

نقدی بر تبیین صدرائیان از اختیار حق متعال

سعید مقدّس*

احمد بهشتی**

چکیده

آیا اختیار خدا با وجوب مشیت و فعل وی سازگار است؟ الهی دانان در پاسخ به این پرسش به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ گروهی به سازگاری این دو باور دارند و دسته‌ای دیگر مختاربودن خدا را با وجوب اراده و فعل وی ناسازگار می‌دانند. سازگارگرایان با دو رویکرد کلی به دفاع از موضع خود می‌پردازند: در رویکرد نخست، پنج توجیه ارائه می‌دهند تا نشان دهند که واجب‌الاراده و واجب‌الفعل بودن خداوند، منافاتی با اختیار وی ندارد؛ در رویکرد دوم مدعی‌اند که قائل شدن به دیدگاه طرف مقابل، نتیجه نادرست راه‌یابی امکان به ذات واجب تعالی را به بار می‌آورد و رهایی از این نتیجه نادرست، ممکن نیست؛ مگر این‌که تفسیر سازگارگرایانه از اختیار باری پذیرفته شود. این دو رویکرد سازگارگرایانه از سوی برخی ناسازگارگرایان معاصر نقد شده است. در این مقاله پس از تبیین دیدگاه‌های سازگارگرایانه، به بررسی نقدهای وارد بر آن پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: واجب‌الاراده، واجب‌المشیه، اضطرار، جبر درونی، دواعی عین ذات، فاعل بالتجلی.

۱. مقدمه

«ضرورت علی و فلسفی» از قواعد مهم فلسفه اسلامی است که چنین بیان می‌شود:

* دکترای رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران (نویسنده مسئول)
saeedmoghadas@yahoo.com

** استاد گروه فلسفه اسلامی دانشگاه تهران، <http://www.ahmadbeheshti.ir>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۱۳

وجود یافتن معلول، بدون وجوب یافتن آن، ممکن نیست؛ «الشیء ما لم یجب لم یوجد» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ق: ۷/ ۱۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۷). بر اساس این قاعده، با فرض وجود علت تامه، عقلاً حکم می‌کنیم که «معلول باید تحقق یابد و محال است که با وجود علت تامه، معلول از آن تخلف کند» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۵۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ ق: ۲/ ۱۳۱).

فیلسوفان صدرایی، این قاعده را قاعده‌ای فراگیر و غیر قابل تخصیص تلقی می‌کنند و سایه آن را بر سر همه پدیده‌های عالم می‌گسترند؛ چه این پدیده‌ها معلول‌های طبیعی و تکوینی باشند و چه افعال اختیاری انسان‌ها یا خدا (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/ ۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۹۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۲/ ۵۶).

این فراگیری، منشأ پیدایش مسائل مهمی شده است و «سازگاری یا ناسازگاری اختیار خدا با واجب‌الاراده و واجب‌الفعل بودن او» یکی از این مسائل است.

در پاسخ به این سؤال، یک دسته‌بندی مشخص فکری صورت گرفته است؛ دسته‌ای بر این باورند که هم می‌توان خدا را مختار تلقی کرد و هم به وجوب مشیت و فعل وی قائل بود. ملاصدرا و پیروان شاخص وی چون حاجی سبزواری و علامه طباطبایی، مطهری، سید جلال آشتیانی، جوادی آملی، و سید رضی شیرازی در این دسته جای می‌گیرند. اینان از یک طرف با متکلمان جبرگرا مخالفت می‌ورزند، خداوند را در افعالش صاحب غرض می‌دانند و غرض وی را نه زائد بر ذات، که عین ذات وی می‌شمرند؛ لذا خداوند را از فاعلیت بالقصد مبرا می‌کنند. از طرف دیگر واجب‌الوجود بالذات را واجب‌الاراده و واجب‌الفعل نیز می‌دانند و با طرح «علم فعلی و عنایی» از «ناممکن‌بودن انفکاک فیض از خدا» دم می‌زنند و در نتیجه پیش از مشیت و فعل باری، نوعی ضرورت فلسفی را جاری می‌دانند؛ به گونه‌ای که هم ترک مشیت از سوی وی را محال می‌شناسند و هم ترک فعل را. با این حال در دید صدرائیان، ضرورت این دو، با «مختاربودن خدا» سازگار است. بنابراین می‌توان رویکرد کلی صدرائیان و به طور عام فلسفه اسلامی در این عرصه را نوعی **سازگارگرای** به شمار آورد.

اینان اراده باری تعالی را عین علم و عین ذات وی می‌دانند و چه از حیث تعلیل و چه از حیث تقیید هیچ تفاوتی میان ذات و مشیت و اراده باری قائل نیستند. در نتیجه، اراده باری نیز از قاعده فوق پیروی می‌کند و ضرورتاً از وی ناشی می‌شود. البته این یک ضرورت درونی است و چنان نیست که باری در اراده‌کردنش مقهور غیر خود قرار گیرد؛

چنان‌که در مورد انسان سراغ داریم.

در نقطهٔ مقابل، گروهی از اصولیان و فیلسوفان قرار دارند که ضرورت علی را با «اختیار فاعل مختار» ناسازگار می‌دانند. در نتیجه می‌کوشند نشان دهند که ممکن نیست مشیت و فعل باری، ضرورت فلسفی داشته باشد و در عین حال فعل وی «اختیاری» هم باشد. طرف‌داران ناسازگاری این دو، قائل‌اند که در بحث مورد نظر باید بر کمال بدیهی اختیار تمرکز کرد. به زعم اینان، محصول این ریزیابی به ما می‌گوید اختیار هنگامی واقعاً اختیار است که فاعل مختار (چه انسان باشد و چه خدا) تا پیش از انتخاب یکی از طرفین فعل یا ترک، از هر دوی آن‌ها آزاد باشد. در غیر این صورت اگر پیش از صدور فعل، انجام‌دادن آن واجب باشد یا پیش از صدور ترک، ترک‌کننده ضرورتاً دست به ترک ببرد، در فعل یا ترک خود مختار نبوده است. به تبع این دیدگاه، از دید ناسازگارگرا، چه دربارهٔ انسان و چه دربارهٔ خدا، اولاً اراده از مقولهٔ فعل است؛ ثانیاً بی‌معناست که آن را صفت ذات بدانیم؛ ثالثاً محکومیت آن در قبال ضرورت پیشین، ماهیتاً با «فعلی» دانسته‌شدن آن، ناسازگار است. یعنی اگر کسی بخواهد به «فعلی‌بودن» آن وفادار بماند نمی‌تواند در عین حال از ضرورت بالغیر یا بالذات آن دفاع کند. لذا خداوند در اراده‌کردن فعل یا ارادهٔ ترک یا اساساً اراده‌نکردن آزاد است و هیچ‌گونه ضرورت و وجوبی فاعل را تعقیب نمی‌کند (علم الهدی، ۱۳۸۶: ۱۰۹ و ۱۱۰؛ فیاضی، ۱۳۸۸: ۴-۶).

در پی این نقد، سازگارگرایان برای تبیین سازگاری «ضرورت مشیت و فعل باری» با اختیاری‌بودن افعال وی، دو رویکرد متفاوت را پیگیری می‌کنند:

رویکرد اول این است که به توجیه این سازگاری می‌پردازند. در این رویکرد پنج توجیه ارائه شده است: در توجیه اول، این دسته از فیلسوفان باور دارند که وجوب فعل از واجب تعالی و امتناع ترک نسبت به او، اختیار وی را تهدید نمی‌کند. چون قضیهٔ شرطیهٔ «ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل» دربارهٔ وی صادق است؛ در توجیه دوم، تأکید دارند که ایجاب و به تبع آن وجوب فعل، منافاتی با اختیار فاعل ندارد؛ چون ایجابی مسبوق به «علم و اراده» است؛ در توجیه سوم، فعل فاعلی این‌گونه را از سر «علم و حُب» می‌دانند تا این معیار، اختیاری‌بودن فعل باری را تصحیح کند؛ در توجیه چهارم، با وجود وجوب مشیت و فعل باری، باز هم وی را مختار می‌دانند چون قائل‌اند که داعی زائد بر ذات ندارد و در برابر دواعی، مسخّر نیست؛ در توجیه پنجم نیز مصرند که واجب تعالی، موجب فعل خود است، اما این «موجب‌بودن»، به معنای «موجب‌بودن» وی نیست.

اما در رویکرد دوم تأکید می‌شود که اگر نظریه فلسفی را در تحلیل اختیار واجب تعالی نپذیریم، به معضل بزرگ‌تری دچار می‌شویم و آن این‌که به ناگزیر «امکان در ذات واجب راه می‌یابد» که بطلانش روشن است. این نتیجه نادرست سبب می‌شود که دست از نظریه رقیب برداریم و به سازگارگرایی رو آوریم.

در این مقاله، پس از طرح تفصیلی صورت مسئله، دو رویکرد مذکور را تشریح می‌کنیم و سپس آن‌ها را در سایه تحلیل ناقدان، به بوته نقد می‌گذاریم.

۲. طرح مبنای فلسفی پیرامون «فاعلیت حق تعالی»

یکی از رویکردهای اساسی در تحلیل فلسفی اختیار خدا، توجه به تفاوت‌های فاعل بودن او با فاعل بودن انسان است. در ادامه دو تفاوت مهم میان این دو فاعل را ارائه می‌دهیم تا به تلقی روشنی از «اختیار واجب‌الوجود» دست پیدا کنیم.

۱.۲ «فاعلیت بالقصد» انسان و «فاعلیت بالتجلی» خدا

ملاصدرا تأکید دارد که فعل خداوند، نه مانند فعل طبایع بدون شعور است، نه مانند فعل مجبورها و مسخرهاست و نه مانند فعل مختارهایی است که فعل آن‌ها به قصد زائد یا اراده ظنی است و احتمال هر دو طرف فعل و ترک در آن هست. فعل فاعل‌های مختار، غیر از حق تعالی، یا به انگیزه جلب منفعت، یا برای طلب ستایش و ثنا یا برای خلاص شدن از مذمت صورت می‌گیرد؛ یعنی غایت افعال انسان، زائد بر ذات اوست. در حالی که غایت فعل حق تعالی، عین ذات وی و همانا محبت وی به ذاتش است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۲۲۲).

فاعلیت هر فاعلی غیر از حق متعال به سبب وجود غرض زائد است^۱ و فاعلی با هدف این‌گونه، از غرض خود متأثر می‌شود (لا یؤثر مؤثر حتی یتأثر) (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱/۴۷۸). این انفعال در برابر اغراض خارج از ذات، همان «تأثیرپذیری مضطرانه فاعل بالقصد از دواعی» است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۳۰۷/۶، حاشیه علامه طباطبایی). علیت انسان نسبت به فعلش، از ناحیه غیر، تمامیت می‌یابد و پس از تام شدن علیت، امکان ترک از وی منتفی است (همان: ۳۰۸/۶). به سبب همین ویژگی است که داعی زائد بر ذات، تسخیرکننده فواعلی چون انسان است و او از سوی دواعی، مقهور و

مجبور^۲ و مضطر (همان: ۶/ ۳۰۹ و ۳۱۰) است.

اما واجب‌الوجود چنین نیست چون علمش، «فعلی» و برای صدور فعل، «کافی» است؛

فاعل بالقصد، شایسته ممکن است نه واجب تعالی؛ چراکه وی واجب‌الوجود از همه جهات است و این قدرت، امکانی است و داعی [زائد بر ذات] تسخیرکننده فاعل است و این علم [فاعل امکانی] به فعل، علمی «فعلی» نیست و برای صدور آن کافی نمی‌باشد. بلکه به معاونت داعی و قصد زائد و میل [«فعلی» و برای صدور فعل، کافی می‌شود] و به نصاب کمال نمی‌رسد مگر با تصدیق به فایده؛ و همه این‌ها، نقص در آن است (سبزواری، ۱۳۷۲: ۴۰۲).

در واجب‌الوجود، صرف علم به اشیا، منشأ صدور آن‌ها می‌شود. به همین سبب، فیلسوف صدرایی خدا را «فاعل مرید و بالقصد» نمی‌داند بلکه خلق موجودات را حاصل «عنایت» وی می‌شناسد که جامع علم و مشیت و رضاست تا اراده وی، که عین علم اوست، را از هر گونه انفعال و نقصان بری کرده باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ق: ۷/ ۵۶ و ۵۷). اراده واجب‌الوجود، عین علم او و هر دو عین ذات وی هستند. لذا این اراده از هر گونه انفعالی خالی است چون بدون هیچ‌گونه تأثیری از خارج، از وی سر زده است.

بر این اساس است که ملاصدرا طرح «فاعلیت بالتجلی» را برای تحلیل فعل خداوند ارائه می‌کند. «فاعل بالقصد» فاعلی است که به فعل خود علم و نیز اراده دارد، اما برای صدور اراده و فعل خارجی، نیازمند ضمیمه شدن دواعی زائد بر ذات است؛ اما «فاعل بالتجلی» چنین نیست؛ در این نوع فاعلیت، صرف علم به فعل، برای صدور آن کفایت می‌کند و برای تحقق فاعلیت، نیازی به ضمیمه شدن دواعی نیست. ویژگی دیگر فاعل بالتجلی این است که علم او به فعل، عین علم وی به ذاتش است نه زائد بر ذاتش. لذا این علم او، علم حضوری است نه حصولی (همان: ۶/ ۳۳۲؛ ۳/ ۲۲۲-۲۲۴).

ملاصدرا به تبع عرفا (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۵۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۳/ ۲۳۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۸؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۲/ ۴۰۶-۴۱۳)، با طرح فاعلیت بالتجلی کوشید نه به محذور راه‌یابی کثرت در ذات، تن دهد و نه حق تعالی را در رتبه ذات، فاقد علم به کثرات بشناسد. به همین سبب طرح «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» را بر اساس «تشکیک خاصی» و «واجدیت علت هستی‌بخش نسبت به کمالات معلولات خودش» ارائه کرد. طبق تحلیل صدرایی، واجب‌الوجود در رتبه ذات، علت تمامی مراتب پایین‌تر خود است و در رتبه اعلی و اشرف، کمالات همه این معلولات را داراست. او در عین بساطت

حاوی همه کثرات، بدون تعیناتشان، هست و همه شئون خود را به نحو لف و بساطت (کثرت در وحدت) داراست؛ علم اجمالی به خود دارد و این علم در عین اجمال و بساطت، تفصیلی است. پس ذات او همه افعالش را دربر دارد، هر چند تعینات و حدود و کثرات آنها در آن حقیقت بسیط تحقق ندارند. به این ترتیب، واجب‌الوجود برای فاعل‌بودن، نیازمند انضمام دواعی نیست و علم سابق بر فعل، که عین ذات اوست، به خودی خود و بدون نیاز به هیچ چیز دیگری منشأ صدور افعالش می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۷۳؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۲/۴۱۶).

۲.۲ امکان فاعلیت در انسان و وجوب فاعلیت در خدا

با این مقدمه، روشن می‌شود که چرا در نظر صدرائیان، فاعلیت، برخلاف انسان، بر خدا واجب است. این «وجوب فاعلیت» از حیثی دیگر در آینه قاعده فلسفی مهمی چهره می‌کند که مورد اتفاق حکماست: «واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من جمیع الجهات» (ابن‌سینا، بی‌تاب: ۴۱ و ۴۲ و ۷۸؛ سهروردی، بی‌تاب: ۴/۲۲۷ و ۲۲۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ ق: ۱/۲۲۱).

فیلسوفان پس از اقامه برهان بر ذات واجب‌الوجود، بر این قاعده استدلال می‌کنند. این یعنی امکان ندارد که واجب‌الوجود در یک حیثیت واجب باشد و در حیثیتی دیگر ممکن. نکته مهم این‌که در این قاعده کلی، میان صفاتی چون علم و حیات و قدرت با صفاتی چون فاعلیت، خالقیت و فیاضیت تفکیک صورت نمی‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۰/۳۴۵ و ۳۴۶).

طبق تحلیل ملاصدرا، علت انسان نسبت به فعلش، از ناحیه علل پیشین و نهایتاً واجب‌الوجود، تمامیت می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ق: ۶/۳۱۷). در نقطه تمامیت، گرچه واجب است که فعل از انسان سرزند، این وجوب، یک «ضرورت بالغیر» است. به همین سبب، پیش از رسیدن به این نقطه، انسان «می‌تواند فاعل باشد و می‌تواند فاعل نباشد» به تعبیر دیگر فعل انسان از او قابل انفکاک است و می‌توان گفت که «امکان فیاضیت داشته و بعد فیاضیت پیدا کرده است»؛ اما در واجب تعالی، فعل و فیض، ضروری است (به نحو ضروریه ازلیه). او در فاعلیت محدود به هیچ حدی و مقید به هیچ قیدی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳/۲۴۲).

به این ترتیب لازمه واجب‌الوجود بودن خدا این است که ضرورتاً فیض از او صادر شود، بدون این‌که امکان امساک آن وجود داشته باشد یا ممکن باشد که فیض از او جدایی پذیرد.

۳. نقد و بررسی اجمالی

بنا بر فرض، صرف علم فاعل بالتجلی برای سرزدن فعل از وی کفایت می‌کند؛ یعنی علم فاعل به ذاتش، شرط لازم و کافی برای صدور فعل از اوست. واجب‌الوجود، علت تامه افعال خود است و برای تام‌شدن علیتش، هیچ نیازی به پیوستن دواعی خارج از ذات ندارد. پس اگر واجب تعالی اراده می‌کند، باید اراده می‌کرده و پیش از اراده فعل، محال بوده که ترک را اراده کند.

از منظر ناسازگارگرایان، هر چند در فاعل بالتجلی با یک جبر بیرونی و مسخر قاهر مواجه نیستیم (مانند فاعل بالقصد)، مهم این است که این فاعل، گرفتار جبر درونی شده است. در نگاه اینان وجداناً قوام اختیار به آن است که انتخاب فاعل، کاملاً آزادانه باشد و پیش از اراده کردن، در عین قدرت بر انتخاب فعل، بر گزینش ترک نیز قدرت داشته باشد (دو طرفگی).

این در حالی است که در فاعل بالتجلی، قدرت بر «اختیار کردن ترک»، عملاً منتفی است؛ چون واجب تعالی به خودی خود، علت تامه همه افعال و معلولات خود است و نمی‌تواند از اراده فعل، سر باز زند.

به این ترتیب واجب تعالی، چه بخواهد و چه نخواهد، فاعل است و اصلاً سلطنت و چیرگی وی بر دو طرف، منتفی است. او «نمی‌تواند که نخواهد» چون «ضرورتاً و قطعاً باید بخواهد». به قول فیاضی،

شما می‌گویید اگر علت تامه هست فعل واجب است؛ و وقتی وجود فعل واجب است پس ترک ممتنع است. وقتی ترک ممتنع بود پس دیگر نمی‌توان گفت که فعل و ترک هر دو برای فاعل مختار ممکن است پس مختار نیست. ... به نظر شما، وجود فعل واجب است و ترک آن ممتنع می‌شود. بنابراین دیگر اختیار معنا ندارد، زیرا اختیار یعنی این که فعل و ترک هر دو نسبت به فاعل ممکن باشد (فیاضی، ۱۳۹۱: ۲۶).

برای مثال فردی را در نظر بگیرید که از فراز دره ای عمیق پرتاب شده و نمی‌تواند از فروافتادن خود جلوگیری کند. چنین کسی هرگز خود را در «نزدیک شدن به عمق دره»، مختار نمی‌بیند؛ چون درمی‌یابد که نمی‌تواند جلوی سقوط خود را بگیرد. او به سقوط خود آگاهی دارد ولی ناتوان از «انتخاب ترک آن» است. لذا وجداناً و بداهتاً خود را در این زمینه مجبور می‌بیند. اگر عقلاً او را به سبب خودکشی مذمت کنند به این عنایت است که

خودش با اختیار خودش از لبه پرتگاه به پایین پریده است. در غیر این صورت عقلاً هیچ نقطه‌ای را پیدا نمی‌کنند که او آزادانه، فروافتادن خود را انتخاب کرده باشد و لذا در این حالت هیچ‌گونه مذمتی را متوجه او نمی‌دانند.

ناسازگارگرا بر این باور است که فاعل بالتجلی نیز از چنین الگویی تبعیت می‌کند؛ او می‌داند چه می‌کند و فعل او ظاهراً عنوان «فعل ارادی» دارد؛ اما این اراده‌کردن، وجوبی و جبری است و در عین متفی بودن قدرت وی بر گزینش ترک، انتخاب فعل از وی صادر می‌شود؛ در حالی که محال است جلوی فروافتادن خود در دره «انتخاب فعل» را بگیرد. از منظر صدرائیان، واجب متعال به‌گونه‌ای است که ضرورتاً اراده می‌کند لذا صدور اراده و فعل از وی قطعی است و هیچ‌گاه در بوته امکان قرار نمی‌گیرد. وی هم دائم‌الفعل است و هم واجب‌الفعل و قدرت بر ترک عملاً از خدا سلب شده است چون به‌هیچ‌وجه نمی‌شود برای وی «تمکن از فعل و ترک» را قائل شد (همان: ۲۲ و ۲۶).

از همین روست که فیلسوفان اعتراف می‌کنند که «خداوند، مختاری در صورت مضطر» است. چون اختیارکردن خدای متعال، وجوبی است و فقط به یک طرف تعلق دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ق: ۲/ ۲۲۴، حاشیه سبزواری).

حاجی سبزواری می‌گوید:

انسان، مجبوری به ظاهر مختار است و خداوند متعال، مختار حقیقی است که به ظاهر مجبور می‌باشد ... و دانستی [که دلیل گزاره نخست چیست] و [در گزاره] دوم بدین سبب که فیض و جود کردن او دائمی است و ممکن نیست که آن را باز دارد؛ به ظاهر، جبر و اضطرار را می‌نمایاند (سبزواری، ۱۳۷۲: ۱۵۰).

با این توضیح از دید ناسازگارگرایان، چه ایجاب، حاصل مجبر بیرونی باشد و چه از ذات فاعل نشأت گیرد، منافی اختیار است.

۴. توجیهات فلسفی اختیار حق متعال

پس از طرح این اعتراض، فیلسوفان سازگارگرا کوشیده‌اند تبیین خود از اختیار حق متعال را موجه نشان دهند. به این منظور پنج توجیه ارائه شده است که یکایک آن‌ها را از دید ناسازگارگرایان مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱.۴ بررسی توجیه نخست: سازگاری صدق قضیه شرطیه با وجوب و امتناع طرفین

فیلسوفان قائل اند قدرت یعنی «فاعل در ذات خود به گونه‌ای باشد که اگر بخواهد، فعل انجام دهد و اگر نخواهد، فعل انجام ندهد»؛ کون الفاعل بحیث ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ق: ۶/۳۰۷؛ ابن سینا، بی تا الف: ۲۰؛ فارابی، بی تا: ۷۳).

نخستین توجیه، استفاده از شرایط صدق در این دو قضیه شرطیه است (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱/۳۷۷)؛ سخن در این است که خداوند، «واجب‌المشیه» و «واجب‌الفعل» است، اما این منافاتی با «قادر و مختار بودن وی» ندارد چون صدق قضیه شرطیه «ان شاء فعل» با وجوب طرفین سازگار است. از طرف دیگر نسبت‌دادن «مشیت‌نکردن» و «انجام‌ندادن فعل» به وی محال و ممتنع است. این نیز با اختیار وی سازگار است چون صدق قضیه شرطیه «ان لم یشأ لم یفعل» با امتناع مقدم و تالی سازگاری دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ق: ۶/۳۰۷). به این ترتیب وجوب فعل از واجب تعالی و امتناع ترک نسبت به او، اختیار وی را تهدید نمی‌کند. چون همچنان تعریف فلسفی «قدرت» منطقیاً درباره‌ی وی صادق است (همان: ۳/۱۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۷: ۴۰).

در مقام بررسی، یک ناسازگاری قبول دارد که «صدق قضیه شرطیه با وجوب و امتناع طرفین منافاتی ندارد»، اما این بدان معنا نیست که صدق این تعریف توانسته حریت فاعل مختار را هم به‌درستی تبیین کند. به باور اینان، بدهاهاً آزادی فاعل در شرایطی است که در «مشیت‌کردن یا مشیت‌نکردن وی» واقعاً «دو طرفگی» حاکم باشد و نسبت به هیچ‌یک از دو طرف، مقهور و مضطر نباشد، چه قهر و اضطراب بیرونی و چه درونی.

مطهری در بیانی، نخست از ازلیت فیض الهی سخن می‌گوید و سپس نقد متکلمان بر این مبنا را بررسی می‌کند. نقد متکلمان این است که اگر فیض، ازلی باشد، و وجوباً از واجب تعالی سر بزند، به این معناست که وی هیچ‌گاه قادر بر «نرساندن فیض» نبوده است. پس «لزوم ازلی بودن فیض»، ملازم با «مجبورشدن حق متعال» خواهد بود. در مقابل ایشان می‌فرمایند: «ما معتقد هستیم که خداوند، ازلاً موجب است اما موجب نیست؛ چون علتی ماورای وی مطرح نمی‌باشد». پس علی‌رغم این که مشیت‌نکردن و ترک از وی محال است، این منافاتی با اختیار وی ندارد. در این جاست که سؤال و جوابی میان ایشان و یکی از مخاطبان‌شان درمی‌گیرد که شایسته دقت و تأمل است؛

– مخاطب: این حرف با صفت قدرت جور درمی‌آید ولی با اراده جور در نمی‌آید.

- استاد: با اراده هم جور درمی‌آید. البته بحث اراده و قدرت و مباحث دیگر، همه این‌ها در «الهیات بالمعنی الاخص» خواهد آمد. این بحث‌ها همه به یک‌دیگر وابسته و پیوسته است. ما بعد در مبحث الهیات تحلیل می‌کنیم که اراده چیست. وقتی که ما اراده را تحلیل کردیم آن وقت می‌بینید که با اراده هم جور درمی‌آید.

- مخاطب: آخر معنای «مرید» این است که «ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل».

- استاد: معلوم است که «ان شاء فعل».

- مخاطب: نه بالأخره این که شما می‌فرمایید که عالم نمی‌تواند هیچ وقت منفک از خدا باشد این چگونه با مریدبودن خداوند سازگار است؟

- استاد: خوب، «ان شاء فعل» نه این که «ان شاء شاء». «ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل» لکن شاء و فعل. «ان شاء فعل» قضیه شرطیه است.

- مخاطب: در صورتی می‌توان گفت: «لکن شاء» که «لم یشأ» هم امکان داشته باشد و حال آن‌که شما می‌فرمایید ضروری است که همیشه «شاء».

- استاد: چرا؟ هیچ لزومی ندارد. در صدق قضیه شرطیه، صدق مقدمتین لازم نیست؛ یعنی حتی میان دو محال هم گاهی قضیه شرطیه صادق است و اگر مقدم صدق می‌کند لازم نیست که طرف خلافش محال نباشد؛ ولو طرف خلافش هم محال باشد باز قضیه شرطیه درست است (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۰/۳۴۷؛ همان: ۸/۳۶۷ و ۳۶۸).

جملات مخاطب استاد، به وضوح نشان می‌دهد که او در تعبیر «ان شاء فعل...» معنای عرفی و وجدانی مشیت را لحاظ کرده است. به تعبیر دیگر مخاطب استاد، ضرورت و یک‌طرفگی مشیت را منافی واقعیت آن و اختیار مشیت‌کننده می‌شناسد، اما در طرف مقابل، استاد به جای آن‌که پاسخ را در مشیت بدهند به صراحت آن را از اختیار فاعل خارج می‌کنند و بعد به «صدق استلزام میان مشیت و فعل» می‌پردازند. این در حالی است که محل نزاع درست بر سر نقطه‌ای است که فاعل «می‌خواهد اراده و مشیت کند».

میرزای نائینی، به عنوان یکی از ناسازگارگرایان برجسته، توجیه فیلسوفان از اختیار انسان را رد می‌کند و معتقد است صرف «مسبوق بودن فعل انسان به اراده»، مشکلی را از اختیار، حل نمی‌کند چون فیلسوف، انسان را در اراده‌کردنش از سوی غیر، مجبور و مضطر می‌شناسد. در ادامه، ایشان به بحث مجبوربودن خدا در مبنای فیلسوفان می‌پردازد و می‌نویسد:

بلکه لازم می‌آید که باری، جل و علا، در افعالش مقهور باشد، چراکه اراده‌ای که علت تامه وجود معلولات است عین ذات اوست و بدیهی است که ذات او، تعالی و تقدس، برای وی،

تبارک و تعالی، غیر اختیاری است (نائینی، ۱۳۶۸: ۱/ ۱۹؛ ← خویی، ۱۴۱۷ ق ب: ۱/ ۴۱۴).

در نظر ملاصدرا و پیروان شاخص وی، اراده حق، عین ذات اوست (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ق: ۶/ ۳۰۹ و ۳۱۵ و ۳۳۲ و ۳۵۳؛ آشتیانی، ۱۳۸۷: ۴۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۹ ق: ۲۶ و ۲۷؛ شیرازی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۰۸۷ و ۱۰۸۸)؛ یعنی همان‌گونه که ذات حق، در این‌که ذات حق باشد، غیر اختیاری وی است اراده وی نیز از اختیار وی خارج است. به تعبیر ملاصدرا «ذات حق و مشیت وی، نه از حیث تقییدی تغایری دارند و نه از حیث تعلیل» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ق: ۶/ ۳۰۹).

بر این اساس از یک طرف در مقام ثبوت، مشیت، ذاتی واجب‌الوجود است. پس «همین‌که ذات حق هست، یعنی مشیت هم هست» و چون وجود حق، واجب است پس صدور مشیت از وی نیز قهری، وجوبی، و تخلف‌ناپذیر است. اما از سوی دیگر در مقام اثبات، هنگامی که می‌گوییم: «ذات حق، شائی است» برای حمل وصف «شائی» بر ذات حق، هیچ واسطه و تقییدی نیاز نیست. چون همین‌که به ذات حق توجه می‌کنیم «شائی بودن» را، به مثابه یک وصف ذاتی، در آن می‌بینیم.

پس اراده حق، چون سایر صفات ذات، عین ذات حق است و این یعنی «خداوند واجب‌الاراده و دائم‌الاراده» است. پس از نگاه نائینی، مشیت حق، مشیتی صوری و اصطلاحی است. چون مشیت واقعی همواره ملازم با «قدرت شائی بر مشیت‌نکردن» است.

۲.۴ بررسی توجیه دوم: مسبوق‌بودن فعل واجب تعالی به «علم و اراده»

توجیه دومی که برای اختیار انسان ارائه شده است متمرکز بر «وجوب‌بخشی فاعل، به فعل خارجی‌اش» است. ملاصدرا تأکید دارد که ایجاب و به تبع آن وجوب فعل، منافاتی با اختیار فاعل ندارد؛ چون «ایجاب بالاختیار» است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ق: ۶/ ۳۳۲) به تقریر ملاصدرا، در باری تعالی علم و اراده، عین هم و هر دو عین ذاتند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۹۱ و ۵۳ و ۲۲۴؛ ۴/ ۲۴۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ ق: ۶/ ۳۳۲). ذات نیز در علیت خود تام و تمام است. لذا خداوند به هر چه علم دارد آن را اراده می‌کند. از سوی دیگر هیچ‌چیز از وسعت علم او بیرون نمی‌ماند لذا او نسبت به همه ممکنات، واجب‌الاراده می‌شود و محال است که نسبت به معلومات نامتناهی‌اش، توانایی «ترک اراده» را داشته باشد. با این حال، فعل خداوند جبری نمی‌شود چون از «علم و اراده وی» نشأت گرفته است. به این

ترتیب، چون وجوب فعل الهی، معلول اراده وی است این منافاتی با اختیاری بودن فعل ندارد بلکه تأکیدی بر اختیاری بودن آن است؛ چون آنچه به فعل، ضرورت بخشیده، و به تعبیر ملاصدرا «اتم اسباب فعل»، اراده وی بوده است (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱ / ۳۷۴-۳۷۶؛ ← آشتیانی، ۱۳۸۷: ۹۵).

از دید ناسازگارگرا، در ارائه این ملاک نیز مغالطه‌ای شبیه به توجیه نخست صورت گرفته است. محل نزاع اینان درست بر سر نقطه اراده است. در این نقطه، به قطع نتیجه مبنای فیلسوفانه این است که «اراده از اختیار خدا خارج است و او نمی‌تواند اراده نکند»؛ چنان‌که «نمی‌توانست مشیت نکند»؛ چون «مشیت و اراده عین علم و عین ذات وی است و نمی‌شود که ذات باشد اما مشیت و اراده نباشد». پس در این زمینه نمی‌توان برای او «تمکن از فعل و ترک» قائل شد و این یعنی نسبت جبر به خداوند در اراده و مشیتش.

به علاوه درست است که طبق این مبنا خداوند به آنچه از وی سر می‌زند عالم است، و از این جهت با منبع نور و گرما تفاوت دارد، اما از جهت دیگر کاملاً شبیه منبع نور و گرماست و آن این که «نمی‌تواند جلوی صدور فیض و مشیت و اراده از خود را بگیرد». ناسازگارگرایان اصرار دارند که وجداناً ملاک اختیاری بودن فعل، داشتن «سلطه علمی و سلطه عملی» است. فاعل مختار هم می‌داند که چه می‌کند و هم در انتخاب انجام یا ترک آن آزاد، و به طرفین مسلط است. آتش در سوزاندگی و نور افشانی خود، هیچ‌یک از این دو را دارا نیست؛ ولی باید توجه داشت که تثبیت «سلطه علمی» و حذف «سلطه عملی» نمی‌تواند اختیاری برای فاعل به بار بیاورد. بلکه خداوند برخلاف آتش، از کرده خود، عالم است؛ ولی اگر در عین عالم بودن، انتخاب او، معلول ضرورت درونی بود، در اصل مجبور بودن، تفاوتی با آتش ندارد. همان‌طور که آتش «نمی‌تواند نسوزاند و نمی‌تواند نور ندهد»، خدا هم «نمی‌تواند طرف فعل را انتخاب نکند» و عالم بودن یا عالم نبودن وی، تأثیری در این جبرآوری ندارد (خویی، ۱۴۱۷ ق ب: ۲/ ۴۲؛ فیاضی، ۱۳۹۱: ۲۶).

۳.۴ بررسی توجیه سوم: مسبوق بودن فعل واجب تعالی به «علم و حب»

گاه فیلسوفان، «ملایمت با طبع فاعل» را در کنار علم فاعل، به عنوان شرط دوم می‌آورند تا اختیاری بودن فعل را تصحیح کند. چنان‌که رفت صدرالمتالهین ملاک اختیاری بودن فعل را منبعث بودن آن از «علم و ملایمت با ذات فاعل» می‌شناسد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ق: ۶/

۳۱۷ و ۳۱۸؛ ← میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۱۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱۷۱ و ۱۷۲؛ غروی اصفهانی، ۱۴۱۶ ق: ۲/۹۰).

محقق خوبی که اصولی ناسازگارگرای است، در برابر این دیدگاه می‌ایستد و می‌گوید:

امامیه به تبع امامانشان به امر بین امرین و منزله‌ای بین منزلتین قائل هستند به گونه‌ای که هیچ‌یک از دو محذور جبر و تفویض لازم نمی‌آید و سابقاً برای جبر به دست لرزان مثال زدیم به گونه‌ای که شمشیری را به آن ببندند و انسانی را زیر آن قرار دهند. حرکت دست مرتعش غیر اختیاری است هرچند که صاحب آن بداند کسی که زیر شمشیر قرار دارد با این حرکت کشته می‌شود و بلکه هرچند به کشته‌شدن او تمایل و محبت هم داشته باشد؛ اما این علم و محبت، سبب اختیاری‌شدن حرکت وی نمی‌شود (خوبی، ۱۴۱۹ ق: ۱/۱۵۲؛ ← خوبی، ۱۴۱۷ ق ب: ۲/۵۳-۵۵).

طبق این توجیه سازگارگرایان، برای اختیاری‌بودن فعل، کافی است فاعل در هنگام گزینش فعل به آن علم و حب داشته باشد. اما «یک‌طرفه بودن» و «تمکن‌نداشتن از طرفین»، ضرری به اختیار نمی‌زند. می‌توان حالتی را فرض کرد که فاعل در انتخاب خود «ناتوان از انتخاب هر دو طرف» باشد، اما این «یک‌طرفگی» را دوست داشته باشد. در این صورت باز هم فعلش، اختیاری خواهد بود. این در حالی است که از چشم‌انداز ناسازگارگرایان، اختیار وجدانی یعنی «در عین این که فاعل، قادر به انتخاب فعل است، قادر به گزینش ترک آن باشد». این «امکان انتخاب هر دو طرف فعل و ترک»، که لازمه غنای فاعل از هر دو طرف است، با ضرورت پیشینی اراده کاملاً متعارض است، چه فعل ملایم طبع باشد و چه نباشد. مختاربودن فاعل در گزینش میان انتخاب کردن و نکردن فعل، نشانه حریت اوست.

به این ترتیب، معیار علم و حب نمی‌تواند اختیار مورد توقع ناسازگارگرایان را برای فاعل بالتجلی به ارمغان آورد؛ چون فاعل بالتجلی در «انتخاب دو طرف فعل و ترک» آزاد نیست و واجب‌الاراده است. «اضطرار درونی در نقطه انتخاب» همواره بر فاعل بالتجلی حاکم است و او نمی‌تواند دست به اراده ترک بزند چون در علیت خود نسبت به اراده فعل، تام است.

۴.۴ بررسی توجیه چهارم: منتفی بودن مجبر نسبت به واجب‌الوجود

در این توجیه، نخست پذیرفته می‌شود که انسان مختار، «مختاری در حکم مضطر» است

چون قدرت در او، ملازم حیث قوه و امکان است. پس خروج این قوه به فعل و ترجیح و جوب بر امکان، نیازمند مرجح بیرونی الزام آور است. این مرجح همان داعی زائد بر ذات است که فاعل بالقصد را اضطراراً به سمت فعل می‌کشد. اما اصرار می‌شود که در مورد واجب تعالی، «چنین مُجبری وجود ندارد» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ق: ۳۱۰/۶) و فعل او «لذاته و بذاته» محقق می‌شود، نه به سبب غرض زائد بر ذاتی که علت فاعلیت وی شود. این است که فیلسوف اصرار می‌ورزد فاعلیت حق متعال بالقصد نیست، چون قاعل بالقصد را خالی از شائبه جبر نمی‌داند.

در این توجیه، نخست اختیار را مساوی با نفی مجبر بیرونی در نظر می‌گیرند و سپس تحقق چنین مجبری و رای خداوند متعال را ابطال می‌کنند. به این ترتیب، واجب تعالی ازلاً و ابداً، مرید و اختیارکننده بالفعل است و معنای اختیار وی نیز همین است که کسی او را به فعلش اجبار نمی‌کند (همان: ۳۱۳/۶ و ۳۱۴؛ ابن‌سینا، بی تا الف: ۱۵۰؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۴۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۶۱).

در مقام بررسی ناسازگارگرایانه، به نظر می‌آید یگانه ملاک تشخیص این‌که اختیار چیست و مختار کیست، وجدان عاقل حر است و همین وجدان با اتکا به بداعت اختیار، اصرار می‌کند که اختیار یعنی «قدرت فاعل بر انتخاب طرفین فعل و ترک». سلب این قدرت و الزام فاعل به یک طرف، نتیجه‌ای جز جبر ندارد، خواه این الزام از سوی عوامل بیرونی و دواعی و مرجحات خارجی صورت گیرد، خواه الزام درونی تخلف‌ناپذیری باشد. به این ترتیب صرف حذف مجبر خارجی مسئله را حل نمی‌کند چون همچنان الزامی درونی، پیش از انتخاب فعل، می‌تواند طرف مقابل را محال و ممتنع کند و فاعل را یک‌طرفه کند.

چنان‌که دیدیم در مقام تبیین اختیار خداوند، هرگونه مسخّری حذف شده است اما ناسازگارگرایان معترض‌اند که چرا فیلسوفان با حذف «قدرت خدا بر گزینش طرف ترک»، عملاً از طریق دیگری از وی سلب اختیار کرده‌اند؟ در یک کلام طرف مقابل فیلسوفان، «ایجاب و جوب» را منافی اختیار می‌بیند اما فیلسوف به جای پاسخ او، «اجبار و اختیار» را در برابر هم قرار داده و با صرف حذف اجبار و حفظ ایجاب، در پی اثبات اختیار برای خداست و این نوعی مغالطه است. فیاضی در تعلیقه به چنین تبیینی از علامه طباطبایی، به همین نکته اشاره کرده است:

اشکالی به این قول وارد است و آن این‌که اختیاری که متکلم می‌خواهد آن را حفظ کند، و این کار را با «انکار و جوب وجود معلول هنگام وجود علت تامه، در فرض مختاربودن

فاعل» انجام می‌دهد، اختیار در مقابل ایجاب است (که عبارت است از «بودن فاعل به‌گونه‌ای که اگر مشیت کرد فعل انجام دهد و اگر مشیت نکرد فعل انجام ندهد») نه اختیار در مقابل اجبار (فیاضی، ۱۳۸۵: ۳ / ۶۲۴؛ فیاضی، ۱۳۹۱: ۲۶).

۵.۴ بررسی توجیه پنجم: واجب‌الوجود موجب است نه موجب

توجیه پنجم فیلسوف این است که اولاً خداوند را موجب فعل خود (به وجوب سابق) می‌داند و ثانیاً اصرار می‌کند که این «موجب‌بودن»، به معنای «موجب‌بودن» وی نیست؛ به این علت که وجوب معلول، مانند وجود آن، متأثر و متأخر از علت و قائم به آن است و به همین دلیل معنا ندارد که از حکومت آن بر علتش سخن بگوییم (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۹؛ فیاضی، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۳۱ و ۲۳۲).

دینانی نیز شبیه‌گفتار پیشین را از حاجی سبزواری نقل می‌کند:

آنچه برخی متکلمین به حکما منسوب کرده‌اند که آنان خدا را فاعل موجب (به فتح ج) می‌دانند، سخنی ناروا، بلکه افترا است که از طریق تحریف کلمه موجب (به کسر ج) به کلمه موجب (به فتح ج) پیدا شده است. با توجه به آنچه گذشت، اعتقاد به این که خداوند فاعل موجب (به کسر ج) است، هیچ‌گونه منافات با اراده و اختیار حق تعالی ندارد. بلکه مبدأ این‌گونه فعل، اراده و اختیار است؛ چنان‌که می‌گوید:

فالحق تعالی موجب (بکسر الجیم)، آی فاعل یجب فعله بقدرته و اختیاره و هذا علی مذهب الحکیم، حیث یقول: الشیء ما لم یجب لم یوجد ... (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱ / ۲۳۶؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۳ / ۶۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳ / ۲۴۶).

در مقام بررسی ناسازگارگرایانه، اولاً باید توجه داشت که محل نزاع بر سر وجوب سابق است نه وجوب لاحق. وجوب لاحق، به یک معنا، معلول فاعل است و ایجاب فاعل نسبت به آن، منافاتی با اختیار فاعل ندارد در حالی که در وجوب سابق چنین نیست. ثانیاً بحث یک ناسازگارگرا در این است که اگر به صدور ضروری مشیت و اراده از حق متعال قائل شویم به معنای مجبورشدن وی است؛ چون صدور ضروری مشیت بدین معناست که پیش از «مشیت‌کردن»، «مشیت‌نکردن»، محال و ممتنع بوده است. در واجب تعالی این امتناع، همیشه برقرار است. چون هیچ‌گونه نقطه «نقصان در علیت» یا «حالت بالقوه و منتظره» در او سراغ‌گرفتنی نیست. به این ترتیب درست است که بر مبنای فلسفی وجوب سابق بر فعل، خود معلول واجب تعالی است و وی موجب آن است، اما مهم این

است که وی موجبی است که «نمی‌تواند ایجاب نکند» و این یعنی موجب است. از نظر ناسازگارگرایان، واجب تعالی به شرطی مختار است که «بتواند فعل خود را ایجاد کند و بتواند ایجاد نکند». این در حالی است که فیلسوف از یک سو، مشیت را عین ذات دانسته و قائل است که «نمی‌شود واجب تعالی طرف ترک را مشیت کند» و از دیگر سو، فعل خارجی خدا را معلول ضروری مشیت وی به حساب می‌آورد. به این ترتیب «این خود خداوند نیست که برمی‌گزیند به فعل خود وجوب بدهد یا ندهد؛ به تعبیر دیگر زمام انتخاب «ایجاب یا عدم ایجاب فعل خارجی» به دست او نیست. در نتیجه، هم مشیت و هم فعل خارجی از وی سر می‌زند، بدون این‌که بتوان در این فرایند نقطه‌ای را به عنوان نقطه تمکن از فعل و ترک» سراغ گرفت و این یعنی جبر (فیاضی، ۱۳۸۸: ۲).

۵. بررسی رویکرد «برهان خلف» سازگارگرایان

رویکرد فیلسوفان در توجیحات گذشته، این بود که نظریه خود در تبیین اختیار واجب تعالی را از اتهام جبر مبرا کنند. رویکرد دومی که برای نفی طرف مقابل به کار گرفته می‌شود، «برهان خلف» است. در این رویکرد تأکید می‌شود که اگر نظریه فلسفی را در تحلیل اختیار واجب تعالی نپذیریم به معضل بزرگ‌تری برخورد می‌کنیم و آن این‌که به ناگزیر «امکان در ذات واجب راه می‌یابد». این نتیجه نادرست سبب می‌شود که دست از نظریه رقیب برداریم و به همان نظریه فلسفی، ملتزم شویم. در این بخش نشان خواهیم داد که با رد دیدگاه فلسفی، چنین نتیجه نادرستی در پی نمی‌آید لذا می‌توان خداوند متعال را «ناقص و محتاج» ندانست، اما در عین حال او را «واجب‌الاراده و واجب‌المشیه» نیز نشناخت.

۱.۵ نفی تعریف کلامی از سوی فیلسوفان

چنان‌که رفت فیلسوفان تعریف قدرت را به صورت قضیه شرطیه «کون الفاعل بحیث ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل» مطرح می‌کنند. این تعبیر فلسفی در برابر تعریفی که متکلمان از قدرت ارائه کرده‌اند مطرح شده است، که با عنوان «صحہ الفعل و الترتک» معروف شده است (حلی، بی‌تا: ۲۴۸؛ حلی، ۱۳۶۵: ۱۰). در این تعریف «صحت» به معنای «امکان وقوع» است. در نظر متکلم، قادر کسی است که نه انجام فعل توسط او ممتنع باشد و نه سرزدن ترک از وی محال باشد؛ اما فیلسوفان این تعریف را نمی‌پذیرند بدین سبب که آن را شامل قدرت

خدا نمی‌دانند. استدلال فیلسوف در رد تعریف متکلم آن است که اگر این تعریف را شامل قدرت واجب‌الوجود بدانیم، به راه‌یابی امکان در او می‌رسیم؛ در حالی که واجب تعالی از شائبه امکان منزّه است (مطهری، ۱۳۷۲: ۸/ ۳۶۷ و ۳۶۸).

فیلسوفان قائل‌اند که لازمه «ممکن‌بودن فعل و ترک از فاعل»، امکان ذاتی خود فاعل است. این در حالی است که واجب‌الوجود از همه جهات و حیثیات واجب است. به این ترتیب تعریف متکلم را ناقص می‌دانند و آن را حداکثر بیان‌گر «قدرت فاعل ممکن‌الذات» می‌شناسند.^۳ پس در یک کلام به چشم فلسفی، مشکل تعریف کلامی، «جامع‌نبودن» آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ق: ۶/ ۳۰۹؛ ۳/ ۱۱).

چنان‌که رفت از منظر فیلسوف صدرایی، گزینش ترک از واجب‌الوجود ممتنع است. اگر این گزینه برای وی قابل طرح باشد واجب‌الوجود مانند حیوانات، ملازم امکان می‌شود یعنی یا باید وی را ناقص تلقی کرد و به فقدان مقتضی تن داد و یا آن‌که باید پذیرفت مانعی هست که می‌تواند در برابر اراده‌ی ایستادگی کند و نگذارد مشیت و فعل از وی سرزند و این هر دو باطل است (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱/ ۳۷۷).

۲.۵ «صحّه الفعل و التّرك» تعریفی قابل تطبیق بر اختیار حق متعال

چنان‌که رفت انگیزه مهم فلاسفه از رد تعریف متکلمان، ارائه تعریفی جامع از قدرت بوده که علاوه بر انسان، بر خدا هم صدق کند؛ چون معتقد بوده‌اند که لازمه تعریف متکلمان، راه‌یافتن امکان در خداست.

اما به نظر می‌رسد این محذور در تعریف کلامی برقرار نیست. محقق خوبی می‌نویسد:

بدیهی است که وجود خداوند متعال و قدرت او واجب است، و خدا همه‌اش وجود و همه‌اش وجوب است؛ اما این سبب نمی‌شود که فعل وی ضرورتاً در خارج از او صادر شود ... اگر کسی ادعا کند که «نسبت فعل خدا به وی، نسبت معلول به علت تامه است» این ادعا عقلاً و نقلاً خطاست؛ چون قائل شدن به چنین مبنایی، باعث نفی قدرت و سلطنت از خداوند متعال است. چراکه بازگشت این قول آن است که وجودها با همه مراتب طولی و عرضیشان، به نحو اعلی و اتم در وجود خداوند موجودند و بر اساس سلسله طولی خود از وی متولد می‌شوند؛ چنان‌که معلول از علت تامه خود صادر می‌شود ... پس معنای علیت ذات خدا برای اشیا، این است که مخلوقات ضرورتاً از وی صادر شوند و از آن انفکاک نپذیرند؛ چنان‌که حرارت از آتش سر می‌زند و از آن غیر

قابل انفکاک است؛ نهایتاً آتش، علت طبیعی حرارت است و علم و آگاهی ندارد اما شعور و التفات، تفاوتی در واقع علیت و حقیقت موضوعی آن نمی‌گذارند. پس اگر اشیا به نحو حتم و وجوب از خدا صادر شوند و از مراتب وجود او باشند که انفکاک آن‌ها از وی محال باشد پس معنای قدرت و سلطنت تامه کجا می‌رود؟ ... بر این اساس اراده‌ی خداوند، ذاتی وی نیست، بلکه صفت فعل اوست و عبارت است از مشیت و اعمال قدرت او. چنان‌که گفتیم معنای «تمام‌بودن سلطنت خدا از همه‌ی جهات» و «تصورنشدن نقص در ذات حق»، این نیست که فعل ضرورتاً از وی سرزند بلکه معنای آن این است که خدا برای فاعلیت به غیر خود، نیازمند نیست و تنها اوست که سلطنت بالذات دارد نه غیر او. چراکه غیر او ذاتاً فقیر است و نیازمندی در کنه ذاتش نهفته است (خویی، ۱۴۱۷ ق ب: ۴۲/۲؛ ← همان: ۷۰/۲).

از نگاه یک ناسازگارگرا «صحہ الفعل و الترتک»، لزوماً به معنای آن نیست که فاعل برای انتخاب گزینه فعل، باید تغییر کند. چون فاعل، قادر به گزینش هر دو طرف فعل و ترک است و امکان، متوجه این دو طرف است نه این‌که ذات فاعل را هم تحت تأثیر قرار دهد. از منظر اینان «صحہ الفعل و الترتک» درست در نقطه انتخاب فاعل برقرار است؛ قدرت فاعل یعنی کمالی و غنایی داشته باشد که بتواند هم فعل و هم ترک را برگزیند. لازمه این سلطه و اشراف و فیاضیت، آن است که تا پیش از تحقق انتخاب فعل یا گزینش ترک، هیچ‌یک از آن دو، وجوب سابق نداشته باشند و راه هیچ‌یک از آن دو گزینش، به روی فاعل مختار بسته نباشد.^۴ قادر و حر بودن فاعل، به این است که همان‌جا که به واقع فاعل یا تارک است (نقطه انتخاب) بتواند هر یک از دو طرف را برگزیند و اسیر یک‌طرفگی و اضطراب بیرونی یا درونی، نباشد به این ترتیب «ضرورت سابق بر فعل خارجی» مورد نزاع نیست و «برقراری ضرورت سابق در این حوزه» منافاتی با حریت و قدرت فاعل ندارد (خویی، ۱۴۱۷ ق الف: ۲۰۶/۱ و ۲۰۷؛ ← شمس، ۱۳۸۵: ۴۷۹).

در این تحلیل وقتی فاعل دست به انتخاب فعل یا ترک می‌زند اگر روح حریت و فاعلیت، جاری باشد باید در نقطه اختیار و یک رتبه قبل از سرزدن فعل خارجی، حالت ثابتی برقرار باشد. باید شرایط درمجموع ثابت باشند و فاعل قادر برای رسیدن به نصاب فاعلیت، چیزی کم نداشته باشد تا هم فعل اختیاری معنادار شود و هم ترک آزادانه. آن‌جا که سخن از سلطنت است یعنی قادر حر، همه‌ی آن‌چه برای انتخاب فعل لازم است را داراست و در عین حال می‌تواند گزینه ترک را برگزیند (فیاضی، ۱۳۸۵: ۳/۶۱۸).

طبق این تبیین، هنگامی که فاعل سر دو راهی فعل و ترک قرار گرفت همه‌ی آن‌چه

برای تحقق اراده بدان نیازمند است محقق شده است، اما او قادر به اراده ترک نیز است. به این ترتیب، علت «عدم معلول»، صرفاً «عدم علت» نیست چون می‌شود قائل شد که علت تامه هست، ولی ایجاد نکرده است؛ «چون مختار است و واجب نیست که ایجاد کند» (فیاضی، ۱۳۹۱: ۲۲).

البته ممکن است در این که فاعل را در چنین موقعیتی علت تامه بدانیم اشکال شود و گفته شود: «اصطلاح علت تامه اساساً برای علتی وضع شده که معلول وجوباً از آن صادر می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۵).

در این صورت بحث، بحثی لفظی خواهد شد. بر فرض که این اشکال را بپذیریم و به فاعلی که «چیزی برای فاعلیت کم ندارد اما وجودش وجود معلول را لازم نمی‌آورد» «علت تامه» را اطلاق نکنیم. اما این اصل مسئله و مدعا را تغییر نمی‌دهد. اصل بحث این است که «فاعل مختار با این که قادر به گزینش فعل است و برای فاعلیت به ضم ضمیمه‌ای نیاز ندارد، در عین حال گزینش ترک برای وی شدنی است و هر یک از فعل و ترک، علتی جز او ندارد».

فیاضی در تعلیقه خود بر *نهایه الحکمه* می‌نویسد:

مقوم علیت در علت تامه این است که علت تامه، وجود معلول را ایجاب کند. چراکه معنای علیت آن همین است و این، هر چند مستلزم وجود معلول است لیک این، یک وجوب بالغیر است و «استوای نسبت علت تامه مختار نسبت به ایجاب فعل و ایجاب ترک»، منافاتی با آن ندارد. بنابراین علت مختار، علت هر یک از ایجاب فعل یا ایجاب ترک است. پس «مساوی بودن نسبت علت، به وجود و عدم معلولش» در این مورد، مستلزم منتفی شدن رابطه علیت میان آن دو نیست (فیاضی، ۱۳۸۵: ۳/ ۶۲۲).

وجداناً فاعل مختار فاعلی است که در همان شرایط که فعل را اراده کرده است می‌توانست که ترک را اراده کند. در موقعیتی که فاعل به هر دو طرف قادر است لازم نیست که چیزی خارج از ذاتش به وی ضمیمه شود تا انتخاب یک طرف را ایجاب کند. اگر فاعل بر سر دو راهی چیزی برای انجام فعل کم داشته باشد بدان معناست که به هر دو طرف قادر نیست و سر دو راهی فعل و ترک نرسیده است. وقتی بر سر دو راهی است در یک لحظه در عین این که خود را به هیچ وجه ناتوان از انتخاب گزینه فعل نمی‌یابد اما در عین حال تبلور حریتش به این است که خود را در اراده ترک نیز آزاد ببیند. با این تفصیل «تساوی فعل و ترک نسبت به فاعل»، نشانه نقصان فاعل و نیاز او به

«تتمیم علیتش از خارج» نیست بلکه در نقطه اختیار، نشانه کمال حریت و قدرت وی برای انتخاب هر یک از طرفین است.

به این ترتیب از نگاه ناسازگارگرایان، ملازمه مورد ادعای فیلسوف، ناصواب است چون هر دو این طرف‌ها بدیهی است. از یک طرف فاعل مختار «خود را برای رسیدن به نصاب قدرت و فاعلیت، محتاج ضم ضمیمه نمی‌بیند» و از طرف دیگر «خود را علاوه بر اراده فعل، بر گزینش ترک نیز قادر می‌یابد». این دو طرف درباره اختیار حق متعال نیز قابل پیاده‌سازی است. از یک طرف هیچ‌گونه نقص و امکانی در خداوند راه ندارد و از طرف دیگر، هم اراده فعل و هم اراده ترک برای وی ممکن است.

طبق این تبیین، انسان به مثابه مصنوعی ضعیف، کمالی دارد که وقتی در برابر فعل و ترک قرار می‌گیرد لازمه رفتن به هیچ‌یک از این دو طرف، تغییر و تحول در ذاتش نیست. با همین بیان درباره خداوند می‌توان گفت: «ممکن بودن گزینش فعل یا ترک برای خداوند نیز به معنای نقصان ذات یا تغییر در ذات وی نیست». چون این ویژگی ذاتی حریت است که اساساً در نقطه تمامیت فاعل معنا پیدا می‌کند و در این نقطه، وجوب سابق یکی از دو طرف را بر نمی‌تابد (فیاضی، ۱۳۹۱: ۲۶).

اختیار حق، یعنی واقعاً شدنی باشد که فعلی را بیاورد یا نیاورد؛ شدنی باشد که بساط آفرینش را بر هم بزند یا نزند. لازمه فرض این کمال، آن نیست که برای رسیدن به فاعلیت، لزوم استکمال یا تغییری در ذات خدا را فرض کنیم. اگر لازمه «امکان گزینش فعل و ترک برای انسان مصنوع، راه‌یابی تغییر و نقصان در ذاتش نیست» به طریق اولی خدا نیز از این نقص بری است. به قول فیاضی،

مقهوربودن یک نقص است، ولی نداشتن تمکن از فعل و ترک، نقص دیگری است. یعنی اگر فاعلی به گونه‌ای هست که فعلش در اختیار خودش نیست. این فاعل، ناقص است. تمکن الفاعل من الفعل والترک را در خودمان می‌یابیم. حالا شما اسمش را اختیار نگذارید، هرچه می‌خواهی بگذار. من که مخلوق او هستم در خودم می‌یابم که برای بالا رفتن دستم مختارم؛ یعنی متمکن از فعل و ترک هستم. اگر این امکان را نفی کردید فاعل موجب می‌شود (همان).

در این جا دو گزاره بدیهی وجود دارد: اولاً «هر علتی که قدرت بر انتخاب طرفین فعل و ترک نداشته باشد و یک طرفه باشد ناقص و عاجز است»؛ ثانیاً «هیچ فاعل قادر

حری نیست که با ممکن بودن اراده فعل و ترکش، بر سر دوراهی، نیازمند به تصمیم از ناحیه غیر باشد».

خدا منزّه از تغییر و تحولی است که به فرض عجز وی بازگشت می کند. اما این هم یکی از آیات عجز است که فاعل فقط به یک طرف قادر باشد؛ «عاجز بودن از محو و اثبات» برای خدا نقص است و باید او را از چنین حالتی تنزیه کرد و دقیقاً به همین سبب ناسازگارگرایان بر این باورند که اراده، صفت ذات خدای متعال نیست. چنان که صدر در این باره می گوید:

اراده از صفات فعل خداست نه از صفات ذات؛ و روایات بسیاری بر این دلالت دارد؛ برخلاف فلاسفه که قائل اند اراده از صفات ذات است و آن گاه با این دیدگاه به چیزی شبیه جبر رسیده اند (صدر، ۱۴۱۷ ق: ۷/ ۶۶۰).

۶. نتیجه گیری

فیلسوفان سازگارگرا، واجب الوجود بالذات را واجب الاراده و واجب الفعل نیز می دانند و با طرح «علم فعلی و عنایی»، انفکاک فیض از خدا را ناممکن می دانند. اینان هم ترک مشیت را بر وی محال می شناسند و هم ترک فعل را. با این حال در دید این فیلسوفان، ضرورت این دو، با «مختار بودن خدا» سازگار است. اما به نظر می رسد چنین سازگاری ای وجود ندارد.

رویکرد اول فیلسوفان در دفاع از این سازگاری، به مقصود نمی رسد؛

در توجیه اول جابه جایی محل نزاع صورت گرفته است و به جای این که یک طرفگی مشیت، حل و فصل شود همه تأکید بر ملازمه میان مشیت و فعل، متمرکز می شود. توجیه دوم فیلسوفان نیز مورد قبول نیست چون اراده ای که به عنوان ملاک اختیاری بودن فعل الهی معرفی می شود، عین ذات و ضروری و غیر قابل تخلف است. در توجیه سوم نیز صرف برقراری علم و حب نمی تواند اختیاری بودن فعل باری را تصحیح کند چون در نظریه سازگارگرایان، توان امساک از واجب الوجود سلب شده است. در توجیه چهارم مغالطه صورت گرفته است چون نزاع سر ناسازگاری ایجاب و اختیار است اما سازگارگرایان پاسخ را در ناسازگاری اجبار و اختیار داده اند. نهایتاً توجیه پنجم نیز پذیرفته نیست زیرا در عین این که واجب تعالی موجب فعل خود است اما از آن جا که نمی تواند از ایجاب فعل خود سر باز زند کمال اختیار برای وی سامان نمی یابد.

رویکرد دوم فلاسفه در رد ناسازگارگرایان کارساز نیست؛

اگر نظریه فلسفی را در تحلیل اختیار واجب تعالی نپذیریم و به ناسازگارگرایی روی آوریم قائل نشده‌ایم که «امکان در ذات واجب راه می‌یابد» چون در عین تمامیت ذات واجب و در حالی که ذاتش هیچ نیازی به ضمیمه شدن امر دیگر ندارد همچنان توانا و قادر و مسلط است که اراده کند یا خیر و فعل انجام دهد یا ترک و این امری است که در هر فاعل مختاری، چه خدا باشد و چه انسان، برقرار است.

پی‌نوشت

۱. البته فاعلیت عقول قادسه و ملائکه مقربین نیز در نظر ملاصدرا و بوعلی چنین‌اند (← ملاصدرا، ۱۳۸۳ ق: ۷/ ۵۵).
۲. چنان‌که حاجی می‌گوید: چون متکلمان خدا را فاعل بالقصد دانسته‌اند نمی‌توانند وی را واقعاً قادر مختار بدانند و سپس می‌افزاید: فان القدره و الاختیار الحقیقین ما هو خال عن شائبه الجبر الذی فی الطبیع و الفاعلین بالقصد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ق: ۶/ ۳۰۹، حاشیه سبزواری).
۳. البته به چشم فلسفی صحیح بودن تعریف کلامی در مورد قدرت انسان، به شرطی است که انسان را به عنوان جزء العله در نظر بگیریم و سپس گزینش فعل و ترک را نسبت به این جزء العله، با عنوان «امکان بالقیاس» متصف کنیم و گرنه اگر انسان را با ملاحظه مجموعه دواعی و مرجحات به عنوان مجموعه‌ای که علت تامه را تشکیل می‌دهند اعتبار کنیم فقط و فقط انتخاب فعل، آن هم وجوباً، قابل انتساب به انسان است و گزینش ترک توسط وی منتفی و ممتنع است. به این ترتیب اگر منظور متکلم این باشد که «انسان در عین آن‌که نقصانی برای فاعلیت ندارد امکان انتخاب گزینه ترک را نیز دارد»؛ این تعریف با نگاه فیلسوف حتی برای فاعلیت انسان نیز کاربرد نخواهد داشت.
۴. بر این اساس، فیاضی خطاب به سازگارگرایان می‌گوید: شما نمی‌توانید برای این اراده قبل از پیدایش قائل به وجوب شوید و بگویید فاعل واجب است که اراده کند. اگر فاعل واجب است اراده کند پس متمکن از فعل و ترک اراده نیست ... شکی نیست که اراده فاعل مرید، کار خودش است. اراده که می‌خواهد محقق شود فعل من است. من باید این اراده را انجام دهم (فیاضی، ۱۳۹۱: ۲۲).

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۷). نقادی بر تهافت الفلاسفه غزالی، قم: بوستان کتاب.

بوعلی سینا، حسین بن عبدالله (بی تا الف). التعليقات، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

بوعلی سینا، حسین بن عبدالله (بی تا ب). المبدأ و المعاد، قم: مؤسسه مطالعات اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریحی مختوم، تدوین حمید پارسا، ج ۳، قم: اسرا.

حلی، حسن بن یوسف (بی تا). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، به تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران: مؤسسه النشر الاسلامی.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵). الباب الحادی عشر، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۷ ق الف). الهدایة فی الاصول، تقریرات حسن صافی اصفهانی، ج ۱، قم: مؤسسه صاحب الامر.

خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۷ ق ب). محاضرات فی اصول الفقه، تقریرات محمد اسحاق فیاض، جلد های ۱ و ۲، قم: انصاریان.

خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۹ ق). دراسات فی علم الاصول، تقریرات علی هاشمی شاهرودی، ج ۱، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).

الداماد، میر محمد باقر (۱۳۶۷). التبسّات، به اهتمام مهدی محقق، سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، ابراهیم دیباجی، تهران: دانشگاه تهران.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). شرح المنظومه، حسن حسن زاده آملی، جلد های ۱ و ۲ و ۳، تهران: ناب.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲). شرح الأسماء الحسنی، تهران: دانشگاه تهران.

سهروردی (بی تا). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، سید رضی (۱۳۸۵). درس های شرح منظومه، ج ۱، تهران: حکمت.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، تعلیقات سبزواری و علامه طباطبایی، جلد های ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶، تهران: دار المعارف الاسلامیة.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی، محمد خواجهوی، ج ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). العرشیة، به تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). المشاعر، به اهتمام هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

شمس، سید حسین (۱۳۸۵). امر بین امرین، قم: بوستان کتاب.

صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۷ ق). بحوث فی علم الاصول، ج ۷، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

۱۱۲ نقدی بر تبیین صدائیان از اختیار حق متعال

- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با پاورقی مرتضی مطهری، ج ۳، تهران: صدرا.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷). *نهایة الحکمة*، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق). *الرسائل التوحیدیه*، بیروت: مؤسسه النعمان.
- علم الهدی، محمد باقر (۱۳۸۶). *سأ المفرد علی القائل بالقدر*، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی منیر.
- غروی اصفهانی، محمد حسین (۱۴۱۶ق). *بحوث فی الاصول*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- الفارابی، ابو نصر (بی تا). *فصوص الحکم*، تهران: بیدار.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۵). *نهایة الحکمة، تصحیح و تعلیق*، جلد های ۱ و ۳، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۸). «جبر فلسفی از دیدگاه ضرورت سابق»، *آیین حکمت*، ش ۱ و ۲.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۱). *ارادة آزاد و ضرورت علی با رویکرد فلسفی*، خبرنامه مجمع عالی حکمت اسلامی، ش ۵، ۲۲، ۲۶.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۷). *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۵). *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، تهران: دانشگاه الزهرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، جلد های ۸ و ۱۰، تهران: صدرا.
- نائینی، محمد حسین (۱۳۶۸). *أجود التقريرات*، ج ۱، تهران: مصطفوی.