



## سه یار فلسفی برای نفی اختیار و چاره‌جویی عقیم فلسفی برای اثبات اختیار

احمد حیدرپور<sup>۱</sup>

غلامرضا فیاضی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۱/۰۱

### چکیده

«اختیار» به معنای تمکن از فعل و ترک، از سویی با سه قاعده فلسفی: «ضرورت علی - معلولی»، «علت غائی، علت فاعلیت فاعل است» و «استحاله ترجیح بلامرجح» ناسازگار است؛ و از سوی دیگر، چون از نظر فیلسوفان یک معنای امکانی است، محال است وصف واجب تعالی واقع شود. چاره‌جویی فیلسوفان برای حل این مشکل، معرفی معنای دیگری برای اختیار است که به «معنای فلسفی اختیار» شهرت دارد. ولی افزون بر آن که معنای فلسفی اختیار، توالی فاسدی به دنبال دارد که خود فیلسوفان هم به آن ملتزم نیستند، روش آنان در رفع تعارض یادشده، مخالف اصول و مبانی منطقی است، زیرا در صورت تعارض دو شناخت بدیهی و نظری، حکم منطقی، طرد شناخت نظری یا دست‌کم تردید در آن و بررسی مجدد دلایل آن است. هدف اصلی از این نوشتار آن است که با بیان صریح این ناسازگاری و تنبیه بر عقیم بودن چاره‌جویی فیلسوفان، ضرورت بازنگری در اصول و قواعد فلسفی یادشده را اثبات کند.

### واژگان کلیدی

ضرورت علی - معلولی، وجوب بالغیر، وجوب بالقیاس، علت غائی، استحاله ترجیح بلامرجح، اختیار فلسفی، کلامی.

۱. سطح چهارم حوزه علمیه و دانشیار مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره).

(aheydar209@gmail.com).

۲. سطح چهارم حوزه علمیه و استاد مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره).

## مقدمه

از سویی، فطرت و وجدان هر انسان عاقلی بی هیچ شک و شبهه‌ای شهادت می‌دهد فعلی را می‌توان حقیقتاً اختیاری نامید که فاعل بر انجام و ترک آن قادر باشد؛ یعنی این بدیهی است که اختیار حقیقتاً به معنای تمکن از فعل و ترک است و اختیار به این معنا در عرف عقلای عالم از مقدمات ترتب مدح و ذم و در شرایع آسمانی از مقدمات ترتب ثواب و عقاب بر افعال بندگان است، و اگر چنین معنایی در انسان محقق نباشد، نبوت و تکلیف و ثواب و عقاب بیهوده و لغو خواهد بود. به عبارت دیگر، وجود اختیار به این معنا به عنوان یک اصل بدیهی در همه نظام‌های تربیتی و اخلاقی و ادیان و شرایع آسمانی پذیرفته شده است. بر همین اساس است که متکلمان، فاعل مختار را فاعلی دانسته‌اند که فعل به جای ترک و ترک به جای فعل برایش امکان داشته باشد (رازی، ۱۹۸۶، ۱: ۱۷۴؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۲۷۹). به عبارت دیگر آنان معتقدند اختیار، علت تامه برای دو معلول متقابل، یعنی فعل و ترک است. از این معنای اختیار با عنوان «معنای کلامی اختیار» یاد می‌شود (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۶: ۳۰۹)، ولی از نظر فیلسوفان تحقق اختیار به این معنا، با دو مشکل مواجه است:

**مشکل نخست:** بر طبق اصل ضرورت علی - معلولی، رابطه معلول با علت تامه‌اش رابطه‌ی وجوبی است؛ یعنی معلول که توسط علت تامه از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم خارج می‌شود، ابتدا توسط علت تامه واجب و سپس موجود می‌شود. این وجوب که «وجوب بالغیر» نامیده می‌شود، مستلزم وجوب بالقیاس معلول نیز هست و موجب می‌شود وجود معلول در ظرف وجود علت تامه واجب باشد. در حالی که نسبت فعل و ترک با اختیار به معنای کلامی، امکان بالقیاس است؛ یعنی هر کدام از فعل و ترک در ظرف وجود فاعل مختار ممکنند، نه واجب. پس محال است واقعیتی به نام اختیار، علت تامه فعل یا ترک باشد. به عبارت دیگر، بر طبق اصل علیت و فروع آن، اثربخشی علت تامه، یک‌سویه است؛ یعنی هر علت تامه معینی، معلول معین و هر علت تامه متشخصی، معلول متشخصی دارد و ممکن نیست یک علت تامه متشخصی گاه یک معلول و گاهی معلول دیگری داشته باشد. پس محال است علت تامه‌ای علت دو معلول متقابل، مانند فعل و ترک یک امر باشد؛ هم‌چنان‌که نمک همیشه علت شوری است و محال است گاه علت شوری و گاه علت عدم شوری یا علت شیرینی باشد. پس اساساً تحقق واقعیتی به نام اختیار به عنوان علت تامه فعل و ترک محال است؛ به همین جهت است که

فیلسوفان، فاعل مختار را که به حسب اختیارش رابطهٔ امکانی با فعل و ترک دارد، در انجام افعالش (اعم از فعل و ترک) نیازمند عاملی خارج از ذات اختیارش می‌دانند که فعل یا ترک را از حالت امکان خارج کرده و واجب کند (ر.ک: میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۴۷). این عامل خارج از ذات اختیار، همان علت غائی است که علت فاعلیت فاعل و ضرورت‌بخش به فعل یا ترک است، و با قاعدهٔ «العله الغائیه علة العلة الفاعلیة» که از این به بعد آن را به اختصار قاعدهٔ «علت غائی» می‌نامیم، به آن اشاره می‌کنند. در این صورت، اگر علت غائی برای فعل موجود باشد، علت غائی، فاعلیت فاعل نسبت به فعل، یعنی فعل را ضروری می‌کند و در این صورت ترک ممتنع است. و اگر علت غائی برای ترک موجود باشد، ترک ضروری می‌شود و در این صورت فعل ممتنع است. و اگر نه علت غائی فعل موجود باشد نه علت غائی ترک، انتخاب و ترجیح یکی بر دیگری از جانب فاعل محال خواهد بود. و این مطلب با قاعدهٔ فلسفی «استحالة ترجیح بلامرجح» بیان می‌شود. بنابراین در هیچ حالتی فاعل متمکن از فعل و ترک نیست.

**مشکل دوم:** به نظر فیلسوفان، اختیار کلامی یک معنای امکانی است و اتصاف واجب تعالی به آن محال است، زیرا به اقتضای قاعدهٔ «واجب الوجود واجب من جمیع الجهات»، همهٔ صفات واجب تعالی مانند ذاتش واجب است.

بر همین اساس است که متکلمان از ابتدای ورود فلسفه به فرهنگ اسلامی، فیلسوفان را به دلیل اعتقاد به اصل ضرورت علی - معلولی «جبرگرا» خوانده‌اند. در مقابل، برخی فیلسوفان نیز متکلمان را به تعصب و تقلید کورکورانه و محجوب بودن از درک حقایق متهم کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۶: ۳۱۵).

بر اساس آنچه گذشت، از نظر فیلسوفان اتصاف انسان به اختیار به معنای تمکن از فعل و ترک با یک مشکل و اتصاف واجب تعالی به آن، با دو مشکل روبه‌روست. برای رفع این مشکلات، فیلسوفان اختیار را به معنای آن دانسته‌اند که فعل با علم و رضایت از خواست فاعل صادر شود. و از این معنا که به «معنای فلسفی اختیار» شهرت یافته است، با دو گزارهٔ شرطیه یاد می‌کنند: «ان شاء فعل و ان لم یשא لم یفعل» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق: ۳۰۷). اگرچه ممکن است - آن‌طور که برخی پنداشته‌اند - این دو معنا به حسب مفهوم و تحقق متلازم به نظر آیند (میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۰۹-۳۱۰)، ولی فیلسوفان توضیح می‌دهند فعلی را که از خواست فاعل صادر شده است و امکان ترکش وجود ندارد و طبق معنای نخست، اختیاری نیست، می‌توان

طبق معنای دوم اختیاری نامید، زیرا چه عدم خواست واقع شود و چه محال باشد، این دو جمله شرطیه درباره او صدق می‌کند که اگر بخواهد، انجام می‌دهد و اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۰ق: ۶: ۳۰۹)، زیرا جمله شرطیه می‌تواند با کذب مقدم و تالی نیز صحیح باشد. توضیح مفصل در این باره خواهد آمد.

ولی علاوه بر آن که معنای فلسفی اختیار، خلاف وجدان و نظر مشهور و مقبول عقلای عالم و ظاهر شریعت و مستلزم جبر و لغو بودن نبوت، تکلیف و ثواب و عقاب است و تصویر قابل قبول و بی‌نقصی از واجب تعالی و صفاتش ارائه نمی‌دهد، به نظر می‌رسد خود مطرح‌کنندگان این معنا در مرحله نظر و عمل به آن پای‌بند نیستند. برای آشکار شدن مدعا، ابتدا به بیان مفاد سه قاعده فلسفی یادشده و ناسازگاری آن‌ها با اختیار به معنای کلامی می‌پردازیم؛ سپس چاره‌جویی فیلسوفان و نظر آنان درباره اختیار انسان و واجب تعالی را مطرح می‌کنیم و در ادامه به نقد و بررسی نظر فیلسوفان می‌پردازیم.

### ضرورت علی - معلولی

در فلسفه با سه ضرورت، به ضرورت علی - معلولی اشاره می‌شود که عبارتند از: ضرورت بالغیر معلول، ضرورت بالقیاس معلول نسبت به علت تامه، و ضرورت بالقیاس علت تامه نسبت به معلول. سه قاعده فلسفی ذیل، به ترتیب بیان‌گر سه ضرورت یادشده هستند:

۱. الشیء ما لم یجب لم یوجد؛
۲. وجوب وجود معلول عند وجود علته التامه؛
۳. وجوب وجود العلة التامه عند وجود المعلول.

### قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»

مفاد قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» آن است که ذات ممکن که نسبتش به وجود و عدم مساوی است، تا وجودش به حد ضرورت نرسد، موجود نمی‌شود. به عبارت دیگر، ممکن که به اقتضای اصل علیت و قاعده استحاله ترجیح بلامرجح برای خروج از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم، نیازمند آن است که علت تامه‌اش یک طرف را برای آن رجحان دهد، به اقتضای قاعده مورد بحث، تا این رجحان به حد وجوب نرسد موجود نمی‌شود؛ یعنی ممکن ابتدا توسط علت تامه واجب و سپس موجود می‌شود؛ چنان‌که با تحلیلی عقلی درباره وجود

موجود ممکن گفته شده است: «ماهیت ابتدا تقرر می‌یابد، سپس متصف به صفت امکان می‌شود، سپس نیازمند به علت می‌شود، سپس واجب می‌شود، سپس ایجاد می‌شود و سپس موجود می‌شود» (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۱: ۲۱۷، پانویس).

اثبات این وجوب، که از آن به «وجوب بالغیر» یاد می‌شود، مستلزم آن است که با فرض وجود علت تامه، عدم ممکن محال باشد؛ یعنی مستلزم آن است که تنها راه عدم معلول، عدم علت تامه آن باشد (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۹۱). از این ضرورت، به «ضرورت سابق» نیز تعبیر می‌شود.

### ناسازگاری وجوب بالغیر با اختیار

وجوب بالغیر معلول که مفاد قاعده یادشده است، با اختیار فاعل به معنای قدرت بر فعل و ترک، ناسازگار به نظر می‌رسد. استدلال بر این ناسازگاری را می‌توان به صورت منطقی زیر تنظیم کرد:

الف. اگر ممکن قبل از وجودش به سبب علت تامه واجب گردد، یا همه آنچه فاعل به سبب آن علت تامه می‌شود موجود است یا موجود نیست.

ب. در هر دو شق تالی هیچ‌یک از فعل و ترک برای فاعل ممکن نخواهد بود؛ اما در فرض اول به این دلیل که:

ج. اگر همه آنچه برای علت تامه شدن فاعل لازم است موجود باشد، صدور فعل به اقتضای قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» واجب می‌شود.

د. اگر صدور فعل واجب شود، ترکش ممتنع می‌شود.

هـ. اگر صدور فعل واجب و ترک آن ممتنع باشد، هیچ‌یک از فعل و ترک برای فاعل ممکن نخواهد بود. و اما در فرض دوم به این دلیل که:

و. اگر همه آنچه برای علت تامه شدن فاعل لازم است موجود نباشد، علت تامه مفقود و صدور فعل ممتنع است.

ز. اگر صدور فعل ممتنع باشد، ترک فعل واجب می‌شود.

ح. اگر صدور فعل ممتنع و ترک آن واجب باشد، هیچ‌یک از فعل و ترک برای فاعل ممکن نخواهد بود.

ط. پس اگر ممکن قبل از وجودش به سبب علت تامه واجب گردد، هیچ‌یک از فعل و ترک

برای فاعل ممکن نخواهد بود.

ی. اگر هیچ‌یک از فعل و ترک برای فاعل ممکن نباشد، جایگاهی برای اختیار به معنای ممکن از فعل و ترک باقی نمی‌ماند (ر.ک: میرجعفری، ۱۳۹۵: ۷۸-۷۹).

گفته‌اند: خواستن و اراده فاعل جزء اخیر علت تامه است و تا اراده وی به انجام کار اختیاری تعلق نگرفته باشد، هنوز علت تامه آن تحقق نیافته است، هرچند سایر شرایط وجودی و عدمی فراهم باشد (ر.ک: مصباح، ۱۳۶۶، ۲: درس ۳۵)؛ و هنگامی که اراده اش به انجام کار تعلق گرفت، علت تامه محقق و فعل واجب می‌شود. در نتیجه، وجوب بالغیر معلول با اختیار انسان سازگار است. به عبارت دیگر گفته‌اند: «الوجوب بالاختیار لاینافی الاختیار.» وجوبی که به سبب اختیار و انتخاب فاعل حاصل می‌شود، با اختیار ناسازگار نیست.

در پاسخ می‌توان گفت: ما سخن را در خود اراده مطرح می‌کنیم. اراده از علل فعل خارجی است، ولی خودش فعل مابشری فاعل مختار است. حال سؤال می‌کنیم: اگر علت تامه اراده انسان، یعنی همه شرایط لازم و کافی برای اراده مهیا باشد، آیا اراده ضرورتاً از انسان صادر می‌شود یا انسان می‌تواند اراده نکند؟ در صورت نخست، انسان مختار نخواهد بود و در صورت دوم، وجوب بالغیر و بالقیاس معلول با اختیار فاعل مختار نقض می‌شود.

### قاعده «وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامه»

اثبات وجوب بالغیر برای معلول، مستلزم دو وجوب دیگر است؛ نخست: وجوب معلول در مقایسه با وجود علت تامه، و دوم: وجوب علت در مقایسه با وجود معلول که «وجوب بالقیاس» نامیده می‌شوند. وجوب بالقیاس علت مورد اتفاق همه معتقدان به اصل علیت است، زیرا انکار آن به معنای اعتقاد به تحقق معلول بدون علت و انکار اصل علیت است. ولی وجوب بالقیاس معلول که با اختیار کلامی ناسازگار می‌نماید، با مخالفت برخی اندیشمندان مواجه شده است. مفاد قاعده «وجوب وجود معلول عند وجود علته التامه» آن است که وجود معلول در ظرف وجود علت تامه واجب است. به دیگر سخن، مقصود از این قاعده آن است که معلول از علت تامه، جدانشدنی و انفکاک‌ناپذیر است؛ و این مستلزم آن است که تنها راه عدم معلول، عدم علت تامه آن باشد. برخی، مفاد این قاعده را بدیهی اولی دانسته و لازم ندیده‌اند برای آن دلیلی اقامه کنند (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۶ق، ۲: ۴۴۶) و برخی نیز که استدلال کرده‌اند، گرفتار دور در اثبات شده‌اند، زیرا از لازمه مدعا، یعنی این قضیه که «تنها راه عدم معلول، عدم علت

تامه آن است»، در استدلال استفاده کرده‌اند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۰، ۳: ۶۱۵-۶۱۶).

### ناسازگاری وجوب بالقیاس معلول با اختیار کلامی

روشن است که وجوب بالقیاس معلول با اختیار کلامی ناسازگار است، زیرا اختیار کلامی مستلزم آن است که نسبت فعل و ترک به فاعل، امکان بالقیاس باشد؛ و امکان بالقیاس با وجوب بالقیاس ناسازگارند و در یک شیء جمع نمی‌شوند. استدلال بر این ناسازگاری را می‌توان به صورت منطقی زیر تنظیم کرد:

الف. اگر وجود معلول در مقایسه با وجود علت تامه واجب باشد، وجود معلول در مقایسه با وجود علت تامه ممکن نخواهد بود.

ب. اگر وجود معلول در مقایسه با وجود علت تامه ممکن نباشد، آن‌گاه جایگاهی برای اختیار علت تامه باقی نمی‌ماند، زیرا اختیار وجداناً به معنای آن است که فاعل به گونه‌ای باشد که فعل و ترک نسبت به او ممکن باشد.

### قاعده «العله الغائیه عله العله الفاعلیه»

مقصود فیلسوفان از این قاعده آن است که علت غائی، علت فاعلی برای فاعلیت فاعل است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۳۷۷-۳۷۹)، زیرا خروج فاعل از حالت بالقوه نسبت به فعل یا ترک به حالت بالفعل، نیازمند علت است و ذات فاعل نمی‌تواند علت این دو معلول متقابل، یعنی حالت بالفعل نسبت به فعل و حالت بالفعل نسبت به ترک باشد، زیرا علت معین و مشخص، معلول معین و مشخصی دارد. بنابراین علتی از خارج می‌بایست موجب این تغییر حالت گردد؛ و این علت خارجی چیزی نیست جز مصلحت افعال که علم یا حبّ به آن علت غائی نامیده می‌شود.

و این به معنای آن است که فیلسوفان نه تنها فاعل مختار را علت تامه افعال خود نمی‌دانند، بلکه تنها نقش فاعل در فعلش را تشخیص مصلحت فعل می‌دانند، زیرا از سویی، علت غائی را علم به مصلحت فعل یا حبّ و میل حاصل از آن علم می‌دانند و از سوی دیگر، به اقتضای قاعده مورد بحث، علت غائی را علت فاعلی برای تحقق فاعلیت فاعل معرفی می‌کنند و تحقق فاعلیت فاعل، مستلزم تحقق فعل است، زیرا فاعلیت و فعل متضایفان هستند. بر این اساس روشن است که اگر علت غائی محقق نباشد، صدور فعل ممتنع است؛ و اگر علت غائی محقق

شد، صدور فعل واجب و اجتناب ناپذیر است. پس در هیچ حالتی (نه در حالت وجود علت غائی و نه در حالت عدم آن) تحقق فعل ممکن نیست، زیرا امتناع و وجوب با امکان خاص جمع نمی‌شوند. پس قاعده مورد بحث نیز قاعده ضرورت علی - معلولی را در نفی اختیار یاری می‌کند، زیرا نه مصلحت افعال در اختیار انسان است و نه همیشه علم به آن، با اختیار حاصل می‌شود. مگر روان‌شناسان جبرگرا و نافی اختیار چیزی جز این می‌گویند که: اراده انسان در اثر برانگیخته شدن میل‌های درونی شکل می‌گیرد و نه وجود این میل‌ها در اختیار انسان است و نه برانگیخته شدن آن‌ها به وسیله عوامل بیرونی؟ (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۸: ۱۴۶-۱۴۷).

ابن سینا و صدرالمآلهین به لازمه قاعده «علت غائی» تصریح کرده و نیازمندی فعل انسان به داعی (= علت غائی زائد بر ذات) را مستلزم آن دانسته‌اند که افعال انسان مانند افعال فواعل طبیعی، تسخیری باشد و تنها تفاوت این دو نوع فاعل را در شعور و عدم شعور به اغراض خود دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۵۳؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۶: ۳۱۲-۳۱۳). سبزواری نیز نوشته است که داعی، انسان را مسخر و مجبور بر فعل می‌کند و اگر داعی نباشد، انسان کاری انجام نمی‌دهد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۵۱۶، پانوش).  
**قاعده «استحاله ترجیح بلامرجح»**

«ترجیح بلامرجح» کاربردهای متعددی دارد. مقصود از آن در این بحث آن است که فاعل مختار یکی از دو امر مساوی را که هیچ‌یک بر دیگری نسبت به او رجحانی ندارد، انتخاب کرده و بر دیگری ترجیح دهد. مقصود از «ترجیح» در این قاعده، انتخاب فاعل و مقصود از «مرجح»، علت است. فیلسوفان معتقدند در فرض مذکور محال است فاعل یکی از دو آن امر را انتخاب کند، زیرا در غیر این صورت ترجیح بلامرجح، یعنی تحقق معلول بدون علت لازم می‌آید که بطلانش بدیهی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ۶: ۱۰۲۱).

روشن است که این قاعده نیز با اختیار فاعل ناسازگار است، زیرا به اقتضای قاعده مورد بحث، در فرض تساوی فعل و ترک، انتخاب و ارتکاب هیچ‌یک از آن دو برای فاعل ممکن نیست. هم‌چنین روشن است که استحاله ترجیح در فرض یادشده، لازمه انکار علیت تامه اختیار برای فعل و ترک، و اعتقاد به لزوم علت غائی در افعال فاعل مختار است.

یکی از اندیشمندان معاصر برای بیان لزوم ترجیح بلامرجح از ترجیح بلامرجح، استدلالی اقامه کرده است که شکل منطقی آن را می‌توان به صورت زیر تنظیم کرد:



الف. اگر دو فعل از جهت مصلحت و مفسده مساوی باشند، ذات فاعل با دو فعل نسبت مساوی خواهد داشت (زیرا ذات مصلحت طلب انسان، دو مصلحت مساوی را به طور مساوی طلب می‌کند و میلش به هر دو مساوی است).

ب. اگر ذات فاعل با هر دو فعل نسبت مساوی داشته باشد، فاعلیت فاعل نسبت به هر دو فعل، مساوی و بالقوه است.

ج. اگر فاعلیت فاعل نسبت به دو فعل، مساوی و بالقوه باشد و فاعل بخواهد به خودی خود، یعنی ذاتاً و بدون دخالت عامل بیرونی با یکی از دو فعل نسبت بالفعل پیدا کند (یعنی یکی از دو فعل مساوی را بر دیگری ترجیح دهد)، لازم است ذات فاعل خودبه‌خود و بدون علت از قوه به فعلیت برسد.

د. این‌که ذات فاعل خودبه‌خود و بدون علت از قوه به فعلیت برسد «ترجیح بلامرجح» و تحقق معلول بدون علت تامه است.

هـ. «ترجیح بلامرجح» و تحقق معلول بدون علت تامه محال است و این بدیهی است. نتیجه: پس محال است که فاعل ذاتاً، یعنی خودبه‌خود و بدون مرجح بیرونی، یکی از دو فعل مساوی را بر دیگری ترجیح دهد؛ یعنی ترجیح بلامرجح محال است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ۶: ۱۰۲۱).

روشن است در بیان بالا، مقصود از معلولی که لازم می‌آید بدون علت محقق شود، فاعلیت فاعل یا فاعل بالفعل است.

مخالفان، مقدمه «ج» در این استدلال را نمی‌پذیرند، زیرا این مقدمه متوقف بر این مبناست که تحقق علیت دوسویه محال است. و علیت، مانند آن علیتی که در طبیعت بی‌شعور و موجب وجود دارد، همیشه و همه‌جا و به طور ضروری یک‌سویه است؛ در حالی که اصل ضرورت علی - معلولی و قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و مفاد آن، یعنی وجوب بالغیر که اگر اثبات شوند مدعای فیلسوفان را اثبات می‌کنند، مورد مناقشه جدی واقع شده است (ر.ک: میرجعفری، ۱۳۹۵: ۱۰۴-۱۲۷)؛ و فیلسوفان دلیل تام دیگری نیز بر این مبنای خود اقامه نکرده‌اند. مخالفان معتقدند اختیار، حقیقتی ماوراء طبیعی است که برخلاف علت‌های طبیعی، که علیتی یک‌سویه دارند، علیتی دوسویه نسبت به فعل و ترک دارد؛ یعنی در حالی که فعل و ترک نسبت به آن امکان دارند، می‌تواند ذاتاً علت هر دو باشد.

یکی دیگر از اندیشمندانی که معتقد است ترجیح بلا مرجح مستلزم تحقق معلول بدون علت است، گفته است: در فرض تساوی فعل و ترک نسبت به فاعل، انتخاب فاعل معلولی است که علت ندارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۳۷۷-۳۷۹).

در پاسخ می‌توان گفت: انتخاب، یک مفهوم ثانی فلسفی است و حقیقتی غیر از حقیقت منشأ انتزاع خود ندارد؛ پس نیازمند علتی غیر از علت منشأ انتزاع خود نیست. به عبارت دیگر، انتخاب از همان عملی انتزاع می‌شود که فاعل آن را انجام می‌دهد. و بر فرض که بتوان برای انتخاب، فعلی مباحثی برای نفس غیر از عمل انجام‌شده توسط فاعل در نظر گرفت، می‌توان علت انتخاب را همان اختیار فاعل دانست، زیرا مخالفان در دلایل ضرورت علی - معلولی و لزوم غایت در افعال فاعل مختار، مناقشات جدی دارند و آن‌ها را تام نمی‌دانند. به عبارت دیگر، بسیاری از اندیشمندان از جمله بسیاری از متکلمان، اصولیین و فقها معتقدند، قدرت بر انتخاب یکی از دو طرف فعل یا ترک، ویژگی ذاتی اختیار است و بر این اساس، فاعل مختار برای انتخاب یکی از دو طرف فعل یا ترک، به هیچ عامل دیگری غیر از ذات اختیارش نیازمند نیست.

### اختیار انسان از نظر فیلسوفان

فیلسوفان بزرگی چون ابن‌سینا و صدرالمتألهین، به ناسازگاری سه قاعده یادشده با اختیار کلامی به عنوان علت تامه افعال فاعل مختار اذعان داشته‌اند. به همین دلیل، ابتدا اختیار کلامی و تفاوت فاعل مختار و غیرمختار در تمکن از ترک را به طور کلی طرد کرده و انسان را مضطری دانسته‌اند که در ظاهر مختار پنداشته می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۳۲۳)؛ سپس برای حفظ اختیار فواعل مختار از جمله انسان و واجب تعالی، معنای دیگری برای اختیار در نظر گرفته‌اند که مشروط به تمکن فاعل از فعل و ترک نیست؛ چنان‌که ابن‌سینا نوشته است: «نفس، مضطری به شکل مختار است. و حرکاتش مانند حرکت طبیعی تسخیری است، زیرا حرکاتش به حسب اغراض و دواعی است. پس نفس مسخر آن اغراض و دواعی است. و تفاوت نفس با فواعل طبیعی آن است که نفس به اغراضش شعور و آگاهی دارد، ولی فواعل طبیعی به اغراضشان شعور و آگاهی ندارند» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۵۳).

وی در جای دیگر، به لازمه قواعد فلسفی یادشده تصریح کرده و علت مضطر بودن انسان را آن دانسته که اختیار و قدرت انسان، قوه‌ای است که برای ترجیح یکی از دو طرف، نیازمند علتی

خارجی (= مصلحت فعل) است؛ و این علت خارجی که همان داعی است، قدرت انسان را از قوه به فعلیت می‌رساند و فعل را معین می‌کند. سپس این جبر و اضطرار را به تقدیر الهی نسبت می‌دهد و می‌افزاید: چون این دواعی خارجی را واجب تعالی مقدر می‌فرماید، پس تقدیر الهی است که فعل انسان را معین می‌کند. او نوشته است: «و أما المشیئة فینا فیالإمكان. و القدرة فینا هی القوة، و القوة ما لم یرجح أحد الطرفين لم یکن أولى من الطرف الآخر. و لا بد فی قدرتنا من وارد علینا من خارج، و یكون ذلك الوارد هو المعین للفعل. و یكون بالتقدیر من الله، فیکون ذلك التقدير یسوق ذلك المعنی. و الوارد علینا من خارج هو كالدواعی و الإرادة من القسر و غیره. و لا تخلو قدرتنا من إمكان فتكون أفعالنا كلها بتقدير، و تكون أفعالنا كلها بالخیر. فإنه ما لم یرجح قوتنا وارد من خارج و لم یصح الفعل و یكون بتقدير الله فإن التقدير من الله هو یسوق ذلك المعین و المخصّص» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۰).

روشن است که حکم در جمله «و یكون ذلك الوارد هو المعین للفعل» مبتنی بر قاعده «العله الغائیة علة العلة الفاعلیة» است و حکم در جمله «و لا تخلو قدرتنا من إمكان...» فانه ما لم یرجح قوتنا وارد من خارج و لم یصح الفعل...» علاوه بر قاعده یادشده، مبتنی بر ضرورت علی - معلولی و قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» است.

اما انتساب این جبر و اضطرار به تقدیر الهی توسط ابن سینا که ممکن است در نظر برخی، سخنی غریب و نیازمند به حمل بر خلاف ظاهر به نظر برسد، به ظاهر خود صحیح است، زیرا در حقیقت التزام به لوازم قواعد فلسفی یادشده است؛ و از سخنانی که از صدرالمتهالین نقل خواهد شد نیز قابل استفاده است، زیرا هنگامی که اختیار انسان به دلیل آن که نسبت امکانی با فعل و ترک دارد، نتواند علت تامه افعال او باشد و انسان در انجام فعل نیازمند داعی باشد و داعی انسان، یعنی مصلحت فعل، علت فاعلی برای فاعلیت فاعل و ضرورت بخش به فعل باشد، نتیجه منطقی حاصل از این مبانی آن است که تقدیر الهی است که انسان را به افعالش وامی‌دارد، زیرا مصلحت افعال که داعی و علت فاعلی برای فاعلیت انسان و قاهر انسان بر فعل است، حاصل روابط موجودات با یکدیگر و روابط آنها با انسان است؛ و در نتیجه، حاصل فعل خالق هستی است و انسان نقشی در آن ندارد. پس تنها نقش انسان در افعال خود، آن است که آن مصالح را تشخیص می‌دهد و به آنها علم پیدا می‌کند؛ اما بعد از تشخیص و علم، که گاه غیراختیاری حاصل می‌شود، نقشی در صدور و تعلق اراده خود به فعل دارای مصلحت

نخواهد داشت، زیرا خود تعلق اراده به فعل یا ترک، فعل مباحثی نفس است و فاعلیت انسان نسبت به آن، معلول علت غائی و مصلحت آن اراده است.

آیا به راستی چنین اعتقادی، چیزی جز سرنوشت از پیش نوشته شده است که برخی جبرگرایان به آن معتقدند؟!

صدرالمتألهین نیز مانند ابن سینا، نفس انسان را به دلیل آن که افعالش به سبب دواعی خارج از ذاتش می باشد، در افعال و حرکاتش مانند فواعل طبیعی، مضطر و مسخر دانسته است و تنها تفاوت این دو را در شعور و عدم شعور به اغراض می شمارد، و فواعل مختار به جزء واجب تعالی را مضطری در صورت مختار و مضطر در اختیارشان و مجبور در افعالش نامیده است. وی نوشته است: «بدان که نفس ما و نفس سایر حیوانات در افعال و حرکاتشان مضطرنند، زیرا افعال و حرکاتشان مانند افعال و حرکات در طبیعت تسخیری است، چون افعال و حرکات آنها محقق نمی شود، مگر به سبب اغراض و دواعی خارجی. پس نفس ما مانند طبیعت، در افعال و حرکاتش مسخر است. تنها تفاوت بین آنها این است که نفس ما به اغراض و دواعی اش عالم است، ولی طبیعت به دواعی اش علم ندارد. و فعل اختیاری تنها در واجب تعالی محقق می شود و حقیقتاً تنها در واجب تعالی صحیح است. و فواعل مختار غیر واجب تعالی، مضطرهایی هستند در صورت مختار... و هم چنین نفوس زمینی حیوانات که افعال و حرکاتشان به صرف قدرت بر فعل نیست، بلکه افعال و حرکاتشان به دلیل اغراض و دواعی است. پس هر مختاری غیر واجب تعالی در انتخاب هایش مضطر و در افعالش مجبور است» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۶: ۳۱۳). سپس نوشته است: «و به زودی معلوم می شود که مختارهای غیر خداوند متعال در اختیارشان مضطر و در اراده شان مجبور هستند» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۶: ۳۲۰).

وی در بحث از قدرت واجب تعالی، لزوم تمکن فاعل بر ترک برای تحقق مفهوم اختیار را شدیداً انکار می کند و تفاوت فاعل مختار و موجب را در علم فاعل مختار به فعل و دخالت خواستش در فعل می داند؛ برخلاف فاعل موجب که نه علم به فعلش دارد و نه فعلش از خواستش نشئت می گیرد. وی نوشته است: «... بر این اساس، این کلام باطلی است که گفته می شود: فرق بین موجب و مختار آن است که مختار تمکن از فعل و ترک دارد، ولی موجب قدرت بر ترک ندارد... و در این صورت، بین فاعل مختار و دیگر فاعل های موجب از این جهت تفاوتی باقی نمی ماند، بلکه فرق بین این دو همان است که ما گفتیم که "فاعل مرید" فاعلی

است که به صدور فعل غیرمنافی از خود عالم است و "فاعل غیرمرید" فاعلی است که به آنچه از او صادر می‌شود عالم نیست؛ مانند قوای طبیعی. و اگر شعور و آگاهی به فعل برای فاعل حاصل باشد، ولی فعل، ملایم با ذات فاعل نباشد، بلکه منافر باشد، مانند کسی که به فعلی وادار می‌شود، در این صورت فعل مراد او نخواهد بود» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۶: ۳۱۵-۳۱۸).

وی برای اثبات این که فرق بین فاعل مختار و موجب در تمکن از ترک نیست، سه استدلال اقامه کرده است.

### استدلال نخست

صدرا المتألهین در این استدلال با استفاده از اصل ضرورت علی - معلولی، استحالة تحقق اختیار به معنای امکان فعل و ترک را اثبات کرده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۶: ۳۱۷-۳۱۸). این استدلال را می‌توان به صورت منطقی زیر تنظیم کرد:

مدعا: تحقق فاعل مختار به معنای فاعلی که متمکن از فعل و ترک است، محال است.

الف. یا اراده فاعل به یکی از دو طرف فعل یا ترک تعلق نگرفته است یا تعلق گرفته است.

ب. اگر اراده فاعل به یکی از دو طرف فعل یا ترک تعلق نگرفته باشد، نسبت اراده به دو طرف مساوی است و اراده نمی‌تواند یکی از دو طرف را واجب و سپس موجود کند. پس در این صورت، حدوث هر یک از دو طرف ممتنع است؛ یعنی فاعل، متمکن از هیچ‌یک از دو طرف فعل یا ترک نیست.

ج. اگر اراده فاعل به یکی از دو طرف فعل یا ترک تعلق گرفته باشد و اصطلاحاً اراده «جازم» شده باشد، حدوث مراد واجب و طرف دیگر ممتنع است. پس در این صورت نیز فاعل، متمکن از فعل و ترک نیست.

د. پس هیچ‌گاه فاعل، متمکن از فعل و ترک نیست.

استدلال بالا را می‌توان به شکل جامع‌تری که فعل و ترک خود اراده را نیز شامل شود، به صورت منطقی زیر بیان کرد:

مدعا: تحقق فاعل مختار به معنای فاعلی که متمکن از فعل و ترک است، محال است، زیرا:

الف. یا همه جهاتی که به اعتبار آنها فاعل مؤثر در فعل می‌شود و علت تامه محقق می‌شود جمع است یا نیست؛ به دلیل استحالة اجتماع نقیضین.

ب. در هیچ‌یک از دو صورت مفروض، فاعل متمکن از فعل و ترک نیست؛ اما در صورت

نخست، به دلیل این که اگر همه جهاتی که به اعتبار آن‌ها فاعل مؤثر در فعل می‌شود و علت تامه محقق می‌شود جمع باشد، فعل واجب و ترک محال است. پس در این صورت فاعل، متمکن از ترک نیست؛ پس فاعل، متمکن از فعل و ترک نیست. اما در صورت دوم به دلیل این که:

ج. اگر همه جهاتی که به اعتبار آن‌ها فاعل مؤثر در فعل می‌شود و علت تامه محقق می‌شود جمع نباشد، فعل ممتنع و ترک واجب است. پس در این صورت فاعل، متمکن از فعل نیست؛ پس فاعل، متمکن از فعل و ترک نیست.

د. پس در هیچ حالتی فاعل، متمکن از فعل و ترک نیست.

### استدلال دوم مبتنی بر علم ازلی واجب تعالی

دومین استدلال صدرالمآلهین از طریق علم ازلی واجب تعالی است؛ یعنی همان راهی که جبرگرایان برای اثبات جبر انسان پیموده‌اند. شکل منطقی این استدلال را می‌توان به صورت زیر منظم کرد:

الف. واجب تعالی از ازل می‌داند که چه افعالی را انجام می‌دهد.

ب. اگر فعلی که خداوند از ازل می‌داند که انجام می‌دهد، واقع نشود، علم خدا جهل خواهد بود.

ج. ولی تالی محال است؛ و مستلزم محال، محال است.

د. پس محال است فعلی که خداوند از ازل می‌داند انجام می‌دهد، واقع نشود؛ یعنی وقوع فعلی که خداوند از ازل می‌داند انجام می‌دهد، واجب است.

ه. اگر وقوع فعلی که خداوند از ازل می‌داند انجام می‌دهد، واجب باشد، خداوند متمکن از ترک آن نخواهد بود.

ز. اگر خداوند متمکن از ترک فعلی که از ازل می‌داند انجام می‌دهد، نباشد، خداوند مختار به معنای متمکن از فعل و ترک نخواهد بود.

ح. اگر خداوند مختار به معنای متمکن از فعل و ترک نباشد، باید به معنای دیگری مختار باشد، زیرا خداوند مرید افعال خود و قادر بر آن‌هاست. و هر مرید و قادری مختار هم هست، زیرا مفهوم مرید و قادر با مفهوم مختار، متلازمند.

ط. اگر خداوند به معنای دیگری غیر از متمکن از فعل و ترک مختار است، پس تمکن از

ترک، شرط ثبوت اختیار نیست (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۶: ۳۱۸).

پس از این استدلال نوشته است: پس واضح و آشکار شد که ملاک قدرت و اختیار آن است که مشیت و خواست فاعل، سبب صدور فعل یا ترک باشد. و قادر و مختار کسی است اگر بخواهد، انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد؛ اگرچه خواست و مشیت، واجب ذاتی یا غیره باشد. و عدم خواست و عدم مشیت، ممتنع ذاتی یا غیره باشد.

روشن است که وجوب ذاتی مشیت درباره واجب تعالی و وجوب غیره مشیت درباره انسان مصداق خواهد داشت، زیرا وجوب مشیت واجب تعالی از ذات واجب تعالی، و وجوب مشیت انسان از مصلحت فعل و علت غائی نشئت می‌گیرد که با اعتقاد به معنای کلامی اختیار می‌توان از این دو به ترتیب به «جبر ذاتی» و «جبر غیره» تعبیر کرد.

از این استدلال صدرالمتألهین می‌توان استفاده است که صدرالمتألهین ادعای جبرگرایان مبتنی بر عدم تمکن انسان از فعل و ترک و استدلال آنان از طریق علم ازلی الهی بر این مطلب را صحیح می‌داند.

### استدلال سوم

استدلال دیگری که صدرالمتألهین برای اثبات استحالة تحقق اختیار به معنای تمکن از فعل و ترک، و اثبات معنای فلسفی اختیار اقامه کرده است را می‌توان به صورت منطقی زیر تنظیم کرد:

الف. فاعل هنگامی حقیقتاً فاعل فعل است که فاعلیتش به فعلیت رسیده باشد؛ یعنی فاعل بالفعل باشد.

ب. هنگامی که فاعل بالفعل باشد، فعل از فاعل صادر می‌شود (زیرا فاعل بالفعل و فعل، متضایفان هستند).

ج. هنگامی که فعل از فاعل صادر می‌شود، امکان ترک فعل برای فاعل وجود ندارد.

پس هنگامی که فاعل حقیقتاً فاعل فعل است، امکان ترک فعل برای فاعل وجود ندارد.

سپس برای اثبات معنای فلسفی اختیار این‌گونه استدلال می‌کند: فاعلی که حقیقتاً فاعل فعل است، یعنی فاعل بالفعل، قادر و مختار است، و اگرچه معنای تمکن از ترک، یعنی این جمله حملیه که «خواست انجام ندهد و انجام نداد» بر آن صدق نمی‌کند، ولی این جمله شرطیه که «اگر می‌خواست که انجام ندهد، انجام نمی‌داد» درباره او صادق است؛ اگرچه فرض

در این جمله محال است. پس معلوم می‌شود که معنای قادر و مختار، همان دو جمله شرطیه، یعنی معنای فلسفی است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۶: ۳۱۵-۳۲۰).

از آنچه گذشت این نتیجه به دست می‌آید که فیلسوفان معتقدند، بر اساس هیچ‌یک از دو تعریف «اختیار» نمی‌توان انسان را حقیقتاً مختار نامید، زیرا اگر مقصود از اختیار معنای کلامی آن، یعنی امکان فعل و ترک باشد، سه قاعده فلسفی یادشده با دلالت مطابقی یا التزامی بر استحاله تحقق اختیار کلامی به عنوان علت تامه افعال فاعل مختار دلالت دارند. و اگر مقصود از اختیار، معنای فلسفی آن باشد که سه عنصر «علم»، «خواست فاعل و استقلال در تأثیر» و «عدم وجود قاهر بر فعل» در آن دخالت دارد، باز انسان حقیقتاً مختار نخواهد بود، زیرا داعی انسان که قاهر او بر فعل است، خارجی و زاید بر ذات است و در اختیار انسان نیست، زیرا داعی که همان مصلحت فعل (یا علم به آن) است، از روابط موجودات با یکدیگر و با انسان انتزاع می‌شود و در نتیجه، ناشی از خالق هستی و به تعبیر ابن‌سینا، در تقدیر الهی است. پس این تقدیر الهی است که افعال انسان را معین می‌کند، زیرا داعی که همان علت غائی است، علت فاعلیت فاعل و قاهر و جابر انسان بر فعل است. پس اختیار به معنای فلسفی نیز به دلیل فقدان یکی از عناصر آن، یعنی عدم وجود قاهر و جابر بر فعل، حقیقتاً در انسان و هر فاعلی که داعی زاید بر ذات داشته باشد، محقق نیست. در نتیجه، انسان مضطرب است که مختار پنداشته می‌شود، زیرا نه اختیار کلامی در او محقق است و نه اختیار فلسفی به معنای حقیقی‌اش.

### اختیار واجب تعالی از نظر فیلسوفان

از نظر فیلسوفان، اختیار واجب تعالی نمی‌تواند به معنای کلامی باشد، زیرا اولاً، تحقق اختیار به معنای کلامی به عنوان علت تامه افعال فاعل به دلیل تعارض با سه قاعده یادشده امکان ندارد؛ ثانیاً، معنای کلامی اختیار یک معنای امکانی است و اتصاف واجب تعالی به صفات امکانی به اقتضای قاعده «واجب الوجود واجب من جمیع الجهات» محال است. بر همین اساس است که فیلسوفان در بحث از قدرت واجب تعالی که ملازم با اختیار است، معنای دیگری برای قدرت در نظر گرفته‌اند که با وجوب فعل از علت تامه مختار و وجوب صفات الهی سازگار باشد. با وجود اختلاف اندکی که در تعاریف فیلسوفان از قدرت یا اختیار وجود دارد، همگی در این مشترکند که تمکن از فعل و ترک را برای حصول اختیار لازم ندانسته‌اند. برای رعایت اختصار به برخی از این تعاریف اشاره می‌کنیم:



- فاعل مرید فاعلی است که به صدور فعل غیر منافی از خود عالم باشد (میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۱۲).

- قدرت به معنای آن است که فعل از خواست فاعل صادر شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۴).  
- فاعل قادر کسی است که عبارت «ان شاء فعل و ان لم یفعل» درباره او صادق باشد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۶: ۳۰۹-۳۱۰).

اگرچه ممکن است در نظر ابتدایی گمان شود دو جمله شرطیه در تعریف اخیر، بیان‌گر همان معنای کلامی اختیار، یعنی جواز فعل و ترک است، ولی صدرالمتألهین برای رد این گمان نادرست و توضیح سازگاری این معنای از اختیار با ضرورت علی - معلولی و وجوب صفات الهی نوشته است: اگرچه در افعال باری تعالی به دلیل وجوب مشیت صدور فعل واجب و عدم صدور ممتنع است و در تروک باری تعالی نیز به دلیل امتناع مشیت صدور فعل ممتنع و عدم صدور فعل واجب است، ولی هر دو گزاره شرطیه یادشده هم درباره افعال و هم درباره تروک باری تعالی صادق است، زیرا در صدق گزاره شرطیه لازم نیست مقدم و تالی هر دو صادق باشند، بلکه گزاره شرطیه می‌تواند در حالت کذب و امتناع مقدم و تالی و هم‌چنین در حالت کذب مقدم و صدق تالی، صحیح و صادق باشد؛ چنان‌که دو گزاره زیر صادق است: «اگر انسان با بالش در هوا پرواز می‌کرد، آن‌گاه با بالش در هوا حرکت می‌کرد.» و «اگر انسان پرواز کند، آن‌گاه انسان حیوان است.» پس اگرچه در افعال واجب تعالی مشیت فعل، لازم ذات و واجب است و امکان عدم مشیت وجود ندارد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۶: ۳۰۹) و در تروک خداوند نیز عدم مشیت، لازم ذات و واجب است و امکان مشیت وجود ندارد، ولی باز هر دو گزاره شرطیه یادشده در مورد افعال و تروک او صادق است. در افعال واجب تعالی گزاره نخست با صدق و وجوب مقدم و تالی، صادق است و گزاره دوم با کذب و امتناع مقدم و تالی، و در تروک واجب تعالی گزاره نخست با کذب و امتناع مقدم و تالی صادق است و گزاره دوم با صدق و وجوب مقدم و تالی. به عبارت دیگر، اگرچه محال است صدور خواست و اراده جدیدی از واجب تعالی حادث شود، ولی باز هر دو گزاره شرطیه یادشده درباره او صادق است. بنابراین خداوند چه فاعل بالعنایه باشد و چه فاعل بالرضا، مختار خواهد بود نه موجب (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۲: ۲۲۵).

صدرالمتألهین توضیح می‌دهد که لازمه اثبات این نوع قدرت و اختیار برای واجب تعالی آن

نیست که فعل واجب تعالی مانند فعل آب و آتش و خورشید، که قدرت بر ترکش ندارند، جبری باشد، زیرا جبر این فواعل طبیعی به خاطر عدم علم به فعل، عدم مشیت و عدم استقلال در فاعلیت و مسخّر امر الهی بودن آنهاست [نه به خاطر عدم قدرت بر ترک] (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۶: ۳۱۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۰).

در نهایت، ابن سینا و صدرالمتألهین توضیح می‌دهند که تنها واجب تعالی به معنای حقیقی و فلسفی مختار است، زیرا داعی بر فعل، که قاهر فاعل بر فعل است، در واجب تعالی عین ذات است، نه زاید بر ذات و خارجی. پس واجب تعالی در افعالش مقهور غیر نیست؛ یعنی واجب تعالی هم به فعلش علم دارد، هم فعلش از خواستش نشئت گرفته و هم فاعل قاهری از خارج او را به کار وادار نکرده است، زیرا نه فاعل و جابری مسلط بر اوست و نه داعی اش که او را به کار وامی دارد خارجی است؛ ولی از آنجا که به دلیل وجوب مشیت در افعال و عدم مشیت در تروک او، امکان ترک افعال و فعل تروکش وجود ندارد، از جانب برخی مضطر و موجب پنداشته شده است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۶: ۳۰۹-۳۱۰). اما فاعلی که داعی و قاهرش بر فعل، عین ذاتش می‌باشد، طبق معنای فلسفی اختیار، مختار حقیقی است، زیرا قاهر او بر فعل، خارجی نیست؛ چنان‌که ابن سینا نوشته است: «افعال اختیاری در حقیقت تنها در واجب تعالی معنای صحیحی دارد... معتزله، اختیار (واجب تعالی) را به سبب داعی (انگیزه زاید بر ذات) می‌دانند؛ در حالی که اختیار به سبب داعی، اضطرار است و اختیار و فعل واجب تعالی به سبب داعی (انگیزه زاید بر ذات) نیست» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۵۳).

و صدرالمتألهین نوشته است: «و هم‌چنین است حیوانات زمینی که افعال و حرکاتشان را تنها به صرف قدرت انجام نمی‌دهند، بلکه به خاطر اغراض و دواعی انجام می‌دهند. پس هر مختاری غیر واجب تعالی، در اختیارش مضطر و در افعالش مجبور است» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ۶: ۳۱۳).

بر اساس آنچه گذشت است که گفته‌اند: انسان، مضطری است که مختار پنداشته می‌شود؛ و واجب تعالی مختاری است که موجب پنداشته می‌شود (میرداماد، ۱۳۷۴: ۲۰۸-۲۰۹).

### نقد و بررسی اختیار انسان و واجب تعالی از نظر فیلسوفان

در رابطه با چاره‌جویی فیلسوفان و معنای فلسفی اختیار، نکاتی قابل طرح است:

۱. معنای کلامی اختیار یک معنای بدیهی وجدانی است و وجدانیات از بدیهی‌ترین

بدیهیاتند، زیرا هر کسی آن‌ها را در درون خویش با علم حضوری خطاناپذیر می‌یابد. هر کسی با اندک توجهی به درون خویش می‌یابد که می‌تواند سخنی را بگوید یا نگوید یا دستش را حرکت دهد یا ندهد یا غذایی را تناول کند یا نکند (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۸: ۱۴۵-۱۴۶)؛ در حالی که فروع اصل علیت، نظری هستند و در هنگام تعارض یک مسئله بدیهی با یک مسئله نظری، اصول و مبانی منطقی به تقدم مسئله بدیهی بر نظری و لزوم بازنگری در دلایل مسئله نظری حکم می‌کند. بر این اساس، طرد معنای وجدانی اختیار برای رفع تعارض آن با قواعد فلسفی یادشده، منطقی و صحیح به نظر نمی‌رسد و اگر راه انکار بدیهیات باز شود، راه اثبات یقینی‌ترین یقینات نظری و از جمله راه اثبات صانع نیز بسته می‌شود.

۲. وجوب سابق و بالغیر معلول و ملازم آن، یعنی وجوب بالقیاس معلول که با اختیار کلامی ناسازگارند، دلیل تامی ندارند، زیرا انتقادهای جدی به دلایل آن‌ها وارد است (ر.ک: میرجعفری میاندهی، ۱۳۹۵: ۱۱۷-۱۲۷ و ۱۴۷-۱۵۲)؛ علاوه بر این، مفهوم «وجوب سابق بر معلول» با این اشکال روبه‌روست که مفهومی تناقض‌ناست، زیرا متضمن تقدم صفت بر موصوف است؛ و پاسخ فیلسوفان با این بیان که: وجوب، وصف متعلق معلول است نه خود معلول، اولاً، برخلاف ظاهر این عبارت مشهور حکماست: «الشیء تقرر فأمكن فاحتاج فأوجب فوجب فأوجد فوجد»، زیرا همه ضمائر در این عبارت به «شیء»، یعنی ممکن برمی‌گردد و خود شیء است که به صفات مزبور متصف شده است، نه علت تامه‌اش یا هر چیز (متعلق) دیگر؛ ثانیاً، این پاسخ با مقتضای ادله‌ای که بر حکم اقامه کرده‌اند، موافق نیست، چراکه همه ادله در صددند واجب شدن ممکن به سبب وجود علت تامه‌اش را اثبات کنند، نه وجوب تأثیر علت یا تمامیت آن را؛ و ثالثاً، در حقیقت دست برداشتن از وجوب سابق معلول است (ر.ک: میرجعفری، ۱۳۹۵: ۱۱۳-۱۱۴).

۳. بعد از اثبات ناتمامی دلایل اصل ضرورت علی - معلولی در علت تامه مختار (ر.ک: میرجعفری، ۱۳۹۵: ۱۲۱-۱۲۲)، به نظر می‌رسد اعتقاد به این‌که تنها یک نوع علیت، یعنی علیت یک‌سویه که رابطه‌ای وجوبی با معلول است، بر کل عالم هستی حکم فرماست، اشتباهی است که از دیدگاه طبیعت‌انگاران به کل هستی، یعنی سرایت دادن ویژگی‌های موجودات طبیعی به موجودات ماوراء طبیعی و نادیده گرفتن ویژگی‌های موجودات ماوراء طبیعی نشئت گرفته است و اعتقادی است که واجب تعالی را محکوم به حکمی می‌کند که خود در یک نوع از

مخلوقاتش حکم فرما کرده است؛ چنان که شهید مطهری از کتاب *راز آفرینش* یا *جهان شگفت*، تألیف جینز، نقل کرده است: «هرچه اعتقاد به قانون علیت افزایش می‌یافت، اعتقاد به اختیار سست‌تر می‌گردید و افکار بیشتر به این مطلب اقبال می‌کردند که اکنون که جهان بی‌روح تابع قانون علیت است، چرا جهان ذی‌روح از این قاعده برکنار باشد؟...» (مطهری، ۱۳۸۹، ۶: ۶۷۶-۶۷۷).

۴. آنان که معنای کلامی اختیار را طرد و معنای فلسفی اختیار را مطرح کرده‌اند، نه در مباحث نظری و نه در مرحله عمل، به گفته خود پای‌بند نیستند، زیرا:

**اولاً:** همه عقلای عالم از جمله خود آنان، اختیار به معنای تمکن از فعل و ترک را از مقدمات تعلیم و تربیت، اخلاق، نبوت، تکلیف و ترتب ثواب و عقاب بر اعمال بندگان دانسته و عدم آن را مستلزم سلب مسئولیت از انسان و پوچی و بیهودگی امور یاد شده می‌دانند. هیچ عاقلی، انسان را به خاطر فعلی که متمکن از فعل یا ترکش نیست، مستحق ثواب یا عقاب نمی‌بیند. پس چگونه می‌توان اختیار را به معنای صدور فعل با علم و رضایت از فاعل دانست، حتی اگر فعل واجب و ترک ممتنع باشد؟ و چگونه می‌توان انسان را به دلیل ضرورت وجود داعی خارجی در افعالش به عنوان علتِ فاعلیِ فاعلیتِش، مضطر در افعال نامید و با وجود این، او را به سبب اعمالش سزاوار ثواب و عقاب دانست؟

**ثانیاً:** آیا قائلان به معنای فلسفی اختیار از کسانی نیستند که در مقام پاسخ‌گویی به شبهات جبرگرایان برمی‌آیند و لوازم فاسدی برای اعتقاد به جبر برمی‌شمارند؟ و آیا مقصود جبرگرایان از اثبات جبر، چیزی جز اثبات عدم تمکن انسان از ترک اعمال خود است؟ اگر قائلان به معنای فلسفی اختیار، به گفته خود و به لوازم قواعد فلسفی یاد شده پای‌بندند، آیا نباید ادعای جبر به معنای عدم تمکن از ترک را از آنان بپذیرند؟ پس چرا در صدد برمی‌آیند شبهات جبرگرایان را پاسخ داده و تمکن انسان از ترک افعال خود را اثبات کنند؟ آیا این بر وجدانی و فطری بودن معنای کلامی اختیار دلالت ندارد؟ و نشان نمی‌دهد آنان به طور ناخودآگاه به علم وجدانی خود رجوع کرده و سخن خود را نقض کرده‌اند؟

**ثالثاً:** اگر قائلان به معنای فلسفی اختیار به دلیل ارتکاب اعمالی که متمکن از ترک آن نبوده‌اند، ولی به آن علم داشته و راضی بوده‌اند، در دار فانی مستحق مجازات و در موقف حساب، مستحق عقاب و دخول در جهیم شناخته شوند، آیا به این حکم گردن نهاده و هیچ

اعتراض و احتجاجی انجام نمی‌دهند؟ آیا در مقام دفاع از خود، عدم تمکن از ترک را دلیل بر فقدان اختیار و مجبور بودن خود نخواهند دانست؟ آیا اعتراض آنان، شاهی بر این نیست که آنان در ضمیر ناخودآگاه خود به لزوم تمکن از فعل و ترک برای احراز اختیار علم دارند؟

### نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت این نتیجه حاصل می‌شود که وقتی فیلسوفان از سوئی، مفاد برخی قواعد فلسفی را با تحقق اختیار کلامی ناسازگار دیده‌اند و از سوی دیگر، اختیار واجب تعالی و انسان را موافق عقل و شرع و غیر قابل انکار دانسته‌اند، در صدد چاره‌جویی برآمده و برای حفظ آن قواعد فلسفی و اعتقاد به اختیار واجب تعالی و انسان، چاره‌ای جز این ندیده‌اند که معنای کلامی اختیار را نفی و به جای آن معنای فلسفی اختیار را اثبات کنند. ولی این چاره‌جویی، به دلایل پیش‌گفته در نقد نظر فیلسوفان درباره‌ی اختیار واجب تعالی و انسان، عقیم به نظر می‌رسد. بر این اساس، برای رفع مشکل یادشده، ضرورت بازنگری در قواعد فلسفی مزبور، بیش از پیش رخ می‌نمایاند.

### منابع

۱. ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۲. آمدی، سیف‌الدین علی بن محمد، (۱۴۲۳ق)، *أبکار الأفكار فی اصول الدین*، قاهره، دار الکتب.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۴۱۸ق)، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، قم، اسراء.
۴. دوانی، محمد بن اسعد، (۱۳۸۱)، *سبع رسائل*، تهران، میراث مکتوب.
۵. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۹۸۶)، *الأربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه الکلیات الأزهریه.
۶. سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۴۱۶ق)، *شرح منظومه*، تهران، ناب.
۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، حواشی: ملاهادی سبزواری، تعلیق، تصحیح و تقدیم: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، *سه رساله فلسفی*، تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات

- اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
۱۰. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۸۰)، *نهایة الحکمة*، تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۱. مصباح، محمدتقی، (۱۳۷۸)، *آموزش عقاید*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۶)، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
۱۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۱۴. میرجعفری میاندهی، محمدجواد، (۱۳۹۵)، *جبر فلسفی از دیدگاه استاد فیاضی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۵. میرداماد، محمدباقر بن محمد، (۱۳۷۴)، *قیسات*، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.