

افعال ارادی انسان

محمود خاتمی* - استاد دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۱/۱۸؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۲/۳/۷)

چکیده

بحث درباره اراده و مبدأ بودن آن در افعال انسان از مباحث بسیار مشکل فلسفه در همه نظام‌های فلسفی بوده و هست. در این نوشته تلاش می‌شود تا ضمن دفاع از نظریه اراده آزاد، وجوه بنیادین مبدأ بودن آن برای افعال انسان بررسی شود. بدین منظور ابتدا برای تنقیح مقال، بحث کوتاهی درباره افعال ارادی ضروری انجام می‌شود؛ سپس در باب نسبت اراده و افعال آزاد یا اختیاری انسان بحث خواهد شد؛ و سرانجام ملاحظاتی درباره ملازمات افعال اختیاری بیان می‌شود.

واژه‌های کلیدی: اراده، اراده آزاد، اختیار، افعال ارادی ضروری، افعال ارادی اختیاری

* Email: mahmoud.khatami@ut.ac.ir

مقدمه

قبل از پرداختن به بحث اصلی در افعال ارادی انسان اشاره‌ای کلی به تلقی خاص مابعدالطبیعی از خیر که در این مقاله همچون غایت فعل ارادی مفروض خواهد بود مفید است. چنانکه فلاسفه ما در محل خود بحث کرده‌اند، خیر غایت فعل است و بنا به تعریف، همه موجودات به آن مایل‌اند و از این رو استدلال کرده‌اند که خیر متضمن نفع موجودات است و از آنجا که همه موجودات به تحصیل نفع خود گرایش ذاتی دارند لذا در اتیان فعل بدان معطوفند و به عبارت بهتر خیر بودن آن را مفروض می‌گیرند^[۱]. در این مقاله این تلقی را مفروض می‌گیریم؛ هرچند در بدو نظر چندان روشن نیست که موجودات فاقد حس به سوی آنچه برایشان خوب است کشیده می‌شوند، اما لاقلاً تردیدی نیست که موجودات آگاه به سوی اموری جذب می‌شوند که ظاهراً نفع ایشان در آنهاست و لذا به آنها میل می‌کنند؛ ما این را در مورد خودمان از طریق قوای حسی خود درمی‌یابیم و شواهد تجربی وضعیت مشابهی را هم در مورد موجودات دیگری که بهره‌ای از آگاهی به معنی عام کلمه دارند تأیید می‌کند ضمن آن که دلیلی هم برخلاف آن وجود ندارد. اما در مورد حیوانات، این تفاوت وجود دارد خیری که آنان را به سمت خود می‌کشد متعلق میلی است که از ادراک حسی به وجود می‌آید و این همان چیزی است که «خیر محسوس» نامیده می‌شود. این خیر محسوس همیشه انضمامی است: حیوان امر خیر را ادراک می‌کند و به دنبال آن می‌رود. اما متعلق معمولی و خاص میل در مورد انسان چنین نیست. چون حیوان قدرت تمییز خیر خود را ندارد، درحالی‌که ویژگی انسان این است که چون به امور، علم انتزاعی دارد در نتیجه خیر را به صورت انتزاعی تصور می‌کند و در نتیجه، متعلق خاص میلی که از این علم ناشی می‌شود خیر انضمامی نیست بلکه خیر فی‌نفسه، یعنی خیر انتزاعی است یعنی همان خیری است که امور انضمامی به‌خاطر آن مطلوب هستند. به‌علاوه، عقل نتیجه فرایند انتزاع خودش را به فراسوی خیرهای جزئی تعمیم می‌دهد، و لذا خیر انتزاعی و متعالی را تصور می‌کند که فی‌نفسه حاوی همه امور جزئی خیر است؛ و این خیر انتزاعی و متعالی، که مظهر خیرهای محدود است و فی‌نفسه مطلوب، معمولاً

«خیر کلی» نامیده می‌شود. بنابراین، میل یا اراده مختص به انسان فعلی است که متعلق صوری‌اش خیر انتزاعی و کلی است. در این صورت، می‌توان اراده عقلانی را که مخصوص انسان است، قوه‌ای دانست که مبدأ مستقیم افعالی است که انسان به وسیله آنها به سوی خیر انتزاعی و کلی حرکت می‌کند.

با فرض قبول این تلقی از خیر، می‌توان خیر را به یک اعتبار دو قسم دانست: خیر مطلق و خیر نسبی. هرگاه اراده، معطوف به خیری باشد که فی‌نفسه است، خیر مطلق است. اراده ممکن است معطوف به چیزی باشد که فی‌نفسه خیر نیست اما عملاً منتهی به خیری شود؛ این خیر نسبی یا منفعتی است. اولی یعنی خیر مطلق غایت اراده و دومی ابزار آن است. باز به اعتباری دیگر هم می‌توان خیر را به دو دسته عینی و مطلوب تقسیم کرد: اراده در صورت به دست آوردن غایت مطلوبش رضایت و لذت خاصی را تجربه می‌کند و در این صورت، ممکن است اراده در راه رسیدن به خیر، لذتی را نیز طلب کند. که در صورت رسیدن به خیر از آن بهره‌مند می‌شود در اینجا مبنایی برای تفکیک خیر عینی یعنی خود شیء و خیر مطلوب وجود دارد^[۲]. اکنون با فرض این تعریف و تلقی از خیر به بحث درباره افعال ارادی می‌پردازیم.

۱. افعال ارادی ضروری

اراده مبدأ افعال ضروری است. قبل از اینکه برای اثبات این مدعا تلاش کنیم، باید معنای دقیق آن را بفهمیم، زیرا ممکن است در وهله اول تعبیر فعل ارادی ضروری به نظر تعارض‌آمیز آید، اما این تعبیر معنای محصلی نزد ارباب فلسفه داشته است^[۳]. موجود در صورتی ضروری نامیده می‌شود که وجودش به واسطه طبیعت و ماهیت‌اش تعیین یافته باشد. پس ضروری به این معنا با طبعی و ماهوی مترادف است؛ یعنی آنچه مقتضای طبیعت و ماهیت شیء است و مطابق با گرایش بنیادی ذاتی یک موجود پدید می‌آید. ضروری به این معنا متضاد با جبری، غیرطبعی و اجباری است یعنی آنچه از طریق یک عامل خارجی انجام شده و برخلاف گرایش طبیعی یک موجود است. به این ترتیب، یک طوفان به‌طور طبیعی جریان می‌یابد و ضرورتاً به‌سوی دریا می‌رود اما انسان ممکن است آب دریا را

برعکس جهت اصلی حرکت دهد. این دو مفهوم ضروری و غیرطبیعی هر دو متعین‌اند و هر دو به‌طور یکسان متضاد با مفهوم آزادی‌اند که بر فقدان تعیین از سوی اراده دلالت می‌کند. با توضیح این اصطلاحات، می‌توان منظور از این قاعده فلسفی را دریافت که اراده، اصل افعال ضروری است:

هرگاه عقل چیزی را به عنوان خیر تصور کند، اراده بر اساس این تصور ضرورتاً فعال می‌شود. به‌طور کلی ما ضرورتاً مایل به اموری هستیم که سلامتی ما را تأمین می‌کنند و از اموری که خلاف این غایت هستند اجتناب می‌کنیم. در حوزه اخلاقی هم مثلاً صداقت، ما را به خود جذب می‌کند و از خودخواهی، عدم صداقت و خیانت اجتناب می‌کنیم. به‌طور کلی، ما از حرکات ضروری اراده که به‌طور خودانگیخته و غیرحصولی در ما رخ می‌دهند، آگاهیم.

به علاوه، دسته دیگری از امور هم به همین صورت برای اراده جذاب‌اند که حتی پس از تأمل هم نمی‌توان در برابر جاذبه‌اشان مقاومت کرد. هر یک از ما برای خودمان امور مطلوبی را ولو به‌طور مبهم در نظر می‌گیریم که به‌خودی‌خود خیر ما محسوب می‌شوند؛ و باز، خیرهایی هم هستند که وقتی آنها را به عنوان عناصر یا شرایط ضروری خیر کلی در نظر می‌گیریم مانند وجود، زندگی و علم، همیشه اراده را به‌سوی خود می‌کشاند^[۴]. در هر حال این گونه افعال در زندگی همه ما به تجربه اثبات شده است. اما این گونه افعال را ولو اراده، مبدأ آنها باشد چون بر حسب طبع و اقتضای ماهیت جاریند، فعل اختیاری نمی‌دانیم.

۲. افعال آزاد (اختیاری)

۲،۱. معنی فعل آزاد یا اختیاری: ابتدا فعل آزاد یا اختیاری را معنی کنیم. چنانکه گفتیم افعالی که بر حسب طبع و اقتضای ماهیت جاریند بالضروره متعین‌اند. اما اراده در نسبتی که با خیر کلی دارد، افعالی را هم پدید می‌آورد که ضروری نیستند بلکه آزادند. فعل ارادی به معنای خاص کلمه، یک فعل ضروری و متعین است: آنچه حکم به خیر بودنش می‌شود ناگزیر برای اراده جذاب است. اما فعل آزاد فعلی است که تعیین نیافته است و حتی در

صورتی که همه شرایط لازم برای ایجادش موجود باشد، برای اینکه مورد اراده واقع بشود به خود قوه اراده بستگی دارد یعنی نهایتاً به انتخاب ارادی قائم است، به این معنی فعل ارادی آزاد یا اختیاری قرین عدم تعیین حکم است.

از آنجا که شرط فعل ارادی این است که عقل شیء را به عنوان خیر تصور کند و اراده ضرورتاً به دنبال چیزی است که به صورت خیر تصور شده است، بدیهی است که فعل نمی‌تواند آزاد باشد مگر اینکه حکم آن هم به نوعی آزاد باشد^{۱۵}. بنابراین، آزادی فعل اختیاری ریشه در حکم دارد و به آزادی حکم وابسته است. اما ممکن است بگوییم که حکم چون برآمده از ضرورت نهفته در مقدمات و شواهد و دلایل است لذا متعین است و در نتیجه نمی‌توان افعال ارادی آزاد را در آن جست. اکنون، پرسش این است که حکم ما چگونه می‌تواند آزاد باشد؟ زیرا ظاهراً از لحاظ نظری مقدمات و شواهد چه مستقیم و چه غیرمستقیم مقتضی تعیین حکم هستند و اراده ما را به موافقت وامی‌دارند. به این ترتیب، این گزاره کلی که «انسان باید ممنوع خود را دوست بدارد»، ضرورتاً خود را بر عقل تحمیل می‌کند و ارزش عینی آن موافقت ناگزیر اراده را به دنبال دارد. اما این قبیل اصول، احکام عملی‌اند درحالی‌که همه افعالی که اراده مرتکب می‌شود همگی افعال جزئی و انضمامی هستند. این که من یک انسانم، با همه گرایش‌ها و همه آنچه دوست دارم یا دوست ندارم، تفاوت زیادی را در حکم من به وجود می‌آورد؛ آن فعل جزئی که در این شرایط خاص از من خواسته می‌شود و مقتضی این است که به ممنوع خود احترام بگذارم، هم می‌تواند برای من جذاب باشد و هم می‌تواند برای من ناخوشایند باشد. ذهن من به صورت انتزاعی می‌پذیرد که باید به ممنوع احترام گذاشت اما احترام گذاشتن به ممنوع خودم در یک مورد خاص ممکن است خوشایند نباشد. بنابراین، از یک منظر، انجام این کار برای من خوب است اما از منظر دیگر، به نظر می‌رسد که بهتر است به فکر منافع شخصی خودم باشم. این دو حکم عملی متناقض در ذهن من مطرح می‌شوند و من می‌دانم که غلبه یکی بر دیگری به خود من بستگی دارد، من این آزادی را دارم که حکم نهایی را صادر کنم و من مختار هستم. اما اراده است که نهایتاً به عدم تعیین پایان می‌دهد. این وضعیت که روزمره آن را

تجربه می‌کنیم علاوه بر این که آزادی اراده را تأیید می‌کند از این واقعیت هم پرده بر می‌دارد که آزادی در عقل ریشه دارد ولو به‌طور صوری در اراده واقع است. اکنون بر پایه همین مقدمات در ادامه این نوشتار نخست در اثبات اراده آزاد، سپس در پاره‌ای لوازم آن بحث می‌کنیم.

۲,۲. براهین اراده آزاد: براهین اراده آزاد را می‌توان در سه شکل زیر خلاصه کرد:

۱. تحلیل درون‌نگرانه علم حضوری نشان می‌دهد که «خود» (من) آزاد است.

۲. برخی نکات اخلاقی و اجتماعی که درک عام انسان‌ها آنها را تفسیر می‌کند شهادت علم حضوری فردی را تأیید می‌کنند.

۳. دلیل متافیزیکی اراده آزاد در این واقعیت نهفته است که هر خیر انضمامی جزئی برای اراده به صورت خیر مطلق کلی حاضر نمی‌شود و در نتیجه، فرد می‌تواند آن را انگیزه اراده بداند یا نداند. در اینجا با تفصیل بیشتری این سه برهان را بررسی می‌کنیم.

۲,۲,۱. برهان از طریق علم حضوری: این یک امر بدیهی در حیات آگاهانه و تجربه حضوری روزمره است که اختیار من برای انتخاب یا رد عملی که خوب به نظر می‌رسد، به دست خود من است؛ قوه مفکره من انگیزه‌هایی را برای عمل یا اجتناب از عمل در اختیار من می‌گذارد. من در این موقعیت‌ها آگاهم که اراده من با این انگیزه‌های عینی برانگیخته می‌شود اما به وسیله آنها تعیین نمی‌یابد؛ این من هستم که حکم می‌کنم به چه نحو عمل کنم؛ به یک تعبیر، من آزادم.

برخی اعتراض کرده‌اند که «آگاهی مستقیم از آزادی اراده» امری خیالی است و تجربه و احساس آزادی ناممکن است. به نظر او، آگاهی از اراده آزاد به این معنا است که من قبل از اینکه تصمیم بگیرم، آگاه باشم که می‌توانم به نفع هر یک از دو طرف تصمیم بگیرم. آگاهی آنچه را انجام می‌دهم یا احساس می‌کنم به من می‌گوید. اما آنچه من قادر به انجامش هستم موضوع آگاهی نیست. در واقع، ممکن است به نظر برسد که ما هم، سخنی مشابه این گفته‌ایم آنجا که گفتیم آگاهی ما به آنچه بالفعل است تعلق می‌گیرد. و اینکه قوای ما از

طریق افعالی فعلیت می‌یابند که به انجام آنها قادریم؛ زیرا بر اساس این اصل، آگاهی از فعل آزاد تا زمانی که بالفعل نباشد مقدور نیست و به محض اینکه بالفعل می‌شود، عدم تعیین قوه از میان می‌رود و در نتیجه، آزادی هم از میان می‌رود؛ به یک تعبیر، آگاهی از آزادی مقدور نیست.

در پاسخ به این اعتراض می‌توان گفت که میان قوه انجام فعل و خود انجام دادن باید فعلیت قوه و صیوریت فعل آزاد را در نظر گرفت که امری واقعی و قابل علم و آگاهی است. از یک سو من از برخی افعال اراده که احساس می‌کنم بدون دخالت انجام شده‌اند، آگاه‌ام؛ این افعال با انگیزه‌های عینی‌ای تعیین می‌یابند که موجب حدوث آنها می‌شوند. از سوی دیگر، از دسته کاملاً متفاوت دیگری از افعال آگاه‌ام که برای اراده آنها انگیزه دارم اما در بدو امر برای اراده آنها بدون مقاومت مجبور نیستم؛ پس از اندکی تأخیر، تصمیم می‌گیرم و با این نیرو عمل می‌کنم. در این افعال، دو حالت تردید و تصمیم یا عدم تعیین و تعیین وجود دارد. من با مقایسه این دو حالت آگاه می‌شوم که چیزی در نتیجه نخستین انگیزش بی‌تأثیر در اولین لحظه حاصل می‌شود، چیزی افزوده می‌شود، چیزی از سوی من پدید می‌آید، از اراده من صادر می‌شود و میل را به تصمیم، و انگیزش متعین می‌کند. این همان آگاهی من به این واقعیت است که تعیین اراده آزاد من در آخرین مرحله کار اراده خود من است. در عین حال باید توجه داشت که تعبیر «وقتی شخص فعلی را انجام می‌دهد، از آزادی خود برای انجام ندادن آن آگاه است» به این معنا نیست که این «قوه عمل نکردن» موضوع و متعلق مستقیم آگاهی است. بلکه به این معنا است که به محض اینکه تصمیم گرفته می‌شود، شخص آگاه می‌شود که این تصمیم معلول اجازه خود او است. او از طریق سایر دلایل می‌داند که انگیزه‌ای که اراده او را تحریک می‌کند اما او آن را رد می‌کند، صرفاً یک انگیزه است و هرگز متعین نمی‌شود. به شهادت علم حضوری، اراده زمام افعال خود را در اختیار دارد.

۲،۲،۲. برهان مؤید استدلال از طریق علم حضوری: انسان‌ها به‌طور کلی کسانی را که فعل خوبی را انجام می‌دهند، می‌ستایند و کسانی را که مرتکب افعال بد می‌شوند، سرزنش

می‌کنند؛ و به یکدیگر توصیه می‌کنند و اوامری را صادر می‌کنند که باید از آنها تبعیت شود؛ و بر اساس نظام حقوقی‌ای زندگی می‌کنند که حکومت، اجرای آنها را با پاداش‌ها و مجازات‌هایی تضمین می‌کند. این واقعیات بسیار زیاد به چشم می‌خورند. اما ارزش آنها در خودشان نیست زیرا درست نیست که بگوییم اگر جهان به کلی جبری بود، تمایز میان خوب و بد، توصیه کردن، وجود قوانین و وجود پاداش و مجازات بی‌معنا می‌شد: با این فرض، این امور همچنان می‌توانستند انگیزه‌هایی عینی برای تعیین اموری باشند که در ما انگیخته می‌شوند. درواقع، ارزش این امور به مدلولی است که انسان‌ها معمولاً با آنها همراه می‌کنند: این واقعیت شاهدهی است بر این مدعا که انسان که فاعل افعال خوب یا بد، شایسته ستایش یا سزاوار سرزنش است، عامل مسئول است و در نتیجه، حکم می‌شود که او به‌طور آزاد و با کنترل، افعالش را انجام داده است. رفتار انسان‌ها با یکدیگر نشان می‌دهد که همه آنها از همین علم حضوری درباره آزادی برخوردارند و در باور واحدی درباره آزادی اخلاقی شریک هستند.

۲،۲،۳. برهان ذاتی اراده آزاد: برای فهم این برهان باید شناخت دقیقی از مقدمات فعلی که مدعی اختیاری بودنش هستیم؛ داشته باشیم. اولاً باید این را یک اصل بدانیم که متعلق خاصی که اراده را به‌سوی عمل حرکت می‌دهد جذابیت خیر کلی برای اراده است. با این فرض، باید به افعال مختلف قوای ادراکی و فعلی که بر یک فعل ارادی کامل تقدم دارد، توجه کنیم. نخستین شرط لازم علم است: بازنمود حسی موجب پیدایش مفاهیمی می‌شود که از جمله آنها اموری هستند که می‌توانند اراده را برانگیزند. بازنمود ساده و ابتدا بازنمود حسی، و بعد از آن بازنمود عقلی، احکام خودانگیخته را از جانب غریزه حسی یا قوه ارزیابی و عقل خاص مربوط به خیر و شر امور بازنمایی شده به دنبال دارند. این ارزیابی تقریبی که یک ارزش شخصی را بر اشیاء منطبق می‌کند، حرکات خودانگیخته قوای میلی پایین‌تر و بالاتر را تحریک می‌کند تا در برابر امر مورد نظر، علاقه یا بی‌علاقگی ابتدائی و در عین حال واقعی حاصل شود. این گرایش‌ها توجه را برمی‌انگیزند و ذهن درباره مزایا و مضرات این امور و نیز درباره تمایلات مطلوب یا نامطلوبی که جنبه‌های مختلف این امور

در اراده به وجود می‌آورند، شروع به تأمل می‌کند، و دربارهٔ این امور مجموعه احکامی را صادر می‌کند و همهٔ اینها باهم فرایندی را به وجود می‌آورند که آن را «تدبیر» می‌نامیم. این تدبیر تا ابد ادامه پیدا نمی‌کند؛ به محض اینکه ذهن متأمل با یک تصمیم، این بحث را به پایان می‌برد این فرایند پایان می‌پذیرد؛ و تصمیم، بی‌درنگ ارادهٔ فعل را به دنبال دارد.

ما ابتدا آزادی را تا حدی در تدبیر و تصمیم‌گیری به نمایش می‌گذاریم زیرا از طریق علم حضوری می‌دانیم که فرایند تدبیری که مستقیماً ما را به تصمیم نهایی می‌کشاند کاملاً به وسیلهٔ خود ما جهت‌دهی شده است و سرانجام به وسیلهٔ خود ما پایان می‌پذیرد. علاوه بر این، ما معتقدیم که خود اراده هم آزاد است: زیرا با اینکه تعیین اراده معطوف به یک شیء جزئی ریشه در تصمیم آزاد دارد، ما آگاهی که فعل اراده و اختیاری که از آن حاصل می‌شود نه به وسیلهٔ علت خارجی بر ما تحمیل شده است و نه به وسیلهٔ هیچ قانون درونی در وجود ما ضرورت یافته است، بلکه هم وجود و هم بقای آن به خود اراده بستگی دارد و نتیجه اینکه آزادی صرفاً ظاهری نیست بلکه واقعی است؛ این نتیجه را می‌توان به شکل زیر مستدل کرد:

متعلق صوری خاص اراده که وجودش آن را به سوی اختیار حرکت می‌دهد یا ضرورت می‌بخشد، خیر کلی یا سعادت کامل است. اما همهٔ متعلقات تجربه، همهٔ امور انضمامی که عقل آنها را برای ما در این جهان قابل تحصیل می‌داند، خیرهای جزئی‌اند: این خیر خاص نه خیر مطلق. در این صورت، عقل نمی‌تواند ادعا کند که این خیر با همهٔ حدود و نقص‌هایی که دارد با خیر کامل و خیر مطلق یکی است؛ نهایت حکمی که می‌تواند بدهد این است که این خیر جزئی می‌تواند از روی قصد اراده شود زیرا یک خیر است و ارادهٔ آن از این حیث که همان خیر مطلق نیست که به تنهایی هم اختیار را ضرورت می‌بخشد لزومی ندارد. این حکم دوپهلوی که نشان می‌دهد محتوای واقعی فعل تصمیم عقلانی چنین است، اراده را نسبت به هر دو طرف نامتعیین رها می‌کند یعنی نه میل آن به این خیر انضمامی تصور شده قطعی است نه به عدم میل. در مورد یک فعل اختیاری، خود شیء به تنهایی علت تعیین‌بخش نیست؛ اراده به تنهایی می‌تواند آن را ایجاد کند؛ اراده حاکم بر این

فعل و یک نیروی خودتعیین‌بخش است و به یک تعبیر واقعاً آزاد است. دو نتیجه از این بیان حاصل می‌شود:

۱. از توضیح فوق نتیجه می‌شود که هر میل خودانگیخته‌ای می‌تواند موضوع یک فعل اراده‌آزاد باشد حتی کامل‌ترین سعادت‌ی که ما می‌توانیم در حیات کنونی داشته باشیم، زیرا با اینکه سعادت کامل (که همان خیری است که به اختیار ضرورت می‌بخشد و آزادی را از آن می‌گیرد) مستلزم داشتن چیزی است که همه خواسته‌های طبیعت ما را برآورده می‌کند و ممکن نیست از میان برود، همه خیرها در زندگی کنونی ما نمی‌توانند ما را به‌طور کامل راضی کنند و طبیعتاً ممکن هستند و احتمال از میان رفتن آنها وجود دارد و در نتیجه، حتی اگر همه آنها در کنار هم به دست آیند، به گونه‌ای نیستند که فعل اراده را اجباری کنند بلکه صرفاً به گونه‌ای هستند که به‌خاطر مطلوبیتشان، می‌توانند متعلق فعل آزاد اراده‌ما قرار گیرند.

۲. نتیجه دومی که از تحلیل فوق به دست می‌آوریم، این است که انتخاب آزاد همیشه انتخاب میان ابزارها است نه انتخاب میان غایات. یک شخص ممکن است غایت ثابتی داشته باشد پیش از آنکه برای انتخاب ابزارهای رسیدن به آن غایت آزاد باشد. غایت او فی‌نفسه نمی‌تواند متعلق انتخاب آزاد او باشد اما ممکن است موضوع تدبیر او شود (همه غایت همین‌طورند بجز غایت نهایی) و سرانجام متعلق اختیار واقع شود اما در این صورت، به عنوان غایت لحاظ نشده است بلکه به عنوان ابزاری برای یک غایت دیگر در نظر گرفته شده است. بنابراین، لازم است بیان کنیم که همه اراده‌های آزاد مبتنی بر میل خودانگیخته و ضروری این قوه معطوف به خیر کلی هستند؛ این متعلق نامشخص غایت نهایی مجموعه‌ای از غایات جزئی را به دست می‌دهد و به‌این ترتیب، چگونگی امکان انتخاب آزاد ابزارها را تبیین می‌کند.

۲,۳. نظریات مربوط به جبر: در حالت کلی، نظریه جبر این است که اراده هرگز آزاد نیست و همه افعال ما حتی افعالی که ظاهراً آزادند به‌طور کافی و ناگزیر به وسیله مقدماتشان تعیین یافته‌اند. جبرانگاری مطابق ماهیت مقدماتی که اعمال ما را تبیین می‌کنند،

عناوین مختلفی یافته است: جبرانگاری مکانیکی که اراده را یک نیروی مادی می‌داند که همانند هر چیز دیگری در معرض قوانین مکانیکی متعین و محتوم است. جبرانگاری فیزیولوژیک حتی عالی‌ترین اراده‌های ما را نیز شبیه افعال انعکاسی و معلول فرایندهای نورولوژیک و فیزیولوژیک می‌داند. سرانجام، جبرانگاری روان‌شناختی این نظریه است که ضرورتاً اراده از قوی‌ترین انگیزه یا آنچه به عنوان خیر اعلی تصور می‌کند، حاصل می‌شود. دو نظریه جبرانگاران نخست با اثبات اراده آزاد به شرحی که گذشت رد می‌شود و لازم نیست که در اینجا به‌طور جداگانه بررسی شود. اما جبرانگاری روان‌شناختی نیازمند توجه خاص است. بنا بر این نظریه، اراده قطعاً بالاترین خیری را که برایش ظاهر می‌شود، دنبال می‌کند زیرا تصور اینکه اراده انتخاب مثبتی را انجام می‌دهد بدون اینکه به قوی‌ترین انگیزه توجه کند، به معنای تلاش برای انکار اصل دلیل کافی است.

۲,۳,۱. رد جبرانگاری روان‌شناختی: این ادعا که اراده همیشه چه آگاهانه و چه ناآگاهانه تحت سیطره انگیزه غالب است، در باطن یک همان‌گویی (توتولوژی) است؛ ممکن است انتخاب میان امور خوبی انجام شود که فی‌نفسه با یکدیگر کاملاً برابرند. بی‌تردید میان دو لیوان آب، دو حاکم، دو جاده دقیقاً هم‌اندازه که به نقطه واحدی می‌رسند، اراده به‌سوی هیچ یک از دو طرف مایل نیست. در این شرایط، عدم توانایی برای انتخاب ممکن است ما را به یاد ضرب‌المثل معروف الاغی بیندازد که میان دو بسته علوفه جان سپرد. از آنجا که نظریه جبرانگاری روان‌شناختی با واقعیات تجربه عادی ما تناقض دارد، با ذکر یک مثال می‌توان به نقد آن پرداخت: دو لیوان آب در نظر می‌گیریم که دقیقاً شبیه یکدیگرند و از همه جهات به یک اندازه مطلوب هستند و لذا برای انتخاب هر کدام عملاً انگیزه‌هایی یکسان وجود دارد. اگر دستم را به‌سوی لیوان سمت چپ دراز کنم نه به‌سوی لیوان سمت راست، تنها دلیل عمل من میل من است زیرا هیچ مزیت خارجی در یکی از لیوان‌ها وجود ندارد که دلیل عمل من باشد؛ من با میل خودم به عمل (گرفتن لیوان) فعلیت می‌دهم؛ عملی که فقط به این شرط تحقق می‌یابد که دست به انتخاب بزنم و یکی را بردارم. بنابراین، مرجح و دلیل کافی انتخاب من کاملاً درونی و ذهنیست: یعنی میل من به اجرای اراده‌ام.

اگر به خاطر آوریم که آزادی اراده به طور صوری در انتخاب میان خیرهای مختلف قرار ندارد (آزادی انتخاب) بلکه در اختیار یا تعیین بخشیدن به خویش برای حرکت یا عدم حرکت به سوی خیر قرار دارد (آزادی عمل)، همه مشکلات برطرف خواهند شد. جبرانگاران که اعتراض مذکور را مطرح می کنند مرتکب این خطا می شوند که ادعا می کنند: وقتی اراده با دو انگیزه یکسان همراه است، مجبور است که انگیزه بهتر را انتخاب کند. بی تردید فعل ترجیح، فی نفسه آزاد نیست زیرا به لحاظ فیزیکی غیر ممکن است که اراده، خیری را که دلیل عملی آن را در کل بهتر می داند، ترجیح ندهد. به این ترتیب، اگر قوه مدبره بر هر یک از دو طرف تمرکز کند، اراده، ناگزیر طرفی را ترجیح خواهد داد که حکم به بهتر بودنش می شود. اما اگر به برتری یکی بر دیگری توجه نشود به گونه ای که هر یک به طور جداگانه به عنوان یک خیر جزئی برای اراده ارائه شوند، هر کدام از آنها می توانند انتخاب شوند زیرا خیر هستند و می توانند رد شوند زیرا خیر کلی نیستند، پس پایه ای برای انتخاب وجود دارد: طرف مرجح را می توان به اختیار، انتخاب یا رد کرد، همان طور که طرف دیگر را هم می توان انتخاب یا رد کرد به این لحاظ که فی نفسه یک خیر جزئی است اما فقط و فقط یک خیر جزئی است. البته قبح عقلی دارد که کسی طرف غیر مرجح را انتخاب کند اما این هم با تبیین ما سازگار است زیرا او آزاد است که کار احمقانه ای انجام دهد؛ ممکن است او نخواهد به واقعیت عقلانی یا عرف عقلاً در انتخاب خود توجه کند. خلاصه، انتخاب - در تبیین ما - مبتنی بر آزادی عمل، آزادی اراده و فعل یا ترک است.

۲,۴. آزادی اخلاقی و قدرت انجام شر: آزادی اخلاقی اختیاری است که در مورد افعال اخلاقی اجرا می شود یعنی افعالی که در ارتباط با غایت طبیعت عقلانی ما لحاظ می شوند. گاهی آزادی اخلاقی به عنوان «قدرت انتخاب میان خوب و بد» تعریف می شود. در واقع، آزادی انسان این واقعیت را تأیید می کند زیرا انسان می تواند بد را هم انتخاب کند اما آزادی اخلاقی به معنای دقیق متضمن قدرت انتخاب شر نیست. این قدرت یک نقص است. انسان شر را در لباس یک خیر ظاهری انتخاب می کند^[۶]. چنین عملی به خاطر داشتن

قوای متعددی است که هر یک از آنها متعلق متفاوتی دارند؛ آنچه خیر واقعی یک قوه است ضرورتاً خیر واقعی قوه دیگر نیست همان‌طور که در مورد امیال عالی و سافل روشن است: آنچه واقعاً لذت‌میل سافل است گاهی به هیچ وجه خیر انسان به عنوان موجود عاقل نیست. وقتی اراده یک خیر نازل را به جای خیر عالی دنبال می‌کند، قانون طبیعتش را نقض می‌کند و به این وسیله، عملش با نظام درست سازگار نیست و از آزادی‌اش استفاده نادرست می‌کند. به همین خاطر، شر اخلاقی «نقص»، «رذیلت» و «گناه» نامیده می‌شود.

از آنجا که آزادی ارتکاب شر، نقص اراده است ادعای اینکه این آزادی حق خود شخص یا دیگران است ادعای بی‌معنایی است. بنابراین، وقتی یک نظام حقوقی مشروع که در چارچوب حدود عمل می‌کند و مراقبت‌های مقتضای احتیاط را مراعات می‌کند، برای پیشگیری از یک رذیلت یا خطا در خانواده یا جامعه اقدامی انجام می‌دهد، در واقع از آزادی اخلاقی محافظت می‌کند و به هیچ وجه آن را محدود نمی‌کند. آزادی بی‌حد و مرز یک آزادی واقعی نیست بلکه صرفاً بی‌قیدی و آزادی کاذب است.

۲,۵. در اینجا لازم است اشاره‌ای هم به برخی^[۱] شبهات قائلین به جبر در مورد اراده

آزاد کنیم. جبرانگاران از چند دسته از واقعیات علیه آزادی اراده استفاده کرده‌اند:

۱. گرایش غیر قابل مقاومت به جرم که در مجرمین دیده می‌شود.

۲. یکپارچگی و انسجام برخی واقعیات اخلاقی.

۳. اعتراض از طریق عدم امکان جمع میان اراده آزاد و قانون بقای انرژی.

به اختصار به این سه اعتراض می‌پردازیم:

۱. درست است که تحت تأثیر برخی امور مثل وراثت، الکل، شر، عادت و غیره، مسئولیت در بسیاری از موارد کاهش می‌یابد و در واقع به اندازه‌ای کاهش می‌یابد که ممکن است برای مجرم خواندن شخص کافی نباشد. ولی، مطمئناً این امور استثناء هستند و نمی‌توان این استثناء را تبدیل به یک قاعده کرد و مسئولیت را برای همه موارد منکر شد، صرفاً به این خاطر که برخی از افراد در بعضی حالات و اوضاع مسئولیت ندارند: این

درست مثل این است که عقلانی بودن انسان را انکار کنیم صرفاً به این خاطر که تعدادی از انسان‌ها از نظر عقلی ناقص یا مجنون هستند.

۲. اعتراض دوم از این قرار است؛ اگر افرادی که اجتماع را تشکیل می‌دهند آزاد بودند، افعال اخلاقی‌اشان تغییر می‌کرد؛ اما آمار رویدادهای اخلاقی از قبیل ازدواج، فرزندان نامشروع، جرم، خودکشی و غیره ثبات چشمگیری را نشان می‌دهد که در نتیجه ثابت می‌کند که افعال اخلاقی ظاهراً آزاد همانند رویدادهای فیزیکی در معرض قوانین‌اند.

پاسخ ما به این اعتراض اولاً این است که همه افعالی که انسان انجام می‌دهد آزاد نیستند. افعال در صورتی آزادند که نتیجه تأمل و تدبیر باشند و به اصطلاح فنی فلسفه موضوع آن محل جریان ملکه و عدم آن باشد. پس درصد زیادی از افعال حتی در زندگی آزاد نیستند زیرا فاقد این شرط کلی‌اند و لذا متعلق تأمل و تدبیر نیستند؛ درصد زیادی صرفاً به وسیله خیال مطرح می‌شوند، یا تحت کنترل عواطف یا حب نفس‌اند یا طبق رسوم انجام می‌شوند. ثانیاً این تصور نادرست است که افعال آزاد دلخواهی محض‌اند و از اراده‌ای ناشی می‌شوند که بی‌هدف عمل می‌کند. اگر این‌طور بود همه انسان‌ها غیر عاقل بودند. اما واقعیت این است که در بیشتر موارد، انسان‌ها نامعقول نیستند بلکه اجازه می‌دهند که با غایت خاصی فعلیت پیدا کنند. به‌این ترتیب، فارغ از قصد نهایی - جستجوی سعادت اعلی - غریزه حفظ نفس، غریزه تولید مثل، عشق طبیعی پدر و مادر به فرزندان یا فرزندان به پدر و مادر، تلاش برای بهبودی یا منافع شخصی همگی محرک‌هایی برای اراده‌اند که اراده اغلب بدون انتخاب متأملانه به آنها واکنش نشان می‌دهد. نتیجه اینکه انسان‌ها در شرایط ظاهراً مشابه معمولاً به وسیله قصد‌های واحدی جهت می‌یابند و در نتیجه، میل خودانگیزته مشابهی است که عمل ثابت و یکپارچه انسان را در بسیاری از موارد تبیین می‌کند.

باید در نظر داشت که این ثبات نسبی و یکپارچگی تقریبی به هیچ وجه آزادی را نفی نمی‌کند زیرا هر فعلی که از قصد خودانگیزته ناشی می‌شود، می‌تواند موضوع تأمل درباره انگیزه‌هایی که باید برای آنها انجام شود یا تأمل درباره چگونگی یا زمان انجام آن واقع شود. به‌این ترتیب، هر یک از ما بی‌تردید برای مسافرت فردا یا ماندن در خانه آزادیم اما

یقیناً وقتی فردا می‌آید، از میان کسانی که دلیلی برای سفر دارند، بسیاری از آنها تصمیم می‌گیرند که به مسافرت بروند و کسانی که با قطار سفر می‌کنند، فردا هم به احتمال زیاد همانند سایر روزهای سال با قطار به سفر خواهند رفت.

سرانجام، طریقه ثابت و یکپارچه عمل انسان قطعاً به ما اجازه می‌دهد که قوانینی مشابه قوانین فیزیکی را درباره عمل انسان نتیجه بگیریم اما از آنجا که این اعمال آزادند، این قوانین را به طور خاص «قوانین اخلاقی» می‌نامیم.

۳. اعتراض جبرانگاران مادی هم علیه اراده آزاد این است که اراده آزاد مخالف ثبات انرژی در جهان است. آنها استدلال می‌کنند که اگر اراده، حرکات بدنی را موجب شود علاوه بر حرکتی که با نیروهای مادی در بدن رخ می‌دهند، در این صورت انرژی فراوانی را وارد جهان خواهد کرد و ضرورتاً ثبات کل انرژی را به هم خواهد زد. پاسخ به این اعتراض بسیار ساده است: اراده یک علت فاعلی نیست که معلول‌های مکانیکی را ایجاد کند. همه آنچه اراده انجام می‌دهد این است که قدرت حرکت مکانیکی اندام‌واره را به سوی عمل خاصی هدایت می‌کند. این معلول مستلزم صرف هیچ نیروی فاعلی نیست زیرا فعل اراده، صدوری نیست که معلول خارجی داشته باشد بلکه درونی است. همه انرژی‌ایی که در بیرون ظاهر می‌شود از میل حسی و قوه حرکتی ناشی می‌شود که قوای مادی و در معرض قانون بقای انرژی هستند.

ملاحظات پایانی

ملازمات فعل اختیاری: عواطف و احساسات

۳،۱. لذت و درد. افعال اراده معمولاً با احساس لذت یا درد همراه هستند. لذت و همچنین درد که ضد آن است چیزی است که به تجربه آن را می‌شناسیم؛ و از لحاظ منطقی، بیشترین توصیفی که می‌توانیم از آن داشته باشیم، مطابق با شرایط وجود و علل ایجاد کننده آن است. می‌توان گفت که لذت معلول فعالیت آگاهانه‌ای است که از لحاظ فاعل و متعلق کامل است. این دو شرط را توضیح می‌دهیم.

۱. یک عمل در صورتی از نظر ذهنی و روانی و درونی ما کامل است که قوه ایجادکننده

آن با تمام نیرو عمل کند. برای اینکه یک قوه حداکثر لذتی را که می‌تواند ایجاد کند، باید حداکثر انرژی‌اش را وارد کند اما نه به اندازه‌ای که موجب خستگی و تعب شود.

یک عمل در صورتی از نظر بیرونی کامل است که متعلقش با غایت طبیعی فاعلی که آن را ایجاد می‌کند مطابق باشد. بنابراین، شدت یک لذت همیشه در نسبت با انرژی صرف شده افزایش نمی‌یابد: این هم یک شرط لازم است که فعالیت انجام شده به نوعی فاعل را به سوی غایت طبیعی‌اش پیش ببرد زیرا همه موجودات نیروهای عمل را برای این غایت در اختیار دارند. بنابراین، فعالیت یک قوه سافل‌تر اگر قرار است ایجاد لذت کند، باید متفرع بر قوای برتر باشد. درد در صورتی ایجاد می‌شود که عمل قوای سافل‌تر در تقابل با غایات مربوط به قوای عالی‌تر باشد.

مشاهده و تجربه هم کاملاً این نظریه را تأیید می‌کند: (الف) ما به همان اندازه که منشاء عمل داریم، از منابع لذت برخورداریم؛ مانند لذت سلامتی و بهبودی بدنی، لذت ادراک عقلی و عمل اختیاری، لذت عواطف و لذت حرکت. (ب) همان‌طور که فلاسفه ما اثبات کرده‌اند، لذت بدون فعل وجود ندارد. لذت تنبلی از عدم فعالیت ناشی نمی‌شود بلکه از انجام افعال آزاد و آسان پس از تلاش طولانی حاصل می‌شود. (ج) فعالیت بیشتر لذت را افزایش می‌دهد؛ و هرگاه فعالیت کاملاً انجام می‌شود، لذت هم همیشه با آن همراه است و لذت هم به تبع کامل‌تر شدن فعالیت افزایش می‌یابد. پس لذت از کمال فعالیت ناشی می‌شود.

۳,۲. اراده و عاطفه. در نظریه‌های جدید که از انفعالات نفس به عاطفه تعبیر کرده‌اند بعضی نظریه‌پردازان تلاش کرده‌اند نقش مستقلی هم برای عاطفه لحاظ کنند ولی ظاهراً اگر بتوان نشان داد که عاطفه را می‌توان به حالت انفعالی مطلوب یا نامطلوب آگاهی که معلول تصور امر خیر یا شر است تعریف کرد، برهان ایشان تمام نیست. تأثیر انفعالی باید (الف) به نوعی برای فاعل مطلوب یا نامطلوب باشد یعنی باید تغییری را ایجاد کند که آگاهی می‌تواند آن را به صورت لذت‌بخش یا دردناک ادراک کند. و (ب) همراه آن، احساس قوی‌ای از تصور ذهنی ناشی شود، خواه به‌طور مستقیم یا از طریق تخیل چیزی که برای فاعل خوب یا مضر به‌نظر می‌رسد و نهایتاً (ج) آخرین مؤلفه این تعریف انفعال حالت

عاطفی است. در هر حال، قوه انفعالی قوه‌ای نیست که کاملاً فاقد فعلیت باشد بلکه برعکس، قوه فعلی است هرچند عاطفه در این صورت یک «انفعال» است، انفعالی است که فعل خاصی را تعیین می‌بخشد و در نتیجه، مانعی وجود ندارد که عاطفه را مرحله‌ای از فعالیت قوای میلی بدانیم. بر این اساس می‌توان رابطه اراده و عاطفه یا نقش عاطفه را در افعال ارادی آزاد چنین تقریر کرد:

قوام فرایند فعل ارادی آزاد در دستیابی به هدف با سه چیز حاصل می‌شود: قصد، میل و تصمیم؛ اما وقتی که هدف به دست آمد، مرحله دیگری را به دنبال دارد زیرا حرکت متوقف می‌شود و اراده به این معنا ساکن است: مالکیت، رضایت و خشنودی. اتحاد شیء مطلوب با قوه‌ای که طالب آن است تغییری را در اراده پدید می‌آورد و اراده در برابر آن انفعالی است. اما این انفعال در اینجا به معنای عدم فعالیت نیست بلکه به معنای تعیین فعالیت جدید و میل تازه برای اراده است؛ پس می‌بینیم که چگونه عاطفه از یک سو انفعالی است هرچند حرکت جدیدی از قوای میلی با این تأثیر انفعالی همراه است؛ و چگونه از سوی دیگر، اراده با میل پایین‌تر که یک قوه انفعالی است مستلزم جذابیت متعلقش برای تعیین عمل است. اگر این تبیین از قوای کنشی شخص درست باشد، می‌بینیم که دلیلی وجود ندارد که جایگاه ویژه‌ای را به عواطف جدا از دسته‌بندی افعال و قوای نفس بدهیم زیرا عواطف بر اساس طبیعتشان باید تجلیات قوای میلی دانسته شوند.

نتیجه

در مباحثی که گذشت تلاش شد تا ضمن بحث درباره افعال ارادی انسان به اثبات افعال آزاد ارادی و ماهیت آنها پرداخته شود. به این منظور نسبت اراده و افعال آزاد یا اختیاری را بحث کردیم و تلاش کردیم تا با رد دیدگاه‌های جبرانگار، برخی از لوازم قول به افعال ارادی و از جمله ارتباط آن را با سایر افعال نفس بررسی کنیم.

پی‌نوشت

۱. این قول مشهور حکمای اسلامی و فلاسفه قدیم است. برای نمونه نگاه کنید به: ابن سینا کتاب

الالهیات من الشفاء قم: مکتبه المرعشی ۱۴۰۴ هـ. ص ۲۸۸.

۲. علمای اخلاق خیر عینی را که اراده تحت هدایت حکم درست به آن معطوف است، «خیر درست» می‌نامند.
۳. نزد حکمای ما رابطه اراده و اختیار عموم و خصوص مطلق بوده است. به‌طور کلی فلاسفه ما موجودات آگاه را صاحب اراده می‌دانسته‌اند ولی نه لزوماً اختیار. به عنوان نمونه نگاه کنید به ابونصر الفارابی، *السیاسة المدنیة*، تحقیق فوزی النجار، المطبعة الكاثولوكية، بیروت، ۱۹۶۴ ص. ۷۲. و در جای دیگر می‌نویسد: «أن كل اختیار ارادة وليس كل ارادة اختیاراً». ابونصر الفارابی، *المسائل الفلسفیه والأجوبه عنها*، مطبعة السعادة، القاهرة، ۱۹۰۷، ص ۱۸.
۴. فارابی به سه قسم اراده قایل است: الأولى هي شوق عن احساس والتانية شوق عن تخيل والتالثة شوق عن نطق وينعتها بالاختيار وبذلك يتميز الانسان عن الحيوان. «إن الارادة هي أولاً شوق عن إحساس... ثم أن يحصل بعد ذلك الجزء المتخيل عن النفس والشوق التابع له فتحصل ارادة ثانية بعد الأولى... فيحدث حينئذ في الانسان نوع من الارادة ثالث هو الشوق عن نطق وهذا هو المخصوص باسم الإختيار.» ابونصر الفارابی، *السیاسة المدنیة*، تحقیق فوزی النجار، المطبعة الكاثولوكية، بیروت، ۱۹۶۴ ص ۷۲.
۵. فلاسفه ما افعال ارادی آزاد با عقل و نطق مرتبط می‌دانسته‌اند. فارابی می‌نویسد: «النزوع الى ما أدرکه سمي بالاسم العام وهو الارادة وان كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة سمي الإختيار» ابونصر الفارابی، *آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها*، تقديم علی بوملحم، دار و مكتبة الهلال، بیروت، الطبعة الأولى، ۱۹۹۵. ص ۱۰۰.
۶. پیشتر درباره این که غایت فعل در نظر فاعل آن خیر فرض می‌شود در آغاز همین نوشتار اشاره داشتیم. حکمای ما در این باره و قدرت انتخاب و انجام شر بحث کرده‌اند. در این مورد برای نمونه نگاه کنید به: میرداماد، *القبسات*، تصحیح مهدی محقق و همکاران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش. صص ۴۶۶-۴۶۷.
- از ذکر شبهات مرسوم به سبک قدما در این نوشته احتراز می‌کنیم. در کتب مختلف حکمای ما بدین شبهات پاسخ گفته‌اند از جمله نگاه کنید به بخش‌های مربوط به این بحث در *شفاء و اسفار* و نیز نگاه کنید به ابن سینا، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق. صص ۵۵ به بعد. میرداماد در *قبسات* نیز به اجمال به رد این شبهات پرداخته است: میرداماد، *القبسات*، تصحیح مهدی محقق و همکاران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش. ص ۴۴۴ همچنین نگاه کنید به: ملاصدرا شیرازی، *الاسفار الاربعه*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م. ۶ / ۳۸۸ به بعد.

۷. اصل این نوشته به انگلیسی بوده و توسط آقای یاسر پوراسماعیل به فارسی ترجمه شده و اکنون با اصلاحاتی در مجله فلسفه منتشر می شود.

منابع

- الفارابی، أبونصر (۱۹۹۵)، *آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها*، تقديم علی بوملحم، بیروت: دارالمکتبة الهلال.
- الفارابی، أبونصر (۱۹۶۴)، *السیاسة المدنية*، تحقیق فوزی النجار، بیروت: المطبعة الكاثولوكية.
- الفارابی، أبونصر (۱۹۰۷)، *المسائل الفلسفية والأجوبة عنها*، مطبعة السعادة.
- ابن سینا (۱۴۰۴)، *كتاب الالهيات من الشفاء* قم: مکتبة المرعشی.
- ابن سینا (۱۴۰۴)، *التعليقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ملاصدرا شیرازی (۱۹۸۱)، *الاسفار الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- میرداماد (۱۳۷۴)، *القبسات*، تصحیح مهدی محقق و همکاران، تهران: دانشگاه تهران.