

نسیخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال ششم / شماره دوم / پیاپی ۱۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۹

اراده آزاد انسان؛

بررسی تطبیقی نظریه اصول فقه معاصر و حکمت متعالیه

مجتبی افشارپور^۱

محسن قمی^۲

چکیده

مختار یا مجبور بودن انسان در افعال خود مسأله‌ای است که از دیرباز ذهن متفکران را به خود مشغول کرده است. حتی با پذیرش اختیار، دقت در لایه‌های درونی نفس انسانی شبهه غیر مختار بودن انسان را از زاویه‌ای دیگر مطرح می‌سازد. از یک سو رابطه نفس با اراده خود و چگونگی صدور اراده از نفس و از سوی دیگر کیفیت ضرورت یافتن افعال صادر از نفس، شبهاتی اساسی را نسبت به فاعلیت انسان ایجاد کرده است. چنین مسائلی که در میان فلاسفه و متکلمان گذشته نیز مطرح بوده است توسط آنان جواب داده نشده و حتی با تشکیک‌های متکلمین به شبه‌های بغرنج تبدیل گشت. بعدها عده‌ای از اصولیون مکتب نجف صراحتاً قائل به تخصیص قانون علیت در این محدوده شده و آن قاعده را فقط در خصوص فعل و انفعالات عالم طبیعت جاری دانستند، گاهی قاعده «ترجیح بلامرجح» را انکار کرده و گاهی اصل «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را مورد خدشه قرار دادند. در این مقاله با توجه به اهمیت این بحث و تأثیرگذاری آن در مسأله ثواب و عقاب و نیز به هدف پاسخگویی به این پرسش‌ها، با روشی تحلیلی - انتقادی، ابتدا نظریه اصولیون را نقد و بررسی کرده، سپس با تبیین پاسخ ابتکاری حکمت متعالیه و با تکیه بر گونه‌های مختلف علت فاعلی، شبهاتی از این دست را پاسخ می‌دهیم.

کلید واژگان

اراده، مبادی اراده، ضرورت علی، طلب نفس، فاعل بالتجلی.

۱. استادیار جامعه المصطفی العالمیه؛ (mojafs2@yahoo.com).

۲. دانشیار فلسفه دانشگاه باقرالعلوم؛ (qomi@majlekhobregan.com).

مقدمه

قانون علیت، از معدود قوانین عقلی جهان شمولی است که هیچ استثنائی در آن راه ندارد و هر جا که رابطه وابستگی و توقف وجودی به معنای دقیق کلمه بین دو شیء برقرار باشد این قانون صدق می‌کند از طبیعتی که به عیان می‌بینیم گرفته تا شکاف‌های درونی هسته اتم‌ها و لایه‌های عمیق درونی انسان که نهان است و نمی‌بینیم. این قانون و اصل‌هایی که از آن متولد می‌شوند همچون اصل ضرورت علی و اصل سنخیت علت و معلول، چنان مستحکم هستند که اگر درست تحلیل شوند به هیچ وجه قابل مناقشه نخواهند بود. با این حال این قانون و قواعد زیرمجموعه آن از نواحی مختلف، هم از جانب اندیشمندان مسلمان و هم از جانب متفکران غربی مورد اشکال قرار گرفته است و به زعم آن‌ها گریزگاهی جز تخصیص و استثناء، آن‌را نجات نخواهد داد.

از مهم‌ترین اشکالاتی که در این بین مطرح شده چگونگی رابطه علیت بین نفس انسان و اراده از یکسو و بین اراده انسان و تحقق افعال انسانی از سوی دیگر است. چنین اشکالی نه تنها در دانش فلسفه بلکه در علم کلام و اصول فقه نیز قدم گذاشته و مباحث مهمی همچون مختار یا مجبور بودن عبد و چرایی تعلق عقاب بر افعال عباد و... را تحت تاثیر خود قرار داده است. هر چند نظریه جبر اشعری در میان دانشمندان شیعه جایگاهی ندارد و آن‌ها صدور افعال از انسان را ناشی از اختیار او می‌دانند، اما عده‌ای از علمای اصول فقه و دانشمندان کلام گمان کرده‌اند که صدور اراده از نفس و ضرورت یافتن فعل پس از تحقق علت آن، با اختیار انسان در تنافی است. و به همین دلیل راه حل‌های بسیار ضعیفی را مطرح کرده و نتایجی غیرقابل پذیرش را بر آن متفرع ساخته‌اند.

در نگاه این دسته از علما مختار بودن انسان از دو جهت مورد اشکال قرار گرفته است: جهت اول: با توجه به اینکه مقدمات اراده غیر ارادی‌اند، پس انسانی که در ظاهر مختار و دارای اراده است، در واقع مجبور و تحت تاثیر عواملی است که این اراده را برای او ضروری کرده‌اند. بنابراین - نسبت به شخصی که مثلاً گناه کرده یا دچار کفر و عصیان شده - عقاب برای چیزی که نهایتاً به امور خارج از اختیار بر می‌گردد، بی‌معنا خواهد بود. جهت دوم: اگر پس از تحقق اراده صدور فعل از انسان ضروری باشد، انسان پس از صدور اراده نمی‌تواند از تحقق فعل جلوگیری کند پس فعل جبراً محقق می‌گردد.

در این مقاله ابتدا اصل اشکال را، در قالب دو پرسش، از منظر دانشمندان اصول فقه مورد بررسی قرار داده، سپس پاسخ‌های ایشان را نقد کرده و در ادامه راه حل نهایی حکمت متعالیه را ارائه خواهیم کرد و خواننده محترم خود به تفاوت سطح مطلب بین دو گروه از دانشمندان پی خواهد برد.



اراده آزاد انسان: بررسی تطبیقی نظریه اصول فقه معاصر و حکمت متعالیه

پرسش اول: آیا نفس در اراده داشتن، مختار است؟

هرچند در نگاه بدوی عمومیت اصل علیت شامل تمام پدیده‌های عالم هستی می‌شود و حتی افعال جوارحی و جوانحی انسان را دربر می‌گیرد و انسان گمان می‌کند که علت همه افعال خود است اما اگر به این نکته دقت کنیم که تمام افعال اختیاری انسان مستند به اراده او است، از علت تحقق اراده سوال می‌شود و مقدمات و مبادیای برای آن ذکر می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۶۲۲). با تحقق این مبادی، اراده همچون معلولی ضروری الوجود تحقق می‌یابد. به بیان دیگر اگر اختیاری بودن فعلی به مسبوق بودن آن به اراده ای است که ضمن مقدمات حاصل است ما نقل کلام به خود اراده می‌کنیم که اختیاری بودن آن به چیست؟ اگر به اراده دیگری باشد که در این صورت مستلزم تسلسل است و اگر به اراده‌ای است که مسبوق به اراده دیگری نیست، - مثل اراده خداوند تعالی یا اراده خود انسان بدون سبق اراده دیگری - در این صورت انسان مجبور در فعل خود شده است (سبحانی، ۱۴۱۸، ص ۷۳). پس برای رهایی از تسلسل اراده‌ها، راهی جز اینکه اراده را امری غیر ارادی بدانیم نیست و در این صورت افعال انسان که مراد اوست نیز جبری خواهند بود (قراملکی، ۱۳۷۸، صص ۱۱۷-۱۱۸).

پرسش دوم: آیا با وجود اراده، تحقق فعل ضرورت یافته و جبری می‌شود؟

دومین سوالی که در این زمینه مطرح شده این است که پس از تحقق اراده و بعد از اینکه انسان اراده فعلی را کرد آیا تحقق آن فعل ضروری و واجب است؟ اگر قانون علیت را بپذیریم و به اصل ضرورت علی و معلولی ملتزم شویم و این قاعده فلسفی را بپذیریم که «الشیء ما لم یجب لم یوجد» باید قبول کنیم که چون اراده علت وقوع خارجی فعل است هنگامی که این اراده حاصل شود، به معلول خود - که همان فعل است - ضرورت بخشیده و وجود آن را ایجاب می‌کند، بنابراین فعل به ناچار تحقق می‌یابد و انسان به این نحو نیز در انجام افعال خود مجبور است و با تحقق اراده دیگر اختیاری در عدم انجام فعل نخواهد داشت.

به عقیده این پرسش‌گران، قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، با اختیار انسان منافات داشته و به نحوی از ادله جبر تلقی شده است. نکته مهم اینجا است که اگر چنین اشکالی در خصوص افعال انسان صحیح باشد در مورد افعال الهی نیز جاری خواهد شد چرا که باری تعالی نیز فاعل مختار است و البته فعل خود را به اراده غیر زائد بر ذات اراده می‌کند. به همین دلیل عده‌ای از این مستشکلین این قاعده را در خصوص افعال الهی جاری ندانند (سبحانی، ۱۳۸۷، صص ۳۱۱-۳۱۲؛ همو، ۱۴۱۸، ص ۸۵).

نظریات برخی فیلسوفان و متکلمان متقدم: فعل متوقف بر امر غیراختیاری، غیراختیاری است گاهی به فارابی و ابن سینا نسبت داده می‌شود که پاسخ آنها به پرسش اول منفی است و آنها انسان مختار را، در داشتن اراده مختار نمی‌دانند. این دو فیلسوف مسلمان معتقد که اراده انسان همچون سایر پدیده‌های حادث، مستند به اراده الهی و مسبب از آن است. می‌توان از لابلای کلام آنها اینطور استنباط کرد که مهمترین دلیل آنها برای این سخن همان تسلسل اراده‌ها است که در پرسش اول آنرا توضیح دادیم (قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۸؛ سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۴؛ فارابی، ۱۴۰۵، صص ۹۱-۹۱؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۴۳۶-۴۳۹).

اما با دقت در کلام فارابی می‌توان گفت که فارابی بالاصاله در پی نفی ارادی بودن اراده نبوده است بلکه دغدغه او تبیین این نکته بوده است که مسبب الاسباب، واجب تعالی است و همه امور حتی افعال جوارحی و جوانحی انسان نیز مسبب از او هستند. مخصوصا با توجه به این نکته که فارابی این بحث را در فصلی آورده که بالاصاله در پی اثبات اراده ازلی و مسبب الاسباب بودن باری تعالی است.

همچنین با دقت در اوج کلام ابن سینا در تکمله‌ای که در خصوص اراده باری تعالی آورده است - و در آنجا به تفاوت فاعلیت ارادی خداوند با فاعلیت ارادی انسان اشاره کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۹۳) - می‌توان گفت هدف اصلی شیخ هدم اساس اراده و اختیار انسانی نبوده است بلکه او نیز همچون فارابی درصدد اثبات این نکته مهم بوده است که بالاخره هر فعل و انفعالی در عالم هستی باید به اراده الهی بازگردد (ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۳۶۳ و ۳۶۷).

اما غزالی که در مباحث مهمی با فیلسوفان مسلمان مخالفت کرده است در این بحث نیز بعد از تقسیم افعال به طبیعی و ارادی ظاهری (مثل تنفس) و اختیاری (مثل نوشتن) معتقد میشود که افعال طبیعی مسلما جبری هستند. دسته دوم نیز متوقف بر تحقق اراده هستند. خود اراده که فعل غیر اختیاری است و فعل مستند به امر غیر اختیاری نیز، غیر اختیاری است. دسته سوم هر چند به ظاهر اختیاری‌اند اما در حقیقت جبری‌اند، چون فاعل یا از همه جوانب و لوازم فعل آگاهی دارد لذا علم دارد که باید آنرا انجام دهد و بدون درنگ آنرا انجام می‌دهد و این چیزی جز جبر نیست. و یا اینکه فاعل هیچ گونه علم و آگاهی از فعل و جوانب آن ندارد بلکه فاعل از بین خوب و خوب‌تر یا بد و بدتر باید یکی را برگزیند و واضح است که چاره‌ای ندارد جز اینکه خوبی بیشتر یا شر کمتر را انتخاب کند. این فرض نیز راهی برای اختیار انسان باقی نمی‌گذارد. پس به نظر او مبادی و مرجحات گزینش فعل در انسان نیست و انسان متأثر از مبادی خارجی و مجبور به انجام فعل است. البته او در ادامه از



اراده آزاد انسان: بررسی تطبیقی نظریه اصول فقه معاصر و حکمت متعالیه

جبر محض فرار کرده و دست به توجیه نظریه کسب اشعری می‌زند (غزالی، ۱۴۰۲، ج ۴، ص ۲۵۴؛ قراملکی، ۱۳۸۷، صص ۱۱۹-۱۲۰).

بررسی نظریات اصولیون معاصر

اکنون که محل نزاع را تحریر و بین این دو پرسش اساسی تفکیک کردیم، می‌گوییم که عده‌ای از دانشمندان اصول فقه و متکلمین معاصر برای پاسخ به این دو سوال راه حلی سست یافته‌اند و ثمرات جبران ناپذیری بر آن مترتب کرده‌اند؛ اصل ضرورت علی و معلولی را در همه یا برخی از پدیده‌های امکانی و اصل علیت را در خصوص افعال انسانی انکار کرده‌اند و به نوعی قائل به تخصیص قانون عقلی علیت شده‌اند. ایشان این مطلب را در لابلائی مباحث اوامر و نواهی و به مناسبت بحث از چگونگی تحقق فعل عنوان کرده‌اند. ما به خاطر پرهیز از اطاله کلام، سخن ایشان را مختصراً ذکر می‌کنیم و خواننده محترم را برای مطالعه تفصیل سخنانشان به آدرس‌هایی که در متن مقاله اشاره شده ارجاع می‌دهیم.

محور مشترک اشکالات اصولیون معاصر

برای اشکالاتی که از جانب دانشمندان اصول فقه در این زمینه مطرح شده است می‌توان ریشه‌ای مشترک یافت و آن این‌که: گروهی معیار ارادی بودن فعل را حصول مقدمات و مبادی اراده در نفس دانستند و معتقدند حتی اگر این مقدمات، غیر اختیاری باشند به ارادی بودن فعل اختیاری که نتیجه آنها است ضروری وارد نمی‌شود. به همین خاطر قائل شدند که قبل از تحقق فعل اختیاری غیر از مبادی اراده و اراده امر دیگری در نفس انسانی محقق نمی‌شود. همان‌گونه که فعل اختیاری خداوند نیز متوقف بر مقدماتی مثل ذات و صفات باری است که داشتن یا نداشتن آنها به اختیار خداوند نیست (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۶۵؛ همو، ۱۴۰۷، صص ۲۷-۲۸).

آخوند خراسانی که دانشمند شاخص این گروه است از این سخن این نتیجه نامناسب را گرفته است که انتخاب کفر و عصیان و ارتکاب تجری در برابر خداوند هرچند در ظاهر اختیاری است اما در واقع ناشی از سوء سریره و شقاوت ذات انسان است و ثبوت اینگونه امور ذاتی، ضروری بوده و سوال بردار نیست. در نتیجه انتخاب کفر و عصیان یا ایمان و اطاعت همچون ناهق بودن فرس و ناطق بودن انسان، ناشی از ذات غیر قابل تغییر است (خراسانی، ۱۴۰۷، ص ۲۸). لذا بعثت پیامبران و انزال کتب آسمانی صرفاً اتمام حجت بر اهل عصیان و مایه تذکر و انس بیشتر با خدا برای اهل ایمان خواهد بود و نمی‌تواند اهل کفر و عصیان را نجات دهد یا ذات آنها را تغییر دهد (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۶۱؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۷۴، ج ۴، صص ۵۳-۵۴).

گروه دیگر صرف حصول مبادی اراده را برای اختیاری بودن فعل کافی ندانستند و از سوی دیگر گمان کردند که اگر این اراده غیر اختیاری بخواهد علت تحقق فعل باشد، جمیع افعال انسان که معالیل آن خواهند بود غیر اختیاری هستند. این گروه برای فرار از اشکال جبر قائل به وجود امر دیگری در نفس، بین اراده و تحقق فعل شدند به نام طلب نفس (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۸۷-۸۹؛ صدر، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۴).

میرزای نائینی به عنوان اولین دانشمند در میان این گروه تصریح کرد که پذیرش علیت اراده برای فعل و رابطه نفس و اراده و فعل، هادم اساس اختیار و تاسیس کننده مذهب جبر است و حتی مستلزم این است که خداوند نیز در افعال خود مقهور باشد چرا که اراده الهی، علت تامه وجود معلولات است و این اراده عین ذات او است و ذات الهی برای او «عن اختیار» نیست. بنابراین از نظر او با صرف تحقق اراده، فعل ضرورت پیدا نمی کند تا منافی اختیار انسان باشد. اما طلب که فعل نفس است و از ذات نفس سرچشمه می گیرد، احتیاجی به علت موجه ندارد، چون علیت ایجابی در غیر از افعال اختیاری جاری است. غایه الامر افعال اختیاری برای بیهوده نبودن محتاج به فاعل هستند و نقش مرجح این است که نهایتاً فعل را از عبث و بیهوده بودن خارج می کند (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۸۹-۹۲). لذا ترجیح بلامرجح را جایز می شمارد.

محقق خوئی نیز اراده را علت تامه فعل نمی داند و معتقد است به رغم وجود اراده، فعل همچنان تحت اختیار و سلطنت نفس باقی می ماند. بنابراین تحقق فعل از فاعل، بدون اینکه مرجحی در کار باشد محال نیست، بلکه تحقق فعل بدون فاعل محال است (خوئی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۵۴). او تصریح می کند که قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» مختص به معلول های طبیعی است و این قاعده در خصوص افعال اختیاری جاری نیست. محقق خوئی در تهافتی آشکار گاهی ریشه قاعده را اصل سنخیت و تناسب علت معلول می داند و تصریح می کند که اصل سنخیت نیز در سلسله افعال اختیاری جاری نمی شود و گاهی قاعده را مبتنی بر فقر ذاتی ممکن به علت می داند (سبحانی، ۱۳۸۷، صص ۳۲۵-۳۲۹). همچنین ایشان تصریح می کند در عین اینکه افعال اختیاری مسبوق به اختیار است، اما اختیار مسبوق به اختیار دیگری نیست. (خوئی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۱۸).

شهید صدر معتقد است که فعل فاعل مختار چون ممکن الوجود است تا وجوب بالغیر نیابد وجود نخواهد یافت، پس افعال انسان از جانب علت خود ضرورت یافته اند، در نتیجه گمان کرده است که اختیار با ضرورت منافات دارد (صدر، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۰). او در ادامه تصریح می کند که در افعال اختیاری باید از اطلاق قانون علیت و قاعده «الشیء ما لم یجب لم

یوجد» و استحاله ترجیح بلا مرجح، دست برداشت (صدر، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۴). او حتی پا را فراتر گذاشته و می‌گوید هرچند قواعد عامه عقلی مبرهن، قابل تخصیص و تقیید نیستند اما قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» قاعده‌ای عقلی نیست بلکه قاعده‌ای وجدانی و از مدرکات اولیه عقل است، نه یک قاعده برهانی و لذا کلیت آن را مورد نقد قرار می‌دهد (صدر، ۱۴۱۷، ج ۲، صص ۳۷-۳۸).

علامه جعفری نیز در این باب با اصولیون هم رای شده و صراحتاً اراده آزاد انسانی را انکار کرده و معلول بودن آن را با آزاد بودن انسان در تعارض پنداشته است. او تصریح می‌کند اراده خواه مرتبه ضعیف آن و خواه مرتبه شدید آن نمی‌تواند به آزادی توصیف شود و به عبارت روشن‌تر ما اراده آزاد نداریم (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۹۱). او تأکید می‌کند بایستی شرایط علیت در جهان فیزیکی را در بعضی فعالیت‌های درونی خود به کلی کنار بگذاریم (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۲۸ و ۹۶). به بیان دیگر می‌توان اصل علیت را در قلمرو جهان درونی، از اصل علیت در جهان برونی تفکیک کرد (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۳۸).

نقد نظریات گذشته

قبل از ورود به راه‌حل نهایی مسئله، چند نکته را در خصوص نظریات گذشته متذکر می‌شویم:

۱. قواعد عقلی تخصیص بردار نیستند و تابع موضوعشان هستند و تا هنگامی که موضوع آنها محقق است آنها هم صادق‌اند. در محل نزاع نیز افعال نفس از پدیده‌های امکانی هستند، لذا تحت عمومیت قاعده علیت و وجوب وجود قرار می‌گیرند.

۲. استاد مطهری معتقدند اگر بخواهیم دو قاعده فوق را تخصیص بزنیم، باید قائل شویم که افعال انسان عاری از ضرورت علی و معلولی است و در این صورت یا صدور فعل را با صدفه توجیه می‌کنیم و علیت را انکار می‌کنیم و یا علیت را می‌پذیریم و ضرورت علی و معلولی را انکار می‌کنیم. بنا بر انکار علیت و قول به صدفه به کلی رابطه ما با فعل قطع می‌شود و آزادی از ما گرفته می‌شود و زمام فعل به دست تصادف می‌افتد و بنا بر انکار ضرورت علی و معلولی نیز چون این انکار مستلزم انکار علیت و تسلیم صدفه شدن است باز به همان نتیجه می‌رسیم (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۶۲۶).

۳. محققینی همچون علامه طباطبایی اراده انسان را علت تامه تحقق افعال نفس ندانسته‌اند، بلکه علت تامه را خداوند تبارک و تعالی دانسته و اراده انسانی را جزء اخیر علت تامه قلمداد کرده‌اند و علیت تامه در دار هستی را منحصر در ذات الهی دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۳).

۴. باید بین شوق موکد و اراده به معنای حقیقی تفکیک کرد، همان‌طور که در صدر مقاله

گذشت شوق موکد امری انفعالی است در حالی که اراده امری فعلی است. آن مرحله‌ای که پس از آن نیز می‌توانیم فعل را انجام دهیم یا آن را ترک کنیم شوق موکد است نه اراده به معنی دقیق کلمه. در بعضی حیوانات بلافاصله پس از شوق موکد، تحریک عضلات اتفاق می‌افتد اما در انسان علاوه بر شوق موکد مرحله گزینش هم وجود دارد و انسان حتی با وجود شوق موکد هم در اثر همین گزینش می‌تواند کار را انجام بدهد یا ندهد اما هیچ‌کدام از این مراحل هنوز اراده به معنی دقیق کلمه نیست.

۵. هرچند نفس در مسیر انجام فعل می‌تواند از آن دست بکشد و از نیمه راه بازگردد اما هرگز نمی‌تواند در همان لحظه که اراده تحقق می‌یابد از تحقق آن جلوگیری کند و البته همانطور که گفته شد این مطلب با اختیار نفس منافاتی ندارد (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۶).

۶. در پاسخ به علامه جعفری می‌گوییم باید بین آزادی اخلاقی و معنوی با آزادی فلسفی فرق گذاشت، آزادی مورد بحث - که توهم شده است در مقابل جبر فلسفی قرار دارد - امری بسیط است. اما آن آزادی که دارای مراتب و درجات است، آزادی اخلاقی و روان‌شناختی است. اگر قانون علیت منافات با آزادی فلسفی دارد در همه جا به نحو یکسان در تنافی است و در همه جا آن را نفی می‌کند و اینطور نیست که برخی از درجه بالاتری از آن برخوردار باشند و برخی از درجات پایین‌تری (سبحانی، ۱۳۸۷، صص ۳۱۸-۳۱۹).

۷. افعال انسانی نیز چون از پدیده‌های امکانی هستند از قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» مستثنی نیستند و برای تحقق خارجی باید وجوب وجود یابند، اما واجب و ضروری شدن این افعال منافاتی با اختیار انسان ندارند. زیرا این وجوب از جانب علت که فاعل مختار است به آنها داده شده است و در رتبه بعد از علت فاعلی است و نمی‌تواند در رتبه قبل از خود موثر بوده و آنرا موجب کند (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۵). به بیان دیگر این قاعده نه تنها با اختیاری بودن فعل منافاتی ندارد بلکه اختیار فاعل را تأکید می‌کند چرا که فاعل با اختیار خود، وجود معلول را ایجاد کرده و ثبوتش را حتمی ساخته است. بنابراین فاعل موجب خواهد بود نه موجب (سبحانی، ۱۴۱۸، صص ۸۹-۹۰).

۸. استاد مطهری با چشم پوشی از پاسخ نهایی می‌گوید مقدمات و علل افعال اختیاری، اختیاری نیستند و شرط اختیاری بودن فعل، این نیست که مقدمات آن فعل اختیاری باشد زیرا اولاً تصور و تصدیق و شوق و تأمل و اراده جزء افعال عضلانی نیست که پیدایش و عدم پیدایش آنها منوط به اراده و سایر مقدمات باشد و ثانیاً اگر ما فرض کنیم همواره مقدمات فعل اختیاری نیز با مقدمات اختیاری حاصل می‌شود متسلسل خواهد شد و تا بی‌نهایت پیش خواهد رفت و این خود امری محال و ممتنع است. بعلاوه ما وجداناً حس

می‌کنیم که نسبت به انتخاب و اختیار خود فعل آزادیم نه نسبت به مقدمات فعل و مقدمات آن تا بی‌نهایت (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۳۲۳).

۹. آن مرحله‌ای که نزد برخی اصولیون طلب یا اختیار یا هجوم نفس نامگذاری شده است نمی‌تواند چیزی غیر از همان اراده باشد چرا که طلب کردن یا اختیار کردن، چیزی غیر از اراده کردن نیست (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۶۲۲).

۱۰. یکی از عوامل شکل‌گیری چنین شبهه‌ای ناشی از نوعی مغالطه اشتراک لفظ است که به سبب آن جبر کلامی با جبر فلسفی یکی پنداشته شده است و گمان شده است که با پذیرش ضرورت و حتمیت علی، راهی به جز قبول جبر (در مقابل اختیار) نداریم. در حالی که مفهوم جبر کلامی با مفهوم حتمیت و ضرورت فلسفی جدای از هم هستند و ضروری بودن امری همچون اراده معلول نفس، منافاتی با اختیاری بودن و غیر جبری بودن آن ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۶۲-۶۳).

پاسخ عالی حکمت متعالیه

حکمت متعالیه صدرایی راه حل عالی و بسیار مناسبی برای این دو سوال یافته است و با تبیینی که از نحوه فاعلیت نفس برای اراده ارائه کرده است نشان داده است که اصلاً چنین اشکالی از ابتدا وارد نبوده است و اصرار بر این اشکالات ناشی از ضعف مبانی حکمت و غفلت از تأثیرات فلسفه در دانش‌های کلام و اصول فقه است. جهت تبیین این نظریه توجه به سه مقدمه ضروری است.

مقدمه اول: نخستین آشنایی ذهن با قانون علیت

حقیقت این است که نفس انسان اولین بار با شهود حالات درونی خود و کشف وابستگی‌های درونی، قانون علیت را به علم حضوری درک کرده است. انسان به نفس خود و همچنین حالات روانی و صور ذهنی و افعال نفسانی خود علم حضوری دارد. لذا رابطه وجودی هر کدام از این حالات را با نفس سنجیده است و دریافته است که نفس بدون نیاز به هیچ‌یک از آنها می‌تواند موجود باشد اما هیچ‌کدام از آن حالات و شئون بدون نفس تحقق نمی‌یابند. همه این شئون، وابسته به نفس و محتاج آن هستند اما نفس از همه آنها غنی و بی‌نیاز و مستقل است و در اینجا برای اولین بار از نفس مفهوم علت و از آن شئون مفهوم معلول را انتزاع کرد. و بعد از آن هر جا که چنین رابطه وابستگی وجودی صادق بود، قانون علیت را جاری دانست و این حکم را حمل کرد. البته اثبات این رابطه در ماورای نفس انسان نیازمند برهان است و باید با بررسی خصوصیات که موجود وابسته و معلول دارد، معلول بودن

موجودات خارجی اثبات گردد تا محملی برای تحقق قانون علیت باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۹ و ۳۵۱؛ ج ۲، صص ۳۸-۴۰؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، صص ۸۰-۸۱). اما نکته مهم این است که چگونه ممکن است قانونی که اولین بار از بررسی حالات درونی نفس از جمله توقف تحقق اراده بر نفس کشف شده است، حال بخواهد به همین حالات درونی تخصیص بخورد و در عالم درون جاری نباشد.

مقدمه دوم: انواع گوناگون فاعل

در اندیشه حکما علت فاعلی انواع گوناگونی دارد و هر فاعلی با فعل خود به یکی از انحاء فاعلیت رابطه دارد و نباید گمان کرد که همه فاعل‌ها به یک‌گونه نقش فاعلیت خود را ایفا می‌کنند. حتی ممکن است یک فاعل واحد به حسب انواع مختلف فعل، واجد گونه‌های متفاوتی از فاعلیت باشد. بررسی همه انواع فاعل از موضوع این مقاله خارج است اما برای روشن شدن مطلب مواردی را که مرتبط با بحث است طبق مبنای حکمت متعالیه بیان می‌کنیم (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۵۵؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۱۴).

فاعل بالقصد: فاعلی که فعل خود را با اراده و علم تحقق می‌بخشد و قبل از فعل، علم تفصیلی به آن دارد البته با انگیزه‌ای زائد بر ذات، همچون فاعلیت انسان نسبت به افعال اختیاری خود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۳).

فاعل بالعنایه: فاعلی که فعل خود را با اراده و علم انجام می‌دهد و همچون نوع گذشته قبل از فعل، علم تفصیلی به آن دارد اما برخلاف نوع گذشته برای اراده چنین فعلی نیاز به انگیزه و داعی زائد بر ذات ندارد. و همان علم تفصیلی گذشته منشا صدور فعل از او می‌شود. برخی فیلسوفان قبل از ملاصدرا فاعلیت خداوند برای عالم هستی را از این دست می‌دانستند؛ اما شاید مثال بهتر برای این‌گونه انسانی است که بر مکان مرتفعی ایستاده و به محض تصور سقوط کردن، سقوط می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۳).

فاعل بالرضا: فاعلی با علم و اراده، که علم تفصیلی آن به فعل عین همان فعل است و قبل از تحقق فعل به جز علم اجمالی به آنها که عین علم به ذات خود است، چیز دیگری ندارد. مثل رابطه بین انسان و صورت‌های ذهنی او. علم تفصیلی نفس به این صور عین همین صور است و برای تحقق آنها لازم نیست یک تصویری بر آنها مقدم باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، صص ۲۲۳-۲۲۴).

فاعل بالتجلی: فاعلی عالم و مرید که علم تفصیلی به فعل، عین علم اجمالی بسیط به ذاتش است. وجود این فاعل به گونه‌ای است که با علم به ذات خود، علم تفصیلی به افعال

خود نیز دارد و همین علم به ذات، منشا تحقق فعل از او شده است. فعلی که خود معلوم تفصیلی آن فاعل است. همچون رابطه بین نفس انسان و اراده او آن چنانکه در ادامه توضیح می‌دهیم. ملاصدرا با الهام از مضامین وحی، فاعلیت خداوند تبارک و تعالی نسبت به عالم هستی را از این نوع دانست و سخنان عرفا را بر این مطلب حمل کرد. البته در جای خود اثبات شده است که چنین فاعلی اختصاص به مجردات دارد و در اصطلاح این نوع فاعل، فاعل الهی خوانده شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۳۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، صص ۱۸۹-۱۹۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، صص ۹۰-۹۳).

مقدمه سوم: دو گونه فعل انسان

نفس انسانی همواره دو گونه فعل دارد: افعال خارجی و افعال درونی. افعال خارجی همچون راه رفتن و نوشتن و افعال درونی همچون فکر کردن و اراده کردن و شوق یافتن. افعال و حرکات خارجی دارای دو خاصیت هستند که افعال نفسانی برخلاف آنها هستند. اول اینکه هر فعل خارجی همواره مسبوق به مقدمات نفسانی است (همان مقدماتی که در ابتدای مقاله اشاره شد) ولی امور نفسانی این طور نیستند و اگر افعال نفسانی (مثل خود مقدمات نفسانی فعل) همیشه مسبوق به مقدمات نفسانی دیگر باشد مستلزم تسلسل است.

خاصیت دوم افعال خارجی این است که به کارگیری آلات و قوا برای آنها، بلاواسطه تحت نفوذ اراده انسان است. و تحقق آنها به هیچ چیز دیگر جز اراده من بستگی ندارد. ولی امور نفسانی این گونه نیستند مثلاً اگر انسان بخواهد که اراده غیر اخلاقی از من سر نزند و دارای ملکه تقوا باشد، هر چند به صرف اراده نمی‌تواند این مقاصد را انجام دهد ولی با انجام مقدماتی که بلاواسطه در اختیار او است می‌تواند به تدریج در روحیات خود تغییراتی مطابق میل و اراده خود ایجاد کند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶، صص ۶۲۴-۴۲۵).

بنابراین اینطور نیست که امور نفسانی به هیچ نحو تحت اراده و اختیار در نیایند. هم‌چنین اگر به هیچ وجه امور نفسانی اختیاری نباشد لازم می‌آید که تعلیمات اخلاقی راجع به تقویت اراده و تقویت نیروی تعقل و ایجاد ملکه تقوا و شجاعت و غیره لغو و بی‌ثمر باشد و حال آنکه ما بالضروره اختیاری بودن این موضوع را احساس می‌کنیم (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۱۶۱-۱۶۲).

تبیین نظریه حق: نفس فاعل بالتجلی اراده است

افعال خارجی انسان با واسطه شدن آلات و قوای جرمانی از نفس صادر می‌شوند مثل کتابت و بنایی و... در این دسته نفس اولاً فاعل حرکت است و ثانیاً و بالعرض فاعل اثر

حاصل از آن است. آنچه که فعل انسان است به واسطه آلات و قوا، در واقع همان حرکتی است که قائم به عضلات است. در این دسته بین نفس و فعل و سائطی و مبادی وجود دارد از تصور گرفته تا عزم و اراده و تحریک عضلات. اما افعال درونی و نفسانی یا بیواسطه از نفس صادر می‌شوند یا به واسطه‌ای که غیر جسمانی است. مثل برخی تصورات (اگر نگوییم همه آن‌ها این چنین هستند) که تحقق آنها به فعالیت نفس و ایجاد نفس است مثل اینکه نفس مهندس قبل از ساخت بنا، صورت بنا را در ذهن خود اختراع می‌کند. در این قسم هر چند نفس با علم و اراده و اختیار برای آنها فعالیت دارد اما این گونه نیست که این مبادی همچون مبادی افعال جسمانی به نحو تفصیل برای آن حاصل باشند، چراکه خلق صور در نفس احتیاجی به تصور آن صور و تصدیق به فایده آنها و شوق و عزم و تحریک عضلات ندارد بلکه حتی وجود چنین سائطی بین صور و نفس امکان ندارد. به تعبیر ملاصدرا نفس این صور را به عین آنها درک می‌کند نه به واسطه صورت دیگری (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۰). واضح است که امکان نداد که تصور مبدا تصور باشد، بلکه نفس نسبت به آنها فاعلی بالعنایه بلکه فاعل بالتجلی است (خمینی، ۱۳۷۹، ص ۵۴).

پس عزم و اراده و تصمیم و قصد از افعال نفس هستند اما نسبت نفس به آنها همچون نسبت شوق و محبت به امور انفعالی نیست. نفس مبدا اراده و تصمیم است اما مبدئیت آن به واسطه آلات جسمانی نیست بلکه نفس موجد آن‌ها است بدون هیچ گونه واسطه جسمانی. در نتیجه امکان ندارد که بین آن و نفس، اراده‌ای زائد به آن تعلق گیرد. در واقع نفس ایجاد کننده آن است به سبب علم و استشعاری که در مرتبه ذات خود دارد و با عزم و اراده و اختیاری که در همین مرتبه حاصل است (خمینی، ۱۳۷۹، ص ۵۵). ملاصدرا که مبتکر این پاسخ است، این مطلب را از نحوه علم نفس نتیجه گرفته است. او تصریح می‌کند که این نوعی از اراده است که مسبوق به قصد و تفکر نیست هر چند که غیر منفک از علم نبوده و در واقع عین علم است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۲).

نکته مهم در بیان ملاصدرا عدم احتیاج افعال نفسانی از قبیل اراده و تفکر به تصور فعل و تصدیق به فائده آن است بر خلاف افعال جوارحی که محتاج تصور و تصدیق به فائده است. او دلیل این امر را علم حضوری نفس به ذات و قوای خود می‌داند که نفس با چنین علمی موجب و خالق افعال جوانحی می‌شود بدون احتیاج به اراده زائد (قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۶). او معتقد است اولین علم نفس، علم حضوری آن به ذات خود و سپس علم آن به قوا و آلات خود است (اعم از قوا و حواس ظاهری و باطنی). بعد از این دو علم حضوری، استعمال آلات و قوا از نفس منبعث می‌شود بدون اینکه نفس خود این استعمال آلات را تصور

یا به فائده آن تصدیق کند. این نوع اراده هر چند خود با قصد و تفکر زائد نیست، اما غیر منفک از علم نیز نمی‌باشد، بلکه این نوع اراده عین علم است. اما در سایر افعال اختیاری (افعال خارجی) اراده مسبوق به علم (تصور و تصدیق به فائده) است. اما اینگونه افعال نفس (افعال درونی) منبعث از ذات نفس بدون اراده زائد و علم زائد هستند و خود نفس به گونه‌ای است که «ذاتها بذاتها» چنین افعالی از جمله اراده را انبعاث می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۱-۱۶۲).

امام خمینی که به خوبی نظریه ملاصدرا را تبیین کرده است، معتقد است نفس، مبدا و فاعل الهی (مجرد) نسبت به اراده است و فاعل الهی در مرتبه ذات بسیط خود به نحو اعلی و اشرف و اکمل واجد اثر خود می‌باشد. اما نفس مادامی که متعلق به بدن است و مسجون در طبیعت است هنوز تجردش به نحو تام نیست و به واسطه ارتباطی که با بدن مادی دارد، پذیرنده تغییرات و تبدلات است. از این رو ممکن است گاهی فاعلیت داشته و گاهی نداشته باشد، گاهی عزم داشته و گاهی نداشته باشد. و به همین دلیل است که واجب نیست در عالم طبیعت، فاعلیت و عزم علی‌الدوام داشته باشد. هرچند هنگام حصول تجرد تام، مبدا صور ملکوتی می‌گردد بدون اینکه آنها از نفس تخلف کنند مگر به وجه ظهور و بطون (خمینی، ۱۳۷۹، ص ۵۶).

بنابراین نفس نسبت به اراده و برخی دیگر از امور نفسانی فاعل بالتجلی است و با توجه به علم به ذات خود، فاعل مباشر اراده است (قراملکی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۴) و فاعل بالتجلی چون فاعلی الهی و مجرد است در مقام ذات جامع کمالات فعل خود است به نحو اجمال و ایجاد. می‌توان برای این مطلب مهم از بیانی دیگر نیز استفاده نمود؛ وجود اختیار و انتخاب در مقام فعل کاشف از وجود آنها در مرتبه ذات به نحو اجمال و بساطت است. بدین معنی که نفس در مقام ذات واجد کمالات فعل خودش به نحو اتم و اشرف می‌باشد بنابراین نفس در اراده خود مختار است، اما در ظل اختیار ذاتی نفس (سبحانی، ۱۴۱۸، ص ۸۲) ملاک اختیاری بودن دسته دوم افعال همین نکته است نه مسبوق به اراده بودن (سبحانی، ۱۴۱۸، ص ۸۴). اگر نفس در مرتبه ذات از اختیار و آگاهی برخوردار نباشد در مرحله فعل نیز واجد این کمالات نخواهد بود و با توجه به اینکه در مرحله فعل کمالات یاد شده را دارد بدون شک در مرتبه ذات نیز واجد این کمالات است (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۱).

اکنون با توجه به مقدمه دوم و سوم در خصوص این دسته افعال می‌گوییم اولاً این افعال درونی از جمله کارهای نفس به شمار می‌رود. ثانیاً پیدایش آنها مسبوق به اراده و تصور و تصدیق نیست. ثالثاً در عین حال نفس در ایجاد آنها مجبور و فاقد اختیار نیست.

پس افعال درونی و جوانحی نفس را نباید با افعال بیرونی مقایسه کرد و ملاک اختیاری بودن قسم دوم را نباید در مورد قسم اول به کار گرفت (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۹؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۱۵).

بنابراین در فاعل مختار، اراده متعلق اراده دیگری نیست بلکه از ذات و هستی نفس او سرچشمه گرفته است اگر چه ذات و هستی اش آفریده خدا باشد. خداوند او را بدین گونه آفریده است که اختیار او از متن هستی و نهاد او می جوشد (سبحانی، ۱۳۸۷، صص ۲۹۵-۳۰۵).

امام خمینی نیز گاهی از بیان دیگری بدین صورت مدد جسته است که نفس در افعال خارجی صادر از آن، توجه استقلالی به آن افعال دارد و مبادی فعل که ناظر به آن هستند به نحو آلیت در نظر گرفته می شوند نه به این نحو که خود متصور و مراد و مشتاق بالذات باشند بلکه متصور و مراد و مشتاق الیه همان فعل خارجی است که به واسطه این مبادی به آنها دست می یابد. با این بیان تعلق اراده به اراده با فرض امکان بی معنا خواهد بود چون متصور و مشتاق الیه نیست (خمینی، ۱۳۷۹، ص ۵۶).

جمع بندی

از آن چه در این مقاله گذشت نتایجی چند حاصل آمد:

۱. هدف فیلسوفان متقدم مسلمان از طرح مبحث ارادی یا غیر ارادی بودن اراده، بالاصاله همین مساله نبوده است بلکه آنها می خواستند از این مساله مسبب الاسباب بودن خداوند متعال را نتیجه بگیرند.

۲. اساس شبهات این بحث از آنجا ناشی شد که اراده انسان امر غیراختیاری پنداشته شد و سپس فعل مترتب بر امر غیر اختیاری، جبری دانسته شد.

۳. عده ای از اصولیون معاصر برای فرار از برخی محذورات، اراده را علت تحقق افعال خارجی ندانسته و امر دیگری همچون طلب یا سلطنت نفس یا من را جایگزین آن کردند غافل از آنکه همان محذورات در این فرض هم جاری خواهد بود و اگر به این محذورات در این صورت پاسخی داده شود می توان درخصوص رابطه اراده و فعل نیز همان پاسخها را داد.

۴. قواعد عامه عقلی از جمله علیت به هیچ وجه تخصیص پذیر نیستند.

۵. بین شوق موکد و اراده به معنای دقیق کلمه تفاوت وجود دارد.

۶. فاعل مختار فعل خود را ضروری کرده و به آن ایجاب می بخشد و این وجوب چون در رتبه بعد از علت فاعلی است، علت را موجب نخواهد کرد.



اراده آزاد انسان: بررسی تطبیقی نظریه اصول فقه معاصر و حکمت متعالیه

۷. یکی از عوامل شکل‌گیری چنین شبهه‌ای ناشی از نوعی مغالطه اشتراک لفظ است که به سبب آن جبر کلامی با جبر و ضرورت فلسفی یکی پنداشته شده است.
۸. چگونه ممکن است قانون علیت در محدوده نفس انسان و حالات و قوای آن تخصیص بخورد در حالی که انسان اولین بار علیت را به علم حضوری از نحوه ارتباط نفس و حالات آن درک کرده است؟
۹. اختیار معلول نفس انسان است و به نحو فاعلیت بالتجلی توسط آن ایجاد می‌شود نه اینکه نفس انسانی ظرف تحقق آن باشد.
۱۰. عزم و اراده معلول نفس است بدون اینکه هیچ واسطه‌ای در بین باشد.
۱۱. در فاعل بالتجلی، فاعل با علم حضوری بسیط اجمالی به ذات خود، موجب و خالق افعال درونی می‌شود بدون احتیاج به اراده زائد.
۱۲. در فاعل مختار اراده متعلق اراده دیگری نیست بلکه از ذات و هستی نفس او سرچشمه گرفته است.
۱۳. فاعل واحد می‌تواند نسبت به گونه‌های مختلف فعل نحوه‌های متفاوتی از فاعلیت داشته باشد. نفس انسان نسبت به افعال خارجی و جوارحی فاعل بالقصد است و نسبت به صورتهای ذهنی فاعل بالرضا است و نسبت به برخی افعال درونی همچون اراده فاعل بالتجلی است.
۱۴. فاعل بالتجلی چون فاعلی الهی و مجرد است در مقام ذات جامع کمالات فعل خود است به نحو اجمال و ایجاد. بنابراین اگر اختیار و انتخاب در مقام فعل موجود هستند در مرتبه ذات هم به نحو اجمال و بساطت موجودند.

منابع

۱. ابن سینا، (۱۴۰۴ق)، الهیات شفا، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۲. جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۷ش)، جبر و اختیار، تهران، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۳. خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۰۷ق)، فوائد الاصول، مشهد، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. _____، کفایه الاصول، (۱۴۰۹ق)، بی‌جا، موسسه آل‌البیت.
۵. خمینی، روح‌الله، (۱۳۷۹ش)، الطلب و الاراده، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. خوئی، ابوالقاسم، (۱۴۱۶ق)، محاضرات فی اصول الفقه، قم، انصاریان.
۷. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۷ش)، جبر و اختیار، نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم، موسسه امام صادق.
۸. _____، (۱۴۱۸ق)، لب الاثر فی الجبر و القدر، قم، موسسه امام صادق.
۹. صدر، محمدباقر، (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول، تقریر سید محمود هاشمی، تهران،

موسسه دائره المعارف فقه اسلامی.

۱۰. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ش)، **نهایه الحکمه**، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. _____، (۱۳۸۷ش)، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، قم، بوستان کتاب.
۱۲. غزالی، ابوحامد، (۱۴۰۲ق)، **احیاء العلوم**، بیروت، دارالمعرفه.
۱۳. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵ق)، **فصوص الحکم**، قم، بیدار.
۱۴. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۳۷۴ش)، **ایضاح الکفایه**، قم، نوح.
۱۵. قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۷ش)، **اصل علیت در فلسفه و کلام**، قم، بوستان کتاب.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۳ش)، **آموزش فلسفه**، تهران، بین الملل.
۱۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۵ش)، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، جلد ۶ مجموعه آثار، تهران، صدرا.
۱۸. ملاصدرا، (۱۹۸۱م)، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه**، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۹. _____، (۱۳۵۴ش)، **المبدا و المعاد**، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. _____، (۱۳۶۰)، **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۲۱. _____، (۱۳۶۱ش)، **العرشیه**، تهران، نشر مولی.
۲۲. _____، (۱۳۶۳ش)، **المشاعر**، تهران، طهوری.
۲۳. نائینی، محمدحسین، (۱۳۶۸ش)، **اجود التقریرات**، تقریر ابوالقاسم خویی، قم، مصطفوی.