

اراده آزاد از دیدگاه صدرالمتألهین

محمد حسین زاده*

چکیده

تقابل ضرورت علی با اراده آزاد از مباحث مهمی است که همواره ذهن بشر را به خود مشغول کرده است. خلط بین اراده و اختیار و تقریر نادرست اشکال اراده آزاد، باعث شده تا این مسئله با ابهامات فراوانی همراه باشد. برخلاف تصور رایج محور اصلی اشکال اراده آزاد، تسلسل اراده‌ها نیست، بلکه از یک طرف پذیرفتن ضرورت علی، و از طرف دیگر حدوث اراده و منتهی شدن آن به علتی خارج از نفس انسان است که مستقیماً اراده را در نفس انسان ایجاد می‌کند. صدرالمتألهین به اشکال اصلی جبر در اراده توجه داشته و حتی جبری بودن اراده و نیز جبری بودن افعال ارادی انسان را پذیرفته است، اما چنین چیزی به این معنا نیست که ملاصدرا اختیار انسان را انکار کرده است. او سعی دارد تا از طریق فاعل بالتسخیر و نیز توحید افعالی این مطلب را تبیین کند که جبر با اختیار سازگار است و افعال انسان از همان جهت که جبری هستند اختیاری نیز هستند. در این مقاله علاوه بر بازسازی اشکال اراده آزاد، در مجموع، پنج پاسخ از صدرالمتألهین آورده و نقد شده است. در پایان این نتیجه گرفته شده که ضرورت علی با اراده آزاد و اختیار انسان منافات دارد از این رو برای پذیرش اختیار انسان باید ضرورت علی را انکار کرد.

کلیدواژه‌ها: ضرورت علی، اراده آزاد، تسلسل اراده‌ها، حدوث اراده، فاعل بالتسخیر، فاعل ما منه الوجود، فاعل ما به الوجود.

۱. مقدمه

از نگاه بیش تر فیلسوفان مسلمان، ضرورت علی از فروع غیر قابل انفکاک اصل علیت است.

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی phsadra@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۲۸

به موجب این فرع، هنگام تحقق علت تامه، تحقق معلول ضروری و غیر قابل اجتناب است. جاری شدن ضرورت علی در افعال اختیاری انسان از دیرباز این پرسش را در ذهن بشر پدید آورده که اگر افعال انسان، لازم جدایی ناپذیر علت خود باشند، چگونه می توان انسان را در کارهای خود مختار دانست به طوری که او مسئول اعمال اخلاقی خود باشد؟ در فلسفه اسلامی پاسخ های متعددی به این پرسش داده شده و بر این نکته تأکید شده است که اراده انسان از اجزای علت تامه فعل است. از این روی افعال اخلاقی که مسبوق به این اراده هستند، فعل ارادی و اختیاری انسان به حساب می آیند.

باید به این نکته توجه داشت که چون اراده انسان نیز فعلی از افعال اوست، پرسش بالا درباره خود اراده نیز مطرح می شود با این تفاوت که دیگر پاسخ قبل، به دلیل محذوراتی که بیان خواهد شد، اختیاری بودن اراده را توجیه نمی کند. همین امر موجب می شود تا بحث «اختیاری بودن اراده» یا «اراده آزاد» به صورت بحثی مستقل از اختیاری بودن افعال دیگر مطرح شود.

اختیارگرایان معتقد به ضرورت علی، رویکردهای گوناگونی در بحث اراده آزاد دارند که از مهم ترین آنها رویکرد صدرالمتألهین به این مسئله است. در این مقاله نگرش ملاصدرا به اشکالات اراده آزاد و پاسخ های او را بررسی می کنیم.

۲. مباحث مقدماتی

۱.۲ معانی اختیار

واژه اختیار از ماده خیر گرفته شده و به معنای برگزیدن و انتخاب امری است که فاعل آن را خیر می داند بدون این که این انتخاب مقهور فشار و قهر شیء دیگر قرار گرفته باشد (عسکری، ۱۴۰۰ ق: ۱۱۸). اما این واژه در فلسفه دارای سه معناست که عبارت اند از:

۱. فاعل به گونه ای باشد که شأنیت اراده زائد بر ذات را داشته و فعل او نیز مسبوق به این اراده باشد. در این معنا، نسبت بین اختیار و جبر، ملکه و عدم ملکه است. روشن است که این معنا فقط بر «فاعل بالقصد» منطبق است و در مقابل «فاعل بالجبر» قرار دارد. در این معنا از اختیار است که می توان درباره فاعل گفت: «إن شاء فعل و إن لم یسأ لم یفعل، و تارة یسأ و تارة لا یسأ» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/ ۴۰۲).^۱

۲. فاعل به گونه ای باشد که فعل او مسبوق به علم، داعی و اراده او باشد، چه این امور

سه‌گانه عین ذات فاعل باشند و چه زائد بر ذات او. این معنا از اختیار ملازم با قدرت است و می‌توان آن را به این صورت بیان کرد که: «کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یثأ لم یفعل» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۲/۳، تعلیقه علامه طباطبایی).

این معنا، همان معنای محل نزاع در بحث جبر و اختیار است. دایرهٔ مصداقی این معنا از معنای قبل وسیع‌تر است به طوری که علاوه بر معنای قبل (فاعل بالقصد) شامل فاعل بالرضا و فاعل بالعنایه^۲ نیز می‌شود؛

و این سه فاعل [یعنی فاعل بالقصد، فاعل بالرضا، و فاعل بالعنایه] در فاعل مختار بودن و کارکردن بر اساس مشیت و داعی علمی مشترک هستند، و فرقی نمی‌کند که علم آن‌ها جدایی‌پذیر باشد، لازم ذات باشد، و یا عین ذات (همان: ۱۲/۳، ۲۲۲/۲؛ ← ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲۳۴).

جبر مقابل این اختیار نیز شمول مصداقی وسیعی دارد و فاعل‌های بالطبع، بالقسر، و بالجبر را دربر می‌گیرد^۳ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۲۲/۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۰۷۸/۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲۳۳).

نسبت بین این اختیار و جبری که مقابل آن است، نسبت سلب و ایجاب است نه ملکه و عدم ملکه؛ زیرا در فاعل، شأنیت اختیار لحاظ نشده است (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۷۲/۲).
۳. فاعل علمی به گونه‌ای باشد که در اجرای فعل خود مستقل باشد. روشن است که این معنا فقط بر ذات مقدس واجب تعالی انطباق دارد. علامه طباطبایی این معنا را مستقل از معانی قبل مطرح کرده است تا به وسیلهٔ آن برخی عبارات صدرالمتألهین را تبیین و توجیه کند.^۴

حقیقت اختیار این است که فعل به گونه‌ای باشد که به فاعل علمی ای منتسب گردد که فاعلیت آن تمام و در تأثیر خود مستقل است، و جبر این است که فعل چنین خصوصیتی نداشته باشد یا به خاطر این که فاعل فاعل علمی نیست و یا به خاطر این که فاعل با این که علم به فعل دارد، در تأثیر خود مستقل نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۲/۳، تعلیقه علامه طباطبایی).

۲.۲ تفاوت اختیار با اراده

اراده برای انسان صفتی حادث است که در سلسلهٔ علل افعال جوارحی او قرار دارد، از این رو می‌توان این پرسش را در مورد آن مطرح کرد که ایجاد اراده برای فاعل آن یک

فعل اختیاری است یا جبری؟ اما اختیار یک صفت ذاتی است که بیان‌کننده نحوه وجود فاعل است، از این رو پرسش از اختیاری بودن یا نبودن آن پرسش صحیحی نیست. معنای اختیار تا حد زیادی بر آنچه اراده ذاتی نامیده می‌شود منطبق است، از این رو قابلیت تفسیر به حب یا علم ذاتی را نیز دارد، اما به هر حال امری حادث نیست و خصوصیت ذکر شده درباره اراده محل بحث را ندارد.^۵

توجه نکردن به تفاوت میان اراده و اختیار موجب شده است تا برخی از کسانی که به سازگاری ضرورت علی و اراده آزاد اعتقاد دارند، در تقریر اشکالات اراده آزاد اشتباه کنند. این اشتباه می‌تواند به توهم در حل اشکال اراده آزاد و نپرداختن به اشکالات اصلی بحث بینجامد.

۳. اشکال جبری بودن اراده و افعال ارادی انسان

۱.۳ اشکال تسلسل اراده‌ها

قدیمی‌ترین و مهم‌ترین اشکال در بحث اراده آزاد، اشکال تسلسل اراده‌ها است. فارابی، ابن سینا، میرداماد، ملاصدرا، و حکمای پس از او این اشکال را مطرح کرده‌اند. این اشکال به صورت‌های گوناگونی تقریر شده است (← فارابی، ۱۴۰۵ ق: ۹۱؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ۴۳۷، ۴۳۹؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۷۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸۸/۶) و می‌توان آن را چنین صورت‌بندی کرد:

۱. اراده فاعلی که با قصد و انگیزه زائد کار می‌کند حادث است؛
۲. هر حادثی نیار به محدث دارد بنابراین این اراده معلول علت موجه است؛
۳. این علت موجه یا درون نفس است یا بیرون از آن؛
۴. اگر علت موجه اراده بیرون از نفس باشد انسان در اراده خود از جانب غیر، مضطر و ملجأ خواهد بود. در این صورت این محذور لازم می‌آید که فعل انسان اختیاری است اما اراده او اختیاری نیست؛
۵. اگر علت موجه اراده درون نفس باشد، سببیت آن برای اراده، یا به اختیار است یا به اختیار نیست؛
۶. اگر فاعلیت آن برای اراده به اختیار باشد، محتاج به اراده دیگری خواهد بود که در نتیجه به تسلسل می‌انجامد؛

۷. اگر سببیت آن علت موجب که درون نفس است به اختیار نباشد، در ایجاد اراده مضطر خواهد بود؛
۸. اضطرار و جبر در اراده موجب می‌شود تا فعل ارادی انسان نیز جبری باشد.

۲.۳ پاسخ‌های صدرالمتألهین

صدرالمتألهین برای حل این اشکال، چند پاسخ ارائه کرده است که در ادامه بیان و بررسی می‌شوند.

۱.۲.۳ پاسخ اول

مختار کسی است که فعل او از روی اراده باشد نه این که اراده‌اش به وسیله اراده‌ای دیگر باشد، وگرنه لازم می‌آید تا واجب تعالی که فعلش به اراده‌اش است ولی اراده‌اش به اراده‌ای دیگر نیست (بلکه عین ذاتش است) مختار نباشد. به طور کلی، صدق صفات حقیقی ذات اضافه به همین صورت است مثلاً معلوم چیزی است که علم به آن تعلق می‌گیرد نه این که علم به آن تعلق بگیرد، محبوب نیز چیزی است که دوست داشتن و خواستن به آن تعلق می‌گیرد نه این که دوست داشتن به دوست داشتن آن تعلق بگیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۳۸۸).

۲.۲.۳ بررسی پاسخ اول

صدرالمتألهین در این پاسخ، پرسش از ارادی بودن اراده را نادرست می‌داند و به این ترتیب مقدمه پنجم، ششم، و هفتم اشکال را که بر پایه پرسش از ارادی بودن اراده شکل می‌گیرند رد می‌کند.

نخستین اشکالی که بر این پاسخ وارد است این است که این اشکال و به تبع پاسخ ملاصدرا بر این باور نادرست شکل گرفته که اختیار همان اراده است و اختیاری بودن اراده به معنای ارادی بودن اراده است، در حالی که در مقدمات بحث بیان شد که اراده با اختیار تفاوت دارد. اراده، فعلی از افعال نفس انسان یا حالتی از حالات او است که می‌توان از اختیاری بودن یا جبری بودن آن پرسش کرد. بنابراین پاسخ اول ملاصدرا که پرسش از اختیاری بودن اراده را منع می‌کند پاسخ صحیحی نیست.

اشکال دوم این است که آنچه صدرالمتألهین از رد مقدمات پنجم، ششم، و هفتم اشکال به دست می‌آورد این است که اگر علت ایجاب‌کننده اراده، درون نفس باشد جبر در اراده لازم

نمی‌آید، اما این نکته به دست نمی‌آید که علت ایجاب‌کننده اراده در نفس انسان است، تا طبق بیان ملاصدرا جبر در اراده لازم نیاید، یا خارج از نفس انسان قرار دارد و در نتیجه اراده انسان جبری است. بلکه می‌توان با استفاده از تقریر ابن سینا خارج بودن علت ایجاب‌کننده اراده را از نفس انسان اثبات کرد به این بیان که اگر این علت در درون نفس یا همان طبیعت انسان باشد، باید اراده همواره به همراه طبیعت انسان موجود باشد، در حالی که چنین نیست، بنابراین علت موجبه اراده باید خارج از نفس انسان باشد، و در نتیجه جبر در اراده لازم می‌آید. از همین نکته می‌توان دریافت که محور اصلی اشکال تسلسل در اراده نیست بلکه حدوث اراده و منتهی شدن آن به علتی است که خارج از نفس انسان قرار دارد. درحقیقت توجه نکردن به تفاوت بین اختیار و اراده مانع تبیین درست محور اصلی اشکال شده است.

۳.۲.۳ پاسخ دوم

ارادی بودن اراده درحقیقت مانند موجود بودن وجود است. آنچه در واقع محقق است یک اراده است که بالذات ارادی است، همان طور که در مورد وجود نیز یک وجود است که بالذات موجود است. ارادی بودن اراده‌های سلسله‌وار با لحاظ‌های متعدد شخص معتبر فرض می‌شود. این سلسله بی‌نهایت به دلیل عدم توقف علی زنجیره‌ها بر یک‌دیگر محذوری را به دنبال ندارد و با توقف ذهنی معتبر متوقف می‌شود (همان).

۴.۲.۳ بررسی پاسخ دوم

این پاسخ صحیح نیست، زیرا همان طور که بیان شد اراده و اختیار با یک‌دیگر فرق دارند؛ اراده امری حادث است و این نکته که ارادی بودن اراده نیاز به حیثیت تقیدیه (ضمیمه اراده‌ای دیگر) ندارد، نیاز آن به حیثیت تعلیلیه مختار را برطرف نمی‌کند. همان طور که وجود حادث هم برای موجود بودن به حیثیت تقیدیه (ضمیمه وجود دیگر) نیاز ندارد اما نیاز آن به حیثیت تعلیلیه به حال خود باقی است. درست است که تشکیل زنجیره‌های فرضی و «لایقفی» اراده که با یک‌دیگر رابطه علی ندارند محذوری را به دنبال ندارد، اما چنین چیزی مشکل نیاز اراده به حیثیت تعلیلی مختار را برطرف نمی‌کند (خمینی، ۱۳۸۳-۱۴۲۵ ق: ۵۱-۵۲؛ سبحانی، ۱۳۷۷-۱۴۱۸ ق: ۸۰).

به نظر می‌رسد که برای حل اشکال باید اختیار را به گونه‌ای تبیین کرد که حادث نباشد به این صورت که اختیار ذاتی نفس بوده و احتیاج به حیثیت تعلیلی نداشته باشد. راه حلی که ملاصدرا در پاسخ سوم درصدد تبیین آن است.

۵.۲.۳ پاسخ سوم

پایه اصلی این پاسخ را ملاصدرا ارائه کرده و امام خمینی با استفاده از مبانی ملاصدرا آن را شرح و بسط داده است (← خمینی، ۱۳۸۳؛ خمینی، ۱۴۲۵ ق: ۵۴-۵۵؛ سبحانی، ۱۳۷۷-۱۴۱۸ ق: ۸۳-۸۵).

فاعلیت انسان مثالی از فاعلیت خداوند است. همان طور که واجب تعالی نسبت به افعال خود فاعل بالتجلی است، نفس انسان نیز نسبت به اراده و سایر افعال جوانحی فاعل بالتجلی است، از این رو نفس انسان افعال و آثار خود را به نحو بسیط و اجمالی در مقام ذات داراست. علم، اراده، شوق، و میل، که مبدأ افعال اختیاری انسان هستند، در مقام ذات انسان یک معنای واحد هستند که عبارت است از محبت [به ذات]. هنگام تحقق فعل ارادی، این معنای واحد در هر یک از عوالم نفس انسانی به گونه‌ای خاص و متناسب با آن عالم متجلی می‌شود. مثلاً هنگامی که این محبت در عالم عقل انسانی موجود می‌شود همان قضیه و حکم است چه این که این محبت در عالم نفس انسانی همان شوق و در عالم طبیعت همان میل انسان است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۹۸۱ / ۶: ۳۴۱-۳۴۲).

محبتی که در مقام ذات انسان است همان اراده ذاتی و اختیار است که حیثیت تعلیلی اراده و تصمیم انسان است. اراده فعل نفس و حادث است و درباره آن می‌توان این پرسش را مطرح کرد که علت اراده آن را از روی اختیار ایجاد می‌کند یا از روی جبر؟ اما اختیار همان حب ذاتی نفس است و به سبب همین ذاتی بودن، حیثیت تعلیلی ندارد تا از مختار بودن یا مجبور بودن آن سؤال شود و در نتیجه این سؤال به تسلسل بینجامد:

اولین علم نفس، علم به ذاتش است و سپس علم به قوا و ابزارش که همان حواس ظاهر و باطن هستند. این دو علم از علوم حضوری به حساب می‌آیند. هنگامی که نفس ابزار و قوای خود را به کار می‌گیرد، بر خلاف سایر افعال اختیاری، این کار را بدون تصور و تصدیق به فایده انجام می‌دهد و با این حال این به کارگیری ابزار و قوا، فعل اختیاری نفس به حساب می‌آید؛ زیرا همین نشئت گرفتن آن‌ها از علم ذاتی نفس خود نوعی اراده است که عین علم است و با قصد و تأمل همراه نیست. بنابراین به کارگیری قوا و حواس از ذات نفس نشئت می‌گیرد اما نه با اراده و علم زائد بلکه نفس چون در [مرتبه] آغاز [ین] فطرت به ذات خود علم دارد، عاشق خود و فعل خود است، عشقی که از ذات نشئت می‌گیرد و او را به «به کارگیری» ابزار و قوا وامی‌دارد (همان: ۱۶۱-۱۶۲).^۶

۶.۲.۳ بررسی پاسخ سوم

وجه تمایز این پاسخ با پاسخ‌های قبل، تفکیک بین اختیار و اراده است. این پاسخ اشکال

تسلسل اراده‌ها را به‌خوبی برطرف می‌کند، اما از رفع اشکال جبری بودن اراده ناتوان است؛ زیرا به هر حال اراده حادث است و حب ذاتی که عین نفس انسان است علت تامه اراده نمی‌تواند باشد، زیرا در این صورت لازم است مادام که نفس انسانی موجود است، اراده هم موجود باشد، در حالی که چنین نیست. حب ذاتی نفس با صرف نظر از دواعی و مرجحات خارجی، نسبت به فعل و ترک یکسان است، از این رو یگانه ظرف تحقق اراده‌ای است که مرجحات خارجی در نفس ایجاد می‌کنند یعنی با تحقق مرجحات خارجی، انسان مجبور به اراده کردن است. بنابراین با وجود این که تسلسل در اراده لازم نمی‌آید باز هم اراده انسان جبری است.

۷.۲.۳ پاسخ چهارم

مقدمه هشتم اشکال نادرست است؛ یعنی جبری بودن اراده موجب جبری بودن فعلی که از آن نشئت می‌گیرد نمی‌شود. حقیقت اختیار این است که علم و اراده فاعل در ایجاد فعل دخالت داشته باشند چه علم و اراده عین ذات فاعل باشند، مانند باری تعالی، و چه غیر از ذات فاعل باشد، مانند انسان. بنابراین در صورت جبری بودن اراده و استناد آن به امور خارجی، ملاک اختیاری بودن در افعال ارادی انسان وجود دارد (همان: ۳۳۲).

۸.۲.۳ بررسی پاسخ چهارم

همان طور که بیان شد اراده با اختیار تفاوت دارد، بنابراین اگر اراده جبری باشد قرارگرفتن آن در سلسله علل فعل، موجب ارادی بودن فعل می‌شود اما موجب اختیاری بودن آن نمی‌شود.

۳.۳ بازسازی اشکال تسلسل اراده‌ها

بررسی پاسخ‌های فوق نشان می‌دهد که برخلاف تصور رایج محور اصلی اشکال، تسلسل در اراده نیست؛ زیرا همان طور که در بررسی سوم بیان شد حتی اگر سلسله اراده‌ها با منتهی شدن به حب و اراده ذاتی نفس منقطع شود، باز هم اشکال جبری بودن اراده انسان به حال خود باقی است.

تقریر نادرست از اشکال سبب می‌شود قائلین به سازگاری ضرورت علی با اراده آزاد به اشکالات غیر اصلی بپردازند و توهم کنند که با پاسخ‌های اراده‌شده، مشکل اراده آزاد برطرف شده است. با توجه به این نکته لازم است اشکال به نحو صحیح بیان شود تا

پاسخ‌ها نیز در جهت حل مشکل اصلی ارائه شوند. اشکال بازسازی شده جبری بودن اراده به صورت زیر است:

۱. اگر هنگام تحقق علت وجود معلول ضروری باشد، با تحقق علت تامه اراده، وجود اراده ضروری می‌شود؛

۲. حب ذاتی انسان به تنهایی علت تحقق اراده نیست؛ زیرا اراده حادث است و چنین نیست که دائماً به همراه انسان موجود باشد؛

۳. بنابراین اراده انسان به علتی که خارج از نفس اوست منتهی می‌شود، به این معنا که عامل خارجی، جزئی از اجزای علت تامه اراده انسان است؛

۴. تأثیر عامل خارجی در تحقق اراده یا با مشارکت فاعلی حب ذاتی نفس است یا بدون مشارکت فاعلی آن؛

۵. مشارکت فاعلی حب ذاتی در تحقق اراده به این صورت است که نفس انسان در ذات خود اقتضای اراده خاصی را داشته باشد، یعنی حب ذاتی انسان مساوق با اقتضای این اراده باشد و اراده طرف مقابل قابلیت صادر شدن از نفس را نداشته باشد. در این صورت پس از تحقق عوامل خارجی که باعث برانگیختن اراده می‌شوند، اقتضای ذاتی نفس برای اراده خاص، به فعلیت می‌رسد. به عبارت دیگر عامل محرک خارجی با مشارکت حب ذاتی، که مقتضای اراده خاص است، آن اراده را ایجاد می‌کند. این صورت نمی‌تواند تبیین‌کننده مسئولیت اخلاقی انسان باشد، زیرا در این صورت انسان، قابلیت اراده طرف مقابل را ندارد؛

۶. عدم مشارکت فاعلی حب ذاتی نفس در تحقق اراده به این صورت است که حب ذاتی نفس اقتضای خاصی را نسبت به هیچ یک از اراده‌های متضاد نداشته باشد و هر یک از دو اراده متقابل بتوانند در نفس موجود شوند. در این صورت اراده با تأثیر مستقیم و ضروری عامل خارجی در نفس محقق می‌شود و نفس انسان یگانه طرف تحقق این اراده است. روشن است که در این صورت اراده انسان فعل اختیاری او نیست، بلکه فعل مستقیم عامل خارجی در ظرف نفس انسان است؛

۷. ذات انسان به تنهایی و فارغ از دواعی و مرجحات خارجی قابلیت اراده هر یک از دو طرف فعل را دارد، بنابراین بنا بر مقدمه قبل، تأثیر عوامل خارجی در تحقق اراده بدون مشارکت فاعلی حب ذاتی نفس است؛

۸. عدم مشارکت فاعلی حب ذاتی نفس به این معنا است که اراده انسان فعل مستقیم عامل خارجی در ظرف نفس است. بنابراین اراده انسان جبری است؛

۹. جبری بودن اراده در انسان، موجب می‌شود تا فعلی که از اراده نشئت می‌گیرد نیز جبری باشد زیرا پس از تحقق اراده جبری، معلول اراده نیز بدون دخالت نفس ضرورتاً پدید می‌آید؛
۱۰. چون تقابل اختیار و جبر به نحو سلب و ایجاب است، جبری بودن افعال انسان مستلزم سلب اختیار از اوست؛
۱۱. سلب اختیار از انسان نیز مستلزم سلب مسئولیت اخلاقی از افعال اوست.

۴.۳ دیدگاه صدرالمتهلین درباره اشکال بازسازی شده

اشکال بازسازی شده به صورت منظم و با تمام جزئیات در آثار صدرالمتهلین بیان نشده است اما عبارات او در موارد متعدد نشان می‌دهد که وی به محورهای اصلی اشکال توجه داشته و بیش‌تر مقدمات آن، حتی مقدمه نهم را پذیرفته است. او در موارد متعدد به این مطلب اذعان کرده که هم اراده انسان و هم فعل ارادی او جبری است:

بدان که نفس انسان و سایر حیوانات در افعال و حرکات خود مضطر است زیرا افعال و حرکات نفس مانند افعال و حرکات طبیعت، تسخیری است؛ چراکه حرکات و افعال نفس محقق نمی‌شوند مگر به واسطه غرض‌ها و انگیزه‌هایی که خارج از نفس انسان هستند، به همین دلیل نفس ما مانند طبیعت در افعال و حرکات خود مسخر است. فرق نفس و طبیعت این است که نفس به غرض‌ها و انگیزه‌های خود علم دارد اما طبیعت شعور به انگیزه ندارد. بنابراین فعل اختیاری تنها در مورد واجب الوجود محقق می‌شود و دیگر موجودات مختار در حقیقت، تنها موجودات مضطری هستند که صورت و شکل موجود مختار را دارند... بنابراین، هر موجود مختاری غیر از واجب الوجود در اختیار خود مضطر و در افعال خود مجبور است (همان: ۳۱۲).^۷

از نظر صدرالمتهلین افعال طبیعی (مانند سوزاندن آتش) و افعال ارادی و اختیاری در موجوداتی که اراده آن‌ها مقهور دواعی و مرجحات خارجی است در جبری بودن هیچ فرقی ندارند. اختلاف این افعال در امور دیگری است و به همین دلیل هر یک به اسمی خاص نامیده شده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/ ۴۰۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۳۱۰).

از نظر او تحقق اراده و [اعمال] قدرت، مقهور پیدایش انگیزه در نفس انسان است و پیدایش انگیزه نیز مقهور چیزی است که خارج از کنترل و اختیار انسان قرار دارد. این امر خارجی گاه انگیزه را از راه ایجاد صور علمی در نفس انسان ایجاد می‌کند و گاه نیز از

طریق اوضاع فلکی و اتصالاتی که در ستارگان پدید می‌آید، انگیزه را در نفس انسان پدید می‌آورد، بدون این که انسان به مصلحت یا مفسده فعلی که انجام می‌دهد آگاه باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۰۹).

این مقهوریت‌های سلسله‌وار موجب می‌شود تا نفس انسان فقط ظرف تحقق اراده باشد و بدون اختیار، اراده در نفس او ایجاد شود:

داعی بودن اراده، که همان موافق بودن فعل است، تحت تسخیر حکم عقل یا حس است، و قدرت نیز تحت تسخیر داعی است، حرکت نیز تحت تسخیر قدرت است و همه این امور به نحو ضرورت از آن حیث که انسان متوجه نیست در او پدید می‌آیند، پس تنها چنین است که انسان محل و مجرای این امور است اما این که انسان فاعل آن‌ها باشد به هیچ وجه چنین نیست. بنابراین معنای مجبور بودن انسان این است که همه این امور بر انسان وارد و در او حاصل می‌شود آن هم از جانب غیر نه از جانب خودش و معنای مختار بودن انسان این است که انسان تنها محل اراده است، از این رو انسان مجبور بر اختیار (اراده) است. بنابراین فعل آتش جبر محض و فعل خداوند اختیار محض است؛ زیرا اختیار و داعی در خدا عین ذات اوست، و فعل انسان منزلتی بین این دو منزلت است یعنی جبر بر اختیار (اراده) (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/ ۴۰۳).^۸

هر کسی که نعمت خداوند متعال را به تو برساند مضطر است زیرا خداوند اراده را بر او مسلط کرده، و داعی را بر او تهییج نموده است ... بنابراین منعم حقیقی همان کسی که آن شخص را برای تو تسخیر کرده و در قلبش باورها و اراده‌هایی را القا کرده است که این شخص به وسیله آن‌ها مضطر شده تا نعمت را به تو برساند (همان: ۳/ ۳۸۸).^۹

۵.۳ پاسخ‌های صدرالمتألهین به اشکال بازسازی شده

همان طور که بیان شد صدرالمتألهین به اشکال اصلی جبر در اراده توجه داشته و حتی جبری بودن اراده و نیز جبری بودن افعال ارادی انسان را پذیرفته است. البته چنین چیزی به این معنا نیست که ملاصدرا اختیار انسان را انکار کرده است. او برای پذیرفتن اختیار انسان مقدمه دهم استدلال را انکار می‌کند یعنی نمی‌پذیرد که جبری بودن افعال انسان مستلزم سلب اختیار از انسان است. او سعی دارد نشان دهد که جبر و اختیار با هم سازگارند و افعال انسان از همان جهت که جبری هستند اختیاری نیز هستند. در ادامه پاسخ‌های صدرالمتألهین به اشکال بازسازی شده را بیان و بررسی می‌کنیم.

۱.۵.۳ پاسخ از طریق فاعل بالتسخیر

در این پاسخ صدرالمتألهین می‌خواهد از طریق فاعل بالتسخیر بودن انسان، جبر و اختیار را با یک‌دیگر سازگار کند.

نکته‌ای که پیش از بیان این پاسخ باید به آن توجه کرد این است که در نظر صدرالمتألهین فاعل بالتسخیر قسمی از اقسام فاعل است که در عرض سایر اقسام فاعل قرار دارد نه در طول آن‌ها.

توضیح مطلب این است که برخی فیلسوفان فاعل بالتسخیر را فاعلی می‌دانند که هم خود فاعل و هم فعلش، معلول فاعلی دیگر باشد (طباطبایی، ۱۴۲۰ ق: ۲۲۲، ۲۲۴)؛ در این دیدگاه وجود فاعل مباشر به عامل مسخر وابسته است اما نحوه اثرگذاری آن به عامل مسخر وابسته نیست یعنی اگر، واقعاً یا فرضاً، عامل مباشر بدون عامل مسخر موجود شود به همان صورت قبل فعل خود را انجام می‌دهد. بنابراین در این تفسیر فعل مورد نظر با قطع نظر از فاعل فوقانی (مسخر) یا فاعل بالطبع است یا بالقسر یا یکی دیگر از اقسام فاعل. از این رو هر یک از اقسام فاعل با فاعل بالتسخیر قابل جمع هستند و چنین چیزی به این معناست که فاعل بالتسخیر یک قسم در عرض سایر اقسام فاعل نیست (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳/۶۶۵، تعلیقه فیاضی).

اما دیدگاه ملاصدرا درباره فاعل بالتسخیر چنین نیست؛ به اعتقاد او فاعل بالتسخیر طبیعتی است که به وسیله استخدام فاعل قاهر فعل خود را انجام می‌دهد. در این تفسیر، بر خلاف تفسیر سابق، عامل مسخر علاوه بر این که مقوم اصل وجود فاعل بالتسخیر است، در چگونگی تأثیرگذاری فاعل بالتسخیر و شکل‌دهی به فعل آن نیز به طور مستقیم دخالت می‌کند مانند قوه نباتی در نفس انسان که با قاهریت نفس ناطقه و دخالت مستقیم او فعل جذب، دفع و تولید را انجام می‌دهد.

تفاوت فاعل بالتسخیر با فاعل بالطبع این است که در فاعل بالطبع، طبیعت به خودی خود فعل خود را انجام می‌دهد اما در فاعل بالتسخیر، طبیعت به خودی خود نمی‌تواند فعل مورد نظر را انجام دهد و لازم است تا فاعل مسخر در تحقق فعل دخالت مستقیم داشته باشد.

فاعل بالتسخیر با فاعل بالقسر نیز متفاوت است. تفاوت فاعل بالتسخیر با فاعل بالقسر این است که فعل فاعل بالقسر مخالف طبیعت فاعل است اما فعل فاعل بالتسخیر بر خلاف طبیعت فاعل نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۱۳). تفاوت دیگر این دو فاعل این است که در

فاعل بالقسر، عامل قاسر مقوم فاعل نیست اما در فاعل بالتسخیر عامل مسخّر، مقوم وجودی فاعل بالتسخیر است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲ / ۱۰۷۹). فاعل بالتسخیر در برخی موارد با فاعل ارادی نیز از این حیث که ارادی است متفاوت است، مثلاً هنگامی که نفس با اختیار، بدن را حرکت می‌دهد این حرکت نسبت به نفس اختیاری است اما نسبت به بدن یا قوای آن تسخیری است. بنابراین از دیدگاه صدرالمتهلین فاعل بالتسخیر قسمی از اقسام فاعل است که در عرض سایر اقسام فاعل قرار دارد نه در طول آن‌ها.^{۱۰}

ملاصدرا در این پاسخ، انسان را فاعل بالتسخیر اراده می‌داند، زیرا او بر این باور است که اراده انسان با دخالت مستقیم مرجحات خارجی پدید می‌آید و همان طور که بیان آن گذشت عوامل خارجی، اراده را در ظرف نفس انسان ایجاد می‌کنند. چون در فاعل بالتسخیر هم فاعل مسخّر و هم فاعل بالتسخیر علت مباشر انجام فعل هستند از این رو اراده انسان از همان حیث که به انسان منتسب است به عامل خارجی نیز منتسب است. انتساب اراده به انسان موجب جبری بودن اراده و انتساب به عامل خارجی مختار، که بدون انگیزه زائد، اراده را در نفس انسان ایجاد می‌کند، موجب اختیاری بودن اراده می‌شود. بنابراین اراده از همان حیث که فعل جبری است، فعل اختیاری هم هست و فاعلیت بالتسخیر هم حیثیت جبری بودن فعل و هم حیثیت اختیاری بودن آن را تأمین می‌کند؛

اگر حقیقتاً بنگری، خواهی دید که فاعلی که اختیار محض دارد تنها باری تعالی است و غیر او، در آنچه انجام می‌دهند تحت تسخیر او هستند چه مختار باشند یا مجبور، زیرا بسیاری از فاعل‌ها در عین اختیارشان مجبور هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳ / ۱۳-۱۴).^{۱۱}

حکیم سبزواری از این روش برای اثبات علت غایی در فاعل‌های مادی، که فاقد علم هستند، استفاده کرده است. فاعل‌های مادی فاعل بالتسخیر هستند از این رو همان طور که در بحث کنونی اختیار فاعل مسخّر، برای اختیاری بودن اراده انسان کافی است در بحث علت غایی هم علم مسخّر به غایت، برای برخورداری فاعل‌های مادی از علت غایی کفایت می‌کند:

فاعل‌های طبیعی در تسخیر انواع قاهر و ارباب انواع و غایت‌های خود هستند و لازم نیست که این فاعل‌های طبیعی غایت خود را تصور کنند. همان طور که طبیعتی که از روی قسر حرکت می‌کند غایتی دارد و طبیعت غایت را تصور نکرده، بلکه این شخص قاسر است که غایت را تصور کرده است، همان طور هم فاعل‌های مسخّر لازم نیست غایت خود را تصور کنند بلکه این فاعل مسخّر است که باید غایبات را تصور کند (همان: ۲۷۶ / ۱، تعلیقه حکیم سبزواری).

۲.۵.۳ پاسخ از طریق توحید افعالی

در این پاسخ صدرالمتألهین می‌خواهد از طریق دیدگاه خاص خود در توحید افعالی، جبر و اختیار را در افعال انسان با یکدیگر سازگار کند. بنا بر نظریه وحدت شخصی وجود، وجود نامحدود واجب تعالی در تمام مراتب و موجوداتی که افعال او هستند حضور دارد بدون این که با آن‌ها ممزوج شود و نقائص آن‌ها به او سرایت کند. بنابراین افعالی که از مخلوقات او صادر می‌شود هم فعل بی‌واسطه واجب تعالی است و هم فعل بی‌واسطه مخلوقات او. البته انتساب فعل به این دو فاعل قریب یکسان نیست. واجب تعالی فاعل به معنای «ما به الوجود» است و دیگری فاعل به معنای «ما منه الوجود».

با توجه به این مطلب، اراده و افعال ارادی انسان در عین حال که حقیقتاً به انسان، به عنوان فاعل قریب ما منه الوجود، منتسب هستند از همین جهت هم به واجب تعالی، به عنوان فاعل قریب ما به الوجود، منتسب هستند. انتساب فعل به انسان موجب جبری بودن آن و انتساب به واجب تعالی، که مختار محض است، موجب اختیاری بودن فعل می‌شود. بنابراین اراده و افعال ارادی انسان از همان حیث که فعل جبری هستند، فعل اختیاری نیز هستند؛

به درستی که نسبت فعل و ایجاد به بنده صحیح است از همان جهتی که به واجب تعالی نسبت داده می‌شود، مانند نسبت وجود و [قوة] شنیداری و دیداری و سایر حواس و صفات و افعال و انفعالات آن‌ها [به شخص]؛ بنابراین همان طور که وجود زید در واقع محقق است و به نحو حقیقی، نه مجازی، به زید منسوب است و با این حال شأنی از شئون حق تعالی است، همین طور هم علم و حرکت و سکون و همه افعال او به نحو حقیقت، نه مجاز و کذب، به زید منسوب است و با این حال فعل او یکی از افعال حق است به نحو اعلی و اشرف که لایق به احدیت ذات او است، بدون آمیختن با انفعال، نقص و تشبیه و بدون آمیختگی با اجسام، پلیدی‌ها و ناپاکی‌ها (همان: ۳۷۴/۶؛ ملاصدرا، ۱۴۲۰ ق: ۲۷۵).^{۱۲}

۳.۵.۳ بررسی پاسخ‌های صدرالمتألهین به اشکال بازسازی شده

همان طور که بیان شد صدرالمتألهین در این دو پاسخ، جبری بودن اراده را پذیرفته است و سعی دارد به نحوی اختیار را در کنار جبر بگنجاند، البته به گونه‌ای که محذور اجتماع نقیضین را در پی نداشته باشد. او بر این باور است که این شیوه پاسخ، تبیین صحیحی از نظریه «امر بین الأمرین» است.^{۱۳}

اما چنین چیزی صحیح نیست؛ تقابل جبر و اختیار تقابل سلب و ایجاب است. بنابراین

اگر اراده و فعل ارادی نسبت به انسان جبری باشند دیگر هیچ راهی برای اختیاری بودن آنها نسبت به انسان وجود ندارد.

اختیار صفت فاعل در مقایسه با فعلی است که از او صادر می‌شود، از این رو اختیاری بودن فعل نسبت به فاعل مسخر و نیز فاعل ما منه الوجود موجب اختیاری شدن فعل در مقایسه با فاعل بالتسخیر و فاعل ما به الوجود نمی‌شود. بنابراین بر خلاف آنچه صدرالمتألهین می‌پندارد، تبیین صحیح نظریه امر بین الأمرین، جمع بین جبر و اختیار نیست، بلکه تبیین جایگاهی بین جبر و تفویض است. نظریه اختیار که در مقابل جبر است بر دو قسم است: اختیاری که تفویض است و اختیاری که تفویض نیست. اختیار غیر تفویضی، همان امری است که از آن به «امر بین الأمرین» تعبیر شده است.

۴.۵.۳ تعبیر علامه طباطبایی از عبارات صدرالمتألهین

علامه طباطبایی عبارات صدرالمتألهین درباره جبری بودن اراده و افعال ارادی انسان را به گونه‌ای دیگر تبیین و به عبارتی توجیه کرده است. از نظر علامه طباطبایی مراد ملاصدرا از مضطرب بودن انسان در اختیار، این است که انسان به صورت مختار خلق شده و این آفرینش به اختیار او نبوده است. مراد ملاصدرا از مجبور بودن انسان در افعال نیز جبر مصطلح در محل بحث نیست، بلکه مراد این است که انسان فاعل مستقل نیست و همواره با انگیزه زائد بر ذات کار خود را انجام می‌دهد به عبارت دیگر مراد ملاصدرا از اختیار و جبر در این عبارات، استقلال و عدم استقلال در فاعلیت است که در بحث معانی اختیار بیان شد؛

مراد [صدرالمتألهین] از این که انسان در اختیار خود مضطرب است این است که انسان به عنوان موجودی مختار آفریده شده و در نحوه آفرینش خود اختیار نداشته است، و مراد [او] از این که انسان در افعال خود مجبور است این است که امور دیگر در تمامیت فاعلیت انسان دخالت دارند و این چنین نیست که انسان فعل را مستقلاً از جانب خود و بدون دخالت عامل تسخیر کننده یا انگیزه زائد انجام دهد، چه در افعال اضطراری و چه در افعال اختیاری، و این چنین نیست که مراد [ملاصدرا] همان جبر مقابل تفویض و امر بین الأمرین باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۳۱۲، تعلیقه علامه طباطبایی).^{۱۴}

این تفسیر از عبارات صدرالمتألهین صحیح نیست؛ مراد او از «مضطرب بودن در اختیار» همان مضطرب بودن در اراده است که از جبر در انگیزه‌ها و مرجحات زائد بر ذات انسان نشئت می‌گیرد. مراد از «مجبور بودن انسان در افعال [ارادی]» نیز همان جبر مصطلح^{۱۵} در افعال ارادی است. در مباحث پیشین بیان شد که لازمه حادث بودن اراده، منتهی شدن آن به

امور خارج از نفس انسان است و چنین چیزی نیز به جبری بودن اراده و افعال اختیاری انسان منتهی می‌شود. امری که صدرالمتهلین به انحاء گوناگون به آن اذعان کرده است؛

معنای مجبور بودن انسان این است که همه این امور بر انسان وارد و در او حاصل می‌شود آن هم از جانب غیر نه از جانب خودش، و معنای مختار بودن انسان این است که انسان تنها محل اراده است، از این رو انسان مجبور بر اختیار (اراده) است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/ ۴۰۳).^{۱۶}

پذیرفتن ضرورت علی از یک طرف و حادث بودن اراده از طرف دیگر، موجب می‌شود تا در تحلیل عقلی، موجود مختار منحصر در فاعل‌های علمی باشد که مستقلاً (یعنی فارغ از انگیزه‌های زائد بر ذات) کار خود را انجام می‌دهند. اما این تحلیل عقلی، بر خلاف باور علامه طباطبایی، به این معنا نیست که «مستقل بودن فاعل‌های علمی» یک معنای جدید برای اختیار است و ربطی به نزاع جبر و اختیار ندارد، بلکه شرط «استقلال در تأثیر» برای فاعل مختار لازمه همان معنای محل بحث است که در فرض پذیرفتن ضرورت علی باید آن را پذیرفت.

۴. نتیجه‌گیری

۱. محور اصلی اشکال اراده آزاد، تسلسل در اراده نیست؛ زیرا حتی اگر سلسله اراده‌ها با منتهی شدن به حب ذاتی نفس منقطع شود، باز هم اشکال جبری بودن اراده انسان به حال خود باقی است. به هر حال، اراده حادث است و حب ذاتی، که عین نفس انسان است، علت تامه اراده نمی‌تواند باشد. حب ذاتی نفس با صرف نظر از دواعی و مرجحات خارجی، نسبت به فعل و ترک یکسان است، از حب ذات این رو یگانه ظرف تحقق اراده‌ای است که مرجحات خارجی در نفس ایجاد می‌کنند؛ یعنی با تحقق مرجحات خارجی، انسان مجبور به اراده کردن است.

۲. صدرالمتهلین جبری بودن اراده و نیز جبری بودن افعال ارادی انسان را که از ضرورت علی نشئت می‌گیرد پذیرفته است، اما سعی کرده تا از طریق فاعل بالتسخیر و نیز توحید افعالی، جبر را با اختیار سازگار کند و به نحوی اختیار را در کنار جبر بگنجاند این سعی او بی‌فایده است زیرا تقابل جبر و اختیار تقابل سلب و ایجاب است و جبری بودن اراده و افعال ارادی، هیچ راهی را برای اختیاری بودن آنها باز نمی‌گذارد.

۳. ضرورت علی با اراده آزاد و اختیار انسان منافات دارد و اشکال بازسازی شده در حقیقت یک برهان برای اثبات این تنافی است. بنابراین برای پذیرش اختیار انسان باید ضرورت علی را انکار کرد.

۴. توصیه این مقاله، بررسی انتقادی ادله ضرورت علی است. به نظر می‌رسد که این ادله قابل قبول نیستند و در آن‌ها قبل از اقامه استدلال، به صورت ناخودآگاه، ضرورت علی مفروض گرفته شده است. پذیرفتن ضرورت علی، به معنای انکار اصل علیت و سپردن زمام اراده به صدفه و اتفاق نیست بلکه به این معنا است که لازمه پذیرش اصل علیت، پذیرش ضرورت علی نیست و انکار ضرورت علی به انکار اصل علیت نمی‌انجامد. در این صورت موجود نشدن اراده پس از تحقق علت تامه، به معنای این نیست که اراده برای موجود شدن به چیزی غیر از علت تامه محتاج است، بلکه فاعل اراده به مثابه جزئی از اجزای علت تامه بر فعل خود سلطنت ذاتی دارد. اگر اراده موجود شود، وجود آن مستند به وجود علت تامه و سلطنت ذاتی فاعل است و اگر اراده موجود نشود، باز هم عدم تحقق آن مستند به سلطنت ذاتی فاعل خواهد بود. این سلطنت ذاتی که همان اختیار است عین ذات فاعل و نحوه وجود آن است نه یک امر ضمیمه و خارج از محدوده او.

پی‌نوشت

۱. در نگاه ابتدایی شرط این معنا این است که فاعل قبل از اراده و انجام فعل، در تشخیص خیر مردد باشد، آن‌گاه با تفکر و تأمل خیربودن فعل برای او معلوم شود: «فالإختیار عبارة عن إرادة خاصة، هي التي انبعت بإشارة العقل فيما له في إدراكه توقّف» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/ ۴۰۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۲۰، تعلیقه علامه طباطبایی).

اما اگر فاعل بدون تردد و تأمل فعل را از روی اراده انجام دهد، چنین فعلی در عین حال که ارادی است، اختیاری نخواهد بود؛ مانند این که کسی بخواهد سوزنی را در چشم انسان فرو کند، در این هنگام انسان بدون تأمل از روی اراده، پلک خود را می‌بندد در حالی که قدرت باز نگه داشتن آن را ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/ ۴۰۱-۴۰۲). از این رو در این نگاه ابتدایی فاعل ارادی به «فاعل بالقصد» (بالإختیار) و فاعل بالجبر تقسیم می‌شود. صدرالمتألهین و علامه طباطبایی در یک نگاه دقیق این دو فاعل را از یک سنخ دانسته‌اند. از نظر آن‌ها این دو فعل فقط در مقدمات پیش از اراده با یکدیگر تفاوت دارند نه در نوع فاعلیت. هنگامی که شخص در اثر تفکر و تأمل فعل خیر را تشخیص داد از این پس فعل او با کسی که بدون تأمل فعل خیر را تشخیص داده است تفاوتی ندارد (همان: ۱/ ۴۰۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۳۱۸، تعلیقه علامه طباطبایی؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲/ بخش چهارم، ۷۷).

علامه طباطبایی، برخلاف صدرالمتألهین، از این مطلب نتیجه می‌گیرد که تقسیم فاعل به «بالقصد» و «بالجبر» یک تقسیم فلسفی نیست. استدلال او این است که:

۱. فاعل بالجبر دو مصداق می‌تواند داشته باشد: یکی فاعل مکره که در آن فعل در اثر تهدید عامل خارجی و با اراده شخص فاعل انجام می‌شود و دیگری فاعل ملجأ که در آن فاعل علی رغم علم به مصلحت یا مفسده، انجام فعل را قصد نمی‌کند بلکه مورد فعل فاعل دیگر قرار می‌گیرد، مانند این که عامل بیرونی شخصی را بگیرد و مانند یک سنگ آن را جابه‌جا کند.
۲. هیچ‌یک از این دو مورد، مصداق حقیقی فاعل بالجبر نمی‌تواند باشد؛ زیرا فاعل ملجأ درحقیقت مورد فعل دیگران است و اصلاً فاعل نیست تا به «بالقصد» یا «بالجبر» بودن متصف شود. نبود اراده در فاعل ملجأ باعث می‌شود تا هیچ فعلی به این شخص قابل استناد نباشد. فاعل مکره نیز با اراده و قصد خود فعل را برمی‌گزیند، هر چند این گزینش متأثر از اکراه عامل خارجی است، از این روی فاعل مکره، فاعل بالقصد است نه فاعل بالجبر. بنابراین فاعل بالجبر هیچ مصداقی ندارد و نمی‌تواند از اقسام فاعل به حساب آید (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۲۰-۲۲۱، تعلیقه علامه طباطبایی؛ ۶/ ۳۱۸، تعلیقه علامه طباطبایی؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲/ بخش چهارم ۷۷).
- این استدلال صحیح نیست زیرا مقدمه دوم آن نادرست است. این مطلب که فاعل ملجأ، مورد فعل دیگران (بردن) است منافاتی با این ندارد که خود نیز فاعل فعل (حرکت) باشد. همان طور که در مثال جابه‌جایی سنگ نیز، سنگ فاعل بالقصد برای حرکت است. تفاوت حرکت سنگ با حرکت این شخص این است که سنگ شأنیت اراده حرکت را ندارد و در اثر عامل بیرون حرکت کرده است، اما این شخص شأنیت اراده حرکت را دارد و با این حال عامل بیرونی او را وادار به حرکت کرده است، از این روی تعریف فاعل بالجبر بر حرکت ملجأ منطبق است. بنابراین دیدگاه صحیح، همان دیدگاه صدرالمتألهین است که تقسیم فاعل به «فاعل بالقصد» و «فاعل بالجبر» یک تقسیم فلسفی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۲۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲۳۳) و فاعل ملجأ مصداق فاعل بالجبر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۳۱۸).
۲. در بسیاری از موارد، ملاصدرا فاعل بالتجلی را در فاعل بالعنایه داخل می‌کند (← ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۲۱، تعلیقه علامه طباطبایی).
۳. این جبر، علاوه بر این سه فاعل، شامل فاعل چهارمی به نام فاعل بالتسخیر نیز می‌شود که توضیح آن در مباحث بعد خواهد آمد.
۴. در پایان مقاله این مطلب روشن می‌شود که قرارداد این معنا در کنار معانی دیگر صحیح نیست.
۵. یکی از موادی که می‌تواند تفاوت اختیار و اراده را به خوبی نشان کند، بحث اراده و اختیار واجب تعالی است. به کار بردن اراده به عنوان صفت ذات برای واجب تعالی از نظر برخی صاحب‌نظران فلسفه اسلامی مانند علامه طباطبایی صحیح نیست در حالی که به کار بردن اختیار برای او اشکال ندارد (← ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۳۱۵).

٦. من العرشيات أن النفس في مبدأ فطرتها خالية عن العلوم التصورية والتصديقية ولا شك أن استعمال الآلات كالحواس فعل اختياري ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لا محالة على العلم بتلك الآلات فلو كان كل علم بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآلة المتوقف على العلم بتلك الآلة وهكذا يعود الكلام فيما أن يدور أو يتسلسل و هما محالان فبالضرورة أول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها و آلتها التي هي الحواس الظاهرة والباطنة، و هذان العلمان من العلوم الحضورية ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته كما في سائر الأفعال الاختيارية الصادرة عنا في خارج البدن فإن هذا ضرب آخر من الإرادة ليس بالقصد والروية وإن كان غير منفك عن العلم به لكن الإرادة هاهنا عين العلم وفي غيره من الأفعال الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقه بالعلم بها والتصديق بفائدتها وأما الفعل الذي هو استعمال النفس القوى والحواس ونحوها فإنما ينبعث عن ذاتها لا عن رؤيتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات لا بإرادة زائدة و علم زائد بل النفس لما كانت في أول الفطرة عالمة بذاتها عاشقة لها ولفعالها عشقا ناشئا من الذات اضطرت إلى استعمال الآلات التي لا قدرة لها إلا عليه فاحتفظ بهذا فإنه علق نفيس (ملاصدرا، ١٩٨١: ٦/ ١٦١-١٦٢).
٧. اعلم أن النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرة في أفعالها وحركاتها لأن أفعالها وحركاتها تسخرية كفعل الطبيعة وحركاتها لأنها لا تتحقق ولا توجد إلا بحسب أغراض ودواع خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة في الأفعال والحركات لكن الفرق بينهما أن النفس شاعرة بأغراضها ودواعيها والطبيعة لا تتشعر بالدواعي والفعل الاختياري لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة إلا في واجب الوجود وحده وغيره من المختارين لا يكونون إلا مضطرين في صورة المختارين... فكل مختار غير الواجب الأول مضطر في اختياره مجبور في أفعاله (ملاصدرا، ١٩٨١: ٦/ ٣١٢).
٨. فداعية الإرادة، وهي كون الفعل موافقا، مسخرة لحكم العقل أو الحس، والقدرة مسخرة للداعية، والحركة مسخرة للقدرة، والكل يصدر بالضرورة فيه من حيث لا يدري فإنما هو محل مجرى لهذه الأمور فأما أن يكون فاعلا فكلا. فإذا معنى كون الإنسان مجبورا أن جميع ذلك وارد عليه حاصل فيه من غيره لا منه، ومعنى كونه مختارا أنه محل الإرادة لا غير فإذا هو مجبور على الاختيار [أي: الإرادة]. ففعل النار جبر محض وفعل الله اختيار محض لأن الاختيار والداعي فيه عين ذاته، وفعل الإنسان منزلة بين المنزلتين فإنه جبر على الاختيار [أي: الإرادة] (ملاصدرا، ١٣٦٦: ١/ ٤٠٣).
٩. فكل من وصل إليك نعمة الله تعالى على يده فهو مضطر، إذ سأل الله عليه الإرادة، وهيب عليه الدواعي... فالمنعم عليك بالحقيقة هو الذي سخره لك وألقى في قلبه من الاعتقادات والإرادات ما صار به مضطرا إلى الإيصال إليك (ملاصدرا، ١٣٦٦: ٣/ ٣٨٨).

١٠. الفاعل بالتنسخیر و هو الطبیعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها، فيما ينشأ منها في المادة السفلية من الحركات و الاستحالات كالقوى الحيوانية و النباتية، فيما يصدر عنها طاعة للنفوس و خدمة للقوى كالجذب و الدفع و الإحالة و الهضم و التنمية و التولید و غیر ذلك فإن صدور هذه الأفاعیل منها ليس بحسب طبائعها مخلاة و لا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمبادئها المقتضية إياها المقومة لوجوداتها ففاعليتها نوع آخر مخالف للطبيعي و القسري و مخالف أيضا للإرادى من حيث إنه إرادى (ملاصدرا، ١٩٨١: ٣/ ١٣).
١١. و لو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالإختيار المحض إلا البارى جل ذكره و غيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين فإن كثيرا من الفاعلين مجبورون فى عين اختيارهم (ملاصدرا، ١٩٨١: ٣/ ١٣-١٤).
١٢. ان نسبة الفعل و الإيجاد إلى العبد صحيح — كنسبة الوجود و السمع و البصر و سائر الحواس و صفاتها و أفعالها و انفعالاتها، من الوجه الذى بعينه ينسب إليه فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق فى الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز، و هو مع ذلك شأن من شئون الحق الأول، فكذلك علمه و إرادته و حركته و سكونه و جميع ما يصدر عنه منسوبة إليه بالحقيقة لا بالمجاز و الكذب فالإنسان فاعل لما يصدر عنه و مع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق على الوجه الأعلى الأشرف اللائق بأحدية ذاته بلا شوب انفعال و نقص و تشبيه و مخالطة بالأجسام و الأرجاس و الأنجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا (ملاصدرا، ١٩٨١: ٦/ ٣٧٤).
١٣. معناه [أى: الأمر بين الأمرين] أنه مختار من حيث إنه مجبور و مجبور من الوجه الذى هو مختار و أن اختياره بعينه اضطراره و قول القائل خير الأمور أوسطها يتحقق فى هذا المذهب، فإن التوسط بين الضدين ... قد يكون الجامع لها [أى: الأضداد] بوجه أعلى و أبسط من غير تضاد و تراحم بينهما (ملاصدرا، ١٩٨١: ٦/ ٣٧٤).
١٤. المراد بكونه مضطرا فى اختياره أنه جعل مختارا لا باختيار منه بل خلق كذلك و المراد بكونه مجبورا فى أفعاله أن لغيره دخلا فى تمام فاعليته فليس يختار الفعل عن استقلال من نفسه من غير دخل من مسخر أو داع زائد سواء فى ذلك أفعاله الاضطرارية و الاختيارية و ليس المراد بالجبر ما يقابل التفويض و الأمر بين أمرين (ملاصدرا، ١٩٨١: ٦/ ٣١٢، تعليقه علامه طباطبایى).
١٥. يعنى جبرى كه در مقابل معنای دوم اختیار فلسفى قرار دارد.
١٦. «معنى كون الإنسان مجبوراً أن جميع ذلك وارد عليه حاصل فيه من غيره لا منه، و معنى كونه مختاراً أنه محل الإرادة لا غير فإذا هو مجبور على الاختيار [أى: الإرادة]» (ملاصدرا، ١٣٦٦: ١/ ٤٠٣).

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴ ق). *الشفاء، الالهيات*، به تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶). *رحیق مختوم*، شرح جلد دوم / سفار، ج ۲، قم: اسرا.
- خمینی، روح الله (۱۴۲۵ ق). *الطلب والإرادة*، بی جا: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۸ ق). *لب الأثر فی الجبر والقدر*، قم: مؤسسه امام صادق.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ ق). *الفروق فی اللغة*، بیروت: دار الافاق الجديدة.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶). *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۳، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۰ ق). *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق عباسعلی الزارعی السبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ق). *فصوص الحکم*، به تحقیق شیخ محمدحسن آل یاسین، قم: بیدار.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، جلدهای ۱ و ۳، قم: بیدار.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۸۰). *المبدأ والمعاد*، تقدیم و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا*، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج ۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۴۲۰ ق). *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، جلدهای ۱ و ۲ و ۳ و ۶، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). *قیسات*، تهران: دانشگاه تهران.