بررسی ارادهٔ آزاد در فلسفه اسلامی ـ محمد رحیمیان
فصلنامه تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث **سفینه**
سال سیزدهم، شماره ۵۲ «ویژه عدل الهی»، پاییز ۱۳۹۵، ص ۷۸ـ ۹۷

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

بررسی ارادهٔ آزاد در فلسفه اسلامی

محمد رحیمیان*

چکیده: اعتقاد فلاسفه به فراگیری ضرورت عِلّی- معلولی در همهٔ پدیده‌های جهان هستی این سؤال را پدید آورده که اگر ارادهٔ انسان‌های مختار نیز یکی از این پدیده‌هاست، چگونه می‌توان به آزادی اراده و در نتیجه اختیار بدیهی در انسان‌ها قائل بود. فلاسفه توضیحات مفصل و گوناگونی در این زمینه ارائه کرده‌اند. اما آنچه در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد برخی از آرائی است که فلاسفه در تبیین چیستیِ اراده بیان نموده و به آن، در برخی موارد، حالت انفعالی و در مواردی دیگر حالت فعلی داده و یا به تأثیر نقش عقل در آزادانه بودن اراده اشاره کرده‌اند.

در ادامه به انتقادات برخی اصولیون در این زمینه اشاره شده است تا نشان دهد که آراء فلسفی مذکور، توان تبیین ارادهٔ آزاد را نداشته و پذیرش علیت فلسفی، راهی جز اعتقاد به جبر را باقی نمی‌گذارد.

کلیدواژه‌ها: علیت؛ اختیار؛ فلسفه اسلامی؛ اراده؛ جبر، نایینی، محمدحسین.

*. کارشناس ارشد کلام و عقاید mohammadrahimian@yahoo.com

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

۱. مقدمه

مختار بودن در انجام برخی افعال، از روشن‌ترین ادراکات شهودی و وجدانی است. انسانها در بعضی حوزه‌ها توان انتخاب فعل یا انتخاب ترک را دارند، و این، خود مبدأ معنادار شدن بسیاری از کنش‌ها و واکنشها، از جمله امر و نهی، ثواب و عقاب، مدح و ذم، پشیمانی از انجام فعل و ... است.

اما توضیح و تبیین اختیار حقیقی، در برخی نحله‌های فکری با دشواری‌هایی روبرو شده است. این دشواری‌ها بدان دلیل است که برخی مبانی پذیرفته شده، امکان اعتقاد به اختیار حقیقی را سلب کرده و انسان‌ها را موجوداتی مجبور توصیف می‌کند. فلاسفهٔ اسلامی از آن دسته اندیشمندانی هستند که همواره در معرض این تفسیر از آراء خود بوده و متقابلاً سعی در دفع چنین اتهامی از خود داشته‌اند.

ریشهٔ این تفسیر، از آنجا آغاز می‌شود که ایشان به دلیل اعتقاد به ضرورت عِلّی- معلولی، همهٔ حوادث جهان هستی را بدون استثناء، معلول ضروری و لایتخلف عوامل و حوادث پیشینی می‌دانند. فراگیری قاعدهٔ ضرورت عِلّی- معلولی این سؤال را پدید می‌آورد که اگر اختیار و ارادهٔ انسان نیز یکی از پدیده‌های جهان هستی و مشمول این قاعده است، پس چگونه می‌توان به انتخاب آزادانه معتقد بود و در شرایط ثابت، انتخابِ فعل یا ترک را حقیقتاً امکان‌پذیر دانست؟ و آیا آنچه از اراده در فلسفه اسلامی تصویر شده حقیقتاً یک «اراده آزاد» است؟

۲. تحلیل ماهیّت ارادهٔ فلسفی

در کلام فلاسفه، اراده به صورت‌های گوناگونی تبیین شده است. برخی اراده را صرفاً تشدید شدهٔ شوق دانسته و حالتی کاملاً انفعالی به آن داده‌اند. برخی

دیگر اراده را نه یک انفعال، که یک مبدأ فعلی برای افعال خارجی معرفی می‌کنند. از این رو باید هر یک از این معانی به صورت جداگانه مورد توجه قرار گرفته و آزادانه یا جبری بودن اراده در هر یک از آن‌ها بررسی گردد.

۲.۱. اراده: شوق اکید

برخی از فلاسفه اراده را همان شوق اکید دانسته‌اند. از جمله محقّق سبزواری دربارهٔ ماهیت اراده می‌نویسد:

عقیبَ داعٍ درکنَا الملایما شَوقاً مُؤَکداً إرادَةً سِما

درک ملایم از سوی ما را که در پی حصول برانگیزاننده رخ می‌دهد، شوق مؤکد یا اراده نام نِه.

وی در شرح این بیت، از عبارات ملاصدرا استفاده کرده و می‌نویسد:

و تفصیلُه أنَّ الإرادةَ فینا شوقٌ مؤکدٌ یحصُلُ عقیبَ داعٍ هو إدراکُ الشَّیءِ الملایمِ، إدراکاً یقینیاً أو ظَنیاً أو تَخییلیاً مُوجِباً لِتَحریکِ الأعضاءِ لأجلِ تحصیلِ ذلک الشَّیءِ. (سبزواری، شرح المنظومة، ج ۳، ص ۶۴۸. ملاصدرا نظیر این عبارت را آورده‌است: شیرازی، المبدأ و المعاد، ص ۱۳۵)

و تفصیل مطلب آن‌که اراده در ما اشتیاق شدیدی است که در پی انگیزه‌ای حاصل می‌شود، که آن انگیزه ادراک چیزی است که با ما ملایمت دارد. این ادراک – چه یقینی باشد، چه ظنّی و چه تخیلی– موجب می‌شود که اعضا برای رسیدن به آنچه ملایم است، به حرکت درآیند.

بر مبنای این بیان، اراده، مرتبهٔ اکید و شدید شوق است و اختلاف این دو، تنها به شدّت و ضعف می‌باشد. «اراده» همان «شوق» است که شدّت یافته و مؤکد شده است. ملاصدرا این اعتقاد خویش را در جای دیگری نیز بیان کرده و تفاوت شوق و اراده[1] را تنها در شدت و ضعف آن‌ها دانسته است:

۱. در لسان فلاسفه، از اراده به «عزم» و «اجماع» نیز تعبیر می‌شود. ملاصدرا در این زمینه می‌گوید: و بعد الشوقیة – و قبل الفاعلة – قوة أخری هی مبدأ العزم و الإجماع، المسمی بالإرادة و الکراهة. المبدأ و المعاد، ص ۲۳۴.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

و یدلُّ علی مُغایرَةِ الشَّوقِ لِلإدراک تَحَقُّقُ الإدراکِ بِدُونِه، و عَلی مُغایرَةِ الشَّوقِ لِلإجماعِ أنَّهُ قَد یکونُ شوقٌ و لا إرادةٌ، و الحَقُّ أنَّ التَّغایرَ بَینَهُما بِحَسَبِ الشِّدَّةِ و الضَّعفِ لا غیر، فَإنَّ الشَّوقَ قد یکونُ ضعیفاً ثُمَّ یقوی، فَیصیرُ عَزماً، فَالعَزمُ کمالُ الشَّوقِ. (شیرازی، المبدأ و المعاد، ص ۲۳۴)

و تحقّق ادراک بدون شوق، بر مغایرت شوق با ادراک دلالت می‌کند. و این که گاهی شوق هست و اراده نیست، بر مغایرت شوق با اجماع دلالت می‌کند. حق این است که تغایر میان این دو (شوق و اجماع) به حسب شدّت و ضعف است نه عامل دیگر؛ چرا که شوق گاهی ضعیف است، سپس قوی می‌شود و مبدّل به عزم می‌گردد. پس عزم، کمال شوق است.

مشاهده می‌شود که در این تقریر، تنها تغایری که میان شوق و اراده وجود دارد، تغایر به شدّت و ضعف است. لذا شوق، فعل انسان نیست بلکه انفعال او به حساب می‌آید، و همین سان ارادهٔ وی نیز حاصل اثرپذیری او از عواملی است که تحت عنوان کلّی دواعی و صوارف قرار می‌گیرند. برانگیخته شدن شوق و نیز شدّت یافتن آن، هیچ یک به اختیار و انتخاب آزادانهٔ انسان صورت نمی‌گیرد، بلکه دواعی سبب و موجِب واقعی آن به حساب می‌آیند. بدان معنا که در فرایند یک فعل اختیاری، پس از حصول شوق در انسان، که امری انفعالی و غیر اختیاری است، این شوق به وسیلهٔ دواعی خارجی به تدریج تشدید شده، تا جایی که می‌توان نام اراده را برای آن برگزید. حصول چنین اراده‌ای قوای محرکهٔ عضلات را وادار به حرکت دادن عضلات کرده و فعل در خارج واقع می‌شود.

با این توضیح، اراده امری جبری خواهد بود. در نتیجه چنین اراده‌ای، نمی‌تواند مناط اختیاری بودن فعل دانسته شود. شاید توجه به همین مشکلات برخی از فلاسفه را واداشته تا معنای جدیدی از اراده را بیان کرده و آن را مقدمه‌ای فعلی، و نه انفعالی تصویر کنند.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

۲.۲. اراده: فعلی نفسانی

ملاصدرا در نقلی که پیش از این آوردیم، تفاوت شوق و اراده را، تنها در شدت و ضعف آن‌ها دانسته بود؛ اما در جای دیگر، بحثی راجع به اراده آغاز می‌کند. در این موضع جدید، اراده را مغایر شهوت و میل می‌داند، چنان که مقابل اراده (کراهت) مغایر نفرت است. از این‌رو گاه، انسان چیزی اراده می‌کند که بدان میل ندارد، مانند نوشیدن دوایی تلخ و بدمزه که برایش مفید است. و گاه میل به چیزی می‌یابد که آن را اراده نمی‌کند، مانند خوردن غذای لذیذی که برای وی ضرر دارد. (شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۴، ص ۱۱۳)[۱]

ملاصدرا در گام بعد، اقوال مختلف دربارهٔ ماهیت اراده را نقل کرده، و از قول کسانی که معتقد به تغایر اراده و شوق اکید هستند، می‌گوید:

«برخی گفته‌اند: اراده مغایر با شوق مؤکد است؛ چرا که اراده همان اجماع و تصمیم عزم است؛ چرا که گاه انسان میل و اشتها به چیزی دارد که اراده‌اش نمی‌کند و گاه چیزی را اراده می‌کند که بدان میل ندارد؛ چنان که یاد کردیم. و فرق میان این دو (شوق مؤکد و اراده) به این است که اراده، میل اختیاری می‌باشد، در حالی که شوق میل طبیعی است.» نیز گفته‌اند: «و به این خاطر، انسان مکلّف به ارادهٔ معاصی، کیفر می‌بیند، ولی برای تمایل نسبت به آن عِقاب نمی‌گردد.» (شیرازی، همان، ج ۴، ص ۱۱۳)[۲]

---

۱. و هی تغایر الشهوة، کما أن مقابلها و هی الکراهة تغایر النفرة. و لذا قد یرید الإنسان ما لا یشتهیه کشرب دواء کریهة ینفعه، و قد یشتهی ما لا یریده کأکل طعام لذیذ یضره.

مرحوم علاّمه طباطبایی پس از نقل این بخش از بیان ملاّصدرا می‌نویسد: و بِمِثل هذا البیانِ یظهر أنَّ الإرادة غیرُ الشَّوق المؤکد الَّذی عرّفها به بعضُهم. *نهایة الحکمة*، ص ۱۲۱.

۲. و قیل: إنها مغایرة للشوق المتأکد فإن الإرادة هی الإجماع و تصمیم العزم إذ قد یشتهی الإنسان ما لا یریده و قد یرید ما لا یشتهیه کما ذکرنا و الفرق بینهما بأن الإرادة میل اختیاری و الشوق میل طبیعی. قیل: و لهذا یعاقب الإنسان المکلف بإرادة المعاصی و لا یعاقب باشتهائها.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

ملاصدرا در جایی دیگر، به نقد کسانی می‌پردازد که اراده را همان «شوق مؤکد» دانسته‌اند و در ضمن پاسخ به آن‌ها، اراده را میل اختیاری و شوق را میل طبیعی می‌نامد. (شیرازی، همان، ج ۶، ص ۳۷۷ و ۳۷۸)[۱]

استاد مطهری نیز هر فعل اختیاری را متشکل از دو مقدمهٔ ادراکی، یک مقدمهٔ انفعالی و یک مقدمهٔ فعلی دانسته است. وی تصور و تصدیق به فایده را، مقدمات ادراکیِ فعل می‌نامد، سپس می‌نویسد:

مقدمه انفعالی عبارت است از هیجان شوقی یا خوفی درونی نسبت به اثر نهائی فعل، و «مقدمه فعلی» عبارت است از «عزم و اراده» که آخرین مقدمات فعل اختیاری است و منجر به صدور فعل خارجی است. (مطهری، اصول فلسفه، پاورقی، ج ۳، ص ۱۶۳)[۲]

در این بیان تصریح شده است که اراده چیزی ورای شوق است که اساساً جنس آن نیز تفاوت دارد. البته شوقِ ایجاد شده در ما امری انفعالی است، اما اراده، مقدمه‌ای فعلی برای انجام فعل خارجی می‌باشد.

باید توجه داشت اگر ارادهٔ فعلی، همچنان معلول ضروری مراحل پیشین بوده باشد، سؤال همچنان باقی است و نمی‌توان با "فعلی" نامیدن این مقدمه، آن را اختیاری به حساب آورد.

۲.۳. نقش «ترجیح عقلانی» در ارادهٔ آزاد

استاد مطهری در رویکردی جدید، با برجسته کردن نقش «عقل» در

---

۱. و قیل: هی شوق متأکد إلی حصول المراد. و فیه: أنه قد یوجد الفعل بدون الشوق المتأکد کما فی الأفعال العادیة من تحریک الأعضاء و فرقعة الأصابع و کثیر من الأفعال العبثیة و الجزافیة و کما فی تناول الأدویة البشعة و غیرها. و قد یتحقق الشوق المتأکد و لا یوجد الفعل لعدم الإرادة، کما فی المحرمات و المشتهیات للرجل المتقی الکثیر الشهوة. و لأجل ذلک قیل إنها مغایرة للشوق، فإن الإرادة هی الإجماع و تصمیم العزم و هو میل اختیاری، و الشوق میل طبیعی. و لهذا یعاقب المکلف بإرادة المعاصی لا باشتهائها.

۲. البته ایشان در مورد انسان، مرحله‌ی دیگری را پیش از اراده در نظر می‌گیرد که در عنوان بعدی به آن خواهیم پرداخت.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

تصمیم‌گیری، سعی در بیان تفاوت افعال انسان‌ها با سایر حیوانات و نباتات و جمادات دارد. ایشان، از این رهگذر، در پی آن بوده‌اند که محمل جدیدی برای تحلیل چگونگی مختارانه بودن افعال انسان ایجاد کنند. این تحلیل مبنای جدیدی را در بحث پایه‌گذاری نمی‌کند و ذیل عنوانی می‌گنجد که پیش از این در تحلیل ماهیت ارادهٔ فلسفی گفته شد، امّا بیان متفاوتی دارد و از جدیدترین تلاش‌های فلسفی در تبیین ارادهٔ آزاد است. بدین روی باید به صورت جداگانه بررسی شود.

استاد مطهری به کمبودهایی که در تبیین‌های فلسفی از اختیار و اراده آزاد وجود داشته، واقف است. لذا پس از بیان چگونگی شکل‌گیری مسألهٔ اختیار، تلاش‌های اندیشمندان گذشته، از جمله فلاسفه را در حل این مسأله ناکافی می‌داند، لذا در صدد آن بر آمده که با طرز بدیع و بی‌سابقه‌ای به حل این معضل بپردازد:

«بسیار کم دیده می‌شود که کسی در این مسئله وارد شده باشد و جمیع جوانب و اطراف مسئله را در نظر گرفته باشد و به درستی از عهده حل آن بر آمده باشد. غالباً کسانی از مدعیان فلسفه یا روانشناسان یا علماء اخلاق یا اصولیین که وارد این مطلب شده‌اند، یا از اول راه خطا پیموده‌اند یا آن که به قسمتی از مطلب توجه کرده و جمیع اطراف و جوانب مطلب را در نظر نگرفته یا نتوانسته‌اند در نظر بگیرند. ... لهذا ما تفصیلاً وارد این مبحث می‌شویم و سعی می‌کنیم با طرز بدیع و بی‌سابقه‌ای این مطلب را به خواننده محترم تحویل دهیم.» (مطهری، اصول فلسفه، پاورقی، ج ۳، ص ۱۵۰ و ۱۵۱)

ایشان برای فهم بهتر معنای اختیار، به مقایسهٔ طرز فعالیت‌های انسان با جمادات و نباتات و حیوانات می‌پردازد. به اعتقاد ایشان، از مشخّصات فعالیتهای جمادی آن است که: همواره بر نهج واحد است و محدود و یکنواخت است. اما

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

نبات این گونه از محدودیت را نداشته و در برخی موارد می‌تواند مجرای عمل خود را به منظور حفظ بقاء خود تغییر دهد. اما فعالیت‌های حیوان به هیچ نحو آن محدودیت و یکنواختی و بر نهج واحد بودن را ندارد. به اعتقاد ایشان حیوان بیش از نبات قادر است مجرای عمل خود را تغییر دهد و میدان عمل وسیع‌تری برای حیوان باز است. بدیهی است که به هر اندازه محدودیت عمل از بین برود و میدان وسیع‌تری پیدا شود، آزادی بیشتری پیدا می‌شود. اما نکته در این‌جاست که اراده و اختیار حیوان محدود است به اطاعت از تمایلات و غرائز حیوان. از این رو اختیار حیوان همواره با اشاره غریزه صورت می‌گیرد و بیش از این حیوان آزادی ندارد.

امّا در انسان، از آن‌جا که علاوه بر غرائز حیوانی، تمایلات زیبائی و تمایلات اخلاقی و تمایل حقیقت جوئی نیز وجود دارد، حکومت مستبدانه و بلا شرط غرائز منتفی شده و از این رو می‌توان گفت: نوع فعالیت حیوان، التذاذی است و نوع فعالیت انسان، تدبیری. در فعالیت تدبیری، انسان به سنجش و مقایسه و مآل اندیشی می‌پردازد و پس از آن، چنانچه فوائد آن عمل بر مضارش چربید، آن را انتخاب و اختیار می‌کند و در غیر این صورت آن را ترک می‌کند. لذا انسان اگر چه تحت تأثیر غرائز است، اما حکومت عقل در او جای «سنجش و موازنه و محاسبه» را باز می‌گذارد. در نتیجه به اعتقاد ایشان، حکومت استبدادی غرائز در حیوان، همیشه یک راه معین برای حیوان تعیین می‌کند و اراده حیوان، حیوان را در آن راه به عمل وامی‌دارد. ولی حکومت عقل در انسان او را در سر دو راهی‌ها نگاه می‌دارد و ابتدا در وی ایجاد تردید می‌کند و تا ترجیح یک راه به تصویب نرسد، اجازه حرکت نمی‌دهد. (مطهری، همان، ج ۳، ص ۱۶۱)

ایشان در جمع‌بندی کلی خود در این موضوع و در بیان تفاوت افعال انسان و

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

حیوان عقیده دارد که انسان در کیفیت اختیار و انتخاب، با حیوان فرق می‌کند. و آن این که حیوان فقط تحت تاثیر غریزه، راهی را که تعیین آن به اراده و اختیار خود حیوان واگذار شده است، تعیین و اختیار می‌کند و در مقابل حکومت غریزه آزادی ندارد، ولی انسان به عللی در مقابل تحریکات غریزی اجبار ندارد، و آزاد است که اثر تحریک غریزه را تحت محاسبه در آورد و احیاناً در مقابل آن مقاومت کند و آن را به عقب براند. (مطهری، همان، ج ۳، ص ۱۶۲)

۳. جبری بودن اراده در نظام فلسفی

فارغ از این که آیا اراده فعلی است یا انفعالی، می‌توان از منظری دیگر به این بحث نگریست، یعنی با توجّه به آن به عنوان ممکن الوجودی در عالم هستی، به اثرپذیری آن از قواعد علّیّت فلسفی نگاه کرد. پیش از این اشاراتی در این زمینه صورت گرفت و در ادامه به توضیح بیشتر این مطلب می‌پردازیم.

برای تحقق اراده‌ی آزاد، باید فردی که در شرایط کاملاً ثابت قرار گرفته، بتواند یکی از طرفین فعل یا ترک را اراده و انتخاب کند. اما در اعتقاد فلسفی، نفس نمی‌تواند ذاتاً و به تنهایی یکی از طرفین فعل و ترک را انتخاب کند؛ بلکه مرجّحی بیرونی لازم است تا باعث ترجیح یکی از طرفین شده، و سپس نفس، ضرورتاً آن را اراده کند. از این رو فلاسفه علّت اراده را از علل قریبی همچون شوق اکید یا دواعی خارجی آغاز کرده و نهایتاً سر سلسلهٔ این زنجیره را در علل سماوی یا ارادهٔ باری جُسته‌اند.

به عنوان نمونه، ابن سینا دربارهٔ علّت پدید آمدن اراده می‌گوید:

«اراده‌های ما که هستند بعد از این که نبوده‌اند و هر موجودی که نبوده و بعد بود شده، علّتی دارد و هر اراده‌ای که ما داریم علّتی دارد. علّت آن اراده، اراده نیست که تا بی‌نهایت متسلسل شود؛ بلکه علّت آن اموری هستند که از خارج

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

عارض می‌شوند، خواه زمینی باشند یا آسمانی. علل ارضی هم منتهی به علل آسمانی هستند و اجتماع همهٔ آن‌ها موجِب وجود اراده است... پس هنگامی که امور را تحلیل کردی، در می‌یابی که همهٔ آن‌ها استناد به مبادی ایجادشان دارند که از جانب خدای تعالی نازل می‌شوند.» (بوعلی، النجاة، ص ۷۰۶)[۱]

به این ترتیب او ریشهٔ اراده را در علل سماوی، و نهایتاً در خداوند متعال می‌جوید. فارابی نیز ضمن توضیحات خود در بارهٔ منتهی شدن همهٔ اسباب و علل به خداوند، می‌گوید: «ممکن نیست انسان به فعلی از افعال، ابتدا کند؛ مگر این که استناد به اسباب خارجی‌ای داشته باشد که آن اسباب به اختیار وی نیستند.» (فارابی، فصوص الحکم، ص ۹۱)[۲] او در ادامه، همهٔ این اسباب را نهایتاً به أمر الهی مستند می‌سازد. (همان)

ملاصدرا، نحوهٔ استناد ارادهٔ عبد به ارادهٔ خداوند را، با تفصیل بیشتری بیان کرده است. به عقیدهٔ او، «افعال صادر از بندگان، به قدرت و اختیارشان است»، به این معنی که: ادراک بنده و قدرت و اختیارش، از جملهٔ اسباب و شرایطی است که وجود آن افعال متوقّف بر آن‌هاست؛ امّا وجود ادراک و قوّه و اراده، به گونه‌ای به قدرت و ارادهٔ بنده نیست که به فعل حق منتهی نشود، بلکه به ناگزیر ارادهٔ او، یا ابتداءً و یا به واسطهٔ ارادهٔ دیگری، به ارادهٔ خدای تعالی منتهی می‌شود.

به اعتقاد او همهٔ اراده‌ها به گونه‌ای که اراده‌ای از آن‌ها مستثنی نیست، امری حادث هستند. پس حصول آن‌ها محتاج به علّتی قدیم است که همان ارادهٔ خداست؛ چرا که تأثیر او در چیزی جز به اراده نیست. در نتیجه هیچ بنده‌ای اراده

۱. الارادات الّتی لنا، کائنة بعد ما لم تکن. و کل کائن بعد ما لم یکن، فله علة. و کل ارادة لنا، فلها علة. و علة تلک الارادة لیست ارادة متسلسلة فی ذلک الی غیر النهایة، بل أمور تعرض من خارج أرضیة و سماویة. و الارضیة تنتهی الی السماویة، و اجتماع ذلک کله یوجب وجود الارادة.... فاذا حللت الامور کلها، استندت الی مبادئ ایجادها ینزل من عند الله تعالی.

۲. و لا یجوز أن یکونَ الإنسانُ مبتدئاً فعلا من الأفعال من غیرِ استنادٍ إلی الأسبابِ الخارجیهِ الّتی لیست بإختیاره.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

نمی‌کند مگر آن‌که خداوند اراده کردن وی را اراده کرده باشد. (شیرازی، شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۲۸۸)[۱]

ملاصدرا در این توضیحات، به صراحت ارادهٔ عبد را مستقیماً یا به واسطه، برخاسته از ارادهٔ خداوند می‌داند، لذا امکان این را که اراده‌ای جز به ارادهٔ خداوند حادث شود، منتفی می‌شمرد. این تعابیر در بستر ضرورت علّی- معلولی به معنای نفی وجود ارادهٔ آزاد است و فرض ارادهٔ غیر جبری را برای عبد، ناممکن می‌داند. در کلام علامه طباطبایی نیز بر تبعیّت ضروریِ اراده از شوق، تاکید رفته است. ایشان پس از برشمردن مبادی فعل انسان، چنین نتیجه می‌گیرد که: «اوّلا مبدأ فاعلی برای افعال ارادی انسان، انسان است؛ به این جهت که او فاعل علمی است. علم، متمّم فاعلیت اوست که انسان بدان سبب، کمال را از غیر کمال تمیز می‌دهد و شوق در پی آن می‌آید؛ بدون این‌که متوقّف بر شوق دیگری یا اراده باشد. اراده ضرورتاً آن را تبعیت می‌کند، بدون این‌که متوقّف بر ارادهٔ دیگری باشد، وگرنه اراده‌ها متسلسل می‌شوند. پس برشمردن اراده به عنوان علّت فاعلی فعل، نابجاست و اراده و شوقِ پیش از آن، تنها از لوازم علم هستند که خود، متمّم فاعلیت فاعل است.» (طباطبایی، نهایة الحکمة، ج ۲، ص ۴۶۵)

از آنچه گذشت، آشکار می‌شود که در نظام فلسفی، ارادهٔ فاعل، معلولِ ضروریِ دواعی خارجی است. از همین رو محقق سبزواری در شرح عبارت «یا من له القدرة و الکمال» در دعای جوشن کبیر، فواعل مختار را نیازمند و در حقیقت مسخِّر دواعی زائد بر ذات می‌داند و می‌نویسد:

۱. قد علمتَ أنَّ کونَ الأفعالِ الصّادرةِ مِن العبادِ بقدرتِهم و اختیارهِم معناه: أنَّ مِن جملة الأسبابِ و الشَّرائطِ الَّتی توقَّفَ علیها وجودُ تلکَ الأفعالِ ادراکَ العبد و قدرتَه و ارادتَه، و أمّا وجودُ الإدراکِ و القوَّةِ و الإرادةِ فلیس ذلک بقدرةِ العبد و إرادته بحیث لا ینتهی إلی فعلِ الحقِّ،... بیان ذلک: أنَّ جمیعَ الإرادات -بحیث لا یشُذُّ عنها إرادةٌ- أمرٌ حادثٌ فتحتاجُ حصولُها إلی عِلَّةٍ قدیمةٍ و هی إرادةُ اللهِ، لأنَّ تأثیرَه تعالی فی شَیءٍ لا یکون إلاّ بإرادةٍ، فثبت أنَّ العبدَ لا یرید شیئاً إلاّ أن أرادَ اللهُ.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

«در مقدّم داشتن ظرف، اشاره به این است که قدرت منحصر در خدای تعالی است؛ چرا که نفوس ما و نفوس سایر حیوانات، جز به واسطهٔ دواعی زائد بر ذاتشان فاعل نیستند، لذا در حقیقت آن دواعی مسخِّر آن‌ها هستند و زمام اختیار آن‌ها را در دست دارند و به سوی وجود عینی خود می‌کشند. و هیچ جنبنده‌ای نیست مگر آن که او زمام اختیارش را گرفته است، و اوست که بر بندگان خود حاکمیت و تسلّط دارد. پس نفوس زمینی، مضطرّ، ولی در ظاهر مختارند.» (سبزواری، شرح الاسماء، ص ۱۵۰)[۱]

تعابیر محقق سبزواری نتیجهٔ پایبندی به مبانی فلسفی را به خوبی آشکار می‌کند. هنگامی که منشأ ارادهٔ فاعل را از نفس او جدا کرده و به دواعی زائد بر ذات منتقل کنیم، ناگزیر این اراده را مسخَّر دواعی جبری دیگری دانسته‌ایم که آن‌ها نیز در یک سلسلهٔ متوالی، نهایتاً به ارادهٔ خداوند متعال منتهی می‌شوند.

۴. انتقادات برخی اصولیون نسبت به تبیین فلسفی اراده

جبری بودن ارادهٔ فلسفی مورد توجه برخی از اصولیون قرار گرفته که استفاده از چنین اراده‌ای را در تبیین اختیار وجدانی به نقد کشیده‌اند. به اعتقاد اینان اراده‌ای که می‌تواند بیانگر حقیقت اختیار ما باشد، چیزی غیر از شوق و شوق اکید است.

آیت الله خوئی نظر میرزای نائینی در این زمینه را چنین توضیح می‌دهد: «گاه اراده استعمال می‌شود و از این عنوان، صفتی نفسانی اراده می‌گردد که همان شوق ضعیف یا قوی است. و گاه استعمال می‌شود و منظور از آن، انتخاب و

---

۱. و فی تقدیم الظرف إشارة إلی أنّ القدرة منحصرة فیه تعالی، لأنّ نفوسنا و نفوس سائر الحیوانات لمّا لم تکن فاعلة الاّ بالدّواعی الزّائدة علی ذواتها، کانت تلک الدّواعی، بالحقیقة، مسخرة لها، آخذة بنواصیها، تجرها إلی وجودها العینی. ما مِن دابَّةٍ اِلاّ هُوَ آخِذٌ بِناصِیتِها وَ هُوَ القاهِرُ فَوقَ عِبادِهِ، فالنّفوس الأرضیة مضطرّة فی صورة المختار.

اختیار کردن است که فعلی از افعال نفس به حساب می‌آید. محذور جبر وقتی پدید می‌آید که علّت افعال، اراده به معنای اوّل باشد نه اراده به معنای دوم. و بالوجدان می‌بینیم که صرف شوق، علّت تامّه فعل نیست، چون بداهتاً نفس در اِعمال قدرت و سلطنت نسبت به چیزی که به سویش شوق دارد یا از آن بدش می‌آید؛ وضعیت یکسان دارد و هر دو طرف برایش ممکن است. بلکه آنچه در اذهان ما ارتکاز دارد و از زاویه وجدانمان می‌بینیم، آن است که اراده به معنای دوم ـ که نسبتش با نفس نسبت فعل به فاعل است ـ علّت فعل می‌باشد به عبارت دیگر اراده به معنای دوم را می‌توان اختیار کردن یا مشیت کردن یا اعمال قدرت یا حملهٔ نفس نامید. بالجمله علّت افعال ـ که اراده به معنای اختیار کردن و اعمال قدرت است ـ اختیاری است، چون نفس هم می‌تواند قدرتش را به سوی فعل اِعمال کند و انجام فعل دهد و هم می‌تواند قدرتش را اِعمال نکند و انجام فعل ندهد. پس هنگامی که علّت، اختیاری باشد، به ناگزیر معلول نیز اختیاری خواهد بود.» (خویی، الهدایة فی الاصول، ج ۱، ص ۲۰۶)[۱]

میرزای نائینی نیز در این زمینه مباحث مفصلی را در دروس اصول خود مطرح نموده است. ایشان می‌پذیرد که فعل اختیاری متوقف بر اموری از قبیل تصور و تصدیق و عزم و اراده است. از نظر او نفسِ وجود مراحل مختلفی که به عنوان مقدمهٔ فعل اختیاری ذکر شده‌اند مشکلی را پدید نمی‌آورد. (نایینی، فوائد الاصول، ج ۱،

۱. أنّ الإرادة تستعمل تارة و یراد منها تلک الصفة النفسانیة التی هی الشوق ضعیفا أو قویا، و تستعمل أخری و یراد منها الاختیار الّذی هو فعل من أفعال النّفس، و المحذور المذکور لازم علی تقدیر أن تکون علّة الأفعال الإرادة بالمعنی الأوّل لا هی بالمعنی الثانی، و نری بالوجدان أنّه لیس مجرّد الشوق علّة تامّة للفعل، بداهة أنّ النّفس فی إعمال قدرتها و سلطنتها فیما اشتاقت إلیه و ما تکرهه علی حدّ سواء، بل ما ارتکز فی أذهاننا و نری من وجداننا أنّ العلّة التامّة للفعل هی الإرادة بالمعنی الثانی التی قیامها بالنفس قیام الفعل بفاعله. و إن شئت فسمّها بالاختیار أو المشیئة أو إعمال القدرة أو حملة النّفس.
و بالجملة علّة الأفعال- و هی الإرادة بمعنی الاختیار و إعمال القدرة- اختیاریة، إذ للنفس أن تعمل قدرتها نحو الفعل و تفعل و أن لا تعمل قدرتها و لا تفعل، فإذا کانت العلّة اختیاریة، فلا محالة یکون المعلول أیضا اختیاریا.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

ص ۱۳۱)[1] بلکه مشکل در آن‌جاست که مرحلهٔ نهایی نیز که اراده و انتخاب فاعل است، بخواهد جبری باشد.

او بر این اعتقاد است که جبری بودن اراده چیزی جز جبری بودن فعل را نتیجه نمی‌دهد. پس با چنین اراده‌ای نمی‌توان شبهه جبر را برطرف کرد؛ زیرا اگر افعال خارجی معلول اراده باشند و خود اراده نیز جبری باشد، فعل به صورت جبری و بدون اختیار، از فاعل سر زده است. در این حالت فعل خارجی در پی اراده و اراده در پی عزم و عزم در پی تصدیق و تصدیق در پی تصور، همگی به صورت قطعی و تخلف‌ناپذیر سر زده‌اند و خودِ تصور نیز به صورت قهری در نفس پدید آمده است. چنین سیری در سر زدن فعل خارجی از انسان، چیزی جز جبر نیست. (نایینی، همان، ج ۱، ص ۱۳۲)[2]

به نظر ایشان، اعتقاد به فراگیری ضرورت عِلّی- معلولی که اراده را جبری تصویر می‌کند، جایی برای اختیار حقیقی و وجدانی باقی نگذاشته و راه حل فلاسفه برای حل مشکل اختیار که فعل مسبوق به همین ارادهٔ جبری را اختیاری می‌دانند، تنها ارائهٔ تعریفی اصطلاحی است و با حقیقت اختیار که در مقام واقع و ثبوت است، ارتباطی ندارد، لذا نمی‌تواند مشکل تعلق ثواب و عقاب به افعال اختیاری را حل کند، و نهایتا چیزی جز جبر نیست.

ایشان نتیجه‌گیری نهایی خود را این گونه بیان می‌کند:

و الحاصل: انّه لو کانت الأفعال معلولة للإرادة، و کانت الإرادة معلولة لمبادئها السّابقة، و لم

۱. و بعد ذلک نقول: لا إشکال فی توقّف الفعل الاختیاری علی مقدّمات: من التّصور و التّصدیق و العزم و الإرادة.

۲. بل لا یمکن دفع شبهة الجبر إلاّ بذلک، بداهة انّه لو کانت الأفعال الخارجیة معلولة للإرادة لکان اللازم وقوع الفعل من فاعله بلا اختیار، بل یقع الفعل قهرا علیه، إذ الإرادة کما عرفت، کیفیة نفسانیة تحدث فی النّفس قهرا بعد تحقّق مبادیها و عللها، کما انّ مبادئ الإرادة أیضا تحصل للنّفس قهرا، لأنّ التّصور امر قهری للنّفس، و هو یستتبع التصدیق استتباع العلّة لمعلولها و هو یستتبع العزم و الإرادة کذلک استتباع العلّة لمعلولها، و المفروض انّها تستتبع الفعل الخارجی کذلک، فجمیع سلسلة العلل و المعلولات انّما تحصل فی النّفس عن غیر اختیار.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

یکن بعد الإرادة فعل من النّفس و قصد نفسانی، لکانت شبهة الجبر ممّا لا دافع لها، و لقد وقع فی الجبر من وقع. (نایینی، همان، ج ۱، ص ۱۳۲)

به اعتقاد ایشان اگر سیر فعل اختیاری همان چیزی باشد که قاعدهٔ علیت فلسفی بیان کرده است، و حتّی اراده نیز جبری بوده و هیچ مرحله‌ای وجود نداشته باشد که نفس به صورت آزادانه انتخاب کرده باشد، شبههٔ جبر هیچ پاسخی نخواهد داشت.

به عقیدهٔ آیت‌الله سیدمحمد باقر صدر اگر فعل ضرورتاً به شوقی که از مبادی اراده است استناد یابد، همان مسلک حکماست که فعل را غیر اختیاری خواهد کرد، زیرا فعل محکوم به ضرورتی است که از ناحیهٔ اراده به آن داده شده و این ضرورت نهایتا در سلسلهٔ علل، به علّت اول – که خداوند متعال است – منتهی می‌شود. (صدر، بحوث فی علم الاصول، عبدالساتر، ج ۴، ص ۷۸)[۱]

۵. بررسی ارادهٔ فعلی و انفعالی

از جمع‌بندی آنچه در تحلیل ماهیت ارادهٔ فلسفی گذشت، می‌توان دریافت که در تفسیر ماهیّت اراده، دو دیدگاه کلی وجود دارد. دیدگاه اول اراده را عین شوق اکید، و در نتیجه انفعالی نفسانی می‌داند. اما در دیدگاه دوم، «اراده» نام مرحله‌ای پس از شوق اکید است که منفک از آن بوده و به عنوان مقدمه‌ای فعلی برای انجام فعل خارجی شناخته می‌شود. در نگاه بدوی این‌گونه به نظر می‌رسد که «فعلی دانستن اراده» مشکل را حل کرده، و دیدگاه دوم می‌تواند وجود گوهر اختیار را تبیین نماید، اما انتقادات اصولیون نشان می‌دهد که با توجه به فراگیر بودن ضرورت عِلّی ـ معلولی، مشکل همچنان باقی خواهد ماند. به اعتقاد اینان،

۱. لو أسند الفعل بالضرورة، إلی الشوق الذی هو من مبادئ الإرادة، إذن لانتهی الأمر إلی مسلک الحکماء و الفلاسفة، الذی هو المسلک الأول، و لأصبح الفعل غیر اختیاری للإنسان، لأنه محکوم بالضرورة، الناشئة من الإرادة، الناشئة أیضا من ضرورة علتها، و هکذا حتی ینتهی إلی العلة الأولی.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

این حقیقت که: «اراده، هرچند فعلی نامیده شود، همچنان ممکن الوجودی است که برای تحقق نیاز به ضرورت بخشیِ علّت تامه دارد» به ما نشان می‌دهد که ارادهٔ فعلی نیز در صورت تمامیّت علّت، ضرورتاً موجود می‌شود و در صورت عدم تمامیّت آن، ممتنع الوجود است.

نتیجه آن که از منظر این گروه از اصولیون، علیت فلسفی به هیچ عنوان جایی برای رهایی از جبری بودن اراده باقی نمی‌گذارد. این نتیجه در کلام خود فلاسفه نیز قابل پیگیری است. شاید وجود همین محذورات فلسفی است که باعث می‌شود تا ملاّصدرا، نظر نهایی خود را پیرامون «جبری بودن ارادهٔ فعلی» همچون سایر مقدمات فعل اختیاری، این گونه بیان کند:

«بلکه ظاهر این است که وقتی شوق غالب شد، اجماع (اراده) ضرورتاً تحقّق می‌یابد و مبادی افعال اختیاری به امور اضطراری منتهی می‌شوند که از سر وجوب و ضرورت از حیوان صادر می‌شوند؛ چرا که اعتقاد لذّت یا نفع، بدون اختیار حاصل می‌شود. سپس شوق از آن تبعیت می‌کند و قوّهٔ محرّکه، شوق را اضطراراً اطاعت می‌کند. پس این‌ها اموری هستند که ضرورتاً بر یکدیگر مترتّب می‌شوند.» (شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۴، ص ۱۱۴)[۱]

از این‌جا آشکار می‌شود که «تفکیک میان اراده و شوق اکید» و اطلاق وصف مقدّمهٔ فعلی به اراده، صرفاً بحثی لفظی بوده و تفاوتی در اصل بحث ایجاد نکرده است.

۱. بلِ الظّاهرُ أنَّهُ إذا غَلَبَ الشَّوقُ تحقّق الاجماعُ بالضَّرورَةِ و مبادی الأفعالِ الاختیاریة ینتهی إلی الأُمورِ الإضطراریة الَّتی تصدرُ مِنَ الحیوانِ بالایجابِ، فإنَّ اعتقادَ اللَّذَّةِ أو النَّفعِ یحصُلُ مِن غَیرِ اختیارٍ فیتبعُهُ الشَّوقُ فَیطیعُهُ القوَّةُ المُحَرِّکَةُ إضطراراً فَهذِهِ أُمُورٌ مُترَتِّبَهٌ بِالضَّرُورَةِ.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

۶. بررسی نقش ترجیح عقلانی در ارادهٔ آزاد

در بررسی این نظریّه توجه به چند نکته ضروری است:

آنچه در بیانات استاد مطهری مورد تأکید قرار گرفته، برجسته کردن نقش عقل در تصمیم‌گیری‌های انسان، پیش از مرحلهٔ اراده کردن است. از این رو تغییری در ماهیّت اراده صورت نپذیرفته است و آنچه تا کنون دربارهٔ ماهیت ارادهٔ فلسفی بیان شد صادق است. لذا مشکلاتی نیز که ذکر آن رفت، همچنان پا برجاست. این بدان معناست که اراده همچنان یکی از دو وصف انفعالی یا فعلی را داراست، در حالی که گفته شد که هیچ یک از این دو وصف، آزادیِ اراده را تأمین نمی‌کند. بعلاوه سنجش و موازنه‌ای که در این نظریّه بر آن تأکید می‌رود، خود از مقدمات جبریِ فعل است و در آن اختیاری وجود ندارد.

بدین ترتیب می‌نگریم در جمادات، نیروهای فیزیکی شیء را به صورت ناگزیر و تحت تأثیر آن نیروها به حرکت در می‌آورد، و این نشانهٔ جبر است. به همین صورت در حیوان و انسان نیز، تا زمانی که به ضرورت علّی ـ معلولی معتقد باشیم، چاره‌ای جز آن نداریم که افعال و حرکات را، به صورت ناگزیر برخاسته از اراده‌ای بدانیم که خود آن اراده نیز ناگزیر از نیروهای مختلف غریزی یا عقلانی است.

به دیگر سخن، اگر جماد، تحت تأثیر نیروهای فیزیکی اضطراراً به حرکت می‌افتد، حیوان نیز تحت تأثیر نیروی غریزه، اضطراراً و بر نهج واحد فعلی را انجام می‌دهد. انسان نیز متأثّر از نیروی عقل، مضطرّانه و بر نهج واحد، اراده می‌کند یا اراده نمی‌کند و وجود محاسبات عقلانی، جایی را برای آزادیِ اراده باز نمی‌کند. تأکید بر نقش عقل در تصمیم‌گیری‌ها، باعث ایجاد دو راهیِ فعل و ترک برای انسان نمی‌شود؛ عقل گوهری است، و اختیار، گوهری دیگر. انسان عاقل

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

هنگامی مختارِ واقعی خواهد بود که پس از سنجش و موازنه و محاسبه عقلانی، هم چنان بتواند به حکم عقل عمل کند، یا از آن سر باز زند. امّا مبانی فلسفی چنین اجازه‌ای را نمی‌دهد؛ زیرا اگر نتیجهٔ محاسبهٔ عقلانی، «انجام فعل» باشد، انسان ضرورتاً دست به انجام فعل می‌زند و اگر نتیجه، «ترک فعل» باشد ناگزیر، از انجام آن منصرف خواهد شد. لذا با قبول ضرورت علّی ـ معلولی، هیچ تفاوتی میان جماد و حیوان و انسان وجود ندارد. یکی مقهور نیروهای طبیعت است، دیگری مقهور غریزه و سوّمی مقهور عقل.

با نگاه دقیق فلسفی، حیوان و انسان میدان عمل وسیع‌تری نسبت به جماد و نبات ندارند، بلکه تعداد و انواع نیروهایی که بر آن‌ها اثر می‌کند، بیش از نیروهایی است که بر جماد و نبات وارد می‌شود؛ وگرنه در هر چهار مورد، برآیند نیروهای وارده، به صورت ضروری و قطعی مسیر حرکت موجود را مشخص می‌کنند و گریزی نیز از آن وجود ندارد و اگر بتوان همهٔ این نیروها را احصا نمود، افعال انسان نیز هم‌چون حرکت یک سنگ، قابل پیش‌بینیِ قطعی خواهد بود.

آیت الله سیدمحمدباقر صدر طرح ترجیح عقلانی را به عنوان نظر بعضی از فلاسفهٔ جدید مطرح کرده و این‌گونه به نقد می‌کشد:

«هر چند این کلام از گروهی از فلاسفهٔ جدید صادر شده، امّا به امر محصّلی باز نمی‌گردد، چرا که بازگشت آن به این است که: "اختیار امری وهمی و خیالی است، چون فرصت در انسان بیشتر از حیوان است و در آن بیشتر از سنگ خواهد بود. پس فرصت‌های پیش روی انسان، مانعِ باخبر شدن از تصمیم وی می‌شود". بازگشت این سخن به اطّلاع فرد باخبر، از همهٔ خصوصیات داخلی در تصرّف انسان یا حیوان است که به خاطر شدّت پیچیدگی آن امکان‌پذیر نیست و

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

این فرصت، از "خصوصیات مجهول نزد فرد باخبر" انتزاع شده است. امّا اگر او بر همهٔ خصوصیات اطّلاع یابد، قطعاً از تصمیم انسان باخبر می‌شود همان‌گونه که از حال سنگ باخبر می‌شود و این عین قول به جبر است.» (صدر، بحوث فی علم الاصول، هاشمی شاهرودی، ج ۲، ص ۳۳)[۱]

منابع

۱. بوعلی سینا، حسین بن عبدالله، *النجاة*، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۳۱ ق.

۲. خویی، ابوالقاسم، *الهدایة في الأصول*، تقریرات حسن صافی اصفهانی، قم، موسسه صاحب الامر، ۱۴۱۷ ق.

۳. سبزواری، ملاهادی، *شرح الأسماء الحسنی*، تهران، انتشارت دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.

۴. سبزواری، ملاهادی، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر باب، ۱۳۷۹ ش.

۵. شیرازی، صدر الدین محمد، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.

۶. شیرازی، صدر الدین محمد، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.

۷. شیرازی، صدر الدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تعلیقات سبزواری و علامه طباطبایی، تهران، دار المعارف الاسلامیه، بی‌تا.

۸. صدر، سید محمد باقر، *بحوث فی علم الأصول*، تقریرات حسن عبد الساتر، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۷ ق.

۹. صدر، سید محمد باقر، *بحوث فی علم الأصول*، تقریرات سید محمودهاشمی‌شاهرودی، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی

۱. «و هذا الکلام و ان صدر من جملة من الفلاسفة المحدثین إلاّ انه لا یرجع إلی محصل إذ مرجعه إلی ان الاختیار أمر وهمی إذ کون الفرصة فی الإنسان أکثر منها فی الحیوان و فیه أکثر منه فی الحجر فتمنع الفرصة عن التنبؤ مرجعه إلی الاطلاع للمتنبئ علی کل الخصوصیات الداخلیة فی تصرف الإنسان أو الحیوان لشدة تعقیدها و هذه الفرصة انتزعت و هما من هذه الخصوصیات المجهولة عند المتنبئ، و لو انه اطلع علی کل الخصوصیات لتنبأ کما یتنبأ حال الحجر و هذا هو عین القول بالجبر.»

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]

پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۹۰ ش.
۱۲. الفارابی، ابونصر، *فصوص الحکم*، تهران، انتشارات بیدار، بی‌تا.
۱۳. نائینی، محمد حسین، *فوائد الأصول*، تقریرات محمدعلی کاظمی، تهران، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.12.3]