

تحلیل و نقد ادله ناسازگاری اصل علیت و اختیار

* جواد حاجی پور

** سیدسجاد ساداتی زاده

چکیده


رابطه میان دو اصل آهین علیت و اختیار همواره از مباحث مهم فلسفی بوده است. در این زمینه، اندیشمندان عمدتاً به دو گروه سازگارگرا و ناسازگارگرا تقسیم می‌شوند. سازگارگرایان بر آنند که با حاکمیت اصل علیت و معلولیت، اراده - که فصل ممیز اختیار آدمیان است - و اختیار انسان خدشه‌دار نمی‌گردد؛ در حالی که ناسازگارگرایان بر این باورند که گستردگی اصل علیت، هیچ مجال و زمینه‌ای برای اختیار باقی نمی‌گذارد. بیشتر فیلسوفان اسلامی در این بحث، موضعی سازگارگرایانه اتخاذ کرده‌اند. با این حال، برخی اندیشمندان معاصر، با دفاع از ناسازگاری علیت و اختیار، به نقد دلایل فیلسوفان اسلامی پرداخته‌اند. این پژوهش بر آن است تا ضمن تبیین استدلال‌های فیلسوفان مسلمان، آرای ناقدان معاصر را به تفصیل بررسی و نقد کند.

واژگان کلیدی: علیت، اختیار، اراده، ضرورت علی، سازگارگرای.

hajipour.j@dums.ac.ir

sadati.sj@dums.ac.ir

*. استادیار دانشگاه علوم پزشکی دزفول، ایران

 orcid.org/0000-0002-7397-7029

** استادیار دانشگاه علوم پزشکی دزفول، ایران

مقدمه

اصل اختیار و علیت پیشینه‌ای دیرین در تاریخ اندیشه فلسفی دارد. ریشه‌های این بحث را می‌توان در آرای فیلسوفان یونان باستان - از جمله رواقیانی مانند خروسیپوس و اپیکوریان - و همچنین فیلسوفان قرون وسطا همچون ویلیام اوکام پی‌گرفت. در دوران جدید، این مسئله در اندیشه فلاسفه‌ای همچون اسپینوزا، هابز، هیوم و دیگران بازتاب یافته است.

در حوزه فلسفه اسلامی نیز این موضوع در آثار اندیشمندان برجسته‌ای مانند فارابی، ابن‌رشد، متکلمان اشعری، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، صدرالدین شیرازی و دیگران مورد بررسی قرار گرفته است. امروزه این بحث کماکان با پویایی در میان طیف گسترده‌ای از فیلسوفان شرق و غرب پیگیری می‌شود. در هر دو حوزه فکری، گروهی قائل به سازگاری اختیار و علیت هستند و گروه دیگر به ناسازگاری این دو اصل باور دارند.

فیلسوفان اسلامی عموماً از نظریه سازگاری دفاع کرده‌اند و استدلال‌هایی همچون ضرورت علی - معلولی، استحاله ترجیح بلامرجح، مسبوق بودن فعل به اراده، امکان بالقیاس فعل نسبت به فاعل و وجوب بالقیاس فعل نسبت به مجموع علل را مطرح کرده‌اند. پرسش‌های اصلی در این باره این است که چه نسبتی میان اصل اختیار و اصل علیت برقرار است؟ آیا با حاکمیت اصل علیت، مجال برای اختیار انسان باقی می‌ماند؟ آیا معلولیت اراده - که به‌عنوان فصل ممیز و اخیر و قوام‌بخش افعال اختیاری انسان شمرده می‌شود - به مجبور بودن انسان نمی‌انجامد؟

شماری از اندیشمندان مسلمان معاصر، با طرح نقدهایی جدی، استدلال‌های فیلسوفان اسلامی در باب سازگاری اختیار و علیت را مورد بازخوانی قرار داده‌اند. در این پژوهش، نخست به اختصار به مهم‌ترین استدلال‌های فیلسوفان مسلمان اشاره می‌شود، سپس نقدهای اندیشمندان معاصر بر این دیدگاه‌ها بررسی شده و در نهایت، نقدهای نگارنده بر آرای این منتقدان عرضه خواهد شد.

از آنجاکه پاسخ به این پرسش بنیادین - که همچون معمایی فلسفی پایدار مانده است - با اموری همچون حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش، فرآیند شکل‌گیری و تحقق افعال انسانی، مسئولیت اخلاقی و حقوقی فرد، نظام تشریح قوانین و تکالیف، و سازوکار پاداش و کیفر در نظام اخلاقی و حقوقی پیوندی ناگسستنی دارد، بازکاوی این مسئله و واکاوی انتقادی دیدگاه‌های موجود، ضرورتی انکارناپذیر می‌نماید. این پژوهش در پی آن است تا با بررسی دقیق‌تر این مباحث، گامی در جهت روشن‌تر ساختن زوایای این مسئله فلسفی بردارد.

۱. ضرورت علی - معلولی (الشیء ما لم یجب لم یوجد)

یکی از دلایلی که سازگارگرایان مسلمان در اثبات نظریه سازگاری عرضه کرده‌اند، قاعده ضرورت علی است. طبق این قاعده علت، افزون بر ایجاد معلول، وجودش را نیز ضروری می‌سازد. فیلسوفان تبیین‌های گوناگونی برای اصل ضرورت علی ارائه کرده‌اند که به دو مورد از آن‌ها می‌پردازیم:

الف) تساوی حالت امکانی معلول در ظرف وجود علت و عدم علتش

این تبیین از ابن سیناست که با تحلیل اصل علیت و بررسی حالات معلول با وجود علت تأمه‌اش صورت گرفته است. شیخ الرئیس معتقد است با فرض وجود بالفعل یک شیء، نخست آن شیء باید به مرز وجود برسد وگرنه هنوز ممکن الوجود خواهد بود و حالت او در این زمان با حالتش در زمانی که علتش وجود نداشت - و وجود و عدمش مساوی بود - تفاوتی ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۳۹ و ۱۳۲).

برخی از محققان این استدلال ابن سینا را مصادره به مطلوب دانسته‌اند، با این بیان که لازم نیست که ممکن الوجود به مرز ضرورت و وجوب برسد و تفاوت ممکن بودن معلول در قبل و بعد از علتش در آن است که در حالت اول افعال فاعلیت نشده، اما در حالت دوم، فاعل فعل را اراده کرده است. طبق این نظر برای تحلیل چگونگی حدوث افعال باید از مفهوم قدرت استفاده کنیم و مرجح نیز همان افعال قدرت به وسیله فاعل مختار است (برنجکار، ۱۳۹۰، ص ۵۰). به طور کلی نظر این محققان آن است که با وجود علت، وجود معلول ضروری نیست و معلول در حالتی تحقق می‌یابد که ضروری و واجب نگشته است. یعنی تا لحظه صدور فعل، علت می‌تواند فعل را انجام دهد یا ترک گوید. معلول در حالتی به وجود می‌آید که می‌تواند به وجود نیاید. البته این دیدگاه این مسئله را می‌پذیرد که با تحقق معلول، وجود علت آن ضروری است وگرنه مستلزم انکار علیت و بخت و اتفاق خواهد بود. اما با وجود علت تأمه، وجود معلول ضروری نیست (همان، ص ۴۰).

به نظر می‌رسد این اشکال به استدلال سینوی وارد نباشد؛ زیرا دیدگاه ابن سینا آن است که ممکن برای آنکه از حالت استوای نسبت میان وجود و عدم خارج شود، باید به حد ضرورت برسد و بدون خروج از این حالت تساوی، همواره پرسش از چگونگی و وجه ترجیح وجود بر عدمش باقی است و موجود شدن معلول در این حالت برابر با ترجیح بلامرجح است.

نقد بنیادین دیگر بر این دیدگاه، تفکیک نادرست میان علیت و قدرت فاعل است. مدعیان چنین ادعا می‌کنند که حتی با فرض تحقق علت تأمه، اگر فاعل قدرت خویش را اعمال نکند، عدم تحقق معلول

بی‌اشکال خواهد بود. مگر چنین نیست که فاعل در همان هنگامِ اعمالِ قدرت و در حین تحققِ فعل، علت تامه به‌شمار می‌رود. اگر معنای علت تامه بودن چنین باشد، دیگر عدمِ تحققِ معلول معنا ندارد. اما اگر فاعل را بدونِ اعمالِ قدرت و تحققِ فعل هم علت تامه بدانیم، در این صورت لازم می‌آید با فرض وجود علت تامه، به فاعل و علت دیگری هم نیاز داشته باشیم تا موجب تحققِ فعل شود که این با تامه بودن آن علت پیشین ناسازگار است. در هر صورت این دیدگاه میانِ فاعلیت و علیتِ علتِ تفکیک قائل شده است. طبق این دیدگاه می‌توان فرض کرد که علت موجود باشد، اما دست به فاعلیت نزند و بالتبع وجود معلول هم ضرورت نیابد؛ در حالی که فاعلیتِ علت، بخشی از علیتِ علت است و خارج از قلمرو علت و علیت نیست. علت، از جهت علت، عین فاعلیت است.

پرسش دیگر درباره اعمالِ قدرت از ناحیه فاعل است و آن اینکه اگر قدرتِ اعمال بشود، فعل ضرورت پیدا خواهد کرد یا خیر؟ اگر فعل در صورتِ اعمالِ قدرت ضرورت پیدا نکند، آیا در این صورت قدرت فاعل مخدوش نخواهد شد؟ و اگر فعل ضرورت پیدا کند، آن‌گاه طبق مبنای ذکر شده اختیار از فاعل سلب نمی‌گردد؟

به نظر می‌رسد علت‌گزینش چنین رأیی به نوع تصور و دیدگاه این محققان به اراده انسان برمی‌گردد که در برخی مواقع با وجود آن که فرد شوق و آفری به انجام کاری داشته و تصمیم به انجام آن گرفته و سپس منصرف شده، آنان را به انکار ضرورتِ علی واداشته است؛ در حالی که طبق رأی فیلسوفان، علت تا زمانی که ناقصه است محال است که معلولش حادث شود و با وجود تامه بودن آن، محال است که معلول پدید نیاید. فاعل زمانی که همه مراحل شک و تردید و نقض و ابرام را پشت‌سر گذاشت و تصمیم لایتنجیر و قطعی به انجام آن گرفت و اقدام به فعل کرد، ناگزیر فعل از او صادر خواهد شد و ضروری نشدن فعل و تخلف فعل از او در این صورت اختیارش را مخدوش می‌سازد.

ب) محذور عدم معلول در ظرف علت

این تبیین از سوی علامه طباطبایی و از طریق علت «عدم معلول» بیان شده است. شرح مطلب آنکه چون علتِ نیستی معلول، نبودِ علتِ آن است، اگر معلول، با وجود علتش، ضروری و واجب نشود، می‌تواند موجود نشود - زیرا ضرورت نیافته است - پس اگر معلول با وجود علت تامه‌اش موجود نشود، از دو حال خارج نیست: یا در همان حال که علت وجود معلول موجود است، علت عدم معلول هم - که همان عدم علت تامه است - تحقق دارد که مستلزم اجتماع نقیضین خواهد بود. یا آنکه اصلاً علت عدم

معلول محقق نیست که در این صورت معلول بی آنکه علت عدمش تحقق یافته باشد، معدوم شده است که این هم محال است (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۸).

این استدلال علامه را مصادره به مطلوب دانسته اند؛ زیرا بر این باورند که عدم تحقق معلول، تنها به عدم علت آن محدود نمی شود، بلکه افزون بر وجود علت، به امر دیگری نیز وابسته است و آن «ایجاد علت» است. به بیان دیگر، می توان فرض کرد که علت تامه وجود داشته باشد، اما معلول به دلیل عدم ایجاد از سوی علت، موجود نشود. بنابراین، باید میان «وجود علت تامه» و «ایجاد آن» تفکیک قائل شد (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۴۶).

این دیدگاه، با وجود ظاهر منطقی اش، پذیرفتنی نیست؛ زیرا حیث ایجادگری علت، عین ذات آن است. اساساً علت به این دلیل علت نامیده می شود که ایجادکننده و تحقق بخش است. اگر نظریه تفکیک میان وجود علت و ایجاد آن را بپذیریم، آنگاه که علت مبادرت به ایجاد می کند، آیا می توان آن را به چیزی جز علت نسبت داد؟ علت، از آن حیث که علت است، موجد است و از آن حیث که موجد است، علت است؛ بنابراین، این دو حیثیت تفکیک پذیر نیستند. لازمه پذیرش این دیدگاه - یعنی اینکه علت تامه وجود داشته باشد اما معلول موجود نشود - این است که علت امری عارضی و نه ذاتی برای شیء باشد. به عبارت دیگر، اگر شیء در شرایطی بالفعل تأثیر بگذارد، به آن علت گفته می شود، و در شرایطی که تأثیرگذاری ندارد، دیگر اطلاق علت بر آن بی معنا خواهد بود. این دیدگاه، علت را ذاتی شیء نمی داند و آن را امری وابسته به شرایط می پندارد. اما اگر علت ذاتی شیء باشد، تأثیرگذاری آن نیز همیشگی و پیوسته خواهد بود. در این صورت، اولاً علت باید همواره اثرگذار باشد، حال آنکه در برخی موارد چنین نیست؛ و ثانیاً، گوهر اختیار از علت سلب خواهد شد، زیرا بدون آنکه خود بخواهد، همواره باید اثرگذار باشد. برای مثال، می توان به فرد نمازگزار اشاره کرد که علت تامه اقامه نماز است، اما هنوز نماز را آغاز نکرده است. در این حالت، با وجود اینکه علت تامه موجود است، معلول (نماز) هنوز تحقق نیافته است. بنابراین، می توان گفت که عدم تحقق معلول تنها به عدم علت محدود نیست، بلکه به عدم اراده و ایجاد از سوی علت نیز وابسته است. بر این اساس، انحصار عدم معلول به عدم علت، تنها در صورتی پذیرفتنی است که اصل ضرورت علی به طور کامل اثبات شده باشد، در حالی که این اصل خود محل مناقشه (همان).

طبق این دیدگاه، ممکن است که ممکن الوجود، حتی با وجود علت تامه، واجب نشود. بلکه تنها زمانی موجود و سپس ضروری می شود که علت آن مبادرت به ایجاد کند. بنابراین، ایجاد علت تامه،

ایجاب آن نیز هست، اما این وجوب، وجوبی لاحق است. به عبارت دیگر، تنها وجوبی که می‌توان برای معلول در نظر گرفت، وجوب لاحق است (میرجعفری، ۱۳۹۴، ص ۴۴).

در پاسخ به این اشکال، می‌توان به استدلال صدرالمآلهین استناد کرد. ایشان در فصلی با عنوان «معلول از لوازم ذات فاعل تام است، به گونه‌ای که انفکاک این دو قابل تصور نیست»، چنین استدلال می‌کند که فاعل یا ذاتاً در معلول مؤثر است یا نه؛ اگر ذاتاً مؤثر نباشد و تأثیر آن به قید دیگری وابسته باشد، در این صورت آنچه فاعل فرض شده بود، فاعل نیست، بلکه فاعل واقعی همان مجموع است. این استدلال ادامه می‌یابد تا به امری برسیم که ذاتاً فاعل است. بنابراین، فاعلیت هر فاعل تام‌الفاعلیه، به ذات و حقیقتش است، نه به واسطه امری که عارضش شده باشد (صدرالدین شیرازی، ج ۲، ۱۳۸۳، ص ۲۲۶).

بر اساس این تبیین صدرایی، می‌توان در پاسخ به مثال نمازگزار چنین بیان کرد: انسان از آن جهت که موجود است، ذاتاً نمازگزار (به معنای ادای فریضه معین و نه نماز به معنای عام آن) نبوده و نماز ذاتی وجود انسان نیست. اما علت از آن جهت که موجود است، علت است و از آن جهت که علت است، موجود است؛ زیرا، همان‌طور که صدرالدین شیرازی بیان می‌کند، علیت ذاتی علت و قرین آن است و از ذات سلب‌شدنی نیست.

از سوی دیگر، نمازگزار زمانی علت تامه نمازش خواهد بود که به گزاردن نماز التفات ذاتی داشته و در پی انجام آن باشد. به عبارت دیگر، اگر نمازگزار نیز التفاتش به نماز ذاتی باشد، یعنی از آن جهت که موجود است، نمازگزار باشد (چنان که در علیت این گونه است)، آنگاه صدور نماز از او ضروری خواهد شد و محال است فعل نماز از او صادر نشود. مقام ذات شیء با شأن تأثیرگذاری‌اش همانند مقام نمازگزار به هنگام التفات ذاتی به نماز است؛ در این صورت، گزاردن نماز ضروری و تخلف‌ناپذیر خواهد بود. در حاق مفهوم علیت، التفات به معلول و ایجاد آن نهفته است؛ وگرنه اگر این عناصر از مفهوم علیت حذف شوند، دیگر علت و معلول به معنای مصطلح نخواهند بود.

درست است که اختیار مسئله‌ای بسیار مهم در حیات آدمیان بوده و از پشتوانه شهود برخوردار است، اما طریق اثبات آن، خدشه به قواعد مبرهن فلسفی نیست؛ مگر آنکه نخست بتوان در اعتبار این قواعد خدشه وارد ساخت.

۲. استحاله ترجیح بلا مرجح

قاعده این بیان می‌دارد که اگر دو فعل از جهت مصلحت و مفسدت برابر باشند و فاعل نسبت به دو فعل

متغایر، نسبت تساوی داشته باشد، در چنین حالتی فاعل بالقوه است. چنین فاعلی یا از حد قوه به فعلیت نمی‌رسد، یا اگر می‌رسد و یکی از دو فعل را صورت فعلیت می‌بخشد، حتماً به موجب یک مرجح صورت گرفته است (مطهری، ج ۶، ۱۳۷۱، ص ۱۰۲۱).

کسانی که ترجیح بلامرجح را جایز می‌دانند، معتقدند که قابلیت انتخاب و ترجیح یکی از دو طرف مساوی، از ویژگی‌های ذاتی فاعل مختار است. بنابراین، پرسش از چرایی ترجیح معنا نخواهد داشت؛ زیرا مرجح، ذات فاعل مختار بالذات است و ذاتی نیز علتی غیر از ذات نمی‌خواهد. به‌باور این گروه، انسان نسبت به افعال خود، علت نیست بلکه فاعل است و اساساً ضرورت در میان علت و معلول حاکم است، اما در میان فعل و فاعل، ضرورت حاکم نیست (همان).

علامه طباطبایی در نقد این دیدگاه بیان می‌دارد که اراده از جمله صفات انسانی است که بدون اضافه به متعلق خود تحقق پیدا نمی‌کند. متعلق اراده نیز علم سابق بر اراده است که اراده را مرجح می‌سازد. بنابراین، تا زمانی که علم سابق بر اراده آن را رجحان ندهد، اراده تحقق نمی‌یابد، چه رسد به اینکه فعل رجحان یابد (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۲).

علامه طباطبایی به‌طور ریشه‌ای توضیح می‌دهد که فاعل برای انتخاب، باید اراده کند و اراده حتماً باید به یک مقوله تعلق پیدا کند. علم سابق بر اراده، متعلق را مرجح می‌سازد و به‌سبب آن علم، فاعل یک طرف فعل را ترجیح می‌دهد. براین اساس، انتخاب یک طرف فعل بدون در نظر گرفتن وجه ترجیح، از نظر علامه قابل تحقق نیست.

ازسوی دیگر، سلب علیت در نسبت میان فعل و فاعل چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ آیا به این معناست که اصل علیت در اینجا حاکم نیست و فاعل در عین فاعلیت نمی‌تواند علت باشد؟

درست است که مرجح فعل، ذات فاعل مختار است و ذاتی نیز علتی غیر از ذات نمی‌خواهد، اما تمام بحث بر سر آن است که ذات فاعل باید یکی از دو جانب فعل را ترجیح دهد و برای این ترجیح، وجه رجحان داشته باشد. اگر وجه رجحان نداشته باشد، پرسش از اینکه چرا فاعل یک طرف را برگزید، پرسشی بجا خواهد بود. این پرسش، منافاتی با قابلیت انتخاب و ترجیح ذات فاعل ندارد. هرچند ذات فاعل قابلیت انتخاب و ترجیح یکی از دو طرف فعل را دارد، اما بحث بر سر علت ترجیح یکی از دو طرف است: چرا فاعل یک طرف را برگزید و طرف دیگر را انتخاب نکرد؟

اشکال دیگری که نسبت به فاعلی که با اراده و انتخاب خود یکی از دو طرف مساوی را برگزیده مطرح می‌شود، این است که چرا فاعل، با آنکه هیچ‌یک از دو طرف بر دیگری مزیتی نداشت، یکی را

برگزید و طرف دیگر را انتخاب نکرد؟ اگر گفته شود چون اختیار داشت، در پاسخ می‌توان گفت که اگر فرضاً طرف دیگر را هم برمی‌گزید، باز مختار بود و خدشه‌ای به اختیارش وارد نمی‌شد. اساساً این پرسش، وجه انتخاب و علت‌گزینش یک طرف را جستجو می‌کند، نه اصل انتخاب. اینکه صرفاً گفته شود فاعل مختار است، پاسخ به پرسش علت‌گزینش یک طرف نخواهد بود (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۳۷۰). بدین ترتیب این پرسش به قوت خود باقی است. اگر گفته شود چون فاعل حکیم است، می‌گوییم حکمت با علم و احکام عجین است. این چه فاعل حکیمی است که حتی به وجه ترجیح یک طرف آگاهی ندارد؟ آیا می‌توان تصور کرد که فاعل کاملاً دل‌بخواه، بدون آنکه اساساً بداند، فعلی را با اراده انجام دهد؟ اگر انتخاب انسان از هیچ‌گونه وجه ترجیحی برخوردار نباشد، انتخابی کور و گزاف خواهد بود که هیچ نسبتی با فاعل حکیم ندارد.

مسئله دیگر آن است که علت جایز دانستن ترجیح بلامرجح از نگاه برخی، این است که از نظر آنان غایتمندی در افعال انسان نافی اختیار اوست. زیرا علت غایی، علت فاعلیت فرد است و با وجود علت غایی، فاعلیت فاعل نیز حتمی خواهد بود؛ در نتیجه اختیاری برای فاعل باقی نخواهد ماند. همچنین، درباره نسبت میان فعل و فاعل گفته‌اند که ضرورت وجود ندارد، زیرا طبق مبنای آنان، ضرورت با اختیار سازگار نیست.

در پاسخ می‌توان گفت که انتخاب غایت، امری برخاسته از ذات و نفس فاعل و متعلق به خود فاعل و عین کمال‌جویی فاعل است و اجباری از سوی عامل بیرونی نیست. آیا کمال‌جویی و غایتمندی در فعل انسان عین مجبور بودن اوست یا عین نیازمندی‌اش؟ با انتخاب غایت، فاعل دیگر حالت منتظره ندارد و تلاش برای تحقق بخشیدن به غایتش را آغاز می‌کند.

برای اثبات جواز ترجیح بلامرجح نسبت به فاعلی که انتخابش نسبت به فعل و ترک مساوی است، مثال‌هایی ذکر شده است، از جمله آنکه اگر دو ظرف آب یا دو قرص نان که از هر جهت مساوی هستند را جلوی تشنه یا گرسنه‌ای بنهیم او یکی از آن دو را قهراً بخواهد داشت و در پی وجوه ترجیح یکی بر دیگری نیست، با آنکه نسبت فاعل به هر یک از دو فعل مساوی است. نیز فردی که از درنده‌ای فرار می‌کند و به دوراهه‌ای می‌رسد که ویژگی یکسان دارند، در این صورت او یکی از دو راه را بدون ترجیح داشتن یکی از آن‌ها، انتخاب خواهد کرد. این مثال‌ها نشان می‌دهد که لازم نیست فاعل در انتخاب‌هایش در پی وجوه ترجیح باشد.

پاسخ آن است که بحثی که فیلسوفان درباره استحاله ترجیح بلامرجح دارند، ناظر به ساحت و

قلمروی است که مسئله رجحان یا عدم رجحان یک فعل، تبعات، مصالح و مفاسد تکوینی، تشریحی، اخلاقی، اجتماعی و... دارد و در جایی است که وجوه ترجیح در هر یک از طرفین به طور جدی موضوعیت دارد.

اما مثال هایی که از سوی موافقان ترجیح بالامرّح ذکر شده، تنازل سطح بحث است؛ به این صورت که انسان فرض مسئله را به گونه ای پیش ببرد که - به زعم برخی - هر دو طرف، رجحان یکسانی دارند و سپس از فاعل عاقل پرسیده شود که اگر دو طرف فعل به گونه ای باشد که هر دو به طور مساوی راجح است، چه انتخابی خواهی داشت.

آنچه که فیلسوفان در پی آن هستند، ناظر به مصالح و مفاسد و وجوه رجحان عینی و حقیقی است و نه سد کردن و بستن وجوه رجحان یکی از طرفین بر دیگری. در واقع ظرف بحث یک فیلسوف در وجود مصالح و مفاسد واقعی است، به گونه ای که یکی از دو طرف به طور تکوینی بر طرف دیگر رجحان داشته باشد.

با این حال در مثال های ذکر شده نیز می توان وجوه ترجیحی بیان کرد. دونده ای که از ترس درنده می گریزد در آن مسیری که او را به دوراهی می رساند، اگر به گوشه سمت چپ مسیر اصلی نزدیک تر باشد طبیعتاً وقتی که سر دوراهی برسد، برای آنکه فرصت را از دست ندهد؛ راه سمت چپ را در پیش خواهد گرفت. شخص تشنه، لیوانی را که براساس موقعیت نشستنش می تواند راحت تر بردارد، انتخاب خواهد کرد و انواع و اقسام مرجحات گوناگون دیگری که می توان براساس حالات و خیالات و سلائیق افراد به طور فراوان فرض کرد. در همه این مثال ها هم می توان وجوه ترجیحی را در نظر گرفت.

۳. مسبوق بودن فعل به اراده

براساس دیدگاه فیلسوفان، فاعل مختار آن است که فعلش برخاسته از اراده باشد؛ به گونه ای که اگر بخواهد انجام می دهد و اگر نخواهد، فعل از او صادر نمی شود؛ هرچند که اراده او - به جهت تسلسل اراده ها - ارادی نیست. این گزاره را صدرا چنین تقریر می کند: «کما علمت من کون المختار ما یکون فعله یارادته لا ما یکون إرادته یارادته والقادر ما یکون بحیث إن أراد الفعل صدر عنه الفعل و إلا فلا...» (صدراالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ب، ص ۳۸۸).

برخی از محققان معاصر از این عبارت صدرا «فکان العبد ملجئاً مضطراً فی ارادته ألجأته إليها المشیة الواجیبة الإلهیة» (همان)، این گونه استنباط کرده اند که اگر تحقق اراده به سبب عوامل خارجی واجب باشد، دیگر اختیاری برای انسان باقی نخواهد ماند (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۳۸).

در پاسخ باید گفت فیلسوفان از جمله صدرا برای تحقق فعل اختیاری مراتبی را یادآور شده‌اند: الف) تصور فعل؛ ب) تصدیق یا اعتقاد به ملائمت یا عدم ملائمت فعل با نفس؛ ج) شوق؛ د) اجماع که همان اراده است؛ و) قوه محرکه؛ ه) تحقق فعل در خارج (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ب، ص ۳۴۲).

علامه طباطبایی درباره مبادی فعل اختیاری می‌گوید: «فمبادئ الفعل فينا هي العلم والشوق والإرادة والقوه العامله المحركة» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۲). ایشان بر نقش اساسی «علم» در صدور فعل از ناحیه فاعل تأکید داشته و آن را واسطه اصلی میان فاعل و فعل می‌داند. از دیدگاه علامه، اراده تنها علت فاعلی فعل شمرده نمی‌شود؛ زیرا اراده و همچنین شوق از لوازم علم‌اند (همان). او مبدأ فاعلیت در افعال اختیاری را نفس انسان می‌داند که فاعل علمی نسبت به افعال خویش است از آن جهت که آن افعال را کمال خود به حساب می‌آورد. به عقیده علامه، نفس انسان جوهری غیرمادی است؛ اما از جهت انجام فعل، نیازمند ماده است و تعلق به ماده دارد؛ به همین دلیل پیش از انجام فعل نیازمند تصور فعل و تصدیق به فایده و کمال پنداشتن آن است (همان، ص ۱۲۲).

از دیدگاه استاد مطهری نیز مراحل فعل اختیاری بدین قرار است: الف) تصور فعل؛ ب) تصدیق اثر فعل؛ ج) هیجان شوقی؛ د) سنجش و مقایسه؛ و) عزم و اراده. از نظر ایشان مرحله سوم، جنبه انفعالی، مرحله اول و دوم و چهارم جنبه ادراکی و مرحله پنجم، جنبه فعلی دارد. از نظر استاد مرحله چهارم - یعنی سنجش، مقایسه، محاسبه و تأمل - مقوم اختیار و موجب امتیاز انسان از حیوان است (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۶۱۴).

استاد مطهری مقدمات فعل اختیاری را اختیاری نمی‌داند و معتقد است شرط اختیاری بودن یک فعل این نیست که مقدماتش نیز اختیاری باشد و اساساً چنین چیزی امکان هم ندارد؛ زیرا اموری همانند تصور، تصدیق، سنجش و به‌ویژه اراده، در شمار افعال عضلانی نیستند که پیدایش آن‌ها وابسته به اراده و دیگر مقدمات یادشده باشد و اگر به فرض این مقدمات اختیاری باشند، به تسلسل می‌انجامند. برای مثال اگر انسان برای اراده کردن لازم باشد اراده کند، باید برای این اراده دوم هم اراده سومی داشته باشد و این به تسلسل می‌انجامد که مستلزم محال است. یا اگر برای تصور نمودن لازم باشد ابتدا تصور خود را تصور کند؛ در این صورت تصور دوم او نیاز به تصور سوم دارد که به تسلسل می‌انجامد. همچنین باید فایده تصورش را تصدیق کند و تصدیق خود را تصدیق نماید و... نیز باید نسبت به تصورش شوق پیدا کند و در اطراف آن محاسبه کند، بعد اراده کند و...؛ یعنی اگر برای هر یک از مقدمات فعل اختیاری نیز همان مقدمات لازم باشد، در این صورت بی‌نهایت مقدمه اختیاری لازم است و در آخر هم به تسلسل بی‌کران می‌انجامد. این‌گونه امور جزء افعال عضلانی نیستند که پیدایش یا عدم پیدایش آن‌ها وابسته به اراده

باشد و اگر مقدمات فعل اختیاری نیز اختیاری باشند، همان‌گونه که شرح داده شد به تسلسل خواهد انجامید (همان).

در اینجا این توضیح لازم است که مراد از اختیاری و ارادی نبودن مقدمات فعل اختیاری همچون تصور، تصدیق، سنجش و موازنه، شوق و اراده، به این معنا نیست که چنانچه فاعل چیزی را تصور یا تصدیق یا اراده نمود، پس آن چیز تحت اراده فاعل نبوده و بدون اختیار از فاعل صادر شده باشد؛ بلکه تصور، تصدیق و اراده، برخاسته از فاعلیت تکوینی و نیروی خلاقه نفس است و نفس برای خلق تصور و افعال جوانحی نیازی به این مقدمات ندارد. نفس برای اراده کردن، به اراده دیگری نیاز ندارد؛ بلکه اراده، فعل تکوینی نفس است. تصور کردن نفس، عین فعلیت تصور و اراده کردن نفس، عین فعلیت اراده است؛ براین اساس اینکه گفته می‌شود مقدمات فعل اختیاری، اختیاری نیست به همین معنایی است که تبیین شد؛ نه اینکه نفس در مقدمات فعل اختیاری، مختار نیست؛ بلکه خود مقدمات اختیاری، نیازمند مقدمات اختیاری نمی‌باشند. این مقدمات، برخاسته از قدرت خلاقه نفس‌اند.

تالی فاسد دیگری که این امر در پی دارد - چنان‌که در عبارت صدرآ به آن اشاره شد - آن است که در این صورت اگر برای اراده کردن نیاز به اراده دیگری باشد، دیگر اراده، ذاتی فاعل و اراده خود فاعل نخواهد بود.

برخی از محققان در مقابل این نظریه فیلسوفان معتقدند که:

معنای این جمله [فیلسوفان] آن است که اراده ضرورتاً تحقق می‌یابد، یعنی اراده فعلی اختیاری نیست؛ درحالی‌که اراده بالوجدان فعل اختیاری نفس است. پس از حصول علم و شوق و همه آنچه فعل بر آن متوقف است ما در نفس خود چنین می‌یابیم که در اراده فعل و عدم اراده فعل مختاریم... و چنین نیست که انسان پس از حصول همه آنچه که ذکر شد بی اختیار اراده کند مانند آبی که از آبریزگاه جاری شود (فیاضی، ۱۳۸۰، ص ۴۶۵-۴۶۶).

طبق این دیدگاه، هرچند خود اراده، ارادی نیست، اما از اختیار فاعل نشأت می‌گیرد و اختیار هم از صفات ذاتی فاعل مختار است (همان).

نکته‌ای که در اینجا دارای اهمیت است و با استفاده از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی می‌توان به آن پرداخت این است که باید میان مقوله «نیاز به حرکت و انجام فعل» با مقوله «ضرورت حرکت و انجام فعل» تفکیک قائل شد. مقوله نیاز و اضطرار غیر از مقوله جبر و اجبار است. ملاصدرا نفس انسان را مضطرّ در حرکات و افعال تسخیری خود می‌داند به جهت آنکه نفس در فعل و حرکت خود انگیزه‌های

زائد بر ذات دارد:

إعلم أن النفس فينا و في سائر الحيوانات مضطرة في أفعالها و حركاتها لأن أفعالها و حركاتها تسخرية كفعل الطبيعة... لكن الفرق بينهما أن النفس شاعرة بأغراضها و دواعيها والطبيعة لاتشعر بالدواعي... و كذا نفوس الحيوانات الأرضية إنما تفعل و تتحرك فيما تتحرك لا بمجرد القدرة بل لأجل الأغراض والدواعي فكل مختار غيرالواجب الأول مضطر في إختياره مجبور في أفعاله (صدرالدين شيرازی، ۱۳۸۳ ب، ص ۳۱۲).

اینکه ملاصدرا انسان را در اختیارش مضطر می‌داند، می‌توان پی برد که اصل اختیار انسان برای صدرا محرز است وگرنه معنا ندارد که فردی مختار باشد و باوجود اختیار، مجبور باشد؛ این تناقضی آشکار است. پس از محرز شدن اختیار آدمیان از دیدگاه صدرا، ناگزیر باید به‌گونه‌ای عبارتش را تحلیل کرد که با اذعان اولیه‌اش درباره اختیار انسان ناسازگار نباشد. نخست باید دید که مقصود از اضطرار در اختیار چیست؟ آنچه به نظر نگارنده می‌رسد آن است که تعبیر اضطرار در اختیار معنایی جز این نخواهد داشت که انسان مختار بودن را خود برنگزیده است، بلکه مختار آفریده شده است. به تعبیر طباطبایی، انسان از آزادی تکوینی برخوردار است (طباطبایی، ۱۳۴۹، ص ۲۶۷). در گام دیگر باید دید که مقصود از این عبارت صدرا که انسان در افعالش مضطر است به چه معنا می‌تواند باشد؟ به نظر نگارنده این فقره از عبارت صدرا به این معناست که انسان، فاعل مستقل نیست، یعنی دواعی و مصالحی که کمال خود - کمال حقیقی یا وهمی - را در آن می‌بیند سبب حرکت و انجام فعل در او می‌شود. انسان به‌جهت استکمالش ناگزیر از ارتکاب فعل است و با انجام افعال به خواسته‌هایش می‌رسد و غیر از انجام فعل، راه و چاره دیگری ندارد. طبق آنچه از نظر صدرا و علامه گفته شد، انسان برحسب اقتضای ذاتش نیازمند به حرکت و کنش است تا به کمک آن بتواند به دواعی و اهداف و آنچه را که کمال خود می‌پندارد دست یابد و این به‌معنای مجبور بودن نیست. برای مثال آدمی برخوردار از چشم برای دیدن و گوش برای شنیدن است؛ اما آیا انسان مجبور به شنیدن است یا به آن نیازمند است؟ میان ناگزیر بودن به کاری با مجبور بودن به انجام آن تفاوت وجود دارد. انسان ناگزیر از شنیدن یا دیدن است؛ زیرا محرومیت از آن باعث می‌شود نسبت به آن بخش از مطلوبات و اهداف خود که منوط به دیدن یا شنیدن یا مانند آن است محروم گردد. پس انسان از آنجا که کمالات خود را بالفعل دارا نیست، به‌ناچار دواعی برای دستیابی به آن‌ها را دارد و به کمک این دواعی است که انسان در مسیر «شدن» پیش می‌رود و استکمال می‌یابد.

در پاسخ به این اشکال اساسی که مرجحات بیرونی را سبب صدور اراده در انسان و بالتبع سلب اختیار

از او می‌داند، باید گفت این امر دقیقاً زمینه‌ساز جنبش و کنش در آدمی می‌شود و نه تنها اختیار را در آدمی به چالش نمی‌کشد، بلکه زمینه تحقق اختیارش را فراهم می‌کند.

اساساً مکانیزم طبیعی دسترسی به خواسته‌ها در آدمی آن است که انسان مجموعه‌ای از استعدادها و خواسته‌های متنوع است و در مرحله ذات، خود را فاقد آن‌ها می‌یابد و طبیعتاً می‌کوشد که به خواسته‌های خویش دست یابد. او این خواسته‌ها را در خارج از ذات خود می‌یابد، از این رو تلاش می‌کند در مرحله ذات واجد آن‌ها گردد و دقیقاً در همین مرحله است که اختیارش بروز می‌یابد و انگیزه در او می‌جوشد. در واقع رابطه ذات انسان با مرجحات بیرون از ذاتش، رابطه میان فقدان و وجدان است. مرجحات بیرونی مجبور کننده انسان به فعل نیست؛ بلکه زمینه‌ساز فاعلیت و عین کمال جویی فاعل است.

فرآیند تحصیل مطلوب در انسان این‌گونه است که نخست مطلوبش را تصور و بعد تصدیق می‌کند و آنگاه دیگر مقدماتی که برای تحقق فعل تا صدور اراده لازم است در یک فرآیند معین سپری می‌نماید و طی این مراحل نیز عین اقتضای ذات آدمی است و به صورت طبیعی رخ می‌دهد. به‌دیگرسخن، انسان در تعامل با بیرون از وجودش و تأثیری که می‌گذارد و تأثیری که می‌پذیرد، مسیر تکامل را برای خود هموار می‌سازد.

اما درباره اشکال معروفی که معمولاً مخالفان درباره ضرورت صدور اراده بر اثر مرجحات بیرونی مطرح می‌کنند که این مرجحات است که اراده را به مرحله ضرورت می‌رساند و در صورت ضرورت یافتن اراده، دیگر اختیاری برای انسان باقی نخواهد ماند (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۳۸)؛ باید گفت فیلسوفان در مقدمات فعل اختیاری عناصری را برشمردند. یکی از این عناصر تصدیق یا علم و عنصر دیگر سنجش، موازنه یا مقایسه است. علامه طباطبایی جایگاه علم و آگاهی را در مقدمات صدور فعل اختیاری بسیار اساسی و واسطه اصلی میان فاعل با فعل می‌داند. از نظر علامه، این علم همواره حصولی نیست که نیازمند تفکر باشد، بلکه گاهی حضوری یا ناشی از ملکات نفسانی است که بی‌تأمل از فاعل صادر می‌شود؛ اما اگر کمال بودن فعل مورد تردید بوده و تصدیق آن نیازمند به فکر باشد، فاعل به تأمل و بررسی می‌پردازد که آیا کمالی برایش ایجاد خواهد کرد یا نه، و اگر کمال بودنش مورد تصویب قرار گرفت فعل را انجام خواهد داد (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۲).

استاد مطهری عنصر سنجش و موازنه را در این فرآیند، اساسی می‌داند. او اراده را در انسان و حیوان همچون قوه مجریه می‌داند که تابع تمایلات و خواسته‌های این دو است. او با تفاوت نهادن میان فعالیت انسان و حیوان و اینکه فعالیت حیوان لذت‌جویانه، اما نوع فعالیت انسان تدبیری است، به توضیح مفهوم فعالیت تدبیری می‌پردازد. از نظر او فعالیت تدبیری در انسان این‌گونه نیست که به صرف اینکه فعلی

موافق با برخی تمایلات او قرار گیرد، بلافاصله اراده‌اش بر انجام آن تعلق گیرد؛ بلکه پس از تصور، بلافاصله به سنجش و موازنه و مقایسه دست می‌زند و «سابقه ذهنی» خود را دخالت می‌دهد و «قوه پیش‌بینی» اش را به کار می‌گیرد و تا آنجا که بشود جمیع ملاحظات و لوازم و نتایج را در نظر می‌گیرد و انواع و اقسام فوائد و مضار را می‌سنجد و آنگاه دست به اقدام می‌زند (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۱۵۵).

در پاسخ به اشکال کسانی که می‌گویند در صورت ضرورت یافتن اراده، جریان دوطرفه بودن فعل یا ترک - که حقیقت اختیار انسان وابسته به آن است - ناپود می‌شود، استاد مطهری می‌گوید علتی که ضرورت دهنده به فعل یا ترک است، انتخاب انسان است و افعال انسان با انتخاب اوست که ضرورت پیدا می‌کند و این ضرورت نه تنها با اختیار ناسازگار نیست، بلکه مؤید آن است (همان).

اینکه افعال انسان ضروری می‌شود، به این معنا نخواهد بود که افعال او متصف به صفت امکان نشود. هر فعلی در ذات خود ممکن است بشود یا نشود، یا هر فعلی با در نظر گرفتن برخی از شرائط و مقدمات ممکن است بشود یا نشود، اما وقتی که جمیع شرایط تحقق فعل آماده شد آنگاه تحقق فعل ضرورت خواهد یافت (همان، ص ۱۵۶).

اگر فعل تحقق نیابد، پرسش از چرایی عدم تحقق آن معقول خواهد بود و اساساً اختیار انسان در این صورت زیر سؤال خواهد رفت و مقارن با تضاد خواهد گشت.

آنان که با دیدگاه فیلسوفان در مقوله جریان دوطرفه بودن فعل و ترک، مخالفند مدام بر این مسئله تأکید می‌کنند که بیان حکیمان در ضرورت صدور اراده، ناقض حقیقت اختیار است. اما با تبیینی که از دیدگاه فیلسوفان صورت گرفت و اراده آدمی را تابع عقل و مقایسه و موازنه و علم نفس می‌دانست و او را به‌مثابه قوه می‌انگاشت، مسئله و چالش حل می‌شود.

مخالفان، سلطنت ذاتی نفس یا تهاجم نفس بر انجام یا ترک فعل پس از اراده را از مقومات جریان دوطرفه بودن می‌پندارند و می‌گویند اساساً اختیار حقیقی هنگامی است که فرد حتی پس از اراده نیز سلطه بر انجام فعل یا ترک آن را داشته باشد. در پاسخ باید گفت مقوله جریان دوطرفه بودن - یا همان نسبت امکانی فعل به فاعل - امری است که فلاسفه هم نسبت به آن تأکید دارند؛ اما نوع تبیینی که مخالفان از جریان دوطرفه بودن داشته و حتی آن را پس از حدوث اراده نیز در انسان جاری می‌دانند، مورد پذیرش فیلسوفان نیست. در واقع فیلسوفان جریان دوطرفه بودن را در فرایند تحقق فعل اختیاری و پیش از حدوث اراده نهایی می‌پذیرند؛ زیرا اساساً نقش قوه اراده را به‌عنوان یک قوه مجریه، آن می‌دانند که آنچه را که نفس به کمک عقل و سنجش، مصلحت می‌داند، اجرا کند و تبعیت اراده از فرمان نفس

نیز تکوینی است و برای فاعل حالت منتظره‌ای باقی نمی‌ماند.

مخالفتان می‌گویند وقتی اراده حادث شد، این‌گونه نیست که فعل حتماً تحقق پیدا کند؛ بلکه پس از حدوث اراده هم نفس بر انجام یا ترک تواناست. فیلسوف در پاسخ می‌گوید، بله ما هم می‌پذیریم که گاهی انسان تا آستانه انجام عمل پیش می‌رود و حتی اراده برای انجام آن هم تعلق می‌گیرد، اما به دلایلی از تصمیم خود برمی‌گردد؛ زیرا مرحله میان تصور تا صدور اراده، فرآیند بی‌بازگشت و نوسان‌ناپذیر و بدون داد و ستد متقابل نیستند؛ چه بسا ممکن است شوقی برای انسان حاصل شود و پس از آن، شوقش به دلایلی فروکش کند یا حتی به مرحله اراده برای انجام کار برسد، اما ناگاه منصرف شود. ممکن است در یک لحظه عازم شود؛ اما با بررسی ثانوی دچار شک و تردید گردد. اساساً بحث موازنه و مقایسه و تعقل و تدبیر چیزی جز این نیست. در فرایند تصمیم‌گیری ممکن است بارها فرد دچار این کش‌وقوس‌ها شود و به اندازه قدرت و قوت عقلانی یا تأثر از واهمه یا غرائز و حتی قدرت و قوت اراده و تصمیم، این کش‌وقوس‌ها ادامه یابد؛ ولی سرانجام پس از این فرازوفرودها، تحقق یا عدم تحقق فعل ضرورت می‌یابد. در اینجا است که فیلسوف تحلیل می‌کند اکنون که فعل و عملی تحقق پیدا کرده، لزوماً فاعل آن را اراده کرده است و پس از این نقض و ابرام‌ها فاعل به مرحله‌ای رسیده که اراده قطعی برای تحقق فعل کرده است و پس از این اراده قطعی و نهایی فعل لزوماً تحقق پیدا خواهد کرد و اگر پس از تحقق اراده نهایی مفروض و به‌دنبال آن، فعل ضرورت نیابد، اختیار انسان مخدوش و مورد سؤال واقع خواهد شد.

۴. امکان بالقیاس فعل نسبت به فاعل و وجوب بالقیاس فعل نسبت به مجموع علل

ملاصدرا می‌گوید: «إن الفعل ثابت للبعد لا غیر، لكن إيجابه إلى ملاحظة الأسباب البعيدة العالية و القریبة السافلة و إمكانه بالقیاس إلى وجود العبد و قدرته و علمه...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۳۱۰). علامه طباطبایی معتقد است تا نسبت فعل به فاعل متساوی الطرفین یعنی امکان نبوده باشد، امر و نهی و پاداش و کیفر و... معنا ندارد (طباطبایی، ج ۳، ۱۳۶۸، ص ۱۷۷). ایشان همچنین می‌گوید:

اگر معلولی را با علت خودش بسنجیم، نسبت ضرورت را خواهد داشت و البته این نسبت یعنی ضرورت بالقیاس، تنها میان معلول و علت تامه وی وجود دارد، نه میان معلول و اجزای علت وی، و نه میان معلول و خارج از علت، بلکه نظر به اینکه تنها علت تامه است که ضرورت دهنده می‌باشد، اگر چیزی را به غیر علت تامه‌اش نسبت دهیم نسبتی دیگر که مقابل نسبت ضرورت است پیدا کرده که همان امکان بالقیاس است (همان، ص ۱۴۷).

علامه با اشاره به این مسئله که انسان‌ها با درک بی‌آلایش خود، میان افعال اختیاری که از اراده برمی‌خیزد، مانند خوردن و آشامیدن با امور غیرارادی همچون کوتاهی یا بلندی قامت فرق می‌نهند، می‌افزاید مردم قسم اول را که با خواست و اراده‌شان مرتبط است درخور ستایش و نکوهش و امر و نهی می‌دانند؛ به عکس قسم دوم که افراد را در آن مکلف نمی‌بینند (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۷۹).

نکته مهمی که علامه طباطبایی بیان می‌کند، درباره نسبت میان فعل با انسان و انسان با فعل است. از نظر علامه نسبت فعل به انسان، امکان بوده، اما نسبت انسان به فعل - هنگامی که آن را برگزید - وجوب و ضرورت خواهد بود. این عبارت علامه می‌تواند پاسخ اشکال برخی از محققان معاصر به علامه باشد که معتقدند علامه شأن فعل اختیاری را ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم به وسیله فاعل می‌داند و لازمه این کلام علامه، آن خواهد بود که فعل، نسبت به فاعل متساوی‌الطرفین باشد (فیاضی، ۱۳۸۰، ص ۶۲۴). با توجه به تحلیل علامه درباره اختیار، او اختیار را به معنای مساوی بودن نسبت انسان به فعل و ترک معنا نکرد؛ بلکه به معنای ترجیح یکی از دو طرف فعل - چه ترجیح ضروری باشد که در مجموعه گردهمایی علل است و چه ترجیح غیرضروری باشد که در علت ناقصه است - از ناحیه فاعل دانسته است. نسبت به تبیین صدرایی علامه طباطبایی اشکالاتی مطرح شده است:

یکم: فاعل مختار، قادر به فعل و ترک است و اساس اختیار نیز همین است؛ اکنون اگر فعل به سبب وجود علت تأمه‌اش واجب شده باشد، در این صورت یا تمام چیزهایی که فاعل با آن، علت تأمه می‌شود موجود شده یا موجود نشده است و براساس هر دو فرض، هیچ‌یک از فعل و ترک ممکن نخواهد بود؛ زیرا بنا بر فرض اول، یعنی تأمه شدن علت، فعل واجب خواهد شد و ترک آن ممتنع می‌گردد و براساس فرض دوم هم وجوب فعل ممتنع است و فعل و ترک برای فاعل مختار ممکن نخواهد بود. پس طبق هر دو فرض، موقعیتی برای اختیار فاعل باقی نخواهد ماند (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۴۶).

پاسخ آن است که فاعل مختار به کسی می‌گویند که نسبت به فعل و ترک اختیار داشته باشد؛ یعنی اگر خواست، انجام دهد وگرنه انجام ندهد. این تعریف با وجوب یافتن فعل و البته با اِعمال اختیار فاعل منافاتی ندارد؛ زیرا همان‌گونه که پس از موجود شدن، فعل، وجوب به شرط محمول پیدا می‌کند و ترک ممتنع می‌گردد - و البته منافاتی هم با اختیار فاعل نخواهد داشت - واجب شدن فعل نیز با گردهمایی علت تأمه از جمله اِعمال اختیار فاعل، منافاتی با اختیار فاعل نخواهد داشت؛ زیرا اثر که محصول اختیار فاعل و متأخر از آن است، هرگز نمی‌تواند و ممکن نیست در فاعل تأثیرگذار باشد و اختیار را از او سلب

کند (سلیمانی امیری، ۱۳۹۲، ص ۶۲).

نکته مهم دیگر آن است اگر ما اختیار را نحوه وجود فاعل و ذاتی فاعل بدانیم - ذاتی هم که سلب شدنی نیست - باید فاعل را پس از فعلش که وجوب به شرط محمول یافته است نیز مختار بدانیم، وگرنه اگر بگوییم که فاعل به محض اینکه فعل از او صادر شد، اختیارش را از دست خواهد داد؛ دیگر اختیار، ذاتی فاعل نخواهد بود و این مستلزم تناقض خواهد شد. پس فاعل چه پیش از صدور فعل و چه حین انجام فعل و چه پس از آن، همواره مختار خواهد بود. نتیجه آنکه ذاتی بودن اختیار، تنها به معنای توانایی انجام یا ترک فعل نخواهد بود و از همین جهت است که فیلسوفان اختیار را به این صورت تعریف کردند که فاعل اگر خواست، انجام دهد و اگر نخواست، انجام ندهد و این تعریف از اختیار، همه مراحل صدور فعل را دربرمی گیرد؛ زیرا خواست فاعل پیش از فعل که هنوز آن را نخواستسته صادق است و هنگام صدور فعل نیز صادق است؛ زیرا می خواهد و انجام می دهد و پس از فعل نیز هر چند آن فعل را خواسته و انجام داده و تحقق دوباره آن نیز ممتنع است، اما مخل اختیار فاعل نیست؛ زیرا مهم آن بود که فاعل همین فعل را اراده کرده بود و آن را تحقق بخشید و از همین جهت است که صدق گزاره شرطی را به درستی مقدم و حتی ضروری یا امتناعی بودن آن ندانسته اند؛ زیرا چنان که پیش تر هم گفته شد، نسبت فاعل به فعل یا ترک، ترجیحی است و از فاعل زائل ناشدنی است و فاعل مختار ناگزیر یکی از دو مقدم شرطی را ضروری خواهد کرد (همان، ص ۶۲-۶۳). بر این اساس، عدم انسجام تعریف اختیار به تمکن از فعل و ترک آشکار می شود که اگر اختیار صرفاً به تمکن از فعل یا ترک باشد، پس از فعل یا ترک، دیگر شخص آن فعل قابل ترک و اقدام نخواهد بود و در نتیجه طبق این تعریف فاعل مختار نخواهد بود (همان).

دوم: اشکال دیگری که نسبت به بیان علامه صورت گرفته آن است که اساساً محل نزاع در جایی است که فاعل برای فاعلیت هیچ گونه کاستی ای ندارد و با انضمام علل دیگر، علت تامه تحقق یافته است، نه صورتی که فقط نسبت میان فعل و فاعل به منزله علت ناقصه است (سعیدی مهر، ۱۳۹۱، ص ۱۰۵). از این رو اشکال یادشده، بیان علامه را خروج از محل نزاع می داند. طبق این اشکال اگر همه علل جمع شوند و همه دواعی و انگیزه ها پدید آیند، باز هم انتخاب آزادانه از فاعل ممتنع نیست و هیچ گونه وجوبی در کار نخواهد بود؛ زیرا با وجود آنکه فاعل بر گزینش فعل، قدرت دارد، همچنان می تواند جانب ترک را برگزیند و انتخاب هریک از دو طرف، با اختیار او بوده است. و هر کس در وجدان خود این را می یابد که با وجود تامه شدن علت فعل و حتی تمام شدن اراده، باز هم انسان اختیار دارد که آن فعل را انجام ندهد (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۴۱). طبق این دیدگاه هر چند دواعی و مرجحات شرط لازم اند و به نوبه خود باعث می شوند که

انسان بر سر نقطه انتخاب قرار گیرد و جریان دوطرفگی شکل گیرد، اما این دواعی هرگز شرط کافی تحقق فعل و الزام آور برای انتخاب یک طرف نخواهند بود (سعیدی مهر، ۱۳۹۱، ص ۱۰۶). براین اساس اختیار فاعل طبق این دیدگاه به معنای سلطه و غنای فاعل در انتخاب فعل و ترک است، فاعلی که برای فاعلیتت نیازمند به ضمیمه دیگری خارج از ذاتش نخواهد بود.

در پاسخ به این اشکال باید گفت مختار بودن انسان بنا بر اعتقاد و اعتراف هر دو گروه، امری وجدانی است و مختار بودنش هم به این معنا نخواهد بود که با عوامل و دواعی و انگیزه‌های بیرون از ذاتش هیچ‌گونه نسبتی نداشته و متأثر از آن‌ها نباشد، بلکه وجود این دواعی افزون بر آنکه انسان را سر دو راهی قرار می‌دهد - براساس حرکت جوهری صدرایی - فعلیت‌بخش استعدادهایش نیز خواهد بود.

نفس انسان جوهری غیرمادی است که برای انجام فعل ناگزیر به ماده تعلق دارد و از همین جهت است که پیش از انجام فعل نیازمند به عبور از مراحل مانند تصور، تصدیق و... است. براین اساس اختیار بدین معنا که در آدمی اراده‌ای کاملاً آزاد که تحت تأثیر هیچ عاملی نباشد قائل بشویم ممکن نیست. ازسوی دیگر، بنا بر این دیدگاه که فاعل مختار پس از تأمه شدن علت فعل، باز می‌تواند آن را انجام ندهد، مانند آن خواهد بود که انسان اراده کند دست به سوی میوه‌ای دراز کرده تا آن را بردارد، اما زمانی که دستش دراز شد تا میوه را بردارد مختار است که دست دراز نکند. باید در این صورت پرسید برای آنکه دستش به سوی میوه دراز شود به چه چیز دیگری نیازمند است که هنوز تحقق پیدا نکرده است؟ و اگر حالت منتظره‌ای ندارد، پس چرا نباید دستش به سوی میوه دراز گردد؟ اگر حالت منتظره‌ای یا هر ملاحظه دیگری داشته در این صورت اصلاً علت، تأمه نشده است. براین اساس اینکه انسان اراده‌اش به کاری فعلیت یابد اما آن فعل تحقق نیابد، یا مستلزم صدفه خواهد بود یا خلاف فرض تام بودن علت و یا نهایتاً اختیارش مخدوش خواهد شد (سلیمانی امیری، ۱۳۹۲، ص ۴۸). این نکته نیز گفتنی است که از دیدگاه فیلسوفان به صرف فعلیت اراده، علت تأمه بالفعل نخواهد شد؛ بلکه افزون بر آن، قدرت عضلات همچون قوت دست برای برداشتن میوه نیز یکی دیگر از مراحل فعل اختیاری است. پس ادعای اینکه با تحقق اراده، علت، تأمه می‌شود مورد اختلاف است (همان).

پاسخ دیگر به این اشکال آن است که نقش سلطنت در فعل اختیاری با وجود علت تأمه معلوم نیست؛ اگر از سنخ علت است با فرض ما که قبلاً علت، تأمه بوده ناسازگاری روشنی دارد. اگر هم از سنخ علت نیست؛ در این صورت منجر به نقض علیت خواهد شد (همان).

مسئله مهم دیگر - چنان که به آن پرداخته شد - آن است که ما نباید نگاه مکانیکی و فیزیکی به

مراحل فعل اختیاری داشته و آن‌ها را از هم گسیخته بدانیم. این پندار نادرستی خواهد بود که اگر فاعل از مرحله سنجش و موازنه عبور کرد و به مرحله اراده رسید، دیگر نمی‌تواند به مرحله سنجش و مقایسه بازگردد و سنجش نوینی داشته باشد.

سوم: یکی دیگر از اشکالات روی اراده انسان متمرکز است با این بیان که اراده فاعل نسبت به خود فاعل - به‌عنوان یکی از حلقه‌های علل - امکان بالقیاس دارد، اما نسبت به فاعل و سایر علل ضرورت بالقیاس می‌یابد؛ در این صورت اراده باوجود سایر علل، ضرورتاً از انسان صادر خواهد شد و به این ترتیب اختیاری برای انسان باقی نمی‌ماند (سعیدی مهر، ۱۳۹۱، ص ۱۰۸-۱۰۹).

این مسئله به‌ویژه در نسبت میان اراده انسان و اراده خدا بروز بیشتری می‌یابد. طبق این دیدگاه، تحقق اراده و تأثیرش در ایجاد فعل، محصول اختیار انسان نیست؛ بلکه اراده انسان در طول اراده واجب تعالی است. حتی اگر اراده انسان را هم در طول اراده واجب‌الوجود دارای تأثیر بدانیم، کافی نخواهد بود؛ زیرا تأثیرگذاری حقیقی هنگامی است که انسان در تأثیرش مختار باشد، یعنی بتواند در عین تأثیرگذاری، تأثیر نگذارد و نقطه مغفول در تأثیرگذاری طولی همین مسئله است. به همین دلیل هم فیلسوفان به جبری بودن اراده تصریح کرده‌اند (همان). چنان‌که علامه طباطبایی بیان می‌دارد که:

افعال انسان هم استناد به علتی دیگر فوق انسان دارد، ولی در طول همدیگر نه در عرض همدیگر؛ یعنی علتی فوق انسان، فعل انسان را از طریق اراده انسان، اراده می‌کند. علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی، اراده انتخاب‌کننده فعل را در انسان ایجاد می‌کند، پس انسان فعل را با اراده انتخاب می‌کند اما در اراده تحت تأثیر علتی خارج از خودش است (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۱۷۲).

اصولیان نیز همین ایراد را درباره اراده انسان دارند. برای نمونه میرزای نائینی درباره مراحل صدور فعل اختیاری که فیلسوفان بیان می‌کنند معتقد است این مراحل، جبری است؛ زیرا تصور فعل برای نفس قهری است و خود این تصور، سبب تصدیق فعل و تصدیق نیز موجب اراده و اراده هم کیف نفسانی و امری انفعالی و قهری است که سبب پیدایش فعل خارجی می‌شود. پس از آنجا که این سلسله عوامل جبری است، تحقق فعل نیز جبری است. فعلی که از اراده جبری نشأت بگیرد فعل اختیاری نخواهد بود. در نتیجه باید میان اراده و فعل خارجی مرحله‌ای موسوم به طلب یا سلطنت در نظر گرفت (نائینی، ۱۴۰۳، ص ۱۳۱ و ۱۳۷).

چنان‌که گفته شد این اشکال روی اراده انسان متمرکز است و بر آن است که اراده با وجود سایر مبادی و علل، ضرورتاً حادث شده و در نتیجه گوهر اختیار از انسان سلب خواهد گردید از این رو چاره‌ای

نخواهد بود که برای دفاع از اختیار، از عنصر اراده عبور کرده و به حقیقت دیگری به نام سلطنت نفس معتقد گشته که تحت هیچ شرایطی، حتی با وجود جمیع علل، یعنی علت تامه، ضرورت نمی‌یابد و چون از چنبره ضرورت فارغ است؛ می‌توان ادعای اختیار کرد. در پاسخ باید گفت اولاً فیلسوفان از جمله علامه طباطبایی درباره نسبت طولی میان اراده باری و اراده انسان به‌صراحت گفته‌اند که انسان در اراده خود تأثیر دارد و چنین نیست که اراده او در واقع اراده‌اش نبوده و واجب تعالی به‌جای او اراده کرده باشد. خدا به‌جای انسان اراده نمی‌کند، هر ند که قدرت اراده را خدا به انسان بخشیده است و اگر خدا فعل انسان را اراده کرده، از طریق اراده انسان بوده است؛ نه اینکه به‌جای انسان اراده کرده باشد.

برخی از محققان در نقد بیان علامه معتقدند که تأثیر، اعم از تأثیر جبری و اختیاری است؛ ممکن است انسان در چیزی تأثیر داشته باشد، اما در این تأثیر خود مختار نباشد و این همان چیزی است که در فاعلیت طولی لحاظ نشده است (سعیدی مهر، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹).

در پاسخ باید گفت اولاً وقتی تأثیر انسان در فعلش حقیقی باشد، چرا نباید او را مختار بدانیم؟ علم و دانشی که از ناحیه علت به معلولش اعطاء می‌گردد؛ آیا در انتساب علم به عالم شکی داریم؟ آیا در اینجا می‌گوییم چون علت، علم را به معلول خود اعطاء کرده پس معلول هیچ علمی نخواهد داشت؟ این مهم در دلیل «امر بین الامرین» به تفصیل خواهد آمد.

ثانیاً اگر به فرض اشکال مخالفان را در ضروری بودن اراده و بالتبع سلب اختیار انسان بپذیریم در این صورت باید گفت عین همین اشکال درباره نظریه سلطنت، طلب و انتخاب ذاتی نیز مطرح است و آن اینکه طلب و سلطنت نیز در طول سلطه واجب تعالی بوده و تحت قیومیت پروردگار قرار دارد و پیرو آن خداوند بر انسان از طریق سلطنت، قیومیت دارد. همچنین سلطنت خداوند از مجرای سلطنت انسان بر فعلش خواهد بود. بر این اساس همان اشکالی که نسبت به اراده مطرح می‌سازند، نسبت به نظریه تسلط و انتخاب ذاتی نیز قابل طرح است و هر پاسخی که به پرسش‌های فوق داده شود، پاسخ مسئله اراده نیز خواهد بود.

البته ممکن است گفته شود که سلطنت انسان بر فعل مانند اراده نیست که حادث باشد - و نیازمند علت که با وجود علت بالضروره تحقق یابد - بلکه نحوه وجود انسان است و از این جهت مانند اختیار است که انسان ذاتاً از آن برخوردار است (همان، ص ۱۰۹). در پاسخ باید گفت یقیناً این سلطنت، اعطایی از سوی واجب تعالی است و به سلطنت قاهره باری برمی‌گردد؛ آنگاه طبق مبنای ناسازگاران سلطنت انسان در سلطه باری مضمحل گشته و بلکه انسان مضطر در سلطنت خود بوده و در نتیجه واقعاً سلطه‌ای بر فعل نخواهد داشت. اگر سلطنت همان نحوه وجود انسان و در نتیجه مساوق اختیار باشد، آنگاه اشکال

قابل طرح این است که در این صورت دلیل آن‌ها عین مدعایشان خواهد بود و معنای آن این است که اختیار داریم، چون مختاریم. از آنجا که تسلط و سلطنت، طبق فرض ناسازگاران، یک مرحله از مراحل و مقدمات صدور فعل از سوی فاعل بوده و جایگاهش نیز حد فاصل میان اراده و فعل است، پس نمی‌تواند همان اختیار باشد. که نحوه وجود انسان است و در همه مراحل فعل و حتی پیش و پس از وقوع فعل نیز تحقق دارد. در نتیجه ناگزیر حادث و نیازمند علت خواهد بود. در این صورت همان اشکالی که بر سازگرایان درباره اراده مطرح می‌کردند، دامنگیر آنان هم خواهد شد؛ البته براساس مبانی خودشان.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ ب، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. برنجکار، رضا، ۱۳۹۰، «نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا درباره ضرورت علیت»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۴۷، ص ۳۷-۵۷.
۳. سعیدی مهر، محمد و سعید مقدس، ۱۳۹۱، «بررسی نظریه علامه طباطبایی درباره سازگاری ضرورت علی و اختیار انسان»، *حکمت معاصر*، سال سوم، ش ۲، ص ۹۹-۱۲۴.
۴. سلیمانی امیری، عسکری، «وجوب سابق؛ نقدی بر ادله استاد فیاضی در نفی قاعده لم یجب»، *آیین حکمت*، سال ۵، ش ۱۷، پاییز سال ۱۳۹۲، ص ۳۹-۶۵.
۵. شهرزوری، محمد، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه.
۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۸۳ الف، *شرح اصول الکافی*، تصحیح خواجه‌جو، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. _____، ۱۳۸۳ ب، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة*، تهران، دارالمعارف الاسلامیة.
۸. _____، ۱۳۹۱ ق، *شرح اصول کافی*، تهران، مکتبه المحمودی.
۹. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۴۹، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات محمدی.
۱۰. _____، ۱۳۶۸، «اصول فلسفه و روش رئالیسم» در: *مجموعه آثار شهید مطهری*، قم، صدرا.
۱۱. _____، ۱۳۸۱، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق عباس علی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۲. _____، ۱۳۸۴، *شیعه در اسلام*، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۱۳. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۰، «تعلیقه» در: *نهایة الحکمة*، تألیف علامه طباطبایی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۴. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۸، «جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق»؛ *آیین حکمت*، ش ۲، ص ۳۵-۶۸.
۱۵. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۱، «اراده آزاد و ضرورت علی»، *خبرنامه مجمع عالی حکمت اسلامی*، ش ۲۲، ص ۲۷-۴۵.
۱۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا.
۱۷. میرجعفری، محمدجواد، ۱۳۹۴، «ضرورت علی و معلولی از دیدگاه استاد فیاضی»، *معرفت فلسفی*، سال ۱۲، ش ۴، ص ۳۳-۵۸.
۱۸. ناینی، محمدحسن، ۱۴۰۳، *اجود التقریرات*، قم، مؤسسه صاحب الامر.