

Allāma Tabātabāī's Innovation in the Issue of the Relation between Free Will and Causal Necessity

Reza Akbarian*
Zahra Naqavi**

Abstract

One of the philosophical principles that contradicts the discussion of free will is the law of causal necessity. Philosophical predestination has threatened free will in many ways and has raised doubts in this regard. Philosophers and theologians have dealt with these issues differently based on their theoretical foundations. This paper expresses Allameh's views on free will as well as how he deals with this issue and to point out his innovations in this field. In the present study, in a descriptive-analytical method, the doubts raised through causality on the issue of free will are explained and by reflecting and examining Allameh's works and analyzing his statements, these issues have been investigated and answered. Despite the similarity of Allameh's words with other philosophers in this field, the type of content processing and the role of his foundations in the answers provided show the difference between Allameh's views and others. In particular, Allameh's innovative view is evident in the following options: the connection between necessity and contingent instead of precedence and posterity, the origin of absolute existence for the whole universe instead of knowledge, the definition free will to freedom from others and self-actualization, the formation of longitudinal relationship from all dignity, the identification of God's activity and the free agent in action.

Keywords: Free Will, Causal Necessity, Necessitated, God's Activity, Allāma Tabātabāī

* Professor at "the Philosophy Department" of Tarbiat Modares University.

** PhD Student of Islamic Philosophy and Theology of Tarbiat Modares University (responsible author).

Extended Abstract

Introduction

Thinkers - whether in the field of theology or 'Uṣūl al-fiqh (Principles jurisprudence) or some philosophers - consider the free will in opposition to philosophical causality. What has occupied the minds of thinkers more than the rest of the issues is the contradiction and inconsistency between causal necessity and free will. By accepting necessity (philosophical determinism), different doubts are directed towards the free will, which inevitably divides thinkers into several groups: the incompatibilist group, who while siding with one side, deny the other side; In this way, some take the side of the free will and are forced to deny necessity, and some consider necessity to be undeniable and put the free will under doubt. The second group is called compatibilists, who, while adhering to the causal necessity, are trying to make free will consistent with this rule. It should be noted that voluntarism does not simply mean the negation of causal necessity; because the voluntarist may believe in the necessity while believing in the free will; but in a space separate from the free will, he should explain it so as not to contradict these two things; as 'Uṣūlī have taken this path, among the voluntarist, they believe in causal necessity in not voluntary action.

Allāma Tabātabāī is the compatibilists, while believing in the necessity in voluntary action, have tried to make these two consistent. In this article, an attempt is made to answer the question of how Allāma faced this problem? and what are his innovations and the difference in his view from other philosophers in this field? Allāma is among the philosophers who have many innovators in different fields of thought, including cosmology, knowledge of God, anthropology and epistemology. It is believed that he has innovative opinions on the issue of free will, and he plaid a significant role in solving the doubts on the opinions of other philosophers and completing or correcting them.

Method

In the present article, in a descriptive-analytical method, the doubts

raised through causality on the issue of free will are explained and by reflecting and examining Allāma's works and analyzing his statements, these problems have been investigated and answered.

Findings

1. Allāma considers all being's respect to be the same as relation and attachment to God; Therefore, based on this intellectual basis, he believes that the action is both the act of God and the action of free agent.

2. The longitudinal efficacy in other philosophers will be only in the existence; But in Allāma's view, a longitudinal relationship is formed in all respects; Because there is no respect other than existence.

3. The voluntary is also different in Allāma's definition for this reason; Because, in fact, the essence would prevent free will, and Allāma does not accept this essence. In his view, reality is the same as being, and the stronger the being, the stronger the activity will be. The closer these determined existences get to the absolute existence, they gain the same degree of the higher voluntary; Therefore, from Allāma's point of view, free will is freedom from others, self-fulfillment, and in other words, the existence of flourishing.

4. Allāma, unlike previous philosophers who considered science as the source of action, considers absolute being to be the source of the entire world.

5. According to the position of essence, it is also possible to consider Allāma as the knowledgeable, especially regarding the problem of necessity and contingency. According to Allāma's point of view, there is no limitation in being; Therefore, basically, Allāma did not accept the priority and posteriority between possibility and necessity, and need. He argues in correlativity between necessity and contingency, between contingency and need to other; As a result, philosophical determinism will not have a place in this intellectual circle.

6. In this intellectual basis, preponderance without preponderant has no meaning; Because when there is no priority and posteriority, there is no meaning to return either.

7. Allāma, unlike other philosophers, does not return the will to knowledge and considers it to originate from absolute being.

Conclusion

Allāma's innovative opinions in the discussion of free will are: the correlativity between necessity and contingent instead of precedence and posterity, the origin of absolute existence for the whole universe instead of knowledge, the definition free will to freedom from others and self-actualization, the formation of longitudinal relationship from all dignity, the identification of God's activity and the free agent in action.

نوآوری علامه طباطبایی

در مسئله نسبت اختیار و ضرورت علی

رضا اکبریان*

زهرا نقوی**

چکیده

یکی از اصول فلسفی متناقض با بحث اختیار، قانون ضرورت علی است. جبر فلسفی از جوانب متعددی اختیار را تهدید نموده و سبب ایجاد شبهاتی در این زمینه شده است. فیلسوفان و متکلمان بر اساس مبانی فکری خود با این مسائل مواجهه متفاوتی داشته‌اند. این پژوهش در صدد است ضمن بیان نظرات علامه و نحوه مواجهه ایشان در خصوص مسائل پیرامون اختیار به نوآوری‌های ایشان در این زمینه اشاره کند. در پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی، شبهات وارده از جانب علیت بر مسئله اختیار تبیین و با تدبّر و تفحص در آثار علامه و تحلیل بیانات وی، این مسائل بررسی گردیده و بدان‌ها پاسخ داده شده است. علی رغم شباهت سخنان علامه با سایر فیلسوفان در این زمینه، نوع پردازش مطالب و نقش مبادی ایشان در پاسخ‌های ارائه‌شده، وجه تفاوت دیدگاه علامه را از سایرین نشان می‌دهد؛ به صورت ویژه نظر ابداعی علامه در گزینه‌های زیر مشهود است: تلازم بین وجوب و امکان به جای تقدم و تأخر، منشئیت وجود مطلق برای تمام عالم به جای علم، تعریف اختیار به رهاشدن از غیر و خودشکوفایی (وجود شکوفایی)، شکل‌گیری رابطه طولی از تمام حیثیت، عینیت فاعلیت خداوند و فاعل مختار در فعل.

واژگان کلیدی: اختیار، ضرورت علی، موجب بودن، فاعلیت حق تعالی، علامه طباطبایی.

dr.r.akbarian@gmail.com

* استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس.

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی گرایش حکمت متعالیه (نویسنده مسئول).

shokaran1391@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۵/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۱

مقدمه

متفکران -چه در حوزه کلام چه اصول و چه برخی فلاسفه- مبحث اختیار را در تقابل با علیّت فلسفی می‌دانند. آنچه بیش از مابقی مسائل، اذهان ارباب علم و نظر را به خود واداشته، تناقض و ناهمخوانی ضرورت علی با اختیار است. با پذیرش ضرورت (جبر فلسفی) شبهات متفاوتی متوجه مسئله اختیار می‌شود که ناگزیر متفکران را به چند دسته تقسیم می‌کند: گروه ناسازگارگرا (Incompatibilists) که ضمن جانبداری از یک طرف، سوی دیگر را انکار می‌کنند؛ بدین صورت که برخی (Libertarians) جانب اختیار را گرفته و مجاب به انکار ضرورت می‌شوند و برخی (hard determinism) ضرورت را غیر قابل انکار دانسته، اختیار را در معرض شبهه قرار می‌دهند. گروه دوم تحت عنوان سازگارگرایان (Compatibilists) هستند که ضمن پایبندی به مسئله ضرورت علی در تلاش برای سازگار نشان دادن اختیار با این قاعده‌اند. باید توجه داشت اختیارگرایی صرفاً به معنای نفی ضرورت علی نیست؛ چراکه ممکن است اختیارگرا در ضمن اعتقاد به اختیار، ضرورت را نیز باور داشته باشد؛ اما در موطنی جدا از موطن اختیار آن را تبیین کند تا به تناقض این دو امر نینجامد؛ همچنانکه اصولیان این راه را در پیش گرفته، در زمره اختیارگرایان قایل به ضرورت علی در وادی غیر افعال اختیاری‌اند.

علامه طباطبایی از جمله افراد سازگارگراست که ضمن اعتقاد به جریان ضرورت در افعال اختیاری، برای سازگار نشان دادن این دو موضوع تلاش کرده‌اند. در این پژوهش سعی بر آن است بدین پرسش پاسخ داده شود که نحوه مواجهه علامه با این مسئله چگونه است و نوآوری‌ها و تفاوت دیدگاه ایشان با سایر فیلسوفان در این زمینه چیست؟ علامه از جمله فیلسوفانی است که دارای نوآورهای متعدد در حوزه‌های فکری متفاوتی اعم از جهان‌شناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی است. نظر آن است که ایشان در مسئله اختیار نیز صاحب آرای بدیع‌اند و در حل شبهات موجود در این موضوع و اشکالات وارده بر نظرات سایر فلاسفه و تکمیل یا اصلاح آنها نقش بسزایی دارند.

در راستای نظرات علامه طباطبایی راجع به مسئله اختیار، مقالات و رساله‌های متفاوتی

نگاشته شده است؛ مانند «مسئله اختیار و گستره آن با تأکید بر آرای امام خمینی و علامه طباطبایی» اثر سیده فاطمه کاملی؛ «بررسی و مقایسه دیدگاه هابرماس و علامه طباطبایی درباره اختیار با تکیه بر نظریه ادراکات اعتباری» اثر محمد حسین زاده. آنچه اثر حاضر را از سایر تألیف‌های موجود متمایز می‌کند، خاصه اشاره به زاویه نگاه علامه به اختیار و نحوه پرداختن ایشان به شبهات موجود در این زمینه است. پژوهش حاضر نحوه مواجهه و نوآوری علامه را در قالب بیان و پاسخ‌دهی به شبهات متبادر به ذهن در حوزه اختیار و نسبت آن با ضرورت علی نشان داده است. با بیان رویکرد علامه در مواجهه با شبهات وارد بر اختیار، علاوه بر روشن‌شدن بیانات ایشان، تفاوت نظر ایشان با سایر فلاسفه و به‌نوعی نوآوری ایشان نیز آشکار می‌شود؛ فلذا می‌توان گفت همین امر، جهت افتراق و بدیع‌بودن پژوهش حاضر است.

الف) تبیین علامه از اختیار

اختیار نزد فیلسوفان حالتی نفسانی است که عمل ناشی از قدرت و اراده، بر اساس آن صادر می‌گردد (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۰). نزد متکلمان نیز اختیار به تسلط بر فعل و ترک تعریف شده است؛ بدین نحو که فاعل اگر خواست، انجام دهد و اگر نخواست، انجام ندهد (حلی، [بی‌تا]، ص ۱۸). از سایر معانی وارده می‌توان به عدم اجبار خارجی و استقلال (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۱)، اراده، قصد و عزم (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۶۱)، کیف نفسانی مسبب صدور عمل حاصل از رضا و علم فاعل (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۱۸/ غروی، ۱۴۱۵ق، ص ۹) اشاره کرد.

علامه در تعریف اختیار، علاوه بر تعاریف متعارف بین سایر فلاسفه (همچون بازگشت اختیار به فعل ارادی)، ضمن اشاره به دو نظام موجود در عالم، اختیار را معنا می‌کند. به نظر ایشان نظام ثابت عالم که به هیچ وجه تغییر در آن راه ندارد، قطعاً محملی برای اختیار نخواهد بود؛ اما نظام متغیر مادی که قوامش به امکان و استعداد بوده، انسان یکی از اجزای آن محسوب می‌شود، اختیار را در خود معنا می‌دهد. علامه برای تحقق فعل اختیاری، معیارهایی را ضروری می‌داند؛ از جمله: ۱. نسبت امکانی انسان به فعل و ترک (فعل و ترک

برای او ممکن باشد) که این معنا همان اختیار می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۸۸، الف، ص ۱۴۰).
 ۲. مطلوبیت و به نوعی ملایمت فعل نزد فاعل (مصباح، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۹۸). ۳. مسبوقیت فعل به آگاهی و علم. برخی فیلسوفان همچون ارسطو فعلی را که از سر نادانی یا عادت انجام بگیرد، در زمره افعال اختیاری قرار نمی‌دهند (ارسطو، [بی‌تا]، ص ۸۱)؛ در حالی که آنچه علامه در فعل اختیاری ضروری می‌داند، صرفاً اراده و شعور است نه فکر تفصیلی (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۲۴۶)؛ از این رو افعالی که از سر جهل و عادت انجام می‌شوند، در زمره افعال اختیاری قرار می‌گیرد؛ چراکه فاعل در حین انجام همین افعال نیز خالی از علم و آگاهی -چه آگاهی عین ذات باشد (فاعل بالعنایه) چه از عوارض قابل انفکاک از ذات باشد (فاعل بالقصد)- نیست، ولو بدان توجه ندارد (مصباح، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۹۸).
 علامه حقیقت اختیار را در فاعلیت مستقل و تام در تأثیر از جانب فاعل علمی می‌داند و چنانچه یکی از این شروط نباشد، یعنی یا فاعل علمی نباشد یا فاعلیت تام در تأثیر نباشد، جبر رخ می‌دهد (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۳). طبق دیدگاه علامه مقسم افعال اختیاری و جبری، فعل ارادی است. فعل ارادی که از روی علم و اراده انجام می‌گیرد، خود به دو دسته تقسیم می‌شود:

قسم اول: ترجیح یکی از دو طرف فعل و ترک، مستند به خود فاعل است، بدون آنکه تحت تأثیر دیگری قرار گیرد (فعل اختیاری).

قسم دوم: ترجیح و تعیین، مستند به تأثیر غیر است (فعل اجباری).

بنا بر نظر علامه مادام که فعلی به نظر فاعل رجحان پیدا نکند، در خارج به وقوع نمی‌پیوندد، گرچه نظرش مستند به اجبار مجبر باشد. از همین جا روشن می‌شود که تقسیم افعال ارادی به اختیاری و جبری، تقسیمی حقیقی نیست که «مقسّم» یعنی «فعل» را به دو «نوع» منقسم کند که از لحاظ ذات و آثار با هم مختلف باشند؛ زیرا فعل ارادی آن فعلی است که احتیاج به تعیین و ترجیح علمی داشته باشد که برای فاعل، مجرای فعلش را معین می‌کند و این در فعل «اختیاری» و «جبری» یکسان است. اما اینکه ترجیح فاعل در مورد فعل اختیاری مستند به فاعل است و در فعل جبری مستند به دیگری است، موجب

نمی‌شود این دو، اختلاف «نوعی» پیدا کنند که به اختلاف آثار آنها بینجامد. میان این دو ترجیح، هیچ تفاوتی نیست، جز آنکه یکی از دو ترجیح مستند به اراده شخص دیگری است که او را به زور وادار به فعل یا ترک کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۷، الف، ص ۱۷۰ و ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۶۵).

ممکن است به این سخن اشکال شود که تفاوت مذکور در استناد آثاری چون مدح و ذم به فاعل مختار بسنده است، به خلاف فاعل مجبر که مستوجب این آثار نیست. علامه بدین اشکال توجه داشته، در پاسخ می‌گوید تفاوت مذکور میان آن دو وجود دارد؛ لکن بحث در این است که اختلاف این دو فعل، اختلاف ذاتی نیست، بلکه از نظر ذات یکی هستند و این موارد اختلافی که از آثار آن دو شمرده شده، آثاری است اعتباری نه حقیقی و واقعی؛ بدین معنا که عقلاً برای اجتماع بشری کمالاتی در نظر می‌گیرند و پاره‌ای از اعمال را موافق آن و پاره‌ای دیگر را مخالف آن می‌دانند. صاحب اعمال دسته اول را مستحق مدح و ثواب و صاحب اعمال دسته دوم را مستحق نکوهش و عقاب می‌دانند. پس تفاوت‌هایی که در این دو دسته اعمال هست، بر حسب اعتبار عقلی است نه اینکه ذات آن دو گونه اعمال مختلف باشد (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۶۶). اما بحث از مسئله جبر و اختیار از این حیث، بحث فلسفی نیست؛ چون بحث فلسفی تنها شامل موجودات خارجی و آثار عینی می‌شود؛ اما اموری که به انحای اعتبارات عقلایی منتهی می‌شود، مشمول بحث فلسفی و برهان عقلی نیست، هرچند آن امور در ظرف خود، یعنی در ظرف اعتبار، معتبر و منشأ آثاری باشد. پس ناگزیر باید بحث از جبر و اختیار را از غیر راه فلسفه نیز بررسی کرد. اما آنچه اختیار را در مباحث فلسفی می‌گنجانند، به حیث خارجی بودن افعال و تقابل‌ها و تناقض‌های اختیار با برخی اصول و قواعد فلسفی بر می‌گردد که ذیلاً بیان و نظر علامه مطرح می‌شود.

ب) تبیین شبهه جبر علی

یکی از قوانین منشعب از اصل علیت، قانون جبر علی است؛ بدین معنا که علت ضرورت‌دهنده به معلول بوده و به وجود آمدن مختصات وجودی هر معلولی، همه ضروری

و قطعی و غیر قابل اجتناب است (همو، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۷). به بیان فلسفی ماهیت در مرتبه ذاتش چیزی جز خودش نیست و در این اعتبار همه چیز (ضرورت وجود و ضرورت عدم) از ماهیت به نحو تحصیلی سلب می‌شود. این سلب ضرورت، همان امکان است (همو، ۱۳۸۷، ب، ج ۱، ص ۲۶۴). بنابراین در نظر عقل ماهیت در خروج از حدّ تساوی و رجحان و درنهایت اتصاف به یکی از طرفین، متوقف بر امری بیرون از ماهیت (علت) است. طبق ضرورت فلسفی علت تنها در صورتی می‌تواند جانب وجود ماهیت را رجحان دهد که وجود را برای ماهیت ایجاب کند؛ در غیر این صورت وجود برای ماهیت تعیین پیدا نخواهد کرد.

عده‌ای از مادیون و همچنین برخی فلاسفه الهی این نظریه را در تضاد با اختیار انسان دانسته و قایل شده‌اند که طبق این رأی، در کارهای آدمیان سببی اختیاری وجود ندارد. اساس گفتار ایشان بر این است که افعال آدمیان معلول مجموع حوادثی است که دوشادوش هم رخ می‌دهد و باعث حدوث افعال می‌شود و معنای علیّت حوادث جز این نیست که گفته شود انسان در کارهایش مجبور است. علامه در نظرات بدیع خود در این زمینه با توسل به امکان بالقیاس به حل این شبهه پرداخته، پاسخ می‌دهد آن عامل و فاعلی که نسبت معلول به سوی آن، نسبت جبر و ایجاب است، عاملی است که علیّتش تامه باشد. اگر نسبت افعال با همه شرایط تحقق فعل سنجیده شود، البته نسبت حاصله، وجوب و ضرورت خواهد بود؛ لکن اگر نسبت به خود انسان سنجیده شود، دیده می‌شود انسان دارای اراده، نسبت به آن افعال جزء علت است نه علت تامه و در نتیجه نسبت حاصله، امکان (نه وجوب) خواهد بود (همو، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۶۰). بر این اساس می‌توان گفت افعال ارادی انسان برای انسان اختیاری است؛ به این معنا که هم می‌تواند آنها را انجام دهد و هم می‌تواند انجام ندهد. در نتیجه همه در اختیار و اراده اوست و اگر فعلی را انجام ندهد، به اختیار خود انجام نداده و فعل دیگری را اختیار کرده است و اگر انجام دهد، باز هم به اختیار و اراده خود انجام داده است؛ لکن اگر انجام داد، فهمیده می‌شود تمام شرایط حاصل و علت وجود فعل تمام بوده و فعل واجب شده است؛ چون هیچ موجودی در

خارج تحقق پیدا نمی‌کند مگر اینکه واجب‌الوجود گردد. پس هر فعلی قبل از وجودش ممکن‌الوجود و در اختیار انسان است و مستشکل در کلمات خود میان نسبت امکان و نسبت وجوب خلط کرده و نسبت وجوب را که نسبت فعل به مجموع اجزای علت تامه است، به جای نسبت امکان که نسبت فعل به بعضی از اجزای علت تامه‌اش می‌باشد و به عنایتی در انسان به نام اختیار نامیده می‌شود، به کار برده است.

ج) تبیین شبهه ترجیح بلامرجح

متفکران با قبول تضاد اختیار و جبر فلسفی، به جانبداری از اختیار، ضرورت علی را نفی نموده و برای اثبات ادعای خود قایل به صحت ترجیح بلامرجح شده و تنها ترجیح بلامرجح را محال دانسته‌اند (نائینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۹۰/ فیاض، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۵۴). به باور آنان فاعل مختار می‌تواند یکی از دو امر یکسان را بدون آنکه هیچ مزیتی بر دیگری داشته باشد، اختیار کند؛ چراکه اراده فاعل مختار ذاتاً خاصیت ترجیح یک از طرفین را بر دیگر اطراف همسان دارد و به واسطه اراده یکی از چند فعل که کاملاً برابرند، تعیین می‌یابد و فاعل مختار آن را بخصوصه ایجاد می‌کند، بدون آنکه به مرجح دیگری غیر از اراده فاعل نیاز باشد. بنابراین اراده خودش می‌تواند یکی از چند فعل مساوی را ترجیح دهد و به آن تعیین بخش؛ لذا مشکل تعیین‌ناپذیری فعل یا ترک در صورت طرد نظریه ضرورت علی پیش نمی‌آید.

علامه چنین نظری را برنتافت و ترجیح بلامرجح را امری ناممکن و این ادعا را بی‌دلیل دانست. بنا بر نظر علامه استحاله «ترجیح بدون مرجح» مکفی برای اثبات امتناع «ترجیح بدون مرجح» است؛ زیرا هر ترجیح بدون مرجحی مستلزم ترجیح بدون مرجح می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ب، ج ۲، ص ۶۲). بیان مطلب آنکه «ترجیح بدون مرجح» بدین معناست که فعل و اثری در حدّ قوه و امکان باشد و بدون اینکه علت و عاملی دخالت کند، خود به خود آن فعل از عدم به وجود برسد. «ترجیح بدون مرجح» نیز آن است که فاعل نسبت به دو اثر مختلف حالت تساوی داشته و هر دو برای او به یک نحو ممکن باشد، در عین حال او به یکی از آنها انتساب پیدا کرده، آن را به وجود آورد. فاعل در چنین فرضی اگر بخواهد

بدون دخالت هیچ عامل دیگری به یکی از دو فعل، نسبت بیشتری پیدا کند و آن را بدون آنکه مرجّحی داشته باشد بر دیگری ترجیح دهد، باید خود به خود از قوه به فعلیت برسد و بدون آنکه مرجّحی در کار باشد، یک حالت برای او ترجیح پیدا کند و فعلیتی در او حاصل گردد. از اینجا دانسته می‌شود که هر «ترجیح بدون مرجّحی» مستلزم یک «ترجیح بدون مرجّح» است؛ بنابراین نمی‌توان آن دو را از هم تفکیک کرد و یکی را جایز و دیگری را محال دانست.

مستشکل ادعا دارد ویژگی ذاتی اراده آن است که یکی از افعال یکسان را بر دیگر افعال ترجیح می‌دهد. بنا بر دیدگاه علامه این سخن مشکل را حل نمی‌کند و نیاز به مرجّح سابق بر اراده را برطرف نمی‌سازد؛ زیرا اراده صفت نفسانی علمی* دارای حقیقتی ذواضافه است؛ لذا تنها در صورتی که به متعلق خود اضافه شده باشد، تحقق می‌یابد؛ متعلق که به واسطه علم سابق بر اراده رجحان و تعیین یافته است. تا وقتی علم سابق بر اراده، متعلق اراده را رجحان ندهد و آن را از میان سایر اشباه و نظایر تعیین نکند، اراده تحقق نمی‌یابد تا به وسیله آن، فعل رجحان یابد (همان، ص ۶۵). به بیانی دیگر می‌توان گفت اراده، یک حقیقت مضاف به غیر است که بدون تعلق و اضافه به فعل خاصی تحقق نمی‌یابد؛ بنابراین باید در مرتبه سابق بر اراده یکی از افعال به واسطه علم که از مبادی اراده است، رجحان و تعیین یافته باشد و آن‌گاه اراده متعلق به آن فعل خاص در نفس حادث شود. در غیر این صورت، جای این سؤال باقی است که چرا اراده این فعل در نفس حادث شد نه اراده آن فعل دیگر و چرا وجود این اراده ترجیح یافت نه آن اراده؟ و همان محذوز «ترجیح بدون مرجّح» لازم می‌آید.

* یعنی صفتی است ادراکی که مورد شعور و آگاهی نفس می‌باشد. انسان وقتی تصمیم بر انجام کار می‌گیرد، به تصمیم و اراده خود علم و شعور دارد. به طور کلی تمام صفاتی که نفس به آنها متصف می‌گردند و جزو حالات و افعال و ملکات نفس به شمار می‌روند، صفاتی ادراکی‌اند و نفس از آنها آگاه است

د) تبیین شبهه موجب بودن خداوند

یکی دیگر از شبهات وارده در خصوص ناسازگاری قانون ضرورت معلول در قبال علت تامه، با اختیار خدای متعال است؛ بدین بیان که واجب تعالی فاعل مختار است و در عین حال علت تامه مجموع عالم می‌باشد. اگر نسبت معلول به علت تامه، نسبت ضرورت و وجوب باشد، این به معنای سلب اختیار از خداوند خواهد بود. گروهی از متکلمان پنداشته‌اند اعتقاد به اینکه ممکن در مقام رجحان یافتن یکی از دو طرف وجود و عدم متصف به وجوب می‌گردد، مستلزم آن است که واجب تعالی در خلق آفرینش، فاعل موجب باشد. بر همین اساس این گروه از متکلمان قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را انکار نمودند. اشکال وارده در این خصوص آن است که وجوب وجود معلول، مستلزم آن است که همه علت‌ها موجب و بی‌اختیار باشند و در نتیجه خدای سبحان نیز در خلق و آفرینش فاعل غیر مختار خواهد بود و این محال است. در واقع بر اساس قانون ضرورت علی ابتدا وجود معلول واجب و ضروری و تخلف‌ناپذیر می‌شود، آن‌گاه معلول تحقق می‌یابد. اگر چنین باشد، علت تامّ مجبور به ایجاد آن معلول است و چاره‌ای ندارد جز آنکه آن معلول را بیافریند. در نتیجه همه علت‌ها و از جمله خدای سبحان مجبور به خلق و آفرینش خواهند بود.

پاسخ

علامه در مقام ردّ این پندار معتقد است وجوب غیری معلول از علت سلب اختیار نمی‌کند. ایشان می‌فرماید این سخن -که وجوب غیری یعنی وجوبی که معلول از ناحیه علت خود دریافت می‌کند، مستلزم آن است که علت، موجب بوده و در آفرینش معلول، هیچ اختیاری نداشته باشد) سخنی است که بطلان آن آشکار است (همان، ج ۱، ص ۲۷۲)؛ زیرا این وجوب، یک حقیقت عینی خارجی در کنار وجود علت و معلول نیست که در علت تأثیر کرده و آن را مجبور به آفرینش معلول کنند، بلکه یک معنای عقلی است که از وجود معلول انتزاع می‌شود و هیچ گونه زیادتی بر وجود معلول ندارد. از طرفی معلول با تمام حقیقتش، متفرع بر علتش بوده و ذاتاً قائم به آن و متأخر از آن می‌باشد. معنا ندارد

چیزی که چنین شأنی دارد، در علت تأثیر کند و علت از آن منفعل گردد (همان، ص ۲۶۶). به دیگر سخن آن علت است که وجود معلول را ضروری می‌گرداند نه آنکه معلول، علت را وادار کند که او را ایجاد نماید. وجوب معلول از وجود علت انتزاع می‌شود و از آن تعدی نمی‌کند.

معنای فاعل مختاربودن خداوند آن است که چیزی ورای حق تعالی وجود ندارد که او را بر انجام کار یا ترک آن مجبور سازد و او را تحت فشار قرار دهد و کاری را بر وی لازم و واجب گرداند. برهان این مدعا آن است که اگر شیئی فرض شود که خداوند را مجبور به انجام یا ترک کار می‌کند، آن شیء از دو حال بیرون نیست: یا معلول خدای سبحان است و یا معلول آن نمی‌باشد. فرض نخست محال است؛ زیرا لازمه‌اش آن است که معلول با هستی خویش که متکی به علت و متأخر از آن است، در وجود همان علتی که هستی‌اش را از آن دریافت کرده است، مؤثر واقع شود و چنین امری به وضوح محال می‌باشد. فرض دوم نیز محال است؛ زیرا در این صورت آن شیء یا خود، واجب‌الوجود دیگری است یا فعل واجب‌الوجود دیگری می‌باشد که در هر حال مستلزم فرض یک واجب‌الوجود دیگر است و ادله‌ای که وحدت واجب‌الوجود را به اثبات می‌رساند، این فرض را ابطال می‌کند. از اینجا دانسته می‌شود مجبوربودن خداوند محال و مختاربودن او ضروری است. بنابراین نه مختاربودن خدای متعال در افعالش منافاتی با آن دارد که خداوند به فعلی که از او پدید می‌آید، وجوب و ضرورت بخشد و نه وجوب‌دادن به فعل منافاتی با مختاربودن خداوند در آن فعل دارد. بنابراین خدای متعال فاعل مختار خواهد بود و ضرورت صدور معلول از علت تامه، نه تنها منافاتی با اختیار او ندارد، بلکه مؤکد آن است؛ زیرا این ضرورت از سوی علت تامه به معلول افاضه شده است؛ چنان‌که گفته‌اند: «هذا الايجاب، ايجاب عن الله، لا على الله».

هـ) تبیین شبهه انتساب افعال به خدا

منتقدان ضرورت علی معتقدند باورمندان به این قاعده فلسفی در نهایت امر تمام افعال را مستند به واجب‌الوجود می‌دانند. از دیدگاه آنها اراده و مبادی آن (از جمله تصور،

تصدیق، میل، شوق و دیگر امور دخیل در فعل اختیاری) در اختیار نفس نیست، بلکه ناشی از امور غیر اختیاری است. زمانی که نفس با تأمل در مصلحت امری بدان شوق پیدا می‌کند، نقل کلام به همین شوق می‌شود و حصول آن به ناچار برای نفس باید به امری خارج از ذات نفس برسد؛ بنابراین اراده انسان یا باید به ذات شخص مرید برسد که خودش و فعلش منتهی به ذات واجب می‌شود یا باید به اراده ازلی برسد (غروی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۱ / خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۸). منتهی شدن سلسله علی جاری در عالم به واجب - الوجود ثابت می‌کند در جهان خارج هیچ فعلی جز فعل خداوند سبحان نیست. نتیجه این امر آن خواهد بود که تمام ذوات عالم که دارای افعال و آثار هستند و آنها فاعل و علت آن افعال و آثار نامیده می‌شوند، هیچ یک مستقل در سببیت خود نبوده و هیچ کدام در فعل و اثر خود بی‌نیاز از خدا نیستند. هیچ عمل و اثری از آنها سر نمی‌زند مگر آنکه خدا بخواهد؛ زیرا اوست که آنها را قادر بر آن فعل کرده و در عین حال سلب قدرت از خود نکرده است تا آن فاعل بر خلاف اراده خدا اراده‌ای کند. به عبارت دیگر هر سببی از اسباب عالم هستی، سبب از پیش خود نیست و سببیتش به اقتضای ذاتش نمی‌باشد، بلکه خدای تعالی او را قادر بر فعل و اثرش کرده و هر جا که فعل و اثری از خود نشان دهد، فهمیده می‌شود که خدا خلاف آن را اراده نکرده است. لازمه سخن فوق تناقض این جریان علی با قدرت انسان و سلب اختیار از اوست؛ لذا این راه حل قایلان به ضرورت علی کارآمد نبوده، به جبر می‌انجامد.

پاسخ

به نظر مسئله «طولی» بودن اراده انسان در قیاس با اراده الهی که جان کلام حضرت علامه در حل این مشکل است، اگر با صفای ذهن و دور از هجوم هیجان‌ها و شبهات، درست و دقیق فهمیده شود و به درستی «تعقل» گردد، مشکل چندانی برای اهل نظر باقی نخواهد ماند. توضیح آنکه طبق رأی علامه اعمال انسان‌ها تابع قواعد کلی و ضوابط عمومی منتزع از خارج است؛ ولی اعمال خداوند علتی جز مشیت او ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۱۴۱). ایشان به آیه «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا»

(انسان: ۳۰) تمسک کرده و می‌گوید طبق این آیه تحقق‌یافتن مشیت بنده موقوف بر خواست خدای تعالی است؛ به گونه‌ای که خواست خداوند مستقلاً و بدون واسطه به مشیت عبد و با واسطه به فعل او تعلق می‌گیرد. تأثیر مشیت خدا طوری نیست که مستلزم جبر در بنده شود و چنان هم نیست که بنده در اراده خود مستقل باشد (همان، ج ۲۰، ص ۲۲۹). در واقع آیه شریفه در مقام بیان این نکته است که کارهای اختیاری و ارادی بشر هر چند به دست خود او و به اختیار اوست، اختیار و اراده او دیگر به دست وی نیست، بلکه مستند به مشیت خدای سبحان است.

بنابراین در پاسخ می‌توان طبق دیدگاه علامه گفت همان طور که وجود انسان، مثل سایر ذوات طبیعی و افعال طبیعی آنها مستند به اراده الهی است، به همان نحو افعال انسان منتسب به اراده الهی است. این استناد چون یک استناد وجودی است، پس خصوصیات وجودی که در معلول هست در آن دخالت دارد. در نتیجه هر معلولی با همان حد وجودی که برای اوست، مستند به علت خویش است. بنابراین همان طور که هر انسانی با همه حدود وجودی - پدر، مادر، زمان، مکان، شکل، کم، کیف و عوامل دیگر مادی - به «علت اولی» نسبت داده می‌شود، فعل انسان نیز با همه خصوصیات وجودی خود به علت اولی نسبت داده می‌شود. بنابراین یک فعل هر گاه به علت اولی و اراده واجب نسبت داده شود، این انتساب، آن فعل را از آن حد وجودی که بر آن قرار گرفته است، بیرون نمی‌کند و موجب بطلان اراده انسانی در تأثیر نمی‌شود؛ زیرا اراده واجبی به فعلی که از روی اراده و اختیار از انسان صادر می‌گردد، تعلق گرفته است. بنابراین اگر این فعل در هنگام تحقق، غیر ارادی و غیر اختیاری باشد، تخلف اراده الهی از مراد لازم می‌آید که محال است (طباطبایی، ۱۳۸۷، الف، ص ۷۳). بر همین اساس تأثیر اراده الهی باعث می‌شود فعل، اختیاری باشد؛ چون اراده الهی به فعل اختیاری تعلق گرفته است - نه به صورت مطلق - وگرنه اگر جبر در کار باشد، از اراده الهی که فعل اختیاری است، تخلف خواهد ورزید. به طور کلی تأثیر اراده الهی در این که فعل، ضروری شده است موجب می‌شود فعل، اختیاری باشد، یعنی فعل نسبت به اراده الهی «ضروری» باشد؛ اما در مقایسه با اراده فاعلی انسان

«ممکن» باشد. پس «اراده الهی در طول اراده انسانی است نه در عرض آن که مزاحم با هم باشند و از تأثیر اراده الهی بطلان تأثیر اراده انسانی لازم آید» (همان، ص ۱۶۳). از این رو مذهب «مُجَبَّرَه» از اشاعره که می‌گویند تعلق اراده الهی به افعال ارادی موجب بطلان تأثیر اراده و اختیار می‌گردد، فاسد است. خطای «مُجَبَّرَه» این است که چگونگی تعلق اراده الهی را به فعل تمییز نداده، میان «اراده طولی» با «اراده عرضی» فرق نگذاشته‌اند و به بطلان تأثیر اراده عبد در فعل به واسطه تعلق اراده خدای متعال به آن حکم کرده‌اند؛ از این رو عقیده حقی که سزاوار تصدیق می‌باشد، آن است که افعال انسان یک نسبت به فاعل و یک نسبت به واجب و علت اولی دارد و یکی از این دو نسبت باعث بطلان دیگری نیست؛ چراکه این دو نسبت در طول یکدیگر نه در عرض هم‌اند. در نگاه علامه افعال عباد عین آن نسبتی که با خود آنان دارد، به خداوند نیز دارد (همو، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۶۱)؛ چون آنان فاعل‌اند و خداوند فاعل فاعل است. پس فعل بندگان منسوب به بندگان است، به این جهت که از آنان به مباشرت صادر شده و منسوب به خداوند است، به این جهت که خدا فاعل آن را آفریده است. این دو نسبت درحقیقت نسبت واحدی است که از نظر نزدیکی و دوری و داشتن واسطه و نداشتن آن مختلف است و این حرف مستلزم اجتماع دو فاعل مستقل بر فعل واحد نیست؛ چراکه این دو فاعل در عرض هم نیستند، بلکه در طول هم قرار دارند. علامه با این بیان مجازگونه و بالتسبیب بودن نسبت فعل انسان به خدا را در مکتب مرحوم نائینی (نائینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۹) نقد می‌کند.

اگر کسی شبهه کند که اشکال استناد کارهای نیک و اعمال زشت به خداوند هنوز به حال خود باقی است، در پاسخ گفته می‌شود گناهان و عبادات به عنوان گناه و عبادت، منسوب به خدا نیست. آنچه از این دو منسوب به خداوند است، اصل وجود این دو می‌باشد؛ اما عنوان گناه و ثواب که عنوان آن حرکات و سکنتاتی است که از انسان سر می‌زند از قبیل ازدواج، زنا و خوردن حلال و حرام جز به خود انسان منسوب نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۶۱). چون انسان مادی است که به این حرکات متحرک می‌شود و اما آن خدایی که این انسان متحرک را آفریده و از جمله آثار او حرکاتش است، خودش به آن

حرکات متحرک نیست، بلکه حرکات را در صورتی که اسباب و شرایطش فراهم شد (و یکی از شرایطش وجود متحرک است) ایجاد می‌کند. پس خود او متصف به انواع این حرکات نمی‌شود تا متصف به فعل ازدواج و زنا یا هر کاری که قائم به انسان است، بگردد.

و) تبیین شبهه ابطال رابطه علی - معلولی

از دیگر لوازم انحصار علیت ایجاد در خدای تعالی، ابطال رابطه علیت و معلولیت در بین موجودات است؛ بدین معنا که غیر از خدا هیچ علتی در عالم نیست و اگر دیده می‌شود شود موجودی معلول علتی است، مثلاً حرارت با بودن آتش موجود می‌شود، این نه به دلیل علیت آتش و معلولیت حرارت است، بلکه به دلیل آن است که خداوند عادتش بر این قرار گرفته است که حرارت را به دنبال آتش یا برودت را به دنبال آب ایجاد کند، وگرنه هیچ رابطه‌ای بین حرارت و آتش یا برودت و آب نیست و نسبت آب و آتش با حرارت و برودت یکسان است. این نظر، مستلزم بطلان قانون علیت و معلولیت عمومی است که اگر بنا شود این قانون باطل باشد، به طور کلی احکام عقلی از اعتبار افتاده و با بی‌اعتبار شدن آن احکام، دیگر راهی به اثبات صانع باقی نمی‌ماند تا نوبت به قرآن و احتجاج به این گونه آیاتش بر بطلان قانون مزبور برسد.

پاسخ

شبهه حاضر نیز با توجه به طولی بودن اراده الهی قابل حل است. مستشکل در این اشتباه افتاده و غفلت کرده است آن قاعده عقلی معروفی که می‌گوید «برای ایجاد یک معلول محال است دو علت مؤثر و دست‌اندرکار باشند» درباره دو علت در عرض هم است که هر دو نمی‌توانند در ایجاد تمامی ذات یک معلول توارد کنند؛ اما آن دو علتی که یکی در طول دیگری است نه تنها تواردشان بر یک معلول محال نیست، بلکه همیشه همین طور است و جز آن نیست؛ زیرا وقتی علتی باعث ایجاد آتش باشد، قهراً همان علت وجود آتش، در یک معلول (که عبارت از حرارت است) توارد کرده است و این، آن توارد محال نیست، بلکه در حقیقت توارد نیست؛ چون دو علت تامه مستقلاً در معلول عمل نکرده است، بلکه علتی آن را ایجاد کرده که خود معلول علت فوق است (همان، ج ۷، ص ۴۱۲).

به بیان دقیق‌تر منشأ این اشتباه فرق‌نگذاشتن و تمییزندادن فاعلی که معلول از او صادر می‌شود از فاعلی که معلول به سبب او موجود می‌شود. جهان آفرینش با همه پدیده‌های خود و افعال و آثار آنها، یک واحد فعل است که از حق -سبب‌حانه- صادر می‌شود. لازمه این نظر آن است که تمام افعال پیدا شده در ذیل پدیده‌های جهانی و طبق قانون علیّت و معلولیت عمومی، افعال و اعمال آنها شمرده می‌شود. این اعمال هم از آن حق‌اند و هم از آن فاعل‌های نزدیک خود، ولی از نقطه نظر طولی نه عرضی؛ برای مثال تنفس انسان و سوزاندن آتش علی‌الاطلاق مملوک حق است و به تملیک حق -سبب‌حانه- مملوک انسان و آتش است. در نتیجه حدود فعل نه به حق بلکه به فاعل نزدیکش نسبت داده می‌شود و وجود دادن به فعل نه به فاعل نزدیک بلکه حقیقتاً به حق نسبت داده می‌شود.

ز) تبیین شبهه قضا و قدر

از دیگر امور مورد مناقشه با اختیار بحث قضا و قدر و ضرورت ناشی از آن است. بر فرض ثبوت قضا و قدر الهی چنین نتیجه می‌دهد که همه اشیاء در نظام ایجاد و خلقت بر صفت وجوب و لزوم‌اند. پس هر یک از موجودات و هر حالتی از حالات موجودات از جانب خدا اندازه‌گیری و محدود گشته و همه اطوار و احوال او نیز مشخص شده است به‌گونه‌ای که تخلف‌پذیر نیست و با آنچه خدا معین کرده، اختلاف ندارد. نتیجه این امر محدود بودن اختیار انسان و در یک معنا مجبور بودن اوست که با حقیقت وجدانی و مسلم عقلی در تناقض است.

پاسخ

تنها عاملی که جبری‌مذهبان را به جبری‌شدن وادار کرد، مسئله قضا و قدر بود که از آن حتمیّت و وجوب را نتیجه گرفتند. از نظر علامه هم این بحث و هم این نتیجه‌گیری صحیح است با این تفاوت که جبریان در تطبیق بحث بر نتیجه اشتباه کرده و میان حقایق با اعتباریات خلط نموده‌اند و وجوب و امکان بر ایشان مشتبه شده است (همان، ج ۱، ص ۱۵۳). از نظر علامه این، مغالطه‌ای است که از خلط میان نسبت وجوب و نسبت امکان ناشی شده است. همان طور که پیش از این بیان شد، ایشان برای عمل با شرایط و

مقتضیاتش دو نوع نسبت بیان می‌کند: ۱. نسبت وجوب، یعنی نسبتی که میان عمل و علت تامه (تمامی آن چیزهایی است که در موجود شدنش دخالت دارند) برقرار است، از قبیل اراده آدمی، سلامت ادوات عمل، اعضایی که عمل را انجام می‌دهند، وجود ماده‌ای که قابلیت عمل داشته باشد، همچنین مساعدت زمان و مکان و نبود موانع و غیر آنها که وقتی همه جمع شدند و تام و کامل گردیدند، ثبوت عمل ضروری و واجب می‌شود. ۲. نسبتی که هر یک از اجزای علت با عمل دارند، نسبت امکان است؛ چون وجود عمل به مجرد وجود یک جزء واجب نمی‌شود؛ مثلاً به صرف تحقق اراده آدمی عمل واجب‌الوجود نمی‌گردد، بلکه هنوز ممکن‌الوجود است؛ یعنی اگر بقیه اجزای علت تامه نیز محقق شدند و با آن یک جزء منضم گردیدند، عمل واجب می‌شود (همان، ج ۱۱، ص ۲۵ و ج ۱، ص ۱۵۴). بنابراین جهان هستی که هر پدیده از اجزای آن در پیدایش خود بستگی ضروری به علت تامه خود دارد، ضرورت در سراسر آن حکم‌فرما و پیکره آن از یک سلسله‌حوادث ضروری و قطعی تنظیم شده است. با این حال صفت امکان در اجزای آن (پدیده‌ها که به غیر علت تامه خود نسبت و ارتباط دارند) محفوظ می‌باشد (همو، ۱۳۸۸، ب، ص ۱۱۲). عمل موجود نمی‌شود مگر به ضرورت علت تامه و در عین اینکه ناچار و به ضرورت علت تامه موجود شده و نسبتی با علت تامه دارد که نسبت وجوب است، در عین حال نسبتی هم با اراده انسان دارد که نسبت امکان است. نسبت وجوبی که میان عمل و علت تامه‌اش برقرار است، نسبت امکانیه‌ای را که با اراده آدمی دارد، باطل نمی‌کند و آن را از امکان به ضرورت و وجوب منقلب نمی‌سازد، بلکه نسبت عمل با انسان دائماً امکان است؛ همچنان که نسبت آن با علت تامه‌اش دائماً وجوب است و دائماً دو طرف عمل، یعنی انجام‌دادن و ندادن آن، نسبت به انسان متساوی است؛ همچنان که یکی از آن طرف بالنسبه به علت تامه دائماً متعین و ضروری است.

بر همین اساس می‌توان گفت هر فعلی با اینکه از وجود علت تامه‌ای که آن را واجب سازد خالی نیست، برای انسان اختیاری است و قضا و قدر الهی آن را از اختیارات انسان بیرون نمی‌کند؛ چون قضای حتمی خدا از صفات فعلیه‌ای است که از مقام فعل خدا انتزاع

می‌شود و فعل خدا همان سلسله علل مترتبه به حسب نظام وجود است و ضروری بودن معلول‌ها نسبت به علل خود و به عبارت دیگر ضروری بودن هر مقضی نسبت به قضای الهی که بدان تعلق گرفته، منافاتی با اختیاری بودن فعل ندارد و هرچه باشد، باز نسبتش به انسان نسبت امکان است. پس معلوم می‌شود مستشکل که انسان را مجبور در عمل دانسته، نسبت عمل را به انسان نسبت وجوب (نه امکان) گرفته و چنین پنداشته که واجب‌الثبوت شدن عمل به سبب قضای الهی باعث می‌شود که نسبت آن به انسان هم از امکان به وجوب مبدل شود. به بیان دیگر می‌توان گفت سریان علیت تامه و معلولیت در همه عالم همان انبساط قضا و قدر در عالم است. این معنا منافات ندارد که حکم «قوه» و «امکان» هم از جهت دیگری در عالم سریان داشته باشد؛ بنابراین فعل اختیاری که با اراده از انسان سر می‌زند، اگر آن را با همه نیازهای وجودی او بسنجیم که عبارت است از علم و اراده و ادوات صحیح و ماده‌ای که فعل به آن تعلق می‌گیرد و سایر شرایط زمانی و مکانی، در این سنجش، آن فعل، ضروری‌الوجود خواهد بود و همین است که اراده ازلی الهی به آن تعلق گرفته است؛ لکن اینکه فعلی در مقایسه با همه اجزای علت تامه‌اش ضروری باشد، موجب آن نخواهد شد که اگر همین فعل با بعضی اجزای علت سنجیده شود، باز هم ضروری باشد. پس گمان نادرست کسانی که خیال کرده‌اند عموم قضا و تعلق اراده الهی به فعل، موجب زوال قدرت و ارتفاع اختیار می‌شود، بی‌معناست؛ زیرا اراده الهی به فعل تعلق گرفته است، اما با همه شئون و خصوصیات وجودی آن که یکی از این خصوصیات وجودی، ارتباط به علل و شرایط وجودی آن است.

ح) نقطه اشتراک دیدگاه علامه با سایر متفکران

آنچه از بیانات علامه بدان‌ها اشاره شد، در ظاهر امر مشابهت بسیاری با دیدگاه سایرین از جمله فلاسفه و متکلمان دارد. از مباحث کلیدی در این پژوهش که نیاز به تبیین و تحلیل داشت، «تعریف اختیار»، «نسبت اختیار و ضرورت علی» و «نحوه فاعلیت حق تعالی در نسبت با فاعلیت فاعل مختار انسانی» بود. در این قسمت به این سه مسئله پرداخته می‌شود تا روشن گردد آیا علامه ابداع و نوآوری در این زمینه‌ها داشته است یا صرفاً تکرار

بیانات سایر متفکران بوده و علامه نیز هم‌رأی دیگران محسوب می‌شود؟ نکته قابل ذکر آن است که اشاره به اشتراکات بین یک متفکر با علامه برای اثبات ابداعی نبودن دیدگاه ایشان بسنده است؛ لذا در اینجا به دیدگاه ملاصدرا در این زمینه بسنده خواهیم کرد.

در تعریف فاعل مختار علاوه بر ارادی بودن که در سخنان سایر فلاسفه دیده می‌شود و بازگشت آن به قدرت که در سخنان متکلمان دیده می‌شود، اشاره به دو نظام امکان و ضرورت نیز در بیانات علامه بود که در دیدگاه سایرین چون ملاصدرا وجود دارد. گفته شد که از نظر علامه اگر نسبت میان معلول با علت تامه آن سنجیده شود، ضرورت خواهد بود و اگر معلول نسبت به غیر از علت تامه سنجیده شود، نسبت امکان خواهد بود و ایشان در واقع با این بیان در ظاهر به دنبال تبیین رابطه جبر فلسفی و اختیار بوده‌اند. اما آنچه مهم می‌نماید آن است که ملاصدرا نیز اختیار را میان معلول و علت غیر تامه و جبر را نسبت میان معلول و علت تامه می‌داند. از نظر وی نسبت بین فاعل با فعل و ترک، نسبت امکان است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۰۷). امکان نیز به معنای تساوی نسبت است. فعل اختیاری نسبت به انسان مساوی‌الطرفین است؛ یعنی ممکن است که از انسان صادر شود و ممکن است که صادر نشود. البته برای آنکه فعل در خارج تحقق یابد، باید به سرحد ضرورت برسد، وگرنه به معنای نفی فاعلیت و اتفاقی بودن فعل است (همان، ص ۳۰۸)؛ از این رو نسبت میان فعل انسان با علت تامه‌اش ضرورت است، اما نسبت به غیر علت تامه امکان است.

از دیگر موضوعات مورد بحث علامه، درباره نحوه فاعلیت حق تعالی است که به رابطه طولی در مقابل فاعلیت عرضی اشاره کردند و از این طریق فعل انسان را همان فعل خداوند دانستند بدون اینکه به اختیار فاعل خدشه‌ای وارد شود. اما آنچه از بررسی دیدگاه متفکران قابل اقتباس است، آن است که رابطه طولی نیز امر جدیدی نبوده و در اذهان سایرین نیز بوده و بدان اشاره کرده‌اند. چنانچه ملاصدرا نقش اراده و قدرت آدمی را در تحقق افعال انسانی می‌پذیرد و از طریق احاطه و سیطره قدرت الهی بر انسان و افعالش همان فعل را مستند به خداوند می‌داند و می‌گوید فعل انسان در همان موطنی که به او

منسوب است، به حق تعالی هم نسبت داده می‌شود؛ چون انسان شأنی از شئون فاعلیه خداوند است و فعل او هم مسخر درگاه اوست (همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۱). ذات حق تعالی در نهایت بساطت و احدیتش مستجمع تمامی حقایق وجودی و کمالات مراتب هستی است (همان، ص ۳۱۰). چنان‌که در وجود هیچ شأنی نیست مگر اینکه شأن اوست، در وجود هم فعلی نیست مگر اینکه فعل اوست. پس هر فعلی که از انسان صادر می‌شود، علاوه بر اینکه در حقیقت فعل اوست، ب هطریق اعلی و اشرف حقیقتاً فعل الهی هم می‌باشد (همان، ص ۳۱۱ و ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۰). تمامی ممکنات عالم متقوم به وجود حق تعالی است. فاعلی که وجودش عین ربط به علت و قائم به واجب تعالی است، فعلش نیز قائم و مستند به حق است (همو، ۱۳۸۲، ص ۷۶).

ط) نقطه ابداعی دیدگاه علامه در مقایسه با سایر متفکران

بر اساس آنچه آمد، علامه صاحب دیدگاه تازه‌ای در مسئله اختیار نیست و بیانات ایشان در هر فرعی از مسئله اختیار و ضرورت علی بازتابی از دیدگاه‌های موجود در بیان سایر متفکران علی‌الخصوص فلاسفه است؛ اما این چیزی است که در ظاهر امر قابل اقتباس است و در باطن امر و با دقت در مبانی علامه چنین نتیجه‌ای مطابق با واقع نبوده و به نوعی خلاف امر موجود است. طبق دیدگاهی که علامه طباطبایی در خصوص ماهیت ارائه می‌دهد و در ادامه به وحدت اطلاقی ختم می‌شود، می‌توان گفت کلام به ظاهر مشابه ایشان کاملاً خلاف ظاهرش قابل تعبیر و تفسیر است و همین تفاوت بنیادی موجب می‌شود دیدگاه ایشان در خصوص اختیار نیز متفاوت و ابداعی باشد.

توضیح آنکه در مسئله وجود و ماهیت عده‌ای قایل به اصالت ماهیت شدند که دیدگاه ایشان با توجه به ادله اصالت وجود قابل رد است؛ اما به دلیل فراتر از بحث‌بودن این مسئله، در پژوهش حاضر بدان پرداخته نمی‌شود؛ اما میان قایلان به اصالت وجود، فلاسفه قبل از علامه در کنار وجود، ماهیت را نیز قبول داشتند و آن را به عنوان لایه به شمار می‌آوردند و درواقع برای ماهیت، نوعی وجود و اعتبار قایل بودند؛ چنان‌که ملاصدرا ماهیت را ثانیاً و بالعرض موجود می‌دانست. به عبارت دقیق‌تر ماهیت در فلاسفه قبل از

علامه، مسئله‌ساز بود و به همین دلیل آنها نمی‌توانستند با وجود پذیرش این امر بپذیرند که تمام حیثیت موجود، ربط و تعلق است. *فارابی* ماهیت را دون جعل و *سهروردی* آن را نور و مجعول می‌دانست. *ابن‌سینا* صرفاً وجود را تعلق می‌شمرد و در رابطه با ماهیت قایل به چنین نظری نبود؛ از این رو در دیدگاه سایر فلاسفه موجود دارای حیثیتی است که عین ربط و تعلق نیست و آن ماهیت است. بر اساس این مبنای فکری وقتی فعلی از فاعلی صادر می‌شود، چون این فاعل مخلوق است، آن فعل هم مخلوق محسوب می‌شود و این چنین رابطه طولی شکل می‌گیرد. در واقع در این چهارچوب فکری خداوند علت را -چه علت طبیعی، چه ارادی- به وجود می‌آورد؛ لذا این امور فعل خداوند محسوب می‌شوند و چون خداوند بدانها قدرت داده است، فعل آنها نیز فعل حق تعالی هم محسوب می‌شود. این نظریه بر اساس مقبولیت ماهیت و وحدت شخصی وجود است.

در این میان علامه *طباطبایی* برای اولین بار ماهیت را به عالم ذهن منوط کرد و قایل شد ماهیت همان حدود و ثغوری است که ذهن از وجود خارجی دریافت می‌کند و در واقع به نوعی آن را سرابی دانست که به خاطر اندام‌های جسمی قابل برداشت است و اگر از این اندام‌ها بتوان رها شد، دیگر ماهیتی قابل برداشت نخواهد بود (*طباطبایی*، ۱۳۸۷، ب، ج ۱، ص ۴۳۵). ایشان بر اساس مباحث مطرح در حقیقه و رقیقه و تحلیل نمودن بحث علیّت در این مبحث، تمام حیثیت موجود را عین ربط و تعلق دانست؛ لذا در خصوص فعل فاعل مختار نیز بر اساس این مبنای فکری معتقد شد فعل عیناً و به یک حقیقت هم فعل خداوند است هم فعل فاعل مختار است. این دیدگاه بر اساس نظریه وحدت اطلاقی است که علامه بدان قایل است. به عبارت دقیق‌تر علامه برای یک فعل به دو حیثیت باور دارد: حیثیت وجود و حیثیت انتساب که از حیث وجود عیناً فعل خداوند است و از حیث انتساب به فاعل مختار نیز ربط داده می‌شود. در بعد انتسابی به فاعل، دیدگاه پیشین علامه بدین صورت است که فعل از فاعل صادر می‌شود و چون فاعل مخلوق است، فعل نیز مخلوق می‌باشد و چون ایشان صرفاً جهت وجودی را عین تعلق می‌داند، فاعلیت طولی در سایر فلاسفه صرفاً در قسمت وجود خواهد بود؛ اما در علامه با توجه به عنایت متفاوت

ایشان به ماهیت می‌توان گفت رابطه طولی از تمام حیث شکل می‌گیرد؛ چراکه حیثیتی غیر از وجود نیست. به بیانی دیگر دو عالم به نام عالم امر و عالم خلق وجود دارد که تفاوت میان این دو در تدریجی بودن عالم خلق است. فیلسوفان پیشین، عالم امر را امری می‌دانستند؛ اما علامه هر دو عالم را امری می‌داند با این تفاوت که در عالم خلق دو جنبه وجود دارد: یک جنبه امری که تدریجی است و یک جنبه خلقی که دارای تدریج بوده، نیازمند قابلیت تام است. قابلیت که تام شود، فاعلیت نیز تام می‌شود؛ لذا امر خدا همیشه هست. بر این اساس هم خداوند فاعل است هم خود فاعل مختار فاعل است. در واقع هم فاعل مختار وجود است و هم اینکه تمام اسما و صفات او عین ربط و تعلق است.

بر همین مبنای فکری، علامه وجود مطلق را منشأ تمام عالم می‌داند، بر خلاف فلاسفه قبل که علم را منشأ فعل می‌دانستند. این وجود مطلق از آن حیث که منشأ پیدایش می‌شود، قدرت اقتباس می‌شود و از آن حیث که علم به عالم دارد، پس علم اقتباس می‌شود. مختار بودن نیز در تعریف علامه از همین جهت متفاوت می‌شود؛ چراکه در دیدگاه ایشان واقعیت عین وجود است و هر قدر وجود قوی‌تر باشد، فاعلیت قوی‌تری نیز خواهد بود. این وجودات مقید، به هر میزان به وجود مطلق نزدیک‌تر شوند، به همان میزان اختیار بالاتری را کسب می‌کنند. در واقع ظهور اختیار زمانی است که از ماهیت و علیت و علم فاصله گرفته شود و صرفاً عبودیت وجود مطلق پذیرفته شود. پس می‌توان گفت از نظر علامه اختیار همان رهاشدن از غیر، خود شکوفایی و به تعبیری وجود شکوفایی است. در واقع ماهیت جلوی اختیار را می‌گرفت و علامه این ماهیت را قبول نمی‌کند.

با توجه به مسئله ماهیت همچنین می‌توان خاصه در مورد مبحث ضرورت و امکان نیز علامه را صاحب رأی دانست. از آنجا که تقدم و تأخر در ماهیت مطرح می‌شود و این ماهیت است که حالت تساوی داشته و نیازمند وجوددهی و وجوب از ناحیه غیر است، طبیعی است فلاسفه قبل، ترجیح بلامرجح را محال و نیاز به مرجح را ضروری بدانند و همچنین ضرورت را به عنوان مسئله‌ای مقابل اختیار مورد بررسی قرار دهند؛ چراکه ماهیت ممکنه در این دیدگاه تقدم بر نیاز دارد و اینها تعیین‌آور است. اما بر اساس دیدگاه علامه در

خصوص ماهیت باید گفت در وجود تقیدی نیست، لذا اساساً علامه این تقدم و تأخر را قبول ندارد، بلکه بین وجوب و امکان، بین امکان و نیاز به غیر قال به تلازم است. حتی در این مبنای فکری ترجیح بلامرجح نیاز به معنا نخواهد داشت؛ زیرا وقتی تقدم و تأخری وجود نداشته باشد، بازگشت نیز معنا ندارد. در واقع در فلسفه علامه رابطه وجود مطلق و مقید معنا دارد نه اینکه ضرورت درست شود و وجوب وجود داشته باشد.

با این بیان اراده نیز تبیین می‌شود و از همین جا علامه بر خلاف سایر فلاسفه اراده را به علم بر نمی‌گرداند و آن را نشئت گرفته از وجود مطلق می‌داند. علامه بر خلاف فلاسفه پیشین، اراده را زیرمجموعه علم نمی‌دارد، بلکه آن را از صفات فعل و لازمه اختیار و قدرت می‌داند. وی اذعان دارد که اراده تابع علم است؛ اما آن را به علم تعبیر نمی‌کند و علم را منشأ آن نمی‌داند (همان، ج ۳، ص ۳۲۶-۳۲۷). بنابراین یکی از نوآوری‌های علامه نسبت به سایر فیلسوفان را می‌توان تمایز اراده از علم دانست.

نتیجه

۱. علامه تمام حیثیت موجود را عین ربط و تعلق می‌داند؛ لذا در خصوص فعل فاعل مختار نیز بر اساس این مبنای فکری معتقد است فعل عیناً هم فعل خداوند و هم فعل فاعل مختار است.

۲. فاعلیت طولی در سایر فلاسفه صرفاً در قسمت وجود خواهد بود؛ اما در علامه رابطه طولی از تمام حیثیت شکل می‌گیرد؛ چراکه حیثیتی غیر از وجود نیست.

۳. مختاربودن نیز در تعریف علامه از همین جهت متفاوت می‌شود؛ چراکه در واقع ماهیت جلوی اختیار را می‌گرفت و علامه این ماهیت را نمی‌پذیرد. در دیدگاه ایشان واقعیت عین وجود است و هر قدر وجود قوی‌تر باشد، فاعلیت قوی‌تری نیز خواهد بود. این وجودات مقید به هر میزان به وجود مطلق نزدیک‌تر شوند، به همان میزان اختیار بالاتری را کسب می‌کنند؛ لذا از نظر علامه اختیار همان رهاشدن از غیر، خودشکوفایی و به تعبیری وجود شکوفایی است.

۴. علامه بر خلاف فلاسفه قبل که علم را منشأ فعل می‌دانستند، وجود مطلق را منشأ

تمام عالم می‌دانند.

۵. با توجه به جایگاه ماهیت همچنین می‌توان خاصه در مورد مبحث ضرورت و امکان نیز علامه را صاحب رأی دانست. بر اساس دیدگاه علامه در وجود، تقیدی نیست؛ لذا اساساً علامه تقدم و تأخر بین وجوب و امکان و احتیاج را نپذیرفت، بین وجوب و امکان، بین امکان و نیاز به غیر قایل به تلازم است؛ در نتیجه جبر فلسفی در این دایره فکری جایگاهی نخواهد داشت.

۶. در این مبنای فکری ترجیح بلامرجح معنا نخواهد داشت؛ زیرا وقتی تقدم و تأخری وجود نداشته باشد، بازگشت نیز معنا ندارد.

۷. علامه بر خلاف سایر فلاسفه اراده را به علم بر نمی‌گرداند و آن را نشئت‌گرفته از وجود مطلق می‌داند.

منابع و ماخذ

۱. ارسطو؛ اخلاق نیکوماخوس؛ ترجمه محمدحسین لطفی تبریزی؛ [بی‌جا]: طرح نو، [بی‌تا].
۲. حلی، حسن بن یوسف؛ باب حادی عشر؛ شرح فاضل مقداد؛ قم: مصطفوی، [بی‌تا].
۳. خراسانی، محمدکاظم؛ کفایة الاصول؛ [بی‌جا]: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.
۴. شیرازی، صدرالمتهلین؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۵. —؛ شواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۶. —؛ «رساله خلق الاعمال»، مجموعه رسائل فلسفی؛ تصحیح و تحقیق مهدی دهباشی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
۷. طباطبایی، محمدحسین؛ روابط اجتماعی در اسلام؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷، الف.
۸. —؛ رسائل توحیدی؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸، الف.
۹. —؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ ج ۵، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.
۱۰. —؛ نهاية الحکمة؛ ۳جلدی، شرح و ترجمه علی شیروانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷، ب.
۱۱. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۲، تهران: صدرا، ۱۳۶۴.
۱۲. —؛ شیعه در اسلام؛ ج ۵ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸، ب.
۱۳. طوسی، نصیرالدین؛ نقد المحصل؛ بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۵ق.
۱۴. فیاض، شیخ محمداسحاق؛ محاضرات فی اصول الفقه: تقریرات بحث محقق

- خویی؛ قم: مؤسسه الخویی الاسلامیه، ۱۴۳۰ ق
۱۵. فیاضی، غلامرضا؛ «جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق (نقد و بررسی قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»)»، *آیین حکمت*؛ ش ۲، ۱۳۸۸، ص ۳۵-۶۸.
۱۶. غروی، محمدحسین؛ *نهایة الدراية*؛ قم: سیدالشهداء، ۱۳۷۴.
۱۷. کنگره فرهنگی؛ *دومین یادنامه علامه طباطبائی*؛ ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ *آموزش فلسفه*؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۹. _____؛ *تعليقه بر نهایه*؛ قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
- نائینی، محمدحسن؛ *اجود التقریرات*؛ تقریر ابوالقاسم خویی؛ قم: مؤسسه صاحب الامر، ۱۴۳۰ ق.

References

1. Tabātabāī, Mohammad Hossein (1985). *Tafsir al-Mizan*. translated by Mohammad Baghir Mousavi Hamdani. Qom: the teacher Society of Qom Seminary.
2. ----- (1975). *Usul-i falsafeh va ravesh-e-realism*. Tehran: Sadra.
3. ----- (2008). *Nahayeh al-Hakema*. translated by Ali Shirvani. Qom: Bostan Kitab.
4. Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1976). *Amuzish-e Falsafah*. Tehran: Islamic Development Organization.
5. Mulla Sadra (1981). *al-Hikma al-muta‘aliya fi-l-asfar al-‘aqliyya al-arba‘a*. Beirut: Arab Heritage Revival House.

