در تاریخ ۱۸ دی ۱۴۰۲
اوامر

جلسه 51

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

خلاصهٔ بحث گذشته

بحث در ادله اشاعره بر کلام نفسی است. دلیل دوم آنها تمسک به اوامر امتحانی و اعتذاری است که در آنها اراده وجود ندارد و از آنجا که طلب لفظی نیاز به مبدأ دارد پس باید طلبی نفسانی را مبدأ آن قرار داد. این نشان از مغایرت میان طلب و اراده دارد. مرحوم آخوند در جواب از این دلیل فرمود در این اوامر همانطور که اراده حقیقی وجود ندارد، طلب حقیقی نیز وجود ندارد و فقط طلب انشائی موجود است. مرحوم امام و محقق بروجردی از دلیل دوم اشاعره جواب داده‌اند به نحوی که هم کلام اشاعره را باطل کرده‌اند و هم جواب مرحوم آخوند را نپذیرفتند.

نقد محقق بروجردی بر دلیل دوم اشاعره

آقای بروجردی در نقد دلیل دوم اشاعره بر کلام نفسی می‌فرماید:

«و نجيب عن هذا الاستدلال بأن المنشأ للأوامر مطلقا هو الإرادة، غاية الأمر أن المنشأ للأوامر الجدية إرادة نفس المأمور به، و المنشأ للأوامر الامتحانية إرادة إتيان مقدماته بقصد التوصل بها إلى المأمور به.

تفصيل ذلك: أن المقاصد التي تدعو المولى إلى الأمر مختلفة: فبعضها مما يحصل بإيجاد العبد نفس المأمور به، مثاله جميع المقاصد و الغايات المنظورة من الأوامر الجدية، و بعضها مما يحصل بإيجاد المكلف مقدمات المأمور به، بقصد التوصل بها إلى المأمور به، بحيث لا دخالة لنفس المأمور به في ترتّب الغاية المطلوبة أصلا. بل كل ما يحصل بفعل المأمور به مع مقدماته بقصد التوصل، يحصل بصرف فعل المقدمات بقصد التوصل أيضا، مثال ذلك أمره تعالى إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، فإن المقصود من هذا الأمر لم يكن إلا وصول إبراهيم عليه السلام إلى الكمالات النفسانيّة و مرتبة كمال التسليم و الانقياد لرب الأرباب بإيثاره رضاية ربه على محبة الولد، و هذه الكمالات النفسانيّة كانت تحصل له بصرف إتيانه مقدمات الذبح بقصد التوصل بها إلى نفس الذبح، بحيث كان وقوع نفس الذبح خارجا و عدم وقوعه متساويين في ذلك.

ففي القسم الأول، يكون منشأ الأمر إرادة نفس الفعل، و في القسم الثاني منشأه إرادة إتيان المقدمات بقصد التوصل. و الأمر بالفعل إنما هو بداعي حصول هذا القصد في نفس العبد، و إلاّ فالفعل لا دخالة له في حصول الغاية أصلا، فالذي أراد اللّه تعالى من إبراهيم عليه السلام هو نفس إتيان مقدمات الذبح بقصد التوصل بها إليه، فلما أوجدها نزل في حقه (قَدْ صَدَّقْتَ اَلرُّؤْيٰا)[1] فتأمل!»[2]

ایشان معتقد است در اوامر امتحانی و اعتذاری هم اراده وجود دارد، لکن در سایر اوامر اراده به تحقق فعل در خارج تعلق پیدا کرده است و در اوامر امتحانی، اتیان مقدمات فعل متعلَّق اراده است. مثلاً در داستان حضرت ابراهیم علیه السلام معلوم است که ارادهٔ خداوند تعلق گرفته به اینکه حضرت ابراهیم مقدمات ذبح را انجام دهد، یعنی اسماعیل را به قربانگاه برده و کارد را بر گلوی او قرار دهد. خداوند می‌خواست ابراهیم را به کمال نفسانی‌اش برساند، حال ذبح – چه واقع شود یا نشود – نقشی در این

هدف ندارد. لذا امر خدا در این مورد جزء اوامر امتحانی می‌باشد. پس در این موارد هم اراده وجود دارد. به نظر می‌رسد این جواب تام است؛ چرا که اشاعره وجود اراده در این مورد را انکار کردند و ایشان در جواب فرمود اراده وجود دارد و لکن به مقدمات فعل تعلق پیدا کرده است.

نقد مرحوم امام بر دلیل دوم اشاعره

مرحوم امام در پاسخ به دلیل دوم اشاعره بر کلام نفسی، در دو مقام بحث می‌کنند: 1- اوامر عرفی؛ 2- اوامر الهی.
اوامر امتحانی و اعتذاری در انسان‌ها

اما در اوامر امتحانی و اعتذاری که از انسان‌ها صادر می‌شود، مرحوم امام می‌فرماید:

«و الجواب عنه: أمّا في الأوامر الامتحانية و الإعذارية فينا، فالمبدأ هو الإرادة. بيانه: أنّ كلّ فعل اختياري صدر منّا مسبوق بالتصوّر و التصديق بالفائدة بنحو. فإن كان موافقاً لتمايلات النفس و مشتهياتها، تشتاق إليه و بحسب اختلاف مراتب الملاءمة يشتدّ الاشتياق إليه، ثمّ بعد الاشتياق قد تختاره و تصطفيه فتعزم على إتيانه و تهمّ إليه فتحرّك الأعضاء التي تحت سلطانها نحوه فتأتي به. و إن لم يكن ملائماً لمشتهاها لكنّ العقل يرى أصلحية تحقّقه و إتيانه يحكم ـ على رغم مشتهيات النفس ـ بإتيانه، فتختار النفس وجوده و تعزم عليه و تهمّ و تحرّك الأعضاء كشرب الدواء النافع و قطع اليد الفاسدة، فإنّ العقل يحمل النفس على الشرب و القطع مع كمال كراهتها.» [3]

یعنی در انسان‌ها، مبدأ اوامر امتحانی اراده است، مانند سایر اوامر. انسان‌ها در اوامر امتحانی مثل زمانی امر می‌کنند که واقعاً طالب چیزی هستند و نسبت به تحقق آن فعل اراده دارند، با این بیان که هر فعل اختیاری که از انسان صادر می‌شود مسبوق به تصور آن فعل و تصدیق به فایدهٔ آن است. بعد از این تصور و تصدیق، دو صورت دارد: یا نفسِ انسان اشتیاق به آن فعل هم پیدا -می‌کند و این اشتیاق شدت پیدا می‌کند و انسان آن عمل را اختیار می‌کند. بعد از این است که تحریک عضلات تحقق پیدا می کند.

صورت دوم این است که تصور فعل و تصدیق به فایده وجود دارد اما نفس هیچ اشتیاقی به آن عمل ندارد، بلکه عقل، او را وادار می‌کند که عمل را انجام دهد. مثلاً وقتی که انسان باید داروی تلخی بخورد که با طبع او سازگار نیست، یا در جایی که دست انسان فاسده شده و باید قطع شود، آیا نفس نسبت به این عمل اشتیاق دارد؟ تصور و تصدیق به فایده وجود دارد، اما روشن است که اشتیاقی در بین نیست. آنچه موجب تحریک عضلات می‌شود عقل است. عقل است که نفس را وادار می‌کند آن داروی تلخ را بخورد و یا دست را قطع کند.

نسبت میان شوق أکید و اراده

سپس، مرحوم امام می‌فرماید:

«فما في كلام القوم[4] ـ من أنّ الإرادة هو الاشتياق الأكيد أو أنّ الاشتياق من مقدّماتها ـ ليس على ما ينبغي، بل ليس التصديق بالفائدة أيضاً من المقدّمات الحتمية، و لا يسع المقام تفصيل ذلك. ثمّ إنّ الأوامر الصادرة من الإنسان من جملة أفعاله الاختيارية الصادرة منه بمباديها.»[5]

مشهور در مورد نسبت اراده با شوق مؤکد به دو صورت سخن رانده‌اند: یا اینکه اراده عین شوق مؤکد است، یا اینکه شوق مؤکد از مقدمات اراده است. مرحوم امام این مطالب را قبول ندارد و می‌فرماید گاهی اراده وجود دارد ولی شوقی نیست. همین موارد اخیری که به عنوان مثال ذکر شد از همین قسم است. بنابراین فرمایش امام به اشاعره این است که اراده ملازمه‌ای با شوق مؤکد ندارد تا در اوامر امتحانی گفته شود که چون شوقی نیست پس اراده‌ای هم نباید باشد، بلکه در اوامر امتحانی نیز

اراده وجود دارد و عقل به مولی می‌گوید که عبد را امتحان کند. کلام حضرت امام با کلام آقای بروجردی در یک جهت به یکدیگر نزدیکند و آن اینکه در اوامر امتحانی و اعتذاری هم اراده وجود دارد، اما نه به معنای شوق به سوی فعل.

مرحوم امام نکتهٔ دیگری را اضافه می‌کنند. ایشان می‌فرماید حتی تصدیق به فایده هم از مقدمات اراده نیست. این نکته هم درست است. وجداناً گاهی انسان عملی را انجام می‌دهد و وقتی از او پرسیده شود که آیا به منفعت آن هم فکر کرده‌ای، پاسخ می‌دهد که چنین فکری قبل از انجام عمل نکرده است. بنابراین تصور فعل حتما وجود دارد ولی اینطور نیست که تصدیق به فایده از مقدمات حتمی باشد.

فرق میان اوامر حقیقی و اوامر امتحانی

مرحوم امام در تفاوت میان اوامر حقیقی و اوامر امتحانی می‌فرماید:

«و الفرق بين الأوامر و النواهي الامتحانية و الإعذارية و بين غيرها ليس في المبادي و لا في معاني الأوامر و النواهي؛ فإنّها بما هي أفعال اختيارية محتاجة إلى المبادي من التصوّر إلى تصميم العزم و تحريك عضلة اللسان، و الهيئة مستعملة في كليهما استعمالاً إيجادياً؛ أي تكون مستعملة في البعث إلى المتعلّق أو الزجر عنه.

و إنّما الفارق بينهما بالدواعي و الغايات، فالداعي للأوامر الغير الامتحانية و ما يكون باعثاً للآمر و غاية له هي الخاصية المدركة من المتعلّقات، فالداعي إلى الأمر بإتيان الماء للشرب هو الوصول إلى الخاصية المدركة، و أمّا الداعي إلى الأوامر الامتحانية و الإعذارية فهو امتحان العبد و اختباره أو إعذار نفسه. فما ذهب إليه الأشعري من أنّ المبدأ لها ليست الإرادة[6]، إن كان مراده إرادة الفعل الصادر من المأمور فهو صحيح لكن في الأوامر الغير الامتحانية أيضاً لا تتعلّق الإرادة بالفعل الصادر من المأمور، لأنّ فعل الغير ليس متعلّقاً لإرادته، و إن كان مراده إرادة بعث الغير إلى الفعل فهي حاصلة في الأوامر الامتحانية و الإعذارية أيضاً، إلاّ أنّ الدواعي مختلفة فيها و في غيرها كما أنّ الدواعي في مطلق الأوامر مختلفة.

و بالجملة: ما هو فعل اختياري للآمر هو الأمر الصادر منه و هو مسبوق بالمبادي الاختيارية سواء فيه الأوامر الامتحانية و غيرها. هذا كلّه في الأوامر الصادرة من الموالي العرفية.»[7]

اوامری که از انسان صادر می‌شود از مصادیق افعال اختیاری انسان است. بین اوامر حقیقی و اوامر امتحانی از حیث مبادی و معانی فرقی وجود ندارد، یعنی مقدماتی که در اوامر حقیقی وجود دارد، در اوامر امتحانی هم موجود است. امر – چه در اوامر حقیقی و چه در اوامر امتحانی – استعمال می‌شود تا مأمور را به سمت عمل تحریک کند. بنابراین، بین اوامر از جهت مقدمات و از جهت معنا فرقی وجود ندارد. فرق بین این دو به دواعی و غایات است. غایت در اوامر حقیقی، آن ملاکی است که در فعل –وجود دارد. اما غایت آمر در اوامر امتحانی، این است که مامور را امتحان و اختبار کند یا در اوامر اعتذاری، مولای عرفی می خواهد نفس خودش را معذور بدارد و بر عبد اتمام حجت کند.

ایشان در اشکال به اشاعره می‌فرماید اینکه گفته می‌شود در اوامر امتحانی، اراده وجود ندارد، مقصود چیست؟ اگر مقصود ارادهٔ صادرشده از مامور است، حرف درستی است، ولی اوامر امتحانی با غیر آن در این جهت یکی است، یعنی هیچکدام بر ارادهٔ صادره از مأمور دلالت ندارند. و اگر مقصود از اراده، ارادهٔ متکلم برای بعث مأمور به سوی فعل است، این در همهٔ اوامر وجود دارد، چه امتحانی و چه غیر آن، لکن دواعی از امر مختلف است. اصلاً ممکن نیست که در فعل اختیاری انسان اراده‌ای وجود نداشته باشد. در اوامر امتحانی هم آمر اراده می‌کند که مامور را به سمت انجام فعل تحریک کند.

بیان مرحوم امام نسبت به فرمایش محقق بروجردی به ظاهر آیات قرآن در قضیهٔ ذبح اسماعیل توسط ابراهیم علیهما السلام

نزدیک‌تر است. خداوند اراده کرده است که ابراهیم ذبح کند، اما غایت او در ذبح نیست، بلکه در امتحان ابراهیم است. به هر حال تحریک به سمت فعل در این امر وجود دارد. ظاهر کلام آقای بروجردی این است که آمر نسبت به اتیان مقدمات ذبح تحریک کرده است و نه اصل ذبح. این مطلب شاید با ظاهر قرآن سازگاری نداشته باشد. طبق فرمایش مرحوم امام، تحریک به سمت فعل با هدفِ اختبارِ ابراهیم صورت گرفته است.

کیفیت صدور اوامر الهی

تمام مطالبی که تا اینجا گفته شد راجع به اوامر عرفی است که از انسان‌ها صادر می‌شود. اما در مورد اوامر خداوند متعال، مرحوم امام می‌فرماید:

«و أمّا الأوامر و النواهي الإلٰهية ممّا أوحى اللّٰه إلى أنبيائه، فهي ليست كالأوامر الصادرة منّا في كيفية الصدور و لا في المعلّلية بالأغراض و الدواعي؛ لأنّ الغايات و الأغراض و الدواعي كلّها مؤثّرات في الفاعل و يصير هو تحت تأثيرها و هو غير معقول في المبادي العالية الروحانية فضلاً عن مبدأ المبادي جلّت عظمته؛ لاستلزامه للقوّة التي حاملها الهيولى، و تركّب الذات من الهيولى و الصورة و القوّة و الفعل و النقص و الكمال و هو عين الإمكان و الافتقار تعالى عنه، فما هو المعروف بينهم «أنّه تعالى يفعل للنفع العائد إلى العباد»[8]، مشترك في الفساد و الامتناع مع فعله للنفع العائد إليه. و لا يلزم ممّا ذكرنا، أن يكون فعله لا لغرض و غاية فيكون عبثاً؛ لأنّ الغاية في فعله و هو النظام الأتمّ التابع للنظام الربّاني هو ذاته تعالى، و الفاعل و الغاية فيه تعالى واحد لا يمكن اختلافهما، لا بمعنىٰ كونه تعالى تحت تأثير ذاته في فعله، فإنّه أيضاً مستحيل لوجوه، بل بمعنىٰ أنّ حبّ ذاته مستلزم لحبّ آثاره استجراراً و تبعاً لا استقلالاً و استبداداً، فعلمه بذاته علم بما عداه في مرتبة ذاته، و علّة لعلمه بما عداه في مرآة التفصيل، و حبّه بذاته كذلك، و إرادته المتعلّقة بالأشياء على وجه منزّه عن وصمة التغيّر و التصرّم لأجل محبوبية ذاته و كونها مرضيّة، لا محبوبيّة الأشياء و كونها مرضيّة استقلالاً، و إلى ذلك أشار الحديث القدسي المعروف:

«كُنتُ كنزاً مخفيّاً فأحببتُ أن اعرف فخلقتُ الخلقَ لِكي اعرف»[9] فَحُبّ ظهور الذات و معروفيتها حبّ الذات لا الأشياء. و ليعلم أنّ إيحاء الوحي و إنزال الكتب و إرسال الرسل جزء من النظام الأتمّ الكياني التابع للنظام الأجمل الربّاني، و كيفية تعلّق الإرادة بها ككيفية تعلّقها بالنظام الكياني بنحو التبعيّة و الاستجرار للنظام الربّاني؛ أي حضرة الأسماء و الصفات و هي الكنز المخفيّ المحبوب بالذات، و المحبّ و المحبوب و الحبّ عين الذات. فتحصّل ممّا ذكرنا وهن تمسّك الأشعري لإثبات مطلوبه بالأوامر الامتحانية؛ فإنّه مع ما عرفت بطلانه لو فرض كلام نفسي و طلب نفسي لنا فيها، لا يمكن تصوّره في ذات القيّوم الواجب جلّ و علا، و هل هذا إلاّ قياس الحقّ بالخلق، و التراب و ربّ الأرباب، و لعلّ النملة ترىٰ أنّ لِلّٰه تعالى زبانيتين[10]. كما اتّضح وهن كلام المحقّق الخراساني رحمه الله[11]؛ من أنّه ليس في الأوامر الامتحانية إرادة حقيقية و لا طلب حقيقي بل فيها إرادة إنشائية و طلب إنشائي؛ فإنّه ـ مضافاً إلىٰ ما عرفت ـ يرد عليه أنّه لا معنىٰ محصّل للإرادة الإنشائية، بل لا معنىٰ للوجود الإنشائي و الاعتباري للحقائق المتحقّقة كالسماء و الأرض و الإنسان. نعم، يعتبر العقلاء اموراً لا حقيقة لها لمسيس الحاجة إليها كالزوجية و الملكية و سائر الاعتباريات، فليس للإرادة و الطلب فرد حقيقي و فرد انشائي.»[12]

اوامر الهی با اوامر انسان‌ها متفاوت است. اولاً در اوامر عرفی فرایندی وجود دارد، مثل اینکه اول تصور می‌کنیم و سپس تصدیق می‌کنیم و بعد – بنا بر قول مشهور – شوق پیدا می‌شود و سپس شوق مؤکد محقق می‌شود و اراده به وجود می‌آید. این فرایند در اوامر الهی معقول نیست. بنابراین، در کیفیت صدور اوامر میان خدا و انسان‌ها فرق وجود دارد.

ثانیاً انسان‌ها در اوامر حقیقی یک غرض دارند و در اوامر امتحانی غرض دیگری. اوامر الهی در معلل بودن به اغراض مانند اوامر عرفی نیست؛ زیرا دواعی در فاعل موثرند، یعنی فاعل تحت تاثیر آن غایت قرار می‌گیرد و چنین مطلبی راجع به مبادی عالی روحانی و مجردات اولیه غیرمعقول است، چه رسد به مبدأ المبادی که خداوند متعال است. توضیح مطلب اینکه غیریتِ فاعل و غایت در انسان‌ها روشن است؛ چرا که در افعال انسانی فاعلی وجود دارد و غایتیش، و این دو متعدد هستند، و لکن اگر این

مطلب در مورد خداوند متعال هم صادق باشد، لازم می‌آید که در خدا قوه و فعل وجود داشته باشد، و حال آنکه با براهین ثابت شده است که وجود قوه که نقص است در خدا محال است.

یک حرف معروفی وجود دارد که اگر خدا فعلی را انجام می‌دهد، غرض آن به خودش برنمی‌گردد، بلکه نفع آن به عباد می‌رسد. این حرف نیز باطل است؛ زیرا چه غرض فعل به خدا برگردد یا به عباد، این دو در امتناع مشترکند، ازآن‌رو که در هر صورت تغایر بین فاعل و غرض لازم می‌آید و این تغایر مستلزم قوه و نقص در فاعل نسبت به غرض است که در مورد خداوند متعال محال است. بنابراین، برهان عقلی به خوبی دلالت می‌کند بر اینکه هر دو صورت مصداق برای افتقار، احتیاج و امکان است. لکن این مطلب به این معنا نیست که افعال خدا عبث است و غرضی در بین نیست.

-غرض از افعال خداوند متعال ذات باری تعالی است و نه چیزی غیر از آن. فعل خدا همان ما سوی الله است که نظام اتم می -باشد و از نظام ربانی تبعیت می‌کند. فاعل و غایت در خداوند متعال مصداق واحد دارد و اختلاف آنها ممکن نیست. وقتی می گوییم غایت خدا ذات خود اوست نه به این معناست که خداوند در فعل خود تحت تاثیر ذاتش قرار می‌گیرد. این محال است. بلکه منظور این است که خدا حب به ذات دارد و این حب منفک از حب به آثار نیست. به تبع حب به ذات، حب به آثار می‌آید، همچنانکه علم به ذات، علم به ماعداه در مرتبهٔ ذات می‌باشد. بنابراین حب به ذات یعنی حب به اشیاء استقلالاً غرض افعال خدا نیست.

مرحوم امام سپس به حدیث قدسی اشاره می‌کنند و می‌فرماید حدیث «کُنتُ کنزاً مخفیّاً فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلقَ لِکي أعرف»[13] بر همین مطلبی که توضیح داده‌ایم اشاره دارد. البته این مطلب با آیات قرآن هم هماهنگ است، مثل آیهٔ «وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ».[14] در این حدیث شریف خداوند متعال می‌فرماید: من یک کنز مخفی بوده‌ام که دوست داشتم شناخته شوم. پس خلق را به وجود آوردم که شناخته شوم. توجه شود که عبارت «کنتُ کنزاً» منسلخ از زمان است. همینطور افعال دیگر در این حدیث دلالت بر زمان ندارند. این حدیث به مطالب عالیه اشاره دارد.

مرحوم امام نتیجه می‌گیرند که خدا را نباید قیاس به افعال انسان کرد. اینطور نیست که خدا هم مانند انسان‌ها در اوامرش دواعی و غایاتی دارد، بلکه غایت فعل او ذات اوست و فاعل و غایت در او واحد است و تعددی ندارد. از این تحقیق دو نتیجه حاصل می‌شود: 1- تمسک اشاعره برای اثبات مطلوب خود به اوامر امتحانی موهن است؛ چرا که در این اوامر هم اراده وجود دارد. حتی اگر کلام نفسی در انسان‌ها قابل تعقل باشد، در مورد خداوند متعال چنین چیزی معقول نیست. این قیاس حق به خلق است، همچون نملی که معتقد است خدا هم دو شاخک دارد. فاعل و غایت در خداوند متعال تعدد ندارد ولذا تصور کلام نفسی و مبادی آن در ذات احدیت ممکن نیست.

2- نتیجهٔ دوم این است که کلام آخوند هم اشکال دارد. مرحوم آخوند معتقد است در اوامر امتحانی ارادهٔ انشائی وجود دارد، ولی ارادهٔ حقیقی نیست. مرحوم امام در مقابل می‌فرماید در این اوامر نیز ارادهٔ حقیقی وجود دارد، لکن غایت آن با سایر اوامر متفاوت است. علاوه بر اینکه اصلِ مبنای آخوند هم صحیح نیست، یعنی یک وجود خامسی به عنوان وجود انشائی نداریم و معنا ندارد که در حقائق مختلف، وجود انشائی و اعتباری راه داشته باشد.

خلاصهٔ فرمایش مرحوم امام این است که در اوامر عرفی بین اوامر امتحانی و غیر آن از حیث مبادی و معانی فرقی وجود ندارد و تنها اختلاف در غایات است. در اوامر الهی نیز غایت عین ذات است و بین فاعل و غایت تفکیکی وجود ندارد. در این تحقیق ایشان مطالب عمیق دیگری وجود دارد که مؤید به برهان است. تنها نکته‌ای که باقی مانده است اینکه ایشان تحلیل اوامر امتحانی در خداوند متعال را توضیح نداده‌اند.

وَ صَلَّى الله عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

منابع

- بروجردی، حسین. نهاية الأصول. حسینعلی منتظری. قم: تفکر، 1415.
- خمینی، روح الله. الطلب و الإرادة. تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی (قدس سره)، 1379.
- مجلسی، محمدباقر. بحار الأنوار. 111 ج. بیروت: دار إحیاء التراث العربي، 1403.

[1]ـ سورة الصافات ـ الآية ١٠٥

[2]ـ حسین بروجردی، نهاية الأصول، حسینعلی منتظری (قم: تفکر، 1415)، ج 1، 94.

[3]ـ روح الله خمینی، الطلب و الإرادة (تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی (قدس سره)، 1379)، 22-23.

[4]ـ شرح المنظومة، قسم الحكمة: ١٨٤، انظر كفاية الأُصول: ٨٦، و أجود التقريرات ١:٨٨، و نهاية الدراية ١:٢٧٩، و بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١:٢٧.

[5]ـ خمینی، الطلب و الإرادة، 23.

[6]ـ تقدّم تخريجه في الصفحة ١١، الهامش ٢.

[7]ـ خمینی، الطلب و الإرادة، 23-24.

[8]ـ انظر كشف المراد: ٣٠٦، و نهج الحقّ و كشف الصدق: ٨٩، و شرح المواقف ٨:٢٠٣.

[9]ـ الفتوحات المكّيّة ٢:١١٢، جامع الأسرار: ١٠٢، بحار الأنوار ٨٤:١٩٩.

[10]ـ الأربعون حديثاً، الشيخ البهائي: ٨١، الرواشح السماويّة: ١٣٣، علم اليقين ١:٧٤.

[11]ـ انظر كفاية الأُصول: ٦٥-٦٦.

[12]ـ خمینی، الطلب و الإرادة، 24-27.

[13]ـ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار (بیروت: دار إحیاء التراث العربي، 1403)، ج 84، 199.

[14]ـ ذاريات: 56.