

بررسی و تحلیل اراده الهی از دیدگاه میرداماد

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۲۴

محمود صیدی^۱

سید مصطفی موسوی اعظم^۲

چکیده

آرای میرداماد در بحث اراده الهی را می‌توان در سه بخش طرح کرد: (۱) معناشناسی، (۲) وجود شناسی و (۳) تفسیر روایات دال بر فعلی بودن صفت اراده. در حوزه معناشناسی، با استناد به ادله نقلی و عقلی، او قائل به تفاوت میان اراده الهی و انسانی شده و اراده الهی را «علم به نظام اکمل و عنایت به تحقق آن» تعریف کرده است. در ساحت وجودشناسی، و بحث از ذاتی یا فعلی بودن صفت اراده، میرداماد ادله‌ای بر ذاتی بودن آن بیان کرده و به دنبال آن به مصاف دیدگاه کلینی در باب نفی اراده ذاتی در حق تعالی و نقد آن رفته است. در مقام سوم، میرداماد سعی در تبیین عدم تنافی دیدگاه خود با احادیث و روایات دال بر صفت فعل دانستن اراده و حادث بودن آن دارد. بدین منظور وی اراده را به دو اطلاق در نظر می‌گیرد، نخست معنای مصدری که اراده بدین معنا سازگار با ذات الهی و به معنای احداث و ایجاد شیئی است، و گاهی نیز مقصود از اراده معنای فعلی است که همان فعلی است که فاعل آن را ایجاد می‌کند و در روایات اراده در این معنا منتزع از مقام فعل بوده و حادث است.

کلیدواژه‌ها

اراده الهی، صفت ذات، صفت فعل، میرداماد، کلینی

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(m.saidiy@gmail.com)

۲. استادیار گروه الهیات، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. (mostafa.mousavi64@gmail.com)

۱. مقدمه

قرآن کریم در موارد متعددی انسان‌ها را به سوی شناخت حقیقی خداوند دعوت می‌کند و از آنها می‌خواهد که با شیوه‌ای استدلالی و منطقی، به خصوص با تفکر و تأمل در آفرینش موجودات، معرفتی صحیح از خداوند به دست آورند (بقره: ۱۶۴). از این رو مهم‌ترین راه‌های شناخت حق تعالی اسماء و صفات اوست. با توجه به این نکته، بحث از اسماء و صفات الهی نزد اندیشمندان مسلمان اهمیت بسیاری یافته است. آنها برای ارائه مباحثی نظام‌مند و منطقی از این مسئله، به تقسیم‌بندی‌های متفاوتی از اسماء و صفات الهی دست زده‌اند و در پرتو چنین کارهایی سعی در تبیین مباحث خداشناسی و الهیاتی کرده‌اند.

از جمله تقسیم‌بندی‌هایی که در باب اسما و صفات طرح شده و در روایات و احادیث منقول از امامان معصوم (ع) بدان اشاره شده تقسیم صفات خداوند به صفات ذات و فعل است. در باب معناشناسی، هستی‌شناسی و مصداقیابی صفات ذاتی و فعلی دیدگاه‌های فراوانی طرح شده است. در پی این تقسیم برخی از صفات مانند عالم، حی و قادر بالاتفاق ذاتی قلمداد می‌شوند؛ و صفاتی چون خالق و رازق را صفات فعل در نظر می‌آورند. با این حال، برخی از صفات از حیث ذاتی یا فعلی بودن محل اختلاف‌اند، که از جمله آنها صفت «اراده» است. با توجه به براهین فلسفی، خداوند در مقام ذات خویش واجد همه صفات کمالی است، و به باور فلاسفه صفت اراده از جمله این صفات است، زیرا در صورت ذاتی نبودن آن، واجب‌الوجود فاقد کمالی وجودی خواهد بود. از جهت دیگر، در برخی از احادیث شیعی اراده صفت فعلی خداوند دانسته شده است، حال آن‌که به ظاهر چنین دیدگاهی با آرای فلسفی سازگاری ندارد.

ابتکار و نوآوری‌های میرداماد در عرضه دستاوردهای فلسفی و کلامی و تأثیر آرای وی بر فلاسفه بعد از خویش مانند ملاصدرا (۱۹۸۱، ۶: ۳۵۲) بر متخصصان و اهل فن پوشیده نیست. افزون بر این، عدم توجه به آرای میرداماد در این عرصه اهمیت پرداختن به مسائل این‌چنینی را ضرورت می‌بخشد. از این روی، در پژوهش حاضر اهتمام نگارنده بر تحلیل و تبیین اراده الهی از منظر میرداماد است. به طور کلی، دیدگاه میرداماد در مورد اراده الهی به چند بخش تقسیم می‌شود: (۱) تعریف اراده، (۲) اقامه براهین عقلی بر ذاتی بودن صفت اراده و (۳) ارائه ملاکی در تفسیر روایات دال بر فعلی بودن اراده و جمع میان ادله عقلی و روایی.

۲. معناسازی اراده الهی

رویکرد غالب در میان فلاسفه اسلامی در مورد معنای اراده در ذاتی الهی چنین است که نقطه شروع بحث را در تحلیل معنایی اراده انسانی می‌بینند. با تحلیل اراده در انسان و تحلیل مؤلفه‌های آن، با زدودن مؤلفه‌های برآمده از نقصان و محدودیت وجودی، اراده الهی را بر اساس مؤلفه‌های باقی مانده و سازگار با مرتبه الهی تعریف می‌کنند.

میرداماد تفاوت اراده انسانی با اراده خداوند را چنین توضیح می‌دهد: هنگامی که انسان قصد انجام فعلی داشته باشد، تصویری از آن فعل مبنی بر خیر بودن، نفع داشتن و به صلاح بودن دارد، به گونه‌ای که انجام فعل نسبت به فاعل آن خیر تشخیص داده می‌شود. بعد از تصور فعل و خیر بودن آن، نسبت به انجام فعل شوق پیدا می‌شود و تصمیم به انجام دادن فعل گرفته می‌شود. سپس عضلات انسانی و قوای بدنی جهت انجام فعل حرکت می‌کنند و فعل انجام می‌گیرد. هر یک از این مراتب در انجام فعل با دیگری متفاوت است؛ زیرا ممکن است انجام فعلی تصور شود، ولی شوق به انجام آن به وجود نیاید، و همچنین ممکن است تصمیم به انجام فعلی گرفته شود، ولی اعضای بدنی ناتوان از انجام آن باشند (میرداماد ۱۳۶۷، ۳۲۲). خلاصه این که برای انجام فعل ارادی انسانی حصول همه این مراتب ضروری است و بدون هر یک از آنها اراده‌ای به انجام فعل تحقق نمی‌یابد.

هیچ یک از این مراتب در مورد اراده الهی و انجام فعل توسط خداوند تحقق ندارد. علت این امر در این نکته است که خداوند، به دلیل مجرد بودن از ماده، به آلت و قوای جسمانی در انجام افعال خویش نیاز ندارد. همچنین از آنجا که خداوند در مقام ذات خویش واجد همه کمالات و خیرات است، تحقق شوق در ذاتش منتفی است (میرداماد ۱۳۶۷، ۳۲۲).

توجه و آگاهی میرداماد به روایات دال بر تفاوت میان اراده الهی و اراده انسانی در تبیین و تدقیق دیدگاه وی در این مسئله حائز اهمیت است، که در این موضع به دو نمونه آن اشاره می‌شود:

۱. میرداماد در کتاب قبسات به نحو مبسوط به ذکر روایاتی می‌پردازد که به تفاوت اراده انسانی و الهی اشاره دارند. نخستین روایت در پاسخ به پرسش از معصوم در باب تفاوت اراده الهی و انسانی آورده شده است:

الإِزَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ، الصَّمِيرُ وَ مَا يُبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَرِادَتُهُ

إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ. لِأَنَّهُ لَا يَرَوَى وَلَا يَهُمُّ وَلَا يَتَفَكَّرُ وَهَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِيَةٌ عَنْهُ وَهِيَ صِفَاتُ الْخَلْقِ، فَإِرَادَةُ اللَّهِ الْفِعْلُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ؛ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلا لَفْظٍ وَلَا نُطْقٍ بِلسَانٍ وَلَا هِمَّةٍ وَلَا تَفَكُّرٍ وَلَا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ. (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۱۰-۱۰۹)

میرداماد در شرح حدیث فوق می‌آورد: ضمیر تصور خیالی یا عقلی یک فعل است، به گونه‌ای که شوق شدت یافته منجر به انجام فعل گردد. به بیان دیگر، انسان‌ها با اکتساب صورت عقلی یا خیالی و در صورت تحقق شرایط خارجی، آن را انجام می‌دهند. ولی در مورد خداوند به دلیل عدم محدودیت، اکتساب معنا ندارد و علم او به فعلی سبب صدور آن می‌گردد، چراکه به دلیل مجرد بودن شوق تحصیل یا اکتساب کمالی ندارد و جهت تحقق شرایط خارجی و نبود موانع انجام فعل در مورد او منتفی است. از این رو، واجب‌الوجود در مقام ذات خویش اراده صدور اشیاء می‌کند و اشیاء از او صادر می‌شوند (میرداماد ۱۳۶۷، ۳۲۸).

بر این اساس، میرداماد اراده را به معنای علم به فعل می‌داند. به بیان دقیق‌تر، اراده خداوند به دلیل فقدان شوق و نبود شرایط و موانع همان علم فعلی اوست که سبب صدور مخلوقات و انجام افعال می‌شود.

۲. میرداماد در تفاوت‌گذاری میان اراده الهی و انسانی به حدیث دیگری نیز اشاره دارد (میرداماد ۱۳۶۷، ۹-۳۲۸). در این حدیث از امام صادق (ع) در مورد رضا و سَخَطِ خداوند و تفاوت آن با مخلوقین (انسان‌ها) پرسش می‌شود و ایشان در جواب می‌فرمایند:

فَلَهُ رِضًا وَ سَخَطٌ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع نَعَمْ وَ لَكِنْ لَيْسَ ذَلِكَ عَلَى مَا يَوْجَدُ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ وَ ذَلِكَ أَنَّ الرِّضَا حَالٌ تَدْخُلُ عَلَيْهِ فَيَنْقَلُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ. لِأَنَّ الْمَخْلُوقَ أَجُوفٌ مُعْتَمِلٌ مُرَكَّبٌ لِلْأَشْيَاءِ فِيهِ مَدْخَلٌ وَ خَالِقَنَا لَا مَدْخَلَ لِلْأَشْيَاءِ فِيهِ لِأَنَّهُ وَاحِدٌ وَاحِدِي الذَّاتِ وَاحِدِي الْمَعْنَى فَرِضَاهُ تَوَابُهُ وَ سَخَطُهُ عِقَابُهُ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ يَتَدَاخَلُهُ فَيَهِيجُهُ وَ يَنْقَلُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ الْعَاجِزِينَ الْمُحْتَاجِينَ. (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۱۰)

مقصود از رضا اراده انجام فعل، و مراد از سَخَطِ کراهت و عدم اراده در قبال انجام فعل است. حدیث مذکور در مقام تبیین اراده و عدم اراده الهی و تفاوت آن با ساحت مخلوقات است. میرداماد در توضیح این روایت می‌گوید:

هر ممکنی به دلیل نسبت تساوی به وجود و عدم، امری اجوف (توخالی) است، و ممکن متصف به ضرورت وجود یا عدم نمی‌گردد، بلکه این دو حالت در مقایسه با وجود یا عدم

علت برای آن حاصل می‌گردد. اشیای مادی علاوه بر امکان ذاتی دارای امکان استعدادی نیز هستند. تنها خداوند هیچ گونه اجوفیت و لذا ضعف یا نقصانی ندارد و فاقد هر گونه جهت امکانی (ذاتی یا استعدادی) است. از این رو خداوند صمد است، بدین معنا که هیچ گونه جوف یا نقصی ندارد. (میرداماد ۱۳۶۷، ۳۲۸).

میرداماد در جمع‌بندی نکات این بخش و احادیث نقل شده می‌افزاید:

در این حدیث خداوند دارای رضا و سخط دانسته می‌شود، ولی این دو صفت در او تفاوت بسیاری با تحقق آن دو در انسان‌ها دارد. بیان این تفاوت‌ها چنین است که انسان وجود امکانی دارد، مشمول حرکت و تغییر است، مرکب بوده و بسیط نیست و در انجام افعال خویش مراتب متعددی از تصور، شوق و حرکت اعضا و قوای بدنی دارد. در مقابل خداوند واجب‌الوجود بوده و صفتی امکانی ندارد. در نتیجه صفات خداوند از جمله اراده مانند صفات انسان‌ها نیست؛ هرچند انسان‌ها در اراده و سایر صفات و کمالات خویش وابسته و نیازمند به خداوند هستند. (میرداماد ۱۳۶۷، ۲۵۰).

نکته‌ای که نباید از آن غافل شد تأثیرپذیری میرداماد از ابن‌سینا است، به گونه‌ای که دیدگاه شیخ‌الرئیس را تصدیق می‌کند و آن را مطابق نصاب تحقیق می‌داند (میرداماد ۱۳۶۷، ۴-۳۳۳). شیخ‌الرئیس با تحلیل اراده انسانی و زدودن محدودیت‌ها و کاستی‌های آن، به درک معنای اراده در واجب‌الوجود نزدیک‌تر می‌شود. یکی از مراتب اراده انسانی تحقق شوق به انجام فعل است و از آنجا که حق تعالی غنی بالذات است، فرض تحقق شوق در او منتفی است (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۷-۱۶). از سوی دیگر، قصد و غرض زائد بر ذات که از مؤلفه‌های اراده انسانی است، با وجوب ذاتی سازگار نیست. لذا چنین نقیصه‌ای نیز از ساحت باری تعالی به دور است (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۹). ابن‌سینا اراده الهی را همان علم به نظام احسن می‌داند که بر این اساس عنایت الهی به خلق موجودات بر این مصلحت تعلق می‌گیرد (ابن‌سینا ۱۴۰۴، ۱۸). چنین معنایی از اراده بعینه در کلام میرداماد وجود دارد:

والتَّحْقِيقُ أَنَّ الْإِرَادَةَ فِي الْحَيَوَانَ كَيْفِيَّةٌ نَفْسَانِيَّةٌ حَاصِلَةٌ عَنْ شَوْقٍ مُنْبَعَثٍ عَنْ اعْتِقَادٍ جَلْبٍ مَلَائِمٍ لِلْغَرَضِ أَوْ مُنَافِرٍ فِي الْعَقْلِ. وَ مِنْ الْوَاجِبِ تَعَالَى هِيَ كَوْنُ ذَاتِهِ تَعَالَى بِحَيْثُ يَخْصُصُ تَعَلُّقَ الْقُدْرَةِ بِأَحَدِ طَرَفِي الْمَقْدُورِ حَسَبَ تَعَلُّقِ عِنَايَتِهِ بِهِ وَ هِيَ بِحَسَبِ اصْطِلَاحِهِمْ عِلْمُهُ بِالنِّظَامِ الْأَكْمَلِ. (میرداماد ۱۳۸۵، ۵۰۸).

بر مبنای عبارت فوق، اراده الهی همان علم به نظام اکمل و عنایت به تحقق آن است که در انجام و صدور افعال کفایت می‌کند و چنین اراده‌ای جهت تحصیل منفعتی یا دفع نمودن ضرری نیست. در مقابل اراده حیوانی و انسانی کیفیتی نفسانی است برای تحصیل منفعت یا دفع نمودن ضرر. میرداماد با اشاره به روایات مذکور و مؤید قرار دادن آنها به منظور تفاوت اراده الهی و انسانی، صدق معنای فوق از اراده را بر حق تعالی صحیح می‌داند.

در معناشناسی اراده، میرداماد به این نکته اشاره می‌کند که فلاسفه معنایی که از قدرت و اراده لحاظ می‌کنند یکی است (میرداماد ۱۳۶۷، ۳۱۰). لذا استعمال این دو صفت در کلامشان همراه با هم است. با توجه به این نکته، نزاعی میان متکلم و فیلسوف در باب معناشناسی قدرت و اراده برقرار است. متکلم قدرت و اراده را مساوی بودن انجام یا عدم انجام فعل نزد فاعل می‌داند (جرجانی ۱۳۲۵، ۲: ۳۵) و فیلسوف تعریفی که از قدرت و اراده عرضه می‌دارد چنین است که فاعل در شرایطی است که در صورت اراده بر انجام فعلی آن را انجام می‌دهد و در صورت اراده نکردن آن را انجام نمی‌دهد: «کون الفاعل فی ذاته بحيث اذا شاء فعل و ان لم یثأ لم یفعل» (ابن سینا ۱۴۰۴، ۳۵). از آنجا که صدق قضیه شرطیه متوقف بر صادق بودن مقدم یا تالی به تنهایی نیست، بلکه صدق آن منوط به صدق ملازمه میان مقدم و تالی است، لذا چنین تعریفی با دوام انجام یا عدم انجام فعل سازگار است (ابن سینا ۱۴۱۸، ۱۷۸). از دیدگاه فلاسفه، تعریف متکلمین از اراده خداوند صحیح نیست، زیرا مستلزم وجود صفتی امکانی در ذات واجب‌الوجود است. حال آن که واجب‌الوجود صفت امکانی ندارد و از همه جهات و حیثیات واجب‌الوجود است (سبزواری ۱۳۷۹، ۳: ۶۱۵).

از دیدگاه میرداماد، این دو تعریف ملازم یکدیگر هستند، به گونه‌ای که تحقق یکی از آنها با اثبات دیگری ملازم است. زیرا در صورت صدق تعریف فلاسفه از اراده، ذات فاعل نسبت به انجام یا ترک فعل تساوی دارد. بنابراین دائمی یا ضروری بودن فعل منافاتی با صحت انجام یا ترک فعل از جهت اراده ندارد. از جهت دیگر، فلاسفه به دلیل دائمی بودن فیض خداوند، عالم را قدیم می‌دانند و تعریف فوق را از اراده الهی بیان می‌کنند. زیرا از آنجا که صدق قضیه شرطیه به صدق شرط (ملازمه میان مقدم و تالی) وابسته است، قدیم بودن عالم و دوام فیض الهی با اراده داشتن او سازگار است (میرداماد ۱۳۶۷، ۳۰۹). در مقابل، متکلمین نیز به دلیل حادث زمانی دانستن عالم، اراده را به انجام یا ترک فعل تعریف می‌کنند. بنابراین

اختلاف فلاسفه و متکلمین در مورد تعریف اراده، به قدیم یا حادث بودن عالم بازمی‌گردد، نه به خود صفت اراده الهی. فاعلی که فعل خویش را با علم و اراده انجام می‌دهد، به ایجاب یا اضطرار متصف نمی‌گردد. بنابراین دو تعریف یادشده بیانی از یک حقیقت هستند (میرداماد ۱۳۶۷، ۳۱۰). میرداماد با بیان فوق سعی در نشان دادن عدم وجود اختلاف حقیقی میان متکلمین و فلاسفه در تعریف اراده خداوند می‌نماید و اثبات می‌کند که اختلاف ماهوی میان آن دو نیست، بلکه صدق آنها با یکدیگر تلازم دارد.

۲-۱. نقد دیدگاه میرداماد در مورد تعریف اراده الهی

ای یک سو، صحت انجام یا ترک فعل به معنای امکان ذاتی است. از سوی دیگر، تحقق صفتی امکانی در ذات واجب‌الوجود محال است. از این رو، از دیدگاه فلاسفه، تفسیر و تعریف دوم از اراده و اختیار الهی صحیح است، نه تعریف اول. با وجود این، چنین ملازمه‌ای در فاعلی که اراده زائد بر ذات دارد و اراده او عین ذات او نیست، مانند انسان و حیوان، صحیح است، اما در مورد خداوند که صفات او عین ذات اوست و اراده زائد بر ذات ندارد چنین ملازمه‌ای وجود ندارد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۳۰۹). زیرا خداوند وجود امکانی ندارد تا صفتی امکانی داشته باشد، ولی انسان و حیوان به دلیل وجود امکانی صفات امکانی نیز دارند. از دیدگاه میرداماد، امکان داشتن معلول صفت ذاتی آن و بدون مقایسه با علت است (میرداماد ۱۳۶۷، ۳۱۸)، زیرا می‌توان ممکن را بدون در نظر گرفتن علت تعقل کرد و علت وجود را آن افاضه می‌نماید. بنابراین معلول در مقایسه با علت واجب‌گیری است، نه ممکن ذاتی. از این رو، با توجه به این که امکان صفت ممکن و مخلوق است، نه واجب‌الوجود و خالق، اراده الهی را با صفت مخلوق او نمی‌توان تعریف و تفسیر کرد.

نکته دیگر این که میرداماد خود در مواردی تصریح کرده که واجب‌الوجود بسیط حقیقی است و لذا تعدد جهات و حیثیات در او راه ندارد (میرداماد ۱۳۶۷، ۳۱۹). از این رو خداوند در مقام ذات خویش واجد همه صفات کمالی از جمله اراده است، و تعریف صفت اراده با معنای امکانی مستلزم تعدد جهات و کثرت در ذات اوست، امری که میرداماد خود نیز آن را نمی‌پذیرد. حاصل این که ارائه چنین دیدگاهی از سوی میرداماد در مورد اراده الهی، به دلیل استلزام جهت امکانی در واجب‌الوجود صحیح نیست و با مبانی خود او نیز سازگاری ندارد.

۳. ذاتی بودن صفت اراده از دیدگاه میرداماد

آنچه از بحث معناشناسی اراده با توجه به آرای فلاسفه و متکلمان می‌توان فهم کرد این است که اراده الهی به دو معنای ذاتی و فعلی تقسیم می‌شود، که معنای ذاتی آن همان علم به نظام اصلح است، و غالب فلاسفه و متکلمان امامیه قائل به آن هستند. در این دیدگاه اراده ذاتی را مستقل از علم نمی‌دانند و معتقدند اراده نوعی از علم است. از سوی دیگر، متکلمان قبل از ابن‌سینا و خواجه به اراده فعلی حق تعالی معتقد و بر این باور بودند که این اراده عین ایجاد و منتزع از مقام فعل است و در مصداق عین اشیاء است.

با دقت در معناشناسی اراده الهی معلوم می‌شود که فیلسوفان و متکلمان امامی از یک سو و اشاعره از سوی دیگر اراده را یکی از صفات خداوند و قابل شناخت می‌دانند و بر خلاف معتزله که قائل به نفی صفات خداوند بودند، ایشان صفات را برای خدا ثابت می‌دانند. اما در تعریف اراده بین این دو تفاوت‌هایی مشهود است. فلاسفه و متکلمان امامیه اراده را همان علم یا نوعی از آن می‌دانند. در این نگرش، اگرچه اراده و علم مفهوماً مغایر هستند، ولی مصداقاً یکی‌اند. عمده اشاعره معتقدند اراده مستقل از علم است و این استقلال را هم از جهت مفهوم و هم از جهت مصداق می‌دانند. میرداماد، به عنوان یکی از برجسته‌ترین فلاسفه تاریخ سنت اسلامی، بالطبع قائل به ذاتی بودن صفت اراده است و بر این امر دلایلی می‌آورد:

۱. امری که کمال موجود بماهو موجود است به ذات خداوند نیز صادق است و واجب‌الوجود در مقام ذات خویش واجد آن است. خداوند در مقام ذات خویش دارای صفت اراده و اختیار است، همان‌گونه که واجد سایر صفات کمالی نیز هست. بنابراین صفت اراده و اختیار نیز صفت ذاتی خداوند مانند سایر صفات مثل علم و... است و از این جهت تفاوتی میان صفات خداوند نیست. (میرداماد ۱۳۶۷، ۴-۳۲۳). از جهت دیگر، همه کمالاتی که در نظام وجود تحقق یافته است معلول باواسطه یا بی‌واسطه خداوند هستند. همه صفات ممکنات و مخلوقات مانند علم و اراده معلول و مستند به ذات خداوند هستند. زیرا معطی شیء فاقد آن نیست. اراده نیز مانند سایر صفات الهی مثل علم در مقام ذات خداوند است و از صفات ذاتی است (میرداماد ۱۳۶۷، ۴-۳۲۳).

۲. اشیاء ممکن، همان‌گونه که در موجود شدن نیازمند واجب‌الوجود هستند، در سایر صفات کمالی نیز چنین‌اند. از این رو، اراده داشتن ممکنات و اراده فعلی نشان‌دهنده و

اثبات‌کننده اراده ذاتی و اراده در مقام ذات است (میرداماد ۱۳۸۵، ۱۶۰). در نتیجه خداوند در مقام ذات خویش واجد صفت اراده است و اراده صفت ذاتی اوست، نه صفتی فعلی و زائد بر ذات. میرداماد در بیان این برهان و امدار ابن سینا است، چراکه شیخ‌الرئیس با استناد به قاعده «کل ما بالعرض لابد ان ینتهی الی ما بالذات» بر این باور است که در عرصه هستی باید وجودی بالذات موجود باشد تا دیگر موجودات که وجودشان بالغیر است یافت شوند. همچنین باید اختیار و اراده‌ای بالذات وجود داشته باشد تا برخی موجودات که دارای اراده و اختیار بالغیرند اراده و اختیار غیرذاتی آنها به اراده و اختیار ذاتی منتهی شود (ابن سینا ۱۴۰۴، ۵۲).

بدیهی است آنچه فلاسفه را بر آن داشت که میان اراده انسانی و اراده الهی قائل به تفکیک معنایی شوند جایگاه و موقعیت هستی‌شناختی این صفت بوده است. از منظر اکثر فلاسفه، تحقق «اراده» در ذات الهی است. آنان برای اثبات این مدعا، با زدودن تمامی محدودیت‌های موجود در اراده انسانی، بازتعریفی از اراده عرضه کردند تا از این طریق میان وجوب ذاتی و اراده متحقق در مرتبه ذات ناسازگاری و تناقضی پیش نیاید. از این روی، تحویل اراده به علم برخاسته از ذاتی‌انگاری صفت اراده است و همه تلاش‌های میرداماد، و دیگر فیلسوفان، در معناشناسی اراده را می‌توان در این جهت دانست (نک. میرداماد ۱۳۶۷، ۳۲۸، ۳۲۲).

شایان توجه است که میرداماد در ارائه دیدگاه خویش در مورد اراده ذاتی و فعلی متأثر از مبانی هستی‌شناختی خویش در بحث جعل، علیت و علم الهی است. از دیدگاه میرداماد، ماهیت و حقیقت شیء خارجی مجعول علت است (میرداماد ۱۳۶۷، ۵۶) و علت حقیقت خارجی معلول را ایجاد و افاضه می‌کند. خداوند نیز مفیض و ایجادکننده همه مخلوقات و معلولات طبق علم خویش است و علم او به خیریت نظام موجود سبب صدور آن از سوی واجب‌الوجود می‌گردد (میرداماد ۱۳۶۷، ۳۲۳). از این جهت خداوند با توجه به علم ذاتی خویش اراده صدور معلولات و مخلوقات را در مقام ذات خویش می‌نماید (اراده ذاتی) و آنها را در خارج ایجاد و خلق می‌کند (اراده فعلی).

۴. نقد میرداماد بر کلینی در باب صفت فعل بودن اراده

به نظر می‌رسد که اولین بار اصطلاح صفت فعل را محدث کلینی به منظور تفسیر و تبیین

احادیث وارده در مورد اراده به کار برده باشد. به باور کلینی، صفات متقابلی که وجود خارجی داشته باشند و بتوان خداوند را به آنها توصیف کرد صفات فعل‌اند و از آنجا که صفات ذاتی عین ذات‌اند، تقابل یا تناقضی میان آنها قابل فرض نیست. از آنجا که خداوند را می‌توان متصف به صفاتی در مقابل اراده نمود، نمی‌توان چنین صفتی را از قبیل صفات ذاتی دانست (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۱۱).

توضیح آن که خداوند انجام برخی از افعال را اراده می‌کند و در مقابل افعال عبث و غیرحکمیانه را اراده نمی‌کند. همچنین خیرات و حسنات رضایت خداوند، و گناه و سرکشی بغض و خشم خداوند را به دنبال دارد. حال اگر اراده از صفات ذاتی مانند علم باشد، اکراه خداوند ناقض اراده او و حب او ناقض بغض او خواهد بود، زیرا خداوند در ذات خویش واجد دو امر متعارض و متناقض (اراده و کراهت یا حب و بغض) است و این صفات عین ذات اویند (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۱۱). به بیان دیگر، اراده خداوند مانند علم او نیست، چراکه خداوند علم به همه اشیا و امور دارد ولی شر، ظلم، کفر و سایر شرور و امور قبیح را اراده نمی‌کند. بنابراین علم خداوند به همه اشیا تعلق گرفته است، ولی اراده او چنین نیست. بر این اساس، علم خداوند عین ذات اوست، حال آن که اراده صفت فعلی و زائد بر ذات است (میرداماد ۱۳۶۷، ۳۲۴).

بنابراین خداوند در مقام ذات خویش علم و جهل، قدرت و عجز، حکمت و سفاهت، عزت و ذلت نسبت به امر واحد ندارد، ولی در مقام فعل رضا و سخط یا ولایت و دشمنی نسبت به دو امر مختلف امکان‌پذیر است. برخی از آیات نیز مؤید این نکته هستند: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ» (فتح: ۱۸)؛ «سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ» (مائده: ۸۰)؛ «وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» (زمر: ۷)؛ «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» (بقره: ۲۵۷)؛ و «فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ» (بقره: ۹۸). در برخی از ادعیه نیز آمده است: «اللَّهُمَّ ارْضَ عَنِّي وَلَا تَسَخِطْ عَلَيَّ وَ تَوَلَّنِي وَلَا تُعَادِنِي» (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۱۱؛ ملاصدرا ۱۳۶۶، ۳: ۲۳۲).^۱ از این رو هر صفتی که قدرت و اراده خداوند به آن تعلق گیرد صفت فعل است (علوی ۱۳۸۵، ۲۷۴).

در مجموع می‌توان گفت، به باور کلینی، اگر صفت اراده ذاتی انگاشته شود، مستلزم تناقض در ذات خداوند به هنگام اراده و عدم اراده به انجام فعل می‌شود. از دیدگاه میرداماد، چنین دیدگاهی صحیح نیست و دو دلیل بر بطلان این دیدگاه اقامه می‌کند:

۱. خداوند اولاً و بالذات افاضه‌کننده همه خیرات در نظام وجود است و اراده او به انجام آنها تعلق می‌گیرد. خیرات مرضی بالذات حق تعالی هستند و اراده او نیز عین ذات و صفات ذاتی اوست. به عبارت دیگر، مرضی بالذات بودن خیرات به معنای تعلق اراده ذاتی خداوند به آنهاست، در نتیجه خداوند در مقام ذات خویش عالم به همه اشیاء است و طبق علم خویش اراده به ایجاد آنها می‌کند. در مقابل، اموری که خیر بالذات نباشند یا خیر آنها غالب بر شر نباشد اصلاً موجود نمی‌شوند و لذا اراده خداوند نیز به ایجاد آنها تعلق نمی‌گیرد. در مورد شرور قلیلی که لازمه خیرات فراوان هستند نیز اراده خداوند بالذات به خیرات تعلق می‌گیرد و ثانیاً و بالعرض به شرور. از این رو، شرور بالعرض داخل در قضای الهی هستند، نه بالذات. بنابراین عدم تعلق بالذات اراده الهی به شرور منافاتی با ذاتی بودن آن و عین علم بودن آن ندارد (میرداماد ۱۳۶۷، ۶-۳۲۵).

حاصل این که شر محض به دلیل معدوم بودن و شر غالب بر خیر به دلیل استلزام ترجیح مرجوح موجود نمی‌شوند و لذا اراده خداوند نیز به ایجاد آنها تعلق نمی‌گیرد. ولی شرور قلیل امور وجودی هستند و به تبع خیرات موجود می‌شوند و اراده خداوند به ایجاد آنها تعلق می‌گیرد. در نتیجه اراده خداوند به این قسم شرور تعلق می‌گیرد و استدلال به آنها جهت اعم بودن علم از اراده و لذا فعلی بودن این صفت صحیح نیست.

۲. صفت اراده در مقایسه با علم مانند سمع و بصر است. سمع و بصر صفات ذاتی خداوند و عین ذات او هستند. با وجود این، سمع علم متعلق به مسموعات و بصر علم متعلق به مبصرات است. از این رو، سمع و بصر متعلق به همه معلومات نیستند و شمول آنها محدودتر از مطلق صفت علم است. از این رو، علم ذاتی خداوند متعلق به همه معلومات، اراده متعلق به همه مقدورات و سمع و بصر متعلق به همه مسموعات و مبصرات است (میرداماد ۱۳۶۷، ۶-۳۲۵). از این جهت در برخی از احادیث سمع و بصر صفات ذاتی خداوند دانسته می‌شود: «هُوَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ سَمِيعٌ بِغَيْرِ جَارِحَةٍ وَ بَصِيرٌ بِغَيْرِ آلَةٍ بَلْ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَ يَبْصُرُ...» (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۰۹). بنابراین محدود بودن متعلق اراده نسبت به علم، فعلی بودن صفت اراده را نتیجه نمی‌دهد، زیرا دیدگاه کلینی به دو صفت سمع و بصر نقض می‌گردد. متعلق این دو صفت نسبت به علم محدودتر است، ولی صفات ذاتی هستند، نه فعلی. از سوی دیگر، اشکال محدث کلینی در مورد صفت علم نیز مطرح می‌شود. زیرا خداوند علم

به وجود یافتن شیء و معدوم بودن شیئی دیگر دارد. در نتیجه در صورت ذاتی بودن صفت علم تناقض در ذات لازم می‌آید.

۵. تحلیل میرداماد از احادیث دال بر فعلی بودن اراده الهی

در مباحث قبل بیان شد که میرداماد قائل به ذاتی بودن صفت اراده است و در صدد ابطال دیدگاه محدث کلینی در مورد صفت فعل بودن اراده است. با وجود این دیدگاه، مسئله‌ای که میرداماد با آن مواجه است روایات و احادیث نقل شده از امامان معصوم (ع) است که دال بر صفت فعل دانستن اراده و حادث بودن آن هستند (میرداماد ۱۳۶۷، ۳۲۶). همین نکته سبب شده که بسیاری از متفکران شیعه در مواجهه با این گونه احادیث ذاتی بودن صفت اراده را منکر شوند و آن را صفتی فعلی بدانند.^۲

میرداماد ضمن ذاتی دانستن صفت اراده خداوند سعی در تبیین عدم تنافی دیدگاه خود با احادیث و روایات مربوط دارد. بدین منظور، او اراده را به دو اطلاق می‌داند، نخست معنای مصدری که اراده در آن به معنای احداث و ایجاد شیئی است، و گاهی نیز مقصود از اراده فعلی است که فاعل آن را ایجاد می‌کند (میرداماد ۱۳۶۷، ۳۲۶). از نظر میرداماد، اراده مانند علم امری تشکیکی و دارای مراتب مختلف است. همان گونه که شدیدترین و بالاترین مرتبه علم، علم ذاتی و در مقام ذات است، و در مقابل ضعیف‌ترین مرتبه آن وجودات مادی هستند که هر یک نسبت به دیگری در حجاب‌اند، بالاترین مرتبه اراده نیز اراده ذاتی و پایین‌ترین مرتبه آن وجودات مادی هستند. بنابراین اراده فعلی صفت مخلوقات و از شئون فعلی خالق است نه از صفات او. از این جهت در احادیث اراده به عنوان صفت فعلی نام برده شده است (میرداماد ۱۳۸۵، ۲۰۴). در نتیجه، با توجه به این که خداوند فاعل و علت همه اشیاء است و علیت او ناشی از علم به نظام وجود است، اشیاء قبل و بعد از ایجاد مرضی خداوند هستند: «مجموعات سبحانه مرضی بها، قبل الصدور و عند الصدور علی سبیل واحد» (میرداماد ۱۳۶۷، ۳۲۷). از این رو، اراده در این اطلاق به معنای ایجاد و احداث است، به گونه‌ای که فاعل آن قصد زائد بر ذات نداشته باشد (میرداماد ۱۳۸۵، ۲۰۶).

با توجه به این نکته، بعد از صدور اشیاء از خداوند، حالت رضایت او نسبت به شیء حاصل نمی‌شود، بلکه خداوند اشیاء را ایجاد می‌کند، چون مرضی او هستند. از این رو،

خداوند در مقام ذات خویش اراده دارد و صدور اشیاء مرضی او در مقام فعل هستند. با توجه به مرضی بودن اشیاء در مقام ذات و مراتب اراده فعلی بودن، در احادیث از اراده به عنوان صفت فعلی تعبیر می‌شود و اراده در این معنا صفت مخلوق است نه خالق (میرداماد ۱۳۶۷، ۳۲۷).

نباید از رابطه قضا و قدر الهی و مسئله اراده از نگاه میرداماد غافل ماند. پیش از میرداماد، ابن‌سینا بر آن بود که قضا تعلق علم کلی خداوند (مجردات طولی) و قدر تعلق علم جزئی (مادیات) اوست و این دو از مراتب علمی خداوندند (ابن‌سینا ۱۴۱۸، ۴۸۵). میرداماد با تقسیم قضا و قدر به علمی و عینی، مجردات کلی را قضای عینی و مادیات را قدر عینی دانست (میرداماد ۱۳۶۷، ۴۲۱؛ ۱۳۸۵، ۴۴۴). با درک چنین تقسیمی از قضا و قدر از سوی میرداماد، فهم مبانی تقسیم ایشان از اراده به ذاتی و فعلی آسان‌تر می‌شود. بر این اساس، اراده ذاتی به قضا و قدر علمی بازگشت دارد و اراده فعلی به قضا و قدر عینی ارجاع داده می‌شود.

با توجه به معانی دوگانه اراده، مقصود از برخی احادیث اراده فعلی است، زیرا اراده ذاتی عین ذات خداوند است. از این روی، در روایت «الْعِلْمُ لَيْسَ هُوَ الْمَشِيَّةُ» مقصود از علم، علم ذاتی و مراد از اراده، اراده فعلی است، در نتیجه علم همان اراده نیست (میرداماد ۱۴۰۳، ۲: ۲۴۶-۷). به همین بیان، احادیث و روایات مشابهی چون «الْمَشِيَّةُ مُحَدَّثَةٌ» (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۱۰) و «...فَارَادَةُ اللَّهِ تَعَالَى هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ، يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (صدوق ۱۳۷۸، ۱۱۹: ۱) که در آنها اراده صفت فعل دانسته می‌شود، چنین تفسیر می‌شوند.

میرداماد در اثبات دیدگاه خویش به آیه‌ای از قرآن استشهاد می‌کند: «وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» (یوسف: ۷۶). طبق این آیه، علم باید صفت ذاتی و غیرزائد خداوند باشد تا علیم بودن به حسب مقام ذات و بالاتر از همه عالمان بودن صدق کند در منطق قرآنی، این کلام اختصاص به صفت علم ندارد و در مورد سایر صفات الهی مانند اراده نیز جریان می‌یابد (میرداماد ۱۳۶۷، ۳۲۴). همان گونه که علم خداوند برتر و بالاتر از همه عالمان است، اراده او نیز چنین نسبتی به سایر صاحبان اراده دارد.

لازم به ذکر است که اراده ذاتی خداوند، علاوه بر برهانی بودن و اقامه استدلال‌های متعددی از جانب میرداماد، دارای شواهد روایی و قرآنی نیز هست. در برخی از آیات اشاراتی به صفت ذاتی بودن اراده شده است. برای نمونه، در آیه شریفه «أَنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ

نَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰)، صفت اراده به ذات الهی نسبت داده شده است. از این روی، آشتی میان احادیث و آیاتی که دلالت بر صفت ذاتی بودن اراده و احادیثی که دلالت بر فعلی بودن اراده دارند چنین است که خداوند در مقام ذات خویش اراده دارد و اشیاء و مخلوقات مراتب فعلی اراده خداوندند و در این مرتبه اراده حادث است.

همچنین به اطلاقی دیگر، اراده مشترکاً به دو معنا اطلاق می‌شود: کیفیت نفسانی، که اراده در این معنا در مقابل کراهت است، یعنی هنگام تصور شیئی ملائم و بعد از تردید در انجام یا عدم انجام آن، یکی از دو طرف انجام دادن یا انجام ندادن آن ترجیح داده می‌شود، که اطلاق آن به خداوند صحیح نیست، زیرا خداوند در انجام فعلی دچار تردید نمی‌شود و کیفیت نفسانی نیز ندارد؛ اراده الهی، به گونه‌ای که علم خداوند به نظام خیر سبب صدور آن گردد. ولی چنین تبعیتی مانند تبعیت فعل اشیاء طبیعی مثل تبعیت نور از خورشید یا سرما از جسم سرد یا افعال اشخاص مجبور و بدون اراده نیست، زیرا چنین فاعل‌هایی دارای علم و ادراک نیستند. همچنین اراده و تبعیتی مانند افعال اختیاری انسانی نیست، زیرا انسان افعال خویش را با قصد و اراده زائد انجام می‌دهد، به گونه‌ای که تحقق طرف دیگر نیز محتمل است، در حالی که خداوند دارای علم و ادراک است و علم او عین ذات اوست. همچنین اراده او نیز زائد بر ذات او نیست، زیرا در این صورت خداوند با انجام فعلی در صدد جلب منفعتی، طلب حمد و ستایشی، یا خلاصی از مذمتی نیست، بلکه غایت او عین ذات اوست و غرض زائد بر ذات ندارد (ملاصدرا ۱۳۶۶، ۳: ۲۲۳). از این رو، در برخی از احادیث، اراده از صفات افعال و از صفات اضافی متغیر مانند خالقیت یا رازقیت خداوند نسبت به شخص خاصی دانسته می‌شود: «إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ، لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا قَادِرًا ثُمَّ أَرَادَ» (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۰۹). زیرا اراده الهی باید به گونه‌ای تحلیل شود که با تغییر آن ذات خداوند تغییر نکند و محل اشیاء حادث واقع نشود (ملاصدرا ۱۳۶۶، ۳: ۲۲۴). در نتیجه فعلی دانستن صفت اراده در این گونه احادیث منافاتی با ذاتی بودن آن ندارد.

۶. نتیجه گیری

در این جستار، آرای میرداماد در باب اراده الهی در سه ساحت (۱) معناشناسی، (۲) وجودشناسی و (۳) تفسیر روایات دال بر فعلی بودن صفت اراده به بحث گذاشته شد. فلاسفه

اسلامی با تحلیل اراده در انسان و تحلیل مؤلفه‌های آن، با زدودن مؤلفه‌های برآمده از نقصان و محدودیت وجودی انسان، معنای متفاوتی را بر ذات الهی صادق می‌دانند و میرداماد مشابه فلاسفه در این راستا قدم برمی‌دارد. میرداماد در تأیید رویه مذکور به روایاتی که دال بر تفاوت میان اراده الهی و اراده انسانی هستند استناد می‌کند، و به مدد روایات از این دست به تبیین و تدقیق دیدگاه خود در این مسئله می‌پردازد. با توریق و تطبیح در آثار میرداماد معنایی که از اراده الهی به دست می‌آید «علم به نظام اکمل و عنایت به تحقق آن است» که همان تعریف ابن‌سینا از اراده الهی است. نوآوری میرداماد در حوزه معناشناسی اراده الهی را می‌توان در اشاره و تأکید او بر روایات و شرح و بسط آنها مبنی بر تفاوت اراده الهی و انسانی دانست.

در وجودشناسی اراده الهی، شاید یکی از چالش‌برانگیزترین بحث‌ها در حوزه الهیات بحث از ذاتی یا فعلی بودن صفت اراده باشد که در سامانه فکری میرداماد به بحث گذاشته شد. از آنجا که میرداماد تحت تأثیر نگرش کلام امامیه و فلاسفه است، تصریح بر ذاتی بودن صفت اراده دارد، و با تفحص در آثار ایشان، دو دلیل بر ذاتی بودن صفت اراده بیان شد. در ذیل این بحث، از جمله مباحث حائز اهمیت که بدان اشاره شد نقد میرداماد بر کلینی بود. میرداماد به مصاف دیدگاه کلینی در باب نفی اراده ذاتی در حق تعالی می‌رود. به باور کلینی صفت اراده از جمله صفاتی است که خداوند را می‌توان به مقابل آن متصف نمود و از این حیث نمی‌توان چنین صفتی را از قبیل صفات ذاتی دانست. کلینی سعی بر آن دارد که اراده را اخص از علم قلمداد کند و تعریف اراده به علم را نقد کند. با این حال میرداماد با یک بیان حلی و یک دلیل نقضی به نقد دیدگاه کلینی می‌پردازد.

بحث دیگری که بسیاری از متفکران شیعه تحت تأثیر آن بوده و بر اساس آن ذاتی بودن صفت اراده را منکر شده‌اند، روایات و احادیث نقل شده از امامان معصوم (ع) است که دال بر صفت فعل دانستن اراده و حادث بودن آن هستند. از آنجا که میرداماد اراده را صفت ذات می‌داند، سعی در تبیین عدم تنافی دیدگاه خود با احادیث و روایات مربوط دارد. بدین منظور وی اراده را به دو اطلاق در نظر می‌گیرد، نخست معنای مصدری که اراده در آن به معنای احداث و ایجاد شئی است، و گاهی نیز مقصود از اراده فعلی است که فاعل آن را ایجاد می‌کند. از این روی، اگر در روایتی اراده از ذات الهی نفی می‌شود، مراد اراده فعلی یا اراده انسانی است.

یادداشت‌ها

۱. «ذکر الشيخ رحمه الله [کلینی]...قاعدة علمية بها يعرف الفرق بين صفات ذاته تعالى و صفات افعاله و هي ان كل صفة وجودية لها مقابل وجودي فهي من صفات الافعال لا من صفات الذات، لان صفات الذاتية كلّها ممّا لا ضد له...» (ملاصدرا ۱۳۶۶، ۳: ۲۳۲).
۲. این طرز نگاه و تلقی در میان فلاسفه و متکلمان معاصر نیز وجود داشته است، به گونه‌ای که آیت الله جعفر سبحانی در یکی از آثار خود می‌آورد: «من سبر فیما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام فی مجال الرواية، یقف علی اهتمام الأئمة بتوجيه أصحابهم إلى أنّ الإرادة من صفات الفعل لا من صفات الذات» (سبحانی ۱۴۲۵، ۳: ۱۷۳).

کتاب‌نامه

- القرآن الکریم.
- ابن بابویه، محمد بن علی. ۱۳۷۸. عیون أخبار الرضا علیه السلام. تهران: جهان.
- ابن بابویه، محمد بن علی. ۱۳۹۸. التوحید. قم: جامعه مدرسین.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۳. اشارات و تنبیهات. قم: نشر البلاغ.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴. التعليقات. به کوشش عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۱۸. الإلهیات من کتاب الشفاء. به کوشش حسن‌زاده آملی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- جرجانی، میرسید شریف. ۱۳۲۵. شرح المواقف. به کوشش بدرالدین نعلانی. قم: الشریف الرضی.
- سبحانی، جعفر. ۱۴۲۵. رسائل و مقالات. قم: مؤسسه الامام الصادق.
- سبزواری، هادی. ۱۳۷۹. شرح المنظومه. به کوشش حسن‌زاده آملی. تهران: ناب.
- علوی عاملی، سید احمد. ۱۳۸۵. الحاشیة علی أصول الکافی. قم: دار الحدیث.
- کلبینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. ۱۴۰۷. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- ملاصدرا. ۱۳۶۶. شرح أصول الکافی. به کوشش محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا. ۱۹۸۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. به کوشش ابراهیم امینی. بیروت: دار احیاء التراث.
- میرداماد، باقر. ۱۳۶۷. القیسات. به کوشش مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- میرداماد، باقر. ۱۳۷۶. تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق. به کوشش علی اوجبی. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- میرداماد، باقر. ۱۳۸۵. مجموعه مصنفات. به کوشش عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- میرداماد، باقر. ۱۴۰۳. التعليقة علی أصول الکافی. قم: النخيام.