

بررسی مسأله اراده خداوند از منظر حکمت متعالیه و مکتب تفکیک

* علی ارشد ریاحی

** زهرة السادات نصر

چکیده

در اندیشه صدرالمتألهین، اراده الاهی، علم او به نظام اصلح و از صفات ذات است. خداوند، علت تامه مخلوقات است و صدور فعل از او، ضروری می‌باشد. در مقابل دیدگاه صدرا، به باور اهل تفکیک، اراده الاهی نه به معنای علم، بلکه به معنای قدرت و سلطه بر فعل و ترک است؛ و در نتیجه، از صفات فعل به شمار می‌آید. با چنین توصیفی، خداوند، فاعل مختار است و نتیجه قول به علت تامه بودن او، فاعل موجب بودن او است. از جمله اشکالاتی که پیروان مکتب تفکیک بر دیدگاه ملاصدرا وارد کرده‌اند، اشکال به معنای اراده و ضرورت علی و معلولی میان خداوند و مخلوقات است که منجر به فاعل موجب بودن خداوند می‌گردد. در این نوشتار، دیدگاه صدرالمتألهین در تقابل با مکتب تفکیک در باب اراده الاهی، بررسی شده و به اشکالاتی پاسخ داده شده است که پیروان مکتب تفکیک در این باره بر صدرا وارد کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: اراده، مشیت، صفت ذات، صفت فعل، علت تامه، فاعل مختار.

*. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان.

** . دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی دانشگاه اصفهان.

مقدمه

در میان صفات خدا، بحث «اراده»، از دیرباز، مورد توجه و عنایت فیلسوفان و اندیشمندان قرار گرفته است. صفت «اراده» از صفات خداوند است که در کتاب و سنت، از آن به فراوانی یاد شده است و فیلسوفان مسلمان، با عنایت به آیات و روایات، به بحث و گفت‌وگو دربارهٔ این موضوع، پرداخته و در تدوین مسائل الاهیات، بابی در تبیین مسألهٔ اراده و مشیت الاهی گشوده‌اند. معنای «اراده»، دلایل موجود برای اثبات این صفت برای خدا، توضیح اتصاف الاهی به «مریدیت» در مرتبهٔ ذات یا فعل، از جمله مسائلی است که در این زمینه، مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است.

صدرالمتألهین به عنوان بنیان‌گذار حکمت متعالیه، در حکمت خویش، به تفصیل در این باره سخن گفته و ابتکارات او در این زمینه، مورد توجه اندیشمندان پس از او قرار گرفته است. در مقابل، پیروان مکتب تفکیک^۱، بر آن آرا، تاخته و آن‌ها را در تبیین حقیقت امر، مؤثر و کارا ندانسته‌اند. پیروان این مکتب، با این ادعا که آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام تنها منابع اصیل در کسب معرفت و شناخت حقیقت است، آرا و اندیشه‌های فیلسوفان و ارباب حکمت را باطل و نشأت گرفته از عقل محض بشری برمی‌شمارند. بی‌شک، نقد و بررسی آرای این مکتب، برای رد این گونه ادعاها و مکشوف شدن چهرهٔ حقیقت، ضروری است؛ و پرداختن نقادانه به این مسأله، باعث زدودن ابهاماتی است که طرفداران مکتب تفکیک بر اهل فلسفه وارد می‌کنند. بنابراین به دلیل تصریح آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام بر مسألهٔ ارادهٔ الاهی و ضرورت یاد شده در رفع شبهات مطرح از سوی اصحاب تفکیک و با توجه با این که در این

۱. مکتب تفکیک، آن جهان‌بینی و جهان‌شناسی و دستگاه فکری‌ای است که میان مفاهیم و اصطلاحات بشری از سویی و معارف خالص الاهی و آسمانی متخذ از کتاب و سنت از سوی دیگر، فرق می‌گذارد؛ و دربارهٔ سه مکتب وحی، فلسفه و عرفان، تفکیکی است، نه تأویلی و مزجی و التقاطی و تطبیقی؛ زیرا این امر را ناشدنی می‌داند و این سه جهان‌بینی را در حد هم و عین هم نمی‌شناسد (حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۶۱).

زمینه، تا کنون مقایسه‌ای تطبیقی میان اندیشه ملاصدرا و مکتب تفکیک انجام نشده، در این نوشتار سعی بر آن است که این دو دیدگاه با یکدیگر مقایسه شده، این مسأله از نگاه دو مکتب حکمت متعالیه و مکتب تفکیک، بررسی شود.

معنا و مفهوم اراد الاهی

به اعتقاد ملاصدرا، اراده خداوند، همان علم او به نظام اتم است و علم او به نظام اتم، همان داعی است^۱ (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۳۳۳/۶). بنابراین داعی، خود علم اوست به نظام خیر که عین ذات او و مقتضی نظام خیر است؛ و خداوند نیز عالم است به ذات خود که اجل اشیاء است و این سبب ابتهاج وی به ذاتش می‌شود و هر که به چیزی مبتهج باشد، به جمیع آنچه از آن صادر می‌شود نیز مبتهج خواهد بود؛ پس واجب تعالی مرید اشیاء است؛ نه به جهت ذوات آن‌ها، بلکه به جهت آن که صادر از ذات او هستند (همو، ۱۳۶۲: ۱۶۰). ملاصدرا همچنین در جای دیگر، اراده و محبت را به یک معنا دانسته، می‌گوید: اراده و محبت، معنای واحدی دارند، مثل علم، اراده در واجب تعالی عین ذات او و عین داعی است (همو، ۱۳۸۶: ۳۴۱/۶).

اما اهل تفکیک، معتقدند اراده به معنای علم نمی‌باشد و منشأ این توهم فلاسفه که اراده را به ذات و علم ارجاع داده‌اند، این است که ایشان علت فیضان نظام خیر از حق تعالی را علم او به نظام خیر یا ابتهاج دانسته و معتقدند صرف ثبوت علم برای صدور فعل از خداوند، کافی است (علم‌الهدی، ۱۳۸۷: ۶۹)؛ در حالی که قرار دادن کلمه علم به جای اراده در آیات قرآن و احادیث صحیح نمی‌باشد؛ مانند ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (بقره/۱۸۵)؛ «خدا برای شما آسانی می‌خواهد و برای شما دشواری نمی‌خواهد»؛ ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران/۱۰۸)؛ «و خداوند هیچ سستی بر جهانیان نمی‌خواهد». توضیح این که معنای اراده در این آیات، «خواستن» است و اگر آن را دانستن معنا کنیم،

۱. «انْ إِرَادَتِهِ سَبْحَانَهُ بَعِيْنَهَا هِيَ عِلْمُهُ بِالنِّظَامِ الْأَتَمِّ وَ هُوَ بَعِيْنُهُ هُوَ الدَّاعِي لَا أَمْرَ آخِرٍ»؛ همچنین ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۱۴/۴.

۲. همچنین ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۳۹۳.

وقتی می‌گوییم «لایرید» معنای صحیحی از آیه برداشت نمی‌شود؛ علاوه بر این که در این صورت، از خداوند، نفی علم کرده‌ایم. نفی اراده از خداوند، ممکن است، اما نفی علم ممکن نیست؛ زیرا نفی مراد، مساوق نفی اراده است، اما نفی معلوم، مساوق نفی علم نیست. خداوند هنگامی که معلومی نیست، به معلوم عالم است؛ همچنان که امام رضا علیه السلام می‌فرمایند: «چه بسیار افتد که مردی علم بنایی را نیکو دارد، اگر چه بنایی بر نهاده باشد؛ و بسا هست که خیاطت را خوب می‌داند، اگر چه خیاطی نکرده باشد؛ و ساختن چیزی را نیکو می‌داند، اگر چه هرگز آن چیز را نساخته باشد» (ابن بابویه، بی‌تا: ۴۵۴). پس معلوم می‌شود اراده خداوند، غیر از علم او است. دیگر این که علم خداوند متعال، به دلیل عدم تناهی و عدم تعیین، منحصر به یک نظام اصلح نیست؛ زیرا تعیین، ملازم با محدودیت است و هیچ محدودیتی در ذات خداوند متعال - که عین علم و قدرت است - وجود ندارد و او به حدود و اطوار همه موجودات، علم دارد؛ همچنان که بر ایجاد هر چیزی با اطوار مختلفش قادر است. بنابراین این گونه نیست که خداوند به یک نظام احسن علم داشته باشد؛ زیرا این مطلب به این معنی است که او به غیر این نظام، علم ندارد و قادر به خلق بهتر از آن نیست؛ در حالی که برای علم و قدرت او نهایی نیست و او عالم به نظامات حسنی و قادر بر خلق آن‌ها است^۱ (علم‌الهدی، ۱۳۸۷: ۷۱).

اعتقاد مکتب تفکیک در باب اراده الاهی، این است که منشأ اراده و مشیت خداوند، قدرت است؛ البته قدرت نه به معنای ضرورت انجام فعل، بلکه قدرت به معنای واقعی آن یعنی سلطه بر فعل و ترک که آن را «اختیار» می‌شود؛ و اختیار هم به معنای انتخاب نیست، بلکه به این معنا است که هم می‌تواند جهت فعل را اراده کند و هم جهت ترک را (له أن يفعل و له أن لا يفعل؛ می‌تواند انجام دهد و می‌تواند انجام ندهد) و این، لازمه سلطه بر فعل

۱. اما با توجه به این که شیء تا در خارج ایجاد نشود، متعین نمی‌گردد و تعیین هم همان گونه که گفته شد، در ذات الاهی راه ندارد، پس تعیین باید به خارج از ذات برگردد؛ و از اخبار به دست آمده از روایات استفاده می‌شود که تعیین به ثبت در قلب معصوم علیه السلام است و قلوب ائمه علیهم السلام، ظرف مشیت و اراده الاهی است (علم‌الهدی، ۱۳۸۷: ۷۸).

و ترک است (مروارید، ۱۳۷۷: ۱۴۰). البته اختیار مساوی قدرت نیست؛ بلکه اعمال قدرت است که از اختیار ناشی می‌شود و اعمال قدرت، فعل است؛ از این رو، در روایات تصریح شده که «اراده فعل». پس اراده او - که همان اعمال قدرتش است - فعل او و حادث می‌باشد و منشأ این اعمال قدرت، اختیار است (سیدان، ۱۳۸۸: ۲۸۸، ۲۸۹ و ۲۳۹).

علامه طباطبایی در تحلیل معنای اراده از منظر ملاحظه‌ها، تأکید می‌کند که برگرداندن اراده به علم، در واقع بیش‌تر به یک نام‌گذاری و جعل اصطلاح شباهت دارد تا یک بحث علمی و برهانی؛ چراکه مفهوم اراده و مفهوم علم، کاملاً مغایر یکدیگرند و به هیچ وجه نمی‌توان آن دو را یکی دانست و دلیلی در دست نداریم که ثابت کند مفهوم اراده، بر علم واجب تعالی به نظام احسن صدق کرده، بر آن منطبق می‌شود؛ زیرا مقصود از مفهوم اراده، یا همان چیزی است که نزد ما تحقق دارد که در این صورت، یک کیف نفسانی مغایر با علم می‌باشد؛ و یا مفهوم دیگری است که بر علم به خیر بودن فعل، منطبق می‌گردد که در این صورت باید گفت ما چنین مفهومی برای اراده سراغ نداریم. از این رو، قول به این که علم واجب تعالی به نظام احسن همان اراده او است، بیش‌تر به یک نام‌گذاری می‌ماند. علامه در این باره می‌گوید: «ما این را می‌پذیریم که فاعل مختار، اگر از نوع حیوان باشد، افعالش را جز از روی علم به مصلحت فعل و اراده‌ای که به صورت کیف نفسانی است، انجام نمی‌دهد؛ و نیز می‌پذیریم که واجب تعالی افعالش جز از روی علم به مصلحت فعل، صادر نمی‌شود؛ اما این مطلب را نمی‌پذیریم که وجود علم واجب تعالی به مصلحت، همان وجود اراده و مشیت است؛ اگرچه ماهیتش کیف نفسانی نباشد؛ و از این رو، نمی‌توانیم اراده را به عنوان یک صفت ذاتی برای واجب تعالی، اثبات کنیم»^۱ (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۹۵/۳ و ۲۹۸).

۱. «ان الارادة من صفات الفعل المتزعة منه كالخلق والاحياء ونحوهما»؛ اراده از صفات فعل و منتزعه از آن است؛ مانند خلق کردن، زنده کردن و مانند آن (المیزان: ۳۷۰/۲).

از طرف دیگر، به نظر می آید دیدگاه اهل تفکیک در برگرداندن اراده به قدرت نیز صحیح نباشد؛ زیرا ایشان قدرت را به معنای «صحة الفعل و الترك» دانسته اند و بدین ترتیب، امکان را در ذات الاهی وارد کرده اند که چنین چیزی محال است.

اراده، صفت ذات یا صفت فعل؟

ملاصدرا/ قائل به عینیت صفات ذات با ذات است؛ بدین معنا که صفات ذاتی متکثر کمالی، موجود به وجود ذات یگانه او می باشند؛ یعنی این که ذات او - در وجود - از صفتش متمایز و جدا نیست و همچنین هیچ صفت او از صفت دیگر او متمایز و جدا نمی باشد؛ بلکه او به نفس ذات خود، قادر است و به عین ذات خود، عالم است و به اراده ای که نفس ذاتش می باشد، مرید است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۴۵/۶). وی همچنین معتقد است صفات حقیقی حق تعالی در زمره معانی کمالی عام قرار داشته، عارض موجود بما هو موجود می گردد. موجود برای این که معروض معانی کمالی عام و حقایق کلی واقع شود، به ماده معین و استعداد خاص نیازمند نمی باشد؛ به همین جهت می توان گفت این گونه صفات به هیچ وجه عارض مادیت نیستند. خداوند همه کمالات خود را به طور وجوب و بالفعل دارد و چیزی از آن، در قوه و بقعه امکان باقی نمانده است؛ زیرا درباره حق و صفات حق، جز فعلیت، چیز دیگری تحقق ندارد. یعنی همان گونه که هستی حق، حقیقت هستی بوده و هیچ گونه شائبه نیستی و امکان در آن راه ندارد، هر یک از صفات کمالی او نیز عین ذات او بوده و از هر گونه نقص و عیب، منزله و مبرامی باشد. بنابراین صدر المتألهین صفات کمالی را عین ذات الاهی دانسته است و از آن جا که نمی توان در ذات الاهی تشکیک و اختلاف و تفاوت قائل بود، به همین دلیل همه صفات، عین یکدیگر و عین ذات الاهی هستند و اختلاف آنها در مفهوم می باشد. با توجه به آنچه بیان شد، صفات حقیقی الاهی از جمله اراده، همان ذات پروردگار متعال می باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۹۴۸۹).

ملاصدرا/ می گوید: «وقتی که خداوند سبحان، انجام دهنده چیزی است که می خواهد باشد، اراده اش مانند ذات او واجب الوجود خواهد بود؛ زیرا که اراده او عین ذات یکتای او است؛ و موجودی که ذاتاً واجب الوجود باشد، از همه جهات واجب الوجود خواهد بود.

بنابراین اراده در خداوند به معنای قصد ایجاد هستی نیست؛ مخصوصاً هستی مطلق یا هستی که نزدیک‌ترین آفریده‌ها و شریف‌ترین آن‌ها نسبت به خداوند است؛ چراکه با حصول و تحقق آن چیز خواسته شده، دیگر قصد و خواسته‌ای باقی نمی‌ماند تا خداوند آن را قصد کند. پس ثابت شد که اراده به معنای قصد نیست؛ بلکه سخن حق درباره این که خداوند «مرید» است، این است که او ذات خود را تعقل می‌کند... واجب‌الوجود، تمام اشیاء است؛ یعنی او همه حقایق و دارای حقایق همه اشیاء است. پس نظام اکمل هستی امکانی، تابع نظام اشرف واجب حقی است و این نظام اشرف، عین علم و اراده او است. پس علم مبدأ (خداوند) به فیضان اشیاء از او، منافاتی با ذاتش ندارد و همان اراده و رضای او است» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۳۱۷/۶).

صدرالمتألهین در «شرح اصول کافی» در ضمن حدیثی، این مطلب را چنین بیان می‌کند: «از حضرت صادق علیه السلام سؤال شد: آیا خداوند همیشه مرید است؟ فرمود: مرید، جز با بودن مراد نمی‌باشد؛ خداوند همیشه عالم و قادر است و سپس اراده کرده است.» ملاصدرا در این جا نیز معتقد است اراده خداوند، علم او به نظام احسن است که در پی علم او به ذات خویش است؛ پس خداوند، آفریننده تمام اشیاء به واسطه اراده‌ای است که آن اراده به علم او به ذات خویش، بازگشت دارد؛ و در پی خود، علم او به غیر خود را دارد. غایت و هدف او از آفریدن، محبت به ذات خویش است و آنچه که در حدیث قدسی آمده، نیز به این مطلب اشاره دارد که فرمود: «من گنجی پنهان بودم. دوست داشتم که شناخته شوم؛ بنابراین خلق را برای این که شناخته شوم، آفریدم.» ملاصدرا در ادامه برای توجیه این مطلب که چرا اراده در کلام امام، صفت فعل آمده، می‌گوید: «هر فعلی که از فاعلی، صدور یابد و فاعل، صدور آن را از خود بداند، این فعل از علم او صادر شده است؛ و هر فعلی که از روی اراده صادر شود، مبدأ و اصل آن، یا علمی است قطعی و یا گمانی است و یا تخیلی. جایز نیست که فعل واجب‌الوجود، از روی گمان و یا تخیل باشد؛ چون این امور برای هدف و غرضی زاید می‌باشد و همراه آن انفعال و اثرپذیری است و او از آن منفعل و اثرپذیر می‌شود؛ و می‌دانیم که واجب‌الوجود بالذات، از تمامی جهات خویش، واجب‌الوجود

است؛ بنابراین لازم می‌آید که اراده او به صدور اشیاء، علم او به آنها باشد؛ نه چیز دیگر. این همان اراده‌ای است که خالی از اشکال و انفعال و اثرپذیری است و مقابلی جز نفی محض ندارد؛ ولی چون فهم همگان به این معنی از اراده نمی‌رسد و آن را فقط به گونه‌ای که در حیوان است - یعنی آنچه که کراهت، ضد آن است - می‌فهمند، امام آن را از صفات افعال قرار می‌دهند؛ زیرا اگر اراده، حادث از صفات ذات باشد، حق تعالی محل حوادث و پدیده‌ها قرار خواهد گرفت» (همو، ۱۳۶۹: ۳۶۲-۳۶۳).

به اعتقاد اهل تفکیک، به دلیل این که صفات ذات را نمی‌توان از ذات سلب کرد و اتصاف ذات به نقیض و اضداد این صفات جایز نیست، معلوم می‌شود که اراده، صفت فعل است؛ زیرا صحیح است که بگوییم خداوند فلان چیز را اراده کرد، در حالی که چیز دیگری را اراده نکرد (علم الهدی، ۱۳۸۷: ۶۸-۶۹؛ و مروارید، ۱۳۷۷: ۱۴۸). فلاسفه علم به نظام اتم را عین مشیت و اراده ذاتی خداوند متعال می‌دانند، اما به باور اهل تفکیک، از مدارک و حیاتی چنین استفاده می‌شود که خلقت در ارتباط با ذات حضرت حق نیست؛ بلکه در ارتباط با فعل حضرت حق - که مشیت اوست - می‌باشد. روایات در این زمینه فراوان و قطعی است؛ امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «خلق الله المشیة بنفسها ثم خلق الاشیاء بالمشیة» خداوند، خود بنفسه، مشیت را آفرید و اشیاء را با مشیت، خلق نمود (کلینی، ۱۴۰۱: ۱۱۰/۱)؛ و این بیان که «خلق الله المشیة بنفسها»، برای قطع تسلسل است؛ یعنی خود مشیت به مشیت دیگری نیاز ندارد تا تسلسل لازم آید (سیدان، ۱۳۸۸: ۲۳۵-۲۳۶). به عبارت دیگر، خدا «فاعل بالمشیة و بالاراده» است و نفس ذات، علت ایجاد نمی‌باشد؛ بنابراین از این روایات استفاده می‌شود که خداوند، فاعل مختار به معنای موجد مسلط بر فعل و ترک است؛ و حدوث و خلقت اشیاء با مشیت او ارتباط دارد و هیچ استدلال عقلی هم نمی‌تواند معنایی را که از مدارک و حیاتی استفاده می‌شود، نفی کند؛ زیرا این معنا بر خلاف درک عقل نیست، بلکه قول به مختار بودن خدا در مقابل قول به ضرورت ایجاد برای خدا از نظر عقلی صحیح است و این سخن هیچ محذور

عقلی ای ندارد و روایات نیز آن را تأیید می کنند (همو، ۱۳۸۸: ۲۳۰-۲۳۱). علاوه بر این، قول به ذاتی بودن اراده الاهی، تالی فاسدهایی دارد که در ذیل به آن‌ها اشاره می شود:

لزوم شرک و قول به قدم مخلوقات و ازلیت آن‌ها؛ زیرا با توجه به ذاتی بودن اراده و محال بودن تخلف مراد از اراده، ماسوی الله باید قدیم و ازلی باشند؛ و این عین شرک و خلاف اعتقاد همه ادیان الاهی است. اگر اراده خداوند را ذاتی بدانیم، لازم می آید خداوند به همراه خلقش، قدیم باشد؛ یعنی مخلوق و خالق در صفت قدیم شریک باشند و اصولاً در این فرض، به کار بردن لفظ خالق و مخلوق، مضحک خواهد بود. در حالی که حدوث عالم یعنی مسبوق به قدم حقیقی بودن آن، اظهر من الشمس است (روحبخش، ۱۳۹۰: ۱۲۵).

جبری بودن افعال بندگان؛ اگر اراده خداوند، صفت ذات او باشد، در این صورت، در مرتبه فعل، دیگر نمی توان برای او اراده ای تصور کرد. بر این اساس، مخلوقات که فعل او هستند، فاقد اراده خواهند بود و بدین طریق، در قبال بندگان، جبر به اثبات می رسد.

انکار فاعل بالقدرة و المشیه بودن خداوند و لزوم فاعل مضطر بودن او که با قدرتش منافات دارد (توضیح این مطلب در ادامه خواهد آمد).

محدود کردن علم خداوند به آنچه اراده کرده و نفی علم از آنچه اراده نکرده است؛ زیرا با توجه به اتحاد علم و اراده، در صورت وجود علم، معلوم باید در خارج متحقق شود و با نفی اراده، علم هم منتفی گردد؛ در حالی که خداوند در قرآن از آنچه هرگز اراده نکرده، خبر داده است: «**وَلَوْ رَدُّوا لَعَادُوا لَمَا نَهَوَا عَنْهُ**» (انعام/۲۸)؛ «و اگر هم باز گردانده شوند، قطعاً به آنچه از آن منع شده بودند برمی گردند.»

انکار «بداء» و اثبات جهل و تغییر در ذات؛ زیرا اگر اراده همان علم باشد (و در نتیجه صفت ذات)، بداء مستلزم تغییر در مشیت است و تغییر در مشیت، موجب تغییر در علم و ذات خواهد بود (علم الهدی، ۱۳۸۷: ۷۳ و ۷۵؛ و قزوینی، ۱۳۸۹: ۳۵۳).

سنخیت بین خالق و مخلوق؛ با توجه به این که معلول، از صمیم ذات علت گرفته شده است و در حقیقت، معلول از ذات علت تراوش می کند؛ مانند نور نسبت به خورشید، یا حرارت نسبت به آتش. با این بیان، طبیعی است که سنخیت نیز ضرورت پیدا می کند که در

بسیاری از مطالب فلاسفه به این بیانات تصریح شده و مسأله سنخیت را مطرح کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۱۵).

نحو فاعلیت خداوند متعال

یکی از مباحثی که ذیل بحث اراده‌الاهی مطرح می‌شود، مسأله چگونگی فاعلیت حق تعالی است. فلاسفه و از جمله ملاصدرا، خداوند را علت تامه می‌دانند؛ اما مکتب تفکیک، خداوند را فاعل مختار و جاعل بالرأی دانسته و علت تامه بودن او را به معنای فاعل بالجبر بودن قلمداد کرده است و اشکالات بسیاری بر نظریه فلاسفه وارد می‌آورد. در ادامه، به دیدگاه‌های اهل تفکیک و نقد آنان بر آرای فلاسفه پرداخته خواهد شد.

فلسفه و علت تامه بودن حق تعالی

در فلسفه حضرت حق را «علت تامه» می‌دانند. بر این مبنا، فعل باید از خدا صادر شود و صدور فعل از او «ضرورت» دارد (اصفهانی، بی تا: ۳۵۲). این ضرورت، از سنخ ضرورتی نیست که به حکمت خدا بازمی‌گردد و او قادر به ترک فعل می‌باشد؛ بلکه ضرورت و باید در بحث علیت، «علیه آن یفعل» است (باید انجام دهد) نه «له آن یفعل و له آن لایفعل» (می‌تواند انجام دهد و می‌تواند انجام ندهد). وقتی علت، تامه باشد، صدور معلول ضرورت می‌یابد و امکان ترک صدور، وجود ندارد؛ یعنی خداوند «لابد آن یفعل» (ناگزیر انجام می‌دهد) می‌باشد. به عبارت دیگر، ضرورت در این جا مانند ضرورت ترک ظلم نیست که خداوند با وجود قدرت بر ظلم، از آن منزّه است؛ بلکه در مباحث فلسفی، خداوند علت تامه خلقت است و خود فلاسفه نیز تصریح دارند که صدور فعل از خدا ضروری است (سیدان، ۱۳۸۸: ۲۴۹).

ملاصدرا می‌گوید: «آنچه مؤثر می‌شود، دو سنخ است؛ یا بالذات مؤثر است یا نیاز به قید دیگری دارد. در صورتی که نیاز به قید دیگری داشته باشد، فاعل همان قید خواهد بود نه آنچه فاعل فرض شده است. به عبارت دیگر، اگر شیء مفروض، نیاز به قید دیگری نداشته باشد، مطلب تمام است و خود او بالذات فاعل می‌باشد؛ اما اگر نیاز به



چیز دیگری داشته باشد، مجموع، همراه با قید، فاعل خواهد بود؛ ولی بالاخره فعل باید به فاعل بالذات منتهی شود» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲/۲۲۶). با توجه به تقسیمات و توضیحات ملاصدرا معلوم می‌شود که لازمه علت تامه، آن است که معلول، تحقق پیدا کند و معلول از لوازم ذات علت تامه است؛ یعنی اگر ذات علت، تحقق داشته باشد، معلول نیز ناگزیر محقق خواهد بود (سیدان، ۱۳۸۸: ۲۵۰).

مکتب تفکیک و فاعل مختار بودن حق تعالی

میرزای اصفهانی بر خلاف فلاسفه، جاعلیت خدای تعالی را به رشح، فیضان، تطوّر و تشّان نمی‌داند؛ بلکه او معتقد است خدا «جاعل بالرأی» است و ذات، نسبت به مجعول اول و عدم آن و مجعول‌های دیگری که حدّ و حدودی برای آن‌ها وجود ندارد، نسبت تساوی دارد و هیچکدام از آن‌ها نسبت به ذات، مقدم بر دیگری نیستند. بنابراین ذات، ذات است و رأی و مشیّتی از او تحقق پیدا نکرده است، هیچ موجودی در عالم اعیان تحقّق پیدا نمی‌کند و به وجود نمی‌آید. میرزای اصفهانی معتقد است که آنچه مخصّص و مرجّح تقدّم یکی از آن‌ها نسبت به دیگری است، مشیّت و رأی الاهی است. مشیّت و رأی هم از او به مالکیت، سلطنت، اقتدار تامّ و عالمیّت ذاتی الاهی تحقّق پیدا می‌کند و عامل دیگری غیر از ذات کامل الاهی در کار نیست (اصفهانی، بی‌تا: ۲۳۳؛ و حلبی، بی‌تا: ۱۳۰). طبق این بیان، مشیّت از عناصر لازم در ظهور قدرت و سلطنت است؛ زیرا قدرت، حالت تساوی به فعل و ترک است؛ پس در ظهور خویش نیاز به مخصّص دارد. اگر این مخصّص غیر از ذات فاعل باشد، در صدور فعل، نیازمند به غیر خواهد بود؛ بنابراین مخصّص، همان مشیّت است و ایجادکننده مشیّت نیز خود فاعل است؛ و همین مساوی بابتی نیازی و کمال و قدرت است (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۶: ۲۶۵؛ و تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۲۸). بنابراین جاعلیت خداوند به قدرت نامتناهی و اراده و مشیّت او است؛ و علت به معنای اصطلاحی آن درباره خدا صحیح نیست و او فاعل تامه یعنی فاعلی می‌باشد که در فعلش، به غیر نیاز ندارد (سیدان، ۱۳۸۸: ۲۸۸).

همچنین شواهد قرآنی و روایی بسیاری بر فاعل مختار بودن خداوند وجود دارد مانند: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ (حج/۱۴)؛ «خدا هر چه بخواهد انجام می دهد»؛ و ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَمَّا يَرِيدُ﴾ (هود/۱۰۷)؛ و ر.ک: ابراهیم/۱۹، یس/۸۲، و نور/۴۵)؛ «پروردگار تو همان کند که خواهد.»

در روایات نیز این مطلب به خوبی بیان شده است: «خدا بود و چیزی غیر از خدا (نه معروف و نه مجهول) نبود. خداوند عزوجل بود، ولی متکلم، مرید، متحرک و فاعل نبود. پروردگار ما جلیل و عزیز است. پس همه این صفات هنگام حدوث فعل از او حادث می شوند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱/۵). امام باقر علیه السلام فرمودند: «خدای عزوجل بود و چیزی غیر از او نبود. از ازل به آنچه می شود، عالم بود. پس علم او به آنچه می شود، پیش از بودنش مثل علم او به آن است، بعد از بودن آن» (کلینی، ۱۴۰۱: ۱۰۷/۱)؛ و روایات بسیار دیگری که همگی گویای این معناست که خداوند، فاعل مختار است.

طرح اشکال و بیان پاسخ

در ادامه، اشکال اهل تفکیک به دیدگاه فلاسفه و پاسخ آن از نظر خواهد گذشت.

اشکال به سخن فلاسفه

لازمه علیت، قول به مجبور بودن خدای تعالی است. اگر خدا را علت تامه بدانیم، در فعل حضرت حق جبر لازم می آید؛ به عبارت دیگر، وقتی ذات مقدس حق، علت تامه باشد، معلول از او منفک نیست و ضرورتاً باید از او صادر شود. لازمه این سخن، مجبور بودن خدای تعالی است. این مطلبی است که در کتاب‌های مربوط، چنین بیان شده است: «بدیهی است که وجوب وجود خدای تعالی و وجوب قدرت او موجب آن نمی شود که فعل در خارج از خداوند متعال، به صورت ضرورت صادر شود؛ زیرا ضرورت بدین معناست که اسناد فعل به خدای تعالی، مانند اسناد معلول به علت تامه باشد نه اسناد فعل به فاعل مختار. پس ما دو مدعا داریم: اول این که اسناد فعل به خدای تعالی، مانند اسناد معلول به علت تامه نیست؛ دوم این که اسناد فعل به خداوند متعال، مانند اسناد فعل به فاعل مختار است. اما مدعای اول، عقلاً و نقلاً باطل است. عقلاً باطل است؛ زیرا قول به علت تامه بودن ذات خدا برای افعالش، مستلزم نفی قدرت و سلطنت خدای تعالی است؛ زیرا قول مزبور

به این بازمی‌گردد که همه مراتب وجودات - اعم از طولی و عرضی - در وجود خداوند متعال به صورت اعلی و اتم موجود است و همه سلسله طولی وجودات از خدای تعالی متولد می‌شود؛ مانند تولد معلول از علت تامه آن. معلول از مراتب نازل و وجود علت است و چیزی جدای از علت نمی‌باشد. مثلاً حرارت از مراتب وجود آتش می‌باشد و از او متولد می‌گردد و چیزی جدای از آن نیست. بنابراین معنای علت تامه بودن ذات خداوند متعال برای اشیاء، ضروری بودن تولد اشیاء از او و معاصر و همراه بودن آنها با اوست؛ مانند ضروری بودن تولد حرارت از آتش و معاصر و همراه بودن آن با آتش، و محال است که حرارت از آتش جدا باشد. نهایت امر آن است که آتش، علت طبیعی غیرشاعر است و روشن است که شعور و التفات، موجب تأثیر و تغییری در واقع علیت و حقیقت موضوعی آن نمی‌شود. پس در این صورت، اشیاء از وجود خدای تعالی به صورت حتمی و ضروری صادر و از مراتب نازل و وجود او محسوب می‌شوند و از او به هیچ وجه انفکاک پیدا نمی‌کنند. بنابراین با وجود چنین امری، قدرت و سلطنت تامه خدای تعالی چه معنایی خواهد داشت؟ ما به ذات مقدس حضرت حق «وجود کله»، «جوب کله» و «قدرة کله» و... اطلاق می‌کنیم؛ ولی چون خدا را فاعل مختار می‌دانیم، صدور فعل را از او در خارج، ضروری نمی‌دانیم. لازمه و معنای این تعبیر، ضرورت صدور فعل از حضرت حق نمی‌باشد؛ چون حضرت حق را فاعل مختار می‌دانیم، اما در صورتی که او را علت تامه بدانیم، صدور فعل از او ضروری خواهد بود. فلاسفه اسناد فعل را به حضرت حق، از قبیل اسناد معلول به علت تامه می‌دانند؛ ولی ما اسناد فعل را به فاعل مختار می‌دانیم. اگر اسناد فعل به حضرت حق، از قبیل اسناد معلول به علت تامه باشد، لازم می‌آید حضرت حق مجبور باشد و قدرت و سلطنت خدای تعالی نفی شود و این نقص حضرت حق است (سیدان، ۱۳۸۸: ۲۵۵، ۲۵۱).

پاسخ اول فلاسفه به قول به تلازم علیت تامه و مجبور بودن خداوند

علت تامه بودن با مجبور بودن، تلازم ندارد؛ زیرا شیئی در خارج وجود ندارد تا خدا را مجبور کند. اگر هم وجود داشته باشد، این مجبورکننده یا باید معلول حضرت حق باشد و

یا معلول او نباشد. اگر مجبورکننده، معلول حضرت حق باشد، بطلان این سخن واضح است؛ زیرا معلول در مرتبه بعد از حضرت حق است و از او استفاضه وجود کرده است و نمی‌تواند او را که در مرتبه پیش از خود قرار دارد، مجبور کند. اگر مجبورکننده، معلول حضرت حق نباشد، در این صورت یا امری مستقل است و یا معلول امر دیگری غیر از خداست. این سخن نیز با وحدت واجب‌الوجود منافات دارد و باطل است. بنابراین نمی‌توان برای خدا مجبورکننده‌ای تصور کرد تا گفته شود حضرت حق، مجبور است. بدین ترتیب، معنای فاعل مختار آن است که امری نیست تا خدا را مجبور کند. چون خدای تعالی به فعل خود آگاه است و از فعل خود راضی می‌باشد و مجبورکننده‌ای هم در کار نیست؛ در نتیجه، خداوند فاعل مختار است. به عبارت دیگر، لازمه مختار بودن سه چیز است: آگاهی به فعل، رضایت، و نبودن مجبورکننده؛ و با این سه شرط می‌توان گفت علت تامه مجبور نمی‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۸).

اهل تفکیک در رد پاسخ فلاسفه می‌گویند: ملاک اختیار، قدرت بر فعل و ترک است. مختار کسی است که بر طرفین فعل و ترک، سلطه داشته باشد. با این بیان اگر علتی باشد که در خارج، مجبورکننده‌ای نداشته باشد و به فعل خود آگاه و از آن رضایت داشته باشد، اما قادر بر ترک آن نباشد، در این صورت، اختیار به معنای واقعی کلمه، صادق نخواهد بود (سیدان، ۱۳۸۸: ۲۵۸-۲۵۹). فلاسفه می‌گویند اراده جزء اخیر علت تامه است و فعل با توجه به آن، تحقق می‌یابد. اهل تفکیک در پاسخ می‌گویند: آیا نفس ذات، علت است یا خیر؟ فلاسفه قائلند که نفس ذات، علت است و اراده‌ای در کار نیست، در این صورت جبر پیش می‌آید؛ اما چنانچه ذات با اراده و مشیت، علت باشد، اشکالی ندارد: ﴿إِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران/۴۷)؛ «خدا هر چه بخواهد می‌آفریند چون به کاری فرمان دهد، فقط به آن می‌گوید: «باش» پس می‌باشد.» در این صورت، ذات مختار است؛ و به مشیت او فعل محقق می‌شود و به مشیت او ترک می‌شود؛ در نتیجه، ذات مختار خواهد بود؛ اما چون فلاسفه، اراده را عین علم می‌دانند، نمی‌توانند چنین چیزی بگویند (همو، ۱۳۸۸: ۲۶۵).

پاسخ دوم فلاسفه

خداوند متعال، قادر است و چون قادر است، مختار می‌باشد. قادر به این معناست که «إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل» اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد؛ و قضیه شرطیه با وجوب مقدم و در نتیجه وجوب تالی، منافات ندارد. پس معنای قادر این است که «إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل لکنه شاء و فعل و وجب أن یشأ و یفعل» (اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد؛ لیکن خواست و انجام داد و باید بخواهد و انجام دهد). این «لکنه» با خود قضیه شرطیه، منافات ندارد و با توجه به این جهت، می‌گوییم خداوند متعال، قادر است. تعریفی که متکلمان و به تبع آنان، تفکیکیان از قدرت کرده‌اند و گفته‌اند قدرت «صحة الفعل و الترك» است، تعریف درستی نیست؛ زیرا در صحت فعل و ترک، امکان اخذ شده است و در حضرت حق، امکان، معنی ندارد؛ از این رو، تعریف متکلمان را صحیح نمی‌دانیم (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۳۱۹/۶). ملاصدرا همچنین در جای دیگر می‌گوید: «شرط این که ذات، مرید و قادر باشد، امکان انجام ندادن کار نیست» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۳۱۸/۶).

اهل تفکیک در پاسخ به این سخن فلاسفه، می‌گویند: اولاً این سخن که «صدق قضیه شرطیه منافی با ایجاب مقدم یا امتناع تالی نیست» عین اعتراف به ایجاب صدور و امتناع لاصدور و منافی با قدرت کامله الهی است؛ زیرا که ایجاب مقدم یا امتناع تالی (چنان که فلاسفه می‌گویند) ایجاب یا امتناع ذاتی است؛ و این ملازم با امتناع انفکاک معلول از علت تامه و در نتیجه، مجبور بودن حق تعالی است (قرزینی، ۱۳۸۹: ۳۱۷).

ثانیاً این سؤال باز مطرح می‌شود که با توجه به این تعبیر فلاسفه که «إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل لکنه شاء و فعل»، آیا سلطه بر فعل و ترک، هر دو محقق است یا دیگر سلطه بر ترک نیست؟ چون فلاسفه، مرادشان علت تامه اصطلاحی است، پس سلطه بر ترک وجود ندارد و فعل، ضرورتاً باید انجام شود؛ و نتیجه باز همان می‌شود که اختیار به معنای واقعی کلمه، وجود ندارد. در واقع، تعبیر «إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل» (اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد) نوعی خلط میان حق و باطل است و فلاسفه آن را

برای فرار از حمله اهل دین و دیانت در کتب خود آورده‌اند و در حقیقت، جز همان ضرورت و موجب بودن چیز دیگری نیست (سیدان، ۱۳۸۸: ۲۷۶-۲۷۹). بنابراین کلام *ملاصدرا* در اسفار باطل است؛ زیرا اختیار و قدرت، عبارت است از این که زمام امور به دست فاعل باشد به طوری که اگر بخواهد، انجام دهد و اگر بخواهد، ترک کند و وقتی که قادر بر ترک فعل نباشد، مجبور است (علم‌الهدی، ۱۳۸۷: ۱۱۰).

مقایسه و ارزیابی

بنا بر آنچه بیان شد، به باور *صدرالمتهلین*، اراده الهی همان علم او به نظام احسن است و از صفات ذات، محسوب می‌شود. در سوی دیگر، به عقیده اهل تفکیک، اراده خدا ناشی از قدرت اوست و صفت فعل می‌باشد. در مقایسه این دو دیدگاه، چنین به نظر می‌رسد که هر دو نظر، خالی از اشکال نباشد؛ زیرا با توجه به آنچه گفته شد، در قرآن و روایات، منظور از لفظ اراده، علم نیست؛ بنابراین قول به یکی بودن اراده و علم آن گونه که *ملاصدرا* می‌گوید، چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. البته بر دیدگاه اهل تفکیک که اراده را به قدرت برمی‌گردانند نیز اشکالاتی وارد است؛ چراکه ایشان قدرت را به معنای «صحة الفعل و التبرک» می‌دانند. اگر قدرت بدین معنا باشد، امکان فعل و ترک فعل، در ذات باری راه می‌یابد؛ و بدین صورت، ذات حضرت حق، واجد جنبه امکانی خواهد شد؛ و چنین چیزی محال است.

همچنین این مطلب نیز از نظر گذشت که یکی دیگر از مباحث مورد مناقشه میان پیروان مکتب تفکیک و *صدرالمتهلین*، قول به علت تامه بودن خداوند و در نتیجه، مجبور بودن او است. تفکیکیان معتقدند با پذیرش نظر *صدرا*، اگر خداوند را علت تامه بدانیم، صدور فعل از او ضروری است و در نتیجه، او فاعل مجبور و موجب است؛ در حالی که خداوند متعال، سلطه بر فعل و ترک دارد و فاعل مختار و غیرموجب می‌باشد؛ بنابراین قول به علت تامه بودن خداوند، قولی ناصواب است. اما حقیقت این است که در این زمینه، دیدگاه *ملاصدرا* دیدگاه صحیح‌تری به نظر می‌رسد. از نظر وی، ملاک قادریت، این است که مشیت و خواست فاعل، سبب برای صدور فعل و یا ترک باشد؛ و بنابراین قادر کسی است که اگر

بخواهد، انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد. راه امتیاز مختار و موجب، آن گونه که اهل تفکیک گفته‌اند، سلطه بر فعل و ترک نمی‌باشد؛ بلکه مدخلیت علم و مشیت در فاعلیت و تأثیر، و عدم مدخلیت این دو، معیار تمییز فاعل مختار و موجب است. صدرالمتهین معتقد است وجوب اراده خدا، نه تنها منافی اراده‌اش نیست، بلکه مؤکد و یاور آن نیز هست. به تعبیر دیگر، این وجوب، «یجب علی الله» نیست؛ بلکه «یجب من الله» است؛ زیرا همان طور که گفته شد، از منظر فلاسفه، اراده، جزء اخیر علت تامه است؛ بنابراین وجوب اراده و به تبع آن، وجوب صدور فعل از او، نه تنها بر موجب بودن او دلالت ندارد، بلکه نشان‌دهنده اراده و اختیار او و تأکیدکننده آن است. بدین ترتیب، سخن پیروان مکتب تفکیک درباره مجبور بودن خداوند و ایراد ایشان بر ملاصدر را در این باره، مندفع می‌گردد.

خلاصه و نتیجه

ملاصدر اراده خداوند را همان علم او به نظام اصلح می‌داند و در نتیجه، اراده را از صفات ذات قلمداد می‌کند؛ اما مکتب تفکیک معتقد است اراده به معنای علم، صحیح نمی‌باشد؛ در واقع، اراده، ناشی از قدرت است و قدرت نیز به معنای سلطه بر فعل و ترک می‌باشد؛ و بر این اساس، اراده، از صفات فعل به شمار می‌آید. اهل تفکیک شش نقد بر دیدگاه صدر مبنی بر ذاتی بودن اراده الهی وارد کرده‌اند و البته دیدگاه خود ایشان نیز خالی از اشکال نمی‌باشد و نقدهایی بر نظریه ایشان وارد است که در این مقاله به آن‌ها اشاره شد.

فلاسفه، خداوند را علت تامه، و صدور معلول از او را ضروری و اراده او را واجب می‌دانند. در مقابل، پیروان مکتب تفکیک، خداوند را فاعل مختار قلمداد می‌کنند و معتقدند فاعلیت خداوند به قدرت نامتناهی و اراده و مشیت او است؛ و علت به معنای اصطلاحی آن درباره خدا صحیح نیست و نتیجه قول به علت تامه بودن خدا، مجبور بودن حق تعالی و ضرورت صدور معلول از او و به تبع آن، نفی قدرت و سلطه او خواهد بود. فلاسفه در دفاع از دیدگاه خود، اذعان می‌کنند که اولاً علت تامه بودن، با مجبور بودن تلازم ندارد و در خارج چیزی وجود ندارد تا او را مجبور کند؛ ثانیاً خداوند متعال قادر است و وقتی قادر

باشد، بالطبع، مختار نیز هست؛ ثالثاً تعریفی که اهل تفکیک بیان کرده‌اند، مستلزم این است که امکان در ذات حق تعالی راه پیدا کند و چنین چیزی محال است؛ رابعاً جواز ترک فعل، شرط برای این که فعل، مقدور و یا مراد اوست نمی‌باشد و مدخلیت علم و مشیت در فاعلیت و تأثیر، و عدم مدخلیت این دو، معیار تمییز فاعل مختار و موجب است و وجوب اراده، نه منافی اراده که مؤکد آن است. بنابراین ایرادهایی که اهل تفکیک در این زمینه بر فلاسفه وارد می‌کنند، صحیح نیست و از علیت تامه خداوند نمی‌توان مجبور بودن او را نتیجه گرفت.



منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۵)، **اسماء و صفات حق**، انتشارات اهل قلم، تهران.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا)، **التوحید**، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
۴. ارشادی نیا، محمدرضا (۱۳۸۶)، **از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه و مکتب تفکیک**، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، چاپ اول.
۵. اصفهانی، میرزا مهدی (بی تا)، **معارف القرآن**، نسخه مرحوم صدرزاده، مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
۶. تهرانی، میرزا جواد (۱۳۷۴)، **میزان المطالب**، مؤسسه در راه حق، قم، چاپ چهارم.
۷. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۳)، **مکتب تفکیک**، انتشارات دلیل ما، قم، چاپ هشتم.
۸. حلبی، شیخ محمود (بی تا)، **تقریرات**، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۸۰.
۹. روحبخش، سیدعباس (۱۳۹۰)، **حدوث و قدم از منظر حکیم الهی و حکیم یونانی**، نشر پارسیان، مشهد.
۱۰. سیدان، سیدجعفر (۱۳۸۸)، **سنخیت، عینیت یا تباین**، نشر پارسیان، مشهد، چاپ اول.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، **نهایة الحکمه**، ترجمه و شرح علی شیروانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم.
۱۲. _____، (۱۳۹۳ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، العلم للمطبوعات، بیروت.
۱۳. _____، (۱۴۱۷ق)، **نهایة الحکمه**، مؤسسه النشر الاسلامی، بی جا، چاپ چهاردهم.
۱۴. علم الهدی، محمد باقر (۱۳۸۷)، **سد المفرد علی القائل بالقدر**، انتشارات منیر، تهران، چاپ اول.
۱۵. قزوینی، شیخ مجتبی (۱۳۸۹)، **بیان الفرقان**، تعلیقات سیدجعفر سیدان، مشهد.

١٦. كليني، محمد بن يعقوب (١٤٠١ق)، الاصول من الكافي، دار صعب و دار التعارف، بيروت، چاپ چهارم.
١٧. مجلسي، محمدباقر (١٤٠٣ق)، بحار الانوار، مؤسسة الوفاء، بيروت.
١٨. مروايد، حسنعلی (١٣٧٧)، التنبيهات حول المبدأ و المعاد، بنياد پژوهش های اسلامي، مشهد، چاپ چهارم.
١٩. ملاصدرا شيرازي، صدرالدين محمد (١٣٦٢)، مبدأ و معاد، مقدمه و تصحيح سيدجلال الدين آشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم.
٢٠. —، (١٣٦٩)، شرح اصول كافي، ج ٣، ترجمه محمد خواجهوي، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، تهران.
٢١. —، (١٣٨٦ق)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٤ و ٦، المكتبة المصطفوية، قم.
٢٢. —، (١٤٢٢ق)، شرح الهداية الاثريّة، تصحيح محمد مصطفى فولادكار، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی