

بررسی مسئله اجتماع امر و نهی بر اساس مبانی فلسفه ملاصدرا

هادی غلامرضاروی*، عبدالله امیدی فرد**

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۰۵)

چکیده

یکی از مباحث مهم اصولی که نقش بسزایی در استنباط احکام شرعی دارد مسئله اجتماع امر و نهی می باشد. بحث در این است که آیا عمل واحد می تواند برای مثال دو عنوان وجوب و حرمت را داشته باشد یا چنین چیزی محال است. در این مقاله قصد داریم که براساس فلسفه ملاصدرا به حل مسئله پردازیم و به این سوالات پاسخ دهیم. آیا امکان ورود فلسفه در این بحث وجود دارد؟ نسبت انسان با ملکات نفسانی خود چگونه است؟ رابطه بین حسن و قبح چیست؟ در جواب باید گفت که مسئله اجتماع امر و نهی بحثی عقلی می باشد پس امکان ورود فلسفه به آن می باشد. رابطه نفس انسان با ملکاتش بصورت فاعلی می باشد و انسان با اعمال خود صورت متناسب انشاء می کند. بین حسن و قبح رابطه عدم و ملکه است و نمی تواند این دو صفت با هم جمع شود پس نفس انسانی نمی تواند براساس عمل در آن واحد هم صورت حسن و هم صورت قبیحه انشاء کند. پس اجتماع امر و نهی عقلا محال است.

کلیدواژگان

امر و نهی، تقابل، حسن و قبح، فلسفه.

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران

رایانامه: hadyra94@gmail.com

** دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران

مقدمه

مسئله اجتماع امر و نهی از دیرباز در میان اصولیون شیعه و سنی مطرح بوده است؛ (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹ ش، ص ۶۶) اجتماع امر و نهی در موردی که دارای یک عنوان باشد، محال است و هیچ‌گونه اختلافی بین علماء در این مسئله وجود ندارد. اما اگر آن چیز دارای دو عنوان باشد، آیا اجتماع امر و نهی امکان‌پذیر است یا خیر؟ برای مثال نماز در مکان غصبی دارای دو عنوان است: الف. نماز که با امر «صلِّ» واجب شده است. ب. غصب که با نهی «لا تغصب» حرام گشته است. آیا می‌توان به چنین نمازی به عنوان نماز بودن، امر و به اعتبار غصبیت نهی کرد؟ (ولایی، ۱۳۸۷، ص ۳۵-۳۴)

در این مسئله سه قول وجود دارد:

- قول اول- جواز اجتماع: این قول به اکثر اشاعره و برخی از امامیه مانند: فضل بن شاذان، محقق قمی و محقق خوانساری نسبت داده شده است. قائلین به جواز را «اجتماعیون» گویند.
- قول دوم- امتناع: اکثر علمای شیعه و جمهور علمای معتزله و برخی از اشاعره این قول را اختیار کرده‌اند. قائلین به امتناع را «امتناعیون» گویند.
- قول سوم- تفصیل بین حکم عقل به جواز و حکم عرف به امتناع. (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۶)

برای هر یک نیز دلایلی ذکر شده است:

۱. اغلب علمای اشاعره و بعضی از علمای امامیه قائل به جواز هستند. استدلال آنان این است که گرچه متعلق این امر و نهی از نظر واقع و بیرون یکی بیشتر نیست، اما از نظر عنوان دوتاست. به بیان دیگر متعلق امر و نهی در مورد مذکور از نظر عرف یکی و در پیشگاه عقل و عالم واقع دوتاست.

لذا تعلق امر به عنوانی، و تعلق نهی به عنوان دیگر بلامانع است. چون مکلف با اختیار و انتخاب بد خود موجب این اجتماع شده است و این غیر ممکن نیست، زیرا محال جایی است که

یک چیز فی نفسه و بذاته متعلق امر و نهی قرار گیرد. به چنین مبنایی اجتماع گفته می‌شود. و به طرفداران آن اجتماعيون اطلاق می‌گردد.

۲. معتزله و اکثر علمای شیعه قائل به امتناع هستند. به این دلیل که تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی‌شود. به دلیل آنکه متعلق در تحقق و خارج یکی است، در نتیجه اراده انجام دادن (امر)، و اراده انجام ندادن (نهی) در یک چیز محال است. به دیگر سخن اصولاً چنین تکلیفی محال است، نه آنکه تکلیف به محال باشد. به طرفداران چنین مبنایی امتناعيون گویند. نتیجه دو دیدگاه فوق این‌گونه است: بنا بر عقیده کسانی که قائل به جواز هستند، نماز در مکان غضبی صحیح است، و به جهت عصیانی که در رابطه با غضب تحقق پیدا کرده است، مؤاخذه خواهد شد.

اما ثمره بحث این است که اگر کسی معتقد به جواز اجتماع امر و نهی باشد و مورد اجتماع را به‌جا آورد، بدون اشکال، امر کلی متعلق به طبیعت مأمور به امتثال می‌شود، چه امر عبادی باشد و چه غیر عبادی؛ برای مثال، با ادای نماز در خانه غضبی، موافقت با امر «أَقِمُْوا الصَّلَاةَ» حاصل و آن امر ساقط می‌شود، زیرا نمازی که در ملک غضبی خوانده شده است نه از ناحیه ملاک و نه از ناحیه فعلیت امر، کمبود ندارد. البته در ضمن نماز خواندن معصیتی رخ داده، ولی ارتباطی با جنبه عبادی نماز ندارد.

اما کسی که معتقد به امتناع امر و نهی می‌باشد، بر این باور است که نماز در خانه غضبی یا مأمور به است و یا منهی عنه؛ اگر جانب امر ترجیح داده شود، به این معنا است که نماز در خانه غضبی فقط مأمور به بوده و هیچ معصیتی هم محقق نشده است.

اما اگر جانب نهی ترجیح داده شده و گفته شود اصلاً امری تحقق نیافته، باید دید در ماده اجتماع، آیا واجب، واجب تبعیدی است یا توصلی؛ اگر توصلی باشد، مثل تطهیر لباس با آب غضبی، در این صورت، غرض مولا حاصل و امر ساقط می‌شود، ولی اگر تبعیدی باشد، مسئله چند صورت پیدا می‌کند. (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۶۷)

اما از دیدگاه قائلین به امتناع یا می‌گوییم: در چنین مواردی امر ترجیح دارد. و بدین ترتیب نماز درست، و نیازی به اعاده نیست و یا جانب نهی را ارجح می‌دانیم، که در نتیجه نماز فاسد است، و باید اعاده گردد (ولایی، ۱۳۸۷، ص ۳۵)

پس تعیین سرنوشت بحث تأثیر بسزایی در استنباط احکام شرعی دارد. چرا که بر این مسئله استحقاق ثواب و عقاب و صحیح و فساد و موافقت و مخالفت مترتب می‌شود. (انصاری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۱۴)

در این جا با استفاده از مبانی حکمت متعالیه قصد بر این داریم که به حل مسئله پردازیم و مشخص کنیم که قول حق کدام می‌باشد.

قبل تبیین مسأله براساس فلسفه ملاصدرا شایسته است که به یک سوال پاسخ دهیم. علم اصول، علمی اعتباری می‌باشد و علم فلسفه از علوم حقیقه می‌باشد. چگونه می‌توان احکام علوم عقلی را به به علوم اعتباری سرایت داد؟ قبل از پاسخ به این سوال باید گفت منظور از حقیقی، یعنی آنچه در مرحله وجود خارجی، آثار بر آن مترتب می‌شود و در مرحله وجود ذهنی چنین نیست؛ مانند همه ماهیات حقیقی و اعتباری؛ یعنی آنچه از خارج مأخوذ نمی‌شود، ولی عقل به ناچار در خارج برای آن وجود اعتبار می‌کند؛ مانند مفهوم عدم که در خارج موجود نیست. (جعفری ولنی، ۱۳۹۴، ص ۷۵) مراد از قضیه حقیقه و قضیه اعتباری این می‌باشد. غایت حکمت نظری آن است که صورت نظام وجود به تمام و کمال در نفس انسان نقش بندد به گونه ای که خود نفس به جهانی عقلانی نظیر جهان عینی خارجی تبدیل گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۴) و فایده حکمت عملی آن است که انسان با انجام اعمال نیکو به جایی رسد که نفس حالت علو و تسلط بر بدن پیدا کند و بدن پیدا کند و بدن تسلیم و منقاد نفس گردد. (همان، ۸۶) تردیدی نیست که کمال ویژه و مناسب برای هر کس و هر شی همان نهایت درجه ای است که می‌تواند بدان دست یابد. و هر چه از این مقدار کمتر شود در حقیقت نسبت به او نقص است. (همان، ۴۱-۴۰) نتیجه ای که از این سخنان حاصل می‌شود این است که انسان بوسیله عمل به احکام دین به سعادت نائل می‌شود یعنی بین عمل به احکام دین و سعادت انسان یک رابطه ذاتی و تکوینی می‌باشد و رابطه جعلی و قراردادی نمی‌باشد. انسانی که نماز را به جا می‌آورد حقیقت این عمل به گونه ای می‌باشد که شخص نمازگزار را نورانی می‌کند و ناشی از جعل جاعل مانند قرار دادن لفظ برای یک معنا نمی‌باشد. قضایای اخلاقی یا حقوقی حکایت از ثبوت واقعی و نفس

الامری مفاد آن هاست صرف نظر از این که در نظام ارزشی خاصی، معتبر شمرده شده یا جامعه ای آن را پذیرفته باشد: چنانکه درباره اصول کلی اخلاق و حقوق و از جمله حقوق فطری گفته می شود، مانند این قضایای اخلاقی: «عدالت خوب است» و «به هیچ انسانی نباید ظلم کرد» و مانند این قضایای حقوقی «هر انسانی حق حیات دارد» و «هیچ انسانی را به ناحق نباید کشت». (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۰) و ملاک صدق و کذب و صحت و خطا در قضایای اخلاقی و حقوقی، تأثیری که تابع میل و رغبت یا سلیقه و رأی کسی نیست و مانند سایر روابط علی و معلولی از واقعیات نفس الامری است. (همان، ص ۲۶۳) و زمانی که گفته می شود باید نماز خواند حکایت از یک ضرورت علی و معلولی می کند یعنی برای تکامل نفس ناطقه خواندن نماز لازم و ضروری می باشد. علامه حسن زاده آملی می فرماید: ای اهل تمیز! به عنوان مزید بصیرت در بیان این کلمه علیا که تشریح از تکوین برخاسته است، در این روایت و نظائر آن تدبّر بفرما: از امام موسی بن جعفر علیه السلام سؤال شده است: هر گاه کسی تخمی در بیشه- نیزار- یافته است و نمی داند که تخم حلال گوشت است تا خوردن آن جایز باشد، و یا تخم حرام گوشت است که خوردن آن حرام باشد، به چه نشانه داند که تخم حلال گوشت یا حرام گوشت است؟ امام علیه السلام در جواب فرموده است: هر تخمی که دو طرف آن یکسان است، از حرام گوشت است؛ و اگر مثل تخم مرغ خانگی است که یک طرف آن پهن است و جانب دیگر آن کشیده است، یعنی مخروطی شکل است، آن تخم حیوان حلال گوشت است. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۴، ص ۱۵۷) پس بدان که احکام تشریحی از متن تکوینی برخاسته اند، و آن کس که تشریحات را از تکوینیات استنباط می کند، مؤید به روح القدس است؛ یعنی پیغمبر خداست که مرزوق به وحی تشریحی است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۱-۱۰) پس نتیجتاً اگر چه قضایای اعتباری ساخته و پرداخته ذهن می باشند و در خارج مابازاء خارجی ندارند اما این گونه نیست که امر اعتباری صرف باشند بلکه یک نحو حقیقی در خارج دارند و قضایای اخلاقی بیان کننده یک ضرورت علی و معلولی و حاکی از واقع می باشد از این جهت احکام فلسفی را می توان با این قضایا سرایت داد. بنظر می رسد براساس مبانی فلسفه ملاصدرا اجتماع امر و نهی محال باشد و برای رسیدن به این نتیجه ذکر مقالاتی لازم است.

مقدمه اول؛ عقلی بودن مسئله

آیا این مسئله سخن از حکم عقل و ملازمه عقلیه است؟ یا از مباحث الفاظ علم اصول است و در ظهور و دلالت لفظ بحث داریم؟

مسئله سرایت و عدم سرایت به خاطر امکان تصادق، ارتباطی به مقام دلالت و لفظ ندارد بلکه یک مسئله عقلی است و عقل باید حکم کند که آیا اتحاد وجودی، موجب سرایت می‌شود یا نمی‌شود بنابراین، نزاع در باب اجتماع امر و نهی نزاع در یک مسئله عقلی هست. از بیان مذکور نتیجه می‌گیریم که: باید عنوان بحث را مقداری تغییر داده و بگوئیم: به جای کلمه «امر و نهی»، «وجوب و حرمت» را قرار می‌دهیم و می‌گوئیم: آیا وجوب و حرمت در دو عنوان ممکن التصادق قابل اجتماع هست یا نه؟ (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۳)

مرحوم آخوند می‌فرماید: این که نزاع در سرایت هرکدام و در تعدد عنوان... می باشد کاملاً روشن می باشد که این مسئله صددرصد عقلی است زیرا سخن از این است که آیا حکم از عنوان به معنوی سرایت می‌کند یا نه؟ و بر فرض سرایت آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنوی می‌شود یا نه؟ و این هر دو مبحث صددرصد عقلی و به حکم عقل است و ربطی به عالم الفاظ و ظهورات ندارد. (محمدی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۸۸) اما آن چه باعث توهم بر این شده مسئله لفظی است دو امر می باشد:

۱. توهم لفظی بودن لفظ ناشی از تعبیرشان در عنوان به جواز اجتماع امر و نهی و لفظ امر و نهی برای آن دو ظهور در طلب و زجر که مستفاد از لفظ و قول است پس هنگامی که متعلق جواز و عدم آن مستفاد از لفظ می باشد پس مسئله لفظی می باشد.

تعبیر از ایجاب و تحریم که مجتمع در وجود واحد به لفظ امر و نهی است همانا ایجاب و تحریم است که غالباً از دلیل لفظی که به صورت امر و نهی است مستفاد می شود و الا دانستی که کلام در اجتماع وجوب و حرمت فرقی ندارد چه از لفظ یا عقل یا اجماع باشد و خصوصیت نیست برای حرمت و وجوب مستفاد از لفظ پس تعبیر به امر و نهی مخصوص به مقوله لفظ ناشی از امر و نهی که بصورت لفظ است می باشد و نه چیز دیگر. (آل شیخ راضی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۳۰)

اگر بگویید که اگر این مسأله عقلی می باشد پس لازمه اش این است که در ادله عقلیه ذکر شود و نه لفظیه. گوئیم آن مثل مسأله ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمات آن است پس همانا بسیاری از قدا به این مسأله توجهی به این نحو ننموده اند و متأخران نیز غالباً به پیروی از قدا در این قسمت قرار داده اند. (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۳۲۳)

۲. در اینجا ممکن است کسی اشکال کند که به قرینه تقابل «عرف» با «عقل»، مقصود محقق اردبیلی از عرف، دلیل لفظی (لفظ امر و نهی) باشد، و لذا نمی توان مسئله اجتماع امر و نهی را مسأله ای عقلی دانست.

جواب اشکال - مصنف در جواب اشکال مزبور می گوید: محقق اردبیلی نظر به لفظ و دلالت لفظی ندارد، بلکه مقصودش این است که: به نظر عقل که تحلیل گر است (به طوری که واحد را کثیر و کثیر را واحد می کند) اگر چه صلاۀ در مکان غضبی، ظاهراً واحد است، اما چون دارای دو وجه است، اشکال ندارد که با یک وجهش، محبوب و مطلوب و با وجه دیگرش، مبعوض و مکروه باشد. و لذا اجتماع امر و نهی جایز می شود. اما عرف که نظر مسامحی دارد و فاقد دقت های عقلی است، نماز در مکان غضبی را به عنوان «بودن در مکان غضبی» یک واحد می بیند. و لذا اجتماع امر و نهی، ممتنع می شود. پس مقصود محقق اردبیلی از امتناع عرفی همان است که بیان شد، نه اینکه لفظ امر و نهی، دلالت بر امتناع دارد تا مسئله از عقلی بودن خارج شود. و چنانچه مقصود ایشان، چیز دیگری باشد، معنای درستی برای «امتناع عرفی» در کلام ایشان نخواهد بود؛ زیرا همان طور که اگر چیزی از نظر عقل، ممتنع باشد (مانند: شریک الباری) عرف نمی تواند آن را جایز بداند، اگر چیزی (مانند: اجتماع امر و نهی) عقلاً جایز باشد، عرف نمی تواند آن را ممتنع بداند. (صالحی مازندارنی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۵۰)

مقدمه دوم؛ فلسفه احکام

مرحوم صدرا در معاد اسفار می فرماید دانستی که هر موجودی را حرکتی جبلی و توجهی غریزی به سوی مسبب الاسباب است، و انسان را با این حرکت جوهری عام، حرکت دیگری است که ذاتی می باشد و منشأش حرکت عرضی در کیفیات نفسانی از جهت انگیزه دینی می باشد و آن ره

نوردی بر راه توحید و مسلک یکتاپرستان از انبیا و اولیا و پیروانشان می باشد و این مراد از بیان الهی است که به ما فرمود بگویند اهدنا الصراط المستقیم. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۲۹۷) صراط مستقیم راه توحید است و آن دین حقیقی است که تمام انبیاء و رسولان و تابعان آنان بر آن بودند. (همان، ص ۳۰۳) بدان صراط مستقیم چنانکه گفته اند صراطی است که تو را به بهشت می رساند و آن صورت هدایتی است که برای نفست مادام که در عالم طبیعت هستی از اعمال قلبی و حالات انشاء و ایجاد کرده ای (همان، ص ۳۰۴) صراط به وجهی دیگر نام حجج الهی است پس هر کس که آنها را در دنیا شناخت و اطاعتشون نمود، خداوند در رستخیز اجازه عبور بر صراطی را که پل روی جهنم است به او خواهد داد. (همان، ص ۳۰۵) بنابراین قوس صعودی به سوی او تعالی، جز با سلوک انسان کامل بر آن، درنوردیده نمی شود: «الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه»، کلمات پاک به سوی او بالا می روند و عمل صالح را بالا می برند. (همان، ص ۲۹۸) پس برای هدایت انسان نیاز به برنامه ای جامع می باشد که راه را به انسان نشان دهد و آن دین می باشد. به همین جهت ملاصدرا فلسفه احکام را این گونه تشریح می کند می فرمایند پس بدان که همانا غرض از وضع نوامیس و ایجاب طاعات، استخدام غیب برای شهادت و خدمت گرفتن شهوات برای عقول و ارجاع جز به سوی کل و کشیده شدن دنیا به آخرت و محسوس معقول شدن و برانگیخته شدن به سویس و دوری از عکس آن ها چرا که لازمه اش ظلم و سختی و گرفتاری و عاقبت بد و آرزو بد است همانگونه که بعضی از حکما گفته اند هنگامی که اگر عدل برخیزد شهوات در خدمت عقول می باشد و اگر جور برخیزد عقول در خدمت شهوات می باشد. پس طلب آخرت اصل هر سعادت و حب دنیا رأس هر خطیثی است و این اصل جامعی نزد توست که حکمت هر مأموریه و یا منهی عنه در شریعت الهی بر زبان ترجمه است. پس همانا هنگامی که تدبر کردی هر آن چه حکم شرعی وارد شده خالی از تقویت جنبه عالیه نخواهی یافت پس حفظ کن جانب خدا و ملکوت آن و حزب آن در هر آن چه انجام دهید یا ترک کنی و باطل را رد کند و از شهوات اعراض کن و با دشمنان خدا در خودت از داعیه های هوی و سپاه شیطان به جهاد اکبر بجنگ تا باب قلب برای تو گشایش یابد. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۶۶)

مقدمه سوم؛ رابطه نفس و عمل

مشأء بر این عقیده اند که هر صورت مجرد قائم بذات خود، عقل و عاقل و معقول است و از قید قائم بذات خود صور مجرد در نزد نفس را که به تجرید نفس مجرد شده‌اند و قائم به نفس‌اند خارج می‌کنند که این صور، عقل و عاقل و معقول نیستند. (ر.ک. ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸)

ولی صدر المتألهین قائل است که نفس ناطقه وزان آن صورت مادی را در صقع ذات خود مجرد از ماده انشاء می‌کند و با نفس اتحاد وجودی نوری پیدا می‌کند، و چون با نفس اتحاد وجودی می‌یابد عقل و عاقل و معقول است. (ر.ک. ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۲)

دلیلی که آورده این است که وجود صورتی که بالفعل تعقل می‌شود همان وجود عاقلیت برای نفس است و به اصطلاح وجود فی نفسه آن عین وجود للغير می‌باشد و اگر فرض شود که صورت ادراکی وجود دیگری داشته باشد و رابطه آن با موجود درک کننده تنها رابطه حال و محل باشد بایستی بتوان برای هر کدام از آنها صرفنظر از دیگری وجودی را در نظر گرفت در صورتی که صورت تعقل شده وجودی جز همان حیثیت معقولیت ندارد حیثیتی که عین ذات آن است خواه تعقل کننده‌ای بیرون از ذات آن باشد یا نباشد و قبلاً گفته‌ایم که متضایفان و از جمله عاقل و معقول از نظر درجه وجودی همتا و متكافیء هستند صورت احساسی نیز همین حکم را دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۳۴؛ ر.ک. ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۴)

علامه حسن زاده در تبیین این مسئله می‌فرماید بدانکه وجود بیاض عارض بر جدار مثلا، در حقیقت از گوهر و ذات موضع خود که دیوار است خارج است، لذا ذات دیوار به عروض بیاض بر وی، سفید نیست اگرچه می‌گوییم دیوار سفید است. در این فرض برای هر یک از وجود بیاض و وجود دیوار وجودی جداگانه است و دو ذات موجود متغایر از یکدیگرند، و هر یک را هویت علیحده است. «و أقلّ مراتب الاثنینة بین شیئین اثنین أن یکون لکّل منهما وجود فی نفسه و ان قطع النظر عن قرینه». پس اتحاد وجود بیاض با جسم فقط به مجرد ارتباط حالیت و محلّیت است که بیاض، حالاً بر جسم است که محلّ او است و در واقع از یکدیگر جدایند و دو وجود متغایرند، اگرچه وجود عارض بدون موضوع تحقق نمی‌یابد، چنانکه گفته‌اند: «وجود العرض فی نفسه عین وجوده لموضوعه». ولی عارض و معروض دو چیزند و خود وجود بیاض هم دو نحوه وجود دارد یکی وجود نفسی او و

یکی وجوده للغير که وجود او برای جسم حاصل است، منتهی اینکه به حسب مصداق، بیاض و جسم در خارج یک نحو اتحاد دارند نه اینکه بیاض وجودا عین وجود جسم باشد وگرنه می‌بایستی عین ذات جسم ابیض باشد. (حسن زاده آملی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۰-۱۸۱)

مراد از اتحاد عاقل به معقول این نیست که جوهر عاقل اعنی نفس ناطقه با اشیاء خارج از عالم نفس و بیرون از صقع قوه عاقله چون جمادات و نباتات و حیوانات و ارض و سماوات یکی می‌شوند زیرا که دانستی این اشیاء خارج از صقع وجود نفس معقول بالذات نفس نیستند بلکه معقول بالعرض وی‌اند و معقول بالذات آن حقیقت معقوله است که در صقع وجود نفس ناطقه و در متن ذات و رتبه و درجه او با او متحقق است و مندرک در وجود او است که وجود معقول بالذات همان وجود نفس است مگر اینکه موجودات خارجی، مراتب وجود و شئون نفس گردند، ولی این مطلب اعلی و ارفع از مطلب اتحاد مدرک به مدرک است اگرچه در عین حال اتحاد مدرک به مدرک است مطلقاً، فافهم. (همان، ص ۱۸۶-۱۸۷) و بدانکه این معنی که تمثیل ملکات نفس در موطن خیال به انشاء نفس به صور حسنه یا قبیحه است (همان، ص ۳۷۶) و قالب مثالی که در سر زبانهاست همین معنی است که پدید آمده از صقع ذات نفس است نه قالب جداگانه‌ای که روح از این قالب بدن عنصری به آن قالب تعلق گیرد به طوری که آن قالب، بدن او، و این روح، نفس او گردد وگرنه همان تناسخ باطل و غلط لازم آید و این تناسخ باطل در هر دو نشأه باطل است چه در دنیا و چه در آخرت. (همان، ص ۳۷۶)

و بدانی که بهشت و دوزخ در انسانند به این معنی که علم و عمل انسان سازند و هر کس زرع و زارع و مزرعه خود است *إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ* (فاطر ۱۱) سعی کن تا کلم طیب باشی و عمل صالح تو رافع تو باشد (حسن زاده، ۱۳۶۵، ص ۷۰۱).

نتیجه این است که ملاصدرا گوید شگفت آن که صراط و رفتن بر آن و مسافت و رونده در آن یک چیز است و این در راه آخرت هم که آن را نفس انسانی می‌پیماید همین گونه است، زیرا مسافری که به سوی خدا سفر می‌کند یعنی نفس در ذاتش سفر می‌کند و مقاماتی را که در ذاتش واقع است، به ذاتش در می‌نوردد، لذا در هر گامی، قدمش بر سرش و بلکه سرش بر قدمش واقع

می شود و این امر شگفتی است ولی در مقام تحقیق و عرفان چندان شگفت و عجیب نمی باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۳۰۵)

مقدمه چهارم؛ تجلی

علامه حسن زاده می فرماید: موجودی را که در آن وصف معتبر نیست اسم گویند. چون زید، عمرو، بکر، حجر، شجر و غیره و آن را که با وصف اعتبار شده، چون وصف قدرت، علم، حیات، اگر آن اسم با این معانی اعتبار شود به آن صفت گویند مثل قادر، عالم، حی؛ اما در اصطلاح عرفا هر گاه ذات وجود را با صفت معینی که تجلی‌یی از تجلیات وجود است اعتبار کنیم آن را اسم نامند مثل رحمان و رحیم، و آن صفاتی که در ذات به اعتبار شأنی از شئون و تجلی‌یی از تجلیاتش اعتبار شود، مثل رحمت و علم آن را وصف می‌گویند و صفت نامند. پس آن را که حکیم وصف می‌گفت در نزد اینها اسم است. اسماء اعیان خارجی هستند و ألفاظ اسماء اسماء. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۲)

در توضیح این که چرا عرفا و در حکمت متعالیه بر موجودات اسم گویند باید گفت: بر موجودات سنخیت بین علت هستی بخش و معلول آن، به این معنی است که کمال معلول را به صورت کاملتری دارد و اگر علتی در ذات خویش واجد نوعی از کمال وجودی نباشد هرگز نمی تواند آن را به معلولش اعطاء کند. به دیگر سخن: هر معلولی از علتی صادر می شود که کمال آن را بصورت کاملتری داشته باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۹-۶۸) برخی از عرفا گفته اند: هر معلول در طبعش مرکب از دو جهت است: جهتی که بدان مشابهت با فاعل داشته و از او حکایت می کند، و جهتی که بدان با وی مباین و منافیاست، چون اگر کلی خود مشابه با گونه فاعل باشد، در این صورت نفس فاعل است نه صادر از او و در نتیجه نور محض می باشد و اگر به کلی خود مباین فاعل باشد در این صورت محال است که از وی صادر شده باشد، برای این که نقیض چیزی، صادر از آن چیز نمی تواند باشد پس ظلمت محض است پس جهت نورانی نخستین را وجود گویند و جهت ظلمانی دیگر را ماهیت نامند... پس معلول نسبت به علت مانند سایه است نسبت به نور. (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۵) فلذا گفته اند عقل فعال مثال اوست

(خداوند) و بپرهیز که گویی مثل اوست و بپرهیز که گویی آن واجب حق متعال است برای این که هر منفعلی از فاعل، به توسط مثالی که از فاعل در آن است منفعل می گردد و هر فاعلی به توسط مثالی که از او در منفعل واقع می گردد در او فعل انجام می دهد. (همان، ج ۲، ص ۲۴) ملاهادی سبزواری در تعلیقه بر اسفار می فرماید تجلی او ظهور اوست و ظهور شی، مباین و جدای از آن نیست، وگرنه ظهور آن شی نمی باشد. (همان، ج ۲، ص ۲۴) پس عالم نمود و ظهور خداست و اسماء الهی جاری و ساری در مخلوقات می باشد. ملاصدرا در این باره گوید بنابراین خداوند به عنایت فراگیر و رحمت و اسعش اراده فرمود که بر آن ها وجودات مختصشان را افزایه فرماید و وجودات علمیشان را به وجودات عینیشان تکمیل نماید، و هدف از این اراده، چیزی جز نفس خودش نبود، چون تمام اینها بازگشت به صفات او دارند و صفاتش عین ذاتش می باشد، از این روی به برخی از پیغمبران هنگامی که عرض کرد: پروردگارا خلاق را برای چه حکمتی آفریدی؟ فرمود: گنجی پنهان و ناشناخته بودم، خلاق را آفریدم تا شناخته شوم. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۲۵۱) بعبارت دیگر می توان گفت که ظهور و تعین عینی حکایت از ظهور و تعین علمی دارد. (ابن حمزه فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۰۶)

بدانکه اسم شریف رازق مثلا در انسان از زمان نطفگی تا کهولت وی در هر مرتبه اقتضایی دارد. و همچنین در یک درخت کلان کهنسال از زمان دانه بودن تا صورت فعلیه اش. و همین‌طور در سایر جانوران و رستنی‌ها، بلکه در معدنیات نیز از آن‌گاه که سنگی در رحم کوه، عقیق و فیروزه شود و طلا و نقره گردد اسم شریف رازق را در آن مظاهری گوناگون است؛ در عالم ارواح اسم رازق را نیز مظاهری است (حسن زاده آملی، ۱۳۶۶، ص ۴۲۰) هم چنانکه اسم رازق را در هر عالم مظاهری گوناگون و لوازمی خاص است. جنت و نار را نیز که از مظاهر اسماء جمالی و جلالی اند مظاهر گوناگون در عوالم است و در هر عالم لوازمی لایق به آن عالم دارند. تمثیلا و تنظیرا توضیح می‌دهیم که: غضب را در انسان مغضب نمودارهای گوناگون است، آنرا در چهره بلکه در تمام اندام وی نمودی است. ابرو درهم می‌کشد، یا لب می‌گزد، یا چشم را چپ می‌گیرد، یا انگشت بر لب می‌نهد، یا رو برمی‌گرداند. هریک از این امور نمودی و مظهری از بروز و ظهور

قهر و غضب است. و همچنین در بسیاری از اشاراتش و گفته‌هایش و عباراتش و غضب را مظهری‌اند. در مقابل غضب، حالت نشاط و سرور نیز در احوال و اقوال و اشارات و عبارات انسان ظهورهای گوناگون دارد. مظاهر جنت و نار را بر این مثبت بدان. (همان، ص ۴۲۱)

با این توضیحات چرایی این که چرا عرفا مخلوقات را اسم می‌نامند روشن شد.

مقدمه پنجم معانی حسن و قبح

الف) گاهی حسن و قبح به معنای کمال و نقص می‌آید، مثلاً می‌گوییم: فلان امر حسن است، یعنی یک کمالی است برای نفس انسان و یک ارزش است و یا فلان شیء قبیح است، یعنی یک نقص است برای روح انسان و یک ضد ارزش به حساب می‌آید. حسن و قبح به این معنی هم وصف افعال اختیاریه انسان واقع می‌شود و هم وصف متعلقات افعال انسان یعنی هم فعل اختیاری ما متصف به حسن و قبح به این معنی می‌گردد و هم متعلق فعل ما. مثلاً گفته می‌شود: علم حسن است یعنی دانش یک کمال و ارزش است برای انسان و انسان عالم کامل‌تر است از جاهل.

(محمّدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۱)

ب) حسن و قبح به معنای لذت و الم یا ملائمت و منافرت با نفس. گاهی حسن و قبح گفته می‌شود و از آنها اراده می‌شود این معنی، یعنی می‌گوئیم فلان امر حسن است یعنی لذت بخش است برای نفس انسانی و ملائمت با طبع انسان است و یا فلان امر قبیح است، یعنی نفرت‌آور و ناسازگار با طبع انسان است و انسان از او تنفر و اشمئزاز دارد یعنی بدش می‌آید.

حال حسن و قبح به این معنی هم همانند حسن و قبح به معنای اول هم وصف افعال اختیاریه انسان واقع می‌شود و هم وصف متعلقات افعال انسان، مثلاً در مورد متعلقات افعال انسان گفته می‌شود: فلان منظره حسن و جمیل است یعنی لذت‌بخش و سازگار با طبع انسان است و انسان از او خوشش می‌آید و او را می‌خواهد در اینجا منظره متعلق فعل انسان است و فعل انسان نظر و مشاهده است. (همان، ج ۲، ص ۳۳)

ج) گاهی حسن و قبح گفته می‌شود و از آنها اراده می‌شود مدح و ذم. یعنی می‌گوئیم فلان امر حسن است، یعنی مدح و ستایش دارد و فلان امر قبیح است یعنی مذمت و سرزنش دارد. حال

حسن و قبح به این معنی فقط وصف افعال اختیاریه انسان واقع می‌شود مثلاً می‌گوئیم فلان کار حسن است، یعنی فاعل آن فعل در نزد همه عقلائی عالم مستحق مدح و ثواب است و یا فلان کار قبیح است یعنی فاعل آن فعل عند العقلاء کافه مستحق مذمت و عقاب است. به عبارت دیگر فلان کار حسن است یعنی نزد همه عقلاء بایستنی و ینبغی آن یفعل است و یا فلان کار قبیح است یعنی عقل همه عقلا درک می‌کند که نبایستنی و لا ینبغی ان یفعل است و معنای اینکه عقل حکم می‌کند به حسن یا قبح یعنی ادراک می‌کند حسن و قبح آن را. (همان، ج ۲، ص ۳۷)

مسئلاً مراد از حسن و قبح معنای دوم نمی‌باشد چرا که ممکن است گناه منافر طبع انسان باشد و اطاعت امر ملائم طبع انسان باشد و در این صورت واجبات حسن و محرمات قبیح باشد اما عکس آن نیز امکان دارد یعنی چه بسا گناه برای انسان شیرین و لذت بخش می‌باشد و واجبات برای نفس سخت و درد آور باشد. آیا در اینصورت باید گفت که گناه حسن است و واجبات قبیح است؛ مسلماً این فرض باطل و غیر صحیح می‌باشد؛ پس معنای دوم مورد نظر ما نمی‌باشد. معنای اول به معنای این که انجام واجبات و ترک محرمات کمال برای نفس است و حسن است و ترک واجبات و یا انجام محرمات نقص برای انسان است و قبیح می‌باشد با بحث ما همخوانی و سازگاری دارد. اما معنای سوم که گوئیم فلان امر حسن است و یا فلان امر قبیح می‌باشد را می‌توان لازمه وجودی معنای اول دانست چرا که آن چه که باعث کمال انسان محسوب می‌شود پس خود آن امر و عمل آن حسن است و آن چه که باعث نقص برای انسان می‌شود پس خود امر و عمل آن نیز قبیح می‌باشد. پس می‌توان گفت معنای سوم و معنای اول موضوع بحث ما می‌باشد.

مقدمه ششم؛ اقسام تقابل

حکماً اصناف تقابل را چهار صنف ذکر کرده‌اند. زیرا متقابلین یا یکی از آنها وجودی است و یکی دیگر عدمی و یا هر دو وجودی هستند و ممکن نیست هر دو عدمی باشند زیرا بین اعدام تقابل نمی‌باشد سلب مطلق یا مقابله ایجاب است که آن یا مطلق است و یا خاص و مقابله سلب مطلق نیست چرا که خودش می‌باشد و نه سلب خاص زیرا جزئی تحت مطلق است و سلب

خاص مقابلش ایجاب خاص است نه سلب مطلق زیرا جزئی از آن می‌باشد و نه سلب خاص زیرا مقابل آن می‌باشد اگر چه تقابل نکنند پس ظاهر آن است تقابل نکنند. (حلی، ۱۴۲۲، ص ۱۰۷)

تقابل سلب و ایجاب بین دو امر است که مفهوم یکی از آن دو به عینه، بر رفع دیگری باشد، یعنی آن را هیچ مفهومی جز آن که رفع وی است نمی‌باشد. (حلی، ۱۴۲۲، ص ۱۰۷)

و اگر هر دو وجودی باشند پس اگر عقل یکی از آن دو را با به دیگری در نظر گیرد تقابل تضایف نامند.

از جمله تقابل، تقابل تضایف است و دو تضایف هر دو امر وجودی اند که هر یک از آن دو، نسبت به دیگری تعقل می‌گردد، مانند پدری و فرزندی، چون آن دو، بر یک چیز و از یک جهت صدق نمی‌کنند، و یکی از آن دو، جز با دیگری تعقل نمی‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۴۵)

اگر بگونه ای باشد که عقل یکی از آن دو را با به دیگری در نظر نگیرد تقابل تضاد گویند. (حلی، ۱۴۲۲، ص ۱۰۸) تقابل متضاد بنابر اصطلاح مشائیان دو وجودی غیر تضایف اند که بر یک موضوع تعاقب دارند و تصور اجتماع آن دو در آن نمی‌رود و بین آن دو نهایت خلاف می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۴۶)

گفته شد منظور از حسن و قبح به معنای کمال و نقص می‌باشد. نکته ای که باید به آن توجه شود این است که حسن و قبح ماهیت نیست چرا حسن آن چیزی است که کمال برای شی محسوب می‌شود و قبح آن است که نقص برای آن طبیعت داشته باشد پس آنچه که کمال محسوب می‌شود خیر و آن چه که نقص محسوب می‌شود شر گویند و رابطه آن نسبی است چرا که برای مثال سم برای عنصر کمال محسوب می‌شود ولی برای انسان نقص محسوب می‌شود و نوشیدن سم باعث مذمت عقلا می‌باشد. این ها نسب و اعتباراتی خارج از احوال ماهیات هستند. با بیان این مقدمه حال باید دید که رابطه بین حسن و قبح چه رابطه ای می‌باشد.

در بحث ما نیز رابطه حسن و قبح تناقض نمی‌باشد؛ چرا که هر نقص و عدمی را قبیح نمی‌نامند برای مثال دروغ اگر چه امر عدمی می‌باشد اما این گونه نیست که همیشه قبیح باشد؛ چرا که اگر با دروغ بتوان جان مؤمن بی‌گناه را نجات داد حسن می‌باشد و هیچ گونه قبحی ندارد. پس قسم تناقض نمی‌باشد.

رابطه حسن و قبح تضاد نمی باشد اولاً این که تضاد بین دو امر وجودی می باشد حال آنکه قبح به امر عدمی و نقص باز می گردد و دیگر آن که متضادین تحت جنس قریب می باشد ولی حسن و قبح اموری اعتباری و خارج از احوال ماهیاتند. (ر.ک. مجموعه آثار، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۴۸۹)

رابطه حسن و قبح متضایفان نمی باشد چرا که متضایفان بین دو امر وجودی می باشد که از تعقل یکی دیگری تعقل شود؛ حال همانطور که گفته شد قبح به امر عدمی باز می گردد. پس عدم و ملکه باقی می ماند و از احکام عدم و ملکه این است که یک شی نمی تواند هم دارا باشد و هم ندار و این محال است.

نتیجه گیری از مقدمات

در مقدمه اول گفته شد که این مسئله عقلی می باشد پس امکان ورود فلسفه به این مسئله می باشد و طبق مقدمه دوم احکام الهی جهت سعادت و تکامل انسان است و طبق مقدمه سوم رابطه بین انسان و جزاء تکوینی می باشد و این گونه نیست که آثار عمل فقط باعث تغییر در اعراض انسان شود بلکه در جان و روح آدمی تأثیر می گذارد و اگر عمل صالح انجام دهد وجود انسان صعود و تکامل می یابد و اگر گناه کند سقوط خواهد کرد و این صعود و سقوط به نحو حقیقی می باشد و نه مجازی که حاصل انشائات نفسانی می باشد. براساس مقدمه چهارم موجودات مظاهر حق تعالی هستند و انسان صالح مظهر اسم هادی و انسان فاسق مظهر اسم مضل است و اعمال نیز اینگونه اند یعنی عملی نیز می تواند مظهر اسم هادی و یا مظهر اسم مضل باشد و براساس مقدمه پنجم رابطه بین حسن و قبح عدم و ملکه است که از خصائص آن مانعه الجمع بودن است یعنی در آن واحد نمی تواند هم دارای ملکه و نیز دارای عدم ملکه باشد پس یکی از اوصاف باید باشد. چگونه ممکن است یک عمل واحد هم حسن و هم قبیح باشد؟ چگونه ممکن است یک عمل هم نقص و هم کمال محسوب شود؟ چگونه ممکن است انسان در آن واحد هم سقوط کند و هم صعود؟ چگونه ممکن است یک عمل هم مظهر اسم هادی و هم اسم مضل است؟ اگر انسان به عقل و وجدان خود مراجعه کند در می یابد که محال است این دو با هم اجتماع یابند.

بر این اساس که انسان با عمل صالح، صورت نیکو انشاء می کند و با عمل سیئه صور قبیحه

انشاء می کند و چگونه ممکن است در آن واحد با یک عمل واحد دو صورت که قابلیت جمع نیستند انشاء شود. در این راه دیگر نیازی به بحث از این که آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنوی می شود و یا آیا عنوان به معنوی سرایت می کند نیست و با قطع نظر از این مباحث به حل مسأله می پردازیم.

نتیجه

از آن جا که مسئله اجتماع امر و نهی مسئله ای عقلی است پس با استفاده از مبانی فلسفه صدرا به راحتی می توان مسئله اجتماع امر و نهی را حل نمود و آن به این صورت می باشد که هر دین صراطی هست که ما را به سعادت و کمال دعوت می کند و دعوت انجام واجبات و ترک محرمات نیز بدین جهت می باشد و انجام واجبات و ترک محرمات باعث ایجاد صور حسنه و نیکو می شود که این صور مظاهر جمالی خدا هستند و خود عمل نیز بالتبع در اوصاف تابع این ها می باشد یعنی عمل نیز می تواند مظهر اسم هادی یا مضل شود و رابطه این دو وصف یا امثال اینها مثل خیر و شر و حسن و قبیح، عدم و ملکه می باشد که اجتماع این دو وصف متقابل محال است و نفس انسان در آن واحد نمی تواند دو امر متقابل را انشاء کند.

منابع و مأخذ

۱. ابن حمزه فناری، محمد، (۱۳۷۴ ش)، مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)، مصحح: محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران، چاپ اول.
۲. آل شیخ راضی، محمد طاهر، (۱۴۲۶ ق)، بدایة الوصول فی شرح کفایة الأصول، دار الهدی، قم، دوم.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۳۸۳ ش)، مطارح الأنظار (طبع جدید) تقریرات کلانتری، ابوالقاسم، مجمع الفکر الاسلامی، قم، دوم.
۴. جعفری ولنی، علی اصغر، (بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش)، استاد مطهری و ادراکات اعتباری علامه طباطبایی، اندیشه علامه طباطبایی، دوره ۲ شماره ۱.
۵. حر عاملی، محمد، (۱۴۰۹ ق)، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، موسسه آل البيت علیهم السلام، قم، اول.
۶. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۸ ش)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، وزارت ارشاد، تهران، اول.
۷. _____، (۱۳۶۶ ش)، اتحاد عاقل به معقول، حکمت، تهران، دوم.
۸. _____، حسن، (۱۳۶۵ ش)، هزار و یک نکته، رجاء، تهران، پنجم.
۹. _____، (۱۳۸۱ ش)، هزار و یک کلمه، بوستان کتاب، قم، سوم.
۱۰. حسینی شیرازی، محمد، (۱۴۲۶ ق)، الوصول الی کفایة الأصول، دار الحکمه، قم، سوم.
۱۱. حلی، (۱۴۲۲ ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (مع التعليقات)، جامعه مدرسین، قم، نهم.
۱۲. صدرا، محمد، (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، دار احیاء التراث، بیروت، سوم.
۱۳. _____، (۱۳۸۴ ش)، ترجمه حکمت متعالیه در اسفار اربعه ج ۲، مترجم: محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران، سوم.

۱۴. _____، (۱۳۸۳ش)، ترجمه حکمت متعالیه در اسفار اربعه ج ۶ و ۹، مترجم: محمد خواجه‌ای، انتشارات مولی، تهران، دوم.
۱۵. _____، (۱۳۶۰ ش)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، دوم.
۱۶. شیخ الرئیس ابن سینا، حسین، (۱۳۷۵ش)، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغ، قم، اول.
۱۷. صالحی مازندارنی، اسماعیل، (۱۳۸۲ ش)، شرح کفایه الأصول، صالحان، قم، اول.
۱۸. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، (۱۳۸۵ ش)، ایضاح الکفایه، نوح، قم، پنجم.
۱۹. محمدی، علی، (۱۳۸۵ ش)، شرح کفایه الأصول، الامام الحسن بن علی (علیه السلام)، قم، چهارم.
۲۰. _____، (۱۳۸۷ش)، شرح اصول فقه، دار الفکر، قم، دهم.
۲۱. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، (۱۳۸۹ ش)، فرهنگ نامه اصول فقه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، اول.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۹ ش)، آموزش فلسفه، چاپ نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، دوم.
۲۳. _____، (۱۳۸۰ش)، شرح اسفار، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، اول.
۲۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۵ش)، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران، نهم.
۲۵. ملکی اصفهانی، مجتبی، (۱۳۷۹ ش)، فرهنگ اصطلاحات اصول، عالمه، قم، اول.
۲۶. ولایی، عیسی، (۱۳۸۷ ش)، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، نشر نی، تهران، ششم.