

نظریه امر بین الامرین در آئینه تقریرها و تصویرسازی‌های کلامی و حکمی

امیر شیرزاد

استادیار دانشگاه رازی کرمانشاه

چکیده

مسئله چگونگی نسبت فاعلیت انسان با فاعلیت الهی همواره یکی از دغدغه‌آمیزترین مسائل در اندیشه بشری، بویژه دانشمندان الهی بوده است. اهم آراء اندیشمندان مسلمان در این زمینه به سه نظریه جبر، تفویض و امر بین‌الامرین بر میگردد. نظریه جبر برخلاف دریافت وجدانی هر فرد، و نظریه تفویض مستلزم فاعلیت مستقل انسان از خداوند است. نظریه امر بین‌الامرین که نخستین بار از سوی امامان معصوم (علیهم‌السلام) ارائه شده بر نفی جبر و تفویض و اثبات حقیقتی میان آن دو دلالت دارد. فهم و دریافت حقیقت امر بین‌الامرین بحکم عقل و نقل خالی از دشواری نیست. از همین رو دانشمندان در تفسیر این حقیقت به تقریرات گوناگون با رویکردهای کلامی، فلسفی و عرفانی روی آوردند و برای تصویرسازی هر یک از آن تقریرات از تمثیلات متناظر با آن استفاده کردند. نقد و بررسی مجموعه این تقریرات و تمثیلات که مهمترین آنها به شش تقریر میرسد، حاکی از آنست که بیشتر آنها از ارائه تصویری جامع و واضح ناتوانند. در این میان یک تقریر، یعنی تقریر ظهور فاعلیت الهی در مظاهر خلقی با تمثیل متناظر با آن یعنی تمثیل فاعلیت نفس در قوایش، بویژه با تلقی تمثیلی علامه طباطبایی و نیز لحاظ فاعلیت

انسان در مجموعه نظاممند آفرینش، بر دیگر تقریرات و تمثیلات ترجیح دارد.

کلیدواژگان

امر بین‌الامرین
فاعلیت انسان
نظام‌مندی آفرینش
اختیار و اراده
فاعلیت خداوند

مقدمه

مسئله افعال انسان و چگونگی ارتباط آن با خدای متعال از جمله مباحثی است که از دیرباز در اندیشه دانشمندان الهی مطرح بوده است. مهمترین آراء در این زمینه به سه نظریه «جبر، تفویض و امر بین‌الامرین» بر میگردد.^۱ این آراء قابل ارجاع به تقسیم‌ثنایی و دارای حصر عقلی است، زیرا فعل آدمی یا مخلوق خدای تعالی است و بدون دخالت اراده و اختیار انسان صورت میپذیرد (جبر) یا اراده و اختیار انسان در آن نقش دارد. در این صورت یا آدمی در انجام فعل مستقل از خداوند است (تفویض) یا مستقل از خداوند نیست (امر بین‌الامرین). بنا

۱. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، بکوشش زین‌العابدین قربانی، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۷۲، ص ۳۲۷.

برحصر عقلی مذکور، آراء دیگر همچون نظریه «کسب» در عرض سه نظریه فوق نخواهند بود، بلکه به یکی از آنها ارجاع خواهند شد.

روشن است که بحث و بررسی هر یک از آراء فوق مستلزم مقاله‌یی مستقل است و آنچه در اینجا مورد نظر است خصوص نظریه امر بین‌الامرین است. از نظر روش‌شناختی، اثبات امر بین‌الامرین با دو روش «مستقیم» و «خلف» صورت می‌گیرد. مدخل بحث در روش مستقیم معمولاً فراتر از موضع جبر و اختیار و فعل انسان است و بطور عام به بحث «شمول اراده الهی» درباره همه پدیده‌ها و مخلوقات می‌پردازد. در این روش نخست رابطه علیت بین موجودات، و سپس ضرورت انتهای سلسله علل به واجب‌الذات اثبات می‌شود و سپس همین تحلیل طولی درباره نسبت انسان و افعال اختیاریش با حق تعالی منطبق می‌گردد و آنگاه نظریه جبر و تفویض مورد انتقاد قرار می‌گیرد.^۲ روشن است که در این شیوه موضوع جبر و اختیار از فروع مسئله علیت خواهد بود.

در روش دوم (خلف)، نظریه امر بین‌الامرین از طریق ابطال جبر و تفویض ثابت می‌شود. نظریه جبر با دریافت وجدانی هر فرد نسبت به فاعلیت مختارانه خود منافات دارد و نظریه تفویض مستلزم استقلال انسان از خداست که بدلائل عقلی و نقلی نادرست است و لذا نظریه صحیح همان امر بین‌الامرین خواهد بود.

این روش، روش رایج در اثبات امر بین‌الامرین است. برخی صاحب‌نظران به این شیوه تصریح کرده‌اند: «دلیل بر این مذهب، بطلان دو مذهب اول است، چه احتمالات منحصر در سه، بیش نیست».^۳ «دلیل بر اینکه باین نحو — امر بین‌الامرین — باشد همان بطلان جبر و تفویض است»^۴ و سبزواری نیز

■ نظریه جبر

با دریافت وجدانی هر فرد

نسبت به فاعلیت مختارانه خود

منافات دارد و نظریه تفویض مستلزم

استقلال انسان از خداست که بدلائل

عقلی و نقلی نادرست است و لذا

نظریه صحیح همان

امر بین‌الامرین

خواهد بود.



بر این طریق مشی کرده‌اند.

تفاوت روش‌شناختی ذکر شده حایز اهمیت است. زیرا در روش اول (مستقیم) تحلیل چیستی نظریه امر بین‌الامرین مقدم بر اثبات آن صورت می‌پذیرد، در حالی که در روش دوم (خلف) تحلیل و تبیین نظریه، متأخر از اثبات آنست. در این روش حتی ابهام در چیستی امر بین‌الامرین خدشه‌یی به اثبات آن وارد نمی‌سازد. تأمل در تبیین چیستی امر بین‌الامرین در روش نخست نیز چندان خالی از ابهام نیست، از همینرو مهمترین مسئله در نظریه امر بین‌الامرین تحلیل چیستی و ارائه تصویری روشن از آنست. عنوان نظریه یعنی «امر بین‌الامرین» نیز بیش از آنکه گویای جنبه اثباتی مدلول نظریه باشد گویای جنبه سلبی مدلول نظریه است یعنی آنچه که نه جبر است و نه تفویض، بلکه چیزی میان آن دو است.

۲. نک: الطباطبایی، محمدحسین، نه‌ایة الحکمة، تعلیقه مصباح یزدی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۴۶.

۳. لاهیجی، گوهرمرد، ص ۳۲۷.

۴. حسن زاده آملی، حسن، خیرالاثرب در رد جبر و اختیار، قم، تبلیغات حوزه علمیه، ۱۳۷۸، ص ۸۰؛ سبزواری، ملاهادی، شرح الاسماء، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ص ۳۲۹-۳۲۴، ملاصدرا، الاسفار الاربعه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۶، ص ۳۷۶-۳۷۷.

■ عنوان نظریه

یعنی «امر بین الامرین»

بیش از آنکه گویای جنبه اثباتی

مدلول نظریه باشد گویای جنبه سلبی

مدلول نظریه است یعنی آنچه که نه

جبر است و نه تفویض، بلکه

چیزی میان آن دو است.

ساده‌اندیشی درباره فهم نظریه امر بین‌الامرین باقی نماند و اهمیت واکاوی آراء و تقریرات صاحب‌نظران آشکار میشود. توجه صاحب‌نظران به دشواری بحث نیز موجب شده تا هر یک از ایشان از تمثیلی مناسب تقریر خود استفاده کنند. تمثیلاتی که نقش تصویرسازی آراء فلسفی را بعهده دارند و مقصود فیلسوف را در معرض ذهن مخاطب قرار میدهند. ما در این مقاله نخست به طرح کلی نظریه امر بین‌الامرین پرداخته و سپس به بازشناسی اهم تقریرات آن در آینه تمثیلات متناظر و سپس نقد و بررسی هر یک از آنها و آنگاه ارائه تقریر و تمثیل ارجح خواهیم پرداخت.

۵. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بیتا، ج ۵، باب اول از باب عدل؛ صدوق، محمدبن علی، التوحید، قم، موسسه نشر اسلامی، بیتا، باب امر بین‌الامرین؛ کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، تهران، نشر فرهنگ اهل بیت، بیتا، باب امر بین‌الامرین.

۶. شبر، عبدالله، مصابیح الانوار فی حل مشکلات الاخبار، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۵۲.

۷. ملاصدرا، الاسفارالاربعة، ج ۶.

۸. نک: سبزواری، شرح الاسماء، ص ۳۳۸.

۹. همدانی، رضا، مصباح الفقیه، قم، الموسسه الجعفریه، ۱۴۲۲ ق؛ ج ۷، ص ۲۹۷.

در متون روایی نیز به هر دو مطلب فوق اشاره شده است. احادیثی مانند «لاجبر و لا تفویض بل امر بین‌الامرین» بر مطلب اول و احادیثی مانند «اوسع مما بین الارض و السماء»، «لا یعلمها الا العالم او من علمها اياه» و «لو اجبتک فیه لکفرت» بر مطلب دوم دلالت دارند^۵. اختلاف آراء دانشمندان در تحلیل چیستی نظریه امر بین‌الامرین نیز شاهد دیگری بر دشواری تبیین و تصویرسازی این نظریه است. عبدالله شبر در مصابیح‌الانوار^۶ ده مسلک را از دانشمندان گزارش کرده است.

در این میان برخی صاحب‌نظران تلاشی دو سویه را پیش گرفتند. ایشان از یکسو درصدد بر آمدند تا روشن کنند نظریه امر بین‌الامرین به چه معانی‌یی صحیح نیست و از دیگر سو تلاش کرده‌اند تا بگویند به چه معنا صحیح است. ملاصدرا و سبزواری از این جمله‌اند. ملاصدرا پنج معنا را نقل و رد میکند و سپس مختار را طرح مینماید.^۷ سبزواری نیز متذکر میشود که مقصود از بین‌الامرین آن نیست که آدمی در برخی افعال مجبور و در برخی دیگر مختار است؛ زیرا این سخن «جمع‌الامرین» است نه «بین‌الامرین»^۸. روشن است که تلاش دو سویه این دانشمندان از دقت و صعوبت حقیقت امر بین‌الامرین حکایت دارد. سخن فقیه حاج آغا رضا همدانی باندازه کافی گویای دشواری فهم این نظریه است.^۹ وی بر آنست که عامه مردم قادر به تصور امر بین‌الامرین نیستند، چنانکه از معصومان علیهم‌السلام نیز وارد شده است. بتصریح او این مسئله از غوامض علوم و بلکه از اسراری است که جز اوحدی مردم به حقیقت آن نایل نمیگردند و حتی بسیاری از اندیشمندان اصحاب ما در تفصیل آن از مرتبه تفویض فراتر نرفته‌اند!

اینک با توجه به آنچه گفته شد جایی برای

مفاد کلی نظریه امر بین الامرین

نظریه امر بین الامرین در مقابل جبر و تفویض است. نظریه جبر بر آنست که آدمی در افعال خود مجبور و فاقد اختیار و اراده است و نظریه تفویض بیان میکند آدمی در انجام افعال به خودش واگذار شده است. بدین ترتیب مفاد کلی امر بین الامرین آنست که آدمی دارای اختیار و اراده است و در عین حال به خود وانهاده نیست.

تقریرات و تمثیلات دانشمندان در تبیین این مطلب، یعنی «مختار و مرید بودن و در عین حال رها و وانهاده نبودن انسان»، گاه از دید کلامی، گاه از منظر فلسفی و گاه از نگاه عرفانی صورت پذیرفته است. ما در اینجا بمنظور ذکر اهم این آراء، و ملاحظات پیرامون آنها نخست به تقریر نظریه و سپس به ذکر تصویرسازی آن در قالب تمثیل متناظرش و آنگاه به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت.

تقریر اول: تصویر امر بین الامرین در تمثیل دو جام آب و شراب

از جمله تقریرات امر بین الامرین چنین است که «اراده» فعل از انسان است ولی «قدرت» بر انجام فعل و نیز اسباب آن از خداوند است. سخن ملا محمد تقی کاشانی در هدایة الطالبین چنین است:

مراد از میانه دو امر آنست که خدای تعالی جبر نکرده است بندگان را بر کارها، بلکه بندگان با اراده خود میکنند هرکاری را، اما قدرت داشتن آنها بر همه افعال و در همه افعال و دادن اسباب مانند اعضا و جوارح و قوای بدنی و روحانی که در هرکاری ضروری است و باقی گذاردن این اسباب، همه، از جانب خداوند عالم است... و از این مقدار مدخلیت

جبر لازم نمی آید.^{۱۰}

وی تصریح میکند که چون مطلب مشکل است مثالی میزنیم. مثال وی چنین است:

«مثلاً رف بلندی باشد و کاسه آبی و کاسه شرابی بالای آن بوده باشد و دست کسی به آن رف نرسد. پس آقایی غلام خود را بلند کند بطریقی که دست غلام به آن رف برسد و او را نگاه دارد و به او بگوید کاسه آب را بردار و کاسه شراب را برمدار. اگر کاسه آب را برداری و اطاعت مرا کردی ده تومان به تو خواهم داد و اگر کاسه شراب را برداشتی و نافرمانی مرا کردی ده چوب به تو میزنم. آن غلام به اختیار خود کاسه آب را بردارد کاسه شراب را بردارد پس در این صورت هرگاه آقا او را چوب بزند که چرا کاسه شراب را برداشتی، نمیتواند بگوید که چرا مرا بلند کردی و نگاه داشتی؟... پس هرگاه غلام این را بگوید همه صاحبان عقل او را مذمت میکنند و میگویند به اختیار خود آن را برداشتی و مستحق چوب خوردنی، و آقا را مذمت نمیکنند در چوب زدن به او، بلکه مدح میکنند، از آنچه گفتیم دانسته شد از این قدر مدخلیت خدا جبر لازم نمی آید.»

تقریر و تمثیل فوق از امر بین الامرین بر دو عنصر «اراده» و «قدرت» استوار است. انسان فعل را «اراده» میکند اما خداوند «قدرت» انجام فعل را به انسان بخشیده است. بدین ترتیب فعل با اراده انسان و قدرتی که خداوند به انسان داده است انجام میشود و اگر خداوند قدرت را باز پس گیرد انسان نمیتواند

۱۰. کاشانی، ملا محمد تقی، هدایة الطالبین، چاپ سنگی،

چیزی را اراده کند و این همان امر بین الامرین است. دقت در این تقریر و تمثیل این نکته را آشکار میسازد که این تقریر بیشتر در مقام نفی جبر است و گویی بهمین دلیل درصدد تعیین حدود مشخصی برای دخالت خداوند در افعال آدمی است. به این جمله کلیدی توجه کنید: «از این قدر مدخلیت خداوند، جبر لازم نمی‌آید». این بدان معنی است که مدخلیت خداوند دارای قدر و اندازه مشخصی است و از این قدر مشخص جبر لازم نمی‌آید. نفی جبر نیز از آنرو ضروری است که اگر خداوند انسان را بر انجام فعل مجبور سازد مستحق مذمت خواهد بود. واضح است که اخذ «مذمت» در استدلال مبتنی بر اصل حسن و قبح اخلاقی است. بدینسان به دست می‌آید که این تقریر و تمثیل مبتنی بر دیدگاه کلامی اخلاق گرایانه است.

اینک میتوان پرسید آیا تعیین قدر و اندازه مشخص برای دخالت خداوند در افعال آدمی بمعنای قدر و اندازه مشخصی که خداوند در آن دخالت ندارد، است؟ میدانیم که برحسب این نظریه «قدرت» از خداست ولی «اراده» از انسان است. قدرت، آدمی را بر انجام یا ترک توانا میسازد و نسبت قدرت به انجام و ترک مساوی است، اما اینکه آدمی یکی از آنها را اراده میکند به خود او وابسته است. بر این اساس این تقریر و تمثیل از توضیح چرایی تعلق اراده انسان به برداشتن هر یک از جام آب یا شراب و چگونگی ارتباط آن با خدای متعال ساکت است و بلکه بهمین میزان به اندیشه تفویض نزدیک است.

بدین ترتیب میتوان گفت این تقریر بیش از آنکه در مقابل تفویض باشد در مقابل جبر است و تقابل آن با جبر نیز آنگاه تمام است که استدلال کلامی آن مبنی بر حسن و قبح اخلاقی در بررسی افعال الهی

موجه باشد. میدانیم که بسیاری از حکمای اسلامی قاعده حسن و قبح را بعنوان ملاک بررسی افعال الهی معتبر نمیدانند. شهید مطهری آورده است:

از نظر حکمای اسلامی ... قاعده حسن و قبح از حوزه معقولات نظری ... خارج شد و جزء اندیشه‌های ضروری عملی اعتباری قرار گرفت و بهمین دلیل بعنوان معیار و مقیاس برای افعال باری تعالی پذیرفته نشد. حکما بر خلاف متکلمین هرگز از این مفاهیم در سطح معارف ربوبی استفاده نکرده‌اند.^{۱۱}

اینک با توجه به آنچه گفته شد به دست می‌آید که تقریر و تمثیل فوق هم از نارسایی استدلال و هم از نارسایی تصویرسازی تمثیلی برخوردار است.

تقریر دوم: تصویر امر بین الامرین در تمثیل سوارکار دانا و اسبهای گوناگون

تقریر دیگر در تبیین امر بین الامرین از حسن بن عبدالرزاق لاهیجی در شمع الیقین چنین است:

فاعل فعل بنده، ذات بنده است، خواه خیر و خواه شر، اما ذات، مستقل نیست در صدور فعل به حیثیتی که اراده و اختیار خدای تعالی را در آن هیچ اثری نباشد، بلکه هر کلی و جزئی و حرکت و سکونی که از او صادر میشود با اینکه بالحقیقه از او صادر شده نه از خدا، اما باراده و اذن خدا میشود و بیمشیت و اذن او هیچ‌کار نمیتواند کرد... پس فاعل حقیقی، خود بنده است اما مستقل نیست، بلکه فاعلیت او به امور دیگر تمام شود خارج از ذات او که آن امور از جانب خدای تعالی و

۱۱. مطهری - مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۶،

مستند به اراده و قدرت اویند و این معنی امر
بین الامرین است.^{۱۲}

وی سپس برای تقریب اذهان به ذکر مثالی
میپردازد:

سوار صاحب وقوف حاذق، اسبهای متعدد
مختلف را به یک نهج و یک نسبت به تعلیم
عنان داری کند و با وجود اینکه عنان همه در
دست او و رفتنشان به راندن اوست بعضی نرم
یا تند هستند، بعضی درشت یا کند، و مجملاً
امثال این تفاوتها که در راه اسبها میباشد و این
رفتن، فعل اسب و فاعل این رفتن، اسب است،
اما مستقل و به سرخود نمیروند، بلکه به تعلیم
و عنانداری سوار میروند و با وجود اینکه نسبت
تعلیم و عنانداری سوار با همه یکی است
بحسب خصوصیت خود ایشان هرکدام
بنحوی میروند. پس مدح و ذم این اسبان
هرچه به تعلیم و سواری باشد همه راجع شود
به سوار، و هرچه باعتبار تفاوت خودشان باشد
همه به ایشان راجع گردد، اما چون سوار
بسبب فرض، حاذق و تعلیمش همه را متوافق
است، سوای مدح متوجه او نباشد.

مقایسه این تقریر با تقریر پیشین حاکی از برخی
شباهتها و تفاوتهاست. هردو تقریر در ابتدا بر رویکرد
کلامی مدح و ذم و حسن و قبح اخلاقی مشابهند،
لیکن این تقریر از تقریر قبلی از وجوهی متمایز است.
نخستین وجه تمایز آنست که در این تقریر «اراده
خدا» برجسته تر از «قدرت خدا» لحاظ شده است.
برحسب تقریر قبلی، خداوند، قدرت انجام و یا ترک
فعل را به بنده داده است و فعل آدمی از طریق قدرت
به خدا منتسب میشد، ولی در این تقریر اراده و اذن
خداوند است که آدمی را دارای اراده ساخته و فعل

■ مقصود از

بین الامرین آن نیست که
آدمی در برخی افعال مجبور و در
برخی دیگر مختار است؛ زیرا این
سخن «جمع الامرین» است
نه «بین الامرین».

انسان از طریق اراده خداوند به حق تعالی منتسب
میگردد. این نکته‌ی دقیق است؛ زیرا برحسب این
تقریر اراده خداوند برانجام فعل از طریق اراده انسان
تعلق گرفته است و تنها به اعطاء قدرت که نسبتش به
انجام و یا ترک مساوی است بسنده نشده است.

همچنین این تقریر به چرایی تعلق اراده آدمی به
یک فعل خاص نیز پرداخته است. در مثال سوارکار و
اسبهای متعدد ضمن آنکه تعلیم و عنانداری سوار با
همه اسبها یکسان فرض شده است، لیکن تفاوت در
رفتن اسبها به «خصوصیت خودشان» ارجاع شده
است. این بدان معنی است که خدای متعال هدایت
و راهنمایی یکسانی را برای همه افراد آدمی قرار داده
و اگر آدمیان در افعال خود متفاوتند به تفاوتهای ذاتی
آنها برمیگردد. اسناد تفاوت افعال به تفاوت ذاتی
انسانها این پرسش را مطرح میسازد که آیا چنین
تحلیلی این تقریر را از امر بین الامرین به نظریه جبر
متماثل نمیسازد؟ صاحب نظریه فوق، خود، متوجه
این پرسش شده و در مقام پاسخ آورده که این دسته از
امور ذاتی و جبلی، قابل تغییرند و آدمی میتواند با
سعی و مجاهده آنها را دگرگون سازد و بدین ترتیب

۱۲. لاهیجی، عبدالرزاق، شمع الیقین فی معرفة الحق والیقین،
چاپ سنگی، ص ۲۹-۲۸.

■ اراده و

اذن خداوند است

که آدمی را دارای اراده ساخته
و فعل انسان از طریق اراده خداوند

به حق تعالی منتسب

میگردد.

جبر حاصل نمیشود.

اینکه این پاسخ کافی است یا فقط پرسش را یک گام عقبتر میبرد، قابل بحث است و ما پس از این به آن اشاره خواهیم کرد.

سخن دیگر اینکه در این تقریر، خدای متعال، بیشتر از جنبه تعلیم و هدایت انسانها، و کمتر از جنبه خالقیت و فاعلیتش نسبت به افعال انسانها در نظر گرفته شده است. در تمثیل مذکور نیز سوارکار حادث عهده دار تعلیم و عنانداری اسبها، نه خالق آنها است. از همینرو در این تقریر، مسئله چگونگی خالقیت خداوند نسبت به افعال انسانها در عین فاعلیت مختارانه انسانها و چگونگی تصویرسازی از امر بین‌الامرین از نظر هستی‌شناسی از وضوح کافی برخوردار نیست.

تقریر سوم: تصویر امر بین‌الامرین در تمثیل مدیر جزء یک کارگاه

تقریر دیگر از امر بین‌الامرین مبتنی بر تعریف اختیار به «نظارت و تسلط نفس» است. بر این اساس گفته میشود:

این، من است که با نظارت و تسلط بر راه‌های گوناگون یکی از آنها را انتخاب کرده و کار ما را

صادر میکند. تصدیق این نظارت و تسلط من، چنانکه بطور آشکار احساس میکنیم، به خود من مربوط است و مشرف بر جریان فیزیولوژی و پسیکولوژی در درون انسان میباشد.^{۱۳} وی سپس برخی پدیده‌های محسوس را که میتواند دلیل بر اختیار باشد از جمله: ندامت، احساس مسئولیت، احساس ننگ و عار، و اخلاق را بتفصیل شرح میدهد. روشن است که این میزان توضیحات درصدد تبیین احساس درونی اختیار و نفی جبر است، لیکن نفی جبر در نظام بهم پیوسته علی و معلولی جهان چگونه ممکن است؟ و آیا پذیرش خالقیت مختارانه انسان با خالقیت مطلقه الهی منافات ندارد؟

سخن صاحب تقریر فوق در سازگاری اختیار آدمی با نظام علیت آفرینش بر تفکیک قلمرو اعمال اختیاری انسان از قلمرو نظام تکوین استوار است: چنین فرض کنیم که قانون علت و معلول با همان معنای کلاسیکی آن باقی است و همان سنخیت نیز ضروری است... با این حال نمیتوانیم این قانون را آنچنانکه در طبیعت حکمفرماست به همه کارهای انسانی تطبیق دهیم... این شرط در قسمتی از کارهای انسانی اصلاً جریان ندارد.^{۱۴}

در این دیدگاه تفکیک کارهای اختیاری انسان از قلمرو تکوینی طبیعی منافاتی با مجموعه هماهنگ آفرینش ندارد. مثال این مطلب، مثال کارگری است که در یک کارگاه با اختیار خود عمل میکند و هیچ اختلالی را در نظام هماهنگ کارگاه ایجاد نمیکند:

۱۳. جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، تهران، مؤسسه نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۷۹، ص ۱۷۱.
۱۴. همان، ص ۱۴۰.

ممکن است گفته شود خارج بودن کارهای اختیاری از حیطه قضا و قدر تکوینی با سیستماتیک بودن جهان منافات دارد. میگوییم این احتمال توهمی بیش نیست، زیرا کارگری که در یک کارگاه سیستماتیک از روی اختیار کاری را انجام میدهد هیچگونه اختلالی در مجموعه هماهنگ آن کارگاه به وجود نمی‌آید.^{۱۵}

همین تمثیل رابطه خالقیت مختارانه انسان را با خالقیت مطلقه الهی روشن میسازد:

اگر فاعلیت انسان برای حرکات خود محدود بوده و مخالف مشیت خداوند نباشد هیچگونه محذور منطقی برای خالقیت مطلقه او نخواهد داشت. مثل خداوند در این مسئله مثل مدیر ممتاز کارگاهی است که اجازه تصرفات محدود را در کارگاه مزبور به مدیر جزء میدهد که آن مدیر جزء نیز نمیتواند مخالف اراده و مشیت مدیر ممتاز آن کارخانه کار کند یا نظریه‌یی بدهد.^{۱۶}

چنانکه ملاحظه میشود، این تقریر از تقریرات پیشین بصورت بنیادین متمایز است. مسئله در این تلقی نه از نظر کلامی اخلاقی، بلکه از نظر فلسفی و هستی‌شناسی مورد توجه قرار گرفته است.

با این حال تلقی هستی‌شناسانه در این تقریر، متفاوت از تلقی هستی‌شناسانه در فلسفه رایج است. در فلسفه رایج، قانون علیت، سنخیت و ضرورت در تمام پدیده‌های آفرینش بی‌هیچ استثناء حاکم است، حال آنکه در این نظریه قانون علیت بویژه چهره ضرورت و سنخیت آن در قلمرو افعال اختیاری و بلکه در مواردی از طبیعت نیز کارکردی متفاوت دارد. این مسئله‌یی قابل تأمل و مبتنی بر یک مسئله دیگر

است. آیا علیت و سنخیت از نظر روش‌شناختی مسئله‌یی تجربی و یا عقلی است؟ ملاحظه نظرات صاحب تقریر فوق، نشان دهنده آنست که آن را تجربی میدانند:

این پدیده‌ها که ما در جهان اتمها با آن روبرویم بیشتر از این نمیگویند که شرط سنخیت توهمی بیش نبوده است... تشخیص یک علت دقیق در مقابل یک معلول دقیق، بطور یک بیک، در دستگاه متحرک طبیعت برای ما محال است. با این فرض چگونه میتوانیم ادعا کنیم سنخیت میان علت و معلول یک شرط اساسی است؟ زیرا این ادعا وقتی منطقی است که ما علل را بطوریک بیک تشخیص داده و پس از مشاهده چنین شرطی بگوییم که سنخیت شرط اساسی است.^{۱۷}

مطلب دیگر درباره ارتباط اصل علیت و سنخیت با اصل اختیار آدمی است. بدین معنی که آیا قبول اصل علیت و سنخیت با پذیرش اصل اختیار ممکن است یا ناگزیر باید یکی از آنها را برگزید؟ در اینجا نیز همانند موضوع پیشین دو دیدگاه معارض وجود دارد.^{۱۸}

سخن دیگر، صرف‌نظر از تقابلهای مبنایی مذکور، تمثیل کارگر یا مدیر جزء کارگاهی است که با اختیار خود عمل میکند. این تمثیل از دو جهت مورد توجه صاحب تقریر فوق قرار گرفته است: یکی آنکه چنین کارگر یا مدیر جزئی هیچگونه اختلالی در نظام بهم

۱۵. همان، ص ۲۷۳.

۱۶. همان، ص ۲۲۹.

۱۷. همان، ص ۱۳۹.

۱۸. نک: مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۴۶.

■ این مطلب که

اراده آدمی خواه به طاعت

و خواه به معصیت تعلق گیرد، در

هر دو صورت، از قدرت و مشیت عام

الهی خارج نیست برای تصویر امر

بین‌الامرین کافی نیست.

پیوسته کارگاه ایجاد نمیکند، و دوم آنکه فاعلیت و خالقیت او هیچ منافاتی با فاعلیت و خالقیت مدیر کل کارگاه ندارد و بر این اساس وجود انسان مختار و صاحب اراده نه منافی با نظام دستگاه خلقت است و نه با خالقیت مطلقه خداوند در تعارض قرار دارد. این تمثیل از جهت نخست روشن‌گر است. زیرا اختیار انسان را همچون اختیار مدیر جزء، در یک چهارچوب سیستماتیک دستگاه آفرینش و محدود به حدود مشیت الهی ترسیم کرده است و در این فرض اختلالی متوجه دستگاه آفرینش نمیشود؛ لیکن از جهت دوم یعنی از نظر سازگاری خالقیت او با خالقیت مطلقه الهی از وضوح برخوردار نیست. زیرا اگرچه مدیر ممتاز کارخانه به مدیر جزء کارگاه تا حدودی آزادی عمل داده است، اما خالق او و خالق اراده و فعل او نیست. باید توجه داشت که مهم در تصویرسازی امر بین‌الامرین از طریق تمثیل آنست که آن تمثیل چگونگی تعلق اراده انسان را به یک فعل خاص با خالقیت و اراده الهی نسبت به همان فعل روشن سازد، بگونه‌یی که نه مستلزم جبر و نه مستلزم تفویض گردد؛ وگرنه این مطلب که اراده آدمی خواه به طاعت و خواه به معصیت تعلق گیرد، در هر دو صورت، از قدرت و مشیت عام الهی خارج نیست برای تصویر امر بین‌الامرین کافی نیست.

تقریر چهارم: تصویر امر بین‌الامرین در تمثیل فعالیت

الکتریکی فرد مفلوج

تقریر دیگر از امر بین‌الامرین تقریر آیه الله خویی است. ایشان اختیار را به «اعمال قدرت و سلطه نفس» ارجاع میکنند و در تحلیل هستی‌شناسانه خود قلمرو افعال اختیاری را از قلمرو امور طبیعی تفکیک مینمایند. ایشان برآنند که امور طبیعی محتاج «علت» و اعمال اختیاری نیازمند «فاعل» اند.

علت از فاعل از وجوه گوناگونی متمایز است. علت در متن وجودی خود واجد معلول است، اما فاعل در متن وجودی خود دارای فعل نیست. معلول با وجود علت ضروری است، اما فعل با وجود فاعل ضرورت ندارد، بلکه همچنان تحت سلطه نفس (فاعل) است و فاعل میتواند آن را انجام دهد یا انجام ندهد. علت با معلول سنخیت دارد، اما فاعل با فعل همسنخ نیست. فاعل فعل را که حقیقتی مباین از فاعل دارد، خلق میکند و حال آنکه علت، امری را که در متن ذات خود دارد و همسنخ آنست ایجاد میکند.^{۱۹}

برحسب این تقریر فاعلیت مختارانه انسان به دو مقدمه وابسته است. اول: حیات، قدرت، علم و امور دیگر از این قبیل، و دوم: مشیت و اعمال قدرت انسان برای تحقق فعل. مقدمه اول از خدای متعال افاضه میشود و هویت آنها عین الربط و الخضوع است و اگر آنی افاضه الهی قطع شود حیات نیز قطع خواهد شد، زیرا ملاک نیاز ممکن به علت در هویت ذاتی و وجودی آنست، از اینرو بین حدوث و بقای آن فرقی نیست. مقدمه دوم نیز با فرض مقدمه اول از انسانها صادر میشود. بدین ترتیب فاعلیت مختارانه انسان به هر دو مقدمه وابسته است و مقصود از امر بین‌الامرین

۱۹. خویی، سید ابوالقاسم، محاضرات فی اصول الفقه، قم، دارالکتب العلمیه، بیتا، ص ۸۳ - ۵۲.

همین است.^{۲۰}

■ مهم در تصویرسازی

امر بین‌الامرین از طریق تمثیل
آنست که آن تمثیل چگونگی تعلق اراده
انسان را به یک فعل خاص با خالقیت و
اراده الهی نسبت به همان فعل روشن
سازد، بگونه‌یی که نه مستلزم
جبر و نه مستلزم
تفویض گردد.

و اختلافها حکایت دارد. مبانی هستی‌شناسی فلسفی در تفکیک قلمرو امور طبیعی از افعال اختیاری انسان، و ارجاع اختیار به تسلط و اعمال قدرت نفس، و ملازم دانستن اختیار با نفی ضرورت و سنخیت در افعال اختیاری از جمله مشابهتهای دو تقریر مذکور است. ما پیش از این به نقل اختلاف نظر اندیشمندان و نقد هستی‌شناسانه مبانی فوق اشاره کردیم. و اما این تقریر از جهاتی از تقریر قبلی متمایز است. در این تقریر رویکرد هستی‌شناسانه در کنار رویکرد کلامی اخلاقی مطرح شده است و صاحب تقریر فوق بحث «عدالت الهی» را نیز مدنظر داشته است. مقصود ایشان از عدالت، عدالت کلامی اخلاقی است، نه عدالت تکوینی، زیرا وی آن را بر قاعده حسن و قبح عقلی استوار ساخته است.^{۲۱}

بدین ترتیب این تقریر در مقام بحث هستی‌شناسی به سلطنت الهی، و در مقام بحث کلامی به عدل الهی نظر داشته است.

تمثیل برده مفلوجی که با نیروی لحظه بلحظه برق فعال میشود نیز درصدد نشان دادن جمع هردو ویژگی

تصویر تمثیلی این تقریر از امر بین‌الامرین، برده افلیجی است که از حرکت دست خود عاجز و ناتوان است و اربابش دستگاهی الکتریکی را به او متصل میسازد تا قدرت حرکت و فعالیت را در عضلات وی جاری سازد. روشن است که ارباب هر لحظه تصمیم بگیرد کلید ارتباط دستگاه الکتریکی را قطع کند، در همان لحظه آن برده فاقد قدرت و توانایی خواهد شد. حال اگر فرض شود ارباب دستگاه را به برده متصل ساخته است و برده با اختیار خود و تحت قدرت و تسلط نفس خود فردی را به قتل رسانده است، در این صورت فعل به هردو (ارباب و برده) اسناد خواهد داشت. اسناد فعل به برده از آنجهت است که وی با اعمال قدرت خود دست به فعل زده است و حال آنکه میتواند انجام ندهد، و اسنادش به ارباب از آن نظر است که او معطی قدرت — حتی در همان لحظه قتل — بوده است و او نیز میتواند هر لحظه اراده کند کلید دستگاه را قطع و قدرت را از او سلب کند.^{۲۲}

براین اساس چون فعل تحت اختیار برده انجام شده پس وی مجبور نبوده است و چون حیات و قدرتش، آن به آن از ارباب افاضه شده و او لحظه‌یی استقلال ذاتی نداشته است پس تفویض نیز نیست و این همان امر بین‌الامرین است.

روشن است که بر مبنای این تقریر و تمثیل بین «سلطنت ارباب» و «عدالت او» جمع شده است. زیرا اگر ارباب بنده را بسبب آنچه انجام داده، پاداش یا کیفر دهد از عدالت خارج نشده است؛ همانطور که برده حتی در حال انجام فعل از سلطه ارباب بیرون نبوده است.

مقایسه این تقریر با تقریر پیشین از برخی مشابهتها

۲۰. همان، ص ۸۷.

۲۱. همان، ص ۸۹-۸۸.

۲۲. همان، ص ۵۵.

■ علت از فاعل

از وجوه گوناگونی متمایز
است. علت در متن وجودی خود
واجد معلول است، اما فاعل در متن
وجودی خود دارای فعل نیست.
معلول با وجود علت ضروری
است، اما فعل با وجود
فاعل ضرورت
ندارد.

که فاعل مبادی است، فاعل آثار هم هست، بگونه‌یی که هیچ تأثیری برای هیچ چیز نیست، یا آنکه مبادی دارای آثارند و در عین حال مستقل از خداوند نیستند؟ این مسئله بطور خاص درباره انسان و افعالش نیز مطرح است و بدینسان مسئله جبر و تفویض از فروع علیت خواهد بود.^{۲۳}

این تقریر بر تحلیل صدرایی از هویت عین‌الربط معلول به علت استوار است و براین اساس امر بین‌الامرین در گستره عقلی خود عبارتست از اینکه: موجودات ممکن مؤثرند لیکن نه باستقلال، و دارای فاعلیت و علیت و تأثیرند لیکن بطور غیر استقلالی، و در دار تحقق، فاعل مستقلى جز خداوند نیست و سایر موجودات همانطور که وجود مستقل ندارند و بلکه روابط محضند و وجودشان عین نیاز و تعلق است در آثار و افعال و صفات نیز بهمین نحوند، یعنی در عین آنکه دارای صفات و آثار و افعالند در هیچ یک از آنها مستقل نیستند.^{۲۴}

۲۳. خمینی، روح‌الله، طلب و اراده، ترجمه و شرح سیداحمد فهری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۵۵.
۲۴. همان، ص ۷۰.

فوق است. از طرفی برده مزبور قدرت خود را آن بآن از طریق دستگاهی میگیرد که کنترل آن در دست ارباب است و از طرف دیگر اگر ارباب برده را بسبب انجام فعلی مانند قتل کیفر دهد از دایره عدل خارج نشده است. با این همه به نظر میرسد این تمثیل در تصویر عدم استقلال برده همچنان دارای نقطه مبهم است؛ زیرا سخن در اینست که چرا قدرت برده به انجام فعلی مانند قتل تعلق گرفته است؟ در اینکه او مختارانه چنین کرده است تردیدی نیست و در اینکه او قدرت ذاتی خود را لحظه بلحظه از اربابش میگیرد نیز تردیدی نیست، ولی آیا این انتخاب خاص نسبتی با مشیت ارباب ندارد؟ اگر نه، نوعی تفویض شکل میگیرد و اگر آری، این نسبت چگونه تبیین میشود که به جبر نگراید؟ این نکته در این تمثیل از وضوح برخوردار نیست.

گذشته از اینها این تقریر و تمثیل در فضای «ارباب و برده» شکل گرفته و با همان مبانی علم اصول فقه که مورد نظر مولف است سازگاری دارد و بهمین جهت به مسئله هماهنگی اختیار با مجموعه نظام آفرینش نمیپردازد در حالی که توجه ویژه تمثیل پیشین (مدیر جزء کارگاه) معطوف به سازگاری فاعل مختار با نظام سیستماتیک آفرینش بوده است.

تقریر پنجم: تصویر امرین‌الامرین در تمثیل شمس و شعاع

تقریر دیگر در تبیین امر بین‌الامرین تقریری هستی‌شناسانه و ناظر به گستره همه موجودات جهان است. براساس این تقریر، مسئله در گستره خود اینست که آیا معلولهایی که از علل خود صادر میشوند، بنحو استقلالی از آنها صادر میشوند — بگونه‌یی که خداوند در آن نقشی ندارد — یا آنکه خداوند همانطور

از جمله تمثیلهای متناظر با این تقریر تمثیل نور خورشید است که بر آینه‌یی میتابد و از آینه بر دیوار منعکس میشود. نور دیوار از خود آینه نیست همانطور که از خورشید بنحو مطلق و بدون واسطه نیز نیست، بلکه از خورشید است که با واسطه آینه بر دیوار میتابد. بنابراین هم خورشید و هم آینه در نور دیوار دارای تأثیرند، با این تفاوت که نور از آن خورشید بطور بالذات و از آن آینه بطور بالعرض است.^{۲۵}

مثال دیگر در اینباره مثال شمس و قمر است. شب از نور ماه روشنی مییابد و روشنی ماه از شمس است. از اینرو اگر کسی بگوید ماه روشن نیست نادرست است، و اگر بگوید نور ماه از خودش است باز نادرست است، و اگر بگوید خورشید است که شب را روشن کرده بدون واسطه، باز نادرست است، بلکه واقع آنست که خورشید با واسطه قمر شب را روشن ساخته است.^{۲۶}

مثال شمس و دیوار و سایه نیز وارد شده است. وقتی خورشید بر دیواری میتابد و دیوار در پس خود سایه می‌آفریند، این سایه قائم به دیوار است و از خورشید صادر نشده و در عین حال اگر خورشید بر دیوار نمی‌تابید سایه نیز محقق نمیشد. پس در وجود سایه گرچه دیوار نقش دارد لیکن در وجود نور دیوار و سایه، سلطان شمس حکمفرماست.^{۲۷}

تطبیق این تقریر و تمثیلات درباره انسان و افعالش چنین است که فعل انسان همانند فعل سایر مخلوقات در عین آنکه فعل خود اوست فعل خداوند نیز هست و نسبت فاعلیت انسان و فاعلیت الهی فاعلیت طولی است.

چنانکه ملاحظه میشود، این تقریر، مسئله را در گستره عقلی خود طرح کرده و آن را به علیت ارجاع داده است. این تقریر بر خلاف تقریرهای پیشین،

تفکیک قلمرو افعال اختیاری انسان را از قلمرو امور تکوینی وارد ندانسته و برای همه موارد، قانون علیت را ساری و جاری دانسته است. جریان عمومی علیت از یکسو برخالقیت الهی از طریق وسایط دلالت دارد و از سوی دیگر فاعلیت وسایط را غیرمستقل و وابسته معرفی میکند. از همینرو این تقریر و تمثیلات متناظر با آن در تصویرسازی فاعلیت طولی خدا و مخلوقات و بطور خاص خدا و انسان از وضوح کافی برخوردار است.

ملاحظه این استناد طولی بین خدا و موجودات بروشنی نظریه تفویض را باطل میسازد، لیکن باید توجه داشت صدور فعل از فاعل قریب و در عین حال از فاعل بعید، همانطور که با فاعلیت مختارانه سازگار است با فاعلیت جبری نیز سازگار است و بهمین دلیل این تقریر و تمثیلات از تبیین وجه تمایز فاعلیت مختارانه از فاعلیت جبری ساکت است. اینکه فعل جبری آتش در طول فاعلیت الهی است با اینکه فعل مختارانه آدمی در طول فاعلیت الهی است، هردو، از نظر این تحلیل وجه یکسانی دارند در حالیکه مهم فهم وجه تفاوت فاعلیت آدمی از فاعلیت امور طبیعی است و فهم چگونگی استناد طولی فاعلیت مختارانه آدمی به خداوند برخلاف استناد طولی سایر پدیده‌ها از دشواری خاص خود برخوردار است و این تقریر و تمثیلهای این دشواری را آسان نموده است. این دشواری چنانکه پیشتر اشاره شد، تبیین و تصویرسازی از نسبت تعلق اراده انسان به یک فعل خاص، با اراده الهی نسبت به همان فعل خاص است.

۲۵. همان، ص ۸۱.

۲۶. حسن‌زاده آملی، خیرالاثرب در رد جبر و اختیار، ص ۱۱۱.

۲۷. همان، ص ۱۰۹.

■ موجودات ممکن

**مؤثرند لیکن نه باستقلال، و
همانطور که وجود مستقل ندارند و
بلکه روابط محضند و وجودشان
عین نیاز و تعلق است در آثار
و افعال و صفات نیز
بههمین نحوند.**

**تقریر ششم: تصویر امر بین الامرین در تمثیل نفس و
قوای آن**

تقریر ششم در تبیین امر بین الامرین تقریر هستی‌شناسانه، از منظر عرفانی و مؤید به برهان است. از این منظر جز ذات مقدس الله هیچ ذات مستقل دیگری نیست و مخلوقات جز مظاهر آن ذات مقدس نیستند و حق تعالی ظاهر در همه مظاهر است. براین اساس، هر فعلی در عین آنکه منسوب به محل خاص خود است صادر از خدای متعال است.^{۲۸} به بیان ملاصدرا نور حقیقت الهی در عین آنکه در نهایت بساطت و احدیت است، در همه اقطار آسمان و زمین نافذ است و هیچ ذره‌یی از ذرات خارج از نور حقیقت الهی نیست. ملاصدرا یادآور میشود که البته این بآن معنا نیست که فعل زید فعل او نیست، بلکه باین معنا است که فعل زید در عین آنکه فعل زید است خداوند است:

فهو مع غاية عظمته و علوه ينزل منازل الاشياء
و يفعل فعلها... كما في قوله تعالى و هو معكم
اینما كنتم.^{۲۹}

حکیم سبزواری نیز بر آنست که «فعل الهی همان
وجود منبسطی است که در هر موجودی به حسب

آن موجود محقق است و از این منظر همه افعال از
خداوند است و وقتی این وجود از مقام وحدت تنزل
می‌یابد و متکثر به تکثر موضوعات میگردد افعال به
آنها مستند میگردد.»^{۳۰}

تمایز دقیق این تقریر با تقریر پیشین در آنست که
در تقریر قبلی علل و وسایط میانی مورد نظر واقع شده
و فعل از طریق وسایط به حق تعالی استناد مییافت،
لیکن در این تقریر عل و وسایط بعنوان مظاهر مسخر
الهی لحاظ شده و استناد فعل به علل میانی عین
استناد آن به خداوند خواهد بود. عبارت دیگر استناد
فعل به فاعلهای میانی در حقیقت استناد فعل به
مظاهر مسخری است که جملگی تحت تسخیر الهی
عمل میکنند. روشن است که فاعلیت بالتسخیر
تمایز از فاعلیت بالجبر است و درباره انسان فاعلیت
مختارانه عین فاعلیت بالتسخیر و فاعلیت بالتسخیر
عین فاعلیت مختارانه اوست.^{۳۱}

تمثیل متناظر با این تقریر همان مثال فاعلیت نفس
و قوای آنست. سید حیدر آملی معتقد است که مثال
مشاهد همه افعال از خدای سبحان در عین نسبت
هر فعلی به محل خاص خودش، مثال شخصی است
که فعلی مانند ضرب و شتم و حرکتی را انجام میدهد؛
ضرب با دست، شتم با زبان و حرکت با پا انجام
میگیرد و در عین حال همه این افعال از آن شخص
صادر شده است.^{۳۲} نیز بهترین تمثیل را نفس انسانی
دانسته و بر آنست که افعال صادره از بندگان بعینه
فعل حق تعالی است. زیرا فعل هر قوه‌یی از قوای

۲۸. آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، بکوشش
هانری کرین، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۰.
۲۹. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۳۸۰.
۳۰. سبزواری، شرح الاسماء، ص ۳۳۰.
۳۱. همان، ص ۳۳۱.
۳۲. آملی، جامع الاسرار، ص ۱۵۰.

انسان در عین آنکه فعل آن قوه است فعل نفس نیز هست.^{۳۳} بعنوان مثال، فعل قوه باصره، دیدن و فعل قوه سامعه، شنیدن است و هر یک از دیدن و شنیدن بعینه فعل نفس است، بعبارت دیگر نفس در قوه باصره، بینا و در قوه سامعه، شنوا است. همین مثال بعنوان بهترین تمثیل مورد نظر امام خمینی واقع شده است. ایشان متذکر این نکته نیز میشوند که فنای نور وجود در نور الانوار بسیار شدیدتر از فنای قوای نفس در نفس است.^{۳۴}

علامه طباطبایی در تعلیقه براسفار تمثیل نفس و قوای آن را بگونه‌یی متمایز مطرح مینماید. به بیان ایشان وقتی شما در ذهن خود انسانی را تصور میکنید که نان میخورد یا شراب مینوشد، او و فعل او، هردو، مخلوق شما هستند و با این حال نسبت فعل به خود او با نسبت فعل او به شما متفاوت است. فعل او با حدود خاصش به او منتسب میشود و گفته میشود: او میخورد یا مینوشد، لیکن وقتی فعل او به شما منتسب میشود گفته نمیشود شما میخورید یا مینوشید، بلکه گفته میشود شما فعل او را همچون ذات او خلق و ایجاد کرده‌اید.^{۳۵}

ملاحظه این تقریر و تمثیلهای در تحلیل حقیقت امر بین‌الامرین کاشف از نکات متمایز نسبت به تقریرهای پیشین است. این تقریر از یکسو از نگاه کثرتگرایی در تقریرهای نخستین فاصله گرفته و بسمت وحدتگرایی قریب به وحدت شخصی متمایل شده و از دیگر سواز فاعلیت طولی الهی در تقریرهای پیشین دور شده و به فاعلیت قریب الهی در همه مظاهر بار یافته است. همچنین این تقریر از نظر طرح برجسته «فاعلیت بالتسخیر» از سایر تقریرها ممتاز است. نیز تمثیل فاعلیت نفس در قوایش و مسخر بودن قوای نفس برای نفس در وضوح بخشی به فاعلیت الهی و مسخر

بودن فاعلیت موجودات برای خداوند بسیار گویاست. با این همه درباره فاعلیت مختارانه انسان و در عین حال مسخر بودن فاعلیت او، تمثیل علامه طباطبایی از دیگر تمثیلهای ارجح است. زیرا اگرچه فاعلیت نفس در قوایش مثل سامعه و باصره مثال گویایی از فاعلیت بالتسخیر است، ولی این قوا در انجام فعل خود مختار و مرید نیستند، از همینرو برای تصویرسازی از امر بین‌الامرین و جمع فاعلیت الهی با فاعلیت مختارانه و در عین حال بالتسخیر انسان از نوعی ابهام برخوردارند؛ اما تمثیل علامه طباطبایی از این امتیاز برخوردار است که شخص تصور شده در ذهن با اختیار خود میخورد یا مینوشد و در عین حال فاعلیت او در تسخیر فاعلیت نفس است.

میتوان این تمثیل را در دایره‌یی وسیعتر مطرح کرد و از علل و دلایل انجام فعل اختیاری توسط فرد تصور شده جستجو نمود. فرد مفروض برای انجام فعل اختیاری خود از قبیل خوردن نان یا نوشیدن شراب دلایلی دارد. ملاحظه این دلایل حاکی از آنست که تعلق اراده فرد متصور به یک فعل خاص تحت یک مجموعه نظاممند شکل گرفته است و این مجموعه نظاممند تحت تسخیر نفس است.

اینک میتوانیم این تمثیل را که بهترین تمثیل برای تقریب حقیقت امر بین‌الامرین به ذهن است، درباره چگونگی فاعلیت خدای متعال در گستره نظاممند آفرینش و تعلق اراده هر یک از انسانها به هر یک از افعالشان لحاظ کنیم. بدین ترتیب خدای متعال، فاعل مطلق و سایر مخلوقات، از جمله انسان در فعلهای

۳۳. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۴۶-۱۵۶ و ۲۶۱.

۳۴. خمینی، روح الله، طلب و اراده، ص ۸۲.

۳۵. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، التعلیقه: الطباطبایی،

محمدحسین، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۶، ص ۳۷۴.

اختیاریش جملگی فاعل مسخر خداوندند و تعلق اراده انسان به هر فعلی تحت تسخیر الهی و از طریق مجموعه نظاممند آفرینش شکل میگیرد. بدینسان میتوان گفت همانطور که خداوند به همه جزئیات آگاه است، همه آنها را نیز اراده کرده است و همانطور که علم خدا به جزئیات براساس نظاممندی آفرینش است، اراده خداوند به جزئیات نیز از طریق نظاممندی آفرینش تعلق میگیرد. با این توضیح میتوان دو روی یک فعل اختیاری انسان را چنین تصویر کرد: از نگاه برین و الهی، خدای متعال صدور افعال خاصی را از افراد خاصی و از طریق اراده آنها در یک مجموعه نظاممند اراده کرده است، و اما از نگاه زیرین و انسانی هیچیک از انسانها بذاته از اراده الهی آگاه نیستند تا بدانند خدای متعال اراده چه فعلی را از طریق اراده آنها اراده کرده است و از همینرو برای آنها راههای مختلفی پیشرو است و آنها هر یک را میتوانند اراده و اختیار کنند. آری، پس از تحقق فعل است که انسانها میتوانند به علم و اراده سابق الهی آگاه شوند و چنین عملی منافی با اختیار آنها نیست.

xxx

اینک با توجه به آنچه گفته شد میتوان چنین نتیجه گیری کرد:

۱- تبیین حقیقت امر بین الامرین سخت و دشوار است. تصریح دانشمندان، اختلاف نظر آنها و نیز شواهد نقلی این موضوع را تأیید میکنند.

۲- دانشمندان الهی در تبیین امر بین الامرین تقریرات مختلفی را از دیدگاههای گوناگون کلامی، فلسفی و عرفانی ارائه و از تمثیلات و تصویرسازیهایی متعددی جهت تقریب به ذهن استفاده کرده اند.

۳- اهم این تقریرات و تمثیلات عبارتند از:

تقریر کلامی مبتنی بر اعطاء قدرت از خداوند به انسان برای انجام فعل، خواه طاعت یا معصیت، و تمثیل دو جام آب و شراب، تقریر کلامی مبتنی بر تعلق اراده الهی به فعل ارادی انسان و تمثیل سوار کار دانا و اسبهای گوناگون؛ تقریر فلسفی مبتنی بر تفکیک فاعلیت اختیاری از فاعلیت طبیعی و تمثیل مدیر جزء یک کارگاه؛ تقریر فلسفی و در عین حال کلامی مبتنی بر تفکیک علیت از فاعلیت و تمثیل فعالیت الکتریکی فرد مفلوج؛ تقریر فلسفی فاعلیت طولی و تمثیل شمس و شعاع؛ و تقریر حکمی عرفانی ظهور فاعلیت الهی در همه مظاهرش و فاعلیت بالتسخیر همه مخلوقات و تمثیل فاعلیت نفس در قوایش.

۴- از مجموع نقد و بررسیهای بعمل آمده بدست آمد که برخی تقریرات از نظر مبنای کلامی حسن و قبح، عدم ارایه تصویری روشن از چگونگی نسبت اراده انسان با اراده الهی، مبانی فلسفی تفکیک قلمرو افعال ارادی از قلمرو امور طبیعی، ملاحظه نکردن انسان در یک مجموعه نظاممند و ... قابل انتقاد و ناتوان از ارایه تفسیری جامع از حقیقت امر بین الامرین میباشد.

۵- از میان تقریرات مذکور تقریر آخر یعنی ظهور فاعلیت الهی در مظاهر خلقی با تمثیل ظهور فاعلیت نفس در قوایش، از دیگر تقریرات و تمثیلات ارجح است؛ بویژه آنکه که تمثیل علامه طباطبایی را با ملاحظه تعلق اراده انسان به انجام و یا ترک فعل در مجموعه نظاممند آفرینش در نظر بگیریم.

۶- بر دانشمندان است که با توجه به اهمیت و سطح عالی حقیقت امر بین الامرین و نیز برخی زوایای مبهم آن همچنان برای ارایه تقاریر جامع تر و تمثیلات گویاتر به پژوهشهای خود ادامه دهند.