

نقش تقریرهای مختلف اختیار در به‌کارگیری نظریه‌های مجازات (با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا)

The Role of Various Readings of Free Will in the Use of Punishment Theories (Focused on Mulla Sadra's View)

Muhammad Husseinzadeh*

محمدحسین زاده*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۲۰

چکیده

Abstract

Free will is one of the philosophical topics that have important and significant function in the humanities. Various readings of free will have been provided; each of these readings has functions in the humanities that are completely different from other functions of the other reading. One of these functions is the use of legal theories about the punishment of offenders. In this paper, after introducing different theories of free will and two major legal theories about punishment (Retributivism and Utilitarianism), the ratio of different forms of the free will to the legal theories of punishment is measured and the result is obtained that the legal theory Retributivism is based solely on an incompatible reading of free will, and it is only this type of freedom can apply the theory of punishment; contrary to the legal theory of Utilitarianism, which is non-conditioned to free will, and all the different forms, and even the attitude of hard determinism, can use this theory of punishment. According to this result, Mulla Sadra's view was drawn on punishment, and it was clear that he - as a Compatibilist philosopher - did not deny the ability to praise and deserve punishment; but in a diminishing approach, he reduces the concentration of these concepts in an incompatible intellectual system and reduces them in the sense that it can be used in the system of Compatibilism; this has led him to be very similar in terms of practical functions, to the theories of Utilitarian punishment.

اختیار یکی از مباحث فلسفی است که در علوم انسانی کارکردهای مهم و قابل توجهی دارد. تقریرهای مختلفی از اختیار ارائه شده است که هر یک آثار و کارکردهای ویژه و جداگانه‌ای در علوم انسانی دارند؛ از جمله «به‌کارگیری نظریه‌های حقوقی درباره مجازات متخلفان». در این مقاله پس از معرفی اجمالی تقریرهای مختلف اختیار و دو نظریه عمده حقوقی درباره مجازات (مجازات‌گرایی و فایده‌گرایی)، نسبت تقریرهای مختلف اختیار با نظریه‌های حقوقی درباره مجازات سنجیده شده و این نتیجه به دست آمده است که نظریه حقوقی مجازات‌گرایی، صرفاً بر پایه تقریر ناسازگارگرایانه از اختیار بنا می‌شود و تنها این تقریر از اختیار است که می‌تواند نظریه مجازات‌گرایی را به کار گیرد؛ برخلاف نظریه حقوقی فایده‌گرایی که نسبت به اختیار لایشروط است و همه تقریرهای مختلف اختیار و حتی نگرش جبرگرایی می‌توانند این نظریه را برای مجازات متخلفین به کار گیرند. بر اساس این نتیجه، دیدگاه ملاصدرا درباره مجازات استخراج شد. او - به‌عنوان یک فیلسوف سازگارگرا - قابلیت مدح و ذم و استحقاق مجازات را انکار نمی‌کند اما در یک رویکرد فروکاهنده، از غلظت این مفاهیم در یک نظام فکری ناسازگارگرا می‌کاهد و آنها را به معنایی دیگر - که در نظام فکری سازگارگرایی قابل استفاده‌اند - تنزل می‌دهد. همین امر موجب شده رویکرد او از حیث کارکردهای عملی، به نظریه‌های فایده‌گرا در مجازات بسیار شبیه باشد.

Keywords: Retributivism, Utilitarianism, Free Will, Compatibilism, Incompatibilism, Mulla Sadra.

واژگان کلیدی: مجازات‌گرایی، فایده‌گرایی، اختیار، سازگارگرایی، ناسازگارگرایی، ملاصدرا.

*. Assistant Professor at Iranian Institute of Philosophy, Tehran; phsadra@gmail.com

*. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران؛ phsadra@gmail.com

مقدمه

جوامع بشری همواره با پدیده‌هایی نظیر تعدی به حقوق دیگران، جنایت، تخلف و جرم دست به گریبان بوده‌اند و این باور در میان آنها وجود داشته که متخلفان، مجرمان و جنایت‌کاران باید مجازات شوند. مجازات ممکن است از دست دادن مال، آزادی و حتی در حادترین موارد، از دست دادن حیات باشد. ما چنان به این اعمال عادت کرده‌ایم و این اعمال چنان قدیمی‌اند که آنها را بدون تردید می‌پذیریم. با این همه، مجازات نیازمند توجیه است، دست‌کم به این دلیل که مستلزم تحمیل عمدی درد و رنج بر یک فرد است (پالمر، ۱۳۸۹: ۱۶۴). انتخاب و به‌کارگیری نظریه‌های مجازات - که متکفل اموری نظیر توجیه مجازات، تبیین شرایط مجازات و چگونگی اجرای مجازات هستند - وابسته به مؤلفه‌های متعددی است که یکی از مهم‌ترین آنها، تقریری است که از اختیار ارائه می‌کنیم. اگرچه تحقیقات مختلفی دربارهٔ مسئولیت اخلاقی - که ارتباط نزدیکی با نظریهٔ مجازات دارد - انجام شده است (خزاعی و تمدن، ۱۳۹۳؛ حبیبی و اکبری، ۱۳۹۳؛ دانش، ۱۳۹۷) اما در هیچ‌یک از آنها رابطهٔ نوع تقریری که از اختیار ارائه می‌شود با نظریه‌های مجازات بررسی نشده است. در مقاله حاضر، پس از توضیح مختصری دربارهٔ تقریرهای مختلف اختیار، دو نظریهٔ اصلی دربارهٔ مجازات را تبیین کرده و نقش تقریرهای مختلف اختیار را در به‌کارگیری این نظریه‌ها بررسی می‌کنیم. در پایان با توجه به دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ اختیار، نظریهٔ او دربارهٔ مجازات را استخراج کرده و لوازم آن را برمی‌شماریم.

۱. تقریرهای مختلف اختیار

سازگاری یا ناسازگاری ضرورت علی با اختیار، مسئلهٔ «سازگاری» (Compatibility) نامیده می‌شود. فیلسوفان به‌تناسب پاسخ‌هایی که به این مسئله

داده‌اند، به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند که هر یک تقریری خاص از اختیار ارائه می‌کنند. بیشتر فیلسوفان، ضرورت علی را با اختیار سازگار می‌دانند، این گروه «سازگارگرایان» (Compatibilists) هستند. سازگارگرایان اغلب سعی می‌کنند از طریق ارائهٔ تعریفی از اختیار که در مورد افعال متعین شده نیز صادق است، سازگار بودن ضرورت علی با اختیار را تبیین کنند. در این رویکرد - بر مبنای تعریفی که از اختیار ارائه می‌شود - حتی اگر اراده و فعل از جانب علت متعین شده باشند و تعلق آنها به طرف دیگر ممکن نباشد، باز هم شخص نسبت به آنها مختار است و متعین بودن یک طرف، لطمه‌ای به اختیاری بودن اراده و فعل وارد نمی‌کند. برخی دیگر از فیلسوفان، به ناسازگاری ضرورت علی و اختیار معتقدند؛ این گروه «ناسازگارگرایان» (Incompatibilists) نامیده می‌شوند. گروهی از ناسازگارگرایان اختیار را به هیچ وجه قابل تبیین نمی‌دانند، این گروه که اختیار را انکار می‌کنند، جبرگرایان یا قائلان به «موجبت علی افراطی» (Hard Determinism) هستند. در نقطهٔ مقابل، گروهی از ناسازگارگرایان بر اختیار انسان تأکید می‌کنند، این گروه «اختیارگرایان» (Libertarians) نامیده می‌شوند. بنابراین نباید به‌اشتباه همهٔ کسانی که به اختیار اعتقاد دارند را اختیارگرا دانست، چراکه اختیارگرایان علاوه بر اختیار، به ناسازگاری ضرورت علی و اختیار نیز معتقدند (پالمر، ۱۳۸۹: ۲۶۱-۲۶۰؛ کین، ۱۳۹۴).

۲. نظریه‌های مجازات

فیلسوفان و حقوق‌دانان از دو منظر متفاوت، دو نظریهٔ عمده را دربارهٔ توجیه مجازات ارائه کرده‌اند: «مجازات‌گرایی» (Retributivism) و «فایده‌گرایی» (Utilitarianism).

مجازات‌گرایی در اندیشه‌های فلسفی یونان و عهد عتیق ریشه دارد. از دیدگاه ارسطو «قانون جز به

مجازات ناظر به خطای گذشته نیست، زیرا آنچه اکنون واقع می‌شود، تنها نسبت به آینده است که هرگز رشته‌اش پنبه نخواهد شد تا مجرم و کسانی که شاهد مجازاتند، از ارتکاب جرم دوری کنند (کاتینگهام، ۱۳۷۶: ۱۸۰-۱۸۱).

در نوشته‌های فلسفی، بهترین و گسترده‌ترین شکل این نظریه را می‌توان در نوشته‌های بتنام به دست آورد. آن‌گونه که بتنام گفته، مجازات شر است چراکه مستلزم درد و رنج شخص مجرم است و تنها در صورتی موجه است که نتایج آن بتواند توجیه‌کننده رنج حاصل از آن باشد و هیچ جایگزین دیگری که بتواند همین نتایج را بدون همراه داشتن آن رنج‌ها تأمین کند، وجود نداشته باشد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۰؛ خسروشاهی، ۱۳۷۹: ۵۶؛ پالمر، ۱۳۸۹: ۱۶۴).

فایده‌گرایی نگاهی آینده‌نگر به مجازات دارد و مبتنی بر فایده‌ای است که مجازات برای فرد یا جامعه به همراه می‌آورد، صرف‌نظر از اینکه شخص متخلف، به چه مقدار و با چه کیفیتی متحمل رنج مجازات شود (البته اگر مجازات شخص فایده‌ای داشته باشد و مجازات شود) و نیز صرف‌نظر از اینکه حتی شخص استحقاق مجازات شدن را داشته باشد (Shariff, et al, 2014). در نگرش فایده‌گرایی، مهم‌ترین انگیزه مشروع برای مجازات عبارت است از میل به بازداشتن دیگران از جرم به‌وسیله درس عبرت و اصلاح مجرم. در صورتی که این نظریه با این عقیده تلفیق شود - که غالباً هم می‌شود - که هر جرمی کمابیش دارای زمینه‌ای آسیب‌شناختی است که شخص را به‌سوی ارتکاب جرم سوق داده، اندیشه اصلاح به‌تدریجاً به اندیشه بهبود بخشیدن یا معالجه تنزل می‌یابد و مجازات، درمان به‌حساب می‌آید. این دیدگاه اصطلاحاً «نظریه بهسازی» (Theory of Rehabilitation) نامیده می‌شود (پالمر، ۱۳۸۹: ۱۶۸ و ۱۷۳).

کیفیت مشخص تقصیری که انجام شده، به چیز دیگری التفات ندارد... تنها قانون به این توجه دارد که چه کسی مرتکب بی‌عدالتی شده و به چه کسی ظلم وارد شده است و چه کسی موجب خسارت شده و چه کسی بر او خسارت وارد آمده است» (ارسطو، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۹۹، [۱۱۳۲ الف]). در عهد قدیم آمده که «چشم به عوض چشم و دندان به عوض دندان و دست به عوض دست و پا به عوض پا» (سفر خروج، ۲۱: ۲۴). در این نظریه مجازات بر پایه مفهوم «استحقاق» انجام می‌گیرد؛ یعنی مجازات موجه است چون چیزی است که مجرم مستحق آن هستند. قانون‌شکن باید خسارتی را که به دیگری وارد کرده است، جبران کند؛ بنابراین مجازات‌گرایی نگاهی گذشته‌نگر به مجازات دارد، یعنی هدف اصلی خطای خاصی است که مجرم قبلاً مرتکب آن شده است، نه آثار و فوایدی که بعداً از مجازات به دست می‌آیند. در واقع حتی اگر مجازات هیچ‌گونه نتایج سودمندی نیز نداشته باشد، باز هم باید انجام شود. فرض کنید یک جنایت‌کار جنگی را پیدا کرده‌ایم که در منطقه خاصی زندگی می‌کند. او هویت خود را عوض کرده و اکنون به‌عنوان یک عضو محترم و مفید در جامعه زندگی می‌کند. در این شرایط، دستگیری و مجازات این شخص ممکن است فایده‌ای برای آینده جامعه نداشته باشد - یا حتی ممکن است تبعات منفی به‌دنبال داشته باشد - اما بسیاری از ما بازهم مجازات او را فی‌نفسه - با قطع نظر از پیامدهای آن - خوب می‌دانیم (پالمر، ۱۳۸۹: ۱۶۵؛ کاتینگهام، ۱۳۷۶: ۱۸۱).

نظریه فایده‌گرایی در مجازات، نقطه مقابل نظریه مجازات‌گرایی است که نتیجه تطبیق و به‌کارگیری مکتب فایده‌گرایی - به‌عنوان یک نظریه فلسفی عام - در مسئله مجازات است. این دیدگاه نیز سابقه تاریخی طولانی دارد، از افلاطون تا فیلسوفان معاصر (خسروشاهی، ۱۳۷۹: ۵۶). افلاطون در کتاب یازدهم قوانین اظهار می‌دارد که

۳. نسبت‌سنجی نظریه‌های مجازات با تقریرهای مختلف اختیار

پس از بیان اجمالی تقریرهای مختلف اختیار و آشنایی با نظریه‌های اصلی در توجیه مجازات، باید این مطلب بررسی شود که میان هر یک از تقریرهای اختیار با این نظریه‌ها درباره توجیه مجازات چه نسبتی برقرار است؟ با توجه به این نسبت‌سنجی می‌توان دریافت که هر یک از نظریه‌های مجازات، چه تقریری از اختیار را پیش فرض گرفته است.

۱-۳. نسبت مجازات‌گرایی با تقریرهای مختلف اختیار

مجازات‌گرایی مبانی مختلفی دارد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: مسئولیت ناظر به گذشته و استحقاق نکوهش و مسئولیت ناظر به آینده. مسئولیت ناظر به آینده یک حکم هنجاری درباره تکلیف و الزام است (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۱۵۷)؛ مثلاً اگر گفته شود مأمور نجات غریق، مسئول سلامتی شناگران است، این بدان معنا است که مأمور نجات غریق وظیفه دارد سلامتی شناگران را در آینده تضمین کند؛ برخلاف مسئولیت ناظر به گذشته که مثلاً اگر گفته شود ناجی غریق مسئول مرگ شناگران است، به این معنا است که او وظیفه‌اش را انجام نداده است. با توجه به این توضیح، در نظریه مجازات‌گرایی، مجازات شخص مجرم علاوه بر اینکه مستلزم وجود مسئولیت ناظر به آینده (وظیفه و تکلیف) برای شخص مجرم است، مستلزم این است که شخصی که از مسئولیت ناظر به آینده تخلف کند، مستحق مجازات باشد. استحقاق مجازات نیز به نوبه خود مستلزم مسئولیت ناظر به گذشته شخص متخلف است و مسئولیت ناظر به گذشته نیز مستلزم آن است که شخص قابلیت ستایش و نکوهش را داشته باشد، به گونه‌ای که بتوان او را در برابر انجام وظیفه، ستایش و در برابر قصور در انجام وظیفه، نکوهش کرد (زیمرن، ۱۳۸۰: ۹۸). بنابراین در نظریه مجازات‌گرایی، مجازات علاوه بر مسئولیت ناظر به آینده (الزام و تکلیف)، به ترتیب^۱

مبتنی بر قابلیت ستایش و نکوهش، مسئولیت ناظر به گذشته و استحقاق مجازات است. البته خود قابلیت ستایش و نکوهش - به عنوان رکن عمده نظریه مجازات‌گرایی - نیز مبتنی بر اختیار است.

ارسطو - که به نظر می‌رسد نخستین کسی است که با نگاه فلسفی، نظریه مسئولیت‌پذیری انسان را بنا نهاده - درباره قابلیت ستایش و نکوهش و اختیار می‌گوید که شخص گزینه مناسبی برای ستایش و نکوهش است، اگر عمل یا خواست او اختیاری باشد (اشلمن، ۱۳۹۴؛ Eshleman, 2014). از آنجاکه از یک طرف مبانی مجازات در نظریه مجازات‌گرایی - با واسطه یا بی‌واسطه به قابلیت ستایش و نکوهش (قابلیت مدح و ذم) مبتنی می‌شود - و از طرف دیگر استحقاق ستایش و نکوهش هم فی‌الجمله مبتنی بر اختیار است، لازم است در نسبت‌سنجی نظریه مجازات‌گرایی با تقریرهای مختلف اختیار، توجه خود را بر این نکته متمرکز کنیم که هر یک از تقریرهای مختلف اختیار، چه نسبتی با قابلیت مدح و ذم دارد و چگونه می‌توانند آن را توجیه و تبیین کند؟ قابلیت مدح و ذم و به تبع آن مسئولیت ناظر به گذشته و استحقاق مجازات، مستلزم آن است که فاعل قابلیت انجام هر یک از دو طرف فعل و ترک (امکان بدیل) را داشته باشد و بتواند به گونه‌ای دیگر عمل کند، زیرا بازخواست، سرزنش، مدح و به تبع آن مسئولیت ناظر به گذشته و در نهایت استحقاق مجازات، در جایی که بیش از یک طرف امکان تحقق ندارد، معقول نیست. اگر ذات شخص به گونه‌ای سرشته شده باشد که امکان صدور اراده خیر از او وجود نداشته باشد، یا عوامل و علل بیرونی، اراده نسبت به امور ناپسند را در ذات او متعین کنند، نمی‌توان چنین شخصی را مذمت کرد و مورد مؤاخذه و بازخواست قرار داد که چرا امور خیر را اراده نکرده است. با توجه به این نکته، تقریرهای سازگارگرایانه از اختیار که در آنها اراده و فعل انسان

مسئولیت ناظر به آینده و در نتیجه استحقاق مجازات را تبیین کنند (اشلمن، ۱۳۹۴؛ Eshleman, 2014).

۲-۳. نسبت فایده‌گرایی در مجازات با تقریرهای مختلف اختیار

نگرش فایده‌گرایانه به مجازات، نیازی به پیش‌فرض اختیار ندارد و حتی با جبرگرایی نیز سازگار است، زیرا آنچه در این نظریه مهم است تأمین فایده برای فرد یا جامعه از طریق مجازات است، حتی اگر کسی که مجازات می‌شود، مجبور باشد و به همین دلیل از قابلیت مدح و ذم و در نتیجه مسئولیت ناظر به گذشته و استحقاق مجازات برخوردار نباشد. بنابراین برخلاف نظریه مجازات‌گرایی که مشروط به اختیار - آن‌هم با تقریر اختیارگرایانه - است، نظریه فایده‌گرایی نسبت به اختیار - با هر تقریری که اختیار ممکن است داشته باشد - لابشرط است، از این رو همه تقریرهای مختلف اختیار و حتی نگرش جبرگرایی می‌توانند فایده‌گرایی را برای مجازات متخلفین به‌کار گیرند (Shariff et al, 2014). باید توجه داشت که به‌کارگیری نظریه فایده‌گرایی در مجازات، برای تقریرهای سازگارگرایانه از اختیار یک الزام است، چراکه این تقریرها به دلیل برخوردار نبودن از امکان بدیل و استحقاق مجازات، مبنای فلسفی نظریه مجازات‌گرایی را در اختیار ندارند.

از آنچه بیان شد می‌توان به این نکته پی برد که نظریه فایده‌گرایانه مجازات با نگاهی آینده‌نگر، استحقاق مجازات را از سازوکار نظریه خود حذف می‌کند و حذف استحقاق نیز مستلزم حذف عدالت از نظریه مجازات فایده‌گرایانه است، چراکه استحقاق تنها حلقه پیونددهنده میان مجازات و عدالت است. تنها با ملاحظه استحقاق و عدم استحقاق است که می‌توان یک حکم را عادلانه یا ظالمانه توصیف کرد (پالمر، ۱۳۸۹: ۱۷۳). به تعبیر حکمای مسلمان، «حسن عدل» به این معنا است که «فاعل آن قابل

از جانب علت متعین شده است، حتی اگر حقیقتاً بتوانند اختیاری بودن اراده و فعل را تبیین کنند، نمی‌توانند قابلیت مدح و ذم و در نتیجه مسئولیت ناظر به گذشته و استحقاق مجازات را تبیین کنند.

در یک تعریف سازگارگرایانه از اختیار، ممکن است یک فعل اختیاری باشد اما قابلیت مدح و ذم در فاعل آن نباشد و به همین دلیل شخص در قبال فعل، مسئولیت ناظر به گذشته نداشته باشد.^۲ در مثال نخست که ذات شخص، علت تامه صدور اراده او است، اراده و فعل ناشی از آن، فعل اختیاری شخص‌اند، زیرا به‌نحو آگاهانه و از روی محبت ذاتی از شخص صادر می‌شوند و با ذات او سازگاری کامل دارند، اما درعین‌حال چون شخص امکان بدیل ندارد، از قابلیت مدح و ذم و در نتیجه مسئولیت ناظر به گذشته برخوردار نیست. در نقطه مقابل، تقریرهای اختیارگرا این مشکل را ندارند، چراکه در آنها فاعل از امکان بدیل برخوردار است و می‌تواند اراده هر یک از دو طرف فعل را ایجاد کند. البته چنین چیزی مشروط به این است که تقریرهای اختیارگرا به‌گونه‌ای اختیار را تبیین کنند که مستلزم شانس و اتفاق نباشد، در غیر این صورت اگرچه قابلیت مدح و ذم و مسئولیت از حیث امکان بدیل با مشکلی مواجه نمی‌شود، اما از حیث شانس و اتفاق و عدم استناد فعل به فاعل، با چالش مهمی روبرو خواهد شد.

با توجه به آنچه بیان شد می‌توان درباره نسبت‌سنجی مجازات‌گرایی و تقریرهای مختلف اختیار چنین گفت که در میان تقریرهای مختلف اختیار، مجازات‌گرایی صرفاً بر پایه تقریر اختیارگرایانه بنا می‌شود و به عبارتی مجازات‌گرایی مشروط به اختیارگرایی است. تنها این تقریر از اختیار است که می‌تواند نظریه مجازات‌گرایی را به‌کار گیرد و سایر تقریرهای اختیار چنین صلاحیتی را ندارند، چراکه نمی‌توانند امکان بدیل، استحقاق مدح و ذم،

مدح و ذم است^۳، از این رو اگر فاعل به دلیل برخوردار نبودن از امکان بدیل، شایسته ستایش و نکوهش نباشد، رابطه عمل با عدالت برقرار نمی‌گردد. در بخش بعد با توجه به نسبت سنجی نظریه‌های مجازات با تقریرهای مختلف اختیار، دیدگاه ملاصدرا درباره مجازات را بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم که در تبیین مجازات تا چه حد به لوازم تقریر خود از اختیار پایبند است.

۴. ملاصدرا و نظریه مجازات

در سنت فلسفه اسلامی نگاه بسیاری از فیلسوفان سازگارگرا به مجازات، مطابق با مبنای آنها در بحث اختیار نیست؛ آنها در بحث اختیار تقریری سازگارگرایانه ارائه می‌کنند که در آن فعل دارای امکان بدیل نیست^۴، اما مباحثی که درباره مجازات، استحقاق مدح و ذم و مسئولیت‌پذیری انسان ارائه می‌کنند به گونه‌ای است که قابلیت انتخاب یکی دو گزینه را پیش‌فرض خود دارد. ملاصدرا به‌عنوان یک فیلسوف سازگارگرا، نگاهی متفاوت به مجازات دارد؛ مباحثی که او درباره مجازات مطرح کرده، عمدتاً به‌نحو تقریر شده که مبتنی بر عدم امکان بدیل است. البته هنگامی که او دیدگاه‌های خود را بیان می‌کرده نظریه‌های مجازات به‌شکل امروزی مدون نبوده‌اند، اما می‌توان اصول کلی و رویکردهای این نظریه‌ها را در میان عبارات و اشارات صریح و ضمنی او دنبال کرد و به نظام فکری او در بحث مجازات و بنیان‌های فلسفی آن پی برد.

ملاصدرا در آثار خود، به چهار دیدگاه مختلف درباره اختیار و لوازم مبتنی بر آن - از جمله فایده تکلیف، استحقاق ثواب و عقاب و نظام مجازات - توجه کرده است.

دیدگاه نخست، تقریر معتزله از اختیار است که در آن شخص از امکان بدیل برخوردار است. در این تقریر، افعال انسان - چه افعال نیکو و چه افعال

ناپسند - صرفاً به اختیار انسان استناد می‌یابد و به علل دیگر - از جمله خداوند - مستند نمی‌شود، چراکه اراده توسط خود شخص ایجاد شده است نه توسط علل دیگر. فواید و ثمراتی که معتزله بر این تقریر از اختیار مترتب کرده‌اند عبارت است از تبیین فایده تکلیف، تبیین استحقاق ثواب و عقاب و نیز تبیین منزّه بودن خداوند از اراده کردن و ایجاد امور قبیح و شرور اخلاقی نظیر کفر و معصیت. از دیدگاه صدرالمتألهین، این دیدگاه مستلزم تفویض، شرک و محدود کردن سلطنت و قیومیت واجب تعالی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۶/ ۳۷۰-۳۶۹؛ همو، ۱۴۲۰: ۲۷۲).

دیدگاه دومی که ملاصدرا به آن توجه کرده، نظر اشاعره درباره افعال انسان است که اصطلاحاً نظریه کسب نام دارد. اشاعره تمام موجودات - از جمله افعال انسان - را متعلق بدون واسطه اراده و قضاء الهی می‌دانند؛ این خداست که همه این افعال را بدون واسطه خلق می‌کند. در این نظریه افعال انسان امکان بدیل ندارند و خداوند هرچه که بخواهد، درباره بندگان خود انجام می‌دهد، چراکه حسن و قبح عقلی و استحقاق مجازات در این نظریه جبرگرایانه جایی ندارند (همو، ۱۹۸۱: ۱۶/ ۳۷۰-۳۷۱). صدرالمتألهین این دیدگاه را هم نمی‌پذیرد و آن را مستلزم انکار عدل و روا داشتن ظلم از جانب باری تعالی می‌داند. او در نقد این دیدگاه می‌نویسد: «و لا شك ان هذا المذهب فيه ابطال للحكمة و الترجيح و عزل للعقل عن قضایاه علی الرأی الصحیح و سدّ لاثبات الصانع و غلق لابواب الفکر فی الصانع؛ و أيضاً فیما ذکره تجویز للظلم علی الباری و وضع الاشیاء فی غیر مواضعها، حتی انه یجوز علیه عندهم تعذیب الأنبیاء علیهم السلام عقلاً و تکریم الکفار فی دار القرار و اخذ الصحابة و الولد و الشریک، الی غیر ذلك من المفسدات القبیحة التي میناها علی ابطال الحکمة و العقل و فی ابطاله ابطال النقل أيضاً، لان اثبات النقل انما یکون بالعقل؛ تعالی الباری القیوم عما یقولون علواً کبیراً» (همو، ۱۴۲۰: ۲۷۳).

چهارم) درباره نظام تکلیف، پاداش و مجازات است. این دو تقریر از امکان بدیل برخوردار نیستند و همین امر، نظام تکلیف (مسئولیت ناظر به آینده)، قابلیت مدح و ذم، مسئولیت ناظر به گذشته و استحقاق مجازات را با مشکل مواجه می‌کند.

مواجهه ملاصدرا با این مسائل، با مواجهه جبرگرایان (دیدگاه دوم) متفاوت است و همان‌طور که دیدیم ملاصدرا رویکرد جبرگرایان و لوازم آن را تخطئه کرده است. همچنین او رویکرد معتزله - که مستلزم امکان بدیل است و نظام تکلیف و مجازات را مطابق با شهود همگانی ما تبیین کرده است - را نمی‌پذیرد، چراکه معتقد است امکان بدیل مستلزم ترجیح بدون مرجح یا تفویض است. از طرف دیگر - همان‌طور که در بخش پیشین بیان شد - نپذیرفتن امکان بدیل در اختیار، مستلزم پذیرش عدم امکان تبیین قابلیت مدح و ذم، مسئولیت ناظر به آینده، استحقاق مجازات و در نتیجه پذیرش نظریه فایده‌گرایی در مجازات است. ملاصدرا در عین برخوردار نبودن از امکان بدیل، قابلیت مدح و ذم و استحقاق مجازات را انکار نمی‌کند، اما در یک رویکرد فروکاهنده، از غلظت این مفاهیم در یک نظام فکری ناسازگارگرا می‌کاهد و آنها را به معنایی دیگر - که در نظام فکری سازگارگرای قابل استفاده‌اند - تنزل می‌دهد؛ همین امر موجب شده که رویکرد او - چنانکه خواهیم دید - از حیث کارکردهای عملی، به نظریه‌های فایده‌گرا در مجازات بسیار شبیه باشد.

۴-۱. نظام تکلیف از دیدگاه ملاصدرا

در تقریرهای ناسازگارگرا - که مبتنی بر امکان بدیل و قابلیت مدح و ذم فاعلند - تکلیف، موضوعی برای کنترل درونی فاعل بر عمل است؛ این فاعل است که در هر شرایطی - حتی شرایط بسیار نامساعد - می‌تواند با کنترل درونی، یکی از دو گزینه را انتخاب کند و در نتیجه مورد مناسبی برای ستایش و

دیدگاه سوم، تقریر سازگارگرایانه جمهور حکما از اختیار (اختیار سطحی) است. در این تقریر مخلوقات از طریق رابطه سببی - مسببی و با ترتیب خاصی از واجب تعالی صادر می‌شوند؛ برخی بدون واسطه و برخی - مانند افعال اختیاری انسان - با واسطه (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۷۱-۳۷۲؛ همو، ۱۴۲۰: ۲۷۳-۲۷۴). هنگامی که سبب تحقق فعل انسانی تام می‌شود، تحقق فعل واجب بالغیر می‌شود و فعل امکان بدیل ندارد، اما در عین حال فعل امری اختیاری است، زیرا اراده و قدرت شخص، یکی از اسباب تحقق فعل است (همو، ۱۳۶۶: ۱ / ۳۴۰). این تقریر از اختیار یک اختیار سطحی است، چراکه فعل را صرفاً به‌خاطر استناد آن به اراده، امری اختیاری می‌داند، حتی اگر اراده جبراً در نفس فاعل ایجاد شده باشد و ضرورتاً فاعل را به‌سوی انجام فعل سوق داده باشد.

دیدگاه چهارم تقریر سازگارگرایانه‌ای است که مختص خود ملاصدرا است و با استفاده از توحید افعالی بر مبنای وحدت شخصی وجود، اختیار عمیق یا همان اختیاری بودن اراده را تبیین می‌کند. در این تقریر، اراده و افعال ارادی انسان حقیقتاً هم به انسان، به‌عنوان فاعل قریب «ما منه الوجود»، منتسبند و هم به واجب تعالی، به‌عنوان فاعل قریب «ما به الوجود». انتساب فعل به انسان از طریق اراده‌ای که علل خارج از ذات در نفس انسان ایجاد کرده‌اند، موجب جبری بودن اراده و انتساب فعل به واجب تعالی - که مختار محض است - موجب اختیاری بودن فعل می‌گردد؛ بنابراین اراده و افعال ارادی انسان از همان حیث که فعل جبری‌اند، فعل اختیاری نیز هستند (حسین‌زاده، ۱۳۹۳). در این دیدگاه نیز - همانند دیدگاه قبل - اراده و فعل اختیاری انسان از امکان بدیل برخوردار نیست.

مطلب مهمی که در اینجا باید بررسی شود، نتایج و لوازم دو تقریر سازگارگرایانه فوق (دیدگاه سوم و

نکوهش، مسئولیت ناظر به آینده و در نتیجه استحقاق تشویق یا مجازات باشد. البته چنین رویکردی منافاتی با این ندارد که خود تکلیف به عنوان یک عامل بیرونی، این فایده را داشته باشد که از طریق تأثیر در مبادی ادراکی و تحریکی فاعل، در کنش انسانی اثر بگذارد؛ به این صورت که مثلاً شوق یا ترسی در شخص فاعل پدید آورد که انجام عمل را برای او تسهیل کند.^۵ اما دیدگاه‌هایی که از تبیین امکان بدیل برای فاعل صرف نظر می‌کنند - اعم از تقریرهای سازگارگرایانه از اختیار و جبرگرایان - تکلیف را صرفاً شکلی از کنترل عمل دیگران از طریق امور بیرونی (نظیر امر، نهی، تهدید و ارعاب) به حساب می‌آورند (Eshleman, 2014).

ملاصدرا همین رویکرد را در مواجهه با تبیین نظام تکلیف اتخاذ می‌کند. او پس از بیان اینکه در تقریر سازگارگرایانه از اختیار، گزینه بدیل فعل امکان ندارد، درباره نظام تکلیف بر مبنای نگرش سازگارگرایانه می‌نویسد: «ممکن است بگویی در این صورت تکلیف چه فایده‌ای دارد؟ اگر اسباب عالی اقتضای فعل را دارند و در مرتبه پایین‌تر امور زمینی اثر اسباب عالی را قبول می‌کنند و استعداد‌های مادی [افراد] نیز [به تناسب هر شخص] زمینه این قبول را فراهم می‌کنند یا از پذیرش تأثیر ابا کرده و آن را به تعویق می‌اندازند؛ در این صورت صدور فعل یا واجب است یا مستحیل و در هر دو صورت، تکلیف به [انجام] فعل امری بیهوده است... در پاسخ می‌گوییم که فایده تکلیف، وعده و وعید، تحصیل شوق یا همان مبدأ اراده برای افعال نیکو است، زیرا در اینجا مقصود ما از اراده عزم ثابتی است که به نحو جزمی شخص را بر انجام فعل یا ترک آن برمی‌انگیزاند. در این صورت هنگامی که ملایمت یا منافرت چیزی را نسبت به خود درک کردیم... به سبب هر ملایمت یک داعی و برانگیزاننده؛ و به سبب هر منافرت یک صارف و

بازدارنده [در ما] حادث می‌شود و به حسب ترجیح یکی از دواعی، عزم یکی از دو طرف فعل و ترک در ما حادث می‌شود... [با توجه به این مطالب] می‌گوییم... همان‌طور که امور درونی مانند علم و قدرت و اراده، جزء اسباب فعل هستند، این امور بیرونی مانند دعوت، تکلیف، ارشاد، تهذیب، وعده، ترغیب، وعید دادن و تهدید نیز اموری هستند که خداوند آنها را قرار داده تا شوق و انگیزه انسان را به سوی امور خیر و اطاعت و اکتساب فضائل و کمالات برانگیزند... یا از ضد این امور نظیر شرور و کارهای قبیح و گناهان و رذایل که موجب ضرر دنیوی و شقاوت اخروی می‌شوند، بر حذر دارند» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/ ۳۴۰-۳۴۱).

بنابراین ملاصدرا به خاطر عدم امکان بدیل در فعل، فایده تکلیف را صرفاً ابزاری برای کنترل بیرونی فعل از طریق ایجاد شوق و اراده می‌داند.

۴-۲. جایگاه قابلیت حسن و قبح در نظام مجازات

صدرایی

همان‌طور که در بخش پیشین بیان شد، معقول نبودن حسن و قبح به معنای قابلیت مدح و ذم فاعل انسانی، چالش دیگری است که عدم پذیرش امکان بدیل و فقدان قدرت انتخاب یکی از دو طرف را به همراه دارد. صدرالمتألهین به این چالش نیز توجه داشته و در قالب طرح اشکالاتی درباره عقاب و مؤاخذه انسان، آن را چنین مطرح کرده است: «صدور فعل از قدرت عبد، متوقف بر ضمیمه شدن انگیزه و علم و اراده و سایر امور است و بعد از ضمیمه شدن انگیزه، صدور فعل واجب می‌شود. [از طرفی] حصول انگیزه نیز در قدرت عبد نیست...؛ بنابراین از آنجا که خدا خالق انگیزه‌های شیطانی است که موجب معصیت می‌شوند، عبد مجبور به انجام گناهان است و قبیح است که خدا او را به خاطر این گناهان عقاب کند» (همان: ۳۶۲-۳۶۱).

است» (همان: ۲/ ۳۴۷ و ۳۶۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۷۶۰). ملاصدرا در پاسخی که به شبهه داده، از مستحق بودن مجرمین و گناه‌کاران برای عقاب و مجازات فاصله گرفته و بر این مطلب تأکید کرده که عقاب و مجازات، تجسم عمل و تابع تکوینی آن است. به نظر می‌رسد در اندیشه ملاصدرا حذف استحقاق از نظریه مجازات - که از پیامدهای انکار امکان بدیل است و به نظریه فایده‌گرایی در مجازات بسیار نزدیک است - به این صورت انجام می‌گیرد که او در حقیقت، مفهوم «استحقاق» برای مجازات را به مفهوم «استعداد» تکوینی شخص برای یک تابع تکوینی درآورد فرو می‌کاهد: «... کسی که عمل او ناپسند و جوهره نفس و آینه فطرت او ظلمانی و کدر است و در اعتقاد خود به خطا رفته و از مراد خود به‌حسب آنچه استعداد ذاتی او اقتضاء دارد، در حجاب مانده است؛ به خاطر ظلمت جوهره و بطلان استعدادش به خود ظلم کرده است، از این‌رو در مرجع و معادش اهل شقاوت است» (همو، ۱۳۶۶: ۲/ ۳۴۷). بنابراین ملاصدرا از یک طرف امکان بدیل و قدرت انتخاب گزینه‌های متعدد را برای فاعل مختار نمی‌پذیرد و از طرف دیگر استحقاق عقاب و مجازات را از نظام کیفری حذف می‌کند یا به تعبیر دقیق‌تر، به استعداد تکوینی فرومی‌کاهد. در نهایت آنچه از پیامدهای تقریرسازگارگرایانه صدرالمآلهین به دست می‌آید این است که هر شخص دارای سرشتی است که با سرشت دیگران متفاوت است. افعال شخص توسط همین سرشت (در صورتی که سرشت علت تامه فعل باشد) یا با کمک برخی عوامل بیرونی از جمله امر و نهی و تهدید (در صورتی که سرشت علت ناقصه فعل باشد)، متعین می‌شوند و از امکان بدیل برخوردار نیستند؛ در نتیجه شخص هم قابلیت مدح و ذم ندارد و به معنای واقعی کلمه، مستحق عقاب و مجازات نیست بلکه

به عقیده صدرالمآلهین «... علل [افعال انسان] به اموری منتهی می‌شود که خداوند آنها را اضطراراً [یعنی به‌نحو ضرورت] خلق کرده است، بنابراین دانسته می‌شود که سبب طاعت و عصیان و توفیق و حرمان اشخاص، اموری هستند که در اثر قضاء الهی و تقدیر او بر اشخاص واقع می‌شوند. در این هنگام گفته می‌شود که این چه عدل و رحمتی است که خداوند در بنده‌ای خشونت کلام و قساوت و نادانی و کم‌عقلی و... را خلق کند که موجب صدور عصیان از او می‌شود و سپس او را بر این امر عقاب کند درحالی که تمام این امور در طبیعت و سرشت او بوده است، همان‌طور که شخص اطاعت‌کننده صفاتی متضاد را در سرشت خود دارا است؟» (همان: ۳۴۶ و ۳۶۲).

ملاصدرا در پاسخ به این اشکال و نظایر آن، به مطلبی مهم اشاره کرده است: «این قبیل استدلال‌ها مبتنی بر اصول معتزله درباره تحسین و تقبیح عقلی است؛ اصولی که انجام فعل اصلاح را بر خداوند واجب می‌داند و معتزله عقلاً هیچ چاره‌ای جز پذیرش آن اصول ندارند. اشاعره در پاسخ به این شبهات این اصول (حسن و قبح عقلی) را انکار می‌کنند و به آیات و اخباری که از پیامبر درباره خلود کفار در عذاب جهنم وارد شده استناد می‌کنند؛ اما طبق اصول حکمی و ایمانی، پاسخ این شبهات و استدلال‌ها این است که عقوبت کفار به این صورت نیست که یک شخص منتقمی در خارج وجود دارد و به‌شبهه قصد کردن کاری برای تحصیل غرض، درد و رنج و عذاب را بر کفار وارد می‌کند تا اینکه در این صورت از فایده داشتن یا فایده نداشتن این عقوبت سؤال شود یا این پرسش مطرح شود که فایده عقوبت و مجازات به خدا مربوط می‌شود یا به بنده؛ بلکه عقوبت و مجازات کفار در حقیقت [همان] لوازم، تبعات، نتایج و ثمرات [تکوینی اعتقادات و اعمال] آنها

[خطرات] آنان در امان باشد و نیز نمی‌گویند که محاکم نباید جانی را نکوهش و بی‌گناه را تحسین کنند. روی هم رفته، تدابیری هستند که ممکن است موجب شوند تا فرد تبدیل به شخص دیگری شود؛ اما آنچه آنان به آن اعتراض دارند این گمان مشترک است که جانان اخلاقاً مسئول اعمالشان هستند» (پالمر، ۱۳۸۹: ۲۶۶).

چنین پیامدهایی که لازمه تقریر اختیار بدون پذیرفتن امکان بدیل است، موجب شده علامه طباطبایی تقریری از اختیار ارائه کند که مستلزم امکان بدیل باشد. او برخلاف صدرالمتألهین که اختیار را صرف صدور فعل از روی آگاهی و ملائم بودن آن با سرشت و ذات شخص می‌داند، بر این نکته تأکید می‌کند که چنین چیزی به خاطر فاقد بودن امکان بدیل، حقیقتاً اختیار نیست. او در بحثی فلسفی ذیل آیه «كُلُّ يَعْْمَلُ عَلٰى شَاكَلَتِهِ» (اسراء/ ۸۴) می‌نویسد: «آیه کریمه عمل انسان را مترتب بر شاکله او دانسته [است]، به این معنا که عمل هر چه باشد مناسب با اخلاق آدمی است، چنانکه در فارسی گفته‌اند «از کوزه همان برون تراود که در اوست»... این معنا هم با تجربه و هم از راه بحث‌های علمی به ثبوت رسیده که میان ملکات نفسانی و احوال روح و میان اعمال بدنی رابطه خاصی است؛ و نیز ثابت شده که میان صفات درونی و نوع ترکیب بنیه بدنی انسان یک ارتباط خاصی است، پاره‌ای از مزاج‌ها خیلی زود عصبانی می‌شوند و به خشم درمی‌آیند و طبعاً خیلی به انتقام علاقه‌مندند و پاره‌ای دیگر شهوت شکم و غریزه جنسی در آنها زود فوران می‌کند و آنان را بی‌طاقت می‌سازد و به همین منوال سایر ملکات که در اثر اختلاف مزاج‌ها انعقادش در بعضی‌ها خیلی سریع است و در بعضی دیگر خیلی کند و آرام... با همه این‌ها، دعوت و خواهش و تقاضای هیچ‌یک از این مزاج‌ها که باعث ملکات یا اعمالی

تنها استعداد نتایج و لوازم تکوینی برخاسته از ذات و سرشت خود را دارد. در چنین شرایطی می‌توان نتیجه گرفت که به جای اینکه شخص در یک میدان تکلیف و امتحان واقعی، گزینه‌ای را انتخاب کند و به خاطر همین انتخاب، مستحق مدح و ذم و در نتیجه پاداش یا عقاب باشد و همین انتخاب و افعال ناشی از آن سرنوشت او را رقم بزنند، افعال صرفاً ظهوری از باطن و سرشت شخص هستند و آنچه را که شخص در نهان خود دارد، آشکار می‌کنند؛ مطلبی که ملاصدرا در برخی عبارات خود به آن ملتزم شده است: «هر آنچه از حرکات و سکنتات و حسنات و سیئات از ما صادر می‌شود بر ما نوشته شده و صدور آن از ما واجب است درعین حال که با اختیار [یعنی با اراده] ما انجام می‌گیرد؛ بنابراین این امور (افعال و اعمال ما) اموری هستند که به وسیله آنها سعادت و شقاوت اخروی خود را می‌شناسیم، نه اینکه موجب سعادت و شقاوت اخروی ما شوند. همچنین است حوادث خوش‌آیند و ناگواری که به ما می‌رسند» (همان: ۳۴۲).

این نگرش ملاصدرا به نظام تکلیف و مجازات - که از حذف امکان بدیل از فرآیند اختیار نشئت می‌گیرد - به مهم‌ترین ویژگی‌های نظریه‌های فایده‌گرایی که منکر امکان بدیلند، بسیار نزدیک است. آنها نیز نظیر ملاصدرا تکلیف را صرفاً ابزاری برای انگیزش قهری ارتکاب یک عمل لازم یا ترک یک جرم می‌دانند، بدون اینکه مسئولیت فعل یا صلاحیت مدح و ذم را متوجه شخص بدانند. از نظر آنان مجازات و نکوهش، تدبیرهایی برای جلوگیری از وقوع جرم و کنترل جانی به حساب می‌آیند، اما در عین حال، مجرمان مسئول اعمال و مستحق سرزنش نیستند. مایکل پالمر در تبیین این مطلب می‌نویسد: «قائلان به موجب علی افراطی، مانند هاسپرس و درو، نمی‌گویند که نباید مجرمان را به زندان انداخت، زیرا روشن است که جامعه باید از

نظریه مجازات‌گرایی صرفاً بر پایه تقریر ناسازگارگرایانه از اختیار بنا می‌شود و تنها این تقریر از اختیار است که می‌تواند نظریه مجازات‌گرایی را به‌کار گیرد؛ برخلاف نظریه فایده‌گرایی که نسبت به اختیار لایشراط است و همه تقریرهای مختلف اختیار و حتی نگرش جبرگرایی می‌توانند این نظریه را برای مجازات متخلفین به‌کار گیرند.

با توجه به این نتیجه، دیدگاه صدرالمآلهین درباره مجازات را از مطالب پراکنده‌ای که ارائه کرده استخراج کردیم و به این نتیجه رسیدیم که ملاصدرا به‌عنوان یک فیلسوف سازگارگرا، تا حد زیادی مطابق با نتیجه این نسبت‌سنجی مشی کرده است. او در عین برخوردار نبودن از امکان بدیل، قابلیت مدح و ذم و استحقاق مجازات را انکار نکرده است، اما در یک رویکرد فروکاهنده، از غلظت این مفاهیم در یک نظام فکری ناسازگارگرا و کاسته و آنها را به معنایی دیگر - که در نظام فکری سازگارگرایی قابل استفاده - اند - تنزل داده است. این امر موجب شده رویکرد او از حیث کارکردهای عملی، به نظریه‌های فایده‌گرا در مجازات بسیار شبیه باشد.

برخلاف صدرالمآلهین، در سنت فلسفه اسلامی، دیدگاه بسیاری از فیلسوفان سازگارگرا به مجازات مطابق با مبنای آنها در بحث اختیار نیست؛ آنها در بحث اختیار تقریری سازگارگرایانه ارائه می‌کنند که در آن فعل دارای امکان بدیل نیست، اما مباحثی که درباره مجازات، استحقاق مدح و ذم و مسئولیت‌پذیری انسان ارائه کرده‌اند به‌گونه‌ای است که قابلیت انتخاب یکی دو گزینه را پیش‌فرض خود دارد.

مناسب خویش است، از حد اقتضاء تجاوز نمی‌کند به این معنا که خلق و خوی هر کسی هیچ وقت او را مجبور به انجام کارهای مناسب با خود نمی‌کند و اثرش به آن حد نیست که ترک آن کارها را محال سازد و در نتیجه، عمل از اختیاری بودن بیرون شده و جبری بشود. خلاصه اینکه، شخص عصبانی در عین اینکه عصبانی و دچار فوران خشم شده، باز هم می‌تواند از انتقام صرف‌نظر کند و شخص شکم‌باره باز نسبت به فعل و ترک عمل مناسب با خلقش اختیار دارد و چنان نیست که شخص شهوتران در آنچه به مقتضای دعوت شهوتش می‌کند مجبور باشد، هرچند که ترک عمل مناسب با اخلاق و انجام خلاف آن دشوار و در پاره‌ای موارد در غایت دشواری است. [بنابراین] بنیه انسانی و صفات درونی او در اعمالش اثر دارد اما تنها به‌نحو اقتضا نه به‌نحو علیت تامه؛ و چگونه چنین نباشد و صفات درونی علت تامه اعمال بدنی باشد، حال آنکه خدای تعالی دین را امری فطری دانسته که خلقت تبدیل‌ناپذیر انسان از آن خبر می‌دهد...؛ و معنا ندارد که هم فطرت آدمی او را به‌سوی دین حق و سنت معتدل دعوت کند و خلقت او وی را به‌سوی شر و فساد و انحراف از اعتدال بخواند آن‌هم به‌نحو علیت تامه که قابل تخلف نباشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۲۶۳-۲۶۲).

به همین دلیل علامه طباطبایی در موارد متعدد سعی کرده تقریری از اختیار ارائه کند که مستلزم امکان بدیل است. مهم‌ترین این تقریرها تقریر اختیارگرایانه‌ای است که با استفاده از نظریه ادراکات اعتباری ارائه شده است (همو، ۱۴۲۸: ۳۴۴-۳۴۷ و ۳۷۲-۳۷۰).

بحث و نتیجه‌گیری

۱. جهت این ترتیب به این صورت است که از مبادی بعید مجازات شروع می‌شود و به‌سوی خود مجازات

نسبت‌سنجی تقریرهای مختلف اختیار با دو نظریه عمده درباره مجازات به این نتیجه انجامید که

- امتداد می‌یابد.
۲. از نظر صدرالمتألهین اختیار عبارت است از اینکه فاعل به‌گونه‌ای باشد که فعل خود را آگاهانه [و از روی میل و رغبت انجام] دهد و فعل او نیز با ذات او ملائم باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۳۱۸). این اختیار با امتناع ترک فعل سازگار است و الزاماً با امکان انتخاب فعل و ترک برای فاعل همراه نیست.
۳. «فمعنی حسن العدل أو العلم عندهم أن فاعله ممدوح لدى العقلاء و معنى قبح الظلم و الجهل أن فاعله مذموم لديهم» (مظفر، ۱۳۷۵: ۱/۲۲۵).
۴. ممکن است گمان شود که در نگرش سازگارگرایانه نیز انسان به‌وسیله اراده افعال خود را انتخاب می‌کند، لذا افعال انسان دارای امکان بدیل هستند. اما باید توجه داشت که اراده به‌عنوان فعل جوارحی نفس، توسط علتی ضرورت‌بخش متعین می‌شود لذا اراده دارای امکان بدیل نیست. سپس همین اراده متعین‌شده نیز علت ضرورت‌بخش فعل جوارحی (حرکت عضلات) است و آن را متعین می‌کند، لذا فعل جوارحی هم دارای امکان بدیل نیست.
۵. وعده و وعیدهایی که در نظام تکلیف دینی مشاهده می‌شود، در همین راستا قابل تحلیل است.

منابع

- قرآن کریم.
- کتاب مقدس (۱۹۹۶م). انجمن کتاب مقدس ایران و انتشارات ایلام.
- ارسطو (۱۳۹۱). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه ابوالقاسم پورحسینی. تهران: دانشگاه تهران.
- اشلمن، اندرو؛ اسمایلی، ماریون (۱۳۹۴). مسئولیت جمعی و اخلاقی. ترجمه مریم خدادادی. تهران: ققنوس.
- پالمر، مایکل (۱۳۸۹). مسائل اخلاقی. ترجمه علی‌رضا آل‌بویه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حبیبی، سلیمان؛ اکبری، رضا (۱۳۹۳). «تبیین فلسفی مسئولیت اخلاقی از دیدگاه محمدحسین طباطبایی». پژوهش‌های فلسفی کلامی. ش ۶۲. ص ۳۰-۷.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۳). «اراده آزاد از دیدگاه صدرالمتألهین». حکمت معاصر. س ۵، ش ۱. ص ۴۳-۶۳.
- خزاعی، زهرا؛ تمدن، فاطمه (۱۳۹۳). «دیدگاه جان مارتین فیشر درباره اختیار لازم در مسئولیت اخلاقی». حکمت و فلسفه. ش ۳۹. ص ۱۵۱-۱۳۱.
- خسروشاهی، قدرت‌الله (۱۳۷۹). «فلسفه مجازات از دیدگاه اسلام» (قسمت اول). پژوهش‌های مدیریت راهبردی. ش ۲۱ و ۲۲. ص ۴۵-۶۳.
- دانش، جواد (۱۳۹۷). مسئولیت اخلاقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- زیمرمن، مایل جی. (۱۳۸۰). «مسئولیت». ترجمه محمدتقی اسلامی. مجموعه مقالات فلسفه اخلاق (برگرفته از دایرةالمعارف لارنس بکر). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۲۸ق). مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی. تحقیق شیخ صباح الربیعی. بی‌جا: باقیات.
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۹۲). فلسفه اخلاق. ترجمه هادی صادقی. قم: کتاب طه.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه؛ ج ۸: از بنیام تا راسل. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاتینگهام، جان (۱۳۷۶). «فلسفه مجازات». ترجمه محمدرضا ظفری. نقد و نظر. ش ۱۲، ص ۱۷۸-۲۰۷.
- کین، رابرت (۱۳۹۴). فلسفه اختیار. ترجمه فخرالسادات علوی. تهران: حکمت.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵). اصول الفقه. قم: اسماعیلیان.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- _____ (۱۴۲۰ق). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
- _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- Eshleman, Andrew (2014). "Moral Responsibility". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/moral-responsibility>.
- Shariff, Azim F.; Greene, Joshua D.; Karremans, Johan C.; Luguri, Jamie B.; Clark, Cory J.; Schooler, Jonathan W.; Baumeister, Roy F.; Vohs, Kathleen D. (2014). "Free Will and Punishment: A Mechanistic View of Human Nature Reduces Retribution". *Psychological Science*. Vol. 25. pp.1563-1570.