

مسئله جبر و اختیار در رویکردهای میانه‌گرای غربی و اسلامی

فخرالسادات علوی*

محمدعلی اژه‌ای**

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 تعیین‌گرایی 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 می شود و با تحقق تمامی این شرایط، وقوع آن ضرورت پیدا می کند.

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

در طول تاریخ اندیشه، پاسخ های متفاوتی به این پرسش داده شده است. اختیارگرایان^۱ جانب اختیار را برگزیده و لذا دترمینیسم را فرضیه ای باطل و بی اساس دانسته اند؛ جبرگرایان در مقابل با استناد به یافته های علمی، جهان را تحت حاکمیت جبری همه جانبه دانسته و در نتیجه اختیار و مسئولیت را به نفع جبر از صحنه رانده اند؛ سازگارگرایان^۲ بر آنند تا سازش پذیری و قابلیت جمع جبر و اختیار را هرطور که شده، به اثبات برسانند. و گروهی موسوم به اختیارگرایان اعتدالی نیز ضمن بسنده ندانستن 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 مهم ترین جریانات میانه گرای اخیر^۳ اعم از سازگارگرایی و اختیارگرایی از نگاه فلاسفه غربی و اسلامی است.

اصل امکان های بدیل و استدلال پیامد

اهمیت بحث اختیار اراده در ارتباط آن با مقوله مسئولیت است. اختیار مسئولیت آور است و مسئولیت مستلزم اختیار؛ فلاسفه و دیگر اندیشمندان در باب اینکه مسئولیت دقیقاً متوقف بر چه نوعی از اختیار است، هم رأی 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 لااقل برخی از دیگر گزینه ها به جز A را نیز به انجام رساند. مثلاً من در صورتی در آمدن امروز خود به دانشگاه آزاد هستم که برایم امکان پذیر 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 نمی کنم. هری فرانکفورت^۴ از سازگارگرایان جدید، این فرضیه را به شکل یک اصل صورت بندی نموده و آن را اصل امکان های بدیل

1. Libertarianisms.

2. Compatibilists.

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

4. Harry Frankfurt.

(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 نباشیم 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 بین برنده اختیار است. چراکه از بین برنده 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 درعین 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 به‌نوبه 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 درباب اختیار انسان وجود دارد که قابل مقایسه با سه موضع پیش‌گفته است، با این تفاوت که در اینجا نه دترمینیسم، بلکه قدرت و علم الوهی، 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. (ابن‌بابویه، بی‌تا: 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 به‌عبارت 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 در افتادن 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 خاطر نشان می‌کند که ما لوتر را به خاطر اینکه نمی‌تواند به جز این، عمل نماید به سادگی 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 آزردگی، 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، فیلسوف 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 والاس 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 تأملی»^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، به‌نظر می‌رسد کاملاً متصور باشد که بنا به شبکه علی - معلولی جهان یا بنابر آنچه که در علم الهی رقم خورده، همه‌چیز 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 به‌نظر 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 بباییم 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 «خودارزیایی تأملی» 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.

به والاس و سایر مخالفین AP نیز باید این چنین پاسخ دهیم که به‌رحال برای اینکه مسئولیت واقعی عمل شخص متوجه وی باشد، لازم است مسئول واقعی و نهایی کیفیت اراده، خود فرد در آستانه انتخاب و عمل باشد، اما چنانچه AP را کاملاً غیر ضروری قلمداد کنیم، بی‌انصافی است که فرد را به‌خاطر شخصیت تحمیلی کنونی‌اش مسئول، و لذا سزاوار مدح یا نکوهش بدانیم. چراکه او در طول زندگی خود قادر به هیچ اقدامی برای متفاوت نمودن شخصیتش نبوده است.

والاس در پاسخ به این ایراد، متذکر تمایز مهمی در میان دو نوع امکان‌ناپذیری می‌شود. پاره‌ای از ناممکن‌ها، ضرورت‌هایی برخاسته از قوانین طبیعت و اقتضائات آن هستند که در مجموع، توان انجام برخی کارها را به فرد نمی‌دهند؛ مثل اینکه من هرگز نمی‌توانم بیش از چند دقیقه بدون هوا زنده بمانم. به‌نظر والاس این معنا از امکان‌ناپذیری مراد ما از کاربرد متعارف و روزمره آن نیست. ما به‌طور معمول زمانی که فرد خاطی را به‌دلیل عدم توانایی‌اش در انجام عملی جز این، از مسئولیت و تبعات آن مستثنا می‌کنیم، این معنای فنی از امکان‌ناپذیری را مدنظر نداریم. برای فهم قسم دیگر امکان‌ناپذیری به مثال معروف گیدن روزن^۱ (که از کتاب مقدس گرفته شده) و پاسخ والاس به آن توجه نمایید:

روزن در اعتراض به ملاک والاس برای تشخیص اختیار (یعنی توانایی خودکنترلی تأملی: قدرت اخلاقی فکر کردن و اخلاقی عمل نمود) خاطرنشان می‌کند که کاملاً متصور است شخص برخوردار از خودکنترلی تأملی، هیچ‌گونه کنترل ارادی‌ای بر اعمال خود نداشته باشد. این شخص آن‌طور که والاس می‌گوید مسئول و سزاوار مدح و ذم است، حال آنکه درواقع، مجموعه عوامل سازنده گذشته وی، امکان عمل به جز این را از او سلب کرده، و مسئول حقیقی عمل فعلی وی هستند. یهودا از روی بدخواهی و حسادت نقشه تحویل دادن عیسی به رومی‌ها را می‌کشد، و با وقوف کامل بر عمل خود و تبعاتش به او خیانت می‌کند. روزن می‌گوید: بیابید فرض کنیم که همه‌چیز از روی یک برنامه صورت گرفته، طرح خدا برای رستگاری نوع بشر ایجاب می‌نموده که در حق عیسی خیانت شود، و در نتیجه عامدانه حساب و کتاب عالم و قوانین طبیعت را به‌نحوی تنظیم نموده که یهودا، عیسی را تسلیم دشمن نماید. به عبارت دیگر خدا شرایط را به‌گونه‌ای مقرر می‌کند که در نتیجه آن، یهودا عملاً قابلیت تأملش را در راه انجام عمل درست به‌کار نمی‌گیرد. شرایط او را به‌گونه‌ای پروراند که در مجموع خیانت به عیسی را بر وفاداری ترجیح می‌دهد؛ به‌طوری‌که اگر یهودا تحت شرایطی متفاوت، تربیت و پرورش یافته بود، قطعاً واکنش متفاوتی از خود بروز می‌داد. به این ترتیب بیراه نیست اگر نه یهودا، بلکه خدا را (به‌عنوان عامل اصل سازنده این پس‌زمینه) مسئول خیانت به عیسی بدانیم! (Rosen, 2002: 702 - 3)

والاس در پاسخ روزن خاطرنشان می‌کند که لازم است «بین مفاهیم آشنای قابلیت، توانایی، قدرت و دشواری از یک سو و ... مفهوم فنی امکان‌ناپذیری یا ضرورت فیزیکی» برگرفته از قوانین طبیعت از سوی دیگر

1. Giden Rosen.

تمایز بنهیم. به استدلال والاس، در پاسخ به این پرسش آیا یهودا امکان و توان فاقد توانایی وفادار ماندن - در معنای روزمره آن - بوده یا نه، باید پرسش‌هایی از این قبیل را مطرح نماییم: آیا او از روی غفلت عمل کرد؟ آیا به صورت اتفاقی مرتکب این عمل شد؟ (یعنی آیا هیچ عذری بر عمل خود دارد؟) آیا وی دیوانه یا عقب‌مانده یا بچه‌ای بوده که فاقد قابلیت اخلاقی فکر کردن و کنترل رفتارهای خود بر طبق آن است؟ چنانچه پاسخ همه این پرسش‌ها منفی باشد، در این صورت یهودا می‌توانسته (به معنای معمول و متعارف) به عیسی خیانت نکند، و در واقع همین معناست که در زندگی روزمره برای ما اهمیت دارد؛ و لذا یهودا مسئول بوده است. (Wallace, 2002: 719-720)

باین حال اگر ژرف‌تر بیندیشیم، نمی‌توانیم این فکر و سوسه‌انگیز را نیز نادیده بگیریم که شاید واقعاً چنین طراحی سازماندهی‌ای شده‌ای در کار باشد. حتی احساس مسئولیتی که هر یک از ما در خود می‌یابیم و هنجارها و ضوابط اخلاقی‌ای که ما انسانها در زندگی معمول خود به جریان انداخته‌ایم، همگی تدابیر یک کنترل‌گر ماورایی باشد که خوش نداشته ما به مجبور بودن خود پی ببریم و لذا با مهارت تمام ما را سخت فریفته است! تأمل در باب جبر به طرز عجیبی ما را به سوی خود جذب می‌کند و تمایلات پنهانی را برای اعتقاد به آن در ما برمی‌انگیزد؛ لیکن جبرگرایی آنچنان عواقب منفی و ناخوشایندی دارد که هیچ انسان عاقلی خود را به راحتی تسلیم آن نمی‌کند؛ اندیشه‌های جبرگرایانه می‌تواند سرپوشی برای هرگونه فساد، ظلم، عقب‌ماندگی ... قرار گیرد و نتیجه آن چیزی جز رخوت و خمود اجتماعات بشری نیست. علاوه بر اینکه چنین اعتقادی از بعد دینی، منافی عدل و حکمت الهی و ناقض غرض خلقت خواهد بود.

دو. اختیارگرایی اعتدالی

اما در سوی دیگر مسئله چه می‌گذرد؟ برخورداری ما از آزادی و اختیار محض. آیا ما می‌توانیم بدون گذشته‌ای خاص به امروز برسیم؟ آیا می‌توانیم خودمان را در حالی که در خلأ هرگونه شرایط جسمی، روحی، اجتماعی و ... هستیم فرض کنیم؟ آیا مراد ما از آزاد بودن، فقدان هرگونه تعین و وضعیت‌یافتگی است؟ پاسخ سازگارگرایان منفی است؛ این لوازم که از نظر آنها عبارت دیگری از نفی کلی دترمینیسم است، سبب تلقی اختیار و همی از معنای حداکثری اختیار شده که اساساً نمی‌تواند موجودیت بیابد. اما اختیارگرایان نیز با محکوم نمودن این جریان، به گریز از مسئله اصلی، و مرده و بی‌جان خواندن اختیار حداقلی آنها، دقیقاً در پی اثبات وجود و معقولیت اختیار مطلق انسان هستند. به عنوان مثال چیزی^۱ یکی از اختیارگرایان (افراطی) بنام، (به تبع طرح بحث ساحت نفس‌الامری کانت) فاعل‌های انسانی را برخوردار از نوعی علیت ویژه که آن را علیت بی‌واسطه یا «علیت - فاعلی» نامیده، می‌داند. وی معتقد است برای تبیین افعال آزادانه‌ای که متعین از شرایط محیطی سابق بر خود نیستند، باید علاوه بر علیت ساری در میان رخدادهای طبیعی، این نوع ویژه از علیت را

1. Roderick Chisholm.

نیز تصدیق نماییم. سلسله علی افعال انسانی، نهایتاً به فرایندهای عصبی و مغزی که خود فاعل (فارغ از هرگونه تأثیرپذیری از غیر) به وجود آورنده آنهاست، می‌رسد و فراتر از آن، هیچ چیز یا هیچ کسی علت علیت وی نیست. (Chisholm, 2003: 29 - 30) این در حالی است که سازگارگرایان معتقدند تحقق فعل در چنین شرایطی، بیش از آنکه اختیارآور باشد، به‌سان امری ناگهانی و غیر منتظره و (به‌تعبیری) شانسی است که به‌صورت پیش‌بینی‌ناپذیر و غیرقابل کنترلی رخ می‌نماید. به‌این ترتیب دوروبر ما از AP پر می‌شود، لیکن AP‌هایی که من و خدا، هیچ‌یک گزینش‌گر آن نیستیم. چنین شرایطی را اگر جبر نخوانیم، اختیار نیز نخواهیم نامید.

پارهای از اختیارگرایان (به سرکردگی رابرت کین) در تلاشی جدید و به‌منظور اجتناب از اشکال مذکور (که به چالش معقولیت معروف شده)، به ارائه دیدگاهی پرداخته‌اند که از آن به‌عنوان «اختیارگرایی اعتدالی» یاد می‌کنیم. به‌اعتقاد کین، اولاً صحت هر نوع نظریه اختیارگرایانه‌ای منوط به وجود نوعی عدم تعیین در طبیعت است. (Kane, 2005: 133) به‌عبارت دیگر مادام که افعال ما به‌نحوی دارای یک منشأ نامتعیین و احتمال نباشد، نمی‌توانیم از اختیاری بودن آنها سخن بگوییم. یافته‌های فیزیک کوانتومی وجود چنین عدم تعیینی را تأیید می‌نمایند. ثانیاً برای اینکه این عدم تعیین افعال ما را به شانس صرف تقلیل ندهد، و ما را گرفتار چالش معقولیت نکند می‌توانیم به مؤیداتی از علوم جدید مربوط به خائوس^۱ استناد نماییم که حاکی از این هستند که بی‌تعیین‌های موجود در سطح نورون‌های مغز هنگامی که بزرگ‌نمایی شده و در سطح واحدهای بزرگ‌تر افعال و رفتارهای انسانی ظاهر می‌شود، خود را به‌صورت آثاری متعین در اراده، اندیشه و پردازش‌های شناختی نشان می‌دهد.^۲ به‌اعتقاد کین، دودلی و تردیدی که همه ما در آستانه پارهای از تصمیمات مهم زندگی خود تجربه می‌کنیم (به‌تعبیر کین: «تعارضات اراده‌ها» مطلوب ما) بازتاب بی‌تعیینی‌های خرد مذکور است، (Kane, 2009: 41) این تصمیمات خطیر، سازنده و تعیین‌بخش شخصیت کلی، و به‌تبع آن اراده‌ها و افعال ثانوی ما هستند. در این لحظات حساس، ما ناگزیر از انتخاب یکی از مجموعه بدیل‌های رقیبی هستیم که همگی مطلوب و مورد علاقه ما هستند. وکیلی پرآوازه یا پزشکی متبحر شدن، رفتن به میهمانی مورد علاقه یا ماندن در خانه و مطالعه برای امتحان فردا، رسیدن به تفریحات شخصی یا کمک به والدین ناتوان خود، خرید ماشینی که مدت‌ها انتظارش را کشیده‌ایم یا انفاق به یک نیازمند ... و جالب اینکه انتخاب هریک از این بدیل‌ها، انتخابی آزادانه خواهد بود. زیرا به‌هرحال ما را به یکی از مطلوب‌هایمان می‌رساند. به‌عبارت دیگر «ناکامی ما در تحقق بدیل رقیب، یک ناکامی صرف نیست؛ بلکه یک موفقیت ارادی در انجام مطلوب دیگر است». (Kane, 2005: 139)

1. Chaos.

2. برای کسب اطلاعات بیشتر مراجعه کنید به Chaotic Dynamics: An Introduction تألیف J. P. و G. L. Baker و Gollub که در ۱۹۹۰ توسط انتشارات کمبریج به چاپ رسیده است.

پس برخلاف انتظار اختیارگرایان افراطی، نیازی نیست برای اثبات اختیار، عدم تعین (و به این ترتیب AP) را در هریک از انتخاب‌های خود دخیل بدانیم [وجه اعتدالی بودن اختیارگرایی کین از همین روست]: افعال کنونی من متعین از اراده‌های سابق بر آن، و این اراده‌ها متعین از شخصیت و شاکله کلی من هستند. اما علم جدید به ما نشان می‌دهد که این شخصیت را ما با خود به دنیا نمی‌آوریم، بلکه به تدریج آن را می‌سازیم. به این ترتیب جهت‌گیری و سمت‌وسوی نهایی زندگی ما، از پیش نامعلوم و نامشخص و لذا احتمالی و غیر دترمینیستی (به معنای مطلوب جبرگرایان) خواهد بود.

سه. امر بین‌الامرین اسلامی؛ راهی میان جبر و تفویض

متناظر با نحله‌های سه‌گانه مباحث اختیار در فلسفه غرب، در عالم اسلام نیز شاهد جبهه‌گیری‌های مشابهی هستیم. جبهه‌گیری‌هایی که این بار با انگیزه‌های بسیار شدید دینی معتقدین خود نیز همراه بود.

اشاعره به نام دفاع از قدرت مطلقه الهی و به استناد پاره‌ای آیات و روایات (و البته با تفسیر خاص خود از آن) به اندیشه‌های جبرگرایانه روی آوردند؛ آنها تمامی افعال را فعل مستقیم خداوند به حساب آوردند، و جالب اینکه بنا بر اعتقاد خاص آنها به حسن و قبح شرعی اعمال، دیگر در توجیه عدل و حکمت الهی نیز به مشکلی بر نمی‌خوردند (که هر آنچه آن خسرو کند شیرین بود). در مقابل، معتزله به استناد پاره‌ای دلایل عقلی و نقلی دیگر، و در زیر پرچم دفاع از عدل و حکمت بالغه الهی، قدرت طلق خدا را نادیده گرفته و انسان را خالق مستقل اعمال خود دانستند. لازم به ذکر است که عمده توفیق متکلمان معتزلی در پذیرش و تبیین چنین استقلالی (آن هم در یک جو کاملاً دینی و خدا‌باورانه) این مبنای عقلانی آنها بود که ملاک و مناط نیاز معلول به علت را حدوث آن می‌دانستند، برخلاف فلاسفه که مناط نیاز را امکان‌مندی پدیده‌ها می‌دانند.

به این ترتیب انسان‌ها صرفاً در پیدایش و به اصطلاح حدوث خود نیازمند به خدا هستند، ولی در بقا مستقل از او و مفوض به خود می‌باشند. لذا کلیه افعال آنها نیز مطلقاً منسوب به خود آنها بوده و از دایره اراده و خلق الهی بیرون است. (در ادامه خواهیم دید که ملاصدرا با رد این ملاک و حتی ملاک معمول فلاسفه، با طرح بحث امکان فقری پرتوی نو بر بسیاری از مسائل فلسفی و از جمله بر موضوع مورد بحث ما می‌افکند.)

این اشارات از آن روست که قول به میانه بودن حقیقت امر را باید در خلال درک این دو بدیل افراطی آن دریافت. بررسی‌های روایی نشان می‌دهد این نظریه نخستین بار از سوی حضرت علی علیه السلام مطرح شد؛ (سبحانی، ۱۳۸۱: ۲۶۱) در اثنای سخنرانی ایشان درباره شگفتی‌های قلب و روح انسان، فردی به پا خاست و درباره قدر از حضرت سؤال نمود. امام بعد از چندبار امتناع و اصرار مجدد سائل نهایتاً حقیقت را در امر بین‌الامرین دانستند. (مجلسی: ۱۳۸۵: ۵ / ۵۷) این نظریه مورد قبول متکلمان امامیه و حکمای اسلامی نیز واقع شده است. البته تقریرهای مختلفی از آن ارائه داده‌اند.

سبک و سیاق روایات مختلفی که در توضیح امر بین‌الامرین آمده، حاکی از قصور و عجز دریافت‌های معمول ما، در درک کنه حقیقت این امر است که نمونه آن را در امتناع مصرانه امام علی علیه السلام در پاسخ به سائل از قدر مشاهده نمودیم. در مواردی مشابه، معصومین یا از پاسخ به سؤال خودداری نموده‌اند و یا بعد از اشاره به جایگاه میانه اختیار انسانی، متذکر ظرافت درک موضوع شده و دست عقول عامه را از دامان فهم آن کوتاه دانسته‌اند.

تفسیر فلسفی امر بین‌الامرین

توجهات و تفاسیر عقلانی مختلفی در شرح این رویکرد بیان شده است که از آن میان به دو تفسیر اشاره می‌کنیم.

۱. اراده انسان؛ جزء اخیر علت تامه

به‌زعم بسیاری از فلاسفه اسلامی، اراده انسان جزء اخیر علت تامه اعمال وی است. به‌این ترتیب، نظام علی - معلولی جهان در جای خود ثابت است و نمی‌توانیم دست آن را از مناسبات انسانی کوتاه نماییم. منتها انسان‌ها به‌عنوان موجوداتی برخوردار از عقل و اراده، دارای موقعیتی خاص در جهان هستند و تا اراده آنها به وقوع فعلی از جانب خودشان تعلق نگیرد، آن فعل محقق نخواهد شد؛ ولو اینکه تمامی شرایط لازم مربوط به حوزه طبیعت مهیا باشد. به این امر در اصطلاح فلسفی می‌گویند: «اراده انسان جزء اخیر علت تامه است.» (طباطبایی، ۱۳۵۰: ۳ / ۱۶۶) به‌این ترتیب، اعمال ارادی ما، هم منتسب به خود ماست و هم منتسب به خدا، که مابقی اجزای غیر ارادی علت تامه را گرد هم آورده است. علاوه‌براین، اراده ما در آخرین حلقه این زنجیره قرار دارد. علم سابق خداوند نیز دقیقاً به وقوع ارادی و اختیاری افعال انسانی تعلق گرفته و چون علم خداوند خطابردار نیست، آن افعال لزوماً از سر اختیار فاعل‌ها واقع می‌شوند. (قربانی، ۱۳۷۵: ۵۶)

در این چپش جدید به عنصر انسانی در کنار عنصر غیر انسانی (طبیعی یا الهی) اصالت داده شده است. اما آیا واقعاً می‌توان عنصر انسانی را به این صورت، مجزای از طبیعت در نظر گرفت؟ اراده ما در خلاً شکل نمی‌گیرد. پس جا دارد بپرسیم: اگر عمل ما با توجه به آن جزء اخیر علت تامه، ذاتاً نامتعین و غیرقابل پیش‌بینی است، پس خداوند چگونه آن را از پیش می‌داند؟ اگر خدا می‌داند، لزوماً باید واقع شود. (نفی AP) در این صورت، این چگونه اختیاری است؟ اساساً باید پرسید مگر خدا از کجا می‌داند؟ آیا به‌واسطه علم سابق خود به کلیه مبادی و علل و اسبابی که مجموعاً منتهی به افعال و اراده‌های ما می‌شوند؟ اگر بله، پس جبر طبیعی همچنان پابرجا است و به‌این ترتیب، تئوری سازگارگرایانه نیز با چالش‌هایی جدی مواجه می‌شود. ما می‌خواهیم به کلی از بند زمینه و زمانه‌مان برهیم، لیکن این راهکار چنین خواسته‌ای را جامه‌عمل نمی‌پوشاند. برخورداری از اختیار محض و علی‌الاطلاق در نگاه اول، بسیار دلکش و مطلوب می‌نماید. به‌راستی آیا

می‌تواند ما را از سلطه سابقه و محیط برهاند؟ لیکن مهم‌ترین نقیصه آن این است که امر معقولی نیست، این اختیار به اعتراف چیزم «ما را دارای امتیازی می‌کند که برخی آن را صرفاً به خدا نسبت می‌دهند: گویی هر یک از ما در هنگام عمل یک محرک نامتحرک اولیه هستیم. در انجام آنچه که انجام می‌دهیم علت وقوع وقایع خاصی می‌شویم و هیچ چیز - یا هیچ کس - علت علیت ما در وقوع آن وقایع نمی‌شود.» (Chisholm, 2003: 34)

در همین راستاست که در روایات معصومین، مفوضه را مجوس امت اسلامی خوانده‌اند: «لکل امة مجوس و مجوس هذه الامة الذین یقولون لا قدر»، (مجلسی، ۱۳۸۵: ۵ / ۱۲۰) ملاصدرا نیز لازمه این نظریه را اثبات شریکان بسیار برای خداوند می‌داند و آن را بدتر از اعتقاد به شفاعت بت‌ها و ستارگان در درگاه الهی می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۴: ۶ / ۳۷۰) حتی اگر دقیق‌تر بنگریم همان‌طور که پیشتر نیز اشاره شد، چنین آزادی و اختیاری، جبری مرموز را در بطن خود می‌پروراند؛ درواقع ارمغان آن برای ما نه اختیار، بلکه انبوهی از پیشامدهای غیر منتظره و پیش‌بینی‌ناپذیر خواهد بود؛ چیزی که هیچ انسان عاقلی آن را دال بر اختیار مطلق خود به حساب نمی‌آورد.

به این ترتیب، به نظر می‌رسد اختیار محض اهل تفویض، آن چیزی نباشد که ما را به اختیار مطلوبمان برساند. محظوره‌های جبرگرایی امثال اشاعره نیز بر هیچ کس پوشیده نیست. پس ظاهراً چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه به امر در بین این دو امر پناه بیاوریم و با در نظر داشتن اشارات متعدد روایات، به ظرافت و خطیر بودن فهم مسئله، راهی میانه را جستجو نماییم. درواقع ایراد اخیر، ناشی از نوعی نگاه مکانیکی صرف، به وقایع و امورات جهان است؛ نگاهی که بر هر دو رویکرد افراطی اندیشمندان غربی نیز حاکم است. این درحالی است که لزوماً نباید اراده به یکی از این دو راه برود، یا تأثیرپذیری تام از شبکه علی - معلولی (موضع جبرگرایان) یا استقلال فراگیر و همه‌جانبه (موضع اختیارگرایان افراطی). اراده انسانی مسلماً متأثر از زمینه و زمانه‌ای که در آن واقع شده، است. اراده در همین بستر تراویده و رشد نموده و ناگزیر متحمل آثار آن بر خود است (جبرگرایان در همین نقطه توقف می‌کنند)، ولی کار به همین جا خاتمه نمی‌پذیرد. جزء اراده در میان مجموعه اجزای زنجیره علی، یک جزء ویژه و متمایز و به عبارت دیگر یک جزء دینامیک است، (تعارضات اراده کین را به یاد بیاورید) که خروجی و برآمد فعالیت آن تنها جمع‌بندی ساده داده‌های آن، یعنی سایر اجزای علت تامه، نیست. به این ترتیب، نه اجزای غیر ارادی علت تامه اعمال ما اصالت مطلق دارند و نه جزء ارادی آن. نه جبر صرف است و نه اختیار صرف. با این مقدمات مراد صدرا از تعریف فاعل مختار دریافته می‌شود. وی در تأیید نظر خواجه نصیر طوسی در این باره می‌گوید: «هرگاه مبدأ تأثیر در یک شیء عبارت باشد از علم فاعل و اراده او ... فاعل مختار خواهد بود.» (همان: ۶ / ۳۳۲) گزارش ایجابی امثال والاس نیز همین نکته را بیان می‌کند.

به این ترتیب، می‌توان اشکال وارد بر این تفسیر از امر بین‌الامرین (و گزارش‌های مذکور) را مرتفع ساخت. این اشکال ناشی از پر رنگ نمودن بیش از حد نقش اجزای سابق علت تامه اعمال ارادی است. اما اشکال

دیگری نیز می‌توان بر این تفسیر وارد آورد که این بار برخاسته از توجه بیش از حد به نقش جزء اخیر آن (یعنی اراده انسانی) است. براساس این تفسیر نسبت فعل انسانی به خدا مجازی است نه حقیقی، آن‌طور که به خود انسان نسبت داده می‌شود. علاوه بر این، برای خدا و انسان دو فعل جداگانه اثبات شده است. گویی خدا هستی و قدرت و شعور انسان را می‌آفریند و انسان عمل خود را (و به این ترتیب باز پای نوعی تفویض به میان کشیده می‌شود). (سبحانی، ۱۳۸۱: ۲۸۵)

این تفسیر با وجود اینکه از بسیاری از اشکالات نظریه‌های جبرگرا و اختیارگرا مبرا است، ولی حق مطلب را آن‌طور که باید و شاید برآورده نمی‌ساخت. تفسیری لازم بود که به نحوی واقعاً میانه‌رو، نقش انسان و خدا را در اعمال اختیاری ما به گونه‌ای مستدل و با مبانی دقیق فلسفی تبیین نماید و این، میسر نشد مگر در پرتو تلاش‌های صدرالمآلهین بنیان‌گذار و اندیشمند بزرگ حکمت متعالیه.

۲. تفسیر ملاصدرا از امر بین‌الامرین

ملاصدرا در رساله *خلق الاعمال* بعد از اشاره به آرا مختلف در باب مسئله جبر و اختیار، و برشمردن اهم اشکالات آنها، تفسیر ویژه خود از امر بین‌الامرین را بیان می‌کند. به عقیده وی این راه از فهم گفتار ائمه هدی علیهم‌السلام (که راسخان در علم‌اند) به دست آمده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۴۰۸)

تفسیر ملاصدرا مبتنی بر اصول ابداعی مهم وی در حکمت اسلامی است. او توانست بسیاری از مسائل حل‌ناشده فیلسوفان گذشته را حل کرده و از جمله پرتوی نو بر مسئله مورد بحث ما افکند.

اولاً، بنابر اصالت و مجعولیت بالذات وجود، آن حقیقتی که جهان خارج را پر کرده و ملأ بیرون را تشکیل داده خود وجود با تنوع گسترده مراتب و درجات آن است. (همو، ۱۴۰۴: ۱ / ۳۴۰) وجود داشتن نیز برابر است با منشأ آثار بودن. از آنجا که حقیقت وجود، در تمامی مراتب مذکور یکی است (و با توجه به اینکه وجود مساوق با ذی‌اثر بودن و فعلیت و کمال است) لذا، هرگاه این حقیقت در یکی از مراتب عالیه خود دارای اثری بود، باید همین اثر در مراتب پایین هم باشد. (البته در حد رتبه وجودی آن) به این ترتیب، اگر واجب‌الوجود دارای علم و حیات و قدرت و اختیار است، همین آثار وجودی به صورتی ضعیف‌تر در موجودات امکانی هم وجود دارد و حقیقتاً مستند به آنهاست.

ثانیاً، براساس رابط بودن وجود معلول، که ملاصدرا کشف آن را از افتخارات حکمت متعالیه می‌داند و همواره نظر ویژه‌ای روی آن دارد، (همان: ۲ / ۲۹۲) تمام گستره آفرینش الهی موجوداتی امکانی هستند که فقر و عجز و نیستی عین ذات و هویت آنهاست و هیچ‌گونه استقلالی قطع‌نظر از واجب‌الوجود برای آنها متصور نیست. در واقع معلول‌ها (وجودات رابط) فقط شأنی از شئون وجود مستقل (خداوند) هستند (عبودیت، ۱۳۸۸: ۱ / ۲۳۷) که هر وصفی به آنها نسبت داده و هر حکمی که در مورد آنها بیان می‌شود، نه وصف و

حکم آنها بما هوهو، بلکه وصف و حکم وجود مستقل است، از آن جهت که در آن مراتب تجلی و تنزل کرده است. پس تمامی افعال ما همانند اصل هستی ما منتسب به خداوند و بلکه عین ربط و نسبت با اوست. به این ترتیب، از یک طرف افعال و آثار وجودی ما، افعال و آثار و معالیل واقعی ما هستند؛ و از سوی دیگر عین تعلق و نسبت صرف به خداوند می‌باشند. از این رو، با این تفسیر، محذورات جبری‌گری و اشکالات اختیارگرایی هیچ‌کدام پیش نمی‌آید، و جمله «لا جبر و لا تفویض» به خوبی تبیین می‌شود. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ۱ / ۲۷۰) همان‌طور که افعال نفس از قبیل دیدن و شنیدن و ... هم قابل اسناد به چشم و گوش و ... هستند و هم حقیقتاً مستند به نفس انسانی هستند، آثار وجودی ما نیز در عین اینکه آثار حقیقی وجود ما هستند، شئون و اثرات یگانه وجود فی نفسه عالم نیز هستند. (امام خمینی، ۱۳۶۳: ۲۸۶) با درک حقیقت این امر ناگزیر از همراهی با صدرا خواهیم بود، هرچند که درک این مهم چندان به سادگی میسر نخواهد شد؛ و این یادآور روایاتی است که متذکر ظرافت این مسئله و لزوم ژرف‌نگری در آن شده‌اند.

اما چنانچه کسی در اینجا این اشکال را مطرح کند که «بالاخره آیا اراده ما برطبق این تفسیر جدید از اختیار، یک اراده متعین است یا یک اراده نامتعین؟ اگر متعین است، پس جبر از اعمال ما برداشته نشده و صرفاً از مرتبه فعل به مرتبه اراده منتقل شده است!» پاسخ کلی چنین پرسشی این است که همان‌طور که پیش‌تر متذکر اشکالات اساسی اعتقاد به یک اراده کاملاً آزاد و نامتعین (نامتعین از هر چیزی، حتی شخصیت و اراده‌های سابق خود) شده‌ایم، وجود این چنین اراده‌ای نامعقول و بی‌معناست. پاسخ صدرا نیز این است که تنها چیزی که در اختیاری بودن فعل شرط است، مسبوق بودن خود فعل به اراده است؛ نه اینکه اراده آن فعل نیز مسبوق به اراده دیگری باشد تا تسلسل اراده‌ها لازم آید. فاعل مختار، فاعلی است که فعلش به اراده او انجام گیرد، زیرا اگر معنای ارادی و اختیاری بودن فعل این باشد که خود اراده فعل هم به اراده فاعل باشد در این صورت لازم می‌آید که خداوند فاعل ارادی نباشد. زیرا اراده خداوند، ارادی نیست؛ بلکه عین ذات اوست. و چون خداوند فاعل مختار است، پس مقوم ارادی بودن فعل، صرفاً صدور آن به منشأ اراده است، نه اینکه اراده هم از اراده صادر گردد. (همان: ۶ / ۳۸۸)

نتیجه

مباحث ناظر به مسئله جبر و اختیار، انسان را به حالت حیرانی و سردرگمی می‌اندازد. از یک سو پذیرش جبر توجیه وعده و وعیدهای الهی، و عدالت و حکمت خداوندی را ناممکن می‌سازد؛ از سوی دیگر اعتقاد به اختیار کامل انسانی معضلات توجیه چندخدایی و بی‌معنایی اعمال کاملاً نامتعین را به دنبال دارد.

راه‌حل‌های سازگارگرایانه نیز باید از عهده چالش‌هایی که پیش‌روی آنها است، بر آیند. اهم آنها توجیه و اثبات کفایت بدیل‌هایی است که با تعبیرهای مختلف برای اصل AP آورده شده است. مسئله اصلی این است که آیا

صرف وجود کنترل و اراده، در آستانه عمل ولو اینکه این کنترل و اراده در اختیار من و به عبارت دیگر در کنترل و اراده من نباشد (که به معنای نفی AP در سلسله مراتب بالای اراده است) موجد عملی مختارانه خواهد بود؟ پاسخ این پرسش مثبت به نظر نمی‌رسد و لذا عمده تلاش‌های سازگارگرایان در جهت دفاع از اختیار، از طریق نفی لزوم کلی AP در معرض تردید جدی قرار می‌گیرد. اما ملاصدرا در نظام فلسفی ویژه خود، صرف وجود اراده را دال بر فاعلیت مختار می‌داند، و خاطر نشان می‌کند که منوط نمودن اراده به اراده‌های دیگر، به تسلسل اراده‌ها می‌انجامد. لذا عملاً نه اراده بر فعل و نه خود فعل، هیچ‌یک محقق نخواهد شد. در واقع خدا آدمی را این‌گونه خلق کرده که اراده و اختیار از متن هستی او می‌جوشد، و البته این اختیار نه اختیار مطلق، بلکه اختیاری درخور یک وجود رابط، یعنی عین‌الرابط به اختیار و اراده مطلق الهی است. نکته اخیر دقیقاً همان ماده و محتوایی است که کین (پروژه‌ترین اختیارگرای حال حاضر فلسفه غرب) در تأملات فلسفی خود، روی نظریات روز علمی دنیا به دنبال بسط و تبیین آن (در قالب و صورتی جدید) است. ایده اصلی این دو روایت میانه‌گرایانه اسلامی و غربی ترسیم مسیری در میانه دترمینیسم محض و بی‌تعینی محض - درعین اجتناب از پرتگاه‌های خطر خیز جبرگرایی و اختیارگرایی افراطی - است.

منابع و مأخذ

۱. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد، بی‌تا، التوحید، تصحیح و تعلیق السید هاشم الحسینی الطهرانی، قم، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.
۲. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۶۳، طلب و اراده، سید احمد فهری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۰، عقاید استدلالی، (ترجمه محاضرات فی الالهیات)، قم، انتشارات حوزه علمیه.
۴. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۱، جبر و اختیار (به نگارش و تنظیم علی ربانی گلپایگانی)، تهران، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۹۱ ق، شرح اصول الکافی، تهران، مکتبه المحمودی.
۶. _____، ۱۴۰۴ ق، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، قم، مکتبه مصطفوی.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۵۰، اصول فلسفه و روش رئالیسم (با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری)، تهران، دارالعلم.
۸. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۸، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران، سمت.
۹. فاضل قوشجی، علی، ۱۰۵۶ ق، شرح تجرید العقاید، قم، رضی، بیدار، عزیزی، چاپ سنگی.
۱۰. قربانی، زین‌العابدین، ۱۳۷۵، جبر و اختیار (به انضمام رساله خلق الاعمال صدر المتألهین شیرازی)، تهران، سایه.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۵۸، اصول کافی، سید جواد مصطفوی، قم، علمیه اسلامیه.

۱۲. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۸۵، *بحارالأنوار*، قم، فقه.

۱۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *انسان و سرنوشت*، تهران، صدرا، چ ۱۷.

14. Chisholm, R. M, 2003, "*Human Freedom and the Self*" in Gary Watson, ed. Free Will, New York, Oxford University Press.
15. Dennet, Daniel, 1984, *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge, MIT Press.
16. Frankfurt, Harry, 2003, "Alternative Possibilities and Moral Responsibilities" in Gary Watson, ed. Free Will, New York, Oxford University Press.
17. Kane, Robert, 1996, *The significance of Free Will*, New York, Oxford University Press.
18. Kane, Robert, 2005, *A contemporary Introduction to Free Will*, New York, Oxford University Press.
19. Kane, Robert, 2009, "Libertarianism", *Philosophical Studies* 144, 35 - 44, USA, springer.
20. Rosen, Giden, 2002, "The case for Incompatibilism", *Philosophy and Phenomenological Research* 64, 700 - 708, International Phenomenological Society.
21. Strawson, Peter. F, 1974, *Freedom and Resentment and Other Essays*, USA, Routledge.
22. Wallace, R. J, 1994, *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge, Harvard University Press.
23. Wallace, R. J, 2002, "Precis of Responsibility and the Moral Sentiments", *Philosophy and Phenomenological Research* 64, 709 - 729, International Phenomenological Society.

