

سازگاری اختیار انسان و ضرورت علی از نگاه اصولیون شیعه

با تأکید بر آراء نائینی، شهید صدر، خوئی، محمد تقی جعفری

عباس اسالم*

شاکر لواهی**

چکیده

اختیار به عنوان بدیهی‌ترین ادراک بشر همواره با موانع نظری روبرو بوده است. علم، قدرت، و اراده مطلق الهی از جمله موانع کلامی و عوامل وراثتی، جغرافیا از موانع علمی و ضرورت علی و معلولی که یکی از فروع قانون علیت است، از جمله موانع فلسفی تحقق اختیار می‌باشد. ناسازگاری ضرورت علی و ادراک اختیار انسان، اندیشمندان حوزه‌های مختلف فکری در سنت تفکر اسلامی را بر آن داشت تا پاسخ‌هایی مطابق با مبانی خویش برای این مسئله ارائه دهند. فلاسفه با پذیرفتن ضرورت علی، اراده فاعل مختار را به عنوان جزء اخیر علت تامه مصحح فعل اختیاری دانستند اما برخی متکلمین با انکار ضرورت علی و جایگزینی آن با اولویت، امکان ذاتی را کافی در تحقق فعل اختیاری دانسته و وجوب ناشی از قانون ضرورت علی را منکر شدند و اختیار را مبتنی بر انکار ضرورت و کفایت اولویت، اثبات نمودند. در این میان برخی اصولیون شیعه با نظریه‌ای میانی، ضرورت علی را در ساحت فاعل مختار نفی و در باقی فواعل جاری دانستند و بدین صورت اختیار فاعل مختار را به اثبات رساندند. نوشتار حاضر با بیان پاسخ‌های مختلف، می‌کوشد بر پاسخ اصولیون شیعه تأکید و آن را برجسته نماید.

* کارشناس ارشد حوزه علمیه (نویسنده مسئول)، AbbasAsalem@gmail.com

** دانشیار و عضو هیأت علمی گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی، ShakerLavaei@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۷

کلیدواژه‌ها: ضرورت علی و معلولی، اختیار، طلب، سلطنت، اراده، نائینی، وجوب سابق

۱. مقدمه

مسئله اختیار از جمله با سابقه‌ترین دغدغه‌های بشر و موضوع تفکر وی در طول تاریخ انسانی بوده است. اهمیت این مسئله از آنجا ناشی می‌شود که اختیار پایه و زیر بنای رفتارهای اخلاقی انسان را تشکیل می‌دهد و هر فعل اخلاقی با فرض نداشتن اختیار از معنی تهی می‌گردد. انسان با فرض اختیار است که می‌تواند به وضع قوانین بپردازد و جامعه خویش را سامان بخشد. اگر از مختاریت یک فرد، سوال شود، پاسخ ابتدایی به این پرسش، تایید وجود اختیار است و چنانچه از دلایل پرسش شود، نخستین پاسخ، ارجاع به شهود درونی است.

شهود درونی هر شخص گواه وجود حالتی در عمق جان اوست که وی را قادر به انتخاب می‌کند و انسان با آن انتخاب‌ها زندگی خویش را سامان می‌بخشد. می‌توان گفت همین شهود درونی شخص از اختیار خویش و افعال مرتبط به آن است که زندگی انسان را می‌سازد اما این شهود درونی همواره با چالش‌های نظری روبرو بوده است که انسان را در اعتماد به شهود اختیارش به تردید انداخته است. اعتقاد به علم مطلق الهی، قدرت مطلقه و اراده مطلق او از جمله موانع کلامی و اموری همچون جغرافیای زیست هر فرد، امور وراثتی و ژنتیکی از جمله چالش‌های علمی بر سر راه شهود درونی انسان از اختیار خویش تلقی شده است.

از جمله موانع چالش بر انگیز شهود درونی اختیار، قانون علیت است. قانون علیت می‌گوید هر پدیده‌ای محتاج به علت است و نمی‌توان پدیده‌ای یافت مگر آنکه علتی دارد. رابطه علیت، نوعی ارتباط میان دو شیء است که از روی نیاز و احتیاج به هستی، از جانب معلول بر قرار گردد به گونه‌ای که یکی (علت) نیاز و حاجت دیگری (معلول) را به وجود برطرف سازد.

چالش بر انگیزی اصل علیت در مسیر اختیار انسان آنگاه آشکار می‌گردد که یکی از فروع این قانون یعنی اصل موجبیت علی و معلولی فهم و تحلیل شود؛ بر طبق این اصل اگر علت، تمام گردد و تمام موانع تاثیر فاعل مفقود باشد محقق نشدن معلول محال عقلی است. به عبارت دیگر وجود معلول از جانب علت ابتدا واجب و سپس وجود می‌یابد وقتی این معنا را در کنار افعال اختیاری انسان فرض کنیم نتیجه آن می‌شود که هر فعل اختیاری

قبل از ایجاد شدن واجب و ضروری شده است و وجوب و ضرورت دو مفهومی است که نمی توان آن دو را با اختیار جمع کرد.

حکماء و متکلمین در سنت فکری اسلامی در راه چاره‌جویی برای رفع تعارض بین اختیار و ضرورت علی تلاش فراوانی نموده‌اند و هر یک طبق مبانی خویش پاسخ‌هایی به این معضل ارائه کرده‌اند؛ پاسخ‌های ایشان از منظر گروهی دیگر از متفکرین که در این نوشتار از آنها به اصولیون شیعه یاد می‌شود کافی نبوده است و از دید آنها نمی‌تواند تعارض موجبیت و اختیار را حل نماید. تاکید نوشتار حاضر بر دیدگاه چهار تن از اصولیون است؛ یعنی آراء نائینی، شهید صدر، خوئی و محمد تقی جعفری؛ چرا که در نگاه آنان اصل موجبیت علی دست‌کم در ساحت فاعل‌های موجب پذیرفته شده است؛ گرچه اصل مذکور را در فاعل‌های مختار منکرند اما هیچ‌گاه آن را به صورت کلی نفی ننموده‌اند. از این رو طبق این دیدگاه می‌توان در عین پذیرفتن قانون علیت و لوازم آن، مسیری را یافت که دارای دو خصیصه است. الف) اختیار انسان را در مواجهه با اصل موجبیت علی توجیه‌پذیر می‌کند؛ ب) مطابقت بیشتری با فهم حضوری انسان از اختیار خویش دارد. پژوهش پیش رو در پی تبیین و تحلیل نظرگاه چهار اندیشمند فوق در این مسأله است. نویسنده قصد دارد با بررسی دیدگاه ایشان و نمایاندن نقاط قوت و ضعف آن‌ها مسیری را برای مدلل ساختن بهتر رویکرد آن‌ها بیابد و در پایان با وام گرفتن مفهوم وجود رابط در حکمت متعالیه و مرتبط ساختن آن با اراده انسان تبیینی جدید از رویکرد اصولیون ارائه دهد.

۲. جبر و اختیار

در باب معانی جبر و اختیار از دو جنبه لغوی و اصطلاحی بحث می‌گردد؛ اما آنچه در این بحث اهمیت دارد مطمئناً معنای لغوی آن نیست؛ زیرا جبر و اختیار مسئله‌ای نیست که اختصاص به زبان یا فرهنگ خاصی داشته باشد.

معنای اصطلاحی اختیار تعاریف متعدد و متکثری دارد؛ تعریف به خود انگیختگی و یا تعریف به خود مشغول سازی و یا تعاریفی از قبیل ضرورت ذاتی، ارادی بودن، فقدان مانع، قوه و قدرت اختیار، تمکن فاعل در فعل و ترک، همگی مطرح شده و قائلانی دارد. (قراملکی، ۱۳۸۴: ۷۴) در تعریف جبر می‌توان به حکم تقابل، معانی مقابل تعاریف اختیار را برابر نهاد.

در بین تمام تعاریف فوق، عنصر مشترکی می‌توان در نظر گرفت و آن، مفهومی به نام «من» است؛ یعنی آنچه فارق بین مفهوم جبر و اختیار است، دخالت یا عدم دخالت عنصری به نام «من» است. هر چه دخالت «من» در افعال صادره پررنگ‌تر باشد اختیار فرد بیشتر و هر چه دخالتش کم‌رنگ‌تر باشد اختیار فرد کم‌رنگ‌تر است. بنابراین تفکیک بین «من» و غیر«من» کلید حل تعریف جبر و اختیار است؛ از این رو می‌توان اختیار را به معنای دخیل بودن «من» در افعال صادره دانست به نحوی که اسناد فعل به «من» اسنادی حقیقی باشد و جبر را به معنای دخیل بودن غیر«من» در صدور فعل تعریف نمود به گونه‌ای که نتوان اسناد فعل به «من» را اسنادی حقیقی یافت.

۳. اراده و اختیار

تفکیک بین اراده و اختیار در بحث از سازگاری یا عدم سازگاری میان اصل موجبیت و اختیار بسیار حیاتی و راهگشا است. شباهت این دو مفهوم مستعد خلط مباحث و ایجاد مغلطه خواهد بود. اراده، فعلی نفسانی است که فعل فاعل مختار بر آن مترتب است. (طباطبایی، ۱۴۳۲: ۲۰۸) انسان اراده را در ذات خویش ادراک می‌کند؛ یعنی قبل از انجام اعمال جوارحی، امری را در ذات خود می‌یابد که اعمال وی پس از حصول این امر ایجاد می‌گردد و آن اراده است؛ بنابراین اراده، شیئی همیشه حاضر در نفس نیست بلکه قبل از حصول عمل ایجاد می‌گردد.

در مقابل، اختیار صفتی ذاتی و بیانگر نحوه‌ای از وجود فاعل مختار است و هیچ‌گاه از ذات فاعل مختار جدایی ندارد و به مانند اراده امری حادث نیست. بر اساس همین اختلاف مفهومی بین اراده و اختیار، علامه طباطبایی متصف نمودن خداوند به اراده را درست نمی‌داند در حالی که وصف اختیار را برای خداوند جایز می‌شمارد. (همان: ۲۶۰)

۴. اصل موجبیت

اصل موجبیت و ضرورت علی از استلزامات پذیرش قانون علیت است. حکماء و فلاسفه اسلامی ضرورت علی و معلولی را در ابواب مختلفی مطرح نموده‌اند که اگر چه اصل موجبیت علی در تمام این ابواب به چشم می‌خورد اما تفاوت‌های ظریفی بین آنها وجود دارد؛ این مبحث گاهی در باب مواد ثلاث مطرح شده است که به وجوب غیری موسوم

سازگاری اختیار انسان و ضرورت علی از نگاه اصولیون شیعه ... ۵

است و گاهی نیز در باب علت و معلول مورد بررسی قرار گرفته که وجوب بالقیاس نامیده می‌شود.

وجوب غیری: حکماء گفته‌اند اگر علتی، ممکن الوجود را از حالت لا اقتضائیت خارج کند و جانب وجود را بر عدمش غالب نماید شیء وجودش ضروری یا واجب می‌گردد و این ضرورت و وجوب که از حاق ذات ممکن نشأت نگرفته بلکه توسط غیر بر ممکن افاضه می‌شود وجوب غیری می‌گویند. (همان: ۸۲)

وجوب بالقیاس: این ضرورت در جایی است که دو یا چند شیء با یکدیگر به گونه‌ای دیده و مقایسه شوند که از فرض وجود یکی وجود دیگری لازم آید و انفکاک آنها از یکدیگر محال باشد. (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۰۴)

از مهم‌ترین تفاوت‌های میان وجوب بالقیاس و وجوب بالغیر اعطاء وجوب از جانب یکی به دیگری در وجوب بالغیر است در حالی که در وجوب بالقیاس نمی‌توان نشانی از اعطاء یکی به دیگری یا فرع بودن یکی بر دیگری یافت بلکه صرفاً مقایسه و ملاحظه توأمان آنها مطرح می‌باشد بدون اینکه یکی به دیگری وجوب بخشیده باشد؛ از این رو می‌توان گفت وجوب بالقیاس اعم از وجوب بالغیر است. (همان)

۵. دیدگاه‌های کلان در سازگاری ضرورت و اختیار

در مسئله سازگاری قاعده موجبیت با اختیار دیدگاه‌ها و گرایش‌های عمده به دو بخش سازگارگرائی و ناسازگارگرائی تقسیم می‌شود. (اراکسی، ۱۳۹۲: ۸۰) ناسازگارگرایان معتقدند اگر جهانی را فرض کنیم که در آن ضرورت علی و معلولی حکم فرما باشد در چنین جهانی نمی‌توانیم از آزادی اراده فاعل سخنی به میان آوریم؛ در مقابل، سازگارگرایان معتقدند با وجود ضرورت علی و معلولی نیز برای فاعل، اراده آزاد و اختیار متصور و قابل اثبات است.

فلاسفه اسلامی را طبق این تقسیم می‌توان در دسته سازگارگرایان قرار داد؛ چرا که ایشان از طرفداران اصل حکم فرمایی قاعده ضرورت در نظام عالم و به تبع در افعال فاعل مختار هستند؛ اما متکلمین اسلامی در صف مقابل آنها قرار گرفته‌اند و موجبیت علی را ناسازگار با اختیار دانسته‌اند و آن را نفی می‌کنند؛ در مقابل این دو گروه برخی اصولیون شیعه با قائل شدن به موضعی متوسط نه به نفی قاعده ضرورت علی به صورت مطلق رأی داده‌اند و نه به اثبات آن به طور مطلق قائل شده‌اند بلکه با اثبات آن در فواعل مجبر و نفی

آن در ساحت فاعل مختار توانسته‌اند موضعی متفاوت با دیگر اندیشمندان این حوزه ارائه دهند.

۱.۵ دیدگاه فلاسفه

از جمله طرفداران اصلی قاعده موجبیت علی و معلولی در جهان اسلام حکما و فلاسفه‌اند. آنان هیچ گونه تعارضی میان اصل موجبیت علی و اعمال اراده و اختیار از جانب فاعل مختار نمی‌بینند؛ زیرا می‌توان به اجمال، پاسخ ناسازگاری اصل موجبیت با اختیار را بدین صورت ترسیم کرد که اراده فاعل به عنوان جزء اخیر علت تامه، معلول را به ساحت تمامیت صدور می‌رساند در نتیجه نفس اراده، مسیر فعل اختیاری را تعیین می‌بخشد و اختیار را برای فاعل مختار به اثبات می‌رساند. پاسخ حکما به دیدگاه ناسازگاری بر دو فرض استوار است:

فرض اول: حاکمیت ضرورت علی و معلولی در تمام ساحت‌های وجودی؛

فرض دوم: قرار گرفتن اراده به عنوان جزء اخیر علت تامه.

اگر چه هر دو فرض، مکمل یکدیگر در پاسخ به ناسازگاری‌اند اما درجه اهمیتشان، یکسان نیست. ادعای حاکمیت جبر علی در همه ساحت‌ها مهم‌تر و اثباتش چالش‌بر انگیزتر است. بزرگانی از اصولیون شیعه در زمره مخالفان حاکمیت ضرورت علی در تمام ساحت‌های وجودی‌اند و فاعل مختار را از شمول این قاعده بیرون می‌دانند که در ادامه این نوشتار بدان پرداخته خواهد شد.

۲.۵ دیدگاه متکلمین

متکلمین با پذیرفتن اولویت به جای ضرورت، در نقطه مقابل فلاسفه قرار می‌گیرند اجمال دیدگاه متکلمین چنین است که با حصول علت تامه، وجود معلول نسبت به عدمش تنها رجحان می‌یابد اما این رجحان مانع از نقیض نیست یعنی با وجود علت تامه و رجحان یافتن جانب وجود، هم چنان عدمش ممکن است.

فخر رازی مجموعاً سه دلیل برای قائلین به اولویت بر می‌شمرد. این ادله، بخوبی انگیزه قائلان به اولویت را نشان می‌دهد.

سازگاری اختیار انسان و ضرورت علی از نگاه اصولیون شیعه ... ۷

«همانا انگیزه‌ای که باعث می‌گردد فاعل به طرف انجام فعل رود قابل تغییر است و اگر اینگونه بود که فعل وجوباً از فاعل صادر می‌گشت آنگاه فاعل قادر به تغییر آن نبود» (رازی، ۱۴۰۷: ۵۸)

دلیل دیگر فخر اشاره به امری بدیهی است که بدین صورت بیان می‌شود:
«ما به گونه‌ای ضروری و بدیهی در می‌یابیم که بین انسانی که مجبور است و کسی که مختار است در انجام دادن فعل فرق است» (همان)
دلیل سوم وی نیز همان اعتقاد به جبر در ساحت فاعل مختار در صورت پذیرش قاعده ضرورت علی است که مجموعاً سه دلیل و انگیزه قائلین به اولویت را تشکیل می‌دهد. (همان)

۳.۵ نظریه اصولیون شیعه

این نظریه که دیدگاه میانی نظریه فلاسفه و متکلمین اسلامی است به خوبی در آثار چهار شخصیت از عالمان اصول فقه بازتاب یافته است؛ محقق نائینی، خوئی، شهید صدر و محمد تقی جعفری. هر یک از این شخصیت‌ها به نوبه خود به رفع ناسازگاری بین ضرورت علی و فاعل مختار همت گمارده‌اند. ما حاصل رأی آنان، نفی ضرورت علی از ساحت فاعل مختار و حصر آن در فاعل‌های موجب است. البته شیوه تقریر و اثبات هر یک، متمایز از دیگری است بنابراین تفکیک آراء ایشان و تحلیل مطالبشان، موضوعیت دارد.

۱.۳.۵ نظریه نائینی

می‌توان ادعا کرد ریشه و بن مایه نظریه نائینی در مفهومی به نام طلب نهفته است؛ این مفهوم نخستین بار در لسان اشاعره در مباحث کلام باری تعالی به کار رفته است. (تفتازانی، ۱۴۱۹: ۱۴۹)

در باب ماهیت کلام خداوند نظر معتزله آن است که خداوند برای تکلم، اصواتی را در یکی از موجودات ایجاد می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۳). بنا بر این نظر تکلم از صفات فعل خداوند محسوب می‌گردد اما دیدگاه اشاعره دیدگاهی اعم از دیدگاه معتزله است. اشاعره اگر چه سخن دو گروه دیگر را می‌پذیرند اما در این رابطه نظر منحصر به فرد خویش را نیز حفظ می‌کنند. (جرجانی، ۱۴۱۹: ۱۰۶)

کلام از منظر اشاعره منقسم به کلام لفظی و کلام نفسی می‌گردد. کلام لفظی همان کلمات و الفاظ ظاهری می‌باشد که با حس شنوایی دریافت می‌گردد و با زبان افاده می‌گردد اما کلام نفسی جزء صفاتی است که خدواند متعال بدان متصف است و منشأ ایجاد کلام لفظی است نه عین آن.

به عبارت دیگر همانگونه که معلول بر علت خویش دلالت می‌کند کلام نفسی نیز به گونه‌ای است که کلام لفظی حاکی و دلالت کننده بر آن است. این نوع کلام مختص به باری تعالی نمی‌باشد بلکه انسان‌ها نیز از این قاعده مستثنی نیستند (تفتازانی، ۱۴۱۹: ۱۴۹) یعنی در ساحت وجودی انسان نیز کلام به دو بخش لفظی و نفسی تقسیم می‌گردد که یکی منشأ، علت و دیگر دالّ و معلول می‌باشد. به عبارت دیگر همانگونه که انسان دارای صفاتی هم چون اختیار، علم و دیگر صفات ذاتی است، به همانسان دارای صفتی ذاتی به نام تکلم و کلام است، که کلام لفظی از آن نشأت می‌گیرد. و این کلام نفسی در کنار باقی صفات مجموع صفات ذاتی انسان را تشکیل می‌دهد.

کلام نفسی خود به دو قسم مجزا تقسیم می‌گردد؛ همانگونه که آورده شد کلام لفظی دالّ و معلول کلام نفسی می‌باشد و از آنجا که کلام لفظی خود به دو نوع افاده می‌گردد می‌توان آن را به دو قسم تقسیم کرد؛ کلام لفظی از حیث افاده گاهی به صورت خبری یعنی گزاره‌های قابل اتصاف به صدق و کذب افاده می‌گردد مانند: هوا صاف است و گاهی نیز به صورت جمله‌ای انشائی مانند: جملات امری و از آنجا که این کلمات لفظی از دیدگاه اشاعره معلول کلام نفسی است، بنابراین هر یک از کلمات لفظی از جنبه‌ای از آن صفت قابل ایجاد است از این رو ایشان کلام نفسی را اگر جملات خبریه بر آن دلالت کند کلام و اگر جملات انشایی بر آن دلالت نماید اصطلاحاً طلب می‌نامند. (جرجانی، ۱۴۱۹: ۹۴)

بنابراین طلب و کلام هر دو به یک صفت ذاتی یعنی کلام نفسی اطلاق می‌شود و همانگونه که کلام نفسی صفتی ذاتی است، طلب نیز صفتی ذاتی و در کنار صفاتی چون اختیار، علم، اراده و ... قرار می‌گیرد. این اختلافات و تفاوت‌ها بین کلام لفظی و کلام نفسی و تقسیمات متفرع بر آن، موجب گشوده شدن بابی خاص در میان کتاب اصولی شیعه گردید که به باب (الطلب و الاراده) مُسمی گشته است.

مباحثی که در این باب از کتب اصولی مطرح می‌گردد حول محور تفاوت بین طلب و اراده است؛ توضیح آنکه اشاعره طلب را صفتی نفسانی و از اقسام کلام نفسی می‌دانند اما معتزله کلام نفسانی را نپذیرفته و مفهومی به نام طلب را به عنوان صفتی نفسانی نمی‌پذیرند.

بنابراین آنچه را که اشاعره به عنوان طلب در نفس فاعل مختار به اثبات می‌رسانند معتزله همان اراده فاعل مختار می‌دانند نه صفتی در مقابل یا کنار اراده به نام طلب و از اینجا است که پرسش اساسی رخ می‌نماید مبنی بر اینکه علت و یا مقام متقدم بر اوامر و نواهی الهی که به صورت الفاظ بیان گشته‌اند چه علت و چه مقامی است؟ آیا علت اینگونه الفاظ تنها اراده است؟ و یا اراده نمی‌تواند علت موجد الفاظ امر و نهی الهی باشد؟ بلکه مقام دیگری را می‌بایست به اثبات رساند؟

اشاعره در پاسخ به این سوال می‌گویند: مقامی قبل از ایجاد الفاظ امر و نهی در نفس فاعل مختار موجود است به نام طلب که این مقام غیر از مقام اراده و پس از آن است اما معتزله طلب را به عنوان صفتی غیر از اراده به رسمیت نمی‌شناسند بلکه طلب و اراده را واحد و متحد می‌دانند. (خمینی، ۱۳۷۶: ۲۷)

تا بدین جا دانسته می‌شود برخی چون اشاعره چنانکه مقاماتی مثل علم، اختیار، قدرت، اراده را برای نفس قائلند و آن‌ها را از صفات ذات نفس فاعل مختار می‌دانند همچنان مقامی به نام طلب را نیز برای آن به اثبات می‌رسانند. نائینی با وام گرفتن این مفهوم از اشاعره نظریه نوآورانه خویش در باب رابطه فاعل مختار با ضرورت علی و معلولی را ابراز می‌کند. البته گفتنی است آنچه مرحوم نائینی در اقتباس مفهوم طلب از اشاعره انجام داده است، فقط یافتن مقامی واسطه بین اراده و فعل اختیاری است همانگونه که اشاعره به چنین چیزی معتقد بودند اما انگیزه نائینی و اشاعره هیچگاه مانند هم نبود. انگیزه اشاعره در اثبات طلب، بحث کلام باری و ذاتی بودن صفت تکلم برای خداوند و به تبع قدیم بودن کلام الله بود نه اثبات اختیار انسان. به خلاف نائینی که انگیزه اصلی وی در اثبات معنای طلب، اثبات اختیار انسان است نه چیز دیگری.

وی با در نظر گرفتن این مسئله که قاعده ضرورت علی و معلولی تنها در فواعل غیر مختار جاری است و فواعل مختار از تحت این قاعده از باب تخصیصاً خارجند؛ در صدد نحوه خروج فاعل مختار از تحت این قاعده برآمده است و برای نشان دادن این امر از مفهوم طلب مدد می‌جوید. طبق دیدگاه ایشان اگر مفهوم طلب را مفروض نگیریم هیچ راهی برای فرار از جبر علی باقی نمی‌ماند؛ زیرا مقدمات فعل اختیاری همگی قهری و ضروری است و اگر بخواهیم با همین مقدمات افعال اختیاری را توضیح دهیم، ناچاریم افعال اختیاری را نیز قهری و غیر اختیاری بدانیم. (نائینی، ۱۳۱: ۱۴۰۴) تنها راه خروج از مشکل، بهره‌گیری از مفهوم طلب است؛ توضیح آنکه مقدمات فعل اختیاری در نظر مشهور

عبارت است از تصور شیء، تصدیق به فایده، شوق، شوق موکد، اراده و در آخر تحریک عضلات برای انجام فعل اختیاری.

نائینی میان اراده و انجام فعل، مقام دیگری برای نفس در نظر می‌گیرد که بر آن، نام طلب را می‌نهد. ایشان برای طلب سه خصوصیت قائل است:

۱. مقام طلب، نفس اختیار فاعل است؛

۲. آنگاه که فاعل در این مرحله واقع گردید هیچ جبر و الزامی از ناحیه علت بر او حکومت نمی‌کند؛

۳. خود فاعل و نفس فاعل است که در این مرحله بدون آنکه دخالتی از ناحیه غیر بر او تحمیل شود، به فعل خود وجود می‌بخشد. (نائینی، ۱۳۶۸: ۸۹)

می‌توان گفت مقام طلب از نظر نائینی تنها جایگاهی است که قانون ضرورت علی و هر ضرورت دیگری کارایی خود را در آن از دست می‌دهند و نفس فاعل مختار در این مقام، فارغ از هرگونه ضرورتی، آزادانه عمل می‌کند.

۱.۱.۳.۵ دلایل نائینی بر اثبات طلب

دلیل اول

صورت منطقی این دلیل، در قالب قیاس استثنائی تقریر می‌شود. طبق این استدلال و با فرض اینکه تمامی مبادی اراده و نفس اراده، غیر اختیاری و ضروری باشند آنگاه:

الف) اگر حرکت عضلات، صرفاً مترتب بر مقدمات فعل اختیاری باشد بدون آنکه نفس در حرکت عضلات اثر کند لازم می‌آید که عضلات در حرکتشان منقاد و تحت فرمان نفس نباشند.

ب) اما بالوجدان می‌یابیم که عضلات، منقاد و تحت فرمان نفس هستند. نتیجه آنکه حرکت عضلات، صرفاً مترتب بر اراده و مبادی آن نمی‌باشد از این روی افعال اختیاری، تحت سیطره چیزی غیر از اراده بوده که همان طلب است و طلب، عین اختیار و سلطنت نفس در افعال خویش است. (همان: ۹۱)

نائینی در این استدلال از امری وجدانی و بدیهی یعنی انقیاد عضلات در برابر نفس به امری غیر بدیهی به نام طلب راه یافته است. به عبارت دیگر از معلول یعنی انقیاد به علت که همان طلب می‌باشد رسیده است.

دلیل دوم

با مطلق انگاری قاعده ضرورت علی، و توسعه آن به همه فاعل‌ها، جبر در ساحت ربوبی راه می‌یابد؛ توضیح آنکه خدواند علت تامه تحقق موجودات است و اگر فرض کنیم قاعده ضرورت علی در ساحت ربوبی راه داشته باشد در آن صورت خدواند پس از اراده، اختیاری بر فعل خود ندارد و این مسئله عین جبر در ساحت ربوبی است؛ بنابراین برای رهایی از لزوم جبر در افعال الهی ناچاریم واسطه‌ای بین اراده و فعل در نظر بگیریم که همان طلب باشد. (همان)

دلیل سوم

الف) واضح است که، انبعاث نفس به سوی عمل، نیازمند بعث و برانگیخته شدن است و به عبارتی انبعاث نفس، مسبوق به بعث است.

ب) بعث و برانگیختن از مقوله فعل است؛

ج) اراده از مقوله فعل نیست بلکه از کیفیات نفسانی است؛

د) بنابراین نمی‌توان اراده را موجب انبعاث نفس به سوی فعل دانست.

ماحصل دلیل فوق این است که اگر اراده را مرحله قبل از انبعاث نفس به سوی عمل بدانیم منبعاث شدن نفس بدون بعث اتفاق می‌افتد در حالی که طبق قانون علیت انبعاث بدون بعث محال است؛ بنابراین بعد از اراده مرحله‌ای به نام طلب موجود است که از سنخ فعل نفس و باعث نفس به سوی عمل می‌شود. (نائینی، ۱۴۰۴: ۱۳۱)

گفتنی است اراده از دیدگاه نائینی همان شوق موکد است و ایشان مانند برخی از فلاسفه اراده را جدا از شوق موکد نمی‌دانند. (همان: ۱۳۲) اراده را جدا از شوق موکد نمی‌بینیم زیرا رسیدن به لب راه یافته است

۲.۱.۳.۵ نقد و بررسی

با تأمل درونی در حالت خود، می‌توان شاهدی بر رد نظر نائینی یافت؛ زیرا هر کس به روشنی می‌یابد که تنها یک امر در نفس او هست که اراده نام دارد و مفهوم و فعلی به نام طلب در کنار اراده، مشهود نیست. البته نائینی خود به این اشکال پاسخ می‌دهد که مخالفین هیچ‌گونه برهانی بر ادعای خویش مبنی بر عدم تغایر طلب و اراده اقامه ننموده‌اند و ادعای آنان صرفاً مبتنی بر وجدان است.

آنچه ما در نزد نفس خویش می‌یابیم این است که وراء اراده، شیء دیگری وجود دارد که موجب وقوع فعل خارجی و صدور آن از فاعل می‌گردد و آن کسانی که قائل به اتحاد طلب و اراده هستند، تنها دلیلی که دارند ادعای وجدان است و اینکه هیچ چیز وراء اراده که صفتی قائم به نفس باشد و به آن طلب بگویند وجود ندارد؛ در حالی که دانسته شد که وجدان خلاف این مسئله است بلکه برهان نیز این وجدان را مساعد است. (همان: ۱۳۱)

اما به نظر نمی‌آید بتوان توجیه نائینی را پذیرفت؛ زیرا آنچه نائینی بر طبق استدلال نخست این نوشتار بدیهی می‌دانست انقیاد عضلات در برابر نفس بود نه فعل یا صفتی به نام طلب؛ به عبارت دیگر همان طور که در توضیح استدلال نخست آمد نائینی از انقیاد که امری وجدانی بود به طلب رسید نه اینکه مفهوم طلب در نفس خود مفهومی بدیهی باشد. اشکال دیگر اینکه ایشان از یک طرف طلب را از سنخ فعل می‌دانند و آن را با اراده به عنوان کیف نفسانی متفاوت می‌یابد

«همانا طلب همان اختیاری است که فعل نفس می‌باشد و نفس به ذات خویش در وجود آن تاثیر می‌گذارد.» (نائینی، ۱۳۳۸: ۹۲)

و از سوی دیگر طلب را عین اختیار نفس معرفی می‌کند.

«همانا در آنجا مرتبه دیگری بعد از اراده وجود دارد که طلب نامیده می‌شود که همان نفس اختیار است.» (همان: ۸۰)

لازمه منطقی این همانی طلب و اختیار این خواهد بود که اختیار، همچون طلب، از سنخ فعل باشد حال آنکه اختیار صفت است و نه فعل. از این روی می‌توان گفت ماهیت طلب به خوبی در کلام نائینی تقریر نشده است و همین مسئله فهم آن را مشکل می‌سازد.

۲.۳.۵ نظریه خوئی

نحوه ورود خوئی به استدلال بر عدم جریان قاعده ضرورت علی، بهره‌گیری از مفهوم سنخیت است؛ طبق تحقیق ایشان سرّ عمومیت قاعده ی ضرورت علی و معلولی در عالم هستی از دید فلاسفه دو چیز است:

الف) فقر ذاتی ممکنات؛

ب) نیافتن صفتی غیر از اراده که بتواند علیت افعال اختیاری را بدان نسبت دهند.

(خوئی، ۱۴۱۰: ۵۷)

اما وی، منشا عمومیت قاعده ضرورت علی را سنخیت و سلطنت می‌داند.

۱.۲.۳.۵ سنخیت از نظر خوئی

خوئی سنخیت را جایگزین ملاک فقر ذاتی ممکنات می‌کند و می‌گوید علت جریان قاعده ضرورت علی نه فقر ذاتی ممکنات بلکه سنخیت است اگر چه ممکنات همگی دارای فقر ذاتی هستند اما این مسئله را نمی‌توان دلیل بر عمومیت قاعده ضرورت علی دانست.

همانا قاعده مذکوره مبتنی است بر مسئله سنخیت و تناسبی که اساس علیت است و از این حیث وجود معلول مرتبه نازل و وجود علت است به عبارت دیگر معلول متولد از علت است و از صمیم ذات علت خارج می‌گردد مانند حرارت متولد از آتش است که در این صورت، طبیعی است که گفته شود وجود معلول در نزد وجود علتش ضروری می‌گردد و آنگاه که علت معدوم شود معلول نیز معدوم می‌گردد (خوئی، ۱۴۲۲: ۲۶۲)

ایشان در توضیح سنخیت علی می‌گوید: سنخیت یعنی حضور معلول در مرتبه علت خویش. از آنجا که معلول مرتبه نازل و علت است و همچنین چون علت، مرتبه عالی معلول خویش است می‌توان حکم کرد که حضور معلول نزد علتش واجب است؛ به عبارت دیگر معنای وجوب سابق معلول، حضور معلول در مرتبه علت خویش و یا همان حضور معلول در مرحله ذات علت خود است. (همان: ۲۶۳)

با این توضیح می‌توان نتیجه گرفت که اگر علتی یافت شود که معلول آن در مرتبه ذات علت حضور نداشته باشد در آن صورت، ضرورت سابق برای چنین معلولی فرض ندارد و اینگونه علل و معالیل هیچ‌گاه رابطه ضروری نسبت به یکدیگر ندارند. ادعای خوئی بر این است که رابطه فاعل مختار نسبت به افعالش از این نوع می‌باشد و فعل و فاعل مختار به عنوان معلول او در صمیم و ذات فاعل حضور ندارد و بالتبع نمی‌توانیم ضرورت سابقی برای معلول فرض کنیم. (خوئی، ۱۴۱۰: ۵۹)

۲.۲.۳.۵ سلطنت از دیدگاه خوئی

در رابطه با جهت دوم قول فلاسفه نیز خوئی نظر دیگری را پی می‌گیرد همانگونه که در جهت دوم قول فلاسفه گفته شد خوئی معتقد است یکی دیگر از دلایل روی آوردن فلاسفه به عمومیت قاعده ضرورت علی و معلولی این است که فلاسفه نتوانستند علت

اصلی افعال اختیاری انسان را در نفس انسان بیابند از این رو افعال اختیاری را به تنها موردی که پیش رویشان بوده است یعنی اراده منسوب کرده‌اند؛ پس قائل شده‌اند که فعل فاعل مختار بعد از رسیدن فاعل به مرحله اراده طبق قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» واجب می‌گردد و تخلف از علت تامه برای معلول یعنی فاعل مختار مقدور نیست. خوئی ریشه این ادعا یعنی مترتب بودن فعل فاعل مختار بر صفتی به نام اراده را نمی‌پذیرد و به جای آن مفهوم اختیار و سلطنت نفس را مطرح می‌نماید.

همانا اراده آنگاه که به حد نهایت خود می‌رسد (شوق موکد) نمی‌تواند علت تامه فعل واقع شود؛ بنابراین طبیعی است که افعال اختیاری را به امر دیگری غیر از اراده مستند کرد و این امر همان اعمال قدرت و سلطنتی است که از آن دو به اختیار تعبیر می‌گردد از جهت دیگر اینگونه می‌توان گفت که خداوند نفس انسان را به گونه‌ای خلق نموده است که دارای این سلطنت و قدرت است و این سلطنت و قدرت، ذاتی نفس می‌باشند و در صمیم ذات فاعل ثابتند و به دلیل این صفت ذاتی است که عضلات تابع و خاضع نفسند؛ بنابراین نفس برای اعمال قدرت خویش احتیاج به اعمال قدرت دیگری غیر از آن ندارد. (همان: ۱۰)

از مجموع پاسخ‌های خوئی به دو دلیل فلاسفه نتیجه می‌شود که قاعده ضرورت علیّی تنها در فواعلی که فعل با فاعل سنخیت دارد جاری است؛ این فواعل منحصر در فواعل طبیعی و مجبور است و در "فواعل مختار" به دلیل "عدم سنخیت" این قاعده جاری نیست.

نظر خوئی در خصوص اختیار خداوند نیز همان نظر وی در باقی موجودات مختار است؛ یعنی عدم جریان قاعده ضرورت علیّی؛ با این تفاوت که ذات خداوند سلطان بالذات است و چون خداوند نیاز به غیر ندارد بنابراین هیچ گاه تحت قاعده ضرورت علیّی قرار نمی‌گیرد؛ چون سلطان بالذات نمی‌تواند تحت قانون یا قاعده‌ای باشد از این رو ایشان اراده در ذات ربوبی را به معنای اعمال قدرت و مشیت می‌دانند.

توضیح آنکه خوئی در ادامه انتقاد خود بر دیدگاه فلاسفه در مطلق بودن قاعده الشیء مالم یجب لم یوجد، دیدگاه ایشان را مستلزم ورود جبر در ساحت باری تعالی می‌داند به این بیان که اگر همانگونه که فلاسفه اراده ازلیّه را علت تامه افعال خداوند می‌دانند، اراده را علت تامه بدانیم بدین معنا است که آن افعال را از دایره قدرت خداوند و سلطنت ایشان خارج کرده‌ایم.

این مسئله را می‌توان در دو مقدمه توضیح داد:

مقدمه اول: قدرت به آنچه وجودش خود به خود واجب است و یا آنچه وجودش محال است تعلق نمی‌گیرد.

مقدمه دوم: افعال خداوند همگی واجب‌اند به این دلیل که مصدر و علت وجود این افعال که اراده ازلیه خداوند متعال است، واجب می‌باشد.

آنگاه که این مقدمات را مفروض بگیریم (همانگونه که از دیدگاه خوئی فلاسفه این دو مقدمه را مفروض گرفته‌اند) نتیجه آن می‌شود که افعال خداوند متعال واجب است و اثبات وجوب افعال باری تعالی همان قائل شدن به عدم قدرت و سلطنت خداوند است. (خوئی، ۱۴۱۰: ۷۰)

از این جهت است که خوئی نمی‌تواند اصل ضرورت علی و معلولی را در ساحت ذات ربوبی بپذیرد برای حصول این امر، ایشان از وجوب افعال خداوند و تمامیت ذاتیه خداوند از همه جهات، معنایی غیر از معنای مورد نظر فلاسفه ارائه می‌دهد. خوئی وجوب افعال الهی را به معنای عدم افتقار و نیازمندی ذات خداوند به غیر خودش و اینکه ذات خداوند سلطان بالذات است، تصویر می‌نماید و از این معنا این نتیجه را می‌گیرد که وجود خداوند چون نیاز به غیر ندارد و از طرفی ذات ایشان سلطان بالذات است، بنابراین هیچ گاه تحت قاعده وجوب علی و معلولی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا سلطان بالذات نمی‌تواند تحت قانون یا قاعده‌ای باشد از این جهت ایشان اراده در ذات ربوبی را به معنای اعمال قدرت و مشیت می‌داند. (خوئی، ۱۴۲۲: ۲۸۲)

۳.۲.۳.۵ نقد و بررسی

در نقد و بررسی این نظریه اولین موردی که می‌توان به عنوان نقدی اساسی بر این دیدگاه وارد نمود دلیل خوئی بر نفی قاعده ضرورت علی و معلولی در ساحت فاعل مختار است همانگونه که بدان اشاره شد خوئی دلیل عدم جاری شدن این قاعده را در بعضی فواعل، سنخیت علی و معلولی می‌دانند و چون برخی فواعل همچون فاعل مختار بین او و فعلش سنخیت نیست، بنابراین از تحت این قاعده خارج است.

در بررسی و نقد این دلیل به چند نکته می‌توان اشاره نمود:

الف) در نقد و بررسی مفهوم سنخیت از دیدگاه خوئی می‌توان گفت که منظور و قصد خوئی از سنخیت مشخص نیست که آیا این مفهوم همان مفهومی است که فلاسفه در آثار

خویش از آن به قاعده سنخیت علت و معلول یاد نموده‌اند و یا مفهوم و معنای دیگری از سنخیت مورد نظر خوئی است؟ زیرا آنچه که فلاسفه به عنوان سنخیت علی و معلولی عنوان می‌دارند مفهومی است که از قاعده ی "معطى الشىء لا یكون فاقداً له" استنباط می‌گردد؛ این قاعده می‌گوید علتی که معلولی را می‌آفریند و بدان وجود می‌بخشد نمی‌تواند فاقد کمالات معلول خود باشد و تمام کمالات معلول به نحو جمع و لفظ در علت وجود دارد بنابراین معلول هم سنخ علت خود است؛ زیرا که علت واجد کمالات معلول است.

فلاسفه این قاعده را بدیهی می‌دانند اگر چه استدلالاتی نیز بر آن اقامه نموده‌اند همچون اینکه اگر معلول با علت خود سنخیت نداشته باشد لازم است که هر معلولی از هر علتی سر بزند و این مسئله بالضروره محال است؛ بنابراین علت و معلول با یکدیگر سنخیت دارند.

به هر حال آنچه از دیدگاه فلاسفه مشهود است عمومیت داشتن این قاعده در تمام علل می‌باشد؛ به این معنا که تمام علت‌ها می‌بایست هم سنخ معالیل خویش باشند به عبارت دیگر کمالات تمام معالیل در علتشان وجود دارد و الا نمی‌توان انتظار داشت علتی که فاقد کمالات معلول خود باشد بتواند معطی آن کمالات نیز باشد.

از این رو تفکیک مرحوم خوئی بین فاعل مختار و فاعل موجب در هم سنخ بودن معلول با فاعلش در یکی و هم سنخ نبودن آن در دیگری نمی‌تواند تفکیک صحیحی باشد؛ زیرا این تفکیک بدین معناست که در فواعل مختار کمالات معلول وجود ندارد؛ بنابراین به گونه خوشبینانه‌ای می‌توان گفت سنخیت علی و معلولی در کلام خوئی از معنای محصلی برخوردار نمی‌باشد. اما اگر نخواهیم به صورت خوش بینانه به مسئله بنگریم باید گفت مسئله سنخیت در کلام خوئی همان سنخیت در کلام فلاسفه می‌باشد و به نظر می‌آید ایشان به طور کلی سنخیت علی و معلولی را در فواعل مختار نمی‌پذیرد. همانگونه که خود ایشان می‌گوید:

قاعده ی ذکر شده یعنی (الشیء مالم یجب لم یوجد) اگر چه فی الجملة قاعده‌ای تاّنه است اما به نظر می‌آید ربطی به افعال اختیاری ندارد و سبب در این مسئله آن است که این قاعده بر پایه مسئله تناسب و سنخیت... استوار است پس همانا وجود معلول مرتبه نازله وجود علت است و معلول اجنبی از علت خویش نیست... و طبیعی است که تفسیر ضرورت در قاعده مذکور بنا بر مبدأ علیت، تنها در معلول‌های طبیعی صحیح است نه در معالیل اختیاری؛ زیرا افعال اختیاری چه معلول اراده باشد (بنا بر قول

فلاسفه) و چه معلول اعمال قدرت و سلطنت باشد (بنابر قول خوئی) نمی‌توان صدور آن‌ها را به مبدأ هم سنخ آن مستند نمود؛ زیرا بدیهی است که معلول اختیاری از ذات علت و فاعلش صادر نمی‌گردد... تا بخواهد از شوون و مراتب علت خود باشد بلکه اینگونه معالیل با علت‌های خودشان ذاتاً و وجوداً مباین است (خوئی، ۱۴۱۰: ۵۸، ۵۹)

اما این تفکیک به نظر صحیح نیست؛ زیرا با قاعده مسلم و بدیهی «معطی شیء لایکون فاقداً له» در تعارض است.

ب) حتی بر فرض صحت گفته خوئی در تفکیک معلول‌های فاعل مختار و موجب در قاعده سنخیت باز هم مشکل تحلیل ایشان پابرجا است؛ زیرا قاعده الشیء مالم یجب لم یوجد مبتنی بر سنخیت علی و معلولی نمی‌باشد بلکه این قاعده مبتنی بر امکان ذاتی معلول نسبت به علت خویش است؛ بدین معنا که معلول به دلیل امکان ذاتی خویش در وجود و عدم حالت تساوی دارد و آنگاه که علت آن موجود گردید وجود آن واجب می‌گردد؛ بنابراین به طور کلی مسئله ضرورت علی و معلولی بر پایه اصل سنخیت به گونه‌ای که خوئی تقریر کرده است بنا گذارده نشده است.

۳.۳.۵ نظریه شهید صدر

سومین شخصیت مورد بحث در این نوشتار که نظریه مستقل در باب نسبت قاعده ضرورت علی و معلولی با فاعل مختار ارائه نموده است، شهید صدر است. اگر چه ایشان با وام گرفتن نظریه خویش از نائینی به نوعی تکمیل کننده نظر نائینی در این مسئله است اما وی با سامان دادن به رخنه‌های استدلالی نظریه نائینی و همچنین طرح اشکالاتی چند در نظر وی نظریه خود را به عنوان نظری مستقل ارائه می‌دهد و می‌توان صدر را در عداد اصولیونی دانست که خط مشترکی را در اثبات عدم جریان قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» در ساحت فواعل مختار دنبال می‌کند.

صدر در ابتدا با مطرح نمودن اشکالاتی چند ناکارآمدی نظریه نائینی را اثبات نموده و سپس با حفظ اصول و امهات نظرات نائینی به طرح نظریه خویش در این رابطه می‌پردازد بنابراین در این بخش از نوشتار حاضر در ابتدا به ذکر اشکالات صدر بر نظر نائینی و سپس به طرح نظریه وی پرداخته می‌شود.

۱.۳.۳.۵ اشکالات صدر بر نائینی

اشکال اول: اگر فعل نفسانی طلب را عین ایجاد و عین تاثیر بدانیم (همانگونه که نائینی دانست) باید گفت تاثیر و اثر، ایجاد و وجود، حقیقتی وراء فعل خارجی ندارند؛ بنابراین تحلیل، مفهومی که نائینی آن را واسطه‌ای بین اراده و فعل خارجی می‌داند نمی‌تواند امری مستقل از فعل خارجی باشد بلکه حیثیتی انتزاعی از فعل خارجی است. (هاشمی، ۱۹۹۶: ۳۵)

اشکال دوم: اگر نائینی فعل طلب را که فعلی نفسانی است به عنوان تخصیصی برعمومیت قاعده ضرورت علی و معلولی قرار می‌دهد؛ چرا این فرایند را در فعل خارجی نمی‌پذیرد؟ یعنی چرا فعل خارجی را مخصص قاعده ضرورت در نظر نمی‌گیرد؟ بنابراین چه تفاوتی میان فعل نفسانی و فعل خارجی وجود دارد که نمی‌توان فعل خارجی را از تحت قاعده ضرورت خارج نمود؟ صدر از این مسئله نتیجه می‌گیرد که واسطه شدن فعل طلب بین اراده و فعل خارجی نمی‌تواند اشکال ناسازگاری را حل کند. (همان)

اشکال سوم: قاعده ضرورت علی قاعده‌ای تبعیدی نیست که تخصیص بردار باشد؛ بنابراین نمی‌توان قاعده ضرورت را با فعل طلب که فعلی نفسانی است تخصیص زد. (همان) صدر با این اشکال در ابتدای امر به نظر می‌آید خط سیر مشترک همفکران خویش در میان اصولیون شیعه مبنی بر عدم جریان قاعده ضرورت در فاعل مختار را نمی‌پذیرد اما وی در واقع این اشکال را مدخلی برای ورود به نظریه خویش قرار می‌دهد.

۲.۳.۳.۵ شهید صدر و نظریه سلطنت

با توجه به اشکال سوم صدر بر نائینی می‌بایست برای تصحیح اختیار فاعل مختار در جستجوی امر دیگری برآمد؛ به عبارت دیگر آنگاه که دانستیم فعل فاعل مختار نه واجب بالذات است و نه مانند باقی اشیاء عالم، تحت وجوب غیری قرار می‌گیرد، پس چگونه می‌توان فعل فاعل مختار را ارزیابی نمود؟ ایشان چهار فرض در تصحیح فعل فاعل مختار عرضه می‌کند:

فرض اول: مصحح وجود و به وجود آورنده فعل فاعل مختار، وجوب بالغیر باشد؛ این فرض از دیدگاه صدر فرضی باطل است؛ زیرا اگر به وجود آورنده و مرجح فعل فاعل مختار وجوب بالغیر باشد آنگاه می‌بایست بپذیریم که فعل و فاعل مختار در تحت قاعده

الشیء ما لم یجب لم یوجد قرار می‌گیرد؛ در حالی که از نظر ایشان قرار گرفتن تحت این قاعده مساوی با پذیرفتن جبر در فعلِ فاعل مختار است.

فرض دوم: مصحح، امکان ذاتی فعل باشد؛ این فرض نیز همان دیدگاه متکلمین مبنی بر اولویت است و باطل؛ زیرا بالوجدان دانسته می‌شود که امکان ذاتی که عبارت است از نسبت تساوی بین وجود و عدم، نمی‌تواند مصحح و موجد فعل اختیاری باشد.

صدر در این جا دلیل دیگری نیز بر ردّ این فرض بیان می‌دارد.

«علاوه بر دلیل پیشین دلیل دیگری نیز اضافه می‌شود و آن اینکه امکان نمی‌تواند مصحح اختیار باشد؛ زیرا این فرض به معنای صُدْفه و اتفاق است و اتفاق غیر از اختیار است» (همان: ۳۶)

یعنی اگر گفته شود امکان موجد و مصحح فعل اختیاری است، در واقع ترجیح بلامرجح را پذیرفته‌ایم و قبول ترجیح بلامرجح همان نقص قانون علیّت است.

فرض سوم: شهید صدر در این فرض با وام گرفتن مفهوم هجوم نفس به سوی خلق فعل اختیاری از عبارت نائینی، می‌گوید: می‌توان فرض کرد نفس با هجوم خود به سوی خلق فعل، به ایجاد آن می‌پردازد؛ بنابراین مصحح فعل اختیاری هجوم نفس به سوی ایجاد فعل می‌باشد. صدر این فرض را نیز ردّ می‌کند و می‌گوید: اگر هجوم نفس را به عنوان فعلی از جانب نفس بپذیریم که نفس با این فعل نفسانی به ایجاد فعل خارجی می‌پردازد، می‌بایست بگوییم خود هجوم به عنوان فعلی نفسانی نیز نیازمند به هجوم دیگری است و آن دیگری نیز به هجوم متقدم از خود وابسته است و این گونه است که فرض سوّم در تسلسل سر بر می‌آورد و باطل می‌گردد.

فرض چهارم: مصحح، مفهوم سلطنت باشد؛ توضیح آنکه مصحح افعال اختیاری نه وجوب غیری است و نه امکان ذاتی بلکه امری میان این دو است که از جهتی به امکان و از جهتی به وجوب شبیه است که ایشان آن را سلطنت می‌نامد؛ یعنی اشیاء عالم هستی از دو امر ناشی می‌شود وجوب غیری و سلطنت.

سلطنت، مفهومی بین وجوب و امکان است که تنها در فواعل مختار معنا دارد. شباهتش با امکان در تساوی نسبتش با وجود و عدم است و افتراقش در کافی نبودن امکان در متحقق شدن یک طرف وجود و عدم در حالی که سلطنت به تنهایی یک طرف را متحقق می‌کند. شباهتش با وجوب نیز در همین مسئله است؛ یعنی متحقق ساختن یک طرف ممکن اما افتراقش با آن در عدم ضرورت یافتن فعل در زمان تحقق سلطنت است به

خلاف وجوب که تحقق فعل در آن ضروری می‌باشد؛ بنابراین مفهوم سلطنت مفهومی است میانی بین وجوب و امکان که تنها در فواعل مختار معنا دارد. ایشان در تشریح تفاوت بین امکان وجوب با سلطنت و همچنین شباهت آن می‌گویند:

همانا سلطنت با امکان و وجوب در برخی وجوه مشترک هستند و همچنین با آن دو در برخی وجوه دیگر تفاوت دارد. سلطنت با امکان در این مورد مشترک است که سلطنت همانند امکان نسبتش با وجود و عدم متساوی است؛ اما جهت افتراق آن با امکان در این است که امکان برای تحقق دو طرف وجود و عدم کافی نیست؛ بلکه محتاج به مؤونه زائدی است؛ در حالی که سلطنت [به تنهایی برای تحقق یک طرف کافی است] فرض ضمیمه شدن چیز دیگری در آن نمی‌رود؛ زیرا یک طرف وجود و عدم با سلطنت به تنهایی محقق می‌گردد؛ چرا که اگر فرض مؤونه زائدی در سلطنت شود مخالف مفهوم سلطنت است و سلطنت از سلطنت بودن خارج می‌شود در حالی که در امکان، ضمیمه نمودن مؤونه زائد در آن مخالف با مفهومش نیست... [اما جهت اشتراک سلطنت با وجوب] سلطنت با وجوب مشترک است، در اینکه سلطنت نیز همچون وجوب برای تحقق یک طرف از وجود و عدم، محتاج به ضمیمه شدن چیز دیگر نیست و تفاوت دارد با وجوب در اینکه صدور فعل در وجوب ضروری است اما صدور فعل در سلطنت ضروری نیست؛ زیرا اگر ضروری بود، با مفهوم سلطنت مخالف می‌گشت و فرق است بین حالت (لَهْ أَنْ يَفْعَلُ) و حالت (عَلَيْهِ أَنْ يَفْعَلَ) (همان: ۳۷)

صدر از تفاوتی که بین لَهْ أَنْ يَفْعَلُ یعنی نفس فاعل مختار که توانایی انجام فعل دارد_ و عَلِيهِ أَنْ يَفْعَلَ یعنی نفس فاعلی که فعل بر او تحمیل می‌گردد_ قائل می‌شود؛ نفس فاعل مختار را در مقوله (لَهْ أَنْ يَفْعَلَ) جای می‌دهد و از همینجا صفت اختیار را برای او اثبات می‌نماید. (همان: ۳۷)

نکته دیگر که در اینجا می‌بایست به آن اشاره نمود مفهوم جدیدی از ضرورت است که از مفهوم سلطنت متولد می‌شود که شهید صدر آن را ضرورت اخلاقی می‌نامد در واقع این ضرورت به تعبیر ایشان سنخاً از ضرورتی که ناشی از وجوب بالغیر است متفاوت است این سنخ از ضرورت در طول سلطنت قرار می‌گیرد و از آنجا که سلطنت سنخاً با وجوب متفاوت است از این رو ضرورت در طول آن نیز سنخاً با ضرورت ناشی از وجوب بالغیر متفاوت است. این نوع از ضرورت از این جهت که در طول سلطنت است منافاتی با اختیار ندارد. (صدر، ۱۹۹۵: ۲۲۷)

وی در نتیجه این تحلیل می‌تواند اختیار را به راحتی به اثبات برساند؛ اما سوالی که می‌بایست به آن پاسخ دهد و در پیش روی وی همچنان باقی است این سوال است که آیا وجود مفهوم سلطنت همچون وجود دیگر مواد یعنی امکان و وجوب دلیل عقلانی دارد؟ به عبارت دیگر آیا مفهوم سلطنت چون مفاهیمی همچون وجوب و امکان، زاده حصر عقلی می‌باشد و دلیل عقلی بر وجود آنها در دست است؟ این سوال را خود صدر اینگونه پاسخ داده است که هیچ دلیل عقلی نمی‌تواند وجود این مفهوم را به اثبات رساند بلکه تنها، دلیل وجدانی و نقلی می‌تواند مثبت این مفهوم در ساحت وجودی فاعل مختار باشد البته ایشان خدا را از عموم فاعلیت مختار تخصیص می‌زند؛ یعنی در مورد خداوند می‌تواند این مفهوم را با برهان به اثبات رساند؛ اما در مورد انسان تنها راه، وجدان و نقل است.

می‌توان برهان بر اثبات این مفهوم فی الجمله در رابطه با خداوند اقامه نمود... که رجوع به قدرت خداوند دارد اما در مورد انسان که داخل در محل بحث است هیچ گونه برهانی بر آن وجود ندارد بلکه راه اثبات آن منحصر در شرع و وجدان است؛ اینگونه که بگوئیم مثلاً ما به صورت مستقیم سلطنت را در درون خویش ادراک می‌کنیم به این صورت که ما وقتی شوق آکید در نفسمان به سوی عمل ایجاد می‌گردد، به صورت قهری و بی اختیار به سوی عمل نمی‌رویم و هیچ چیزی ما را به سوی آن نمی‌کشاند بلکه با سلطنت به سوی عمل می‌شتاییم؛ بنابراین حالت سلطنت از امور موجود در نزد نفس است که با علم حضوری ادراک می‌گردد مانند حالت گرسنگی و تشنگی است. (صدر، ۱۴۲۵: ۸۳)

بنابراین به طور خلاصه می‌توان سلطنت از دیدگاه صدر را مفهومی در کنار مفهوم وجوب و امکان دانست و مواد ثلاث معهود در فلسفه را از دیدگاه ایشان به چهار مورد افزایش داد؛ یعنی وجوب، امکان، امتناع و سلطنت. این نوع نگرش به مواد ثلاث بدین معناست که مواد ثلاث مذکور در کتب فلسفی توانایی لازم را برای توجیه فعل اختیاری انسان ندارد. ناگفته نماند که سلطنت از نگاه صدر تخصیص قاعده ضرورت علی نیست تا اشکال تخصیص قاعده عقلی پیش آید چرا که اساساً قاعده ضرورت از نگاه صدر قاعده‌ای وجدانی و از مدرکات اولیه عقل است نه عقلی. (همان: ۳۶) از این روی تخصیص آن به فاعل مختار مخل قاعده نیست.

۳.۳.۳.۵ نقد و بررسی

اساسی‌ترین نقدی که می‌توان به نظر صدر وارد کرد ابهام نظریه سلطنت مورد نظر ایشان است؛ زیرا صدر از طرفی سلطنت را شبیه به وجوب می‌داند و از طرفی دیگر آن را با امکان شبیه می‌کند؛ این مفهوم میانی، خود به خود تصور این مفهوم را مبهم می‌نماید؛ زیرا وجوب در مقابل امتناع است و هر آنچه را که نه واجب و نه ممتنع باشد، ممکن اصطلاح کرده‌اند؛ بنابراین مفهوم سلطنت، مفهومی بین واجب و مفهومی که نه واجب و نه ممتنع است، می‌باشد و تصور این مفهوم در غایت خفاء و ابهام است.

به عبارت دیگر تقسیم مواد سه گانه بر سه مورد از باب حصر عقلی و تقسیمی ثنایی است این گونه که هر مفهومی که آن را فرض کنیم و سپس وجود را بدان نسبت دهیم یا وجود برای آن ضروری است یا ضروری نیست. آنکه وجود برای آن ضروری است واجب نام دارد و آنکه وجود برای آن ضروری نیست یا عدم برایش ضروری است یا نه وجود و نه عدم برایش ضرورتی ندارد؛ اولی را ممتنع و دومی را ممکن می‌نامند.

با این تفصیل وقتی دیده می‌شود تقسیم مواد ثلاث با حصر عقلی عنوان گشته است، نمی‌توان معنای محصلی را برای سلطنت تصور نمود؛ مضافاً این که خود صدر نیز نمی‌تواند برای وجود چنین مفهومی دلیل عقلی ارائه دهد و قبول چنین مفهومی را به نقل و وجدان حواله داده است. این در حالی است که در مقابل می‌توان ادعا کرد آنچه به وجدان می‌آید ضرورت بالاختیار است که منافاتی با اختیار ندارد؛ یعنی خصم می‌تواند ادعای ضرورت سابق نماید اما چون ضرورت سابق با اختیار و اراده فاعل مختار رخ می‌دهد منافاتی با اختیار وی ندارد (قول فلاسفه). به هر حال نمی‌توان گفت صدر توانسته است مفهوم سلطنت را در کنار مفاهیمی چون امکان و وجوب به خوبی روشن نماید و این مفهوم با تمام تفصیل در کلام ایشان همچنان مبهم است.

۴.۳.۵ نظریه جعفری

اصطلاح مهم و شاه کلید ورود به مبانی جعفری در این مبحث اصطلاح «من» می‌باشد. از نگاه ایشان اصطلاح «من» به عنوان مهم‌ترین عامل پیوند علیت و اختیار در درون فاعل مختار توجیه گر مختاریت او، با وجود پذیرش ضرورت علی است.

۱.۴.۳.۵ «من» در نظر جعفری

واژه «من» به عنوان نوعی ضمیر که مرجع آن اگرچه موجود است اما تصور ماهیت آن بسیار دشوار و حتی محال است، لبّ و اساس نگاه جعفری به «من» است (جعفری، ۱۳۹۴: ۱۱۹) ایشان چند خصیصه دیگر برای این مفهوم بر می شمارد:

- ۱) «من» حاکم بر غرایز و حالات تحت سیطره خویش است.
- ۲) «من» مفهومی انتزاعی از مجموعه حالات درونی انسان یا مجموعه اندام حسی وی نیست؛ زیرا «من» در کنترل غرایز با آنها مبارزه می کند و همچنین «من» از نوعی خود آگاهی برخوردار است که باقی اجزاء بدن از آن برخوردار نیستند. (همان: ۱۲۰)

۲.۴.۳.۵ ضرورت علی و اختیار از دیدگاه جعفری

جریان ضرورت علی آنگاه که به ساحت وجود فاعل مختار می رسد کارایی را که در جهان فیزیکی دارد از دست می دهد. (همان: ۱۳۷)

وی محدود شدن کارایی ضرورت علی در ساحت فاعل مختار را توسط مفهوم «من» میسر می داند. فعل اختیاری چندین مرحله دارد (۱) توجه به هدف و خواستن آن (۲) توجه به کار و امکان ایجاد کردن آن (۳) موازنه مصالح و مفاسد کار (۴) میل و رغبت به کار (۵) اراده ی کار (۶) تصمیم به کار (۷) اختیار. (همان: ۱۵۹)

طی این مراحل از نگاه جعفری برای همه افراد یکسان نیست و دلیل عدم یکسان بودن، اختلاف «من» ها است؛ چرا که «من» ها در نظارت بر افعال خود شدت و ضعف دارند. بعضی امکان دارد یک مرحله را جلوتر از مرحله ای دیگر انجام دهد. یا در برخی فاصله یک مرحله تا مرحله بعد بسیار کم و یا بسیار زیاد باشد. «در بعضی از اشخاص فاصله میان میل و اراده و تصمیم بسیار کم بوده، توجه به مطلوب بودن هدف همان و ابراز میل و تصمیم همان» (همان: ۱۶۰)

اما سه اصل بین همه افراد بشر با همه اختلافات روحی و روانی مشترک است:

۱. نظارت و تسلط من در انجام و ترک فعل؛
۲. عدم ممانعت هیچ عاملی در تسلط و نظارت «من»؛
۳. تدریجی و مشکک بودن اراده در انجام کار و قابلیت از بین رفتن آن با هر عامل بیرونی و درونی. (همان: ۱۶۱)

در توضیح اصل سوم لازم به ذکر است که از دیدگاه جعفری اراده فعلی بسیط و بدون اجزاء نیست. یک کار اختیاری مانند کشیدن نقاشی دو نوع اراده بدان تعلق می‌گیرد:

الف) اراده کلی در کشیدن کل نقاشی؛

ب) اراده های جزئی که به جزء جزء نقاشی تعلق می‌گیرد و ریزش همان اراده کلی در اجزاء نقاشی است.

این ریزش طبق اصل سوم تا جایی می‌تواند ادامه یابد و سپس توسط عاملی بیرونی یا درونی متوقف می‌گردد. با تمام این توضیحات دانسته می‌شود که اختیار از نگاه ایشان امری مشکک است. (همان: ۱۶۲)

از سه اصل فوق که هر شخص به تبع روحیات خویش آنها را به کار می‌برد نتیجه می‌شود که «من» در تمام مراحل فعل اختیاری حضور دارد بنابراین نمی‌توان گفت مراحل فعل اختیاری ب طبق قانون ضرورت علی، جبری است.

فرآیند عمل «من» در فعل اختیاری به صورت ترجیح اجابت و یا خود داری طرفی بر طرف دیگر است اما این ترجیح به گونه‌ای نیست که طرف مرجوح را ممتنع سازد زیرا:

الف) انسان گاهی از فعلش پشیمان می‌شود و همین پشیمانی دلیل بر بسته نبودن راه دیگر بر او در هنگام انجام فعل می‌باشد؛

ب) شهود درونی گواه بر آن است که در لحظه تسلط «من» بر فعل خود، راه مقابل بسته نیست؛ و هیچ‌گاه لحظه دوم خود را به طور ضروری بر ما تحمیل نمی‌کند.

ج) انسان در انتخاب‌های خود گاهی بر سر دو راهی می‌ماند و همین امر دلیل بر بسته نبودن راه در صورت انتخاب یک طرف است؛ اینکه من در حال تردید گاهی عامل الف و گاهی عامل ب را بررسی می‌کند کاشف از این است که در این حالت هیچ‌کدام از آن دو عامل ضرورت خود را بر «من» تحمیل نکرده است. (همان: ۱۳۵)

از تمایزات نگاه جعفری نسبت به دیگر اصولیون این است که ایشان هیچ‌یک از مراحل فعل اختیاری را جبری نمی‌داند.

از نظر علامه جعفری، با توجه به سه اصل زیر بنای فعل اختیاری، به ویژه نظارت من بر دو قطب مثبت و منفی کار، این نظارت در مراحل مختلف صدور کار وجود دارد و لذا نمی‌توان مقدمات فعل اختیاری را غیر اختیاری دانست (نصری، ۱۳۹۳: ۱۶۵)

۳.۴.۳.۵ نقد و بررسی نظریه جعفری

از جمله اشکالاتی که به نظریه جعفری وارد شده است تفکیک بین آزادی اخلاقی و معنوی و آزادی انسان با توجه به قانون علیت است توضیح آنکه انسان دارای نوعی آزادی است که از بُعد ملکوتی و علوی نفس انسان سرچشمه می‌گیرد این نوع آزادی نسبت به تفوق و برتری بُعد ملکوتی نسبت به بُعد حیوانی و ملکی متفاوت می‌شود. هر چه انسان دارای نفسی قوی‌تر باشد میزان این آزادی بیشتر می‌شود و هر چه نفسی ضعیف‌تر باشد به تبع میزان این آزادی کمتر است. تفاوت این آزادی با آزادی در برابر قانون علیت در آن است که آزادی نوع دوم در برابر همه نفوس مختار به صورت مساوی و برابر است بدین معنا که:

اگر قانون علیت و جبر علی و معلولی مستلزم مجبور بودن انسان در برابر کارهای خود می‌باشد همه انسان‌ها به طور یکسان مجبورند و اگر مستلزم آن نیست همه انسان‌ها به یک میزان و به طور یکسان آزادند و دیگر درجات و مراتب تصور نمی‌شود. (سبحانی، ۱۳۹۱: ۳۱۸)

طبق این اشکال آنچه جعفری در رابطه با نظارت «من» بر غرایز و به تبع، تصحیح اختیار انسان در برابر قانون علیت مطرح می‌سازد در واقع به آزادی اخلاقی و معنوی بازگشت دارد؛ زیرا جبر یا آزادی در برابر قانون علیت امری بسیط و بدون مراتب است. اشکال دیگر به دیدگاه ایشان در واقع اشکال به دلایل سه‌گانه عدم امتناع طرف مرجوح در فعل اختیاری است. اشکال به دلیل اول بدین صورت مطرح شده است که پشیمانی بعد از انجام فعل دلیل بر عدم امتناع طرف مرجوح نیست؛ چرا که می‌توان پشیمانی از عمل را به طور دیگری غیر از آنچه جعفری مطرح نموده است مطرح کرد بدینگونه که:

ندامت پس از شروع و پیمودن آن در صورت تقصیر به خاطر این است که کشف از ضروری نبودن راه نخست در لحظه شروع و اقدام می‌کند ولی او به خاطر غفلت یا کوتاهی در تحقیق یا مطالعه آن را ضروری پنداشته است (همان: ۳۲۲)

جعفری در دلیل دوم، شهود درونی را گواه آن گرفت که هیچ‌گاه در یک فعالیت اختیاری، لحظه دوم خود را به گونه‌ای ضروری بر ما تحمیل نمی‌کند. این دلیل با این اشکال مواجه است که می‌توان پذیرفت لحظه دوم خود را بر ما تحمیل نمی‌کند اما نمی‌توان پذیرفت عدم تحمیل، دلیل بر عدم امتناع جانب مرجوح است؛ زیرا اگر در لحظه وقوع

فعل، فعل ضروری نگردد هیچگاه به وقوع نمی‌پیوندد و به همین صورت است لحظه دوم و باقی لحظات.

لحظه دوم فعالیت درونی ضرورت خود را تحمیل نمی‌کند ولی این مطلب ارتباطی به این که در لحظه اقدام به فعل بایستی یکی از دو طرف به مرز وجوب و صد در صد برسد ندارد حال اگر در لحظه دوم و لحظات دیگر هم این ضرورت موجود باشد کار ادامه پیدا می‌کند و گرنه متوقف می‌گردد. (همان)

مهم‌ترین نقدی که می‌توان به نظریه جعفری وارد نمود مبتنی بودن این نظریه بر شهود مفهوم «من» است. اکثر مدعیات ایشان اعم از اصل وجود مفهومی به نام «من»، تسلط آن بر تمام قوای خویش، قرار نگرفتن در تحت قاعده ضرورت علی همگی مبتنی بر شهود است و کمتر از استدلال استفاده نموده است و همین امر، راه را بر توجیه این شهود نفسانی در مقابل دیدگاه رقیب نمی‌بندد؛ چرا که رقیب می‌تواند طبق دیدگاه خویش این شهود را توجیه کند برای مثال این شهود را به «الوجوب بالاختیار لاینافی الاختیار» ارجاع دهد و شهود اختیار را با وجوب در تنافی نداند.

۶. نظریه مختار

شهود اختیار در نفس هر انسانی غیر قابل انکار است. از این رو هم فلاسفه و هم متکلمین و اصولیون با پیش فرض این شهود یقینی، به بحث از کیفیت عملکرد نفس در مواجهه با عوامل جبر بر آمده‌اند. بنابراین می‌توان گفت هیچ یک از ایشان در تصدیق این مسئله که انسان مجبور نیست، با یکدیگر اختلافی ندارند و تنها نقطه افتراق آنها در موجه ساختن این اختیار غیر قابل انکار است. از منظر نگارنده این سطور کلید فهم و توجیه دیدگاه اصولیون در تبیین ماهیت اراده است. اگر بتوان ماهیت اراده را به درستی تبیین نمود به نظر می‌رسد رویکرد اصولیون بهتر از تبیین فلاسفه و متکلمین، شهود حضوری اختیار را تبیین می‌نماید؛ زیرا در این رویکرد، نفس هیچ‌گاه مقهور ضرورت و جبر نمی‌شود و تا به انجام رساندن فعل، اختیار خویش را حفظ می‌نماید و از طرفی ضرورت علی را در غیر ساحت فاعل مختار منکر نمی‌شوند به خلاف رویکرد فلاسفه که نفس را تنها تا قبل از اراده مختار می‌دانند و پس از اراده، نفس را تحت قانون ضرورت علی قرار می‌دهند و همچنین به خلاف متکلمین که به طور کلی منکر جریان ضرورت علی در تمام ساحت‌های وجودی‌اند.

هرچند به نظر می‌آید اصولیون نیز در توجیه رویکردشان نسبتاً ناموفق بودند. از این رو نویسنده با برگزیدن رویکرد اصولیون سعی خواهد کرد در توجیه این رویکرد با استفاده از مفهوم وجود رابط در حکمت متعالیه نگاه اصولیون را مدلل نماید و در این مسیر از کلام علامه طباطبایی در حاشیه بر کفایه الاصول بهره می‌جوید. ایشان در این کتاب در باب ماهیت اراده می‌فرماید:

اراده صفتی نیست که وجود مستقلی داشته باشد و توسط آن صفت فاعلیت فاعل تمام گردد؛ بلکه نسبت و حیثیتی است که غیر خارج از نفس است و وجودش مانند باقی وجودهای رابط است. (طباطبایی، بی‌تا: ۷۵)

طبق این گفتار، اراده از صنف افعال نفس است و نه از جنس صفت. فعل بودن آن نیز به نحو وجود رابط است یعنی اراده، وجودی رابط، نسبت به نفس است. از این جهت می‌بایست بتوان احکام وجود رابط را به اراده نیز ملحق نمود. حکم وجود رابط این است که معلول، شأن و از اطوار وجودی فاعل و علت است؛ بر اساس این دیدگاه تمام معالیل و ممکنات عالم هستی همه شئون و اطوار یک وجود شخصی مستقل است که این وجود مستقل در موجودات عالم ظهور یافته و در آنها حضور دارد. در واقع موجودات همان ظهورات و شئون و تجلیات یک ذاتند و عین الربط به اویند و از او جدایی ندارند. (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۳۰۰، ۳۰۱)

همین معنا از وجود رابط مقصود علامه طباطبائی در باب اراده فاعل مختار است. ایشان اراده را فعلی از افعال نفس و در مرحله بالاتر شأن و طوری از اطوار آن می‌داند و جدایی اراده و نفس را به عنوان دو موجود مستقل نمی‌پذیرد و بر خلاف اکثر فلاسفه، اراده را جزء اخیر علیت نفس نمی‌داند. (طباطبایی، بی‌تا: ۷۵) بلکه با برگرداندن علیت نفس به شأن، اراده را همان نفس در مقام اراده می‌داند.

«اراده موجود به وجود نفس است بدون آنکه ماهیتی فی نفسه برای آن باشد. بنابراین اراده از اطوار نفس و غیر خارج از آن است.» (طباطبایی، بی‌تا: ۷۶)

ایشان اراده را همانند علم، قدرت و حبّ در نفس می‌داند اگر چه ممکن است گاهی برخی حیثیات ذاتیه بر دیگر حیثیات متوقف باشد اما این توقف آنها را از حیث بودن و اینکه همه آنها در ذات عین یکدیگرند خارج نمی‌کند بلکه با وجود این ترتب، باز هم علم، قدرت، اراده، حب همگی یک ذاتند و مصداق همه آنها نفس می‌باشد. به عبارت دیگر تمام این حیثیات از شئون و اطوار یک ذات یعنی نفس می‌باشند. (همان: ۷۶)

با پذیرش این مبنا می‌توان گفت آنگاه که اراده از سوی نفس صادر می‌شود، در واقع خود نفس با تمام صفات دیگر در مرحله اراده حضور می‌یابد؛ یعنی نفس در مقام اراده و در همان حین، مختار، قادر، عالم نیز می‌باشد. به عبارت دیگر تمام افعال خارجی مستقیماً از فاعلی که در همان حین اراده، مختار نیز هست صادر می‌گردد و هیچ واسطه‌ای بین نفس و فعل خارجی وی نیست؛ بنابراین نفس در حین اراده تحت سیطره هیچ گونه ضرورتی نمی‌باشد؛ زیرا نفس در آخرین تجلی خویش یعنی اراده با قدرت، اختیار و علم خویش ظهور می‌کند و در همان حین نیز می‌تواند از انجام فعل خارجی جلوگیری کند. به عبارت دیگر با وجود موجودی قادر، مختار، عالم در حین اراده جای هیچ گونه ضرورتی باقی نمی‌ماند و هیچ وجوبی بر او تحمیل نمی‌شود.

به نظر می‌آید همین معنا در واقع معنای مورد نظر جعفری از کلمه «من» بود و سلطنت و طلب به گفته نائینی، خوئی، و صدر را نیز می‌توان به همین معنا باز گرداند. طبق این گفته مراحل فعل اختیاری که از تصور فعل، تصدیق به فایده، شوق به فعل، اراده تشکیل می‌شد. همگی ظهورات یک حقیقت در مراحل مختلف با تمام صفات خویش است که پس از آخرین تجلی خویش منجر به وقوع فعل می‌گردد؛ نه آنکه اراده جزء اخیر علت تامه باشد و علت نفس را تمام نماید تا پس از آن، نفس، توانایی خودداری از وقوع فعل را بر طبق قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد نداشته باشد بلکه نفس در آن مقام با تمام صفات خویش تجلی یافته است و فعل را با اختیار خویش واقع می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

قاعده ضرورت علی در نزد اکثر فیلسوفان قاعده‌ای مسلم و انکارناپذیر است به خلاف متکلمین و برخی اصولیون شیعه که یا این قاعده را به طور کلی نفی نموده‌اند و اولویت علی و معلولی را جایگزین آن کرده‌اند و یا در برخی ساحت‌های وجودی مانند ساحت فاعل مختار آن را نفی نموده‌اند. نائینی با طرح مفهوم طلب توانست اختیار فاعل مختار را در مواجهه با قانون ضرورت علی تا حدی معقول جلوه دهد مفهوم طلب به عنوان فعلی از افعال نفس که پس از اراده که همان شوق موکد است، جایگاهی می‌باشد که نفس می‌تواند عاری از هرگونه وجوب و ضرورتی با آزادی کامل به فعالیت پردازد اما به دلیل رنج بردن این مفهوم از نوعی ابهام نمی‌توان دیدگاه وی را در تصحیح اختیار در مواجهه با ضرورت علی، دیدگاهی کامل و بدون نقص دانست. خوئی نیز اگرچه مفهوم سلطنت را به عنوان راهی برای

توجیه اختیار انسان و عدم سیطره قانون ضرورت علی بر نفس فاعل مختار ارائه داد اما با مطرح نمودن اصل سنخیت علی و معلولی البته به صورتی مبهم و پر اشکال به عنوان ملاک جریان قاعده ضرورت، نظریه خویش را با اشکال روبرو می‌کند. صدر اما با حرکت در تکمیل نظریه نائینی، به همان اشکال ابهام نظریه وی دچار می‌شود سلطنت مورد نظر وی مفهومی حقیقی بین وجوب و امکان است که از جهت انجام یافتن فعل توسط آن به وجوب و از این حیث که ترجیح توسط آن راه را بر طرف مرجوح نمی‌بندد به امکان شبیه است و همین میانی بودن مفهوم سلطنت تصور آن را مشکل می‌سازد. جعفری با مطرح نمودن مفهوم «من» و سیطره آن بر تمام کشور وجود فاعل مختار سعی بر توجیه نمودن اختیار وی در مقابل ضرورت علی و معلولی دارد بدین صورت که هیچ ضرورتی حتی ضرورت علی و معلولی در مقابل سیطره و نظارت «من» نمی‌تواند در ساحت وجودی فاعل مختار اثر کند. اما این دیدگاه نیز با اشکالاتی روبرو است همچون خلط آزادی معنوی و اخلاقی با آزادی در مقابل ضرورت علی و نیز مبتنی بودن این دیدگاه بر امور شهودی و غیر استدلالی. اما با این همه به نظر می‌رسد می‌توان رویکرد اصولیون را بهتر از رویکرد باقی دیدگاه‌ها در این مساله دانست. شهود درونی انسان در مساله اختیار، گواه درستی این رویکرد است؛ از این رو نشان داده شد که با بهره جستن از نگاه حکمت متعالیه به مساله وجود رابط و قرار دادن اراده به مثابه طوری از اطوار نفس و در نتیجه تجلی نفس با تمام صفاتش از جمله اختیار و قدرت در آخرین تجلی خود یعنی اراده و نفی هر گونه واسطه بین نفس و افعال اختیارش راهی برای مدلل ساختن رویکرد مذکور یافت. از این رو می‌توان گفت اصولیون مذکور در پی بیان آزادی انسان پیش از صدور فعل و عدم وساطت چیزی بین نفس و افعالش بوده‌اند که این دغدغه به خوبی به وسیله رابط بودن اراده نسبت به نفس پاسخ داده می‌شود.

پرتال جامع علوم انسانی

کتاب‌نامه

- اراکي، محسن (۱۳۹۲). *آزادی و علیت*، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- تفتازانی، سعد الدین (۱۴۱۹). *شرح المقاصد*، ج ۴، قم: الشریف الرضی.
- جرجانی، میر سید شریف (۱۴۱۹). *شرح المواقف*، ج ۸، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۹۴). *جبر و اختیار*، چاپ هشتم، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

خمینی، مصطفی (۱۳۷۶). *تحریرات فی الاصول*، ج ۲، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. خوئی، ابوالقاسم، تقریر بهسودی، محمد سرور (۱۴۲۲). *مصباح الاصول*، ج ۱، قم: مکتبه الداوری. خوئی، ابوالقاسم، تقریر فیاض، محمد اسحق (۱۴۱۰). *محاضرات فی اصول الفقه*، ج ۲، چاپ سوم، قم: دار الهادی للمطبوعات.

رازی، فخرالدین (۱۴۰۷). *المطالب العالیه*، ج ۳، بیروت: دار الکتب العربی. سبحانی، جعفر، تقریر گلپایگانی، علی ربانی (۱۳۹۱). *جبر و اختیار*، چاپ چهارم، قم: موسسه امام صادق (ع).

صدر، محمدباقر، تقریر انصاری، محمد ابراهیم (۱۹۹۵). *جوهر الاصول*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

صدر، محمد باقر، تقریر حائری، کاظم (۱۴۲۵). *مباحث الاصول*، ج ۲، چاپ دوم، قم: دارالبشیر. صدر، محمد باقر، تقریر هاشمی، محمود (۱۹۹۶). *بحوث فی علم الاصول*، ج ۲، قم: موسسه دائره معارف الفقه الاسلامی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۲). *نهایه الحکمه*، ج ۱، چاپ ششم، قم: موسسه نشر اسلامی. طباطبایی، محمد حسین. (بی تا). *حاشیه الکفایه*. بی جا: بنیاد علمی و فکری استاد علامه محمد حسین طباطبایی.

قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۷). *نگاه سوم به جبر و اختیار*، چاپ دوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

معتزلی، قاضی عبدالجبار (۱۹۶۵). *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج ۷، قاهره: دار المصریّه. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). *مجموعه آثار*، ج ۱۰، چاپ هفتم، قم: انتشارات صدرا.

ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۹۹۰). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. ج ۲، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

نائینی، محمدحسین، تقریر خراسانی، محمدعلی (۱۴۰۴). *فوائد الاصول*، ج ۱، قم: موسسه نشر اسلامی. نائینی، محمدحسین، تقریر خوئی، ابوالقاسم (۱۳۳۸). *اجود التقریرات*، ج ۱، قم: انتشارات مصطفوی. نصری، عبدالله. (۱۳۹۳). *اختیار و ضرورت از دیدگاه حکمت متعالیه*، مکتب نائینی و محمد تقی جعفری. پژوهشنامه فلسفه دین، ۱۵۹-۱۸۵.