

به نام خدا

**رابطه نفس و بدن در فلسفه مالبرانش و رابطه‌ی آن با حکمت اسلامی و اشعریت در تبیین جبر و اختیار و فاعلیت الهی**

مجید ضیایی قهنویه

majid@ziaei.ir

## چکیده

یکی از مسائل مهمی که در فلسفه‌ی مالبرانش مورد توجه قرار گرفته، رابطه‌ی بین نفس و بدن و چگونگی تأثیر و تأثر این دو از هم است. در عین حال این مسئله در کتب فلاسفه‌ی مسلمان نیز به نحو مبسوطی مورد بحث قرار گرفته است. یکی از لوازم فهم صحیح این مسئله، فهم جبر و اختیار انسان و فاعلیت الهی می‌باشد. موقعیت زمینه‌ای تفکر مالبرانش و برخی افکار وی برخی مفسرین اندیشه این فیلسوف را به سوی این رهنمون کرده که او را با اشعریان دوره‌ی اسلامی مقایسه کنند که این قیاسی است دور از حقیقت فلسفه‌ی مالبرانش. در حقیقت اگر مبنا را بر نظر فلسفی وی در رابطه‌ی نفس و بدن بگذاریم و آنچه بیان کرده، مانند اثبات روح بخاری در واسطه‌گری تاثرات نفسانی، را با متفکران مسلمان مقایسه کنیم و لوازم این حرف را بسنجیم خواهیم دید که از دیدگاه‌های مالبرانش نه تنها اشعریت لازم نمی‌آید بلکه فاعلیت غیر جبری و غیر اختیاری انسانی (لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین) بدست خواهد آمد و اگر لوازم سخنان او در مورد نفس و رابطه‌ی آن با بدن تحلیل شود می‌توان گفت که مستعد این بود که فلسفه‌ی غرب را به حکمت اسلامی در طول زمان نزدیک‌تر کند. گرچه این سخن ممکن است با بسیاری گفته‌های مالبرانش همخوانی نداشته باشد اما به هر حال لوازم فلسفی نظریه او در باب نفس و بدن به این امر منتهی خواهد شد و اینکه اخذ این لوازم کاشف از وجود تناقض در برخی سخنان مالبرانش می‌شود معلول این است که مالبرانش می‌خواست در عین کشف حقیقت فلسفی همچنان بر آموزه‌های مسیحیت پایبند بماند و قطعاً اگر مالبرانش در معرض آموزه‌های اسلامی در این گزاره‌ها بود در توجیه آنها دچار این تناقضات نمی‌شد.

## مقدمه

مالبرانش در کتاب در جستجوی حقیقت منشأ بدبختی انسان و شرور عالم را خطا می‌داند و با این مطلب که خطا از ذاتیات انسان است مخالفت می‌کند. ایشان نحوه‌ای تمایز بین ایمان و فلسفه قائل می‌شوند و بیان می‌کنند که اگر بخواهیم مسیحی مؤمن باشیم باید چشم و گوش بسته اعتقاد داشته باشیم اما برای فیلسوف بودن باید حقایق را به نحو بدیهی مشاهده کرد. مالبرانش در مطالب خود روی کلیت، وضوح و بدیهی بودن مطالب ادراکی برای حصول به یقین تأکید می‌کند و این از نشانه‌های روشن وجود افکار دکارتی در فلسفه‌ی مالبرانش است. [کاپلستون، ۲۳۲]

مالبرانش بین حقایق تمایزی را توصیه می‌کند که در واقع تمایز حقیقی در اصل حقایق نیست بلکه تمایز در ادراک و اعتنای در عمل به ادراکات و علوم عملی است. در علوم عملی مانند اخلاق، طب، سیاست باید به احتمالات حجیت بدهیم چرا که گرچه حصول یقین در این علوم محال نیست اما انتظار کشیدن برای وصول به حقیقت ما را از روند عادی زندگی باز می‌دارد. بعد در صدد این بر می‌آید که این اعتنای به احتمالات را تطهیر از خطا کند چرا که گفته شد در فلسفه‌ی مالبرانش خطا منشأ شرور و بدبختی است. به همین علت بیان می‌کنند که تصدیق امر محتمل به عنوان محتمل

الصدق بودن تصدیقی تام نیست و لذا ما را دچار خطا نمی‌کند. [کاپلستون، ۲۳۲]

اما چه کنیم که مرتکب خطا نشویم؟ این فیلسوف فرانسوی برای بررسی علل خطا ابتدا به بررسی حواس می‌پردازد و حوزه‌ای برای حواس تعریف می‌کند که در صورت خروج از این محدوده خود را در معرض خطا قرار داده ایم. حس بما هو حس دچار خطا نمی‌شود. شما با ادراک گرما دچار خطا نمی‌شوید. اما به محض اینکه با عمل ذهنی و اراده شخصی حکمی ثانوی بر این ادراک بار کنید و اذعان کنید که این گرمایی که حس کرده‌اید صفتی عینی برای شیء خارجی است دچار خطا شده‌اید. چرا که آنچه شما حس کرده‌اید حالت نفسانی شما بوده و آنچه درباره‌ی آن حکم کرده‌اید غیر از آن. لبّ مطلب این است که ما به کمک حواس نمی‌توانیم به ماهیت اشیاء پی ببریم بلکه فقط می‌توانیم آنها را حس کنیم و پی به این حس ببریم. در حقیقت درست به کار بردن حواس یعنی اینکه ما فقط از آنها برای حفظ سلامت و زندگی خود استفاده کنیم و استفاده از آنها جهت شناختن ماهیت اشیا خطاست.

ایشان در مورد حس کردن و ابزارهای حسی ما قائل به این است که در بدن ما مجاری خردی وجود دارد که در آنها روح حیوانی جریان دارد. هنگامی که چیزی ابزارهای حسی ما را تحت تاثیر قرار می‌دهد روح حیوانی این اثر را به مغز منتقل می‌کند و فرایند احساس شکل می‌گیرد. حال اگر این روح حیوانی بوسیله‌ی عاملی غیر از اشیای خارجی تحریک شود باز هم می‌تواند صوری را در ذهن ایجاد کند. بدینوسیله مالبرانش خیال و خواب را تبیین می‌کند. یعنی اینکه وقتی من با اراده‌ی خود این روح حیوانی را تحت تاثیر قرار دهم می‌توانم صوری را در ذهن خود تخیل کنم و در صورتی که این تحریک بوسیله‌ی عاملی غیر از اراده‌ی من اتفاق بیفتد صور بصورت غیر ارادی شکل می‌گیرد. این قسم دوم از حرف مالبرانش را می‌توانیم حمل بر خواب، اطلاع از اموری در بیداری، و خطا پذیری حواس در حین بیداری حمل کنیم و طبق مبنای مالبرانش بر هر سه قابل اطلاق است. [کاپلستون، ۲۳۴]

از اینجاست که ایشان وارد بحث نفس و بدن می‌شوند و مطالبی را بیان می‌کنند که در تفسیر نظرات بعدیشان مهم و قابل استفاده است.

معمولاً مالبرانش را با قول به علل موقعی، اشعری، انکار علیت موجودات جز خداوند و عدم رابطه بین نفس و بدن می‌شناسند اما با توجه به این مقدمه و با توجه به استدلالاتی که در متن خواهد آمد معلوم می‌شود که ایشان هم قائل به وجود رابطه بین نفس و بدن بوده و هم اینکه منظور او از نفی علیت، علیت ایجاد و به نحو علت تامه بوده است نه هر نوع علیتی. لذاست که تفکر او را نزدیک به تفکر حکمای اسلامی دانسته و با بررسی آرای ایشان و تبیین جبر و اختیار و فاعلیت الهی بر مبنای نظریات ایشان و مقایسه‌ی آن با نظریات حکمای مسلمان اثبات خواهیم کرد که بر خلاف برخی گمان‌ها ایشان نه تنها قرابتی با اشعریان ندارد بلکه مواضع فلسفی‌اش با حکمت اسلامی و آموزه‌های دینی ما همخوانی و همراهی‌هایی دارد. برای اثبات این مدعا ابتدا مواضع حکمای مسلمان، مالبرانش و اشعریان در مورد مسئله‌ی نفس-بدن بررسی می‌شود و سپس با پرداختن به مسئله‌ی جبر و اختیار و فاعلیت الهی به اثبات مدعا خواهیم پرداخت.

## دیدگاه حکمای اسلامی در مورد نفس و بدن

حکمای مسلمان به مسئله‌ی نفس و بدن توجه ویژه‌ای کرده‌اند و در مورد آن بحث‌های زیادی داشته‌اند. نظر متفاوت فلاسفه‌ی اسلامی از کندی تا ابن سینا اگرچه با نظر ملاصدرا اختلافی اساسی دارد و اگرچه که آنها ثنویت نفس و بدن را قبول داشته و رابطه را به نحوی توضیح می‌دهند که مطابق با این ثنویت باشد بر خلاف صدرا که به ثنویت نفس و بدن اعتقاد ندارد و آن دو را متحد می‌داند اما باز هم می‌توانیم حکمای مسلمان را بدین جهت که ارتباط نفس و بدن را جایز دانسته و چگونگی آن را توضیح می‌دهند با هم هم نظر و هم عقیده دانست. بنابر این سیر نظریه‌ی نفس-بدن در فلسفه‌ی اسلامی با حفظ امکان ارتباط به عنوان وجه مشترک کم کم از ثنویت جدا شده و به سمت اتحاد پیش می‌رود تا اینکه در ملاصدرا به اوج خود می‌رسد و به کلی مسئله‌ی ثنویت از میان برداشته می‌شود. «مبحث نفس و بدن و رابطه‌ی آنها با یکدیگر در تفکر اسلامی، اگرچه منشأ روحانی دارد، اما بسیار متفاوت از اندیشه‌ی یونانیان است. ابن عربی بدن را صورت روح و روح را معنای بدن و ارتباط آنها را شبیه ارتباط عالم با حق تعالی می‌داند و ملاصدرا ثنویت انسان از نفس و بدن که باعث اشکالات متعددی درباره‌ی آنها با یکدیگر می‌شود را انکار کرده بدن را روح متجسد و روح را بدن متروح می‌داند» [شجاری، ۱۰۴]. برای روشن شدن این سیر و بررسی آرای فلاسفه، آرای سه فیلسوف معروف جهان اسلام را بیان می‌کنیم.

### نظر ابن سینا در مورد رابطه نفس و بدن

در حکمت ابن سینا نفس و بدن دو جوهر متفاوت هستند که رابطه‌ی تعلقی تدبیری به هم دارند. حدوث نفس بر اساس این مطلب تبیین می‌شود که بدن بعد از اینکه مراتبی را طی کرد مستعد پذیرش یک هیئت کمالی می‌شود. این هیئت کمالی مستلزم این است که علت آن هم وجود داشته باشد و علت آن هیئت کمالیه همان نفس مجرد انسانی است.

«فالبین لیس بمحل لامکان حدوث النفس من حیث هو مبائن لها، و لا لامکان فسادها اصلا، بل انما کان مع هیئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامکان و تهیوا لحدوث صورة انسانیة تقارنه و تقومه نوعا محصلا. و لم یکن وجود تلك الصورة ممکنا الا مع ما هو مبدؤها القریب بالذات اعنی النفس. فحدث بحسب استعداد و تهیوه ذلك المبدأ مرتباً به هذا النوع من الارتباط و زال بذلك الحدوث ذلك الامکان و التهیو عن البدن اذ زال عنه ما کان البدن معه محلا لامکان حدوث النفس اعنی الهیئة المخصوصة» [الطوسی، ۸۸۷]

به همین علت است که پس از از بین رفتن بدن نفس باقی می‌ماند. چرا که با از بین رفتن بدن تنها آن هیئت کمالی بدن انسانی است که ناپود می‌شود اما نفس مجرد علت این هیئت کمالی همچنان باقی می‌ماند. چون اگرچه که از عدم علت عدم معلول لازم می‌آید اما از عدم معلول عدم علت لازم نمی‌آید.

«لأن ما یقتضی حدوث معلول ما یقتضی وجود جمیع علل ذلك المعلول بشرائطها، و ما یقتضی فساد معلول لا یقتضی فساد العلیل بل یکفیه فساد شرط ما و لو کان عدمیاً» [الطوسی، ۸۸۸]

این نفس مجرد که رابطه‌ی تدبیری با بدن انسان دارد، سنخیتی با ماده ندارد. لذاست که باید چگونگی ارتباط آن دو با

یکدیگر تبیین شود. اصل مطلب که بخش فلسفی این تبیین است این است که باید چیزی در انسان وجود داشته باشد که از طرفی با ماده سنخیت داشته باشد و از طرفی با مجردات. وجود چنین امری به لحاظ فلسفی لازم می‌نماید. اما در مقام مصداق یابی بحث از فلسفی صرف بودن به سمت طبیعیات حرکت می‌کند و با علوم روز مرتبط می‌شود. لذاست که حکما بر اساس طبیعیات قدیم روح بخاری را عامل این ارتباط می‌دانند. چرا که روح بخاری از جهتی دارای لطافت است اما با وجود لطافت خویش امری مادی است. لذا از جهت لطافت خود با نفس و از جهت سنگینی و مادی بودن خود با بدن ارتباط برقرار می‌کند.

با توجه به مطالب یاد شده روشن می‌شود که اگر هم علوم طبیعی وجود روح بخاری را انکار کنند مشکلی به اصل مسئله وارد نمی‌شود و اشکال در یافتن مصداق خواهد بود. چه روح بخاری حقیقت داشته باشد چه نداشته باشد مسئله فلسفی این است که باید امری واسطه‌ی روح و بدن باشد که از جهتی با مجرد سنخیت داشته باشد و از جهتی مادی و یافتن مصداق بر عهده‌ی علوم طبیعی هر زمان می‌باشد.

### شیخ اشراق

حکمت اشراق با تقسیم جهان به نور و ظلمت بدون وجود شائبه‌ی دوگانگی در مبدأ فلسفه‌ی اشراقی خود را پیاده کرده است. ایشان اجسام را ظلمانی و تاریک می‌داند و آن‌ها را شایسته‌ی ارتباط با نفوس نورانی نمی‌داند. لذا در مورد رابطه‌ی نفس و بدن قائل به این مطلب است که از آنجا که جسم انسانی از جنس ظلمت است و کثیف و نفس از جنس نور و لطیف، مناسبتی بین این دو وجود ندارد. لذا نفس نمی‌تواند مستقیماً با جسم رابطه برقرار کند. لذا باید در این میان چیزی وجود داشته باشد که از جهتی با نفس سنخیت داشته باشد و از جهتی با جسم تا بتواند رابط بین این دو باشد. این عنصر واسطه همانا روح بخاری است که از جهتی جسمانی است و مربوط به عالم ظلمت و از جهتی لطیف است و مناسب با عالم نور.

«النور الاسفهد لا يتصرف فی البرزخ الا بتوسط مناسبة ما، و هی ما له مع الجوهر اللطیف الذی سموه الروح، و منبعه التجویف الایسر من القلب، اذ فیه من الاعتدال و البعد عن التضاد ما یشابه البرازخ العلویّه» [کرین، ۲۰۶، ۱]

- با این توضیح که در فلسفه سهروردی به اجسام و جسمانیات برازخ گفته می‌شود و به نفس، نور اسفهدی گفته می‌شود - سپس شیخ اشراق مناسبت‌های مختلف روح بخاری با نور و ظلمت را بررسی می‌کند و ثابت می‌کند که او می‌تواند واسطه باشد. ایشان در کتاب حکمت اشراق بحث مفصل و مفیدی در مورد نفس، مناسبت‌های نفس با بدن و روح بخاری و مناسبات بین ملکات نفسانی و قوا و لذت‌های جسمانی ارائه می‌کند که بیان آن در این مختصر نمی‌گنجد.

### حکمت متعالیه ملاصدرا

در حکمت متعالیه صدرایی رابطه‌ی نفس و بدن به نحوی متفاوت از فلسفه‌ی مشاء تبیین شده است. در حکمت مشاء نحوه‌ای تبیین بین نفس و بدن برقرار است که با علاقه تدبیری ارتباط نفس و بدن توجیه شده و با حدوث هیأت کمالی

حدوث نفس با حدوث بدن بدون اینکه نیاز باشد با فناى بدن نفس فانی شود توجیه می‌شود. اما در حکمت متعالیه صدرایی به این روش شیخ ایراد وارد می‌شود و سپس اثبات می‌شود که نفس جوهری مابین از بدن نیست بلکه نفس در ابتدای خلقت همان بدن است و با حرکت جوهری خود کامل‌تر می‌شود و به موجودی مجرد تبدیل می‌شود. اما این موجود در تکامل خود همه‌ی مراتب خود را در بر دارد نه اینکه مرتبه‌ای را ترک کند و به مرتبه‌ی بعدی نائل شود. چرا که خاصیت وجود تشکیکی همین است. لذاست که نفس انسانی تعلق به بدن ندارد بلکه بدن شأنی از شئون نفس و مرتبه‌ای از مراتب اوست. در اینصورت مشکل ارتباط نفس و بدن به کلی از میان برداشته می‌شود.

در فلسفه‌ی ملاصدرا نفس جوهر مستقلی است که نخست به صورت جسم ظاهر می‌شود و آنگاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه‌ی انسانی تبدیل می‌شود. [شجاری، ۱۰۱]

ملاصدرا این موجود متغیر سیال را که از پایین‌ترین مراتب شروع می‌کند و به ترتیب مراتب کمال را طی کرده و به سمت تجرد پیش می‌رود یک موجود می‌داند و در جواب کسانی که می‌گویند حرکت موضوع ثابت می‌خواهد و با این بیان موضوع حرکت مدام در حال تغییر است پاسخ می‌دهد که نوع این حرکت اشتدادی در حین اشتداد ثابت و باقی است و وجودش در حال تغییر و تبدل است و تغییر انحاء وجود مانع از حفظ ماهیت نمی‌باشد.

«ان الجوهر الذی وقع فیہ الحركة الاشتدادیة نوعه باق فی وسط الاشتداد لکن قد تغیر وجوده و تبدلت صورته الخارجیة بتبدل طور من الوجود بطور آخر اشدّ او اضعف و لیس یمنع تبدل انحاء الوجود انحفاظ الماهیة و المعنی المشترك فیہ الذاتی.» [الشیرازی، ۱۳۸۲، ۹۸]

پس روشن می‌شود که مرحوم صدرا در فلسفه‌ی خود دوگانگی‌ای قائل نیست تا بخواهد چگونگی ربط این دو جوهر را به یکدیگر توضیح دهد. اما باید توجه داشته باشیم که فلسفه‌ی ملاصدرا قائل به تشکیک وجود و درجه بندی آن است و هر مرتبه از وجود برای خود دارای تشخص و انبیت خاصی است. لذاست که توجیه رابطه‌ی مراتب وجود و چگونگی وساطت یک مرتبه برای مراتب دیگر جایگاهی می‌یابد. لذاست که ملاصدرا به بیان رابطه‌ی جسم مادی انسان و نفس او می‌پردازد. ملاصدرا بدن حقیقی را این بدن جسمانی نمی‌داند و روح بخاری را حقیقتاً بدن انسان و واسطه در تصرف نفس در بدن مادی انسان می‌داند. ایشان در کتاب در شواهد الربوبیه می‌فرمایند «فالمادة التي يتصرف فيها النفس ليست هذا الجسم الثقيل الذي يقع به الاعياء بل هي اللطيفة المعتدلة النورية و هو البدن الاصلی و هذا غلافه و قشره» [الشیرازی، ۱۳۸۲، ۸۸]

از مطالبی که گذشت می‌توان یک حد مشترک در حکمت اسلامی یافت و آن این مطلب است که اگرچه روش‌های فلاسفه‌ی مسلمان در حل دوگانگی نفس و بدن حقیقتاً متفاوت است و اصولاً بین ملاصدرا و دیگران تفاوتی اساسی وجود دارد - چرا که ملاصدرا نفس و بدن را یک وجود دارای مراتب می‌داند اما دیگران دو موجود متباین مرتبط - اما همه قائل به این هستند که واسطه‌ای بین بدن جسمانی و روح مجرد انسانی وجود دارد که از جهتی با بدن جسمانی همانندی دارد و از جهتی با روح مجرد ارتباط و مناسبت دارد. لذاست که در حکمت ابن سینا و شیخ اشراق این روح

مجرد حقیقتی است حال در بدن جسمانی و کمالی است برای او که مصحح ارتباط نفس مجرد با بدن انسانی است و در حکمت ملاصدرا خود او حقیقتاً بدن انسان است و از جهت همانندی‌ای که با مرتبه‌ی اعلای نفس دارد با او مرتبط است و مرتبه‌ی پایین همان نفس به حساب می‌آید. با اثبات اینکه در مجموع حکمای مسلمان قائل به وجود موجودی وسطی هستند که مشابهتی با نفس و مشابهتی با بدن دارد، و بیان اینکه مالبرانش هم چنین نظری داشته-که در ادامه اثبات و بررسی می‌شود- به نقطه مشترکی بین این حکما خواهیم رسید که ما را یاری می‌کند مالبرانش را در مسئله‌ی نفس و بدن و پیرو آن در جبر و اختیار و فاعلیت الهی بیشتر نزدیک به حکمای اسلام بدانیم تا متکلمین اشعری.

### **دیدگاه مالبرانش در مورد رابطه نفس و بدن**

ایشان در مورد حس کردن و ابزارهای حسی ما قائل به این است که در بدن ما مجاری خردی وجود دارد که در آنها روح حیوانی جریان دارد. هنگامی که چیزی ابزارهای حسی ما را تحت تاثیر قرار می‌دهد روح حیوانی این اثر را به مغز منتقل می‌کند و فرایند احساس شکل می‌گیرد. حال اگر این روح حیوانی بوسیله‌ی عاملی غیر از اشیای خارجی تحریک شود باز هم می‌تواند صوری را در ذهن ایجاد کند. بدینوسیله مالبرانش خیال و خواب را تبیین می‌کند. یعنی اینکه وقتی من با اراده‌ی خود این روح حیوانی را تحت تاثیر قرار دهم می‌توانم صوری را در ذهن خود تخیل کنم و در صورتی که این تحریک بوسیله‌ی عاملی غیر از اراده‌ی من اتفاق بیفتد صور بصورت غیر ارادی شکل می‌گیرد.

معمولاً اینطور بیان می‌شود که مالبرانش با جدا دانستن جوهر روحانی از جوهر جسمانی و بیان اینکه روح انسان نمی‌تواند در جسمش اثر کند به این قائل شده که جسم انسان مطلقاً از اختیار او خارج است مگر با همان رابطه‌ی شوقی به کمال خود که همزمان با آن خداوند و بدون تاثیر روح انسان در جسم او، خداوند تغییر و حرکتی در جسم او ایجاد می‌کند. در بسیاری از نوشته‌ها و تفاسیری که از فلسفه‌ی مالبرانش شده او را در بسیاری جهات مانند بحث تاثیر نفس بر بدن و فاعلیت الهی و جبر و اختیار مشابه اشعریان دانسته اند.

«از میان نمایندگان دسته‌ی اول(کسانی که خدا را با آزادی قابل جمع نمی‌دانند) می‌توان در عالم اسلام به قاطبه‌ی متکلمان اشعری اشاره کرد و در عالم مسیحیت به مالبرانش فیلسوف فرانسوی اشاره کرد.» [حداد عادل، ۲۵]

«شاعره و مالبرانش در تثبیت خدامحوری طبیعیات جدیدی را پی ریختند که بر طبق آن از همه‌ی آنچه علت طبیعی انگاشته می‌شود نفی تأثیر و علیت کرده و علت را منحصر در خداوند متعال می‌دانستند.» [کاکایی، ۱۷۳]

اما با نظر به تعبیری که برخی حکمای مسلمان مانند شیخ شهاب‌الدین سهروردی در مورد رابطه نفس و بدن دارند و نگاهی دوباره به نظریه‌ی مالبرانش می‌توان توضیح بهتری برای این مطلب در نظر گرفت و نگارنده اعتقاد دارد که چنین دیدگاهی در مورد مالبرانش که او را هم‌رده‌ی متکلمین اشعری قرار می‌دهد دیدگاه صحیحی نیست.

همانطور که در حکمای اسلام واسطه‌ای وجود دارد که رابطه‌ی نفس و بدن را توجیه می‌کند در مالبرانش هم چنین عنصری وجود دارد که نام روح حیوانی بر آن نهاده و از بسیاری جهات به همان روح بخاری فلاسفه اسلامی شباهت دارد. مالبرانش روحی را توضیح می‌دهد که در بدن سریان دارد و بصورت لحظه‌ای و بسیار سریع می‌تواند دریافت‌های

احساسی را به مغز انسان منتقل کند و در نهایت روح انسان آن را حس کند. از آن طرف می‌بینیم که قائل است اراده‌ی انسان در تحریک این روح حیوانی موثر است و می‌تواند بوسیله‌ی آن تخیلاتی را انجام دهد همانطور که عوامل خارجی هم می‌توانند در این روح تاثیراتی داشته باشند. [کاپلستون، ۲۳۴]

رابطه‌ی نفس و بدن در فلسفه‌ی مالبرانش معمولاً به این شکل بیان می‌شود که ایشان نفس و بدن را در جوهر متمایز دانسته و قائل شده که هیچ رابطه‌ای بین این دو وجود ندارد. از این قول قول به علل موقعی استخراج شده و اشتباهاتی در تفسیر نظر مالبرانش اتفاق افتاده که منشا آن برخی عبارات خود مالبرانش می‌تواند باشد. اما به روشنی می‌توان فهمید که قول به تباین نفس و بدن لزوماً نمی‌تواند برابر با قول به عدم تاثیر باشد. و امکان دارد که فیلسوفی قائل به تباین نفس و بدن به لحاظ وجودی بوده باشد اما رابطه‌ی این دو را به نحو تدبیری بداند و بدن را آلت نفس بداند. اینکه این قول صحیح است یا خیر بحثی دیگر می‌طلبد اما اینکه امکان داشته باشد می‌بینیم که در اقوال بسیاری از حکما این نظریه وجود دارد. مالبرانش را هم می‌توان از این دسته از حکما دانست. مالبرانش تاثیر دو موجود متباین که یکی مادی باشد و دیگر مجرد با قول به وجود روح بخاری حل کرده است همانطور که در حکمت اشراق و مشاء چنین چیزی وجود دارد. او از طرفی قوای احساسی را جسمانی می‌داند - شاهد بر این مدعا این است که در بیان تاثیر نفس انسانی از ابزارهای حسی بدن روح حیوانی را دخالت می‌دهد و آن را تا مغز پیش می‌برد و از طرف دیگر وقتی می‌خواهد تخیل را توضیح دهد تاثیر اراده‌ی انسانی را نه در مغز بلکه در روح حیوانی نافذ می‌داند و بعلاوه وقتی می‌خواهد تخیلات غیر ارادی را توضیح دهد دوباره روح حیوانی را تحریک می‌کند. یعنی اگر موجودی غیر از انسان بخواهد تخیلی را در انسان ایجاد کند باید روح حیوانی او را تحریک کند. یعنی گرچه نفس امری مجرد و بدون بعد است اما ادراک حسی او در مرحله‌ی جسم انجام می‌شود و از طریق تحریک روح حیوانی که منتهی به مغز می‌شود. پس نظر نهایی مالبرانش در رابطه‌ی نفس و بدن تا حدی نزدیک به نظریه حکمای مشاء و اشراق در زمینه نفس و بدن بوده نه اینکه تباین محض او منجر به این شود که هیچ رابطه‌ای بین نفس و بدن قائل نباشد همانطور که برخی به اشتباه چنین گمان کرده‌اند.

جمع بین انکار علیت نفس نسبت به اجسام و بدن و تفسیر تاثیر در بدن از طریق روح حیوانی

مالبرانش در بیان عدم علیت در اجسام و عدم علیت بین نفس و بدن نه تنها اشعری نیست بلکه در میان حکما مویدات و همراهانی دارد. ظاهر امر این است که علیتی که مالبرانش نفی می‌کند همان علیتی است که در حکمت اسلامی هم بالضرورة باطل دانسته می‌شود. حکمای اسلامی هم قائل به این هستند که بین اجسام مطلقاً علیت ایجاد می‌شود و اجسام نسبت به هم معد هستند نه موجود.

با قدری تأمل در نظریات مالبرانش در باب علیت و شروطی که برای علت ذکر می‌کند به درستی فهمیده می‌شود که مالبرانش علیتی که نفی می‌کند علیت ایجاد می‌کند و این حرفی بسیار درست است و میان او و اشعری گری فاصله‌ی

زیادی است. آنچه در جسمانیات از علیّت وجود دارد اعداد و ایجاد شرایط است و آنچه در مفارقات وجود دارد افاضه است در جایی که استعداد آن وجود داشته باشد. مالبرانش علت حقیقی را خداوند می‌داند و بقیه موجودات را علت حقیقی و تامّه نمی‌داند. او قدرت خداوند را عین خواستن او می‌داند. [peppers-bates, 6]

تنها فرق بین مالبرانش و حکمای مسلمان این است که حکمای مسلمان تقسیم بندی مفصلی در مفارقات و مجردات ارائه می‌کنند و فرایند تاثیر و علیت را کاملا توضیح می‌دهند و فصل جداگانه‌ای در ربط حادث به قدیم باز می‌کنند اما مالبرانش کل عالم جبروت را در خداوند خلاصه می‌کند. البته این حرف هم قابل تطبیق بر حکمت اسلامی می‌باشد چرا که ملاصدرا هم سراسر عالم مجردات تا عقل فعال را از صقع ربوبی می‌داند. حاجی سبزواری در بیان این مطلب در حاشیه شواهد الربوبیه ذکر می‌فرماید که «فإن العقول من صقع الربوبية باقية ببقاءه لا باقائه» [الشیرازی، ۱۳۸۲، ۲۰۱] حال اگر خدای مالبرانش را با صقع ربوبیت ملاصدرا تطبیق کنیم تنها ایرادی که به مالبرانش وارد می‌شود این است که شما مسائل زیادی را در باب مجردات بی پاسخ گذاشته اید و به آنها نپرداخته‌اید در جایی که به عنوان یک متفکری که بین الهیات و فلسفه تلفیق ایجاد می‌کند موظف بودید شئون الهیات را بهتر در مدل فلسفی خود تصویر کنید.

### **دیدگاه متکلمین اشعری در مورد نفس و بدن**

متکلمین اشعری به طور واضح در مورد رابطه‌ی نفس و بدن نظر خاصی ابراز نکرده‌اند و معمولا محل بحث متکلمین در این مطلب نمی‌باشد. اگرچه که برخی از متکلمین در جاهایی نظریاتی در مورد نفس دارند. گاهی آن را همین بدن دانسته‌اند و گاهی از اجزای اصلی بدن دانسته‌اند و تعداد کمی از متکلمین آن را مجرد می‌دانند. [اکبری، ۱۰۳]

لذا نظر متکلمین در این مقاله بیشتر در قسمت دوم بحث مطرح است یعنی در بحث جبر و اختیار و فاعلیت الهی که از مهم ترین قسمت‌های بحث‌های متکلمین مسلمان است.

### **رابطه مسئله‌ی نفس و بدن با آموزه‌ی دینی جبر و اختیار و فاعلیت الهی**

ممکن است در نظر اول رابطه‌ای بین مسئله‌ی نفس و بدن و بحث جبر و اختیار به نظر نرسد اما با توجه به پیوستگی مسائل فلسفی هر رأیی از آرای فیلسوف تأثیر مستقیمی در دیگر آرای او خواهد داشت و نمی‌شود با چشم پوشی از یک مسئله به مسائل دیگر توجه کرد.

توجیه و تفسیر چگونگی تاثیر نفس در بدن و تأثیر آن از حالات بدنی حل‌کننده‌ی چگونگی رابطه‌ی موجودات مجرد با موجودات مادی می‌باشد. یعنی اگر فیلسوفی بتواند نوع رابطه‌ی نفس و بدن را توجیه کند می‌تواند رابطه‌ی مجرد و مادی را نیز در کنار آن توجیه کند. از طرفی این مسئله به جبر و اختیار انسان رابطه‌ای مستقیم می‌یابد چرا که انسانی که تأثیری در بدن خود نمی‌تواند داشته باشد و همه‌ی حالات و اعمال بدنی او صرفا به نحو عللی موقعی با بدنش ربط می‌یابند یا سر از جبر در می‌آورد و یا اگر هم اختیاری برای او اثبات شود در حد اثبات یک احساس اختیار است نه خود اختیار. البته گاهی هم برای انسان به این معنا اختیار اثبات می‌کنند اما اختیاری که از لوازم این مقدمات نمی‌باشد

و در واقع با این مقدمات سازگاری ندارد.

اما اگر نفس را در ربط با بدن بدانیم و بدانیم که او هم در بدن خود تاثیر می‌گذارد و هم از بدن خود متاثر می‌شود اوضاع به گونه‌ای دیگر خواهد بود و این انسان می‌تواند بر مبنای علم خود اختیار و تصمیم‌گیری داشته باشد. در این صورت بحث جبر و اختیار سه حالت پیدا می‌کند. حالت اول این که این موجود را به نحوه‌ای که متکلمین مسلمان گفته اند مختار بدانیم. حالت دوم اینکه او را به نحوه‌ای که اشعریان گفته اند مجبور بدانیم. و حالت سوم اینکه او را به نحو ضرورت علی و به نحوه‌ای خاص مختار بدانیم.

حالت اول و دوم در حقیقت دو شقی است که از مبنای متکلمین در بحث اختیار بدست می‌آید. متکلم موجودی را مختار می‌داند که نسبت فعل و ترک برای او یکسان باشد. لذا موجودی که از روی علم خود و از درون خود همواره فعل خیر انجام می‌دهد را مختار نمی‌دانند.

«ان من القائلین بصحة تفسير القدرته بصحة الفعل و الترك من تفصي من لزوم جهة امكانية(هي صحة الطرفين و امکان الجانبين) بأن هذه الصحة ترجع الى ذات المعلول المقدر عليه المكانه الذاتى و هذا من سخيف القول»[الشيرازى، ۶، ۲۷۲]

لذا با توجه به این معنا برخی مثل اشعریون انسان را مجبور می‌دانند. به عقیده‌ی عبدالجبار مواضع اشعری در واقع شباهت زیادی به مواضع جبریه‌ی سرسخت دارد. در حقیقت اشعری پس از جزم تایید می‌کند که خلق فقط متعلق به خداست؛ انسان فعل را که خود فاعل آن نیست کسب می‌کند[سعادت، ۹۴] به نظریه‌ی کسب اشعری اشکالات زیادی وارد شده است. «اگر این نظریه‌ی کسب را قبول کنیم ناگزیر خواهیم شد که یا تعالیم قرآنی را نادیده بگیریم یا فرض پیغمبری کاذب را بپذیریم که می‌تواند انسان‌ها را گمراه کند»[سعادت، ۹۴].

برخی متکلمین مثل معتزله انسان را مختار می‌دانند و برای تصحیح اختیار و اراده‌ی انسان قسمتی از اراده‌ی انسان را در عرض فعل خداوند قرار می‌دهند و آن را مصحح اختیار قرار می‌دهند. اما بر اهل بصیرت پوشیده نیست که این کار در حقیقت تضییق دایره‌ی شرک است نه از بین بردن آن و مخفی کردن شرک است نه حل آن.

اما دیدگاه حکما امر سومی را اثبات می‌کند و آن همان است که در عین ضرورت علی و معلولی، اختیار را از خصوصیات همان موجود می‌داند که به جعل بسیط ایجاد شده است نه به جعل مرکب. یعنی نه اینکه ابتدا آفریده شود و سپس مختار قرار داده شود بلکه به این نحو که از همان ابتدا موجود مختاری آفریده می‌شود و اختیار حقیقت او باشد. این امر همان امر بین امرین است که در روایات ما از آن یاد شده است.

در روایات شیعه وارد شده است که اگر کسی قائل به جبر شود کافر است و اگر کسی قائل به تفویض شود خداوند را توهین کرده است.

«عن ابى عبدالله قال: انّ الناس فى القدر على ثلاثة اوجه: رجل يزعم أنّ الله عزّ و جلّ اجبر الناس على المعاصى، فهذا قد ظلّم الله فى حكمه فهو كافر، و رجل يزعم انّ الامر معوّض اليهم فهذا قد اوهن الله فى سلطانه فهو كافر، و رجل يزعم

انَّ الله كَلَّفَ العباد ما يطيقون و لم يكلفهم ما لا يطيقون و اذا أحسن حمد الله- و اذا اساء استغفر الله- فهذا مسلم بالغ» [صدوق، ۵۵۸]

«عن ابی عبدالله : انَّ الله -عزَّ و جلّ- ارحم بخلقه من ان يجبر بخلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، والله اعزّ من ان يريد امرا فلا يكون. قال: فسئلا: هل بين الجبر و القدر منزلة ثالثة؟ قالوا: نعم، اوسع ممّا بين الأرض و السماء» [صدوق، ۵۵۶]

در مورد بحث فاعلیت الهی هم بحث به همین منوال است و مطلب از این قرار است که ما در صورتی مجبور می‌شویم قائل به علل موقعی شویم که نتوانیم رابطه‌ی نفس و بدن و ربط مجرد به مادی را به درستی توضیح دهیم و تفسیر کنیم. معمولا هم در جاهایی که فلاسفه قائل به علل موقعی شده‌اند علت آن همین نارسایی فلسفه‌ی آنها از بیان این ربط بوده است. لذا اگر در دستگاه فلسفی بتوان علیت را به نحوی توضیح داد که نفس انسانی بتواند در بدن خود تاثیر بگذارد و از آن متاثر شود و فاعل مجرد بتواند موجود مادی را ادراک کند و در او اثر کند نیازی به این نخواهیم داشت که موجودات را اجزایی گسسته و اتفاقا در کنار یکدیگر قرار گرفته و یا از پیش تنظیم شده بدانیم.

با این بیان مشخص می‌شود که قول حکمای مسلمان به وجود رابطه بین نفس و بدن موجب شده است که آنها با فراغ بال و با دستی باز به مسئله‌ی جبر و اختیار بپردازند و این مسئله را به خوبی مورد بحث و بررسی قرار دهند. از طرفی بحث جبر و اختیار به نحو مشخصی با بحث فاعلیت الهی مرتبط است. حکما خداوند را فاعل و علت تامه‌ی همه‌ی موجودات و حوادث عالم می‌دانند و از طرفی قائل به این مطلب هستند که الشیء مالم یجب لم یوجد. لذاست که برخی به اشتباه افتاده‌اند و فلاسفه را متهم کرده‌اند به اینکه قائل به موجب (به فتح ج) بودن خداوند می‌باشند. حکما با پاسخ به این اشکالات باب مبسوطی را در فلسفه برای این امر باز کرده‌اند.

به نظر نگارنده مشکل جبر و اختیار با نظر به حکمت اسلامی به این گونه می‌تواند بیان شود که اولاً حکمت اسلامی در صدد اثبات اختیار نیست همانطور که در صدد اثبات جبر نیز نمی‌باشد. بلکه امری است بین این دو امر. در حکمت اسلامی اراده‌ی حقیقی از فروع علم می‌باشد و در مورد خداوند عین علم خداوند می‌باشد. از طرفی علم از صفات حقیقی وجود است که به قول ملاصدرا وجود عین علم و شعور و آگاهی است.

«إنَّ الوجود فی کل شیء عین العلم و القدرة و سایر الصفات الکمالیة للموجود بما هو موجود لکن فی کل شیء موجود بحسبه» [الشیرازی، ۱۳۸۲، ۷]

لذا هرچه موجود کامل‌تر و شدیدتر باشد علم او هم بیشتر است. پس می‌توان نتیجه گرفت که اراده‌ی او هم بیشتر باشد. لذا اراده از خواص وجود است و هرچه موجود است مرید هم هست به نسبت خود. بنابر این اینطور نیست که خداوند ما را بیافریند و سپس ما را مرید یا مجبور کند بلکه صرف آفرینش ما و صرف وجود داشتن ما عین علم و اراده داشتن است لذاست که حکما می‌گویند خداوند انسان را لزوما و وجوبا مرید آفرید. یعنی در موجود شدن تا لزوم و وجوب نیاید وجود نمی‌آید و با آمدن وجود خود به خود علم و اراده هم می‌آید.

از طرفی فاعلیت مطلق الهی نیز مباین با اختیار و نفی علیت علل دیگر نمی‌باشد. آنچه خداوند دارد و دیگران ندارند استغنا و علیت تامه است و دیگران همه وسایط و علل ناقصه و مجاری فیضند. در حکمت اسلامی علت بودن خداوند نافعی علیت سایر موجودات نمی‌باشد. حکمای مسلمان خداوند را فاعل علی الاطلاق موجودات و حوادث عالم می‌دانند و بقیه موجودات را برخی در طول یکدیگر و برخی در عرض هم مجاری فیض الهی و یا واسطه‌های علیت او نسبت به اجسام مادون می‌دانند.

«علی أن الحکما کلهم مجمعون علی أن موجد المحدثات کلها هو الباری و کل من جحد هذا فهو عنهم مهجور مضلل فی جحوده بل الکل اما بقضائه او بقدره» [الشیرازی، ۱۳۸۲، ۱۷۹]

فاعلیت مطلق الهی در این حکمت الهی موجب جبر انسان نمی‌شود آنچنان که برخی فلاسفه و متکلمین به آن قائلند و همچنین موجب اختیار محض او هم نمی‌شود. بلکه حکیم و فیلسوف اسلامی با ادله‌ی فلسفی خویش به این مطلب پی می‌برد که انسان موجودی است که در بین جبر و اختیار امری و مقامی دارد و بین ضرورت علی و اختیاری که از حقیقت وجودیش انتزاع می‌شود جمع کرده است. و همانطور که گذشت قول مالبرانش به فاعلیت مطلق الهی در مورد همین نحوه خاص از علیت است.

همچنین اگر با نظر به موضع مالبرانش در قبال نفس و بدن و قائل شدن او به وجود روح بخاری به مسئله‌ی جبر و اختیار بپردازیم نتیجه‌ای موافق با نظر حکمای مسلمان بدست می‌آید و حداقل این است که قول به علل موقعی با آن تفسیری که مفسرین مالبرانش گمان کرده‌اند نمی‌رسیم.

موید این مطلب نظر مالبرانش در مورد اختیار انسان می‌باشد. او انسان را به این نحو مختار می‌داند که در دل هر موجودی شوقی به موجودات مافوق وجود دارد و همواره این موجودات بر اساس شوق به حرکت در می‌آیند و به هر منزلی می‌رسند این شوق حاصل نمی‌شود لذا راهی منزل دیگر می‌شوند [کاپلستون، ۲۴۲]

پس نه قول به فاعلیت مطلق الهی و نه نتیجه‌ای که در بحث جبر و اختیار گرفته می‌شود و نه توجیه کردن اراده بر اساس شوق موجودات به یکدیگر، هیچیک نمی‌تواند موید موقعی بودن نسبت نفس و بدن باشد و نمی‌تواند جبر اشعری را پیاده کند. نظریات مالبرانش در باب اراده و همچنین نسبت نفس و بدن به هیچ عنوان نسبتی که به او داده شده است را بر نمی‌تابد و کسانی که او را قائل به علل موقعی دانسته‌اند تنها به این علت بوده‌است که فکر می‌کرده‌اند قول به تباین نفس و بدن با قول به وجود رابطه بین آن دو سازگار نمی‌باشد. در حقیقت به نظر می‌رسد که تاریخ نویسانی مثل کاپلستون نظرات خودشان در مورد کسانی که قائل به تباین نفس و بدن هستند را به مالبرانش تحمیل کرده‌اند و از خود عباراتی که کاپلستون از مالبرانش نقل کرده اگر همه را در کنار هم قرار دهیم آنچه کاپلستون گفته بر نمی‌آید.

## مالبرانش آمیخته‌ای نامنظم از نظریات مشاء، اشراق و متکلمین

اینکه برخی قائل به این می‌شوند که مالبرانش شباهت به اشعریان دارد و در همان حال تفاوت‌هایی با اشعریان برای او ذکر می‌شود بعلت این است که حقیقتاً نمی‌شود او را در این سلک و در این مقام دانست بلکه مالبرانش آمیخته‌ای است از نظریات مختلف و البته علت آن هم این است که گرچه در فضای آن روزگار با بسیاری از آرای ارسطوئیان به مخالفت پرداخت اما نمی‌شود متفکری مطلقاً در افکارش تاثیر مثبت از تفکری نگیرد و به هر حال ناخواسته جنبه‌هایی از علم رایج روزگار در علوم او وارد خواهد شد.

به هر حال آنچه در نظرات مالبرانش به چشم می‌خورد وجود تفسیر رابطه نفس و بدن در تفکر مالبرانش است و اینکه او را در این زمینه اشعری بدانیم خالی از لطف و دقت است. مالبرانش درست است که به قدرت مطلق خداوند در عرصه عالم اعتراف دارد اما نظرش در این زمینه نظری فلسفی است و این از تعارضی که در کلامش وجود دارد مشاهده می‌شود. تعارضی که گرچه مالبرانش آن را به یک نظم منسجم تبدیل نکرده است اما نشان از وجود این نظم در باطن این تعارض دارد.

در مقابل این مطلب دو موضع می‌توان اتخاذ کرد. می‌توان گفت مالبرانش مقدمات را بصورت نامنظم ایجاد کرده و به آنها ملتزم بوده اما نتوانسته نظمی مناسب در آنها ایجاد کند. و می‌توان گفت این نظم وجود داشته اما درک آن را به عهده مخاطب گذاشته است. و البته موضع سوم هم ممکن است وجود داشته باشد که همانا انداختن تقصیر بر گردن مفسرین مالبرانش و تاریخ نویسان فلسفه است.

به هر حال نگارنده ادعا دارد که از نظریات مالبرانش چیزی فراتر از اشعری‌گری و انسلاخ مطلق اراده‌ی انسانی از بدن انسان فهمیده می‌شود. مالبرانش معتقد به تاثیر اراده‌ی انسانی در بدنش بوده و این از این مطلب فهمیده می‌شود که در عین جسمانی دانستن قوای حسی (در مغز) و روحانی دانستن اراده قائل به این است که اراده ما با تحریک روح حیوانی تخیلات را در قوای حسی مغز ما ایجاد می‌کند. اگر نفس انسانی بتواند با تحریک روح حیوانی ایجاد تغییراتی در حواس انسانی کند و تصویر مادی خیالی ایجاد کند با همین تحریک می‌تواند منجر به حرکت در اعضای بدن هم بشود.

## نتیجه

از آنچه گذشت روشن می‌شود که مالبرانش اگرچه تحت تاثیر افکار مختلف و زمینه‌ی زمان خودش قابلیت این را داشت که با جریانات خاصی مثل اشعریت در عالم اسلام مقایسه شود اما این قیاس چندان هم درست نیست و ادعای کسانی که او را به این جریان شبیه می‌کنند خالی از دقت است. البته که انگیزه‌ها و شرایط مالبرانش می‌توانست او را به تفکری مشابه برساند اما باید توجه داشت که مالبرانش مبانی‌ای را اختیار کرد که به هیچ وجه نمی‌توانست او را به اشعریت بکشاند. به هر حال نظر نهایی فیلسوف از مبانی و براهین او فهمیده می‌شود و برخی مبانی فلسفی با یکدیگر

پیوند ناگسستنی دارند. مسئله‌ی نفس-بدن یکی از مسائل مهمی است که نظر خاص یک فیلسوف در آن می‌تواند تأثیر مهمی در سایر مواضع فلسفی وی بگیرد. از جمله مهمترین این مسائل توجیه برخی آموزه‌های دینی مانند جبر و اختیار و فاعلیت الهی است. از آنچه گفته شد این نتیجه گرفته می‌شود که مالبرانش در زمینه‌ی رابطه‌ی نفس و بدن قرابتی با حکمای اشراقی و مشائی ما دارد و در نتیجه مواضع او در تبیین جبر و اختیار و فاعلیت الهی باید با حکمای ما مشابهت داشته باشد. و فهمیده شد که برداشت کسانی که او را قائل به جبر گرائی، قول به علل موقعی و اشعری گری دانسته اند چندان صحیح نیست و آنچه او از آن به قدرت مطلقه الهی تعبیر می‌کند با نظر حکمای ما نزدیک است. مالبرانش در اکثر موارد یک فیلسوف متکلم است. به همین علت است که برخی او را در سطح متکلمین معرفی می‌کنند و برخی فیلسوف و برخی در شک باقی می‌مانند. به هر حال این فیلسوف از آن جهت که فیلسوف است به دنبال حقیقت می‌گردد به حقایقی دست یافته که بسیار ارزشمند است و اگر بسیاری از روش‌ها و بحث‌های او در فلسفه غرب از آن زمان دنبال شده بود و همزمان برخی اصلاحات در تفکر دکارتی رخ داده بود دور از ذهن نبود که امروزه فلسفه‌ی غرب قرابت و خویشاوندی بسیار زیادی با فلسفه‌ی اسلامی پیدا کند.

۱. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ جلد چهارم، ترجمه غلامرضا اعوانی، چاپ چهارم، تهران انتشارات سروش ۱۳۸۸
۲. کاکایی، قاسم؛ خدا محوری در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش؛ چاپ دوم، تهران انتشارات حکمت ۱۳۸۳
۳. کربن، هانری؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۷۳
۴. الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم؛ الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه؛ قم، انتشارات مطبوعات دینی ۱۳۸۲
۵. الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ افق، ۱۴۲۵ق.
۶. الطوسی، نصیرالدین؛ شرح الاشارات و التنبیها؛ بوستان کتاب قم، ۱۳۸۳.
۷. صدوق (محمد بن علی بن بابویه)؛ التوحید؛ تهران، انتشارات ارمغان طوبی، ۱۳۸۴.
۸. عارفی، سیمین؛ مقایسه آرای اشعری و مالبرانش در علیت کسبی و اقتضایی؛ نشریه علامه، دوره اول، بهار ۱۳۸۲؛ شماره ۴
۹. اکبری، رضا؛ جاودانگی؛ موسسه بوستان کتاب قم؛ چاپ اول ۱۳۸۲.
۱۰. سعادت، اسماعیل. معتزله می‌گویند: انسان مجبور نیست؛ معارف، دوره شانزدهم، شماره ۱، فروردین-تیر ۱۳۷۸.
۱۱. حداد عادل، غلامعلی؛ خدا و آزادی؛ قبسات، شماره پنجم و ششم.
۱۲. شجاری، مرتضی؛ نفس و بدن در تفکر اسلامی؛ زبان و ادبیات فارسی، سال سوم، شماره ۷، تابستان ۱۳۸۶.
۱۳. peppers-bates,susan; Nicolas Malebranche, freedom in an occational world; continuum publishing group, ۲۰۰۹.