

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

خلاصه بحث گذشته

محقق اصفهانی به بررسی و نقد نظریه‌ی اختیار محقق نائینی می‌پردازد. وی دو احتمال را درباره‌ی هدف نائینی از مطرح کردن اختیار به عنوان یک فعل نفسانی مطرح می‌کند: 1- اثبات فاعلیت نفس در حرکت عضلات: نائینی ممکن است به دنبال این باشد که نشان دهد نفس، فاعل واقعی حرکت عضلات است، نه اراده، زیرا اراده امری قهری و غیر اختیاری است. بنابراین، برای جلوگیری از جبری شدن افعال، یک واسطه به نام "اختیار" میان اراده و حرکت عضلات قرار داده است. 2- حفظ اختیاری بودن فعل بدون تأکید بر فاعلیت نفس: در این احتمال، هدف نائینی صرفاً این است که افعال، همچنان اختیاری بمانند، بدون اینکه بخواهد فاعلیت نفس را اثبات کند. وی می‌خواهد با معرفی اختیار، مانع از این شود که فعل، صرفاً نتیجه‌ی یک اراده‌ی قهری و غیر اختیاری تلقی گردد. نقدهای محقق اصفهانی بر نظریه‌ی نائینی عبارتند از: 1- ناتوانی در اثبات جایگاه اختیار در قوای نفس: اصفهانی تصریح می‌کند که نفس، بدون قوای ظاهری و باطنی، هیچ فعلی ندارد. اگر اختیار یک فعل نفسانی است، باید مشخص شود که از طریق کدام قوه‌ی نفس انجام می‌شود. اما بررسی قوای باطنی (عقله، متخیله، واهمه) و قوای ظاهری (سامعه، باصره، عضلات) نشان می‌دهد که هیچ‌کدام به‌عنوان منشأ اختیار قابل پذیرش نیستند. بنابراین، اختیار یک فعل مستقل در عالم نفس نیست. 2- مغالطه در معرفی اختیار به عنوان امری مستقل: اصفهانی بیان می‌کند که اگر اختیار یک کیف نفسانی است، مانند اراده، پس قهری خواهد بود و جبری بودن فعل را حل نمی‌کند. اگر اختیار یک فعل مستقل است، باید توضیح داده شود که چگونه از نفس صادر می‌شود، در حالی که نفس، بدون قوا، هیچ فعلی ندارد. 3- اشتباه در درک ماهیت اختیار: اصفهانی نشان می‌دهد که آنچه نائینی اختیار می‌نامد، در واقع همان "هجمة النفس" یا "شدت یافتن اراده" است. وی استدلال می‌کند که وقتی اراده به اوج خود می‌رسد، نفس برای انجام عمل "هجوم" می‌آورد. این هجوم همان "تأکد اراده" است، نه یک فعل جدید. بنابراین، اختیار چیزی جز شدت یافتن اراده نیست و نیازی به معرفی آن به عنوان یک امر مجزا نیست.

نقد نظریه‌ی اختیار محقق نائینی از منظر محقق اصفهانی

محقق اصفهانی در بررسی و نقد نظریه‌ی محقق نائینی، روش اجتهادی دقیقی را اتخاذ کرده و تمامی زوایای نظریه‌ی وی را موشکافانه تحلیل کرده است. این روش، نشان‌دهنده‌ی اهمیت تحلیل عمیق در فرآیند استنباط است؛ چراکه گاهی ممکن است نظریه‌ای با یک استدلال ساده رد شود، اما در مواردی دیگر، نیاز است که نظریه به‌صورت کامل بررسی شده و تمامی جوانب آن روشن گردد. در این زمینه، محقق اصفهانی به این نتیجه می‌رسد که محقق نائینی، اختیار را فعلی از افعال نفس می‌داند، اما نه به‌عنوان یک کیف نفسانی، بلکه به‌عنوان امری که قائم به نفس است و از باب قیام فعل به فاعل تحقق می‌یابد. به بیان دیگر، وی معتقد است که اختیار، برخلاف اراده، یک صفت قهری و غیر اختیاری نیست، بلکه یک فعل مستقل است که از نفس صادر می‌شود. محقق اصفهانی می‌فرماید:

ربما يقال: [1] لا بدّ من عدم علیّة الإرادة بنحو لا ينفكّ عنها الفعل ، وإلاّ لم تكن العضلات منقادة للنفس في حركاتها ، مع أن النفس تامة التأثير وجدانا في العضلات ، ولا مزاحم لها في سلطاتها ، وتأثير النفس في عضلاتها هو اختياراتها ، فالاختيار مرتبة أخرى بعد الإرادة ، وهو مناط اختيارية الأفعال ، وهو فعل النفس وعليتها وتأثيرها ، وحيث إنه عين الاختيار ، فلا يحتاج إلى أمر آخر

يكون به الاختيار فعلا اختياريا.

وتوهم : كونه ممكنا وحادثا فيحتاج إلى علة تامة ، فيكون ترتبه عليها قهريا ، نظير ترتب الفعل على الإرادة قهرا.

مدفوع : بالفرق بين الفعل الاختياري وغيره من الممكنات ، فان الفعل الاختياري لا يحتاج إلا إلى فاعل ، مع وجود المرجحات لاختياره ، من دون حاجة إلى علة تامة ، بخلاف ما عداه ، فانه موقوف على العلة التامة.

والجواب : أن الالتزام بالفعل النفساني المسمى بالاختيار : إما لأجل تحقيق استناد حركة العضلات إلى النفس حتى تكون النفس فاعلا ومؤثرا في العضلات ، بخلاف ما إذا استندت حركة العضلات إلى صفة النفس - وهي الإرادة - فإن المؤثر فيها هي تلك الصفة لا النفس ، وإما لأجل أن الإرادة - حيث إنها صفة قهرية منتهية إلى الإرادة الأزلية - توجب كون الفعل المترتب عليها قهريا غير اختياري ، فلا بد من فرض فعل نفساني هو عين الاختيار ؛ لئلا يلزم كون الفعل بواسطة تلك الصفة القهرية قهريا.

فإن كان الأوّل ففيه : أن العلة الفاعلية لحركة العضلات هي النفس بواسطة اتحادها مع القوى ، والعلم والقدرة والإرادة مصححات لفاعلية النفس ، وبها تكون النفس فاعلا بالفعل ، والفعل يستند إلى النفس ، وهي العلة الفاعلية ، دون شرائط الفاعلية ، كما في غير المقام ، فان المقتضى يستند إلى المقتضي دون الشرائط ، وإن كان له ترتب على المقتضي وشرائطه فمن هذه الحيثية لا حاجة إلى فعل نفساني يكون محققا للاستناد.

وان كان الثاني ففيه : أن هذا الأمر المسمى بالاختيار : إن كان عين تأثير النفس في حركة العضلات وفاعليتها لها ، فلا محالة لا مطابق له في النفس ؛ ليكون أمرا ما وراء الإرادة ؛ إذ ما له مطابق بالذات ذات العلة والمعلول وذات الفاعل والمفعول ، وحيثية العلية والتأثير والفاعلية انتزاعية ، ولا يعقل ان يكون لها مطابق.

وان كان أمرا قائما بالنفس فنقول : إن كان قيامه بها قيام الكيف بالمتكّيف ، فحاله حال الإرادة من حيث كونه صفة نفسانية داخلية في مقولة الكيف النفساني ، فكلّ ما هو محذور ترتب حركة العضلات على صفة الإرادة ، وارد على ترتب الحركات على الصفة المسمّاة بالاختيار ، فإنها أيضا صفة تحصل في النفس بمباديها قهرا ، فالفعل المرتب عليها كذلك.

وإن كان قيامه بها قيام الفعل بالفاعل لا قيام الكيف بالمتكّيف ففيه :

أولا - أن النفس بما هي - مع قطع النظر عن قواها الباطنة والظاهرة - لا فعل لها ، وفاعلية النفس لموجودات عالم النفس التي مرت سابقا ، هو إيجادها النوري العقلاني في مرتبة القوة العاقلة ، أو الوجود الفرضي في مرتبة الواهمة ، أو الوجود الخيالي في مرتبة المتخيّلة ، كما أن استناد الإبصار والاستماع إليها أيضا بلحاظ أن هذه القوى الظاهرة من درجات تنزل النفس إليها ، ومن الواضح أن الإيجاد النوري - المناسب لإحدى القوى المذكورة - أجنبي عن الاختيار الذي جعل أمرا آخر ، مما لا بد منه في كل فعل اختياري ؛ بداهة أن النفس بعد حصول الشوق الأكيد ليس لها إلا هيجان بالقبض والبسط في مرتبة القوة العضلانية.

وثانيا - أن هذا الفعل النفساني المسمى بالاختيار إذا حصل في النفس فان ترتب عليه حركة العضلات بحيث لا تنفك الحركة عنه كان حال الحركة وهذا الفعل النفساني حال الفعل وصفة الإرادة ، فما المانع عن كون الصفة علة تامة دون الفعل النفساني ، وكونه وجوبا بالاختيار مثل كونه وجوبا بالإرادة؟!

وثالثا - أن الاختيار الذي هو فعل نفساني : إن كان لا ينفك عن الصفات الموجودة في النفس - من العلم والقدرة والإرادة - فيكون فعلا قهريا لكون مباديه قهرية لا اختيارية ، وإن كان ينفك عنها - وإن تلك الصفات مرجحات - فهي بضميمة النفس الموجودة في

جميع الاحوال علة ناقصة ، ولا يوجد المعلول إلا بعلته التامة.

وتوهم الفرق بين الفعل الاختياري وغيره - من حيث كفاية وجود المرجح في الأول دون الثاني - من الغرائب ، فإنه لا فرق بين ممكن وممكن في الحاجة إلى العلة ، ولا فرق بين معلول ومعلول في الحاجة إلى العلة التامة ، فإن الإمكان مساق للافتقار إلى العلة ، والمعلول إذا وجد له ما يكفي في وجود المعلول به كان علة تامة له ، وإذا لم يكن كافيا في وجوده فوجود المعلول به خلف. فتدبره ، فإنه حقيق به.

ورابعا - أن الفعل المسمى بالاختيار إن كان ملاكا لاختيارية الأفعال ، وأن ترتب الفعل على صفة الإرادة مانع عن استناد الفعل إلى الفاعل لكان الأمر في الواجب - تعالى - كذلك ، فإن الملاك عدم صدوره عن اختياره ، لا انتهاء الصفة إلى غيره ، مع أن هذا الفعل المسمى بالاختيار يستحيل أن يكون عين ذات الواجب ، فإن الفعل يستحيل أن يكون عين فاعله ، فلا محالة يكون قائما بذاته قيام الفعل بفاعله صدورا ، فان كان قديما بقدمه كان حال هذا القائل حال الأشعري القائل بالصفات القديمة القائمة بذاته الزائدة عليها ، وإن كان حادثا كان محلّه الواجب فكان الواجب محلاً للحوادث ، فيكون حاله حال الكرامية القائلين بحدوث الصفات ، ويستحيل حدوثه وعدم قيامه بمحلّ ، فإن سنخ الاختيار ليس كسنخ الأفعال الصادرة عن اختيار من الجواهر والأعراض ؛ حتى يكون موجودا قائما بنفسه ، أو قائما بموجود آخر ، بل الاختيار يقوم بالمختار ، لا بالفعل الاختياري في ظرف وجوده ، وهو واضح.

وأما ما ورد في باب المشيئة - من أنه خلق الله الأشياء بالمشيئة ، والمشيئة بنفسها - فالمراد من المشيئة هي المشيئة الفعلية التي هي عين الوجود الإطلاقي المنبسط على الماهيات ، والمراد من الأشياء هي الموجودات المحدودة. ومن البين أن الوجود المنبسط - الذي هو فعله الإطلاقي تعالى - ما به موجودة الموجودات الخاصة ، وليس لما به الوجود ما به الوجود.

وبالجملة فهذه المشيئة الفعلية عين الإحداث والإيجاد كالعلم الفعلي في قبال العلم الذاتي. فافهم جيدا. (منه عفي عنه).[2]

اشكال نخست: نقش قوای ظاهری و باطنی در فاعلیت نفس

محقق اصفهانی در نخستین اشکال خود بر این نظریه تصریح می‌کند که نفس، بدون قوای ظاهری و باطنی، هیچ فعلی ندارد. به عبارت دیگر، اگر قرار باشد نفس مستقلاً فاعل باشد، باید از طریق قوای خاصی عمل کند. در این میان، قوای باطنی همچون عقل، خیال، وهم، شهوت و غضب، هر یک در جایگاه خود ایفای نقش می‌کنند و قوای ظاهری مانند چشم، گوش و دست، ابزارهای ارتباطی نفس با دنیای خارج هستند. اما در این میان، اختیار به عنوان یک فعل مستقل نفس، در کدام یک از این قوا جای می‌گیرد؟ محقق اصفهانی پس از بررسی قوای مختلف، نتیجه می‌گیرد که هیچ‌یک از قوای نفس، فعلی به نام اختیار ندارند. بنابراین، این نظریه که اختیار، فعلی مستقل از افعال نفس است، فاقد مبنای روشن است.

اشكال دوم: لازمی جدایی‌ناپذیر بودن حرکت عضلات از اختیار

در ادامه‌ی نقد، محقق اصفهانی اشکالی دیگر را مطرح می‌کند. وی می‌پرسد که آیا حرکت عضلات همواره از اختیار ناشی می‌شود و از آن جداشدنی نیست؟ اگر پاسخ مثبت باشد، در این صورت، اختیار نیز مانند اراده، امری غیر اختیاری خواهد شد. به بیان دیگر، اگر بپذیریم که حرکت عضلات بدون انفکاک از اختیار تحقق می‌یابد، در این صورت همان اشکالی که بر اراده وارد بود، بر اختیار نیز وارد خواهد شد. چراکه در نظریه‌ی نائینی، یکی از دلایل ارائه‌ی مفهوم اختیار، فرار از این اشکال بود که اراده امری قهری است و فعل مستند به آن، جبری می‌شود. حال اگر اختیار نیز به همین سرنوشت دچار شود، دیگر تفاوتی با اراده نخواهد داشت و همان اشکال در قالب دیگری بازتولید خواهد شد.

در نتیجه، محقق اصفهانی با این تحلیل، نشان می‌دهد که نظریه‌ی محقق نائینی در مورد اختیار، به‌خوبی از نقدهای فلسفی مصون نیست. از یک‌سو، وی نتوانسته جایگاهی مشخص برای اختیار در میان قوای نفس بیابد و از سوی دیگر، با فرض عدم انفکاک

حرکت عضلات از اختیار، به همان مشکلی دچار شده که در بحث اراده به دنبال حل آن بود. در نتیجه، این نقد اساسی، اعتبار نظریه‌ی نائینی را زیر سؤال برده و آن را نیازمند اصلاح یا توضیحی دقیق‌تر می‌کند.

اشکال سوم: نسبت اختیار با قوای نفسانی

محقق اصفهانی در ادامه‌ی بررسی‌های دقیق خود بر نظریه‌ی اختیار محقق نائینی، سومین اشکال اساسی را مطرح می‌کند. این اشکال، مربوط به نسبت اختیار با قوای نفسانی همچون علم، قدرت و اراده است. وی می‌پرسد: آیا اختیار از این قوای نفسانی، مانند علم، قدرت و اراده، قابل انفکاک است یا خیر؟ به بیان دیگر، آیا اختیار، لازمه‌ی این قوای موجود در نفس است یا نه؟

اگر اختیار، از این قوا منفک نباشد، یعنی هر جا که علم، قدرت و اراده در نفس موجود باشند، اختیار نیز حتماً تحقق یابد و از آن‌ها جدا نشود، در این صورت، اختیار نیز امری قهری و غیر اختیاری خواهد شد. این همان مشکلی است که محقق نائینی تلاش داشت از آن فرار کند! چراکه در این حالت، اختیار هم مانند اراده، از پیش مقدر و جبری خواهد بود و دیگر فعل اختیاری محسوب نمی‌شود.

اگر اختیار از این قوا قابل انفکاک باشد، یعنی ممکن است علم، قدرت و اراده در نفس موجود باشند اما اختیار تحقق نیابد، در این صورت، این قوا به همراه نفس، علت تامه‌ی اختیار نخواهند بود، بلکه صرفاً علت ناقصه محسوب می‌شوند؛ زیرا در فلسفه، از بدیهیات است که اگر علت تامه‌ای برای یک پدیده وجود داشته باشد، آن پدیده لزوماً محقق می‌شود. اما اگر چیزی گاهی باشد و گاهی نباشد، نشان‌دهنده‌ی این است که علت تامه‌ای برای آن موجود نیست و هنوز به شرایط کامل برای تحقق نرسیده است.

محقق اصفهانی در نهایت نتیجه می‌گیرد که اگر اختیار از این قوا منفک نباشد، باز هم فعل اختیاری نخواهد بود، و اگر منفک باشد، پس این قوا علت تامه برای تحقق اختیار نیستند. در نتیجه، باید چیزی فراتر از این قوا برای تحقق اختیار در نظر گرفته شود. اما این سؤال مطرح می‌شود که این عنصر جدید چیست و چه نقشی در فرآیند فاعلیت نفس دارد؟

ابهام در جایگاه فاعلیت اختیار

در اینجا، محقق اصفهانی پرسشی اساسی را مطرح می‌کند: این اختیار که به عنوان فعل نفس معرفی شده است، در کجای ساختار فاعلیت قرار دارد؟ اگر نسبت اختیار به فعل خارجی (حرکت عضلات) ضروری باشد، یعنی حرکت عضلات همیشه از اختیار حاصل شود، مشکل جبر مجدداً بازمی‌گردد. اگر بگوییم اختیار وجود دارد اما ممکن است به فعل خارجی منجر نشود، در این صورت، اختیار تنها علت ناقصه خواهد بود و برای تحقق حرکت عضلات، باید عامل دیگری نیز در نظر گرفته شود.

محقق اصفهانی در این مرحله، ابهام در جایگاه فاعلیت اختیار را به عنوان یکی از اشکالات اساسی نظریه‌ی نائینی مطرح می‌کند. وی نشان می‌دهد که اگر اختیار را تابع قوای نفسانی بدانیم، در عمل، تفاوتی با اراده نخواهد داشت و باز هم فعل اختیاری، رنگ جبر به خود خواهد گرفت. اما اگر اختیار را مستقل از این قوا بدانیم، در آن صورت، نظریه‌ی نائینی به یک خلأ علی دچار می‌شود، چراکه دیگر نمی‌توان به وضوح بیان کرد که چه چیزی علت تحقق اختیار و فعل اختیاری است. این تحلیل، نشان می‌دهد که محقق اصفهانی، به صورت نظام‌مند و مرحله به مرحله، نظریه‌ی نائینی را مورد نقد قرار داده و ضعف‌های بنیادین آن را آشکار ساخته است.

نقد محقق اصفهانی بر تمایز میان فاعلیت و علت در نظریه‌ی محقق نائینی

محقق نائینی برای پاسخ به اشکالاتی که بر نظریه‌ی اختیار وی وارد شده، تمایزی میان رابطه‌ی علت و معلول و رابطه‌ی فعل و فاعل مطرح می‌کند. وی تصریح می‌کند که قانون علت و معلول را می‌پذیرد و به قاعده‌ی «إذا كانت العلة تامّة تحقق المعلول» اعتقاد دارد، اما در عین حال می‌گوید این قانون در رابطه‌ی فاعل و فعل جریان ندارد. به عبارت دیگر، ممکن است فاعلی وجود داشته باشد، اما فعلی از او صادر نشود. وی از این اصل برای توجیه نظریه‌ی خود درباره‌ی اختیار استفاده می‌کند و می‌گوید

که نفس، فاعل اختیار است، اما ممکن است اختیار تحقق یابد یا نیابد.

مرحوم اصفهانی در پاسخ به این استدلال، نقدی اساسی بر این تفکیک وارد می‌کند و بیان می‌دارد که اولاً تمایز میان رابطه‌ی علت و معلول و رابطه‌ی فعل و فاعل، مبنای صحیحی ندارد. اگر فاعل یک فعل باشد، به این معناست که علت برای تحقق آن فعل موجود است. اگر بپذیریم که فاعل هست، اما ممکن است فعل محقق نشود، در واقع پذیرفته‌ایم که این فاعلیت، علت تامه برای صدور فعل نیست. در فلسفه، اگر علت تامه‌ای موجود باشد، معلول قطعاً محقق می‌شود. بنابراین، نمی‌توان گفت که فاعل کاملاً تحقق دارد، اما فعل ممکن است صادر نشود.

ثانیاً محقق نائینی می‌خواهد اختیار را به‌عنوان یک فعل نفسانی در نظر بگیرد، اما در عین حال بگوید که ممکن است این اختیار از قوای نفسانی منفک باشد. محقق اصفهانی در پاسخ تصریح می‌کند که این نظریه موجب تقسیم‌بندی نادرست در نظام علی و معلولی می‌شود. اگر این تفکیک را بپذیریم، باید بگوییم که بعضی از ممکنات به علت نیاز دارند و برخی دیگر نیاز ندارند که این سخن از اساس نادرست است.

نقد بر تفسیر نائینی از مرجحات در فعل اختیاری

ثالثاً محقق نائینی بر این باور است که در باب فعل و فاعل، مرجح برای صدور فعل کافی است، اما در باب علت و معلول، وجود علت تامه لازم است. محقق اصفهانی این استدلال را رد کرده و می‌گوید که این تفکیک، غیرقابل قبول است. وی تصریح می‌کند که فرقی میان ممکنات در نیاز به علت وجود ندارد؛ یعنی تمام ممکنات برای تحقق، نیازمند علت‌اند، خواه این ممکن، اختیار باشد یا یک امر دیگر.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی اشکالات دوم و سوم

1- اگر اختیار نسبت به حرکت عضلات، غیرمنفک باشد، در این صورت حرکت عضلات نیز غیر اختیاری و قهری خواهد شد و اشکال اصلی جبری بودن فعل همچنان باقی می‌ماند.

2- اگر اختیار از قوای نفسانی، یعنی علم، قدرت و اراده، قابل انفکاک باشد، این قوای نفسانی دیگر علت تامه‌ی اختیار محسوب نخواهند شد و به‌عنوان علت ناقصه در نظر گرفته می‌شوند، که این امر، نیاز به یک علت تامه‌ی مستقل را اثبات می‌کند.

3- تفکیک میان رابطه‌ی فاعل و فعل با رابطه‌ی علت و معلول، غیرقابل قبول است و موجب نتایج نادرستی در فلسفه می‌شود.

4- نظریه‌ی نائینی به‌صورت ناخواسته منجر به این نتیجه‌ی فاسد می‌شود که برخی از ممکنات نیاز به علت دارند و برخی دیگر ندارند، در حالی که در فلسفه، تمام ممکنات محتاج علت‌اند.

با این تحلیل، محقق اصفهانی به‌دقت نشان می‌دهد که نظریه‌ی نائینی درباره‌ی رابطه‌ی اختیار، اراده، و حرکت عضلات، نه تنها از نظر فلسفی دچار اشکال است، بلکه در تبیین صحیح رابطه‌ی فاعل و فعل نیز دچار تناقضات جدی می‌شود.

اشکال چهارم: معیار اختیاری بودن افعال

در ادامه‌ی نقدهای محقق اصفهانی بر نظریه‌ی محقق نائینی، اشکال چهارم بر این اساس است که اگر اختیار یک فعل قائم به نفس باشد، نه یک کیف نفسانی، آنگاه چگونه می‌توان آن را به‌عنوان ملاک اختیاری بودن افعال پذیرفت؟ محقق نائینی ادعا می‌کند که اختیار، ملاک اختیاری بودن افعال است و همچنین می‌گوید که اگر یک فعل مستقیماً بر اراده مترتب شود، دیگر نمی‌توان آن را به فاعل نسبت داد. مرحوم اصفهانی در این اشکال، یک پاسخ نقضی ارائه می‌دهد و بیان می‌کند که اگر این استدلال درست باشد، در مورد خداوند نیز باید به‌کار گرفته شود.

وی تصریح می‌کند که اگر ترتیب فعل بر اراده باعث شود که فعل دیگر به فاعل نسبت داده نشود، آنگاه این قاعده باید در مورد خداوند نیز صادق باشد. در الهیات فلسفی و کلامی، فعل خداوند بر اراده‌ی او مترتب است. اگر این ترتیب موجب شود که فعل دیگر به فاعل نسبت داده نشود، باید بپذیریم که افعال خداوند نیز به او منتسب نیستند، درحالی‌که چنین ادعایی با توحید افعالی در تضاد است.

مشکل در استناد اختیار به خداوند

محقق اصفهانی از محقق نائینی می‌پرسد که آیا اختیار را فقط در مورد انسان مطرح می‌کنید، یا در مورد خداوند نیز آن را قبول دارید؟ اگر اختیار را در مورد خداوند هم بپذیریم، باید توضیح داده شود که آیا این اختیار عین ذات خداست یا امری زائد بر ذات؟ اگر گفته شود که اختیار عین ذات خداوند است، این ادعا از اساس باطل است، زیرا فعل نمی‌تواند عین فاعل باشد. اگر گفته شود که اختیار زائد بر ذات خداوند است، آنگاه این امر مستلزم ترکیب در ذات واجب‌الوجود خواهد شد که محال است.

اگر نائینی بگوید که اختیار تنها در انسان مطرح است و در مورد خداوند صدق نمی‌کند، آنگاه باید توضیح دهد که چرا انسان برای داشتن فعل اختیاری نیاز به اختیار دارد، اما خداوند بدون این عنصر، مختار است؟ اگر نائینی ادعا کند که خداوند نیز دارای اختیار است، آنگاه باید روشن کند که آیا این اختیار در خداوند، امری قائم به ذات اوست یا امری زائد؟ محقق اصفهانی تصریح می‌کند که در هیچ‌یک از این دو حالت، نظریه‌ی نائینی قابل دفاع نخواهد بود، زیرا یا فعل را عین فاعل در نظر می‌گیرد (که محال است) یا امری زائد را به ذات واجب نسبت می‌دهد (که باز هم محال است).

در نتیجه، اگر ترتیب فعل بر اراده، مانع از نسبت دادن فعل به فاعل باشد، آنگاه این قاعده باید در مورد خداوند نیز صادق باشد، که نتیجه‌ای نادرست و متناقض است. نظریه‌ی نائینی درباره‌ی اختیار، در مورد خداوند قابل اجرا نیست، زیرا یا مستلزم این است که اختیار عین ذات خدا باشد (که محال است) یا مستلزم این است که امری زائد بر ذات واجب‌الوجود باشد (که باز هم محال است). اگر اختیار فقط در انسان مطرح باشد، نائینی باید توضیح دهد که چرا انسان برای انجام فعل اختیاری نیازمند اختیار است، اما خداوند بدون این عنصر، مختار محسوب می‌شود. با این استدلال، محقق اصفهانی نشان می‌دهد که نظریه‌ی نائینی درباره‌ی "اختیار" نه تنها در تبیین افعال انسانی ناکارآمد است، بلکه در نسبت دادن اختیار به خداوند نیز دچار تناقض‌های اساسی می‌شود.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

پاورقی

- [1] - القائل المحقق النائيني (رحمه الله) - كما في هامش (ق ، ط) - راجع أجود التقريرات ١ : ٨٩ - ٩٢.
- [2] - محمد حسين اصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية (بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1429)، ج 1، 285-287.

منابع

- اصفهانی، محمد حسین. نهاية الدراية في شرح الكفاية. 6 ج. بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1429.