

اختیار و ضرورت علی و معلولی

محمدهادی رحمانی

چکیده

قاعده ضرورت علی و معلولی بیان می‌کند که هر معلولی نیازمند علت تامه است؛ زیرا با وجود علت تامه، معلول ضروری و بدون آن تحقق معلول ممتنع است. این قاعده به حسب ظاهر با اختیار - که ما در درون خود به علم حضوری و وجدان می‌یابیم - تنافی دارد؛ زیرا طبق این قاعده، ترجیح احدالطرفین در اختیار که فعلی را انجام دهیم یا ترک کنیم، خود یک فعل و نیازمند علت است که با وجود آن علت تحقق ترجیح فعل یا ترک بر دیگری ضروری، و بدون آن علت، تحقق ترجیح ممتنع است. پس دیگر اختیار و اراده برای ما - که اگر بخواهیم انجام دهیم یا ترک کنیم - معنا ندارد و به آن علت مربوط است. به بیان دیگر، فعل اختیاری مانند غذا خوردن فعلی است که اگر علت تامه آن محقق باشد، این فعل قطعاً محقق می‌شود و اگر علت تامه آن محقق نباشد، این فعل محقق نمی‌گردد.

برای حل این شبهه پاسخ‌های متعددی داده شده است؛ مثل تخصیص قاعده علیت یا یافتن علت برای ترجیح مثل شوق اکید یا یک سوی کردن قاعده و... که هیچ‌یک صحیح نیست. پاسخ صحیح آن است که ترجیح احدالطرفین ذاتی اختیار است و محتاج دلیل جدا از اختیار نیست و طبق قاعده «الذاتی لا یعلل» تخصصاً و موضوعاً از قاعده علیت خارج است، یعنی علت تحقق اختیار، خداوند است، ولی ترجیح احدالطرفین ذاتی اختیار است و به دلیل جدا نیاز ندارد.

واژگان کلیدی: اختیار، قاعده ضرورت علی و معلولی.

مقدمه

بی‌گمان عقل و تفکر عقلی جایگاهی مهم و کلیدی در مبانی نظری دینی دارد، ولی شناخت ناصحیح قواعد و احکام عقلی گاه اشتباه و توهّم می‌شود و موجب می‌شود گاهی گمان شود برخی قواعد عقلی با گزاره‌های دینی یا مفاهیم عرفی سازگاری ندارد و همین شناخت ناصحیح، برخی را به مبارزه جاهلانه با احکام و قواعد عقلی واداشته است. یکی از قواعد روشن و بدیهی عقل، قاعده ضرورت علی و معلولی است؛ یعنی هر معلولی علت تامه‌ای دارد که معلول با وجود آن ضروری و بدون آن ممتنع است. چه‌بسا توهّم می‌شود که این قاعده با «اختیار» که در درون خود با علم حضوری می‌یابیم، تناقض دارد.

در این مقاله به بیان شبهه و تناقض ظاهری آنها اشاره کرده‌ایم، سپس به بررسی پاسخ‌های مطرح‌شده پرداخته‌ایم و در نهایت پاسخی را که به نظر صحیح می‌رسد، بیان کرده‌ایم. البته چون این پاسخ را در آثار بزرگان نیافتیم، از صاحبان فکر انتظار داریم آن را بررسی و نقد کنند.

واژگان کلیدی بحث

الف) اختیار: اختیار معانی متعددی دارد:

۱. اختیار در برابر اضطرار: (رجبی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۸) گاه انسان به دلیل شرایط محیط، مثل نیافتن غذا مجبور به استفاده از مردار می‌شود. اختیار در این مرحله به معنای این است که انسان در شرایط عادی باشد و به دلیل محدودیت‌ها مضطر به کاری نشود.

۲. **اختیار در برابر اکراه:** (همان) اکراه یعنی کسی انسان را به کاری وادارد که مطابق میل او نیست. اختیار در این اصطلاح یعنی کسی انسان را به کاری که مجبور نکند مایل نیست. چه بسا بتوان گفت اختیار در این مرحله به معنای رضایت و میل به کار است.

۳. **اختیار به معنای سنجش و انتخاب:** یعنی انسان چند گزینه پیش رو داشته باشد و خود یکی از آنها را ترجیح دهد. چه بسا این گزینش بر اساس شرایط محیط یا اکراه دیگری باشد. همان گونه که مشاهده می شود، اختیار در این مرحله یعنی خود انسان فعل را برگزیند که یا حتی با اضطرار و اکراه نیز قابل جمع است؛ یعنی وقتی کسی انسان را اکراه می کند یا شرایط خاصی حکم می شود، انسان خود فعل مناسب را برمی گزیند. در مقابل این معنای اختیار این است که انسان خود حقیقتاً فاعل نباشد، بلکه محل فعل باشد، نه فاعل؛ مثل اینکه انسان را بی اختیار به داخل استخر پرت کنند یا مثل چاقو که برای کاری استفاده شود که به این معنای سوم اختیار ندارد.

با توضیحات مطرح شده آشکار شد که مراد از اختیار در این بحث، همین اختیار در معنای سوم است؛ یعنی می خواهیم بیان کنیم اختیار به این معنا با قاعده علیت که هر معلول با وجود علت ضرورت وجود و با عدم آن ضرورت عدم دارد، منافات ندارد.

(ب) اراده: اراده نیز معانی متعددی دارد:

۱. گاهی اراده به معنای حب و رضاست (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۰). (تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ) (انفال (۸)، ۶۷)؛ یعنی آنها به دنیا رضایت و علاقه دارند ولی خدا آخرت را برای ایشان می پسندد.

اراده به این معنا، کیفیت نفسانی است و مقابل آن کراهت و عدم رضایت است و بدین ترتیب، به این معنا با معنای دوم اختیار هم معنا خواهد بود.

۲. گاهی اراده به معنای اراده تشریحی است که همان امر و نهی باشد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵۰).

۳. گاه اراده به معنای عزم و تصمیم به انجام کاری است. این معنا از اراده، همان معنای سوم اختیار است؛ یعنی انتخاب و ترجیح یکی از طرفین فعل یا ترک که محل بحث ما نیز می باشد و همگان اجماع دارند بر اینکه این معنا غیر شوق است (همانجا) و طبق نظر فلاسفه، شوق در مرحله قبل از اراده است که به آن اشاره خواهیم کرد.

البته جناب ملاصدرا در عین اینکه اراده و شوق را غیر هم می داند، آنها را دارای مرتبه

ضعیف و قوی وجود برمی‌شمارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۳۴).

ج) قاعده علیت: مفهوم علت و معلول و رابطه علیت از مفاهیم معقول ثانی فلسفی است و از معانی و مفاهیم ماهویی نیست و از این رو، جنس و فصل و حد ندارد.

مراد از علیت، توقف وجودی است. هرگاه شیء به شیء دیگر نیازمند باشد، شیء اول را علت و شیء دوم را معلول می‌نامیم (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۱۱۷).

قانون علیت بیان‌کننده فقد و نیاز و ربط معلول به علت است و بیان می‌کند هر معلولی نیازمند علت بوده، تحقق معلول بدون علت محال است.

مراد از علت تامه، حقیقتی است که با وجود آن، تحقق معلول حتمی است و تمام انحای عدم معلول بسته می‌شود و نیز تمام نیازهای معلول را برآورده می‌کند و شرط لازم و کافی تحقق معلول است.

مراد از علت ناقصه، حقیقتی است که نیازی از معلول را برآورده می‌کند و در واقع شرط لازم و ناکافی تحقق معلول است و از اجتماع علت‌های ناقصه، علت تامه پدیدار می‌شود.

د) قاعده ضرورت علی و معلولی: این قاعده بیان می‌کند با وجود علت تامه، تحقق معلول ضروری - البته ضرورت غیری - است و با وجود علت تامه معلول امکان تخلف ندارد و به یقین حاصل است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۶، ص ۶۵۳).

بنابراین، می‌توان گفت قاعده علیت فقط بیان‌کننده توقف معلول بر علت است، ولی ضرورت علی در واقع تلازم طرفینی بین وجود معلول و وجود علت است که ضرورت بالقیاس بین علت و معلول خواهد بود (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۶۱۱) و قاعده مورد توجه در این مقاله، همین قاعده ضرورت علی یا جبر علی است.

ه) قاعده «مالم یجب لم یوجد» این قاعده بیان می‌کند که معلول تا زمانی که به حد ضرورت نرسد و تحقق آن واجب نباشد، محقق نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۷۲) و این ضرورت از ناحیه علت تامه به معلول افزوده می‌شود.

مرحوم علامه در بیان تفاوت بین قاعده ضرورت علی و قاعده مالم یجب می‌فرماید ضرورت علی وجوب بالقیاس است، ولی قاعده مالم یجب وجوب غیری است (همان، ص ۱۷۵)؛ یعنی قاعده ضرورت علی، تلازم ضروری میان علت تامه و معلول را در وجود

نشان می‌دهد که وجود هر کدام با وجود دیگری ضروری است، ولی قاعده‌ی مالم یجب فقط به جنبه‌ی تعلق معلول به علت و ضرورت یافتن معلول از علت توجه دارد.

بیان شبیهه بین قاعده‌ی ضرورت علی و معلولی و اختیار

شبیهه و پرسش مهم در این بحث که موضوع اصلی این مقاله نیز می‌باشد، این است که چگونه می‌توان بین اختیار انسان و قاعده‌ی علیت و جبر علی و معلولی جمع کرد؛ زیرا معنای اختیار این است که اگر بخواهد کار را انجام می‌دهد و اگر بخواهد کار را ترک می‌کند و انجام فعل و ترک برای او مساوی است، ولی طبق قاعده‌ی ضرورت علی و معلولی اگر علت فعل تامه شود تحقق فعل ضروری است و اگر علت فعل تامه نشود، تحقق فعل ممتنع است و از این رو، هیچ‌گاه حالت تساوی وجود ندارد. با وجود علت، تحقق ضروری و با نبود علت تحقق فعل ممتنع است؛ پس هیچ حالت تساوی وجود ندارد. در فعل اختیاری نیز اگر علت تامه فعل موجود است، فعل قطعاً حاصل است و اگر علت تامه فعل محقق نباشد، قطعاً حاصل نیست و جایی برای اختیار انسان باقی نمی‌ماند.

به بیان دیگر، تصور کنید انسان مختار می‌خواهد بین فعل ۱ و فعل ۲ یکی را ترجیح دهد و با میل و اختیار خود یکی را برگزیند، ولی طبق قاعده‌ی علیت ترجیح احدالطرفین نیز خود معلول و نیازمند علت است که با وجود این علت، ترجیح احدالطرفین بین فعل ۱ و فعل ۲ ضروری خواهد بود و دیگر اختیار معنا ندارد. نیز می‌توان گفت این علتِ ترجیح، خود معلول و نیازمند علت است و با وجود آن علت، تحقق علتِ ترجیح و نیز ترجیح ضروری، و نیز بدون آن تحقق علتِ ترجیح و خود ترجیح ممتنع می‌شود و هیچ جایی برای اختیار و انتخاب انسان وجود ندارد. هم‌چنین تسلسل در علل نیز لازم می‌آید؛ زیرا خود علتِ دوم هم نیازمند علت است، مگر اینکه به یک امر ضروری و ذات الهی بینجامد. پس با وجود آن تحقق فعل ضروری است و بدون آن فعل ممتنع است.

برای نمونه، فاعل می‌خواهد فعل غذا خوردن را انتخاب کند. این انتخاب و برگزیدن فعل که نتیجه آن حرکت عضلات است، خود یک فعل است و نیازمند علت و با وجود این علت، انتخاب ضروری و بدون آن، انتخاب ممتنع است و جایی برای اختیار نیست. اگر بگویید علت این انتخاب اختیاری است، می‌گوییم خود انتخاب و اراده انسان به غذا خوردن فعل است و نیازمند علت؛ یعنی چه شد و چه علتی موجب شد فاعل، غذا

خوردن را برگزیند؟ بنابراین، دوباره اشکال بازمی‌گردد.

حتی این شبهه در اختیار ذات الهی نیز با همین بیان قابل اجراست؛ البته پاسخ شبهه در ذات الهی از طریق جبر علی و علم به نظام احسن قابل حل است که از بحث این مقاله خارج است.

اما همین شبهه بسیاری از بزرگان را به تلاش واداشته تاجایی که مرحوم آخوند خراسانی صاحب کفایه می‌فرماید: «قلم اینجا رسید و سر بشکست» (آخوند خراسانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۰) و به صورت تلویحی شبهه را حل ناشدنی معرفی می‌کند. البته ایشان برای حل شبهه پاسخی می‌دهند که در ادامه به اصل پاسخ و نقد آن اشاره خواهیم کرد. گاهی از این شبهه به نام «ارادیه الاراده» یاد می‌شود و آن را دشوارترین شبهه درباره اراده می‌دانند (خمینی، ۱۳۸۵، ص ۴۷)؛ یعنی علت خود اراده چیست که با آن اختیار ضروری است و اختیار معنا ندارد.

نقد و بررسی پاسخ‌های ارائه شده

۱. پاسخ متکلمان

برخی از متکلمان برای رفع این مشکل به اولویت معتقد شدند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۷۲؛ سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۷۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۰۰) و گفتند برای تحقق معلول لازم نیست علت آن تامه باشد و تمام اجزای علت ناقصه محقق شود تا شیء به ضرورت برسد، بلکه همین که تحقق شیء و معلول به اولویت برسد، برای تحقق کافی است.

بنابراین، برای انجام فعل از سوی فاعل مختار نیز لازم نیست تمام علل حاصل شود و اینکه فعل ضرورت یابد تا در نتیجه اختیار از بین برود، بلکه همین که تحقق معلول به اولویت رسید، برای تحقق کافی است. در این صورت فاعل مختار طبق میل خود اگر خواست فعل را انجام می‌دهد و اگرخواست آن را ترک می‌کند.

البته گاهی اولویت را به اولویت ذاتی و غیری، و هر یک را به کافی و غیرکافی تقسیم می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۷۲) که آنچه این شبهه را پاسخ می‌دهد، اولویت غیری و کافی است؛ زیرا اولویت ذاتی که سبب انکار واجب تعالی می‌شود، موجب می‌گردد معلول خودش خود را به اولویت برساند. اولویت غیرکافی نیز برای تحقق معلول کافی

نیست و باز فاعل مختار نمی‌تواند معلول را پدید آورد و از این رو، برای حل مشکل سودمند نیست.

اما اولویت گیری و کافی می‌گوید همین‌که فاعل خواست فعل را انجام دهد، انجام می‌دهد؛ ولو علت تامه نشده است. در واقع می‌گویند قبل از تحقق علت تامه فاعل درباره فعل حالت تساوی دارد؛ اگر خواست انجام می‌دهد و اگر نخواست ترک می‌کند؛ زیرا قبل از علت تامه، اختیار و انتخاب موجب اولویت است و همین اولویت برای تحقق فعل کافی است.

نقد

این سخن هرچند شبهه را حل می‌کند، سخنی ناصحیح و سبب انکار قاعده بدیهی علت است و بزرگان در موارد متعدد به نقد آن پرداخته‌اند (همو، ۱۴۳۳ق، ص ۶۱). از جمله اینکه تا وقتی علت شیء تامه نشود و تمام انحای عدم آن بسته نشود، پرسش از علت تحقق و حالت تساوی وجود و عدم و نیز احتیاج به علت همچنان باقی است.

اما اشکال دیگری که می‌توان مطرح کرد این است که اگر هر جزء از علت تامه محقق نباشد و باین حال معلول به اولویت رسد و تحقق یابد، آیا آن جزء برای معلول جنبه علیت داشته و معلول به آن متوقف بوده یا خیر؟ اگر جنبه علیت نداشته و معلول به آن توقف نداشته باشد، پس اصلاً جزء علل ناقصه شیء نیست و علت بدون آن تامه بوده و باز اولویت نیست، بلکه ضرورت است و اگر جنبه علیت داشته و معلول به او توقف داشته باشد، چگونه معلول بدون آن حاصل شده است؟ به بیان دیگر، اینکه شیء جزء علل ناقصه و معلول بدان متوقف باشد و از طرفی، معلول بدون آن محقق شده و در نتیجه به آن توقف نداشته باشد، تناقض آشکار است.

۲. **تخصیص:** برخی دیگر برای حل این مشکل به تخصیص قاعده علیت و ضرورت علی و معلولی درباره فاعل مختار معتقد شده‌اند؛ یعنی اینکه برای تحقق شیء حتماً باید علت تامه باشد و با تحقق علت تامه، تحقق معلول ضروری و بدون آن، تحقق معلول ممتنع است، درباره فاعل غیرمختار و علل طبیعی و مادی است؛ مانند علیت آتش برای گرما که با وجود آتش تحقق گرما ضروری و بدون آتش گرمای آتش ممتنع است، ولی فاعل مختار از قاعده استثنا شده است (جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۱۵۰؛ تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۲۲۹)؛ یعنی فاعل مختار طبق میل خود فعل را محقق می‌سازد، بدون اینکه علت

با آن تامه شود، و بدون اینکه علت ترجیح و اراده او محقق باشد. و در واقع انتخاب و اراده نیازمند دلیل نیست تا با وجود آن دلیل ضروری و بدون آن ممتنع باشد.

نقد: این سخن هر چند شبیه را حل می‌کند، سخن ناصحیحی است؛ زیرا قواعد عقلی که از ذاتیات شیء و ملازمات انتزاع می‌شوند، استثنای پذیر نیستند و فقط قواعد و احکام اعتباری هستند که قابلیت استثنا دارند و قاعده عقلی به مجرد نقض شدن، باطل می‌شود، نه اینکه تخصیص بخورد.

۳. پاسخ دیگر از سوی استاد فیاضی مطرح شده است. ایشان معتقد است قاعده علیت یکسویه است؛ یعنی اگر معلول محقق شود، قطعاً تمام اعضای علت تامه محقق بوده، لیکن اگر تمام اعضای علت تامه و تمام آنچه معلول بدان نیازمند است، حاصل باشد، ملازم نیست که معلول، قطعی الحصول شود و این لازم نمی‌آورد که معلول به چیز دیگر هم نیازمند باشد - یعنی علت تامه نباشد - بلکه چون فاعل مختار است، وقتی تمام اجزای علت تامه محقق بود، اگر بخواهد فعل را حاصل می‌کند و اگر مایل نبود آن را حاصل نمی‌نماید (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۱۸، تعلیقه ۶). براساس این تفسیر از قاعده علیت، تنافی میان این قاعده و اختیار انسان نخواهد بود.

نقد: این سخن از ایشان بسیار عجیب به نظر می‌رسد؛ زیرا اولاً این تفسیر از قاعده علیت، مخالف تفسیر تمام بزرگان از آن است و از آنجاکه این قاعده امری بدیهی و ضروری دانسته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۳۲) و تنها نیازمند تصور صحیح از معنای علیت و علت تامه است، نمی‌توان از آن تصویری برخلاف تصویر دیگران ارائه داد. ثانیاً این تفسیر ناصحیح به نظر می‌رسد؛ زیرا وقتی تمام آنچه معلول بدان نیاز دارد، محقق و علت تامه باشد، به بیان دیگر تمام انحاء عدم معلول سد شده باشد، فرضی برای عدم تحقق معلول وجود ندارد و عدم تحقق آن، یا به تناقض می‌انجامد که هم آنچه او نیاز دارد محقق نیست و هم محقق است، و یا به انکار اصل علیت خواهد انجامید که شیء با وجود علل خود حاصل نشود.

به بیان دیگر، اصل علیت و توقف معلول بر علت اقتضا می‌کند عدم تحقق معلول به دلیل عدم علت آن باشد. از این رو، با فرض اتمام علت تحقق ضروری خواهد بود.

۴. پاسخ فلاسفه: برخی از فلاسفه در پاسخ به این اشکال می‌فرمایند هر چند فعل ارادی مانند غذا خوردن همچون دیگر معلول‌ها با وجود علت تامه ضروری و بدون آن

ممتنع است، لیکن آخرین جزء از اجزای علت تامه اختیار انسان است یعنی مجموعه علل بدون اختیار و ترجیح انسان ناقص هستند و هرگاه اختیار و ترجیح انسان به فعلی مانند غذا خوردن تعلق گرفت، آنگاه علت تامه شده و تحقق فعل ضروری می‌شود (همان، ص ۲۳۶). بنابراین، قاعده ضرورت علی با فعل اختیاری منافات ندارد؛ چون فعل اختیاری با ترجیح و انتخاب از طرف فاعل مختار ضروری می‌شود.

البته این سخن صحیح است که اختیار انسان جزء اخیر علت تامه است و عوامل خارجی علت تامه نیستند، ولی این مطلب پاسخ شبهه یاد شده نیست؛ زیرا همچنان می‌توان پرسید علت این ترجیح که جزء اخیر علت تامه است چیست؛ یعنی تحقق فعل علت تامه می‌خواهد. علت تامه آن چند جزء دارد و جزء آخر آن اختیار انسان و ترجیح اوست. حال می‌پرسیم علت ترجیح چیست و طبق قاعده علیت خود این ترجیح دلیل می‌خواهد و با وجود آن علت ترجیح قطعی و بدون آن ممتنع است. پس این اختیار که جزء اخیر علت تامه است، باز هم به جبر می‌انجامد.

۵. پاسخ دیگری از فلاسفه: پاسخ دیگری که برخی بزرگان ارائه فرمودند این است که علت این ترجیح و اختیار، شوق اکید است و علت شوق اکید، وجود شوق است و علت شوق، تصدیق به فایده است؛ یعنی مراحل چنین است:

تصور فائده ← تصدیق فائده ← ایجاد شوق ← شوق اکید ← اراده و اختیار (ترجیح)

و این اراده و اختیار خود جزء اخیر علت تامه می‌شود. شهید مطهری نیز ظاهراً به پاسخ سوم و چهارم اشاره داشته، می‌فرماید: اراده و جزء اخیر علت تامه، فعل و ترجیح است و این ترجیح معلول تصور و تصدیق فایده و شوق است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۶۱۴).

ملاصدرا نیز دیدگاهی شبیه به همین دیدگاه دارد؛ با این تفاوت که اراده و عزم را معلول تصدیق به فایده و شوق را معلول اراده و عزم می‌داند. ایشان می‌فرماید: «ان الانسان اذا قصد الى احداث فعل او حرکه منه لابد له من علم وهو تصور ذالک الفعل والتصدیق بفایده ثم لابد له من اراده وعزم ثم لابد له من شوق الیه ثم لابد له من الميل الی اعضایه الی تحصیله» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۶، ص ۲۹۰). همانا انسان زمانی که قصد ایجاد فعل یا حرکتی می‌کند، ابتدا باید به آن فعل علم پیدا کند که این علم همان تصور فعل و

تصدیق به فایده است، سپس باید آن فعل اراده شود و بعد از اراده به آن فعل شوق پیدا کند و پس از شوق میل به حرکت اعضا حاصل شده، فعل تحصیل می‌شود. همان‌گونه که معلوم شد، طبق نظر ایشان مراحل چنین است: ابتدا تصور فعل، سپس تصدیق به فایده، سپس اراده و عزم، سپس شوق، سپس میل به حرکت اعضا، و سپس تحقق فعل.

نقد: این بزرگواران برای حفظ قاعده علیت و ضرورت علی، برای اختیار نیز که ترجیح فعل است، به دنبال علت هستند که آن را شوق اکید دانستند و باز طبق قاعده برای شوق اکید به دنبال علت رفتند و آن را شوق معرفی کردند و تا تصور فایده رفته‌اند. ملاصدرا نیز اراده را معلول تصدیق به فایده می‌داند، ولی پرسش اینجاست که اگر بخواهیم قاعده را حفظ کنیم و این سلسله علل را داشته باشیم، پس هر کس تصور فایده کند، باید به فعل برسد؛ چون معلول از علت تخلف ندارد و این باز هم جبر است؛ یعنی ترجیح فعل معلول ضروری تصور و تصدیق فایده است و انسان نمی‌تواند با اختیار خود با آنها مخالفت کند. این سخن اولاً با علم حضوری و وجدان سازگار نیست؛ زیرا می‌بینیم انسان با تصور و تصدیق به فایده و شوق به فعل هم می‌تواند فعل را ترک کند و این معنای اختیار است، و ثانیاً در واقع انکار اختیار است.

استاد مصباح نیز ظاهراً همین دیدگاه ملاصدرا و علامه را دارد. ایشان در پاسخ این پرسش که: اگر هیچ عاملی برای ترجیح نباشد و هر دو طرف کاملاً مساوی باشند، چگونه انسان یکی را ترجیح می‌دهد؟ می‌فرماید: در این شرایط نیز بالاخره عاملی برای ترجیح یک طرف و ایجاد شوق و شوق اکید به یک طرف هست؛ مثل توجه ابتدایی و امور شبیه به آن (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۳۷)؛ مثل طرف یمین بودن و... اما همان نقد بر ایشان هم وارد است؛ یعنی اگر اموری مثل طرف یمین بودن یا توجه اول عامل ترجیح باشد، اولاً باید برای همه چنین باشد، ولی چنین نیست. ثانیاً این در واقع انکار اختیار و موجب جبر انسان در برابر این علل خواهد بود.

۶. پاسخ دیگری از فلاسفه: مرحوم علامه در پاسخ این پرسش که: اگر تحقق معلول با وجود علت ضروری باشد، سبب می‌شود فاعل همواره موجب باشد نه مختار؟ می‌فرماید: این ضرورت معلول یک ضرورت غیر از ناحیه علت است و نمی‌تواند در علت اثر بگذارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۷۲). امام خمینی نیز به این نکته اشاره کرده و

می‌فرماید: فاعل با اراده و اختیار خود فعل را به حد وجوب می‌رساند و این اختیار را تأکید می‌کند (خمينی، ۱۳۸۵، ص ۶۱)

البته باید توجه داشت مرحوم علامه و امام خمینی این پاسخ را درباره رفع تعارض میان اختیار و قاعده مالم یجب بیان کرده‌اند، نه قاعده ضرورت علی و معلولی که مورد بحث ماست و آن شبهه این است که طبق قاعده مالم یجب معلول و نیز فعل اختیاری تا واجب و ضروری نشود حاصل نمی‌شود و در این صورت، جایی برای اختیار و انتخاب نیست که در پاسخ می‌گویند این ضرورت از ناحیه خود فاعل مختار می‌آید.

نقد: این پاسخ برای رفع شبهه تعارض قاعده مالم یجب و اختیار مناسب است که ضروری بودن فعل اختیاری با اختیار منافات ندارد؛ چون ضرورت از ناحیه فاعل مختار است، ولی برای شبهه تعارض فعل اختیاری با قاعده ضرورت علی مناسب نیست؛ زیرا باز می‌پرسیم: هر چند ضرورت فعل اختیاری از ناحیه اختیار و انتخاب فاعل است، علت خود اختیار و انتخاب چیست؟ باز با وجود آن علت اختیار و ترجیح ضروری و بدون آن ممتنع است؛ پس باز اشکال بازمی‌گردد.

البته ما در پاسخ نهایی نشان خواهیم داد چگونه با حفظ قاعده ضرورت علی فاعل مختار با میل خود انتخاب می‌کند و ترجیح می‌دهد.

۷. پاسخ دیگری که از سوی استاد مصباح ارائه شده، این است که ایشان معنای اختیاری بودن فعل را تغییر داده، فرموده است: معنای اختیاری بودن این نیست که فاعل با میل خود بخواهد فعل را انجام دهد یا ترک کند، بلکه معنای اختیاری رضایت فاعل به فعل است (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۳۶).

نقد: این سخن نیز ناتمام است؛ زیرا اولاً معنای اختیار صرف رضایت نیست، بلکه توانایی فعل و ترک و انجام کار بر طبق میل و خواست است، نه اینکه صرفاً امری قلبی و به معنای رضایت باشد. این معنای دوم اختیار است که خروج آن از موضوع بحث گذشت. ثانیاً ظاهراً معنای این سخن این است که گرچه تحقق فعل از فاعل مختار نیز جبری و معلول علل خاص ترجیح است، چون فاعل به آن فعل راضی است، امری اختیاری خواهد بود؛ یعنی پذیرفته شده که فعل فاعل مختار به نحو جبری صادر می‌شود و این در واقع پذیرفتن اشکال است که صدور فعل و ترجیح فعل معلول علل ترجیح مثل شوق اکید/شوق/تصور تصدیق یا بودن طرف راست و ... است. پس این پذیرفتن اشکال است، نه حل آن.

۸. پاسخ دیگر اینکه می‌فرمایند خود اراده و اختیار مرجح است؛ یعنی ترجیح فعل با اختیار انسان است و انسان فعل بدون علت است و خود علت ندارد (همانجا).

نقد: این سخن یک طرف را گرفته و طرف دوم را رها کرده است؛ یعنی اختیار را پذیرفته و ترجیح فعل را به اختیار می‌داند، ولی قاعده علیت را انکار می‌کند و اختیار و اراده را فعل بدون علت می‌داند. استاد مصباح نیز در نقد این سخن می‌فرماید: این سخن انکار قاعده علیت است (همانجا)؛ زیرا اراده و اختیار فعل را بدون علت معرفی می‌کند؛ درحالی‌که طبق قاعده علیت هر فعلی (از جمله اراده و اختیار) نیازمند علت است.

۹. **اختیاری بودن مقدمات:** آخوند خراسانی در پاسخ این شبهه می‌فرماید: هرچند خود اختیار اختیاری نیست و ترجیح فعل در فعل اختیاری اضطراری است، لیکن بعضی از مقدمات فعل اختیاری است و فاعل مختار با منع یا انجام این مقدمات در فعل اثر می‌گذارد، ولی با وجود مقدمات تحقق اختیار ضروری است (آخوند خراسانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۸).

نقد: اشکال نخست این سخن که امام خمینی نیز بدان اشاره دارد، این است که نقل کلام می‌کنیم به همان مقدمات، که اراده به آنها اضطراری است یا به اختیار دیگر در صورت اول اختیار معنا ندارد و در صورت دوم دور یا تسلسل می‌شود (خمینی، ۱۳۸۵، ص ۵۰). اشکال دوم اینکه ایشان در واقع اضطرار را در فعل اختیاری پذیرفته، فقط اختیار را در مقدمات می‌پذیرند و این سخن خلاف وجدان است؛ زیرا ما خود را در خود افعال مختار می‌یابیم، نه در مقدمات.

۱۰. **فاعل بالتجلی:** امام خمینی در پاسخ به شبهه مورد بحث می‌فرماید: انسان در برابر افعال دو گونه است: اول افعالی که با واسطه ابزار جسمانی به انسان منسوب است؛ مثل کتابت که با ابزار از انسان صادر می‌شود. دوم افعالی که مستقیماً و بدون واسطه ابزار جسمانی از انسان صادر می‌شود؛ مثل تصویر هندسی که انسان درون خود تصور می‌کند. اراده و عزم در انسان از نوع دوم است که نفس مستقیماً و بی‌واسطه مبدأ آن است و از نوع انفعال و اثرپذیری نفس نیست.

در این امور، نفس خلاق صور است و صور را به نحو فاعل بالتجلی پدید می‌آورد. در اراده نیز نفس فاعل بالتجلی اراده و عزم است (همان، ص ۵۴ و ۵۵) و از این رو، نیازمند علت بیرونی نیست که بگویی با وجود آن علت ضروری، و بدون آن ممتنع است و

اختیار معنا ندارد، بلکه نفس خود به طور مستقیم مبدأ آن است. توضیح آنکه، فاعل بالتجلی، فاعلی مجرد است که به فعل خود علم دارد و با اراده کار می‌کند و بدون انگیزه زاید کار می‌کند و علم او زاید بر ذاتش نیست. مهم‌ترین ویژگی این فاعل آن است که علم تفصیلی او، عین علم اجمالی به ذاتش است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۰).

این عبارت یعنی فاعل در مرتبه ذات به نحو اجمالی، یعنی بسیط تمام کمالات را به نحو اعلی و اتم دارد و افعال او ظهور و تجلی همین علم بسیط است. بنابراین، وقتی فاعل به خود علم دارد، به نحو اعلی و اتم به تمام افعال خود علم خواهد داشت. به بیان دیگر، فاعل حقیقتی بسیط و دارای کمالات است و افعال او ظهورات همین کمالات است و چیزی خارج از ذات او نیست.

اکنون این معنا را در فاعلیت انسان در اراده‌ها و اختیارات پیاده می‌کنیم: نفس حقیقتی بسیط است که تمام کمالات و ارادات را به نحو بسیط داراست و هرگاه اراده‌ای می‌کند، اراده‌ای که به نحو بسیط در نفس موجود بوده، ظهور می‌یابد و بدین معنا نفس فاعل بالتجلی برای ارادات خواهد بود.

اگر پرسش شود این قسم فاعل مجرد است و هیچ اختلاف و تغییری ندارد، ولی نفس چنین نیست، امام پاسخ می‌دهد: نفس حقیقت مجرد است، ولی به دلیل تعلق به ماده دچار تغییر می‌شود و از این رو، اگر فرض شود نفس به مجرد تام برسد، مبدأ صور ملکوتی بدون تخلف خواهد بود (خمينی، ۱۳۸۵، ص ۵۶).

نقد: این سخن را به جرئت می‌توان لطیف‌ترین پاسخ دانست و اگر نفس را در اراده فاعل بالتجلی بدانیم، بی‌شک شبهه پاسخ داده می‌شود، لیکن مشکل این است که همگان نفس را در مرتبه قوای نفس فاعل بالتجلی می‌دانند و فاعل بالتجلی بودن نفس در ارادات، به ویژه در ارادات جزئی بعید به نظر می‌رسد و موجب می‌شود نفس در مرتبه ذات تمام ارادات جزئی در تمام امور را دارا باشد که خلاف وجدان و دور از ذهن است.

پاسخ نهایی و حل اشکال

همان‌گونه که مشاهده شد، هیچ‌یک از پاسخ‌های ارائه شده نتوانست شبهه را به درستی پاسخ دهد. برخی پاسخ‌ها هم گرچه شبهه را حل می‌کرد، خود حرف ناصحیحی بود و

برخی که سخن صحیحی بود، از حل شبهه ناتوان بود.

به نظر مؤلف تنها راه حل برای حل این شبهه و رفع تناقض بین قاعده علیت - که هر معلولی نیازمند علت است و با وجود آن ضروری و بدون آن ممتنع است - و اختیار - ترجیح احد الطرفین - مطابق میل و خواستِ فاعلِ مختار، پاسخی است که بدان اشاره خواهیم کرد.

بیان این پاسخ بیان دو مقدمه نیاز دارد که اولی بدیهی و وجدانی است و دومی از فطریات است؛ یعنی اموری که قیاس آن همواره با آن است و هیچ یک از اندیشمندان در آن تردید ندارند.

مقدمه اول: معنا و ذاتی اختیار ترجیح احد الطرفین بین انجام یا ترک فعل است؛ یعنی حقیقت اختیار این است که شخص مختار اگر بخواهد - مطابق اراده خود - فعل را انجام می دهد یا آن را ترک می کند و این امری بدیهی و تعریف اختیار است و نشانه آن این است که همین معنای اختیار در ذهن است که به ظاهر با قاعده علیت سازگار نیست؛ زیرا معنای آن تحقق فعل، یعنی ترجیح احد الطرفین بدون علت است که البته شبهه و تناقض را حل می کنیم، ولی این خود نشان می دهد معنایی که از اختیار در ذهن است، همین معنای ترجیح احد الطرفین است.

مقدمه دوم: این مطلب ثابت شده که ذاتی به دلیل جدای از ذات خود نیاز ندارد. همان تعبیر معروف که «الذاتی لا یعلل»؛ یعنی علتی که شیء را محقق می سازد، ذاتیات را به جعل بسیط محقق می سازد و چنین نیست که علت ابتدا ذات را محقق سازد و سپس با جعل تألیفی دلیل و علت دیگری، ذاتیات را برای ذات ثابت کند و علت آن نیز روشن است؛ زیرا ذاتیات عین ذات و شیء هستند و انفکاک ندارند و تحقق ذات عین تحقق ذاتیات است و از این رو، ذاتیات نیازمند دلیل جدایی نیستند. مثلاً اگر ذات انسان، حیوان ناطق باشد، علت (خدا) وقتی انسان را محقق کرد؛ ناگزیر به جعل بسیط حیوان ناطق محقق شده است و لازم نیست برای حیوان ناطق شدن انسان دلیل جدا و علت جدایی را جست و جو کنیم.

مثال دیگر اینکه مثلاً اگر شوری ذاتی نمک باشد، وقتی نمک خلق شده، شوری که همان نمک است، خلق شده است و وقتی نمک خلق شد، معنا ندارد برای تحقق شوری به دنبال دلیل و علت دیگری باشیم؛ زیرا اگر بعد از تحقق ذات برای ذاتیات علت جدا

بخواهیم، لازمه آن جدایی ذات از ذاتیات، یعنی جدایی شیء از خودش می‌شود که محال است، و چنان که اشاره کردیم، این قضیه را می‌توان از قسم بدیهیات فطریات دانست که «قیاساتها معها».

اما پاسخ شبهه: با توجه به دو مقدمه ارائه شده می‌توان گفت از آنجاکه ترجیح احدالطرفین ذاتی اختیار است، بعد از تحقق اختیار، ترجیح احدالطرفین به دلیل و علت جدایی نیاز ندارد. به بیان دیگر می‌توان پرسید چرا انسان اختیار دارد؛ یعنی علت ثبوت اختیار در انسان چیست؛ یعنی علت فاعلی آن چیست؟ که پاسخ آن خداوند است؛ یعنی خداوند اختیار را در انسان قرار داده است؛ ولی با اثبات اختیار معنا ندارد از علت ترجیح احدالطرفین پرسیم؛ چون آن ذاتی اختیار است. بنابراین، انجام فعل یا ترک آن هیچ‌گاه ضروری نیست و همواره با اختیار و اراده او انجام می‌شود.

همان‌طور که آشکار شد، ترجیح احدالطرفین نیازمند علت نیست، نه چون قاعده علیت تخصیص خورده است، بلکه ترجیح احدالطرفین تخصصاً از قاعده اختیار خارج است. همان‌گونه که تمام ذاتیات تخصصاً (موضوعاً) از قاعده اختیار خارج هستند؛ یعنی خروج موضوعی دارند، نه خروج حکمی؛ یعنی تمام ذاتیات نیازمند محتاج دلیل جدایی از خود ذات نیستند و بی‌گمان خروج حکمی با قواعد عقلی تنافی دارد؛ چون قاعده عقلی استثنای پذیر نیست، ولی خروج موضوعی با قاعده عقلی تنافی ندارد. مثلاً می‌گوییم: هر ممکنی نیازمند علت است، ولی خداوند - به دلیل ممکن نبودن - موضوعاً و تخصصاً از قاعده خارج است.

پاسخی که ما برای حل شبهه اشاره کردیم، شبیه پاسخی است که برخی بزرگان برای حل شبهه ارتباط ثابت به متغیر بیان کرده‌اند؛ یعنی فرموده‌اند خدا ثابت و جوهر ذاتاً متحرک است؛ چون تحرک ذاتی جوهر است، علت جدایی نمی‌خواهد و علت که جوهر را خلق کرده، به جعل بسیط متحرک است. از این رو، متحرک بودن جوهر سبب نمی‌شود علت آن، یعنی خدا هم متحرک باشد.

در این بحث نیز می‌گوییم ترجیح احدالطرفین ذاتی اختیار است، وقتی خداوند نفس انسان را مختار آفرید، ذاتی آن ترجیح احدالطرفین است. از این رو، ترجیح احدالطرفین نیازمند دلیل و علت جدایی نیست.

خلاصه اینکه، ترجیح احدالطرفین (فعل یا ترک) تخصصاً و موضوعاً از قاعده علیت

خارج است؛ یعنی ترجیح احدالطرفین معلول نیست، بلکه ذاتی اختیار است. با این بیان، هم معنای اختیار و ترجیح با میل که مطابق وجدان است، صحیح و باقی است و هم قاعده ضرورت علی و معلولی بر عموم خود باقی خواهد بود. توجه به این نکته نیز لازم است که مراد از ذاتی در این پاسخ، همان ذاتی به معنای کلیات خمس یعنی جنس و فصل و ماهیت است که حمل آن بر ذی اللذاتی به برهان نیاز ندارد و بدیهی است. به بیان بهتر، این ذاتی همان ماهیت شیء است که - باتوجه به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت - از حدود وجود انتزاع می شود. بنابراین، می توان گفت اراده که امری وجودی است، ماهیت و حقیقت ماهوی آن همان ترجیح احد الامرین است و این ترجیح چون برای اراده و اختیار ذاتی است، به ترجیح و علت خارجی نیاز ندارد که توضیح آن گذشت. اگر کسی پرسد: کدام طرف فعل یا ترک ذاتی اراده است؟ هر طرف را که ذاتی بدانیم، همان طرف قطعی الوقوع و طرف دیگر ممتنع خواهد بود که باز هم معنای اختیار از بین می رود؛ و اگر بگویید یکی از فعل یا ترک بدون تعیین ذاتی اختیار است، در این صورت امری مبهم خواهد بود و نمی تواند ذاتی برای اختیار باشد. در پاسخ می گوئیم: هیچ کدام از طرفین فعل یا ترک ذاتی اراده و اختیار نیست، بلکه توانایی ترجیح و انتخاب که نتیجه آن حرکت اعضا است، ذاتی است و نتیجه حرکت اعضا، تحقق فعل یا ترک است. در واقع توانایی ترجیح امری وجودی و قدرت و ملکه ای در نفس بوده، این توانایی و قدرت و ملکه نفسانی همان اختیار است. به بیان دقیق، وجود نفس دارای قدرت ترجیح است که اختیار از آن انتزاع می شود؛ مثل همه ماهیات که از حدود وجودی مختلف در ذهن انتزاع می گردد.

منابع

- قرآن کریم
۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین (۱۳۸۶). کفایة الاصول (ج ۱). باحواشی حسین بروجردی. قم: انصاریان.
 ۲. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۳۷۰). شرح المقاصد (ج ۴). تحقیق عبدالرحمن عمیره. قم: منشورات الشریف الرضی.
 ۳. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰). شرح المواقف (ج ۸). قم: منشورات الشریف الرضی.
 ۴. خمینی، روح الله (۱۳۸۵). طلب و اراده. ترجمه و شرح احمد فهری. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۱، چاپ سوم.
 ۵. رجبی، محمود (۱۳۸۶). انسان شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱، چاپ دهم.
 ۶. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۶). شرح منظومه. قم: دارالعلم.
 ۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). نهاية الحکمة. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱، چاپ چهارم.
 ۸. _____ (۱۳۸۶). نهاية الحکمة باتعلیقات استاد فیاضی (ج ۳). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱، چاپ چهارم.
 ۹. _____ (۱۴۳۳ق). بداية الحکمة. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر نشر اسلامی، چاپ بیست و هشتم.
 ۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲). مبدأ و معاد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
 ۱۱. _____ (۱۴۲۸ق). حکمت متعالیه (اسفار اربعه) (ج ۱ و ۶). با حواشی علامه طباطبایی و ملاهادی سبزواری. قم: طلیعه نور، چاپ دوم.
 ۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق). تعلیقه بر نهاية الحکمة. قم: مؤسسه در راه حق؛ سلمان فارسی.
 ۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). مجموعه آثار. تهران: صدرا، چاپ هشتم.