

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 جبرنمایند 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 روبه‌رو شده که بارزترین 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 بوثه 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 درنوردیده 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 مقاله، همان جبر و اختیار و یا تفویض تکوینی است. سخن از مقام تشریح، مجالی غیر از این مقاله 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، درصدد تثبیت 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 از دو دیدگاه آیات قرآن و بیان فیلسوفان بررسی می‌کنیم و گرایش به دیدگاه جبر را به چالش کشیده، شبهات جبرگرایان را در بوتۀ نقد قرار می‌دهیم.

۱. پیشینه بحث

از متون تاریخی و نیز از روایات امامان معصوم علیهم‌السلام برمی‌آید 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 (صدوق، ۱۳۵۷، ح ۲۹؛ ابی‌داود، بی‌تا، ح ۴۶۹۳) و این تشبیه حاکی از آن است که مسئله جبر میان مجوسان نیز مطرح بوده است و آنان برای سرپوش گذاشتن بر کارهای زشت خود به جبر و

قضا 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 القدریه أرادوا ان یصفوا الله عزوجل بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانہ» (صدوق، 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 والتشبیہ 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 آرا و نظریات، دیدگاه تفویض (وانهادگی) وارد میدان شد. *ابوالحسن اشعری* و پیروانش با طرح نظریه «کسب»، در صدد طرح راه میانه برآمدند، اما اشعری 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 «امر بین الامرین» تعبیر کردند (ر.ک: بیابانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۱۱). امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمودند: «امر بین امرین لا جبر ولا تفویض» (مجلسی، بی تا، ج ۵، ص ۵۷). در گذر تاریخ برای این روایت تفسیرهای گوناگونی ارائه شده است که صدرالمتألهین آن را این چنین تفسیر می‌کند:

امر بین امرین 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 اضطراب است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۲، ص ۱۴۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۵).

این بحث تا عصر حاضر همچنان یکی از مباحث پرگفت‌وگوست.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. جبر

جبر در لغت به معنای به کار گرفتن قهر و زور است (ر.ک: زبیدی، بی تا، ج ۳، ص ۸۱؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، 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 اضطراب است؛ یعنی انجام کار از روی ناچاری. در آیه ۱۷۳ سوره «بقره» از این نوع اضطراب سخن به میان آمده است: «فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه»؛ هر کسی بدون بغی و تعدی به استفاده از مردار و... اضطراب 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 اجبارکننده صادر می‌شود و نسبت آن به شخص اجبارشونده، نسبت انفعال است؛ همچنان‌که در مورد فعل قسری، شایسته آن است که فعل به نیروی قاسر نسبت داده شود و جسم مقسور تنها منفعل معرفی گردد. هرچند از نظر دستور زبان، جسم مقسور 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 بالتجلی تحقق می‌یابد؛ زیرا در فاعلیت آنان اجباری وجود ندارد (مصباح، 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 مراتب اختیار از آن خداوند است. سپس مرتبه اختیار مجردات تام قرار دارد؛ اما نفوس متعلق به ماده، مانند نفوس 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 مترادف می‌گردد و گاه نیز کاربردی خاص‌تر دارد و آن در جایی است که فاعل چند مطلوب متزاحم داشته باشد (مصباح، 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

کمیت و مقدار هر چیزی است (ر: ابن فارس، ۱۴۱۰ق، 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.

نگاهی فلسفی به قضا و قدر: بدون شک قانون علیت قانونی ثابت است. همچنین موجود ممکن الوجود با واسطه یا بدون واسطه، معلول خداوند است. معلول آن هنگامی 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 گسترده 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 تحقق 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 تامه خود نسبت دارد. برخی از بزرگان، قضا و قدر را بر رابطه 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 بالقیاس می‌گردد و هرگاه با تمام علت تامه ملاحظه شود، نسبت ضرورت بالقیاس خواهد بود. گرچه این تطبیق امری پذیرفته است، آنچه در این مجال باید بدان توجه داشت، همان ارتباط سلسله اسباب و مسببات با خداوند سبحان است؛ زیرا قضا و قدر در تقسیم صفات الهی به صفات ذات و فعل، از صفات فعل شمرده می‌شوند و باید با همین عنوان کانون بحث قرار گیرند (مصباح، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۴۲).

۳. بازتاب دیدگاه‌ها در قرآن مجید

۳-۱. جبر

مشرکان دارای عقاید فاسدی بودند که باور به جبر از جمله آن عقاید به شمار می‌آید. قرآن در آیاتی چند از این موضوع پرده برمی‌دارد؛ 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 آبَاؤُنَا...﴾؛ کسانی که شرک می‌ورزند چنین می‌گویند که اگر خداوند نمی‌خواست، نه ما و نه پدرانمان مشرک نمی‌شدیم. این آیه شریفه استدلال آنان بر شرک خودشان را بازگو می‌فرماید که می‌گویند: همه اینها به خواست خداوند بوده است؛ اگر خداوند غیر از این را می‌خواست ما به ناچار همان را برمی‌گزیدیم. قرآن در پاسخ آنان می‌فرماید: اگر بنا بر این بود که خداوند شما را به کاری مجبور سازد، همانا شما را بر ایمان و هدایت مجبور می‌ساخت (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۳۰ ق، 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 غیر او را عبادت نمی‌کردیم. آنان در این گفتار عبادت نکردن خود را وابسته به اراده تکوینی خداوند دانسته‌اند و بدیهی است که اراده تکوینی الهی هرگز از مراد تخلف نمی‌پذیرد (ر.ک: همان، ج ۱۲، ص ۲۳۹). در نتیجه انسان‌ها در انجام کارهای خود از خود اختیاری نخواهند داشت؛

ج) آیه ۲۰ سوره «زخرف»: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾؛ و چنین گفتند: اگر (خدای) رحمان می‌خواست، ما آنها را عبادت نمی‌کردیم. استدلال به این آیه و نقد آن به سان آیه ۱۴۸ سوره «انعام» است (ر.ک: همان، ج ۱۸، ص ۹۱).

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

همچنین است آیه ۴۳ سوره «نجم»: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾؛ و اوست که می‌خنداند و می‌گریاند. 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 می‌کند که تعلق اراده الهی به کار انسان، موجب بی‌اثر شدن اراده او نخواهد بود، بلکه کارهای انسان از اراده او سرچشمه می‌گیرند؛ اما اراده او در طول اراده خداوند است نه در عرض آن تا دیدگاه جبرگرایان به اثبات برسد؛ همچنان‌که نمی‌توان گفت کار انسان مخلوق اوست و اراده خداوند در آن دخالتی ندارد تا دیدگاه باورمندان به تفویض (معتزله) اثبات شود (ر.ک: همان، ج ۱۹، ص ۴۹).

به علاوه می‌توان به آیاتی اشاره کرد که مشیت و اراده انسان را محکوم مشیت و اراده خداوند می‌دانند (تکویر: ۲۹)؛ کارهای انسان را مشروط به اذن الهی برمی‌شمارند (یونس: ۱۰۰)؛ انجام کار را از انسان نفی می‌کنند و به خداوند نسبت می‌دهند (انفال: ۱۷) و نیز آیاتی که درباره قضا و قدر وجود دارند دال بر اینکه هیچ چیز خارج از حوزه‌های قضا و قدر الهی تحقق نمی‌یابد (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 می‌گردد؛ یعنی یک کار یا باید به اراده ما انجام شود یا به اراده خداوند، که در صورت دوم، اراده خداوند، اراده انسان را نفی می‌کند؛ ولی اراده خدا و انسان نه در عرض هم، بلکه در طول یکدیگرند. کاری که با اراده انسان انجام می‌یابد، با مبادی و آثارش یکجا تحت اراده خداوند است. کار ما با اراده ما رابطه علی و معلولی (جزء العلة) دارد. همین علت و معلول 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، ۱۳۷۶ الف، ص ۳۷۳). اراده خداوند به اراده انسان تعلق می‌گیرد نه به مراد انسان. خداوند اراده فرموده که انسان دارای اراده باشد، اما مراد او با اراده خودش شکل می‌گیرد و بنابراین جبر لازم نمی‌آید. 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 گسترده 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 خطاب است از سوی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به مشرکان مبنی بر اینکه شما در گزینش راه خود آزاد و مختار هستید؛ اگر می خواهید از این حجت های الهی کسب بصیرت کنید یا چشم خود را به روی اینها ببندید، بدانید نتیجه این گزینش به خود شما بازمی گردد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۳۰۲). این آیه به روشنی بر مختار بودن انسان دلالت دارد؛

ب) آیه ۱۵ سوره «اسراء» ﴿مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ 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 تکالیف الهی دست نمی یابد، خداوند پیامبران را حجت بر انسان ها قرار داده است که با این اتمام حجت راه برای عذاب کسانی که از تکالیف الهی سرپیچی می کنند هموار خواهد شد (ر.ک: همان، ج ۱۳، ص ۵۷). دلالت این آیه نیز بر اختیار انسان بسیار روشن است؛

ج) آیه ۳ سوره «انسان»: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾؛ ما راه را به او نشان دادیم، یا سپاسگزار خواهد بود یا ناسپاس. راهی که انسان بدان هدایت می شود راهی است اختیاری. شکر و کفر هم در محدوده اختیار قرار می گیرند 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 «کهف»: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾؛ بگو حق از پروردگارتان [رسیده] است، پس هر که بخواهد ایمان آورد و هر که بخواهد کفر ورزد. افراد در ایمان آوردن و کفر ورزیدن آزاد و دارای انتخاب اند و ایمان یا کفرشان، سود و زیانی برای خداوند ندارد. دلالت این آیه بر اثبات دیدگاه اختیار، بسیار روشن است.

کوتاه سخن اینکه مجموع آیاتی که در زمینه آزمایش، وعده، 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

فلاسفه 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 عین‌الربط به علت هستی‌بخش 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 هرگاه 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

خداوند 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 مصداق 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 خطا
امر و نهی و وعده و زجر و عطا

۵. جبر فلسفی (چالش‌های دیدگاه اختیار)

۵-۱. شبهه اول: علیت

وجود، مساوق با ضرورت است. هیچ موجودی با وصف امکان خاص، تحقق نمی‌یابد «الشیء ما لم یجب لم یوجد». امکان خاص، حالت تساوی وجود و عدم است. ممکن‌الوجود برای تحقق 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 یافت، بالجبر وجود نیز خواهد یافت.

پاسخ‌ها به شبهه:

پاسخ اول: برخی متکلمان در مقام دفاع از دیدگاه اختیار، با مردود شمردن این قاعده، قایل به اولویت شده‌اند؛ یعنی برای تحقق 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 یجب لم یوجد»، بطلان قول به اولویت نیز تبیین شده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۵۸). مرحوم سبزواری این موضوع را چنین بیان کرده است:

لایوجد الشیء باولویة

غیریه تکون او ذاتیه

(سبزواری، بی تا، ج ۱، ص ۲۲).

این بیت بدین معناست که هیچ موجودی با اولویت تحقق نمی یابد؛ خواه این اولویت غیریه باشد یا ذاتی. اولویت در تحقق موجودات کافی نیست؛ زیرا اولاً اگر علت به ماهیت وجوب ندهد، قهراً ماهیت با فرض وجود علت هنوز در حالت تساوی الطرفین باقی است؛ ثانیاً اگر حالت تساوی الطرفین باقی باشد، موجود شدن آن موجود مورد سؤال است که چرا وجود یافت؟؛ ثالثاً با فرض طرح این پرسش، معلوم می شود 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 (مصباح، ۱۳۷۶ ب، ج ۲، ص ۲۳۹).

اولویت به دو قسم ذاتی و غیریه تقسیم می پذیرد:

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 نمی پذیرد؛
۲. اولویت غیریه: اولویتی است که در آن، معلول امری غیر از ماهیت است و حصول آن برای ماهیت به علتی غیر از آن استناد می یابد (همان، ص ۲۴۹)؛

پاسخ دوم: برخی از اندیشمندان راه حل این مشکل را در نفی عمومیت این قاعده دانسته اند. 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 می تواند 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، قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» است که آن را در همه افعال ارادی و معلول های طبیعی جاری دانسته اند؛ ولی اراده نه علت تامه فعل است و نه جزء العله آن؛ زیرا حتی با وجود اراده، باز فعل در اختیار انسان است و بنابراین جبر لازم نمی آید.

شهید آیت‌الله صدر نیز چنین نگاشته است:

این قاعده برهانی نیست، یعنی هیچ برهانی بر اثبات آن اقامه نشده است، بلکه امری است وجدانی و فطری، و عقل با فطرت خود چنین حکم می‌کند که برای تحقق یک موجود ممکن یکی از دو امر کافی است یا به حد و جوب 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).

نقد و بررسی: در اینجا باید حوزه 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: اولاً اختصاص دادن مورد این قاعده به علل و معالیل طبیعی (دیدگاه آیت‌الله خوئی) پذیرفتنی نیست؛ زیرا در ملاک و معیار این قاعده تفاوتی بین فاعل‌های طبیعی و ارادی وجود ندارد (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۹۱)؛ 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 تامه هر معلولی باید موجود باشد که با وجود آن، عقل عنوانی را انتزاع می‌کند که عبارت است از «جوب»؛ اما در افعال اختیاری انسان، علت تامه جز با اراده انسان تحقق نمی‌یابد. اراده انسان جزئی از اجزای علت تامه است. پس با احتساب اراده، علت تامه فعل تحقق یافته و به مرز جوب رسیده است و قهراً 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

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 ابقای آن در مرحله بعد. نتیجه اینکه فعل، و جوب بالغير می‌یابد، اما این و جوب از سوی فاعل مختار است (مصباح، ۱۳۷۶ الف، ص 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 فاعل به فعلش داده می‌شود و جبر فعلی با جبر فاعلی تلازمی ندارد. و جوب معلول از ناحیه فاعل و علت به وجود می‌آید و امکان ندارد که و جوب 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 یجب، هیچ ربطی به جبر ندارد. اگر علت تامه چیزی موجود باشد، آن چیز تحقق می‌یابد و اگر نباشد، اصلاً 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 (گفتاری از استاد مصباح). پس این شبهه 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 هر فعل اختیاری به اراده است، اما خود اراده اختیاری نیست؛ وگرنه لازم می‌آید مسبوق به اراده‌ای دیگر باشد که نقل کلام می‌شود در آن اراده. اگر در موردی 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 برآنند 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 قاعده‌الشیء ما لم یجب لم یوجد، 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 وجدان مراجعه می‌کنیم. وجدانیات خود راه و برهانی برای اثبات مدعی‌اند (فیاضی، ۱۳۹۳/۳/۲۱).

محققان عرصه فلسفه و اصول، مانند صدرالمتألهین، آخوند خراسانی، محقق حائری، علامه طباطبائی، آیت‌الله خوئی و امام خمینی علیه السلام (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 این رو به تبیین یک پاسخ بسنده می‌کنیم. اراده جزء اخیر علت تامه 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 چه بسا با خواست خود در این وادی گام نهد و قهراً با تحقق اراده، انجام فعل ضرورت می‌یابد. این به معنای سلب اختیار از انسان نیست؛ چون این ضرورت از ناحیه 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).

۵-۲. شبهه دوم: ممکن الوجود مقدر خداوند

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

پاسخ‌های شبهه:

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

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

۵-۳. 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 (مصباح، 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 بوته 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 اجمالی در عین تفصیل دارد. علم پیش از ایجاد که همان علم اجمالی 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) گستردگی گستره: گستره علم الهی افزون 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 محال است علم خدا با متعلق آن (مثلاً رفتاری خاص که در زمانی معین رخ می‌دهد)، سازگار نباشد (سعیدی‌مهر، ۱۳۸۸).
تبیین شبیهه: از آنجا که 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 این رو 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 آنجا که 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 بیانی 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. خدا باوران سنتی جانب احتیاط را فرو نگذاشته و فرض کرده‌اند که خداوند باید آینده را حدس بزند و یا به طور ظنی تشخیص دهد. در مقابل، اغلب خداوند را معصوم یعنی مصون از خطا دانسته‌اند. ریچارد سورابجی می‌گوید:

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

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 آستی دادن اختیار با علم پیشین الهی هم در میان نخواهد بود (تالیافرو، ۱۳۸۲، ص ۱۹۶).

فخررازی که فضای ذهنش 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 تحقق آنها) را انکار کنند (ر.ک: ایجی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۱۵۵).

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

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، ۱۴۱۴ق، 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» (صدرالمآلهین، 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 بالتجلی و بالعنایه‌ای، امر از همین قرار است (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ص ۹۳).
علّامه طباطبائی این دیدگاه را از جهت زیربنا و روبنای فکری‌اش، 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 تقدمی ندارد: «ان الوجود عندنا اصیل دلیل من خالفنا علیل» (ر.ک: سبزواری، بی تا، 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 فعل‌اند 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 (صدرالمألهین، 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، بی تا، 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 علت از همه آنها سلب و تنها به خداوند نسبت داده شود؛ بلکه علم الهی به نظامی تعلق یافته است که بر اساس علت 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

این تجافی موجب انقلاب ذاتی می‌شود که امری ناممکن است. نتیجه اینکه علم خداوند به صدور هر معلولی از علت خود تعلق می‌گیرد، خواه علت مضطر 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 وجوبش از علم سرچشمه نگرفته است؛ وگرنه 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 (مصباح، ۱۳۶۳، ص ۲۳۸)؛

پاسخ چهارم: موجودات جهان و نظام سببی 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 انطباق و عدم انطباق 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 برسد و در نتیجه فعل اختیاری با وصف اختیاری بودن آن از مراتب فعل الهی باشد، دیگر موضوع تحول‌ناپذیری 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 آنجا که نتوانسته این اصل را از این شبهه در امان نگاه دارد، به انکار خداوند روی آورده است. وی می‌پندارد که آگاهی پیشین خداوند موجب مجبور شدن انسان می‌شود و قهراً 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 بر نمی‌تابد 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:

لازمه ناسازگاری علم جامع خداوند و اختیار انسان، نفی علم مطلق خداوند نیست، بلکه این امور [یعنی گزینش‌های مختارانه انسان] صرفاً از مصادیق بارز مجموعه حقایقی هستند که علم خدا به آنها منطقیاً محال است. به محض آنکه این حقایق دانستنی شدند، خداوند نخستین 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، منطقیاً محال است و از این رو حتی خداوند عالم مطلق نیز به قضایای مزبور علم ندارد؛ درحالی‌که این عدم آگاهی، محدودیتی برای علم مطلق خدا ایجاد نمی‌کند. همان‌گونه که قادر نبودن خدا بر ایجاد امور منطقیاً ممتنع (مانند ایجاد تناقض) سبب محدود شدن قدرت مطلق او نیست، عالم نبودن او به قضایای مورد بحث نیز علم مطلق او را مخدوش نمی‌کند (همان، ص ۶۵). این همانند سخن گروهی از دین‌داران (همچون مسیحیان و یهودیان پیرو الهیات پویشی) 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

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 نفیضین را به دنبال دارد. مثلاً قرار دادن جهان با این بزرگی در تخم مرغی کوچک مستلزم تناقض است؛ زیرا باید در آن واحد تخم مرغ از جهان بزرگتر 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 محذور فلسفی‌ای ندارد پس علم الهی بدان بی‌مانع خواهد بود؛ اما برای سازگار کردن آن با اختیار انسان باید چاره‌اندیشی شود که محققان عرصه 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 (موجب و مجبور بودن) با اختیار قابل جمع است؛ دیدگاهی که معمولاً 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 محذور 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 می‌کنند، «موجبیّت‌گرای متصلب» نامیده‌اند و آن دسته از قایلان به نظریه ناسازگاری را که به اختیار باور دارند، «اختیارگرا» (طرف‌داران آزادی) می‌نامند (تالیافرو، ۱۳۸۲، ص ۱۹۷).
نقد این سخن از این قرار است که این نظریه نمی‌تواند حق مفهوم ما را از اختیار و مهم‌تر از آن حق تجربه 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 موجبیّت سازگاری ندارد. پس دیدگاه سازگاری میان موجبیّت 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 شبهه، به دیدگاه جبر گرایش یافته و آن را به منزله دیدگاه صحیح برگزیده‌اند.

۵-۴. شبهه چهارم: توحید افعالی

تبیین شبهه: از آنجاکه تنها مؤثر در عالم خداوند است (لا مؤثر فی الوجود الا هو) پس هرچه در عالم پا به عرصه وجود می‌نهد به خواست و اراده 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 بعید، تام و ناقص، حقیقی و مجازی را درهم آمیخته است؛ افزون بر آنکه در این دیدگاه از دخالت اختیار انسان در ظهور فاعلیّت خداوند در حوزه 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. شبهه 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 شبهه:

پاسخ اول: برخی شمول قضا و قدر الهی نسبت به افعال اختیاری انسان را پذیرفته‌اند، ولی معتقدند اختیار حقیقی انسان پذیرفتنی نیست؛

پاسخ دوم: بر اساس این پاسخ، دایره قضا و قدر محدود به امور غیراختیاری است؛ یعنی افعال اختیاری انسان از آن دایره بیرون‌اند (مصباح، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۴۱)؛
چنین پاسخی، 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 استقلال از خودشان ندارند. خاستگاه اصلی اشکال این است که توهم می‌شود 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 معلولی 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 (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۵۳۷).

پاسخ چهارم: در مجردات که تنها نوعشان 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 سرچشمه همه عامل‌های جهان است. هر عاملی که بجنبد و اثری از خود بروز بدهد، مظهري از مظاهر قضا و قدر، و تحت قانون علیت عمومی است. از این رو 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 جبرمسلک 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 روبه‌روست؛

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

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

منابع

- ابن فارس، احمد، ۱۴۱۰ق، *مقاییس اللغة*، بی جا، الدار الاسلامیه.
- ابی داود، سلیمان بن اشعث، بی تا، *سنن ابی داود*، بیروت، دارالفکر.
- اسماعیلی، محمدعلی و محمد فولادی، ۱۳۹۱، «جبر و اختیار در اندیشه صدرالمتألهین»، *معرفت کلامی*، ش ۸، ص ۲۶۵.
- ایچی، عضدالدین، ۱۴۱۲ق، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی.
- باقی زاده، رضا، ۱۳۸۹، *علم پیشین الهی*، قم، مرکز مدیریت حوزه های علمیه.
- بیابانی، 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 نو.
- تالیافرو، چارلز، ۱۳۸۲، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- 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 العربیه*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۴ق، *نهج الحق و کشف الصدق*، قم، دارالهجره.
- خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۰ق، *محاضرات فی اصول الفقه*، قم، دارالهادی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۲۴ق، *المفردات*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، قم، ذوی القربی.
- زبیدی، محمد مرتضی، بی تا، *تاج العروس*، بیروت، دار مکتبه الحیاة.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۴، *الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل* (محاضرات جعفر سبحانی)، نگارش حسن محمد مکی العاملی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ، ۱۴۱۸ق، *الامر بین الامرین*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، ملأهادی، بی تا، *شرح منظومه*، بی جا، مکتبه 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

- ، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۵ق، *بحوث فی علم الاصول*، نگارش سیدمحمد محمود هاشمی شاهرودی، قم، مجمع العلمی للشهید الصدر.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۵۷، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۷۴، *بداية الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۳۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، بی تا، *کشف المراد*، قم، جامعه مدرسین.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۳/۳/۲۱، نشست جبر و اختیار، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مجلسی، محمدباقر، بی تا، *بحارالانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۳، *تعلیقه علی نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه در راه حق.
- ، ۱۳۷۳، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۷۶الف، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۷۶ب، *شرح نهایة الحکمه*، نگارش عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۹، *خداشناسی*، تحقیق و بازنگاری امیررضا اشرفی (ویراست جدید)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۱، *بیینت گفتار*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار*، قم، صدرا.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۳۷۲، *اوائیل المقالات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۴۱۸ق، *لب الاثر فی الجبر و القدر*، نگارش جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- یاندل، کیت ای و دیگران، ۱۳۸۸، *فلسفه دین*، ترجمه و نقد رحمت الله کریمزاده و دیگران، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- یوسفیان، حسن، ۱۳۸۹، *کلام جدید*، تهران / قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.