

## بررسی سازگاری موجبیت علی و اختیار با تأکید بر ملاک‌های سه‌گانه اختیار از نظر علامه طباطبائی

سیداحمد علائی<sup>۱</sup>، محمد رضاپور<sup>۲</sup>

### چکیده

درباره رابطه اصل موجبیت علی و اختیار، آرای متفاوتی ارائه شده که ذیل دو عنوان کلی جای می‌گیرد: «سازگارگرای» که اختیار را با موجبیت علی سازگار می‌داند و «ناسازگارگرای» که به ناسازگاری این دو معتقد است. علامه طباطبائی در مقام فیلسوفی سازگارگرا، می‌کوشد با تعریف فعل اختیاری، ملاک اختیار را به دست داده، نشان دهد چگونه یک فعل اختیاری با داشتن چنین ملاکی می‌تواند با اصل ضرورت علی سازگار باشد. با بررسی آثار مختلف علامه می‌توان گفت ایشان در مجموع چهار ملاک برای فعل اختیاری قابل می‌شود. این ملاک‌ها نه در طول هم، بلکه در عرض هم مطرح می‌شوند. بدین ترتیب، علامه در مباحث خود، گاه ملاک «خودتعینی» را برای اختیار در نظر می‌گیرد و گاهی «فعل مسبوق به اراده» را به عنوان فعل اختیاری مطرح می‌کند. جایی دیگر فعل ارادی را به فعل اختیاری و جبری تقسیم می‌نماید و «ملائمت آن با نفس فاعل» را ملاک اختیار می‌گیرد و در نهایت اختیار را به «امکان بالقیاس» تعریف کرده، آن را به معنای رابطه امکانی معلول با علت ناقصه‌اش می‌داند. در مقاله حاضر به تبیین و بررسی سه ملاک اول پرداخته شده است.

**واژگان کلیدی:** اختیار، اراده، ملاک فعل اختیاری، موجبیت علی، ضرورت علی، علامه طباطبائی.

abdulkareem1381@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم.

۲. استادیار و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه.

rezapoor110@yahoo.com

نحوه استناد: علائی، سیداحمد؛ رضاپور، محمد (۱۳۹۷). «بررسی سازگاری موجبیت علی و اختیار با تأکید بر ملاک‌های سه‌گانه اختیار از نظر علامه طباطبائی». حکمت اسلامی، ۵ (۲)، ص ۸۵-۱۱۱.



## دیدگاه‌ها در باب ضرورت علی و اختیار

غالب فلاسفه اسلامی و از جمله علامه طباطبائی به سازگاری اصل ضرورت علی با اختیار انسان معتقدند. از طرف دیگر، از لوازم پذیرش ضرورت علی، پذیرش ضرورت نظام هستی است. به این ترتیب، پرسش اساسی این است که: اگر ضرورت علی به مقتضای عمومیت قاعده، افعال انسانی را نیز شامل می‌شود، چگونه می‌توان به اختیار انسان نیز معتقد بود؟ برای این منظور ابتدا باید دانست سازگارگرایان «اختیار» را دقیقاً به چه معنایی به کار می‌برند؛ اما پیش از آن به طبقه‌بندی آرا در این زمینه می‌پردازیم.

فیلسوفان درباره نسبت ضرورت علی و اختیار آرای گوناگونی دارند و از این حیث، در دو دسته کلی می‌گنجند:

### سازگارگرایان

سازگارگرایان معتقدند میان پذیرش اختیار و اصل موجبیت علی هیچ‌گونه تعارضی وجود ندارد. به عقیده آنان، می‌توان هم به عمومیت اصل ضرورت علی معتقد بود و هم به اختیار انسان، و نه تنها پذیرش هر یک مستلزم نفی دیگری نیست؛ بلکه پذیرش اختیار مستلزم قبول اصل موجبیت علی است. تقریباً همه فلاسفه اسلامی و کسانی چون هابز، لاک، هیوم و جان استوارت میل را می‌توان سازگارگرا شمرد.

### ناسازگارگرایان

ناسازگارگرایان معتقدند میان اختیار انسان و اصل موجبیت علی تقابل وجود دارد و با

پذیرش موجبیت علی، دیگر نمی‌توان به‌نحو صحیحی از اختیار انسانی سخن به میان آورد. ناسازگارگرایان خود دو دسته‌اند:

### جبرگرایان

جبرگرایان با پذیرش تقابل میان ضرورت علی و اختیار انسان، همچنان به عمومیت موجبیت علی معتقدند و می‌پذیرند که هر چیزی، از جمله همه اعمال انسان، به محض تحقق علت‌شان، ضرورتاً محقق می‌شوند. جبرگروی مستلزم آن است که عالم ما، تنها عالم ممکن باشد و هیچ چیز نتواند غیر از آنی باشد که بوده است. چنین اعتقادی با اعتقاد به معقول‌بودن اظهار ندامت و دیگر احساسات اخلاقی پایه ناسازگار است. ویلیام جیمز این عقیده را «جبرگروی شدید»<sup>۱</sup> نامیده است؛ در مقابل «جبرگروی خفیف»<sup>۲</sup> امثال هابز، هیوم و میل که پس از پذیرش جبر، با کمک چیزی که جیمز آن را تعاریف سفسطه‌آمیز و درهم‌آشفته می‌نامد، به حفظ صورت ظاهر مفاهیم اخلاقی معین، همچون آزادی و مسئولیت - که به اعتقاد جیمز آشکارا از سوی هر نظریه جبرگروی نابود می‌شوند - موفق شده‌اند. از سوی دیگر، جبرگرایان شدید ملتزم به لوازم نظریه خویش‌اند؛ یعنی اینکه هیچ‌کس نمی‌تواند جز آنی باشد که هست و کاری انجام دهد جز آنی که انجام می‌دهد و در نتیجه، تمایزات اخلاقی غیرعقلانی بوده، هرگز نباید آنها را بر انسان‌ها یا هیچ چیز دیگر اطلاق کرد (ادواردز، ۱۳۷۸، ص ۲۳۱). کسانی چون باورن دی هولباخ،<sup>۳</sup> فیلسوف ماده‌گرای عصر روشنگری فرانسه و جان هاسپرس<sup>۴</sup> طرفدار این نظریه‌اند.

### اختیارگرایان

اختیارگرایان معتقدند برای حفظ مفهوم مسئولیت اخلاقی باید منکر موجبیت علی شده، بپذیریم که انسان زمانی فاعل مختار است که با انتخاب میان صواب و خطا مواجه باشد. اختیارگرایان موجبیت علی را به طور کلی رد نمی‌کنند، بلکه تنها در حوزه اعمال انسان منکر آن‌اند و از این‌رو، رفتار انسان را ماشین‌وار و قابل پیش‌بینی نمی‌دانند (پالمر، ۱۳۸۸، ص ۲۶۸). دکارت، کانت، ویلیام جیمز، کارنیادس، توماس رید، فیخته، کلارک،

1. hard determinism.  
2. soft determinism.  
3. Baron d' Holbach.  
4. John Hospers.

اگزستانسیالیست‌ها و در میان فلاسفه معاصر، کمپبل<sup>۱</sup> از مدافعان این نظریه‌اند.

کمپبل آدمی را در صورتی مسئول عمل خود می‌داند که نه تنها اگر جز آن را اختیار کرده باشد، بر انجام آن قادر باشد؛ بلکه بتواند جز آن را نیز اختیار کند. به علاوه، انسان تنها در صورتی می‌تواند جز آن را اختیار کند که اختیار وی صرفاً نتیجه علل قبلی، مانند باورها، منش اخلاقی، خواسته‌ها، وراثت و محیط وی نباشد. به بیان دیگر، اختیارگرایان مدعی‌اند مسئولیت اخلاقی با موجبیت همخوانی ندارد و «نوعی آزادی غیرعلی»<sup>۲</sup> از جمله شرایط مسئولیت اخلاقی است (فراکنا، ۱۳۸۰، ص ۱۶۰-۱۶۱).

از میان متفکران اسلامی برخی از اصولیان، نظیر محقق نائینی، ابوالقاسم خوئی، شهید صدر و همچنین کسانی مانند محمدتقی جعفری و غلامرضا فیاضی طرفدار چنین عقیده‌ای هستند.

## اختیار

فلاسفه اسلامی در کتاب‌های خویش فصل مستقلی را به «اختیار» اختصاص نداده‌اند و از آن ضمن بحث «قدرت» سخن گفته‌اند. در اصطلاح آنان، چون اختیار از سنخ قدرت و لازمه آن است، برای فاعل مختار همان تعاریف «قادر» آورده می‌شود (حنفی، ۲۰۰۰م، ص ۲۹).<sup>۳</sup> علامه می‌گوید «قدرت» در بیان فلاسفه، صرفاً «در خصوص افعالی به کار می‌رود که علم بدان، فاعل را بر انجام فعل برانگیخته باشد. بنابراین، فاعلیت انسان را درباره اعمال طبیعی بدن او، قدرت نمی‌گویند؛ هرچند بر آن اعمال آگاهی داشته باشد» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۶۱).

از نظر علامه، علم به فعل تنها زمانی انسان را به انجام آن برمی‌انگیزد که فاعل، آن را خیر و کمال خود بداند و مقتضای ذات و طبیعت نوعیه او باشد. بنابراین، اگر فاعل بداند فعلی خیر و کمال اوست، خود ذاتاً به سوی آن برانگیخته می‌شود، نه اینکه عامل دیگری انجام فعل را ایجاب و بر فاعل تحمیل نماید؛ چون با وجود تحمیل و اجبار، قدرت معنایی ندارد. به این ترتیب علامه نتیجه می‌گیرد:

1. Campbell.

2. freedom of a contra – causal kind.

۳. خواجه طوسی گوید: «اختیار مرادف با قدرت است و امری است که مبدأ فعل و ترک می‌باشد» (سجادی، ۱۳۶۱، ص ۳۷).

قادر به فاعلی گویند که مختار باشد؛ یعنی فعل را خود تعیین کند، نه اینکه از جانب دیگری برای او تعیین گردد (همانجا).

### تعریف سازگارگرایان از اختیار

فلاسفه اسلامی در تعریف قادر مختار می‌گویند: «کون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۳۰۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۵-۱۶)؛ یعنی فاعل در ذات خود به گونه‌ای باشد که اگر خواست و اراده کرد، فعل را انجام دهد و اگر نخواست، انجام ندهد. فیلسوفان تأکید می‌کنند وجوب یا امتناع مقدم در این قضیه شرطیه، هیچ تأثیری بر صدق قضیه شرطیه نمی‌گذارد؛ چه این وجوب یا امتناع، ذاتی باشد [درباره خداوند] و چه بالغیر [درباره انسان]. پس هر گاه این قضیه شرطیه در خصوص فاعلی صادق باشد، اختیار نیز برای او صادق است.

توضیح اینکه، صدق قضیه شرطیه «إن شاء فعل» (اگر بخواهد انجام می‌دهد) منافاتی با وجوب مقدم ندارد؛ یعنی اگر مشیت برای فاعلی، ضرورت بالغیر یا ازلی داشته باشد، در این صورت تالی نیز واجب خواهد بود؛ اما این وجوب منافاتی با صدق قضیه نخواهد داشت. در قضیه شرطیه «إن لم يشأ لم يفعل» (اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد) نیز صدق قضیه منافاتی با استحاله مقدم آن ندارد؛ یعنی اگر نخواستن برای فاعلی، به ضرورت بالغیر یا ازلی محال باشد و در نتیجه، تالی محال باشد، باز هم از نظر منطقی قضیه صادق است. پس برای صدق قضیه شرطیه، لازم نیست هر دو طرف آن ممکن باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۳۰۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۶).

از نگاه ایشان، ضرورت فعل که ناشی از اراده فاعل است، منافاتی با اختیار نداشته، بلکه مؤکد و مقوم آن است (هاشمی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۱)؛ زیرا ضرورت ناشی از اراده فاعل، تأکیدی بر ملازمه مقدم و تالی است و بر این مبنا، اختیار همان ملازمه مقدم و تالی است.

### تعریف ناسازگارگرایان از اختیار

تصور سازگارگرایان از اختیار، از دید ناسازگارگرایان، تصویری سطحی به‌شمار می‌رود. از نظر ناسازگارگرایان، افعال یک فاعل که به لحاظ علی، موجب است، فقط به معنای اصطلاحی «اختیار» می‌تواند اختیاری باشد. چنین معنایی با مفهوم وجدانی اختیار و

متفاهم عرفی آن، که مسئولیت اخلاقی را ایجاب می‌کند، منطبق نیست. ناسازگارگرایان معتقدند یک فعل حقیقتاً اختیاری، تنها فعلی نیست که با پسندها، تمایلات و اراده‌های شخصی کاملاً منطبق باشد؛ بلکه فعلی است قابل احتراز یا جانشین‌پذیر. به اعتقاد آنان، فعل اختیاری بدین معناست که فاعل بر انجام فعلی غیر از آن، حتی با فرض احراز همان شرایط، قادر است؛ نه اینکه او - تنها اگر حوادث درونی خودش متفاوت باشد - قادر به انجام فعلی غیر از آن است.

به اعتقاد کانت، اگر شخص حقیقتاً حکم کند که فاعلی مفروض مکلف به انجام فعلی معین است، منطقاً باید مفروض بگیرد که فاعل بر انجام آن قادر است؛ نه اینکه «او قادر است فقط اگر بخواهد»، بلکه او به یک معنای بی قید و شرط قادر است. این اختیار را، اختیار «قطعی»<sup>۱</sup> نامیده‌اند؛ در مقابل اختیار «مشروط»<sup>۲</sup> سازگارگرایان. اختیار قطعی به معنای توانایی اقدام به انجام فعلی معین و نیز توانایی امتناع از آن در شرایط یکسان است (ادواردز، ۱۳۷۸، ص ۲۲۹).

## اراده

از آنجاکه فلاسفه مسلمان، اختیار را به «اراده» حواله می‌دهند، ابتدا معنای اراده را می‌کاویم.

### اراده از دیدگاه فلاسفه اسلامی

فلاسفه اسلامی گاهی اراده را به معنای شوق اکید دانسته‌اند (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۴۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۵؛ ۲۰۰۱م، ص ۳۹۲). صدرالمتألهین می‌نویسد:

تفاوت «شوق» و «اراده» در شدت و ضعف آنهاست، نه چیز دیگر؛ زیرا شوق ممکن است ضعیف باشد و چون شدت یابد و به کمال رسد، «عزم» می‌شود. پس عزم، کمال شوق است (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۳۴).

فلاسفه گاهی نیز با تمایز اراده و شوق اکید، اراده را به معنای عزیمت و تصمیم دانسته‌اند که بعد از شوق اکید محقق شده، حاصل و نتیجه آن به‌شمار می‌آید (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۷۷ و ۷۸؛ مطهری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۴). ابن‌سینا می‌نویسد:

1. categorical.  
2. hypothetical.

عزم و اجماع همان شوق نیست؛ چرا که گاهی شوق به چیزی شدت می‌یابد، لیک با وجود آن عزم و اجماع بر حرکت صورت نمی‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق الف، ج ۲، ص ۱۷۲).

صدرا نیز گاهی اراده را چنین تعریف می‌کند: «فان الإراده هي الإجماع و تصمیم العزم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۳۳۸ و ۳۵۴؛ ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۱۳) و در بیان تفاوت میان اراده و شوق می‌نویسد:

اراده با میل و شهوت کاملاً فرق دارد؛ چنان که معنای مخالف آن، کراهت نیز با نفرت متفاوت است؛ چون بسیار اتفاق می‌افتد که انسان اراده چیزی می‌کند که نمی‌خواهد،<sup>۱</sup> چنان که داروی بدمزه نافع را می‌خورد و گاه نیز چیزی را که به آن میل و اشتها دارد اراده نمی‌کند، چنان که خوراک لذیذ و مضر را اراده نمی‌کند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۱۳).

علامه طباطبائی نیز در بحث کیفیات نفسانی پس از نقل سخن اخیر صدرا می‌گوید:  
با این توضیح به‌خوبی معلوم می‌شود که اراده با شوق شدید نیز که بعضی آنها را یکی دانسته‌اند، فرق دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۵۶).

### نقطه اشتراک دو دیدگاه

نکته مهم آن است که هر دو تعریف، اراده را حالتی انفعالی در نفس می‌دانند؛ زیرا فلاسفه اسلامی، از جمله علامه تصریح می‌کنند که اراده از مبادی خاص خود سرچشمه می‌گیرد و چون مبادی اراده، خود اختیاری نبوده، نسبتش با اراده، نسبتی ضروری است، پس اراده هم نمی‌تواند فعلی اختیاری باشد.

### مبادی اراده

غالب فلاسفه اسلامی معتقدند چون نفس یک مبدأ علمی است، قبل از انجام فعل، نیازمند تصور فعل و تصدیق به فایده آن است. پس از تصور فعل، اگر تصدیق به کمال بودن آن، جزء ضروریات عقلی یا ملکه نفس باشد، بی‌درنگ آن را تصدیق می‌کند؛ وگرنه، نفس به اندیشه می‌پردازد تا مرجح فعل را دریابد. پس از تصدیق به کمال بودن، شوق نسبت بدان به وجود می‌آید که معلول تصدیق و در حکم کمال ثانی است. به دنبال شوق، اراده

۱. ما با تمایز نهادن میان میل اولی و ثانوی، خواهیم گفت که محال است انسان چیزی را اراده کند که آن را نمی‌خواهد.



می‌آید و پس از اراده، قوه عامله، عضلات را به حرکت درمی‌آورد که همان فعل است. بنابراین، مبادی فعل ارادی انسان عبارت‌اند از: تصور، تصدیق، شوق، اراده [عزم/تصمیم] و نیروی عامل (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۷۷-۷۸). فلاسفه هر یک از این مراحل را نتیجه ضروری مرحله قبل و نسبت‌شان را با یکدیگر، نسبت علی و معلولی می‌دانند. علامه می‌نویسد:

پس از علم، شوق درمی‌آید بی‌آنکه خود متوقف بر شوق یا اراده دیگری باشد و اراده ضرورتاً به دنبال شوق می‌آید، بی‌آنکه متوقف بر اراده دیگری باشد؛ و گرنه آن نیز لزوماً بر اراده دیگری متوقف بود و به تسلسل منتهی می‌شد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۵۷).

او در ادامه تأکید می‌کند که اراده و شوقی که پیش از آن است، از لوازم علمی هستند که متمم فاعلیت فاعل به شمار می‌آید<sup>۱</sup> (همانجا). معنای این کلام آن است که پس از تحقق شوق، تحقق اراده ناگزیر است و خود شوق نیز ضرورتاً با تحقق علم محقق می‌شود و تحقق تصور و تصدیق در نفس نیز به اختیار فاعل نیست. بنابراین، هیچ‌یک از مبادی اراده و در نتیجه خود اراده اختیاری نیستند.

### ملاک اختیاری بودن فعل

اکنون می‌پرسیم: اگر اراده و سایر مبادی فعل اختیاری خود اضطراری‌اند، فعل چگونه اختیاری خواهد بود؟ چگونه ممکن است اراده که خود اضطراری است، ملاک فعل اختیاری قرار گیرد؟

### نظر صدرا

ملاصدرا در تعیین ملاک اختیاری بودن فعل، گاه «مسبوقیت آن به اراده فاعل» را کافی می‌داند؛ هرچند خود اراده به واسطه علل دیگری که به اراده ذاتی حضرت حق می‌انجامد، ضروری شده باشد. صدرا فاعل مختار را چنین تعریف می‌کند: «المختار ما یکون فعله بإرادته لا ما یکون ارادته بإرادته» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۳۸۸). او گاهی ملاک دیگری مطرح کرده و «مدخلیت علم در فعل» را به همراه «ملائمت فعل با فاعل»، ملاک اختیاری بودن فعل می‌داند (همان، ج ۶، ص ۳۱۸-۳۱۹).

۱. زیرا علت فاعلی فعل «نفس» است.

افزون بر اینها، صدرا در شرح خود بر اصول کافی می‌گوید فعل را اگر با تمام علل ایجادکننده آن بسنجیم، نسبت به آنها ضرورت بالقیاس دارد و اگر تنها با وجود، علم و قدرت فاعل بسنجیم، از امکان بالقیاس برخوردار است. در حقیقت صدرا با این بیان سعی می‌کند چگونگی سازگاری اصل موجبیت علی را با اختیار انسان روشن سازد. وی در ادامه می‌گوید: «از همین روست که بعضی از حکما گفته‌اند: انسان موجودی مُضطر در صورت مختار است» (همو، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۱۰). به این ترتیب، صدرا برای صحت انتزاع مفهوم مختار از یک فاعل، سه ملاک متفاوت عرضه کرده است که ذیل نظر علامه به بررسی آن می‌پردازیم.

### نظر علامه طباطبائی

#### نفی اراده ذاتی خداوند

به اعتقاد علامه، خداوند سبحان ذاتاً مختار است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۶۱). از آنجاکه ایشان اراده را صفت فعلی خداوند می‌داند نه صفت ذاتی، او برخلاف سایر فیلسوفان، اختیار را به معنای اراده تحویل نمی‌برد.

گفتیم فلاسفه اختیار را به «کون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل» تعریف می‌کنند. طبق این تعریف هر فعل ارادی، اختیاری است و ملاک اختیار، مسبوقیت آن به اراده است. فلاسفه از آنجاکه اراده باری تعالی را به علم او به نظام اصلح برمی‌گرداندند، در ارائه چنین تعریفی با مشکل مواجه نمی‌شدند. ابن‌سینا می‌گوید: اراده واجب تعالی، نه ذاتاً و نه مفهوماً مغایرتی با علم او ندارد.<sup>۱</sup> صدرالمتألهین می‌نویسد: نزد حکما اراده خداوند عبارت است از علم او به نظام عالم از آن حیث که کامل‌ترین نظام است. این علم از آنجاکه برای وجود نظام عالم کافی است و به مرجح دیگری نیازی نیست، «اراده» نامیده می‌شود.<sup>۲</sup>

اما علامه با چنین تفسیری از اراده موافق نیست. او در نفی اراده - به معنای مدنظر - از ذات واجب متعال می‌گوید:

۱. «فواجب الوجود ليست إرادته مغايره الذات لعلمه، ولا مغايره المفهوم لعلمه، فقد بينا أن العلم الذي له بعينه هو

الإرادة التي له» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص ۳۶۷).

۲. «و أما إرادة الله فعند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام العالم على وجه الأتم الأكمل. فان هذا العلم من حيث انه كافي

في وجود النظام الأتم و مرجح لطرف وجودها على عدمها إرادة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۱۴).

اراده چون کیفیتی نفسانی است و با شوق و علم هم تفاوت دارد، از ماهیات امکانی است و ذات مقدّس حق از ماهیت و امکان میراست. ... گذشته از این، اراده همواره با آن چیزی همراه است که مراد است و هرگاه مراد از امور فانی و ناقص باشد، اراده نه قبل از آن وجود خواهد داشت و نه بعد از آن. بنابراین، اتصاف ذات واجب متعال به این صفت، مستلزم تغییر ذات خواهد بود که محال است (همانجا).

از نظر ایشان، هیچ دلیلی بر اینکه مفهوم اراده بر علم واجب متعال به نظام اصلح صدق کند، در دست نیست؛ زیرا مقصود از اراده، یا همان است که نزد ما تحقق دارد، که در این صورت یک کیف نفسانی مغایر با علم است و یا مفهوم دیگری است که بر علم به خیر بودن فعل منطبق می‌گردد، که در این صورت باید گفت ما چنین مفهومی برای اراده سراغ نداریم (همان، ص ۳۶۲-۳۶۳). به این ترتیب، علامه اراده را به عنوان صفت ذاتی حضرت حق نفی می‌کند. با این همه، به نظر ایشان، می‌توان اراده را نیز مانند دیگر صفات فعلیه حضرت حق از مقام فعل او انتزاع کرد (همو، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۷۱). بنابراین «اراده‌ای که به حق تعالی نسبت داده می‌شود، منتزع از مقام فعل است؛ حال یا مستقیماً از فعلی که در خارج تحقق دارد انتزاع می‌یابد، یا از حضور علت تامه فعل انتزاع می‌گردد» (همو، ۱۴۱۷ق، ص ۳۶۴).

تعریف فلاسفه از اختیار بر پذیرش اراده به عنوان صفت ذاتی حضرت حق مبتنی است؛ لذا علامه چنین تعریفی از اختیار ارائه نمی‌دهد. حال باید ببینیم علامه خود چه تعریفی از اختیار ارائه می‌دهد. البته ایشان به طور مستقل به تعریف «اختیار» نمی‌پردازد، اما می‌توان با استفاده از ملاک او برای مختار دانستن فاعل، به تعریف وی از اختیار دست یافت.

#### ملاک اول: خودتعیینی

علامه در نهاية الحکمة می‌گوید: «و القادر مختارٌ، بمعنى أن الفعل إنما يتعين له بتعيين منه لا بتعيين من غيره» (همان، ص ۳۶۰)؛ یعنی فاعل مختار کسی است که به فعل خود تعیین می‌دهد و چگونگی آن را مشخص می‌سازد، نه اینکه از جانب دیگری برای او تعیین گردد. وی در ادامه درباره واجب تعالی می‌گوید: «و هو مختار في فعله بذاته، إذ لا مؤثر غير يؤثر فيه» (همان، ص ۳۶۱)؛ یعنی خداوند ذاتاً در فعل خود مختار است؛ زیرا مؤثری غیر از او نیست تا در او اثر گذارد. در این بیان ملاک مختار بودن، عدم تأثیرپذیری از غیر دانسته شده است. طبق این ملاک هر فاعلی که بدون تأثیرپذیری از غیر فعلی انجام دهد،

مختار است. علامه در بدایة الحکمة نیز همین ملاک را برای مختار دانستن فاعل می‌پذیرد. او می‌نویسد: خداوند سبحان ذاتاً مختار است؛ زیرا اجبار همیشه از سوی موجود خارج از ذات فاعل بر فاعل تحمیل می‌شود، و از آنجا که خارج از ذات خداوند چیزی نیست که او را مجبور کند، فعل او همواره به مقتضای ذاتش بوده و خود آن را اختیار نموده است (همو، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۵۵). بنابراین به اعتقاد علامه، فاعل مختار فاعلی است که تحت تأثیر یا اجبار شخص یا چیز دیگری قرار نگیرد.

با این تعریف است که علامه می‌تواند با وجود نفی اراده ذاتی خداوند، همچنان به مختار بودن او معتقد باشد. اما حتی با صرف نظر از این تفاوت، تمایزی اساسی از نظر دایره شمول مصادیق میان تعریف علامه و فلاسفه برقرار است.

در تعریف فلاسفه، که ملاک فعل اختیاری ارادی بودن آن است، مهم نیست که خود اراده آزاد باشد یا تحت تأثیر عوامل دیگر موجب شده باشد؛ بل همین که فاعل فعل خود را با اراده انجام دهد، برای اتصاف او به اختیار کافی است. بنابراین، نسبت میان فاعل مختار و فاعل مُرید، تساوی است. اما طبق تعریف علامه از فاعل مختار، صرف اینکه فعل به اراده فاعل انجام شود، برای مختار بودن فاعل کفایت نمی‌کند؛ زیرا ممکن است فعل در عین ارادی بودن، تحت تأثیر و اجبار شخص دیگری رخ داده باشد. او در پاورقی بر اسفار می‌نویسد:

فعل فاعلی که بر فعل خویش مجبور است نیز فعلی ارادی است و تأثیر شخص مجبورکننده (جابر) در اجبار خویش، در مرحله علم است که متقدم بر مرحله اراده است؛ چرا که اگر فاعل مجبور از خود اراده‌ای نداشته باشد، اصلاً فعل به او منتسب نمی‌شود. مثلاً درباره کسی که دست و پایش را بسته و او را از بلندی به زمین افکنده‌اند، این بر زمین سقوط کردن، فعل آن شخص به‌شمار نمی‌رود؛ نه فعل اختیاری و نه حتی فعل اجباری. درحالی که اگر این شخص را تهدید کنند به اینکه اگر از بالا خودش را به زمین نیفکند، او را خواهند کشت و بر اثر این تهدید شخص مجبور شود خود را به زمین افکند، فعلش ارادی است؛ هرچند اختیاری نیست. اما اگر شخص بدون اینکه کسی دیگر او را تهدید کند، خود را از بلندی به زمین بیفکند، این فعل، هم ارادی خواهد بود و هم اختیاری. پس فعل اجباری نیز مانند فعل اختیاری مسبوق به اراده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۳۱۸).

### ملاک دوم: ملائمت با نفس

علامه در ادامه در بیان تفاوت فعل جبری و اختیاری می‌گوید:

تفاوت در ملائمت و منافرت با نفس است و آن چیزی است که به ترجیح علمی برمی‌گردد، نه به اراده (همانجا).

چنان‌که مشاهده می‌شود، علامه در این بیان ملاک دیگری را برای فعل اختیاری مطرح می‌کند. بر طبق این ملاک، فعل اختیاری، فعلی است که از میل و انعطاف فاعل نسبت به آن ناشی شده باشد.<sup>۱</sup>

البته شاید بتوان گفت این ملاک در حقیقت بیان دیگری از همان ملاک قبلی است؛ زیرا فاعلی که در فعل خویش متأثر از غیر نباشد، تنها بر مقتضای ذات خود عمل می‌کند و فعلی که تنها از ذات فاعل سرچشمه بگیرد، قطعاً ملائم با ذات اوست.

### ملاک سوم: پذیرش ارادی بودن فعل به عنوان ملاک اختیار

متفکران اسلامی پرسش از جبر را گاه از دیدگاه کلامی مطرح کرده‌اند و گاه از دیدگاه فلسفی. از دیدگاه کلامی همواره این پرسش مطرح بوده است که: اگر فاعلیت ذات واجب و تعلق اراده او بر فعل اختیاری انسان، تحقق آن را ضروری می‌سازد، پس اختیار انسان چه معنا دارد؟ از دیدگاه فلسفی نیز چگونگی سازگاری ضرورت علی با مسئله اختیار مورد پرسش قرار می‌گیرد.

پاسخ علامه به پرسش اول چنین است که فاعلیت حق تعالی در طول فاعلیت غیر اوست و آن را نفی نمی‌کند. در حقیقت اراده واجب متعال به این تعلق می‌گیرد که انسان با اراده و اختیار خود آن کار را انجام دهد، نه اینکه اراده خداوند به وقوع فعل بدون اختیار انسان تعلق گیرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۶۹ و ۳۶۷؛ ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۸). او می‌نویسد:

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 را از راه اراده انسان اراده می‌کند و انسان فعل را به واسطه اراده، انتخاب و اختیار کرده، با موافقت بقیه اجزای علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد می‌نماید و علت فوق انسان

۱. «و هذا الميل و الانعطاف إلى أحد الطرفين هو الذي نسميه اختياراً و نعد الفعل فعلاً اختيارياً» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۲۵).

برای ایجاد فعل انسانی، اراده انتخاب کننده فعل را در انسان ایجاد می کند. پس انسان فعل را با اراده انتخاب می کند، ولی در اراده تحت تأثیر علتی خارج از خودش است (همو، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۷۹-۱۸۲).

پاسخ علامه از چند جهت قابل بررسی است:

۱. به نظر می رسد علامه در این پاسخ، از ملاک قبلی خود برای فعل اختیاری عدول کرده و ملاک مشهور میان فلاسفه را پذیرفته است؛ چراکه او در این تحلیل ملاک اختیاری بودن فعل را ارادی بودن آن می داند، نه خودتعیینی و عدم تأثیرپذیری آن از غیر. او در جایی دیگر می نویسد: «آیا افعال انسان صددرصد تحت تأثیر علتی خارج از انسان بوده، اراده انسان هیچ گونه تأثیری در فعل ندارد و انسان مجبور است؟» (همان، ج ۳، ص ۱۷۶-۱۷۷). لازمه چنین سخنی نیز آن است که ما از پیش پذیرفته باشیم که فعل اختیاری، فعلی است که تحت تأثیر اراده انجام شود.

۲. چنین تحلیلی اساساً با ملاک اول علامه برای فعل اختیاری در تضاد است؛ چراکه علامه پیش تر فاعل مختار را فاعلی دانسته بود که تحت تأثیر یا اجبار شخص یا چیز دیگری قرار نگیرد (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۵۵؛ ۱۴۱۷ق، ص ۳۶۰-۳۶۱)؛ درحالی که اکنون با صراحت می گوید اراده فاعل مختار، تحت تأثیر علتی خارج از خودش بوده، فاعل، خود، آن را تعیین نمی بخشد.

۳. از طرف دیگر، پذیرش چنین پاسخی ما را با این پرسش مواجه می سازد که: اگر اراده که خود ملاک فعل اختیاری است، موجب و ضروری باشد، پس چگونه می تواند مصحح اختیار آدمی قرار گیرد؟ چنین پرسشی در طول تاریخ به صورت های گوناگون مطرح بوده است. گاهی به این شکل پرسیده می شود که: اگر ملاک اختیاری بودن افعال انسان ارادی بودن آنهاست و اگر مبادی اراده و در نتیجه خود اراده اختیاری نیست، پس انسان چگونه می تواند به عنوان فاعل مختار شناخته شود؟ این پرسش گاهی نیز از طریق نیاز ممکن به واجب و لزوم منتهی شدن سلسله ممکن الوجودها به واجب الوجود رنگ دیگری به خود می گیرد؛ اما در هر حال این پرسش بر پایه موجبیت علی استوار است.

علامه صورت دوم را برگزیده، می نویسد:

موجود دو قسم است: واجب بالذات و غیر واجب بالذات. غیر واجب بالذات، اعم از جوهر و عرض و به عبارت دیگر اعم از ذات، صفت و فعل، دارای ماهیتی است که

ممکن بالذات است، و نسبت به وجود و عدم در حد استواء است و هر چیزی که میان وجود و عدم قرار دارد، برای میل به یکی از دو طرف هستی یا نیستی، احتیاج به مرجح دارد؛ یعنی عاملی که وجود یا عدم او را بر دیگری ترجیح دهد و آن را واجب‌الوجود کند. این مرجح همان علت موجه است.

بنابراین، هیچ موجود ممکنی در جهان نیست که در وجود و حدوث و بقاء خود نیاز به علتی، که وجودش را ایجاب کند و آن را به وجود آورد، نداشته باشد. آن علت نیز یا باید خود واجب بالذات باشد و یا با واسطه منتهی به واجب بالذات گردد، و علت علی هر چیز، علت آن چیز است. بر اساس این مقدمات، ثابت می‌شود که غیر از واجب بالذات همه موجودات ممکن، حتی افعال اختیاری، مستقیماً و یا با یک یا چند واسطه، فعل واجب بالذات بوده، معلول اوست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۶۴-۳۶۵).

از همین روست که ابن‌سینا تنها حق تعالی را مختار حقیقی دانسته، اختیار حقیقی را از انسان نفی می‌کند<sup>۱</sup> و انسان را فاعلی مضطر، اما به ظاهر مختار می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۵-۵۶) و صدرا نیز می‌پذیرد که انسان فاعل مجبوری است که مشیت واجب تعالی اراده او را ضروری ساخته است.<sup>۲</sup> او می‌گوید: نفس ما و سایر جانداران، در افعال و حرکاتش مضطر است؛ زیرا افعال و حرکاتش مانند افعال و حرکات طبیعت، تسخیری است؛ چراکه افعال و حرکات نفس ما بدون انگیزه‌هایی از خارج محقق نمی‌شود. پس نفس ما همانند طبیعت در افعال و حرکاتش مُسخر بوده، تفاوتش با طبیعت تنها در این است که نفس به دواعی و انگیزه‌های خود علم و شعور دارد؛ درحالی‌که طبیعت چنین نیست. فعل اختیاری در حقیقت محقق نمی‌شود مگر تنها در واجب‌الوجود. جز او همه فاعل‌های مختار در حقیقت فاعل‌های مضطری هستند که ظاهراً مختارند، نه واقعاً (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۳۱۲).

بنابراین، هر فاعل مختاری غیر از واجب تعالی در اراده و اختیار خویش مضطر بوده، در افعال خویش مجبور است؛ پس هیچ فعلی با اختیار صورت نمی‌گیرد مگر از جانب حق تعالی (همان، ج ۶، ص ۳۱۲-۳۱۳). علامه نیز هرچند به اضطراب انسان در افعال خویش تصریح نمی‌کند، اما با توجه به مسخر دانستن اراده آدمی در مقابل اراده خداوند،

۱. «كان بالحقیقة هو المختار. و إنما لایصح فینا الاختیار الحقیقی» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۶).

۲. «فكان العبد ملجئاً مضطراً فی ارادته الجائته إليها المشیه الواجبه الالهیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۳۸۸).

چنین چیزی را می‌پذیرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۷۹-۱۸۲).

حال اگر پرسیده شود: در این صورت چه محملی برای مختار نامیدن انسان وجود خواهد داشت؟ پاسخ می‌دهند: برای اتصاف فاعل به اختیار، همین کافی است که فعلش مبتنی بر اراده‌اش محقق شود و در این صورت اگر خود اراده از سوی علل دیگر ضروری شده باشد، به اختیار فاعل ضروری نمی‌زند. اما از آنجاکه علامه تعریف مشهور فلاسفه را از فاعل مختار نمی‌پذیرد، منطقاً نمی‌تواند چنین پاسخی ارائه دهد (هرچند ایشان گاهی از ملاک خود عدول می‌کند و ملاک فلاسفه را می‌پذیرد).

از طرف دیگر، طبق ملاک مورد پذیرش علامه (خودتعیینی) تنها فاعل مختار، واجب تعالی خواهد بود؛ چراکه به اذعان خود علامه، همه فاعل‌های مختار دیگر در اراده خود تحت تأثیر علتی خارج از خود هستند. بنابراین، اساساً پذیرش اختیار - حتی به صورت ظاهری - برای هر فاعلی جز واجب تعالی، از سوی علامه، به معنای عدول از ملاک مورد پذیرش تلقی می‌شود.

### نگاهی دوباره به ملاک اول اختیار

پیش‌تر با استناد به دو سخن از علامه، «خودتعیینی و عدم تأثیر فاعل از غیر» را به‌عنوان ملاک اول ایشان برای اختیاری بودن فعل ذکر کردیم؛ اما پذیرش این ملاک به وضوح با سایر کلمات علامه مبنی بر مختار دانستن انسان ناسازگار است. از این‌رو، لازم است مستند ملاک نخست را مجدداً بررسی کنیم.

اینکه علامه می‌گوید: «فاعل مختار کسی است که به فعل خود تعیین می‌دهد و چگونگی آن را مشخص می‌سازد، نه آنکه از جانب دیگری برای او تعیین گردد» دقیقاً به چه معناست؟ آیا «خودتعیینی» به معنای عدم تأثیر از غیر به‌طور مطلق است؟ اگر چنین باشد، غیر از خداوند متعال فاعل مختاری نخواهیم داشت؛ در حالی که ایشان از اختیار انسان نیز سخن می‌گوید. در پاسخ باید گفت علامه در پاورقی‌های خویش بر اسفار با تفکیک میان «خودتعیینی» در مقام فعل و «خودتعیینی» در مقام علم، «خودتعیینی» در مقام فعل را شرط اختیار معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۳۱۸). به این ترتیب، هرچند فاعل در مرتبه علم و مبادی اراده «خودمتعین» نباشد، همین که در مقام فعل «خودمتعین» باشد، برای مختار دانستن آن کافی است. علامه در نه‌ایة الحکمة می‌نویسد:



هنگامی که فاعل بداند که فعلی خیر و کمال اوست و طبیعت نوعیه او اقتضای آن فعل را داشته باشد، فاعل ذاتاً به سوی آن برانگیخته می‌شود، نه آنکه عامل دیگری انجام فعل را ایجاب و بر فاعل تحمیل نماید؛ چون اگر تحمیل و اجبار در کار باشد، دیگر قدرت معنا ندارد.<sup>۱</sup> پس، قادر به فاعلی گویند که مختار باشد؛ یعنی فعل را خود تعیین کند، نه آنکه از جانب دیگری برای او تعیین گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۶۰).

براین اساس، اختیار و «خودتعیینی» چیزی جز این نیست که حرکت به سوی فعل ناشی از علم به خیر بودن آن برای فاعل باشد.<sup>۲</sup> به این ترتیب فاعل مختار، فاعلی است که عمل خود را بر اساس علم خود انجام می‌دهد و فاعل مجبور، فاعلی است که فعلش از علم او به خیر بودن فعل ناشی نشده باشد، بلکه تحت تأثیر یک مجبر خارجی عمل خود را انجام دهد.<sup>۳</sup> به این ترتیب، هرچند ناشی شدن فعل از فاعل مختار ضروری است، لیکن این ضرورت به اختیار او خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ زیرا از علم او به خیر بودن فعل ناشی می‌شود؛ به این دلیل که هرگاه مبادی اراده (تصور، تصدیق به فایده و شوق) محقق شوند، اراده نیز ضرورتاً محقق خواهد شد (همان، ص ۱۵۷). لذا همین که شخص در مرتبه فعل مجبور به اجبار بیرونی نیست، اگرچه در مرتبه مبادی فعل مضطر باشد، مختار شمرده می‌شود. پس در حقیقت علامه می‌پذیرد که شخص مختار در خصوص افعالش «خودمتعین» به طور مطلق نیست؛ به این معنا که انسان مختار در مقام علم و تصور منفعل است، اما از آنجاکه این انفعال در مبدأ علمی اتفاق می‌افتد، به «خودمتعینی» در مقام عمل آسیبی نمی‌رساند.

۱. مقصود از اجبار در اینجا، نفی هرگونه اختیار است. فاعل مجبور در این معنا کسی است که فعل به واسطه قهر قاهر از او صادر می‌شود و در حقیقت او فاعل نبوده، بلکه مورد فعل قرار گرفته است؛ هرچند از نظر دستور زبانی با عنوان فاعل شناخته شود. علامه خود در پاورقی‌های اسفار با چنین معنایی از فاعل بالجبر مخالفت کرده، آن را نمی‌پذیرد؛ اما در اینجا آن را بر خلاف نظر رسمی خویش به کار می‌برد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۳۱۸).

۲. «فالاختیار عبارة عن تعیین الفاعل عن علمه بخیریه الفعل» (عشاقی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۶۵۷).

۳. فاعل دانستن چنین فاعلی، در حقیقت تعبیری مسامحی است؛ زیرا او در حقیقت مورد فعل بوده، و فاعل فعل نیست. به کار بردن چنین معنایی برای فاعل مجبور از سوی علامه، مغایر با مبنای خود ایشان در بازگرداندن فاعل بالجبر به فاعل بالقصد است. در واقع علامه اینجا بر خلاف نظری که در باب فاعل بالجبر داده بود، عمل کرده است.

بنابراین، می‌توان دست‌کم سه سطح برای «خودمتعینی» یا سه نوع فاعل «خودمتعین» در نظر گرفت:

۱. فاعل خودمتعینی که از هیچ چیز متأثر نمی‌شود؛ نه در مرتبه فعل، نه در مرتبه علم و نه حتی در وجود. بنابراین، استقلال کامل دارد و افعالش تنها به اقتضای ذات از او صادر می‌شوند. علم چنین فاعلی عین ذاتش و ذات او نیز نامتأثر از غیر است. تنها مصداق چنین فاعلی واجب‌الوجود است.

۲. فاعل خودمتعینی که علمش عین ذاتش است؛ لذا افعالش به اقتضای ذاتش صادر می‌شوند، اما از آنجاکه ذاتش معلول و قائم به غیر است، علمش و در نتیجه فعلش نیز معلول غیر است. عقول و مجردات تام که فعلیت محض هستند، مصداق این نوع فاعل‌اند.

۳. فاعل خودمتعینی که علم عرضی اوست، نه ذاتی. چنین فاعلی، هم در ذات، معلول غیر است، هم در علم و گرچه در مرتبه فعل «خودمتعین» است، اما از آنجاکه علم ذاتی او نبوده و در مرتبه علم - همانند ذاتش - خودمتعین نیست، معلولیت به فعلش سرایت می‌کند. انسان‌ها از مصداق این نوع فاعل‌اند.

انواع سه‌گانه فاعل در این امر مشترک‌اند که فعل به واسطه علم آنها به خیر بودن فعل و به ضرورت از آنها ناشی می‌شود؛ منتها علم حضرت واجب ذاتی (عین ذات) و بالذات (غیرمعلول) و علم عقول ذاتی (عین ذات) و بالغیر (معلول غیر) است و علم انسان عرضی (غیر ذات) و بالغیر (معلول غیر) است.

برای تبیین چگونگی برداشت این مطلب از کلام علامه، به فراز زیر توجه کنید که درباره قدرت و اختیار خداوند و سایر مجردات است:

فتحصل أن القدره المجرده عن النواقص و الأعدام، هي كون الشيء مبدءاً فاعلياً  
للفعل عن علم بكونه خيراً و اختيار في ترجيحه؛ و الواجب تعالی مبدء فاعلي لكل  
موجود بذاته، له علم بالنظام الأصلاح في الأشياء بذاته، و هو مختار في فعله بذاته، إذ لا  
مؤثر غيره يؤثر فيه؛ فهو تعالی قادر بذاته. و ما أوردناه من البيان يجرى في العقول  
المجرده أيضاً (همان، ص ۳۶۱).

علامه در این فراز می‌گوید: «خداوند در فعل خویش مختار بالذات است؛ زیرا جز خودش، مؤثری که در او تأثیر کند، وجود ندارد.» اگر مقصود علامه تأثیر به طور مطلق

باشد، به وضوح چنین بیانی فقط حضرت واجب را شامل می‌شود؛ لیکن علامه در پایان این فراز، فاعلیت عقول مجرد را نیز از این دست می‌داند. پس در عقول مجرد نیز فعل از علم فاعل به خیر بودن فعل ناشی می‌شود و این علم نیز عین ذات فاعل است. بنابراین، مقصود از عدم تأثیر، عدم تأثیر به طور مطلق نیست، بلکه عدم تأثیر در علم به‌طور مستقیم است؛ به‌این‌صورت که علم عقول و مجردات ذاتی است و آنان در عالم بودن‌شان از هیچ چیزی تأثیر نمی‌پذیرند. از همین روست که حضرت واجب و عقول مجرد «مختار بالذات» نامیده می‌شوند و انسان «مختار بالعرض»<sup>۱</sup>.

به این ترتیب، می‌بینیم ملاک «خودتعینی» در مقایسه با ملاک «ارادی بودن فعل» (ملاک مشهور فلاسفه) دایره صدق وسیع‌تری دارد؛ چراکه طبق نگاه علامه، اراده در مرتبه ذات حق راه ندارد، پس نمی‌توان او را به این معنا مختار دانست؛ لیکن ملاک «خودتعینی» ملاکی است که می‌توان آن را به نحو اتم و اکمل به حضرت حق نسبت داد. به علاوه، از آنجا که اتصاف ذات مجردات به اراده نیز مستلزم تغییر ذات آنهاست، سایر مجردات نامتغیر را نیز نمی‌توان با این ملاک مختار دانست؛ درحالی‌که طبق ملاک «خودتعینی» می‌توان آنان را مختار شمرد.

نتیجه آنکه، هر فعل ارادی، مصداق ملاک «خودتعینی» است؛ اما تنها بعضی از افعالی که طبق ملاک «خودتعینی» اختیاری هستند، ارادی‌اند. به تعبیر دیگر، میان این دو ملاک، نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار و ملاک «خودتعینی» اعم مطلق است.

### نگاهی دوباره به ملاک دوم اختیار

با این حال نمی‌توان چنین نتیجه‌ای را به طور قطعی پذیرفت؛ چراکه علامه طباطبائی در پاورقی اسفار فعل ارادی را، به فعل اختیاری و جبری تقسیم می‌کند. از نظر او ممکن است فاعل کار را به اراده خود انجام دهد، اما درعین حال مجبور باشد. به عبارت دیگر، ممکن است فاعل در انجام فعل خویش «خودمتعین» باشد، اما مختار نباشد. چنین دیدگاهی به وضوح در تقابل با دیدگاه «خودتعینی» قرار می‌گیرد. علامه در این پاورقی، تفاوت فعل اختیاری و اجباری را در ملائمت و منافرت آن با نفس فاعل می‌داند

۱. چنان‌که بارها گفتیم، اختیار از نظر علامه به معنای صدور فعل از فاعل به اقتضای علم به خیر بودن آن است و از آنجاکه علم عرضی انسان است، اختیار نیز عرضی او به‌شمار می‌آید، برخلاف مجردات تام.

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۳۱۸). او در جای دیگری نیز این ملاک را مطرح کرده، می‌گوید فعل اختیاری فعلی است که از میل و انعطاف فاعل نسبت به آن ناشی شده باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۲۵).

بر طبق این دیدگاه، فعل اختیاری فعلی است که افزون بر ارادی بودن، با نفس فاعل ملائمت داشته باشد. از آنجاکه هر فعل ارادی مصداق ملاک «خودتعینی» نیز می‌باشد، پس فعل فاعل مختار باید افزون بر ملاک «خودتعینی» ملائمت با نفس را نیز دارا باشد. به این ترتیب، از دیدگاه علامه ممکن است فاعل در فعل خویش خودمتعین باشد و درعین حال فعل ملائم با نفس او نباشد؛ اما آیا چنین چیزی ممکن است؟

با توجه به مبادی اراده و معنای «خودتعینی» درمی‌یابیم که چنین کلامی خودناسازگار است؛ زیرا گفتیم که ابتدا شوق و میل ایجاد می‌شود و سپس اراده به وجود می‌آید. با توجه به این مطلب، هر فعل ارادی باید ملائم و مطابق با میل فاعل صورت گرفته باشد و اگر فاعلی به فعلی میل و شوقی نداشته باشد، اساساً اراده‌اش به آن کار تعلق نمی‌گیرد. اما علامه برای اثبات سخن خود دو مثال می‌آورد. مثال اول کسی است که تحت تأثیر اجبار غیر، خود را از بلندی بر زمین می‌افکند؛ به این صورت که مثلاً به او بگویند اگر خود را بر زمین نیفکنی، تو را می‌کشیم. به اعتقاد علامه، چنین فاعلی هرچند خود را با اراده از بلندی بر زمین می‌افکند، اما این فعل مطابق با میل فاعل نبوده، بلکه منافر با نفس اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۳۱۸).

در تحلیل این مثال باید دانست که تحقق اراده بدون شوق محال است؛ زیرا شوق از مبادی اراده است. دیگر اینکه، باید میان شوق اصالی و اولی، و شوق ثانوی تمایز قایل شد. گاهی انسان به فعلی به خاطر خود آن فعل شوق دارد؛ مانند خوردن غذاهای لذیذ. گاهی هم شوق انسان به فعلی به خاطر خود آن فعل نیست، بلکه به سبب نتیجه آن فعل است. برای مثال، هیچ‌کس به خوردن داروی تلخ شوقی ندارد، اما این کار را با اراده خود انجام می‌دهد. در این گونه موارد، اگرچه خوردن داروی بدمزه بالذات هیچ‌گونه میلی را در انسان بر نمی‌انگیزد، لیکن انسان با در نظر گرفتن فواید دارو و شوق اصالی به آن، به خوردن داروی تلخ نیز شوق ثانوی پیدا کرده، انجام آن را اراده می‌کند. پس در این گونه مواقع نیز انجام فعل، هرچند به‌طور ثانوی ملائم با نفس انسان است.

مثال علامه نیز از همین قبیل است. هرچند هیچ‌کس به‌طور اصالی هیچ‌گونه شوقی به

افکندن خود از بلندی ندارد، اما هنگامی که ضرر انجام این فعل را با ضرر انجام ندادنش - مرگ به وسیله تهدیدکننده - می‌سنجد، به سبب شوق به ادامه حیات، شوق ثانوی به افکندن خویش پیدا کرده، با اراده خود این فعل را انجام می‌دهد.

علامه مثال دوم را چنین بیان می‌کند:

شخصی که در سایه دیواری دراز کشیده، اگر ببیند دیوار دارد بر سرش خراب می‌شود، فوراً برخاسته، فرار می‌کند و اگر هم شخصی دیگر او را تهدید کند که اگر برنجیزی، دیوار را بر سرت خراب می‌کنم، باز برمی‌خیزد و فرار می‌کند. در صورت اول فرار شخص اختیاری و در صورت دوم اجباری قلمداد می‌شود. با اینکه این دو فرار هیچ فرقی با هم ندارند، هر دو دارای ترجیح‌اند و فرق آن دو تنها این است که ترجیح در فرار اول مستند به خود اوست و در فرار دوم مستند به جبار، یعنی اراده جبار در آن دخالت داشته است (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۰؛ ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۶).

به این ترتیب، می‌بینیم هرچند این شخص به صورت اصالی و اولی میلی به بلند شدن از زیر سایه دیوار ندارد، اما با در نظر گرفتن ضرر این کار (مرگ یا ایجاد جراحت بر اثر ریزش دیوار) به نحو ثانوی به بلند شدن از کنار دیوار میل پیدا می‌کند.

پس در هر دو صورت، فرار ارادی است و شخص با میل خویش این کار را انجام می‌دهد. تفاوت این دو تنها در این است که در یکی، عامل ترجیح‌دهنده شرایط و وضعیت موجود است و در دیگری، شخص دیگر. چنین تفاوتی هرچند در بعضی از ابواب فقهی سبب ایجاد تفاوت در حکم می‌شود، لیکن از نظر فلسفی کاملاً بی‌اثر است. از همین رو، این سخن علامه را که «در صورت اول ترجیح مستند به خود شخص است و در صورت دوم مستند به جبار» نمی‌توان پذیرفت. به عبارت دیگر، ترجیح در هر دو صورت مستند به مجموعه شرایطی است که فرد در آن قرار دارد. بدین ترتیب، شخص تهدیدکننده نیز داخل در این مجموعه شرایط است.

### تحلیل نهایی

مرحوم علامه تأثیر شرایط و عوامل، همچون تهدید فاعل مُکره را در مرتبه تصدیق می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۳۱۸؛ ۱۴۱۷ق، ص ۲۲۵). اینجا دقیقاً همان جایی است که جبرگرایان روی آن انگشت می‌گذارند. اگر تصدیق در مرحله علمی به اختیار شخص نباشد و رابطه این تصدیق با شوق، و شوق با اراده، رابطه‌ای ضروری

باشد، پس همین که تصدیق انجام می‌گیرد، شوق ایجاد و با شدت یافتن آن، اراده متعین می‌شود. بنابراین، از آنجاکه مبدأ علمی و تصدیق در اختیار شخص نیست، اراده و فعل پس از آن نیز در اختیار شخص نخواهد بود.

ابن سینا در تعلیقات می‌گوید:

اراده در ما ذاتی نبوده، بلکه چیزی است که از خارج بر ما وارد می‌شود. بنابراین، هر آنچه برای ما از اراده، مشیت، ادراک عقلی و حرکت است، نزد ما به صورت بالقوه است، نه بالفعل. پس نیازمند علت و سبب تعیین‌کننده و تخصیص‌دهنده است تا یکی از دو طرف را بالفعل کند. هدایت آن علت تعیین‌کننده و مخصص با تقدیرات الهی صورت می‌پذیرد؛ بنابراین، همه افعال ما با تقدیر او رقم می‌خورد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۸).

و در جای دیگر می‌نویسد:

در ما مشیت امکانی است و قدرت به صورت بالقوه. در امور امکانی و بالقوه تا یکی از دو طرف به واسطه سببی ترجیح پیدا نکند، محقق نمی‌شود. بنابراین، ما به علتی از خارج نیاز داریم تا افعال ما را متعین کند. آن چیزی که از خارج بر ما وارد می‌شود، همان انگیزه و اراده است که با تقدیر خدای متعال صورت می‌پذیرد (همان، ص ۱۶).

طبق چنین تحلیلی، انسان همانند عروسک خیمه‌شب‌بازی خواهد بود که طناب‌های آن، که علت حرکت و افعال آن است، در دست شخص دیگری قرار دارد. علامه می‌نویسد:

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 (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۸۰-۱۸۲).

از منظر علامه، تکون اراده و تأثیر آن در فعل، جبری است؛ زیرا اراده انسان در طول اراده خدا قرار دارد و این بدین معناست که وقتی انسان اراده‌ای می‌کند، این اراده در حقیقت از اراده حضرت واجب نشئت گرفته و ضروری شده است، بدون اینکه انسان توانایی این را داشته باشد که قبل از اینکه فعل را اراده کند، ترک را اراده کند.

اما به اعتقاد علامه، با اینکه اراده انسان به اختیار ازلی حضرت واجب منتهی می‌شود، در عین حال این به معنای جبری بودن اراده فاعل نیست؛ زیرا با اینکه اراده وی در طول اراده خداست، او خود نیز در اراده خود تأثیرگذار است؛ یعنی چنین نیست که این اراده،

در حقیقت اراده خود او نباشد و حضرت واجب به جای او اراده کرده باشد؛ چراکه مطابق با هر یک از ملاک‌های سه‌گانه اختیار (خودتعیینی، ملائمت با نفس، ارادی‌بودن فعل) اراده و فعل به‌طور حقیقی فعل انسان به‌شمار می‌آید. لذا از نظر علامه قایل شدن به اراده طولی، مستلزم جبر نیست (همانجا).

این پاسخ را ناسازگارگرایان نمی‌پذیرند؛ زیرا ممکن است انسان در چیزی تأثیر داشته باشد، اما در این تأثیر خود مختار نباشد. آنان معتقدند آنچه موجب تمایز تأثیر اختیاری از تأثیر جبری می‌شود، قدرت انسان بر عدم تأثیر در عین قدرتش بر تأثیر است. این دقیقاً همان نکته‌ای است که در فاعلیت طولی بدان توجه نشده است.

بنابراین، علامه اراده انسان را در طول اراده حضرت واجب می‌داند؛ درعین حال همین اراده جبری را ملاک اختیاری‌بودن فعل معرفی می‌کند (همانجا). در این صورت، انسان نیز دقیقاً مانند آن عروسک خیمه‌شب‌بازی، حقیقتاً فاعل فعل خویش نبوده، بلکه مورد فعل، یعنی منفعل است. فلاسفه جبرگرا، مقصودشان از جبر دقیقاً همین است؛ یعنی فاعل بالجبری که ظاهراً فاعل است، اما با نگاه دقیق، تنها منفعل و مورد فعل است؛ نه آن چیزی که علامه با تحلیل عرفی از فاعل بالجبر قصد می‌کند و آن را به فاعل بالقصد برمی‌گرداند و تقسیم فعل را به اختیاری و جبری، اعتباری می‌داند (همو، ۱۴۱۷ق، ص ۲۲۵؛ ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۰). به این ترتیب، می‌بینیم که علامه در این بحث از محل نزاع خارج می‌شود.

اما علامه همچنان سعی می‌کند میان جبر فلسفی و اختیار انسان سازگاری ایجاد کند. او این بار در مقابل این شبهه که «هرگاه افعال اختیاری، مخلوق واجب متعال باشد، با تکلیف، امر و نهی و وعد و وعید انسان سازگار نیست و استحقاق ثواب و عقاب نیز منتفی می‌گردد؛ چون در این صورت، انسان نه فاعل است و نه فعل به او تعلق دارد» می‌گوید:

این هنگامی درست است که انتساب فعل به ذات واجب متعال با انتساب آن به انسان قابل جمع نباشد؛ حال آنکه معلوم شد فاعلیت به صورت طولی است، نه عرضی، و هر فعل یک نسبت با حق تعالی دارد که ایجاد است و یک نسبت با انسان دارد که در حقیقت قیام عرض به موضوع است (همو، ۱۴۱۷ق، ص ۳۶۷). فعل اختیاری انسان، نسبتی با حق تعالی دارد که نسبت ایجاد است و نسبتی با انسان دارد که فاعل مُسَخَّر است و در عین فاعلیت، معلول است (همان، ص ۳۶۶).

اما اینکه بکوشیم مسئله جبر و اختیار را تنها با انتساب فعل حل کنیم، چیزی جز جعل اصطلاح نیست. چنین استدلالی دقیقاً شبیه این است که بگوییم اگر یک عروسک خیمه‌شب‌بازی که تمام حرکاتش از سوی عروسک‌گردان انجام می‌شود، تویی را شوت کند، این شوت کردن از جهتی منسوب به عروسک‌گردان است و از جهت دیگر منسوب به خود عروسک، که فاعل مسخر است؛ درحالی‌که به روشنی می‌دانیم عروسک در اینجا تنها مورد فعل است و در فاعلیت خود تماماً منفعل است.

به این ترتیب، حتی با اثبات وجود اراده برای انسان، از آنجاکه اراده او تماماً منفعل از علت مافوق است، باز نمی‌توان فعل او را اختیاری تلقی کرد. در این تحلیل، اراده انسان، حکم همان طناب‌هایی را دارد که یک طرفش به عروسک خیمه‌شب‌بازی متصل است و طرف دیگر آن در دست عروسک‌گردان است و اوست که به خواست خود عروسک را حرکت می‌دهد.

بنابراین، هرچند از نظر دستور زبان، فاعل این حرکات، خود عروسک است، اما با نگاه دقیق فلسفی می‌دانیم که اساساً چنین نسبتی صحیح نیست؛ چراکه فعل فاعل مسخر در حقیقت فعل او نبوده، بلکه فعل فاعل تسخیرکننده است. اساساً استفاده از مقتضیات و انتساب‌های عرفی و زبانی، روش مناسبی برای حل مسائل فلسفی نیست و در بسیاری از موارد ما را به گمراهی می‌کشاند.

علامه در نهاية الحکمة برای تبیین چگونگی انتساب فعل اختیاری به انسان می‌گوید: نسبت فعل به انسان، در حقیقت از نوع قیام عرض به موضوع است (همان، ص ۳۶۷). نباید پنداشت که چون عرض نیاز به موضوع دارد، پس موضوع، علت فاعلی پیدایش آن است. مثلاً «ترسی» که بر نفس من عارض می‌شود، معلول نفس من نیست، اما اگر بخواهد موجود شود، به موضوع، یعنی نفس نیاز دارد. گویی که نفس جزء علت تامه است و باید این زمینه باشد تا ترس تحقق یابد. بنابراین، با اینکه ترس معلول من نیست و نفس در ایجادش مؤثر نبوده است، وجود ترس بدون نفس نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۴).

به این ترتیب، اگر رابطه انسان و فعل خود را از نوع رابطه عرض به موضوع بدانیم، در حقیقت پذیرفته‌ایم که انسان هیچ‌گونه فاعلیتی بر این فعل نداشته و تنها قابل و پذیرنده این فعل است. این مطلب که علامه ایجاد را منحصر در فعل باری تعالی می‌کند



و تنها انتساب فعل را به عبد، آن هم از این جهت که عبد تنها قابل و پذیرنده فعل است، برای تکلیف و ثواب و عقاب کافی می‌داند، یادآور نظریه کسب اشعری است؛ چراکه اشاعره نیز می‌گفتند: «الفعل مقدور لله بجهه الإيجاد و مقدور العبد بجهه الكسب»<sup>۱</sup>.

دلیل چنین نگرشی به مسئله جبر و اختیار از پیش فرض‌های علامه نشئت می‌گیرد. او و هر فیلسوف سازگارگرای دیگر، از آنجاکه به عمومیت ضرورت علی قایل‌اند، ناچارند اختیار را به گونه‌ای تعریف کنند که منافی و معارض با این اصل کلی نباشد.

علامه سه ملاک مختلف را برای اختیار بیان کرد. طبق هر سه ملاک، نسبت فعل به علت، نسبتی ضروری است؛ یعنی اگر علت تامه تحقق یافت، وقوع فعل گریزناپذیر است. از آنجاکه انسان تنها در مرتبه فعل، خودمتمین است و در مرتبه علم خودمتمین نیست، همین که علم به خیر بودن فعلی بر او عارض شود و تصدیق به فایده آن به حدی برسد که بتواند شوق او را برانگیزد، شوقش به آن فعل تعلق گرفته، با شدت یافتن آن، اراده‌اش ضرورتاً به آن فعل تعلق می‌گیرد. بنابراین، در هر سه ملاک اگرچه فاعل «مختار» شمرده می‌شود، وقوع فعل از او «به ضرورت» رخ می‌دهد.

علامه با اینکه رسماً مدافع سازگارگرای است، گویا به‌طور ارتکازی باور دارد که اختیار با ضرورت سازگار نیست؛ چراکه می‌پذیرد با وجود رابطه ضروری میان علت و معلول جایی برای اختیار باقی نمی‌ماند. از همین رو برای تبیین اختیار دست به دامان روابط امکانی میان موجودات می‌شود.

بدین ترتیب، علامه ملاک‌های سه‌گانه پیشین را که در آنها اختیار منافی ضرورت نیست، به کناری می‌نهد و در بیانی تازه، سعی می‌کند اختیار را با روابط امکانی میان موجودات تبیین کند. تبیین و بررسی ملاک چهارم علامه که «امکان بالقیاس» نام دارد، خود پژوهشی مستقل می‌طلبد.

۱. برای تفسیرهای مختلف نظریه کسب و نقد آنها رجوع کنید به: مکی عاملی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۷۵-۲۸۲؛ ربانی گلپایگانی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۹۲-۱۹۷.

### کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). التعليقات. الطبعة الرابعة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم، مرکز انتشارات.
۲. ————— (۱۴۰۴ق الف). طبيعيات شفاء. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۳. ————— (۱۴۰۴ق ب). الهيات شفاء. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۴. ادواردز، پل (۱۳۷۸). فلسفه اخلاق. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: مؤسسه فرهنگي انتشاراتي تبیان.
۵. پالمر، مايکل (۱۳۸۸). مسائل اخلاقی. ترجمه علی رضا آل بویه. تهران: سمت؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. حفنی، عبدالمنعم (۲۰۰۰م). المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة. الطبعة الثالثة. القاهرة: مكتبة مدبولي.
۷. ربانی گلپایگانی، علی (۱۴۲۳ق). محاضرات في الإلهيات. المحاضر العلامة جعفر السبحاني. چاپ ششم. قم: مؤسسة الإمام الصادق ۷.
۸. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۴). شرح المنظومه (ج ۲ و ۵). تعليقات حسن زاده آملی. چاپ سوم. تهران: نشر ناب.
۹. سجادی، سیدجعفر (۱۳۶۱). فرهنگ علوم عقلی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح اصول کافی (ج ۴). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. ————— (۱۳۸۰). مبدأ و معاد: ترجمه و شرح بخش نخست کتاب المبدأ و المعاد. ترجمه محمد ذبیحی. قم: دانشگاه قم؛ انتشارات اشراق.
۱۲. ————— (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. ————— (۲۰۰۱م). شرح الهدایه الاثیریة. بیروت: دار

- احیاء التراث الاسلامی.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۴). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۰م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۶). چاپ چهارم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۹). بداية الحکمة (ج ۴). شرح علی شیروانی. چاپ دوازدهم. قم: مؤسسه بوستان کتاب قم.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). ترجمه تفسیر المیزان (ج ۱). ترجمه موسوی همدانی. چاپ بیست و دوم. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۳). چاپ هشتم. تهران: صدرا.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱). چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق). نهاية الحکمة. چاپ نوزدهم. قم: جماعة المدرسین بقم المشرفه، مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۱. عشاقی اصفهانی، حسین (۱۳۸۲). وعایة الحکمة فی شرح نهاية الحکمة. قم: مرکز العلمی للدراسات الاسلامیة.
۲۲. فراکنا کی، ویلیام (۱۳۸۰). فلسفه اخلاق. ترجمه انشاء الله رحمتی. تهران: حکمت.
۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۳). دروس فلسفه. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۳). چاپ هشتم. تهران: صدرا.
۲۵. مکی عاملی، حسن (۱۴۲۳ق). الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل. المحاضر العلامة جعفر السبحانی. چاپ پنجم. قم: مؤسسة الإمام الصادق ۷.
۲۶. هاشمی، سید محمود (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول (ج ۲). تقریرات الشهید السید محمد باقر الصدر. چاپ دوم. قم: مرکز الغدیر للدراسات الإسلامیة.