

بررسی حقیقت اختیار از منظر مکتب تفکیک؛ نقدی بر کتاب «مسأله علم الهی و اختیار»

احمد سعیدی^۱

چکیده

حقیقت اختیار امری وجدانی و بدیهی است و همه انسان‌ها آن را با علم حضوری بسیط می‌یابند، ولی تحلیل و تفسیر این حقیقت و تبیین تفصیلی آن بسیار دشوار است و از مسائل اختلافی بین اندیشمندان به شمار می‌رود. اخیراً برخی اندیشمندان مکتب تفکیک، با رد آموزه‌های فلسفی و عرفانی، تحلیلی از حقیقت وجدانی اختیار عرضه کرده‌اند که از جهاتی شبیه تفکر اشاعره است. این تحلیل با اینکه با ظاهری عقلی ارائه شده، اشکالات عقلی فراوانی دارد که برخی از آنها به نوع تقریر پیروان مکتب تفکیک اختصاص دارد.

در این مقاله، با روش تحلیلی و توصیفی نشان داده ایم که اندیشه مکتب تفکیک در زمینه حقیقت اختیار و اختیار حقیقی نادرست است و در نتیجه همه ادعاهایی که پیروان این مکتب بر این اندیشه بنا کرده‌اند نیز بی‌دلیل یا بی‌پایه و اساس به شمار می‌روند. شایان ذکر است که در این نوشتار، اولاً دیدگاه مکتب تفکیک را اندیشه‌های ارائه شده در کتاب «مسأله علم الهی و اختیار» در نظر گرفته ایم و ثانیاً از تکرار اشکالاتی که فلاسفه و متکلمان پیش از این در نقد این نظریه مطرح کرده‌اند، صرف نظر نموده‌ایم.

واژگان کلیدی: اختیار، فعل اختیاری، قدرت، علم حضوری، مکتب تفکیک.

ahmadsaeidi67@yahoo.com

۱. دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

مقدمه

جناب آقای علیرضا رحیمیان که خود را از شاگردان مرحوم شیخ محمود حلبی - رئیس انجمن حجتیه - و مرحوم میرزاهمدی اصفهانی - بنیان‌گذار مکتب تفکیک - معرفی می‌کند، در آثار متعددی از جمله کتاب «مسأله علم الهی و اختیار» به بحث حقیقت اختیار و رابطه آن با علم پرداخته و با ردّ تفکر فلاسفه و عرفا، تنها دیدگاه صحیح در این زمینه را اندیشه مکتب تفکیک معرفی می‌نماید. این کتاب از جهات مختلفی ارزشمند و مغتنم است؛ از جمله اینکه برخلاف برخی مخالفان فلسفه و عرفان، به هیچ‌وجه از شیوه‌های تحریف لفظی، توهین، تکفیر و لعن استفاده نکرده و کاملاً با شیوه‌های علمی و با تکیه بر ادله عقلی و نقلی به نقادی آرای فلاسفه و عرفا پرداخته است. مزیت بزرگ دیگر این کتاب، تتبع و تحقیق گسترده نویسنده، مراجعه به منابع دست اول فلسفه و عرفان و نقل کامل مطالب بزرگان قدیم و جدید فلسفه و عرفان است. اما کتاب یادشده به‌رغم همه ویژگی‌های مثبتش، به لحاظ محتوایی - چه در وجه سلبی که به نقد آرای فلاسفه و عرفا می‌پردازد و چه در وجه ایجابی که به اثبات دیدگاه مکتب تفکیک همت می‌گمارد - اشتباهات و اشکالات فراوانی دارد که پرداختن به همه آنها کتابی حجیم‌تر از کتاب اصلی می‌طلبد. به حکم «ما لایدرک کله لایترک جله»، به برخی اشتباهات این کتاب در ضمن چند مقاله پرداخته‌ایم. در نوشتار حاضر، دیدگاه نویسنده محترم در زمینه «حقیقت اختیار» را بررسی کرده‌ایم. نویسنده محترم در ابتدای کتاب یادشده، درک عرفی در مورد حقیقت اختیار را مبنا قرار می‌دهد و هر تفکر مخالف آن را مخالف امر بدیهی و در نتیجه، بی‌اعتبار می‌شمارد:

«اختیار، کمالی است بدیهی و وجدانی که آن را در درون خود می‌یابیم. یعنی در مواجهه با برخی از افعال می‌بینیم که انتخاب هر یک از طرفین فعل یا ترک برای ما امکان‌پذیر است» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۲)؛ «تمام تعاریف و منبّهاتی که برای اختیار بیان می‌شود، تنها زمانی واجد اعتبار است که با این فهم درونی و بی‌واسطه سازگار و منطبق باشد» (همان).

ایشان همچنین در مقاله‌ای - که پیش از کتاب مزبور منتشر شده ولی در حکم چکیده آن است - تفسیر خود از اختیار حقیقی یا حقیقت اختیار را پیش فرض و پایه و اساس همه مباحث مقاله می‌شمارد؛ به گونه‌ای که اگر کسی آن را نپذیرد، هیچ‌یک از مباحث دیگر را هم نمی‌تواند بپذیرد (رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۱ و ۱۲۲).

روشن است که با نشان دادن اشکالات پیش فرض اساسی یک دیدگاه، باطل یا بی‌دلیل بودن همه ادعاهای مبتنی بر آن پیش فرض نیز ثابت می‌شود. یعنی اگر نشان دهیم که تفسیر ایشان از اختیار حقیقی در کتاب و مقاله مورد نظر نادرست است و یا به تعبیر دیگر نشان دهیم که «اختیار حقیقی به معنای مورد نظر ایشان» در انسان وجود ندارد، ثابت کرده‌ایم که سایر مباحث ایشان (در کتاب و مقاله مزبور) بی‌پایه و اساسند. بلکه به اعتراف خود نویسنده محترم، لازم نیست به صورت قطعی ثابت کنیم که اختیار به معنای مورد نظر ایشان در انسان وجود ندارد. برای نشان دادن بی‌فایده بودن دیدگاه ایشان، کافی است در وجود اختیار به این معنای خاص تشکیک کنیم:

«مباحث این مقاله بر اساس وجود اختیار حقیقی در انسان شکل گرفته است. مقصود از "اختیار حقیقی" این است که فاعل مختار واقعا بتواند در آستانه انجام فعل، هر یک از طرفین فعل و یا ترک را برگزیند... بنابراین اگر کسی در اصل وجود چنین کمالی اشکال و یا شک و شبهه‌ای دارد، در حقیقت، مخاطب مقاله حاضر نیست» (همان، ص ۱۱۱).

به هر حال در این مقاله به بعضی از نقاط ضعف دیدگاه مکتب تفکیک درباره حقیقت اختیار اشاره کرده‌ایم. باید تأکید کنیم که همه مباحث ما ناظر به روایت و تقریر و تبیین آقای علیرضا رحیمیان از اندیشه‌های مرحوم میرزامهدی اصفهانی رحمه‌الله و افکار مکتب تفکیک است.

۱. عدم توجه به اشکالات اندیشمندان مسلمان بر دیدگاه‌های کلامی مشابه

نویسنده محترم معتقد است:

«فعل اختیاری مادام که انجام نشده است به هیچ وجه معین و مشخص نیست... تقریر بخش به آن، فقط و فقط فاعل مختار است» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۴)؛ «می‌توان قوام اختیار را به "دو طرفگی" ... دانست» (همان، ص ۲۳)؛ «می‌گوییم "من نسبت به نوشیدن یا نوشیدن آب مختارم"، اما اینکه بگوییم "من تنها مختارم که آب بنوشم و نمی‌توانم نوشم" معنایی ندارد» (همان، ص ۲۲-۲۳)؛ «علم ذات اضافه،^۱ تابع معلوم است» (همان، ص ۱۱۸).

۱. از آنجاکه «علم» مذکور است، علم ذواضفه صحیح است نه علم ذات اضافه.

صدرالمتألهین مشابه این دیدگاه‌ها را به اشاعره نسبت می‌دهد:

«الأشاعره فسروا الإرادة بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين و هي مغايره للعلم و القدره لأن خاصيه القدره صحه الإيجاد و اللاإيجاد و ذلك بالنسبه إلى جميع الأوقات و إلى طرفي الفعل و الترك على السواء و لأن العلم بالوقوع تبع الوقوع» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۳۷).

به هر حال این دیدگاه از جهات زیر مشابه دیدگاه برخی متکلمان سابق است:

الف) اراده یا اختیار مخصص و متعین و مشخص احد المقدورین است (ر.ک به: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۲۲؛ ج ۴، ص ۱۲۹ و ۱۳۰؛ ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۳، ص ۱۵۶ و ۱۵۷؛ ج ۴، ص ۱۵؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۸؛ دغیم، ۲۰۰۱م، ص ۳۵، ۴۸۳ و ۷۴۳؛ ابن‌الغیلان، ۱۳۷۷، ص ۹۹؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۳؛ مجمع‌البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳؛ صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۸؛ سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۱۳؛ ج ۶، ص ۳۳۷ و ۳۴۳).

ب) نسبت موجود مختار قادر به فعل و ترک یکسان است (البته بعضی از متکلمان، قدرت و بعضی اختیار را «صحه الفعل و الترك» تفسیر می‌کردند و بعضی هم برای موجود مختار قادر، این تعبیر را به کار می‌بردند (ر.ک به: ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۲، ص ۳۵؛ ج ۸، ص ۸۴؛ رازی و باغنوی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷، ۴۳۴ و ۴۳۷؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۱۲۰؛ صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۸؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۰۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۰۰).

ج) علم تابع معلوم یا تابع وقوع معلوم است (ر.ک به: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۳۲ و ۳۰۰؛ ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۸۳-۸۴ و ۱۵۵؛ ابن‌خلدون، ۱۴۲۵ق، ص ۳۳۳؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳۰ و ۲۸۸؛ دغیم، ۲۰۰۱م، ص ۳۵؛ طوسی، ۱۳۸۳، ص ۷۴، ۷۷ و ۷۸؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۸۱، ۲۸۵ و ۳۲۸).

البته با اینکه جوهر و حقیقت هر دو دیدگاه یکی است، دیدگاه متکلمان سابق قدری دقیق‌تر، فنی‌تر و معقول‌تر از دیدگاه تفکیکی‌ها به نظر می‌رسد. یا به عبارت دیگر، اشکالات فنی (فلسفی) و عقلی دیدگاه مکتب تفکیک بیشتر به نظر می‌رسد؛ زیرا مثلاً برخی متکلمان سابق بین مفهوم اختیار و اراده با مفهوم قدرت تمایز قائل شده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۳۷). ولی نویسنده محترم گاهی به صورت مناسبی آنها را تفکیک نکرده و مدعی شده است که «جوهر اختیار، قدرت بر انتخاب... است» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۲). همچنین در بحث رابطه علم و اختیار، تفکیکی‌ها بدون «فرق فارق» بین قابلیت پیش‌بینی فعل‌های اختیاری و غیر اختیاری فرق گذاشته‌اند. درحالی‌که برخی متکلمان سابق متوجه شده‌اند که دشواری تبیین علم پیشین، به دلیل پیشین بودن آن است نه به جهت اختیاری بودن متعلق آن. همچنین تفکیکی‌ها در بحث تبعیت علم از معلوم، بین «علم دارای اضافه» و «علم بدون معلوم» تمایز قائل شده‌اند. درعین حال تصریح کرده‌اند که معنای «علم بدون معلوم» را

نمی فهمیم. درحالی که برخی متکلمان سابق، مطلق علم پیشین را تابع مطلق معلوم دانسته اند (ر.ک به: نفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۳۲ و ۳۰۰؛ ایچی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۸۴ و ۱۵۵؛ ابن خلدون، ۱۴۲۵ق، ص ۳۳۳)، نه اینکه فقط علم دارای اضافه را تابع افعال اختیاری بدانند.

در هر صورت بسیاری از اشکالاتی که فلاسفه بر دیدگاه‌های کلامی یادشده وارد کرده‌اند، بر دیدگاه مکتب تفکیک هم وارد است و ما از تکرار اشکالات مزبور صرف نظر کرده و بر سایر اشکالات دیدگاه مزبور تمرکز می‌کنیم (برای بررسی اشکالات مزبور، ر.ک به: طوسی، ۱۳۸۳، ص ۸۷-۸۸؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۲۸۵؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۰۹-۳۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۸-۱۱؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۵۶؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۴۵-۴۴۶).

۲. عدم توجه به درجات علم حضوری و علم به علم حضوری

هر انسانی درکی حضوری و بی‌واسطه از خود، قوای خود و حالات درونی خود دارد. با این حال فلاسفه برای اثبات تجرد نفس، جوهر بودن نفس (اینکه نفس مزاج و عرض نسبت به جسم نیست)، وجود قوای متعدد در نفس و وحدت نفس با قوای متعددش براهین فلسفی اقامه کرده‌اند و به علم حضوری نفس به خود اکتفا نکرده‌اند (ر.ک به: ابن‌سینا، ۲۰۰۷م، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۸۸۲؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۶۷-۴۶۸؛ طوسی، ۱۳۷۴، ص ۸۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۵ و ۲۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۱۱).

از سوی دیگر، براساس آموزه‌های نقلی و ادعاهای شهودی و ادله فلسفی یقین داریم که هر کسی به اندازه هستی خود آیه‌ای از آیات الهی است.^۱ در نتیجه برخی جلوه‌های حق سبحانه را در درون خود دارد و به علم حضوری می‌یابد.^۲ با این وجود، برخی انسان‌ها کافر و برخی مشرک شده‌اند. این موارد نشان می‌دهند که علم حضوری و علم (توجه) به علم حضوری شدت و ضعف دارند و گاهی انسان چیزی را در خود می‌یابد، ولی به دلیل اینکه شناخت او ضعیف است، همه حالات و خصوصیات آن چیز را در نگاه سطحی نمی‌یابد:

«إِنَّ كُلَّ أَحَدٍ مَنَا يَعْلَمُ بِالْوَجْدَانِ قَبْلَ الْمَرَاغَةِ إِلَى الْبِرْهَانِ أَنَّ ذَاتَهُ وَحَقِيقَتَهُ أَمْرٌ وَاحِدٌ لَا أُمُورٌ كَثِيرَةٌ وَمَعَ ذَلِكَ يَعْلَمُ أَنَّهُ الْعَاقِلُ الْمَدْرِكُ الْحَسَّاسُ الْمَشْتَهِي وَالْغَضْبَانُ وَالْمَتَحَيِّزُ وَالْمَتَحَرِّكُ وَالسَّاكِنُ... وَهَذَا وَإِنْ كَانَ أَمْرًا وَجْدَانِيًّا لَكِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُمْكِنُهُمْ مَعْرِفَتُهُ مِنْ بَابِ الصَّنَاعَةِ الْعِلْمِيَّةِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۵۶ و ۶۱).

۱. «كَانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ يَقُولُ مَا لِلَّهِ آيَةٌ أَكْبَرُ مِنِّي» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷۷).

۲. «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَهَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ...» (فصلت (۴۱)، ۵۳)؛ «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُنْتَجَلِيِّ لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ وَ الظَّاهِرِ لِقُلُوبِهِمْ بِحُجَّتِهِ» (شريف الرضى، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۵).

از رابطه درجات معرفت نفس و درجات معرفت رب نیز می‌توان به درجات علم حضوری و علم به علم حضوری پی برد. مطابق روایاتی که می‌فرمایند "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ" (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۳۲) و "أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّهِ" (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰)، امکان دارد کسی خود را نشناسد، یا از بعضی جهات بشناسد و از بعضی جهات نشناسد.

غرض آنکه می‌پذیریم اصل «وجود اختیار» مانند اصل «وجود نفس» وجدانی است. ولی معتقدیم که درک تفصیلی خصوصیات مأخوذ در اختیار نیازمند توجه و دقت عقلی و تحلیل دقیق فلسفی است و نمی‌توان بر درک حضوری اجمالی و عمومی و همگانی در این مسائل تکیه کرد و یافت وجدانی عموم مردم بر اصل وجود اختیار را دلیل یا شاهدی بر بطلان تحلیل‌های فلسفی در زمینه ماهیت و حقیقت اختیار تلقی کرد.

۳. عدم توجه به تشکیکی بودن برخی حقایق

بعضی حقایق تشکیکی هستند و در مواطن مختلف به صورت‌های مختلف محقق می‌شوند. بنابراین وقتی امری را در درون خود می‌یابیم، حتی اگر توجه کافی به علم حضوری خود داشته باشیم و علم حضوری ما هم شدید باشد، به آسانی نمی‌توانیم حکم کنیم که حقیقت مزبور در همه مواطن به همان صورت محقق می‌شود. بسیاری از اندیشمندان مسلمان در تفسیر «اراده» با غفلت از حقیقت تشکیکی آن، به اشتباه تصور کرده‌اند که «اراده» در همه جا به یک صورت ظاهر می‌شود و بعد به نزاع با یکدیگر پرداخته‌اند که آیا اراده همان شوق است یا مبتنی بر شوق است یا اساساً ارتباطی با شوق ندارد، و آیا اراده همان علم است یا مبتنی بر علم است یا... صدرالمتألهین درباره منشأ اشتباه این اندیشمندان می‌فرماید: «انهم زعموا أن الإرادة في كل ذي إرادة بمعنى واحد متواط» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۳۹). بنابراین ممکن است بیان کسی که ذهن ورزیده‌ای ندارد و صرفاً به استناد یافت درونی و بی‌واسطه درباره ماهیت کلی اختیار و نحوه تحقق آن در همه مواطن سخن می‌گوید، حاصل خلط میان ماهیت کلی اختیار و لوازم یکی از مصادیق اختیار باشد؛ مثلاً اگر کسی ببیند که همواره اختیار او با اراده و شوق حادث او تحقق پیدا می‌کند، ممکن است نتیجه بگیرد که اراده و شوق زائد بر ذات از مقومات یا از مقدمات ضروری اختیار هستند. درحالی‌که احتمال دارد فقط مرتبه‌ای از اختیار که در این شخص تحقق دارد، یا مرتبه‌ای از اختیار که این شخص به آن توجه کرده است، همیشه همراه اراده و شوق حادث و زائد بر ذات باشد.

به نظر می‌رسد نویسنده محترم نیز به این نکته توجه ندارد که اختیاری که ایشان در اختیار دارد و به علم حضوری شخصی می‌یابد و تحلیل می‌کند، مرتبه‌ای از اختیار است و اختیار دیگر انسان‌ها که به لحاظ وجودی، قوی‌تر یا ضعیف‌تر از ایشان هستند و همچنین اختیار فرشتگان و خداوند،

مراتب دیگری از اختیار هستند و احتمالاً ویژگی‌های دیگری دارند. بنابراین همه سخنانی که ایشان صرفاً با تکیه بر علم حضوری شخصی خود نسبت به ماهیت و حقیقت اختیار بیان می‌کند، ممکن است اشتباه باشند.

۴. عدم توجه به تفاوت میان علم حضوری و تفسیر علم حضوری

وجدانیات در فلسفه گاهی برای اشاره به علوم حضوری به کار می‌روند که اموری درونی و بی‌واسطه هستند و گاهی برای گزاره‌های حاکی از علوم حضوری به کار می‌روند که علوم حصولی و باواسطه هستند و گاهی در اصطلاح، «فهم» نامیده می‌شوند؛ زیرا با مفاهیم بیان می‌شوند. بنابراین مطابق اصطلاحات، تعبیر «فهم بی‌واسطه» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۲) تناقض‌آمیز است. البته بی‌دقتی در به کار بردن الفاظ و اصطلاحات اگر منشأ مغالطه نشود، به خودی خود چندان مهم نیست. مشکل این است که نویسنده محترم از ادعای وجدانی بودن دیدگاه خود و تکرار فراوان کلمه «وجدانی» سه هدف عمده را دنبال می‌کند:

۱. مخالف دیدگاه خود را مخالف امر بدیهی و وجدانی به‌شمار آورد (ر.ک به: رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۲).

۲. ادعای خود را بی‌نیاز از اثبات نشان دهد (همان).

۳. اینکه از پاسخ به اشکالات احتمالی شانه خالی کند و بگوید این توصیف‌ها "منبهات است نه اقامه برهان و استدلال منطقی" (همان).

به هر حال عبارت مزبور با این اشکال بنیادین روبه‌رو است که در اثر بی‌توجهی نویسنده محترم به تفاوت میان احکام علوم حضوری بی‌واسطه و علوم حصولی باواسطه پیش آمده است. در عبارت بالا، نویسنده محترم تحلیل عرفی از معنای اختیار را که علم حصولی و باواسطه است، با آنچه بالوجدان و به علم حضوری بی‌واسطه درک می‌شود و البته همگانی است و مختص عرف و عوام نیست یکی می‌گیرد و در نتیجه انکار تحلیل عرفی و بی‌دقتی از علم حضوری را انکار امر وجدانی و درونی و بی‌واسطه معرفی می‌کند که به لحاظ منطقی مغالطه‌ای آشکار است. همه فلاسفه و عرفا و متکلمان شیعه یافت درونی و بی‌واسطه از اختیار را قبول دارند و آنچه نمی‌پذیرند، تعبیر و تفسیر و تحلیل برخی متکلمان سابق و برخی تفکیکی‌ها از این امر وجدانی - که مفهوم آن فی الجمله روشن و حقیقت و ماهیت و کنه آن کاملاً مخفی است (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۹) - می‌باشد. پس نزاع بین دو تفسیر از امر وجدانی است نه بین یک امر وجدانی و یک امر غیر وجدانی. شبیه این نزاع در بحث شریعت هم مطرح است. برخی متدینان ساده‌اندیش - که گاهی مشبهه و معسّمه نامیده می‌شوند - درک سطحی خود از آیات و روایاتی نظیر «یدالله» را شرع تصور می‌کنند و درک

عمیق دانشمندان (اعم از عارف و فیلسوف و متکلم و فقیه و اصولی و تفکیکی) از برخی آیات و روایات را خلاف شرع می‌پندارند و مثلاً می‌گویند ما سخن فلاسفه و عرفا را نمی‌پذیریم و صرفاً فرمایش خداوند یا رسول‌الله ﷺ را باور داریم. یعنی ایشان نزاع میان برداشت سطحی و برداشت عمیق و فنی از شریعت را نزاع میان شریعت با غیر شریعت می‌دانند. صدرالمآلهین در بحث «اراده»، به صراحت به تفاوت میان امر وجدانی که «درک یک وجود شخصی یا جزئی» است و «بیان ماهیت کلی آن وجود شخصی و جزئی و وجدانی» که نه تنها بدیهی نیست بلکه بسیار دشوار و اختلافی است تصریح می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۳۶-۳۳۷).

حاصل آنکه ما در علم حضوری خود یک وجود شخصی را می‌یابیم که حقایق بسیاری در ضمن آن به صورت سر بسته موجودند و در علم حصولی و مفهومی خود تلاش می‌کنیم ماهیت و معقولات ثانیه آن وجود و حقایق موجود در آن را بیابیم و این امری دشوار است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۱).

۵. عدم توجه به سطوح مختلف تعبیر و تفسیر

گفتیم که وقتی درک‌های حضوری را در قالب گزاره درمی‌آوریم و قیود آنها را به تفصیل ذکر می‌کنیم، علوم حصولی و فهم‌هایی با واسطه برای ما حاصل می‌شوند. این علوم حصولی گاهی تعبیر (به عبارت درآوردن) و تفسیر نیز خوانده می‌شوند. اگر تعبیر و تفسیر ما از یک علم حضوری با تمام اجزای آن در علم حضوری حاصل باشد و ما چیزی از خارج علم حضوری مزبور به تفسیر حصولی آن اضافه نکنیم، گاهی تعبیر سطح اول نامیده می‌شود. تعبیر سطح اول، دست‌کم از منظر ما ممکن بوده و درستی آن به استناد درستی علم حضوری تضمین شده است و دقیقاً به همین دلیل بدیهی و یقینی شمرده می‌شود. ولی اگر ذهن کسی که تعبیر و تفسیر می‌کند از روی بی‌دقتی یا به هر دلیل دیگری، اموری را از خارج علم حضوری وارد تعبیر و تفسیر خود کند، تعبیر مزبور - که گاهی تعبیر سطح دوم یا «تعبیر نازل» خوانده می‌شود - دیگر به استناد علم حضوری مزبور، یقینی نیست؛ هر چند ممکن است از راه دیگری مثل استدلال عقلی یا ادله نقلی ثابت شود که یقینی است. در زمینه تفاوت تجربه با تعبیر و نیز در زمینه سطوح مختلف تعبیر، (ر.ک به: استیس، ۱۳۸۸، ص ۲۷-۲۸).

اکنون به سخن نویسنده محترم توجه کنید:

«اختیار کمالی است بدیهی و وجدانی... تمام تعاریف ... تنها زمانی واجد اعتبار است

که با این فهم درونی و بی‌واسطه سازگار ... باشد» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۲).

این عبارت نشان می‌دهد که ایشان نه تنها به تفاوت علم حضوری با علم حصولی برگرفته از آن توجه ندارد و علم حصولی خود را به اشتباه فهم بی‌واسطه می‌شمارد، بلکه در تعبیر از علم حضوری

خود نیز نتوانسته تفسیر و گزارش دقیق سطح اول از علم حضوری را از تفسیر و گزارش سطح دوم - که آمیخته با علوم حصولی روز است - تفکیک کند؛ چراکه ایشان در تحلیل و تفسیر علم حضوری به اختیار، مفهوم «کمال» را از فلسفه یا اخلاق یا... به صورت ناخودآگاه وارد تعبیر علم حضوری به اختیار کرده است. باید از ایشان پرسیم منظور شما از کمال بودن اختیار چیست؟ کمال فلسفی را قصد کرده‌اید یا کمال اخلاقی را و یا...؟ در هر صورت، آیا در علم حضوری همگانی به حقیقت اختیار، مفهوم کمال فلسفی یا کمال اخلاقی نهفته است؟ مگر «کمال بودن یک کمال» (کمال از آن جهت که کمال است) معقول اول است که بتوان مصادیق شخصی آن را به سادگی در علم حضوری یافت؟ آیا عرف و عوام الناس که درک وجدانی آنها ملاک درستی تحلیل مکتب تفکیک از حقیقت اختیار دانسته شده است، تفاوت میان کمال فلسفی با کمال اخلاقی را درک می‌کنند تا بخواهند با دقت کردن در علوم حضوری خود، آنها را در درون امور وجدانی یا در بیرون آنها بیابند؟ اصلاً بر چه اساسی می‌توان آنچه را در درون می‌یابیم، کمال فلسفی یا اخلاقی انسان - از آن جهت که انسان است - به‌شمار آوریم؟ آیا نمی‌شود خصوصیتی در خود بیابیم که مصداق نقص نسبی باشد؟ آیا اصل اختیار - صرف نظر از آنچه اختیار می‌شود - یک کمال بالفعل است؟ آیا نمی‌شود اختیار نیز مانند حرص و آز و حسد که در درون ما هست و آن را به علم حضوری می‌یابیم (ر.ک به: نساء (۴)، (۱۲۸)، مصداق نقص نسبی باشد؟ مگر بعضی از انسان‌های با اختیار از سنگ‌های به‌ظاهر بی‌اختیار کمتر نیستند؟ مگر انسان‌های غافل همچون چارپایان یا کمتر از آنها نیستند؟ مگر انسان‌های عاصی پست‌تر از آسمان و زمینی که مطیع خداوندند ولی اختیار انسانی ندارند، نیستند؟ به‌نظر ما، اختیار و قدرت انتخاب فی‌الجمله کمالند، ولی کمال بودن آنها مستند به یافت درونی و وجدانی نیست؛ زیرا صرف اینکه یک چیز را در درون خود می‌یابیم، دلیل بر این نیست که آن چیز مصداقی از کمال برای انسان بماهوانسان باشد (ر.ک به: بقره (۲)، (۷۴)؛ اعراف (۷)، (۷۹)؛ فرقان (۲۵)، (۴۴)؛ فصلت (۴۱)، (۱۱)؛ ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۸۵).

خلاصه اینکه تعریف یا تنبیه نویسنده محترم در مورد حقیقت اختیار، نه تنها برخلاف ادعای ایشان فهم وجدانی و بی‌واسطه نیست، حتی یک گزارش دقیق از علم حضوری نیز نیست، بلکه آمیزه‌ای است از یک علم حضوری و برخی معلومات حصولی غیر وجدانی و قابل مناقشه.

۶. عدم توجه به تفاوت‌های مفهوم و حقیقت «اختیار» با مفهوم و حقیقت «قدرت»

مؤلف محترم می‌نویسد:

«شهود وجدانی نشان می‌دهد که گوهر اختیار، قدرت بر انتخاب هر یک از طرفین فعل و ترک در یک شرایط معین است» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۲). «بر اساس این توضیحات

وجدانی می‌توان قوام اختیار را به «دو طرفگی»، یعنی وجود دو راهی فعل و ترک، پیش‌روی فاعل و توانایی او در انتخاب هر یک از این دو راه دانست» (همان، ص ۲۳).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این عبارات نیز نویسنده محترم بین امور وجدانی و تفسیر و توضیح امور وجدانی ترکیب کرده و اصطلاح تناقض‌آمیز «توضیحات وجدانی» را درست کرده و در کنار اصطلاح «شهود وجدانی» قرار داده است تا بیشتر روشن شود که ایشان به تفاوت میان شهود و توضیح شهود توجه لازم را ندارد. به‌هرحال در این عبارت نیز - صرف نظر از خلط بین علم حضوری و تفسیر حصولی آن - اشکالات فراوانی وجود دارد؛ زیرا با اینکه قدرت از مبادی اختیار است، ولی در حقیقت اختیار داخل نیست و تفسیر اختیار با قدرت (چه مطلق قدرت و چه قدرت بر انتخاب) مغالطه است.

۶-۱. اشکال لحاظ کردن «مطلق قدرت» در تفسیر اختیار

اختیار همان‌طور که مشروط به علم است، مشروط به یک نوع خاص از قدرت نیز هست. ولی مسلماً حقیقت اختیار با حقیقت قدرت متفاوت است و نباید قدرت را همان اختیار یا داخل در حقیقت اختیار دانست.^۱ توجه به موارد زیر تفاوت اختیار و قدرت را روشن‌تر می‌کند:

الف) بالوجدان دو گزاره «زید قادر است» و «زید مختار است» یک مطلب را به ما نمی‌فهمانند؛ چنان‌که بالوجدان دو قضیه «اگر زید زنده بود می‌توانست این وزنه را بردارد» و «اگر زید زنده بود، اختیار داشت این وزنه را بردارد» هم‌ارز نیستند.

ب) در مفهومی که ما از اختیار داریم، یک نوع اراده و خواست و محبت و تشخیص خیریت وجود دارد. ولی در مفهوم قدرت یا توان، چنین امری را نمی‌یابیم. به همین دلیل، قدرت (صرف نظر از بقیه خصوصیات موجود قادر) یک نوع حالت تساوی نسبت به فعل و ترک (در موارد خاص) دارد. ولی خواست و اراده و اختیار ما (در موارد خاص) همیشه حالت تساوی ندارند و دست‌کم گاهی نسبت به یک طرف متمایل هستند؛ مثلاً کسی که عطش شدیدی دارد و برای او آب می‌آورند، قبل و بعد از عطش به‌نحو یکسانی زور و قدرت بر نوشیدن و ترک نوشیدن آب دارد. ولی خواست و اراده و محبت و تشخیص خیریت (اختیار) او، قبل و بعد از عطش، نسبت به آشامیدن و نیاشامیدن آب کاملاً متفاوت است.

ج) اصل قدرت (صرف نظر از یک مقدور خاص که در بند قبلی گفتیم) تشکیکی است، ولی

۱. گاهی در تعاریف و حدود، امری را که داخل در حقیقت محدود نیست از باب زیادتی حد بر محدود ذکر می‌کنند. روشن است که اگر نویسنده محترم چنین عذری بیاورد، در واقع پذیرفته است که قدرت در حقیقت اختیار داخل نیست.

اصل اختیار (صرف نظر از مورد اختیار) تشکیکی نیست. به همین دلیل، اگر به کسی بگوییم «چقدر قدرت و زور دارد» صحیح است و او را ستوده‌ایم و طبعاً خوشحال خواهد شد. اما معنا ندارد او را این چنین ستایش کنیم که «چقدر اختیار دارد».

د) در اطلاق قدرت، علم و حتی حیات شرط نیست، ولی در اختیار شرط است. از این رو اگر به چیزی علم نداشته باشیم و بعد بازخواست شویم که چرا آن کار را نکرده‌ایم، طبعاً خواهیم گفت که اصلاً خبر (علم) نداشتیم، بنابراین در ترک فعل مزبور اختیار نداشته‌ایم (ترک اختیاری نداشته‌ایم). اما در این شرایط نمی‌توانیم عذر بیاوریم که قدرت نسبت به آن کار نداشته‌ایم؟ در واقع ما همواره به خاطر قصور و تقصیر اختیاری بازخواست می‌شویم، ولی هرگز برای محدودیت قدرت بازخواست نمی‌شویم. حتی اگر کسب یک نوع قدرت به اختیار باشد و ما در کسب آن قدرت کوتاهی کرده باشیم، باز هم برای قصور یا تقصیر اختیاری بازخواست شده‌ایم نه به خاطر کم‌وزیاد بودن قدرت.

ه) ما هرگز کاری را از آن حیث که قادر هستیم، خیر تشخیص نمی‌دهیم و اختیار نمی‌کنیم. اگر چیزی را برداریم نمی‌گوییم برداشتم چون می‌توانستم. این طور نیست که ما با اختیار خود غذا می‌خوریم چون می‌توانیم غذا بخوریم، بلکه به دلیل اینکه به غذا احتیاج داریم یا از غذا لذت می‌بریم یا...، غذا خوردن را اختیار می‌کنیم.

و) گاهی کاری را اراده و اختیار می‌کنیم ولی در عمل روشن می‌شود که قدرت انجام آن کار را نداریم. در این موارد با اینکه حقیقتاً قدرت آن کار را نداریم، ولی آن را اراده و اختیار کرده‌ایم. بنابراین از این نظر هم اختیار با قدرت متفاوت است. شاید از اینجا بتوان نتیجه گرفت که در اختیار، علم و قدرت واقعی شرط نیست.

۶-۲. اشکالات لحاظ کردن «قدرت بر انتخاب» در تفسیر اختیار

اشکالات اینکه گوهر و قوام اختیار را «قدرت بر انتخاب» معرفی کنیم، از اشکالات اینک حقیقت اختیار را «مطلق قدرت» بدانیم، اگر بیشتر نباشد کم‌تر نیست؛ چراکه در این صورت، علاوه بر اینکه قدرت را در حقیقت اختیار اخذ کرده‌ایم، خود اختیار را هم در تعریف حقیقت اختیار ذکر کرده‌ایم. به تعبیرهای نویسنده محترم دقت کنید: «گوهر اختیار، قدرت انتخاب... است». «می‌توان قوام اختیار را به... توانایی او در انتخاب... دانست». با توجه به اینکه اختیار و انتخاب دست‌کم از منظر ایشان یکی است، می‌توان گفت که ایشان به زبان ساده می‌فرماید: «اختیار» عبارت است از قدرت بر «اختیار». اما تبدیل لفظ «اختیار» به «انتخاب» و اخذ واژه «قدرت» در تعریف «اختیار»، دست‌کم دو اشکال عمده دارد:

یک) اول اینکه تعاریف لفظی فقط به درد کسی می‌خورند که معنا را می‌داند، ولی لفظ و لغت (زبان فارسی یا عربی یا...) را نمی‌داند؛ درست مثل اینکه به کسی که انسان را می‌شناسد ولی نمی‌داند در زبان عربی و فارسی، الفاظ انسان و بشر مترادف هستند بگوییم: «انسان همان بشر است». این قبیل تعاریف لفظی حتی خاصیت «تنبیه» نسبت به مفهوم و معنا را هم ندارند. بنابراین اگر نویسنده محترم قصد بازی با الفاظ ندارد و قصد دارد معنای اختیار حقیقی را روشن کند یا نسبت به معنای حقیقی تنبیه و تنبیهی بدهد، یک تعریف دوری ارائه کرده است. شاید اگر ایشان تلاش کند معنای مورد نظر خود از اختیار را به زبان انگلیسی توضیح دهد، متوجه شود که تعریف اختیار به انتخاب، نه تعریف حقیقی است و نه حتی تنبیه بر معنای بدیهی اختیار است. بلکه اختیار و انتخاب دو لفظ مصطلح در فارسی و عربی برای یک حقیقت هستند.

دو) اینکه عبارت مزبور تناقض‌آمیز است؛ چراکه از یک‌سو توان و قدرت داخل در معنای اختیار و انتخاب هست و از سوی دیگر نیست. وقتی می‌گویید «اختیار عبارت است از توان بر اختیار»، در اختیار اول، قدرت و توان را داخل در معنای اختیار دانسته‌اید، ولی در اختیار دوم آن را داخل معنای انتخاب و اختیار ندانسته‌اید؛ زیرا اگر توان در معنای اختیار دوم (انتخاب) هم داخل باشد، تسلسل می‌شود.

ممکن است کسی در دفاع از دیدگاه نویسنده محترم ادعا کند که اختیار غیر از انتخاب است و قدرت در معنای اختیار اخذ شده است، ولی در معنای انتخاب وجود ندارد. اما:

اولاً تقریباً همگان قبول دارند که دست‌کم در مورد انسان‌ها و به‌صورت موجه جزئی، اختیار همان انتخاب است. ثانیاً این ادعای بی‌دلیل، برخلاف دیدگاه مکتب تفکیک است و نویسنده نیز اختیار و انتخاب و گزینش را به جای هم به‌کار می‌برد (ر.ک به: رحیمان، ۱۳۹۶، ص ۲۳). ثالثاً اگر انتخاب با اختیار متفاوت است، نویسنده محترم باید معنای انتخاب را توضیح دهد تا ما معنای توان بر انتخاب را بفهمیم و سپس معنای اختیار را متوجه شویم. یعنی باید توضیح دهد که اختیار چه تفاوتی با انتخاب دارد که در یکی مفهوم قدرت هست و در دیگری نیست. آیا انتخاب نیز مانند اختیار امری وجدانی است؟ یعنی آیا ما یک اختیار در درون خود می‌یابیم که قدرت در آن لحاظ شده و یک انتخاب در درون خود می‌یابیم که قدرت در آن لحاظ نشده است؟

۶-۳. اشکالات لحاظ کردن انتخاب در معنای قدرت

نویسنده محترم برای تأکید بر رابطه «حقیقت اختیار» با «حقیقت قدرت» می‌فرماید: «معنای سلطه فاعل آن است که وی در همان شرایطی که فعل را انتخاب کرده، بتواند ترک را برگزیند» (همان، ص ۲۳: تأکید از متن اصلی است). متأسفانه در این عبارت هم بی‌دقتی زیادی صورت گرفته است:

نخست اینکه نویسنده محترم پس از آنکه اختیار را به قدرت و سلطه فاعل بر انتخاب توضیح داد، در این عبارت سلطه فاعل را هم با واژه «انتخاب» و «گزینش» توضیح می‌دهد. یعنی انتخاب را با خود انتخاب توضیح می‌دهد:

اختیار (انتخاب) ← سلطه (قدرت) فاعل بر انتخاب ← انتخاب

دوم اینکه در این عبارت، معنای سلطه فاعل نیز با واژه «توانایی» که ترجمه فارسی «قدرت» است توضیح داده شده و در واقع صرفاً یک نوع تبدیل لفظ عربی به فارسی صورت گرفته است و هیچ توضیحی درباره مفهوم و معنای قدرت و توان داده نشده است.

قدرت (توانایی) ← سلطه فاعل ← توانایی (قدرت)

۷. عدم توجه به تفاوت امکان ذاتی و امکان بالقیاس

نویسنده محترم می‌فرماید:

«گوهر اختیار، قدرت بر انتخاب هر یک از طرفین فعل و ترک در یک شرایط معین است» (همان، ص ۲۲). «می‌توان قوام اختیار را به «دو طرفگی» ... دانست» (همان، ص ۲۳).

مغالطه‌ای که در تحلیل نویسنده محترم در این عبارات و عبارت قبلی اتفاق افتاده این است که ایشان برخلاف فلاسفه، به تفاوت میان (أ) «قدرت به‌عنوان صفت ذاتی»، (ب) «امکان ذاتی»، (ت) «امکان (بالقیاس) نسبت به قدرت و اراده کلی در شرایط متفاوت»، و «عدم امکان (بالقیاس) نسبت به قدرت و اراده جزئی در یک شرایط خاص» توجه نکرده است:

- «قدرت» صفتِ شخصِ قادر است، حتی اگر مقدوری نباشد. اگر هیچ مخلوقی هم نباشد، خداوند متعال توان و قدرت رزق دادن و بخشیدن گناهان و... را دارد. فلاسفه برای بیان این مطلب از اصطلاح ذاتی (خود؛ به‌خودی خود) استفاده می‌کنند و می‌گویند قدرت جزء صفات ذاتی است.

- «امکان ذاتی» صفت شیئی است که متعلق قدرت شده و یا خواهد شد. همان‌طور که قدرت فاعل صرف نظر از وجود مقدور هست، امکان مقدور نیز - در تحلیل عقلی - صرف نظر از وجود قادر هست.

- «امکان بالقیاس» نه به قادر مربوط می‌شود و نه به مقدور بلکه به رابطه یک شیء با شیء دیگر مربوط می‌شود. یعنی امکان بالقیاس در جایی مطرح می‌شود که امری نسبت به امر دیگری سنجیده شود و هیچ نوع رابطه ضروری با آن نداشته باشد؛ مثلاً اگر معاذالله دو واجب‌الوجود

بالذات داشتیم، هر دو نسبت به یکدیگر امکان بالقیاس داشتند؛ چنان‌که اگر دو ممتنع‌الوجود بالذات هم داشتیم، هر دو نسبت به یکدیگر امکان بالقیاس داشتند. بنابراین امکان بالقیاس دائر مدار امکان ذاتی نیست، هرچند در ممکن‌الوجودها هم مصداق دارد.

اکنون با آشنا شدن با این اصطلاحات می‌توانیم یکی دیگر از موارد اشتباه مکتب تفکیک در تحلیل «حقیقت اختیار» و «اختیار حقیقی» را در ضمن تحلیل مثال نویسنده محترم در باب «آب آشامیدن و آب نیاشامیدن در شرایط معین» توضیح دهیم:

(الف) علم و قدرت و اختیار سه صفت ذاتی برای انسانند. یعنی صرف نظر از هر چیز دیگر، از جمله نوشیدن و ننوشیدن آب، می‌توان گفت انسان قادر است.

(ب) آب نوشیدن امکان ذاتی دارد یا به‌خودی‌خود ممکن‌الوجود و العدم است. یعنی صرف نظر از نوع فاعل و علم و اختیار و انگیزه و قدرت او، عقل حکم می‌کند که تحقق آب نوشیدن در بعضی شرایط، و همچنین عدم تحقق آب نوشیدن در بعضی شرایط، مستلزم اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین نمی‌شود.

(ج) آب نوشیدن نسبت به قدرت انسان صرف نظر از شرایط خاص (نه در یک زمان و مکان و شرایط معین)، امکان (بالقیاس) دارد. یعنی عقل می‌گوید نه ضرورت دارد که همواره قدرت انسان به نوشیدن آب تعلق بگیرد و نه محال است که همواره قدرت انسان به آشامیدن آب تعلق بگیرد. آب نوشیدن نسبت به «اراده و خواست و اختیار کلی انسان صرف نظر از شرایط خاص» نیز امکان (بالقیاس) دارد. یعنی عقل می‌گوید نه ضرورت دارد انسان همواره آب نوشیدن را بخواهد و اختیار کند و نه محال است که انسان همواره آب نوشیدن را اختیار کند.

(د) آب نوشیدن در یک زمان و مکان و شرایط خاص درونی و بیرونی، نسبت به اراده و اختیار و قدرت جزئی انسان یا ضرورت (بالقیاس) دارد و یا امتناع (بالقیاس) دارد، ولی امکان (بالقیاس) ندارد. یعنی محال است انسان در یک شرایط معین (در یک زمان و مکان و شرایط خاص) هم آب نوشیدن را بخواهد و هم آب ننوشیدن را؛ چنان‌که محال است در یک شرایط معین، قدرت بر نوشیدن و ننوشیدن داشته باشد.

اندکی تأمل در درک وجدانی برای پذیرش ادعای فلاسفه کافی است. آیا می‌شود در یک لحظه یک چیز را هم دوست داشته باشیم و هم از آن متنفر باشیم؟ اگر موجودی دارای چند بعد باشد، می‌شود یک بعد او را دوست داشته باشیم و بعد دیگر او را دوست نداشته باشیم؛ چنان‌که می‌شود زمانی یک بعد او را دوست داشته باشیم و زمانی دیگر همان بعد را دوست نداشته باشیم. اما در هر دو فرض، یک چیز را در یک زمان دوست داشته و چیز دیگری را یا همان چیز را در زمانی دیگر

کراهت داشته‌ایم. در مورد قدرت نیز معنا ندارد هم‌زمان (به تعبیر نویسنده، در شرایط معین) قدرت بر جمع نقیضین داشته باشیم. بله، می‌شود قدرت را به‌طور کلی (یعنی صرف نظر از یک زمان و مکان و شرایط خاص) با آب نوشیدن و آب ننوشیدن مقایسه کنیم و بگوییم امکان (بالتقیاس) دارد. همان‌طور که «من می‌توانم آب بنوشم» درست است، «من می‌توانم آب ننوشم» هم درست است. ولی «من می‌توانم در یک زمان هم آب بنوشم و هم آب ننوشم» محال است.

۸. عدم توجه به دو معنای عام و خاص «فعل اختیاری»

نویسنده محترم می‌نویسد:

«فعل اختیاری مادام که انجام نشده است و تا آستانه فاعلیت مختارانه به‌هیچ‌وجه معین و مشخص نیست ... تقریربخش به آن، فقط و فقط فاعل مختار است؛ آن‌هم در حین انجام فعل نه پیش از آن» (همان، ص ۲۴). «می‌گوییم "من نسبت به نوشیدن یا ننوشیدن آب مختارم". اما اینکه بگوییم "من تنها مختارم که آب بنوشم و نمی‌توانم ننوشم"، معنایی ندارد» (همان، ص ۲۲-۲۳).

کمی در عبارت «فعل اختیاری، مادام که «انجام» نشده است» تأمل کنید. نویسنده محترم در این عبارت فقط انجام دادن یک کار را «فعل اختیاری» حساب کرده و ترک آن را «فعل اختیاری» شمرده است. البته ایشان توجه دارد که ترک «فعل اختیاری» نیز اختیاری است، ولی توجه ندارد که «ترک فعل اختیاری»، خود یک «فعل اختیاری» است. در واقع ما فعل اختیاری را به دو معنای عام و خاص به‌کار می‌بریم و نویسنده محترم به تفاوت این دو کاربرد توجه نکرده و در مورد بنیادی‌ترین مبنای خود دچار مغالطه شده است. برای اینکه اشتباه ایشان روشن شود، ما بحث را ذیل دو عنوان بررسی می‌کنیم: «پیش از فعل اختیاری» و «هنگام فعل اختیاری».

۸-۱. «پیش از فعل اختیاری» یا «در آستانه انجام فعل اختیاری»

اینکه قدرت بر فعل و ترک باید تا آستانه فعل باشد، مشابه این قول بعضی از قدماست که «قدرت باید مقارن فعل باشد». این دیدگاه را شیخ‌الرئیس نقل و نقد کرده و فخررازی به نقد او اشکال گرفته و صدرالمتهلین نیز اشکال فخر را جواب داده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷۷؛ رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۸۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۸-۱۰). به هر حال ما پاسخ این دیدگاه را براساس مبانی فلاسفه - ولی با عبارات خود - به این صورت می‌دهیم که فعل اختیاری دو کاربرد دارد:

یک) فعل اختیاری به معنای عام که شامل انجام اختیاری کار اختیاری و ترک اختیاری کار اختیاری می‌شود.

دو) فعل اختیاری به معنای خاص که در مقابل ترک اختیاری آن کار است.

زمانی که فعل اختیاری را به معنای عام به کار می‌بریم، همان‌طور که «نماز خواندن» را یک فعل و کار اختیاری می‌شماریم، نماز نخواندن یا ترک نماز خواندن را هم یک فعل و کار اختیاری می‌شماریم. خوردن غذا را کار اختیاری می‌دانیم و نخوردن غذا و امساک و روزه‌داری را هم یک کار اختیاری حساب می‌کنیم. البته ترک غیر اختیاری هم داریم؛ مانند کسی که بخواهد سهام شرکتی را بخرد و به او نفروشد.

به هر حال «ترک اختیاری» نیز یک نوع «فعل اختیاری» به‌شمار می‌رود و دقیقاً به همین دلیل، ترک اختیاری واجبات، استحقاق عقاب دارد. اکنون به عبارت زیر توجه کنید:

«مقصود از «اختیار حقیقی» این است که فاعل مختار واقعاً بتواند در آستانه انجام فعل، هر یک از طرفین فعل و یا ترک را برگزیند» (رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۱).

ایشان تصور می‌کنند که قبل از نوشیدن آب، هنوز نه فعل نوشیدن را انجام داده‌ایم و نه ترک آن را و در آستانه نوشیدن آب، تصمیم می‌گیریم که آب بنوشیم یا آب ننوشیم؛ گویی کسی که از سحر روزه بوده، هیچ فعل اختیاری انجام نداده و درست نزدیک افطار که می‌خواهد آب بنوشد، تصمیم به فعل (نوشیدن آب) یا ترک (ننوشیدن آب) می‌گیرد.

به هر حال، فعل اختیاری به معنای عام که معادل «اختیار کردن یکی از طرفین فعل و ترک» است، اعم است از فعل اختیاری یک کار به‌خصوص و ترک اختیاری همان کار به‌خصوص. با کمی دقت روشن می‌شود که در این کاربرد عام که «فعل اختیاری» معادل است با «اختیار کردن»، «پیش از فعل اختیاری» و «در آستانه انجام فعل» معنا ندارد؛ چون بالاخره ما در هر زمانی یا اساساً علم نداریم و اختیار هم نداریم و یا علم و اختیار داریم و با علم و اختیار خود مشغول ترک اختیاری یک کار هستیم یا مشغول فعل اختیاری آن کار. بر این اساس، قبل از «خواندن نماز و نخواندن نماز»، هیچ معنای محصلی ندارد. به عبارت دیگر، قبل از اختیار «خواندن یا نخواندن نماز» وجود ندارد. در سراسر زندگی خود، هرگاه که به نماز خواندن علم و توجه داریم، یا اختیاراً مشغول نماز خواندن هستیم یا اختیاراً مشغول نماز نخواندن.

۲-۸. هنگام فعل اختیاری

تصور کنید در ساعت هفت یک لیوان آب در حضور شما قرار دهند و شما در همان ساعت هفت تصمیم گرفته‌اید که دست‌کم تا ساعت هفت و نیم افطار نکنید. طبعاً از ساعت هفت تا هفت و نیم ترک اختیار آب خوردن را اختیار کرده‌اید و خالی از اختیار نیستید. اما شما در ساعت هفت می‌دانید که در ساعت هفت و نیم هم می‌توانید (قدرت و توانایی دارید) آشامیدن آب را انتخاب کنید و روزه

خود را افطار کنید و هم می‌توانید نیاشامیدن آب را انتخاب و اختیار کنید و به روزه خود ادامه بدهید. ولی از همان ساعت هفت هم می‌دانید که وقتی ساعت هفت و نیم شود، در آن لحظه به خصوص و در آن «شرایط معین» فقط قدرت و توان انتخاب یکی از دو کار (آشامیدن و نیاشامیدن) را دارید. یعنی نمی‌توانید (قدرت ندارید) در ساعت هفت و نیم (در یک شرایط معین) هم آشامیدن و هم نیاشامیدن آب را انتخاب کنید. آیا معنا دارد که در ساعت هفت تصمیم بگیرید که در ساعت هفت و نیم هم آب را بنوشید و هم آب را بنوشید؟ وقتی هم که ساعت هفت و نیم شود، بعد از اینکه با اختیار خود مشغول نوشیدن آب شوید، دیگر در همان لحظه و شرایط معین که مشغول نوشیدن آب هستید، قدرت و توان انتخاب کردن نیاشامیدن آب را ندارید. طبعاً اگر نخوردن آب در ساعت هفت و نیم را هم انتخاب کنید، دیگر قدرت و توان انتخاب کردن نوشیدن آب در همان زمان را ندارید. بلکه در زمان دوم می‌توانید آب بنوشید؛ درست مثل کسی که نماز را در وقت آن ترک کرده است، اکنون می‌تواند نماز بخواند ولی نه در همان شرایط و زمانی که آن را ترک کرده است. پس در مثال نویسنده محترم در همان لحظه و شرایطی که آب نخوردن را اختیار و انتخاب کرده‌ایم، قدرت و اختیار بر آب خوردن نداریم و هنگام آب خوردن نیز در همان زمان و شرایط آب خوردن، قدرت و اراده ترک آب خوردن و امساک را نداریم.

بنابراین برخلاف ادعای نویسنده محترم - که می‌فرماید «گوهر اختیار، قدرت بر انتخاب هر یک از طرفین فعل و ترک در یک شرایط معین است» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۲) - حق با فلاسفه است که هرگز در یک شرایط معین، قدرت بر انتخاب دو طرف فعل و ترک را نداریم، بلکه قدرت بر انتخاب فعل و ترک را در دو زمان و دو شرایط داریم. اگر واقعاً در خود چنین قدرتی می‌بینید که در یک شرایط معین هم فعل و هم ترک را انتخاب کنید، یک بار قوه و قدرت خود را بالفعل کنید و در یک شرایط معین زمانی و مکانی، یک کار را هم انجام دهید و هم انجام ندهید. یا دست کم تصمیم بگیرید که در یک زمان هر دو را انجام بدهید.

باید تأکید کنیم قبل از اینکه علم یا توجه به یک فعل خاصی مانند نوشیدن آب داشته باشیم، فعل و ترک ارادی و اختیاری و «قدرت بر انتخاب» برای ما مطرح نیست؛ زیرا علم جزء مبادی اصلی اراده و اختیار و انتخاب و قدرت بر انتخاب است. یعنی اگر نسبت به فعل خاصی علم نداشته باشیم، دو گزینه نزد ما مطرح نیست که «قدرت بر انتخاب» یکی از آنها داشته باشیم. بعد از علم هم که اراده و اختیار و قدرت بر انتخاب می‌آید، هم‌زمان با حصول علم، اختیار بالفعل نسبت به ترک یا فعل نیز می‌آید و معنا ندارد که من نسبت به کاری علم داشته باشم و در یک زمان واحد، نه آن کار را بخواهم و نه آن کار را نخواهم و یا هم آن کار را بخواهم و هم آن کار را نخواهم. یعنی در صورت علم به یک کار اختیاری، معنا ندارد صرفاً قوه و قدرت انتخاب داشته باشم و هیچ‌کدام از

فعل و ترک را بالفعل اختیار نکرده باشم. انسان بعد از حصول علم یا توجه، هیچ لحظه‌ای خالی از انتخاب و اختیار یکی از دو گزینه (فعل و ترک) نیست. حتی یک لحظه وجود ندارد که ما حالت تساوی نسبت به دو طرف فعل و ترک اختیاری داشته باشم. بنابراین سخنان پیش گفته اشکال دارند. تعبیر «قبل از فعل» و «در آستانه فعل» ناشی از مغالطه‌ای است که میان دو معنای فعل به معنای عام و فعل به معنای خاص برای نویسنده محترم رخ داده است. همان‌طور که نویسنده محترم گاهی توجه کرده، آب نیاشامیدن هم اختیاری است (همان، ص ۲۲-۲۳). اما اگر آب نیاشامیدن را هم اختیاری می‌دانیم، منظور از «قبل از آب نوشیدن و آب ننوشیدن» چه زمانی است؟ چه زمانی است که ما نه آب می‌نوشیم و نه آب نمی‌نوشیم! حالت «دو طرفگی» و «بی‌تعینی» نسبت به فعل و ترک، در چه زمانی بوده است؟

شاید اگر بحث را بر سر افعال اختیاری خداوند ببریم، درک منظور ما روشن‌تر باشد؛ چرا که برای خداوند بی‌توجهی به علم و قدرت خود معنا ندارد و قدرت و علم و اراده او همیشگی و مانند ذات او ضروری هستند. درحالی‌که انسان ممکن است علم نداشته باشد یا به علم خود علم و توجه نداشته باشد یا به قدرت خود علم و توجه نداشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۳۲). صرف نظر از این‌که خداوند زمان ندارد، آیا معنا دارد بگوییم خداوند قبل از فعل اختیاری، دو گزینه فعل و ترک برایش وجود داشته است. طبعاً اگر منظور یک فعل خاص در مقابل ترک باشد، قبل از فعل معنا دارد یعنی مثلاً قبل از خلق عالم ولی اگر فعل اختیاری خداوند را اعم از فعل و ترک بگیریم، دیگر «قبل از فعل اختیاری» معنا ندارد. حضرت حق وقتی عالم را خلق نکرده، خلق نکردن را اختیار کرده و بعد از خلق عالم، خلق کردن را اختیار کرده است. اختیار خداوند، در یک زمان و شرایط معین (با صرف نظر از مناقشه در تعبیر زمان و شرایط)، تعیین خلق نکردن دارد و در زمان دیگر، تعیین بخش خلق عالم است. یعنی در هر زمانی، یا خداوند خلق عالم را نمی‌خواهد و یا می‌خواهد. زمان یا شرایط معینی وجود ندارند که هر دو اراده فعل و ترک فعل برای او با هم بی‌تعیین باشند.

نتیجه‌گیری

تحلیل مکتب تفکیک در زمینه حقیقت اختیار و اختیار حقیقی اشکالات زیادی دارد که برخی از آنها به قرار زیر هستند:

الف) عدم توجه به اشکالات فلاسفه و متکلمان بر دیدگاه اشاعره (که از جهاتی مشابه دیدگاه ایشان است)

ب) عدم توجه به درجات علم حضوری و تأثیر آن در تفسیر نادرست امور وجدانی

ج) عدم توجه به تشکیکی بودن برخی حقایق و اینکه نباید حکم یک مرتبه را به سایر مراتب سرایت داد

د) عدم توجه به تفاوت اعتبار «علوم حضوری» و «تفاسیر علوم حضوری»

ه) عدم توجه به تفاوت اعتبار سطوح مختلف تعبیر و تفسیر

و) عدم توجه به تفاوت‌های مفهوم و حقیقت «اختیار» با مفهوم و حقیقت «قدرت»

ز) عدم توجه به تفاوت امکان ذاتی با امکان بالقیاس در شرایط متفاوت

ح) عدم توجه به دو معنای عام و خاص «فعل اختیاری» و غفلت از اینکه اختیار فعل و اختیار ترک آن فعل در یک شرایط معین مستلزم اجتماع نقیضین است.

کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. ابن غیلان بلخی (غیلانی)، فریدالدین عمر بن علی (۱۳۷۷). حدوث العالم. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۲۵ق)، لباب المحصل فی اصول الدین. به تحقیق احمد فرید مزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳. ابن رشد ابوالولید، محمد بن احمد (۱۳۷۷). تفسیر مابعد الطبیعة. تهران: حکمت.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء. به تحقیق از سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۵. _____ (۲۰۰۷م). رساله احوال النفس. با مقدمه و تحقیق فؤاد الأهوانی. پاریس: دار بیلیون.
۶. ابن عربی، محیی الدین (۱۳۷۰). فصوص الحکم. همراه با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی. چاپ دوم. تهران: الزهراء.
۷. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۸). عرفان و فلسفه. با ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. چاپ هفتم. تهران: سروش.
۸. ایجی، عضدالدین و میرسید شریف جرجانی (۱۳۲۵ق). شرح المواقف. با تصحیح بدرالدین نعلسانی. قم: منشورات الشریف الرضی.
۹. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد. با مقدمه، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره. قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. با تحقیق و مقدمه از مصطفی درایتی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱. تهانوی، محمد علی بن علی (۱۹۹۶م). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. بیروت: مکتبه لبنان الناشرین.
۱۲. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. با تصحیح، مقدمه، تحقیق و تعلیقات حسن حسن زاده آملی. چاپ چهارم. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۳. دغیم، سمیح (۲۰۰۱م). موسوعه مصطلحات الإمام فخرالدین الرازی. بیروت: مکتبه لبنان الناشرین.
۱۴. دوانی، محمد بن سعد (مشهور به جلال الدین) و ملا اسماعیل خواجهی (۱۳۸۱). سبع رسائل.

- تقدیم، تحقیق و تعلیق از سیداحمد تویسرکانی. تهران: میراث مکتوب.
۱۵. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات. چاپ دوم. قم: بیدار.
۱۶. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد و حبیب‌الله (مشهور به میرزاجان) باغنوی شیرازی (۱۳۸۱). الهیات المحاکمات مع تعلیقات الباغنوی. با مقدمه و تصحیح از مجید هادی‌زاده. تهران: میراث مکتوب.
۱۷. رحیمیان، علیرضا (۱۳۹۶). مسأله علم الهی و اختیار، «واکاوی علم پیشین خداوند و اراده آزاد انسان». قم: دلیل ما.
۱۸. رحیمیان، علیرضا و سعید رحیمیان (۱۳۹۵). «علم پیشین الهی و فعل اختیاری انسان». فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه. سال سیزدهم، ش ۵۱. ص ۱۱۰-۱۳۶.
۱۹. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹). شرح المنظومة. با تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.
۲۰. _____ (۱۳۶۰). التعلیقات علی الشواهد الربوبية. چاپ شده در: صدرالمتألهین (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية. با تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۱. سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. شریف‌الرضی، محمدبن‌حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة. با تحقیق صبحی صالح. قم: هجرت.
۲۳. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية. با مقدمه، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية. با تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۵. _____ (۱۳۷۸). رسالة فی الحدوث. با تصحیح و تحقیق سید حسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۶. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. با تحقیق و تصحیح از حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
۲۷. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۲۸. صفار، محمدبن الحسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم. با تصحيح و تعليق از محسن كوچه باغی. چاپ دوم. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
۲۹. صليبا، جميل (۱۴۱۴ق). المعجم الفلسفي. بيروت: الشركة العالمية للكتاب.
۳۰. طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳). اجوبة المسائل التصيرية (۲۰ رساله). به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۳۱. _____ (۱۳۷۴). آغاز و انجام. با مقدمه، شرح و تعليقات حسن حسن زاده آملی. چاپ چهارم. تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۲. _____ (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل. چاپ دوم. بیروت: دار الأضواء.
۳۳. فتال نیشابوری، محمدبن احمد (۱۳۷۵). روضه الواعظین و بصیره المتعظین. قم: انتشارات رضی.
۳۴. مجمع البحوث الاسلامیة (۱۴۱۴ق). شرح المصطلحات الفلسفية. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
۳۵. میرداماد، میرمحمدباقر (۱۳۶۷). القبسات. به اهتمام مهدی محقق و دیگران. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.