

تسلسل اراده‌ها در افعال ارادی و راه‌حل‌های آن

دریافت: ۹۰/۰۹/۱۸ تایید: ۹۱/۰۱/۱۰

محمد علی اسماعیلی^۱

چکیده:

مسئله جبر و اختیار از مباحث بسیار مهم در حوزه انسان‌شناسی است که در میان فلاسفه، متکلمان، اصولیون و روانشناسان مطرح می‌باشد. جبر به اعتبار اسباب و عوامل آن، به جبر کلامی، روان‌شناختی و فلسفی تقسیم می‌گردد. در این میان، جبر فلسفی اهمیت ویژه‌ای دارد و غالباً توسط فلاسفه نفی شده است. در مقابل برخی از متکلمان آن‌را به عنوان لازمه دیدگاه‌های فلاسفه، امری اجتناب‌ناپذیر دانسته و مستلزم سلب اختیار می‌دانند. در میان مسائل فلسفی، سه مسئله مستلزم جبر و سلب اختیار پنداشته شده است: یکم. «ضرورت سابق» که مستفاد از قاعده فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» است؛ دوم. منتهی شدن اراده انسان به اراده واجب بالذات؛ سوم) غیر ارادی بودن اراده. مسئله اخیر، جزو مسائل بسیار مشکل در حوزه افعال اختیاری است، و بزرگانی همچون فارابی، بوعلی سینا، فخر رازی، میرداماد، صدرالمতألهین، علامه طباطبائی، آخوند خراسانی، میرزای نائینی، محقق اصفهانی، امام خمینی و محقق خوئی به تبیین و تحلیل آن پرداخته و در جهت حل آن پاسخ‌های مختلفی ارائه نموده‌اند.

واژه‌های کلیدی: جبر فلسفی، اختیار، اراده، فاعل مختار، فاعل موجب، تسلسل.

۱. دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه قم.

مقدمه

مسأله جبر و اختیار جزو مباحث بسیار دقیق و ظریف انسان‌شناسی و دارای زوایای مختلفی است. از جمله آنها، تقسیم دیدگاه جبر به اعتبار اسباب و عوامل آن به جبر کلامی، روان‌شناختی و فلسفی است (جرجانی، ۱۴۱۹، ۸: ۱۶۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ۴: ۲۲۱). برخی از مسائل فلسفی به عنوان منشأ دیدگاه جبر مطرح شده‌اند. مهمترین این مسائل، به شرح ذیل است:

۱. براساس قاعده «الشیئی ما لم یجب لم یوجد»، هر ممکن‌الوجودی مسبوق به وجوب است. برخی این وجوب را مستلزم سلب اختیار فاعل دانسته‌اند (حلی، ۱۴۳۱: ۱۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ۸: ۱۶۹).

۲. منتهی شدن اراده انسان به اراده واجب بالذات نیز مستلزم جبر تلقی شده است (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۱؛ رازی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۱۹).

۳. غیرارادی بودن اراده نیز مستلزم جبر تلقی شده است (میرداماد، ۱، ۱۳۸۱: ۲۰۹؛ خمینی، ۱۴۲۵: ۴۷).

موضوع این مقاله، تبیین و تحلیل جبر فلسفی با محوریت مسأله اراده (مسأله سوم) است. در ادامه ابتدا به تقریر اصل مسأله پرداخته و سپس تبیین و تحلیل راه‌حلهای آن را در دستور کار قرار می‌دهیم.

تقریر مسأله:

افعال انسان در یک تقسیم کلی به ارادی و غیر ارادی تقسیم می‌شود. افعال ارادی به افعالی اطلاق می‌گردد که مسبوق به اراده بوده و از اراده ناشی می‌شوند. بنابراین ملاک ارادی بودن افعال، مسبقیت آنها به اراده است. سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که خود این اراده، ارادی است یا غیر ارادی؟ صورت اول (ارادی بودن) مستلزم تسلسل است. لازمه صورت دوم نیز

غیرارادی بودن افعال اختیاری انسان است؛ زیرا مفروض این است که افعال مذکور بدان جهت متّصف به ارادیت شده‌اند که مسبوق به اراده‌اند، پس اگر خود اراده غیرارادی باشد، افعال مذکور نیز غیرارادی خواهند بود. بنابراین ارادی بودن اراده مستلزم تسلسل است، و ارادی نبودن آن مستلزم انکار افعال اختیاری است، و هر دو باطل و خلاف وجدان سلیم است (میرداماد، ۱، ۱۳۸۱: ۲۰۹؛ رازی، ۱، ۱۴۰۷: ۱۱۹).

میرداماد این مسئله را چنین تقریر کرده است: «اما مسأله‌ای که بر بزرگان فلسفه مشکل نموده است، این است که اگر بنا باشد کار عبد با اراده و اختیارش انجام پذیرد، در مورد خود اراده این پرسش رخ می‌نماید که آیا اراده نیز با اراده و اختیار است و همچنین اراده اراده و اراده اراده اراده؟ و همین‌طور لازم می‌آید که در هر کاری اراده‌های متسلسل بی‌نهایت موجود باشند» (میرداماد، ۱، ۱۳۸۱: ۲۰۹).

برخی از فلاسفه و نیز برخی اصولیون در صدد حل مشکل فوق برآمده و راه‌حل‌های متعددی ارائه نموده‌اند. در ادامه به نقد و بررسی راه‌حل‌های ارائه شده خواهیم پرداخت.

راه‌حل اول: ارادی نبودن اراده

فارابی و بوعلی سینا و نیز فخر رازی، در موارد مختلفی به مسأله فوق پرداخته‌اند. حاصل پاسخ ایشان این است که علت اراده، اراده دیگری نیست تا تسلسل در اراده‌ها رخ دهد، بلکه علت اراده، اموری خارج از اراده انسان‌اند، که همان قوای ارضی و سماوی‌اند، و قوای ارضی نیز به قوای سماوی منتهی می‌شوند. این بزرگان برای قوای سماوی، نفوسی قائل‌اند که در قوای جسمی زمینی و انسانی تأثیر می‌گذارند: «اگر کسی گمان کند که هر چه را اراده می‌کند،

انجام می‌دهد، و هر چه را بخواهد، اختیار می‌نماید، از اختیارش جستجو نما، آیا در او حادث شده است یا حادث نیست؟ اگر حادث نباشد لازم است که آن اختیار از روز اول هستی‌اش با او بوده باشد و لازم است که جزء طبیعت او بوده باشد و از او جدا نگردد. و نیز لازم می‌آید که قائل شویم به اینکه اختیارش در او مورد قضای الهی است، لکن بدون اختیار خودش است. و اگر اختیارش حادث باشد و هر حادثی محدثی می‌خواهد، پس اختیارش نیز علت و محدثی دارد، و آن محدث یا خود اوست یا غیر اوست. اگر خودش باشد یا ایجاد نمودن اختیار با اختیار صورت گرفته است، که مستلزم تسلسل است، و یا اینکه وجود اختیار در او بدون اختیار است و در نتیجه در اختیارش اختیار ندارد، و علتش به اسبابی بر می‌گردد که خارج از وجود اوست و تحت اختیار او نیست، پس به اختیار ازلی منتهی می‌گردد که نظام آفرینش را ترتیب داده است؛ زیرا اگر به اختیار حادثی منتهی گردد دوباره همین اشکال تکرار می‌گردد. پس روشن شد که هر پدیده‌ای، اعم از خیر و شر، به اسباب ناشی از اراده ازلی مستند می‌گردد» (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۱؛ ابن سینا، ۱۴۲۸: ۴۸۵؛ رازی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۱۹).

نقد و بررسی:

پاسخ فوق راهگشای مسأله مورد بحث نیست؛ زیرا روشن است که منتهی شدن اراده‌ها به اموری خارج از اراده انسان، همچون قوای ارضی یا سماوی، و نیز منتهی شدن همه اینها به اراده واجب‌الذات، گرچه شبهه تسلسل اراده‌ها را دفع می‌نماید، لکن مستلزم جبر در افعال ارادی است و چنین تالی فاسدی پذیرفتنی نیست.

راه‌حل دوم: محال نبودن تسلسل اراده‌ها

میرداماد نیز این مسئله را از جمله مسائل مشکل در نگاه فلاسفه دانسته و مدعی است که برای اولین بار به حل این مشکل پرداخته است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۷۳). حاصل پاسخ ایشان در ضمن چند بند قابل ارائه است:

(۱) هرگاه انسان بخواهد کاری انجام دهد، مکانیزم صدور آن به این صورت است که ابتدا آن را تصوّر و سپس خیریت و فائده (حقیقی یا مظنون) آن را تصدیق می‌نماید. پس از آن، در او شوقی نسبت به آن فعل ایجاد می‌گردد، و این شوق به مرور مؤکد گردیده و به اجماع و عزم (اراده) تبدیل می‌گردد. پس از اراده است که فعل از او صادر و در خارج ایجاد می‌گردد.

(۲) اراده پیش‌گفته - که منشأ صدور افعال ارادی است - به دو صورت قابل ملاحظه است: صورت اول اینکه آن را به نحو آلیت و غیرمستقل ملاحظه نمائیم. به این معنا که نظر اصلی ما به متعلق اراده باشد نه به خود اراده؛ مطابق این لحاظ، اراده مندرک در مراد (متعلق اراده) است و مورد توجه مستقل نمی‌باشد؛ و نیز اراده با این لحاظ، همان اراده و شوق نسبت به مراد است، و خودش متعلق اراده دیگری قرار نمی‌گیرد.

صورت دوم ملاحظه این است که خود اراده را مستقلاً مورد توجه قرار دهیم، همانگونه که گاهی آئینه را مستقلاً مورد توجه قرار می‌دهیم. از این دو نحوه ملاحظه اراده، آنچه منشأ طرح شبهه و مسأله مورد بحث می‌گردد، صورت دوم است.

(۳) وقتی اراده را به صورت استقلالی مورد التفات قرار دهیم، از آنجا که خودش نیز فعلی ارادی است، متعلق و مسبوق به اراده دومی قرار می‌گیرد؛ و همچنین اراده دوم نیز متعلق و مسبوق به اراده سومی قرار می‌گیرد؛ و همین‌طور این سلسله ارادات به پیش می‌رود.

۴) سلسله ارادات فوق ناشی از اعتبار ذهنی است که ذهن انسان اراده اول را مستقلاً لحاظ نموده و نیازمند اراده دوّمی شده است. نیز اراده دوّم را مستقلاً ملاحظه نموده و نیازمند اراده سوّمی شده است و همینطور بقیه ارادات متعاقبه؛ پس هرگاه ذهن انسان این اعتبار ذهنی را قطع نماید و به اراده به صورت مستقل نظر نکند، این تسلسل نیز قطع خواهد شد.

۵) تسلسل در امور اعتباری محال نیست، زیرا با قطع اعتبار ذهنی تسلسل نیز قطع خواهد شد. آنچه محال است تسلسل در امور واقعی حقیقی است. محقق طوسی در پاسخ از لزوم تسلسل در مورد «تعلق حدوث و قدم بر خودشان»، «تعلق تشخص بر خودش» و نیز «تعلق وحدت بر خودش»، این تسلسل را اعتباری می‌داند و معتقد است با انقطاع اعتبار، تسلسل نیز قطع می‌گردد (حلی، ۱۴۱۳: ۶۰، ۹۷، ۱۰۶).

نتیجه اینکه مسبوقیت اراده به اراده دوّم و نیز مسبوقیت اراده دوم به اراده سوم و نیز بقیه اراده‌ها، مستلزم تسلسل محال نیست، زیرا تسلسل در اینجا قائم به اعتبار ذهنی معتبر است، و با قطع این اعتبار، تسلسل نیز قطع خواهد شد.

سپس میرداماد به نمونه‌هایی از موارد مشابه که مستلزم تسلسل اعتباری است اشاره میکند. از جمله آنها، «علم به ذات» است، که هر گاه آنرا مستقلاً ملاحظه نمائیم، علم دوّمی به آن تعلق می‌گیرد. علم دوّم نیز متعلق علم سوّمی قرار می‌گیرد و هكذا؛ لکن این تسلسل نیز قائم به اعتبار ذهنی معتبر است، و با قطع این اعتبار، تسلسل نیز قطع خواهد شد. دیگری مسأله «نیت» در عبادات است، که هر گاه آنرا مستقلاً ملاحظه نمائیم، نیت دوّمی به آن تعلق می‌گیرد. نیت دوّم نیز متعلق نیت سوّمی قرار می‌گیرد و هكذا؛ اما این تسلسل نیز قائم به اعتبار ذهنی معتبر است، و با قطع این اعتبار، تسلسل نیز قطع خواهد شد (میرداماد، ۱۳۸۱: ۲۱۰).

نقد و بررسی:

پاسخ فوق از چند جهت مورد نقد و اشکال قرار گرفته است:

یک) پاسخ فوق مرتکب خلط بین حقائق و اعتباریات شده است. توضیح اینکه، اراده، علم، نیت و امثال اینها، جزو امور حقیقی و واقعی‌اند که قائم به اعتبار معتبر نمی‌باشند، بلکه خارج از دائره امور اعتباری بوده، نیازمند علت واقعی می‌باشند. در حالی که میرداماد آنها را جزء امور اعتباری - که قائم به اعتبار معتبر می‌باشند - قلمداد کرده است، و از آنجا که امور اعتباری سهل‌المؤونه‌اند، تسلسل در آنها را ممکن دانسته است. لکن با توجه به واقعیت داشتن آنها، این پاسخ صحیح نیست و همچنان این سؤال باقی است که: علت تحقق اراده، ارادی است یا غیر ارادی؟ ارادی بودن آن مستزم تسلسل در امور واقعی و غیر ارادی بودن آن نیز، مستلزم انکار افعال ارادی است (خمینی، ۱۴۲۵: ۴۹؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۷۵).

دو) همه اراده‌های پی‌درپی را می‌توانیم در کنار هم جمع نمائیم، و چون همه آنها ممکن‌الوجودند، نیازمند علت می‌باشند. برای این علت نیز دو صورت متصور است: اول اینکه خودش نیز اراده دیگری باشد. دوم اینکه غیر ارادی باشد. صورت اول مستلزم اجتماع نقیضین است؛ چه اینکه لازم می‌آید علت، هم داخل مجموعه اراده‌ها باشد و هم خارج از آنها. صورت دوم نیز مستلزم جبر است (صدرالمتألهین، ۶، ۱۹۸۱: ۳۹۰). این نکته شبیه برهان امکان و وجوب است که از امکان جمیع ماسوی‌الله، به ضرورت وجود واجب بالذات استدلال می‌شود (حلی، ۱۳۸۲: ۷؛ خمینی، همان: ۴۹).

سه) اشکال دیگر این است که تحلیل عقلی در اموری جاری است که علاوه بر جهت وحدت، دارای جهت تعدد نیز باشد. مانند تحلیل عقلی ماهیت بسیط به جنس و فصل، که عقل آنرا به دو جزء جنس و فصل تحلیل نموده،

حکم به تقدّم آنها در مقام تحلیل ذهنی بر آن ماهیّت بسیط می‌نماید. اما در مورد چیزهائی که دارای جهت تعدّد نباشند، این تحلیل، صرفاً یک انتزاع عقلی است و پشتوانه‌ای در نفس الامر ندارد (صدرالمتألهین، همان: ۳۸۹؛ اصفهانی، ۱۴۲۹، ۱: ۲۹۱).

اشکال فوق وارد نیست. زیرا با توجّه به مطالب پیشین، اراده جزو امور واقعی و نه امور اعتباری، است. در نتیجه تعدّدبردار بوده و قابل تحلیل عقلی می‌باشد. علاوه اینکه امور واقعی، دارای تعدّد خارجی (کثرت عددی) نیز می‌باشد.

برخی اشکال فوق را با واجب تعالی نقض نموده‌اند. به این تقریر که اعتبار علم در واجب تعالی مقدّم بر اعتبار اراده است، اعتبار اراده نیز مقدم بر اعتبار قدرت است و نیز برخی از اسمای الهی ائمه‌الاسماء‌اند (سبزواری، ۱۳۷۵: ۳۴۸).

لکن این نقض نیز وارد نیست. زیرا در مورد واجب تعالی که بسیط محض است، تحلیل عقلی فوق، صرفاً یک انتزاع عقلی است که پشتوانه‌ای در نفس الامر ندارد. صدرالمتألهین نیز منکر چنین تحلیلی نیست تا مورد نقض قرار گیرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۸۹).

چهار) اشکال دیگر این است که اگر اراده را تحلیل نموده و تفصیل دهیم، اجتماع مثلین، بلکه اجتماع امثال در موضوع واحد رخ می‌دهد. زیرا اراده‌های مفروضه در ماهیّت، لوازم، عوارض و موضوع، متحدند، و اجتماع چنین اراده‌هایی محال است (همان: ۳۹۰).

اشکال فوق مورد مناقشه است. زیرا اراده‌های مفروض، افعال اختیاری نفس بوده، قیام صدوری به نفس دارند، و روشن است که هر معلولی با علّتش رابطه‌ای غیر از رابطه معلول دیگر با نفس دارد. همچنین قیام صدوری اولی غیر از قیام صدوری دومی است، و در نتیجه اجتماع مثلین در موضوع واحد پیش

نمی‌آید، همان‌گونه که قیام شادی و غم به نفس، مستلزم اجتماع مثلین در موضوع واحد نیست.

پنج) اشکال دیگر، محال بودن علیّت برخی از افراد ماهیت واحد برای یکدیگر است؛ چه اینکه افراد ماهیت متحد، هیچگونه اولویتی بر یکدیگر ندارند، و در نتیجه برخی از افراد اراده نمی‌توانند علت برخی دیگر باشند. (همان).

اشکال فوق مبتنی بر اصالت ماهیت و نفی تشکیک در آن است. اما بنابر تشکیک در وجود، وارد نیست. زیرا برخی از مراتب وجودی می‌توانند علت مراتب دیگر باشند (سبزواری، ۱۳۷۵: ۳۴۸).

شش) قیاس اراده به نیت، قیاس مع الفارق است. زیرا در مورد نیت، لازم نیست که خود نیت نیز متعلق نیت دیگری قرار گیرد، در حالیکه اراده، چون فعلی ارادی است - لازم است متعلق اراده دیگری قرار گیرد (خمینی، ۱۴۲۵: ۴۹؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۷۶).

اشکال فوق نیز مورد قبول نیست. چه اینکه نفی وجوب شرعی لزوم تعلق نیت به خود نیت، مانع از امکان تعلق به آن در مقام ثبوت نیست. در حالیکه مسأله مورد بحث، در مقام ثبوت مطرح است.

نتیجه اینکه پاسخ میرداماد مورد قبول نیست. زیرا بین حقائق و اعتباریات خلط نموده و در نتیجه راهگشای مسأله تسلسل اراده‌ها نیست.

راه‌حل سوّم: مسبوقیت فعل به اراده، ملاک فعل اختیاری

صدرالمتألهین شیرازی ملاک اختیاری بودن افعال را، مسبوقیت آنها به اراده فاعل مختار می‌داند نه مسبوقیت اراده به اراده‌ای دیگر (صدرالمتألهین، همان: ۳۸۸). توضیح اینکه: اراده جزو صفات حقیقی ذات اضافه همانند علم و حبّ

است، و چنانکه معلوم، چیزی است که به خود او علم تعلق گرفته باشد و نه به علم او، مراد (متعلق اراده) نیز چیزی است که به خود او اراده تعلق بگیرد نه به اراده او. در نتیجه مختار کسی است که افعالش با اختیارش انجام بگیرد، نه اینکه اختیارش با اختیار خودش حاصل گردد (خمینی، همان: ۵۲).

حکیم سبزواری در این باره معتقد است: فعل اختیاری فعلی است که مسبوق به اختیار باشد نه اینکه اختیارش مسبوق به اختیار باشد، پس با اینکه خود اختیار اختیاری نیست، فعل مسبوق به اختیار می‌باشد (سبزواری، همان: ۳۴۰).

نقد و بررسی:

مقصود از فاعل مرید، کسی است که افعالش با اراده انجام گیرد. در این تفسیر، ارادیت خود اراده مورد ملاحظه نیست، لکن روشن است که مسأله مورد بحث پیرامون مباحث لفظی و عرفی نیست تا با عدم ملاحظه و عدم توجه عرفی حل گردد، بلکه پیرامون واقعیت و مقام ثبوت است. در نتیجه این پاسخ نیز راهگشا نیست. زیرا اگر خود اراده، ارادی نباشد، افعال ارادی نیز ارادی نخواهند بود، و جبر بر افعال انسان حکومت خواهد کرد.

امام خمینی در دفاع از این پاسخ به تفکیک بین ملاک ارادیت افعال و ملاک ثواب و عقاب پرداخته و پاسخ فوق را مرتبط به مقام ارادیت افعال می‌داند، و ملاک ثواب و عقاب را به وجدان عقلانی ارجاع می‌دهد که عقلاء بین حرکات ارادی و حرکات غیر ارادی تفکیک می‌نمایند (خمینی، همان).

دفاع مزبور نیز امّا، دافع اشکال نیست. زیرا اولاً: مسأله فوق خارج از مباحث لفظی و عرفی بوده و نیازمند راه‌حل واقعی است. ثانیاً: ارجاع ملاک ثواب و عقاب به وجدان عرفی، حلّ عرفی مسأله است نه حلّ تحلیلی و عقلی آن. ثالثاً: تفکیک ملاک ارادیت از ملاک ثواب و عقاب، مورد قبول نیست؛ زیرا موضوع

ثواب و عقاب افعال ارادی است، بنابراین ایندو مسأله با یکدیگر پیوند ناگسستنی داشته و متلازمانند.

مرحوم محمد حسین اصفهانی نیز با تلقی به قبول پاسخ صدرالمتألهین، چند نکته را متذکر شده است:

یک) ملاک اختیاری بودن افعال این است که خود افعال، مسبوق به اراده فاعل مختار باشد، و لازم نیست خود اراده نیز مسبوق به اراده دیگری باشد.

دو) عدم پذیرش ملاک فوق، مستلزم آن است که هیچ‌گونه فعل اختیاری در عالم -نه از سوی خداوند و نه از سوی بندگان- محقق نشود، زیرا مفروض این است که اختیاری بودن فعل به خاطر مسبوقیت به اراده است، و اگر خود اراده نیز مسبوق به اراده باشد، لازم می‌آید که اراده الهی عین ذاتش نباشد؛ و در نتیجه این تسلسل در مورد افعال اختیاری حق تعالی نیز جاری شود.

سه) اشکال لزوم تسلسل اختصاصی به اراده ندارد و در مورد علم، قدرت و حتی وجود فاعل نیز جاری می‌گردد؛ زیرا اشکال فوق بر اراده، از این جهت وارد است که اراده از مقدمات افعال اختیاری است، و افعال اختیاری بر او توقف دارند، و روشن است که این توقف در مورد علم، قدرت و حتی وجود فاعل نیز جاری است (اصفهانی، ۱۴۱۸: ۵۱). این بیان، علاوه بر اشکالاتی که متوجه پاسخ صدرالمتألهین بود، از دو جهت مورد مناقشه است:

۱. در مورد نکته دوم، گفتنی است که بحث ما در این مسأله در خصوص اراده فعلی است که هم در انسان و هم در خداوند متعال وجود دارد. از طرف دیگر، روشن است که اراده فعلی عین ذات الهی نیست، بلکه جمیع افعال الهی زائد بر ذات اویند؛ و آنچه عین ذات الهی است خصوص صفات کمالی ذاتی ثبوتی حقیقی است نه همه صفات الهی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۳، ۲۰۸؛

مجلسی، ۲۰۱۴۰۴: ۱۰). اما در مورد لزوم تسلسل، روشن است که این لزوم همان مسأله مورد بحث است.

۲. در مورد نکته سوم نیز گفتنی است که این اشکال بر اراده، نه از این جهت است که اراده از مقدمات افعال اختیاری است، و افعال اختیاری بر او توقّف دارند، و هر چه افعال اختیاری بر او توقّف دارند باید ارادی باشد، تا به موارد مذکور نقض شود، بلکه از این جهت است که اراده جزء اخیر علت تامه است و اساس فرق بین فاعل مرید و غیرمرید در همین اراده است، زیرا در مورد فاعل غیرمرید نیز گاهی تصور، تصدیق و نیز شوق وجود دارد و لکن فعل مزبور محقق نمی‌گردد. نتیجه اینکه پاسخ مرحوم کمپانی نیز برای حلّ مسأله تمام نبوده و مورد مناقشه است.

راه حل چهارم: اختیاری بودن مبادی اختیار

مرحوم آخوند خراسانی نیز متعرض مسأله مورد بحث شده و به پاسخ آن پرداخته است. وی در احکام قطع، در ذیل مسأله تجرّی، به این اشکال می‌پردازد که استحقاق عقاب باید بر خود فعل مورد تجرّی بار شود نه بر قصد معصیت. زیرا عقاب بر قصد معصیت، عقاب بر کار غیراختیاری است. زیرا اگر قصد و عزم اختیاری باشند متوقّف بر قصد دیگری خواهند بود، و همینطور این سلسله ادامه یافته و تسلسل محال رخ می‌دهد. سپس به پاسخ این اشکال می‌پردازند: اگر چه خود اختیار، اختیاری نیست، لکن برخی از مقدمات آن اختیاری است، و در نتیجه تسلسل در اختیار پیش نمی‌آید (خراسانی، ۱۴۲۷، ۲: ۲۴۰).

نقد و بررسی:

این پاسخ نیز مورد پذیرش نیست؛ زیرا اشکال فوق در مورد مبادی اختیاری خود اختیار نیز جاری می‌گردد. اگر آن مبادی، اختیاری‌اند، لازم است مسبوق به

اختیار باشند، و مستلزم تسلسل است، و اگر اختیاری نیستند، جبر در افعال انسان رخ می‌دهد (خمینی، همان: ۵۰؛ سبحانی، همان: ۷۹). علاوه اینکه، آنچه مرکز تجلی اختیار انسان در صدور افعال اختیاری است، خود اختیار است که جزء اخیر علت تامه می‌باشد، و بقیه مبادی صدور افعال اختیاری چندان مورد توجه نبوده و اغلب آنها غیراختیاری‌اند.

راه‌حل پنجم: ذاتی بودن ارادیت اراده

مرحوم بروجردی در باره مشکله تسلسل اراده‌ها معتقد است که ملاک اختیاری بودن همه کارهای اختیاری، مسبوقیت به اراده است، و مطابق قاعده «کلّ ما بالعرض لابدّ ان یتتهی الی ما بالذات»، خود اراده نیازمند مسبوقیت به اراده دیگری نیست، بلکه ارادیت ذاتی آن است (متظری، ۱۴۱۵: ۱۲۲).

نقد و بررسی:

این ناتمام است. زیرا مرکب خلط خلط بین حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه شده است (خمینی، همان: ۵۱؛ سبحانی، همان: ۸۱). توضیح اینکه مرحوم بروجردی بین دو مسأله ذیل خلط نموده است:

الف. آیا حمل اراده بر خود اراده نیازمند واسطه در عروض است یا خیر؟

ب. آیا خود اراده نیامند علت می‌باشد یا خیر؟

روشن است که مسأله اول ناظر به نفی حیثیت تقییدیه می‌باشد. در حالیکه مسأله دوم، ناظر به اثبات حیثیت تعلیلیه است، و نفی حیثیت تقییدیه با اثبات حیثیت تعلیلیه قابل جمع‌اند. چنانچه اثبات موجودیت برای وجود نیاز به حیثیت تقییدیه ندارد، بر خلاف اثبات آن برای ماهیت، که با حیثیت تقییدیه (وجود) صورت می‌گیرد. در حالی که اثبات موجودیت برای وجود، نیازمند حیثیت تعلیلیه می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۸۵، ۱: ۴۷).

با این توضیح روشن می‌گردد که مسأله مورد بحث، مسأله دوّم است، در حالیکه پاسخ فوق، ناظر به مسأله اول می‌باشد. این خلط برای برخی از فلاسفه در موجودیّت وجود رخ داده است، که برخی دیگر آن را متذکّر شده اند (همان).

راه حل ششم: علت فاعلی نبودن اراده

علامه طباطبائی بخش‌هایی از آثار خود به کیفیّات نفسانی و از جمله اراده پرداخته، و مبادی افعال ارادی را چنین بر می‌شمارند: علم، شوق، اراده، قوای عامله و محرّکه. ایشان سپس علم را متمّم فاعلیّت انسان ذکر می‌کنند که به واسطه آن کمال را از غیر کمال باز می‌شناسد. همچنین مرتبه شوق بعد از علم است و خود شوق بدون اینکه بر شوق دیگر یا اراده متوقف باشد، حاصل می‌شود. مرتبه اراده نیز بعد از مرتبه شوق است و به صورت ضروری و بدون توقّف بر اراده دیگر حاصل می‌شود؛ در غیر این صورت تسلسل اراده‌ها رخ می‌دهد که محال است. بنابراین اراده علت فاعلی فعل نیست، بلکه اراده و شوق ماقبل آن، از لوازم علم‌اند که متمّم فاعلیّت فاعل است (طباطبائی، همان، ۲: ۴۶۴).

نقد و بررسی:

پاسخ فوق نیز بر طرف کننده اشکال نیست. زیرا روشن است با نفی تالی دوّم (تسلسل اراده‌ها)، تالی اوّل (لزوم جبر) مورد پذیرش قرار گرفته و صریحاً خود اراده غیراختیاری قلمداد شده است. در حالی که هر دو تالی مذکور فاسد بوده و قابل التزام نیستند؛ و اینکه اراده را علت فاعلی فعل ندانیم نیز راهگشا نیست.

راه حل هفتم: اختیار ذاتی نفس

امام خمینی با نقد و بررسی دیدگاه‌های مختلف در این زمینه معتقد است که افعال اختیاری انسان، بر دو گونه‌اند:

الف. افعال تکوینی یا تسبیبی: افعالی که با سبب و وسیله‌ای از نفس صادر می‌شوند. مانند نوشتن با قلم، ساختن ساختمان با ابزار و وسائل. اینگونه افعال اختیاری مسبوق به تصور، تصدیق، شوق و سپس عزم و تصمیم قاطع نفس بوده و پس از آن عضلات تحریک و فعل صادر می‌گردد.

ب. افعال نفسانی یا مباحثی: افعالی که با خلاقیت نفس و بدون سبب و وسیله‌ای از نفس صادر می‌شوند. مانند خلق صورت‌های بدیع هندسی در ذهن برای مهندس و نیز استخراج جزئیات از کلیات برای ریاضی‌دان و فقیه. اینگونه افعال اختیاری مسبوق به مقدمات پیش‌گفته نمی‌باشد، بلکه نفس، فاعل بالتجلی آنهاست، و افعال اختیاری به نحو اجمال در او حضور دارند.

ملاک اختیاری بودن این دو دسته از کارهای اختیاری با یکدیگر فرق دارد. ملاک اختیاری بودن دسته اول، مسبوق بودن به مقدمات فوق، و از جمله اختیار است. لکن ملاک اختیاری بودن دسته دوم، مسبوق بودن به مقدمات فوق نیست، بلکه صدور از فاعل مختار است.

بنابراین، اختیار، اختیاری است، اگر چه مسبوق به اختیار دیگری نیست. منشأ شبهه تسلسل نیز این است که مستشکل، ملاک اختیاری بودن افعال اختیاری را یکی دانسته است. در حالی که دو ملاک برای اختیاری بودن آنها وجود دارد (خمینی، ۱۴۲۵: ۵۳). این دیدگاه نسبت به پاس‌خهای پیشین از اتقان بیشتری برخوردار بوده و به واقع نزدیکتر است.

راه‌حل هشتم: مرجح بوده اراده

مرحوم خوئی در این‌باره معتقد است: اراده، مرجح افعال اختیاری است نه علت تامه آنها. زیرا علت تامه افعال اختیاری، اعمال قدرت نفس است. دلیل این ادعا نیز وجدان است (خوئی، ۱۴۳۰: ۱۸۶) ایشان همچنین معتقد است که لزوم

وجود اراده در افعال اختیاری برای خروج از لغویت است، نه استحاله؛ زیرا ترجیح بدون مرجح محال نیست، و آنچه محال است ترجیح بدون مرجح است. مضافاً اینکه برای خروج از لغویت، وجود مرجح برای طبیعی‌الفعل کافی است، و وجود مرجح برای شخص‌الفعل، ضرورتی ندارد (همو، ۱۴۱۹، ۱: ۲۱۳).

وقتی اثبات گردید که اراده نمی‌تواند علت تامه افعال اختیاری باشد، لابد علت تامه افعال اختیاری چیز دیگری است که بین شوق و حرکات عضلات قرار دارد و ایشان آنرا «اعمال نفس»، «اختیار»، «سلطنت نفس» و یا «طلب» می‌نامد (خوئی، همان: ۱۸۶). از نگاه ایشان، شوق، در نتیجه ملائمت نفس با مشتاق‌الیه حاصل می‌گردد، و وقتی نفس انسان، نسبت به کاری شوق پیدا کرد، این شوق علت تامه انجام آن کار نیست، بلکه مرحله دیگری بنام «اعمال قدرت» و «اختیار» وجود دارد، که نفس، یکی از اطراف را انتخاب و اختیار می‌نماید، و اختیار به معنای طلب‌الخییر است. یعنی طرف بهتر را انتخاب می‌نماید، و این اختیار نمودن، فعلی اختیاری از افعال نفس است که در نتیجه سلطنت نفس می‌باشد. در نگاه ایشان این اعمال قدرت و اختیار و سلطنت نفس، ذاتی نفس و داخل در ذات و جوهره نفس آدمی است. بنابراین نیازمند اراده و اختیار دیگری نیست تا تسلسل رخ دهد؛ چنانچه می‌فرماید: «از طرف دیگر خداوند متعال نفس انسان را دارای این سلطنت و قدرت آفریده است، و این سلطنت، ذاتی اوست، و از جهت همین سلطنت است که عضلات تحت تصرف نفس‌اند، پس نفس در اعمال قدرت و سلطنتش نیازمند اعمال قدرت و سلطنت دیگری نیست» (خوئی، ۱۴۳۰، ۱: ۳۹۴-۳۹۶).

حاصل پاسخ مرحوم خوئی این است که افعال اختیاری با مسبوقیت اختیار از نفس صادر می‌گردد، لکن خود اختیار ذاتی نفس بوده و نیازمند مسبوقیت به اختیار نیست.

نقد و بررسی:

بر اساس این پاسخ، ترجیح بدون مرجح جایز و ترجیح بدون مرجح محال است. این در حالی است که ترجیح بدون مرجح، به معلول بدون علت بازگشت دارد، بدان 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 استحاله این امر بدیهی بوده و انکار آن منجر به انسداد باب اثبات خداوند متعال می‌گردد. در این بین فرقی ندارد که طبیعی‌الفعل مرجح داشته باشد یا خیر، زیرا مرجح برای طبیعی‌الفعل، مرجح برای افراد آن نیست، پس همه افراد آن، بالسویه خواهند بود. بنابراین همان دلیلی که بر استحاله ترجیح بدون مرجح ذکر می‌گردد، (خوئی، همان، ۱: ۲۱۳) بر استحاله ترجیح بدون مرجح نیز دلالت می‌کند، و حکم هر دو یکی است.

حاصل پاسخ فوق 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.

لکن روشن است که این پاسخ مجمل است (سبحانی، ۱۴۱۲، 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، و الا غیر اختیاری خواهد بود، و اینکه اختیار ذاتی نفس است نمی‌تواند پاسخگوی شبهه باشد، زیرا بحث در مصادیق خارجی اختیار یعنی اختیارهای جزئی است که جزو افعال اختیاری نفس‌اند، و شکی نیست که همه اینها، حادث بوده و نیازمند علت‌اند.

راه‌حل مختار:

نظریه مختار، بعد از ذکر سه نکته ارائه می‌گردد:

یک) اراده کاربردهای مختلفی دارد. گاهی به معنای دوست داشتن استعمال می‌گردد که معنای عامی است. چنانچه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ شما متاع این جهانی را می‌خواهید و خدا آخرت را می‌خواهد. او پیروزمند و حکیم است (انفال: ۶۷). گاهی به معنای مطلق تصمیم گرفتن و گاهی نیز به معنای تصمیم گرفتن ناشی از ترجیح عقلانی استعمال می‌گردد (جرجانی، ۱۳۷۰، ۱: ۶؛ اصفهانی، ۱۴۱۸: ۷).

آنچه مربوط به موضوع این مقاله است، معنای سوم است. در تحلیل این معنا دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. لکن به نظر می‌رسد اراده از سنخ شوق نیست، بلکه فعلی از افعال اختیاری نفس است و نسبتش با نفس، نسبت فعل با فاعل است نه عرض با موضوعش؛ و بعد از تصور فعل، تصدیق به فائده آن، و ایجاد شوق در نفس، قرار می‌گیرد، که بعد از این مقدمات به صورت فعلی اختیاری از نفس صادر می‌گردد.

باید توجه داشت که اراده به دو قسم منقسم می‌گردد: یکی اراده ذاتی و دیگری اراده فعلی. اراده ذاتی عبارت است از اینکه فاعل در انجام افعال خویش از فشارهای داخلی و خارجی رها باشد و مقهور فشارهای داخلی یا خارجی قرار نگیرد. اراده فعلی نیز عبارت است از فعل جوانحی که بعد از تصور فعل، تصدیق به فائده آن، و ایجاد شوق در نفس، در پرتو اراده ذاتی، از نفس صادر می‌گردد و منشأ صدور افعال ارادی دیگر می‌گردد.

دو) اختیار نیز دارای کاربردهای متعددی است. در یک کاربرد عامّ در مقابل جبر محض و به معنای فاعل صاحب شعور قرار می‌گیرد که کاری را بر اساس خواست خود و بدون قهر قاهر، انجام می‌دهد. در کاربرد دیگری، به معنای

انجام دادن کارها بدون فشار داخلی و خارجی استعمال می‌گردد (جرجانی، ۱، ۱۳۷۰: ۶)

محلّ بحث معنای اخیر است. لکن باید توجه داشت که اختیار نیز به اختیار ذاتی و اختیار فعلی تقسیم می‌گردد. اختیار ذاتی عبارت است از اینکه فاعل در انجام افعال خویش از فشارهای داخلی و خارجی رها باشد و مقهور فشارها قرار نگیرد. عبارت معروف فلاسفه در تفسیر اختیار که می‌گویند: «کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل» به اختیار ذاتی اشاره دارد. اختیار فعلی نیز عبارت است از فعل جوانجی که بعد از تصوّر فعل، تصدیق به فائده آن، و ایجاد شوق در نفس، در پرتو اختیار ذاتی، از نفس صادر می‌گردد و منشأ صدور افعال اختیاری دیگر می‌گردد.

سه) از توضیحات گذشته روشن می‌گردد که اراده و اختیار مورد بحث، به یک معنا استعمال می‌گردند و در حقیقت دو مفهوم انتزاع شده از یک واقعیت خارجی در نفس‌اند. از این جهت می‌توان گفت که اراده ذاتی همان اختیار ذاتی و اراده فعلی همان اختیار فعلی است. البته شاید بتوان گفت که در عرف متکلمین و فلاسفه، اختیار به صورت مطلق به اختیار ذاتی تبادر می‌نماید، و اراده، به اراده فعلی تبادر دارد. لکن روشن است که این تبادر، مانع صحّت تقسیم هر دو به ذاتی و فعلی نیست.

با توجه به نکات فوق، تحلیل نظریه مختار از قرار ذیل است: نفس انسان دارای دو نوع اراده و اختیار است: یکی اراده و اختیار ذاتی و دیگری اراده و اختیار فعلی. اراده و اختیار ذاتی نفس عبارت است از اینکه نفس در انجام افعال خویش از فشارهای داخلی و خارجی رها باشد و مقهور فشارها قرار نگیرد. در پرتو همین اراده و اختیار ذاتی نفس است که اراده و اختیار فعلی از نفس به

صورت فعلی ارادی و اختیاری صادر می‌گردد و منشأ صدور افعال ارادی و اختیاری دیگر می‌گردد.

بنابراین می‌توان گفت ملاک اِتصاف افعال ارادی و اختیاری به ارادی بودن و اختیاری بودن یک چیز است، و آن «صدور از نفس با رها بودن از فشارهای داخلی و خارجی، و قرار نداشتن تحت قهر قاهر داخلی یا خارجی» است؛ و روشن است که این ملاک همان‌گونه که بر افعال اختیاری جوارحی صادق است، بر افعال جوانحی و از جمله خود اراده و اختیار فعلی نیز صادق می‌باشد. زیرا خود اراده و اختیار فعلی نیز با رها بودن نفس از فشارهای داخلی و خارجی، و قرار نداشتن تحت قهر قاهر داخلی یا خارجی، از نفس صادر می‌گردد؛ و تنها فرق افعال جوارحی با اراده و اختیار فعلی که از افعال جوانحی نفس است، در این است که بین افعال جوارحی و نفس، اراده و اختیار فعلی واسطه است و افعال جوانحی مسبوق به اراده‌اند در حالی که این وساطت بین خود اراده فعلی و نفس وجود ندارد.

نتیجه اینکه ریشه مسأله تسلسل اراده‌ها در این است که ملاک اختیاری و ارادی بودن افعال را مسبوقیت به اراده دانسته‌اند، و در نتیجه در مورد خود اراده دچار مشکل شده‌اند. در حالی که ملاک اختیاری و ارادی بودن افعال، مسبوقیت به اراده نیست، تا مسأله فوق رخ دهد؛ بلکه صدور از نفس در پرتو اختیار ذاتی نفس است، و با این ملاک مسأله فوق نیز حل می‌گردد. بدیهی است که راه حل مختار برآمد و برآیند راه‌حل امام خمینی، مرحوم خوئی و نیز علامه طباطبائی می‌باشد.

نتیجه‌گیری

مشکله تسلسل اراده‌ها مورد توجه خیلی از فلاسفه و برخی از اصولیون بوده و به بررسی و حل آن پرداخته‌اند. مهمترین راه‌حل‌های ارائه شده، از قرار ذیل است: ارادی نبودن اراده، محال نبودن تسلسل اراده‌ها، مسبوقیت فعل به اراده ملاک اختیار، اختیاری بودن مبادی اختیار، ذاتی بودن ارادیت اراده، علت فاعلی نبودن اراده، ذاتی نفس بودن اختیار و مرجح بودن اراده. راه حل‌های اول، دوم، سوم، چهارم و پنجم مورد پذیرش نیستند و مشکل تسلسل اراده‌ها را دفع نمی‌نمایند.

راه حل صحیح این است که نفس انسانی دارای دو گونه اختیار است: اختیار ذاتی و اختیار فعلی. اختیار فعلی ناشی از اختیار ذاتی بوده و منشأ صدور افعال اختیاری دیگر می‌گردد؛ و ملاک اختیاری بودن افعال اختیاری، مسبوقیت به اراده نیست، بلکه صدور از نفس با رهائی از فشارهای داخلی و خارجی است. راه‌حل‌های هفتم، هشتم و نهم با تبیین فوق مورد پذیرش بوده و مشکل تسلسل اراده‌ها را پاسخگو هستند.

منابع:

- ابن سینا، حسین (۱۴۲۸)، *الإلهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق: حسن زاده الأملی، قم، بوستان کتاب.
- (۱۴۰۴)، *التعليقات*، تحقیق: عبد الرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- بروجردی، سید حسین (۱۴۱۵)، *نهاية الأصول*، قم، نشر تفکر.
- تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹)، *شرح المقاصد*، تحقیق: عبد الرحمن عمیره، بیروت، الشریف الرضی.
- جرجانی، (۱۴۱۹)، *شرح المواقف*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲)، *كشف المراد*، تعلیق جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- خراسانی، محمد کاظم (۱۴۲۷)، *كفاية الأصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۲)، *لب الأثر فی الجبر والقدر*، تقریر: جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸)، *تحریرات فی الأصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خوئی، ابوالقاسم (۱۴۳۰)، *أجود التقريرات*، نجف، مؤسسه صاحب الامر.
- رازی، فخرالدین (۱۴۰۷)، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، بیروت، دارالکتب العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۶)، *الإلهيات*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۲)، *شرح الاسماء الحسنی*، تحقیق: دکتر حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- (۱۳۸۴)، *شرح المنظومة*، تهران، نشر ناب.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الأسفار الأربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۵)، *نهاية الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی علیه السلام.

- (۱۴۲۸)، *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*، قم، مکتبه فدک.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵)، *تلخیص المحصل* (نقد المحصل)، بیروت، دارالاضواء.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵)، *فصوص الحکم*، قم، انتشارات بیدار.
- فیاض، محمد اسحاق (۱۴۳۰)، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریرات بحث محقق خوئی، نجف، مؤسسه الخوئی الإسلامیة.
- قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۴)، *نگاه سوم به جبر و اختیار*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مصباح یزدی (۱۴۱۸)، *محمد تقی، المنهج الجديد فی تعلیم الفلسفة*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷)، *القبسات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- (۱۳۸۱)، *مصنفات میر داماد*، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

Archive of SID

اشكالية تسلسل الارادات فى الفعل الارادى

محمد على اسماعيلى

خلاصة المقال:

حظيت مسألة الجبر و الاختيار بمكانة خاصة فى الفكر الانسانى على مستوى الفلاسفة و المتكلمين و الاصوليين و علماء النفس. و قد قسم الجبر لحيثيات متعددة الى الجبر الكلامى و الفلسفى و النفسى، إلا ان الجبر الفلسفى نال مكانة متميزة حيث ذهب أغلب الفلاسفة الى نفيه، إلا ان بعض المتكلمين يصرح بان الجبر لازم كلام الفلاسفة و نظرياتهم المطروحة فى هذا المجال، فلا يمكنهم التفضى عنه و أن كلامهم يستلزم سلب الاختيار من الانسان. و الملاحظ على البحث الفلسفى وجود ثلاثة ابحاث تستلزم الجبر و سلب الاختيار، منها "الضرورة السابقة" المستفاد من قاعدة " الشئ ما لم يجب لم يوجد"؛ و إنتهاء إرادة الانسان الى إرادة الواجب بالذات، و الثالث، كون الارادة غير إرادية. و هذه المسألة الأخيرة تعد من بين المسائل الشائكة فى دائرة الافعال الاختيارية، حيث خاض فيها كبار الاعلام و حاولوا رفع الاشكالية الموجودة فيها و وضع المعالجات لها، كالفارابى، و ابن سينا، و الفخر الرازى إضافة الى الميرداماد، صدر المتألهين، العلامة الطباطبائى، الآخوند الخراسانى، الميرزا النائينى، المحقق الاصفهانى، الإمام الخمينى.

مفاتيح البحث: الجبر الفلسفى، الاختيار، الارادة، الفاعل المختار، الفاعل الموجب، التسلسل.