

اختیار انسان از منظر قرآن و فیلسوفان

جعفر انواری*

چکیده

موضوع جبر و اختیار انسان یکی از مهم‌ترین موضوعات در قلمرو تفسیر و فلسفه بهشمار می‌رود که در گذر تاریخ، همچنان مورد پژوهش اندیشمندان بوده است. برخی از آنان انسان را موجودی مجبور پنداشته‌اند، ولی جمهور آنان بر دیدگاه اختیار انسان پافشاری دارند. آیات قرآن نیز به دو دسته تقسیم می‌پذیرند: دسته‌ای جبرنایند و دسته‌ای دیگر به گونه‌ای روشن اختیار را ثابت می‌کنند. فیلسوفان برای اثبات دیدگاه اختیار، از ادله عدالت و حکمت الهی بهره گرفته‌اند. در این میان دیدگاه اختیار با چالش‌هایی روبرو شده که بازترین آنها مسائل مربوط به قضا و قدر و علم پیشین الهی به افعال اختیاری انسان است که برخی در برابر آنها با اظهار عجز از پاسخ و پذیرش ایراد، دیدگاه جبر را برگزیده‌اند. از سوی دیگر در گفتار مفسران و فیلسوفان پرشماری نیز این موضوعات به گونه‌ای صحیح تبیین یافته و سخن مخالفان در بوتۀ نقد نهاده شده است. بدین ترتیب پایه‌های دیدگاه اختیار انسان استوار مانده و هرگونه غبار ایراد و اشکال از چهره این دیدگاه برطرف شده است.

کلیدواژه‌ها: انسان، جبر، اختیار، قضا، قدر، علم پیشین الهی، قرآن، فیلسوفان.

مقدمه

موضوع جبر و اختیار انسان از موضوعات اعتقادی دیرینه‌ای است که از گذشته دور همچون طوفانی افکار و اندیشه انسان‌ها را در نور دیده است، فیلسوفان یونانی و اندیشمندان و متکلمان اسلامی با ژرف‌نگری ویژه‌ای به کاوش در این موضوع پرداخته‌اند و همین موجب آن شده است که این موضوع همچنان در قوس صعود و رو به تکامل پیش رود. نقطه اصلی بحث در این مقال، همان جبر و اختیار و یا تفویض تکوینی است. سخن از مقام تشريع، مجالی غیر از این مقال را می‌طلبد؛ همان‌گونه که تنها افعال ارادی انسان که با حیثیت موجود متفکر از او صادر می‌شوند، موضوع اصلی این بحث‌اند و افعال طبیعی یا افعالی که به رشد انسان مربوط می‌شوند، در حیطه این مباحث نمی‌گنجند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۲). دیدگاه‌هایی گوناگون درباره این موضوع مطرح شده است که در این میان، شعار شیعه بر اثبات اختیار انسان و نفی جبر و تفویض استقرار یافته است. قرآن‌پژوهان پرشماری با بررسی و جمع‌بندی آیات قرآنی، در صدد تثیت دیدگاه اختیار برآمده‌اند و شمار اندکی از آنان نیز برای اثبات نظریه جبر کوشیده‌اند؛ همان‌گونه که جمهور فیلسوفان مسلمان بر دیدگاه اختیار انسان پافشاری دارند و افرادی بر عقیده جبر اصرار می‌ورزند. ما در این نوشتار دیدگاه اختیار انسان را ز دو دیدگاه آیات قرآن و بیان فیلسوفان بررسی می‌کنیم و گرایش به دیدگاه جبر را به چالش کشیده، شباهت جبرگرایان را در بوتة نقد قرار می‌دهیم.

۱. پیشینه بحث

از متون تاریخی و نیز از روایات امامان معصوم علیهم السلام بر می‌آید که موضوع جبر و اختیار تنها در دین اسلام و میان مسلمانان مطرح نبوده، بلکه در امت‌های پیشین نیز جایی برای خویش داشته است. در میان آنان نیز برخی بر این باور بوده‌اند که انسان در انجام کارهایش مجبور، و همه افعالش به خداوند منسوب است. در منابع روایی، «قدریه» را مجوس امت اسلام شمرده‌اند (صدق، ۱۳۵۷، ح ۲۹؛ ابی‌داود، بی‌تا، ح ۴۶۹۳) و این تشبیه حاکی از آن است که مستله جبر میان مجوسان نیز مطرح بوده است و آنان برای سرپوش گذاشتن بر کارهای زشت خود به جبر و

فضا و قدر گرایش داشته‌اند. احتمال دیگری که در این باره مطرح است اینکه مقصود از این جماعت، اهل تفویض (منکران قدر) باشند. در برخی از روایات شیعی، این اصطلاح به همین معنای اخیر، یعنی اهل تفویض به کار رفته است؛ مانند این روایت: «مساکین القداریه أرادوا ان يصفوا الله عزوجل بعده فأخرجوه من قدرته وسلطانه» (صدقه، ۱۳۵۷، ح. ۲۹).

توجه به جنبه سیاسی موضوع نیز امری بایسته است؛ چه اینکه بسیاری از حاکمان بیدادگر در گذر تاریخ همیشه از ایده جبر جانبداری می‌کردند تا ستمگری‌های خود را توجیه کنند؛ تا آنجا که این جمله معروف شد که «الجبر والتشبیه امویان والعدل والتوحید علویان» (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۶۴). بروز اختلاف میان علمای اسلام از همان آغاز درباره موضوع آزادی انسان و توحید افعالی خداوند، عاملی مهم در توجه به این موضوع بوده است و این توجه، با ترجمه آثار فلسفی یونان در عصر خلفای عباسی و مطرح شدن تصوف و عرفان در فرهنگ اسلامی، ابعادی نو به خود گرفت. در آغاز، گروهی به نام «جهمیه» و پس از آن اهل حدیث دیدگاه جبر را مطرح ساختند و سرانجام، دیدگاه جبر فلسفی و عرفانی ظهور و بروز یافت. در برابر این آراء و نظریات، دیدگاه تفویض (وانهادگی) وارد میدان شد. ابوالحسن اشعری و پیروانش با طرح نظریه «کسب»، در صدد طرح راه میانه برآمدند، اما /شعری با طرح این مسئله که کسب انسان نیز مخلوق خداوند است، در نهایت به گونه‌ای دیگر به نظریه جبر گرایید. سرانجام، در برابر این دو گروه، امامان شیعه جبر و تفویض را منکر شدند و حق را امر سومی دانستند و از آن به «امرٌ بين الامرین» تعبیر کردند (ر.ک: بیابانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۱۱). امیر مؤمنان علی علیه السلام فرمودند: «امرٌ بين الامرین لا جبر ولا تفویض» (مجلسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۵۷). در گذر تاریخ برای این روایت تفسیرهای گوناگونی ارائه شده است که صدرالمتألهین آن را این چنین تفسیر می‌کند:

امرٌ بين الامرین به این معنا نیست که فعل عبد مخلوطی از جبر و اختیار است و نه اینکه از جبر و اختیار به طور کلی خالی است و نه اینکه انسان اختیاری ناقص و جبری ناقص دارد و نه اینکه از جهتی اختیار و از جهت دیگری اضطرار دارد یا او

مضطرب است در صورت اختیار؛ بلکه او مختار است از آن حیث که مجبور است و مجبور است از آن حیث که اختیار دارد؛ اختیارش عین اضطرار است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۲، ص ۱۴۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۵). این بحث تا عصر حاضر همچنان یکی از مباحث پرگفت و گوست.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. جبر

جبر در لغت به معنای به کار گرفتن قهر و زور است (ر.ک: زبیدی، بی‌تا، ج ۳، ص ۸۱؛ جوهري، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۰۸)، و در اصطلاح گاهی به منزله «نقیض اختیار» لحاظ می‌شود و به این معنا بر فاعل‌های طبیعی و قسری نیز اطلاق می‌گردد، و گاه به موردی که شأنیت اختیار دارد اختصاص می‌یابد و تنها فاعل مختاری که در شرایط خاص و با تأثیرپذیری از عامل خارجی قوی‌تری اختیار خود را از دست می‌دهد، مجبور نامیده می‌شود. منظور از «فاعل بالجبر» معنای دوم است. از دست دادن اختیار، گاه به معنای اکراه است؛ یعنی انجام کار از روی تهدید که این کار نوعی جبر تلقی می‌شود و گاهی به معنای اضطرار است؛ یعنی انجام کار از روی ناچاری. در آیه ۱۷۳ سوره «بقره» از این نوع اضطرار سخن به میان آمده است: «فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم عليه»؛ هر کسی بدون بخی و تعدی به استفاده از مردار و... اضطرار یابد، گناه کار نخواهد بود [که این تحت تأثیر نوعی عامل درونی و اکراه متأثر از عامل بیرونی است]. در این دو مورد اختیار انسان کاملاً سلب نمی‌شود، بلکه دایره اختیار فاعل، نسبت به شرایط عادی، محدود‌تر می‌گردد و از این رو می‌توان گفت که چنین فعلی در واقع از اجراء‌کننده صادر می‌شود و نسبت آن به شخص اجبار‌شونده، نسبت انفعال است؛ همچنان‌که در مورد فعل قسری، شایسته آن است که فعل به نیروی قاصر نسبت داده شود و جسم مقسوم‌upon تنها منفعل معرفی گردد. هرچند از نظر دستور زبان، جسم مقسوم‌upon فاعل شمرده می‌شود، احکام فلسفی تابع قواعد دستوری نیستند.

۲-۲. اختیار

واژه اختیار نیز معنایی عام دارد که در مقابل جبر محض قرار می‌گیرد و آن عبارت است از اینکه فاعل دارای شعور، کاری را براساس خواست خود و بدون اینکه مقهور فاعلی دیگر شود، انجام دهد. این معنا در فاعل‌های بالقصد و بالعنایه و بالرضا و بالتجلى تحقق می‌یابد؛ زیرا در فاعلیت آنان اجباری وجود ندارد (مصطفی، ۱۳۶۳، ص ۴۵۲). معنای دوم اختیار، ترجیح یکی از گرایش‌های متضاد بر دیگری از سوی فاعل است. معنای سوم، انتخاب کار بر اساس گرایش درونی فاعل بدون فشار خارجی است، در مقابل فعل اکراهی. همچنین معنای چهارم اختیار، انتخاب کار است، هنگامی که بر اثر محدودیت امکانات و در تنگنا واقع شدن فاعل نباشد، در برابر فعل اضطراری. عالی‌ترین مرتبه اختیار از آن خداوند است. سپس مرتبه اختیار مجردات تام قرار دارد؛ اما نفووس متعلق به ماده، مانند نفووس انسان‌ها، دارای مرتبه نازل‌تری از اختیارند. البته همه افعال اختیاری آنان در یک سطح نیست و مثلاً اختیار انسان در ایجاد صورت‌های ذهنی (که از قبیل فعل بالرضا است) بیشتر و کامل‌تر از اختیار وی در انجام کارهای بدنی است (که از قبیل فعل بالقصد است)؛ زیرا کارهای اخیر، نیاز به شرایط غیراختیاری نیز دارند (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۹۳-۹۸).

پیوند اراده با اختیار: اراده گاه به معنای محبت به کار می‌رود و گاه در معنای تصمیم مسبوق به علم و شوق کاربرد دارد. اختیار در مواردی با معنای دوم اراده متراծ می‌گردد و گاه نیز کاربردی خاص‌تر دارد و آن در جایی است که فاعل چند مطلوب متراحم داشته باشد (مصطفی، ۱۳۶۳، ص ۴۵۲-۴۵۳).

۲-۳. قضا و قدر

قضا به معنای پایان دادن کار است؛ چه در گفتار و چه در کردار (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۲۴ق، ص ۶۷۶). قضا در قرآن و دیگر کلمات، کاربردهای گوناگونی دارد که با یکدیگر بسیار متفاوت‌اند؛ گرچه می‌توان میان آنها وجه مشترکی لحاظ کرد. قدر و تقدیر به معنای بیان اندازه و

۱۴۸ □ معرفت فلسفی سال دوازدهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۳

کمیت و مقدار هر چیزی است (ر.: ابن‌فارس، ج ۵، ص ۶۲). به بیانی دیگر، قدر به معنای اندازه گرفتن (معنای مصدری: قدرت الشیء) و به معنای اندازه (اسم مصدری: فالقدر مبلغ کل شیء...) به کار رفته است.

تکاهی فلسفی به قضا و قدر: بدون شک قانون علیت قانونی ثابت است. همچنین موجود ممکن‌الوجود با واسطه یا بدون واسطه، معلول خداوند است. معلول آن هنگام که به علت تامه خود نسبت داده می‌شود، ضرورت و وجوب می‌یابد؛ زیرا هر چیزی تا به حد وجوب نرسد، به مرحله وجود نخواهد رسید، و هر گاه معلول به علت خود نسبت داده نشود، خواه اصلاً به چیزی نسبت داده نشود، مانند ماهیت یا به بعضی از اجزای علت تامه نسبت داده شود؛ حال اگر این نسبت دادن موجب ضرورت و وجوب یافتن این معلول شود، آن علت باید علت تامه باشد و این خلاف فرض است و از آنجاکه ضرورت معین‌کننده یکی از دو طرف امکان است، پس ضرورتی که از ناحیه انتساب به خداوند بر سلسله ممکنات گستردۀ می‌گردد، قضایی است عام که وجود هریک از موجودات را در ظرف خود به دنبال دارد و ضرورت مخصوص هر موجودی قضای خاص آن شمرده می‌شود. مقصود ما هم از قضا همین برداشتن ابهام و تردید است که از راه تعیین یکی از دو طرف امکان تحقیق می‌پذیرد و از اینجا به دست می‌آید که قضا از صفات فعلیه خداوند است که از مقام فعل انتزاع می‌گردد؛ از آن جهت که با علت تامة خود نسبت دارد. برخی از بزرگان، قضا و قدر را برابطه علی و معلولی میان موجودات تطبیق داده‌اند: اگر چیزی با علل ناقصه ملاحظه شود که نسبت آن امکانی خواهد بود، «قدر» نامیده، و اگر با علت تامه سنجیده شود، نسبت آن ضروری است و «قضا» خوانده می‌شود؛ یعنی اگر معلول را با تک‌تک اجزای علت تامه یا با تمام آنها غیر از جزء اخیر در نظر بگیریم، نسبت همان امکان بالقياس می‌گردد و هرگاه با تمام علت تامه ملاحظه شود، نسبت ضرورت بالقياس خواهد بود. گرچه این تطبیق امری پذیرفته است، آنچه در این مجال باید بدان توجه داشت، همان ارتباط سلسله اسباب و مسیبات با خداوند سبحان است؛ زیرا قضا و قدر در تقسیم صفات الهی به صفات ذات و فعل، از صفات فعل شمرده می‌شوند و باید باهمین عنوان کانون بحث قرار گیرند (صبحان، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۴۲).

۳. بازتاب دیدگاه‌ها در قرآن مجید

۱-۳. جبر

بشرکان دارای عقاید فاسدی بودند که باور به جبر از جمله آن عقاید به شمار می‌آید. قرآن در آیاتی چند از این موضوع پرده بر می‌دارد؛ همچنان‌که ظاهر پاره‌ای از آیات دیگر نیز از صواب بودن این رأی حکایت دارد. در این مجال به بررسی چند آیه از آن آیات بسنده می‌کنیم:

الف) آیه ۱۴۸ سوره «انعام»: «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا أَبَاوْنَا...»؛
کسانی که شرک می‌ورزند چنین می‌گویند که اگر خداوند نمی‌خواست، نه ما و نه پدرانمان
بشرک نمی‌شديم. اين آيه شريفيه استدلال آنان بر شرک خودشان را بازگو می‌فرماید که می‌گویند:
همه اينها به خواست خداوند بوده است؛ اگر خداوند غير از اين را می‌خواست ما به ناچار همان را
بر می‌گزيديم. قرآن در پاسخ آنان می‌فرماید: اگر بنا بر اين بود که خداوند شما را به کاري مجبر
سازد، همانا شما را براي ايمان و هدایت مجبور می‌ساخت (ر.ک: طباطبائي، ۱۴۳۰، ج ۷، ص ۳۶۶)؛
ب) آیه ۳۵ سوره «نحل»: «وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ»؛
کسانی که شرک ورزیدند، چنین گفتند که اگر خداوند می‌خواست، ما غير او را عبادت نمی‌كرديم.
آنان در اين گفتار عبادت نکردن خود را وابسته به اراده تکويني خداوند دانسته‌اند و بدويهي است
که اراده تکويني الهی هرگز از مراد تخلف نمی‌پذيرد (ر.ک: همان، ج ۱۲، ص ۲۳۹). در نتيجه
انسان‌ها در انجام کارهای خود از خود اختیاري خواهند داشت؛

ج) آیه ۲۰ سوره «زخرف»: «وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَا هُمْ»؛ و چنین گفتند: اگر
(خدای) رحман می‌خواست، ما آنها را عبادت نمی‌كرديم. استدلال به اين آيه و نقد آن بهسان آيه
۱۴۸ سوره «انعام» است (ر.ک: همان، ج ۱۸، ص ۹۱).

آياتی نیز در ظاهر حاکی از اثبات جبرند مانند آیه ۹۶ سوره «صفات»: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا
تَعْمَلُونَ»؛ خداوند شما و آنچه را بر می‌سازيد آفریده است. اگر مراد اين باشد که انجام کارهای
آنان مستقيماً به خداوند نسبت داده می‌شود و اراده آنان در کارها اثری ندارد، اين همان دیدگاه
جبر خواهد بود (ر.ک: همان، ج ۱۷، ص ۱۵۰).

۱۵۰ □ معرفت فلسفی سال دوازدهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۳

همچنین است آیه ۴۳ سوره «نجم»: «وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى»؛ و اوست که می خنداند و می گریاند. ظاهر این آیه حکایت از آن دارد که وجود این فعل در انسان به اراده الهی است و انسان در انجام آنها نقشی ندارد. علامه طباطبائی این برداشت را چنین نقد می کند که تعلق اراده الهی به کار انسان، موجب بی اثر شدن اراده او نخواهد بود، بلکه کارهای انسان از اراده او سرچشم می گیرند؛ اما اراده او در طول اراده خداوند است نه در عرض آن تا دیدگاه جبرگرایان به اثبات برسد؛ همچنان که نمی توان گفت کار انسان مخلوق اوست و اراده خداوند در آن دخالتی ندارد تا دیدگاه باورمندان به تفویض (معتلله) اثبات شود (ر.ک: همان، ج ۱۹، ص ۴۹).

به علاوه می توان به آیاتی اشاره کرد که مشیت و اراده انسان را محکوم مشیت و اراده خداوند می دانند (تکویر: ۲۹)؛ کارهای انسان را مشروط به اذن الهی برمی شمارند (یونس: ۱۰۰)؛ انجام کار را از انسان نفی می کنند و به خداوند نسبت می دهند (انفال: ۱۷) و نیز آیاتی که درباره قضا و قدر وجود دارند دال بر اینکه هیچ چیز خارج از حوزه های قضا و قدر الهی تحقق نمی یابد (بقره: ۱۱۷؛ آل عمران: ۴۷؛ مریم: ۳۵؛ غافر: ۶۸ و...). باید دانست که قاهریت مشیت و اراده و اذن و قضا و قدر خداوند درباره انسان، به معنای نفی اختیار نیست. اگر این امور را جانشین اختیار بدانیم، اختیار نفی می گردد؛ یعنی یک کار یا باید به اراده ما انجام شود یا به اراده خداوند، که در صورت دوم، اراده خداوند، اراده انسان را نفی می کند؛ ولی اراده خدا و انسان نه در عرض هم، بلکه در طول یکدیگرند. کاری که با اراده انسان انجام می یابد، با مبادی و آثارش یکجا تحت اراده خداوند است. کار ما با اراده ما رابطه علی و معلومی (جزء العلة) دارد. همین علت و معلوم و مبادی دیگر، همه متعلق اراده الهی اند. علت قریب و مباشر این کار، اراده انسان است؛ پس اراده الهی در طول اراده انسان است (ر.ک: مصباح، ص ۱۳۷۶، الف، ۳۷۳). اراده خداوند به اراده انسان تعلق می گیرد نه به مراد انسان. خداوند اراده فرموده که انسان دارای اراده باشد، اما مراد او با اراده خودش شکل می گیرد و بنابراین جبر لازم نمی آید. پس اصل اینکه ما اراده داشته باشیم، خواست خداوند است؛ اما اینکه اراده ما به چه چیزی تعلق گیرد، به خود ما ارتباط دارد.

۲-۳. اختیار

دیدگاه اختیار نیز در آیات قرآنی بازتابی گستردۀ دارد که ما به بررسی برخی از آن آیات خواهیم پرداخت:

الف) آیه ۱۰۴ سوره «انعام»: «فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا»؛ هر که بینا گشت به سود خود اوست و هر که کور شد به زیان خود اوست. این جمله خطابی است از سوی پیامبر اکرم ﷺ به مشرکان مبني بر اينکه شما در گزینش راه خود آزاد و مختار هستید؛ اگر می خواهید از اين حجت‌های الهی کسب بصیرت کنید یا چشم خود را به روی اينها ببنديد، بدانيد نتيجه اين گرینش به خود شما بازمی‌گردد (ر.ک: طباطبائی، ج ۱۴۳۰، ق ۷، ص ۲۰۳). اين آيه به روشني بر مختار بودن انسان دلالت دارد؛

ب) آیه ۱۵ سوره «اسراء» «مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضْلُلُ عَلَيْهَا»؛ هرکس هدایت یافته، همانا به سود خود هدایت یافته است و هرکس گمراه گردد همانا به زیان خود گمراه گشته است. در مواردی که بشر جز از راه نبوت به تکاليف الهی دست نمی‌يابد، خداوند پیامران را حجت بر انسان‌ها قرار داده است که با اين اتمام حجت راه برای عذاب کسانی که از تکاليف الهی سريچجی می‌کنند هموار خواهد شد (ر.ک: همان، ج ۱۳، ص ۵۷). دلالت اين آيه نيز بر اختیار انسان بسيار روشن است؛

ج) آیه ۳ سوره «انسان»: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»؛ ما راه را به او نشان داديم، يا سپاسگزار خواهد بود يا ناسپاس. راهي که انسان بدان هدایت می‌شود راهي است اختیاري. شکر و کفر هم در محدوده اختیار قرار می‌گيرند و اوست که با اختیار خود و به دور از هرگونه اکراه و اجبار هرکدام را بخواهد برمی‌گزیند (ر.ک: همان، ج ۲۰، ص ۱۲۲)؛

د) آیه ۲۹ سوره «كهف»: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءْ قَلِيلٌ مِنْ وَمَنْ شَاءْ فَأُكْفَرُ»؛ بگو حق از پروردگارたن [رسیده] است، پس هر که بخواهد ايمان آورد و هر که بخواهد کفر ورزد. افراد در ايمان آوردن و کفر ورزیدن آزاد و داراي انتخاب‌اند و ايمان يا کفرشان، سود و زيانی برای خداوند ندارد. دلالت اين آيه بر اثبات دیدگاه اختیار، بسيار روشن است.

کوتاه سخن اینکه مجموع آیاتی که در زمینه آزمایش، وعد، وعید، بشارت، انذار، عهد و میثاق خداوند با مردم و مواردی از این دست سخن گفته‌اند، به روشنی دلالت بر اختیار دارند؛ زیرا بدون اختیار، این عناوین معنای صحیحی نمی‌یابند.

۴. موضوع اختیار در گفتار فلاسفه

فلسفه اسلامی پیش از صدرالمتألهین موضوع امر بین امرین (اختیار انسان) را چنین تفسیر می‌کردند که فعل، معلول انسان است و انسان معلول خداوند است. معلول معلول یک چیز، معلول همان چیز خواهد بود؛ پس فعل انسان معلول خداوند است. از آنجاکه اراده الهی به وجود انسان با همه شئون او تعلق می‌یابد که یکی از آن شئون، همان اراده و اختیار اوست، پس کار ارادی انسان نیز متعلق اراده خداوند است؛ اما از آنجاکه اراده انسان در طول اراده خداوند قرار دارد، می‌توان فعل را به هر دو نسبت داد. البته اصول و مبانی این دسته از فیلسوفان، پیوند علیت را به گونه‌ای شفاف تبیین نمی‌کند تا عدم استقلال انسان در وجود و اراده‌اش را به اثبات برساند. بنابراین صدرالمتألهین وارد میدان می‌شود و می‌گوید: معلول عین الربط به علت هستی بخش است و از خود هیچ استقلالی ندارد. هرگز چنین نیست که وجود معلول رابطی باشد؛ بلکه معلول ربط محض است، نه وجود داری ربط. با این بیان چهره موضوع دگرگون شد و از اتقان بیشتری برخوردار گشت (ر.ک: مصباح، ۱۳۶۳، ص ۴۵۷). حال با توجه به این نکته، اگر وجود معلول عین تعلق به علت باشد، افعال اختیاری او نسبت به علت همان نسبت را می‌یابد. نتیجه اینکه افعال اختیاری انسان، همان‌گونه که انتساب حقیقی به خود دارند، به علت نیز چنین انتسابی خواهند داشت و هر دو انتساب، حقیقی است. پس هر گاه افعال اختیاری را با توجه به خود انسان در نظر بگیریم، می‌یابیم که حقیقتاً این افعال از او صادر شده‌اند و هرگاه به عین تعلق بودن وجود انسان و افعال اختیاری‌اش توجه کنیم، درمی‌یابیم که فاعل قریب همان علت است (ر.ک: اسماعیلی و فولادی، ۱۳۹۱). در قالب برهانی می‌توان گفت حد وسط برهان امتناع جبر، حکمت و عدالت و دیگر اسمای حسنای الهی است؛ با این توضیح که عرصه پاداش و کیفر

خداآوند حکیم عادل که در بهشت و دوزخ ظهور می‌یابد، به نوعی زمینه‌ساز اختیار آدمی است؛ زیرا اگر انسان را در افعالش مجبور بدانیم، دیگر مجالی برای عذاب او باقی نخواهد بود؛ چراکه این مصدقاق روشن ظلم است و از خداوند عادل هیچ‌گونه ظلمی سر نمی‌زند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳). همچنین با در نظر گرفتن حکمت الهی، عقیده به جبر رنگ می‌بازد؛ زیرا طبق آیات قرآن، اولاً آفرینش انسان و جهان بیهوده نیست؛ ثانیاً هدف از آفرینش جهان، فراهم شدن زمینه آزمایش و انتخاب آزاد برای انسان، معرفی شده است (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۳۵)؛ ثالثاً با اعتقاد به جبر، فرستادن پیامبران الهی و صدور امر و نهی و جعل ثواب و عقاب کاری لغو خواهد بود که صدور آن از خداوند حکیم ناممکن است. به قول مرحوم نراقی:

گر نباشد اختیار، آید خطأ
امر و نهی و وعده و زجر و عطا

۵. جبر فلسفی (چالش‌های دیدگاه اختیار)

۱-۵. شبۀ اول: علیت

وجود، مساوی با ضرورت است. هیچ موجودی با وصف امکان خاص، تحقق نمی‌یابد «الشیء ما لم يجب لم يوجد». امکان خاص، حالت تساوی وجود و عدم است. ممکن‌الوجود برای تتحقق باید به مرز وجوب برسد. این قانون شامل افعال انسان نیز می‌شود. با توجه به این قاعده، دیگر اختیار در افعال انسان جایی نخواهد داشت؛ زیرا فعل وقتی اختیاری است که هر دو حالت وجود و عدم در آن ممکن باشد؛ اما اگر وجوب یافتد، بالجبر وجود نیز خواهد یافت.

پاسخ‌ها به شبۀ:

پاسخ اول: برخی متکلمان در مقام دفاع از دیدگاه اختیار، با مردود شمردن این قاعده، قایل به اولویت شده‌اند؛ یعنی برای تتحقق موجودات، نیازی به ضرورت یافتن نیست، بلکه اولویت کافی است. این پاسخ ناتمام است؛ چه اینکه قول به کفایت اولویت ناصواب است. در کتاب‌های فلسفی در تبیین قاعده «الشیء ما لم يجب لم يوجد»، بطلان قول به اولویت نیز تبیین شده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۵۸). مرحوم سبزواری این موضوع را چنین بیان کرده است:

لا يوجد الشيء با ولويه

غيريه تكون او ذاتيه

(سبزواری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲).

این بیت بدین معناست که هیچ موجودی با اولویت تحقق نمی‌یابد؛ خواه این اولویت غیری باشد یا ذاتی. اولویت در تحقق موجودات کافی نیست؛ زیرا اولاً اگر علت به ماهیت وجود ندهد، قهرآ ماهیت با فرض وجود علت هنوز در حالت تساوی‌الطرفین باقی است؛ ثانیاً اگر حالت تساوی‌الطرفین باقی باشد، موجود شدن آن موجود مورد سؤال است که چرا وجود یافت؟؛ ثالثاً با فرض طرح این پرسش، معلوم می‌شود علت در حقیقت علت نبوده است؛ رابعاً اینکه علت، علت نباشد خلاف فرض است. نتیجه اینکه حتماً باید علت، ماهیت را به حد وجوب برساند (مصطفی، ۱۳۷۶ ب، ج ۲، ص ۲۳۹).

اولویت به دو قسم ذاتی و غیری تقسیم می‌پذیرد:

۱. اولویت ذاتی که خود دارای دو تفسیر است: (الف) اولویتی که مقتضای ذات ماهیت است، یعنی ماهیت، خودش علت این اولویت است؛ (ب) اولویت لازم ماهیت که از آن انفکاک نمی‌پذیرد؛
۲. اولویت غیری: اولویتی است که در آن، معلوم امری غیر از ماهیت است و حصول آن برای ماهیت به علتی غیر از آن استناد می‌یابد (همان، ص ۲۴۹)؛

پاسخ دوم: برخی از اندیشمندان راه حل این مشکل را در نفی عمومیت این قاعده دانسته‌اند.

آیت الله خوئی بر این باور است که این قاعده تنها درباره علل و معالیل طبیعی صادق است. برای مثال، اراده، علت تامه برای حرکت عضلات و انجام فعل نیست، بلکه فعل با وجود اراده همچنان در اختیار نفس قرار دارد که می‌تواند آن را انجام دهد یا انجام ندهد. اگر اراده علت تامه انجام فعل باشد، دیگر نفس بر بدن تسلطی نخواهد داشت و این بر خلاف وجدان و برهان است. آنچه فلاسفه را بر آن داشته که اراده را علت تامه فعل بدانند، قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» است که آن را در همه افعال ارادی و معلول‌های طبیعی جاری دانسته‌اند؛ ولی اراده نه علت تامه فعل است و نه جزء‌العله آن؛ زیرا حتی با وجود اراده، باز فعل در اختیار انسان است و بنابراین جبر لازم نمی‌آید.

شہید آیت‌الله صدر نیز چنین نگاشته است:

این قاعده برهانی نیست، یعنی هیچ برهانی بر اثبات آن اقامه نشده است، بلکه امری است وجودی و فطری، و عقل با فطرت خود چنین حکم می‌کند که برای تحقیق یک موجود ممکن یکی از دو امر کافی است یا به حد وجوب بالغیر برسد یا اینکه سلطنتی در کار باشد؛ یعنی اگر ذاتی در عالم، مالک سلطنت باشد، عقل با فطرت سالم خود می‌گوید این سلطنت برای وجود کافی است و از همین جا مفهوم اختیار را انتزاع می‌کند. ما این سلطنت را در نفس خود می‌یابیم؛ به این معنا که با وجود شوق فراوان به انجام کاری، ناخواسته به انجام آن اقدام نمی‌کنیم؛ بلکه همچنان با خواست خود آن را انجام می‌دهیم. پس سلطنت با اختیار مساوی است و در صدور فعل کافی است (ر.ک: صدر، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۰-۳۷).

تقد و بررسی: در اینجا باید حوزهٔ دو بحث از هم تفکیک شود:

۱. اثبات این قاعده (به دلیل رعایت اختصار، بحث اثبات را به بیان علامه طباطبائی ارجاع می‌دهیم) (طباطبائی، ۱۳۶۲، فصل پنجم، ص ۵۸)؛

۲. پاسخ به شبهه: اولاًً اختصاص دادن مورد این قاعده به علل و معالی طبیعی (دیدگاه آیت‌الله خوئی) پذیرفتی نیست؛ زیرا در ملاک و معیار این قاعده تفاوتی بین فاعل‌های طبیعی و ارادی وجود ندارد (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ص ۹۱)؛ یعنی چون قاعده از قواعد عقلی است، هرگز تخصیص در آن راه ندارد؛ ثانیاً پذیرش این قاعده با پذیرش دیدگاه جبر تلازمی ندارد؛ زیرا مفاد این قاعده این است که علت تامة هر معلولی باید موجود باشد که با وجود آن، عقل عنوانی را انتزاع می‌کند که عبارت است از «وجوب»؛ اما در افعال اختیاری انسان، علت تامة جز با اراده انسان تحقق نمی‌یابد. اراده انسان جزئی از اجزای علت تامة است. پس با احتساب اراده، علت تامة فعل تحقق یافه و به مرز وجوب رسیده است و قهرآ این فعل از اختیاری بودن خارج نمی‌شود؛ زیرا فعل اختیاری آن است که به اراده فاعل استناد داشته باشد و در اینجا این استناد وجود دارد؛ اما پس از آنکه شخص اراده کند [و از انجام کار منصرف نشود]، دیگر سخن گفتن از

۱۵۶ □ معرفت فلسفی سال دوازدهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۳

اختیار نارواست. این همانند آن است که فاعل پس از انجام کار اختیار داشته باشد که آن را در ظرف خودش معدوم سازد که این امری است ناممکن. پس با وجود اراده بر انجام کار، دیگر اختیار مورد نخواهد داشت، جز نسبت به ابقاء آن در مرحله بعد. نتیجه اینکه فعل، وجوب بالغیر می‌یابد، اما این وجوب از سوی فاعل مختار است (مصطفی، ص ۱۳۷۶الف، ۳۸۱).

به بیانی دیگر، معنای اختیاری بودن این نیست که نسبت فعل به وجود و عدم حتی حین صدور هم تساوی باشد؛ زیرا اگر تساوی باشد، صدور فعل ناممکن خواهد بود؛ بلکه فعل اختیاری نیازمند علت تامه است، که با اراده محقق می‌شود. اصولاً این قاعده، به جبر فعلی اشاره دارد که از ناحیه فعل به فعلش داده می‌شود و جبر فعلی با جبر فعلی تلازمی ندارد. وجوب معلول از ناحیه فعل و علت به وجود می‌آید و امکان ندارد که وجوب از معلول به علت سرایت کند؛ زیرا معلول متأخر از علت است و اگر در آن تأثیرگذار باشد، لازم می‌آید متأخر متقدم شود که این محال است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۰). از آنجاکه واقعیت اختیار این است که عامل دیگری جز اراده‌اش در انجام فعل انسان تأثیرگذار نباشد، حتی با وجود اکراه، باز اختیار فلسفی وجود دارد. پس اگر فعل با اراده شخصی انجام شد، اختیاری است. در نتیجه قاعده الشیء ما لم يجب، هیچ ربطی به جبر ندارد. اگر علت تامة چیزی موجود باشد، آن چیز تحقیق می‌یابد و اگر نباشد، اصلًا علتی در کار نیست. خداوند ما را به گونه‌ای آفریده است که هرگاه میل داشته باشیم، فعلی را انجام می‌دهیم و این همان اختیار است (کفتاری از استاد مصباح). پس این شبیه از اساس ناکارآمد است. بحث مهمی که در این مجال باید ملاحظه شود، بحث درباره اختیاری بودن اراده است؛ زیرا اگر این موضوع روشن نشود، اساس این بحث به چالش کشیده خواهد شد؛ چراکه ممکن است گفته شود رکن هر فعل اختیاری به اراده است، اما خود اراده اختیاری نیست؛ و گرنه لازم می‌آید مسبوق به اراده‌ای دیگر باشد که نقل کلام می‌شود در آن اراده. اگر در موردنی این سلسله متوقف گردد، در این اراده اخیر که مسبوق به اراده دیگری نیست باید ملتزم به جبر شویم و اگر سلسله اراده متوقف نگردد، تسلسل لازم می‌آید. به بیانی دیگر فعل اختیاری آن است که مسبوق به اراده باشد؛ اما خود اراده این چنین نیست. برخی برآن‌اند که در فعل اختیاری ابتدا تصور فعل می‌شود

و پس از آن تصدیق به فایده. در مرحله بعد به طور قهری شوق پدید می‌آید. پس اگر شرایط فراهم و موانع مفقود باشند، اراده به طور جبری پدید می‌آید و اگر شرایط فراهم نباشند یا مانع در کار باشد، پیدایش اراده محال خواهد بود. پس با پذیرفتن قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد، پذیرفتن دیدگاه جبر امری بایسته است. همچنین اگر ضرورت معلول را در رابطه با علت تامه بپذیریم، پذیرفتن جبر حتمی است. ما برای اختیاری بودن فعل به وجودان مراجعه می‌کنیم. وجودانیات خود راه و برهانی برای اثبات مدعی‌اند (فیاضی، ۱۳۹۳/۳/۲۱).

محققان عرصهٔ فلسفه و اصول، مانند صدرالمتألهین، آخوند خراسانی، محقق حائری، علامه طباطبائی، آیت‌الله خوئی و امام خمینی^ت (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۰۷)، هر کدام با بیانی در مقام پاسخ به این شبهه برآمده‌اند که نقل و نقد همه آنها از حوصله این نوشتار بیرون است. از این‌رو به تبیین یک پاسخ بسنده می‌کنیم. اراده جزء اخیر علت تامة فعل است که با تحقق آن، فعل ضرورت می‌یابد و این با اختیار نفس پیش از اراده تنافی ندارد؛ زیرا می‌تواند در آثار و عواقب فعل بیندیشد و دیگر آن را اراده نکند؛ اما چه‌بسا با خواست خود در این وادی گام نهد و فهراً با تحقق اراده، انجام فعل ضرورت می‌یابد. این به معنای سلب اختیار از انسان نیست؛ چون این ضرورت از ناحیهٔ اختیار پدید آمده است؛ مانند اینکه کسی خود را از مکانی بلند بیندازد. گرچه پس از سقوط، دیگر شخص اختیاری در کار خود ندارد، هرگز این کار جبری شمرده نمی‌شود؛ زیرا مقدمات آن با اختیار انجام یافته است. ما در اینجا سر دوراهی قرار داریم؛ یا باید بگوییم فعل با وجود اراده بر آن وجوب نمی‌یابد که قهراً جبری هم نیست، یا باید بگوییم فعل با وجود اراده وجوب می‌یابد، اما اراده خود فعلی است که ذاتاً اختیاری است. با این دیدگاه اخیر می‌توان به حل مشکل اختیاری بودن اراده دست یافت (همان، ص ۳۱۵).

۲-۵. شبۀ دوم: ممکن‌الوجود مقدور خداوند

کار انسان فی حدنفسه ممکن‌الوجود است؛ و هر ممکنی، مقدور خداوند است؛ و هر چیزی که مقدور خداوند باشد، دیگر مقدور انسان نخواهد بود؛ زیرا اجتماع دو قدرت بر مقدور واحد محال است.

پاسخ‌های شبهه:

پاسخ اول: با نگاه دقیق فلسفی، نسبت صدور یک فعل به انسان و به خداوند به گونه حقيقةٌ صحیح است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۴).

پاسخ دوم: فعل انسان گرچه مقدور خداوند است (زیرا مبادی آن به دست اوست)، مقدور انسان نیز هست؛ چون هر امر مقدوری در خارج وجود وجود ندارد تامیان دو قدرت تنافی به وجود آید. ممکن است یک فعل مقدور چند فاعل باشد. البته قدرت بر فعل با صدور آن تفاوت دارد (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۶).

۳-۵. شبهه سوم: علم پیشین الهی

بحث درباره علم خداوند یکی از دشوارترین مباحث فلسفه الهی است که در تاریخ فلسفه و کلام پیشینهای دیرین دارد. برخی از فلاسفه، علم به ذات و مخلوقات را عین ذات الهی دانسته‌اند و بعضی علم به ذات را عین ذات، و علم به مخلوقات را صورت‌هایی قائم به ذات و خارج از آن شمرده‌اند. برخی نیز علم به مخلوقات را عین وجود آنها دانسته‌اند. حق این است که ذات الهی در عین وحدت و بساطتی که دارد، هم عین علم به ذات خویش است و هم علم به همه مخلوقات، اعم از مجرد و مادی (مصطفباح، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۱۰). دیدگاه باورمندان به علم الهی، متعدد و گوناگون است که علّامه طباطبائی بالغ بر ده دیدگاه از آنها را در بوتةٌ نقد نهاده است و بر این نظر تأکید کرده که خداوند به همه موجودات در مرتبه ذات متعالی خود علم تفصیلی در عین اجمال و علم اجمالي در عین تفصیل دارد. علم پیش از ایجاد که همان علم اجمالي در عین کشف تفصیلی در مرتبه ذات باری تعالی است و علم تفصیلی به آنها در مرتبه ذاتشان که همان علم بعد از ایجاد است (طباطبائی، ۱۳۶۲، مرحله دوازدهم، فصل یازدهم، ص ۲۸۹). نتیجه اینکه همه موجودات (چه کلی و چه جزئی) در گذشته و آینده در گستره علم خداوند قرار دارند.

ویژگی‌های علم الهی: ارائه تعریف دقیق و جامع از علم الهی و اختیار بسیار دشوار است؛ چه اینکه در هر دو مورد دیدگاه‌های متنوع و متعارضی وجود دارد. در این مجال تنها به ویژگی‌های علم

الهی که تقریباً مورد اتفاق است می‌پردازیم که از این قرارند:

الف) مطلق و نامحدود بودن: علم الهی از هر محدودیتی به دور است؛ گذشته، حال و آینده از آن جهت که معلوم خداوند هستند، یکسان‌اند؛

ب) گسترگی گستره: گستره علم الهی افزوون بر کلیات، جزئیات را نیز دربر می‌گیرد؛ پس حوادث جزئی و رفتارهای خاص انسان‌ها در حوزه علم الهی قرار دارند؛

ج) واقع‌نمایی: وقوع خطا در علم الهی امری است محال. بنابراین محل است علم خدا با متعلق آن (مثلاً رفتاری خاص که در زمانی معین رخ می‌دهد)، سازگار نباشد (سعیدی‌مهر، ۱۳۸۸).

تبیین شبهه: از آنجاکه علم خداوند عین ذات اوست (توحید در صفات) و هرگونه محدودیتی از دایره علم و ذات او به دور است، پس علم او به آینده همچون علم او به گذشته‌ها است. از این‌رو همه کارهای انسان از ازل تا به ابد همچنان معلوم اوست و آگاهی خداوند از کارهای انسان، مجبور بودن او را به دنبال دارد؛ زیرا اگر علم خداوند به انجام کاری تعلق یابد و او با داشتن اختیار ترک آن فعل را برگزیند، یا به عکس اگر در علم خداوند این باشد که او فعلی را ترک خواهد گفت اما او با اختیارش آن را انجام دهد، در هر دو صورت علم خداوند بر خطا رفته و در حقیقت علمی در میان نبوده است. از آنجاکه علم از صفات ذاتیه اوست که نه تغییر می‌پذیرد و نه تخلفی در آن راه می‌یابد، پس باید همان‌گونه که او می‌داند کار به انجام برسد یا ترک شود و دیگر انسان حق انتخاب و گزینش نداشته باشد و این همان دیدگاه جبر است. به یانی دیگر، مسئله این نیست که اگر کسی از قبل به وقوع چیزی علم داشته باشد، این علم پیشین به نوعی سبب وقوع آن حادثه آینده می‌شود. ادعای علم به چیزی، طبعاً به معنای علم به صدق آن تفسیر می‌شود. خداباوران سنتی جانب احتیاط را فرو نگذاشته و فرض کرده‌اند که خداوند باید آینده را حدس بزنند و یا به طور ظنی تشخیص دهد. در مقابل، اغلب خداوند را معصوم یعنی مصون از خطا دانسته‌اند. ریچارد سورابجی می‌گوید:

اگر علم خطا ناپذیر خداوند به عمل ما پیشاپیش موجود باشد، نمی‌توانیم طوری عمل کنیم که خداوند درباره عملی که می‌خواهیم انجام دهیم حکم متفاوتی داشته

۱۶۰ □ معرفت فلسفی سال دوازدهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۳

باشد؛ حکم وی از قبل موجود است و نمی‌توان تأثیر [و تغییری] در گذشته ایجاد کرد... بر طبق این دیدگاه، به موازات گسترش دامنه و دقت این منظر فرضاً خطاناپذیر خداوند، اختیار [مخلوقات] هرچه بیشتر مورد تهدید قرار می‌گیرد... این مسئله حیرتزا در فلسفه خداشناسی، برای کسی مطرح است که لااقل با این رأی که انسان بهره‌ای از اختیار دارد، به گونه‌ای همدلی داشته باشد. اگر بدیهی باشد که هیچ اختیاری در کار نیست، مسئله آشمنی دادن اختیار با علم پیشین الهی هم در میان نخواهد بود (تالیافرو، ۱۳۸۲، ص ۱۹۶).

فخررازی که فضای ذهنی در اشغال این شبهه قرار داشت، چنین می‌گوید:

اگر تمام عاقلان گرد هم آیند، از پاسخ دادن به این اشکال ناتوان خواهند بود؛ مگر اینکه ایده هشام را برگزینند و علم خداوند به اشیا (پیش از تحقیق آنها) را انکار کنند (ر.ک: ایجی، ۱۴۱۲، ج، ۸، ص ۱۵۵).

البته شیخ مفید پیش‌تر در رد این اتهام به هشام سخن گفته و آن را اتهام معزله شمرده است. وی گفتارهای عالمانه هشام در مباحث امامت را گواه واهی بودن این اتهام می‌داند (مفید، ۱۳۷۲، ص ۳۴).

پاسخ‌های شبهه:

پاسخ اول: هر علمی از معلوم خود حکایت دارد؛ پس علم و معلوم با هم تطابق دارند. اصالت در این تطابق از آن معلوم است؛ زیرا اگر معلوم موجود نباشد، علم به آن هم وجودی نخواهد داشت (حلی، ۱۴۱۴، ص ۱۲۲). این پاسخ در جمله‌ای کوتاه چنین آمده است: «العلم تابع» (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ص ۳۰۷). این پاسخ چنین نقد شده است: «تابعیت علم نسبت به معلوم در علوم انفعالی و حادث مورد می‌یابد؛ اما در علم الهی که سبب وجود موجودات می‌باشد راه ندارد؛ زیرا سبب هرگز تابع مسبب خود نخواهد بود» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۴)؛ یعنی چون علم خداوند از نوع علم فعلی است که سبب تحقق معلوم می‌شود، پس تابع معلوم نیست. در هر فاعل بالتجلي و بالعنایه‌ای، امر از همین قرار است (موسوی خمینی، ۱۴۱۸، ص ۹۳).

علّامه طباطبائی این دیدگاه را از جهت زیربنا و روبنای فکری اش، چنین به نقد می‌کشد:

اولاً فرض ثبوت ماهیت در ازل دارای این پیامد است که ماهیت بر وجود مقدم باشد، درحالی که ماهیت هرگز اصالت و تقدیمی ندارد: «ان الوجود عندهنا اصیل دلیل من خالفنا علیل» (ر.ک: سبزواری، بی‌تا، ص ۱۰)؛

ثانیاً در مجموعه این گفتار علم خداوند از نوع حصولی ترسیم شده است و این ایده‌ای ناصواب است؛ چراکه موجودات، پیش از پیدایش در پرتو علم حضوری الهی قرار می‌گیرند. این علم عین ذات است. پس موجودات در پرتو علم حضوری قرار دارند که این علم، همان عین وجود اشیاست (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۵، ص ۲۵۴). به بیانی دیگر، علم الهی به هر حادثه و کاری که تعلق می‌گیرد، وجود و تحقق آن مطابق علم الهی ضرورت می‌یابد نه اینکه آن فعل به گونه‌ای مطلق معلوم خداوند باشد؛ زیرا تحقق فعل مطلق نیست، بلکه همراه با شرایط است. اختیار و انتخاب نیز از جمله شرایط فعل اند که مورد تعلق علم خداوند قرار می‌گیرند. با این فرض چگونه می‌توان به جبری بودن فعل باور داشت؟ (همان، ج ۱۱، ص ۲۱)؛

پاسخ دوم: گرچه علم الهی سبب و مقتضی انجام فعل از سوی انسان است، سبب آن فعلی خواهد بود که با قدرت و اختیار انسان تحقق یافته باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۵) و همین مقدار در اختیاری بودن فعل کافی است؛ زیرا فعل اختیاری آن است که مسبوق به اختیار باشد و لازم نیست این اختیار، خود مسبوق به اختیار باشد (سبزواری، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۸۵). احاطه خداوند بر هر چیزی احاطه بر آن است با همان وضعیت. هر فعل اختیاری خودبه‌خود اختیاری است و با همین وضع محاط و منسوب به خداوند و انسان است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۴). به بیانی دیگر، علم خداوند هرگز به همه موجودات در یک عرض و رتبه تعلق نمی‌گیرد تا علیت از همه آنها سلب و تنها به خداوند نسبت داده شود؛ بلکه علم الهی به نظامی تعلق یافته است که بر اساس علیت استوار است و بدین ترتیب هر معلولی از علت قریب خود کسب وجود می‌کند. علم خداوند هرگز به معلول جدا از علت یا بهمنزله موجودی در عرض علت تعلق نگرفته است. شاهد مطلب آن است که وجود، امری تشکیکی است؛ یعنی هر مرتبه از وجود به مرتبه دیگر وابسته است و هیچ موجودی نمی‌تواند از جایگاه خود تجافی پیدا کند؛ زیرا

۱۶۲ □ معرفت فلسفی سال دوازدهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۳

این تجاذبی موجب انقلاب ذاتی می‌شود که امری ناممکن است. نتیجه اینکه علم خداوند به صدور هر معلولی از علت خود تعلق می‌گیرد، خواه علت مضطرب باشد، خواه مختار. پس علم الهی واقع را دگرگون نمی‌سازد (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ص ۹۴)؛
پاسخ سوم: علم از صفات ذات اضافه است که بدون متعلق قابل فرض نیست. حال این متعلق اگر ماهیتی است که در خارج موجود است، پس وجودش با صرف نظر از تعلق علم به آن، واجب بالغیر خواهد بود. در نتیجه وجودش از علم سرچشمه نگرفته است؛ و گرنه دور لازم می‌آید و اگر متعلق خود ماهیت جدا از وجود باشد، لازم می‌آید ماهیت پیش از وجود ثابت باشد که این امری محال است (مصطفی‌الله، ۱۳۶۳، ص ۲۳۸)؛

پاسخ چهارم: موجودات جهان و نظام سبی و مسببی، به علم سابق ازلی معلوم حق‌اند. این نظام که معلوم حق است، علم حق نیز می‌باشد. این جهان با همه نظامات خود هم علم خداوند است و هم معلوم او؛ زیرا ذات حق به ذات همه اشیا از ازل تا ابد محیط است و ذات هر چیزی نزد او حاضر است و امکان ندارد در سراسر هستی موجودی از او پنهان بماند. او همه جا وجود دارد و با همه چیز است. بنابراین جهان هستی با همه ویژگی‌ها و نظامات، از مراتب علم خداوند است. در این مرتبه از علم، علم و معلوم یکی است نه دو تا، تا در آن انتباط و عدم انتباط علم با معلوم فرض شود، و آن‌گاه گفته شود اگر چنین شود، علم خداوند، علم است، و اگر چنان شود، جهل خواهد بود (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۳۶). ممکن است گفته شود این بیان نه تنها اشکال را حل نمی‌کند، آن را تقویت می‌کند: اگر جهان و افعال ما از مراتب علم الهی باشند، با توجه به اینکه علم الهی تحول نمی‌پذیرد، پس چگونه انسان دارای اختیار است؟ در پاسخ می‌توان گفت اگر اختیاری بودن افعال انسان به اثبات بررسد و در نتیجه فعل اختیاری با وصف اختیاری بودن آن از مراتب فعل الهی باشد، دیگر موضوع تحول ناپذیری علم الهی تأثیری نخواهد داشت.
پاسخ‌های ناکارآمد: برخی در مقام بررسی این شبهه چون ناتوانی خود را مشاهده کردند، راه انکار را در پیش گرفتند. در این راستا سه نظریه مطرح شده است:
الف) انکار خداوند: ژان پل سارتر از جمله کسانی است که به آزادی انسان اعتقادی راسخ

داشته، و از آنجاکه نتوانسته این اصل را از این شبهه در امان نگاه دارد، به انکار خداوند روی آورده است. وی می‌پندرد که آگاهی پیشین خداوند موجب مجبور شدن انسان می‌شود و قهرآ او را سر دوراهی قرار می‌دهد که یا خدا را بپذیرد و منکر آزادی شود یا به عکس، به آن باور داشته باشد. وی با این ایده که آزادی انسان اصلی است که هیچ‌گونه تردیدی را برئی تابد و بنابراین باید به ایده انکار خداوند روی آورد، این ایده را پذیرفته است (ر.ک: باقی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۰۶؛ ب) محدود انگاشتن علم الهی (انکار علم خداوند به قضایای ممکن استقبالی): این دیدگاه بر عدم پذیرش علم پیشین خداوند استوار است:

لازم ناسازگاری علم جامع خداوند و اختیار انسان، نفی علم مطلق خداوند نیست، بلکه این امور [یعنی گوینش‌های مختارانه انسان] صرفاً از مصاديق بارز مجموعه حقایقی هستند که علم خدا به آنها منطبقاً محال است. به محض آنکه این حقایق دانستنی شدند، خداوند شخصتین کسی خواهد بود که نسبت به آنها علم پیدا می‌کند (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰).

به بیانی دیگر، معرفت به قضایایی که بیانگر انجام عملی آزادانه از سوی فاعلی مختار در آینده‌اند، منطبقاً محال است و از این رو حتی خداوند عالم مطلق نیز به قضایای مزبور علم ندارد؛ درحالی که این عدم آگاهی، محدودیتی برای علم مطلق خدا ایجاد نمی‌کند. همان‌گونه که قادر نبودن خدا بر ایجاد امور منطبقاً ممتنع (مانند ایجاد تناقض) سبب محدود شدن قدرت مطلق او نیست، عالم نبودن او به قضایای مورد بحث نیز علم مطلق او را محدود نمی‌کند (همان، ص ۶۵). این همانند سخن‌گروهی از دین‌داران (همچون مسیحیان و یهودیان پیرو الهیات پوشی) است که در پارادوکس قدرت مطلق خدا و اغلب به انگیزه توجیه وجود شرور، از دیدگاه سنتی درباره خداوند دست کشیده‌اند، برای مثال، اعتقاد به قدرت مطلق را کنار زده یا تفسیری تازه از آن به دست داده‌اند (یوسفیان، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳).

در نقد این سخن می‌توان گفت که علم به انجام کار در آینده، هیچ‌گونه امتناع عقلی ندارد و با هیچ‌یک از قوانین مسلم فلسفی در تضاد نیست تا علم خداوند بدان ناممکن شود؛ بلکه چون

۱۶۴ □ معرفت فلسفی سال دوازدهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۳

برای باورمندان این سخن سازگاری علم الهی با اختیار انسان حل نشده است و از سویی اعتقاد به محدودیت علم خداوند بر آنان دشوار می‌نماید، این توجیه را برگزیده‌اند. به علاوه مقایسه این مسئله با مسئله قدرت بر محالات، بی‌مورد است؛ زیرا در آن بحث گفته می‌شود امور محال خود پذیرای وجود یافتن نیستند؛ زیرا وجودشان نقض یکی از قواعد بدیهی فلسفی مانند امتناع اجتماع نقیضین را به دنبال دارد. مثلاً قرار دادن جهان با این بزرگی در تخم مرغی کوچک مستلزم تناقض است؛ زیرا باید در آن واحد تخم‌مرغ از جهان بزرتر باشد در عین آنکه به همین کوچکی خود باقی باشد. همچنین اینکه خداوند سنگی بیافریند که از برداشتن آن ناتوان باشد، امری متناقض است؛ زیرا آفرینش چیزی توسط فاعل ایجادی بدان معناست که علت بر معلول احاطه کامل داشته باشد و این با ناتوان بودن از برداشتن تناقض دارد. در نتیجه نمی‌توان این مثال‌ها را پارادوکس قدرت دانست و علم به آینده را با آنها قیاس کرد. حال اگر علم به آینده هیچ محدود فلسفی ای ندارد پس علم الهی بدان بی‌مانع خواهد بود؛ اما برای سازگار کردن آن با اختیار انسان باید چاره‌اندیشی شود که محققان عرصهٔ فلسفه و کلام به گونه‌ای شایسته این کار را انجام داده‌اند؛ ج) تفسیر متناقض از اختیار: برخی از فیلسوفان مغرب‌زمین در پی ناتوانی از تبیین صواب سازگاری علم پیشین الهی با اختیار انسان، بر آن شده‌اند تا برای اختیار تفسیری ارائه دهند که ناسازگاری آن دو را سازگار سازند. به اعتقاد آنان، موجبیت (میان موجب و مجبور بودن) با اختیار قابل جمع است؛ دیدگاهی که عموماً آن را با عنوان نظریه سازگاری (میان موجبیت و اختیار) می‌شناسند. بر این اساس شخص می‌تواند در زمان واحد، هم مختار و هم موجب باشد. قایلان به سازگاری، اختیار را بر طبق همان چیزی که آن را عقل مشترک راسخ می‌دانند، تفسیر می‌کنند. برای مثال، اگر شخصی عملی را انجام دهد که از تفکر و تأمل خود وی ناشی شده باشد، به حق می‌توان گفت از روی اختیار عمل کرده است. عمل بدون اجبار خارجی و بدون محدود و مانع درونی، اختیاری است. اگر نظریه سازگاری را صادق بدانیم، می‌توان یک فعل را تحت این شرایط، هم اختیاری و هم در عین حال موجب (جبری) دانست؛ اما نظریه ناسازگاری می‌گوید جمع میان اختیار و موجبیت امکان‌پذیر نیست. آن دسته از قایلان به ناسازگاری را که به موجبیت معتقدند و

اختیار را نفی می‌کند، «وجبیتگرای متصلب» نامیده‌اند و آن دسته از قایلان به نظریهٔ ناسازگاری را که به اختیار باور دارند، «اختیارگرای طرفداران آزادی» می‌نامند (تالیافرو، ۱۳۸۲، ص ۱۹۷).

نقد این سخن از این قرار است که این نظریهٔ نمی‌تواند حق مفهوم ما را از اختیار و مهم‌تر از آن حق تجربهٔ ما را ادا کند. اختیار به معنای اصلی خود این است که انسان بتواند کاری را انجام دهد یا آن را ترک گوید و این هرگز با وجوبیت سازگاری ندارد. پس دیدگاه سازگاری میان وجوبیت و اختیار، متناقض است. البته اگر مقصود این باشد که شخص از جهتی موجب و از جهتی دیگر مختار باشد، بحث خالی از ایراد است؛ چون در تناقض ۹ گونه وحدت شرط است. با این حال بر آنان است تا این اختلاف جهت را تبیین کنند؛ در غیر این صورت ایراد به حال خود باقی است؛

د) پذیرفتن جبر: برخی به دلیل وجود این شبیه، به دیدگاه جبر گرایش یافته و آن را به منزله دیدگاه صحیح برگزیده‌اند.

۴-۵. شبیهٔ چهارم: توحید افعالی

تبیین شبیه: از آنجاکه تنها مؤثر در عالم خداوند است (لا مؤثر فی الوجود الا هو) پس هرچه در عالم پا به عرصهٔ وجود می‌نهد به خواست و ارادهٔ خداوند بوده است. حال که چنین است، پس جایی برای انجام فعل توسط انسان باقی نمی‌ماند و هر کاری که انجام می‌یابد، کار اوست. اگر بر اختیار انسان پافشاری داشته باشید، باید توحید افعالی را نفی کنید.

پاسخ: کاستی این دیدگاه در این است که علت حقیقی و مباشر، قریب و بعيد، تام و ناقص، حقیقی و مجازی را درهم آمیخته است؛ افزون بر آنکه در این دیدگاه از دخالت اختیار انسان در ظهور فاعلیت خداوند در حوزهٔ اختیار انسان غفلت شده است. گمان اینان بر این است که خداوند با قطع نظر از اختیار و انتخاب انسان، کاری را اراده می‌کند و حال آنکه چنین نیست (ر.ک: یاندل و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۲۹۵).

۵-۵. شبۀ پنجم: قضا و قدر

یکی از اساسی‌ترین چالش‌های بحث اختیار موضوع قضا و قدر است. سخن در این است که چگونه می‌توان از سویی به قضا و قدر الهی باور داشت و از سوی دیگر اراده آزاد انسان و نقش آن را در تعیین سرنوشت خودش پذیرفت؟

پاسخ‌های شبۀ:

پاسخ اول: برخی شمول قضا و قدر الهی نسبت به افعال اختیاری انسان را پذیرفته‌اند، ولی معتقدند اختیار حقیقی انسان پذیرفتی نیست؛
پاسخ دوم: بر اساس این پاسخ، دایره قضا و قدر محدود به امور غیراختیاری است؛ یعنی افعال اختیاری انسان از آن دایره بیرون‌اند (صبحان، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۴۱)؛
چنین پاسخ‌هایی، تسلیم در برابر اشکال است؛ چراکه اختیار انسان و همچنین شمول عام قضا و قدر هیچ‌گونه تردیدی را برنمی‌تابند.

پاسخ سوم: استناد فعل به فاعل قریب و مباشر و به خدای سبحان، در دو سطح است و فاعلیت الهی در طول فاعلیت انسان قرار دارد. چنان نیست که کارهایی که از انسان سر می‌زنند، باید یا مستند به او باشند یا مستند به خدای سبحان، بلکه این کارها در عین حال که مستند به اراده و اختیار انسان‌اند، در سطحی بالاتر مستند به خداوندند. اگر اراده الهی تعلق نگیرد، نه انسانی وجود دارد و نه علم، قدرت، اراده و اختیاری، و نه کار و نتیجه کاری. وجود همه آنها نسبت به خدای سبحان عین ربط و وابستگی است و هیچ‌گونه استقلالی از خودشان ندارند. خاستگاه اصلی اشکال این است که توهمند شود که اگر کاری متعلق قضا و قدر الهی باشد، جایی برای اختیار فاعل نخواهد ماند؛ در صورتی که کار اختیاری، صرف نظر از اراده فاعل، ضرورت نمی‌یابد و هر معمولی تنها از راه اسباب خودش، متعلق قضا و قدر الهی قرار می‌گیرد (همان، ص ۴۴۶). در واقع، پذیرش قضای الهی، در کارهای اختیاری انسان، به معنای پذیرفتن توحید افعالی است که منظور، قرار دادن فاعلیت و اراده انسان در طول فاعلیت و اراده الهی است؛ بدین معنا که انسان

در کارهایش استقلال ندارد؛ چنان‌که در اصل وجودش نیز مستقل نیست و وابسته به خواست و اراده الهی است. جبر در جایی است که اراده الهی در عرض اراده انسان باشد و خداوند جلوی اراده و اختیار انسان را بگیرد و چیزی را بدون میل و اراده‌اش بر او تحمیل کند؛ ولی فرض این است که اراده جزء علت تامه است و کارها به اختیار انسان صورت می‌گیرند. ممکن است کسی بگوید: فعل اختیاری فعلی است که یکی از اجزایش اراده باشد، نه جزء آخر، و ممکن است خداوند جزء آخر را پس از اراده اضافه کند و به همین دلیل، قضا به خداوند نسبت داده می‌شود. پاسخ این است که در کارهای اختیاری، جزء اخیر، اراده انسان است و میان اراده و کار، فاصله‌ای نیست (مصطفی‌الطباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۵۳۷).

پاسخ چهارم: در مجردات که تنها نوع شان منحصر به فرد است و از علل مختلف تأثیر نمی‌پذیرند، قضا و قدر حتمی است؛ اما در غیر مجردات که امکان هزاران نقش و رنگ را دارند و تحت قانون حرکت‌اند، قضا و قدرهای غیرحتمی وجود دارد؛ زیرا سرنوشت معلول در دست علت است، و چون این امور با علل مختلف سروکار دارند، پس سرنوشت‌های مختلف در انتظار آنهاست، و چون هر سلسله از علل را در نظر بگیریم، امکان جانشین شدن یک سلسله دیگر در کار است، پس سرنوشت آنها غیرحتمی است. سر مطلب این است که قضا و قدر، عاملی در عرض دیگر عوامل جهان نیست، بلکه مبدأ و منشأ و سرچشمۀ همه عامل‌های جهان است. هر عاملی که بجنبد و اثری از خود بروز بدهد، مظہری از مظاهر قضا و قدر، و تحت قانون علیت عمومی است. از این‌رو محال است که قضا و قدر در شکل یک عامل در مقابل دیگر عامل‌ها و مجزا از آنها ظاهر شود و جلوی تأثیر عامل خاصی را بگیرد یا عاملی ویژه را به کاری اجبار و اکراه کند. به همین دلیل است که جبر محال است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۹۲).

نتیجه‌گیری

۱. موضوع جبر و اختیار یکی از پیچیده‌ترین و اساسی‌ترین موضوعات معارف دینی است که در گذر تاریخ همیشه کانون توجه اندیشمندان بوده است؛

۲. قرآن مجید در آیاتی چند به نقل و نقد دیدگاه مشرکان جبر مسلک پرداخته و آنان را محکوم کرده است؛

۳. گرچه ظاهر برخی از آیات قرآنی حکایت از صواب بودن دیدگاه جبر دارد، با تفسیر صحیح این آیات و توجه به آیاتی که بیانگر اختیارند، مشکل حل خواهد شد؛

۴. مفسران و فیلسوفان از راه برهان حکمت و عدالت در صدد اثبات دیدگاه اختیار برآمده‌اند؛

۵. دیدگاه اختیار با چالش‌هایی از قبیل قانون علیت، علم پیشین الهی و قضا و قدر روبروست؛

۶. مفسران و فیلسوفان با پاسخ‌های جامع و کافی خود در مقام نقد و رد این چالش‌ها برآمده‌اند؛

گرچه برخی نیز از پاسخ‌گویی درمانده‌اند و برخی دیگر به انکار موضوع بحث پرداخته‌اند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتمال جامع علوم انسانی

منابع.....

- بن فارس، احمد، ۱۴۱۰ق، مقایيس اللغه، بي جا، الدار الاسلاميه.
- ابي داود، سليمان بن اشعث، بي تا، سنن ابى داود، بيروت، دارالفکر.
- اسماعيلی، محمدعلی و محمد فولادی، ۱۳۹۱، «جبر و اختیار در اندیشه صدرالمتألهین»، معرفت کلامی، ش ۸، ص ۲۶۵.
- ایجی، عضدالدین، ۱۴۱۲ق، شرح المواقف، قم، شریف الرضی.
- باقی زاده، رضا، ۱۳۸۹، علم پیشین الهی، قم، مرکز مدیریت حوزه های علمیه.
- بیبانی، محمد، ۱۳۸۰، دانشنامه امام علی علیه السلام، مقاله «جبر و اختیار»، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۸۳، عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نور.
- تالیافرو، چارلز، ۱۳۸۲، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهور دری.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، فلسفه الهی از منظر امام رضا علیه السلام، ترجمه زینب کربلایی، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق احمد عبد الغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملائين.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۴ق، نهج الحق و کشف الصدق، قم، دارالهجره.
- خوئی، سید ابو القاسم، ۱۴۱۰ق، محاضرات فی اصول الفقه، قم، دارالهادی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۲۴ق، المفردات، تحقيق صفوان عدنان داودی، قم، ذوى القربی.
- زبیدی، محمدمرتضی، بي تا، تاج العروس، بیروت، دار مکتبة الحیاة.
- سیحانی، جعفر، ۱۳۸۴، الالهیات علی هدی الكتاب و السنہ و العقل (محاضرات جعفر السیحانی)، نگارش حسن محمد مکی العاملی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ، ۱۴۱۸ق، الامر بین الامرين، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، ملاهادی، بي تا، شرح منظومه، بي جا، مکتبة المصطفوی.
- سعیدی مهر، محمد، ۱۳۸۸، «علم الهی و اختیار آدمی»، در: جستارهایی در کلام جدید، تهران، سمت.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۲، رساله فی خلق الاعمال: جبر و تفویض از نظر ملاصدرا، ترجمه منصور میراحمدی، تهران، چاپخانه حیدری.

۱۷۰ □ معرفت فلسفی سال دوازدهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۳

- ، ۱۹۸۱، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة**، بيروت، دار أحياء التراث العربي.
- صدر، سید محمد باقر، ۱۴۰۵ق، بحوث فی علم الاصول، نگارش سید محمود هاشمی شاهرودی، قم، مجتمع العلمی للشهید الصدر.
- صدقی، محمد بن علی، ۱۳۵۷ق، **التوحید**، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۶۲ق، **نهاية الحكمه**، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۶۲ق، **نهاية الحكمه**، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۷۴ق، **بداية الحكمه**، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۳۰ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، خواجه ناصرالدین، بیتا، **کشف المراد**، قم، جامعه مدرسین.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۳/۳/۲۱، نشست جبر و اختیار، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رهنی.
- مجلسی، محمد باقر، بیتا، **بحار الانوار**، تهران، دارالكتب الاسلامیه.
- صبحی، محمد تقی، ۱۳۶۳ق، **تعلیقه علی نهاية الحكمه**، قم، مؤسسه در راه حق.
- ، ۱۳۷۳ق، **آموزش فلسفه**، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۷۶ق، **معارف قرآن**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رهنی.
- ، ۱۳۷۶ق، **شرح نهاية الحكمه**، نگارش عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رهنی.
- ، ۱۳۸۹ق، **خدائشناسی**، تحقیق و بازنگاری امیر رضا اشرفی (ویراست جدید)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رهنی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۱ق، **بیست گفتار**، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۷۸ق، **مجموعه آثار**، قم، صدرا.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۳۷۲ق، **اوائل المقالات**، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
- موسوی خمینی، سید روح الله، ۱۴۱۸ق، **لب الاثر فی الجبر و القدر**، نگارش جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- یاندل، کیت ای و دیگران، ۱۳۸۸ق، **فلسفه دین**، ترجمه و نقد رحمت الله کریم زاده و دیگران، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- یوسفیان، حسن، ۱۳۸۹ق، **کلام جدید**، تهران / قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رهنی.