



تأملی در پرسشها و پاسخ های مذهبی: اختیار در اختیار

پدیدآورده (ها) : جوارشکیان، عباس
علوم قرآن و حدیث :: رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی :: زمستان 1376 - شماره 32
از 22 تا 31

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/258513>

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



(۵)

اختیار در اختیار

عباس جوارشکیان

اشاره:

در قسمت پیشین این نوشتار، سازگاری باور به اختیار، با اعتقاد به «توحید افعالی»، از منظر یک درک فطری و مؤمنانه مورد تبیین قرار گرفت و بر این نکته تأکید شد که برای فهم این مسأله که از اهم مسایل ایمانی و اعتقادی است نیازی به بحثهای دقیق تخصصی و یاریک اندیشیهای نظری نیست. اکنون در نوشتار حاضر، سازگاری اختیار با توحید افعالی، از زاویه تخصصی‌تر و ناظر به سؤالات و شبهات نظری این بحث، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

شبهه جبر در توحید افعالی

اگر توحید افعالی به این معناست که هر فعلی حقیقتاً منتسب به خداوند است و صاحب اختیار اصلی افعال انسانی نیز اوست، چگونه ممکن است ما خود را فاعل حقیقی افعال خود بدانیم؟ اگر هر چه می‌کنیم متعلق خواست و مشیت و اذن و اراده حق تعالی است پس خواست و اراده من چه کاره‌اند؟ چگونه می‌توان یک فعل واحد را به دو فاعل بطور حقیقی نسبت داد در عین آنکه اختیار و قدرت بر فعل برای هر دو فاعل محفوظ باشد؟

به بیان دیگر اگر خداوند فاعل حقیقی و صاحب اختیار اصلی افعال ماست بنابراین نمی‌توان یک فعل واحد را به دو فاعل مختار به یکسان نسبت داد، یا ما کاملاً مجبور هستیم و احساس اختیار در انسان جز یک توهم و احساس کاذب بیشتر نیست، و یا اینکه اگر ما مختاریم و از طرفی هم خداوند را در فعل خود حقیقتاً فاعل می‌دانیم و هم خود را، پس واقعیت فعل ما، واحد نیست بلکه از هویت دو گانه و ثنوی برخوردار است جنبه‌ای از آن مربوط به ماست و جنبه‌ای مربوط به خداوند.

روشن است که این شق اخیر (هویت ثنوی داشتن افعال ما) نه با فرض مبنایی ما که توحید افعالی است سازگاری دارد و نه شبهه جبر را بکلی مندفع می‌سازد. چون بالاخره به جنبه‌ای از افعال خود قائل شده‌ایم که منتسب به خداوند است و خود انسان در آن دخیل نیست. بهر حال بنابر شق اخیر، یا باید از هر دو مدعا (توحید افعالی و اختیار) دست کشید و یا با قبول اختیار ولو در حد اعداد نسبت به فعل خداوند، توحید افعالی را در قسمتی از افعال انسان منکر شد که در هر صورت نمی‌تواند مقبول دین باشد.

مبنای شبهه جبر

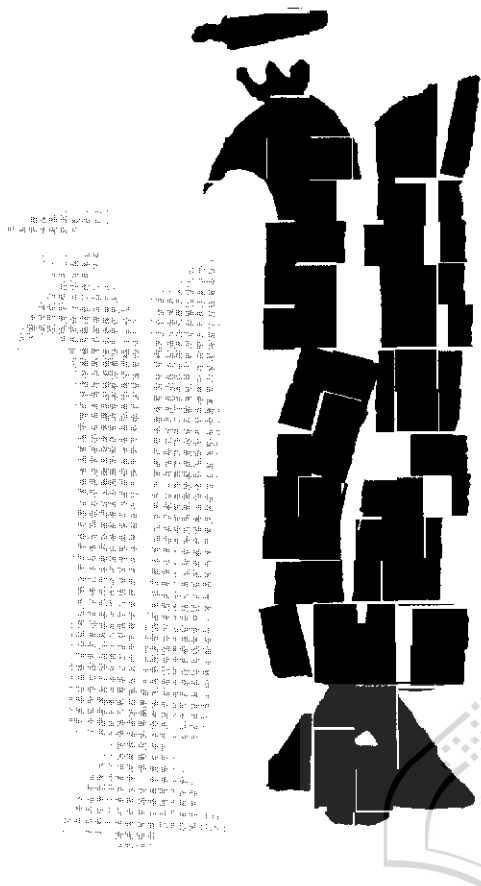
تأمل در شبهه فوق‌الذکر حکایت از آن دارد که شبهه جبر بیش از همه از دو تصور غلط و ناصواب در ذهن نشأت می‌گیرد: یکی اینکه فعل واحد نمی‌تواند به دو فاعل حقیقی به یکسان نسبت داده شود و دوم اینکه در صورت چنین نسبتی، هر دو یا یکی نمی‌تواند مختار باشد. بنابراین در پاسخ به این شبهه دو مسأله مهم و مبنایی باید مورد تبیین قرار گیرند:

الف) نحوه فاعلیت دو فاعل نسبت به فعل واحد و یگانه، بدون اینکه حقیقی بودن فاعلیت یکی یا هر دو به مخاطره افتاده و جنبه مجازی یا اعدادی پیدا کند.

ب) نحوه رابطه هر دو فاعل، با فعل واحد، بگونه‌ای که هر دو قادر مختار باشند و اختیار هیچیک نیز در صدور فعل مخدوش نگردد.

الف - رابطه طولی فاعلها

دخالت دو فاعل در فعل واحد را می‌توان دو گونه تصویر کرد: یکی به نحو «عرضی» به این معنا که دو فاعل هیچ نسبتی با یکدیگر - از حیث روابط علی - نداشته و بطور مستقل از یکدیگر در معلول مؤثر باشند و دیگری به نحو «طولی» به این نحو که دو فاعل خود با یکدیگر رابطه علی داشته باشند، یکی علت و دیگری معلول او باشد. بنابراین دخالت این دو فاعل در فعل واحد به یکسان و در عرض یکدیگر نیست، یکی کاملاً وابسته است و دیگری مستقل. اگر دخالت خداوند در فعل انسان را به نحو هم عرض



لحاظ کنیم از دو حیث، انتساب حقیقی فعل مورد خدشه واقع می‌شود:

۱- چون تحقق فعل، مشروط به دخالت و تأثیر همه علل است، هیچیک از علل، علت تامه فعل محسوب نمی‌شوند، لذا در خصوص فعل انسان، باید هم علت خداوند را نسبت به آن ناقصه دانست و هم علت انسان را. یعنی فعل واحد، از آن حیث که واحد است، حقیقتاً متناسب به هیچیک از آن دو به تنهایی نیست.

۲- اگر هر دو علت را ناقصه بدانیم باز در میان علل ناقصه نیز، هر دو با هم نمی‌توانند «علت فاعلی» شیء باشند بلکه انتساب فعل، تنها در صورتی به دو علت امکانپذیر است که یکی را «علت مادی» و دیگری را «علت فاعلی» بدانیم یا یکی را علت اعدادی و دیگری را علت حقیقی تلقی کنیم. پس بر پایه این فرض یعنی، دخالت دو فاعل هم عرض در فعل واحد، فعل انسان یا حقیقتاً متناسب به خدا می‌شود یا حقیقتاً متناسب به انسان.

چاره‌ای جز این نیست که در خصوص فعل انسان و خداوند قابل به رابطه طولی میان دو فاعل شویم. یعنی هستی یکی را ذیل هستی دیگری و فاعلیت‌ش را در ادامه فاعلیت دیگری لحاظ نماییم. درعین‌آنکه «فعل» با همه هستی خود وابسته به فاعل ثانی (انسان) است، فاعل ثانی نیز خود با همه هستی‌اش وابسته به فاعل نخست (خداوند) است. در چنین رابطه‌ای درعین حال که فاعلیت هر دو فاعل، «حقیقی» است و فعل با همه هویت خود وابسته به آن دو است اما یکی (فاعل نخست) زمام هستی دیگری (فاعل ثانی: انسان) را در اختیار دارد و در واقع فاعل ثانی به‌نوبه خود، «فعل» برای فاعل نخست است. لذا اگرچه هر دو، فاعلیت دارند اما اصالت از آن یکی است و حقیقت علیت و فاعلیت تنها در یکی «بالذات» تحقق دارد و در دیگری به‌نحو بالغیر. اگرچه فاعل ثانی، فاعل مباشر و مستقیم است اما چون همه وجود خود را و امدار فاعل نخست است، «فاعلیت‌ش» نیز که یکی از شؤون هستی و مظاهر وجود اوست، در گرو و فاعلیت فاعل نخست است. تا فاعلیت فاعل اول نباشد فاعلیت برای فاعل دوم

نیست. از اینروست که فعل واحد از جهت واحد، بطور یکسان قابل استناد حقیقی به دو فاعلی است که هستی آنها در طول یکدیگر است و همین معناست که در خصوص رابطه خداوند و سایر مخلوقات (از جمله انسان) به تمام معنا تحقق دارد.^(۱) شبهه واضحی که در اینجا به ذهن خطور می‌کند مسأله اثبات اختیار و قدرت داشتن فاعل ثانی (انسان) است.

ب- اختیار در رابطه طولی

بابتین رابطه طولی اگرچه مشکل چگونگی انتساب حقیقی فعل به دو فاعل حل می‌شود، اما شبهه جبر و اختیار نداشتن یکی از فاعلها که معلول دیگری است، بیش از پیش تأکید می‌شود. چرا که وقتی همه هستی یک فاعل را در ید قدرت دیگری دانستیم و واقعیتی جز فعل بودن و وابسته و متعلق بودن برای فاعل ثانی قائل نشدیم چنین به نظر می‌رسد که کمترین محلی برای استقلال نظر و اعمال قدرت برای او باقی نخواهد ماند. (مضافاً اینکه ما را با مشکل مهم دیگری نیز روبرو می‌سازد و آن چگونگی انتساب اعمال قبیح و گناهان انسان به خداوند است که در جای خود بدان اشاره خواهیم کرد.)

« وقتی خداوند را هستی مطلق و جامع جمیع کمالات می دانیم باور به اصالت و وحدت حقیقت وجود، مقتضی آنست که این کمالات را در جمیع مراتب هستی - به قدر ظرفیت و قابلیت وجودی هر مرتبه - جاری و ساری بدانیم .

جبر در رابطه طولی است، اما در نظر دقیق چندان قابل دفاع عقلی نیست و با مبانی فلسفی در خصوص نحوه ارتباط معلول و علت سازگاری ندارد.

بیان مزبور مبتنی بر انفصال وجودی میان انسان و خداست، در حالیکه در رابطه علت و معلول کمترین انفصال را نمی توان قابل شد. مفروض پاسخ مذکور اینست که خداوند، نظام آفرینش را در بهترین صورت خود دازیش آفریده است، تمامی خواص و طبایع و قوانین لازم را در مخلوقات خویش به ودیعه نهاده و در خصوص انسان نیز کلیه امکانات درونی و بیرونی انجام فعل از جمله «قدرت اختیار» را برای او فراهم آورده است سپس خود، فارغ از ایجاد و خلق، بر صحنه آفرینش نظارت می کند. این تلقی و نگرش نسبت به رابطه خداوند و مخلوقات را نه قرآن و نصوص دینی ما تأیید می کنند و نه فلسفه عالی اسلامی می پذیرد. از نظر معارف الهی اسلام اگر خداوند قادر است که هر لحظه هستی زمین و آسمان، عالم و آدم را بگیرد و در ملک خویش هرگونه که بخواهد تصرف کند از آنروست که او «مالک حقیقی» عالم است و این مالکیت جنبه اعتباری ندارد، بلکه مبتنی بر ربط وجودی وثیقی است که همه هویت هستی را تشکیل می دهد. «ربط وجودی» غیر از روابط دیگر است. وقتی می گوئیم «وجود» معلول مرتبط با علت است، چون این «وجود» همه سرمایه معلول را تشکیل می دهد و این ربط نیز چیزی علاوه بر همان «وجود» معلول نیست، پس همه واقعیت و هستی معلول در همین رابطه متمرکز است و این دو (رابطه و وجود معلول) در واقع یکی هستند. لذاست که گفته می شود معلول «عین الربط» به علت خویش است و چیزی وراء این ربط ندارد. از سوی دیگر چون ارتباط وجودی خداوند با مخلوقات چیزی غیر از همان «خلق و ایجاد» نیست و ربط خداوند با موجودات معنایی جز همان «وجود بخشی» ندارد بنابراین، این دو امر (۱ - وجود معلول که عین الربط به علت است ۲ - ایجاد و وجود بخشی علت به معلول) دو واقعیت جدای از یکدیگر نبوده بلکه حقیقت و واقعیت واحدی دارند. (۲)

برای رهایی از این محمصه، یکی از راه‌هاها که غالباً صاحب نظران از آن استمداد جسته اند این است که درست است که همه چیز انسان در بد قدرت پروردگار اوست و هرفعلی که از او صادر می شود به تمام هستی و واقعیتش وابسته به مشیت و اراده خداوندی است، اما این چنین نیست که در انجام هرفعلی خداوند نیز بطور خاص و متعین فاعلیت داشته باشد، بلکه دخالت خداوند در فعل انسان با تفویض اختیار به انسان و از طریق اصل هستی اوست. خداوند جهانی را آفریده است و انسان را؛ امکانات درونی و بیرونی انجام افعال را نیز در اختیار انسان گذاشته است. از جمله این امکانات «قدرت و اختیار» است و او خود چنین خواسته و مشیت و اراده او بر این قرار گرفته است که انسان با قدرت و اختیار خود و سرمایه هایی که خداوند در اختیار او گذاشته است عمل کند، در عین حالیکه هستی انسان و تاز و بود سرمایه ها و امکاناتی که در اختیار اوست و نظام و قوانین طبیعی ای که به انسان توانایی دخل و تصرف در عالم را می دهد همگی در حیطه قدرت الهی است و هر لحظه که اذن و خواست و اراده او نباشد هیچ چیزی امکان تحقق نخواهد داشت. به این ترتیب هر کاری که انسان از سراختیار و قدرت خود انجام می دهد چون با اذن خداوند بوده و قوام وجودیش بر مشیت و اراده الهی است در حکم آنست که چنان فعلی را خداوند انجام داده است و از اینرو قابل انتساب به خداوند است، تمثیل مناسب این نحوه ارتباط و انتساب آنست که مالکی به بنده زر خرید خود املاک خود را واگذار کرده و او را وکیل خود و مأذون در تصرف در ملکش قرار می دهد. روشن است که چنین بنده ای اگرچه بر اساس اذن تصرفی که از مولای خود دارد هرگونه دخل و تصرفی که بخواهد می تواند در ملک آقای خود بنماید اما از آنجاکه هم خود او و هم ملکی که در اختیار اوست و هم اذن تصرف و وکالتی که دارد همگی از آن مولای اوست هر لحظه که نظر عنایت مولایش از او برگردد دارای و قدرت او مبدل به فقر و عجز می گردد.

این پاسخ در عین حال که بیان و توجیه نسبتاً خوبی در قبال شبهه

* اختیار و قدرت، امری زاید بر حقیقت وجود انسان نیست بلکه از حاق هستی او نشأت می گیرد، پرتو و ظهور و اثر هستی اوست و با اعطای هستی به جعل واحد به انسان عطا شده است.

وقتی اینچنین ربط وثیقی میان معلول و علت باشد که معلول را عین فعل حق بدانیم، نه تنها اصل هستی انسان که تمامی مقاطع و اطوار و احوال وجود او مستقیماً منتسب به خداوند می شود حتی فعل او که پرتو و اثر هستی اوست عین فعل خداوند تلقی خواهد شد لذا انتساب آن به خداوند بالاترین درجه از انتساب حقیقی را خواهد داشت برخلاف تلقی پیشین که انسان را نتیجه ایجاد و فعل خداوند می دانست و لذا افعال انسان حقیقتاً قابل استناد به خداوند نبودند چراکه فاعل حقیقی فعل، انسان بود و نه خدا و اگر فعل انسان به خداوند نسبت داده می شد از این حیث بود که اصل هستی انسان از خداوند بود و قدرت برانجام فعل (اختیار داشتن) را نیز خداوند به او عطا فرموده بود نه از آن حیث که فاعل حقیقی افعال او خداوند باشد.

بنابراین وقتی رابطه وثیق وجودی میان انسان و خداوند، چگونه می توان از شبهه جبر رهایی یافت؟ چگونه در عین آنکه انسان و فعل او را عین فعل حق می دانیم باز برای اوصفت اختیار را اثبات کنیم؟ پاسخ دقیقی که هادم همه شبهات در این خصوص است و اساساً ریشه و اساس شبهه جبر را می زداید، در پرتو نگرش «اصالت وجودی» و باور به «وحدت حقیقت وجود» پیدا می شود.

با این توصیف از رابطه وثیق وجودی میان انسان و خداوند، چگونه می توان از شبهه جبر رهایی یافت؟ چگونه در عین آنکه انسان و فعل او را عین فعل حق می دانیم باز برای اوصفت اختیار را اثبات کنیم؟ پاسخ دقیقی که هادم همه شبهات در این خصوص است و اساساً ریشه و اساس شبهه جبر را می زداید، در پرتو نگرش «اصالت وجودی» و باور به «وحدت حقیقت وجود» پیدا می شود.

با این توصیف از رابطه وثیق وجودی میان انسان و خداوند، چگونه می توان از شبهه جبر رهایی یافت؟ چگونه در عین آنکه انسان و فعل او را عین فعل حق می دانیم باز برای اوصفت اختیار را اثبات کنیم؟ پاسخ دقیقی که هادم همه شبهات در این خصوص است و اساساً ریشه و اساس شبهه جبر را می زداید، در پرتو نگرش «اصالت وجودی» و باور به «وحدت حقیقت وجود» پیدا می شود.

کمالات سایر موجودات بوده باشد. اگر تفاوتی هست این تفاوت صرفاً تشکیکی است.
«و این خود یکی از معارفی است که قرآن کریم و احادیث ائمه معصومین، گوشزد بنی الانسان فرمودند و موافق با برهان حکماء اشراق و ذوق اصحاب عرفان، و مشاهدات ارباب سلوک و ریاضت است. و در علوم عالیّه ما قبل الطبیعه به ثبوت پیوسته است که وجود، عین کمالات و اسماء و صفات است، و در هر مرحله ظهور پیدا کند و در مرآت تجلی نماید با جمیع شؤون و کمالات از حیات و علم و سایر امهات سبعة ظاهر گردد و متجلی شود و هر یک از مراحل تجلی حقیقت وجود، و مراتب تنزلات نور جمال کامل معبود دارای ربط خاص به مقام احدیت و معرفت کامنه خفیه به مقام ربوبیت می باشد...»^(۳)

بنابراین وقتی رابطه وثیق وجودی میان انسان و خداوند، چگونه می توان از شبهه جبر رهایی یافت؟ چگونه در عین آنکه انسان و فعل او را عین فعل حق می دانیم باز برای اوصفت اختیار را اثبات کنیم؟ پاسخ دقیقی که هادم همه شبهات در این خصوص است و اساساً ریشه و اساس شبهه جبر را می زداید، در پرتو نگرش «اصالت وجودی» و باور به «وحدت حقیقت وجود» پیدا می شود.

بنابراین وقتی رابطه وثیق وجودی میان انسان و خداوند، چگونه می توان از شبهه جبر رهایی یافت؟ چگونه در عین آنکه انسان و فعل او را عین فعل حق می دانیم باز برای اوصفت اختیار را اثبات کنیم؟ پاسخ دقیقی که هادم همه شبهات در این خصوص است و اساساً ریشه و اساس شبهه جبر را می زداید، در پرتو نگرش «اصالت وجودی» و باور به «وحدت حقیقت وجود» پیدا می شود.

اختیار شأنی از هستی

نگرش اصالت وجودی و باور به اشتراک معنوی مفهوم وجود ملازم آنست که حقیقت هستی را امری صرف و یگانه و واحد بدانیم و کثرتها و اختلافات ماهوی را ناشی از شدت و ضعف درحقیقت واحد و وجود تلقی کنیم. در این نگرش هر حکمی که برای هستی اثبات می شود و هر کمالی که درحقیقت هستی لحاظ شود، حکمی عام و کمالی عمومی برای همه موجودات - حتی ضعیف ترین موجود - خواهد بود. یعنی وقتی پذیرفتیم حقیقت هستی صرف و یگانه است و در دار وجود چیزی جز هستی تحقق ندارد، محال است که بتوان هستی یا پرتویی از هستی را در جایی یافت که فاقد

* نکته شگفت در همین جاست که در عین اختیار و قدرت ذاتی و وجودی انسان در افعال خویش، رابطه طولی مقتضی آنست که هرگز اختیار و مشیت و اراده انسان غیر از مشیت و اراده و قدرت خداوند نباشد.

گفت عمیق ترین و اصیل ترین نوع اختیار است که هرگز از ساحت هستی انسان زدودنی نیست. (برخلاف نگرشهای غیر وجودی که در مقام تبیین چگونگی ارتباط اختیار با هستی انسان دچار معضلات حل ناشدنی هستند) نکته بسیار مهم اینست که در چنین رابطه طولی میان انسان و خداوند در عین آنکه همه هستی انسان عین فعل الهی و دمامد مستفیض از فیض هستی بخشی خداوند است و هیچ از خود ندارد بلکه عین الفخر است، در عین حال صاحب قدرت و اراده و اختیار است و با قدرت و اختیاری که از حاق ذات او نشأت می یابد عمل می کند.

بنابراین هر فعلی که از انسان سر می زند، هم عین فعل حق تعالی بوده و حقیقتاً متناسب به خداوند است و هم حقیقتاً متناسب به انسان؛ باین تفاوت که فاعلیت و علیت و قدرت و خواست و اختیار یکی (انسان) در متن فاعلیت و علیت و قدرت و خواست و اختیار دیگری قرار دارد.

نکته شگفت در همین جاست که در عین اختیار و قدرت ذاتی و وجودی انسان در افعال خویش، رابطه طولی مقتضی آنست که هرگز اختیار و قدرت، مشیت و اراده انسان غیر از مشیت و اراده، قدرت و اختیار خداوند نباشد، چرا که هستی معلول ظل هستی علت و تعیینی از حقیقت اوست و هویتی غیر از هویت علت خود ندارد. از طرفی بنابر تحلیل وجودی اختیار این احاطه و قاهریت مطلق خداوند بر فعل انسان هرگز ملازم آن نیست که انسان را مقهور و مجبور بدانیم.

با چنین تبیینی است که انوار ساطعه فرمایش معجز نظام امام صادق (ع) بر فاهمه آدمی می نشیند که: «الاجر ولا توفیض بل امر بین الامرین»

همچنانکه بزرگان فرموده اند این «لا»، لای نفی جنس است و بدین معناست که اساساً جبری نیست، همچنانکه هرگز تفویضی نیز نیست. نه می توان انسان را مجبور دانست و نه امر او را به خود واگذار شده، بلکه در عین آنکه در کمال اختیار است با همه هستی خود و شؤونات آن، پرتویی از هستی و اراده حق تعالی است و

فعلی از افعال او. لذاست که هیچ خواست و اراده ای از او نیست که به امضای مشیت و اذن خداوند و اراده حق نرسیده باشد: «وامتنازرون الا ان ینشاء الله رب العالمین» (تکویر ۲۹)

در حدیث شریف از حضرت امام رضا (ع) وارد شده است: «قال الله یا ابن آدم بمنینتی کنت انت الذی نشاء لنفسک ماتناً، وبقوئی اذینت فرانضی و بنعمتی قویت علی معصیتی...» (ای پسر آدم به خواست من تو آتی که می خواهی برای خود آنچه می خواهی، و به توانایی من واجبات مرا بجا آوری، و به نعمت من بر معصیت من توانا شدی...)

نگرش ابزار انگارانه و نگرش وجودی

برای متمیم آنچه در خصوص رابطه طولی بیان شد شایسته است به نکته مهم دیگری که منشأ شبهات متعددی است اشاره کنیم و آن تلقی ابزار انگارانه از رابطه طولی است. آنچه که بیش از همه رهزن اندیشه بوده و با وجود باور به طولی بودن رابطه انسان و خداوند، باز شبهه جبر را در ذهن انسان همچنان پابرجا نگاه می دارد اینست که وقتی گفته می شود هستی خداوند در طول هستی انسان است، چنین گمان می شود که انسان بمنزله ابزار و آلتی است در دست خداوند. ابزاری که وسیله تحقق مشیت و اراده الهی است؛ همانطور که مثلاً بیل در دست کارگر، ادامه دست او محسوب می شود و مجری اراده اوست انسان نیز در ارتباط با خداوند چنین حالتی را دارد.

روشن است که چنین الگویی برای رابطه طولی، الگویی مأخوذ از محسوسات و روابط قسری و عرضی موجودات با یکدیگر است نه الگویی مأخوذ از روابط وجودی که طولی و درونی اند و از این رو به تصویری جز جبر نمی انجامد.

در الگوی ابزاری این ویژگیها وجود دارد:

اولاً: ابزار از خود، خواست و اراده ای ندارد هرچه که هست خواست و اراده فاعل است.

ثانیاً: ابزار با هر طرف عمل (ترک یا فعل) سازگاری دارد و خود اقتضای وجودی خاصی نسبت به فعل ندارد.

*** مرز جبر و اختیار را «مرز خود و ناخود» در فعل فاعل با شعور تشکیل می دهد و ملاکی اختیاری بودن فعل چیزی جز این نیست که فعل ، حقیقتاً متناسب به فاعل و اراده آگاهانه او باشد .**

درخصوص هر صاحب اختیار دیگری صادق باشد از جمله ، خداوند و ملائکه الهی و معصومین علیهم السلام . در اینجا چند نظریه را که بیشتر به اذهان متبادر می شوند مورد نقد و بررسی قرار می دهیم :

الف) اختیار و تعدد راه

بسیاری چنین گمان می کنند که چون در ساحت هستی ملائکه ، زمینه گناه و معصیت نیست و راهی جز طاعت در مقابل ندارند پس در مقایسه با انسان موجوداتی مجبور و مقهورند و به این ترتیب بر این باورند که «اختیار داشتن» ملازم آنست که «بیش از یک راه» در مقابل موجود باشد تا اختیار و انتخاب معنا پیدا کند .

چنین تصویری اگر درخصوص ملائکه روا باشد بطریق اولی درخصوص ذات مقدس حق تعالی باید صادق کند ، زیرا ما برای خداوند بالاترین مرتبه تنزه از زشتیها را قایل بوده و معتقدیم از ذات مقدس او جز خیر و رحمت چیز دیگری صحت صدور ندارد پس اگر چنان مبنایی را برای اختیار قبول کنیم که تعدد راه را ملاک اختیار بدانیم ، ناچاریم نعوذ بالله خداوند را مجبورترین موجود عالم هستی تلقی کنیم ، درحالیکه مطابق معارف دینی خداوند بالاترین مرتبه اختیار را در عالم هستی داراست .

روشن است همانطور که این قضاوت در مورد ذات مقدس حق تعالی هرگز مقبول نیست درخصوص ملائکه الهی نیز نمی تواند پذیرفته باشد . چگونه ذواتی را که در نهایت شوق و رغبت و از سر اراده ، با همه هستی خود معطوف به انجام فرامین الهی و در حال سبقت در امتثال محض از حضرت حق اند می توان مجبور و مقهور دانست؟! آن هنگام که خود ما ، جز یک راه در مقابل نداریم و این راه همان راهی است که مطلوب ماست و ما با اشتیاق تمام مصمم به پیمودن آن هستیم ، آیا کسی می تواند مدعی جبری بودن حرکت ما در این راه شود؟ و آیا خود ما کمترین احساس اجباری را خواهیم کرد؟ پس «وجود چندراه» در مقابل فاعل نمی تواند

ثالثاً : آلت در قوام هستی فعل دخالتی ندارد و نسبت به آن یک عامل بیرونی است نه عامل درونی . عبارت دیگر ، علیت آلات و ابزار ، علیت اعدادی است نه علیت حقیقی . لذا فعل را نمی توان حقیقتاً به ابزار نسبت داد . رابطه ابزار با فعل رابطه دو امر مستقل و بیگانه از یکدیگر است .

رابعاً : نه تنها ابزار با فعل رابطه بیرونی و قسری دارد که با فاعل نیز چنین است . یعنی ربط وجودی میان او و فاعل نیست لذا هويت فاعل هیچ ربطی با هويت ابزار ندارد .

رابطه طولی هرگز دارای چنین اوصافی نیست بلکه مطابق آنچه تاکنون در تبیین رابطه طولی بیان شد :

اولاً : انسان ، هم از حیث حقیقت وجودش ، از اوصاف کمالی وجود برخوردار است و همه از حیث سنخیتی که میان او و علتش باید وجود داشته باشد . لذا همچنانکه خداوند قادر و مرید و مختار است انسان نیز از این اوصاف برخوردار است .

ثانیاً : رابطه انسان و فعلی که از او سر می زند یک رابطه وجودی است ، فعل او در واقع اثر هستی او و شأنی از موجودیت اوست . لذا هر چه که از او سر می زند مقتضای هويت وجودی اوست .

ثالثاً : بنابراین ، رابطه انسان و فعل او رابطه علت هستی بخش و معلول آنست نه رابطه علت اعدادی با معلول . بنابراین نه غیریتی در ارتباط با فعل خود احساس می کند و نه غیریتی در ارتباط با فاعل خویش . و چنانچه گفته شد - و تبیین مشروحتر آن بعداً خواهد آمد - عدم غیریت روشترین ملاک و مناط وجود اختیار است .

ملاک اختیار و جبر

در اینجا بجاست نکته مهمی را که جنبه کانونی در بحث حاضر دارد با وجود اشارات و تصریحات متعددی که در ضمن مطالب گذشته آمد ، بیشتر مورد تأمل قرار دهیم . و آن این است که اساساً اختیار داشتن چه مناط و ملاکی دارد؟ خود ما در کجا احساس جبر می کنیم و در کجا واقعاً خود را مختار احساس می کنیم؟ روشن است که هر ملاک و مناطی را قایل شویم باید

* اگر ملاک اختیار را تساوی نسبت فاعل به فعل و ترک بدانیم اساساً به انکار مطلق اختیار حتی از ذات فاعل منتهی خواهد شد.

را به سوی می کشد و اراده برای تحقق یافتن با موانع متعدّد روبرو است، انتخاب و اختیار معنا پیدا کرده و فعل متّصف به اختیار می شود و الا اگر اراده بدون کمترین مقاومتی در جهتی سوق پیدا کند به دلیل عدم منازع و مخالف، نیاز به هیچ گونه ترجیح و تصمیم و اختیاری نیست. لذا فعل تحقق یافته را نمی توان اختیاری دانست.

قدری تأمل، آشکار می سازد که این تصور نیز در خصوص فعل اختیاری باطل است. بهترین گواه بطلان آن همان کیفیتی است که در افعال معصومین (ع) در مقام عصمت وجود دارد. با توجه به اینکه عصمت نیز دارای مراتبی است در عالیترین مرتبه عصمت که اختصاص به ذوات مقدس چهارده معصوم علیهم السلام دارد، آنجا که حضرت می فرمایند هر کس شیطانی دارد و شیطان من به دست من مسلمان شده است^(۱)، در چنین مرتبه ای ما معتقد هستیم که نه تنها تمایل به گناه که اساساً اندیشه گناه ولو بطور لحظه ای نیز در خاطر نورانی و مقدس آن بزرگواران هرگز خظور نمی کند.

اگر ملاک اختیار، «وجود داشتن منازع و مزاحم» باشد باید در هر فعلی که انجام آن نیاز به مبارزه و مجاهدت بیشتر هست احساس اختیار بیشتر کنیم و در جایی که مخالفت کمتر است خود را مجبورتر بدانیم. روشن ترین گواه بطلان چنین گمانی افعال خداوندی است. اگر چنین تلازم و شرطی معتبر باشد نعوذ بالله باید خداوند را مجبورترین موجود هستی دانست زیرا کمترین مانع و منازع، در مقابل اراده قهار و عزیز آن ذات مقدس عقلاً محال می باشد در عین حالیکه او مختارترین حقیقت هستی است.

ج) اختیار و امکان

نظریه دیگری که در خصوص مناط اختیار مطرح است تکیه بر «امکان» دارد. به این بیان که اگرچه تعدّد راه در مقابل فاعل یا وجود مانع و منازع برای فعل، ملازمتی با اختیار داشتن ندارند، اما «امکان» انجام فعل دیگر، باید برای فاعل وجود داشته باشد تا او را مختار بدانیم. حداقل امکان، امکان ترک فعل است. یعنی

ملاک یا شرط لازم اختیار داشتن باشد. اعتقاد ما در خصوص اولیاء حق که در مقام عصمت اند مگر جز این است که آنان را نیز با تمام وجود مشتاق و معطوف به وظیفه بندگی و اطاعت از حق می دانیم بدون اینکه کمترین اندیشه ای از گناه به مخیله مقدس آنان راه یابد چه بسا گفته شود که آنان این امکان را دارند که اگر بخواهند مرتکب گناه شوند. ضمن آنکه بحث «امکان» بعداً خواهد آمد بجاست که بپرسیم مگر درهستی و وجود آنان بعد از آنهمه تعالی و ترفع معنوی و تقرب به خداوند، جایی برای چنین خواهشی مانده است؟! روشن است که آنان یکسره در طهارت روح و نورانیت باطن و توجه دائمی و مستمر به حضرت حق بسر برده و اندیشه و اراده ای جز اراده دوست ندارند.

قطعاً همین معنا بلکه چه بسا برتر از آن - از حیث استغراق محض و دائمی در توجه به حق تعالی - در خصوص ملائکه نیز جاری است با این تفاوت که آنان از آغاز هستی با همین وصف بوده اند. اما نکته مهم در این است که این تفاوت، نه از حیث اختیاری بودن یا جبری بودن اعمال آنهاست بلکه از حیث منازع داشتن و عدم منازع در مقابل اراده است یکی در کوران و سواوس شیطانی و کششهای نفسانی راه به سوی حق می گشاید و دیگری بدون این موانع مجذوبانه ربه سوی او دارد. کما اینکه انسانی که در جامعه فاسد، خود را از زشتیها نگاه می دارد و آن کس که در محیط کاملاً سالم با شرایط مهیا برای تدبیر و تقوای پیشگی، از زشتیها پرهیز دارد در پیشگاه خداوند مقام یکسانی ندارند با اینکه از این حیث (اختیار) تفاوتی با یکدیگر ندارند.

«الایسوی منکم من أنفق من قبل الفتح و قاتل اولئک اعظم درجة من الذین أنفقوا من بعد و قاتلوا و کلاً وعد الله الحسنى» (حدید/ ۱۰)

ب) اختیار و تراحم امیال

آنچه بیان شد ممکن است چنین گمانی را تقویت کند که پس اختیاری بودن فعل، با وجود منازع و موانع و وجود تراحم در مقام انجام فعل ملازمت دارد. آنجا که تمایلات مختلف هر کدام انسان

فاعل مختار در هر حال - ولو یک راه را در مقابل داشته باشد - باید این امکان را داشته باشد که فعلی را که انجام می دهد بتواند ترک کند. اگر چنین امکانی برای فاعل نباشد او مجبور است و افعال صادر از او نمی تواند وصف اختیار داشته باشد.

ابتدا باید روشن شود مقصود از امکان چیست؟ دو معنای روشن برای «امکان» در فلسفه بیان شده: یکی «امکان ذاتی» و دیگری «امکان استعدادی».

اگر مراد از امکان در بحث اختیار، امکان ذاتی باشد، «امکان داشتن فاعل» به این معنا خواهد بود که بگوییم نسبت فاعل به انجام فعل یا ترک آن علی السویه است، نه ضرورتی او را به «عمل» و امیدارد و نه ضرورتی او را به «ترک» می کشاند و همین عدم ضرورت است که آزادی و اختیار را برای فاعل فراهم می آورد. اگر این معنا را برای اختیار بپذیریم، صدور فعل از فاعل مختار، محال خواهد شد. چرا که وقتی طرفین عمل (فعل و ترک) نسبت به فاعل، متساوی باشند بنا به اصل «امتناع ترجیح بلا مرجح»، بدون دخالت عامل دیگر، محال است یک طرف، برای فاعل ترجیح پیدا کند.

اگر گفته شود انگیزه فاعل (داعی) یا انتخاب او یا اراده فاعل، این تساوی را بر هم می زند این نیز فرض باطلی است زیرا:

اولاً در خصوص ذات مقدس حق که داعی و اراده زاید بر ذات ندارد هرگز این سخن پذیرفته نیست مگر اینکه خداوند را مجبور بدانیم!!

ثانیاً «انتخاب» یا داعی یا اراده فاعل نیز در زمره هستی فاعل اند لذا فعل را نمی توان نسبت به کلیت هستی فاعل در حالت امکانی فرض کرد.

ثالثاً این فرض که فعل، قبل از انتخاب یا داعی و اراده، نسبت به فاعل حالت امکانی دارد به این معناست که وصف اختیار تنها مربوط به قبل از پیدایش انگیزه و صدور اراده است و نه حین بروز داعی و اراده و انجام فعل! پس باید گفت هیچ فعل اختیاری حقیقتاً - به اعتبار خودش نه به اعتبار مقدماتش - با وصف اختیار

از انسان صادر نمی شود.

رابعاً اگر اراده و اختیار از درون ذات فاعل نشأت یافته است پس ذات فاعل نسبت به فعل و ترک علی السویه نبوده است (خلاف فرض است) و اگر بگوییم از آغاز علی السویه بوده است اما یکباره انتخاب یا اراده انجام یا ترک فعل، بدون هیچ زمینه و علت قبلی در او پیدا شده است در این صورت مشکل ترجیح بلا مرجح به رابطه نفس و اراده عود می کند. چگونه از نفسی که نسبت اش با انجام فعل و عدم انجام فعل، یکسان است می تواند اراده فعل یا اراده ترک سر بزند؟!

اما اگر امکان مورد نظر در تعریف فعل اختیاری را، «امکان استعدادی» بدانیم و نه امکان ذاتی، در این صورت نیز باز چنین امکانی وجه قابل قبولی در مسأله اختیار ندارد.

از آنجا که از «امکان استعدادی» دو نوع تلقی وجود دارد یکی اعتباری و دیگری حقیقی، بجاست هر دو شق را لحاظ کنیم. اگر مراد از امکان استعدادی - بنا بر قول به اعتباری بودن آن - همان وجود یا عدم عوامل و موانع فعل در بیرون از فاعل باشد، روشن است که این عوامل و موانع ربطی با فاعل فعل پیدا نمی کنند. لذا دخلی در اختیار داشتن یا نداشتن او ندارند، مگر آنکه اختیار را نیز بهمین معنا لحاظ کرده در نتیجه آنرا وصفی اعتباری برای فاعل بدانیم نه وصفی حقیقی که حکایت از واقعیت وجودی در او دارد.

و اگر مراد از امکان استعدادی - بنا بر قول مشهور و غالب حکما - همان وجود قوه و استعداد انجام فعل باشد، گرچه در این معنا، «امکان»، وصفی وجودی و حقیقی تلقی می شود، اما اولاً تنها در خصوص فاعلهای طبیعی صادق خواهد بود؛ ثانیاً در میان فاعلهای طبیعی نیز منحصر به فاعلهای باشعور و عالم نبوده بلکه هر موجود ذی قوه ای را در برمی گیرد. بنابراین هر موجود که دارای قوه فعل و اثری باشد را باید مختار دانست؛ ثالثاً چنین امکانی تنها در خصوص «فعل» صادق خواهد بود نه «ترک». چرا که ترک فعل، وجه وجودی ای ندارد که نیاز به قوه و امکان

استعدادی داشته باشد.

بنابراین، نظریه «امکان داشتن» نیز - در معانی ای که مورد نقد قرار گرفت - نمی‌تواند ملاک و مناط قابل قبولی در خصوص فعل اختیاری محسوب شود.

د) مرز «خود و ناخود» ملاک اختیار و جبر

بهترین راه برای دست یافتن به ملاک فعل اختیاری تأمل در احوال نفسانی خود و دقت در کیفیت افعالی است که ما در انجام آنها احساس اختیار یا جبر می‌کنیم. کلیه مواردی که ما مدعی جبری بودن فعل - در خود یا غیر خود - هستیم و یا در خود احساس جبر می‌کنیم در این ویژگی مشترکند که دخالت عامل یا شخص دیگری را در فعل خود یا غیر خود، ملاحظه می‌کنیم. وقتی متوجه می‌شویم که در عمل ما کس دیگری - یا عامل دیگری غیر از اراده و خواست خود ما - دخالت دارد، خود را مجبور احساس می‌کنیم و آن‌گاه که تنها، فکر و اندیشه و خواست اراده خود را فاعل فعل می‌بینیم احساس آزادی و اختیار به ما دست می‌دهد.

موج جبرانگاری در یکی دو قرن اخیر، بر همین پایه قابل توجیه است. وقتی نظریه پردازان علوم تجربی در حوزه‌های مختلف علم مدعی شدند که عوامل مختلفی چون: عامل وراثت، محیط طبیعی، روح جامعه، ضمیر ناخودآگاه، نظام معیشتی، قوانین حاکم بر روند تاریخ و... نقش اصلی و تعیین کننده را در شخصیت ما بازی می‌کنند و اساساً حرف اول را این عوامل می‌زنند و سایر چیزها در شخصیت ما - چون فکر و اندیشه، تمایلات، احساسها، سلیقه و ذوق، تصمیم و اراده ما - جنبه تبعی و رو بنایی دارند، جبرانگاری نتیجه مسلم و طبیعی آن بود. چرا که انسان بهر میزان که دخالت «غیر» را در فعل و عمل خود باور کند چون «خود» را در میان نمی‌بیند باور به اختیار در او ضعیف تر خواهد شد.

حتی در مواردی که ما اقدام به کاری می‌کنیم که چندان خشنودی بدان نداریم بلکه از سر اضطرار یا برخی محضورات با کراهت به آن کارها تن داده ایم، باینکه محدود اختیار ما و

راههای انتخابی کاهش یافته است، اما هرگز مدعی جبری بودن اینگونه افعال نمی‌شویم چرا که باز نهایتاً این «خود» ما هستیم که این راه را با تصمیم و اراده خود برگزیده ایم و این خود ما هستیم که اراده انجام چنان فعلی را کرده ایم. از اینروست که مرحوم علامه طباطبایی بحق مدعی آنند که فاعل در این نوع از فاعلیت - فاعلیت از سر اضطرار و کراهت - برخلاف تقسیم بندی مشهور فلاسفه، در زمره فاعلهای بالجبر واقع نشده بلکه فاعل مختار محسوب می‌شود.

در موارد اضطرار و اجبار وقتی ما اقدام به عمل می‌کنیم حتماً مراتبی از رضایت و مطلوبیت در نفس ما نسبت به آن عمل وجود دارد و الا هرگز اراده ای از ما صادر نمی‌شد. افزایش اضطرار، تنها محدوده انتخاب ما را کاهش می‌دهد نه اینکه اصل اختیار را از بین ببرد. کما اینکه درجایی که فقط یک راه در مقابل داریم اگر آن راه مطلوب و مقبول ما باشد، خود این رضایت و خشنودی به فعل، عین همان انتخاب و اختیار ما خواهد بود. از اینرو در اقدام به چنین فعلی احساس مجبور بودن نکرده و هرگز اظهار نمی‌داریم که «من مجبور شدم». جبر در آنجاست که شخص در انجام فعل، از خودش انتخاب و اراده ای ندارد یا اگر دارد نقطه مقابل خواست و اراده او تحقق می‌یابد. مثلاً اراده فرد در جهت انجام فعل است، اما ترک از او صادر می‌شود و یا بالعکس، و یا اینکه اصلاً اراده ترک یا فعل عملی را نکرده است، اما یکی از طرفین عمل، از او به ظهور می‌رسد.

بنابراین بسهولت می‌توان پی برد که مرز جبر و اختیار را «مرز خود و ناخود» در فعل علمی تشکیل می‌دهد و ملاک اختیاری بودن فعل چیزی جز این نیست که فعل، حقیقتاً متناسب به فاعل و اراده آگاهانه او باشد.

بعبارت دیگر آنچه در اختیاری بودن فعل، مهم است، صدور فعل به منشأ انگیزه و اراده خود فرد است و نه چیز دیگر. این معنا از اختیار در عین مؤید بودن به دریافت وجدانی ما، با آنچه که حکما در تعریف «قدرت» و اختیار گفته اند منافاتی ندارد.

با توجه به مجال اندک این نوشتار امید است تفصیل بیشتر ملاک و معنای ارائه شده برای اختیار، در شماره بعدی مجله تقدیم حضور سروران عزیز گردد از جمله، تبیین روشنتر نظریه حکما در خصوص قدرت و اختیار، اختیار و تأثر از عوامل بیرونی، اختیار و اصل ضرورت علی و معلولی، اختیاری بودن مبادی فعل اختیاری، شبهه افعال قبیحه انسان در ارتباط با توحید افعالی.

پانوشتها

- ۱- نه‌ایة الحکمة، فصل ۱۴ از مرحله ۱۲، فی أن الواجب تعالی مبدء لکل ممکن
- ۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، مقاله ضرورت و امکان ص ۱۱۰
- ۳- چهل حدیث حضرت امام امت (ره)، ص ۲۴۲
- ۴- اصول کافی، ج ۱، باب المشیئة والارادة، ج ۶، ص ۲۰۹
- ۵- حدیث نبوی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی