

## بررسی نظریه علامه طباطبایی در باب سازگاری ضرورت علی و اختیار انسان

\* محمد سعیدی مهر

\*\* سعید مقدس

### چکیده

در تبیین نسبت میان اختیار انسان با ضرورت علی فعل اختیاری، دو دیدگاه کلی وجود دارد: «سازگارگرایی» که به سازگاری این دو باور دارد و «ناسازگارگرایی» که اختیاری بودن فعل را با ضرورت علی آن ناسازگار می‌داند. علامه طباطبایی در مقام بسط یکی از نظریات سازگارگرایانه، با توسل به «امکان بالقیاس» فعل اختیاری در مقایسه با فاعل آن، می‌کوشد از سازگارگرایی دفاع کند. در این نظریه، فعل انسان نسبت به هریک از جزء العله‌ها، از جمله خود انسان، امکان بالقیاس دارد، اما نسبت به مجموع آن‌ها، که همان علت تامه است، دارای وجوب بالقیاس است و حقیقت اختیاری بودن فعل نیز چیزی جز همان امکان بالقیاس نسبت به فاعل نیست. به این ترتیب، «ضرورت فعل به نسبت علت تامه‌اش»، منافاتی با «امکان آن در قیاس با علت ناقصه‌اش» و در نتیجه، با اختیاری بودن آن ندارد. این نظریه سازگارگرایانه از سوی برخی ناسازگارگرایان معاصر نقد شده است. در این مقاله پس از تبیین دیدگاه علامه به بررسی نقدهای وارد بر آن خواهیم پرداخت.

**کلیدواژه‌ها:** اختیار انسان، اراده، ضرورت علی، علامه طباطبایی.

\* دانشیار گروه حکمت و فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس تهران (نویسنده مسئول) saeedimehr@yahoo.com

saeedi@modares.ac.ir

\*\* دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد، واحد علوم و تحقیقات تهران saeedmoghadas@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۰/۲۵

۱۰۰ بررسی نظریه علامه طباطبایی در باب سازگاری ضرورت علی و ...

## ۱. مقدمه

مسئله جبر یا اختیار از جمله مسائل فلسفی و الهیاتی است که از زمان‌های کهن مورد بحث و گفت‌وگوی فیلسوفان و الهی‌دانان بوده است. این مسئله دارای ابعاد گوناگون و پیچیده‌ای است که آن را از چهره مسئله‌ای واحد خارج کرده و به مجموعه‌ای از مسائل بدل کرده است. یکی از ابعاد این مسئله بحث از سازگاری یا ناسازگاری اختیار انسان با تعین یا ضرورت علی افعال اوست. در مواجهه با این بحث، که عمدتاً در رهیافتی فلسفی<sup>۱</sup> به مسئله جبر و اختیار مطرح می‌شود، فیلسوفان به دو دسته تقسیم می‌شوند: سازگارگرایان و ناسازگارگرایان. در نظر گروه نخست برخلاف دسته دوم، میان اختیاری‌بودن فعل و ضرورت علی آن تعارضی نیست. در مقابل، یک ناسازگارگرا می‌کوشد نشان دهد که ممکن نیست فعلی به لحاظ علی ضرورت یابد و در عین حال اختیاری باشد.<sup>۲</sup> فیلسوفان مسلمان از یک سو، با متکلمان جبرگرا مخالفت می‌ورزند و اختیاری‌بودن برخی از افعال آدمیان را می‌پذیرند و از سوی دیگر، با رد نظریه اولویت، از ضرورت علی معلول جانب‌داری می‌کنند و در نتیجه، نوعی ضرورت فلسفی برای افعال اختیاری در نظر می‌گیرند. با این حال، در دید این فیلسوفان ضرورت علی افعال انسان با اختیاری‌بودن آن سازگار است. بنابراین می‌توان رویکرد کلی فلسفه اسلامی را نوعی سازگارگرایی به‌شمار آورد.

با این حال، برای تبیین سازگاری ضرورت علی فعل با اختیاری‌بودن آن، راه‌های متفاوتی طی شده است. یکی از این راه‌ها آن است که، با تفکیک میان ضرورت فعل در مقایسه با علت تامه آن از امکان فعل در مقایسه با فاعل انسانی آن اختیاری‌بودن فعل را بر اساس «امکان بالقیاس» آن تبیین کنیم. علامه طباطبایی از فیلسوفانی است که از این راه بهره برده است. در این مقاله، پس از ارائه توضیحاتی مقدماتی برای روشن کردن صورت مسئله، دیدگاه علامه را نقل می‌کنیم و سپس به بررسی آن در سایه تحلیل و نقد دیدگاه ناقدان می‌پردازیم.

## ۲. مسئله چیست؟

پیش از پرداختن به راه‌حل سازگارگرایی علامه طباطبایی، مناسب است در مورد سه مفهوم اساسی در این بحث توضیحاتی ارائه شود:

محمد سعیدی مهر و سعید مقدس ۱۰۱

**ضرورت علی:** یکی از فروع مهم مبحث علیت در فلسفه اسلامی ضرورت علی است. این ضرورت معمولاً در قالب قاعده‌ای بیان می‌شود که مفاد آن چنین است: «وجود یافتن معلول، بدون وجوب یافتن آن، ممکن نیست» (الشیء مالم یجب لم یوجد) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۷/ ۱۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۷). بر اساس این قاعده، با فرض وجود علت تامه، عقلاً حکم می‌کنیم که: «معلول باید تحقق یابد و محال است که، با وجود علت تامه، معلول از آن تخلف کند» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۵۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲/ ۱۳۱). این نوع ضرورت را، در مقایسه با ضرورت «به شرط محمول» که ضرورت لاحق بر وجود شیء است، ضرورت «سابق» می‌خوانند. در این دیدگاه، هر شیء ممکنه که موجود باشد محفوف و محصور میان دو نوع ضرورت است: ضرورت سابق و ضرورت لاحق.<sup>۳</sup>

**قدرت و اختیار:** از منظر فلسفی قدرت عبارت است از این که «فاعل به گونه‌ای باشد که اگر اراده کرد، فعل را انجام دهد و اگر اراده نکرد، فعل را انجام ندهد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۶/ ۳۰۷؛ بوعلی سینا، بی تا ب: ۲۰)؛ البته یک فیلسوف صدق این قضیه شرطیه را با وجوب و امتناع طرفین قابل جمع می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳/ ۱۱)؛ لذا اراده و فعلی که محکوم ضرورت سابق است با قدرت طبق تعریف منافاتی ندارد. توضیح این که: در قضیه شرطیه «ان شاء فعل» اگر مشیت کردن واجب باشد و نیز فعل نیز واجب باشد، قضیه شرطیه منطقاً صادق است. همچنین در قضیه شرطیه «ان لم یفعل» اگر عدم مشیت ممتنع باشد و در نتیجه ترک فعل نیز ممتنع باشد، قضیه شرطیه منطقاً صادق است. پس برای صادق بودن قضیه شرطیه لازم نیست که طرفین آن ممکن باشد.

اما از دید یک ناسازگارگرا این تعریف صرفاً یک تعریف اصطلاحی است و قابل پذیرش نیست، زیرا ملاک اولیه در فهم معنای قدرت چیزی است که فاعل آزاد و مختار، از معنای قادر بودن و قدرت داشتن، درک می‌کند. بر این اساس قدرت عبارت از این است که فاعل در عین این که چیزی برای اراده کردن و ایجاد فعل در پی آن کم ندارد، بتواند آن را ترک کند؛ یعنی واجد کمالی باشد که به واسطه آن، زمام اراده فعل یا ترک را در دست داشته باشد (صدر، ۱۴۱۷: ۲/ ۳۰-۳۱). این تعریف ملازم پذیرش «دوطرفگی» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹/ ۷۸-۷۹) در قدرت است یعنی شدنی بودن گزینش ترک برای فاعل در عین شدنی بودن گزینش فعل. این تحلیل را می‌توان منطبق بر تعریف کلامی قدرت دانست که عبارت است از: امکان فعل در عین امکان ترک (حلی، بی تا: ۲۴۸).

اراده: از منظر فلسفی اراده گاه بر همان شوق اکید و از مقوله انفعال اطلاق می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۹: ۳/ ۶۴۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۶/ ۳۵۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۳۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۴۰) و گاه از مقوله فعل (اجماع و عزیمت) دانسته و میان آن و شوق مؤکد تفاوت گذاشته می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۹: ۵/ ۷۷-۷۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/ ۱۶۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴/ ۱۱۴؛ همان: ۶/ ۳۳۷-۳۳۸)، ولی مهم این است که در هر دو صورت اراده محکوم ضرورت پیشینی است که از معلول علل پیشین و نهایتاً واجب‌الوجود است، اما از نگاه یک ناسازگارگرا اولاً، اراده از مقوله انفعال نیست ثانیاً، محکومیت آن در قبال ضرورت پیشین یا ماهیتاً با فعلی دانسته‌شدن آن ناسازگار است. یعنی اگر کسی بخواهد به فعلی بودن آن وفادار بماند، نمی‌تواند در عین حال از ضرورت بالغیر آن دفاع کند؛ لذا اراده خود یک فعل است که در موطن نفس فاعل سرچشمه می‌گیرد و فاعل در اراده کردن فعل یا اراده ترک فعل یا اساساً اراده نکردن آزاد است و هیچ‌گونه ضرورتی و جوبی فاعل را تعقیب نمی‌کند (علم‌الهدی، ۱۳۸۶: ۱۰۹، ۱۱۰؛ فیاضی، ۱۳۸۸: ۴-۶).

فیلسوفان مسلمان قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را قاعده‌ای فراگیر و غیر قابل تخصیص تلقی می‌کنند و سایه آن را بر سر همه پدیده‌های عالم می‌گسترانند؛ چه این پدیده‌ها معلول‌های طبیعی و تکوینی باشند و چه افعال اختیاری انسان‌ها (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/ ۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۹۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۲/ ۵۶).

این جاست که «مسئله سازگاری یا ناسازگاری ضرورت علی و اختیار انسان» بروز می‌کند که سابقه آن به نزاع‌های دامنه‌دار متکلمان و فلاسفه می‌رسد. طرفداران ناسازگاری این دو قائل‌اند که در بحث مورد نظر باید بر کمال بدیهی و شهودی اختیار تمرکز کرد. به زعم اینان، محصول این ریزی‌بینی به ما می‌گوید اختیار هنگامی واقعاً اختیار است که فاعل تا پیش از انتخاب یکی از طرفین فعل یا ترک آن، نسبت به هر دوی آن‌ها آزاد باشد. در غیر این صورت اگر پیش از صدور فعل انجام‌دادن آن واجب باشد، یا پیش از صدور ترک، ترک‌کننده ضرورتاً دست به ترک ببرد، در فعل یا ترک خود مختار نبوده است. همان‌گونه که اشاره شد، فیلسوفان معتقدند که قائل بودن به شمول ضرورت نسبت به افعال انسانی منافاتی با مختارانه دانستن آن‌ها ندارد.

### ۳. نظریه علامه طباطبایی

همان‌گونه که اشاره شد، علامه طباطبایی همچون دیگر فیلسوفان مسلمان کوشیده است

سازگاری اختیار را با ضرورت علی نشان دهد. پیش از او ملاصدرا راه‌های متعددی را برای آشکار ساختن این سازگاری پیموده است. ملاصدرا گاه ملاک اختیاری بودن فعل را صرف مسبوق بودن آن به اراده می‌داند، ولو اراده انسان جبری و معلول با واسطه علت‌العلل باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۶/۳۸۸)، گاه ملاک اختیاری بودن فعل را مسبوق بودنش به علم و حب نسبت به آن فعل معرفی کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۶/۳۱۷-۳۱۸)، و البته گاه درباره امکان بالقیاس فعل نسبت به خود فاعل و وجوب بالقیاس آن نسبت به مجموعه علت سخن گفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴/۳۱۰).<sup>۴</sup> علامه طباطبایی راه‌حل اخیر، یعنی توسل به امکان بالقیاس فعل نسبت به فاعل، را اخذ کرده و بسط داده است. گفتنی است خواجه طوسی تلویحاً، ریشه‌های اولیه دیدگاه منتخب علامه طباطبایی را مطرح کرده و علامه حلی نیز در شرح عبارات خواجه این نکته را اضافه کرده است که فعل انسان نسبت به مجموعه دواعی واجب است، اما این منافاتی با اختیاری بودن فعل ندارد، زیرا نسبت فعل به خود انسان نسبت مکانی است (حلی، بی تا: ۱۹۹).

به هر تقدیر، حاصل این دیدگاه آن است که هر چند فعل (اختیاری) آدمی، به مثابه یک معلول، نسبت به علت تامه خود ضرورت بالقیاس دارد و با فرض تحقق علت تامه وقوع فعل ضرورت می‌یابد، ولی از آنجا که فاعل نه علت تامه، بلکه علت ناقصه وقوع فعل است وقوع فعل در قیاس با فاعل صرفاً از امکان بالقیاس برخوردار می‌شود و همین معنا از امکان برای اختیاری دانستن فعل کفایت می‌کند.

علامه در توضیح این دیدگاه می‌آورد:

اگر معلولی را با علت خودش بسنجیم، نسبت ضرورت را خواهد داشت و البته این نسبت یعنی ضرورت بالقیاس تنها میان معلول و علت تامه وی وجود دارد، نه میان معلول و اجزای علت وی، و نه میان معلول و خارج از علت، بلکه نظر به این که تنها علت تامه است که ضرورت‌دهنده می‌باشد اگر چیزی (هر چیزی را) را به غیر علت تامه‌اش نسبت دهیم، نسبتی دیگر که مخالف با نسبت ضرورت است پیدا خواهد کرد که نسبت امکان بالقیاس نامیده می‌شود.

مثلاً اگر نسبت آب را به ترکیب اکسیژن و هیدروژن با بقیه شرایط زمانی و مکانی بدهیم، خواهیم گفت پیدایش آب ضروری است، ولی اگر همین آب را با اکسیژن تنها نسبت دهیم، البته ضرورتی پیدا نخواهد شد، زیرا از اکسیژن تنها آب به وجود نمی‌آید، ولی امکان دارد به این معنی اگر بقیه اجزای علت با شرایط منضم شوند، آب به وجود می‌آید، وگرنه نه. پس اکسیژن می‌شود آب بشود با انضمام بقیه اجزا و شرایط و می‌شود نشود بی انضمام بقیه اجزا و شرایط؛ و همچنین اگر خوردن را که یکی از افعال ماست به علت تامه‌اش، مجموع انسان علم اراده سلامت اعضای

فعاله و بودن ماده قابله و شرایط دیگر، نسبت بدهیم تحقق وی ضروری است، ولی اگر به پاره‌ای از اجزای علت با قطع نظر از اجزا و شرایط دیگر مثلاً، به انسان تنها یا انسان و علم تنها نسبت بدهیم دیگر نسبت ضرورت را نخواهد داشت، بلکه ممکن خواهد بود. [یعنی می‌شود از فاعل صادر شود و می‌شود صادر نشود. و این همان اختیاری است که انسان فطرتاً برای خود اثبات می‌کند و خودش را مختار یعنی آزاد در فعل و ترک و افعال خود را برای خود اختیاری می‌شمارد ... اختیاری که انسان دارد این است که کاری که انجام می‌دهد نسبت به خودش که یکی از اجزای علت است نسبت ضرورت ندارد اگرچه در عین حال نسبت به مجموع اجزای علت که مجموع انسان و غیر انسان است نسبت ضرورت دارد] (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/ ۱۴۶-۱۴۸؛ و نیز ← طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/ ۱۹۶-۱۹۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۴: ۷۸-۷۹).

علامه در کتاب *نهایة الحکمه* نیز همین مبنا را در توضیح اختیار و در جهت سازگارساختنش با قاعده «وجوب وجود المعلول عند وجود العله التامه» طرح می‌کند و سپس در مقام اشاره به نتایج نامعقول نفی ضرورت می‌نویسد:

... ضمن آن‌که جایزدانستن استوای نسبت فاعل مختار به فعل و عدم آن، انکار رابطه علیت است و لازمه آن جایزدانستن علیت هر چیز برای هر چیز و معلولیت هر چیز برای هر چیز دیگر است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۶۰).

علامه همچنین در جای دیگر پس از تشریح مبنای خود می‌گوید:

درک ساده و بی‌آلایش انسان نیز این نظر را تأیید می‌کند، زیرا ما می‌بینیم مردم با نهاد خدادادی خود میان امثال خوردن و نوشیدن، رفتن و آمدن، میان صحت و مرض، بزرگی و کوچکی، و بلندی قامت فرق می‌گذارند و قسم اول را که با خواست و اراده انسان ارتباط مستقیم دارد در اختیار شخص می‌دانند و مورد امر و نهی و ستایش و نکوهش قرار می‌دهند برخلاف قسم دوم که در آن‌ها تکلیفی متوجه انسان نیست (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۷۸، ۷۹).

## ۴. نقد و بررسی

### ۱.۴ تعریف اختیار به امکان بالقیاس: تعریفی غیر مانع

همان‌گونه که ملاحظه شد، بنابر دیدگاه علامه، اختیاری که ما بالوجدان می‌یابیم همان امکان بالقیاس معلول (فعل) نسبت به جزء العله‌اش (انسان) است؛ ممکن است بر دیدگاه علامه چنین اشکال شود که با توجه به این ملاک می‌توان همه رخدادهای عالم، اعم از مختارانه و جبری، را مختارانه تلقی کرد زیرا در هر یک از آن‌ها معلول به نسبت هر یک از اجزای علت

خود امکان بالقیاس دارد.<sup>۶</sup> با این معیار تشکیل آب، به منزله یک پدیده طبیعی جبری، نیز مختارانه خواهد بود زیرا وقتی آب را نسبت به اکسیژن یا هیدروژن در نظر بگیریم امکان بالقیاس را در آن قابل اعتبار می‌بینیم. به‌راستی اگر این تعریف فعل اختیاری است، پس چه چیزی اختیاری نیست؟ مثلاً، ترکیدن بادکنک هم با این تعریف اختیاری است، زیرا نسبت به اجزای دمیدن‌هایی که در آن می‌شود امکان بالقیاس دارد؛ یا رسوب سولفات مس هم اختیاری است، زیرا اگر حرارت نبود یا اسید نبود یا مس نبود، این سولفات هم نبود. پس در سولفات مس هم امکان بالقیاس و در نتیجه اختیار وجدانی برقرار است! در یک کلام با این ملاک هر چیز جبری و ضروری که می‌بینیم می‌تواند اختیاری تلقی شود، زیرا نسبت به جزءالعله‌اش امکان بالقیاس دارد. با این تعریف هیچ فعل غیر اختیاری‌ای در عالم نخواهد بود و این خلاف وجدان و بدهت است، زیرا در ممکن‌های بالقیاس، بعضی‌ها اختیاری و برخی غیر اختیاری‌اند؛ لذا ملاک ارائه‌شده از سوی ایشان مانع اغیار نیست (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۸۸؛ سبحانی، ۱۳۸۱: ۳۱۵).

در پاسخ شاید بتوان گفت، دیدگاه علامه مقتضی آن نیست که در هر موردی که علت تامه امر مرکبی باشد و امکان بالقیاس معلول نسبت به یکی از اجزای علت تامه اعتبار شود بتوان مفهوم اختیار را اطلاق کرد، بلکه ملاک علامه صرفاً در جایی جاری است که فاعل مرید و ذی‌شعوری در کار باشد که فعل او، افزون بر اراده‌اش، منوط بر حصول امور دیگری به‌منزله اجزای علت تامه است و سخن وی این است که در خصوص این موارد اختیاری‌بودن فعل چیزی جز همان امکان بالقیاس آن نسبت به فاعل نیست؛ البته در این صورت ملاک اصلی اختیار مسوق‌بودن فعل به علم و اراده فاعل خواهد بود که باید جداگانه بررسی شود.

## ۲.۴ خروج از محل نزاع

اشکال مهم‌تری که ممکن است مطرح شود این است که، نخست باید پرسید محل نزاع در جبر و اختیار کجاست؟ آیا در جایی است که اعتباراً نسبت میان فعل و فاعل را، به‌منزله علت ناقصه، در نظر می‌گیریم یا این که در نقطه‌ای نزاع درمی‌گیرد که فاعل برای فاعلیت کاستی‌ای ندارد، و به‌اصطلاح با انضمام به دیگر علل، علت تامه‌ای را شکل داده است؟ به‌نظر می‌رسد بحث مربوط به مقام دوم است، نه مقام نخست. اشکال درست در نقطه مقایسه معلول با علت تامه مطرح می‌شود، نه با برخی از اجزای علت آن و اصلاً، به همین

جهت است که گروهی از متکلمان با توجه به این که جریان ضرورت را با مختاربودن خدا ناسازگار می دانستند به کلی از پذیرش آن امتناع ورزیدند. از دید ناسازگارگرایان وقتی همه علت های ناقصه، مانند ماده و حضور آن، سلامت اعضای فعال در فرایند فعل، و انگیزه انجام فعل، به ما پیوستند و فراهم آمدند، باز هم قدرت بر انتخاب ترک داریم. چنین نیست که این علل ناقصه ما را به علت تامه ای بدل کنند که انفکاک فعل از آن ممتنع است. بله وجداناً، همه دواعی مجتمع می شوند، ولی انتخاب فعل و ترک همچنان به دست ماست؛ پس مختاربودن انسان در موقعیتی است که فاعل برای «منشأ شدنش نسبت به فعل» چیزی کم ندارد.

ناسازگارگرای متکی به وجدان از ما دعوت می کند که انسان را یک سیستم فرض کنیم و سپس در نظر بگیریم که همه ورودی ها را به درون این سیستم راه داده ایم و سپس آن را ایزوله کرده ایم. ایزوله کردن انسان و قطع همه ورودی ها در شرایطی است که هر علت ناقصه قابل فرضی فراهم آمده است و به یقین هیچ ورودی دیگری لازم نیست تا او قدرت بر فاعلیت پیدا کند. پس انتخاب آزادانه فعل از او ممتنع نیست، اما در عین حال وجوب هم ندارد، زیرا در عین این که قادر بر گزینش فعل است، وجداناً ادراک می کند که می تواند ترک را برگزیند (جعفری، ۱۳۶۳: ۱۸۳-۱۸۴).

از نظر فیلسوفان مسلمان، انسان فی نفسه علت ناقصه فعل خود است. اجتماع دواعی و مرجحات نیز سبب می شود که او در علیت خود تام شود (برای انتخاب فعل هیچ نقصی نداشته باشد و نیازمند هیچ ضمیمه دیگری نباشد و این یعنی محال بودن انتخاب طرف ترک)، ولی در عین حال از نگاه یک ناسازگارگرا در یک توجه وجدانی نسبت به افعال اختیاری، انسان، با وجود پیوستن همه این علل به اصطلاح ناقصه، در عین این که بر گزینش فعل قدرت دارد همچنان می تواند ترک را انتخاب کند و در صورت انتخاب هریک از دو طرف، خودش به اختیار و گزینش خودش چنین کرده است (فیاضی، ۱۳۸۵: ۶۱۸/۳، ۶۲۲).

توجه شود که از این منظر می توان قبول داشت که دواعی و مرجحات شرط لازم اند تا انسان بر سر نقطه انتخاب قرار گیرد و «دوراهی» در برابر وی تشکیل شود (نسبت به فعل و ترک اقدام شود)، اما توجه کنیم که این دواعی شرط کافی فاعل شدن وی نیستند؛ یعنی چنین نیست که مجموعه آن ها برای وی، نسبت به انتخاب یک طرف، الزام آور باشد.

از دید ناسازگارگرا، اختیار فاعل به معنای امکان انتخاب فعل و ترک نسبت به جزء العله نیست، بلکه همان سلطه و غنایی است که لازمه اش امکان انتخاب فعل و ترک



نسبت به فاعل است؛ فاعلی که برای فاعلیتش هیچ نیازی به ضمیمه دیگری خارج از ذات خود ندارد.

با تحلیل علامه، وقتی گزینش فعل مقدر است؛ یعنی علت تامه آن محقق شده است و با تحقق علت تامه محال است که انتخاب ترک قابل انتساب به فاعل باشد، اما در مقابل ناسازگار معتمد است: درک ساده و بی‌آلایش انسان می‌گوید که وقتی انتخاب فعل مقدر است؛ یعنی من نسبت به گزینش فعل و انتخاب ترک سلطه دارم؛ یعنی در عین این که می‌توانم فعل را برگزینم اراده ترک نیز به من قابل انتساب خواهد بود.

فقط با این تبیین است که خوردن و نوشیدن با صحت و مرض فرق می‌کند و گرنه درباره گروه دوم هم می‌توان گفت: صحت و مرض نسبت به علل ناقصه‌شان ممکن‌اند، ولی وقتی جمیع لوازم برای هریک فراهم شد محال است که صحت یا مرض در پی نیابند! جریان نکوهش و ستایش در گروه اول، برخلاف گروه دوم، بدین سبب است که وقتی جمیع لوازم برای خوردن و نوشیدن من فراهم می‌شود همچنان می‌توانم نخوردن و نوشیدن را انتخاب کنم و اگر غیر از این بود من مثلاً، در خوردن و نوشیدن در ماه رمضان تقصیری نداشتم، زیرا همان‌گونه که تخلف مرض من از علل و عوامل بیماری‌ام محال بود تخلف من از علل بیرونی (اراده خوردن و نوشیدن) هم محال بود!

#### ۳.۴ غیر اختیاری بودن اراده و جبری بودن فعل

چنان‌که دیدیم نظریه علامه طباطبایی متکی بر تبیین نسبت انسان با فعل خارجی‌اش است، اما به نظر می‌رسد که می‌توان این تبیین را به اراده کردن فاعل نیز تسری داد. به این صورت که: اراده کردن فاعل نسبت به خود وی، به منزله یکی از حلقه‌های سلسله علل، امکان‌بالیاس دارد، اما نسبت به انسان به علاوه سایر حلقات سلسله علل (علت تامه اراده) دارای ضرورت بالقیاس است. به این ترتیب، اراده کردن فاعل نیز به اختیار اوست، زیرا نسبت به جزء العله خود ممکن بالقیاس است.

نکته مهم این است که، با تمرکز بر محل نزاع، می‌توان گفت فاعل، به اختیار خود، علت تامه اراده‌اش نمی‌شود، بلکه انسان علت ناقصه اراده خود است و علل ناقصه دیگر پس از پیوستن به وی علت تامه‌اش را تشکیل می‌دهند که سبب می‌شوند اراده از او وجوباً صادر شود. بنابراین، هرچند نسبت اراده انسان به خود وی امکان بالقیاس است، اما نسبت اراده انسان به مجموعه علت تامه وجوب بالقیاس است.

امکان بالقیاس در تحلیل اختیار در تفسیر *المیزان* نیز طرح شده است. علامه، پس از طرح نظریه مذکور، به دفع نظریه جبرگرایان می‌پردازد که معتقدند عمومیت قضای الهی موجب زوال قدرت انسان است، وی درباره اراده انسان چنین می‌فرماید:

تأثیر اراده ازلیه، در این که فعل نام‌برده ضروری الوجود شود، مستلزم آن است که فعل به اختیار از فاعل سر بزند، چون گفتیم: چنین فعلی متعلق اراده ازلیه است، در نتیجه همین فعل مورد بحث ما بالنسبه، به اراده ازلی الهی ضروری و واجب الوجود است، و در عین حال بالنسبه، به اراده خود فاعل ممکن الوجود و اختیاری است. پس اراده فاعل نام‌برده در طول اراده خداست، نه در عرض آن، تا با هم جمع نشوند، و آن وقت بگویی: اگر اراده الهی تأثیر کند، اراده انسانی بی‌اثر و باطل می‌شود، و به همین بهانه جبری مذهب شوی (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۱۵۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۱۰۰).

توجه شود که علامه تأکید دارد اراده انسان در فعل او بی‌اثر نیست، اما بحث بر سر این است که آیا تکون اراده و تأثیر آن در فعل خارجی محصول اختیار و آزادی انسان است یا آن که انسان در اراده‌اش، و قهراً در فعلی که در پس آن می‌آید، از خود اختیاری ندارد؟ پاسخ روشن است. تکون اراده و تأثیر آن در فعل جبری است، زیرا اراده انسان در طول اراده خدا معرفی می‌شود و این یعنی وقتی انسان اراده‌ای می‌کند این اراده در واقع از اراده واجب الوجود نشئت گرفته و وجوب یافته است؛ بدون این که انسان بتواند پیش از اراده فعل اراده ترک کند. در این جا ممکن است گفته شود:

درست است که اراده انسان به اختیار ازلی واجب تعالی منتهی می‌شود، اما این به معنای جبری بودن اراده فاعل نیست، زیرا در عین این که اراده وی در طول اراده خداست، اما در این اراده خود ذوتأثیر است؛ لذا چنان نیست که اراده وی در واقع اراده خود او نباشد و واجب تعالی به جای وی اراده کرده باشد. پس قائل بودن به اراده طولی مستلزم قول به جبر نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/۱۶۶).

این توجیه از سوی ناسازگارگرایان قابل قبول نیست، زیرا آن‌ها معتقدند که تأثیر اعم از تأثیر جبری و اختیاری است. ممکن است انسان در چیزی تأثیر داشته باشد، اما در این تأثیر خود مختار نباشد. آنچه تأثیر اختیاری را از تأثیر جبری تمیز می‌دهد قدرت انسان بر عدم تأثیر در عین قدرتش بر تأثیر است و این همان چیزی است که در فاعلیت طولی لحاظ نشده است. ضمن این که، فیلسوفان با نظر به همین واقعیت به جبری بودن اراده فاعل تصریح کرده‌اند.

علامه در جای دیگر می‌گوید:

افعال انسان هم استناد به اراده وی و هم استناد به علتی دیگر فوق انسان دارد، ولی در طول هم‌دیگر، نه در عرض هم‌دیگر؛ یعنی علتی فوق انسان فعل انسان را از راه اراده انسان اراده می‌کند. علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی اراده انتخاب‌کننده فعل را در انسان ایجاد می‌کند، پس انسان فعل را با اراده انتخاب می‌کند، ولی در اراده تحت تأثیر علتی خارج از خودش است (همان: ۱۷۲).

بر این اساس، هرچند اختیار افعال وی به واسطه اراده‌اش به دست اوست، لیک اراده کردن و مشیت نمودن به دست انسان نیست، بلکه مستند به مشیت خداوند سبحان است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/ ۸۱).

سبحانی پس از نقل نخستین عبارتی که از تفسیر المیزان نقل نمودیم به نقد این مبنا می‌پردازد و جبری دانستن اراده انسان را موجب قائل شدن به جبری بودن فعل وی می‌داند. ترجمه عبارت ایشان چنین است:

آنچه به‌واقع تحت اختیار فاعل است اراده کردن و اختیار کردن اوست و هنگامی که اراده نیز خارج از اختیار باشد و جزء اخیر علت تامه نیز باشد، نسبت فعل به علت و جوب و لزوم خواهد بود و اگر و جوب در این حال مساوی جبر باشد، فایده‌ای ندارد که نسبت را در لحاظ اول 'امکان' در نظر بگیریم. به عبارت دیگر، فعل هنگام انضمام اراده به سایر اجزا [علت تامه فعل] متصف به و جوب می‌شود پس اگر اراده نیز غیر ارادی باشد و از اختیار خارج باشد، فعل به وصف جبر و لزوم متصف خواهد بود (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۸۸).

سبحانی اذعان دارد که اگر اراده را از تحت اختیار فاعل خارج کنیم، گریزی نیست که فعل مترتب بر اختیار جبری را نیز جبری بدانیم و معتقدند در مبنای علامه همین اتفاق افتاده است.

#### ۴.۴ اراده: به اختیار فاعل مختار

##### ۱.۴.۴ نقد میرزای نائینی و سبحانی

به‌نظر می‌رسد، از دید یک ناسازگارگرا نمی‌توان هم اراده را از تحت اختیار فاعل خارج کرد و هم معتقد بود فعلی که در پی این اراده از فاعل صادر می‌شود واقعاً مختارانه است. از همین‌رو، ناسازگارگرایان به این سو گرایش پیدا کرده‌اند که از اختیاری بودن اراده دفاع کنند.

توجه شود که از منظر علامه اراده کردن انسان در طول اراده واجب الوجود است، اما در عین حال همین اراده جبری را ملاک مختارانه بودن فعل معرفی می کند (طباطبایی، بی تا: ۸/ ۹۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/ ۱۶۶) این توضیح متأثر از مبنای ملاصدر است. سبحانی نخست مبنای معروف صدرالمتألهین را گزارش می کند:

حاصل افاده صدرالمتألهین آن است که: 'مختار' کسی است که فعلش به اراده اش باشد، نه آن که اراده اش به اراده اش است و 'قادر' کسی است که اگر اراده فعل را کند، از او صادر می شود وگرنه، نه. نه آن که اگر اراده فعل را کند، آن را انجام می دهد وگرنه آن را انجام نمی دهد' (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۸۵ به نقل از صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۶/ ۳۸۸).

و سپس در مقام نقد این دیدگاه می گوید:

آنچه وی یاد کرده تنها در افعال جوارحی تمام است و اما افعالی که مستقیماً از نفس صادر می شوند (مانند تصور و تصدیق و اراده) ممکن نیست که ملاک در اختیاریت آنها این معنا باشد. پس امر دایر بر این است که این افعال یا جبری هستند و یا آن که به ملاک دیگری اختیاری می باشند و این ملاک چیست؟ در حالی که [چیزی در این باره] در بیان ایشان ذکر نشده است (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۸۵).

با توجه به مطلبی که در عنوان پیشین از سبحانی نقل شد، ملاک ذکر شده حتی برای افعال جوارحی هم تمام نیست و صرف وجود اراده، آن گونه که فیلسوفان به جبری بودنش تصریح کرده اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴/ ۱۱۴؛ همان: ۲۸۴، ۲۸۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۸؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۵، ۳۶؛ الفارابی، بی تا: ۷۳، ۸۴؛ بوعلی سینا، بی تا الف: ۲۸؛ بوعلی سینا، بی تا ب: ۵۲-۵۳)، نمی تواند مصحح اختیاری بودن فعل باشد. طبق تبیین سبحانی، که در عنوان پیشین بدان پرداخته شد، وجداناً وقتی فعلی را مختارانه می دانیم که فاعل آن در اراده کردنش نسبت به فعل آزاد باشد و صدور اراده وی به عواملی قاهر بر وی مستند نشود.

از نگاه فلسفی، اراده کردن من فاعل معلول دواعی و صوارف و نهایتاً اراده واجب تعالی است، اما به اعتقاد یک ناسازگارگرا با ملاک وجدان نمی توان چنین اراده کردنی را مختارانه دانست و گریزی از اعتراف به جبری بودن آن نیست؛ البته از سوی دیگر، با نگاه فلسفی نمی توان ملاک مختارانه بودن اراده را ارادی بودن آن دانست، زیرا این فرض مستلزم تسلسل می شناسد. به این ترتیب، با موازین مشهور فلسفی، نمی توان راهی فیلسوفانه برای قائل شدن به مختارانه بودن اراده پیدا کرد.

سبحانی در جای دیگری نخست، اشکال مشهوری را که جبرگرایان به آن تمسک جستند، مطرح می‌کند. آن اشکال این است که «هر فعل اختیاری به اراده سر می‌زند؛ لیک اراده امری اختیاری نیست و گرنه مسبوق به اراده دیگری خواهد بود و نقل کلام در همان اراده می‌شود. حال یا سلسله اراده‌ها به واجب الوجود متوقف می‌شود که این جز جبر نیست و یا آن‌که سلسله متوقف نمی‌گردد که تسلسل لازم می‌آید».

سپس سبحانی برهانی را که ملاصدرا، مبنی بر جبری بودن اراده، از فارابی نقل کرده است ذکر می‌کند (الفارابی، بی تا: ۷۳-۷۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۶/۳۹۰؛ همان: ۲/۲۲۴)؛ برهان به گزارش سبزواری چنین است:

معلم ثانی در فصوص الحکم می‌گوید: اگر صاحب پنداری بپندارد که آنچه اراده می‌کند انجام می‌دهد و آنچه می‌خواهد را اختیار می‌نماید، دربارهٔ اختیارکردن او بررسی می‌کنیم که [آیا اختیارکردنش در مورد فعل خاصی که انجام می‌دهد] حادث است بعد از آن‌که نبوده یا غیر حادث است؟ اگر غیر حادث است لازم می‌آید که این اختیارکردن از ابتدای وجود شخص با او باشد و اگر حادث است و هر حادثی محدثی دارد، پس اختیار او از ناحیه سببی است؛ پس این سبب یا خود اوست یا غیر او. اگر سبب خود او باشد یا این اختیار را به اختیار ایجاد کرده، پس تسلسل می‌شود [زیرا نقل کلام در اختیار دوم می‌شود و هکذا] یا وجود این اختیارکردن در او به اختیارش نیست؛ در این صورت او بر این اختیارکردن، از ناحیه غیر مجبول و سرشته است و اختیار او به اختیار ازلی منتهی می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۹: ۳/۶۲۳).

بدین ترتیب می‌توان گفت که اساساً یک فیلسوف خود را در برابر مسئله مذکور با سه فرض روبه‌رو می‌بیند: «قائل شدن به صدفه»، «قائل شدن به تسلسل»، و «پذیرش ضرورت علی-معلولی و منتهی شدن سلسله اراده‌ها به اراده واجب تعالی»؛ و از آن‌جا که فرض چهارمی را تصور نمی‌کند و دو فرض اول را نیز باطل می‌بیند، لاجرم اراده حادث را معلول اسباب خارج از انسان می‌بیند و نهایتاً آن را معلول واجب تعالی می‌شناسد. یعنی درواقع، با رضایت دادن به «تسمیه اراده» از پذیرش جریان دو طرفگی در آن عملاً سرباز می‌زند. حاصل برهان فارابی نیز همین است؛ لذا ناگزیریم که فاعل را در اختیارکردنش از ناحیه غیر، مجبور و مجبول بدانیم و اراده فاعل را به اسباب خارج از اختیار وی منتهی کنیم.

سبحانی پس از نقل این برهان تصریح می‌کند که اگر این برهان را بپذیریم، فیلسوفان الهی نیز مانند فیلسوفان مادی قائل به جبر خواهند بود. هم فیلسوف الهی و هم فیلسوف مادی انسان را مقهور، مضطر، و مسخر عوامل دیگر (غیر از خود انسان) تلقی کرده‌اند و

اراده انسان و در نتیجه، فعل وی را جبری دانسته‌اند؛ البته تفاوتی در این میان هست و آن این‌که الهیون عوامل خارج از انسان را منتهی به واجب الوجود می‌کنند، ولی مادیون خیر؛ اما هر دو در اصل جبرگرایی و مجبور دانستن انسان در اراده و افعالش مشترک‌اند (همان).

وی سپس به نقل پاسخ‌هایی می‌پردازد که به اشکال مذکور داده شده است و برای نخستین پاسخ، گفتار ملاصدرا را نقل می‌کند، که در ابتدای همین بخش نقل شد، و در ضمن آن، ملاصدرا ملاک اختیاری بودن فعل را «مسبوقیت آن به اراده» معرفی می‌کند. سپس در نقد آن چنین می‌نویسد:

بحث در نام‌گذاری نیست که گفته شود: تعریف مذکور برای فعل اختیاری موجب می‌شود اراده و فعل از امور اختیاری باشند؛ بلکه بحث در واقعیت و حقیقت اراده است. پس اگر اراده در سایه عوامل نفسانی یا زمینی یا آسمانی در ضمیر انسانی ظاهر می‌شود، دیگر امری اختیاری نیست و در نتیجه فعل نیز فعل اختیاری نخواهد بود (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲/۳۰۷).

به این ترتیب، فیلسوفی که ملاک اختیاری بودن فعل را مسبوقیت آن به اراده معرفی می‌کند صرفاً تعریفی دلخواه از اختیار ارائه کرده است که مطابق برداشت وجدانی از حقیقت اختیار نیست. در حالی که، نزاع در اختیار حقیقی و واقعی است که با جبری‌دانستن اراده، که نهایتاً به جبری بودن فعل می‌انجامد، قابل جمع نیست.

میرزای نائینی نیز به نتیجه نامعقول دیگری برای این قول (جبری بودن اراده) پرداخته است. نائینی نخست، دیدگاه فلسفی «غیر اختیاری بودن اراده» را معرفی می‌کند. نیز آن را با یافته‌های وجدانی ناسازگار می‌خواند و اصرار می‌ورزد که نفس تأثیر تام در عضلات دارد؛ بدون این‌که مزاحمی برای سلطنت و مالکیت آن نسبت به فعل و ترک مطرح باشد. سپس به نتیجه باطل تن‌دادن به جبری بودن اراده اشاره می‌کند که:

و لازم می‌آید که شبهه امام المشککین (فخر رازی) صادق باشد در [این‌که] عقاب [بنده به وسیله خداوند] جایز نیست چون فعل انسان معلول اراده است و اراده غیر اختیاری است؛ و چنان‌که وی ادعایش را می‌کند جواب از این [شبهه] ممکن نیست هر چند جن و انس پشتیبان هم باشند. و اما پاسخ به این صورت که: استحقاق عقاب مترتب بر فعل اختیاری است (یعنی فعل صادر از اراده)؛ هر چند خود اراده غیر اختیاری باشد؛ کفایت نمی‌کند چون بدیهی است که معلول امر غیر اختیاری، خود غیر اختیاری است. و این‌که، از جهت مسبوق بودن فعل به اراده غیر اختیاری، آن را «آزادی» نام بدهیم باعث نمی‌شود که عقاب [در پی این فعل] ظلم و تعدی نباشد؛ [ظلمی] در حق بنده بیچاره ناتوان که در اراده‌اش مقهور و مجبور است و اراده‌اش از فعلش انفکاک نمی‌یابد (نائینی، ۱۳۶۸: ۱/۹۱؛ نائینی، ۱۴۱۷: ۱/۱۳۲).

شبهه فخر رازی اشعری این است که اگر بنده در اراده فعل قبیح مجبور باشد، عقاب وی به سبب آن عقلاً جایز نیست (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲/۲۹۷) میرزای نائینی نیز همین نکته فخر را تأیید کرده است، با رویکردی وجدانی تأکید دارد که معلول اراده غیر اختیاری خود غیر اختیاری خواهد بود؛ لذا در چنین شرایطی نمی‌توان وی را بازخواست کرد که چرا طرف ترک را برنگزیدی؟ و این یعنی عقاب الهی در پی معاصی، ظلم محض در حق بنده مسکین است.

#### ۲.۴.۴ نقد فیاضی

علامه طباطبایی در بحث از کیفیات نفسانی و پس از برشمردن مبادی فعل انسان (علم، شوق، اراده، و قوه عامله محرکه) نتیجه می‌گیرد که شوق ضرورتاً، به دنبال علم و اراده نیز ضرورتاً، به دنبال شوق تحقق می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۲). در عبارت علامه جمله‌ای کلیدی هست که درباره نسبت میان شوق و اراده می‌گوید: «و تتبعه الاراده بالضروره» (و اراده ضرورتاً به دنبال شوق می‌آید). فیاضی درباره معنای این عبارت می‌نویسد:

معنای این جمله آن است که: اراده اضطراراً تحقق می‌یابد یعنی اراده فعلی اختیاری نیست، بلکه شوق و علم نیز چنین‌اند ... پس انسان بعد از حصول شوق، در اراده اختیاری ندارد ... و این مقتضای فرمایش آتی ایشان پس از دو سطر است که: اراده و شوقی که پیش از آن است از لوازم علم هستند، (فیاضی، ۱۳۸۵: ۲/۶۵).

وقتی تصور نسبت به فعل محقق شد، در پی آن، تصدیق به فایده می‌آید و به دنبال آن شوق ایجاد می‌شود و سپس اکید می‌شود. هریک از مراحل لاحق نتیجه بتی و ضروری مرحله سابق‌اند و اراده نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ یعنی انسان در این‌که پس از مؤکد شدن شوق، اراده‌ای از وی سر بزند مضطر است.

فیاضی سپس در رد این دیدگاه علامه می‌نویسد:

اراده، بالوجدان، فعل اختیاری نفس است. پس از حصول علم و شوق و همه آن‌چه فعل بر آن متوقف است (مانند ماده قابل و ادوات و شرایط و معدات) ما در نفس خود چنین درمی‌یابیم که در اراده فعل، و عدم اراده فعل، مختاریم. پس برای ماست که اراده فعل را بکنیم و یا آن را اراده نکنیم و چنین نیست که انسان پس از حصول همه آن‌چه ذکر شد بی‌اختیار اراده کند؛ مانند آبی که به سوی آبریزگاه جاری می‌شود. پس اراده فعلی اختیاری است که از اختیار فاعل نشئت گرفته؛ هرچند ارادی نیست و اختیار از صفات ذاتی فاعل مختار است، مانند جبر در فاعل موجب (همان: ۴۶۶).

به نظر می‌رسد عبارت «اراده فعل اختیاری ناشی از اختیار فاعل است؛ هر چند ارادی نیست» در مقام دفع شبه تسلسل است. لازمه اختیاری دانستن اراده این نیست که قائل باشیم اراده به اراده دومی است و آن هم به اراده سومی و ... بلکه من مختار با این که اراده خود را آزادانه می‌یابم و خود را در آن مسخر علل و عوامل پیشین نمی‌بینم، در عین حال آن را متوقف بر اراده دیگری نمی‌یابم. وجداناً اراده من ناشی از کمال اختیار من است؛ کمالی که به من این امکان را می‌دهد با وجود فراهم بودن همه آن چه فعل متوقف بر آن است، همچنان نسبت به دو طرف فعل و ترک سلطه داشته باشم.

#### ۵.۴ بررسی لوازم اختیاری بودن اراده

در عبارتی که پیش‌تر از کتاب *نهایة الحکمه* نقل کردیم، علامه بر این اشکال تکیه کرده بود که انکار ضرورت علی - معلولی به انکار علیت فاعل نسبت به انتخابش می‌انجامد و لازمه آن این است که قائل به علیت هر چیز برای چیز دیگر و معلولیت هر چیز نسبت به چیزی دیگر شویم.<sup>۷</sup> تحلیل فلسفی این بدان جهت است که با انکار ضرورت، در واقع علت تامه مانند سایر اشیا بیگانه از معلول است، زیرا همچنان می‌شود که معلول از آن سر بزند و می‌شود که سر نزند. اگر جایز باشد که علت در عین تام‌بودنش چنین نسبتی با معلول داشته باشد، در مورد هر شیء بیگانه‌ای که رابطه‌ای با معلول ندارد نیز همین رابطه برقرار است. با توجه به مطالبی که تاکنون مطرح شد، ناسازگاری که ادعا می‌کند: «اراده به اختیار فاعل است و فاعل در فرضی که برای گزینش فعل نیاز به ضم ضمیمه‌ای ندارد باز هم می‌تواند طرف ترک را برگزیند» باید به اشکال فوق پاسخ دهد.

#### ۱.۵.۴ سازگاری نفی ضرورت در حوزه اختیار با قانون عام علیت

فیاضی در پاسخ به اشکال دوم علامه (لزوم تجویز علیت هر چیز برای هر چیز) معتقد است که: نفی «مرجح بیرونی الزام آور» به معنای تن دادن به صدفه و تحقق خودبه‌خودی انتخاب من نیست من فاعل حر، چند لحظه پیش از انتخاب یکی از دو طرف، می‌توانستم یکی از آن‌ها را برگزینم، اما نمی‌خواستم. قدرت به گزینش هر دو طرف داشتم، اما به اختیار خود دست به انتخاب نمی‌بردم. در لحظه‌ای که انتخاب می‌کنم این انتخاب صرفاً مستند به من فاعل است، نه به غیر من. پیش‌تر نخواستم بودم و حالا می‌خواهم و علت این خواستن و اراده صرفاً من هستم.



در این دیدگاه با این که انتخاب فاعل امری ممکن (بالذات) است، اما خود فاعل جانب وجود آن را به جانب عدمش ترجیح می‌دهد و اساساً هنگامی شخص خود را فاعل قادر مختار می‌یابد که «توان‌گزینش هریک از دو طرف» بالفعل در وی وجود داشته و او واقعاً قدرت انتخاب داشته باشد. به این ترتیب، تحقق یافتن انتخاب فاعل بی‌علت و از سر صدفه نیست و البته محصول ایجاب مرجح بیرونی هم نیست (علت موجبه بیرونی ندارد) (همان: ۳/ ۶۲۲).

#### ۲.۵.۴ رابطه خاص قادر حرّ با انتخاب و اراده‌اش

بر اساس توضیح یادشده، هنگامی که من نسبت خود را با انتخابم در نظر می‌گیرم، می‌یابم که هم قادر بر اراده فعل هستم و هم قادر بر گزینش ترک. «ایجاد یا اعدام» انتخاب من در حیطة قدرت من است، نه در حیطة قدرت دیگری. درست است که سلطه من به گزینش فعل و ترک در واقع سبب می‌شود که هریک از آن دو بالنسبه به من امکان بالقیاس پیدا کنند، اما این امکان بالقیاس متفاوت از امکانی است که اراده من بالقیاس به اشیا بیگانه دیگر دارد.<sup>۱</sup> اصلاً، اراده و انتخاب من در حیطة قدرت اشیا دیگر نیست؛ لذا با لحاظ انتساب فعل به من ایجاد یا اعدام فعل من برای آن‌ها محال است؛ هرچند وجود یا عدم فعل من در قیاس با آن‌ها ممکن است. پس سلطه من نسبت به طرف فعل و ترک سبب می‌شود که وجداناً علیت هر شیء دیگر نسبت به آن را منتفی بدانم و آن را فقط و فقط به خود منتسب کنم. به هر طریق من با انتخابم رابطه‌ای را وجدان می‌کنم که این رابطه هرگز میان انتخاب من و سایر اشیا یا فواعل برقرار نیست. اتصال وجودی‌ای که انتخاب من به من دارد با هیچ مصدر دیگری ندارد و هیچ مصدر دیگری این سلطه من را بر ایجاد و اعدام دارا نیست.

به این ترتیب، چنان نیست که نفی ضرورت سابق در نقطه انتخاب باعث شود صدور اراده‌ام را از هر چیز دیگری جایز بدانم. توجه به این نکته لازم است که این تفاوت، میان علت بیگانه و فاعل حرّ قادر بر فعل، هنگامی پذیرفتنی است که فقط تفاوتی لفظی یا اعتباری نباشد و از این رو، فیاضی در واقع مدعی است که مستند این تفاوت وجدان روشن هر فاعل مختاری است. به تعبیر دیگر، مستند اصلی در تفکیک میان فاعل واقعی «انتخاب» و علل و اشیا بیگانه، وجدان بدیهی است و البته در گام بعد می‌توان دو تعبیر متفاوت از آن‌ها ارائه کرد.

#### ۳.۵.۴ حوزه‌های متفاوت برقراری و انتفاء ضرورت

در این جا ممکن است سازگارگرایان با ذکر مثال‌هایی بدیهی ادعا کنند که حاکم بودن ضرورت علی و معلولی در این مثال‌ها کاملاً بدیهی (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/ ۱۱۷) و، به تعبیر مطهری، «مورد قبول اذهان بشری» است (همان: ۸۷).

نیز ممکن است گفته شود، اگر ضرورت سابق بر فعل را انکار کنید، چگونه نسبت میان آن و فاعل را برقرار می‌کنید؟ به تعبیر دیگر، اگر فعل خارجی ضرورتاً از فاعل صادر نشود، به این معناست که می‌شود فاعل اراده کند و همه لوازم دیگر برای تحقق فعل هم فراهم باشند و در عین حال، فعل خارجی از وی سر نزنند. این نیز به روشنی خلاف بداهت است و با رابطه‌ای که میان خود و فعلمان وجدان می‌کنیم نیز منافات دارد.

در نظر ناسازگارگرایان ما در این بحث با دو امر بدیهی مواجهیم. از یک طرف در مثال‌های ارائه شده (در مورد فاعل‌های غیر مختار) اگر علت محقق باشد، معلول ضرورتاً از آن سر می‌زند و از طرف دیگر «در نقطه انتخاب و گزینش خود»<sup>۹</sup> جاری نبودن ضرورت را به وضوح وجدان می‌کنیم. مهم این است که نباید برای تثبیت جایگاه ضرورت در مثال‌هایی که خارج از حوزه اختیارند، امر بدیهی بسیار روشنی مثل اختیار را از هویت تهی کرد.

به این ترتیب، نهایتاً باید برای هر یک از این دو امر بدیهی حوزه‌ای جداگانه در نظر گرفت. به عبارت دیگر، همان بداهت و وجدانی که حکم به قانون کلی علیت می‌کند، همان بداهت، حکم می‌کند که ضرورت در حوزه‌های خارج از اختیار جاری است. در حوزه اختیار (نقطه انتخاب و حوزه دوطرفگی واقعی) این ضرورت نه تنها وجود ندارد، بلکه فرض وجود آن مناقض اختیاری است که به هیچ وجه نمی‌توانیم حضورش را در فاعل مختار انکار کنیم.

از این منظر، اساساً قاعده در حوزه اختیار قابل طرح نیست که تخصیص آن از طریق این حوزه معنا پیدا کند یا گفته شود که ضرورت در این حوزه نقض شده است. اصلاً این قاعده قلمرو مشخصی دارد که در آن قلمرو قابل قبول است، اما وجدان اجازه تجاوز از این حیطة و تعمیم آن را نمی‌دهد. پس حوزه اختیار تخصصاً از شمول قاعده خارج است و اساساً قاعده در فضای اختیار جای طرح هر چند اصل عام علیت همواره برقرار است.

روشن است که در این طرح جایگزین به هیچ وجه علیت فاعل نسبت به اراده و انتخاب

خود (به معنای استغنائی فاعل از انتخاب خود و احتیاج اراده و گزینش به فاعل) انکار نمی‌شود که اگر چنین شود، ناسازگارگرایان باید دفاع خود را نیز از اختیار پس بگیرند، اما در عین حال، اینان قبول ندارند که در حوزه اختیار علیت همان ربط ضروری معلول به علت باشد. به تعبیر دیگر، اینان در حوزه اختیار به معنای عام علیت اقرار و اعتراف می‌کنند و همان را بدیهی می‌دانند و در عین حال، نمی‌پذیرند که کسی علت در این حوزه را منحصر در معنای خاص فلسفی آن کند. پس ولو بپذیرند که در خارج از حوزه اختیار این استلزام وجود دارد، اما این بدان معنا نیست که در نقطه انتخاب فاعل نیز به جریان ضرورت رضایت دهند (فیاضی، ۱۳۸۵: ۳/۶۲۲).

با این تحلیل فاعل مختار رابطه خاصی با فعل حقیقی خود (انتخاب و اراده خود) دارد که نه او این رابطه را با غیر اراده خود دارد، و نه غیر فاعل این رابطه را با اراده وی دارد. این رابطه همان احتیاج وجودی انتخاب فاعل به خود اوست که اگر یک دم قطع شود، آن اراده نیز نیست خواهد شد. «اراده من» به «من» تحقق دارد و نه «به غیر من». مصدری که آن را محقق نگاه می‌دارد من هستم و اگر من نباشم یا توجه خود را از آن بردارم، نیست می‌شود. من چنین رابطه‌ای را با اشیای دیگر، که ربط وجودی با من ندارند، ندارم همچنین دیگری به طور طبیعی و عادی چنین رابطه‌ای را با اراده من ندارد. در عین حال، وقتی که می‌خواهم رو به انتخاب فعل بیاورم خود را نسبت به انتخاب ترک نیز کاملاً آزاد می‌بینم هر دو راه را در برابر خود، باز می‌یابم و امکان هر دو طرف را شهود می‌کنم این یعنی اراده و انتخاب من محکوم ضرورت سابق نیست، زیرا در عین این که برای انتخاب فعل چیزی کم نداشتم، و همه شرایط لازم را برای انتخاب فعل داشتم، باز هم انتخاب ترک به من قابل انتساب بود. پس من نه تنها در حوزه آزادی خود نفی ضرورت را مستلزم نفی رابطه خود و فعل نمی‌بینم، بلکه برقراری ضرورت در این حوزه را مستلزم نفی اختیار خویش می‌شناسم. از این روست که یک ناسازگارگرا اصرار می‌ورزد در نقطه انتخاب و اختیار باید حساب ضرورت را از علیت به معنای عام آن جدا کرد و نمی‌توان در این حوزه نفی اولی را منجر به نفی دومی دانست.

#### ۴.۵.۴ مغالطه «سه شقی انحصاری»

مطهری، به مثابه یک سازگارگرا، در پی تثبیت غیر اختیاری بودن اراده در افعال اختیاری است و تأکید می‌ورزد که «اراده جبری منافاتی با اختیاری بودن فعل پس از آن ندارد». وی، در مقام طرح اشکال از سوی ناسازگارگرایان، می‌گوید:

در مورد آزادی و اختیار انسان شبهه معروفی هست و آن این‌که بنابر مقدمات بالا مقدمات افعال اختیاری غیر اختیاری است و هر چیزی که مقدمات وی غیر اختیاری است خودش نیز غیر اختیاری است و چگونه ما می‌توانیم فعل را اختیاری بدانیم و حال آن‌که بالاخره مقدمات این فعل منتهی می‌شود به امور غیر اختیاری (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/۱۶۶).

سپس، برای پاسخ اول به اشکال ناسازگار گرایان، می‌نویسد:

پاسخ این شبهه این است که کبرای این قیاس که می‌گوید هر چیزی که مقدماتش غیر اختیاری است خودش غیر اختیاری است غلط است، زیرا اولاً ما بالوجدان و العیان در خود احساس می‌کنیم که نسبت به انتخاب و عدم انتخاب فعل آزادی داریم و هیچ قوه خارجی ما را اجبار نمی‌کند (همان).

پاسخ دوم ایشان به اشکال مذکور در قالب برهان خلف طرح شده است. یکی از معضلات مهم در برابر مدافعان اختیاری بودن اراده این است که، در صورت رد ضرورت سابق در حوزه اختیار، باید به نظریه‌های دیگری در این باره تن دهند که خود به نادرستی آن‌ها معترف‌اند. چنان‌که رفت در طرح فلسفی، و در تقابل با طرف مقابل، یک سه شقی انحصاری تشکیل می‌شود و با ابطال دو شق آن، سعی می‌شود که نظریه مشهور فلسفی تثبیت شود.

گزینه اول این است که قائل شویم اراده صدفتاً پدید آمده است، گزینه دوم این است که بپذیریم اراده معلول علل پیش از خود است و نهایتاً، در اصل، معلول اراده واجب متعال است، و گزینه سوم این است که اراده فاعل را به اختیار خود وی بدانیم. از منظر مطهری، اگر گزینه دوم (نظریه مشهور فلسفی) را نپذیریم، یا باید به گزینه اول روی آوریم که بطلانش واضح است و یا باید گزینه سوم را برگزینیم که محذور تسلسل را در پی دارد؛ لذا نهایتاً نتیجه می‌گیرد که گزینه دوم صحیح است یعنی «یگانه فرضی که اختیار و آزادی انسان را تصحیح می‌کند نظریه‌ای است که مبتنی بر قبول قانون ضرورت علی و معلولی است» (همان). در این جا باید توجه داشت که:

اولاً، استدلال نخست وی مصادره به مطلوب است. اشکال این است که «اگر مقدمات فعل غیر اختیاری باشند، خود فعل نیز غیر اختیاری خواهد شد». مطهری برای اثبات نادرست بودن چنین ملازمه‌ای می‌گوید: «ما بالوجدان و العیان خود را نسبت به انتخاب فعل و ترک آزاد می‌بینیم».

این نکته چیزی نیست که مورد انکار طرف مقابل وی باشد. ناسازگارگرایان نیز مدعی اند که انسان بالوجدان مختار و نسبت به طرفین فعل و ترک آزاد است؛ لذا استناد به این فرض مرضی‌الطرفین نمی‌تواند اثبات‌کننده سازگارگرایی باشد.

ثانیاً، در پاسخ به جواب دوم مطهری باید توجه داشت که از منظر یک ناسازگارگرا امر منحصر در شقوق سه‌گانه مطرح شده نیست، بلکه می‌توان گفت که با یک نگاه وجدانی نه اراده ما محصول تصادف است<sup>۱۱</sup> (زیرا من خود پدیدآورنده آن هستم)، نه انسان در اراده‌کردنش موجب است، و نه لازمه اختیاری دانستن اراده تن‌دادن به تسلسل است. همان بداهتی که سر زدن اراده از تصادف کور و کر را باطل و مردود اعلام می‌دارد، همان بداهت، به ما می‌گوید: نمی‌توانیم فعلی را که از اراده جبری ناشی شده است مختارانه بدانیم. ناسازگارگرا معتقد است که قوام اختیار به دوطرفگی است و تن‌دادن به شمول ضرورت علیّی - معلولی نسبت به اراده، این مقوم را منتفی می‌کند، اما در عین حال، آزادبودن ما در اراده‌کردنمان لزوماً به این معنا نیست که اراده ما به اراده‌مان است و اراده دوم نیز به اراده دیگری و همین‌طور ...

به عبارت دیگر، باید بین این که «اراده من به اختیارم باشد» و این که «اراده‌ام به اراده‌ام باشد» تفکیک قائل شد و اولی مستلزم دومی نیست، زیرا اراده من یک فعل است، حادث است، و من آن را انجام می‌دهم، اما اختیار کمالی است که از ابتدا با انسان هست. انسان از روز اول که آفریده می‌شود متمکن و مسلط آفریده می‌شود. در انجام فعل اختیاری بالوجدان سه حالت (تصمیم به فعل، تصمیم به ترک، و عدم تصمیم) برای فاعل ممکن است و هیچ‌کدام هم ضروری نیست.

بدین ترتیب، از نظر ناسازگارگرایان می‌توان تبیینی از اختیار و اراده به دست داد که بدون آن که دچار محذور قبول تسلسل اراده‌ها یا قبول صدفه و نقض قانون علیت باشد در عین دفاع از اختیار انسان (به همان معنای وجدانی آن) ضرورت علیّی اراده را نپذیرد و اذعان دارد که در نقطه انتخاب فاعل مختار کماکان در انتخاب یا ترک فعل آزاد است.

## ۵. نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی معتقد است که فعل انسان نسبت به هریک از جزءالعله‌ها، از جمله خود انسان، امکان بالقیاس دارد، اما نسبت به مجموع آن‌ها (علت تامه) دارای وجوب بالقیاس است. به این ترتیب، «ضرورت وجود معلول بالنسبه به علت تامه‌اش» منافاتی با «امکان

آن بالنسبه به علت ناقصه‌اش» ندارد. چنین تبیینی به منظور سازگارساختن ضرورت سابق و اختیار ارائه شده است.

در کنار مانع نبودن این ملاک، یکی از مشکلات این تبیین آن است که نوعی خروج از محل نزاع به حساب می‌آید، زیرا محل نزاع در فاعلی است که به یک معنا تام شده و نیازی به ضمیمه شدن امور بیرونی ندارد. همچنین، با نظر به محل نزاع و طبق مبنای مشهور فلاسفه و علامه طباطبایی، لازم می‌آید که اراده فاعل مختار جبری باشد و به اختیار خود وی منتسب نشود در حالی که، جبری دانستن اراده بالوجدان سبب می‌شود فعلی که در پس آن می‌آید نیز مجبورانه باشد. افزون بر این، به نظر می‌آید که استدلالی که به منظور سازگارساختن اراده جبری و فعل مختارانه ارائه شده به مشکل مصادره دچار است.

از سوی دیگر، مختارانه دانستن اراده از سوی ناسازگارگرایان اولاً، موجب قائل شدن به صدفه نیست، زیرا ناسازگارگرا اراده را به خود فاعل ارجاع می‌دهد و برای این پدیده پدیدآورنده‌ای معرفی می‌کند. هرچند الزام‌آوری علل بیرونی را درباره آن انکار می‌کند. ثانیاً، مختارانه دانستن اراده به معنای تن دادن به تسلسل نیست، زیرا فرق است میان این که اراده را به اراده بدانیم (که مستلزم تسلسل است) و این که اراده را به اختیار بدانیم (که مستلزم تسلسل نیست).

نتیجه کلی این که دیدگاه علامه طباطبایی نمی‌تواند اختیار وجدانی و شهودی ما را در افعال اختیاری خود به درستی تبیین کند و در این میان دیدگاه ناسازگارگرایان از قوت بیش‌تری برخوردار است.

## پی‌نوشت

۱. برای شرحی مختصر از ابعاد مختلف مسئله جبر و اختیار ← سعیدی‌مهر، ۱۳۸۱: ۳۳۶.
۲. این بحث در مباحث فلسفی معاصر نیز به صورت جدی مطرح است. برای آشنایی با رهیافت‌های معاصر به این بحث ← McKenna, 2009.
۳. ضرورت علی از نوع ضرورت بالغیر است (ضرورتی که از ناحیه غیر یعنی علت تامه بر معلول بار می‌شود) هر چند فیلسوفان مسلمان قائل‌اند که معلول در مقایسه با علت تامه خود از ضرورت بالقیاس نیز برخوردار است. بنابراین، معلول هم از ضرورت بالغیر برخوردار است هم ضرورت بالقیاس؛ و البته این دو ضرورت دو روی یک سکه‌اند.

۴. ملاصدرا می نویسد:

ان الفعل ثابت للبعد لا غير لكن ايجابه بالقياس الى ملاحظة الاسباب البعيدة العالية و القربية السافلة، و امكانه بالقياس الى وجود العبد و قدرته و علمه. و لهذا قال بعض الحكماء: ان الانسان لمضطر في صورة مختار: فعل برای بنده ثابت است، نه برای غير او. ليك واجب بودن آن در مقايسه و با ملاحظة علت های دور و عالی و نیز در مقايسه با علت های نزديك و فرودست است و امكان آن در مقايسه با وجود و قدرت و علم بنده است و بدین سبب است که یکی از حکما گفته است: انسان مضطری به ظاهر مختار است (صدرالدين شیرازی، ۱۳۸۳: ۴/۳۱۰).

این دیدگاه از سوی برخی از شاگردان علامه نیز تلقی به قبول شده است (← جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۷۱)؛ و البته برخی دیگر از شاگردان او با این نظر موافقت ندارند (← مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱۷۱-۱۷۲).

۵. علامه طباطبایی در جای دیگر می نویسد:

الملاك في اختيارية الفعل تساوي نسبة الإنسان إلى الفعل و الترك و إن كان بالنظر إليه و هو تام الفاعلية ضروري الفعل: ملاك در اختیاری بودن فعل این است که نسبت انسان به فعل و ترک یکسان باشد هرچند در قیاس با انسان در حالی که از حیث فاعلیت تام است، فعلش ضروری و وجوبی باشد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۲).

۶. چنان که در فعل انسان نیز این نسبت امکانی، در قیاس با هر یک از اجزای علت تامه فعل، قابل اعتبار است. در این باره می فرماید:

الفعل الاختیاری لكونه ممكنا في ذاته يحتاج في وجوده إلى علة تامة لا يتخلف عنها نسبتة إليها نسبة الوجود و أما نسبتة إلى الإنسان الذي هو جزء من أجزاء علتة التامة فبالإمكان كسائر الأجزاء التي لها من المادة القابلة و سائر الشرائط الزمانية و المكانية و غيرها: چون فعل اختیاری در ذات خودش ممکن است، در وجودش نیازمند علت تامه ای است که از آن تخلف نمی کند و نسبت آن با علت تامه اش وجوب است، اما نسبت فعل به انسان که جزئی از اجزای علت تامه است، مانند نسبتش به سایر اجزا (مانند ماده قابل و سایر شرایط زمانی و مکانی و غیر آنها)، نسبت امکان است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۶۷).

۷. عین عبارت علامه چنین است: تجویز استواء نسبة الفاعل المختار إلى الفعل و عدمه إنكار لرابطة العلية و لازمه تجویز علیة كل شيء و معلولية كل شيء و لكل شيء (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۶۰).

۸. دقت شود که این «امکان بالقیاس» با امکان بالقیاسی که علامه به منزله «ملاک اختیاریت فعل انسان» معرفی کرده است متفاوت است. طبق بیان علامه اختیار مساوی است با «امکان فعل بالقیاس الی جزء العلة» در حالی که فیاضی از «امکان بالقیاس فعل نسبت به فاعل به منزله یک

علت تام» سخن گفته است. توجه شود که اطلاق علت تامه در این جا به نوعی خروج از اصطلاح به شمار می آید، زیرا طبق اصطلاح علت تامه یعنی علتی که معلول ضرورتاً و بدون تراخی و انفکاک از آن صادر می شود. به هر روی مقصود وی از تعبیر علت تامه در این جا فاعلی است که برای گزینش طرف فعل نیاز به ضم ضمیمه‌ای ندارد و در عین حال، گزینش فعل و ترک هر دو به وی قابل انتساب است (فیاضی، ۱۳۸۵: ۳/ ۶۲۲).

۹. شایان توجه است که در این طرح جایگزین تأکید می شود که ضرورت سابق در خارج از حوزه اختیار برقرار است. به علاوه محل نزاع درست بر سر نقطه‌ای است که فاعل می خواهد اراده فعل یا اراده ترک کند؛ لذا فعل خارجی نیز مانند سایر معالیل در خارج از محل نزاع قرار می گیرد و مشمول ضرورت سابق است. در یک کلام در این طرح «انتخاب و اراده کردن فاعل» به خروج تخصصی از حوزه برقراری ضرورت سابق بیرون می رود. هرچند پس از تحقق اراده و سایر لوازمی که برای تحقق فعل خارجی نیاز است صدور فعل خارجی ضروری می شود، اما این ضرورت سابق بر فعل خارجی منافاتی با مختارانه بودن آن ندارد چون فاعل به انتخاب آزادانه خود، و نه به جبر آوری علل خارج از ذاتش، آن را ایجاب کرده است (← نائینی، ۱۳۶۸: ۱/ ۹۰-۹۲؛ صدر، ۱۴۱۷: ۱/ ۳۴).

۱۰. چنان که توضیح آن در مباحث قبلی گذشت.

## منابع

- بوعلی سینا، حسین بن عبدالله (بی تا الف). *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، بیروت: دار العرب.
- بوعلی سینا، حسین بن عبدالله (بی تا ب). *التعلیقات*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۶۳). «قانون علیت و اختیار از دیدگاه علامه طباطبایی»، *دومین یادنامه علامه طباطبایی*، ج ۲، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *علی بن موسی الرضا و الفلسفة الالهیه*، محمدحسن شفیعیان، قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*، تدوین حمید پارسانیا، ج ۹، قم: اسرا.
- حلی، حسن بن یوسف (بی تا). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران: مؤسسه النشر الاسلامی.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۷۹). *شرح المنظومه*، حسن حسن زاده آملی، ج ۵، تهران: ناب.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۷۲). *شرح الأسماء الحسنی*، تهران: دانشگاه تهران.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۷). *لب الاثر ویلیه رساله فی الامر بین الامرین*، قم: مؤسسه الامام الصادق.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵). *الالهیات*، قم: مؤسسه الامام الصادق.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۱). *جبر و اختیار*، قم: مؤسسه امام الصادق.



- سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۱). *آموزش کلام اسلامی ۱*، قم: طه.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۳ ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تعلیقات سبزواری و علامه طباطبایی، ج ۲ و ۳ و ۴ و ۶ و ۷، تهران: دارالمعارف الاسلامیه.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*، محمد خواجهی، ج ۴، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۶). *ترجمه رساله خلق الاعمال*، علی بابایی، تهران: مولی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۲۲ ق). *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ ق). *بحوث فی علم الأصول*، ج ۲، قم: مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پانوش مرتضی مطهری، ج ۳، تهران: صدرا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶). *بدایة الحکمه*، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *نهایة الحکمه*، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۴). *شیعه در اسلام*، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱ و ۹، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه موسوی همدانی، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا). *حاشیة الکفایة*، ج ۱، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- علم الهدی، محمدباقر (۱۳۸۶). *سد المفرد علی القائل بالقدر*، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی منیر.
- الفارابی، ابونصر (بی تا). *فصوص الحکم*، تهران: بیدار.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۵). *نهایة الحکمه*، ج ۲ و ۳، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۸). «جبر فلسفی از دیدگاه ضرورت سابق»، *آیین حکمت*، ج ۱ و ۲.
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق). *مفاتیح الغیب*، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷). *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵). *تعلیقه علی نهایة الحکمه*، تهران: دانشگاه الزهرا.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۳۸). *أجود التقریرات*، ج ۱، تهران: مصطفوی.
- نائینی، محمدحسین (۱۴۱۷ ق). *فوائد الأصول*، ج ۱، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.

McKenna, Michael (2009). 'Compatibilism', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL.

<<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/compatibilism>>.