



Explaining Human Action «Based on the Philosophy of Mulla Sadra»

Fateme Soleimani Darrebaghi ✉ 1

1. Associate Professor, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. E-mail: f.soleimani@isu.ac.ir

Article Info:

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

1 August 2023

Received in revised form:

4 November 2023

Accepted:

3 February 2025

Published online:

3 September 2025

Keywords:

human action,
practical reason,
volition, desire, will,
Mulla Sadra.

Abstract: Action passes through the route of human beings' inner aspects such as their cognitive powers (imagination and reason) and their power to desire and will, and then reaches the stage of externalization. The main research question in this study is how to explain this process. It is therefore necessary to answer these two questions. 1. What are the factors in the formation of action, and what part they each play in its production; 2. How do these factors interplay? From the viewpoint of Mulla Sadra's philosophy, there is a kind of order in the generation of the basic elements of action. The element of cognition is prior to all others. Next is desire which asserts itself as an outcome and achievement of the cognitive operation. Although at any moment there is the possibility of the presence of several desires that sometimes conflict with one another, with the emergence of will qua the intense and prevailing enthusiasm, the conflicts come to an end and the action is realized. One of the functions of practical reason i.e. deliberation on and justification of action plays a fundamental part in the intensity and prevailing of one of the desires and manifestation of will. In fact, will is an achievement of the mental operation of practical reason and an affirmation of its justifications. In general, in the realization of action, its basic elements reach a coherence and cohesion grounded in a causal relation, such that each of the elements in the chain play their causal role in the human's volitional action.

Cite this article: Soleimani Darrebaghi, F (2025). Explaining Human Action «Based on the Philosophy of Mulla Sadra», *Philosophical Meditations*, 15(35), 153-183. <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2008254.2427>

© The Author(s).

Publisher: University of Zanjan.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2008254.2427>

Homepage: phm.znu.ac.ir



Introduction: Explanation always involves answering the why and how of a phenomenon and subsequently provides the possibility and grounds for predicting, controlling, and managing that phenomenon. However, what is important is that explanation occurs by referring to and placing a phenomenon within a theoretical and rational framework or within a general and universal rational law .

The main issue in this article is how human action is explained from the perspective of Sadrian philosophy so that human behavior in various conditions of individual and social life can be managed and led accordingly .

From Sadra's viewpoint, human existence possesses a set of characteristics that can explain the reality of their behaviors and actions based on the principles of Sadrian wisdom and by referring to his anthropological discussions. He believes that in a longitudinal system, the

entirety of existence is graded into three realms: the sensible and natural, the imaginary, and the rational. Human beings possess a capacity that allows them to undergo transformation and enhancement of existence within a spectrum ranging from the lowest level of being to the highest. This degree of change and transformation is the product of their thought and action. Human beings, with all their vegetative, animal, and human faculties, are always in a state of mutual influence and interaction with their surrounding environment and social life. By utilizing all the capacities of the world and considering the perspective and type of view they have toward the world, they organize their actions and behaviors to achieve their innate and essential desires .

Therefore, as a rational and free being, humans reason not only about their knowledge and beliefs but also about the goodness and badness of their

actions. In other words, humans possess cognitive rationality and practical rationality, although practical rationality ultimately returns to cognitive rationality. Accordingly, to understand the rationality of action, it is necessary to analyze and explain human action by posing precise and directed questions. In this context, this article pursues three questions :

- 1 -What are the shaping factors of human action and what role does each play in producing action ?
- 2 -How is the relationship between these factors and the influence they have on each other ?
- 3- How can the causal explanation of action be compatible with its voluntary nature?

Methodology: In this article, we aim to utilize a library method to collect scattered and valuable materials centered on will and action in the works of Mulla Sadra, and through descriptive-analytical research methods,

provide a coherent discussion with a logical framework to address the aforementioned questions.

Discussion and Conclusion:

Action, as one of the existential domains of human beings, has its own foundations and shaping elements, the most important and fundamental of which is the cognitive or epistemological source. The faculty of practical reason plays a fundamental and central role at this stage, utilizing the achievements of theoretical reason in formulating general and foundational judgments, as well as employing the imaginative faculty to target and direct action. Among different paths and actions, it selects the most suitable action and provides the necessary enthusiasm and motivation to carry it out. Although at times, the pulls and needs arising from animal instincts may be identified by cognitive faculties and generate corresponding enthusiasm and desire, in such

cases, practical reason may be influenced by instinctual desires and seek to justify the fulfillment of instinctual needs .

Nevertheless, at the stage of cognition, practical reason will be capable of recognizing the various paths to achieving goals and satisfying desires and will evaluate each in terms of their distant and immediate results, preferring one action over others and thus creating the possibility of choice for itself, while also determining the legitimacy and justification of the actions .

With the emergence of desire or inclination, the motivation for action becomes clearly evident in the individual. Depending on the strength and intensity of the cognitive source, the aim and purpose of inclinations and desires become clearer, and the path to reaching the goal is also specified. As one of the desires and passions arising from cognitive faculties prevails, will is formed, and the individual is stimulated to act. In fact, will

puts an end to the conflict and competition of desires, allowing the superior desire to achieve its aim .

Thus, the cognitive source, especially practical reason, is a decisive determinant of intention and will, since desire or inclination is a necessary facet of cognizance and understanding. Therefore, it receives its intensity and weakness from the cognitive source, namely, imagination or reasoning .

As observed, there is a kind of order and precedence concerning the emergence of the essential elements of action. In other words, the cognitive source takes precedence over all other foundations of action. Even the origin of cognition may be at the level of direct understanding of instinctual tendencies and vital needs, as is the case in an infant .

It should be noted that practical reason in humans is always accompanied by all elements shaping action and evaluates, assesses, and confirms the

achievements of various human faculties at every stage of the process of action, and this does not conflict with the existential precedence of the cognitive element and the activity of practical reason .

Overall, when an action is realized, its fundamental elements reach a harmony and synchronization, and the conflicts and struggles among them dissipate. In any case, the basis of this harmony and coherence is formed on the foundation of causal relationships, such that each of the elements in this chain plays its causal role in the occurrence of human voluntary action .

Thus, humans can shape their human identity with the help of their rational abilities at both theoretical and practical levels and provide themselves the opportunity to reach perfection. Through theoretical reason, they benefit from the beyond and spiritual factors and engage in self-awareness and the understanding of the natural

world, and through practical reason, they employ the natural world and manage social life, shaping their actions in line with achieving their goals.

References

- Avicenna, Hossein ibn Abdollah, (1996), *The Hints and Alerts*, Qom, Publication of Al-Balaghah
- ._____ (1984 AH), *The Hints and Alerts*, Tehran, Book Publishing Office ,
- ._____ (1990 AH), *The Commentaries*, edited by: Abdul Rahman Badawi, Qom, The Islamic Media Office
- ._____ (2012 AD), *The Commentaries*, introduction and correction by Seyed Hossein Mousavian, Tehran: Institute for Wisdom and Philosophy of Iran
- ._____ (1980 AD), *Letters*, Qom: Bidar Publications
- ._____ (1952 AD), *The Healing*, edited by Ibrahim Madkur and others, Cairo, No publisher

- ._____ (1983 AD or 2025 AH), *Physics of Healing*, Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi
- Soleimani Darbaghi, Fateme, (2020 AD), "The Role of Action in the Existence of Human Beings from the Perspective of Mulla Sadra," *Sadra Thought Journal*, Issue 100
- Sohrevardi, Sheikh Shahab al-Din, (2001 AD), *Collection of Works of the Sheikh of Illumination*, edited and introduced by: Henri Corbin, Tehran, Research Institute of Humanities and Cultural Studies
- Sadra, the Theologian of Shiraz, (1989 AH), *The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Travels*, Beirut, Dar al-Turath al-Arabi
- ._____ (1983 AD), *The Divine Evidences*, Tehran: University Publishing Center
- ._____ (1984 AD), *The Keys to the Unseen*, introduction and correction by Mohammad Khwajavi, Tehran, Cultural Research Institute
- ._____ (1975 AD), *The Origin and the Return*, edited by Ashtiani, Tehran: Society of Wisdom and Philosophy of Iran
- ._____ (1981 AD), *The Secrets of the Verses*, introduction and correction: Mohammad Khwajavi, Tehran, Society of Wisdom and Philosophy of Iran
- ._____ (1982 AD), *The Interpretation of the Noble Quran*, corrected by Mohammad Khwajavi, Qom, Bidar Publications
- ._____ (2002 AD), *The Destruction of the Idols of Ignorance*, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation
- ._____ (1996 AD), *Collection of Philosophical Letters*, Tehran: Wisdom Publications
- ._____ (n.d.), *The Margin on the Theological Works of Healing*, Qom: Bidar Publications
- ._____ (2001 AH), *Commentary on the Ethereal Guidance*, corrected by

Mohammad Mustafa
Fooladkar, Beirut, Arab History
Institute

- _____. (2004 AD),
Commentary on the Principles
of Sufficient Evidence,
corrected by Mohammad
Khwajavi, Tehran, Institute of
Cultural Studies and Research.



دانشگاه زنجان

تأملات فلسفی

شماره ۱۵ (۳۵) - ۲۶۱۵-۲۵۸۸

شماره چاپی: ۵۲۵۳-۲۲۲۸



انجمن اهل‌بیت ائمه اطهار

تبیین عمل انسانی «بر اساس حکمت صدرایی»

فاطمه سلیمانی دره باغی  

۱. دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)، پردیس خاوران، تهران، ایران. رایانامه: f.soleimani@isu.ac.ir

چکیده: عمل، فعالیت است که از مسیر ابعاد درونی انسان همچون قوای شناختی (خیال و عقل)، قوای شوقی و اراده گذر کرده و به منصفه ظهور خارجی می‌رسد. مسأله اصلی پژوهش حاضر، تبیین این فرآیند و بیان چگونگی و چرایی آن است. از این رو لازم است برای تبیین عمل انسانی و پاسخ به مسأله اصلی، به این سه پرسش فرعی پاسخ داده شود: ۱) عوامل شکل‌دهنده عمل و نقش هر کدام در تولید آن چیست؟ ۲) رابطه این عوامل و تأثیری که بر یکدیگر دارند چگونه است؟ ۳) تبیین علی عمل چگونه می‌تواند با اختیاری بودن آن سازگار باشد؟ پژوهش پیش رو با روش توصیفی-تحلیلی مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای بر روی آثار ملاصدرا بیان می‌دارد که بر اساس فلسفه صدرایی، نوعی ترتیب و تقدم و تأخر تکوینی بین عناصر اساسی عمل وجود دارد. عنصر شناخت بر تمامی عناصر تشکیل‌دهنده عمل تقدم دارد؛ پس از آن میل و شوق همچون پیامد و دستاوردی از عملیات شناختی، خود را نشان می‌دهد؛ هرچند در هر لحظه امکان حضور شوق‌های متعدد که گاهی در تضاد و تراحم با یکدیگر هستند، وجود دارد، اما با ظهور اراده به‌عنوان شوق شدید و غالب، تعارض‌ها خاتمه می‌یابد و عمل تحقق پیدا می‌کند. یکی از کارکردهای عقل عملی، تأمل و توجه عمل، در شدت و غلبه یکی از شوق‌ها و بروز اراده نقش اساسی دارد. در واقع اراده، دستاورد عملیات ذهنی و تأیید توجیهاات عقل عملی است. در تحقق یک عمل، عناصر اساسی آن به یک هماهنگی و انسجام بر پایه رابطه علی و معلولی می‌رسند؛ به‌گونه‌ای که هر کدام از عناصر این زنجیره، نقش علی خود را در وقوع عمل اختیاری انسان ایفا می‌کنند.

اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۲/۵/۱۰

بازنگری: ۱۴۰۲/۸/۱۳

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵

انتشار: ۱۴۰۴/۶/۱۵

واژگان کلیدی:

عمل انسانی، عقل عملی، اختیار، شوق، اراده، ملاصدرا.

استناد: سلیمانی دره باغی؛ فاطمه (۱۴۰۴). تبیین عمل انسانی «بر اساس حکمت صدرایی». تأملات فلسفی ۱۵ (۳۵): ۱۵۳-۱۸۳.

<https://doi.org/10.30470/phm.2024.2008254.2427>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه زنجان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2008254.2427>

Homepage: phm.znu.ac.ir



مقدمه

می‌کند. از این رو هر مرحله وجودی در این عالم، همان‌گونه که فعلیت استعداد مرحله قبلی است، دارای ظرفیت و استعداد جدید برای مرحله بالاتر است. بر این اساس، انسان به‌عنوان یکی از موجودات این جهان، موجودی است که در حال تغییر مستمر و پیوسته به سمت تجرد تام است.

در یک نظام طولی، کل هستی به سه مرتبه محسوس و طبیعی، خیالی و مثالی و عقلی و مجرد محض درجه‌بندی می‌شود. انسان دارای ظرفیتی است که می‌تواند در گستره‌ای بین پایین‌ترین سطح وجودی تا بالاترین سطح، تحول و اشتداد وجودی پیدا کند. این حد از تغییر و تحول، محصول اندیشه و عمل اوست. انسان با تمامی قوای نباتی، حیوانی و انسانی خود همواره در حال تأثیر و تأثر متقابل از محیط پیرامون و زندگی اجتماعی خود است. او با استفاده از همه ظرفیت‌های جهان و با توجه به طرز تلقی و نوع نگاهی که به جهان دارد، اعمال و رفتارهای خویش را به هدف تحقق تمایلات فطری و ذاتی خود سامان می‌بخشد. بنابراین، انسان به‌عنوان یک موجود عاقل و مختار، همان‌طور که درباره شناخت‌ها و باورهای خود استدلال می‌کند، درباره خوب و بد

تیین همواره با پاسخ به چرایی و چگونگی یک پدیده صورت می‌پذیرد و در ادامه، امکان وزمینۀ پیش‌بینی، کنترل و مدیریت آن پدیده را فراهم می‌سازد؛ اما نکته مهم این است که تبیین با ارجاع و قرارگرفتن یک پدیده در چارچوب نظری و عقلانی یا در یک قانون عام و فراگیر عقل‌پسند صورت می‌پذیرد.

مسأله اصلی در مقاله حاضر این است که عمل انسانی از منظر فلسفۀ صدرایی چگونه تبیین می‌شود تا بر اساس آن رفتار انسان‌ها در شرایط مختلف زندگی فردی و اجتماعی مدیریت و رهبری شود. در چارچوب حکمت صدرایی، وجود انسان دارای مجموعه‌ای از خصوصیات است که می‌توان واقعیت رفتارها و اعمال او را بر اساس مبانی فلسفۀ صدرایی و با ارجاع به مباحث انسان-شناسی تبیین کرد.

از نگاه صدرایایی که انسان در آن به وجود آمده و تکون می‌یابد، یعنی جهان مادی، از هویتی در حال سیورورت مستمر وجودی از قوه به فعلیت برخوردار است. این تحول دائمی و بنیادین تا تحقق فعلیت محض همه استعدادها و رسیدن به تجرد تام ادامه پیدا

آنها بحثی منسجم و دارای چارچوب منطقی در راستای پاسخ به پرسش‌های ذکر شده را ارائه دهد تا در این مسیر بتواند با تحلیل ارتباط و هماهنگی، عملکرد عوامل شکل-دهنده عمل به تبیین عمل انسانی را بشناسد.

تاکنون پژوهش‌های متعددی در حوزه فلسفه عمل و چیستی و چگونگی صدور عمل در حکمت صدرایی انجام شده است؛ اما هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به تبیین عمل انسانی و بررسی عوامل شکل‌دهنده به عمل در انسان و تبیین و تحلیل نقش هر کدام از این عوامل نپرداخته است؛ رضایی و هوشنگی (۱۳۹۴) در «فرآیند صدور فعل اختیاری انسان»، شه‌گلی (۱۳۹۸) در «مبادی عمل از دیدگاه فارابی و ملاصدرا»، میرهادی (۱۳۹۷) در «فلسفه عمل در حکمت متعالیه»، رضایی و همکاران (۱۳۹۱) در «جایگاه حواس ظاهری و حس مشترک در ادراکات و افعال انسان»، صادقی و همکاران (۱۳۹۲) در «تحلیل جایگاه خیال و وهم در گستره ادراکات و افعال انسان از منظر صدرالمتألهین» سعی در معرفی مبادی عمل و مراحل صدور فعل از نگاه فیلسوفان اسلامی داشته‌اند. در دو مقاله آخر، تأکید نویسندگان بر جایگاه قوای ادراکی در مبادی صدور فعل

اعمال خود نیز استدلال می‌کند؛ به عبارت دیگر، انسان از یک عقلانیت شناختی و یک عقلانیت عملی برخوردار است؛ هرچند که عقلانیت عملی در نهایت به عقلانیت شناختی بازمی‌گردد. وظیفه عقلانیت شناختی، تولید دانش و باور است و وظیفه عقلانیت عملی، تشخیص بهترین عمل برای رسیدن به هدف است.

برای فهم عقلانیت عمل ابتدا باید ظرفیت فلسفه اسلامی به‌خصوص حکمت متعالیه در مورد عمل انسانی را در میان مباحث پراکنده علت غایی و نفس‌شناسی و معاد صدرایی شناسایی کرد؛ سپس با طرح سؤال‌های دقیق و جهت‌دار به تحلیل و تبیین عمل انسانی پرداخت؛ در همین راستا در این مقاله، پاسخ به سه پرسش پیگیری می‌شود:

- ۱- عوامل شکل‌دهنده عمل انسانی و نقش هر کدام در تولید عمل چیست؟
- ۲- رابطه این عوامل و تأثیری که بر یکدیگر دارند چگونه است؟
- ۳- تبیین علی عمل با اختیاری بودن آن چگونه می‌تواند سازگار باشد؟

پژوهش حاضر می‌خواهد با جمع‌آوری مطالب پراکنده و ارزشمند با محوریت اراده و عمل در آثار ملاصدرا و تحلیل و تکمیل

بوده و بیشتر بر دیدگاه مشائین تمرکز کرده-
 اند؛ اما وفائیان و قراملکی (۱۳۹۶) در «تحلیل
 وجودشناختی فرآیند صدور فعل از منظر
 ابن سینا و صدرالمثلین» اظهار می‌دارند که
 توجه ایشان به جایگاه وجودشناختی، مبادی
 صدور فعل است و در این راستا به مقایسه
 نگاه ابن سینا با ملاصدرا پرداخته‌اند؛ اما به-
 هر حال ایشان نیز تنها به معرفی مبادی عمل و
 مقایسه دو فیلسوف اکتفا کرده‌اند. سلیمانی
 (۱۳۹۹) در «جایگاه عمل در وجود انسان از
 نگاه ملاصدرا» ضمن بیان فرآیند شکل‌گیری
 عمل و رابطه طولی بین مبادی، اظهار می‌دارد
 که از نظر ملاصدرا، باطن و حقیقت عمل
 همان افکار و تخیلات، گرایش‌ها و حالات
 نفسانی و اراده است و عمل خارجی تنها بروز
 و ظهور این سلسله طولی عملکرد قوای
 ادراکی و تحریکی نفس است. و رزدار و
 کتابچی (۱۴۰۱) نیز در «بررسی کارکرد عقل
 عملی در فرآیند صدور عمل در حکمت
 متعالیه» بر نقش عقل عملی در فرآیند صدور
 فعل متمرکز شده‌اند؛ همچنین
 اخلاقی (۱۴۰۱ش) در «نقش اعیان ثابته بر
 اختیار انسان از منظر ملاصدرا»، و میرهادی و
 همکاران (۱۳۹۲ش)، در «رابطه خیال و اراده
 در فلسفه ملاصدرا» هر کدام به بررسی تأثیر

یک عامل بر اراده و اختیار انسان پرداخته‌اند.
 ولی هیچ‌کدام به نقش دیگر عوامل مؤثر بر
 عمل انسان و ارتباط این عوامل با یکریگر
 توجه نداشته‌اند.

به‌هر حال در تمایز پژوهش حاضر از
 پژوهش‌های مذکور می‌توان گفت که هیچ-
 یک از پژوهش‌ها به تبیین و تحلیل عوامل و
 قوای مؤثر در صدور عمل، ترتیب و نحو
 عملکرد عناصر و مبادی شکل‌دهنده عمل
 توجه نکرده‌اند. در این پژوهش آشکار می-
 شود که جایگاه وجودی عناصر شکل‌دهنده
 به عمل و میزان تأثیرگذاری آنها در صدور
 عمل اختیاری چگونه است. در واقع با کشف
 رابطه طولی بین عناصر شکل‌دهنده عمل،
 کنش انسانی قابلیت تبیین و تحلیل عقلانی
 پیدا می‌کند و امکان تشخیص بهترین مسیر
 برای رسیدن به هدف فراهم می‌شود. علاوه
 بر این، در این مقاله، با بررسی و مقایسه این
 عناصر، نقش مبنایی و اساسی عقل عملی در
 صدور انواع عمل انسانی و شکل‌های متعدد
 تعامل آن با قوای حیوانی (قوة حس، خیال و
 قوة شوقیه) مشخص می‌شود.

۱. عوامل شکل‌دهنده عمل

در تحلیل چستی و چگونگی عمل انسان
 متوجه می‌شویم که عمل در یک فرآیند

برانگیختگی قوه شوقیه می شوند.

۲-۱. عقل نظری و عقل عملی

عقل نظری قوه‌ای است که اختصاص به درک مفاهیم و قضایای کلی دارد (ابن سینا، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۸۴). در این قوه، اعتقاد و باور به هست‌ها و نیست‌ها وجود دارد. این قوه نمی‌تواند به‌طور مستقیم سبب انجام فعل خاصی شود، مگر با ضمیمه کردن احکام جزئی (صدرای، ۱۳۶۲: ۲۰۰)؛ چون عقل نظری فقط می‌تواند آرای کلی پدید آورد و نسبت آرای کلی با حرکات خاص که به‌عنوان عمل محقق می‌شوند، مساوی است (صدرای، ۱۳۶۲: ۲۴۰).

بنابراین، انسان قوه دیگری به نام عقل عملی دارد که مختص تشخیص مفید و مضر بودن عمل جزئی است که به تناسب متعلق، حکم به فعل یا ترک می‌کند. تأمل و تشخیص در امور جزئی از طریق تشکیل یک نوع قیاس انجام می‌پذیرد. در قیاس خود، «کبرا» را از عقل نظری اخذ می‌کند و «صغرا» را خود تشخیص می‌دهد و بدین ترتیب به نتایج جزئی مربوط به عمل دست می‌یابد.

معرفتی از یک تصور و تصدیق آغاز می‌شود و به تصمیم‌گیری و اراده کردن منتهی می‌گردد. در این میان، عوامل متعددی در شکل‌گیری عمل اختیاری مؤثرند که لازم است به معرفی و نقش آنها در عمل پرداخته شود.

۱-۱. قوه خیال

انسان در نخستین مرحله اقدام خود به عمل، فعل و غایت آن را قبل از آنکه در جهان خارج تحقق یابد، تصور می‌کند؛ این تصور توسط قوه خیال^۱ صورت می‌گیرد. نقش این تصور، برانگیختن شوق و اراده است. انسان چون در فاعل بودن خود ناقص است، برای انجام هر فعل اختیاری نیازمند برانگیخته شدن شوق است که پس از تصور فعل و تخیل آن پدید می‌آید (صدرای، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۹۰).

قول خیال به‌عنوان یکی از قوای نفس حیوانی عهده‌دار نگهداری تصورات جزئی دریافتی از حس مشترک است و قوه عقل به درک معانی جزئی که همراه صور خیالی است می‌پردازد؛ این دو قوه هنگام تصور فعل و غایت آن فعالیت می‌کنند و موجب

۱. با توجه با این که ملاصدرا قوه واهمه را قبول ندارد، در این مرحله صرفاً از قوه خیال در تصور فعل سخن می‌گوید.

است» و «عدالت نیکو است»، نتیجه می‌گیرد که «این عمل خاص، نیکو است».

در قیاسی که عقل عملی تشکیل می‌دهد، محتوای «صغرا» معنای جزئی است و ادراک معنای جزئی بنابر نظر ابن‌سینا کار قوه واهمه است؛ پس ادراک معنای جزئی موجود در صغرا به واهمه نسبت داده شود. بدین ترتیب، روشن می‌شود که نقش واهمه در افعال انسانی و حیوانی فقط درک معنای جزئی خوشایندبودن یا منفوربودن یک فعل خاص است؛ البته فعلی که هنوز وقوع پیدا نکرده ولی واهمه به کمک قوه خیال، آن را تصور می‌کند. به محض درک معنای زشت یا زیبابودن یک فعل خاص توسط واهمه و حکم عقل عملی به لزوم صدور این فعل یا ترک آن، قوه شهویه مشتاق آن می‌شود.

نکته قابل توجه آن است که حکم-کردن، کار عقل نظری و عقل عملی است و آنچه توسط خیال یا وهم صورت می‌گیرد، صرفاً به تصویرکشیدن و درک کردن یک شیء جزئی یا یک معنای جزئی است؛ اما حکم کردن در مورد زشتی یا زیبایی، مفیدبودن یا مضربودن یک معنا یا مفهوم کلی، کار عقل نظری است و در مورد یک فعل جزئی مربوط به عقل عملی است. در

عقل نظری با صدق و کذب کار دارد و عقل عملی با خیر و شر در امور جزئی. عقل نظری حکم به امور واجب، ممکن و ممتنع می‌نماید و عقل عملی حکم به باید، نباید و مباح (ابن-سینا، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۸۴-۱۸۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۵۲-۳۵۳؛ صدر، ۱۳۶۲: ۲۰۰؛ صدر، ۱۴۱۰، ج ۹: ۸۲).

در واقع عقل عملی خادم عقل نظری است (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۱؛ صدر، ۱۳۶۲: ۲۰۰)؛ از سوی دیگر، قوه واهمه نیز خادم عقل عملی است و جمیع قوای حیوانی، خادم قوه وهمیه هستند (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۱). بنابراین، عقل عملی قوه‌ای است که نفس به-وسیله آن احکام جزئی مربوط به عمل انسانی را از احکام مربوط به حسن و قبح عمل استنباط می‌کند. این در حالی است که استنباط احکام کلی بر عهده عقل نظری است؛ برای مثال: «عدالت نیکو است»، «ظلم زشت است»، «راستگویی خوب است» و «دروغ بد است»، احکامی هستند که عقل نظری آنها را ادراک و تصدیق می‌کند. هر کدام از این قضایا، کبرای قیاسی لحاظ می‌شوند که صغرای آن حکم جزئی است که عقل عملی استنباط می‌کند. برای مثال از دو مقدمه «این عمل خاص، عادلانه

توجه داشت انطباق در امور نظری از باب تطبیق کلی بر جزئی است؛ اما در امور عملی این جزئی است که باید بر کلی به عنوان معیار منطبق شود؛ چون مقام فعل، مقام انشاء است و باید فعل جزئی با معیار گزاره کلی که بیان بایستگی فعل مطلوب را می نماید، تطبیق پیدا کند و مطابق آن انجام شود.

بنابراین، عقل نظری به رأی کلی در خصوص عمل نیکو و بایسته دست می یابد، ولی امر کلی تا وقتی در قلمرو کلیت محصور باشد و وارد جزئیات نشود، به صورت ذهنی باقی خواهد ماند و قدرت تأثیر در جهان تجربی را نخواهد داشت و در نتیجه نخواهد توانست به اراده جزئی تعیین ببخشد (رک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۸۴).

اینجاست که عقل عملی کارکرد خود را که استنباط امر واجب بایسته به طور جزئی است، نشان می دهد و رأی جزئی مبنی بر اینکه این فعل خاص «نیکو است» و «باید انجام شود» را صادر می کند. بدین ترتیب عقل عملی، فعلی از افعال را تحت رأی کلی عقل نظری، گزینش و انتخاب می کند. نتیجه این تعیین و گزینش، «اختیار» است.

به هر حال هر یک از این دو قوه نظری و عملی دارای اعتقاد جزمی و قطعی و همچنین

نهایت، حکم به لزوم وقوع یک فعل یا حکم به «باید» و همچنین «نباید»، کار عقل عملی است. هر چند در واقع ما دو عقل نداریم بلکه یک عقل است که دو نوع فعالیت دارد؛ فعالیت درک معانی و مفاهیم کلی و حکم-کردن به «است و نیست» و فعالیت درک خوبی و بدی و تمیز و تشخیص مفید از مضر یک فعل خاص و حکم به باید و نباید. به ازای فعالیت اول، به آن عقل نظری گفته می شود و به ازای فعالیت دوم، به آن عقل عملی گفته می شود. در این مسیر خدمت قوه خیال و واهمه (بنابر نگاه مشائین) صرفاً فراهم کردن مواد اولیه این تصدیق ها و حکم-هاست.

در یک نگاه، در ساختار عقل انسانی دو مرحله و دو فرآیند مرتبط باهم وجود دارد که سیستم گزینش گری و تعیین اراده نیز از این دو فرآیند بهره می گیرد. در واقع فرآیند شکل گیری عمل انسانی، با ادراکات کلی عقل نظری آغاز می شود و از رهگذر عقل عملی و با جزئی سازی این ادراکات، به اراده جزئی و تحریک بدن می انجامد.

عقل عملی برای تعیین اراده و ورود به حوزه عمل، ناگزیر از انطباق دادن امور جزئی کنش خاص بر آرای کلی است. البته باید

ظنی (اعتقادی که احتمال طرف مقابل هم وجود دارد) هستند. آراء و ظنون نظری و عملی، منشأ تعین اراده‌ها می‌شوند؛ یعنی از ادراکات حسی، خیالی و وهمی و همچنین ادراکات عقل نظری و عملی که برخی از آنها قطعی و برخی ظنی هستند، اراده‌های متفاوتی برآمده و تعین می‌یابند. بنابراین، ما در خود از یک داور حسی، یک داور وهمی و یک داور عقلی نظری و عملی برخورداریم. بدین ترتیب مبادی و برانگیزاننده‌های عزم و اجماع عبارتند از: قوه خیال، عقل نظری و عملی، قوه شهوت و غضب؛ اما حیوانات فقط سه مورد از این موارد، یعنی وهم (یا خیال)، شهوت و غضب را دارند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۸۵؛ رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۳). البته حس و خیال، با تکیه بر خودشان حکم نمی‌کنند، بلکه عقل به کمک این‌ها و با استفاده از داده‌هایشان، داوری می‌کند.

نکته قابل اشاره این است که ملاصدرا دو نوع عملکرد را در عقل عملی مطرح می‌سازد، فکر و رویه؛ فکر عبارت است از تصرف در امور کلی و به دست آوردن حکم جزئی در خصوص یک عمل خاص. به عبارت دیگر، کار عقل عملی، تطبیق یک

عمل جزئی با یک حکم کلی عملی به دست-آمده از عقل نظری است. رویه عبارت است از تأمل و درنگ به منظور جست‌وجو و گزینش یک عمل مناسب و تطبیق داده آن با حکم جزئی که از طریق تفکر استنتاج شده است. در واقع، رویه یک نوع تصرف در امور جزئی است؛ تصرفاتی که زمینه‌ساز وقوع عمل است. به عبارتی رویه در عقل عملی نوعی تدبیر و حسابگری است که به حیثیات اجرایی عمل ناظر است. عقل عملی با استنتاج حکم جزئی از طریق تفکر، به تأمل و درنگ و گزینش عمل مناسب می‌پردازد؛ در این هنگام قوای شوقیه به کار می‌افتند و قوای دیگری که افعال بدنی را بر عهده دارند شروع به کار می‌کنند (رک: صدر، ۱۳۶۳: ۵۱۶).

صدرا معتقد است که عقل عملی برای صدور احکام جزئی عملی از قوه متصرفه کمک می‌گیرد (صدر، ۱۳۶۳: ۵۱۶). قوه متصرفه نیرویی است که توانایی تصرف در معلومات تصویری موجود در قوه خیال و تصرف در معانی و مفاهیم قوه واهمه و عاقله را دارد. اگر این قوه توسط عقل عملی به کار گرفته شود، به آن متفکره گفته می‌شود؛ چون عقل توسط این قوه حد وسط در استدلالها را

به دست می‌آورد (صدر، ۱۳۵۴: ۲۴۹).

۱-۲-۱- نیت

عقل عملی، قضایا و احکام کلی را از عقل نظری دریافت می‌کند و همراه با عملکرد قوه متصرفه (متفکره) می‌تواند قیاسی را تشکیل دهد که منجر به شکل‌گیری شوق می‌شود و زمینه پیدایش اراده برای تحقق عمل را فراهم می‌سازد. بنابراین، کارکرد عقل عملی تفکر و رویه در آرا و افعال جزئی است؛ یعنی افعالی که باید انجام شود یا ترک شود. در رویه نیز نوعی قیاس و نظرورزی درست یا غلط واقع می‌شود که غایت آن دستیابی به رأی در امور جزئی است. می‌توان گفت کاربرد رویه برای عقل عملی به منظور عبور از آرای کلی به آرای جزئی و ایجاد شوق لازم برای صدور فعل است.

ویژگی اختیار و انتخاب در افعال انسانی مربوط به همین مرحله می‌شود؛ در واقع، اختیاری بودن فعل انسانی مربوط به حوزه فعالیت عقل عملی است؛ ولی ارادی بودن فعل مربوط به مرحله عزم و تحریک عضله می‌شود که در حوزل فعالیت قوه شوقیه است؛ به همین جهت انسان و حیوان هر دو می‌توانند فعل ارادی داشته باشند ولی اختیاری بودن، خاص فعل انسان است.

نیت بیانگر حالتی شناختی در انسان است که نمایانگر دلیل خاصی است که عامل بدان دلیل یکی از طرفین فعل و ترک را انتخاب می‌کند؛ به عبارت دیگر، نیت عبارت است از اعتقادی که توانایی تعیین بخشیدن به اراده را دارد (صدر، ۱۳۶۳: ۱۵۴).

نیت که امری جزئی و نشان‌دهنده غایت و هدف فعل است، به منزله عامل ترجیح یکی از طرفین فعل و ترک یا گزینش یک فعل از میان افعال متعدد است. بنابراین می‌توان گفت اساسی‌ترین عنصر در شکل‌گیری عمل انسانی است؛ چون اختیار و به دنبال آن اراده، به واسطه این عنصر جهت پیدا می‌کند.

بنابراین، نیت به عنوان یک عنصر شناختی و ادراکی مهم در تعامل عقل نظری با عقل عملی شکل می‌گیرد و محصول باورها و افکار فرد عامل است. در واقع، نیت به عنوان علت غایی یا همان هدف و غایت جزئی است که برانگیزاننده فاعل برای صدور یک فعل است. به همین جهت بر پایه اعتقادات و باورهای فاعل شکل می‌گیرد و به تعبیر ملاصدرا به منزله ماده برای شکل‌گیری حقیقت انسان در جهان دیگر عمل می‌کند؛ همان‌گونه که ما در این دنیا از نطفه متولد

می‌شویم، در آن دنیا نیز از اعتقادات و نیت خود متولد می‌شویم.

«فقد ظهر ان كل واحد من افراد الناس يتكون من مادة النيات و الاعتقادات كما يتكون في الدنيا من مواد النطفة و الاغذيه» (صدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۶).

نیت از مبادی اصلی فعل ارادی محسوب می‌شود و بر اختیار و اراده مقدم است؛ بنابراین، نیت به‌عنوان زیرساخت مقصد و هدف فعل ارادی، قبل از صدور فعل در درون انسان در مرحله شناختی و توسط عقل نظری شکل می‌گیرد؛ اعم از اینکه خیر باشد یا شر. سپس با انتخاب عمل مناسب توسط عقل عملی، جهت داده و در ادامه انگیزه لازم برای اراده کردن و تحقق فعل را فراهم می‌سازد.

۱-۳. قوه شوقیه

در فلسفه اسلامی تعاریف گوناگونی از شوق صورت گرفته‌است که اشاره به زمینه‌های مختلفی است که این معنا در آن شکل می‌گیرد. ابن‌سینا ذات و حقیقت شوق را از جنس حرکت و ناآرام‌شدن و بی‌قراری برای نیل به مطلوب می‌داند؛ آنجا که در طبیعات، شوق را نه در زمره قوای ادراکی، بلکه در ردیف قوای محرکه انسان و حیوان معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۷۲). او تأکید

می‌کند که این تحریک و جنبش باید در جهت تمامیت و زیادت‌بخشیدن به کمال معقول یا مظنون انسانی باشد، نه در طریق کامل کردن کمال حیوانی یا کمال محسوس. در همین راستا سهروردی می‌گوید: شوق، حرکت به‌سوی تمامیت‌بخشیدن به کمال عقلی یا پنداری است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۹۱). ابن‌رشد شوق را بر اساس زمینه‌های طبیعی و حیوانی تبیین می‌کند و آن را منشأ التذاد و تأمین‌کننده مشتیهات نفسانی عنوان می‌کند؛ ولی ابن‌سینا و سهروردی، شوق را جنبشی در طریق کمال معقول یا مظنون می‌دانند.

صدرا شوق را در مراحل شکل‌گیری فعل انسانی یا حیوانی بررسی می‌کند. او وجود شوق را در مراحل فعل انسانی بر این معنا مبتنی می‌کند که شکل‌گیری هر شوقی (در حیوان یا انسان) تابع این اصل است که آنچه مورد اشتیاق واقع می‌شود، در حالتی حاصل و بالفعل است و در حالتی بالقوه است (صدرا، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۳۷ - ۲۳۸). از این رو موجودی که کلاً فعلیتی ندارد و قوه محض است مثل هیولا، وجود شوق برای او بی‌معناست. از طرف دیگر، موجودی که از تمامی کمالات ممکن خود به‌رمند است،

برسد. شروع این صیوروت و تحول با شوق و میل به ظهور و نوشدن است. صدرا در مورد اقسام دو گانه شوق می گوید:

«أن للأشواق الحاصلة فی الممكنات القاصره الذوات الناقصه الوجودات عن الكمال التام و الخیر الأقصى سلسلتین عرضیة و طولیة» (صدرا، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۴۴). او در توضیح این تقسیم بندی می گوید، شوق داشتن به صورت و فعلیت جدید اگر به این صورت مورد نظر باشد که شوق انسان به حالت دوم به لحاظ زمانی پس از اشتیاق به حالت اول است، چنین اشتیاقی، شوق عرضی است که در صورت-ها و حالاتی قابل تصور است که پیاپی و گاهی در تعارض و تضاد با یکدیگر می آیند؛ ولی اگر شوق برای صورت‌هایی باشد که در کمال و خیریت، مترتب بر یکدیگر هستند، به-گونه‌ای که آنچه در پی می آید، غایت و مرحله بالاتری برای شوق پیشین است و با این هدف است که کمال پیشین را کامل تر کند، شوق به این کمالات متوالی، شوق طولی است. در واقع اشتیاق طولی به صورت‌ها و فعلیت‌های متوالی و مترتب بر یکدیگر تعلق می‌گیرد که همه در سازگاری و تناسب با یکدیگرند و تضاد و تعارضی میانشان نیست؛ بلکه آنچه می آید، کامل کننده صورت پیشین است (رک: صدرا، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۴۳-۲۴۴).

از نظر صدرا هر چیزی که شوق به آن تعلق می‌گیرد، خیر است. این خیر در شوق عرضی، خیر اضافی و نسبی است و در شوق طولی، خیر حقیقی و اوج و قله کمال است. می‌توان گفت دلیل اشتیاق در همه مشتاق‌ها و مورد اشتیاق‌ها، قوه و استعدادی است که در درون آنهاست (صدرا، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۴۴؛ صدرا، ۱۳۸۱: ۱۳۲؛ صدرا، ۱۴۲۲: ۱۸۳؛ صدرا، ۱۳۷۵: ۳۲۷).

نسبت به چیزی اشتیاق نخواهد ورزید؛ چرا که تحصیل حاصل است؛ ولی تمامی موجودات عالم امکان از طبایع انواع عناصر و جواهر گرفته تا نفوس حیوانی و انسانی، حامل قوه و استعداد و شوق به تمامیت و کامل شدن هستند؛ زیرا در نگاه ملاصدرا، شوق امری بسیط نیست بلکه مرکب از خوشی و رنج است (صدرا، ۱۳۵۴: ۱۴۶). پس انسانی در هر شوقی در برزخ بین شادمانی و رنج و یا فرح و غم قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، شوق بهره‌ای از شادی و لذت دارد و انسان را به-سوی یافتن و شدن به حرکت درمی‌آورد و همچنین بهره‌ای از غم و درد دارد، چون فقدان و نداشتن چیزی را که کمال است، درک می‌کند.

۱-۳-۱. اقسام شوق

شوق در نگاه صدرا به اعتبارات مختلف قابل انقسام است:

الف) شوق عرضی و طولی: زمینه تفاوت هریک از شوق عرضی و طولی، رابطه‌ای است که بین استعداد موجود و بی-قراری برای رسیدن به فعلیت جدید و خروج از حالت انتظار است. انسان مستعد در پی آن است تا به حرکت درآمده و از حالت انتظار خارج شود و به ظهور و فعلیت جدیدی

اگر خیراتی که انسان در افعال خود دنبال می‌کند در عرض یکدیگر باشند و هریک با کمال قبلی مغایر و یا متضاد باشد، خیر و ثمره‌ای که انسان از مجموع این افعال به دست می‌آورد، نسبی و اضافی است و خیربودن آنها بر اساس معدل حاصل از همه آنها و دستاوردی که برای انسان داشته، تعیین می‌شود؛ از آنجایی که امکان تضاد و تعارض بین آنها وجود دارد، شرور اضافی را نیز به دنبال خواهند داشت؛ اما اگر خیریت آنچه انسان به عنوان کمالات خود کسب می‌کند، حقیقی باشد و کامل‌کننده نقص‌های وجودی او، چنین خیری از نگاه صدرا تنها با وجوب و بی‌نیازی از دیگر موجودات سازگار است و انسان تا وقتی که لقای خیر حقیقی یعنی خداوند را طلب می‌کند، تمامی مطلوب‌های دیگر او در همین راستا تأمین می‌شود (رک: صدرا، ۱۳۸۱: ۱۳۸).

ب) شوق تسخیری و نفسانی: این تقسیم‌بندی بر اساس مبدأ شوق است. اگر مبدأ حرکت نفس به سوی مطلوب و خروج آن از قوه به فعل، بر اساس استعداد فطری و غریزی باشد، به این معنی که این نوع شوق، تابع خواست و میل انتخابی نبوده، بلکه برحسب میل طبیعی و غریزی نفس صورت

می‌گیرد، این شوق را شوق طبیعی یا تسخیری می‌نامند (رک: صدرا، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۶۹، ۱۷۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۵۹: ۲۷۴؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۳۶ و ۱۸۵). در این نوع، خواست و شوق انسان یا حیوان در تسخیر و تصرف طبیعت و غریزه حیوان است و آنچه را می‌خواهد بر اساس فطرت طبیعی خود، طلب می‌کند. در مقابل، شوق نفسانی قرار دارد که مبدأ آن توجه نفس به کمال عقلی خود است (صدرا، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۳۳). از میان این دو شوق، آنچه ارزش ارادی و اخلاقی دارد، شوق نفسانی است که با اهتزاز و اشتداد آن، اراده و فعل اخلاقی محقق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۰؛ صدرا، ۱۴۱۰، ج ۶: ۳۵۴). صدرا در مورد شوق نفسانی می‌گوید:

«شاکلة ارادة فعل و اهتمام آدمی به انجام‌دادن و تحصیل آن، این‌گونه است که پس از تصور فعل و تصدیق به فایده و آگاهی از این که نفعی در انجام آن وجود دارد - اعم از اینکه متعلق این تصدیق، خیر حقیقی باشد یا خیر ظنی - شوق نفسانی پدید می‌آید که با اشتداد آن، اراده محقق می‌شود و این اراده در انسان از قوه‌ای فوق قوه شهویه یعنی عقل عملی سرچشمه می‌گیرد» (صدرا، ۱۴۱۰، ج ۶: ۳۵۴).

از آنجایی که شوق، مولود علم و آگاهی قبل از تحقق فعل است، ارتباط آن به نیت و غرض نیز مشخص می‌شود. در واقع، تصور غایت و غرض یک فعل و تصدیق به فایده و مطلوبیت آن، علت برای شوق

محسوب می‌شود.

۱-۴. اراده

اراده و اختیار از مباحث جنجالی منازعه-برانگیز میان مکاتب مختلف کلامی و فلسفی است. هرچند میان اراده و اختیار تفاوت وجود دارد، ولی گاهی در کنار هم یا به جای هم به کار برده می‌شوند. اختیار به معنای گزینش و انتخاب یک فعل، از میان افعال دیگر است؛ ولی اراده به معنای عزم و تصمیم یا اجماع بر فعل است. دلیل بر تفاوت این دو آن است که در حیوانات اراده هست ولی اختیار و انتخابی وجود ندارد؛ چون انتخاب و گزینش، مربوط به حوزه شناختی و مبدأ علمی عمل است و کار عقل عملی است؛ در حالی که در حیوانات، اراده مبتنی بر مبدأ تخیلی و شوق حیوانی است. از این رو در تعریف فاعل مختار گفته شده است، «فاعل مختار، فاعلی است که صدور فعل در او ناشی از علم، اراده و رضایت به انجام دادن آن است» (صدرای، ۱۴۱۰، ج ۶: ۳۳۲). بحث اراده از جمله مسائل باارزش و در عین حال دشواری است که تاکنون کمتر کسی به عمق آن دست یافته است و آراء در خصوص آن پراکنده و مختلف است. مذاهب و معتقدات و مطالبات از هم فاصله زیادی دارند و فهم و

ادراک بزرگان در آن سرگردان و آراء مردمان دچار پریشانی است (صدرای، ۱۴۱۰، ج ۶: ۴۶۹).

اراده برآیندی از گرایش‌های گوناگون در نفس است و ناگزیر باید بین اراده و مبادی آن رابطه ضروری علیت برقرار باشد. اراده عنصری است که چون مقدماتش فراهم آید، نسبت بین فعل و ترک را از حد امکان بیرون آورده و به یکی از این دو جانب ضرورت می‌بخشد (ابن‌سینا، ۱۹۵۲: ۱۷۴؛ صدرای، ۱۴۱۰، ج ۴: ۱۱۱-۱۱۲).

ویژگی اراده در افعال انسانی آن است که می‌تواند از دو منشأ شوق و عقل سرچشمه گیرد و از اینجا برخی تفاوت مفهومی شوق و اراده را یادآور شده‌اند؛ چون انسان گاه اراده به کار می‌کند (مثل خوردن داروی تلخ) بدون آنکه شوقی در او باشد و گاه به کاری شوق دارد، اما به دلیل ضرر یا قبیحی که در آن می‌بیند، ترک آن فعل را اراده می‌کند (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۴۱۱-۴۱۲؛ رک: صدرای، ۱۴۱۰، ج ۴: ۱۱۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۶۹).

هنگامی که انسان امری خلاف میل خویش را به ترجیح عقلانی اراده می‌کند، نمی‌توان گفت که شوقی در کار نیست بلکه در نهاد او شوقی که حاصل تدبیر است، بر

و شوق شدید که از عقل عملی منشأ می‌گیرد، اراده نامیده می‌شود» (صدرای، ۱۴۱۰، ج ۹: ۲۴۰).

۲. تبیین علی عمل و اختیاری بودن آن

یکی از مسائل مهم در بحث تبیین عمل اختیاری، مسأله رابطه اختیار با اصل علیت است؛ علیتی که بیانگر رابطه تعیین‌بخش و موجبیت بین پدیده‌های جهان است که بر اساس آن علت به‌طور ضروری معلول را ایجاد می‌کند. بر اساس این اصل عمل انسانی به‌عنوان یکی از پدیده‌های این جهان، معلول زنجیره‌ای از علل و عوامل طبیعی و درونی انسان و حتی عوامل و شرایط اجتماعی او قرار می‌گیرد. با توجه به این زنجیره گسترده از علل و عوامل طبیعی و اجتماعی که به عمل ختم می‌شود و به عمل، تعیین و تشخیص می‌دهد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا اختیار و اراده به‌عنوان عاملی درونی که در انتخاب و شکل‌گیری عمل مؤثر است، با علیت مذکور قابل جمع است؟

در پاسخ به این سؤال فیلسوفان اسلامی بر این باورند که تبیین علی از عمل با اختیار و اراده قابل جمع است. آنان معتقدند که اختیار و اراده، حاصل دریافت‌های فاعل است و هیچ فعل اختیاری را نمی‌توان تصور

شوق دیگر غلبه می‌کند. از این رو شوق را به‌طور کلی، مقدمه ضروری اراده دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۷۲). بنابراین، نباید شوق را خاستگاهی در عرض مبدئیت عقل دانست؛ در حالی که شوق به‌دنبال تعقل نیز حاصل می‌شود؛ چنانکه شوق در پی تصور خیالی و وهمی نیز حاصل می‌شود؛ اصلاً شوق حاصل تصور و تصدیق به فایده است و در واقع به دنبال حکم عقل عملی پدید می‌آید. بدین ترتیب هریک از قوای ادراکی در انسان می‌تواند مبدأ شوق در او شود: قوه حس و خیال می‌توانند منشأ ایجاد شوق شوند و قوه عاقله نیز می‌تواند شوق به انجام کاری را که به مصلحت است ایجاد نماید؛ بنابراین، همواره اراده به‌دنبال شوقی قوی و غالب پدید می‌آید که مبدأ آن هم می‌تواند تصور و تصدیقی باشد که در اثر فعالیت قوای حسی و خیالی پدید آمده باشد و هم می‌تواند مبدأ آن قوه تعقل و تصور و تصدیقی بر اساس مصلحت-اندیشی عقلی باشد، مانند اراده خوردن داروی تلخ یا اراده ترک فعل قبیح.

صدرای در مورد معنای اراده می‌گوید: «اراده، شوق شدید به کسب مراد و جزء اخیر علت تامه است» (صدرای، ۱۴۱۰، ج ۸: ۳۲۳) و نیز در جای دیگر در این مورد می‌گوید: «میل

قائل به اختیار و اراده برای انسان هستند؛ زیرا بر اساس اصل علیت، نظام عالم بر اساس رابطه علی و معلولی بنا شده است و تمامی پدیده‌ها از جمله اختیار و اراده انسانی به- ضرورت تحت این قانون به وجود می‌آید؛ اما این امر موجب نمی‌شود که انسان در افعال خویش مجبور باشد. از نظر ابن‌سینا و ملاصدرا، انسان موجودی بالضروره مختار است:

«النفس مضطربة فی صورة مختار، حرکاتها تسخیریة ایضا کالحرکه الطبیعیة...» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۱۳۰؛ رک: صدره، ۱۴۱۰، ج ۴؛ ۱۱۴؛ همان، ج ۲؛ ۲۲۴؛ همان، ج ۳؛ ۱۴؛ همان، ج ۶؛ ۳۱۲؛ همان، ج ۹؛ ۳۵۳؛ همو، ۱۳۶۱، ج ۷؛ ۱۸۱).

نفس، مضطرب است در هیئت مختار و حرکات آن همانند حرکت در طبیعت، تسخیری است؛ زیرا به امور عارضی و برانگیزاننده آن بستگی دارد که نفس در واقع مسخر آنهاست. تنها تفاوت در این است که او از اغراض خویش آگاهی دارد ولی طبیعت چنین نیست و فعل اختیاری در حقیقت جز در مورد ذات باری تعالی صحیح نیست.

واژه «اضطرار» در این عبارت به معنای ضرورت است و صورت نیز در این عبارت به معنای صورت نوعیه و فصل مقوم انسانی است. بنابراین، منظور ابن‌سینا این است که

کرد که فارغ از مقدمات علمی و ادراکی فاعل صورت پذیرد؛ این علم، انفعالی و متأثر از عوامل بیرونی است. اختیار و اراده نیز به تبع آن متأثر از عوامل خارجی واقع می‌شود. همان‌طور که پیش ازین نیز اشاره شد، تحت- تأثیر عوامل بیرونی و محرک‌های محیطی، تصویری از یک فعل خاص در تخیل شخص پدید می‌آید و با ورود و توجه عقل عملی، تصدیق به فایده این فعل حاصل می‌شود. ممکن است این تصدیق یک حکم عقلانی و بر اساس مصلحتی عقلی باشد که فرد در این فعل برای خود می‌یابد که در این صورت شوق حاصل از این تصدیق شدت یافته و بر گرایش‌ها و تمایلات دیگر او غلبه می‌یابد و در نتیجه یک اراده انسانی و عقلانی شکل می‌گیرد؛ گاهی نیز ممکن است این تصدیق به دنبال تخیل منفعت یا لذتی در فعل مطابق با اشتیاق قوه شهویه و یا انزجار قوه غضبیه صورت گیرد که در این صورت با شدت- یافتن این شوق، اراده حیوانی برای انسان پدید می‌آید.

فیلسوفان اسلامی در مسأله خاص «تبیین علی عمل» (وجود یک رابطه طولی علی و معلولی بین مبادی عمل) و اختیار انسان، در عین پذیرش نظام علی و معلولی در عالم،

نفس انسانی ضرورتاً دارای هویتی است که داشتن اختیار، بخشی از این هویت است. همان‌گونه که ناطق‌بودن به معنای فکر و رویه‌داشتن، فصل انسان است، مختاربودن نیز فصلی خاص‌تر است که ذیل ناطق‌بودن قرار می‌گیرد. بدین ترتیب از نگاه ابن‌سینا و صدرا، نفس انسانی، صورت نوعیه انسان است که مختاربودن با لحاظ مرتبه پیشین آن که ناطق‌بودن است، همه هویت آن را تشکیل می‌دهد.

از این‌رو معلل‌بودن افعال انسان و اینکه انسان همواره بر اساس علتی عمل می‌کند، موجب نمی‌شود که او مجبور باشد؛ بلکه این مطلب، اشاره به شمول قانون علیت حتی بر اراده و اختیار انسان دارد و نشان می‌دهد که اختیار انسان به‌عنوان یکی از امور ممکن، تحت قانون علیت قرار می‌گیرد. نفس انسانی، به‌ضرورت در نظام علی و معلولی، آگاهانه و مختارانه عمل می‌کند. به عبارت دیگر، فاعلیت انسان در این نظام علی، فاعلیت بالرویه و مختارانه است.

از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا، فقط واجب‌الوجود حقیقتاً فاعل مختار است؛ اما در انسان همواره عوامل و اسبابی بیرون از

وجود او در فاعلیت او دخیل هستند و این‌گونه نیست که انسان از روی استقلال کامل، فعل خود را انجام دهد؛ بلکه همواره انگیزه‌ها، اغراض و دواعی زائد بر ذاتش در فاعلیت او اثرگذارند؛ طوری که این انگیزه‌ها و دواعی مختلف زمینه‌های انتخاب و اختیار را در برابر انسان ایجاد می‌کنند. بر همین اساس، صدرا اشاره می‌کند که افعال انسانی، حرکات طبیعی از نوع تسخیری هستند؛ زیرا کنش‌های نفس برحسب انگیزه‌ها و اغراض صورت می‌گیرند و در نتیجه نفس، مسخر این اغراض و دواعی است؛ با این تفاوت که نفس انسانی برخلاف طبیعت، به اغراض و انگیزه‌های خود آگاه است در حالی که فاعل‌های طبیعی نسبت به اغراض و دواعی علم ندارند (صدرا، ۱۴۱۰، ج ۶: ۳۱۲؛ همو، ۱۳۶۱، ج ۷: ۱۸۱).

این دو فیلسوف در ادامه می‌گویند:

و قد قیل: «الإنسان مضطر فی صورة مختار»، و معناه أن المختار منا لا یخلو فی اختیاره من داع یدعوه إلى فعل ذلك. فإن كان الداعی الذی هو الغایة موافقا لأقوی القوى فینا، قیل: فلان مختار فیما یفعله؛ و ربما یكون ذلك الداعی من جهة إنسان آخر و فی حالة أخرى لا یوافقنا فیها ذلك الداعی، فیکون صدور الفعل منا بحسبه علی سبیل الإكراه (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۱۲۴؛ رک: صدرا، ۱۴۱۰، ج ۶: ۳۳۲؛ همان، ج ۲: ۲۲۴).

منظور از اینکه فاعلیت مختارانه انسان‌ها

از روی ضرورت علی است، این است که افعال اختیاری انسان همواره تحت تأثیر انگیزه‌ها و اغراض خارج از ذاتش تحقق می‌پذیرد. از این رو اگر داعی همراه و موافق با قوی‌ترین قوای انسان، یعنی عقل باشد، گفته می‌شود که فلان شخص در آنچه انجام می‌دهد مختار است؛ اما اگر آن داعی تحمیلی و از جانب انسان دیگری باشد یا غایت از انجام آن فعل، موافق و همراه با قوای نفسش نباشد، در این صورت صدور فعل از انسان از روی اکراه خواهد بود.

مختار حقیقی، کسی است که هرگز انگیزه و داعی خارج از ذات، او را به انجام فعل فرانخواند و صرفاً ذات و علم او که عین ذاتش است، منشأ فعل واقع شود. چنین فاعلی که همان واجب‌الوجود است، حقیقتاً مختار است (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۳۶۳-۳۶۵؛ همو، ۱۳۹۱: ۱۹ و ۱۱۷؛ صدر، ۱۴۱۰، ج ۶: ۳۳۲).

منظور این است که هنگام تعلق اراده انسان به انجام یک فعل از میان افعال دیگر، او مجبور به اختیار و انتخاب فعلی است که دارای ترجیح است و چون این مرجع‌ها برخاسته از انگیزه‌های اوست، پس در واقع اگرچه مختار است اما ناگزیر چیزی را انتخاب می‌کند که انگیزه‌ها و دواعی‌اش به

او تحمیل می‌کند.

ملاصدرا نیز ضمن تأیید دیدگاه ابن سینا، اعمال انسانی را از روی اضطرار یا ضرورت می‌داند و در جایی می‌گوید: «کار یک فرد، کار اوست نه دیگری؛ اما ضروری بودن آن برحسب توجه به اسباب و علل دور و نزدیک آن است و امکانی بودنش برحسب توجه به قدرت و علم خود فاعل است. از این رو برخی از حکیمان گفته‌اند که انسان موجودی مضطر ولی به شکل موجودی صاحب اختیار است» (صدر، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۱۰).

عمل انسانی از منظر علت‌های ایجاب-کننده چه علل دور و چه نزدیک به صورت ضروری مانند دیگر پدیده‌های طبیعی رخ می‌دهد و وقوع آن حتمی و گریزناپذیر است؛ ولی از منظر فاعل و علم و قدرت او در مرحله قبل از ایجاد، در حد امکان و دارای امکان بالقیاس است. می‌توان گفت عمل وی ممکن است رخ دهد و ممکن است رخ ندهد؛ ولی با انتخاب و اراده فاعل به‌عنوان آخرین جزء علت تامه، وقوع عمل حتمی و ضروری می‌گردد. در واقع علت‌های نزدیک و قریب که شامل اختیار و اراده فاعل هم می‌شوند، همراه با علل دور و بیرونی، یک

مجموعه یا یک زنجیره‌ای از علل را تشکیل می‌دهند که در نهایت، وقوع عمل را ضروری می‌کنند. نسبت عمل با هر یک از علت‌های تامه موجود در این زنجیره، رابطه ضرورت بالقیاس است، ولی نسبت عمل با هر یک از علل ناقصه امکان بالقیاس است.

علت تامه ضرورت بخش عمل انسانی، مرکب است از مجموع غرایز و تمایلات، عواطف، خواطر ذهنی، قوه عقل و سنجش و موازنه و مآل‌اندیشی و قدرت عزم و اراده. در این مجموعه، اراده به عنوان آخرین جزء علت تامه مطرح است؛ یعنی با آمدن آن، وقوع فعل از فاعل ضرورت پیدا می‌کند. البته علت‌های بیرون از وجود فاعل بر تصمیم و انتخاب و اراده او تأثیر می‌گذارند ولی به هر حال در آخرین مرحله، فاعل است که باید اراده کند و فعل را متحقق سازد.

در الگویی که صدرا از عمل انسان ارائه می‌دهد، حاکمیت اصل علیت به خوبی مشاهده می‌شود؛ در این الگو که در ابتدا تصور فعل و غایت آن توسط قوه خیال و تصدیق به فایده آن توسط عقل عملی و سپس شوق و اراده وجود دارد، همچنان حضور رابطه علی و معلولی بین این عوامل مشاهده می‌شود؛ هر چند که صدرا در برخی از موارد،

اشاره به ملایمت بالطبع بودن فعل می‌کند. او در الگوی خود به طور مشخص بر آگاهی فاعل بر عوامل مؤثر بر رفتار خود تأکید می‌کند؛ خواه تأثیر این عوامل مطبوع طبع یا خلاف طبع باشد. در این مسیر، تنها آگاهی بر اعمال مطبوع و خوشایند، آنها را ارادی و اختیاری می‌سازد و در مقابل، رفتارهای خلاف طبع و ناخوشایند جبری خواهند بود (رک: صدرا، ۱۴۱۰، ج ۶: ۳۳۲). با این حال مطبوع یا نامطبوع بودن یک رفتار با قراردادن آن در زنجیره‌ای از روابط علی و معلولی (که بخشی از آن را علل بیرونی تشکیل می‌دهند) سازگار است.

بنابراین از نگاه صدرا اراده تحت سخره عقل عملی است. خداوند در وجود انسان قوه شهویه و غضبیه را به منظور جذب و دفع ضرر در زمان حال قرار داده است؛ اما این قوا در مورد غایت و آینده امور کفایت نمی‌کنند. خداوند، برانگیزاننده دیگری به نام اراده در انسان آفرید تا تحت سخره عقل (عملی) که عواقب امور را نشان می‌دهد، فعالیت کند؛ همان‌طور که شهوت و غضب را تحت سخره ادراک حسی که حال حاضر را درک می‌کند، قرار داد (صدرا، ۱۳۵۴: ۲۱۴).

اگر طبق گفته صدرا، اراده تحت سخره

شوق، برخاسته از ادراک تخیلی و حسی به امور ناشی از شهوت و غضب فرامی‌خواند (صدرای، بی تا: ۱۶۴).

صدرای همواره بر این امر تأکید دارد که همهٔ افعال ارادی، دارای غایات و زمینه‌های ترجیحی (شناختی) هستند (صدرای، ۱۳۵۴: ۱۳۸)؛ به عبارت دیگر، او معتقد است که اراده نمی‌تواند ناگهانی و اتفاقی حاصل شود بلکه مسبوق به زمینه‌های ترجیحی و واقع-شدن بر سر دوراهی‌ها یا چندراهی‌هاست. در همین راستا می‌توان گفت از نظر صدرای، ارادهٔ آزاد به معنای ارادهٔ بی‌بنیاد و غیرمبتنی بر مبادی شناختی نیست؛ بلکه به این معناست که توسط مبانی شناختی و امیال به صورت قطعی متعین نمی‌شود؛ طوری که در هر مرحله ممکن است به واسطهٔ حضور یک عامل شناختی و یا گرایشی جدید، شوق فاعل نسبت به فعل یا ترک افزایش یا کاهش یابد و ارادهٔ او بر اساس شرایط جدید تغییر کند.

نتیجه‌گیری

عمل، به عنوان یکی از ساحت‌های وجودی انسان دارای مبادی و عناصر شکل‌دهنده‌ای است که مهم‌ترین و اصلی‌ترین آنها مبدأ شناختی یا معرفتی است. قوهٔ عقل عملی در این مرحله نقش اساسی و محوری را بر عهده

عقل عملی است و به عبارتی از لوازم و اقتضائات عقل عملی است، پس دیگر جایگاه مستقلی ندارد، بلکه با حکم عقل عملی شکل می‌گیرد؛ همان‌طور که شهوت و غضب تحت اشارهٔ حس و قوهٔ خیال مسخرند و به محض تصور فعل و لذت در آن، انسان به جذب یا دفع آن می‌پردازد. برای گریز از این ضرورت و موجبت باید برای اراده یک نحو استقلال و آزادی قائل شد؛ به طوری که انسان بتواند با وجود حکم عقل عملی همچنان تصمیم و اراده به فعل یا ترک را داشته باشد یا مطابق شوق قوهٔ شهویه و غضبیه عمل کند. صدرای برای تبیین آزادی و استقلال اراده، حالتی را بیان می‌کند که میان حکم عقل عملی و شوق برخاسته از قوهٔ شهویه و غضبیه تعارض به وجود می‌آید. البته تعارض بین شوق‌ها به وجود می‌آید، نه بین ارادهٔ عقلی و ارادهٔ تخیلی. در این وضعیت، اراده به معنای انتخاب راهی برای فیصله‌دادن تعارض خواهد بود؛ بدین صورت که اراده به شوق و میل قوی‌تر تعلق می‌گیرد؛ چرا که اراده، خود همان شوق مؤکد یا شوقی است که به حد قطعیت و لزوم رسیده است. در همین راستا او می‌گوید، ارادهٔ عقلی به امور خیر و عبادت و نظیر آن فرامی‌خواند و ارادهٔ تخیلی مطابق

دارد و با بهره‌بردن از دستاوردهای عقل نظری در اتخاذ احکام کلی و بنیادین و همچنین با به خدمت گرفتن قوه خیال و متخیله، عمل را هدف‌گذاری و جهت‌دهی می‌کند و از میان راه‌ها و اعمال مختلف، مناسب‌ترین عمل را گزینش نموده و شوق و انگیزه لازم جهت انجام آن را فراهم می‌سازد. هرچند ممکن است گاهی کشش‌ها و نیازهای برخاسته از غرایز حیوانی توسط قوای ادراکی شناسایی شده و شوق و میل مربوط را ایجاد نماید که در این هنگام ممکن است عقل عملی تحت-تأثیر خواهش‌های غریزی قرار گرفته و درصدد توجیه برآوردن نیازهای غریزی برآید.

در مرحله شناخت، عقل عملی قادر خواهد بود که راه‌های مختلف رسیدن به هدف و ارضای میل‌ها را بشناسد و هریک را از حیث نتایج و پیامدهای دور و نزدیک ارزیابی نماید و عملی را بر اعمال دیگر ترجیح دهد و به این ترتیب امکان انتخاب را برای خود فراهم سازد و در عین حال مشروعیت و موجه‌بودن یا نبودن عمل‌ها را مشخص کند.

با پیدایش میل یا گرایش، انگیزه عمل به‌صورت مشخص در فرد آشکار می‌شود. به

تناسب قوت و شدت مبدأ شناختی، هدف و غایت تمایلات و گرایشات شفافیت می‌یابد و راه رسیدن به هدف نیز مشخص می‌شود. با غلبه یکی از امیال و شوق‌های برخاسته از قوای شناختی، اراده شکل می‌گیرد و فرد برای انجام عمل برانگیخته می‌شود. در واقع، اراده به نزاع و تراحم شوق‌ها خاتمه می‌دهد و شوق برتر، غایت خود را تحقق می‌بخشد. بدین ترتیب مبدأ شناختی بالاخص عقل عملی تعیین‌کننده قطعی عزم و تصمیم یا اراده است؛ چون شوق یا میل، از لوازم وجودی ادراک و شناخت است. از این‌رو شدت و ضعف خود را از مبدأ شناختی، یعنی تخیل یا تعقل دریافت می‌کند. همان‌طور که مشاهده می‌شود، به لحاظ تکوینی، نوعی ترتیب و تقدم و تأخر در ظهور عناصر اساسی عمل وجود دارد. به عبارت دیگر، مبدأ شناخت بر تمامی مبادی دیگر عمل تقدم دارد؛ حتی ممکن است مبدأ شناختی در حد درک حضوری از تمایلات غریزی و نیازهای حیاتی باشد؛ چنانکه در یک نوزاد چنین است. نکته قابل توجه این است که عقل عملی در انسان همواره همراه با تمامی عناصر شکل‌دهنده عمل حضور دارد و دستاوردهای قوای مختلف انسانی را در هر مرحله از

انسان می‌تواند با بهره‌مندی از توان عقلی خود در دو سطح نظری و عملی، هویت انسانی خود را شکل داده و امکان رسیدن به کمال را برای خود فراهم سازد و از طریق عقل نظری، از عالم ماوراء و عوامل معنوی بهره‌مند شود و به شناخت خود و جهان طبیعت پردازد و از طریق عقل عملی به استخدام جهان طبیعت و تدبیر زندگی اجتماعی پرداخته و اعمال خود را در راستای رسیدن به اهداف شکل دهد.

فرآیند عمل مورد سنجش و ارزیابی و تأیید قرار می‌دهد و این امر منافاتی با تقدم وجودی عنصر شناخت و فعالیت عقل عملی ندارد. هنگام تحقق یک عمل، عناصر اساسی آن به یک هماهنگی و هم‌آوایی می‌رسند و تعارض‌ها و کشمکش‌های میان آنها از بین می‌رود. به‌هرحال، اساس این هماهنگی و انسجام بر پایه رابطه علی و معلولی شکل می‌گیرد. به‌گونه‌ای که هر کدام از عناصر این زنجیره، نقش علی خود را در وقوع عمل اختیاری انسان ایفا می‌کنند. بدین ترتیب

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله مستخرج از رساله/پایان نامه نمی‌باشد.

منابع

در ادراکات و افعال انسان». بلاغ مبین.

(۳۰): ۱۴-۳۴

رضایی، مهران و هوشنگی، حسین.

(۱۳۹۴ش). «فرآیند صدور فعل

اختیاری انسان». معارف عقلی. ۹ (۲۹):

۱۳۴-۱۱۵

سلیمانی دره باغی، فاطمه. (۱۳۹۹ش).

«جایگاه عمل در وجود انسان از نگاه

ملاصدرا». خردنامه صدرا. ۲۵ (۴): ۹۳-

۱۱۰

سهروردی، شیخ شهاب الدین. (۱۳۸۰ش).

مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح

و مقدمه: هانری کربن. تهران: پژوهشگاه

علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

شه گلی، احمد. (۱۳۹۸ش). «مبادی عمل از

دیدگاه فارابی و ملاصدرا». آموزه های

فلسفه اسلامی. ۱۴ (۲۴): ۲۳۷-۲۵۶

صادقی حسن آبادی و مجید، رستم پور،

احمد. (۱۳۹۲ش). «تحلیل جایگاه خیال

و وهم در گستره ی ادراکات و افعال

انسان از منظر صدرالمتهلین». حکمت

صدرايي. ۱ (۲): ۶۳-۷۶

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵).

الاشارات و التنبیهاث. قم: نشر البلاغه.

_____ . (۱۴۰۳ق). الاشارات و

التنبیهاث. تهران: دفتر نشر کتاب.

_____ . (۱۴۱۱ق). التعليقات، به

كوشش عبدالرحمن بدوی. قم: مكتب

الاعلام الاسلامی.

_____ . (۱۳۹۱ش). التعليقات، مقدمه

و تصحیح سیدحسین موسویان. تهران:

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

_____ . (۱۳۵۹ش). رسائل. قم:

انتشارات بیدار.

_____ . (۱۹۵۲م). الشفاء، تصحیح

ابراهیم مدکور و دیگران. قاهره: بی نا.

_____ . (۱۳۶۲ش یا ۱۴۰۴ق).

طبیعیات شفا. قم: مکتبه آیت الله

المرعشی النجفی.

اخلاقی، مرضیه. (۱۴۰۱ش). «نقش اعیان

ثابته بر اختیار انسان از منظر ملاصدرا».

تأملات فلسفی. ۱۲ (۲۸): ۱۳۷-

۱۶۰. <https://doi.org/10.30470/phm>.

2021.525514.1966

رضایی، مهران و تبرائی، زهرا. (۱۳۹۱ش).

«جایگاه حواس ظاهری و حس مشترک

- صدرالمتألهین شیرازی. (۱۴۱۰ق). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. بیروت: دارالتراث العربیه
- _____ (۱۳۶۲ش). الشواهد الربویه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- _____ (۱۳۶۳ش). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجهی. تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی
- _____ (۱۳۵۴ش). المبدأ و المعاد. تصحیح آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران
- _____ (۱۳۶۰ش). اسرارالآیات. مقدمه و تصحیح: محمد خواجهی. تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران
- _____ (۱۳۶۱ش). تفسیر القرآن الکریم. تصحیح محمد خواجهی. قم: انتشارات بیدار
- _____ (۱۳۸۱ش). کسر اصنام الجاهلیه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا
- _____ (۱۳۷۵ش). مجموعه رسائل فلسفی. تهران: انتشارات حکمت
- _____ (بی تا). الحاشیه علی الهیات شفا. قم: انتشارات بیدار
- _____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدایه الاثیری. تصحیح محمد مصطفی فولادکار. بیروت: موسسه التاریخ العربی
- _____ (۱۳۸۳ش). شرح اصول کافی. تصحیح محمد خواجهی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۳ق). شرح الاشارات و التنبیها. تهران: دفتر نشر کتاب
- میرهادی، سید مهدی. (۱۳۹۷ش). «فلسفه عمل در حکمت متعالیه». حکمت معاصر. ۹(۱): ۲۹-۴۴
- _____ و همکاران. (۱۳۹۲ش). «رابطه خیال و اراده در فلسفه ملاصدرا». تأملات فلسفی. ۳(۱۱): ۲۱-۳۹
- [20.1001.1.22285253.1392.3.11.2.9](https://doi.org/10.1001.1.22285253.1392.3.11.2.9)
- ورزدار، کرامت و کتابچی، فاطمه سادات. (۱۴۰۱ش). «بررسی کارکردهای عقل عملی در فرآیند صدور عمل در حکمت متعالیه». حکمت معاصر. ۱۳(۲)
- وفائیان، محمد حسین و فرامرزی قراملکی، احد. (۱۳۹۶ش). «تحلیل وجود شناختی فرآیند صدور فعل از منظر ابن سینا و صدرالمتألهین». پژوهش های هستی شناختی. ۶(۱۱): ۱-۲۴