

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال یازدهم، بهار ۱۳۹۸، شماره مسلسل ۳۹

بررسی انتقادی دیدگاه برخی اصولیان معاصر در باب حقیقت اختیار در پرتوی حکمت متعالیه

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۴/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۱۱

* مجید احسن

** سیدمصطفی محقق داماد

*** منیره پلنگی

یکی از مبانی انسان‌شناختی حکمت متعالیه، اختیار است که در بستر دیگر مبانی فلسفی آن تبیین می‌شود. صدرا دو تعریف از حقیقت اختیار ارائه کرده که متخّذ از تحلیل واقعیت است. برخی از متفکران علم اصول با بیان اشکالات متعدد گفته‌اند این تعاریف، نه برآمده از واقعیت، بلکه برساخته از ذهن فلاسفه برای فرار از شبهه جبری است که لازمه قولشان است؛ زیرا امکان فعل و ترک برای مختار بودن فاعل، موضوعیت دارد که به دلیل قول حکمت متعالیه به جریان عام ضرورت علی، قابل تصور نیست. بررسی جامع نشان می‌دهد دیدگاه اصولیان با اشکالات مبنایی و بنایی متعددی مواجه است و تحلیل‌های حکمت متعالیه در این باره، دقیق‌تر و مبتنی بر واقعیت است؛ چه اینکه ضرورت علی،

* استاد مدعو گروه فلسفه دانشگاه تهران.

** استاد دانشگاه شهید بهشتی.

*** دانشیار دانشگاه شهید مطهری.

نه تنها نافی اختیار نیست، بلکه موگد آن است.

واژگان کلیدی: حکمت متعالیه، اصولیان، اختیار، اراده، ضرورت علی.

مقدمه

جبر و اختیار از جمله بحث‌هایی است که زیستی به درازای تاریخ حیات بشر دارد و مکاتب فکری مختلف، از جمله حکمت متعالیه را به خود مشغول داشته است. گرچه امعان نظر در بیانات صدرا می‌تواند گویای دیدگاه وی در این رابطه باشد، دو نکته موجب می‌شود این تأمل با دقت بیشتری صورت گیرد: یکی خردورزی‌های ناکامل برخی از پیروان این مکتب و عدم کامیابی ایشان در فهم دقیق مراد حکمت متعالیه از حقیقت اختیار، و دیگر، نظر برخی از علمای معاصر علم اصول درباره دیدگاه حکمت متعالیه. از این رو، باید دیدگاه حکمت متعالیه در این باره تبیین شود و توانایی وی در برابر پاسخگویی به اشکالات دیدگاه رقیب مورد قضاوت قرار گیرد.

حقیقت اختیار

حکمت متعالیه در جست‌وجوی تعریف اختیار و شناخت فاعل مختار، بر این نکته پافشاری می‌کند که تعریف باید جامع باشد و شامل همه اقسام فاعلیت مختاری شود که با مدد برهان در عالم خارج اثبات شده است، نه اینکه به مصداقی خاص که در بادی نظر به ذهن می‌آید، فروکاسته شود. لذا ممکن است دریافت ابتدایی ما از معنای اختیار، قیودی داشته باشد که مربوط به مورد و مصداق خاص است، ولی نباید در تعریف خود از اختیار، خصوصیات مورد را دخالت دهیم. ملاصدرا دو تعریف ارائه می‌کند که در یکی، ملاک اختیاری بودن

فعل، و بنا بر دیگری، ملاک اتصاف فاعل به صفت مختار و مرید بیان می‌شود. بدین‌سان، می‌توان گفت اختیار به معنای صدور فعل از اراده و قدرت و رضایت فاعل است؛ به طوری که این امر، زمینه‌ساز صدق قضیه شرطیه «ان شاء فعل» و «ان لم یثأ لم یفعل» بر فاعل گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۱۸). نکته دیگر اینکه، در برخی عبارات حکمای صدرایی بیان می‌شود که مقدمات اراده، خود ارادی نیستند و درعین‌حال، برخی از آنها می‌گویند این مقدمات نیز ارادی‌اند؛ لذا غور در این معانی می‌تواند زمینه لغزش را در فهم مراد حکمت متعالیه در مسئله مورد پژوهش از میان بردارد.

تعریف اول اختیار از نگاه حکمت متعالیه (از حیث فعل)

بر اساس این تعریف، فعل مختارانه، فعلی است مسبوق به اراده و علم و قدرت فاعل و براین‌اساس، چون اراده، جزء سلسله مقدمات تحقق فعل است، فعل، جبری شمرده نمی‌شود و البته اینکه خود اراده هم به اراده باشد یا نباشد، نقشی در اختیاری بودن فعل ندارد؛ چنان‌که افعال واجب تعالی همگی اختیاری‌اند با اینکه اراده‌اش، عین ذات او و غیرمسبوق به اراده دیگر است (همان: ۳۳۲). ممکن است به ذهن بیاید که ملاصدرا در این بخش، در مقام تلخیص بیانات خواجه نصیر است؛ لذا نسبت آنها به خود وی صحیح نیست. پاسخ این اشکال آن است که نگارنده این نسبت را درست می‌داند؛ زیرا اولاً، روش صدرا در نقل بیانات دیگران این است که از آنها، یا به عنوان مؤید قول خود استفاده کند یا اینکه آنها را نقد کند؛ لذا اگر در موردی، سخن کسی را نقل، اما نقد نکرد، قاعدتاً آن را تلقی به قبول کرده است مگر اینکه خلافش اثبات شود. ثانیاً، شواهدی از عبارات خود صدرا وجود دارد که این نسبت را تأیید می‌کند (همان: ص ۳۱۸). ثالثاً،

شارحان و پیروان صدرا همین تعریف را از او نقل کرده (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۵۲) یا پذیرفته‌اند (کمپانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۵۱؛ همو، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۲۸۸؛ سبزواری، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۸۵، تعلیقه ۲؛ همو، ۱۳۶۹، ج ۳: ۶۲۳-۶۲۴؛ مطهری، ۱۳۹۰، ج ۶: ۶۲۳)

نکته مهم این است که مراد از ارادی نبودن اراده و مقدماتش، مثل تصور و تصدیق و شوق در بیانات حکمای صدرایی، شاید به معنای ارادی نبودن به آن معنایی باشد که در باب افعال جوارحی مطرح است؛ یعنی ایشان درصددند بگویند این گونه نیست که اراده یا مقدمات آن در انسان یا واجب‌الوجود، خودشان مسبوق به اراده یا تصور و تصدیق و شوق باشند و همان‌طور که انسان مثلاً در خصوص فعل ناشی شده از اراده‌اش فاعل بالقصد و دارای اراده زایده است، درباره خود اراده و مقدماتش نیز چنین فاعلیتی داشته باشد (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۶: ۶۲۳-۶۲۴). بر این اساس، شاید بتوان اراده را در فقره اول^۱ جمله‌ای که از صدرا ذکر شد، به معنای عامی گرفت که شامل فاعل بالقصد و انحصار دیگر فاعلیت ارادی، همچون فاعل بالتجلی شود که این برداشت با عبارتی دیگر از صدرا (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۳۲) که بیان می‌کند فعل اختیاری و ارادی، یعنی فعلی که به خواست و اراده فاعل باشد، حال یا به اراده زایده مثل انسان در خصوص فعل‌های خارجی یا به اراده‌ای که عین ذات است (همو، ۱۳۸۷: ۳۱۵-۳۱۶) تأیید می‌شود؛ مثل فاعلیت خداوند که بالعنایه یا بالتجلی است. بنابراین، فاعل بالاراده معنای عامی دارد که یک مصداقش، فاعل بالقصد است و از سوی دیگر، اراده در فقره دوم عبارت وی^۲ و موارد دیگری مشابه آن (همو، ۱۹۸۱م، ج ۴:

۱. «المختار ما یکون فعله بإرادته».

۲. «لا ما یکون إرادته بإرادته».

۱۱۴) را به معنای اراده در فاعل بالقصد گرفت. لذا تعبیر غیراختیاری بودن در تعبیّرات ایشان، به معنای نفی اختیار و اراده به تمامی معانی آن نیست، بلکه به این معناست که فاعلیت انسان در خصوص اراده، مانند فاعلیت انسان درباره فعل ناشی شده از آن نیست. لذا صدرا اشاره می‌کند که تحقق هر یک از مبادی اراده، لزوماً و ضرورتاً به حصول اراده نمی‌انجامد و انسان قدرت دارد تا با سنجش و تفکر، این سلسله را قطع کند یا اینکه خود به آن تحقق ببخشد؛ کما اینکه گاه شوق به چیزی دارد، اما آن را اراده نمی‌کند (همان، ج ۶: ۳۳۷-۳۳۹): «تصور و تصدیق و شوق و تأمل و اراده، جزء افعال عضلانی نیست که پیدایش و عدم پیدایش آنها منوط به اراده و سایر مقدمات باشد» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۶: ۶۲۳). این عبارت گویای همین است که اراده‌ای را که در افعال عضلانی شرط است، ندارند، نه اینکه مطلقاً ارادی نباشند (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۳۷۳). البته صدرا در یک جا قول گروهی را در اختیاری بودن اراده و غیراختیاری بودن شوق نقل می‌کند، اما نقد نمی‌کند و شاهد این گروه نیز معاقب بودن اراده‌کننده معصیت و عدم معاقب بودن مشتاق به معصیت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۴: ۱۱۳-۱۱۴)، لیکن در موضعی دیگر به نقل همین دیدگاه، ولی همراه با نقد آن می‌پردازد (همان، ج ۶: ۳۳۸). اما نکته اینجاست که وی نفی موجه کلیه می‌کند؛ یعنی قول به اختیاری بودن هر اراده‌ای را نفی می‌کند، ولی با نقل قولی از برخی اهل تحقیق، به نحو موجه جزئی اختیاری بودن اراده و حتی شوق را می‌پذیرد و این خود، شاهدی

۱. «فی جعل القصد و الإرادة من الأفعال الاختیاریة نظر إذ لو كان الأمر كذلك لاحتاج إلى

دیگر بر دیدگاه این پژوهش است که نفی اختیاری و ارادی بودن به معنایی است و اثبات آن به معنایی دیگر.

این تحلیل، مؤیدات دیگری نیز دارد. حکمت متعالیه بیان کرده که فعل اختیاری دارای دو قید اساسی است: یکی علم فاعل به فعل و دیگری ملائمت فعل با ذات فاعل؛ یعنی صدور فعل از فاعل آگاه و راضی به فعل در اتصاف آن به اختیاری بودن کفایت می‌کند (کمپانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۹؛ ملاصدر، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۱۸). دیدگاه حکمت متعالیه گویای این مطلب است که فاعل، یا مختار و مرید است یا غیرمختار، و خود فاعل غیرمختار هم بسته به اینکه کدام یک از دو قید یادشده را نداشته باشد، یا فاعل موجب است که فاعل، عالم و آگاه به فعل نیست؛ مثل فعل سوزاندن توسط آتش، و یا فاعل مجبور است که فاعل، آگاه به فعل است، اما فعل، ملائم با ذات او نیست و به همین دلیل، به اراده خودش آن فعل را انجام نمی‌دهد؛ یعنی فاعل مرید و مختار نیست. خلاصه اینکه، ملاک اختیاری بودن، صدور آن از ذات فاعل و اراده و رضایت اوست (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق: ۱۷۱، تعلیقه ۱۸۱)؛ چه آن فعل، مستقیماً از ذات فاعل ناشی شود؛ مثل صدور فعل از واجب تعالی یا صدور اراده از انسان، و یا اینکه به وساطت اراده حاصل گردد؛ مثل افعال جوارحی انسان (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۵۴-۵۵). از این رو، هر فعل مسبوق به اراده‌ای، ارادی و اختیاری است، ولی چنین نیست که هر فعل ارادی و اختیاری، مسبوق به چنین اراده‌ای باشد و به عبارت دیگر، هر فاعل بالقصدی فاعل مرید و مختار است، ولی چنین نیست که هر فاعل مختاری به این معنا قاصد باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۰۵؛ ملاصدر، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۵۴).

نکته دیگر اینکه، برخلاف گمان برخی^۱ صدرا حقیقت اختیار را جز صدور فعل از خواست و اراده و رضایت و ذات فاعل نمی‌داند؛ چه آن فعل، مسبوق به اراده‌ای باشد که غیرذات فاعل است یا اینکه فعل، مسبوق به چنین اراده‌ای نباشد، بلکه ناشی از اراده‌ای باشد که عین ذات مرید است: «فإن هذا ضرب آخر من الإرادة ليس بالقصد والرؤية» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۶: ۱۶۲ و ج ۱: ۱۷۶؛ همو، ۱۳۶۰: ۵۵؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۱۵-۳۱۶). افزون بر اینکه روشن می‌شود مسبوقیت به اراده در بیان وی نباید به اراده زایده و فاعل بالقصد تفسیر گردد و اگر هم در عباراتی این گونه به نظر می‌رسد، مربوط به خصوصیات مورد است (نه ویژگی‌ها و ذاتیات تعریف)؛ زیرا مثلاً موضع بحث وی، فاعلیت انسان در خصوص افعال جوارحی است، نه عرضه بیانی که شامل همه افعال جوارحی و جوانحی موجود ممکن مثل انسان و نیز مجردات مثل واجب گردد و به عبارت دیگر، اینکه در افعال انسانی یا حیوانات، مسبوقیت به مقدماتی چون تصور و تصدیق و اراده وجود دارد، مربوط به این مصداق خاص است، نه همه مصادیق. براین اساس، کوشش شد تا با توجه به مجموعه عبارات وی، معنای فعل ارادی و اختیاری به گونه‌ای تبیین گردد که همه مصادیقش را دربرگیرد. از مطالب گفته شده می‌توان استفاده

۱. به نظر نگارنده در بسیاری از آثار و مکتوبات دو تعریف از صدرا فهم شده است؛ یعنی صرفاً به بیان اول صدرا که مربوط به مصداق خاص است، اکتفا و تحلیلی ناقص از اندیشه او ارائه کرده‌اند، یا اینکه دو ملاک مختلف برای فعل اختیاری فهمیده‌اند؛ غافل از آنکه اساساً معنا ندارد ملاک اختیاری بودن فعل بیش از یک ملاک باشد. (برای نمونه، نک: قدردان قراملکی، ۱۳۸۴: ص ۱۸ و ۱۱؛ امام خمینی، ۱۳۷۹: ۵۲-۵۴؛ ارشد ریاحی، ۱۳۸۱: ۶۲-۶۳؛ برنجکار، ۱۳۸۴: ۵۰).

کرد که صدرا، معنایی عام برای اختیار در نظر دارد که حتی شامل حیوانات نیز می‌شود (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۱۶۶)؛ زیرا وی مسبوقیت به علم را شرط کرد و روشن است که علم دارای مرتبه عقلی و وهمی و خیالی و حسی است و بسته به اینکه اراده مسبوق به کدام یک از این علوم باشد، انواعی از فعل اختیاری ترسیم می‌شود و البته افعال غیرمسبوق به این مقدمات هم به معنایی خاص، اختیاری خواهند بود. از سوی دیگر، اختیار بسته به مراتب موضوعش، از عالی‌ترین سطح که اختیار بالذات است تا پایین‌ترین مراتب اختیار بالغیر سریان دارد (همان، ج ۶: ۳۳۵).

در این قسمت بی‌مناسبت نیست به دیدگاه علامه طباطبائی اشاره کنیم؛ چه آنکه عدم توجه دقیق به تفاوت دیدگاه ایشان با ملاصدرا، موجب اشتباهاتی در تحلیل اندیشه صدرا گشته است. برای مثال، یکی از نویسندگان ضمن اشکالی به دیدگاه صدرا، بیان می‌کند که صدرا مختار بودن را به معنای مرید بودن، و مرید بودن را نیز با مجبور بودن قابل جمع دانسته و علامه در تعلیقه/سفر هم متذکر این نکته شده است (برنجکار، ۱۳۸۴: ۵۰؛ طباطبائی، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۸۸، تعلیقه ۲)؛ درحالی‌که گرچه به دلایل مختلف، فاعل مختار و فاعل مرید از منظر حکمت متعالیه دو تعبیر از یک واقعیت هستند - و لذاست که ما در این مقاله، لفظ مختار و مرید را با هم به کار می‌بریم - و از نظر حکمت متعالیه، اینکه بگوییم این کار به اختیار من است و اینکه بگوییم این کار به اراده من است، یک معنا دارد و لذا حیوانات غیرناطق نیز موجود مرید و مختار هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۱۶۶)؛ اما از این امر غفلت شده است که اساساً اینکه فاعل مجبور از اقسام فاعل مرید و بالقصد است، نظریه خاص علامه است، نه اینکه وی درصدد تبیین دیدگاه صدرا

باشد. ایشان بر مبنای نظریه ادراکات اعتباری (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۶: ۳۶۹ به بعد) خود یکی از مصادیق خلط امور اعتباری و حقیقی را در بیان فوق از ملاصدرا یافته است و آن اینکه، فرض انسانی که فاعل فعل باشد و درعین حال مجبور، فرضی بدون مصداق و غلط است؛ زیرا فاعل اگر اراده فعل را ندارد، یعنی فعل، ملائم طبعش نیست؛ مثل کسی که بهرغم علم و آگاهی خود، قصد انجام کاری را نمی‌کند، ولی دیگران دست و پای او را می‌بندند و به‌زور از جایی مثلاً پای دیواری به جای دیگر منتقل می‌کنند. دراین صورت، اصلاً فعل از او صادر نمی‌شود و فاعل فعل، کسانی هستند که او را منتقل کرده‌اند و به عبارت دیگر، او مورد فعل است، نه مصدر آن (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹: ۷۷) و این شخص صرفاً به فعل دیگران آگاه است، نه به فعل خودش؛ یعنی می‌داند با او چه می‌کنند، نه اینکه خودش چه کاری می‌کند. لذا سخن از چنین شخصی رأساً از محل بحث خارج است؛ چون سخن در فاعل فعل است و این فرد، فاعلیتی در خصوص فعل یادشده ندارد. اما اگر فاعل، اراده فعل را دارد، گرچه تهدید دیگری موجب این اراده شده باشد و مثلاً به او گفته شود اگر این کار را انجام ندهی، به قتل خواهی رسید و او، آن کار را انجام دهد، دراین صورت، فعل او به لحاظ فلسفی، فعلی اختیاری و مریدانه بوده است؛ چه آنکه می‌توانست آن کار را نکند و قتل را برگزیند. بدین لحاظ، علامه فاعلیت بالجبر را نیز فاعلیتی با اراده و اختیار و ملحق به فاعلیت بالقصد می‌داند،^۱ نه فاعلیتی در عرض آن. لذا وی در تقسیمی متفاوت از تقسیم صدرایی، فاعل را به فاعل مختار و موجب تقسیم می‌کند و

۱. این فاعلیت بالجبری که علامه آن را از اقسام فاعل مختار می‌شمارد، دیگر جبری که

تقابل با اختیار دارد، نخواهد بود، بلکه جبر به معنای اکراه است.

فاعل مجبور را از اقسام فاعل مختار برمی شمرد (طباطبائی، بی‌تالف، ج ۱: ۹۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۱۸، تعلیقه ۱؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۳: ۶۷۰-۶۷۴ و ج ۲: ۴۶۶). این دقت علامه، مجبور بودن انسان را در اختیار و اینکه انسان ذاتاً مختار است، بسیار بهتر از تحلیل صدرا تبیین می‌کند؛ چه آنکه نشان می‌دهد انسان در افعالش ناگزیر از انتخاب و اراده است و اگر در موردی اراده ندارد، پس مورد فعل است، نه فاعل آن (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹: ۱۰).

تمام سخن علامه این است که تفاوت فاعل بالجبر و فاعل بالقصد در کلمات فلاسفه و تصور اینکه فاعلی در عین داشتن اراده، مجبور باشد، ناشی از خلط امور اعتباری با تکوینی است؛ زیرا به لحاظ فلسفی بین کسی که به دلیل ترس از تهدید قتل و دفع افسد به فاسد جای خود را عوض می‌کند و کسی که با کمال رضایت و به دلیل انجام کاری دیگر، جایش را تغییر می‌دهد، تفاوتی نیست؛ گرچه در اعتبارات اجتماعی و مصالح بشری بین این دو فرق می‌گذارند (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۶۷۳-۶۷۴).

نقد علمای اصولی مخالف حکمت متعالیه به تعریف اول

اصولیان مخالف حکمت متعالیه در تلاش برای روشن کردن معنای حقیقی اختیار، یافت وجدانی آن را ملاک قرار می‌دهند (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱: ۹۱؛ خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۴۰۳) و بر اساس آن، به نقد تعریف حکمت متعالیه از اختیار می‌پردازند. از نظر ایشان، ملاک مسبوقیت به اراده و خواست فاعل برای تبیین حقیقت اختیار صحیح نیست؛ چراکه می‌توان به خود اراده و مقدمات آن، همچون تصور و تصدیق نقل کلام کرد که: آیا ارادی هستند تا طبق ملاک فوق متصف به اختیار شوند یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت باشد، به تسلسل می‌انجامد؛ چون هر

اراده‌ای، اراده و این اراده نیز اراده‌ای دیگر می‌خواهد و هکذا؛ امری که خود فلاسفه ادله متعدد بر بطلانش اقامه کرده‌اند. اما اگر جواب منفی باشد؛ پس فلاسفه قبول کرده‌اند که اراده که از افعال جوانحی انسان است، اختیاری نیست؛ زیرا مسبوق به اراده - که طبق نظر خودشان ملاک اختیاریت فعل بود - نمی‌باشد و بدیهی است امر ناشی از امر غیراختیاری، قطعاً غیراختیاری است (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱: ۹۱؛ همو، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۳۲). پس حکمت متعالیه به زبان از اختیاری بودن فعل سخن می‌گوید و برای آن ملاک هم ارائه می‌کند، اما توجه ندارد که این ملاک، دچار اشکال بوده، مانع از اتصاف فعل و مقدمات آن، همچون اراده به اختیاری بودن می‌گردد. میرزای نائینی تعریف اول حکمت متعالیه را برای اختیار، هادم مذهب اختیار و موسس مذهب جبر دانسته است (همو، ۱۳۵۲، ج ۱: ۹۱) و سه لازمه باطل را نتیجه آن می‌شمرد: عدم تبعیت حرکت عضلات از انسان، قبح عقاب و ثواب بندگان و مجبوریت خداوند در افعالش؛ زیرا ذات الهی، امری غیراختیاری است و اراده وی عین ذاتش است؛ پس اراده خدا، امری غیراختیاری است و روشن است که افعال ناشی از اراده حق تعالی نیز غیراختیاری است؛ امری که مورد پذیرش حکمت متعالیه نیست، اما لازمه سخنانش می‌باشد (همان؛ خوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۰۵-۲۰۶).

تعریف دوم اختیار از نگاه حکمت متعالیه (از حیث فاعل)

تعریف دومی که وجه نظر آن به ارائه ملاک اتصاف فاعل به وصف مختار است، تعریفی است که برای قدرت ارائه شده است؛ به این بیان که انسان، مختار و مرید است؛ به این دلیل که تعریف قدرت بر او صدق می‌کند. پیش از ارائه تعریف یادشده، مقدمتاً ذکر می‌کنیم که این تعریف در عبارات حکما گاه به عنوان

تعریف قدرت (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۲۵۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۰۷ و ج ۴: ۱۱۳؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۳۱؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۳۷۶؛ کمپانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲: ۱۷۳ و ۲۸۸؛ طباطبائی، بی‌تالیف، ج ۱: ۱۳۸) و گاه به عنوان تعریف اختیار (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۲۲۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۳۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹: ۸۵) مطرح شده است. مقابل قدرت معمولاً عجز و مقابل اختیار، جبر یا ایجاب به کار برده می‌شود، ولی آنچه قطعی است این است که قدرت و اختیار رابطه بسیار نزدیکی با هم دارند و قدرت از لوازم اختیاری و ارادی بودن عمل و اتصاف فاعل آن به این اوصاف است؛ یعنی اگر عملی تحت قدرت فاعل بود، به طوری که شرطیه مذکور بر او صدق کرد، چنین فاعلی، مختار است و به همین دلیل است که بالبداهه میان حرکت دست مرتعش و دست سالم فرق گذاشته می‌شود؛ زیرا انسان مرتعش بر نگاه داشتن دستش از حرکت قدرت ندارد و شرطیه مذکور بر حرکت دست او صدق نمی‌کند. (محقق داماد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۵۰)

از منظر حکمت متعالیه این تعریف، بی‌نقص و جامع است؛ یعنی هم بر افعال انسان قابل صدق است و هم بر افعال واجب تعالی؛ برخلاف تعریف کلامی غیرجامع «صحة الفعل و التبرک» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۰۷) که صدقش بر واجب، مستلزم وجود جهت امکانی در اوست که امری محال است (همو، ۱۳۶۰: ۵۵؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۳۲؛ سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۴۵-۴۴۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۸۶۲؛ همو، بی‌تاب: ۵۰). از سوی دیگر، در مباحث منطقی اثبات شده است که صدق قضیه شرطیه به صدق ملازمه است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۲۲۴ و ج ۳: ۱۱)، نه صدق طرفین شرط و جزا. لذا ممکن است مقدم و تالی، ممتنع، کاذب یا ضروری باشند و درعین حال، شرطیه مذکور صادق باشد. از این رو، مثلاً مقدم و تالی شرطیه دوم هیچ‌گاه بر واجب تعالی صادق نیست، ولی قطعاً شرطیه، صادق است؛ یعنی

واجب اگر بخواهد، انجام می‌دهد و اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد؛ گرچه به دلیل دائم‌الفیض بودن، همیشه و همواره ایجاد را خواسته است؛ زیرا تمکن از فعل و ترک در معنای اختیار شرط نیست (همو، بی‌تا: ۱۶۳؛ همو، ۱۹۸۱م، ج: ۶: ۳۱۵ به بعد؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۰، ۷۱-۷۲ و ۱۷۹)، بلکه مهم، صدور فعل از روی اراده و رضایت فاعل است و حتی اگر هیچ‌گاه طرف ترک را انجام نداده باشد، باز شرطیه مذکور بر او صدق خواهد کرد (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۱۹۸) و به همین دلیل، تعریف حکما بر تمام انحاء فاعلیت ارادی، همچون فاعل بالقصد، بالعنایه، بالتجلی و ... صدق می‌کند. (همو، ۱۹۸۱م، ج: ۲: ۲۲۴)

نقد علمای اصولی مخالف حکمت متعالیه به تعریف دوم

تعریف دوم حکمت متعالیه از اختیار نیز مقبول اصولیان یادشده نبوده و نمی‌تواند گویای حقیقت آن باشد. ایشان معتقدند گرچه نکته منطقی ذکرشده مقبول و این تعریف اختیار بر فاعلی که متمکن از طرف ترک نباشد هم صادق است، اما مسئله این است که محل بحث، صدق یک تعریف نیست، بلکه مهم این است که حقیقت اختیار وجود داشته باشد که بنا بر قول فلاسفه نمی‌توان آن را سراغ گرفت. شهید صدر که از مشهورترین پیروان مکتب نائینی است، ابتدا بیان می‌کند که مسئله جبر و اختیار دو جنبه کلامی و فلسفی دارد که در اولی از فاعل فعل سؤال می‌شود که: آیا انسان است یا خدا و یا هر دو؟ درحالی که در جنبه فلسفی، سخن از چگونگی فاعلیت فاعل است که: آیا فعل از او به نحو اختیاری صادر می‌شود یا غیراختیاری؟ روشن است که صرف پرداختن به بحث کلامی، حلال مشکل جبر و اختیار نیست؛ چراکه ممکن است کسی فاعل فعل را مثلاً انسان بداند، درعین حال او را فاعل مختار تلقی نکند و فاعلیت او را به نحو فاعلیت

بالطبع بشمارد. لذا لازم است از جنبه فلسفی مسئله غفلت صورت نگیرد (صدر، ۱۴۱۷ الف، ج ۲: ۲۸). مسئله فلسفی ناشی از دو مقدمه است: (۱) ناسازگاری اختیار با ضرورت (زیرا ضرورت همان اضطراری است که در حرکات غیراختیاری مثل حرکت دست مرتعش وجود دارد)؛ (۲) شمول قاعده ضرورت علی بر همه ممکنات، از جمله افعال انسانی. نتیجه قطعی پذیرش توامان این دو مقدمه، مجبور بودن انسان در افعالش است؛ «إذ لا یصدر منه فعل الا بالضرورة و الضرورة تنافی الاختیار» (همان: ۳۰).

از نظر صدر، برای تصحیح اختیار، فلاسفه در مقدمه اول، و مکتب نائینی در مقدمه دوم مناقشه کرده‌اند. مبنای فلاسفه در این مناقشه، تفسیری است که ایشان از اختیار ارائه کرده‌اند؛ یعنی با بیان قضیه شرطیه، ناسازگاری اختیار و ضرورت را انکار کرده‌اند؛ زیرا شرطیه مذکور بر فرض وجوب و ضرورت نیز صادق است (همو، ۱۴۱۷ ا ب، ج ۴: ۶۹). او ضمن گزارش دیدگاه حکمت متعالیه (همو، ۱۴۱۷ الف، ج ۲: ۳۰-۳۱) بر آن است که اگر فلاسفه در تبیین حقیقت اختیار، دست به جعل اصطلاح زده یا مدعی بیان معنای لغوی لفظ اختیارند، بحثی نداریم؛ چه اینکه جعل اصطلاح، امری بی‌اشکال و بحث لغوی مربوط به اهل لغت است، اما اگر مقصود، بیان حقیقت اختیار باشد، قطعاً این تعریف حکمت متعالیه گویای از این حقیقت نیست؛ زیرا ذکر قضیه شرطیه، مشکل مجبوریت انسان را که ناشی از دو مقدمه‌ای بود که پیش از این ذکر شد، حل نمی‌کند؛ حال چه اهل لغت، آن را مختار بنامند و بنا بر اصطلاح فلاسفه صدق اختیار وجود داشته باشد، و چه این‌گونه نباشد؛ زیرا اگر مثلاً حرکت انگشتان دست، فعل ضروری ناشی شده از اراده باشد و خود اراده نیز بالضرورة از مبادی‌اش صادر شده باشد تا برسیم به

واجب الوجود بالذات، پس اختیاری باقی نمی ماند و دیگر فرقی میان دو فعل حرکت دست و هضم غذا باقی نمی ماند؛ چون هر دو، ناشی شده ضروری از مقدماتشان هستند (همان، ص ۳۱-۳۲).

بررسی انتقادی دیدگاه اصولیان یادشده بر مبنای حکمت متعالیه

اصولیان مخالف، لزوم انفکاک فعل از فاعل یا همان لزوم محقق شدن طرف ترک را توسط فاعل در معنای اختیار شرط دانسته، ضروری بودن انجام فعل و وجوب آن را بر فاعل، منافی با اختیار وی برشمردند. نقطه عزیمت ایشان در ارائه این دیدگاه، انسان و یافت حضوری او بود؛ یعنی اختیار را از دریچه انسانی رؤیت کرده، همین نگاه را نیز در تحلیل مسئله اختیار به رسمیت شناختند و به همه فاعل های مختار همچون واجب الوجود سرایت دادند. این یافت وجدانی گویای این بود که هر انسانی در خود، توانایی ترک و انجام فعلی را می یابد و مقوله انجام فعل، زمانی صدق می کند که طرف ترک نیز ممکن و محقق شده باشد. پس مختار، کسی است که قادر بر فعل و ترک است و هیچ طرفی برای او وجوب یا امتناع ندارد؛ غافل از اینکه اگر تمکن از فعل و ترک در معنای قدرت و اختیار شرط باشد، افزون بر راه یافتن قوه و امکان و نقص بر واجب، مستلزم این است که حتی بنا بر تعریف خود اصولیان مخالف، اتصاف خدا به برخی صفات کمالی محال باشد؛ امری که قطعاً ایشان قبول ندارند. پس به نظر می رسد لزوم انفکاک فعل از فاعل یا همان لزوم محقق شدن طرف ترک از سوی فاعل در معنای اختیار شرط نیست؛ افزون بر اینکه ضروری بودن انجام فعل و وجوب آن بر فاعل، هیچ منافاتی با اختیار فاعل ندارد. لذا واجب تعالی با اینکه سابقه ترک ندارد و نسبتش به افعالش ضرورت است، مختار است؛ زیرا موجبیت فعل برخاسته از ذات

اوست؛ یعنی فعل از روی اراده و رضایت وی صادر می‌شود و بر او صدق می‌کند که ان شاء فعل و ان لم یثأ لم یفعل. براین اساس، تفاوت فاعل مختار و موجب به این است که در اولی، علم و اراده وجود دارد؛ برخلاف دومی، نه اینکه در اولی، طرف فعل و ترک ممکن است و در دومی، نه.^۱ جالب آنکه، مستشکلان به دیدگاه فلسفی که امکان طرف ترک را در تحقق معنای اختیار شرط دانسته‌اند، خود نمی‌توانند به این دیدگاهشان پایبند بمانند. مثلاً با اینکه خدا هیچ‌گاه مرتکب ظلم نشده و نخواهد شد، وی را قادر بر ظلم و البته اختیارکننده عدم الظلم برشمرده‌اند، درحالی که طبق تعریف خودشان، نباید خداوند را عادل یا تارک ظلم بدانند؛ زیرا هیچ‌گاه عدم العدل، یعنی ظلم از او سر نزنده است و سابقه آن را ندارد تا پس از آن با ترک ظلم، متصف به صفت عادل شده باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۰). به بیان دیگر، ایشان از سویی، ظلم را بر خدا محال می‌دانند و از سوی دیگر، عادل بودن خدا را امری اختیاری برمی‌شمارند و معنای پذیرش هم‌زمان این دو مدعا، چیزی جز تأیید سخن فیلسوف نیست؛ چراکه بین اختیار و ضرورت جمع شده است. لذا این سؤال پدید می‌آید که: چگونه نسبت ضرورت عدل به خداوند و درعین حال مختار بودن وی از سوی ایشان بی‌اشکال است، اما قول به ضرورت و درعین حال عدم تعارضش با اختیار از سوی فلاسفه اشکال

۱. «ما یقال من أن الفرق بین الموجب و المختار أن المختار ما یمكنه أن یفعل و أن لا یفعل و الموجب ما لا یمكنه أن لا یفعل کلام باطل ... سبیل التمییز بین المختار و الموجب فلیس کما توهموه بل کما مر من مدخلیة العلم و المشیة فی الفاعلیة و التأثیر و عدم مدخلیتهما» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۱۷-۳۲۰).

دارد؟ (سعیدی، ۱۳۸۱: ۱۲ به بعد) و این، بن‌بستی است که در مکتب اصولیان مخالف حکمت متعالیه پاسخ مقنّعی نیافته است.

در مقابل، حکمت متعالیه پس از گذر از مرحله سفسطه و شکاکیت، در وادی کشف واقعیت گام برمی‌دارد و از اصالت وجود شروع می‌کند و به کشف دیگر احکام هستی و واقعیت همت می‌گمارد و مددکار او در همه این موارد، استدلال برهانی است. لذا تعاریف ارائه‌شده از سوی این مکتب فلسفی بر واقعیت مبتنی است و شامل همه مصادیق گشته، اشکالات اصولیان بر آن وارد نمی‌شود. بدین لحاظ، حکمت متعالیه بر عدم مبتنی کردن حقایق هستی بر فهم‌های عرفی و ابتدایی در مسائل دقیق فلسفی تأکید دارد. توجه به این سؤال و جواب فرضی در بیان علامه طباطبائی به‌خوبی نکته یادشده را نمایان می‌سازد: «فان قلت انا لا نعدّ الفعل اختياريا حتى لا يفارق وجوده الإمكان و مساواة الطرفين و لا ينتهي في جانب علله إلى علة موجبة قلت الأمر في نفسه على خلاف هذا التوهم» (طباطبائی، بی‌تالیف، ج ۱: ۹۲). تعبیر «أنا لانعد، في نفسه و هذا التوهم» نشان می‌دهد ملاک در کشف احکام هستی، خود هستی و براهین حاکی از آن است (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۵۷)، نه دریافت‌های ناقص شخص که به تعبیر علامه، توهم‌اند، نه کاشف از واقع. پس گرچه اولین یافت حضوری از اختیار در انسان خبر می‌دهد، بررسی دقیق نشان می‌دهد امکان و تحقق ترک در حقیقت آن دخالتی ندارد، بلکه عنصر بنیادین اختیار، برخاستن آن از ذات و اراده فاعل مختار، و عدم جبر جابر در آن انتخاب است. لذا هرچه این عدم تأثیرگذاری غیر بیشتر باشد، یعنی هرچه ضرورت بیشتری بر انجام فعل حاکم باشد، اختیار آن مؤکد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۴۹). بر این اساس، ضرورت، نه مقابل اختیار، بلکه مؤکد آن است؛ چون

ضرورت گویای عدم تأثیرگذاری غیر در فرایند انجام فعل است؛ گرچه طرف ترک هیچ‌گاه انتخاب نشده باشد. به بیان دیگر، یک جبر علی داریم که روی دیگر سکه اختیار و نشانه آن است، و یک جبر فاعلی که مؤثریت غیر در انجام فعل است و اصولیان مخالف چون متفطن این تفکیک نگشته‌اند، میان آنها خلط کرده، جبر به معنای اول را که با اختیار سازگار است، به معنای دوم که مقابل اختیار است، فهم کرده‌اند.

نکات ذکرشده گویای خطای دیگری در تحلیل اصولیان مخالف حکمت متعالیه است؛ چراکه ایشان بیان کردند این مکتب فلسفی ابتدائاً ضرورت و وجوب را در دار هستی پذیرفته و سپس متوجه شده است که چنین مبنایی با قول به اختیار انسان یا خدا سازگار نیست. لذا تلاش کرده با جعل و ارائه تعریفی از قدرت و اختیار که مثلاً «ان شاء فعل و ان لم یفعل» تعارض قطعی جبر تکوینی و اختیار و اراده آزاد را تصحیح کند؛ زیرا جمله شرطیه با وجوب و امتناع طرفین نیز صادق است و به همین دلیل، جبر سابق بر فعل یا اراده مشکلی با این تعریف ندارد. از دیدگاه اصولیان پیش‌گفته، حکمت متعالیه از اینکه تعریف باید بر حقیقت و واقعیت مبتنی باشد، نه اینکه بر مبنای ارائه یک تعریف، واقعیت توجیه شود (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۳۲) غفلت کرده‌اند. لذا گرچه بر اساس تعریف ایشان، اختیار تعریف‌شده بر انسان یا خدا صدق می‌کند، اما در واقعیت، مشکل باقی است؛ چون تعریف واقعی اختیار چنین نیست.

وجه خطای این تحلیل، همان مطلبی بود که پیش از این بیان شد و بر همان اساس نیز باید گفت اصولیان مذکور در فهم معنای اختیار و قدرت فاعل از منظر حکمت متعالیه دچار خطا هستند و مسئله کاملاً برعکس زعم ایشان است؛ زیرا

حکمت متعالیه با تأمل در هستی و واقعیت، یافت که عنصر بنیادین اختیار و اراده، تلازمی با طرف ترک ندارد؛ گرچه در مصادیقی ممکن است این گونه باشد و ارائه تعریف‌های فوق برای اختیار، نه تعریف‌سازی یا ارائه یک اصطلاح خودساخته حکمت متعالیه برای حل اشکالات وارده در این باب، بلکه ناشی از طی مراحل کشف واقعیت و ابتدای تعاریف و اصطلاحات فلسفی بر آنهاست؛ زیرا مثلاً در مصداقی چون واجب، اختیار هست؛ گرچه ضرورت فعل هم هست و تعریف به جمله شرطیه ذکرشده، هم شامل واجب و هم شامل فواعل امکانی می‌گردد. پس تعاریف آنها برآمده از واقعیت بود، نه بریده از واقعیت و من‌عندهم.

خلاصه اینکه، فعل اختیاری از منظر حکمت متعالیه، فعلی است که مسبوق به اراده باشد؛ چه اراده‌ای که زاید بر ذات فاعل و متفرع بر مقدماتی چون تصور و تصدیق و ... است؛ مانند فاعلیت انسان در خصوص افعال خارجی‌اش، و چه اراده‌ای که عین ذات فاعل و غیرمسبوق به اراده دیگر است؛ مثل فاعلیت الهی یا انسان درباره افعال جوانحی‌اش. به عبارت دیگر، اختیاری و ارادی بودن فعل اگر به معنای مسبوقیت آن به علم و اراده زایده و تمکن فعلی از فعل و ترک باشد، صرفاً بر فاعلیت‌های امکانی همچون انسان و آن هم در افعال خارجی و جوارحی او قابل صدق است، لیکن از نظر حکمت متعالیه این‌گونه تلقی از اختیاری و ارادی بودن فعل، دقیق نبوده، شامل همه مصادیق نیست. لذا فعل اختیاری، فعلی است ملائم ذات فاعل و ناشی‌شده از علم و اراده وی. براین اساس، قادر مختار و بالاراده اقسامی دارد و منحصر در فاعلیت بالقصد نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۳۰۹)؛ یعنی تقسیمات فاعل دارای اراده و اختیار در

فلسفه اسلامی و خصوصاً حکمت متعالیه، مقبول اصولیان مخالف نبوده، نتوانستند انواع فاعلیت، همچون فاعلیت بالتجلی، بالرضا و بالعنایة را سراغ بگیرند و در مقابل، قسمی به انواع فاعل اضافه کردند که می‌توان نام فاعل بالطلب و السلطه بر آن نهاد؛ یعنی فاعلی که برخلاف انواع فاعل‌های بالاراده فعلش، نشئت گرفته از طلب و سلطنت اوست، نه امری به نام اراده. نیز اصولیان مخالف حکمت متعالیه، اراده در تعریف اول^۱ حکمت متعالیه برای اختیار را، اراده زایده فهمیدند و بر اساس آن، بر این مکتب اشکال کردند که لازمه این تعریف، یا تسلسل است یا جبر و لذا باید برای تبیین حقیقت آن، به تمایز طلب و اراده مصداقاً قایل شد.

در مقام قضاوت باید بیان کرد که فهم اصولیان مذکور از مقصود حکمت متعالیه دقیق نیست و تأمل در تحلیل راقم این سطور از مقصود حکمت متعالیه می‌تواند این عدم دقت را مدلل سازد؛ چه آنکه مسبوقیت به اراده، اعم از اراده زاید بر ذات یا اراده عین ذات بود؛ لذا اساساً دو لازمه باطل مذکور پیش نمی‌آید.

نتیجه‌گیری

برایندامعان نظر در دو دیدگاه مخالف اصولی و فلسفی در باب حقیقت اختیار، ما را به این نکات رهنمون می‌کند:

۱. حکمت متعالیه ورود دقیق‌تر و حساب‌شده‌تری به تحلیل مسئله پژوهش دارد؛ چراکه آن را در عداد و ادامه مباحث کلان و در ساختاری منسجم و سازوار هستی‌شناختی بررسی می‌کند و این سازواری از جمله مهم‌ترین نشانه‌ها برای

۱. مسبوقیت فعل به اراده.

تشخیص قوت اندیشه یک متفکر است (احسن، ۱۳۹۱: ۱۱-۲۴) و این درست برخلاف رویکرد اصولیان مخالف بود که مثلاً در جایی تمکن از فعل و ترک را در اختیار شرط می‌دانستند و سپس در واجب‌تعالی به مشکل برمی‌خوردند. شواهدی دیگر از این عدم انسجام کلی تحلیلشان در مقاله مورد اشاره قرار گرفت.

۲. با بررسی دقیق مسئله از نگاه حکمت متعالیه و توجه به نقدهای اصولیان، به دست آمد که نظر حکمت متعالیه چه به لحاظ مبنایی و چه به لحاظ بنایی در تبیین حقیقت اختیار صائب‌تر است و عمده اشکالات اصولیان یادشده، یا ناشی از عدم توجه به مبانی و رویکرد حکمت متعالیه در باب حقیقت اختیار بود که مثلاً فکر می‌کردند حکمت متعالیه ابتدائاً ضرورت علی را پذیرفته و چون آن را نافی اختیار انسانی یافته است، به جعل اصطلاح در تعریف اختیار رو آورده است، درحالی‌که این‌گونه نبود، و یا ناشی از عدم تفتن ایشان به برخی نکاتی بود که در حکمت متعالیه مورد توجه بود؛ مانند تفکیک میان جبر علی و جبر فاعلی یا انحای فاعلیت ارادی و اختیاری و عدم انحصار آن در فاعل بالقصد.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴ق)، تعلیقات، بیروت: الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۰۰ق)، رسائل (رساله عرشیه)، قم: بیدار.
- ارشدریاحی، علی (۱۳۸۱)، «جبر علی و اراده آزاد»، خردنامه صدرا، شماره ۲۸.
- احسن، مجید و سید یدالله یزدان پناه (۱۳۹۱)، «شاخصه‌های کلان مکتب فلسفی»، معرفت فلسفی، شماره ۳۸.
- امام خمینی (۱۴۲۳ق)، تهذیب الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
- _____ (۱۳۷۹)، الطلب و الارادة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر.
- برنجکار، رضا (۱۳۸۴)، «اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا»، فصلنامه انجمن معارف اسلامی ایران، شماره ۴.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، ریحیق مختوم، قم: اسراء.
- خوئی (۱۴۲۲ق)، محاضرات فی اصول الفقه، تقریرات فیاض، قم: احیاء آثار الامام الخوئی.
- _____ (۱۴۱۷ق)، الهدایة فی الاصول، تقریرات حسن صافی اصفهانی، قم: صاحب الامر.
- سبزواری (۱۳۶۰)، تعلیقات علی شواهد الربوبیه، مشهد: مرکز الجامعی.
- _____ (۱۳۶۹)، شرح منظومه، تهران: ناب.
- سعیدی، احمد (۱۳۸۸)، «ضرورت علی و معلولی و پیامدهای پذیرش یا انکار آن»، معارف عقلی، شماره ۱۴.
- صدر (۱۴۱۷الف)، بحوث فی علم الاصول، تقریرات هاشمی، قم: مؤسسه دائرة المعارف.
- صدر (۱۴۱۷ب)، بحوث فی علم الاصول، تقریرات عبدالساتر، بیروت: الدار الاسلامیه.
- طباطبائی، سید محمدحسین (بی تالف)، حاشیه کفایه، قم: بنیاد علمی علامه.
- _____ (بی تاب)، مجموعه الرسائل العلامة، قم: باقیات.
- _____ (۱۳۸۵)، نهایة الحکمة، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۴)، نگاه سوم به جبر و اختیار، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- کمپانی اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۶ق)، بحوث فی الاصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۲۹ق)، نهاییه الدراية، بیروت: آل البيت، چاپ دوم.
- محقق داماد، محمد (۱۳۸۲)، المحاضرات، تقریرات جلال‌الدین اصفهانی، اصفهان: بی‌نا.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲)، انسان‌شناسی در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____ (۱۴۰۵ق)، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، قم: در راه حق.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- ملاصدرا (۱۹۸۱م)، اسفار اربعه، بیروت، احیاء التراث.
- _____ (بی‌تا)، الحاشیه علی الهیات الشفا، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۸۷)، رسائل فلسفی، قم: دفتر تبلیغات.
- _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، مشهد: مرکز الجامعی.
- _____ (۱۳۰۲)، مجموعه الرسائل التسعة، تهران: بی‌نا.
- _____ (۱۳۵۴)، مبدأ و معاد، تهران: انجمن حکمت.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۵۲)، أجود التقریرات، تقریرات خوئی، قم: العرفان.
- _____ (۱۳۷۶)، فوائد الاصول، تقریرات کاظمی، قم: جامعه مدرسین.

