

# زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی  
سال پنجم / شماره یکم / پیاپی ۸ / بهار - تابستان ۱۳۹۸

## بررسی انتقادی راهکارهای ارائه‌شده در خصوص تبیین «رابطه علیت و اختیار» در انسان<sup>۱</sup>

محمد عباسی<sup>۲</sup>

یارعلی کرد فیروزجائی<sup>۳</sup>

### چکیده

علم منطقی در گذر روزگار کانون توجه مکاتب مختلف فکری بوده است و هر مکتبی با توجه به اصول خویش آن را ارزیابی کرده و به طبع، موضع خاصی در برابر این علم گرفته است. برخی مکاتب این علم را دارای شرافت والایی می‌دانند و به مدح و ستایش آن پرداخته‌اند؛ گروهی دیگر آن‌چنان به تقبیح آن همت گمارده‌اند که گویی مکر شیطان است؛ ازاین‌رو، فراوان بر آن اشکال گرفته، شبهاتی وارد ساخته‌اند.

در این نوشتار ما بر آن شدیم این سؤالات و اشکالات و شبهات را بررسی کنیم و به ارزیابی صحت و سقم آن بپردازیم. شاید از این رهگذر برای مبتدیانی که تحصیل منطق را آغاز می‌کنند و با این سؤالات روبه‌رو می‌شوند، سودمند باشد؛ ازاین‌رو، مختصری از کلیات منطق را مطرح کردیم تا ذهنیتی صحیح به مخاطب دهیم و چهارچوب کلی و محدوده مسائل آن را روشن سازیم؛ سپس به طرح اشکالات و پاسخ به آنها پرداخته، در نهایت فواید منطق را بیان می‌کنیم. از آنجاکه، مخاطب این مختصر مبتدیان علم منطق‌اند، در پایان این نوشتار راهکاری برای آموختن بهتر علم منطق به مبتدیان پیشنهاد می‌شود.

### کلیدواژگان

منطق، چهارچوب منطق، اشکالات به منطق، فواید منطق.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۱۰.

۲. دانشجوی دکترای فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم. abasi.۱۳۷۱.۱@gmail.com.

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم. abasi.۱۳۷۱.۱@gmail.com.

## مقدمه

اصل علیت به معنای تأثیر چیزی در چیز دیگر و وابستگی یکی به دیگری، همواره پیش فرض فعالیت‌ها و تحلیل‌های بشر قرار داشته است. آنچه از باورهای دینی و اساطیری انسان‌های قدیم گزارش شده است - مانند باور به خالقیت خداوند، تأثیر دعا و قربانی در سرنوشت انسان و اموری از این دست - شاهی بر این مدعاست. با وجود این، تحلیل فلسفی اصل مزبور و معرفی اقسام و احکام آن، چیزی است که همزاد فلسفه به شمار می‌آید.<sup>۱</sup> در اینجا اصل دیگری نیز وجود دارد که انسان به صورت فطری و ابتدایی به آن باور دارد و آن پذیرش «اختیار و آزادی» در فعالیت‌های ارادی انسان است. بر اساس این نگرش، انسان‌ها مسئول اعمال و رفتار خویش‌اند و بر اساس آنها مدح یا ذم می‌شوند. با اعتقاد به آزادی و اختیار بشر است که ارسال رسل و تشریح شرایع معنا می‌یابد و پاداش و کیفر اخروی مطابق حکمت و عدل الهی قلمداد می‌شود.

این دو اصل به خودی‌خود از امور فطری و غیر قابل انکارند؛ با این حال در دوره‌های مختلف دستخوش تردید، انکار و تفسیرهای متفاوت قرار گرفته‌اند. از اصلی‌ترین عواملی که باعث سرباز زدن از پذیرش این دو اصل بدیهی شده است، ناتوانی اندیشمندان در جمع بین این دو اصل است. گویا پذیرش هر کدام از این دو اصل، جا را برای دیگری تنگ می‌کند؛ لذا چنین توهم شده است که یا اصلاً نباید هر دو را پذیرفت و یا آنکه پذیرش هر کدام از آن دو به قیمت طرد دیگری خواهد بود. قبل از ورود به بحث، تذکر این نکته ضروری است که در این نوشتار درباره نظریاتی که بحث از علیت و اختیار را با ادبیات و روش‌های غیر فلسفی پیش گرفته‌اند، سخن نگفته‌ایم. از این رو، به نظریات کانت که سخن در مورد اصل علیت را به عنوانی مقوله‌ای از مقولات فاهمه و خارج از دسترس عقل نظری دانسته،<sup>۲</sup> و همچنین نظریات فیزیک‌دانان، اعتنایی نشده است.

## ۲. مفهوم‌شناسی

### ۲-۱. معنای ضرورت علی

با تحلیل درست اصل علیت، قواعد فرعی دیگری از آن به دست می‌آید که «ضرورت علی»، «سنخیت میان علت و معلول»، «قاعده الواحد» و «استحاله دور و تسلسل در علل» از جمله این قواعد فرعی‌اند. در اینجا لازم است توضیحی درباره ضرورت علی بیان کنیم. تعبیر «ضرورت علی» یا همان «جبر علی»، دست کم به دو معنا به کار می‌رود:

۱. کرد فیروزجایی، حکمت مشاء، ص ۲۰۹.  
 ۲. کانت، نقد عقل محض، ص ۲۷۰، ۵۲۹-۵۳۰.



بررسی راهکار های ارائه شده در خصوص تبیین «رابطه علیّت و اختیار» در انسان

معنای اول مربوط به ضرورت لاحق بر وجود معلول است؛ یعنی پس از آنکه معلول توسط علت موجود شد، وجودش ضروری می‌شود و این ضرورت را از جانب غیر، که «علت» باشد، دریافت کرده است. این معنا از ضرورت در بحث مواد ثلاث مطرح می‌گردد و از آن به «ضرورت بالغیر» تعبیر می‌شود. مرحوم علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید: «والوجوب بالغیر كضرورة وجود الممكن التي تلحقه من ناحية علته التامة». وقتی سخن از «ضرورت به شرط محمول» به میان می‌آید، همین معنا اراده شده است.<sup>۱</sup> ضرورت به این معنا، امری اتفاقی و خارج از محل نزاع است.

معنای دوم: مربوط به ضرورت سابق از وجود معلول است؛ یعنی با فراهم شدن علت تامه، تحقق معلول واجب و ضروری می‌گردد. از این ضرورت به «وجوب بالقیاس» تعبیر می‌شود؛ چرا که وجود معلول در قیاس با علت تامه‌اش ضروری و واجب است.<sup>۲</sup>

## ۲-۲. معنای «اراده» و «اختیار» در انسان

اراده و اختیار معنای بسیار نزدیکی دارند و برای هر کدام معانی مختلفی بیان شده است؛ با این حال دیده می‌شود که در بسیاری موارد، مقصود از «فعل ارادی» همان «فعل اختیاری» است. ما در اینجا معنای فعل ارادی و اختیاری را یک چیز دانسته‌ایم و آن این است: «صدور فعل از فاعل، برخاسته از علم و رضایت او باشد». با این حال به استعمالات مختلف هر کدام از اراده و اختیار، اشاره می‌کنیم.

### معانی اراده

معانی متعددی برای اراده بیان کرده‌اند که برخی از آنها بدین قرار است:  
 الف) معنایی عام و تقریباً مترادف با دوست داشتن و پسندیدن. این معنا تنها درباره نفوس متعلق به ماده به کار می‌رود. اراده به این معنا، امری حادث و مسبوق به تصور، تصدیق و شوق است و اسناد آن به مجردات تام تنها به عنوان صفت فعلی و اضافی، جایز است؛  
 ب) تصمیم گرفتن بر انجام دادن کاری که متوقف بر تصور کار و تصدیق به فایده آن است. این معنا از اراده، فصل حیوان (متحرک بالاراده) به شمار می‌رود که فعل نفس است و با اندکی تسامح، در مقابل تحیر و دودلی است؛

ج) تصمیمی که ناشی از ترجیح عقلانی باشد. بر اساس این معنا فعل ارادی، مرادف با فعل تدبیری، و در مقابل فعل غریزی و التذادی خالص خواهد بود و تنها درباره موجود عاقل به کار می‌رود؛<sup>۳</sup>

۱. ر.ک: طباطبایی، نه‌ایته الحکمه، ص ۷۲، ۸۷-۹۲.

۲. ر.ک: همان، ص ۷۴ و ص ۲۴۵-۲۴۶.

۳. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۹۵ و ۲۲-۲۳، ۴۲۳.

د) علم و رضایت فاعل به صدور فعل. طبق این تعریف، به کسی مرید گفته می شود که به صدور فعل غیر منافی از خود، آگاه باشد. بنابراین فعل قوای طبیعی، ارادی نیست؛ زیرا به فعلی که از آنها صادر می شود، عالم نیستند. همچنین اگر فاعل به فعل خود علم داشته باشد اما آن فعل، ملاتم نباشد بلکه منافر باشد، در این موقع نیز فعل، مراد فاعل نخواهد بود. مانند کسی که بر انجام فعل ارادی مجبور می شود.<sup>۱</sup>

### معانی اختیار

برای اختیار نیز معانی متعددی بیان کرده اند که برخی از مهم ترین آنها بدین شرح است: الف) فاعلی ذی شعور، کاری را بر اساس خواست خودش و بدون اینکه مقهور فاعل دیگری واقع شود، انجام دهد. این معنا از اختیار در مقابل جبر محض قرار می گیرد. ارسطو این معنا را در تعریف فعل ارادی در مقابل فعل غیر ارادی آورده است:

معمولاً فعلی را غیر ارادی می دانیم که تحت اجبار و یا از روی جهل انجام گرفته باشد. اجبار آن است که مبدأ و علت آن خارج از ما باشد؛ یعنی مبدأ و علتی بین عامل و معمول وجود نداشته باشد؛ مثل اینکه باد و طوفان، کشتی را به سوی بکشاند.<sup>۲</sup> اصل این معنا به مقهور غیر نبودن برمی گردد؛

ب) فاعلی که دارای دو نوع گرایش متضاد است، یکی از آنها را برگزیند. این معنا از اختیار که مساوی با انتخاب و گزینش است، عمدتاً از ناحیه متکلمان بیان شده است. البته ملاصدرا این تفسیر از اراده و اختیار انسانی را صحیح نمی داند؛<sup>۳</sup>

ج) فاعل بر اساس گرایش های درونی خویش دست به انتخاب بزند، بدون آنکه شخص دیگری او را به انجام دادن آن وادار کند. این معنا از اختیار در برابر «فعل اکراهی» که بر اثر فشار و تهدید دیگران است، قرار می گیرد؛

د) فاعل بدون آنکه در محدودیت و تنگنا قرار گرفته باشد، کار خود را انتخاب کند. این معنا از اختیار در برابر «کار اضطراری» قرار می گیرد.<sup>۴</sup>

### ۳-۲. توضیح اشکال

با توجه به عمومیت اصل علیت، باید آن را در همه ممکنات، حتی ساحت های درونی انسان نیز جاری دانست. بر اساس اصل علیت، تمام «افعال اختیاری» ما برخاسته از اراده ماست، در

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶، ص ۳۱۸.

۲. ارسطو، اخلاق نیکوماخس، ص ۶۰.

۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶، ص ۳۱۷؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ص ۱۷۷.

۴. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۹۶.



بررسی راهکار های ارائه شده در خصوص تبیین «رابطه علیّت و اختیار» در انسان

واقع تنها وقتی می توان فعل را اختیاری نامید که از اراده آزاد ما ناشی شده باشد. در اینجا دو اشکال پدیدار می شود:

الف) خود اراده چگونه به وجود می آید؟ پاسخ به این سؤال از دو حال خارج نیست: یا حصول اراده، ارادی نیست که در نتیجه، افعال اختیاری انسان را نیز نباید حقیقتاً اختیاری و آزادانه دانست، چرا که ناشی از مقدماتی غیر اختیاری اند و روشن است که امر برآمده از مقدمات غیر اختیاری، اختیاری نخواهد بود؛ یا اینکه حصول اراده ارادی است که در این صورت، از منشأ اراده دوم سؤال می شود. اگر آن را هم مسبوق به اراده دیگری بدانیم و هکذا، سر از تسلسل درمی آورد، و اگر آن را نهایتاً به امری غیر ارادی و غیراختیاری مستند کنیم، اشکال قبلی دامن گیر آن می شود.<sup>۱</sup>

این اشکال مبتنی بر استحاله تسلسل در ارادات است؛ ولی اگر کسی، مانند میرداماد، تسلسل در ارادات را جایز بداند، از این جهت اشکالی متوجه او نخواهد بود. ایشان در این باره می گوید:

و كذلك الامر في ارادة الارادة، و ارادة ارادة الارادة، الى سائر المراتب التي في منة العقل استطاعة ان يلتفت اليها بالذات، ويلاحظها على التفصيل. فكل من تلك الارادات الملحوظة على التفصيل، تكون بالارادة والاختيار، وهي باسرها مضمّنة في تلك الحالة الشوقية الاجماعية الاجمالية المسماة «بارادة» الفعل واختياره.<sup>۲</sup>

ب) آیا با قبول ضرورت علی، فاعل مختار می تواند پس از اراده و قبل از تحقق فعل، مانع از تحقق فعل شود یا آنکه پس از اراده فعل از سوی فاعل، دیگر فعل ضروری می شود و فاعل دیگر درباره حصول نتیجه و تحقق فعل، اختیاری از خود ندارد؟

این دو چالش اساسی باعث شده است که اندیشمندان در طول تاریخ، به گونه های مختلف از سازگاری یا عدم سازگاری بین قانون علیت و اصل اختیار انسان سخن بگویند و دیدگاه های مختلفی را عرضه کنند.

### ۳. بررسی راه حل های ارائه شده

برای پاسخ به این اشکال، چند رویکرد متفاوت وجود دارد: عده ای گفته اند با توجه به اشکالاتی که بیان شد، اگر علیت اثبات شود، اختیار نفی خواهد شد؛ اگر هم علیت انکار شود، باز هم اختیاری در کار نخواهد بود؛ چون با نبود علیت، به چه

۱. قدردان قراملکی، اصل علیت در فلسفه و کلام، ص ۱۱۸؛ با اندکی اضافات.

۲. میرداماد، القیسات، ص ۴۷۴.

دلیل بگوئیم این فعل، معلولِ اختیاری آن فاعل است؟ در نتیجه، بر اساس این برهان ذوالحدین (قیاس مقسّم) چه علیت را بپذیریم و چه آن را نپذیریم، در هر صورت به نفی اختیار منجر خواهد شد؛

رویکرد دوم این است که ما یکی از دو طرف برهان (علیت یا اختیار) را نفی کنیم و طرف دیگر را اثبات نماییم. مثلاً بگوئیم علیت، مفهومی پارادوکسیکال است و بحث در درباره وجود یا عدم چنین مفهومی بی معناست؛ در نتیجه اختیار بدون معارض باقی خواهد ماند؛<sup>۱</sup> رویکرد سوم که بیشتر مورد نظر فلاسفه اسلامی است، سازش بین علیت و اختیار است. در ادامه، پاسخ‌های مختلفی را که به این مسئله بیان شده است، از نظر می‌گذرانیم. توجه به این نکته ضروری است که برخی از نظریات پیش رو، نخست به عنوان پاسخی برای مسئله «علیت و اختیار» مطرح نشده‌اند؛ اما از آنجا که می‌توانند تلاشی برای حل این عویصه به شمار آیند، به آنها پرداخته شده است.

### ۳-۱. انکار اصل علیت

تجربه‌گرایان اروپا اصل علیت را که اصلی کلی و مسئله‌ای جهان‌شناسانه است، به امری ذهنی و مسئله‌ای روان‌شناسانه تنزل دادند. در این میان می‌توان به نقش برجسته هیوم که تکمیل‌کننده نظریات اسلاف خود بود، اشاره کرد. هیوم معتقد بود «رابطه علیت، نتیجه عادت است که برای ما حاصل می‌شود از اینکه همواره امری را همراه امر دیگر ببینیم».<sup>۲</sup> البته در جهان اسلام نیز بعضی از اشاعره، مانند غزالی، علیت در عالم طبیعت را انکار کرده‌اند و اقتران اموری که به عنوان علت و معلول شناخته می‌شوند، به تقدیر خداوند برگردانده‌اند. از نظر غزالی، اقتران اموری مانند «مرگ و بریدن گردن»، «سیری و خوردن غذا» و اموری از این دست، همگی ناشی از تقدیر خدای متعال است که آنها را بر سبیل تتابع آفریده است؛ نه آنکه این امور، خودشان ضروری و غیر قابل افتراق باشند؛ لذا «سیری، بدون خوردن غذا» و «ادامه حیات علی‌رغم بریدن گردن»، اموری مقدور و ممکن به شمار می‌آیند.<sup>۳</sup>

### بررسی

اولاً نفی علیت، مخالف با فطرت عقل و همسو با شکاکیت است؛ لذا نفی علیت از حیث مبنا قابل پذیرش نیست. روشن است که این اشکال تنها در صورتی وارد است که خصم، چیزی

۱. ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، ص ۹۴.

۲. فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۳۶۲.

۳. ر.ک: غزالی، تهافت الفلاسفه یا تناقض‌گویی فیلسوفان، ترجمه علی اصغر حلبی، ص ۲۳۶-۲۳۷؛ قدردان قراملکی، اصل علیت در فلسفه و کلام، ص ۳۳-۳۴.

به عنوان فطرت عقل را قبول داشته باشد؛ ثانیاً اگر علیّت انکار شود، دیگر نمی‌توان گفت فعل انسان مربوط به خود اوست؛ زیرا نسبت دادن فعل به انسان، متفرع بر قبول اصل علیّت است و اگر انسان نسبت به فعل خاصی، علیّت نداشته نداشته باشد، هیچ وجه رجحانی برای نسبت دادن فعل به آن شخص وجود ندارد؛ بلکه می‌توان فعل را به دیگری نسبت داد. در واقع نفی علیّت و در پی آن نفی ضرورت علیّی، سر از صدفه و تضاد در می‌آورد.<sup>۱</sup>

## ۳-۲. انکار علیّت در انسان

### اگزستانسیالیته‌ها

اگزستانسیالیته‌ها بر اختیار انسان بسیار تأکید می‌کنند. سارتر در این باره می‌گوید: انسان بر خلاف سایر موجودات، ابتدا وجود می‌یابد و سپس ذات خود را می‌سازد. بنابراین اختیار انسان بر ذات او مقدم است و آن را ممکن می‌سازد. سارتر تصریح می‌کند، باور به تقدم وجود بر ذات، بین همه اگزستانسیالیته‌ها مشترک است. در نگاه اگزستانسیالیستی، انسان ذات پیش ساخته‌ای ندارد؛ بلکه او خودش را [با اختیار و اراده آزاد] می‌سازد.<sup>۲</sup> هدف چنین فلسفه‌ای «آزاد ساختن انسان از قدرت و سلطه هر نیروی خارجی و اعطای اختیار به دست خود او» بیان شده است.<sup>۳</sup>

در نگاه اگزستانسیالیته‌ها، اصل علیّت به معنای قبول ضرورت و جبر است و از آنجا که اختیار انسان از اهمیت فوق‌العاده‌ای نزد آنها برخوردار است، از این رو ساحت روح انسانی را به دور از اصل علیّت دانسته‌اند؛ هرچند از پذیرش این قاعده در خارج از روح انسانی ابایی ندارند. بنابراین آنها علیّت را در خارج از ساحت روح انسانی می‌پذیرند، ولی از پذیرش آن در عالم روح انسانی سر‌باز می‌زنند. در عالم بیرون از روح انسانی، چون علیّت حاکم است، جبر و ضرورت نیز هست؛ اما چون درون ما علیّت نیست، لذا در عالم درون انسان، آزادی وجود دارد. بنا بر نظر اگزستانسیالیته‌ها اگر علیّت انکار شود، اختیار ثابت می‌شود.<sup>۴</sup>

### بررسی

۱. ر.ک: ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، ص ۹۴؛ مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۱۲-۶۱۳.

۲. Copleston, *history of philosophy*, v۹, p۳۵۴.

۳. ام. پتروسیان، آزادی و ضرورت، ترجمه نعمت‌الله تقوی، ص ۱۲.

۴. ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، ص ۹۱.

اشکال اول این نظریه همان است که اخیراً بیان شد. انکار علیت در انسان به معنای پذیرش صدفه و اتفاق در عالم است و از این رو نمی‌توان فعل فاعل را به او نسبت داد؛ زیرا با نفی علیت در انسان، وجهی برای انتساب فعل به او باقی نخواهد ماند.<sup>۱</sup> اشکال دوم اینکه اگزستانسیالیست‌ها علیت را تنها در انسان نفی کرده‌اند و این یعنی استثنای یک حکم عقلی، و روشن است که در احکام عقلی و کلی جایی برای استثنا وجود ندارد.

#### مکتب اصولیون نجف

از منظر این بزرگان، اصل علیت در فاعل‌های مختار جریان ندارد و هرکدام از آنان این ادعا را به گونه‌ای تقریر و مستدل کرده‌اند. استفاده از مفهوم «طلب» و «سلطنت» یکی از مهم‌ترین سنگ بناهای نظریات آنان به شمار می‌رود.

– **مرحوم نائینی:** ایشان معتقد است از آنجا که صفات قائم به نفس مانند اراده، تصور و تصدیق، همگی غیر اختیاری هستند، اگر فعل را – بدون آنکه نفس در تحقق فعل تأثیر داشته باشد – به آنها نسبت دهیم، افعال اختیاری انسان سر از جبر درمی‌آورد؛ زیرا فعل، معلول امری غیر اختیاری (اراده) شده است و روشن است، معلول امر غیر اختیاری، اختیاری نخواهد بود. بنابراین اگر اراده را علت فعل بدانیم، اساس اختیار از بین می‌رود؛ لذا باید علیت صفات نفسانی مانند اراده را در مورد افعال اختیاری انسان، انکار کرد.

از نظر میرزای نائینی، بعد از اراده، مرتبه دیگری به نام «طلب» وجود دارد. طلب عبارت است از اختیار و تأثیر مستقیم نفس در حرکت عضلات و تحقق فعل: «وهو نفس الاختیار وتأثیر النفس فی حركة العضلات». ایشان با جایگزین کردن طلب به جای اراده، می‌خواهد بگوید که نفس بدون وجود محرک خارجی، سبب تحقق فعل است و از این رو فعل اختیاری نامیده می‌شود.<sup>۲</sup> هر چند طلب امری حادث و ممکن است، اما علت تحقق طلب، خود نفس است و از ذات نفس سرچشمه می‌گیرد. در واقع طلب در تحقق خود نیازمند فاعلی است که همان نفس باشد و همچنین نیازمند مرجح نیز هست که همان صفات نفسانی باشند. حتی می‌توان گفت مرجح نیز ندارد. بنابراین «طلب» احتیاجی به علت موجه ندارد؛ چرا که علیت به نحو ایجابی (ضروری) تنها در غیر افعال اختیاری است: «إذا العلیة بنحو الإیجاب انما هی فی غیر الأفعال الاختیاریة نعم لا بد فی وجوده (طلب) من فاعل وهو النفس ومرجح وهی الصفات النفسانیة».<sup>۳</sup>

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت تلقی میرزای نائینی این است که اصل علیت، همواره با

۱. ر.ک: مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۱۲-۶۱۳؛ ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، ص ۹۴.

۲. نائینی، اجود التقریرات، ج ۱، ص ۹۰.

۳. همان، ص ۹۱.





بررسی راهکار های ارائه شده در خصوص تبیین «رابطه علیّت و اختیار» در انسان

ضرورت و ایجاب همراه است. بنابراین قاعده علیت با چنین تفسیری در نفس انسان جاری نیست؛ و الا جبر لازم می آید. اما شاهدیم که ایشان نیازمندی «طلب» را به عاملی که به او هستی ببخشد، انکار نمی کند؛ هرچند از به کار بردن «علت» برای آن عامل خودداری کرده و عنوان «فاعل» را برایش برگزیده است.

نظریه مرحوم نائینی نزد شاگردان ایشان، مانند آیت الله خوئی و شهید صدر نیز پذیرفته شده است. متنها هر کدام از منظری این رویکرد استاد را تقریر کرده اند. در ادامه تنها نظر شهید صدر را مطرح می کنیم و برای اختصار، از پرداختن به سخن مرحوم خوئی اجتناب می کنیم.<sup>۱</sup>

– شهید صدر: ایشان نیز مانند مرحوم نائینی، صدور فعل اختیاری را منوط به اراده نمی داند؛ بلکه «طلب» یا به تعبیر ایشان سلطنت نفس را عاملی برای تحقق فعل اختیاری می شمارد. شهید صدر، تبیین نظریه خود را بر سه نکته مبتنی دانسته است:

نکته اول: قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، قاعده ای عقلی نیست که از برهان برخاسته باشد؛ لذا تخصیص آن مانعی ندارد؛ بلکه قاعده ای وجودانی، و از مدرکات اولیه عقل است: «انها (قاعده ان الشیء ما لم یجب لم یوجد) لیست قاعده مبرهنه بل هی قاعده وجدانیة من المدرکات الأولیة»؛<sup>۲</sup>

نکته دوم: صرف داشتن امکان ذاتی برای وجود چیزی کفایت نمی کند؛ اما «وجوب بالغیر» یا «سلطنت» در تحقق شیء کافی خواهد بود. اگر ذاتی در عالم یافت شود که سلطنت داشته باشد، عقل با فطرت سلیم خود حکم می کند که این سلطنت برای وجود کفایت می کند. سلطنت از این جهت که نسبتش به وجود و عدم یکسان است، مانند امکان است؛ اما سلطنت بر خلاف امکان، برای تحقق یکی از طرفین (وجود یا عدم) کافی است؛ و الا سلطنت نخواهد بود. سلطنت از این جهت که به تنهایی برای تحقق وجود کفایت می کند، مانند وجوب است؛ اما سلطنت بر خلاف وجوب که صدور فعل از آن ضروری است، صدور فعل از آن ضروری نیست؛ چرا که ضرورت با سلطنت نمی سازد؛<sup>۳</sup>

نکته سوم: سلطنت در انسان تنها از طریق شرع یا وجدان قابل اثبات است؛ مثلاً ما مستقیماً با وجدان خودمان ثبوت سلطنت را در خود درک می کنیم. شاید شوق اکید در نفس ما تمام شده باشد؛ اما این امر باعث نمی شود که فعل به صورت قهری از ما سر بزند و کسی هم ما را به انجام دادن آن نمی کشاند؛ بلکه آن کار را با سلطنت انجام می دهیم. حالت سطنت از

۱. برای مطالعه نظر مرحوم خوئی ر.ک: خوئی، محاضرات، ج ۲، ص ۱۱۸.

۲. صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۶.

۳. همان، ص ۳۷.

امور موجود در نفس، و از قبیل جوع و عطش است که با علم حضوری درک می‌شود. همچنین می‌توان از طریق دیگری وجود سلطنت را ثابت کرد: قانون وجوب معلول به واسطه علت، تام نیست و بسیار اتفاق می‌افتد که ما بدون مرجح دست به ترجیح می‌زنیم. در این مواقع، با قاعده سلطنت است که آن یک طرف را ترجیح می‌دهیم.<sup>۱</sup>

نظریه سلطنت به اصولیون نجف محدود نماند و تعبیر «سلطه من» در نظریات علامه جعفری نیز به چشم می‌خورد. ایشان وجه آزاد بودن اراده انسان علی‌رغم ناشی شدن آن از غریزه را، تسلط و نظارت «من» بر اراده می‌داند. وی تصریح می‌کند: «این رنگ آزادی از ناحیه خود اراده نیست؛ بلکه از ناحیه "من" که جنبه نظارت دارد، نمودار می‌گردد».<sup>۲</sup>

### بررسی

از آنجا که اشکالات عدیده‌ای بر این نظریه وارد شده است، تنها به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. قاعده «الشیء ما لم یجب...» قاعده‌ای عقلی است. موضوع این حکم عقلی، پدیده امکانی است و از آنجا که افعال انسانی نیز از دایره پدیده‌های امکانی بیرون نیستند، تخصیص این قاعده به معالیل طبیعی، نادرست است.<sup>۳</sup>
۲. با تغییر اصطلاحات، هیچ واقعیت عینی و حکم عقلی تغییر نخواهد کرد. پس چه ما «نفس» را علت بدانیم و چه فاعل، در هر صورت کارهای اختیاری انسان از آن جهت که پدیده‌هایی امکانی‌اند، مشمول قانون علیت خواهند بود. بنابراین طلب کردن و اختیار کردن، چیزی سواى اراده کردن نیست.<sup>۴</sup>
۳. اگر همان طور که سلطنت فاعل برای وجود ممکن کافی است، عدم سلطنت نیز برای عدم وجود آن کافی باشد، امکان اجتماع نقیضین لازم می‌آید؛ زیرا عدم و وجود فعل در آن واحد، هر دو توجیه کافی برای تحقق دارند. اما اگر عدم سلطنت برای عدم وجود کافی نباشد، به معنای ضرورت وجود و امتناع عدم خواهد بود؛ زیرا معنای عدم کفایت سلطنت برای عدم فعل و در مقابل، کفایت سلطنت برای وجود فعل، رجحان وجود ممکن و مرجوحیت عدم آن است. پس، از آنجا که وجود ممکن دلیل و توجیه کافی را داراست و عدم آن بی دلیل

۱. همان، ص ۳۸-۳۹.

۲. جعفری، جبر و اختیار، ص ۹۱-۹۲.

۳. سبحانی، جبر و اختیار، ص ۳۲۸.

۴. همان، ص ۳۲۸-۳۲۹؛ مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۲۲.

است، لذا وجود چنین موجودی واجب خواهد بود.<sup>۱</sup>  
۴. شرط اختیاری بودن بودن فعل این نیست که مقدمات آن فعل، اختیاری باشد؛ لذا نیاز نیست که اموری مانند اراده را مسبوق به اراده دیگری بدانیم؛ زیرا این کار سر از تسلسل در می آورد، و اساساً اراده و سایر مقدمات، جزء افعال عضلانی نیستند که پیدایش و عدم پیدایش آنها منوط به اراده و سایر مقدمات باشد.<sup>۲</sup>

### ۳-۳. انکار ضرورت علی

همان طور که قبلاً نیز اشاره شد، در باب علیت دو ضرورت مطرح می شود: یکی ضرورت لاحق که مربوط به مرتبه بعد از تحقق معلول است و از آن به وجوب بالغیر تعبیر می شود، و دیگری ضرورت سابق که به قاعده «وجوب وجود المعلول عند وجود علت التامه» مربوط می شود. برخی از فلاسفه معاصر تمام ادله اثبات معنای دوم از ضرورت در باب علیت را مغالطی دانسته و پس از آن استدلالی بر انکار ضرورت علی اقامه کرده اند.<sup>۳</sup>  
قوی ترین برهانی که بر انکار ضرورت علی وجود دارد، استدلالی است که اولین بار استاد فیاضی به جامعه علمی عرضه کرده است. ایشان دلیل بر مدعای خود را متفرع بر پذیرش چهار مقدمه می داند:

مقدمه نخست: در افعال اختیاری انسان، اراده جزء اخیر علت تامه است؛  
مقدمه دوم: اراده زائد بر ذات، به وجود خارجی شیء تعلق نمی گیرد؛ بلکه به صورت و مفهوم ذهنی آن تعلق می گیرد؛ زیرا اگر اراده بخواهد به وجود خارجی شیء تعلق گیرد، لازم می آید تا اراده، پس از تحقق شیء به آن تعلق گیرد و مسلماً چنین چیزی محال است؛  
مقدمه سوم: صورت و مفهوم شیء، هر قدر هم که با عوارض و قیود متعدد همراه باشد، ولی در نهایت بر بیش از یک شخص قابل انطباق است؛  
مقدمه چهارم: با توجه به مقدمه سوم، در افعال اختیاری انسان که فعل با اراده زائد بر ذات محقق می شود، پس از تحقق جزء اخیر علت تامه، ایجاد یک شخص معین ضروری نیست و ایجاد هر طرف نسبت به فاعل انسانی، ترجیح بلا مرجح است.  
پس تعلق اراده به مراد بالذات، یعنی همان صورت ذهنی، ملازم با انکار ضرورت علی است.<sup>۴</sup>  
اگر این مبنا را بپذیریم، به راحتی می توان به ناسازگاری ظاهری جبر علی با اختیار و آزادی

۱. اراکی، آزادی و علیت، ص ۷۴.

۲. مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۲۳.

۳. فیاضی و حسین زاده، «تأملی در ادله ضرورت علی»، معرفت فلسفی، دوره دوازدهم، شماره ۴۷، ص ۵۲.

۴. همان، ص ۷۰-۷۱.

انسان پاسخ داد؛ چون اساساً در علیت، قبل از تحقق معلول، ضرورتی وجود ندارد تا بخواهد فاعل مختار را بر تحقق معلول خود مجبور کند.

#### بررسی

تمرکز اصلی دلیل مزبور بر این نکته است که اگر اراده بخواهد به شیء ذهنی تعلق گیرد، از آنجا که امر ذهنی نمی‌تواند به یک امر متشخص اشاره کند و از سویی ترجیح بلا مرجح هم محال است، لذا تعلق اراده به آن نیز ممتنع می‌شود و از این رهگذر، ضرورت علی نیز انکار می‌گردد. ولی اگر اراده بخواهد به شیء خارجی تعلق گیرد، مشکلی این است که آن شیء هنوز محقق نشده و روشن است که پیش از وجود یافتن معلول، نه وجوبی برای آن ثابت است و نه اولویت. اشکال اخیر زمانی وارد است که تقدم زمانی ضرورت معلول بر وجودش اراده شده باشد؛ در حالی که از نظر حکما، ضرورت سابق، تنها تقدم رتبی بر وجود معلول دارد؛ یعنی تنها در ظرف تحلیل عقلی است که تقدم و تأخیری بین ضرورت سابق شیء و وجود شیء قابل تصور است؛ و الا در خارج، هر دو در یک زمان روی می‌دهند.<sup>۱</sup> افزون بر اینکه نفی ضرورت علی به معنای پذیرش صدفه است.<sup>۲</sup>

#### ۳-۴. انکار اختیار

نتیجه منطقی انکار اختیار، نفی علیت نیز خواهد بود؛ زیرا اگر انسان نسبت به اعمالش اختیار نداشته باشد، در واقع او علت افعال خود نیست و این اعمال به صورت جبری و از ناحیه عامل دیگری انجام شده است؛ لذا صحیح است که انکار اختیار را ملازم با انکار علیت بدانیم. در جهان اسلام، حتی در زمان اصحاب، گرایش‌هایی به مسئله جبر و انکار اختیار دیده می‌شود. البته هدف از طرح این گونه مسائل، عمدتاً اغراض سیاسی و سرکوب مخالفان بوده است؛ اما به مرور، این جریان با ابوالحسن اشعری، رنگ و لعابی علمی به خود گرفت. وی برای پاسداری از اصل توحید در خالقیت، با طرح نظریه «عاده الله» بر آن شد که تنها در عالم یک علت مابشری وجود دارد و آن هم خداوند است و آثار موجودات به هیچ نحوی مستند به خود آنها نیست؛ پس اگر انسان فعلی را اراده کند، این خداوند است که آن را ایجاد می‌کند، نه انسان. این نظریه آن‌چنان خلاف فطرت بود که اشعری با طرح نظریه «کسب» تلاش کرد، اشکالات نظریه قبلی خود را برطرف کند. بر اساس مفاد نظریه کسب، خداوند

۱. سلیمانی و رضایی، «ضرورت علی یا جبر فلسفی»، نور حکمت: پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، دوره یازدهم، شماره ۴۰، ص ۱۵۸-۱۵۹.

۲. مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۲۵.



بررسی راهکار های ارائه شده در خصوص تبیین «رابطه علیّت و اختیار» در انسان

خالق افعال بشر است و انسان کاسب آنها به شمار می‌رود و به دلیل کاسب بودن، مسئول افعال خود به شمار می‌آید.<sup>۱</sup>

در غرب نیز نحله‌های مختلفی از جبرگرایی وجود دارد: کسانی مانند مالبرانش با دغدغه‌های الهیاتی، سخنی نزدیک به «نظریه کسب» اشاعره مطرح کرده‌اند؛ هگل و مارکس، نظریه «جبر تاریخی» را مطرح کرده‌اند؛<sup>۲</sup> برخی جامعه‌شناسان به «جبر اجتماعی» معتقد شده‌اند؛ در دوران اخیر گونه‌های دیگری از جبر مانند «جبر روان‌شناختی» و «جبر ژنتیک» نیز مطرح شده است. اما آنچه در اینجا محل بحث ماست، «جبری فلسفی» است؛ جبری که به مفاد آن هر واقعه‌ای از قبل، ضرورت و وجوب پیدا کرده است.

### بررسی

انکار اختیار و به تبع آن نفی علیّت، سخنی از اساس بی‌مبنا، و خلاف یافته‌های حضوری ماست. همچنین بنا بر انکار اختیار، ثواب و عقاب، خلاف حکمت و عدالت تلقی می‌شود و در نتیجه، وعد و وعید، ثواب و عقاب، و در یک کلام هر گونه مسئولیت در قبال عمل انجام‌شده، امری عبث و بیهوده تلقی خواهد شد.<sup>۳</sup>

### ۳-۵. سازگاری علیّت و اختیار

در نظر اکثر فلاسفه اسلامی، انکار علیّت به انکار اختیار می‌انجامد؛ بنابراین باید مسئله را به گونه‌ای تقریر کرد که اختیار و علیّت، هر دو با هم قابل پذیرش باشند. از این جهت، صحیح است که بگوییم در فلسفه اسلامی هیچ گونه ناسازگاری بین علیّت و اختیار وجود ندارد. در ادامه مهم‌ترین این نظریات را از نظر می‌گذرانیم. ملاصدرا برای پاسخ به محل نزاع، دو پاسخ مطرح کرده است:

### پاسخ اول:

مختار کسی است که فعل او از اراده‌اش ناشی شده باشد؛ ولی دیگر نیاز نیست که اراده او نیز برخاسته از اراده‌اش باشد؛ زیرا در این صورت، لازم می‌آید اراده مرید، عین ذات او نباشد که در نتیجه، اراده واجب تعالی نیز عین ذات او نخواهد بود. همچنین قادر کسی است که اگر اراده کاری را کرد، آن کار از او صادر شود و اگر اراده آن را نکرد، آن فعل محقق نشود؛ نه آن کسی که اگر اراده چیزی را اراده کرد، آن را انجام دهد و اگر هم اراده آن را اراده نکرد،

۱. سبحانی، جبر و اختیار، ص ۳۱-۳۲.

۲. فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۲۵۸ و ۵۳۵.

۳. نائینی، اجود التقریرات، ج ۱، ص ۹۱.

انجامش ندهد:

فالإنسان كيف يكون فعله بإرادته حيث لا يكون إرادته بإرادته وإلا لترتب الإيرادات متسلسلة إلى غير نهاية والجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بإرادته لا ما يكون إرادته بإرادته وإلا لزم أن لا يكون إرادته عين ذاته والقادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل صدر عنه الفعل وإلا فلا لا ما يكون إن أراد الإرادة للفعل فعل وإلا لم يفعل.<sup>۱</sup>

این مبنا از سوی متفکران بعدی مانند امام خمینی و شهید مطهری پذیرفته و تعقیب شده است. برای توضیح این پاسخ نیاز است در ابتدا مقدمه‌ای را بیان کنیم و سپس این نظریه را به تفصیل تشریح کنیم.

افعال اختیاری صادر از نفس بر دو قسم است:

الف) افعال خارجی: چنین افعالی دو ویژگی دارند: نخست آنکه همواره مسبوق به مقدمات اختیاری‌اند و دوم آنکه بلاواسطه تحت نفوذ اراده انسان قرار می‌گیرند؛ برای مثال، نوشتن یا نوشتن با این قلم، به هیچ چیز دیگری غیر از اراده من بستگی ندارد؛

ب) افعال نفسانی، مانند تصور، تصدیق، شوق و اراده نیز دارای دو ویژگی هستند. اولین ویژگی آنها این است که نباید هر یک از این مقدمات نفسانی را مسبوق به مقدمات اختیاری دانست؛ زیرا اگر همه مقدمات نفسانی مسبوق به مقدمات نفسانی دیگری باشند، سر از تسلسل درمی‌آورد. نتیجه این برهان، نفی ایجاب کلی است؛ یعنی «هر امر نفسانی اختیاری نیست»، اما نمی‌توان از این برهان سلب کلی اثبات کرد؛ به این صورت که «هیچ امر نفسانی اختیاری نیست». پس به مفاد این برهان تنها می‌توان گفت: «هر اراده‌ای مسبوق به اراده نیست»؛ نه اینکه «هیچ اراده‌ای مسبوق به اراده نیست».

ویژگی دوم امور نفسانی این است که به صرف اراده، تحت نفوذ اراده قرار نمی‌گیرند. مثلاً اگر من اراده کنم که دارای ملکه تقوا باشم و بخل و حسد را از خود دور کنم، به صرف اراده، نمی‌توانم این مقاصد را محقق کنم؛ بلکه با انجام دادن مقدماتی که بلاواسطه در اختیار من است، می‌توانم در خود تغییراتی را مطابق با میل و اراده خودم ایجاد کنم.<sup>۲</sup>

با توجه به این مقدمه به سراغ پاسخ به شبهه آزادی و اختیار انسان می‌رویم. اصل شبهه چنین تقریر می‌شود: «مقدمات افعال اختیاری انسان غیراختیاری است. هر چیزی که مقدماتش غیر اختیاری است، خودش نیز غیر اختیاری است. در نتیجه افعال به‌ظاهر اختیاری ما در واقع غیر

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶، ص ۳۸۸.

۲. مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۲۳-۶۲۴.



بررسی راهکار های ارائه شده در خصوص تبیین «رابطه علیّت و اختیار» در انسان

اختیاری‌اند». کبرای این اشکال تمام نیست؛ یعنی این طور نیست که هرچه مقدماتش غیر اختیاری بود، خودش نیز غیراختیاری باشد. سه دلیل برای ابطال این کبرا بیان شده است:

دلیل اول: ما اختیار و آزادی را بالوجدان در خود احساس می‌کنیم.<sup>۱</sup>

دلیل دوم: این کبرا تنها به افعال اختیاری نفس - که به افعال خارجی مربوط است - تعلق دارد و درباره افعال اختیاری نفس جاری نمی‌شود. توضیح آنکه در افعال خارجی مانند عمل بنایی که با آلات خارجی انجام می‌شوند، همواره واسطه‌هایی - مانند تصور و تصدیق و شوق و... - بین نفس مجرد و فعل وجود دارند. اما در افعال نفسانی، یا اصلاً واسطه‌ای وجود ندارد و یا واسطه، امری غیر جسمانی است؛ مثل آنجا که نفس مهندس بر اثر ملکه‌ای که از طریق ممارست در پاره‌ای علوم کسب کرده است، از روی علم و اراده، صورتی را ترسیم می‌کند. روشن است که فعل نفس، نیازمند مقدماتی مانند تصور صورت، تصدیق به فایده، شوق، عزم و تحریک عضلات نیست؛ بلکه اساساً این امکان وجود ندارد که تصور، مبدائی برای حصول تصور باشد؛ چراکه خلاقیت نفس برای تحقق این تصور کفایت می‌کند.<sup>۲</sup> فاعلیت نفس در امور نفسانی به صورت فاعلیت بالتجلی است؛ یعنی در مقام ذات، تمام کمالات معلول خود را به نحو اعلا و اشرف واجد است؛ لذا همچنان که در مقام فعل، دارای اختیار است، در مقام ذات نیز این اختیار را به نحو برتری خواهد داشت. نتیجه آنکه افعال نفسانی از کارهای نفس به شمار می‌روند و پیدایش چنین افعالی مسبوق به اراده و تصور و تصدیق نیست؛ بلکه ذاتی نفس است و نفس نیز در ایجاد آنها مجبور نیست؛ یعنی خداوند نفس را طوری خلق کرده است که اراده از ذات او سرچشمه می‌گیرد.<sup>۳</sup>

دلیل سوم: اگر اختیاری بودن افعال اختیاری خود را که بر اصل ضرورت علیّی مبتنی است نپذیریم، مسئله از چند حالت خارج نخواهد بود:

الف) انکار علیّت و توجیه افعال با قبول قول به صدفه و اتفاق: از آنجا که رابطه ما با عمل قطع می‌شود، اختیار برای انسان باقی نخواهد ماند؛

ب) انکار ضرورت علیّی: این فرض نیز به معنای انکار اصل علیّت و قبول صدفه است و بر اساس آن، همان نتیجه قبل تکرار می‌شود؛

ج) همه مقدمات افعال اختیاری را تا بی‌نهایت اختیاری بدانیم: این فرض، اختیار را از انسان سلب نمی‌کند؛ ولی از آنجا که هر اراده‌ای به صورت تسلسلی به اراده‌ای دیگر مستند می‌شود،

۱. همان، ص ۶۲۵.

۲. امام خمینی، الطلّب و الاراده، ص ۵۳-۵۴.

۳. امام خمینی، الطلّب و الاراده، ص ۵۵.

در نتیجه هیچ‌گاه فعل با خود من ارتباط نمی‌یابد و اختیاری برای فاعل ثابت نمی‌شود؛  
(د) قبول ضرورت علی و اختیار در انسان: با آشکار شدن بطلان حالات قبل، تنها نظریه‌ای  
می‌تواند با اختیار انسان سازگاری داشته باشد که ضرورت علی در آن پذیرفته شده باشد.<sup>۱</sup>

### پاسخ دوم:

صفت مراد بودن برای اراده، مانند صفت علم برای علم و وجود وجود و همچنین مانند  
صفت لزوم برای لزوم است که تسلسل در آنها بر اعتبار و فرض ذهن مبتنی است؛ چراکه  
رابطه علی معلولی‌ای در خارج، بین آنها وجود ندارد:

علی أن لأحد أن يقول إن إرادة الإرادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود ولزوم اللزوم من الأمور  
صحيحة الانتزاع ويتضاعف فيه جواز الاعتبار لا إلى حد لكن ينقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار  
من الذاهن الفارض لعدم التوقف العلي هناك في الخارج.<sup>۲</sup>

توضیح آنکه اگر ملاک اختیاری بودن افعال را این بدانیم که اراده آن افعال نیز باید مسبوق به  
اراده دیگری باشد، باید دقت داشت که اتصاف اراده به صفت اراده، نیازمند ضمیمه شدن قید  
دیگری نیست؛ یعنی درست است که افعال انسان با ضمیمه شدن صفت اراده مراد می‌شوند،  
اما اگر اراده بخواهد متصف به صفت «مراد» شود، به چنین ضمیمه‌ای نیاز ندارد؛ بلکه به  
خودی خود مراد است؛ همچنان‌که پدیده‌های جهان به واسطه علم، معلوم انسان می‌شوند،  
ولی خود علم به خودی خود و بدون ضمیمه شدن چیزی، معلوم است.<sup>۳</sup>

### بررسی

بحث جبر و اختیار یک بحث حقیقی است؛ اما جواب ارائه شده تنها یک تحلیل مفهومی  
است و نشان می‌دهد انتزاع عنوان «مراد» از اراده، نیازمند انضمام امر دیگری نیست و  
واضح است که این تحلیل نمی‌تواند پاسخی برای مسئله محل بحث ما (ملاک فعل  
اختیاری) باشد. افزون بر اینکه فرض پاسخ دوم در جایی است که ملاک اختیاری بودن  
فعل، ارادی بودن اراده باشد و پاسخ یادشده نمی‌تواند اشکال تسلسل را که در این فرض  
وجود دارد، دفع کند.<sup>۴</sup>

### جمع‌بندی

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۲۶.
۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، ص ۳۸۸.
۳. سبحانی، جبر و اختیار، ص ۳۰۴-۳۰۵.
۴. همان، ص ۳۰۶-۳۰۵.



۱۲۵ بررسی راهکارهای ارائه شده در خصوص تبیین «رابطه علیّت و اختیار» در انسان

برای عویصه‌ای که در مورد رابطه علیت و اختیار در انسان وجود دارد، پاسخ‌های فراوانی بیان شده است. برخی از این پاسخ‌ها در واقع اشکال را پذیرفته‌اند؛ از این رو کوشیده‌اند تا با ضیق کردن دایره علیت یا با ایجاد تغییر در معنای معهود و مشهور آن، به توجیه رابطه علیت با اختیار در انسان بپردازند. همچنین برخی با انکار اختیار، نه تنها آزادی، بلکه علیت انسان نسبت به افعال اختیاری‌اش را نیز انکار کرده‌اند. از میان پاسخ‌های مختلفی که بیان شده است، کامل‌ترین پاسخ را حکمت متعالیه عرضه کرده که بدون ایجاد هیچ گونه تغییری در معنای علیت و بدون استثنا زدن به اصل علیت، به توجیهی متین درباره سازگاری علیت و اختیار در انسان پرداخته است.

## منابع

۱. اراکی، محسن، آزادی و علیت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۹۲.
۲. ارسطو، اخلاق نیکوماخس، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۵۵.
۳. جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ پنجم، ۱۳۸۷.
۴. خویی، سید ابوالقاسم، محاضرات، تقریرات محمد اسحاق فیاض، قم، دار الهادی للمطبوعات، چاپ چهارم، ۱۴۱۷.
۵. سبحانی، جعفر، جبر و اختیار، نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم، انتشارات مؤسسه امام صادق، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۶. سلیمانی، عسکری و حسن رضایی، «ضرورت علی یا جبر فلسفی»، نور حکمت: پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، دوره یازدهم، شماره ۴۰، ۱۳۹۱.
۷. صدر سید محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، تقریرات سید محمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.
۸. طباطبایی سید محمدحسین، نهاییة الحکمه، تصحیح مسلم قلی پور گیلانی، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۹۲.
۹. غزالی، ابوحامد محمد، تهافت الفسلافه یا تناقض گویی فیلسوفان، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات زوار، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
۱۰. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشار و چاپ خاشع، چاپ هفتم، ۱۳۹۰.
۱۱. فیاضی، غلامرضا و محمد حسین زاده، «تأملی در ادله ضرورت علی»، معرفت فلسفی، دوره دوازدهم، شماره ۴۷، ۱۳۹۴.
۱۲. قدردان قراملکی، محمدحسن، اصل علیت در فلسفه و کلام، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۱۳. کانت، ایمانوئل، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، تهران، ققنوس، چاپ سوم، ۱۳۹۶.



بررسی راهکار های ارائه شده در خصوص تبیین «رابطه علیّت و اختیار» در انسان

۱۴. کرد فیروزجایی، یارعلی، حکمت مشاء، قم، انتشارات حکمت اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۳.
۱۵. م. پتروسیان، ا. کون، آزادی و ضرورت، ترجمه نعمت‌الله تقوی، تبریز، انتشارات چهر، چاپ سوم، ۱۳۳۷.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۱۷. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ هشتم، ۱۳۹۳.
۱۸. —، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، جلد ۶، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
۱۹. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۲۰. میر محمدباقر الداماد، القیسات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۷.
۲۱. نائینی، محمدحسین، اجود التقریرات، تقریرات سید ابوالقاسم خویی، قم، انتشارات مطبعة العرفان، چاپ اول، ۱۳۵۲.
۲۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، جلد ۶، قم، انتشارات صدرا، چاپ سوم، ۱۳۷۴.
۲۳. امام خمینی، الطلب و الاراده، [بی‌جا]، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۹.

۲۲. Copleston Frederick, **history of philosophy**, Canada, Continuum, first, Vol ۹,

۱۹۹۴.