

تقریر حکیم میرداماد از نظریه اختیار انسان

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۴/۲۰

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۹/۱۰

سید محمدعلی دیباجی *

محسن طاهری صحنه **

چکیده

حکیم میرداماد در تبیین فاعلیت الهی و چگونگی انتساب فعل به انسان میان فاعل مختار و جاعل که به فاعل و فعل، وجود بخشیده، تمایز قائل می‌شود و فاعل را در طول جاعل تام فعل می‌داند. در واقع اختیار فاعل مباشر فعل، موجب تمام شدن سلسله علل می‌شود و در نتیجه از نظر عرفی، لغوی و اصطلاحی، فعل بدو استناد می‌یابد؛ با وجود این، فاعل مباشر، جاعل فعل خود نیست؛ همان‌گونه که جاعل خودش نیست. قدرت، شوق، اراده و تمام هستی انسان که از علل ظهور فعل‌اند، در نظام طولی تحت قدرت و سیطره جاعل و علت کل (خدا) هستند.

واژگان کلیدی: جبر، اختیار، تفویض، جعل، امر بین الامرین.

* دانشیار گروه فلسفه دین دانشگاه تهران، پردیس فارابی.

** دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه تهران، پردیس فارابی (نویسنده مسئول).

یکی از مباحث مترتب بر بحث اراده الهی، بحث درباره این است که آیا اراده حق تعالی اراده مطلقه است یا مقیده؟ به این معنا که آیا هیچ فعلی انجام نمی‌پذیرد؛ مگر به اراده او یا اینکه اراده او محدود به برخی حوادث نظام هستی است و برخی دیگر از حیطة قدرت و اراده او خارج‌اند؟ این اشکال در ناحیه افعال مخلوقات ارادی به‌ویژه انسان مطرح است و مسئله جبر و اختیار نیز در همین جا طرح می‌شود. بیان اشکال چنین است که اگر اراده خدا شامل افعال ارادی انسان نیز می‌شود، پس سخن گفتن از آزادی اراده یا اختیار، بی‌معناست و مختار بودن انسان با اراده مطلقه الهی چگونه می‌تواند جمع شود؟ آیا افعال اختیاری انسان، اراده حق تعالی را مقید نمی‌کند؟ آیا مستلزم اجتماع دو قادر بر مقذور واحد نیست و ...؟

در پاسخ به این اشکالات و پرسش‌ها، سه فرض متصور است: فرض اول به اشعریان (نظریه کسب) و جبریان تعلق دارد که معتقدند انسان هیچ‌گونه نقش و تأثیری در اعمال خویش ندارد و اعمال انسان، مخلوق خداست و به وسیله وی و به واسطه انسان انجام و صادر می‌شود. فرض دوم به مفوضه متعلق است که بر این باورند که خداوند پس از آفرینش انسان، قدرت مستقل و کافی برای انجام فعل به انسان اعطا کرده و انسان در انجام فعل خویش با اختیار خود و به طور مستقل عمل می‌کند و به قدرت الهی نیازی ندارد و خداوند نیز در صدور افعال از انسان نقشی ندارد. فرض سوم از سوی امامان معصوم علیهم‌السلام و برای نخستین بار به امام علی علیه‌السلام مطرح شده است که در آن، هر دو فرض پیشین «جبر» و «تفویض» نفی شده و نظریه جدیدی به نام «امر بین الامرین» در گستره الهیات ظهور کرده است که همه عالمان امامیه - اعم از محدث، مفسر، متکلم، فیلسوف و عارف - آن را پذیرفته‌اند؛ اما نکته مهم و ظریف در تبیین و تفسیر گوهر آن است که هر کدام از اندیشه‌وران از منظر و رویکردهای گوناگون به تحلیل و کالبدشکافی آن دست یازیده‌اند. در روایات بسیاری به این اصل اشاره شده است. امام صادق علیه‌السلام در پاسخ از پرسش جبر و تفویض، هر دو را نفی کرده است. «مردی گوید به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: خدا بندگان را بر گناه مجبور ساخته؟ فرمود: نه، گفتم: پس کار را به آنها واگذاشته؟ فرمود: نه، گفتم:

پس حقیقت چیست؟ فرمود: لطفی است از پروردگارت میان این دو مطلب» (کلینی، ۴۰۱ق، ح ۸، ص ۱۵).

حضرت در روایت دیگر در پاسخ از جبر و تفویض فرمود: «نه جبر است و نه تفویض؛ بلکه منزلی است میان آن دو که حق آنجاست و آن منزل را نداند؛ جز عالم یا کسی که عالم، آن را به وی آموخته باشد» (همان، ح ۱۰).

در حدیث اخیر، درک حقیقت امر بین‌الامرین، از ویژگی‌های امام یا کسی که مورد تعلیم امام قرار گرفته، برشمرده شده که بیانگر دشواری معنای آن است.

۱. مسئله‌شناسی امر بین‌الامرین

در میان علمای شیعه که با رد هر دو مکتب جبر و تفویض، از سخن نغز امام به‌حق ناطق، جعفر بن محمد الصادق علیه السلام پیروی می‌کنند که فرمود: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین‌الامرین»، در نحوه تفسیر این حدیث شریف و چگونگی تبیین این حقیقت، اختلاف دیده می‌شود که اصلی‌ترین اختلافات، چهار نظر آمده است: نظریه متکلمان شیعه، نظریه عرفا، نظریه میرداماد و نظریه صدرالمتهین.

تحلیل متکلمان امامیه در رد جبر و تفویض و اثبات امر بین‌الامرین، بیشتر شرح و تفسیر سخنان و تفسیر امامان علیهم السلام با مبانی کلامی است. شیخ مفید در تبیین آزادی یا اختیار، پس از شرح و ابطال جبر و تفویض تأکید می‌کند که واسطه بین این دو قول، آن است که خداوند به بندگان، قدرت و توانایی عنایت کرده و آنان متمکن از اعمال خود باشند؛ لکن برای ایشان، حدود و مقررات، آیین و رسوم معین کرده است. پس با اعطای قدرت به بندگان، جبر، منتفی و با نهی از زشتی‌ها و وضع حدود و مقررات، تفویض منتفی است و این معنای بین‌الامرین است (مفید، ۱۳۶۳، ص ۳۲ - ۳۳) سید مرتضی در پاسخ به این پرسش که آیا خدا ایمان را از همه آفریدگانی که به امر و نهی مکلف‌اند خواسته یا خواستار ایمان از گروهی از آنان شده و از دیگران نخواسته، می‌گوید: «خدا ایمان را از همه آفریدگان با اراده آزمایشی (بلوی) و امتحانی (اختیار) خواسته است؛ ولی آن را با اراده اجباری و اضطراری نخواسته است» (سیدمرتضی،

۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۳۳). شیخ طوسی قدرت و اراده را ویژگی‌های ذاتی موجود زنده و ادراک‌کننده می‌داند و معتقد است قوانین علیت به طبیعت اجسام بی‌جان اختصاص دارد. وی مبادی افکار فکورانه را با جبر علی ناسازگار می‌داند؛ بنابراین جبر را از مقام خالقیت حذف می‌کند و معتقد است جبر به طبیعت مربوط است؛ ولی هیچ‌گونه جبری در کار موجود زنده و توانا نیست. بدین ترتیب وی بر این باور است که اعمال انسان به خود انسان مربوط است، خداوند آدمی را صاحب قدرت و جسم را صاحب اثر آفرید و آدمی با قدرت خداداده، کارها را به میل خود انجام می‌دهد و مسئول کار خویش است (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۳۲ و ج ۶، ص ۶۵).

عرفا با تأکید بر وحدت شخصی وجود و تبیین نظام هستی بر اساس تجلی و ظهور و اثبات تشکیک در ظهور (به جای تشکیک در وجود)، به تبیین نحوه استناد افعال انسان به خداوند پرداخته‌اند. جان‌مایه این تحلیل، طرح مسئله سرالقدر و سر‌سرالقدر و بحث اقتضا و استعداد اعیان ثابت است. /بن‌عربی جبر را بر اساس سرالقدر و تفویض را بر اساس سر‌سرالقدر نفی می‌کند. (ابن‌عربی، ۱۳۸۰، فص یعقوبی ۹۶). وی حقیقت آدمی را در تمام مراتب هستی، حقیقت ارادی می‌داند و کارهای ارادی را در زمان و مرتبه واحد، هم به خدا و هم به خلق نسبت می‌دهد؛ ولی جهت انتساب به خدا را از جهت انتساب به خلق در همه مراتب هستی تفکیک می‌کند؛ زیرا به اعتقاد وی، کارهای اختیاری از حیث ایجاد و اظهار به خدا و از حیث اعداد به آدمی نسبت داده می‌شود. به باور /بن‌عربی، همان‌گونه که اقتضائات اعیان ثابت انسان مسبوق به اراده‌اند، تحقق کارها در خارج نیز چنین است. به عقیده وی، معنای امر بین‌الامرین این است که کارها در یک زمان و یک مرتبه، از حیث ایجاد به خدا و از حیث اتصاف و قبول به خلق خدا نسبت داده می‌شود (همان، فص اراهیمی ۸۳).

مسئله افعال عباد در عصر میرداماد، مسئله روز میان علما و دانشمندان بوده است. موضوع خلق اعمال عباد در دوران یادشده در علوم اسلامی گوناگون همچون اصول فقه، علم کلام، فلسفه و عرفان از جهات گوناگون و با دیدهای متفاوت مورد بحث و فحص و تحلیل قرار گرفته و کتاب‌ها و رساله‌ها در اطراف آن به نگارش درآمده است. نکته مهم آنکه در دوره صفوی، این مسئله خاص بسیار مورد توجه و دقت علمای زمان

تمامی شئون یک پدیده را آن به آن افاضه می‌کند و فاعل مباشر، جزء اخیر علت تامه فعل است. فاعل مباشر در حقیقت فاعل بالاختیار است؛ ولی جاعل، تام بالاختیار نیست؛ بنابراین هیچ تهافتی میان اراده و اختیار آدمی و خالق هستی نیست؛ چراکه انسان، فاعل اختیاری افعال و حق تعالی جاعل آن است. از سویی فاعل در طول جاعل است و در هر آن، نیازمند به جاعل. ملاصدرا نیز می‌گوید: «افاضه وجود، منحصر در ذات باری تعالی است و دیگر علت‌ها از مجاری و واسطه‌های فیض اویند. این‌گونه نیست که تنها وجود فاعل مباشر، مستند به او باشد؛ بلکه تمامی شئون او نیز مستند به فاعل حقیقی است» (صدرالمتألهین، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۷۷).

۲. جعل و متعلق آن از دیدگاه میرداماد

یکی از اصطلاحات مهمی که در فلسفه میرداماد و از جمله در دیدگاه وی در موضوع امر بین‌الامرین به کار رفته، «جعل» است. جعل از مباحث فلسفه و از احکام وجود و ماهیت است. جعل در لغت به معنای قرار دادن، خلق کردن، گرداندن، آغاز به کار کردن، آشکار کردن و نامیدن است (شرتونی، ۱۳۷۴، ذیل «جعل»). جعل در اصطلاح فلسفی عبارت است از تأثیر علت و افاضه او بر معلول و لذا بدین معناست که علتی، معلولی را ایجاد می‌کند (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۱۹). از آنجایی که نحوه نگرش فیلسوفان به جعل متفاوت است، معنای جعل نیز نزد آنان یکسان نیست. به اعتقاد قائلان به اصالت ماهیت، جعل نه به معنای ایجاد، بلکه به معنای افاضه هویت و تقرر است (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۶)؛ درحالی‌که به نظر قائلان به اصالت وجود، جعل همان ایجاد و افاضه وجود است (صدرالمتألهین، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۶).

میرداماد بر اساس نظریه اصالت ماهیت و این قول که وجود شیء، همان وقوع، تحقق و حصول خود شیء در هر ظرف و وعایی است - چه در خارج چه در ذهن - و نیز اینکه تمایز و غیریت وجود و ماهیت در موجود ممکن باطل است، ماهیت را مجعول بالذات می‌داند و معتقد است جاعل (خدا) در افاضه مجعول، خود ماهیت را ابداع می‌کند و به سبب همین ابداع است که ماهیت موجود می‌شود و می‌توان مفهوم موجود بودن را انتزاع

کرد که حاکی از خود ذات و ماهیتِ مجعول و متقرر است. وی معتقد است لازمهٔ مجعول بالذات نبودن ماهیت، بی‌نیازی آن از فاعل و علتی است که قوام و تقررش را به آن افزیه کند و این محال است (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۱۰ - ۱۱ / همو، ۱۳۶۷، صص ۳۷ و ۵۶).

باید توجه داشت که وقتی *میرداماد* اصالت را به ماهیت می‌دهد، منظور او از ماهیت به معنای ما یقال فی جواب ما هو نیست؛ بلکه مقصود *میرداماد* از ماهیت، واقعیت عینی خارجی است که حقیقت، هویت و کون نیز به آن گفته می‌شود و بخش دیگر از مصادیق تعریف ماهیت به «ما به الشیء هو هو» را نیز که مراد از آن، اشیای عینی خارجی است، شامل می‌شود و همین است که منشأ تأثیر و فعلیت است (احمدی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۱).

میرداماد جعل را بر دو قسم بسیط و مرکب می‌داند. جعل بسیط، ایجاد و جعل خود شیء است و جعل مرکب یا تألیفی «جَعَلَ الشیء شیئاً»، یعنی چیزی را چیزی گرداندن و به بیان دیگر، صیوروت است (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۹). جعل مرکب یا تألیفی، فقط به عوارض مفارق شیء تعلق می‌گیرد و شیء برای اتصاف به آنها نیازمند جعل دیگری غیر از جعل خود شیء است؛ مانند جعل سفیدی برای جسم؛ اما چون ذات و ذاتیات و لوازم ذاتی شیء برای شیء ضروری است، جعل‌پذیر نیستند و به تبع جعل بسیط شیء، موجود و منجعل می‌شوند و نیازمند جعل جدیدی نیستند؛ مانند انسان بودن یا حیوان بودن برای انسان یا زوج بودن برای چهار؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد، ثبوت آنها برای شیء ضروری است. حال آنکه ملاک نیاز به جعل، امکان است و بر امور ممکن تعلق می‌گیرد (همان، ص ۱۰).

همان‌گونه که گفته شد، *میرداماد* به اصالت ماهیت معتقد است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۷) و متعلق جعل را نیز ماهیت و جعل آن را نیز جعل بسیط می‌داند (همان) و در جای‌جای *قیسات* به آن می‌پردازد؛ از آن جمله می‌گوید:

نمی‌گویم انسان، انسان شد و سپس موجود گردید؛ آن‌چنان‌که در شیوهٔ شدن (جعل) ترکیبی است که مفهوم آن، مستلزم [دو چیز، یعنی] شونده و چیزی است که شدن به آن می‌انجامد؛ بلکه می‌گویم انسان شد [تحقق یافت] به شیوهٔ شدن بسیط که به لحاظ مفهوم، فقط مستلزم یک شونده [مجعول] واحد است و ملاک و معیار عروض وجود بر ماهیت، این است که ماهیت به‌خودی‌خود هیچ‌گونه تقررری ندارد؛ بلکه تقرر آن از سوی جاعل فاعل مبدع

مفیزی است که ذات و گوهر ماهیت را جعل و افاضه می‌کند (همو، ۱۳۶۷، ص ۵۱ - ۵۲). این بیان جناب میرداماد در واقع تقریر و بیان جعل بسیط است که فهم آن به فهم رابطه علت با معلول وابسته است؛ چراکه مجعول جاعل در واقع معلول علت است و از آنجا که وجود، تحقق، واقعیت، عینیت و ماهیت معلول قائم به علت و جلوه و بروز و ظهور و نمود و شأن علت است، پس مجعول جاعل نیز خواه نامش را وجود بگذاریم و خواه ماهیت یا هر چیز دیگری، به جاعل قیام دارد و براین اساس دیگر نمی‌توان جعل را جعل مرکب، یعنی جعل شیء شیئاً دانست؛ چراکه در این میان فقط یک چیز هست و آن، مجعولی است قائم به جاعل و شأنی از شئون آن و بدیهی است که جدایی شأن از ذی‌شأن محال است؛ بنابراین تنها می‌توان جعل بسیط را پذیرفت و آن هم بازگشتش به رابطه علیت و در واقع به معنای صدور معلول از علت است. میرداماد هم در قبسات به این مساوقت و دوشادوشی جعل با علیت پرداخته است (همان، ص ۲۴۵).

۳. تحلیل هستی‌شناختی میرداماد از اختیار انسان

تحلیل نقل شده از جناب میرداماد درباره فعل اختیاری را می‌توان در ضمن نکات ذیل تقریر کرد:

- ۳-۱. عناصر اصلی مبادی فعل عبارت‌اند از: معرفت (علم)، میل (شوق) و اراده.
- ۳-۲. میان شوق و اراده و نیز میان اراده و اختیار، تفاوت وجود دارد.
- ۳-۳. اراده یک نوع حالت نفسانی است که میان علم جازم و فعل تحقق می‌پذیرد و از آن، گاهی به عزم و قصد و گاه به تصمیم تعبیر می‌کنند. عزم در انسان، نه از مقوله شوق است و نه از مقوله علم، بلکه، نوعی حالت قاطعیت در برابر فعل است که مانند امور وجدانی دیگر، دریافتنی است؛ ولی توصیف‌پذیر و تبیین‌کردنی نیست.
- ۳-۴. هرگاه مبدأ تأثیر در یک شیء از علم فاعل و اراده او باشد، فاعل مختار خواهد بود.
- ۳-۵. اراده، رمز اختیار است. فاعل بی‌اراده، اختیار نیز ندارد.

۳-۶. اراده اعم از اختیار و جبر است. در هر اختیاری اراده موجود است؛ همچنان که در انجام هر فعل جبری، اراده موجود است؛ اما در هر اراده‌ای اختیار موجود نیست.

۳-۷. یک فاعل می‌تواند به صورت‌های گوناگون کار انجام دهد: الف) از فعل خود آگاه نباشد. ب) از فعل خود آگاه باشد؛ ولی فاقد اراده باشد. ج) از فعل خود آگاه باشد و از روی اراده کار انجام دهد؛ ولی عامل خارجی، او را بر چنین اراده‌ای ملزم کند؛ مانند اینکه انسان با تهدید، کاری را انجام دهد. د) فاعل به کار خود عالم و مرید و راضی بوده و مکره نباشد.

با توجه به تحلیلی که از فعل اختیاری ارائه شد، فاعل در سه فرض نخست، اختیار ندارد و فاعل مختار، فقط در همان قسم چهارم است.

میرداماد در پایان ایقاظ پنجم از «ایقاقات»، فصل نهم رساله «جبر و اختیار» خواهی‌نصیر طوسی را همچون تأییدی بر دیدگاه‌های خویش، بی‌کم و کاست بیان کرده و به فصل‌های دیگر آن نیز استناد می‌کند (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۲۵۸ - ۲۶۰).

با توجه به دیدگاه میرداماد درباره جعل بسیط انسان و نیز با توجه به تحلیلی که در مورد اراده و چگونگی صدور فعل اختیاری از انسان ارائه شد، به‌طور خلاصه می‌توان در مورد اختیار انسان و رابطه آن با هستی او از دیدگاه میرداماد گفت:

خداوند در یک آفرینش و به جعل بسیط، انسان را با اراده و اختیار آفرید و اختیار بدان معناست که اگر بخواهد انجام می‌دهد یا ترک می‌کند. خداوند، انسان را از اختیار و معانی وجودی دیگر به صورت مرکبی نیافرید که اجزای خارجی داشته و قابل اشاره باشد و یکی از اجزای آن صفت اختیار باشد؛ بلکه انسان با اختیار به ترکیب اتحادی مرکب شده که در خارج قابل انحلال نیست؛ لکن عقل، هستی انسان را تحلیل و تجزیه می‌کند و برای آن، اجزایی قرار می‌دهد؛ مانند اختیار، اراده، شوق، علم و فکر. از این جهت گفته‌اند «النفس فی وحدتها کل القوی» یعنی نفس با آنکه یکی است؛ دربردارنده تمام قوا و غرایز هست و از جمله آنها صفت اختیار است که اگر بخواهد کاری را انجام می‌دهد یا آن را ترک می‌کند و آن فطری و جبلی است.

باید یادآور شد که اختیار از ذاتیات انسان و از لوازم ماهیت به معنای «الماهیة من حیث هی لیست الا هی» نیست؛ مانند زوج بودن برای عدد چهار که هیچ‌گاه از او جدا

نمی‌شود؛ زیرا دلیلی بر اصل تقرر ماهیت پیش از وجود نداریم؛ تا چه رسد به اثبات لوازمی برای آن تا آنکه وجود که بر خود ماهیت عارض شده، بر لوازم آن نیز عارض شده باشد. اختیار، یک بهره وجودی است که با پیدایش انسان پیدا شده است. از این جهت گفتار برخی که اختیار از لوازم وجود انسان است که به جعل مستقل جعل نشده نیز بی پایه است؛ برای آنکه لوازم انتزاعی، مطابق خارجی ندارند؛ ولی اختیار، مطابق وجدانی دارد و بنابراین صفت اختیار، حادث است که با انسان آفریده شده است. بنابراین اختیار، صفتی است نفسانی که خداوند آن را به بشر عطا فرموده و طبع آن، اقتضای ترجیح را دارد و خودش می‌تواند یکی از دو طرف فعل یا ترک را ترجیح دهد (فانی، ۱۳۹۶ق، ص ۶۱ - ۶۵).

۴. تفاوت بین فاعل و جاعل فعل

میرداماد در رساله «خلق الاعمال» و «ایقانات» فاعل را بر دو نوع می‌داند: یکی آنکه فعل را از روی اراده و اختیار انجام می‌دهد و دیگر فاعلی که از روی اراده و اختیار، جاعل فعل است؛ بدین طریق که وجود آن را و وجود علل و شرایط و متممات را افاضه می‌کند. به بیان دیگر یکی فاعل فعل است و دیگری جاعل آن (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۲۰۸).

از این دو فاعل، آنکه مباشرت وی از روی اختیار سبب صدور فعل می‌شود و در واقع اختیار او جزء اخیر علت تامه فعل می‌شود، فاعل مختار فعل است، هم در لغت، هم در عرف و هم در اصطلاح و جمهور عامه و خاصه، او را فاعل مختار می‌نامند و پیداست که این فاعل جاعل مختار فعل نیست؛ زیرا افاضه وجود و علل وجود آن فعل از جانب او نیست و چون این نکته روشن شد، به خوبی می‌توان فهمید که انسان از آنجاکه اراده و اختیار وی جزء اخیر علت فعل است، فاعل مختار آن فعل است و از آنجاکه نمی‌تواند مفیض وجود فعل و اسباب آن باشد، جاعل تام فعل و پدیدآورنده آن نیست؛ زیرا وجود و اراده و قدرت خود انسان از علل و شرایط وجود فعل هستند. جاعل تام و پدیدآورنده همه افعال عباد و بلکه مفیض وجود همه ذرات عالم وجود به تمامی و جاعل مختار آنها ذات واجب الوجود غنی بالذات است و جاعلیت تام

واجب‌الوجود برای تمام ذرات عوالم وجود، مابیتی با واسطه بودن علل و اسباب در افاضه وجود ندارد و از جمله علل و موجبات وساطت وجود افعال عباد، قدرت و شوق و اراده عباد است به افعال و آثاری که در آن مؤثر هستند و نمونه این، در وجود یکایک افراد انسان نیز مشاهده می‌شود. برای نمونه در اینکه جاعل تام و مفیض وجود «زید» خداوند واجب‌الوجود است، هیچ تردیدی نیست؛ ولی درعین حال برای اینکه وی به دایره وجود درآید، وجود پدر و مادر لازم است که از جمله علل طولیه و عرضیه وجود فرزند به شمار می‌آیند و این امر با جاعلیت تام و خالقیت مطلقه ذات واجب‌الوجود برای همه عوالم وجود منافات ندارد و هیچ چیز را در جاعلیت ذات برای تأثیری نیست؛ «قل الله خالق کل شیء و هو الواحد القهار» (رعد: ۱۶).

میرداماد در ادامه، این تقریر را کشف معنای نظریه امر بین‌الامرین می‌داند:

و همین بیان از سر حدیث شریف منقول از ائمه معصومین علیهم‌السلام که فرموده‌اند «لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین امرین» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۶) پرده بر می‌دارد و این جمله معروف که به دو طریق از بزرگان حکمای راسخین منقول است نیز مؤید همین معنی «الانسان مضطر فی صورة مختار» یا «الانسان مختار فی صورة مضطر» (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۲۰۸).

با تأمل در مجموع سخنان میرداماد می‌توان گفت:

الف) میان فاعل مختار و مرید بر یک فعل با جاعل تام خود این مختار که بدو و فعلش وجود بخشیده، تفاوت است.

ب) فاعل مباشر فعل، در واقع اختیارش موجب تمام شدن سلسله علل می‌شود و از نظر عرفی، لغوی و اصطلاحی، فعل بدو استناد می‌یابد؛ ولی این فاعل مباشر، خود جاعل تام خود و فعلش نیست؛ بلکه جاعل تام حضرت حق است.

ج) قدرت، شوق، اراده و تمام هستی انسان که از علل ظهور فعل‌اند، در نظام طولی علی تحت قدرت و سیطره جاعل و علت کل، یعنی حضرت حق‌اند؛ «قل الله خالق کل شیء».

بنا بر این سه مقدمه، سر مذهب بین‌الامرین و فاعل مضطر بودن انسان با وجود اختیارش روشن می‌شود. مضطر در اینجا به معنای ناچار بودن نیست؛ بلکه نشان‌دهنده این حقیقت است که اراده و اختیار از حقایق وجودی انسان است و به تعبیری انسان

ناگزیر است انتخاب کند و همین انتخاب است که حقیقت انسان را می‌سازد. در واقع معیار فضیلت آدمی نسبت به حیوان، اختیار اوست. بنابراین خداوند جاعل انسان است؛ یعنی هستی و هویت او را با تمام حقایق و ذاتیات او به جعل بسیط می‌آفریند، یکی از این حقایق اراده و اختیار انسان است.

با این بیان اشکال برخی بر *میرداماد* که گفته‌اند: از عبارات او بر می‌آید که انسان در فعل خویش هیچ‌گونه نقشی نخواهد داشت؛ زیرا نقش او تنها در اراده کردن فعلش بود که آن هم از سوی خداوند ایجاد می‌شود (برنجکار ۱۳۷۵، ص ۱۵۷ - ۱۶۶)؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد، خداوند، هستی و هویت انسان را با تمام ذاتیات او به جعل بسیط می‌آفریند و یکی از ذاتیات انسان، اراده و اختیار اوست.

با بیان یادشده این اشکال معروف که بدین صورت بیان شده است: «اگر فعل عبد، مستند به او باشد، تعدد مؤثر لازم می‌آید و اگر مستند به وی باشد، مستلزم جبر است» نیز برطرف می‌شود؛ چراکه میان فاعل ارادی فعل با جاعل تام آن فعل، تفاوت آشکار است و فعل، هم به فاعل مختار و هم به جاعل مختار مستند است (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۲۰۸).

با همین بیان، اشکال دیگری که در مورد دعا بیان شده، رفع و منحل می‌گردد. اشکال این است که «اگر مسئول در دعا از اموری است که قلم قضا وجود آن را مقدر کرده، به ناچار وجود می‌یابد و نیازی به دعا کردن و زحمت التماس و تضرع ندارد و اگر از اموری است که قلم قضای ازلی وجود آن را مقدر نکرده، باز دعا کردن بی‌حاصل است و با تضرع و زاری، تقدیر تغییر نمی‌یابد». پاسخ نیز این است که «دعا کردن و از خداوند درخواست امری را داشتن از شرایط وجود آن است؛ و به بیان دیگر مقدر، آن است که مطلوب به شرط دعا حصول یابد؛ هم‌چنان‌که زید به شرط وجود پدر و مادر وجود می‌یابد» (همان).

گفتنی است که مسئله دعا از این نظر به جعل و اختیار ارتباط می‌یابد که تلقی تعیین‌پیشین افعال انسان که به نوعی جبرانگاری است را رد می‌کند.

۵. مسئله تسلسل اراده‌ها و راه‌حل آن از دیدگاه میرداماد

میرداماد در «ایقاعات» به شرح ایراد معضل و اشکالی پرداخته که به نظر بیشتر اهل فن لاینحل می‌نماید و سرانجام به صورتی دقیق و بیانی بسیار لطیف، به آن پاسخ می‌دهد. میرداماد مسئله یادشده را در دو اثر خویش مطرح کرده است: یکی در قبسات، در پایان قبس دهم با عنوان «ومیض» (همو، ۱۳۶۷، ص ۴۷۳) و دیگری در مقدمه «الایقاعات» (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۰۹). ایشان در «الایقاعات» با تفصیل بیشتری به مسئله پرداخته و در قبسات نیز تفصیل مسئله را به «الایقاعات» ارجاع داده است (همو، ۱۳۶۷، ص ۴۷۳). میرداماد این مسئله را از مسائل مشکل در نگاه فیلسوفان می‌داند و یادآور می‌شود که پاسخ این مسئله، نخستین بار از سوی خود ایشان مطرح شده است. گذشتگان پاسخی به این مسئله ارائه نکرده‌اند (همان).

خلاصه اشکال یادشده و پاسخ میرداماد، بدین شرح است:

افعال انسان به ارادی و غیرارادی تقسیم می‌شوند. اگر فعل انسان مسبوق به اراده باشد، ارادی در غیر این صورت، غیرارادی است. بنابراین ملاک ارادی بودن افعال، مسبوق به اراده بودن است. بحث در خود اراده است که آیا ارادی است یا غیرارادی؟ در صورت نخست، لازم می‌آید مسبوق به اراده دیگری باشد. این سخن درباره اراده دیگر نیز جاری است و تسلسل رخ می‌دهد. در صورت دوم نیز لازم می‌آید افعال ارادی نیز غیرارادی باشند؛ زیرا افعال یادشده از آن رو متصف به ارادیت شده‌اند که مسبوق به اراده‌اند؛ پس اگر خود اراده، غیرارادی باشد، افعال یادشده که ناشی از اراده‌اند نیز غیرارادی خواهند شد. هر دو تالی، باطل و خلاف وجدان‌اند.*

حاصل پاسخ ایشان را می‌توان در ضمن نکات ذیل چنین تقریر کرد:

الف) هرگاه انسان بخواهد کاری انجام دهد، این فرایند را طی می‌کند: ابتدا آن را

* بیان میرداماد در تقریر این مسئله چنین است: «أنه إذا تأسس أن فعل العبد لا يكون إلّا بأرادته واختياره، عطف النظر ونقل القول إلى الإرادة نفسها: أهي أيضا بالإرادة والاختيار وكذلك إرادة الإرادة، وإرادة إرادة الإرادة؟ وهكذا، فيلزم في كل فعل إرادات متسلسلة إلى لا نهاية» (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۲۰۹).

تصور می‌کند، سپس خیریت و فایده آن را تصدیق می‌کند؛ چه دارای خیریت و فایده حقیقی باشد، چه مظنون. سپس در او شوقی به آن فعل ایجاد می‌شود. این شوق رفته‌رفته مؤکد می‌گردد و به اجماع و عزم تبدیل می‌شود. این همان اراده است. سپس عضلات شروع به فعالیت می‌کنند و آن فعل را در خارج ایجاد می‌کنند.

(ب) اراده فوق که سرچشمه صدور افعال ارادی است را می‌توان به دو نحو ملاحظه کرد: نخست اینکه آن را به نحو آلیت و غیرمستقل ملاحظه کنیم؛ بدین معنا که نظر اصلی ما به متعلق اراده باشد؛ نه به خود اراده. مطابق این لحاظ، اراده، داخل در مراد (متعلق اراده) است و مورد توجه مستقل نیست. همچنین اراده با این لحاظ، همان اراده و شوق به مراد است و خودش متعلق اراده دیگری قرار نمی‌گیرد. دوم اینکه خود اراده را به‌طور مستقل مورد توجه قرار دهیم؛ همان‌گونه که گاهی به‌طور مستقل به آینه توجه می‌کنیم.

از این دو نحوه، آنچه مرکز شبهه و خاستگاه طرح مسئله تسلسل اراده‌هاست، همان نحوه دوم است که به خود اراده، به صورت استقلالی نگاه کنیم.

(ج) وقتی به صورت استقلالی به اراده توجه می‌کنیم، از آنجا که خودش نیز فعلی ارادی است که از نفس انسانی صادر شده، متعلق و مسبوق به اراده دومی می‌شود. اراده دوم نیز متعلق و مسبوق به اراده سومی می‌شود و این سلسله ارادات، همین‌طور به پیش می‌رود.

(د) سلسله ارادات فوق، ناشی از اعتبار ذهنی است. ذهن انسان، اراده اول را به‌طور مستقل لحاظ کرده و نیازمند اراده دومی شده است. همچنین اراده دوم را به‌طور مستقل ملاحظه کرده و نیازمند اراده سومی شده است؛ همین‌طور بقیه ارادات متعاقبه. پس هرگاه ذهن انسان این اعتبار ذهنی را قطع کند و به اراده به صورت مستقل نظر نکند، این تسلسل نیز قطع خواهد شد. نکته قابل توجه اینکه چون اراده‌های متصور، ساخته ذهن‌اند و با تحلیل ذهنی حاصل می‌شوند، اعتباری‌اند و از واقعیت خارجی حکایت نمی‌کنند.

(ه) تسلسل در امور اعتباری محال نیست؛ زیرا با قطع اعتبار ذهنی، تسلسل نیز قطع خواهد شد. آنچه محال است، تسلسل در امور واقعی حقیقی است؛ چنان‌که محقق طوسی در پاسخ به لزوم تسلسل در مورد تعلق حدوث و قدم بر خودشان (حلی، ۱۳۸۲، ص ۶۰)، لزوم تسلسل در مورد تعلق تشخیص بر خودش (همان، ص ۹۷) و نیز

لزوم تسلسل در مورد تعلق وحدت بر خودش (همان، ص ۱۰۶) می فرماید: «این تسلسل، اعتباری است و با انقطاع اعتبار، قطع می شود».

میرداماد به چند نمونه دیگر اشاره می کند که در آنها نیز چنین تسلسلی وجود دارد. یکی علم به ذات است که هرگاه آن را به طور مستقل ملاحظه کنیم، علم دومی به آن تعلق می گیرد؛ آن علم دوم نیز متعلق علم سومی قرار می گیرد و همین طور ادامه می یابد. اما این تسلسل نیز قائم به اعتبار ذهنی معتبر است و با قطع این اعتبار، تسلسل نیز قطع خواهد شد. از همین باب است مسئله نیت در عبادات که هرگاه آن را به طور مستقل ملاحظه کنیم، نیت دومی به آن تعلق می گیرد؛ آن نیت دوم نیز متعلق نیت سومی قرار می گیرد و همین گونه ادامه می یابد. اما این تسلسل نیز قائم به اعتبار ذهنی معتبر است و با قطع این اعتبار، تسلسل نیز قطع خواهد شد (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۲۱۰).

بنابراین در نظر میرداماد، صفت اراده، نیازمند علتی نخواهد بود تا آنکه تسلسل اراده‌ها لازم آید یا شبهه علیت در آن اعتبار شود. (ر.ک: ناجی اصفهانی ۱۳۸۵، ص ۳۲۳ - ۳۴۱).

این پاسخ و تحلیل میرداماد از مسئله تسلسل اراده‌ها مورد نقد عده‌ای از اندیشمندان قرار گرفته است. برای نمونه امام خمینی علیه السلام تنظیرهای میرداماد را قیاس مع الفارق دانسته و اراده را صفتی حقیقی می داند که در موجود قابل اعتبار است و چون اراده، صفتی حقیقی است، به ناچار علت یا اراده‌ای دیگر می خواهد. بنا بر منتهی شدن علل به خداوند، شبهه علیت در جبر تکرار می گردد و بنا بر فرض عدم انتها داشتن علل، مسئله به تسلسل می انجامد (امام خمینی، ۱۳۶۲، ص ۹۷).

۶. سازگاری عقوبات اخروی در معاد با اختیار انسان

میرداماد در رساله «خلق الاعمال» پس از تقریر بین الامرین و نیز در ومیض هفدهم از قبس دهم کتاب قیسات، به یکی از حساسیت برانگیزترین مسائل فلسفی و کلامی می پردازد که عقوبات جهان آخرت است. خلاصه اشکال بدین شرح است:

واسطه قرار گرفتن اختیار انسان [میان اراده خدا و فعل انسان] روشن شد [و معلوم شد که خداوند به واسطه اختیار آدمی، فعل او را ایجاد می کند]؛ اما معضله پاداش و کیفر

[الهی] که در آیات قرآن و احادیث شریف، مورد وعده و وعید قرار گرفته است، همچنان باقی است؛ زیرا کردار آدمی بر اراده او مترتب است؛ ولی اینکه انسان فعل را اراده می‌کند؛ یعنی حصول ضروری اراده فعل، و همچنین اراده اراده فعل و اراده اراده فعل و تا هر قدر که ادامه دهیم، [همه این اراده‌ها] از خدا سرچشمه می‌گیرند؛ نه از انسان. پس چرا آدمی سزاوار کیفر و پاداش باشد؟ تقریب پاسخ وی به اختصار این است:

در عقوبات معاد دو نظریه هست:

نخست آنکه عقوبت‌ها از بیرون هویت انسان در راستای کیفر کردارهایش به اذن خدا بر او وارد می‌شوند.

دوم آنکه عقوبت‌ها با اینکه از حیث قضا و قدر الهی بر می‌آیند، نتیجه داخلی سئیات او هستند؛ آنچنان که دردها و بیماری‌ها نتیجه غذاهای بد و سموم گوناگون است. *میرداماد* یک تبیین عام از عقوبت‌های اخروی دارد که بر فرض هر یک از دو نظریه یادشده، راست می‌آید. تبیین عام وی این است که اصل حاکم بر شرور دنیا که آنها را از لوازم خیر کثیر قرار می‌دهد، بر عقوبت‌های موجود در آخرت نیز حاکم است. این عقوبت‌ها برای عقوبت‌شونده‌ها ناخوشایندند؛ ولی از لوازم خیرات کثیره و از اقتضائات نظم همگانی و حکمت عام الهی هستند.

خلاصه عبارت *میرداماد* در *میض هفدهم* از *قبس* دهم این چنین است:

راه یافتن عقوبت‌های الهی جهان آخرت در قضا و قدر، از آن جهت است که آنها از لوازم خیرات نظام وجودند و نیز متمم قانون تکلیف در دنیا می‌باشند؛ پس چنان که فعل انسان و اراده او و اختیارش برای کارهایش از حیث قضای الهی و قدر ربوبی است و مبدأ همگی آنها جهت عنایت نخست و اراده حقه می‌باشد که آن عنایت و اراده بر طبق استعدادهای مواد و به اندازه استحقاق‌های ماهیات است، همچنین ثواب و عقاب از حیث قضا و قدر است و استیجاب پاداش‌ها و کیفرها از لوازم ماهیات افعال خوب و بد می‌باشد و ثواب و عقاب از آن رو به فاعل مباشر افعال که به اراده و اختیار، آنها را انجام می‌دهد، بازگشته و به او وارد می‌شود، با اینکه او علت تامه و جوب فعل نیست که او محل قابل است [برای نتایج تکوینی افعال خود]؛ چنان که خاصیت‌ها و اثرهای پادزهرها و داروهای سمی، در بدن و مزاج آنانی که آنها را خورده‌اند، بروز می‌کند. پس

طب روحانی در این مورد بر قیاس طب جسمانی است و داروهای نفسانی بر روش داروهای جسمانی می‌باشد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۳۷).

میرداماد در فراز بیست‌وسوم، ومیض هیجدهم، در شرح عقوبات اخروی در اشارات/بن‌سینا می‌گوید عقوبات چه لوازم وجودی افعال و ملکات باشند و چه از بیرون وجود مکلف بر او وارد شوند - در هر دو فرض - داخل در نظام خیرند و سنت تکوینی آنها همانا سنت حاکم بر شرور قلیل دنیوی است که به دلیل ملازمت با خیر کثیر از باب نوع دوم ضروری در مبحث غایات در نظام امکانی راه یافته و قضا و قدر بر آنها تعلق گرفته است (همان، ص ۴۳۹).

بنابراین ایجادکننده فعل، سزاوار کیفر نیست؛ بلکه این استحقاق متوجه فعل سزاوار کیفر نیست؛ یعنی این استحقاق متوجه محل، یعنی انسان است. میرداماد تصریح می‌کند که افعال اختیاری انسان همانند تأثیرات طبیعی همچون تأثیر داروست که در محل مصرف دارو ظاهر می‌شود نه در سازنده دارو. بدین‌سان انسان نه از آن حیث که فاعل فعل خویش است، بلکه از آن‌رو که محل فعل است و خداوند اراده و فعل انسان را در ظرف او ایجاد می‌کند، سزاوار کیفر و پاداش است. با این بیان اشکال برخی بر میرداماد که گفته‌اند: قدرت و اراده کردن فعلی خاص صرفاً ابزاری برای اعمال اراده خداست و روشن است که ابزار و واسطه‌ها، نه قابل تکلیف‌اند و نه سزاوار کیفر و پاداش؛ به‌ویژه با توجه به اینکه این ابزار را خدا آفریده است (برنجکار، ۱۳۷۵، ص ۱۵۷ - ۱۶۶)، پاسخ داده می‌شود؛ چراکه میرداماد انسان را از آن حیث که محل فعل بوده و خداوند اراده و فعل انسان را در ظرف او ایجاد می‌کند، سزاوار کیفر و پاداش می‌داند.

۷. علم پیشین الهی و اراده انسان

در بحث علم پیشین الهی و اراده انسان، دو نظریه از سوی متکلمان و فلاسفه بیان شده است؛ یکی ناسازگاری علم پیشین الهی با اراده انسان و دوم سازگاری این دو با هم. میرداماد از آن دسته اندیشمندانی است که به سازگاری علم پیشین الهی با اراده و اختیار انسان قائل است. وی معتقد است علم پیشین الهی به عالم ممکنات و از جمله افعال

اختیاری انسان، از سنخ علم انفعالی (مانند دانش ستاره‌شناس به خسوف و کسوف) که بر معلول تأثیر ندارد؛ بلکه از سنخ علم فعلی است که سبب تحقق معلوم می‌شود (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۷۱). دلیل این موضوع، آن است که خداوند، علت و آفریدگار جهان ممکن و افعال اختیاری آدمی است و علم علت به معلول، از سنخ علم فعلی است. از آنجاکه خداوند به ذات خویش عالم است و ذات الهی، علت تحقق عالم ممکن است، علم الهی به ذات خود، سبب علم به معلول‌های آن امور نیز خواهد بود؛ از این رو مقایسه علم الهی با علم انسان (همانند مثال ستاره‌شناس) مقایسه صحیحی نیست؛ زیرا علم پیشین الهی از سنخ علم فعلی است که سبب تحقق معلوم می‌شود؛ درحالی که علم انسان (همانند علم ستاره‌شناس) از سنخ علم انفعالی است.

حاصل این بیان در رفع شبهه ناسازگاری میان علم ازلی و پیشین خداوند با اختیار انسان، چنین است که علم الهی سبب فعل انسان است؛ ولی اقتضاکننده وجود فعل با در نظر گرفتن این نکته است که فعل انسان، مسبوق به قدرت و اختیار وی است؛ زیرا قدرت و اختیار انسان، از جمله اسباب و علل تحقق فعل هستند. باید در نظر داشت که وجوب و ضرورت مسبوق به اختیار فعل، منافی اختیاری بودن فعل نیست؛ بلکه مؤید اختیاری بودن فعل است. بیان میرداماد چنین است:

اگرچه علم خدا، علت وجوب فعل است؛ لکن فعل عبد، مسبوق به قدرت و اختیارش می‌باشد؛ چون قدرت و اختیار عبد از جمله علل و اسباب فعل است. اینکه ذات خدا علت فاعلی هر موجودی است، سبب نمی‌شود تا علل و شرایط و اسباب واسطه قرار نگیرند؛ چنان‌که علم خدا به اشیا نیز سبب نمی‌شود اختیار و قدرت از انسان سلب شود (همان، ص ۴۷۲).

پاسخی که در رفع ناسازگاری علم پیشین الهی و اختیار انسان از سوی میرداماد اقامه شد و در نظام فلسفی حکمت متعالیه گسترش یافت، از سوی حکمای بعدی نیز پذیرفته شده است.

بنابراین علم الهی همان‌گونه که به اصل صدور فعل از انسان تعلق گرفته است، همین گونه بر کیفیت صدور فعل (از روی اختیار و انتخاب) انسان نیز تعلق گرفته است. یک چنین علم ازلی نه تنها با اختیار انسان منافات ندارد؛ بلکه به آن استواری و

استحکام می‌بخشد؛ زیرا اگر فعل از روی اختیار انسان سر نزند، در آن صورت علم خدا واقع‌نما نخواهد بود؛ چراکه واقع‌نمایی علم به این است که به همان نحوی که به شیء تعلق گرفته، تحقق یابد. طبعاً اگر علم الهی به این تعلق گرفته که فعل انسان به‌طور اختیاری از او صادر شود، در این صورت باید فعل با همین ویژگی تحقق یابد و نه با اضطرار و جبر. حاصل آنکه در این نظریه، تأکید بر این است که علم ازلی الهی به‌طور مطلق، نه به وقوع حوادث تعلق می‌گیرد و نه به عدم وقوع؛ بلکه تعلق گرفته است به همراه خصوصیات مورد نیاز برای صدور یک فعل و صدور حادثه خاص از علت خاص خودش. اگر فاعل‌ها در این جهان بعضی با شعورند و برخی دیگر از شعور بی‌بهره‌اند و برخی مختارند، برخی مجبور، علم الهی هرگز به این تعلق نمی‌گیرد که از فاعل مختار، فعل اجباری و از فاعل مجبور، فعل اختیاری صادر شود؛ بلکه علم الهی، علم به صدور معلولات از علل خاص آنهاست.

پاسخ فوق به مسئله علم پیشین الهی و اراده انسان، بر خلاف دیدگاه کسانی است که معتقدند در دستگاه فلسفی میرداماد، علم الهی جنبه فاعلیت و وجدیت ندارد و لذا در اندیشه وی، جایی برای شبهه علم باری در انتساب جبر به انسان نیست (ناجی اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۳ - ۳۴۱). شاگرد میرداماد، میرسید احمد علوی نیز در این باره می‌گوید: «و بالجمله علم حق تعالی به اشیا سبب وجود اشیا نیست؛ بلکه چون واقع می‌شدند، باری تعالی آنها را می‌دانست؛ نه چون آنها را می‌دانست، پس آنها واقع شدند؛ چنان‌که نصیر حکما - طاب ثراه - در کتاب تجرید گفته: العلم تابع» (علوی، ۱۳۹۳ق، ص ۱۹۹ - ۲۰۰).

۸. ارزیابی و نتیجه‌گیری

مسئله افعال انسان و چگونگی ارتباط آن با فاعلیت خداوند، از مباحثی است که از دیرباز در اندیشه فیلسوفان و متکلمان مطرح بوده است. اهمیت و حساسیت این مسئله از بعد دینی و کلامی به این دلیل است که با مسائل اراده، استطاعت، قدرت، علم خداوند به افعال بندگان، به‌ویژه خلق افعال و قضا و قدر و طلب و اراده، پیوندی تنگاتنگ دارد.

مهم‌ترین آرا در این زمینه به سه نظریه «جبر، تفویض و امر بین‌الامرین» باز می‌گردد. نظریه امر بین‌الامرین که برای نخستین بار امامان معصوم (علیهم‌السلام) در رد «جبر» و «تفویض» ارائه کردند، دیدگاه جدیدی را در رابطه با نسبت فاعلیت انسان به فاعلیت الهی به ظهور رساند. همه عالمان امامیه - اعم از متکلم، عارف و فیلسوف - این نظریه را پذیرفته‌اند؛ هرچند در نحوه تفسیر و چگونگی تبیین آن، اختلاف دیده می‌شود که عمده آنها چهار نظر است: نظریه متکلمان شیعه، نظریه عرفا، نظریه میرداماد و نظریه صدرالمتألهین.

در این میان نظریه حکیم مورد نظر، *میرداماد*، دقیق و موشکافانه است. از دیدگاه *میرداماد*، هر فعلی یک فاعل مباشر و یک جاعل دارد. جاعل تام حقیقی، در ذات باری تعالی منحصر است و وجود و تمامی شئون یک پدیده را آن‌به‌آن افاضه می‌کند و فاعل مباشر، جزء اخیر علت تامه فعل است. فاعل مباشر در حقیقت فاعل بالاختیار است؛ ولی جاعل تام بالاختیار نیست؛ بنابراین هیچ تهافتی میان اراده و اختیار آدمی و خالق هستی نیست؛ چراکه انسان فاعل اختیاری افعال و حق تعالی جاعل آن است. از سویی فاعل در طول جاعل است.

نکته‌ای که به فهم دیدگاه *میرداماد* کمک می‌کند، مفهوم جعل است. به اعتقاد *میرداماد*، خداوند در یک آفرینش و به جعل بسیط، انسان را با اراده و اختیار آفرید و اختیار بدان معناست که اگر بخواهد انجام می‌دهد یا ترک می‌کند؛ بنابراین صفت اختیار، حادث است که با انسان آفریده شده است. اختیار صفتی نفسانی است که خداوند آن را به بشر عطا فرموده و طبع آن اقتضای ترجیح را دارد و خودش می‌تواند یکی از دو طرف فعل یا ترک را ترجیح دهد. انسان نیز آن‌به‌آن نیازمند افاضه هویت خویش از جانب جاعل تام است. بنابراین در نظر *میرداماد*، صفت اراده، نیازمند علتی خارجی نخواهد بود تا آنکه تسلسل اراده‌ها لازم آید یا شبهه علیت در آن اعتبار شود. *میرداماد* مجازات و پاداش اخروی را از لوازم ذاتی افعال انسان می‌داند و اصل حاکم بر شرور دنیا که آنها را از لوازم خیر کثیر قرار می‌دهد، بر عقوبت‌های موجود در آخرت نیز حاکم است. این عقوبت‌ها برای عقوبت‌شونده‌ها ناخوشایند است؛ ولی از لوازم خیرات کثیره و از اقتضائات نظم همگانی و حکمت عام الهی هستند. در مسئله علم

الهی و اراده انسان نیز *میرد/ماد*، پاسخی مطرح کرد که مقبول حکمای پس از خود از جمله *ملاصدرا* قرار گرفت. *میرد/ماد* هرچند علم الهی را از نوع فاعلی می‌داند که سبب فعل انسان می‌شود؛ ولی معتقد است اقتضاکننده وجود فعل با در نظر گرفتن این نکته است که فعل انسان مسبوق به قدرت و اختیار وی است؛ زیرا قدرت و اختیار انسان، از اسباب و علل تحقق فعل هستند.

برخی بر نظریات *میرد/ماد* اشکالاتی وارد کرده و گفته‌اند: از سخنان *میرد/ماد* بر می‌آید که فعل انسان نیز در محدوده فعل خداست و به اراده الهی منتهی می‌شود؛ از این رو خداوند ایجادکننده همه علل و اسباب فعل انسان نیز هست. از سوی دیگر اراده کردن انسان، یکی از اجزای علت تامه فعل است. با لحاظ این دو مقدمه، نتیجه آن است که سبب «اراده کردن» انسان نیز خداوند است. بنابراین انسان در فعل خویش هیچ‌گونه نقشی نخواهد داشت؛ زیرا نقش او تنها در اراده کردن فعلش بود که آن هم از سوی خداوند ایجاد می‌شود. همچنین طبق بیان *میرد/ماد*، خدا دو گونه فعل دارد: یکی فعلی که بدون واسطه ایجاد می‌شود و دیگری فعلی که به واسطه برخی عوامل دیگر پدید می‌آید. در گونه اخیر، خود واسطه‌ها نیز به وسیله خدا آفریده می‌شود و فعل اختیاری انسان از همین نوع است، در نتیجه خدا برای فعل انسان، ابتدا قدرت و اراده و نیت او را ایجاد می‌کند و از این طریق، فعل خارجی را پدید می‌آورد. بنابراین قدرت و اراده کردن فعلی خاص صرفاً ابزاری برای اعمال اراده خداست. روشن است که ابزار و واسطه‌ها نه قابل تکلیف‌اند و نه سزاوار کیفر و پاداش به‌ویژه با توجه به اینکه این ابزار را خدا آفریده است.

به نظر می‌رسد اشکالات یادشده از بی‌توجهی به مفهوم جعل و متعلق آن سرچشمه گرفته است. *میرد/ماد* متعلق جعل را ماهیت به معنای حقیقت، واقعیت و هویت می‌داند و جعل را نیز جعل بسیط می‌داند؛ یعنی جاعل (خداوند) در یک آفرینش و به جعل بسیط، انسان را با اراده و اختیار آفرید. بنابراین تمام اجزا و مبادی فعل اختیاری از جمله اراده به جعل بسط با آفرینش انسان آفریده شده‌اند و این‌گونه نیست که انسان، فقط اراده فعل کند و اجزای دیگر به او ربطی نداشته باشد. بنابراین انسان خود، فاعل فعل خویش است و همه نقش‌ها در افعال اختیاری انسان بر عهده خود اوست. هرچند در

این نقش آفرینی، جاعل حقیقت و هستی او را آن‌به‌آن به او اعطا می‌کند به جعل بسیط. این اعطا نیز با توجه به خواست و اراده خود فاعل است. نیت‌ها، خواست‌ها و اراده‌های انسان متوقف بر علم اوست. این علم از همان آغاز تشکیل جنین به همراه انسان رشد می‌کند و کمیت و کیفیت آن در مراحل ابتدایی وابسته به شرایط محیط و در مراحل بالاتر رشد، وابسته به خود انسان است. همین علم به هر شکلی که در انسان باشد، مبنای اراده‌ها و نیت‌های انسان قرار می‌گیرد. بنابراین جاعل بر اساس نوع علم انسان برای او واقعیت را جعل می‌کند. انسان چیزی جز همین علم نیست. بنابراین انسان، مسئول افعال خویش است؛ چراکه این افعال، برگرفته از علم اوست و علم نیز از افعال اختیاری انسان است.

پایان کلام اینکه تقریر حکیم *میرداماد* از اختیار انسان و نظریه امر بین‌الامرین با تمام ظرافت‌هایش همچون خود وی، ناشناخته مانده است. در این مقاله کوشش شد تا حدی تقریر این حکیم بزرگ، تبیین و شرح داده شود؛ با وجود این برای شناختن تمام زوایای دیدگاه وی باید مسیری طولانی را پیمود. بحث تفاوت فاعل با جاعل که هسته اصلی تقریر *میرداماد* از اختیار انسان است، به موشکافی‌های بیشتر نیاز دارد؛ از این‌رو پیشنهاد می‌شود برای درک عمیق تقریر *میرداماد*، این موضوع مورد پژوهش و مطالعه جداگانه‌ای قرار گیرد.

منابع و مأخذ

۱. ابن عربی، محی‌الدین؛ **فصوص‌الحکم**؛ ج ۴، تهران: الزهراء، ۱۳۸۰.
۲. احمدی، احمد؛ «ماهیت و جعل از دیدگاه میرداماد»؛ **جستاری در آرا و افکار میرداماد و میرفندرسکی**، تهران: فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۹ - ۱۸۷.
۳. اوجبی، علی؛ **گنجینه بهارستان**؛ تهران: کتابخانه، موزه و اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۷۹.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین؛ **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**؛ هانری کرین، حسین نصر، نجفقلی حبیبی؛ ج ۱، ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۵. شرتونی، سعید؛ **اقرب‌الموارد فی فصح‌العربیة والشوارد**؛ تهران: [بی‌نا]، ۱۳۷۴.
۶. صدرالمتألهین؛ **اسفار اربعه**؛ قم: مصطفوی، ۱۴۰۴ق.
۷. طوسی، محمدین‌حسن؛ **التبیان فی تفسیرالقرآن**؛ مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۸. کلینی، محمدبن‌یعقوب؛ **الاصول من الکافی**؛ تصحیح علی‌اکبر غفاری؛ بیروت: دارالصعب و دارالتعارف، ۱۴۰۱ق.
۹. برنجکار، رضا؛ «رساله جبر و اختیار»؛ **کیهان اندیشه**؛ ش ۶۵، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۵.
۱۰. جعفر زاهدی، زین‌الدین؛ «مکتب کلامی شیخ الطائفه الطوسی»؛ **هزاره شیخ طوسی**، تهیه و تنظیم علی دوانی؛
۱۱. حلی، حسن‌بن‌یوسف؛ **کشف‌المراد**؛ قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۲.
۱۲. خمینی (امام)، روح‌الله؛ **طلب و اراده**؛ ترجمه سید احمد فهری؛ تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۱۳. علامه فانی، آقا سید علی؛ **جبر و اختیار**؛ ترجمه سید نورالدین شریعتمداری جزائری؛ قم: ۱۳۹۶ق.
۱۴. علوی، میرسید احمد؛ **لطائف غیبیه**؛ تصحیح محمدباقر بهبودی؛ تهران: مکتبه السید الداماد، ۱۳۹۳ق.
۱۵. سید مرتضی؛ «انقاذ‌البشر من الجبر والقدر»؛ **رسائل**، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی؛ قم: ۱۴۰۵ق.
۱۶. مدرس بهبهانی، سید علی؛ **حکیم استرآباد، میرداماد**؛ تهران: اطلاعات، ۱۳۷۰.
۱۷. مارتین مکدرموت؛ **اندیشه‌های کلامی شیخ مفید**؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۱۸. مفید، محمد؛ **تصحیح‌الاعتقاد**؛ به کوشش هبة‌الدین شهرستانی؛ قم: منشورات رضی، ۱۳۶۳.
۱۹. مطهری، مرتضی؛ **مقالات فلسفی**؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۰.

۲۰. _____؛ شرح مبسوط منظومه؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
۲۱. میرداماد، محمدباقر؛ قیسات؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۲۲. _____؛ مصنفات میرداماد؛ به اهتمام عبدالله نورانی؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
۲۳. ناجی اصفهانی، حامد؛ «جبر و اختیار از نظر میرداماد»؛ جستاری در آرا و افکار میرداماد و میرفندرسکی، تهران: فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۵.