



**پژوهشی در جبر فلسفی و سلطنت نفس
در اندیشه محقق خوئی**

محمدعلی اسماعیلی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۱۰

چکیده

برخی مسائل فلسفی، منشأ جبرگرایی قلمداد شده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها دو مسئله است: قاعده فلسفی وجوب سابق و مسئله غیرارادی بودن اراده. برخی اصولیان، قاعده ضرورت سابق را مختص علل موجب دانسته و علت صدور افعال اختیاری را سلطنت و اعمال قدرت نفس می‌دانند. آنان در راستای حل مسئله جبر و اختیار، دیدگاه جدیدی ارائه کرده‌اند که به نام «نظریه طلب» یا «نظریه سلطنت نفس» مشهور است. محقق خوئی رحمته الله علیه به تبیین این دیدگاه پرداخته و در صدد برآمده است تا در عرض دیدگاه فلاسفه، از دیدگاه سلطنت نفس دفاع کند. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین و ارزیابی دیدگاه محقق خوئی پرداخته است.

واژگان کلیدی

جبر فلسفی، اختیار، سلطنت نفس، ضرورت علی، فاعل موجب.

مقدمه

مسئله «جبر و اختیار» جزء مباحث دقیق در حوزه انسان‌شناسی است. انسان در افعالش یا مستقل در ایجاد است یا مستقل در ایجاد نیست؛ و در صورت دوم یا تأثیری در ایجاد آن‌ها دارد یا ندارد. دیدگاه نخست بیان‌گر اندیشه «تفویض»، دیدگاه دوم بیان‌گر اندیشه «امر بین الامرین» و دیدگاه سوم بیان‌گر اندیشه «جبر» است (جرجانی، ۱۴۱۹ق، ۸: ۱۶۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۲۲۱).

جبرگرایی به اعتبار نوع انگیزه به جبر روان‌شناختی، جبر کلامی و جبر فلسفی تقسیم می‌شود. انگیزه برخی در جبرگرایی، وراثت، محیط، فرهنگ و دیگر عوامل شخصیت‌ساز انسان است که بیان‌گر جبر روان‌شناختی است (شجاعی، ۱۳۸۶: ۴۸؛ سبحانی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۳۱۷). برخی اندیشمندان با تمسک به برخی آموزه‌های کلامی همچون توحید در خالقیت، علم سابق الهی، عمومیت قدرت الهی، عمومیت قضا و قدر الهی و شمول اراده تکوینی الهی، به جبر کلامی گرویده‌اند (جرجانی، ۱۴۱۹ق، ۸: ۱۶۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۲۲۱؛ حلی، ۱۳۸۲: ۶۸؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق: ۴۵۶). هر کدام از حکمت، عدالت، کرامت و دیگر اسمای حسنی الهی می‌تواند حد وسط برای ابطال جبر قرار گیرد. برخی مسائل فلسفی نیز از سوی برخی اندیشمندان به عنوان منشأ جبرگرایی شده است که مهم‌ترین آن‌ها دو مسئله است: یکم. قاعده فلسفی وجوب سابق: «الشیء ما لم یجب لم یوجد». طبق این قاعده هر ممکن‌الوجودی مسبوق به وجوب است. برخی این وجوب را مستلزم سلب اختیار فاعل دانسته‌اند (حلی، ۱۳۸۲: ۱۳؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق، ۸: ۱۶۹) دوم. مسئله غیرارادی بودن اراده (فارابی، ۱۴۰۵ق: ۹۱؛ رازی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۹؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ۱: ۲۰۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۸۸؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۸۷؛ خمینی، ۱۳۸۳: ۴۷). مطابق جبرگرایی کلامی و فلسفی، انسان در حدوث و بقا مجبور است، اما مطابق جبرگرایی روان‌شناختی، انسان با وصف اختیار پا به این دنیا می‌گذارد، اما با گذشت زمان، تحت تأثیر وراثت، فرهنگ و محیط قرار گرفته و در مرتبه بقا، فاقد اختیار می‌گردد.

برخی اصولیان متأخر همچون محقق نائینی، محقق خوئی و شهید صدر با تمسک به تنافی قاعده ضرورت سابق با اختیار و نیز مسئله غیرارادی بودن اراده، فلاسفه را به جبرگرایی در حوزه افعال انسان متهم کرده و با ناکافی دانستن راه‌حل فلاسفه، نفی اختیار را لازمه دیدگاه آن‌ها دانسته‌اند. آنان در مسیر حل مسئله جبر و اختیار، دیدگاه جدیدی ارائه کرده‌اند که به «نظریه طلب» یا «نظریه سلطنت نفس» مشهور است (نائینی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۳۷-۱۳۸؛ همو، ۱۳۷۶، ۱: ۱۳۲؛ خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۱؛ همو، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۶۲؛ شهید صدر، ۱۹۹۶، ۲: ۳۶؛ همو،

۱۴۳۰ق، ۲: ۸۱). ریشه‌های این نظریه را می‌توان در کلمات وحید بهبهانی یافت؛ چنانچه میرزامهدی اصفهانی و علامه جعفری نیز از طرفداران این نظریه قلمداد می‌شوند (قراملکی، ۱۳۸۴: ۱۲۸). این نظریه توسط محقق نائینی در مباحث اصولی در مسئله «اتحاد طلب و اراده» مطرح شد و محقق خوئی و شهید صدر آن را تکمیل کرده‌اند. ضرورت طرح این مسئله در پرتو ارتباط مستقیم این مسئله با مسئله جبر و اختیار و نیز نقد دیدگاه فلاسفه در این نظریه، کاملاً روشن است؛ اما با وجود این ضرورت، تاکنون نگارنده به پژوهش مستقلی در تبیین تمام جوانب این دیدگاه برنخورده است که همه این‌ها ضرورت این پژوهش را چندبرابر می‌کند.

آیت الله العظمی سید ابو القاسم خویی (۱۳۱۷-۱۴۱۳ق) از فقهاء و اصولیان نامدار شیعه، در خانواده علم و دانش و تقوا در شهرستان خوی دیده به جهان گشود؛ ایشان حدود ۷۰ سال به تدریس دروس سطح و خارج، اشتغال داشته و قریب ۵۰ سال هم برجسته‌ترین و پربارترین محفل حوزه نجف را دارا بود؛ ایشان در مباحث اصولی خویش بطور گسترده به واکاوی برخی مسائل کلامی از جمله مسئله جبر و اختیار پرداخته و بطور گسترده به بررسی دیدگاه سلطنت نفس پرداخته است. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی دیدگاه محقق خوئی پرداخته و در ضمن دو بخش به بررسی انتقادی «جبر فلسفی» و دیدگاه «سلطنت نفس» که به عنوان دیدگاه جای‌گزین ارائه شده، می‌پردازد.

۱. جبر فلسفی در اندیشه محقق خوئی

محقق خوئی در مباحث جبر فلسفی به بررسی انتقادی دیدگاه فلاسفه در دو مسئله «قاعده ضرورت سابق» و «غیرارادی بودن اراده» پرداخته است که تبیین دیدگاه ایشان از این قرار است:

۱-۱. قاعده ضرورت سابق

قاعده ضرورت سابق، جزء قواعد مهم فلسفی بوده و با عناوین مختلفی همچون: «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، «ما لم یجب لم یوجد» و «فی إبطال کون الشیء أولى له الوجود أو العدم أولویة غیر بالغة حد الوجوب» در کتب فلسفی مطرح است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۴۸؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ۱: ۱۹۹). برخی فلاسفه آن را بدیهی دانسته (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۴۸ و ۵۴۹) و قلمرو آن را همه ممکنات، از جمله افعال اختیاری می‌دانند، اما برخی اصولیان همانند محقق نائینی، محقق خوبی و شهید صدر در این قاعده، قائل به تفصیل شده‌اند؛ به این صورت که این قاعده در علت‌های موجب جاری است، اما در علت‌های مختار جاری نیست؛ بنابراین این قاعده مخصوص علت‌های تام طبیعی است که موجبند، نه علت‌های مختار، زیرا فاعل مختار نسبت به

فعل و ترک، سلطنت ذاتی دارد و تا زمانی که فعل را انجام نداده است، همواره در برابر او دو راه وجود دارد که می‌تواند هر کدام را برگزیند؛ بنابراین معنا ندارد پیش از انجام فعل، تحققش ضروری گردد (نائینی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۳۵؛ خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۲؛ شهید صدر، ۱۹۹۶، ۲: ۳۶؛ همو، ۱۴۳۰ق، ۲: ۸۱).

در اندیشه محقق خوئی نیز این قاعده مخصوص معلولات طبیعی است و در افعال اختیاری جاری نیست؛ آنچه در دایره افعال اختیاری حاکم است، سلطنت نفس است نه ضرورت و وجوب. تبیین دیدگاه ایشان در ضمن نکات زیر ارائه می‌گردد:

یکم: این قاعده بر مسئله سنخیت میان علت و معلول استوار بوده و تنها در مواردی جاری است که میان علت و معلولش سنخیتی باشد (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۱؛ همو، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۶۲). در اندیشه ایشان، هرگاه علت از نگاه وجودی مابین با معلول باشد و میان آن‌ها رابطه سنخیت نباشد، در آن‌جا وجوب وجود معلول از ناحیه وجود علت، متصور نیست؛ و در آن‌جا تنها وجود معلول پس از وجود علت است بدون ضرورت پیشین (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۲ و ۴۶۸). به باور ایشان، این قاعده در حقیقت اشاره دارد به احتفاف معلول به ضرورت پیشین، و معنای احتفاف آن به ضرورت پیشین این است که معلول در مرتبه وجود علتش موجود است و وجود معلول مرتبه نازله وجود علت است و چیزی بیگانه از آن نیست؛ بنابراین وجود معلول در مرتبه وجود علتش ضروری می‌گردد، زیرا مفروض این است که وجود معلول متولد از علتش است و از صمیم ذات و حقیقت علتش خارج گشته است، و این همان معنای احتفاف وجود معلول به ضرورت پیشین است؛ ایشان می‌نویسد: «انّ هذه القاعدة ترتکز علی مسألة التناسب والسنخية التي هي النقطة الأساسية لمبدأ العلية، فان وجود المعلول مرتبة نازلة من وجود العلة، وليس شيئاً اجنبياً عنه. وعلى هذا فبطبيعة الحال أنّ وجود المعلول قد أصبح ضرورياً في مرتبة وجود العلة، لفرض أنّه متولد منها ومستخرج من صميم ذاتها وواقع مغزاها، وهذا معنى احتفاف وجوده بضرورة سابقة.» (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۱).

دوم: مفاد قاعده ضرورت سابق این است که معلول، در علت تامه‌اش موجود است و از علت تامه‌اش که هم‌سنخ اوست، متولد می‌شود، و وجود معلول با توجه به وجود علتش ضروری خواهد بود (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۱).

سوم: قاعده مزبور، مخصوص معلول‌های طبیعی است و در افعال اختیاری جاری نمی‌گردد، زیرا افعال اختیاری سنخیتی با نفس انسانی ندارند تا در مرتبه آن موجود باشند. بنابراین، ضرورت در این قاعده را نمی‌توان در پرتو قانون علیت تفسیر کرد مگر درباره معلول‌های طبیعی،

زیرا افعال اختیاری چه معلول اراده باشند یا معلول اعمال قدرت، تحققشان مستند به قانون سنخیت نیست، زیرا افعال اختیاری از ذات علت و فاعلشان متولد نمی‌شوند و از داخل وجود علتشان خارج نمی‌گردند تا از شئون و مراتب آن باشند، بلکه این‌ها با فاعلشان تباین ذاتی و وجودی دارند؛ بنابراین نمی‌توان احتفاف آن‌ها به ضرورت سابق را به طور صحیحی تفسیر کرد، زیرا معنای احتفاف، وجود معلول در مرتبه وجود علت است (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۲؛ همو، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۶۸؛ همو، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۶۲). ایشان می‌نویسد: «لایمکن تفسیر الضرورة فی القاعدة المذكورة علی ضوء مبدء العلیة الا فی المعالیل الطبیعیة، و لایمکن تفسیرها فی الأفعال الاختیاریة أصلاً و ذلك لأنّ الأفعال الاختیاریة سواء أكانت معلولة للإرادة أم كانت معلولة لاعمال القدرة و السلطنة، فلا یستند صدورها إلى مبدء السنخية، بدهاة انها لا تتولد من کمون ذات علتها و فاعلها، و لا تخرج من واقع وجوده و صمیم ذاته لتکون من شئونه و مراتبه، بل هی میابنة له ذاتاً و وجوداً، و علی هذا فلا یمكن التفسیر الصحیح لاحتفافها بالضرورة السابقة، فان معنی هذا کما عرفت وجود المعلول فی مرتبة وجود علتہ.» (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۲). برخی اندیشمندان پنداشته‌اند که خروج افعال اختیاری از این قاعده در اندیشه محقق خوئی، خروج تخصیصی است نه تخصصی؛ سپس اشکال کرده‌اند که قواعد عقلی، تخصیص نمی‌پذیرند (سبحانی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۳۱۰). اما این مطلب صحیح نیست، زیرا از تعلیل موجود در کلمات ایشان (شهید صدر، ۱۹۹۶، ۲: ۳۶) برمی‌آید که افعال اختیاری به نحو تخصصی خارج از مفاد این قاعده است.

چهارم: اگر اراده، علت تامه افعال اختیاری باشد و به آن‌ها ضرورت بدهد جبر لازم می‌آید، زیرا خود اراده، اختیاری نیست و ضرورت ناشی از جبر، مستلزم جبر است (توضیح بیشتر این نکته در ادامه خواهد آمد). نکته قابل توجه این‌که ایشان برای اراده، دو تفسیر بیان می‌کنند: اراده گاهی به معنای صفت نفسانی شوق است - چه شوق ضعیف یا قوی - و گاهی به معنای «اختیار» که فعلی از افعال نفس است (خوئی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۲۰۶؛ همو، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۹۹؛ همو، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۵۴؛ نائینی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۲۰۳-۲۰۲). اما آنچه از این دو تفسیر، در کتب ایشان بیشتر به کار رفته، معنای اول اراده است.

پنجم: در اندیشه محقق خوئی، وجوب ناشی از اختیار و اعمال سلطنت نفس، ناسازگار با اختیار فاعل نیست، زیرا ضرورت ناشی از اختیار، مؤکد اختیار است. اعمال قدرت که علت تامه فعل است، اختیاری است، پس منافاتی با اختیار ندارد؛ بنابراین فعل، ضروری به شرط اختیار است (خوئی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۶۳).

نکات بالا تصویرکننده دیدگاه محقق خوئی در قاعده ضرورت سابق است.

نقد و بررسی

در راستای تحلیل و ارزیابی دیدگاه محقق خوئی، توجه به مطالب زیر لازم است:

مفاد قاعده ضرورت سابق این است که نسبت ممکن‌الوجود به وجود و عدم، یکسان است و زمانی وجود برایش تعیین می‌یابد که همه احتمالات عدم منتفی شود، و اگر حتی برخی احتمالات عدم آن باقی باشد، باز هم تعیین جانب وجود بدون دلیل خواهد بود؛ بنابراین تا وجودش به درجه وجوب نرسد موجود نخواهد شد، و نیز جانب عدم تا به درجه امتناع نرسد معدوم نخواهد شد؛ از این رو، در مراتب تحقق ممکن‌الوجود گفته‌اند: «الماهیة تقررت فأمکنت فاحتاجت فأوجب فوجبت فأوجدت فوجدت» (سبزواری، ۱۳۸۴، ۲: ۲۷۳-۲۷۵). برای اثبات این قاعده، براهین مختلفی در کتب فلسفی ذکر شده است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۴۸؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ۲: ۶۳؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ۱: ۲۲۸؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ۲: ۲۷۵؛ فیاضی، ۱۳۸۸: ۴۴-۴۵)، اما محقق خوئی هیچ اشاره‌ای به تقریر صحیح قاعده و نیز براهین آن، نکرده است.

مطابق تبیین بالا، این قاعده هیچ ربطی به مسئله سنخیت علت و معلول ندارد، زیرا این قاعده در صدد بیان تولد معلول از علتش نیست تا ملازم با سنخیت علت و معلول باشد، بلکه نکته محوری این قاعده، تساوی نسبت ذات ممکن به وجود و عدم است و این‌که ترجیح جانب وجود نیازمند وجوب است و ترجیح جانب عدم نیازمند امتناع است؛ بنابراین، چه معلول مسانخ با علتش باشد یا نباشد، در هر دو صورت باید ابتدا به مرتبه وجوب برسد و سپس موجود گردد. محقق خوئی سنخیت میان معلول و علت را مبدأ علیت دانسته و صدور معلول از علت را به تولد معلول از علتش تفسیر کرده است؛ در حالی‌که نه سنخیت به معنای تولد است و نه مستلزم آن، و هم‌چنین علیت به معنای تولد نیست. توضیح این‌که، قانون سنخیت از فروع اصل علیت است؛ مفاد قانون سنخیت این است که از علت معین فقط معلول معین صادر می‌شود. فلاسفه این قاعده را به این صورت بیان می‌کنند: «صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر، محال است.» علت واحد فقط با معلول واحد وابستگی وجودی دارد و معلول واحد فقط با علت واحد ارتباط وجودی دارد (مطهری، ۱۳۷۵، ۳: ۲۲۱). قاعده سنخیت از قضایای ارتکازی و قریب به بداهت است که با ساده‌ترین تجربه‌های درونی و بیرونی ثابت می‌گردد. البته سنخیت و مناسبتی که بین علت و معلول لازم است، در مورد علت‌های مفیض وجود (هستی‌بخش) و علت‌های مادی و اعدادی تفاوت دارد. در مورد نخست، ویژگی این سنخیت را می‌توان با برهان عقلی به این صورت اثبات کرد: چون علت هستی‌بخش، وجود معلول را افاضه می‌کند، باید خودش وجود مزبور را داشته باشد تا به معلولش بدهد. سنخیت بین علت هستی‌بخش و

معلولش به این معناست که کمال معلول را به صورت کامل‌تری دارد و اگر علتی در ذات خودش واجد نوعی از کمال وجودی نباشد، هرگز نمی‌تواند آن را به معلولش اعطا کند؛ به دیگر سخن، هر معلولی از علتی صادر می‌شود که کمال آن را به صورت کامل‌تری داشته باشد. این مطلب در پرتو رابط بودن معلول نسبت به علت هستی‌بخش روشن است؛ ولی چنین سنخیتی بین علت‌های مادی و اعدادی و معلولاتشان وجود ندارد، زیرا آن‌ها اعطاکننده و افزه‌کننده وجود نیستند، بلکه تأثیر آن‌ها محدود به تغییراتی در وجود معلولات است و با توجه به این که هر چیزی موجب هر گونه تغییری نمی‌شود، اجمالاً به دست می‌آید که نوعی مناسبت و سنخیت بین آن‌ها هم لازم است، ولی نمی‌توان ویژگی این سنخیت را با برهان عقلی اثبات کرد، بلکه تنها با تجربه باید تشخیص داد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق: ۲۴۳؛ همو، ۱۳۶۶، ۲: ۶۶؛ عبودیت، ۱۳۸۰: ۱۹۶). به تعبیر روشن‌تر، نوع این سنخیت در انواع گوناگون علت، مختلف است؛ علل هستی‌بخش چون معطی و مفیض وجودند، سنخیت بین آن‌ها و معلولاتشان نیز در وجود است، اما علل اعدادی که معطی و مفیض وجود نیستند، بلکه تنها علت تغییر در معلول خویشند، سنخیت بین آن‌ها و معلولاتشان نیز در اصل وجود نیست، بلکه تشخیص نوع این سنخیت نیازمند تجربه است. نتیجه این‌که، سنخیت بین علت و معلول هرگز به معنای تولد معلول از علتش نیست. از سوی دیگر، بسیار روشن است که علتی به معنای تولد نیست، زیرا علتی به معنای مطلق توقف وجودی چیزی بر چیز دیگری است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ۳: ۶۶۵).

محقق خوئی، احتفاف ممکن به ضرورت پیشین را به ضرورت وجود معلول در مرتبه علتش تفسیر کرد؛ در حالی که مطابق تقریر بالا، احتفاف ممکن به ضرورت پیشین، ربطی به وجود معلول در مرتبه علتش و در نتیجه، تولد معلول از علت ندارد. منشأ این اشتباه، تفسیر نادرست ایشان از قاعده مزبور است (سبزواری، ۱۳۸۴، ۲: ۲۷۵).

در پرتو این مطالب می‌توان گفت، قاعده مزبور در تمام معلول‌ها جاری می‌گردد و وجهی برای استثنای افعال اختیاری وجود ندارد، زیرا برهان اثبات قاعده مزبور شامل همه معلولات است. اما این‌که ایشان افعال اختیاری را از این قاعده استثنا کرده، بدان جهت است که ایشان این قاعده را مخصوص معلولات مسانخ با علت دانسته و سنخیت را ملازم تولد دانسته‌اند، در حالی که سنخیت به معنای تولد نیست، بلکه به معنای دارا بودن کمالات معلول است، و این معنای سنخیت، بین نفس و افعال اختیاری نیز وجود دارد؛ پس این قاعده شامل افعال اختیاری نیز می‌گردد. اما بررسی این مدعی ایشان که: «اگر اراده، علت تامه افعال اختیاری باشد و به آن‌ها ضرورت وجود بدهد جبر لازم می‌آید، زیرا اراده اختیاری نیست»، در محور دوم خواهد آمد.

در پرتو مطالب بالا روشن گردید که دیدگاه ایشان دربارهٔ قاعدهٔ ضرورت سابق، تمام نبوده و دچار اشکالات جدی است.

۱-۲. مسئله تسلسل اراده‌ها

افعال انسان به «ارادی» و «غیرارادی» تقسیم می‌شود. افعال ارادی، افعالی‌اند که مسبوق به اراده باشند و از اراده ناشی شوند؛ بنابراین ملاک ارادی بودن افعال، همان مسبوقیت به اراده است. اکنون بحث در خود اراده است که آیا ارادی است یا غیرارادی؟ در صورت اول، لازم می‌آید که مسبوق به ارادهٔ دیگری باشد، و این سخن دربارهٔ ارادهٔ دیگر نیز جاری است و تسلسل رخ می‌دهد؛ و در صورت دوم، لازم می‌آید که افعال اختیاری نیز غیرارادی گردند، زیرا مفروض این است که افعال مذکور به جهت مسبوقیت به اراده، متصف به ارادیت شده‌اند؛ بنابراین اگر خود اراده غیرارادی باشد، افعال مذکور نیز غیرارادی خواهند شد (فارابی، ۱۴۰۵ق: ۹۱؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ۱: ۲۰۹؛ رازی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۹).

این مسئله جزء مشکل‌ترین مسائل در مبحث اراده بوده و به گفتهٔ میرداماد، ایشان نخستین کسی است که به آن پاسخ داده است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۷۳؛ همو، ۱۳۸۱، ۱: ۲۱۰). به این اشکال، پاسخ‌های متعددی داده شده است (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۱: ۱۰۱-۱۲۳). ما در این جا تنها به برخی از این پاسخ‌ها اشاره می‌کنیم تا فضای بحث روشن شود؛ سپس به تبیین دیدگاه محقق خوئی می‌پردازیم.

۱-۲-۱. تسلسل اراده‌ها در اندیشهٔ میرداماد

میرداماد این مسئله را دست‌کم در دو مورد از آثارش مطرح کرده است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۷۳؛ همو، ۱۳۸۱، ۱: ۲۰۹؛ اسماعیلی، ۱۳۹۴: ۳۵-۶۴). حاصل پاسخ ایشان این است که هرگاه اراده را مستقلاً لحاظ کنیم، متعلق ارادهٔ دومی قرار می‌گیرد، و نیز هرگاه ارادهٔ دوم را مستقلاً لحاظ کنیم، متعلق ارادهٔ سومی قرار می‌گیرد، و هكذا. اما این سلسله، ناشی از اعتبار ذهنی است که با انقطاع اعتبار ذهنی قطع می‌گردد، و تسلسل در امور اعتباری ذهنی، محال نیست (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۷۳؛ همو، ۱۳۸۱، ۱: ۲۱۰).

اما اشکالات فراوانی بر دیدگاه ایشان مطرح شده است (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۱: ۱۰۷؛ همو، ۱۳۹۴: ۴۳). مهم‌ترین اشکال این است که این دیدگاه مبتنی بر خلط میان حقایق و اعتباریات است. اراده، علم، نیت و مانند این‌ها جزء امور حقیقی واقعی‌اند که قائم به اعتبار معتبر نیستند؛ در حالی که ایشان آن‌ها را جزء امور اعتباری دانسته که قائم به اعتبار معتبرند، و

با توجه به این که امور اعتباری سهل المؤمنه‌اند، تسلسل در آن‌ها را ممکن دانسته است. اما با توجه به واقعیت داشتن آن‌ها، هم‌چنان این پرسش باقی است که علت تحقق اراده آیا ارادی است یا غیرارادی؟ در صورت اول، تسلسل در امور واقعی و در صورت دوم، انکار افعال ارادی لازم می‌آید (خمینی، ۱۳۸۳: ۴۹؛ خمینی، ۱۳۸۲: ۷۵).

۱-۲-۲. تسلسل اراده‌ها در اندیشه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین سه راه حل ارائه کرده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۸۸)، اما مهم‌ترین آن‌ها این است که ملاک اختیاری بودن افعال، مسبوقیت افعال به اراده فاعل مختار است و لازم نیست خود اراده نیز مسبوق به اراده دیگری باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۸۸). بنابراین، اراده جزء صفات حقیقی ذات اضافه همانند علم و حبّ است، و همان‌طوری که معلوم چیزی است که به خود او علم تعلق بگیرد، نه به علم او علم تعلق گرفته باشد، مراد (متعلق اراده) نیز چیزی است که به خود او اراده تعلق بگیرد، نه به اراده او اراده تعلق گرفته باشد؛ در نتیجه، مختار کسی است که افعالش با اختیارش انجام شوند، نه این که اختیارش با اختیارش حاصل گردد (خمینی، ۱۳۸۳: ۵۲؛ خمینی، ۱۳۸۲: ۷۷). این راه حل را حکیم سبزواری و محقق اصفهانی نیز پذیرفته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۸۵، تعلیقه؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۴۰؛ اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۵۱؛ همو، ۱۴۲۹ق: ۱: ۲۸۸).

اما این راه حل نیز تمام نیست، زیرا مسئله تسلسل اراده‌ها از مباحث لفظی و عرفی نیست، بلکه واقعی و مربوط به مقام ثبوت است؛ اگر خود اراده، ارادی نباشد، افعال ارادی نیز ارادی نخواهند بود. امام خمینی در دفاع از این پاسخ، به تفکیک میان ملاک ارادیت افعال و ملاک ثواب و عقاب پرداخته و پاسخ مزبور را مرتبط به مقام ارادیت افعال دانسته و ملاک ثواب و عقاب را به وجدان عقلایی ارجاع می‌دهد (خمینی، ۱۳۸۳: ۵۲؛ خمینی، ۱۳۸۲: ۷۸). اما این دفاع نیز قابل پذیرش نیست، زیرا مسئله بالا خارج از مباحث لفظی و عرفی بوده و نیازمند راه حل واقعی است؛ بنابراین پاسخ صدرالمتألهین حتی در مقام اول نیز کافی نیست؛ علاوه بر این که، ارجاع ملاک ثواب و عقاب به وجدان عرفی، حلّ عرفی مسئله است. هم‌چنین تفکیک ملاک ارادیت از ملاک ثواب و عقاب صحیح نیست، زیرا موضوع ثواب و عقاب، «افعال ارادی» است.

۱-۲-۳. تسلسل اراده‌ها در اندیشه محقق خوئی

محقق خوئی این مسئله را به طور گسترده مطرح کرده و حاصل دیدگاه ایشان این است که برخلاف دیدگاه فلاسفه، اراده، علت تامه افعال اختیاری نبوده، بلکه سلطنت نفس و اعمال قدرت

نفس، علت تامه آن هاست و سلطنت نفس، ذاتی نفس است؛ بنابراین نیازی به مسبوق بودن به اختیار دیگری نیست تا تسلسل لازم آید. تفصیل دیدگاه ایشان در ضمن نکات زیر ارائه می‌گردد:

یکم: در اندیشه محقق خوئی، اراده در نگاه فلاسفه، شوق شدید است و شوق از سنخ صفات نفسانی است که غیراختیاری بوده و بر نفس انسان عارض می‌شود، و در نتیجه اراده، غیراختیاری است. بنابراین اراده به معنای اشتیاق به کار، علت تامه در ایجاد کار نیست. شوق شدید، امری نفسانی است که در نتیجه سازگاری طبع با چیزی حاصل می‌شود و صفتی غیراختیاری از صفات نفس است؛ ایشان می‌نویسد: «إنَّ الإرادة بمعنى الاشتیاق الی الفعل لیست بعلة تامة فی ایجاد الفعل... بیان ذلك: أنَّ الشوق المؤکد أمر نفسی حصل من ملائمة الطبع لشیء و عدم ملائمته لآخر، و هو أمر غیراختیاری بالضرورة... و الشوق صفة من صفاتها كالعلم والشجاعة.» (خوئی، ۱۳۰۰: ۱۸۶).

دوم: اراده، مرجح افعال اختیاری است، نه علت تامه آن‌ها؛ علت تامه آن‌ها، اعمال قدرت نفس است. دلیل ایشان بر این مدعی، وجدان است؛ ما بالوجدان می‌یابیم که چیزی میان شوق شدید و افعال ما واسطه می‌شود، که همان طلب و اختیار است؛ ایشان می‌نویسد: «و هذا الشوق لیس بعلة تامة بالإضافة الی الأفعال الخارجیة، لأننا نری بالوجدان أنَّ هناک ماتخلل بین سائر افعالنا و حصول الشوق بأعلی مراتبه، و ذلك الوسیط هو الطلب او الاختیار.» (خوئی، ۱۳۰۰: ۱۸۶). به باور ایشان، فعل اختیاری فعلی است که انسان آن را با اختیار و اعمال قدرتش انجام دهد، زیرا اراده هر چقدر که شدید هم باشد، علت تامه فعل نیست؛ بنابراین وجود فعل در خارج به چیز دیگری مستند است که همان اعمال قدرت و سلطنت است که از آن به «اختیار» تعبیر می‌شود (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۳).

سوم: لزوم وجود اراده در افعال اختیاری، برای خروج از لغویت است نه استحاله، زیرا ترجیح بدون مرجح محال نبوده و آنچه محال است، ترجیح بدون مرجح است؛ علاوه بر این، مرجح برای طبیعی فعل برای خروج از لغویت کافی است، و وجود مرجح برای شخص فعل، ضرورتی ندارد. به باور ایشان، ترجیح بدون مرجح محال است، زیرا معلول بدون علت محال است؛ اما ترجیح بدون مرجح محال نیست - نه در امور تکوینی و نه در امور تشریحی -، اما قبیح است و از عاقل حکیم صادر نمی‌گردد اگر مرجحی وجود داشته باشد، زیرا عاقل مرجوح را بر راجح برتری نمی‌دهد، در صورتی که قدرتش نسبت به هر دو مساوی باشد و آن دو نیز هیچ‌گونه تفاوتی نداشته باشند (خوئی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۲۱۳).

چهارم: اگر اراده، علت تامه افعال اختیاری باشد، لازمه‌اش مجبور بودن انسان است، زیرا اراده، غیراختیاری است. به باور او، مشهور میان فلاسفه از قدیم و جدید این است که همه افعال

اختیاری مسبوق به اراده‌اند و از سوی دیگر، هرگاه اراده به مرحله‌ی شدید برسد، علت تامه‌ی افعال اختیاری می‌گردد و در این دیدگاه، گروهی از اصولیون همانند صاحب کفایه و محقق نائینی نیز از ایشان پیروی کرده‌اند؛ اما نتیجه‌ی این دو مطلب، جبرگرایی و نفی سلطنت نفس است (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۳۹۴-۳۹۶).

پنجم: اعمال قدرت نفس و اختیار و سلطنت نفس، ذاتی نفس و داخل در ذات و جوهره‌ی نفس آدمی است؛ بنابراین نیازمند اراده و اختیار دیگری نیستند تا تسلسل رخ دهد (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۳۰۴). توضیح بیشتر این نکته در ادامه خواهد آمد.

شهید صدر نیز هم‌گام با محقق خوئی به نقد دیدگاه فلاسفه می‌پردازد و راه‌حل آنان را چنین تقریر می‌کند: افعال انسان مسبوق به ضرورت و وجوب است، اما این ضرورت با اختیار انسان منافات ندارد، زیرا حقیقت اختیار به قضیه‌ی شرطیه «اِنْ شاء فعل و اراد و ان لم یشاء لم یفعل» برمی‌گردد. و قضیه‌ی شرطیه بیان‌گر تحقق موضوعش (شرط) نیست. بنابراین هرگاه این قضیه‌ی شرطیه صادق باشد، اختیار نیز وجود دارد؛ فرق ندارد شرطش ضروری باشد و در نتیجه جزایش نیز ضروری گردد یا چنین نباشد. افعال ناشی از اراده نیز اختیاری‌اند، زیرا ضرورت ناشی از اراده، منافاتی با اختیار ندارد (شهید صدر، ۱۹۹۶، ۲: ۳۱). این بیان ایشان را می‌توان چنین خلاصه کرد که مطابق راه‌حل فلاسفه هم خود اراده اختیاری است و هم افعال ناشی از اراده؛ اما اختیاری بودن اراده بدین جهت است که حتی اگر خود اراده ضروری و واجب بالغیر باشد، باز هم قضیه‌ی شرطیه فوق صدق می‌کند، زیرا شرط آن قضیه به ضرورت یا امکان اراده (شرط) نظری ندارد. و اما اختیاری بودن افعال ناشی از اراده بدین جهت است که گرچه آن‌ها متصف به ضرورت سابقند، لکن ضرورت ناشی از اراده با اختیار منافاتی ندارد. شهید صدر، مرجع راه‌حل آخوند خراسانی را نیز به همین راه‌حل می‌داند.

شهید صدر پس از تبیین راه‌حل فلاسفه، به نقد آن پرداخته و معتقد است، بنا بر پذیرش حسن و قبح عقلی این دیدگاه تمام نیست، زیرا اگر افعال انسان به نحو ضرورت و وجوب ناشی از اراده باشند و خود اراده نیز به نحو ضرورت و وجوب، ناشی از مبادی‌اش باشد و مبادی‌اش نیز ناشی از علل آن‌ها باشد و همین‌طور تا می‌رسد به واجب بالذات؛ در این صورت، همه‌ی این‌ها ضروری بوده و خارج از حیطه‌ی اختیارند و ثواب و عقاب بر آن‌ها مترتب نمی‌گردد. اما بنابر انکار حسن و قبح عقلی، چنانچه ایشان آن را به فلاسفه نسبت می‌دهند، اساساً از ناحیه‌ی ثواب و عقاب مشکلی وجود ندارد تا دنبال راه‌حل باشیم. تنها مسئله لغویت تکالیف باقی می‌ماند که با راه‌حل فلاسفه مبنی بر تفسیر اختیار، مرتفع می‌گردد.

نقد و بررسی

دیدگاه محقق خوئی از جهات متعددی دچار اشکال است:

نکته اول: از نگاه محقق خوئی، فلاسفه، اراده را به شوق نفسانی تفسیر کرده‌اند؛ در حالی که تفسیر اراده به شوق نفسانی محل اتفاق نبوده و تفاسیر دیگری نیز ارائه شده که طبق برخی از آن‌ها، اراده، از سنخ شوق نبوده و امری اختیاری خواهد بود؛ معتزله اراده را اعتقاد به نفع دانسته‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۱۲۹)؛ از نگاه اشاعره، صفتی است که قدرت را تخصیص می‌زند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۱۲۹)؛ از نگاه برخی فلاسفه، همان شوق نفسانی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۷؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ۳: ۶۴۷)؛ از نگاه برخی دیگر از فلاسفه، قصد و عزمی است که بعد از شوق ایجاد می‌گردد که از آن به تصمیم و عزم نیز یاد می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۷؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ۳: ۶۴۷). اراده طبق این تفسیر اخیر، مغایر با شوق نفسانی و در مرتبه بعد از آن قرار دارد. به باور علامه طباطبائی، وقتی علم به خوبی کاری حاصل شد، شوق به آن فعل ایجاد می‌گردد، و این شوق، کیفیتی نفسانی و غیر از علم بوده و اراده را به دنبال دارد (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۴: ۱۱۵۳).

نکته دوم: ایشان شوق را غیراختیاری دانسته، در حالی که این ادعا به صورت مطلق قابل قبول نیست، زیرا چنانچه شهید صدر اشاره کرده، این مطلب با متون دینی ما ناسازگار است؛ در روایات، دین را همان حبّ و بغض دانسته‌اند و در برخی دیگر، امر به حبّ اهل بیت علیهم‌السلام و بغض اعدای ایشان کرده‌اند، در حالی که امور غیراختیاری قابل امر و نهی نبوده و خارج از دایره تکلیفند (شهید صدر، ۱۹۹۶، ۲: ۳۸-۳۹). به طور کلی، حب و بغض گاهی حیوانی است که ناشی از خواسته‌های مادی طبیعی است و گاهی انسانی و ملکوتی؛ قسم نخست از ملائمت و منافرت نفس نشئت می‌گیرد، اما قسم دوم اختیاری بوده و در نتیجه تعقل و تفکر حاصل می‌گردد.

نکته سوم: اراده به معنای شوق، نه علت تامه افعال اختیاری است و نه مرجّح همه آن‌ها، زیرا در برخی کارهای اختیاری، شوق وجود دارد، اما اراده وجود ندارد؛ مانند کارهای حرام. و در برخی دیگر از موارد، هیچ‌گونه شوقی وجود ندارد و در عین حال آن کار، عبث نبوده و حکیمانانه تلقی می‌شود؛ مانند خوردن داروی تلخ برای مریض. بنابراین، نبودن اراده به معنای شوق، باعث عبث بودن کار نمی‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۷-۳۳۸). البته به نظر می‌رسد، در این‌گونه موارد نیز گرچه شوق طبیعی نفسانی وجود ندارد، شوق عقلانی وجود دارد، و ظاهراً مقصود ایشان نیز از انتفای شوق در این‌گونه موارد، همان شوق طبیعی نفسانی است.

نکته چهارم: ایشان ترجیح بدون مرجّح را محال ندانسته و تنها ترجیح بدون مرجّح را محال می‌داند. اما این ادعا قابل پذیرش نیست، زیرا ترجیح بدون مرجّح به معلول بدون علت

بازمی‌گردد؛ به این دلیل که ترجیح یکی از اطراف بر بقیه اطراف، فعلی از افعال اختیاری است، و هر فعلی نیازمند علت است؛ پس اگر ترجیح، بدون علت باشد، لازمه‌اش معلول بدون علت است و تفاوتی ندارد که طبیعی فعل مرجح داشته باشد یا خیر، زیرا مرجح برای طبیعی فعل، مرجح برای افراد آن نیست؛ پس همه افراد آن یکسان خواهند بود. بنابراین همان دلیلی که ایشان بر استحاله ترجیح بدون مرجح ذکر کرده مبنی بر استحاله معلول بدون علت (خوئی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۲۱۳)، بر استحاله ترجیح بدون مرجح نیز دلالت می‌کند.

در پرتو نکات گذشته روشن می‌گردد که اگر اراده را به شوق نفسانی تفسیر کردیم و شوق را کاملاً غیراختیاری دانستیم، در این صورت اراده، غیراختیاری خواهد بود؛ اما اگر یکی از این دو مقدمه را نپذیرفتیم، اراده، غیراختیاری نبوده و مطلوب ایشان اثبات نمی‌گردد.

نکته پنجم: بیانات شهید صدر نیز قابل پذیرش نیست؛ توضیح این‌که، در کلمات ایشان میان دو مسئله ضرورت سابق و تسلسل اراده خلط شده است، زیرا در تبیین راه‌حل فلاسفه هم از قاعده ضرورت سابق استفاده شده و هم از تسلسل اراده‌ها (شهید صدر، ۱۹۹۶، ۲: ۳۰-۳۱)؛ در حالی که این دو با هم متفاوتند: مطابق قاعده ضرورت سابق، هر ممکن‌الوجودی مسبوق به وجوب است و برخی این وجوب را مستلزم سلب اختیار فاعل دانسته‌اند (حلی، ۱۳۸۲: ۱۳؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق، ۸: ۱۶۹). اما در مسئله تسلسل اراده‌ها آنچه مورد نظر است، ارادی یا غیرارادی بودن خود اراده است که در صورت نخست، مستلزم تسلسل و در صورت دوم، مستلزم جبر است. نکته دیگر این‌که، تبیین شهید صدر از راه‌حل فلاسفه، ناشی از عدم دقت کافی در کلمات فلاسفه است، زیرا فلاسفه اختیار را به قضیه شرطیه «إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل» تفسیر کرده‌اند، و از سوی دیگر، فلاسفه به قدم عالم معتقدند؛ بدین جهت متذکر شده‌اند که اختیار گرچه همان مفاد قضیه شرطیه است، اما صدق قضایای شرطیه با دوام شرطش منافاتی ندارد. بنابراین، قدم عالم که در نتیجه تحقق دائمی شرط «إن شاء» محقق می‌گردد، با صدق قضیه شرطیه مزبور ناسازگار نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۰۹). شهید صدر از این بیان فلاسفه چنین برداشت کرده که ضرورت و وجوب شرط با صدق قضیه شرطیه منافاتی ندارد؛ بنابراین غیرارادی بودن اراده که در نتیجه ضرورت و وجوب شرط است، با صدق قضیه شرطیه که مفاد اختیار است، منافاتی ندارد (شهید صدر، ۱۹۹۶، ۲: ۳۰). اما این برداشت از کلام فلاسفه باطل است، زیرا چنانچه گفتیم، منظور فلاسفه از ضرورت شرط، دوام و تحقق دائمی شرط است، نه ضرورت به معنای حتمیت که به معنای غیرارادی بودن اراده است؛ علاوه بر این، اساساً فلاسفه ناظر به مسئله قدم عالم بوده‌اند، نه ضرورت و حتمیت وجود اراده؛ و در کلمات فلاسفه این مطلب مورد نظر ایشان به عنوان راه‌حل مسئله تسلسل اراده‌ها مطرح نشده است.

راه‌حل برگزیده نگارنده در مسئله تسلسل اراده، در نوشتاری دیگر به تفصیل ارائه شده است (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۱: ۱۱۸). جوهره و روح این راه‌حل گرچه در بیانات محقق خوئی نیز آمده است (ر.ک: خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۵۴۰)، اما دیدگاه ایشان در بستری مطرح شده که دارای اشکالات بالاست.

۲. دیدگاه سلطنت نفس در اندیشه محقق خوئی

محقق خوئی بعد از ابطال جبر فلسفی، به ارائه دیدگاه برگزیده خویش، یعنی «دیدگاه سلطنت نفس» پرداخته که تبیین آن از این قرار است:

در اندیشه محقق خوئی، اراده نمی‌تواند علت تامه افعال اختیاری باشد، زیرا اراده، همان شوق است، و شوق نیز از صفات نفسانی بوده و غیراختیاری است؛ و اگر علت تامه افعال اختیاری، غیراختیاری باشد و علت تامه به معلولش ضرورت وجود اعطا کند، لازمه‌اش غیراختیاری شدن همه افعال اختیاری است، و این، باطل است. بنابراین، علت تامه افعال اختیاری چیز دیگری است که میان شوق و حرکات عضلات قرار دارد که ایشان آن را «اعمال نفس»، «اختیار»، «سلطنت نفس» و «طلب» می‌نامد. به باور ایشان، این شوق علت تامه افعال خارجی نیست، زیرا ما بالوجدان می‌یابیم که چیزی بین شوق شدید و افعال ما واسطه می‌شود، که همان طلب و اختیار است (خوئی، ۱۳۰۰: ۱۸۶).

در اندیشه ایشان، شوق، در نتیجه ملائمت نفس با مشتاق^۱ الیه حاصل می‌گردد و وقتی نفس انسان، به کاری شوق پیدا کرد، این شوق علت تامه انجام آن کار نیست، بلکه مرحله دیگری به نام «اعمال قدرت» و «اختیار» وجود دارد که نفس، یکی از اطراف را انتخاب و اختیار می‌کند، و اختیار به معنای «طلب الخیر» است؛ یعنی طرف بهتر را انتخاب می‌کند. و این اختیار کردن، فعلی اختیاری از افعال نفس است که در نتیجه سلطنت نفس می‌باشد. هم‌چنین از نگاه ایشان، قاعده ضرورت سابق در دایره افعال اختیاری جاری نمی‌شود و نفس انسان در انجام و ترک افعال اختیاری، کاملاً مختار است.

از نگاه ایشان، اعمال قدرت نفس و اختیار نفس و سلطنت نفس، ذاتی نفس و داخل در ذات و جوهره نفس آدمی است؛ بنابراین نیازمند اراده و اختیار دیگری نیستند تا تسلسل رخ دهد. حاصل بیانات ایشان در تقریر قانون سلطنت از این قرار است:

یکم: قانون ضرورت سابق در افعال اختیاری جاری نمی‌شود و مختص معلولات طبیعی است (چنانچه گذشت)، و نفس انسان در انجام و ترک افعال اختیاری کاملاً سلطنت و اختیار دارد.

بنابراین قاعده مزبور در اندیشه ایشان، صورت جدیدی پیدا می‌کند و باید به این صورت مطرح شود: «إنَّ الشَّيْءَ لَمْ يَوْجَدْ إِلَّا بِالْوَجُوبِ أَوْ بِالسُّلْطَنَةِ»؛ سلطنت در دایره افعال اختیاری و وجوب در دایره غیر افعال اختیاری حاکم است.

دوم: اراده به معنای شوق، علت تامه افعال اختیاری نیست، بلکه صرفاً مرّجّ آن‌هاست.

سوم: رابطه افعال اختیاری با نفس، غیر از رابطه معلول با علت تامه است، زیرا معلول در ذات علت موجود است و از آن متولد می‌گردد، اما افعال اختیاری از نفس متولد نمی‌شوند؛ در نتیجه، افعال اختیاری نیازمند به فاعلند نه علت. البته نفس با علت تامه در این نکته اشتراک دارند که معلول هر دو، عین تعلق به آن‌هاست. ایشان در توضیح این نکته بر این باور است که رابطه معلول با علت طبیعی‌اش با رابطه معلول با علت فاعلی در یک نکته اشتراک و در یک نکته افتراق دارند: نکته افتراقشان این است که معلول در علل طبیعی از ذات علت می‌جوشد و نشئت می‌گیرد، و از همین روست که تأثیر این علت در معلولش مبتنی بر قانون تناسب است، اما معلول در علل ارادی از ذات علت نمی‌جوشد، و از همین روست که تأثیر این علت در معلولش، مبتنی بر قانون تناسب نیست. نکته اشتراکشان در این است که معلول هر دو، عین تعلق به آن‌هاست (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۳۸).

چهارم: علت تامه افعال اختیاری، اعمال قدرت نفس است که پس از مرحله شوق، حاصل می‌گردد. اعمال قدرت نفس و اختیار نفس و سلطنت نفس، ذاتی نفس و داخل در ذات و جوهره نفس آدمی است؛ بنابراین نیازمند اراده و اختیار دیگری نیستند تا تسلسل رخ دهد. او می‌نویسد: «انَّ الأفعال الاختيارية تصدر عن الإنسان بالاختيار و أعمال القدرة، و اما الاختيار فهو غير مسبوق باختيار آخر، بل يصدر عن النفس بالذات أي بلا واسطة.» نیز می‌نویسد: «... فهذه المشيئة و السلطنة لا تتوقف على شيء آخر كالإرادة و نحوها، بل هي كامنة في صميم ذات النفس حيث ان الله تعالى خلق النفس كذلك» (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۰، ۳۰۴).

نقد و بررسی

در تحلیل و بررسی دیدگاه ایشان، توجه به تأملات ذیل لازم است:

نکته اول: درباره قلمرو قاعده ضرورت سابق در مباحث گذشته بحث کردیم؛ آنچه در این‌جا نیاز به بحث دارد این است که آیا اثبات سلطنت و اختیار نفس، با قانون مزبور منافات دارد یا خیر؟ به باور ایشان، این دو با یکدیگر منافات دارند و در نتیجه، اثبات سلطنت نفس مستلزم نفی قاعده مزبور در دایره افعال اختیاری است. اما این دو هیچ‌گونه منافاتی با یکدیگر ندارند،

زیرا نفس در اثر سلطنت و اختیاری که دارد، به افعال اختیاری خویش ضرورت و وجوب داده و سپس موجود شوند؛ روشن است که ضرورت ناشی از اختیار نه تنها منافاتی با اختیار ندارد، بلکه مؤید و مؤکد آن نیز به شمار می‌آید؛ بنابراین اثبات سلطنت نفس، مستلزم نفی قاعده مزبور در دایره افعال اختیاری نیست.

شهید صدر، در صدد برآمده است تا ناسازگاری میان سلطنت نفس و قاعده مزبور را اثبات کند. به باور ایشان، امکان ذاتی شیء، برای تحقق آن کافی نیست، بلکه باید علاوه بر آن، یکی از این دو امر نیز موجود باشند: الف: وجوب بالغیر که از جانب علت اعطا می‌گردد. ب: سلطنت نفس بر آن کار ممکن‌الوجود. از نگاه ایشان، سلطنت، مفهوم سومی است در عرض وجوب و امکان؛ سلطنت با امکان درک، نقطه اشتراک دارند، و آن این‌که نسبت هر دو به وجود و عدم مساوی است، و فرقیشان در این است که امکان، مصحح یکی از دو طرف نیست، اما سلطنت می‌تواند مصحح وجود یا عدم باشد؛ و نیز با وجوب در این نقطه اشتراک دارد که هر دو مصحح وجود یا عدم هستند، و فرقیشان در این است که صدور فعل از وجوب، ضروری و حتمی است، اما صدور آن از سلطنت، ضروری نیست، و گرنه خلف لازم می‌آید، زیرا اگر ضروری باشد، مستلزم سلب سلطنت فاعل مختار خواهد بود. نکته دیگر این‌که، راه اثبات وجود این سلطنت در نگاه ایشان وجدان است؛ هر کسی بالوجدان درک می‌کند که برخی افعال را بدون مرجحی انجام می‌دهد، چنانچه در دو مثال مشهور «غیفی الجائع و طریقی الهارب» مشهود است (شهید صدر، ۱۹۹۶، ۲: ۳۶؛ همو، ۱۴۳۰ق، ۲: ۸۱). یادآوری این نکته بجاست که بسیاری از دیدگاه‌های محقق خوئی و شهید صدر در این زمینه، در کلمات محقق نائینی ریشه دارند (ر.ک: نائینی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۳۵).

برخی بزرگان معاصر، به صورت گذرا از دیدگاه سلطنت نفس عبور کرده و این اشکال را مطرح کرده‌اند که تفاوتی بین مفهوم سلطنت و اختیار وجود ندارد و این دیدگاه (دیدگاه سلطنت) چیز جدیدی ارائه نکرده و تنها از اختیار به «سلطنت» تعبیر کرده است، چنانچه برخی دیگر نیز به «هجوم نفس» تعبیر کرده‌اند؛ بنابراین اصل مشکل هنوز باقی است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۲۴۳). اما این نقد جای تأمل دارد، زیرا سلطنت به عنوان مکانیزم اختیار نفس ارائه شده و در عرض دیدگاه فلاسفه مبنی بر قاعده وجوب سابق است، نه این‌که صرفاً اختلاف در تعبیر از اختیار باشد. اما آنچه در این جا ارائه می‌شود این است که نه مفهوم سلطنت در عرض مفهوم وجوب سابق است و نه واقعیت این دیدگاه در عرض دیدگاه فلاسفه قرار دارد؛ مفهوم سلطنت در عرض مفهوم وجوب سابق نیست، زیرا حصر مواد ثلاث در وجوب، امکان و

امتناع، حصر عقلی است. هر مفهومی یا وجود برایش ضرورت دارد یا عدم یا هیچ کدام؛ اولی، وجوب است، دومی امکان و سومی امتناع (طباطبائی، ۱۳۸۵، ۱: ۱۶۷). بنابراین، مفهوم سلطنت نیز اگر از تساوی نسبت به وجود و عدم حکایت کند، داخل در مفهوم امکان است و چیزی که نسبت به وجود و عدم متساوی است، نمی‌تواند مصحح یکی از طرفین باشد.

حقیقت سلطنت نفس و نیز اعمال قدرت نفس نیز در عرض دیدگاه فلاسفه مبنی بر اندیشه وجوب سابق نیست، بلکه در طول آن است، زیرا نفس با سلطنتی که دارد، به افعال اختیاری خویش ضرورت می‌دهد؛ بنابراین، ضرورت فعلی ناشی از سلطنت ذاتی نفس است. اما این سخن ایشان که: صدور فعل از سلطنت، ضروری نیست، وگرنه خلف لازم می‌آید، قابل قبول نیست، زیرا ضرورت فعلی مستلزم ضرورت فاعلی نیست، بلکه ضرورت ناشی از اختیار فاعل، مؤید اختیار اوست.

نتیجه این‌که، نظریه سلطنت از مشکلی منطقی رنج می‌برد. در نظریه سلطنت، اگر سلطنت فاعل، عدم را ممتنع نکند، مشکل ترجیح بلا مرجح پیش می‌آید و زمانی که شیئی دو طرفش مساوی است - یعنی هم ممکن است به وجود آید و هم ممکن است معدوم شود - محال است بدون وجود دلیل و مرجحی، به وجود آید یا نیست گردد. مراد از مرجح این است که امکان را به ضرورت‌الوجود تبدیل کند و حالت تساوی طرفین (وجود و عدم) در وضعیت امکان را به حالت لاتساوی درآورد. در این حالت، امکان دو طرف تبدیل می‌شود به امکان طرفی که سلطنت فاعل همراهش است (چه عدم و چه وجود)، و طرف دیگر ممتنع می‌گردد. اما اگر آن را ممتنع کند، همان وجوب وجود و ضرورت‌الوجود است، و در واقع تفاوتی با نظریه وجوب فلسفی نخواهد داشت.

نکته دوم: در تعبیرات پیروان دیدگاه سلطنت نفس، دو نوع تعبیر مشاهده می‌شود: الف: اعمال قدرت یا طلب یا سلطنت، فعل نفس است؛ ب: اعمال قدرت یا طلب یا سلطنت، ذاتی نفس است؛ برخی تعبیرات آنها از این قرارند: «لا إشکال فی کونه حادثاً و ممکناً إلاً انه نفس الاختیار الذی هو فعل النفس و هی بذاتها تؤثر فی وجوده فلا یحتاج إلی علة موجبة لا ینفک عنها أثرها.» (نائینی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۳۹؛ همان: ۱۳۵، ۱۳۸) «فهذه المشیئة و السلطنة لا تتوقف علی شیء آخر کالإرادة ونحوها، بل هی کامنة فی صمیم ذات النفس حیث ان الله تعالی خلق النفس کذلک.» (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۰، ۳۰۴). اما این دو گونه تعبیر با هم قابل جمع نیستند، زیرا افعال، خارج از مقام ذات فاعل بوده و هرگز نمی‌توانند ذاتی فاعل باشند. تنها چیزی که می‌تواند ذاتی فاعل باشد، مقومات ذات مانند جنس و فصل است. اعراض ذاتی نیز گرچه از ذات جدا

نمی‌شوند، اما داخل در ذات نیستند؛ علاوه بر این، اگر فعل نفس باشد، یا اختیاری است یا غیراختیاری و در نتیجه، شبهه لزوم جبر یا تسلسل اراده بر همین نظریه نیز وارد می‌گردد.

نکته سوم: ترجیح بدون مرجح استحاله عقلی دارد، زیرا ترجیح بدون مرجح به معلول بدون علت بازمی‌گردد، زیرا ترجیح یکی از اطراف بر بقیه اطراف، فعلی از افعال اختیاری است، و هر فعلی نیازمند علت است. از سوی دیگر، تمسک به یک یا دو مثال عرفی برای انکار قواعد عقلی، خارج از ادب بحث‌های علمی است. هرگاه برهان عقلی بر امتناع ترجیح بدون مرجح قائم شد، تمسک به مثال عرفی مورد پذیرش نیست، زیرا در دو مثال «رغیفی الجائع و طریقی الهارب» برهان عقلی بر نفی وجود مرجحات خفیه قائم نشده، بلکه امتناع ترجیح بدون مرجح، شاهد صدقی بر وجود آن‌هاست. اما این‌که ایشان فرموده وجدان درک می‌کند که هیچ‌گونه مرجحی وجود ندارد (شهید صدر، ۱۹۹۶، ۲: ۳۸)، ادعایی بدون دلیل است.

نکته چهارم: تفکیک میان رابطه علت و معلول و رابطه افعال اختیاری و نفس دراندیشه محقق خوئی مبتنی بر تفسیر علّیت به تولد است که بطلان آن روشن گردید. بنابراین رابطه افعال اختیاری با نفس همان رابطه علت تامه با معلولش است.

نکته پنجم: چنانچه گذشت، مهم‌ترین شبهه در مسئله اراده، این است که همه افعال ارادی به برکت مسبوق بودن به اراده، ارادی می‌شوند؛ حالا آیا خود اراده نیز مسبوق به اراده است یا خیر؟ در صورت اول، تسلسل و در صورت دوم، غیرارادی بودن اراده رخ می‌دهد. حاصل پاسخ ایشان این است که علت تامه افعال اختیاری، اختیار و اعمال نفس است، و اعمال قدرت و اختیار نفس و سلطنت نفس، ذاتی نفس و داخل در ذات و جوهره نفس آدمی است؛ بنابراین نیازمند اختیار دیگری نیست تا تسلسل رخ دهد. اما روشن است که این پاسخ مجمل است (سیحانی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۳۱۰)، زیرا اگر ملاک اختیاری بودن افعال در نگاه ایشان، مسبوق بودن به اختیار است، پس باید خود اختیار نیز مسبوق به اختیار باشد تا متصف به اختیاری شود، وگرنه غیراختیاری خواهد بود، و این‌که اختیار ذاتی نفس است، نمی‌تواند پاسخ‌گوی شبهه باشد، زیرا بحث ما در مصادیق خارجی اختیار، یعنی اختیارهای جزئی است که جزء افعال اختیاری نفسند، و شکی نیست در این‌که همه اینها، حادث بوده و نیازمند علتند.

نتیجه‌گیری

برخی مسائل فلسفی، منشأ جبرگرایی معرفی شده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها دو مسئله است:
 ۱. قاعده فلسفی وجوب سابق؛ طبق این قاعده هر ممکن‌الوجودی مسبوق به وجوب است. برخی

این وجوب را مستلزم سلب اختیار فاعل دانسته‌اند؛ ۲. مسئله غیرارادی بودن اراده. برخی اصولیان همچون محقق نائینی، محقق خوئی و شهید صدر قاعده ضرورت سابق را مختص علل موجب دانسته و علت صدور افعال اختیاری را سلطنت و اعمال قدرت نفس می‌دانند. محقق خوئی نیز به طور گسترده به تبیین این دیدگاه پرداخته است؛ ایشان نیز با مختص دانستن قاعده ضرورت سابق به علل موجب و نیز تفسیر اراده به شوق شدید در نگاه فلاسفه، در صد برآمده است تا در عرض دیدگاه فلاسفه، از دیدگاه سلطنت نفس دفاع کند. اما در ارزیابی دیدگاه محقق خوئی یادآور می‌شویم که قاعده ضرورت سابق، همان‌طوری که در مورد فاعل موجب جاری می‌شود، در مورد فاعل مختار نیز جاری است و منافاتی با اختیار ندارد؛ علاوه بر این، تفسیر علیت به تولد معلول از ذات علت که در دیدگاه ایشان آمده، باطل است و منشأ اشتباهات زیادی در کلام ایشان شده است. از سوی دیگر، همان‌گونه که ترجیح بدون مرجح محال است، ترجیح بدون مرجح نیز محال است و تفکیک میان ایندو صحیح نیست. دیدگاه سلطنت نفس نیز صحیح نیست؛ زیرا قانون سلطنت نفس با ضرورت پیشین منافاتی ندارد، و مفهوم سلطنت در عرض مواد ثلاث نیست.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۹)، *النجاة من العرق فی بحر الضلالت*، تهران، دانشگاه تهران.
۲. اسماعیلی، محمدعلی، (۱۳۹۱)، «تسلسل اراده‌ها در افعال ارادی و راه‌حل‌های آن»، فصلنامه کلام اسلامی، ش ۸۱، ص ۱۰۱-۱۲۳.
۳. _____، (۱۳۹۴)، «بررسی انتقادی جبر و اختیار در اندیشه میرداماد»، فصلنامه معارف عقلی، ش ۳۰، ص ۳۵-۶۴.
۴. اصفهانی، محمدحسین، (۱۴۱۶ق)، *بحوث فی الأصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۵. _____، (۱۴۲۹ق)، *نهایة الدراية*، بیروت، مؤسسة آل‌البيت لإحياء التراث، چاپ دوم.
۶. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، *شرح المقاصد*، مقدمه، تحقیق و تعلیق: دکتر عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی، چاپ اول.
۷. جرجانی، میرسیدشریف، (۱۴۱۹ق)، *شرح الموافف*، بیروت، دارالکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
۸. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۲)، *کشف المراد*، تقدیم و تعلیق: جعفر سبحانی، قم، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، الطبعة الثانية.
۹. خمینی، روح‌الله، (۱۳۸۲)، *لبّ الأثر فی الجبر و القدر*، تقریر: جعفر سبحانی، قم، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، الطبعة الثانية.
۱۰. _____، (۱۳۸۳)، *الطلب و الارادة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی، چاپ دوم.
۱۱. خوئی، ابوالقاسم، (۱۴۱۷ق)، *الهدایة فی الأصول*، تقریر: حسن صافی اصفهانی، قم، مؤسسه صاحب‌الأمر علیه السلام، چاپ اول.

۱۲. _____ (۱۴۲۲ق)، مصباح الأصول، تقرير: محمدرور واعظ حسینی بهسودی، قم، مكتبة الداوری، چاپ اول.
۱۳. _____ (۱۳۰۰)، مصابیح الأصول، تقرير: علاءالدين بحر العلوم، تهران، مركز نشر الكتاب، چاپ اول.
۱۴. _____ (۱۴۳۰ق)، محاضرات فی اصول الفقه، تقرير: محمدا سحاق فياض، مؤسسة الخوئي الإسلامية، الطبعة الرابعة.
۱۵. رازی، فخرالدين، (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیة من العلم الإلهی، بیروت، دارالكتاب العربی، چاپ اول.
۱۶. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۶ق)، الإلهیات علی هدی الكتاب و السنّة و العقل، قم، مؤسسة الامام الصادق (علیه السلام) الطبعة السادسة.
۱۷. سبزواری، ملاحادی، (۱۳۷۲)، شرح الأسماء الحسنی، تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول.
۱۸. _____ (۱۳۸۴)، شرح المنظومة، تهران، نشر ناب، الطبعة الثالثة.
۱۹. سهروردی، شهابالدين، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۲۰. شجاعی، محمدصادق، (۱۳۸۶)، دیدگاه‌های روان‌شناختی حضرت آیت‌الله مصباح یزدی، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی، چاپ دوم.
۲۱. صدر، سید محمد باقر، (۱۴۳۰ق)، مباحث الأصول، تقرير: سیدکاظم حائری، قم، دارالبشیر، الطبعة الأولى.
۲۲. _____ (۱۹۹۶)، بحوث فی علم الأصول، تقرير: سیدمحمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه دائرةالمعارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى.
۲۳. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الأسفار الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
۲۴. الطباطبائی، محمدحسین، (۱۳۸۵)، نهاية الحکمة، تصحیح و تعليق: غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی، الطبعة الثالثة.
۲۵. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۰)، هستی‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی، چاپ ششم.
۲۶. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵ق)، فصوص الحکم، تحقیق: محمدحسن آل یاسین، قم، بیدار، چاپ دوم.
۲۷. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۸)، «جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق»، فصلنامه آیین حکمت، ش ۲.
۲۸. قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۴)، نگاه سوم به جبر و اختیار، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
۳۰. _____ (۱۴۰۵ق)، تعلیقة علی نهاية الحکمة، قم، مؤسسه در راه حق.
۳۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا، چاپ نهم.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۸ق)، انوار الأصول، تقرير: احمد قدسی، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام) چاپ دوم.
۳۳. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۶۷)، القیسات، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۳۴. _____ (۱۳۸۱)، مصنفات میرداماد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
۳۵. نائینی، محمدحسین، (۱۳۷۶)، فوائد الاصول، تقرير: محمدعلی کاظمی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۳۶. _____ (۱۴۳۰ق)، أجدود التقریرات، تقرير: ابوالقاسم خوئی، قم، مؤسسه صاحب‌الامر (علیه السلام) الطبعة الثانية.