

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

خلاصه بحث گذشته

جلسه گذشته اشکالات دیگری بر کلام محقق عراقی مطرح شد، از جمله اینکه ابطال مبانی اشاعره ملازمه‌ای با اثبات قول به اتحاد طلب و اراده ندارد؛ چرا که کسانی مثل محقق نائینی این مبانی را قبول ندارند و در عین حال قائل به تغایر هستند. اشکال دیگر در فرقی است که محقق عراقی میان اراده تکوینی و تشریعی گذاشته است. برای این منظور لازم است حقیقت اراده تکوینی و تشریعی مورد بررسی قرار گیرد. مرحوم آخوند اراده را به علم به صلاح تفسیر کرده‌اند. محقق اصفهانی در توضیح آن فرمود اگر علم به صلاح نظام اتم باشد، اراده تکوینی است و اگر علم به صلاح بعض اشخاص باشد، اراده تشریعی است. تفسیر اراده به علم همانند تفسیر سمیع به علم به مسموع و تفسیر بصیر به علم به مبصر است.

حقیقت اراده از منظر محقق اصفهانی

بحث در تفسیر حقیقت اراده است. در بحث طلب و اراده یکی از مسائلی که باید روشن شود حقیقت طلب و حقیقت اراده است. بعد از آن باید راجع به تغایر یا اتحاد آنها سخن گفت. محقق اصفهانی در ادامه مطالب خویش می‌فرماید:

«و تحقیق هذا المرام يستدعي طورا آخر من الكلام ربما لا يسعه بعض الأفهام، و لا بأس بالإشارة إلى نبذة مما يتعلق بالمقام، فنقول - و بالله الاعتصام -:

لا ريب عند أهل النظر أن مفاهيم الصفات - حسبما يقتضيه طبعها - متفاوتة متخالفة، لا متوافقة مترادفة، و إن كان مطابقها واحدا بالذات من جميع الجهات، فكما أن مفهوم العلم غير مفهوم الذات و سائر الصفات، و إن كان مطابق مفهوم العلم و العالم ذاته بذاته؛ حيث إن حضور ذاته لذاته بوجدان ذاته لذاته و عدم غيبه ذاته عن ذاته، كذلك ينبغي أن يكون مفهوم الإرادة بناء على كونها من صفات الذات - كمفهوم العلم - مبائنا مع الذات و مفهوم العلم، لا أن لفظ الإرادة معناه العلم بالصلاح، فان الرجوع الواجب هو الرجوع في المصدق، لا رجوع مفهوم إلى مفهوم. و من البين أن مفهوم الإرادة - كما هو مختار الاكابر من المحققين - هو الابتهاج و الرضا، و ما يقاربهما مفهوما، و يعبر عنه بالشوق الأكيد فينا.

و السرّ في التعبير عنها بالشوق فينا، و بصرف الابتهاج و الرضا فيه تعالى:

أنا لمكان إمكاننا ناقصون غير تامين في الفاعلية، و فاعليتنا لكل شيء بالقوة، فلذا نحتاج في الخروج من القوة إلى الفعل إلى امور زائدة على ذواتنا - من تصور الفعل و التصديق بفائدته و الشوق الأكيد - المميلة جميعا للقوة الفاعلة المحركة للعضلات، بخلاف الواجب تعالى فإنه - لتقدّسه عن شوائب الإمكان و جهات القوة و النقصان - فاعل و جاعل بنفس ذاته العلمية المريدة، و حيث إنه صرف الوجود، و صرف الوجود صرف الخير، فهو مبتهج بذاته أتم ابتهاج، و ذاته مرضية لذاته أتم الرضا. و ينبعث من هذا الابتهاج الذاتي - و هي الإرادة الذاتية - ابتهاج في مرحلة الفعل، فإن من أحب شيئا أحب آثاره، و هذه المحبة الفعلية هي الإرادة في مرحلة الفعل، و هي التي وردت الأخبار عن الأئمة الأطهار - سلام الله عليهم - بحدوثها[1]؛ لوضوح أن المراد هي الإرادة التي

هي غير المراد، دون الإرادة الأزلية التي هي عين المراد؛ حيث لا مراد في مرتبة ذاته إلا ذاته، كما لا معلوم في مرتبة ذاته إلا ذاته»[2]

اولين مطلبی که محقق اصفهانی به آن اشاره کرده این است که اراده از حیث مصداق به علم بازمی‌گردد، گرچه مفهوم اراده با مفهوم علم متغایر است و این دو تخالف مفهومی دارند. بنابراین، مصداق اراده به همان علم برمی‌گردد. ایشان سپس در توضیح این مطلب می‌فرماید خداوند متعال علم به ذات خودش دارد و طبق آن، معلوم که متعلق این علم است نیز ذات خداوند متعال است از این حیث که خدا همیشه به ذات خودش علم حضوری دارد و هیچ آنی تصور نمی‌شود که ذاتش از او غایب باشد.

مراحل اراده در انسان

لازم است در اینجا به نکته‌ای در ارتباط با ارادهٔ بشر و فرق آن با ارادهٔ الهی اشاره شود. اراده در انسان همان شوق اکید است. مطلبی که از سابق ملکهٔ اذهان محققین شده این است که در انسان، هر اراده‌ای مسبوق به تصور، تصدیق به فایده و سپس شوق است. این شوق وقتی اکید می‌شود به آن اراده می‌گویند. تحلیل این مطلب روشن می‌کند که تعبیر حکماء در این باب دور از ذهن نیست. وقتی اراده مورد بررسی قرار می‌گیرد معلوم است که مقدمهٔ اول آن تصور است که شعبه‌ای از علم است. مقدمهٔ دوم اراده عبارت از تصدیق به فایده است که آن هم علم است. بنابراین علم در مقدمات اراده وجود دارد، اما در حقیقت خود اراده - و نه مفهوم آن - نیز علم وجود دارد.

حقیقت اراده در خداوند

در مورد خداوند متعال این مراحل برای اراده معنا ندارد و اینطور نیست که خدا قبل از اینکه اراده کند، اول تصور و بعد تصدیق و سپس شوق پیدا می‌کند. این فرایند در ممکنات ناقص است. مراد از اراده در خداوند همان ابتهاج و رضایت است. خدای تبارک و تعالی به ذات خودش مبتهج است؛ چون او وجود محض و عین الوجود است و هیچ نقص و ضعفی در او راه ندارد. وقتی گفته می‌شود که خدا مطلق الوجود و وجود مطلق است یعنی خیر مطلق است؛ پس او به ذات خودش ابتهاج دارد. صرف الخیر و عین الخیر فاعل و جاعل است و مبتهج به ذات. این ابتهاج ذاتی منبع برای خیر است و خیر را افاضه می‌کند. لذا از نظر محقق اصفهانی، ارادهٔ خدا یعنی ابتهاج ذاتی، به این معنا که چون او راضی به ذات خودش است و ذاتش مرضی اوست، مرید نسبت به این ذات هم می‌باشد، یعنی نسبت به این ذات ابتهاج دارد.

اگر حقیقت این مطالب روشن نباشد، مقصود از آیات و روایت بسیاری نیز درک نخواهد شد. این تحلیل عقلی خدا را از آن جهت که صرف الوجود به معنای عین الخیر می‌داند برای او ابتهاج ذاتی را اثبات می‌کند و از این ابتهاج نیز ارادهٔ ذاتی را استخراج می‌کند و از این اراده ذاتی، ارادهٔ نسبت به فعل انبیاء پیدا می‌کند. طبق قاعدهٔ «من أحبَّ شیئاً أحبَّ آثاره»[3] خدا از آن جهت که حبّ به ذات خودش دارد، یعنی همان ابتهاج ذاتی که منشأ ارادهٔ ذاتی او می‌شود، پس افعالی که از این ذات صادر می‌شود را نیز دوست دارد. حبّ ذاتی خدا همان ارادهٔ ذاتی و حبّ نسبت به افعالش همان ارادهٔ فعلی است. سپس، محقق اصفهانی می‌فرماید اینکه در اخبار و روایات وارد شده است که خدا قبلاً وجود انسان را اراده نکرده بود و بعد آن را اراده کرد، منظور همان ارادهٔ فعلی است، لکن منشأ این ارادهٔ فعلی یک ارادهٔ ذاتی است.

بنابراین، در خداوند یک اراده در مقام ذات وجود دارد که همان حبّ به ذات و ابتهاج نسبت به این ذات است، همانطور که - بلا تشبیه - در مورد انسان گفته می‌شود حبّ به ذات خود و ارادهٔ بقاء دارد که این گوشه‌ای از آن جنبهٔ ربوبی است و خداوند در نفس انسان قرار داده، با این فرق که خداوند به نحو مطلق نسبت به ذات خود اراده دارد. در کنار ارادهٔ ذاتی، خداوند یک اراده در مقام فعل دارد که مراد در اینجا همان افعال اوست. نسبت میان این دو اراده این است که منشأ اراده در مقام فعل عبارت از اراده در مقام ذات است. محقق اصفهانی در ادامه می‌فرماید:

«و الوجه في تعبیر الحكماء عن الإرادة الذاتية بالعلم بنظام الخیر و بالصلاح: أنهم بصدد ما به يكون الفعل اختیاريا و هو ليس

العلم بلا رضا، وإلا كانت الرطوبة الحاصلة بمجرد تصوّر الحموضة اختيارية، و السقوط عن حائط دقيق العرض بمجرد تصوّره اختياريًا، وكذلك ليس الرضا بلا علم، وإلا كانت جميع الآثار والمعاليل الموافقة لطبائع مؤثراتها و عللها اختيارية. بل الاختياري هو الفعل الصادر عن شعور و رضا، فمجرد الملاءمة و الرضا – المستفادين من نظام الخير و الصلاح التام – لا يوجب الاختيارية، بل يجب إضافة العلم إليهما.

فما به يكون الفعل اختياريًا منه – تعالى – هو العلم بنظام الخير، لا أن الإرادة فيه – تعالى – بمعنى العلم بنظام الخير.

و هذا الذي ذكرنا مع موافقته للبرهان مرموز [إليه] في كلمات الأعيان[4]، بل مصرح به في كلمات جملة من الأركان.

و أما توهم: أن الإرادة بمعنى الجدّ، وفيه – تعالى – جدّ يناسب مقام ذاته.

ففيه أن الجدّ لا معنى له هنا إلا ما يعبر عنه: تارة بتصميم العزم، و أخرى بإجماع الرأي، و هو لا يناسب مقام ذات الواجب، بل يناسب الممكن الذي يحصل له التردّد، و يتعقبه حينئذ تصميم العزم و إجماع الرأي.»[5]

إيشان می‌فرماید از این رو آنچه حکماء فرموده‌اند که اراده، علم به نظام علی النحو الكامل التام است، منظور همان اراده ذاتی است با توضیحی که از اراده ذاتی گذشت. اینکه حکماء اراده ذاتی را به علم به نظام خیر تعریف کرده‌اند، درصدد بودند که ملاک در فعل اختیاری را بیان کنند. دو شرط در اختیاری بودن فعل وجود دارد: یکی علم و دیگری رضایت. اگر علم و رضایت و یا یکی از آنها نباشد، اختیاری نیست. اگر علم بدون رضا موجب اختیاری بودن فعل باشد لازم می‌آید که وقتی انسان یک چیز تُرش – را تصور می‌کند و در دهانش رطوبتی ایجاد می‌شود، در اینجا قائل به اختیاری بودن آن ایجاد رطوبت شویم، و حال آنکه همه می‌گویند این عمل غیراختیاری است. یا اگر علم بلا رضا در اختیاری بودن فعل کافی بود، لازم می‌آمد که وقتی انسان دیواری که عرض آن خیلی کم است را تصور می‌کند، به مجرد این تصور باید از آن ارتفاع سقوط کند.

از طرف دیگر، اگر رضا باشد و علم نباشد هم باز در اختیاری بودن فعل کافی نیست، و الا باید همه معلولهایی که با طبع علت موافقند اختیاری بشود، درحالیکه چون علم وجود ندارد نمی‌توان قائل به اختیاری بودن آنها شد. بنابراین، فعل اختیاری فعلی است که از شعور – یعنی علم و رضا – صادر شود. مجرد اینکه خداوند نسبت به نظام خیر و صلاح تام علم دارد موجب اختیاری بودن نمی‌شود، بلکه باید علم هم به آن اضافه شود. پس وقتی خدا اراده می‌کند حتماً باید علم وجود داشته باشد و رضا هم محقق شود.

تقسیم اراده به اراده تکوینی و تشریعی

اما در باب تقسیم اراده به اراده تکوینی و اراده تشریعی، محقق اصفهانی می‌فرماید:

«ثم إن تقسیم الإرادة إلى التكوينية و التشريعية؛ باعتبار تعلّق الاولى بفعل المرید بنفسه، و تعلّق الثانية بفعل الغير – أعني المراد منه – .

توضیح: آن فعل الغير إذا كان ذا فائدة عائدة إلى الشخص، فینبعث – من الشوق إلى تلك الفائدة – شوق إلى فعل الغير بملاحظة ترتّب تلك الفائدة العائدة إليه، و حیث إنّ فعل الغير – بما هو فعل اختیاری له – ليس بلا واسطة مقدورا للشخص، بل بتبع البعث و التحريك إليه؛ لحصول الداعي للغير، فلا محالة ينبعث للشخص شوق إلى ما يوجب حصول فعل الغير اختياريًا، و هو تحريكه إلى الفعل.

فالإرادة التشريعية ليست ما تعلق بالتحريك و البعث – فإنهما من أفعاله، فلا مقابلة بين التشريعية و التكوينية – بل التشريعية هي الشوق المتعلق بفعل الغير اختياراً، و أما إذا لم يكن لفعل الغير فائدة عائدة إلى الشخص، فلا يعقل تعلق الشوق به؛ بداهة أن الشوق النفساني لا يكون بلا داع.

نعم ربما يكون إيصال النفع إلى الغير بتحريكه – أمراً، أو التماساً، أو دعاء – ذا فائدة عائدة إلى الشخص، فينبعث الشوق إلى إيصال النفع بالبعث و التحريك، و لا وجه لعدّ مثله إرادة تشريعية، فان متعلقها إيصال النفع إلى الغير بتحريكه، و هو فعله لا فعل الغير.»[6]

متعلق ارادة تكويني با متعلق ارادة تشريعي فرق دارد، و الا آنها دو حقيقت نيستند. اگر متعلق اراده، فعل شخص مريد باشد، ارادة تكويني است و اگر متعلق اراده فعل غير باشد، ارادة تشريعي است. توضيح آنکه، در تحليل ارادة تشريعي می‌گوئيم مولى نسبت به صدور فعل اختياري از غير شوقي پيدا می‌کند؛ چرا که منفعت و ملاکی در فعل وجود دارد که به فاعل آن برمی‌گردد، پس شوق در مولى ايجاد می‌شود. به تبع اين شوقي که مولى نسبت به صدور اين فعل اختياري از مکلف پيدا می‌کند، مولى یک بعث و تحريکی ايجاد می‌کند که اين همان ارادة تشريعي است.

محقق اصفهانی در اینجا تصریح می‌کند که ارادة تشريعي را نباید به معنای امر و نهی تفسیر کرد. اين غلط است. اسم بعث و زجر را نمی‌توان ارادة تشريعي گذاشت، بلکه ارادة تشريعي يعنی مولى اراده کرده است که اين فعل از غير با اختيار صادر شود، به خاطر اینکه نفعی به آن غير می‌رسد. ارادة تشريعي همان ارادة صدور فعل از غير است، و الا بعث و امر از شئون ارادة تكويني و فعل خداوند متعال است. انزال کتب، ارسال رسل و وحی از افعال تكويني خداوند هستند. فعلى که مربوط به خود مريد است همراه با ارادة تكويني است. اگر خود شخص دست برد و آب را برداشت تا بنوشد، در اینجا ارادة تكويني وجود دارد، اما اگر به دیگری گفت که لیوان آب را به او بدهد، ارادة تشريعي کرده است که فعل از غير صادر شود.

محقق اصفهانی بعد از اين دوباره به بحث از ارادة خداوند متعال بازمی‌گردد و می‌گوید:

«إذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم: أن حقيقة إرادته – تبارك و تعالى – في مرتبة ذاته ابتهاج ذاته بذاته؛ لما سمعت غير مرة: أنه – تعالى – صرف الوجود، و الوجود – بما هو وجود – خير محض، فهو صرف الخير، و الخير هو الملائم للذيذ الموجب للابتهاج و الرضا، فهو صرف الرضا و الابتهاج، كما كان صرف العلم و القدرة – لا ان منه ما هو علم، و منه ما هو قدرة، و منه ما هو إرادة – فالمراد بالإرادة الذاتية نفس ذاته المقدسة بالذات، كما أن المعلوم في مرتبة ذاته بالذات نفس ذاته، و كما أن غيره معلوم – بنفس علمه بذاته – بالعرض و التبع، كذلك غيره محبوب بالعرض و التبع بنفس محبة ذاته لذاته، و كما أن كل ما يوجد في دار الوجود له نحو من الحضور في مرتبة الذات لا بالذات، بل بالعرض، كذلك كل ما يدخل في دار التحقق له نحو من المرادية و المحبوبة في مرتبة الذات بمرادية الذات لا بمرادية اخرى بالعرض لا بالذات، و إن كان لكل موجود معلومية اخرى و مرادية اخرى في غير مرتبة الذات.»[7]

ایشان می‌فرماید اینکه گفته شد ارادة خدا به ابتهاج ذاتی او برمی‌گردد، منظور نه آن ابتهاجی است که در انسان وجود دارد و یک نوع تاثیر و تأثری در آن است، بلکه خداوند متعال صرف الوجود است و از اين جهت، صرف الخير و خير محض است. خير عبارت است از «الملائم للذيذ الموجب للابتهاج و الرضا». پس خداوند صرف الرضا و البتهاج است، كما اینکه صرف العلم و القدرة و عين علم و عين قدرت است، نه اینکه بگوئيم یک بخشی از خدا علم است و بخش دیگر قدرت و بخش سوم اراده. لازم به تاکید است بعضی از علماء که ارادة ذاتی را انکار کرده‌اند به اين علت است که مراد از آن را به درستی تصور نکرده‌اند. مقصود از ارادة ذاتی همان ذات خداست. به عنوان مثال می‌گوئيم همانطور که هر شخصی حبّ به نفس دارد که امری فطری در انسانهاست، خداوند نیز اولاً و بالذات و قبل از هر چیزی ارادة ذات خویش را دارد. درست مثل معلوم اولی برای خدا که همان

ذات خودش است. در ذات خداوند متعال تغییری میان علم و عالم و معلوم وجود ندارد و معلوم بالذات برای او قبل از هر چیزی ذاتش است و غیر او یعنی ما سوی الله معلوم بالعرض هستند، یعنی به تبع اینکه ذات خدا برای خدا معلوم است، موجودات دیگر هم بالعرض برای خدا معلوم هستند.

به همین سیاق، محبوب بالذات خدا، ذات خداست و باقی موجودات محبوب بالعرض و بالتبع می‌باشند. هرچه در ما سوی الله وجود دارد حظی از وجود در مرتبه ذات خدا دارد؛ چون محبوب بالعرض خداست. هرچه که در عالم وجود است مراد و محبوب اوست، اما بالعرض، یعنی در رتبه ذات خدا تمام ما سوی الله به صورت اجمال و بالعرض وجود دارند. این است معنای آنکه همه موجودات، اعم از آسمان و زمین و انسان و غیر آنها، رشحه‌ای و تجلی‌ای از خداوند متعال هستند، یعنی تمام آنها به صورت مجمل در ذات خدا موجودند. بعضی از مترجمین قرآن کلمه خزائن در آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» [8] را به معنای گنجینه ترجمه کرده‌اند. خزینه به معنای منبع شیء است و آیه به این معناست که منبع هر چیزی در عالم نزد خداست و ادامه آیه که می‌گوید «وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» یعنی خدا به اندازه معلومی آن چیز را نازل کرده است. امکانش بود که خدا آن چیز را بیشتر یا کمتر قرار دهد، ولی به اندازه‌ای که خودش معین کرده نازل می‌کند.

اگر به اراده ذاتی خدا قائل نباشیم و آن را به درستی تفسیر نکنیم – به اینکه غیر خدا در مرتبه ذات خدا مراد او هستند – این آیه را چگونه می‌توان معنا کرد؟ آیه می‌فرماید هر چیزی در مرتبه نزولش حادث است، اما ریشه آن قدیم می‌باشد که ذات خداوند متعال است؛ چون خداوند منبع افاضه همه موجودات عالم است، پس حقیقت و ریشه اصلی آنها در نزد خداوند متعال موجود است. بنابراین، با تحلیل اراده ذاتی است که می‌توان این آیه را به درستی معنا کرد. موجودات، متعلق اراده ذاتی خدا هستند و مراد او، لکن لا بالذات بل بالعرض. مراد بالذات خدا همان ذات اوست، مثل محبوب بالذات انسان که خودش است و محبوب بالعرض او اولادش. ما سوی الله نیز محبوب بالعرض و مراد بالعرض خداوند متعال هستند، همانطور که معلوم بالعرض اویند. اراده فعلی خدا به همین مراد بالعرض او تعلق پیدا می‌کند. محقق اصفهانی سپس می‌فرماید:

«و من ذلك كله يظهر للفظ العارف: أن النظام التامّ الإمكانی صادر على طبق النظام الشریف الربّانی، و هذا أحد الأسرار في عدم إمكان نظام أشرف من هذا النظام، و حيث لم يقع الكفر من المؤمن و الإيمان من الكافر، كشف ذلك عن عدم تعلق الإرادة الذاتية بهما، و عدم دخولهما في النظام الشریف الربّانی، و إلّا لوجدا في النظام التامّ الإمكانی.» [9]

سوالی که معمولاً از طرف جامعه علمی و مردم پرسیده می‌شود این است که چرا به این نظام، نظام احسن گفته می‌شود. جواب این است که خدا قادر است و لذا قدرت دارد که بهترین نظام را خلق کند و محال است که نظامی بهتر از این نظام خلق کند؛ زیرا نظام تام امکانی بر طبق نظام شریف ربانی است. این نظام چکیده ذات خدا و ترشحی از وجود اوست، مثل شعاعی که از خورشید می‌تابد. ذات خورشید اقتضاء می‌کند که این شعاع بتابد و نمی‌شود غیر از این شعاع محقق شود. از آنجا که نظام موجود طبق آن نظام شریف ربانی است، یعنی اشعه‌ای از حقیقت و ذات خداوند متعال است، پس اگر بخواهد چیزی غیر از این نظام موجود شود، باید آن ذات تغییر کند. مثلاً معدن طلا اگر بخواهد محصول نقره تولید کند، باید ذات معدن عوض شود. پس این بهترین دلیل است بر اینکه اصلاً اشرف از این نظام تام دیگر ممکن نیست و خلف فرض لازم می‌آید.

محقق اصفهانی در ادامه می‌فرماید از آنجا که می‌بینیم مؤمن ایمان دارد و کفر را اختیار نکرده است و کافر هم کفر را اختیار و ایمان را کنار زده است معلوم می‌شود که اراده ذاتی خدا به آن تعلق پیدا نکرده و ایمان مؤمن و کفر کافر در نظام ربانی داخل نیست، و الا حتماً باید همه مؤمن بودند. وقتی گفته می‌شود این نظام شریف ربانی اراده ذاتی خداست به این معنا نیست که کافر کفر نورزد و ایمان بیاورد، بلکه او از روی اختیار خودش کفر را انتخاب کرده و اختیار کفر معلول آن نظام ربانی نیست، و الا باید ایمان می‌آورد. با این برهان معلوم می‌شود که ظاهر روایت «السعيد سعيدٌ في بطن أمّه و الشقيّ شقيٌّ في بطن أمّه» مخالف عقل است. ممکن نیست که کفر کافر مطابق با نظام شریف ربانی باشد و روشن است که باید معلول چیز دیگری باشد.

پاورقی

- [1] - اصول کافی - نشر المكتبة الاسلامية - : ٨٥-٨٦ / باب الإرادة... و توحيد الصدوق (رحمه الله) - نشر جماعة المدرسين - باب صفات الذات و الأفعال/ الحديث ١٥-١٩ / ص: ١٤٦-١٤٨.
- [2] - محمد حسين اصفهانی، نهاية الدراية في شرح الكفاية (بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1429)، ج 1، 278-279.
- [3] - یعنی هر کس چیزی را دوست داشته باشد آثار او را نیز دوست دارد.
- [4] - القبسات للسيد الداماد (رحمه الله) - تحقيق الدكتور مهدي محقق - ص: ٣٢٢، و الأسفار ٦: ٣٣٣.
- [5] - اصفهانی، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج 1، 279-280.
- [6] - همان، 280-281.
- [7] - همان، 281.
- [8] - حجر: 21.
- محقق اصفهانی به بعضی از روایات در رابطه با اراده ذاتی اشاره می کند و عجیب است که در این میان به این آیه اشاره ای نکرده است و حال آنکه اراده ذاتی با تفسیری که بیان شده است به خوبی از این آیه استفاده می شود.
- [9] - اصفهانی، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج 1، 281-282.

منابع

- اصفهانی، محمد حسين. نهاية الدراية في شرح الكفاية. 6 ج. بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1429.