

بررسی حقیقت اختیار انسان از منظر حضرت آیت الله فیاضی

یاسر حسین پور^۱، احمد سعیدی^۲

چکیده

فلاسفه اسلامی براساس قاعده ضرورت علی معتقدند که هر فعل اختیاری انسان، از سوی فاعل به درجه وجوب می‌رسد و با وصف ضرورت محقق می‌شود. ولی برخی اندیشمندان، ضروری بودن فعل را با اختیاری بودن آن ناسازگار دانسته و با استناد به بدهات اختیار انسان، ضروری بودن فعل اختیاری و مبادی آن را انکار کرده‌اند. به اعتقاد این اندیشمندان، برای پذیرش اراده آزاد و اختیار حقیقی باید قاعده ضرورت علی را از تحلیل مبادی فعل کنار گذاشت و هر انسانی را در هر مرحله‌ای پیش از انجام فعل اختیاری خود، در اصل انجام فعل و در کیفیت انجام آن کاملاً آزاد تلقی نمود.

از یک سو نمی‌توان نقش و اهمیت بحث اختیار و اراده آزاد در تحلیل فلسفی رفتار انسانی در علوم انسانی و مطالعات اجتماعی را انکار کرد و از سوی دیگر، بحث علیت و ضرورت علی را که از مباحث بسیار با اهمیت و قریب به بدیهی در فلسفه شمرده شده‌اند، نمی‌توان کنار گذاشت. از این رو در این مقاله، بحث تنافی یا عدم تنافی اختیار و ضرورت علی را از زاویه‌ای تازه بررسی کرده و عدم تنافی آنها را اثبات نموده‌ایم.

واژگان کلیدی: اختیار، اراده، رفتار اختیاری انسان، مبادی رفتار، ضرورت بالغیر، استاد فیاضی.

hoseinpour.yaser@gmail.com

ahmadsaeidi67@gmail.com

۱. دکترای حکمت متعالیه موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی موسسه امام خمینی (ره)

مقدمه

انسان موجودی مختار است و بسیاری از افعال خود را از بین گزینه‌های متعدد انتخاب می‌کند. اساساً برخی عقائد دینی و آموزه‌های اخلاقی (همچون ثواب و عقاب و مدح و ذم) جز با تصدیق مختار بودن انسان قابل پذیرش نیستند. اما به اعتقاد فلاسفه، برای تحقق رفتار اختیاری انسان، مراحل و مبادی و مقدمات متعددی برشمرده‌اند. به عقیده ایشان، از آنجاکه هر فعل انسان موجودی ممکن است و هر ممکن الوجودی نسبت تساوی با وجود و عدم دارد، جز با علت تامه حاصل نمی‌شود. بنابراین لازم است هر فاعلی ابتدا نسبت به فعل خود موجب باشد. یعنی فعل خود را از حالت امکان خارج سازد و صدور آن را ضروری گرداند. بنابراین مبادی فعل زمینه ایجاب و سپس ایجاد آن را فراهم می‌سازند. این باور یکی از مصادیق قاعده «ضرورت علی» است. براساس قاعده «ضرورت علی» یا قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، علت (تامه) ابتدا معلول را ایجاب نموده و سپس [آن را] ایجاد می‌کند. یعنی هر علتی ضرورتاً علت موجب است و ایجاب اولین تأثیر آن است. بنابراین در افعال انسان نیز ابتدا فعل توسط انسان ضرورت و وجوب بالغیر می‌یابد و سپس موجود می‌شود. اما آیا بین این قاعده و تحقق اختیاری فعل منافاتی نیست؟

نزاع جبر و اختیار در فلسفه غرب گاهی ذیل مباحث فلسفه فعل^۱ و گاهی ذیل دوگانه ضرورت - اراده آزاد^۲ مطرح شده و می‌شود. این نزاع از گذشته تا حال ادامه داشته است و به همین دلیل گاهی لاینحل به نظر می‌رسد. به تعبیر مولوی:

«همچنین بحث است تا حشر بشر در میان جبری و اهل قدر»

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۷۷۲)

ولی به عقیده ما این بحث لاینحل نیست. بهترین شاهد آن این است که تقریباً همه فلاسفه

1. Philosophy of Act.
2. Determinism-Free will.

ضرورت علی را قبول دارند. اما در مقابل، شماری از متکلمان و اصولیان مخالف آن هستند. این مطلب نشان می‌دهد که همه مشکل، در خود بحث ضرورت علی و اختیار نیست. بلکه دست‌کم بخشی از این مشکل به علایق و گرایش‌های متکلمان و اصولیان - که با ذهنی آزاد به بررسی مسائل نمی‌پردازند و خود را متعهد به روش‌های برهانی و یقینی نمی‌دانند و از هر روش عقلی و نقلی و جدلی برای تثبیت عقاید دینی مورد نظر خود استفاده می‌کنند - برمی‌گردد.

به‌هرحال در این نوشتار ابتدا به نظریه فلاسفه در باب مبادی فعل اختیاری و ضرورت بخشی آن مبادی اشاره می‌کنیم و سپس با تشریح قاعده ضرورت علی، به چگونگی تحقق آن درباره اختیار و اراده آزاد می‌پردازیم و سرانجام بعد از بررسی برخی راه‌های استاد فیاضی در مواجهه با تنافی ظاهری ضرورت علی و اختیار، عدم تنافی را تبیین و تثبیت می‌کنیم.

۱. مبادی فلسفی رفتار انسانی

صدرالمتألهین و مشهور فلاسفه در تحلیل فلسفی رفتار اختیاری انسان، عمدتاً چهار یا پنج مبدأ را برشمرده‌اند (رفیعی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۱): علم (تصور و تصدیق)، شوق، اراده و تحریک قوای محرکه یا عامله (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۳-۱۱۴؛ همان، ج ۶، ص ۳۸۹؛ همان، ص ۳۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۶۴). البته ملاصدرا گاهی اراده را بر شوق مقدم نموده و گاهی نیز آنها را به یک معنی، یا به عبارتی مراتب گوناگون یک واقعیت واحد به‌شمار آورده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۴۲). پس به‌طور خلاصه باید گفت مطابق دیدگاه مشهور فلاسفه، رفتار اختیاری چیزی نیست جز محصول و معلول اراده برآمده از شوق و علم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۴۲-۳۴۳).



شهید مطهری درباره مبادی رفتار اختیاری برای تمایز نهادن میان رفتار اختیاری حیوان و انسان یک مقدمه به نظریه پیش‌گفته می‌افزاید. ایشان مبادی رفتار اختیاری را به سه دسته مقدمات ادراکی، انفعالی و فعلی تقسیم می‌کند و مقدمات ادراکی را عبارت از «تصور فعل» و «تصدیق موافقت اثر نهایی فعل با تمایلات حیاتی فاعل» و مقدمه انفعالی را «هیجان شوقی یا خوفی درونی نسبت به اثر نهایی فعل» و مقدمه فعلی را «عزم و اراده» معرفی می‌کند. به اعتقاد ایشان، پیش از اراده، مرحله «سنجش، مقایسه، محاسبه و تأمل» به‌عنوان وجه تمایز اختیار انسان با اختیار حیوان است (مطهری، بی‌تا، ج ۶، ص ۶۲۲).



شاید از نظر مشهور فلاسفه، مرحله «تصدیق به فایده» - که قبل از شوق یا خوف است - مرحله‌ای را که استاد شهید مطرح کرده و به ظاهر بعد از شوق یا خوف و قبل از عزم و اراده قرار داده است، پوشش می‌دهد. به عبارت دیگر، می‌توان این طور گفت که از نظر مشهور، نوع تصدیق به فایده انسان و حیوان با یکدیگر متفاوت است. انسان بالغ عاقل پس از سنجش و مقایسه و محاسبه و تأمل، تصدیق به فایده می‌کند و شوق پیدا می‌کند، نه اینکه ابتدا تصدیق به فایده می‌کند و سپس شوق پیدا می‌کند و پس از این دو مرحله، به تأمل می‌نشیند و پس از تأمل اقدام می‌کند.

۲. غیر ارادی بودن مبادی اراده

اگر همه مبادی همه اراده‌ها «ارادی» باشند، هر اراده‌ای مسبوق به اراده‌ای دیگر خواهد بود و تسلسل اراده‌ها روی می‌دهد. بنابراین مبادی علمی و نیز شوقی که پس از تصور و تصدیق به فایده حاصل می‌شود، نمی‌توانند همیشه ارادی باشد و دست‌کم گاهی بدون اراده علم پیدا می‌کند و گاهی بعد از پذیرش و تصدیق به اینکه فلان کار برای او فلان فایده را دارد، خواه و ناخواه و بدون اینکه کار ارادی انجام دهد، به انجام آن کار مشتاق می‌شود. اکنون اگر کسی اختیاری بودن را با ارادی بودن یکسان بیندارد و غیر ارادی بودن را معادل غیر اختیاری بودن به‌شمارد، خواهد گفت که مبادی و مراحل علمی و غیر علمی تحقق اراده و اختیار، غیر ارادی و در نتیجه غیر اختیاری هستند.

به عقیده استاد مطهری نیز همه مبادی و مقدمات فعل اختیاری، همواره (به‌نحو موجب‌ه کلیه) ارادی و اختیاری نیستند و اساساً شرط ارادی و اختیاری بودن هر فعل، ارادی و اختیاری بودن همه مقدمات آن نیست؛ چراکه اگر این مقدمات نیز همواره ارادی و اختیاری باشند، تسلسل در اراده‌ها پدید می‌آید که محال است، و اصلاً مسبوق به اراده بودن، صفت افعال اختیاری جوارحی است نه صفت افعال اختیاری جوانحی. ایشان می‌فرماید: «مقدمات و علل افعال اختیاری، اختیاری نیست و شرط اختیاری بودن فعلی این نیست که مقدمات آن فعل اختیاری باشد» (مطهری، بی‌تا، ج ۶، ص ۶۲۳).

۳. ضرورت علی یا ضرورت بالغیر معلول نسبت به علت تامه

قاعده ضرورت علی که در تصویر مبادی فعل و چگونگی صدور آن از انسان بسیار مؤثر است، عبارت است از اینکه هیچ ممکنی محقق نمی‌شود، مگر آنکه پیش از تحقق توسط علت تامه واجب شده باشد: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» (ر.ک به: ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۴۸؛ همو، ۱۹۸۰، ص ۵۶؛ همو، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۱۶۷؛ حلی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۵۰-۱۵۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۲۱؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ص ۵۶-۵۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۲۸؛ سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۰۳-۳۰۴؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۹۵-۲۹۸). به موجب این قاعده، رفتار اختیاری انسان

نیز به عنوان موجودی ممکن هرگز محقق نمی شود، مگر آنکه ابتدا از ناحیه فاعل و جوب بالغیر یافته و وجود آن ضروری شده باشد. به بیان دیگر، علت تامه و ویژگی ضرورت بخشی دارد. به این معنا که با تحقق علت تامه، معلول که ذاتاً ممکن الوجود و العدم است، واجب الوجود بالغیر (بالعلة) می شود.

۴. تنافی ظاهری قاعده ضرورت علی با اختیار

قاعده ضرورت علی یا عمومیت آن نسبت به فاعل مختار از سوی برخی اندیشمندان، از جمله بعضی متکلمان و شماری از اصولیان مسلمان مورد انتقاد قرار گرفته و مستلزم نفی اختیار موجود مختار، اعم از خداوند و انسان و... شمرده شده است. یعنی به اعتقاد منتقدان، فعل ضروری نمی تواند فعل اختیاری باشد. به عبارت دیگر، فاعل موجب «فاعل موجب» است نه فاعل مختار. در حقیقت به عقیده ایشان، وقتی فعل متصف به اختیاری بودن می شود که فاعل بتواند کاری را انجام بدهد و درعین حال همان کار را ترک کند (یعنی صحة الفعل و الترتک داشته باشد) و اساساً صحت فعل و ترک با ضرورت فعل و امتناع ترک فعل ناسازگار است. در مقابل، فلاسفه هیچ منافاتی بین ضروری بودن صدور فعل از فاعل (به نحو یجب عن) با اختیاری بودن صدور فعل از فاعل نمی بینند. از این رو با صراحت، به ویژه درباره انسان بیان می کنند که می شود تمام مقدمات فعل اختیاری انسان غیر اختیاری باشند و درعین حال انسان موجودی مختار باشد. فلاسفه برای ادعای خود، ادله ای نیز اقامه کرده اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۳۹؛ همو، ۱۹۸۰م، ص ۵۵-۵۶؛ رازی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۹۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۲۲۱-۲۲۳؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ص ۵۸-۶۰). در مقابل، برخی منتقدان ضمن تلاش برای ابطال ادله فلاسفه (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۴۳-۵۲؛ میرجعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۲۷-۱۴۷)، ادله ای نیز بر بطلان قاعده مزبور اقامه کرده اند (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۴۱-۴۳؛ میرجعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۱۷-۱۲۷). برخی اندیشمندان نیز به جای ابطال قاعده ضرورت بالغیر، ادعا کرده اند که قاعده مزبور تنها در فواعل غیر مختار جاری است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۶؛ اراکی، ۱۳۹۲، ص ۷۰). در این زمینه، راه حل های دیگری نیز پیشنهاد شده است (رحمانی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۲-۱۵۵) که برای رعایت اختصار از ذکر یا بررسی آنها صرف نظر می کنیم.

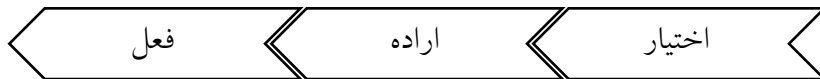
۵. راه های ارائه شده برای حل تعارض ظاهری میان ضرورت علی و اختیار

اندیشمندان برای دفع تعارض ظاهری میان علیت ضروری و اختیار فاعل مختار، طرح های مختلفی مطرح کرده اند که قطعاً بعضی فی نفسه درست نیستند و بعضی مشکل را به صورت مطلوبی حل نمی کنند. برخی مخالفان فلسفه، مانند عده ای از تفکیکی ها اساساً منکر علیت شده اند. برخی فلاسفه نیز مانند آیت الله فیاضی منکر علیت ضروری یا ضرورت علی شده اند. برخی اصولیان هم

بین فاعل مختار و علت موجب تفصیل داده‌اند. ایشان ضرورت علی را درباره فاعل مختار انکار نموده و در مورد علت‌های موجب، پذیرفته‌اند. بررسی همه راه‌حل‌ها مجالی وسیع‌تر از یک مقاله می‌طلبد. در این مقاله صرفاً نظریه استاد فیاضی را بررسی می‌کنیم (برای بررسی راه‌های دیگر، ر.ک به: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰؛ فیاض، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۰؛ سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۰۷-۳۰۹).

۶. راه‌حل آیت‌الله فیاضی

براساس دیدگاه استاد فیاضی - که می‌شود آن را «نظریه اصالت اختیار» نامید - اختیار از صفات ذاتی انسان و لاینفک از وجود اوست. با این حال و به‌رغم آنکه اختیار کردن امری ذاتی برای موجود مختار است، همواره و در هر شرایطی، فاعل یا همان علت تامه حتی با وجود تام بودن، رابطه امکانی با معلول خود یا با فعل اختیاری خود دارد و هیچ‌گاه رابطه ضروری با هیچ‌یک از طرفین یا طرف‌های متعدد فعل خود ندارد. از این‌رو فاعل مختار «ممکن» است هر تصمیمی بگیرد و هر رفتار ظاهراً عجیب و دور از انتظاری از خود بروز دهد یا حتی کاری انجام دهد که مطلقاً سودی به حال او ندارد و بلکه به حال او ضرر هم دارد. یعنی به اصطلاح، فاعل مختار با علم و اطلاع کافی هم ممکن است ترجیح مرجوح دهد.



توضیح دیدگاه ایشان درباره رفتارهای اختیاری انسان نیازمند توجه به مطالب زیر است:

هر انسانی متشکل از سه ساحت است: جسم، نفس نباتی و روح. جسم و نفس نباتی، بدن را تشکیل می‌دهند و نفس نباتی متولی افعال غیر اختیاری انسان در مرتبه جسم است؛ افعالی از قبیل تنفس و هضم غذا. اختیار صفت ذاتی و جدانشدنی روح است. روح متولی همه رفتارها و افعال اختیاری آدمی است. بنا بر همین مسأله، نسبتش با فعل همواره امکان است. روح بر بدن ولایت‌تکوینی دارد و می‌تواند آن را مطابق میل خود مدیریت نماید (فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۸):

۱. ملاک اختیار تساوی فاعل نسبت به طرفین یا اطراف فعل است؛ به صورتی که «ان شاء فعل و ان لم یفعل» (اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد). یعنی ملاک فعل اختیاری مسبقیت آن به اراده نیست؛ چراکه در این صورت در مورد خود اراده به اشکال برمی‌خوریم. بلکه ملاک فعل اختیاری، خواه جوانحی و خواه جوارحی، صدور آن از فاعل مختار است.

۲. قاعده ضرورت بالغیر هرگز نمی‌تواند درست باشد و اساساً منافات جدی با اختیار داشته و محال است. در حقیقت، علت تامه ضرورتاً فاقد خاصیت ایجاب یا وجوب‌بخشی است. بنابراین

حتی با وجود آن، معلول همچنان ممکن است و از این رو می‌توان تحقق علت تامه را بدون تحقق معلول پذیرفت.

به بیان دیگر، اختیار به معنای تمکن از فعل و ترک است و از این رو فاعل مختار کسی است که در انجام یک فعل یا ترک آن آزاد باشد. لازمه این آزادی، ممکن بودن هر یک از طرفین سلبی و ایجابی فعل است. حال آنکه بنا بر قاعده مذکور، یک طرف برای فاعل «واجب» و منطقیاً طرف دیگر «ممتنع» است و این در تضاد آشکار با اختیار است (میرجعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۲۱-۱۲۷).

۳. انسان‌ها تحت انواع و بلکه اجناس مختلف واقع می‌شوند و به‌رغم ظاهر آنها که اغلب یکسان است، باطن‌های آنها مختلف و متنوع است. در حقیقت، انسان اسم مجموعی برای اجناس مختلف است (فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶). همین مسأله موجب آن می‌شود که نتوان مبادی یکسان برای عموم رفتارهای همه انسان‌ها برشمرد. بلکه هر فعل از یک فرد یا افعال افراد مختلف ممکن است از مبادی غیر یکسان صادر شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰/ب، ص ۲۰۱). از این رو هیچ‌یک از مبادی لزوماً در رفتار انسان یافت نمی‌شود و ظاهراً تنها وجه شباهت رفتارها اختیاری بودن آنهاست. این مسأله به دلیل وجود انحصاری «شاکله» در هر انسان است. شاکله حقیقتی عمدتاً اکتسابی است که از تکرار ادراکات و اعمال انسان شکل می‌گیرد و همان‌گونه که خود متأثر از دسته‌ای از اعمال انسان است، برای دسته‌ای از اعمال نیز نقش علی دارد (رفیعی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۵) و بسا که انسان از انجام فعلی خاص هرگز خود فعل را منظور نکرده، بلکه غایت آن فعل یا لوازم آن را اراده کرده باشد. بنابراین اراده نیز هرچند همواره موجود است، اما لزوماً متعلق نهایی آن اراده، فعل یا رفتار انسان نیست، هرچند به صورت مقدمی ناچار به خود فعل نیز تعلق بگیرد؛ مثل کسی که درس می‌خواند، ولی درس خواندن را دوست ندارد. بلکه نتیجه درس خواندن یا لازمه درس خواندن را که دریافت مدرک باشد دوست دارد.

۴. عوامل متعدد معرفتی و غیر معرفتی در تعیین اختیار انسان‌ها مؤثرند. البته همان‌طور که از بیشتر متفکران نقل شده است، مبدأ بنیادین رفتار، علم و معرفت تصویری و تصدیقی است. به‌هرحال با توجه به نکته پیشین، این طور به نظر می‌رسد که تأثیر مبادی غیر معرفتی در صدور فعل و تعیین و تعیین انتخاب انسان بیش از مبادی معرفتی و علمی است. مطابق آیه شریفه «وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عَلْوًا» (نمل ۲۷)، ۱۴، ظلم و برتری‌جویی در برابر آیات حق تعالی در تعیین رفتارهای انسان بر مبادی معرفتی و علمی چیره می‌شود. به عبارت دیگر، هرچند رفتار اختیاری انسان مستند به اختیار و انتخاب انسان است، ولی عوامل متعددی در نوع انتخاب انسان تأثیر دارند که غالباً غیر معرفتی و غیر اختیاری هستند.

۵. اختیار - چنان‌که بیان شد - متأثر از عوامل معرفتی و عمدتاً غیر معرفتی است که البته هرگز متعین‌کننده رفتار او نیستند. بلکه همواره به‌عنوان مداخلاتی در سطح پیشنهادهای ترجیح‌بخش عمل می‌کنند. به بیان دیگر، اولویت‌بخشی عوامل و مبادی اختیار، غیر ذاتی و غیر کافی بوده و تنها رجحان‌بخش هستند (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۳۱، تعلیقه استاد فیاضی).

در حقیقت «این دیدگاه می‌پذیرد که اندیشه‌ها، تصورات، خاطرات، باورها، خواست‌ها و دیگر دلایل ما، علت‌های انتخاب افعالمان باشند؛ بدون اینکه ضرورتاً انتخاب‌ها و افعال را متعین نمایند»^۱ (کین، ۱۳۹۴، ص ۱۱۶-۱۱۸؛ ر.ک به: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۰). ملاصدرا هفت عامل را موجب پیدایش رفتارهای متفاوت در انسان‌ها برمی‌شمرد که می‌توان این عوامل را تحت عنوان مبادی اختیار از منظر ایشان تلقی کرد. البته همه در حد مُعد و مقتضی‌اند و اختیار همواره حاکم است. این هفت عامل عبارتند از: «مزاج»، «نطفه»، «تغذیه»، «وراثت»، «تربیت»، «الگو و استاد» و «تزکیه و جهاد با نفس» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰/الف، ص ۱۴۰-۱۴۲).

بنابراین خاصیت ذاتی اختیار این است که گزینه‌های پیش‌روی فاعل مختار برای انتخاب، نسبت به او همواره نسبتی یکسان دارند و اوست که با انتخاب خود، به یکی از آن گزینه‌های برابر «وجود» بخشیده و به اصطلاح فلسفی، ضرورت به شرط محمول اعطا می‌کند (ر.ک: فیروزیان، ۱۳۹۸، ص ۳۹۳-۴۱۶).

بررسی

راه‌حل آیت‌الله فیاضی متناسب با مبانی فلسفی خاص ایشان مطرح شده و طبعاً مطابق با مبانی عموم فلاسفه، به‌ویژه برخی مبانی صدرایی قابل مناقشه است. پیش از بررسی بندهای شش‌گانه این نظریه لازم است در ضمن چند مقدمه به برخی مبانی فلاسفه، به‌ویژه فلاسفه صدرایی اشاره کنیم:

۱. از نظر فلاسفه، اراده و اختیار معانی متعددی دارند و عام‌ترین معنای آنها - که اتفاقاً حقیقت اراده و اختیار در سایر معانی اراده و اختیار نیز هست - خواست و محبت و رضایت فاعل است. یعنی اگر کسی چیزی را در مجموع با ابعاد مختلف وجودی خود ملایم و سازگار تشخیص دهد و نسبت به حصول آن راضی باشد، صرف این رضایت، اراده و اختیار آن شخص نسبت به آن چیز محسوب می‌شود. به‌عنوان مثال، تصور کنید شخصی فلج است و بر روی صندلی چرخ‌داری قرار دارد که این صندلی می‌تواند از طریق امواج الکتریکی مغز او هدایت شود. یعنی هر زمان که این شخص اراده کند (یعنی بخواهد و دوست داشته باشد)، صندلی مزبور با قوه مکانیکی حرکت کند.

۱. Event-causal libertarianism (ناجبرباوری علی یا اختیارباوری علی - واقعه‌ای).

آیا حرکات این صندلی مستند به اراده و خواست این شخص و مطابق اختیار او نیست؟ آیا اراده این شخص، صرف خواست و محبت این شخص نیست؟

۲. اراده یا خواست و محبت انسان درک ملایمت (سازگاری) یک شیء با انسان یا حاصل درک ملایمت مزبور است. دقیقاً به همین دلیل فلاسفه می‌گویند هر کسی که به خود علم دارد، حب ذات دارد؛ زیرا معنا ندارد که ذات یک موجود ملایم با ذات خود نباشد؛ چراکه ناسازگاری فرع دوگانگی حقیقی است. طبعاً هر ذاتی اگر عالم باشد و ذات خود را بیابد، ذات خود را ملایم با خود می‌یابد و یک‌نوع حب ذاتی و اراده ذاتی دارد.

۳. اکنون اگر دو مقدمه اخیر را باهم در نظر بگیریم (اینکه حقیقت اراده همان خواست و محبت و رضایت است و اینکه خواست و محبت، همان درک ملایمت و موافقت و سازگاری یا حاصل درک ملایمت است)، به روشنی این نتیجه را می‌دهد که حب و خواست و اراده هر کسی متناسب با نحوه وجود و تشخص و شخصیت اوست. مؤمن خواست و محبتی دارد و کافر خواست و محبت دیگری. اگر بحث را برای آسان شدن بر محور جود و بخل تنظیم کنیم، باید بگوییم که نمی‌شود از جواد توقع بخل داشت و از بخیل توقع جود. اگر گاهی جواد بخل می‌ورزد و به تعبیری «الجواد قد یبخل»، به این دلیل است که جواد مطلق نیست، وگرنه از جواد مطلق بخل محال است. یعنی کسی که مطلقاً صفت بخل ندارد، فعل بخیلانه را هیچ‌وقت دوست ندارد و نمی‌خواهد.

۴. انسان ابعاد مختلفی دارد و متناسب با هر بعدی، خواست و رضایت متفاوتی دارد. چشم انسان از چیزی لذت می‌برد و ذائقه انسان از چیز دیگری. گاهی چیزی که با یک بعد انسان سازگار است، با بعد دیگر انسان ناسازگار است. یعنی بر آوردن رضایت یک مرتبه یا بُعد یا عضو سبب نارضایتی یک مرتبه یا بُعد یا عضو دیگر می‌شود؛ مثلاً مطالعه زیاد سبب ناراحتی عضلات چشم و گردن می‌شود. در مواقعی که انسان نمی‌تواند همه مراتب را با یک فعل راضی سازد، باید بین خواسته‌های متعارض ابعاد خود دست به گزینش بزند. انسان عاقل با تأمل و تدبیر و سنجش همواره کاری را انجام می‌دهد که در مجموع بیشترین سازگاری را با ابعاد وجودی اش داشته باشد و کمترین عوارض را برای سایر ابعاد.

۵. خیلی از کارهایی که بالذات (به‌تنهایی) امکان‌پذیر (ممکن‌الوجود و ممکن‌الوقوع) هستند و نسبت به ذات ما هم امکان‌بالیاس دارند، وقتی با بقیه کارهایی که آنها هم نسبت به ما امکان‌بالیاس دارند در نظر گرفته می‌شوند، امتناع‌بالیاس دارند.

۶. بنابراین اراده‌ها و خواسته‌ها همیشه نصف مقدرات هستند و هرگز نمی‌شود همه چیزهایی را که تک‌تک امکان‌بالیاس نسبت به ما دارند، در عمل اراده کرد و انجام داد. اگر کاری

ممکن الوجود و العدم باشد، فعل آن کار و ترک آن کار جداگانه می‌توانند مقدور باشند. ولی هیچ فاعلی نمی‌تواند در یک زمان هم فعل آن کار را بخواهد و هم ترک آن را.

۷. با توجه به اینکه همه کارهایی که به تنهایی مقدورند هم‌زمان نمی‌توانند مورد اراده و خواست باشند، وقتی گفته می‌شود جواد مطلق هرگز رفتار بخیلانه را دوست ندارد و محال است رفتار بخیلانه را اراده کند، به این معنا نیست که او توان و قدرت انجام بخل را نداشته یا ندارد. یا اگر گفته می‌شود اراده جود از جواد مطلق واجب است و اراده بخل از او محال است، به این معنا نیست که جواد مطلق، قدرت و توان ترک جود را نداشته یا ندارد. بلکه صرفاً به این معناست که جواد مطلق با وجود قدرت بر ترک جود، همیشه جود را دوست دارد و می‌خواهد و اراده می‌کند و با وجود قدرت بر بخل همیشه از رفتار بخیلانه متنفر است و آن را نمی‌خواهد و اراده نمی‌کند. حاصل آنکه به یک معنا «جود و ترک جود» هر دو نسبت به قدرت جواد مطلق امکان بالقیاس دارند. ولی نسبت به اراده و خواست جواد مطلق، «جود» ضرورت بالقیاس دارد و «بخل» امتناع بالقیاس. از سوی دیگر، وقتی خواست جود نسبت به جواد مطلق ضرورت بالقیاس دارد، رفتار متناسب با جود از جواد مطلق - در صورت فراهم بودن سایر شرایط و نبودن موانع - صادر و متحقق می‌شود. یعنی تحقق این خواست، ضروری بالغیر می‌شود.

۸. خداوند متعال علم مطلق است و بر این اساس همیشه می‌داند که مثلاً جود با او تناسب دارد و جود را دوست دارد و می‌خواهد (اراده می‌کند)، ولی انسان‌های معمولی که علم محدودی نسبت به موارد مختلف جود و همچنین نسبت به تناسب جود با خود دارند، گاهی در تشخیص اینکه فلان رفتار در مجموع با وجود آنها تناسب دارد یا خیر، دچار تردید یا اشتباه می‌شوند. در نتیجه گاهی رفتار (الف) را که واقعاً مصداقی از جود است، متناسب با ذات و شخصیت خود می‌بینند و می‌خواهند و به آن، و جوب بالغیر می‌دهند و گاهی رفتار (ب) را که واقعاً مصداقی از جود نیست، با خود متناسب می‌بینند. بر این اساس، تفاوت انسان‌ها در رفتارها به چند عامل برمی‌گردد که همه آن عوامل را می‌توان در دو دسته جمع کرد:

یک) نحوه وجود آنها به چه صورتی باشد.

دو) علم آنها به رفتار مزبور و عواقب و پیامدهای رفتار مزبور به چه صورتی باشد.

با کمی دقت روشن می‌شود که این دو عامل را هم می‌توان ذیل نحوه وجود انسان جمع کرد؛ چراکه علم نیز چه اکتسابی و چه غیر اکتسابی، از شئون وجود عالم است.

۹. اکنون با مقدماتی که گذشت، مبانی قول اخیر را بررسی می‌کنیم و در ضمن بررسی آنها، از

قاعده ضرورت بالغیر دفاع می‌کنیم:

بررسی بند اول:

در بند اول آمده است: «نسبت روح با فعل همواره امکان است». در حالی که دقیق آن است که بگوییم نسبت قدرت روح همیشه با فعل و ترک یکسان است؛ چراکه خواست و محبت روح یا به تعبیر دیگر، اراده روح با یک فعل محال است در یک لحظه هم با فعل و هم با ترک فعل یکسان باشد. در هر لحظه، روح یا نسبت خواست با یک فعل دارد یا نسبت ترک. هرگز نمی‌شود هر دو طرف فعل و ترک یک کار را در یک لحظه دوست داشت یا خواست یا اراده کرد. پس نسبت قدرت روح همواره با فعل و ترک برابر است، ولی نسبت اراده و خواست هرگز برابر نیست یا وجوب است و یا امتناع.

بررسی بند دوم:

در بند دوم آمده است: «ملاک اختیار تساوی فاعل نسبت به طرفین یا اطراف فعل است» و «ملاک فعل اختیاری مسبوقیت آن به اراده نیست». اما این دو نکته نیز مطابق مبانی فلاسفه دقیق نیستند؛ چراکه:

اولاً همان‌طور که درباره بند قبلی نوشتیم، ملاک اختیار تساوی قدرت روح نسبت به فعل و ترک است نه تساوی خود روح و نه تساوی اراده و خواست روح که اساساً محال است نسبت به فعل و ترک برابر باشد.

ثانیاً دقیق این است که بگوییم ملاک اختیار، اراده زائد بر ذات نسبت به فعل نیست. اما نمی‌توان گفت ملاک اختیار، اراده به معنای خواست و محبت فاعل به انجام یک فعل یا ترک آن فعل هم نیست. توضیح آنکه: خواست و محبت فاعل، هر چند به لحاظ مفهومی و در تحلیل ذهن، زائد بر ذات به نظر می‌رسد، ولی همیشه زائد بر ذات نیست؛ درست مثل محبت خود نسبت به خود یا محبت خود نسبت به کارهای خود در مرتبه ذات. در واقع فقط محبت و خواست و اراده فعلی را می‌توان زائد بر ذات تلقی کرد. بنابراین هر «کار» ارادی را می‌توان مسبوق به یک اراده دانست و اگر آن اراده نیز خود یک «کار» ارادی باشد، آن هم مسبوق به اراده قبلی خواهد بود تا برسد به اراده ذاتی و خواست و محبت ذات نسبت به اولین اراده. اراده ذاتی را نمی‌توان مسبوق به اراده دیگری دانست، با اینکه اراده ذاتی به یک معنا اختیاری است؛ چراکه گفتیم حقیقت اختیار و اراده، خواست و محبت و رضایت فاعل است. حاصل آنکه هر کار ارادی مسبوق به اراده ذاتی به معنای خواست و محبت فاعل است، ولی خود اراده ذاتی یک کار ارادی مسبوق به اراده قبلی نیست. ضمناً اراده ذاتی به معنای محبت و خواست و رضایت ذاتی فاعل «اختیاری» است، بلکه خود اختیار است.

بررسی بند سوم:

اول اینکه در بند سوم بر تنافی قاعده ضرورت علی با اختیار تأکید شده است. ولی از سخنان

قبلی ما روشن می‌شود که مطابق مبانی فلسفی قابل مناقشه است. اراده یا خواست فاعل در یک لحظه فقط و فقط به یک طرف فعل یا ترک می‌تواند تعلق بگیرد و طرف دیگر در آن لحظه محال است متعلق خواست و اراده فاعل باشد. مگر می‌شود هم‌زمان هم انجام یک کار را اراده کرد و هم ترک آن را. در لحظه‌ای که انجام کار را می‌خواهیم (دوست داریم و اراده می‌کنیم)، محال است که ترک آن را هم بخواهیم و برعکس در لحظه‌ای که ترک آن را اراده می‌کنیم، محال است که انجام آن را بخواهیم. همان‌طور که گفتیم، انسان ابعاد مختلفی دارد و گاهی به لحاظ یک بعد کاری را می‌خواهد انجام بدهد و به لحاظ بعد دیگری انجام آن را نمی‌خواهد. در حقیقت، همواره خواست ما حالت وجوبی دارد و نمی‌شود چیزی را بخواهیم ولی در عین حال نخواهیم. پس دقیقاً برخلاف آنچه در بند سوم آمده است، ما همواره در هر لحظه‌ای با اختیار خود یک طرف را به صورت وجوبی اخذ می‌کنیم و طرف مقابل را محال می‌کنیم. حتی در مواقعی که در انجام یا ترک کاری مردد هستیم، بالاخره حاصل آن تردید در خارج، یا ترک می‌شود قاطعانه یا فعل می‌شود قاطعانه. کسی که تردید دارد برود سر کار یا نرود، در عمل و در زمانی که مشغول تصمیم‌گیری است، یک طرف فعل یا ترک را مشغول شده و طرف دیگر را رها کرده است.

دوم آنکه ذیل بند سوم تأکید شده که اختیار به معنای تمکن از ترک و فعل است. درحالی‌که با بیان‌های مختلف گفتیم که اراده و اختیار به معنای خواست و رضایت نسبت به یکی از دو طرف ترک و فعل است و با قدرت و تمکن - که به دو طرف تعلق می‌گیرد - متفاوت است و اساساً خواست دو طرف یک فعل در یک لحظه محال است.

سوم آنکه اشتباه دیگر موجود در بند سوم این است که استحاله یک طرف را منافی اختیاری بودن فعل شمرده است. درحالی‌که سخن فلاسفه این است که وقتی فقط دو گزینه انجام فعل (الف) و ترک فعل (الف) پیش‌روی ماست و ما از ابتدا می‌دانیم که انتخاب یک گزینه معادل ترک گزینه دیگر است، ما با اختیار یک طرف و خواست و دوست داشتن آن، اختیاراً طرف دیگر را کنار گذاشته‌ایم. اساساً معنای اینکه دو گزینه داریم، همین است که انتخاب یکی معادل ترک دیگری است. کسی که جهنم را انتخاب می‌کند، نخواستن جهنم (و خواستن بهشت) را کنار گذاشته یا به تعبیر دیگر، نخواستن بهشت را هم انتخاب کرده است. چرا تصور می‌شود فقط خواست ضروری جهنم «اختیاری» است و نخواستن قاطعانه و ضروری بهشت «اختیاری» نیست؟ معنای انتخاب همین است که یک گزینه را خودم با اختیار و خواست و رضایت و محبت و... می‌خواهم و طرف دیگر را خودم با اختیار خودم نمی‌خواهم.

بررسی بند چهارم:

در بند چهارم آمده است: «باطن انسان‌ها متفاوت است و بر این اساس نمی‌توان مبادی یکسان

برای عموم رفتارهای همه انسان‌ها برشمرد». اشتباهی که در این بند اتفاق افتاده، شبیه اشتباهی است که متکلمان در بحث استناد صفات یکسان به انسان و خداوند مرتکب شده‌اند؛ خلط بین معنا و مصداق. متکلمان از اینکه خداوند مصداقاً متفاوت با سایرین است و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری (۴۲)، ۱۱)، به این نتیجه رسیده‌اند که وجود و علم و قدرت و ... در مورد خداوند و سایرین معانی متفاوتی دارند. در اینجا هم فلاسفه می‌گویند قبل از هر فعلی، یک خواست و محبت و رضایت هست - که در مورد انسان از آن تعبیر به شوق هم می‌شود - و یک سری علوم که در مورد انسان تصور و تصدیق به فایده است و در مورد حضرت حق، علم حضوری است. هر انسانی با هر باطنی، چیزی را که می‌خواهد اراده می‌کند (می‌خواهد) و معنا ندارد که انسانی چیزی اراده کند (بخواهد) که نمی‌خواهد (دوست ندارد و رضایت ندارد). به نظر می‌رسد، اینکه اراده به معنای خواست و محبت و رضایت از مبادی هر کار اختیاری است، همان‌گویانه (توتولوژی) یا دست‌کم نزدیک به همان‌گویانه است. از سوی دیگر، هر کسی چیزی را که اجمالاً یا تفصیلاً بشناسد می‌خواهد، و محال است کسی مجهول مطلق را طلب کند و بخواهد و دوست داشته باشد. پس علم هم - که در مورد انسان حالت تصور و تصدیق به فایده دارد - از مبادی هر فعل اختیاری است. در مورد رابطه فعل اختیاری با شاکله وجودی انسان «كُلُّ يَعْْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ» (اسراء (۱۷)، ۸۴) نیز باید گفت: دقیقاً سخن ما همین است که هر انسانی به دلیل شاکله وجودی‌اش با نوع خاصی از رفتارها تناسب دارد و خودش به دلیل این نحو وجود خاص خودش، رفتارهایی ویژه از خود بروز می‌دهد و این مطلب به هیچ‌وجه منافی اختیاری بودن رفتارهای انسان‌ها نیست.

بررسی بند پنجم:

در بند پنجم آمده است: «تأثیر مبادی غیر معرفتی در صدور فعل و تعیین انتخاب انسان بیش از مبادی معرفتی و علمی است». این ادعا دقیقاً ادعای عارفان و فلاسفه است که اراده یعنی «خواست و محبت»، و حقیقت خواست و محبت، «ملایمت با فاعل و مرید» است و این ملایمت همان‌طور که به نوع فعل ارتباط دارد، به نحوه وجود فاعل به لحاظ امیال و بیش‌ها و گرایش‌ها نیز ارتباط دارد.

بررسی بند ششم:

نخست در بند ششم ادعا می‌شود که عوامل معرفتی و غیر معرفتی صرفاً مرجح یک طرف فعل می‌شوند. در حالی که گذشت حق همان است که فلاسفه و عرفا می‌گویند: نحوه وجود فاعل تعیین‌کننده است. ضروری به نوع خواست و محبت و رضایت فاعل می‌دهد و این تعیین ضروری به دلیل اینکه ناشی از رضایت و سنخیت خود او با یک طرف فعل و عدم رضایت و عدم سنخیت با طرف دیگر است، سددرد اختیاری است و فاعل نوعی لذت هم از انتخاب خود می‌برد.

دوباره باید تأکید کنیم که بین انتخاب انسان به عنوان یک مجموعه دارای چند بعد با انتخاب

یک بعد انسان فرق زیادی هست. اگر در آیات قرآن هم دقت شود، این مطلب مورد تأیید است که گاهی شخص کافر به درجه‌ای از خباثت می‌رسد که بین قبول حق و عذاب دردآور، عذاب دردآور را ترجیح می‌دهد. یعنی برای این شخص، با این درجه از خباثت ذاتی و اکتسابی، درد پذیرش حق بیشتر از درد آتش و جهنم و عذاب دردآور (الیم) است:

﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنَّ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (انفال (۸)، ۳۲).

به ظاهر راز اینکه جاهدان و معاندان خالد در جهنم می‌شوند و رحمت و واسع‌ه حق هم برای خروج آنها از جهنم کارساز نمی‌شود، همین است که این عده در عین رنج و عذاب، از هم‌نشینی با مؤمنان بیشتر اذیت می‌شوند. بنابراین با اختیار خود، بقای در جهنم را می‌پسندند و اگر از جهنم به بهشت منتقل شوند، بیشتر اذیت می‌شوند: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ﴾ (اعراف (۷)، ۱۷۹).

دوم، ذیل بند ششم گفته شده است که هفت عامل «مزاج»، «نطفه»، «تغذیه»، «وراثت»، «تربیت»، «الگو و استاد» و «تزکیه و جهاد با نفس» در اختیار تأثیر دارند، ولی این تأثیر به‌نحو مقتضی و معد است. هر چند این مطلب باطل نیست، ولی گویا از آن برداشت شده که هر کسی با هر بافت و جودی می‌تواند هر کاری انجام دهد. اگر چنین برداشتی شده، این مطلب نادرست است. قبلاً گفتیم که هر بافت و جودی (خواه با اختیار شکل گرفته باشد و خواه غیر اختیاری باشد) با اموری خاص تناسب دارد و معنا ندارد که از یک وجود سراسر خبیث کاری سر بزند که از یک وجود سراسر طهارت سر می‌زند. به عبارت دیگر، امکان ندارد یک وجود خبیث کاری را با خود متناسب ببیند که یک وجود طاهر با خود متناسب می‌بیند و برعکس. البته افرادی که جودی بینابینی دارند و طینت آنها آمیزه‌ای از طینت اهل بیت علیهم‌السلام و طینت دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام است، طبعاً خواست و محبت بینابینی هم دارند.

شاید تفاوت ادعای فلاسفه و عرفا و البته ظواهر شرعی که در حدیث طینت و... مطرح شده‌اند، با ادعایی که در بند ششم مطرح شده نیاز به توضیح بیشتری داشته باشد. براساس ادعای موجود در بند ششم، علاوه بر شاکله و جودی، امر دیگری هم هست که نام آن اختیار است و ملاک ثواب و عقاب و... همان اختیار است نه شاکله و جودی شکل گرفته بر اثر عوامل و مبادی هفت‌گانه اکتسابی و غیر اکتسابی. درحالی‌که براساس ادعای فلاسفه و عارفان و ظواهر شرعی، نحوه وجود شخص طوری است که از برخی کارها رضایت دارد و همین معنای اختیار اوست.

معمولاً در این شرایط گفته می‌شود که نحوه وجود افراد حاصل اموری است که بعضی از آنها

غیر اختیاری هستند. پاسخ این مطلب، مقاله یا کتاب مفصلی می‌طلبد و از آنجا که این مطلب به اختیاری بودن رفتارهای اختیاری انسان‌ها مربوط نمی‌شود بلکه به بحث عدالت خداوند مربوط می‌شود، در اینجا به صورت اجمالی فقط به همین نکته بسنده می‌کنیم که «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره ۲)، (۲۸۶). خداوند به میزانی که سرمایه داده است، توقع دارد. به عبارت دیگر، با توجه به شرایط نظام احسن و نقش انسان‌های مختار در زندگی یکدیگر، شاکله وجودی هر انسان تحت بعضی از شرایط غیر اختیاری شکل می‌گیرد و طبعاً متناسب با میزان دارایی اولیه خود، اراده و خواست و رضایت خاصی هم در آینده خواهد داشت و از این به بعد این اراده‌ها و خواست‌های اختیاری او و البته شرایط خارج از اختیار او هستند که منشأ شکل‌گیری شاکله وجودی او می‌شوند و نظام پاداش و جزا هم متناسب با این اختیارها شکل می‌گیرد؛ اختیارهایی که همگی به نحو ضرورت بالغیر صادر می‌شود. به این معنا که هر فاعلی چیزی را که مطابق میل و خواست خود تشخیص می‌دهد، انتخاب ضروری می‌کند و ترک آن را با اختیار و انتخاب خود محال می‌سازد.

یک نکته در این پاسخ کلیدی وجود دارد که اگر به آن توجه نشود، همه مطالب قبلی بی‌فایده خواهند بود؛ اینکه از منظر فلاسفه، هر کسی با هر شاکله وجودی قدرت بر فعل و بر ترک دارد و خودش به دلیل نحوه وجودش، یکی از دو طرف فعل یا ترک را انتخاب می‌کند و ضروری می‌سازد و طرف دیگر را با انتخاب و اختیار خود ترک می‌کند و محال می‌سازد. درحالی که اشکالاتی که به دیدگاه مزبور می‌شود، مبتنی بر این سوء برداشت است که هر کسی با هر شاکله وجودی یک نوع کار برایش ضرورت دارد و نوع دیگر برایش استحاله.

بین این دو ادعا، فاصله بسیار است. سخن ما در مورد رضایت است نه قدرت. ضرورت کار ناشی از رضایت آن کار با شخصیت است، نه ناشی از عدم توان کار مقابل با آن. آقای (الف) با شخصیتی که دارد، از بین جود و ترک آن، جود را دوست دارد و می‌خواهد؛ با اینکه هم قدرت بر جود دارد و هم قدرت ترک جود. آقای (ب) نیز با شخصیتی دیگر، بخل را می‌خواهد؛ با اینکه او نیز هم قدرت بر بخل دارد و هم قدرت بر ترک بخل.

۷. ثمره بحث اختیار در علوم انسانی

۱. همه رفتارهای ارادی و اختیاری انسان ریشه در اراده و اختیار ذاتی انسان دارند و اراده و اختیار ذاتی انسان، ریشه در شخصیت و نحوه وجود او دارد.
۲. شکوفایی اختیار ذاتی انسان می‌تواند متأثر از عوامل متعدد خارجی و رفع موانع بیرونی باشد. روشن است که نقش عوامل بیرونی تعیین‌کننده نیست و عامل اصلی در اختیار ذاتی انسان، نحوه وجود فطری و اکتسابی اوست.

۳. با توجه به مبانی حضرت آیت‌الله فیاضی، بی‌همتایی و تفاوت، ثبات و پایداری نسبی، قابلیت پیش‌بینی و قابلیت تصنیف یا گروه‌بندی، از جمله ویژگی‌های رفتارهای انسانی است (رفیعی، ۱۳۹۶، ص ۱۸۱).

۴. براساس مبنای استاد فیاضی، مبادی معرفتی اراده نیز همچون مبادی غیر معرفتی آن ضرورت‌بخش نیستند. شاید بتوان در تبیین این مبنا، از نظریه «احتمال معرفت‌شناختی» که از نتایج آن به‌شمار آمدن هر معرفت به‌عنوان درجه موجه معرفتی در شرایط خاص است بهره برد (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۲۷۵). توضیح آنکه براساس نظریه احتمال معرفت‌شناختی برای اتخاذ یک باور خاص در حوزه معرفت انسانی، لزومی به یقین‌آوری نیست و صرف احتمال ترجیح‌بخش برای مراتب پایین‌تری از معرفت کافی است. در واقع تحقق «تصدیق» یا فهم صدق قضیه، به‌مثابه فعلی جوانحی و موجودی حادث، محتاج ضرورت بالغیر نبوده و صرفاً با مرجحات ولو غیر کافی امکان‌پذیر است. از این‌رو شاید بتوان گفت: نظریه مذکور، نفی قاعده ضرورت علی در حوزه معرفت‌شناسی به‌شمار رود.

۵. براساس مبنای استاد فیاضی، انسان که ذاتاً موجودی مختار است، در هر لحظه پیش از بروز رفتار می‌تواند هر تصمیمی بگیرد و انتخابی غیر قابل پیش‌بینی حتمی انجام دهد. هرچند می‌توان با افزایش شناخت نسبت به او که می‌تواند از طریق مطالعه تجربی رفتارهای وی یا حتی معرفت عقلی یا نقلی به ماهیت انسان و نهایتاً کشف «مبدأ میل» و «نظام ارزشی» برگزیده‌اش حاصل شود، به‌صورت ظنی برخی رفتارهای او را پیش‌بینی کرد.

۶. بنا بر مبنای مورد نظر ما، با شناخت قطعی شخصیت یک انسان می‌توان انتخاب قطعی او را پیش‌بینی کرد و با شناخت قطعی یک جامعه می‌توان مسیر پیش‌روی آن جامعه را به‌صورت قطعی شناخت. روشن است که به‌لحاظ صغروی ممکن است در شناخت فرد یا جامعه اشتباه کنیم. ولی این محدودیت مانع شناخت کبراهای کلی در مورد رفتارهای تیپ‌های شخصیتی انسان‌ها و انحای مختلف جوامع نیست.

۷. دست‌یابی به رفتار مطلوب در خود، دیگران و یا جامعه نیازمند طی مراحل و وجود شرایط خاص است. در حوزه رفتار فردی، رفتار مطلوب، رفتار توأم با تقواست که علاوه بر طرق معرفتی، از طریق مشارطه، مراقبه و محاسبه روح محقق می‌شود (ملکی تیریزی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۹۱). روان‌شناسان نیز راه‌حلی برای ایجاد تغییر در رفتار انسانی و «اداره خود» بررسی نموده‌اند (رک به: میلتن برگر، ۱۳۸۸، ص ۳۵۳-۳۵۴).

در حوزه‌های «تعلیم و تربیت» و «علوم اجتماعی» نیز تغییر رفتار در دیگر انسان‌ها و جوامع انسانی قابل تحقق است. روشن است که ایجاد تغییر در رفتار سایرین، منافات با اختیار آنها ندارد و مسأله ضروری «قبول و پذیرش»، کاملاً در اختیار مخاطب است.

حاصل آنکه از منظر بسیاری از فلاسفه (از جمله صدرالمآلهین)، رفتار اختیاری انسان‌ها مولود اراده برآمده از شوق ایشان است و این اراده مخلوق خداوند است. اما در نگاه آیت‌الله فیاضی، رفتار اختیاری انسان، انتخاب انسان و براساس اختیار ذاتی انسان است.

به عقیده مشهور فلاسفه، مشیت ما انسان‌ها، مشیت خود ما نیست. «ما مختاریم» به این معنی است که رفتار انسان مسبوق به اراده خود است؛ لکن اراده‌ای که هرگز نمی‌تواند به اراده خود ما باشد و صرفاً معطوف به اراده عوامل خارجی منتهی به خداوند است. عملاً تنها دلیلی که موجب می‌شود بگوییم انسان مختار است، این است که در مبادی ضروری و غیر اختیاری فعل او اراده نیز وجود دارد؛ اراده‌ای که خود ارادی نیست. یا به بیان ملاصدرا، تنها دلیل بر اطلاق اختیار به انسان آن است که محل حلول اراده الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۰۳).

به تعبیر دیگر، «قدرت و اختیار مانند دیگر اسباب از قبیل ادراک و علم و اراده و تفکر و تخیل و قوا و آلات این امور، همه آنها به فعل خداوند است نه به فعل و اختیار ما... زیرا هرچند ما اگر بخواهیم، می‌کنیم و نخواهیم، نمی‌کنیم. ولی چنین نیست که به‌طور استقلال بگوییم اگر بخواهیم، می‌خواهیم و اگر نخواهیم، نمی‌خواهیم؛ زیرا مشیت ما متعلق به مشیت ما نیست، بلکه متعلق به مشیت غیر ما است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۷۳). اما از منظر آیت‌الله فیاضی، این قبیل دیدگاه‌ها درباره اراده و اختیار نمی‌توانند صحیح باشد؛ زیرا نتیجه آنها در تنافی صریح با اختیار انسان و اراده آزاد او است و اگر وحدت شخصی وجود از مبانی این نظریه باشد، اشکال ما شامل مبنا نیز می‌شود. برخی از متأخران، جواب‌های دیگری به این اشکال داده‌اند.

نتیجه‌گیری

اختیار انسان غیر قابل انکار است و اساساً انسان غیر مختار، انسان نیست. بلکه نه تنها انسان مختار است، مطابق نظر نهایی صدرالمآلهین و شهود عارفان و بالاتر از همه، مطابق ظواهر فراوان نقلی، همه موجودات دارای نوعی اختیار هستند.

بحث تنافی ظاهری اختیار با ضرورت علی، عام است و شامل اختیار خداوند و هر فاعل مختار دیگری هم می‌شود. ولی در این مقاله، تمرکز بحث را بر اختیار انسان قرار دادیم.

به نظر می‌رسد به‌رغم ادله‌ای که برخی بزرگان بر استحاله قاعده ضرورت علی آورده‌اند (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۵۲) و گاهی حتی تفصیل بین فاعل مختار و موجب را هم رد کرده‌اند، قاعده مزبور قریب به بدیهی و غیر قابل انکار است و انکار آن، توالی فاسد فراوانی، به‌ویژه در مورد خداوند متعال دارد؛ مانند انکار ضرورت معاد، انکار ضرورت صادق بودن خداوند در گفتارش، انکار ضرورت صادق بودن خداوند در وعده‌هایش، انکار ضرورت ارسال نبی از سوی خداوند و... .

به‌راستی اگر همه افعال خداوند حکیم و عالم و قادر و جامع همه کمالات، به این معنا اختیاری هستند که هیچ‌یک ضروری نیستند، پس راست‌گویی، وفای به عهد، ظلم نکردن و... نیز از سوی خداوند حکیم و عالم و... ضروری نیست و عقلاً احتمال و امکان دارد که - معاذالله - خداوند حکیم عالم مختار دروغ هم بگوید، خلف وعده هم بکند و... بنابراین به دلیل اینکه قاعده مزبور قریب به بدیهی است و انکار آن مستلزم توالی فاسد و انکار قواعد عقلی متقن دیگر است، باید در عین پذیرش ضرورت علی و پذیرش اختیار فاعل‌های مختار (اعم از خداوند و انسان و...) مشکل تنافی ظاهری میان آن دو را به‌نحوی حل کرد؛ نه اینکه صورت مسأله را با انکار قاعده مزبور یا انکار اختیار پاک کرد.

کتابنامه

- قرآن کریم

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۲). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰م). عیون الحکمة. بیروت: دارالقلم.
۳. _____ (۱۴۰۴ق/الف). الشفاء، «الالهیات». قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۴. _____ (۱۴۰۴ق/ب). التعليقات. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۵. اراکی، محسن (۱۳۹۲). آزادی و علیت. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۶. باقری، خسرو و زهره خسروی (۱۳۸۵). «بررسی تطبیقی عاملیت آدمی در نظریه‌ای اسلامی در باب عمل و نظریه انتقادی هابرماس»، حکمت و فلسفه. ش ۷. ص ۷-۲۲.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۹). خیرالاثر در رد جبر و قدر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق). نهاية المرام فی علم الکلام. قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۹. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱ق). الطلب و الارادة. تهران: مؤسسه نشر آثار الامام الخمينی علیه السلام.
۱۰. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۳). شرح عیون الحکمة (ج ۳). تهران: مؤسسه الصادق علیه السلام.
۱۱. رحمانی، محمدهادی (۱۳۹۴). «اختیار و ضرورت علی و معلولی». حکمت اسلامی. ۲(۱). ص ۱۳۹-۱۵۶.
۱۲. رفیعی آتانی، عطاءالله (۱۳۹۶). واقعیت و روش تبیین «کنش انسانی» در چهارچوب فلسفه اسلامی. تهران: آفتاب توسعه.
۱۳. سبحانی، جعفر (۱۳۸۴). الالهیات (ج ۲). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۴. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). شرح المنظومه. با تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲ق). مجموعه الرسائل التسعة. تهران: بی جا.
۱۶. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱). بیروت: دار احیاء التراث.

۱۸. _____ (۱۳۶۰/الف). اسرار الآيات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۹. _____ (۱۳۶۰/ب). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. مشهد: المركز الجامعي للنشر.
۲۰. _____ (۱۳۶۶). تفسير القرآن الكريم (ج ۱). قم: بیدار.
۲۱. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی. تهران: حکمت.
۲۲. _____ (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی (ج ۳). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۳. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۱). نهاية الحکمة (ج ۱). به تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۴. _____ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۳). قم: جامعه مدرسین.
۲۵. فیروزیان، شبیر (۱۳۹۸). مقدمه‌ای بر روان‌شناسی از دیدگاه قرآن براساس آثار آیت‌الله مصباح یزدی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۶. فیاض، محمداسحاق (۱۴۱۰ق). محاضرات فی اصول الفقه (ج ۲). تقریراً لبحث آیه‌الله العظمی السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی. قم: دارالهادی.
۲۷. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰). علم النفس فلسفی. با تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۸. _____ (۱۳۸۸). «جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق». آیین حکمت. ش ۲. ص ۳۵-۶۸.
۲۹. کین، رابرت (۱۳۹۴). فلسفه اختیار. با ترجمه فخرالسادات علوی. تهران: حکمت.
۳۰. لیکاف، جورج و مارک جانسون (۱۳۹۴). فلسفه جسمانی، «ذهن جسمانی و چالش آن با اندیشه غرب» (ج ۲). با ترجمه جهان‌شاه میرزاییگی. تهران: آگاه.
۳۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۶۶، ۹۷). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. مصباح، مجتبی (۱۳۹۰). احتمال معرفت‌شناختی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۳. ملکی تبریزی، جواد (۱۴۳۰ق). لقاء الله تعالی. قم: بیدار.
۳۴. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۳). مثنوی معنوی. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۳۵. میرجعفری میان‌دهی، محمدجواد (۱۳۹۵). جبر فلسفی از دیدگاه استاد فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۳۶. میلتن برگر، ریموند (۱۳۸۸). شیوه‌های تغییر رفتار. با ترجمه علی فتحی آشتیانی و هادی عظیمی آشتیانی. تهران: سمت.
۳۷. نبویان، محمد مهدی (۱۳۹۶). جستارهایی در فلسفه اسلامی (ج ۲). قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۳۸. هاشمی شاهرودی، محمود (۱۴۰۵ق). بحوث فی علم الاصول (ج ۲). تقریر لایحاث آیه الله العظمی السید محمد باقر الصدر. قم: المجمع العلمی للشهید الصدر.