

بررسی تطبیقی نظریه اختیار از منظر میرزای نائینی و علامه طباطبایی

یعقوب مددی سرحانی^۱

چکیده

تبیین صحیح نظریه شیعه در مسئله جبر و اختیار همواره مورد نزاع دانشمندان شیعی قرار گرفته است. عده‌های تبیین صحیح این نظریه را متوقف بر انکار قاعده ضرورت علی- معلولی و اثبات مقدمه‌های فعلی دانسته‌اند و از آن به طلب یا سلطه نفس بر فعل تعبیر نمودند. معتقدین به این نظریه در میان اصولیین عمدتاً متأثر از مدرسه میرزای نائینی می‌باشند. برخی دیگر نیز ضمن تحفظ بر صحت قاعده ضرورت و امتناع ترجیح بلامرجح، با توسعه در مفهوم اختیار به گونه‌های که مراتب اختیار از فاعل بالقصد تا فاعل بالتجلی را دربرگیرد، بر این باورند که مناط اختیار، سبق اراده نبوده تا دچار محذور جبر شده بلکه تقوّم اختیار به صدور فعل از مبدأ علمی است، اگرچه اراده‌های در میان نباشد و بدین معنا اراده، خود فعلی اختیاری است اگرچه مسبوق به اراده دیگر نیست. لکن بر اساس یافته‌های این تحقیق، به نظر میرسد مناسب‌ترین تقریری که می‌توان در تبیین نظریه اختیار بر آن اعتماد نمود، تبیین علامه طباطبایی است که از قرابت بسیاری به نظریه میرزای نائینی برخوردار است.

واژگان کلیدی: نظریه اختیار، میرزای نائینی، علامه طباطبایی، اعتبار.

مقدمه

مسئله جبر و اختیار از دیرباز محل نزاع مسلمین بوده و عده‌ای معتقد به مخلوقیت افعال برای انسان گشته و در صدور افعال نقشی برای خداوند سبحان قائل نشده که مَفْوضه یا قدریه نام گرفتند و در مقابل، کسانی هستند که همواره افعال انسان را مخلوق خداوند دانسته و صدور افعال انسان را ناشی از اختیار نمی‌دانستند که جبریه نامیده شدند. در مقابل این دو گروه، نظریه بین‌الامرین که شیعه بدان معتقد بوده مطرح گردیده و لکن ارائه تقریر و تحریر صحیح آن همواره محل نزاع میان دانشمندان شیعه اعم از متکلم، اصولی و فیلسوف قرار گرفته است.

تأثیر مسئله اختیار در برخی از مباحث علم اصول موجب بحث و مناقشه پیرامون آن در این علم شده است و در یک نگاه اجمالی می‌توان گفت اکثر اصولیین با متکلمین هم‌نظر بوده و تقریر فلاسفه را مورد نقد قرار داده‌اند. اگرچه مسئله اختیار با مسائلی دیگر همچون توجیه صحت تکالیف الهی، سعادت و شقاوت و عقاب و ثواب همواره قرین بوده، به گونه‌ای که بسیاری از دانشمندان همواره این مباحث را همراه یکدیگر مطرح نمودند و لکن سعی ما در نوشتار بر تبیین مسئله اختیار است و از تعرض به دیگر جوانب بحث خودداری نمودیم.

بررسی تطبیقی نظریه این دو گروه یعنی اصولیین و فلاسفه علاوه بر تبیین دقیق موارد اختلاف، موجب پی بردن به نقاط اشتراک دیدگاه این دو گروه در این باره نیز می‌شود. وانگهی چنین تحقیقی موجب تشکیک در برخی نسبت‌ها به دانشمندان این عرصه‌ها شده و همچنین ارزیابی مطالبی که از مسلمات انگاشته شده را نیز به دنبال دارد.

چنین مباحثی اگرچه از جنبه موضوعی در زمره مسائل علم فلسفه به شمار می‌رود اما در فلسفه نیز از باب مستقلی برخوردار نبوده و اهل فلسفه ذیل مباحث مرتبط به قاعده ضرورت، مقوله کیف، انواع فواعل و قدرت واجب متعرض آن شدند. البته ناگفته نماند که برخی از فلاسفه مستقلاً بدین امر پرداخته و رسائل و کتبی نیز تألیف نمودند که از میان متقدمین می‌توان به رساله «فی الجبر و الاختیار» (خواجه طوسی) و رساله «فی خلق الاعمال» (میرداماد) و رساله «فی الجبر و الاختیار» (فیض کاشانی) و از متأخرین نیز کتاب «انسان و سرنوشت» (مرتضی مطهری) و «خیرالامر در رد جبر و قدر» (حسن حسن‌زاده) اشاره نمود.

اگرچه این مباحث در کلمات اصولیین سابق بر آخوند نیز مشاهده می‌شود؛ (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۱؛ موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۷۲۷؛ رشتی، بی‌تا، ص ۲۰۶) اما در میان اصولیین، این بحث به تبع آخوند خراسانی ذیل مباحث ماده امر و تحت عنوان طلب و اراده به

صورت تفصیلی مطرح شده است و به جز مواردی معدود، به صورت مستقل بدان پرداخته نشده است (خمینی، ۱۳۷۹).

بررسی تطبیقی این مسئله اگرچه غالباً توسط اصولیین مطرح شده و لکن پژوهش مستقلی که به تبیین موارد نزاع و تبیین تفصیلی استدلالات پرداخته باشد یافت نشد. آنچه در ادامه خواهد آمد پژوهشی تطبیقی در این باره با عنایت به نظرات اندیشمندان این عرصه از قبیل صدرالمآلهین، میرزای نائینی، علامه طباطبائی، امام خمینی و محقق خوئی می باشد.

۱. مفاهیم

۱-۱. اراده

این واژه از جانب دانشمندان در معانی متعددی استعمال شده و گستره مفهومی این اصطلاح از مصداق اتم آن که در ذات باری تعالی ثابت بوده تا نازل ترین مرتبه آن که در انسان و حیوان محقق شده را دربرمی گیرد؛ لکن محل نظر در این نوشتار، انسان بوده و مقصود از اراده در افعال اختیاری انسان همان است که از آن به تصمیم و عزم و مانند آن تعبیر می شود. تعریف مذکور اگرچه به تعاریف لفظیه شبه بوده و حقیقت اراده را بیان نمی دارد لکن می توان گفت که مفهوم اراده را هر انسانی بالوجدان درون خود می یابد و به همین دلیل است که در فلسفه نیز از بیان تعریفی که متکفل بیان حقیقت آن باشد اظهار عجز نمودند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۳۱۳). در همین جا لازم است متذکر شد که بسیاری از دانشمندان میان اراده و شوق تفکیک نداده و این دو را یک حقیقت دانسته اند (همان؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۶؛ نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۸۸) برخلاف برخی دیگر که شوق را از مقوله افعال و اراده را از مقوله فعل (خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۳۰) و یا کیف نفسانی (طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۵) به شمار آورده و به تباین میان این دو تصریح نمودند که از این میان، قول به تباین صحیح به نظر می رسد؛ زیرا شوق هم به اعیان تعلق می گیرد و هم به افعال و حال آنکه اراده صرفاً به افعال تعلق می گیرد چه اینکه گاه به چیزی شوق پیدا کرده لکن اراده بدان تعلق نمی گیرد.

۱-۲. اختیار

اختیار در لغت به معنای برگزیدن بهتر می باشد و در عربی مترادف واژه «انتقاء» قرار می گیرد (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۴، ص ۲۶۵)؛ لکن در اصطلاح، به عنوان نظریه مخالف جبر و تفویض از آن یاد می شود و از آنجا که شیعه معتقد بدان می باشد، ارائه تفسیر صحیح آن به گونه ای که از جبر به دور بوده و به تفویض نیز نینجامد مورد نزاع واقع شده است.

برخی براین باورند که پس از اراده در نفس حالت طلب و تصدی برای فعل پدیدار می‌گردد و همو حقیقت اختیار می‌باشد (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۸۹، ۹۵). بنابر این نظر، اختیار همان حالت سلطه نفس بر فعل است که میان اراده و تحریک عضلات واسطه می‌شود (همان). این نظریه بر انکار رابطه علیت میان اراده و فعل اختیاری و همچنین انکار معلولیت اختیار اصرار ورزیده و هرآنچه که مثبت نسبت ضرورت بین فعل و انسان باشد را منافی با اختیار می‌داند (همان). در مقابل این نظریه، فلاسفه هستند که اختیار را به شکل قضیه شرطیه «اذا شاء فعل و اذا لم یشاء لم یفعل» تعریف نموده (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۲؛ همو، ۱۴۲۸ق، ص ۱۷۱) و آن را به عبارات مختلفی تفسیر نموده که مآل همگی به همین معنا خواهد بود. علامه طباطبایی نیز اختیار را به میل و انعطاف به انجام یا ترک فعل که پس از تصدیق به کمالیت فعل و عدم آن حاصل می‌شود، تعریف نمودند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۴).

۲. مناظ اختیار

در اینکه ملاک اختیار چیست میان دانشمندان اختلاف است؛ متکلمین و بسیاری از اصولیین، ملاک آن را سلطه نفس بر صدور و ترک فعل که لازمه‌اش طلب بوده، دانسته‌اند (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۰). در مقابل، برخی فلاسفه مناظ آن را گاهی سبق اراده (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۸؛ خمینی، ۱۳۷۹، ص ۵۳) و گاهی تساوی نسبت انسان به فعل و ترک دانسته‌اند ولیکن درنهایت، کمال ثانوی بودن فعل برای نفس و صدور آن از مبدأ علمی را که نفس پس از تمییز مصداق کمال از غیر آن، نسبت به انجام یا ترک منبعث شود را ملاک اختیار دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۴۵۳، ۴۵۴؛ همو، ۱۴۲۸ق، ص ۳۷۲؛ خمینی، ۱۳۷۹، ص ۵۶). پرواضح است که تقوّم اختیار به سلطنت نفس بر فعل و ترک، به انکار قاعده ضرورت علی-معلولی خواهد انجامید؛ چنانچه بنابر تقوّم آن به سبق اراده نیز بی‌شک خود اراده، فعل اختیاری نخواهد بود، برخلاف نظر اخیر که هیچ‌کدام از این دو لازمه را به دنبال نخواهد داشت.

۲-۱. نسبت اختیار و قدرت

شاید بتوان گفت مهم‌ترین عامل نزاع میان فلاسفه و متکلمین تبیین این مسئله است. به زعم متکلمین و بسیاری از اصولیین، قرائت فلاسفه از اختیار منجر به نفی قدرت از انسان گشته و به جهت قاعده ضرورت علی-معلولی قدرت او بر فعل و ترک سلب شده است و این قرائت همان قول به جبر است؛ لکن از نگاه فلاسفه، قاعده ضرورت منافاتی با قدرت بر فعل و ترک ندارد بلکه می‌توان گفت در فلسفه، اختیار و قدرت مساوق یکدیگر دانسته شده‌اند به طوری که هیچ فاعل بالجبری قادر نخواهد بود، چنانچه هر قادری مختار خواهد بود (طباطبایی، همان، ص ۲۹۷).

از همین رو می‌توان مناظ اختیار را صدور فعل از روی قدرت نیز دانست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۴)؛ بلکه باید اختیار را به وجوب فعل ناشی از ایجاب خود فاعل و نه اجبار مجبر تعریف نمود (فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۱۵۳).

۲-۲. مقدمات فعل اختیاری

دانشمندان صدور فعل اختیاری را متوقف بر اموری دانسته‌اند که برخی از آنها مورد اتفاق همگی و برخی دیگر ثبوتشان محل تردید و نزاع واقع شده است. مبادئ فعل اختیاری عبارت‌اند از علم که خود شامل تصور فعل و تصدیق به منفعت آن می‌شود، چنانچه شوق و اراده فارغ از اختلاف مذکور در تغایر یا اتحادشان از امور مسلم میان دانشمندان به جز معدودی از آنها؛ (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۴۳) بوده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۲؛ نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۲) و در مقابل، متکلمین و برخی اصولیین علاوه بر مقدمات فوق امر دیگری را دخیل بلکه مقوم اختیار دانسته و از آن به طلب تعبیر می‌نمایند (نائینی، همان).

۲-۲-۱. نسبت وجوب و طلب در مقدمات اختیار

چنانچه گذشت، برخی اصولیین مانند میرزای نائینی تقوم اختیار را به امری و رای اراده به نام طلب می‌دانند. ایشان در مقام اثبات وجود این امر به امتناع انبعاث بدون بعث استناد کرده و حقیقت طلب را همان بعث دانسته‌اند (نائینی، همان). در کلمات برخی دیگر از دانشمندان نیز قضاء و حکم از جمله مقدمات فعل اختیاری دانسته شده است (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۲۵). علامه طباطبائی نیز بنا بر آنچه شهید مطهری از ایشان نقل کردند بر این باور است که در مقدمات فعل اختیاری علاوه بر مقدمات مذکوره و پس از آنها، امر دیگری ثابت است که از آن به فرمان و باید تعبیر می‌نمایند و معتقدند که در هر فعل اختیاری، همواره یک حکم انشائی و اعتباری و فرمان وجود دارد مبنی بر اینکه باید چنین کرد و نباید چنان کرد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۲۷۰).

از همین رو می‌توان چنین استیناس نمود که علامه طباطبائی به تبع استادش میرزای نائینی باور به تغایر اراده و طلب داشته و ایشان نیز نقش اساسی در اختیار را برای طلب قائل بوده‌اند (همان)؛ با این تفاوت که میرزای نائینی همواره منکر نسبت ضرورت میان فعل و مقدمات آن است، به‌خلاف ایشان که بر رابطه علیت میان فعل و مقدمات بر فرض تحقق دیگر اجزاء علت تامه اصرار می‌ورزند.

۲-۲-۲. نسبت میان مقدمات و فعل اختیاری

فلاسفه بر اساس احتیاج ممکنات به علت، معتقد به معلول بودن فعل اختیاری بوده و میان آن و علتش رابطه ضرورت را حاکم می‌دانند؛ برخلاف متکلمین و برخی اصولیین که بر انکار ضرورت

علّی - معلولی اصرار می‌ورزند. ما ابتدائاً نظریه میرزای نائینی را به عنوان یکی از بارزترین کسانی که به نقد قرائت فلاسفه از اختیار پرداخته، بیان می‌داریم؛

الف) نقد نائینی بر گفتار فلاسفه

ایشان بر انکار علیت تامه اراده برای تحقق فعل اختیاری پافشاری می‌ورزد؛ بدین بیان که انبعاث (برانگیختگی)، متوقف بر بعث (برانگیختن) بوده که آن نیز از مقوله فعل است و حال آنکه اراده، کیف نفسانی است نه فعل آن. پس اگر در مقدمات فعل اختیاری عنصر بعث و طلب دخیل نباشد، انبعاث بدون بعث لازم می‌آید. از سویی دیگر، از آنجا که تحقق اراده، خود قهری و به تبع تصور و تصدیق (مقدمه علمیه) قهراً حاصل می‌شود و از سوی دیگر مقدمات علمیه نیز حصولشان قهری می‌باشد، پس اگر فعل اختیاری را معلول اراده بدانیم ناگزیر قائل به جبر گشته‌ایم؛ چرا که در این فرض سلسله علل فعل اختیاری، قهری و جبری بوده و خود آن نیز حتماً قهری است.

ایشان در پاسخ به کسانی که در ارادی و اختیاری بودن فعل به مجرد سبق اراده اکتفاء نموده نیز این بحث را اصطلاحی ندانسته و می‌گویند ما درصدد تبیین اصطلاح اختیار نبوده بلکه وجه همت مقصور در تبیین ثبوتی افعال اختیاری انسان است و اینکه چگونه ممکن است فعل اختیاری باشد، درحالی که همه مقدمات آن غیر اختیاری هستند. به همین دلیل ایشان مناط اختیار را طلب و قصد نفسانی دانسته و بر این باور هستند که این طلب و تصدی نفس معلول هیچ‌یک از سایر مقدمات از قبیل تصور، تصدیق و اراده نیست و نهایتاً می‌توان گفت مقدمات مذکوره مرجح طلب هستند، نه علت و این نفس است که مستقلاً طلب می‌نماید (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۳).

الف - ۱) بیانی دیگر از نظریه میرزای نائینی

می‌توان گفت نظر محقق خوبی تبیین همان نظریه میرزای نائینی می‌باشد. ایشان نظریه اختیار را چنین بیان می‌دارند که افعال صادره از انسان، به اراده و اختیار خود بوده و متعلق اراده ازلیه حق سبحانه نبوده تا انسان مجبور به انجام آنها شود که قول به جبر است؛ لکن این افعال با استقلال و استغناء از قدرت حق متعال نیز صادر نشده‌اند که قول به تفویض باشد، بلکه انسان پس از انقذاح مبادی فعل اختیاری همواره محتاج افاضه وجود، حیات و قدرت از جانب خداوند سبحان است برای انجام افعال خود.

ایشان آیه شریفه «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور (۵۲)، (۳۵) را نیز دالّ بر احتیاج فعل به فاعل و خالق می‌دانند. به دیگر بیان می‌توان گفت افاضه حیات و قدرت از جانب حق متعال نیز از دیگر مقدمات فعل اختیاری انسان است که بدون آنها هیچ کاری صورت نمی‌گیرد (خوبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۶۱-۲۶۳). همین بیان از برخی دیگر اصولیین به عنوان نظریه میرزای نائینی بیان شده است (روحانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۳۶).

الف- ۲) مفاد آیه «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» از منظر منکرین اناطه اختیار به اراده

از جمله موارد نزاع میان این دسته از اصولیین و متکلمین با فلاسفه تبیین مفاد آیاتی است که لااقل ظهور بدوی‌شان در اضطرار به اراده و تأیید مقاله منسوب به فلاسفه است؛ چه اینکه از آیه شریفه «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (تکویر (۸۱)، ۲۹) چنین به ذهن متبادر می‌شود که مشیت و اراده بندگان مترتب بر اراده باری تعالی است و تا اراده حق سبحانه به فعلی تعلق نگیرد، اراده عباد نیز منقذ نخواهد شد.

اما اصولیین بر این باور بوده‌اند که مفاد آیه مؤید نظریه آنها است؛ چه اینکه هر فعل صادر از بنده از دو نسبت واقعی برخوردار است؛ نسبت فعل به فاعل مباشر آن به جهت اعمال قدرت و اختیار و دیگری نسبت آن به باری تعالی به اعتبار افاضه مستمر حیات و قدرت به فاعل در صدور فعل و به همین اعتبار می‌توان اراده بندگان را متفرع بر اراده و مشیت الهی دانست. پس مفاد آیه نه تعلق اراده الهی به افعال عباد بلکه تعلق آن به مبادی فعل از قبیل حیات و قدرت است (خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۲۸). برخی دیگر نیز این قبیل آیات را دال بر ایجاد قابلیت و داعی در بندگان دانسته به گونه‌ای که موجب اضطرار نیز نخواهد شد (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۷).

الف- ۳) نقد قاعده ضرورت از منظر اصولیین

چنانچه گذشت از جمله موارد نزاع میان برخی اصولیین و فلاسفه جریان رابطه علیت میان مقدمات و صدور فعل اختیاری است. این دسته از اصولیین بر این باورند که با اعتقاد به عمومیت قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و شمول آن نسبت به فعل اختیاری انسان نمی‌توان قائل به اختیار شد و مآل هر قرائت مبتنی بر این قاعده، به جبر است؛ زیرا نمی‌توان میان اختیار بر فعل و ترک از سویی و ضرورت صدور فعل از سوی دیگر که مقتضای این قاعده است، معنای صحیحی تصور نمود.

لذا محقق نائینی حل این اشکال را منحصر در انکار ضرورت وجود معلول دانسته و معتقد است که نیازی نیست میان انسان و فعل او رابطه ضرورت حکم‌فرما باشد بلکه انسان علتی است برای فعلش، بدون اینکه ایجابی برای فعلش در کار باشد و نسبت او به فعلش همواره تساوی است حتی بعد از حصول مقدمات (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۹۱).

همین استدلال در سایر متأثرین از مدرسه نائینی تکرار شده است؛ چه اینکه ایشان نیز این قاعده را مختص به معالیل طبیعی دانسته و آن را در افعال انسان جاری نمی‌دانند، چرا که این قاعده بر اساس تسامخ و تناسب میان علت و معلول و تنزل وجود علت در وجود معلول است، درحالی‌که افعال اختیاری انسان مستند به مبدأ سنخیت نبوده و از صمیم ذات فاعل متولد نمی‌شوند بلکه میان فعل و فاعل تباین ذاتی برقرار است. در نتیجه ایشان نسبت بین اراده و فعل را علیت تامه ندانسته و

لذا معتقد است قاعده مذکور در این مقام، موضوع نداشته و بالتبع نظر فلاسفه مردود است (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۶۱-۲۶۳؛ روحانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۴۷).

ب) عدم منافات میان قاعده ضرورت و اختیار از منظر امام خمینی

ایشان پس از مبرهن دانستن قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و ابتناء آن بر اولیات، بر عدم منافات چنین استدلال نمودند که مفاد قاعده مذکور این است که شیء ممکن تا واجب نشود موجود نمی‌شود و این علت تامه است که مقتضی معلول است، پس آن را ایجاب و سپس ایجاد می‌نماید و روشن است که فاعل مختار نیز به اختیار و اراده خویش فعل خود را واجب گردانیده و آن را ایجاد می‌نماید. پس فاعل مختار نیز مانند هر علت تامه دیگر معلول خود را واجب و موجود می‌گرداند و لکن فاعلیت او به اختیار و اراده خویش است و پرواضح است که ایجاب با اختیار منجر به اضطراب نمی‌شود.

امام خمینی از همین رهگذر به نقد تلازم میان انکار قاعده مذکور و انکار امتناع ترجیح بلا مرجح پرداخته و بیان داشته که قاعده ضرورت در مقام بیان رابطه علت تامه و معلول است و چنانچه گذشت، انسان با اختیار و اراده خود علت تامه فعل است، خواه این اختیار ناشی از ترجیح بلا مرجح باشد یا خیر. در هر دو صورت انسان با اختیار خود است که فعل را واجب می‌گرداند (خمینی، ۱۳۷۹، ص ۶۱).

ج) تبیین رابطه فعل اختیاری با مقدمات از منظر علامه طباطبایی

اگرچه اصولیونی که منتقد رابطه ضرورت میان فعل و مقدماتش هستند، عموماً نظریه علیت اراده نسبت به فعل اختیاری را منسوب به فلاسفه دانسته‌اند (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۶۱) لکن این نسبت به طور جدی محل مناقشه می‌باشد. علامه طباطبایی از جمله فلاسفه‌ای است که علیت اراده را نسبت به افعال نفی کرده و اراده را از لوازم مبدأ علمی بودن انسان به شمار می‌آورد و از سویی دیگر نیز تامه بودن علیت انسان را نیز منکر است، بلکه نسبت میان انسان و فعل را همواره امکان دانسته که به شرط اجتماع سایر علل ناقصه از قبیل استقامت جوارح و مساعدت دیگر مُعدات نسبت ضرورت تحقق می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۶).

۳-۲-۲. اختیاری بودن مقدمات

از جمله مسائل اساسی در این مقام اثبات اختیاری بودن مقدمات و عدم آنهاست. به تعبیر دیگر آیا شرط تحقق اختیار در افعال، اختیاری بودن مقدمات آن است یا اینکه غیراختیاری بودن آنها منافاتی با اختیار انسان در افعال خود ندارد. چنانچه گذشت از جمله مراکز استدلال کسانی که منکر رابطه ضروری میان مقدمات و فعل هستند، غیر اختیاری بودن مبادی اختیار و منافات آن با تحقق اختیار است. روشن است که صحت ادعای فوق اولاً مرهون اثبات توقف اختیار بر مقدماتی اختیاری و

ثانیاً اثبات غیراختیاری بودن مقدمات است.

از همین رو برخی در پاسخ به اشکال مذکور، منکر امر اول شده و مدعی شده‌اند که مناط فعل اختیاری صدور آن از روی اختیار است نه اختیاری بودن مقدمات آن؛ چنانچه ملاک معلوم و محبوب بودن چیزی تعلق علم و حب به خود آن شیء می‌باشد نه تعلق علم و حب به علم آن و حب آن (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۸؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۵؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۳)؛ لکن پاسخ فوق بیش از آنکه برهانی و درصدد تبیین حقیقت باشد، جدلی و نقضی به نظر می‌رسد. از همین رو برخی فلاسفه با استفاده از مباحث فواعل در فلسفه درصدد پاسخ برآمده‌اند.

امام خمینی بنابر تفصیل میان افعال نفس، شبهه فوق را حل نموده و با تقسیم آنها به آنچه با وساطت آلات جرمانی انجام پذیرفته نظیر کتابت و بناء که آنچه مباشرتاً فعل نفس بوده، خود تحریک عضلات است ولی اثر حاصل از این کتابت و بناء را می‌توان بالعرض بدو نسبت داد و قسم دیگر نیز افعالی هستند که بدون وساطت قوای جسمانی تحقق پذیرند مانند تصورات انسان که تحقیقشان به فعالیت مباشر نفس است. ایشان افعال قسم اول را محتاج سبق مقدمات علمیه و اراده و تحریک عضلات می‌داند، برخلاف قسم دوم که فاعلیت نفس نسبت بدان‌ها بالعنایه بلکه بالتجلی بوده و نیازی به سبق علم و اراده ندارد بلکه سبق آنها بر فعل محال است و علم اجمالی نفس به ذات عین علم تفصیلی بدان‌ها است و هیچ چیز زائد بر ذات میان او و فعل تخلل ایجاد نکرده است (خمینی، ۱۳۷۹، ص ۵۳، ۵۶).

بدین ترتیب ایشان مقدمات فعل اختیاری را نیز اختیاری می‌داند، اگرچه میان اختیار موجود در این‌گونه افعال که از فاعل بالتجلی صادر می‌شود و اختیار موجود در افعال جوارحی که از فاعل بالقصد سر می‌زند، تفاوت بسیاری به مراتب اشتدادی وجود دارد. بعید نیست که علامه طباطبائی نیز بر همین نظر باشند که با استناد به واجدیت نفس نسبت به کمالات ثانویه‌اش در مقام ذات، فاعلیت انسان نسبت به افعالش را بالتجلی دانسته‌اند.

نکته شایان توجه در نظریه فلاسفه، عدم انحصار فاعل مختار در فاعل بالقصد است بلکه فاعل بالرضا، بالعنایه و بالتجلی نیز از اختیار برخوردار بوده و در این میان، فاعل بالقصد نازل‌ترین مرتبه اختیار و فاعل بالتجلی شدیدترین مرتبه آن را داراست و همین مرتبه است که متوقف بر مقدمات علم، شوق و اراده می‌باشد؛ بخلاف سه گونه دیگر که صادر از مبدأ علمی هستند.

الف) فاعلیت نفس نسبت به اراده از منظر علامه طباطبائی

گاهی مستفاد از ظاهر عبارات علامه چنین است که ایشان اراده را فعلی جبری می‌دانند؛ چه اینکه مناط فعل اختیاری، اراده است و به تصریح ایشان فعل اراده از لوازم علم و شوق بوده و مسبوق به اراده نیست. لکن شاید بتوان گفت که نفی شان متوجه اختیار محقق در فاعل بالقصد است بدین

بیان که از آنجاکه در اراده، مقدمات علم، شوق و اراده که از مقدمات فعل فاعل بالقصد هستند - موجود نیست، پس بدین معنا اراده نیز فعل اختیاری نخواهد بود اما از آنجاکه ایشان نفس انسان را علت فاعلی تمام کمالات ثانویه اش می دانند و بی شک اراده نیز از جمله همین کمالات است پس اراده معلول نفس است و با نظر به علمی بودن صدور این معلول و قدرت بر فعل و ترک آن از جانب نفس، فاعلیت انسان نسبت بدان بالتجلی بوده، چراکه این علم، سابق بر اراده نبوده و تفصیل آن عین علم اجمالی به ذات است.

از آنچه گفته شد روشن می شود که مناط اختیار به معنای اعم، سبق اراده نبوده بلکه این مناط فقط در افعال اختیاری فاعل بالقصد محقق است؛ لکن مناط عام آن، کمال ثانوی بودن فعل برای نفس و صدور آن از مبدأ علمی است که نفس پس از تمییز مصداق کمال از غیر آن، نسبت به انجام یا ترک منبعث شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۱، ۲۹۷).

۲-۲-۴. بررسی پاسخ فلاسفه

اگرچه ایشان مانند سایرین به یک معنی مقدمات فعل اختیاری را خارج از اختیار دانسته و با استناد به حدّ وسط لزوم تسلسل، مسبوقیت آنها به اراده را ممتنع دانسته اند اما سعی کرده اند با بالتجلی دانستن فاعلیت نفس نسبت به اراده و همچنین بالرضا بودن فاعلیت آن نسبت به علم، اختیاری بودن مقدمات به معنای عام را ثابت کرده و عویصه صدور فعل اختیاری از مقدمات غیر اختیاری که منجر به اضطرار و جبر به صدور فعل از انسان شده را مرتفع نمایند؛ لکن این مسئله همچنان باقی است که علم به عنوان متمم فاعلیت نفس، چگونه محقق شده و علم اولین انسان چگونه مبدأ صدور افعال متغایر با یکدیگر در نوع انسان شده است؟ به دیگر بیان، اگر علم به عنوان یگانه مبدأ اصلی فعل اختیاری، خود اختیاری نباشد اشکال غیراختیاری بودن مقدمات و بالتبع اضطرار فاعل در انجام فعل باقی خواهد ماند.

الف) غیراختیاری بودن علم

ملاصدرا نیز در اسفار مقدمات فعل اختیاری از قبیل علم و شوق و اراده را اختیاری ندانسته و تصریح می نماید: «مبادی الأفعال الاختیاریة ینتهی إلى الأمور الاضطراریة التي تصدر من الحيوان بالإيجاب فإن اعتقاد اللذة أو النفع يحصل من غیر اختیار فیتبعه الشوق فیطیعه القوة المحركة اضطرارا فهذه أمور مترتبة بالضرورة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۱۴).

سابق بر ایشان نیز همین معنا را شیخ الرئیس چنین افاده فرموده: «الإرادات التي كائنة بعد ما لم تكن، و كلّ كائن بعد ما لم يكن فله علة، فكلّ إرادة لنا فلها علة، و علة تلك الإرادة ليست إرادة متسلسلة في ذلك إلى غير النهاية، بل أمور تعرض من خارج أرضية و سماوية، و الأرضية تنتهي إلى السماوية، و اجتماع ذلك كلّه يوجب وجود الإرادة». (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۴).

بدین ترتیب اگرچه از نگاه فلسفه مناظ اختیاری بودن فعل، تعلق اراده بدان است نه ارادی بودن اراده آن و بلکه اساساً اراده نیز فعل اختیاری است که از فاعل بالتجلی سر می‌زند و بالمآل مبدأ همه افعال اختیاری انسان، علم است، لکن همان‌طور که ملاحظه شد، علم نیز در نظر فلاسفه امری غیراختیاری بوده و دانشمندی مانند ابن‌سینا، در نهایت تقدیرات الهی (السماویة) را مبدأ اراده و اختیار انسان می‌داند. بعید نیست محقق خراسانی که سعادت و شقاوت را اموری ذاتی انسان دانسته و در تأیید مقاله خود به مروی شریف «الشقی من شقی فی بطن امه و السعید من سعید فی بطن امه» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۵۶) استناد نموده، متأثر از همین نظر فلاسفه بوده باشند.

ب) عدم تنافی غیراختیاری بودن مقدمات

برخی دیگر نیز اگرچه تصریح نموده‌اند که افاضات خداوند بر انسان به قدر قابلیت او بوده و از آنجا که انسان در عالم ماده همواره متأثر از کیفیت نطفه، نوع تغذیه، تکون آن، محیط و مانند آن است و همین امور نیز سبب افزایش و یا نقصان قابلیت او می‌گردند اما هیچ‌کدام موجب اضطراب و سلب اختیار از او نمی‌گردد و هیچ‌گاه افعال او از نظر عقل و عقلاء مانند ارتعاش دست مرتعش نخواهد بود. به دیگر بیان، همه آنچه که تأثیر آن در قابلیت و نقصان نفس انسان پذیرفته شده به منزله مقتضی عمل کرده و هیچگاه علت تامه افعال انسان نخواهد بود و می‌توان روایت شریفه را نیز بر همین معنا حمل نمود (خمینی، همان، ص ۸۰؛ طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۲۵).

لکن مخفی نیست که این پاسخ نیز اگرچه می‌تواند صحت و عقوبت را از نگاه عقلاء توجیه کرده و لکن همچنان شبهه جبر باقی است و پرسش از منافات میان قهری بوده علم به عنوان مبدأ اصلی افعال و اختیار را پاسخ نداده است. وانگهی در این صورت نیز این پرسش پیش می‌آید که چرا شخص خاصی مقتضیات فعل حسن در او ایجاد شود و در نتیجه انجام کار نیک بر او سهل گردد و شخص دیگر به دلیل نقصان، انجام امور قبیح بر او آسان شود با وجود اینکه هیچ‌کدام در افزایش قابلیت و نقصان تأثیری نداشتند.

ج) موقعیت علم در اختیار

چنین به نظر می‌رسد که چنانچه ترتب مبادی اختیار بر علم را مسلم انگاشته و حصول علم را نیز امری قهری و یا مستند به تأثیر و تأثرات سماوی بدانیم، به هیچ‌وجه نمی‌توان تصویری صحیح از اختیار ارائه نمود و بدان معتقد گشت. از همین رو می‌بایست یا منکر رابطه علی-معلولی میان علم و سایر مبادی گشت و برای علم بیش از نقش اعدادی نسبت به اراده قائل نشد و یا اینکه بر حصول قهری علم انکار ورزید.

انکار حصول قهری علم در کلمات هیچ‌یک از اندیشمندان و نظریه‌پردازان این عرصه مشاهده نشد و به نظر می‌رسد انکار آن مخالف وجدان است؛ چه اینکه اگرچه انسان در تحصیل علم نیز

مختار است و تعلّم نیز فعلی اختیاری به شمار می‌آید، لکن در نهایت منبع اصلی همین فعل تعلّم نیز علم است که چنانچه او نیز اختیاری و متوقف بر علم باشد، تسلسل لازم می‌آید. پس از ابطال فرضیه دوم تصحیح اختیار منحصر در انکار علیّت علم از برای اراده می‌باشد؛ چنانچه این انکار موافق وجدان نیز می‌باشد.

د) نقش عمل «اعتبار» در افعال اختیاری

علامه طباطبایی نیز بر این باور است که اراده معلول علم نبوده و نقش علم در تحقق اراده تنها اعدادی می‌باشد و این اذعان به وجوب فعل است که همراه با علم، علت تحقق اراده می‌گردد و بدون این اذعان به وجوب هیچ‌گاه اراده پدیدار نخواهد گشت، چه اینکه گاهی علمی یکسان برای دو شخص حاصل می‌شود و لکن فقط در یکی از آنها منجر به فعل می‌شود در حالی که اگر علم، علت تامه اراده بود می‌بایست در هر دو شخص منجر به اراده و فعل گردد (طباطبائی، همان، ص ۳۷۴). از همین جاست که می‌بایست به نقش اعتبار و اذعان به وجوب اعتباری فعل در فرآیند اختیار و صدور فعل پی برد و دانست که پس از علم به کمال بودن فعل، نفس حکم به وجوب آن می‌کند و همین اذعان به وجوب است که موجب پیدایش اراده می‌گردد.

البته روشن است که اعتبار نیز فعل اختیاری انسان بوده لکن از آنجا که فاعلیت نفس نسبت بدان بالتجلی است، متوقف بر اراده نیست تا تسلسل لازم آید بلکه موضوع اعتبار (فعل نفس)، علم به کمال بودن فعل است که با حصول آن، نفس به نحو فاعل بالتجلی نسبت وجوب را میان خود و صورت احساسی (همان کمال متعلق علم که بر نتیجه فعل تطبیق می‌شود) می‌گذارد و بدین ترتیب علم به عنوان اساسی‌ترین مبدأ فعل اختیاری اشتداد و تتمیم یافته و اراده و سپس صدور فعل را به دنبال خواهد داشت.

پس از آنجا که فاعلیت نفس نسبت به کمالات ثانویه خود بالتجلی است و در فرآیند اعتبار نیز علم به کمال و تمیز آن عین فعل اعتبار است، محتاج سبق اراده نیستیم تا اشکال تسلسل اراده‌ها لازم آید.

البته چنانچه سابقاً گذشت می‌توان گفت علامه طباطبایی در این نظریه متأثر از میرزای نائینی می‌باشد با این تفاوت که نائینی همواره منکر ارتباط علیّ - معلولی میان مقدمات فعل اختیاری و خود فعل است و نقش اساسی را در تحقق اختیار برای حالت طلب و تصدی نفس قائل بوده و از همین رهگذر نیز به انکار قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» می‌پرداخت و لکن علامه طباطبایی بر این ضرورت اصرار ورزیده و معتقد است بدون اعتبار وجوب فعل و اذعان به آن، علت فعل تمام نگشته و فعل به مرتبه ضرورت نمی‌رسد (همانجا).

نتیجه

در یک تقسیم کلی دو قرائت از نظریه امر بین الامرین مطرح است؛ دسته‌ای مقدمات اختیار را علت صدور فعل دانسته و بر رابطه ضروری میان این دو اصرار می‌ورزند و گروهی دیگر که منکر رابطه علیت میان اراده و فعل اختیاری هستند. گروه اول که عمدتاً از فلاسفه به شمار می‌روند برخلاف نسبتی که بدان‌ها داده می‌شود اراده را علت تامه فعل ندانسته و همواره انسان مرید را نیز جزئی از علت تامه فعل می‌دانند و بر نقش محیط و تغذیه و استقامت جوارح و مانند آن نیز تأکید دارند. این گروه مناط اختیار را سبق اراده ندانسته و قائل به توسع در فاعل اختیاری بوده و مقدمات علمیه، شوقیه و ارادیه را منحصرأ در فاعل بالقصد شرط می‌دانند ولیکن در سایر فاعلیت‌ها تنها علم را شرط و مقدمه اختیار می‌دانند. گروه دوم که عمدتاً متأثر از میرزای نائینی می‌باشند اراده را که خیر بلکه حالت طلب و تصدی نفس که پس از سایر مقدمات در نفس منقدح می‌شود را مناط اختیار دانسته و معتقدند همین حالت موجب سلطه نفس بر فعل و ترک آن می‌شود.

در نهایت باید گفت چنانچه فعل اختیاری را معلول مبادی آن دانسته و سلسله آنها را نیز معلول علم بدانیم، از آنجا که حصول علم امری اختیاری نیست ناگزیر قائل به جبر گشته‌ایم. از همین رو به نظر می‌رسد تبیین علامه طباطبائی مبنی بر نقش إعدادی علم و تتمیم اراده به اعتبار و اذعان فاعل به وجوب فعل تنها راه مقبول جهت تصحیح اختیار باشد.

منابع

* قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸). التوحید. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء (الالهیات). قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۳. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۳۷۵ق). لسان العرب ۱۴۱۸. (ج ۴). بيروت: دارالبيروت.
۴. حائري اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم (۱۴۰۴ق). الفصول الغروية فى الأصول الفقهية. قم: دار احیاء العلوم الاسلاميه.
۵. خراسانی، محمدکاظم بن حسین (۱۴۰۹ق). كفاية الأصول. قم: طبع آل البيت.
۶. خمینی، روح الله (۱۴۱۵ق). انوار الهدایة فى التعليقة على الكفاية. (ج ۱). چاپ دوم. تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی علیه السلام.
۷. _____ (۱۳۷۹). الطلب و الإرادة. تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی علیه السلام.
۸. _____ (۱۴۱۸ق). تنقیح الأصول. (ج ۱). تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی علیه السلام.
۹. _____ (۱۴۲۳ق). تهذیب الأصول. (ج ۱). تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۰. خوئی، ابوالقاسم (۱۴۲۲ق). محاضرات فى أصول الفقه. (ج ۱). قم: طبع مؤسسة احیاء آثار السيد الخوئی.
۱۱. _____ (۱۴۲۲ق). مصباح الأصول (مباحث الفاظ). (ج ۱). قم: مكتبة الداوری.
۱۲. رشتی، حبیب الله بن محمدعلی (بی تا). بدائع الأفكار. قم: مؤسسه آل البيت.
۱۳. روحانی، محمدصادق (۱۳۸۲). زبدة الأصول. (ج ۱). چاپ دوم. تهران: بی تا.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالیة فى الاسفار العقلية الاربعة. (ج ۳، ۴، ۶). بيروت: دار احیاء التراث.
۱۵. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴). نهاية الحكمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۱۶. _____ (۱۴۲۸ق). مجموعة رسائل العلامة الطباطبائی. قم: باقیات.
۱۷. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). تعليقه بر نهاية الحكمة. (ج ۴). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار. (ج ۱۳). تهران- قم: صدرا.
۱۹. موسوی قزوینی، علی (۱۴۲۷ق). تعلیقة علی معالم الأصول. (ج ۳). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. نائینی، محمدحسین (۱۳۵۲). أجود التقریرات. (ج ۱). قم: مطبعة العرفان
۲۱. _____ (۱۳۷۶). فوائد الأصول. (ج ۱). قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.