

بازخوانی حقیقت اراده انسان در اندیشه متکلمان و فلاسفه

محمدعلی اسماعیلی^۱

چکیده

در اندیشه مشهور معتزله از جمله، ابوالهذیل، نظام، جاحظ و بلخی، حقیقت اراده انسان، اعتقاد به منفعت است. برخی متکلمان امامی چون محقق طوسی، علامه حلی و علامه مجلسی نیز این دیدگاه را پذیرفته‌اند. به باور محقق طوسی، اراده و کراهت، دو نوع از علم‌اند. علامه حلی نیز تصریح نموده که این دو از سنخ علم بالمعنی الاعم‌اند؛ اراده عبارت است از علم یا ظن موجود زنده به وجود مصلحت در فعل؛ کراهت نیز عبارت از علم یا ظن موجود زنده به وجود مفسده در فعل است. به باور علامه مجلسی، اراده، مطلق علم نیست بلکه علم به منفعت در فعل است. برخی اندیشمندان معتزلی و اشعری، اراده را به «میل» تفسیر نموده‌اند؛ مقصود از «میل» در این دیدگاه، شوق است. در اندیشه اشاعره، تفسیر اراده به «اعتقاد به نفع» و «شوق» صحیح نیست؛ بلکه عبارت از «صفت مخصّص و مرجّح» برای انجام فعل است. دیدگاه مشهور فلاسفه این است که حقیقت اراده عبارت از شوق اکید است. دیدگاه برگزیده در حقیقت اراده انسان این است که اراده جزء مفاهیم منطقی و ماهوی نبوده بلکه از مفاهیم فلسفی است؛ منشأ انتزاع اراده انسان نیز برخلاف دیدگاه مشهور فلاسفه، «شوق اکید» نیست.

واژه‌های کلیدی: اراده، شوق اکید، اعتقاد، میل، متکلمان، فلاسفه.

۱. دانش آموخته سطح چهار جامعه المصطفی العالمیه.

در مورد «اراده انسان» سه بحث مهم وجود دارد: معناشناسی اراده، هستی‌شناسی اراده و حقیقت اراده. واژه اراده از ریشه «رود»، مصدر باب افعال است و در لغت به معنای خواستن، طلب و مشیت بکار رفته است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ۸: ۶۳)، واژه «رأید» در لغت به معنای کسی است که پیشاپیش قافله در طلب منزل و علف حرکت می‌کند (جوهری، بی تا، ۲: ۴۷۸). برخی لغت‌دانان اراده را به «طلب» و «اختیار» تفسیر کرده‌اند (فیومی، ۱۴۰۵، ۲: ۲۴۵)، که بیانگر ترادف این سه واژه است. هستی‌شناسی اراده انسان نیز جای بحث ندارد؛ زیرا اصل پذیرش اراده انسان، مورد اختلاف متکلمان و فلاسفه نیست، بلکه هر کسی آن را در درون خویش با علم حضوریِ خطاناپذیر می‌یابد (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۹۱؛ صدر، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۶). بررسی حقیقت اراده انسان و نحوه وجود آن مهمترین بحث پیرامون اراده انسان است که در این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی بدان پرداخته می‌شود.

دیدگاه‌ها در مورد حقیقت اراده انسان

در مورد حقیقت اراده انسان، دیدگاه‌هایی مطرح گردیده که مهمترین آنها از این قرارند:

دیدگاه اول: اعتقاد به نفع

در اندیشه مشهور معتزله از جمله، ابوالهذیل، نظام، جاحظ و بلخی، حقیقت اراده انسان، اعتقاد به منفعت است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ۲: ۳۳۸؛ لاهیجی، ۱۴۲۸، ۴: ۳۱۹-۳۲۰). به باور آنان، انسان نسبت به انجام فعل یا ترک آن، قادر می‌باشد و هر دو نسبت به قدرت، حالت تساوی دارند؛ اما آن چه باعث تحقق و ترجیح یک طرف می‌شود، اعتقاد به وجود منفعتی در فعل یا مفسده در ترک آن است. از این رو نفس انسان به واسطه اراده، طرفی را که مصلحت در آن نهفته است، اختیار می‌کند. پس هرگاه در انسان، اعتقاد به نفع نسبت به یکی از طرفین حاصل شود، آن طرف ترجیح می‌یابد (جرجانی، ۱۴۱۹، ۶: ۶۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ۲: ۳۳۸؛ صدر، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۷).

«اعتقاد» در یک تقسیم کلی به «اعتقاد عقلی» و «اعتقاد قلبی» تقسیم می‌شود:

«اعتقاد عقلی» عبارت از تصدیق به ثبوت محمول برای موضوع است، اعتقاد عقلی همان تصدیق در مقابل تصوّر است؛ بنابراین اعتقاد عقلی، قسمی از اقسام علم است، علم

به تصوّر و تصدیق تقسیم می‌شود؛ تصدیق همان اعتقاد است (علامه حلّی، ۱۴۱۳، ۲۳۵). مقصود از «اعتقاد مانع از نقیض» در تعریف «یقین» و «علم» نیز همین اعتقاد عقلی است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ۱۶۸؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ۲۶۳؛ طوسی، ۱۳۷۵، ۱: ۱۳). بنابراین، تعبیر «اعتقاد مانع از نقیض» با تعبیر «تصدیق مانع از نقیض» یکی است. «اعتقاد قلبی» پذیرش و باور قلب است، اعتقاد قلبی، حقیقتی بالاتر از اعتقاد عقلی است؛ زیرا ممکن است مطلبی را عقل انسان بپذیرد اما قلب انسان آن را باور ننماید؛ البته اعتقاد عقلی، شرط لازم برای اعتقاد قلبی است، اما شرط کافی نیست. در پرتو این دو قسم، اکنون پرسش این است که مقصود از اعتقاد در این دیدگاه، آیا اعتقاد عقلی است یا اعتقاد قلبی؟

پاسخ این است که مقصود از اعتقاد در این دیدگاه، اعتقاد عقلی است، از این جهت است که گاهی در تبیین این دیدگاه، در کنار «اعتقاد به منفعت» از واژه «ظن به منفعت» استفاده شده (جرجانی، ۱۴۱۹، ۶: ۶۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ۲: ۳۳۸؛ علامه حلّی، ۱۴۱۳، ۲۵۲) که بیانگر این است که حقیقت اراده یا در حد علم به وجود منفعت است و یا در حد ظن به آن است که در هر دو صورت، اراده از سنخ تصدیق و اعتقاد عقلی است. گاهی نیز از این دیدگاه به این صورت تعبیر شده که اراده، از سنخ ادراک است (صدر، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۷) که این تعبیر نیز با اعتقاد عقلی سازگار است، گاهی نیز با صراحت، اراده به علم تفسیر گردیده است (آمدی، ۱۴۲۳، ۱: ۲۹۹). بنابراین مقصود از اعتقاد در این دیدگاه، همان تصدیق در مقابل تصوّر است که هر دو از اقسام علم‌اند. محقق طوسی نیز این دیدگاه را پذیرفته است. به باور ایشان، اراده و کراهت، دو نوع از علم‌اند (علامه حلّی، ۱۴۱۳، ۲۵۲). علامه حلّی در شرح این عبارت، اشاره می‌نماید به اینکه، اراده و کراهت، از سنخ علم بالمعنی الاعم‌اند؛ اراده عبارت است از علم موجود زنده یا ظنش به وجود مصلحت در فعل؛ کراهت نیز عبارت از علم موجود زنده یا ظنش به وجود مفسده در فعل است (همان). علامه مجلسی نیز این دیدگاه را پذیرفته است؛ به باور ایشان، اراده، مطلق علم نیست بلکه علم به منفعت در فعل است (مجلسی، ۱۳۶۲، ۴: ۱۴۴).

نکته قابل توجه اینکه، گاهی از این دیدگاه به این صورت تعبیر می‌شود که اراده عبارت از «داعی» است (علامه حلّی، ۱۴۱۳، ۲۸۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ۲۰۴). داعی در اصطلاح متکلمان همان «علم به وجود مصلحت در فعل» است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ۱۱۸). بنابراین، این تعبیر نیز به همان تعبیر بالا بر می‌گردد. در پرتو همین نکته

است که گاهی به جای اراده، علم را داعی بر انجام فعل قلمداد می‌نمایند (رازی، ۱۹۸۶، ۲۰۵: ۱).

ارزیابی دیدگاه اول

در نقد این دیدگاه، اشکالاتی مطرح گردیده است:

اشکال اول اینکه، در بسیاری از اوقات، انسان اعتقاد به وجود مصلحت و منفعت در فعل دارد، اما هیچ‌گاه آن را انجام نمی‌دهد و به فعلیت نمی‌رساند؛ و نیز برعکس، بسیاری از اوقات انسان به وجود مضرات و مفاسدی در فعل خاصی یقین دارد، اما آن فعل را مرتکب می‌شود؛ بنابراین حقیقت اراده، چیزی غیر از اعتقاد به منفعت است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ۲: ۳۳۸؛ جرجانی، ۱۴۱۹، ۶: ۶۵؛ صدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۷).

اشکال دوم اینکه، وقتی به وجدان خود مراجعه کنیم می‌یابیم که علم به منفعت با اینکه شرط لازم برای تحقق اراده است؛ اما خود اراده نیست؛ ویژگی علم، کاشفیت از معلوم است در حالی که در اراده، نوعی خواستن و طلب کردن نهفته است (صدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۷، تعلیقه ۳). در پرتو همین اشکال است که دیدگاه دوم در تفسیر اراده مطرح گردیده است (طوسی، ۱۴۰۵، ۱۶۸).

دیدگاه دوم: میل و شوق

برخی اندیشمندان معتزلی و اشعری، اراده را به «میل» تفسیر نموده‌اند؛ مقصود از «میل» در این دیدگاه، شوق است (صدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۷). ابوالحسنین معتزلی، اراده انسان را به «میل» تفسیر نموده و آن را مغایر با داعی (علم) می‌داند (تهانوی، ۱۹۹۶، ۱: ۱۳۵؛ جرجانی، ۱۴۱۹، ۶: ۶۴). جرجانی نیز این تفسیر را پذیرفته است (جرجانی، ۱۳۷۰، ۱: ۶).

فخر رازی ضمن پذیرش این دیدگاه، در نقد دیدگاه اول یادآور می‌شود که اراده، اعتقاد به نفع نیست بلکه اراده عبارت از میل است که پس از اعتقاد به نفع، محقق می‌گردد و مغایر با اعتقاد به نفع است (طوسی، ۱۴۰۵، ۱۶۸). برخی محققین از جمله محقق طوسی، از این اشکال پاسخ داده‌اند به اینکه، مقصود از اعتقاد به نفع در دیدگاه بالا این نیست که حقیقت اراده، مجرد اعتقاد به نفع باشد؛ بلکه حقیقت اراده عبارت از اعتقاد به نفع است اما طوری که وصول به آن نفع، ممکن باشد (همان). برخی اندیشمندان در تبیین این مطلب، اظهار داشته‌اند که فاعل بر دو قسم است: فاعلی که توانایی تام برای انجام فعل نافع را دارد؛ و فاعلی که توانایی انجام آن را ندارد. در قسم



اول، اعتقاد به منفعت برای تحقق آن فعل، کافی است؛ اما در قسم دوم، اعتقاد مزبور منجر به تحقق فعل نمی‌شود، اما در او میل به انجام آن فعل حاصل می‌گردد. مطابق این توضیح، تفسیر اراده به «اعتقاد به نفع»، ناظر به قسم اول است، اما افزودن میل در تفسیر اراده، ناظر به قسم دوم است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ۲: ۳۳۸؛ لاهیجی، ۱۴۲۸، ۴: ۳۲۰؛ جرجانی، ۱۴۱۹، ۶: ۶۵).

اما به باور نگارنده، اشکال فخر رازی وارد بوده و این پاسخ نه در قسم اول فاعل و نه در قسم دوم آن، قابل پذیرش نیست؛ زیرا:

اولاً: انسان بالوجدان می‌یابد که وقتی علم به منفعت در انسان ایجاد شد؛ میل و شوق به انجام فعل نیز در او محقق می‌گردد؛ بنابراین تحقق علم برای تحقق فعل، کافی نیست. البته در مورد خداوند این حرف صادق نیست؛ زیرا شوق در ذات الهی راه ندارد؛ اما روشن است که فاعل قادر تام، اختصاصی به خداوند متعال ندارد بلکه انسان نیز نسبت به برخی کارهایش فاعلیت تام دارد.

و ثانیاً: اختصاص میل به فاعلی که قدرت بر انجام فعل، ندارد؛ خالی از وجه است؛ میل حتی در فاعلی که توانایی انجام فعل را دارد نیز وجود دارد؛ البته روشن است که این میل، پیش از تحقق فعل، وجود دارد اما پس از تحقق فعل، جایی برای باقی بودن میل نیست.

ارزیابی دیدگاه دوم

تفسیر اراده به مطلق شوق نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا انسان بالوجدان می‌یابد که در برخی موارد، شوق نسبت به برخی افعال در انسان وجود دارد؛ اما در عین حال، آنها را اراده نمی‌نماید؛ مانند حالاتی که برای انسان پرهیزکار نسبت به برخی محرمات رخ می‌دهد و در نفس وی شوق به انجام برخی محرمات ایجاد می‌شود، اما هرگز وی آنها را اراده نمی‌کند (دوانی، ۱۳۸۱، ۱۵۵؛ صدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۷).

دیدگاه سوم: صفت مخصّص مغایر با اعتقاد و شوق

در اندیشه اشاعره، تفسیر اراده به «اعتقاد به نفع» و «شوق» صحیح نیست؛ زیرا گاهی اراده محقق می‌گردد در حالی که اعتقاد به نفع و شوق، وجود ندارد؛ بنابراین نه تنها حقیقت اراده، «اعتقاد به نفع» و «شوق» نیست بلکه حتی ایندو لازمه اراده نیز نمی‌باشند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ۲: ۳۳۹). آنان برای اثبات این مدّعا به مثال مشهور «طریق‌ی الهارب» و «رغیفی الجائع» تمسک نموده‌اند (همان).

اشاعره در پی ابطال تفسیر اراده به «اعتقاد به نفع» و «شوق»، به تفسیر اراده پرداخته و آن را به «صفت مخصّص و مرجّح» برای انجام فعل، تفسیر نموده‌اند (همان). به باور آنان، قدرت نسبت به فعل و ترک، حالت تساوی دارد؛ بنابراین تحقق یا عدم تحقق افعال، نیازمند وجود مرجّح و مخصّص است؛ از سوی دیگر، «اعتقاد به نفع» و «شوق» نیز نمی‌توانند مرجّح و مخصّص باشند؛ اما اراده، مرجّح و مخصّص است؛ بنابراین حقیقت اراده، چیزی غیر از «اعتقاد به نفع» و «شوق» بوده و صفتی مرجّح و مخصّص است (جرجانی، ۱۴۱۹، ۶: ۶۵، حاشیه).

در پرتو این نکته روشن می‌گردد که حقیقت اراده در نگاه اشاعره، از سنخ «اعتقاد به نفع» و «شوق» نیست؛ بنابراین ادعای تفتازانی مبنی بر اینکه دیدگاه اشاعره نه مقتضی این است که اراده از سنخ «اعتقاد به نفع» و «شوق» باشد و نه مقتضی این است که از سنخ آنها نباشد (تفتازانی، ۱۴۰۹، ۲: ۳۳۹)، قابل پذیرش نیست؛ زیرا مطابق توضیح بالا، حقیقت اراده، مرجّح است اما «اعتقاد به نفع» و «شوق» مرجّح نیستند؛ بنابراین حقیقت اراده از سنخ اینها نیست. علاوه بر اینکه اگر حقیقت اراده از سنخ «اعتقاد به نفع» و «شوق» باشد، تفسیر اشاعره در عرض تفسیر معتزله نخواهد بود.

ارزیابی دیدگاه سوّم

این که اراده، صفت مخصّص است، مورد اتفاق این دیدگاه با دیدگاه معتزله (دیدگاه اوّل و دوّم) است؛ آنچه ویژه این دیدگاه است، این مدعاست که گاهی اراده محقق می‌گردد در حالی که اعتقاد به نفع و شوق، وجود ندارد؛ اما این مدعا قابل پذیرش نیست؛ زیرا افعال ارادی افعالی‌اند که فاعل به آنها علم داشته باشد و علمش نیز دخیل در انجام آنها باشد (سبزواری، ۱۳۸۴، ۲: ۴۰۷؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ۳: ۶۶۳). بنابراین تحقق اراده بدون تحقق علم و شوق، قابل پذیرش نیست.

نکته دیگر اینکه، این ادعا که «اعتقاد به نفع» و «شوق» نیز نمی‌توانند مرجّح و مخصّص باشند، قابل پذیرش نیست؛ زیرا ظاهراً وجه این ادعا این است که تحقق اراده بدون تحقق علم و شوق ممکن است در حالی که تحقق فعل بدون تحقق مرجّح ممکن نیست، پس علم و شوق، مرجّح نیستند؛ اما همانطوری که گذشت، تحقق اراده بدون تحقق علم و شوق، قابل پذیرش نیست.

نقد دیگری که بر این دیدگاه وارد است، این است که «مخصّص بودن اراده» با هویت اضافی و تعلّقی «اراده» ناسازگار است؛ وقتی فاعل مختار اراده می‌کند که از این دو امر مساوی یکی را انتخاب کند، این اراده تحقق نمی‌یابد مگر اینکه قبل از آن،

ترجیحی نسبت به یکی از آندو نموده باشد؛ خود اراده نمی‌تواند مرجح باشد بلکه خودش نیازمند مرجح است؛ ساختار اراده اینگونه است که اول باید مرجحی باشد تا اراده خاص بدان تعلق گیرد؛ زیرا اراده از صفات نفسانیه ذات اضافه است به این معنا که یا اراده هست یا نیست، اگر هست حتما متعلقی دارد و متعلق آن حتما باید مشخص باشد و الا اراده محقق نخواهد شد. خود اراده نمی‌تواند متعلق خود را تعیین کند بلکه قبل از اراده باید متعلقش معلوم باشد. این برهان هم دلالت بر استحاله کاربرد اول ترجیح بدون مرجح دارد و هم بر استحاله کاربرد دوم دلالت می‌نماید (صدر، ۱۹۸۱، ۲: ۱۳۵).

دیدگاه چهارم: شوق اکید

دیدگاه مشهور فلاسفه این است که حقیقت اراده عبارت از شوق اکید است؛ این دیدگاه با اینکه مورد پذیرش برخی فلاسفه نیست اما مشهور فلاسفه آن را پذیرفته‌اند.

ارسطو در کتاب «مابعد الطبیعه» به تفکیک میان مبدء شوق در حیوان و انسان پرداخته است؛ ابن رشد در تفسیر عبارت ارسطو اظهار می‌دارد که مقصود ایشان این است که مبدء شوق در حیوانات با مبدء شوق در انسان متفاوت است: مبدء شوق در حیوانات، ادراک حسی است، حیوان با حواسش میان لذیذ و غیر لذیذ تفکیک می‌نماید؛ شوق در حیوانات، «شهوت» نامیده می‌شود؛ اما مبدء شوق در انسان، قوه عاقله است؛ «اراده» همان شوق ناشی از قوه عاقله است (ابن رشد، ۱۳۷۷، ۳: ۱۵۹۶).

ابن رشد نیز اراده را به «شوق» تفسیر می‌نماید؛ اراده انسان عبارت از شوق فاعل به فعل است (ابن رشد، ۱۹۹۳، ۳۰).

فارابی، اراده را به «شوق» تفسیر می‌نماید؛ شوق گاهی از قوای حاسه سرچشمه می‌گیرد؛ و گاهی از قوه متخیله و زمانی از قوه عاقله سرچشمه می‌گیرد؛ به باور ایشان، شوق حاصل از قوه عاقله، «اختیار» نامیده می‌شود (فارابی، ۱۹۹۶، ۸). گاهی نیز به جای «شوق» از واژه «نزوع» استفاده نموده است (فارابی، ۱۹۹۵، ۸۴) که به معنای «شوق شدید» است (راغب، ۱۴۱۲، ۱: ۷۹۸).

شیخ الرئیس این سینا نیز اراده را به «شوق اکید» تفسیر نموده است؛ به باور ایشان، مراحل صدور افعال ارادی به این صورت است که فاعل، نخست فعلی را تصور می‌نماید؛ سپس نافع بودنش را تصدیق می‌نماید؛ پس از تصدیق، شوق به انجام آن کار در او حاصل می‌شود؛ وقتی این شوق، قوی گردد، قوای موجود در عضلات فاعل، تحریک

شده و کار را انجام می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴ (الف): ۱۶). مطابق این توضیح، حقیقت اراده همان مرتبه شدید شوق است. ایشان در جای دیگر، «اراده جازم» را همان «جماع» می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ (ب): ۱۷۴). البته در برخی موارد نیز به مغایرت اراده با شوق اکید، تصریح نموده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ (ج): ۲، ۱۷۲).

عبدالرزاق کاشانی نیز اراده را به «شوق» تفسیر می‌نماید. به باور ایشان، پس از تصدیق به فائده فعل، شوق در انسان حاصل می‌شود؛ این شوق، «عزم جازم» و «اراده» نامیده می‌شود (کاشانی، ۱۳۸۰، ۵۸۰). به باور فخر رازی نیز تفاوتی میان «اراده»، «عزم» و «جماع» وجود ندارد (رازی، ۱۳۸۴، ۱: ۱۸۲).

محقق دوانی نیز اراده را به «شوق اکید» تفسیر نموده است؛ ایشان از این دیدگاه دفاع نموده و به پاسخ از اشکالات آن پرداخته است.

ارزیابی دیدگاه چهارم

نقدی که برای دیدگاه وارد شده این است که انسان، گاهی به چیزی اشتیاق دارد اما آن را اراده نمی‌کند، و گاهی چیزی را اراده می‌نماید در حالی که بدان اشتیاق ندارد؛ بنابراین اراده، غیر از شوق است: اراده عبارت از «میل اختیاری» است در حالی که شوق، «میل طبیعی» است (دوانی، ۱۳۸۱، ۱۵۵). اما به باور محقق دوانی، این دیدگاه قابل پذیرش نیست؛ زیرا اگر اراده از افعال اختیاری باشد، لازمه‌اش تسلسل در اراده‌ها است (دوانی، ۱۳۸۱، ۱۵۶). صدرالمتألهین نیز دیدگاه محقق دوانی را در اسفار آورده است (صدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۸).

صدرالمتألهین در برخی موارد، تفسیر اراده به «شوق اکید» را نپذیرفته و در نقد آن اظهار نموده که گاهی شوق اکید وجود دارد اما اراده وجود ندارد مانند برخی محرّمات نسبت به افراد پرهیزکار که نسبت به آنها شوق اکید دارند اما آنها را اراده نمی‌نمایند؛ بنابراین اراده چیزی غیر از شوق اکید است (صدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۸). اما در برخی دیگر از موارد، اراده را به «شوق اکید» تفسیر نموده و تفاوت میان شوق و اراده را در شدت و ضعف می‌داند (صدرا، ۱۴۲۲، ۲۴۰). ایشان از دلیل بالا نیز پاسخ داده به اینکه فرد متقی نسبت به محرّمات، گرچه شوق طبیعی دارد اما شوق عقلی ندارد؛ و عقل انسان متقی، جانب شوق عقلی را ترجیح داده و برآیند این دو گرایش متضاد، عدم شوق به محرّمات می‌شود (همان). اما دیدگاه نهائی صدرالمتألهین در ضمن دیدگاه پنجم تبیین می‌گردد. حکیم سبزواری نیز در برخی موارد اراده را به «شوق اکید» تفسیر نموده است (سبزواری، ۱۳۸۴، ۳: ۶۴۸). اما در برخی موارد نیز آن را حقیقتی پس از «شوق اکید»

می‌داند (سبزواری، ۱۳۸۴، ۵: ۷۷).

علامه طباطبائی، تفسیر اراده به «شوق اکید» را نپذیرفته است؛ به باور ایشان، اراده، شوق اکید نیست؛ زیرا اولاً: گاهی انسان به چیزی اشتیاق دارد اما آن را اراده نمی‌نماید؛ همچنین گاهی چیزی را اراده می‌نماید در حالی که بدان شوق ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۵، ۲: ۴۶۰؛ طباطبائی، بی تا، ۱: ۷۷). ثانیاً: شوق هم به افعال تعلق می‌گیرد و هم به اعیان خارجی؛ اما اراده تنها به افعال اختیاری تعلق می‌گیرد (طباطبائی، بی تا، ۱: ۷۷).

امام خمینی نیز تفسیر اراده به شوق شدید را نپذیرفته و براین باور است که شوق، یک معنای انفعالی است که در نفس پیدا می‌شود، ولی اراده، یک حالت تصمیم‌گیری است که متصل به صدور کار است. شوق، قیام حُلولی به نفس دارد اما اراده، قیام صدور به نفس دارد (خمینی، ۱۴۱۵، ۱: ۶۳).

نتیجه مطالب بالا این است که مطابق دیدگاه مشهور فلاسفه، حقیقت اراده عبارت از شوق اکید است؛ گرچه برخی فلاسفه آن را نپذیرفته‌اند.

مسئله دیگر اینکه، حقیقت اراده در اندیشه مشهور فلاسفه، از سنخ کیف نفسانی است گرچه برخی از فلاسفه آن را نپذیرفته‌اند (طوسی، ۱۴۰۵، ۱۶۸؛ صدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۶؛ همان، ۴: ۱۱۳؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ۳: ۶۴۶).

دیدگاه پنجم: دیدگاه برگزیده

در راستای تبیین دیدگاه برگزیده در مورد حقیقت اراده انسان، لازم است نخست به واژه‌شناسی اراده از نگاه مفهوم ماهوی یا فلسفی بودن آن پرداخته شود؛ این مسئله نقش زیادی در تحلیل حقیقت اراده دارد؛ سپس به بررسی منشأ انتزاع اراده پرداخته می‌شود. تبیین این دیدگاه در ضمن دو مطلب زیر ارائه می‌گردد:

یکم) اراده، مفهوم فلسفی

مفاهیم در یک تقسیم کلی به معقولات اولی (یا مفاهیم ماهوی) و معقولات ثانی تقسیم می‌شوند، معقولات ثانی نیز یا منطقی‌اند یا فلسفی. تعیین نوع مفهوم اراده از میان این سه قسم، نقش مهمی در تحلیل حقیقت اراده دارد؛ اما پیش از پرداختن به این مسئله، لازم است توضیحی پیرامون اقسام مفاهیم کلی ارائه گردد سپس به تعیین نوع مفهوم اراده بپردازیم:

مفاهیم ماهوی بیانگر ماهیت‌اند؛ ماهیت به معنای اخص، حکایتگر ذات و ذاتیات شیء است که در ضمن حد و رسم ارائه می‌گردند. مطابق یک تفسیر مشهور، ماهیت از

«حد وجود» حکایت نموده و مفاهیمی که حکایتگر حد وجوداند در پاسخ سؤال «ماهو؟» قرار می‌گیرند. طبق این تفسیر، ماهیت امری عدمی است و هر موجود محدودی، دارای ماهیت است (صدر، ۱۹۸۱، ۷: ۲۲۷، تعلیقه ۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ۱: ۳۵۲؛ همان: ۳۳۶ و ۳۵۰).

۱. قابل حمل بر امور خارجی بوده و در اصطلاح فلسفی، دارای اّصاف خارجی‌اند.

۲. عروض آن‌ها در ظرف خارج، سامان پذیرفته و دارای مابایزاء خارجی‌اند.

۳. ذهن انسان به طور خودکار آنها را از موارد خاص، انتزاع می‌کند. یعنی همین که یک یا چند ادراک شخصی به وسیله‌ی حواسّ ظاهری یا شهود باطنی، حاصل شد فوراً عقل، مفهوم کلی ماهوی آن را به دست می‌آورد.

۴. مفاهیم ماهوی از ماهیات اشیاء، حکایت می‌کنند و حدود وجودی آنها را مشخص می‌سازند و به منزله قالب‌های خالی برای موجودات هستند و از این روی می‌توان آنها را به «قالب‌های مفهومی» تعریف کرد.

۵. با توجه به تفسیر ماهیت به «حد وجود»، هر مفهوم ماهوی بیانگر یک حقیقت خارجی است؛ زیرا با توجه به تشکیک در مراتب هستی، وجودات خارجی دارای مراتب مختلفی بوده و با اختلاف مرتبه وجودی، حد آن نیز مختلف می‌گردد. از این جهت یک حقیقت خارجی نمی‌تواند بیش از یک ماهیت داشته باشد (سبزواری، ۱۳۸۴، ۲: ۱۶۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ۱: ۱۹۸-۱۹۹).

مفاهیم منطقی، دارای عروض و اّصاف ذهنی بوده و فاقد مابایزاء و منشأ انتزاع خارجی‌اند؛ انتزاع این مفاهیم نیز نیازمند دقت و تأمل ذهنی است و بطور خودکار حاصل نمی‌گردد.

مفاهیم فلسفی دارای اّصاف خارجی و عروض ذهنی‌اند. مفاهیم منطقی هم فاقد مابایزاء خارجی‌اند و هم فاقد منشأ انتزاع خارجی‌اند اما مفاهیم فلسفی گرچه فاقد مابایزاء خارجی‌اند اما دارای منشأ انتزاع خارجی می‌باشند. مفاهیم فلسفی همچون امکان، علیت و مانند اینها، وصف برای اشیاء خارجی قرار گرفته و بر اشیاء خارجی حمل میشوند. بنابراین حمل این مفاهیم در ظرف خارج سامان پذیرفته اما خود این محمولات، ذهنی‌اند و در عالم خارج، مابایزاء ندارند (صدر، ۱۹۸۱، ۱: ۱۳۹-۱۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۲: ۳۴۹؛ همان: ۴: ۴۶۴؛ یزدان پناه، ۱۳۸۹، ۱: ۲۷۱-۲۷۲).

اکنون در پرتو تقسیم مفاهیم کلی به مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی، به مسئله اصلی بر می‌گردیم. پرسش این است که مفهوم «راده» که یکی از

مفاهیم کلی است، جزء کدام یک از این مفاهیم است؟

مفهوم «اراده»، جزء مفاهیم منطقی نیست؛ زیرا مفاهیم منطقی، ذهنی محض بوده و فاقد مایا‌زاء و منشأ انتزاع خارجی‌اند؛ در حالی که این مفهوم، ذهنی محض نیست بلکه در عالم خارج، ریشه دارد.

مفهوم «اراده» در اندیشه مشهور فلاسفه، جزء مفاهیم ماهوی است؛ زیرا همانطوری که گذشت، مشهور فلاسفه آن را به «شوق اکید» تفسیر نموده و داخل در مقوله کیف نفسانی دانسته‌اند.

اما دیدگاه صحیح این است که مفهوم «اراده» جزء مفاهیم ماهوی نیست بلکه جزء مفاهیم فلسفی است؛ زیرا:

اولاً: مفاهیم ماهوی دارای مایا‌زاء خارجی‌اند؛ اما اراده دارای مایا‌زاء خارجی نیست؛ بلکه آنچه در خارج وجود دارد، منشأ انتزاع اراده است.

ثانیاً: مفاهیم ماهوی را ذهن انسان به طور خودکار از موارد خاص، انتزاع می‌کند؛ اما انتزاع اراده نیازمند دقت و تأمل ذهنی است.

ثالثاً: مفاهیم ماهوی از ماهیات اشیاء، حکایت می‌کنند و حدود وجودی آنها را مشخص می‌سازند؛ اما اراده، بیانگر حدود وجودی نیست بلکه بیانگر حیثیت وجودی است.

رابعاً: هر مفهومی که بر بیش از یک مقوله صدق نماید، و نیز هر مفهومی که هم بر واجب الوجود و هم بر ممکن الوجود صادق باشد، جزء مفاهیم فلسفی است؛ زیرا صدق این مفهوم، بیانگر این است که بیان‌کننده حدّ وجودی نیست؛ زیرا واجب و ممکن دارای حد وجودی واحدی نیستند بلکه بیان‌کننده حیثیت وجودی آنهاست. اراده نیز هم بر واجب الوجود و هم بر ممکن الوجود صادق است؛ بنابراین جزء مفاهیم فلسفی است (طباطبائی، بی تا، ۱: ۷۵).

حکمت متعالیه نیز همین دیدگاه را پذیرفته است؛ به باور صدر المتألهین، تمام صفات کمالی که مساوق با هستی و وجود هستند، به دلیل بساطت وجود در همه مراتب هستی با آن همراه و ملازم می‌باشند؛ یعنی صفات کمالی وجود همانند وجود و هستی، وحدت تشکیکی داشته و مراتب آنها به شدت و ضعف می‌باشد، مثلاً علم در مراتب شدید وجود، شدید و در مراتب نازل و ضعیف آن، ضعیف می‌باشد، و هیچ مرتبه‌ای از هستی نیست که با رتبه‌ای از علم همراه نباشد؛ علم، اراده و دیگر صفات کمالی، رفیق و همراه وجوداند (صدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۹؛ نیز همان، ۳۳۵).

به باور ایشان، منشأ اشتباه اشاعره، معتزله و حتی فلاسفه پیشین در تفسیر اراده این است که اراده را مانند وجود، متواطی پنداشته‌اند در حالی که نه اراده، متواطی است و نه وجود؛ بلکه اراده، تابع وجود است و همانطوری که حقیقت وجود دارای مراتب تشکیکی است، اراده نیز دارای مراتب تشکیکی است؛ برخی از مراتب اراده، واجب الوجود و مجرد تام است اما برخی از مراتب آن، ممکن الوجود و مادی است. اراده در تمام مراتب هستی سر بیان دارد؛ اما اینکه در عرف و اصطلاح، برخی موجودات، فاقد اراده قلمداد می‌شوند از این جهت است که اراده در برخی از آنها مخفی است و آثار مطلوب در آنها وجود ندارد؛ اما در واقع، اراده در تمام مراتب هستی وجود دارد (صدر، ۱۹۸۱، ۶: ۳۴۰).

صدرالمتألهین در تبیین حقیقت اراده، به بیان این قاعده کلی می‌پردازد که گاهی یک ماهیت، مراتب مختلفی از هستی را داراست؛ و معانی مختلف می‌توانند با یک وجود، موجود شوند (صدر، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۴). این بیان، به همان قاعده کلی بالا اشاره دارد که مفاهیم فلسفی می‌توانند بر مراتب مختلفی هستی، صادق باشند؛ زیرا این مفاهیم از حدود وجودی حکایت نمی‌کنند بلکه بیانگر حیثیت وجودی‌اند. البته در تعبیر صدرالمتألهین مسامحه‌ای وجود دارد و آن مسامحه این است که ایشان در بیان این قاعده از لفظ «ماهیت» استفاده نموده است؛ در حالی که یک ماهیت، نمی‌تواند در مراتب مختلف هستی صادق باشد؛ ماهیت، بیانگر حد وجود است و یک ماهیت نمی‌تواند بیانگر بیش از حد وجودی باشد؛ بنابراین در بیان این قاعده باید از تعبیر «مفهوم» استفاده شود که اعم از ماهیت است و شامل مفاهیم فلسفی نیز می‌شود (صدر، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۴، تعلیقه علامه طباطبائی).

علامه طباطبائی نیز بر این باور است که اراده، مفهوم ماهوی نیست بلکه جزء مفاهیم فلسفی است؛ تحقق اراده در نفس انسان همچون تحقق اعراض در جوهر نیست که دارای مایزات خارجی باشند و وجودی جدای از وجود نفس داشته باشند (طباطبائی، بی تا، ۱: ۷۵). به باور ایشان، هر مفهومی که هم بر واجب الوجود و هم بر ممکن الوجود صادق باشد، جزء مفاهیم فلسفی است؛ و نیز هر مفهومی که بر بیش از یک مقوله صدق کند، از مفاهیم ماهوی نبوده بلکه جزء مفاهیم فلسفی است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ۲: ۳۳۹). اراده نیز هم بر واجب الوجود و هم بر ممکن الوجود صادق است؛ بنابراین جزء مفاهیم فلسفی است (طباطبائی، بی تا، ۱: ۷۵).

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا «کیف نفسانی دانستن اراده» که در بیانات مشهور فلاسفه آمده است، با «مفهوم فلسفی بودن اراده» قابل جمع است؟

یا اینکه این دو دیدگاه با یکدیگر قابل جمع نیست؟

پاسخ این است که مفهوم اراده از مفاهیم فلسفی و بیانگر حیثیت وجوداند؛ حقیقت اراده دارای مراتب مختلفی در عالم هستی است؛ اراده شامل اراده واجبی و اراده امکانی می‌گردد؛ اراده امکانی نیز شامل اراده مجردات تام، مجردات ناقص و مادیات می‌گردد. هر کدام از مراتب اراده نیز دارای مرتبه خاصی از وجوداند؛ ماهیت نیز بیانگر حد وجود است؛ بنابراین هر کدام از مراتب اراده، دارای ماهیت خاصی می‌باشند؛ بنابراین مانعی ندارد که مرتبه خاصی از مراتب اراده، داخل در مقوله «کیف نفسانی» باشد. بنابراین «کیف نفسانی دانستن اراده انسان» که در بیانات مشهور فلاسفه آمده است، با «مفهوم فلسفی بودن اراده» قابل جمع است؛ زیرا ماهیت خاص برای حقیقت اراده ثابت نیست بلکه برای مرتبه خاصی از اراده، ثابت است.

در همین راستا، علامه طباطبائی در تبیین قاعده بالا (صدق یک مفهوم بر مراتب مختلفی هستی)، علم را مثال می‌زند: علم حصولی در انسان، داخل در مقوله کیف نفسانی و موجود به وجود عرضی است؛ اما گاهی نیز دارای وجود جوهری است که تعلق به ماده دارد مانند علم حضوری انسان به خودش؛ گاهی نیز دارای وجود جوهری است که تعلق به ماده ندارد مانند علم عقل به خودش؛ گاهی نیز دارای وجود واجبی است مانند علم خداوند متعال به خودش که عین ذات الهی است (صدر، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۴، تعلیقه علامه طباطبائی).

در پرتو این توضیح، میان کلمات مختلف پیروان حکمت متعالیه نیز جمع می‌گردد؛ آنان در برخی موارد، حقیقت اراده را داخل در مقوله کیف نفسانی دانسته‌اند (صدر، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۶)، اما در برخی موارد آن را از صفات وجود بما هو وجود دانسته‌اند (صدر، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۵). جمع میان آنها به این صورت است که اراده، جزء مفاهیم فلسفی است اما به باور آنان، اراده انسان و همه حیوانات، داخل در مقوله کیف نفسانی‌اند.

دوم) منشأ انتزاع اراده

مفاهیم فلسفی، گرچه فاقد ما بی‌زاء خارجی‌اند اما دارای منشأ انتزاع خارجی می‌باشند. مفاهیم فلسفی، وصف برای اشیاء خارجی قرار گرفته و بر اشیاء خارجی حمل می‌شوند؛ اکنون پرسش این است که منشأ انتزاع اراده انسان چیست؟ مطابق دیدگاه مشهور فلاسفه، اراده انسان همان شوق اکید است؛ بنابراین اراده از «شوق اکید» انتزاع می‌گردد.

اما به باور نگارنده، منشأ انتزاع اراده انسان، «شوق اکید» نیست؛ در راستای تبیین این دیدگاه، لازم است این مطلب را به طور جداگانه در مورد «اراده ذاتی» و «اراده فعلی» انسان تبیین نماییم:

«اراده ذاتی» انسان، از حیثیات وجود بما هو وجود است؛ زیرا همانطوری که گذشت، اراده از مفاهیم فلسفی است؛ بنابراین اراده ذاتی نیز از وجود بما هو وجود، انتزاع می‌گردد اما از مطلق وجود بما هو وجود انتزاع نمی‌گردد بلکه از حیثیت فاعلیت موجود مانند انسان، انتزاع می‌گردد؛ بنابراین از ذات انسان انتزاع می‌گردد؛ اما از مطلق ذات انسان انتزاع نمی‌گردد بلکه از این نگاه که ذات انسان، فاعلیت دارد و فاعلیت انسان نیز فاعلیت علمی است و علم انسان در صدور افعالش دخالت دارد (طباطبائی، بی تا، ۱: ۷۶). اراده ذاتی از حیثیت فاعلیت علمی انسان نیز به طور مطلق، انتزاع نمی‌گردد بلکه از حیثیت فاعلیت علمی انسان، مشروط به اینکه انسان در فاعلیتش از فشارهای داخلی و خارجی رها باشد و مقهور فشارهای داخلی یا خارجی قرار نگیرد، انتزاع می‌گردد. بنابراین وقتی ذات انسان را ملاحظه نماییم از این نگاه که فاعل علمی است و در صدور افعالش، از فشارهای داخلی و خارجی رهاست، اراده از او انتزاع گردیده و وصف «مرید بالذات» بر او صادق است.

«اراده فعلی» انسان نیز از حیثیات وجود بما هو وجود است؛ منشأ انتزاع اراده فعلی انسان، آن فعل نفسانی از افعال نفس انسان است که پس از تصوّر، تصدیق و شوق اکید، از انسان صادر می‌گردد. پس از شوق اکید به تحقق فعل خارجی، از نفس انسان، فعلی نفسانی بنام اراده صادر می‌گردد؛ این فعل نفسانی در صورتی که همراه با فراهم بودن دیگر شرائط دخیل در تحقق فعل خارجی باشد، همراه با تحقق فعل خارجی است؛ اما در صورتی که دیگر شرائط دخیل در تحقق فعل خارجی، موجود نباشد، این فعل نفسانی (اراده) همراه با تحقق فعل خارجی نیست. اما در هر صورت، اراده فعلی انسان چیزی غیر از تصوّر، تصدیق، شوق اکید و فعل خارجی است:

مغایرت اراده فعلی با تصوّر و تصدیق، روشن است؛ زیرا اراده فعلی از سنخ فعل نفس است در حالی که تصوّر و تصدیق از سنخ انکشاف‌اند.

اما مغایرت اراده فعلی با شوق اکید و اینکه منشأ انتزاع اراده انسان، «شوق اکید» نیست، از این جهت است که اراده فعلی از سنخ فعل نفس است در حالی که شوق اکید از سنخ انفعال است؛ انسان بالوجدان می‌یابد که پس از تحقق شوق اکید، فعلی از انسان صادر می‌شود که تحقق فعل خارجی را در پی دارد. علاوه براینکه در برخی موارد، اراده

از انسان صادر می‌شود در حالی که انسان به انجام آن کار، شوق اکید ندارد بلکه بدان شوق ضعیف دارد.

اما مغایرت اراده فعلی با فعل خارجی از این جهت است که گاهی انسان به عدم تحقق دیگر شرایط دخیل در تحقق خارجی، آگاهی ندارد و گمان می‌کند که همه شرایط تحقق فعل خارجی فراهم است در اینجاست که اراده صدور آن فعل از انسان صادر می‌شود اما فعل خارجی، محقق نمی‌گردد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ۱۷۱).

حاصل مطلب اینکه، منشأ انتزاع اراده انسان، «شوق اکید» نیست بلکه منشأ انتزاع «اراده ذاتی»، ذات انسان همراه با قیود مذکور است و منشأ انتزاع «اراده فعلی»، فعل نفسانی همراه با قیود مذکور است.

نتیجه نهایی

درباره «اراده انسان» سه بحث مهم وجود دارد: معناشناسی اراده، هستی‌شناسی اراده و حقیقت اراده. در مورد حقیقت اراده انسان، دیدگاه‌هایی مطرح گردیده که مهمترین آنها از این قرارند: دراندیشه مشهور معتزله از جمله، ابوالهذیل، نظام، جاحظ و بلخی، حقیقت اراده انسان، اعتقاد به منفعت است. محقق طوسی نیز این دیدگاه را پذیرفته است؛ به باور ایشان، اراده و کراهت، دو نوع از علم‌اند. علامه حلی در شرح این عبارت، اشاره می‌نماید به اینکه، اراده و کراهت، از سنخ علم بالمعنی الاعم‌اند؛ اراده عبارت است از علم موجود زنده یا ظننش به وجود مصلحت در فعل؛ کراهت نیز عبارت از علم موجود زنده یا ظننش به وجود مفسده در فعل است. علامه مجلسی نیز این دیدگاه را پذیرفته است؛ به باور ایشان، اراده، مطلق علم نیست بلکه علم به منفعت در فعل است.

برخی اندیشمندان معتزلی و اشعری، اراده را به «میل» تفسیر نموده‌اند؛ مقصود از «میل» در این دیدگاه، شوق است. در اندیشه اشاعره، تفسیر اراده به «اعتقاد به نفع» و «شوق» صحیح نیست؛ بلکه عبارت از «صفت مخصّص و مرجّح» برای انجام فعل است. دیدگاه مشهور فلاسفه این است که حقیقت اراده عبارت از شوق اکید است. دیدگاه برگزیده در حقیقت اراده انسان این است که اراده جزء مفاهیم منطقی و ماهوی نبوده بلکه از مفاهیم فلسفی است؛ منشأ انتزاع اراده انسان نیز برخلاف دیدگاه مشهور فلاسفه، «شوق اکید» نیست.

فهرست منابع

۱. ابن رشد، ۱۳۷۷، *تفسیر ما بعد الطبیعة*، تهران، انتشارات حکمت.
۲. _____، ۱۹۹۳، *تهافت التهافت*، بیروت، دارالفکر.
۳. ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، *التعلیقات*، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی.
۴. _____ ۱۴۰۴ ب، *الشفاء، الالهیات*، قم، مکتبة آية الله المرعشی.
۵. _____ ۱۴۰۴ ب، *الشفاء، الطبيعيات*، قم، مکتبة آية الله المرعشی.
۶. _____ ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران، نشر دانشگاه تهران.
۷. آمدی، سیف الدین، ۱۴۲۳، *أبکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره، دار الکتب.
۸. بهمنیار بن المرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۹. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق: دکتر عبد الرحمن عمیره، قم، نشر الشریف الرضی.
۱۰. تهنوی، محمد علی، ۱۹۹۶، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبة لبنان ناشرون.
۱۱. جرجانی، میرسیدشریف، ۱۳۷۰، *التعريفات*، تهران، ناصر خسرو.
۱۲. _____، ۱۴۱۹، *شرح المواقف*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، بی تا، *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۵. خمینی، سید روح الله، ۱۴۱۵، *أنوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. دوانی، جلال الدین، ۱۳۸۱، *سبع رسائل*، تقدیم تحقیق و تعلیق: دکتر تویسرکانی، تهران، نشر میراث مکتوب.
۱۷. رازی، فخرالدین، ۱۹۸۶، *الأربعین فی أصول الدین*، قاهره، مکتبة کلیات الازهریة.
۱۸. _____، ۱۳۸۴، *شرح الإشارات و التنبیهاة*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۹. راغب، حسین، ۱۴۱۲، *مفردات ألفاظ القرآن الکریم*، دمشق، دارالقلم.
۲۰. سبزواری، ملاحادی، (۱۳۸۴)، *شرح المنظومة*، تهران، نشر ناب.
۲۱. صدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱، *الأسفار الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۲. _____، ۱۴۲۲، *شرح الهدایة الأثریة*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.

۲۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *حاشیة الكفایة*، قم، نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
۲۴. _____، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمة*، با تصحیح و تعلیقات: غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی.
۲۵. طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵، *تلخیص المحصل*، بیروت، دار الأضواء.
۲۶. _____، ۱۳۷۵، *شرح الإشارات و التنبیہات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغة.
۲۷. عبدالجبار، قاضی ابوالحسن، ۱۴۲۲، *شرح الأصول الخمسة*، با تعلیق احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۲۸. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۹. فارابی، ابونصر، ۱۹۹۵، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت، مکتبه الهلال.
۳۰. _____، ۱۹۹۶، *کتاب السیاسة المدنية*، بیروت، مکتبه الهلال.
۳۱. فاضل مقداد، ۱۴۰۵، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴، *ترتیب کتاب العین*، قم، انتشارات باقری.
۳۳. فیومی، محمد بن علی، ۱۴۰۵، *المصباح المنیر*، قم، دارالهجرة.
۳۴. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۰، *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، تهران، میراث مکتوب.
۳۵. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۴۲۸، *شوارق الالهام*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۲، *بحار الأنوار*، طهران، دار الکتب الاسلامیة.
۳۷. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۸. _____، ۱۴۰۵، *تعلیقة علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
۳۹. یزدان پناه، سید یدالله، ۱۳۸۹، *حکمت اشراق* (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی سهروردی)، تحقیق و نگارش: مهدی علی پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.