

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

ص ۵۷-۷۲

## سازگاری جبر و اختیار نزد سازگارگرایان جدید غربی و ملاصدرا

فخرالسادات علوی\* یوسف شاقول\*\*

### چکیده

مسئله جبر و اختیار (اجبار یا آزادی اراده انسانی) بعنوان یکی از مهم ترین و حیاتی ترین مسائل تاریخ اندیشه، همواره محل مواجهه طیف وسیع آراء متفکران بر له یا علیه اختیار آدمی بوده است. در این میان اندیشمندان سازگارگرا برآنند تا به ارائه مدلی از آزادی انسان بپردازند که در ضمن اجتناب از افراط های آزادی گرایان و جبر گرایان، سهم مؤثر عناصر هستی (خدا، انسان و جهان) را در امور عالم حفظ کند. در نوشتار حاضر به طرح و ارزیابی مدل پیشنهادی سازگارگرایان غربی و اسلامی از آزادی انسان پرداخته ایم؛ مدلی که چنانچه موفق ارزیابی شود، خواهد توانست به نزاع دیرینه آزادی و جبر پایان داده و سازگاری این دو سویه بظاهر ناسازگار را نشان دهد.

### واژه های کلیدی

دترمینیسم، سازگارگرایی، آزادی گرایی، جبر گرایی، امر بین الامرین.

### مقدمه

(Determinism) در برابر اعتقاد به آزاد بودن ما قد علم

می کند؛ ایده محوری دترمینیسم عبارتست از اینکه یک واقعه در صورتی موجب و خارج از حوزه آزادی است که شرایط متقدمی وجود داشته باشند که وقوع آنها شرط

مسئله اختیار انسان زمانی اهمیت واقعی خود را به ما نشان می دهد و در واقع به عنوان یک مسئله مطرح می شود که فرضیه دترمینیسم (جبرمحوری)

است که بسیاری از متفکران بنام را متوجه خود نموده و محبوبیتی ویژه به این آموزه بخشیده است.

نخستین طرح کنندگان سازگارگرایی با پوشش دادن معنایی محدود و حداقلی از آزادی (یعنی صرفاً آزادی فعل، و نه آزادی اراده) خوش بینانه انسان‌ها را آزاد می‌خواندند: رواقیون در دنیای قدیم و فلاسفه‌ای همچون هابز، لاک و میل در عصر جدید چنین شیوه‌ای را در پیش گرفتند؛ به زعم آنها وقتی که شخص عملاً آن چیزی را انجام می‌دهد که اراده کرده است فردی آزاد می‌باشد، ولو اینکه تصمیم و اراده او کاملاً متأثر از وقایعی<sup>۲</sup> باشد که خود وی به هیچ وجه مسؤول آنها نبوده است (چنین شخصی در فعل خود آزادی دارد چرا که با تصمیم شخص خودش اقدام به انجام آن نموده است ولی از آنجا که آن تصمیم در جوی آزادانه اتخاذ نشده، عمل مذکور در حالت آزادی اراده واقع نشده).

سازگارگرایان متأخر با وقوف به نقیصه جدی روایت اولیه سازگارگرایی در پی آن برآمدند که در عین حفظ اصل مدعا (مبنی بر سازگاری آزادی و جبر)، رویکردهای سازگار انگارانه جامع‌تر و پذیرفتنی‌تری را ارائه دهند؛ رویکردهایی که علاوه بر آزادی فعل، آزادی اراده انسانی را نیز تحت پوشش خود قرار دهد.

در مقاله حاضر برآنیم تا شمایی کلی از جریانات اخیر سازگارگرایی و نقدی کلی پیرامون آن را به دست دهیم. لازم به ذکر است که در اینجا رویارویی معروف شیعه (امر بین الامرین) را نیز تحت عنوان سازگارگرایی اسلامی در قالب همین جریانات گنجانده و متذکر نقاط قوت و ظرایف تفسیر فلسفی صدر المتالهین از آن، در مقایسه با بدیل‌های سازگار گرایانه و رقبای آزادی‌گرایانه غربی آن خواهیم شد.

#### معنا و لوازم آزادی

به گواهی تاریخ پرنزاع بحث جبر و اختیار، توافق کلی و فراگیری بر سر معنا، حدود و اقتضات واقعی آزادی در میان اندیشمندان این حوزه وجود ندارد اما از یک نگاه

کافی وقوع آن واقعه است؛ به بیان دیگر چنانچه این شرایط فراهم شوند آن واقعه مفروض ناگزیر روی خواهد داد. [انواع نظریات جبرمحور در اعتقاد به نوع این شرایط تعیین بخش با هم متفاوتند: خدا، تقدیر، علل طبیعی و ...]. همه انسان‌ها بطور طبیعی متمایل به آزادی هستند و در صورتی که بدانند چیزی (از انجام یک فعل جزئی کم اهمیت گرفته تا در سطح وسیع‌تر زندگی در یک جهان متعین با وقایعی از پیش معلوم شده و تغییر ناپذیر) به آنها تحمیل شده احساس ناخرسندی و حقارت و مهمتر از آن بی‌مسئولیتی و لاقیدی می‌نمایند (Strawson.Galen,2005:743).

به این ترتیب است که مسأله جبر و اختیار در پیوند با موضوع مهم مسئولیت قرار می‌گیرد، موضوعی که عدم پذیرش آن منجر به ویرانی همه بنیان‌های اخلاقی جوامع و بلکه فرو ریختن پیکره کل مراودات انسانی ما خواهد شد.

اندیشمندان در طول تاریخ پر فراز و نشیب اندیشه، با تدابیر مختلفی به رویارویی با این مسأله و تلاش برای حل و فصل آن پرداخته‌اند.

آزادی‌گرایان (libertarianists) با توسل به فرضیه متافیزیکی آزادی مطلق انسان، دترمینیسم را فرضیه‌ای باطل و بی‌اساس دانسته و تمام هم‌خود را مصروف تلاش [های نه چندان کامیاب شان] برای توجیه و تبیین فرض متافیزیکی خود نمودند؛ جبر گرایان در مقابل با استناد به یافته‌های علمی، جهان را تحت حاکمیت جبری همه‌جانبه دانسته و بعد از طرد آزادی و مسئولیت واقعی، برای حفظ مناسبات معمول زندگی به ناچار ما را به پروردن توهم آزادی و دل‌خوش داشتن به آن تشویق می‌کنند؛ گروهی موسوم به سازگارگرایان (compatibilists) نیز با توجه به تلاش‌های ناکام طرفداران آزادی و جبر مطلق، بر آن شده‌اند تا سازش‌پذیری و قابلیت جمع آزادی و جبر را هر طور که شده، به اثبات برسانند.<sup>۱</sup> همین سرشت میانه‌جو و آشتی‌دهنده

تأمل ورزی و صغری و کبری چیدن یکی را بر می‌گزینیم؛ و این بدین معناست که می‌توانستیم انتخابی دیگر و نحوه فعلی جز این که اکنون داریم را داشته باشیم. علاوه بر این بایستی منشأ و خاستگاه افعال و خواست‌های ما در خودمان، و نه در عواملی و رای کنترل ما باشد. با لحاظ نمودن این شروط به راحتی می‌توانیم در باییم که چرا دترمینیسم می‌تواند تهدیدی جدی علیه آزادی ما باشد؛ به نظر می‌رسد درستی فرضیه دترمینیسم ایجاب می‌کند که اولاً، بجای باز بودن راه‌های مختلف در پیش روی فرد تنها یک راه مشخص و از پیش معلوم برای او وجود داشته باشد. ثانیاً، خاستگاه افعال و انتخاب‌های فرد نه در خود او بلکه در چیزی دیگر خارج از کنترل وی باشد (خواست خدا، تقدیر، سلسله علل طبیعی ...).

اگر براسی لوازم و اقتضائات هر یک از دترمینیسم و آزادی همین شروطی هستند که برشمردیم به نظر می‌رسد ناگزیر بایستی بر تعارض و آشستی ناپذیری دترمینیسم و آزادی یا همان جبر و اختیار صحه نهیم. به عنوان مثال یکی از عمده استدلال‌های جبرگرایان علیه اختیار (موسوم به استدلال پیامد (consequence argument) به این صورت اقامه می‌شود:

(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 به عبارت 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، بنظر می‌رسد که

کلی می‌توان ریشه نزاع‌های طرفداران جبر و اختیار را در اعتقاد به لزوم یا عدم لزوم دو لازمه عمده برای آزادی جست:

(۱) لازمه امکان‌های بدیل: به زعم بسیاری از اندیشمندان یک فاعل برای اینکه آزاد و به لحاظ اخلاقی مسئول اعمال خود باشد بایستی 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: من در صورتی در انجام فعل حال حاضر خود آزاد هستم که برایم امکان‌پذیر باشد به جای نوشتن این مقاله به کار دیگری پردازم مثلاً استراحت کنم یا اتاقم را مرتب کنم، اما اگر راهی جز نوشتن مقاله آن‌هم همین مقاله را در برابر خود نداشته باشم عملاً خودم را آزاد و در نتیجه مسئول مطالب این نوشته قلمداد نمی‌کنم. هری فرانکفورت (Harry Frankfurt) از سازگارگرایان جدید، این فرضیه را به شکل یک اصل صورت‌بندی نموده و آن را اصل امکان‌های بدیل (Principle of Alternative Possibilities (PAP)) نامیده است:

«اشخاص تنها در صورتی اخلاقاً مسئول اعمال خود هستند که بتوانند به نحوی جز این نیز عمل نمایند» (Frankfurt, 2003: 158).

(۲) لازمه مسئولیت نهایی: برخی نیز پا را فراتر نهاده و بر این اعتقادند که آزادی واقعی مستلزم این است که چپش و سهم عوامل دخیل در وقوع اعمال هر فرد بایستی به نحوی باشد که بتوانیم نهایتاً خود فرد را مسئول عملش بدانیم نه آن عوامل غیری را. به تعبیر کین از اختیارگرایان جدید، «شخص برای اینکه نهایتاً مسئول فعل خود باشد بایستی مسئول هر چیزی که انگیزه، علت یا دلیل کافی وقوع آن فعل است، باشد» (Kane, 2005: 194).

به این ترتیب بر اساس شروط مذکور، ما زمانی خود را آزاد می‌دانیم که احساس کنیم در آستانه تصمیم‌گیری و انجام فعل راه‌های مختلفی به رویمان باز است و ما با

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 (Ibid: 24).

به بیان دیگر، ما قادر نیستیم کاری بجز آنچه که عملاً 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 به فرض صحت دترمینیسم، هیچ کس هرگز نمی‌تواند جز این را انجام دهد و چنانچه معنای مورد نظر ما از آزادی مستلزم توانایی انجام چیزی جز این (امکان‌های بدیل) باشد پس دیگر هیچ کس آزاد نخواهد بود.

می‌توان در این تقابل به ظاهر ناسازگار به جای دترمینیسم، علم پیشینی خداوند و اراده او را در مقابل آزادی اراده انسان نشانند و برهان جبرگرایانه را سبک و سیاقی کلامی بخشید: ما (بر طبق باورهای دینی خود) خدا را عالم به کل وقایع عالم از ازل تا ابد می‌دانیم، اعمال انسان‌ها نیز از جمله این وقایع است، پس خداوند به نحو پیشینی آنچه را که من در طول زندگیم انجام خواهم داد می‌داند و چون علم خدا هرگز خطا بردار نیست لذا من چاره‌ای جز عمل به نحوی خاص (همان نحوی که خدایم داند) ندارم و فاقد امکان‌های بدیل هستم؛ چنین چیزی جز به معنای سلب آزادی من نخواهد بود [توجه داریم که دترمینیسم و یا علم پیشینی خدا تنها در صورتی آزادی اراده را از صحنه می‌راند که در واقع هم معنای آزادی، وجود امکان‌های بدیل و قدرت بر انجام جز این

باشد (یعنی صرفاً با مفروض گرفتن PAP). در این باره به تفصیل سخن خواهیم گفت.]

دوگروه در طول تاریخ در برابر این قبیل استدلال‌های جبرگرایانه قد برافراشته‌اند: آزادی‌گرایان و سازگارگرایان. گروه 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 آزادی مطلق و کامل می‌دانند و به این ترتیب خود را گرفتار محظوره‌های رهانند انسان از قید تمامی زمینه‌ها و شرایط پیرامونی‌اش می‌نمایند و گروه دوم با نگاهی (شاید بتوان گفت) واقع‌بینانه‌تر هیچ یک از دوسویه جبر و اختیار را بطور کامل نفی نکرده بلکه آنها را سازگار با یکدیگر تشخیص داده‌اند؛ در واقع سازگارگرایان با بازنگری پیرامون معنا و لوازم یک آزادی معقول و خردپسند و به مدد نفی کلی یا نسبی شروط مذکور آزادی، بر این باورند که حاکمیت احتمالی جبر بر جهان منافاتی با آزادی انسان نخواهد داشت.

#### راهبردهای سازگارگرایانه

##### ۱- سازگارگرایی در غرب

##### ۱-۱- سازگارگرایی سنتی و جدید

سازگارگرایی در روایت اولیه خود، با اذعان به لزوم امکان‌های بدیل برای آزادی، وجود امکان‌های بدیلی از این قبیل که شما اکنون می‌توانید خواندن این متن را ادامه داده یا به کار دیگری پردازید، را حاکی از آزاد بودن شما می‌گیرند و عنوان می‌کنند که وجود همین حد از آزادی (امکان عمل به جز این در سطح افعال ما، که آن را آزادی حداقلی می‌نامیم) برای پذیرش مسئولیت کفایت می‌کند؛ به عبارت دیگر فرض این که سوای از این اختیار حداقلی، عاملی جبری اراده و تصمیم شما بر انجام یکی از طرفین فعل را متعین ساخته باشد اهمیتی ندارد.

توجه به این نکته خالی از اهمیت نیست که اکتفا به این معنای حداقلی از آزادی بی تأثیر از حاکمیت فیزیکی

می‌دانیم؟ یا اینکه او را از آنجا که عملاً بیش از یک راه در پیش رو نداشته مجبور به حساب می‌آوریم؟!<sup>۴</sup>

مثال‌های پیشرفته‌تر سبک فرانکفورتی ناظری را ترسیم می‌کنند که به انحاء مختلف و بدون اینکه فرد انتخاب‌گر متوجه شود، سیستم مغزی و عصبی وی را عملاً به نحوی دستکاری می‌کنند که به جز یک مسیر تصمیم‌گیری خاص بقیه مسیرها مسدود شود. به عنوان مثال قرار است انتخاب‌گر از بین چهار نامزد ریاست جمهوری یکی را برگزیند. او به انتخاب خودش به کاندیدای A رای می‌دهد و هر گونه عواقب آن را نیز پذیرا می‌شود. این درحالیست که بر اثر دستکاری‌های ناظر مذکور وی حتی اگر هم قصد می‌کرد به کاندیدایی جز A رای دهد نهایتاً از کار خود منصرف می‌شد. لیکن عملاً کار به اینجا نمی‌کشد و بدون عملی شدن دخالت ناظر، او انتخاب خودش را صورت می‌دهد، انتخابی که نمی‌توانیم آن را آزادانه قلمداد نکنیم؛ هر چند خبری از AP در آن نیست. مدعای فرانکفورت این است که چنانچه شخص بتواند امیال و خواست‌های خود را مورد ارزیابی نقادانه قرار دهد و آنگاه امیال برتر را جانشین امیال فروتر گذشته خود نماید (به تعبیر فرانکفورت دارای توانایی خود ارزیابی تاملی (reflective self evaluation) باشد)، در اینصورت وی مسؤول آنچه که انجام داده خواهد بود، حال هر چند که نتوانسته باشد به جز این عمل نماید (Frankfurt, 2003: 165).

ب. رفتارهای بازتابی استراسون: به عقیده پیتر استراسون (Peter. F Strawson) یکی از سازگارگرایان بنام غربی و مبدع رویکرد رفتار بازتابی در حل مسأله اختیار:

- ما آزاد هستیم چون مسؤول هستیم.

- مسؤول هستیم چرا که یکدیگر را (در زندگی روزمره و عادی خود) مسؤول به شمار می‌آوریم.

- عامل موجه عمل مسؤول دانستن یکدیگر "رفتارهای بازتابی (واکنشی)" (Reactive attitude) هستند: یعنی عکس‌العمل‌های خود انگیزه ما در قبال برداشت‌های

جبرمدار نیوتنی بر ساحت علم در آن زمان نبوده است. در چنین فضایی بود که لاپلاس فیزیکدان قرن ۱۷ به طرح موجود عقلانی همه دانی می‌پردازد که موقعیت دقیق همه ذرات جهان را در هر لحظه می‌داند و به این ترتیب وقایع جهان یکی پس از دیگری مطابق با علم او به وقوع می‌پیوندد. از دید این سازگارگرایان چنانچه نخواهیم گرفتار عواقب جبر گرایی بشویم، چاره‌ای نمی‌ماند جز توسل به امکان‌های بدیل (AP) خود در ساحت افعالمان که همه ما به کرات آن را در زندگی تجربه می‌نماییم.

سازگارگرایان جدید در پی اصلاح و تکمیل سازگارگرایی سنتی، از این معنای حداقلی از آزادی فراتر رفته‌اند و برخلاف سنت معمول سازگارگرایان اولیه - که اصل امکان‌های بدیل را پذیرفته و می‌کوشیدند نشان دهند ما به هنگام عمل از AP برخوردار هستیم - لزوم PAP را به چالش کشیده و به ارائه معنا و لوازم متفاوتی برای آزادی پرداخته‌اند. آنها در تبیین چرایی انکار این اصل به چند قسم دلیل استناد جسته‌اند:

**الف. مثال‌های سبک فرانکفورتی:** قسم نخست این دلایل، مثال‌های جالب توجه و تأمل برانگیز موسوم به مثال‌های سبک فرانکفورتی (Frankfurt style examples) است؛ در این آزمایش‌های ذهنی هیچ امکان بدیلی برای فاعل وجود ندارد و با این حال وی همچنان مسؤول عمل خود به شمار می‌آید، و به این ترتیب لزوم PAP برای آزادی و بالتبع مسؤولیت رد می‌شود.<sup>۳</sup>

فردی را تصور کنید که همانطور که در طول مسیری به پیش می‌رود به یک دوراهی می‌رسد؛ وی به اختیار خودش یکی از راه‌ها را انتخاب می‌کند و به حرکت خود ادامه می‌دهد، غافل از اینکه راه دیگری نداشته و چنانچه مبادرت به عبور از مسیر دوم می‌نمود جلوش را می‌گرفتند، یعنی با اینکه عملاً نخواست به جز این عمل نماید لیکن اگر هم می‌خواست اجازه آن را به وی نمی‌دادند. حال آیا این انتخاب را اختیاری و مسؤولانه

مثبت یا منفی‌ای که از برخوردهای دیگران با خود داریم؛ چیزی از قبیل محبت، خشم، آزرده‌گی، ... .

- رفتارهای بازتابی برخاسته از نیاز و میل درونی ما به احساس احترام و نیکخواهی دیگران است.

- این میل از طبیعت و سرشت انسانی ما بر می‌خیزد و لذا قابل حذف از شبکه روابط انسانی نیست.

- به این ترتیب زندگی روزمره ما و سبک معمول حیات اجتماعی انسانی ما، موجه مسؤولیت و آزادی اراده ما خواهد بود.

- صدق احتمالی انواع نظریه‌های جبر گرایانه، به هیچ وجه توان مقابله با این طبیعت جدایی ناپذیر آدمی را نداشته و نخواهد داشت (Strawson, 2003: 6-27).

**ج: توانایی خود کنترلی تاملی والاس:** آر. جی. والاس (R. J. Wallace) متفکر سازگارگرای دیگری است که از موضعی دیگر به مخالفت با اصل AP می‌پردازد. وی در ادامه راهبرد ابداعی پیتر استراسون (که ملاک خود را در رویارویی با مسائل بغرنج فلسفی و حل و فصل آنها رجوع به طبیعت انسانی و تحلیل نحوه نگرش و برخورد انسان‌های معمولی با این مسائل قرار داده)، در گام نخست با بررسی و تمرکز بر روال معمول افراد در جریان مسؤول دانستن یکدیگر، به این نتیجه می‌رسد که وجود AP ضرورتی برای آزاد و مسؤول بودن ما ندارد. وی خاطر نشان می‌کند که هر چند در برخی از موارد در حالی افراد را از مسؤولیت 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 بایستی در عوامل دیگری جست: عدم بلوغ، جنون، اعتیاد، کنترل رفتار بواسطه عوامل غیرخودی و ... .

والاس در گام دوم خود و در مقام تکمیل نظریه استراسون عنوان می‌کند هر چند درست است که افراد معاف از مسؤولیت گاهی نتوانسته‌اند به چیزی جز این

عمل نمایند اما دلیل معاف نمودن آنها این است که فاقد توانایی "خود کنترلی تاملی" (reflective self-control) بوده‌اند - یعنی توانایی درک و به کار بستن دلایل اخلاقی به منظور کنترل و تنظیم رفتارهای خود در پرتوی 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 اعمادانه انجام داده باشند، دیگر این عذرکه نمی‌توانسته‌اند به نحوی جز این عمل نمایند عذری موجه به شمار نخواهد آمد.

پس بر طبق آنچه گفته شد به نظر می‌رسد کاملاً متصور باشد که بنا به شبکه علی معلولی جهان یا بنابر آنچه که در علم الهی رقم خورده، همه چیز از قبل مشخص و قابل پیش بینی باشد و با این حال به اختیار و مسؤولیت من نیز لطمه‌ای وارد نشود.

اما مسأله اینجاست که موضوع به این سادگی‌ها قابل حل نیست، چرا که به نظر می‌رسد هر چند **جستن AP در تک تک موارد و انتخاب‌های جزئی افراد** درست نیست لیکن کنار گذاشتن آن به طور کلی از ساحت زندگی آنها نیز مسلماً درست نخواهد بود. در واقع برخورداری از امکان‌های بدیل در پاره‌ای از برهه‌های زندگی هر فرد، رفته رفته شخصیت و شاکله کلی وی را قوام می‌بخشد و با اینکه این قوام تدریجی بسیاری از امکان‌های بدیل آینده وی را سلب می‌کند اما منافاتی با آزادی و مسؤولیت او ندارد. مخالفان AP که اغلب از جرگه سازگار گرایان هستند بی توجه به لازمه دوم آزادی (شرط مسؤولیت نهایی)، سعی کرده‌اند به انحاء مختلف و با استنادات جالب توجهی لزوم کلی شرط نخست را به چالش بکشند. این درحالیست که به نظر می‌رسد به هر حال برای اینکه مسؤولیت واقعی عمل شخص متوجه وی باشد لازم است مسؤول واقعی و نهایی کیفیت اراده خود

گونه ای مقرر می‌کند که در نتیجه آن، یهودا عملاً قابلیت تأملش را در راه انجام عمل درست به کار نمی‌گیرد. به این ترتیب پربیراه نیست اگر نه یهودا بلکه خدا را مسؤول خیانت به عیسی بدانیم! (Rosen, 2002: 702-3)

اما والاس در پاسخ به روزن خاطر نشان می‌کند که لازم است "بین مفاهیم آشنای قابلیت، توانایی، قدرت و دشواری از یکسو و ... مفهوم فنی امکان ناپذیری یا ضرورت فیزیکی" برگرفته از قوانین طبیعت از سوی دیگر تمایز بنهیم. به استدلال والاس، در پرسش از این که آیا یهودا فاقد توانایی وفادار ماندن - در معنای روزمره آن - بوده یا نه، بایستی 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 عقب مانده یا بچه‌ای بوده که فاقد قابلیت درک دلایل اخلاقی و کنترل رفتارهایش بر طبق آن است؟ چنانچه پاسخ همه این پرسش‌ها منفی باشد در اینصورت یهودا فاقد قابلیت کلی وفادار ماندن در معنای روزمره آن نبوده، و [در واقع] همین معناست که در زندگی روزمره برای ما اهمیت دارد؛ و لذا یهودا مسؤول بوده است (Wallace, 2002: 681-82).

البته می‌توانیم با والاس موافقت کنیم که تفکر در باب دترمینیسم و علم پیشین الهی معمولاً در این مفهوم فنی وارد حیطه قضاوت‌های اخلاقی زندگی معمول ما نمی‌شود؛ به عنوان مثال هیچ یک از ما علی‌الاصول خوش نداریم در جریان محاکمه یک جنایتکار حق را به وکیلی بدهیم که در دادگاه به این ترتیب موکل جانی خود را تبرئه می‌کند که می‌گوید هیچ متهمی مسؤول نیست چرا که همه متعین و موجدند!...

با این حال اگر ژرف تر ببندیشیم نمی‌توانیم این فکر و سوسه انگیز را نیز نادیده بگیریم که شاید واقعاً چنین طراحی سازماندهی‌ای شده‌ای در کار باشد، حتی احساس مسؤولیتی که هر یک از ما در خود می‌یابیم و هنجارها و ضوابط اخلاقی‌یی که ما انسانها در زندگی معمول خود به

در آستانه آن انتخاب و عمل باشد، اما چنانچه AP را کاملاً غیرضروری قلمداد کنیم منصفانه نمی‌نماید که فرد را به خاطر شخصیت **تحمیلی** کنونی‌اش مسؤول، و لذا سزاوار مدح یا نکوهش بدانیم. چرا که او در طول زندگی خود قادر به هیچ اقدامی برای متفاوت نمودن شخصیتش نبوده است.

اما والاس در جبران فروگذاری خود از شرط دوم آزادی سعی دارد با تعدیل معنای دترمینیسم مشکل را حل کند. وی متذکر تمایز قابل توجهی در میان دونوع امکان ناپذیری می‌شود: پاره ای از ناممکن‌ها ضرورت‌هایی برگرفته از قوانین طبیعت و اقتضائات آن هستند و موجد شرایطی می‌شوند که فرد در اثر آنها قادر به انجام برخی کارها نیست کما اینکه من قادر به طی یک کیلومتر فاصله مکانی در یک دقیقه نیستم، یا توان بلند کردن وزنه ۱۰۰ کیلویی را ندارم. به نظر والاس این معنای از امکان ناپذیری مراد ما از کاربرد متعارف و روزمره آن نیست. برای فهم قسم دیگر امکان ناپذیری به مثال معروف گیدن روزن (Giden Rosen) (که از کتاب مقدس گرفته شده) و پاسخ والاس به آن توجه نمایید.

روزن در اعتراض به ملاک والاس برای تشخیص آزادی اراده (یعنی توانایی خودکنترلی تأملی) خاطر نشان می‌کند که کاملاً متصور است با وجود کنترل کامل رفتار شخص از سوی دیگران همچنان وی برخوردار از خودکنترلی تأملی و لذا (آن‌طور که والاس می‌گوید) مسؤول و سزاوار سرزنش یا ستایش باشد: یهودا از روی بدخواهی و حسادت نقشه تحویل دادن عیسی به رومی‌ها را می‌کشد و با وقوف کامل بر عمل خود و تبعاتش آن را انجام می‌دهد. روزن می‌گوید بیایید فرض کنیم که همه چیز 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 به نحوی تنظیم نموده که یهودا عیسی را تسلیم دشمن نماید. به عبارت دیگر خدا شرایط را به

بیابد. البته راه دیگری می‌ماند، راهی که کانت (Immanuel Kant) رفت: فرض یک خود نفس الامری برای انسان، که می‌تواند به رغم شبکه علی جهان، به گونه ای خودمختار و فارغ از ایجاب علل طبیعی عمل نماید.

به این ترتیب در واقع حوزه طبیعت و شبکه علی معلولی اش از حوزه نفس و اوامرش جدا می‌شود. در حوزه نفس -و لو اینکه در طبیعت قوانین تعیین مدار فیزیک نیوتنی حاکم باشد- ما صاحب اراده خیری هستیم که به صورت مستقل و اتونوموس فرمان صادر می‌کند و اخلاقی خودبنیاد را سامان می‌دهد.

اما بر فرض که این فرامین کاملاً خود بنیاد باشند، این خود محض چگونه قوام یافته؟ در یک خلأ عاری از هر گونه تعیین و زمینه ای؟! چنین چیزی بیش از آنکه اختیار آور باشد به سان امری ناگهانی و غیر منتظره و کاملاً شانسی می‌ماند که بصورت پیش بینی ناپذیری در ساحت عقل محض رخ می‌نماید! یک عمل کاملاً نامتعین (و بظاهر کاملاً آزادانه) منحل اعمال کنترل فاعل بر فعل خود (و ازاینرو منحل آزادی) است؛ آرتور شوپنهاور نامعقول بودن چنین آزادی ای را در قالب مثال فردی به تصویر می‌کشد که ناگهان پاهای خود را می‌بیند که به صورت شانسی شروع به حرکت کرده و او را بر خلاف میلش در طول اتاق حرکت می‌دهند و آنگاه این پرسش تأمل برانگیز را مطرح می‌کند که آیا این همانچیزی است که اختیار گرایان در تأکید بر اینکه افعال آزادانه بایستی نامتعین باشد، در سر دارند؟! (Kane, 2005: 35) به نظر می‌رسد اختیار محض نه نافی جبر بلکه چیزی است دقیقاً برخلاف اختیار و مسئولیت.

به همین صورت، به نظر نمی‌رسد ارمغان فیزیک کوانتومی و عدم تعین نهفته در آن (بر فرض صحتش) نیز برچیدن بساط دترمینیسم باشد: با باز شدن پایمال لحظات شانس مدارانه و عدم تعین گرایانه (که درمتون اسلامی "صدفه" نامیده شده) شاید دیگر خدای همه دان ادیان

جریان انداخته ایم همگی تدابیر یک کنترل‌گر ماورایی باشد که خوش نداشته ما به مجبور بودن خود پی ببریم و لذا با مهارت تمام مارا سخت فریفته است!

تأمل در باب جبر به طرز عجیبی ما را به سوی خود جذب می‌کند و تمایلاتی پنهانی را برای اعتقاد به آن در ما بر می‌انگیزد؛ لیکن جبر گرایی آن چنان عواقب منفی و ناخوشایندی دارد که هیچ انسان عاقلی خود را به راحتی تسلیم آن نمی‌کند؛ اندیشه‌های جبرگرایانه می‌تواند سرپوشی برای هرگونه فساد، ظلم، عقب ماندگی... قرار گیرد و نتیجه آن چیزی جز رخوت و خمود اجتماعات بشری و بلکه فروپاشی آنها نیست. دقیقاً به همین دلیل است که جبرگرایان نظری بی توجه به اعتقاد خود، عملاً همانند معتقدین به اختیار زندگی می‌کنند و حتی اندیشمندان تیزبین را به پروردن توهم آزادی در ذهن مردم تشویق می‌کنند (Smilansky, 2000: 12)؛ زیرا همانطور که اسمیلانسکی جبرگرا می‌گوید: «بی پرده بگویم: بایستی این قانون را سرلوحه کار خود قرار دهیم که نباید افراد بطور کامل از اجتناب ناپذیر بودن نهایی آنچه انجام داده‌اند آگاهی یابند زیرا این آگاهی مسئولیت پذیری آنها را سست می‌کند... ما اغلب از شخص می‌خواهیم خودش را سرزنش کند، احساس تقصیر نماید و حتی به این توجه کند که سزاوار تنبیه شدن است. امکان ندارد که چنین شخصی تمامی این امور را انجام دهد اگر بر مسلک جبرگرایان بیندیشد و معتقد باشد که وی نمی‌توانسته دقیقاً چیزی بجز آنچه که هست باشد» (Kane, 2005: 78).

اما در سوی دیگر مسأله چه می‌گذرد؟ برخورداری ما از آزادی و اختیار محض: آیا ما می‌توانیم بدون زمینه و زمانه‌ای خاص به امروز برسیم؟ آیا می‌توانیم خودمان را در حالیکه در خلأ هرگونه شرایط جسمی، روحی، فرهنگی، جغرافیایی و ... هستیم فرض کنیم؟ خیلی‌ها (از جمله سازگارگرایان سنتی) این معنا از آزادی را یک آزادی وهمی دانسته اند، که اساساً نمی‌تواند موجودیت



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 آنروست که قول به میانه بودن حقیقت امر را باید در خلال درک این دو بدیل افراطی آن دریافت. بررسی های روایی نشان می‌دهد این نظریه نخستین بار از سوی حضرت علی علیه السلام مطرح شد (سبحانی، ۱۳۸۱: ۲۶۱)؛ در اثنای سخنرانی ایشان درباره شگفتی های قلب و روح انسان، فردی به پاخاست و درباره قدر از حضرت سوال نمود. امام بعد از چند بار امتناع و اصرار مجدد سائل نهایتاً حقیقت را در امر بین الامرین دانستند (مجلسی، ۱۳۸۵: ج ۵ / ۵۷). این نظریه مورد قبول متکلمان امامیه و حکمای اسلامی نیز واقع شده و البته بنا بر اختلاف برداشت ها تقریر های مختلفی از آن ارائه داده‌اند.

#### ۲-۱- حقیقت امر بین الامرین در روایات

سبک و سیاق روایات مختلفی که در توضیح امر بین الامرین آمده حاکی از قصور و عجز دریافت های معمول ما در درک کنه حقیقت این امر است که نمونه آن را در امتناع مصرانه امام علی (ع) در پاسخ به سائل از قدر مشاهده نمودیم؛ در مواردی مشابه معصومین یا نهایتاً از پاسخ به سوال 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.<sup>۵</sup>

امام صادق علیه السلام امر بین الامرین را به این وضعیت تشبیه می‌کند که: فردی را در حال انجام گناه ببینی و او را از آن نهی کنی. ولی او اعتنا نکند، و تو او را به حال خود رها کنی، در اینصورت تو نه او را به گناه امر کرده‌ای و نه وی را بدان وادار نموده‌ای (کلینی، ۱۳۵۸: ۴۳۲). ملاصدرا در حالیکه روایت مذکور را بسیار روشنگرانه و رهگشای عقول عامه می‌داند در توضیح آن

و عقل کل لایلاس نتوانند هر آنچه را که قرار است واقع شود از پیش بدانند، لیکن این چیزی بر اختیار ما نمی‌افزاید. هر لحظه ممکن است در اثر جهشهای نامتعیّن کوانتومی اعمالی از من صادر شود که برای خودم نیز غیر منتظره هستند.

و به این ترتیب دوروبرما پر می‌شود از AP، لیکن APهایی که من و خدا هیچ یک گزینش گرآن نیستیم. چنین شرایطی را اگر جبر نخوانیم اختیار نیز نخواهیم نامید.

#### ۲- سازگار گرایی اسلامی؛ راهی میان جبر و تفویض

متناظر با نحله های سه گانه مباحث آزادی اراده در فلسفه غرب، در عالم اسلام نیز شاهد جبهه گیری‌های مشابهی هستیم، جبهه گیری‌هایی 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 اندیشه های جبر گرایانه 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 خداپاورانه) این مبنای عقلانی آنها بود که ملاک و مناط نیاز معلول به علت را حدوث آن می‌دانستند، برخلاف فلاسفه که مناط نیاز را امکان مندی پدیده ها می‌دانند. به این ترتیب انسان ها 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

می‌فرماید: در این تمثیل دو مطلب مورد توجه واقع شده است: ۱- نهی گنهکار ۲- باز نداشتن جبری او از گناه. مطلب نخست بیانگر این نکته است که او به کلی به خود واگذاشته نشده است و در نتیجه اندیشه تفویض باطل است؛ چنانکه مطلب دوم حاکی از مجبور نبودن او در مورد گناهی است که انجام می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۱۶).

در روایتی دیگر امام رضا علیه السلام می‌فرمایند: خداوند به بندگان خود مهربان تر است از آنکه آنان را به انجام گناه مجبور سازد، آنگاه عذاب نماید؛ و خداوند تواناتر و عزیزتر از آنست که چیزی را اراده کند ولی تحقق نیابد. و آنگاه در ادامه فاصله دو سویه افراطی مسأله را گسترده‌تر از آنچه میان آسمان و زمین است دانسته‌اند (صدوق: باب ۵۹، روایت ۳). مقصود از این گستردگی این است که ما ناگزیر از پذیرش یکی از دو موضع جبر گرایایی و آزادی‌گرایی نیستیم، بلکه اندیشه ما در رویارویی با این مسأله و حل آن با ساحتی بس وسیع تر روبرو است؛ و به عبارت دیگر این دو راه حل افراطی تنها راه حل‌های ممکن مسأله نیستند و البته فهم این میانه فراخ و گسترده به سادگی و برای هر کسی میسر نمی‌شود بلکه دریایی ناپیدا کرانه است که بهره ما از آن بهره‌ای محدود خواهد بود، و این نکته مهمی است که همواره در تأمل پیرامون مسائل مربوط به جبر و اختیار بایستی آن را مد نظر داشت.

## ۲-۲- تفسیر فلسفی امر بین الامرین

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

### ۲-۲-۱- اراده انسان؛ جزء اخیر علت تامه

به زعم بسیاری از فلاسفه اسلامی اراده انسان جزء اخیر علت تامه اعمال وی است. به این ترتیب نظام علی معلولی جهان در جای خود ثابت است و نمی‌توانیم دست آن را از مناسبات انسانی کوتاه نماییم. منتها انسانها به

عنوان 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؛ نویسنده اصول فلسفه در این باره می‌نویسد: «اینکه گفته می‌شود حوادث جهان متصل و متسلسل و مرتبط است و مانند زنجیر پیوسته‌ای از علل و معلولات است پاسخش اینست که اراده و اختیار ما و سنجش ما نیز یکی از حلقه‌های این زنجیر پیوسته است و ما خود یکی از عوامل مؤثر این جهان هستیم که از خارج متأثر می‌شویم و به نوبه خود در غیر خود تأثیر می‌کنیم و ما را و اراده و اختیار ما را در خارج از این زنجیر پیوسته نیافریده‌اند که نتوانیم در این زنجیر ذی‌اثر باشیم» (علامه طباطبایی، ج ۳: ۱۶۶) اصطلاحاً گفته می‌شود اراده انسان جزء اخیر علت تامه است. به این 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 و علاوه بر این اراده ما را در آخرین حلقه این زنجیره قرار داده است.

در این چینش جدید به عنصر انسانی در کنار عنصر غیر انسانی (طبیعی یا الهی) اصالت داده شده. منتها آیا واقعا می‌توان عنصر انسانی را به این صورت مجزای از طبیعت در نظر گرفت؟ دیدیم که اراده ما در خلأ شکل نمی‌گیرد، به لوازیم اراده خیر کانتی (که این راهبرد بی‌شبهت به آن نیست) نیز اشاره‌ای شد. مسأله علم پیشینی خداوند نیز همچنان به قوت خود باقی است: اگر عمل ما با توجه به آن جزء اخیر علت تامه ذاتاً نامتعین و غیر قابل پیش‌بینی است که خداوند چگونه آن را از پیش می‌داند؟ اگر خدا می‌داند، لزوماً باید واقع شود (نفی AP) و این دیگر چه گونه اختیاری است؟ اساساً باید پرسید مگر خدا از کجا می‌داند؟ بواسطه 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 پا برجاست و ظاهراً این تئوری سازگار گرایانه نیز با چالش‌هایی جدی

همینجا خاتمه نمی‌پذیرد. جزء اراده در میان مجموعه اجزای زنجیره علی یک جزء ویژه و متمایز و به عبارت دیگر یک جزء پویا است، که خروجی و برآمد فعالیت آن تنها جمع بندی ساده داده های آن یعنی سایر اجزای علت تامه، نیست (آزادی گرایان به نحوی یک سویه این ویژگی را مورد تأکید قرار دادند) و 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 تایید نظر خواجه نصیر طوسی در این باره می‌گوید "هرگاه مبدأ تأثیر در یک شی عبارت باشد از علم فاعل و اراده او... فاعل مختار خواهد بود" (ملاصدرا، ۱۴۰۴، ج ۶: ۳۳۲). بدیل‌های امثال فرانکفورت، استراسون و والاس نیز عبارات اخراعی از همین دقیقه هستند.

به این ترتیب می‌توان اشکال وارد بر این تفسیر از امر بین‌الامرین (و گزارشهای مذکور) را مرتفع ساخت. این اشکال ناشی از پیرنگ 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: بر اساس 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 نظریه های جبرگرا و آزادی گرا مبرا است ولی حق مطلب را آنطور که باید و شاید برآورده نمی‌ساخت. تفسیری لازم بود که به نحوی واقعا میانه روانه نقش انسان و خدا را در اعمال اختیاری ما به گونه ای مستدل و با مبانی دقیق

مواجه می‌شود؛ اما همانطور که پیشتر نیز اشاره شد اشکال اصلی نه متوجه سازگارگرایان بلکه ناشی از انتظار حداکثری ما از آزادی است. آزادی بی که آزادی گرایان (غربی و اسلامی) برای ما ترسیم می‌کنند در نگاه اول بسیار دلکش و مطلوب می‌نماید و به راستی می‌تواند ما را از سلطه سابقه و محیط برهاند، لیکن مهم‌ترین نقیصه آن این است که امر معقول و ممکن نیست؛

ملاصدرا نیز لازمه این نظریه را اثبات شریکان بسیار برای خداوند می‌داند و آنرا بدتر از اعتقاد به شفاعت بت‌ها و ستارگان در درگاه الهی می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۰۴، ج ۶: ۳۷۰). حتی اگر دقیق‌تر بنگریم چنین آزادی و اختیاری جبری مرموز را در بطن خود می‌پرورانند؛ و در واقع همانطور که شوپنهاور می‌گوید ارمان آن برای ما نه آزادی اراده بلکه انبوهی از پیشامدهای غیر منتظره و پیش بینی ناپذیر خواهد بود؛ چیزی که هیچ انسان عاقلی آن را دال بر اختیار مطلق خود به حساب نمی‌آورد.

در واقع به نظر می‌رسد ایراد اخیر ناشی از نوعی دید مکانیکی و ماشین انگارانه به انسان و امکاناتش باشد؛ نگاهی که بر هر دو رویکرد جبرگرایانه و آزادی گرایانه اندیشمندان غربی نیز حاکم است، چرا که حتی کانت و اتباع آزادی گرای او هم با اذعان به حاکمیت جبر علی بر جهان فیزیکی برای حل مسئله آزادی، صرفاً حوزه فرا طبیعی جدیدی را مفروض خود گرفتند؛ حوزه ای که در تبیین چند و چون واقعی آن چندان کامیاب نیستند و البته این ناکامی را نه نقص خود بلکه ناشی از طبیعت موضوع می‌دانند (Taylor, 1974: 55).

این در حالی است که لزوماً نباید اراده به یکی از این دو راه برود: یا تأثیر پذیری تام از شبکه علی معلولی (موضع جبرگرایان) یا استقلال کامل (موضع آزادی گرایان). اراده انسانی مسلماً متأثر از زمینه و زمانه ای 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

فلسفی تبیین نماید و این، میسر نشد مگر در پرتو تلاشهای صدر المتالهین بنیانگذار و اندیشمند بزرگ حکمت متعالیه.

### ۲-۲-۲- تفسیر ملاصدرا از امر بین الامرین

ملاصدرا در رساله خلق الاعمال بعد از اشاره به آراء مختلف در باب مساله جبر و اختیار و بر شمردن اهم اشکالات آنها، تفسیر ویژه خود از امر بین الامرین را که راه راسخان در علم و خواص اولیاء الهی است، شرح و تبیین می نماید. به عقیده وی این راه از فهم گفتار ائمه هدی علیهم السلام (که راسخان در علم اند) به دست آمده است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۰۸).

تفسیر ملاصدرا مبتنی است بر اصول ابداعی مهم وی در حکمت اسلامی، که توانست بسیاری از مسائل حل نشده فیلسوفان گذشته را حل نماید و از جمله پرتوی نو بر مسأله مورد بحث افکند.

۱) بنابر اصالت و معقولیت با لذات وجود آن حقیقتی که جهان خارج را پر کرده و ملاً بیرون را تشکیل داده خود وجود است با تنوع گسترده مراتب و درجات آن (ملاصدرا، ۱۴۰۴، ج 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 ذی اثر بودن و فعلیت و بعبارت دیگر کمال است) لذا هر گاه 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 واجب الوجود دارای علم و حیات و قدرت و اختیار است همین آثار وجودی به صورتی ضعیف تر در موجودات امکانی هم وجود دارد و حقیقتاً مستند به آنها است.

۲) بر اساس وجود رابط بودن معلول، که ملاصدرا آن را از افتخارات حکمت متعالیه می داند و همواره نظر ویژه‌ای روی آن دارد (همان، ج ۲: ۲۹۲)، تمام گستره آفرینش الهی موجوداتی امکانی هستند که فقر و عجز و نیستی عین ذات و هویت آنها است و هیچگونه استقلالی قطع نظر از

واجب الوجود برای آنها متصور نیست (همان، ج ۱: ۸۶). در واقع موجودات رابط فقط شانی از شئون خداوند (وجود مستقل) هستند که هر وصفی به آنها نسبت داده می شود و هر حکمی که در مورد آنها صورت می پذیرد 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 و اراده‌های ما همانند اصل هستی ما منتسب به خداوند بلکه عین ربط و نسبت با او است (همان، ج ۲: ۳۷۷).

به این ترتیب از یک طرف بر اساس اصالت و وحدت حقیقت وجود ما حقیقتاً دارای قدرت و اختیار و از اینرو فاعل حقیقی افعال و آثار خود هستیم و از سوی دیگر این افعال و آثار عین تعلق و نسبت صرف به خداوند بوده و لذا او فاعل حقیقی آنها است؛ به عبارت دیگر فعل و اراده ما در عین انتساب به ما منتسب به خدا نیز است. در نظام صدرايي آدمي مختار مجبور يا مجبور مختار است (همان، ج ۶: ۳۷۵) یعنی در همانحال که افعال و آثار وی منتسب و مربوط به خودش است منتسب و مربوط به خداوند نیز است و در عین حال که خداوند فاعل حقیقی این آثار است او نیز فاعل حقیقی آن است. با این رویکرد ملاصدرا خود را موفق به پرده برداری از رمز و راز آیات غریبی از این قبیل می داند که «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال، آیه ۱۷)؛ [این آیه تیر انداختن را درست از همانجهد که به پیامبر نسبت داده از وی سلب نموده و آنرا به خدا نسبت داده است] (همان، ج ۶: ۳۷۷). به این ترتیب هر دو سویه افراطی اختیار مطلق (ماحصل ادعای اهل تفویض و آزادی گرایان) و جبر مطلق (نتیجه رویکرد جبرگرایان اسلامی و غربی) مهر بطلان می خورد و امر بین الامرین (سازگار گرایي) تفسیر بدیع خود را می یابد؛ مطابق با این تفسیر جدید آدمی از همانحیث که مختار است مجبور است و اجبار او نیز عین اختیار اوست (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۴).

است که مسبوق به اراده باشد نه اینکه اراده فاعل بر آن عمل نیز مسبوق به اراده دیگری باشد تا تسلسل اراده‌ها لازم آید. فاعل مختار فاعلی است که فعلش به اراده او انجام گیرد و نشانه این امر آنست که اگر در حقیقت ارادی بودن فعل اخذ شده باشد که اراده فعل هم به اراده فاعل باشد در اینصورت 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 منشا اراده است نه اینکه اراده هم از اراده صادر گردد (همان، ج ۶: ۳۸۸).

#### نتیجه

آزادی واژه‌ای با معانی بسیار است و ناهمداستانی اندیشمندان بر سر حدود و لوازم آن منجر به تاریخ پرتنش مسئله جبر و اختیار شده است. درحالی‌که جبر گرایان و آزادی گرایان در پی دستیابی به یک آزادی حداکثری در نظامی محفوف به علیت به دو سویه افراطی نفی کلی آزادی و یا نفی کلی جبر در ساحت اعمال انسانی افتاده اند، سازگارگرایان مدعی اند بدون فرو افتادن در هیچیک از این دو سویه افراطی و در واقع بدون نفی کلی هیچیک از جبر یا اختیار، توانسته‌اند حدود و شروط آزادی واقعی و ممکن الحصول بشری را برای ما ترسیم کنند.

سازگار گرایان با نادیده گرفتن شرط مسئولیت‌نهایی و غیر ضروری دانستن شرط امکان‌های بدیل، بایستی علاوه بر اثبات لزوم نفی کلی AP برای آزادی، به وضع جایگزینی کارا و مناسب برای آن پردازند؛ به این ترتیب است که سازگارگرایان غربی بجای تعریف آزادی به "توانایی عمل به جز این" به "توانایی خود ارزیابی تاملی"، "توانایی بروز رفتارهای بازتابی"، "توانایی خود کنترلی تاملی" و بدیل‌هایی از این دست متوسل شده اند، در میان اندیشمندان اسلامی نیز شاهد تفاسیر مختلفی از امر بین الامرین به عنوان مبنای اساسی سازگارگرایی اسلامی هستیم و همانطور که دیدیم تفسیر فلسفی

ملاصدرا برای توضیح چگونگی این انتساب توأمان به تمثیل نفس و قوای آن متوسل می‌شود؛ همانطور که افعال انسان 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 هستند (ملاصدرا، ۱۴۰۴، ج ۶: ۴-۳۷۳). با درک حقیقت این امر ناگزیر از همراهی با صدرا خواهیم بود، هر چند که درک این مهم چندان به سادگی میسر نخواهد شد؛ و این یادآور روایاتی است که متذکر ظرافت این مسأله و لزوم ژرف نگری در آن شده اند (که پیش تر به آن اشاره‌ای شد).

اما چنانچه کسی در اینجا این اشکال را مطرح کند که "بالاخره آیا اراده ما بر طبق این تفسیر جدید از اختیار، یک اراده متعین است یا یک اراده نامتعین؟ اگر متعین و لذا تحمیلی است که 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 شده‌ایم وجود این چنین اراده‌ای نا معقول و بی معنا است؛ پاسخ صدرا بی پرسش مذکور نیز این است که اراده انسان بعنوان شانی از شئون یک وجود رابط عین الربط به اراده بالذات وجود مستقل است. توجه داریم که چنین پاسخی هر چند مخل اختیار و اراده مطلق مورد نظر آزادی گرایان و اهل تفویض است لیکن به هیچ وجه دال بر جبر مطلق نبوده و منافاتی با آزادی تعدیل یافته سازگارگرایان غربی و امر بین الامرین اسلامی ندارد چرا که نظام اصالت وجودی ملاصدرا صریحاً شبکه علی معلولی جهان (که مجرای معمول اعمال نفوذ اراده الهی در این جهان است) و قدرت و اختیار موجودات را به رسمیت شناخته و صرفاً مخالف نگاه مستقل ما به آن است. قادر و مختار از نظر ملاصدرا کسی است که اگر اراده کاری را نمود آن کار از او صادر گردد (همان: ۳۷۸). به عبارت دیگر ملاک وی برای اختیاری بودن عمل این

ملاصدرا یکی از موفق‌ترین و دقیق‌ترین این تفاسیر است.

در نظام اصالت وجودی صدرا تمام صفات کمالیه (از جمله اختیار) ما انعکاسی از صفات مطلق الهی در حد و مرتبه موجود ممکن و عین الربط به وجود مستقل خداوند است؛ راز صعوبت و علاج ناپذیری مسأله اختیار را نیز در همین نکته باید جست.

لیکن حتی بر فرض خروج از مبانی صدرايي که به اشاره خود ملاصدرا راه خواص اولیاء الهی است و با تغییر افق دید ما در پرتو ترسیم نظامی نو معضل جبر و اختیار را به نحو موجه تری مرتفع می‌سازد، هنوز راهی فرا روی جویندگان اختیار انسان می‌ماند که به اندازه راه حل صدرايي پیچیده و پر محتوا نیست اما دقیقه‌ای بسیار مهم را در خود دارد. به قول پیتر استراسون مناسبات و مراودات معمولی ما انسانها آنچنان بنای عظیم و مستحکم و پر اهمیتی است که مشت‌یافته‌های احتمالی دانشمندان و اندیشه‌ورزی‌های متفکران یارای فرو ریختن و انهدام آن را ندارد (Strawson, 2003:15). متناسب با همین تعبیر در عالم اسلامی راه حل شهودی و وجدانی اختیار را داریم: ما اختیار را به علم حضوری در خود می‌یابیم و چنین علمی نیازمند به برهان و استدلال نیست. و به این ترتیب در عین اینکه نظام علیت و بی‌اختیاری خود در بسیاری از امور را می‌پذیریم اما به صراحت نقش اراده و اختیار خود در تحقق افعال مان را نیز تایید می‌کنیم و نه آن بی‌اختیاری را دال بر جبر مطلق می‌دانیم و نه این اختیار را به معنی تفویض محض؛ و این چیزی نیست جز امر بین الامرین یا سازگاری جبر و اختیار. ساحتی که هر چند عقل نظری عرفی ما در دریافت حقیقت آن چندان کامیاب نبوده اما وجدان حقیقت بین ما آنرا به کرات برای ما یادآوری می‌کند. البته لازم به ذکر است که در بینش مکتب اسلامی حتی این اجبارهای غیر ارادی نیز موجد مشکل نخواهد بود زیرا به مقتضای "لا یكلف الله نفسا الا

وسعها" تکلیف و مسؤولیت هرکس به میزان وسع و ظرفیت وجودی وی است.

به این ترتیب در طول تاریخ پرفراز و نشیب مسأله جبر و اختیار، شاهد تلاشهای مشابهی با تبیین‌های متفاوت از سوی متفکران غربی و اسلامی در توجیه مختار بودن انسان هستیم. نظر نویسنده این مقاله اینست که سازگار گرای جبر و اختیار که به آزادی مطلق و فارغ‌العنانی قائل نیست و بر این باور است که جهان علی معلولی ما تاب وجود چنین اختیاری را ندارد و حتی اگر داشت چنان اختیاری به فرض ترتب فایده‌ای بر آن جبری مرموز و کنترل ناشدنی می‌بود، سازگاری بیشتری با عقل و خرد جمعی و جریان معمول زندگی دارد؛ و همان‌طور که دیدیم تفسیر صدرايي از سازگارگرای با مبانی و پایه‌های خاصی که در نظام ابداعی وی، حکمت متعالیه، می‌یابد می‌تواند به نحو معقول تری این سازگاری را توجیه و تبیین نماید.

#### پی‌نوشت‌ها

- ۱- آزادی‌گرایان و سازگار گرایان هر دو معتقد به آزادی انسان هستند، منتها در حالی‌که گروه نخست دترمینیسم را به کلی مردود می‌دانند، گروه دوم بررسی درستی یا نادرستی فرضیه دترمینیسم را به عالمان علوم طبیعی می‌سپارند و بر این باورند که حتی اگر روزی حاکمیت جبر بر جهان اثبات شود چنین چیزی تراحمی با آزادی انسان نخواهد داشت؛ اطلاق عنوان سازگار گرا بر آنها نیز بر همین اساس است.
- ۲- چیزی از قبیل وراثت، شرایط محیطی، تغییرات عصبی روانی ناشی از مصرف برخی دارو ها...
- ۳- انتساب این نمونه‌ها به فرانکفورت بدین جهت است که مثالهایی از این نوع را نخستین بار فرانکفورت در مباحث اخیر اراده آزاد مطرح نموده است.
- ۴- البته نمونه ذکر شده مثالی ساده به جهت تفهیم مطلب است و از خود فرانکفورت نیست.

10- ----- 1994. Responsibility and the Moral Sentiments. Harvard University Press

- ۱۱- الامر بین الامرین. (۱۴۱۷هـ ق). (دراسه فی مسأله الجبر و الاختیار)، قم: مرکز الرساله.
- ۱۲- دهباشی، مهدی. (۱۳۸۶). پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد، تهران: علم.
- ۱۳- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۰). عقاید استدلالی (ترجمه محاضرات فی الالهیات)، قم: انتشارات حوزه علمیه.
- ۱۴- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۱). جبر و اختیار (به نگارش و تنظیم علی ربانی گلپایگانی). مؤسسه امام صادق(ع).
- ۱۵- شیخ صدوق، التوحید، تصحیح و تعلیق: السید هاشم الحسینی الطهرانی، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه، قم.
- ۱۶- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۵۸). اصول کافی، مترجم: سید جواد مصطفوی، قم: انتشارات علمیه اسلامیة.
- ۱۷- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۴۰۴هـ ق، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه (ج ۲ و ج ۶)، قم، مکتبه مصطفوی.
- ۱۸- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۱ هـ ق). شرح اصول الکافی، تهران: مکتبه المحمودی، چاپ سنگی.
- ۱۹- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۶). خلق الاعمال، ترجمه علی بابایی، تهران: مولی.
- ۲۰- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۵۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم (با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری)، تهران: دارالعلم.
- ۲۱- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۵). بحار الانوار (ج ۵)، قم: نشر فقه.
- ۲۲- عبودیت، عبد الرسول. (۱۳۸۸). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۱)، تهران: سمت.

۵- به عنوان مثال نگاه کنید به: اصول کافی، ج ۱، باب الجبر و القدر، روایت ۱۰-۸.

منابع

- 1- Frankfurt, Harry. (2003). Alternative Possibilities and Moral Responsibilities in Gary Watson, ed. Free Will. Oxford University Press
- 2- Kane, Robert. 2005. A contemporary Introduction to Free Will. Oxford University Press
- 3- ----- 1996. The significance of Free Will. Oxford University Press
- 4- Rosen, Giden. 2002. The case for Incompatibilism Form Philosophy and Phenomenological Research 64. P. P. 700-708
- 5- Smilansky, Saul. 2000. Free Will and Illusion. Oxford University Press
- 6- Strawson, Galen. 2005. "Free Will" from the shorter Routledge encyclopedia of philosophy. p.p. 743-753. Routledge university press
- 7- Strawson, P.F. 2003. Freedom and Resentment and other essays. Oxford University Press
- 8- Taylor, Richard. 1974. Metaphysics. Englewood Cliffs: Prentice-Hall
- 9- Wallace. R. J. Precis of Responsibility and the Moral Sentiments from Philosophy and Phenomenological Research 64. P. p.709-729

۲۳- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). *بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق*،

ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.

۲۴- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۹). *اصول عقاید*

(چاپ چهارم)، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.

