



The Relation of Human Will to Causality and Divine Knowledge: A New Explanation of the Problem of Free Will

Hosein Souzanchi¹ 

Submitted: 2025.04.14

Accepted: 2025.11.29

Abstract

The common solution in Islamic philosophy to the problem of free will is of the kind that, while accepting the generality of causal necessity and God's eternal knowledge, seeks to find a place for human will (*al-irāda*). However, in this solution, the "Best of All Possible Worlds" (*al-nizām al-aḥsan*) is reduced to the "only possible world", as if a confusion has arisen between God's knowledge and His wisdom, and the scope of God's power is constrained. Moreover, in this model, the explanation of will in human beings does not differ significantly from the explanation of will in animals. In the present paper, employing the method of philosophical analysis and taking as its foundation the theory of "the extensiveness of reality beyond existence" (accepting reality for possible worlds), and by providing a ground for accepting preference based on priority (*awlāwiyya*) instead of necessity (*ḍarūra*), a different conception of the Best of All Possible Worlds is presented. This conception, while taking seriously the fundamental difference between human beings and other creatures, explains human free will in such a way that, while accepting the principle "a thing, as long as it is not necessary, does not come into existence" (*al-shay' mā lam yajib lam yūjad*) within each possible world, and negating its applicability to specifically human acts of willing, it becomes possible to defend the existence of various options before the human being and the possibility of choosing among them. This new explanation of the problem of free will, in addition to being immune to the objections raised against previous solutions, is also capable of resolving certain difficulties such as the problem of *badā'*.

Keywords

determinism, causality, God's knowledge, free will, *Badā'*


© The Author(s) 2026.



1. Professor, Department of Social Sciences, University of Baqir al-Olum, Qom, Iran. (souzanchi@bou.ac.ir)



نسبت اراده انسان با علیت و علم ازلی الهی: تبیینی نو از مسئله اختیار

حسین سوزنچی^۱ 

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸

دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۵

چکیده

راه‌حل رایج در فلسفه اسلامی برای مسئله اختیار از جنس راه‌حل‌هایی است که می‌خواهند در عین قبول عمومیت ضرورت علی و علم ازلی الهی، محملی برای اراده پیدا کنند. اما در این راه‌حل، «نظام احسن» به «تنها نظام ممکن» فروکاسته و گویی بین علم و حکمت خداوند خلط و دست قدرت خداوند بسته می‌شود. به علاوه، در این مدل، تبیین اراده در آدمی تفاوتی جدی با تبیین اراده در حیوانات ندارد. در مقاله حاضر با روش تحلیل فلسفی و با مبنا قرار دادن نظریه «اوسعیت واقع از وجود» (قبول واقعیت برای جهان‌های ممکن)، و باز کردن محملی برای قبول ترجیح مبتنی بر اولویت به جای ضرورت، طرح متفاوتی از نظام احسن ارائه شده است که ضمن جدی گرفتن تفاوت بنیادین بین انسان و سایر موجودات، اختیار انسان به گونه‌ای تبیین شود که در عین قبول قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» در درون هر یک از جهان‌های ممکن، و نفی شمول آن بر اراده کردن‌های خاص انسان، بتوان از وجود گزینه‌های مختلف پیش روی انسان، و امکان دست به انتخاب زدن میان آنها دفاع کرد. این تبیین جدید از مسئله اختیار، علاوه بر اینکه از اشکالات راه‌حل‌های سابق مصون است، توان حل برخی معضلات مانند مسئله بداء را نیز دارد.

کلیدواژه‌ها

جبر، علیت، علم خدا، اختیار، بداء

۱. استاد گروه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران. (souzanchi@bou.ac.ir)

مقدمه

از مهم‌ترین چالش‌هایی که برای مسئله اختیار در فضاهاى فلسفى رخ می‌نموده چگونگی جمع بین ضرورت علی با اختیار است، که شاید در زمره قدیمی‌ترین مسائلی است که همواره ذهن بشر را به خود مشغول داشته و مواضع متنوع و بلکه متضادی در قبال آن اتخاذ شده است. شاید بتوان در یک تقسیم‌بندی کلی تمام دیدگاه‌ها درباره نسبت علیت و اراده را در سه قسم گنجانند: (۱) قبول مطلق ضرورت علی و جبرگرایی^۱؛ (۲) انکار هرگونه ضرورت علی، لااقل در افق اراده (اراده آزاد از علت)^۲؛ و (۳) نظریاتی که می‌خواهند در عین اذعان به عمومیت ضرورت علی، محملی برای اراده پیدا کنند^۳.

در تلقی توحیدی، تبیین اختیار با چالش دیگری هم مواجه بوده و آن نسبت بین اختیار با علم ازلی الهی و توحید افعالی است: اگر خداوند همه چیز را از پیش می‌داند و هرچه رخ می‌دهد خارج از توحید افعالی نیست، اختیار کردن انسان و تصمیم جدید گرفتن و تغییر دادن تصمیم قبلی خود، چگونه ممکن است؟ آیا ما مجبوریم که صرفاً بر اساس یک تقدیر ازلی رفتار کنیم، یا امور خودمان به اختیار خودمان تفویض و واگذار شده است، و یا شق سومى در کار است؟ اصرار تعالیم دینی بر مسئله ثواب و عقاب، از سویی، و تأکید بر قبول توبه، از سوی دیگر، از شواهدی است که به خوبی نشان می‌دهد که در منطق دین، علم ازلی الهی و توحید افعالی، باب امکان اختیار و تغییر مسیر دادن انسان را نمی‌بندند؛ و از این رو، در تلقی اسلامی از مسئله، تبیین اختیار به عنوان حد وسط بین جبر و تفویض در دستور کار قرار گرفته، که در احادیث از آن به «أمر بین الأمرین» تعبیر شده است (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۶۰؛ طبرسی ۱۴۰۳، ۲: ۴۱۴). سه‌گانه تقدیرگرایی^۴، تفویض‌گرایی، و امر بین‌الامرین را با اندک تسامحی^۵ می‌توان ذیل سه دسته فوق در باب نسبت اراده و علیت دانست.

در سنت فلسفه اسلامی، راه‌حلی برای تبیین اختیار ارائه شده است که هم با ضرورت علی جمع شود و هم با پذیرش علم ازلی الهی و توحید افعالی؛ و نگارنده سال‌ها قبل آن را در مقاله‌ای (سوزنچی ۱۳۸۳) - که بعداً تکمیل و به صورت کتابچه‌ای منتشر شد (سوزنچی ۱۳۸۹) - تبیین، و از آن دفاع کرده بود. اما به نظر می‌رسد آن تقریر جای مناقشه دارد، به ویژه که تمایز بنیادین انسان با سایر مخلوقات در متن آفرینش را جدی نمی‌گیرد. در مقاله حاضر تلاش می‌شود که تبیین جدیدی ارائه گردد که در عین حال که از عهده تبیین این مسئله برمی‌آید از اشکالاتی که بر تقریر قبلی وارد است مصون باشد و بتواند معضل سنگین بداء را نیز حل کند.

بدین منظور، در این مقاله، ابتدا گزارش مختصری از تبیین رایج در فلسفه اسلامی تقدیم می‌شود (که به نوعی تلخیص مطلبی است که قبلاً در کتابچه مذکور ارائه شده بود)، سپس اشکالات وارد بر آن مختصراً اشاره می‌گردد و نهایتاً تبیین جدید تقدیم خواهد شد.

۱. تبیین اختیار در سنت فلسفه اسلامی

به نظر می‌رسد تبیین اختیار در سنت فلسفه اسلامی مصداقی از نظریات دسته سوم است، نظریاتی که می‌خواهند در عین قبول عمومیت ضرورت علی و علم ازلی الهی و توحید افعالی، محملی برای اراده پیدا کنند که اختیار انسان در افعال خویش انکار نشود. در کتابچه‌ای که اشاره شد، اگرچه مبنای اصلی، آرای خود ملاصدرا است (صدرالمألهین ۱۹۸۱، ۶: ۳۷۹-۳۹۴)، اما عمدتاً مبتنی بر قرآنی است که توسط فلاسفه متأخر همچون علامه طباطبایی (۱۳۶۳)،

۲: ۳۴۷-۳۵۴: ۱۴۱۷، ۱: ۱۰۵-۱۱۰: ۱۳۷۲، ۳: ۱۵۶-۱۹۰) و استاد مطهری (۱۳۷۲)؛ پاورقی‌های مطهری بر طباطبایی (۱۳۷۲، ۳: ۱۵۷-۱۹۰) ارائه شده است. در آنجا ابتدا ابعاد مختلف مسئله در سه حوزه جهان‌شناسی و خداشناسی و انسان‌شناسی تفکیک شده، و بعد از توضیحاتی درباره ابعاد جهان‌شناسی و خداشناسی این مسئله که جلوی برخی سوءتفاهم‌ها در این مسئله را می‌گیرد، بحث اصلی در حوزه انسان‌شناسی ارائه شده است. خلاصه مطلب آنجا این است:

در حوزه جهان‌شناسی، اگر رابطه علت و معلولی را انکار کنیم ارتباط خود اراده با آثار آن از بین می‌رود؛ پس نمی‌توان از عمومیت قاعده علیت دست برداشت.

در حوزه خداشناسی با اشاره به مسئله بسیار مهم ربط ثابت به متغیر، تبیین شده که خداوند اولاً موجودی بی‌زمان و فرازمان است؛ و ثانیاً علم او به افعال ما عین خود افعال ماست نه امری مستقل، که تقدمش بر فعل ما اشکالی ایجاد کند؛ و ثالثاً اراده ما در طول اراده خداوند قرار دارد (توحید افعالی)؛ پس تقدم علم و اراده خداوند بر افعال ما صرفاً از جنس تقدم مرتبه واقعیت بی‌زمان بر مرتبه واقعیت زمانمند است؛ نه تقدم دو امر متفاوت، که یکی بر دیگری اثر بگذارد.

تا اینجا بحث، هم ضرورت جدی گرفتن علیت در عرصه‌ای که اختیار برقرار است تبیین می‌شود و هم ناسازگاری با اختیار، از زاویه علم ازلی خداوند و توحید افعالی، مرتفع می‌گردد. اما مشکل اصلی در زاویه خود اختیار در حوزه انسان‌شناسی است. در آنجا مسیری که امروزه آن را ذیل «جبرگرایی تعدیل‌شده» قرار می‌دهند در پیش گرفته شده است. طبق این دیدگاه، ضرورت علیت تخصیص‌بردار نیست، اما علل افعال اختیاری اموری درونی هستند، مانند تمایلات و باورهای شخص، که البته اینها چون از جنس امور انفعالی‌اند، تأثیرپذیری در آنها از بیرون مورد قبول است، ولی معتقدند که این مستلزم تأثیرپذیری خود اراده از خارج نیست. توضیح مطلب این‌که:

اقتضای پذیرش رابطه ضروری بین علت و معلول در نظام آفرینش این است که هر چیزی اگر وجود دارد حتماً باید وجود داشته باشد؛ و اگر وجود ندارد اصلاً نمی‌توانسته وجود داشته باشد. این لازمه به قدری در فلسفه اسلامی قطعی قلمداد می‌شده که آن را به صورت قاعده‌ای بیان کرده‌اند که: «الشیء ما لم یجب لم یوجد». فلاسفه مسلمان تصریح دارند که این قاعده در مقابل قول به «اولویت» است، یعنی معتقدند که صرف اولویت منجر به موجود شدن یک امر ممکن نمی‌شود، بلکه هر چیزی باید به مرحله وجوب و ضرورت برسد تا وجود پیدا کند (صدرالمآلهین ۱۹۸۱، ۱: ۱۹۹-۲۰۲؛ سبزواری ۱۳۷۹، ۲: ۲۷۲-۲۷۷). از این رو هر ممکن‌الوجودی که بالفعل موجود است، وجودش ضرورت دارد و «واجب الوجود بالغير» است. در این تلقی، هر واقعیت موجودی اساساً واجب‌الوجود است، و بحث فقط بر سر این است که واجب‌الوجود بالذات است یا بالغير.

اکنون تقریر اشکال در خصوص اختیار این است که فعل اختیاری‌ای که ما در صدد اثباتش هستیم فعلی است که حادث باشد. یعنی من قبلاً تصمیم به انجام کاری نگرفته باشم و این تصمیم و اراده من الان رخ دهد. می‌دانیم هر امر حادثی ممکن‌الوجود است، و اگر موجود شده، طبق قاعده فوق، یک علت ضروری‌ای بیرون از خود دارد، و معلول است. از سوی دیگر، سراغ هر یک از افعال من که برویم: اگر علت تامه‌اش موجود باشد، آنگاه بخواهم یا نخواهم آن فعل من موجود خواهد شد؛ و اگر علت تامه‌اش موجود نباشد، باز بخواهم یا نخواهم آن فعل از من صادر نخواهد شد. نتیجه گرفته می‌شود که افعال من هیچ ربطی به اختیار من ندارند.

پاسخی که فلاسفه مسلمان در این مرحله می‌دهند^۲ این است که «اراده، جزء اخیر علت تامه است»، یعنی آن علت تامه‌ای که اگر حاصل شود به ناچار فعل از من سر می‌زند، مؤلفه‌هایی دارد که یک جزء آن اراده است، به طوری که اگر این اراده ضمیمه سایر مؤلفه‌ها نشود، فعلی از من صادر نخواهد شد. پس زمانی علت تامه فعل اختیاری من موجود خواهد بود، که اراده من هم در کار باشد، یعنی من بخواهم، و لذا تنها وقتی من بخواهم، فعل اختیاری من موجود می‌شود؛ و اگر نخواهم، موجود نمی‌شود.

اشکالی که در گام دوم مطرح می‌شود این است که نقل کلام به خود این اراده می‌شود: آیا این اراده به عنوان یک جزء از اجزای علت تامه صدور فعل اختیاری، خودش یک واقعیت موجود هست یا خیر؟ اگر هست (که طبق مبنای فلاسفه مسلمان، هست)، آنگاه خود آن به عنوان یک موجود حادث، ممکن‌الوجود و نیازمند علت تامه است؛ و اگر علت تامه‌اش نباید حتماً این اراده واقع خواهد شد، و اگر نیاید این اراده واقع نخواهد شد. در حالی که تلقی ما از اختیار این است که اعمال این اراده در اختیار خود انسان باشد، و اگر همه عوامل بیرونی هم دست به دست هم بدهند انسان بتواند با این اراده‌اش در مقابل آن عوامل مخالفت کند و خودش رأساً تصمیم بگیرد، نه صد درصد تحت عوامل بیرونی.

در اینجا راه‌حل ارائه شده در کتابچه مذکور مبتنی بر تفکیک بین دو حیثیت فعلی و انفعالی در وجود انسان است، بدین بیان که:

اولاً وقتی مفهوم اراده را بررسی می‌کنیم، درمی‌یابیم که همیشه اراده نسبت به آینده (ابعاد فعلی وجود من) معنادار است، نه نسبت به گذشته (ابعاد انفعالی وجود من).

ثانیاً اراده فقط با جبر بیرونی منافات دارد؛ مثلاً اگر بگویم «من با فکر و میل خود تصمیم می‌گیرم که به گردش بروم»، هیچ کس اشکال نمی‌کند که «چون فکر و میل "من" دخالت کرده و "من" این کار را بر خود الزام کرده‌ام، پس این کار از اختیار "من" خارج شده است!»؛ بلکه زمانی کاری را خلاف اختیار می‌دانیم که «عامل اجبارگر بیرونی» کاملاً مستقل از «من» وارد عمل شود. حتی اگر کسی با واسطه من، امری را بر من تحمیل کند، نمی‌توان آن را حقیقتاً اجبار دانست؛ چنان که اگر شخص زورگویی به من بگوید: «فلانی را بکش، وگرنه تو را می‌کشم»، در اینجا درست است که تحمیلی صورت گرفته است، اما به جبر منجر نمی‌شود: او مرا بین این دو گزینه که «فلانی را نکشم و خودم کشته شوم» یا «فلانی را بکشم و زنده بمانم» مخیر کرده است. لذا اگر من آن فلانی را کشتم، بی‌تقصیر نیستم؛ زیرا با اراده خود او را کشته‌ام (هرچند چون هنگام اراده کردن محذوراتی پیش روی من بوده است، احتمالاً موجب تخفیف در مجازاتم شود، که این از بحث ما خارج است).

در واقع، در این تبیین، با تفکیک ابعاد فعلی و انفعالی وجود من، و به رسمیت شناختن آن عواملی که بر اراده من تأثیر می‌گذارد، ادعا شده است که این تأثیر، اراده را از اراده بودن خارج نمی‌کند. انفعال و تأثیرپذیری، ناظر به ابعاد شناختی و گرایشی (= علم و عواطف) انسان است؛ و اثرگذاری است که مربوط به اراده انسان معرفی می‌شود؛ و ادعا شده اساساً این سخن که «اثرگذاری امور بر روی اراده به نحو ضروری، اراده را از اختیاری بودن می‌اندازد» به خاطر ابهامی که داشته موجب این شبهه ناسازگاری علیت و اراده شده است. بر اساس این مبنا، عبارت داخل گیومه، مبتنی بر خلط بین دو مطلب است:

(۱) اموری که روی «من» اثر می‌گذارند، در واقع بر روی علم و احساسات من اثر می‌گذارند، نه مستقیماً بر «اراده من»؛ و

(۲) «اختیار» در گروی این است که اراده من تحت تأثیر علم و احساسات من صادر شود، نه تحت تأثیر مستقیم امور بیرونی؛

و از این رو، این گونه نیست که علل بیرونی، به نحو ضروری، مرا به انجام یا ترک کاری مجبور سازد. بدین ترتیب ادعا شده است که این جمله فلاسفه که «اراده جزء اخیر علت تامه است» اگر درست فهم شود مشکلی باقی نمی‌ماند.

۲. نقد تبیین فوق از اختیار

در این تقریر، ظاهراً به جای حل اشکال، صورت مسئله پاک شده است! ادعای تقریر فوق این بود که «قانون علیت تخصیص‌بردار نیست، و علل افعال اختیاری، چون اموری درونی هستند، مانع اختیاری بودن فعل نمی‌شوند». اگر قبول داریم که خود این مبادی فعل (علم و عواطف) - که علت قریب فعلیت یافتن یکی از امکان‌های پیش روی ما هستند - اموری حادث و ممکن‌الوجود می‌باشند، آنگاه طبق قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، خود این مبادی، دارای «علت تامه‌ای» هستند که ضرورتاً تحت تأثیر آن تحقق پیدا می‌کنند؛ و اگر آن علت تامه نباشد، خیر. اکنون اگر این مبادی افعال تحقق پیدا کنند (که تحققشان خارج از اختیار ماست)، صدور فعل از من هم قطعاً تحقق پیدا خواهد کرد و من امکان اینکه آن فعل را انجام ندهم نخواهم داشت.

به تعبیر دیگر، سؤال در نسبت بین این مبادی و اراده من است. تبیین فوق کوشید که بگوید آنچه تحت تأثیر نظام ضرورت علی واقع می‌شود، این مبادی‌اند، نه خود اراده؛ اما سؤال این است که آیا اراده می‌تواند از این مبادی تخلف کند یا خیر؟ اگر رابطه بین این مبادی و اراده کردن ضروری است، از اراده و اختیار فقط اسمش باقی مانده است. در واقع، همان اشکالی که در گام دوم مطرح شد هنوز حل نشده است: خود اراده به عنوان یک واقعیتی از واقعیات (ولو بگوییم جزء اخیر علت تامه است)، اگر امری حادث و ممکن‌الوجود است و خودش محکوم قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» است، بودن و نبودنش تأثیری در حل مسئله ندارد و همانند سایر اجزای علت تامه می‌باشد که بالاخره همه آنها هم محکوم نظام ضروری علت و معلولی و تخلف‌ناپذیر هستند.^۸

۳. تبیین جدید از اختیار در ذیل نظام احسن

به نظر می‌رسد برای حل مسئله اختیار چاره‌ای نداریم جز اینکه تعیین‌های اراده (یعنی اراده‌های حادث در هنگام هر تصمیمی) را از شمول قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و قرار گرفتن ذیل ضرورت علی خارج کنیم و به سمت همان اولویتی حرکت کنیم که فلاسفه منکر آن بودند.^۹

اما این خارج کردن دو گونه تصور دارد: یکی اینکه اساساً منکر نظام ضرورت علی شویم؛ که این به همان اندازه نامعقول است که انکار اختیار، زیرا با چنین انکاری، انتساب فعل اختیاری به فاعلش (تأثیر انسان در فعل خویش) نیز زیر سؤال می‌رود. راه دیگر این است که بین اصل علیت (رابطه تأثیر و تأثر در عالم) و ضرورت علیت (که این رابطه صرفاً به نحو ضروری است) تفکیک، و نشان داده شود که قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» (یعنی ضرورت علی) در تمام عرصه‌های واقعیت پیاده نمی‌شود؛ یعنی تبیینی از حقیقت اراده ارائه شود که ولو اصل وجودش را هم مشمول این قاعده بدانیم (و این همان است که گفته می‌شود: داشتن اختیار، اختیاری نیست)، اما خود

این واقعیت موجود، از جنس واقعیاتی است که فقط تأثیر ترجیحی می‌گیرد، نه تأثیر ضروری. به تعبیر دیگر، اراده در انسان، واقعیت خاصی است که وقوع اصل آن در انسان (که با اراده‌ای که در حیوان یا فرشته مطرح می‌شود ماهیتاً متفاوت است^۱) ذیل قاعده مذکور است، اما تعینات خاص آن (تعلق گرفتن آن به امور مختلف) تخصصاً از شمول قاعده مذکور خارج است؛ هرچند وقتی تعین پیدا کرد و به چیزی تعلق گرفت، دوباره امور عالم، ذیل همان قاعده به رفتارشان ادامه می‌دهند.

از باب مقدمه لازم است توضیحی درباره نظام احسن داده شود که تقریباً همین اشکال به نحو دیگری در آن جلوه‌گر می‌شود. به نظر می‌رسد بهترین تقریری که مبتنی بر مبانی فلسفه اسلامی در پاسخ به شبهات نظام احسن بودن عالم ارائه شده باشد تقریر استاد مطهری در کتاب *عدل الهی* است که عصاره بحث‌های فلاسفه مسلمان در این زمینه است. ایشان در فصل تبعضها برای نشان دادن اینکه وجود تفاوت بین مخلوقات، نقضی بر نظام احسن نیست اظهار می‌دارند: «نظام آفرینش یک نظام ذاتی است، یعنی مرتبه هر وجود در نظام طولی و عرضی جهان، مقوم ذات آن وجود است، آنچنانکه مراتب اعداد هستند» (مطهری ۱۳۷۳، ۹۷). سپس توضیح می‌دهند در سلسله اعداد، هر عدد، که بعد از عددی و قبل از عدد دیگر است، مرتبه‌ای را اشغال کرده است و در مرتبه خود احکام و آثاری دارد و جای هر یک کاملاً معین و تخلف‌ناپذیر است:

این طور نیست که مثلاً عدد پنج به هر حال عدد پنج باشد و فرقی نکند که میان عدد چهار و عدد شش باشد و یا میان عدد شش و عدد هشت، و آن چیزی که میان عدد چهار و عدد شش قرار می‌گیرد عدد هفت باشد! پنج بودن پنج، با مرتبه و درجه‌اش، یعنی با اینکه میان عدد چهار و عدد شش باشد یکی است، و فرض وقوع عدد پنج در میان عدد شش و عدد هشت، مساوی است با اینکه پنج، پنج نباشد، و خود هفت باشد.... به عبارت دیگر: فرض اینکه عدد پنج در جای عدد هفت قرار گیرد صرفاً یک تخیل پوچ و بی‌معنی و غیرمعقولی است که خیال و واهمه ما انجام می‌دهد. (مطهری، ۱۳۷۳، ۹۸)

این تبیین که وجود هر چیزی را در جایی که اکنون در آن قرار گرفته ضروری می‌داند، مبتنی بر همان قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» است؛ و ظاهراً به جای اینکه اشکال حل شود صورت مسئله پاک شده است! مسئله تبیین این بود که نظام آفرینش، نظام احسن است، یعنی بهترین نظام ممکن که می‌توانسته در کار باشد و اکنون موجود شده است. خود تعبیر «نظام احسن» یعنی فرض نظام‌های دیگر محال نیست، فقط چون به این خوبی نیستند موجود نشده‌اند؛ در حالی که اگر نظام عالم، ذاتی باشد، آنگاه فرض وجود هر نظام دیگری نیز اساساً فرض نامعقول و به تعبیر ایشان یک تخیل پوچ و بی‌معنا است که خیال و واهمه ما انجام می‌دهد!

آیا واقعاً این طور است؟ آیا بی‌معنا و محال است که خداوند در این جهان، یک ممکن‌الوجودی را که الان موجود است (مثلاً این کاغذ) نمی‌آفرید؟! یا بحث بر سر این است که وجود هر ممکن‌الوجود موجودی مبتنی بر حکمت خداوند متعال است؛ و نیافریدن آن امکان داشت، اما خلاف حکمت الهی و احسن بودن نظام جهان بود؟ به تعبیر دیگر، هر عاقلی به وضوح می‌فهمد که هر چیزی که در جهان رخ داده می‌توانست به گونه‌ای دیگر رخ دهد و دست خداوند هم در آفرینش بسته نیست؛ یعنی گزینه‌های دیگری برای نظام آفرینش واقعاً فرض و معنا دارد و خداوند متعال هم بدانها علم دارد، اما هیچیک از آنها در مجموع به این خوبی نیست و ایجاد هر یک از آنها به جای این نظام کنونی، خلاف حکمت و احسن بودن نظام خلقت است. در حالی که لازمه باور به ذاتی بودن نظام آفرینش این است

که هیچ گزینه دیگری برای آفرینش فرض ندارد و خداوند تنها و تنها ناچار است جهانی با این مشخصات کنونی بیافریند و نظام موجود ما «تنها نظام ممکن» باشد، نه «بهترین نظام ممکن».

گویی در ادبیات فلاسفه، مرز حکمت و علم خدا برداشته می‌شود؛ و لازمه این برداشتن مرز، انکار علم خداوند به امور محال، بلکه به مطلق امور معدوم است. قطعاً خداوند به همه امور (نه فقط به امور موجود) علم دارد، اما حکمت او در آفرینش، تنها به این تعلق گرفته که تنها پاره‌ای از امور معلوم ممکن را موجود کند؛ و بحث نظام احسن، بحثی درباره اقتضائات حکمت خداوند است نه علم خداوند. اگر ما به قضایای محال علم داریم (که داریم، و معروف‌ترین قضیه بدیهی قضیه امتناع تناقض است، که معرفتی درباره امر محال است)، قطعاً خداوند هم به اینها علم دارد؛ و البته علم داشتن او مستلزم آن نیست که حتماً متعلق علم خویش را ایجاد کند. قرآن کریم بارها سخن از محالات به میان آورده است - مثلاً، «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء ۲۲) - و قطعاً خداوند به این مفاد این سخنان خویش آگاه است، یعنی بدانها علم دارد بدون اینکه ضرورت داشته باشد مفاد آنها که محال است، پا به عرصه وجود بگذارند.

ظاهراً باور فلاسفه مسلمان^{۱۱} به مساوقت وجود و واقعیت، این لازمه نادرست را در پی داشته است. تصریحات فلاسفه مسلمان به مساوقت وجود و واقعیت، در هنگام نقد نظریات متکلمان، به ویژه نقد آنها بر نظریه «حال» و یا نقد نظریه جواز اعاده معدوم، فراوان است؛ هرچند که برخی از همین فلاسفه گاه در بحث‌های دیگر (به ویژه هنگام بحث از «ماهیت من حیث هی»)، ناخودآگاه اوسعیت واقع نسبت به وجود را اذعان نموده‌اند (مثلاً، صدرالمتهلین ۱۹۸۱، ۱: ۵۸؛ ۲: ۴، ۲۱۷) و مثلاً تصریح دارند که ارتفاع نقیضین اگرچه در عالم وجود محال است، اما «در مرتبه‌ای از مراتب نفس الامر و حیثیتی از حیثیات واقع و حدی از حدود امر واقعی محال نیست» (صدرالمتهلین ۱۹۸۱، ۴: ۲۴۱)، یعنی واقعیتی را قبول دارند که در بستر آن ارتفاع نقیضین صادق خواهد بود. البته معدودی از متأخرین آگاهانه و ناظر به خصوص این موضوع تصریح کرده‌اند که «عالم واقع اوسع از عالم وجود است» (صدر ۱۴۱۷، ۱: ۹۲، ۲: ۳۹۸؛ ۳: ۴۳، ۳۳۶، ۳۹۸؛ ۶: ۱۷۳-۱۷۴؛ ۷: ۲۵۱)،^{۱۲} ولی لوازم آن را در مسئله اختیار و نظام احسن پیگیری نکرده‌اند.^{۱۳}

مبنای مقاله حاضر این است که ما چاره‌ای نداریم جز پذیرش واقعیات امکانی‌ای که موجود نشده‌اند و البته عدم محض هم نیستند؛ علم خدا بدانها تعلق دارد، اما حکمت خداوند (فعالاً یا به طور کلی) بدانها تعلق نگرفته، و از این رو موجود نشده‌اند. ظاهراً لایبنتس در بحث «جهان‌های ممکن»^{۱۴} نیز همین دغدغه را دارد.^{۱۵} وی از این مطلب واضح در ذهن همگان که «بی‌نهایت شیوه ممکن هست که خداوند جهان را بر اساس آنها خلق کند» (Leibniz 1956, 411)، به سمت این تحلیل می‌رود که «ذوات قبل از وجود، و حقایق جاویدان مربوط به آنها، هیچ یک وهمی نیستند، بلکه واقعاً در ناحیه ایده‌ها، یعنی در خود خداوند، وجود دارند، خداوندی که منبع همه ذوات و وجود آن چیزی است که در خارج از او موجودند» (لایبنتس، ۱۳۷۲، ۱۳۳). و نهایتاً بدینجا می‌رسد که «بی‌نهایت جهان‌های ممکن داریم که در قلمرو حقایق ازلی، یعنی در متعلق علم الهی، حضور دارند و همه ممکنات آینده در این قلمرو موجودند» (Leibniz 1998, 146). به تعبیر ساده‌تر، بی‌نهایت «جهان ممکن» واقعاً در کار است که همگی متعلق علم خداوند هستند، اما خداوند از میان آنها تنها یکی را موجود کرده است، و آن همین نظام کنونی است که نظام احسن است. پس این جهان موجود یکی از بی‌نهایت جهان ممکن است که چون بهترین آنهاست خداوند این را

ایجاد کرده است (کاپلستون ۱۳۸۰، ۴: ۳۵۴، ۳۵۷-۳۵۸). اینکه چرا این جهان بهترین جهان ممکن است فعلاً از محل بحث ما خارج است. بحث ما صرفاً این بود که باید بین «نظام احسن» و «تنها نظام ممکن» تفاوت گذاشت و آنچه مدعای ادیان توحیدی است اولی است، نه دومی؛ خصوصاً که این دومی هم با سعه قدرت خداوند و هم با تمایز بین علم و حکمت خداوند ناسازگار است.^{۱۶}

اگر معنای «جهان‌های ممکن» درست فهم شود، آنگاه محتملی فراهم می‌شود برای پاسخ به اشکالاتی که درباره رابطه اختیار با علیت بیان شد.^{۱۷} در واقع می‌توان گفت اصل قاعده علیت و ضرورت علی یک حقیقت ضروری (در معنای لایبنتیسی از این کلمه) است، یعنی در هر جهانی از جهان‌های ممکن صادق است. از این رو، در هر جهانی از جهان‌های ممکن، یک نظم خاصی برقرار است که این نظم است که صدق قضایای شرطیه‌ای را که مُقدم‌شان در متن واقع رخ نداده است (مثلاً این قضیه که «اگر من دیروز از یک ساختمان صد طبقه سقوط می‌کردم، آنگاه می‌مردم») فراهم می‌آورد. اما اعطای اختیار به انسان بدین معناست که در پیش روی انسان امکان‌های مختلف در کار است، یعنی اگرچه در روندهای درونی هر جهان ممکن روابط ضروری علی برقرار است، اما انسان آن آفریده‌ای است که می‌تواند روند حرکت نظام عالم را از یک جهان ممکن به جهان ممکن دیگر تغییر دهد. هرچند به محض اینکه این انتخاب را کرد، لوازم و نتایج مترتب بر آن اختیار از نظم علی حاکم در جهان ممکن جدید تبعیت می‌کند، نه از دلخواه وی. گاه لوازم ورود در این جهان ممکن جدید چنان است که امکان هیچ اراده جدیدی را برای او باقی نمی‌گذارد (مثلاً اگر نتیجه تصمیم وی، مرگ خودش باشد)، اما در بسیاری از اوقات، هنوز این گزینه را در پیش رو دارد که بتواند از این جهانی که اکنون بعد از انتخاب او تحقق پیدا کرده، به جهان ممکن دیگری تغییر مسیر دهد.

به نظر می‌رسد یکی از اشکالات تبیین فلاسفه مسلمان این است که کلمه «اراده» را در حد معنای ارسطویی این کلمه (که تمایز بنیادینی بین اراده در انسان و حیوان نمی‌گذارد، بلکه فصل حیوان را - که انسان هم در آن با بقیه حیوانات مشترک است - متحرک «بالاراده» معرفی می‌کند) مورد بحث قرار داده‌اند، در حالی که از معارف بسیار واضح دینی، که شواهد عقلی و تجربی فراوانی بر آن می‌توان یافت، تفاوت بنیادین انسان با سایر مخلوقات است. از این تفاوت در ادبیات قرآنی با تعبیر «خليفة الله» بودن انسان (بقره: ۳۰) و وجود جدای دو مؤلفه «تراب» (یا «صلصال» یا «طین») و «روح» (مثلاً، حجر: ۲۸-۲۹) در انسان، و در ادبیات احادیث با تعبیر «نیمی از فرشته بودن و نیمی از حیوان بودن» (صدوق ۱۳۸۶، ۱: ۴) یاد شده است. همچنین در آنها تصریح شده است که امانتی به انسان داده شده که آسمان‌ها و زمین (کنایه از بقیه موجودات) ظرفیت قبول آن را نداشتند (احزاب: ۷۲). ادعای این مقاله آن است که اراده در انسان با آنچه در حیوان است یک تفاوت ماهوی دارد. حیوان کاملاً ذیل ضرورت علی عمل می‌کند، ولی اراده انسان، در صورتی به معنای خاص انسانی اراده است، که تحت تأثیر اولویت عمل کند و نه ضرورت.

به تعبیر دیگر، گویی تا قبل از آفرینش انسان، خداوند تنها کسی بود که اختیار بالمعنی الاخص را اعمال می‌کرد: از میان جهان‌های ممکن که در علم او همگی حاضر بودند، یک جهان را انتخاب و به عرصه وجود وارد کرده بود و این جهان با نظم علی‌اش پیش می‌رفت؛ و چون انتخاب خداوند بر اساس حکمت او بود - که ذره‌ای خطا در آن راه ندارد - این جهان موجود بهترین جهان ممکن بود که آفریده شد. تا اینکه به عنوان یکی از اقتضائات نظام احسن، خداوند انسان را آفرید، به عنوان موجودی که امانت سنگینی به نام اختیار (همان اراده در معنای خاص انسانی) را به

او داد. با این اختیار، انسان اجازه و امکان این را پیدا کرد که از نظم علی پیشین این جهان ممکن که در آن آفریده شده بود خارج شود، و امتداد وجود را با وارد کردن جهان ممکن دیگری در عالم رقم بزند. به عبارت دیگر، گویی تا پیش از آفرینش انسان، تنها و تنها خداوند بود که در میان جهان‌های ممکن دست به گزینش زده بود، و این جهان تا پیش از پا گذاشتن انسان بر روی آن، با یک نظم کاملاً مشخصی پیش می‌رفت، که اگر انسان آفریده نشده بود، می‌شد بر اساس آن نظم، از همان ابتدا تا آخرین وقایع جهان موجود را پیش‌بینی کرد. اما خداوند با دادن این امانت به انسان، اجازه داد که از این پس، موجود دیگری در عالم پیدا شود که او هم بتواند در میان جهان‌های ممکن دست به گزینش بزند؛ و همین‌جاست که تفکیک ربوبیت تشریعی خداوند از ربوبیت تکوینی وی معنادار شد:

تا قبل از این نحوه خاص از آفرینش انسان، به نظر می‌رسد مرزی بین اراده تشریعی و تکوینی خداوند نبود و در جهان صرفاً آن چیزی رخ می‌داد که خداوند خواسته بود و همه عبد محض او بودند: «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مریم: ۹۳). اما به انسان تکویناً، اختیار (به این معنای محل بحث) داده شد، و با دادن این امانت ویژه، انسان امکان این را پیدا کرد که به اقتضائات ربوبیت تشریعی عمل نکند و از عبودیت خداوند خارج شود؛ یعنی انتخاب‌هایی بکند که آن انتخاب‌ها، احسن (یعنی منطبق با خواست [تشریعی] خداوند) نیست؛ و خود همین که او بتواند چنین بکند، منطبق با خواست (تکوینی) خداوند و نظام احسن بوده است و خارج از اختیار انسان.

این گونه بود که انسان امانتی را پذیرفت که آسمان‌ها و زمین از تحملش ناتوان بودند؛ و چون اکنون که امکان انتخاب پیدا کرده بود، انتخاب احسن را انجام نداد، با انتخاب‌های ناروای خود نشان داد که چقدر ظالم و جاهل است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲).

در واقع، با قبول بحث جهان‌های ممکن، اگرچه اصل قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» در درون هر یک از جهان‌های ممکن برقرار است، اما شمول آن برای کل عرصه‌های واقعیت انکار می‌شود، یعنی اراده‌های متعین انسانی - نه اصل اراده داشتن انسان - خارج از این قاعده‌اند. به تعبیر دیگر، اساساً اعطای اراده (به معنای خاص انسانی) به انسان توسط خداوند (که با اراده‌ای که در حیوانات است تفاوت دارد) به معنای این است که برای انسان این امکان فراهم آمده که بتواند تا حدودی از ذیل این قاعده خارج شود. اما این خروج، یک خروج مطلق نیست که لازمه‌اش تفریض باشد، بلکه او صرفاً می‌تواند بین جهان‌های ممکن که همگی ذیل علم ازلی الهی واقعیت دارند و ذیل ربوبیت تکوینی خداوند می‌توانند به عرصه وجود بیایند، عمل کند (و خود همین اعمال اراده هم چون به نحو طولی ذیل قدرت خداوند انجام می‌شود ذیل ربوبیت تکوینی اوست و هیچ منافاتی با توحید افعالی ندارد).^{۱۸} در واقع خداوند «رب العالمین» (حمد: ۲) و «رب الناس» (ناس: ۱) است و هیچ انسان جهان‌سازی از ربوبیت او خارج نیست. لذا هر کس هر کاری می‌کند باز ذیل توحید افعالی و ربوبیت تکوینی خداوند است که کارش را انجام می‌دهد، حتی در جایی که خلاف ربوبیت تشریعی خداوند عمل می‌کند.

بدین ترتیب در عین اینکه می‌پذیریم که اراده کردن ما از آگاهی و احساسات ما اثر می‌پذیرد و ما بر اساس علم و عواطف خود دست به گزینش می‌زنیم، اما معتقدیم که این اثرپذیری به نحو ضروری نیست و ما محکوم جبری اینها

نیستیم، بلکه اینها صرفاً ترجیحی را در بین جهان‌های ممکن برای ما رقم می‌زنند، نه اینکه آن‌گزینه را به حد ضرورت برسانند و خود ما هستیم که با اراده خود باید در قبال این مرجحات انتخاب را انجام دهیم. با این تبیین، نه تنها ناسازگاری بین وجود اختیار و عمومیت قاعده ضرورت علی مرتفع می‌گردد (چرا که ضروری بودن این قاعده، مربوط به درون هر جهان ممکن است؛ و اختیار عرصه جولان اراده و امکان‌گزینش بین جهان‌های ممکن است)، بلکه محملی هم برای علم خداوند قبل‌الایجاد فراهم می‌گردد (چرا که واقعیت اوسع از وجود دانسته شده و نیازی نیست که متعلق علم خدا قبل‌الایجاد، که واقعیت دارد، حتماً امر موجود باشد). به علاوه، اکنون می‌توان مسئله بداء را به نحوی تبیین کرد که از صرف لفظ فراتر رود و واقعاً تغییری در روند عالم رخ دهد بدون اینکه خدش‌های بر علم ازلی خداوند وارد شود. همچنین معلوم شود که چگونه است که امامان معصوم (ع) که به عنایت خود خداوند از خزانه علم خداوند آگاه‌اند تصریح می‌کنند که به خاطر بداء نمی‌توانیم از همه چیز که در آینده رخ می‌دهد خبر دهیم.^{۱۹}

گفته شد که جهان موجود، بر خلاف اقتضای قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، تنها جهان ممکن نیست، بلکه در علم ازلی خداوند بی‌نهایت جهان ممکن در کار است که هر یک روند و نظم علی خود را دارد. ولی انسان می‌تواند با انتخاب جهان ممکن دیگری به جای جهان ممکن موجود، این روندها را تغییر دهد. در عین حال همه آن وارد کردن‌ها ذیل اراده ربوبی رخ می‌دهد، اراده ربوبی‌ای که البته از پیش همه چیز را متعین نکرده است (و لذا مطابق احادیث متعدد و بر خلاف نظر بسیاری از فلاسفه مسلمان، اراده صفت فعل خداوند است نه صفت ذات^{۲۰}). بدین ترتیب، انتخاب‌های انسان - نه فقط در قالب اعمال جوارحی، بلکه همچنین در قالب اعمال جوانحی‌ای همچون دعا کردن - می‌توانند امکان پیش‌بینی قطعی را از بسیاری از وقایع آینده منتفی سازند و همواره امکان تغییر مسیر برای عالم و آدم باز است.

برای اینکه این مسئله اخیر بهتر معلوم شود آن را در یک مصداق توضیح می‌دهم. از واقعیات قطعی در تمامی ادیان توحیدی، آمدن منجی نهایی بشریت است. در آیات و احادیث اسلامی نیز، هم اصل آمدن ایشان تصریح شده، هم علائمی برای آمدن ایشان اشاره شده، و هم بر نقش خود انسان‌ها (درخواست آنها برای فرج و وظایف آنها در زمینه انتظار) تأکید شده است. در عین حال گفته‌اند که علائم ظهور بداء‌پذیر است. اگر بخواهیم این مطالب را مبتنی بر تبیین فوق توضیح دهیم باید گفت: روند امور در تمامی بی‌نهایت جهان ممکن که همگی ذیل علم خداوند قرار دارند، به نحوی است (و خداوند می‌داند) که هر کدام از آنها که موجود بشود در نهایتش منجی بشریت خواهد آمد (لذا اصل ظهور حتماً رخ خواهد داد). اما انسان‌ها هستند که با انتخاب‌های (افعال اختیاری) خود، وقوع آن واقعه عظیم را جلو یا عقب می‌اندازند. در واقع انسان‌ها دائماً به انتخاب در میان این بی‌نهایت جهان‌های ممکن (که سلسله علل در برخی به نحوی است که این حادثه عقب می‌افتد و در برخی به نحوی است که این حادثه نزدیک می‌شود) دست می‌زنند (پس انسان‌ها در وقوع و دور و نزدیک شدنش نقش دارند). همچنین علائم بداء‌پذیر وقایعی هستند که رسیدن به ظهور، در نظم علی‌ای که در برخی از این جهان‌های ممکن برقرار است، ضرورتاً نیازمند عبور از آنها نیست.

در واقع، همین انتخاب‌های انسان‌هاست که بداء را ممکن و امکان پیش‌بینی قطعی را حتی برای امامان معصوم (ع) هم منتفی کرده است. زیرا چنان که اشاره شد علم خداوند متعال^{۲۱} عین وجود اشیاء است و - بر خلاف

تصور بسیاری از افراد که گمان می‌کنند عمیق‌ترین لایه علم خداوند یک امر انتزاعی و جدای از متن واقع است - خود تغییر وجود اشیاء، که بر اثر انتخاب‌های کاملاً جدید انسان‌ها ذیل ربوبیت تکوینی خداوند رقم می‌خورد، عمیق‌ترین لایه علم خداوند است، چنان که امام صادق (ع) بعد از اینکه مراتبی از علمی را که نزدشان موجود است برمی‌شمرد،^{۲۲} آخرین و بالاترین مرتبه را این گونه تعبیر می‌کند: «مَا يَحْدُثُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ الْأَمْرُ مِنْ بَعْدِ الْأَمْرِ وَالشَّيْءُ بَعْدَ الشَّيْءِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ: آنچه در شب و روز حادث می‌شود امری بعد از امر دیگر و چیزی بعد از چیز دیگر تا روز قیامت» (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۲۴۰).

نتیجه‌گیری

مسئله اختیار با اینکه از سویی چنان وجدانی و مشهود است که هیچ کس در مقام عمل تردیدی در بهره‌مندی از آن ندارد، اما در مقام نظر جزء غامض‌ترین مسائل فلسفی است که ماندن در حد وسط بین قبول علیت و آزاد دانستن اراده، ویا بین جبر و تفویض، پیچیده‌ترین تبیین‌ها را می‌طلبد. اگرچه فلاسفه مسلمان تلاش ارزشمندی در تبیین این مسئله انجام داده‌اند، اما به نظر می‌رسد به خاطر اصرار بر عمومیت مطلق قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، لازمه نهایی سخن آنها بیشتر پاک کردن صورت مسئله باشد تا حل مسئله.

در این مقاله، با اذعان به تفاوت بنیادین در آفرینش انسان با سایر موجودات زمینی، تلاش شد با قبول اوسعیت واقعیت از وجود (و به تبع آن قبول واقعیت برای جهان‌های ممکن) از سویی، و قبول کفایت اولویت به جای قاعده مذکور در خصوص عرصه افعال اختیاری، اختیار به مثابه امکان انتخاب در میان جهان‌های ممکن تصویر شود که در عین اینکه عرصه‌ای برای آزادی اراده انسان می‌گشاید، اما منافاتی با قبول نظام علیت در هر جهان ممکن و نیز منافاتی با علم خداوند قبل‌الایجاد ندارد.

همچنین مسئله بدهاء تحلیلی پیدا کرد و معلوم شد که قبول وقوع تغییر در روندهای عالم به تبع اقدام خدشه‌ای بر علم ازلی الهی و نیز سیطره اراده الهی بر عالم وجود وارد نمی‌کند و بین اذعان به علم لدنی معصومان علیهم‌السلام و عدم امکان پیش‌بینی قطعی همه وقایع آینده توسط ایشان امکان جمع وجود دارد.

کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین بن علی. ۱۴۰۴ ق. الشفاء - الإلهیات. تصحیح سعید زائد و الأب قنوتی. قم: مرعشی نجفی.
ابن عربی، محیی‌الدین. بی‌تا. الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر.
اژه‌ای، محمدعلی، و امراله معین. ۱۳۸۷. «اختیار و جهان‌های ممکن از دیدگاه لایب‌نیتس». پژوهشهای فلسفی ۲، شماره ۲۰۵: ۲۳-۵۳.
اکبریان، رضا، و محمد مهدی کمالی. ۱۳۹۰. «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی (تحلیل و نقد سه نظریه در مسئله علم خدا به اشیا)». معرفت فلسفی ۸، شماره ۴: ۱۰۱-۱۳۶.
حمیری، عبدالله بن جعفر. ۱۴۱۳ ق. قرب الإسناد. قم: مؤسسه آل‌البیت.
سبزواری، هادی. ۱۳۷۹. شرح المنظومه. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب.
سوزنجی، حسین. ۱۳۸۳. «مروری بر مسئله جبر و اختیار». فصلنامه رشد آموزش معارف اسلامی، شماره ۵۴.
سوزنجی، حسین. ۱۳۸۹. دوراهی‌های من: درآمدی بر مسئله جبر و اختیار. مشهد: آستان قدس رضوی.

- سوزنجی، حسین. ۱۳۹۹. «فطرت به مثابه نظریه انسان‌شناسی رقیب برای علوم انسانی مدرن». آئین حکمت ۱۲، شماره ۴۴: ۷-۳۸.
- شجاری، مرتضی. ۱۳۷۹. «اعیان ثابتة از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا». مقالات و بررسی‌ها ۶۷: ۵۵-۶۵.
- صدر، محمدباقر. ۱۴۱۷ ق. بحوث فی علم الأصول. تقریرات محمود هاشمی شاهرودی. قم: موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم قوام. ۱۹۸۱ م. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار إحياء التراث.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی. ۱۳۹۸ ق. التوحید. تحقیق هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی. ۱۳۸۶ ق. علل الشرائع. نجف: مکتبه الحیدریة.
- طبرسی، احمد بن علی. ۱۴۰۳ ق. الإحتجاج علی أهل اللجاج. تحقیق محمدباقر خراسان. مشهد: نشر مرتضی.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۶۳. نهاية الحکمة. تعلیق محمدتقی مصباح یزدی. تهران: انتشارات الزهراء.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم (همراه با پاورقی‌های مرتضی مطهری). تهران: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۱۷ ق. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عارفی، عباس. ۱۳۸۸. مطابقت صور ذهنی با خارج: پژوهشی درباره رئالیسم معرفت‌شناختی و ارزش‌شناخت. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عسکری، امام حسن بن علی. ۱۴۰۹ ق. التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن بن علی العسکری (ع). قم: مدرسة الإمام المهدي.
- کاپلستون، فردیک. ۱۳۸۰. تاریخ فلسفه، جلد چهارم، از دکارت تا لایبنیتس. ترجمه غلامرضا اعوانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- کراجکی، محمد بن علی. ۱۴۱۰ ق. کنز الفوائد. تحقیق عبدالله نعمه. قم: دار الذخائر.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. ۱۴۰۷ ق. الکافی. تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- کیانی، امیرحسین، و زهره حسینی خامنه‌ای. ۱۴۰۰. «اعیان ثابتة و جایگاه آن در علم پیشین الهی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا». خردنامه صدرا ۲۷، شماره ۱: ۸۱-۸۸.
- لایبنیتس، گوتفرد ویلهلم فون. ۱۳۷۲. موناولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۲. انسان و سرنوشت. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۳. عدل الهی. تهران: صدرا.
- مفید، محمد بن محمد. ۱۴۱۳ ق. الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.
- مفیدی، حسین. ۱۴۰۱. «نفس الامر». المباحث (وبسایت)، ۲۳ مهر ۱۴۰۱. <https://almabahas.bahjat.ir/?p=16550>.
- مؤمنی، مصطفی. ۱۳۹۵. «تحلیل جایگاه و کارکرد صور مرتسمه در تفکر سینوی». اندیشه دینی ۱۶، شماره ۵۹: ۱۰۹-۱۲۸.

Bibliography

- Akbariyan, Reza, and Mohammad Mahdi Kamali. 2026. "Non-detailed Knowledge with Detailed Unveiling; a Critique of Three Theories in God's Knowledge of Things." *Ma'rifat Falsafi* 8, no. 4: 101-136. [In Persian]
- Arefi, Abbas. 2009. *The Correspondence of Mental Images with External Reality: A Research on Epistemological Realism and the Value of Knowledge*. Tehran: Sazman-i Intisharat-i Pazhouheshgah-i Farhang va Andisih-yi Islami. [In Persian]
- Askari, Imam Hassan ibn 'Ali. 1989. *Al-Tafsir al-Mansub ila al-Imam al-Hassan ibn 'Ali al-'Askari (AS)*. Qom: Madrasa al-Imam al-Mahdi. [In Arabic]

- Avicenna. 1984. *Al-Shifa' - al-Ilahiyyat*. Edited by Sa'id Zayid and al-Ab Qanawati. Qom: Mar'ashi Najafi. [In Arabic]
- Copleston, Frederick. 2001. *A History of Philosophy, Vol. 4, From Descartes to Leibniz*. Translated by Gholamreza Aavani. Tehran: Shirkat-i Intisharat-i 'Elmi va Farhangi va Intisharat-i Surush. [In Persian]
- Ejei, Mohammad Ali, and Amrolla Moeen. 2008. "Freedom and the Possible Worlds from the Viewpoint of Leibniz." *Journal of Philosophical Investigations* 2, no. 205: 23–53. [In Persian]
- Hemayri, 'Abdullah ibn Ja'far. 1992. *Qurb al-Isnad*. Qom: Mu'assasa Al al-Bayt. [In Arabic]
- Ibn Arabi, Muhyiddin. n.d. *Al-Futuhāt al-Makkiyya*. Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
- Karajaki, Muhammad ibn 'Ali. 1990. *Kanz al-Fawa'id*. Edited by 'Abdullah Ni'mah. Qom: Dar al-Dhakha'ir. [In Arabic]
- Kiani, Amirhossein, and Zohreh Hosaini Khamenei. 2022. "Immutable Archetypes and their Place in Divine Apriori Knowledge in the Eyes of Ibn 'Arabī and Mullā Ṣadrā." *Kheradname-ye Sadra* 27, no. 1: 81–88.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub ibn Ishaq. 1987. *Al-Kafi*. Edited by 'Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Akhundi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von. 1956. *Philosophical Papers and Letters*. Translated and edited by L. E. Loemker. Dordrecht: Routledge.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von. 1993. *Monadology and Other Philosophical Essays*. Translated by Abdolkarim Rashidian. Tehran: Intisharat wa Amuzish-i Inqelab-i Islami. [In Persian]
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von. 1998. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Translated by E. M. Huggard. Chicago: Open Court.
- Mofidi, Hossein. 2022. "The Veritable Reality (Nafs al-Amr)." *Al-Mabahees* (blog). October 15, 2022. <https://almabahees.bahjat.ir/?p=16550>. [In Persian]
- Momeni, Mostafa. 2016. "An Analysis of the Status and Function of Imprinted Forms in Avicennian Thought." *Religious Thought* 16, no. 59: 109–128. [In Persian]
- Motahhari, Morteza. 1993. *Human and Destiny*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Motahhari, Morteza. 1994. *Divine Justice*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad. 1992. *Al-Irshad fi Ma'rifa Hujaj Allah 'ala al-'Ibad*. Qom: Kongirih-yi Shiykh-i Mufid. [In Arabic]
- Mulla Sadra (Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim al-Shirazi). 1981. *Al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-'Aqliyya al-Arba'a*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath. [In Arabic]
- Sabzavari, Hadi. 2000. *Sharh al-Manzuma*. Edited and annotated by Hasan Hasanzadeh Amoli. Tehran: Nashr-i Nab. [In Arabic]
- Sadr, Muhammad Baqir. 1996. *Buhuth fi 'Ilm al-Usul*. Transcribed by Mahmoud Hashemi Shahroudi. Qom: Mu'assisih-yi Da'irat al-Ma'arif-I Fiqh-i Islami bar Madhhab-i Ahl al-Bayt. [In Arabic]
- Saduq, Muhammad ibn 'Ali ibn Babawayh al-Qummi. 1967. *Ilal al-Shara'i'*. Najaf: Maktaba al-Haydariyya. [In Arabic]
- Saduq, Muhammad ibn 'Ali ibn Babawayh al-Qummi. 1979. *Al-Tawhid*. Edited by Hashim al-Husayni. Qom: Jami'a al-Mudarrisin. [In Arabic]
- Shajari, Morteza. 2000. "Immutable Archetypes (A'yan al-Thabita) from the Perspective of Ibn 'Arabi and Mulla Sadra." *Maqalat wa Barrasiha* 67: 55–65. [In Persian]
- Souzanchi, Hosein. 2004. "A Review of the Problem of Determinism and Free Will." *Quarterly Journal of Rushd-i Amuzish-i Ma'arif-i Islami*, no. 54. [In Persian]

- Souzanchi, Hosein. 2010. *My Dilemmas: An Introduction to the Problem of Determinism and Free Will*. Mashhad: Astan-i Quds-i Razavi. [In Persian]
- Souzanchi, Hosein. 2020. "Primordial Nature, Fitrah, as a Competitive Anthropological Theory Against the Modern Humanities." *Theosophia Practica* 12, no. 44: 7–38. [In Persian]
- Tabarsi, Ahmad ibn 'Ali. 1983. *Al-Ihtijaj 'ala Ahl al-Lijaj*. Edited by Muhammad Baqir Kharsan. Mashhad: Nashr-i Murtaza. [In Arabic]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1984. *Nihaya al-Hikma*. Annotated by Muhammad Taqi Misbah Yazdi. Tehran: Intisharat-i al-Zahra'. [In Arabic]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1993. *The Principles of Philosophy and the Method of Realism*. Marginal notes by Morteza Motahhari. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 1996. *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Daftar-i Intisharat-i Islami-yi Jami'ih-yi al-Mudarrisin-i Huwzh-yi 'Ilmiyyih-yi Qom. [In Arabic]

یادداشت‌ها

¹ determinism

² libertarianism

³ moderate determinism

۴. Fatalism. البته کلمه «قدر» و «تقدیر» به معنای اندازه و اندازه‌گیری است و در ادبیات قرآنی به معنای این است که هر چیزی و در واقع کل نظام عالم حساب و کتاب دارد و لزوماً به معنای نفی اختیار نیست. اما در فضای احادیث یک ابهامی در کاربرد این کلمه هست. از سویی کلمه «قدر» نقطه مقابل «جبر» معرفی شده است (مثلاً سئِلَ عَنِ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ، فَقَالَ: لَا جَبْرَ وَلَا قَدْرَ وَ لَكِنْ مَنْزِلَةٌ بَيْنَهُمَا فِيهَا» (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۵۹). از طرف دیگر با کلمه «قدریه» در حدیث نبوی مواجهیم که «مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ الْقَدْرِيَّةُ» و روی همین حساب هم طرفداران جبر و هم طرفداران اختیار این عنوان را ناظر به طرف مقابل خودشان می‌دانند (کراچی ۱۴۱۰، ۱: ۱۲۳). در احادیث معصومین هم گاه به عنوان کسانی که هر گونه اراده خداوند را از امور انسانی نفی می‌کردند و اراده انسان را کاملاً خارج از خواست و اراده الهی می‌دانستند مطرح می‌شوند (مثلاً إِنَّ الْقَدْرِيَّةَ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ وَ هُمُ الَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَصِفُوا اللَّهَ بِعَدْلِهِ فَأَخْرَجُوهُ مِنْ سُلْطَانِهِ [صدوق ۱۳۹۸، ۳۸۲]). گاه به عنوان کسانی مطرح‌اند که همانند تقدیرگرایان فوق همه امور را به تقدیر الهی گره می‌زدند و منکر اختیار انسان بوده‌اند (أَوْ ظَنَنْتَ يَا رَجُلُ أَنَّهُ قَضَاءٌ حَتْمٌ وَ قَدْرٌ لَا زِمٌّ؟ لَا تَطَنَّ ذَلِكُ؛ فَإِنَّ الْقَوْلَ بِهِ مَقَالٌ عَبْدَةَ الْأَوْثَانِ وَ حِزْبِ الشَّيْطَانِ وَ خُصَمَاءِ الرَّحْمَنِ وَ قَدْرِيَّةِ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ مَجُوسِيهَا [مفید ۱۴۱۳، ۱: ۲۲۵]). در این مقاله این کلمه متناسب با این معنای اخیر در احادیث و متناسب با فضای اصطلاحات رایج استفاده شده است.

۵. بین تقدیرگرایی و جبرگرایی چنین تفاوتی می‌گذارند که اولی آن است که گویی افراد هیچ تأثیری بر آینده و رویدادهای آینده ندارند و همه چیز توسط خداوند از پیش تعیین شده است، در حالی که در دومی به تأثیر آدمی بر آینده و رویدادهای آینده اذعان می‌شود، اما این تأثیر فرد کاملاً به رویدادهای گذشته بستگی دارد و تحت علت آنها واقع می‌شود. اما چون در هر دو صورت انسان اختیاری در تغییر روند امور ندارد، وارد این مناقشه نمی‌شویم.

6. Moderate Determinism

۷. چه بسا کسی از ظاهر عبارتی از علامه طباطبایی (طباطبایی ۱۳۷۲، ۳: ۱۸۷) برداشت شود که تمسک به این نکته را که اراده جزء اخیر علت تامه است دارای اشکال می‌دانند. اما به نظر می‌رسد که ایشان نه اصل آن، بلکه یک نحوه استفاده خاص از این مطلب را زیر سؤال برده‌اند؛ چرا که خود ایشان پیش‌تر از همین امر به عنوان یکی از مقدمات تبیین اختیار استفاده کرده‌اند (طباطبایی ۱۳۷۲، ۳: ۱۵۷).

۸. استاد مطهری یکی از مقدمات لازم برای قبول قضا و قدر غیرحتمی را قبول امکان بیش از یک نوع خاص از وجود در برخی موجودات می‌داند (مطهری ۱۳۷۲، ۶۶–۶۸). اما هیچ جا توضیح نمی‌دهند که وجود این دسته دوم (که از امور مختلفی می‌توانند تأثیر بپذیرند) با ذاتی و غیرقابل تخلف بودن نظام عالم چگونه جمع می‌شود؟

۹. ظاهراً استدلال اصلی فلاسفه بر انکار اولویت، مصادره به مطلوب است. آنها بعد از اینکه توضیح می‌دهند «ذات ممکن بما هو ممکن، دو کفه وجود و عدمش برابر است و برای وجود یافتن نیازمند چیزی دیگر است که وجودش را بر عدمش رجحان و برتری دهد»، این استدلال را می‌آورند که «این رجحان وجود تا به حد وجود و ضرورت نرسد، باز عدم برای ذات ممکن، ممکن خواهد بود؛ و ممتنع نمی‌شود، لذا اولویت باطل است» (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۲۰۲: ۲۰۳). این در حالی است که تمام بحث در همین است که چرا این رجحان حتماً باید به حد ضرورت برسد؟ بله، اگر به این حد برسد قطعاً ترجیح وجود بر عدم رخ می‌دهد؛ اما انحصار در آن چه دلیلی دارد؟

۱۰. یکی از نکاتی که در ادبیات دینی خیلی جدی است و به نظر می‌رسد در راه‌حل فلاسفه مسلمان از آن غفلت شده، تفاوت بنیادین انسان با سایر موجودات است. این عدم تفاوت که ظاهراً وجه تمایز مهمی بین نگاه دینی به انسان با نگاه داروینی (و حتی تلقی ارسطویی) باشد ثمرات فراوانی در تحلیل‌های انسان‌شناختی دارد که به نظر نگارنده تبیینی که در متن تقدیم می‌شود یکی از این ثمرات است. اصل این تفاوت را در مقاله‌ای به تفصیل بیان کرده‌ام (سوزنجی ۱۳۹۹) و مدعای اصلی مقاله حاضر را در آنجا ذیل عنوان «فطرت، در قبال دوگانه جبر و تفویض (دترمینیسم و آزادی اراده): تبیین اختیار در انسان» اشاره کرده بودم (سوزنجی ۱۳۹۹، ۲۲-۲۷). در واقع مقاله حاضر به نحوی تبیین مطلبی است که در آنجا فقط ادعا شده بود.

۱۱. در اینجا کلمه «فلاسفه مسلمان» در معنای دقیق خود به کار رفته است، نه به معنای عام «حکمای اسلامی» که شامل طیف عرفا (عرفان نظری) هم بشود. در واقع در ادبیات عرفا نه تنها تصریحات آنچنانی‌ای به این مساوقت وجود ندارد، بلکه برخی از بحث‌های آنها اساساً مبتنی بر اوسعیت واقع از وجود است، که نمونه بارز آنها بحث اعیان ثابت است. ابن عربی تصریح می‌کند که همان اعیان ثابت‌های را که معتزله می‌گویند قبول دارد (ابن عربی بی‌تا، ۲: ۲۳۲). این بحث‌ها تکلفات فراوانی را برای بعدی‌ها در پی داشته است. خود ملاصدرا ابتدا روی همین مبنای فلسفی مساوقت وجود و واقعیت، صریحاً همان حملاتی که متوجه قول معتزله است متوجه قول عرفا می‌داند. سپس می‌گوید حسن ظن ما به آنها موجب می‌شود محملی برای کلام آنها درست کنیم (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۶: ۱۸۲) و سپس با تفکیک بین اعیان ثابت در وجود بسیط موجود باشند (که این معنا را برای ثبوت اعیان ثابت می‌پذیرد) یا وجود تفصیلی عینی داشته باشند (که این معنا را منکر است)، می‌کوشد سخن آنان را توجیه کند، توجیهی که با ادبیات خود ابن عربی قابل قبول نیست (ابن عربی بی‌تا، ۳: ۲۸۰). بعدی‌ها نیز همچون مرحوم سبزواری (۱۳۷۹، ۲: ۱۸۳) به خاطر اصرار بر این مساوقت، صریحاً به انکار اعیان ثابت اقدام می‌کنند. برای تفصیل این بحث، نک. شجاری (۱۳۷۹) و کیانی و حسینی خامنه‌ای (۱۴۰۰).

۱۲. اذعان به اوسع بودن واقعیت از وجود در میان برخی دیگر از متأخران نیز مشاهده می‌شود، به ویژه هنگام بحث از مطابق گزاره‌های صادق. آقای عباس عارفی در کتاب خویش به تفصیل در این زمینه از عرصه واقعیتی به نام «هیچستان» و «عدمستان» (عرصه واقعیات عدمی) دفاع می‌کند که واقعی است اما قطعاً موجود نیست (عارفی ۱۳۸۸، ۱۶۶-۱۹۰)؛ و استاد حسین مفیدی به اجمال شواهد متعدد قابل تأملی بر واقعیت داشتن دوازده عرصه از حقایقی که تردیدی در واقعی بودن آنها نداریم اما خارج از حوزه وجود عینی هستند ارائه کرده است (مفیدی ۱۴۰۱).

۱۳. به نظر می‌رسد یکی از علل مهمی که متکلمان را به سوی قبول نظریه «حال» (قبول واسطه‌ای بین وجود و عدم) کرده تبیین همین مسئله علم الهی قبل الایجاد است. هیچ موحدی در علم خداوند به اشیاء و امور قبل از ایجاد آنها تردید ندارد، و از آن سو، علم به چیزی برای اینکه صادق و معتبر باشد مستلزم آن است که متعلق آن واقعاً برقرار باشد، و از سوی دیگر، اگر واقعیت منحصر در وجود و عدم باشد علم خدا قبل الایجاد بلاموضوع و در حقیقت جهل خواهد شد: متعلق این علم نمی‌تواند امر موجود باشد، زیرا فرض بحث، ناظر به مرتبه قبل الایجاد است؛ و اگر متعلق این علم عدم محض است، آنگاه یعنی متعلق ندارد و یعنی علمی در کار نیست و خداوند نعوذبالله جاهل است. اگرچه فلاسفه مسلمان با نظریاتی همچون صورت‌ترسمه (نظریه مشاء؛ برای گزارش و نقدی بر آن، نک. مؤمنی ۱۳۹۵) یا علم اجمالی در عین کشف تفصیلی (نظریه حکمت متعالیه؛ برای گزارشی از آن، نک. اکبریان و کمالی، ۱۳۹۰) خواسته‌اند این اشکال وارد بر علم خدا قبل الایجاد را رفع کنند، اما به نظر می‌رسد راه‌حل ایشان در آنجا نیز بیشتر از جنس پاک کردن صورت مسئله بوده تا حل مسئله (که البته تفصیل این ادعا مجال دیگری می‌طلبد).

۱۵. تبیینی که با درک شهودی ما سازگارتر است این است که به جای احاله به «جهان‌های ممکن»، از قبول امکان در ظرف همین جهان موجود و متناسب با طبیعت اشیاء (در معنای دقیق فلسفی آن، که در ادبیات عرفانی از آن به «عین ثابت» تعبیر می‌شود) سخن بگوییم؛ یعنی بپذیریم که خداوند در متن این جهان موجود، در طبیعت اشیاء، امکان‌های متنوعی واقعاً قرار داده است. اما به دو جهت در این مقاله بحث را مبتنی بر نظریه جهان‌های ممکن پیش می‌بریم. اولاً به لحاظ لوازم منطقی، دست کم در بحث حاضر، تفاوتی بین این دو موضع وجود ندارد. ثانیاً چون نظریه جهان‌های ممکن ادبیات موجودی دارد، تفاهم در آن راحت‌تر حاصل می‌شود. ثالثاً در ادبیات فلاسفه مسلمان چیزی هست که از آن به «امکان استعدادی» یاد می‌کنند و چون برای آن واقعیت وجودی قائل‌اند احتمال دارد با این بحث قبول امکان‌های متنوع در یک جهان (امکان ذاتی) خلط شود.

۱۶. لاینیتس برای فرق گذاشتن بین حقایق ضروری و حقایق ناضروری (ممکن به امکان خاص) - یا به تعبیر خودش، حقایق عقل و حقایق واقع - بحث جهان‌های ممکن را پیش کشیده است. از نظر وی، حقایق ناضروری اموری هستند که تنها در یک جهان ممکن (جهان ممکن موجود) صادق‌اند؛ اما حقایق ضروری، چون وجود هیچ چیزی را مفروض نمی‌گیرند، در همه جهان‌های ممکن صادق‌اند و بنابراین ضروری می‌باشند (کاپلستون ۱۳۸۰، ۴: ۳۹۱-۳۹۴).

۱۷. ظاهراً این راه‌حل در فلسفه خود لاینیتس محملی ندارد؛ زیرا وی به یک معنا منکر قانون علیت فاعلی است و به جای آن از هماهنگی پیشین‌بنیاد سخن می‌گوید. هرچند برخی قائل‌اند که وی در این نظریه‌اش به نحوی بین علیت فاعلی و علیت غایی تلفیق کرده است (کاپلستون ۱۳۸۰، ۴: ۳۹۱-۳۹۴). شاید به همین جهت است که برخی بر این باورند که تلاش لاینیتس برای مسئله اختیار در نهایت به موجبیت افعال انسانی منجر می‌شود (اژه‌ای و معین ۱۳۸۷، ۴۰-۴۵).

۱۸. از این روست که بسیار می‌شود که انسان بر اساس فهمی که از موضوعی دارد دست به انتخابی می‌زند اما نتیجه و ثمرات بعدی آن انتخاب، نه تنها آن چیزی نمی‌شود که او می‌خواسته، بلکه گاه کاملاً بدتر از آن وضعی می‌شود که انتظارش را داشته و در صددش بوده است.

۱۹. این مطلب از امیرالمؤمنین (ع) و امام حسن (ع) و امام حسین (ع) و امام سجاد (ع) و امام باقر (ع) و امام صادق (ع) روایت شده که فرمودند: «وَاللَّهِ لَوْ لَا آيَةٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ لَحَدَّثْنَاكُمْ بِمَا يَكُونُ إِلَيَّ أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» به شما از آنچه تا روز قیامت واقع می‌شد خبر می‌دادیم» (حمیری ۱۴۱۳، ۳۵۳-۳۵۴). و محو و اثبات در امور در این آیه را این گونه توضیح داده‌اند که: «وَاللَّهُ يَحْدُثُ الْأَمْرَ بَعْدَ الْأَمْرِ فَيَمْحُو مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» (عسکری ۱۴۰۹، ۴۵۴).

۲۰. علامه طباطبایی جزء معدود فلاسفه‌ای است که اراده را صفت فعل دانسته است نه صفت ذات. ایشان بعد از آوردن احادیث متعدد که دلالت واضحی دارند که اراده صفت فعل است تصریح می‌کند که کثرت روایات در این زمینه به حد استفاضه می‌رسد (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۷: ۱۱۹).

۲۱. حتی علم پیشین او، چرا که ازلی و پیشین بودن علمش در بستر زمان نیست که از زمان حال جدا باشد. این مطلب را قبلاً به تفصیل توضیح داده‌ام (سوزنچی ۱۳۸۹، ۳۴-۴۱).

۲۲. آن مراتب قبلی به ترتیب عبارت‌اند از «آموختن هزار باب که از هر یک هزار باب باز می‌شد»، «جامعه»، «جفر»، «مصحف فاطمه (س)» و «علم به آنچه بوده و آنچه خواهد بود تا روز قیامت».