

فلسفه دین، دوره ۱۶، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸
صفحات ۵۴۲-۵۲۱ (مقاله پژوهشی)

بررسی رابطه اختیار و تقدیر در هستی از منظر علامه طباطبایی

محمدحسین مروی^{۱*}، حوران اکبرزاده^۲

۱. دانشجوی دکتری گروه کلام اسلامی / شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۲۱)

چکیده

باور به «اختیارمندی انسان از سویی؛ و حاکمیت قضا و قدر بر زندگی انسان از سوی دیگر» متعارض یا متناقض‌نما به نظر می‌رسد. لذا ظاهراً یا باید با حاکمیت ضرورت تقدیر، از قدرت اختیار آدمی چشم‌پوشی کنیم یا با در نظر گرفتن اراده برای انسان در عالم امکان، مخالف هرگونه ضرورتی در هستی شویم. برای رفع تعارض فوق، تبیین و تحلیل معنای تقدیر، ضرورت و قاعده‌مندی و ارتباط آن با بحث عالم امر و مسئله علم حق تعالی نسبت به افعال و اختیارات انسان از سویی؛ و معنای آزادی، اختیار و انتخاب آدمی نسبت به سعادت و شقاوت، و بررسی بحث طینت و سرشت انسان از سوی دیگر، ضروری به نظر می‌رسد و نقش اساسی در فهم و درک پرسش مذکور دارد. علامه طباطبایی با نگرش هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه‌اش، معتقد است که از یک منظر، آدمی در ظرف دنیا و عالم خلق، از روی اختیار مرتکب اعمال خیر یا شر شده و با حرکت جوهری نفس، هویت و شاکله خویش را رقم می‌زند و از منظر دیگر، خداوند در عالم امر که عالم ثبات و فعلیت محض است، به علم ازلی (علم فرازمانی و سرمدی) از قضا و حکم زندگی سعادت‌آمیز یا شقاوت‌آمیز انسان‌ها آگاه بوده، اما در تقدیر عالم، انسان را مختار مقدر کرده است. این سخن، به ظاهر تناقض‌آمیزی آید، اما تلاش نگارنده در پژوهش حاضر بر آن است که با توجه به آثار علامه بزرگوار، این معضل را گشوده و تناقض ظاهری را رفع کند.

واژگان کلیدی

اختیار، تقدیر، سعادت، شقاوت، عالم امر، عالم خلق، علم خداوند.

مقدمه

بحث از جایگاه اراده و اختیار آدمی در رابطه با سرنوشت و قضا و قدر الهی، بحثی است که از دیرباز به عنوان یک مسئله غامض برای همه انسان‌های اندیشمند و صاحبان مکاتب مختلف فلسفی و کلامی مطرح بوده است. به منظور تبیین مسئله مذکور، ناگزیر به بررسی جایگاه انسان در هستی از یک سو و تبیین بحث تقدیر یا قضا و قدر الهی از سوی دیگر و در گام سوم، بررسی رابطه علم الهی با فعل انسان در زندگی وی هستیم. سعی نگارنده در پژوهش حاضر این است که با به کارگیری نگاهی ساختاری و سامانمند به اندیشه علامه طباطبایی، پاسخ این مسئله را بیابد. لذا به منظور دستیابی به پاسخ مسئله پژوهش، در صدد یافتن پاسخ‌های پرسش‌های زیر است:

۱. جایگاه انسان در هستی از نظر علامه چیست؟
۲. آیا انسان در مختار بودن خود، مختار است؟
۳. آیا انسان تربیت‌پذیر است، به عبارت دیگر لوحی نانوشته بوده یا در بدو تولد، لوحی نوشته شده و دارای شاکله‌ای از پیش تعیین شده است؟
۴. رابطه فعل انسان با اراده و علم الهی چیست؟
۵. چه رابطه‌ای میان اختیار آدمی و بحث مقدرات عالم وجود دارد؟
۶. چه رابطه‌ای بین قضا و قدر الهی برقرار است؟

برای یافتن تصویر صحیحی از اندیشه علامه در مسئله حاضر، ناگزیر باید به مباحث هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، خداشناسی و جهان‌شناسی وی به نحو اصول موضوعه توجه داشته باشیم.

سیطره ضرورت بر اختیار

برای دستیابی به پاسخ پرسش‌های فوق، باید بررسی کنیم که معنای اختیار در فلسفه اسلامی چیست؟ و چه رابطه‌ای بین اصل موجبیت و ضرورت و امر اختیار برقرار است؟ باید بگوییم که ضرورت بر سراسر جهان هستی حاکم است و اگر ضرورت حاکم

نباشد، هیچ موجودی در جای خود نخواهد بود. فلاسفه مسلمان به چندین ضرورت در هستی قائلند و اندیشه علامه به عنوان فیلسوف نیز در همین راستا قرار دارد.

برای مثال در تبیین وجود ممکنات، از یک قاعده محکم عقلی به نام «الشیء ما لم یجب لم یوجد» استفاده کرده و معتقد است هر چیزی مادام که به مرحله وجود و ضرورت نرسد، موجود نمی شود (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۷۴). بنابراین «ضرورت در درون امکان قرار دارد و ممکن الوجود بر اساس وجود و ضرورت تحقق پیدا کرده است. این سخن به معنای این است که جهان امکان در بستر عالم ضرورت خوابیده است» (دینانی، ۱۳۹۶: ۳۸). «گرچه به حسب ذهن و ادراک، امکان قسیم وجود است و این دو متقابل یکدیگرند، ولی در صحنه هستی و متن تحقق، وجود امکان از شئون هستی بوده و جز عین ربط به وجود، چیز دیگری نیست. به این ترتیب می توان گفت همان گونه که قضا در قدر حضور دارد، وجود نیز در وجود ممکن حاضر است و ضرورت بر اختیار سیطره دارد» (دینانی، ۱۳۹۶: ۳۹).

برای روشن تر شدن مطلب، به یکی از قواعد عقلی دیگر اشاره می کنیم که همه اندیشمندان بزرگ جهان به آن باور دارند، یعنی قاعده «ترجیح بلامرجح محال و ممتنع است». کسانی که با مسائل عقلی آشنایی دارند، به خوبی می دانند که یک امر ممکن الوجود نسبت به دو طرف هستی و نیستی، یکسان است. به همان اندازه که امکان موجود شدن در آن معقول و موجه است، امکان معدوم بودن نیز در آن معقول شناخته می شود. وجود مرجح برای بیرون راندن یک امر از حد اعتدال و تساوی، واجب و ضروری است» (دینانی، ۱۳۹۶: ۳۹؛ طباطبایی، ۱۴۲۴: ۷۴). پس «می توان دریافت در جهان ممکن و آنچه در آن به وقوع می پیوندد، وجود و ضرورت حاکم است و بدون وجود یا ضرورت، برگی از درختی نمی افتد و صدایی از پشه ای به گوش نمی رسد» (دینانی، ۱۳۹۶: ۳۹).

عوامل وجود

از منظر هستی شناسانه، علامه طباطبایی همچون ملاصدرا با توجه به دو اصل اصالت وجود

و وحدت تشکیکی وجود، قائل به عوالم متعدد با مراتب وجودی متفاوت است که عبارتند از عالم لاهوت که مقام ذات و صفات و اسمای احدیت است؛ و عالم عقول یا جبروت؛ و عالم مثال منفصل یا ملکوت؛ و عالم ماده و طبیعت یا ناسوت (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۷ - ۲۳؛ ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۵؛ ۱۳۷۳: ۱۰۵۸ - ۱۰۶۲؛ ۱۳۸۴: ۶۵ - ۶۷). وی در برخی آثارش در یک دید جامع و کلی، عوالم مورد نظر را در دو «عالم امر» و «عالم خلق» گنجانده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۰ - ۲۲). از نظر وی، بنا بر اصل «امکان فقری»، وجودات اذنی (معالیل) در یک سلسله طولی، عین ربط و فقر به وجودات اعلی (علل) و در نهایت، عین وابستگی به حق تعالی هستند (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۸۶).

با نگرش «وحدت تشکیکی»، عوالم وجود مانند لایه‌های پیاپی در درون هم هستند، به طوری که عالم امر حاوی عالم خلق و علت آن بوده و احاطه قیومی بر آن دارد و عالم خلق، دارای وجود رقیق‌تری است. می‌توان گفت رأی علامه در مورد ارتباط اختیار انسان با اراده الهی، از طریق آیه شریفه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۵۴) تبیین‌شدنی است. وی اعتقاد دارد که هر دو عالم مذکور، از امور وجودی هستند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۰).

علامه همچون ملاصدرا معتقد به استرابطه موجودات هستی با حق تعالی مانند رابطه وجود با ماهیت است. همان‌طور که کلی طبیعی (ماهیت من حیث هی هی) حکایت از وجود می‌کند و به تبع وجود، ثانیاً و بالعرض موجود است نه اولاً و بالذات، موجودات هستی نیز به تبع حق تعالی ثانیاً و بالعرض موجودند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۶۳ - ۱۶۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۴: ۸۵).

ویژگی‌های عالم امر

در رأس عالم امر، مقام احدیت و بسیط الحقیقه قرار دارد. ویژگی این عالم، ثبات و بساطت (عدم هرگونه ترکیب) و فعلیت محض (عدم هرگونه امکان و قابلیت) است. بنابراین، تغییر و دگرگونی و به تبع آن، زمانندی در این عالم بی‌معنا خواهد بود.

این عالم، عالمی فرازمان یا بی‌زمان است. «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)؛ عالم قدس و طهارت بوده و تسمیه به امر از این جهت است که در وجودش زائد بر کلمه «کن» به مقدمه دیگری نیاز ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۲۶). علامه در تفسیر آیه فوق می‌گوید: «مراد از امر در اینجا به معنای "شأن الهی" هنگام اراده خلقت است؛ نه اینکه خدای تعالی هنگام خلق چیزی این کلام را بگوید» (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۷: ۱۸۰). از نظر علامه، کلام «کن فیکون»، کلامی تمثیلی است و می‌خواهد بفرماید که آنچه از ناحیه خدای تعالی افاضه می‌شود، قابل درنگ و مهلت نیست و تبدل و دگرگونی را هم تحمل نمی‌کند و تدریجیت نمی‌پذیرد. تدریجیت و مهلت و درنگ، از ناحیه خود موجودات است؛ نه از آن ناحیه که رو به خدای هستند. علامه در اینجا اضافه می‌کند که این خود بابی است که هزار باب از آن باز می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۸۲).

جایگاه علم ذاتی و ازلی خداوند که لایتغیر است، در عالم امر قرار دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۶۳ - ۱۶۴؛ طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲۷). بنابراین، مرتبه قضا و تقدیر الهی و علم به سرنوشت آدمیان و کل هستی و لوح محفوظ از عالم امر است مثل «أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ» (نحل: ۱)؛ و «كَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا» (نساء: ۴۷).

حق سبحان گاهی از امر به «کلمه» و گاهی از قضای محتوم، به «کلمه» تعبیر می‌کند. مثل «وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ» (مؤمن: ۶)؛ یا «وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ* إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ* وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ» (صافات: ۱۷۱ - ۱۷۳) و «لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ» (یونس: ۶۴) (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲۷).

ویژگی‌های عالم خلق

عالم خلق برخلاف عالم امر، عالم کثرت، ترکیب، امکان، قوه و استعداد، حرکت و تدریج و به تبع آن، زمانمندی است: «فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدُّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لَكُمْ يُعَلِّمُ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَ

تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ» (حج: ۵) (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲۱).

آنچه نگارنده از بیانات علامه درک می‌کند این است که متعلق اجرای علم فعلی خداوند و مرتبه قدر الهی، عالم خلق است و بحث بداء و دگرگونی مقدرات الهی که در اثر توسل، نذورات، دعا یا پشیمانی انسان و اراده مجدد وی در انجام دادن فعلی (مانند اراده حربن یزید ریاحی در پیوستن به کاروان حسینی) و ... حاصل می‌شود، در عالم خلق محقق می‌شود. به بیان دیگر، اختیار انسان در عالم خلق بروز و ظهور می‌یابد و از آنجا که مرتبه عالم خلق (رقیقه) در درون عالم امر (حقیقه) قرار دارد، پس اختیار انسان تحت اراده الهی قرار گرفته و اراده الهی در عالم امر، بر مختار بودن انسان در عالم خلق واقع شده است (و این رویکرد فلسفی، همان معنای سخن متکلمان شیعی است که معتقدند اراده انسان در طول اراده خداوند قرار دارد).

تقدم وجودی عالم امر بر عالم خلق

با توجه به مبانی هستی‌شناسی مذکور، رابطه عالم خلق با عالم امر از منظر علامه چنین است: عالم امر تقدم وجودی و رتبه‌ای (تقدم بالحق) بر عالم خلق دارد و نه تقدم زمانی. شاهد بر این مطلب، آیات متعددی است، از جمله: «مَا عِنْدَكُمْ يُنْفَذُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل: ۹۶)؛ یا «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲۳ - ۲۴). پس همان‌طور که ذکر شد، عالم خلق از جوه و رقایق عالم امر است؛ لذا هیچ منافاتی ندارد که در عین اینکه کل هستی در یک نگاه مجموعی و کلان، قدیم ذاتی باشد، عالم خلق و موجودات در آن، به دلیل رقت وجودی، موجوداتی سیال و متغیر و حادث زمانی باشند.

علامه با توجه به مطالب فوق و با تأثیرپذیری از ملاصدرا، معضل تاریخی ربط حادث به قدیم؛ و ثابت به متغیر را از طریق تقسیم موجود به ثابت و سیال و عوالم وجودی به عالم امر و عالم خلق حل کرده است (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۶۱ - ۲۶۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳).

۱۰۹ - ۱۱۰؛ اکبریان، ۱۳۸۶: ۱۴۲). این مطلب بسیار مهم و قابل تأمل است. به منظور تبیین بیشتر رابطه عالم خلق با عالم امر، به رابطه علم الهی (در عالم امر) نسبت به اختیار آدمی (در عالم خلق) می‌پردازیم.

رابطه علم الهی با عالم خلق

برای شفاف شدن بحث از مثال محقق دوانی که در رساله «الزوراء» پیرامون رابطه عالم ماده با علم الهی در عالم امر آورده است، بهره می‌بریم. دوانی می‌گوید اگر چوبی را که با رنگ‌های مختلفی رنگ‌آمیزی شده است، از مقابل ذره‌ای عبور دهند، در نظر تنگ و محدود آن ذره، رنگ‌های آن چوب متعاقب و پشت سر هم جلوه می‌کند؛ اما اگر کسی از بالا و با نظری محیط، به آن چوب بنگرد، همه را یک‌جا و بدون تعاقب مشاهده خواهد کرد. به این ترتیب، تعاقب و عدم تعاقب یا پراکنده و جمع بودن ادراک، به وسعت و ضیق نظر بستگی دارد. جایگاه ما در جهان ماده، اقتضای سیلانی بودن و سیلانی دیدن را دارد (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۷۷). اما خداوند با علم ذاتی خود، همه امور عالم و نیات و اختیارات آدمی را یکجا می‌داند؛ زیرا مرتبه عالم امر، چنین اقتضا می‌کند. وجود سعی حضرت حق به نحو جمعی می‌داند که در چه زمانی و کجا و تحت کدام شرایط، آدمی چه چیزی را اختیار می‌کند؟ و آدمی به تدریج و در طول زمان، برسر چندراهی انتخاب است و در شرایط مختلف، رفتار متفاوتی را از خود بروز و ظهور می‌دهد. البته ما نمی‌خواهیم به بحث‌های عوامل تعیین‌کننده این رفتارهای متفاوت که برخاسته از شخصیت‌های متفاوت انسان‌ها و متأثر از محیط، تربیت، ژنتیک و ... است، وارد شویم (که هر یک از این عوامل، علل معده به‌شمار می‌روند)، زیرا این موضوع خود پژوهش مفصل دیگری را می‌طلبد؛ بلکه مراد ما این است که نفس آدمی طی حرکت جوهری خود در عالم خلق، در امور غیرفیزیکی به صورت پررنگ یا کمرنگ حرکت اختیاری دارد.

رابطه اختیار آدمی با علم و اراده خداوند

برای تبیین رابطه اختیار انسان با علم و اراده الهی، باید بدانیم که آیا مشی علامه در پاسخ به این سؤال، در آثار تفسیری و عرفانی ایشان، با آثار فلسفیشان سازگار است؟

در بدو امر به نظر می‌رسد که ظاهر برخی از آیات و روایات دال بر سعادت و شقاوت ذاتی انسان باشد که از لوازم آن، قول به جبر و عدم اختیار اوست. به عنوان مثال آیاتی مانند «كُلُّ يَعْملُ على شاكِلَتِه» (إسراء: ۸۴) یا «كما بدأنا أولَ خلقٍ نُعيِّدُه» (انبیاء: ۱۰۴) یا «فإنَّ الله يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ ویهدی مَنْ یَشاءُ» (فاطر: ۸)؛ یا «أضَلُّهُ اللهُ على علمٍ وختَمَ على سمعِه وقلبه وجَعَلَ على بصرِه غشاوه» (جاثیه: ۲۳)؛ یا «وَمَنْ یضِلُّ اللهُ فلن تجد له سیلاً» (نساء: ۸۸)؛ یا روایت «السَّعیدُ سعیدٌ فی بطنِ امِّه والَّشقیُّ شقیٌّ فی بطنِ امِّه» و ... (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۲۳).

طبق شواهد مذکور، به نظر می‌رسد انسان در بدو تولد، لوحی نوشته شده است و در طول حیاتش، مانند یک رایانه، طبق برنامه طراحی شده، عمل می‌کند. در این صورت آیا برای چنین موجودی تکلیف و بایدها و نبایدها جای طرح دارد؟ و از چنین موجودی بازخواست کردن توجیه پذیر است؟! و...؛ اما اگر چنین نباشد، یعنی انسان موجودی مختار باشد، چه توجیهی برای تبیین قدرت و اراده مطلق خداوند و علم ازلی او نسبت به جهان و انسان خواهیم داشت؟ بحث قضا و قدر، لوح محفوظ، سرشت و سرنوشت چگونه تبیین می‌شوند؟ و خلاصه، آیات مزبور چگونه تفسیر و تحلیل می‌پذیرند؟

پاسخ علامه به سؤالات مذکور و تحلیل و تفسیر ایشان از ادله نقلی فوق، نشانگر دید همه‌جانبه و گسترده ایشان به عنوان یک حکیم مسلمان و اندیشمند شیعی است. ایشان در آثاری همچون «رساله افعال»، «رساله الولایه»، «انسان از آغاز تا انجام» و تفسیر شریف میزان ذیل آیات مذکور و آیات دیگری که به نوعی با بحث حاضر در ارتباط است، جمع‌بندی حکیمانه‌ای ارائه داده‌اند که رابطه تنگاتنگی با نگاه فلسفی ایشان دارد، اما قبل از بیان جمع‌بندی مذکور، باید به انسان‌شناسی علامه، اشاره مختصری داشته باشیم.

حرکت جوهری نفس

علامه در انسان‌شناسی خویش متأثر از ملاصدرا و قائل به حرکت جوهری نفس انسان در عالم طبیعی بودند. بدیهی است که در حرکت جوهری، دگرگونی و تغییر تدریجی نفس از قوه به سمت فعلیت (از جسمانیت الحدوث بودن به سمت روحانیت البقاء شدن) به چشم

می خورد و روشن است که جایگاه این بحث در عالم خلق خواهد بود. ایشان سؤالی را در مرحله یازدهم نه‌ایه‌الحکمه (عقل و عاقل و معقول) و نیز در پاورقی اسفار مطرح می‌کند که آیا علوم در بدو کینوتیت و تولد، ذاتی نفس آدمی است یا خیر؟ و در پاسخ آن، دیدگاه افلاطونی را باطل دانسته و معتقد است که علم نفس از طریق حرکت جوهری، به دنبال حدوث نفس که به همراه حدوث بدن است، محقق می‌شود. اما در عین حال وی از منظر دیگری قول منسوب به افلاطون را توجیه می‌کند، یعنی از طریق تفاوت در نشئه عقلیه با نشئه طبیعی (نشئه نفسانیه) و می‌گوید: «رَبِّمَا وَجَّهَ الْقَوْلَ بِقِدْمِهَا بِأَنَّ الْمُرَادَ بِهٖ قِدْمَ نَشْأَتِهَا الْعَقْلِيَّةِ الْمَتَقَدِّمَةِ عَلَى نَشْأَتِهَا النَّفْسَانِيَّةِ»؛ چه بسا قول به قِدْمِ نفس این‌گونه توجیه شود که مراد آن، قِدْم و تقدم نشئه عقلیه نفس (در عالم امر) بر نشئه نفسانیه او (در عالم خلق) است (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۳۲۱ - ۳۲۲؛ ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۱). تفصیل این مطلب در ادامه خواهد آمد.

تبیین رابطه اختیار و تقدیر با توجه به پارادایم علامه طباطبایی

نتیجه و ماحصل نگاه مذکور از این قرار است:

۱. باید توجه داشته باشیم که انسان مانند عالم، دو وجه دارد: وجه امری؛ و وجه خلقی. وجه امری انسان قبل از هبوط آدمی به کره خاکی و متعلق به عوالم قبل از عالم ناسوت، یعنی وجود مثالی و وجود عقلی وی است. انسان مانند سایر موجودات در قوس نزول قبل از تنزل به عالم ناسوت، موجودی ثابت با فعلیت محض و سعادت‌مند است. اما وجه خلقی انسان پس از هبوط به زمین و متناسب با عالم جسمانی، به دلیل تنزل وجودیش، وجودی سیلانی و تدریجی و تغییرپذیر خواهد بود (طباطبایی: ۲۶ - ۲۷).
- علامه در رساله افعال می‌گوید: «عالم بدء (عالم امر)، فقط دار سعادت است و بس. سعادتی عام و فراگیر؛ نه سعادت در مقابل شقاوت، اما عالم عود (عالم خلق)، به دو عالم سعادت و شقاوت تقسیم می‌شود. از این‌رو، میان سعادت آغازین و تعین یافتن ذات انسان شقاوت‌مند از آن و بازگشتش به آن مرتبه، منافات و ناسازگاری نیست و با اینهمه آغاز و

بازگشت، یکی است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۰۹). در واقع علامه در مطلب فوق، به دو قوس نزول و صعود انسان اشاره کرده و به تأثیر اختیار انسان در سعادت‌مند یا شقاوتمند شدنش در قوس صعود قائل است.

وی در تعلیقه بر اسفار، ذیل بیان ملاصدرا در بحث ابطال تناسخ، بحث بدن مثالی انسان را در عالم مثال مطرح می‌کند. در آن بحث، ملاصدرا به دنبال بحث حدوث و قدم نفس، وجهی برای سخن منسوب به افلاطون پیدا کرده است و می‌گوید نفس در دنیا، حادث و در عالم قبل از دنیا، قدیم است و نفس قدیم، متعلق به بدنی غیر از بدن طبیعی است و تناسخ زمانی مطرح می‌شود که تردد نفوس و ارواح در این عالم باشد، نه در دو عالم و دو نشئه مختلف. علامه در اینجا ذکر می‌کند که نفس در عالم مثال (که بر عالم طبیعت سبقت دارد)، متعلق به بدن مثالی است (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۱).

از قراین فوق در کلام علامه چنین به دست می‌آید که اساساً در عالم امر، بحث از سعادت و شقاوت بی‌معناست. بنابراین، سؤال از «سعادت یا شقاوت ذاتی»، جایگاهی ندارد؛ زیرا همان‌طور که گذشت، معنای ذاتی این است که انسان در بدو تولد، شقی یا سعید به دنیا آمده باشد و حال آنکه انسان در قوس نزول، در عالم یا عوالم قبل از دنیا مانند سایر موجودات، سعید است و انتخاب و حرکت او در عالم خلق در قوس صعود، در جهت سعادت یا شقاوت است که او را سعید یا شقی می‌کند. در واقع، سعادت و شقاوت، ملکه‌ای است که در ظرف عالم طبیعت و برای موجود مختار معنادارست؛ لذا هیچ‌گاه به موجودات عقلی یا مثالی در عوالم سابق بر دنیا، سعید یا شقی گفته نمی‌شود. چنانکه به جمادات یا نباتات یا حیوانات در دنیا (که فاقد ملکه اختیار هستند) این دو وصف اطلاق نمی‌شود؛

۲. با توجه به خصوصیات عالم خلق که در مطالب قبلی ذکر شد، خداوند در عالم مذکور از طریق خلقت اشیای آنها را تسویه و تقدیر و طراحی کرده و هر موجودی، طبق مدل خاصی هدایت شده است؛ مانند طراحی دانه سیب و نطفه حیوان؛ و به ودیعه نهادن قوه عاقله در انسان و مختار آفریدن وی و ... «الذی خَلَقَ فَسَوَّى وَالذی قَدَّرَ فَهَدَى» (اعلی: ۲ - ۳).

خالق هستی در عالم خلق، از سویی هر دو زمینه فجور (به‌خاطر ایجاد قوه شهویه و

غضبیه) و تقوی (به خاطر ایجاد قوه عاقله) را در آدمی به ودیعه نهاده و از سوی دیگر نعمت اختیار را، به او تفویض کرده است، تا یکی از آن دو را اختیار کند. علامه در تفسیر آیات «وَنَفْسٍ وَّ مَا سَوَّيْنَاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْنَاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْنَاهَا» (شمس: ۷ - ۱۰) می‌فرماید:

«آیه شریفه به ما می‌فهماند که "الهام" نتیجه تسویه انسان است. دو آیه "قد أفلح" و "قد خاب" جواب هشت سوگند در آیات قبلی است و دلالت بر آن دارد که کمال نفس انسان در این است که به حسب فطرت، تشخیص‌دهنده فجور از تقوی باشد و دین، یعنی تسلیم خدا شدن در آنچه از ما می‌خواهد، فطری نفس ماست» (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲۰: ۶۹۲ - ۶۹۵) یا در تفسیر آیه «لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين أَلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» (تین: ۴ - ۷) مطرح می‌کند که حضرت حق پس از چهار سوگند، به ما خاطر نشان می‌کند که «نوع انسان» را در بهترین قوام خلق کردیم. «قوام» عبارت است از هر چیز و هر وضع و هر شرطی که ثبات انسان و بقایش نیازمند به آن است. انسان به حسب خلقت به گونه‌ای آفریده شده است که صلاحیت دارد تا به رفیع‌علی عروج کند و به حیاتی خالد، در جوار پروردگارش نائل شود. چنانکه می‌فرماید: «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» (فاطر: ۱۰) یا «يرفع الله الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله: ۱۱). سپس همین انسان را به مقام پستی برگردانیم که از مقام تمام اهل عذاب پست‌تر است (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۷۳۹ - ۷۴۲).

علامه احتمالات متعددی را در رابطه با اسفل سافلین ذکر می‌کند، اما با قرینه «إلَّا الَّذِينَ آمَنُوا...» نتیجه می‌گیرد که این آیه عدل آیه قبلی است؛ یعنی انسان طوری آفریده شده است که هم می‌تواند به اعلی‌علیین عروج کند و هم به اسفل سافلین نزول یابد (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۷۳۹ - ۷۴۲)؛

۳. همان‌طور که ذکر شد، طبق نظر علامه بنا بر حرکت جوهری نفس که در عالم خلق جایگاه دارد، انسان قادر است به تدریج به سمت سعادت یا شقاوت حرکت کند و همان‌طور

که به لحاظ فیزیکی و صورت، هیچ‌گاه در دو لحظه یکسان نیست، به لحاظ باطنی و سیرت نیز هیچ‌گاه در دو لحظه یکسان نخواهد بود؛

شایان ذکر است که ملاصدرا معنای آیه «قل کلُّ یعمل علی شاکلته» (اسراء: ۸۴) را این‌گونه بیان می‌کند: «موجودات عالم امر، مطابق شاکله خویش عمل می‌کنند و موجودات عالم خلق نیز، مطابق شاکله خود» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۶۴ - ۱۶۵) یعنی «از کوزه همان برون تراود که دروست». به عبارت روشن‌تر «اختیار انسان» در عالم امر که عالم فعلیت محض است، معنا ندارد. «اختیار» زمانی معنا دارد است که امکان اختیار باشد. یعنی ظرف و موطنی که قوه و امکان استعدادی در آن وجود داشته باشد.

علامه در رساله افعال از کتاب رسائل توحیدی، در ذیل آیه «قل کلُّ یعمل علی شاکلته» نظر خود را طوری مطرح می‌کند که در بدو امر به نظر می‌رسد ایشان قائل به سعادت و شقاوت ذاتی انسان است؛ اما وقتی این آیات را کنار تحلیل و تفسیر ایشان پیرامون آیات دیگری می‌گذاریم؛ نظیر «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلِيَٰهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» (فصلت: ۴۶)؛ یا «وَمَنْ يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا» (جن: ۱۷)؛ یا «... لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلِيَٰهَا ثُمَّ إِلَيَّ رُجْعُونَ» (جاثیه: ۱۵) (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۸: ۲۶۵) متوجه می‌شویم که مراد ایشان چیز دیگری است. در واقع، مراد علامه همچون ملاصدرا از عمل به شاکله، بحث شکل‌گیری ذات آدمی در طول حیاتش در اثر حرکت جوهری اشتدادی نفس از طریق افعال ارادی اوست (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۲ - ۱۱۳). به عبارت دیگر، هویت انسان در اثر حرکت جوهری اختیاریش شکل می‌گیرد و شاکله او را می‌سازد و این شاکله در افعال و رفتار و افکار بعدی وی در طول حیاتش اثر گذاشته (در اثر اتحاد عاقل و معقول) و به صورت اشتدادی و لبس بعد از لبس، هویت او ساخته می‌شود.

وی می‌گوید: «فعل از شئون و جهات و چگونگی فاعل می‌باشد و چون چنین است، این صورت‌های زشت و قبیح که ذات شقی به دست می‌آورد، افزون شده، رشد کرده، بر هم می‌نشینند تا آنکه آنان را کور و کر و دل‌هایشان را دگرگون می‌کند و آن را پناهگاهی

برای شیاطین می‌گرداند ... تمام اینها به سبب حرکت ذات آنان در این تاریکی‌ها و قرار گرفتن در پوشش این ظلمت‌ها است. "یخادعون الله والذین آمنوا و ما یخدعون إِلَّا أَنفُسَهُمْ و ما یشعرون" (بقره: ۹) (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۲ - ۱۱۳). در واقع منظور علامه در عبارات مذکور این است که انسان با فعل خویش، ذات خویش را می‌سازد و طی حرکت جوهری، به ذاتش فعلیت می‌بخشد؛ به طوری که اعمال آدمیان با ذوات آنها مسانخت پیدا می‌کنند. ذواتی که در قوس صعود بازمی‌گردند، در اثر اعمال خویش به دو گروه تقسیم می‌شوند: اهل هدایت؛ اهل ضلالت (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۲ - ۱۱۳) و این همان بحث «تجسم اعمال» است که صدرااییان به آن قائلند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۴۴ - ۳۴۵).

امام خمینی نیز در کتاب عرفانی «آداب الصلوه» زمانی که به نمازگزار توصیه می‌کند که ذکر را از زبان به قلب تعمیم دهد تا زبان قلب گشوده شود، به آیه فوق در مورد تشکیل شاكلة انسان در اثر توجه و حضور قلب در نماز اشاره کرده است و می‌فرماید: «در اول امر، قلب متعلم بود و زبان، معلم و قلب تابع زبان بود؛ اما پس از گشوده شدن زبان قلب، عکس گردد. یعنی قلب ذاکر گردد و زبان به ذکر آن ذکر گوید و به تبع آن حرکت کند ... ذکر از ملکوت قلب به ظاهر سرایت نماید: "قل کلُّ یعمل علی شاکلته" (خمینی، ۱۳۹۲: ۳۷).

مؤید برداشت نگارنده، عبارات شارح رساله «انسان از آغاز تا انجام» در شرح آیه «کما بدأکم تعدون فریقاً هدی و فریقاً حقّ علیهم الضلاله» (اعراف: ۲۹ - ۳۰) است، آنجا که اشکالی را مطرح کرده‌اند و می‌گویند: «این مطلب مسلمی که از آیه مذکور، استفاده می‌شود که هر معلولی به علت خود باز خواهد گشت و علل اشیا از عالم نور و قدسند، چگونه با مطلب مسلم دیگری که می‌گویند در بازگشت، مردم به دو گروه (سعید و شقی) تقسیم می‌شوند، قابل جمع است؟! عود به عالم نور و قدس، مقتضی نور بودن و مقدس بودن است، نه شقی بودن. اتحاد عود و بدء در "کما بدأکم تعدون"، از سویی و "عود به سعادت و شقاوت" از سوی دیگر دو قانون است نه یک قانون» (لاریجانی، ۱۳۸۷: ۲۲۵ - ۲۲۶).

ایشان برای حل مشکل مذکور، ما را به این نکته متوجه می‌کند که مراد از عود معلول

به علت خویش در سلسله علل و معالیل، در واقع فنا و اندکاک هر معلولی در علت خویش است تا اینکه به اسمای الهی ختم شود. گرچه معلول همواره در ذات علت فانی است و عین الربط به علت است؛ لیکن این معنا برای او ظهور ندارد و در سلسله عود، اندکاک و فنا برای معلول ظهور می‌یابد و مشاهده می‌کند که جز علت، هیچ چیزی نیست. حال چه مقدار از علت برای معلول آشکار می‌شود، بستگی به سعه وجودی خود معلول دارد. باید دید معلول با وجود خود چه کرده است؟ آیا در صراط کمال گام برداشته یا در انحطاط؟ به هر مقدار که انسان در دنیا (عالم خلق) از سعه وجودی بالاتری برخوردار باشد، به همان مقدار تجلی علت برای او کامل‌تر است. «و لهم رزقهم فیها بکره و عشیاً» (مریم: ۶۲) و به هر مقدار که از کمال و کسب آن باز مانده باشد، به همان مقدار از تجلی کمالات علت دور مانده است. شقاوت و ضلالت، دو امر وجودی نیستند؛ بلکه فقدان کمال در عالم امر هستند. مانند ناپیایی و ناشنوایی که در دنیا (عالم خلق)، فقدان دو کمال بینایی و شنوایی هستند، لذا فرد محروم از درک کمال، در آخرت به صورت اعمی محسور می‌شود که باطن حقیقت دنیای اوست. «مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (اسراء: ۷۲). از اینجا روشن می‌شود که چرا معلول در سلسله نزول، از طهارت و قدس برخوردار است، چون شقاوت منوط به اعمال است و اعمال در صحنه دنیا و نزول به ارض، سبب شقاوت و سعادتند. محل تمییز سعادت از شقاوت دار دنیاست و انسان همان‌گونه که زندگی می‌کند، می‌میرد و همان‌گونه که می‌میرد، برانگیخته می‌شود. «کما تَعِيشُونَ مَمُوتُونَ وَكَمَا تَمُوتُونَ تُبْعَثُونَ» (لاریجانی، ۱۳۸۷: ۲۲۷).

به‌منظور روشن‌تر شدن واقعیت امر، به تحلیل برخی از آیاتی می‌پردازیم که قبلاً به‌عنوان مسئله به آنها اشاره کردیم. برای مثال، علامه در تفسیر آیه «فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (ابراهیم: ۴) می‌فرماید که هدایت و ضلالت تنها به دست خداست و هیچ‌یک از آن دو بدون مشیت خدای سبحان تحقق نمی‌پذیرد. اما مشیت الهی جزافی و نامنظم نیست؛ بلکه دارای نظم ثابت است و آن اینکه هر که پیروی حق کند و با آن عناد نرزد، خداوند هدایتش می‌کند و هر که او را انکار و هوای خود را پیروی کند، خداوند

گمراهش می‌کند؛ پس گمراه کردن جدا از باب مجازات و کیفر است و بعد از کارهای خلافی است که آدمی با اختیار خود کرده باشد نه ابتدایی (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۲: ۲۲). علامه در ادامه سؤالی را مطرح می‌کند و می‌گوید خدا از یکسو خود را غالب غیرمغلوب و قاهر غیرمقهور معرفی می‌کند و از سوی دیگر مردم را توسط پیامبران به راه خود دعوت می‌کند. آیا این تناقض نیست؟ گویی خدا جواب می‌دهد که معنای دعوت او این است که هر پیغمبری را می‌فرستد تا با زبان قومش به آنها این مطلب را برساند که چه چیزهایی مایه سعادت و چه چیزهایی مایه شقاوت است و این به قاهریت او لطمه‌ای نمی‌زند (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۲: ۲۲). برداشت نگارنده این است که (همان‌طور که در فرازهای قبلی ذکر شد) از جمله قواعد الهی و طراحی و نقشه حق تعالی این است که بشر زمینی از اختیارش استفاده کند. بنابراین، مختار بودن او با قاهریت حق تعالی و ارسال رُسل برای هدایت وی منافاتی ندارد.

وی در تفسیر آیه «يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ وَ يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ» (ابراهیم: ۲۷)، پاسخ دقیق‌تر و کامل‌تری به سؤال فوق می‌دهد. وی معتقد است کسانی که ایمان آورده‌اند، اگر بر ایمان خود ثابت بمانند و استقامت ورزند، خداوند هم، ایشان را در دنیا و آخرت بر همان ایمانشان ثابت قدم می‌کند؛ چه اگر مشیت خدای تعالی نباشد، ثبات خودشان سودی نخواهد داشت و از فواید آن بهره نمی‌برند و در طرف ضلالتند، خداوند فرمود: «فَلَمَّا أَزَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْفَاسِقِينَ» (صف: ۵) به این معنا که وقتی از حق منحرف شدند، خداوند قلوبشان را منحرف کرد و خدا فاسقان را هدایت نمی‌کند، سپس چنین نتیجه می‌گیرد که خدای سبحان، بشر را بر فطرت توحید آفریده، فطرتی سالم که مسئله معرفت ربوبیت و خوبی تقوی و بدی فجور را در آن مرتکز کرده است و اینکه می‌گوید هدایت ابتدایش از خداست، منظور همین است. آنگاه این فطرت را به وسیله دعوت‌های دینی که داعیان آن انبیا و رُسل هستند، تأیید فرموده است. اگر انسان‌ها بر اساس همین فطرت سالم زندگی کنند، خداوند هدایتشان خواهد کرد و اگر از راه فطرت منحرف و به سوءاختیار خود از

حق متنفّر شوند، ضلالت می‌یابند. این ضلالت غیرمسیبوق به خداست، اما اگر بنده عالمّاً و عامداً بر انحراف خود پافشاری کند، خدای تعالی به عنوان مجازات، رحمت خود را از او قطع، توفیق را از او سلب و ضلالتش را تثبیت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۲: ۷۷)؛

۴. همان‌طور که اشاره شد، علامه همچون ملاصدرا، قائل است که علم ذاتی الهی، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۳۵۰ - ۳۵۱؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۶۳ - ۱۶۴) به این معنا که حق تعالی با علم قبل‌الایجاد شده عالم امر، احاطه و تسلط قیومیه بر عالم خلق دارد؛ لذا می‌داند که هر انسانی چرا و چگونه و چه چیز را اراده و انتخاب می‌کند، «و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو» (انعام: ۵۹) یا «ألم أقل لكم إنني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبءون و ما كنتم تكتمون» (بقره: ۳۳) یا «وَلِلّٰهِ غَيْبُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ» (نحل: ۷۷).

بنابراین، آیات و روایات مذکور که در ظاهر تناقض‌آمیز به نظر می‌آمدند، معنای حقیقی خود را پیدا می‌کنند، زیرا به وجهه خلقی انسان از یک‌طرف و وجهه امری او از طرف دیگر؛ و وجود سرمدی و علم ازلی الهی (که فرازمانی و فرامکانی و متعلق به عالم امر است)، از سوی دیگر اشاره دارند؛

۵. در کنار مطالب فوق در نظر داشته باشیم که علامه در آثار فلسفی خویش همچون سایر حکما، انسان را فاعل بالقصد دانسته‌اند و جایگاه اختیار آدمی را در سلسله علت و معلولی، جزء اخیر علت تامه می‌داند؛ به طوری که اگر تمامی علل ناقصه حاضر باشند و اراده انسان نباشد، فعلی محقق نخواهد شد (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۰۷ - ۲۰۸؛ ۱۳۸۴: ۲۴۲). وی برخلاف برخی متکلمین اشعری همچون غزالی که فکر می‌کنند فلاسفه با این راهکار به دام جبر علی - معلولی و محدود کردن قدرت خداوند افتاده‌اند (غزالی، ۱۹۹۰: ۸۹)، معتقد است که تبیین مذکور، نه تنها هیچ خدشه‌ای به قدرت و علم حق تعالی وارد نمی‌کند، بلکه دفاعی موحدانه و همه‌جانبه از حق است (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۲۴۲).

برای روشن‌تر شدن مطلب فوق، می‌توان بحث را از منظر دیگری بررسی کرد، به این صورت که امر ولایت و سرپرستی انسان بر دو قسم است: ولایت حقیقی و تکوینی؛ و

ولایت اعتباری و تشریحی. انسان خواسته یا ناخواسته تحت چتر ولایت تکوینی خداوند و در مراتب نازل تر، تحت ولایت انسان کامل (خلیفه الله) قرار دارد و مفری از آن نیست؛ یعنی چه بخواهد و چه نخواهد، اما در مورد ولایت تشریحی، می تواند از روی آگاهی و اختیار، ولایت تشریحی و بایدها و نبایدهای شریعت (مراد سبک زندگی سعادت‌مندان یا شقاوت‌مندان در دنیا است) را که توسط انسان کامل بر او عرضه شده است، بپذیرد یا نپذیرد. «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳). علامه معتقد است سبیلی که خدا به آن هدایت کرده، سبیلی اختیاری است و هر فردی بدون اکراه و اجبار به هر طرف که بخواهد می تواند متصف شود؛ چنانکه فرمود: «ثُمَّ السَّبِيلُ يَسْرُهُ» (عبس: ۲۰) (طباطبایی، ج ۲۰: ۳۴۳). وی در ادامه تفسیر آیه فوق، هدایت را نوعی اعلام و علامت‌گذاری از ناحیه خدای تعالی بر سر راه بشریت می‌داند و هدایت را به دو قسم تقسیم می‌کند: «هدایت فطری و هدایت زبانی و کلامی که از طریق ارسال رسل و انزال کتب، راه سعادت و شقاوت را لایزال پیش روی بشریت قرار می‌دهد و توسط فطرت، تأیید می‌شود.» «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ... رَسَالًا مَبْشُرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَلْمَأَنَّكَ يُكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء: ۱۶۵) (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۳۴۶).

در اینجا پس از ارزیابی جوانب مختلف، مجدداً به سؤال اصلی خود برمی‌گردیم که چستی رابطه اختیار و تقدیر بود. یکی از شاگردان علامه در مورد سؤال مذکور، پاسخ دقیقی می‌دهد که برخاسته از روح تعالیم استاد است. وی می‌گوید: «سؤال کلیدی و ظریف این است که آیا اختیار ما از روی اختیار است یا ضرورت؟ باید بگوییم که اختیار انسان نمی‌تواند اختیار نباشد؛ زیرا اگر اختیار در همان حالی که اختیار است، اختیار نباشد، هر موجود دیگری نیز می‌تواند در همان حال که موجود است، موجود نباشد. در آن صورت، نه تنها هیچ موجودی موجود نیست؛ بلکه هیچ حکمی از احکام نیز حکم نیست و سخن گفتن با سخن نگفتن یکسان است. پس اختیار به حسب ذات خود اختیار است و به اختیار دیگری وابسته نیست. یعنی اختیار به حمل اولی ذاتی، اختیار است و جز اختیار چیز دیگری نیست؛ ولی به حسب وجود و حمل شایع صناعی قائم به ذات نیست؛ بلکه به حکم

اینکه جنبه امکانی دارد، به یک اختیاری که واجب‌الوجود بالذات است، وابسته خواهد بود. در نتیجه "اختیار انسان به اختیار حق تعالی وابسته است" نکته ظریف آن که این وابستگی به هیچ وجه آن را از اختیار بودن خارج نمی‌کند و همواره احکام و لوازم اختیار بر آن بار می‌گردد» (دینانی، ۱۳۹۶: ۴۰ - ۴۱) این معنای حقیقی ارتباط اختیار با تقدیر است.

با این نگرش، «انسان هرگز نمی‌تواند اختیار خود را از خود سلب کند؛ زیرا اگر بخواهد چنین کند، باید با اختیار خود از خودش سلب اختیار کند و البته معلوم است که از اختیار، عدم اختیار لازم نمی‌آید. از همین طریق است که ضرورت و اختیار، با یکدیگر آشتی می‌کنند و پیوندی در میان آنها برقرار می‌گردد. تقدیر در اختیار آشکار می‌گردد و آنچه برای انسان در واقع و نفس‌الامر مقدر شده است، از طریق اختیار به ظهور می‌رسد» (دینانی، ۱۳۹۶: ۴۴ - ۴۵). «پس می‌توان گفت هر چیزی که انسان در مکان و زمان حال انجام می‌دهد یا در فکر و آرزوهایش برای زمان‌های آینده برنامه‌ریزی می‌کند، در نظام هستی، معین و از حوزه تقدیر بیرون نیست. با توجه به تبیین فلسفی فوق، اختیار و تقدیر در طول یکدیگرند، نه در عرض هم، همان‌طور که میان عالم تقدیر و عالم قضا این نسبت طولی برقرار است» (دینانی، ۱۳۹۶: ۴۶). حال در این پارادایم، رابطه قضا با قدر چگونه شکل می‌گیرد؟

«برای روشن شدن رابطه قضا و قدر باید بگوییم بدون هیچ تردیدی قضا، قدر نیست و قدر نیز قضا به‌شمار نمی‌آید؛ اما این مسئله مسلم است که قضا با قدر رابطه تنگاتنگ دارد و هر دو مکمل یکدیگر شناخته می‌شوند. قدر اندازه یا اندازه‌گیری است و آنچه مقدر است، بدون شکل و اندازه نیست، ولی قضا حکم است و قبل از آنکه به چیزی تعلق بگیرد، از اندازه و شکل نمی‌توان سخن به‌میان آورد» (دینانی، ۱۳۹۶: ۳۷).

«به‌عبارت‌دیگر، در قضا و حکم الهی به نحو اجمالی چنین رقم خورده که قواعد متعین و مقدراتی در هستی به نحو تفصیلی وجود داشته باشد که یکی از آن مقدرات، اختیار انسان است. پس می‌توانیم مدعی شویم که اختیار انسان از آثار تقدیر است. در واقع این تعبیر می‌تواند درست باشد که "ما مجبوریم که مختار باشیم" یعنی به دلیل انسان بودن از

موهبت عقل، و به تبع آن از نعمت اراده و اختیار برخورداریم و این از ویژگی‌های ضروری و از مقدرات انسان است. گرچه انسان در اخذ موهبت اختیار، مختار نبوده، اما پس از اخذ آن موهبت، آزادانه افعال خیر یا شر را اختیار کرده و افکار و نیات خوب یا بد را در ذهنش پرورش می‌دهد. اما رابطه اختیار انسان با کائنات چگونه است؟

در این نگرش، اختیار انسان به قدری اهمیت دارد که می‌توان گفت: قدرت اراده انسان بر هر نیروی دیگری در این جهان برتری و سیطره دارد. اراده انسان بر جهان و آنچه در آن است، پشت پا می‌زند و می‌تواند آن را ناچیز بشمارد و نادیده بگیرد، ولی جهان نمی‌تواند بر اراده انسان غلبه کند و آن را ناچیز و نادیده انگارد» (دینانی، ۱۳۹۶: ۵۴).

نتیجه‌گیری

از نظر علامه، از سویی بسیط‌الحقیقه احاطه بر همه هستی دارد و هر جا نشانی از هستی به چشم می‌خورد، او حاضر است. این اقتضای بسیط‌الحقیقه بودن و ضروری‌الوجود بودن است. «هو معکم اینما کنتم» (حدید: ۵۷) و از سوی دیگر، اشیای موجود در هستی (چه به نحو وجود تشکیکی و چه به نحو وجود ظلی)، نظام‌مند و طبق طراحی حکیمانه او عمل می‌کنند (تقدیر الهی) و البته یکی از این طراحی‌ها، اعطای اختیار به آدمی است. قطعاً شخص حکیم که حکمتش نیز مانند وجودش ضروری و بسیط است (واجب‌الوجود من جمیع جهاته)، گزارفی عمل نکرده، یعنی در طراحی خویش دست نبرده و خلاف اراده‌اش که به مختار بودن انسان تعلق گرفته است، اراده‌ای نمی‌کند. به عبارت دیگر اختیاری را که به انسان تفویض کرده است، پس نمی‌گیرد، بلکه آن را مایه امتحان انسان در انتخاب سعادت یا شقاوت قرار می‌دهد (در عالم خلق). البته باید در نظر داشته باشیم که این موجود سرمدی که علیم بکل شیء و موجودی فرازمان در عالم امر است، با اشراف و احاطه قیومیه‌اش بر عوالم وجودی، از انتخاب آن موجود مختار زمانمند در عالم خلق آگاه خواهد بود.

انسان، این موجود مختار، برای انتخاب صحیح بین سعادت و شقاوت؛ فجور و تقوی،

نیاز به هادی دارد تا به مدد او راه را از چاه بازشناسد و طی حرکت جوهریش، عقل جزیی خود را از طریق عقل کلی و قدسی به تعالی برساند. به این سبب ارسال رسل و انزال کتب از طرف حق تعالی که حکیم، رحمان و رحیم است، موجه و معنادار خواهد بود. بنابراین در پارادایم علامه پیرامون مسئله مذکور، تناقضی در کار نیست.



کتابنامه

– قرآن کریم.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۶). *اختیار در ضرورت هستی*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲. اکبریان، رضا (۱۳۸۶). *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳. خمینی، روح الله (۱۳۹۲). *آداب الصلوه*، چ بیست و یکم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. دوانی، جلال‌الدین محمد (۱۴۲۳ ق). *سبع رسائل*، تحقیق سید احمد تویسرکانی، تهران: میراث مکتوب.
۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۲۴ ق). *نهایه الحکمه*، تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۶. _____ (۱۹۸۱). *پاورقی اسفار*، جلد ۱ و ۸، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۷. _____ (۱۳۸۴). *بدایه الحکمه*، شرح محمد حسین آخوندی، قم: نشر هاجر.
۸. _____ (۱۳۷۳). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد ۶ مجموعه آثار استاد مطهری، تهران: صدرا. *گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
۹. _____ (۱۳۸۷ الف). *انسان از آغاز تا انجام*، قم: بوستان کتاب.
۱۰. _____ (۱۳۸۷ ب). *رسائل توحیدی (رسالة افعال الهی)*، قم: بوستان کتاب.
۱۱. _____ (۱۳۸۷ ج). *بررسی‌های اسلامی*، جلد ۲، قم: بوستان کتاب.
۱۲. _____ (۱۳۶۷). *المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، جلد ۱۲، ۱۸ و ۲۰، تهران: بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی.

۱۳. غزالی (۱۹۹۰). *تهافت الفلاسفه*، بیروت: دارالمشرق.
۱۴. لاریجانی، سید صادق (۱۳۸۷). *ترجمه و تعلیقات کتاب انسان از آغاز تا انجام*، قم: بوستان کتاب.
۱۵. ملاصدرای شیرازی، محمد (۱۹۸۱). *اسفار اربعه*، جلد ۲، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۶. _____ (۱۳۸۲). *شواهد الربوبیه*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۷. _____ (۱۳۸۱). *رسالة سه اصل*، تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

