



تأملی در پرسشها و پاسخ های مذهبی: اختیار در متن ضرورت؟!

پدیدآورده (ها) : جوارشکیان، عباس
علوم قرآن و حدیث :: رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی :: بهار 1377 - شماره 33
از 10 تا 17

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/258527>

دانلود شده توسط : عباس جوارشکیان
تاریخ دانلود : 26/12/1397

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir



(۶)

اختیار در متن ضرورت؟!!

مرکز تحقیقات کاپیس جوارشکیان

در قسمت پیشین این نوشتار بدنبال بررسی دیدگاههای مختلف در خصوص ملاک و مناطِ اختیاری بودن فعل، سخن بدینجا ختم شد که مرز جبر و اختیار همان مرزِ خود و ناخود، در فعلِ فاعلِ باشعور است. نه تعدد راه و وجود امکانهای متعدد برای انتخاب، و نه وجود منازع و مخالف در مقابل ارادهٔ فاعل، هیچیک دخیل در اختیاری بودن فعل نیستند بلکه ملاک اختیاری بودن چیزی جز این نیست که فعل، حقیقتاً متناسب به فاعلِ باشعور و ارادهٔ آگاهانهٔ او باشد. در این قسمت از بحث، ملاک مزبور، با دیدگاه حکما و فیلسوفان اسلامی در خصوص قدرت نیز تطبیق داده شده و در پرتو آن برخی شبهات مهم دیگر اختیار مورد بررسی و پاسخ‌گویی قرار گرفته است.

مبدئیت دارد و در آن دخیل است) ثانیاً با ارادهٔ خودش، فعل از او سر می‌زند نه با ارادهٔ غیرش (که در صورت اخیر فاعل بالجبر خواهد بود)^(۱). با قید اول فاعل «بالتبع» و فاعل «بالقسر» بیرون می‌روند و با قید دوم فاعل «بالجبر». و به این ترتیب نه تنها فاعل بالقصد (فاعلی که علم و قصد او زائد بر ذاتش می‌باشد) که فاعل «بالرضا» و «بالعنایه» و «بالتجلی» نیز در زمرهٔ فاعلهای

اختیار از نظر حکما

مسئله اختیار در میان مباحث حکما و فلاسفهٔ اسلامی عنوان مستقلی ندارد بلکه همواره یا ذیل بحث «اقسام فاعل» مطرح شده است و یا ذیل مسألهٔ «قدرت». در بحث مربوط به اقسام فاعل، حکما فاعل مختار را فاعلی می‌دانند که اولاً علم به فعل خود دارد (علمی که نسبت به فعل،

سال نهم، شماره ۲۲

مختار واقع می‌شوند. ملاحظه می‌شود، ویژگیهای فاعل مختار از نظر حکما که یکی علمی بودن فعل و دیگر منتسب به اراده خود فاعل بودن است، چیزی جز آنچه که در «خودی دانستن» فعل اختیاری بیان شد، نیست و چنانچه گفتیم در این بحث (اقسام فاعل) نیز ملاک فعل اختیاری، انتساب حقیقی فعل به علم و اراده فاعل باشعور است، یعنی فعل ناشی از علم و اراده خود فاعل باشد، نه غیر او.

بحث دیگری که در آن سخن از اختیار به میان می‌آید، بحث «قدرت» است. در این بحث، اختیار عموماً یا به همان معنای قدرت لحاظ می‌شود و یا بعنوان یکی از شؤونات و قیود قدرت و در عین حال معنای چندان روشن و متمایزی از قدرت، برای آن ذکر نشده است.

مرحوم علامه طباطبائی به تبعیت از حکما، معنی قدرت را متضمن سه قید دانسته‌اند.^(۳۱)

۱- مبدئیت فعل، ۲- علم به فعل (علمی که منشأ فاعلیت فاعل است)، ۳- اختیار

در توضیح قید سوم، ایشان مختار بودن فاعل را چنین بیان می‌دارند: «فلا قدرة مع الاجبار والقادر مختار، بمعنی أن الفعل إنما يتعين له بتعيين منه لا بتعيين من غيره»^(۳۲)

این بیان بروشنی دلالت بر این دارد که مناط اختیاری بودن فعل، همان تعیین فعل و تعیین یافتن آن توسط «خود» فاعل و بر اساس علم و اراده خود اوست و نه چیز دیگر. عبارتی، انتساب فعل به «خود» فاعل باشعور است که آنرا اختیاری می‌کند و نه وجه دیگری مثل تساوی طرفین فعل برای فاعل یا وجود فعل خاصی بنام ترجیح. اگر در جایی، اختیار را ترجیح دادن یکی از طرفین متساوی عمل (ترک و فعل) دانسته‌اند، نه به این معناست که این «ترجیح دادن»، خودش جزء دیگری از مبادی فعل بوده و واقعیتی غیر از «علم به فعل» و خواست و اراده فاعل داشته باشد، بلکه نظر به حالت فاعل، قبل از مرحله علم و اراده دارد. بدیهی است که فاعل، قبل از حصول علم به مصلحت یا مفسدت فعل، داعی بر فعل یا ترک ندارد. لذا طرفین فعل برای او مساوی هستند، اما با پیدا شدن علم، ترجیح حاصل می‌شود و در نتیجه فاعل به فاعلیت درمی‌آید. عبارتی، آگاهی از مصلحت یا مفسدت فعل همان مرجح فعل یا ترک، و متمم فاعلیت فاعل و داعی بر فعل است.^(۳۳) وصف دخیل بودن «علم به فعل» در فعل، بیان‌کننده همین معناست.

بنابراین در میان سه قید یاد شده در معنای «قدرت» آنچه که جنبه اصلی و محوری دارد و می‌تواند آن را مشتمل بر دو قید دیگر دانست، همان «علمی بودن فعل» فاعل است و مقوم اصلی اختیار نیز چیزی جز همین نکته نیست.

این معنا از قدرت و اختیار است که هم شامل انسان می‌شود

و هم شامل ملائکه (مفارقات) و هم شامل فاعل الهی. یعنی هم شامل فاعلی می‌شود که علم او زاید بر ذاتش می‌باشد و هم فاعلی که علم او عین ذات او بوده و قابل انفکاک از آن نیست (مانند خداوند و سایر مفارقات محضه). هم فاعلی را شامل می‌شود که تعدد فعل در او جایز است و هم فاعلی که فرض تعدد فعل برای او محال می‌باشد.

بطلان شرط تساوی نسبت

اگر در بحث اقسام فاعل، در اختیاری بودن فعل چنین شرط شده است که «ترک و فعل»، نسبت به اصل قدرت و قوت فاعل- بدون انضمام دواعی و صوارف فعل- در درجه یکسان و مساوی باشند^(۳۴)، باید توجه داشت که این تساوی، تنها در خصوص فاعل بالقصد که داعی و اراده زاید بر ذات دارد صادق است- آنها چنانچه اشاره شد قبل از مرحله حصول علم است- و فاعل مفارق و الهی (بالعنايه و بالرضا و بالتجلی) را دربر نمی‌گیرد. لذا نمی‌توان آنرا بعنوان ملاک و یا حتی از لوازم اختیار لحاظ کرد.

در بحث قدرت نیز، اینکه در تعریف «قدرت» آمده است که «إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل» مقصود آن نیست که این حالت تساوی همان ملاک اختیار او تلقی شود. چرا که اولاً چنانچه گفته شد اگر ملاک داشتن اختیار، همین تساوی نسبت باشد در درجه نخست هرگز ذات مقدس حق را نمی‌توان مختار دانست زیرا هم علم و هم اراده در مرتبه ذات حق، عین ذاتند لذا هیچ مرحله و مرتبه‌ای از ذات و فعل حق تعالی را نمی‌توان فرض کرد که تساوی نسبت به انجام یا ترک فعلی داشته باشد. همچنین است حکم سایر فاعلهای مفارقی که فعلیت محض‌اند و علم آنها با ذات و هستی اولی آنها سرشته است. ثانیاً در فاعلهایی نیز که علم و اراده آنان زاید بر دانشان است (مانند انسان) باز نمی‌توان مدعی شد که در هر حال، تساوی نسبت به فعل و ترک دارند. بدیهی است اگر چنین باشد که فاعل در هر حال نسبت به فعل و ترک متساوی‌النسبه باشد- چنانچه پیش از این بیان شد- بنابر محال بودن ترجیح بلا مرجح، هرگز نه از او فعلی صادر خواهد شد و نه ترکی. بدون تردید با پیدا شدن علم، این تساوی نسبت بهم خواهد خورد (چون علم ترجیح بخش به فعل است). و اگر با وجود علم معتقد باشیم که همچنان تساوی نسبت برقرار است، پس باید در مرحله متأخرتری از علم این تساوی نسبت بهم خورده باشد تا فعل صادر شود. اگر این مرحله متأخر را مرحله شوق یا اراده بدانیم در هر صورت باز چاره‌ای جز این نداریم که اختیار را از این مرحله به بعد، منکر شویم. یعنی بنابر ملاک مفروض برای اختیار، با اولین نشانه‌های شوق- چون ترجیح پیدا می‌شود و تساوی

* «قدرت»، بر خلاف باور متکلمین، تساوی نسبت فاعل، به فعل و ترک نیست بلکه مراد از این فرمایش حکما که «این شاء فعل و این لم یشاء لم یفعل» این است که هر طرف فعل که اتفاق افتد متناسب به مشیت و اراده خود فاعل است و نه غیر او. حال چه یک طرف فعل اساساً امتناع صدور داشته باشد و طرف دیگر ضرورت صدور.

در تحقق قدرت، اینکه گاهی مشیت واقع باشد و متعلق آن محقق گردد و گاهی عدم مشیت ثابت باشد و متعلق آن واقع شود، بلکه هرگاه مشیت دائمی باشد و یا عدم مشیت اصلاً واقع نشود و یا عدم مشیت لازم باشد و مشیت هرگز محقق نباشد نیز، قدرت محقق می‌باشد، زیرا که در علم میزان [علم منطقی] محقق است که صدق قضیه شرطیه مستلزم صدق مقدم و تالی نیست، بلکه هرگاه هر دو کاذب باشند نیز شرطیه صادق می‌باشد. (۷)

«پس محقق و مبین گردید که حق حقیقت قدرت عبارتست از اینکه فعل فاعل مترتب باشد بر مشیت و اراده او، خواه این مشیت و اراده زاید باشند بر ذات فاعل و یا عین ذات او باشند، و خواه دائمی باشند و یا گاهی مشیت ثابت باشد و گاهی لامشیت، و خواه طرف دیگر ممکن الوقوع باشد در نفس الامر و یا ممتنع الوقوع و خواه بدوای زاید محتاج باشد و یا داعی عین ذات فاعل باشد، و خواه دوای زاید مختلف باشند مثل نفوس حیوانات و یا بر وتیره واحده باشند مثل نفوس فلکیات...» (۸)

بنابراین به روشنی آشکار می‌شود که آنچه در بیان حکما در تعریف قدرت یا اختیار آمده است مؤید و مؤکد همان ملاکی است که برای اختیار بیان داشتیم.

این معنا از اختیار است که در ارتباط وجودی انسان با خداوند (ارتباط طولی) به تمام معنا تحقق دارد. چنانچه گفته شد انسان اگر چه همه هستی اش معلول حق تعالی و عین الربط به اوست، اما از آنجا که افعال ارادی اش قسمتی از آثار و تظاهرات وجودی او هستند و از درون ذات و هستی او نشأت یافته و مستقیماً متناسب به علم و مشیت و اراده خود او هستند، قطعاً از اختیار کامل برخوردار است. این خود اوست که به تمام معنا در فعلش ظهور کرده است و چه اختیاری از این بالاتر.

ما وقتی معطوف به فعلی هستیم و آثار بارغب و خشنودی انجام می‌دهیم چون غیری را دخیل در فعل خود نمی‌بینیم بلکه یکسره فعل را، از آن خود و متناسب به خود می‌دانیم، از کمال آزادی و اختیار برخورداریم. این آزادی و اختیار را نه تنها دریافت وجودی و احساس شهودی ما گواهی می‌کند که بنابر آنچه که در مناط اختیار گفتیم، عقل نیز کمترین شائبه‌ای از جبر در آن سراغ نمی‌یابد. دخیل بودن اراده و مشیت الهی در

برهم می‌خورد. بگوئیم اختیار از بین رفته است!! از اینجاست که به نکته بسیار مهمی رهنمون خواهیم شد و آن اینکه اساساً پذیرش چنین ملاکی برای اختیار عقلاً به انکار مطلق اختیار حتی از ذات فاعل منتهی خواهد شد.

چرا که در مقام سؤال از علت پیدایش شوق و اراده یا علم که مرجحات فعل دانسته شده‌اند، بنابر مبنای مفروض برای اختیار چاره‌ای جز این دو راه باقی نمی‌ماند که یا تساوی نسبت را بکلی حتی در رتبه ذات فاعل منکر شد که چیزی جز جبر بنابر مبنای مفروض نیست و یا پیدایش علم و شوق و اراده را به عامل دیگری بیرون از نفس فاعل ارجاع داد که این نیز معنایی جز جبر صدرصد ندارد. توضیح مطلب اینکه در پاسخ به این سؤال که چه عاملی موجب برهم خوردن تساوی و در نتیجه، صدور اراده از ذات فاعل شد؟ اگر گفته شود «شوق»، باز سؤال از شوق خواهد شد که چه عاملی موجب شد که ترجیحی برای نفس حاصل آید و در نتیجه به صدور شوق بیانجامد؟ اگر گفته شود «علم»؛ باز همین سؤال در خصوص علم نیز مطرح است.

روشن است که هر مرحله دیگری پیش از علم نیز فرض شود رهایی از این سؤال نخواهد داشت تا آنجا که به خود ذات منتهی شود یعنی باید نهایتاً منکر تساوی نسبت مزبور در مرتبه ذات فاعل شد که بنابر تعریف مفروض برای اختیار، عین جبر انگاری در مرتبه ذات است. از اینجا بخوبی آشکار می‌شود که آنچه حکمای بزرگ در تعریف قدرت بیان داشته‌اند، برخلاف باور متکلمین، تساوی نسبت فاعل به فعل و ترک نیست، بلکه مراد «این شاء فعل و این لم یشاء لم یفعل» این است که هر طرف فعل که اتفاق افتد متناسب به مشیت و اراده خود فاعل است و نه غیر او.

«بدانکه قدرت در نزد حکمای الهیین و محققین از متکلمین عبارتست از بودن فاعل بحیثیتی که هرگاه بخواهد بکند و هرگاه بخواهد نکند. بعبارت دیگر قادر عبارتست از فاعلی که فعلش مترتب باشد بر مشیت و اراده او، و ترکش مترتب باشد بر عدم مشیت و اراده او. و بعبارت دیگر قدرت عبارتست از صفتی که مبدأ اثر باشد بر وفق علم و اراده.» (۹)

«... و معتبر نیست در آن [قدرت] اینکه مقدم شرطیه اولی [این شاء فعل]، و یا مقدم شرطیه ثانیه [این لم یشاء لم یفعل]، لا محاله در نفس الامر متحقق باشد. و بعبارت دیگر لازم نیست

*** دخیل بودن اراده و مشیت الهی در فعل ما، در عین آنکه دخالتی تام و تمام است اما چون در طول هستی ماست، عین هستی ما بوده و امری جدا و بیگانه از وجود ما نیست تا احساس غیریت کنیم و عنوان دخالت غیر بر آن صادق باشد. لذا بنا بر مناظ اختیار، قاهریت مشیت خداوند هرگز با حقیقت اختیار و احساس اختیار منافاتی نخواهد داشت.**

فعل ما، در عین آنکه دخالتی تام و تمام است اما چون دخالتی در طول هستی ما بلکه عین هستی ماست، امری جدا و بیگانه از هستی ما نیست تا احساس غیریت کنیم. براین مبناسست که نه هستی انسان و اراده و مشیت او محدودیتی برای تحقق مشیت و اراده حق است. که عین ظهور مشیت و اراده اوست. و نه قاهریت مشیت و اراده حق تعالی در هستی انسان، منافاتی با مختار بودن آدمی دارد.

اختیار و تأثر از عوامل بیرونی

معنای ارائه شده برای اختیار ممکن است این شبهه و گمان را در ذهن دامن بزند که پس تأثر پذیری انسان از عوامل خارجی، با اختیار داشتن او منافات دارد. زیرا قبول تأثیر از عوامل بیرونی بمعنای دخالت غیر در افعال آدمی است و دخالت غیر یعنی جبر. بطلان این گمان از تأمل در نحوه اثر پذیری انسان از عوامل خارجی آشکار می شود. تردیدی نیست که معلومات، تمایلات، اشواق و اراده های انسان، موجود بالذات نیستند بلکه تحت تأثیر عوامل مختلف تدریجاً در انسان تکون می یابند و بهمین دلیل هیچیک از افعال اختیاری ما از ابتدا همراه ما نبوده بلکه بعداً پیدا شده اند و چون ملازمتی با ذات ما ندارند از استمرار و دوام نیز برخوردار نیستند، باینکه ذات ما واحد است، افعال متعدد از ما سر می زند، در علم و شوق و اراده و کلیه افعال نفسانی ما تغییر و تحول حاصل می شود بلکه خود نفس ما در تحول و صیورت است.

نکته اصلی در این است که کیفیت این تأثر چگونه است؟ آیا در ارتباط با عوامل بیرونی، نفس ما منفعل محض است یا فعال؟ اثر عامل خارجی، آیا ایجاد فعل است یا اعداد نفس برای ایجاد فعل؟ اگر اثر ایجاد دارد آیا محصول و اثر این ایجاد، امری مستقل از نفس انسان و منضم به آن است یا متحد با نفس؟ ... مطابق آنچه در فلسفه متعالیه اسلامی به ثبوت رسیده است، نفس انسان در کلیه افعال خویش نقش فاعلی دارد یعنی افعال نفسانی ما، صادر از نفس و معلول اویند، به عبارتی قیام آنها به نفس انسان، «صدوری» است نه «حلولی». بنابراین کلیه علل و عوامل طبیعی در ارتباط با نفس انسان نقش و جنبه «اعدادی» دارند به این معنا که مهیا کننده زمینه و فراهم آورنده شرایط

فاعلیت نفس اند. با فراهم شدن شرایط فعل است که با استمداد وجودی از مبادی فیض، قوه ای از قوای نفس انسانی به فعلیت می رسد و فعلی از او سر می زند. روشن است که در این نوع از فاعلیت، فعل از حاق هستی فاعل سرزده و هیچ غیری در آن دخالت ندارد.

بنابراین با مسلم بودن تأثیر عوامل بیرونی در تکون شخصیت و افعال انسان، چون این نفس خود انسان است که فاعل حقیقی افعال است لذا اختیار انسان مخدوش نگشته و توهم جبر نمی تواند پیش آید.

اما در خصوص تأثیر مبادی فیض وجود، از آنجا که فاعلیت

آنها در طول

فاعلیت انسان

قرار می گیرد،

شبهه ای پیش

نخواهد آمد.

اختیار و اصل

ضرورت علی و

معلولی

سیاق کلام

مقتضی آنست که به شبهه دیگری که در خصوص جبری انگاشتن

افعال انسان بر اساس باور به اصل ضرورت

علی و معلولی، پیش می آید اشاره ای داشته باشیم.

غالباً چنین گمان می شود که اختیار داشتن با اصل ضرورت

علی و معلولی سازگاری ندارد چرا که اختیار داشتن بمعنای

امکانی بودن فعل برای فاعل در هنگام صدور فعل است و

چنین چیزی واقعیت ندارد. چرا که بنا به اصل ضرورت علی و

معلولی، معلول ضرورت وجود خود را از علت تامه اش

دریافت می کند و تا ضرورت وجود پیدا نکند محال است موجود

شود. بنابراین در خصوص افعال صادر از انسان، قبل از تحقق

فعل چون علت تامه پیدایش فعل فراهم نیامده است، صدور

فعل برای فاعل «ممکن» نیست بلکه «ممتنع» است. وقتی هم

که علت تامه فعل در فاعل پیدا شد، باز صدور فعل برای فاعل

حالت «امکانی» ندارد بلکه «ضروری» است زیرا تخلف معلول

*** کسی که فاعل مختار را فاعلی می داند که مشیت و اراده ای کاملاً آزاد دارد، نه تنها تصور او از اختیار بسیار خام و ناصواب است، هستی شناسی او نیز ضعیف و ناتوان است.**

* اختیار و اراده انسان، خود ضرورت بخش به فعل اند و پیدا شدنِ ضرورت با تحقق فعل فاصله ای ندارد.

* اگر حکما، افعال الهی را با وصف ضرورت از ذات خداوند قطعی الصدور دانسته اند هرگز به معنای «موجب» تلقی کردن خداوند نیست. بلکه این ضرورت، اقتضای ذات واجب الوجود من جمیع الجهات است و نه حاکم بر ذات خداوند.

* اگر ضرورتی برای تحقق فعل است دقیقاً در همان «آن» صدور فعل است و این دقیقاً همان لحظه ایست که علت تامه حاصل شده است.

* توهم جبر در ضروری دانستن فعل، ناشی از آن است که ضرورت مزبور جدای از هستی فاعل و حاکم بر وجود او گمان شده است، یعنی فاعل، خود محکوم و مقهور این ضرورت تلقی می شود.

* از آنجا که کلیه علل و عوامل طبیعی در ارتباط با نفس انسان جنبه اعدادی داشته و فراهم آورنده شرایط فاعلیت نفس اند و این نفس خود انسان است که فاعل حقیقی افعال اوست لذا با مسلم بودن تأثیر عوامل بیرونی در تکون شخصیت و افعال انسان، اختیار انسان مخدوش نگشته و توهم جبر نمی تواند پیش آید.

از علت تامه محال است. بنابراین فاعل نه قبل از فعل و نه حین فعل، رابطه امکانی با فعل ندارد.

به این شبهه پاسخهای متعددی می توان داد که به برخی آنها در ذیل اشاره می شود. بوضوح آشکار است که اساس شبهه بر پایه تعریف و ملاکی از اختیار است که بطلان آن پیش از این ثابت شد. چنین گمان شده است که ملاک اختیاری بودن فعل، امکانی بودن رابطه آن با فاعل است. در حالیکه بر پایه ملاک دقیق و روشنی که برای اختیار بیان شد ضروریترین روابط میان فاعل و فعل نیز کمترین منافاتی با اختیار داشتن فاعل پیدا نخواهد کرد.

پاسخ شهید مطهری (ره)

از جمله پاسخهای ارائه شده به این شبهه پاسخی است که مرحوم شهید مطهری تقریر داشته اند:

«هر معلولی که ضرورت پیدا می کند بواسطه علت تامه اش ضرورت پیدا می کند. افعال انسان نیز با پیدایش علت تامه آنها ضرورت پیدا می کنند. علت تامه فعل انسان مرکب است، از مجموع غرایز و تمایلات و عواطف و سوابق ذهنی و قوه عقل و سنجش و موازنه و مآل اندیشی و قدرت عزم و اراده... انسان پس از مقایسه و سنجش و موازنه فوائد و مضار، جانب ترک را ترجیح می دهد و در صورت دیگر جانب فعل را و در هر دو صورت، آنچه‌ی که بفعل وجود می دهد و ضرورت می بخشد همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است. پس درست است که هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شود طبق ضرورت تحقق پیدا می کند و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک می شود ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز دیگر و معنای این ضرورت در اینجا اینست که افعال انسان با اختیار ضرورت پیدا می کند و این ضرورت منافی با اختیار نیست بلکه مؤید و موکد آن است»^(۳) «بعبارتی، انتخاب و اراده خود انسان یکی از اجزاء علت تامه فعل اوست. لذا با دخالت آن، فعل بمرتبه وجوب و ضرورت می رسد و بدون دخالت آن، فعل ضرورت و تحقق نخواهد داشت.

بیان دیگر:

اگر ضرورتی در تحقق فعل وجود دارد این ضرورت عندالتحقق است نه قبل التحقق. میان ضرورت یافتن و وجود

یافتن فعل فاصله زمانی نیست و ترتب ملحوظ، صرفاً یک ترتب عقلی است نه خارجی و زمانی. اگر ضرورتی برای تحقق فعل است دقیقاً در همان «آن» صدور فعل است و این دقیقاً همان لحظه ای است که علت تامه حاصل شده است. از آنجا که علت تامه نفس برای صدور فعل وقتی پیدا می شود که اختیار و اراده ما بدان منضم شود، با اختیار و اراده ما، فعل ضرورت یافته و لذا محقق می شود.

منشأ توهم جبر در افعال ضروری

پاسخ دقیقتری که اختصاص به فاعل بالقصد (مانند انسان) نداشته بلکه نسبت به همه انواع فاعلهای مختار جامعیت دارد، بر پایه ملاکی است که برای اختیار ارائه شده و آن اینکه، اساساً ضروری بودن یا نبودن فعل دخلی در اختیاری یا غیر اختیاری بودن آن ندارد. مهم آنست که فعل و ضرورت آن، از درون ذات فاعل نشأت یافته باشد و نه از بیرون وجود او. توهم جبر در ضروری دانستن فعل، ناشی از آن است که ضرورت مزبور جدای از هستی فاعل و حاکم بر وجود او گمان شده است، یعنی فاعل، محکوم و مقهور این ضرورت تلقی می شود؛ غافل از آنکه وقتی می گوئیم «با فراهم شدن علت تامه، فعل ضروری می شود»، این ضرورت از ناحیه علت تامه به فعل داده می شود نه اینکه فعل یا عامل دیگری، علت تامه را در فاعلیت اش مضطر و مجبور کرده باشند. لذا تعبیر «فاعل موجب» هرگز بر چنین فاعلی صادق نیست. «فاعل موجب» فاعلی است که ضرورت اش از ناحیه غیر بر او تحمیل شده است و خطای عمده متکلمین نیز - در تخطئه نظر حکما - ریشه در همین خلط دارد. اگر حکما، افعال الهی را با وصف ضرورت، منتسب به ذات حق می دانند و فیض را از ذات خداوند، قطعی الصدور دانسته اند، هرگز بمعنای «موجب» تلقی کردن خداوند نیست. بلکه این ضرورت، اقتضای ذات واجب الوجود من جمیع الجهات است، و نه حاکم بر ذات خداوند. توهم جبر در این موارد ناشی از آن است که گمان می شود که موجود اگر ترک اقتضای ذات خود را بخواهد چون امکان ترک آن را ندارد پس مجبور است. وجه بطلان این گمان واضح است. موجود جز یک ذات و بیشتر از یک حقیقت ندارد لذا هرگز قابل تصور نیست که غیر از آن فعلی که مقتضی آنست را بخواهد مگر آنکه در عالم خیال خود، «خواست»

موجود را منتزع و جدا از ذات موجود لحاظ کرده سپس اقتضای ذات را چیزی بدانیم و «خواست» را معطوف به چیز دیگر! بدیهی است چنین امری تنها به یاری قوه تخیل میسر است و الا متن عالم واقع چنین امری را بر نمی تابد.

هویت هر مشیت و اراده و فعلی را هویت فاعل و علت او رقم می زند. و اصل سنخیت علی و معلولی مقتضی آنست که معلول، هویتی جز هویت علت خویش نداشته باشد. بنابراین خواست و مشیت فاعل هر چه باشد چیزی جز اقتضای ذات خود او نیست.

کسی که فاعل مختار را فاعلی می داند که مشیت و اراده ای کاملاً آزاد دارد و می تواند هر چیزی را طلب کند، نه تنها تصور او از اختیار بسیار خام و ناصواب است، هستی شناسی او نیز ضعیف و معیوب است. اگر مشیت و اراده، معلول ذات و هستی فاعل اند هرگز نمی توانند بدون هویت خاص و ویژه ای باشند هویتی که مرتبه نازل همان هویت فاعل است بنابراین نمی توانند مطلقاً آزاد و معطوف به هر خواسته و مرادی باشند. آزادی مطلق خواست و اراده تنها وقتی متصور است که هیچ نوع ربط وجودی میان فاعل و خواست و اراده او قائل نباشیم که قطعاً امری مردود است. اگر در خصوص ذات مقدس حق معتقد هستیم که او «فعلال مایشاء» است و اراده و خواست او هرگز محدودیتی ندارد از آنروست که ذات مقدس او هرگز محدودیتی ندارد، زیرا او مستجمع جمیع کمالات است.

اختیاری بودن مبادی فعل اختیاری

در اینجا سؤال مهمی پیش خواهد آمد و آن سؤال از خود این «اراده» و «ترجیح» است که آیا خود این ترجیح یا اراده یا مبادی دیگر فعل، بالضروره برای نفس ما حاصل آمده اند یا نه، اینها نیز جنبه امکانی داشته و مسبوق به اختیار و انتخاب و اراده دیگری در درون نفس ما هستند؟

غالباً چنین پاسخ داده اند که خیر، اینها دیگر خودشان اختیاری و انتخابی و مسبوق به اراده دیگر نیستند، چرا که اگر



*** اختیار، یک جزء از هستی ما یا یکی از مقدمات و مبادی فعل انسان نیست که افعال صادر از انسان را مختارانه بدانیم اما خود مبادی و مقدمات و از جمله «اختیار» را چون مسبوق به «اختیار» دیگری نیست، غیر اختیاری تلقی کنیم. بلکه اختیار، وصف فعل فاعل مختار است و نه جزئی و مقطعی از مبادی فعل.**

تعیّن یافته در نفس نیز بطور منحاز از نفس لحاظ شونسد باز می توان گفت که آنها نیز از حیث هستی، حقیقتاً متناسب به فاعل

عالم و مریداند اگر چه که پیش از آنها علم و اراده متعین دیگری نباشد. (۱۱۲) با توجه به این نکته دقیق و مهم- که بر پایه اصالت وجود و اتحاد نفس با قوای آنست- می توان گفت بودن یا نبودن واسطه متعین (علم و اراده) دخلی در اختیاری بودن یا نبودن فعل ندارد. نکته مهمی که مبنای شبهات را در این خصوص می زدايد اینست که «اختیار»، یک جزء از هستی ما یا یکی از مقدمات و مبادی فعل انسان نیست که افعال صادر از انسان را مختارانه بدانیم اما خود مبادی و مقدمات و از جمله «اختیار» را چون مسبوق به «اختیار» دیگری نیست، غیر اختیاری تلقی کنیم. بلکه اختیار وصف فعل فاعل مختار است و نه جزئی و مقطعی از مبادی فعل. در مبادی فعل اختیاری چیزی به نام «اختیار» نداریم. آنچه که هست «علم» (تصور و تصدیق یادیافت حضوری) و «اراده» (شوق مؤکد یا اجماع عزم یا محبت) است. حتی انتخاب یا ترجیحی نیز که از آن یاد می شود واقعیت ماهوی در درون نفس ما ندارد تا آنرا چیزی متعین در نفس بدانیم، بلکه انتزاع ذهنی ماست از کیفیت تحقق اراده و عزم به فعل وقتی که تمایلات یاراههای مختلف وجود دارد. بعبارت دیگر ترجیح یا انتخاب، معقول ثانی فلسفی است نه معقول اول آنطور که علم و اراده هستند. پس اختیار وصفی است که مبین نحوه خاص تحقق فعل از فاعل یا شعور به منشأ علم و شوق و اراده اوست و چنانچه مکرراً گفته شد آنچه که مصحح حقیقی اطلاق عنوان اختیار است، همان انتساب حقیقی فعل ارادی و آگاهانه به فاعل است که چیزی جز همان ربط وجودی میان فعل با فاعلی که شاعر به فعل خویش است نیست. لذا آنجا که این ربط وجودی در میان نیست و یا ارتباط فاعل با فعل در حد علیت ناقصه یا اعدادی است، نمی توانیم فعل را به تمامه از آن فاعل یا شعور دانسته و او را در صدور چنان فعلی، کاملاً مختار تلقی کنیم. از اینجا روشن می شود که تنها افعال نفسانی ما هستند که به تمامه در حیطه اختیار ما قرار دارند و نه افعال خارجی که جوارج و اعضاء ما و قوانین و نظامات عالم طبیعت و بطور کلی هر عامل خارجی دیگر (اعم

چنین باشد مستلزم تسلسل است (چون باز جای سؤال از اختیاری بودن و ارادی بودن آن اراده قبلی نیز هست) و تسلسل نیز باطل است.

روشن است که این پاسخ نیز به نوبه خود با این شبهه مهم روبروست که چگونه مقدمات افعال انسان اختیاری نیست، اما فعل انسان اختیاری است؟ اگر در صدور فعل، مقدمات نفسانی آن، علت تامه هستند و مقدمات نیز غیر اختیاری باشند بنا بر این باید شدن مقدمات غیر اختیاری، خود بخود فعل نیز ضرورت و وجوب پیدا می کند لذا محلی برای اعمال اختیار در مرتبه فعل نیست. (۱۱۳)

در پاسخهای داده شده به این شبهه یا برگواهی ادراک فطری و وجدانی ما از اختیار تکیه شده است و یا به نحو نقضی، مدعای طرف مقابل نقض شده است. (۱۱۴) روشن است که پاسخهای نقضی اگر چه مدعای طرف مقابل را نقض می کنند اما هیچ پرتویی از صحت و اتقان بر نظریه خود ما نمی افکنند؛ چرا که پاسخ ما یکی از نظریات و راه حل های ممکن است. چه بسا در عین بطلان مدعای طرف مقابل، نظریه و پاسخ ما نیز باطل باشد و نظریه ثالثی صحیح باشد. مگر آنکه در پاسخها به حصر عقلی طرفینی رسیده باشیم که بطلان یک طرف بمعنای اثبات طرف دیگر باشد.

مطابق آنچه پیش از این در مناظ اختیار داشتن بیان شد، در اینجا نیز سهولت می توان مدعی آن شد که صدور افعال از نفس ما (چه فعل نفسانی و چه فعل خارجی) که همواره قطعاً بر طبق اصل ضرورت علی و معلولی- ملازم با ضروری بودن و تحقق مبادی آنها در درون نفس ماست، هرگز منافی با اختیاری بودن آنها و یا اختیاری بودن مبادی آنها نیست. هم خود آنها اختیاری اند و هم مبادی آنها. چرا که مناظ اختیاری بودن فعل، انتساب حقیقی آن به ذات فاعل یا شعور است. چه فعلی که به منشأ علم و اراده از ما صادر می شود و چه خود این علم و اراده که مسبوق به علم و اراده متعین قبلی نیستند همگی از آن جهت که از نفس ما صادر می شوند و علت حقیقی آنها خود ما هستیم، اختیاری هستند، چرا که این ربط وجودی و علی ملازم با آن است که صقع نفس و حاق ذات انسان که مبدأ صدور علم و اراده است نیز عالم و مرید باشد لذا اگر خود علم و اراده

از طبیعی و غیر طبیعی) می تواند در آن دخیل باشد.

تنها با این معنا از اختیار است که بروشنی و بدون تردید می توان مدعی شد که خداوند متعال در عین آنکه هستی مقدسش از شائبه هرگونه «امکانی» میراست و واجب الوجود من جمیع الجهات است، با اینکه اراده و علمی زاید بر ذات مقدسش ندارد و هر چه از او صادر می شود در کمال و جوب و ضرورت و مقتضای ذات مقدس اوست، در عین حال خود در کمال مرتبه اختیار و قدرت مطلق است. بلکه از آنجاکه حقیقی ترین نوع انتساب فعل به فاعل، فقط اختصاص به ذات بی چون او دارد، هیچ اختیاری قابل قیاس با اختیار حضرتش نبوده بلکه همه اختیاریها در قبال اختیار آن ذات بی مثال، عین مقهوریت مطلق است. با نظر به اختیار او سخن از اختیاری دیگری نمی توان زد چراکه در قبال هستی او هستی دیگری را نمی توان فرض کرد حقیقت هستی، اوست و هر چه هست پرتویی از عنایت و فیض او، و مظهری از مظاهر جلال و جمال اویند. و براساس همین مبناست که انسانی را که هستی اش یکسره و امدار عنایت حق و عین الربط به اوست، نیز می توان مختار دانست چراکه فعل انسان نیز پرتو و ظل هستی اوست و چون میان فعل انسان و ذات و هستی اش، غیری فاصله نیانداخته است و یکسره خودی است. پس او نیز در صدور افعال نفسانی خویش در کمال اختیار است. از طرفی چون هستی اش عین فعل حق است پس اختیار او نیز عین اختیار حق، و مشیت و اراده اش عین مشیت حق تعالی خواهد بود. لذا این فرض محالی است که مشیت و اراده و عملی مختارانه از انسان سرزند که خلاف مشیت و اراده و عمل خداوند باشد با این وصف مطابق مناطی که برای اختیار بیان شد کمترین غباری از جبر بر دامن وجود انسان نمی نشیند.

با توجه به طولانی شدن این نوشتار امید است بحث و بررسی مربوط به شبهه افعال قبیحه و سیئه انسان که در ارتباط با توحید افعالی است، در شماره آتی مجله، ضمن بحث از قضا و قدر الهی تقدیم حضور خوانندگان گرامی شود.

اختیاری بدانیم قطعاً با مشکل تسلسل روبرو خواهیم شد که مقبول نیست. لذا اینان تن به قبول جبری بودن مبادی فعل داده اند.

۱۱- به اصول فلسفه، ج ۳، پاورقی ص ۱۵۵ و ۱۵۶ مراجعه شود.

۱۲- آنچه از فرمایشات حضرت امام امت (ره) در کتاب شریف «طلب و اراده» استفاده می شود همین نکته است که در متن توضیح داده شد اگر چه ایشان تصریح ندارند که ملاک اختیاری بودن فعل، انتساب حقیقی آن به ذات فاعل باشعور است اما پس از نقد همه آرائی که در این خصوص ارائه شده است پاسخ ایشان نهایتاً همان چیزی است که در متن بدان اشاره شد. افعال نفس (از جمله علم و اراده) را ناشی از خلأقت و ایجاد نفس دانسته و لذا بدون اینکه نیاز به واسطه دیگری میان اراده و علم بانفس باشد، آنها را مستقیماً متناسب به مرتبه ذات فاعل می دانند و میفرمایند: «نفس با همان علم و شعوری که در مرتبه ذاتش می باشد، اراده و قصد و تصمیم را ایجاد می کند» (ص ۱۱۱) نکته بسیار مهم در فرمایش ایشان این است که «نفس نیز مانند همه فاعلهای الهی، اثر خودش را در مرتبه ذاتش به گونه ای برتر و شریفتر و کاملتر داراست» (ص ۱۱۲) لذا هم علم و هم اراده و قصد در واقع مسبوق به علم و اراده ذاتی هستند و از این حیث می توان آنها را اختیاری دانست. از آنجاکه این فرمایش ایشان مبتنی بر همان تحلیل وجودی از رابطه علت و معلول است می توان چنین گفت که هر جا که علیتی حقیقی وجود دارد، صرف انتساب حقیقی معلول به علت باشعور کافی است که علت را در صدور فعل علمی خویش مختار بدانیم.



پانوشتها

- ۱- اسفار اربعه، ج ۲، ص ۲۲۰
- ۲- نهایة الحکمه، فصل ۱۳ از مرحله ۱۲
- ۳- همان
- ۴- گوهر مراد (از حکیم عبدالرزاق لاهیجی)، ص ۱۶۸
- ۵- اسفار اربعه، ج ۲، ص ۲۲۳
- ۶- لمعات الهیه (از حکیم ملا عبداللہ زونوی)، ص ۳۶۱
- ۷- همان، ص ۳۶۲
- ۸- همان، ص ۳۷۰
- ۹- اصول فلسفه، ج ۳، ص ۱۴۴ و ۱۴۵
- ۱۰- دو معنا از اختیار در فرمایشات بزرگان مطرح است کسانی که منکر اختیاری بودن اراده شده اند غالباً اختیار را بمعنای مسبوق به اراده و علم دانسته اند لذا با این معنا اگر اراده را نیز