در تاریخ ۱۲ اسفند ۱۴۰۲
اوامر

جلسه 72

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمْ
الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينْ وَصَلَى الله عَلَىٰ سَيِّدَنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

خلاصهٔ بحث گذشته

محقق حائری در پاسخ به اشکال تسلسل اراده، فرضیه‌ای جدید ارائه می‌کند. وی بیان می‌کند که تسلسل تنها در صورتی رخ می‌دهد که علت هر اراده‌ای را فقط اراده‌ی دیگری بدانیم، اما این فرض صحیح نیست. او اراده را به دو نوع تقسیم می‌کند: اراده‌ای که مصلحت آن در متعلق اراده نهفته است و اراده‌ای که مصلحت آن در خود اراده قرار دارد. در حالت اول، اراده نیازی به اراده‌ی دیگری ندارد، زیرا وجود مصلحت در متعلق، اراده را ایجاد می‌کند. در حالت دوم، اگر مصلحتی در خود اراده باشد، ممکن است اراده‌ی دیگری آن را ایجاد کند، اما این زنجیره متوقف شده و نیازی به تسلسل بی‌نهایت نیست. ایشان استدلال می‌کند که گاهی مصلحت در خود اراده وجود دارد، مانند قصد اقامت ده‌روزه در فقه که به‌خودی‌خود آثاری را به دنبال دارد. وی معتقد است که وجود این نوع مصلحت در اراده، باعث تحقق آن می‌شود، بدون این‌که نیاز به اراده‌ای نامحدود باشد. بااین‌حال، این نظریه منتقدانی نیز دارد. محقق عراقی معتقد است که اراده بدون در نظر گرفتن فایده‌ی متعلق خود محقق نمی‌شود، زیرا این امر منجر به "ترجیح بلا مرجح" خواهد شد. امام خمینی نیز این دیدگاه را نقد کرده و معتقد است که اگر اراده‌ی دوم نیز اختیاری باشد، نیازمند اراده‌ای دیگر خواهد بود و این امر همچنان منجر به تسلسل می‌شود. همچنین، ایشان معتقد است که تحلیل محقق حائری بیشتر عرفی است تا عقلی، و در یک بحث فلسفی، چنین تحلیلی کافی نیست. در نتیجه، محقق حائری با ارائه‌ی دیدگاه خود تلاش می‌کند اشکال تسلسل را برطرف کند، اما منتقدان بر این باورند که نظریه‌ی او به لحاظ عقلی قابل دفاع نیست. البته نقد ناقدان نیز با اشکالاتی مواجه است.

دیدگاه محقق بروجردی درباره‌ی پاسخ به شبهه جبر

در ادامه‌ی بحث‌های پیشین درباره‌ی شبهه‌ی جبر و اختیار، تاکنون پاسخ‌های مختلفی از سوی بزرگان علم اصول بررسی شده است. از جمله، دیدگاه‌های مرحوم آخوند، محقق اصفهانی، محقق نائینی، میرداماد، و محقق حائری مورد تحلیل قرار گرفت. در این بخش، پاسخ محقق بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) مورد بررسی قرار می‌گیرد. ایشان می‌فرماید:

أقول: الورود في هذا الميدان و الاشتغال بمصارعة الفرسان خطير، و رب ذهن صاف لا نرضى أن نورده في هذا البحر العميق، الّذي لا ينجو منه إلاّ الأوحدي من الناس، فلنشر إشارة إجمالية إلى ما قيل في جواب ما ذكر من الإشكال، ثم نخرج من هذا المبحث.

فنقول: قال الحكيم القدوسي المحقق الطوسي «قده» في مقام الجواب عن هذا الإشكال، أي ـ إذا كان الكفر و العصيان و الإطاعة و الإيمان مسبوقة بإرادته تعالى و علمه بالنظام الأتم الأكمل فكيف التكليف المشروط بالاختيار ـ: بأن العلم تابع للمعلوم لا أن المعلوم تابع للعلم.

و أوردوا عليه إيرادا واضح الورود، فقالوا: إن العلم الّذي هو تابع للمعلوم عبارة عن العلم الانفعالي، لا العلم الفعلي الّذي هو علة لوجود المعلوم في الخارج، و كلامنا في المقام في علمه تعالى الّذي هو عين إرادته الأزلية التي بها وجد كل شيء، و يوجد من

البدو إلى الختم.

و الظاهر أن هذا المعنى بلغ من الظهور و الوضوح درجة لا يمكن أن يقال إنه خفي على مثل ذلك المحقق، فالأولى أن نوجه كلامه بحيث لا يرد عليه هذا الإيراد.

فنقول: لا يخفى أن المراد من النظام الأتم الأكمل، الّذي يكون متعلقا لإرادته تعالى هو سلسلة العلل و المعلولات من بدوها إلى ختمها، فإنّ دار الوجود دار العلل و الأسباب، و لكل من الموجودات الإمكانية تأثيرات مخصوصة بنفسه لا توجد في غيره، و علية الأشياء لمعلولاتها ليست مجعولة، و إنما هي من جهة خصوصيات في ذواتها، و الذاتيات لا تعلل، و المجعول إنما هو ذوات العلل و الأسباب بالجعل البسيط، فكل موجود و إن سبقته الإرادة الأزلية و كان وجوده مفاضا من قبل المبدأ الفياض إلاّ أن له خواص و آثارا ذاتية غير قابلة للجعل، و بها يصير علة لغيره و مؤثرا فيه، و على هذا فما تعلق به العلم الفعلي، أعني إرادته التكوينية، إنما هو وجود الأشياء و تحققها بذواتها، و أما عليتها و معلوليتها فمتعلقتان لما يشبه العلم الانفعالي، لعدم كونهما مجعولتين حتى يسبقهما العلم القضائي الفعلي.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الإنسان كما يكون بدنه مركبا من طبائع مختلفة متباينة في الآثار و الخواصّ و المقتضيات، فكذلك جوهره الحقيقي و روحه الّذي به صار إنسانا، مركب من رقائق مختلفة و لطائف متباينة الآثار و الخواصّ، بحيث تكون مجموعة من استعدادات متفاوتة و أميال مختلفة، يقتضي كل واحد منها شيئا غير ما يقتضيه الآخر، فله ميل إلى العوالم العالية الملكوتية، و ميل إلى العوالم السافلة الحيوانية، و قد جعل اللّه تعالى مع ذلك لهذا الوجود الشريف قوة قاضية مميزة، يميز بها الخبيث و الطيب و طريقي السعادة و الشقاوة و هي القوة العاقلة، و أيدها بالكتب السماوية و الأنبياء و المرسلين، و جعله بحيث لا يقدم على عمل إلاّ بعد إدراكه طرفي الفعل و الترك و ما يترتب عليهما، و قدرته على كليهما، و اختياره بنفسه أحدهما على الآخر، فتارة يختار ما هو مقتضى اللطيفة الملكوتية و الطينة العليينية، و أخرى ما هو مقتضى الجبلّة الشيطانية و الطينة السّجينية، ففي كليهما يكون صدور الفعل عنه من جهة ما في ذاته من الاستعداد المقتضي لهذا الفعل، لما عرفت من أن روحه مخمرة من الاستعدادات المختلفة المقتضية لأفعال متفاوتة. و المجعول له تعالى نفس تلك الرقائق لا علّيّتها، و لكن الإنسان مع ذلك ليس مسلوب الاختيار، بل كل فعل يصدر عنه فإنما يصدر عنه بعد التفاته، و اختياره بنفسه أحد الطرفين على الآخر. و هذا الاختيار هو مناط الثواب و العقاب لا الإرادة كما زعمه صاحب الكفاية و كان يكررها في درسه، إذ هي موجودة في سائر الحيوانات غير الإنسان أيضا.[1] و الفعل الاختياري هو ما كان مسبوقا بشعور طرفي الفعل و الترك، و القدرة على كليهما، و اختيار أحدهما على الآخر، لا ما كان مسبوقا بالإرادة مطلقا، نعم اختيار أحد الطرفين مستتبع لإرادته، و لكن المناط في الثواب و العقاب هو الاختيار لا الإرادة، فبطل ما في الكفاية من أصله و أساسه.

ثم إن ما ذكرناه من تركب روح الإنسان من الرقائق المختلفة، لعله المشار إليه بقوله تعالى في سورة الدهر: (إِنّٰا خَلَقْنَا اَلْإِنْسٰانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشٰاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنٰاهُ سَمِيعاً بَصِيراً. إِنّٰا هَدَيْنٰاهُ اَلسَّبِيلَ إِمّٰا شٰاكِراً وَ إِمّٰا كَفُوراً) . بناء على كون المراد من النطفة الأمشاج ـ أي ـ المختلطات ـ، هي اللطائف و الرقائق التي خمرت منها روح الإنسان و حقيقته التي فيها انطوى العالم الأكبر، لا النطفة الجسمانية التي تكون مبدأ لوجود بدنه، و الشاهد على ذلك ترتيب الابتلاء عليه بقوله بعد ذلك (نبتليه)، إذ ما هو دخيل في ابتلاء الإنسان و امتحانه، هو تركيب روحه من الرقائق المختلفة في الاقتضاء، ثم الإنعام عليه بالعقل المميز بين الخير و الشر، ثم تأييده بالكتب السماوية و الأنبياء و المرسلين عليه السلام، ثم إعطاؤه زمام اختياره بيده حتى يفعل ما يشاء، فقوله: (مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشٰاجٍ)، إشارة إلى تركيب روحه من الرقائق، و قوله: (فَجَعَلْنٰاهُ سَمِيعاً بَصِيراً) إيماء إلى القوة العاقلة، و في قوله: (إِنّٰا هَدَيْنٰاهُ اَلسَّبِيلَ) دلالة على إرسال الرسل و إنزال الكتب.

و بالجملة: ما ذكرناه يستفاد من خلال الآيات و الأخبار، فمن الآيات هذه الآية، و منها أيضا قوله تعالى: (إِنَّ اَلْخٰاسِرِينَ اَلَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ) حيث إن الإنسان مع التئام روحه من اللطائف المختلفة إذا غلب فيه جانب بعضها كالشهوة أو الغضب مثلا،

ربما أدى ذلك إلى الخسران الذاتي و زوال الملكات الحسنة ـ التي بها إنسانية الإنسان ـ بالكلية، و لا يتعقل لخسران النّفس معنى إلاّ هذا. و أما الأخبار الدالة على هذا المعنى فكثيرة، مثل ما ورد من أن في قلب الإنسان نكتتين: نكتة بيضاء، و نكتة سوداء، فإذا صدرت عنه المعصية زاد السواد بحيث ربما يؤدي إلى اضمحلال النكتة البيضاء بالكلية، و مثل ما ورد من أن لقب الإنسان أذنين ينفخ في إحداهما، الملك و في الأخرى، الشيطان، و مثل ما ورد من أن اللّه تعالى بعد ما أراد خلق آدم أمر جبرئيل بأن يقبض قبضات من السماوات السبع و قبضات من الأرضين السبع ليخمر طينة آدم منها، إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على التئام الروح الإنساني من العوالم المختلفة، فراجعها و تدبر.[2]

محقق بروجردی ابتدا در خصوص اهمیت و دشواری این بحث تأکید می‌کند که ورود به چنین میدانی نیازمند قدرت تحلیل عمیق است و همه‌ی اذهان توان درک صحیح این مسئله را ندارند. برخی از اذهان که ساده‌اندیش هستند، نباید در چنین مباحثی وارد شوند، زیرا تنها معدودی از مردم می‌توانند از این دریای عمیق نجات پیدا کنند. پس از این مقدمه، محقق بروجردی به نظریه‌ی حکیم قدوسی، خواجه نصیرالدین طوسی، اشاره کرده و پاسخ او را به شبهه‌ی جبر نقل می‌کند.

تحلیل پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیر در پاسخ به این اشکال که کفر، عصیان، اطاعت و ایمان همگی مسبوق به اراده‌ی الهی هستند و در نتیجه، اختیار انسان چگونه معنا پیدا می‌کند؟، استدلال می‌کند که: علم خدا تابع معلوم است، اما معلوم تابع علم نیست. طبق این بیان، اراده‌ی الهی همان علم او به نظام اتمّ و اکمل است. به عبارت دیگر، اراده‌ی خدا به این تعلق گرفته که برخی افراد مؤمن و برخی دیگر کافر باشند، اما این به معنای جبر نیست، زیرا علم تابع معلوم است. در صورتی که معلوم تابع علم باشد، جبر لازم می‌آید، اما خواجه نصیر تأکید دارد که چنین رابطه‌ای در علم الهی برقرار نیست.

نقد محقق بروجردی بر پاسخ خواجه نصیر

محقق بروجردی خاطرنشان می‌کند که بسیاری از متفکران بر این پاسخ خواجه نصیر ایراد گرفته‌اند. اشکال اصلی این است که قاعده‌ی «علم تابع معلوم است و معلوم تابع علم نیست» تنها در مورد علم انفعالی صدق می‌کند، نه علم فعلی. علم انفعالی، که همان علم انسانی است، به این معناست که نفس انسان از طریق حواس و ادراکات خود نسبت به یک شیء علم پیدا می‌کند. در این نوع علم، ابتدا معلوم وجود دارد و سپس علم نسبت به آن حاصل می‌شود؛ لذا علم تابع معلوم است.

اما علم الهی این‌گونه نیست، زیرا علم خداوند فعلی است، نه انفعالی. علم فعلی خداوند به معنای این است که خود علم، علت برای تحقق معلوم است. برخلاف علم انفعالی که وابسته به معلوم است، علم خداوند خود منشأ تحقق اشیا و افعال است. بنابراین، در مورد علم الهی نمی‌توان گفت که معلوم تابع علم نیست، زیرا در این حالت، معلوم در واقع، معلول علم خدا خواهد بود.

راه‌حل پیشنهادی محقق بروجردی

با توجه به این اشکال، محقق بروجردی تصریح می‌کند که برای جلوگیری از ورود این نقد واضح، لازم است توضیحی دقیق‌تر برای سخن خواجه نصیر ارائه شود تا اشکال تابعیت علم از معلوم در علم الهی بر او وارد نشود. او تلاش می‌کند تا راه‌حلی بیابد که هم استدلال خواجه نصیر را حفظ کند و هم اشکال مطرح‌شده را پاسخ دهد. در بخش‌های بعدی، محقق بروجردی راهکاری برای رفع این اشکال ارائه می‌کند که نیاز به بررسی دقیق‌تری دارد.

تبیین و تحلیل اراده‌ی الهی و علیت اشیا

در ادامه‌ی بررسی پاسخ خواجه نصیر به مسئله‌ی جبر و اختیار، محقق بروجردی تلاش می‌کند تبیین دقیق‌تری از رابطه‌ی علم الهی و نظام علت و معلول ارائه دهد. وی ابتدا اشاره می‌کند که در تعریف اراده‌ی ذاتی الهی گفته می‌شود: علم خدا به کامل‌ترین و برترین نظام ممکن همان اراده‌ی ذاتی اوست که منشأ صدور فرمان کن فیکون است. در نتیجه، آنچه در این نظام تحقق

می‌یابد، مستند به این علم و اراده است، و بنابراین، معلول این علم محسوب می‌شود. لذا خواجه بین علم فعلی و علم انفعالی خلط کرده است. وی توضیح می‌دهد:

علم انفعالی، که در انسان‌ها وجود دارد، تابع معلوم است، یعنی ابتدا معلوم تحقق پیدا می‌کند، سپس علم نسبت به آن حاصل می‌شود. علم فعلی الهی، برخلاف علم انفعالی، منشأ تحقق معلوم است، یعنی معلوم، تابع این علم است و علم الهی علت ایجاد آن محسوب می‌شود. اگر بگوییم علم الهی تنها تابع معلوم است و بر معلوم تقدم ندارد، در این صورت این علم دیگر فعلی نخواهد بود، بلکه شبیه علم انفعالی خواهد شد، در حالی که علم الهی علت ایجاد اشیا است، نه اینکه صرفاً تابع آن‌ها باشد.

توجیه و اصلاح نظریه‌ی خواجه نصیر

محقق بروجردی برای رفع این اشکال، سعی در ارائه‌ی یک توجیه منطقی برای کلام خواجه نصیر دارد. وی بیان می‌کند که آنچه خواجه از نظام اتمّ و اکمل اراده کرده است، همان سلسله‌ی علل و معلولات در عالم هستی است، از ابتدا تا انتها. در این راستا، ایشان بیان می‌کند که جهان هستی، سراسر مبتنی بر علت و معلول است؛ در این نظام، هر موجودی یا علت است یا معلول. اما نکته‌ی مهمی که محقق بروجردی بر آن تأکید دارد این است که گرچه این نظام، نظامی علی و معلولی است، اما علیت اشیا، یک امر «مجعول» نیست.

خداوند در هر موجودی، اثرات و تأثیرات خاصی قرار داده است که مخصوص به خودش است، نه اینکه از جای دیگری به او افزوده شده باشد. برای مثال: خورشید را خداوند آفریده و در ذات آن خاصیت نورافشانی و حرارت وجود دارد؛ زمین را خلق کرده و در ذات آن خاصیت تولید گیاه و امکان حیات قرار داده است. اما آنچه مهم است، این است که علیت اشیا برای یکدیگر، یک امر مجعول نیست. یعنی ذات علل را خداوند ایجاد کرده است، اما علیت را جعل نکرده است. خداوند علیت را پس از ایجاد اشیا در آن‌ها قرار نداده، بلکه این علیت از ذات اشیا ناشی می‌شود. به بیان دیگر، این‌گونه نیست که خداوند ابتدا خورشید را خلق کند و سپس خاصیت نورافشانی را به آن اضافه کند؛ بلکه خورشید از همان ابتدای خلقت دارای این خاصیت بوده است.

محقق بروجردی سپس این بحث را به موضوع اصلی، یعنی رابطه‌ی علم الهی و نظام علی و معلولی گسترش می‌دهد. وی تصریح می‌کند که آنچه علم فعلی خداوند به آن تعلق دارد، وجود اشیا است. اما علیت یک شیء برای شیء دیگر و معلولیت آن، تابع علم انفعالی است، نه علم فعلی. برای روشن شدن این مطلب، وی مثال خورشید و نور را مطرح می‌کند: خورشید علت نور است. اما علیت خورشید برای نور، یک جعل مستقل ندارد. لذا چنان که در علم انفعالی، معلوم تابع علم نیست، در اینجا نیز همین قاعده برقرار است.

در نتیجه، محقق بروجردی تلاش می‌کند با ارائه‌ی یک تفسیر دقیق‌تر از رابطه‌ی علم الهی و نظام علت و معلول، هم از اشکالات وارده بر نظریه‌ی خواجه نصیر جلوگیری کند و هم تبیین درستی از علیت اشیا در چارچوب علم الهی ارائه دهد.

علیت در نظام هستی و اختیار انسان در افعال ارادی

در ادامه‌ی تبیین دیدگاه محقق بروجردی درباره‌ی رابطه‌ی علم الهی، نظام علت و معلول، و مسئله‌ی جبر و اختیار، ایشان در چند جمله‌ی کلیدی، خلاصه‌ی استدلال خود را ارائه می‌دهد. عالم هستی، عالم اسباب و علل است. جعل الهی به ذات علت تعلق گرفته است، اما علیت علت قابل جعل نیست. اگر موجودی دارای آثار ذاتی باشد، این آثار از ذات آن ناشی شده و قابل اسناد به خداوند نیست.

محقق بروجردی در اینجا میان امور تکوینی و امور ارادی تمایز قائل می‌شود: در عالم تکوین، مانند خورشید، خداوند ذات آن را خلق کرده است، اما آثار آن (مانند نور و حرارت) از ذات خود خورشید ناشی می‌شود، نه اینکه خداوند به طور مستقل حرارت

را در آن جعل کرده باشد. در عالم افعال ارادی، انسان نیز دارای اختیار ذاتی است که جزء ماهیت او محسوب می‌شود و این اختیار توسط خداوند جعل نشده، بلکه از خصوصیات ذاتی نفس انسان است. پس، خداوند نفس انسان را خلق کرده، اما این‌که انسان بتواند میان خیر و شر انتخاب کند، از ذات خودش ناشی شده و قابل اسناد به خداوند نیست.

ردّ جبر و تبیین اختیار در افعال انسانی

بر اساس این تحلیل، اگر انسانی کفر را اختیار کند، این امر مستقیماً ارتباطی به خداوند ندارد؛ زیرا جعل الهی تنها به ذات انسان تعلق گرفته است. اختیار انسان از ذات او ناشی شده و قابل جعل نیست. بنابراین، انتخاب خیر یا شر مربوط به خود انسان است و خداوند در تحقق این انتخاب مستقیماً دخالتی ندارد. در نتیجه، انسان از آن جهت که موجودی مختار است، مسئول اعمال خویش است و این اختیار از ذات او سرچشمه می‌گیرد، نه اینکه خداوند آن را مستقیماً جعل کرده باشد.[3]

بنابراین، محقق بروجردی در این بخش، ابتدا کبرای کلی را تثبیت می‌کند و سپس آن را بر انسان تطبیق می‌دهد. این قاعده‌ی کلی که وی بیان می‌کند، چنین است: «جعل الهی به ایجاد علت تعلق می‌گیرد، نه به علیت آن». این اصل در تمام هستی جاری است و به همین دلیل، نباید علیت اشیا را یک امر مجعول الهی دانست، بلکه آنچه جعل به آن تعلق گرفته، ذات علت‌ها است، نه ویژگی علیت آن‌ها.

ترکیب وجودی انسان از جهات مختلف

پس از تبیین قاعده‌ی کلی، محقق بروجردی به مسئله‌ی ماهیت انسان پرداخته و آن را به عنوان نمونه‌ای برای اثبات این قاعده بررسی می‌کند. وی تصریح می‌کند که: بدن انسان از طبایع مختلفی ترکیب شده است. هر یک از این اجزا، خواص و آثار متفاوتی دارند. روح انسان نیز ترکیبی از استعدادها و امیال مختلف است. روح تنها یک جوهر بسیط و یک‌دست نیست، بلکه از لطایف و رقایق متباینة الآثار شکل گرفته است. هر یک از این جنبه‌های روحانی، اقتضائات خاص خود را دارند.

مرحوم بروجردی بیان می‌کند که روح انسان دارای دو کشش اساسی است: 1- میل به عالم ملکوت و حقایق عالیه (بعد معنوی و الهی)؛ 2- میل به عالم سفلی و امور حیوانی و مادی (بعد غریزی و نفسانی). این دو گرایش، همواره در تعارض و کشمکش با یکدیگرند. اما خداوند برای تنظیم این کشمکش و هدایت انسان، دو ابزار مهم را در اختیار او قرار داده است:

1- قوه‌ی عاقله: انسان را قادر می‌سازد که خیر را از شر، و سعادت را از شقاوت تشخیص دهد.
2- هدایت وحیانی و پیامبران: کتب آسمانی و انبیاء به عنوان راهنمایان بیرونی برای تکمیل هدایت درونی عقل فرستاده شده‌اند.
مکانیزم اختیار و تصمیم‌گیری در انسان

طبق دیدگاه محقق بروجردی، هیچ عملی از انسان سر نمی‌زند مگر اینکه ابتدا دو طرف فعل و ترک را بررسی کند و سپس بر اساس ارزیابی خود، یکی از آن دو را برگزیند. مراحل تصمیم‌گیری در انسان عبارتند از:

1- تصور کردن فایده‌ی فعل و ترک.
2- بررسی آثار و پیامدهای هر گزینه.
3- تصمیم‌گیری بر اساس اقتضای یکی از دو بعد وجودی‌اش: یا به سمت عالم ملکوت گرایش پیدا می‌کند. یا در مسیر تمایلات حیوانی قدم می‌گذارد. و در هر دو صورت، فعل او ناشی از استعدادهای درونی خودش است.

محقق بروجردی در ادامه تأکید می‌کند که: «چه جایی که عالم ملکوت را اختیار می‌کند و چه جایی که عالم حیوانیت را، صدور فعل او ناشی از ذاتیات خود اوست». یعنی انتخاب خیر یا شر، نتیجه‌ی استعدادهای ذاتی انسان است که از ابتدا در نهاد او نهاده شده‌اند. اما نکته‌ی بسیار مهم این است که «آنچه خداوند جعل کرده، اصل نفس انسان است، نه علیت او». یعنی نفس

انسان به جعل الهی وجود پیدا کرده است، اما اینکه این نفس چگونه عمل می‌کند و چگونه تصمیم می‌گیرد، از آثار ذاتی خودش است و به خداوند قابل اسناد نیست.

بنابراین، انتخاب خیر یا شر، مستقیماً از اختیار انسان ناشی می‌شود و ارتباطی با جعل الهی ندارد. محقق بروجردی در نهایت، نتیجه می‌گیرد که «انسان مسلوب‌الاختیار نیست، بلکه هر فعلی که از او صادر می‌شود، پس از التفات و اختیار است». و بر اساس این تحلیل، ملاک ثواب و عقاب، "اختیار" است، نه "اراده"؛ زیرا اگر تنها اراده ملاک بود، می‌توانست بحث جبر پیش بیاید، اما چون انسان پس از بررسی و سنجش آگاهانه، یک گزینه را برمی‌گزیند، مسئولیت آن به عهده‌ی خودش است.

شباهت دیدگاه محقق بروجردی و محقق نائینی

دیدگاه مرحوم بروجردی شباهت زیادی به نظریه‌ی محقق نائینی دارد، اما مشخص نیست که آیا وی در زمان ارائه‌ی این بحث، از نظرات محقق نائینی مطلع بوده است یا نه. در مقایسه‌ی دیدگاه این دو متفکر باید گفت محقق نائینی نیز بر این باور بود که جعل الهی تنها به ذات اشیا تعلق گرفته و افعال انسان از ذات او ناشی می‌شود، نه از اراده‌ی الهی. محقق بروجردی این دیدگاه را با تأکید بر نقش "لطایف مختلف روحی" و "مکانیزم تصمیم‌گیری انسان" گسترش داده و نشان داده است که اختیار، محصول استعدادهای درونی انسان است.

محقق نائینی معتقد است که میان "اراده" و "حرکت عضلات"، امری به نام "اختیار" وجود دارد. محقق بروجردی نیز بر این باور است که انسان دارای خصوصیتی به نام "اختیار" است که حیوانات از آن بی‌بهره‌اند. در حالی که اراده در تمام جانداران وجود دارد—مثلاً، حیوانی که به سمت طویله‌ی خود می‌رود، این عمل را با اراده انجام می‌دهد—اما اختیار تنها در انسان وجود دارد.

تعریف جدید فعل اختیاری توسط محقق بروجردی

محقق بروجردی در اینجا تعریف سنتی فعل اختیاری را که توسط ملاصدرا، محقق اصفهانی، و دیگر فلاسفه مطرح شده بود، رد می‌کند. تعریف مشهور فلاسفه از فعل اختیاری: «فعل اختیاری آن است که مسبوق به اراده باشد». اما محقق بروجردی این تعریف را نادرست می‌داند و تصریح می‌کند: «فعل اختیاری آن است که مسبوق به شعور به دو طرف فعل و ترک و اختیار یکی از آن دو باشد، نه اینکه صرفاً مسبوق به اراده باشد».

به عبارت دیگر، انسان ابتدا فعل و ترک را تصور می‌کند. سپس آثار هر یک را بررسی می‌کند. پس از آن، یک طرف را اختیار می‌کند. بنابراین، اختیار است که اساس فعل اختیاری را تشکیل می‌دهد، نه اراده. بله! اختیار یک طرف از دو طرف، لازمه‌اش این است که فرد برای تحقق آن، اراده کند. اما آنچه ملاک ثواب و عقاب است، اختیار است، نه صرف اراده. این دیدگاه، در تضاد مستقیم با دیدگاه صاحب کفایه (آخوند خراسانی) قرار دارد.

محقق بروجردی، به صراحت، نظر آخوند خراسانی را مردود اعلام کرده و می‌گوید: اساس و بنیان نظریه‌ی کفایه درباره‌ی فعل اختیاری نادرست است. فعل اختیاری مسبوق به اختیار است، نه اراده. اختیار، ذاتی نفس انسان است و مختص به اوست، در حالی که اراده در سایر حیوانات نیز وجود دارد، برخلاف مشهور فلاسفه، که ملاک فعل اختیاری را اراده می‌دانند.

این تغییر زاویه‌ی دید، تأثیر مهمی در مباحث فلسفی و اصولی دارد؛ زیرا اراده، یک فرآیند ذهنی و حیوانی است که می‌تواند در جانداران دیگر نیز وجود داشته باشد. اما اختیار، یک ویژگی منحصر به انسان است که بر پایه‌ی قدرت تحلیل و تصمیم‌گیری انجام می‌شود.

جمع‌بندی دیدگاه محقق بروجردی

1- جعل الهی به ایجاد علت تعلق می‌گیرد، نه به علیت آن.

2- روح انسان دارای استعدادها و امیال مختلف است که یکی او را به سوی عالم ملکوت و دیگری به سوی عالم سفلی می‌کشاند.
3- انسان با قوه‌ی عاقله‌ی خود و با راهنمایی انبیاء و وحی، خیر و شر را تشخیص می‌دهد.
4- اختیار انسان ناشی از استعدادهای ذاتی اوست و قابل اسناد به خداوند نیست.
5- اختیار با اراده تفاوت دارد. اراده در حیوانات نیز وجود دارد، اما اختیار مختص به انسان است. این نظریه، دیدگاه مشهور را ردّ می‌کند.
6- ملاک ثواب و عقاب، اختیار است، نه صرفاً اراده.
7- این دیدگاه از جهاتی به نظریه‌ی محقق نائینی شباهت دارد، اما تفاوت‌های ظریفی در تحلیل مکانیزم تصمیم‌گیری انسان دارد.

این تحلیل، یکی از عمیق‌ترین و دقیق‌ترین مباحث در باب جبر و اختیار را ارائه می‌دهد و تلاش می‌کند تا مسئله‌ی مسئولیت اخلاقی انسان را در چهارچوبی منسجم و فلسفی توضیح دهد. محقق بروجردی به تفاوت اساسی میان اختیار و اراده می‌پردازد و نظریه‌ای ارائه می‌دهد که از دیدگاه‌های مشهور فلسفی و اصولی، به‌ویژه از نظرات ملاصدرا، محقق اصفهانی، و صاحب کفایه فاصله می‌گیرد. در بخش بعدی، بحث‌های تکمیلی و احتمالیِ محقق بروجردی در نهایة الاصول بررسی خواهد شد.

وَ صَلَّى الله عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

پاورقی

[1]ـ و لأجل ذلك عدوا المتحرك بالإرادة فصلا لمطلق الحيوان. ح ـ ع – م.
[2]ـ حسین بروجردی، نهایة الأصول، حسینعلی منتظری (قم: تفکر، 1415)، 96-98.
[3]ـ در کتاب نهایة الاصول، در این بخش، یک عدم دقت در تنظیم مطالب وجود دارد. بحثی که در آن هستیم هنوز در حال تکمیل شدن بوده، اما در کتاب، بدون توجه به پیوستگی استدلال، یک تیتر جدید تحت عنوان «مناط در ثواب و عقاب» آورده شده است. این بخش در واقع ادامه‌ی تبیین پاسخ به مسئله‌ی جبر و اختیار است و نباید به عنوان یک بحث مستقل مطرح شود. در نتیجه، خواننده ممکن است تصور کند که پاسخ به مسئله‌ی جبر کامل شده و بحث جدیدی آغاز شده است، در حالی که این قسمت همچنان در راستای توضیح دیدگاه پیشین ادامه دارد.

منابع

ـ بروجردی، حسین. نهایة الأصول. حسینعلی منتظری. 2 ج. قم: تفکر، 1415.