین در باب اراده در طول نوشته‌های فلسفی‌اش تغییر پیدا کرد، هر چند مضامین مشترکی وجود دارند که در این تطور یافت شوند. دیدگاه‌های متقدم او

در باب اراده و عمل ارادی به شدت متأثر از ایدئالیسم آرتور شوپنهاور<sup>۱</sup> بود، اما او بعدها در دوران متأخر فلسفی خود برخی از جنبه‌های اصلی آن برداشت از اراده را کنار گذاشت (Alvarez, 2017, p. 491).

### ۳-۱. بی‌معنایی اراده کردن اراده

اساساً یکی از اهداف ویتگنشتاین متأخر در پژوهش‌های فلسفی، این است که نشان دهد یک حرکت بدنی زمانی ارادی است که ناشی از عمل اراده کردن - یعنی اراده<sup>۲</sup> - باشد. نکته‌های فقرات ۶۱۱ تا ۶۲۱ از پژوهش‌های فلسفی، این اندیشه را ابتدا با ترسیم این روش که تمایل داریم در مورد ماهیت و نقش اراده کردن در روایات فلسفی از اعمال ارادی فکر کنیم و سپس با به چالش کشیدن پیش‌فرض‌هایی که زیربنای آن تصویر را تشکیل می‌دهند، زیر سؤال می‌برند (Alvarez, 2017, p. 491). در واقع ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی بحث از اراده را با اظهارات ضد شوپنهاوری زیر آغاز می‌کند: «کسی می‌خواهد بگوید: «اراده کردن نیز صرفاً یک تجربه است» («اراده» نیز فقط «اندیشه» است). وقتی می‌آید، می‌آید و من نمی‌توانم آن را پدید آورم» (۶۱۱).

ویتگنشتاین با به چالش کشیدن این تصور که «من می‌توانم اراده کردن را پدید آورم»، به اظهارات فوق پاسخ می‌دهد. از یک سو، می‌توانیم عبارت «من می‌توانم/نمی‌توانم آن را پدید آورم» را برای تمایز میان انواع تغییراتی که در بدنم هنگام عمل رخ می‌دهد - مانند حرکت دست هنگام بلند کردن آن - و انواع تغییراتی که به‌سادگی برایم اتفاق می‌افتد - مانند فروکش کردن صدای تپش شدید قلب - به کار ببریم؛ اما خطاست که اراده کردن را به منزله کاری که هم می‌توانم پدید آورم و هم نمی‌توانم پدید آورم در نظر بگیریم؛ زیرا نمونه‌ای از این هر دو نوع تغییر وجود ندارد. از سوی دیگر، می‌توانیم عبارت «پدید آوردن» را به معنای بهره‌برداری از یک سازوکار یا یک ارتباط علی شناخته شده برای ایجاد یک اثر به کار ببریم. از این نظر، ویتگنشتاین اشاره می‌کند که می‌توانم اراده کردن را پدید آورم؛

1. Arthur Schopenhauer (1788 -1860)

2. volition

برای مثال، می‌توانم با پریدن در آب، اراده کردن برای شنا کردن را پدید آورم. درست است که نمی‌توانم اراده کردن را اراده کنم؛ یعنی «سخن گفتن از اراده کردن اراده معنا ندارد»؛ زیرا اراده کردن نام یک عمل نیست و بنابراین نام هیچ عملی از اعمال ارادی نیز نیست (فقره ۶۱۳). با این حال، اظهار «نمی‌توانم آن را پدید آورم» که نشان می‌دهد انسان اسیر رویدادهاست، راهی گمراه‌کننده برای بیان این نکته دستوری است.

اما چرا وسوسه می‌شویم این شکل گمراه‌کننده از واژه‌ها را به کار ببریم؛ یعنی بگوییم نمی‌توانیم اراده کردن را پدید آوریم؟ پاسخ گیج‌کننده ویتگنشتاین این است که چون می‌خواهیم خود اراده کردن را به‌منزله «پدید آوردن بی‌واسطه غیرعلی» در نظر بگیریم (فقره ۶۱۳). این یک عبارت گیج‌کننده و احتمالاً یک تناقض است؛ زیرا اگر علت چیزی نیست، پس چه چیزی را پدید می‌آورد؟ اما احتمالاً منظور ویتگنشتاین این است که روشی را نشان دهد که شوپنهاور و خود او در زمان تفکر متقدمش در باب اراده به‌منزله امری «بی‌واسطه» و «غیرعلی» فکر می‌کردند؛ زیرا گمان می‌کردند هیچ شکافی میان «عمل واقعی و بی‌واسطه اراده» و «عمل بدن» برای ارتباط «پیوند علیت» وجود ندارد (Hyman, 2011, pp. 453-454). اگر اراده کردن به غلط پدید آوردن غیرعلی تصور شود، می‌توان به‌سادگی اصطلاح «پدید آوردن» را رها کرد و چنین گفت: «اگر اعضای از اراده خود را حرکت دهیم، اراده کردن علت حرکت بدنی است»، اما اگر کسی چنین کند، در این صورت باید فعل شناخته شده اراده یا رویداد ذهنی را - که ادعا می‌شود اراده را تعیین می‌کند - سر جای خود محکم نگه داشت و سپس باید نشان داد که اگر چنین فعل یا رویدادی انجام می‌شود یا رخ می‌دهد و حرکتی که اراده را مجاب می‌کند، به دنبال نتایج علی می‌آید، برای انجام شدن یک عمل ارادی کافی است یا دست‌کم مؤلفه لازم یک شرط کافی است (Hacker, 2000, Part I, p. 217).

بدین‌سان ویتگنشتاین خاطر نشان می‌کند که ما دوست داریم که درباره اراده کردن به‌عنوان یک پدیده خارق‌العاده فکر کنیم؛ زیرا این چیزی است که اعمال را ارادی می‌کند و با این حال، چیزی در کنترل من نیست، چیزی نیست که من بتوانم آن را پدید آورم و با اراده پدید آورم؛ زیرا من نمی‌توانم «اراده کردن را اراده کنم» (فقره ۶۱۳). به این معنا، به نظر می‌رسد که اراده کردن «یک تجربه» باشد که «وقتی می‌آید، می‌آید و من نمی‌توانم آن

را پدید آورم» (فقره ۶۱۱) و درعین حال، کاری است که من نمی‌توانم آن را انجام ندهم، همان‌طور که وقتی سعی می‌کنم، می‌توانم بدنم یا یک سنگ را حرکت ندهم: «می‌توان گفت: «من اراده می‌کنم، اما بدنم از من اطاعت نمی‌کند» - اما نه: «اراده من از من اطاعت نمی‌کند» (آگوستین)» (فقره ۶۱۸). باید نتیجه بگیریم که این امر، فهمیدن این مسئله را که چگونه هر عملی می‌تواند به معنایی مهم ارادی باشد، بسیار دشوار می‌کند، با توجه به اینکه آنچه قرار است اعمال را ارادی کند، اعمال مبهم و عجیب اراده کردن هستند.

حرکت بعدی ویتگنشتاین بررسی و برچیدن پیش‌فرض‌هایی است که این تصویر بر آن‌ها استوار است. ابتدا، او توجه ما را به این واقعیت جلب می‌کند که این اظهارات وابسته به تفسیر عبارت «با اراده کردن چیزی پدید می‌آید» به معنایی خاص هستند، معنایی که گویا در آن می‌توانیم مثلاً با اراده کردن حرکات مناسب، موجب حرکت اعضا و جوارح خود شویم ولی نمی‌توانیم عمل اراده کردن را با اراده کردن آن پدید آوریم، اما اولاً ما موجب حرکات اعضا و جوارح خود با اراده کردن آن‌ها برای وقوع نمی‌شویم، در واقع روشن نیست که چیزی وجود دارد که ما با اراده کردن آن برای وقوع، آن را پدید می‌آوریم و ثانیاً به معنایی که در آن می‌توانیم هر چیزی را پدید آوریم - مانند حرکت اعضا و جوارح یا دل درد خود - می‌توانیم عمل اراده کردن را نیز پدید آوریم. این معنایی است که در آن چیزهایی را، کمابیش به صورت مستقیم، در عمل کردن یا با عمل کردن پدید می‌آوریم؛ من با حرکت دادن یک صندلی باعث حرکت آن می‌شوم و می‌توانم با پرخوری باعث دل درد شوم. به همین ترتیب، می‌توانم عمل اراده کردن برای شنا را پدید آورم، مثلاً با پریدن به داخل آب (فقره ۶۱۳) (Alvarez, 2017, p. 492).

الیزابت آنسکم - شاگرد ویتگنشتاین - در قصد به نکته‌ای مرتبط اشاره می‌کند: مردم گاهی می‌گویند که می‌توان با عمل اراده، دست خود را به حرکت درآورد، اما نه یک قوطی کبریت را؛ اما اگر منظورشان این است که «اراده کن یک قوطی کبریت حرکت کند و نمی‌شود»، پاسخ این است «اگر اراده کنم دستم به این شکل حرکت کند، نمی‌شود» و اگر منظورشان این است که «من می‌توانم دستم را حرکت دهم اما نه قوطی کبریت را» پاسخ این است که من می‌توانم قوطی کبریت را حرکت دهم - نه چیز ساده‌تری را (Anscombe, 1957, p. 52).

بدین سان ثابت می‌شود این تصور - که ما نمی‌توانیم اراده را، یا حرکت چیزهایی فراتر از بدن خود را، «با اراده کردن» پدید آوریم، اما می‌توانیم حرکات اعضای خود را از آن طریق پدید آوریم - ناشی از فهم آشفته و مبهم عبارت «با اراده کردن پدید آوریم» است. وقتی این آشفتگی برطرف و آن عبارت ابهام‌زدایی شود، روشن می‌شود که یا همه چیزها را - مانند حرکات بدن خود و همچنین اعمال اراده را - می‌توانیم با اراده کردن پدید آوریم یا اصلاً هیچ چیزی را و به همین ترتیب، مضافاً این تصور که اراده کردن نوع خاصی از عمل است، خطاست و با این اندیشه ترغیب می‌شود که در همان زمان که نمی‌توانیم بدن خود یا یک میز را حرکت دهیم، نمی‌توانیم اراده نکنیم. ویتگنشتاین اشاره می‌کند که «به معنایی که در آن نمی‌توانم اراده نکنم، نمی‌توانم هم سعی کنم اراده کنم» (فقره ۶۱۸) و «فقط در آن حد همواره می‌توانم اراده کنم که هرگز نمی‌توانم سعی کنم اراده کنم» (فقره ۶۱۹)، چون اراده کردن واقعاً یک عمل نیست؛ بنابراین چیزی نیست که بتوانم سعی کنم، یا نتوانم انجام دهم (Alvarez, 2017, p. 492). این رشته تفکر به نتیجه‌گیری‌ای می‌رسد که رنگ‌وبوی شوپنهاوری آگاهانه‌ای دارد؛ همان نکته‌ای که ویتگنشتاین بیان می‌کند: «اراده کردن، اگر نوعی آرزو کردن نباشد، باید خود عمل باشد. نمی‌توان اجازه داد که هیچ‌جا از عمل وایستد» (فقره ۶۱۵) و ویتگنشتاین به این امر این‌گونه پاسخ می‌گوید که اگر عمل باشد، عمل به معنای متعارف واژه چنین است؛ بنابراین اراده کردن چیزی مانند صحبت کردن، نوشتن، راه رفتن، بلند کردن و تصور کردن چیزی و غیره است؛ زیرا این‌ها نیز کاری است که می‌توانیم آزادانه انجام دهیم و همچنین سعی کردن برای صحبت کردن، نوشتن، راه رفتن، تصور کردن و غیره. در حقیقت، عمل اراده کردن به معنای دقیق کلمه ناپدید می‌شود و ما می‌مانیم و عملی که تبیین آن فرض می‌شود (Hyman, 2011, p. 455).

### ۳-۲. تحلیل معنای سعی کردن

در حقیقت، ویتگنشتاین با اظهارات فقرات فوق به این امر اشاره می‌کند که اراده کردن باید با سعی کردن برابر باشد. بدین سان یک تلاش جایگزین برای محکم نگه داشتن فعل اراده که ظاهراً به‌طور مستقیم موجب ایجاد یک حرکت بدنی می‌شود، با تمام توان خود بر مفهوم سعی کردن تکیه می‌کند؛ زیرا اولاً ما چیزی را می‌خواهیم که در ذهن رخ می‌دهد؛ چراکه

سعی می‌کنیم ماهیت حرکاتی را تبیین کنیم که مستقیماً از نفس خودمان نشأت می‌گیرند. ثانیاً این امر ذهنی هر چه هست، باید چیزی باشد که عامل فعل آن را انجام می‌دهد، نه چیزی که صرفاً برای او اتفاق می‌افتد. در غیر این صورت، ویژگی‌های متمایز فاعلیت ارادی را که ما سعی می‌کنیم برای اراده ذخیره کنیم، ظاهراً - بر اساس نظریات مبتنی بر عصب‌شناسی و جنبشی - ناپدید می‌شوند. آنچه ما به دنبال آن هستیم، فعل اراده است. ثالثاً به‌رغم تصورات و تأملات شوپنهاوری ویتگنشتاین متقدم، از آنجا که می‌دانیم همیشه در به انجام رساندن چیزی که قصد می‌کنیم، کامیاب نمی‌شویم، چیزی می‌خواهیم که بتواند در چهارچوب ذهن رخ دهد که ممکن است - اما نباید - منجر به عمل شود. آنگاه می‌توانیم واقعاً بگوییم که اراده چنین و چنان کردیم اما نتوانستیم آن را به انجام برسانیم. در نهایت، باید چیزی باشد که بتوان تصور کرد وقتی به‌صورت ارادی یک عمل فیزیکی را انجام می‌دهیم، علت حرکات بدنی‌ای است که رخ می‌دهند (Hacker, 2000, Part I, pp. 220-221).

اساساً سعی کردن و قصد کردن از جنس اراده کردن هستند، همان‌طور که باور کردن و قضاوت کردن از جنس اندیشیدن‌اند. برخی از فیلسوفان، سعی کردن را به‌منزله فرایند ذهنی ضروری برای عمل ارادی یا از روی قصد مطرح کرده‌اند. مثلاً اگر تعابیر «چند دقیقه سعی کرد قوطی را باز کند» و «چند دقیقه قصد کرد قوطی را باز کند» را با هم مقایسه کنیم، می‌فهمیم که مسلماً سعی کردن بیشتر از قصد کردن شبیه فعلی به نظر می‌رسد که در یک فرایند است. ویتگنشتاین می‌نویسد: «وقتی دستم را بلند می‌کنم، معمولاً سعی نمی‌کنم آن را بلند کنم» (فقره ۶۲۲)؛ اما برخی نیز معتقدند که هرچند تعبیر «من سعی کردم دستم را بلند کنم» گمراه‌کننده است، صادق است نه کاذب یا بی‌معنا؛ همان‌طور که وقتی کسی دستش را به‌صورت عادی بالا می‌آورد، این تعبیر را به کار می‌برد (Teichmann, 2015, pp. 98-99).

### ۳-۳. معنای بیان قصد

ویتگنشتاین این تصور را که اراده بلند کردن دستم همان تصمیم به بلند کردن آن است، این چنین در نظر می‌گیرد: توصیف زیر را درباره یک عمل ارادی بررسی کنید: «من این تصمیم را می‌گیرم که زنگ را در ساعت ۵ بزنم و وقتی ۵ را اعلام می‌کند، دستم این حرکت را انجام می‌دهد». - آیا این توصیف صحیح است و نه این یکی: «... و وقتی ۵ را اعلام کرد، دستم را بلند می‌کنم»؟ - انسان می‌خواهد توصیف اول را تکمیل کند: «و ببینید!

وقتی ۵ می شود، دستم بلند می شود؛ و این «و ببینید!» دقیقاً چیزی است که به اینجا تعلق ندارد. وقتی دستم را بلند می کنم نمی گویم «ببینید، دستم دارد بلند می شود!» (فقره ۶۲۷).

اندیشه ویتگنشتاین در اینجا دوباره متأثر از شوپنهاور است. در واقع اگر اراده کردن همان تصمیم گرفتن باشد، عملی که قرار است باعث چیزی شود، اصلاً نمی تواند عمل واقعی باشد، بلکه تنها پدیده‌ای است که من مشاهده می کنم. اگر اراده کردن چیزی متفاوت از عمل بدن بود و این دو از طریق پیوند علیت به هم مرتبط می شدند - چه آرزو یا خواسته باشد، چه تصمیم، احساس حرکتی، یا تصویر خاطره‌ای از یک احساس حرکتی - آنگاه این اراده کردن نمی توانست حرکت دستم محسوب شود (Hyman, 2011, p. 457).

بدین سان ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی می نویسد: «وقتی مردم درباره امکان پیش آگاهی از آینده صحبت می کنند، همیشه واقعیت پیش‌بینی حرکت‌های ارادی خود را فراموش می کنند» (فقره ۶۲۹) و در فقره ۶۳۱ توجه ما را به این دو نوع ادعا جلب می کند: «الان می خواهم دو دوا بخورم» و «تا نیم ساعت دیگر مریض خواهم شد» و با این استدلال که تفاوت میان آن‌ها قابل توضیح نیست، می گوید: «اینکه در حالت اول من عامل هستم و در حالت دوم صرفاً ناظر. یا اینکه در حالت اول پیوند علی را از درون می بینم، در دومی از بیرون» و می افزاید: «بر اساس مشاهدات رفتارم نبود که گفتم می خواهم دو دوا بخورم. مقدمات این اظهار متفاوت بودند. منظورم اندیشه‌ها، اعمال و غیره بود که منجر به آن شدند» (فقره ۶۳۱).

آنسکم این نکته را در قصد تکامل می بخشد و اولین و آخرین اظهارات اندک این کتاب به بررسی تفاوت‌های میان اظهارات این دو نوع ادعا اختصاص دارد. او، از این نظر ویتگنشتاین که هر دو پیش‌بینی هستند، استفاده می کند و بیان می کند که تفاوت میان آن‌ها این است که اظهارات نوع اول بیان قصد هستند، درحالی که اظهارات نوع دوم «تخمین آینده» هستند؛ اما تفاوت میان آن‌ها چیست؟ نظر خود آنسکم این است که تفاوت میان آن‌ها در سه ویژگی نهفته است؛ نحوه موجه بودن هر یک از آن اظهارات، آنچه برای هر نوعی یک تناقض محسوب می شود و ماهیت اشتباهات در هر حالت. این‌ها همچنین ویژگی‌های توصیفات کارهایی هستند که فرد از روی قصد انجام می دهد.

اولین ویژگی، منعکس کننده فقره ۶۳۱ و همچنین این فقره است: «پیش‌بینی من (در بیان قصدم) همان بنیاد پیش‌بینی او از کاری که من انجام خواهم داد را ندارد و نتایجی که

باید از این پیش‌بینی‌ها گرفته شود کاملاً متفاوت است؛ زیرا ادعای آنسکم این است که درحالی‌که پیش‌بینی‌های متعارف با ارائه شاهد موجه هستند - و این شامل پیش‌بینی عمل شخص دیگری بر اساس بیان قصد آن‌ها می‌شود - بیان قصد شخص با ارائه دلایل عمل کردن موجه است. مراد آنسکم این است که وقتی از یک عامل خواسته می‌شود عمل یا قصد آینده خود را توجیه کند، او به جنبه‌ای از آن عمل اشاره می‌کند که «توصیف مطلوب بودن» آن را ارائه می‌دهد، اما هیچ چیزی مانند آن نمی‌تواند وارد توجیه یک پیش‌بینی متعارف شود. بدین‌سان آنسکم می‌گوید که اندیشه‌ها و اعمالی که منجر به بیان قصد می‌شوند، به رابطه میان عمل پیشنهادی و خیر مربوط هستند. افزون بر این، او می‌گوید که یک پاسخ درست به پرسش «چرا این کار را می‌کنی؟» در راستای «من از کاری که می‌کردم آگاه نبودم» نشان می‌دهد که آن عمل از روی قصد نبوده است (Alvarez, 2017, p. 498).

حال، باید پرسید که آیا ویتگنشتاین درباره نحوه تعریف عمل ارادی سخنی ایجابی برای گفتن دارد یا نه؟ پاسخ این پرسش با این اندیشه که او آن را «تصویر نادرستی از فرایندهای موسوم به بازشناسی» می‌نامد، مشخص می‌شود؛ یعنی تصویری که بر اساس آن، فرد یک چیز را با مقایسه انطباق آن با تصویر خاطره و شناسایی آن چیز به این نحو بازشناسی می‌کند. او می‌نویسد: اگر از من بپرسند «آیا امروز صبح وقتی وارد اتاقان شدید، میزتان را شناختید؟» - بی‌تردید باید بگویم «مطمئناً» و با این حال، گمراه‌کننده خواهد بود که بگویم عمل بازشناسی انجام شده است. البته میز برای من عجیب نبود؛ از دیدن آن تعجب نکردم، همان‌طور که اگر میز دیگری یا چیز غریب دیگری آنجا بود، تعجب می‌کردم (فقره ۶۰۲) بدین‌سان بازشناسی چیزی نباید متضمن عمل بازشناسی یا تصویر خاطره از چیزی باشد؛ ممکن است فقط متضمن دیدن چیزها در یک مکان آشنا - بدون احساس تعجب - باشد؛ ممکن است متضمن توانایی تأیید این امر باشد که مثلاً این میز همان میزی است که با فکر کردن به آن و چیزهای مشابه انتظار می‌رود ببینیم.

به همین ترتیب، ویتگنشتاین اکنون می‌گوید عمل ارادی نباید متضمن «عمل اراده» یا تصویر خاطره‌ای از یک احساس حرکتی باشد؛ این نیز ممکن است فقط متضمن رفتاری آشنا - بدون احساس تعجب - باشد. لذا ویتگنشتاین در ادامه جمله آخر فقره ۶۲۷ - نمی‌گویم «ببینید، دستم دارد بلند می‌شود!» - می‌گوید: «پس می‌توان گفت: حرکت ارادی با نبود

تعجب مشخص می‌شود» (فقره ۶۲۸). سپس، با دنبال کردن بیشتر این اندیشه، می‌گوید که می‌توانم حرکات ارادی را بدون انجام این کار «بر اساس مشاهدات رفتارم» پیش‌بینی یا پیش‌گویی کنم (فقره ۶۳۱).

اما حرکت ارادی همیشه با نبود تعجب مشخص نمی‌شود. مثلاً ممکن است وقتی موفق شدم برای اولین بار گوش‌هایم را تکان دهم متعجب شوم. افزون بر این، ما معمولاً از حرکات و واکنش‌های غیرارادی خود متعجب نمی‌شویم. مثلاً من معمولاً از اینکه در پایان یک دویدن شدید نفس نفس می‌زنم، تعجب نمی‌کنم و از ضربان قلبم هم تعجب نمی‌کنم، یا وقتی پلک می‌زنم یا عطسه می‌کنم تعجب نمی‌کنم. درست است که من اغلب می‌توانم حرکات ارادی خود را بدون انجام آن «بر اساس مشاهدات رفتارم» پیش‌بینی کنم، اما همین امر اغلب در مورد واکنش‌های غیرارادی صادق است. مثلاً ممکن است بتوانم پیش‌بینی کنم که وقتی دوست یا والدین بیمارم بمیرند، بدون تکیه بر شواهدی از این دست، احساس غم و اندوه خواهم کرد؛ بنابراین تردید وجود دارد که آیا تحلیلی از عمل ارادی می‌تواند بر اساس این اندیشه‌ها ابداع شود یا نه (Hyman, 2011, p. 457-458).

### ۳-۴. رابطه عمل و حرکت

به اعتقاد برخی از شارحان ویتگنشتاین، او نمی‌تواند میان عمل و حرکت تمایز قائل شود، یا نحوه ارتباط آن‌ها را در نظر بگیرد. مثلاً فرض کنید دستم را بلند می‌کنم؛ عمل من، بلند کردن دستم و حرکت دستم چه ارتباطی دارند؟ برخی از فیلسوفان به صراحت ادعا کرده‌اند که آن‌ها یکسان هستند. او این ادعا را به صراحت بیان نمی‌کند، اما مانند بسیاری از اسلاف خود، از جمله شوپنهاور، عمل و حرکت را با هم خلط می‌کند. این امر به وضوح در فقره ۶۲۸ که عمل ارادی را با نبود تعجب پیوند می‌دهد، آشکار می‌شود.

بدین معنا، میان عمل ارادی بلند شدن از رختخواب و بلند شدن غیرارادی دست من تفاوت وجود دارد؛ اما یک تفاوت مشترک میان اعمال ارادی و غیرارادی وجود ندارد. ظاهراً تفاوتی که ویتگنشتاین متوجه نمی‌شود، این است که بلند شدن از رختخواب یک عمل است، درحالی‌که بلند شدن غیرارادی دست من یک حرکت است. ممکن است ویتگنشتاین درست بگوید که یک تفاوت مشترک میان اعمال ارادی و غیرارادی وجود

ندارد، اما تفاوت میان بلند شدن از رختخواب و بلند شدن دست من، تفاوت میان عمل و حرکت است و نه تفاوت میان دو نوع عمل (Hyman, 2011, pp. 466-467). لذا عمل و حرکت امور متفاوتی هستند؛ زیرا اگر چیزی بالا یا پایین آورده شود یا حرکت کند یا حرکت داده شود، بالا بردن یا پایین آوردن آن یک عمل است، درحالی که حرکت چیزی که بالا می‌رود یا پایین می‌آید، انفعال است؛ بنابراین اگر متوجه تفاوت میان بلند کردن دست و بالا رفتن دست نشویم، تمایز میان فعال بودن و انفعال را متوجه نمی‌شویم. کشتن مصداق عمل است، درحالی که مردن مصداق انفعال و فرقی نمی‌کند که چه چیزی بالا یا پایین بیاید یا کشته شود. اگر با حرکت دستم، لیوان را روی انگشت کوچکم بالا ببرم، بالا بردن دست من از بالا بردن لیوان من متمایز نیست، به‌رغم آنکه دست جزئی از بدن من است، درحالی که لیوان این‌طور نیست. خودکشی از مرگ متمایز نیست، اما کشته شدن از مرگ متمایز است. بدین لحاظ، اگر دستم را بالا بیاورم، این عمل چه ارتباطی با حرکت دستم به سمت بالا دارد؟ پاسخ این است که این عمل - بالا بردن دست من - ایجاد حرکت است و علت آن، عامل یعنی من است؛ بنابراین اگر این اصطلاح را بپذیریم، می‌توانیم بگوییم که عمل من که دستم را بالا می‌برم، علت نتیجه این عمل من است. همان‌طور که برخی از فیلسوفان در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ معتقد بودند، عمل کردن علت عمل نیست، علت ایجاد رویداد است. از این‌رو، پاسخ پرسش ویتگنشتاین در فقره ۶۲۱ - اگر این واقعیت که دستم بلند می‌شود را از بلند کردن دستم کم کنم، چه چیزی باقی می‌ماند؟ - اراده کردن یا آرزو کردن یا خواستن یا سعی کردن نیست، اما هیچ چیزی هم نیست، نبود تعجب هم نیست. آنچه باقی می‌ماند، این واقعیت است که من آن را انجام دادم، این واقعیت است که من علت اتفاق افتادن حرکت دستم هستم (Hyman, 2011, p. 468).

از این منظر، ویتگنشتاین در تفکیک فعل و انفعال از یک سو و امور ارادی و غیرارادی از سوی دیگر، توفیق نمی‌یابد. او نمی‌تواند ببیند که ارادی بودن فقط یک ویژگی فعال بودن نیست بلکه ویژگی منفعل بودن نیز هست و لذا عمل و حرکت را با هم خلط می‌کند. او اسطوره‌شناسی ایدئالیستی را که زمانی پذیرفته بود کنار می‌گذارد، اما این ادعای شوپنهاور را حفظ می‌کند که اراده کردن - برخلاف امید داشتن، خواستن یا مشورت کردن - از عمل ارادی متمایز نیست (Hyman, 2011, p. 470).

## مقایسه دیدگاه‌ها

۱. در سنت اسلامی ما، بحث از اختیار انسان در تحقق افعال خود، ما را به مسئله جبر و اختیار و بحث از نسبت فعل انسان با خداوند، ما را به مسئله جبر و تفویض یا امر بین الامرین می‌کشاند. در واقع آنچه موجب اتخاذ این مواضع شده، مسئله صفات الهی بوده است؛ یعنی برخی برای تحفظ بر صفتی، به جبر و برخی برای تحفظ بر صفتی دیگر به تفویض و برخی نیز برای تحفظ به همه صفات الهی، به نظریه «الامر بین الامرین» گرایش پیدا کرده‌اند؛ یعنی ریشه این مباحث اساساً کلامی است، اما امام خمینی پاسخی فلسفی - عرفانی به این مسئله می‌دهد و لذا در این میان، نگاه امام بیشتر ناظر به حدود و ثغور اختیار انسان است، اما ویتگنشتاین به مسئله اراده انسانی فارغ از جنبه‌های دینی می‌نگرد.

۲. با اینکه رساله اصلی امام در باب اختیار معنون به اراده است، اما بنای امام بیشتر تبیین اختیار آدمی است تا تحلیل معنای اراده انسان؛ مسئله‌ای که دغدغه اصلی ویتگنشتاین است. در واقع امام با اتخاذ رویکردی میانه در مسئله جبر و تفویض، نهایتاً انسان را در اعمال خود مختار دانسته و ضرورت علی و علم و اراده و قدرت الهی را مانعی در مختار بودن آدمی تلقی نمی‌کند؛ اما آنچه ویتگنشتاین به دنبال آن است، تحلیل معنای اراده کردن است که آن را با سعی کردن برابر می‌داند؛ زیرا سعی کردن و قصد کردن را از جنس اراده کردن می‌داند، همان‌طور که باور کردن و قضاوت کردن را از جنس اندیشیدن تلقی می‌کند.

۳. امام ارادی بودن اراده را شبهه تلقی کرده و معتقد است که چون نفس، مجرد است و امر مجرد، در مرتبه ذات خود، واجد همه فعلیاتی است که در معلولات او وجود دارند؛ لذا خلاقیت نفس نیازی به تصور دیگری ندارد بلکه واجدیت ذاتی نفس در مرتبه تجرد ذاتی وجودی آن برای خلاقیت نفس کافی است، همان‌طور که نفس نیازی به اراده و عزم و قصدی زائد بر خودش ندارد. ویتگنشتاین متأخر نیز معتقد است که اراده «وقتی می‌آید، می‌آید و من نمی‌توانم آن را پدید آورم». در واقع از نظر ویتگنشتاین، سخن گفتن از اراده کردن اراده معنا ندارد، صرفاً به این دلیل که اراده کردن نام یک عمل نیست؛ بنابراین نام هیچ عملی از اعمال ارادی نیز نیست.

۴. از نظر امام، عزم و اراده و تصمیم و قصد از افعال نفس بوده و مسیر آن‌ها مسیر شوق و محبت - که از امور انفعالی‌اند - نیست. بدین معنا، نفس مبدأ اراده و تصمیم است و مبدئیت

آن به واسطه ابزار جسمانی نیست بلکه نفس بدون واسطه جسمانی آن‌ها را به وجود می‌آورد و لذا آن چیزهایی که از جهت صدور از نفس چنین هستند، ممکن نیست میان آن‌ها و میان نفس، اراده زائدی وجود داشته باشد که بدان‌ها تعلق گیرد؛ اما از نظر ویتگنشتاین - در معنای بیان قصد که متأثر از شوپنهاور است - اگر اراده کردن همان تصمیم گرفتن باشد، عملی که به اصطلاح قرار است باعث چیزی شود اصلاً نمی‌تواند عمل باشد بلکه فقط می‌تواند پدیده‌ای باشد که من مشاهده می‌کنم. اگر اراده کردن چیزی متفاوت با عمل بدن بود و این دو با پیوند علیت به هم مرتبط می‌شدند - خواه آرزو و خواسته باشد یا تصمیم یا یک احساس حرکتی یا تصویر خاطره‌ای از یک احساس حرکتی - نمی‌توانست مثلاً حرکت دستم محسوب شود.

۵. به باور امام، ضرورت علی با مختار بودن فاعل مختار منافاتی ندارد؛ زیرا فعالیت فاعل مختار با اراده و اختیار خود بوده و فعل را واجب کرده و آن را به وجود آورده و لذا این امر بر اختیار فاعل تأکید می‌کند. بدین معنا، هر یک از صفات علم و اراده و قضای الهی نیز به فعل انسانی با وصف اختیاری بودن تعلق گرفته‌اند و تعلق هر یک از این صفات به فعل انسانی نه تنها موجب اضطراب نیست، بلکه موجب تأکید اختیار نیز هست؛ اما ویتگنشتاین متأخر اساساً به ارائه توصیفی از مفاهیم عمل ارادی و از روی قصد می‌پردازد و لذا معتقد به بی‌فایده بودن تبیین درون‌نگرانه از قصد است؛ یعنی بی‌فایده بودن این تصور که قصد، یک احساس خاص و یک تجربه درونی است.

## منابع

- اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۵). *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- اصلانی، محسن و مصطفوی، زهرا (۱۳۹۸). نقد و بررسی دیدگاه صدرالمآلهین و امام خمینی در پاسخ به شبهه تسلسل اراده انسان. *تحقیقات کلامی*، ۷(۲۴)، ۸۹-۱۰۴.
- [https://www.tkalam.ir/article\\_39925.html](https://www.tkalam.ir/article_39925.html)
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۷). *الطلب و الارادة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید حسن (۱۳۹۸). *تحریر اختیار؛ شرحی بر رساله «طلب و اراده» حضرت امام خمینی*. پژوهش و نگارش سید مرتضی حسینی کاشانی و سید مجتبی حسینی کاشانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید حسن (۱۳۹۱). *فرهنگ جامع فرق اسلامی*. تهران: انتشارات اطلاعات.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۲۸ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: منشورات طلیعة النور.
- کاملی، فاطمه (۱۳۸۸). بررسی تطبیقی اراده و اختیار انسان از دیدگاه امام خمینی و علامه طباطبایی. *کارشناسی ارشد*، قم: دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- صادقی، مرضیه و زارع گنجارودی، مرتضی. (۱۳۹۹). واکاوی اراده آزاد از روزن اصل علیت، در آرای علامه جعفری و ویتگنشتاین متقدم. *اندیشه دینی*، ۲۰(۷۴)، ۶۷-۸۸.
- <https://doi.org/10.22099/jrt.2020.5684>
- Alvarez, M. (2017). Wittgenstein on action and the will. In H.J. Glock & J. Hyman (Eds.), *A companion to Wittgenstein*. Wiley Blackwell.
- Anscombe, G. E. M. (1957). *Intention*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hacker, P. M. S. (2000). *Wittgenstein: Mind and will* (Vol. 4 of *An analytical commentary on the Philosophical Investigations*, Part I: Essays). Blackwell.

- Hyman, J. (2011). Action and the will. In O. Kuusela & M. McGinn (Eds.), *The Oxford handbook of Wittgenstein*. Oxford University Press.
- Ludwig Wittgenstein. (2009). *Philosophical Investigations* (G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, & J. Schulte, Trans. Rev. 4th ed. P. M. S. Hacker & J. Schulte, Eds.), London: Blackwell Publishing.
- Teichmann, Roger (2015), *Wittgenstein on Thought and Will*, New York and London: Routledge.