



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 3, No.2, Autumn2024



Free Will from Mulla Sadra's Perspective and Causal Determinism

Zohre Salahshur Sefidsangi

Assistant Professor, Department of Theology, Farhangian University, Tehran, Iran

Article Info

Article type:
Research Article

Received:
27/10/2023
Accepted:
29/11/2023

ABSTRACT

Free will is one of the most significant issues discussed in philosophy. Every human being, through introspection, perceives the self-evident nature of free will. Free will refers to the capacity of a rational being to choose one option from among several alternatives. Mulla Sadra explains free will by considering rational perception and the human soul, arguing that, based on these, humans possess the condition of alternative possibilities. However, some philosophical schools, such as causal determinism, have put forward arguments that deny the condition of alternative possibilities, thus rejecting human free will. Therefore, this paper seeks to compare Mulla Sadra's view with determinism regarding free will and volition through a descriptive-analytical method. Additionally, the foundations of determinism will be reviewed and examined. It appears that the principles of determinism, such as the law of causal necessity, cannot negate human free will.

Keywords: Causal necessity; Determinism; Free will; Materialism; Mulla Sadra

***Corresponding Author: Zohreh Salahshur Sefidsangi**

Address: Assistant Professor, Department of Theology, Farhangian University, Tehran, Iran **E-mail:** z.salahshur88@gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



اختیار از دیدگاه ملاصدرا و تعیین گرایی علی

زهرة سلحشور سفیدسنگی

استادیار گروه الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

z.salahshur88@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	اختیار از مهم‌ترین مسائلی است که در فلسفه مطرح شده است. هر انسانی با رجوع به ذات خود به بدهات اختیار را درک می‌کند. اختیار به معنای توانایی موجود عاقلی است که از میان گزینه‌های متفاوت، یکی را انتخاب می‌کند. ملاصدرا اختیار را با توجه به ادراک عقلانی و نفس انسان تبیین می‌کند و معتقد است با توجه به این امر انسان شرط امکان‌های بدیل را داراست.
دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۵	این در حالی است که برخی مکاتب فلسفی مانند تعیین‌گرایی علی، استدلال‌هایی را مطرح کرده‌اند که نافی شرط امکان‌های بدیل است و بر این اساس اختیار انسان را نفی می‌کند. بنابراین در این نوشتار سعی بر این است با روش توصیفی تحلیلی به مقایسه دیدگاه ملاصدرا و تعیین‌گرایی در مورد اختیار و اراده پرداخته شود و مبانی تعیین‌گرایی نیز مورد بازبینی و بررسی قرار گیرد. بدین ترتیب به نظر می‌رسد مبانی تعیین‌گرایی مانند قانون ضرورت علی و معلولی نمی‌تواند نافی اختیار در انسان باشد.
پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۸	کلیدواژه: اختیار، تعیین‌گرایی، ملاصدرا، ضرورت علی، مادیت

۱- مقدمه

اختیار از جمله موضوعات مهمی است که همواره نظر فیلسوفان و دانشمندان را به خود جلب نموده است. از این‌رو کوشیده‌اند تا به تبیینی جامع از اختیار دست یابند. منظور از اختیار نوعی توانایی روانی ویژه‌ی انسان است که فرد بر اساس آن می‌تواند در قلمرو خاصی، بر تأثیرات زیستی و محیطی مسلط شود و رفتار و مسیر رشد خویش را آگاهانه انتخاب کند. اختیار و اراده به این معنا در برابر دیدگاه‌های جبرگرایانه نسبت به انسان و رفتارهای او قرار می‌گیرد، که در این صورت جبر در مقابل اختیار قرار می‌گیرد (مصباح و همکاران، ۱۳۷۴: ص ۲۴۵).

پرداختن به مباحث مرتبط به اختیار، به جهت بنیادی بودن این مباحث برای بسیاری از مباحث فلسفی از اهمیت بسزایی برخوردار است. ملاصدرا از جمله فیلسوفانی است که به طور مبسوط به این مسأله پرداخته است و اختیار را مختص موجود مجرد می‌داند و معتقد است نفس انسانی به دلیل تجرد واجد اختیار می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵۳-۵۵۴). بر این اساس ملاصدرا معتقد است اگر انسان اراده عمل خاصی را داشته باشد آن عمل را انجام می‌دهد و اگر اراده نکند انجام نمی‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۰۲ / ۱) به این معنا انسان امکان انتخاب‌های بدیل را دارد.

لیکن در سال‌های اخیر، نظریاتی را بر خلاف آنچه که ملاصدرا از اختیار تلقی می‌کند مطرح شده است. از جمله‌ی این نظریات، تعین‌گرایی علی است. تعین‌گرایی علی مدعی است که تمام رویدادهای عالم، از جمله آنچه انسان‌ها انجام می‌دهند، از قوانین دائمی و جهانی طبیعت پیروی می‌کنند. در این دیدگاه، علت تامه و منبع اصلی اعمالی که انجام می‌دهیم، درون خود ما نیست و ما صرفاً حلقه‌ای از زنجیرهٔ علل هم اتفاق هستیم و در نتیجه مسئول آنچه انجام می‌دهیم، نخواهیم بود. از این‌رو با در نظر گرفتن تعین‌گرایی علی، اگر گذشتهٔ انسان، آیندهٔ او را رقم بزند و این گذشته را برای انتخاب‌های انسان هم در نظر بگیریم، انتخاب‌های او را نه خودش آزادانه، بلکه گذشته‌اش معین کرده است (مروارید، موحدی، ۱۳۹۵: ۸۸).

از این‌رو در این نوشتار سعی بر این است که استحکام نظریات ملاصدرا در باب اختیار با استدلال‌ها و مبانی تعین‌گرایی مقایسه و بررسی شود.

۲. پیشینه بحث

در باب پیشینه‌ی این بحث، می‌توان به «اراده آزاد؛ تقریر امروزین نظریه اختیار»، محمد حسین زاده، (حکمت اسلامی، ۱۳۹۷)، «اختیار، قانون علیت و دترمینیسم»، قدردان قراملکی (انسان‌پژوهی دینی، ۱۳۸۹)، «اراده آزاد، دیدگاه‌های معاصر در باب اراده آزاد»، بهرام عزیززاده (نقد و نظر، ۱۳۸۹)، «نسبت اختیار و تعین‌گرایی علی در نگاه فیلسوفان تحلیلی»، جعفر مروارید، روح الله موحدی، (فلسفه و کلام،

۱۳۹۵)، «امکان‌های بدیل و مسئولیت اخلاقی»، پیتر ون ان واگن، (ارغنون، ۱۳۹۴)، اشاره کرد که به بررسی اختیار از دیدگاه تعیین‌گرایی علی پرداخته‌اند.

هم‌چنین مقالاتی مانند «اراده آزاد از دیدگاه صدرالمتهلین»، محمد حسین زاده، (حکمت معاصر، ۱۳۹۳)، «ناسازگاری مفهومی اراده آزاد از دیدگاه حکمت متعالیه»، سیدحسن حسینی، جمال کدخدایپور، (فلسفه، ۱۳۹۹)، به اختیار در حکمت متعالیه اشاره کرده‌اند. پژوهش حاضر با توجه به این پژوهش‌ها صورت گرفته است و اختیار را از دیدگاه ملاصدرا و تعیین‌گرایی علی مورد بررسی قرار داده است.

۳. معنای اختیار از دیدگاه ملاصدرا

از دیدگاه ملاصدرا اختیار عبارت است از اراده‌ای که از ادراک عقلی نشأت می‌گیرد. بنابراین فاعلی که فعل او از ادراک عقلی نشأت می‌گیرد، باید به گونه‌ای باشد که شأنیت اراده زائد بر ذات را داشته و فعل او نیز مسبوق به این اراده باشد.

در این معنا، نسبت بین اختیار و جبر، نسبت ملکه و عدم ملکه است. این معنا تنها بر فاعل‌های بالقصدی که ادراک عقلانی دارند (انسان) منطبق است. در این معنا از اختیار می‌توان درباره فاعل عقلانی گفت: اگر اراده کند فعل را انجام می‌دهد و اگر اراده نکند انجام نمی‌دهد. گاهی اراده می‌کند و گاهی نیز اراده نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/ ۴۰۲؛ فارابی، ۱۹۹۶: ۷۸).

اما در نگاهی دقیق‌تر معنای دیگری از اختیار انسان در فلسفه اسلامی مطرح شده است که عبارت است از مسبوق بودن فعل فاعل به علم عقلی، انگیزه و اراده؛ گرچه این امور سه‌گانه، عین ذات فاعل باشند یا زائد بر ذات او.

این معنا همان حقیقت اختیار است که از لوازم و خصوصیات مصداقی پیراسته شده است. دایره مصداقی این معنا از معنای قبل وسیع‌تر است؛ به طوری که علاوه بر فاعل‌های بالقصد، شامل فاعل‌های بالرضا، بالعنايه و بالتجلی نیز می‌شود. ملاصدرا معتقد است این سه فاعل در این نکته که فاعلیت آن‌ها اختیاری بوده و از روی مشیت (اراده) و انگیزه علمی کار خود را انجام می‌دهند با یکدیگر مشترك هستند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۲/۳ و ۲۳۴).

جبر مقابل این اختیار شامل فاعل‌های بالطبع، بالقسر و بالجبر می‌شود (همان: ۲/ ۲۲۲). نسبت بین این معنا از اختیار و جبری که مقابل آن است، نسبت سلب و ایجاب است نه نسبت ملکه و عدم ملکه؛ زیرا در فاعل، شأنیت اختیار لحاظ نشده است (همان: ۲/ ۲۲۲).

در این تقریر، نفس انسان اراده، افعال و آثار خود را به نحو بسیط و اجمالی در مقام ذات دارا بوده و در این مقام مرید و مختار است. به پشتوانه همین اراده در مقام ذات - که در حقیقت همان اختیار است - قصد و اراده زائد بر ذات را به نحو فاعل بالتجلی در نفس ایجاد می‌کند (همان: ۳۴۱/۶-۳۴۲).

با توجه به تعریف اختیار، ویژگی‌های افعال انسان اختیاری، عبارت است از:

الف) قدرت: فاعل مختار، باید قدرت بر انجام فعل داشته باشد، بنابراین اگر فعل مورد نظر خارج از توانایی و قدرت انسان باشد، نمی‌توان فرد را در قبال آن مختار دانست (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱۲۴).
 ب) علم و آگاهی: با توجه به اینکه اختیار، ناشی از ادراک عقلی است، در نتیجه فاعل مختار نسبت به فعل خود دارای علم و آگاهی است.

ج) توانایی انتخاب یکی از دو طرف فعل: بر طبق این اصل، فاعل مختار، باید بتواند به‌گونه‌ای دیگر - جز آنچه که بدان عمل نموده - عمل کند؛ زیرا پرسش از چرایی فعل، بازخواست، سرزنش و تشویق در مورد فعل در جایی که بیش از يك طرف امکان تحقق ندارد معقول نیست (حسین‌زاده، ۱۳۹۷: ۱۹۸).

۴. چگونگی فعل اختیاری از دیدگاه ملاصدرا

انجام افعال اختیاری توسط نفس تابع علم نفس به ذاتش هست چرا که اولین علم نفس، علم به ذاتش است و سپس علم به قوا و ابزارش که همان حواس ظاهر و باطن هستند. این دو علم از علوم حضوری به حساب می‌آیند. هنگامی که نفس ابزار و قوای خود را به کار می‌گیرد، بر خلاف سایر افعال اختیاری، این کار را بدون تصور و تصدیق به فایده انجام می‌دهد و با این حال این به کارگیری ابزار و قوا، فعل اختیاری نفس محسوب می‌شود؛ زیرا همین نشأت گرفتن آن‌ها از علم ذاتی نفس خود نوعی اراده است که عین علم است و با قصد و تأمل همراه نیست. بنابراین به کارگیری قوا و حواس از ذات نفس نشأت می‌گیرد اما نه با اراده و علم زائد بلکه چون نفس به ذات خود علم دارد، عاشق خود و فعل خود است، عشقی که از ذات نشأت می‌گیرد و او را به «به کارگیری» ابزار و قوا وامی‌دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۱۶۱-۱۶۲).

بر این اساس ملاصدرا بیان می‌کند نفس انسان نسبت به اراده و سایر افعال خود فاعل بالتجلی است، از این‌رو نفس انسان افعال و آثار خود را به نحو بسیط و اجمالی در مقام ذات داراست. علم، اراده، شوق، و میل که مبدأ افعال اختیاری انسان هستند، در مقام ذات انسان يك معنای واحد هستند که عبارت است از محبت به ذات. هنگام تحقق فعل ارادی، این معنای واحد در هر يك از عوالم نفس انسانی به گونه‌ای خاص و متناسب با آن عالم متجلی می‌شود. مثلاً هنگامی که این محبت در عالم عقل انسانی موجود می‌شود همان قضیه و حکم است چه اینکه این محبت در عالم نفس انسانی همان شوق و در عالم طبیعت همان میل انسان است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۳۴۱-۳۴۲).

محبتی که در مقام ذات انسان است همان اراده‌ی ذاتی و اختیار است که حیثیت تعلیلی اراده انسان است. اراده فعل نفس و حادث است و درباره‌ی آن می‌توان این پرسش را مطرح کرد که علت اراده آن را بر اساس اختیار ایجاد می‌کند یا بر مبنای جبر؟ اما اختیار، حب ذاتی نفس است، از این‌رو حیثیت تعلیلی ندارد تا از مختار بودن یا مجبور بودن آن سؤال شود (حسین‌زاده، ۱۳۹۳: ۴۹).

۵. تعیین‌گرایی علی

تعیین‌گرایی علی بر این باور مبتنی است که رویداد امکانی وجود ندارد، بلکه تمام رویدادها ضروری هستند. لازمه این ادعا این است که وضعیت فعلی جهان ممکن نیست به نحو دیگری باشد؛ وضعیت آینده جهان نیز از قبل مشخص شده است، بنابراین تنها یک آینده ممکن وجود دارد.

به نظر می‌رسد پذیرش صدق یا کذب تعیین‌گرایی علی منجر به انکار اختیار می‌شود: زیرا تعیین‌گرایی علی اگر صادق باشد، اختیار نداریم، زیرا تمام افعال ما (از جمله اراده) نتیجه تخلف‌ناپذیر علل پیشین خواهد بود؛ هم‌چنین اگر تعیین‌گرایی علی صادق نباشد تمام رویدادها اتفاقی خواهند بود و نمی‌توان آن‌ها را به فاعلی نسبت داد؛ بنابراین اختیاری نداریم (مروارید، موحدی، ۱۳۹۵: ۱۸۶).

از اینرو برخی معتقدند تعیین‌گرایی علی با اختیار ناسازگار است. یکی از مهمترین براهینی که در این خصوص مطرح شده است برهان پیامد است.

این برهان مبتنی بر این است که اختیار داشتن مستلزم داشتن امکان‌های بدیل است. اما اگر تعیین‌گرایی علی صادق باشد، هیچ‌کس نمی‌تواند امکان‌های بدیل داشته باشد. بنابراین اختیار و تعیین‌گرایی علی ناسازگارند.

درباره صدق «اصل امکان‌های بدیل» دو دیدگاه کلی وجود دارد. طبق یک دیدگاه داشتن امکان‌ها بدیل شرط لازم اختیار است اما طبق دیدگاه دیگر اینگونه نیست. پشتوانه اصلی دیدگاه نخست شهود است. اما طرفداران دیدگاه دوم این شهود را به چالش کشیده‌اند.

نمونه‌ای از این چالش‌ها را دنیل دنت در جمله‌ای که از مارتین لوتر نقل می‌کند، مطرح کرده است. لوتر وقتی که ارتباطش را با کلیسای رم قطع کرد، گفت: «من اینجا ایستاده‌ام. کار دیگری نمی‌توانم انجام دهم»، به اعتقاد دنت آنچه سبب شد لوتر نتواند کار دیگری انجام دهد، شخصیت وی بود. اما این امر، اختیار لوتر را از بین نمی‌برد. بنابراین به این نتیجه می‌رسد که لازمه‌ی داشتن اختیار، امکان‌های بدیل نیست (Dennett, 1984: 133-135).

اما طرفداران شرط امکان‌های بدیل، این‌گونه مثال‌ها را نمی‌پذیرند. زیرا از دیدگاه آنها، این مثال‌ها فقط ثابت می‌کند که داشتن امکان‌های بدیل برای هر عمل اختیاری لازم نیست، اما ثابت نمی‌کند که داشتن امکان‌های بدیل به هیچ وجه لازم نیست. در مثال فوق، شخصیت لوتر در آن لحظه به او اجازه نمی‌داد که جز ایستادگی کار دیگری انجام دهد. اما قبل از آنکه شخصیتش شکل بگیرد، از امکان‌های بدیل برخوردار بود. او با انتخاب‌های خود موجب شد تا از چنین شخصیتی برخوردار باشد (Kane, 2002: 16).

اما استدلالی که اثبات می‌کند (اگر تعیین‌گرایی علی صادق باشد، هیچ‌کس نمی‌تواند امکان‌های بدیل داشته باشد) «استدلال نتیجه» نام دارد.

مبسوط‌ترین تقریر این دلیل مربوط به ون اینواکن است. بنابر این تقریر اگر تعین‌گرایی صادق باشد افعال ما معلول قوانین طبیعت و رویدادهای گذشته خواهد بود. اما نه آنچه قبل از تولد ما رخ داده به ما ربطی دارد و نه قوانین طبیعت. بنابراین نتایج آن‌ها (از جمله افعال ما) نیز ربطی به ما نخواهد داشت. ون اینوگن آن را چنین بیان می‌کند: عملی را در نظر بگیرید که (منطقاً) ممکن است کسی انجام دهد؛ اگر معلوم شود که این عمل با وضعیت جهان پیش از تولد فرد به همراه قوانین طبیعت ناسازگار است، آن‌گاه نتیجه می‌شود که فرد نمی‌توانسته است آن عمل را انجام دهد. به علاوه اگر تعین‌گرایی صادق باشد، آنگاه هر گونه انحراف از سلسله وقایع بالفعل، ناسازگار یا وضعیت جهان گذشته به همراه قوانین طبیعت خواهد بود؛ بنابراین اگر تعین‌گرایی صادق باشد، هرگز در توان من نیست که از سلسله وقایع بالفعلی که تشکیل‌دهنده‌ی تاریخچه‌ی من هستند، منحرف شوم (ون ان واگن، ۱۳۹۴: ۱۲۵؛ کدخداپور، حسینی، ۱۳۹۹: ۱۸۱).

بر این اساس از آنجایی که ما نمی‌توانیم گذشته و قوانین طبیعت را تغییر دهیم، اعمال فعلی ما نتیجه ضروری گذشته و قوانین طبیعت خواهد بود. بنابراین، اگر تعین‌گرایی صادق باشد، اکنون نمی‌توانیم کاری کنیم که اعمال فعلی ما رخ ندهد (علیزاده، ۱۳۸۹: ۱۶۸-۱۶۹).

۶. مبانی تعین‌گرایی علی

تعین‌گرایی علی مبتنی بر قانون علیت و مادی بودن جهان این نظر را مطرح می‌کند که گذشته آینده را مشخص می‌کند. در این قسمت با بررسی این مبانی در صدد این امر هستیم که آیا این مبانی، ادعای تعین‌گرایی را اثبات می‌کند.

۶-۱. قانون علیت

باور به قانون علیت که بیانگر نیازمندی هر حادثی به پدیدآورنده است؛ ارتباط و وابستگی اشیای عالم به یکدیگر را به دنبال دارد. این ارتباط و وابستگی در قانون سنخیت علت و معلول و در قانون عدم امکان انفکاک معلول از علت تامه، خود را نشان می‌دهد (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۶ / ۶۵۱-۶۵۲).

بنابراین پذیرش قانون علیت، گردن نهادن به رابطه قطعی، معین و زنجیره وار حوادث جهان را به دنبال خواهد داشت. از این رو برای هر رویداد مادی‌ای مثل (الف) رویداد یا رویدادهای مادی دیگری مقدم بر آن موجودند که با تحقق آن رویداد یا رویدادها وقوع (الف) ضرورت می‌یابد (علامه طباطبایی، ۱۳۶۴: ۹۱/۱-۹۲).

اما این وابستگی‌ها و ارتباطات موجودات که از آن به عنوان رابطه‌ی علی تعبیر می‌شود را می‌توان به طرق مختلفی مورد ملاحظه قرار داد. بر این اساس شناسایی و تفکیک دو قسم علت از اهمیت زیادی برخوردار است:

۱-۱-۶. علت حقیقی یا بالذات

در این نوع از علیت، وجود معلول وابستگی حقیقی به علت دارد و از آن وجوب و فعلیت می‌گیرد. از این رو انفکاک معلول از آن محال است و معلول افزون بر حدوث در بقا نیز به آن محتاج است. همچنین تسلسل در ناحیه این قسم علل محال است.

۱-۲-۶. علت اعدادی یا عرضی

در این قسم، وجود معلول وابستگی حقیقی به آن ندارد، بلکه منشأ امکان و استعداد معلول است. بنابراین انفکاک معلول از آن ممکن است و از این رو معلول تنها در حدوث به این علت نیازمند است. همچنین تسلسل در ناحیه این علل منعی ندارد (فقیه، کشفی، ۱۳۹۷: ۵۰).

تبیین قانون‌مندی جهان مبتنی بر دو نظام علی طولی و عرضی است. نظام طولی علت و معلول ناظر به ترتیب در فاعلیت پروردگار و صدور اشیاء از اوست در حالی که نظام عرضی مختص جهان طبیعت بوده، شرایط مادی و اعدادی به وجود آمدن یک پدیده را تعیین می‌نماید. بر اساس نظام اخیر است که هر حادثه‌ای در جهان بواسطه وابستگی با حوادث قبل و بعد از خود، صرفاً در مکان و زمان معینی حادث می‌گردد و لذا سلسله‌ی حوادث، مانند حلقه‌های زنجیر به یکدیگر متصل بوده، رشته‌ای ازلی-ابدی به وجود می‌آورند (مطهری، ۱۳۶۸: ۱/ ۱۲۸-۱۳۲).

۲-۶. مادیت جهان

تعیین‌گرایی در عالم فیزیک و ماده مطرح است، هر چند ضرورت علی و معلولی منحصر در پدیده‌های فیزیکی نیست و به صورت عمومی طرح شده است. لکن بحث علیت در نگاه تعیین‌گرایی علی که جهان را محدود به جهان ماده می‌داند بدین معناست که هر رخدادی قطعیت وجود خود و تمام ویژگی‌های وجودی‌اش را از علل متقدم کسب می‌کند و پیوندی ناگسستنی میان گذشته، حال و آینده موجودات برقرار است. به صورتی که جهان و تمام اجزای آن در هر لحظه تنها همان است که هست و نمی‌تواند به صورت دیگری باشد (Ravizza & Fischer, 1995: 244).

بر این اساس تعیین‌گرایی مدعی است که تمام رویدادهای عالم، از جمله آنچه انسان‌ها انجام می‌دهند، از قوانین دائمی و جهانی طبیعت پیروی می‌کنند؛ به نحوی که با داشتن وضعیت فعلی جهان، تنها یک وضعیت برای آینده جهان با تعیین‌گرایی اداره می‌شود بر این اساس، هیچ احتمال واقعی فراتر از آنچه رخ داده است، وجود ندارد و وجود گزینه‌های واقعی که بتوان از بین آن‌ها انتخاب کرد، منتفی است. علاوه بر آن، در این دیدگاه، علت تامه و منبع اصلی اعمالی که انجام می‌دهیم، درون خود ما نیست و

ما صرفاً حلقه‌ای از زنجیره علل هم اتفاق هستیم و در نتیجه مسئول آنچه انجام می‌دهیم، نخواهیم بود. به عبارت دیگر افعال و انتخاب‌های انسان، علتی دارند که با تحقق آن علت، معلول آن نیز تحقق می‌یابد. بر این اساس از آنجایی که علت و معلول‌ها تحت قانون علیت طبیعی هستند و انسان هم تابع همین عوامل است، بنابراین وجود اختیار در انسان، بی‌معنا است (کدخداپور، حسینی، ۱۳۹۹: ۱۷۷). بنابراین در این جهان جبری، انسان نه تنها در تغییرات بدنی‌اش تحت کنترل جریان‌های طبیعی است، بلکه در افکار احساسات و تصمیم‌گیری‌ها نیز این‌گونه است و در هر لحظه‌ای توسط رخداد‌های گذشته و قوانین طبیعت، متعین شده که چگونه باید باشد و چه انجام دهد.

۷. بررسی مبانی تعین‌گرایی

۱-۷. ضرورت علی

قانون علیت لزوماً ادعای تعین‌گرایی علی را در خصوص سلب اختیار از انسان را اثبات نمی‌کند. چرا که زمانی که تعین‌گرایی ادعا می‌کند گذشته آینده را مشخص می‌کند، مقصود از گذشته چندان روشن نیست. اگر مقصود از گذشته علل خارج از ذات معلول است، و به این معنا عوامل خارج از ذات معلول چه علل معد و چه علل حقیقی که باعث به وجود آمدن معلول شده‌اند را علت افعال معلول نیز می‌داند، این تلقی نادرست است چرا که وجود معلول لزوماً مساوی با اثر و فعل مشخصی که از معلول صادر می‌شود نخواهد بود.

قانون علیت بیانگر این مطلب است که اگر علت تامه یک امر تحقق پیدا کند، معلول نیز تحقق پیدا می‌کند و در خصوص افعال انسان صرف عوامل خارج از ذات انسان علت تامه افعال انسان نیست، که بر این اساس گفته شود گذشته آینده را مشخص می‌کند. اینکه گذشته آینده را مشخص می‌کند در خصوص معلول‌هایی است که صاحب اختیار نیستند و بر اساس شناخت قوانین طبیعی و اجزاء طبیعی موجودات مادی فاقد اختیار می‌توان بر اساس قانون علیت و قانون سنخیت علت و معلول آینده را پیش‌بینی کرد. اما این پیش‌بینی صرفاً بر اساس قانون علیت اتفاق نمی‌افتد بلکه بر اساس شناخت از طبیعت مادی اشیائی که تابعی از کنش و واکنش مادی هستند اتفاق می‌افتد. در حقیقت گرچه این فعل و انفعالات مادی بر اساس علیت تفسیر می‌شود اما این فعل و انفعالات صرفاً بخشی از مصادیق علت و معلول هستند و اگر قائل به روح غیرمادی برای انسان باشیم صرفاً با دانستن بعد مادی نمی‌توانیم فعل انسان را در آینده مشخص کنیم.

اینجاست که گفته علامه طباطبائی معنا پیدا می‌کند که می‌گوید اگر فعل انسان ۱۰۰۰ علل هم داشته باشد جزء ۱۰۰۰ آن انسان است چرا که تمام آن علل نسبت به فعل انسان علل ناقصه یا معده هستند و تا انسان آن را انتخاب نکند فعلی انجام نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۴: ۱۷۵). در واقع تعریف ملاصدرا

از اختیار که آن را مبتنی بر ادراک عقلانی می‌داند در این بخش خودش را نشان می‌دهد که اختیار مبتنی بر آگاهی و من انسان هست. چرا که من صرفاً تابعی از عوامل خارج از ذات خود نیست. بلکه به عنوان علتی فعال و مختار در فعل خود اثرگذار است. بدین معنا عوامل گذشته انتخاب من را تعیین نمی‌کند بلکه فقط می‌تواند به عنوان علل ناقصه یا معده بر آن تأثیرگذار باشد و تا خواست من به آن تعلق نگیرد فعلی انجام نمی‌شود.

اگر چه گفته شده انتخاب انسان هم نیازمند مرجح هست اما مرجح فعل انسان را صرفاً علل بیرونی مشخص نمی‌کند چرا که ادراک و آگاهی انسان شبیه کامپیوترها نیست که با ورودی یکسان خروجی یکسان داشته باشد، یعنی اگر امری برای انسان مرجح می‌شود بنا به ادراک عقلی آن انسان است که ناشی از ذات خود انسان است، ذاتی که فراتر از ماده است و ادله اثبات روح آن را اثبات می‌کند. بنابراین اگر تصدیق به کمال بودن یک فعل، نزد نفس حاضر نباشد، نفس به فکر نیاز خواهد داشت تا صفت و جوب را بر فعلی که می‌خواهد آن را انجام دهد و هم‌چنین صفت محال بودن را بر ترک آن فعل منطبق کند. در نتیجه صفت رجحان را نفس از فکر و اندیشه بدست می‌آورد، نه صرفاً توسط عوامل و علل خارج از ذات (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۳/۲).

بنابراین گرچه تعیین‌گرایی معتقد است گذشته آینده را مشخص می‌کند اما باید منظور از گذشته را مشخص کند. اگر در خصوص انسان معتقد است تمام عوامل و علل خارج از ذات انسان انتخاب انسان را مشخص می‌کند این سخن درستی نیست. اما اگر منظور از گذشته شامل خود انسان و افکار او هم می‌شود در این صورت گذشته آینده را مشخص می‌کند، در این صورت این سخن درست است. البته باید این نکته را در نظر داشت، که در خصوص افکار انسان و انتخابی که بر اساس افکار و آگاهی اتفاق می‌افتد، انسان را به یک کامپیوتر تشبیه نکنند، تا بر این اساس شرط امکان‌های بدیل را از انسان بگیرد و برای نفی اختیار بر اساس افکار، افکار انسان را به ورودی کامپیوتر تشبیه کند که در این صورت خروجی یکسان خواهد بود. چرا که در این صورت تبیینی که تعیین‌گرایان از انتخاب‌های انسان ارائه می‌دهند همان امری است که پیوندگرایان در خصوص تبیین آگاهی در مورد کامپیوترها ارائه می‌کنند. در حالی که آگاهی انسان را نمی‌توان به آگاهی کامپیوترها تشبیه کرد. چرا که منظور از آگاهی کامپیوترها پردازش اطلاعات است، نه فهم اطلاعات. در حالیکه آگاهی انسان و انتخاب‌های وی مبتنی بر فهم اطلاعات است (ر.ک. سلحشور، ۱۳۹۸: ۱۴۱-۱۶۳).

بدین معنا علل گذشته مسیر زندگی انسان را مشخص نمی‌کنند، بلکه انسان خود مسیر زندگی‌اش را تعیین می‌کند، چرا که این علل گذشته در فعل انسان علل ناقصه‌اند و تا اراده انسان به آن تعلق نگیرد، تحقق پیدا نمی‌کند. اراده‌ای که حاصل ادراک درونی انسان است هر چند عوامل بیرون از وجود انسان نیز تأثیرگذار هستند.

بنابراین گرچه قانون علیت با اختیار تعارضی ندارد اما علیتی که تعین‌گرایی در خصوص افعال انسان در نظر گرفته است فقط این است که با دانستن عوامل خارج از ذات انسان که در فلسفه ملاصدرا از آن تعبیر به علل ناقصه و معده می‌شود می‌توان مسیر افعال انسان را مشخص کرد و این امری است که نادرستی آن مورد بحث واقع شد.

در بحث تعین‌گرایی از علیت تفاوتی میان علل مختار و علل غیرمختار مطرح نشده است و مرجح انتخاب توسط علل مختار را صرفا تابع عوامل بیرون از ذات می‌دانند، دقیقا مطابق علل غیر مختار که عوامل خارجی وجود معلول و نوع حرکت آن را تعیین می‌کند. در حالی که علل مختار از ناحیه خود اثرگذارند، نه صرفا اینکه از ناحیه عوامل بیرون از ذات مسیر حرکتشان مشخص شده باشد. اگر چه علل مختار برای انجام افعالشان نیازمند مرجح هستند اما مرجح صرفا عوامل بیرونی نیستند بلکه عوامل بیرونی بعلاوه تجزیه و تحلیل‌های که از ناحیه ادراک صورت می‌گیرد و این ادراک و شخصیتی که بر اساس این ادراک ساخته شده چیزی نیست که قبلا توسط علل خارج از ذات به وجود آمده باشد. چرا که من انسان قبل از ادراک جهان خارج، تحقق دارد و اختیار هم که با من انسان گره خورده است در انتخابات خود صرفا تابع عوامل خارج از ذات عمل نمی‌کند.

همچنین تعین‌گرایی علی علت‌ها را منحصر در علل مادی کرده است و چنانکه در جای خود اثبات شده است علل منحصر به علل مادی نیست بلکه شامل علل غیر مادی که اشرف از علل مادی می‌باشند نیز هست، و اختیار انسان اثبات کننده همین بعد غیرمادی در انسان است. چرا که اختیار توسط تبیین‌های علوم اعصاب در مورد سیستم اعصاب قابل تبیین نیست، بنابراین به بعدی فراتر از ماده اشاره دارد. از این رو با دانستن قوانین فیزیکی نمی‌توان فعل انسان را پیش‌بینی کرد.

هر چند علیت در علل غیرمادی هم مطرح می‌شود اما بحث این است که علت وجود نفس، فعل نفس را تعیین نمی‌بخشد. در حالی که در فعل و انفعالات مادی، علل مادی فعل معلول مادی را تعیین می‌بخشد.

۲-۷. مادیت جهان

در این قسمت مادیت مورد نظر تعین‌گرایی را می‌توان در دو بخش قوانین فیزیک و در خصوص انسان در حیطه علوم اعصاب بررسی کرد.

۱-۲-۷. قوانین فیزیک

در این قسمت ادعای تعین‌گرایی به صورت جداگانه در دو بخش فیزیک کلاسیک و جدید مطرح و تبیین می‌شود.

الف) فیزیک کلاسیک

فیزیک کلاسیک ضمن تأکید بر اصل علیت در تمام پدیده‌های طبیعی، معتقد بود که علم تجربی می‌تواند با کشف علل یک پدیده‌ی طبیعی، چگونگی پیدایش حوادث و موجودات طبیعی را پیش‌بینی کند. بر این اساس موجودات و حوادث مادی مطابق این پیش‌بینی به وجود خواهد آمد و این اصلی تخلف‌ناپذیر است (اصل دترمینسم).

بر این اساس، اختیار انسان از دیدگاه فیزیک کلاسیک اعتباری ندارد و جریان تمام حوادث از جمله افعال انسان مطابق علت‌های پیشین و به صورت جبری فرض می‌شد. چرا که فیزیک قرن نوزدهم بر مبنای جبر بود و از این‌رو معتقد بود حالت فعلی عالم معلول حالت قبلی و علت حالت بعدی است. بنابراین حوادث آینده بر اساس وضع فعلی محاسبه می‌شود (باربور، ۱۳۶۲: ۳۱۱).

بدین ترتیب بر اساس فیزیک کلاسیک نمی‌توان با معنایی روشن، از انتخاب، ارجحیت امری بر امر دیگر، گرفتن تصمیمی عقلی، یا مسؤولیت اعمال خود و غیره صحبت کرد (کارناپ، ۱۳۸۳: ۳۲۲). اما از آنجایی که اعتبار فیزیک کلاسیک با فیزیک جدید مورد خدشه قرار گرفته است، نمی‌توان ادعای فیزیک کلاسیک را دلیلی در اثبات یا رد اصل اختیار تلقی کرد. بر این اساس، اصل اختیار نه تنها با اصل علیت هیچ تعارضی ندارد بلکه بر آن نیز مبتنی است. چرا که انکار اصل علیت منجر به پذیرش صدفه می‌شود که در آن اختیار و استناد افعال به یک فاعل انسانی هیچ معنایی ندارد. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۹: ۶۴).

ب) فیزیک جدید

فیزیک کلاسیک، بر حاکمیت جبر علمی در قلمرو طبیعت و انسان تأکید می‌کرد اما فیزیک جدید، بعضی اصول و قواعد فیزیک کلاسیک را باطل دانست، از جمله اینکه فیزیک جدید معتقد بود قوانین طبیعت، جبری نیستند به این معنا که همیشه بر اساس پارامترهای خاصی عمل کنند بلکه بعضی قوانین بدون نظم خاص انجام می‌گیرد که به دلیل تغییر آنها، پیش‌بینی ناپذیرند. این در حالی بود که فیزیک کلاسیک مدعی ساختار و نظم خاص و مکانیکی جهان طبیعت بود که با پیش‌بینی آن می‌توان وضعیت آینده آن‌ها را پیش‌بینی کرد. اما فیزیک جدید خلاف آن را در جهان ذرات ثابت کرد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۹: ۶۴).

بر این اساس تئوری کوانتوم، همان نقض جبریت علمی فیزیک کلاسیک در جهان اتم‌ها است. از تئوری کوانتوم تقریرات گوناگونی ارائه شده است. در این قسمت به سه تقریر آن اشاره می‌کنیم.

۱. اصل عدم قطعیت هایزنبرگ: طبق این اصل، تعیین وضعیت الکترون‌ها و سرعت آن‌ها امکان‌پذیر نیست. (هایزنبرگ، ۱۳۶۸: ۸۰-۷۹).

۲. عدم پیش‌بینی: مطابق این اصل وضعیت اتم‌ها در مسیر حرکت، شکافته شدن، تعداد آن و فروپاشی قابل پیش‌بینی نیست. هایزنبرگ در این‌باره بیان می‌کند: نمی‌توانیم توضیح دهیم که چرا اتم خاصی در

لحظه خاصی فروپاشیده می‌شود و در لحظه دیگر نمی‌شود یا چه عاملی باعث می‌شود که آن اتم، الکترونش را در این جهت خاص گسیل کند و در جهت دیگر نکند و همین‌جاست که قانون علیت درهم می‌ریزد (همان).

۳. تفرق الکترون‌ها: در یک آزمایشگاه، الکترون‌ها به طور متناسب از روزنه‌ای باریک عبور، و پس از برخورد با پرده پشت روزنه، روی پرده و در نقاط گوناگون ایجاد جرقه می‌کند. به این معنا با وجود شرایط همانند و یکسانی شلیک الکترون‌ها، الکترون‌ها در نقاط یکسان پدید نمی‌آیند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۹: ۶۵).

بنابر این تقریر، پیش‌بینی ذره مخصوصی که دائماً به واسطه تلاقی با ذره‌های دیگر منحرف می‌شود، غیرممکن است. همچنین نمی‌توان تعیین کرد که این ذره در چه موقع به کدام نقطه برخورد خواهد کرد و فقط با توجه به قوانین آماری می‌توان احتمال این واقعه را مشخص کرد (فولکیه، بی تا: ۷۱-۷۰). از این رو برخی برای اثبات اختیار، به اصل هایزنبرگ متوسل شدند و آن را به عنوان امری از عدم تعیین عینی در طبیعت مطرح کردند. بر این اساس این اراده است که تصمیم می‌گیرد کدام احتمال، مطابق با قوانین فیزیک، روی دهد (باربور، ۱۳۶۲: ۳۴۳).

بنابر این بر اساس دانستن شرایط اولیه، نمی‌توان آن چه رخ خواهد داد را پیش‌بینی کرد؛ زیرا شرایط اولیه یکسان، همواره نتایج واحد و یکسانی نخواهد داشت (همان).

در نتیجه نظریه کوانتوم مسلماً بر خلاف نظریه تعیین‌گرایی است و آن را نقض می‌کند. بنابراین تعیین‌گرایی علی که در صدد است قطعیت را در جهان مادی با استفاده از قوانین فیزیکی اثبات کند، لکن چنین اثباتی از قوانین فیزیک به دست نمی‌آید.

۲-۲-۷. علوم اعصاب

بررسی اختیار از دیدگاه علوم اعصاب بدین منظور است که آیا اعمال ارادی (آگاهانه)، تحت تأثیر قوانین طبیعی‌ای که فعالیت‌های نورون‌ها را کنترل می‌کند؛ قرار دارد یا می‌توانند تا حدی مستقل از جبر طبیعی باشند. بدین معنا اگر افعال انسان تابع قوانین حاکم بر نورون‌ها باشد حاصلی جز جبر نخواهد داشت. چرا که ارتباط بین سلول‌ها کنش و واکنشی است که ناشی از ساختار این سلول‌ها است و با بودن محرک این کنش و واکنش‌های شیمیایی در بدن رخ می‌دهد.

در حالی که اختیار انسان بدین معناست که ذهن می‌تواند برخی فرایندهای مغزی را کنترل کند. این معنا از اختیار را می‌توان با آزمایش‌های بنجامین لیبت بررسی کرد. لیبت در رابطه با پاسخ به محرک در اعمال انسانی به این نتیجه می‌رسد که انجام اعمال انسان تحت تأثیر یک متغیر الکتریکی در مغز است که پتانسیل آمادگی نامیده می‌شود. طبق این آزمایشات، پتانسیل آمادگی ۵۵۰ هزارم ثانیه قبل از اقدام قابل

ثبت شده است و انسان‌ها ۳۵۰ تا ۴۰۰ هزارم ثانیه بعد از شروع پتانسیل آمادگی، از عمل آگاه می‌شوند. این زمانی است که حدود ۲۰۰ هزارم ثانیه تا اقدام به عمل باقی مانده است و این آگاهی می‌تواند عمل اولیه را تغییر داده و آن را رد کند. در واقع چنانچه آزمایشات نشان می‌دهد با وجودی که عمل از ناخودآگاه آغاز می‌شود، نقش اختیار نیز قابل توجه است (Libet, 1999: 47).

طبق آزمایش‌های لیبت، شروع عمل اختیاری آغاز فرایند پتانسیل آمادگی در مغز، مدتی قبل از قصد خودآگاه اتفاق می‌افتد و قصد خودآگاه حدود ۱۵۰ هزارم ثانیه قبل از انقباض عضلانی ظاهر خواهد شد. در واقع قصد خودآگاه بعد از شروع پتانسیل آمادگی و قبل از انقباض عضلانی ظاهر می‌شود و یک فاصله زمانی ۱۵۰ هزارم ثانیه در اختیار ماست که اراده می‌تواند نتیجه نهایی قصد را متأثر سازد. با توجه به اینکه زمان فعال شدن کورتکس جهت فعال کردن سلول‌های حرکتی نخاع، ۵۰ هزارم ثانیه است و از این ۱۵۰ هزارم ثانیه زمانی که در اختیار فرد است ۱۰۰ هزارم ثانیه خواهد بود که در این زمان عمل کامل می‌گردد و این زمانی است که در واقع امکان قصد اولیه به صورت بالقوه در مغز وجود دارد و می‌توان نتیجه گرفت اراده آگاه می‌تواند قصد اولیه را تغییر دهد هر چند قصد توسط یک فرآیند ناخودآگاه در مغز شروع شده باشد. بنابراین در وجود قدرتی که می‌تواند قصد اولیه را رد نماید، تردیدی وجود ندارد. سوژه‌ها به کرات میل شدیدی برای رد کردن عمل حس کرده‌اند ولی آن را نادیده گرفته یا سرکوب کرده‌اند. به طور خلاصه سوژه‌ها توان رد کردن یک عمل از پیش طراحی شده را در زمان مورد نظر داشتند و قادر بودند که در فاصله زمانی بین ۱۰۰ تا ۲۰۰ هزارم ثانیه، عمل را رد کنند (جهانگیر، مفتون، ۱۳۹۷: ۱۱۷).

میزان بالایی از پتانسیل آمادگی نشانگر آن است که سوژه واقعاً آماده اقدام بوده، هر چند که عمل را متوقف کرده است. نه فقط سوژه‌ها بلکه همه ما رد کردن یک میل شدید را تجربه کرده‌ایم و این معمولاً زمانی است که پیامد عمل از دیدگاه اجتماع غیر قابل قبول است، مثل تمایل یک شاگرد زمانی که می‌خواهد استاد را آماج دشنام قرار دهد.

از دیدگاه لیبت، رد کردن یا همان وتوی آگاهانه، نتیجه مستقیم فرایند ناخودآگاه نیست. وتوی آگاهانه، عملی کنترل شده و متفاوت از «آگاه شدن صرف» به عمل است. باید اذعان کرد آگاه بودن از رد کردن تصمیم به این معنی است که شخص از واقعه آگاه است. مطالعات قبلی وی حاکی از آن است که آگاهی به تنهایی یک پدیده مخصوص به خود است و از محتوایی که شخص صرفاً از آن آگاه می‌شود کاملاً متمایز است (Libet, 1999: 57).

مطالبی که از اختیار در این آزمایشات بیان شد، اختیار را به یک وتوی آگاهانه تفسیر کرد، که چگونگی و چرایی به وجود آمدن آن یک معما باقی ماند. این آزمایش فقط وجود اختیار را اثبات کرد، هر چند مصادیق محدودی را مورد بررسی قرار داده بود چراکه در آزمایش لیبت شرکت‌کننده سعی می‌کند خودانگیخته عمل کند و از تفکر راجع به هنگامی که می‌خواهد عضله خود را خم کند یا اینکه بگوید

«الان»، اجتناب کند و این خود حالت آماده‌باش برای انتخاب لحظه تصمیم‌گیری به خم کردن عضله به مغز می‌دهد. بنابراین آزمایش لیبیت انحاء تصمیم‌گیری‌ها مخصوصاً تصمیم‌گیری‌هایی که مستلزم بررسی دقیق دیدگاه‌های موافق و مخالف موضوعی است را شامل نمی‌شود و از اینرو یافته لیبیت را نمی‌توان به همه تصمیم‌ها تعمیم داد: (Mele, 2014, 29-30).

بدین ترتیب این آزمایش گرچه وجود اختیار را اثبات می‌کند اما ماهیت آن همچنان ناشناخته باقی ماند. بنابراین این آزمایش‌ها نمی‌تواند مبنای انکار اختیار یا اراده باشد. بنابراین آنچه را که تعین‌گرایی علی بیان می‌کند که گذشته آینده را مشخص می‌کند در نتیجه اختیار به معنای واقعی کلمه نمی‌تواند تحقق پیدا کند با داده‌های علوم اعصاب اثبات نمی‌شود. از اینرو برخی فیلسوفان عصب پژوه که مبتنی بر تعین‌گرایی معتقدند اراده یک توهم است که خارج از قلمرو علم قرار می‌گیرد. (Harris, 2012, p.30) ادعایی باطل است.

۸. نتیجه‌گیری

ملاصدرا اختیار را با توجه به ادراک عقلانی انسان تعریف می‌کند و آن را سازگار با ضرورت علی می‌داند اما در تعین‌گرایی اختیار با ضرورت علی ناسازگار جلوه می‌کند. از دیدگاه تعین‌گرایان مرجح در افعال اختیاری انسان که باعث ایجاد فعل و تصمیم‌گیری انسان می‌شود، خود دارای علتی است. در تعین‌گرایی علی، علت مرجح را امور خارج از وجود انسان مثل محیط می‌دانند، در نتیجه معتقدند که افعال انسان را می‌توان قبل متولد شدن انسان، صرفاً با دانستن قوانین فیزیکی و مادی پیش‌بینی کرد. نقدی که به این دیدگاه از نظر قوانین فیزیک وارد است این است که فیزیک کوانتوم این قطعیت را نمی‌پذیرد و نقدی که از باب فلسفی به این دیدگاه وارد است این است که ضرورت علی که به افعال انسان نسبت داده می‌شود، وجوب لاحق است، که به معنای این است که افعال انسان زمانی ضرورت پیدا می‌کند که انسان به عنوان یک موجود مختار، اراده آن را هم داشته باشد. اما اینکه مرجح در انتخاب انسان چگونه ایجاد می‌شود و برای مرجح نیز باید علتی وجود داشته باشد، از دید تعین‌گرایی علی که جهان را صرفاً منحصر به جهان ماده می‌داند، چگونگی ایجاد مرجح صرفاً با کنش و واکنش‌های شیمیایی و فیزیکی قابل تبیین است که این امر خود نافی اختیار انسان است. اما در صورتی که فرض بر درستی این سخن (جهان صرفاً مادی) نیز داشته باشیم، چنین امری امکان‌پذیر نیست، چرا که برای هر مرجحی نیازمند مرجح خواهیم بود و این امر منجر به تسلسل می‌شود در حالی که تسلسل محال است و سرانجام باید به جایی ختم شود که نیازمند مرجح نباشیم، در حالی که با فرض جهان مادی چنین امری امکان‌پذیر نیست. اما ممکن است گفته شود اگر جهان غیرمادی را هم لحاظ کنیم، این مرجح به غیر مادی ختم می‌شود و محذور

تسلسل به وجود نمی‌آید، در این صورت علت مرجح خداوند است. اما علت ایجاد مرجح خداوند نیز نمی‌تواند باشد چرا که در این صورت تمام آیاتی که در باب پاداش و عذاب است بر خلاف حکمت الهی است. همچنین اگر علت خداوند باشد یعنی مرجح را ذاتی انسان قرار داده باشد، بدین صورت که مرجح انتخاب انسان در تصمیم‌گیری‌های وی به گونه‌ای فطری در ذات وی باشد، در این صورت انسان باید همواره به گونه‌ای یکسان رفتار کند، در حالی که می‌بینیم انسان می‌تواند مسیر زندگی خود را تغییر دهد. بنابراین این امر که بخواهیم برای مرجح در انتخاب انسان به دنبال علتی خارج از وجود انسان باشیم از اساس نادرست است. در اینجا سخن ملاصدرا که اختیار را با ادراک عقلانی تفسیر می‌کند خود را به نحو بارزتری نشان می‌دهد، چرا که مرجح را انسان با توجه به ادراک‌هایی که از حواس ظاهری یا باطنی بدست می‌آید و سپس تجزیه و تحلیل کردن آن با توجه به موقعیتی که در آن قرار دارد و با توجه به آنچه که معیار حق یا باطل بودن افعال و افکار است، ایجاد می‌کند و علت مرجح درک انسان است و سایر امور مثل امور طبیعی و غیبی زمینه‌ساز هست و هیچ‌گاه انسان را به مرز اجبار نمی‌رساند.

منابع

- باربور، ایان، (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جهانگیر، اکرم؛ مفتون، فرزانه، (۱۳۹۷)، «نقش اراده آزاد در مقابل تقدیر از دیدگاه قرآن، روانشناسی و عصب‌شناسی»، پژوهش‌های میان رشته‌ای قرآن کریم، سال نهم، شماره دوم، صص ۱۱۳-۱۲۸.
- حسین‌زاده، محمد، (۱۳۹۷)، «اراده آزاد؛ تقریر امروین نظریه اختیار»، حکمت اسلامی، سال پنجم، شماره سوم، صص ۱۸۶-۲۰۲.
- حسین‌زاده، محمد، (۱۳۹۳)، «اراده آزاد از دیدگاه صدرالمتألهین»، حکمت معاصر، سال پنجم، شماره اول، صص ۴۳-۶۳.
- سلحشور سفیدسنگی، زهره، (۱۳۹۸)، «تحلیل مفهوم آگاهی از دیدگاه ملاصدرا و پیوندگرایی»، حکمت معاصر، سال دهم، شماره دوم، صص ۱۴۱-۱۶۳.
- علیزاده، بهرام، (۱۳۸۹)، «اراده آزاد، دیدگاه‌های معاصر در باب اراده آزاد»، نقد و نظر، شماره ۵۷، صص ۱۴۹-۱۸۸.
- فارابی، ابونصر، (۱۹۹۶م)، *السیاسة المدنیة*، با مقدمه و شرح دکتر علی بو ملحم، بیروت: مکتبة‌الهلل.
- فقیه، سیدمحمد؛ کشفی، عبدالرسول، (۱۳۹۷)، «تعیین‌گرایی و فاعلیت الهی از منظر علامه طباطبایی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال بیستم، شماره سوم، صص ۴۵-۷۰.
- فولکیه، پل، (بی‌تا)، *اراده*، ترجمه اسحاق لاله‌زاری، تهران: سازمان نشر و فرهنگی انسانی.

قدردان قراملکی، (۱۳۸۹)، «اختیار، قانون علیت و دترمینیسم»، انسان‌پژوهی دینی، دوره ۷، شماره ۲۳، صص ۴۷-۷۶.

کارناپ، ردلف، (۱۳۸۳)، *مقدمه‌ای بر فلسفه علم*، ترجمه یوسف عقیفی، تهران: نیلوفر.
کدخدایپور، جمال؛ حسینی، سیدحسن، (۱۳۹۹)، «ناسازگاری مفهومی اراده آزاد از دیدگاه حکمت متعالیه»، فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، صص ۱۷۵-۱۹۶.

طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: بوستان کتاب.
طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۴)، *تفسیر المیزان*، ج ۱، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۷)، *نهایة الحکمة*، ترجمه علی شیروانی، قم: بوستان کتاب.
مروارید، جعفر؛ موحدی، روح الله، (۱۳۹۵)، «نسبت اختیار و تعیین‌گرایی علی در نگاه فیلسوفان تحلیلی»، *مطالعات اسلامی، فلسفه و کلام*، سال چهل و هشتم، شماره ۹۶، صص ۸۵-۱۰۲.
مصباح، علی و دیگران، (۱۳۷۴)، *روانشناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی* (جلد اول)، تهران: سازمان سمت.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱)، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.

ملاصدرا، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
ملاصدرا، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، *مجموعه آثار*، قم: صدرا.
هایزنبرگ، ورنر، (۱۳۶۸)، *جزء و کل*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
ون ان واگن، پیتر، (۱۳۹۴)، «امکان‌های بدیل و مسئولیت اخلاقی»، ترجمه امیر صائمی، ارغنون، دوره جدید، ش ۱ و ۲، صص ۱۱۹-۱۲۵.

Dennett, Daniel (1984). *Elbow Room*, Cambridge, MA : MIT Press.

Fischer, J. M. (1995), *The metaphysic of free will*, Oxford : Blackwell.

Harris, S. (2012), *Free Will*, New York : Free Press.

Libet, Benjamin, (1999), Do We Have Will? *Journal of Consciousness Studies*, 6 (8-9), 47-57.

McKenna, Michael. (2008). "A hard-line reply to Pereboom's four-case argument." *Philosophy and Phenomenological Research*, 77 (1), 142-159

Mele, Alfred R. (2014), *FREE, Why Science Hasn't Disproved Free Will*, Oxford University Press.

Kane, Robert, (2002), "Some Neglected Pathways in the Free Will Labyrinth", in: *The Oxford Handbook of Free Will*, edited by Robert Kane, New York: Oxford University Press.