

بازخوانی حقیقت اراده الهی در پرتو نظریه سلطنت نفس در اندیشه محقق خوبی

سیدمحمد نقیب^۱، حسن رضایی هفتادار^۲، محمدعلی اسماعیلی^۳

چکیده

مسئله اراده الهی جایگاه ویژه‌ای در منظومه مباحث خداشناسی و انسان‌شناسی دارد. محقق خوبی در مباحث اصولی به واکاوی این مسئله در پرتو نظریه سلطنت نفس پرداخته است. از رهگذر این جستار، مشخص می‌شود که به باور محقق خوبی، مفهوم «اراده» با مفهوم «علم» تغایر مفهومی دارد و نمی‌توان آنها را به یکدیگر برگرداند؛ چنان که مفهوم «اراده» با مفهوم «ابتهاج» نیز تغایر مفهومی دارد. محقق خوبی در سایه نظریه سلطنت نفس به تبیین اراده الهی پرداخته و اراده الهی را سلطنت فعلی الهی و جزء صفات فعلی الهی قلمداد می‌نماید. این در حالی است که مبانی نظریه سلطنت نفس در تفسیر اراده الهی قابل پذیرش نبوده و انحصار اراده الهی در اراده فعلی نیز صحیح نیست. مطابق دیدگاه برگزیده، اراده الهی در شمار مفاهیم فلسفی است. منشأ انتزاع «اراده ذاتی الهی»، ذات فاعل همراه با رهایی از فشارهای داخلی و خارجی است؛ چنان که منشأ انتزاع «اراده فعلی الهی»، فعل نفسانی همراه با قیود مذکور است.

واژگان کلیدی: اراده الهی، شوق اکید، ابتهاج، محقق خوبی، سلطنت نفس.

Hosseiny43@yahoo.com

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

Hrezaii@ut.ac.ir

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی پردیس فارابی دانشگاه تهران

li.esm91@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری فلسفه، جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسؤول)

نحوه استناد: نقیب، سیدمحمد؛ رضایی هفتادار، حسن؛ اسماعیلی، محمدعلی (۱۳۹۸).

«بازخوانی حقیقت اراده الهی در پرتو نظریه سلطنت نفس در اندیشه محقق خوبی»، حکمت/اسلامی، ۶(۱)، ص ۱۲۳-۱۴۰.

مقدمه

بررسی حقیقت اراده الهی جزء مسائل مهم در حوزه خداشناسی است و دیدگاه‌های متعددی در تبیین آن از سوی فیلسوفان (ابن‌سینا، ۴۰۴ق، ص ۵۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۲؛ دوانی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۱؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۴۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۲۴)، متکلمان (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱) و اصولیان (نائینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۰۲؛ خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۷۷ و ۴۱۷؛ صافی اصفهانی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۶) ارائه گردیده است. آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی (۱۳۱۷-۱۴۱۳ق) از جمله اندک اصولیانی است که ضمن مباحث اصولی، به‌طور گسترده به تبیین و ارزیابی مسائل متعدد کلامی از قبیل قضا و قدر، اراده الهی، کلام الهی، بداء، جبر و اختیار، حسن و قبح، ثواب و عقاب، حقیقت ایمان و کفر، ولایت تکوینی و تشریحی و مانند این‌ها پرداخته است. ایشان به مناسبت بررسی مسأله طلب و اراده به‌طور گسترده به تبیین و ارزیابی اراده انسان و اراده خدا پرداخته و در پرتو نظریه سلطنت نفس، تفسیر جدیدی از اراده الهی ارائه نموده است. ضرورت واکاوی مسأله اراده الهی و جایگاه ویژه آن در منظومه مباحث خداشناسی و انسان‌شناسی از یک سو، و ضرورت پرداختن به دیدگاه‌های کلامی که در حوزه علم اصول رشد یافته و ارائه گردیده به‌ویژه دیدگاه‌های ژرف محقق خویی از سوی دیگر، ما را بر آن داشت که در نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین و ارزیابی دیدگاه محقق خویی در تفسیر اراده الهی بپردازیم و به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم:

۱. رابطه مفهومی «اراده» و «علم» الهی در اندیشه محقق خویی چیست؟
۲. رابطه مفهومی «اراده» و «ابتهاج» الهی در اندیشه محقق خویی چگونه است؟
۳. تفسیر اراده به سلطنت فعلی الهی در نظریه سلطنت نفس چگونه قابل تبیین است؟

۴. ارزیابی مبانی و مؤلفه‌های تفسیر اراده الهی در نظریه سلطنت نفس چگونه است؟
 ۵. مؤلفه‌های دیدگاه برگزیده در تفسیر حقیقت اراده الهی چیست؟

حقیقت اراده الهی در پرتو نظریه سلطنت نفس

در مورد «اراده الهی» سه بحث مهم وجود دارد: معناشناسی، هستی‌شناسی و حقیقت اراده. واژه اراده از ریشه «رود»، مصدر باب افعال است و در لغت به معنای خواستن، طلب و مشیت به‌کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۶۳). واژه «راند» به کسی گفته می‌شود که پیشاپیش قافله در جستجوی منزل و علف حرکت می‌نماید (جوهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷۸). برخی لغت‌دانان اراده را به «طلب» و «اختیار» تفسیر نموده‌اند (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۴۵) که بیانگر ترادف این سه واژه است. هستی‌شناسی اراده الهی نه‌تنها مورد اتفاق متکلمان و فلاسفه قرار دارد، بلکه آیات و روایات نیز با صراحت بر وجود اراده الهی دلالت دارند. در تبیین حقیقت اراده الهی دیدگاه‌های متعددی از سوی متکلمان، فلاسفه و اصولیان ارائه گردیده است. محقق خوبی در پرتو نظریه سلطنت نفس به تبیین حقیقت اراده الهی پرداخته که مؤلفه‌های دیدگاه وی از این قرار است:

تغایر مفهومی «اراده» و «علم الهی»

به باور محقق خوبی، مفهوم «اراده» با مفهوم «علم» تغایر مفهومی دارد و نمی‌توان آنها را به یکدیگر برگرداند. محقق خوبی در پرتو این مؤلفه به نقد دیدگاه مشهور فلاسفه پرداخته است. مشهور فلاسفه برای اراده الهی دو مرتبه (اراده ذاتی و اراده فعلی) قائل‌اند و اراده ذاتی الهی را به «علم به نظام اصلح» تفسیر نموده‌اند. از جمله پیروان این دیدگاه می‌توان فارابی، ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۲)، محقق طوسی (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱)، محقق دوانی (دوانی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۱)، میرداماد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۴۶)، صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۲۴) و غالب پیروان حکمت متعالیه (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲) را نام برد. مطابق این دیدگاه، «اراده الهی» و «علم الهی» نه‌تنها با هم تغایر ذاتی ندارند، بلکه تغایر اعتباری نیز ندارند و «اراده الهی» عین علم الهی به نظام اتم است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۳۳).
 محقق خوبی در ارزیابی این دیدگاه، نکاتی را ذکر نموده است:

نخست اینکه تفسیر اراده به «علم به نظام اصلح» و بازگرداندن صفت اراده به صفت

علم صحیح نیست؛ زیرا مفاهیم صفات الهی با یکدیگر تباین دارند و مفهوم اراده با مفهوم علم متفاوت است (خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۷۶). محقق خویی برای اراده دو تفسیر ذکر نموده است: «اراده» گاهی به معنای صفت نفسانی شوق استعمال می‌گردد؛ چه شوق ضعیف یا قوی. این واژه گاهی هم به معنای اختیار و اعمال قدرت - که فعلی از افعال نفس است - استعمال می‌شود (نائینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۰۲؛ خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۷۷ و ۴۱۷؛ صافی اصفهانی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۶). در هر صورت، مفهوم اراده با مفهوم علم تفاوت دارد (خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۷۶).

دوم اینکه اراده الهی تنها صفت فعلی است؛ زیرا:

اولاً اراده یا به معنای «شوق اکید» است و یا به معنای «اختیار» و «اعمال قدرت». معنای اول در مورد خداوند صادق نیست؛ زیرا ذات الهی از هر گونه انفعالی مبرا است. پس اراده الهی به معنای دوم است که در این صورت، صفت فعلی است (همان، ج ۱، ص ۳۷۷). توضیح بیشتر این معنا در مؤلفه سوم می‌آید.

ثانیاً روایات نیز بر صفت فعلی بودن اراده دلالت دارند. بلکه در برخی از آنها (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۰) صفت ذاتی بودن اراده به صراحت نفی شده است (خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۷۸).

تغایر مفهومی «اراده» و «ابتهاج»

به باور محقق خویی، مفهوم «اراده» با مفهوم «ابتهاج» نیز تغایر مفهومی دارد و نمی‌توان آنها را به یکدیگر برگرداند. محقق خویی در پرتو این مؤلفه به نقد دیدگاه محقق اصفهانی پرداخته است. محقق اصفهانی تفسیر اراده به علم به نظام اصلح را نپذیرفته و مفاهیم صفات الهی را متخالف می‌داند. به باور ایشان، برگشت صفت اراده به صفت علم، ناظر به مصداق است و مصداق همه صفات ذاتی الهی یک وجود بسیط است. اما رجوع مصداقی با رجوع مفهومی یک صفت به صفت دیگر تفاوت دارد (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۷۸). به باور ایشان، اراده به معنای ابتهاج است و به ذاتی و فعلی تقسیم می‌شود به این صورت که «اراده ذاتی» ابتهاج ذات الهی به ذاتش است. ذات الهی صرف‌الوجود بوده و جامع تمام صفات کمالی است. پس دارای کامل‌ترین ابتهاج به ذاتش بوده و ذاتش مرضی خودش است. اراده ذاتی عین ذات مرید است. «اراده فعلی» ابتهاج ذات الهی به افعالش است. خداوند که ذاتش

را دوست دارد، آثار ذاتش را نیز دوست می‌دارد؛ زیرا کسی که چیزی را دوست می‌دارد، آثار آن چیز را نیز دوست می‌دارد. بنابراین ابتهاج فعلی از ابتهاج ذاتی سرچشمه می‌گیرد. مقصود از اراده در روایاتی که بر حدوثش دلالت دارند، همین اراده فعلی است. اراده فعلی عین ذات مراد است و خارج از ذات مرید است (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۷۸).

نکته شایان توجه اینکه، محقق اصفهانی این دیدگاه را به «اکابر محققین» نسبت می‌دهد (همان، ج ۱، ص ۲۷۹). این دیدگاه در کلمات میرداماد مشهود است. به باور میرداماد، معنای اراده ذاتی الهی این است که صدور خیرات از ذات الهی نه تنها منافاتی با ذات الهی ندارد، بلکه مورد رضای ذات الهی است. رضایت ذات الهی به صدور خیرات، همان اراده ذاتی الهی است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۲۵).

به باور محقق خوئی، دیدگاه محقق اصفهانی نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا نقدی که بر دیدگاه پیشین وارد شد، بر این دیدگاه نیز وارد است؛ مفاهیم صفات الهی با یکدیگر تباین دارند و مفهوم اراده با مفهوم ابتهاج و رضا متفاوت است (خوئی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۷۶). علاوه بر اینکه ابتهاج و رضا از صفات فعلی است و از ذات الهی قابل سلب است. درحالی که صفات ذاتی از ذات الهی قابل سلب نیستند (همان، ص ۳۷۷). از سوی دیگر، حتی اگر فرض کنیم ابتهاج و رضا از صفات ذاتی باشد، دلیلی وجود ندارد که اراده نیز از صفات ذاتی باشد؛ زیرا دلیلی بر وحدت ابتهاج و اراده وجود ندارد (همان‌جا).

تفسیر اراده به سلطنت فعلی الهی

محقق خوئی در پرتو دو مؤلفه بالا، به تفسیر اراده الهی پرداخته و آن را در سایه نظریه سلطنت نفس تبیین می‌نماید. به باور وی، اراده الهی جزء صفات فعلی است. اراده در اندیشه وی، دو معنا بیشتر ندارد: «اراده» گاهی به معنای صفت نفسانی شوق است (چه شوق ضعیف یا قوی) و گاهی به معنای اختیار، سلطنت فعلی و اعمال قدرت است که فعلی از افعال نفس است (نائینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۰۲؛ خوئی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۷۷ و ۴۱۷؛ صافی اصفهانی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۶). معنای اول در مورد ذات الهی صحیح نیست؛ زیرا ذات الهی از هر گونه شوق و انفعال مبرا است. پس اراده الهی به معنای دوم است (خوئی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۷۷). لازم است در اینجا توضیحی پیرامون حقیقت سلطنت الهی در اندیشه محقق خوئی ارائه گردد.

«سلطنت» بیانگر نظریه‌ای است که از سوی محقق نائینی پایه‌گذاری شده و توسط محقق خویی تکمیل گردیده است. این نظریه هم در حوزه افعال انسان مطرح است و هم در حوزه افعال الهی.

در حوزه افعال انسان، محقق خویی همگام با محقق نائینی (نائینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳۷)، اراده را کیف نفسانی غیر ارادی دانسته (خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۵۳) و خود اراده و مبادی آن را هم غیر ارادی می‌داند (همان، ص ۳۹۵). به باور ایشان، اراده در نگاه فلاسفه، شوق شدید است و شوق از سنخ صفات نفسانی است که غیر ارادی بوده و بر نفس انسان عارض می‌شود و در نتیجه اراده، غیر ارادی است. بنابراین اراده به معنای اشتیاق به کار، علت تامه در ایجاد کار نیست. شوق شدید امری نفسانی است که در نتیجه سازگاری طبع با چیزی حاصل می‌شود و صفتی غیر اختیاری از صفات نفس است (بحرالعلوم، ۱۳۰۰، ج ۱، ص ۱۸۶). در اندیشه ایشان، افعال ارادی معلول اراده نیستند. بلکه میان اراده و حرکت عضلات حقیقت دیگری نیز وجود دارد که افعال ارادی از او صادر می‌شوند که ایشان آن را «طلب»، «سلطنت نفس» یا «اختیار» می‌نامد (همان، ص ۱۸۶).

در حوزه افعال خداوند، محقق خویی بر این باور است که مبدئیت ذات الهی برای صدور افعال، تام بوده و عین ذات الهی است و از آنجاکه ذات الهی در فاعلیتش تام است و مبدئیت ذاتی او هیچ نقصی ندارد، تحقق افعال نیز نیازمند هیچ امر دیگری در کنار ذات الهی نبوده و با صرف اعمال سلطنت الهی محقق می‌شوند (خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۷۸). هر اندازه سلطنت فاعل کامل‌تر باشد، استقلال و استغنائی او بیشتر خواهد بود و با توجه به کمال سلطنت الهی، هیچ نقصی در ذات او راه نداشته و او سلطان مطلق است؛ بر خلاف سلطنت ممکنات که عین وابستگی است (خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۸۴). سلطنت فعلی خداوند عبارت از اعمال سلطنت ذاتی است. وقتی خداوند متعال که فاعلیتش در ایجاد افعال تام است چیزی را بخواهد، اعمال سلطنت می‌نماید و اعمال سلطنت الهی نیز مساوی با تحقق فعل مزبور است. به باور محقق خویی، سلطنت فعلی الهی همان چیزی است که در روایات به نام «مشیت» و «اراده» مطرح می‌شود.

محقق خویی، اراده الهی را همان سلطنت فعلی و مشیت الهی می‌داند. در روایات بر حادث بودن مشیت (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۷ و ۳۳۶) و آفرینش بدون واسطه آن (همان، ص ۳۳۹) تأکید شده است. مقصود از مشیت، اعمال قدرت و سلطنت است. سلطنت فعلی،

مخلوق بدون واسطه ذات بوده و از ذات بدون هیچ واسطه‌ای صادر می‌شود و صدور آن از ذات، نیازمند وساطت سلطنت دیگری نیست تا تسلسل رخ دهد (خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۷۹). در اندیشه محقق خویی، رابطه ذات الهی با سلطنت فعلی رابطه علیت نیست تا مضمول قاعده ضرورت سابق باشد. بلکه رابطه فاعل مختار با فعل خود اوست (همان، ص ۳۸۴)؛ زیرا قاعده ضرورت سابق بر مسأله سنخیت میان علت و معلول استوار بوده و تنها در مواردی جاری است که میان علت و معلولش سنخیتی باشد (خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۰۱). اما رابطه خداوند متعال با اشیاء، رابطه علت تامه با معلولش نیست؛ زیرا رابطه علیت بیانگر این حقیقت است که معلول در مرتبه وجود علتش موجود است و وجود معلول، مرتبه نازل و وجود علت است و چیزی بیگانه از آن نیست. بنابراین وجود معلول در مرتبه وجود علتش، ضروری می‌گردد؛ زیرا مفروض این است که وجود معلول متولد از علتش است و از صمیم ذات و حقیقت علتش خارج گشته است. این همان معنای احتفاف وجود معلول به ضرورت پیشین است (خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۰۱). اگر رابطه خداوند متعال با اشیاء، رابطه علت تامه با معلولش باشد، لازمه‌اش تحقق اشیاء در ذات الهی و تولد آنها از ذات الهی و استحاله انفکاک آنها از ذات خداست؛ همانند تولد حرارت از آتش و استحاله انفکاک حرارت از آتش. لازمه پذیرش این مطلب، نفی سلطنت الهی است (خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۸۳). بنابراین تفاوتی میان ذات الهی و آتش از این جهت وجود ندارد و تنها تفاوت آنها در علم و عدم علم است که با وجود استحاله انفکاک فعل از ذات، نقشی در صدور فعل نداشته و وجود و عدم آن در فاعلیت فاعل بی‌تأثیر است (خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۸۳).

به باور محقق خویی، یکی از ویژگی‌های سلطنت این است که تنها به افعال مباشر خود فاعل تعلق می‌گیرد. مطابق همین مبناست، به باور ایشان، افعال اختیاری انسان داخل در اراده الهی نیست؛ زیرا اراده الهی همان سلطنت نفس الهی است و سلطنت نفس، تنها به افعال مباشر خود فاعل تعلق می‌گیرد (همان، ج ۱، ص ۴۱۷؛ واعظ بهسودی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۶۴). دیدگاه محقق خویی مورد پذیرش برخی شاگردان و پیروان ایشان نیز قرار گرفته است (فیاض، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۶۹؛ سیدان، ۱۳۹۲، ص ۱۳۵).

ارزیابی حقیقت اراده الهی در پرتو نظریه سلطنت نفس

در میان مؤلفه‌های نظریه محقق خویی در تفسیر اراده الهی، حصر اراده الهی در اراده فعلی،

اختصاصی به ایشان ندارد. بلکه مورد پذیرش مشهور معتزلیان بغداد و متکلمان و محدثان شیعه نیز قرار دارد (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۵۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۱؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۸؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۷۰-۷۱). آنچه محقق خوبی را از آنها متمایز نموده، تفسیر ایشان از اراده الهی در پرتو نظریه سلطنت نفس است که در راستای ارزیابی آن توجه به نکات زیر لازم است:

ارزیابی مبانی نظریه سلطنت نفس در تفسیر اراده

طرح نظریه سلطنت نفس در مقابل دیدگاه مشهور فلاسفه در حوزه افعال ارادی انسان بر پذیرش چند اصل استوار است که در ادامه آن را بیان می‌کنیم:

نخست اینکه اراده انسان، شوق نفسانی است. یعنی اراده انسان، غیر ارادی است.

دوم اینکه میان اراده و افعال ارادی، حقیقت دیگری به نام «سلطنت نفس» وجود دارد. اما هیچ‌کدام از این اصول قابل پذیرش نیست؛ زیرا اولاً تفسیر اراده انسان به «شوق نفسانی» تنها یکی از دیدگاه‌هایی است که از سوی فلاسفه ارائه گردیده است، درحالی‌که در مقابل، برخی فلاسفه انفعالی‌انگاری اراده را نقد نموده و آن را فعلی از افعال نفس قلمداد نموده‌اند. نگارنده در نوشتار دیگری به‌طور گسترده به این مسأله پرداخته است (اسماعیلی، ۱۳۹۵، ص ۸۱).

ثانیاً فلاسفه تبیین‌های متعددی در راستای حل مسأله تسلسل اراده‌ها و اثبات ارادی بودن اراده ارائه نموده‌اند (اسماعیلی، ۱۳۹۶، ص ۲۶۷).

ثالثاً نظریه سلطنت نفس در عرض دیدگاه فلاسفه نیست. نفس انسان با اراده‌ای که دارد به افعالش ضرورت و وجوب می‌دهد و این وجوب و ضرورت با اراده نفس ناسازگار نیست، بلکه در طول آن است. مفهوم «سلطنت» در عرض مفهوم وجوب سابق نیست؛ زیرا حصر مواد ثلاث در «وجوب، امکان و امتناع» حصر عقلی است. یعنی هر مفهومی یا وجود برایش ضرورت دارد یا عدم و یا هیچ‌کدام. اولی وجوب است، دومی امکان بوده و سومی امتناع است. این قضیه یک قضیه منفصله حقیقی است که از دو تقسیم دایر بین نفی و اثبات گرفته شده است. بنابراین مفهوم سلطنت نیز اگر از تساوی نسبت به وجود و عدم حکایت نماید، داخل در مفهوم امکان است و چیزی که نسبت به وجود و عدم متساوی است، نمی‌تواند مصحح یکی از طرفین باشد.

ارزیابی انحصار اراده الهی در اراده فعلی

حصر اراده الهی در اراده فعلی صحیح نیست؛ زیرا حصر اراده الهی در اراده فعلی مستلزم سلب کمالی از کمالات از ذات الهی است. روایاتی که اراده الهی را از سنخ صفات فعلی دانسته، گواه بر نفی ذاتی بودن صفت اراده به نحو مطلق نیست. بلکه این روایات صریحاً یادآور می‌شوند که اراده متصور درباره انسان در مورد خدا، فعل او است. ولی هرگز این روایات در صدد سلب ذاتی بودن اراده به معنای مناسب با ساحت خدا نیست. به عبارت دیگر، امام 7 در صدد سلب اراده امکانی است که صورت روشن آن در انسان است؛ زیرا اراده انسانی با تردد و تفکر و قصد آغاز می‌شود و آن‌گاه به صورت پدیده ظاهر می‌گردد. طبعاً چنین اراده‌ای به ذات خدا راه ندارد؛ زیرا لازمه تدریجی بودن اراده، حدوث است. ذات او بالاتر از آن است که مرکز حوادث شود. خلاصه اینکه در اینجا باید میان دو نوع اراده فرق گذاشت: یکی اراده موجود در انسان و حیوان که شایسته مقام ربوبی نیست و دیگری اراده منزله از این نقایص که می‌تواند برای خدا نیز صفتی از صفات ذات باشد. امام 7 در صدد نفی معنی اول است نه معنی دوم. اگر امام به نفی معنی اول اکتفا کرده و از معنی دوم - که مناسب ذات اقدس اوست - سخنی نگفته است، به خاطر رعایت نوع مردم بوده است که چه‌بسا شنیدن ذاتی بودن صفت اراده، در ذهن آنان افکار غیر صحیحی را پدید می‌آورد. بنابراین، اراده هم می‌تواند صفت ذات باشد و هم صفت فعل. امام 7 قسم دوم را بیان کرده و از بیان قسم نخست، به خاطر حال مستمعان خودداری نموده است.

ارزیابی رابطه ذات الهی با سلطنت فعلی

در اندیشه محقق خوبی رابطه ذات الهی با سلطنت فعلی، رابطه علیت نیست تا مشمول قاعده ضرورت سابق باشد. بلکه رابطه فاعل مختار با فعلش است (خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۸۴)؛ زیرا قاعده ضرورت سابق بر مسأله سنخیت میان علت و معلول استوار بوده و تنها در مواردی جاری است که میان علت و معلولش سنخیت و تولدی باشد (خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۰۱). اما این دیدگاه ایشان قابل پذیرش نیست؛ زیرا:

اولاً قاعده ضرورت سابق درباره هر ممکن الوجودی جاری است و نمی‌توان افعال اختیاری انسان را از دایره آن خارج نمود؛ زیرا وجوب سابق با ضرورت فاعل ناسازگار

نیست.

ثانیاً سنخیت میان علت و معلول، سنخیت وجودی است نه سنخیت تولیدی. محقق خویی در موارد متعدد، قاعده سنخیت را به سنخیت تولیدی تفسیر نموده است (خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۰۱). در حالی که سنخیت مورد نظر فلاسفه، سنخیت وجودی است؛ چون علت هستی بخش که وجود معلول را افاضه می کند، باید خودش وجود مزبور را داشته باشد تا به معلولش بدهد. سنخیت بین علت هستی بخش و معلولش به این معنی است که علت، کمال معلول را به صورت کامل تری دارد و اگر علتی در ذات خودش واجد نوعی از کمال وجودی نباشد، هرگز نمی تواند آن را به معلولش اعطا کند. بنابراین هر معلولی از علتی صادر می شود که کمال آن را به صورت کامل تری داشته باشد.

ارزیابی خروج افعال اختیاری از قلمرو اراده الهی

در اندیشه محقق خویی، افعال اختیاری انسان داخل در اراده الهی نیست؛ زیرا اراده الهی همان سلطنت نفس الهی است و سلطنت نفس، تنها به افعال مباشر خود فاعل تعلق می گیرد (خویی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۱۷؛ واعظ بهسودی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۶۴). اما این دیدگاه صحیح نیست؛ زیرا حتی با فرض پذیرش تفسیر اراده به سلطنت فعلی، باز وجهی برای این تخصیص وجود ندارد. تمام عالم امکانی، فعل الهی است؛ چه افعال بدون واسطه و یا افعال با واسطه. لازمه توحید افعالی نیز شمول اراده الهی نسبت به تمام موجودات امکانی است. در پرتو نکات بالا روشن می گردد که تفسیر محقق خویی از اراده الهی قابل قبول نبوده است و مبانی آن نه تنها در حوزه سلطنت الهی، بلکه در حوزه افعال ارادی انسان نیز قابل پذیرش نیست.

دیدگاه برگزیده در حقیقت اراده الهی

پس از ارزیابی دیدگاه گذشته، به جاست به تبیین دیدگاه برگزیده در تفسیر حقیقت اراده الهی بپردازیم که ضمن محورهای زیر سامان می پذیرد:

اقسام مفاهیم کلی (ماهوی، فلسفی و منطقی)

مفاهیم در یک تقسیم بندی به معقولات اولی (مفاهیم ماهوی) و معقولات ثانوی تقسیم می شود؛ معقولات ثانوی نیز یا منطقی اند یا فلسفی. تعیین نوع مفهوم اراده از میان این سه قسم، نقش مهمی در تحلیل حقیقت اراده دارد. مفاهیم ماهوی بیانگر ماهیت اند. ماهیت به معنای اخص، حکایت گر ذات و ذاتیات شیء است که در ضمن حد و رسم ارائه می گردند.

مطابق یک تفسیر مشهور، ماهیت از «حد وجود» حکایت نموده و مفاهیمی که حکایت‌گر حد وجودند در پاسخ پرسش «ماهو؟» قرار می‌گیرند. طبق این تفسیر، ماهیت امری عدمی است و هر موجود محدودی دارای ماهیت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۲۷، تعلیقه علامه طباطبایی؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۵۲، ۳۳۶ و ۳۵۰). مفاهیم منطقی دارای عروض و اتصاف ذهنی بوده و فاقد مابه‌إزاء و منشأ انتزاع خارجی‌اند. انتزاع این مفاهیم نیز نیازمند دقت و تأمل ذهنی است و به‌طور خودکار حاصل نمی‌گردد.

مفاهیم فلسفی دارای اتصاف خارجی و عروض ذهنی‌اند. مفاهیم منطقی، هم فاقد مابه‌إزاء خارجی‌اند و هم فاقد منشأ انتزاع خارجی. اما مفاهیم فلسفی، گرچه فاقد مابه‌إزاء خارجی‌اند، اما منشأ انتزاع خارجی دارند. مفاهیم فلسفی نظیر امکان، علیت و مانند این‌ها، وصف برای اشیاء خارجی قرار گرفته و بر اشیاء خارجی حمل می‌شوند. بنابراین حمل این مفاهیم در ظرف خارج سامان پذیرفته، اما خود این محمولات ذهنی‌اند و در عالم خارج مابه‌إزاء ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۴۹؛ همان، ج ۴، ص ۴۶۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲).

۲-۳. سنخ مفهوم اراده

اکنون در پرتو تقسیم مفاهیم کلی به «مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی»، به مسأله اصلی بر می‌گردیم. پرسش این است که مفهوم «اراده» که یکی از مفاهیم کلی است، جزء کدام‌یک از این مفاهیم است؟

مفهوم «اراده» جزء مفاهیم منطقی نیست؛ زیرا مفاهیم منطقی، ذهنی محض بوده و فاقد مابه‌إزاء و منشأ انتزاع خارجی‌اند. درحالی‌که این مفهوم، ذهنی محض نیست، بلکه در عالم خارج ریشه دارد.

مفهوم «اراده» در اندیشه مشهور فلاسفه، جزء مفاهیم ماهوی است؛ زیرا مشهور فلاسفه آن را به «شوق اکید» تفسیر نموده و داخل در مقوله کیف نفسانی دانسته‌اند (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۵۹۶؛ فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸؛ کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۵۸۰). اما دیدگاه صحیح این است که مفهوم «اراده» جزء مفاهیم ماهوی نیست، بلکه جزء مفاهیم فلسفی است؛ زیرا: اولاً مفاهیم ماهوی دارای مابه‌إزاء خارجی‌اند، اما اراده دارای مابه‌إزاء خارجی نیست. بلکه آنچه در خارج وجود دارد، منشأ انتزاع اراده است.

ثانیاً مفاهیم ماهوی را ذهن انسان به‌طور خودکار از موارد خاص انتزاع می‌کند. اما انتزاع

اراده نیازمند دقت و تأمل ذهنی است.

ثالثاً مفاهیم ماهوی از ماهیات اشیاء حکایت می‌کنند و حدود وجودی آنها را مشخص می‌سازند. اما اراده بیانگر حدود وجودی نیست، بلکه بیانگر حیثیت وجودی است. رابعاً هر مفهومی که بر بیش از یک مقوله صدق نماید و نیز هر مفهومی که هم بر واجب‌الوجود و هم بر ممکن‌الوجود صادق باشد، جزء مفاهیم فلسفی است؛ زیرا صدق این مفهوم، از آن جهت که واجب و ممکن دارای حد وجودی واحدی نیستند، بلکه بیان‌کننده حیثیت وجودی آن‌هاست، بیانگر این است که بیان‌کننده حد وجودی نیست. اراده نیز هم بر واجب‌الوجود و هم بر ممکن‌الوجود صادق است. بنابراین جزء مفاهیم فلسفی است (طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۷۵).

□ پیروان حکمت متعالیه نیز همین دیدگاه را پذیرفته اند. به باور صدرالدین شیرازی، تمام صفات کمالی که مساوق با هستی و وجود هستند، به دلیل بساطت وجود در همه مراتب هستی با آن همراه و ملازم می‌باشند. یعنی صفات کمالی وجود همانند وجود و هستی، وحدت تشکیکی داشته و مراتب آنها به شدت و ضعف می‌باشد؛ مثلاً علم در مراتب شدید وجود، شدید و در مراتب نازل و ضعیف آن، ضعیف است و هیچ مرتبه‌ای از هستی نیست که با رتبه‌ای از علم همراه نباشد. علم، اراده و دیگر صفات کمالی رفیق و همراه وجودند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۳۹؛ همان، ص ۳۳۵). صدرالمآلهین در تبیین حقیقت اراده به بیان این قاعده کلی می‌پردازد که گاهی یک ماهیت، مراتب مختلفی از هستی را داراست و معانی مختلف می‌توانند با یک وجود، موجود شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۳۴).

مفاهیم فلسفی گرچه فاقد مابه‌إزاء خارجی اند، اما دارای منشأ انتزاع خارجی می‌باشند. مفاهیم فلسفی، وصف برای اشیاء خارجی قرار گرفته و بر اشیاء خارجی حمل می‌شوند. اکنون پرسش این است که منشأ انتزاع اراده الهی چیست؟ در پاسخ لازم است این مطلب را به‌طور جداگانه در مورد «اراده ذاتی» و «اراده فعلی» الهی تبیین نماییم:

«اراده ذاتی» الهی، از حیثیات وجود بما هو وجود است؛ زیرا همان‌طور که گذشت، اراده از مفاهیم فلسفی است. بنابراین اراده ذاتی نیز از وجود بما هو وجود انتزاع می‌گردد. اما از مطلق وجود بما هو وجود انتزاع نمی‌گردد، بلکه از حیثیت فاعلیت موجود انتزاع می‌گردد.

بنابراین از ذات فاعل انتزاع می‌گردد، اما از مطلق ذات فاعل انتزاع نمی‌گردد. بلکه از این نگاه که ذات فاعل، فاعلیت دارد و فاعلیتش نیز فاعلیت علمی است، علم او در صدور افعالش دخالت دارد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۶). اراده ذاتی از حیثیت فاعلیت علمی فاعل نیز به‌طور مطلق انتزاع نمی‌گردد. بلکه از حیثیت فاعلیت علمی فاعل، مشروط به اینکه فاعل در فاعلیتش از فشارهای داخلی و خارجی رها باشد و مقهور فشارهای داخلی یا خارجی قرار نگیرد، انتزاع می‌گردد. بنابراین وقتی ذات فاعل را ملاحظه نماییم، از این نگاه که فاعل علمی است و در صدور افعالش از فشارهای داخلی و خارجی رهاست، اراده از او انتزاع گردیده و وصف «مرید بالذات» بر او صادق است.

در پرتو این مطلب روشن می‌گردد که اراده ذاتی الهی به صفت علم بر نمی‌گردد؛ زیرا حیثیت علم، حیثیت کاشفیت است، درحالی‌که اراده از حیثیت فاعلیت الهی انتزاع می‌گردد. البته همه صفات الهی عین ذات الهی‌اند. اما هر کدام از صفات الهی بیانگر حیثیت خاصی هستند. میرداماد قریب به این مطلب را در مورد قضای ذات الهی ذکر نموده است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶-۴۱۸).

«اراده فعلی» خداوند متعال، از افعال الهی از این حیث که از فاعل علمی همراه با آزادی از فشارهای داخلی و خارجی صادر شده‌اند انتزاع می‌شود. علامه طباطبایی بر این باور است که منشأ انتزاع اراده فعلی الهی، یا خود افعال خارجی است و یا اراده فعلی الهی از حضور علت تامه فعل انتزاع می‌شود؛ مثلاً وقتی فاعل همه اسباب تحقق فعل را جمع نماید، گفته می‌شود که او فعل را «اراده» می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۶۱). اما به نظر می‌رسد از میان این دو وجه، وجه اول مناسب‌تر با اراده فعلی باشد؛ زیرا در وجه دوم، علاوه بر اینکه اراده فعلی از فاعلیت فاعل انتزاع می‌شود و این با فعلی بودن اراده سازگار نیست، انتزاع اراده از حضور علت تامه فعل، مطابق با کاربردهای لفظ اراده نیز نمی‌باشد. این موضوع به این جهت است که وقتی فاعل همه اسباب تحقق فعل را جمع نماید، گفته می‌شود که او فعل را «اراده» می‌نماید؛ نه اینکه فعل را اراده نموده است. خود علامه نیز از لفظ مضارع استفاده نموده است و روشن است که «اراده می‌نماید» به این معناست که هنوز اراده ننموده است. پس اراده هنوز محقق نشده است. اما در مورد وجه اول نیز لازم است که قید «عدم فشار داخلی و خارجی» افزوده گردد؛ زیرا در صورت فقدان این قید، اراده فعلی انتزاع نمی‌گردد.

نتیجه نهایی

از رهگذر این جستار، مطالب زیر روشن می‌شود:

۱. در مورد «اراده الهی» سه بحث مهم وجود دارد: معناشناسی، هستی‌شناسی و حقیقت اراده. در تبیین حقیقت اراده الهی دیدگاه‌های متعددی از سوی متکلمان، فلاسفه و اصولیان ارائه گردیده است. در اندیشه مشهور فلاسفه، اراده الهی دارای دو مرتبه ذاتی و فعلی بوده و اراده ذاتی «علم به نظام اصلح» است. اما به باور محقق خویی، تفسیر اراده به «علم به نظام اصلح» و بازگرداندن صفت اراده به صفت علم صحیح نیست؛ زیرا مفاهیم صفات الهی با یکدیگر تباین دارند و مفهوم اراده با مفهوم علم متفاوت است.

۲. محقق اصفهانی تفسیر اراده به علم به نظام اصلح را نپذیرفته و مفاهیم صفات الهی را متخالف می‌داند. به باور ایشان، اراده ذاتی الهی، ابتهاج ذات الهی به ذاتش و اراده فعلی، ابتهاج به افعالش است که تابع ابتهاج ذاتی است. به باور محقق خویی، دیدگاه محقق اصفهانی نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا همان نقدی که بر دیدگاه فلاسفه وارد شد، بر این دیدگاه نیز وارد است. علاوه بر این، ابتهاج و رضا از صفات فعلی است و از ذات الهی قابل سلب است، درحالی‌که صفات ذاتی از ذات الهی قابل سلب نیستند.

۳. در اندیشه محقق خویی، اراده الهی عبارت از سلطنت فعلی بوده و جزء صفات فعلی است. سلطنت فعلی خداوند عبارت از اعمال سلطنت ذاتی است. وقتی خداوند متعال که فاعلیتش در ایجاد افعال تام است چیزی را بخواهد، اعمال سلطنت می‌نماید. یعنی اعمال سلطنت الهی مساوی با تحقق فعل مزبور است. به باور محقق خویی، سلطنت فعلی الهی همان چیزی است که در روایات به نام «مشیت» و «اراده» مطرح می‌شود.

۴. دیدگاه محقق خویی قابل پذیرش نیست؛ زیرا طرح نظریه سلطنت نفس در مقابل دیدگاه مشهور فلاسفه در حوزه افعال ارادی انسان بر پذیرش چند اصل استوار است: نخست اینکه اراده انسان، شوق نفسانی است. دوم اینکه اراده انسان، غیر ارادی است و سوم اینکه میان اراده و افعال ارادی، حقیقت دیگری به نام «سلطنت نفس» وجود دارد. اما هیچ‌کدام از این اصول قابل پذیرش نیست. علاوه بر اینکه حصر اراده الهی در اراده فعلی صحیح نیست؛ زیرا حصر اراده الهی در اراده فعلی مستلزم سلب کمالات از ذات الهی است. اشکالات دیگری نیز بر این دیدگاه وارد است که در متن نوشتار تبیین گردیده است.

۵. دیدگاه برگزیده در حقیقت اراده الهی این است که اراده جزء مفاهیم منطقی و ماهوی نبوده، بلکه از مفاهیم فلسفی است. منشأ انتزاع «اراده ذاتی الهی»، ذات فاعل همراه با رهایی از فشارهای داخلی و خارجی است و منشأ انتزاع «اراده فعلی الهی»، فعل نفسانی همراه با قیود مذکور است.

کتابنامه

۱. ابن رشد، محمد بن احمد (۱۳۷۷). تفسیر ما بعد الطبیعة (ج ۳). تهران: انتشارات حکمت.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۳. _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴. اسماعیلی، محمدعلی (۱۳۹۵). «بازخوانی حقیقت اراده انسان در اندیشه متکلمان و فلاسفه». فصلنامه کلام اسلامی، ۲۵ (۴)، ص ۷۵-۹۱.
۵. _____ (۱۳۹۶). شرح رساله طلب و اراده امام خمینی ۱ (پژوهشی در توحید صفاتی، کلام الهی، اراده الهی، جبر و اختیار، سعادت و شقاوت و سرشت انسان). قم: جامعه المصطفی العالمیه.
۶. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹ق). نهاية الدراية (ج ۱). چاپ دوم. بیروت: مؤسسه آل البيت : لإحياء التراث.
۷. بحر العلوم، علاءالدين (۱۳۰۰). مصابيح الاصول. تقرير درس آيت الله سيد ابوالقاسم خويي. (ج ۱). تهران: مركز نشر الكتاب.
۸. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رحيق مختوم. تنظيم حميد پارسانيا. (ج ۲). چاپ سوم. قم: اسراء.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد (بی تا). الصحاح (ج ۲). بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۰. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۳۰ق). محاضرات فی اصول الفقه. تقرير محمد اسحاق فياض. (ج ۱). چاپ چهارم. قم: مؤسسه الخويي الإسلامية.
۱۱. دوانی، جلال الدين (۱۳۸۱). سبع رسائل، «رسالة اثبات الواجب الجديدة». تقديم و تحقيق و تعليق دکتر تويسرکانی. تهران: نشر ميراث مکتوب.
۱۲. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). اسرار الحكم. قم: مطبوعات دينی.
۱۳. سيدان، سيد جعفر (۱۳۹۲). توحيد از نگاه وحی، فلسفه و عرفان. چاپ دوم. قم: دليل ما.
۱۴. صافی اصفهانی، حسن (۱۴۱۷ق). الهداية في الأصول. تقرير درس آيت الله سيد ابوالقاسم خويي، (ج ۱). قم: مؤسسه صاحب الامر عليه السلام.
۱۵. صدرالدين شيرازی، محمد بن ابراهيم (۱۹۸۱م). الحكمه المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعه (ج ۱، ۶، ۷). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربي.

۱۶. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید. تحقیق و تصحیح هاشم حسینی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۷. طباطبائی، سید محمد حسین (بی تا). حاشیه الكفاية (ج ۱). قم: نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
۱۸. _____ (۱۳۸۵). نهاية الحكمة. با تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی. (ج ۴). چاپ سوم. قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی ۱.
۱۹. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۳). اجوبة المسائل النصيرية (۲۰ رساله). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۲۰. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۶م). کتاب السياسة المدنية. بیروت: مكتبة الهلال.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق). ترتیب کتاب العین. (ج ۸). قم: انتشارات باقری.
۲۲. فیاض، محمد اسحاق (۱۴۳۰ق). المباحث الأصولية (ج ۳). قم: دار الهدی.
۲۳. فیومی، محمد بن علی (۱۴۰۵ق). المصباح المنیر. (ج ۲). قم: دارالهجرة.
۲۴. عبدالرزاق کاشانی، عبدالرزاق جلال الدین (۱۳۸۰). مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی. چاپ دوم. تهران: میراث مکتوب.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. (ج ۱). چاپ چهارم. تهران: الطبعة الإسلامية.
۲۶. مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۳). بحار الأنوار. (ج ۴). چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۶). آموزش فلسفه. (ج ۱). چاپ دوم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۸. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). اوائل المقالات. چاپ دوم. قم: دارالمفید.
۲۹. میرداماد، محمد باقر (۱۳۶۷). القبسات. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۰. نائینی، محمد حسین (۱۴۳۰ق). اجود التقريرات. تقریر سید ابوالقاسم خویی. (ج ۱). چاپ دوم. قم: مؤسسه صاحب الامر.
۳۱. واعظ بهسودی، سید محمد سرور (۱۴۲۲ق). مصباح الأصول. تقریر درس آیت الله سید ابوالقاسم خویی. (ج ۱). قم: مؤسسه الخویی الإسلامية.
۳۲. یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی سهروردی). تحقیق و نگارش مهدی علی پور. (ج ۱). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.