

جبر و اختیار از دیدگاه علامه طباطبائی

عبداله نصری*

چکیده

بحث جبر و اختیار یکی از مسائل مهم و معضلات فلسفی است. در طول تاریخ، فیلسوفان شرق و غرب در باب آن به تأملات بسیار پرداختند. فیلسوفان اسلامی در لابلای مباحث مربوط به کیفیات نفسانی، اصل علیت و صفات الهی به بحث درباره این مسأله پرداختند. علامه طباطبائی، هم در آثار فلسفی خود و هم در تفسیر المیزان ابعاد مختلف جبر و اختیار را مورد بررسی و توجه قرار داده است. علامه با فطری دانستن مسأله اختیار در ابتداء نظر ماده گروان در باب جبر در افعال آدمی را نقد کرده، سپس با طرح فرض‌های مختلف افعال انسان، اراده و اختیار آدمی را مورد بررسی قرار داده است. علامه بر اساس روش فلسفی خود با تحلیل مفاهیم سه گانه اراده، اختیار و ضرورت، روابط آنها را با یکدیگر با کاوش‌های فلسفی خود تجزیه و تحلیل کرده است. بحث از اراده الهی و رابطه آن با اختیار، از دیگر مباحثی است که مورد توجه و بررسی علامه قرار گرفته است. وی در لابلای بحث‌های خود هم به نقد نظریات متکلمان اشعری و معتزلی پرداخته و هم آراء برخی از اصولیین در باب اولویت (در تحلیل اختیار) را نقادی کرده است.

واژگان کلیدی: اراده، جبر، اختیار، ضرورت، اولویت، غایت فعل، علم الهی

*. استاد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی؛ nasri@atu.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۲۴؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۲/۰۱]

مقدمه

از نظر علامه طباطبائی، انسان موجودی است مختار و اختیار خود را نیز به طور فطری ادراک می‌کند. اگر انسان خود را مختار نمی‌دانست، هیچگاه با فکر و اندیشه اقدام به انجام فعلی و یا ترک آن نمی‌کرد. این هم که انسان در جامعه به امرونی و پاداش و کیفر افراد می‌پردازد، نشانه اختیار انسان‌هاست. به علاوه امر تربیت نیز فرع بر پذیرش اختیار است (طباطبائی، بی تا b، ج ۳، صص ۱۳۹-۱۴۰). از نظر علامه در مورد افعال انسان چند فرض را می‌توان مطرح کرد:

الف) **جبر**؛ بدین معنا که افعال انسان تحت تأثیر عوامل خارج از انسان بوده و اراده وی هیچگونه تأثیری در افعال او ندارد؛

ب) **تفویض**؛ اینکه افعال انسان تحت تأثیر اراده وی بوده و هیچگونه استنادی به فاعل و علت دیگری نداشته باشد؛

ج) **امر بین الامرین**؛ یعنی افعال انسان هم استناد به اراده وی داشته باشد و استناد به علت دیگری که فوق انسان است (همان، صص ۱۶۲-۱۵۷).

علامه ماده گروان را پیرو جبر می‌داند، زیرا آنها با اثبات جبر یا ضرورت در همه پدیده‌های عالم، انسان را موجودی غیرمختار تلقی کردند. از نظر آنها قول به ثبوت اختیار مستلزم انکار حاکمیت اصل علیت بر اعمال انسان‌هاست. به باور علامه آنها نسبت امکان را در انسان نفی کردند و در نتیجه به تناقض‌گویی دچار شدند.

تعریف اراده

از دیدگاه علامه حقیقت اراده عبارت است از رابطه میان فاعل مرید و افعال مباشر وی. این رابطه که میان نفس انسان و فعل او برقرار است یک رابطه حقیقی است (طباطبائی، الف، ج ۱، ص ۷۷) در میان همه صفات انسانی تنها صفتی که قابل انطباق بر اراده است، «صفت قصد» است و قصد هم که واسطه میان علم و تحقق فعل است، عبارت است از میل نفسانی فاعل به سوی فعل. اینکه آیا اراده همان شوق مؤکد یا متمایز از آن است، مورد اختلاف حکماست. "حاجی سبزواری" گاه اراده را همان شوق مؤکد می‌داند.

عقیب داع در کنا الملایما

شوق مؤکدا اراده سما

(انصاری شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۸۳)

اما از نظر علامه طباطبائی اراده غیر از شوق مؤکد است، زیرا شوق هم به اعیان تعلق می‌گیرد و هم به افعال اختیاری انسان، در حالیکه اراده فقط تعلق به افعال اختیاری انسان پیدا می‌کند (ملاصدرا، ج ۶، حاشیه، ص ۳۱۵) "ملاصدرا" در برخی از آثار خود اراده را همان علم دانسته است، اما علامه معتقد است

که مفهوم اراده غیر از مفهوم علم است و به روشنی در خود احساس می‌کنیم که اراده واسطهٔ میان علم به فعل و تحقق آن است نه خود علم. در واقع این سخن علامه همان نظر "ابن سینا" است، زیرا وی نیز میان اراده و شوق تمایز قائل است. از نظر ابن سینا گاهی انسان نسبت به چیزی شوق پیدا می‌کند. اما اراده برای تحریک عضلات جهت تحقق فعل صورت نمی‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۷۲). از نظر علامه ارادهٔ انسان به فعل اختیاری دیگران تعلق نمی‌گیرد، زیرا رابطه حقیقی و منطقی میان نفس انسان و فعل دیگران وجود ندارد. اراده به امر و بعث تعلق می‌گیرد و اگر بنا شود به فعل دیگری نسبت داده شود به صورت مجاز است (طباطبائی، الف، ج ۱، ص ۷۸). از همین جاست که وی میان ارادهٔ تکوینی و ارادهٔ تشریحی تمایزی قائل نیست و در هر دو حالت اراده نه به دیگری بلکه به فعل مرید تعلق پیدا می‌کند. هرگاه متعلق اراده یک واقعیت خارجی و تکوینی باشد به آن اراده تکوینی گفته می‌شد و اگر متعلق آن امر و نهی به دیگری باشد، آن را اراده تشریحی می‌گویند. در واقع در اینجا نیز اراده به خود فعل مرید تعلق پیدا می‌کند که همان اقدام به امر و نهی است، نه بر فعل دیگری. به بیان دیگر ارادهٔ تشریحی همان ارادهٔ تکوینی فاعل است که به فعل خودش تعلق گرفته، اما به این صورت که از دیگری چیزی را طلب می‌کند. در واقع از دیگری می‌خواهد که به خواسته او عمل کند. از نظر علامه ارادهٔ تشریحی به صورت مجاز و مسامحه از ارادهٔ تکوینی انتزاع می‌شود.

تعریف اختیار

فلاسفهٔ اسلامی در تعریف اختیار چنین گفته‌اند: «کون الفاعل بحیث ان یشاء یفعل و ان لم یشأ لم یفعل»؛ یعنی اختیار عبارت از آن است که اگر فاعل اراده کند که فعلی را انجام دهد بتواند آن را انجام دهد و اگر اراده نکند آن را انجام ندهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۰۸). علامه طباطبائی هم در تعریف اختیار می‌گوید: «الملاک فی اختیاریه الفعل تساوی نسبة الانسان الی الفعل و التکرر» (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۲). از نظر وی فعل اختیاری فعلی است که ترجیح یکی از دو طرف آن در اختیار فاعل باشد، یعنی فاعل هم قادر بر انجام فعل باشد و هم قادر بر ترک آن و برای ترجیح فعل، فاعل تأثیری از غیر نپذیرد و اگر عاملی غیر از خود فاعل موجب انجام فعل و یا خود داری از آن شود فعل جبری خواهد بود (طباطبائی، الف، ص ۹۰-۹۱).

علامه طباطبائی در تحلیل تعریف ملاصدرا از اختیار می‌گوید که لازمهٔ اختیار برخورداری فاعل از علم و داشتن غایت است، انسان فاعل علمی است که داعی زائد بر ذات دارد و فعلی را انجام می‌دهد که به مصلحت آن علم دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۰۸). به نظر علامه حقیقت اختیار این است که فاعل علمی به گونه‌ای باشد که فاعلیت وی تام و مستقل در تأثیر باشد و جبر خلاف آن. یعنی یا فاعل غیر علمی است یا فاعل با وجود علم به فعل، غیرمستقل در تأثیر است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۳). ملاصدرا معتقد است که انسان مضطر در اختیار خود است. به زعم علامه مراد از اینکه انسان مضطر در اختیارش است، این است که انسان بدون اختیار خود مختار است. به بیان دیگر انسان برحسب طبع و فطرت خود، مختار آفریده شده است. یعنی در مواجهه با هر کاری می‌تواند طرف فعل را انتخاب کند یا

طرف ترک را. از صفت اختیار انسان علامه، تعبیر به «آزادی تکوینی» می‌کند:

«آدمی در دارا بودن و و اتصاف به اصل اختیار ناچار است، ولی در کارهایی که منسوب به اوست و به اختیار از او صادر می‌شود، مختار است یعنی بر حسب فطرت خویش نسبت به فعل و ترک، مطلق العنان است و مقید و پایبند (مغلول) هیچ یک از دو طرف نیست و این است مراد از آزادی تکوینی انسان» (طباطبائی، ۱۳۴۹، ج ۲۰، ص ۲۶۷)

مراد از این مطلب هم که گفته می‌شود انسان در افعالش مجبور است، این است که انسان فاعل مختار مستقل نیست و در افعالش داعی زائد بر ذات دارد و این غیر از جبر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۰۷). تمایز فعل اختیاری از فعل اجباری را علامه ناشی از اراده می‌داند. چنانکه، فاعل مجبور (فاعل بالجبر) را فاعلی می‌داند که نسبت به فعل خود علم دارد، اما فعل به اراده او نیست. مانند اینکه انسان را به انجام کاری که به آن علم و آگاهی دارد مجبور سازند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۷۲). از نظر علامه فعل اختیاری و فعل جبری از حیث وجود خارجی دو نوع نیستند تا فاعل بالجبر غیر از فاعل بالقصد باشد؛ بلکه فقط در فعل جبری نقش اجبارکننده این است که فعل را یکطرفه می‌سازد؛ یعنی فاعل را با فعلی مواجه می‌سازد که جز انجام آن راه دیگری ندارد (همان، ص ۱۷۵).

مبادی افعال اختیاری

فلاسفه اسلامی برای تحقق فعل اختیاری مراحل را ذکر کرده‌اند. ملاصدرا این مراحل را به این صورت مطرح می‌کند:

۱. ادراک فعل؛
 ۲. تصدیق به ملایمت یا منافرت فعل با نفس؛
 ۳. شوق؛
 ۴. اجماع یا اراده؛
 ۵. قوه محرکه؛
 ۶. تحقق فعل در خارج (ملاصدرا، ج ۴، ص ۱۱۴)
- علامه طباطبائی این مراحل را به صورت مبادی چهارگانه زیر تحلیل می‌کند:
- قوه عامله؛** که مبدأ نزدیک و مباشر با حرکاتی است که موجب صدور افعال می‌شود. قوه عامله که در عضلات قرار دارد اعضای انسان را برای انجام فعل به حرکت در می‌آورد؛
- شوق؛** که قبل از قوه عامله است؛
- صورت علمی؛** که از طرق مختلف حاصل می‌شود و فاعل را به سوی غایتی که دارد سوق می‌دهد.
- اراده؛** که محرک قوه عامله است (طباطبائی، ۱۳۶۷، ص ۷-۱۸۶).

«مبادی الفعل فینا هی العلم و الشوق و الاراده و القوه العامله المحركه»
(طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۲).

در بحث از مبادی فعل اختیاری، علامه بر «نقش علم» تأکید بسیاری دارد؛ زیرا آن را واسطه اصلی میان فاعل با فعل می‌داند. البته این علم همیشه حصولی نیست که نیاز به تأمل و تفکر داشته باشد؛ بلکه ممکن است حضوری و یا ناشی از ملکات نفسانی انسان باشد که در این صورت فعل بی‌درنگ از فاعل صادر می‌شود، اما اگر کمال بودن فعل برای فاعل مورد تردید باشد و تصدیق آن نیاز به تفکر و تأمل داشته باشد، فاعل به بررسی آن فعل مردد می‌پردازد که آیا کمالی را برای او ایجاد می‌کند یا نه و چنانچه کمال بودن آن مورد تصدیق قرار گرفت آن را انجام خواهد داد (همان، ص ۱۷۴). گاهی هم صورت علمی تخیلی است، نه فکری تا فاعل درباره آن به اندیشه و تأمل بپردازد. غایت نیز به صور مختلف در تحقق فعل اختیاری نقش ایفا می‌کند، غایت را برای برخی از مبادی فعل می‌توان مطرح کرد.

الف) قوه عامله که یک مبدأ طبیعی است، چون آگاهی به فعل خود ندارد، بنابراین غایت‌داشتن آن مانند سایر فاعل‌های طبیعی عبارت است از آن چه حرکت با آن پایان می‌پذیرد.

ب) غایت مبدأ شوقی و صورت علمی هم گاهی همان غایت قوه عامله است؛ یعنی «آنچه حرکت به وسیله آن پایان می‌یابد» در این سه صورت غایت مبادی سه‌گانه فوق یکی خواهد بود. البته گاهی هم غایت این دو مبادی با غایت قوه عامله مغایر است (همان، ص ۱۸۶).

وقتی که غایت مبادی سه‌گانه یکی باشد ممکن است فعل گزاف باشد. فعل گزاف فعلی است که مبدأ سه‌گانه آن فکری نیست؛ بلکه تخیلی است. یعنی فقط تخیل موجب برانگیخته شدن میل و شوق برای حرکت می‌شود. اگر مبدأ علمی فعل خلق و خوی فاعل باشد که شوق به انجام کار را در فاعل برانگیزد به آن کار عادت گفته می‌شود مانند بازی با ریش (همان، ص ۱۸۷).

مبدأ علمی در افعال عبث هم یک صورت خیالی و بدون فکر و اندیشه است. فقدان غایت فکری به معنای نفی غایت در افعال عبث نیست. ابن سینا معتقد است که در افعال عبث مبدأ فکری وجود دارد، اما ظنی است و به نحو اجمال در ذهن فاعل حضور دارد یعنی مبدأ فکری در افعال عبث یک تصدیق‌پنداری است و خیر بودن فعل، حقیقی نیست؛ بلکه پنداری و ظنی است (تعلیق ملاحظه بر شفاء). (ابن سینا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۱۲۱).

اختیار و نفی اولویت

از نظر فلاسفه طبق قاعده «الشیء ما لم یجب له یوجد» هر پدیده‌ای هنگامی تحقق پیدا می‌کند که به سر حد ضرورت برسد. این قاعده هم در مورد فاعل غیرمختار و هم فاعل مختار صادق است. از نظر متکلمان و برخی اصولیین این قاعده در مورد افعال اختیاری انسان صادق نیست. ایراد آنها بر فلاسفه این است که بعد از پیدایش علت تامه بر فاعل مختار یک راه بیشتر ندارد. از این‌رو اختیار معنا پیدا نمی‌کند از

همین جاست که آنها معتقدند که قبل از تحقق فعل یا معلول رجحانی برای آن پیدا می‌شود. یعنی فعل اولویت پیدا می‌کند.

"نائینی" از جمل اصولی‌نی است که در پذیرش افعال اختیاری انسان به نفی ضرورت می‌پردازد، وی وجوب را در مورد افعال غیراختیاری می‌پذیرد، نه افعال اختیاری (نائینی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۹۰) از نظر وی در افعال اختیاری ترجیح بلامرجح جاز است. از دیدگاه نائینی برای فاعل مختار مرجح ضرورت ندارد. به عنوان مثال شخصی که برای فرار از یک حیوان درنده با دو راه یکسان روبروست، یک راه را بدون هیچگونه مرجحی انتخاب می‌کند. مرجحی برای انتخاب فعل یا ترک آن وجود ندارد (همان، ص ۱۳۹۰). "آیت‌الله خویی" هم به پیروی از استادش نائینی به نفی قاعده ضرورت پرداخته و صدور فعل اختیاری از فاعل را بدون مرجح می‌پذیرد (اسحاق فیاض، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۵۴). خلاصه آن که از نظر نائینی و طرفداران وی اراده از پدیده‌های امکانی که نسبت به وجود و عدم حالت تساوی دارد و برای خروج از این حالت تساوی نیاز به ضرورت نیست؛ بلکه اولویت کفایت می‌کند.

علامه طباطبائی در برخی از آثار خود به نقد نظریه فوق پرداخته است. از نظر وی ترجیح بدون رجحان محال است. اگر گفته شود که اراده فاعل، مرجح انتخاب است وی در پاسخ می‌گوید که هیچگونه انتخابی برای فاعل مختار بدون مرجح امکانپذیر نیست. اراده به یکطرف بدون عامل مرجح محال است. اراده از صفات انسانی است که بدون اضافه به متعلق خود تحقق پیدا نمی‌کند. متعلق آن هم علم سابق بر اراده است که آن را مرجح می‌سازد. بنابراین تا زمانی که علم قبل از اراده، متعلق اراده را مرجح نسازد، اراده تحقق نخواهد یافت تا چه رسد به آن که فعل به وسیله آن رجحان پیدا کند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۲). از نظر علامه رجحان فعل و یا ترک آن ممکن است از اجبار و اکراه عاملی غیر از خود فاعل باشد، برای مثال اگر کسی در کنار دیواری نشسته باشد که در حال فرو ریختن است، به محض آگاهی از آن به خاطر حفظ جان خود از آن دور می‌شود و یا اگر کسی برای استراحت در سایه دیواری نشسته باشد و کسی او را تهدید کند که اگر از آنجا بلند نشود، دیوار را بر سر او خراب خواهد کرد، وی برای جلوگیری از آسیب به خود آنجا را ترک می‌کند (همان، ص ۱۷۴). از نظر علامه اولویت نمی‌تواند شیء را از مرحله امکان خارج سازد، برای خروج ماهیت از حد استواء باید پدیده به سر حد ضرورت برسد (بدایه، مرحله ۳، فصل ۵) در تحقق فعل اختیاری انسان نیز اولویت نمی‌تواند آن را از مرحله امکان خارج سازد (طباطبائی، ۱۳۷۲، ص ۱۷۱).

اختیار و ضرورت

علامه طباطبائی اختیار انسان را با پذیرش اصل علیت و قاعده ضرورت در تعارض نمی‌داند چنانکه می‌گوید:

الملاک فی اختیاریه الفعل تساوی نسبه الانسان الی الفعل و الترتک و ان کان بالنظر الیه و هو التام الفاعلیه ضروری الفعل (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۲).

از نظر علامه اگر نسبت میان معلول با علت تامه آن سنجیده شود «نه میان معلول و اجزای علت آن و نه میان معلول و خارج از علت» نسبت «ضرورت بالقیاس» خواهد بود و اگر معلولی را به غیر از علت تامه‌اش نسبت دهیم «امکان بالقیاس» خواهد بود (طباطبائی، ج ۳، ص ۱۳۷). برای مثال اگر نسبت آب را به ترکیب اکسیژن و هیدروژن و بقیه شرایط زمانی و مکانی تحقق آن بسنجیم، وجود آب ضرورت بالقیاس خواهد بود. اما اگر آب را نسبت به اکسیژن بسنجیم، امکان نامیده خواهد شد. اگر خوردن را که یکی از افعال ماست به علت تامه آن که عبارت است از علم، اراده، سلامتی اعضای بدن و سایر شرایط، تحقق وی ضروری خواهد بود. اما اگر آن را به پاره‌ای از اجزای علت بسنجیم به‌عنوان مثال تنها به انسان یا انسان و علم تنها، نسبت بدهیم دیگر نسبت ضرورت را نخواهد داشت؛ بلکه ممکن خواهد بود یعنی می‌شود از فاعل صادر شود و می‌شود صادر نشود و این همان اختیاری است که انسان فطرتاً برای خود اثبات می‌کند و خودش را مختار یعنی آزاد در فعل و ترک و افعال خود را برای خود اختیاری می‌داند (همان، ص ۱۳۹).

علامه اختیار را میان معلول و علت غیرتامه می‌داند و جبر را نسبت میان معلول و علت تامه (همان، ص ۱۴۳). از نظر وی نسبت بین فعل و و فاعل و ترک، نسبت امکان است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۰۷). امکان هم 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 پیدا کند باید به سرحد ضرورت برسد. اگر فعل در حد استواء باشد و از جانب فاعل ضروری نباشد به معنای نفی فاعلیت و اتفاقی بودن فعل است (همان، ص ۳۰۸). از نظر علامه نسبت میان فعل انسان با علت تامه‌اش ضرورت است، اما نسبت به علت تامه‌اش امکان است. علت تامه فعل هم فقط اراده انسان نیست؛ بلکه سلامت اعضای بدن، نبود موانع و وجود همه شرایط لازم از اجزای علت تامه است. نسبتی که هر یک از اجزای علت با عمل دارند نسبت امکان است؛ مانند نسبت اراده با فعل. تساوی دو طرف انجام فعل و ترک آن، نشانگر آن است که هر چند فعل با علت تامه‌اش ضروری می‌شود، در عین حال برای انسان اختیاری است و حتی قضاو قدر الهی نیز اختیار را از انسان سلب نمی‌کند (علامه طباطبائی، ۱۳۴۹، ج ۲۱، صص ۷-۳۶). از نظر علامه، انسان به‌عنوان فاعل مختار به تنهایی علت تامه افعال خود نیست، انسان، علت ناقصه فعل است و علل ناقصه دیگری باید همراه وی باشد تا فعل تحقق پیدا کند. مانند سلامتی اعضای انسان که تحت تأثیر قوه عامله انسان قرار دارند. قوه عامله نیز فرمانبردار نفس است. انگیزه لازم برای انجام فعل و اراده نیز از علل ناقصه تحقق فعل هستند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۰). نفس انسان نیز جزیی از علل تامه فعل است؛ یعنی نفس انسان نیز به‌تنهایی از علل ناقصه صدور فعل است و نسبت فعل در حد امکان است، نه وجوب.

برخی اراده را علت فاعلی فعل به‌شمار آورده‌اند، اما علامه آن را درست نمی‌داند، زیرا اراده و حتی شوق از لوازم علم هستند. علم متمم فاعلیت فاعل است. انسان فاعل بالقصد است، یعنی فاعلی است که نسبت به فعل خود علم و اراده دارد و علم او قبل از فعل، ناشی از انگیزه و هدفی خارج از ذات وی می‌باشد. اما فاعلیت نفس بالتجلی است چه نفس مجرد انسان در عین بساطت مبدأ همه کمالات ثانویه خود است و چون نسبت به آن جنبه علمی دارد، بنابراین در ذات خود واجد همه کمالات است و علم وی به ذات خود در واقع علم به همه کمالات خود است (همان، ۱۷۳).

اراده الهی و اختیار انسان

با توجه به حاکمیت اراده الهی در سراسر جهان هستی، این پرسش برای همه متفکران مطرح بوده که با پذیرش آن چگونه می‌توان اختیار انسان را پذیرفت؟ جمع میان دو قدرت خدا و انسان با این دشواری روبروست که اگر هر یک را نفی کنیم یا از سر جبر در می‌آوریم و یا از تفویض. اگر بگوییم خداوند نقشی در افعال انسان ندارد، به تفویض قائل شده‌ایم و اگر اراده خدا را حاکم بدانیم اختیار انسان معنا نخواهد داشت و انسان مجبور خواهد شد.

اشاعره معتقدند که همه چیز فعل خداوند است و هیچ موجودی جز او تأثیری در عالم ندارد. اعتقاد آنها به قضا و قدر الهی نیز موجب شد تا حسن و قبح واقعی را انکار کنند و حتی تکلیف بما لایطاق خداوند بر بندگان را بدون اشکال بدانند (طباطبائی، ۱۳۷۷ق، ج ۱، ص ۱۲۴). اشاعره تقارن میان فعل و اراده انسان را کسب می‌نامند. از نظر آنها خداوند خالق است و انسان کاسب آن و آنچه را هم که ما علت می‌دانیم فقط یک عادت است. عادت خداوند به این تعلق گرفته که برخی از اشیاء متقارن با اشیای دیگر ایجاد شوند. اشاعره نه تنها رابطه علیت میان اشیاء را نفی می‌کنند؛ بلکه افعال انسان را نیز جبری می‌دانند. از نظر آنها فاعلیت حق تعالی و تعلق اراده او به هر فعلی که تعلق پیدا کند آن را قطعی و ضروری می‌سازد. با این بیان دیگر معنا ندارد که انسان در فعلی که وقوع آن حتمی است اختیاری داشته باشد. برخی از اشاعره برای اثبات جبری بودن افعال انسان علم الهی را مطرح می‌کنند. علم الهی به افعال انسان ها آنها را قطعی و ضروری می‌سازد؛ زیرا اگر آن فعل تحقق نیابد علم خداوند جهل خواهد شد. اشاعره گاه برای اثبات جبری بودن افعال انسان به قضای علمی خداوند تمسک می‌جویند که متعلق خود را ضروری می‌سازد. "فخر رازی" در ذیل آیه ۱۰۵ سوره هود تصور کرده که قضای الهی موجب جبر در اعمال انسان می‌شود (یوم یات لاتکلم الا باذنهم فممنهم شقی او سعید)، زیرا از آنجا که قضا و قدر الهی تخلف‌ناپذیر است، پس نسبت انجام فعل و با ترک آن به فاعل مساوی نیست. فاعل هیچگونه تأثیری در عمل ندارد و عمل هم هیچگونه تأثیری در سعادت و شقاوت او ندارد (طباطبائی، ۱۳۴۹، ج ۲، صص ۷-۳۶ و ۳-۶۲). از نظر اشاعره اراده ضرورت بخش به فعل نیست؛ بلکه فقط به فعل اولویت می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۳۰۴). حکما برای حل این معضل راه‌حلهایی ارائه داده‌اند. از جمله آن که از دو فاعل سخن گفته‌اند: **فاعل بعید و فاعل قریب**. خداوند فاعل بعید است و انسان فاعل قریب.

از نظر علامه طباطبائی از آنجا که هستی انسان هر لحظه از مبدا فیض الهی به وی اعطا می‌شود، بنابراین انسان دارای اختیار مطلق نیست. بنابراین باید فعل انسان را هم به خدا و هم به انسان نسبت داد. یعنی به دو نوع فاعلیت قائل شویم که البته در طول یکدیگر قرار دارند، نه در عرض یکدیگر. قضای الهی هم از صفات فعلی حق تعالی است که از مقام فعل او انتزاع می‌شود و فعل خداوند نیز همان سلسله طولی وجود است. قضای الهی هرگز با اختیاری بودن فعل انسان منافاتی ندارد (طباطبائی، ۱۳۴۹، ص ۳۶). در واقع خداوند انسان را آفریده و این آفرینش نیز همراه با اختیار اوست. خداوند صدور فعل اختیاری انسان را بدون واسطه اراده نکرده است. خداوند صدور فعل اختیاری انسان را از فاعل قریب و مباشر خواسته است، از این رو مشکل جبر پیش نمی‌آید (ملاصدرا، ج ۲، ص ۳۷۲). با این بیان علامه طباطبائی به نقد مکتب نائینی می‌پردازد که نسبت فعل انسان به خدا را مجازگونه و بالتسبیب می‌داند (نائینی، ج ۱، ص ۹۰). خلاصه از نظر علامه نحو تعلق اراده الهی به فعل انسان به این صورت است که فعل ما همراه با صفت اختیار باشد و در فلان زمان و مکان با شرایط خاص تحقق پیدا کند:

«بنابراین اراده الهی ایجاب می‌کند فعل به صورت اختیاری انجام یابد. بالأخره افعال در عین اینکه نسبت به خدا جنبه وجوب را دارند، نسبت به اراده و اختیار ما دارای جنبه امکان می‌باشد این دو اراده در عرض هم نیست تا مزاحمتی با یکدیگر داشته باشند؛ بلکه در طول هم قرار دارند (طباطبائی، ۱۳۷۷، ق. ج ۱، ص ۱۲۶).

از نظر علامه، علم الهی نیز به افعال انسان موجب جبر نمی‌شود، زیرا علم الهی به افعال انسان همراه با صفت آن است. حق تعالی به افعال اختیاری انسان‌ها همراه با صفت اختیاری بودن آنها علم دارد به بیان دیگر خداوند می‌داند که فلان فرد از روی اختیار، فعل خاصی را انجام می‌دهد. اگر علم خدا به این تعلق گیرد که فردی به سعادت می‌رسد و فردی به شقاوت، سعادت و شقاوت این هر دو فرد با عمل اختیاری خود آنها، تحقق خواهد پذیرفت. هر چند احاطه وجودی حق تعالی موجب استناد فعل به او می‌شود، اما فعل اختیاری محاط و منسوب به اوست (ملاصدرا، ج ۶، ص ۳۱۸ و ۳۷۲).

اراده حق تعالی

اراده از نظر علامه، کیف نفسانی است که غیر از علم و شوق است. چون شوق و اراده از کیفیات نفسانیه می‌باشند، با فقر و نیاز همراه هستند. این دو از ماهیات امکانی‌اند و ذات حق از آن میراست. با این بیان، اراده به معنایی که در مورد انسان صادق است در ذات حق تعالی قابل طرح نیست. اراده دارای متعلق یا مراد است و چنانچه مراد از امور ناقص و فانی باشد، اراده قبل و بعد از آن وجود نخواهد داشت. با این تفسیر از اراده، اتصاف حق تعالی به اراده مستلزم تغییر در ذات او خواهد شد. از دیدگاه علامه برای تبیین اراده حق تعالی باید به بررسی فاعلیت او پرداخت. از نظر علامه علم به نظام اصلح جهان هستی همراه با اختیار در فعل او می‌باشد و هیچ عاملی مؤثر بر او نخواهد بود و او به ذات خود قادر است.

«علم بالنظام الاصلح فی الاشیاء بذاته و هو مختار فی فعله بذاته، اذ لا موثر غیره
یوثر فیہ، فهو تعالی قادر بذاته» (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۲۹۸)

ممکن است در اینجا این پرسش مطرح شود که آیا با این تعریف از قدرت و فاعلیت حق تعالی، او فاقد صفت اراده نخواهد شد؟ علامه در پاسخ می‌گوید: «در تعریفی که فلاسفه در باب اختیار و قدرت کرده‌اند که عبارتست از نحوه وجود فاعل به‌گونه‌ای که اگر بخواهد فعل را انجام دهد و اگر نخواهد ترک کند؛ این تعریف مستلزم پذیرش اراده بعنوان یک صفت ذاتی برای اوست».

کون الشیء بحیث ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل یتضمن اثبات الاراده صفة
ذاتیه للواجب مقومه للقدرة (همان، ۲۹۸)

علامه نظر فلاسفه را در باب اراده می‌پذیرد و تنها اختلاف وی با آنها در این است که آنان علم حق تعالی را مصداق اراده گرفتند، در حالیکه این دو از نظر مفهومی یکسان نیستند. فلاسفه نیز اراده را به معنای کیف نفسانی که امری انفعالی است در مورد خداوند صادق نمی‌دانند. از نظر ملاصدرا اراده همان علم ذاتی حق تعالی است. به بیان دیگر حق تعالی به علم ذاتی خود مرید است. اراده لازمه علم اوست. از نظر ملاصدرا اراده از سنخ علم است که عبارتست از: علم به خیر ملایم. فرق اراده با علم فقط در این است که علم به هر چیزی تعلق می‌گیرد، اما اراده علمی است که به شیئی تعلق می‌گیرد که خیر است (ملاصدرا، ج ۶، ص ۳۲۳). از نظر علامه هر وجودی خیر است و اراده متعلق به آن است (همان، ص ۳۴۵) علامه در برخی از آثار خود اراده را از صفات فعلیه حق تعالی می‌داند که از مقام فعل او انتزاع می‌شود. از نظر او هیچ دلیلی وجود ندارد که اراده را همان علم ذاتی حق تعالی به نظام اصلح جهان بدانیم. اگر اراده به معنای متعارف آن باشد که کیف نفسانی است، این مفهوم از اراده با مفهوم علم مغایرت دارد و اگر علم به نظام اصلح باشد چنین تعریفی از نظر علامه قابل پذیرش نیست: «و اما تسمیه العلم بالخیر والاصلاح اراده او انطباق مفهوم الاراده بعد التجرید علی العلم بالاصلاح الذی هو عین الذات فلا» (همان، ص ۳۱۶) در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که اگر اراده کیف نفسانی است پس چگونه از مقام فعل انتزاع می‌شود. در مقام فعل خداوند، کیف نفسانی وجود ندارد. با توجه به این اشکال علامه می‌پذیرد که اراده دارای معنای وسیعتری از کیف نفسانی است.

از نظر علامه در استعمال الفاظ، گاهی معنای حقیقی لفظ مراد است و گاهی لوازم و آثاری که بر آن مترتب است. ما برخی صفات را در مورد خدا به کار می‌بریم که نشانگر تأثر و انفعال روانی است؛ مانند صفت رحمت و محبت. در این قبیل صفات نیز معنای حقیقی آن مورد نظر نیست؛ بلکه لوازم و آثار متفرع بر آن مطرح است. یعنی مراد از آن رفع حاجت فرد نیازمند است (طباطبائی، ۱۳۶۲، صص ۳۰۰ - ۲۹۹) هر چند علامه معتقد است که روایت دلالت دارد که اراده حق تعالی از صفات فعل است، اما در

حواشی اسفار مطالب حکماء را در مورد اراده ذاتی حق تعالی می‌پذیرد. اختلاف وی فقط در تفسیر اراده به معنای علم به نظام اصلح است.

«و اما ما ذکره هو وغيره من الحكماء الالهيين من امر الاراده الذاتيه واقاموا عليه البرهان فهو حق» (ملاصدرا، ج ۶، ص ۳۱۶) از نظر علامه انطباق مفهوم اراده را بر مفهوم علم به مناقشات لفظی بیشتر شباهت دارد، تا یک بحث دقیق فلسفی (همان، ص ۳۱۶)

اختیار حق تعالی هم بدین معناست که ورای ذات او هیچ عاملی وجود ندارد که او را برانجام فعل یا ترک وادار نماید. اگر بنا باشد که عاملی حق تعالی را وادار به کاری یا ترک آن کند آن عامل از دو حال خارج نیست: یا آنکه معلول اوست یعنی فعلی از افعال او باشد؛ یا آنکه چیزی است که معلول او نیست. اگر آن چیز معلول او نباشد باید یا واجب‌الوجود دیگری باشد یا فعلی از افعال آن واجب‌الوجود باشد که در هر دو صورت با وحدانیت حق تعالی در تناقض است. این فرض هم که معلول واجب‌الوجود، او را بر انجام فعلی یا ترک آن وا دارد قابل پذیرش نمی‌باشد، زیرا لازمه این حکم این است که معلول با وجود آنکه وابسته به علت، متأخر از آنست حاکم بر علت و مؤثر بر آن باشد (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۱) مختار بوودن خدا منافاتی با این امد ندارد که فعل صادره از او به سر حد وجوب رسیده باشد، زیرا وجوب فعل از ناحیه خود حق تعالی است نه از غیر از او. به بسان دیگر حق تعالی خود فعل خویش را به سر حد وجوب می‌رساند و این امر با اختیار او ناسازگار نیست.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی، اختیار انسان را امری فطری و بدیهی می‌داند که امور بسیاری از جمله تعلیم و تربیت، مترتب بر آن است. ولی با تعریف اراده و اختیار و تمایز آن دو از یکدیگر به تقسیم اراده به تکوینی تشریحی می‌پردازد. ولی در لابلای مباحث خود، به بررسی و تحلیل برخی آراء متفکران نظر ملاصدرا می‌پردازد، از جمله این بخش ملاصدرا را که انسان در افعال اختیاری خود مجبور است، به این معنا می‌داند که انسان در فاعلیت خود استقلال ندارد و در افعالش داعی بر ذات هم دارد در بحث از مبادی فعل اختیاری، وی بر نقش علم تأکید دارد و این علم را نیز فقط حصولی نمی‌داند؛ بلکه علم حضوری را نیز مؤثر در فعل اختیاری انسان به‌شمار می‌آورد. علامه در تحلیل‌های فلسفی خود به نقد دیدگاه متکلمان و همچنین اصولیین می‌پردازد، ولی این دیدگاه را قابل نقد می‌داند که فعل اختیاری انسان با ضرورت منافات دارد و صدور فعل اختیاری از فاعل بدون مرجع است. از نظر وی رابطه اراده الهی با اختیار انسان نیز اهمیت بسزایی دارد، زیرا تفسیر غلط از آن موجب پذیرش جبر در افعال انسان می‌شود. در بحث اراده الهی نیز علامه طباطبائی با ملاصدرا در این نکته مهم اختلاف نظر دارد که برخلاف نظر صدرا اراده را از نظر مفهومی غیر از علم می‌داند.

فهرست منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴) *الشفاه (الاهیات)*، قم المقدسه: منشورات مکتبه آیت العظمی المرعشی النجفی
انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۹۱) *دروس شرح منظومه*، ج ۴، قم: بوستان کتاب.
طباطبائی، محمدحسین (بی تا الف) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳، قم: دارالعلم.
----- (بی تا ب) *حاشیه الکفایه*، تهران: بنیاد علمی فکری علامه طباطبائی.
----- (۱۳۷۲) *بدایه الحکمه*، ترجمه و شرح حسین حقانی زنجانی، تهران: انتشارات
دانشگاه الزهرا.
----- (۱۳۶۲) *نهایه الحکمه*، قم: جامعه مدرسین.
----- (۱۳۴۹) *تفسیر المیزان*، ج ۲۰، ترجمه سید محمدباقر موسوی، اشارات
محمدی، تهران.
----- (۱۳۴۹) *تفسیر المیزان*، ج ۲۱، ترجمه سید محمدباقر موسوی، اشارات
محمدی، تهران.
فیاض، محمد اسحاق (۱۴۳۰)، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریرات بحث محقق خویی، قم:
مؤسسه الخویی الاسلامیه.
ملاصدرا (۱۹۸۱) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، ج ۲، بیروت: دارالاحیا التراث العربی.
----- (۱۳۸۳ ه.ق) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، ج ۳، بیروت: دارالاحیا التراث العربی.
----- (۱۹۸۱) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، ج ۴، بیروت: دارالاحیا التراث العربی.
----- (۱۹۸۱) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، ج ۶، بیروت: دارالاحیا التراث العربی.
----- (۱۳۸۲) *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا*، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران:
بنیاد حکمت صدرا.
نائینی، محمدحسن (۱۴۳۰) *اجود تقریرات*، تقریر ابوالقاسم خویی، قم: مؤسسه صاحب الامر.