

قضا و قدر و ارتباط آن با مسئله اختیار

عسگر دیرباز *

قاسم امجدیان **

چکیده

نوشتار حاضر با بیان هدف و نحوه خلقت عالم و اینکه خداوند خالق عالم است نه فاعل عالم، توحید افعالی خداوند که به معنای نفی فاعلیت تام از ماسوی‌الله است را مورد بررسی قرار می‌دهد و بعد از تشریح این مسئله که تنها مؤثر حقیقی در عالم خداوند است، به تبیین معنای قضا و قدر و نقش انسان در رخدادها و رویدادهای حادث در زندگی او می‌پردازد. در پایان نیز این نتیجه را به دست می‌دهد که حوادث عالم وجوب و حتمیت خود را از جانب خداوند و بر طبق قانون علیت دریافت نموده، هرگونه صدفه و اتفاقی منتفی است و از جمله عللی که در افعال انسان مؤثر است و در واقع مکمل تامیّت انسان در افعالش می‌باشد، اختیاری است که طبق قضا و قدر الهی برای انسان حتمیّت و وجوب یافته و انسان را قادر ساخته تا در طول تأثیر خداوند مؤثر در افعالش گردد؛ لذا نه جبری در کار است و نه اختیار مطلق.

کلید واژه‌ها: انسان، توحید افعالی، قضا و قدر، سرنوشت، اختیار.

* استادیار فلسفه دانشگاه قم

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

مقدمه

یکی از جنجالی‌ترین بحث‌هایی که از دیرباز تاکنون میان مسلمانان مطرح بوده بحث نقش قضاء و قدر در زندگی و محدوده فعالیت‌های بشر است. سؤال این است که رویدادها و حوادثی که در زندگی انسان، به دست او یا برای او رخ می‌دهد آیا اموری هستند که از پیش برای انسان تعیین شده و انسان در اعمال و افعالش مجبور است؟ یا اینکه انسان موجودی است مطلقاً مختار، و می‌تواند هر فعل و کاری را بدون هیچ حدی مطابق میل خود انجام دهد و هیچ اجباری او را مجبور به انجام عملی نمی‌کند؟ و یا اینکه شقّ سومی در کار است و دو فرض مذکور را رد می‌کند؟ این سؤال و صدها سؤال مشابه ممکن است که برای هر کسی پیش آید مخصوصاً زمانی که یک مسلمان با مراجعه به قرآن کریم می‌بیند که خداوند متعال ضمن آیاتی هم به حتمیت قضاء و قدر تصریح فرموده و هم اختیار و آزادی انسان را مورد اشاره قرار داده است.

بحث قضاء و قدر، یک بحث کلامی است و نگاهی گذرا به تاریخ، گویای اهمیت این بحث در میان متکلمین و جنجال فرقه‌های کلامی در این مسئله می‌باشد. نمونه بارز آن دعوای جبری مسلکان اشعری و اهل تفویض از معتزله است که اشاعره، هر رویدادی را مطلقاً از خدا دانسته و نقش انسان را کاملاً نفی می‌کرده‌اند. در مقابل، معتزلیان انسان را دایره مدار هر حادثه‌ای و مطلقاً مختار و آزاد معرفی کرده‌اند. اما باید دانست که بحث قضاء و قدر محدود به عالمان علم کلام نشد بلکه گروهی از حکام جور چون بنی‌امیه برای توجیه ظلم و ستم خویش و تسلط بر مردم، عقیده جبر را ترویج کرده و دامن قضاء و قدر را به سیاست گشودند. در فهم اهمیت بحث قضاء و قدر مشاهده همین نمونه از ظلمی که از حکام جور بر مردم رفته، کفایت می‌کند و همین مثال گویای اهمیت دقت در مسئله سرنوشت و فهم دقیق آن است. گروه سومی که در مسئله قضاء و قدر بحث کرده‌اند و بحق جانب حقیقت را گرفته‌اند، فلاسفه مسلمان هستند که در بحث از کیفیت و چگونگی صدور افعال از خداوند این مسئله را نیز به خاطر اهمیت آن مورد توجه قرار داده‌اند. فلاسفه، متفاوت از گروه‌های دیگر، بین تأثیر خداوند و انسان قائل به جمع شده‌اند؛ آنها در عین اینکه قائل به توحید افعالی خداوند هستند و او را مؤثر حقیقی می‌دانند، بر این باورند که انسان نیز در افعالش مختار است و فعل انسان در طول فعل خداوند و با افاضه خداوند بر او صورت می‌گیرد.

نوشتار حاضر در صدد است که رابطه قضا و قدر و نقش انسان در زندگی را با دیدی فلسفی مورد بررسی قرار دهد. اما به خاطر ارتباط تنگاتنگی که تفسیر بیان این مطلب با توحید افعالی دارد، ابتدا توحید افعالی خداوند از نگاه فلاسفه تبیین می‌گردد.

توحید افعالی^۱

توحید افعالی خداوند، را تفسیر حدیث قدسی «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» دانسته‌اند (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۴) و در واقع عبارت است از:

«درک و شناخت این که جهان با همه نظامات و سنن و علل و معلولات، فعل او، کار او و ناشی از اراده اوست، موجودات عالم چنان که در ذات استقلال ندارند و قائم به او و وابسته به او هستند در مقام تأثیر و علیت نیز استقلال ندارند و در نتیجه خداوند چنان که در ذات شریک ندارد در فاعلیت نیز شریک ندارد» (مطهری، مقدمه‌ای بر ...، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۰).

به عبارتی توحید افعالی یعنی «افراد و جدا کردن فعل حق تعالی از فعل غیر حق تعالی، به معنای اثبات فاعلیت مطلق برای خداوند متعال و نفی فاعلیت از غیر او آنگاه که خداوند تعالی با افعالی متجلی می‌شود» (التنهائی، ۱۹۹۶، جزء اول، ص ۵۲۹). در تشریح این قسم از توحید واجب تعالی از دو مقدمه خالقیت و مبدئیت خداوند نسبت به ماسوی استفاده می‌کنیم.

خالقیت

طبق طبقه‌بندی اقسام فلسفه اولی، بعد از اثبات وجود و صفات خداوند، خالقیت خداوند و کیفیت صدور موجودات، مورد بررسی قرار می‌گیرد (ابن سینا، فی أقسام العلوم العقلیه، ۱۳۲۶، ص ۱۱۳). نکته آغازین در این مبحث این است که خداوند را نباید فاعل ماسوی، بلکه باید خالق ماسوی دانست. ابن سینا بر این باور است که قول به فاعلیت خداوند نسبت به ماسوی، منجر به محال می‌شود. او در توجیه کلامش می‌گوید: از آنجا که هر فاعلی با فعلش کامل می‌شود، اگر به فاعلیت خداوند قائل شویم به نحوی او را محتاج غیر دانسته‌ایم که باطل است (ابن سینا، رساله عروس، ۱۳۶۲، ص ۲۷۶). بنابراین روشن می‌گردد که خداوند را نمی‌توان فاعل عالم دانست، لذا

۱. مراد از توحید افعالی در این نوشتار توحید در فاعلیت خداوند می‌باشد و علت انتخاب توحید افعالی به جای توحید فاعلی راجع بودن این اصطلاح می‌باشد و إلا کاربرد آن جز در معنایی کنایی بر مقصود دلالت نمی‌کند.

باید گفت که خداوند خالق عالم است (همان). ملاصدرا در تأکید این کلام می‌گوید: «خداوند تنها مَتَّصِف به افاضه وجود است ... و ایجاد او به عین ذات است ... و نمی‌توان او را به هیچ فعلی مَتَّصِف کرد» (الشیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۸۸). فلاسفه در مورد علت ایجاد عالم (ابن‌سینا، رساله در حقیقت و کیفیت ...، ۱۳۸۳، ص ۷)، بر این باورند که خداوند متعال عالم را بر اساس حکمت و اختیار خویش و در جهت ظهور ذات خداوندی‌اش خلق نموده، و اِلَّا این خلاف حکمت و اختیار خداوند حکیم است که ناپیدایی و عدم ظهور را که اُخْس از پیدایی و ظهور است، بر پیدایی و ظهور ترجیح دهد (همان، ص ۸)؛ همانگونه که خود می‌فرماید: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا وَ أَرَدْتُ أَنْ أَعْرِفَ (فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَى أَعْرِفُ)» (المجلسی الاصفهانی، ۱۴۰۴، ج ۸۷، ص ۱۹۹ و ۳۴۴). بنابراین هدف خلقت، تجلی ذات خداوند براساس حکمت و اختیار او است (ابن‌سینا، التعليقات، ۱۴۰۴، ص ۷۱). در اینجا ممکن است سؤال شود که اگر خداوند براساس حکمت و اختیار خویش جهان را خلق کرده و حکمت و اختیار نیز ذاتی خداوند و غیرمسلوب از او است، آیا می‌توان گفت که خلق خداوند نیز قدیم است در حالی که تعدّد قدمات محال است؟ جواب سؤال چنین است:

خداوند خالق هستی است و خلقت عالم از خداوند به نحو ضرورت و وجوب می‌باشد، اما باید دانست که منظور از ضرورت و وجوب این نیست که الزامی خداوند را مجبور به خلق جهان کرده، چرا که بیان شد خلقت جهان براساس حکمت و اختیار خداوند است و باید گفت که «اساساً هیچ چیزی بر حق تعالی به نحو الزام واجب نیست» (سهروردی، ۱۳۷۵، الواح عمادی، ج ۲، ص ۱۶۰)، بلکه ضرورت در اینجا به معنای عدم تخلف معلول از علت تامه است و این ضرورت و وجوب یک قانون کلی در مورد تمامی علل و معالیل است و معلول تا از جانب علت تامه‌اش ضرورت و وجوب پیدا نکند وجود پیدا نخواهد کرد (طباطبائی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۲) پس وجود هر حادثه‌ای متوقف بر وجوب آن است. ضرورت خلق عالم نیز ناشی از اراده قدیم حق تعالی می‌باشد که علت او را نسبت به خلق جهان تمام کرده و به حکم ضرورت، عالم خلق شده است. بنابراین روشن می‌گردد که ذات اقدس الهی برای تحقق و خلقت جهان، کافی و با او وجود جهان لازم و ضروری می‌گردد و از طرفی چون ذات الهی قدیم است و دائمی، اولاً لازم می‌آید که خلق خداوند دائمی باشد و ثانیاً لازم می‌آید که مخلوق او یعنی عالم، قدیم باشد و منظور از قدمت عالم، قدیم زمانی و متوقف نبودن وجود عالم بر هیچ وقت و شرطی

می‌باشد (سهروردی، هیاکل‌النور، ۱۳۷۹، ص ۸۶) نه قدیم ذاتی که محال تعدد قدماء لازم بیاید (سهروردی، پرتونامه، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱).

مبدئیت خداوند

بعد از اثبات و بیان خالقیت خداوند، باید کیفیت و چگونگی صدور موجودات از حق تعالی مورد بررسی قرار بگیرد. در بیان کیفیت صدور ممکنات از حق تعالی، باید توجه داشت که فیلسوفان طبق قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» بر این عقیده‌اند که، از آنجا که خداوند متعال بسیط مطلق است و هیچ‌گونه دوگانگی در ذات او قابل فرض نیست، لذا معلول بلاواسطه او نمی‌تواند کثیر و غیر واحد باشد، زیرا صدور کثیر از واحد حقیقی، دال بر وجود حیثیات مختلف در ذات واحد حقیقی است، در حالی که وجود حیثیات مختلف در ذات، خلاف فرض وجود واحد حقیقی می‌باشد پس با دلیل و برهان اثبات شده است که از واحد یعنی خداوند متعال، جز واحد صادر نگردد (ابن‌سینا، الاشارات ...، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸؛ المبدأ و المعاد، ۱۳۶۳، ص ۷۱؛ الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۷-۱۲۲).

صادر اول و کیفیت صدور کثیر از واحد

با توجه به مباحث گذشته روشن می‌گردد که صادر اول و معلول بلاواسطه خداوند متعال عقل است، زیرا اولاً عقل است که عین دانش است و موجد خود را می‌شناسد و تنها در وجود اوست که هدف خلقت یعنی تجلی ذات خداوند متحقق می‌گردد و ثانیاً طبق قاعده‌ی الواحد، عقل است که بسیط و غیر قابل تقسیم است و صدور بلاواسطه او از خداوند منجر به محال نمی‌شود (ابن‌سینا، النجاة، ۱۳۷۹، ص ۵۱۲؛ سهروردی، کلمة‌التصوف، ج ۴، ص ۱۱۶؛ الشیرازی، الحکمة‌المتعالیه، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۰۴-۲۰۷)، اما باید دانست که عقل اول نیز بذاته ظاهر و روشن نیست، لذا به ناچار جهت تحقق هدف خلقت، عقل اول نیز با حکمت و اختیار طرف ظهور را گزیده و به واسطه او خلقت ادامه می‌یابد. از عقل اول وجود عقل دوم و نفس و جرم فلک اول به ترتیب در سه جهت مختلف صادر می‌گردد، به این ترتیب که از وجوب بالغیر عقل اول و تعقل ذات خداوند توسط او وجود عقل دوم و از امکان ذاتی عقل اول و تعقل ذاتش، نفس فلک اول و از عقل اول به واسطه نفس فلک، جرم فلک اول صادر شده و کثرت صورت می‌گیرد و از آنجا که جهت صدور کثیر

است، خلف از قاعده الواحد لازم نمی‌آید، زیرا خلف از قاعده الواحد زمانی صورت می‌گیرد که جهت صدور کثیر واحد باشد. همین امر در عقل دوم و سوم و همین طور به ترتیب تا عقل نهم ادامه می‌یابد تا اینکه عقل دهم و نفس و جرم فلک نهم صادر می‌گردد. اما از عقل دهم که عقل فعال است دیگر عقل، صادر نمی‌گردد، بلکه از او به واسطه نفس فلک، عناصر خلق می‌شوند و به همین نحو کثرت در عالم حاصل می‌گردد و در این جریان روشن است که واجب‌الوجود، با عقل شناخته می‌شود، عقل با نفس و نفس با عناصر ظهور می‌یابند و در تمام مراحل، هدف خلقت یعنی پیدایی واجب، ثابت می‌باشد (ابن‌سینا، الاشارات ...، ۱۳۷۵، ص ۱۲۴؛ المبدأ و المعاد، ۱۳۶۳، ص ۷۸ و ۷۹؛ سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۳۷۳، ص ۱۴۹-۱۲۸؛ الشیرازی، المبدأ و المعاد، ۱۳۵۴، ص ۱۹۲-۱۸۸؛ مفاتیح‌الغیب، ۱۳۶۳، ص ۲۴۲-۲۳۷ و ۲۷۸).

نقش خداوند و علل در صدور افعال

با بیان خالقیت خداوند و کیفیت صدور کثرت، در پی آن هستیم که روشن سازیم فعلی که از ممکنات صادر می‌گردد، منسوب به چه کسی است: آیا فعل منسوب به خداوند است یا فاعل بلاواسطه آن؟ به همین منظور قبل از هر چیزی باید ملاک نیازمندی معلول به علت را تشخیص داد. متکلمین برای فرار از قدیم بودن عالم، ملاک نیازمندی معلول به علت را حدوث می‌دانند (الرازی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۱۵) و بر این عقیده‌اند که شرط تحقق هر فعلی، مسبوق بودن آن فعل به عدم است و با این عقیده در پی توجیه این امر هستند که عالم زمانی نبوده و بعد تحقق پیدا کرده است و چون نیاز عالم به خداوند در به وجود آمدن و حدوث می‌باشد، لذا وقتی که عالم تحقق وجودی پیدا کرد دیگر نیازی به علت ندارد، درست شبیه بتا و بنا. در مقابل، فلاسفه با دلیل و برهان اثبات می‌کنند که ملاک نیازمندی معلول به علت امکان است (سهروردی، المشارع و المطارحات، ج ۱، ص ۴۰۵ و ۴۰۶).

یکی از براهین این است که حدوث، وصف شیء موجود است و صفت همیشه متأخر از موصوف می‌باشد حال اگر ما قبول کنیم که ملاک نیازمندی معلول حدوث است، لازم می‌آید که حدوث چندین مرتبه متقدم بر خویش باشد و تقدم شیء بر نفسش محال است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۵)، لذا لازم می‌آید که ملاک نیازمندی امکان باشد و چون امکان ذاتی ممکنات است و سلب ذاتی از دوزاتی محال است، پس نتیجه این است که ممکنات دائماً در

ذاتشان محتاج علت هستند (الشیرازی، المظاهرالهیة ...، ۱۳۸۷، ص ۶۱-۵۴). حال این ممکن می‌تواند دائم الوجود باشد یا نباشد. علاوه بر این ابن سینا می‌گوید اگر به فرض، حدوث را هم ملاک تعلق بگیریم باز مدعا ثابت است، زیرا محدث نیز در جمیع اوقات محتاج به علت است نه فقط در وجود بعدالعدم و اگر گفته شود که حادث زمانی، بعد از به وجود آمدنش بی نیاز از علت شده است، لازمه‌اش انقلاب حادث به واجب الوجود می‌باشد که محال است (ابن سینا، الاشارات ...، ۱۳۷۵، ص ۱۰۵-۱۰۳؛ الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۲-۶۷).

از آنچه تا به حال گفته شد روشن می‌شود که تمام ماسوی الله از عقل اول گرفته تا پایین‌ترین مرتبه ممکنات، همگی ممکن بالذات هستند و در تحقق وجودی خود، محتاج خداوند می‌باشند و محال است که امکان از آنها سلب شود زیرا سلب ذاتیات محال است و از طرفی چون ملاک احتیاج معلول به علت امکان است، پس ممکنات نه تنها در به وجود آمدن بلکه در بقاء خویش نیز محتاج خداوند هستند و لحظه‌ای خالی از نیاز نخواهند بود. شیخ‌الرئیس می‌گوید: «ان العالم بجملة و اجزائه العلویة و السفلیة لیس فیہ ما یرج عن ان یکون الله سبب وجوده و حدوثه و عن ان یکون الله عالما به و مدبرا له و مریدا لکونه بل کله بتدبیره و تقدیره و علمه و ارادته هذا علی الجملة و الظاهر» (ابن‌سینا، رساله فی سر القدر، ۱۴۰۰، ص ۲۳۸). این عبارت شیخ نیز بیان دیگری از این کلام است که عالم با تمامی اجزاء خود در همه حالات محتاج خداوند است. بر این اساس روشن می‌گردد که موجودات جهان هیچ گونه استقلالی از خویش ندارند و عین ربط خداوند می‌باشند. از طرفی تردیدی نیست، موجودی که هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارد، نمی‌تواند در فعلش مستقل، و مؤثر حقیقی در ایجاد آن باشد. خلاصه کلام آنکه، تنها مؤثر حقیقی در عالم، خداوند متعال است و غیر او تنها واسطه فیض خداوند می‌باشند.

معنا و مفهوم قضا و قدر

با تشریح توحید افعالی روشن شد که مؤثر حقیقی در افعال و حوادث، خداوند است. حال در پی آن هستیم با تبیین معنای قضا و قدر الهی، نقش انسان و سایر موجودات را در حوادث بیان کنیم. قضا در لغت به معنای فیصله دادن است و فیصله دادن می‌تواند در هر امری اعم از فعل و قول صادق باشد و قدر به معنای اندازه و حد هر چیزی است. اما قضا، در اصطلاح به معنای وجوب و

حتمیتی است که از جانب علت تامه به معلول داده می‌شود و در پی ایجاب معلول وجود و تحقق معلول واجب می‌گردد و قَدَر به معنای اندازه و حدی است که برای معلول از جانب علت آن حاصل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۷۸؛ مطهری، اصول فلسفه ...، ۱۳۷۲، ص ۲۰۹-۲۰۶؛ انسان و سرنوشت، ۱۳۷۲، ص ۱۱۶-۱۱۴) اعم از علت تامه یا ناقصه^۱. با این بیان روشن می‌شود که قضاء و قَدَر، تمام ماسوی‌الله را شامل می‌شود، به این معنی که اگر ما هر کدام از موجودات ماسوی‌الله را در هر مرتبه از عالم هستی در نظر بگیریم، وجودش به واسطه علتی - که وجوب وجود خود آن علت، در سلسله ممکنات نهایتاً به خداوند می‌رسد - واجب شده و حد و اندازه او نیز به واسطه همان علل از جانب خداوند تعیین شده است، چرا که گفته شد مؤثر حقیقی در عالم خداوند است؛ لذا هیچ موجودی، هیچ وجوب وجودی و به تبع آن هیچ وجودی نخواهد یافت، مگر اینکه آن وجوب و وجود نهایتاً از جانب خداوند باشد، پس اگر بخواهیم قضاء و قَدَر الهی را تعریف کنیم، باید بگوییم قضاء، یعنی وجوب و حتمیتی که وجود موجودات عالم امکان، با واسطه یا بی‌واسطه (عقل اول) از جانب خداوند متعال به آن متصف می‌شوند و قَدَر عبارت است از: حد و اندازه‌ای که ممکنات، با واسطه یا بی‌واسطه از جانب خداوند متعال به آن متصف می‌شوند و این است که گفته شده «قضاءالله، حکم خداوند واحد است که شامل تمام اشیاء شده و تمام اشیاء از آن متفرع می‌شوند و قَدَر نیز ترتیبی منبعث از قضاء الهی است که در اشیاء یکی پس از دیگری حاصل گردیده» (ابن‌سینا، رساله فی لغة ...، ۱۳۸۳، ص ۹۹).

قضاء ذاتی و فعلی

قضاء در تقسیمی به قضاء ذاتی و فعلی تقسیم می‌شود. علامه طباطبائی در این باره می‌فرماید: «قضاء ذاتی، از علم ذاتی خداوند ناشی می‌شود و در مرتبه ذات او تحقق دارد و قضاء فعلی، از علم فعلی خداوند نشأت گرفته و داخل در عالم است و صدق معنای قضاء الهی بر هر کدام از معانی فوق، منافاتی با صدق قضاء بر معنای دیگری ندارد» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۷۸).

۱. باید توجه داشت علت اینکه ما در قدر نقش علل را به علت تامه و ناقصه تعمیم دادیم این است که اگر چه علت تامه (جدای از علل بسیطه) چیزی جز جمع تمام علل ناقصه نمی‌باشد اما در وجوب وجود معلول، تمام علل ناقصه آنگاه که جمع هستند، می‌توانند مؤثر باشند در حالی که وقتی معلول تحقق پیدا کند ما می‌توانیم قدر و اندازه معلول را هم یکجا به علت تامه نسبت دهیم و هم نقش یک یک علل ناقصه را در حد و اندازه معلول نشان دهیم.

تفسیر بحث این است که موجودات عالم امکان همگی تجلی ذات خداوند و ناشی از ذات خداوند می‌باشند و وجود ممکنات با تحقق علت تامه آنها یعنی حق تعالی واجب می‌گردد. تحقق وجودی ممکنات دارای دو فرض است: یکی تحقق در ذات خداوند و دیگری تحقق خارج از ذات که همان تحقق فعلی است، وجوب وجود ممکنات در ذات خداوند متقدم بر وجوب وجود آنها در خارج از ذات است. البته تقدم و تأخر این دو وجود تقدم بالعلیه می‌باشد نه اینکه از لحاظ زمانی متفاوت باشند؛ یعنی با ذات خداوند متعال، وجود ممکنات واجب می‌شود، هم در مرتبه ذات و هم در مرتبه فعل؛ و از طرفی از آنجا که صفات وجودی خداوند عین ذات او هستند، علم خداوند به ممکنات عین وجوب وجود آنها است. این علم در مرتبه ذات به طور تفصیل برای خداوند آشکار است و در مرتبه فعل به صورت اجمالی حاصل می‌باشد. ملاصدرا قضاء الهی را اینگونه تعریف می‌کند: «قضاء ربانی صورت علم خداوند است که قدیم بالذات و باقی به بقای خداوند می‌باشد» (الشیرازی، الحکمة المتعالیه، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۲). سهروردی نیز قضاء را به علم وحدانی خداوند تفسیر کرده (سهروردی، پرتو نامه، ج ۳، ص ۶۰). هر دو تعریف را می‌توان به هر دو اعتبار قضاء ذاتی و فعلی تفسیر نمود. در نوشتار حاضر از آنجا که بحث در افعال و امور مادی است، بیشتر از قضاء فعلی بحث می‌شود، اگرچه همانطور که گفته شد قضاء فعلی مترتب و متأخر از قضاء ذاتی می‌باشد.

وجوب قانون علیت معنی کامل قضاء و قدر الهی

در تشریح مبدهیت خداوند بیان شد که وجود عقل اول، از واجب تعالی بالضروره واجب می‌گردد. لذا مطابق تعریف، وجوب وجود عقل اول، قضاء الهی است، اما باید دانست که به همراه وجوب وجود عقل اول، حد و اندازه عقل اول و به عبارتی قدر الهی نیز با همان جعل واحد صادر می‌گردد و از طرفی با همان جعل واحد، قانون و حکمی که نظام بخش عالم هستی می‌باشد (قانون علیت) نیز تحقق می‌یابد. لذا در خلقت عقل اول، سه امر واجب می‌گردد: ۱. وجود عقل اول ۲. قانون علیت و احکام آن ۳. حد و اندازه عقل اول، که تعیین می‌کند این عقل چه خصوصیتی دارد و توان او در چه حدی است که شرح آن در مبحث قبلی گذشت. اگر چه تحقق سه امر مذکور از خداوند با جعل واحد است و هیچ‌کدام به لحاظ

زمانی (اگر به فرض محال زمانی فرض شود) بر دیگری تقدم ندارند، اما از لحاظ رتبه عقلی، قانون علیت، مقدم بر وجوب و وجود عقل اول است؛ زیرا اگر براساس تحلیل عقلی، قانون علیت و به تبع آن وجود معلول در ظرف علت تامه واجب نباشد، وجود عقل اول، ضرورت نمی‌یافت پس قانون علیت مقدم بر وجود عقل اول است و تقدم آن نیز تقدم علی - معلولی است.^۱ و از طرفی حد و اندازه عقل اول، از لحاظ عقلی متوقف بر وجود عقل اول است، زیرا «ثبوت شی لشی فرغ ثبوت مثبت له» می‌باشد. لذا می‌توان گفت، وجوب وجود عقل اول و حد و اندازه او متوقف بر قانون علیت است به این معنی که ابتدا قانون علیت وجوب یافته و به تبع آن وجود و حد و اندازه عقل اول وجوب یافته است. بنابراین می‌توان گفت قضاء و قدر همان وجوب و حاکمیت قانون علیت بر کل هستی است.

نکته دیگر این است که در میان سه امر مذکور قانون علیت و به تبع آن وجوب وجود معلول در ظرف علت تامه همیشه ثابت است؛ به این معنا که هر زمانی و در هر مکانی اگر علت تامه متحقق شود، بلا استثناء معلول تحقق می‌یابد و این ثابت و حتمی است. اما قدر یا همان حد و اندازه امور و اشیاء، دارای دو حیثیت است:

۱. اینکه هرگاه علت تامه متحقق باشد حد و اندازه معلول نیز به تبع و مطابق با وجود معلول، واجب و قطعی است، زیرا نمی‌توان گفت که وجود شیئی از جانب علتش متحقق شده، اما حد و اندازه آن تحقق نیافته است، لذا قدر الهی، از این حیث که تابع قانون علیت است، ثابت و لایتغیر می‌باشد و همین قطعیت است که قدر الهی را نیز تحت قضاء الهی قرار داده و قضاء الهی را شامل قدر الهی نیز می‌گرداند، بنابراین قدر از این جهت ثابت و لایتغیر است.

۲. حیثیت دیگر این است که حد و اندازه معلول‌های مختلف، متناسب با علل آنها با هم متفاوت هستند، به عنوان مثال عقل اول که معلول بی‌واسطه خداوند است از لحاظ قدر و اندازه، بسیار متفاوت از معلول‌هایی است که علت تامه آنها، موجودات مادی هستند، بنابراین از این حیث قدر، متغیر است و ثابت نمی‌باشد. لذا اینکه گفته می‌شود قضاء حتمی است، به این معناست که در احکام و سنت (قانون علیت) خداوند تغییر رخ نمی‌دهد «وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (احزاب، ۶۲)،

۱. این کلام تنها با پذیرش قدیم زمانی بودن عالم صحیح است و در واقع بیان تقدم بالعلیته است که خداوند بر عالم دارد.

ولی اینکه گفته می‌شود قَدَر غیرحتمی است، ناظر بر حیثیت دوم، از دو شق مذکور است و به معنای تغییر حد و اندازه معالیل مختلف بر طبق علل آن‌ها می‌باشد. با روشن شدن مفهوم قضا و قَدَر و برداشت مؤلف از آن به تبیین نقش قضا و قَدَر در حوادث می‌پردازیم.

نقش قضا و قدر در حوادث

تفصیل قضا و قَدَر در مراتب مختلف هستی، خارج از توان این مقاله است، لذا در این بحث به چگونگی و کیفیت صدور، که شرح آن گذشت بسنده می‌کنیم و به بحث قضا و قَدَر در عالم جسمانی و زندگی انسان می‌پردازیم و در صدد پاسخ دادن به این پرسش هستیم که آیا خداوند متعال از پیش تعیین فرموده اند که فلان حادثه در فلان وقت و با فلان کیفیت صورت بگیرد یا اینکه اینگونه نیست و اگر پاسخ منفی است حقیقت امر چیست؟ در پاسخ باید گفت که، تأثیر و تأثر و ایجاد افعال و حوادث در عالم جسمانی، تابع مقررات و قوانین خاصی، متفاوت از عالم غیر جسمانی می‌باشد.

یکی از این احکام این است که علل جسمانی تنها در صورتی می‌توانند تأثیر گذار باشند و منشأ افعال قرار گیرند که در وضع خاصی نسبت به ماده‌ای که قرار است تأثیر بر آن صورت بگیرد واقع شوند، مثلاً طبق قضا و قدر الهی به واسطه علل بی‌شماری وجود آتش و حد و اندازه آن که همان سوزاندگی و... است و همین‌طور وجود چوب و حد و اندازه‌اش که همان خاصیت اشتعال و... است واجب گردیده، اما به هیچ وجه از پیش تعیین نشده است که اگر آتش روشن شود چوب بسوزد، بلکه از پیش قانون گذاشته شده است که اگر آتش روشن شود و به واسطه علتی در مجاورت چوب خشک قرار بگیرد آتش چوب را می‌سوزاند.

تفسیر این قضیه بدین گونه است که آتش و چوب هرکدام از علل ناقصه آتش گرفتن چوب هستند. اگر این دو علت ناقصه با شرط مجاورت، که توسط علت دیگر حاصل می‌شود، همراه شوند، علت تامه آتش گرفتن چوب، حاصل شده و بالضرورة چوب می‌سوزد. البته باید دانست که در عالم جسمانی، گاهی حد و اندازه امور تغییر می‌کند و آنگاه که تغییر کرد، تأثیر و تأثری که قبل از تغییر از آن‌ها نشأت می‌گرفت دیگر حاصل نمی‌شود. به عبارتی هرگاه چند علت ناقصه که باهم علت تامه مثلاً «الف» شده اند، اگر متحمل تغییر و تحول گردند یا «الف» با

خصوصیات دیگری از آنها صادر می شود و یا علت تامه برای امری دیگر به نام «ب» می شوند. حال ممکن است واقعاً تغییری عارض بر علل شود یا مانعی حائل اثرگذاری شود. مثلاً اگر در مثال پیش چوب با آب خیس شود، دیگر آتش نمی گیرد و اگر آغشته به بنزین شود شدت اشتعال چند برابر می گردد. بنابراین تمامی رخدادها اعم از طبیعی و غیرطبیعی، هم در به وجود آمدن و هم در حد و اندازه مطابق با قانون علیت می باشند؛ به این معنی که وجود حوادث در ظرف علت تامه آنها است و چگونگی و کیفیت حوادث نیز مطابق قَدَر و اندازه‌ای است که از جانب علل آنها حاصل می شود.

همین مطالب در مورد زندگی انسان، اعمال و رفتارها و حتی حوادثی که برای انسان رخ می دهد صادق می باشد: وجود انسان طبق قضاء الهی به واسطه عوامل مختلف و جوب پیدا کرده و قطعی و تغییر ناپذیر است. یعنی طبق قانون علیت، اگر تمامی عللی که برای وجود انسان لازم هستند (این علل خود قبلاً از جانب خداوند واجب شده اند) در کنار هم قرار گیرند و علت تامه وجود انسان فراهم شود، وجود انسان قطعی و واجب می گردد. قَدَر الهی نیز خصوصیات انسان و اندازه توانایی‌های انسان را تعیین می کند به این معنا که اگر تمامی علل، با تمام شرایطی که در ایجاد وجود انسان سالم مؤثر هستند فراهم شود، انسانی با توانایی‌های عادی و قابل انتظار متولد می شود و البته چون این حدود نیز از جانب علل حاصل می گردد اگر علل ناکافی باشند یا اینکه مانع و خللی ایجاد شود در این صورت برخی توانایی‌ها از انسان سلب می شود؛ مثلاً فردی متولد می شود که چشم و یا ... ندارد و در این صورت نیز علتی که منجر به تحقق انسانی ناقص شده است، علتی تام و کامل است، منتهی علت تامه انسان ناقص نه انسان سالم. پس روشن است که این گونه رخدادها اتفاقی و بدون علت نیستند و یا اینکه سرنوشتی از پیش تعیین شده نمی باشد که در این صورت خلاف عدل خداوند و نشان ظلم اوست که «عالی الله عما یقولون الجاهلون»، بلکه تنها چیزی که از پیش تعیین شده، قانون علیت است که بیان می کند اگر علت تامه هر شیئی تحقق پیدا کند وجود آن شیء و حد و اندازه آن وجود پیدا می کند. حال این علت می تواند علت تامه امری ناقص یا کامل باشد. پس تمامی رویدادها علت دارند و تمامیت و نقصان آنها به عللی برمی گردد که آن علل نیز وجوب و حد و اندازه خود را به واسطه علل خود و نهایتاً از خداوند دریافت کرده اند و باقی به وجود خداوند هستند.

اختیار، شرط تمامیت علت افعال انسان

خداوند متّان با اعطای قوه عقل و نیروی اراده و اختیار، قدر و منزلتی افزون بر اندازه و حد سایر موجودات مادی به انسان داده و او را در افعالش مختار خلق کرده است. اما این اختیار منافاتی با قضاء الهی ندارد؛ یعنی اختیار انسان، منافی قانون علیت نمی‌باشد. اختیار زمانی منافی قضاء الهی است که ما قضاء الهی را سرنوشتی محتوم و از پیش تعیین شده تفسیر کنیم. در حالی که بیان شد که قضاء الهی، همان وجوب و حتمیت قانون علیت است که حاکم بر تمام هستی است، لذا اختیار نه تنها منافی قضاء الهی نمی‌باشد، بلکه تفسیر آن بر وضوح قضاء الهی می‌افزاید. توضیح اینکه، انسان اموری را که در فعل خویش به کار می‌گیرد، از وجود و توانایی‌های خود گرفته تا موادی که می‌خواهد عمل خود را به واسطه آن انجام دهد، همگی حتمی و یقینی^۱ هستند، اما سیر اینکه چرا بالاجبار عملی از او صادر نمی‌شود این است که: یکی از توانایی‌هایی که خداوند در قالب قدر الهی برای او واجب کرده، قوه عقل و قدرت اراده و اختیار است و انسان تا زمانی که قوه عقل و اراده و اختیار را که جز علل ناقصه افعال او هستند، با سایر علل ناقصه دیگر همراه نکند، فعل از او صادر نمی‌شود.

با این توضیح می‌بینیم که اختیار انسان هیچ منافاتی با قانون علیت ندارد، بلکه جزئی از علت تامه افعال انسان و مشمول قانون علیت می‌باشد. خلاصه اینکه خداوند با قضاء و قدر (یعنی قانون علیت)، اراده و اختیار را برای انسان واجب کرد تا در کنار امور حتمی دیگر افعال خود را با اختیار انجام دهد. بنابراین انسان در افعال خویش نه مجبور و نه کاملاً آزاد و رها است زیرا از یک طرف تمامی اموری که در فعل انسان نقش دارند، طبق قضاء و قدر الهی حتمی و حدود مشخصی دارند و در عملی خارج از حد آن‌ها به کار نمی‌آیند و از طرفی تمامی اعمالی که در حد توان انسان است و تمامی اموری که در فعل او نقش دارند مقهور اختیار او و قانون علیت می‌باشند. لذا انسان نه مطلقاً مجبور است و نه کاملاً رها.

۱. منظور از حتمیت این است که تمامی عوامل حد و اندازه و وجود خود را وجوباً از علت تامه خویش دریافت کرده‌اند.

هر حادثه‌ای عللی دارد

اما در مورد رخدادهایی مثل تصادف، زلزله و غیره که برای انسان رخ می‌دهند، همگی مشمول قانون علیت هستند و اصلاً نمی‌توان در مورد وقوع آن‌ها قائل به اتفاق یا سرنوشت محتوم شد. به عنوان مثال یک دیوار، مادامی که علل برپایی آن فراهم باشد هیچ‌گاه ریزش نمی‌کند، اما اگر پایه آن سست گردد یا به عبارتی علل برپایی آن سلب شود، فرو می‌ریزد. بنابراین ریزش دیوار اتفاقی نیست و اگر دیوار خراب شود علت دارد و از طرفی انسان تا زمانی که در کنار دیواری که در حال خراب شدن می‌باشد، ننشیند، دیوار بر سر او خراب نمی‌شود و به خاطر خراب شدن دیوار بر سر او نمی‌میرد. پس اگر کسی در کنار دیواری که در حال خراب شدن است بنشیند و دیوار بر سر او خراب شود و بمیرد اتفاقی و بدون علت نمرده است، بلکه علل فراوانی دارد و من جمله نشستن با اختیار کنار دیواری است که به علت سست شدن پایه‌اش و... در حال خراب شدن است. تمامی رخدادهای دیگر نیز کاملاً شبیه این مثال هستند، یعنی دارای علت هستند و چه بسا که علل به حدی زیاد باشند که اصلاً قابل شمارش نباشند. نکته قابل توجه دیگر، قائل شدن به فرق و تفاوت بین انجام عملی که بدون اطلاع و آگاهی صورت می‌گیرد، با امر «اتفاق» است، «اتفاق» به این معنا است که امری بدون علت رخ دهد، مثلاً خود به خود و بدون هیچ علتی دیواری بر سر فردی خراب شود و فرد بمیرد. محال بودن این امر با توضیحی که گذشت واضح است و این فرق دارد با اینکه فردی بدون اطلاع از علل مختلف، کاری را انجام دهد که افعال دیگری نادانسته بر آن مترتب گردد و در این صورت برای فرد رخدادی حاصل شده که علت آن را نمی‌دانسته. پس این حادثه ناخودآگاه بوده است نه «اتفاق»، زیرا تمام علل آن مهیا است؛ اگرچه فرد از علل آن آگاه نیست، پس در این زمینه نیز اتفاق و سرنوشت محتوم باطل است.

نتیجه اینکه باتوجه به مباحث قبلی روشن شد که هر فعلی که در عالم رخ می‌دهد، فاعل اصلی آن فعل، خداوند است، زیرا طبق قانون علیت هر فعلی محتاج علت است و تا علت نباشد معلول آن صادر نمی‌گردد. از طرفی، تمامی علل مؤثر در افعال، خود باواسطه یا بی‌واسطه معلول خداوند می‌باشند، به این نحو که، نه تنها وجود و قدر و اندازه خویش را از خداوند دریافت نموده‌اند، بلکه برپایی و بقای آن‌ها نیز به بقاء خداوند است. پس تمامی موجودات عالم

امکان، عین ربط به خداوند هستند و موجودی که از خود چیزی ندارد، نمی‌تواند چیزی به کسی یا شیئی اعطاء کند. بنابراین مؤثر حقیقی خداوند است، اما باید دانست که از جانب خداوند متعال و بر طبق قضاء و قَدَر الهی، قدر و اندازه انسان اینگونه ترسیم شده است که این انسان مختار باشد، یعنی در انجام افعال خود اراده و اختیار داشته باشد. با این توصیف، در انجام فعلی که از انسان صورت می‌گیرد ما باید یک سلسله طولی از علل را در نظر بگیریم که در رأس آن وجود خداوند متعال است، که دائماً الفیض است و در انتهای سلسله انسانی را در نظر بگیریم که در صدد انجام فعلی است، این انسان در قوام و برپایی خویش محتاج خداوند است و خداوند نیز به واسطه علل فراوان، برپایی و توانایی‌های مختلفی، از جمله اختیار را برای او فراهم کرده و انسان نیز با اختیاری که خدا به او بخشیده، فعلی را انجام می‌دهد. خلاصه اینکه هر فعلی که از هر فاعلی صورت می‌گیرد مؤثر حقیقی در آن فعل خداوند است و فاعل بی‌واسطه فعل، اگرچه در فعلش مؤثر است، اما تأثیرش در طول تأثیر خداوند می‌باشد. پس نتیجه تمام بحث ما این کلام امیرالمؤمنین علی (ع) است که می‌فرماید «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ص ۳۶۲). که درود خداوند بر او باد!

نتیجه

نوشتر حاضر در جهت بیان تناسب و عدم تنافی قضاء و قَدَر الهی با اختیار انسان، به تبیین توحید افعالی خداوند و تشریح معنای قضاء و قَدَر پرداخته. در بحث توحید افعالی که به معنای نفی فاعلیت حقیقی از غیر خداوند می‌باشد، با دو مقدمه اثبات و چگونگی خالقیت و مبدئیت خداوند، بیان می‌شود که موجودات عالم هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارند و در بقاء و وجود خویش متکی بر خداوند می‌باشند و از طرفی موجودی که از خود چیزی ندارد، نمی‌تواند حقیقتاً به موجودی دیگر چیزی اعطا کند. لذا ثابت می‌شود که اگر عنوان فاعلیت به موجودی داده می‌شود، به خاطر انتساب به وجود خداوند و در طول فاعلیت خداوند می‌باشد. پس روشن می‌گردد که تنها مؤثر حقیقی در عالم خداوند است. بعد از روشن شدن این مسئله، با تبیین معانی قضاء و قَدَر روشن می‌گردد که در حقیقت قضاء الهی، وجوب وجود معلول در ظرف وجود علت آن و قَدَر الهی حد و اندازه معلول است، متناسب با چگونگی علل آنها و به عبارتی قضاء و قَدَر یعنی وجوب قانون علیت

و شمول آن در دار هستی. با این تبیین هیچ‌گاه اختیار از انسان سلب نمی‌شود، زیرا هر عملی زمانی تحقق می‌یابد که علت تامه آن حاصل شود. این قانون افعال انسان را نیز مشمول است و از طرفی زمانی فاعلیت انسان نسبت به اعمالش تام می‌گردد که اراده و اختیاری را که خداوند برای او واجب گردانیده به سایر علل بیفزاید و تنها در این صورت است که فعل از او سر می‌زند. از طرفی رخدادهایی که عامه مردم آنها را اتفاق و سرنوشت از پیش تعیین شده می‌نامند، رویدادهایی هستند که کاملاً مطابق با قانون علیت شکل می‌گیرند و علت اشتباه مردم نیز آگاه نبودن از علل رخدادهای می‌باشد. لذا نتیجه این است که اگر چه فاعل حقیقی خداوند است اما خود خداوند براساس قضاء و قدرش قدرت اختیار را به انسان بخشیده تا اعمالش را با اختیار خود شکل دهد. لذا نه جبر مطلق در کار است نه آزادی تام.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چ ۳، تهران: حکمت، ۱۳۷۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، تهران: نشرالبلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، التعليقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- _____، دانشنامه علائی (الهیات)، تصحیح: محمد معین، چ ۲، همدان: دانشگاه بوعلی، ۱۳۸۳.
- _____، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله مراتب موجودات و اسباب و مسببات، چ ۲، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- _____، رسالة العرشیه فی توحید (ضمن رسائل ابن سینا)، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- _____، رساله عروس، ضمن رسائل فلسفی (ضمن کتاب حکمت بوعلی)، چ ۳، تهران: نشر علمی، ۱۳۶۲.
- _____، رساله فی أقسام العلوم العقلیه (ضمن التسع الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات)، چ ۲، قاهره: دار العرب، ۱۳۲۶ق.

- _____ ، رساله فی سرالقدر (ضمن رسائل ابن سینا)، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- _____ ، رساله فی الفعل و الانفعال و أقسامه (ضمن رسائل ابن سینا)، قم: بیدار، ۱۴۰۰ق.
- _____ ، رساله فی لغة أبی علی (ضمن پنج رساله)، تصحیح احسان یار شاطر، چ ۲، همدان: دانشگاه بوعلی، ۱۳۸۳.
- _____ ، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- _____ ، النجاة من الفرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- _____ ، كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱، تحقیق علی دحروج، بیروت: مكتبة ناشرون، ۱۹۹۶م.
- _____ ، فخرالدين، شرح الاشارات، قم: مكتبة آية... مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- _____ ، سهروردی، شهاب الدين يحيى، الواح العمادی (ضمن مجموعه مصنفات شيخ اشراق)، محققين؛ هانری کربن، سيد حسين نصر و نجفقلی حبيبي، ج ۳، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- _____ ، پرتونامه (ضمن مجموعه مصنفات شيخ اشراق)، محققين؛ هانری کربن، سيد حسين نصر و نجفقلی حبيبي، ج ۳، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- _____ ، حکمة الاشراق، محقق: هانری کربن، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- _____ ، کلمة التصوف (ضمن مجموعه مصنفات شيخ اشراق)، محققين؛ هانری کربن، سيد حسين نصر و نجفقلی حبيبي، ج ۴، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

- سهروردی، شهاب الدین یحیی، المشارع و المطارحات (ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، محققین؛ هانری کربن، سید حسین نصر و نجفعلی حبیبی، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- _____، هیاکل النور، مقدمه محمد کریمی زنجانی اصلف، تهران: نشر نقطه، ۱۳۷۹.
- شیخ صدوق، التوحید، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ق.
- الشیرازی، محمد ابن ابراهیم، الحکمة المتعالیه، ج ۶، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- _____، شواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چ ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- _____، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، المظاهر الهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، به کوشش محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷.
- _____، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- طباطبائی، محمدحسین، نهاية الحکمة، شرح و ترجمه علی شیروانی، چ ششم، تهران: الزهراء، ۱۳۸۳.
- الطوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- فارابی، رساله زینون کبیر (در ضمن الفلسفه الإسلامیه)، تألیف فؤاد سزگین، ج ۱۶، بی‌جا: انتشارات معهد تاریخ العلوم العربیة و الإسلامیه، ۱۴۱۹ق.
- دوانی، شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ق.
- المجلسی الاصفهانی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الطهار، ج ۸۷، چ ۲، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم (پاورقی)، چ ۳، تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
- _____، انسان و سرنوشت، چ ۱۲، تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
- _____، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، ج ۲، چ ۶، تهران: صدرا، ۱۳۷۲.