

جبر فلسفی در اندیشه محقق اصفهانی

kavand@quran.ac.ir

mali.esm91@yahoo.com

Hrezaii@ut.ac.ir

علیرضا کاوند / استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

محمدعلی اسماعیلی / دانشجوی دکتری فلسفه جامعه المصطفی العالمیه

حسن رضائی هفتادر / دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

پذیرش: ۹۸/۰۵/۱۰

دریافت: ۹۷/۰۹/۲۱

چکیده

«جبر فلسفی» بیانگر جبرگرایی در سایه مسائل فلسفی همچون «تسلسل اراده‌ها»، «قاعده ضرورت سابق» و «تعلق اراده الهی به افعال ارادی انسان» است. محقق اصفهانی با ژرف‌نگری به تحلیل و ارزیابی این مسائل پرداخته و سازگاری این مسائل فلسفی با اختیار فاعل را اثبات کرده است. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که در اندیشه وی، معیار اختیاری بودن فعل، مسبوقیت آن به اراده است نه مسبوقیت اراده به اراده دیگر، تا تسلسل اراده‌ها لازم آید. قاعده ضرورت سابق نیز نه تنها با اختیار فاعل ناسازگار نیست، بلکه مؤید و مؤکد اختیار اوست. اراده الهی نیز به افعال ارادی انسان، مقید به اراده وی تعلق می‌گیرد. در نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به دسته‌بندی، تنظیم، تبیین و ارزیابی دیدگاه محقق اصفهانی در مسئله جبر فلسفی پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: جبر فلسفی، تسلسل اراده‌ها، ضرورت سابق، اراده الهی، محقق اصفهانی.

مسئله جبر و اختیار همسان با تاریخ اندیشه بشر شکل گرفته و از دیرباز در میان اندیشه‌وران مطرح بوده است. اندیشه‌وران مسلمان نیز با الهام از آیات قرآن (انفال: ۱۷؛ اعراف: ۱۵۵؛ اسراء: ۱۹) و روایات (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۱) مسئله جبر و اختیار را کانون توجه قرار داده و در حوزه‌های مختلف اعم از تفسیری (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۷۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۸۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۰۵)، کلامی (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۱۷)، فلسفی (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۶۹) و اصولی (نائینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳۶؛ خوئی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۵۳؛ هاشمی شاهرودی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۳۶) به واکوی زوایای مختلف این موضوع پرداخته‌اند. تبیین دقیق ریشه‌های فلسفی مسئله جبر و اختیار نه تنها مقدمه فهم دقیق آیات و روایات را فراهم می‌سازد، بلکه حل مسئله جبر و اختیار نیز جز در سایه آن میسر نیست و از این جهت ارزیابی جبر فلسفی از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

آیت‌الله شیخ محمدحسین اصفهانی (۱۲۹۶ق - ۱۳۶۱ق) از اصولیان، فقیهان و فیلسوفان ژرف‌اندیش حوزه نجف در دوران معاصر است. وی نه تنها دارای اندیشه‌هایی ژرف در حوزه فقه و اصول است، بلکه در حوزه مسائل فلسفی و کلامی نیز احاطه کم‌نظیری دارد. حتی فقه و اصول وی نیز با مسائل فلسفی مزوج است؛ اما تاکنون کمتر به تبیین و ارزیابی اندیشه‌های وی در حوزه مباحث خداشناسی و انسان‌شناسی پرداخته شده است. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از تألیفات مختلف وی به تبیین و ارزیابی اندیشه‌های وی در حوزه جبر فلسفی پرداخته است.

واژه «جبر» در لغت به معنای جبران، رفع نقص و اصلاح همراه با نوعی قهر است و به معنای بستن شکستگی نیز به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۱۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۸۳). جبر در اصطلاح علم کلام به معنای سلب اختیار و تحت فشار قرار گرفتن است؛ البته در مواردی که شأنیت اختیار وجود داشته باشد (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۷۹؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۸؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۲۵). جبرگرایی را به اعتبار نوع انگیزه گرایش به دیدگاه جبر، می‌توان به جبر اجتماعی و فردی تقسیم کرد. مقصود از جبر اجتماعی، جبرگرایی با انگیزه عوامل اجتماعی از قبیل تاریخ، اقتصاد، جغرافیا و مانند اینهاست و مقصود از جبر فردی، جبرگرایی با انگیزه عوامل فردی است. هریک از جبر اجتماعی و جبر فردی نیز شامل اقسامی از قبیل جبر تاریخی، جبر اقتصادی، جبر جغرافیایی، جبر روان‌شناختی، جبر کلامی، جبر عرفانی و جبر فلسفی می‌شود.

جبر فلسفی بیانگر جبرگرایی با انگیزه‌های فلسفی است. برخی مسائل فلسفی به عنوان منشأ جبرگرایی قلمداد شده‌اند که مهم‌ترین آنها از این قرارند: ۱. مسئله تسلسل اراده‌ها؛ ۲. قاعده فلسفی ضرورت سابق «الشیء ما لم یجب لم یوجد»؛ ۳. تعلق اراده خداوند متعال به افعال ارادی انسان. محقق اصفهانی به تبیین و ارزیابی موارد سه‌گانه پیش گفته پرداخته است (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۴؛ همو، ۱۴۰۹ق، ص ۵۰). نوشتار حاضر به تبیین و ارزیابی دیدگاه‌های محقق اصفهانی در حوزه جبر فلسفی با تفکیک محورهای سه‌گانه پیش گفته می‌پردازد.

۱. جبر فلسفی و تسلسل اراده‌ها

افعال انسان در یک تقسیم کلی به ارادی و غیرارادی تقسیم می‌شوند: افعال ارادی به افعالی اطلاق می‌شود که مسبوق به اراده بوده و از اراده ناشی شوند؛ بنابراین ملاک ارادی بودن افعال، مسبوقیت به اراده است. حال درباره

خود اراده نیز این پرسش مطرح است که آیا ارادی است یا غیرارادی؟ در صورت اول، لازم می‌آید که خود اراده، مسبوق به اراده دیگری باشد و این سخن درباره اراده دیگر نیز جاری است و تسلسل رخ می‌دهد. در صورت دوم، لازم می‌آید که افعال ارادی نیز غیرارادی گردند؛ زیرا مفروض این است که افعال مذکور به جهت مسبوق بودن به اراده، ارادی‌اند؛ پس اگر خود اراده، غیرارادی باشد، افعال مذکور نیز که ناشی از اراده‌اند، غیرارادی خواهند شد؛ بنابراین ارادی بودن اراده، مستلزم تسلسل بوده و ارادی نبودن آن مستلزم انکار افعال ارادی است.

برخی اندیشه‌وران با تمسک به این مسئله، فیلسوفان را جبرگرا قلمداد کرده‌اند. به باور آنان، فیلسوفان در پاسخ به این مسئله یا باید تسلسل اراده‌ها را بپذیرند و یا باید اراده را غیرارادی بدانند؛ اما مطابق مبانی آنها، تسلسل، محال است؛ بنابراین در نگاه آنان، خود اراده، غیرارادی است (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۲؛ همو، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳۸؛ مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۷۵). این مسئله از گذشته دور در مباحث اراده مطرح بوده و اندیشه‌ورانی چون فارابی (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۱)، ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۴۸۵؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲)، فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۹؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۰)، میرداماد (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۰۹؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۴۷۳؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۷)، صدرالمآلهین (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۸۸)، حکیم سنزوری (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۸۵)، تعلیقه ۲؛ سنزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۴۰)، محقق اصفهانی (اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۱؛ همو، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۸)، امام خمینی (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۵۲؛ همو، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۷۷) به بررسی آن پرداخته‌اند.

محقق اصفهانی در حل این مسئله، دیدگاه میرداماد را نقل و نقد، و راه‌حل خود را ارائه می‌نماید.

میرداماد مسئله تسلسل اراده‌ها را جزو مشکل‌ترین مسائل در حوزه اراده انسان قلمداد می‌کند و یادآور می‌شود که پاسخ این مسئله، نخستین بار توسط خود وی مطرح شده و گذشتگان به این مسئله پاسخی نداده‌اند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۷۳؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۷). دیدگاه میرداماد به این صورت قابل تبیین است که اراده را می‌توان به دو نحو ملاحظه کرد: نحوه اول اینکه آن را به نحو آلیت و غیرمستقل ملاحظه نماییم؛ به این معنا که نظر اصلی ما به متعلق اراده باشد نه به خود اراده. مطابق این لحاظ، اراده مذکور، مندرک در مراد (متعلق اراده) بوده و مورد توجه مستقل نیست. اراده با این لحاظ، همان اراده و شوق است نسبت به مراد، و خودش متعلق اراده دیگری قرار نمی‌گیرد. نحوه دوم اینکه خود اراده را مستقلاً مورد توجه قرار دهیم؛ همان‌طور که گاهی آئینه را مستقلاً مورد توجه قرار می‌دهیم. از این دو نحوه، آنچه مرکز شبهه و منشأ طرح مسئله تسلسل اراده‌هاست، نحوه دوم است (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۱۰). وقتی اراده را به صورت استقلالی مورد التفات قرار دهیم، از آنجا که خودش نیز فعلی ارادی است که از نفس انسان صادر شده است، متعلق و مسبوق به اراده دومی قرار می‌گیرد. اراده دوم نیز متعلق و مسبوق به اراده سومی قرار می‌گیرد و همین‌طور این سلسله ارادات به پیش می‌رود؛ اما سلسله اراده‌های پیش‌گفته ناشی از اعتبار ذهنی است: ذهن انسان اراده اول را مستقلاً لحاظ کرده و نیازمند اراده دومی شده است. همچنین اراده دوم را مستقلاً ملاحظه کرده و نیازمند اراده سومی شده است و همین‌طور بقیه اراده‌ها. پس هرگاه ذهن انسان این اعتبار ذهنی را قطع کند و به اراده به صورت مستقل ننگرد، این تسلسل نیز قطع خواهد شد. بنابراین چون اراده‌های متصور، ساخته ذهن‌اند و با تحلیل ذهنی حاصل می‌شوند، اعتباری‌اند و از واقعیت خارجی حکایت نمی‌کنند. بنابراین ما یک

اراده واقعی اجمالی داریم که تمام این اراده‌های اعتباری ذهنی از تفصیل آن پدید آمده‌اند؛ و یک سلسله اراده‌های اعتباری ذهنی داریم که کاملاً وابسته به اعتبار معتبرند (همان). تسلسل در امور اعتباری محال نیست؛ زیرا با قطع اعتبار ذهنی، تسلسل نیز قطع خواهد شد. آنچه محال است تسلسل در امور واقعی حقیقی است. (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۷۳)

۱-۱. ارزیابی

محقق/اصفهانی پاسخ میرداماد را نپذیرفته و دو اشکال بر آن وارد می‌داند:

اشکال اول: مقصود میرداماد از انحلال اراده واقعی واحد به اراده‌های متعدد چیست؟ اگر مقصودش صرفاً تحلیل اعتباری است، یعنی می‌توانیم اراده واقعی واحد را مستقلاً ملاحظه نماییم و آن را به اراده‌های متعددی منحل کنیم؛ در این صورت، این تسلسل نیز اعتباری است و با قطع اعتبار، منقطع می‌شود؛ اما این اراده‌های متسلسل، اعتباری‌اند و اراده حقیقی به آنها تعلق نمی‌گیرد تا تسلسل رخ دهد؛ اما اگر مقصودش انحلال واقعی است، باید توجه کرد که تحلیل عقلی در چیزهایی جاری می‌گردد که علاوه بر جهت وحدت دارای جهت تعدد نیز باشند، مانند تحلیل عقلی ماهیت بسیط به جنس و فصل، که عقل آن را به دو جزء جنس و فصل تحلیل می‌کند و حکم به تقدم آنها در مقام تحلیل ذهنی بر آن ماهیت بسیط می‌نماید؛ اما در مورد چیزهایی که دارای جهت تعدد نباشند، این تحلیل، صرفاً یک انتزاع عقلی است که پشتوانه‌ای در نفس الامر ندارد (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۲)؛

اشکال دوم: اگر همه این اراده‌ها را با یکدیگر ملاحظه کنیم، یا معلول اراده دیگری‌اند که لازم می‌آید اراده‌ای که علت این مجموعه است، هم داخل در این مجموعه باشد و هم خارج آن؛ یا این اراده‌ها معلول اراده خدایند که در این صورت دوباره اشکال جبرگرایی برمی‌گردد (همان).

در تحلیل و بررسی این دو اشکال، توجه به نکات زیر شایسته است:

یکم: ریشه دو اشکال موردنظر محقق/اصفهانی در بیانات صدرالمتألهین است. صدرالمتألهین در نقد دیدگاه میرداماد سه اشکال مطرح ساخته که محقق/اصفهانی اشکال اول و سوم وی را با مقداری تصرف ذکر کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۸۹-۳۹۰)؛

دوم: محقق/اصفهانی در اشکال اول، دو احتمال را مطرح ساخت: احتمال نخست اینکه تعدد این اراده‌های متسلسل، اعتباری باشد؛ و احتمال دوم اینکه، تعددشان واقعی باشد. اشکال تسلسل محال تنها در صورت دوم لازم می‌آید اما به باور وی، اراده واقعی واحد، تعدد حقیقی ندارد، پس تسلسل محال رخ نمی‌دهد (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۲). اما توجه به این نکته لازم است که احتمال درست، احتمال دوم است؛ اما اشکال وی وارد نیست؛ زیرا تمام سخن در این است که اراده واقعی که به فعلی تعلق گرفته اگر خودش نیز ارادی باشد لازم است مسبوق به اراده واقعی دومی باشد و تسلسل رخ می‌دهد؛ بنابراین اراده جزو امور واقعی است نه جزو امور اعتباری، و در نتیجه تعددبردار و قابل تحلیل عقلی است، بلکه علاوه بر تحلیل عقلی که ملازم با تعدد ذهنی است، دارای تعدد خارجی (کثرت عددی) نیز هست. محقق/اصفهانی بحث را روی اراده واقعی واحد می‌برد و آن را غیرقابل تحلیل واقعی می‌داند، اما لازم است بحث را روی اراده واقعی دومی ببریم که به اراده واقعی اول تعلق گرفته است؛

سوم: صدرالمتهلین اشکال دوم را به این صورت تقریر کرده که همه این اراده‌ها را می‌توانیم در کنار هم جمع کنیم، و چون همه آنها ممکن‌الوجودند، لابد علتی دارند. آن علت اگر خودش نیز اراده دیگری باشد، لازم می‌آید که آن علت هم داخل این مجموعه باشد و هم خارج از آنها، و این مستلزم اجتماع نقیضین است؛ و اگر چیز دیگری غیرارادی باشد مستلزم جبر است (همان، ص ۳۹۰). برتری این بیان نسبت به بیان محقق اصفهانی در این است که محقق اصفهانی لزوم دخول و خروج اراده در این مجموعه را به این صورت تعلیل می‌نماید که اراده واقعی واحد، وجود اجمالی همه این اراده‌هاست (همان، ص ۳۹۲).

بر این تعلیل این اشکال وارد می‌شود که در صورتی که این اراده‌ها، تحلیل آن اراده اجمالی واحد باشد، معلوم می‌شود بحث روی اراده‌های اعتباری است؛ در صورتی که اگر تحلیل آنها اعتباری باشد اساساً نیازی به یافتن علت واقعی آنها نیست تا این اشکال مطرح گردد؛ این در حالی است که در بیان صدرالمتهلین، روی سخن با اراده‌های واقعی است؛

چهارم: مهم‌ترین نقد دیدگاه میرداماد، خلط حقائق و اعتباریات در این دیدگاه است. اراده، جزو امور حقیقی واقعی است که قائم به اعتبار معتبر نیست، بلکه خارج از دایره امور اعتباری و نیازمند علت واقعی است. این در حالی است که وی آن را جزو امور اعتباری می‌داند که قائم به اعتبار معتبر است، و از آنجاکه امور اعتباری سهل‌المؤنه‌اند تسلسل در آنها را ممکن دانسته است. اما با توجه به واقعیت داشتن آنها، پاسخ وی درست نیست و همچنان این پرسش باقی است که آیا تحقق اراده، ارادی است یا غیرارادی؟ در صورت اول، تسلسل و در صورت دوم، انکار افعال ارادی لازم می‌آید (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۷۵؛ اسماعیلی، ۱۳۹۶، ص ۲۷۹).

۱-۲. دیدگاه برگزیده محقق اصفهانی

محقق اصفهانی پس از بررسی دیدگاه میرداماد، دیدگاه برگزیده خود را ارائه کرده است. به باور وی، پاسخ درست به محذور تسلسل اراده‌ها، توجه به معیار اختیاری بودن افعال است. معیار اختیاری بودن فعل این است که آن فعل مسبوق به اراده باشد، نه اینکه اراده آن فعل نیز مسبوق به اراده دیگری باشد تا تسلسل اراده‌ها لازم آید؛ زیرا اگر در ارادی بودن فعل، ارادیت خود اراده نیز شرط باشد، لازم می‌آید که اراده الهی عین ذات او نباشد؛ زیرا اراده ذاتی الهی، مسبوق به اراده دیگری نیست، بلکه عین ذات الهی است (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۸؛ همو، ۱۴۰۹ق، ص ۵۱). نکته درخور توجه اینکه این پاسخ در بیانات صدرالمتهلین نیز مشهود است (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۸۸)، اما محقق اصفهانی به تتبیم آن پرداخته، می‌افزاید: لزوم ارادی بودن اراده و تعلق اراده دوم به اراده اول از این جهت است که اراده، جزو مقدمات افعال ارادی است و اگر مقدمات فعل ارادی، ارادی نباشند آن فعل نیز ارادی نخواهد بود؛ در این صورت، این اشکال اختصاصی به اراده نخواهد داشت، بلکه درباره علم، قدرت و حتی وجود فاعل نیز جاری می‌گردد؛ زیرا اینها نیز جزو مقدمات فعل هستند و صدور فعل ارادی بر وجود آنها توقف دارد (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۹۰؛ همو، ۱۴۰۹ق، ص ۵۱). این اشکال به ذات و صفات الهی نیز کشیده می‌شود؛ زیرا افعال الهی متوقف بر ذات و صفات الهی است؛ درحالی که ذات و صفات الهی جزء افعال اختیاری خدا نیستند (همان).

۱-۲-۱. ارزیابی

در تحلیل و ارزیابی این دیدگاه، توجه به نکات زیر شایسته است:

۱. حاصل پاسخ پیش گفته به این نکته بازمی‌گردد که «فاعل مرید» کسی است که افعالش با اراده او انجام بگیرد و در تفسیر فاعل مرید به ارادیت خود اراده توجه نمی‌شود؛ اما مسئله تسلسل اراده‌ها درباره واقعیت اراده در مقام ثبوت است. در مقام ثبوت، اراده از دو حال خارج نیست: اگر خود اراده، ارادی نباشد افعال ناشی از اراده نیز از نگاه فلسفی، ارادی نخواهند بود (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۴۸؛ نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۲؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۵۹)؛

۲. اشکال وی درباره لزوم مسبوقیت اراده ذاتی الهی به اراده دیگر نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا مسئله تسلسل اراده‌ها ناظر به اراده فعلی است که منشأ افعال ارادی می‌گردد و ملاک ارادیت آنها را تشکیل می‌دهد؛

۳. اشکال وی در تعمیم محذور توقف اراده به اراده دیگر نیز وارد نیست؛ زیرا منشأ طرح شبهه تسلسل اراده‌ها، توقف افعال اختیاری بر اراده نیست تا این اشکال تعمیم داده شود؛ بلکه منشأ طرحش این است که اراده، معیار ارادی بودن افعال ارادی بوده، جزو اخیر علت تامه است و اساس تفاوت میان فاعل مرید و غیرمرید در همین اراده است. بنابراین اگر خود اراده، متصف به ارادی بودن نباشد، افعال ناشی از اراده نیز غیرارادی خواهند شد؛

۴. دیدگاه برگزیده ما در مسئله تسلسل اراده‌ها به این صورت قابل تبیین است: هر فعلی که از نفس انسان همراه با رهایی از فشارهای داخلی و خارجی صادر و یا انتزاع گردد، ارادی است. این معیار درباره تمام افعال ارادی، اعم از افعال خارجی و افعال نفسانی صدق می‌نماید. اکنون در پرتو این معیار، پاسخ مسئله تسلسل اراده‌ها این است که افعال ارادی، مسبوق به اراده فعلی‌اند؛ اراده فعلی نیز مسبوق به اراده ذاتی است، اما اراده ذاتی مسبوق به اراده دیگری نیست؛ زیرا اراده ذاتی از ذات نفس و از حیثیت فاعلیت علمی انسان، مشروط به اینکه انسان در فاعلیت از فشارهای داخلی و خارجی رها باشد و مقهور فشارهای داخلی یا خارجی قرار نگیرد، انتزاع می‌گردد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۶)؛ بنابراین وقتی ذات انسان را ملاحظه کنیم، از این نگاه که فاعل علمی است و در صدور افعالش، از فشارهای داخلی و خارجی رهاست، اراده ذاتی از او انتزاع می‌شود و وصف «مرید بالذات» بر او صادق است (اسماعیلی، ۱۳۹۶، ص ۳۱۷).

۲. جبر فلسفی و قاعده ضرورت سابق

براساس قاعده فلسفی ضرورت سابق (الشیء ما لم یجب لم یوجد) هر ممکن الوجودی مسبوق به وجوب است و تا علتش آن را به مرحله وجوب نرساند، موجود نمی‌شود. برخی اندیشه‌وران، این وجوب را مستلزم سلب اختیار فاعل دانسته، قاعده ضرورت سابق را ناسازگار با اختیار فاعل می‌دانند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۸؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۰؛ مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۹). قانون ضرورت سابق، «قانون جبر علی و معلولی» نیز خوانده می‌شود. در پاسخ به این مسئله و در راستای اثبات ضرورت سابق با اختیار فاعل، دیدگاه‌های پرشماری مطرح شده است. محقق اصفهانی در بررسی این مسئله به نقد دیدگاه محقق نائینی پرداخته و سپس دیدگاه برگزیده خویش را ارائه کرده است.

۲-۱. دیدگاه محقق نائینی

شبهه ناسازگاری ضرورت سابق با اختیار فاعل از دو مقدمه زیر تشکیل یافته است:

۱. صدور افعال ارادی از انسان به نحو ضرورت و وجوب است؛ زیرا به مقتضای قاعده ضرورت سابق، تا افعال انسان به مرتبه ضرورت و وجوب نرسند موجود نمی‌گردند. قاعده ضرورت سابق در مورد تحقق همه ممکنات از جمله افعال انسان، جاری است؛

۲. ضرورت صدور افعال از انسان با اختیار انسان ناسازگار است؛

نتیجه: صدور افعال از انسان، به طور اختیاری نیست و ضرورت سابق افعالش با اختیار او ناسازگار است (هاشمی شاهرودی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۳۰؛ حائری، ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۷۳).

محقق نائینی در حل این مسئله، مقدمه اول را به طور مفید پذیرفته است. توضیح اینکه به باور محقق نائینی، قاعده ضرورت سابق در حوزه افعال ارادی انسان جاری نمی‌گردد. ضرورت علی و معلولی، مخصوص افعال طبیعی و غیراختیاری است (نائینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳۹). براساس این دیدگاه، هر ممکن الوجودی که محقق گردد، از دو حال خارج نیست: یا مسبوق به ضرورت سابق است، که این در مواردی است که آن ممکن الوجود از سنخ افعال ارادی نباشد و یا از سنخ افعال ارادی است. افعال ارادی، مسبوق به ضرورت سابق نیستند؛ بلکه مسبوق به طلب و اعمال قدرت نفس‌اند. میان اراده و حرکت عضلات حقیقت دیگری وجود دارد که افعال ارادی از آن صادر می‌شوند که وی آن را «طلب» می‌نامد (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۳؛ همو، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۳۷).

در اندیشه محقق نائینی، اگر حرکت عضلات، معلول مبادی مزبور باشند و پس از تحقق اراده، حقیقت دیگری وجود نداشته باشد، لازم می‌آید که حرکت عضلات تابع نفس انسان نباشند؛ زیرا مفروض این است که مبادی مزبور غیرارادی‌اند (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۱؛ همو، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳۷)؛ بنابراین حرکت عضلات نیز خارج از اراده انسان خواهند بود؛ درحالی که ما بالوجدان می‌بایم که حرکت عضلات کاملاً تابع نفس انسان‌اند؛ پس حقیقت دیگری به نام «طلب» یا «سلطنت نفس» میان اراده و حرکت عضلات وجود دارد (نائینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳۷).

در اندیشه محقق نائینی، قوانین علیت، شامل افعال ارادی نیست. بر اساس دیدگاه وی پس از تحقق اراده، دو فعل طولی از نفس انسان صادر می‌شود: الف) فعل خارجی مانند نماز؛ ب) فعل نفسانی که قائم به نفس بوده و مقدم بر فعل خارجی است؛ این فعل نفسانی همان تأثیر نفس و اعمال قدرت نفس است. این دو فعل صادرشده از انسان هر دوی آنها اختیاری‌اند؛ اما فعل نفسانی (اعمال قدرت) اختیاری است؛ زیرا به نحو ضرورت و وجوب از اراده صادر نشده است؛ بلکه حتی پس از تحقق اراده نیز صدور این فعل نفسانی ممکن است و نفس انسان می‌تواند این فعل را ایجاد نماید و می‌تواند آن را انجام ندهد؛ اما فعل خارجی گرچه به نحو ضرورت و وجوب صادر شده، ضرورت ناشی از اختیار منافاتی با اختیار ندارد (حائری، ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۷۸؛ هاشمی شاهرودی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۳۴؛ عبدالساتر، ۱۹۹۶، ج ۴، ص ۷۷-۷۸).

۱-۲-۱. ارزیابی

محقق اصفهانی به طور گسترده به نقد دیدگاه محقق نائینی پرداخته است. با توجه به غموض ادبیات علمی وی، لازم است تبیین واضحی از نقدهای او در اینجا ارائه گردد. به باور محقق اصفهانی، التزام به وجود «طلب» و «سلطنت نفس» میان اراده و افعال ارادی، به سبب یکی از دو جهت زیر است:

۱. التزام به وجود «طلب» یا از این جهت است که اگر حرکت عضلات را به اراده نسبت دهیم، در واقع این حرکت را به صفت نفس نسبت داده‌ایم نه به خود نفس؛ از این جهت طلب را مطرح می‌نماییم که ذاتی نفس است و در این صورت، حرکت عضلات که از طلب صادر شده‌اند به خود نفس، نسبت داده می‌شوند؛

۲. یا التزام به وجود «طلب» از این جهت است که خود اراده، امر غیرارادی است؛ بنابراین استناد افعال به اراده سبب می‌شود افعال مزبور نیز غیرارادی باشند؛ بنابراین طلب و اختیار نفس را مطرح می‌کنیم تا ارادی بودن افعال، محفوظ بماند (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۵).

اما در اندیشه محقق اصفهانی، هیچ‌یک از این دو جهت، توجیه‌کننده التزام به وجود «طلب» نیست؛ اما جهت اول پذیرفتنی نیست؛ زیرا اراده و دیگر صفات نفسانی از قبیل علم، قدرت از مصححات فاعلیت نفس‌اند؛ و با توجه به اتحاد نفس با قوایش، افعال قوای نفس به خود نفس نیز اسناد داده می‌شوند؛ بنابراین استناد افعال به اراده با استناد آنها به خود نفس، ناسازگار نیست؛ پس نیازی به تصویر طلب وجود ندارد تا مصحح اسناد افعال به خود نفس باشد (همان). علت فاعلی فعل، همان نفس است؛ اما اراده و شوقی که پیش از اراده تحقق می‌یابد، از لوازم علمی به‌شمار می‌آیند که متمم فاعلیت فاعل هستند (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۶۶؛ همو، ۱۴۱۱ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲).

جهت دوم نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا این «طلب» و «اختیار» از دو حال خارج نیست:

(الف) یا عین فاعلیت نفس است؛ در این صورت، چیزی در مقابل اراده و ذات نفس نیست و مطابق خارجی ندارد؛ زیرا آنچه مطابق خارجی دارد ذات علت و فاعل و ذات معلول است؛ اما حیثیت علیت و فاعلیت، جزء امور انتزاعی‌اند و مطابق خارجی ندارند؛

(ب) عین فاعلیت نفس نیست بلکه حقیقتی است که قائم به نفس است؛ در این صورت یا رابطه آن با نفس، رابطه کیف نفسانی با نفس است و یا رابطه فعل با فاعل است؛ اگر رابطه آن با نفس، رابطه کیف نفسانی با نفس باشد، تفاوتی میان «طلب» و «اراده» وجود نخواهد داشت؛ و همه محذوراتی که بر صدور افعال از اراده و علیت تامه اراده نسبت به افعال مطرح شد، درباره «طلب» نیز قابل طرح است (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۶)؛ و اگر رابطه آن با نفس، رابطه فعل با فاعل باشد، در این صورت چهار اشکال زیر بر این نظریه وارد است (همان):

۱. اگر طلب، عین فاعلیت نفس نباشد بلکه حقیقتی باشد که قائم به نفس است، و رابطه طلب با نفس، رابطه فعل با فاعل باشد، نخستین اشکالش این است که این «طلب» یا فعل مباشری نفس است و یا فعل نفس با واسطه قوای اوست؛ اما هر دو شق باطل است؛ اما اینکه «طلب» فعل مباشری نفس نیست، جهتش این است که نفس «بما هی نفس» هیچ فعل مباشری ندارد؛ بلکه تمام افعال نفس، با واسطه قوای نفس صادر می‌شوند؛ و اما اینکه «طلب»، فعل نفس با وساطت قوایش نیست، جهتش این است که «طلب»، فعلی متناسبی با هیچ‌یک از قوای نفس نیست (همان). البته محقق اصفهانی یادآور می‌شود که نفس با قوایش اتحاد دارد؛ و در عین وحدتش همه قواست؛ از این جهت می‌توان افعال قوای نفس را به خود نفس اسناد داد (همان)؛ اما «طلب»، فعلی متناسبی با هیچ‌یک از قوای نفس نیست تا به خود نفس اسناد داده شود؛

۲. اگر طلب مانند اراده، علت تامه برای افعال ارادی باشد، تفاوتی میان طلب و اراده وجود نخواهد داشت؛ بنابراین تفکیک میان آنها در علت تامه دانستن طلب و علت تامه ندانستن اراده، پذیرفتنی نیست. از سوی دیگر، همان‌طور که وجوب افعال در پرتو طلب با ارادی بودن آنها منافات ندارد، وجوب آنها در پرتو اراده نیز با ارادی بودن آنها منافات نخواهد داشت (همان)؛

۳. «طلب» یا از دیگر صفات موجود در نفس مانند علم و قدرت و اراده، منفک نمی‌گردد و یا منفک می‌گردد؛ اگر منفک نگردد به این معنا که هرگاه آن صفات در نفس موجود شدند، طلب نیز در پی آنها به‌طور قهری موجود

می‌گردد. در این صورت طلب نیز غیرارادی خواهد بود؛ زیرا مفروض این است که آن صفات، غیرارادی‌اند و طلب نیز به طور قهری بر آنها مترتب می‌گردد؛ و اما اگر از آنها منفک گردد یعنی حتی با وجود اراده باز هم صدور طلب در حد امکان باشد، لازم‌اش این است که نفس همراه با طلب، علت ناقصه برای صدور افعال باشد؛ درحالی‌که صدور معلول از علت ناقصه محال است (همان، ص ۲۸۶-۲۸۷)؛ و همان‌طور که هر ممکن‌الوجود دیگری به علت تامه نیازمند است، افعال اختیاری نیز نیازمند علت تامه‌اند و صدور آنها از علت ناقصه و مرجح، محال است (همان، ص ۲۸۷)؛

۴. مطابق این نظریه، ملاک ارادی بودن افعال، صدور آنها از «طلب» و اعمال قدرت است. این ملاک همان‌طور که در مورد افعال ارادی انسان جاری است در مورد افعال ارادی خدا نیز جاری می‌گردد. بنابراین افعال خدا نیز از «طلب» ناشی می‌شوند؛ اما «طلب» درباره خداوند قابل طرح نیست؛ زیرا این طلب یا عین ذات الهی است و یا غیر اوست؛ اگر عین ذات الهی باشد، لازم‌اش عینیت فعل با فاعل است؛ زیرا طلب، فعل است و مرتبه فعل، متأخر از مرتبه ذات است؛ و اگر غیر خدا باشد یا قدیم است و یا حادث؛ اگر قدیم باشد تعدد قدما لازم می‌آید و اگر حادث باشد، ذات الهی محل برای حوادث می‌گردد. احتمال دیگر این است که طلب همانند بقیه افعال الهی هم‌چون جواهر و اعراض باشد که وجود فی نفسه دارند اعم از وجوب فی نفسه (جواهر) یا لغیره (اعراض)؛ اما این احتمال نیز درباره طلب، پذیرفتنی نیست؛ زیرا طلب، مربوط به ذات فاعل است. خلاصه اینکه طلب در باره خداوند قابل تصویر نیست؛ بنابراین ارائه طلب به عنوان معیار ارادی بودن افعال، پذیرفتنی نیست (همان).

۲-۲. ارزیابی نقدهای محقق اصفهانی

در تحلیل و ارزیابی نقدهای محقق اصفهانی بر محقق نائینی، توجه به نکات زیر شایسته است:

محقق اصفهانی در راستای سر ارائه نظریه طلب از سوی محقق نائینی، احتمالاتی را مطرح ساخت؛ اما در اینجا لازم است احتمال موردنظر محقق نائینی مشخص گردد. در اندیشه محقق نائینی، التزام به وجود «طلب» و «سلطنت نفس» میان اراده و افعال ارادی، از این جهت است که خود اراده، امر غیرارادی است؛ بنابراین استناد افعال به اراده سبب می‌شود افعال مزبور نیز غیرارادی باشند؛ بنابراین طلب و اختیار نفس را مطرح می‌سازیم تا ارادی بودن افعال، محفوظ بماند؛ بنابراین جهت دوم از دو جهت مذکور در کلام محقق اصفهانی (همان، ص ۲۸۵)، موردنظر محقق نائینی است (نائینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳۷). از سوی دیگر، در اندیشه وی، رابطه «طلب» با نفس، رابطه کیف نفسانی با نفس نیست، بلکه رابطه فعل با فاعل است (همان، ص ۱۳۵). از اینجاست که محقق خوئی در نقد دیدگاه محقق اصفهانی اظهار می‌کند که مقصود محقق نائینی کاملاً روشن است و نیازی به ذکر شقوق مختلف وجود ندارد (خوئی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۰۵).

دیدگاه محقق نائینی پذیرفتنی نیست؛ اما در عین حال، برخی نقدهای محقق اصفهانی بر دیدگاه وی وارد نیست؛ در ارزیابی اشکال اول او باید توجه داشت:

اولاً این مدعی وی که «نفس بما هی نفسٌ هیچ فعل مبشری ندارد؛ بلکه تمام افعال نفس، با واسطه قوای نفس صادر می‌شوند» (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۶). قابل پذیرش نیست؛ زیرا نفس انسان، برخی افعال مبشری نیز دارد که بدون وساطت قوای ظاهری و باطنی از او صادر می‌شوند؛ بنای قلبی، یکی از افعال نفس است که بدون وساطت قوای ظاهری و باطنی نفس از او صادر می‌شود. قصد اقامت به مدت معین نیز از این‌گونه افعال است. عقدالقلب نیز که غیر از یقین است، جزو همین افعال است (خوئی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۰۶)؛

ثانیاً محقق خوئی در نقد این اشکال اظهار می‌دارد که حتی با فرض پذیرش مدعای وی، باز هم ضروری به مسئله ما وارد نمی‌شود؛ زیرا افعالی که از قوای نفس صادر می‌شوند همه آنها مسبوق به اعمال قدرت‌اند؛ بنابراین اعمال قدرت، در طول صدور آن افعال است نه در عرض آنها؛ زیرا نفس با اعمال قدرتش، سبب می‌شود که افعال مزبور از قوایش صادر شوند؛ بنابراین همه این افعال با اینکه از طریق یکی از قوای نفس، صادر می‌شوند، اما همه آنها مسبوق به اعمال قدرت‌اند؛ پس اینکه وی ادعا کرد که «طلب، فعلی متناسب با هیچ‌یک از قوای نفس نیست» (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۶) پذیرفتنی نیست؛ زیرا طلب در همه افعال قوای نفس حضور دارد (خوئی، ۱۳۳۰ق، ج ۱، ص ۴۰۸). نقدهای دیگری نیز بر اشکالات چهارگانه محقق اصفهانی از سوی محقق خوئی مطرح شده است (همان، ص ۴۰۵).

دیدگاه محقق نائینی از جهات دیگری نیز قابل نقد است؛ برای نمونه، اولاً دایره یک قاعده را برهان آن مشخص می‌نماید؛ مطابق براهین قاعده ضرورت سابق، موضوع این قاعده، «ممکن الوجود» است. ممکن الوجود نیز شامل افعال اختیاری می‌گردد؛ بنابراین افعال اختیاری از این قاعده، تخصیص نمی‌خورند بلکه داخل در مفاد آن هستند؛ ثانیاً مشکل اساسی در نظریه محقق نائینی، تفسیر اراده به شوق اکید است که به باور وی، لازمه‌اش انفعالی دانستن و ارادی نبودن اراده است؛ اما باید توجه داشت که تفسیر اراده به شوق اکید، تنها از سوی برخی فیلسوفان ارائه شده است. برخی دیگر از فیلسوفان ضمن نقد انفعالی‌انگاری اراده، آن را فعلی از افعال نفس می‌دانند (اسماعیلی، ۱۳۹۵، ص ۸۱).

۲-۳. دیدگاه برگزیده محقق اصفهانی

همان‌طور که گذشت، محقق نائینی در راستای اثبات سازگاری ضرورت سابق با اختیار فاعل، دایره شمول قاعده ضرورت سابق را تقیید زد و افعال ارادی را از دایره آن خارج ساخت؛ اما محقق اصفهانی ضمن پذیرش گستره این قاعده و شمول آن نسبت به افعال ارادی به اثبات سازگاری ضرورت سابق با اختیار فاعل پرداخته است. به باور وی، قاعده ضرورت سابق نه تنها با اختیار فاعل ناسازگار نیست، بلکه مؤید و مؤکد اختیار فاعل است (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۴). به عبارت دیگر، وجوبی که معلول بدان متصف می‌شود یک وجوب غیری است؛ یعنی وجوبی است که علت به او داده نه آن که از خودش داشته باشد. علت است که وجود معلول را ضروری می‌گرداند، نه آنکه معلول، علت را وادار کند که او را ایجاد نماید. وجوب معلول از وجودش انتزاع می‌شود و از آن تعدی نمی‌کند؛ پس وجود معلول از هر کجا آمده، وجوب معلول نیز از همان‌جا آمده است و محال است که معلول با آنکه مترتب بر وجود علت و متأخر از وجود علت و قائم به اوست، در او تأثیر و او را مجبور به ایجادش کند. بنابراین به طور خلاصه می‌توان گفت: وجوب، اثر علت است و محال است این اثر، فاعل را بر تحقق آن مجبور کند؛ چون لازمه‌اش دور است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۰؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص ۶۱).

۳. جبر فلسفی و تعلق اراده الهی به افعال انسان

اراده انسان حادث و ممکن الوجود بوده، نیازمند واجب‌الذات است. بنابراین اراده انسان به اراده واجب‌الذات ختم می‌گردد. گستره اراده واجب‌تعالی شامل افعال ارادی انسان نیز می‌گردد؛ چنان‌که قرآن کریم نیز عموم مشیت الهی را می‌پذیرد و مشیت انسان را منوط به مشیت الهی می‌داند: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان: ۳۰)؛ اما در اینجا این پرسش مطرح است که با تحقق اراده الهی، فعل، واجب‌التحقق و با عدم تحققش، فعل، ممتنع‌التحقق است؛

پس جایی برای تأثیر اراده انسان در افعالش باقی نمی‌ماند؟ تفاوت این مسئله با مسئله نخست در این است که در این مسئله، اراده از این نگاه که موجودی ممکن‌الوجود است مورد ملاحظه و اشکال قرار می‌گیرد و از گستره دایره اراده الهی، جبر فلسفی استنتاج می‌شود؛ درحالی که در مسئله نخست به اراده انسان از این نگاه که فعلی ارادی از افعال انسانی است توجه می‌گردد. بنابراین حیثیات این دو مسئله متفاوت است.

در تحلیل و ارزیابی این مسئله، دیدگاه‌های پرشماری ارائه شده است. تقریر دیدگاه برگزیده محقق اصفهانی در این مسئله از این قرار است:

تعلق اراده الهی به افعال ارادی انسان را می‌توان به دو گونه تصویر کرد:

یکم: اراده الهی به افعال ارادی انسان به صورت مطلق تعلق بگیرد؛ یعنی اراده الهی تعلق بگیرد به اینکه افعال انسان از او صادر شوند چه انجام آنها را اراده کرده یا نکرده باشد؛

دوم: اراده الهی به افعال ارادی انسان به صورت مقید تعلق بگیرد؛ یعنی برخی قیود، داخل در متعلق اراده الهی است که از جمله آن قیود، اراده انسان است.

مطابق تصویر اول، تعلق اراده الهی به افعال انسان، با اراده انسان ناسازگار است؛ اما مطابق تصویر دوم، تعلق اراده الهی به افعال انسان نه تنها ناسازگار با اراده انسان نیست بلکه مؤید اراده انسان است؛ زیرا اگر اراده انسان، داخل در متعلق اراده الهی باشد، تعلق اراده الهی به افعال ارادی انسان، بیانگر صدور آن افعال ارادی از اراده انسان است (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۳-۲۸۴).

نتیجه‌گیری

۱. در اندیشه محقق اصفهانی، پاسخ درست به محذور تسلسل اراده‌ها، توجه به معیار اختیاری بودن افعال است؛ معیار اختیاری بودن فعل، این است که آن فعل مسبوق به اراده باشد، نه اینکه اراده آن فعل نیز مسبوق به اراده دیگری باشد تا تسلسل اراده‌ها لازم آید؛ زیرا اگر در ارادی بودن فعل، ارادی بودن خود اراده نیز شرط باشد لازم می‌آید که اراده الهی عین ذات او نباشد؛ زیرا اراده ذاتی الهی، مسبوق به اراده دیگری نیست، بلکه عین ذات الهی است.

۲. در ارزیابی این دیدگاه باید توجه داشت که مسئله تسلسل اراده‌ها درباره مباحث لفظی و عرفی نیست تا با عدم ملاحظه و عدم توجه عرفی، حل گردد. این مسئله درباره واقعیت اراده و مقام ثبوت است؛ در مقام ثبوت، اراده از دو حال خارج نیست؛ اگر خود اراده، ارادی نباشد افعال ناشی از اراده نیز از نگاه فلسفی، ارادی نخواهند بود.

۳. محقق اصفهانی در راستای اثبات سازگاری ضرورت سابق با اختیار فاعل، ضمن پذیرش گستره این قاعده و شمول آن نسبت به افعال ارادی به اثبات سازگاری ضرورت سابق با اختیار فاعل پرداخته است. به باور وی، قاعده ضرورت سابق نه تنها ناسازگار با اختیار فاعل نیست، بلکه مؤید و مؤکد اختیار فاعل است. این دیدگاه وی پذیرفتنی است و ناسازگاری میان ضرورت سابق با اختیار فاعل را رفع می‌کند.

۴. در اندیشه محقق اصفهانی، گستره اراده واجب‌تعالی شامل افعال ارادی انسان نیز می‌گردد و در عین حال، با اختیار انسان نیز سازگار است؛ زیرا اراده الهی به افعال ارادی انسان به صورت مقید تعلق می‌گیرد؛ یعنی برخی قیود، داخل در متعلق اراده الهی است که از جمله آن قیود، اراده انسان است.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی.
- ، ۱۴۲۸ق، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۵، «بازخوانی حقیقت اراده انسان»، *کلام اسلامی*، ش ۱۰۰، ص ۷۵-۹۱.
- ، ۱۳۹۶، *شرح رساله طلب و اراده امام خمینی*، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، چ سوم، ویسبادن، فرانس شتاينر.
- اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۰۹ق، *بحوث فی الأصول، رساله الطلب و الارادة*، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ، ۱۴۱۸ق، *نهاية الدراية*، چ دوم، بیروت، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث.
- تفتازانی، سعدالدين، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شريف الرضى.
- حائری، سيد کاظم، ۱۴۳۳ق، *مباحث الأصول، مباحث الفاظ* (تقریرات درس اصول شهید سيدمحمد باقر صدر)، چ سوم، قم، دارالبشیر.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- خمینی، سيدمصطفی، ۱۴۱۸ق، *تحریرات فی الأصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ.
- خوئی، سيدابوالقاسم، ۱۴۳۰ق، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریر محمداسحاق فیاض، قم، مؤسسه الخوئی الاسلامیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، دمشق، دارالقلم.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء الحسنی*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، قم، شريف الرضى.
- صدرالمطالین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سيدمحمدحسین، ۱۴۱۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- ، ۱۳۸۵، *نهاية الحکمة*، تحقیق غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- ، بی تا، *حائسیة الکفایة*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، نصیرالدين، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دارالاضواء.
- عبدالساتر، حسن، ۱۹۹۶م، *بحوث فی علم الأصول* (تقریرات درس شهید سيدمحمدباقر صدر)، بیروت، الدار الاسلامیه.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *فصوص الحکم*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، چ دوم، قم، بيدار.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، بیروت، دارالکتاب العربی.
- ، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، *کتاب العین*، قم، باقری.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ نهم، تهران، صدر.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۴۱۵ق، *انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ.
- ، ۱۳۸۲، *لب الأثر فی الجبر و القدر*، تقریر جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق ﷺ.
- ، ۱۳۸۳، *الطلب و الارادة*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ.
- میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۸۱، *مصنفات میرداماد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ، ۱۳۹۱، *رساله ایقانات*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ناتینی، محمدحسین، ۱۳۷۶، *فوائد الاصول*، تقریر محمدعلی کاظمی، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۳۰ق، *اجود التقریرات*، تقریر سيدابوالقاسم خوئی، قم، مؤسسه صاحب الامر.
- هاشمی شاهرودی، سيدمحمد، ۱۹۹۶م، *بحوث فی علم الأصول* (تقریرات درس شهید سيدمحمدباقر صدر)، قم، مؤسسه دائرةالمعارف الفقه الإسلامی.