

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی اختیار و مسئولیت اخلاقی انسان از منظر چیزم و قاضی عبدالجبار همدانی

mmonfared86@gmail.com

maliheaghaei2007@gmail.com

ک م مهدی منفرد / استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم

ملیحه آقائی / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۶

چکیده

اراده تام انسانی در اسلام با فرقه کلامی معتزله، شناخته می‌شود. قاضی عبدالجبار، متفکر برجسته اعتزال، با هدف دفاع از عدل الهی و تبیین سازگاری آن با مسئله تکلیف و نیز مسئولیت اخلاقی، افعال انسان را مستقل از اراده الهی می‌داند. از سوی دیگر، در فلسفه معاصر غرب، رودریک چیزم به هدف تبیین سازگاری میان علیت انسان و اصل ضرورت علی و معلولی، خود شخص را مبدأ نهایی عمل معرفی می‌کند. در این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی ضمن بیان آرای هر دو متفکر در باب مسئولیت اخلاقی انسان، بیان خواهد شد که با وجود اختلاف مبنایی در جهان بینی چیزم و قاضی عبدالجبار درباره اموری چون ماهیت انسانی و اقسام علیت موجود در عالم، در خصوص مسئله اختیار انسان، گونه‌ای هم‌داستانی و قرابت برقرار است؛ هرچند هر دو متفکر با پذیرش اراده استقلالی تام انسان، ضمن گرفتار شدن به نگاهی غیرتوحیدی، به نتایجی نادرست در باب فاعلیت انسانی دست یافته‌اند.

کلیدواژه‌ها: اراده آزاد، مسئولیت اخلاقی، علیت فاعلی، علیت رویدادی، رودریک چیزم، قاضی عبدالجبار.

بحث اختیار یا اراده آزاد، از مهم‌ترین مباحث پرچالش فلسفی در طول تاریخ تفکر است. پرسش درباره ماهیت اراده آزاد و لوازم آن، ضرورت وجود و همچنین ارتباط این مفهوم با مفاهیمی چون ضرورت علی و معلولی، مسئولیت اخلاقی، نظام جزا و پاداش و غیره، در هر دوره فلسفی مورد توجه فیلسوفان و متفکران برجسته اسلامی و غربی قرار گرفته است.

اصل «ضرورت علی و معلولی» یا «جبر علی و معلولی» بیانگر آن است که با وجود علت تامه، وجود معلول، ضروری و واجب است. باورمندان به این ادعا که رویداد امکانی وجود ندارد و همه رویدادها ضروری‌اند، سه نوع جبرگرایی (تعین‌گرایی) را ترتیب داده‌اند: جبرگرایی علی، جبرگرایی الهیاتی و جبرگرایی منطقی. در جبرگرایی علی با استفاده از قوانین علمی، در جبرگرایی الهیاتی با تمسک به برخی مدعیات دینی، و در جبرگرایی منطقی با به‌کارگیری برخی اصول منطقی، وجود ضرورت در جهان اثبات می‌شود. هر سه نوع از این انواع، با اختیار تنافی دارند و در طول تاریخ، بحث‌های بسیاری در هر سه زمینه صورت گرفته است.

در باب جبرگرایی علی، گروهی که به ضرورت علی معتقد نیستند، صاحب دیدگاه‌های مختلفی در این باب هستند. برخی از ایشان، اصل ضرورت علی را در هیچ زمینه و فاعلی حتی فاعل‌های طبیعی صادق نمی‌دانند. برخی نیز معتقدند که ضرورت علی تنها در فاعل‌های مختار جاری نمی‌شود و فاعل مختار، با وجود تحقق علت تامه، همچنان توانایی عدم انجام فعل را داراست. در عالم اسلام، معتزله از معتقدان به این نظریه بوده‌اند و بر اختیار و اراده انسان تأکید می‌کردند. آنها برخلاف اشاعره - که گروهی جبرگرا بودند - انسان را در فاعلیت و تأثیر، مستقل در نظر می‌گرفتند. در سده‌های اخیر، در غرب نیز مسئله آزادی بشر و رابطه آن با ضرورت و جبر علی، نزد متفکران جایگاه وسیعی یافت. براساس پیشرفت علوم تجربی و اصل پذیرفته‌شده علیت، همه رویدادهای عالم در یک زنجیره ضروری علی و معلولی قرار دارند هر واقعیتی براساس رویدادهای گذشته آن و براساس قوانین ثابت طبیعت، تنها یک آینده مشخص خواهد داشت. این اصل تخلف‌ناپذیر عالم طبیعت، این سؤال را موجب شد که آیا افعال انسانی نیز که مانند موقعیت‌های مشخص در زمان آینده هستند، براساس شرایط گذشته فرد و قوانین حاکم بر طبیعت تعیین می‌شوند؟ آیا اراده انسانی به‌عنوان یکی از پدیده‌های نفسانی که تحت این نظام علی است، می‌تواند آزاد باشد؟ این سؤالات، برآمده از معنای مختار بودن است که براساس آن، مبدأ نهایی عمل برای صدق معنای مختاریت، باید در خود فاعل باشد. منظور از «مبدأ» بودن، این است که فاعل، آغازکننده و علت عملش باشد و «نهایی» نباشد؛ یعنی عمل او نشئت‌گرفته از اجبارهای بیرونی و درونی، اعم از شرایط محیطی، رویدادهای گذشته، وراثت، امیال و ویژگی‌های شخصیتی نباشد (گلدمن، ۱۹۷۸، ص ۱).

در مواجهه و در مقام حل تعارض میان اختیار و جبری بودن جهان، دو دیدگاه توسط فیلسوفان غربی مطرح شد. گروهی وجود تعارض و ناسازگاری را پذیرفتند و دیدگاه ناسازگارگرایی (Incompatibilities) را در پیش گرفتند و گروه دیگر، مختار بودن انسان را با جبرگرایی جمع‌پذیر دانستند و دیدگاه سازگارگرایی (Compatibilities) را دنبال کردند. ناسازگارگرایان به سه شاخه اختیارگرایی (Libertarianism)، جبرگرایی (Determinism) و ناسازگارگرایی سخت (Hard Incompatibilities) تقسیم می‌شوند. ریچارد تایلر (تایلر، ۱۹۶۶)، توماس رید (رید، ۱۷۸۸) و

رودریک چیزم (چیزم، ۱۹۶۶؛ همو، ۱۹۷۶) در قرن بیستم، از جمله اختیارگرایانی بودند که در تعارض میان جبر علی و اختیار، انسان را موجودی کاملاً مختار می‌دانند و منکر هرگونه دیدگاه جبرگرایی در این باب هستند.

رودریک چیزم (۱۹۱۶-۱۹۹۹) از پرکارترین و تأثیرگذارترین فیلسوفان آمریکایی قرن بیستم در نظریه عمل خویش، قائل به ناسازگاری میان جبر علی و اراده آزاد بود و برای حل آن، نظریه علیت فاعلی (Agent-causal) را مطرح کرد. چیزم، در بحث مسئولیت اخلاقی بیان می‌کند که آنچه عمل یک عامل و فاعل انسانی را می‌سازد، از قسم رویداد نیست؛ بلکه علت آن خود عامل انسانی است. علت فاعلی، «جوهر»ی است که چون خودش محصول عامل و رویداد دیگری نیست، علت و منشأ عمل خویش است.

ابوالحسن عبدالجبارین / احمد همدانی، از مشهورترین رجال معتزله، که در میان متکلمان متقدم اندیشه‌های معرفتی‌اش، در دو سده پنجم و ششم هجری از اندیشه‌های تأثیرگذار بوده، نیز همچون استادان معتزلی خود، به اختیار تام انسان در افعال خویش معتقد بوده است. وی می‌گوید: «عدلیه بر این نظر اتفاق دارند که افعال بندگان از تصرف در طبیعت گرفته تا نشستن و برخاستن و کارهای دیگر، از خود آنان سرچشمه می‌گیرد و خدای عزوجل آنان را بر انجام این کارها توانا ساخته است» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۸، ص ۳). وی در جایی دیگر پس از بیان تقسیمات فعل می‌گوید: «حال که بیان اقسام فعل و مسائل مربوط به آن به پایان رسید، خواهیم گفت که افعال انسان‌ها در آنان خلق نمی‌شوند و آنان خود ایجادکننده آن هستند» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۳).

آنچه در این مقاله بررسی می‌شود، بیان همسویی‌ها و هم‌زبانی‌های دیدگاه علی چیزم و قاضی عبدالجبار در باب افعال و اختیار انسان است تا از این طریق بتوانیم تطبیق دیدگاه‌های این دو متفکر را در این زمینه به نظاره گیریم. گفتنی است که هدف در تطبیق علمی - همان‌طور که هانری کرین قائل است - یافتن ذات و جوهر معنای واحدی است که در دو ساحت زمانی و مکانی متفاوت قرار دارند (کرین، ۱۳۶۹، ص ۲۰). گفت‌وگوی بین‌فرهنگی و یافتن انگیزه‌های متفاوتی که در پس استدلال‌های گاه غیرکامل جدلی و مشابه وجود دارد، موضوع بحث هر تطبیق کلامی است. نشان دادن اخذ و اقتباس یا اثرپذیری دو نظام یا دو مکتب فکری یا غلبه یکی بر دیگری، مثلاً کلام اسلامی بر غربی، هدف چنین تحقیقاتی، از جمله این نوشتار نیست؛ بلکه نشان دادن عوالم متفاوت دو متفکر، که موجب شده است به‌رغم بهره‌گیری از اصول و قواعد مشابه، جایگاه آن اصول در فلسفه هریک متفاوت باشد، مورد هدف است. ما در این نوشتار درصدد نقد آرای این دو شخصیت نیستیم؛ اما می‌توان گفت که دیدگاه این دو شخصیت درباره نفس، ملاک فعل آزاد و مسئولیت‌آور و نیز اختیار انسان، محل نقد و مناقشه است. همچنین در ضمن تطبیق، ارائه توصیفی دیدگاه ایشان نشان خواهد داد که چگونه عدم نگاه صحیح توحیدی در باب علیت الهی و نسبت انسان با خداوند، می‌تواند به‌رغم تفاوت در دستگاه فکری، به نتایج نامعتبری در باب اراده آزاد انسان و نسبت او با جهان هستی بینجامد.

به‌منظور دستیابی به هدف مورد اشاره در این مقاله، ابتدا به بیان ماهیت انسان از منظر این دو متفکر پرداخته خواهد شد؛ سپس با بررسی دیدگاه هریک در باب علیت فاعلی انسان و نیز جایگاه اراده آزاد در نظام فکری چیزم و قاضی عبدالجبار، میزان هم‌زبانی این دو متفکر در مسئله مسئولیت اخلاقی انسان بررسی خواهد گردید.

۱. ماهیت انسان نزد چیزم و قاضی عبدالجبار

در کلام اسلامی در نگاه بسیاری از متکلمان، تنها خداوند موجود کامل و مجرد است و مخلوقات، همگی جسم و جسمانی‌اند. متکلمان، برخلاف فلاسفه که درصد بررسی نفس و ماهیت و قوای آن بوده‌اند، جز در مباحث افعال الهی و در بحث تکلیف انسان، به علم‌النفس نپرداخته‌اند. ایشان بیش از آنکه دغدغه کشف و فهم نفس انسانی را داشته باشند، به دنبال شناخت تکلیف الهی بوده‌اند و به مقتضای تبیین و دفاع از عقیده، به منظور انجام رسالت کلامی، آن بحث را باز کرده‌اند؛ البته به تفصیل به آن نپرداخته‌اند (طاهری و قجاوند، ۱۳۹۲، ص ۱۲۷).

در آثار کلامی، دیدگاه‌های متفاوتی در خصوص حقیقت نفس وجود دارد. در این میان، *عبداللین ایجی* در کتاب *مواقف*، دیدگاه جمهور متکلمان را یکی بودن هیكل محسوس - که از آن به بدن تعبیر می‌شود - با نفس می‌داند (ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۷، ص ۲۵۰).

قاضی عبدالجبار معتزلی همچون دیگر متکلمان معتزلی و شیعه، مانند *ابوعلی جبائی* (۳۰۳ق) و *ابوهاشم جبائی* (۳۲۱ق) از معتزله و *سید مرتضی* و *شیخ طوسی* از شیعه نظریه بدن محسوس را در تعریف حقیقت انسان می‌پذیرد و در آثار خود مطرح می‌کند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۳۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۸؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۲ و ۱۱۳؛ طوسی، ۱۳۵۸، ص ۳۴۴-۳۵۲).

قاضی در تعریف انسان، آن را ادراک‌کننده لذت و درد می‌داند و آن اعضا و جوارحی را که فاعل تکلیف‌اند و مورد اشاره شارع قرار گرفته‌اند، سازنده حقیقت انسانی می‌داند. وی می‌گوید: مکلف، همان عالم، قادر، مرید و حی است؛ زیرا خداوند تکلیف را به واجد تکلیف، واجب می‌داند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۳۴). از دیدگاه *قاضی عبدالجبار*، کسانی که بدن را زنده و فعال نمی‌دانند، در اشتباه‌اند؛ چراکه کار ادراک و احساس را بدن انجام می‌دهد و به همین دلیل زنده است: «اگر حیات صرفاً در قلب حلول نماید (نظریه ذره)، دیگر اعضای بدن نمی‌توانند احساس سردی و گرمی را درک کنند. بنابراین، بدن و هیكل محسوس، زنده و ادراک‌کننده است» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۳۴).

قاضی دیدگاه کسانی را که جزء لایتجزی و مجرد روح انسان معتقدند، رد کرده، استدلال می‌کند که اگر انسان چیزی غیر از بدن محسوس باشد، فاعل امور، یا چیزی حال و عارض در بدن است (نظریه جزء لایتجزی) و چون عرض قائم به خود نیست، در این صورت نمی‌تواند فاعل و مدبر امور بدن باشد؛ یا اینکه جوهری در مجاورت بدن است که تدبیر او به دلیل عدم تعلق به بدن، به عنوان فعل مخترع شناخته می‌شود؛ درحالی که فعل مخترع، تنها منحصر به خداوند است. بدین سبب، مجرد نفس منافی با باور به توحید است (همان، ص ۳۲۲).

قاضی عبدالجبار، روح را همان نفس جاری در منافذ بدن می‌داند که فاقد قوه ادراک است و مدرک بودن را تنها فعل بدن - که موجودی زنده و قادر است - می‌داند و روح صرفاً از شرایط بقای بدن محسوب می‌شود؛ چنان که خون شرط دیگر حیات است (همان، ص ۳۳۸).

چیزم، هرچند درباره ماهیت انسان دیدگاه ماتریالیستی دارد، برخلاف دیدگاه نئوداروینیست‌ها، معتقد است که شخص انسانی تغییر و تکامل یافته گونه دیگری نیست و چنین نیست که به وجود آمدن و از بین رفتن آن تدریجی

باشد؛ یعنی وقتی که من به وجود می‌آیم، ممکن است این اتفاق در زمانی باشد که یک تغییر مشخصی در جنین یا در جزئی از جنین روی می‌دهد؛ اما چنین نیست که این تغییر در جنین، همان رویداد به وجود آمدن من (شخص) باشد؛ چون فرض ما این است که اشخاص موجوداتی فی‌نفسه‌اند و مستقل از وجودات دیگر هستند (چیزم، ۱۹۸۹، ص ۵۷).

چیزم در جایی دیگر درباره‌ی تعریف «شخص» بیان می‌کند که به لحاظ فیزیکی، امکان‌پذیر است که چیزی آگاهانه فکر کند؛ و موجودی که چنین ویژگی‌ای دارد، یک جوهر است؛ چراکه جوهر یعنی وجودی که شرایط پایداری اشخاص را دارد (چیزم، ۱۹۷۶، ص ۱۳۷). وی در ادامه، درباره‌ی شخص و امکان فیزیکی توضیحی ارائه می‌دهد و می‌گوید: ما شخص را به یک عامل بالقوه تعریف نمی‌کنیم؛ زیرا اگر شخص ویژگی بالقوه را داشته باشد، پس متغیر است و وابسته به شرایط و محیط در هر زمان خواهد بود؛ اما امکان فیزیکی، یعنی موجودی که با قوانین طبیعی سازگار است و آن قوانین موجب تغییری در شخص نخواهند شد. پس، از زمانی که به وجود می‌آید تا زمانی که از بین می‌رود، هویت آن ثابت می‌ماند. این تعریف از شخص را می‌توان معادل تعریف بوئیوس دانست: یک شخص، یک جوهر فردی از یک طبیعت معقول است (همان).

چیزم پس از بیان دیدگاهش در باب چستی نفس، آن را بسیط و فاقد اجزا می‌داند و به اثبات نظریه «نفس بسیط» - که آگوستین، دکارت و بولانو از طرفداران آن بودند - می‌پردازد. نفس بسیط همان «شخص» است که با گذشت زمان، ثابت و پایدار بوده و ویژگی‌های ذهنی (mental property) متنوعی، از جمله داوری کردن، تعجب نمودن، تمایل داشتن، اعتقاد داشتن، آرزو و امید داشتن و لذت بردن را نشان می‌دهد (چیزم، ۱۹۹۱، ص ۱۶۷-۱۶۹).

بر مبنای نظریه‌ی بساطت نفس، ما جوهرهایی غیرممتد و مجرد هستیم. چیزم پیش از دفاعش از بساطت نفس، ابتدا مطرح می‌کند: مراد از جوهر مجرد، جوهری است که جسمانی نیست. وی به نقل از آگوستین، جوهر جسمانی را جوهر مرکب می‌داند و بیان می‌کند که ما موجوداتی غیرجسمانی و بسیط هستیم و جوهر بسیط نیازمند چیزی که خارج از جهان طبیعت باشد، نیستند (چیزم، ۱۹۹۱، ص ۱۶۸). وی پیش از این در مقاله‌ی دیگری نیز، در پاسخ به این ایراد که دیدگاه علیت چیزم تنها احیای مفهوم دکارتی از عمل آزاد به عنوان نتیجه‌ی تأثیر روح بر ماشین اتومات بدن است، به عدم اعتقاد وی به روحانی بودن شخص تصریح می‌کند. وی می‌گوید:

من موافقم که از آنچه من می‌گویم، برمی‌آید که یک شخص درون بدن وجود دارد و اگر بدن، یک ماشین یا یک ربات باشد (درحالی‌که من هیچ کدام از این تعبیر را به کار نبرده‌ام)، پس چنین است که یک شخص درون ماشین یا یک ربات وجود دارد. اما... من نگفتم که اشخاص، ارواح یا ذهن یا نفس هستند (من گفته‌ام که ما خودمان هستیم و از «خود» به عنوان کلمه‌ای دیگر «شخص» استفاده کرده‌ام). من درباره‌ی فاعلیت چه گفتم که مرا منتسب به تئوری کارتزینی درباره‌ی ماهیت متافیزیکی شخص می‌کنید؟ (چیزم، ۱۹۷۸، ص ۲۲۶)

از این عبارات روشن است که براساس دیدگاه ماتریالیستی چیزم، منظور از غیرجسمانی بودن شخص، تنها بساطت آن، و نه تجرد روحانی است و اعتقاد وی به دیدگاه کارتزینی در باب نفس، تنها منحصر به بسیط بودن آن است. چیزم پیش از دفاعش از نظریه‌ی بساطت نفس می‌گوید:

من از نظریه‌ای دفاع خواهم کرد که بر مبنای آن، چیزی وجود دارد که به لحاظ متافیزیکی منحصر به فرد است: ما طبیعتی داریم که کاملاً برخلاف چیزهایی است که به عنوان امور فیزیکی شناخته می‌شوند. من سعی خواهم کرد که نشان دهم چگونه این نظریه با آموزه سنتی بساطت روح سازگار است. من استدلال خواهم کرد که این اصل، به تعبیر ویلیام جیمز، گزینه‌ای بسیار زنده است (جیمز، ۱۹۹۱، ص ۱۶۷).

جیمز در مقدمه استدلالش بیان می‌کند که امور ذهنی، چون داوری نمودن، تعجب کردن و غیره، نشان‌دهنده آن است که ویژگی‌های ذهنی ما دارای پنج خصوصیت ساختاری‌اند:

۱. ویژگی‌های ذهنی گشوده‌اند: یک ویژگی ذهنی در صورتی گشوده است که برای هر تعداد (n)، امکان‌پذیر باشد n تعداد جوهری که دارای آن ویژگی‌هاست و n تعداد جوهری که آنها را ندارند، وجود داشته باشند.
۲. ویژگی‌های ذهنی تکرارپذیرند: یک ویژگی جایی تکرارپذیر است که ممکن باشد چیزی اکنون آن را نداشته باشد، اما قبلاً آن را داشته یا بعداً (بتواند) داشته باشد.
۳. ویژگی‌های ذهنی مرکب نیستند: مرکب آن است که ضرورتاً خود نیز ویژگی‌های اجزای خویش را داشته باشد.
۴. ویژگی‌های ذهنی تقسیم‌پذیر (devisive) نیستند: چیزی تقسیم‌پذیر است که ضرورتاً اگر شیء مرکبی واجد آن است، جزئی از آن شیء مرکب نیز آن را داراست.
۵. ویژگی‌های ذهنی، ویژگی‌های درونی جواهر هستند: این در صورتی است که ضرورتاً چیزی که دارای آن است، جواهر باشد یا ضرورتاً هر چیزی که واجد آن است، دارای تمام ویژگی‌های گشوده و تکرارپذیری باشد که آن ویژگی نمایش می‌دهد (همان، ص ۱۶۹-۱۷۳).

با صرف نظر از جزئیات فنی این توضیحات، جیمز یک ویژگی کیفی را ویژگی گشوده و تکرارپذیر، نه مرکب و نه تقسیم‌پذیر، و نیز یک ویژگی درونی تعریف می‌کند. حال، استدلال او برای نفس بسیط چنین است:

۱. ما ویژگی‌های کیفی (qualitative properties) داریم؛
۲. هر ویژگی کیفی‌ای که ما می‌شناسیم، به نحوی است که معمولاً توسط جواهر بسیط نمود می‌یابند؛
۳. هیچ ویژگی کیفی نیست که به واسطه جواهر مرکب نمود یابد؛
۴. برخی از ویژگی‌های ما را (تنها) جواهر بسیط می‌توانند واجد آنها باشند و جواهر مرکب نمی‌توانند آنها را داشته باشند؛

۵. ما دارای طبیعتی به طور کامل متفاوت با طبیعتی هستیم که هر موجود فیزیکی مرکبی آن را داراست. جیمز ادامه می‌دهد: «نتیجه این استدلال، دو احتمال را پیش روی ما قرار می‌دهد: (الف) نفس یک جواهر غیرممتد است؛ یا (ب) نفوس دارای نوعی ویژگی هستند که جواهر فیزیکی ممتد آنها را ندارند. گزینه دوم، توسط کسانی که معتقدند واقعیت تفکر در انسان، حاصل نوعی خاص از ظهور طبیعی است، دفاع می‌شود» (جیمز، ۱۹۹۱، ص ۱۷۷).

جیمز با رد گزینه دوم که به نوعی بیانگر دیدگاه نوحاسته‌گرایی (Emergentism) است (بر اساس این دیدگاه، پدیده‌های بدیع و پیش‌بینی‌ناپذیر، به واسطه برهم‌کنش‌های درون طبیعت به وجود می‌آیند [کلایتون، ۲۰۰۴، ص ۶])

و این بیان که پدیده‌های ذهنی، ظهور یافته از بدن فیزیکی و وابسته به آن هستند، احتمال نخست را صحیح و نفس را جوهری غیرمتمد می‌داند (همان).

بررسی

چیزم درحالی که به نظریهٔ بساطت نفس معتقد است و شخص انسانی را دارای وجودی غیرجسمانی و متمایز از بدن مرکب می‌داند، منکر تجرد روحانی آن است و به دیدگاهی ماتریالیستی در باب نفس اعتقاد دارد. نکتهٔ حائز توجه آن است که گرچه ویژگی‌های غیرمتمد، تقسیم‌ناپذیر و غیرمادی بودن یک موجود، حکایت از تجرد آن دارد، اما به نظر می‌رسد که چیزم به تقسیم ثنایی و عقلی موجودات به مجرد و مادی قائل نیست و شخص انسانی را از جمله اموری می‌داند که گرچه فاقد ویژگی‌های مادی است، امری روحانی نیست. برخلاف چیزم، قاضی عبدالجبار با وجود اعتقاد به وجود عالمی مجرد و غیرمادی، نفس را کاملاً مادی و یگانه با بدن محسوس (هیكل محسوس) قلمداد می‌کند. چیزم ایرادات بسیاری را به این دیدگاه وارد می‌داند (چیزم، ۱۹۷۸، ص ۳۰) و با نظر کسانی که انسان را مساوی با ذرات کوچک جای گرفته در مغز می‌دانند، هم‌نظر است (زیمرن، ۲۰۱۱، ص ۱۶۸). بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که ماهیت انسانی از دیدگاه قاضی، همان بدن زنده و مُدرک فرد است؛ درحالی که طبق نگاه جزئی‌انگاران چیزم، انسان برخلاف بدن فیزیکی خویش، تقسیم‌ناپذیر و پایدار است و گرچه مادی است، اما بسیط و فاقد اجزا شناخته می‌شود (چیزم، ۱۹۹۱، ص ۱۶۸).

۲. ماهیت علیت فاعلی نزد قاضی عبدالجبار و چیزم

از نظر فلاسفهٔ اسلامی و نیز برخی متکلمان، از جمله معتزلی‌ها، اصل ضرورت علی یا حاکمیت ضرورت بر رابطهٔ علت و معلول (دترمینیسم) بر نظام هستی، مورد اتفاق و قبول است و همگی معتقد به نیازمندی معلول به علت تامه در تحقق‌اند. اختلافی که در این میان وجود دارد، آن است که معتزلیان به ضرورت علی در فاعل‌های مختار باور ندارند و معتقدند که انسان خالق افعال خویش است. مراد اهالی اعتزال از خلق، اختراع و نوآوری به‌گونه‌ای که نمونه‌ای نداشته یا از عدم به‌وجود آمده باشد، نیست؛ بلکه عبارت است از وقوع فعل از فاعل، آن‌گونه که مقدر شده است (عمار، ۱۹۹۸، ص ۷۸-۷۹). از قاضی عبدالجبار در این زمینه، کلمهٔ «احداث» نقل شده است: در مسئلهٔ افعال عباد، قاضی عبدالجبار همانند دیگر معتزلی‌ها بر این عقیده است که افعال بندگان به‌واسطهٔ آنان به‌وجود می‌آید و آنها خود پدیدآورنده‌شان هستند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۲۹۵). او در جای دیگر می‌گوید: عدلیه اتفاق نظر دارند که افعال بندگان، از تصرف در طبیعت گرفته تا نشستن و برخاستن و کارهای دیگر، از خود آنان سرچشمه می‌گیرد و خدای تعالی آنها را بر انجام دادن این کارها توانا ساخته است و برای افعال آنان، انجام‌دهنده و پدیدآورنده‌ای جز آنان نیست. هر کس بگوید خدای سبحان خالق و پدیدآورندهٔ افعال آنهاست، خطای بزرگی را مرتکب شده است و انجام فعلی را به دو فاعل وابسته دانسته است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۸، ص ۳).

قاضی عبدالجبار در کتاب *المعنی* فصل مستقل و مبسوطی به اثبات اختیار استقلالی انسان اختصاص داده است. گرچه خداوند انسان را بر افعال خود قادر کرده است، اما زمانی که قدرت انسان بر فعلیت تعلق گرفت، آن فعل

از حوزه قدرت خداوند خارج می‌شود. وی در قالب سؤال و شبهه‌ای مطرح می‌کند: «اگر بگویند خداوند به ما قدرت بر فعل بخشیده است، پس واجب است خود او بر قدرت ما قادرتر باشد، همچنان که از ما اعلم است، پاسخ می‌دهیم که این سخن نادرست است و این امر در همهٔ امور جاری نمی‌شود. آنچه خداوند قدرت بر آن را بر بندگان بخشیده است، محال است که خود بر آن قادر باشد» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۴۱).

قاضی عبدالجبار همچنین معتقد است که خداوند به انسان قدرت بخشیده است و قدرت خدا غیر از قدرت انسان بوده و مقدر خدا و انسان با یکدیگر متفاوت است. وی بیان می‌کند که آنچه فعل خداوند نیست، مقدر او هم نیست و از آنجا که افعال بندگان فعل خداوند نیستند، پس نمی‌توانند مقدر او نیز باشند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۹، ج ۲، ص ۵۵۷).

قاضی اصل استحالهٔ توارد دو قدرت بر مقدر واحد را دلیلی بر این امر مطرح می‌کند. وی در بیان این قاعده می‌گوید: اگر مقدر واحد، مقدر دو قدرت باشد، مستلزم آن است که در صورت موجود شدن، فعل هر دو قادر باشد؛ یعنی هر دو قادر، ایجاد مقدر را اراده کنند؛ اما چنین فرضی ایراداتی را به همراه دارد از جمله آنکه ممکن است مقاصد دو قادر متفاوت باشد و مقدر با قصد ایجاد از جانب قادر اول ایجاد می‌شود؛ در صورتی که فعل قادر دوم که ارادهٔ ترک داشت، محقق نمی‌شود. در این صورت، فعل قادر با قصد فعل همراه نخواهد شد و صدور فعل از قادر منتفی می‌شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۱۱).

همان گونه که پیش‌تر بیان شد، قاضی عبدالجبار دواعی و انگیزه‌ها را صرفاً محرک و برانگیزانندهٔ انسان برای انجام فعل یا ترک آن می‌داند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵۹) و علت اصلی تحقق فعل را ارادهٔ انسان دانسته است. چیزم دیدگاه / ارسطو در کتاب فیزیک در باب معنا و ماهیت علیت را مورد توجه قرار می‌دهد و به دلیل ارائهٔ دیدگاه خویش در باب ضرورت علی و فعل انسان، از تعبیر و مثال وی استفاده می‌کند. / ارسطو در کتاب طبیعیات، ضمن مثالی بیان می‌کند که مسئول بودن شخص در قبال یک عمل، نیازمند وجود یک زنجیرهٔ علی است که آن شخص را به آن عمل (به صورت علی) وصل کند و البته این زنجیره تا بی‌نهایت نیز عقب نرود. / ارسطو می‌گوید: پس چوب سنگی را تکان می‌دهد و دستی چوب را تکان می‌دهد و مرد دست را تکان می‌دهد. بنابراین، هر رخداد علتی دارد، جز تکان داده شدن دست توسط مرد (ارسطو، ۱۳۶۳، ص ۲۶۵).

نزد فیلسوفان اخلاق، این مسئله مورد توافق است که در صورتی می‌توانیم شخصی را مسئول اخلاقی عملش بدانیم که دو شرط محقق باشد: ۱. تحقق آن عمل، (کاملاً) به آن عامل وابسته باشد؛ ۲. فرد در انجام آن عمل آزاد بوده باشد؛ یعنی قادر باشد فعل دیگری نیز انجام دهد.

چیزم بیان می‌کند که در مثال / ارسطو، شرط اول محقق نیست؛ چون حرکت دست بدون علت است و عملی که بدون علت واقع شود، کسی هم مسئول آن نخواهد بود. پس همانند / ارسطو که در اینجا علیتی متفاوت از علیت موجود در حرکت چوب توسط دست و حرکت سنگ توسط چوب را قائل است، باید بگوییم تکان داده شدن دست توسط مرد، یک رویداد نیست و زنجیرهٔ علی از رویدادها، در نقطه‌ای متوقف می‌شود که خود یک رویداد نیست (نسرین، ۱۳۸۸، ص ۶۸-۶۷).

از سوی دیگر، اگر گفته شود که هر عملی به‌نحو دترمینیستی نتیجه‌ی رویدادهای گذشته است، شرط دوم محقق نمی‌شود؛ چراکه در این حالت، عامل چاره‌ای جز انجام آن عمل را نخواهد داشت.

چیزم پیشنهاد می‌دهد: اگر با تأسی از/ ارسطو بیان کنیم که علتِ رویدادی تنها نوع علتی موجود در جهان نیست و می‌توان علتی را ذکر کرد که خود از جنس رویداد نباشد، مشکل ناسازگاری را می‌توان برطرف کرد (چیزم، ۱۹۶۴، ص ۳۰). از آنجاکه علتی جدید نمی‌بایست چیزی جز همان عامل رویداد باشد، پس علتی فاعلی، همان علتی جدید است.

بدین ترتیب، چیزم دو نوع علتی رویدادی و فاعلی را از یکدیگر جدا می‌کند و علتی رویدادی را آن علتی می‌داند که علت یک رویداد، خود یک رویداد است (چیزم، ۱۹۷۶، ص ۶۹). برای مثال، زمانی که ما می‌گوییم مصرف سه گرم از آرسنیک، علت مرگ شخص است، یعنی خوردن سه گرم از آرسنیک توسط او، علت رویدادی رویداد مرگ آن شخص است (ون اینوگن، ۱۹۷۸، ص ۵۶۸)؛ و علتی فاعلی، علتی است که علت یک رویداد است؛ اما خود آن، از جنس رویداد نیست؛ بلکه خود فاعل است (گلدمن، ۱۹۷۸، ص ۵۸۳). در این حالت، خود آن عامل، دیگر علتی ندارد. از آنجاکه سلسله رویدادهای منتهی به یک عمل، به یک عامل منتهی می‌شود، هم اختیار انسان و هم ناسازگاری با دترمینیسم برطرف می‌گردد.

تا اینجا گفته شد که چیزم علتی فاعلی را آن علتی می‌داند که در آن «یک عامل، به‌نحو علی موجب وقوع یک رویداد یا وضعیت می‌شود» (چیزم، ۱۹۷۶، ص ۶۹). وی ادامه می‌دهد: اگر فردی به‌نحو علی موجب وقوع عملی شود، پس آن شخص کاری را انجام می‌دهد که آن کار به‌نحو علی موجب تحقق آن چیز (معلول) می‌شود (همان، ص ۷۰). چیزم معتقد است برای تبیین افعال آزادانه‌ای که متعین از شرایط محیطی سابق بر خود نیستند، باید علاوه بر علتی ساری در میان رخدادها، طبیعی، این نوع ویژه از علتی را نیز تصدیق کنیم. سلسله علی افعال انسانی نهایتاً به فرایندهای عصبی و مغزی - که خود (فارغ از هرگونه تأثیرپذیری از غیر) فاعل به وجودآورنده آنهاست - می‌رسد و فراتر از آن، هیچ چیز یا هیچ کسی علتی نیست (چیزم، ۲۰۰۳، ص ۲۹-۳۰).

چیزم معتقد است، رویدادهای مشخصی وجود دارند که تقریباً می‌توان گفت تنها در مغز اتفاق می‌افتند و آنها معلول هیچ رویداد دیگری نیستند؛ اما این‌گونه نیست که علتی نیز نداشته باشند. این رویدادها معلول عامل و شخصی هستند که در مغز وی روی می‌دهند. پس اگر الف را رویدادی در نظر بگیریم که هیچ علت رویدادی نداشته باشد و فقط دارای علت فاعلی است و الف، درون مغز پرویز روی دهد، پاسخ چیزم به اینکه علت رویداد مغزی الف چیست، این است که «پرویز» یا «خود پرویز»، علت رویداد الف است. باید تکرار کرد که شخص یا عامل از دیدگاه چیزم، «من دکارتی» نیست؛ چراکه من دکارتی یک نفس غیرمادی است؛ درحالی که شخص چیزم یک عامل مادی شناخته می‌شود (ون اینوگن، ۱۹۷۸، ص ۵۶۸).

چیزم همچنین در قالب این عبارت، دوباره تصریح می‌کند که عامل اصلی در مختار بودن فرد، خود شخص و نه باورها و تمایلات اوست؛ چراکه اگر این عوامل علت تحقق عمل شخص باشند، ایراد مقهور بودن فرد و عدم اختیار در او پدید می‌آید:

اگر این باورها و تمایلات، در موقعیت‌های خاصی که فرد در آن قرار دهد، او را به انجام فعلی بکشانند، پس آن فرد دیگر قادر نخواهد بود کاری به‌جز آنچه انجام داده است، انجام دهد و فرقی نمی‌کند که علت عمل، درونی باشد یا بیرونی. اگر علت، رویداد یا وضعیتی بود که شخص خودش مسئول تحقق آن نباشد، پس او مسئول چیزی که به‌آشتباه فعل او می‌خوانیم، نخواهد بود» (چیزم، ۱۹۶۴، ص ۴).

بررسی

مشاهده می‌شود که چگونه در کلام نیز مشابه بحث‌های فلسفی در باب ضرورت حاکم بر نظام علی و میزان سازگاری آن با اختیار و اراده انسان، بحث و نظر صورت گرفته است. از دیدگاه دینی، هرچه در این جهان رخ می‌دهد (فیزیکی یا ذهنی)، معلول خواست و اراده خداست؛ اما معتزلیان و از جمله قاضی، به‌منظور حفظ مسئولیت انسان در قبال افعال خود، به اراده انسان به‌نحو استقلالی نظر کرده و مانند چیزم، منکر هرگونه علیت غیرانسانی (مانند رویدادها یا اراده خداوند) بر افعال انسان شده‌اند. از این جهت، این دو متفکر در نقش علی عامل انسانی، هم‌نظرند. باین‌حال در باب انحصار علیت در دو نوع رویدادی و فاعلی، اختلاف‌نظر دارند؛ زیرا علیت خداوند از قسم رویداد نیست و بر اساس نگاه اعتزالی قاضی، علیت الهی در عرض و مستقل از آن دو لحاظ می‌گردد.

۳. ماهیت اختیار نزد قاضی عبدالجبار و چیزم

قاضی عبدالجبار همچون قدمای معتزلی خویش به اختیار انسان معتقد است. انسان از دیدگاه وی، در ابتدا موجودی است مکلف؛ یعنی مسئول کار خویش است؛ و یکی از راه‌هایی که خداوند فضل خویش را شامل حال بندگان می‌کند، از طریق تکلیف است. وی در کتاب *المعنی* می‌گوید:

همانا منافع دو صورت دارند: مستحق و غیرمستحق. غیرمستحق، همان تفضل است؛ و مستحق، دارای دو قسم است: یکی به صورتی است که مستحق مدح است و این مورد به‌واسطه فعل، شامل حال انسان زنده می‌شود؛ و دیگری چیزی است که به‌واسطه بدل‌هایی مستحق آن می‌شویم و آن به دلیل فعل دیگری است؛ و از خداوند تعالی بعید است که موجود زنده را بیافریند، اما یکی از این وجود منگعت را شامل حال او نکند (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۱۱، ص ۸۱).

قاضی عبدالجبار، در ابتدای جلد ششم *المعنی*، فعل را به عملی تعریف می‌کند «که از جانب کسی ایجاد شده باشد که قدرت بر آن داشته باشد» (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۶ ص ۵). وی برای اثبات تنزیه خداوند از اعمال قبیح و نیز مخلوق نبودن اعمال بندگان، ابتدا پرداختن به حقیقت فعل و عمل را ضروری می‌داند؛ لذا به بیان شرایط آن، یعنی صدورش از فاعل قادر، تصریح می‌کند و می‌گوید: تعریف فعل به چیزی که پس از نبودش به وجود آمده است (انه کائن بعد ان لم یکن)، تعریف درستی نیست؛ چراکه شامل بسیاری از پدیدارها می‌شود و برای تفکیک فعل از آنها باید به جنبه ارتباط فعل با فاعل، یعنی صدورش از فاعل قادر مرید، اشاره کرد (همان، ص ۵۶).

وی در باب اراده آزاد می‌گوید: «هو المختص بصفة لكونه علیها یصح منه الفعل علی وجه دون وجه» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۲۹۱). آن، صفتی است در موجود زنده که حالتی را در او ایجاد می‌کند و به‌خاطر آن، فعل به

صورتی خاص از او صادر می‌شود. مراد آن است که انسان مختار، قادر است یک فعل را با قصد و هدف معینی محقق کند؛ مثلاً می‌تواند با اراده خود سخن خود را در قالب دستوری یا خبری بیان نماید.

نکته دیگر آنکه هر انسانی بالضرورة خودش را مرید می‌یابد؛ همان‌گونه که می‌داند به چیزی اعتقاد دارد؛ به‌سوی چیزی تمایل دارد یا به چیزی ظن دارد یا اینکه فکر می‌کند. پس اثبات اراده برای انسان، نیازمند دلیل نیست؛ بلکه صرفاً با کمی توجه و تأمل فهمیده می‌شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۶، ص ۸).

پس از آنکه دانستیم فعل نیازمند اراده است تا به جهت خاصی تخصیص یابد، پس از تعلق اراده به فعل، این فعل نیازمند قدرتی است که آن را تحقق بخشد و به وجود آورد. بنابراین انسان به‌واسطه آن می‌تواند فعلی را انجام دهد یا ترک کند. «قادر کسی است که در صورت عدم مانع، صدور فعل از او صحیح است» (همان، ص ۲۷).

علاوه بر اراده و قدرت، عقل و علم نیز از شروط لازم برای تحقق فعل و استحقاق فرد به مدح و ذم است. از آنجاکه در دیدگاه عبدالجبار، وقوع افعال به‌حسب دواعی و انگیزه‌هایی است که بر اختصاص فعل به ما و حدوث آن از سوی ما دلالت دارد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳۳)، لازم است مکلف پیش از فعل، به آن علم داشته باشد؛ چراکه بدون علم، قصد ادای آن برایش ایجاد نمی‌شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۷۴-۳۷۵).

عبدالجبار در باب عقل نیز می‌گوید: «منظور از عقل، خود عقل نیست؛ بلکه مراد اتصال به عقل برای کسب علوم و عمل به تکالیف است» (همان، ص ۳۸۰). وی در ادامه بیان می‌کند: یکی از نشانه‌های کمال عقل آن است که فرد بتواند امور قبیح، محسنات و واجبات را بشناسد. هنگامی که انسان نتواند میان حسن و قبح تفاوت قائل شود، نمی‌تواند خداوند را منزه از قبیح بداند و نیز نمی‌تواند افعال نیک را انجام دهد و از بدی‌ها دوری کند (همان، ص ۳۸۴).

بدین ترتیب، قاضی عبدالجبار وجود اراده، قدرت، داعی و انگیزه انجام یا ترک فعل، و علم به خوب یا بد بودن فعل را در استحقاق فرد برای مدح و ذم، لازم قلمداد می‌کند.

از سوی دیگر، رودریک چیزم، نیز همچون اکثر فیلسوفان معاصر طرفدار اختیار، به ضرورت وجود دو لازمه مهم برای اراده آزاد معتقد است. با این بیان که:

نخست: فاعل برای اینکه آزاد و به‌لحاظ اخلاقی مسئول اعمال خویش باشد، باید بتواند کاری غیر آن فعلی که انجام داده است، انجام دهد. چیزم می‌گوید: «اگر فردی مسئول یک رویداد یا وضعیت خاص از امور باشد، پس آن رویداد و یا وضعیت امور، توسط برخی از اعمال او به‌وجود آمده؛ و این عمل، تحت قدرت وی برای انجام دادن یا ندادن آن بوده است» (چیزم، ۱۹۶۴، ص ۴). برای مثال، پرویز در صورتی در فعل نوشتن، آزاد خوانده می‌شود که بتواند به‌جای نوشتن، به کار دیگری بپردازد؛ مثلاً استراحت کند یا غذا بخورد؛ اما اگر نتواند انتخاب‌های دیگری داشته باشد، نمی‌توان او را آزاد و در نتیجه مسئول اعمال خود دانست. «اصل امکان‌های بدیل» (Principle of Alternative Possibilities)، نامی است که بعدها هری فرانکفورت بر این شرط مورد پذیرش نهاد (فرانکفورت، ۲۰۰۳، ص ۱۵۸).

دوم: رویدادهای دخیل در وقوع یک فعل، لازم است به‌نحوی باشد که در نهایت بتوانیم خود فرد را مسئول عملش بدانیم، نه آن رویدادها را.

چیزم با بیان تمایز میان «شرایط کافی علی» (sufficient causal condition) و «مشارکت علی» (causal contribution)، به توضیح بیشتری دربارهٔ لوازم اختیار می‌پردازد. وی مطرح می‌کند که شرایط کافی علی، حالتی است که با تحقق آن شرایط، معلول محقق می‌شود و رابطهٔ ضروری فیزیکی میان آن دو وجود دارد؛ اما مشارکت علی به معنای علیت لازم است، نه کافی. برای مثال، وجود اکسیژن در اتاق، به نحو علی در آتش گرفتن اتاق مشارکت دارد؛ اما این بدان معنا نیست که به لحاظ فیزیکی ضرورت دارد یا قانون طبیعی است که اگر در اتاق اکسیژن بود، آتش هم وجود داشته باشد (چیزم، ۱۹۷۶، ص ۶۰-۶۱).

چیزم ادامه می‌دهد که در علیت رویدادی، رویدادهای دخیل در تحقق معلول، هر کدام به نحو علی در تحقق معلول مشارکت دارند و در علیت فاعلی، زمانی که رویدادی به دنبال و به سبب تحقق رویدادی دیگر محقق می‌شود و آن رویداد نیز به علت وجود رویداد دیگر وجود می‌یابد و آن نیز معلول وجود عاملی دیگر است، نمی‌توان زنجیرهٔ علت‌ها را ادامه داد و دربارهٔ علت وجود فاعل پرسش کرد. برای مثال، وقتی می‌گوییم پرویز دستش را بلند کرد تا توجه دوستش را جلب کند، تحقق معلول (جلب توجه دوست پرویز) در گرو رویداد بلند شدن دست پرویز، و این رویداد، معلول رویداد مغزی پرویز است؛ و رویداد مغزی، معلول خود پرویز است (گلدمن، ۱۹۷۸، ص ۵۸۵-۵۸۶). در اینجا نمی‌توان سلسلهٔ علت‌ها را ادامه داد؛ بلکه باید گفت: خود پرویز، مسئول افعال و اعمال خویش است (چیزم، ۱۹۷۸، ص ۶۲۵-۶۲۶).

بررسی

با ملاحظهٔ آرای قاضی عبدالجبار در باب ارادهٔ استقلالی و اختیار تام انسان، به وضوح می‌توان دغدغهٔ الهیاتی وی در تبیین و دفاع از عدل الهی را مهم‌ترین عامل در اعتقاد وی به اختیار تام انسان و همچنین طرح و تبیین تفصیلی آن در آثار کلامی خویش دانست. عدل خداوند در ساختار اعتقادی قاضی به این معناست که همهٔ افعال الهی نیکوست؛ از دیگر سو، ممکن نیست فعل باری تعالی قبیح و زشت باشد یا عمل عبث و بیهوده‌ای را انجام دهد. او انسان را به چیزی که در طاقت او نیست، مکلف نمی‌کند و از آنجاکه عادل است، هرگز جز آنچه به صلاح بندگان باشد، انجام نمی‌دهد (قاشا، ۲۰۱۰، ص ۳۴۸-۳۴۹). با توجه به ضرورت تنزیه خداوند از هرگونه ظلم و فعل قبیح و نیز تبیین صحیح نظام جزا و پاداش متناسب با اعمال انسان، قاضی عبدالجبار در راستای تبیین و دفاع از این اصل مهم مکتبی، از اختیار تام و ارادهٔ آزاد انسان سخن می‌گوید. وی با قائل شدن به تنافی میان جبر در افعال و تکلیف شرعی انسان، ابتدا به بیان ویژگی‌های تکلیف به عنوان یکی از مصادیق لطف خداوند بر بندگان و نیز شرایط مکلف پرداخته، ضمن تبیین اختیار و لوازم آن، ویژگی‌های فعل خوب و بد، و کیفیت استحقاق فرد برای مدح یا ذم، به دفاع از عدل الهی می‌پردازد.

چیزم نیز با طرح نظریهٔ علیت فاعلی انسان در مقابل علیت رویدادی، به رویکردی نزدیک به دیدگاه اعتزالی قاضی عبدالجبار رسیده است؛ اما افعال انسان را بریده از عالم مجردات می‌داند و به هدف حل معضلات متافیزیکی مسئلهٔ مسئولیت اخلاقی انسان با ضرورت علی و نیز اختیارگرایی، به طرح نظریهٔ علیت فاعلی انسان پرداخته است.

نتیجه گیری

می توان نتیجه این مقاله را در چند بند ذیل خلاصه کرد:

۱. قاضی عبدالجبار و چیزم، هر دو با نفی صدفه و اتفاق، بر اصل علیت و قانون علی و ضروری بر جهان هستی تأکید می‌ورزند و معتقدند آنچه در جهان هستی روی می‌دهد، براساس روابط علی - معلولی است. چیزم ضمن باور به این اصل، به‌هدف پاسخ به ناسازگاری میان ضرورت علی و اختیار انسان، به اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی انسان پرداخته؛ و هدف قاضی از بیان این بحث نیز دفاع از عدل الهی در اعمال تکلیف بر انسان و تبیین نظام جزا و پاداش و رد نظریه جبرگرایی بوده است.

۲. قاضی عبدالجبار نفس انسانی را دارای طبیعتی مادی و یکسان با بدن محسوس می‌داند؛ درحالی که چیزم شخص را دارای ماهیتی بسیط و غیرجسمانی، اما درون بدن معرفی می‌کند. با وجود اختلاف بیان هر دو متفکر در باب چیستی انسان، هر دو منکر روحانی بودن حقیقت انسان‌اند.

۳. در باب علیت موجود در جهان، چیزم تنها به وجود دو نوع علیت معتقد است: علیت فاعلی انسان و علیت رویدادی در جهان. قاضی نیز ضمن باور به علیت خداوند در جهان، نظام علی - معلولی عالم را به رسمیت می‌شناسد و به علیت فاعل آزاد - که به‌نحو استقلالی توسط خداوند در جهان نهاده شده است - باور دارد.

۴. هر دو متفکر، منکر حاکمیت اصل علیت در فعل فاعل مختار شده‌اند و تأثیر ضروری رخدادهای پیشین یا علل دیگر (حتی خداوند) را در وقوع آن نمی‌پذیرند. قاضی عبدالجبار با استدلالاتی، به‌دنبال اثبات استقلال فعل انسان آزاد از فعل و اراده خداوند است؛ چیزم نیز به دلیل ناسازگاری جبر و ضرورت علی با مسئولیت اخلاقی، منکر اثرپذیری شخص انسانی از علل و رویدادهای دیگر است. تمایزی که در این میان وجود دارد، این است که قاضی، فعل انسانی را متأثر از مقاصد و اهداف شخص می‌داند؛ اما چیزم اثرپذیری هرگونه تمایلات و انگیزه‌ها در فعل انسان را رد می‌کند.

۵. با ملاحظه آثار قاضی عبدالجبار و چیزم، با وجود تمایز دیدگاه این دو متفکر در باب تعریف و ماهیت انسان و نیز علیت فاعلی، هر دو به اختیار استقلالی و آزاد انسان قائل‌اند و با وجود جایگاه متفاوت هر کدام از این امور در ساختار فکری ایشان و انگیزه خاص هریک در طرح و اثبات دیدگاه خویش، به نتیجه‌ای نزدیک به‌هم در باب اراده آزاد انسانی دست یافته‌اند.

۶. با وجود اختلاف در مبنای اعتقادی دو متفکر، میان اندیشه چیزم و قاضی عبدالجبار معتزلی در مسئله اختیار انسان، گونه‌ای هم‌داستانی و قرابت برقرار است. البته هر دو متفکر با پذیرش اراده استقلالی تام انسان، ضمن گرفتار شدن به نگاهی غیرتوحیدی، به نتایجی نادرست در باب فاعلیت انسانی دست یافته‌اند؛ درحالی که می‌توان با دیدگاه توحیدی فاعلیت مؤثر خداوند در جهان، هم از ضرورت علی موجود میان پدیده‌ها دفاع کرد و هم به اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی انسان پایبند بود. البته ما در این مقاله درصدد تبیین این مهم نبودیم بلکه در جست‌وجو و واکاوی بررسی تطبیقی و هم‌زمانی میان این دو متفکر بودیم.

منابع

- ابن زویخت، ابواسحاق ابراهیم، ۱۴۱۳ق، *الباقوت فی علم الکلام*، تحقیق علی اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی. ارسطو، ۱۳۶۳، *طبیعیات*، ترجمه مهدی فرشاد، تهران، امیرکبیر.
- ایچی، عضالدین و میرسیدشرف جرجانی، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف رضی.
- طاهری، سیدصدرالدین و مهدی قجلوند، ۱۳۹۲، «جسم انگاری متکلمان درباره نفس»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۳۱، ص ۱۴۶-۱۲۵.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۵۸، *تمهید الاصول، شرح رساله جمله العلم و العمل سید مرتضی*، ترجمه، مقدمه و تعلیم عبدالمحسن مشکوةالدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
- علم الهدی، سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، *الدخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- عمار، محمد، ۱۹۹۸، *المعتزله و مشکله الحریه الانسانیه*، بیروت، مؤسسه العربیة للدراسات و النشر.
- فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- قاشا، الاب سهیل، ۲۰۱۰، *المعتزله ثوره فی الفكر الاسلامی الحر*، بیروت، دار التنویر والسائح.
- کرین، هانری، ۱۳۶۹، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، توس.
- نسرین، مهدی، ۱۳۸۸، «علیت عاملی و مشکلات آن»، *روش شناسی علوم انسانی*، ش ۶۰، ص ۶۱-۷۴.
- همدانی، قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۹، *متشابه القرآن*، به کوشش عدمان محمد زرزور، قاهره، دارالتراث.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- _____، بی تا، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، به کوشش محمدعلی التجار و دیگران، بی جا، بی نا.
- Baker, Lynne Rudder, 2002, *The Ontological Status of Persons*, Philosophy and Phenomenological Research 65 (2), p 370-388.
- Brand, Myles & Douglas Walton, 1975, *Action Theory*, Proceedings of the Winnipeg Conference on Human Action, Held at Winnipeg, Manitoba, Canada.
- Chisholm, Roderick M, 1966, *Human Freedom and the Self*, Free Will, Blackwell.
- _____, 1976, *Person and Object: A Metaphysical Study*, Open Court
- _____, 1978a, "Is There A Mind-Body Problem?", *Philosophic Exchange*, v. 9, p. 25-34.
- _____, 1978b, "Comments and replies", *Philosophia*, V. 7 (3-4), p. 597-636
- _____, 1989, *On Metaphysics*, University of Minnesota Press.
- _____, 1991, "On the Simplicity of the Soul, Philosophical Perspectives", *Philosophy of Religion*, v.5, p. 167-181.
- _____, 1998, Which Physical Thing am I? An Excerpt from "Is there a Mind-Body Problem?", in Zimmerman and van Inwagen, *Metaphysics: The Big Questions*, Blackwell.
- Goldman, Alvin I, 1978, "Chisholm's theory of action", *Philosophia*, N. 7 (3-4), p. 583-596.
- Frankfurt, Harry, 2003, *Alternative Possibilities and Moral Responsibilities in Gary Watson*, ed. Free Will. Oxford University Press.
- Reid, Thomas, 1788, *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, ed. Baruch Brody, Cambridge, MA: MIT Press
- Taylor, Richard, 1966, *Action and Purpose*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall Publishing.
- van Inwagen, Peter, 1978, "A definition of Chisholm's notion of immanent causation", *philosophia*, N. 7 (3-4), p. 567-581
- Zimmerman, Dean 2011, *From Experience to Experienter*, in Mark C. Baker & Stewart Goetz (eds.), *The Soul Hypothesis: Investigations In to the Existence of the Soul*, Continuum Press.