

دیدگاه محقق اصفهانی؛ در انکار اراده تشریحی

روح‌الله فروغی^۱

چکیده

بحث ماهیت حکم شرعی نزد اصولیان اهمیت فراوانی دارد. برخی از آنان ماهیت حکم را همان اراده تشریحی دانسته و برخی آن را رد کرده‌اند؛ اما تقریباً بیشتر اصولیان اصل وجود اراده تشریحی الهی را پذیرفته‌اند. بر خلاف محقق اصفهانی که اراده تشریحی را انکار کرده و در سراسر بحث‌های اصولی خویش کوشیده است که این دیدگاه خود را مستدل کند. وی بر آن است که خداوند، پیامبر ﷺ و ائمه، عالمان مبلغ شریعت و اساساً هر مولای عرفی، فاقد اراده تشریحی‌اند؛ زیرا اراده تشریحی به کسانی تعلق دارد که از انجام شدن فعل نفعی به آنان می‌رسد. در حالی که افعال مکلفان برای خدا یا پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام و علما نفعی ندارد. افزون بر اینکه وجود اراده تشریحی برای خدا با محذور دیگری نیز ملازم است که پذیرش آن را ناممکن می‌کند و آن تطابق میان نظام ربانی و امکانی است. نفی اراده تشریحی در سراسر علم اصول تأثیرگذار خواهد بود. نوشتار پیش رو با گردآوردن عبارات محقق اصفهانی و تحلیل آن به دنبال تبیین دیدگاه و تقریر استدلال ایشان بر این مدعاست.

واژگان کلیدی: اراده تشریحی، حکم، محقق اصفهانی، بعث، امر.

مقدمه

سراسر علم اصول از نشانه‌های باور اصولیان به وجود اراده تشریحی آکنده است و تقریباً همه آنان اراده را به دو گونه «تکوینی» و «تشریحی» تقسیم کرده و خداوند و پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام را دارای هر دو گونه اراده دانسته‌اند. برای نمونه محقق خراسانی که به اتحاد طلب و اراده باور دارد، اشکال لزوم تخلف مراد از اراده الهی در خصوص کفار و گنهکاران را چنین پاسخ می‌دهد: آن اراده‌ای که تخلف مراد از آن محال است «اراده تکوینی» است که آن را به علم به نظام احسن تفسیر کرده‌اند؛ اما نوع دیگری از اراده نیز وجود دارد که از مراد انفکاک می‌پذیرد. این نوع دوم که «اراده تشریحی» نام دارد، همان اراده‌ای است که خداوند درباره افعال بندگان خویش دارد (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۶۷).

محقق اصفهانی این سخن محقق خراسانی را نمی‌پذیرد و اراده تشریحی را درباره خداوند به کلی انکار می‌کند. به نظر او خداوند اصلاً افعال مکلفان را اراده نکرده است تا در صورت سرپیچی بندگان از دستورهایش نیازی به توجیه آن به وسیله تفکیک بین اراده تکوینی و تشریحی باشد. محقق اصفهانی این عقیده خویش را در سراسر اصول یادآور شده است. روشن است که بحث از اراده در علم اصول اهمیت فراوان دارد. برخی از اصولیان اراده و کراهت را حقیقت و روح حکم دانسته‌اند؛ حتی اگر بعث و زجری در کار نباشد (صدر، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۸؛ عراقی، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۸۹). در بسیاری از بحث‌های اصولی، مانند اجتماع امر و نهی و جمع بین حکم ظاهری و واقعی، بحث از اراده و کراهت به میان آمده است.

محقق اصفهانی اراده تشریحی را نمی‌پذیرد و آن را روح حکم نمی‌داند؛ بلکه حکم شرعی را «انشاء به داعی جعل داعی در مکلف عالم به حکم و منقاد» می‌داند (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۲۳). به نظر وی کاری که شارع انجام می‌دهد این است که با انشای تکلیف شرعی، مکلف فرمانبرداری را که به این تکلیف علم پیدا کرده است، تحریک تنزیلی کند؛ یعنی داعی برای ادای واجبات یا ترک محرّمات در او ایجاد ایجاد کند. مکلفی هم که به این حکم شرعی تحریک و منبعث شده است، به سوی انجام دادن آن حرکت

می‌کند. به تعبیر دیگر کار شارع «جعل داعی امکانی» است (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۳۴۴، ۴۱۶). چنین امری بر اراده فعل از سوی مکلفان متوقف نیست؛ بلکه اصلاً چنین چیزی امکان ندارد. به تعبیر دیگر وظیفه مولا در مقام جعل احکام شرعی بیش از این نیست که مکلفان را به سوی انجام دادن کار دعوت کند و انگیزه انجام دادن افعال را در آنها ایجاد کند. پس از آن اگر مکلفان به این تکالیف علم پیدا کردند و فرمانبردار بودند، آن تکالیف را انجام می‌دهند و به مصلحت موجود در آنها می‌رسند. محقق اصفهانی ادله‌ای نیز بر مدعای خود اقامه کرده است. از این رو نخست مقصود از اراده تشریحی را بیان می‌کنیم و سپس به استدلال محقق اصفهانی بر انکار چنین اراده‌ای می‌پردازیم.

تعریف اراده تشریحی

اراده به دو قسم تکوینی و تشریحی تقسیم شده است. اراده تکوینی همان اراده‌ای است که مرید برای انجام دادن فعل دارد. هر فاعل مریدی هنگامی که اراده می‌کند فعلی انجام دهد، پس از اراده فعل، اندام‌هایش برای انجام دادن آن کار به حرکت در می‌آیند و آن کار انجام می‌شود. در این قسم از اراده، فاعل و مرید یکی هستند.

اما اراده تشریحی، اراده انجام دادن فعل به دست دیگران است؛ یعنی کسی که اراده انجام شدن فعلی را دارد، از دیگری می‌خواهد تا آن فعل را انجام دهد و دیگری نیز آن فعل را اراده می‌کند و انجام می‌دهد. در این قسم اراده، مرید و فاعل با یکدیگر تفاوت دارند. از این رو در اراده تشریحی علاوه بر «مرید» و «مراد»، عنصر سومی نیز به نام «مرادمنه» وجود دارد. بدین ترتیب، اراده تکوینی خداوند یعنی اراده‌ای که به واسطه آن موجود یا موجوداتی را در خارج ایجاد کرده است و اراده تشریحی او یعنی اراده انجام شدن افعالی در خارج که از بندگان خویش خواسته و به آنان دستور داده است آنها را انجام دهند.

محقق اصفهانی اراده تشریحی را اراده فعل غیر (آن که انجام دادن کاری از او خواسته شده است/مرادمنه) و اراده تکوینی را اراده فعل مرید می‌داند (اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۲) و گاه قید اختیاری را نیز به آن می‌افزاید (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۷۶). به تعبیر دیگر، در اراده تکوینی آخرین جزء علت تامه که پس از آن معلول محقق می‌شود، اراده

مرید است. به خلاف اراده تشریحی که آخرین جزء تحقق فعل، اراده مرید نیست؛ بلکه تحقق فعل به اراده «مرادمنه» متوقف است و اگر او تحقق فعل را اراده کند، فعل محقق می‌شود (اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۴۳). از باب نمونه، انسان برای سیراب شدن گاهی خود اراده می‌کند که آب فراهم آورد تا به غرض خود (سیراب شدن) برسد و گاه نیز به دیگران دستور می‌دهد تا برای او آب فراهم کنند. در حالت نخست، اراده مرید به فراهم کردن آب تعلق گرفته و کسی برای انجام دادن کار واسطه نشده است. در حالت دوم نیز فراهم کردن آب با واسطه فعل شخصی دیگر انجام شده و آنچه به دست مرید است، اراده طلب آب یا امر به آوردن آب است. پس در حالت نخست، یعنی اراده تکوینی سیراب شدن، مهم تحقق اراده فراهم کردن آب در نفس مرید است که آخرین جزء علت تامه است و پس از تحقق آن، فعل «فراهم آوردن آب» تحقق می‌یابد. بدین ترتیب، پس از تحقق اراده تکوینی، عضلات فاعل تحریک می‌شوند و برای تحقق آنچه اراده شده است حرکت می‌کنند. بر خلاف اراده تشریحی که پس از تحقق اراده، هنوز جزء پایانی علت تامه محقق نشده؛ بلکه تنها برانگیختن به سوی فعل تحقق یافته است و در صورت اطاعت فاعل از مرید، فعل تحقق می‌یابد. بنابراین اراده تکوینی از حرکت عضلات و اراده تشریحی از بعث (برانگیختن) فعلی جدا نمی‌شود و همواره در پی یکدیگر خواهند بود (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۲۶۸).

اراده تکوینی خداوند

تردیدی نیست که خداوند اراده تکوینی دارد؛ گرچه در تفسیر آن اختلاف شده است. فلاسفه اراده ذاتی تکوینی خداوند را به «علم به نظام احسن» تفسیر کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۹). خداوند پیش از ایجاد عالم، به آن علم داشته و علم او علت ایجاد عالم شده است؛ بدون اینکه به اراده، داعی و... نیاز باشد؛ اما محقق اصفهانی با این تفسیر فلاسفه موافق نیست و اراده خداوند را نه علم او، بلکه ابتهاج و سرور و خرسندی ذات از ذات می‌داند و برای سخن فیلسوفان توجیه دیگری می‌آورد. به گفته محقق اصفهانی مفاهیم صفات خداوند با یکدیگر متفاوت و متخالفاند و اگرچه همه صفات الهی مصداق واحدی دارند، مفهوم «علم» با مفهوم «قدرت» و مفهوم «حیات» فرق دارد و نمی‌توان

مفاهیم متباین را به یکدیگر ارجاع داد و آنها را متحد دانست؛ بلکه اتحاد مفاهیم به معنای اتحاد مصداق مفاهیم است. پس نمی‌توان مفهوم «اراده» را همان مفهوم «علم به نظام اصلح» به شمار آورد و روشن است که مفهوم «اراده»، خرسندی و رضایت و مانند آن است که گاه از آن در انسان‌ها به شوق اکید تعبیر می‌شود. البته درباره خداوند نمی‌توان اراده را شوق اکید دانست؛ زیرا شوق در جایی است که فاعل دارای قوه انجام دادن کار است و برای خروج از قوه به فعل باید تصور و تصدیق به فایده و سپس شوق اکید بیابد تا قوای تحریکی را به سوی فعل حرکت دهد و این درباره خداوند که صرف‌الوجود است معنا ندارد؛ بلکه خداوند از ذات خود که صرف خیر و صرف وجود است، مبتهج است که این ابتهاج ذاتی است و چون آثار خویش را نیز دوست دارد، ابتهاج در مقام فعل نیز دارد که همان اراده حادث خداوند است. پس دلیل اینکه حکما اراده ذاتی خداوند را به علم به نظام خیر تفسیر کرده‌اند این است که آنها در صدد تأکید بر این مطلب‌اند که افعال خداوند از روی اختیار محقق شده است و علم و رضا در افعال خداوند جمع‌اند؛ نه اینکه افعال او از روی علم، اما بدون رضایت یا از روی رضایت، اما بدون علم است؛ بلکه فعل اختیاری آن است که از روی شعور و رضایت باشد و سبب اختیاری بودن فعل خداوند نیز همین علم او به نظام خیر است؛ نه اینکه اراده به معنای علم به نظام خیر باشد (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۷۸).

تقریر مدعا

چنان‌که گذشت، محقق اصفهانی اراده تکوینی خداوند را می‌پذیرد و آن را به معنای ابتهاج و خرسندی از ذات می‌داند؛ اما اراده تشریحی خداوند را نمی‌پذیرد و بر نبود آن استدلال می‌کند. بنابراین از نظر ایشان خداوند هرگز افعال بندگان خویش را اراده نکرده است؛ بلکه فقط بعث و تحریک مخاطبان را به انگیزه ایجاد انگیزه در نفوس مکلفان برای انجام دادن افعال، اراده کرده است تا پس از رسیدن حکم شرعی به آنان، در صورتی که منقاد و مطیع باشند، واجبات را انجام دهند و محرمات را ترک کنند تا به مصحلت موجود در متعلق واجبات دست یابند یا از مفسده موجود در متعلق محرمات در امان بمانند و

این چیزی جز اراده تکوینی خداوند نیست. اراده تکوینی خداوند به بعث و زجر مکلفان تعلق گرفته است و مانند سایر اراده‌های تکوینی او تخلف‌ناپذیر است و تحقق می‌یابد. اما اراده تشریحی او به انجام شدن افعالی همچون نماز و روزه و حج و... به دست مکلفان تعلق نگرفته است. پس نمی‌توان گفت که خداوند نماز زید یا روزه عمرو را اراده کرده است؛ یعنی اراده کرده که صلات در خارج به وسیله زید تحقق یابد یا صوم در خارج به وسیله عمرو تحقق یابد. البته از آنجا که از انجام دادن نماز و روزه نفعی به مکلفان می‌رسد، خداوند آنان را برای انجام دادن این افعال برانگیخته است (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۳۴۳).

محقق اصفهانی همچنین وجود اراده تشریحی را در پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام و حتی در علمایی که مبلغ احکام الهی‌اند یا هر کسی که به غرض اصلاح دیگران امر و نهی می‌کند (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۲۳) و حتی هر مولای عرفی انکار کرده است (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۶۶)؛ زیرا استدلال نخست او در نفی اراده تشریحی از خداوند شامل این افراد نیز می‌شود:

لا مجال لانقذاح الإرادة التشريعية في النفس النبوية، ولا في النفس الولوية - خصهما الله بألف تحية - وذلك لبداهة عدم فائدة عائدة من الفعل إليهما، بل إلى فاعله، وعود فائدة من قبل إيصال النفع إلى النبي أو الولي لا يوجب كون الإرادة المتعلقة بالبعث والزجر تشریحية، لأنهما من أفعالهما الإختيارية المتوقفة على الإرادة فهي تكوینیة لا تشریحية.

برخی عبارتهای محقق اصفهانی نشان می‌دهد ایشان این دیدگاه خود درباره اراده را به شوق و حب در غیر خداوند نیز تسریه می‌دهد (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۶۶) و به این ترتیب، شوق تشریحی و حب تشریحی را تنها در صورتی می‌پذیرد که فایده‌ای از مشتاق الیه و محبوب به شایق و محبّ برسد؛ وگرنه شوق و حب نیز منتفی خواهد بود:

إن فعل الغير إذا كان له فائدة عائدة إلى الشخص فينبعث من الشوق إلى تلك الفائدة شوق إلى فعل الغير بملاحظة ترتب تلك الفائدة العائدة إليه ... وأما إذا لم يكن لفعل الغير فائدة عائدة

إلى الشخص، فلا يعقل انبعث الشوق النفساني إلى فعل الغير حينئذ، بدهاة أن الشوق لا يكون بلا داع. نعم ربما يكون إيصال النفع إلى الغير بتحريكه أمراً أو التماساً أو دعاءً ذا فائدة راجعة إلى الشخص، فحينئذ ينبعث الشوق إلى إيصال النفع بالبعث والتحريك ولا وجه لعدّ مثل هذه الإرادة تشريعية، فإن متعلقها إيصال النفع إلى الغير بتحريكه، وهو فعل نفسه لا فعل غيره (اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۲).

البته درباره خداوند اساساً شوق بی‌معناست؛ زیرا شوق در جایی تحقق می‌یابد که شیئی که متعلق شوق است (مشتاق الیه) از جهتی موجود و از جهتی معدوم باشد. پس متعلق شوق نمی‌تواند به طور کلی معدوم یا به طور کلی موجود باشد؛ زیرا اگر از هر جهت موجود باشد و هیچ جهت فقدانی در آن راه نداشته باشد، در این صورت نفس به آن اشتیاق نمی‌یابد؛ زیرا اشتیاق به موجود شدن آن، تحصیل حاصل است (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۲۶۷). از سوی دیگر اگر متعلق شوق از هر جهت معدوم باشد، نمی‌تواند طرف اضافه شوق قرار گیرد؛ زیرا شوق، امری وجودی است و ممکن نیست به معدوم تعلق بگیرد. بنابراین متعلق شوق از سویی عنوانی فرضی دارد که به سبب آن، متعلق شوق قرار می‌گیرد و از سوی دیگر وجود خارجی ندارد تا حرکت به سوی تحصیل آن تحصیل حاصل باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۷) و می‌دانیم که برای خداوند جهت فقدان بی‌معناست و آنچه او اراده کند محقق است.

این دیدگاه بر خلاف نظر مشهور است که معتقدند خداوند تحقق واجبات و ترک محرمات را اراده کرده است؛ ولی نه به اراده تکوینی؛ بلکه به اراده تشریحی؛ یعنی خداوند صلوات زید و صوم عمرو را اراده کرده است؛ ولی برای تحقق آن زید و عمرو را به انجام دادن آن بعث و تحریک کرده است؛ اما در هر صورت، صلوات و صوم مصداق مراد خداوند قرار می‌گیرند تا جایی که گاهی همین «اراده تشریحی خداوند افعال مکلفان را» حقیقت حکم شرعی به شمار آمده است (حلی، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۳۳۹؛ صدر، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۸۴).

ادله انکار اراده تشریحی

محقق اصفهانی دو دلیل برای مدعای خویش اقامه کرده است. استدلال نخست او بر اشتراط وصول نفع به مرید استوار است و استدلال دومش که تا اندازه‌ای دشوار است، بر تطابق میان عوالم مبتنی است.

استدلال اول

اگر کمالاتی در انسان نباشد و او به داشتن آنها شوق یابد، برای به دست آوردن آن کمالات حرکت می‌کند تا کاری را انجام دهد که می‌داند با انجام دادنش، کمالات یادشده به ذات او یا قوای او افزوده می‌شود؛ اما اگر نفعی از انجام دادن کار به او نرسد بلکه سودش برای دیگری باشد، هرگز شوق و اراده انجام دادن آن کار را نمی‌یابد؛ زیرا انسان تنها به کارهایی شوق می‌یابد که سودش به او بازمی‌گردد. در صورتی هم که از کار دیگران سودی به انسان نرسد، شوق به آن نیز معقول نیست؛ زیرا شوق همواره نیازمند انگیزه است. در حالی که وقتی نفعی در فعل وجود ندارد، انگیزه‌ای نیز برای تحقق آن نخواهد بود (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۸۰). البته هنگامی که انجام دادن عملی نفعی برای زید دارد، من زید را به انجام دادن آن کار بر می‌انگیزم و تحریک می‌کنم تا زید از منافع فعل بهره‌مند شود؛ با آنکه از آن منافع چیزی به من نمی‌رسد. این بعث و زجر، فعل تکوینی انسان است و همانند سایر افعال تکوینی اوست. به تعبیر دیگر، اگر از بعث و تحریک دیگران نفعی به انسان عاید شود، به بعث و تحریک دیگران می‌پردازد؛ اما این با اراده فعل دیگران تفاوت دارد (اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۲). به همین سبب مبدأ اعلا (خداوند متعال) و مبادی عالیّه (پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام) از فعل دیگران (افعالی که مکلفان انجام می‌دهند) نفعی نمی‌برند و از همین رو فعل دیگران را اراده نمی‌کنند (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۶۶).

به تعبیر دیگر فرض کنید شخصی که کنار ما ایستاده و ما هیچ رابطه‌ای با او نداریم، تشنه است و اراده می‌کند آب بنوشد. روشن است که از آب نوشیدن او هیچ نفعی به من نمی‌رسد. در اینجا که از انجام دادن این فعل هیچ نفعی به من نمی‌رسد، آیا آب نوشیدن

و سیراب شدن او مراد تشریحی من است؟ یا هنگامی که پزشک به مصرف دارویی دستور می‌دهد، آیا استفاده بیمار از دارو نفعی برای او دارد؟ پزشک سفارشش را کرده و به استفاده از دارو دستور داده است، بدون اینکه مصرف دارو متعلق اراده او باشد؛ بلکه متعلق اراده مریض است. فاعل‌های گوناگون فعل‌های بسیاری را در خارج محقق می‌کنند بی‌آنکه نفعی از آن کارها به ما برسد. آیا ما این فعل‌ها را اراده می‌کنیم؟ روشن است که جواب منفی است.

حال فرض کنید زندگی ما به زنده ماندن زید وابسته است و زید نیز بیمار است و باید دارویی مصرف کند تا زنده بماند. در این فرض اراده ما به استفاد از دارو تعلق گرفته است؛ زیرا از این مصرف دارو به ما هم نفعی می‌رسد و آن زنده ماندن ماست. تنها در این صورت است که می‌توان اراده تشریحی را پذیرفت.

این دیدگاه محقق اصفهانی بر پاره‌ای مبانی فلاسفه مشائی استوار است که ملاصدرا نیز آنها را پذیرفته است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۷۹). شیخ‌الرئیس در ابتدای نمط ششم اشارات به این دیدگاه فیلسوفان اشاره می‌کند که موجودات برتر، کاری را به غرض رسیدن نفعی به موجود پایین‌تر انجام نمی‌دهند. وی می‌گوید:

موجود برتر خواهان چیزی برای موجود فروتر نیست تا اینکه غرض او از انجام کار، آن باشد؛ زیرا آنچه غرض برای فاعلی می‌شود معنایش این است که فاعل مختار میان غرض و تقیض غرض، غرض را انتخاب کند که سزاوارتر نسبت به فاعل است و فاعلی که بی‌نیاز است، غرضی برای او درباره موجود فروتر نیست.

خواجه طوسی در شرح این سخن شیخ‌الرئیس می‌گوید: غرض، غایت فعل فاعل دارای اختیار است و کسانی که معتقدند خداوند افعال خود را بر اساس اغراض انجام می‌دهد، مقصودشان این است که افعال خویش را برای غرضی که عاید دیگران می‌شود انجام می‌دهد. در حالی که این سخن با بی‌نیازی وجود خداوند منافات دارد؛ زیرا کسی که کاری را به غرض نفع دیگران انجام می‌دهد، انجام دادن آن فعل نسبت به ترکش برای او رجحان دارد؛ وگرنه غرض فاعل نمی‌بود. در حالی که خداوند مطلقاً غرض ندارد و

موجودات عالی نسبت به موجودات پایین‌تر از خویش، غرض ندارند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۹)؛ چون فاعلی که فعلی را به غرضی انجام دهد که به خودش یا به دیگری بازمی‌گردد، با انجام دادن آن کار کامل می‌شود و استکمال با بی‌نیازی فاعل منافات دارد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۰).

خواجه سپس به این اشکالی مهم پاسخ می‌دهد و می‌گوید: درست است که انجام دادن افعال به غرض نفع خود یا دیگری با غنای فاعل منافات دارد، اما گاهی فاعل بی‌نیاز، کاری را به این دلیل که حسن ذاتی دارد انجام می‌دهد؛ نه اینکه نفعی از آن به فاعل یا به دیگران برسد. بنابراین فاعل در انجام دادن چنین کاری به دنبال سود نیست تا با بی‌نیازی او منافات داشته باشد.

پاسخ خواجه به پیروی از شیخ این است که حسن یا وجوب یک فعل با انتخاب آن توسط فاعل بی‌نیاز ارتباطی ندارد؛ بلکه سبب انتخاب و اختیار چنین افعالی از سوی فاعل این است که با انجام دادن آن فعل موجب تمجید و تعظیم و استحقاق مدح می‌شود و یا ترک آن سبب تنزه فاعل و دوری او از نکوهش می‌گردد و همه این موارد با بی‌نیازی فاعل بی‌نیاز منافات دارد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۰).

در ادامه بحث این پرسش مهم پدید می‌آید که اگر علت‌های عالی کاری را به غرض رسیدن نفع به موجودات پایین‌تر انجام نمی‌دهند، پس چگونه نظام امکانی مادی را ایجاد کرده‌اند؟ این نظام مادی از موجودات برتر صادر شده است. پس نشان می‌دهد که آنها به عالم پایین‌تر و موجودات آن التفات داشته‌اند.

پاسخ خواجه طوسی که سرمنشأ استدلال دوم محقق اصفهانی نیز هست، تمسک به عنایت حق تعالی در ایجاد عالم است که به سبب این عنایت، عالم فروتر کاملاً منطبق بر عالم بالاتر تحقق می‌یابد.

غرض از نقل سخن شیخ‌الرئیس و خواجه طوسی تأکید بر این نکته است که فاعل بی‌نیاز از غیر - چه مطلقاً بی‌نیاز باشد، مانند خداوند و چه فقط در جهتی بی‌نیاز باشد - در همان جهت بی‌نیازی خویش از غیر، وجود بالاتر است و افعال خویش را برای رسیدن

به نفعی انجام نمی‌دهد؛ زیرا با بی‌نیازی او منافات دارد. به تعبیر دیگر التفات عالی به سافل یا به دلیل نفعی است که از سافل به عالی می‌رسد، یا به دلیل نفعی است که سافل می‌برد که هر دو صورت نیز باطل است؛ زیرا صورت نخست با عالی بودن عالی منافات دارد؛ چراکه سافل هیچ‌گاه سبب استکمال عالی نخواهد بود، وگرنه خلف در عالی بودن است. صورت دوم نیز باطل است؛ زیرا نفع سافل، مراد عالی نیست؛ بلکه مراد عالی استکمال خود است و استکمال او به التفات به سافل نیست و این همان مدعای محقق اصفهانی است.

استدلال دوم

این استدلال محقق اصفهانی که به گفته او دقیق است و به تدبیر نیاز دارد، تا اندازه‌ای پیچیده و نیازمند مقدماتی است. محقق اصفهانی نخست این مقدمات را بیان کرده و با تکیه بر آنها استدلال خود را سامان داده است:

مقدمه اول: «اراده خداوند همان ابتهاج ذاتی خداوند از ذات خود و حب ذاتی‌اش به ذات خویش است و همان گونه که ذات خود را دوست دارد، آثار خویش را نیز دوست دارد؛ ولی "ذات خداوند" محبوب بالذات و "آثار خداوند" محبوب بالتبع است. پس هرچه در عالم وجود تحقق یافته، محبوب و مراد بالتبع خداوند است».

درباره این مقدمه پیش‌تر گفته شد که محقق اصفهانی اراده ذاتی خداوند را ابتهاج او از ذات خویش می‌داند که از آن، ابتهاج به آثار و لوازم ذات و به تبع آن، اراده آنها حاصل می‌شود.

مقدمه دوم: «علاوه بر "نظام تام امکانی" که موجودات در آن تحقق یافته‌اند، نظام دیگری با نام "نظام شریف ربانی" وجود دارد و نظام امکانی کاملاً مطابق با آن نظام ربانی است؛ به گونه‌ای که هر آنچه در این نظام امکانی یافت می‌شود، حقیقت آن در نظام ربانی نیز وجود دارد و اراده شده است و هر آنچه در این نظام امکانی نیست، در آن نظام شریف ربانی نیز وجود ندارد و اراده نشده است».

این مقدمه بر اساس تصویری است که فیلسوفان مشائی ترسیم کرده‌اند. به گفته بوعلی تمثیل نظام کلی در علم سابق خداوند در وقت مناسب، سبب فیض این نظام طبق ترتیب و تفصیل آن است که عنایت نام دارد. خواجه نیز در توضیح این سخن وی می‌گوید:

إنَّ تمثّل النظام الكليّ - أي تمثّل نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد - في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الأوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق أن يقع كلّ موجود منها في واحد من تلك الأوقات يقتضي إفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية في جميع الأحوال يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۱)؛

تمثیل نظام کلی، یعنی تمثیل همه موجودات از ازل تا ابد در علم سابق خداوند بر موجودات همراه با اوقات مترتب غیر متناهی که هر موجودی در وقت متناسب با آن پدید می‌آید، مقتضی افاضة این نظام بر اساس این تفصیل و ترتیب است و این معنای عنایت خداوند به مخلوقات خویش است.

بنابراین هر چه در این نظام پیشین وجود دارد، در نظام پسین نیز هست و تفصیل این موجودات در هر دو جهان (ربانی و امکانی) همانند است؛ زیرا خداوند فاعل علمی است و فاعل علمی، فعل خویش را از روی علم انجام می‌دهد. پس خداوند پیش از ایجاد موجودات، به آنها علم داشته است و این علم حتماً مطابق با معلوم است؛ وگرنه علم او علم نیست؛ بلکه جهل است. پس ممکن نیست چیزی در عالم ممکنات موجود شود؛ مگر اینکه صورتی از آن در علم پیشین خداوند باشد.

مقدمه سوم: «فرستادن پیامبران و کتب آسمانی و هدایت مردم، بخشی از این نظام تام ربانی است که متعلق اراده تکوینی و تبعی خداوند قرار گرفته است».

ارسال رسل و انزال کتب آسمانی خواست خداوند است تا مردم به وسیله آنها هدایت شوند. اینکه پیامبران و کتاب‌های آسمانی در عالم مادی وجود دارند و پیامبران به دنبال هدایت مردم‌اند، نشان می‌دهد که در نظام ربانی نیز چنین خواسته‌ای وجود داشته و عالم مادی بر اساس آن ساخته شده است.

محقق اصفهانی از مقدمات یادشده چنین نتیجه می‌گیرد: «افعال بندگان که شارع به آنها بعث کرده است، اگر در نظام امکانی تحقق یابد، پس در نظام ربانی اراده شده است و اگر این افعال در نظام امکانی تحقق نیابد، پس اصلاً در نظام ربانی اراده نشده است. به این ترتیب افعالی که بندگان انجام می‌دهند، به اراده تکوینی از ازل مراد خداوند بوده و به این سبب در نظام امکانی وجود یافته‌اند و افعالی را که بندگان انجام نمی‌دهند - حتی اگر به انجام دادن آن مکلف شده‌اند - از ازل به اراده تکوینی مراد خداوند نبوده‌اند و به همین دلیل در نظام امکانی نیز وجود نیافته‌اند. بنابراین هر چه هست، مرادهای تکوینی حق تعالی است و جایی برای اراده تشریعی باقی نمی‌ماند تا برای توجیه اراده‌های تخلف‌پذیر به آن پناه برده شود. هر چه هست، اراده تکوینی خداوند است و اراده تکوینی او به هر فعلی از افعال بندگان تعلق گیرد، تحقق خواهد یافت. محقق اصفهانی در پاسخ مشکل مرادهای تخلف‌پذیر از اراده‌ها نیز می‌گوید: آن تکالیف شرعی که مکلفان به انجام دادنشان ملزم بوده و انجامشان نداده‌اند، از ابتدا نیز متعلق اراده خداوند نبوده‌اند:

ما تقدم منّا في مبحث الطلب والإرادة من خلوّ الأحكام الإلهية عن الإرادة التشريعية رأساً؛ لما مرّ منّا أنّ الإرادة الذاتية في المبدأ الأعلى ليست إلاّ ابتهاج الذات بذاته وحبّ ذاته لذاته، ومن أحبّ شيئاً أحبّ آثاره، فيكون ما يترشّح من ذاته محبوباً بالتبع ومراداً بالتبع، فالمراد بالذات - في مرتبة الذات - نفس الذات، وغيرها ممّا ينبعث عن ذاته - كجميع مصنوعات - مراد بالتبع، كما أنّ المعلوم بالذات في مرتبة الذات نفس الذات، وغيرها معلوم بالتبع فكلّ ما ينبعث عن ذاته تعالی مراد، وغيره غير مراد؛ فما يدخل في نظام الوجود الإمكانی داخل في النظام الشریف الربّانی، فهو المراد بالتبع دون غيره، فمثل إنزال الكتب وإرسال الرسل والبعث والزجر الموجود كلّها في نظام الوجود داخل في المراد بالتبع وما لم يتحقّق في الخارج ممّا تعلق به البعث غير داخل في المراد بالتبع؛ لعدم دخوله في النظام الإمكانی؛ حتّى يكون داخل في النظام الربّانی فتدبره فإنّه دقيق (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۶۵).

ایشان در بحوث همین مطلب را با اندکی تغییر این گونه توضیح داده است که اگر کفر از مؤمن و ایمان از کافر صادر نمی‌شود، کاشف از این است که اراده ذاتی خداوند

در نظام ربانی اصلاً به آن تعلق نگرفته است؛ وگرنه در نظام امکانی تحقق می‌یافت. بله؛ خداوند فرستادن پیامبران و کتاب‌های آسمانی و هدایت مردم و برانگیختن آنها به سوی مصالحشان و منع کردن از مفاسدشان را اراده کرده است؛ زیرا اینها نیز بخشی از نظام ربانی اویند؛ اما متعلقات اینها مراد خداوند نیستند که اگر بودند، مسلماً تحقق می‌یافتند؛ همان گونه که خود این امور تحقق یافته و پیامبرانی با کتاب‌های آسمانی فرستاده شده و مردم را به مصالح و مفاسدشان رهنمون شده‌اند:

والنظام التام الإمكانی علی طبق النظام الشریف الربانی، فالإیمان من الکافر لو کان مراداً یارادته الذاتیة التي هي عين ذاته لکان من جملة النظام التام إذ النظام التام الإمكانی، كما عرفت صادر علی طبق النظام الربانی، وحيث لم يقع الکفر من المؤمن، والإیمان من الکافر، كشف عن عدم تعلق الإرادة الذاتية بهما، وعدم دخولهما في النظام الربانی، وإلا لکان في النظام الإمكانی. نعم، من جملة النظام التام الذي لا أتم منه، نظام إنزال الكتب، وإرسال الرسل، والتحریر إلى ما فيه صلاح العباد، والزجر عما فيه الفساد، فالمراد بالإرادة الذاتية، هذه الأمور، دون متعلقاتها، وإلا لوقعت، فلا أثر من الإرادة التشريعية في صفاته الذاتية (اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۷).

به تعبیر دیگر «آنچه در این نظام امکانی پدید می‌آید، پیش‌تر در نظام شریف ربانی محقق بوده و اگر در این نظام امکانی چیزی پدید نیامد، معلوم می‌شود که در آنجا هم اراده نشده است. اگر فعل متعلق امر و نهی از عبد حاصل نشود، معلوم می‌شود که در نظام ربانی مراد نبوده است. پس یک اراده حقیقی در ذات نسبت به ذات وجود دارد و یک اراده بالتبع نسبت به آثار؛ اما افعال غیر که گفته شده متعلق اراده تشریحی است، اگر محقق نشود، داخل نظام تام ربانی نبوده است و اگر هم محقق شود، داخل نظام تام ربانی بوده و اراده الهی به آن تعلق گرفته است. البته نه از باب اینکه «فعل غیر» متعلق اراده است؛ بلکه اصلاً حصول افعال از عبد در اراده تام الهی است. پس یا این افعال عبد محقق می‌شوند که داخل در اراده الهی اند یا محقق نمی‌شوند که داخل در اراده نیستند. پس خداوند اراده‌های تشریحی به افعال عباد ندارد، به طوری که گاهی از متعلق اراده تکوینی تخلف کنند. چنین چیزی اصلاً معنا ندارد» (لاریجانی، دروس خارج اصول، منتشر نشده).

پس هر چه در عالم خارج محقق می‌شود، مراد است و هر چه محقق نمی‌شود، مراد نیست. افعال مکلفان که متعلق امر و نهی‌اند و واقع نمی‌شوند، مراد نیستند و اراده تشریحی متعلق به فعل غیر - در خارج واقع شود یا نشود - وجود ندارد. فعل مکلف هم وقتی تکویناً حاصل شود، مراد است. فرستادن پیامبران و کتب آسمانی هم مراد تکوینی است؛ چون واقع شده است؛ اما فعلی که متعلق بعث است و واقع نشده، داخل در مراد بالتبع نیست.

با توجه به این مقدمات می‌توان گفت افعال مکلفان متعلق اراده خداوند نیست؛ زیرا آنچه در عالم خارج تحقق می‌یابد، حتماً در نظام ربانی نیز وجود داشته است و مراد تکوینی خداوند است و آنچه تحقق نمی‌یابد، اصلاً مراد خداوند نبوده است؛ زیرا اگر می‌بود، بایستی در نظام امکانی تحقق می‌یافت و چون در نظام امکانی یافت نمی‌شود، معلوم می‌شود که در نظام ربانی نیز نبوده است. بنابراین اصلاً اراده خداوند به افعال مکلفان تعلق نگرفته است و افعالی که از مکلفان صادر می‌شود، همانند سایر موجودات در نظام امکانی، متعلق اراده تکوینی خداوندند و به اراده تشریحی ارتباطی ندارند. همان گونه که سایر مخلوقات خداوند، مراد تکوینی اویند و در نظام امکانی تحقق یافته‌اند، کتاب‌های آسمانی و انبیا نیز بخشی از نظام تکوین‌اند که ملاک احکام و مصالح و مفسد آنها را برای مردم بیان کرده‌اند و کسانی که با آنها مخالفت کنند، مستحق عقاب می‌شوند.

محقق اصفهانی این دیدگاه خویش در نفی اراده تشریحی را با وجود تکالیف شرعی ناسازگار نمی‌داند و در توضیح آن می‌گوید: حقیقت تکلیف همان «برانگیختن به سوی فعل به انگیزه برانگیخته شدن مکلف» یا «بازداشتن مکلف از فعل به انگیزه بازداشته شدن او» است و این بعث و تحریک هرگز بر اراده فعل مکلف توقف ندارد. این تکلیف برای همه است؛ مؤمن و کافر و مطیع و عاصی؛ زیرا «بعث به داعی انبعاث» به معنای ایجاد علت تامه تحقق فعل نیست که در غیر این صورت، مکلفان مجبور بودند، نه مختار؛ بلکه به معنای ایجاد چیزی است که امکان برانگیختن مکلفان را دارد:

إنَّ حَقِيقَةَ التَّكْلِيفِ الْجَدِّيِّ الْبَعْثِ إِلَى الْفِعْلِ بَدَاعِي انْبِعَاثِ الْمَكْلُوفِ، أَوْ الزَّجْرِ عَنْهُ بَدَاعِي الْإِنْزِجَارِ، وَهَذَا الْمَعْنَى لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى إِرَادَةِ نَفْسِ الْفِعْلِ مَطْلَقاً، بَلْ فِيمَا إِذَا رَجَعَ فَائِدَتَهُ إِلَى الْمُرِيدِ. وَمَنْ الْبَيِّنُ أَنَّ حَقِيقَةَ التَّكْلِيفِ الْجَدِّيِّ بِهَذَا الْمَعْنَى مَوْجُودٌ فِي حَقِّ الْمُؤْمِنِ وَالْكَافِرِ، وَالْمَطِيعِ وَالْعَاصِي؛ إِذْ لَيْسَ الْمُرَادُ مِنْ كَوْنِ الْبَعْثِ بَدَاعِي الْإِنْبِعَاثِ جَعْلَ الْبَعْثِ عِلَّةً تَامَّةً لِلْفِعْلِ، وَإِلَّا كَانَ الْمَكْلُوفُ مَجْبُوراً لَا مَخْتاراً، بَلْ جَعَلَهُ بِحَيْثُ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ دَاعِياً وَبَاعِثاً لِلْمَكْلُوفِ (اصفهانى، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۸۳).

بررسی دیدگاه محقق اصفهانی

اگر مقدمات فلسفی‌ای را که نظر محقق اصفهانی بر آنها استوار است بپذیریم، این دیدگاه تمام خواهد بود. بنابراین اگر اراده تشریحی منحصر به مواردی باشد که از فعل شخص (مكلف/مرادمنه) نفعی به مرید می‌رسد، تطبیق آن در اینجا و دست کم درباره خداوند درست است؛ مگر اینکه:

- یا اراده تشریحی را اراده فعل غیر ندانیم (آن را اراده بعث و زجر بدانیم).
- یا در کبرای بحث تشکیک کنیم؛ یعنی صرفاً «رساندن نفع به مرید» را شرط اراده تشریحی ندانیم؛ بلکه «رساندن نفع به مكلف» را نیز برای پیدایش اراده تشریحی کافی بدانیم که در نتیجه این دیدگاه، مبادی عالی نیز می‌توانند دارای اراده تشریحی باشند؛ زیرا با برانگیختن و امر مکلفان به فعل واجبات و ترک محرمات، موجب می‌شوند مکلفان به مصالح واجبات دست یابند و از مفاسد محرمات دور گردند و این خود فی‌نفسه امری پسندیده و نیکوست؛ گرچه خود از آن نفعی نمی‌برند.

- یا در صغرای بحث تشکیک کنیم و قایل شویم که پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام از اینکه مکلفان واجبات را انجام دهند و محرمات را ترک کنند، منتفع می‌شوند؛ مثلاً از کمال امتشان نفعی به ایشان نیز بازمی‌گردد (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۵۸). ممکن است لازمه سخن ایشان با هنجارهای اخلاقی قابل جمع نباشد؛ زیرا نوعی خودپسندی، سودجویی مطلق و عدم ایثار برای دیگران در آن مشاهده می‌شود؛ زیرا در این نگاه، اراده فعل غیر بر

بازگشت نفع به مرید توقف دارد؛ درحالی که انسان‌ها گاهی از نفع خود صرف نظر می‌کنند و نفع دیگران را بر نفع خویش مقدم می‌دارند.

به نظر می‌رسد نقض‌های یادشده صغروی است و محقق اصفهانی منکر آنها نیست. مواردی همچون ایثار و نوع‌دوستی و جز آن، مثال‌های نقض برای سخن محقق اصفهانی نیستند؛ زیرا در آنجا نیز انسان‌ها به دلیل نفع خویش، ایثار می‌کنند؛ چه آنکه ایثار لذتی معنوی برای ایثارکننده دارد و انحصار لذت‌ها در لذت‌های مادی نادرست است؛ بلکه از نگاه فیلسوفان لذت‌های عقلی بسیار برتر و بالاتر، و تأثیرشان بر انسان بیشتر و عمیق‌تر است و انسان عاقل برای رسیدن به لذت‌های معنوی از لذت‌های مادی چشم می‌پوشد.

نتیجه‌گیری

محقق اصفهانی اراده تکوینی خداوند را پذیرفته و آن را ابتهاج و سرور ذات خداوند از خویش می‌داند؛ اما اراده تشریعی در خداوند و پیامبر ﷺ و ائمه اطهار  و علما و حتی مولا‌های عرفی را نمی‌پذیرد. به نظر وی این افراد گرچه اراده تکوینی دارند، نمی‌توان به وجود اراده تشریعی در آنها نسبت به افعال مکلفان قایل شد؛ زیرا هنگامی که کسی فعلی را با اراده تشریعی از کسی می‌خواهد، به این سبب است که انجام شدن آن کار برای او دارای فایده و مصلحت و منفعت است. به این سبب برای تحقق آن فعل در خارج، از دیگران می‌خواهد که آن را انجام دهند و به آن کار امر و بعث می‌کند؛ اما از افعال عبادی مکلفان هیچ نفعی به خدا یا پیامبر ﷺ و ائمه اطهار  نمی‌رسد؛ بلکه نفع این کارها به خود مکلفان بازمی‌گردد. فیلسوفان نیز بر این نکته تأکید کرده‌اند که موجود برتر به غرض رسیدن نفع به وجود فروتر کاری را انجام نمی‌دهد. پس خداوند اراده تشریعی ندارد و نمی‌توان حقیقت احکام شرعی را اراده و کراهت خداوند دانست.

محقق اصفهانی دلیل دومی نیز بر مدعای خویش دارد که بر اساس آن، عوالم به عالم امکانی و عالم ربانی تقسیم شده است. عالم امکانی جهان ممکنات است و عالم ربانی جهانی پیشین و سابق بر عالم امکانی است که اساس وجود عالم امکانی است و هر آنچه در عالم امکانی وجود یابد، در آن عالم اراده شده است. این دو عالم بر یکدیگر مطابق‌اند

و هر چه در عالم مادی ممکن تحقق می‌یابد، در عالم برتر اراده شده است. بنابراین افعالی از بندگان که در عالم مادی و ممکن تحقق می‌یابد، مراد تکوینی خداست و آنچه محقق نمی‌شود، مراد تکوینی او نیست. پس اراده تشریحی برای خداوند وجود ندارد و درباره خداوند باید به اراده تکوینی بسنده کرد.

روشن است که دلیل دوم به خداوند اختصاص دارد و در غیر او جاری نیست. انکار اراده تشریحی در قدم نخست بر بحث ماهیت حکم شرعی تأثیر می‌گذارد؛ زیرا در صورت پذیرش این دیدگاه، ماهیت حکم شرعی، اراده و کراهت نیست. همچنین در بحث‌های دیگری از اصول نیز تأثیرگذار است. نوشته حاضر تنها گزارش دیدگاه محقق اصفهانی است و بررسی و نقد آن مجال دیگری می‌طلبد.

فهرست منابع

۱. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۶ق). *بحوث فی الأصول*. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹ق). *نهایة الدراية في شرح الكفاية*. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۳. بروجردی، سید محمدحسین (۱۴۱۵ق). *نهایة الأصول*. تقریرات حسینعلی منتظری. چاپ اول. تهران: نشر تفکر.
۴. حلّی، حسین (۱۴۳۲ق). *أصول الفقه*. چاپ اول. قم: مکتبه الفقه و الأصول التخصصیّة.
۵. خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق). *کفاية الأصول*. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۶. خمینی، سید روح الله (۱۴۱۵ق). *مناهج الوصول إلى علم الأصول*. چاپ اول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۷ق). *محاضرات فی أصول الفقه*. تقریرات محمد اسحاق فیاض. چاپ چهارم. قم: انصاریان.
۸. روحانی، سید محمد (۱۴۱۳ق). *منتقى الأصول*. تقریرات عبدالصاحب حکیم. چاپ اول. قم: دفتر آیت الله سید محمد حسین روحانی.
۹. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷ق). *بحوث فی علم الأصول*. تقریرات سید محمود شاهرودی. چاپ چهارم. قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۱۰. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵ش). *شرح الإشارات و التنبیحات مع المحاکمات*. چاپ اول. قم: نشر البلاغه.
۱۱. عراقی، ضیاءالدین (۱۴۱۷ق) *نهایة الأفكار*. تقریر محمدتقی بروجردی. چاپ اول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۲. لاریجانی، صادق (بی‌تا)، دروس خارج اصول. منتشر نشده.
۱۳. ملاصدرا (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۴. ملاصدرا (۱۳۵۴ش). *المبدأ و المعاد*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ اول. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.