

پژوهشنامه فلسفه دین، سال هجدهم، شماره اول (پیاپی ۳۵)، بهار و تابستان ۱۳۹۹، صص. ۲۴۱-۲۶۲
Philosophy of Religion Research, vol. 18, no. 1, (serial 35), Spring & Summer
2020, pp. 241-262

دیدگاه علامه جعفری در تحلیل اراده و اختیار در مواجهه با حکمت متعالیه و مکتب نائینی

عبدالله نصری^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۲۰

چکیده

در مکتب نائینی در صدور فعل اختیاری از مفهومی به نام طلب و سلطنت نام برده‌اند و به زعم خود خواسته‌اند که نقاط ضعف تحلیل‌های فلاسفه را جبران کنند. در باب منشأ اراده نیز میان فلاسفه و مکتب نائینی برخی اختلاف‌نظرها وجود دارد. در تعریف و تحلیل مفهوم اختیار نیز مکتب نائینی به نقد فلاسفه پرداخته و اختیار را ناشی از سلطنت نفس به شمار آورده‌اند. در این میان علامه جعفری آراء خاصی دارد که در بعضی موارد هم با دیدگاه فلاسفه و هم مکتب نائینی تفاوت دارد. وی با توجه به مبانی انسان‌شناسی خود بحث جبر و اختیار را از حب ذات انسان آغاز کرده و اراده را فعل نفس و معلول آن به شمار می‌آورد که شخصیت و انگیزه‌های مختلف انسان‌ها موجب اختلاف اراده‌های انسان‌ها می‌شود. وی با تعریف خاص خود از اختیار، که آن را نظارت من بر دو جهت مثبت و منفی کار می‌داند، از نقش من در صدور اراده و تحقق فعل اختیاری بحث می‌کند.

کلیدواژه‌ها

اراده، اختیار، فاعل بالتجلی، طلب، سلطنت

۱. استاد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. (nasri_a32@yahoo.com)

۱. مقدمه

در این مقاله به تحلیل دو مفهوم اراده و اختیار از منظر علامه جعفری می‌پردازیم و با طرح نظریات فیلسوفان مسلمان و مکتب نائینی نشان می‌دهیم که دیدگاه علامه جعفری با هر دو متفاوت است. بر این اساس، اراده و اختیار از دیدگاه فلاسفه و مکتب نائینی بررسی می‌شود و آنگاه دیدگاه علامه جعفری درباره این دو بیان خواهد شد. لازم به ذکر است که پیش‌تر مقاله‌ای با عنوان «اختیار و ضرورت از دیدگاه حکمت متعالیه، مکتب نائینی و محمدتقی جعفری» (نصری ۱۳۹۳) منتشر شده است که بیش از همه به روند تحقق فعل اختیاری اختصاص دارد. این مقاله با محوریت تحلیل مفهومی اراده و اختیار در آرای علامه جعفری با نظر به تفاوت‌های آن با نظر فیلسوفان مسلمان و مکتب نائینی نوشته شده است.

۲. اراده از نظر فیلسوفان مسلمان

ابن‌سینا میان شوق و اراده تمایز قائل است. از نظر وی، اراده یا اجماع غیر از شوق است. زیرا گاهی شوق به چیزی شدت پیدا می‌کند، اما اجماع برای حرکت عضلات جهت تحقق فعل صورت نمی‌گیرد (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۲: ۱۷۲). از نظر ابن‌سینا، امکان تحقق اراده بدون شوق موجود است، مثل کسی که برای سلامتی خود به قطع عضو تن درمی‌دهد، اما برای انجام آن شوقی ندارد (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۲: ۳۸۵).

ملاصدرا هم اراده را عزم ثابتی می‌داند که برانگیزنده حتمی بر فعل یا ترک آن است. از نظر وی اراده مانند سایر احوالات نفسانی مثل علم و قدرت و میل کیف نفسانی است. از نظر وی اراده مغایر با میل است. گاهی انسان چیزی را اراده می‌کند که بدان میل ندارد، مانند داروی تلخی که برای وی مفید است. گاهی هم انسان میل به چیزی پیدا می‌کند، اما آن را اراده نمی‌کند، مثل خوردن غذای لذیذی که برای وی ضرر دارد. فرق شوق و اراده این است که اراده یک میل اختیاری است، اما شوق میل طبیعی است (ملاصدرا ۱۳۸۳، ۴: ۱۱۴).

ملاصدرا در نقد کسانی که اراده را شوق مؤکد می‌دانند چند نکته را مطرح

می‌سازد:

۱. گاهی فعل بدون شوق مؤکد محقق می‌شود، مانند افعالی که از سر عادت انجام می‌گیرد.

۲. گاهی شوق مؤکد تحقق می‌یابد، اما به خاطر فقدان اراده فعل انجام نمی‌شود، مثل محرّمات و مشتهیات برای فرد متقی که دارای شهوت بسیار است.

۳. اراده همان اجماع و عزم و میل اختیاری است، اما شوق میل طبیعی است (ملاصدرا ۱۳۸۳، ۶: ۳۳۷، ۳۳۸).

ملاصدرا در برخی آثار خود تغایر شوق و اراده را به شدت و ضعف می‌داند، یعنی وقتی شوق قوی می‌شود به عزم تبدیل می‌شود (ملاصدرا ۱۴۲۲، ۲۴۰؛ ۱۳۵۴، ۱۳۵). از نظر او، اراده به معنای واحد و متواپی در موجودات مختلف به کار نمی‌رود، همان‌گونه که وجود جنبه تشکیکی دارد، اراده هم دارای مراتب است و در هر موجودی تابع مرتبه وجود آن است. هر قدر موجودی کامل‌تر باشد، اراده در آن قوی‌تر خواهد بود. در واجب‌الوجود اراده عین ذات اوست و در واقع عین داعی است، اما در غیر واجب‌الوجود صفتی زائد بر ذات و غیر از داعی است.

حاجی سبزواری اراده را شوق اکید و از مقوله انفعال نفسانی می‌داند. از نظر وی ادراک ملایمی که به دنبال حصول داعی رخ می‌دهد شوق مؤکد یا اراده نامیده می‌شود. (نک. انصاری شیرازی ۱۳۹۱، ۴: ۲۸۳). گاهی هم وی اراده را عزم مصمم می‌داند که به دنبال شوق مؤکد حاصل می‌شود، نه این که اراده خود شوق مؤکد باشد:

ثم عقیب الشوق عزم صمما تحریک ما فی العضلات اختتما

محمدتقی آملی معتقد است که اراده بر حسب حمل اولی عبارت است از فعلیت اقتضاء و تمامیت تأثیر در شیئی برای وجود شیئی دیگر: شیء اول که در آن فعلیت اقتضاء و تمامیت تأثیر برای وجود شیء دیگر وجود دارد مرید و شیء دوم مراد نامیده می‌شود. و تمامیت تأثیر شیء اول و فعلیت اقتضاء عبارت است از اراده. از نظر وی میان طلب و اراده تمایز است، زیرا در طلب ادراک وجود دارد. میان اراده و طلب از جهت مصداق عموم و خصوص مطلق است، یعنی هر آنچه بر آن مفهوم طلب صدق می‌کند مفهوم اراده هم بر آن صدق می‌کند، بر خلاف اراده (محمدتقی آملی ۱۳۷۷، ۲: ۷۸-۷۹).

سبزواری معتقد بود که اراده همان علم است. از نظر آملی، اگر مراد سبزواری حیث مصداقی باشد، این مطلب درست است. هرچند این اختصاص به اراده ندارد و همه

صفات این گونه هستند. اما از نظر مفهومی اراده غیر از علم است، زیرا صفات از نظر مفهومی متمایز از یکدیگرند. ادعای وجدان صریح هم این است که مفهوم اراده غیر از مفهوم علم است (محمدتقی آملی ۱۳۷۷، ۲: ۷۹-۸۰).

آملی معتقد است که مصداق اراده میان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود متمایز است، زیرا اولین چیزی که ممکن برای فعل اختیاری خود نیاز دارد علم است، که داعی نامیده می‌شود؛ سپس شوق مؤکد، که وجود آن ملائم با طبع فاعل صاحب اراده است؛ سپس تصمیم نفس، که پس از حصول تحیر و تردید و رفع آن ایجاد می‌شود و مبنای ایجاد آن ترجیح وجود و مقتضیات آن بر عدم است که به آن اجماع هم گفته می‌شود؛ در مرحله بعد حرکت عضلانی است، که فعل در خارج تحقق پیدا می‌کند. این مقدمات چهارگانه در ممکن‌الوجود زائد بر ذات و عارض بر وی هستند، یعنی ممکن در ابتدا علم ندارد و سپس به فعلش علم پیدا می‌کند، در عین حال شوق و تصمیم و حرکت عضلانی هم ندارد و سپس این امور برای وی حادث می‌شود.

از نظر آملی، ذات فاعل از حیث ذاتش مصداق اراده نیست، چون ذات فاعل برای فعلیت اقتضاء و تمامیت تأثیر برای وجود شیء دیگر نیازمند مقدمات چهارگانه است. علم به فعل و ادراک ملایم با طبع نیز اراده نیست، زیرا بسیاری دارای علم و ادراک ملائم با طبع هستند، اما به جهت عدم اشتیاق به فعل یا وجود موانع، فعل از آنها صادر نمی‌شود. شوق مؤکد که تحریک نفسانی برای فعل است مصداق اراده تلقی می‌شود، زیرا اقتضای تأثیر تام دارد. اجماع مترتب بر شوق را می‌توان اراده نامید. بنابراین شوق مؤکد و تصمیم و حرکت عضلانی مصداق اراده هستند، البته شوق و تصمیم اراده نفسانی هستند، یعنی فعلیت اقتضاء و تمامیت تأثیر در نفس فاعل را دارند و از کیفیات نفسانی هستند و حرکت عضلانی اراده خارجی و از صفات قائم به عضلات است (محمدتقی آملی ۱۳۷۷، ۲: ۸۱-۸۲).

از نظر علامه طباطبایی، حقیقت اراده عبارت است از رابطه میان فاعل مرید و افعال مباشر وی. این رابطه که میان نفس انسان و فعل او برقرار است یک رابطه حقیقی است (مطهری ۱۳۷۱، ۱: ۷۸). در میان صفات نفسانی انسان تنها صفتی که می‌توان اراده را بر آن منطبق ساخت صفت قصد است و قصد که واسطه میان علم و تحقق فعل است عبارت است از میل نفسانی فاعل به سوی فعل.

از نظر ایشان، اراده علم نیست (بر خلاف نظر ملاصدرا)، زیرا به روشنی در وجود خود احساس می‌کنیم که اراده واسطهٔ میان علم به فعل و انجام آن است، نه خود علم. همچنین اراده غیر از شوق مؤکد است، زیرا شوق هم به اعیان تعلق می‌گیرد و هم به افعال اختیاری، اما اراده فقط به افعال اختیاری تعلق می‌گیرد. کسانی که اراده را شوق مؤکد دانسته‌اند تعریف به مباین کرده‌اند و به مغالطهٔ «أخذ ما بالعرض مکان ما بالذات» دچار شده‌اند (نک. ملاصدرا ۱۳۸۳، ۶: ۳۱۵).

مطهری در بحث اراده به مقایسهٔ فعالیت‌های ارادی حیوان و انسان می‌پردازد. ارادهٔ حیوان محدود به پیروی از تمایلات و غرایز است. دستگاه وجود حیوان به گونه‌ای است که به صرف این که تصور مطلوبی که هماهنگ با یکی از تمایلات اوست پدید آید، نیروی اراده‌اش در صدد اجرای آن برمی‌آید، مگر این که یک مانع خارجی بر سر راه او قرار گیرد. پس حیوان در عین حال که در حرکات خود آزاد و مختار است و

طبیعت به وی میدان داده و مسیر معینی را برای وی تعیین نکرده است و تعیین مسیر را به اراده خود حیوان واگذار کرده است، این تعیین ارادی و اختیاری و انتخابی حیوان همواره با اشارهٔ غریزه صورت می‌گیرد و بیش از این حیوان آزادی ندارد. (مطهری ۱۳۷۱، ۶۱۸)

اما انسان، علاوه بر این که از جهت تنوع در تکامل غرایز و تمایلات غنی است، دارای تمایلات عالی است، مانند تمایلات حقیقت‌جویی، اخلاقی، زیبایی‌جویی. فعالیت حیوان التذادی است، اما فعالیت انسان تدبیری است. فعالیت تدبیری انسان این گونه است که به صرف هماهنگی فعل با برخی تمایلات وی موجب نمی‌شود تا قوهٔ اراده در صدد اقدام برای تحقق آن برآید، بلکه پس از آن که تصویری از یک فعل برای انسان پیش آمد، وی به سنجش و بررسی دربارهٔ آن می‌پردازد و اگر فایدهٔ آن عمل از ضررش بیشتر باشد آن را انتخاب و اختیار می‌کند. و اگر دارای ضرر بود، به رغم آن که با غرایز وی هماهنگ است، اراده وی در مقابل تحریک آن غریزه مقاومت کرده، آن را به عقب می‌راند. مفید یا مضر بودن یک فعل به وسیله «علم و قانون و تکلیف» معین می‌شود. از همین جا است که انسان داروی تلخ را برای سلامتی بر خلاف تمایل خود می‌نوشد. حاکمیت غریزه در حیوان یک راه معین برای او تعیین می‌کند و ارادهٔ حیوان را در همان راه به عمل وامی‌دارد. ولی «حکومت عقل در انسان او را سر دوراهی نگاه می‌دارد و ابتدا در وی ایجاد تردید می‌کند و تا ترجیح یک راه به تصویب نرسد اجازه حرکت نمی‌دهد» (مطهری ۱۳۷۱، ۶۲۰).

از نظر مصباح اراده دارای سه معناست: (۱) حب؛ (۲) اجماع یا عزم مسبوق به علم و شوق که مربوط به فاعل بالقصد است؛ (۳) طلب فعل از دیگری که همان اراده تشریحی است (مصباح ۱۳۶۳، ۲: ۳۳۹). او در اثر دیگری معانی زیر را ذکر می‌کند: (۱) دوست داشتن و پسندیدن، که این معنای عام اراده است و در مورد انسان به عنوان یک امر نفسانی در برابر کراهت شناخته می‌شود؛ (۲) تصمیم گرفتن برای انجام کار؛ (۳) تصمیم ناشی از ترجیح عقلانی، که این معنا در مورد حیوانات به کار نمی‌رود، چون فعل ارادی به معنای فعل تدبیری در مقابل فعل التذادی و غریزی است (مصباح ۱۳۶۸، ۲: ۹۰).

چه بسا مفهوم حب میان هر سه مشترک باشد، هرچند اشتراک معنوی میان آنها نیست. اراده به معنای حب میان واجب و ممکن مشترک است، البته با اختلاف در مراتب، همان گونه که علم و قدرت نیز چنین است. در نفوسی که دارای ماهیت هستند، اراده به این معنا کیف نفسانی است، حتی برای بعضی مصادیق آن می‌توان جوهر را اعتبار کرد. حب نفس مانند علم به نفس عین ذات است، همان گونه که حب در مفارقات عین جوهر آنهاست و حب واجب تعالی به ذاتش نیز عین ذاتش است. اما اراده به معنای دوم از انواع کیف نفسانی است، البته بعید نیست که فعل نفس باشد که قیام آن به نفس قیام صدور است و فاعلیت نفس نسبت به آن فاعلیت بالتجلی است، اما معنای سوم خارج از بحث است (مصباح ۱۳۶۳، ۲: ۳۳۹).

اراده در حق تعالی به معنای اول و مرادف با حب است، که مانند سایر صفات ذاتی است، و حب ذاتی واجب‌الوجود به خود باعث پیدایش نظام احسن جهان می‌شود. اراده به معنای اجماع عزم که از مقوله کیف نفسانی است در خداوند متعال قابل فرض نیست و موجب توالی فاسد بسیار است، مانند ترکیب در ذات، داشتن ماهیت و تغییر در ذات. اسناد اراده به خداوند بر دو وجه است: یکی به عنوان صفت ذاتی ازلی، که عبارت است از حب ذاتی به ذاتش و آثارش؛ و دوم به عنوان صفت فعلی حادث، که از مقام فعل وی انتزاع می‌شود، همان گونه که صفات خالقیت و رازقیت از مقام فعل او انتزاع می‌شود.

۳. اراده از منظر مکتب نائینی

نائینی با نقد دیدگاه فلاسفه در باب اراده دیدگاه خود را بیان می‌کند. دیدگاه او را به صورت زیر می‌توان جمع‌بندی کرد:

۱. چون صفات قائم به نفس مانند تصور و تصدیق و اراده غیراختیاری‌اند، لذا اگر افعال انسان معلول اراده باشند، جبری خواهند بود، نه اختیاری.
۲. اراده علت تامه افعال ارادی نیست، زیرا این امر موجب می‌شود تا افعال صادره از انسان جبری باشد، نه اختیاری.
۳. میان اراده و افعال انسان واسطه‌ای به نام طلب یا اعمال قدرت نفس واسطه است (نائینی ۱۴۳۰، ۱: ۱۳۱).
۴. مفهوم اراده مغایر با مفهوم طلب است، زیرا اراده از مقوله کیف نفسانی است، اما طلب از مقوله فعل است (نائینی ۱۴۳۰، ۱: ۱۳۵).
۵. نسبت و رابطه طلب با نفس انسان رابطه فعل با فاعل است، نه نسبت مقوله کیف با موضوع خود. نسبت اراده با نفس نسبت کیف نفسانی با موضوع خود یعنی نفس است. اما طلب از مقوله فعل است، نه انفعال تا کیف نفسانی باشد.

خوبی برای اراده دو معنا قائل است: (۱) اراده به معنای شوق ضعیف یا قوی که یک صفت نفسانی است؛ (۲) انتخاب و اختیار کردن که فعلی از افعال نفس است. اراده به معنای اول که جنبه انفعالی دارد موجب جبر می‌شود و صرف شوق علت تامه فعل نیست. اما اراده به معنای دوم مشیت کردن یا اعمال قدرت و اختیار کردن است. لازمه اختیار اعمال قدرت و سلطنت نفس است (فیاض ۱۴۳۰، ۱: ۲۰۷). از نظر خوبی اراده علت تامه افعال اختیاری انسان نیست، بلکه فقط مرجح آن است. علت تامه فعل اختیاری اعمال قدرت نفس است. از نظر وی، اگر اراده را شوق بدانیم که بر اثر ملائمت نفس با فعل پیدا می‌شود، این شوق علت تامه تحقق فعل نیست و باید پس از شوق مرحله دیگری به نام اعمال قدرت یا سلطنت وجود داشته باشد تا نفس با آن به انجام فعل یا ترک آن بپردازد. سلطنت نفس هم مانند اراده متوقف بر چیز دیگری نیست، بلکه از حاق ذات نفس برمی‌خیزد، زیرا خداوند آن را آفریده است (فیاض ۱۴۳۰، ۱: ۴۰۰).

سید کاظم حائری در بحث از اراده اظهار می‌دارد که چه آن را طبق نظر مشهور شوق اکید بدانیم و چه آن را امر واسط میان شوق اکید و فعل به شمار آوریم، یعنی آن را تأثیر نفس بدانیم، باید آن را مرکز قدرت و سلطنت بدانیم (حائری ۱۴۳۰، ۲: ۴۰). از نظر فیاضی نیز اراده فعل اختیاری نفس است و این مطلب یک ادراک وجدانی است. انسان پس از حصول علم و شوق، یعنی مراتب فعل اختیاری، با رجوع به نفس

خویش درمی‌یابد که در اراده فعل و عدم اراده فعل مختار است؛ یعنی انسان پس از تصور فعل و تصدیق سود و میل و شوق نسبت به آن می‌تواند اراده انجام فعل را بکند یا از آن خودداری ورزد. اراده یک فعل اختیاری است که از اختیار فاعل ناشی می‌شود. اختیار هم از صفات ذاتی فاعل مختار است.

انسان مختار است؛ با وجود همه شرایط امکان دارد انجام ندهد؛ و لو این که چون حکیم است، خلاف حکمت نمی‌کند. «نمی‌کند» با «امکان ندارد که بکند» خیلی تفاوت دارد. مگر نمی‌فرماید فاعل مختار بر اساس تصدیق به فایده عمل می‌کند؛ یعنی اگر تصور فعل را کرد و فایده‌اش را تصدیق کرد، دیگر بخواهد یا نخواهد شوق پیدا می‌شود و وقتی شوق پیدا شد خواهی یا نخواهی بالضرورة (علامه در بحث اراده تصریح می‌کند) اراده می‌آید. ما می‌گوییم این طور نیست بنده می‌گوییم با کمال شوق به یک کاری می‌توانم آن را انجام ندهم. (فیاضی ۱۳۹۱)

تذکر این نکته لازم است که در مکتب نائینی بحث چندانی در باب اراده نشده و بیشتر مباحث ناظر به سلطنت است که پس از مرحله اراده بوده و عامل اصلی صدور فعل است.

۴. اختیار از منظر فیلسوفان مسلمان

تعریف مشهور از اختیار نزد فیلسوفان مسلمان عبارت از آن است که اگر فاعل اراده کند فعلی را انجام دهد، آن را انجام دهد، و اگر اراده نکند، آن را انجام ندهد. میرداماد در تعریف و تحلیل اختیار، علاوه بر قدرت فاعل بر انجام یا ترک فعل، فعل اختیاری را فعلی می‌داند که هم فاعل نسبت به آن علم داشته باشد و هم موافق طبع وی باشد (میرداماد ۱۳۶۷، ۳۱۲). حسن‌زاده آملی هم در تعلیقه خود بر شرح منظومه نظر میرداماد را می‌پذیرد (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۹، ۲: ۱۴۲، ۶۱۶).

البته صرف علم فاعل و موافقت فعل با طبع او ملاک فعل اختیاری نیست، بلکه در کارهای جبری نیز این دو شرط می‌توانند تحقق یابند. مانند این که انسان را بالاجبار به مکانی نظیر منزل معشوق وی ببرند که انسان هم نسبت به آن علم دارد و هم به حضور در آنجا علاقمند است. در این گونه مثال‌ها چون تأثیری از ناحیه غیرفاعل وجود دارد، بدون شک میرداماد و طرفداران وی آن را اختیاری نمی‌دانند. به احتمال قوی میرداماد و

طرفداران وی نقش و تأثیر فاعل را از لوازم بدیهی فعل اختیاری می‌دانند و دو صفت علم و موافقت فعل با طبع را همراه با آن ملاک فعل اختیاری به شمار می‌آورند. از نظر علامه طباطبایی فعل اختیاری فعلی است که ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم آن در اختیار فاعل باشد، یعنی فاعل هم قادر بر انجام فعل باشد و هم قادر بر ترک آن و برای ترجیح فعل تأثیری از ناحیه غیرفاعل وجود نداشته باشد. و اگر عاملی غیر از خود فاعل موجب تحقق فعل و یا ترک آن شود، فعل غیراختیاری خواهد بود (مطهری ۱۳۷۱، ۱: ۹۰-۹۱).

از نظر جوادی آملی نیز فاعل مختار کسی است که اگر بخواهد، فعلی را انجام می‌دهد، و اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد. معنای اختیار و اراده هم به صدق این دو شرط بازمی‌گردد و صدق قضیه شرطیه هم در گرو صدق مقدم یا تالی نیست. گاهی قضیه شرطیه با کذب مقدم و تالی نیز صادق است (جوادی آملی ۱۳۷۵، ۳: ۸۵-۸۶). قدرت فاعل نسبت به اصل فعل و ترک آن مساوی است و انضمام داعی بر فعل و امری که موجب انصراف از فعل شود سبب انجام یا ترک فعل می‌گردد (جوادی آملی ۱۳۷۵، ۳: ص ۷۵).

جوادی آملی اراده را عامل مرجح نمی‌داند. برخی معتقدند همان گونه که علم در علم بودن خود نیاز به علت ندارد و قدرت در قدرت بودن خود مستند به علتی زائد نیست، مرجح بودن اراده هم ذاتی آن است. جوادی آملی مخالف این نظر است، زیرا اراده به ذات خود مرجح نیست. وقتی فاعل مرید در برابر دو فعلی قرار می‌گیرد که هر دو متساوی هستند و مرجحی برای ترجیح یکی از آن دو نیست، فاعل بدون سبب هرگز نمی‌تواند اراده یکی را بر دیگری ترجیح دهد. عامل خارجی یا انگیزه‌های خودآگاه یا ناخودآگاه عامل انجام یا ترک فعل است (جوادی آملی ۱۳۷۵، ۳: ۲۹۰).

مصباح چند معنا را برای اختیار ذکر می‌کند:

۱. اختیار به معنای عام آن که مقابل جبر است و مراد از آن این است که فاعل با شعور کار را بر اساس خواست خودش و بدون این که مقهور دیگری شود انجام دهد.
۲. فاعل دارای دو گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد، که اختیار به این معنا مساوی با انتخاب و گزینش است.

۳. انتخاب فعل بر اساس گرایش درونی فاعل باشد و دیگری فشاری بر او وارد نکند، که در مقابل آن فعل اکراهی است که بر اثر تهدید و فشار دیگری انجام می‌شود.

۴. انتخاب کار بر اثر محدودیت امکانات فاعل تحقق نیابد، که این معنا در مقابل کار اضطرابی است که بر اثر محدودیت و در تنگنا قرار گرفتن از طرف فاعل انجام می‌شود، مانند خوردن گوشت مردار در زمان قحطی.

اختیار به هر چهار معنای فوق بر برخی از افعال فاعل‌های بالقصد صدق می‌کند. فاعل‌های بالعنایه و بالرضا و بالتجلی نیز به معنای اول و سوم و چهارم دارای اختیار هستند. معنای اول اختیار با اراده به معنای دوست داشتن (معنای اول اراده) مساوی است. اما اراده به معنای تصمیم گرفتن برای انجام کار (معنای دوم اراده) اخص از اختیار و به معنای اول و سوم و چهارم است. زیرا «در مورد فاعل‌های بالعنایه و بالرضا و بالتجلی صدق نمی‌کند. اراده به معنای تصمیم به انجام کار را می‌توان فعل اختیاری به شمار آورد، «هر چند از قبیل فعل بالقصد و مسبوق به اراده و تصمیم دیگر نیست و شاید بتوان فاعلیت نفس را نسبت به اراده نوعی فاعلیت بالتجلی به حساب آورد» (مصباح ۱۳۶۸، ۲: ۹۱). او اختیار انسان در ایجاد صورت‌های ذهنی را از قبیل فاعل بالرضا و کارهای خارجی او را از قبیل فاعل بالقصد می‌داند (مصباح ۱۳۶۸، ۲: ۹۲).

مصباح در افعال اختیاری دو ویژگی را برای فاعل اساسی می‌داند: (۱) علم، (۲) محبت و خواستن. البته این ویژگی در هر یک از فاعل‌ها به صورت خاصی موجود است. در فاعل بالتجلی، علم و محبت عین ذات است. در فاعل بالرضا، علم عین خود فعل است و فعل از روی رضایت فاعل صادر می‌شود. در فاعل بالعنایه، علم لازمه علم به ذات است و محبت به ذات وجود دارد. در فاعل بالقصد نیز علم و محبت از عوارض انفکاک‌ناپذیر ذات است. محبت و شوق در این نوع فاعل از قبیل کیفیات نفسانی است. خلاصه آن که قوام فعل اختیاری به شعور فاعل و ملائمت فعل با ذات اوست (مصباح ۱۳۶۸، ۲: ۹۸).

۵. اختیار از منظر مکتب نائینی

از نظر نائینی اختیار عبارت است از قدرت نفس برای انجام فعل یا ترک آن. به زعم وی، اراده یا شوق مؤکد فقط می‌تواند از مرجحات غیرضروری برای تصدی نفس باشد. در

واقع پس از مرحله اراده، فعل تحت اختیار و سلطه نفس قرار می‌گیرد تا نفس آن را محقق سازد یا از انجام آن خودداری ورزد (نائینی ۱۴۳۰، ۱: ۱۳۳). در واقع مراد از اختیار، قدرت فاعل بر انجام یا ترک فعل است. به بیان دیگر، اختیار فعل نفس است و نفس به طور ذاتی می‌تواند آن را طلب کند.

محمدباقر صدر هم اختیار انسان را به سلطنت نفس به انجام یا خودداری از کار بازمی‌گرداند. به زعم وی، پس از اراده، که همان شوق اکید است، صدور کار از انسان ضروری نمی‌شود و انسان به علم حضوری در خود درمی‌یابد که پس از این مرحله نیز توان خودداری از کار را دارد. در واقع اختیار مفهومی است که عقل از سلطنت نفس بر انجام یا خودداری از کار انتزاع می‌کند. از آنجا که صدر اراده را بر خلاف نائینی شوق مؤکد نمی‌داند، لذا اختیار از نظر وی همان اراده است که سلطنت از نفس انتزاع می‌شود (هاشمی شاهروردی ۱۴۲۶، ۲: ۳۴-۳۶). صدر مفهوم طلب مورد نظر نائینی را حذف می‌کند و به جای آن مفهوم سلطنت را قرار می‌دهد. در واقع اختیار در مکتب نائینی دارای دو معناست:

۱. عمل اختیار کردن = مفهوم طلب (نظر نائینی)

۲. قدرت اختیار کردن = مفهوم سلطنت (نظریه صدر)

صدر ملاک اختیاری بودن فعل را عمل بر اساس تشخیص مصلحت و مفسده می‌داند. با توجه به این که مصلحت و مفسده ملاک عقلانی و حکیمانه بودن فعل است، هنگامی که ملاک فعل اختیاری قرار می‌گیرد یعنی فاعل بر اساس بررسی مصلحت و مفسده فعل آن را انجام می‌دهد یا از آن خودداری می‌کند. در واقع صدر هم مثل فلاسفه مرحله‌ای به نام تأمل و سنجش یا تشخیص مصلحت و مفسده را در سلسله مراحل فعل اختیاری قرار می‌دهد. آیا مفهوم سلطنت چیزی جز قدرت است که فلاسفه آن را مطرح کرده‌اند؟ از نظر فلاسفه، اراده و اختیار فرع بر قدرت است و اراده نیز فعل نفس است. مفهوم سلطنت مورد نظر صدر هم لازمه اختیار و ناشی از حاق نفس است.

فیاضی در ابتدا به تحلیل و نقد تعریف فلاسفه از اختیار می‌پردازد. از نظر فلاسفه، معنای اختیار عبارت است از «کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یثأ لم یفعل». فیاضی این پرسش را بر فلاسفه مطرح می‌کند که مراد از مشیت در تعریف اختیار چیست؟ اگر مراد اراده است، پس می‌توان تعریف را به این صورت ارائه داد که «کون الفعل بحیث

ان اراد فعل و إن لم يُرد لم يفعل». حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا خود اراده که از مقدمات فعل است اختیاری است یا نه؟ اگر اختیاری باشد، اراده دیگر می‌خواهد که نتیجه‌اش تسلسل است، و اگر اراده اختیاری نباشد، معنای اختیار این می‌شود که فاعل به گونه‌ای است که اگر اراده کند، وقوع از وی ضروری می‌شود و در این صورت هیچ اختیاری وجود ندارد و فاعل مختار به هیچ نحو بر انجام فعل و یا خودداری از آن تسلطی ندارد.

از نظر فیاضی، اختیار عبارت است از تمکن فاعل به انجام فعل و ترک آن. به بیان دیگر سلطنت فاعل بر فعل و ترک آن معنای اختیار است. به زعم وی تعریف فلاسفه در باب اختیار با این تحلیل، تفسیر صحیح پیدا می‌کند. سلطنت و تمکن فاعل هم به این معناست که فعل وی نسبت به وی حالت امکانی دارد، یعنی نه انجام فعل و نه ترک آن برای وی ضروری نیست.

اختیار همان تمکن فاعل از هر دوی فعل و ترک است. و این همان کمالی است که فاعل به واسطه‌اش فاعل مختار می‌شود و فعلش به این خاطر فعلی اختیاری می‌گردد و این صفتی است در برابر ایجابی که مقابل آن است و اگر این ایجاب برقرار باشد، فاعل را مضطر و موجب می‌کند و این است تفسیر صحیح این قول که «الاختیار کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یثأ لم یفعل». (فیاضی ۱۳۹۱، ۱۱۷)

تعبیرات مکتب نائینی در باب سلطنت با این اشکال روبه‌رو است که آیا این سلطنت ذاتی نفس است یا فعل نفس؟ عبارات خوبی نشان می‌دهد که آن را ذات نفس می‌داند:

«فهذه المشیه و السلطنه لا تتوقف علی شیء آخر کالاراده و نحوها، بل هی کامنه فی صمیم ذات النفس حیث أن الله تعالی خلق النفس کذلک» (فیاض ۱۴۳۰، ۱: ۴۳۸).

امر ذاتی دیگر فعل ذات به شمار نمی‌رود. فعل خارج از ذات فاعل است. امور ذاتی مقومات ذات هستند، اما فعل نمی‌تواند از مقومات ذات باشد.

نائینی طلب را فعل نفس می‌داند که نسبت آن مانند نسبت فعل به فاعل است. نفس بعد از مرتبه اراده دارای فعل طلب است که بر اساس آن می‌تواند فعلی را انجام دهد یا از آن خودداری ورزد.

نائینی اراده را شوق مؤکد می‌داند و چون آن را انفعالی به شمار می‌آورد که بدون اختیار در نفس حاصل می‌شود، مفهوم طلب را در فاصله میان اراده و تحریک عضلات

قرار می‌دهد. اما باید توجه داشت که برخی فلاسفه مانند ابن‌سینا (ابن‌سینا ۱۴۰۳، ۲: ۴۱۲؛ ۱۴۰۴، ۱: ۲۸۴) و ملاصدرا در برخی آثار خود (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۳۵) اراده را غیر از شوق مؤکد می‌دانند. با این بیان، اگر اراده فعل نفس تلقی شود، مشکلی پیش نخواهد آمد، زیرا هرچند مراحل تحقق فعل ضروری است، اما اراده همراه با مراحل پیشین خود ضرورت‌بخش است.

۶. جعفری و تحلیل اراده

تحلیل‌های جعفری در باب اراده و اختیار مبتنی بر مبانی انسان‌شناسی اوست. از نظر وی اساسی‌ترین اصل حاکم بر وجود انسان مسئله حب ذات یا کوشش انسان برای بقای من است. احساس لذت و دفع الم نیز دو وسیله مهم برای حفظ من انسانی است. علاقه به من نیز موجب احساس لذت و الم می‌شود و لذت و الم نیز اشیاء را به نافع و مضر تقسیم می‌کند. از نظر وی، علاوه بر امور فوق که در انجام کار یا فعل موثرند عوامل چهارگانه درون‌ذاتی ثابت و متغیر و برون‌ذاتی ثابت و متغیر نیز در صدور فعل دخالت دارند.

جعفری در تحلیل اراده، ابعاد و ویژگی‌هایی را برای آن در نظر می‌گیرد که فیلسوفان اسلامی به بسیاری از آنها هیچ توجهی نکرده‌اند. در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. اراده میان انسان و حیوان مشترک است. البته دو فرق اساسی میان انسان و حیوان در عوامل مؤثر بر اراده‌های آنها وجود دارد.

الف. دامنه جلب منفعت و دفع ضرر در انسان گسترده‌تر از حیوان است. محدوده نفع و ضرر حیوان در چارچوب امور مادی زندگی است، در حالی که انسان دارای سود و زیان غیرمادی و معنوی است. برای مثال انسان دوست‌دار عدالت و زیبایی‌هاست، برای نیل به آنها تلاش‌های بسیاری می‌کند، اما حیوان از چنین اموری بی‌بهره است. به بیان دیگر، در حیوان اصلاً اراده چنین اموری تحقق پیدا نمی‌کند.

ب. انسان دارای من یا روح است که دارای ابعاد بسیاری است مانند برخورداری از شخصیت و وجدان، اما برای حیوان چنین اموری را نمی‌توان ثابت کرد.

۲. حقیقت اراده فعالیتی است که من برای تجسم عوامل لذت‌بخش در خود انجام می‌دهد و از آنجا که عوامل لذت‌بخش برای انسان گوناگون است، لذا فعالیتی که

- اراده نامیده می‌شود، برای وی مختلف خواهد بود. در واقع اراده فعالیت است که به واسطه عوامل مختلف در من ایجاد می‌شود.
۳. اراده صفت فاعل و از ذاتیات او نیست، بلکه فعل است. این فعل که از من صادر می‌شود به جهت انگیزه فاعل یا من است.
۴. اراده معلول است و دارای علت، زیرا اراده معلول فعالیت است که درون انسان ایجاد می‌شود. هم وجود اراده و هم شدت و ضعف آن تابع عوامل مؤثر بر آن است.
۵. اراده همواره یک پدیده بسیط نیست. بساطت و ترکب آن تابع بساطت و ترکب متعلق آن است. اگر متعلق آن مرکب باشد، اراده آن هم متکثر خواهد بود. برای مثال برای کشیدن یک تابلوی نقاشی که از اجزای گوناگون تشکیل شده اراده آن مرکب خواهد بود، یعنی برای ترسیم جزئی از تصاویر اراده مجزایی وجود دارد. باید توجه داشت که بساطت و ترکب اراده از مقوله کیفیت است نه کمیت. به بیان دیگر، اراده یک پدیده روانی متصل نیست که بدون انقطاع در درون انسان ایجاد شود و مسیر اجابت کار یا ترک را نمودار کند. اراده‌ای که در مسیر انجام یک فعل تحقق پیدا می‌کند دارای ذرات ریزی است که جعفری از آن تعبیر به «کوانتوم‌های اراده» می‌کند. در مثال فوق می‌توان برای نقاش یک اراده کلی در نظر گرفت که عبارت است از ترسیم یک تابلوی زیبا، اما چون تابلوی نقاشی دارای اجزای بسیاری است، برای تحقق هر یک از آن اجزاء یک اراده معین وجود دارد.
۶. اراده پدیده‌ای واحد و یکسان نیست، بلکه پدیده‌های متنوعی است. تنوع اراده نیز ریشه در دو عامل زیر دارد:
- الف.** تکثر انگیزه‌های اراده که سه عامل است: علاقه به من، جلب لذت، دفع ألم.
- ب.** گوناگون بودن من در افراد. به بیان دیگر، ویژگی‌ها و آثار من در همه افراد یکسان نیست، مشترکات انسان‌ها هم در همه افراد به یکسان بروز و ظهور پیدا نمی‌کند. آیا نه این است که به گفته ملاصدرا هر انسانی یک نوع است؟
۷. اراده فقط وسیله‌ای است که من را به هدف می‌رساند، لذا کار یا فعل را باید به من یا فاعل نسبت داد، نه به میل و اراده. جعفری مخالف نظر فلاسفه‌ای است که علت کار یا فعل را در اراده جستجو می‌کنند. وی در نقد این فلاسفه می‌گوید که آنها مقصدی را که فرد را به مسافرت تحریک می‌کند با مرکبی که فرد را به مقصد می‌رساند خلط

کرده‌اند. همان گونه که مرکب عامل اصلی سفر نیست، اراده هم عامل اصلی تحقق فعل یا کار نیست. رابطه فعل با اراده مانند رابطه وسیله و شیء نیازمند به وسیله است (جعفری ۱۳۷۹، ۷۲).

۸. میل و اراده از یک سنخ هستند. میل همان خواستن ابتدایی است و اراده همان خواستن و میل شدید است. در اینجا نظر جعفری همان نظر اکثر فیلسوفان اسلامی است. با این همه وی نیز به تفکیک میان این دو توجه دارد، زیرا گاهی انسان میل به انجام کاری دارد، ولی به جهت فقدان وسایل و یا جهل از عواقب کار از اراده جدی خودداری می‌کند.

۹. فلاسفه اسلامی میان اراده و تصمیم فرق نگذاشته‌اند و اراده یا شوق مؤکد را موجب صدور کار دانسته‌اند، حتی نائینی و طرفدارانش میان اراده و تصمیم تمایزی قائل نمی‌شده‌اند، اما جعفری میان این دو چند فرق را قائل می‌شود:

الف. گاهی انسان اراده برای انجام کاری را درون خود احساس می‌کند اما اثری از تصمیم را درون خود احساس نمی‌کند. چه بسا اراده برای انجام کار شدید باشد، ولی چون احتمال می‌دهد که به هدف خود نرسد تصمیم نمی‌گیرد.

ب. اراده انواع بسیار دارد، اما تصمیم یک حقیقت بیش نیست. برای مثال، تصمیم برای اشباع غریزه کنجکاوی و غریزه عاطفی دو نوع نیست، در حالی که به جهت جلب منفعت‌های گوناگون اراده برای اشباع این غرایز با یکدیگر فرق دارد. به بیان دیگر، چون لذت اشباع غریزه کنجکاوی غیر از لذت اشباع عواطف انسانی است و قسمی از اراده معلول همین لذت است، لذا می‌توان گفت اراده‌های آنها با یکدیگر فرق دارد.

ج. گاهی اراده به معنای خواستن و اشتیاق شدید می‌تواند به امور امکان‌ناپذیر تعلق پیدا کند. اما تصمیم برای انجام آنها محال است، چه بسا علاقه شدید و اراده برای دریافت همه علوم و یا جاودانی بودن در دنیا را داشته باشیم، اما در مورد آنها هیچ گاه تصمیم نمی‌گیریم (جعفری ۱۳۷۹، ۸۵-۸۷).

۱۰. تقسیم اراده به اراده آزاد و جبری غلط است. «ما اراده آزاد نداریم، زیرا اراده یک فعالیت درونی است که معلول فعالیت غریزه‌ای از غرایز بوده و جنبه انفعالی دارد»

- (جعفری ۱۳۷۹، ۹۱-۹۲). غرایز و انگیزه‌ها انفعالی را در وجود فاعل ایجاد می‌کنند و همین امر موجب می‌شود تا اراده به عنوان یک فعل از فاعل سر بزند.
۱۱. هرچند آزادی اراده از ناحیه خود اراده نیست، اما نظارت من بر آن موجب آزادی اراده می‌شود. به بیان دیگر، اراده بدون نظارت و تسلط من، اتصاف به صفت آزادی و اختیار پیدا نمی‌کند، مانند کارهای اضطراری که در آنها اراده هست، اما اختیار نیست (جعفری ۱۳۷۹، ۹۸).
۱۲. طبیعت اراده اقتضای رهایی دارد اما به هنگامی که تحت کنترل شدید من قرار می‌گیرد حالت رهایی را از دست می‌دهد.

۷. جعفری و تحلیل اختیار

از نظر جعفری در انجام برخی افعال، علاوه بر اراده که همان میل شدید است و تصمیم، نظارت من نیز حضور دارد که به آن اختیار گفته می‌شود. از نظر او، «کار اختیاری عبارت است از آن کاری که با نظارت و سلطه شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کار صادر می‌گردد» (جعفری ۱۳۹۲، ۳: ۴۶۱). «نظارت و تسلط من بر نیروی مقاومت درونی و عوامل مکانیکی دیگر که انگیزه‌های کار می‌باشند، منشأ کارهای اختیاری است. هر مقدار این نظارت و تسلط شدیدتر باشد اختیار قوی‌تر خواهد بود» (جعفری ۱۳۷۹، ۸۷).

جعفری با توجه به سه اصل زیر پدیده اختیار را تفسیر می‌کند:

۱. نظارت و تسلط من بر هدایت هر دو قطب اجابت و خودداری؛
۲. عواملی که انسان را وادار به کار می‌کنند برای انسان‌ها به حالت انگیزگی صد درصد در نمی‌آیند تا موجب سقوط نظارت و تسلط من بوده باشند؛
۳. ریزش تدریجی اراده و قابلیت گسیختن آن با هر یک از عوامل برونی و درونی (جعفری ۱۳۷۹، ۱۲۶).

این سه اصل نه مورد توجه حکماست و نه مکتب نائینی و نشانگر اختلاف نظر جعفری با آنهاست. فقط در اصل اول میان نظر جعفری با مکتب نائینی وجه اشتراک وجود دارد. البته جعفری به شدت و ضعف نظارت و تسلط من توجه دارد و آنها را مبنای شدت و ضعف اختیار می‌داند، در حالی که مکتب نائینی اصلاً توجهی به این مطلب بسیار مهم ندارد.

از نظر جعفری اراده و خواست هدف که ریشه اصلی انجام فعل است چه بسا با مقاومت درونی و بیرونی روبه‌رو شود که بر اثر آن اراده فعل یا کار ساقط می‌گردد و تحقق نمی‌پذیرد. نیروی مقاومت درونی و عوامل بیرونی باید تحت تأثیر و تسلط من قرار گیرند تا فعل اختیاری از انسان صادر شود. همان‌گونه که اشاره شد، هر اندازه که تسلط و نظارت من بر عوامل مثبت و منفی کار شدیدتر باشد، اختیار قوی‌تر خواهد بود. با این بیان، جعفری برای اختیار مراتب قائل است.

پدیده اختیار یک موضوع نسبی بوده و دارای مراتب مختلف شدید و ضعیف می‌باشد. این اختلاف و نسبیته‌ها، ناشی از مقدار نیروی نظارت و تسلطی است که «من» افراد انسانی دارا می‌باشند. ممکن است که یک فرد معین، در مقابل عوامل مشخصی «من» خود را ببازد و درست همان عوامل که موجب «من‌باختگی» او شده است، اقدام به کار یا خودداری نماید، در نتیجه آن کار با خودداری اضطراری و یا اجباری خواهد بود. در صورتی که همان عوامل مشخص نمی‌تواند فرد دیگری را که نیروی نظارت و تسلط او بیشتر است و ادار جبری یا اضطراری به کار یا خودداری کند. (جعفری ۱۳۷۹، ۱۰۲)

اراده با قطع نظر از نظارت و تسلط من نمی‌تواند اتصاف به اختیار پیدا کند. در کارهای اضطراری ما دارای اراده هستیم، اما این اراده تحمیلی بوده و از نظارت و تسلط من برخوردار نیست. به هنگام انجام کارهای اختیاری، اراده تحت کنترل شدید من قرار می‌گیرد. و از حالت رهایی خارج می‌شود. پل فولکیه این پرسش را مطرح کرده که قدرت مقاومت در برابر تحریک تجسم‌ها و امیال را از کجا به دست می‌آورد، یا باید گفته شود که این قدرت امتناع از ناحیه خود اراده است یا از تجسم و امیال دیگر به دست می‌آورد که هر دو صورت آن غیرقابل قبول است (فولکیه ۱۳۴۱، ۴۷۹).

از نظر جعفری، اراده نسبت به انجام کار یا خودداری از آن بی‌طرف است. هم برای انجام یک کار عوامل محرکی وجود دارد و هم برای خودداری از آن که تسلط و نظارت من دو قطب اجابت و یا امتناع را هدایت و رهبری می‌کند (جعفری ۱۳۷۹، ۱۰۱-۱۰۲). او در صدور فعل اختیاری نقش خاصی را برای «من» قائل است. توضیح آن که از نظر وی عوامل صدور کار از این قرارند:

۱. فاعل کار یا «فعل»: ذات و حقیقتی که کار از وی صادر می‌شود (روح یا من)؛
۲. محرک فاعل: انگیزه‌ای که ذات فاعل را به حالت فاعلی درمی‌آورد (توجه به هدف و خواست)؛

۳. وسیله‌ها: اموری که پس از توجه فاعل به هدف و میل به آن همراه فاعل است و آن را رهبری می‌کند (اراده و تصمیم و اختیار)؛
۴. تحقق فعل یا کار (جعفری ۱۳۷۹، ۴۰).

انسان علاوه بر غرایز و سایر شئون روانی دارای حقیقتی است که نشانگر وحدت و هویت خود اوست. این حقیقت را ذات، روح یا من می‌گویند. هرچند حقیقت من قابل شناسایی نیست، اما ادراک آن برای افراد دشوار نیست. من را نباید مجموع اجزای ظاهری و درونی انسان تصور کرد، زیرا من بر همه آنها تسلط دارد، حتی می‌تواند با غرایز به مبارزه برخیزد و اگر من همان غرایز بود، دیگر مبارزه با آن امکان‌پذیر نبود. به علاوه اجزای درونی و بیرونی انسان آگاهی نسبت به خود ندارند، اما من می‌تواند بر همه اجزای ظاهری و درونی خود آگاهی داشته باشد و با اشراف بر آن حاکمیت خود را اعمال کند (جعفری ۱۳۷۹، ۹۲).

من دارای دو روی است؛ یک روی آن به طبیعت است و یک روی آن به ماوراء طبیعت. از نظر جعفری، فاعل بدون انگیزه، فعل یا کار را صادر نمی‌کند. از همین جاست که گفته می‌شود «ذات فاعل، علت تامه کار نیست» (جعفری ۱۳۷۹، ۸۴).

فاعل برای تحقق هر کار یا فعلی نیازمند انگیزه ضروری است. به بیان دیگر محرک فاعل در صدور فعل نقش عمده‌ای دارد. پدیده‌های درونی انسان و پدیده‌های جهان خارجی می‌توانند انگیزه برای انجام کار یا خودداری از آن باشند. در صورت لذت‌بخش و نافع بودن این پدیده‌ها انگیزه برای صدور کار خواهند شد و در صورت ایجاد درد و ضرر، انگیزه برای اجتناب از کارند.

در واقع مطلوبیت هدف عامل برانگیخته شدن من برای انجام کار است. در بحث از محرک فاعل باید به این دو نکته توجه داشت:

- الف. پدیده‌هایی که قابلیت انگیزش برای انسان دارند؛
- ب. استعداد من که آن پدیده‌ها را انگیزه تلقی می‌کند تا میل و اراده و تصمیم برای رسیدن به آن انگیزه‌ها تحقق یابد.
- در واقع آنچه برای انسان لذت‌بخش است انگیزه تحرک انسان برای تحصیل وسایل جهت دست‌یابی به آن می‌شود.

مراد از وسایل نیز اراده و تصمیم برای انجام فعل یا کار است. به بیان دیگر، غرایز انسانی در مواجهه انسان با یک سلسله پدیده‌ها انگیزه نیل به آنها را در انسان ایجاد می‌کند. برای مثال، غریزه گرسنگی موجب می‌شود تا انسان خوردن سیب را ملائم طبع خود تشخیص بدهد و در صورت وجود مقتضیات و نبود موانع انگیزه دست‌یابی به سبب برای وی حاصل می‌شود. برای مثال، داشتن پول، مطبوع بودن سیب، رسیدن فصل، و عرضه شدن آن در بازار از عواملی هستند که موجب ایجاد انگیزه برای انسان می‌شوند. از نظر جعفری در اینجا دو فعالیت غریزی صورت می‌گیرد:

الف. انگیزه‌ای که عامل تحریک انسان برای تحصیل وسایل است؛

ب. اراده و تصمیم برای رسیدن به هدف.

این دو نوع فعالیت در طول هم هستند، نه این که فعالیت اول از برای فعالیت دوم باشد. فعالیت دوم حالت شدت‌یافته فعالیت اولی است.

از نظر جعفری میان عواملی که برای انسان انگیزه‌ساز هستند با اراده و تصمیم برای رسیدن به هدف سنخیت وجود ندارد (جعفری ۱۳۷۹، ۱۴۴). مراد جعفری از عدم سنخیت میان برخی پدیده‌های درونی و برخی از فعالیت‌های انسان اشاره به این مطلب است، نه آن که وی به طور کلی اصل سنخیت را نفی کند. از نظر وی میان این دو نوع فعالیت نه علت به معنای واقعی وجود دارد و نه اصل سنخیت.

با توجه به مطالب فوق جعفری در تحقق فعل اختیاری بر دو نکته تأکید دارد:

الف. اراده هدف که معلول توجه و خواست و انگیزه است؛

ب. نظارت و تسلط من.

جعفری میان اراده و من ارتباط برقرار می‌سازد. از نظر وی اراده آزاد بی‌معناست، زیرا اراده تحت تسلط و نظارت من قرار دارد: «این من است که با گسیختن یا وصل کردن اراده به حالت پیشین خود اختیار را جلوه می‌دهد ... اراده‌ای که تحت تسلط و نظارت من رهبری شود جلوه گاه اختیار خواهد بود» (جعفری ۱۳۷۹، ۱۴۵).

۸. نتیجه گیری

بحث‌های دقیقی که جعفری در باب اراده و رابطه آن با من و عوامل محرک من مطرح می‌سازد اختلاف نظرهای او را هم با فلاسفه و هم با مکتب نائینی نشان می‌دهد. وی بر

خلاف مکتب نائینی با مسئله علیت و نقش آن در صدور افعال اختیاری مخالف نیست و تأثیر فاعل در صدور فعل را بدون توجه به عوامل مؤثر بر آن و به صورت انتزاعی مطرح نمی‌کند. برای او حذف واژه علیت و جایگزین ساختن اصطلاح فاعل مشکلی را حل نمی‌کند. زیرا باید عوامل مؤثر در صدور فعل اختیاری را به دقت موشکافی کرد. بحث‌های عمیق او در باب اراده نشانگر آن است که او راهی غیر از فلاسفه و مکتب نائینی را طی می‌کند؛ هرچند با هر دو گروه، در برخی جهات، اختلاف نظر دارد. برای مثال، او اراده جدای از من را مطرح نمی‌سازد تا به صورت انتزاعی این پرسش را مطرح سازد که آیا اراده آزاد است یا مجبور؟ طرفداران مکتب نائینی در نقد فلاسفه اظهار می‌دارند که اگر انسان در اراده کردنش مجبور باشد هیچ تسلطی نسبت به فعل یا ترک آن نخواهد داشت و برای آن که ثابت کنند که انسان در اراده کردن خود آزاد است نظریه سلطنت را مطرح می‌کنند، یعنی پس از اراده نیز سلطنت نفس به قوت خود باقی است.

جعفری در پاسخ به این پرسش که آیا رابطه موجود در قانون علیت در هر دو قلمرو برون‌ذاتی و درون‌ذاتی یکسان است یا نه، مطالبی را در باب تسلط من مطرح می‌سازد که نشانگر آن است که وی با مسئله علیت در افعال اختیاری انسان مشکلی ندارد تا به جای آن از فاعلیت و سلطنت نفس سخن بگوید. هرچند به ظاهر اصطلاح سلطه من با سلطنت نفس شباهت دارد، اما تحلیل‌هایی که جعفری از من و عوامل مؤثر بر آن و رابطه من با اراده مطرح می‌سازد اصلاً مورد توجه مکتب نائینی نیست.

طرفداران مکتب نائینی لازمه فاعل مختار بودن انسان را این می‌دانند که انسان علت کار خودش نباشد، بلکه فاعل آن باشد. این تغییر الفاظ به این جهت است که لازمه پذیرش اصل علیت را پذیرش اصل ضرورت می‌دانند که آن را با فاعل مختار قابل جمع نمی‌دانند، اما جعفری همان گونه که اشاره شد مخالفی با اصل علیت ندارد و در عین حال با بیان این مطلب که ذات فاعل علت تامه کار نیست از نظریه سلطنت فاصله می‌گیرد.

در مکتب نائینی اراده نکردن بدون مرجح است یعنی ترجیح بلامرجح را جایز می‌دانند، در حالی که جعفری با تحلیل‌هایی که در باب من و عوامل مؤثر بر آن می‌کند ترجیح بلامرجح را نمی‌پذیرد.

بحث قیومیت نفس در افعال اختیاری که جعفری مطرح می‌کند با فاعلیت بالتجلی نفس نسبت به اراده که ملاصدرا و امام خمینی مطرح می‌کنند قرابت‌های بسیار دارد. فرق

نظر جعفری با امام خمینی این است که در فاعلیت بالتجلی علم به فعل منشأ صدور فعل است و بحث انگیزه در آن مطرح نمی‌شود، اما در تحلیل جعفری انگیزه عامل صدور فعل به وسیله نفس است.

کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۳ ق. *الاشارات و التنبيهات*. قم: دفتر نشر کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴ ق. *الشفاء (الاهیات)*. قم: منشورات مکتب آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
- انصاری شیرازی، یحیی. ۱۳۹۱. *دروس شرح منظومه*. قم: بوستان کتاب.
- آملی، محمدتقی. ۱۳۷۷ ق. *درر الفوائد (تعلیه علی شرح المنظومه السبزواری)*. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۶۳. *قانون علیت و اختیار از دیدگاه علامه طباطبائی، یادنامه علامه طباطبائی*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۷۹. *جبر و اختیار*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۹۲. *بررسی افکار هیوم و راسل (مجموعه آثار جلد ۳)*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۵. *رحیق مختوم*، ج ۳. قم: اسراء.
- حائری، کاظم. ۱۴۳۰ ق. *مباحث الاصول، تقریرات سماحه آیه الله العظمی الشهید سید محمدباقر صدر*. قم: دارالبشیر.
- حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۷۹. *شرح المنظومه*. قم: ناب.
- فولکیه، پل. ۱۳۴۱. *خلاصه فلسفه*. ترجمه فضل الله صمدی. تهران: اقبال.
- فیاض، محمد اسحاق. ۱۴۳۰ ق. *محاضرات فی اصول الفقه، تقریرات بحث محقق خویی*. قم: مؤسسه الخوئی الاسلامیه.
- فیاضی، غلامرضا. ۱۳۸۵. *نهایه الحکمه (تصحیح و تعلیق)*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیاضی، غلامرضا. ۱۳۸۸. «جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق». *آیین حکمت* ۱ (۲).
- فیاضی، غلامرضا. ۱۳۹۱. «اراده آزاد و ضرورت علی با رویکرد فلسفی»، *خبرنامه مجمع حکمت اسلامی* ۲۲.

- قدردان ملکی، محمدحسن. ۱۳۸۴. نگاه سوم به جبر و اختیار. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۶۳. تعلیقه علی نهایی الحکمه. قم: در راه حق.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۶۸. آموزش فلسفه. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم (مجموعه آثار ج. ۶). تهران: صدرا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. ۱۳۵۴. المبدأ و المعاد. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. ۱۳۸۳. ق. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: دارالمعارف الاسلامیه.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. ۱۴۲۲. ق. شرح الهدایه الاثیریة. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- میرداماد، محمدباقر. ۱۳۶۷. القیسات، تصحیح مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- نابینی، محمدحسین. ۱۴۳۰. ق. اجود التقریرات، ج. ۱، ۲. تقریر ابوالقاسم خویی. قم: مؤسسه صاحب الامر.
- نصری، عبدالله. ۱۳۹۳. «اختیار و ضرورت از دیدگاه حکمت متعالیه، مکتب نائینی و محمدتقی جعفری». پژوهشنامه فلسفه دین ۲۴: ۱۵۹-۱۸۵.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود. ۱۴۲۶. ق. بحوث فی علم الاصول. قم: مرکز الغدیر للدراسات الإسلامیة.