

# رویکرد حکمت صدرایی

## به مشیت الهی

عبدالعلی شکر\*

استادیار دانشگاه شیراز

### چکیده

در علم و مشیت ازلی خداوند مقدر شده است. این همان قضا و قدر و آخرین مرتبه علم الهی است که بدنبال مشیت ازلی - که شامل عنایت، علم، علیت و رضایت ذات حق است - ظهور می‌یابد. تمام ممکنات، از جمله اختیار انسان، مشمول این مشیت و قضا و قدر الهی خواهد بود.

مشیت بعنوان اولین تجلی ذات حق، فارغ از زمان و مکان، پنجره بروز و ظهور سایر مخلوقات از منشأ هستی است. در اندیشه حکمت متعالیه مشیت الهی ذیل مباحثی مانند قدرت، علم و اراده خداوند مطرح میشود. اما این صفات با ذات حق، تنها در مفهوم مغایرت دارند و بحسب مصداق و وجود عین ذات خداوند هستند. ملاصدرا در توجیه عینیت ذات و صفات، بر این مبنا استدلال میکند که خداوند بسیط الحقیقه و صرف الوجود است و بهمین دلیل نمیتوان به غیریت و تعدد وجودی صفات با یکدیگر و با ذات حق رأی داد. قدرت خداوند قرین اراده و مشیت ازلی اوست و بهمین دلیل است که فعل بدون تراخی از ذات حق صادر میگردد. بنابراین فعل فاعل قادر بر خلاف نظر متکلمان که آن را به صحت فعل و ترک معنا کرده‌اند - همراه با مشیت است؛ مدار قادریت اینست که مشیت سبب صدور یا ترک فعل باشد. از طرفی، عنایت خداوند همان علم تفصیلی حق تعالی به ذات خود و نظام خیر است که موجب پیدایش فعل میگردد. مشیت الهی بهمراه عنایت او سبب تحقق خارجی فعل مورد رضایت خداوند است.

### کلیدواژگان

مشیت  
اراده  
قضا و قدر  
قدرت  
عنایت  
ملاصدرا

### طرح مسئله

مشیت الهی بدلیل پیوند با سرنوشت، تقدیر و اراده انسان، مورد توجه دیرینه دانشمندان حوزه‌های مختلف بویژه متکلمان و فیلسوفان بوده است. معنا و مفهوم مشیت چیست؟ از نظر صدرالمتألهین مشیت الهی چه جایگاهی در مراتب علم ذات حق دارد و با چه مفاهیمی همسنگ است؟ عینیت ذات و صفات، از جمله مشیت و مفاهیم مرتبط با آن، همچنین روند

\*.Email: ashokr@rose.shirazu.ac.ir

تاریخ تأیید: ۹۳/۳/۱۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۵

تحقق عینی موجودات مطابق خصوصیتی است که

پدیداری موجودات از مبدأ حقیقی خود از منظر حکمت متعالیه چگونه تبیین میشود؟

تفسیر درست مشیت الهی تأثیر عملی قابل توجهی در زندگی انسان دارد و میتواند منشأ حرکت انسان بسوی کمال شده و آرامش نسبی را در زندگی به ارمغان آورد. از طرف دیگر، هرگونه سوء برداشت و فهم نادرست در این مسئله، باعث افراط و تفریط و همچنین انحراف از مسیر اصلی تکامل میشود. بهمین سبب در این گفتار تلاش شده است مشیت الهی از نگاه حکمت متعالیه بررسی شود تا رابطه آن با مفاهیم دیگری همانند عنایت، علم ازلی و قضا و قدر مشخص و مراحل خلقت ممکنات تبیین گردد.

### مفهوم‌شناسی مشیت

واژه مشیت از «شیء» و از فعل «شاء یشاء شیئاً»<sup>۱</sup>، بمعنای خواستن و اراده کردن است<sup>۲</sup>، و در مورد خداوند بمعنی ایجاد<sup>۳</sup>، پیچیدگی معنای مشیت موجب تشتت آرای صاحب‌نظران شده است. برخی مشیت را متفاوت از اراده دانسته و معتقدند مشیت تمایلی است که بعد از تصور و تصدیق حاصل میشود و بدنبال آن عزم و تصمیم و سپس اراده تحقق می‌یابد<sup>۴</sup>. این مراحل که اختصاص به انسان دارد، از نظر ملاصدرا و برخی دیگر از فلاسفه عبارتند از: ۱- تصور فعل و نتیجه آن؛ ۲- مقایسه نتیجه فعل با هدف آن؛ ۳- حکم به مطلوب بودن فعل؛ ۴- شوق به فایده فعل؛ ۵- شوق به خود فعل؛ ۶- اراده انجام فعل؛ ۷- صدور فعل<sup>۵</sup>. برخی دیگر، اراده و مشیت را مترادف دانسته و بر این باورند که مشیت و اراده خداوند همان اسبابی است که خداوند آنها را علّت ضروری بوجود آوردن یک موجود قرار میدهد. بر این اساس مقصود از اینکه یک شیء مورد

اراده خداوند است، اینست که خداوند اسباب موجود شدن آن را کامل و تمام کرده و آن شیء بالضروره پا به عرصه وجود خواهد گذاشت. آنچه بطور مستقیم مورد اراده خداوند است، خود علیّت و سببیت است؛ یعنی نظام علیّت و سببیتی که دست‌اندرکار است، فی‌نفسه مورد اراده خداوند است<sup>۶</sup>.

اما مشیت در اصطلاح بمعنی تمایل یافتن بسوی چیزی است، تا حدّی که به طلب آن منجر شود. برخی آن را بمعنی «ایجاد کردن شیء» و «اصابت کردن» معنا کرده‌اند؛ با این تفصیل که مشیت در مورد خدا بمعنی ایجاد و وجود شیء است و در مورد انسانها بمعنی اصابت<sup>۷</sup>. مشیت نخستین ظهور هستی امکانی از مبدأ هستی است که سایر ظهورات بواسطه آن آشکار میگردد و ماهیت و اندازه معینی ندارد، اما بهر اندازه‌یی در می‌آید و از ذات حق جدایی ندارد؛ زیرا فیض الهی ازلی و ابدی است<sup>۸</sup>. اشیاء بواسطه مشیت آفریده شدند، اما مشیت خود تجلی ذات حق است<sup>۹</sup>. در برخی روایات در باب ترتب علم، مشیت،

۱. فراهیدی، ترتیب کتاب العین، ج ۲، ص ۹۵۸.

۲. قرشی، قاموس قرآن، ج ۴-۳، ص ۹۱؛ حسینی دشتی، معارف و معاریف، ج ۹، ص ۴۰۴.

۳. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ج ۲، ص ۳۶۶.

۴. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۶-۵، ص ۱۵۵.

۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة،

ج ۶، ص ۳۵۷؛ رازی، الهیات المحاکمات مع تعلیقات الباغنوی، ص ۱۰۶.

۶. در حدیثی از امام رضا (ع) نقل شده است که ابداع، مشیت و اراده، هرچند هر سه اسمند اما معنای واحدی دارند؛ «واعلم أن الابداع و المشیة و الارادة معناها واحد و اسماؤها ثلاثة» (مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۵۰).

۷. راغب اصفهانی، مفردات فی غریب القرآن، ص ۴۷۱؛ ابن

منظور، لسان العرب، ج ۱، ص ۱۰۳.

۸. مسجد جامعی، پژوهشی در معارف امامیه، ج ۱، ص ۲۵۴.

۹. امین، معارف قرآن در میزان، ج ۱، ص ۲۳۹.

اراده، قضا و تقدیر چنین آمده است: «فَعِلْمُهُ كَانَتْ الْمَشِيئَةُ وَ بِمَشِيئَتِهِ كَانَتْ الْإِرَادَةُ وَ بِإِرَادَتِهِ كَانَ التَّقْدِيرُ وَ بِتَقْدِيرِهِ كَانَ الْقَضَاءُ وَ بِقَضَائِهِ كَانَ الْأَمْضَاءُ»<sup>۱۰</sup>. بر این اساس، علم خداوند بر مشیت او تقدم رتبی دارد و اراده بدنبال آنها می‌آید؛ سپس تقدیر و قضا مسجل میشود.

### اقسام مشیت

مشیت<sup>۱۱</sup> بر مبنای مترادف با اراده، به دو قسم تکوینی و تشریحی تقسیم میشود.<sup>۱۲</sup>

#### الف) مشیت و اراده تکوینی

از مراتب فعل الهی، اراده و مشیتی است که با هستی و موجود بودن اشیاء ارتباط دارد و همه موجودات و حوادث عالم را در بر میگیرد. بعبارت دیگر، اراده و مشیت تکوینی هر چیزی را که بهره‌ی از وجود دارد شامل میشود. از ویژگی این نوع مشیت تخلف‌ناپذیری و حتمیت وقوع آن است.

#### ب) مشیت و اراده تشریحی

این نوع مشیت مرتبط با حوزه افعال اختیاری بشر یا هر موجود دیگری است، یعنی به آنچه لازم است انسان با اختیار خویش انجام دهد تعلق میگیرد و بهمین دلیل فقط افعال و کارهایی که در تحقق سعادت و کمال نهایی انسان نقش دارد، مورد اراده و مشیت تشریحی خداوند قرار میگیرد. این نوع مشیت بدلیل وجود اختیار، ممکن است مورد تخلف واقع شود. گاهی نیز مشیت خود بتنهایی و صرف نظر از لحاظ مترادف اراده، به دو قسم تکوینی و تشریحی تقسیم شده است.<sup>۱۳</sup> بدین معنا، مشیت تکوینی عبارتست از مقام ایجاد اشیاء که مخصوص خداوند است و

■ **مشیت نخستین ظهور هستی امکانی از مبدأ هستی است که سایر ظهورات بواسطه آن آشکار میگردد و ماهیت و اندازه معینی ندارد، اما بهر اندازه‌ی در می‌آید و از ذات حق جدایی ندارد؛ زیرا فیض الهی ازلی و ابدی است.**

..... ◊ .....  
خداوند بر اساس علم و حکمت و مصلحت خود آنها را ایجاد میکند. از آنجا که این مقام عین حق است و از قدرت لایزال الهی سرچشمه میگیرد، تخلف از آن امکانپذیر نیست و بندگان در این حوزه دخالت ندارند.<sup>۱۴</sup> در مشیت تشریحی خداوند، با

۱۰. کلینی، اصول الکافی، ج ۱، ص ۱۴۸.

۱۱. گاه مشیت را به دو قسم «لازمه» و «تخیریه» تقسیم کرده‌اند؛ بدین معنا که خداوند گاهی به چیزی امر میکند اما آن را به اراده لازم نمیخواهد بلکه به اراده تخیریه است، و گاهی آن چیز را به اراده تخیریه میخواهد اما امر به آن نمیکند بلکه حتی گاهی از آن نهی میکند. پس بنده هرگاه منهی عنه را بجای آورد به اختیار خود اوست که آن را اراده کرده است. آیه هشتم سوره حشر شاهد این ادعاست (استادی، «رساله‌ی پیرامون اراده الهی»، ص ۱۶۰-۱۳۷).

۱۲. از امام کاظم (ع) چنین نقل شده است: «خداوند دو نوع اراده و مشیت دارد، یکی اراده حتمی و غیرقابل تخلف (اراده تکوینی) و دیگری اراده بمعنای تصمیم و عزم (اراده تشریحی). خداوند از یک شیء نهی میفرماید درحالیکه تحقق آن مورد خواست و مشیت اوست و به یک شیء امر میکند در حالیکه مشیت و خواستش با تحقق آن موافق نیست» (کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۱).

۱۳. مشیت گاه تنها بصورت «مشیت تکوینی» صرف بیان شده و در تعریف آن آمده است: «مشیت غالباً در مورد خلقت و آفرینش و تکوین است و بطور نادر در مورد تشریح بکاررفته است. این بیانگر آنست که ماده «مشیت» بیشتر در مفهوم تکوین آمده است» (مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۴، ص ۱۵).

۱۴. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۲۳۹.

ارسال رسولان، بندگان را از مصالح و مفاسدشان آگاه میکند تا با اختیار خود و بدون هیچگونه اجبار به فعل یا ترک، آنها را انجام داده یا ترک کنند. طبیعی است که تخلف از اینگونه مشیت امکانپذیر است.<sup>۱۵</sup>

### تحلیل ملاصدرا از مشیت

ملاصدرا بحث مشیت الهی را ضمن بحث قدرت و اراده مطرح کرده است. او دو تعریف از قدرت ارائه میدهد که یکی از متکلمان و دیگری از فلاسفه روایت شده است. تعریف متکلمان از قدرت عبارتست از صحت فعل و ترک<sup>۱۶</sup> اما فلاسفه در توصیف قادر گفته‌اند: فاعل در ذاتش بگونه‌یی است که اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد.<sup>۱۷</sup> ملاصدرا قول کسانی که این دو تعریف را متلازم میدانند را نادرست می‌شمارد؛ مطابق بیان آنها وقتی فاعل بحسب ذات خود اگر بخواهد انجام میدهد و اگر نخواهد انجام نمیدهد، فارغ از مشیت و عدم مشیت، صحت فعل و ترک بر او رواست؛ و چنانچه مشیت بحد و جوب برسد، فعل او وجوب پیدا میکند و اگر لامشیت ضروری شود، ترک آن لازم می‌آید. بنابراین، دوام فعل و وجوب آن از ناحیه دوام و وجوب مشیت است، و این امر با صحت ترک، بدون مشیت، منافات ندارد. ملاصدرا بازگشت صحت فعل و ترک را ناشی از

امکان ذاتی میدانند که در ذات واجب الوجود محال است. بنظری تعریف متکلمان شایسته‌شان خداوند نیست بلکه تنها در ممکنات قابل صدق است. بنابراین صدق قضیه شرطیه «إن شاء فعل وإن لم یفعل» به صدق طرفین آن بستگی ندارد.<sup>۱۸</sup> اما تعریف فلاسفه قابل اطلاق بر ممکنات و واجب الوجود هر دو هست؛ یعنی خواه فاعل اراده کند و انجام دهد یا نخواهد و انجام ندهد، خواه مشیت

■ مشیت تکوینی عبارتست از مقام ایجاد اشیاء که مخصوص خداوند است و خداوند بر اساس علم و حکمت و مصلحت خود آنها را ایجاد میکند. از آنجا که این مقام عین حق است و از قدرت لایزال الهی سرچشمه میگیرد، تخلف از آن امکانپذیر نیست و بندگان در این حوزه دخالت ندارند.

دائمی باشد یا نباشد و خواه این صفت عین ذات فاعل یا زائد بر آن باشد.<sup>۱۹</sup> مشیت الهی عین ذات اوست پس صدق این شرطیه که «ان شاء فعل» منافاتی ندارد که مقدم بحد و جوب برسد و عقد الحمل ضرورت ازلیه دائمیه داشته باشد. همین امر در طرف مقابل شرطیه نیز صادق است، یعنی «ان لم یفعل» منافاتی با استحالة مقدم و امتناع ذاتی و ضرورت ازلی نقیض آن ندارد. پس خداوند به ذات بسیطش و بدون مشیت زائد بر ذات، فعل خود را انجام میدهد و این اتم انحاء قدرت است که منجر به جبر هم نمیشود<sup>۲۰</sup>، زیرا اختیار در برخی موجودات مانند انسان، مشمول همین مشیت است.

صدرالمآلهین در جای دیگر تعریف دقیقتری از

۱۵. طیب، أطیب البیان فی التفسیر القرآن، ج ۵، ص ۳۸۸.

۱۶. در شرح مواقف چنین آمده است: «القادرية عبارة عن صحة الفعل والترك» (جرجانی، شرح المواقف، ج ۲، ص ۳۵).

۱۷. «كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم یفعل» (ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۶، ص ۲۹۹).

۱۸. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۱۰۶.

۱۹. همو، شرح و تعلیقته بر الهیات شفا، ج ۲، ص ۷۳۳.

۲۰. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۶، ص ۳۰۰.

قدرت ارایه میکند که بکمک آن شبهه فاعل بالطبع بودن خداوند را پاسخ میدهد. مطابق این تعریف، قدرت صفتی مؤثر بر وفق علم و اراده است. پس هر صفتی که مؤثر نباشد، مانند علم و اراده در غیر واجب تعالی - قدرت نیست، اگرچه تأثیر قدرت بر این دو صفت موقوف است. هر صفتی که مؤثر باشد اما بر وفق علم و اراده نباشد مانند طبایع بسایط و مرکبات جمادیه، نیز قدرت نیست. اشکالی ندارد که علم و اراده واجب در این تعریف داخل شود زیرا صفات در واجب عین یکدیگرند.

از این بیان معلوم شد که تعریف قدرت مطلق بنحوی که موافق با رأی آن دسته از فلاسفه باشد که قائل به قدرت تام باری تعالی هستند و میگویند: عجز و قصوری در ذات او نیست و فتور و دثوری در مطلق افعال او راه ندارد، آنست که بگوییم قدرت، فاعلیت فاعل است بشکلی که فعلش تابع علم او یا بر وجه خیر باشد؛ چنانکه در واجب الوجود چنین است، یا از آن حیث که مشوق و مؤثری او را وادار به انجام فعلی میکند چنانکه در غیر واجب چنین است. از طرفی چون محقق شده است که فعل قیوم کلّ صادر از علم اوست که عین ذات حق است، پس فاعل بالطبع نیست بلکه فاعل مختار خواهد بود.<sup>۲۱</sup>

بطور کلی مبنای ملاصدرا مانند برخی دیگر از فلاسفه اینست که صفات خداوند زاید بر ذات او نیست؛ زیرا در غیر این صورت ترکیب در ذات حق لازم می آید. همچنین ذات خداوند مبرای از ماهیت وجود صرف است.<sup>۲۲</sup> بر این اساس، تغایر صفات خداوند نظیر قدرت، اراده و مشیت، تغایر مفهومی است و معنای عینیت آنها با ذات خدا اینست که وجود او بعینه همان وجود این صفات است.<sup>۲۳</sup> بر همین مبنا، وقتی حضرت علی (ع) نفی صفات از

خدا را کمال توحید معرفی میکند<sup>۲۴</sup>، منظور این نیست که معانی این صفات از خداوند نفی شود زیرا مستلزم تعطیل است.<sup>۲۵</sup> پس صفاتی مانند علم، قدرت و اراده، مترادف نیستند بلکه در معنا تفاوت دارند، اما همه این صفات عین وجود او هستند و چنین نیست که اتصاف ذات حق به این صفات مجازی یا تشبیهی باشد.<sup>۲۶</sup>

با این توضیح روشن میشود که مشیت خداوند عین قدرت اوست؛ یعنی وجود واحدی است که علم، اراده، قدرت، مشیت و سایر صفات او بهمان وجود واحد موجودند. شرط قدرت این نیست که اراده لحاظ نگردد، زیرا اگر شرط قدرت فقدان اراده باشد، بدین معنا که زمان قدرت مشیت نباشد، در این صورت قدرت ناقص خواهد بود و اثر از آن صادر نخواهد شد. اینکه اثر بدون تراخی از ذات حق صادر میشود، به این دلیل است که قدرت قرین اراده و مشیت است و همه آنها عین ذات حقند.<sup>۲۷</sup>

### نسبت اراده با قدرت

قدرت بمعنای مبدئیت فاعل مختار، برای افعالش بشکل یکسان به هر دو طرف فعل مقدور تعلق میگیرد ولی اراده تنها به یکی از دو طرف فعل مقدور

۲۱. همو، المبدأ والمعاد، ج ۱، ص ۲۱۱؛ حسینی اردکانی، مرآت الاکوان ص ۶۵۰-۶۴۸

۲۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۵۲.

۲۳. طباطبایی، نهاية الحکمه، ص ۲۸۵.

۲۴. «کمال التوحید نفی الصفات عنه» (دشتی، ترجمه نهج البلاغه، خطبه ۱، ص ۲۰).

۲۵. ملاصدرا، اسرار الآیات و انوار الیقینات، ص ۷۰.

۲۶. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۷، ص ۳۰۳.

۲۷. همان، ج ۴، ص ۲۰۱.

اختصاص پیدا میکند. در این صورت، وقوع آن در مورد خداوند به وجوب بالذات و در مورد غیر خدا به وجوب بالغیر واجب میشود. در اینباره باید میان قدرت و ارادهٔ ممکنات، مانند انسان، با خداوند تفاوت نهاد. ارادهٔ انسان وصفی مغایر با قدرت اوست اما ارادهٔ الهی عین قدرت اوست. البته این بحث در میان صاحب نظران مورد اختلاف است؛ بسیاری از آنان اراده و قدرت را یکی دانسته‌اند اما برخی نیز آنها را مغایر یکدیگر میدانند.<sup>۲۸</sup>

ملاصدرا با اعتقاد به عینیت اراده و قدرت با ذات حق، میان صفات خداوند و ممکنات در این حوزه تفاوت قائل میشود و معتقد است قدرت در ما انسانها بالقوه است اما در واجب تعالی فقط فعلیت است، زیرا در ذات حق جهت امکانی وجود ندارد. بنابراین، قدرت خداوند تحت هیچ مقوله‌یی در نمی‌آید بلکه ذات او بگونه‌یی است که بسبب علم او به نظام خیر موجودات از او صادر میشوند. در این صورت، وقتی ممکنات به او منتسب میشوند، از این حیث که بواسطهٔ علم او صادر میشوند، علم او قدرت محسوب میشود و از این حیث که علمش برای صدور ممکنات کفایت میکند، علم او اراده است. فاعل نیز وقتی فعلش با مشیت صادر شود، بدون اینکه چیز دیگری همراه آن اعتبار گردد، قادر تلقی میشود. اما برخی متکلمان از این مسئله غافل بوده و قادر را بمعنای کسی میدانند که شأن او انجام یا ترک فعل باشد و شأن دوام فعل را قدرت نمیدانند. در حقیقت، فاعلی که فعلش استمرار داشته باشد، چنانچه فعل بدون مشیت از او صادر گردد، قدرت به این معنا را ندارد و اگر با اراده انجام دهد و این اراده غیر قابل تغییر بشکل اتفاقی یا ذاتی باشد، در این حالت فعلش با قدرت انجام میدهد و تغییر در مشیت دخالتی در معنای

قدرت ندارد. پس قادر کسی است که اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد، خواه بخواهد و بطور دائم انجام دهد یا نخواهد و بطور دائم انجام ندهد.<sup>۲۹</sup>

از نظر ملاصدرا ارادهٔ خداوند بمعنی قصد نیست، بلکه بدین معناست که خداوند ذات خود را که بسیط الحقیقه و شامل تمام کمالات وجودی است و تمامیت نظام خیر را که در حاق ذات اوست و همچنین چگونگی آن را تعقل میکند. با این تعقل، نظام خیر که ملائم با ذات اوست صادر میگردد. این نظام کونی تابع همان نظام اشرف ذات حق است که عین علم و اراده است. بنابراین، علم مبدأ به‌مراه فیضان و صدور موجودات ملائم با ذات او، همان اراده و رضایت او برای صدور موجودات است که هیچ نقص و امکانی در او نیست. اراده به این معنا با تفسیر قدرت به صحت فعل و ترک که مقبول برخی متکلمان است، منافات دارد. اراده مادامیکه حالت تساوی نسبت به وجود و عدم شیء دارد، هیچکدام از طرفین آن بر دیگری رجحان پیدا نمیکند و زمانی که به حد وجوب برسد مستلزم وقوع آن است. پس ارادهٔ جازم نزد خداوند محقق است و ضرورت ذاتی و ازلی فعل را در پی دارد. اما اراده در غیر ذات حق، خالی از امکان و نقص نیست. بنابراین، چنین نیست که فاعل مختار صحت فعل و ترک داشته باشد، زیرا اگر اراده نسبت به دو طرف یکسان باشد جازم نخواهد بود و فعلی حادث نخواهد شد، مگر با مبنای اشاعره که به نفی علیت گرایش دارند. در نتیجه، فرق مرید و غیر مرید آنست که اولی به صدور فعل مورد ارادهٔ خود عالم

۲۸. همان، ج ۶، ص ۱۰۷؛ حلی، کشف المراد، ص ۲۰۲، ۲۲۳

و ۲۸۸؛ سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ج ۱، ص ۸۸.

۲۹. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۲۰۹.

است و دیگری خیر. محور قادریت اینست که مشیت سبب صدور یا ترک فعل باشد و قادر کسی است که اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد.<sup>۳۰</sup>

### رابطه مشیت و عنایت

با توجه به آنچه گفته شد معنای عنایت<sup>۳۱</sup> اینست که خداوند متعال عالم به ذات خویش و به نظام خیر و علت آن است که مرضی رضای او نیز هست. بعبارت دیگر، صورت علمی علت ایجاب و ایجاد معلوم یا همان فعل است. بر مبنای حکمت متعالیه علم تفصیلی خداوند به موجودات که عین ذات اوست، علت وجود آنهاست. در این صورت است که گفته میشود خداوند متعال به مخلوقاتش عنایت دارد.<sup>۳۲</sup> بنابراین مشیت ازلیه بدون علم و علیت و رضا نیست که البته بدلیل بساطت ذات حق، همه آنها عین ذات باری تعالی هستند. خداوند که وجود حق است و نهایتی در کمال ندارد، نظام احسن را بنحو اعلی و اتم تعقل میکند و نظام جهان مطابق تعقل او و بشکل احسن صادر میشود. این همان معنای عنایت بیعیب و نقص است. ملاصدرا به اعتقاد کسانی چون اشعری که قائل به اتفاق شده‌اند، انتقاد کرده و میگوید آنان خدا را آنگونه که شایسته اوست، نشناخته‌اند.<sup>۳۳</sup> بر این اساس، عنایت همان علم تفصیلی مبدأ فاعلی به فعل خود است که بدون قصد و انگیزه زائد بر ذات سبب ایجاد آن فعل با نظم و ترتیب خاص میشود. این معنا مباین با معنای لغوی آن نیست، زیرا اصل علم و اهتمام به کار، محور اصلی علم عنایی میباشد و کار چنین مبدأ فاعلی را عنایت مینامند، خواه قصد و اراده زائد بر ذات فاعل باشد، خواه چنین نباشد.<sup>۳۴</sup> مهمترین دلیل بر وجود عنایت از طریق تدبر در مجرد واجب از هر قید ماهوی یا مفهومی و تأمل در بسیط

■ **خداوند به ذات بسیطش و بدون مشیت زائد بر ذات، فعل خود را انجام میدهد و این اتم انحاء قدرت است که منجر به جبر هم نمیشود، زیرا اختیار در برخی موجودات مانند انسان، مشمول همین مشیت است.**

الحقیقه بودن او حاصل میشود، زیرا بسیط الحقیقه نه تنها همه کمالات وجودی را داراست بلکه همه آنها نامتناهی و عین یکدیگر و عین ذات واجب هستند. بنابراین ذات واجب علاوه بر اینکه علم محض بوده و نیازی به خارج ندارد تا او را فعلیت بخشد، در مبدئیت و افاضه نیز چنین است. واجب بدون داشتن انگیزه زائد بر ذات، علم تفصیلی به کار خود دارد و صرف علم به نظام احسن سبب آفرینش آن خواهد

۳۰. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۶، ص ۳۱۲-۳۰۹.

۳۱. اصل این اصطلاح از حکمای مشایی است که واجب تعالی را فاعل بالعنایه میدانند و بیان ملاصدرا و شارحان وی مانند علامه طباطبایی، متأثر از آثار کسانی مانند شیخ رئیس است. از نظر مشاییین نفس علم خداوند در صدور افعال کفایت میکند، بدون اینکه به قصد و داعی زائد بر ذات نیازی باشد. عنایت از نظر شیخ رئیس اینست که خداوند عالم به ذات خود است که شامل نظام خیر و علت آن است. بنابراین، نظام خیر را تعقل میکند و این تعقل سبب فیضان نظام خیر که بهترین نظام ممکن است، میشود (ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۴۳۴-۴۳۳ و ۴۵۰). اما شیخ اشراق بدلیل اینکه علم خدا به ماسوا را حصولی میدانند، آن را منکر شده است (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۵۳).

۳۲. طباطبایی، نهایة الحکمه، ص ۲۹۳.

۳۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة،

ج ۷، ص ۸۳.

۳۴. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعة، ص ۴۵۳.

■ از نظر ملاصدرا اراده خداوند بمعنی قصد نیست بلکه بدین معناست که خداوند ذات خود را که بسیط الحقیقه و شامل تمام کمالات و جودی است و تمامیت نظام خیر را که در حاق ذات اوست و همچنین چگونگی آن را تعقل میکند. با این تعقل، نظام خیر که ملائم با ذات اوست صادر میگردد.

بود و این همان علم عنایی مصطلح فلسفه است.<sup>۳۵</sup>

#### ارتباط مشیت با قضا و قدر

قضا در لغت بمعنای استواری و تنفیذ یک امر است.<sup>۳۶</sup> برخی معتقدند حقیقت قضا در عرف و لغت، فیصله دادن و یکسره کردن هر کاری بوسیله قول، لفظ یا فعل میباشد. این فیصله بر اثر استحکام و قدرتی است که فعل و قول قاضی دارد، که به هرج و مرج و نابسامانی پایان میبخشد. در نتیجه هر نوع کاری که حالت اتقان، استحکام و ضرورت بخود بگیرد و از تزلزل و تردد پیراسته باشد، «قضا» نامیده میشود.<sup>۳۷</sup>

قضا در اصطلاح بمعنای ضرورت و قطعیت در وجود است و نیز علم به نظام احسن که منشأ پیدایش آن نظام است. بهمین دلیل قضا به دو قسم ذاتی و فعلی تقسیم شده است. قضای ذاتی مقدم بر عالم خارج است اما قضای فعلی به اعتبار وجود خارجی موجودات است که از مقام فعل قابل انتزاع است. علامه طباطبایی قضای ذاتی را به علم ذاتی ارجاع میدهد که همه موجودات خارجی بنحو تفصیل و اشرف برای او مکشوف میباشد. بهمین دلیل، قول کسانی که قضا را همان علم مفارقات عقلیه به

موجودات ممکن میدانند را نادرست خوانده است، زیرا مفارقات هم جزو ممکنات هستند و این قضا داخل در عالم خارج و قضای فعلی است. قضای فعلی که داخل در عالم است نمیتواند قدیم بالذات باشد در حالیکه قضای ذاتی ملازم با علم ذاتی و غیر منفک از ذات حق است. بنابراین، قضای ذاتی و فعلی بر دو مرتبه علم ذاتی و فعلی صدق میکنند.<sup>۳۸</sup>

البته برخی بر این عقیده اند که از ظواهر آیات قرآن<sup>۳۹</sup> چنین برمی آید که قضا از صفات فعل است<sup>۴۰</sup>؛ ضمن اینکه قضا یک اصطلاح فلسفی نیست بلکه لسان شرع است و باید میان آنها تفکیک قائل شد، زیرا در برخی موارد در کلام الهی بمعنایی که در اینجا بررسی شد، بکار نرفته است.<sup>۴۱</sup>

قَدَر در لغت بمعنای قدر و ارزش شیء، درون و پایان شیء، قوه و نیرو است. همچنین فرمان الهی و آنچه برای بندگان خود مقدر کرده است، قدر و تقدیر گفته میشود. تقدیر در اشیاء اینست که خداوند هر چیزی را بمقتضای حکمت بالغه خود، به اندازه

۳۵. همان، ص ۴۵۶-۴۵۴.

۳۶. ابن فارس، ترتیب معجم مقاییس اللغة، ص ۸۲۴.

۳۷. فرمان دادن و دادرسی، بلا، سرنوشت بد، مقرر کردن،

معین کردن و اجابت کردن نیز در معنای قضا آمده است (ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۸۶).

۳۸. طباطبایی، نهایة الحکمه، ص ۲۹۴-۲۹۳.

۳۹. «قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلِينَ قَضَيْتَ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلِيمٌ مَا نَقُولُ وَكَيْلٌ» (قصص، ۲۸)؛ «إِذَا قُضِيَ أَمْرٌ فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران، ۴۷).

۴۰. مصباح یزدی، تعلیقات نهایة الحکمه، ج ۲، ص ۳۳۱.

۴۱. مانند این آیات که قضا در آنها از نظر مفسرین، از جمله علامه طباطبایی مرتبط با این بحث نیست: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» (اسرا، ۲۳) که اشاره به قضای تشریحی است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۱۷۹) یا «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ» (اسرا، ۴) که قضا بمعنای وحی است (همان، ص ۳۸).



خاصی آفریده است، زیرا موجودات جهان بر دو نوع هستند؛ قسمتی از آنها موجوداتی هستند که بطور دفعی آفریده شده‌اند و جنبه تاریخی ندارند، مانند موجودات مجرد، و دسته دیگر موجوداتی که اگرچه اصل و ریشه آنها بطور فعلی وجود دارد ولی نیاز به گذشت زمان دارند تا به هدفی که آفریده شده‌اند برسند.<sup>۴۲</sup>

قدر در اصطلاح بمعنای اندازه‌گیری اجمالی و تفصیلی اشیاء و سنجش آنهاست. قدر الهی بمعنای نسبت حدود اشیاء با ذات باری تعالی است. «تقدیر» نیز بمعنای اندازه‌گیری و تعیین است. در واقع، معنای اصطلاحی «قدر» عبارتست از ویژگی هستی و وجود هر چیز و چگونگی آفرینش آن بعبارت دیگر، اندازه و محدوده وجودی هر چیز «قدر» نام دارد.<sup>۴۳</sup> میرداماد در بیان تفاوت قضا با قدر معتقد است قضا نسبت فاعلیت خداوند بحسب علم و عنایتش به انسان کبیر یا جهان اکبر، در مرتبه شخصیت وحدانی و جملی اوست اما قدر نسبت فاعلیت خداوند به این انسان در مرتبه تشریح اعضا و اجزا و سایر خصوصیات اوست.<sup>۴۴</sup>

ملاصدرا قضا و قدر را از مراتب علم خداوند دانسته است. وی قضا را همان وجود صور عقلیه تمام موجودات میدانند که توسط خداوند در عالم عقلی بصورت کلی و بدون زمان ابداع میشود. او با استناد به کلام خداوند بر این عقیده است که این صور، صور تفصیلی علم خداوند هستند و بهمین دلیل خداوند میفرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ»<sup>۴۵</sup>. قدر نیز عبارتست از ثبوت تمام موجودات در عالم نفس بصورت جزئی که مطابق با مواد خارجی و شخصی آنهاست که به اسباب و علل خویش استناد دارند، با آنها واجب میشوند و ملازم زمانهای معین خود

هستند.<sup>۴۶</sup> صدرالمتألهین در جایی دیگر قدر را به دو قسم علمی و خارجی تقسیم کرده است. قدر علمی همان است که بیان شد بعلاوه اینکه در قوه ادراکی قرار دارد. آیات زیر شاهدهی بر این معناست: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»<sup>۴۷</sup>، «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»<sup>۴۸</sup>. اما قدر خارجی عبارتست از وجود تفصیلی قدر علمی در مواد خارجی که مرهون اوقات و زمانهای خود و موقوف به مواد و استعدادهای خویش است و این حالت متسلسل، غیر منقطع و همیشگی است؛ همانطور که خداوند میفرماید: «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا»<sup>۴۹</sup>، «وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»<sup>۵۰</sup>. استناد به این آیات نشان میدهد که ملاصدرا تلاش دارد دست آوردهای عقلی را با آیات کریمه تأیید کند و این مضامین بلند را نیز تفسیر نماید.<sup>۵۱</sup>

بعقیده صدرالمتألهین عنایت نخستین خداوند شامل قضا و قدر میشود، همانگونه که قضا قدر را نیز در بر میگیرد و قدر شامل موجودات خارجی میشود. تفاوت عنایت با قضا و قدر در اینست که عنایت بر خلاف قضا و قدر که محلشان لوح و قلم است، محلی ندارد.

او در توضیح این سخن اشاره میکند که با توجه به

۴۲. ابن فارس، ترتیب معجم مقاییس اللغه، ج ۲، ص ۳۸۸؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۵، ص ۷۷.  
 ۴۳. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۱۴۴.  
 ۴۴. میرداماد، القبسات، ص ۲۴۷ و ۴۱۸.  
 ۴۵. حجر، ۲۱.  
 ۴۶. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۱۹۸.  
 ۴۷. القمر، ۴۹.  
 ۴۸. الرعد، ۳۹.  
 ۴۹. ابراهیم، ۳۴.  
 ۵۰. حجر، ۲۱.  
 ۵۱. ملاصدرا، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، ص ۴۹.

■ **میرداماد در بیان تفاوت قضا با قدر معتقد است قضا نسبت فاعلیت خداوند بحسب علم و عنایتش به انسان کبیر یا جهان اکبر، در مرتبه شخصیت وحدانی و جملی اوست اما قدر نسبت فاعلیت خداوند به این انسان در مرتبه تشریح اعضا و اجزا و سایر خصوصیات اوست.**

آنچه در روایات منقول از پیامبر (ص) آمده است، عنایت خداوند در اولین اقتضای خود، جوهری قدسی بنام قلم اعلی، عقل اول، روح اعظم، ملک مقرب و ممکن اشرف را ایجاد نمود، سپس توسط آن، جواهر قدسیه و اجرام آسمانی با نفوس آنها و عناصر جسمانی بهمراه قوای طبیعی آنها را آفرید. از طرفی معلوم است که صور تمام آنچه را که خداوند ایجاد نموده است از ابتدا تا انتهای عالم در آن بشکل بسیط وجود دارد که همان صورت قضای الهی است و محل آن عالم جبروت است که به این اعتبار «ام الکتاب» نام دارد؛ «وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ»<sup>۵۲</sup> و به اعتبار افاضه صور به نفوس کلی فلک، «قلم» نامیده میشود؛ «اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ»<sup>۵۳</sup>. علوم حقه از این عالم بر ما افاضه میشود. از عالم عقل صوری معلوم بشکل کلی در عالم

نفوس نقش میندند که این صور همان قدر الهی هستند و محل آن عالم نفوس کلی است که نزد صوفیه، قلب عالم کلی است. این عالم، یعنی عالم «لوح القدر» همان عالم ملکوت است که به اذن خداوند در امور عالم از طریق تهیه مواد و اسباب عمل میکند. وجود این صور جزئی در مواد خارجی، آخرین مراتب

علم الهی بشمار میروند<sup>۵۴</sup>. در نتیجه، تمام این عوالم بشکل کلی و جزئی، کتب الهی و دفاتر سبحانی اند. عالم نفوس و عقول دو کتاب خداوند هستند که گاهی از آنها به «ام الکتاب» و «کتاب مبین» تعبیر میشود و به نفس منطبع «کتاب محو و اثبات گفته میشود»<sup>۵۵</sup>. تقسیم مراتب علم خارج از ذات واجب به قلم، لوح، قضا و قدر تقسیمی نسبی است نه نفسی؛ یعنی مراحل وجودی فیض واجب وقتی نسبت به یکدیگر سنجیده میشوند، مطابق مناسبتهای متعدد به نامهای گوناگون موسوم میگردند اما هنگامی که همه آنها به ذات واجب نسبت داده میشوند، به یک اسم خوانده میشوند؛ مثلاً وقتی موجود مجرد عقلی را به موجود مجرد نفسی میسنجند، موجود مجرد عقلی، قلم و موجود نفسی لوح قلمداد میشود؛ ولی اگر همه موجودهای مجرد عقلی و نفسی را به واجب بسنجند، از آن جهت که تنها مبدأ افاضه و تعلیم همانا واجب است و غیر او هرچه باشد پذیرای فیض وجودی و علمی اوست، قلم بالذات همانا واجب بوده و ماعدای او همه لوحند<sup>۵۶</sup>.

چنانکه دیدیم ملاصدرا با الهام از آیات و روایات، بر مبنای اصول فلسفی خود، به تحلیل مشیت و مفاهیم مرتبط با آن پرداخته است. شارحان وی نیز در تبیین و تعیین جایگاه معنایی برخی مفاهیم منقول دینی و سازگاری آن با اصول حکمت متعالیه تلاش کرده‌اند.

۵۲. الزخرف، ۴.

۵۳. العلق، ۳ و ۴.

۵۴. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۰.

۵۵. همو، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، ص ۵۱-۵۰.

۵۶. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه،

ص ۴۵۶.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تبیین اوصاف الهی بلحاظ ترتب در ایجاب و ایجاد ممکنات، بدلیل اینکه این صفات عین ذات حق هستند، چندان آسان نیست. در اندیشه صدرالمতألهین بر اساس برداشت و تفسیری که از معنا و مفهوم این صفات ارائه میشود، میتوان مرتبه وجودی و نحوه سببیت آنها را تعیین نمود. فعل خداوند تابع علم او به ذات و نظام خیر است و این همان علم عنایی و عنایت خداوند است. اگر این عنایت با مشیت و اراده ازلی همراه باشد، همانگونه که در خداوند چنین است، فعل مطابق علم ازلی تحقق پیدا میکند. پس مشیت ذات حق که وجود محض و حقیقتی بسیط است، در مرتبه نخست، بر اساس علم تفصیلی به ذات و نظام خیر که ملایم با ذات اوست، متجلی میشود. این مشیت و علم شامل اراده نیز میشود.

ملاصدرا این اوصاف را به عنایت ارجاع میدهد و از آن به مشیت ازلیه یاد میکند. مطابق مشیت ازلیه، ممکنات در مرحله قضا و قدر که آخرین مرتبه از مراتب علم الهی است، در مقام فعل خداوند، تحقق عینی پیدا میکنند و آثار وجودی بر آنها مترتب میشود. بعبارت دیگر، قضا همان نسبت فاعلیت خداوند بر اساس علم و عنایتش به تمام موجودات و وجود صور عقلی آنها در عالم عقلی بصورت کلی و بدون زمان است اما قدر نسبت فاعلیت خداوند به ممکنات و ثبوتشان در عالم نفس بصورت جزئی و مطابق با مواد خارجی آنهاست.

در مقام قضای ذاتی و قدر علمی، فعل بدون درنگ و تراخی از ذات حق صادر میشود، زیرا قدرت خداوند همراه علم، اراده و مشیت است. همه این اوصاف و مراتب، عین ذات حق هستند؛ ذاتی که از جمیع

■ تقسیم مراتب علم خارج از ذات واجب به قلم، لوح، قضا و قدر تقسیمی نسبی است نه نفسی؛ یعنی مراحل وجودی فیض واجب وقتی نسبت به یکدیگر سنجیده میشوند، مطابق مناسبت‌های متعدد به نام‌های گوناگون موسوم میگردند اما هنگامی که همه آنها به ذات واجب نسبت داده میشوند، به یک اسم خوانده میشوند.

جهات واجب است و در آن هیچگونه حالت امکانی وجود ندارد تا مستلزم تراخی باشد. اما در مقام قضای فعلی و قدر خارجی، تحقق عینی مخلوقات متوقف بر زمانهای تعیین شده برای آنهاست.

## منابع

### قرآن کریم

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.

ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الالهیات من کتاب الشفاء، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

ابن فارس، احمد بن زکریا، ترتیب معجم مقاییس اللغة، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.

استادی، رضا، «رساله‌ی پیرامون اراده الهی»، نشریه قرآن و حدیث «نور علم»، ش ۱۱، ۱۳۶۴، ص ۱۶۰ - ۱۳۷.

امین، مهدی، معارف قرآن در المیزان، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.

جرجانی، میرسید شریف، شرح المواقف، تصحیح بدرالدین نعلسانی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.

جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، بخش چهارم از جلد ششم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.

حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرا شیرازی)، مقدمه، تصحیح و تعلیق عبدالله نورانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۵.

حسینی دشتی، مصطفی، معارف و معاریف، بی‌نا، ۱۳۷۶.

■ در مقام قضای ذاتی و قدر علمی، فعل بدون درنگ و تراخی از ذات حق صادر میشود، زیرا قدرت خداوند همراه علم، اراده و مشیت است. اما در مقام قضای فعلی و قدر خارجی، تحقق عینی مخلوقات متوقف بر زمانهای تعیین شده برای آنهاست.

- فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۵.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، پیام قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶.
- ملاصدرا، اسرار الآیات و انوار البینات، تصحیح محمدعلی جاودان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۹.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۴: تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۶: تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۷: تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۰.
- ، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.
- ، المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
- ، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الكمالیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه آیت الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸/ج ۲: ۱۳۹۱.
- ، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفاء، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.
- میرداماد، محمدباقر، القیسات، به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، پرفسور ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

- حلی، جمال‌الدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح، مقدمه، تحقیق و تعلیقات آیت الله حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
- دشتی، محمد، ترجمه نهج البلاغه، قم، موسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمومنین، ۱۳۸۲.
- رازی، قطب‌الدین، الهیات المحاکمات مع تعلیقات الباغوی، مقدمه و تصحیح از مجید هادی زاده، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دار العلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
- ، مفردات الفاظ قرآن، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۴.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق.
- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمة، باشراف میرزا عبدالله نورانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
- ، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ق.
- ، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- طیب، عبدالحسین، أظیب البیان فی التفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، بکوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، قم، اسوه، ۱۴۱۴ق.
- قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب اسلامی، ۱۳۸۶.
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مسجد جامعی، علیرضا، پژوهشی در معارف امامیه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقات نهایه الحکمه، تهران، الزهراء، ۱۳۶۳.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، وزارت