

## نقد نظریه اصولیان و متکلمان مسلمان نسبت به ناسازگاری اصل اختیار و علیت

محمد حسن قدردان قراملکی<sup>۱</sup>

جواد حاجی پور<sup>۲</sup>

سید سجاد ساداتی زاده<sup>۳</sup>

### چکیده

اصل اختیار و علیت از سابقه ای بس کهن و پارینه در میان اندیشمندان برخوردار بوده است. به طور کلی در هر دو قلمرو اسلامی و غربی، فیلسوفان و اندیشمندان به دو بخش سازگاری گرا و ناسازگاری گرا بخش می گردند. سازگار گرایان به سازگاری اصل اختیار معتقد بوده و در مقابل، ناهمسازان به حاکمیت جبر یا اختیار البته با نفی حاکمیت موجبت علی معتقد گشته اند. در میان اندیشمندان اسلامی که به ناسازگاری میان اصل اختیار و علیت رو آورده اند دو گروه مثال زدنی اند؛ گروه نخست اشعریان می باشند که با طرح نظریه عادت الاهی و به ویژه نظریه کسب، سازگاری میان اختیار و علیت را به چالش کشیده و به جبر گراییده اند؛ هر چند خود منکر جبر گرایی می باشند. متکلمان اشعری در مخالفت با اصل علیت و قاعده ضرورت علی، تلاش نموده اند نظریه ای را مطرح سازند که جایگزین علیت و ضرورت آن گشته و با تمسک به آن به تفسیر پدیده های هستی پردازند. این نظریه همان نظریه معروف «عادت الله» می باشد. گروه دیگر از ناسازگاری گرایان اسلامی اصولیان می باشند که با طرح نظریه «سلطنت نفس» نسبت به افعال خود، ضرورت علی در افعال اختیاری انسان را نفی نموده اند و به اختیار گرویده اند. به نظر اصولیان، فعل در ظرف علت تامه اش، ضرورت نمی یابد و از آن جایی که اراده و مبادی آن در اختیار نفس نیست و بر اثر عوامل خارج از نفس بر نفس عارض می گردد لاجرم برای مختار شدن انسان امر دیگری نیاز است که عبارت است از سلطنت و اقتدار ذاتی نفس که نفس به مدد آن حتی توان مقابله با مقتضای علت تامه را داراست.

### واژگان کلیدی

سلطنت نفس، عادت الله، علیت، اختیار، اراده، ضرورت علی.

۱. استاد تمام و هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Email: ghadrang@yahoo.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پرستاری، دانشگاه علوم پزشکی دزفول، دزفول، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: hajipour.j@dums.ac.ir

۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پرستاری، دانشگاه علوم پزشکی دزفول، دزفول، ایران.

Email: sadatizadeh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۲۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۴/۱۷

## طرح مسأله

اصولیان درباره نسبت میان اصل اختیار و علیت به نظریه ناسازگاری با تاکید بر اختیار ذاتی انسان رو آورده‌اند. تاکید تام آنان بر سلطنت ذاتی نفس آدمی حتی بر اراده او - که از دیدگاه فیلسوفان مسلمان فصل اخیر اختیار آدمی است - متمرکز شده است. آنان با نفی جریان اصل ضرورت علی در افعال انسان، معتقدند که فعل انسان در ظرف وجود علت تامه آن، ضروری نمی‌شود و با وجود علت تامه ی فعل، فاعل می‌تواند اقدام به فعل نکند زیرا از سلطنتی از ناحیه نفس برخوردار است که در هیچ حالتی هر چند با وجود علت تامه، صدور فعل از ناحیه فاعل ضروری نخواهد شد و اساسا به مرحله ای که در آن مرحله، فعل، ضرورت صدور یابد، قائل نمی‌باشند و همواره به نظر آنان صدور فعل در مرحله امکان است و نه ضرورت. به نظر اصولیان، از آنجا که اراده و مبادی آن در اختیار نفس نبوده و به اصطلاح آمدنی است و بر اثر عوامل بیرون از نفس عارض بر او می‌شود؛ لاجرم برای دفاع از اختیار انسان به عنصری دیگر نیاز است و آن عنصر سلطنت یا طلب است. بر اساس این دیدگاه سلطنت نفس حتی مقهور و محکوم علت تامه نیز نمی‌باشد. نگارنده نقدهایی بر نظریه سلطنت نفس نموده است از جمله عدم تفکیک و تقابل میان علم شهودی به اختیار انسان و قاعده ضرورت علی، گرفتاری به محذور ایجابی بودن یا نبودن عنصر طلب، ابهام در مکانیزم اعمال سلطنت نفس، اتحاد و همانندی سلطنت نفس با اختیار انسان و عدم تمایز دقیق میان علت و سلطنت قابل اشاره است.

متکلمان مسلمانی که قائل به ناسازگاری اصل اختیار و علیت اند اشعریان می‌باشند. اشعریان به جهت دفاع از توحید افعالی نظریه کسب را مطرح ساخته‌اند هر چند در مقام جمع میان توحید افعالی با اختیار انسان کامیاب نبوده‌اند. آنان با انکار اصل علیت و ضرورت علی در میان اشیاء نتیجه گرفته‌اند که خداوند میان اشیاء تنها رابطه اقترانی ایجاد نموده و اشیاء یکی از پی دیگری می‌آید بدون آنکه تأثیری حقیقی بر دیگری داشته باشد. منتقدان اشعریان آنان را جبرگرا نامیده‌اند. نکته قابل ذکر آنکه هر چند پژوهش‌هایی درباره دیدگاه‌های این دو مکتب در باب جبر و اختیار صورت گرفته است اما پژوهش

حاضر از دو جهت تازه می‌باشد. یکی آن که بحث متمرکز بر رابطه میان دو اصل علیت و اختیار است و نسبت به شاخه‌های دیگر مبحث دامنگستر جبر و اختیار ورود پیدا نکرده است. دیگر آنکه ذیل بحث رابطه علیت و اختیار دیدگاه‌های تقریباً همه بزرگان این دو مکتب به قدر مقدور پرداخته شده است.

دلایل و تبیین هر دو مکتب ذیلاً می‌آید:

## ۱- دلایل

### ۱-۱) نظریه عادت الله

ضرورت علی یکی از فروع بنیادین قاعده علیت می‌باشد که مورد تاکید ویژه حکیمان مسلمان است. در این میان متکلمان اشعری به مخالفت با اصل علیت و این قاعده برخاسته و تلاش نموده‌اند نظریه‌ای را مطرح سازند که جایگزین علیت و ضرورت علی گردد و با تمسک به آن به تفسیر پدیده‌های هستی پردازند. این نظریه همان نظریه معروف «عادت الله» می‌باشد.

ابوالحسن اشعری، شالوده افکن مکتب اشعری معتقد است که هیچ رابطه ضروری میان اشیاء و حوادث عالم طبیعت وجود ندارد. به عنوان مثال از نظر او نسبت میان باز بودن چشم و رؤیت و ادراک حاصل از آن، تنها یک نسبت امکانی است. (اشعری، بی تا، ص ۳۸۳)

هر چیزی هم که به عبد نسبت داده می‌شود، با تأمل معلوم می‌شود که خالق اصلی آن خداوند است. تمام ممکنات بدون هیچ واسطه‌ای مستند به خدا هستند و علاقه علی میان شان وجود ندارد، بل که عادت خدا بر این قرار گرفته است که حوادث را به دنبال یکدیگر خلق کند و هر گاه بخواهد قادر است این روال را بگسلد. (اشعری، ۱۳۴۸، ص ۱۳۸-۱۳۹)

غزالی یکی از بزرگترین متفکران اشعری، ابتدا به تحلیل علیت به ویژه از منظر فیلسوفان می‌پردازد. به عقیده او ما به تجربه در می‌یابیم که میان اشیاء روابطی وجود دارد؛ مثلاً رابطه میان طلوع خورشید و پیدایش روز کاملاً هویداست و انکار آن به سفسطه می‌انجامد. از طرفی فیلسوفان معتقدند که روابط میان اشیاء ضروری و حتمی الوقوع می‌باشد. به نگاه غزالی این نکته مهم‌ترین مؤلفه در علیت فلسفی است. غزالی می‌گوید فیلسوفان معتقدند که خدا فاعلی است که بر اساس طبیعتش عمل می‌کند. پس ذات خداوند ذات و سببی

است که بر حسب طبیعتش عمل کرده و ممکن نیست سبب را بدون مسبب ایجاد کند. به عقیده غزالی این نکته نیز در بحث علّیت بسیار اساسی است. او در تعریضی به فیلسوفان و در مخالفت با ضرورت علیّ چنين می نگارد:

« حکمهم بأن هذا الإقتران مشاهد في الوجود بين الأسباب و المسببات إقتران تلازم بالضرورة فليس في المقدر و لا في الإمكان، ایجاد السبب دون المسبب و لا وجود المسبب دون السبب » (غزالی، بی تا، تهافت، ص ۲۳۵-۲۳۶)

به عقیده غزالی در صورتی می توان حکم به ضرورت میان دو شیء کرد که میان آنها دو حالت وجود داشته باشد:

الف) میان آنها تساوی و تطابق باشد.

ب) میان آنها تلازم مثبت یا تلازم منفی وجود داشته باشد. یعنی اثبات یکی مستلزم اثبات دیگری و نفی یکی مستلزم نفی دیگری باشد. (غزالی، بی تا، تهافت، ص ۲۲۵)

به عقیده غزالی تحقق صورت اول محال است. چون مستلزم این است که دو شیء عین یکدیگر باشند. صورت دوم نیز موقعی قابل اثبات است که پذیرش روابط احتمالی میان اشیاء محال باشد. (غزالی، بی تا، تهافت، ص ۲۲۵)

از نگاه غزالی امر محال سه گونه است:

الف) نفی بدیهیات عقلی مثل این که بگوییم تقی هم وجود دارد و هم ندارد.

ب) نفی هر چیزی که متضمن مفهوم شیء باشد محال ذاتی است، مثلاً از مفهوم جماد این را می فهمیم که ادراک نمی کند. حال اگر بخواهیم ادراک را به جمادات نسبت دهیم دیگر نامیدن آنها به عنوان جماد با معنایی که ما از جماد می فهمیم، محال خواهد بود.

ج) قلب اجناس بدون وجود ماده مشترک نیز محال است. (غزالی، بی تا، تهافت، ص ۲۴۹)

غزالی آن گاه نتیجه می گیرد اگر ما ضرورت علیّ را نفی کنیم هیچ گونه محالی لازم نمی آید مانند این که آب بخوریم و تشنگی ما بر طرف نشود و چون محال نیست پس خداوند قادر می تواند آن را تحقق بخشد. از نگاه غزالی عدم مشاهده موارد نقض در طبیعت دال بر این نیست که این روابط متعارف، ضروری است. غزالی در این باب می نگارد:

« الإقتران بین ما یعتقد فی العاده سببا و بین ما یعتقد مسببا لیس لنا ضروریا... فإنّ

اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق بل في المقذور خلق الشبع دون الأكل و خلق الموت دون جز الرقبه و إدامه الحيات مع جز الرقبه...» (غزالی، بی تا، تهافت، ص ۲۳۹)

غزالی نظامات حاکم بر هستی را سه گونه معرفی می کند: نظام اراده مطلقه ربوبی، نظام ضرورت مطلقه که در علومى مثل ریاضیات و منطق حاکم است و نظام عادت. نظام عادت نشان گر آن است که در هستی، پدیدگانی وجود دارند که در عین حال که از ثبات برخوردارند اما ضروری نیستند. یعنی روند جریانات قبلی هر چند تکرار پذیر است اما در صورت اراده خدا این رشته پیوسته از هم می گسلد و خرق عادت صورت می پذیرد. از نظر غزالی عادت، همان تجربه یا استقراء ناقص است. به عنوان مثال این که آتش می سوزاند یا سنگ پرتاب شده به سوی زمین سقوط می کند همگی از نوع عادت محسوب می شود. طبق نظر غزالی با تأمل در مثال های فوق در می یابیم که عقل از طریق مشاهده مکرر این حوادث یک قیاس خفی می سازد که اگر این پدیده سبب نداشت؛ نمی بایست در غالب مواقع رخ می داد، پس امر اتفاقی در اکثر مواقع رخ نمی دهد، آن گاه عقل حکم می کند که در آینده نیز چنین رخ می دهد. ولی چون ما همه موارد را بررسی نکرده ایم نمی توانیم حکم به ضرورت دهیم. (مرزوقی، بی تا، ص ۹۱ و ۱۲۴-۱۲۶)

نکته قابل توجه در نظریه اشعریان آن است که آنان قلمرو عادت را تنها منحصر به پدیدگان طبیعی نمی دانند بل که آن را در معرفت بشری نیز سریان می دهند. بر این اساس، جریان استحصال معرفت و انتزاع نتیجه ای که از مقدمات علمی و معرفتی صورت می گیرد اعطایی از ناحیه خداست زیرا علم حاصل از چینش مقدمات نیز امری ممکن و از افعال خداوند به شمار می آید و عادت حق بر این تعلق گرفته است که اگر مقدمات صحیح فراهم شود متعاقب آن علمی به انسان افزوده می شود و این امر هم مبتنی بر تجربه است که مکرر مشاهده کرده ایم و این مشاهده حصول علم را ضروری نمی سازد (غزالی، ۱۴۱۷، ص ۱۰۷).

از دیدگاه «آمدی» یکی دیگر از متکلمان اشعری، هیچ یک از اشیاء نقشی در حدوث یک پدیده ندارد. به عنوان مثال جسم بر جسم دیگر تاثیر نمی گذارد؛ بل که فاعل مباشر

همان ذات ربوبی است. عادت خداوند بر این تعلق گرفته است که حوادث با یکدیگر مرتبط باشند. عادت خدا این گونه جاری شده است که جوشیدن آب مقارن با شعله آتش و سیر شدن مقارن با غذا خوردن باشد. نمی توان نتیجه گرفت که حتما جوشیدن آب همراه با شعله آتش باشد. اینها وابسته به تجربیات و مشاهدات ماست و هیچ ضرورت و تلازمی بین آنها برقرار نیست. (الشافعی، ۱۴۱۸، ص ۵۴۲)

علاء الدین طوسی در تبیین اختلاف دیدگاه اشعریان با فیلسوفان می گوید نزاع ما با فیلسوفان این است که آیا نظام سببیت [عادت] غیر قابل تخلف است یا این که در برخی موارد امکان تخلف وجود دارد؟ او می گوید فیلسوفان نیز معترف اند که تحقق امور خارق العاده ممکن و بل که واقع هم شده است، اما پرسش از فیلسوفان این است که شما از کجا این امر را غیر ممکن می دانید که سوخته شدن پنبه توسط آتش به خاطر عادت مستمر بوده و وقوع خلافش نیز روا باشد؟ از نظر طوسی در حالی که میان اندیشمندان درباره علیت اشیاء نسبت به یکدیگر اختلاف وجود دارد ادعای فیلسوفان مبنی بر بدیهی بودن آن پذیرفتنی نیست (طوسی، ۱۹۹۰، ص ۳۰۶-۳۰۸)

درباره نسبت میان انسان با افعالش، اشعریان از جمله غزالی معتقدند که بنا بر اصل «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» و قدرت علی الاطلاق خداوند، انسان نمی تواند فاعل فعل خود باشد و افعالش مستند به اراده الاهی است. (غزالی، بی تا، احیاء، ص ۱۰۳)

اشعریان با نفی اندیشه جبرگرایی می کوشیدند مخالفان خود را قانع سازند که گر چه آدمیان در افعال شان نقشی ندارند و ایجاد حقیقی از سوی خدا صورت می گیرد اما در عین حال فعل خدا مقارن با اراده انسان نسبت به افعالش است و همین امر باعث می شود انسان افعال خود را کسب کند. البته نسبت به نظریه کسب در میان اشعریان آرای یکسانی وجود ندارد و بعضا در تنافی با یکدیگر است. اشعری درباره حقیقت کسب می گوید؛ انسان، فاعل حقیقی افعال خود نمی باشد و فاعل دیگری جز او نقش فاعلیت دارد که همان خداست. از نظر اشعری هر فعل همان گونه که نیاز به فاعل دارد؛ نیاز به یک مکتسب هم دارد که همان انسان است. وقتی که اراده در انسان حادث می شود و قدرت پیدا می کند؛ مقارن با اراده انسان، خدا به آفرینش افعال می پردازد و به دلیل همین مقارنت است که

آدمی استحقاق پاداش یا عقوبت می‌یابد. (اشعری، بی تا، ۶۹-۷۲)

در برابر دیدگاه اشعری، یکی دیگر از اشاعره یعنی قاضی ابوبکر باقلانی تفسیر دیگری اتخاذ کرده و سعی نموده اشکالاتی و ضعف‌هایی که به نظر او نسبت به دیدگاه اشعری وجود داشته است مرتفع سازد. باقلانی هم همانند اشعری پذیرفت که فاعل جمیع افعال خداوند است؛ اما تفسیری متفاوت از نظریه کسب عرضه نمود. از دیدگاه او اراده و قدرت حادث شده صلاحیت برای ایجاد فعل ندارد و ایجاد فعل مختص قدرت خداست. انسانها فرق آشکاری میان ایجاد کردن و میان کارهایی مثل نماز خواندن و روزه گرفتن و ... می‌نهند. قدرت خداوند سبب ایجاد حیثیت وجود در این افعال می‌شود و قدرت انسان سبب پیدایش عناوینی مثل نماز و روزه. (شهرستانی، ۱۳۶۳، ص ۹۰)

برخی دیگر از اشاعره همانند امام الحرمین جوینی، نظریه کسب را نپذیرفته‌اند. (شهرستانی، ۱۳۶۳، ص ۹۸)

غزالی نیز در شرح حقیقت کسب می‌گوید خدا به یک باره قدرت و مقدر و اختیار و مختار را آفریده است. قدرت را خدا اعطاء کرده و در عین حال صفت بنده نیز هست، اما بنده قدرت را کسب نمی‌کند. (غزالی، بی تا، احیاء، ص ۱۰۳)

حرکت را هم خدا آفریده است و صفت بنده نیز می‌باشد؛ در عین حال کسب بنده نیز هست. جهت قدرت در خدا، ایجاد و جهت قدرت در بنده این است که به هنگام قدرت در انسان، فعل از جانب خدا تحقق می‌یابد. از نظر غزالی تعلق قدرت انسان به فعل مثل تعلق علم به معلوم و از نوع غیر تأثیری می‌باشد و نوع تعلق هم منحصر در تعلق تأثیری نیست. (شهرستانی، ۱۳۶۳، ص ۹۸)

### بررسی:

نسبت به نظریه عادت اشعریان نقدهایی صورت گرفته است:

الف) شیخ طوسی در نقد نظریه عادت چند دلیل ارائه نموده است؛ از جمله این که اگر به انجام کاری تمایل داشته باشیم و آن را اراده کنیم در صورت عدم مانع، آن کار انجام می‌شود و این خود مبطل نظریه عادت است.

ب) دلیل دیگری که شیخ طوسی عرضه می‌کند آن است که اگر نظریه عادت صحیح

باشد آن گاه میان اموری که از نوع عادت بوده با اموری که تصادفی است تفاوتی نخواهد بود. بر این اساس جایز خواهد بود که ساختمانی بدون سازنده، ایجاد شود. (طوسی، ۱۳۹۹، ص ۵۰-۵۱)

نقد دیگر نظریه عادت توسط فیلسوف اسلامی، ابن رشد صورت گرفته است. ابن رشد از دو منظر فلسفی و کلامی نظریه عادت را نقد نموده است. نقدهای کلامی ابن رشد به شرح ذیل است:

ج) نفی سنت الاهی: از دیدگاه ابن رشد نظام موجود در جهان منطبق بر سنت الاهی است. از نظر او اگر یکی از قوانین از بین برود موجب نابودی همه موجودات خواهد شد. پس سنت الاهی چنان که در قرآن کریم آمده است تغییر و تخلف ناپذیر است: «إن نفی السببیه و ضرورتها تکذیب لله ذاته حیث یقول فی القرآن، فلن تجد لسنه الله تبدیلاً و لم تجد لسنه الله تحویلاً». (ابن رشد، بی تا، ص ۱۳۲)

د) نفی حکمت الاهی: طبق دیدگاه ابن رشد، معنای نظریه عادت این خواهد بود که روابط میان اشیاء، قرار دادی بوده و ممکن است در زمانی تحقق یابد و در زمانی دیگر تحقق نیابد و این یعنی آن که از قبل روابط میان اشیاء بر اساس حکمت و مصلحت طراحی نشده است. اگر روابط میان اشیاء احتمالی باشد و نه ضروری آن گاه جهان یک مجموعه منظم و هدفدار نبوده و حکیمیت خداوند مخدوش می گردد. (ابن رشد، بی تا، ص ۱۳۳).

ه) مسدود شدن شناخت خدا و نفی وجودش: طبق این بیان ما خدا را از طریق روابط علی و معلولی می شناسیم. حال اگر میان اشیاء رابطه ضروری نباشد بل که اقتران مطلق باشد پس وجود فاعل در این عالم و به تبع آن، وجود فاعل در عالم غیب هم منتفی خواهد بود. بر این اساس شیء تنها بر اثر صدفه پدید می آید و با تعمیم آن به کل عالم می توان نتیجه گرفت که جهان خلقت نیز اتفاقی پدید آمده است. (ابن رشد، بی تا، ص ۱۰۷)

نقدهای فلسفی ابن رشد نیز بر نظریه عادت به شرح ذیل می باشد:

الف) عقل انسان قدرت درک رابطه میان مسببات با اسباب را داراست. حال اگر روابط علی بین موجودات را نفی کنیم در واقع ماهیت عقل انسانی را نفی کرده ایم:

«والعقل لیس هو شیء اکثر من ادراکه الموجودات بأسبابها و به من سائر القوی المدرکه فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل». (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۲۹۲)

ب) نفی سببیت منجر به نفی علم حقیقی درباره اشیاء بر می‌گردد. معرفت نسبت به مسببات جز از طریق معرفت نسبت به اسباب میسر نمی‌گردد و وقتی ما سببیت را انکار کنیم، برهان و حدّ را انکار کرده و در نتیجه علم به اشیاء را منکر شده ایم. (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۲۹۲)

ج) نفی ضرورت علی سبب خواهد شد که تمایز و تفاوتی که هر یک از اشیاء دارد - و همین طبیعت باعث می‌گردد که از آنها افعال و خصوصیاتی صادر شود - از بین برود. حتی منجر به مجهول بالطبع ماندن آنها خواهد شد. مثلاً اگر سنگ، چوب، آب و... دارای طبیعت خاصی نبودند تمایز بین آنها نیز ممکن نبود. نیز اگر مثلاً تا به حال که آب را به عنوان مایع سرد و بی‌رنگ می‌شناختیم، این ویژگی - به مشیت خدا - مستمر نباشد و هر لحظه در حال تغییر باشد دیگر ماهیت اشیاء برای ما مجهول خواهد ماند (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۲۹۳-۲۹۴)

د) انکار ضرورت علی موجب فراهم آمدن شکاکیتی می‌شود که دامان همه معارف بشری را می‌گیرد. (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۲۹۵)

## ۲-۱) نظریه سلطنت نفس

این نظریه از سوی اصولیان متأخر و در دفاع از ناسازگاری میان اصل ضرورت علی و اختیار مطرح شده است. اصولیان نامداری همانند «محقق بهبهانی»، «محقق نائینی»، «محقق خویی» و «شهید صدر» در تقریر و تنسیق آن کوشیده‌اند. در این میان نقدهای محقق بهبهانی بر ضرورت علی توسط اصولیان پس از او پی‌گیری شد.

به نظر اصولیان، فعل در ظرف علت تامه اش، ضرورت نمی‌یابد و از آن جایی که اراده و مبادی آن در اختیار نفس نیست و بر اثر عوامل خارج از نفس بر نفس عارض می‌گردد لاجرم برای مختار شدن انسان امر دیگری نیاز است که عبارت است از سلطنت و اقتدار ذاتی نفس که نفس به مدد آن حتی توان مقابله با مقتضای علت تامه را داراست. (نائینی، ۱۴۳۰، ص ۱۳۰-۱۳۱)

طبق این مبنا هر فعل خارجی دو مرحله را در بر می‌گیرد که عبارتست از اِعمال قدرت و سلطنت نفس و سپس تحقق فعل خارجی. ضرورت حاصل از اعمال سلطنت نفس از آن جا که معلول اراده نیست بل که معلول خود نفس است منافاتی با اختیار فاعل نخواهد داشت و ضرورتی که فعل خارجی با تحققش می‌یابد ضرورت ناشی از اختیار است و نافی اختیار نیست. (نایینی، ۱۴۳۰، ص ۹۰-۹۱)

از نظر اصولیان میان افعال اختیاری با معلول‌های طبیعی تفاوت وجود دارد. در معلول‌های طبیعی به علت عدم اختیار، با تحقق علل تحقق معلول نیز ضروری خواهد بود. (نایینی، بی تا، ص ۵۶)

با عنایت به این مقدمات، دلایل نظریه سلطنت نفس را از منظر اندیشمندان برجسته اصولی پی می‌گیریم.

### ۱-۲-۱. دیدگاه محقق بهبهانی

محقق بهبهانی اشکالی که توسط اشعریان متوجه رأی معتزله و امامیه گشته است را مطرح می‌کند و در پاسخ به این اشکال به نقد ضرورت علی می‌پردازد.

اصل اشکال این است که به طور کلی افعالی که انسان انجام می‌دهد یا انجام آن ضروری است که در این صورت فعل جبری می‌شود. یا آنکه ضروری نبوده و فعل و ترک برای انسان ممکن است. اگر فعل یا ترک برای فاعل مقدور باشد در این صورت یا فعل نیازمند به یک مرجح نیست که در این صورت صدور فعل، اتفاقی و در نتیجه محال خواهد بود. یا فعل نیازمند به یک مرجح باشد، اگر تحقق مرجح ضروری باشد فعل جبری می‌گردد و اگر ضروری نباشد نیازمند به مرجحی دیگر است که مستلزم تسلسل محال است. پس در هر حال انجام فعل توسط انسان یا ضروری خواهد بود که مستلزم جبر است یا آنکه اتفاقی خواهد بود که مستلزم محال است. (برنجکار، ۱۳۹۴، ص ۵۹)

محقق بهبهانی در پاسخ به اشکال ابتدا به تبیین ضرورت صدور فعل یا ترک می‌پردازد. از نگاه او دو معنا از ضرورت قابل برداشت است:

نخست آن که ما به طور یقینی حکم کنیم که فعل از فاعل صادر خواهد شد اما در عین حال قدرت بر ترک دارد.

معنای دوم آن که حکم یقینی نماییم که فعل از فاعل صادر شده و فاعل نمی تواند آن را ترک کند. به نظر محقق بهبهانی معنای دوم از ضرورت مقبول نیست و انسان هم قادر بر فعل است و هم ترک. اما معنای اول قابل قبول بوده و مستلزم جبر نیست و با حسن و قبح ذاتی و عقلی منافات ندارد. مانند آن که یقین داریم «علی» دروغ نمی گوید اما چون او قادر بر دروغ گویی نیز هست پس فعل او را نیک می شمردیم. یا در مثالی دیگر و در وضعیتی متفاوت، یقین داریم که اگر «زید» در خلوت در معرض گناه قرار گیرد مرتکب گناه خواهد شد؛ با این وجود او را مختار می دانیم زیرا او قادر بر ترک نیز می باشد. به طور کلی افعال اختیاری انسان همین گونه است که با وجود مرجح حتما فعل را انجام و بدون مرجح فعل را حتما ترک می کند اما چون قادر بر فعل و ترک است پس مختار-و مسئول-است. (برنجکار، ۱۳۹۴، ص ۵۹)

طبق این دیدگاه معلوم می گردد که تفسیر محقق بهبهانی از اختیار بر صحت فعل و ترک است و ضرورتی که سازگار با قدرت بر فعل و ترک باشد را می پذیرد اما ضرورتی که با امکان فعل و ترک ناسازگار است (ضرورت علی) را نمی پذیرد. محقق بهبهانی در پاسخ به این اشکال که با وجود علت تامه، وجود معلول ضروری است و با تخلف معلول از علت، ترجیح بلا مرجح پیش می آید؛ می گوید هر منصفی که به وجدانش رجوع می کند، می یابد که بر فعل و ترک قادر است و این علم وجدانی، یقینی ترین علم است و بر علم حاصل از اشکال یعنی عدم تخلف معلول از علت، مقدم و ارجح است. (برنجکار، ۱۳۹۴، ص ۵۹)

بررسی:

در پاسخ به نظر محقق بهبهانی می توان به این نکته اشاره کرد که طبق تبیین فیلسوفان، علم وجدانی بر اختیار انسان با علم حاصل از قاعده ضرورت علی تقابل ندارد که ناگزیر به گزینش یکی شویم. علم شهودی بر اختیار انسان با جریان ضرورت علی سازگار است. فیلسوفان نیز با پذیرش شهودی بودن اختیار، تبیینی به دست داده اند که هم قاعده ضرورت علی جاری باشد و هم شهودی بودن اختیار مخدوش نگردد.

## ۲-۲-۱) دیدگاه محقق نائینی

پس از محقق بهبهانی، محقق نائینی نظریه او را بسط و گسترش داد. محقق نائینی مراحل فعل اختیاری که از سوی فیلسوفان مطرح شده بود را پذیرفت. از نظر او میان مقدمات اراده و خود اراده رابطه ضرورت برقرار است اما میان مرحله اراده و تحریک عضلات برای صدور فعل و به تعبیری میان اراده و فعل، ضرورت علی حاکم نیست بل که اساسا شالوده اختیار آدمی در همین مهم یعنی عدم جریان ضرورت میان اراده و صدور فعل گذاشته می‌شود.

طبق این بیان اگر همه مقدمات فعل ارادی فراهم باشد صدور فعل از ناحیه فاعل ضرورت نخواهد یافت و هم چنان ممکن - و نه ضروری - خواهد بود. اراده از نظر محقق نائینی شوق اکید نفس برای انجام کاری است که قبلا تصور و تصدیق شده است. اراده، فعل اختیاری نفس نبوده و در اثر عوامل خارج از نفس بر نفس عارض می‌گردد. بر این اساس میان اراده و فعل انسان امر دیگری وجود دارد که همان اقتدار و تسلط نفس است و به واسطه آن، نفس توانایی مخالفت با علت تامه را دارا می‌باشد.

ایشان درباره غیر اختیاری بودن اراده می‌نگارد، اگر افعال انسان معلول اراده و اراده هم معلول مبادی سابق بر خود باشد و پس از اراده نیز شانی و قصدی از ناحیه نفس نباشد افتادن در دام جبر ناگزیر خواهد بود. (نائینی، ۱۴۱۷، ص ۱۳۲)

طبق این دیدگاه طلب و اختیار همان اعمال قدرت از سوی نفس، فعلی است برخاسته از سلطه نفس و معلول اراده نیست تا بر اساس ضرورت علی و با تحقق اراده، ضروری گردد بل که صرفا معلول نفس می‌باشد. البته ضرورتی که فعل از اختیار می‌یابد ضرورت حاصل از اقتدار نفس و ضرورت بالااختیار است و منافاتی با اختیار ندارد. (نائینی، ۱۴۳۰، ص ۹۰-۹۱)

از نظر محقق نائینی دو قاعده شهودی وجود دارد که با اندک تأملی می‌توان به آن

پی‌برد.

قاعده نخست: ما به روشنی در درون خود احساس می‌کنیم که پس از تصور فعل و تصدیق به فائده آن شوق و اراده ای در ما به سوی فعل به طور قهری و غیر اختیاری

برانگیخته می‌شود. پس صفاتی که قائم به نفس است از جمله اراده و تصور و تصدیق همگی حدوثی و در نتیجه غیر اختیاریند. (نائینی، ۱۴۳۰، ص ۹۱)

قاعده دوم: نفس انسان بر افعال خود تسلط کامل دارد و افعال خود را بدون هیچ گونه مانعی انجام می‌دهد و انسان به روشنی در می‌یابد که دارای اختیار کامل است. محقق نائینی در این باره می‌نگارد که نفس تاثیر تام در انجام افعال دارد بدون آن که کوچکترین مانع و مزاحمی بر سر راه سلطنت و مالکیت او قرار گیرد. (نائینی، ۱۴۳۰، ص ۹۲)

طبق این دو قاعده محقق نائینی نتیجه می‌گیرد حال که از سویی مقدمات فعل ارادی اختیاری نیستند و از سوی دیگر نفس تسلط کامل بر افعال خود دارد لاجرم باید عنصر واسطه‌ای در این میان باشد که ملاک این تسلط است و آن عنصر همان «طلب یا اختیار» است.

طلب یا اختیار عملی از سوی نفس است که پس از شکل‌گیری مقدمات اراده و فعلیت اراده توسط نفس انسان انجام می‌گیرد.

از نگاه نائینی، «طلب یا اختیار» معلول اراده نیست بل که نشأت گرفته از ذات نفس است و رابطه میان طلب و نفس نیز رابطه ایجابی نیست بل که رابطه امکانی است. نفس، فاعل این اختیار است و برای صدور اختیار از نفس فقط به مرجحی نیاز است که فعل اختیاری را از عبث بودن خارج کند. در مرجح همین که فاعل برای انجام فعل غایتی داشته باشد کافی است و نیازی نیست که در انجام فعل، ضرورتی حاکم باشد. (نائینی، ۱۴۳۰، ص ۹۲)

### بررسی:

طبق نظر محقق نائینی، عنصر طلب یا اختیار حادث بوده و فعل نفس می‌باشد و نفس بذاته در آن اثر می‌گذارد. و چون نفس بذاته در آن اثر می‌گذارد و در واقع عنصر طلب، محصول مستقیم نفس می‌باشد در نتیجه عنصر طلب، نیازمند علت موجه‌ای که سبب حدوث آن گردد؛ نمی‌باشد؛ زیرا به عقیده اصولیان، علت ایجابی که سبب ضرورت حدوث یک امر می‌شود نافی اختیار بوده و تحقق آن فقط در افعال غیر اختیاری ممکن است. حال اشکالی که می‌توان به این نظر مطرح ساخت آن است که تاثیر نفس در عنصر طلب، یا ایجابی است یا غیر ایجابی. اگر ایجابی باشد طبق مبنای اصولیان اختیار از نفس

سلب خواهد شد چنان که حدوث اراده را نیز ایجابی و غیر اختیاری می دانند. و اگر تاثیر نفس ایجابی نباشد و بلکه امکانی باشد آنگاه پرسش از چرایی تحقق آن به قوت خود باقی خواهد بود که چرا با آنکه می توانست همچنان تحقق پیدا نکند و امکان عدم تحقق برای او فراهم بود؛ حادث شد و تحقق پیدا نمود. در این صورت تالی فاسد دیگری به همراه خواهد داشت اینکه منجر به تضعیف اختیار هم خواهد گشت.

### ۳-۲-۱) دیدگاه شهید صدر

محمدباقر صدر در تبیین نظریه سلطنت کوشیده است نقائصی که در تبیین اصولیان پیش از خود بوده است رفع نماید. ایشان برای حل اشکال، نخست چند مقدمه را طرح ریزی می کند:

مقدمه نخست آن که به طور شهودی انسان درک می کند که هر فاعلی نسبت به طرفین فعل نسبت تساوی دارد. فاعل درک می کند که با وجود فراهم آمدن تمام مقدمات و شرایط، تنها اوست که فعل را انجام داده یا ترک می کند. این، امری شهودی است و هیچ استدلالی نمی تواند آن را مخدوش سازد.

مقدمه دوم آن است که ضروری بودن مقدمات فعل در واقع به معنای سلب اختیار است و بیان فیلسوفان در دفاع از عدم تنافی میان ضرورت و اختیار، لفظی است. این که فیلسوفان اختیار را عبارت دانسته اند از این که «اگر فاعل بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد»، این نمی تواند مشکل را حل کند. اساساً صدق قضیه شرطیه به نحو قضیه حقیقه، اختیاری بودن فعل را اثبات نمی کند؛ آن چه که می تواند اختیاری بودن یک فعل را محرز سازد این است که مقدم و تالی قضیه، خارج از تاثیر عوامل ایجابی، تحقق یابد.

مقدمه سوم آن که قاعده علیت، قاعده ای قابل اثبات به وسیله برهان نمی باشد و چون برهانی نیست پس استثناء ناپذیر هم نخواهد بود. قاعده علیت، شهودی و بدیهی است و برای شناخت ابعاد این قاعده باید به ادراکات شهودی در باب امتناع ترجیح بلامرجح و نیاز ممکن به علت متوسل شد تا بتوان به حدود و ثغور واقعی این قاعده که به وسیله شهود قابل تحدید و تعیین است نائل گشت. (صدر، ۱۴۱۸، ص ۳۲-۳۵)

شهید صدر پس از این مقدمات، در بررسی قاعده امتناع ترجیح بلامرجح می گوید با

دقت در این قاعده پی می‌بریم که منشأ امتناعش آن است که امکان که همان تساوی طرفین فعل است نمی‌تواند وجود شیئی ممکن را موجه سازد. پس طبق حکم عقل به عنصر دیگری نیاز است که وجود ممکن را توجیه نماید. حال این دو عنصر یا وجوب بالغیر است که از ناحیه علت موجه حاصل می‌شود یا «سلطنت فاعل» است که از سلطه ایجاد فعل برخوردار است و از نظر عقل نیز کاملاً موجه می‌باشد. در تمایز میان سلطنت و وجوب و امکان، شهید صدر معتقد است که سلطنت صفتی وجدانی می‌باشد که به علم حضوری قابل دریافت است و اگر بخواهیم آن را مفهوم سازی کنیم عبارت است از: «له أن يفعل و له أن لا يفعل». فاعل دارای حالتی است که برای اوست که انجام دهد یا ندهد؛ در واقع این حال از آن فاعل است. از نظر شهید صدر تفاوت میان سلطنت با وجوب آن است که در وجوب تساوی نسبت از میان رفته و ضرورت جایگزین آن می‌شود اما در سلطنت، ممکن کماکان از وصف امکان برخوردار است و در عین حال برای وجودش نیاز به ضمیمه ندارد. درباره اشتراک میان مفهوم امکان و سلطنت شهید صدر معتقد است که ذات ممکن در این دو از تساوی نسبت برخوردار است و تفاوت این دو نیز این است که امکان برای وجود شیئی ممکن کافی نیست اما وجود ممکن با سلطنت فاعل کافی است و نیاز به ضمیمه نخواهد بود. با مراجعه به افعال خود شهودا در می‌یابیم که نسبت به افعال خود سلطنت داشته و رابطه ضرورت میان ما و فعل ما برقرار نیست. (صدر، ۱۴۱۸، ص ۳۷)

### بررسی

اشکالی که می‌توان نسبت به این تبیین مطرح ساخت آن است که امکان یا وجوب یا امتناع صفت شیئی است اما سلطنت صفت نفسانی است. صرف تسلط بر یک فعل، آن را موجود نمی‌کند بل که نیازمند مکانیزمی است که در نظریه سلطنت به آن پرداخته نمی‌شود. در واقع اعمال قدرت و سلطنت از ناحیه نفس برای صدور فعل نیازمند فرآیند معلوم و مشخصی است که در نظریه سلطنت ابهام دارد و معلوم نمی‌سازد چگونه این اعمال قدرت انجام می‌گیرد. در تبیینی که فیلسوفان از ایجاب فعل توسط اراده به عنوان جزء اخیر علت تامه ارائه می‌کنند کاملاً این فرآیند مشهود است اما صرف این که من بر فعل خود مسلط هستم پس فعل من موجود می‌شود مشخص نمی‌سازد که چگونه و با چه

فرآیندی موجود می‌شود؟.

آن چه که قدرت اعمال کردن برای پدید آمدن فعل را دارد اراده است و نه سلطنت، اساساً مفهوم سلطنت آن گونه که شهید صدر بیان می‌کند؛ با مفهوم اختیار قرابت دارد و چیزی افزون بر آن نیست و قبلاً ایرادی که بر تبیین محقق نائینی از حدوث اختیار مطرح شد در همین جا نیز قابل ذکر است.

اشکال دیگری که قابل طرح است آن که فرضاً بپذیریم سلطنت نفس نیز از قدرت اعمال برخوردار است؛ در این صورت پرسش این است که آیا این اعمال سلطنت نفس از سنخ علت است یا خیر؟ اگر از جنس علت نباشد مستلزم انکار علیت می‌باشد و اگر نوعی علت است پس ادعای اصولیان که علت پیش از مرحله، تامه شده است ادعایی بی دلیل است. یک معلول نمی‌تواند بیش از یک علت تامه داشته باشد. (رضایی و سلیمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۱)

شاید با وجود اشکالات فوق است که تبیین محقق خوبی از ملاک فعل اختیاری به دیدگاه فیلسوفان قرابت دارد. محقق خوبی ملاک اختیاری بودن یک فعل را این گونه به دست می‌دهد که بستگی دارد ما چه معنایی از اراده انتزاع بکنیم. گاهی مقصود از آن صفت شوق است چه ضعیف باشد یا قوی. و گاه دیگر مقصود از اراده همان انتخاب کردن و اختیار است که فعلی از افعال نفس به شمار می‌آید. محذور جبر وقتی پدید می‌آید که علت افعال، اراده به معنای اول باشد و نه معنای دوم. بالوجدان می‌بینیم که صرف شوق علت تامه نمی‌باشد چون بدها نفس در اعمال قدرت و سلطنت نسبت به چیزی که به آن شوق یا تنفر دارد وضعیت یکسان دارد و هر دو طرف برای او ممکن است. بل که آن چه که در اذهان ما ارتکاز دارد و از زاویه وجدان خود می‌بینیم آن است که اراده به معنای دوم، علت فعل می‌باشد به عبارت دیگر اراده به معنای دوم را می‌توان اختیار کردن یا مشیت کردن یا اعمال قدرت یا حمله نفس دانست. بالجمله علت افعال - که اراده به معنای اختیار کردن و اعمال قدرت است - اختیاری است، چون نفس هم می‌تواند قدرتش را به سوی فعل اعمال کند و هم اعمال نکند. پس هنگامی که علت اختیاری باشد لاجرم معلول نیز اختیاری خواهد بود». (خویی، ۱۴۱۷، ص ۲۰۶)

## نتیجه گیری

چنانکه آمد، در بحث رابطه میان اصل اختیار و علیت اشعریان با طرح نظریه کسب به مخالفت با اصل علیت برخاسته اند. مخالفان آنان با مبهم دانستن نظریه کسب، معتقدند لازمه این باور گرایش به جبر و عدم نظام مندی پدیدگان طبیعت است. این دیدگاه به خصوص با نظر اشعریان که تقارن میان اشیاء را صرفاً بر اثر عادت الهی و نه تأثیر و تأثر حقیقی میان آنان می دانند؛ تقویت می شود.

اصولیان، نیز با طرح نظریه سلطنت نفس از اختیار ذاتی انسان و تسلط ذاتی نفس بر افعالش تأکید ورزیده اند. به نظر آنان از آنجا که اراده و مبادی آن در اختیار نفس نبوده و به اصطلاح آمدنی است و بر اثر عوامل بیرون از نفس عارض بر او می شود؛ لاجرم برای دفاع از اختیار انسان به عنصری دیگر نیاز است و آن عنصر سلطنت یا طلب است. بر این اساس آنان ضرورت حاصل از اصل علیت را در افعال اختیاری انسان نفی نموده و به سلطنت یا طلب نفس قائلند؛ و از آن جا که ضرورت حاصل از اعمال سلطنت را معلول اراده ندانسته بلکه معلول خود نفس برمی شمردند، لاجرم آن را منافی با اختیار نمی پندارند. محقق بهبهانی توانایی انسان بر انجام یا ترک را یقینی ترین نوع علم دانسته و آن را بر قاعده عام علیت ارجح و مقدم می شمارد؛ در حالی که توسل به شهود در این جا کارساز نیست؛ زیرا همه ناسازگارگرایان و سازگارگرایان در این مساله ادعای شهود دارند.

اما محقق نائینی دیگر اصولی اختیارگرا، با آنکه مبادی فعل اختیاری مورد نظر فیلسوفان را پذیرفت و به رابطه ضروری میان اراده و مبادی آن قائل شد ولی نسبت میان اراده با فعل را ضروری ندانست و میان اراده و فعل به امر دیگری که همان اقتدار نفس است قائل شد. او شالوده اختیار انسان را دقیقاً در همین موضع سرنوشت ساز دانست. از نظر نائینی نسبت میان طلب و نفس رابطه ایجابی نبوده بلکه امکانی است و طلب هم معلول نفس است و نه اراده. اشکال قابل طرح بر نظر نائینی آن بود که اگر تأثیر نفس بر طلب ایجابی نبوده و بلکه امکانی باشد پرسش از چرایی تحقق آن به قوت خود باقی خواهد بود. به عقیده محمدباقر صدر از آنجا که اصل علیت به وسیله برهان اثبات پذیر نیست لاجرم باید با

استفاده از قواعدی مانند امتناع ترجیح بلامرجح و نیاز ممکن به علت، اصل علیت را ادراک شهودی نمود. بر این اساس با دقت در قاعده امتناع ترجیح بلامرجح پی می‌بریم که امکان که همان تساوی شیء نسبت به طرفین می‌باشد نمی‌تواند تحقق شیء را موجب سازد؛ و از آنجا که در وجوب بالغیر ضرورت جایگزین امکان می‌شود دیگر اختیاری برای فاعل باقی نمی‌گذارد در حالی که این نقیصه در نظریه سلطنت وجود ندارد زیرا، ممکن کماکان بر حالت امکانی خویش باقی است و در عین حال برای وجودش نیاز به ضمیمه ندارد. اشکالاتی چند بر رأی شهید صدر مطرح گشت از جمله این که اولاً چگونه ممکن است که شیء بر حالت امکانی خود باقی باشد اما در عین حال تحقق پیدا کند؟ ثانیاً صرف تسلط بر فعل آن را متحقق نمی‌سازد و نیازمند به مکانیزی است تا وقوع آنرا موجب سازد. ثالثاً مشخص نیست که عنصر طلب آیا از سنخ علت است یا نه؟ رابعاً سلطنت دقیقاً چه نقشی در صدور فعل دارد و چگونه و با چه فرآیندی فعل را محقق می‌سازد؟.

## فهرست منابع

۱. ابن رشد، محمد بن محمد، (بی تا)، الکشف عن مناهج الأدله فی عقائد المله، بیروت، دارمکتبه التریبه.
۲. ابن رشد، محمد بن محمد، (۱۹۹۳)، تهافت التهافت، بیروت، دارالفکر.
۳. اشعری، ابوالحسن، (بی تا)، مقالات الإسلامیین و إختلاف المصلین، بی جا، ناشر فرانس شتاینر.
۴. اشعری، ابوالحسن، (بی تا)، اللمع فی الرد علی الزیغ و البدع، تحقیق دکتر حموره غرابه، مکتبه الازهریه للتراث.
۵. برنجکار، رضا، (۱۳۹۴)، جبر و اختیار از دیدگاه وحید بهبهانی، تحقیقات کلامی، شماره ۱۱.
۶. بهبهانی، محمدباقر، (بی تا)، رساله فی الجبر و الاختیار، کلمات المحققین، قم، مکتبه المفید.
۷. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۷)، الهدایه فی الأصول، تقریر حسن صافی، قم، مؤسسه صاحب الامر.
۸. رضایی، حسن و سلیمانی، عسکری، (۱۳۹۰)، ضرورت علی یا جبر فلسفی، پژوهش نامه نور حکمت، شماره ۴۰.
۹. شافعی، حسن، (۱۴۱۸)، الامدی و آرائه الکلامیه، چاپ اول، قاهره، دارالسلام.
۱۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۳) ق، الملل والنحل، طبع سوم، قم، الشریف الرضی.
۱۱. صدر، محمد باقر، (۱۴۱۸)، بحوث فی علم الاصول، تقریر هاشمی شاهرودی، قم، دایره المعارف فقه اسلامی.
۱۲. طوسی، علاءالدین، (۱۹۹۰)، تهافت الفلاسفه، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.
۱۳. طوسی، جعفر، (۱۳۹۹ ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، نجف، جمعیه منتدى النشر.
۱۴. غروی، محمدحسین، (۱۴۱۵)، بحوث فی الاصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. غزالی، ابوحامد، (بی تا)، احیاء علوم الدین، طبع سوم، بیروت، دارالعلم.
۱۶. غزالی، ابوحامد، (بی تا)، تهافت الفلاسفه، چاپ هفتم، قاهره، دارالمعارف.
۱۷. غزالی، ابوحامد، (بی تا)، معراج السالکین، طبع اول، قاهره، المکتبه التوفیقیه.
۱۸. غزالی، ابوحامد، (۱۴۱۷)، المستصفی من علم الاصول، طبع اول، بیروت، مؤسسه الرساله.
۱۹. نایینی، محمدحسن، (۱۴۳۰)، اجودالتقریرات، تقریر ابوالقاسم خویی، قم، مؤسسه صاحب الامر، قم.
۲۰. نایینی، محمدحسن، (۱۴۱۷)، فوائدالأصول، تقریر محمدعلی کاظمی، تهران، دفتر انتشارات اسلامی.