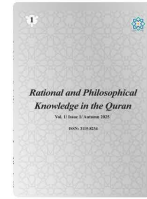




Ministry of Science,  
Research & Technology  
Islamic Republic of Iran  
E d u c a t i o n

## *Rational and Philosophical Knowledge in the Quran*

Quarterly Journal of the Quran and Hadith Sciences Department, the Humanities Faculty  
ISSN: 3115-8234



# **Divine Oneness and Human Agency: A Study of Free Will and Determinism in *Tawḥīd al-Itlāqī* with a Focus on *Tafsīr al-Mīzān***

**Reza Akbarian<sup>a\*</sup>, Nayereh Kazemi<sup>b</sup>**

<sup>a</sup> Full Professor, Department of Philosophy, Tarbiat Modares;  
[University.akbarian@modares.ac.ir](mailto:University.akbarian@modares.ac.ir)

<sup>b</sup> Graduate in Philosophy and Islamic Theology, Tarbiat Modares University.

### **Abstract**

The question of free will has perennially engaged thinkers and scholars across historical epochs. Islamic philosophers have generally conceptualized human agency as subordinate to divine agency, maintaining that God's will has decreed human beings to possess free will. Nevertheless, issues such as causal necessity, God's absolute agency, and the apparent contradiction between human free will and divine action have persistently posed challenges in explicating human will and choice. This problem persists even within the framework of *Tawḥīd al-Itlāqī*—the distinctive perspective of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī. Consequently, a correct explanation of human free will, grounded in the principles of *Tawḥīd al-Itlāqī*, is essential.

While affirming free will and choice for humans, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, in order to resolve the conflict between God's complete causality and human free will, proposes the two realms of *Amr* (Divine Command) and *Khalq* (Creation), elucidating the characteristics of each. He argues that although God's mode of agency is one and the same in both realms, the actualization of an

### **Article history:**

Received:  
31/05/2025  
Revised:  
03/06/2025  
Accepted:  
06/09/2025  
Published online:  
05/11/2025

\* corresponding author

---

action is contingent upon other conditions specific to the entities of each realm. Within this framework, human agency is presented as a deficient cause (*'illah nāqīṣah*), whose actualization is dependent upon the individual's will and action. From the perspective of *Tawḥīd al-Iḥlāqī*, no action exists apart from God's action, and humans do not possess independent action or existence. Therefore, by considering the system of realities (*ḥaqāyiq*) and conventional/perceptual entities (*i'tibāriyyāt*), and given that humanity's true felicity is only achieved through devotion to God and liberation from servitude to other than Him, human free will can be explained in an alternative manner.

---

**Keywords**

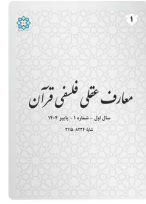
Free Will and Determinism, Realm of Divine Command (*'Ālam al-Amr*) and Realm of Creation (*'Ālam al-Khalq*), *Tawḥīd al-Iḥlāqī* (Oneness of the Absolute), System of Realities and Conventional Entities (*Nizām al-Ḥaqā'iq wa al-I'tibāriyyāt*).



دانشگاه مودares  
فصلنامه گروه علوم قرآن و حدیث

# معارف عقلی فلسفی قرآن

فصلنامه گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی  
شاپا: ۸۲۳۴-۳۱۱۵



## جبر و اختیار در پرتو توحید اطلاق با تکیه بر تفسیر المیزان

رضا اکبریان<sup>۱\*</sup>، نیره کاظمی<sup>۲</sup>

۱. استاد تمام گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران؛ [University.akbarian@modares.ac.ir](mailto:University.akbarian@modares.ac.ir)

۲. دانش‌آموخته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

### چکیده فارسی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۳/۱۰

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۴/۱۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۶/۱۵

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۰۸/۱۴

اختیار از موضوعاتی است که همواره مورد توجه متفکران و اندیشمندان در تمامی ادوار تاریخی بوده است. فلاسفه اسلامی عموماً فاعلیت انسان را در طول فاعلیت خداوند دانسته و معتقدند مشیت الهی بر این تعلق گرفته که انسان از اختیار برخوردار باشد. با این حال، اموری همچون ضرورت علی، فاعلیت مطلقه خداوند و تعارض ظاهری اختیار انسان با فاعلیت الهی، همواره چالش‌هایی در تبیین اراده و اختیار انسان ایجاد کرده‌اند. این مسئله حتی در چارچوب توحید اطلاق - که دیدگاه ویژه علامه طباطبایی است - نیز پابرجاست. از این رو، تبیین صحیح اختیار انسان با توجه به مبانی توحید اطلاق ضروری می‌نماید.

علامه طباطبایی با پذیرش اختیار و اراده برای انسان، برای رفع تعارض میان علیت تامه الهی و اختیار انسان، با طرح دو عالم امر و خلق و تبیین ویژگی‌های هر یک، معتقد است اگرچه نحوه فاعلیت خداوند در هر دو عالم واحد است، اما با توجه به خصوصیات موجودات هر عالم، تحقق فعل مشروط به شرایط دیگری نیز هست. در این میان، فاعلیت انسان به‌عنوان علت ناقصه مطرح می‌شود که تحقق فعل منوط به اراده و فاعلیت اوست. در نگاه توحید اطلاق، هیچ فعلی جز فعل خداوند وجود ندارد و انسان دارای فعل و وجود مستقل نیست؛ بنابراین، با توجه به نظام

حقایق و اعتباریات و این که سعادت حقیقی انسان تنها در مسیر عبودیت خداوند و رهایی از اسارت غیر او تحقق می‌یابد، می‌توان اختیار انسان را به‌گونه‌ای دیگر تبیین کرد.

### واژگان کلیدی

جبر و اختیار، عالم خلق و عالم امر، توحید اطلاق و نظام حقایق اعتباریات.

### ۱- مقدمه

از منظر توحیدی، باور به عدل الهی و نظام پاداش و جزا در قیامت، مستلزم وجود اختیار برای انسان است. فلاسفه اسلامی عموماً فاعلیت انسان را در طول فاعلیت خداوند می‌دانند و معتقدند مشیت الهی بر این است که انسان بتواند به اختیار خود انتخاب کند.

علامه طباطبایی با پذیرش اختیار انسان، نخستین فیلسوفی است که توانسته ادعا کند فعل انسان هم متعلق به خود اوست و هم متعلق به خداوند. وی معتقد است هر فعلی دارای دو جهت است: جهت وجودی (که به خداوند منتسب است) و جهت انتسابی (که به فاعل انسانی مربوط می‌شود). از این رو، حتی در چارچوب نگاه توحیدی علامه، اختیار انسان قابل توجیه است. ایشان در تفسیر المیزان و دیگر آثار خود، به تفصیل درباره اختیار انسان سخن گفته و دلایل باور به جبر را نقد کرده‌اند.

علامه معتقد است امر الهی هم در عالم خلق و هم در عالم امر جریان دارد؛ بنابراین فاعلیت خداوند در هر دو عالم تام است، اما در عالم خلق - که عالم ماده و استعدادهاست - برای تحقق علت تامه، تنها فاعلیت خداوند کافی نیست، بلکه تحقق استعدادها و شرایط نیز ضروری است. به عبارت دیگر، این استعدادها به‌منزله علت ناقصه هستند که در کنار فاعلیت تام الهی، علت تامه را تشکیل می‌دهند. این در حالی است که در عالم امر، فاعلیت خداوند به تنهایی برای تحقق موجودات کافی است. بر این اساس، در افعال اختیاری انسان دو جهت وجود دارد: ۱. جهت وجود و ثبوت (که در نظام حقایق، فعل به خداوند منتسب است). ۲. جهت انتساب به فاعل (که در نظام اعتباریات، فعل به انسان نسبت داده می‌شود)؛ بنابراین، در افعال اختیاری انسان، نه سلسله علل طولی مطرح است و نه فاعل مستقیم و غیرمستقیم. علامه نخستین فیلسوفی است که توانسته اثبات کند هر فعل ارادی هم مستقیماً فعل خداوند است و هم مستقیماً فعل انسان و این امر را با طرح دوگانه وجود و انتساب تبیین کرده است (اکبریان، ۱۴۰۲ الف، ص ۲۰۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۰).

یکی از چالش‌های مهم در مسئله اختیار، تعارض ظاهری آن با فاعلیت مطلقه الهی است. پرسش اصلی این است که علامه طباطبایی با توجه به دیدگاه توحیدی خاص خود، چگونه از اختیار انسان دفاع می‌کند؟ در ادامه، دیدگاه ایشان درباره عالم امر و خلق و نیز نظام حقایق و اعتباریات بررسی شده و پاسخ به تعارض قدرت الهی با اختیار انسان ارائه خواهد شد. اگرچه پیش از این، اراده و اختیار از نگاه علامه در پژوهش‌هایی بررسی شده، اما این تحقیق با تمرکز بر تفسیر المیزان و با رویکرد توحیدی، به صورت مستقل به این مسئله می‌پردازد.

## ۲- نظر خاص علامه درباره اختیار

علامه طباطبایی عالم را به دو ساحت عالم امر و عالم خلق تقسیم می‌کند:

- عالم امر: عالمی ثابت و تغییرناپذیر است، که فعلیت محض دارد و در آن، قوه و استعداد وجود ندارد. در این عالم، فاعلیت تامه خداوند به تنهایی برای تحقق هر موجودی کافی است.

- عالم خلق: عالمی متغیر و تدریجی است که موجودات آن دارای قوه و استعداد هستند. در این عالم، فاعلیت تامه خداوند به تنهایی علت تامه نیست، بلکه تحقق فعل منوط به شرایط دیگری از جمله اختیار انسان است. انسان با اراده خود، به عنوان علت ناقصه، در کنار فاعلیت الهی، علت تامه را تکمیل می‌کند.

«قد عرفت أنّ النظام نظامان: نظام ثابت غیر متغیر الأجزاء، و نظام متبدل متغیر الأجزاء؛ وأنّ وجود أحد النظامین لا يبطل وجود الآخر و لا یزاحمه» (طباطبایی، ۱۳۹۹، ص ۸۹). بر این اساس، علامه در افعال اختیاری انسان دو جهت قائل است: ۱. جهت ثبوت و وجود (منتسب به خداوند). ۲. جهت انتساب به فاعل (منتسب به انسان). در عالم خلق، فاعلیت الهی به تنهایی برای تحقق فعل کافی نیست، بلکه اراده انسان به عنوان علت ناقصه ضروری است. این همان جنبه‌ای است که اختیار انسان در آن معنا می‌یابد (اکبریان، ۱۴۰۲، ص ۴۳۳).

از نگاه علامه، برخی عوامل موجب انکار اختیار می‌شوند، از جمله: خلط بین اعتباریات و حقایق، عدم تمایز بین رابطه وجوب و امکان و تضاد پنداشتن قدرت خدا و اراده انسان. در ادامه، این موارد به اختصار شرح داده خواهد شد.

## ۲-۱. خلط اعتباریات و حقایق

یکی از مبانی مهم اندیشه علامه طباطبایی، تقسیم امور عالم به حقایق و اعتباریات است. از نگاه ایشان حقایق، اموری هستند که مابه‌ازای خارجی دارند و وجودشان مستقل از ادراک انسان است. اعتباریات اموری هستند که وجودشان وابسته به ادراک و قراردادهای انسانی است و برای تنظیم روابط اجتماعی و ساماندهی زندگی بشری پدید آمده‌اند. اعتباریات هرچند مستقل از ذهن وجود خارجی ندارند، اما برپایه حقایق تکوینی استوارند و ریشه در عالم واقع دارند. از جمله این امور اعتباری، اراده و اختیار انسان است که تنها در نشئه دنیوی (عالم مادی) جریان می‌یابد. بر این اساس، وقتی حسن و قبح (خوبی و بدی) در ساحت ذات مقدس الهی مطرح می‌شود، تنها خیرات حقیقی متعلق به خداوند است؛ زیرا شرور و سیئات (بدی‌ها) در حوزه حقایق محض راهی ندارند و تنها در محدوده افعال اختیاری انسان معنا می‌یابند.

رابطه میان نظام طبیعی و نظام اعتباری در زندگی انسان را می‌توان به رابطه باطن و ظاهر تشبیه کرد. از منظر حقیقی و باطنی، انسان در چارچوب نظام طبیعی حیات دارد و ساختار وجودی او توسط این نظام حفظ می‌شود. باین‌حال، جالب است که همین نظام طبیعی، خود از طریق مفاهیم ذهنی و امور اعتباری پاسداری می‌شود. این وضعیت دوگانه بدین‌معناست که انسان در سطح ظاهری تحت حاکمیت نظام اعتباری زندگی می‌کند، اما حیات حقیقی او در لایه‌ای عمیق‌تر و در بستر نظام طبیعی جریان دارد. به بیان دقیق‌تر، اگرچه نمودهای بیرونی حیات انسانی در قالب نظام اعتباری متجلی می‌شود، اما هسته اصلی و باطنی وجود انسان همواره در نظام حقیقی - که فراتر از محدوده اعتباریات قرار دارد - به سیر تکاملی خویش ادامه می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۲۸، ص ۲۰۶).

علامه طباطبایی در تحلیل دیدگاه جبری‌مذهبان، یکی از دلایل اصلی انکار اختیار را باور به قضا و قدر الهی و لوازم ضرورت‌بخش و حتمیت‌آور آن می‌داند. باین‌حال، ایشان با پذیرش اصل قضا و قدر، تطبیق این مفاهیم را بر حوزه امور اعتباری (که قلمرو افعال اختیاری انسان است) نادرست و نامناسب ارزیابی می‌کند (اکبریان، ۱۴۰۲، الف، ص ۱۷۸).

این خطای معرفتی ناشی از خلط بین حقایق و اعتباریات است، همان‌گونه که خود علامه تصریح می‌فرماید: «و اشته علیهم أمر الحقائق و الاعتبارات» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۹۹). تمایز حقایق و اعتباریات از مبانی کلیدی اندیشه علامه محسوب می‌شود. از نگاه ایشان: ۱. اعتباریات در قلمرو افعال ارادی و اختیاری انسان قرار می‌گیرند؛ مانند نهادهای اجتماعی

چون ازدواج، مالکیت و ریاست که محصول اراده جمعی انسان‌ها هستند. ۲. حقایق اموری هستند که مستقل از اراده انسان وجود داشته و تغییرناپذیرند. علامه در تبیین سازوکار اعتباریات، ادراک اعتباری و جوب را به‌عنوان نخستین و بنیادی‌ترین سطح اعتباریات عملی معرفی می‌کند؛ نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان می‌تواند بسازد همان نسبت جوب است. این جوب عمومی، اعتباری عملی بوده و از محصولات کارخانه فعالیت انسان است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، صص ۲۰۲-۲۰۳).

## ۲-۲. خلط جوب و امکان

«و اختلط علیهم الوجوب و الإمكان» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۹۹).

یکی از امور دیگری که موجب اشتباه جبریون و انکار اختیار انسان شده است، خلط جوب و امکان است. به‌عبارت دیگر یکی از اجزاء فعل اختیاری، اراده انسان است که با تحقق آن و دیگر مبادی فعل اختیاری، فعل جوب پیدا می‌کند و اگر فعل تنها به اراده انسان یا دیگر مبادی که علت ناقصه فعل هستند، سنجیده شود، نسبت امکانی دارد. ایشان در توضیح این موضوع می‌گویند:

«یک عمل اختیاری که از انسان صادر می‌شود و طبق اراده و خواستش صادر می‌شود، همین یک عمل از جهتی واجب است و از جهتی دیگر ممکن، اگر آن را از طرفی در نظر بگیریم که تمامی شرایط وجود یافتنش، از علم و اراده و آلات و ادوات صحیح و ماده‌ای که فعل روی آن واقع می‌شود و نیز شرایط زمانی و مکانیش همه موجود باشد، چنین فعلی ضروری‌الوجود و واجب‌الوجود است و این فعل است که می‌گوییم اراده ازلیه خدا بر آن تعلق گرفته و مورد قضاء و قدر او است و اگر از طرفی ملاحظه شود که همه شرایط نام‌برده، مورد نظر نباشد، تنها فعل را با یکی از آن شرایط، مانند وجود فاعل، بسنجیم، البته در این صورت فعل نامبرده ضروری نیست، بلکه ممکن است و از حد امکان تجاوز نمی‌کند؛ پس یک فعل، اگر از لحاظ اول ضروری شد، لازمه‌اش این نیست که از لحاظ دوم نیز ضروری‌الوجود باشد» (اکبریان، ۱۴۰۲ الف، ص ۱۸۰).

در همین زمینه در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم در مقاله ضرورت و امکان می‌فرمایند یکی از دلایل جبریون این است که: «اینان جبر را به‌معنی ضرورت و جوب وجود گرفته‌اند و آن‌گاه اختیار را به‌معنی مقابل و نقیض وی یعنی رفع ضرورت وجود

استعمال کرده‌اند» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۷۰).

## ۲-۳. تضاد قدرت خدا با اراده انسان

ایشان فعل اختیاری را به معنای نسبت مساوی با وجود و عدم نمی‌داند. به عبارت دیگر در پاسخ به اشکالی که ضرورت و قدرت تامه خداوند را نافی فعل اختیاری می‌داند، می‌گوید فعل اختیاری دارای امکان ذاتی است؛ بنابراین برای تحقق، نیازمند علت تامی است که به آن ضرورت دهد. فعل اختیاری انسان مانند سایر معلول‌ها برای تحقق نیازمند وجوب غیر است و وجوب غیر نیز در نهایت به واجب ذاتی ختم می‌شود. واجب ذاتی هم فقط خداوند است. به این ترتیب قدرت خداوند همه افعال اختیاری انسان را دربرمی‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۴۰).

علامه طباطبایی این مسئله را به گونه دیگری نیز توضیح می‌دهد. به عبارت دیگر می‌توان گفت افعال اختیاری انسان معلول است و وجود معلول در ارتباط با وجود علت خود، یک وجود رابط است و وجود رابط هم جز با اتکا به یک وجود مستقل و قوام‌دهنده به آن تحقق نمی‌یابد. وجود مستقل بالذات، خداوند است، که معلول‌ها وجودشان، وابسته به اوست (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۴۶).

ایشان در بدایة الحکمه نسبت افعال اختیاری انسان به خداوند را این‌گونه توضیح داده و در نهایت می‌گوید این استناد افعال اختیاری انسان به خداوند در طول فاعلیت خداوند است نه در عرض آن:

به دیگر سخن استناد فعل به فاعل انسانی در یک سطح است و استناد وجود آن به واجب تعالی در سطح بالاتری است که در آن سطح، وجود خود انسان و وجود ماده‌ای که کارش را روی آن انجام می‌دهد و وجود ابزارهایی که کار را به وسیله آن‌ها انجام می‌دهد، همگی مستند به اوست.

از این امر این‌طور برمی‌آید که تأثیر اراده انسان به عنوان «جزء اخیر از علت تامه» در کار خود، منافاتی با استناد وجود همه اجزای علت تامه، به واجب تعالی ندارد. در واقع این دو گانه که کارهای اختیاری انسان یا باید مستند به خداوند باشد یا مستند به انسان، فرض درستی ندارد؛ زیرا وجود انسان، استقلال از خداوند ندارد و همه شئون وجودی او در ید قدرت خداوند است و در هیچ حالی و هیچ زمانی از خداوند استقلال ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۴۷).

نکته دیگری که در پاسخ به اشکال مجبور بودن انسان با توجه به قدرت خداوند می‌شود، این است که فعل اختیاری انسان با همان وصف و شرط اختیاری بودن و این‌که اختیار انسان جزء علت تامه اوست، نسبت امکانی با خداوند دارد. در واقع خواست خداوند این است که کار انسان از طریق مسیر اختیار انسان تحقق یابد (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۴۹).

همچنین ایشان بیان می‌کند هر چیزی که ممکن است، تحقق آن با ضرورت و وجوب همراه است والا قبل از وجوب نسبت آن با وجود و عدم یکسان است. نسبت وجوبی از نسبت معلول به علت تامه خود سرچشمه می‌گیرد، حال چه علت بسیط باشد و چه مرکب. اگر معلول با بعضی اجزای علت تامه سنجیده شود باز هم نسبت آن امکانی خواهد بود.

علامه طباطبایی در بیان لزوم اختیار و اراده برای انسان بیان داشته: «اگر بگوییم اراده ازلیه و تخلف‌ناپذیر خدا به افعال ما تعلق گرفته، در درجه اول این اختیار که در خود می‌بینیم باطل می‌شود و در درجه دوم باید بر خلاف وجدانمان بگوییم که اراده ما در فعل و ترک‌های ما مؤثر نیست و اشکال دیگر این‌که در این صورت دیگر قدرت قبل از فعل معنا ندارد و در نتیجه تکلیف معنا نخواهد داشت؛ چون تکلیف فرع آنست که مکلف قبل از فعل قدرت بر فعل داشته باشد» (اکبریان، ۱۴۰۲ الف، ص ۱۶۰).

یکی از مطالب بسیار مهم دیگر در بحث اختیار، نسبت افعال انسان با اراده و علم خداوند است. هر چند این با دیدگاه توحیدی مطرح است و ارتباط افعال انسان و افعال خداوند با توجه به این‌که در دیدگاه توحیدی هر فعلی، فعل خداست و خداوند وجوددهنده است نیازمند توجیه و تفسیر مناسب است. علامه طباطبایی که توحید اطلاق را مطرح کرد و تنها خداوند را مؤثر و فاعل حقیقی می‌داند در تفسیر المیزان به این مطلب اشاره کرده است. او پس از ذکر روایتی که در آن شخصی از امام هادی علیه السلام می‌پرسد آیا افعال بندگان، فعل خداست یا فعل بندگان؟ پاسخی از امام هادی علیه السلام را نقل می‌کنند و سپس خود به شرح و تفسیر فلسفی این مطلب می‌پردازند. امام علیه السلام پاسخی نقضی به این مسئله داده‌اند و آن این‌که اگر شرک و کارهای ناستوده از افعال خداوند باشد، چرا خداوند خود از این افعال بی‌زاری می‌جوید؟! این نشان‌دهنده این است که در این افعال وجهی است که به تمامی منسوب به فاعل آن است و از این جهت مورد ستایش یا نکوهش قرار می‌گیرد. علامه طباطبایی در شرح این حدیث می‌گوید:

افعال دو جهت دارند، یکی جهت ثبوت و وجود و دوم جهت انتساب آن‌ها به فاعل افعال، از جهت اول، متصف به اطاعت و معصیت نیستند، و این اتصافشان از جهت دوم است، که به

این دو عنوان متصف می‌شوند، پس هر چه هست زیر سر فاعل است و خود فعل از نظر این که موجودی از موجودات است، بد نیست، چون به حکم آیه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»، «خدا آفریدگار هر چیز است»، مخلوق خداست؛ چون آن نیز چیزیست موجود و ثابت و مخلوق خدا بد نمی‌شود؛ همچنین کلام امام (علیه السلام) که فرمود: «هر چیزی که نام چیز بر آن اطلاق شود، مخلوق است، غیر از یک چیز، آن هم خداست... (اکبریان، ۱۴۰۲ الف، صص ۲۰۳-۲۰۴).

در این میان خدای سبحان پاره‌ای افعال را زشت و بد دانسته، و فرموده: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا»، «هر کس عمل نیک آورد، ده برابر چون آن پاداش دارد و هر کس عمل زشت مرتکب شود، جز مثل آن کیفر نمی‌بیند) و به دلیل این که برای گناهان مجازات قائل شده، می‌فهمیم گناهان مستند به آدمی است و با در نظر گرفتن این که گفتیم: وجوب و ثبوت افعال، از خدا و مخلوق او است، این نتیجه به دست می‌آید که عمل گناه منهای وجودش، که از خداست، مستند به آدمی است؛ پس می‌فهمیم که آنچه یک عمل را گناه می‌کند، امری است عدمی و جزء مخلوق‌های خدا نیست؛ چون گفتیم اگر مخلوق بود حسن و زیبایی داشت» (اکبریان، ۱۴۰۲ الف، ص ۲۱۲).

می‌توان پرسید این که در هر فعلی دو جهت هست به چه معناست؟ آیا زمانی که ما فعلی را انجام می‌دهیم این دو جهت را در می‌یابیم؟ به عبارت دیگر زمانی که انسان فعلی را انجام می‌دهد آیا در می‌یابد که او دارای اراده برای انجام دادن یا انجام ندادن است؟ و زمانی که انجام فعل را اراده کرد، آیا جهت ثبوت و وجود که مربوط به خداست را به خدا سپرده و خود در تحقق بخشیدن آن نقشی ندارد، یا آگاه است که نقشی ندارد؟

به نظر نمی‌رسد این گونه باشد، هر انسانی قدری از قدرت اختیار را در خود می‌یابد و البته می‌داند که برای انجام هر عملی اختیار و قدرت ندارد. در حوزه‌ای محدود، انسان خود را دارای اختیار می‌بیند و هم محدودیت خود را درک می‌کند و هم داشتن مقدری از اختیار را؛ لکن زمانی که انجام عملی را قصد کرد در انجام آن خود را فاعل می‌بیند و فعل را تحقق می‌بخشد.

بنابراین این که در هر فعلی دو جهت وجود دارد، تعبیری است که با توجه به ربط وجودی انسان و فاعل مطلق بودن خداوند قابل تفسیر و توجیه است. با توجه به این که انسان فقر مطلق و ربط محض به خداوند است و هر فعلی انجام می‌دهد؛ چون وجودش به

خداوند ربط مطلق دارد و چون وجود او وابسته به خداوند است، هر فعلی هم که انجام می‌دهد، ربط محض به خداوند است.

مطلب دیگر این است که با توجه به این که جبر دارای ابعاد مختلف است، باید توجه شود آیا علامه به همه ابعاد جبر توجه داشته و پاسخ داده است یا خیر؟

انسان و اعمال او تحت تأثیر عوامل جبری گوناگونی است که این عوامل زندگی دنیا، حتی نفس انسان و در نتیجه زندگی آخرت انسان را می‌تواند تعیین کند. عواملی همچون ژنتیک، محیط، تربیت و... عواملی که از اختیار و انتخاب انسان خارج است و نه فقط در افعال و اعمال انسان، بلکه زمینه‌ساز ساختن شخصیت، آرزوها، خواسته‌ها و سرنوشت انسان هستند.

در پاسخ به این پرسش باید گفت علامه طباطبایی تمامی عوامل مؤثر در به ثمر رساندن فعل در عالم خلق را تحت عنوان زمینه و قوا و استعداد بیان کرده است.

### ۳- اختیار انسان در پرتو توحید اطلاقی

در نگاه توحید اطلاقی، انسان فعل مستقلی ندارد و هر چه هست، فعل خداست. علاوه بر این که درک و فهم این نظر بسیار مشکل است، پرسش‌هایی ممکن است به وجود آید. چگونه می‌توان هر فعلی را فعل خداوند دانست و مسئولیت اخلاقی را توجیه کرد و نظام پاداش و جزا را موجه دانست؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها در ادامه معنای توحید اطلاقی بیان شده و سپس معنای اختیار در نگاه توحید اطلاقی بررسی می‌شود.

#### ۳-۱. معنای توحید اطلاقی

از دیدگاه علامه طباطبایی، در دار هستی فقط یک وجود هست، که عبارت است از وجود مطلق و ماسوی، وجودهای آیه‌ای، تعلق و ربطی‌اند، که ربط و تعلق، تمام حیثیت آن‌ها را تشکیل می‌دهد و این مطلب در فلسفه‌های گذشته، حتی در ملاصدرا، وجود ندارد. این توحید، عبارتست از توحید اطلاقی و خداوند، دارای وحدت اطلاقی است و ماسوی همگی آیات حق تعالی هستند. در نظام تکوین با آیات تکوینی حق تعالی، در نظام تشریح، با آیات تشریحی حق تعالی و در نظام تدوین، با آیات تدوینی حق تعالی مواجهیم و در همه این نظام‌ها توحید اطلاقی جاری است (اکبریان، ۱۴۰۲، ص ۲۴۴).

علامه طباطبایی درباره فاعلیت خداوند می‌گوید خداوند متعال فاعل و مبدأ مستقل علی‌الاطلاق است و در ایجاد و علیتش قائم به ذات خود است و به حقیقت معنی کلمه مؤثر است. هیچ مؤثری در وجود غیر او نیست و غیر او هیچ استقلالی \_ که ملاک علیت و ایجاد است \_ ندارند، مگر استقلال نسبی. ماسوی به حقیقت به معنی کلمه ربط، نسبت و اضافه‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۹ ب، ج ۲، ص ۱۳۱).

به عبارت دیگر می‌توان گفت توحید اطلاق همان نفی هر نوع قیدی به نحو بسیار گسترده (و به سلب تحصیلی) از ذات الهی است: «(توحید اطلاق) ارتفاع هر تعین مفهومی، تحدید مصداقی و انواع هر تمیزی حتی همین حکم، به عینه از ذات الهی است» (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۱۰۴۶). براساس توحید اطلاق، خداوند، وجود مطلق است و از هر قیدی \_ حتی قید اطلاق \_ مبرا است، ولی ماسوی وجودهای آیه‌ای هستند که وجودشان، عین ربط و تعلق به خداوند است (اکبری‌ان، ۱۴۰۲ ب، ص ۲۴۵).

تمام موجودات از همان اصل وجود، آیاتی هستند که بر مکنون خود دلالت می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۵۱) والا اگر در وجودشان یا جهتی از جهات وجودشان مستقل باشند، دیگر از این جهت دال، مشیر و آیت برای ذات الهی نیستند و این خلاف فرض است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۹۵).

به طور کلی آنچه قرآن مجید تعلیم می‌دهد اینست که آنچه در عالم وجود است، چه ذات و چه فعل و اثر، همه مملوک خداست و از برای خداست، آنچه را که بخواهد در این ممالیک خود انجام دهد و از برای غیر خدا به هیچ وجه اختیار و قدرتی نیست، مگر به همان مقداری که خداوند به او تملیک نموده و او را بر آن، قدرت داده است و خداوند مالک مطلق است نسبت به همه موجودات و نسبت به انسان و نسبت به مملوکات انسان و خداوند در بسیاری از مواضع قرآن، افعال را به پیغمبر و به افراد مردم نسبت می‌دهد، لیکن در عین حال، استقلال نسبت را به انسان انکار می‌کند و مستغنی بودن از اذن و مشیت خدا را باطل می‌شمرد (طباطبایی، ۱۴۱۶، صص ۳۸۸، ۳۹۳). همچنین حکم تکوینی، مختص به خدا و حکم تشریحی، همانند امور دیگر، بالاصالة و مستقلاً منتسب به خدای تعالی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۶۵).

### ۳-۲. معنای اختیار در نگاه توحیدی

پرسشی که مطرح می‌شود این است که اگر همه چیز ربط مطلق به خداوند است و هیچ

اثری جز فعل او در هستی نیست، پس اختیار انسان چه معنایی دارد؟ آیا می‌توان گفت انسان برای رسیدن به سعادت و کمال خود مختار است؟

علامه بر آن است که توحید اطلاقی بالاترین رابطه را با اختیار دارد؛ زیرا زمانی که توحید اطلاقی را بپذیریم، تازه اختیار انسان در عالی‌ترین معنای خود، شکوفا می‌شود. انسان از بند ماسوی و قیود فراوان رها می‌شود. از بند و اسارت مادیات و بندگی غیرخدا می‌رهد و در افقی عالی‌تر سیر می‌کند. در ساحتی که متناسب با وجود، روح، سعادت و تکامل اوست. بندگی خدا و روگردانی از غیرخدا، اختیار را در معنای اصیل و وسیع برای انسان محقق می‌کند. در ادامه ضمن بررسی معنا، حقیقت سعادت و کمال برای انسان، بررسی می‌شود آیا در صورت باور و التزام به توحید اطلاقی می‌توان از اختیار انسان برای دستیابی به این کمال و سعادت دفاع کرد یا خیر؟

از منظر علامه هدف از تشریح الهی، تنها نظام‌بخشیدن به جوامع بشری نیست، بلکه حقیقت امر این است که تشریح الهی می‌خواهد هر نوع از انواع موجودات را به کمال وجود و هدف ذاتش برساند. یکی از کمالات وجودی انسان داشتن نظام صالح در زندگی دنیا و دیگری داشتن حیات سعیده در آخرت است. انسان به خدای سبحان قرب و بعدی دارد و ملاک در سعادت و شقاوت دایمی‌اش و معیار در صلاحیت و فساد اجتماعی‌اش، همین قرب و بعد است و دین، تنها عامل ایجاد این قرب و بعد است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۹۹). راه وصول به سعادت همان ایمان به خدا و عمل صالح است که از روی اراده و اختیار انسان صادر شود. سعادت و شقاوت ذاتی انسان نیست، بلکه امری اکتسابی است؛ این است که انسان یا سعادت‌مند می‌شود و یا اهل شقاوت می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۲، ص ۱۸). بنا به آنچه در المیزان بیان داشته «سعادت کامل این است که انسان به عمل صالح قیام کند با علم و آگاهی و به عبارت دیگر اذعان به حق نماید و عملش منطبق برحق باشد؛ لذا برای شناخت حق و عمل به حق شایسته است که علم و اعتقاد لازم را داشته باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۸۴).

چنان‌که علامه فرموده است: «سعادت حقیقی که به انسان می‌رسد یا برای وصول به آن عمل می‌کند، در زمانی است که مؤمن به خداوند و کافر به طاغوت باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۶۳).

با روشن شدن معنای سعادت و پیش از پرداختن به نسبت میان اختیار و توحید اطلاقی، لازم است توجه شود انسان، در دار هستی با دوگونه امور روبه‌رو است. به عبارت دیگر

موجودات از یک نظر به دو قسم تقسیم می‌شوند؛ زیرا هر معنایی که ما آن را ادراک می‌کنیم، یا برای آن ادراک، واقع و مصداق خارجی وجود دارد، چه ادراک‌کننده‌ای باشد یا نباشد؛ مانند جواهر خارجی، از قبیل جماد و نبات و حیوان و امثال این‌ها، یا برای آن ادراک، واقع و مطابق و مابزاء در خارج وجود ندارد؛ یعنی اگر ادراک انسان نباشد، آن نیز وجود نخواهد داشت، مثل «مالکیت»؛ مالکیت معنایی است که وجودش استوار به ادراک است و اگر آن ادراک و اعتبار نباشد، نه ملکی وجود دارد و نه مالکی و نه مملوکی. قسم اول از این ادراکات، «حقیقت» و قسم دوم، «اعتبار» نام گرفته است (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ص ۹).

همچنین باید دانست که امر اعتباری تکیه به یک امر حقیقی و تکوینی دارد که تحت آن است؛ یعنی امور اعتباری دارای ریشه تکوینی است. هنگامی که انسان خوب بررسی و تأمل کند به این مطلب دست می‌یابد که تمامی معانی مربوط به انسان و ارتباط‌هایی که بین خود این معانی وجود دارد، اموری اعتباری و وهمی هستند؛ مثل مالکیت و اختصاصات آن و ریاست و معاشرت‌ها و مسائل مربوط به آن و اموری از این قبیل (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۰). انسان برحسب ظاهر، با یک نظام قراردادی و اعتباری زندگی می‌کند، ولی برحسب باطن و حقیقت امر، در یک نظام طبیعی و تکوینی به سر می‌برد (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۱).

در نظام تشریح، شریعت همان اعتباریات است که تکیه بر حقایق مثالی دارد. نظام تشریح در عالم مثال تحقق دارند. عالم مثال از نظر علامه، علت عالم طبیعت و معلول عالم عقول است. آن‌ها هم در نظام اسماء و صفات موجودند (اکبریان، ۱۴۰۲ ب، ص ۲۴۷).

علامه در بیشتر آثار خود درباره اختیار انسان نظراتی مطرح کرده است که مطابق دیدگاه رایج است، لکن در واقع ایشان دیدگاه دیگری نیز دارند که مبتنی بر دیدگاه توحیدی ایشان است. آنچه درباره اختیار با دیدگاه عام بیان شده بدین صورت است که ایشان با پذیرش اختیار برای انسان سعی در تبیین آن داشته و در واقع در برابر کسانی که از جبر دفاع می‌کنند، دلایلی را مبنی بر اختیار انسان ارائه داده‌اند. ایشان بیان می‌کند فعل اختیاری انسان مانند سایر معلول‌ها برای تحقق، نیازمند وجوب غیری است و وجوب غیری نیز در نهایت به واجب ذاتی ختم می‌شود. واجب ذاتی هم فقط خداوند است. به این ترتیب قدرت خداوند همه افعال اختیاری انسان را دربرمی‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۶، ص ۶۶).

به عبارت دیگر می‌توان گفت افعال اختیاری انسان معلول است و وجود معلول در ارتباط با وجود علت خود، یک وجود رابط است و وجود رابط هم جز با اتکا به یک وجود مستقل و

قوام‌دهنده به آن تحقق نمی‌یابد. وجود مستقل بالذات، خداوند است که معلول‌ها وجودشان وابسته به اوست (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۴۶).

در تفسیر شریف المیزان ذیل توضیح یک حدیث می‌فرماید: «افعال دو جهت دارند؛ یکی جهت ثبوت و وجود و دوم جهت انتساب آن‌ها به فاعل افعال. از جهت اول، متصف به اطاعت و معصیت نیستند و این اتصافشان از جهت دوم است، که به این دو عنوان متصف می‌شوند؛ پس افعال ارادی و اختیاری که به انسان نسبت داده می‌شود، از جهت انتساب به فاعل است، ولی این افعال از جهت ثبوت و وجود فعل خداست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۵۷).

بنابراین علامه طباطبایی در عین این‌که والاترین مرتبه برای فاعلیت و اثرگذاری خداوند در تمام عالم را قبول دارد و آن را بیان می‌کند، در عین حال با دقت در جهات مختلف یک فعل و با در نظر گرفتن درجات و مراتبی برای عالم می‌تواند از اختیار انسان هم دفاع کند و نشان دهد نه تنها این دو اصل با یکدیگر تناقضی ندارند، بلکه در طرح و چینش عالم، هر دو لازم و قابل دفاع است.

هر فیلسوف الهی درباره خداشناسی نظراتی را ابراز می‌کند که با دیگر اصول و مبانی نظام او هماهنگی دارد. ملاصدرا درباره خدا و ارتباط او با ماسوی از نظریه وحدت تشکیکی وجود، به وحدت شخصی وجود سیر کرد. علامه طباطبایی با مبانی خاص خود از این هم فراتر رفته و وحدت اطلاقی وجود را ابراز می‌کند.

از دیدگاه علامه طباطبایی، در دار هستی فقط یک وجود هست که عبارت است از وجود مطلق و ماسوی؛ وجودهای آیه‌ای، تعلق و ربطی‌اند که ربط و تعلق، تمام حیثیت آن‌ها را تشکیل می‌دهد و این مطلب در فلسفه‌های گذشته، حتی در ملاصدرا، وجود ندارد. این توحید، عبارتست از توحید اطلاقی و خداوند، دارای وحدت اطلاقی است و ماسوی همگی آیات حق تعالی هستند. در نظام تکوین با آیات تکوینی حق تعالی، در نظام تشریح، با آیات تشریحی حق تعالی و در نظام تدوین، با آیات تدوینی حق تعالی مواجهیم و در همه این نظام‌ها توحید اطلاقی جاری است (اکبریان، ۱۴۰۲، ص ۲۴۴).

علامه طباطبایی در توحید علمی و عینی، در پاسخ به سؤال از ویژگی‌های مقام ذات می‌فرماید: «مقام ذات و حقیقت وجود، اطلاق را داراست که در مقابلش تقییدی نیست و اجل از هر اطلاق و تقیید می‌باشد. طایر بلندپرواز عقل به آن مقام بلند، پرواز نکند و با دام هیچ وصفی و نعتی و اسمی و بیانی و عبارتی و ایماء و اشارتی، شکار نشود» (طباطبایی، ۱۴۲۸، صص ۱۷۰-۱۷۱).

ایشان درباره فاعلیت خداوند می‌گوید: «خداوند متعال فاعل و مبدأ مستقل علی‌الاطلاق است و در ایجاد و علیتش قائم به ذات خود است و به حقیقت معنی کلمه مؤثر است. هیچ مؤثری در وجود غیر او نیست و غیر او هیچ استقلالی - که ملاک علیت و ایجاد است - ندارند، مگر استقلال نسبی. ماسوی به حقیقت به معنی کلمه ربط، نسبت و اضافه‌اند» (طباطبایی، ۱۳۸۹، ب، ج ۲، ص ۱۳۱). ایشان در رساله لب‌اللباب، در باب وحدت شخصی وجود چنین می‌نگارد:

«معنای وحدت وجود به کلی معنای تعدد و تغایر را نفی می‌کند و در برابر وجود مقدس حضرت احدیت، تمام موجودات متصوره را جزء موهومات می‌شمرد و همه را ظل و پرتو می‌شمرد و سالک به واسطه ارتقا به این مقام، تمام هستی خود را از دست می‌دهد و خود را گم می‌کند و فانی می‌شود و غیر از ذات مقدس او در عالم وجود ذی‌وجودی را ادراک و ذوق نمی‌نماید» (طباطبایی، ۱۳۸۹، الف، ص ۱۱۶).

این واقعیت، اطلاقی دارد که بالاتر از اطلاق و تقيید متقابل است (طباطبایی، ۱۴۲۸، صص ۱۷۰-۱۷۱). لازمه این اطلاق، احاطه وجودی به همه اشیا و تقابل احاطی با آنهاست (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۲۳۰) و همه اشیا محدود و محاط خداوندند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۴۳).

به عبارت دیگر می‌توان گفت توحید اطلاقی همان نفی هر نوع قیدی به نحو بسیار گسترده (و به سلب تحصیلی) از ذات الهی است: «(توحید اطلاقی) ارتفاع هر تعین مفهومی، تحدید مصداقی و انواع هر تمیزی حتی همین حکم، بعینه از ذات الهی است» (طباطبایی، ۱۳۸۸، الف، ج ۵، ص ۱۰۴۶).

به همین صورت بیان می‌شود که «وجودی که در موجودات مشاهده می‌شود، در واقع وجود حق است... نه وجود خودِ آن‌ها؛ این‌ها وجود ندارند... و کثرتی در بین نیست» (طباطبایی، ۱۳۸۹، الف، ص ۱۹۵)؛ پس عدمی بودن و وهمی و اعتباری بودن، ذاتی شیء است، اما از سوی دیگر ظهور، نمایش و آینه بودن نیز عین ذات اشیا است (طباطبایی، ۱۳۸۸، الف، ج ۵، ص ۹۷۶). به بیان دیگر، آنچه که از ماهیت موجود مشاهده می‌کنیم، در واقع همان وجود حقیقی واجب است، به مقداری که این ماهیت قائم بدان است و با آن ارتباط وجودی دارد؛ پس ممکن مظهر برای ظهور واجب در اوست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۴۳) و مظهر تنها ظاهر را نشان می‌دهد، نه خود را؛ زیرا خودیت، استقلال و اصلتی در میان نیست (طباطبایی، ۱۳۸۸، ب، صص ۳۵-۳۶).

براساس توحید اطلاقی، خداوند، وجود مطلق است و از هر قیدی - حتی قید اطلاق - مبرا است، ولی ماسوی وجودهای آیه‌ای هستند که وجودشان، عین ربط و تعلق به خداوند است (اکبریان، ۱۴۰۲، ص ۲۴۵). تمام موجودات از همان اصل وجود، آیاتی هستند که بر مکون خود دلالت می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۵۱) والا اگر در وجودشان، یا جهتی از جهات وجودشان مستقل باشند، دیگر از این جهت دال، مشیر و آیت برای ذات الهی نیستند و این خلاف فرض است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۹۵).

همه اشیاء آیت ذات الهی، علامت صفات جمال و جلال اویند. این اشیاء آینه‌هایی هستند که تنها جنبه آلیت دارند و با حسن خود، حسن نامتناهی ماورای خود را متجلی می‌سازند و با فقر و حاجت خود، غنی مطلق محیط بر خود را نشان می‌دهند و با ذلت و مسکنتشان، عزت و کبریای مافوق خود را حکایت می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۵۹).

به علاوه همه اشیاء همچون پرتوهای ذات الهی و صفات کمالی اویند. پرتو ملازم اشیاء، حاکی از خصوصیات و آثار وجودی اشیاء و درعین حال، هم عین آن‌ها، هم غیر آن‌هاست. اشیاء نیز تنها حاکی از خصوصیات و آثار خالق و صانع خودند و از او جدایی ناپذیرند. از آن جهت که او را نشان می‌دهند، عین او و از آن جهت که عدمی‌اند غیر او هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، صص ۱۰۵-۱۰۶)؛ پس موجودات ناقص از جهت ارتباط و نمایش و آینه بودن برای ذات الهی، همان ذات الهی‌اند و ذات الهی (محیط) نیز عین آن‌هاست، اما موجودات ناقص به قیود عدمی، عین ذات الهی (در موطن ذات) نیستند؛ زیرا اگر عین ذات الهی بودند، دیگر مقید نبودند.

به طور کلی آنچه قرآن مجید تعلیم می‌دهد اینست که آنچه در عالم وجود است چه ذات و چه فعل و اثر، همه مملوک خداست و از برای خداست، آنچه را که بخواهد در این ممالیک خود انجام دهد و از برای غیر خدا به هیچ وجه اختیار و قدرتی نیست، مگر به همان مقداری که خداوند به او تملیک نموده و او را بر آن، قدرت داده است و خداوند مالک مطلق است نسبت به همه موجودات و نسبت به انسان و نسبت به مملوکات انسان و خداوند در بسیاری از مواضع قرآن، افعال را به پیغمبر و به افراد مردم نسبت می‌دهد، لیکن درعین حال، استقلال نسبت را به انسان انکار می‌کند و مستغنی بودن از اذن و مشیت خدا را باطل می‌شمرد (طباطبایی، ۱۴۱۶، صص ۳۸۸، ۳۹۳).

با این بیان روشن می‌شود که توحید اطلاقی هم در نظام تکوین و هم در نظام تشریح

جاری است. به این ترتیب توحید که یکی از اصول دین مسلمانان و یکی از اصول مشترک تمام ادیان الهی است، با وجود اشتراک در معنای اصلی، می‌تواند تعابیری مختلف داشته باشد. اثبات وحدانیت خداوند و نفس مشرک بر او یک مسئله است و چگونگی تأثیر خداوند در عالم و نحوه اثرگذاری قدرت الهی مسئله‌ای دیگر است که در ارتباط با افعال انسانی نیازمند تبیین بیشتری است.

### ۳-۳. کمال اختیار انسان در پرتوی دیدگاه توحید اطلاق

اما آنچه که با نظرات بیان شده درباره اختیار تفاوت بسیار دارد مبتنی بر دیدگاه توحیدی علامه است. علامه در رساله‌الافعال در انتهای فصل هفتم و پس از بیان و تفصیل این موضوعات بیان کرده که با نگاه توحیدی فعلی جز فعل خداوند نیست و این مسائل بلاموضوع می‌شود. با نگاه توحیدی نیز این گونه نیست که انسان فاقد اختیار و مجبور باشد، بلکه اساساً موضوع جبر و اختیار مطرح نمی‌شود؛ زیرا انسان صاحب واقعی فعلی نیست و اگر وجود خود را در پرتو توحید و حق تعالی قرار دهد، فعل او در راستای اوامر الهی است. در ابتدای رساله‌الافعال بیان شده که در جهان خارج هیچ فعلی نیست، مگر فعل خداوند سبحان و این حقیقتی است که برهان و ذوق هر دو، بر آن دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ الف، ص ۸۳).

در انتهای فصل هفتم رساله‌الافعال بیان شده است: «باید دانست که در اینجا، دیدگاه دیگری است که با آن، موضوع این بحث‌ها از بین می‌رود و آن همان نظر توحیدی است که در طی این رسائل بیان شد. در این دیدگاه، همه افعال برای اوست، همان‌طور که اسماء و ذوات برای او می‌باشد؛ پس فعلی برای غیر خدا نخواهد بود تا موضوع مسئله جبر و یا تفویض تحقق یابد» (طباطبایی، ۱۳۹۰ الف، ص ۱۴۰).

پرسشی که ممکن است به ذهن برسد این است که در این صورت سعادت و شقاوت انسان چگونه توجیه می‌شود. با توجه به نظام حقایق و اعتباریات و تعریفی که از سعادت در نگاه توحیدی می‌توان داشت، باید گفت انسانی که توحید اطلاق را پذیرفته و در نتیجه از امور اعتباری فاصله گرفته و در نظام حقایق و در پرتو بندگی خداوند عمل می‌کند، سعادت او تأمین است؛ زیرا سعادت و کمال انسان جز بندگی خداوند و عبودیت نیست.

از مباحثی که گذشت می‌توان این‌طور برداشت کرد که از نظر علامه طرح مباحثی چون

جبر و اختیار اساساً در نگاه توحیدی مطرح نیست؛ زیرا انسان ربط مطلق به خداوند است. کمال انسان، بندگی است و سعادت او رسیدن به کمال بندگی و عبودیت است و در این مرحله بنده مطیع و عبد است و برای خود اختیاری را در مقابل امر مولا نمی‌بیند.

فعل اختیاری آدمی هم، که یکی از موجودات این عالم است، اگر نسبت به علت تامه‌اش که عبارت است از خود انسان و علم و اراده او و وجود ماده‌ای که آن فعل را می‌پذیرد و وجود تمامی شرایط زمانی و مکانی و نبودن هیچ یک از موانع و بالاخره فراهم بودن آنچه را که این فعل در هست‌شدنش محتاج بدانست، بسنجیم، البته چنین فعلی ضروری و واجب خواهد بود؛ یعنی دیگر نبودنش تصور ندارد و اما اگر تنها با بود انسان سنجدیده شود، البته معلوم است که جز امکان نسبتی نخواهد داشت و جر ممکن‌الوجود نخواهد بود، برای این‌که انسان جزئی از اجزاء علت تامه آنست...<sup>۱</sup> (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹).

از آنجا که وجود انسان، وجود آیه‌ای است و فعل انسان هم به خدا نسبت داده می‌شود و هم انسان و از آنجا که وجود انسان، وجود ربطی است، بین خدانشناسی و خودشناسی تلازم برقرار است. حق متلازم با تکلیف است و عبودیت حق تعالی توسط انسان متلازم با حریت انسان است (اکبریان، ۱۴۰۲ الف، ص ۴۱۶). همچنین می‌توان گفت انسان دارای دو قسم هدایت است؛ هدایت اول به خود انسان برمی‌گردد و انسان خودش می‌خواهد که توسط خداوند هدایت شود؛ در این صورت هدایت دوم شامل حال او می‌شود (اکبریان، ۱۴۰۲ ج، ص ۴۶۴). انسانی که به توحید اطلاقی برسد، فارغ از خود شده و به مقام توکل و رضا دست یافته و می‌داند که همه افعال برای خداست و جایی برای فعل غیر باقی نمی‌ماند تا موضوع جبر و اختیار باشد؛ در این صورت است که علامه می‌گوید هر فعلی از جهت ثبوت و وجود فعل خداست و فقط از جهت انتساب به فاعل، فعل انسان است (اکبریان، ۱۴۰۲ ج، ص ۴۶۷).

۱. فإذا فرضت فعلا من أفعال الإنسان الاختيارية و نسبتها إلى تمام علتها، و هی الإنسان و العلم و الإرادة و وجود المادة القابلة و تحقق الشرائط المكانية و الزمانية و ارتفاع الموانع، و بالجملة كل ما يحتاج إليه الفعل في وجوده كان الفعل واجبا ضروريا، و إذا نسب إلى الإنسان فقط، و من المعلوم أنه جزء من أجزاء العلة التامة كانت النسبة بالإمكان. ثم نقول: سبب الاحتياج و الفقر إلى العلة كما بين في محلة كون الوجود (و هو مناط الجعل) وجودا إمكانيا، أي رابطا بحسب الحقيقة غير مستقل بنفسه، فما لم ينته سلسلة الربط إلى مستقل بالذات لم ينقطع سلسلة الفقر و الفاقة».

## ۴- نتیجه

با توجه به مطالبی که بیان شد دانسته می‌شود دنیا و نظاماتش همه اعتباری است و انتخاب‌ها و اختیارات انسان هم در دایره اعتباریات است و آن انتخاب‌هایی که ما را به سعادت می‌رساند، حقیقتاً مسیر زندگی ما را مشخص می‌کند. در اصل، زمانی انسان مختار است که بندگی غیرخدا را نپذیرد، از دایره نظام اعتباری خود را بیرون بکشد و در نظام اعتباریت قدم نزند.

زمانی انسان آزاد است که بندگی غیرخدا را نپذیرد و در پرتو توحید اطلاقی، خود را از هر چه غیرخدا است، آزاد کند. چنین انسانی که از همه قیود و بندها رها شده باشد و از دام اعتباریات خارج شده باشد و ولایت مطلقه خداوند را بپذیرد، آزاد است و چنین انسانی حقیقتاً می‌تواند انتخاب کند و انتخاب او چیزی جز اراده خداوند هم نخواهد بود؛ چون او به اصل و حقیقت نظام هستی رسیده، از دام‌ها رها شده، انتخاب می‌کند؛ آزاد و رها از قیود مادی و اعتباری است، اما انتخاب و خواست او چیزی جز خواست پروردگارش نیست؛ زیرا او در دایره نظام حقایق است و از امور اعتباری رها شده است. او با سر نهادن به توحید اطلاقی جز خدا را نمی‌خواهد و پا از خواست او نیز فراتر نمی‌نهد، هر چه می‌خواهد و هر چه انجام می‌دهد در مسیر رسیدن به حق تعالی است و در نهایت در مسیر سعادت و بندگی و کمال است.

می‌توان گفت:

۱- توحید اطلاقی به معنای احاطه وجودی خداوند به همه اشیاء و تقابل احاطی با آن‌هاست. همه اشیاء محدود و محاط خداوندند. به عبارت دیگر توحید اطلاقی ارتفاع هر تعین مفهومی، تحدید مصداقی و هر تمیزی، حتی همین حکم، بعینه از ذات الهی است.

۲- معنای اختیار تنها در آن معنایی که از آن استقلال وجودی انسان برداشت شود نفی شده و آنجا که از وجود اختیار برای انسان دفاع می‌شود، باید در معنای اختیار توسع داد و معنای حقیقی و اصیل آن را دریافت کرد.

۳- انسان در دایره و حیطه‌ای دارای اختیار است که تماماً تحت تسلط و سیطره وجودی خداوند است و از حیطه علیت و سلطه خداوند بیرون نیست؛ می‌توان گفت، انسان، دارای اختیاری که مستقل از خداوند باشد نیست.

۴- در نگاه توحیدی، سعادت و کمال انسان در عبودیت و بندگی است و انسان ربط

محض به خداوند است و در این نگاه است که سعه و گستره وجودی پروردگار جا برای غیر نمی‌گذارد و فعلی جز فعل او اساساً از اعتبار و هستی واقعی برخوردار نیست.

۵- انسان در پرتو عبودیت و بندگی خداوند در مدار واقعی سعادت و کمال خود همسو با نظام حقایق گام برمی‌دارد؛ انسانی که توحید اطلاقی را پذیرفته، از نظام اعتباریات فراتر رفته و اختیار واقعی او تحقق می‌یابد؛ زیرا از بندگی و اسارت غیر رها شده است.

## منابع

- اکبریان، رضا (۱۴۰۲ الف)، شرح المیزان فی تفسیر القرآن (بحث جبر و اختیار)، ج ۵، چ ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری تاریخ حکمت و فلسفه در اسلام.
- اکبریان، رضا (۱۴۰۲ ب)، رساله التوحید، ترجمه و شرح رساله فی التوحید، چ ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری تاریخ حکمت و فلسفه در اسلام.
- اکبریان، رضا (۱۴۰۲ ج)، ترجمه و شرح رساله‌الافعال، تهران: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۶)، بدهیه‌الحکمه، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ الف)، رسائل توحیدی، ترجمه و تحقیق: دکتر علی شیروانی، چ ۳، ترجمه و تحقیق دکتر علی شیروانی، قم، بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ ب)، المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۲، بیروت-لبنان: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۸ ا)، رساله الانسان بعد الدنيا، الانسان و العقیده، قم: نشر باقیات.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ ا)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۲)، المیزان، ج ۱-۴ و ۸، ۱۱ و ۱۳، قم: مطبوعاتی اسماعیلیان.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷ الف)، طریق عرفان، ترجمه: صادق حسن‌زاده، مقدمه حسن‌زاده آملی، قم: آیت شرق.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلد، چ ۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۹ ب)، نهاییه‌الحکمه، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۸)، توحید علمی و عینی در مکاتب حکمی و عرفانی (تذبیلات علامه طباطبایی)، چ ۷، مشهد: علامه طباطبایی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶)، مه‌رتابان، قم: باقرالعلوم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸ ب)، در محضر علامه طباطبایی (مجموعه پرسش‌ها و پاسخ‌های چهره به چهره با علامه طباطبایی در موضوعات مختلف)، تألیف: محمدحسین رخشاد، چ ۳، قم: مؤسسه فرهنگی سماء.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۱)، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقات: صادق لاریجانی، چ ۴، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۹ م)، الرسائل التوحیدیة، بیروت: مؤسسه النعمان.