

جستارهای فلسفی، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۱۰۳-۱۲۷

## بررسی تعریف فلسفی قدرت از منظر مکتب میرزای نائینی<sup>۱</sup>

سعید مقدّس<sup>۲</sup>

دانش‌آموخته دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، رشته فلسفه و کلام اسلامی، تهران،

ایران

احمد بهشتی

استاد دانشگاه تهران، گروه فلسفه، تهران، ایران

### چکیده

یکی از رویکردهای هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه‌ی حکمت متعالیه به تحلیل نحوه فاعلیت انسان مربوط است. با تبیین این مکتب هر فعلی که از انسان سر می‌زند لاجرم در یک سیر ضروری علی معلولی قرار می‌گیرد تا نهایتاً به مسبب‌الاسباب می‌رسد. در عین حال فیلسوفان قائلند که انسان در فعل خود مختار است چون تعریف فلسفی قدرت درباره‌ی وی صدق می‌کند. میرزای نائینی و تابعان وی این توضیحات حکمت متعالیه را به چالش کشیده‌اند و کوشیده‌اند نشان دهند صرف صادق بودن تعریف قدرت درباره‌ی انسان، نمی‌تواند توضیح دهنده‌ی اختیار حقیقی وی باشد. از دید مکتب نائینی این تعریف صرفاً یک تعریف اصطلاحی است و قابل پذیرش نیست بلکه قادر بودن یعنی فاعل واجد کمالی باشد که به واسطه‌ی آن، زمام اراده‌ی فعل یا ترک را در دست داشته باشد. به‌علاوه مکتب نائینی فیلسوفان را در تعریف فوق به جابه‌جایی محل نزاع متهم می‌کند و قائل است که با قبول مبنای حکمی، وجهی برای تصحیح ثواب و عقاب باقی نمی‌ماند. در این مقاله بر سر آنیم که چالش‌های مکتب نائینی با تعریف فلسفی قدرت را گزارش و نهایتاً درباره‌ی آن داوری کنیم.

**واژگان کلیدی:** تعریف قدرت، اراده، فاعل بالقصد، اختیار تحلیلی، اختیار اصطلاحی.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۵/۱۸، تاریخ تصویب: ۱۳۹۳/۷/۲۹

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): saeedmoghadas@yahoo.com

## مقدمه

به لحاظ تاریخی نخستین برخوردهای اصولی با نظریه علیّت فلسفی، از ناحیه میرزای نائینی صورت گرفته و ایشان بر ناسازگاری ضرورت علی و اختیار پافشاری کرده است و در رتبه‌ی بعد تابعان وی همین نظر وی را تقویت کرده و بسط داده‌اند.

اصل و اساس این مکتب در مسأله‌ی مورد بحث، مخالفت با «شمول ضرورت علی نسبت به افعال اختیاری» است. به بیان دیگر این روح مشترکی است که در تمام اقوال و آثار نائینی و پیروانش به چشم می‌خورد. نائینی و پیروان او، جملگی متفقند که در نقطه و حوزه‌ای که اختیار باشد نمی‌توان به شمول ضرورت سابق فلسفی قائل شد. این روح مشترک سبب شده که منظومه‌ای از باورها پدید بیاید که همگی از لوازم این اصل به حساب می‌آیند. به عنوان مثال:

۱. قائل شدن به این مبنا باعث می‌شود پیروان این مکتب با «توحید افعالی مورد نظر فیلسوفان» مخالفت کنند. اینان معتقدند در نقطه‌ی انتخاب کردن و اختیار کردن فاعل، ضرورتی حاکم نیست. در نتیجه گزینش فاعل مختار معلول اسباب و علل سابق و در نتیجه معلول بالواسطه‌ی واجب تعالی نیست. لذا طرح فاعلیت طولی نمی‌تواند مصحح اختیار انسان باشد.

۲. نفی ضرورت سابق باعث تبیین متفاوتی از عنوان «امر بین امرین» شده است. از منظر این مکتب، نفی جبر به این است که انسان را در گزینش و انتخابش، مستقل بدانیم و گزینش وی را، ولو بالواسطه، قابل انتساب به خداوند شناسیم. البته در عین حال قائلند که این استقلال در انتخاب و گزینش، به تفویض نمی‌انجامد چون در عین اینکه فاعل در انتخابش مستقل است اما انتخاب او فرع بر استطاعتی است که آن به آن، از جانب خداوند افاضه می‌شود و فاعل در دریافت آنها کاملاً منفعل و متکی و آویخته است.

۳. همین تبیین سبب شده طرفداران مکتب نائینی، از «تعلق نگرفتن مشیت و

اراده‌ی تکوینی خداوند به فعل مختارانه‌ی بنده» دفاع کنند. سخن اینان آن است که مشیت تکوینی خداوند به همان استطاعتی تعلق می‌گیرد که برای رسیدن فاعل بر سر دوراهی انتخاب، لازم است. اما مشیت الهی به فعل خود عبد تعلق نمی‌گیرد که اگر چنین باشد در انتخاب و گزینش خود، مجبور و اختیار کردن وی امری یک طرفه خواهد بود.

۴. نفی ضرورت سابق به این معناست که طرفداران مکتب نائینی گوهر دوطرفگی را در اختیار رصد کرده‌اند و هرگز نمی‌پذیرند که فاعلی در عین یک طرفه بودن، مختار شناخته شود. به این ترتیب اینان واجب الوجود را واجب الفعل نمی‌شناسند؛ چون معتقدند در غیر این صورت خداوند به فاعلی یک طرفه و مجبور بدل می‌شود و این برای وی نوعی تضییق و نقصان به حساب می‌آید.

۵. از همین جاست که در فرهنگ این مکتب، مشیت و اراده، از صفات فعل خداوند به حساب می‌آیند نه از صفات ذات وی. چراکه اینان معتقدند اگر مشیت کردن از صفات ذات باشد یعنی تخلف خداوند از مشیت کردنش محال است و محال است که آن را ترک کند و این یعنی یک طرفه شدن واجب و منتفی شدن اختیار وی.

۶. با همین رویکرد است که تابعان این مکتب، از حدوث زمانی عالم مخلوقات دفاع می‌کنند و قائلند که لزوم ازلیت عالم سبب مجبور بودن خداوند می‌شود. اینان معتقدند که خداوند در اینکه عالم را بیافریند یا نیافریند، آزاد بوده است و افاضه بر وی واجب نیست. لذا خلقت عالم را دارای بدء زمانی می‌دانند و با حدوث ذاتی فیلسوفان مخالفت می‌ورزند.

مشاهده می‌کنیم که تئوری کلی «نفی ضرورت سابق در حوزه‌ی اختیار»، یک طرح جامع و هماهنگ و منسجم را به وجود آورده که در یک ارتباط علی و معلولی با هم هستند و یک پیکره متحد معنی دار را پدید آورده‌اند. لذا اطلاق عنوان «مکتب» به دیدگاه نائینی و پیروان او کاملاً موجه است.

## طرح مساله

یکی از چالش‌های مکتب نائینی با ضرورت فلسفی، در زمینه‌ی تعریف قدرت انسان، شکل می‌گیرد. از منظر فلسفی فاعلیت هر فاعلی غیر از حقّ متعال به خاطر وجود غرض زائد است<sup>۱</sup> و فاعلی با هدف این‌گونه، از غرض خود متأثر می‌شود (لا یؤثر مؤثر حتّی یتأثر).<sup>۲</sup> این انفعال در برابر اغراض خارج از ذات، همان «تأثیرپذیری مضطرّانه‌ی فاعل بالقصد از دواعی» است.<sup>۳</sup> علیّت انسان نسبت به فعلش، از ناحیه‌ی غیر، تمامیت می‌یابد و پس از تامّ شدن علیّت، امکان ترک از وی منتفی است.<sup>۴</sup> به خاطر همین ویژگی است که داعی زائد بر ذات، تسخیرکننده‌ی فواعلی چون انسان است و او از سوی دواعی، مقهور و مجبور<sup>۵</sup> و مضطرّ<sup>۶</sup> می‌باشد. در عین حال فیلسوفان قائلند که این امر ضروری به مختار دانستن انسان وارد نمی‌کند چون با اینهمه تعریف قدرت درباره‌ی آن صادق است.<sup>۷</sup> فیلسوفان قائلند قدرت یعنی «فاعل در ذات خود به‌گونه‌ای باشد که اگر بخواهد،

۱. و البتّه فاعلیت عقول قادسه و ملائکه‌ی مقرّبین نیز در نظر ملا صدرا و بوعلی چنین‌اند. نک: ملاصدرا، صدر الدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۷، تهران، دار المعارف الاسلامیة، ۱۳۸۳ق، ص ۵۵.

۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۰ش، ص ۴۷۸.

۳. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۳۰۷، حاشیه‌ی مرحوم علاّمه.

۴. همان، ص ۳۰۸.

۵. چنان‌که حاجی می‌گوید: چون متکلمّان خدا را فاعل بالقصد دانسته‌اند نمی‌توانند وی را واقعاً قادر مختار بدانند و سپس می‌افزاید: فانّ القدره و الاختیار الحقیقیّین ما هو خالٍ عن شائبه الجبر الّذی فی الطّباع و الفاعلین بالقصد (ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۳۰۹، حاشیه‌ی سبزواری)

۶. نک: ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۶، صص ۳۰۹ و ۳۱۰.

۷. سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، ج ۱، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹ش، ص ۳۷۷.

فعل انجام دهد و اگر نخواهد، فعل انجام ندهد».<sup>۱</sup> (کون الفاعل بحیث ان شاء فعل و ان لم یسأ لم یفعل)<sup>۲</sup>

پس از انضمام دواعی خارج از ذات به انسان، وی «واجب المشیّه» و «واجب الفعل» می‌شود؛ اما این منافاتی با «قادر و مختار بودن وی» ندارد چون صدق قضیه‌ی شرطیه‌ی «ان شاء فعل» با وجوب طرفین سازگار است.<sup>۳</sup> از طرف دیگر در چنین موقعیتی موقعیتی مشیّت نکردن و انجام ندادن فعل نسبت به وی، محال و ممتنع است. این نیز با اختیار وی سازگار است چون صدق قضیه‌ی شرطیه «ان لم یسأ لم یفعل» با امتناع مقدّم و تالی سازگاری دارد.<sup>۴</sup> 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.<sup>۵</sup>

از زاویه‌ی دیگر تعبیر فوق در برابر تعریفی که متکلممان از قدرت مطرح نموده‌اند ارائه شده است. که تحت عنوان «صحّة الفعل و الترك»<sup>۶</sup> ارائه می‌شود. در تعریف «صحّة الفعل و الترك»؛ «صحّت» به معنای امکان وقوع است. متکلم معتقد است به فاعلی می‌توان اطلاق «قادر» کرد که هم انجام فعل برای وی ممکن باشد و هم ترک. این یعنی در نظر متکلم قادر کسی است که نه انجام فعل توسط او ممتنع باشد و نه سرزدن ترک از وی محال باشد. پس در نگاه متکلم، قادر در عین این که نسبت به فعل تواناست نسبت به ترک نیز قدرت دارد. اما چنان که خواهیم دید فیلسوفی چون صدرالمتألهین این

۱. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۳۰۷.

۲. همان. نیز: بوعلی سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ص ۲۰.

۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، انتشارات بیدار، ص ۱۶۲.

۴. همان.

۵. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۱۱.

۶. حلّی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تهران، مؤسسه النشر الاسلامی، ص ۲۴۸؛

همو، حسن بن یوسف، الباب الحادی عشر، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵ ش، ص ۱۰.

تعریف را نمی‌پذیرد بدین خاطر که آن را شامل قدرت خدا نمی‌داند. استدلال او در ردّ تعریف متکلم آن است که شامل دانستن این تعریف نسبت به واجب‌الوجود به راهیابی حیث امکانی در او می‌انجامد در حالی که واجب تعالی منزّه از هرگونه امکان است.<sup>۱</sup> راهیابی امکان در ذات وی، او را از رتبه‌ی صانعیت فرو می‌کشد چون نقصی را به وی وارد می‌نماید. به این ترتیب تعریف متکلم را ناقص می‌دانند و آن را حداکثر بیانگر قدرت فاعل ممکن‌الذات می‌شناسند.<sup>۲</sup>

اما از دید مکتب نائینی این تعریف صرفاً یک تعریف اصطلاحی است و قابل پذیرش نمی‌باشد چون ملاک اولیه در فهم معنای قدرت، چیزی است که فاعل آزاد و مختار، از معنای قادر بودن و قدرت داشتن، درک می‌کند. براین اساس قدرت عبارت از این است که فاعل در عین اینکه چیزی برای اراده کردن و ایجاد فعل در پی آن کم ندارد، بتواند آن را ترک نماید. یعنی واجد کمالی باشد که به واسطه‌ی آن، زمام اراده‌ی فعل یا ترک را در دست داشته باشد.<sup>۳</sup> این تعریف ملازم پذیرش «دو طرفگی» در قدرت است یعنی شدنی بودن گزینش ترک برای فاعل در عین شدنی بودن گزینش فعل. این تحلیل را می‌توان منطبق بر تعریف کلامی قدرت دانست که عبارتست از: امکان فعل در عین امکان ترک.

به این ترتیب مشرب میرزای نائینی قرابت قابل توجهی با نگاه کلامی نسبت به

۱. شیرازی، سید رضی، درس‌های شرح منظومه، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۸۵ش، صص ۱۰۸۷-۱۰۸۸.

۲. البته با نگاه فلسفی، صحیح بودن تعریف کلامی در مورد قدرت انسان، به شرطی است که انسان را به عنوان جزء‌العله در نظر بگیریم و سپس فعل و ترک را نسبت به این جزء‌العله، با عنوان «امکان بالقیاس» متّصف کنیم و گر نه اگر انسان را با ملاحظه‌ی مجموعه‌ی دواعی و مرجّحات به عنوان مجموعه‌ای که علت تامه را تشکیل می‌دهند اعتبار کنیم فقط و فقط فعل - آن هم وجوباً - قابل انتساب به انسان است و صدور ترک از وی منتفی است. به این ترتیب اگر منظور متکلم این باشد که «انسان در عین آن که نقصانی برای فاعلیت ندارد امکان انتخاب گزینشی ترک را نیز دارد»، این تعریف با نگاه فیلسوف حتی برای فاعلیت انسان نیز کاربرد نخواهد داشت.

۳. صدر، سید محمد باقر، بحوث فی علم الأصول، ج ۲، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۷ق، صص ۳۰-۳۱.

قدرت انسان دارد. با توجه به نزاع سابقه‌دار و پردامنه‌ی فیلسوفان و متکلمان در این زمینه، بررسی چالش این دو مکتب امری ضروری و روشنگر به شمار می‌آید. در این مقال می‌کوشیم موضع پیروان مکتب نائینی را در برابر این طرح فلسفی به بررسی بنشینیم.

### نزاع اصطلاحی یا نفس الامری؟

سید محمد باقر صدر در ضمن مباحث اصولی خود به طرح شبهه‌ای فلسفی می‌پردازد که طبق تحلیل ایشان مرکب از دو مقدمه است. مقدمه‌ی اول این است که از یک سو «اختیار با ضرورت منافات دارد چون ضرورت مساق اضطرار است چنانکه حرکت دست مرتعش را ضروری و غیرقابل تخلف می‌یابیم» اما مقدمه‌ی دوم این است که از دیگر سو «افعال انسان از جمله‌ی ممکنات هستند و ذیل قوانینی قرار می‌گیرند که شامل همه‌ی ممکنات می‌شود. یکی از این قوانین «قاعدہ‌ی الشیء» است (الممکن ما لم یجب بالغیر لم یوجد). ایشان معتقدند که حتی پس از اعتراف به این‌که فعل انسان صادر شده از خود اوست، این سؤال قابل طرح است. این سؤال همان مشکلی است که ما در این مکتوب از منظر مکتب نائینی در پی پرداختن به آن هستیم و نشان داده‌ایم فلاسفه برای وفادار ماندن به شمول مقدمه‌ی دوم در مقدمه‌ی اول مناقشه کرده‌اند.

خلاصه‌ی بیان سید محمد باقر صدر در تشریح مبنای فلسفی، به قرار زیر است:

۱. فیلسوفان از فراگیری ضرورت سابق نسبت به فعل اختیاری دفاع می‌کنند اما آن را سبب جبری شدن فعل نمی‌دانند.
۲. تعریف قدرت به صورت شرطیه‌ای است که صدق آن با وجوب و امتناع مقدم، سازگار است.
۳. در انسان، اراده و نیز فعل خارجی ضرورت بالغیر دارند و در خداوند ضرورت بالذات.
۴. ضرورت سابق بر فعل خارجی - که معلول اراده است - منافاتی با اختیاری بودن

فعل ندارد بلکه مؤکد آن است.

۵. قضیه‌ی شرطیه درباره‌ی حرکت دست سالم صادق است و درباره‌ی حرکت دست مرتعش کاذب می‌باشد.

۶. اختیاری بودن فعل، منافاتی با ضرورت سابق خود اراده هم ندارد چنان‌که صاحب کفایه نیز به همین طریق رفته است.<sup>۱</sup>

ایشان اصرار می‌ورزند که اگر این تعریف را از فیلسوفان بپذیریم استدلال وی در این مقام تام خواهد بود.<sup>۲</sup> این یعنی از وی بپذیریم که صدق قضیه‌ی شرطیه برای مختار بودن مورد صدق آن کفایت می‌کند و لزومی ندارد که بر ماهیت مشیت و دوطرفگی آن و ناسازگاری‌اش با ضرورت بالذات یا بالغیر، تمرکز کنیم. اما او چنین تفسیری را رد می‌کند.

ایشان بر این باورند که بحث با فیلسوفان نه بر سر اصطلاح است و نه بر سر معنای لغوی اختیار یا مشیت. حتی اگر در این باره معنای لغوی‌ای هم وجود نداشته باشد باز هم می‌توان به گفت‌وگو در این زمینه پرداخت و نیز حتی اگر واضع لغت یا اصطلاح در مفهوم اختیار، ضرورت را اخذ کند، باز هم بحث بر سر جای خود باقی است. بحث ایشان در این است که ملاک مکلف ساختن انسان، مختار دانستن وی است. تا انسان در نقطه‌ی انتخاب بر سر دوراهی اراده‌ی فعل و ترک قرار نگیرد و نسبت به گزینش هر دو قادر نباشد تکلیف کردن وی بی‌معناست. حرکت خون در رگ‌ها، تپش قلب انسان، واکنش معده‌ی وی به غذا و نیز هر حرکت دیگر غیرمختارانه‌ای که در انسان رخ می‌دهد با حرکت دست وی که در پی انتخاب آزادانه‌اش سر می‌زند متفاوت است چرا که در دسته‌ی اول حقیقتاً - و برعکس دسته‌ی دوم - یک‌طرفگی محض حاکم است.

۱. خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایة الأصول، قم، مؤسسة آل البیت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق، ص ۶۸؛

صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۲، صص ۳۰-۳۱.

۲. همان.



همین جاست که صحت تفسیر فیلسوفان از قدرت با تردید و بلکه انکار جدی سید محمد باقر صدر مواجه می‌شود چرا که به باور ایشان واضح این تعریف نتوانسته حساب این دو دسته را از هم جدا کند.

ایشان، به عنوان یکی از شخصیت‌های شاخص مکتب نائینی، تأکید دارند که ما اختیاری بودن فعل را با تطبیق بر تعریف در نمی‌یابیم. تطبیق بر تعریف، اختیاری بودن را برای ما روشن نمی‌کند. «اختیاری بودن» یک معنای بدیهی دارد و به همان بداهت باید روشن شود. اگر بر اساس بداهت، فعل اختیاری بود که هست و گرنه، نه. اصلاً ممکن است فاعل مختار هیچ تعریفی برای فعل اختیاری بلد نباشد و قبلاً هم پیرامون آن فکری نکرده باشد اما جوهر اختیاری بودن را - که توان گزینش فعل در عین توان انتخاب ترک است - به روشنی می‌یابد. پس برای تصدیق «اختیاری بودن فعل» نیازی به تطبیق دادن آن بر تعریف نیست. به تعبیر دیگر از نگاه ایشان دریافت اختیار رتبتاً بر تعریفی که صورت می‌دهیم اولویت و تقدم دارد. فاصله‌ی تعریف با مرکز ادراکی ما، بیشتر از فاصله‌ای است که ما با فعل اختیاری خود داریم پس تعریف را بعد از دریافت فعل اختیاری می‌گوییم و باید بگوییم.

از چشم انداز ایشان، ملاک تشخیص صحت و سقم تعریف همانا وجدان است. باید دید صحت تعبیر فیلسوفانه (با همه‌ی پیش‌فرض‌هایش) مورد تأیید وجدان قرار می‌گیرد یا نه؟ سخن ایشان در این است که تعریف مذکور به جهت قواعدی که آن را پشتیبانی می‌کنند مقبول وجدان نیست. چون ایشان پای می‌فشرند که در این جا سخن از گزارش از امر واقعی است نه قراردادی.<sup>۱</sup>

در ادامه‌ی سخن به این می‌پردازند که حرکت غیر اختیاری اعضای انسان که مثلاً در پی ترسیدنش پدید می‌آید و از وی سر می‌زند؛ وجداناً با حرکتی که انسان اختیاراً به انگشتان خود می‌دهد متفاوت است و همین وجدان است که عقاب آدمی به خاطر

۱. همان.

حرکت غیر اختیاری را قبیح می‌داند و عقاب در پی رفتار اختیاری را تأیید می‌کند. ایشان معترض است که با تحلیل فیلسوف این دو هیچ‌گونه تفاوتی با یکدیگر ندارند.<sup>۱</sup> مثلاً وقتی وقتی رنگ انسان در اثر ترس می‌پرد این رنگ‌پریدگی معلول ترس است و هراس وی بی‌اختیار در وجودش رخنه کرده است، این ترس معلول عواملی است که هر یک معلول عامل پیش از خود هستند تا به واجب‌الوجود می‌رسند. به این ترتیب هر یک از این تأثیرها و تأثرها ضرورتاً رخ می‌دهند و تخلف‌ناپذیرند و چون نمی‌توان جلوی آنها را سد کرد لذا از اختیار آدمی خارجند. از منظر سید محمد باقر صدر فیلسوف حرکت اختیاری انگشتان دست را نیز دقیقاً به همین صورت تحلیل می‌کند. حرکت انگشتان انسان معلول اراده‌ی وی است و اراده‌ی وی نیز به اراده‌ی خود وی نیست بلکه معلول عوامل سابق بر خود است تا این‌که به واجب‌الوجود می‌رسد. همه‌ی آحاد این سلسله محکوم ضرورت سابقند و دوطرفگی در آنها یافت نمی‌شود بلکه یکی پس از دیگری بالضروره و قطعاً و بتأ تحقیق می‌یابند؛ بدون این‌که ترک آنها ممکن باشد. لذا اگر انسان اراده‌ی فعل می‌کند پیش از اراده کردن، ترک اراده محال بوده است و نمی‌توان جلوی سیل ضرورت‌آور آن را سد کرد. به این ترتیب از چشم‌انداز مکتب نائینی نظام ضروری و تخلف‌ناپذیر در هر دو دسته حاکم است و صرف اسم‌گذاری متفاوت مشکلی را حل نمی‌کند. مهم ماهیت غیراختیاری هر دو است که خواه ناخواه هم عقاب رنگ‌پریدگی را قبیح می‌کند و هم عقاب حرکت انگشتان انسان - که مثلاً ظلمی می‌کند - را غیر مجاز می‌سازد.

### گذار از معنای عرفی مشیت به معنای اصطلاحی آن

در اینجا باید به این نکته توجه کرد که عنصر «مشیت» در تعریف فلسفی قدرت، بار اصطلاحی دارد. در نگاه اول کسی که با معنای اصطلاحی و بار فلسفی آن آشنا نباشد «مشیت» را - در قضیه‌ی شرطیه - به معنای لغوی آن (اراده) درمی‌یابد و ممکن است آن

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۲، صص ۳۱-۳۲.

را معادل «انتخاب آزادانه» ببیند، ممکن است براساس همین معنای عرفی، دوطرفگی را در آن سراغ گیرد و تعریف فیلسوفانه را این‌گونه بفهمد: «قدرت فاعل یعنی به‌گونه‌ای باشد که اگر خواست - در عین آن که می‌توانست نخواهد - فعلش را انجام می‌دهد و اگر نخواست - در عین این که می‌توانست بخواهد - دست به فعل نمی‌زند» اما این نگاه اولیه با تلقی فیلسوفان یک دیدگاه خام به حساب می‌آید چرا که به چشم فلسفی انسان در مشیت کردن خود آزاد نیست و مشیت کردن وی معلول علل و عوامل بیرون از وی می‌باشد. طبق مبنای فلسفی اگر فاعل خواست، یعنی نخواستش، و در نتیجه ترک فعل، ممتنع بوده است و اگر نخواست، یعنی خواستش و در نتیجه انجام فعل، محال بوده است. «خواست» فلسفی مقهور ضرورت پیشینی‌ای است که علل بعیده و در رأس آنها واجب‌الوجود، سببش شده‌اند و این ضرورت سابق بدان معناست که فاعل در مشیت کردنش یک‌طرفه است لذا این فرض که «در عین این که می‌خواهد می‌تواند نخواهد» اساساً در نظر فیلسوفان فرضی نامعقول به حساب می‌آید.<sup>۱</sup>

علامه طباطبایی در تعلیقه‌ی خود بر عبارت صدرالمتألهین (انَّ للقدرة تعریفین مشهورین...) می‌گویند:

و اما تفسیر قدرت به این که «فاعل به‌گونه‌ای باشد که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد»؛ به «مقید کردن فاعل به اراده»، باز می‌گردد و اراده در ما صفتی است که تابع علم به مصلحت الزام‌آور فعل است و به عبارت دیگر [تابع] داعی زائد است. پس وجود داعی و تحقق علم به آن، در فاعلیت بالفعل فاعل، دخیلند یعنی مبدأ فاعلی در ما مقید به علم است بدان‌چه که داعی نسبت به فعل می‌باشد.<sup>۲</sup>

نکته‌ی مهم در عبارت فوق این است که ایشان تحقق اراده را تابع (معلول) داعی زائد بر ذات می‌دانند که به تصریح ایشان ملزم فاعل به اراده کردن است. (و هی (اراده)

۱. جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۳، قم، اسرا، ۱۳۸۶ش، ص ۲۵۰.

۲. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۳۰۷.

فینا صفة نفسانیته تتبع العلم بمصلحة الفعل الملزمة و ان شئت قلت الدّاعی الزّائد) این یعنی فاعل‌های غیر واجب‌الوجود از ناحیه‌ی غیر به فاعلیت، الزام می‌شوند و البته واجب تعالی از چنین الزام بیرونی، بری است.

با این نگاه تأثیرپذیری انسان از دواعی خارج از ذاتش یک تأثیرپذیری وجوبی است. به این ترتیب اعتراض مکتب نائینی دوباره زنده می‌شود که: فاعل در خود مشیت و اراده‌اش آزاد نیست و «حضور اراده و مشیت فاعل» صرفاً یک حضور اصطلاحی است.

#### اختیار: سلطنت کامل فاعل نسبت به فعل و ترک

محمد باقر علم‌الهدی به عنوان یکی از پیروان مکتب نائینی، دیدگاه فیلسوفانه را از زاویه‌ی «لزوم آزادانه بودن اراده‌ی انسان مختار» به نقد کشیده است. ایشان در نقد دیدگاه ملاصدرا می‌نویسند:

اختیار و قدرت عبارت از این است که زمام امر به دست فاعل باشد به‌گونه‌ای که اگر خواست فعل انجام دهد و اگر خواست ترک کند. پس هنگامی که قادر بر ترک فعل نیست ناگزیر مجبور بر فعل است چون میان وجود و عدم، منزله‌ای نیست.<sup>۱</sup> ایشان در این بیان بر جوهر دوطرفگی اختیار تمرکز کرده‌اند که محل تأکید مکتب نائینی است و تذکر می‌دهند که قادر بودن به معنای سلطه بر طرفین فعل و ترک است و اگر یک طرف ضروری و طرف دیگر ممتنع باشد جبر تحقق یافته و اختیار منتفی شده است.

ایشان سپس ادامه می‌دهد:

اختیار - همان‌طور که بدان اشاره کردیم - عبارت است از سلطنت کامل و حرّیت

۱. علم‌الهدی، محمدباقر، سدّ المفرد علی القائل بالقدر، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۶ش، صص ۱۰۹-۱۱۰.

تامّ انسان در اختیار کردن فعل و ترک و اما اگر این حرّیت و سلطنت از آن وی نباشد و بر اراده‌ی ترک، توانا نباشد و نسبت به اراده‌ی فعل، مُلجأ و مضطرّ باشد فعل ضروری می‌باشد و واضح است که معقول نیست فعل اختیاری باشد با آن‌که ضرورت بر [انجام] آن برقرار است.

و به بیان دیگر: مجبور شدن و اضطرار نسبت به فعل یا ترک، فعل را از اختیاری بودن خارج می‌کنند هر چند این مجبور شدن بی‌واسطه بر فعل انسان وارد نشود. پس اضطرار، منافی با اختیاری بودن عمل است هر چند به [واسطه‌گری] هزار واسطه. پس بر این اساس اگر فعل صادر از انسان، صادر از اراده‌ی وی باشد اما وی در همین اراده مجبور باشد یعنی ناگزیر و مجبور باشد که فعل یا ترک را اراده کند و برگزیند و قادر بر سر باز زدن از این اراده نباشد؛ آن‌گاه این فعل [به‌واقع] اختیاری نامیده نمی‌شود چنان‌که فاعل آن نیز مختار نامیده نمی‌شود چرا که با وجود اضطرار و الجاء؛ اختیاری در میان نیست.<sup>۱</sup>

ایشان اختیار را به معنای سلطنت کامل نسبت به اراده‌ی فعل یا اراده‌ی ترک می‌دانند. نتیجه‌ی این دیدگاه آن است که نمی‌توانند بپذیرند انسان در اراده‌ی فعل یا اراده‌ی ترک مجبور و سرشته و مضطرّ و ملجأ باشد و در عین حال به واقع «مختار» نامیده شود. این در حالی است که صدرالمتألّهین وجوب ذاتی و وجوب غیری مشیّت را قابل جمع با مختار بودن فاعل می‌داند چون صرف این‌که مشیّت سبب فعل یا ترک باشد را برای اختیاری دانستن فعل کافی می‌بیند. وجوب مشیّت و امتناع عدم مشیّت انسان، بالغیر است. واسطه‌های متعددی از علل و معالیل سبب می‌شود که انسان وجوباً مشیّت کند و عدم مشیّتش ممتنع شود و نهایتاً علت این وجوب و امتناع، واجب تعالی است. هر چند در این نظریه فاعلیّت بالمباشره‌ی حق تعالی نسبت به فعل انسان، طرح نمی‌شود اما به نظر مکتب نائینی این طرح فیلسوفانه نمی‌تواند اختیار را برای انسان تثبیت کند.

۱. علم الهدی، سدّ المفرد علی القائل بالقدر، صص ۱۰۹-۱۱۰.

از چشم‌انداز مکتب نائینی، ملاک اختیار، انتخاب آزادانه است و نفی انتخاب آزادانه به نفی اختیار می‌انجامد چه انتخاب آزادانه با فاعلیت مستقیم حق نسبت به فعل انسان از میان برداشته شود (چنان‌که اشاعره چنین کرده‌اند) و چه با طرح فاعلیت طولی و فاعلیت بالتسبیب حق مطرح گردد (چنان‌که فیلسوفان بدان قائل شده‌اند).  
به این گفتار از غلامرضا فیاضی، در نقد فراگیری ضرورت علی نسبت به اختیار، توجه کنید:

آیا خود «اراده» که از مقدمات فعل است، اختیاری است یا نه؟ اگر اختیاری باشد، اراده دیگر می‌طلبد و آن اراده، اراده‌ی دیگر که نتیجه‌اش تسلسل است و اگر اختیاری نیست، معنای اختیار این می‌شود: فاعل به گونه‌ای باشد که اگر اراده کند، وقوع فعل از او ضروری می‌شود و چون خود اراده اختیاری نیست و تحقق فعل بعد از آن نیز ضروری خواهد بود، هیچ اختیاری نیست و تحقق فعل بعد از آن نیز ضروری خواهد بود. بنابراین هیچ اختیاری برای ما باقی نخواهد ماند و فاعل مختار به هیچ نحوی بر فعل و ترک تسلطی نخواهد داشت. ولی اگر مراد معنای دوم باشد، نسبت فاعل مختار به فعل و ترک، تساوی و امکان خواهد بود، نه ضرورت؛ در حالی که مفاد قاعده<sup>۱</sup> ضرورت است؛ بنابراین اختیار با ضرورت سابق قابل جمع نیست.<sup>۲</sup>

ایشان نیز مانند میرزای نائینی قائلند که نزاع دقیقاً سر نقطه‌ی اراده است و فعل خارجی زایدی آن می‌باشد لذا اگر اراده را جبری کنیم نمی‌توانیم از اختیاری بودن فعلی که پس از آن می‌آید دفاع نماییم. مکتب نائینی نیز مدعی است که تلقی بدیهی از اختیار، سلطنت نسبت به گزینش دو طرف فعل و ترک است. و به حکم بداهت معنای آن این است که مادام که فعل یا ترک را برگزیده هر دو برایش شدنی باشد. این با ضرورت سابق

۱. منظور قاعده‌ی «الشیء» یا قاعده‌ی «وجوب وجود المعلول...» است.

۲. فیاضی، غلامرضا، «جبر فلسفی از دیدگاه ضرورت سابق»، آیین حکمت، دوره ۱، ۱۳۸۸ش، ش ۲؛ نیز: همو، فیش‌های منتشر نشده، ۱۳۹۱ش، ص ۱۱۶.

بر اراده قابل جمع نیست چون با قبول این ضرورت، انتخاب ترک منتفی و محال می‌شود.<sup>۱</sup>

از منظر مکتب نائینی می‌توان قبول داشت که صدق قضیه‌ی شرطیه منافاتی با صدق طرفین یا کذب هر دو، و جواب هر دو یا امتناع هر دو ندارد. این یک قاعده‌ی منطقی بدیهی است. اما این مکتب صدق قضیه‌ی شرطیه را لزوماً به معنای انطباق آن با یک واقعیت وجدانی نمی‌داند. صدق قضیه‌ی شرطیه بدین معناست که استلزام میان «شاء» و «فعل» وجود دارد و مشروط کردن فعل بر مشیت صحیح است اما از دید مکتب نائینی صحیح بودن این قضیه‌ی شرطیه، بدان معنا نیست که این گزاره‌ی شرطیه بیانگر واقعیت وجدانی قدرت و اختیار است. این مکتب مصر است که واقعیت وجدانی اختیار به‌طور بدیهی و شهودی دریافت می‌شود و هر حرّ مختاری، بدون وساطت هیچ‌گونه مفهوم و تصویری، با تمام وجود می‌یابد که در انتخاب مختارانه‌اش سر دوراهی قرار می‌گیرد و همان‌طور که انتخاب فعل از او قابل سرزدن است اراده‌ی ترک نیز چنین است.

پس ولو تعریف فلسفی به لحاظ صدق منطقی درست است اما با نگاه مکتب نائینی چون با این تعریف با واقعیت وجدانی تطبیق ندارد نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد. به عنوان مثال فرض کنید کسی «تشنه» را چنین تعریف کند: «فرد به‌گونه‌ای باشد که اگر آب در برابرش باشد آن‌گاه با شوق به سمت آن برود». هنگامی که آب در برابر فرد تشنه است با اشتیاق به سمت آن می‌رود. پس در مورد فرد تشنه‌کام دو طرف این قضیه‌ی شرطیه صادق است و در نتیجه قضیه‌ی شرطیه صادق می‌باشد. اما در عین حال این قضیه‌ی شرطیه با کذب مقدم نیز سازگار است. به عنوان مثال فرد سیراب‌شده‌ای را در نظر بگیرید که آبی در برابرش قرار ندارد و البته اشتیاق هم به آب خوردن ندارد. در مورد چنین کسی مقدم و تالی هر دو کاذب هستند و در نتیجه قضیه‌ی شرطیه درباره‌ی وی صادق

۱. علم الهدی، سدّ المفرد علی القائل بالقدر، صص ۱۱۰-۱۱۱.

است. با این وجود آیا می‌توان سیراب را تشنه‌کام دانست چون تعریف درباره‌ی وی صدق می‌کند؟

با طرح این مثال می‌توان از جانب مکتب نائینی قائل شد که: می‌شود یک قضیه‌ی شرطیه‌ی صادق داشت اما در عین حال آن را مطابق و معرّف واقعیت وجدانی و بدیهی ندانست.

### جابه‌جایی محلّ نزاع

همه‌ی سخن مکتب نائینی در این است که «اراده‌ی مختارانه و انتخاب آزادانه با ضرورت سابق، که فاعل را در گزینشش یک‌طرفه می‌کند، سازگار نیست.» اما پاسخ فیلسوفانه در این نقطه داده نمی‌شود بلکه فیلسوفان بر تلازم میان مشیّت و فعل تکیه می‌کنند یا مسبوق بودن فعل به مشیّت و اراده را موجب مختارانه دانستن آن می‌دانند. این در حالی است که میرزای نائینی در نقطه‌ی نزاع صرفاً در پی مشیّت و اراده‌ی آزادانه می‌گردد و از «تلازم میان مشیّت و فعل» یا از «مسبوق بودن فعل به مشیّت» منصرف است.

سؤال میرزای نائینی دقیقاً بر سر نقطه‌ی اراده و اختیار کردن مطرح می‌شود. با نظر به توجیه اول سؤال وی درباره‌ی مقدم قضیه‌ی شرطیه است یا - با نظر به توجیه دوم - سؤال وی درباره‌ی همان مؤلفه‌ای است که فیلسوف، فعل را مسبوق به آن معرفی می‌کند. میرزای نائینی مصر است که اگر در این نقطه میتوان سراغی از دوطرفگی و حرّیت واقعی یافت مسأله حل شده است وگرنه، نه. اما پاسخ او در نقطه‌ی پس از اراده داده می‌شود و بر تلازم ضروری اراده و فعل، تمرکز می‌گردد.

وقتی میرزای نائینی از «مشیّت»، «اراده» یا «خواست» سخن می‌گوید مدعی است که به معنای وجدانی و متفاهم عرفی آن، آزادانه بودنش را نشان کرده است. به تعبیر دیگر میرزای نائینی اصرار دارد که وقتی من از «خواست» خود گزارش می‌دهم وجداناً توجه دارم که در عین خواستن می‌توانستم نخواهم. به این ترتیب دریافت میرزای نائینی



از توانایی مشیت کردن، همراه اذعان به رهایی از هر نوع قهر و غلبه و اضطراب و الزام بیرونی است و البته فیلسوفان با حفظ مبانی خود نمی‌توانند بر چنین نگاهی صحه بگذارند.

#### قدرت: «فعلیت» نه «قوه»

فیلسوفان قدرت انسان را عین قوه و امکان معرفی می‌کنند. با این مبنا انسان، به عنوان علت ناقصه‌ی فعل، قادر بر آن به حساب می‌آید چون مقدم شرطیه‌ی اول درباره‌ی وی کاذب است و در شرطیه‌ی دوم نیز مقدم و تالی وی هر دو صادقند. به این ترتیب طبق مبنا‌ی فلسفی و تعریف ارائه‌شده، انسانی که هنوز به رتبه‌ی علیت تام نرسیده نسبت به فعل «قادر» به حساب می‌آید.

اما به باور مکتب میرزای نائینی مشکل در اینجاست که انسانی که هنوز نیازمند علل بیرون از خود است - تا علیت‌ش متمیم شود - «نمی‌تواند» دست به فعل ببرد. از منظر این مکتب «توانستن» یک فعلیت است نه یک قوه به این معنا که وقتی می‌گوییم فردی «میتواند» منظورمان این است که برای دست زدن به فعل، کاستی و کمبودی در خود مشاهده نمی‌کند. به این عبارات از سید صادق روحانی به عنوان یکی از پیروان مکتب نائینی توجه کنید:

نفس بر سایر اعضا و غرایز، حکومت دارد و می‌تواند تمایلات سایر اعضا را از کار بیندازد و نفس، عامل قدرتمندی است که می‌تواند میان اساس غرایز (که حس جلب نفع و دفع ضرر است)، با تکالیف اجتماعی و دینی، تعادل برقرار کند و کاری کند که افعال، نهایتاً موافق قوانین خارجی شوند. اما شوق، علت فعل اختیاری نیست بلکه موجب صدور فعل اختیاری، این است که نفس، قدرت خود در عمل را اعمال کند. چون بالوجدان در می‌یابیم که حتی پس از آنکه شوق نسبت به خود فعل و هدف آن، اکید

می‌شود بازهم نفس، می‌تواند از فعل، امتناع کند و از محقق کردن آن سرباززند و موجب موجود نشدن آن شود.<sup>۱</sup>

به این ترتیب اساساً قادر دانستن انسان - به عنوان علت ناقصه - و معرفی قدرت به عنوان یک قوه - که نیازمند رسیدن به فعلیت است - مقبول مکتب نائینی نیست. اینان مصرند که ما پس از قادر شدن خود را مسلط و دارا و غنی می‌یابیم به گونه‌ای که زمام «داد و دهش» یا «امساک و بازداشتن» را در دست خود می‌بینیم. «می‌توانیم» فعل یا ترک را برگزینیم و از هر دو آن‌ها غنی هستیم یعنی چنان نیست که ملزم و مقید به یک طرف باشیم و نتوانیم از این بستگی، تخلف کنیم.

چنان‌که رفت از منظر مکتب نائینی این غنا در نقطه‌ای است که انتخاب هر یک از دو طرف واقعاً شدنی است. لذا به باور این مکتب «صحّٰه الفعل و التّرك» درست سر نقطه‌ی انتخاب، برقرار است و لازمه‌ی این غنا به حساب می‌آید وگرنه پس از اراده‌ی فعل، فعل خارجی ضرورت سابق دارد. اینان اصرار می‌ورزند که در نقطه‌ی مذکور برای قادر شدن هیچ نیازی به پیوستن ضمیمه‌ی جدیدی نداریم یعنی از حالت نقصان در علیّت بیرون آمده‌ایم و گزینش فعل و ترک - هر دو - را در حیطه‌ی قدرت خود می‌بینیم و تنها در این صورت قادر هستیم اما طبق تعریف فلسفی در عین این‌که علت ناقصه‌ی انتخاب خود هستیم اما باز هم قادریم چون تعریف یادشده در باره‌مان صادق است.

#### اختیار واقعی: وجه عقلایی «ثواب و عقاب»

مطهری وفاداری به اختیار را لازم و ضروری می‌داند چون آن را سبب عقلایی بودن تربیت و مدح و ذمّ و ثواب و عقاب و امر و نهی می‌شناسد.<sup>۲</sup> اما میرزای نائینی معتقد است که با مبنای فلسفی مبنای این امور عقلایی منتفی می‌گردد. در تقریرات نائینی به

۱. روحانی، سید محمدصادق، زبدة الأصول، ج ۱، تهران، حدیث دل، ۱۳۸۲ ش، صص ۳۴۴ و ۳۴۷.

۲. طباطبایی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، تهران، صدرا، ۱۳۹۰ ش، ص ۱۵۱.

این مسأله پرداخته شده است. ایشان نخست در این باره سخن می‌گویند که فیلسوفان اراده را غیر اختیاری معرفی می‌کنند و این دیدگاه را باطل می‌شمرند چون اصرار می‌ورزند که نفس، تأثیر تامّ در عضلات دارد بدون این‌که مزاحمی برای سلطنت و مالکیت آن نسبت به فعل و ترک، مطرح باشد. سپس به عنوان تالی فاسد تن دادن به مبنای فلسفی می‌گویند:

و لازم می‌آید که شبهه‌ی امام المشککین<sup>۱</sup> (فخر رازی) صادق باشد در این‌که «عقاب [بنده به وسیله‌ی خداوند] جایز نیست چون فعل [انسان] معلول اراده است و اراده غیر اختیاری است» و چنان‌که وی ادعایش را می‌کند جواب از این شبهه ممکن نیست هر چند جنّ و انس پشتیبان هم باشند. و اما پاسخ به این صورت که: «استحقاق عقاب مترتب بر فعل اختیاری است (یعنی صادر از اراده)؛ هر چند خود اراده غیر اختیاری باشد»؛ کفایت نمی‌کند بدین خاطر که بدیهی است که معلول امر غیر اختیاری، خود غیر اختیاری است و این‌که، از جهت مسبوق بودن فعل به اراده‌ی غیر اختیاری، آن را «ارادی» نام بدهیم باعث نمی‌شود که عقاب [در پی این فعل]، ظلم و تعدّی نباشد؛ [ظلمی] در حق بنده‌ی بیچاره‌ی ناتوان که در اراده‌اش مقهور و مجبور است و اراده‌اش از فعلش انفکاک نمی‌یابد.<sup>۲</sup>

نیز محقق خوبی می‌گوید:

بنابر نظریه اشاعره، نمی‌توان به عقاب بندگان در مقابل افعالشان قائل شد و همین‌طور است بر اساس نظریه فلاسفه. چون روشن است که براساس هر دو نظریه، عقاب به خاطر امری خارج از اختیار می‌باشد و طبیعی است که عقل مستقل کشف

۱. فخر رازی می‌نویسد: اِنَّهٗ سبحانه هو الخالق للدَّواعی الّتی توجب المعاصی، فیکون هو الملجئ الیه فیفتح منه ان یعاقب علیها. اِنَّمَا قُلْنَا انه هو الخالق لتلك الدَّواعی، لما بینا ان صدور الفعل عن مقدّره یتوقّف علی انضمام الدَّاعیة الّتی یخلقها الله تعالی الیه، و بینا ان ذلک یوجب الجبر، و تعذیب المجبور فییح فی العقول (رازی، فخرالدین، مفاتیح الغیب، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۹۷).

۲. نائینی، محمد حسین، أجود التقریرات، ج ۱، تهران، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ص ۹۱.

می‌کند که عقاب بابت چیزی که خارج از اختیار است قبیح می‌باشد. بلکه با این نگاه نه فایده‌ای برای فرستادن پیامبران است و نه فرستادن کتب الهی، جایی دارد. چراکه همه‌ی کرده‌ها به قضا و قدر خداست. پس هرچه که قضای الهی به وجود آن تعلق گرفته باشد ضرورتاً موجود می‌گردد و هرچه که قضای الهی به عدم آن تعلق گرفته باشد ضرورتاً معدوم می‌شود در چنین شرایطی امر و نهی چه فایده دارد؟<sup>۱</sup>

شبهه‌ی فخر رازی اشعری این است که اگر بنده در اراده‌ی فعل قبیح مجبور باشد عقاب وی به خاطر آن، عقلاً جایز نیست. میرزای نائینی و محقق خویی نیز همین نکته‌ی فخر را تأیید کرده‌اند و تأکید دارند که معلول اراده‌ی غیر اختیاری، خود غیر اختیاری خواهد بود. بنابراین از منظر اینان، توجیه فیلسوفان برای اختیاری دانستن فعلی که مشیت ضروری و قهری را در پس خود دارد توجیهی نابه‌جا خواهد بود. خدایی که خود منشأ لایتخلف فعل بنده شده نباید وی را بابت این فعل عقاب کند وگرنه بنده‌ی عاجز از ترک و مقهور در فعل را عقاب نموده و این ظلم محض است.

### تقابل اختیار اصطلاحی و تحلیلی، در بیان علامه طباطبایی

علامه‌ی طباطبایی اذعان دارند که تعریف «فلسفی و اصطلاحی» قدرت نمی‌تواند بیانگر اختیار «تحلیلی و حقیقی» باشد. این نکته در تعلیقه‌ی ایشان بر اسفار به چشم می‌خورد؛ آنجا که صدرالمتألهین فاعل بالقصد، بالعنایه و بالرضا را «مختار» معرفی می‌نماید و ماسوای آنها را مجبور می‌داند. بیان علامه چنین است:

اما این که صدرالمتألهین - رحمه الله - غیر از فاعل بالقصد و بالعنایه و بالرضا را «مجبور» نامیده و در آخر کلامش گفته: «این سه [هم‌چنین] در این که در فعلشان

۱. خویی، ابوالقاسم، محاضرات فی أصول الفقه، ج ۵، قم، انصاریان، ۱۴۱۷ق، ص ۹۹؛ نیز: همان، ج ۱، ص ۴۶۵؛ نیز نک: شمس، سید حسین، امر بین امرین، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۵ش، ص ۷۷۱.

مجبورند مشترکند»<sup>۱</sup> مبنی بر «تحلیل» در معنای اختیار و جبر است و همانا حقیقت اختیار آن است که فعل به فاعلی مستند باشد که عالم است، در فاعلیت تام است و در تأثیر [گذاری خود] مستقل می‌باشد و جبر بر خلاف این است، یا بدین خاطر که فاعل عالم نیست، یا بدین خاطر که فاعل با وجود علمش به فعل، در تأثیر خود استقلالی ندارد و این غیر از اختیار و جبری است که عبارتند از: «بودن فاعل به گونه‌ای که اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد» و چنین نبودن او.

پس آشکار شد که مراد بدان چه که صدرالمتألهین از اختیار و جبر ذکر نموده همان معنای تحلیلی است و به همین خاطر در انتها می‌گوید: «اگر با نظر حق بنگری فاعلی به اختیار محض جز باری - جل ذکره - نمی‌یابی و غیر او در آن چه می‌کنند مسخر اویند چه مختار باشند یا مجبور...»<sup>۲</sup> چرا که جمع میان جبر و اختیار تمام نمی‌شود مگر با نظر به معنای تحلیلی مذکور و اگر این نبود جمع میان دو قسم متباین رخ داده بود، پس بفهم.<sup>۳</sup>

مقصود ایشان از «اختیار تحلیلی» یا «حقیقه الاختیار» همان واقعیت بدیهی است که بارها تأکید مکتب نائینی بر آن را دیدیم. چنان که پیش‌تر گفته شد از نگاه اینان واقعیت اختیار بر دو رکن «عالم بودن فاعل» و «استقلال وی در تأثیر» استوار است که اگر هر یک از این دو از میان برود فاعل به فاقد حرّیت خواهد بود. در مورد فاعل بالطبع یا فاعل بالقسر رکن اول وجود ندارد و به تبع آن رکن دوم نیز منتفی است اما در مورد فاعل بالقصد یا فاعل بالعنایه هر چند شرط اول برقرار است اما رکن دوم در میان نیست. از همین رو صدرالمتألهین - با اعلام این که جز باری تعالی مختار حقیقی‌ای وجود ندارد - در واقع فاعل بالقصد و بالعنایه را نیز مجبور اعلام می‌کند؛ همان‌طور که فاعل بالطبع و

۱. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۱۳.

۲. همان، صص ۱۳-۱۴.

۳. همان، صص ۱۲-۱۳.

بالقسر مجبورند.

اما از طرف دیگر تعریف فلسفی اختیار دربارهی فاعل بالقصد و بالعنایه صادق است و به این لحاظ آنها «مختار»، «نام می‌گیرند» لذا هر چند «حقیقتاً» مجبورند اما «اصطلاحاً» مختارند. به این ترتیب علامه از بیان صدرالمتألهین رفع تناقض می‌کنند و مصرّند که وی جمع میان دو قسم متباین نکرده است. وقتی فواعل سه‌گانه را مجبور معرفی می‌کند ناظر به معنای تحلیلی و حقیقی است و هنگامی که آنها را مختار می‌شناسد ناظر به معنای اصطلاحی است.

نکته‌ی مهم همین است که علامه این معنای تحلیلی را همان «حقیقه‌الاختیار» می‌داند و نفی «استقلال فاعل در تأثیر» را مساوق «قائل شدن به جبر» می‌شناسند.

#### نتیجه

۱. از منظر حکمت متعالیه قدرت یعنی فاعل در ذات خود به‌گونه‌ای باشد که اگر بخواهد فعل انجام دهد و اگر نخواهد فعل انجام ندهد.
۲. اما از نگاه متکلمان قدرت ویژگی‌ای است که اقتضای صدور فعل از فاعل را داشته باشد نه ایجاب آن را؛ چرا که قادر همان کسی است که انجام فعل و ترک هر دو از وی امکان دارد.
۳. اشکال فیلسوفانه به تعریف کلامی این است که لازمه‌ی «ممکن بودن فعل و ترک از فاعل» امکان ذاتی خود فاعل است. این در حالی است که واجب‌الوجود از همه‌ی جهات و حیثیات واجب است.
۴. به تحلیل صدرالمتألهین تعریف متکلمان تنها در صورتی مقبول است که آن را درباره‌ی انسان ممکن ناقص تبیین کنند چرا که انسان نیازمند مرجّح و داعی‌ای است که به وی ضمیمه شود و فاعلیت‌ش را تأمّ گردانند.

۵. براساس تطبیق تعریف فلسفی قدرت بر انسان، از این‌که انسان از مرجحات الزام‌آور متأثر شد دو طرف شرطیه‌ی اول و خوب می‌یابد (هر دو طرف وجوباً صادقند) و دو طرف شرطیه‌ی دوم ممتنع می‌شوند (هر دو طرف امتناعاً کاذبند).
۶. از منظر حکمت متعالیه چون تعریف قدرت بر انسانی که از ناحیه‌ی غیر به اضطرار و یک‌طرفگی کشیده شده صدق می‌کند؛ همین صدق قضیه‌ی شرطیه‌ی ملاک قادر دانستن اوست.
- در مقابل مکتب نائینی بر این باور است که:
۷. ملاک مکلف ساختن انسان، مختار دانستن وی است. تا انسان در نقطه‌ی انتخاب بر سر دوراهی اراده‌ی فعل و ترک قرار نگیرد و نسبت به گزینش هر دو قادر نباشد تکلیف کردن وی بی‌معناست.
۸. اصلاً ممکن است فاعل مختار هیچ تعریفی برای فعل اختیاری بلد نباشد اما جوهر اختیاری بودن را - که توان گزینش فعل در عین توان انتخاب ترک است - به روشنی می‌یابد.
۹. پس برای تصدیق «اختیاری بودن فعل» نیازی به تطبیق دادن آن بر تعریف نیست.
۱۰. لذا می‌شود یک قضیه‌ی شرطیه‌ی صادق داشت اما در عین حال آن را مطابق و معرّف واقعیت وجدانی و بدیهی ندانست.
۱۱. در رنگ پدیدگی در اثر ترس هر یک از این تأثیرها و تأثرها ضرورتاً رخ می‌دهند و تخلف‌ناپذیرند از منظر مکتب نائینی فیلسوف حرکت اختیاری انگشتان دست را نیز دقیقاً به همین صورت تحلیل می‌کند.
۱۲. طبق مبنای فلسفی فاعل در مشیت کردنش یک‌طرفه است و فرض اینکه که «در عین اینکه می‌خواهد می‌تواند نخواهد» اساساً در نظر فیلسوفان فرضی نامعقول به حساب می‌آید.

۱۳. صدرالمتألهین «اختیار کردن» را نیز مانند سایر ممکنات نیازمند علت موجه می‌داند و وجوب سابق بر آن را - با استناد به قاعده‌ی الشیء - تثبیت می‌کند. از چشم انداز مکتب نائینی نفی انتخاب آزادانه به نفی اختیار می‌انجامد چه انتخاب آزادانه با فاعلیت مستقیم حق نسبت به فعل انسان از میان برداشته شود و چه با طرح فاعلیت طولی و فاعلیت بالتسبیب حق مطرح گردد.
۱۴. از نگاه مکتب نائینی قرار دادن واسطه در سلسله‌ی به هم پیوسته و ضروری علیت، مشکلی را از اختیار انسان حل نمی‌کند. تأثیر انسان در فعلش یک تأثیر قهری و غیرقابل تخلف است چون علت اصلی فعل همان علت بعید می‌باشد.
۱۵. به این ترتیب در این دیدگاه از «اختیار حقیقی و تحلیلی» نمی‌توان سراغی جست هرچند تعریف فیلسوفانه «اختیار اصطلاحی» را توضیح می‌دهد.

#### منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
- بوعلی سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، حمید پارسانیا (تدوین)، قم، اسرا، ۱۳۸۶ ش.
- حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران، مؤسسه النشر الاسلامی.
- همو، الباب الحادی عشر، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
- خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایة الأصول، قم، مؤسسه آل‌البتی علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
- خویی، ابوالقاسم، محاضرات فی أصول الفقه، تقریرات محمد اسحاق فیاض، قم، انصاریان، ۱۴۱۷ ق.
- رازی، فخرالدین، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- روحانی، سید محمدصادق، زبده الأصول، تهران، حدیث دل، ۱۳۸۲ ش.
- سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹ ش.



- شمس، سید حسین، امرین امرین، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۵ ش.
- شیرازی، سید رضی، درس‌های شرح منظومه، تهران، حکمت، ۱۳۸۵ ش.
- صدر، سید محمد باقر، بحوث فی علم الأصول، تقریرات حسن عبد الساتر، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۷ ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۹۰ ش.
- علم الهدی، محمد باقر، سدّ المفرد علی القائل بالقدر، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۶ ش.
- فیاضی، غلامرضا، «جبر فلسفی از دیدگاه ضرورت سابق»، آیین حکمت، دوره ۱، ش ۲، ۱۳۸۸ ش.
- همو، فیشهای منتشر نشده، ۱۳۹۱ ش.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، تعلیقات سبزواری و علامه طباطبایی، تهران، دار المعارف الاسلامیة، ۱۳۸۳ ق.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم، انتشارات بیدار.
- نائینی، محمد حسین، أجود التقریرات، تقریرات سید ابوالقاسم خویی، تهران، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸ ش.

Archive