



دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین
سال دوازدهم - شماره دوم (پیاپی ۲۴)، پاییز و زمستان ۱۳۹۳
صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)
مدیر مسئول: حسینعلی سعدی
سرمدیر: رضا اکبری
مدیر داخلی: سیدمحمد منافیان
ویراستار: محمدابراهیم باسط
امور اجرایی: امیرحسین محمدپور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین ابراهیمی دینانی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران
رضا اکبری استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احمد پاکتنچی استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)
محسن جوادی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم
محسن جهانگیری استاد فلسفه غرب، دانشگاه تهران
نجفعلی حبیبی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
سید حسن سعادت مصطفوی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
محمد سعیدی مهر دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس
بیوک علیزاده استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احد فرامرز قراملکی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
محمدکاظم فرقانی استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
رضا محمدزاده دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
ضیاء موحد استاد فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
عبدالله نصری استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی
حسین هوشنگی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)
دارای رتبه علمی - پژوهشی است.

با نظر به هفتمین جلسه شورای راهبری ISC در مردادماه ۱۳۹۰، مجله علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه فلسفه دین دارای نمایه ISC
همراه با ضریب تأثیر می‌باشد، و در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام به آدرس ISC-gov.ir و پایگاه اطلاعات علمی جهاد
دانشگاهی به آدرس sid.ir نمایه می‌شود.

طراح جلد: مهیار نصرالله‌زاده

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۲۰۸ صفحه / ۲۰۰,۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۲۶۱ شماره: ۸۸۳۸۵۸۲۰

آدرس سامانه مجله: www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir

مدیریت امور فنی و توزیع: مرکز تحقیقات، اداره نشریات، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

داخلی ۲۴۵ تلفن و شماره: ۸۸۵۷۵۰۲۵

راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کرده و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه، به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.
 ۲. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده‌شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:
۱-۲. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
۲-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p. 71).
- تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین و... (Ibid...) خودداری شود.
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
 ۳. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند ۲) خواهد بود).
 ۴. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتابنامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):
کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، جلد.
مثال: هارت‌ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.
مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.
مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصل‌نامه مفید، دوره سوم، ش ۱۰.
- Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله»، نام کتاب (ایتالیک)، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.
- مثال: محمود بینا مطلق (۱۳۸۲): «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، جلد هفتم.
- Rickman, H.P. (1972): "Dilthey", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.
۵. چکیده‌ای حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و در بردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی (حداکثر ۷ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.
 ۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.
 ۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۳ یا ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus 13 (لاتین TimesNewRoman 10) و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus 12 (لاتین TimesNewRoman 10) حروف چینی شود.
 ۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
 ۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
 ۱۰. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
 ۱۱. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم، تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم ارسال هم‌زمان مقاله به سایر نشریات، با ذکر تاریخ امضا کرده و تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.
 ۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارد، لازم است در ضمن نامه‌ای، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.
 ۱۳. «پژوهش‌نامه فلسفه دین» (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.
 ۱۴. مقاله ارسال‌شده، بازگردانده نمی‌شود.

کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.

مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، علاوه بر پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی، در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نیز نمایه می‌شود.

فهرست مقالات

- مقایسه دیدگاه مطهری و سوئینبرن درباره مسئله شر ۱
قاسم پورحسن / حمیدرضا اسکندری دامنه
- نظریه انگیزش الهی زاگزبسکی درباره نسبت دین و اخلاق ۲۵
شیما شهریاری / محسن جوادی
- رابطه اخلاق و دین در اخلاق فضیلت با تکیه بر نظرات اخلاقی علامه طباطبایی ۵۱
غلامحسین خدری
- شکل گیری و تطور نظریه عوض در رهیافت کلامی ۷۳
حمیدرضا سروریان / محمد بنیانی
- معناشناسی اوصاف الهی در اندیشه علامه حلی و توماس آکوئینی ۹۱
حسن عباسی حسین آبادی
- تبیین فلسفی کلام الهی از نظرگاه ملاصدرا ۱۰۹
محسن پیرهادی / محمدرضا کریمی والا
- تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئله خفای الهی ۱۳۳
سید نصیر احمد حسینی / عبدالرسول کشفی
- اختیار و ضرورت از دیدگاه حکمت متعالیه، مکتب نائینی و محمدتقی جعفری ۱۵۹
عبدالله نصری
- نمایه سال ۱۳۹۳ (شماره های ۲۳ و ۲۴) ۱۸۵
- درخواست اشتراک ۱۹۳
- چکیده های انگلیسی ۱۹۵

اختیار و ضرورت از دیدگاه حکمت متعالیه، مکتب نائینی و محمدتقی جعفری

عبدالله نصری^۱

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۲۸

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۲/۵

چکیده

یکی از مسائل مهم در بحث جبر و اختیار رابطه اختیار با ضرورت است، چرا که طبق قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد، هیچ پدیده‌ای تا به سر حد ضرورت نرسد تحقق پیدا نخواهد کرد. این که این قاعده در مورد همه پدیده‌ها صادق است یا این که فقط بر امور غیراختیاری حاکم است از دیرباز مورد بحث متکلمان و فلاسفه و اصولیون بوده است. حکیمان صدرایی این قاعده را بر افعال اختیاری انسان نیز حاکم می‌دانند، اما طرفداران نائینی به مخالفت با آن برخاسته و آن را در تنافی با پذیرش اختیار انسان می‌دانند. در این مقاله، در ابتدا به دیدگاه حکما و اصولیون در باب مراحل فعل اختیاری پرداخته می‌شود و سپس این مسئله مطرح خواهد شد که آیا با جبری تلقی کردن مراحل فعل اختیاری می‌توان اختیار انسان را پذیرفت، یا نه؟ و آیا نقدهای مکتب نائینی بر فلاسفه وارد است، یا نه؟ در ادامه بحث، به نوآوری‌های علامه جعفری، هم در مورد مراحل فعل اختیاری و هم در مورد نحوه حاکمیت قانون علیت بر افعال اختیاری انسان، خواهیم پرداخت. آرای وی، بر خلاف آنچه تصور می‌شود، هماهنگ با نائینی نیست و در عین حال خلأهای فلاسفه را نیز برطرف می‌سازد.

کلیدواژه‌ها

اراده، شوق، طلب، اختیار، علیت، ضرورت، سنخیت، ترجیح، نظارت من

^۱ استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

در بحث رابطه اختیار با اصل علیت و ضرورت و این که آیا بر افعال اختیاری انسان ضرورت حاکم است یا خیر، در ابتدا باید دیدگاه حکما و اصولیون را در باب مراحل فعل اختیاری مورد بررسی قرار دهیم.

۱. فلاسفه و مراحل فعل اختیاری

فلاسفه برای تحقق فعل اختیاری مراتبی قائل شده‌اند. ملاصدرا مراحل زیر را ذکر می‌کند:

(۱) تصور فعل

(۲) تصدیق یا اعتقاد به نفع یا دفع ضرر

(۳) شوق

(۴) اجماع که اراده نامیده می‌شود

(۵) قوه محرکه و تحریک اعضا

(۶) تحقق فعل در خارج (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۱۴؛ ج ۶، ص ۳۴۲).

از نظر علامه طباطبایی، نفس انسانی جوهری غیرمادی است که از جهت تحقق فعل به ماده تعلق دارد و علت فاعلی افعال خود است و از این روست که فاعل، قبل از انجام دادن فعل، نیازمند به تصور فعل و تصدیق کمال بودن آن است.

پس از تصور فعل، اگر تصدیق به کمال بودن آن از ضروریات عقلی و یا ملکه برای نفس باشد، بی‌درنگ از اراده فاعل آن فعل صادر خواهد شد، همان گونه که متکلم، به هنگام سخن گفتن، الفاظ را یکی پس از دیگری و بدون تأنی ادا می‌کند. در صورتی که تصدیق یک فعل ضروری و از پیش تعیین شده نباشد، فاعل درباره آن اندیشه می‌کند تا رجحان و عدم رجحان ترک فعل را پیدا کند. اگر کمال بودن آن برای وی محرز شود، شوق نسبت به آن به وجود می‌آید، که در حکم کمال ثانی و معلول آن صورت علمی است. پس از شوق، اراده انجام دادن فعل محقق می‌شود. در پی اراده، قوه عامله عضلات را به حرکت درمی‌آورد. با این بیان، مبادی فعل اختیاری عبارت‌اند از علم، شوق، اراده و نیروی محرک عضلات. مبدأ فاعلیت در افعال اختیاری نفس انسان است، که فاعل علمی نسبت به افعالی است که آن افعال کمالات ثانویه محسوب می‌شوند. از نظر علامه طباطبایی، اراده علت فاعلی فعل نیست، زیرا اراده و شوقی که قبل از آن است از لوازم علم‌اند که خود متمم

فاعلیت انسان است (علامه طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۲، ۱۷۴).

مطهری نیز مراحل فعل اختیاری را به صورت زیر مطرح می‌کند:

(۱) تصور فعل

(۲) تصدیق اثر فعل

(۳) هیجان شوقی

(۴) سنجش و مقایسه

(۵) عزم و اراده

مراحل اول و دوم و چهارم جنبه ادراکی دارند، مرحله سوم جنبه انفعالی، و مرحله پنجم جنبه فعلی دارد (مطهری، ۱۳۷۱-الف، ج ۶، ص ۶۱۴، ۶۲۲). از نظر وی مرحله چهارم موجب تمایز انسان از حیوان است.

مطهری، به تبع فلاسفه، مقدمات فعل اختیاری را جبری می‌داند. از نظر آنان، شرط اختیاری بودن فعل این نیست که مقدمات آن هم اختیاری باشد. به زعم مطهری، اولاً «تصور و تصدیق و شوق، تأمل و اراده، جزء افعال عضلانی نیست که پیدایش و عدم پیدایش آن‌ها منوط به اراده و سایر مقدمات باشد» (مطهری، ۱۳۷۱-الف، ج ۶، ص ۶۲۳)؛ ثانیاً اگر مقدمات فعل اختیاری به صورت اختیاری باشد به تسلسل می‌رسیم که امری محال و ممتنع است؛ ثالثاً ما به طور وجدانی احساس می‌کنیم که نسبت به انتخاب فعل خود آزادیم، نه نسبت به مقدمات آن، که سر از تسلسل درمی‌آورد.

انسان نسبت به افعال نفسانی خویش این گونه آزادی ندارد که همواره اگر بخواهد و اراده کند که تصور می‌کند، و اگر نه، و اگر بخواهد و اراده کند که تصدیق کند می‌کند، و اگر نه، و اگر بخواهد و اراده کند که شوق و هیجان پیدا کند می‌کند و اگر بخواهد و اراده کند که فکر و تأمل و محاسبه کند، و اگر نه، و اگر بخواهد و اراده کند که اراده کند می‌کند، و اگر نه، نه. (همان، ص ۶۲۳)

در واقع، از نظر وی، هر فعل خارجی مسبوق به مقدمات اختیاری است، اما امور نفسانی مسبوق به امور نفسانی دیگر نیست.

از نظر جوادی آملی نیز هر فعل و کار ارادی دارای مبادی مترتب بر یکدیگر است. برخی از این مبادی نظری است، و برخی دیگر عملی. مبدأ قریب عملی قوه محرکه است که

مباشر حرکت است و در عضلات انسان قرار دارد. قبل از این مبدأ قریب اراده است که از آن به اجماع و شوق مؤکد تعبیر شده است، و قبل از اجماع شوق است. مبدأ قبل از آن نیز علم و فکر است. «پس هر حرکت ارادی مسبوق به شوق می‌باشد و شوق از تصورات و ادراکات خیالی، وهمی، عقلی متأثر می‌شود که منشأ پیدایش شوق می‌شود همان علم به غایت است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۲۴۷-۲۴۸)

۲. مکتب نائینی

پیروان مکتب نائینی هم مراحل فعل اختیاری مورد نظر حکما را می‌پذیرند و فقط فرق آن‌ها با نظر فلاسفه این است که می‌گویند: اولاً، میان مرحله اراده و تحریک عضلات برای تحقق فعل مرحله‌ای به نام طلب یا سلطنت قرار دارد (نائینی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۳۱)؛ ثانیاً اگر این مقدمات و مراحل غیراختیاری باشند، فعل اختیاری نخواهد بود؛ فعلی که از اراده جبری نشئت بگیرد فعل مختارانه نخواهد بود. از نظر نائینی، چون فلاسفه افعال انسان را معلول اراده می‌دانند، افعال انسان غیراختیاری خواهند بود (نائینی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۳۷). به عبارت دیگر، چون فعل انسان معلول یک امر غیراختیاری است، جبری خواهد بود، نه اختیاری.

نائینی معتقد است که مراحل فعل اختیاری مورد نظر فلاسفه جبری است. تصور فعل برای نفس امری قهری است و خود علت از برای تصدیق فعل و آن هم علت عزم و اراده است و اراده نیز، که کیف نفسانی و امری انفعالی و قهری است، عامل فعل خارجی است. از آنجا که این سلسله عوامل جبری است، پس تحقق فعل نیز جبری است (همان، ج ۱، ص ۱۳۱). از نظر نائینی اراده جبری نیست، و بعد از تحقق اراده، قدرت بر انتخاب راه با تغییر آن وجود دارد؛ یعنی پس از اراده، قدرت بر فاعلیت نفس وجود دارد و اعمال قدرت نفس واسطه میان اراده و تحقق فعل است.

از نظر خویی هم اراده با همه مبادی آن، که عبارت است از تصور و تصدیق به فایده فعل و میل و اراده، به صورت غیراختیاری در نفس حاصل می‌شوند، بدون آن که انقیادی نسبت به نفس داشته باشند. البته این امکان هست که انسان شوق و اراده نسبت به چیزی را با تأمل در فواید و مصالح آن در نفس خود حاصل کند، اما در مورد شوقی که محرک تأمل در فعل شده این مسئله مطرح می‌شود که حصول آن در نفس باید به چیزی که خارج از

اختیار آن است منتهی گردد، وگرنه به تسلسل می‌انجامد.

اراده علت تامه تحقق فعل اختیاری نیست، چرا که اراده خود غیرارادی و غیراختیاری است. از نظر خوبی، اعمال قدرت یا سلطنت نفس موجب تحقق فعل اختیاری می‌شود (فیاض، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۴۰۳).

به این ترتیب، اراده یا باید به ذات مریدی منتهی شود که از نظر ذات و صفات و فعالش به ذات واجب منتهی شود یا به یک اراده ازلیه. پس در پرتو این مطالب جز التزام به جبر و نبود سلطنت و اختیار برای انسان راهی نمی‌ماند (همان، ج ۲، ص ۵۲-۵۳).

فیاضی هم، که با فلاسفه اختلاف نظر دارد، مقدمات فعل اختیاری را مانند مکتب نائینی جبری نمی‌داند و نزاع با فلاسفه را بر سر اراده می‌داند و این که در افعال اختیاری، با وجود علت تامه، امکان آن هست که فعل از فاعل صادر نشود. فیاضی مراحل فعل اختیاری را هم ضروری نمی‌داند. از نظر وی اگر انسان حتی ضرر کاری را هم تصدیق کند، امکان انجام دادن آن برای وی باقی است. «فاعل خودش علت تامه نیست.»

اراده فعلی است که هم می‌توانم آن را در خودم ایجاد کنم و تصمیم بگیرم که بلند شوم و هم می‌توانم که تصمیم نگیرم بر بلند شدن؛ بلکه تصمیم بگیرم برای نشستن. مختار یعنی هم می‌تواند تصمیم فعل بگیرد و هم می‌تواند تصمیم ترک بگیرد و برای تصمیم گرفتنش احتیاج به تصمیم قبلی برای تصمیم ندارد. بنابراین اراده را جزء علت تامه نیاورید. خود اراده فعل است و اولین معلول است و ادله‌ای که قبلاً گفتیم در اینجا جاری می‌شود و شما هم نمی‌توانید برای این اراده قبل از پیدایش قائل به وجوب شوید و بگویید فاعل واجب است که اراده کند. اگر فاعل واجب است اراده کند پس متمکن از فعل و ترک اراده نیست. بنابراین، وجوب سابق معقول نیست. (فیاضی، ۱۳۹۲، ص

(۱۲)

فیاضی در نقد علامه طباطبایی می‌گوید، وقتی فاعل فعل را تصور و فایده آن را تصدیق کند و تحقق فعل ضرورت یابد، دیگر نمی‌توان از اختیار سخن گفت، چون با وجود علت تامه یا فعل تحقق می‌یابد یا ترک آن و دیگر «چیزی نداریم که بگوییم نسبت به آن فعل و ترک مساوی است» (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۵۹).

مشکل اساسی فیاضی با فلاسفه این است که وقتی اراده را در زمره مقدمات فعل اختیاری قرار می‌دهند این پرسش مطرح می‌شود که آیا این اراده ارادی هست یا نیست. اگر

ارادی باشد، تسلسل پیش می‌آید، و اگر ارادی نباشد، دیگر فعل اختیاری نخواهد بود. فلاسفه به این پرسش پاسخ داده‌اند و فیاضی، اگر ارادی بر نظر آنان دارد، باید ایشان را نقد کند.

البته این پرسش در مورد مدعای فیاضی مطرح است که آیا پس از اراده مرتبه دیگری وجود دارد، یا نه؟ و این که چرا انسان، با وجود همه عوامل صدور فعل، آن را اراده نمی‌کند؟ آیا به صرف این که گفته شود اراده آزاد است، مشکل حل می‌شود؟ گاهی ایشان تعبیر اراده به اختیار را مطرح می‌کند، که مرادش اختیاری بودن فعل به اراده است.

۳. دیدگاه جعفری

از نظر جعفری، مراحل کار اختیاری به صورت زیر است:

- (۱) توجه به هدف و خواستن آن
- (۲) توجه به کار و امکان ایجاد کردن آن
- (۳) موازنه میان مصالح و مفسدات کار
- (۴) میل و رغبت به کار
- (۵) اراده کار
- (۶) تصمیم به کار
- (۷) اختیار (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۱۲۴، ۱۲۵).

جعفری، بر خلاف نظر فلاسفه و مکتب نائینی، معتقد است که مراحل فوق‌الذکر را نمی‌توان به صورت یک قانون کلی پذیرفت. یعنی این گونه نیست که همه افراد انسانی مراحل فوق را به ترتیب برای تحقق فعل اختیاری طی کنند. اختلافات «من» و حالات من با دیگران و نیز عواملی که در من حالت انگیزختگی ایجاد می‌کنند، موجب می‌شود از بیان یک قانون کلی که حاکم بر همه افعال اختیاری انسان‌ها باشد خودداری کنیم. از نظر وی،

- برای برخی افراد بررسی هدف بااهمیت‌تر و جلوتر از موازنه فعل است، مانند کسی که عمل به تکلیف برای وی اهمیت دارد و به نتایج آن کاری ندارد. اما برای برخی سنجش کار جلوتر و بااهمیت‌تر است، برای این افراد آثار و نتایج

یک عمل مهم‌تر از هدف انجام دادن فعل است. برای برخی نیز هر دو موازنه یکسان است.

- برخی افراد تمام کارهایشان ماکیاولی است. یعنی برای رسیدن به هدف از هر وسیله‌ای استفاده می‌کنند، اما برخی برای ارزیابی هدف و وسیله و ارتباط میان آن دو تلاش بسیار می‌کنند.
- برای برخی افراد فاصله میان میل و اراده و تصمیم کم است، اما برای برخی میان میل و اراده و برای برخی مابین اراده و تصمیم فاصله‌ای طولانی است.
- اراده برخی افراد با کوچک‌ترین عامل تردید گسیخته می‌شود، اما برخی تا مدت‌های طولانی با عامل تردید دست به گریبان می‌شوند و اراده برای انجام دادن کار را نیز حفظ می‌کنند.
- اراده افراد با درصدهای مختلف موجب تحریک به انجام دادن کار می‌شود. (همان، ص ۱۲۵، ۱۲۶)

علاوه بر امور فوق، نقش من و نظارت وی در مراحل تحقق فعل افراد مختلف است. برای مثال، نظارت من و تسلط وی ممکن است در همان مرحله اندیشه (تصور و تصدیق فعل) جاری شود و بهترین شناخت‌ها برای انجام دادن فعل حاصل گردد. همچنین ممکن است که من، پس از تشخیص هدف، درباره اراده موجود بیندیشد که آیا به طور منطقی تولید شده یا ناشی از احساسات است. در مرحله تصمیم نیز من می‌تواند با اندیشیدن درباره آن‌ها از اتخاذ هر گونه تصمیمی خودداری کند. خلاصه آن که نظارت من مربوط به آخرین مرحله کار نیست، بلکه در همه مراحل کار در جریان است.

با توجه به توضیحی که درباره دیدگاه جعفری در مورد مقدمات و مراحل فعل اختیاری دادیم، اختلاف نظر وی با حکما و مکتب نائینی آشکار می‌شود. از نظر علامه جعفری، با توجه به سه اصل زیربنای فعل اختیاری، به ویژه نظارت من بر دو قطب مثبت و منفی کار، این نظارت در مراحل مختلف صدور کار وجود دارد و لذا نمی‌توان مقدمات فعل اختیاری را غیراختیاری دانست.

۴. دو نوع اراده و تصمیم و نظارت

یکی دیگر از اختلاف‌نظرهای جعفری با عموم فیلسوفان اسلامی در اینجاست که وی برای صدور کارهای اختیاری دو نوع اراده و تصمیم و نظارت مطرح می‌کند، که یکی مربوط به هدف است و دیگری مربوط به خود فعل یا کار.

۱. گاهی اراده متعلق به هدف غیر از اراده متعلق به کار است. برای مثال، اگر هدف ما کاشتن نهالی در باغچه باشد، هم اراده برای این هدف وجود دارد و هم اراده دیگری برای انجام دادن کارهایی که باید به عنوان مقدمات کاشتن نهال صورت بگیرد.

۲. در کارهای اختیاری، گاه یک تصمیم برای هدف و تصمیم دیگری برای انجام دادن کار تحقق پیدا می‌کند. گاهی هم تحقق هدف نامعلوم است و آن هدف نمی‌تواند مورد تصمیم فاعل قرار بگیرد، اما تصمیم به کار با اوست. برای مثال، نقاشی تصمیم می‌گیرد تا تابلوی زیبایی را بکشد که از او به قیمت گران بخرند، تحقق این هدف نمی‌تواند مورد تصمیم نقاش باشد، زیرا چنین هدفی از اختیار مستقیم نقاش خارج است، اما تصمیم برای کشیدن تابلو در اختیار اوست.

۳. تسلط و نظارت من در کارهای اختیاری گاهی هم به هدف و هم به خود کار تعلق می‌گیرد، و گاهی مانند تصمیم فقط به کار تعلق پیدا می‌کند، زیرا تحقق هدف همواره به طور مستقیم در اختیار فاعل قرار نمی‌گیرد.

هر دو قسم از سه پدیده فوق، یعنی اراده و تصمیم و نظارت «من»، از یک سنخ نیستند، زیرا اراده کار خواستن وسیله است، در حالی که اراده هدف، مستقل است. به عبارت دیگر، هدف در اراده و تصمیم و نظارت من به طور مستقل انگیزه انسان برای صدور فعل است. اراده هدف اصیل است و جنبه استقلال دارد، اما اراده کار تابع هدف و غیرمستقل است. تا هدفی مورد خواست من نباشد کار که وسیله رسیدن به آن هدف است مطلوب انسان تلقی نخواهد شد. به همین دلیل، تغییرات روانی ما نسبت به هدف موجب تغییرات روانی ما نسبت به کار خواهد شد؛ زیرا هرچه اشتیاق ما به هدف افزایش یا کاهش یابد، مطابق با آن اراده کار نیز افزایش یا کاهش می‌یابد.

گاهی هدف مورد اشتیاق انسان است، اما خود کار مورد اراده اشتیاق انسان نیست. برای مثال، سلامتی هدف مورد اشتیاق بیمار است، اما عمل جراحی مورد اشتیاق

وی نیست، اما از آنجا که اشتیاق به سلامتی شدید است، به عمل جراحی تن می‌دهد (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۱۲۷-۱۳۰).

این نکته را نیز باید در نظر داشت که در همه حال این دو اراده و تصمیم و نظارت با فاصله زمانی تحقق نمی‌یابند، بلکه برای مثال در همان حال که از روح یا من اراده انجام دادن کار صادر می‌شود، اراده هدف نیز موجود است؛ اما عکس آن ضرورت ندارد، زیرا چه بسا که اراده هدف از من صادر شود، اما به جهت نبودن وسایل با وجود موانع اراده کار ظاهر نشود.

خلاصه آن که برای تحقق یک کار یا فعل اختیاری هر دو اراده و تصمیم و نظارت من باید وجود داشته باشد. صرف «اراده هدف و تصمیم به هدف و نظارت من بر هدف بدون اراده و تصمیم به کار و نظارت من بر کار نمی‌تواند موجب صدور کار شود» (همان، ص ۱۳۰).

۵. اختیار و ضرورت

از نظر فلاسفه، طبق قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد، هر پدیده‌ای تا به سرحد ضرورت نرسد تحقق پیدا نمی‌کند. این قاعده هم در مورد فاعل‌های غیرمختار صادق است و هم در مورد فاعل‌های مختار. ضرورتی هم که با این قاعده اثبات می‌شود ضرورت سابق است، نه ضرورت لاحق.

در ضرورت سابق، وجوب مقدم بر وجود معلول است، اما در ضرورت لاحق، وجوب مؤخر از آن است. حال پرسش این است که آیا وجوب سابق با اختیار سازگار است یا نه؟ طبق نظر فلاسفه، که در تعریف اختیار گفته‌اند «إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل»، وقتی همه عوامل فعل اختیاری از جمله اراده تحقق پیدا کند، فعل ضرورت وجود پیدا خواهد کرد. متکلمان بر فلاسفه ایراد گرفته‌اند که بعد از پیدایش علت تامه فاعل مختار یک راه بیشتر ندارد، لذا اختیار معنا پیدا نمی‌کند. از همین جاست که قبل از تحقق فعل یا معلول رجحانی برای آن پیدا می‌شود. یعنی فعل اولویت پیدا می‌کند. فیلسوفان در نقد متکلمان گفته‌اند که اختیار با ضرورت قابل جمع است (الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار).

علامه طباطبایی اختیار انسان را با پذیرش اصل علیت و ضرورت منافی نمی‌داند: «الملاک فی اختیاریه الفعل تساوی نسبة الانسان إلى الفعل و الترتک و إن کان بالنظر إلیه و

هو التام الفاعلیه ضروری الفعل» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۲). از نظر علامه طباطبایی، اختیاری بودن فعل با این مطلب منافات ندارد که فاعل با اراده و ترجیح خود به فعل و جواب ببخشد، زیرا در فعل اختیاری ترجیح از خود فاعل است، نه غیر او. اگر فعل به واسطه تأثیر عاملی غیر از فاعل ضروری شود، اختیار نفی می‌شود، اما وقتی با ایجاب فاعل فعل ضروری می‌شود، اختیار انسان با ضرورت تعارض پیدا نمی‌کند. در بحث از اختیار، مراد از وجوب ایجاب از ناحیه فاعل است، نه مطلق ایجاب. به عبارت دیگر، فاعل ضرورت‌بخش فعل است، نه عاملی خارج از فاعل. باید توجه داشت که مراد علامه این نیست که انسان، به عنوان فاعل مختار، علت تامه افعال خودش است، بلکه انسان علت ناقصه در صدور افعال اختیاری است، زیرا علل ناقصه دیگری مانند انگیزه برای انجام دادن فعل و اراده و قوای بدنی در صدور فعل اختیاری نقش دارند. از همین جاست که وی معتقد است فعل انسان نسبت به خودش، که یکی از اجزای علل است، نسبت ضرورت ندارد، بلکه نسبت به مجموع اجزای علت که انسان و عوامل غیر از انسان است ضرورت دارد (همان، ص ۱۶۰). از نظر مطهری، این که گفته می‌شود مقدمات و علل فعل اختیاری نیست به این معناست که وقتی مراحل فعل اختیاری از تصور تا تصدیق و شوق و اراده در نظر گرفته می‌شود این گونه نیست که هر یک از این مراحل خود مبتنی بر مراحل چهارگانه فعل اختیاری باشد، مثلاً در مورد تصور نیز بتوان تصور و تصدیق و شوق و اراده را فرض کرد. به عبارت دیگر، اگر مقدمات فعل اختیاری، اختیاری باشد به تسلسل خواهد انجامید. مطهری به خوبی توضیح می‌دهد که مراد از آن که گفته می‌شود «افعال نفسانی اختیاری نیست» این نیست که هیچ یک از افعال نفسانی تحت قدرت و اختیار انسان نیست، بلکه مراد آن است که امور نفسانی (جوانحی) مانند افعال خارجی نیست.

افعال خارجی اختیاری دارای دو ویژگی هستند. یکی این که مسبوق به مقدمات اختیاری اند، اما امور نفسانی این گونه نیستند، زیرا اگر مقدمات آن اختیاری باشد به تسلسل منجر خواهد شد. البته لازمه این مطلب این نیست که «امور نفسانی به هیچ وجه تحت اراده و اختیار درنیابند. لازمه این برهان این است که هر اراده‌ای مسبوق به اراده دیگر نیست، نه این که هیچ اراده‌ای مسبوق به اراده دیگر نیست». ویژگی دوم افعال اختیاری این است که بی‌واسطه تحت نفوذ اراده انسان هستند. برای مثال، حرکت قلم به هنگام نوشتن وابسته به

اراده انسان است، ولی امور نفسانی این گونه نیست. یعنی اگر بخواهد اراده غیراخلاقی از او سرزند یا بخواهد که از بخل و حسد دوری جوید، به صرف اراده انجام شود، بلکه با انجام مقدماتی که بی‌واسطه در اختیار اوست می‌تواند تغییراتی در روحیه خود ایجاد کند و در نتیجه اراده خود را تقویت کند. فقط «در مورد تعقل و محاسبه و سنجش می‌توان گفت که بلاواسطه در اختیار من است» (مطهری، ۱۳۷۱-الف، ج ۶، ص ۶۲۴، ۶۲۵).

مطهری در پاسخ به این شبهه که اگر مقدمات فعل اختیاری غیراختیاری باشد باید به جبر اعتقاد داشت نه اختیار می‌گوید اولاً در وجدان خود احساس می‌کنیم که نسبت به انتخاب یا عدم انتخاب یک فعل آزادی داریم و هیچ عامل خارجی ما را مجبور نمی‌سازد. این هم که گفته می‌شود امور جهان متصل و مرتبط با یکدیگر است و مانند زنجیر پیوسته‌ای از علت‌ها و معلول‌هاست و افعال ما نیز جزء حلقه‌های این زنجیره است در این صورت ما چه اختیاری خواهیم داشت، مطهری پاسخ می‌دهد که «اراده و اختیار و سنجش ما نیز یکی از حلقه‌های این زنجیر پیوسته است و ما خود هم یکی از عوامل مؤثر این عالم هستیم که هم از خارج متأثر می‌شویم و هم در غیر خود تأثیر می‌گذاریم. اراده و اختیار ما هم درون این حلقه‌های زنجیر است، نه خارج از آن» (همان، ص ۶۲۵). ثانیاً اگر ما نظریه فوق را که مورد تأیید برهان و وجدان است نپذیریم، باید افعال انسان را بر اساس صدفه توجیه کنیم. در این صورت دیگر نمی‌توان افعال انسان را اختیاری دانست.

علاوه بر این‌ها اگر فرض کنیم که همه مقدمات افعال اختیاری، اختیاری است، هر اراده‌ای معلول اراده دیگر خواهد بود و این سلسله سر از بی‌نهایت درمی‌آورد و در نتیجه هیچ‌گاه فعل با شخصیت انسان ارتباط پیدا نخواهد کرد، زیرا «هر اراده‌ای مستند به اراده دیگری است و هیچ اراده‌ای از ذات من و شخصیت من سرچشمه نمی‌گیرد و درست مثل این است که اشخاص دیگری از خارج برای فعل من تصمیم بگیرند» (همان، ص ۶۲۶). از نظر مطهری نظام عالم ضروری است. «ضروری بودن نظام جهان هم با اختیار انسان منافات ندارد» (مطهری، ۱۳۷۱-ب، ج ۵، ص ۱۸۱، ۱۸۲).

علل تامه فعل انسان مرکب است از مجموع غرایز و تمایلات و عواطف و سوابق ذهنی و قوه عقلی و سنجش و موازنه و مآل‌اندیشی و قدرت عزم و اراده [...] آن چیزی که به فعل وجود می‌دهد و ضرورت می‌بخشد همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است. (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۶۱۴)

از نظر مطهری، اگر فعلی تحقق یابد، طبق ضرورت تحقق پیدا می‌کند، و اگر هم ترک شود، بر اثر اراده و اختیار خود انسان است. به عبارت دیگر، اراده انسان ضرورت بخش است. مطهری مسئله جبر و اختیار را مربوط به فاعل می‌داند. یعنی عواملی که بر انسان تأثیر می‌گذارند، نه رابطه انسان با فعل خودش. اگر عواملی که بر انسان تأثیر می‌گذارند انسان را از کار خودش بازدارند، «به نحوی که اگر آن عامل خارجی نبود، این فاعل به طرز دیگری عمل می‌کرد، آن وقت می‌شود جبر»، و این هم که «صدور فعل از فاعل تخلف‌ناپذیر باشد یا نباشد ربطی به مسئله جبر و اختیار ندارد» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۲۰۸).

اگر عوامل خارج از انسان به گونه‌ای باشند که انسان در برابر آن‌ها قدرت مقاومت نداشته باشد، فعل وی جبری خواهد بود.

مطهری در بحث از مقدمات فعل اختیاری تعریضی هم به نظر متکلمان و نائینی دارد، زیرا از نظر آن‌ها در مقدمات فعل اختیاری مرحله دیگری وجود دارد که عبارت است از «تهاجم و حمله نفس به سوی عمل. نام این مرحله را گاهی طلب و گاهی اختیار گذاشته‌اند، ولی این فرضیه مبتنی بر ملاحظات علمی و فنی نیست، بلکه صرفاً فرار از شبهه جبر بوده ارزش علمی ندارد که قابل بحث و انتقاد باشد» (مطهری، ۱۳۷۱-الف، ج ۶، ص ۶۲۲).

از نظر مصباح هم اراده فاعل از اجزای علت تامه است. از این رو میان اراده با ضرورت تنافی نیست و لذا نیازی به تخصیص قاعده عقلی ضرورت نیست. در واقع وجوب فعل (معلول) مستند به اختیار فاعل (علت) است (مصباح، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۲۹). «اراده فاعل یکی از اجزای علت تامه می‌باشد و تا اراده وی به انجام کار اختیاری تعلق نگرفته باشد، هنوز علت تامه آن تحقق نیافته است، هرچند سایر شرایط وجودی و عدمی فراهم باشد» (مصباح، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۵۶).

از نظر جوادی آملی نیز اراده فاعل در سلسله علل فعل قرار دارد و هر گاه اراده حاصل شود، فعل ضرورت پیدا می‌کند. ضرورت فعل اختیاری از ناحیه اراده فاعل است. یعنی اراده و مشیت فاعل مختار هم در حدوث و هم در بقای فعل حضور دارد و «به همین دلیل هر لحظه فاعل بخواهد، فعل ضرورت یافته و موجود می‌شود و هر گاه نخواهد از فعل بازمی‌ماند» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۴۹).

اختیار فاعل بالقصد عین ذات آن نیست و حادث است و چون هر حادثی نیاز به محدث دارد، پس برای اختیار فاعل بالقصد سبب و علت موجب‌های است و آن سبب یا نفس فاعل است و یا غیر آن است. اگر سبب غیر فاعل باشد، در این صورت اراده و اختیار با آن سبب خارجی پدید می‌آید، به گونه‌ای که اگر آن عامل خارجی موجود باشد اراده و اختیار نسبت به چیزی فعلیت می‌یابد و اگر آن عامل خارجی نباشد اختیار محقق نخواهد شد؛ تا هنگامی که عامل خارجی محقق شود، تصمیم گرفته نمی‌شود. عامل خارجی، نظیر غایت و یا تحقق شرایط، انگیزه ایجاد می‌کند و فاعلیت فاعل را تمام می‌گرداند و البته نقشی را که عوامل بیرونی در ایجاد انگیزه و یا در فعلیت اراده دارند دلیل بر جبر مصطلح نباید انگاشت، بلکه موجب جبر علی و به معنای اضطرار در اراده و اختیار است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۷۵-۷۶).

۶. مکتب نائینی و نفی ضرورت

نائینی معتقد است که افعال اختیاری انسان تحت حاکمیت قانون علیت قرار نمی‌گیرد، زیرا امکان دارد که نفس پس از اراده و شوق مؤکد از انجام دادن فعل سر باز بزند. فاعل قبل از صدور فعل قدرت انجام دادن یا ترک آن را دارد. با اعمال قدرت فعل تحقق می‌پذیرد. قدرت انجام دادن فعل یا ترک آن فعل فاعل است. به عبارت دیگر، نسبت قدرت به نفس نسبت فعل به فاعل است، نه مانند اراده که نسبت عرض به محل آن یعنی نفس باشد، چرا که اراده کیف نفسانی است. پس از مؤکد شدن شوق، این امکان برای نفس وجود دارد که فعل را انجام دهد یا ترک کند. شوق مؤکد صدور فعل از نفس را ضروری نمی‌سازد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۸۰).

از نظر نائینی اراده ضرورت‌بخش فعل نیست تا با اختیار انسان ناسازگار باشد. نفس پس از مرحله اراده نیز می‌تواند فعلی را انجام دهد یا آن را ترک کند. نقش اراده به عنوان یک صفت نفسانی در افعال اختیاری برای خروج از لغویت است، نه رهایی از استحاله.

وی مفهوم طلب را به جای اراده می‌نشانند و آن را به معنای اختیار و تأثیر نفس در حرکات عضلانی انسان برای صدور فعل می‌دانند. از نظر وی، طلب از ذات نفس صادر می‌شود و نفس برای صدور آن نیاز به علت ندارد، چرا که وجوب در اصل علیت مربوط به افعال غیراختیاری است. از نظر وی، در افعال اختیاری ترجیح بلامرجح جایز است.

«العلیه بنحو الایجاب، انما هو فی غیر الافعال الاختیاریه» (نائینی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۹۰-۹۱).

وجود مرجح برای افعال طبیعی جهت خروج از لغویت است، اما برای فاعل مختار، مرجح ضرورتی ندارد، همان گونه که در مثال حارب و جائع هیچ گونه مرجحی برای انتخاب یک طرف از سوی فاعل مختار وجود ندارد (همان، ص ۱۳۹).

خویی، به پیروی از استادش نائینی، اراده را علت تامه نمی‌داند. از نظر وی، نفس با وجود اراده می‌تواند از انجام دادن فعل خودداری کند. وی به نفی قاعده ترجیح بلامرجح می‌پردازد، چرا که تحقق فعل بدون فاعل محال است، اما صدور فعل اختیاری از فاعل بدون مرجح امر محالی نیست (فیاض، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۵۴).

از نظر خویی، وجود خارجی فعل وابسته به اعمال قدرت و سلطنت نفس است، که از آن به اختیار تعبیر می‌شود. خداوند نفس انسان را واجد این قدرت و سلطنت خلق کرده است. این سلطنت در کنه ذات نفس قرار دارد. نفس هم در اعمال قدرت و سلطنت خود به سلطنت و اعمال قدرت دیگری نیاز ندارد. از آنجا که اختیار کردن همان اعمال قدرت و سلطنت است، نباید این پرسش را مطرح کرد که علت اختیار کردن چیست؟ زیرا فعل اختیاری نیازمند فاعل است، نه نیازمند علت. فاعل اختیار کردن نیز همان نفس است (فیاض، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۶۰).

محمدباقر صدر هم اصل ضرورت را برای افعال اختیاری انسان نمی‌پذیرد و حتی قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد را نقد می‌کند و دلایل اثبات آن را مصادره به مطلوب می‌داند.

وی نظر فلاسفه درباره مقدمات و مراحل فعل اختیاری را منجر به جبر می‌داند. وقتی بنا باشد که فعل انسان معلول اراده وی باشد و اراده نیز معلول مبادی خود باشد، مراحل تحقق فعل انسان ضروری خواهد شد و دیگر اختیار معنایی نخواهد داشت (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۳۶-۳۸؛ ج ۴، ص ۷۹).

به عبارت دیگر، اگر افعال انسان به نحو ضروری از اراده سرچشمه بگیرد و خود اراده به نحو ضروری ناشی از مبادی خودش باشد و آن مبادی هم ریشه در علل خود داشته باشد، این سلسله همچنان تا واجب‌الوجود بالذات ادامه پیدا می‌کند و در این صورت همه این

سلسله ضروری و خارج از اختیار انسان خواهد بود و در این حالت ثواب و عقاب بر افعال انسان مترتب نخواهد شد (حائری، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۷۵).

صدر افعال اختیاری انسان را ناشی از سلطنت می‌داند. وی میان سلطنت با وجوب و امکان نسبت برقرار می‌کند، یعنی نقاط اشتراک و اختلاف برای آن‌ها قائل است. وجه اشتراک سلطنت و امکان این است که هر دو نسبت به وجود و عدم مساوی‌اند، اما اختلافشان در این است که امکان برای تحقق فعل کافی نیست، اما سلطنت کافی است. اشتراک سلطنت با وجوب در این است که هر دو برای تحقق فعل کافی هستند، اما صدور فعل از سلطنت ضروری نیست، بر خلاف صدور فعل از وجوب. از نظر صدر، عقل مفهوم اختیار را از مفهوم سلطنت انتزاع می‌کند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۳۶-۳۸). صدر اراده را به شوق مؤکد بازمی‌گرداند، لذا بر خلاف نائینی طلب را میان شوق و تحریک عضلانی قرار نمی‌دهد. او در نقد فلاسفه می‌گوید که آن‌ها اراده را ناشی از مبادی خود می‌دانند، و چون این مبادی ضروری است، پس اراده هم ضروری است، اما باید توجه داشت که بسیاری از فلاسفه اراده را ناشی از ذات نفس و فعل آن می‌دانند، نه شوق مؤکد که انفعال نفس است.

در واقع مکتب نائینی در بحث اختیار در چند موضوع با فلاسفه اختلاف نظر دارد.

۱) نفی علیت اراده یا عدم علت تامه بودن آن نسبت به افعال اختیاری؛

۲) محال نبودن ترجیح بلا مرجح؛

۳) نفی قاعده ضرورت سابقه؛

۴) جانشین کردن نظریه طلب و سلطنت در فاصله میان اراده و حرکات عضلانی.

فیاضی هم قاعده ضرورت سابق مورد نظر فلاسفه را قابل پذیرش نمی‌داند. نظریه اولویت متکلمان را نیز رد می‌کند، زیرا قبل از تحقق فعل نه ضرورتی وجود دارد و نه رجحانی. وی فقط ضرورت لاحق را می‌پذیرد، که رتبه آن متأخر از وجود معلول است. یعنی تا معلول وجود پیدا نکند، ضرورتی در کار نخواهد بود. هرچند این دو همزمان هستند، اما از وجود وجوب انتزاع می‌شود، نه برعکس. از نظر وی، صورت صحیح قاعده چنین است: الشیء ما لم یجد لم یوجب. وی در نقد ضرورت سابق چند دلیل ذکر می‌کند:

(۱) بطلان این قاعده بدیهی است، زیرا هر کس در وجدان خود درمی‌یابد که «با وجود تمام شدن علت تامه فعل و حتی اراده، باز هم انسان اختیار دارد که آن فعل را انجام ندهد» (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۴۱)؛

(۲) اگر شیء قبل از وجود وجوب پیدا کند، دیگر وجوب مساوق با وجود نخواهد بود، زیرا قبل از وجود وجوب هست. چگونه می‌شود که چیزی واجب باشد، ولی موجود نباشد. بنابراین امکان ندارد که «وجوبی سابق بر وجود معلول داشته باشیم»؛

(۳) علت تامه هم که وجوب دارد، به جهت آن است که ابتدا موجود شده، سپس وجوب پیدا کرده است. از آنجا که وجوب وصف وجود است، لذا باید از نظر رتبه متأخر از وجود باشد. به عبارت دیگر، وجوب صفت موصوفی به نام وجود است و نمی‌شود که صفت مقدم بر موصوف باشد (از نظر رتبی). تأخر وجوب بر وجود وجوب لاحق را اثبات می‌کند، نه وجوب سابق را که قبل از وجود است.

در واقع بحث بالا با توجه به اعتبارات طولی ماهیت مطرح می‌شود، زیرا در اعتبارات ماهیت این مراتب برقرار است: (۱) تقرر ماهیت، (۲) اتصاف به امکان، (۳) نیاز به غیر، (۴) ایجاب، (۵) وجوب، (۶) ایجاد، (۷) وجود. حال اگر وجوب وصف وجود است، پس چگونه می‌شود که قبل از موصوف قرار گیرد. به عبارت دیگر، اگر صفت نمی‌تواند تقدم بر موصوف داشته باشد، پس چگونه می‌شود وجوب که وصف وجود، یعنی موصوف، است مقدم بر آن می‌شود.

برخی در نقد این نظر گفته‌اند که تقدم وجوب معلول تقدم ذهنی است، نه تقدم رتبی؛ هرچند در عالم خارج، وجوب مقارن با وجود معلول است و بر آن تقدمی ندارد. یعنی در ذهن ابتدا وجوب معلول محقق می‌شود و پس از آن وجودش (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۴۵). البته همان گونه که جوادی آملی اشاره کرده این تحلیل چندان دقیق نیست. پاسخ دقیق را صدرالمتألهین داده است. از نظر او، وجوب سابق در اصل وصف معلول نیست، بلکه وصف علت است. اما از آنجا که میان علت و معلول ارتباط وجود دارد، وصف علت با مجاز عقلی به معلول نسبت داده می‌شود، یعنی وصف معلول به لحاظ متعلق موصوف (علت) است. وجوب سابق که وصف علت است از وجود علت انتزاع

می‌شود و به جهت ربط میان علت و معلول، از باب وصف به حال متعلق موصوف، به معلول استناد داده می‌شود. از این حیث است که گفته می‌شود تا معلول وجوب پیدا نکند، موجود نمی‌شود.

از نظر فیاضی «علت عدم معلول منحصر نیست در عدم علت تامه، بلکه عدم معلول در دو صورت میسر است:

(۱) عدم علت تامه،

(۲) وجود علت تامه با عدم ایجاد.

علت تامه وجود دارد، ولی ایجاد نمی‌کند. این هم یک فرض است. این محل نزاع ماست» (فیاضی، ۱۳۹۱، ش ۲۲).

در نقد فیاضی باید گفت که وجود علت تامه با عدم ایجاد تناقض دارد. عدم ایجاد نشان می‌دهد که علت تامه وجود ندارد. در اینجا بحث ما درباره این قاعده نیست، بلکه بر سر رابطه اختیار با علیت و ضرورت است، که فیاضی نیز آن را نفی می‌کند. از نظر وی، چه در فاعل مختار و چه در فاعل غیرمختار، علت تامه وجوب نمی‌آورد. معلول به سبب وجود علت تامه واجب نمی‌شود.

از نظر فیاضی، فعل نسبت به فاعل حالت امکانی دارد، و فاعل هم قدرت بر انجام دادن کار را دارد و هم قدرت بر ترک آن را. لازمه اختیار هم این است که نسبت فاعل به فعل رابطه امکانی باشد، نه ضروری.

فاعل مختار هم آن فاعلی است که به فرمایش شهید صدر (ره) تمکن از فعل و ترک هر دو را دارد. اختیار یعنی تمکن از فعل و ترک هر دو را دارد. یعنی همان که وقتی گفته می‌شود: «إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل» همین منظور است نه آن معنایی که آخوند و دیگران گفته‌اند: «إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل» یعنی همان سلطنت فاعل بر فعل و ترک یعنی تمکن فاعل از فعل و ترک. (همان)

خود فاعل علت ایجاد یا ترک آن است (فیاضی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۲۲). در واقع، نفس فاعل علت صدور فعل یا ترک آن است. به زعم وی، اگر به این اصل قائل شویم که معلول پس از تحقق علت تامه‌اش موجود نشده، این امر مستلزم آن نیست که وجود معلول را از امر دیگری بدانیم. اشکالی ندارد که همه آنچه معلول بدان نیازمند است موجود شود، اما معلول

موجود نشود، زیرا فاعل مختار است و می‌تواند هم فعل (معلول) را اختیار کند و هم می‌تواند آن را اختیار نکند (همان، ص ۶۱۸).

منتقدان فیاضی معتقدند که اختیار فاعل جزء علل تامه فعل اختیاری است. اگر همه آنچه معلول بدان نیازمند است موجود شود، ولی معلول موجود نشود، معلوم می‌شود که همه آنچه معلول بدان نیازمند بوده (از جمله اختیار) موجود نشده است.

از نظر فلاسفه، اراده فاعل در سلسله علل فعل اختیاری قرار دارد، لذا با وجود اراده، فعل ضرورت پیدا می‌کند و چنین ضرورتی که از جانب اراده فاعل پدید می‌آید با اختیار وی منافاتی ندارد. با این تعبیر، دیگر نیازی نیست که مانند طرفداران مکتب نائینی، برای حفظ اختیار انسان، قاعده ضرورت را بر فاعل‌های انسانی صادق ندانیم (فیاض، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۵۷).

از نظر حکما، در افعال اختیاری، وجوب سابق با ایجاب حاصل می‌شود. فاعل با ایجاب خود معلول را محقق می‌سازد و جویی که با اراده از جانب فاعل حاصل می‌شود هرگز بر خود فاعل حکومت نمی‌کند تا وی را برای تحقق فعل، مجبور سازد. و جویی که با اراده فاعل به فعل اعطا می‌شود هرگز با اختیار وی منافات ندارد.

نظر مکتب نائینی در نفی قاعده محال بودن ترجیح بلامرجح نیز قابل نقد است. رجحان یافتن یکی از دو طرف، به فرض مساوی بودن آنها، اگر بدون علت و مرجحی باشد، به معنای جمع تساوی و عدم تساوی است، چون طرفی که رجحان می‌یابد مساوی با طرف دیگر نیست، و جمع تساوی و عدم تساوی نیز به منزله جمع نقیضین است.

۷. نظارت من و علیت از دیدگاه جعفری

با توجه به تعریف اختیار، که تسلط نظارت من بر دو قطب اجابت و مقاومت است، یعنی انجام دادن کار یا خودداری از آن، این پرسش مطرح می‌شود که آیا ترجیح یک قطب بر قطب دیگر به علت ترجیح‌دهنده‌ای نیاز دارد یا نه؟ اگر نیاز به علت ترجیح‌دهنده وجود داشته باشد، آیا نظارت و تسلط من مانند سایر پدیده‌های طبیعی و ماشینی نخواهد بود؟ در این صورت چگونه می‌شود که من هم فرماندهی و نظارت داشته باشد و هم معلول علتی بوده باشد؟

جعفری در نقد کسانی که پذیرش اختیار انسان را منافی با اختیار می‌دانند چنین می‌گوید:

در پاسخ به این مطلب، یعنی تمسک به اختیار برای انکار قانون علیت، باید بدانیم که هیچ کاری، اگرچه ظریف‌ترین کار اختیاری باشد، بدون علت و انگیزه به طور تصادف صادر نمی‌گردد، زیرا کار اختیاری هم مانند دیگر واقعیات و حوادث عالم هستی نمی‌تواند در خلأ و بدون سابقه علت یا خودبه‌خود به طور تصادفی به وجود بیاید. بنابراین برای این نوع کار هم باید علتی وجود داشته باشد. ولی جریان علیت در درون آدمی، به جهت فعالیت شخصیت انسان، مانند جریان آن در جهان فیزیکی نمی‌باشد. (جعفری، ۱۳۹۲، ص ۴۶۱)

از نظر جعفری، من یا شخصیت انسان توانایی مقاومت در برابر انگیزه‌ها و عوامل درونی و برونی را دارد. اگر هم هدف طبیعی به عنوان عامل و انگیزه برای اراده و اقدام کار وجود نداشته باشد، من یا شخصیت می‌تواند اراده و اقدام و تصمیم به کار را از ذات خود به وجود بیاورد و آن را انجام دهد، مانند صعود بر قلّه مرتفع، نه برای جلب سود یا دفع ضرر، بلکه فقط برای این که شخصیت، قدرت و اراده خود را اثبات و ابراز کند (همان).

از نظر جعفری، ترجیح یکی از دو طرف فعل یا کار برای من بدون عامل ترجیح‌دهنده نیست، اما این عامل مرجح در افعال اختیاری انسان آن اندازه الزام‌آور نیست که نظارت و تسلط من را از میان ببرد. زیرا اگر انگیزه‌ای که موجب سلطه من بر یک طرف فعل (مثلاً انجام فعل) شده است، به طور صد درصد آن کار را ایجاب کرده باشد، باید راه دوم (خودداری از کار) به کلی مسدود فرض شود، در حالی که در هنگام سلطه و نظارت من بر راه انتخاب‌شده انتخاب اراده باز است. جعفری برای این ادعا سه دلیل می‌آورد:

۱. اگر در انتخاب راه اول، راه دوم به کلی بسته باشد، به چه جهت پس از توجه به مسامحه و تقصیر در انتخاب راه اول، گاهی انسان اظهار ندامت و پشیمانی می‌کند. بدون شک این امر به این جهت است که من انتخاب راه دوم و ترک راه اول را امکان‌پذیر می‌دانسته است. برخی در نقد این مطلب گفته‌اند که اگر انتخاب راه اول ضروری نمی‌شد، فاعل آن را انجام نمی‌داد و «ندامت پس از شروع و پیمودن آن در صورت تقصیر به خاطر این است که

کشف از ضروری نبودن راه نخست در لحظه شروع و اقدام می‌کند، ولی او به خاطر غفلت یا کوتاهی در تحقیق و مطالعه آن را ضروری پنداشته است» (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۲۲۱).

سؤال جعفری مربوط به ریشه و عامل مسامحه و تقصیر نیست که آن را ناشی از کوتاهی در تحقیق بدانیم، بلکه مسئله اصلی این است که به هر دلیل انسان دچار پشیمانی و ندامت شود، این امر نشانگر آن است که با انتخاب راه اول، راه دوم مسدود نمی‌شود. به علاوه، گاهی اوقات نیز ترجیح انتخاب یک طرف کار به سبب عدم تشخیص نیست و در عین حال پس از انجام دادن کار فاعل دچار پشیمانی نیز می‌شود.

۲. در برخی از کارها، همان گونه که در شروع آن‌ها من تسلط و نظارت خود را داراست، در ادامه راه انتخاب شده نیز این نظارت به قوت خود باقی است. به بیان دیگر، در برخی کارها، هر لحظه که از فعالیت درونی ما می‌گذرد، در لحظه دوم آن فعالیت درونی خود را بر ما تحمیل نمی‌کند، یعنی قبل از آن که لحظه دوم فرابرسد با وجود آن که امکان منتفی ساختن آن فعالیت وجود دارد، به فعالیت خود ادامه می‌دهیم.

در نقد این استدلال نیز گفته شده که اگر، در هر لحظه از انجام دادن کار، ضرورت تحقق نیابد، کار ادامه پیدا می‌کند، وگرنه ادامه نمی‌یابد. «زیرا پدیده امکانی همان گونه که در حدوث محتاج به علت است، در بقا نیز نیازمند است و قانون علیت با همه شرایط و لوازمی که دارد نسبت به حدوث و بقا به طور یکسان جاری است» (همان).

در پاسخ باید گفت که ما به طور وجدانی درمی‌یابیم که در هر لحظه که از فعالیت ما می‌گذرد، امکان توقف کار برای ما وجود دارد، و بارها انسان کاری را شروع می‌کند و مسیری را نیز برای آن طی می‌کند، اما از ادامه آن سر باز می‌زند. با توجه به این که کار به ظاهر واحد است، اما در اصل دارای اجزای گوناگون است، و اراده نیز هرچند به ظاهر امر واحد و بسیط است، اما آن نیز متعدد بوده و برای اجزای گوناگون یک کار ضرورت دارد. لذا باید پذیرفت که اگر یک جزء یا یک مرحله از کار با ضرورت تحقق یافت، دلیلی وجود ندارد که جزء بعدی کار هم ضرورت پیدا کند و ضرورت مرحله قبلی موجب ضروری شدن مرحله بعدی نمی‌شود و مراحل بعدی همواره در حال امکان است. برای مثال، اگر کشیدن یک تابلوی واحد دارای صد جزء یا صد فعالیت باشد، هر جزئی که ضرورت پیدا کند،

یعنی قسمتی از تابلو ترسیم شود، دلیل بر آن نمی‌شود که اراده نقاش برای کشیدن جزء بعدی قطعی شود. اجزای بعدی همواره در بوته امکان قرار دارد.

۳. گاهی برای انجام دادن یا خودداری از کاری دچار تردید می‌شویم و درباره رفع آن به تفکر و تأمل مشغول می‌شویم. یعنی هم درباره عامل انتخاب راه الف فکر می‌کنیم و هم انتخاب راه ب. حال این سؤال مطرح است که وقتی درباره عامل انتخاب راه الف تأمل می‌کنیم، آیا این عامل می‌تواند ما را به ترجیح راه الف به طور صد درصد وادار سازد؟ مسلماً نه، زیرا در این صورت دیگر لزومی نداشت در باب عامل انتخاب راه ب بیندیشیم. این که «من» در حال تردید گاهی درباره عامل انتخاب الف و گاهی در باب عامل انتخاب راه ب می‌اندیشد، کاشف از آن است که هیچ کدام از آن دو عامل ضرورت خود را بر من تحمیل نکرده است. به عبارت دیگر، در حال تردید، راه برای انتخاب هر یک از دو راه باز است. اگر هم عاملی موجب ترجیح انتخاب یک راه شود، راه دیگر بر امکان خود باقی است. بخش و موازنه میان هر دو راه موجب تحمیل یک راه بر دیگری نمی‌شود. گاهی نیز با وجود بخش و موازنه در مورد انجام دادن یک راه انتخاب شده، در مسیر انجام دادن کار از آن خودداری می‌کنیم.

در نقد این دلیل گفته شده که مصادره به مطلوب و مغالطه است (همان). متأسفانه، ناقد وجه مغالطه بودن آن را ذکر نکرده است. بر خلاف نظر ناقد، این استدلال بیان اصل مدعا نیست. اصل مدعا این است که با تردید در انتخاب یکی از دو راه آدمی ناگزیر از سنجش و بررسی آن است، اما علی‌رغم این سنجش هیچ گاه راه برای انتخاب دیگر مسدود نمی‌شود و بارها آدمی این را تجربه کرده که با وجود ترجیح یک راه، پس از تردید، در مسیر انجام دادن کار از ادامه آن خودداری کرده است.

استدلال فوق نشانگر آن نیست که جعفری انجام دادن کار را بدون علت می‌داند، بلکه سخن اصلی او این است که شرایط حاکم بر علیت در جهان درون غیر از شرایطی است که در باب علیت در جهان طبیعت حاکم است.

ما نمی‌خواهیم بگوییم که آزادی عبارت از توانایی تصمیم و یا اقدام به کار بدون علت می‌باشد، بلکه ما می‌گوییم: مطابق محسوس و آزمایش درونی بایستی شرایط علیت در جهان فیزیکی (رو بنای جهان طبیعت) را در بعضی از فعالیت‌های درونی خود به کلی کنار بگذاریم. (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۱۰۶)

ما در عین حال که مطلوبیتی در یک چیز مشاهده می‌کنیم به رسیدن به آن مطلوب اقدام می‌کنیم، اگرچه مطلوبیت صد درصد ندارد، بلکه ممکن است ده درصد هم مثلاً باعث ضرر بوده باشد، ما که آن ده درصد را نادیده می‌گیریم و با نود درصد مطلوبیت اقدام می‌کنیم و در حقیقت کاری را انجام داده‌ایم که علت آن کار به عنوان صد درصد واقعی وجود نداشته است. (همان، ص ۱۰۷)

جعفری علیت در جهان درون را انکار نمی‌کند، بلکه وی فقط بر این نکته تأکید دارد که «جریان علت و معلولی که در جهان طبیعت حکم فرماست با علیتی که در جهان درونی حکومت می‌کند مخالف بوده و یکسان نمی‌باشد» (همان، ص ۱۰۹). متأسفانه بی‌توجهی به این نکته ظریف باعث شده تا برخی از پژوهشگران ادعا کنند که «وی بارها به عدم جریان علیت در قلمرو آن تصریح می‌کند» (قدردان قراملکی، ۱۳۸۴، ص ۸۴، ۱۹۹).

از نظر جعفری در هر کار نیک و بدی که انسان انجام می‌دهد، من دارای تسلط و نظارت است. گاهی نفس انسان به جهت انس با شهوات به زشتی می‌گراید، اما این گرایش جبری نیست، زیرا تسلط من می‌تواند به طور دائم نزول و صعود روح انسانی را بر اثر انجام دادن کارهای گوناگون تحت نظارت قرار دهد (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲).

من در همه لحظات اراده و تصمیم به کار و حتی در حین انجام دادن کار با پیدایش عاملی که مخالف مسیر فعلی اراده او بوده باشد به موازنه و سنجش آن می‌پردازد و یا به همان مسیر اصلی خود ادامه می‌دهد و یا راه دیگری را انتخاب می‌کند.

محاسبه من یا شخصیت در صدور کار اختیاری موجب جبری شدن آن نمی‌شود. هرچند مقداری از علت صدور کار خارج از شخصیت فرد است، اما بقیه علت مربوط به فعالیت خود شخصیت است، که اگر سالم باشد و از هیئت اصلی خود منحرف نشده باشد درک‌کننده همه ارزش‌ها و مسئولیت‌ها و دارای اشتیاق به خیر و کمال و وصول به هدف اعلی حیات است. از نظر جعفری، آن قسمت از عامل به‌وجودآورنده کار اختیاری که مربوط به فعالیت من یا شخصیت است جزء تشکیل‌دهنده کار نیست، زیرا هیچ عامل خارجی برای صدور کار با فعالیت و یا علیت من قابل جمع نیست، چون عوامل خارجی فقط از شرایط و مقتضیات تحقق فعل است. برای مثال، اگر بخواهیم برای تحصیل معاش زراعت کنیم، انگیزه درونی و وجود زمین قابل زراعت و امکانات لازم برای آن علت لازم و

کافی زراعت نیست؛ برای بهره‌برداری از امور فوق اقدام و عمل خود شخصیت، که لازم هم هست، جزء علت نیست.

من یا شخصیت با اقدام خود در جهت تحقق کار گام برمی‌دارد و چنانچه خطا کند پشیمان می‌شود و اگر هم با تلاش خالصانه خود به نتیجه برسد کار او با ارزش می‌شود. همین نفس من یا شخصیت است که موجب می‌شود، علی‌رغم تأثیر عوامل مختلف، مانند انگیزه و شرایط و مقتضیات تحقق فعل، فعل جبری نباشد.

در کارهای اختیاری نیز عامل و انگیزه و دیگر امور مربوط به عوامل کار ضرورت پیدا می‌کند، ولی با به وجود آمدن آن‌ها کار اجباری نمی‌گردد و خود همان عمل و اقدام شخصیت که از ذات آن سر می‌کشد از عدم جبری بودن کار کشف می‌نماید. (همان، ص ۴۶۲)

۸. عدم سنخیت در جهان درون

جعفری رابطه سنخیت میان علت و معلول را بر همه کارهای انسانی تطبیق‌پذیر نمی‌داند. شرط سنخیت میان علت و معلول، که در عالم طبیعت حاکم است، در برخی کارهای انسانی جاری نیست. اگر در عالم طبیعت اجزای علت تامه یک پدیده، مثلاً الف و ب و ج، موجب پیدایش آن پدیده شوند، این اجزا به کلی از میان نمی‌روند و به صورت دیگری جنبه مادی و فیزیکی خود را حفظ می‌کنند. اما این قانون بر فعالیت‌های روانی حاکم نیست.

تفکرات و اراده و تصمیم و تجسمات و تداعی معانی، که به عنوان اجزای علت جمع می‌شوند، یعنی به منزله «الف و ب و ج» در جهان فیزیکی امتداد و حرکتی را نمی‌زایند که آن امتداد و حرکت بتواند صورت دیگری از «الف و ب و ج» (علت) باشند. بلی، ممکن است مشابه همین اجزا برای بار دوم یا سوم در درون ما ایجاد شده باشد و باعث فعالیت روانی گردد، اما این وجودهای بعدی هر یک غیر از سابق و لاحق خود می‌باشد. (همان، ص ۱۴۰)

تصمیم صد درصدی که ما گرفته‌ایم گاه با تأمل در مورد فعل مورد نظر رو به ضعف می‌رود و به صورت تصمیم سی درصدی جلوه‌گر می‌شود. در این صورت آن هفتاد درصد تصمیم و به کدام پدیده تبدیل شده است. یا تصویری که جای خود را به تصور دیگری می‌دهد، این

گونه نیست که آن تصور به تصور دیگری تبدیل شود، بلکه این تصور جدید غیر از آن تصور اولی است.

جهان درون چنین است، اما در جهان طبیعت، اگر مقداری از ماده یک شیء کاهش یابد، آن مقدار کاهش یافته به صورت ماده دیگری درخواهد آمد. خلاصه آن که از نظر جعفری، در بحث از روابط علت و معلولی پدیده‌ها و سنخیت آنها، باید به تفاوت‌های آنها در جهان طبیعت و عالم درون توجه داشت. این مسئله را در بحث از محرک فاعل نیز مورد بررسی قرار داده‌ایم.

کتاب‌نامه

- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۹)، جبر و اختیار، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۹۲)، بررسی افکار هیوم و راسل، مجموعه آثار ج ۳، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، رَحِیقِ مَخْتوم، ج ۳، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، رَحِیقِ مَخْتوم، ج ۱، ج ۹، قم: اسراء.
- حائری، کاظم (۱۴۳۰)، مباحث الاصول، تقریرات سماحه آیه الله العظمی الشهید محمدباقر صدر، قم: دارالشیر.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۸)، جبر و اختیار، نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم: توحید.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۲)، نه‌ایه الحکمه، قم: جامعه مدرسین.
- فیاض، محمد اسحاق (۱۴۳۰)، محاضرات فی اصول الفقه، تقریرات بحث محقق خوئی، قم: موسسه الخوئی الاسلامیه.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۵)، نه‌ایه الحکمه، تصحیح و تعلیق، ج ۳، قم: موسسه امام خمینی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۸)، «جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق»، فصلنامه آیین حکمت، سال اول، ش ۲.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۱)، «اراده آزاد و ضرورت علی با رویکرد فلسفی»، خبرنامه مجمع عالی حکمت اسلامی، ش ۲۲.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۲)، «گزارش تفصیلی دوازدهمین کرسی نظریه پردازی اراده آزاد و ضرورت علی با رویکرد فلسفی»، خبرنامه مجمع عالی حکمت اسلامی، ش ۲۶.

قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۴)، نگاه سوم به جبر و اختیار، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳). تعلیقه علی نهاییه الحکمه، تهران: الزهراء.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸)، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۱-الف) اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار ج ۶، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۱-ب) شرح منظومه، مجموعه آثار ج ۵، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۰) مجموعه آثار، ج ۱۰، تهران: صدرا.

ملاصدرا، محمد (۱۳۸۲) شرح و تعلیقه بر الاهیات شفاء، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر نجفقلی

حبیبی، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

ملاصدرا، محمد (۱۳۸۳) الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه، قم: دارالمعارف الاسلامیه.

نائینی، محمدحسن (۱۴۳۰) اجود التقریرات، تقریر ابوالقاسم خوئی، قم: مؤسسه صاحب الامر.

هاشمی شاهرودی، محمود (۱۴۲۶)، بحوث فی علم الأصول، تقریرات بحث السید الشهد صدر،

قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

Transcendent Philosophy, Na'eeni School, and Muhammad Taghi Ja'fari on Free will and Necessity

*AbdolAllah Nasri*¹

Reception Date: 2013/01/18

Acceptance Date: 2013/02/24

The relation between free will and necessity is one of the most important issues regarding the problem of “free will”. This is because of the rule which indicates that “being not necessary, an event would not be came off”. There has been an ongoing debate among theologians, philosophers and Jurists on whether this rule includes free actions. Sadrain Philosophers believe that this rule is inclusive of human free actions, while followers of the Na'eeni school endorse the opposite. In this article, after reviewing the views of philosophers and jurists on the stages of a free action, I shall explore the question whether human actions, stages of which are understood deterministic, could be regarded as free, and so, whether Na'eenian criticisms against philosophers are justified. Besides, I shall put forth some innovative ideas of Allameh Ja'fari concerning the issue, whose view, while revises some philosophers', is not compatible with that of Na'eeni.

Keywords: will, desire, seeking, freedom, causality, necessity, homogeneity, preponderation, self-supervision

¹ Associate Professor, Allameh Tabataba'i University
(Amir.nasri@gmail.com)

Contents

A Comparison between Swinburne's and Mutahari's views on the Problem of Evil	1
<i>Ghasem purhasan / HamidReza Eskandari Damaneh</i>	
Zagzebski's Theory of Divine Motivation about the Relation of Religion and Morality.....	25
<i>Shima Shahriyari / Mohsen Javadi</i>	
Virtue Ethics and the Relation between Religion and Morality: The viewpoint of Allameh Tabatabaie	51
<i>Gholam Hossein Khedri</i>	
The rise and development of Reward theory in theological approach	73
<i>hamid reza sarvarian / mohammad bonyani</i>	
Allameh Hilli and Thomas Aquinas on semantics of divine attributes	91
<i>Hasan Abasi Hosain Abadi</i>	
Philosophical justification of divine speech in the view of Mulla Sadra	109
<i>Mohsen Pirhadi / Mohammad Reza Karimi Vala</i>	
Critical Analysis of J.L. Schellenberg's Views on the Problem of Divine Hiddenness	133
<i>Sayyed Nasirahmad Hossaini / Abd-al-Rasoul Kashfi</i>	
Transcendent Philosophy, Na'eeni School, and Muhammad Taghi Ja'fari on Free will and Necessity	159
<i>AbdolAllah Nasri</i>	
Index of Volume 12.....	185
Subscription Form.....	193
Abstracts (in English)	195

In the name of Allah the compassionate the merciful

PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion
Vol. 12, No. 2, (Serial 24), Autumn 2014 & Winter 2015

Publisher: Imam Sadiq (p.b.u.h) University

Director: Hoseinali Sa'adi

Editor in Chief: Reza Akbari

Director of Internal Affairs: Sayyed Mohammad Manafiyani

Literary Editor: Mohamad Ebrahim Baset

Director of Executive Affairs: Amir Hossein Mohamadpur

The Editorial Board:

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)

Reza Akbari (professor)

Ahmad Pakatchi (assistant professor)

Mohsen Javadi (professor)

Mohsen Jahangiri (professor)

Najafqoli Habibi (associate professor)

Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)

Mohammad Sa'idi Mehr (associate professor)

Boyook Alizadeh (assistant professor)

Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)

Mohammad Kazem Forqani (assistant professor)

Reza Mohammadzadeh (associate professor)

Zia Movahhed (professor)

Abdollah Nasri (professor)

Hosein Hooshangi (associate professor)

208 Pages / 200,000 RIS

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriat Bridge,
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran
Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology
Tel: 88094001-5 Fax: 88385820 E-mail: pfdin@isu.ac.ir

www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir

Subscription & Distribution: Office of Magazines

P.O. Box: 14655-159

Fax: 88575025