

تبیین ارتباط قضا عینی الهی با اختیار انسان در حکمت متعالیه

علیرضا خواجه‌گیر*

چکیده

مسئله اراده و اختیار انسان و ارتباط آن با مسئله قضا الهی و مراتب آن در ساختار فکری حکمت متعالیه از برجستگی خاصی برخوردار است. قضا الهی مبین انتساب همه عالم هستی در دو مرتبه علمی و عینی به حق تعالی است. چنانچه قضا الهی را از نظر تطبیقی با عوالم کلی وجود، همان مرتبه صور عقلی محسوب می‌کنیم که ورای صور طبیعی و نفسانی است، این صور به‌عنوان مرتبه‌ای از مراتب علم الهی بوده و قضا علمی نامیده می‌شود، که در مرحله بالاتر به علم ذاتی الهی منتهی می‌شود؛ و اگر نظام علی و معلولی عالم هستی و انتساب این عالم به علت تامه و هستی‌بخش خود را مورد نظر قرار دهیم، قضا عینی نامیده می‌شود. بنابراین، مسئله اختیار انسان نیز در دو سطح مذکور قابل طرح است. سؤال اصلی این پژوهش این است که چگونه می‌توان بین اراده و اختیار انسان و ضرورت هستی که همان قضا عینی است، ارتباطی دوجانبه برقرار کرد، به‌طوری که پذیرش یکی باعث رد دیگری نشود. پاسخ این مسئله در حکمت متعالیه در دو سطح حکمی - فلسفی و توحیدی - عرفانی مطرح شده است. این مقاله درصدد تبیین و تشریح آن با روش توصیفی و تحلیلی می‌باشد.

واژگان کلیدی

قضا، قدر، علیت، علم الهی، نظام هستی، اختیار، حکمت متعالیه.

طرح مسئله

حکمت صدرایی در مباحث الهیات بالمعنی الاخص، متأثر از متون اصیل دینی است و این متون در طرح و حل

a.khajegir@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۲/۴/۱۹

*. استادیار دانشگاه شهرکرد.

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۱۲

بسیاری از مسائل کلامی و فلسفی این مکتب، الهام‌بخش بوده است. شاید اغراق نباشد اگر مکتب صدرائی را از این حیث برجسته‌ترین مکتب به‌شمار آوریم. لذا حکمت صدرائی بیشترین ابتنا را بر منابع وحیانی و تفاسیر واردشده از ائمه معصومین علیهم‌السلام دارد، همان‌طور که خود ملاصدرا در مقدمه تفسیر سوره واقعه این مسئله را به‌وضوح بیان کرده است:

... به‌طور یقین دانستم که حقایق ایمانی جز به‌واسطه صافی شدن دل از هوی و هوس، اندیشه در آیات الهی، حدیث رسول مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و آل او و پیروی از روش صالحان امکان‌پذیر نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۴: ۹)

طرح مسئله جبر و اختیار و ارتباط آن با مراتب قضا الهی در حکمت متعالیه و تبیین مبانی آن، که در متون فلسفی و تفسیری اصحاب حکمت متعالیه مطرح شده، از مهم‌ترین مصادیق تأثیرپذیری این مکتب از متون دینی است. زیرا خاستگاه حقیقی این مسئله منبعث از مسئله مراتب علم الهی از یک طرف و مسئله علیت در نظام هستی، از طرف دیگر می‌باشد، که با ژرف‌اندیشی خاصی در این مکتب بیان شده است. بنابراین مسئله اساسی در این موضوع، از یک سو مربوط به چگونگی نظام موجودات جهان، از جهت ضرورت و عدم ضرورت آن و از سوی دیگر مربوط به جایگاه قدرت انتخاب انسان و اراده او در فرض ضروری بودن جهان هستی است. (طباطبایی، ۱۳۷۰ الف: ۴۰۷)

مسئله جبر و اختیار اگرچه از یک جهت مسئله‌ای عقلی بوده و در چارچوب نظام علت و معلول قابل بیان است، اما از جهت دیگر ریشه و خاستگاهی کاملاً دینی و الهی دارد. زیرا در جهان‌بینی توحیدی و الهی، همه علت‌ها به حق تعالی منتهی می‌شود و علم خداوند به هستی که مرتبه‌ای از آن، همان قضا الهی در زبان دینی است، مسبوق به وجود همه اشیا و نظام هستی می‌باشد. در سطح فلسفی و حکمی ملاصدرا معتقد است که ضرورت علی و معلولی افعال انسانی، منافاتی با اختیار ندارد، بلکه مؤید آن است. زیرا علت تامه افعال اختیاری انسان، مرکب از مجموعه عللی است که اراده انسان جزء اخیر آن است و تا انسان اراده را به دیگر اجزاء علت تامه ضمیمه نکند، فعل ضرورت نمی‌یابد و ضرورتی که از اراده انسان ناشی می‌شود، منافاتی با اختیاری بودن آن عمل ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف: ۱۹۸)

اما در سطح توحیدی و عرفانی از نظر صدرا همه موجودات با وجود تفاوت و ترتیبشان در شرافت وجودی، همه در یک وجود الهی جمعند، و هیچ حرکت و قوتی مگر به‌وسیله خدا به‌وجود نمی‌آید. و او در مرتبه اشیا و افعال آنها حضور دارد، و زمین و آسمانی از وجود او خالی نیست. (همو، ۱۴۱۰: ۶ / ۳۷۲) بنابراین، نسبت دادن فعل و ایجاد به بنده صحیح است، همان‌طور که وجود و تشخیص را به او نسبت می‌دهیم. نسبت دادن به باری تعالی نیز صحیح است. بنابراین، خدا فاعل حقیقی آنچه که از او صادر می‌شود، نیز هست.

معنای لغوی و اصطلاحی قضا

قضا از نظر لغوی دارای معانی مختلفی مانند، فرمان دادن، حکم کردن، فتوی دادن، مقدر کردن شیء، رأی دادن، قضاوت و داوری می‌باشد. (عاملی، ۱۳۷۹: ۵۹۰) همچنین قضا به معنای فیصله دادن امری، قولی یا فعلی است، که هریک به دو صورت الهی و بشری است. قول الهی مانند: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ؛ و پروردگارت فرمان قطعی داده که جز او را نپرستید.» (اسراء / ۲۳) که به معنای حکم کردن به آن است. (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲: ۴۲۱) اگر قضا به معنای فعل الهی باشد، مانند: «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ؛ و خدا به حق داوری می‌کند، و جز او، کسانی (از معبودان) را که می‌خوانند در مورد هیچ چیزی داوری نمی‌کنند.» (غافر / ۲۰) گاهی قضا به معنای قول بشری است، مانند حکم کردن قاضی به امری و گاهی به معنای فعل بشری است، مانند آیه: «فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ؛ و هنگامی که اعمال (حج) خود را به جای آوردید.» (بقره / ۲۰۰) (همان: ۴۲۲)

معنای عرفی و متعارف «قضا» عبارت است از: «ضروری و واجب ساختن نسبت میان موضوع و محمول» به عنوان مثال؛ هنگامی که زید و عمر بر سر مال یا حقی با یکدیگر نزاع می‌کنند و قاضی پس از بررسی‌های لازم حکم می‌کند، «مال برای زید است» یا «حق برای عمر است» این حکم قاضی اثبات ضروری و قطعی مالکیت برای زید و حق برای عمر است؛ به گونه‌ای که تزلزل و ترددی که در اثر اختلاف میان آن دو، پیش از صدور حکم به وجود آمده بود، برطرف می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۲۹۳) بنابراین معنای عرفی قضا یک ایجاب اعتباریست و هیچ اثر تکوینی بر آن مترتب نمی‌گردد؛ بلکه اساساً مضمون این حکم، خود یک امر اعتباریست، اما در جامعه‌ای که قوانین و مقررات بر آن حکومت می‌کند، بر این حکم ترتیب اثر داده می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۶ / ۲۹۲ - ۲۹۱، تعلیقه ۴) اگر این معنای ایجاب خارجی اعتباری را به صورت ایجاب حقیقی در نظر بگیریم، یعنی خصوصیت اعتباری بودن آن را حذف کنیم، بر وجوبی که موجودات امکانی از جهت انتسابشان به علل تامه بدان متصف‌اند، منطبق می‌گردد. زیرا شیء تا واجب نگردد، موجود نمی‌شود و این وجوب غیر از جهت انتسابش به علت تامه ایجاب است. (همان: ۲۹۳؛ (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۳ / ۵۱ - ۴۹ - ۱۰۱ - ۹۷)

۱. معناشناسی انواع و مراتب قضا

قضا دارای مراتب مختلفی مانند، قضا ذاتی، فعلی، علمی و عینی می‌باشد، که هر مرتبه‌ای قضا الهی را از یک جهت مورد توجه قرار می‌دهد. در تفسیر مراتب قضا اگر علم ذاتی حق تعالی منظور باشد، قضا ذاتی و علمی است. بنابراین قضا علمی عبارت است از: «علم الهی که منشأ حتمیت و ضرورت اشیا است.» (طباطبایی، ۱۳۷۰ الف: ۵ / ۲۰۷) این مطلب از آیات قرآن کریم نیز فهمیده می‌شود؛ مانند: «وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ؛ و

هیچ چیزی نیست، جز آنکه منابعش نزد ماست؛ و[لی] جز به اندازه معین آن را فرو نمی فرستیم.» (حجر / ۲۱) بنابراین ثبوت حوادث در قضا علمی، دارای ثبوت علمی می باشد که مطابق است با آنچه در ظرف تحقق عینی ایجاد می کند، و این قضا علمی سابق بر وجود اشیا اعتبار می شود. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۴۸) قدر علمی نیز از این جهت که تحدید شیء در ظرف علم است، عبارت است از: «علمی که منشأ حدود و اندازه اشیا است، لذا این قسم از قدر سابق بر وجود شیء اعتبار می شود.» (طباطبایی، ۱۳۷۰ الف: ۵ / ۲۰۷؛ همو، ۱۳۷۱: ۱۹ / ۱۴۰)

از طرف دیگر چون وجود عینی موجودات ممکن با نظام احسن خود، علم فعلی واجب تعالی است، ایجاب در آن موجودات هم، قضا عینی و فعلی واجب تعالی نسبت به آنها به شمار می رود. البته قضا ذاتی، بیرون از عالم است و در مرتبه ذات واجب تحقق دارد، اما قضا فعلی داخل در عالم است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۶ / ۲۹۳، تعلیقه) از نظر صدرا این صورت های علمی چون حیثیت عدمی و جهات امکانی واقعی ندارند، از اجزاء عالم به شمار نمی روند؛ لذا قدیم بالذات و باقی به بقا الهی است. (همان: ۶ / ۲۹۱) و چون دارای ماهیتی نیستند، بنابراین هیچ نوع امکانی، اعم از ذاتی یا استعدادی و یا ماهوی نیز ندارند. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۴ / ۳۵۰) البته در سخنان صدرالمآلهین گاهی قضا بر علم عنائی ذاتی هم اطلاق شده، چنان که گاهی علم عنائی نیز بر قضا اطلاق شده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب: ۴ / ۹۱) پس قضا نه منحصر در علم ذاتی است که عین عنایت ازلی باشد و نه منحصر در علم فعلی که خارج از ذات باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۴ / ۴۴۹)

علاوه بر این قضا الهی را به اعتبار تشریح و تکوین یا حتمیت و غیر حتمیت نیز می توان تقسیم کرد. بنابراین قضا تکوینی و تشریحی در ارتباط با «امکان و تعین» معنا می شود؛ به این معنا که چون حوادث عالم در وجود و تحققشان مستند به خدای سبحان و درحقیقت فعل او هستند، دو اعتبار «امکان» و «تعین» عیناً در آنها جریان می یابد. به این معنا که هر موجودی را که خداوند نخواهد تحقق وجود دهد و علل و شرایطش موجود نشده باشد، به همان حالت تردد میان «وقوع و لا وقوع» و «وجود و عدم» باقی می ماند و به محض اینکه بخواهد تحقق دهد و علل و تمامی شرایطش را فراهم سازد، به آن وجود می دهد و موجودش می کند. این مشیت حق و فراهم کردن علل و شرایط، همان تعین یکی از دو طرف است، که قضا تکوینی الهی نامیده می شود. مانند آیه: «وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» و هنگامی که چیزی را اراده کند، پس فقط به آن می گوید: «باش!» پس [فوراً موجود] می شود.» (بقره / ۱۱۷) نظیر این دو اعتبار در مرحله تشریح نیز جریان دارد؛ یعنی حکم قطعی در مورد مسائل شرعی نیز قضا الهی محسوب می شود. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۳ / ۴ - ۷۳)

در مورد معنای قضا به اعتبار حتمی و غیر حتمی نیز باید افزود، موجودی که امکانات متعدد دارد و ممکن است علل مختلف، در او تأثیر کند و هر علتی او را در یک مجرا و مسیر بخصوص قرار دهد، قضا و قدر چنین موجودی غیر حتمی است. اما موجودی که بیش از یک امکان در او نبوده و یک مسیر بیشتر برایش ممکن نیست و جز با یک نوع علت سروکار ندارد، - مانند مجردات - قضا و قدرش حتمی و غیر قابل تغییر است. (مطهری، ۱۳۷۲: ۸۱)

البته از آنجا که قضا غیر حتمی معنایی ندارد، در اینجا منظور از قضا غیر حتمی همان قدر است. همچنین تغییر و تبدیل قضا و قدر به معنای مخالف قانون علیت نیست، بلکه به معنای عاملی که خود نیز از مظاهر قضا و قدر الهی و حلقه‌های از حلقه‌های علیت است، می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۱ / ۴۶ - ۸) علاوه بر این اگر قضا را علم به نسبت وجوبی شیء در برابر فاعل تامش و قدر را علم به نسبت امکانی شیء در برابر علت ناقص بدانیم، قضا برخلاف قدر قابل تغییر نیست، چنان که اقتضای نسبت قضا به لوح محفوظ و نسبت قدر به لوح محو و اثبات هم همین است. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۵)

معناشناسی قضا عینی - ضرورت نظام هستی

برای تحلیل مرتبه قضا عینی و پاسخ به این مسئله که نظام موجودات جهان چگونه نظامی است؟ نیازمند به طرح مقدماتی هستیم. همچنین در این مقدمات باید مشخص شود آنچه در این جهان موجود می‌شود و مرتبه‌ای از مراتب هستی را اشغال می‌کند، آیا موجود شدنش جبری و ضروری است؟ اگر چنین است چه ارتباطی با اراده و اختیار انسان دارد؟

۱. مقدمه اول - معنای ضرورت و امکان

واقعیت هستی هر ماهیتی هرگز نابود نمی‌شود. به عبارت دیگر هر ماهیت اگرچه نظر به ذات خودش می‌تواند، به هریک از وجود و عدم متصف شود. مثلاً انسان ممکن است، موجود شود یا معدوم، ولی واقعیت هستی یک ماهیت هرگز نمی‌تواند مقابل خودش را که ارتفاع واقعیت است، بپذیرد؛ یعنی هیچ واقعیتی را از خودش نمی‌شود سلب کرد؛ اگرچه جایز است از غیر خودش، سلب شود. این خاصیت به نام «ضرورت» نامیده می‌شود. چنان که خاصیت تساوی نسبت به وجود و عدم در ماهیت «امکان» نامیده می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۰ الف: ۳ / ۸۴ - ۸۳) بر این مبنا معنای ضرورت، واجب و غیرقابل انفکاک بودن وجود است، و معنی امکان مساوی بودن نسبت شیء با وجود و عدم است. (همو، ۱۳۶۹: ۶۱)

از بهترین نتایجی که از دو اصل اصالت و تشکیک وجود استنتاج می‌شود، این است که مرتبه هر وجودی مقوم ذات آن وجود است و حتی در مراتب زمانی نیز زمان خارج از هویت و تشخیص واقعی موجودات نیست؛ پس زمان هر وجودی مقوم آن است، و اگر وجودی مرتبه‌ای از مراتب زمان را اشغال کرد، هویت آن وجود بسته به همان زمانی است که آن را اشغال کرده است. (همو، ۱۳۷۰ الف: ۳ / ۱۲۴ - ۱۲۳) بنابراین، مرتبه هر وجودی عین ذات اوست و مانند مراتب اعداد تخلف ناپذیر است. این سخن قرآن کریم درباره فرشتگان که می‌فرماید: «وَمَا مِمَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ؛ و هیچ‌یک از ما نیست جز آنکه جایگاه معینی دارد.» (صافات / ۱۶۴) مبین همین معناست و درباره همه موجودات صادق است. (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۰۷)

البته در این مسئله باید میان دو ضرورت ذاتی فلسفی و ذاتی منطقی تفکیک قائل شد. زیرا اینکه می‌گوییم موجودیت وجود ضرورت ذاتی دارد، عیناً مانند این است که می‌گوییم انسانیت و حیوانیت انسان برای انسان ضرورت دارد، معنای این ضرورت ذاتی که اصطلاح منطقی است، این است که اگر شیء‌ای را انسان فرض کنیم، با فرض انسان بودن آن شیء، حیوانیت برایش ضروری است - به شرط بقا ذات موضوع - اما اینکه آیا انسان حقیقتی است، معلولی و قائم به غیر، یا حقیقتی است غیر معلولی و قائم به ذات، خارج از مفاد این قضیه است. (طباطبایی، ۱۳۷۰ الف: ۳ / ۹۹)

۲. مقدمه دوم - رابطه ضرورت و وجود

بنابر اصالت وجود، علیت، معلولیت و وجوب همه از شئون وجود است، و همه ضرورت‌ها، از وجود سرچشمه می‌گیرند و به وجود برمی‌گردند. ماهیت همان‌طوری که حقیقتاً متصف به صفت موجودیت نیست، بلکه مجازاً و اعتباراً موجود است، حقیقتاً نیز به صفت وجوب و ضرورت متصف نمی‌شوند و اگر صفت وجوب غیر را به ماهیت نسبت دهیم، مجازی و اعتباری است. (همان: ۳ / ۱۰۷) وجودات، امکان ذاتی و احتیاج ذاتی نسبت به علل خویش دارند، ولی این امکان ذاتی، غیر از آن امکان ذاتی است که برای ماهیت فرض می‌شود، زیرا امکان ذاتی ماهیت به معنای لا اقتضائیت ماهیت نسبت به وجود و عدم است، و درباره وجودات این معنا غلط است. امکان در مورد وجودات به همین معنا که اشاره شد، همان معنایی است که صدرالمتألهین آن را امکان فقری می‌نامد. (همان: ۳ / ۴۲۶)

۳. مقدمه سوم - انواع علیت

از جمله تقسیماتی که برای علت می‌توان بیان کرد، تقسیم علت به تامه و ناقصه است. در علت تامه با فرض وجود آن علت، وجود معلول ضروری می‌باشد؛ در حالی که وجود علت ناقصه مستلزم وجود معلول نیست، بلکه تنها عدم آن مستلزم عدم معلول می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲ / ۱۲۲) علاوه بر نظام طولی که ترتیب موجودات را از لحاظ فاعلیت و خالقیت، معین می‌کند، نظام دیگری بر جهان طبیعت حاکم است، که شرایط مادی و اعدادی به وجود آمدن یک پدیده را تعیین می‌نماید. این نظام، نظام عرضی نامیده می‌شود. به موجب این نظام است که هر حادثه در مکان و زمان خاصی پدید می‌آید و هر زمانی خاص و مکانی خاص، ظرف حوادث معینی می‌گردد. (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۰۷) در نتیجه هیچ حادثه‌ای در جهان «منفرد» و «مستقل» از سایر حوادث نیست. همه قسمت‌های جهان با یکدیگر متصل و مرتبط است. این اتصال و ارتباط، همه اجزای جهان را شامل می‌گردد و یک پیوستگی عمومی و همه‌جانبه را به وجود می‌آورد. (همان: ۱۰۷)

۴. مقدمه چهارم - رابطه علیت و ضرورت

یکی از احکام و فروع قانون علیت و معلولیت که مربوط به مبحث «ضرورت و امکان» بوده و لازم است، در تبیین ضرورت نظام موجودات از آن سخن به میان آید، این است که «علت ضرورت‌دهنده به معلول است.» وجود معلول در ظرف وجود علت تامه‌اش واجب و ضروری است. وجوب در اینجا وجوب بالقیاس است، نه وجوب غیري که در قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» مطرح است. چون وجوب غیري یک وصف نفسی است، برخلاف وجوب بالقیاس که یک وصف اضافی و نسبی است. از طرف دیگر وجوب غیري وصف ویژه معلول است، اما وجوب بالقیاس وصفی است که هم معلول و هم علت بدان متصف می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۰ الف: ۲ / ۹۳) در نظر سطحی چنین پنداشته می‌شود که بین برخی از حوادث و حوادث دیگر وجوب بالقیاس است و مواردی هم هست، که بین دو حادثه هیچ‌گونه رابطه ضروری نیست و بین آنها «امکان بالقیاس» حکم فرما است، ولی با تامل دقیق‌تر درمی‌یابیم که بین هر دو حادثه «وجوب بالقیاس» حکومت می‌کند و «امکان بالقیاس» تحقق خارجی ندارد، زیرا همه حوادث بالاخره به یک «علت‌العلل» منتهی می‌شود و چون بین معلول‌های علت واحد، رابطه ضروری وجود دارد، بین همه حوادث، ضرورت حکم فرماست. (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۹۰)

۵. مقدمه پنجم - وجوب شیء در علت تامه

هر شیء تا به مرحله وجوب نرسد موجود نمی‌شود. این قاعده بیانگر رابطه ضروری میان علت و معلول است؛ یعنی در صورت وجود علت تامه شیء، وجود آن شیء ضروری و قطعی است، و آن شیء چاره‌ای جز موجود شدن ندارد. البته متکلمان در برابر فلاسفه، این رابطه را ضروری نمی‌دانند و آن را به صورت اولویت بیان کرده‌اند، تا افعال ارادی انسان یا افعال واجب تعالی، جبری محسوب نشود. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۲۲۱)

۶. تبیین ضرورت نظام هستی

با توجه به آنچه در مقدمات مطرح شد، موجودات جهان هستی را از دو طریق می‌توان به واجب‌الوجود نسبت داد: اول اینکه، مجموع موجودات جهان را که یک واحد متلائم‌الاجزاء می‌باشد، ضروری‌الوجود و مُستند به واجب‌الوجود محسوب کنیم. دوم اینکه، یک موجود جزء را با جمیع علل و شرایط وجودی که در تحققش لازم می‌باشد، به واجب‌الوجود نسبت دهیم. (طباطبایی، ۱۳۷۰ الف: ۵ / ۲۰۵) از طرف دیگر هر معلولی در وجود خود، نسبتی با علت تامه خود دارد، که نسبت ضروری می‌باشد و نسبتی با غیر علت تامه دارد، که نسبت امکان است. در نتیجه جهان از نظر اول - نسبت ضرورت - از یک سلسله موجودات ضروری‌الوجود تشکیل شده که محال است، در غیر آن وضع قرار بگیرد. از نظر دوم - نسبت امکان - جهان از یک سلسله موجوداتی که امکان هرگونه تغییر و تبدیل در آنها هست، تالیف شده است؛ به طوری که این موجودات حد و اندازه وجود خود را از علل

خود دریافت می‌کنند. (همان: ۲۰۶) بر مبنای تفسیر نخست، جهان و اجزاء آن به واجب‌الوجود نسبت داده شده، ضرورت هستی آنها «قضا» نامیده می‌شود، که به معنای ضرورتی است که معلول از علت تامه‌اش کسب می‌کند؛ این همان قضای عینی است. بر مبنای تفسیر دوم، تعیین وجود و مشخص شدن راه پیدایش آنها، «قدر» نامیده می‌شود، که به معنای حدودی است که شیء از ناحیه علل ناقصه خود کسب می‌کند، این همان قدر عینی است. بنابراین، اگر قضا در مورد اعیان موجودات اطلاق شود، قضا عینی است که عبارت است از نفس ضرورت و حتمیت اشیا از آن جهت که منتسب به واجب‌الوجود است. به عبارت دیگر می‌توان گفت: قضا الهی همان اتمام مراحل تحقق فعل است. چنان که خداوند می‌فرماید: «وَإِذَا قُضِيَ الْأَمْرُ فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» و هنگامی که چیزی را اراده کند، پس فقط به آن می‌گوید: «باش!» پس [فوراً موجود] می‌شود. (بقره / ۱۱۷) این اتمام گاهی به اعتبار وجود عینی است، که قضا عینی نام دارد و بر مرحله ایجابی که عقل قبل از تحقق وجود امکان اعتبار می‌کند، منطبق می‌شود همان‌طور که احتیاج ممکن به علت را اعتبار می‌کند، سپس آن را ایجاب می‌کند، پس وجوب پیدا می‌کند و بعد از آن ایجادش می‌کند، پس موجود می‌شود. بنابراین در آیه مذکور ایجاد بر کلمه «کن» منطبق می‌شود و وجود یافتن آن بر کلمه «فیکون» منطبق می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۴۸)

ارتباط اختیار انسان با مرتبه قضا عینی

از احکام و فروع قانون علیّت و معلولیت در مبحث ضرورت و امکان این است که علت ضرورت‌دهنده به معلول است. سؤال اساسی این است، که آیا همان‌طوری که علت وجوددهنده معلول است، ضرورت‌دهنده وی نیز هست؟ معنای این جمله این است که آیا با فرض تحقق علت تامه شیء، تحقق یافتن معلول جبری و تخلف‌ناپذیر است؟ اندک تأملی روشن می‌کند که اگر علت ضرورت‌دهنده نباشد، وجوددهنده نیز نخواهد بود. زیرا اگرچه معلول با قطع نظر از علت، «امکان وجود» دارد، اما امکان وجود شیء به‌تنهایی برای موجودیت آن شیء کافی نیست. در غیر این صورت می‌بایست، هر حادثه ممکن بدون علت و موجبی به‌وجود آید و این همان صدفه و اتفاق است که مساوی با نفی علیّت و معلولیت عمومی است. (طباطبایی، ۱۳۷۰ الف: ۴۱۴) بنابراین، مطابق قاعده فلسفی معروف که «شیء مادام که وجوب پیدا نکرده است، موجود نخواهد شد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۲ / ۲۹۵)، هر کدام از افعال اختیاری انسان نیز، در صورتی که علت تامه آن موجود باشد، بالضروره واقع خواهد شد. اما اگر علت تامه آن محقق نباشد، وجود آن ممتنع خواهد بود و در هر حال جایی برای اختیار باقی نمی‌ماند، زیرا اختیار در قلمرو امکان معنا دارد و با وجود ضرورت و امتناع، اختیار بی‌معناست.

در پاسخ به این اشکال گروهی برای فرار از جبر گفته‌اند که در فاعل مختار، نسبت میان فاعل و فعل یک نسبت امکانی است، و رابطه ضروری میان آن دو برقرار نمی‌شود. در واقع این گروه معتقدند، در جایی که علت دارای اختیار و اراده است، با آنکه علت تامه وجود دارد، اما وجود معلول، ضرورت و وجوب ندارد؛ بلکه

همچنان نسبتش به وجود و عدم یکسان است. و فاعل با مشیت و اراده خویش وجود و یا عدم آن را رجحان می‌دهد. بنابر نظر این گروه فاعل مختار، مانند انسان نسبت به افعال اختیاری‌اش، علت تامه‌ای است که نسبتش به فعل و ترک مساوی می‌باشد، یعنی نسبت میان او و فعلش نسبت امکان است و نسبت وجوبی نیست؛ لذا می‌تواند هریک از فعل و ترک فعل را که بخواهد، رجحان بخشد، بدون آنکه ایجاب و ضرورتی در کار باشد؛ چراکه نسبت او به فعل و ترک یکسان است. (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۱۶۰) به عقیده این گروه، قانون ضرورت علی و معلولی و به عبارت دیگر وجوب بالقیاس علت و معلول، شامل فاعل مختار نمی‌باشد. زیرا اگر رابطه فاعل با فعلش یک رابطه ضروری باشد، معنایش آن است که صدور فعل از آن فاعل، قطعی و تخلف‌ناپذیر می‌باشد و در نتیجه جایی برای اعمال اراده و اختیار باقی نخواهد ماند. (همان: ۱۶۰)

ملاصدرا برای رفع ناسازگاری ابتدائی این قاعده فلسفی با اختیار انسان، معتقد است که ضرورت علی و معلولی افعال انسانی منافی با اختیار نیست، بلکه مؤید آن است. زیرا افعال انسان نیز مانند هر معلول دیگری با پیدایش علت تامه آن ضرورت می‌یابد. علت تامه افعال اختیاری انسان، مرکب از مجموعه علی است که اراده انسان جزء اخیر آن است و تا انسان اراده را به دیگر اجزاء علت تامه ضمیمه نکند، فعل ضرورت نمی‌یابد و ضرورتی که از اراده انسان ناشی می‌شود، منافاتی با اختیاری بودن آن عمل ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف: ۱۹۸) بنابراین، اراده جزء اخیر علت تامه افعال اختیاری است. از این رو، ضرورتی که فعل اختیاری از ناحیه علت تامه‌اش پیدا می‌کند، ناشی از اراده است و منافاتی با اختیاری بودن عمل ندارد.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا خود اراده انسان، به عنوان یک پدیده، بالضروره به وجود می‌آید؟ در پاسخ به این سؤال هرگز نمی‌توان گفت، که اراده دیگری جزء اخیر علت تامه تحقق اراده است؛ زیرا لازمه آن تسلسل اراده‌هاست. بنابراین، اثبات اختیار انسان با این اشکال روبه‌روست که فعل اختیاری، فعلی است که مسبوق به اراده باشد. از این رو، خود اراده اختیاری نیست، زیرا اگر مسبوق به اراده باشد، تسلسل اراده‌ها لازم می‌آید.

علاوه بر این ملاصدرا مختار را کسی می‌داند که فعل او به اراده او باشد، نه کسی که اراده او به اراده‌اش باشد؛ در غیر این صورت مستلزم این خواهد بود که اراده او عین ذات او نباشد. و قادر کسی است که اگر فعل را اراده کند، فعل از او صادر شود و نه کسی که اگر اراده فعل را اراده کند، انجام دهد، وگرنه انجام ندهد. (همان: ۱۹۸) بنابراین، از نظر صدرا نفس انسان نسبت به خود فعل، فاعل بالقصد است و آن را اراده کرده است، اما نسبت به خود اراده، فاعل بالتجلی است نه فاعل بالقصد که نیازمند اراده قبلی باشد. (همو، ۱۴۱۰: ۶ / ۳۸۸)

البته ملاصدرا در رساله قضا و قدر، با بینش عمیق توحیدی به این مسئله توجه کرده است و در مورد پیدایش اراده انسان، آن را از ناحیه خداوند متعال - نه از جانب انسان - می‌داند، و خلاف این عقیده را باعث پیدایش دور یا تسلسل در قدرت و اراده می‌داند. از نظر او اراده عبد از ناحیه خود او نیست، زیرا اگر چنین بود، محتاج به اراده دیگری می‌بود و تسلسل لازم می‌آمد. (همو، ۱۳۴۰: ۶) صرف نظر از این اشکال، از نظر صدرا

اشکال دیگری مطرح است. آن اینکه اگر اراده‌های نامحدود عبد را یکی در نظر بگیریم، یا وقوع آنها به سبب امری خارج از اراده عبد است، و یا به سبب اراده دیگر؛ فرض دوم باطل است. زیرا اراده‌های عبد را یکی در نظر گرفته بودیم و ناچار این اراده اگر از عبد باشد، داخل در همان اراده‌های نامحدود خواهد بود. فرض اول نیز که از علتی خارج از اراده عبد باشد، مطلوب و مدعای ماست. (همو، ۱۳۶۰ الف: ۱۹۸) به این ترتیب ملاصدرا اراده انسان را خارج از قدرت او می‌داند، که به نحو ضروری در قلب او حادث می‌شود و فهم این مطلب را که چگونه این مطلب با قول به اختیار انسان سازگار است، منوط به کشف غطا می‌داند.

مفسران حکمت متعالیه نظیر علامه طباطبایی نیز در مورد منافات نداشتن قضا و قدر عینی با اختیار انسان همین‌گونه معتقدند. به باور علامه طباطبایی انسان که یک فاعل مختار است، علت تامه برای کار خویش نیست، بلکه علت ناقصه برای آن می‌باشد؛ زیرا فعل آدمی علاوه بر خود فاعل، دارای علل ناقصه دیگری مانند ماده و حاضر بودن آن، اتحاد زمان حضور ماده با زمان فعل، سالم بودن اعضای کارگزار مثل دست و پا و چشم و گوش و فرمان‌بری آنها از نفس و انگیزه انجام کار و اراده و امور فراوان دیگر نیز هست؛ از مجموع آنهاست، که علت تامه فعل پدید می‌آید. هرگاه تمامی این امور در کنار هم قرار بگیرند، مجموع آنها علت تامه خواهد شد، و با وجود آن، انجام کار واجب و ضروری می‌گردد. اما انسان، خودش به تنهایی فقط یک جزء از اجزاء علت تامه است، و نسبت فعل با آن نسبت امکانی - نه نسبت وجوبی - است، درحالی که سخن در آن است که علت تامه - نه هر علتی - وجود معلول را ضروری می‌گرداند. (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۱۶۱)

علاوه بر این مساوی دانستن نسبت فاعل مختاری که تام‌العلیه است، به فعل و ترک، انکار رابطه علت است و لازم‌اش آن است که هر چیز بتواند علت برای هر چیز واقع شود و هر چیز بتواند معلول هر چیز قرار بگیرد. همچنین مساوی بودن نسبت فاعل مختار تام‌العلیه به فعل و ترک، بدین معناست که با آنکه علت تامه فعل تحقق دارد و تأثیر خود را گذارده است، همچنان نسبت فعل به وجود و عدم یکسان باشد. یعنی همان حالتی را که در فرض نبود علت تامه دارد، حفظ کرده است. حال اگر روا بدانیم که فعل در این شرایط، بدون آنکه چیز دیگری تأثیر داشته باشد، تحقق یابد، در واقع پذیرفته‌ایم که شیء درحالی که نسبتش به وجود و عدم یکسان است، خود به خود و بدون دخالت عامل جدید می‌تواند، موجود گردد؛ خواه فاعل داشته باشد، خواه نداشته باشد. زیرا در هر حال نسبت او به وجود و عدم یکسان است. بنابراین، رابطه علیت و معلولیت به عنوان یک رابطه عینی و واقعی انکار می‌شود و وقتی رابطه میان معلول و علتش یک رابط واقعی نباشد، هر چیز را می‌توان علت برای هر چیز در نظر گرفت، و نیز هر چیز را می‌توان معلول هر چیز فرض کرد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۶ / ۳۲۰)

همان‌طور که گفتیم، در مورد قاعده وجوب معلول در ظرف وجود علت تامه‌اش، گروهی قائل به اولویت شده، و گفته‌اند که لزومی ندارد علت، برای به وجود آوردن معلول، وجود معلول را ضروری گرداند، بلکه همین اندازه که طرف وجود را بر عدم رجحان دهد و ممکن را از حالت استوا به وجود و عدم خارج گرداند، برای

موجود شدن آن کفایت می‌کند. به عقیده آنها میان علت و معلول - لااقل در افعال اختیاری - رابطه اولویت است. یعنی معلول با آنکه علت تامه‌اش موجود است، وجودش ضروری و قطعی نیست، بلکه فقط نسبت به عدم، الویت دارد. زیرا تعمیم سخن حکما به افعال ارادی انسان و یا حتی خدای متعال، موجب جبری بودن این دسته از افعال می‌شود؛ لذا معتقدند در صورتی که همه مبادی و شرایط انجام فعل، تحقق داشته باشد - وقتی انسان فعلی را انجام می‌دهد - انجام آن فعل ضرورت پیدا نمی‌کند، بلکه نهایتاً اولویت می‌یابد. چراکه اگر انجام آن فعل ضروری و واجب باشد، فاعل در انجام آن مجبور بوده و چاره‌ای در انجامش نخواهد داشت و این با اختیار و اراده فاعل منافات دارد. همین مطلب درباره افعال باری تعالی نیز مطرح می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۵۸)

اما از دیدگاه اصحاب حکمت متعالیه ماهیت در مرتبه ذاتش جز خودش چیزی نیست، و ضرورت وجود و ضرورت عدم از آن سلب می‌شود. ماهیت در نزد عقل، نسبتش به وجود و عدم مساوی است، پس عقل تردید نمی‌کند، در اینکه ماهیت را به وجود و عدم نسبت دهد. به جهت مساوی بودن نسبت ماهیت به وجود و عدم، هریک از این دو بدون سبب برای ماهیت حاصل نمی‌شود، بلکه متوقف بر امری ورا ماهیت است، که ماهیت را از حد یکسان بودن خارج کند و وجود یا عدم را برای ماهیت مرجح گرداند. این مرجح همان علت است و ترجیح دادن جانب وجود توسط علت، جز به ایجاب وجود نیست. چون اگر ایجابی نباشد، وجود برای ماهیت تعیین پیدا نمی‌کند، بلکه هر دو طرف وجود و عدم جائز است، و سؤال از اینکه چرا ماهیت موجود شد، درحالی که عدم همچنان برای آن جایز است، همچنان ادامه خواهد داشت. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۶ / ۱۹۹)

تفسیر جبر و اختیار بر مبنای بینش توحیدی صدرایی

بر مبنای تعالیم حکمت متعالیه در هستی دو نظام وجود دارد: الف) نظامی ثابت که تغییری در اجزاء آن راه ندارد؛ ب) نظامی متحول با اجزای غیر ثابت که دارای تغییر است. وجود هریک از این دو نظام، وجود دیگری را ابطال نمی‌کند و مزاحمتی با آن ندارد. در نتیجه تقدم قضا بر قدر و لزوم به وقوع پیوستن آنچه خداوند بر لوح محفوظ نگه داشته است - که مصون از تغییر و تبدل می‌باشد - با صحت تکلیف و ترتیب پاداش و کیفر بر آن منافاتی ندارد. زیرا تکلیف حقیقی نیاز به اختیار حقیقی دارد، که به واسطه آن انجام دادن آن کار و ترک آن هر دو ممکن باشد و با توجه به وجوب تحقق حوادث که از خداوند سبحان آغاز می‌گردد و به فعل می‌رسد و یک زنجیره پیوسته با حلقه‌های مترتب بر هم را تشکیل می‌دهند، که وجود همه آنها ضروری و واجب می‌باشد، برای اختیار اثری نمی‌ماند، و باعث جواز فعل نسبت به فاعل نمی‌گردد، زیرا وجود یکی از دو طرف ضروری و قطعی می‌باشد. بنابراین باید یکی از دو امر را اختیار نموده و دیگری را نفی کرد:

۱. قضا و قدر را که همان تأثیر پیشین خداوند در اعمال است، بی‌اساس بدانیم، و بگوییم پیش از انجام کار خداوند تنها یک آگاهی بی‌تأثیر در اعمال دارد. بنابراین اعمال آفریده بندگان است، اگرچه سببها و

نیروهایی که آن را به وجود می آورد، مخلوق خداوند سبحان باشد، این عقیده، همان تفویض کلامی است.

۲. قضا و قدر را بپذیریم، و تأثیر اختیار در اعمال را باطل بدانیم و تکلیف حقیقی را بیهوده تلقی کنیم. این عقیده مستلزم روا بودن تکلیف به آنچه بیرون از حد توان است و مجبور بودن انسان در افعال و نفی حسن و قبح عقلی و شرعی است، که همان دیدگاه جبری است. البته میان این دو مرحله ناسازگاری نیست، و قضا و قدر مزاحمتی با اختیار ندارد، و برای هر کدام ظرف خاصی است. این گروه در واقع نتوانستند، میان معارف الهی حقیقی و آنچه اسباب طبیعی مادی اقتضا دارد، جمع کنند. با آنکه از نظر انسان‌های عاقل وجود اختیار و قدرت فاعلی مصحح تکلیف می‌باشد، و در وجود آن تردید به خود راه نمی‌دهند. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ب: ۱۲۸)

از نظر صدرالمতالیهین دیدگاه حقیقی در این مسئله، همان بینش توحیدی است که موجودات با وجود تفاوت و ترتیبشان در شرافت وجودی و مخالف بودن در ذوات و افعال و متباین بودن در صفات و آثار، همه در یک وجود الهی جمعند، و ذره‌ای از ذرات اکوان موجودات نیست، که نورالانوار محیط به آنها و قاهر بر آنها نباشد، و او بر هر چه آنها کسب کنند، قائم خواهد بود. پس همان طور که شأنی نیست مگر شأن او، فعلی و حکمی مگر فعل و حکم او نیز نیست و هیچ حرکتی و قوتی مگر به وسیله خدا به وجود نمی‌آید. پس او با وجود بلندی مرتبه و عظمتش و با وجود تجرد و تقدسش از جمیع مکان‌ها و زمان‌ها، در مرتبه اشیا و افعال آنها حضور دارد، و زمین و آسمانی از وجود او خالی نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۶ / ۳۷۲) بنابراین نسبت دادن فعل و ایجاد به بنده صحیح است، همان طور که وجود و تشخیص را به او نسبت می‌دهیم و نسبت دادن به باری تعالی نیز صحیح است، همچنین او فاعل حقیقی آنچه که از او صادر می‌شود، نیز هست، چراکه وجود انسان بعینه امر متحقق و واقعی در خارج و شأنی از شئون حق است. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ب: ۳۷۲) علامه طباطبایی در تعلیقه خویش بر اسفار در مورد تفاوت این دیدگاه اخیر که نظر راسخین در علم است، با دیدگاه حکما معتقد است:

در مذهب حکما سلوک از طریق کثرت در وحدت بود، اما در این دیدگاه سلوک از طریق وحدت در کثرت می‌باشد. بر مبنای دیدگاه حکما هر فعلی از یک جهت به فاعل قریبش استناد دارد، و از جهت دیگر به واسطه فاعل قریبش به فاعل فاعلش استناد دارد، که این یک انتساب طولی است، به طوری که هر نسبتی، نسبت دیگر را ابطال نمی‌کند و جبری هم لازم نمی‌آید. اما بر مبنای این دیدگاه هر فعلی بدون واسطه، به جهت احاطه حق تعالی به همه چیز، به او استناد دارد، همان طور که به فاعل ممکنش استناد دارد و این استناد مستلزم جبر هم نیست؛ زیرا احاطه حق تعالی به هر چیزی احاطه بما هو علیه است و فعل اختیاری از آن جهت که اختیاری است، محاط و منسوب به او و به انسان می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۶ / ۳۷۲، تعلیقه دوم از علامه طباطبایی)

این دیدگاه را روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز تائید می‌کنند. چنان‌که از امام صادق علیه‌السلام روایت شده که

فرمودند: «لا جبر و لا تفویض و لکن امرین امرین؛ نه جبر است و نه تفویض، بلکه امری است میان این دو امر» (کلینی، ۱۳۷۵: ۱ / ۴۵۶) و در حدیثی دیگر فرمود: «اجبر الله العباد علی المعاصی؟ قال لا، قلت، ففوض الیهم الامر؟ قال لا، قلت، فماذا؟ قال لطف من ربک بین ذلک؛ مردی از امام صادق علیه السلام پرسید، خداوند مردم را به گناه اجبار کرد؟ فرمودند، نه، گفت: کارشان را یکسره به خودشان وا گذاشته؟ فرمود، نه گفت: پس مطلب چیست؟ فرمود، یک تدبیر لطیف و ریزه کاری استادانه میان این دو موضوع است». (همان: ۱ / ۴۵۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۰: ب: ۱۲۶)

نتیجه

تبیین و تحلیل حقیقی مسئله جبر و اختیار در نظام حکمت صدرایی باید با توجه به هر دو مسئله علم الهی و مراتب آن - قضا علمی - از یک طرف و نظام طولی و علی و معلولی حاکم بر جهان هستی - قضا عینی - از طرف دیگر صورت بگیرد. با در نظر گرفتن یکی از این دو و غفلت از دیگری، چگونگی این مسئله قابل تبیین و تحلیل نخواهد بود. قضا الهی از آن جهت که حکایت از مرتبه‌ای از مراتب علم الهی می‌کند، از نظر تطبیقی با عوالم کلی وجود همان مرتبه صور عقلی محسوب می‌شود، که ورای صور طبیعی و نفسانی است. این علم الهی - خواه در مرتبه ذات، خواه در مرتبه فعل - از آن جهت قضا الهی نامیده می‌شود، که مؤثر در وجود و ایجاد اشیا است و اشیا به موجب آن ضرورت و حتمیت پیدا کرده‌اند. این قضا الهی همچنین منشأ ضرورت و حتمیت یافتن موجودات عالم هستی است. زیرا همان وجود عینی موجودات ممکن با نظام احسن خود، علم فعلی واجب تعالی است و ایجابی که در آن موجودات به دلیل انتسابشان به واجب تعالی وجود دارد، همان قضا الهی نسبت به آنها به شمار می‌رود، که همان قضا فعلی یا عینی است. به بیانی دیگر اگر قضا الهی را همان اتمام مراحل تحقق فعل بدانیم، این اتمام گاهی به اعتبار وجود عینی و خارجی است، که همان قضا عینی است و گاهی به اعتبار وجود علمی است که بر علم واجب تعالی منطبق می‌شود، به اینکه شیء در ظرف وجود خودش وقوع پیدا کند. مسئله ناسازگاری قضا و قدر علمی با اختیار انسان در حکمت متعالیه نیز بر این مبنا مطرح می‌شود، که علم الهی به فعلی که مسبوق به قدرت و اختیار آدمی است، تعلق گرفته، از این رو هر چند این علم، مقتضی وجوب فعل انسان خواهد بود، اما متعلق این وجوب، فعل مسبوق به قدرت و اختیار انسان است. این دو از علل و اسباب وقوع فعلند و وجوب و ضرورتی که به اختیار بازگردد، منافی اختیار نیست، بلکه مؤکد آن است.

علاوه بر این، قضا و قدر عینی نیز منافاتی با اختیار انسان ندارد؛ زیرا افعال انسان نیز مانند هر معلول دیگری با پیدایش علت تامه آن ضرورت می‌یابد و علت تامه افعال اختیاری انسان، مرکب از مجموعه عللی است که اراده انسان جزء اخیر آن است و تا انسان اراده را به دیگر اجزاء علت تامه ضمیمه نکند، فعل ضرورت نمی‌یابد. ضرورتی که از اراده انسان ناشی می‌شود، منافاتی با اختیاری بودن آن عمل ندارد. البته ملاصدرا فهم حقیقت مسئله اختیار را به کشف غطا می‌داند. زیرا بر مبنای دیدگاه توحیدی هیچ شأنی نیست،

مگر شأن خداوند، و هیچ فعلی نیست، مگر فعل خداوند، لذا همان طور که با وجود مجرد و تقدسش در جمیع مکان‌ها و زمان‌ها حضور دارد، هیچ فعلی و حرکتی هم از اثر و تاثیر او خالی نیست.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۲، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. ابن سینا، حسین، ۱۳۷۵، اشارات و تنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، شرح حکمت متعالیه، تهران، الزهراء، چ ۱.
۵. _____، ۱۳۷۵، ریحی مختوم، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۱.
۶. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۵ ق، کشف المراد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ ق، معجم مفردات الفاظ قرآن، تحقیق ندیم مرعشلی، بیروت، دارالکتاب العربی.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۴۰، رساله جبر و تفویض، تصحیح محمدعلی روضاتی، اصفهان، چاپ جبل المتین.
۹. _____، ۱۳۶۰ الف، رسائل آخوند، قم، مصطفوی.
۱۰. _____، ۱۳۶۰ ب، تفسیر قرآن کریم، قم، بیدار.
۱۱. _____، ۱۳۶۳، تفسیر سوره نور، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مولی.
۱۲. _____، ۱۳۶۴، تفسیر سوره واقعه، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مولی.
۱۳. _____، ۱۳۷۰، شرح اصول کافی، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی، چ ۱.
۱۴. _____، ۱۴۱۰ ق، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۹، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. _____، ۱۳۷۰ الف، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا، چ ۲.
۱۷. _____، ۱۳۷۰ ب، رسائل توحیدی، تهران، الزهراء، چ ۱.
۱۸. _____، ۱۳۷۱، ترجمه تفسیر المیزان، سید محمدباقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. العاملی، الشیخ احمد رضا، ۱۳۷۹ ق، معجم متن اللغة، بیروت، دار مکتبة الحیة.
۲۰. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۳۷۵، اصول کافی، قم، اسوه.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۴۰۵ ق، تعلیقة علی نهاية الحکمة، قم، مؤسسه فی طریق حق.
۲۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱ عدل الهی، تهران، صدرا.
۲۳. _____، ۱۳۷۲، انسان و سرنوشت، تهران، صدرا.

مسئله جبر و اختیار در رویکردهای میانه‌گرای غربی و اسلامی

فخرالسادات علوی*
محمدعلی ازه‌ای**

چکیده

مسئله جبر و اختیار از مسائل بنیادین تاریخ اندیشه بشری، و محل مواجهه آرا متنوع و بعضاً متضاد انواع مکاتب جبرگرا، اختیارگرا و سازگارگرا بوده و هست. آنچه در پیش‌رو دارید، حاصل بررسی و تأملی در اهم رویکردهای جبرستیز نیم قرن اخیر فلاسفه غربی و نیز راهبرد خاص ملاصدرا در عالم اسلامی به‌منظور دفاع از اختیار است؛ این رویکردها تلاش می‌کنند تا با بررسی و تأمل مجدد پیرامون معنا و لوازم جبر و اختیار به بازخوانی مسئله و حل آن بپردازند.

واژگان کلیدی

جبرگرایی، اختیارگرایی، میانه‌گرایی، اصالت وجود، وجود رابط معلول، معلول.

طرح مسئله

جبرگرایی به‌طور کلی نظریه‌ای است که بر مبنای آن، اعمال انسان ضروری است. دترمینیسم^۱ (یا تعین‌گرایی علی) از مهم‌ترین انحاء جبرگرایی است که با توجه به نظام علی معلولی جهان، اختیار انسان را به چالش می‌کشد. فعل و اراده انسان، مانند دیگر پدیده‌های جهان بستگی کامل به علت دارد، و نظر به اینکه انسان جزء جهان آفرینش است و با اجزای دیگر جهان ارتباط وجودی دارد، نمی‌توان آن اجزا را در اعمال وی بی‌تأثیر دانست

f.alavi64@gmail.com
ejeiima4@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۹۲/۴/۱۹
I. Determinism.

*. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان.
**. استاد دانشگاه اصفهان.
تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۲۰

به طوری که با فقدان یکی از اجزای علت تامه، انجام دادن آن عمل ناممکن می‌شود و با تحقق تمامی این شرایط، وقوع آن ضرورت پیدا می‌کند.

مشکل عمده در اینجا این است که اگر تمامی وقایع جهان - و از جمله کلیه اعمال انسان - در معرض قوانین علی است و معلول‌ها به وسیله شرایط پیشینی ضرورت می‌یابند، در این صورت ظاهراً اختیار و به تبع آن مسئولیت ما در قبال آنچه از ما صادر می‌شود، منتفی خواهد بود. و حال مسئله این است که آیا ما واقعاً آزاد و مسئول هستیم؟

در طول تاریخ اندیشه، پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش داده شده است. اختیارگرایان^۱ جانب اختیار را برگزیده و لذا دترمینیسم را فرضیه‌ای باطل و بی‌اساس دانسته‌اند؛ جبرگرایان در مقابل با استناد به یافته‌های علمی، جهان را تحت حاکمیت جبری همه‌جانبه دانسته و در نتیجه اختیار و مسئولیت را به نفع جبر از صحنه رانده‌اند؛ سازگارگرایان^۲ بر آنند تا سازش‌پذیری و قابلیت جمع جبر و اختیار را هرطور که شده، به اثبات برسانند. و گروهی موسوم به اختیارگرایان اعتدالی نیز ضمن بسنده نداشتن اختیار مورد دفاع سازگارگرایان، در پی اتخاذ موضع کارآمدتری در میانه جبر و اختیار مطلق هستند.

تلاش ما در این مقاله مصروف طرح و بررسی برخی از مهم‌ترین جریان‌های میان‌گرای اخیر^۳ اعم از سازگارگرایی و اختیارگرایی از نگاه فلاسفه غربی و اسلامی است.

اصل امکان‌های بدیل و استدلال پیامد

اهمیت بحث اختیار اراده در ارتباط آن با مقوله مسئولیت است. اختیار مسئولیت‌آور است و مسئولیت مستلزم اختیار؛ فلاسفه و دیگر اندیشمندان در باب اینکه مسئولیت دقیقاً متوقف بر چه نوعی از اختیار است، هم‌رأی نبوده و به این ترتیب بر سر لوازم واقعی اختیار اختلاف نظر دارند؛ لیکن باور عمده بر این است که یک فاعل برای اینکه به لحاظ اخلاقی مسئول اعمال خود باشد، باید قادر باشد به طریقی جز آنچه که بدان عمل نموده عمل نماید. به عبارت دیگر بایستی علاوه بر عمل به نحو A، بتواند لاقلاً برخی از دیگر گزینه‌ها به جز A را نیز به انجام رساند. مثلاً من در صورتی در آمدن امروز خود به دانشگاه آزاد هستم که برایم امکان‌پذیر باشد که به جای آمدن به دانشگاه، در خانه بمانم، یا به کتابخانه بروم یا به یک مهمانی ...، اما اگر راهی جز آمدن به دانشگاه در برابر خود نداشته باشم، عملاً خود را در این مورد مختار قلمداد نمی‌کنم. هری فرانکفورت^۴ از سازگارگرایان جدید، این فرضیه را به شکل یک اصل صورت‌بندی نموده و آن را اصل امکان‌های بدیل

1. Libertarianisms.
2. Compatibilists.
4. Harry Frankfurt.

۳. طرح بحث این جریان‌ها در فلسفه غرب از دهه ۱۹۶۰ به بعد است.

(PAP) نام نهاده است. «اشخاص تنها در صورتی اخلاقاً مسئول اعمال خود هستند که بتوانند به‌نحوی جز این نیز عمل نمایند.» (Frankfurt, 2003: 158)

اهمیت این اصل زمانی است که کاربرد آن را در استدلال مهم جبرگرایان (موسوم به استدلال پیامد)^۲ مشاهده کنیم. این استدلال از قرار زیر است:

۱. هیچ راهی وجود ندارد که ما بتوانیم در حال حاضر، گذشته را تغییر دهیم؛
۲. هیچ راهی وجود ندارد که ما بتوانیم در حال حاضر، قوانین طبیعت را تغییر دهیم؛
- این دو مقدمه را تلفیق نموده و می‌گویند:
۳. هیچ راهی وجود ندارد که ما در حال حاضر بتوانیم با اقدامی، گذشته و قوانین طبیعت را تغییر دهیم؛
۴. اعمال کنونی ما پیامدهای ضروری گذشته و قوانین طبیعت هستند (و به‌عبارت دیگر با فرض گذشته و قوانین طبیعت و دترمینیسم حاکم بر آن، ضرورت دارد که اعمال کنونی ما واقع شوند).
- بنابراین در صورت صحت دترمینیسم، به‌نظر می‌رسد که:
۵. هیچ راهی برای تغییر دادن این واقعیت که افعال کنونی ما لوازم ضروری گذشته و قوانین طبیعت هستند، وجود ندارد.

اما چنانچه ما قادر باشیم هیچ کاری برای تغییر گذشته و قوانین طبیعت (مقدمه سوم) بکنیم و نتوانیم این واقعیت را که اعمال کنونی ما پیامدهای ضروری گذشته و قوانین طبیعت هستند، تغییر دهیم (مقدمه پنجم) ظاهراً نتیجه این می‌شود که:

۶. اعمال کنونی ما لزوماً واقع می‌شوند و برای تغییر آن هیچ کاری از دست ما ساخته نیست. (Kane, 2005: 24)

به‌بیان دیگر، ما قادر نیستیم عملاً کاری به‌جز آنچه انجام می‌دهیم را انجام دهیم. از آنجا که این استدلال برای هر عاملی و هر عملی در هر زمانی کاربرد دارد، می‌توانیم این چنین نتیجه بگیریم که به‌فرض صحت دترمینیسم، هیچ‌کس هرگز نمی‌تواند جز این را انجام دهد؛ و چنانچه اختیار مستلزم توانایی انجام چیزی جز این باشد، پس دیگر هیچ‌کس آزاد و مختار نخواهد بود.

به‌این ترتیب معلوم می‌شود که تا چه حد اصل امکان‌های بدیل، برای استدلال فوق به نفع جبرمحوری است؛ این استدلال تلاشی است برای نشان دادن اینکه دترمینیسم از بین‌برنده اختیار است. چراکه از بین‌برنده توانایی بر انجام، جز این است. اما دترمینیسم تنها در صورتی اختیار را از صحنه می‌راند که درواقع هم، معنای اختیار، قدرت بر انجام جز این باشد. (یعنی صرفاً با مفروض گرفتن PAP)

دو گروه در طول تاریخ در برابر اندیشه‌های جبرگرایانه قد برافراشته‌اند: اختیارگرایان و سازگارگرایان. گروه

1. Principle of Alternative Possibilities.
2. Consequence argument.

نخست در عین اینکه همچون جبرگرایان، جبر و اختیار را ناسازگار با یکدیگر دانسته‌اند، لیکن برخلاف آنها امورات جهان را نه بر مدار جبر، بلکه بر اختیار کامل می‌دانند (اختیارگرایان به نوبه خود به دو دسته کلی افراطی و اعتدالی تقسیم می‌شوند) و گروه دوم هیچ‌یک از دوسویه جبر و اختیار را نفی نکرده، بلکه آنها را سازگار با یکدیگر تشخیص داده‌اند؛ به‌زعم سازگارگرایان - همان‌طور که پیشتر نیز اشاره شد - حاکمیت احتمالی جبر بر جهان محل اختیار انسان نخواهد بود.

در تفکر اسلامی نیز سه رویکرد کلی در باب اختیار انسان وجود دارد که قابل مقایسه با سه موضع پیش‌گفته است، با این تفاوت که در اینجا نه دترمینیسم، بلکه قدرت و علم الهی، افراد را به انکار یا تضعیف اختیار سوق می‌دهد. اشاعره تمامی اعمال و افکار انسان را مخلوق خدا دانسته، بندگان را صرفاً کاسب آن اعمال به‌شمار می‌آورند (قوشجی، ۱۰۵۶: ۴۴۵) و کسب، چیزی جز اراده‌ای که هم‌زمان با تاثیر مستقیم خدا در ایجاد اعمال، در انسان شکل می‌گیرد، نیست معتزله تفویض را می‌پذیرند، یعنی اعتقاد به اختیار مطلق انسان در کارهای خود؛ و امامیه نظریه امر بین الامرین را مطرح نموده‌اند، یعنی نه جبر و نه تفویض، بلکه امری میان این دو امر است. (ابن بابویه، بی تا: ۲۰۶)

رویکردهای میانه‌رو

یک. سازگارگرایی غربی

۱. سازگارگرایی کلاسیک: سازگارگرایی غربی در روایت اولیه خود (که از آن به سازگارگرایی کلاسیک تعبیر می‌کنیم)، وجود اختیارهای سطحی - از قبیل اینکه من اکنون می‌توانم به نوشتن این متن ادامه دهم یا آن را متوقف سازم - را دال بر مختاربودن می‌گیرند. از دید اینان وجود همین حد از اختیار (اختیار در فعل) برای پذیرش مسئولیت کفایت می‌کند؛^۱ به عبارت دیگر از نظر این سازگارگرایان، فرض اینکه سوای از این اختیار حداقلی، عاملی جبری، اراده و تصمیم شما بر انجام یکی از طرفین فعل را متعین ساخته باشد، اهمیتی ندارد. از دید سازگارگرایان کلاسیک، چنانچه نخواهیم گرفتار عواقب جبرگرایی شویم، چاره‌ای جز توسل به امکان‌های بدیل (AP) نداریم؛ متفکرانی همچون لاک، هابز و میل چنین راهی را در پیش گرفتند.

۲. سازگارگرایی جدید: سازگارگرایان بعدی در پی اصلاح و تکمیل سازگارگرایی کلاسیک، از این معنای حداقلی فراتر رفته‌اند و برخلاف سازگارگرایان اولیه - که PAP را پذیرفته و می‌کوشیدند نشان دهند ما به‌هنگام عمل از AP برخوردار هستیم - لزوم PAP را به چالش کشیده‌اند. آنها در تبیین چرایی انکار این اصل به چند دسته مثال استناد جسته‌اند:

۱. شبیه به این بیت معروف از مولوی:

اینکه گویی این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

مثال دنیل دنت^۱ در مورد مارتین لوتر، نمونه خوبی از این مثال‌ها است. وی یادآور می‌شود وقتی که مارتین لوتر در قرن شانزدهم با کلیسای رومی‌ها در افتاد و پایه‌گذار اصلاحات پروتستانی شد، جمله معروفی را گفت: «من در اینجا ایستاده‌ام و نمی‌توانم چیزی جز این را انجام دهم.» دنت از ما می‌خواهد، فرض را بر این بگذاریم که لوتر در آن لحظه از یک حقیقت واقعی سخن می‌گفته. لذا فرض می‌گیریم که تجربیات گذشته لوتر، وی را به این نقطه رسانده که نمی‌تواند بجای درافتادن با کلیسا، کار دیگری را در آن لحظه انجام دهد. یعنی آگاهی وی امکان پسروی او را منتفی ساخته است. آیا این بدان معناست که لوتر نمی‌تواند مسئول عملش باشد؟ به نظر می‌رسد این چنین نباشد، و دنت نیز خاطرنشان می‌کند که ما لوتر را به خاطر اینکه نمی‌تواند به‌جز این، عمل نماید به‌سادگی از سرزنش یا تشویق معاف نمی‌داریم؛ وی با گفتن «من نمی‌توانم چیزی جز این را انجام دهم» نه تنها از مسئولیت عملش فرار نمی‌کرد، بلکه از مسئولیت کامل خود در آن سخن می‌گفت و در واقع شاید آن عمل مسئولانه‌ترین عمل زندگیش بوده است. دنت این چنین نتیجه می‌گیرد که PAP غلط است. (Dennett, 1984: 133)

آزادی اراده مستلزم توانایی بر انجام همین است بنابراین دلیل اصلی ناسازگار پنداشتن اختیار و دترمینیسم (نظام علی معلولی، علم الهی یا چیزی از این قبیل که در مقام عمل بیش از یک راه پیش پای انتخاب ما نمی‌گذارد) از بین خواهد رفت. نمونه‌هایی از این دست را اصطلاحاً مثال‌های منشی^۲ می‌نامند^۳ و نمونه رایج آن در زندگی معمول خود ما آن است که در تمجید انسان‌های بزرگوار، می‌گوییم که با وجود اصالت خانوادگی، منشی جز این هم از وی انتظار نمی‌رفت ... و این عبارت را دقیقاً برای ستایش وی به کار می‌بریم، نه اینکه بخواهیم او را در انجام این عمل بدون نقش و مجبور قلمداد نماییم.

۳. بدیل ایجابی والاس برای AP: آر. جی. والاس^۴ سازگارگرایی دیگری است که از موضعی متفاوت به مخالفت با اصل AP می‌پردازد.

والاس که خود را بسط‌دهنده رویکرد «رفتار بازتابی» استراوسون^۵ می‌داند، در گام نخست با بررسی و تمرکز بر روال معمول افراد در جریان مسئول دانستن یکدیگر، به این نتیجه می‌رسد که وجود PAP

1. Daniel Dennett.

2. Character examples.

۳. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: «Compatibilism, Values and Could Have Done Othrewise» نوشته David Shatz که در Philosophical Topics, 16 (p. p 151 - 200) به چاپ رسیده است.

4. R. J. Wallace.

۵. پیتر استراوسون با استناد به روال عادی زندگی مردم که در آن متمایل به بروز رفتارهایی از قبیل آزردهی، سرزنش، تحسین و ... در قبال یکدیگر هستند، استدلال می‌کند که این «شکل زندگی» حاکی از مسئول بودن افراد است. (Strawson, 1974: 17) به عبارت دیگر، وی از جریان مسئول دانستن افراد از سوی یکدیگر حکم به مسئول بودن و لذا اختیار آنها می‌دهد. استراوسون تحت تاثیر ج. ل. آستن پدر، فلسفه زبان متعارف، معتقد است مناسبات روزمره زندگانی افراد آنچنان بنای مستحکم و قابل اعتمادی است که می‌توانیم خود را محق به گرفتن نتایج فلسفی از آن بدانیم.

ضرورتی برای مختار و مسئول بودن ما ندارد. وی خاطرنشان می‌کند که هرچند در برخی از موارد در حالی افراد را از مسئولیت معاف می‌داریم که آنها توانایی عمل به جز این (AP) را نداشته‌اند، لیکن حتی در این موارد نیز عدم AP دلیل معذور داشتن آنها نیست، بلکه دلیل این معذوریت را باید در عوامل دیگری جست. مانند کم سن و سالی، جنون، اعتیاد، کنترل رفتار ... و الاس در گام دوم عنوان می‌کند هرچند درست است که افراد معاف از مسئولیت، گاهی نتوانسته‌اند به چیزی جز این عمل نمایند، اما دلیل معاف نمودن آنها این است که فاقد توانایی «خود، کنترلی تاملی»^۱ بوده‌اند - یعنی توانایی درک دلایل اخلاقی و کنترل رفتارهای خود در پرتو چنین دلایلی را نداشته‌اند. (Wallace, 1994: 16) و آنچه شایسته توجه است اینکه برآورده ساختن چنین شرطی، مستلزم AP نخواهد بود. اگر اشخاص عملشان را به انتخاب خودشان و عامدانه انجام داده باشند، دیگر این عذر که نمی‌توانسته‌اند به نحوی جز این عمل نمایند، عذری موجه به‌شمار نخواهد آمد.^۲ پس برطبق آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد کاملاً متصور باشد که بنا به شبکه علی - معلولی جهان یا بنا بر آنچه که در علم الهی رقم خورده، همه چیز از قبل مشخص و قابل پیش‌بینی باشد؛ با این حال به اختیار و مسئولیت من نیز لطمه‌ای وارد نشود.

اما مسئله اینجاست که موضوع به این سادگی‌ها قابل حل نیست. چراکه به نظر می‌رسد هرچند جستن AP در تک‌تک موارد و انتخاب‌های جزئی افراد درست نیست، لیکن کنار گذاشتن آن به‌طور کلی از ساحت زندگی آنها نیز مسلماً درست نخواهد بود. رابرت کین^۳ در «اهمیت آزادی اراده»^۴ این چنین به دنت پاسخ می‌دهد که می‌توانیم همگام با دنت، فرض کنیم که موضع سرسختانه لوتر، ممکن است یک عمل اخلاقی و مسئولانه از سر اراده آزاد خودش باشد، حال هرچند که در لحظه ایراد آن جمله نتوانسته باشد به‌جز این [محتوای جمله] عمل نماید. لیکن این صرفاً تا آنجایی درست است که ما بتوانیم شواهد دیگری را درباره پیشینه عمل لوتر بیابیم که حاکی از مسئول بودن وی در انجام آن عمل باشد. (Kane, 1996: 54) پرسش ما این است که آیا او در انتخاب‌ها و اعمال سابقش - که نهایتاً منجر به شکل‌گیری شخصیت کنونی لوتر شده - مسئول بوده یا نه؟ پاسخ این پرسش اگر منفی باشد اختیار و مسئولیت لوتر از دل آن بیرون نمی‌آید و این دقیقاً همان مشکلی است که در مسئله دترمینیسم و نیز علم سابق الهی با آن روبه‌رو هستیم.

1. Reflective self - control.

۲. بسیاری از سازگارگرایان جدید دیگر نیز لازمه آزادی اراده را نه توانایی بر AP، بلکه نوع دیگری از توانایی می‌دانند. هری فرانکفورت توانایی «خودآزمایی تاملی» را مطرح می‌کند. شخص آزاد قادر است امیال خود را مورد ارزیابی نقادانه قرار دهد و آنگاه امیال برتر را جانشین امیال فروتر گذشته خود نماید. گری واتسون، مشی افلاطونی درپیش می‌گیرد و لازمه آزادی را قدرت ما بر کنترل و هماهنگ‌سازی نظام ارزش‌ها و نظام امیالمان می‌داند. سوزان ولف به طرح توانایی درک و انطباق رفتار شخص با هنجارهای قانونی و اخلاقی می‌پردازد.

3. Robert Kane.

4. The Significance of free will.