

---

**Determinism and Moral Responsibility  
According to Avicenna's Theory of Action**

---



**Roozbeh Zare** (corresponding author)

*Assistant Professor, Institute for Islamic Culture and Thought (IICT), Tehran, Iran.*

[roozbeh.zare@gmail.com](mailto:roozbeh.zare@gmail.com)

**Seyed Hassan Hosseini Sarvari**

*Professor in Philosophy of Science, Sharif University of Technology, Tehran, Iran.*

[hoseinih@sharif.edu](mailto:hoseinih@sharif.edu)

**Abstract**

The main issue of this article is how to harmonize determinism and moral responsibility (the classic problem of free will) by reconsidering the philosophy of Avicenna. Certainly, Avicenna believes in determinism and in various works has emphasized the necessity of the effect by its sufficient cause. Avicenna, on the other hand, certainly believes in the moral responsibility of autonomous agents, including human beings. We have shown in the first step that he denies free will in the libertarian sense (the ability to do otherwise) for any agents; Because this notion of free will requires objective possibilities and is not compatible with causal determinism. Avicenna has identified a new type of voluntary agent who does not need to have an over-intentional intention to do something. Here, he looks very similar to proponents of agent causation; His idea, however, was not intended to defend a libertarian notion of free will, but to get rid of the challenge of the infinite regress of wills. Hence, Avicenna can be considered one of the few proponents of the "compatibilist agent causation." In the second step, an overview of Avicenna's theory of action is drawn. Here, in particular, emphasis is placed on the activity of the soul in the stages of the causal process leading to action, and the quality of these activities is introduced as a criterion for the morality degree of the agent..

**Keywords:** Determinism, Moral Responsibility, Free Will, Action Theory, Avicenna.

Type of Article: **Original Research**

Received date: **2021.6.29**

Accepted date: **2022.4.9**

DOI: [10.22034/jpiut.2022.46706.2881](https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.46706.2881)

Journal ISSN (print): **2251-7960** ISSN (online): **2423-4419**

Journal Homepage: [www.philosophy.tabrizu.ac.ir](http://www.philosophy.tabrizu.ac.ir)

## Introduction

The main issue of this article is how to harmonize determinism and moral responsibility (the classic problem of free will) by reconsidering the philosophy of Avicenna (Ibn Sina).

### 1. Causal Determinism

Certainly, Avicenna believes in determinism and in various works has emphasized the necessity of the effect by its sufficient cause. Determinism can be formulated based on causality, the principle of sufficient reason (PSR), and the laws of nature. In this article, we have shown that the formulation based on the laws of nature is a specific case of the other two forms and by accepting the physical causal closure, it becomes the same as traditional formulations. Determinism, with its two traditional formulations, goes back to the same basis, and this point appears due to the similarity of reason and cause.

### 2. Compatibility of Determinism and Moral Responsibility

Avicenna, on the other hand, certainly believes in the moral responsibility of autonomous agents, including human beings. It is therefore up to him to somehow reconcile determinism with moral responsibility. We have shown in the first step that he denies free will in the libertarian sense (the ability to do otherwise) for any free agents; Because this notion of free will requires objective possibilities and is not compatible with determinism.

#### 2.1. Moral Responsibility

To have a moral responsibility, Avicenna introduces a compatible account of free will. In this sense, free will and moral responsibility are based on satisfaction with voluntary actions.

He considers three conditions: 1) to return the act to the inherent powers of its agent and no external power prevents the agent to do so; 2) the agent does his act with knowledge (self-knowledge as the agent of the act), And 3) the agent wants to perform that action.

So according to Avicenna regardless of self-awareness, the necessity that conflicts with moral responsibility is the necessity over the agent not the necessity from the agent. The necessity from the agent guarantees the control of the agent on his action.

## 2.2. Regression of Will

Avicenna has identified a new type of voluntary agent who does not need to have an over-intentional intention to do something. Here, he looks very similar to proponents of agent causation; His idea, however, was not intended to defend a libertarian notion of free will, but to get rid of the challenge of the infinite regress of wills.

## 3. Theory of Action

In the second step, an overview of Avicenna's theory of action is drawn. Here, in particular, emphasis is placed on the activity of the soul in the stages of the causal process leading to voluntary action, and the quality of these activities is introduced as a criterion for the morality degree of the agent.

Based on this overview, true freedom is worthy only of God, and all human agents have shortcomings in at least two ways that limit their freedom: first, that they are not independent agents and depend on God in their existence, and second, that they do their acts to achieve the perfection they lack.

But human voluntary actions can be flawed in other ways as well, which are mainly related to cognitive errors and weakness of will. Cognitively, misdiagnosis of happiness (ultimate perfection) and errors in recognizing the place of a specific action, in approaching or distancing man from happiness can be considered as the main shortcomings. These second-category imperfections are not found in the prophets and true sages, and therefore the most perfect state of voluntary actions is performed by them morally. However, in terms of the main issue of this article, there is no difference between ordinary human beings and prophets, and they can only be considered morally freer than other human beings because prophets are free from physical restraints and bodily pleasures.

## 4. Conclusion

We addressed Avicenna's response to the classic problem of free will and some related problems as compatibilism agent causation and defended that it is one of the best attempts according to those problems based on the compatibility notion of free will.

## References

- Avicenna (1957–1960) *Pointers and Reminders with Commentary of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī*. Ed. S. Dunyá. Cairo.
- Avicenna (2005) *The Metaphysics of the Healing*. Ed. & trans. M. E. Marmura. Provo.
- Avicenna (2013) *Kitāb al-Ta'liqāt*. Ed. S. H. Mousavian. Tehran.
- Richardson, K. (2014) "Avicenna and the principle of sufficient reason". *The Review of Metaphysics*, 67(4): 743-768.
- Ruffus, A., & McGinnis, J. (2015) "Willful Understanding: Avicenna's Philosophy of Action and Theory of the Will". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 97(2): 160-195.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۶ / شماره ۳۸ / بهار ۱۴۰۱

## رابطه موجبیت و مسئولیت اخلاقی در نظریه کنش سینوی

روزبه زارع (نویسنده مسئول)

استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران.

[roozbeh.zare@gmail.com](mailto:roozbeh.zare@gmail.com)

سیدحسن حسینی سروری

استاد گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران.

[hoseinih@sharif.edu](mailto:hoseinih@sharif.edu)

### چکیده

مسئله اصلی این مقاله، نحوه جمع میان موجبیت و مسئولیت اخلاقی است (مسئله کلاسیک اراده آزاد). این مسئله از آنجا ناشی می‌شود که ما با سه شهود به ظاهر ناسازگار مواجه ایم اول آنکه مسئولیت اخلاقی و پاسخگو بودن در مقابل رفتارهایی که انجام داده ایم، نیازمند آزادی است و کسی را نمی‌توان برای انجام کاری که هیچ گزینه بدیلی در قبال آن نداشته، بازخواست کرد؛ دوم آنکه دستکم در برخی از کارهایی که انجام می‌دهیم، آزادی رفتار داریم، و می‌توانستیم آنها را ترک کنیم یا به گونه‌ای دیگر انجام دهیم؛ سوم آنکه هر چیزی که اتفاق می‌افتد، و از جمله کنش‌های آزاد ما، علت یا دلیلی دارد که با وجود آن علت، اتفاق دیگری محقق نمی‌شود. برای پاسخ به این مسئله، ابتدا معانی اختیار و اراده را مرور می‌کنیم و پس از آن، آموزه موجبیت مبتنی بر اصل علیت و قوانین طبیعت تبیین خواهد شد، و برای تثبیت آن، ادله‌ای ارائه می‌شود. در گام بعدی، مسئله کلاسیک اراده آزاد را به دو مسئله می‌شکنیم و راه حل ابن سینا برای هر یک را ارائه می‌کنیم. نهایتاً نمایی کلی از نظریه کنش سینوی مورد بازسازی قرار می‌گیرد. ادعای نویسندگان این است که راه حل سینوی به مسئله کلاسیک و نظریه کنش مبتنی بر آن، از مناسب‌ترین راه حل‌های این مسئله جدی است.

**کلید واژه‌ها:** موجبیت، اراده آزاد، سازگاری، نظریه کنش، ابن سینا.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۲۰

این مقاله با حمایت معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه صنعتی شریف با شماره گرنت G961617 انجام شده است.

## ۱- مقدمه

همه ما دارای این درک شهودی هستیم که دست کم برخی افعالمان را با اراده و خواست خود انجام می‌دهیم یا از انجام برخی امور پیش رو، با خواست خود اجتناب می‌کنیم. همین باور به اختیار انسانی، مبنای اصلی مسئولیت اخلاقی و توجیه‌کننده اموری نظیر امر و نهی اخلاقی یا حقوقی، وضع قوانین، نظام پاداش و مجازات، تربیت، دعوت دینی و... قرار می‌گیرد.

از سوی دیگر، آموزه مختار انگاشتن انسان‌ها از راه‌های متعددی به چالش کشیده می‌شود. ممکن است اعتقاد به اموری نظیر سرنوشت محتوم، علم پیشین و قطعی خداوند، شمول اراده و فاعلیت یا قدرت مطلق الهی، تهدیدی برای مختار دانستن انسان‌ها در نظر گرفته شود؛ یا زمینه‌های وراثتی یا اثر محیط و تربیت، محدود کننده آن تلقی شوند؛ یا قائل شدن به جبر اجتماعی و الزامات مربوط به جریان تاریخ یا زیربناهای اجتماع، جایی برای اراده‌های فردی باقی نگذارد. در تاریخ اندیشه، اختیار انسانی از سوی چنین اعتقاداتی و مشابه آن‌ها مورد انکار یا تردید جدی قرار گرفته است. اما آنچه در این مقاله مورد توجه است، تعارضی است که میان اختیار انسان [و به تبع آن مسئولیت اخلاقی (Moral Responsibility) او] و ضرورت علی یا موجبیت (Determinism) به نظر می‌رسد.

ضرورت علی اجمالاً به این معنا است که هر چیز ممکن - و از جمله هریک از افعال انسان یا سرنوشت او - در اثر وجود علت مربوطه آن، ضرورتاً موجود می‌شود. این زنجیره ضروری علی، می‌تواند تا پیش از تولد هر شخص یا حتی پیدایش نوع انسان‌ها به عقب برده شود؛ بنابر این، آنچه در حال حاضر از یک انسان سر می‌زند، نهایتاً و در یک زنجیره علی، مستند به اموری است که مدتها پیش از تولد این شخص روی داده است. در این صورت، چه جایی برای اراده آزاد (Free will) و مختار بودن انسان می‌تواند باقی بماند؟ از این رو، پرسش اصلی پیش روی این مقاله این است که اگر بنا باشد همه امور و وقایع آینده و از جمله افعال و سرنوشت انسان‌ها بر اساس وقایع گذشته به نحو ضروری و غیرقابل تخطی معین شوند، آیا جایی برای اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی انسان باقی می‌ماند؟

از مسئله تقابل ضرورت علی و اراده آزاد، به عنوان «مسئله کلاسیک اراده آزاد» یاد می‌شود و در مقابل «مسئله جدید اراده آزاد» قرار دارد که به تقابل یافته‌های جدید علوم‌شناختی (Cognitive Sciences) با اراده آزاد مربوط است (علیزاده، ۱۳۹۹: ۳۰-۳۳؛ McKenna & Pereboom, 2016: 29-30).

در ابتدا، معنا و تعبیرهای مورد نظر از اختیار (اراده آزاد) را مرور می‌کنیم. پس از آن روایت اصلی از موجبیت و دلایل پشتیبان آنرا از نظر می‌گذرانیم. در گام بعدی، پاسخ ابن‌سینا به مسئله اصلی مقاله را طرح می‌کنیم و نهایتاً مقاله را با آوردن شمایی از نظریه کنش سینوی به پایان می‌بریم.

در سال‌های اخیر، مقالات متعددی به مسئله این مقاله و جنبه‌های مختلف آن نزد متفکران غربی پرداخته‌اند. اما کمتر بر آرای متفکران مسلمان و از جمله ابن‌سینا - با در نظر داشتن مسائل معاصر - تحقیق شده است. مقالات مربوط به فلسفه ابن‌سینا، مانند توازینی (۱۳۸۶)، عروتی موفق و اسدی (۱۳۹۷) و ذوالفقاری (۱۳۹۳)، بیشتر بر جنبه‌های الهیاتی این مسئله متمرکز بوده، یا صرفاً به معناشناسی و هستی‌شناسی اراده پرداخته‌اند؛ مانند حسینی زارگر (۱۳۹۸) و اسماعیلی (۱۳۹۵). از معدود مقالاتی که به بررسی نظریه کنش سینوی پرداخته است، می‌توان به ذاکری (۱۳۹۰) اشاره کرد که نتوانسته یک دیدگاه منسجم از نظریه ابن‌سینا ارائه نماید.

## ۲- اراده آزاد و اختیار

اراده آزاد را در یک تعبیر ساده چنین تعریف کرده‌اند: توانایی اختصاصی برخی از فاعل‌ها (مانند انسان) برای اعمال قوی‌ترین معنای تسلط بر رفتارهای خود که در مسئولیت اخلاقی ضروری است (McKenna & Pereboom, 2016: 6). در توضیح این تعریف، باید توجه داشت که برای اینکه فاعلی در انجام فعل خود به لحاظ اخلاقی مسئول باشد، لازم است تسلطی در انجام آن کار داشته باشد. در عین حال، هر میزانی از تسلط بر فعل برای مسئولیت اخلاقی کافی نیست. فرض کنید ذهن شما توسط یک عامل خارجی دستکاری می‌شود و او شما را وادار به انجام کارهایی می‌کند؛ درست است که در این حالت شما در حرکت دادن بدن خود توانا هستید اما به این دلیل

که تسلطی بر تصمیمی که می‌گیرید ندارید، نمی‌توان شما را نسبت به انجام آن رفتارها مسئول دانست (Mele, 2006: 27).

دو تعبیر اصلی درباره معنای «اراده آزاد» مطرح شده که در موضع‌گیری نسبت به پرسش اصلی پیش روی ما در این مقاله مؤثر است؛ در ادبیات معاصر، از آنها با عنوان معنای سازگارگرایانه (Compatibilism) و ناسازگارگرایانه (Incompatibilism) یاد می‌کنند. بنا بر سازگارگرایانه، اراده آزاد به معنای «انجام گرفتن کار از روی خواست فاعل آن»<sup>۱</sup> است (Frankfurt, 1969). اما ناسازگارگرایان، اراده آزاد را به معنای «توانایی بر انجام کار به گونه‌ای دیگر» می‌دانند (van Inwagen, 1983: 8).

از نظر سازگارگرایان، آزادی انسان و مسئولیت اخلاقی او نه تنها با ضرورت علی ناسازگار نیست، بلکه اساساً بدون آن، امکان‌ناپذیر است، زیرا اگر کنش‌های فاعل اخلاقی، فاقد علت باشند، کاملاً غیرقابل پیشبینی، متغیر و به تبع، غیرمسئولانه خواهند بود. آشکار است که اگر رابطه ضروری روشنی میان مبادی اولیه، فعل مختار عامل و درنهایت نتیجه فعل وجود نداشته باشد، نمی‌توان شخص را در برابر کنش یا پیامدهای آن مسئول دانست. اگر ضرورت علی برقرار نباشد، کاملاً محتمل است که فاعل بنا بر خواست اولیه خود، عمل A یا نتیجه B را اراده کرده باشد، اما به سبب فقدان نسبت ضروری علی، درواقع، عمل A یا نتیجه B رخ دهد (دانش و علیپور، ۱۳۹۷).

شاید بتوان دقت این مطلب را با توجه به این نکته افزایش داد که در جهانی نامتعین، که وضعیت امور در مقاطع قبلی به نحو کامل وضعیت امور آینده را تعیین نمی‌کند، می‌توان تصویری برای کنش آزاد ارائه کرد؛ اما بسیار دشوار است که بتوان از مسئولیت اخلاقی فاعلی دفاع کرد که تسلطی بر آن فعل آزاد ندارد. چرا باید برای عملی پاسخگو باشید که فقط به صورت تصادفی اتفاق افتاده و انجام آن، به هیچ روی، بر عهده شما (Up to You) نیست؟

هر دو تعبیر مذکور، در ادبیات سنتی حکمت اسلامی نیز وجود دارد و نزاع دیرپای متکلمان و فیلسوفان مسلمان از همین معناشناسی اختیار و اراده آغاز می‌شود. باید توجه داشت در متون کلاسیک فلسفه و کلام اسلامی، اولاً این بحث غالباً به هنگام بحث درباره معناشناسی صفات



واجب الوجود در گرفته و ثانیاً اختلاف مورد نظر در دو تعبیر از اراده و اختیار، معمولاً نه ذیل بحث از این صفات بلکه به هنگام بحث از صفت قدرت نمایان می‌شود.

یکی از مباحث مهم در قدرت خداوند، شناخت حقیقت قدرت و ارائه تفسیری روشن از آن است؛ اختلاف نظر فراوانی میان متفکران در ارائه معنای دقیق قدرت و به تبع آن، در قدرت الهی پیدا شده. آنچه در اینجا مورد نظر ما است، اختلافی است که در دو تعبیر ایجابی از قدرت وجود دارد:

۱- معنای قدرت از نگاه فیلسوفان و عده‌ای از متکلمان: آنان در تفسیر قدرت گفته‌اند: «کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل» یعنی فاعل به گونه‌ای باشد که اگر خواست، فعلی را انجام دهد و اگر نخواست، انجام ندهد. به طور خلاصه، فعلی که بر اساس خواست فاعل انجام پذیرد، نشان از قدرت فاعل دارد. در این تفسیر که به صورت شرطیه بیان شده، صدق قدرت، هم با صدق مقدم و تالی تأمین می‌شود و هم با کذب هردو. از همین رو، با وجوب، قابل جمع است؛ یعنی فاعل قادر - با این تعریف - می‌تواند دائماً مشیت و فعل داشته باشد و مشیت او نیز ضروری باشد، بدون اینکه به قادر بودن او خدشه‌ای وارد شود. بنابر این، قدرت فاعل از نظر فلاسفه مسلمان، منوط به تحقق دو شرط است: (۱) عمل بر اساس خواست فاعل باشد و (۲) عاملی خارجی، مانع از تحقق فعل نشود (ابن سینا، ۱۴۲۹: ۱۷۵-۱۷۷).

۲- معنای قدرت از نگاه عموم متکلمان: آنان در تفسیر قدرت گفته‌اند: «صحت الفعل و الترتک» یعنی انجام یا ترک فعل برای فاعل، صحیح (ممکن) باشد (طوسی، ۱۹۸۰: ۱۶۳-۱۶۵؛ لاهیجی، ۱۳۸۸: ۲۴۹-۲۵۱). صدق این معنای از قدرت، حتماً نیازمند امری امکانی است و با وجوب سازگاری ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۳۰۰-۳۰۱).

با اندکی تأمل روشن می‌شود که تفسیر اول از قدرت، متناسب با تفسیر سازگارگرایانه از اختیار و تفسیر دوم از قدرت، بسیار مشابه تفسیر ناسازگارگرایانه از اختیار است (هم در تفسیر دوم و هم در معنای ناسازگارگرایانه، وجود امکان‌های گشوده، شرط تحقق اختیار یا قدرت است). توجه به تفکیک «اراده» از «اختیار» در فلسفه اسلامی و کاربردهای مختلف آن نیز مهم است که در اینجا اشاره کوتاهی به آن می‌کنیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۹۳-۹۸):

واژه «اراده» معنای عامی دارد که تقریباً مرادف با دوست‌داشتن و پسندیدن است و به همین معنا در مورد خدای متعال هم به کار می‌رود، چنان‌که در مورد انسان به‌عنوان یک کیفیت نفسانی (در برابر کراهت) شناخته می‌شود. معنای دوم اراده، تصمیم گرفتن بر انجام کاری است و متوقف بر تصور کار و تصدیق به نوعی فایده (از جمله لذت) برای آن می‌باشد. به نظر می‌رسد که اراده به این معنا، فعل نفس است و ضدی ندارد، و با اندکی مسامحه می‌توان حالت تحیر و دودلی را مقابل آن به حساب آورد.<sup>۲</sup>

واژه «اختیار» نیز معنای عامی دارد که در مقابل جبر محض قرار می‌گیرد و آن عبارت است از اینکه فاعل ذی‌شعور کاری را براساس خواست خودش و بدون اینکه مقهور فاعل دیگری واقع شود انجام دهد. اما باید توجه داشت که از دست دادن اختیار مراتبی دارد؛ مثلاً کسی که مورد تهدید قرار می‌گیرد و کاری را از روی اکراه انجام می‌دهد، کار وی نوعی کار جبری تلقی می‌گردد. همچنین کسی که در شرایط خاصی ناچار می‌شود که برای ادامه حیاتش از گوشت میته استفاده کند، کار وی نیز نوعی کار جبری به حساب می‌آید. اما چنان نیست که در موارد «اکراه» و «اضطرار» به کلی سلب اختیار شود، بلکه دایره اختیار فاعل نسبت به شرایط عادی محدودتر می‌گردد. ظاهراً منظور فلاسفه از فاعل بالجبر چنین مواردی نیست، بلکه منظور موردی است که اختیار فاعل به کلی سلب شود. از این رو می‌توان گفت که چنین فعلی در واقع از «اجبارکننده» صادر می‌شود و نسبت آن به شخص «اجبارشونده»، نسبت انفعال است.

در این مقاله، معنای دوم «اراده» و معنای عام «اختیار» مورد نظر است. بنابراین، اعمال ناشی از اکراه یا اضطرار را هم اختیاری به حساب می‌آوریم و از آن جهت که عامل آنها با ملاحظه جوانب آنها نهایتاً تصمیم به فعل گرفته است، وصف ارادی بودن را هم در مورد آنها به کار می‌بریم.

### ۳- موجیبت

موجیبت تعبیرهای متنوعی دارد که در این مقاله به تعبیر مبتنی بر علیت می‌پردازیم؛ هرچند در انتهای این قسمت، به تعبیر شایع معاصر آن که بر اساس قوانین طبیعت ارائه می‌شود، اشاره خواهیم کرد.

## ۱-۳- اصل علیت

موجبیت و ضرورت علی، در مباحث سنتی فلسفه، به طور متعارف، از لوازم علیت به حساب می آید. در اینجا اصل علیت را بصورت «هر ممکن بالذاتی، نیازمند علت است» در نظر می گیریم<sup>۳</sup> و بر ملازمه این اصل با ضرورت علی متمرکز می شویم.

پرسش پیش روی ما این است که آیا ممکن است علت [تامه] برای یک معلول موجود باشد و خود آن معلول موجود نشود؟ به نظر می رسد، پاسخ به این پرسش منفی است. اگر همه آنچه برای تحقق یک شیء لازم است، موجود باشد و همه آنچه مانع از تحقق آن شیء می شود نیز معدوم باشد - یعنی علت تامه وجود شیء موجود باشد - فرض عدم تحقق آن شیء، مستلزم تناقض است. مفاد موجبیت، با تفسیر مرتبط با اصل علیت آن، همین است. حکمای مسلمان برای این آموزه استدلال هایی نیز طرح کرده اند:

اگر علت تامه یک شیء موجود باشد، اما آنرا واجب نکرده باشد، هنوز هم در حالت امکان قرار دارد، و امکان هم سبب احتیاج به علت است. پس هنوز نیازمند به علت دیگری غیر از علت تامه مفروض است. این امر اولاً، بدین معنا است که علت مفروض که تامه فرض شده بود، تامه نباشد که خلاف فرض و مستلزم تناقض است. ثانیاً، مستلزم این است که هرگز معلول موجود نباشد؛ زیرا نقل کلام به علت دوم می شود و اگر فرض شود هنوز معلولش ممکن است و امکان هم سبب احتیاج به علت است، پس هنوز معلول در حالت امکان قرار دارد. بنابراین، هنوز به علت دیگری نیاز دارد و این نیاز برآوردنی نیست. بنابراین، تا وقتی علت معلول را واجب نکند، امکان ندارد آن را موجود کند (ابن سینا، ۱۴۲۹: ۱۶۹-۱۷۱؛ ۱۳۸۸: ۴۹-۵۰؛ ۱۳۸۷: ۲۸۶-۲۸۷).

اگر وجود معلول در ظرف وجود علت تامه اش واجب نباشد، نبود معلول ممکن خواهد بود؛ زیرا فرض نبود معلول با وجود علت تامه از دو حال خارج نیست: یا علت عدم معلول محقق است و در عین حال، علت وجود معلول هم محقق است که این مستلزم اجتماع نقیضین (جمع شدن وجود معلول و عدم آن) می شود و محال است و یا علت عدم معلول محقق نیست که در این صورت، لازم می آید تحقق عدم معلول بدون علت باشد و این نیز محال است. پس در ظرف وجود علت تامه، وجود معلول ضرورت و وجوب پیدا می کند (طباطبائی، ۱۴۳۲: ۱۴).

## ۲-۳- قوانین طبیعت

در ادبیات معاصر فلسفه تحلیلی، معمولاً هنگام طرح موجبیّت، از مفهوم «قوانین طبیعت» بجای «اصل علیّت» کمک می‌گیرند. دلیل آن، ناشی از دشواری‌هایی است که از ناحیه مفهوم «علیت» در فلسفه جدید پیش آمده و بیشتر به کارهای هیوم و اتباع او مربوط می‌شود (Hoefler, 2016). در واقع، هیوم بحث مستقلی درباره قوانین طبیعت انجام نداده منتها نحوه بحث او از علیّت، سرمنشأ مباحثی شده که چرخش از «علیت» به سمت «قوانین طبیعت» را رقم زده است.<sup>۴</sup>

درباره ارتباط قوانین طبیعت با جهان، دو کلان نظریه وجود دارد: ۱- قوانین طبیعت بر اشیا تحمیل شده‌اند؛ به گونه‌ای که اشیا و قوانین، موجوداتی مستقل از یکدیگر هستند. ۲- قوانین طبیعت بر ویژگی‌های اشیا استوار بوده و از آنها مستقل نیستند؛ به گونه‌ای که در نهایت می‌توان قوانین طبیعت را به ویژگی‌های ذاتی اشیا ارجاع داد. در نگرش اول، قوانین بر اشیائی اعمال می‌شوند که به گونه‌ای ذاتی غیرفعال می‌باشند؛ آنچه در طبیعت روی می‌دهد، به قوانین طبیعت ارتباط دارد و به نوع اشیای موجود در جهان، وابسته نیست. اشیا می‌توانند در جهان‌های ممکن دیگر، رفتاری متفاوت از رفتارشان در این جهان داشته باشند و برعکس، اشیا می‌توانند با ساختارهای کاملاً متفاوت، اگر قوانین تغییری نداشته باشند، دقیقاً به همین شکل رفتار کنند. دیدگاه اول، غیرذات‌گرایی و دیدگاه دوم، ذات‌گرایی نامیده می‌شود (معیرزاده و اکرمی، ۱۳۹۳؛ Schrenk, 2016: 128-131). از آنجایی که در ذات‌گرایی، قوانین طبیعت مستقل از اشیا نیستند، به نحو مستقل از موضوعی با عنوان قوانین طبیعت بحث نمی‌شود و آن را تحت موضوع توان علیّ اشیا در نظر می‌گیرند. شاید علت اینکه در فلسفه‌های سنتی که معمولاً ذات‌گرا بودند، بحث مستقلی درباره قوانین طبیعت وجود ندارد در همین نکته باشد.

تعریف موجبیّت، با استفاده از «قوانین طبیعت»، اینطور می‌شود: جهان متعیّن است اگر و فقط اگر با فرض وضعیت خاصی از نحوه امور در زمان  $t$ ، نحوه امور آینده تنها با توجه به قوانین طبیعت مشخص شوند. یعنی وضعیت آینده جهان، تنها تابع وضعیتی در گذشته و قوانین طبیعت باشد. موجبیّت، نیازمند جهانی است که (۱) وضعیت یا توصیفی مشخص در یک زمان دلخواه داشته باشد و (۲) قوانینی داشته باشد که در هر زمان و مکانی صادق باشند (اصل ثبات قوانین طبیعت).

اگر (۱) و (۲) وضعیت این جهان را در هر زمان دیگری نتیجه دهند، آنگاه این جهان، موجبیتی است. (Hoefler, 2016)

### ۳-۳- جمع بندی

با توضیحات پیشین، روشن می‌شود که تقریر موجبیت مبتنی بر قوانین طبیعت، این پیش فرض ضمنی را دارد که هیچ علیتی خارج از حوزه طبیعت بر اشیای طبیعی وجود ندارد؛ چرا که یا اصلاً هویات فراطبیعی وجود ندارند و یا به لحاظ علی در پدیده‌های طبیعی مؤثر نیستند (اصل بستار علی طبیعت) (Physical Causal Closure). از این رو، این تعبیر، حالت خاصی از تقریر موجبیت مبتنی بر علیت است. به عبارت دیگر، پشتوانه «ثبات قوانین طبیعت» به همان مبنای درستی ضرورت علی بازمی‌گردد و از همین رو در این مقاله صرفاً با اشاره از آن گذر کردیم.

موجبیت را می‌توان، ناظر به مسئله پیش روی ما در این مقاله، به اینصورت نیز بیان نمود که اگر به مقطع زمانی‌ای در گذشته بازگردیم و همه چیز همانطور که قبلاً بود باشد، نمی‌توان نتیجه متفاوتی را انتظار داشت. به تعبیر دیگر، گذشته یکسان، به آینده یکسانی منجر می‌شود. بنابر این، تعریف اصلی و دقیق موجبیت، به اینصورت خواهد بود: «گذشته یکسان، مستلزم آینده یکسان است». همانگونه که گذشت، این استلزام، می‌تواند بر مبنای اصل علیت یا [ثبات] قوانین طبیعت تبیین گردد.

### ۴- مسئولیت اخلاقی در جهان موجبیتی

بنابر موجبیت، تنها یک راه ممکن برای پیشروی جهان در زمان وجود دارد. به عبارت دیگر، آینده هیچ امکان مبهمی در بطن خود پنهان نکرده است. به عبارتی، جهان با تمام اجزای ریز و درشتش در هر لحظه، فقط و فقط همان است که هست و نمی‌تواند به صورت دیگری باشد. بنابراین، ممکن دانستن امور آینده، ناشی از جهل یا غفلت نسبت به عوامل پدیدآورنده آن‌ها است (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۶۴-۶۶).

بر این اساس، از نظر ابن سینا، اختیار به معنای وجود امکان‌های بدیل انکار می‌شود. از این رو، ابن سینا در زمره منکرین جمع میان اختیار - به معنای مذکور - و موجبیت است و در عوض، معنای

دیگری برای اختیار پیش می‌نهد و آنرا از سویی قابل جمع با موجبیت و از سوی دیگر، تأمین‌کننده مسئولیت اخلاقی می‌داند. به همین معنا می‌توان او را در زمره سازگارگرایان به حساب آورد.

فیلسوفان مسلمان، در یک تقسیم، فاعل را به طبعی و قسری تقسیم می‌کنند. فاعل طبعی، فاعلی است که فعلی از آن سرمی‌زند که موافق با قوا یا گرایش‌های علی آن است. فاعل قسری، فاعلی است که فعل آن، بر خلاف گرایش‌های علی ذاتی آن روی می‌دهد؛ مثال مشهور آن، حرکت عناصر در جهتی غیر از میل طبیعی آنها است. هرچند، مناسب‌تر این است که فعل را به نیروی قاسر نسبت دهیم، و جسم مقسور را تنها «منفعل» بدانیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۱۸).

فاعل طبعی نیز به نوبه خود، به ارادی و غیر ارادی تقسیم می‌شود. همه افعال طبعی (اعم از ارادی و طبیعی)، از قوا یا اصلی درونی ناشی می‌شوند؛ در حالی که افعال جبری، از فاعلی بیرونی آغاز می‌شوند.<sup>۵</sup> آن اصل درونی که منشأ افعال ارادی است، نفس (اعم از حیوانی و ناطقه) می‌باشد (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۹-۳۰).

ابن سینا معتقد است، اگر فاعل دارای سه شرط زیر باشد، ارادی (دارای اختیار) در نظر گرفته می‌شود: (۱) فعل آن، مستند به علم نسبت به خود و فاعلیت خود نسبت به آن فعل باشد (فاعل علمی)؛ (۲) عمل فاعل، نهایتاً به قوای درونی او بازگردد و هیچ عامل بیرونی مانع از انجام آن کار بوسیله فاعل نشود؛ و (۳) فاعل به انجام آن فعل راضی باشد (فعل، با خواست فاعل انجام شود) (همو، ۱۳۹۱: ۱۲).

این تفسیر از فعل اختیاری، با ضروری شدن فعل از ناحیه علل پیشین آن سازگار است و از آنجایی که اراده یا خواست فاعل، جزئی از علت تامه ضرورت بخش به فعل است، تأمین‌کننده مسئولیت اخلاقی نیز می‌باشد (مسئولیت اخلاقی در جایی است که فاعل کار را با خواست و رضایت خود انجام می‌دهد). از نظر ابن سینا، ضرورت، هنگامی با اختیار قابل جمع نیست که از بیرون بر فاعل تحمیل شود و ضرورتی که به فاعل و قوای او بازگردانده می‌شود، نه تنها منافاتی با اختیار ندارد بلکه تسلط فاعل بر فعل خود را نمایان می‌کند و از همین جهت، ضامن مسئولیت اخلاقی نیز می‌باشد.

## ۱-۴- تسلسل اراده‌ها

در اینجا پرسش دیگری پیش می‌آید که اصطلاحاً به آن تسلسل اراده‌ها می‌گویند: اگر انجام فعل، با اراده یا خواستی که به آن تعلق می‌گیرد اختیاری می‌شود، خود همین اراده یا خواست، ارادی است یا خیر؟ اگر نباشد، عملی که اختیاری فرض شده بود، با یک واسطه از حیثه خواست و اراده فاعل خارج می‌شود و اگر ارادی باشد، نقل کلام به این اراده دوم می‌کنیم و سر از تسلسل درخواستیم آورد (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۱).

برای پاسخ به این مسئله، لازم است به هستی‌شناسی اراده توجه کنیم. اراده، از مفاهیم ماهوی نیست و در زمره مفاهیم فلسفی (معقولات ثانی فلسفی) قرار دارد (اسماعیلی، ۱۳۹۵). یعنی از حد وجودی یک موجود حکایت نمی‌کند؛ بلکه از نحوه وجودی یک موجود، در شرایطی خاص، انتزاع می‌شود. اراده دارای مابازای خارجی نیست؛ بلکه آنچه در خارج وجود دارد، منشأ انتزاع اراده (فاعل مختار و رابطه او با فعل اختیاری خود) است. به همین جهت، نیازی به علت یا تبیینی، جدای از علت یا تبیین موجودی که منشأ انتزاع اراده است، ندارد؛ همانطور که مثلاً علت آتش برای حرارت، شیئی مستقلی نیست و به علتی جداگانه نیاز ندارد و از وابستگی حرارت ناشی از آتش به آتش انتزاع می‌شود. به عبارت دیگر، حرارت، شیئی است که علتی دارد (آتش) اما علت آتش برای حرارت، شیئی نیست تا برای آن به دنبال علتی باشیم. منشأ انتزاع علت در رابطه آتش و حرارت، وابستگی وجود حرارت به آتش است و به خصوصیات ذاتی آتش بازگشت می‌کند. همانطور که اراده، شیئی نیست تا از علت آن پیرسیم و از رابطه فاعل مختار و فعل اختیاری او انتزاع می‌شود و به خصوصیات ذاتی فاعل بازمی‌گردد.

به طور کلی، اراده از نسبتی که فاعل مختار با فعل اختیاری خود دارد و آنرا از روی خواست خود ایجاد می‌کند، انتزاع می‌گردد. منشأ انتزاع اراده ذاتی، ذات فاعل علمی است هنگامیکه از فشارهای داخلی و خارجی رها باشد. منشأ انتزاع اراده فعلی، فعلی است که پس از طی مراحل (شوق اکید) از فاعل صادر می‌شود و معایر با شوق است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۷۰-۱۷۲).

بنابر این، فعل اختیاری، ناشی از خواست فاعل است و خواست، نهایتاً به ویژگی خود فاعل بازمی‌گردد. در انسان، اراده به معنای تصمیم، فعل اختیاری مستقیم نفس است و دیگر افعال

اختیاری، بواسطه اراده از نفس صادر می‌شوند. تحقق اراده معطوف به انجام فعل، دیگر نیازی به انگیزه، قصد یا اراده زائد بر ذات نخواهد داشت تا بحث از ارادی بودن یا نبودن آن پیش آید. زائد نبودن اراده بر ذات،<sup>۶</sup> یعنی اینکه فاعل برای اراده کردن، به چیزی غیر از خودش نیازی ندارد و ذاتش عین اراده است.<sup>۷</sup>

بنابر این، پاسخی که ابن سینا در برخی از آثارش به مسئله تسلسل اراده‌ها داده که حاصل آن این است که علت اراده، اموری خارج از انسان اند که همان قوای ارضی و سماوی است و قوای ارضی نیز به قوای سماوی منتهی می‌شوند(همو، ۱۴۲۹: ۴۸۵)، را باید در همین راستا تفسیر نمود که اراده، مستند به ذات انسان است و ذات او (از آن جهت که ممکن الوجود است)، مستند به مبادی عالی عالم می‌باشد.<sup>۸</sup>

## ۲-۴- جمع بندی

به منظور ارائه خلاصه‌ای از گام نخست مقاله، مسئله مورد بحث اراده آزاد را می‌توان به این صورت نیز بیان نمود که اگر دقیقاً به مقطع زمانی انجام عمل اختیاری از انسان بازگردیم<sup>۹</sup> و همه چیز - اعم از شرایط بیرونی و درونی فاعل - یکسان باشد، آیا می‌توان عمل متفاوتی را انتظار داشت؟ به تعبیر دیگر، آیا گذشته یکسان، آینده‌های متفاوتی را به دنبال دارد یا به آینده یکسانی منجر می‌شود؟ در بادی امر، هر دو پاسخ مثبت و منفی به این پرسش خالی از ایراد به نظر نمی‌رسند: اگر پاسخ منفی باشد، می‌توان همینطور آن مقطع فرضی را در زمان به عقب کشید و مثلاً آنرا تا پیش از تولد آن انسان مورد نظر ادامه داد و نتیجه این می‌شود که شرایط جهان، حتی پیش از تولد آن فاعل مورد نظر، نهایتاً و با گذر از مراحل بسیار متعدد حلقه‌های علت و معلول، اجازه بروز عملی غیر از عمل فعلی را به آن فاعل نخواهد داد؛ و این با تلقی از اختیار - به معنای امکان کنش به گونه‌ای دیگر - ناسازگار است. اگر پاسخ مثبت باشد، اولاً به وجود معلولی بدون علت اذعان شده و تغییر خروجی (در اینجا رفتار)، به عنوان یک معلول، مستند به هیچ چیز پیش از خود نیست (چراکه فرض بر این است که همه شرایط قبلی کاملاً یکسان است)<sup>۱۰</sup> و ثانیاً استناد عمل به عامل خدشه‌دار می‌شود و مستند به تصادف و شانس خواهد شد (چراکه عمل عامل با شرایط یکسان درونی و



بیرونی، می‌تواند متفاوت باشد)<sup>۱۱</sup>؛ به بیان دیگر، تخلف فعل از مجموع شرایط درونی فاعل و از جمله اراده او لازم می‌آید که معادل با انکار تسلط فاعل بر انجام فعل اختیاری است. این دوراهی، به این نکته بازمی‌گردد که اختیار یا مسئولیت اخلاقی، هم به آزادی کنشگر نیازمند است و هم به تسلط علی واقعی او در انجام افعال. راه حل‌های آزادی‌گرایانه، موجبیت را انکار می‌کنند و خود را در این مباحث در مقابل چالش بزرگ برهان شانس یا کنترل قرار می‌دهند و علاوه بر آن، باید پاسخگوی سایر نتایج انکار ضرورت علی نیز باشند. راه حل سازگارگرایانه این سینا، اختیار به معنای وجود امکان‌های بدیل را نمی‌پذیرد و فعل اختیاری را به معنای فعلی که از روی خواست فاعل آن انجام شده در نظر می‌گیرد و همین نکته را برای تأمین مسئولیت اخلاقی کافی می‌داند.

بنابر این، طور خلاصه، این سینا، علم فاعل به خود و فاعلیت نسبت به فعل، رضایت فاعل به انجام فعل، نبود مانعی خارجی برای اِعمال این خواست و ضروری شدن فعل با اراده فاعل را تأمین‌کننده مسئولیت اخلاقی و نبودن اراده زائد بر ذات را حل‌کننده مشکل تسلسل اراده‌ها می‌داند.

همانطور که با این توضیحات روشن می‌شود، مسئولیت اخلاقی فاعل به فعالیت و تسلط فاعل بر فعل خود گره می‌خورد. از سوی دیگر آنچه که در تبیین فرایند فعل اختیاری انسان از جانب فیلسوفان مسلمان ارائه می‌شود، سلسله‌ای است که حلقه‌های آن بصورت علی برهم مترتب هستند و از تصور فعل شروع می‌شود و به کنش ختم می‌شود و در بادی امر، اثری از فعالیت فاعل در حلقه‌های مختلف این سلسله نیست. بدین منظور، طرح نظریه کنش سینوی و تکیه بر مواضع فعالیت فاعل انسانی در آن، برای تکمیل مسئله این مقاله ضروری است.

## ۵- نظریه کنش سینوی

پیش از بحث از نظریه کنش<sup>۱۲</sup> سینوی، لازم است توضیحی درباره قوای نفس بدهیم. از آنجاییکه در فلسفه اسلامی، فعل ارادی، فصل ممیز حیوانات است، این بحث را با طرح قوای نفس حیوانی (که در فلسفه ابن سینا مادی است) آغاز می‌کنیم و پس از آن، قوای اختصاصی نفس ناطقه انسانی (که در فلسفه همه فیلسوفان مسلمان مجرد است) را بیان خواهیم کرد.

قوای حیوانی، به دو دسته تقسیم می‌شوند: قوای مُدرکه و قوای محرکه. قوای مدرکه خود به قوای مدرک از خارج و قوای مدرک از داخل و قوای محرکه به قوای نزوعیه (برانگیزاننده) و قوای فاعله تقسیم می‌شوند. قوای اختصاصی انسانی هم عبارتند از عقل نظری و عقل عملی (عبودیت، ۱۳۹۲: ۱۹۲-۱۹۳).

همانطور که در این تقسیم‌بندی روشن است، قوای اختصاصی انسانی، به قوای مدرکه (شناختی) منحصر است و نفس انسانی به لحاظ قوای محرکه، تفاوتی با سایر نفوس حیوانی ندارد. با این توضیحات، به سراغ نظریه کنش سینوی می‌رویم و پیش از آن، این توجه را می‌دهیم که اولاً در اینجا شمایی از نظریه کنش سینوی طرح شده و از ورود به جزئیات آن اجتناب شده و ثانیاً هدف ما تا حدی بازسازی این نظریه بوده و لزوماً برای همه اجزا و نکات مربوطه آنها نمی‌توان شواهد متنی مستقل و مفصل در آثار ابن سینا بدست داد؛ اما باور ما این است که همه کلیات بیان شده در این قسمت، مورد نظر شیخ‌الرئیس می‌باشد.

### ۱-۵- فرایند صدور فعل اختیاری

تصویری که ابن سینا از مبادی فعل اختیاری انسان ارائه می‌کند چنین است که انسان ابتدا چیزی را تصور می‌کند و مفید بودن آنرا در نظر می‌آورد، سپس به سوی آن میل و شوق پیدا می‌کند و در نتیجه، قوای فاعله‌ای که در عضلات قرار دارند عضلات را به حرکت در می‌آورند و فعل انجام می‌شود (ذاکری، ۱۳۹۰؛ ابن سینا، ۱۳۹۱: ۱۳).

بر این اساس، می‌توان گفت که مبادی فعل اختیاری انسان عبارتند از قوه مدرکه‌ای که چیزی را تصور و فایده آن را تصدیق می‌کند و قوه محرکه‌ای که شوق به آن چیز را پدید می‌آورد و تصمیم می‌گیرد و سبب ایجاد حرکت بدنی می‌شود. روشن است که این تصویر، مربوط به افعال خارجی انسان است و افعال درونی، مرحله آخر را ندارند. با توجه به تأثیر دو قوه مدرکه و محرکه در افعال اختیاری، نکات جزئی‌تر مربوط به این فرایند را ناظر به مباحث همین دو قوه دنبال می‌کنیم.

### ۱-۱-۵- مباحث مربوط به قوه مدرکه

کارکرد قوای ادراکی در انجام عمل، ادراک لذت یا ألم و ملائمت یا منافرت چیزی با فاعل است. منظور از «چیز» در این تعابیر، یا فعل اختیاری است و یا نتیجه‌ای که از انجام فعل اختیاری حاصل می‌شود. این نتیجه، غایت و تصور آن پیش از انجام کار و رسیدن به غایت، علت غایی نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۰۶-۱۱۱). از آنجاییکه انسان موجودی ناقص و متغیر است، در همه افعال اختیاری خود، غایتی بیرون از ذات خود دارد؛ یعنی کار را به سودای رسیدن به کمال (آنچه که ندارد و بدست آوردن آن برایش مطلوب است) انجام می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۱۳ و ۱۸؛ ۱۴۲۹: ۳۰۳-۳۰۵).

بعد از این، برای رعایت اختصار در عبارات، از «فعل اختیاری» برای اشاره به هر دو مورد فعل اختیاری یا غایت حاصل از انجام فعل اختیاری استفاده می‌کنیم.

مبدأ ادراکی افعال (تصور فعل یا غایت)، یک فعالیت است. درست است که «تصور»، و اساساً هرگونه ادراکی از سنخ انفعال می‌باشد؛ اما هنگامیکه فاعل انجام کاری را تصور می‌کند، خودش صورتی از آن کار را در نظر می‌گیرد و نقشی فعال خواهد داشت. به عبارت دیگر، تصورات در شمار انفعالات نفسانی هستند اما تصور کردن چیزی، فعلی است که فاعل انجام می‌دهد. اینکه انسان چه فهرستی از افعال اختیاری را در هر لحظه تصور کند، می‌تواند ناشی از عادات یا ملکات که به نوبه خود شکل گرفته از رفتارهای سابق او هستند باشد یا با افزایش تمرکز و توسعه بینش، فهرست آگاهانه و متفاوتی از خروجی‌ها در نظر بگیرد. با توجه به سرشت ترکیبی انسان و داشتن ابعاد مختلف جسمانی و مجرد، گزینه‌های پیش روی انسان در هر مقطع، تنوع پیدا می‌کند و انسان همواره بر سر چندراهه‌هایی قرار خواهد گرفت.

در انجام فعل ارادی، همواره سنجش (که منجر به تصدیق به فایده می‌شود) وجود دارد. یک طرف این سنجش، افعال اختیاری و طرف دیگر، کمالی است که انسان برای خود در نظر گرفته است. روشن است که خود این سنجیدن هم یک فعل ارادی است و انسان در این مورد هم فعال است.

وضعیت هستی‌شناختی این فعالیت‌های نفس (تصور فعال و سنجش)، مانند خودِ اراده و مبتنی است بر ویژگی ذاتی نفس و نیازی به علت دیگری ندارد؛ به عبارت دیگر، فاعلیت نفس برای این افعال هم با اراده غیرزائد بر ذات انجام می‌گیرد.

کمالی که انسان برای خود در نظر می‌گیرد، می‌تواند ناظر به همه ابعاد وجودی او باشد و با استفاده از همه منابع معرفتی در دسترس انسان ترسیم شود یا تنها با توجه به نیازهای بُعد جسمانی او انجام شود و این مسئله، نهایتاً، به جهان بینی انسان ارتباط پیدا می‌کند.

بنابر این، خطای در سنجش، می‌تواند در دو ناحیه بروز کند: کمال انسانی به درستی شناسایی نشده باشد یا نسبت کمال با فعل اختیاری نادرست فهم شود؛ یعنی آنچه که واقعاً ما را از کمال دور می‌کند، نزدیک کننده به حساب بیاید. اگر کمال به صورت درست و همه‌جانبه ترسیم شود، و نسبت فعل اختیاری هم با آن به درستی تعیین گردد، سنجش را عقلانی و در غیر اینصورت، آنرا ناشی از وهم یا خیال می‌دانند.

همچنین، تشخیص درست، ممکن است از راه ادراک تفصیلی و برهانی نباشد و احیاناً تقلیدی و ناشی از پذیرش مشهورات باشد (ابن سینا در اینجا از تعبیر «آرای محموده» استفاده می‌کند). بر اساس دو نکته اخیر، ارزش اخلاقی همه افعال ارادی، به یک اندازه نیست و با ملاحظه ادراکات پشتوانه آن عمل و نحوه کسب آنها، مراتب مختلفی خواهند داشت.

انسان هم در تصور فهرست افعال اختیاری پیش روی خود و هم در ترسیم کمال نهایی و هم سنجشی که میان فعل اختیاری و کمال انجام می‌دهد به دانسته‌های خود متکی است. با این توضیح، ابتدای عقل عملی (قوه ادراکی تشخیص دهنده خیر) بر عقل نظری (قوه ادراکی تشخیص دهنده حقیقت) روشن می‌شود که می‌توان از آن به ابتدای حکمت عملی بر حکمت نظری نیز یاد کرد (لگنهاوزن، ۱۳۹۱: ۸۷-۸۹؛ کرد فیروزجایی، ۱۳۹۳: ۳۴-۳۵). در اینجا، عقل عملی را قوه تشخیص خروجی صحیح در نظر گرفتیم و شوق و تحریک - که گاهی در تعریف آن وارد شده است - را به عنوان لازمه این قوه و خارج از آن به حساب آوردیم. این اصطلاح‌شناسی، با تقسیم عقل به عملی و نظری و وجود وجه مشترک در این تقسیم که همان فهم و تشخیص باشد، هماهنگ تر است.

نکته دیگر اینکه سنجش همواره بصورت آگاهانه انجام نمی‌شود و می‌تواند مانند مرحله تصور فهرست افعال اختیاری، مبتنی بر عادات و ملکات پیشین باشد. در روانشناسی و بخصوص روانکاوی جدید، به این سنجش‌های نیمه آگاهانه، عنوان «حافظه پنهان» (Implicit Memory)<sup>۳</sup> داده شده است.

هر یک از قوای نفس حیوانی و انسانی دارای لذت و خیر خاص به خود هستند. همچنین گاهی برای قوای مدرکه میسور است امر ملائم را بدست آورد و گاهی مانعی پیش آمده و او را به خطا می‌اندازد؛ مانند بیزاری برخی از بیمارها از طعم‌های لذیذ. مادامی که چنین مانعی وجود داشته باشد، قوه مدرکه از درک لذت امر ملائم محروم خواهد بود و چه بسا که از امر منافر احساس لذت نماید (ابن سینا، ۱۴۲۹: ۴۶۲-۴۶۶).

با توجه به تفاضل نفس انسانی و حیوانی و مراتب هریک از آنها، کمال نهایی انسان از نظر ابن سینا، کمال عقل نظری است و در سایه آن، کمالات همه قوای انسانی تأمین می‌گردد. کمال عقل نظری، به علم به نظام عالم و بلکه مشاهده و عینیت با آن است. این کمالی است که در کنار آن، نشاید که کمالات دیگر را کمال بنامیم؛ چراکه هم از نظر شدت و هم دوام قابل مقایسه با آنها نیست (همان: ۴۶۶-۴۶۸). لذا شایسته است که انسان متوجه به آن هدف باشد: «الحکماء الإلهیون رغبتهم فی إصابه هذه السعادة أعظم من رغبتهم فی إصابه السعادة البدنیة؛ بل كأنهم لا یلتفتون إلی تلك و إن أعطوها، و لا یستعظمونها فی جنبه هذه السعادة التي هی مقاربه الحق الأول» (همان: ۴۶۲).

## ۲-۱-۵- مباحث مربوط به قوه محرکه

پس از سنجشی که در قوای مدرکه انجام می‌گیرد، امیال یا شوق‌های متنوع و متعارضی برای انسان پدید می‌آید که در شدت و ضعف نیز تفاوت دارند. این تنوع، نهایتاً به سرشت ترکیبی انسان مربوط می‌شود؛ چراکه یا ناشی از تنوع فهرست افعال اختیاری تصور شده است و یا به تناسب یک فعل اختیاری با کمال ساحتی از وجود انسان و تراحم آن با کمال ساحت دیگر مربوط می‌شود. دیدگاه مشهور فلاسفه این است که حقیقت اراده عبارت از شوق اکید است (اسماعیلی، ۱۳۹۵). از جمع بندی آرای ابن سینا اینطور بدست می‌آید که از نظر او، اراده، همان شوق نیست بلکه عزمی

است که پس از تردید در فعل و ترک، جزم می‌شود (اجماع) و در نتیجه، یکی از دو طرف (فعل یا ترک)، ترجیح پیدا می‌کند. این سینا، به تصریح از غیریت شوق و اراده سخن گفته است (این سینا، ۱۳۹۱: ۱۷). اگر قید «اکید» را به معنای شوق تعدیل شده در نظر بگیریم، ناهماهنگی عبارات متون هم برطرف می‌شود و مشخص می‌گردد که اراده همان شوق نیست و در عین حال، پس از تعدیل شوق‌های همسو و غیرهمسو و اجماع انجام می‌شود. این تعریف، با آنچه در بخش دوم مقاله درباره معنای اراده آوردیم (تصمیم)، هماهنگ است.

بنابر این، اراده، موجود مستقلی در کنار فرایند قوه مدرکه، میل و تحریک قوه عامله نیست. «أنا اذا تصورنا شيئاً و عرفنا أنه نافع او صواب، حرّك هذا الاعتقاد و الصواب القوه الشهوانيه - ما لم يكن هناك ترجیح و لم يكن هناك مانع - فلا يكون بين التصور و الاعتقاد المذكورين و بين حركة القوة الشوقيه، إرادة إلا نفس هذا الاعتقاد. فكذاك إرادة واجب الوجود...» (همان: ۱۶).

گاهی انسان مبتلای به «ضعف اراده» می‌شود؛ یعنی در جایی که مبتنی بر سنجشی که انجام داده، درست می‌داند که فعل اختیاری بخصوصی را حاصل کند اما قوت اراده لازم برای غلبه بر شوق‌های غیرهمسو با آن خروجی را ندارد و نهایتاً تسلیم آنها شده و فعل اختیاری مطلوب در قوه مدرکه را رها می‌کند و بر انجام آن تصمیم نمی‌گیرد. اگر عقل در مقام عمل، هدایت دیگر قوای انسان را بر عهده گیرد، انسان قطعاً عمل درست را اراده و انتخاب خواهد کرد و آن را انجام خواهد داد.

قوه فاعله انسان هم ممکن است سالم باشد یا بیماری و وضعی داشته باشد که نتواند آنچه او بر آن اجماع نموده را در بدن به فعلیت درآورد. همانطور که اشاره شد، این مرحله مختص به افعال خارجی (بدنی) است. بنابر این، نظریه کنش سینوی، ناظر به افعال ارادی خارجی، را می‌توان اینطور نمایش داد:



همانطور که گذشت، در این فرایند، تصور فعل اختیاری، سنجش و اجماع، فعالیت‌های نفس هستند و لزوماً تابع مراحل پیش از خود نمی‌باشند و سایر حلقه‌ها مترتب بر حلقه پیشین و انفعالی

خواهند بود. مثلاً اگر انسانی، پس از سنجش، تصدیق به فایده یک فعل اختیاری نمود، محال است در او میل یا شوقی شکل نگیرد؛ اما ضرورتی ندارد که همه انسان‌ها پس از تصور فهرست یکسانی از افعال اختیاری، سنجش یکسانی انجام دهند و به تبع آن، تصدیق یکسانی داشته باشند. جایگاه هر انسان به لحاظ اخلاقی، تابع کیفیت همین مراحل فعال خواهد بود. باید یادآوری کنیم که اولاً، فعالیت نفس در این موارد نیاز به قصد و اراده زائد ندارد و ثانیاً، بنابر موجبیت، اگر هر فردی به مرحله پیش از هریک از این فعالیت‌ها بازگردد، و همه شرایط بیرونی و درونی او مانند سابق باشد، همان کار گذشته را تکرار می‌کند.

## ۲-۵- نواقص اراده انسانی

فعل ارادی یا اختیاری انسان، از جهاتی می‌تواند دارای محدودیت و نقص باشد:

- ۱- انسان، موجودی وابسته (معلول) است و استقلال ذاتی ندارد؛ بنابر این، هستی و همه آثار وجودی او، نهایتاً مستند و متکی به موجود مستقل خواهد بود.
- ۲- انسان، ناقص است و غایتی بیرون از وجود خود را طلب می‌کند تا با وصول به آن، کامل‌تر شود.
- ۳- انسان، ممکن است در تشخیص کمال خود اشتباه کند و هدفی که دستیابی به آن واقعاً او را کامل‌تر نمی‌کند را کمال به حساب بیاورد.
- ۴- انسان ممکن است فهرست کاملی از افعال اختیاری را در نظر نیاورد و بخصوص از افعالی که با کمال نهایی او نسبت بیشتری دارند، غافل باشد.
- ۵- انسان، در سنجش فعل اختیاری با کمال به اشتباه بیافتد و آنچه او را واقعاً از هدفش دور می‌کند را نزدیک کننده به حساب آورد.
- ۶- انسان، دارای ضعف اراده باشد و نتواند در تعارض امیال، میل متناسب با سنجش قوه مدرکه را انتخاب کند.
- ۷- انسان، دارای ضعف قوه فاعله باشد و نتواند حرکت متناسب با فعل اختیاری که بر سر آن اجماع کرده را در بدن محقق نماید.

از همین رو است که مختار حقیقی، تنها خداوند است؛ چراکه هیچیک از نواقصی که برشمردیم در او راه ندارد (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۱۲۱-۱۲۲) و در میان انسان‌ها نیز کامل‌ترین صورت فعل اختیاری از انبیا و حکمای الهی سرمی‌زند؛ چراکه کمال خود را به درستی تشخیص می‌دهند، در هر زمانی فهرست کاملی از افعال اختیاری را تصور می‌کنند، سنجشی مبتنی بر عقل دارند و از اراده‌ای قوی بهره‌مند هستند (همان، ۱۴۲۹: ۶۴۲).

## ۶- نتیجه

یافته‌های این مقاله را با تکیه بر فلسفه سینوی می‌توان اینگونه فهرست نمود:

- ۱- موجبیت و ضرورت علی بر اصل علیت مبتنی شده است
- ۲- تصویری از فعل اختیاری ارائه شد که در عین سازگاری با موجبیت، تأمین‌کننده مسئولیت اخلاقی فاعل آن نیز باشد
- ۳- با توجه به هستی‌شناسی اراده، مشخص شد که اراده یک معقول ثانی فلسفی است که از ویژگی ذاتی فاعل مختار و نسبتی که با فعل اختیاری خود دارد انتزاع می‌شود و نیازی به اراده دیگری ندارد تا در دام تسلسل اراده‌ها گرفتار شود؛ همچنین وجه صحیح تفسیر عبارات ابن سینا در این باب نیز بیان گردید
- ۴- ارائه تصویری منسجم از نظریه کنش که متضمن فعالیت فاعل و به همین جهت، تأمین‌کننده مسئولیت اخلاقی است؛ در این تصویر، دو مرحله تصور و سنجش، نقش فعال نفس در کنش اختیاری را به عهده می‌گیرند
- ۵- معرفی نظریه کنش سینوی با عنوان علیت عامل سازگارایانه که جایگاه این نظریه را در پهنه ادبیات معاصر نمایان می‌کند

## پی‌نوشت‌ها

- <sup>۱</sup> گاهی هم از تعابیری با این مضمون استفاده می‌شود: قدرتی که خالق نهایی (یا علت اولی) اهداف و غایات خود باشیم (Kane, 1996: 4).
- <sup>۲</sup> معنای اخصی برای اراده ذکر شده که اختصاص به موجود عاقل دارد و آن عبارت است از تصمیمی که ناشی از ترجیح عقلانی باشد، و به این معنا درباره حیوانات به کار نمی‌رود. طبق این معنا، فعل ارادی



مرادف با فعل تدبیری و در برابر فعل غریزی و التذادی خالص قرار می‌گیرد. به این نکته در بخش ۵ مقاله بازمی‌گردیم.

۳. برای دیدن توضیحی درباره این اصل، از باب نمونه به (عبودیت، ۱۳۹۸) مراجعه شود.

۴. در هستی‌شناسی هیوم، جایی برای ویژگی‌های گرایش [درونی] (disposition) وجود ندارد؛ یعنی ویژگی‌هایی که شیئی بر حسب آنها باید در شرایط مناسب به شیوه خاصی رفتار کند. از نظر هیوم، عمل و رفتار اشیا، متعین یا محتمل می‌گردد اما نه از طریق ویژگی‌های درونی (intrinsic) بلکه از طریق قوانین حاکم بر اشیای دارای این ویژگی‌ها (آرمسترانگ، ۱۳۹۲: ۵). انکار قوای علی اشیا، سرآغاز به حاشیه رفتن بحث از علیت و جایگزین شدن بحث از قوانین طبیعت بجای آن است؛ امروزه، با ظهور جریان نوارسطویی، زمینه طرح مجدد مباحث علیت و قوای علی اشیا در بحث از قوانین طبیعت فراهم شده است.

۵. به همین جهت است که، چنانچه اشاره شد، دقیق‌تر این است که این افعال را فعل آن فاعل بیرونی بدانیم و فاعل مجبور را منفعَل در نظر بگیریم.

۶. زائد نبودن اراده بر ذات، دارای معنای دیگری نیز می‌باشد که عبارتست از نداشتن غایت خارج از ذات و در مورد فاعل‌هایی بکار می‌رود که فعل را به قصد بدست آوردن کمالی که فاقد آن هستند انجام نمی‌دهند؛ در فلسفه سینوی از تعبیر «فاعل بالعنايه» برای اشاره به آنها استفاده می‌شود.

۷. در اینجا، راه حل سینوی به رویکرد علیت عامل (Agent Causation) نزدیک می‌شود. در این دیدگاه، ایده اصلی اجمالاً این است که هنگامیکه مثلاً دست خود را حرکت می‌دهیم، رویدادی در مغز ما پیامی به ماهیچه‌های ما می‌فرستد که به گونه‌ای متناسب حرکت کنند؛ و این رویداد مغزی، معلول هیچ رویداد دیگری نیست؛ اما در عین حال، معلول است؛ چراکه معلول چیزی است که رویداد نیست - یعنی خود ما. عامل، زنجیره علی را آغاز می‌کند. به این معنا که علت است بدون اینکه برای این کارش معلول چیز دیگری باشد. از این رو گاهی این تعبیر را در اینجا به کار می‌برند: «محرک نخستین غیرمحرک» (McKenna & Pereboom, 2016: 243-4). با این توضیح، به نظر می‌رسد نظریه علیت عامل، بیش از آنکه پاسخی به مسئله سازگاری اراده آزاد و موجبیت باشد (آنطور که قاطبه قائلان ناسازگارگرای آن گمان می‌کنند)، پاسخ به مسئله تسلسل اراده‌ها است. بر این اساس، اگر ناظر به ادبیات معاصر بحث اراده آزاد بخواهیم به دیدگاه ابن سینا عنوانی بدهیم، باید آنرا «علیت عامل سازگارگرایانه» بدانیم.

۸. هدف این مقاله، بازسازی دیدگاه ابن سینا است و باید توجه داشت که تفکیک معقولات ثانی فلسفی در زمان ایشان وجود نداشته و برای او تنها دو دسته مفاهیم کلی (معقول) مطرح بوده است: مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) و مفاهیم منطقی (معقولات ثانی) (یزدان پناه، ۱۳۹۶: ۱۵۵)؛ بنابراین، نباید انتظار داشت

که بتوان شواهد متنی دال بر معقول ثانی بودن اراده را در آثار ابن سینا پیدا نمود. اما اگر با توجه به این دسته از مفاهیم و هستی‌شناسی ناظر بر آنها به آموزه‌های سینوی دقت کنیم، می‌توان تبیین فوق را به عنوان موضع مختار ابن سینا در نظر گرفت. به نظر می‌رسد مشکل تسلسل اراده‌ها با فرض ماهوی انگاشتن اراده (تمایز اراده از فاعل مختار به نحو دو موجود منحاو و نه نسبت انتزاع شده از فاعل مختار با فعل اختیاری) طرح می‌شود و بدون توجه به معقول ثانی بودن اراده، پاسخ درستی پیدا نمی‌کند. همچنین در نظریه کنش سینوی، همانطور که در قسمت‌های پایانی مقاله آمده، جایگاهی برای اراده (مستقل از اجماع) ذکر نشده که این هم دلالت بر این دارد که از نظر شیخ، اراده ماهیتی مستقل -مانند سایر مراحل پیدایش فعل اختیاری- ندارد و به جای آنکه کیف نفسانی باشد، فعل نفس است.

نقطه‌ای را که در گذشته انتخاب می‌کنیم، می‌تواند، با توجه به تحلیل هستی‌شناختی که از فرایند عمل اختیاری ارائه می‌شود، تغییر کند و این تغییر تفاوتی در اصل مسئله پیش روی ما ایجاد نخواهد کرد. مثلاً می‌توان به جای پیش از انجام عمل (act)، به پیش از اراده (will) منجر به عمل یا قصد (volition) منجر به اراده منجر به عمل بازگشت. به هرحال مسئله ما این است که با وجود یکسان بودن همه شرایط در آن مقطع، آیا می‌توان عمل یا اراده یا قصد متفاوتی را انتظار داشت یا خیر؟

این تحلیل، مجدداً نشان می‌دهد که فاصله چندانی میان اصل علیت و ضرورت علی نیست. همچنین روشن است که اصل علیت، به عنوان یک قاعده عقلی، نمی‌تواند استثنا بپذیرد؛ اگر بنا باشد حتی در یک مورد، موجودی با وصف معلولیت موجود شود و در عین حال علت نداشته باشد، اصل علیت اعتبار خود را کاملاً از دست می‌دهد و همه لوازم غیرقابل پذیرش انکار علیت، به دنبال آن خواهد آمد.

(Action Theory or Theory of Action) مفاد این استدلال، به استدلال ذهن (Mind Argument) یا شانس (Chance Argument) معروف است. برای نمونه، ر.ک.: (کدخدایور و دیرباز، ۱۳۹۹: Coffman, 2010).

حوزه‌ای از مباحث فلسفی که به بررسی فرایندهایی می‌پردازد که به رفتار ارادی انسان مربوط است.

برای نمونه، ر.ک.: (قربانی، ۱۳۹۷: ۲۱-۲۳).

## منابع

- ابن سینا، ج. (۱۳۸۷) *الاشارات و التنبیهات، التحقیق: مجتبی الزارعی*. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، ج. (۱۳۸۸) «رساله مبدأ و معاد». در س. طاهری: *مجموعه رسائل (۳۷-۲۲۱)*. قم: آیت اشراق.
- ابن سینا، ج. (۱۳۹۱) *التعلیقات*. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، ج. (۱۴۰۵) *الطبیعیات من کتاب الشفاء (السمع الطبيعي)*. قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.

- ابن سینا، ج. (۱۴۲۹) *الالهیات من کتاب الشفاء*، المحقق: حسن حسن زاده الآملی. قم: بوستان کتاب.
- آرمسترانگ، دیوید (۱۳۹۲) *چیستی قانون طبیعت*. ترجمه امیر دیوانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- اسماعیلی، محمدعلی (۱۳۹۵) «بازخوانی حقیقت اراده انسان در اندیشه متکلمان و فلاسفه». کلام اسلامی، (۱۰۰): ۷۵-۹۱.
- توازیانی، زهره. (۱۳۸۶) «مقایسه دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا در نسبت عقل، اراده و اختیار به خدا». *اندیشه دینی*، (۳۴): ۲۴-۴۷.
- حسینی زارگر، سید هاشم (۱۳۹۸) «اراده انسان از دیدگاه فلاسفه اسلامی (ابن سینا، ملاصدرا، علامه طباطبائی، امام خمینی)». *نسیم خرد*، (۵): ۱۰۳-۱۱۹.
- دانش، جواد؛ علیپور، ابراهیم (۱۳۹۷) «بررسی استدلال مستقیم بر نفی مسئولیت اخلاقی». *تقد و نظر*، (۸۹): ۵۷-۷۴.
- ذاکری، مهدی (۱۳۹۰) «نظریه عمل ابن سینا». *تقد و نظر*، (۶۴): ۲۷-۴۴.
- ذوقفاری، شهاب الدین (۱۳۹۳) «تبیین اراده ذاتی و فاعلیت وجودی خداوند از رهگذر نظریه عنایت نزد ابن سینا». *عقل و دین*، (۱۰): ۶۷-۸۸.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۳۲) *نهایه الحکمه (الجزء الثانی)*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۹۸۰) *تلخیص المحصل*. بیروت: دارالأضواء.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲) *خطوط کلی حکمت متعالیه (ویراست جدید)*. تهران: سمت.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۸) «اصل علیت». *معرفت فلسفی*، (۶۵): ۱۱-۲۶.
- عروتی موفق، اکبر؛ اسدی، ابوالقاسم (۱۳۹۷) «بررسی تطبیقی اراده الهی از دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا». *آینه معرفت*، (۱)۱۸: ۱-۲۰.
- علیزاده، بهرام (۱۳۹۹) *اراده آزاد و ناتعین گرایی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فارابی، محمد (۱۴۰۵). *فصوص الحکم*. محقق: محمدحسن آل یاسین، قم: بیدار.
- قربانی، نیما (۱۳۹۷) *روان درمانگری پوششی کوتاه مدت*. تهران: سمت.
- کدخداپور، جمال؛ دیرباز، عسکر (۱۳۹۹) «رویکردهای اختیارگرایان در پاسخ به استدلال شانس». *پژوهش های فلسفی-کلامی*، (۸۶): ۵-۲۶.
- کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۳) *حکمت مشاء*. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۸) *گوهر مراد*. تهران: سایه.
- لگنهاوزن، محمد (۱۳۹۱) «فلسفه عملی ابن سینا». در: م. جوادی، *حکمت عملی شیخ الرئیس* (۷۷-۱۰۴). همدان: بنیاد علمی و فرهنگی ابن سینا.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲) *آموزش فلسفه* (جلد دوم). تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵) *تعلیق علی نهاییه الحکمه*. قم: در راه حق.
- معیرزاده، مریم؛ اکرمی، موسی (۱۳۹۳) «ذاتی گرایی علمی از کریپیکی تا ایس». *پژوهش‌های فلسفی*، ۸(۱۵): ۱-۲۳.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه* (المجلد السادس). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۶) *آموزش حکمت اشراقی*. تهران: سمت.
- Coffman, E. J. (2010) "How (not) to attack the luck argument". *Philosophical Explorations*, 157-166.
- Frankfurt, H. (1969) "Alternative Possibilities and Moral Responsibility". *The Journal of Philosophy*, 829-839.
- Hofer, C. (2016) "Causal Determinism". Retrieved from *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/determinism-causal/>
- Kane, R. (1996) *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- McKenna, M., & Pereboom, D. (2016) *Free will: A contemporary introduction*. New York: Routledge.
- Mele, A. (2006) *Free Will and Luck*. New York: Oxford University Press.
- Schrenk, M. (2016) *Metaphysics of science: A systematic and historical introduction*. New York: Routledge.
- van Inwagen, P. (1983) *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.