



ترجیح بلا مرجح و اختیار

احمد حیدرپور^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۴/۰۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۴/۲۳

چکیده

در این نوشتار سعی شده تا نظریه استحاله ترجیح بلامرجح و ارتباط آن با اختیار به زبانی ساده ولی علمی و مستند بیان شود. از این روی بعد از مفهوم‌شناسی موضوع مورد بحث، ابتدای نظریه استحاله ترجیح بلامرجح بر لزوم علت غایی در افعال اختیاری و قاعده فلسفی «علت غایی، علت فاعلیت فاعل است» و ناسازگاری آن با اختیار به معنای امکان فعل و ترک بررسی گشته و سپس به دیگر لوازم این نظریه فلسفی اشاره شده است. علت پرداختن به قاعده استحاله ترجیح بلامرجح، ارتباط وثیق آن با دیگر مسائل مهم فلسفی نظیر معنا و مفهوم اختیار، همراهی علت تامه و معلول در فعل فاعل مختار، حدوث و قدم عالم، شناخت صفات و افعال خداوند، شناخت انسان و ارتباط افعال او با قضا و قدر الهی است. در این راستا سعی شده با مراجعه به منابع اصیل فلسفی و طرح پرسش و پاسخ و لوازم هر یک از دو دیدگاه حقانیت دیدگاه، کلامی در این مسأله آشکار گردد.

واژگان کلیدی

مرجح، ترجیح بلامرجح، ترجیح بلامرجح، اصل علیت، اختیار، اراده، انتخاب

مفهوم شناسی موضوع

مسأله ترجیح بلامرجح از ابتدای تاریخ فلسفه اسلامی یکی از مسائل جنجال برانگیز بین فیلسوفان و متکلمان بوده است. طبق نظر فیلسوفان ترجیح بلامرجح محال (میر داماد، ۱۳۷۴: ۲۶۱) و بنا بر عقیده متکلمان ممکن می باشد.

معنای ترجیح بلامرجح

اصطلاح «ترجیح بلامرجح» در معانی و موارد متعددی به کار می رود و برای آن که معنا و مقصود از آن در این نوشتار آشکار شود لازم است به آن معانی و کاربردها اشاره شود؛

۱. رجحان دادن فاعل مختار (انتخاب) بر یکی از دو فعلی^۱ که هیچ کدام بر دیگری رجحان ندارد؛ یعنی با وجود این که فاعل در هیچ یک از دو فعل رجحانی نمی بیند در مقام عمل، یکی را انتخاب می کند و این در حالی است که هر دو فعل از جهت مصلحتی که داعی و غایت فاعل است مساوی هستند.

۲. رجحان دادن و ایجاد یکی از چند اراده ای که فاعل مختار متمکن از آنهاست؛ یعنی انجام هر فعل تولیدی توسط فاعل و به خصوص انجام هر کدام از دو فعلی^۲ که در محقق کردن غرض فاعل مساوی هستند، متفرع بر اراده یکی از آن دو فعل است و خود اراده، فعلی از افعال مباحثی نفس فاعل است. بر این اساس ترجیح یکی از دو اراده مساوی که فاعل متمکن از آنهاست یکی از مصادیق ترجیح بلامرجح در معنای قبل خواهد بود. به عبارت دیگر هنگامی که فاعل می خواهد یکی از دو فعل جوارحی مساوی را ترجیح دهد، ابتدا می بایست یکی از دو فعل جوارحی (یکی از دو اراده) مساوی را ترجیح داده و ایجاد کند.

۳. تحقق ممکن بدون علت تامه ای که آن را ایجاد کند (مطهری، ۱۳۷۷، ۶: ۶۶۰-۶۶۲ و ۱۳: ۳۱۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۴۲۶؛ غازی، ۱۳۸۱: ۸) به عبارت دیگر در حالتی که ذات شیء ممکن، اقتضا و علیتی نسبت به اتصاف به وجود یا عدم ندارد؛ یعنی نسبتش به وجود و عدم مساوی است و بدون دخالت علت تامه موجود شود، پس در این معنا ترجیح مصدر، مجهول و به معنای ترجیح است. از این معنا با عنوان «اصل ترجیح بلامرجح» یاد می شود. ترجیح مصدر لازم از باب تفعیل و

۱. در این معنا تفاوتی بین دو یا چند فعل وجود ندارد.

۲. از آن جا که هر ترکی مستلزم یک فعل است حالت ترجیح فعل یا ترک، یکی از مصادیق همین معنا است.

به معنای رجحان یافتن است. استحاله این معنا نیز از بدیهیات اولی و فطریات است (مطهری، ۱۳۷۷، ۶: ۶۶۰) و اختلافی بین دانشمندان اسلامی در استحاله آن نیست.^۱

گاهی در تفاوت بین این دو اصطلاح گفته می‌شود که حصول فعل بدون رجحان اگر به فاعل نسبت داده شود «ترجیح» و اگر به معلول نسبت داده شود «ترج» نامیده می‌شود (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۰۰).

۴. صدور معلول از یکی از دو علتی که نسبت مساوی با آنها دارد؛ در مقابل صدور از هر دو (استرآبادی، محمد تقی، ۱۳۵۸: ۱۱۸).

۵. تحقق یکی از دو امر ممکن که تحقق هیچ کدام بر دیگری رجحان ندارد. یکی از مصادیق این معنا تأثیر یکی از ضدین در دیگری و معدوم شدن یکی از آن دو است.

۶. حکم به رجحان یکی از دو شیء مساوی، بدون مرجح که این بر دو قسم است؛ نخست این که حکم، حکم حقیقی و مقصود، تصدیق قلبی باشد. در این صورت اگر مقصود از تساوی، تساوی در نظر حاکم باشد شکی نیست که محال است؛ زیرا به معنای حکم و تصدیق به تساوی و عدم تساوی است که اجتماع نقیضین صورت گرفته، حال اگر مقصود از تساوی، تساوی در واقع است شکی نیست که جایز و به معنای خطای حاکم و تصدیق کننده است. دوم، حکم اعتباری باشد مانند حکم قاضی و مشابه آن؛ یعنی قاضی رجحان را برای یکی از دو طرف مساوی، اعتبار کند (برگرفته از فیش‌های استاد فیاضی).

۷. تحقق ممکن در یکی از زمان‌ها، مکان‌ها یا مواضعی که نسبت مساوی با آنها دارد (خواجه نصیر الدین، ۱۳۸۳: ۶۱).

۸. رجحان دادن خداوند^۱ به خلق عالم در یکی از بی‌نهایت زمان‌هایی که خلق عالم در آنها امکان دارد و نسبت خداوند به خلق عالم در همه آن زمان‌ها مساوی است.^۲ روشن است که در این نوشتار مقصود

۱. به نظر برخی دانشمندان «استحاله ترجع بلامرجح» تعبیر دیگری از اصل علیت است (علامه طباطبائی، ۱۳۸۰، ۱: ۲۳۷؛ خواجه نصیرالدین، ۱۳۸۳: ۱۲۷). ابن سینا اصل «استحاله ترجع بلامرجح» را بدیهی و غیر از اصل علیت دانسته و سعی کرده اصل علیت را به کمک آن ثابت کند (اشارات، نمط چهارم، اشاره سوم) بدیهی یا نظری بودن اصل علیت مورد اختلاف بین اندیشمندان است فخر رازی در کتاب «مطالب العالیة» به بررسی نظرات هر دو گروه پرداخته است.

۲. از آن جا که بنابر اعتقاد اندیشمندان خداوند فاعل بالاراده نیست، بنابراین کاربرد ترجیح بلامرجح در این مورد با کاربرد آن درباره انسان تفاوت می‌کند.

از ترجیح بلامرجح مواردی است که دو امر مساوی مقابل فاعل مختار است و فاعل ناگزیر از انتخاب یکی از آنها است؛ مانند: کاربرد اول، دوم و هشتم؛ زیرا تنها در این صورت است که ارتباط آن با اختیار انسان قابل تصور است.

مشهور است که فیلسوفان از دیرباز ترجیح بلامرجح را مستلزم ترجیح بلامرجح (مطهری، ۱۳۷۷، ۶: ۱۰۲۱؛ استرآبادی، ۱۳۵۸: ۳۵؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۶۱؛ محقق دوانی، بی تا: ۱۱۴) و یکی از مصادیق نقض قانون علیت و در نتیجه محال می دانسته اند. در مقابل نیز مخالفان سرسختانه از نظریه جواز دفاع کرده و لوازم فاسدی برای نظریه استحاله گوشزد نموده اند.

اهمیت این مسأله و ارتباط وثیق آن با بسیاری از مسائل دیگر به گونه ای است که در صورت پذیرش جواز ترجیح بلامرجح تحولی عظیم در برخی مسائل بنیادین فلسفه به وجود خواهد آمد و برخی مسائل مشکلی که در مقابل فیلسوفان عرض اندام می کرده به راحتی قابل حل خواهد بود.

این نوشتار درصدد آن است که با توضیح و تشریح کامل این دو نظریه و بیان ادله و لوازم آنها، نظر حق در این مسأله را آشکار سازد تا ادعای اصلی خود یعنی ناسازگاری استحاله ترجیح بلامرجح با اختیار را اثبات کند. بنابراین همان طور که مقصود از ترجیح بلامرجح آشکار گردید، لازم است معنای اختیار نیز روشن شود.

معنای اختیار

اختیار در لغت از مصدر باب افتعال از واژه خیر و به معنای طلب خیر است. فعل حیوانی از آن جهت فعل اختیاری نامیده شده که اختیار به معنای طلب خیر است و حیوان تا به منفعت (خیر بودن) فعلی اعتقاد نداشته باشد بر آن اقدام نمی کند (سمیع دغیم، ۲۰۰۱: ۲۶).

در بررسی عبارات دانشمندان چهار معنای اصطلاحی برای اختیار به دست می آید (مصباح، ۱۳۶۶، ۲: درس ۳۸) که به شرح ذیل می باشد:

۱. امکان فعل و ترک

در تعلیقات باغنوی بر محاکمات آمده است: «اما نزد متکلمین که اختیار را به امکان فعل و ترک تفسیر کرده اند...» (رازی، ۱۳۸۱: ۴۳۴).

۱. این کاربرد در صورتی است که برای زمان، واقعیتی مستقل از عالم ماده در نظر گرفته شود ولی اگر زمان را همان طور که امروزه برای اندیشمندان آشکار شده از مفاهیم ثانی فلسفی بدانیم که واقعیتی متحاز از منشأ انتزاع خود ندارد و در خارج عین وجود موجود سیال است باز می توان این مورد را این گونه بیان کرد که خلق ماسوی الله در همه آنات ظرف خود (دهر یا سرمد) نسبت به خداوند مساوی است بنابراین خلق آن در آنی از آنات ترجیح بلامرجح خواهد بود.

گاهی نیز قدرت به این معنا تفسیر شده است؛ به طوری که سبزواری ضمن تفسیر قدرت به این معنا اشکالی متوجه آن ساخته و نوشته است که: «تفسیر قدرت به صحت صدور و عدم صدور با قدرت حیوان مناسب است؛ زیرا صحت به معنای امکان است و خداوند متعال به طور کامل واجب و فعلیتی است که جزء ندارد» (سبزواری، ۱۳۷۹، ۱: ۳۷۷؛ جامی، ۱۳۵۸: ۲۶؛ سبزواری، همان، ۳: ۶۱۴-۶۱۵).

گاهی نیز اختیار و قدرت با هم به این معنا تفسیر شده و نوشته‌اند: «مختار و قادر کسی است فعل و ترک برای او امکان داشته باشد (تهانوی، ۱۹۹۶، ۱: ذیل عنوان الاختیار ۱۲۰-۱۲۱). به نظر می‌رسد متلازم بودن دو مفهوم اختیار و قدرت سبب این امر است؛ زیرا اختیار در این معنا به حالت یا قوه‌ای اطلاق می‌شود که امکان فعل و ترک را برای فاعل مهیا می‌کند.

۲. تأثیر خواست فاعل در فعل خود

این معنایی است که به فیلسوفان منسوب است و از آن با عبارت «ان شاء فعل و ان لم یשא لم یفعل» تعبیر می‌کنند (صدرالمتألهین، بی‌تا، ۶: ۳۰۹-۳۱۰؛ رازی، ۱۳۸۱: ۲۰۷).

چنان‌که در تعلیقات باغنوی بر محاکمات آمده است: اختیار دو معنا دارد: نخست، امکان فعل و ترک، دوم، اگر بخواهد، انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد. متکلمان خداوند را به معنای نخست مختار می‌دانند و فیلسوفان به معنای دوم (رازی، ۱۳۸۱: ۲۰۷؛ فاضل مقداد، ۱۳۶۵: ۹۹).

گاهی نیز قدرت به دو معنای مذکور تفسیر شده (صدرالمتألهین، بی‌تا، ۶: ۳۰۸-۳۰۹) و گاهی قدرت و اختیار مترادف لحاظ گشته و دو معنای مذکور برای آنها بیان گردیده که معنای نخست به متکلمین و معنای دوم به فیلسوفان نسبت داده شده است (تهانوی، ۱۹۹۶، ۱: ۱۲۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ۱۹۶).

برخی به جای اختیار، قدرت را به معنای دوم تفسیر کرده‌اند. چنانچه در شرح/الاشارات آمده است که: «قدرت، بودن فاعل است به گونه‌ای که اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد ترک کند و جمله شرطیه استدعای وقوع یا عدم وقوع مقدم را ندارد. بلکه مقدم شرطیه فعل به طور دائم واقع است و مقدم شرطیه ترک به طور دائم واقع نمی‌شود» (خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، ۳: ۸۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۴، ذیل عنوان: قدرة الواجب؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ۵۷۹. ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۰).

میرداماد معتقد است که در حقیقت فیلسوفان و متکلمان در معنای قدرت یا اختیار اختلاف ندارند؛ زیرا این دو معنا به حسب مفهوم و تحقق متلازم هستند (میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۰۹-۳۱۰). بلکه اختلاف آنها تنها در صدق و عدم صدق مفهوم قدرت بر فردی است که مشیت و خواستش لازم ذاتش و غیر قابل انفکاک می‌باشد. که در این جا فیلسوفان صدق و متکلمان عدم صدق را برگزیده‌اند (علوی، ۱۳۷۶: ۵۸۷).

شارح کتاب قبسات بر آن است که ابن سینا قدرت خداوند را به هیچ‌یک از دو معنای مذکور تفسیر نکرده است؛ زیرا بنابر نظر شیخ، صرف وجود صورت علمی در انسان سبب فعل نیست بلکه برای انجام فعل علاوه بر صورت علمی نیاز به اراده‌ای است که در انسان حادث شود و قوه محرکه را تحریک کرده و به دنبال آن اعضا به حرکت درآیند؛ زیرا اگر صرف وجود علمی در انسان سبب فعل بود، خود صورت علمی همان قدرت انسان می‌بود. در حالیکه در انسان علم و قدرت یکی نیستند. ولی اراده واجب الوجود نه از جهت ذات و نه از جهت مفهوم مغایر علم نیست؛ زیرا علم واجب تعالی، اراده او است و قدرت واجب الوجود همان تعقل او می‌باشد (عاملی، ۱۳۷۶: ۵۸۵-۵۸۶).

۳. تأثیر خواست فاعل در فعلش بدون فشار عوامل بیرونی

از آنجا که در عرف به تصمیم‌گیری تحت فشار عوامل بیرونی جبر گفته می‌شود و اختیار مقابل جبر است، گاهی اختیار به معنای تصمیم‌گیری بدون فشار عوامل بیرونی به کار می‌رود که مقابل این معنا در اصطلاح اضطرار نامیده می‌شود.

۴. انتخاب یکی از دو یا چند راه پیش روی موجود مختار

گاهی گفته می‌شود فلانی این راه را اختیار کرد که در این جا اختیار به معنای انتخاب و ترجیح به کار رفته است. این کاربرد از جهت تسمیه مسبب به اسم سبب است؛ زیرا قوه اختیار به فاعل قدرت انتخاب می‌دهد و علت انتخاب است.

در جایی که سخن از سوء اختیار یا حسن اختیار به میان می‌آید، اختیار به معنای انتخاب به کار رفته است. مانند جمله زیر: «هَذَا مع سوء الاختيار و فساد العقيدة» (توحیدی، ۱۹۲۹: ۲۱۶ و ۴۶). همچنین در جمله زیر: «و لهذا ما قيل: العادة هي الطبيعة الثانية، كَأَنَّ الطبيعة عادة، و لكنها الأولى بالجبلة، و العادة طبيعة و لكنها الأخرى بحسن الاختيار أو بسوء الاختيار» (توحیدی، ۱۴۲۴: ق: ۲۱۷).

در جملۀ معروف خواجه نصیرالدین نیز اختیار در ابتدا به معنای انتخاب به کار رفته است: «الوجوب بالا اختیار لا ینافی الاختیار». در برخی فرهنگ‌ها نیز آمده است که اختیار ترجیح دادن چیزی و تخصیص و مقدم کردن آن بر غیر می‌باشد که اخص از اراده است (صلیبا، ۱۴۱۴ق، ۱: ۴۸) و روشن است که معنای مذکور در این عبارت همان انتخاب است.

به نظر فیلسوفان اگر فاعل در افعالش متمکن از ترک و در تروکش متمکن از فعل نباشد حتی اگر مفهوم «ان شاء فعل و ان لم یفعل» نیز درباره او صدق کند می‌توان آن را قادر و مختار نامید. به طوری که برخی گمان کرده‌اند که قوه فعل و قدرت تنها برای کسی حاصل می‌شود که هم شأن انجام دادن داشته باشد و هم شأن انجام ندادن و اگر تنها شأن انجام دادن داشته باشد، قادر نامیده نمی‌شود که البته این نظر صحیح نیست؛ زیرا در صورتی می‌توان فاعلی را که تنها انجام می‌دهد غیرقادر به معنای مذکور دانست که بدون اراده و مشیت انجام دهد اگر با اراده انجام می‌دهد قادر است؛ حتی اگر اراده‌اش تغییر نکند یا تغییر اراده‌اش محال ذاتی باشد. بنابراین آنان برای صحت نظریه خود این‌گونه استدلال کرده‌اند که:

نخست اگر اختیار به معنای صحت فعل و ترک باشد انسان را بعد از اراده متصل به فعل دیگر نمی‌توان فاعل مختار نامید؛ زیرا در این حالت امکان ترک برای فاعل وجود ندارد. ولی معنای «ان شاء فعل و ان لم یفعل» حتی در حالت مذکور بر فاعل صادق است و می‌توان گفت خواسته و انجام داده و اگر نمی‌خواست، انجام نمی‌داد پس مختار است.

دوم جواز فعل و ترک، یک معنای امکانی است و نمی‌توان اختیار خداوند را به آن تفسیر کرد؛ زیرا ذات خداوند متعال از اتصاف به صفات امکانی مبرا است. ولی اختیار به معنای «ان شاء فعل و ان لم یفعل» درباره او صادق است. بر این اساس اگرچه افعال خداوند بدون داعی زاید بر ذات و با اراده ازلی عین ذات صادر شده و ترکش محال است ولی این مستلزم آن نیست که خداوند متعال در افعالش مختار نباشد؛ زیرا هر دو گزاره شرطی درباره افعال او صادق است؛ چون صدق گزاره شرطی با امتناع مقدم و تالی نیز سازگار می‌باشد. بنابراین در افعال خداوند شرطیه اول با ضرورت مقدم و تالی صادق است و شرطیه دوم با امتناع مقدم و تالی؛^۱ اگر چه مشیت فعل لازم ذات و واجب است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۰). بنابراین خداوند چه فاعل بالعنایه باشد و چه فاعل بالرضا، مختار خواهد بود؛ نه موجب (صدرالمألهین، بی‌تا، ۲: ۲۲۵).

۱. به عنوان مثال این گزاره شرطیه صادق است با این که مقدم و تالی آن کاذب است: «اگر انسان پرواز می‌کرد در هوا حرکت می‌کرد».

رابطه دو معنای کلامی و فلسفی اختیار

بنابر نظر میرداماد این دو معنا به حسب مفهوم و تحقق، متلازمان هستند. وقتی ذات فاعل به گونه‌ای است که اگر بخواهد، انجام می‌دهد و اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد پس به حسب ذاتش و با قطع نظر از خواست و عدم خواستش امکان فعل و ترک برایش وجود دارد؛ اگر چه با خواستش صدور فعل از او واجب و با عدم خواستش ترک واجب می‌شود. پس وجوب و دوام فعل که به خاطر وجوب و دوام مشیت است با امکان ترک بر فرض عدم مشیت منافات ندارد و کسی که فاعلیتش از علم و اراده نشأت بگیرد مختار است و به ایجاب و اضطرار متصف نمی‌شود. امکان فعل و ترک و این که ذات فاعل ذاتاً طوری باشد که اگر بخواهد، انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد دو عبارت مختلف در تفسیر قدرت و اختیار هستند و خروج از حق و انصاف است که یکی را اختیار و دیگری را ایجاب دانست. بنابراین تنها اختلاف فیلسوفان و متکلمان در قدم و حدوث عالم خواهد بود (میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۰۹-۳۱۰).

ملاصدرا نیز درباره این مسأله، چنین پاسخ می‌دهد که این دو معنا در فاعلی که اراده‌اش زاید بر ذات است متلازم هستند؛ نه در واجب تعالی؛ زیرا صحت فعل و ترک معنای امکانی است و اتصاف واجب به آن نقص و غیرممکن می‌باشد. در صورتی که معنای دوم با وجوب صفات واجب تعالی سازگار است. پس در مورد اختیار واجب تعالی مفهوم صحت فعل و ترک صادق نیست ولی مفهوم «ان شاء فعل وان لم یفعل» صادق است (صدرالمألهین، بی‌تا؛ ۶: ۳۰۸ - ۳۰۹).

به نظر می‌رسد صدرا تلازم مفهومی این دو معنا که بخشی از مدعای میرداماد است را نپذیرفته و گرنه به طور منطقی نمی‌توانست خداوند را از حکم مذکور استثنا کند؛ چون تلازم مفهومی مستلزم تلازم در تحقق است. بنابراین با فرض عدم پذیرش تلازم مفهومی می‌توان ادعا کرد که تلازم در تحقق، به مواردی خاص یعنی موجودات ممکن اختصاص دارد ولی بطلان این فرض با بیانی که میرداماد دارد آشکار است.

استحاله یا امکان ترجیح بلامرجح

از دیرباز این مسأله در بین اندیشمندان مطرح بوده که آیا فاعل مختار در حالی که نسبت ذاتش به دو امر مساوی است می‌تواند یکی از آن دو را انتخاب کند؟ از آن‌جا که انجام هر فعل ارادی متوقف بر اراده آن فعل است و اراده، فعل مابشری نفس است در حقیقت بازگشت این پرسش به این مسأله است که آیا در زمانی که نسبت ذات فاعل به تعلق اراده‌اش به دو طرف، مساوی

است، فاعل به طور ذاتی و بدون مرجع بیرونی و علم به آن می‌تواند خود را از این حالت تساوی خارج کند و مرجح یک طرف باشد؟

فیلسوفان به این پرسش پاسخ منفی می‌دهند و معتقدند در این‌گونه موارد انتخاب و اراده کردن برای فاعل محال است؛ زیرا ایجاد هر کدام از آن دو اراده به عنوان فعلی از افعال مباحثی نفس پدیده‌ای ممکن‌الوجود است و هر ممکن‌الوجودی نیاز به علت دارد و ذات فاعل به تنهایی نمی‌تواند به عنوان علت تامه، توجیه‌گر پیدایش آن باشد؛ زیرا فرض بر آن است که نسبت ذات فاعل به همه آنها مساوی است؛ اگر چه ممکن است انجام هر کدام از آن دو فعل غرض فاعل را تأمین کند و فاعل در اراده و انجام هر کدام از آنها انگیزه داشته باشد ولی انجام هیچ‌کدام مصلحتی بیشتر از دیگری ندارد. پس علت غایی انتخاب و ترجیح یکی بر دیگری، مفقود و در نتیجه علت تامه محقق نیست. بنابراین ترجیح بلامرجح مستلزم تحقق معلول بدون علت تامه یعنی مستلزم ترجیح بلامرجح خواهد بود.

مخالفان نیز معتقدند ترجیح بلامرجح بلکه ترجیح مرجوح جایز است و صفت اختیار امکان اراده هر یک از دو طرف را به فاعل می‌دهد؛ یعنی فاعل مختار به اقتضای ذاتی صفت اختیار می‌تواند خود را از حالت تساوی خارج کرده و علت تامه ایجاد اراده خود باشد؛ زیرا به طور اساسی معنای اختیار همین است. بر این اساس استحاله ترجیح بلامرجح با اختیار انسان به معنای صحت فعل و ترک منافات دارد.

از آنچه گذشت روشن شد که بازگشت این اختلاف به آن است که آیا فعل فاعل مختار نیازمند علت غایی است یا نه؟ فیلسوفان معتقدند که هر فعل اختیاری نیازمند علت غایی است و علت غایی، علت فاعلیت فاعل است (علامه طباطبائی، ۱۳۸۰، ۳: ۷۰۶-۷۰۷)؛ یعنی علت غایی است که قوه فاعلیت فاعل را به فعلیت می‌رساند و فاعل بالقوه را به فاعل بالفعل تبدیل می‌کند و یا به عبارت دیگر ذات فاعل مختار علت تامه اراده خود نیست.

شهید مطهری نیز در این باره نوشته است: «هر فعلی که از انسان صادر می‌شود باید مطلوبی را برای انسان به همراه داشته باشد؛ یعنی باید با یکی از تمایل‌ها و غرایز انسان وفق بدهد. از این رو انجام هر فعلی را که انسان تصور می‌کند اگر هیچ مطلوبی را در بر نداشته باشد و هیچ‌یک از غرایز و تمایل‌ها را ارضا نکند و به اصطلاح حکما نفس فایده‌اش را تصدیق و امضا نکند امکان ندارد که قوای فعاله انسان به سوی آن عمل روانه شود» (مطهری، ۱۳۷۷، ۶: ۶۱۲).

البته روشن است که فاعل مختار به جهت حکیم بودن، محال است که یکی از دو فعل مساوی یا مرجوح را بر راجح ترجیح دهد؛ زیرا حکیم کسی است که راجح را برگزیند. ولی مخالفان معتقدند

که اگر چه این ترجیح با لحاظ صفت حکمت محال است ولی از جهت صفت اختیار جایز و ممکن می‌باشد.

گفتنی است که برخی در مسأله ترجیح بلامرجح بین وجود داعی و عدم آن تفاوت قائلند و می‌گویند در صورتی که داعی بر هیچ یک از دو طرف وجود نداشته باشد، ترجیح بلامرجح جایز نیست ولی در صورتی که فاعل در انجام هر یک از دو طرف، داعی داشته باشد و با انجام هر کدام از آن دو، غرض حاصل شود ترجیح بلامرجح جایز است (استرآبادی، ۱۳۵۸: ۳۷). اینان برای نظر خود این‌گونه شاهد آورده‌اند که مردم معصیت را به خاطر نفع اندک در دنیا برمی‌گزینند در صورتی که عقاب بسیار بزرگ آن در آخرت را می‌دانند. لیکن وقتی ترجیح مرجوح امکان داشته باشد، به طریق اولی ترجیح یکی از دو مساوی جایز است.

چنین نظریه‌ای از عدم دقت در مسأله نشأت گرفته است؛ زیرا در همان حالتی که با انجام هر کدام از دو طرف غرض فاعل حاصل می‌شود، اراده و انتخاب هر دو طرف در نظر او مساوی است و فاعل در فعل مباشری نفس یعنی اراده و انتخاب یک طرف و ترک طرف دیگر انگیزه و غایت ندارد تا فاعلیت بالقوه او را به فاعلیت بالفعل مبدل کند؛ زیرا طبق نظر فیلسوفان غایت (علت غایی) علت و متمم فاعلیت فاعل است. بنابراین بازگشت فرض مذکور به همان مسأله مورد نزاع یعنی عدم وجود مرجح بیرونی در فعل مباشری نفس (اراده و انتخاب) است. به عبارت دیگر در فرض مذکور نیز به دلیل عدم وجود غایت، علت تامه به نظر فیلسوفان محقق نشده است. پس معلول یعنی اراده و انتخاب ضرورت نیافته و محال است محقق شود و این چنین آشکار می‌شود که مخالفان استحاله برای تکمیل نظر خود می‌بایست ضرورت وجود معلول با وجود علت تامه مختار (نه موجب) را نیز منکر شوند؛ زیرا آنان با انکار لزوم مرجح بیرونی در افعال اختیاری و اعتقاد به امکان انتخاب و اراده در حالت تساوی دو فعل در حقیقت نفس فاعل مختار را هم علت تامه اراده و هم علت تامه عدم اراده خود می‌دانند و در پاسخ کسی که انتخاب را علت و مرجح اراده یا عدم اراده بداند خواهند گفت که حقیقت انتخاب چیزی جز خود اراده نبوده و واقعیت منحازی از آن ندارد.

از آن جا که این مسأله یکی از مسائل بنیادین است و هر گونه موضع‌گیری در آن در مسائل مهم دیگری چون معنا و مفهوم اختیار و اختیار انسان، بحث علیت در فلسفه و ضرورت وجود معلول در زمان وجود علت تامه، لزوم علت غایی برای تحقق علت تامه فعل فاعل مختار، شناخت صفات ذاتی و فعلی خداوند مانند اراده، اختیار، قدرت، خلق، حدوث و قدم عالم و وجوب اصلح، نقش بسزایی دارد از گذشته یکی از مسائل جنجال برانگیز بین اندیشمندان بوده و پیرامون آن سخن بسیار گفته

شده است. اکنون با توجه به این که هر کدام از دو گروه برای نظر خود دلیل یا شاهی دارند در ادامه به بررسی دلایل آنان خواهیم پرداخت.

دلیل معتقدان به استحاله ترجیح بلامرجح

صورت منطقی استدلال طرفداران نظریه استحاله را می‌توان این گونه تقریر کرد:

الف. اگر دو فعل از جهت مصلحت و مفسده مساوی باشند فاعلیت فاعل نسبت به هر دو فعل، مساوی و بالقوه است.

ب. اگر فاعلیت فاعل نسبت به دو فعل، مساوی و بالقوه باشد، تبدیل فاعلیت بالقوه به فاعلیت بالفعل نسبت به هر یک از دو فعل، علت و مرجح ندارد.

ج. اگر تبدیل فاعلیت بالقوه به فاعلیت بالفعل نسبت به هر یک از دو فعل، علت و مرجح ندارد و فاعلیت بالفعل نسبت به هر کدام از دو فعل حاصل شود، ترجیح بلامرجح محقق شده است.

د. ترجیح بلامرجح محال است.

هـ. پس این امر محال است که تبدیل فاعلیت بالقوه به فاعلیت بالفعل نسبت به هر یک از دو فعل، علت و مرجح نداشته باشد و فاعلیت بالفعل نسبت به یکی از دو فعل حاصل شود.

و. تبدیل فاعلیت بالقوه به فاعلیت بالفعل نسبت به هر کدام از دو فعل مساوی در فاعل مختار را ترجیح بلامرجح می‌نامند.

ز. پس ترجیح بلامرجح محال است.

فیلسوفان در مسأله مرجع یعنی در مورد اراده یکی از دو فعل مساوی که از افعال مباحثی نفس است نیز استدلالی شبیه به آنچه گذشت اقامه می‌کنند که صورت منطقی آن چنین است:

الف. اگر دو فعل از جهت مصلحت و مفسده مساوی باشند نسبت تعلق اراده فاعل به هر یک از دو فعل مساوی است.

ب: اگر نسبت تعلق اراده به هر یک از دو فعل مساوی باشد ولی تعلق اراده به یکی از دو فعل حاصل شود، ترجیح بلامرجح محقق شده است.

ج. ترجیح بلامرجح محال است.

د. پس محال است که نسبت تعلق اراده به هر یک از دو فعل مساوی باشد و تعلق اراده حاصل شود.

هـ. تعلق اراده فاعل به یکی از دو فعل مساوی را در اصطلاح ترجیح بلامرجح می‌نامند.

و. پس ترجیح بلامرجح محال است (مطهری، ۱۳۷۷، ۶: ۱۰۲۱).

نقد و بررسی دلیل مذکور، از دیدگاه مخالفان استحاله

مخالفان می‌توانند ملازمه در مقدمه «ب» را نپذیرند و بگویند در این حالت، فاعل مختار به اقتضای صفت اختیارش مرجح و علت تامه یکی از دو طرف مساوی خواهد بود؛ زیرا این علت و مرجح بودن ویژگی صفت اختیار است. اگر صفت اختیار چنین تمکنی را به موجود مختار ندهد، وجود و عدم آن تفاوتی نخواهد داشت و فاعل مختار از جهت وجود و عدم اختیار با فاعل موجب، یکسان خواهد بود. در حقیقت آنان می‌توانند در حالی که بدیهی بودن استحاله ترجیح بلامرجح را بپذیرند ولی معتقد باشند که تعلق اراده فاعل به یکی از دو فعل بدون علت و مرجح بیرونی از مصادیق ترجیح بلامرجح نیست که محال باشد.

تحلیل نظریه جواز و استحاله ترجیح بلامرجح و بیان مبانی دو نظریه

طرفداران نظریه جواز ترجیح بلامرجح معتقدند از آن‌جا که قدرت انتخاب و ترجیح یکی از دو طرف مساوی از خواص ذاتی صفت اختیار است ایراد وارد بر این نظریه دفع می‌گردد؛ یعنی پرسش از چرایی ترجیح متوقف می‌شود؛ زیرا ذاتی، علتی غیر از ذات نمی‌خواهد.^۱ به عبارت دیگر مرجح و علت تامه انتخاب، ذات فاعل مختار است. ولی مصلحت فعل به نحو علت ناقصه و مقتضی در انتخاب و ترجیح فاعل همه جا نقش دارد؛ مگر در انتخاب مصلحت و ترجیح آن بر مفسده. پس اگر بپرسند که چرا فاعل، فعل راجح را انتخاب کرد نه فعل مرجوح را؟ معتقدان به جواز می‌توانند بگویند که چون حکیم بود و اختیار داشت. ولی معتقدان به استحاله ناگزیرند پاسخ دهند که: چون فعل، مصلحت داشت. ولی اگر پرسیده شود که چرا فاعل مصلحت را انتخاب و مفسده را ترک می‌کند؟ پاسخ طرفداران جواز این خواهد بود که چون اختیار دارد. در حالی که معتقدان به استحاله ناچارند پاسخ دهند که: چون انتخاب مصلحت و ترجیح آن بر مفسده، اقتضای ذاتی فاعل است و او نمی‌تواند از این اقتضای ذاتی خود تخلف کند؛ زیرا تخلف معلول (اراده و انتخاب فاعل) از علت تامه (وجود علمی مصلحت) محال است؛ یعنی خداوند موجود مختار را این‌گونه آفریده که ذات او اقتضای انتخاب مصلحت را دارد و همان‌طور که موجودات موجب، تحت سیطره اقتضای ذاتی و طبیعی خود هستند موجود مختار نیز از این اقتضای ذاتی خود نمی‌تواند تخلف کند که این امر در انتخاب و ترجیح مصلحت بر مفسده تحت سیطره قانون علی- معلولی طبیعی است و این اصل فلسفی که علت غایی، علت فاعلیت فاعل است بیانگر همین مطلب است.

در مقابل، همان طور که شهید مطهری نوشته است معتقدان به جواز، اصل علیت را منحصر به ماده و مادیات می‌دانند و معتقدند غیر ماده مثل نفس انسان و ذات باری نسبت به آثار خود، فاعل است نه علت و نسبت معلول به علت ضرورت است ولی نسبت فعل به فاعل ضرورت نیست. برخی روانشناسان نیز اراده انسان را از تحت قانون علیت عمومی خارج می‌دانند (مطهری ۱۳۷۷، ۶: بحث سازگاری ضرورت علی معلولی و اختیار انسان).

عده‌ای از معتقدان به استحاله نیز در پاسخ به سخنان یاد شده از معتقدان به جواز گفته‌اند: نخست این‌که، ترجیح بلامرجح، مستلزم ترجیح بلامرجح است و چیزی که مستلزم محال است نمی‌تواند از خواص ذاتی و لوازم ماهیتی باشد.

دوم این‌که، وقتی اراده‌ای به یک طرف تعلق گرفته اگر به طرف دیگر نیز تعلق می‌گرفت این ویژگی اختیار محقق می‌شد. بنابر این تعلق اراده، یک نسبت امکانی است و به مرجحی نیاز دارد که یکی از دو طرف را ترجیح دهد و محال است اختیار یا اراده به طور ذاتی مرجح باشد؛ زیرا اگر این ترجیح و انتخاب ممکن باشد، این پرسش مطرح می‌شود که چرا این طرف انتخاب شود نه طرف دیگر. البته هر عاقلی با مراجعه به وجدان خود در می‌یابد که نفس اراده و انتخاب، مرجح یکی از دو طرف مساوی نیست؛ مگر وقتی که امری مقدم بر علت حصول اراده باشد؛ مانند علم به انجام فعلی که مصلحت دارد و در این حالت، اراده فعل معین، از این علم نشأت می‌گیرد (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۳۶۹-۳۷۱).

مخالفان نظریه استحاله ترجیح بلامرجح برای رد این نظریه می‌توانند بگویند: نخست این‌که، استحاله ترجیح بلامرجح که از بدیهیات شمرده شده و مورد اتفاق همه اندیشمندان می‌باشد به معنای آن است که هیچ ممکن الوجودی (معلولی) به طور ذاتی تمایل و اقتضایی نسبت به دو طرف (وجود و عدم) نداشته باشد و در این صورت، بدهت عقلی حکم می‌کند که تمایل آن به یکی از دو طرف (وجود و عدم) بدون مرجح بیرون از ذات محال است و گر نه اگر مقصود از آن چیزی که به طور ذاتی تمایل و اقتضایی به یکی از دو طرف ندارد، فاعل مختار باشد، بدهت استحاله ترجیح قابل قبول نیست بلکه امکان ترجیح یکی از دو طرف مساوی و بالاتر از آن یعنی امکان ترجیح مرجوح توسط فاعل مختار بدیهی است و این مسأله با رجوع به وجدان، آشکار می‌شود. دوم این‌که، وقتی گفته می‌شود ترجیح یکی از دو طرف مساوی ویژگی ذاتی اختیار است به این معنا است که علت مختار با علت غیر مختار به طور ذاتی تفاوت می‌کند و در نتیجه احکام آنها نیز با یکدیگر متفاوت است. این مسأله می‌تواند یک اختلاف مبنایی بین معتقدان به جواز و معتقدان به

استحاله باشد و روشن است که در چنین موردی نمی‌توان با مغالطه‌های عرضی مانند این که ذهنیت معتقدان به جواز عرفی است مدعای آنها را باطل و مدعای معتقدان به استحاله را صائب دانست.

دلیل و شاهد برخی معتقدان به جواز ترجیح بالامر ج

برخی متکلمان برای تنبیه بر بداهت جواز ترجیح بالامر ج، مثال‌هایی را عنوان کرده و گفته‌اند: اگر دو کاسه آب یا دو قرص نان که از هر جهت مساوی هستند را در جلو تشنه یا گرسنه‌ای بگذاریم، او به طور قهری یکی از آن دو کاسه یا دو قرص نان را برخواهد داشت و این در حالی است که نسبت فاعل به برداشتن هر یک از دو کاسه آب یا هر یک از دو قرص نان مساوی می‌باشد. همچنین حال کسی که از دست درنده‌ای فرار می‌کند و به سر دو راهی می‌رسد که هر دو راه او را به یک نحو از دست درنده نجات می‌دهد نیز این چنین است (مطهری، ۱۳۷۷، ۶: ۶۶۱-۶۶۲؛ صدرالمآلهین، بی‌تا، ۲: ۲۶۱).

نقد و بررسی

شهید مطهری با پیروی از صدر المتألهین در پاسخ به این مسأله گفته است (مطهری، ۱۳۷۷، ۶: ۶۶۱-۶۶۲؛ صدرالمآلهین، بی‌تا، ۲: ۲۶۱) برخی کسانی که اهل تحقیق در این مسأله نیستند، خواسته‌اند با یک سری مثال‌های عوامانه این قاعده عقلی را نقض کنند. در حالی که مثال‌های یاد شده در نهایت، عدم علم به مرجح را ثابت می‌کند، نه عدم مرجح را (خواجه نصیرالدین، ۱۳۸۳، ۲۰ رساله: ۱۲۷). چنانچه در روانشناسی فلسفی ثابت شده که عوامل نفسی بسیاری در ضمیر ناخودآگاه مادر ترجیح اراده دخالت دارد. پس این مثال‌ها را نمی‌توان دلیلی بر وقوع ترجیح بالامر ج دانست. آنچه درباره این بیان به نظر می‌رسد به این شرح است:

نخست، بحث از تأثیر علم ناخودآگاه در افعال انسان و چگونگی آن، یک مسأله روانشناختی است و در این مقال نمی‌گنجد و بر فرض پذیرش، مخالفان می‌توانند بگویند بحث بر سر آن نیست که آیا انسان به طور معمولی یا همیشه برای انتخاب یکی از دو راه پیش روی خود مرجحاتی در ضمیر خودآگاه یا ناخودآگاه خود دارد یا ندارد، یا اگر نداشته باشد برای یافتن آن تلاش می‌کند و پس از یافتن یک مصلحت و مرجح یکی از آن دو راه را انتخاب می‌کند و از آن‌جا که انسان مصلحت طلب است اگر نتواند چنین مصلحت و مرجحی پیدا کند قدم از قدم بر نمی‌دارد و هیچ‌یک از آن دو کار را انجام نمی‌دهد؛ بلکه بحث بر سر این است که بر فرض آن که بعد از تفکر و تأمل، هیچ مصلحت و مرجحی برای یکی از آن دو راه نداشته باشد آیا انسان از آن جهت که

مختار است می‌تواند یکی از آن دو راه را انتخاب کند یا این انتخاب محال است. پس منظور انجام دادن یا ندادن یا وجود یا عدم مرجح بیرونی در ضمیر ناخودآگاه نیست بلکه امکان انتخاب یکی از دو فعل مساوی در صورت عدم مرجح است. مقصود اصلی صاحبان نظریه جواز، از مثال‌های یاد شده این نیست که وقوع ترجیح بلامرجح را دلیل بر امکان آن بدانند بلکه می‌خواهند مواردی از تساوی دو طرف را مثال بزنند که فاعل نسبت به انتخاب یکی از دو طرف مساوی، اضطراب دارد، تا نشان دهند اگر موجود مختار نتواند این انتخاب را انجام دهد از یک سو مستلزم تناقض است و از سوی دیگر لوازمی به دنبال دارد که کمتر کسی ممکن است به آن ملتزم شود؛ زیرا التزام به این لوازم، مضحک به نظر می‌رسد و به این ترتیب استبعاد صحت نظریه استحاله را آشکار کرده و دیگران را بر صحت نظر خود متنبه کنند. چنانچه یکی از موافقان استحاله به صراحت به یکی از لوازم این نظریه ملتزم شده و می‌گوید کسی که از درنده‌ای فرار می‌کند و به سر دو راه مساوی می‌رسد آن‌جا توقف کند تا درنده او را بدرد! (علامه طباطبائی، ۱۳۸۰) همچنین مدافعان از استحاله باید به این حکم ملتزم شوند که اگر ما دو کاسه آب به طور کامل مشابه به کسی که نزدیک است از تشنگی تلف شود بدهیم و نسبت این دو کاسه به او مساوی باشد حکم قتل او را صادر کرده‌ایم؛ زیرا او قادر نیست یکی را انتخاب کند. بنابراین مطرح کردن این مثال‌ها از جانب متکلمان از این جهت نبوده که بهترین دلیل بر امکان یک پدیده وقوع آن است تا بتوانیم در پاسخ بگوییم مثال‌های یاد شده، حداکثر عدم علم به مرجح را ثابت می‌کند، نه عدم مرجح را. دوم این‌که؛ طبق نظر که مدافعان استحاله که می‌گویند در این‌گونه موارد تأثیر عوامل ناشناخته (صدر المتألهین، بی تا، ۲: ۲۶۱) یا نفسانی، ناخودآگاه در انتخاب و ترجیح اراده به صورت علیت تامه است به گونه‌ای که حتی اگر انسان به این عوامل توجه نیز داشته باشد امکان تخلف از آن انتخاب وجود ندارد، چه مفهومی را غیر از جبر می‌توان از این فرایند انتزاع کرد؟ به نظر می‌رسد پاسخ مذکور نه تنها مشکل جبر و عدم اختیار را حل نمی‌کند بلکه به استحکام آن کمک می‌کند؛ زیرا عقل فطری انسان در این مورد به جبر حکم می‌کند نه اختیار و سازگاری نظریه استحاله با اختیار، مخالف ارتکاز عقلا و عرف است.

سوم این‌که، در این صورت در حقیقت ترجیح راجح خواهیم داشت، نه ترجیح راجح؛ زیرا فاعل در انتخاب نقشی نداشته و در اصل، انتخابی در کار نبوده است و ما با ایجاد معلولی تخلف ناپذیر توسط علتی طبیعی مواجه هستیم.

سازگاری یا ناسازگاری نظریه استحاله ترجیح بالامرجح با اختیار

همان‌طور که بیان شد معتقدان به جواز برآنند که اگر مرجح بیرونی علت انتخاب و اراده فاعل مختار و ایجاب کننده فعل او باشد، نه نفس او، و فاعل مختار نتواند یکی از دو طرف مساوی یا طرف مرجوح را بر طرف دیگر ترجیح دهد، مختار نخواهد بود و تفاوتی با موجودات موجب نخواهد داشت؛ زیرا مختار، فاعلی است که در هر حالتی امکان فعل و ترک برایش فراهم باشد و اگر در موردی استحاله فعل یا ترک برای او ثابت شود، یا اجتماع نقیضین لازم می‌آید و یا تخصیص اختیار او به برخی افعال هرچند در همان مواردی هم که اختیار برای او ثابت می‌شود در حقیقت اختیاری در کار نیست بلکه مجبور است به جبر علی- معلولی که از وجود مصلحت در فعل نشأت می‌گیرد. مخالفان جواز پاسخ می‌دهند که تفاوت فاعل مختار با غیرمختار از جهت وجود و عدم خواست فاعل است و بر این اساس، این دو جمله صادق‌اند که خواست فاعل مختار در فعلش تأثیر دارد و خواست فاعل غیرمختار در فعلش تأثیر ندارد و صدق جمله اخیر سالبه به انتفاع موضوع است؛ یعنی به طور اساسی موجود غیرمختار خواستی ندارد که بخواهد در فعلش تأثیر داشته یا نداشته باشد و این مستلزم آن است که علم و رضایت به فعل هم نداشته باشد؛ زیرا علم و اراده در وجود و عدم متلازمان هستند و تنها موجودات بی شعورند که خواست ندارند. در این جا چند مسأله مطرح می‌شود که بیان می‌نماییم؛

نخست این‌که، چنین معنایی برای اختیار با شهود فطری انسان مخالف است و عموم انسان‌ها چنین برداشتی از اختیار و عدم اختیار ندارند.

دوم این‌که، اگر علم به مصلحت بیرونی است که موجب می‌شود اراده و خواست انسان به یک طرف تعلق بگیرد، پس به طور اساسی انتخاب و ترجیح معنا نخواهد داشت و تعلق ضروری و جبری اراده به یک طرف که از علم به وجود مصلحت نشأت می‌گیرد را نمی‌توان انتخاب یا ترجیح فاعل نامید. درحالی‌که انتخاب و ترجیح در این نظریه به این معنا است که اراده یا عدم اراده برای این فاعل ضروری شده است.

سوم این‌که، بازگشت این‌که اختیار به معنای تأثیر خواست فاعل در فعل می‌باشد به این است فاعل در خواستش اختیار ندارد؛ زیرا تأثیر خواستش با تأثیر خواست دیگر نیست و گرنه تسلسل لازم می‌آید و اگر خواست فاعل به اختیار خود نباشد در هیچ فعلی اختیار نخواهد داشت؛ زیرا به نظر فیلسوفان همه افعال اختیاری با خواست انجام می‌شود.

همچنین اگر گفته شود که فاعل مختار در خواستش اختیار ندارد مستلزم آن نیست که در افعالش مجبور باشد؛ زیرا مشیت و خواست فاعل، از مقوله فعل نیست بلکه از امیال فاعل است.

درحالی که مسأله جبر و اختیار در افعال فاعل مطرح می شود. به عبارت دیگر مشیت و خواست فاعل به طور تخصصی از بحث جبر و اختیار خارج است. در این صورت چنین تفسیری از اختیار به این معنا است که فاعل مختار به طور ذاتی به مصلحت تمایل دارد؛^۱ به طوری که قدرت ترک فعل مصلحت دار را ندارد و این به معنای آن است که خداوند همه موجودات اعم از مختار و غیرمختار را تحت سیطره جبر علی- معلولی آفریده و آثار و خواصی برای آنها قرار داده که این آثار برای موجودات، تخلف ناپذیرند. تنها تفاوتی که وجود دارد این است که به برخی علم داده و به برخی دیگر نداده است. بنابراین گروه نخست به فعلشان رضایت دارند و گروه دوم به فعلشان رضایت ندارند؛ زیرا علم ندارند و رضایت متفرع بر علم است و اگر دارای علم بودند آنها نیز رضایت داشتند. خلق این موجودات به صورت مذکور توسط خداوند متعال نیز تحت سیطره ضرورت علی- معلولی و تخلف ناپذیر است. پس می توان این گونه تعبیر کرد که همه موجودات عالم هستی در یک نظام جبری علی معلولی قرار دارند؛ به طوری که برخی از آنها به فعلشان علم و رضایت دارند و بعضی هم علم و رضایت ندارند و خداوند متعال در گروه نخست قرار دارد. البته چون جبری نیست که خداوند را به کارش اجبار کند جبری نیز در کار نخواهد بود؛ زیرا برای تحقق معنای جبر، جابر لازم است.^۲

بر این اساس رئیس مکتب مشایی و صاحب حکمت متعالیه در پاسخ به مخالفان خود آنگاه که استحاله ترجیح بلامرجح را مستلزم عدم اختیار انسان به معنای جواز فعل و ترک می دانند، به عدم اختیار انسان به این معنا ملتزم شده و می گوید: «انسان مضطری است به صورت مختار؛ زیرا افعالش را بر طبق دواعی زاید بر ذات انجام می دهد و هر قادری که افعالش معلل به اغراض و دواعی زاید بر ذات باشد مضطری در صورت مختار است؛ چراکه دواعی که همان مصالح واقعی خارجی اند مخلوق خدایند و در اختیار انسان نیستند و از خارج به ذهن انسان وارد شده و او را تحت تأثیر قرار می دهند» (صدرالمتألهین، بی تا، ۶: ۳۰۹-۳۱۰ و ۳۳۰).

ابن سینا پس از تصریح به مضطر بودن انسان (همان) درباره قدرت و اختیار انسان نیز معتقد است که قدرت انسان برای انجام فعل نیاز به عامل بیرونی دارد که فعل را معین کند. این عامل

۱. در مورد خداوند متعال که میل در او معنا ندارد به معنای حب به خیر و مصلحت است.

۲. چنان که علامه طباطبایی در پاسخ به این اشکال که چنین تفسیری از اختیار خداوند موجب جبر او است. پاسخ می دهد تحقق جبر نیاز به جابر دارد در حالی که هیچ جابری بر خداوند متعال تسلط ندارد (نهایه الحکمه، بحث قدرت و اختیار باری

تعالی). در حالی که این پاسخ قانع کننده نیست؛ زیرا مقصود مستشکل آن است که با این تفسیر از قدرت و اختیار، خداوند

مجبور به جبر ذاتی است نه جبری که مستلزم جابر بیرون از ذات است.

بیرونی تقدیر خداوند است که فعل را معین می‌کند و همان داعی می‌باشد. بر این اساس همه افعال انسان خیر و به تقدیر خداوند است و تقدیر، داعی (معین و مخصص فعل) را سوق می‌دهد (صدر المتألهین، بی‌تا، ۶: ۳۰۹-۳۱۰ و ۳۲۰).

ملاصدرا برای رهایی از این اشکال که تفسیر فیلسوفان از قدرت، مستلزم جبر خداوند است سه عنصر را در تحقق مفهوم جبر دخیل دانسته است؛ ۱- عدم علم به فعل؛ ۲- عدم مشیت؛ ۳- وجود جابری که فاعل تحت سیطره آن باشد و چون این سه عنصر در مورد خداوند منتفی است، بنابراین خداوند مجبور نیست.

پس اشکال استلزام جبر در ذات خداوند را نمی‌توان با تأثیر ضروری علم و خواست فاعل در فعل و تعیین فعل با تعیین فاعل و نبود جابر حل کرد؛^۱ زیرا مقصود از استلزام جبر، جبر ذاتی است. همان جبری که بر موجودات موجب نظیر خورشید و آتش حکمفرما است، نه جبر غیری که مستلزم وجود جابر باشد. علاوه بر این، تفسیر فیلسوفان درباره قدرت و اختیار به هیچ وجه به معنای تعیین فعل با تعیین فاعل نیست بلکه بهتر است از آن به تعیین فعل با تعیین مصلحت یا علم به مصلحت یاد کرد؛ زیرا نقش فاعل در فعل تنها از جهت علم به مصلحت و رضایت به فعل است. استاد صدر المتألهین نیز بعد از آن که انسان را مضطری به شکل مختار معرفی کرده اختیار خداوند را به معنای آن دانسته که جابری او را بر فعل مجبور نکرده است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۴۵).

محقق دوانی نیز گفته است: انسان در قصد و اراده اش اختیار ندارد؛ زیرا اگر اراده نیاز به اراده دیگری داشته باشد تسلسل لازم می‌آید و نمی‌توان گفت که برخی اراده‌ها نیاز به اراده دارند و برخی ندارند و این بیان ناروایی است که مخالف وجدان می‌باشد؛ زیرا هنگامی که شوق انسان مؤکد می‌شود اراده محقق می‌گردد؛ یعنی مبادی افعال اختیاری منتهی به افعال غیر اختیاری می‌شود که به طور ضروری از حیوان صادر می‌شود؛ زیرا اعتقاد به نفع و لذت غیر اختیاری است و به دنبال آن شوق حاصل می‌شود و زمانی که شوق شدت می‌یابد، قوه محرکه اضطرار از آن تبعیت می‌کند و این امور به طور ضروری مترتب بر یکدیگرند همچنین اختیار در حیوان نیز به این معنا است که علم و شوقی که تابع علم است سبب فعل می‌باشد و این به معنای قدرت او است (محقق دوانی، ۱۳۸۱: ۱۵۶-۱۵۵).

۱. یعنی در نظر ایشان ضرورت صدور فعل از فاعل چون مستند به ذات فاعل است، نه غیر به معنای جبر نیست؛ زیرا برای تحقق جبر، جابر لازم است. چنان که علامه طباطبائی نیز در نه‌ایة الحکمة از او پیروی کرده است.

نقد و بررسی سخن محقق دوانی

یکی از اشکال‌های این نظریه آن است که فعل اختیاری را به معنای فعل ارادی دانسته است. در حالی که فعل اختیاری اعم از فعل ارادی است. بنابراین خود اراده به عنوان فعلی از افعال مباحثی نفس، ارادی نیست ولی اختیاری می‌باشد. به همین خاطر فعل قبیح که مترتب بر اراده آن اختیاری است و موجب عقاب می‌شود.

اشکال دیگر این نظریه که به موضوع این رساله چندان ارتباطی ندارد آن است که اگر مانند محقق دوانی و برخی دیگر از اندیشمندان (سبزواری، ۱۳۷۹، ۳: ۶۴۸) اراده را به معنای شوق مؤکد بدانیم از جهت دیگری نیز انسان را مجبور دانسته‌ایم؛ زیرا تصدیق به فایده کار مصلحت دار، شوق به آن کار و تشدید آن شوق، گاهی بی اختیار برای انسان حاصل می‌شود و این به معنای آن است که اراده گاهی بی اختیار برای انسان به وجود می‌آید؛ چراکه اراده را شوق مؤکد دانسته‌اند و انسان درمی‌یابد که وقتی شدیدترین شوق را به کاری دارد قادر است آن کار را اراده نکند و هر چقدر این شوق شدید شود باز اراده و عدم اراده در اختیار انسان است؛ به طوری که گاهی از این که آن فعل را قصد کرده و انجام داده، پشیمان می‌شود، درحالی که اگر اراده همان شوق مؤکد باشد پشیمانی بر آن معنا ندارد.

علاوه بر این اگر اراده اختیاری نباشد و همان شوق مؤکد باشد و یا از شوق مؤکد زاییده شود، تکلیف و ثواب و عقاب در مورد انسان قبیح خواهد بود.

یکی از اندیشمندان معاصر در مقام دفاع از عدم منافات بین اختیار انسان و سیطره ضرورت علی- معلولی بر انتخاب و ترجیح مصلحت که فعل انسان است بیان نموده: «... یعنی در یکی از این دو صورت انسان پس از مقایسه و سنجش و موازنه فواید و مضار، جانب ترک را ترجیح می‌دهد و در صورت دیگر جانب فعل را و در هر دو صورت آن چیزی که به فعل وجود می‌دهد و ضرورت می‌بخشد همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است» (مطهری، ۱۳۷۷، ۶: ۶۱۲).

بنابراین اگر علم به مصلحت بیرونی است که علت تامه و مرجع تعلق اراده انسان به یک طرف است و امکان خلاصی از آن نیست؛ زیرا مستلزم تخلف معلول از علت تامه است. پس چگونه می‌توان گفت که بعد از سنجش مقدار مصلحت و مفسده دو طرف، این انسان است که جانب فعل یا ترک را ترجیح می‌دهد؟ آیا بهتر نیست در توضیح نظریه استحاله به طور واضح بگوییم که بعد از سنجش مقدار مصلحت و مفسده توسط انسان و پیدایش علم به مصلحت، اراده انسان از علم به مصلحت و به صورت تخلف ناپذیر نشأت می‌گیرد. چنانچه ملاصدرا نوشته است «فاعلی که فعلش دائمی است در صورتی غیر قادر می‌باشد که فعلش بدون اراده‌اش باشد؛ مانند فاعل‌های بالطبع، بالقسر و بالتسخیر.

ولی اگر مبدأ و علت فعلش علم و اراده او باشد در هر صورت قادر است؛ چه علمش تخیل باشد یا وهم یا تعقل و چه تعقلش زاید بر ذات باشد یا عین ذات و چه علم و اراده‌اش دائمی و غیرمتغیر باشد و چه اتفاقی و چه لزومی و غیرقابل انفکاک و تغییر» (صدرالمآلهین، بی‌تا: ۱۶۳).

دیگر لوازم نظریه استحاله ترجیح بلامرجح

چنانچه گذشت وقتی انتخاب و ترجیح یکی از دو راه، متوقف به وجود مصلحت در یکی از آن دو راه باشد، به طوری که مصلحت، علت فاعلیت فاعل و خروج آن از قوه به فعل باشد و فاعل متمکن از فعل و ترک نباشد در حقیقت خود فاعل نقش تعیین‌کنندگی در فعل را ندارد. بلکه عالم واقع و خالق آن است که تعیین‌کننده افعال انسان می‌باشد و انسان در طول زندگی خود به ناچار از مسیرهایی عبور می‌کند که معتقد است برایش مصلحت دارد و نمی‌تواند در غیر از آنها قدم بگذارد. انسانی که علمش خطا ناپذیر و معصوم است همیشه از مسیرهایی عبور می‌کند که در واقع نیز مصلحت دارند؛ زیرا معصوم است و اعتقادش مطابق واقع. بنابراین چنین شخصی بیشتر از انسان‌های معمولی تحت تأثیر مصالح و مفاسد واقعی است که مخلوق خدایند و همیشه این مصالح و مفاسد واقعی، علت فاعلیت او هستند و فاعلیت او را از قوه به فعل خارج می‌کنند؛ یعنی چنین شخصی به طور کامل تحت سیطره عالم واقع و خالق آن است و مسیر زندگیش قبل از خلقتش توسط عالم واقع یا خالقش تعیین شده است.

البته افراد دیگری غیر از معصومین نیز گرفتار چنین جریانی هستند و اراده و افعالشان به صورت تخلف ناپذیری از علمشان به مصلحت افعال نشأت می‌گیرد ولی از آن‌جا که علمشان همیشه مطابق با واقع نیست گاهی تحت سیطره مصلحت و مفسده واقعی و گاهی تحت سیطره مصلحت و مفسده موهوم خودشان هستند. بنابراین شاید کسانی که معتقدند سرنوشت انسان از پیش نوشته شده و انسان تنها مجری این نمایشنامه است و عمومیت قضا و قدر الهی در مورد افعال اختیاری انسان را نیز همین‌گونه معنا می‌کنند، ناشی از آن باشد که ترجیح بلامرجح را محال و علت غایی را علت فاعلیت فاعل می‌دانند.

اگر این تصویر اختیار در مورد انسان صادق باشد مستلزم آن است که خداوند انسان را به خاطر علمش یا اقدام بر تحصیل علم و یا رضایتش به فعل مؤاخذه کند؛ نه به خاطر افعال قبیحش؛ زیرا افعال قبیح به خاطر علم خطایی به مصلحتشان (مصلحت موهوم) به ناچار از انسان صادر شده و انسان قدرت ترک آنها را نداشته است، بنابراین انسان هیچ فعلی انجام نداده که متمکن از ترک آن باشد تا به خاطرش مؤاخذه شود؛ زیرا همان‌طور که فیلسوفان تصریح کرده‌اند برخی اوقات حصول علم برای انسان غیراختیاری و ضروری است.

خداوند متعال نیز که علم ازلی و عین ذات مقدسش منشأ افعالش می‌باشد قادر و مختار است؛ البته نه به خاطر آن که امکان ترک خلق برایش مهیا بوده و او فعل را بر ترک ترجیح داده بلکه به خاطر آن که آگاهانه خواسته و انجام داده است؛ اگر چه نمی‌توانسته نخواهد و انجام ندهد؛ پس واجب تعالی نیز تحت سیطره نظام علی- معلولی و اقتضای ذاتی خود به صورت تخلف ناپذیری خلق کرده ولی چون عالم به فعلش بوده و رضایت داشته مختار نامیده می‌شود.

چنانچه صدرالمتألهین نوشته است: «اگر این‌طور گفته شود پس لازم می‌آید خداوند در افعالش مانند آتش در سوزاندن یا آب در سرد کردن یا خورشید در پرتوافکنی مجبور باشد ولی این‌گونه نیست؛ زیرا آتش و آب و خورشید به فعلشان علم و رضایت ندارند. ولی افعال خداوند با علم و رضایت از او صادر می‌شود. همچنین حال انسانی که اراده‌اش از علم به مصلحت نشأت می‌گیرد و مجبور و مقهور مصلحت افعال است نیز این‌گونه می‌باشد» (صدر المتألهین، بی‌تا، ۶: ۳۰۹-۳۱۰).

براین اساس اگر چه صدرا در ابتدای عبارت اختیار به معنای امکان فعل و ترک در مورد انسان را می‌پذیرد^۱ ولی در انتهای عبارت، به لوازم نظریه خود ملتزم شده و انسان را مجبور و مقهور دواعی معرفی می‌کند و اراده او را اضطراری می‌داند؛ زیرا از اغراض نشأت می‌گیرد. پس انسان نیز در افعال، متمکن از فعل و ترک نیست؛ زیرا در انتخاب فعل راجع مجبور است و امکان ترک راجع برای او مهیا نیست. بنابراین امکان انتخاب و ترک هیچ یک از دو فعل مساوی برای او وجود ندارد. این مسأله به معنای آن است که به‌طور اساسی اختیار به معنای امکان فعل و ترک نیست؛ چون چنین معنایی نه در خداوند متعال وجود دارد و نه در انسان و در خداوند و انسان محال است. در خداوند به دلیل امکانی بودن این معنا و در انسان به دلیل آن که خودش علت تامه اراده‌اش نیست. بنابراین اختیار در همه جا به معنای صدور فعل با علم و رضایت از فاعل خواهد بود.

بر این اساس اگر چه صدرالمتألهین و دیگر فیلسوفان در ظاهر اختیار به معنای امکان فعل و ترک در فاعلی مانند انسان که اراده‌اش زاید بر ذاتش می‌باشد را پذیرفته‌اند ولی مبانی و اصول فلسفی که برگزیده‌اند مستلزم انکار اختیار به معنای مذکور در هر فاعل مختار و از جمله انسان است. پس چگونه صدرالمتألهین - چنان که گذشت - در نقد سخن میرداماد تلازم این دو معنا در انسان را پذیرفته است؟!

شاید یکی از دلایلی که فیلسوفان از اختیار به معنای کلامی اعراض کرده و به معنای «ان شاء فعل و / ان لم یفعل» روی آورده‌اند، همین باشد که به‌طور اساسی برخی مبانی فلسفی مانند

لزوم علت غایی در افعال اختیاری مستلزم استحاله ترجیح بلامرجح و موجب عدم صحت مفهوم کلامی اختیار حتی در مورد انسان است.

حال اگر مبانی و پیش فرض‌های فیلسوفان مستلزم عدم صحت مفهوم کلامی اختیار باشد - که هست- و اگر مانند میرداماد و صدرالمتألهین بپذیریم که اختیار کلامی با اختیار فلسفی از جهت مفهوم متلازم‌اند در این صورت مبانی مذکور مستلزم بطلان مفهوم فلسفی اختیار نیز خواهد بود. همچنین شاید به همین خاطر است که صدرالمتألهین تلاش کرده این تلازم مفهومی را از طریق نفی تلازم در تحقق یکی از مصادیق یعنی خداوند متعال، نفی کنند و مدعی شوند که در مورد خداوند مفهوم امکان فعل و ترک صدق نمی‌کند ولی مفهوم «ان شاء فعل و ان لم یفعل» صدق می‌کند. همان‌طور که بیان شد شارح قبسات نیز از عبارت ابن سینا استفاده کرده که وی مفهوم اختیار یا اراده در خداوند متعال را عین مفهوم علم می‌داند و این ادعایی است نادر و غریب؛ زیرا تغایر مفهومی اختیار یا اراده با علم بدیهی است (علوی، ۱۳۷۶: ۵۸۵-۵۸۶).

نتیجه‌گیری

الف. نظریه استحاله ترجیح بلامرجح با اختیار به معنای کلامی ناسازگار است. چنانچه فیلسوفانی مانند ابن سینا و صدرالمتألهین به آن اعتراف دارند و سخن آنان نقل شد. همچنین طبق نظر میرداماد اگر تلازم مفهوم فلسفی و کلامی اختیار را بپذیریم، این نظریه با مفهوم فلسفی اختیار منافات خواهد داشت ولی اگر مانند صدرالمتألهین تنها تلازم مصداقی را در مورد انسان بپذیریم این نظریه فقط با اختیار انسان ناسازگار است.^۱

ب. اگر تلازم دو مفهوم فلسفی و کلامی اختیار پذیرفته شود، قول به صدق مفهوم فلسفی اختیار و عدم صدق مفهوم کلامی آن درباره موجودات مجرد مانند خداوند باطل است.

ج. مختار دانستن موجودی که امکان ترک در افعالش و امکان فعل در تروکش وجود ندارد مخالف علم وجدانی و فطری است و استناد به شرایط صدق گزاره شرطی برای اثبات صدق مفهوم فلسفی اختیار در مورد چنین فاعلی خلط بین احکام لفظی و فلسفی است. لیکن بر فرض صحت چنین استدلالی به جای این نتیجه که می‌توان فاعل را حتی در صورت عدم امکان ترک فعل، مختار نامید باید تعریف اختیار به «ان شاء فعل و ان لم یفعل» را هم نادرست دانست.

۱. آن‌چنان که نقل شد صدرالمتألهین تلازم این دو معنا از اختیار را تنها درباره انسان را پذیرفت و درباره خداوند متعال انکار کرد.

۱. ابن الغيلان، افضل الدين عمر بن علي، (۱۳۷۷)، *حدوث العالم*، تهران، موسسه مطالعات اسلامي.
۲. ابن سينا، ابوعلی حسين، (۱۴۰۴ق)، *التعليقات*، عبدالرحمن بدوي، بيروت، مكتبة الاعلام الاسلامي.
۳. ابوحيان توحيدى، على بن محمد، (۱۴۲۴ق)، *الامتناع والمؤانسة*، بيروت، مكتبة عنصرية.
۴. _____، (۱۹۳۹)، *مقابسات*، حسن السندوبى، مصر، المكتبة البهارية.
۵. استرآبادى، محمد تقى، (۱۳۵۸)، *شرح فصوص الحکم*، تهران، دانشگاه تهران.
۶. بهمنيار، ابن المرزبان، (۱۳۷۵)، *التحصيل*، شهيد مرتضى مطهرى، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۷. تهبانوى، محمدعلى، (۱۹۹۶)، *كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون.
۸. جامى، عبدالرحمن، (۱۳۵۸)، *الدرة الفاخرة*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي.
۹. جميل صليبا، (۱۴۱۴ق)، *المعجم الفلسفى*، بيروت، الشركة العالمية للكتاب.
۱۰. _____، (۱۳۸۳)، *اجوبة المسائل النصيرية* (۲۰ رساله)، تهران پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى.
۱۱. سبزواري، ملاهادى، (۱۳۷۹)، *شرح منظومه*، حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.
۱۲. سمیع دغيم، (۱۳۸۰)، *موسوعة مصطلحات الامام فخر الدين الرازى*، مكتبة لبنان ناشرون.
۱۳. شهرزورى، شمس الدين، (۱۳۸۳)، *رسائل الشجرة الالهية فى علوم الحقايق الربانية*، نجف على حبيبي، تهران، موسسه حكمت و فلسفه ايران.
۱۴. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم، (بى تا)، *حاشية بر الهيات الشفاء*، قم، انتشارات بيدار.
۱۵. _____، (۱۳۷۸)، *سه رساله فلسفى*، سيدجلال الدين آشتياني، قم، دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم.
۱۶. _____، (۱۳۷۸)، *رسالة حدوث العالم*، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدرا.
۱۷. _____، (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفى*، حامد ناجى اصفهانى، تهران انتشارات حكمت.
۱۸. _____، (بى تا)، *الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة*، بيروت، دار احياء التراث العربى.

۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، قم، نشر البلاغة.
۲۰. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۸)، خداشناسی فلسفی، مجتبی مصباح، قم، مؤسسه امام خمینی رحمته الله.
۲۱. علامه حلی، فاضل مقداد، (۱۳۶۵)، الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۲. علامه طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۸۰)، نهایة الحکمة، با تعلیقه استاد فیاضی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته الله.
۲۳. علوی، احمد بن زین العابدین، (۱۳۷۶)، شرح کتاب القبسات، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۴. _____، (۱۳۹۶ق)، لطائف غیبیة (آیات العقاید)، بی‌جا، مکتب السید الداماد.
۲۵. غازانی، سید اسماعیل، (۱۳۸۱)، شرح فصوص الحکم و شرحه، علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۶. فیض کاشانی، محسن، (۱۳۷۵)، اصول المعارف، سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۷. قطب الدین الرازی، محمد، (۱۳۸۱)، الهیات المحاکمات مع تعلیقات الباغنوی، باغنوی، تهران، میراث مکتوب.
۲۸. محقق دوانی، ملا اسماعیل خواجه‌نوی، (۱۳۸۱)، سبع رسائل، تهران، میراث مکتوب.
۲۹. محقق دوانی، میر محمد باقر الداماد، (بی‌تا)، الرسائل المختارة، رساله نورالهدایة، اصفهان، مکتبة الامام امیر المؤمنین علیه السلام.
۳۰. مصباح، محمد تقی، (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، انتشارات صدرا.
۳۲. میرداماد، محمد بن محمد، (۱۳۷۴)، قبسات، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.