در تاریخ ۱۱ آذر ۱۴۰۲
اوامر

جلسه 33

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمْ
الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينْ وَصَلَى الله عَلَىٰ سَيِّدَنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

خلاصهٔ بحث گذشته

مرحوم آخوند معتقد بود کسی که قائل به تغایر میان طلب و اراده است باید قائل به کلام نفسی نیز باشد. در رد این کلام، قول سه تن از بزرگان اصولیین مطرح شد. محقق نائینی، محقق اصفهانی و محقق بروجردی قائل به تغایر میان طلب و اراده هستند ولکن از منکرین کلام نفسی هم می‌باشند. محقق نائینی برای تغایر به وجدان و برهان تمسک کرد. محقق بروجردی فرمود معقول نیست انشاء به اراده تعلق گیرد زیرا موطن اراده نفس است از این جهت که اراده از کیفیات نفسانی است. اما تعلق انشاء به طلب امر معقولی است زیرا طلب همان تحریک است و تحریک انشائی امر ممکنی است. به نظر می‌رسد این کلام درست است و ما ارادهٔ انشائی نداریم، برخلاف طلب که یک وجود انشائی علاوه بر وجود تکوینی دارد.

دلیل سوم محقق نائینی بر تغایر

مرحوم نائینی بر تغایر میان طلب و اراده دو دلیل اقامه می‌کنند. ایشان ابتدا می‌گویند مرحوم آخوند احالهٔ به وجدان داده است و فرموده وجداناً چیز دیگری در عالم نفس غیر از اراده و مقدمات اراده وجود ندارد، در حالیکه از نظر محقق نائینی وجداناً بین اراده و حرکت عضلات یک چیز دیگری وجود دارد. اینطور نیست که به مجرد اراده حرکت عضلات محقق شود، بلکه بین این دو یک چیز سومی وجود دارد به نام حجمة النفس یا تصدّی النفس که اسم آن را طلب می‌گذاریم. دلیل دوم مرحوم نائینی این است که هر انبعاثی متوقف بر بعث است و انبعاث بدون بعث ممکن نیست. بعث و تحریک فعلی از افعال نفس هستند نه اینکه صفتی از اوصاف آن باشند. اما اراده صفتی از اوصاف نفس و کیف نفسانی است.

در کتاب اجود التقریرات، دلیل سومی ذکر شده است. محقق نائینی می‌فرماید:
«فالحق فيه[1] أيضاً ان هناك مرتبة أخرى بعد الإرادة تسمى بالطلب و هو نفس الاختيار و تأثير النّفس في حركة العضلات وفاقا لجماعة من محققي المتأخرين و منهم المحقق صاحب الحاشية (قده) و البرهان عليه أن الصفات القائمة بالنفس من الإرادة و التصور و التصديق كلها غير اختيارية فان كانت حركة العضلات مترتبة عليها من غير تأثير النّفس فيها و بلا اختيارها فيلزم أن لا تكون العضلات منقادة للنفس في حركاتها و هو باطل وجداناً فان النّفس تامة التأثير في العضلات من دون ان يكون لها مزاحم في سلطانها و ملكها و للزم أن تصدق شبهة امام المشككين في عدم جواز العقاب بان الفعل معلول للإرادة و الإرادة غير اختيارية و ان لا يمكن الجواب عنها و لو تظاهر الثقلان كما ادعاه و اما الجواب عنها بان استحقاق العقاب مترتب على الفعل الاختياري أي الفعل الصادر عن الإرادة و ان كانت الإرادة غير اختيارية فهو لا يسمن و لا يغنى من جوع بداهة أن المعلول لأمر غير اختياري غير اختياري و تسميته إرادياً من جهة سبقه بالإرادة من غير اختيار لا يوجب عدم كون العقاب ظلما و تعديا في حق العبد المسكين العاجز المقهور في إرادته التي لا تنفك عن الفعل بل يلزم أن يكون الباري جل و علا مقهوراً في أفعاله فان الإرادة التي هي علة تامة لوجود المعلولات عين ذاته و من البديهي أن ذاته تعالى و تقدس غير اختيارية له تبارك و تعالى (و الحاصل) أن علية الإرادة للفعل هادم لأساس الاختيار و مؤسس لمذهب الجبر بخلاف ما إذا أنكرنا علية الصفات النفسانيّة من الإرادة و غيرها للفعل و قلنا بأن النّفس مؤثرة بنفسها في حركات العضلات من غير محرك خارجي و تأثيرها المسمى بالطلب انما هو من قبل ذاتها فلا يلزم محذور أصلا.»[2]

اگر ما طلب که فعلی از افعال نفس است را انکار کنیم، دراینصورت فقط اوصاف نفس باقی می‌ماند. به نحو کبرای کلی، اوصاف نفس همگی غیراختیاری هستند. لذا دو تالی فاسد پیش می‌آید. تالی فاسد اول این است که تمام افعال انسان غیراختیاری خواهد شد چون فرض این است که تمام اوصاف نفس غیراختیاری هستند. تالی فاسد دوم این است که عقاب بر اعمال نباید صحیح باشد. این دو تالی فاسد باطل هستند؛ چرا که اولا افعال ما ا ختیاری است و ثانیا عقاب بر اعمال از ضروریات دین است. پس برای اینکه ما گرفتار این توالی فاسده نشویم باید بگوییم بعد از اراده یک فعلی در عالم نفس رخ می‌دهد به نام طلب. این مسئله هم اختیاری بودن اعمال را درست می‌کند و هم مساله عقاب را تصحیح می‌کند. این سومین دلیلی است که محقق نائینی بر تغایر میان طلب و اراده اقامه می‌کند.

بررسی ادلهٔ محقق نائینی بر تغایر

آیا ادلهٔ محقق نائینی بر تغایر تمام است؟ دلیل اول ایشان که مسئله وجدان است یک دلیل شخصی است و نمی‌توان آن را به عنوان یک استدلال ذکر کرد. آخوند هم در مقابل می‌فرماید وجدان دلالت می‌کند که در نفس غیر از اراده چیز دیگری نیست. مگر اینکه شواهدی به نفع مرحوم نائینی اقامه شود. این شاهد در کلام آقای خوئی وجود دارد. ایشان می‌فرماید اگر کسی اراده و شوق به تحصیل علم دارد اما هیچ کاری انجام نمی‌دهد یعنی کتابی نمی‌خرد و در درسی حاضر نمی‌شود و فقط در خانه نشسته است و می‌گوید من اراده دارم که علم بیاموزم، دراینصورت به این شخص نمی‌گویند که طالب علم است. طلب در جایی است که بعد از اراده فعلی هم محقق شود، حال یا فعل نفسانی و یا فعل خارجی. و الا به صرف اینکه کسی اراده و شوق دارد، عرب در اینجا تعبیر به طلب نمی‌کند. طالب الضالة کسی است که یک فعلی انجام دهد و صرفا اراده ندارد. ایشان می‌فرماید:

«و بالجملة الارادة من الكيفيات النفسانية بخلاف الطلب، فانّه من الافعال الاختيارية، لانّ الطلب على ما يستفاد منه عرفا عبارة عن التّصدي لتحصيل شيء في الخارج و السعي نحوه، فلا يقال: طالب الضالّة الاّ لمن تصدّي لتحصيلها، و لا طالب العلم الاّ لمن تصدّي لتحصيله، و أمّا من يشتاق اليهما مع عدم التصدّي للتحصيل فلا يطلق عليه طالب الضالّة أو طالب العلم، و لو مع شدّة الاشتياق اليهما، فلا يكون المفهوم من أحدهما عين ما يفهم من الآخر.»[3]

–اما دلیل دومی که محقق نائینی بیان کردند با اشکال مواجه است. اینکه گفته شود در حقیقت امر، ایجاد انبعاث وجود دارد – هم چنان که بعداً در این رابطه بیشتر سخن خواهیم گفت – محل تامل است و به نظر می‌رسد اینگونه نیست. موضوع له صیغهٔ امر دال بر انبعاث نیست. اگر انبعاث در موضوع له اخذ شده باشد متوقف بر بعث است و بعث هم دخیل در موضوع له نیست. به عبارت دیگر، بعضی از بزرگان قائلند که فعلیت انبعاث در امر دخالت ندارد بلکه امکان انبعاث کافی است. امکان انبعاث متوقف بر بعث نیست و این فعلیت انبعاث است که متوقف است.

اما دلیل سوم ایشان هم قابل مناقشه است. اینکه گفته شود تمام اوصاف نفسانی غیراختیاری هستند نیز حرف درستی نیست. اوصاف نفسانی بر دو قسم‌اند. تصور که از اوصاف نفس است دو قسم است: گاهی اختیاری است که تصور اختیاری خواهد بود و گاهی غیراختیاری. تصدیق هم همین دو قسم را دارد و به اختیاری و غیراختیاری تقسیم می‌شود. پس اینطور نیست که هرچه صفت نفس و عارض بر آن باشد غیراختیاری باشد. ازاین‌رو این مبنای مرحوم نائینی قابل پذیرش نیست.

نظریهٔ محقق خوئی

پس همانطور که گفته شد، مدعای مرحوم آخوند این است که در عالم نفس فقط اراده موجود است و چیز دیگری غیر از آن که موسوم به طلب باشد وجود ندارد. در مقابل، محقق خوئی نیز قائل به تغایر است. اساس فرمایش ایشان مقداری شبیه آن چیزی است که محقق نائینی فرموده است و مقداری شبیه کلام محقق اصفهانی است. ایشان می‌فرماید در نفس، غیر از اراده چیز دیگری وجود دارد به نام فعل النفس. محقق خوئی می‌فرماید:

«و ظهر مما ذكرناه أنّهما مختلفان من حيث المصداق ايضا، اذ قد عرفت أنّ الارادة من الكيفيّات النفسانيّة، و الطلب من الافعال

الخارجية، فكيف يصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر، بل الطلب باعتبار كونه من الافعال يكون متعلّقا للارادة كبقيّة الافعال لا أنّه عينها، فانّه كما يقال: زيد أراد فشرب، كذا يقال: زيد أراد فطلب.»[4]

محقق عراقی از کسانی است که قائل به اتحاد طلب و اراده است لکن کلام ایشان را بعد از اینکه قول اشاعره در کلام نفسی مطرح شد، توضیح خواهیم داد.
تغایر میان مفهوم طلب و اراده

حال بحث دیگر این است که آیا مفهوم طلب و اراده یکی است و میان آنها ترادف برقرار است یا تغایر. مسلم است که مفهوم طلب با مفهوم اراده – همانطور که محقق نائینی تاکید می‌کند – مختلف است. محقق نائینی می‌فرماید:

«و بالجملة: لا سبيل إلى دعوى اتّحاد مفهوم الإرادة و مفهوم الطّلب، لتكذيب اللّغة و العرف ذلك، إذ ليس لفظ الإرادة و الطّلب من الألفاظ المترادفة، كالإنسان و البشر.»[5]

عرف و لغت این دو را مرادف یکدیگر نمی‌داند و دو معنا می‌داند. اگرچه از جهت واقعیت خارجی و مصداق، این بحث وجود دارد که آیا هم‌چنان که محقق نائینی و دیگران گفته‌اند تغایر وجود دارد یا مانند مرحوم آخوند و محقق عراقی باید قائل به اتحاد –شد. همانطور که قبلا هم توضیح داده‌ایم اشاعره قائل به تغایر میان طلب و اراده شده‌اند و در نتیجه قول به کلام نفسی را پذیرفته اند. از میان بزرگان ما نیز کسانی تغایر میان طلب و اراده را پذیرفته‌اند اما این تغایر از جنس تغایری که اشاعره گفته‌اند نیست. این بحث را بعداً، هنگامی که بحث از کلام نفسی را آغاز کردیم دوباره یادآور خواهیم شد و در نتیجه‌گیری اشاره‌ای به آن خواهیم کرد.

مخلص کلام در اتحاد و تغایر

تا اینجا به چند مساله پرداخته‌ایم. ابتدا اینکه مرحوم آخوند این نزاع را لفظی دانسته‌اند را مورد بحث قرار دادیم و گفتیم این حرف درست نیست. اکثر محققین به مرحوم آخوند اشکال کرده‌اند و نزاع را یک نزاع کلی فلسفی واقعی دانسته‌اند. بحث این است که آیا در عالم نفس یک واقعیتی غیر از اراده به نام طلب وجود دارد یا واقعیت طلب در نفس انسان همان واقعیت اراده است. قول به نزاع لفظی قابل پذیرش نیست. مرحوم آخوند می‌فرماید:

«ثمّ إنّه يمكن ممّا حقّقناه أن يقع الصلح بين الطرفين، و لم يكن نزاع في البين، بأن يكون المراد بحديث الاتّحاد ما عرفت من العينيّة مفهوما و وجودا، حقيقيّا و إنشائيّا، و يكون المراد بالمغايرة و الاثنينيّة هو اثنينيّة الإنشائيّ من الطلب ـ كما هو كثيرا ما يراد من إطلاق لفظه ـ و الحقيقيّ من الإرادة ـ كما هو المراد غالبا منها حين إطلاقها ـ، فيرجع النزاع لفظيّا، فافهم .»[6]

یعنی آنهایی که قائل به وحدت طلب و اراده شده‌اند، مراد همان طلب و ارادهٔ انشائی است و آنهایی که قائل به تغایرند مرادشان تغایر میان طلب حقیقی و ارادهٔ انشائی است. لکن این کلام مرحوم آخوند صحیح نیست. این نزاع در حقیقت برمی‌گردد به اینکه آیا در عالم نفس تنها یک واقعیت وجود دارد یا اینکه غیر از اراده، واقعیت دیگری به نام طلب هم موجود است. پس نزاع واقعی است. اما آنچه محقق بروجردی فرموده‌اند که اراده قابلیت ندارد تا انشاء به آن تعلق پیدا کند ولی طلب این قابلیت را دارد، این بحث هم متوقف بر بحث از حقیقت انشاء است که در آینده آن را مطرح خواهیم کرد.

مسالهٔ کلام نفسی

از اینجا می‌خواهیم به بحث در نزاع کلام نفسی بپردازیم. محقق اصفهانی می‌فرماید نزاع در تغایر طلب و اراده مبتنی بر نزاع در کلام نفسی است. مرحوم امام در «رسالهٔ طلب و اراده» همین مطلب محقق اصفهانی را تکرار می‌کنند و می‌فرمایند:

«اعلم: أنّ مبنى الاختلاف في الطلب والإرادة هو الاختلاف في الكلام النفسي، ومبنى ذلك هو اختلاف أصحاب الكلام في أوصاف الواجب تعالى شأنه. فذهبت الأشاعرة إلى جانب الإفراط بإثبات صفات قديمة زائدة على ذاته تعالى، قائمة بها؛ قياماً حلولياً ثابتة لها في الأزل، والمعتزلة إلى جانب التفريط من نفي الصفات عنه تعالى؛ قائلين: إنّ ذاته نائبة مناب الصفات، من قبيل «خذ الغايات، واترك المبادي». والقول الفحل الوسط هو إثبات الصفات المتّحدة مع الذات؛»[7]

نزاع در کلام نفسی این است که وصف متکلم بودن خداوند تبارک و تعالی به چه معناست. اینکه می‌گوییم «اللّهُ متکلّمٌ»، آیا مراد از این تکلم همان تکلم لفظی است یا اینکه مراد، کلام نفسی است؟ اشاعره ادعا می‌کنند که از تکلم در اینجا کلام نفسی اراده شده است. قبل از اینکه بحث از مسئلهٔ وصف تکلم مورد تحقیق قرار گیرد، بحث مختصری خواهیم داشت راجع به اوصاف خداوند، ولو بحث‌های مفصلی در اینجا وجود دارد.
اوصاف خداوند متعال

دربارهٔ اوصاف خدا سه نظریه وجود دارد.

دیدگاه اشاعره

اولین نظریه، دیدگاه اشاعره است که یک نظریهٔ افراطی در اوصاف خداوند است. اشاعره می‌گویند اوصاف خداوند زائد بر ذات و قائم به ذات به قیام حلولی است واین اوصاف همگی قدیم‌اند و حادث نیستند. بنابراین در نظریهٔ اشاعره در اوصاف خدا چند مطلب وجود دارد: اولا آنها می‌گویند صفت عین ذات نیست بلکه زائد بر آن است. ثانیا صفت قائم به ذات است لکن نه به قیام صدوری بلکه به قیام حلولی، یعنی صفت حلول در ذات کرده است. ثالثا صفت قدیم است.

دیدگاه معتزله

نظریهٔ دوم متعلق به معتزله است که قائل به نیابت هستند یعنی ذات نائب مناب صفات است.
دیدگاه محققین از امامیه

محققین از فلاسفهٔ امامیه قائلند اولا در خداوند متعال صفات عین ذات و متحد با ذات است و نه زائد بر آن. نه قیام حلولی صفات به ذات صحیح است و نه بحث نیابت ذات از صفات. خداوند متعال صفاتی دارد که عین ذاتند. لکن در باب صفات –خداوند تقسیم‌بندی‌هایی مطرح است. جناب ملاصدرا بحث از صفات را در جلد ششم از کتاب اسفار مطرح کرده‌اند و می فرمایند:

«الموقف الثاني في البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم و الإطلاق و فيه فصول

الفصل (١) في الإشارة إلى أقسام الصفات

الصفة إما إيجابية ثبوتية و إما سلبية تقديسية– و قد عبر الكتاب عن هاتين بقوله تَبٰارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلاٰلِ وَ الْإِكْرٰامِ فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير و صفة الإكرام ما تكرمت ذاته بها و تجملت –و الأولى سلوب عن النقائص و الأعدام و جميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالى و الثانية تنقسم إلى حقيقية كالعلم و الحياة و إضافية كالخالقية و الرازقية و التقدم و العلية و جميع الحقيقيات ترجع إلى وجوب الوجود – أعني الوجود المتأكد و جميع الإضافيات ترجع إلى إضافة واحدة هي إضافة القيومية هكذا حقق المقام و إلا فيؤدي إلى انثلام الوحدة و تطرق الكثرة إلى ذاته الأحدية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.»[8]

ایشان ابتدا بحث‌های کلی در باب صفات خدا را مطرح می‌کند و می‌فرماید صفات بر دو گونه است: صفات ثبوتیه و صفات

سلبیه. در آیهٔ شریفهٔ «تَبٰارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلٰالِ وَ الْإِكْرٰامِ»[9]، «ذی الجلال» اشاره به صفات جلالیهٔ خداست. صفات جلالیه یعنی شأن خدا بالاتر از این است که متصف به آنها شود. «الإکرام» اشاره به صفات ثبوتیه دارد، یعنی تمام نقص‌ها از خدا دور است و همهٔ آنها به سلب واحد برمی‌گردد. تمام صفات سلبیه به یک تعبیر برمی‌گردند و آن سلب الامکان عن ذاته تعالی است. هیچ امری که شائبهٔ امکان داشته باشد دربارهٔ خداوند متعال راه ندارد. صفات ثبوتیه هم دو گونه است: یکی حقیقی مثل علم و حیات و دیگری اضافی مثل خالقیت و رازقیت و علیت. تمام صفات حقیقی هم به یک عنوان و حقیقت واحد برمی‌گردند که عبارت باشد از واجب الوجود. منظور از واجب الوجود هم وجود المتأکّد است. جمیع صفات اضافی هم به یک اضافهٔ واحدی که عبارت باشد از اضافهٔ قیّومیت برمی‌گردد. این بیان اجمالی مطلب است و ملاصدرا بعد از این بیان تفصیلی را آغاز می‌کنند.
نکتهٔ اخلاقی

سیر و سلوک همین است که انسان با اسماء و صفات الهی ارتباط پیدا کند. همهٔ تکالیف الهی از نماز و روزه و حج و ... برای این است که انسان تربیت شود و خدا نیز در مقام تربیت انسان است و می‌خواهد انسان را تجلی‌گاه اسماء و صفات خودش قرار دهد. همهٔ اخلاق در همین است که انسان گوشه‌ای از اسماء و صفات خدا شود. این همان سیر و سلوک و عرفان است. تمام بحث‌های فلسفی و عرفان نظری برای رسیدن به همین نقطه است. ما باید به صورت اجمالی بفهمیم که علم، قدرت و امثال آن چیست و ارتباط خدا با این اوصاف به چه نحوی است. دراینصورت است که «وَلَا یحیطونَ بشی ءٍ مِنْ عِلمِهِ الّا بِما شاءَ»[10] و عجز انسان تا حدودی برای ما روشن خواهد شد.

وَ صَلَّی الله عَلَیٰ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرینْ

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم. کفایة الأصول. 3 ج. قم: جماعة المدرسین في الحوزة العلمیة بقم، 1430.
- الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة. 9 ج. بیروت: دار إحیاء التراث، 1981.
- النائینی، محمد حسین. فوائد الأُصول. محمد علی کاظمی خراسانی. 4 ج. قم: جماعة المدرسین في الحوزة العلمیة بقم، 1376.
- خمینی، روح الله. موسوعة الإمام الخمیني قدس سره الشریف (مناهج الوصول). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، 1400.
- خویی، ابوالقاسم. مصباح الاصول. قم: موسسه احیاء آثار الامام الخویی، 1422.
- نایینی، محمد حسین. أجود التقریرات. ابوالقاسم خویی. قم: مطبعة العرفان، 1352.

[1]ـ ما أفاده شیخنا الأستاذ قدس سره في تصویر الأمر بین الأمرین و کشف الغطاء عما دلت ـ ـ علیه الروایات الواردة عن المعصومین علیهم السلام هو محض الحق الّذي لا ریب فیه بداهة ان الفعل الاختیاري بعد تعلق الشوق به لا یخرج عن کونه تحت اختیار المکلف و سلطانه بل هو علی ما کان علیه من انه إذا شاء فعله و إذا لم یشأ لم یفعله و لکنه مع ذلك لا مانع من استناده إلی اللّٰه تعالی بوجه من جهة عدم استقلال العبد في إیجاده فان وجود الفعل یتوقف علی ان یفیض اللّٰه تعالی الوجود و القدرة و غیرهما من مبادئ الفعل علی العبد آنا فآناً علی ما هو الصحیح من ان الممکن لا یستغنی في بقائه عن المؤثر و لتوضیح ذلك نمثل

مثالا عرفياً يفترق به كل من مذهبي الجبر و التفويض عن المذهب الحق فنقول إذا فرضنا ان المولى أعطى لعبده سيفاً مع علمه بأنه يقتل به نفساً فالقتل إذا صدر منه باختياره لا يكون مستنداً إلى المولى بوجه فانه حين صدوره يكون أجنبياً عنه بالكلية غاية الأمر انه هيأ بإعطائه السيف مقدمة إعدادية من مقدمات القتل و بعد ذلك قد خرج امر القتل عن اختياره بحيث لو شاء ان لا يقع في الخارج لما تمكن منه و هذا هو واقع التفويض و حقيقته كما انه إذا شد آلة الجرح بيد العبد مع فرض ارتعاش اليد بغير اختيار العبد فأصابت الآلة من جهة الارتعاش نفساً فجرحته فالجرح لا يكون صادراً من العبد بإرادته و اختياره بل هو مقهور عليه في صدوره منه لا محالة و هذا هو واقع الجبر و حقيقته و إذا فرضنا ان يد العبد مشلولة لا يتمكن من تحريكها الا مع إيصال الحرارة إليها بالقوة الكهربائية أو بغيرها فأوصل المولى القوة إليها بوساطة سلك يكون أحد طرفيه بيد المولى فذهب العبد باختياره إلى قتل نفس و المولى يعلم بذلك فالفعل بما انه صادر من العبد باختياره فهو اختياري له و ليس هو بمقهور عليه و بما ان السلك بيد المولى و هو الّذي يعطى القوة للعبد آنا فآناً فالفعل مستند إليه و كل من الإسنادين حقيقي من دون ان يكون هناك تكلف أو عناية و هذا هو واقع الأمر بين الأمرين فالأفعال الصادرة من المخلوقين بما انها تصدر منهم بالإرادة و الاختيار فهم مختارون في أفعالهم من دون ان يكون هناك شائبة القهر و الإجبار و بما ان فيض الوجود و القدرة و الشعور و غيرها من مبادئ الفعل يجري عليهم من قبل اللّه تعالى آناً فآناً بحيث لو انقطع عنهم الفيض آناً واحداً لما تمكن العبد فيه من فعل أبداً فالأفعال الاختيارية بين الجبر و التفويض و منتسبة إلى المخلوقين من جهة و إلى الخالق من جهة أخرى فافهم ذلك و اغتنمه.

[2]ـ محمد حسين نايينى، أجود التقريرات، ابوالقاسم خويى (قم: مطبعة العرفان، 1352)، ج 1، 89-91.

[3]ـ ابوالقاسم خويى، مصباح الاصول (قم: موسسه احياء آثار الامام الخويى، 1422)، ج 1، بخش 1، 255.

[4]ـ همان.

[5]ـ محمد حسين النائينى، فوائد الأُصول، محمد على كاظمى خراسانى (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1376)، ج 1، 131.

[6]ـ محمد كاظم آخوند خراسانى، كفاية الأصول (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1430)، ج 1، 127.

[7]ـ روح الله خمينى، موسوعة الإمام الخميني قدس سره الشريف (مناهج الوصول) (تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س)، 1400)، ج 2، 2.

[8]ـ صدرالدين محمد بن ابراهيم الشيرازى، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة (بيروت: دار إحياء التراث، 1981)، ج 6، 118.

[9]ـ الرحمن: 78.

[10]ـ بقره: 255.