

سازگاری اختیار انسان و ضرورت علی از منظر اصولیون شیعه

با تأکید بر آرای نائینی، شهید صدر، خوئی، محمدتقی جعفری

عباس اسالم*

شاکر لواهی**

چکیده

اختیار به‌عنوان بدیهی‌ترین ادراک بشر همواره با موانع نظری روبه‌رو بوده است. علم، قدرت، و اراده مطلق الهی از موانع کلامی، عوامل وراثتی و جغرافیا از موانع علمی، و ضرورت علی و معلولی که یکی از فروع قانون علیت است از موانع فلسفی تحقق اختیار است. 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 به‌عنوان جزء اخیر علت تامه مصحح فعل اختیاری دانستند، اما برخی متکلمان با انکار ضرورت علی و جای‌گزینی آن با اولویت امکان ذاتی را کافی در تحقق فعل اختیاری دانستند و وجوب ناشی از قانون ضرورت علی را منکر شدند و اختیار را مبتنی بر انکار ضرورت و کفایت اولویت اثبات کردند. 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 به‌اثبات رساندند. نوشتار حاضر با بیان پاسخ‌های مختلف می‌کوشد بر پاسخ اصولیون شیعه تأکید و آن را برجسته کند.

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

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

** استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی، ShakerLavaei@gmail.com

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

۱. مقدمه

مسئله اختیار از باسابقه‌ترین دغدغه‌های بشر و موضوع تفکر وی در طول تاریخ انسانی بوده است. اهمیت این مسئله از آنجا ناشی می‌شود که اختیار پایه و زیربنای رفتارهای اخلاقی انسان را تشکیل می‌دهد و هر فعل اخلاقی با فرض نداشتن اختیار از معنی تهی می‌شود. انسان با فرض اختیار است که می‌تواند به وضع قوانین پردازد و جامعه خویش را سامان بخشد. اگر از اختیار افراد سؤال شود، پاسخ ابتدایی به این پرسش تأیید وجود اختیار است و چنانچه از دلیلش 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 روبه‌رو 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 موانع کلامی و اموری هم‌چون جغرافیای زیست هر فرد، امور وراثتی، و ژنتیکی از چالش‌های علمی بر سر راه شهود درونی انسان از اختیار خویش تلقی شده است. قانون علیت از موانع چالش‌برانگیز شهود درونی اختیار است. قانون علیت می‌گوید هر پدیده‌ای محتاج به علت است و نمی‌توان پدیده‌ای یافت، مگر آن‌که علتی داشته باشد. رابطه علیت نوعی ارتباط میان دو شیء است که از روی نیاز و احتیاج به هستی از جانب معلول برقرار شود، به گونه‌ای که یکی (علت) نیاز و حاجت دیگری (معلول) را به وجود برطرف سازد.

چالش‌برانگیزی اصل علیت در مسیر اختیار انسان آن‌گاه آشکار می‌شود که یکی از فروع این قانون یعنی اصل موجبیت علی و معلولی فهم و تحلیل شود؛ براساس این اصل، اگر علت تمام شود و تمام موانع تأثیر فاعل مفقود باشد، محقق‌نشدن معلول محال عقلی است. به عبارت دیگر ابتدا وجود معلول از جانب علت واجب می‌شود و سپس معلول 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 اند که نمی‌توان آن دو را با اختیار جمع کرد.

حکما و متکلمان در سنت فکری اسلامی در راه چاره‌جویی برای رفع تعارض بین اختیار و ضرورت علی تلاش فراوانی کرده‌اند و هر یک طبق مبانی خویش پاسخ‌هایی به این

معضل ارائه کرده‌اند؛ پاسخ‌های ایشان از منظر گروهی دیگر از متفکران که در این نوشتار از آن‌ها به اصولیون شیعه یاد می‌شود کافی نبوده است و از دید آن‌ها نمی‌تواند تعارض موجبیّت و اختیار را حل کند. تأکید نوشتار حاضر بر دیدگاه چهار تن از اصولیون است، یعنی آرای نائینی، شهید صدر، خوئی، و محمدتقی جعفری؛ چراکه در دیدگاه آنان اصل موجبیّت علی دست‌کم در ساحت فاعل‌های موجب پذیرفته شده است؛ گرچه اصل مذکور را در فاعل‌های مختار منکرند، هیچ‌گاه آن را به صورت کلی نفی نکرده‌اند. 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 موجبیّت علی توجیه‌پذیر می‌کند؛ ب) مطابقت بیش‌تری با فهم حضوری انسان از اختیار خویش دارد. پژوهش پیش‌رو در پی تبیین و تحلیل دیدگاه چهار اندیشمند فوق در این مسئله است. نویسنده قصد دارد با بررسی دیدگاه ایشان و نمایاندن نقاط قوت و ضعف آن‌ها مسیری را برای مدلل‌ساختن بهتر رویکرد آن‌ها بیابد و در پایان با وام‌گرفتن مفهوم وجود رابط در حکمت متعالیه و مرتبط‌ساختن 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 می‌شود؛ اما آنچه در این بحث اهمیت دارد مطمئناً معنای لغوی آن نیست، زیرا جبر و اختیار مسئله‌ای نیست که به زبان یا فرهنگ خاصی اختصاص داشته باشد.

معنای اصطلاحی اختیار تعاریف متعدد و متکثری دارد؛ تعریف به خودانگیختگی و یا تعریف به خودمشغول‌سازی و یا تعاریفی از قبیل ضرورت ذاتی، ارادی‌بودن، 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 می‌توان عنصر مشترکی در نظر گرفت و آن مفهومی به نام «من» است؛ یعنی آنچه فارق بین مفهوم جبر و اختیار است دخالت یا دخالت‌نداشتن عنصری به نام «من» است. هرچه دخالت «من» در افعال صادره پررنگ‌تر باشد، اختیار فرد بیش‌تر و هرچه 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 کرد، 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 ناسازگاری 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 ۱۴۳۲ق: 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 می‌شود و آن اراده است؛ بنابراین اراده شیئی همیشه حاضر در نفس نیست، بلکه قبل از حصول عمل ایجاد می‌شود.

در مقابل، اختیار صفتی ذاتی و بیان‌گر نحوه‌ای از وجود فاعل مختار است و هیچ‌گاه از ذات فاعل مختار جدایی ندارد و مانند اراده امری حادث نیست. علامه طباطبایی بر اساس همین اختلاف مفهومی بین اراده و اختیار متصف کردن 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. حکما و فلاسفه اسلامی ضرورت علی و معلولی را در ابواب مختلفی مطرح کرده‌اند که اگرچه اصل موجبیت علی در تمام این ابواب به چشم می‌خورد، تفاوت‌های ظریفی بین آن‌ها وجود دارد؛ این مبحث گاهی در باب مواد ثلاث مطرح شده است که به وجوب غیر موسوم است و گاهی نیز در باب علت و معلول بررسی می‌شود که وجوب بالقیاس نامیده می‌شود.

وجوب غیر: حکما گفته‌اند اگر علتی ممکن الوجود را از حالت لاقتضائیت خارج کند و جانب وجود را بر عدمش غالب کند، شیء وجودش ضروری یا واجب می‌شود و این ضرورت و وجوب که از حاق ذات ممکن نشئت نگرفته است، بلکه توسط غیر بر ممکن افاضه می‌شود وجوب غیر 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 اعطای وجوب از جانب یکی به دیگری در وجوب بالغیر است، در حالی که در وجوب بالقیاس نمی‌توان نشانی از اعطای یکی به دیگری یا فرع‌بودن یکی بر دیگری یافت، بلکه صرفاً مقایسه و ملاحظه توأمان آن‌ها مطرح است، بدون این که 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 قاعدهٔ موجبیت با اختیار دیدگاه‌ها و گرایش‌های عمده به دو بخش سازگارگرایی و ناسازگارگرایی 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 ارادهٔ فاعل سخنی به‌میان آوریم؛ در مقابل، سازگارگرایان معتقدند با وجود ضرورت علی و معلولی نیز ارادهٔ آزاد و اختیار برای فاعل متصور و قابل اثبات است.

فلاسفهٔ اسلامی را طبق این تقسیم می‌توان در دستهٔ سازگارگرایان قرار داد؛ چراکه ایشان از طرف‌داران اصل حکم‌فرمایی قاعدهٔ ضرورت در نظام عالم و به تبع در افعال فاعل مختارند؛ اما متکلمان اسلامی در صف مقابل آن‌ها قرار گرفته‌اند و موجبیت علی را با اختیار ناسازگار دانسته‌اند و آن را نفی کرده‌اند؛ در مقابل این دو گروه برخی اصولیون شیعه با قائل شدن به موضعی متوسط نه به نفی قاعدهٔ 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

حکما و فلاسفه از طرف‌داران اصلی قاعدهٔ موجبیت علی و معلولی در جهان اسلام‌اند. آنان هیچ‌گونه تعارضی میان اصل موجبیت علی و اعمال اراده و اختیار از جانب فاعل

مختار نمی‌بینند؛ زیرا می‌توان پاسخ ناسازگاری اصل موجبیت با اختیار را به‌اجمال بدین صورت ترسیم کرد که اراده فاعل به‌عنوان جزء اخیر علت تامه معلول را به‌ساحت تمامیت صدور می‌رساند، در نتیجه نفس اراده مسیر فعل اختیاری را تعیین می‌بخشد و اختیار را برای فاعل مختار به‌اثبات می‌رساند. پاسخ حکما به دیدگاه ناسازگاری بر دو فرض استوار است:

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

فرض دوم: قرارگرفتن اراده به‌عنوان جزء اخیر علت تامه.

هر دو فرض در پاسخ به ناسازگاری مکمل یک‌دیگرند، اما درجه اهمیتشان یک‌سان نیست. ادعای حاکمیت جبر علی در همه ساحت‌ها مهم‌تر و اثباتش چالش‌برانگیزتر 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 متکلمان

متکلمان با پذیرفتن اولویت به‌جای ضرورت در نقطه مقابل فلاسفه قرار می‌گیرند. اجمال دیدگاه متکلمان چنین است که با حصول علت تامه وجود معلول بر عدمش تنها رجحان می‌یابد؛ اما این رجحان مانع از نقیض نیست، یعنی با وجود علت تامه و رجحان یافتن جانب وجود هم‌چنان عدمش ممکن است.

فخر رازی مجموعاً سه دلیل برای قائلان به اولویت برمی‌شمرد. این ادله به‌خوبی انگیزه قائلان به اولویت را نشان می‌دهد. «همانا انگیزه‌ای که باعث می‌گردد فاعل به‌طرف انجام فعل رود قابل‌تغییر است و اگر این‌گونه بود که فعل وجوباً از فاعل صادر می‌گشت، آن‌گاه فاعل قادر به تغییر آن نبود» (رازی ۱۴۰۷ق: ۵۸).

دلیل دیگر فخر اشاره به امری بدیهی است که بدین صورت بیان می‌شود: «ما به‌گونه‌ای ضروری و بدیهی درمی‌یابیم که بین انسانی که مجبور است و کسی که مختار است در انجام‌دادن 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 قائلان به اولویت را تشکیل می‌دهد (همان).

۳.۵ نظریه اصولیون شیعه

این نظریه که دیدگاه میانی نظریه فلاسفه و متکلمان اسلامی است به خوبی در آثار چهار شخصیت از عالمان اصول فقه بازتاب یافته است: محقق نائینی، خوئی، شهید صدر، و محمدتقی جعفری. هریک از این شخصیت‌ها به سهم خود به رفع ناسازگاری بین ضرورت علی و فاعل مختار همت گمارده‌اند. ماحصل رأی آنان نفی ضرورت علی از ساحت فاعل مختار و حصر آن در فاعل‌های موجب است. البته شیوه تقریر و اثبات هریک متمایز از دیگری است؛ بنابراین تفکیک آرای ایشان و تحلیل مطالبشان موضوعیت دارد.

۱.۳.۵ نظریه نائینی

می توان 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 ۱۴۱۹ق: ۱۴۹).

نظر معتزله در باب ماهیت کلام خداوند آن است که خداوند برای تکلم اصواتی را در یکی از موجودات ایجاد می کند (قاضی عبدالجبار ۱۹۶۵: ۳). بنابر این نظر تکلم از صفات فعل خداوند محسوب می شود، اما دیدگاه اشاعره دیدگاهی اعم از دیدگاه معتزله است. اشاعره سخن دو گروه دیگر را می پذیرند، اما در این باره نظر منحصر به فرد خویش را نیز حفظ می کنند (جرجانی ۱۴۱۹ق: ۱۰۶).

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

به عبارت دیگر همان گونه که معلول بر علت خویش دلالت می کند کلام نفسی نیز به گونه ای است که کلام لفظی حاکی و دلالت کننده بر آن است. این نوع کلام مختص به باری تعالی نیست، بلکه انسان ها نیز از این قاعده مستثنی نیستند (تفتازانی ۱۴۱۹ ق: ۱۴۹).

یعنی در ساحت وجودی انسان نیز کلام به دو بخش لفظی و نفسی تقسیم می شود که یکی منشأ و علت و دیگر دال و معلول است. به عبارت دیگر همان گونه که انسان دارای صفاتی هم چون اختیار، علم، و دیگر صفات ذاتی است، به همان سان دارای صفتی ذاتی به نام تکلم و کلام است، که کلام لفظی از آن نشئت می گیرد. این کلام نفسی در کنار باقی صفات مجموع صفات ذاتی انسان را تشکیل می دهد.

کلام نفسی خود به دو قسم مجزا تقسیم می‌شود؛ همان‌گونه‌که آورده شد، کلام لفظی دالّ و معلول کلام نفسی است و از آن‌جاکه کلام لفظی خود به دو نوع افاده می‌شود می‌توان آن را به دو قسم تقسیم کرد؛ کلام لفظی از حیث افاده گاهی به صورت خبری یعنی گزاره‌های قابل‌اتصاف به صدق و کذب افاده می‌شود، مانند: هوا صاف است. گاهی نیز به صورت جمله‌ای انشایی مانند جملات امری و از آن‌جاکه این کلمات لفظی از دیدگاه اشاعره معلول کلام نفسی است، بنابراین هریک از کلمات لفظی از جنبه‌ای از آن صفت قابل‌ایجاد است؛ از این‌رو ایشان کلام نفسی را اگر جملات خبریّه بر آن دلالت کند کلام و اگر جملات انشایی بر آن دلالت کند اصطلاحاً طلب می‌نامند (جرجانی ۱۴۱۹ق: ۹۴).

بنابراین طلب و کلام هر دو به یک صفت ذاتی یعنی کلام نفسی اطلاق می‌شود و همان‌گونه‌که کلام نفسی صفتی ذاتی است، طلب نیز صفتی ذاتی و درکنار صفاتی چون اختیار، علم، اراده، و ... قرار می‌گیرد. این اختلافات و تفاوت‌ها بین کلام لفظی و کلام نفسی و تقسیمات متفرع بر آن موجب گشوده‌شدن بابی خاص در میان کتاب اصولی شیعه شد که به باب (الطلب و الاراده) مُسمّی شده است.

مباحثی که در این باب از کتب اصولی مطرح می‌شود 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 درمقابل یا کنار اراده به نام طلب و از این‌جاست که پرسش اساسی رخ می‌نماید، مبنی بر این‌که علت و یا مقام متقدم بر اوامر و نواهی الهی که به صورت الفاظ بیان شده‌اند چه علت و چه مقامی است؟ آیا علت این‌گونه الفاظ تنها اراده است؟ و یا اراده نمی‌تواند علت موجدۀ الفاظ امر و نهی الهی باشد، بلکه مقام دیگری را باید به اثبات رساند؟

اشاعره در پاسخ به این سؤال 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 بدین‌جا دانسته می‌شود برخی چون اشاعره چنان‌که مقاماتی مثل علم، اختیار، قدرت، و اراده را برای نفس قائل‌اند و آن‌ها را از صفات ذات نفس فاعل مختار می‌دانند، هم‌چنین

مقامی به نام طلب را نیز برای آن به اثبات می‌رسانند. نائینی با وام‌گرفتن 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. برخلاف 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 غیرمختار جاری است و فواعل مختار از تحت این قاعده از باب تخصیصاً خارج اند 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 غیراختیاری بدانیم (نائینی ۱۴۰۴ق: ۱۳۱). تنها راه خروج از مشکل بهره‌گیری از مفهوم طلب است؛ توضیح آن که مقدمات فعل اختیاری در نظر مشهور عبارت است از تصور شیء، تصدیق به فایده، شوق، شوق مؤکد، اراده، و در آخر تحریک عضلات برای انجام فعل اختیاری.

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

۱. مقام طلب نفس اختیار فاعل است؛
۲. آن‌گاه که فاعل در این مرحله واقع شد هیچ جبر و الزامی از ناحیه علت بر او حکومت نمی‌کند؛
۳. خود فاعل و نفس فاعل است که در این مرحله بدون آن که 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 استثنایی تقریر می‌شود. طبق این استدلال و با فرض این‌که تمامی مبادی اراده و نفس اراده غیراختیاری 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 نفس‌اند. نتیجه آن‌که حرکت عضلات صرفاً مترتب بر اراده و مبادی آن نیست. از این‌رو افعال اختیاری تحت سیطره چیزی غیر از اراده است 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 غیربدیهی به نام طلب راه یافته است. به عبارت دیگر از معلول یعنی انقیاد به علت که همان طلب است رسیده است؛

دلیل دوم

با مطلق‌انگاری 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 برانگیخته‌شدن 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، منبعث شدن نفس بدون بعث اتفاق می افتد، درحالی که طبق قانون علیت انبعاث بدون بعث محال است؛ بنابراین بعد از اراده مرحله ای به نام طلب موجود است که از سنخ فعل نفس و باعث نفس به سوی عمل می شود (نائینی ۱۴۰۴:ق: ۱۳۱).

گفتنی است اراده از دیدگاه نائینی همان شوق مؤکد است و ایشان مانند برخی از فلاسفه اراده را جدا از شوق مؤکد نمی داند (همان: ۱۳۲).

۲.۱.۳.۵ نقد و بررسی

با تأمل درونی در حالت خود می توان شاهدی بر رد نظر نائینی یافت، زیرا هرکس به روشنی می یابد 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 می دهد که مخالفان هیچ گونه برهانی بر ادعای خویش مبنی بر مغایر نبودن طلب و اراده اقامه نکرده اند و ادعای آنان صرفاً مبتنی بر وجدان است.

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

اما به نظر نمی آید بتوان توجیه نائینی را پذیرفت، زیرا آن چه نائینی طبق استدلال نخست این نوشتار بدیهی می دانست 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 این که مفهوم طلب در نفس خود مفهومی بدیهی باشد.

اشکال دیگر این که ایشان از یک طرف طلب را از سنخ فعل می داند و آن را با اراده به عنوان کیف نفسانی متفاوت می یابد. «همانا طلب همان اختیاری است که فعل نفس می باشد و نفس به ذات خویش در وجود آن تأثیر می گذارد» (نائینی ۱۳۳۸: ۹۲) و از سوی دیگر طلب را عین اختیار نفس معرفی می کند. «همانا در آن جا مرتباً دیگری بعد از اراده وجود دارد که طلب نامیده می شود که همان نفس اختیار است» (همان: ۸۰).

لازمه منطقی این همانی طلب و اختیار این خواهد بود که اختیار، هم چون طلب، از سنخ فعل باشد، حال آن که اختیار صفت است و نه فعل. از این رو می توان گفت ماهیت طلب به خوبی در کلام نائینی تقریر نشده است و همین مسئله فهم آن را مشکل می سازد.

۲.۳.۵ نظریه خوئی

نحوه ورود خوئی به استدلال بر جریان نداشتن قاعده ضرورت علی بهره گیری از مفهوم سنخیت است؛ طبق تحقیق ایشان سرّ عمومیت قاعده 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 ۱۴۱۰ق: ۵۷).

اما وی منشأ عمومیت قاعده ضرورت علی را سنخیت و سلطنت می داند.

۱.۲.۳.۵ سنخیت از نظر خوئی

خوئی سنخیت را جای گزین ملاک فقر ذاتی ممکنات می کند و می گوید علت جریان قاعده ضرورت علی نه فقر ذاتی ممکنات، بلکه سنخیت است، اگر چه ممکنات همگی دارای فقر ذاتی اند، اما این مسئله را نمی توان 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 می گردد، مانند حرارت متولد از آتش است که در این صورت طبیعی است که گفته شود وجود معلول در نزد وجود علتش ضروری می گردد و آن گاه که علت معدوم شود معلول نیز معدوم می گردد (خوئی ۱۴۲۲ق: ۲۶۲).

ایشان در توضیح سنخیت علی می گوید: سنخیت یعنی حضور معلول در مرتبه علت خویش. از آن جا که معلول مرتبه نازل علت است و هم چنین چون علت مرتبه عالی معلول خویش است، می توان 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 این گونه علل و معالیل هیچ‌گاه با یکدیگر رابطه ضروری ندارند. ادعای خوئی بر این است که رابطه فاعل مختار با افعالش از این نوع است و فعل و فاعل مختار به‌عنوان معلول او در صمیم و ذات فاعل حضور ندارد و به تبع نمی‌توانیم ضرورت سابقی برای معلول فرض کنیم (خوئی ۱۴۱۰ق: ۵۹).

۲.۲.۳.۵ سلطنت از دیدگاه خوئی

درباره 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 می‌شود 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 می‌کند.

همانا اراده آن‌گاه که به حد نهایت خود می‌رسد (شوق مؤکد) 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 افعال قدرت و سلطنتی است که از آن دو به اختیار تعبیر می‌گردد. از جهت دیگر این گونه می‌توان گفت که خداوند نفس انسان را به‌گونه‌ای خلق نموده است که دارای این سلطنت و قدرت است و این سلطنت و قدرت ذاتی نفس می‌باشند و در صمیم ذات فاعل ثابت‌اند و به دلیل این صفت ذاتی است که عضلات تابع و خاضع نفس‌اند؛ بنابراین نفس برای افعال قدرت خویش احتیاج به افعال قدرت دیگری غیر از آن ندارد (همان: ۱۰).

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

نظر خوئی در مورد اختیار خداوند نیز همان نظر وی در باقی موجودات مختار است؛ یعنی جریان نداشتن قاعده ضرورت علی، با این تفاوت که ذات خداوند سلطان بالذات است و چون خداوند به غیر نیاز ندارد، بنابراین هیچ‌گاه تحت قاعده ضرورت علی 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 می‌داند.

توضیح آن که 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 ازلیه را علت تامه افعال خداوند می‌دانند اراده را علت تامه بدانیم، بدین معناست 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 خودبه‌خود 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 است.

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 ۱۴۱۰ق: 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 این که ذات خداوند سلطان بالذات است تصویر می‌کند و از این معنا این نتیجه را می‌گیرد که از آن‌جاکه وجود خداوند نیاز به غیر ندارد و از طرفی ذات ایشان سلطان بالذات است، بنابراین هیچ‌گاه 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 ۱۴۲۲ق: ۲۸۲).

۳.۲.۳.۵ نقد و بررسی

در نقد و بررسی این نظریه اولین موردی که می‌توان به‌عنوان نقدی اساسی بر این دیدگاه وارد کرد دلیل خوئی بر نفی قاعده ضرورت علی و معلولی در ساحت فاعل مختار است. همان‌گونه که بدان اشاره شد، خوئی دلیل جاری‌نشدن این قاعده در بعضی فواعل را سنخیت علی و معلولی می‌داند 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 کرد:

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 کرده‌اند و یا مفهوم و معنای دیگری از سنخیت مورد نظر خوئی است؟ زیرا آنچه فلاسفه سنخیت علی و معلولی عنوان می‌دارند مفهومی است که از قاعده «معطى الشيء لا یكون فاقداً له» استنباط می‌شود؛ این قاعده می‌گوید علتی که معلولی را می‌آفریند و بدان وجود می‌بخشد نمی‌تواند فاقد کمالات معلول خود باشد و تمام کمالات معلول به‌نحو جمع و لفّ در علت وجود دارد. بنابراین معلول هم‌سنخ علت خود است، زیرا علت واجد کمالات معلول است.

فلاسفه این قاعده را بدیهی می‌دانند، اگرچه استدلال‌هایی نیز بر آن اقامه کرده‌اند، 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.

به‌هر حال آنچه از دیدگاه فلاسفه مشهود است عمومیت‌داشتن این قاعده در تمام علل است، به این معنا که تمام علت‌ها باید هم‌سنخ معالیل خویش باشند. به‌عبارت‌دیگر کمالات تمام معالیل در علتشان وجود دارد، والا 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 هم‌سنخ‌بودن معلول با فاعلش در یکی و هم‌سنخ‌نبودن آن در دیگری نمی‌تواند تفکیک صحیحی باشد؛ زیرا این تفکیک بدین معناست که در فواعل مختار کمالات معلول وجود ندارد؛ بنابراین به‌گونه خوش‌بینانه‌ای می‌توان گفت سنخیت علی و معلولی در کلام خوئی از معنای محصلی برخوردار نیست. اما اگر نخواهیم به‌صورت خوش‌بینانه به مسئله بنگریم، باید

گفت مسئله سنخیت در کلام خوئی همان سنخیت در کلام فلاسفه است و به نظر می‌آید ایشان به طور کلی سنخیت علی و معلولی را در فواعل مختار نمی‌پذیرد، همان‌گونه که خود ایشان می‌گوید:

قاعده ذکر شده یعنی (الشیء مالم یجب لم یوجد) اگرچه فی الجمله قاعده‌ای تأمه 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 (بنا بر قول خوئی)، نمی‌توان صدور آنها را به مبدأ هم‌سنخ آن مستند نمود؛ زیرا بدیهی است که معلول اختیاری از ذات علت و فاعلش صادر نمی‌گردد... تا بخواهد از شئون و مراتب علت خود باشد، بلکه این‌گونه معالیل با علت‌های خودشان ذاتاً و وجوداً مباین است (خوئی ۱۴۱۰ق: 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 پابرجاست، زیرا قاعده الشیء مالم یجب لم یوجد مبتنی بر سنخیت علی و معلولی نیست، 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 شود وجود آن واجب می‌شود؛ 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 کرده است شهید صدر است. ایشان با وام‌گرفتن نظریه خویش از نائینی به نوعی تکمیل‌کننده نظر نائینی در این مسئله است، اما وی با سامان‌دادن به رخنه‌های استدلالی نظریه نائینی و هم‌چنین طرح اشکالاتی چند در نظر وی نظریه خود را

به عنوان نظری مستقل ارائه می دهد و می توان صدر را در عداد اصولیونی دانست که خط مشترکی را در اثبات جریان نداشتن قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» در ساحت فواعل مختار دنبال می کند.

صدر در ابتدا با مطرح کردن اشکالاتی چند ناکارآمدی نظریه نائینی را اثبات می کند و سپس با حفظ اصول و امهات آرای نائینی به طرح نظریه خویش در این رابطه می پردازد. بنابراین در این بخش از نوشتار حاضر ابتدا به ذکر اشکالات صدر بر نظر نائینی و سپس به طرح نظریه وی پرداخته می شود.

۱.۳.۳.۵ اشکالات صدر بر نائینی

اشکال اول: اگر فعل نفسانی طلب را عین ایجاد و عین تأثیر بدانیم (همان گونه که نائینی دانست)، باید گفت تأثیر و اثر، ایجاد و وجود، حقیقتی و رای فعل خارجی ندارند؛ بنابراین این تحلیل، مفهومی که نائینی آن را واسطه ای بین اراده و فعل خارجی می داند نمی تواند 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 بر عمومیت قاعده ضرورت علی و معلولی قرار می دهد، چرا این فرایند را در فعل خارجی نمی پذیرد؟ یعنی چرا فعل خارجی را مخصص قاعده ضرورت در نظر نمی گیرد؟ بنابراین چه تفاوتی میان فعل نفسانی و فعل خارجی وجود دارد که نمی توان فعل خارجی را از تحت قاعده ضرورت خارج کرد؟ صدر از این مسئله نتیجه می گیرد که واسطه شدن فعل طلب بین اراده و فعل خارجی نمی تواند اشکال ناسازگاری را حل کند (همان)؛

اشکال سوم: قاعده ضرورت علی قاعده ای تبعیدی نیست که تخصیص بردار باشد؛ بنابراین نمی توان قاعده ضرورت را با فعل طلب که فعلی نفسانی است تخصیص زد (همان). به نظر می آید صدر با این اشکال در ابتدای امر خط سیر مشترک هم فکرات خویش در میان اصولیون شیعه را مبنی بر جریان نداشتن قاعده ضرورت در فاعل مختار نمی پذیرد، اما وی در واقع این اشکال را مدخلی برای ورود به نظریه خویش قرار می دهد.

۲.۳.۳.۵ شهید صدر و نظریه سلطنت

باتوجه به اشکال سوم صدر بر نائینی برای تصحیح اختیار فاعل مختار باید در جستجوی امر دیگری برآمد؛ به عبارت دیگر، آن گاه که دانستیم فعل فاعل مختار نه واجب

بالذات است و نه مانند باقی اشیای عالم تحت وجوب غیری قرار می‌گیرد، پس چگونه می‌توان فعل فاعل مختار را ارزیابی کرد؟ 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 باید بپذیریم که فعل و فاعل مختار 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 فعل فاعل مختار است؛

فرض دوم: مصحح امکان ذاتی فعل باشد؛ این فرض نیز همان دیدگاه متکلمان 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 این‌جا دلیل دیگری نیز بر ردّ این فرض بیان می‌دارد: «علاوه‌بر 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 علیت است؛

فرض سوم: شهید صدر در این فرض با وام‌گرفتن 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 است. صدر این فرض را نیز رد 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، باید 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 این‌گونه است که فرض سوم در تسلسل سر برمی‌آورد و باطل می‌شود؛

فرض چهارم: مصحح مفهوم سلطنت باشد؛ توضیح آن‌که مصحح افعال اختیاری نه وجوب غیری است و نه امکان ذاتی، بلکه امری میان این دوست که از جهتی به امکان و از جهتی به وجوب شبیه است که ایشان آن را سلطنت می‌نامد؛ یعنی اشیای 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، درحالی 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 ضرورت نیافتن فعل در زمان تحقق سلطنت است، برخلاف وجوب که تحقق فعل در آن ضروری است؛ 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 مؤنه زائدی است؛ درحالی 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، چراکه اگر فرض مؤنه زائدی در سلطنت شود مخالف مفهوم سلطنت است و سلطنت از سلطنت بودن خارج می‌شود، درحالی که در امکان، ضمیمه نمودن مؤنه زائد در آن مخالف با مفهومش نیست... [اما جهت اشتراک سلطنت با وجوب] سلطنت با وجوب مشترک است، در این که سلطنت نیز هم چون وجوب برای تحقق یک طرف از وجود و عدم محتاج به ضمیمه شدن چیز دیگر نیست و تفاوت دارد با وجوب در این که 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 (که آن یَفْعَل) و حالت (عَلیه آن یَفْعَل) (همان: ۳۷).

صدر از تفاوتی که بین له آن یَفْعَل (یعنی نفس فاعل مختار که توانایی انجام فعل دارد) و علیه آن یَفْعَل (یعنی نفس فاعلی که فعل بر او تحمیل می‌شود) قائل می‌شود؛ نفس فاعل مختار را در مقوله (له ان یَفْعَل) جای می‌دهد و از همین جا صفت اختیار را برای او اثبات می‌کند (همان).

نکته دیگر که در این جا باید به آن اشاره کرد 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 با ضرورتی که ناشی از وجوب بالغیر است متفاوت است. این سنخ از ضرورت در طول سلطنت قرار می‌گیرد و از آن‌جاکه 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 سؤالی که باید به آن پاسخ دهد و پیش‌روی وی هم‌چنان باقی است این 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 است و دلیل عقلی بر وجود آن‌ها در دست است؟ این سؤال را خود صدر این‌گونه پاسخ داده است که هیچ دلیل عقلی نمی‌تواند وجود این مفهوم را به اثبات رساند، بلکه فقط 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 وجدان و نقل تنها راه 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 هیچ‌گونه برهانی بر آن وجود ندارد، بلکه راه اثبات آن منحصر در شرع و وجدان است؛ این‌گونه که بگوییم 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 بی‌اختیار به سوی عمل نمی‌رویم و هیچ‌چیزی ما را به سوی آن نمی‌کشاند، بلکه با سلطنت به سوی عمل می‌شتابیم؛ بنابراین حالت سلطنت از امور موجود در نزد نفس است که با علم حضوری ادراک می‌گردد، مانند حالت گرسنگی و تشنگی است (صدر ۱۴۲۵ق: ۸۳).

بنابراین به طور خلاصه می‌توان سلطنت را از دیدگاه صدر 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 نظر صدر تخصیص قاعده ضرورت علی نیست تا اشکال تخصیص قاعده عقلی پیش آید، چراکه اساساً قاعده ضرورت از نظر صدر قاعده‌ای

وجدانی و از مدرکات اولیّه عقل است، نه عقلی (همان: ۳۶). از این رو تخصیص آن به فاعل مختار مخلّ قاعده نیست.

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 طرف 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 آن چه را که نه واجب و نه ممتنع باشد ممکن اصطلاح کرده‌اند؛ بنابراین مفهوم سلطنت مفهومی بین واجب و مفهومی است که نه واجب و نه ممتنع است و تصور این مفهوم در غایت خفا 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. آن که وجود برای آن ضروری است واجب نام دارد و آن که 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 شده است نمی‌توان معنای محصلی را برای سلطنت تصور کرد؛ 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 آن چه به وجدان می‌آید ضرورت بالاختیار است که منافاتی با اختیار ندارد؛ یعنی خصم می‌تواند ادعای ضرورت سابق کند، 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 کند و این مفهوم با تمام تفصیل در کلام ایشان هم چنان مبهم است.

۴.۳.۵ نظریه جعفری

اصطلاح مهم و شاه‌کلید ورود به مبانی جعفری در این مبحث اصطلاح «من» است. از نظر ایشان اصطلاح «من» به عنوان مهم‌ترین عامل پیوند علیت و اختیار در درون فاعل مختار توجیه‌گر مختاریت او با وجود پذیرش ضرورت علی است.

۱.۴.۳.۵ «من» در نظر جعفری

واژه «من» به عنوان نوعی ضمیر که اگرچه مرجع آن موجود است، 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 برمی 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 می‌کند و هم‌چنین «من» از نوعی خودآگاهی برخوردار است که باقی اجزای بدن از آن برخوردار نیستند (همان: ۱۲۰).

۲.۴.۳.۵ ضرورت علیّ و اختیار ازدیدگاه جعفری

جریان ضرورت علیّ آن‌گاه که به ساحت وجود فاعل مختار می‌رسد کارایی را که در جهان فیزیکی دارد از دست می‌دهد (همان: ۱۳۷).

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

طی این مراحل از نظر جعفری برای همه افراد یکسان نیست و دلیل یکسان نبودن اختلاف «من»ها است، چراکه «من»ها در نظارت بر افعال خود شدت و ضعف دارند. بعضی امکان دارد یک مرحله را جلوتر از مرحله‌ای دیگر انجام دهند 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 اراده 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. ممانعت نکردن هیچ عاملی در تسلط و نظارت «من»؛
۳. تدریجی و مشکک بودن اراده در انجام کار و قابلیت ازین رفتن آن با هر عامل بیرونی و درونی (همان: ۱۶۱).

در توضیح اصل سوم گفتنی است که از دیدگاه جعفری اراده فعلی بسیط و بدون اجزا نیست. به کاری اختیاری مانند کشیدن نقاشی دو نوع اراده 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 اجزای نقاشی است.

این ریزش طبق اصل سوم تا جایی می‌تواند ادامه یابد و سپس توسط عاملی بیرونی یا درونی متوقف می‌شود. با تمام این توضیحات دانسته می‌شود که اختیار از نظر 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 خودداری 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 بسته‌نبودن راه دیگر بر او هنگام انجام فعل است؛

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 به‌طور ضروری بر ما تحمیل نمی‌کند؛

ج) انسان در انتخاب‌های خود گاهی بر سر دو راهی می‌ماند و همین امر دلیل بر بسته‌نبودن 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 تمایزهای دیدگاه جعفری با دیدگاه‌های دیگر اصولیون این است که ایشان هیچ‌یک از مراحل فعل اختیاری را جبری نمی‌داند.

از نظر علامه جعفری، باتوجه به سه اصل زیربنای فعل اختیاری، به‌ویژه 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 غیراختیاری دانست (نصری ۱۳۹۳: ۱۶۵).

۳.۴.۳.۵ نقد و بررسی نظریه جعفری

از اشکالاتی که به نظریه جعفری وارد شده است تفکیک بین آزادی اخلاقی و معنوی و آزادی انسان با توجه به قانون علیت است؛ توضیح آن که 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 بر بُعد حیوانی و ملکی متفاوت می‌شود. هرچه انسان دارای نفسی قوی‌تر باشد، میزان این آزادی بیش‌تر می‌شود و هرچه 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 مجبوربودن 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 مورد 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، چراکه می‌توان پشیمانی از عمل را به طور دیگری غیر از آنچه جعفری مطرح کرده است مطرح کرد، بدین گونه:

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 تحمیل نکردن دلیل بر عدم امتناع جانب مرجوح است؛ زیرا اگر در لحظه وقوع فعل ضروری نشود، 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 صددرصد برسد ندارد. حال اگر در لحظه دوم و لحظات دیگر هم این ضرورت موجود باشد کار ادامه پیدا می‌کند، وگرنه متوقف می‌گردد (همان).

مهم‌ترین نقدی که می‌توان به نظریه جعفری وارد کرد 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، و قرارنگرفتن تحت قاعده ضرورت علی همگی مبتنی بر شهود است و کم‌تر از استدلال استفاده کرده است. همین امر راه را بر توجیه این شهود نفسانی در مقابل دیدگاه رقیب نمی‌بندد، چراکه رقیب می‌تواند طبق دیدگاه خویش این شهود را توجیه کند. برای مثال این شهود را به «الوجوب بالاختر لاینافی الاختیار» ارجاع دهد و شهود اختیار را با وجوب در تنافی نداند.

۶. نظریه مختار

شهود اختیار در نفس هر انسانی انکارنشدنی است. از این رو هم فلاسفه و هم متکلمان و اصولیون با پیش‌فرض این شهود یقینی به بحث از کیفیت عملکرد نفس در مواجهه با عوامل جبر پرداخته‌اند. بنابراین می‌توان گفت هیچ‌یک از ایشان در تصدیق این مسئله که انسان مجبور نیست با یک‌دیگر اختلافی ندارند و تنها نقطه افتراق آن‌ها در موجه‌ساختن این اختیار انکارنشدنی 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 کرد، به نظر می‌رسد رویکرد اصولیون بهتر از تبیین فلاسفه و متکلمان شهود حضوری اختیار را تبیین می‌کند؛ زیرا در این رویکرد نفس هیچ‌گاه مقهور ضرورت و جبر نمی‌شود و تا به انجام رساندن فعل اختیار خویش را حفظ می‌کند و از طرفی ضرورت علی را در غیر ساحت فاعل مختار منکر نمی‌شود، برخلاف 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 برخلاف متکلمان که به‌طور 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 کند و در این مسیر از کلام علامه طباطبایی در

حاشیه بر کفایت 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 شود، بلکه نسبت و حیثیتی است که غیر خارج از نفس است و وجودش مانند باقی وجودهای رابط است (طباطبایی بی تا: 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 باید بتوان احکام وجود رابط را به اراده نیز ملحق کرد. حکم وجود رابط این است که معلول شأن و از اطوار وجودی فاعل و علت است؛ براساس 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 است و در آنها حضور دارد. در واقع موجودات همان ظهورات و شئون و تجلیات یک ذات‌اند و عین الربط به اویند و از او جدایی ندارند (ملاصدرا ۱۹۹۰: ۳۰۰-۳۰۱).

همین معنا از وجود رابط مقصود علامه طباطبایی 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 برخلاف اکثر فلاسفه، اراده را جزء اخیر علیت نفس نمی‌داند (طباطبایی بی تا: ۷۵)، بلکه با برگرداندن علیت نفس به شأن اراده را همان نفس در مقام اراده می‌داند. «اراده موجود به وجود نفس است، بدون آن که ماهیتی فی نفسه برای آن باشد. بنابراین اراده از اطوار نفس و غیر خارج از آن است» (همان: ۷۶).

ایشان اراده را همانند علم، قدرت، و حب در نفس می‌داند. اگرچه ممکن است گاهی برخی حیثیات ذاتیه بر دیگر حیثیات متوقف باشد، این توقف آنها را از حیث بودن و این که همه آنها در ذات عین یک‌دیگرند خارج نمی‌کند، بلکه با وجود این ترتب باز هم علم، قدرت، اراده، حب همگی یک ذات‌اند و مصداق همه آنها نفس است. به عبارت دیگر تمام این حیثیات از شئون و اطوار یک ذات یعنی نفس‌اند (همان).

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، و عالم نیز است. به عبارت دیگر تمام افعال خارجی مستقیماً از فاعلی صادر می‌شود که در همان حین اراده مختار نیز است و هیچ واسطه‌ای بین نفس و فعل خارجی وی نیست؛ بنابراین نفس در حین اراده تحت سیطره هیچ‌گونه ضرورتی نیست؛

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 درحین اراده جای هیچ‌گونه 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 بازگرداند. 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 می‌شود، نه آن‌که اراده جزء اخیر علت تامه باشد و علیت نفس را تمام کند 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.

۷. نتیجه‌گیری

قاعده ضرورت علی نزد اکثر فیلسوفان قاعده‌ای مسلم و انکارناپذیر است، برخلاف متکلمان و برخی اصولیون شیعه که یا این قاعده را به طور کلی نفی کرده‌اند و اولویت علی و معلولی را جای‌گزین آن کرده‌اند و یا در برخی ساحت‌های وجودی مانند ساحت فاعل مختار آن را نفی کرده‌اند. نائینی با طرح مفهوم طلب توانست اختیار فاعل مختار را در مواجهه با قانون ضرورت علی تاحدی معقول جلوه دهد. مفهوم طلب به عنوان فعلی از افعال نفس که پس از اراده که همان شوق مؤکد است جایگاهی است که نفس می‌تواند عاری از هرگونه وجوب و ضرورتی با آزادی کامل به فعالیت پردازد، اما به دلیل رنج‌بردن 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 مفهوم سلطنت را به عنوان راهی برای توجیه اختیار انسان و سیطره‌نداشتن قانون ضرورت علی بر نفس فاعل مختار ارائه داد، اما با مطرح کردن اصل سنخیت علی و معلولی البته به صورتی مبهم و پراشکال به عنوان ملاک جریان قاعده ضرورت نظریه خویش را با اشکال روبه‌رو کرد. اما صدر 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 کردن مفهوم «من» و سیطره آن بر تمام کشور وجود فاعل مختار سعی بر توجیه کردن 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 روبه‌روست، هم‌چون خلط آزادی معنوی و اخلاقی با آزادی در مقابل ضرورت علی و نیز مبتنی بودن این دیدگاه بر امور شهودی و غیراستدلالی. اما با این همه به نظر می‌رسد می‌توان رویکرد اصولیون را بهتر از رویکرد باقی دیدگاه‌ها در این مسئله دانست. شهود درونی انسان در مسئله اختیار گواه درستی این رویکرد است؛ از این رو نشان داده شد که با بهره‌جستن از نگاه حکمت متعالیه به مسئله وجود رابط و قرارداد اراده به‌مثابه 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 هرگونه واسطه بین نفس و افعال اختیاری‌اش راهی برای مدلل‌ساختن رویکرد مذکور یافت. از این رو می‌توان گفت اصولیون مذکور در پی بیان آزادی انسان پیش از صدور فعل و وساطت نداشتن چیزی بین نفس و افعالش بوده‌اند که این دغدغه به‌خوبی به‌وسیله رابط بودن اراده نسبت به نفس پاسخ داده می‌شود.

کتاب‌نامه

- اراکي، محسن (۱۳۹۲)، *آزادی و علیت*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۱۹ق)، *شرح المقاصد*، ج ۴، قم: الشریف الرضی.
- جرجانی، میرسیدشریف (۱۴۱۹ق)، *شرح المواقف*، ج ۸، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۹۴)، *جبر و اختیار*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- خمينی، مصطفی (۱۳۷۶)، *تحریرات فی الاصول*، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، *محاضرات فی اصول الفقه*، ج ۲، تقریر محمداسحق فیاض، قم: دارالهادی للمطبوعات.
- خوئی، ابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، *مصباح الاصول*، تقریر محمدرور بهسودی، ج ۱، قم: مکتبه الداوری.
- رازی، فخرالدین (۱۴۰۷ق)، *المطالب العالیه*، ج ۳، بیروت: دارالکتب العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۱)، *جبر و اختیار*، تقریر علی ربانی گلپایگانی، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- صدر، محمدباقر (۱۴۲۵ق)، *مباحث الاصول*، ج ۲، تقریر کاظم حائری، قم: دارالبشیر.
- صدر، محمدباقر (۱۹۹۵)، *جواهر الاصول*، تقریر محمدابراهیم انصاری، بیروت: دارالتعاریف للمطبوعات.

سازگاری اختیار انسان و ضرورت علی از منظر اصولیون شیعه ... ۲۹

صدر، محمدباقر (۱۹۹۶)، *بحوث فی علم الاصول*، ج ۲، تقریر محمود هاشمی، قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۲)، *نهایة الحکمة*، ج ۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، *حاشیة الکفایة*، بی جا: بنیاد علمی و فکری استاد علامه محمدحسین طباطبایی.

قراملکی، محمدحسین (۱۳۸۷)، *نگاه سوم به جبر و اختیار*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار*، ج ۱۰، قم: صدرا.

معتزلی، قاضی عبدالجبار (۱۹۶۵)، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج ۷، قاهره: دارالمصریة.

ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۹۹۰)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۲، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

نائینی، محمدحسین (۱۳۳۸)، *اجود التقریرات*، تقریر ابوالقاسم خوئی، ج ۱، قم: مصطفوی.

نائینی، محمدحسین (۱۴۰۴ق)، *فوائد الاصول*، تقریر محمدعلی خراسانی، ج ۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

نصری، عبدالله (۱۳۹۳)، «اختیار و ضرورت از دیدگاه حکمت متعالیه»، مکتب نائینی و محمدتقی جعفری، *پژوهش نامه فلسفه دین*، س ۱۲، ش ۲.

