



University of Tehran Press

## Innovative Opinion of Allameh Tabatabai About Qadha and Qadr

Reza Akbarian<sup>1</sup> | Nayere Kazemi<sup>2\*</sup>

1. Department of Philosophy, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. E-mail: [akbarian@modares.ac](mailto:akbarian@modares.ac)

2. Corresponding Author, Department of Philosophy, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. E-mail: [nayere.kazemi@modares.ac.ir](mailto:nayere.kazemi@modares.ac.ir)

### ARTICLE INFO

**Article type:**  
Research Article

**Article History:**  
Received 04 October 2024  
Received in revised 03 January 2025  
Accepted 27 February 2025  
Published online 17 March 2025

**Keywords:**  
Allameh Tabatabai,  
divine agency,  
Qada and Qadr,  
world of affairs and world of people

### ABSTRACT

Qadha and Qadr is one of the important intellectual and philosophical issues which, although rooted in religious beliefs, can overshadow many important matters related to human life. Considering the importance of this issue, Islamic philosophers have endeavored to explain Qadha and Qadr. It is clear that they have conducted this analysis based on their philosophical foundations. Most of the philosophers, by accepting the science of grace and the science of the origin of verbs for God, have proposed Qadha and Qadr in connection with divine science. Allameh Tabatabai, in a different approach, with the two worlds of command and creation, and the characteristics related to these two worlds, has considered Qadha to be current in both worlds, and holds divine destiny to be related to the world of creation. By refuting the science of observation, rejecting determinism and explaining God's special relationship with creatures, he was able to prove God's direct knowledge and efficacy in detail, unlike the philosophers of the past. Therefore, he proved objective judgment and destiny in connection with God's efficacy in a different way. Thus, in terms of existence and evidence, in the world of facts and in the system of creation, every action is God's action and divine decree, and in terms of attribution to the subject, in the system of validity and legislation, it is the action of man and divine destiny. In this research, while explaining the fundamentals of Allameh Tabatabai, it is clarified what his innovation in expressing Qadha and Qadr is, and how this innovation can favorably explain the debates related to Qadha and Qadr.

**Cite this article:** Akbarian, R. & Kazemi, N. (2025). Innovative Opinion of Allameh Tabatabai About Qadha and Qadr. *Philosophy of Religion*, 21, (4), 301-315 .  
<http://doi.org/10.22059/jpht.2025.384817.1006083>



© The Author(s).

**Publisher:** University of Tehran Press.

**DOI:** <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.384817.1006083>



دانشگاه تهران

## نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

### نظر ابداعی علامه طباطبایی در باب قضا و قدر

رضا اکبریان<sup>۱</sup> نیره کاظمی<sup>۲\*</sup>

۱. گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، رایانامه: [akbarian@modares.ac](mailto:akbarian@modares.ac)

۲. نویسنده مسئول، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران: [nayere.kazemi@modares.ac.ir](mailto:nayere.kazemi@modares.ac.ir)

#### اطلاعات مقاله

#### چکیده

#### نوع مقاله:

پژوهشی

#### تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۲/۲۷

#### کلیدواژه:

عالم امر و عالم خلق،

علامه طباطبایی،

فاعلیت الهی،

قضا و قدر

قضا و قدر یکی از موضوعات مهم عقلی و فلسفی است که هرچند ریشه در باورهای دینی دارد، می‌تواند بسیاری از مسائل مهم مربوط به زندگی انسان را تحت الشعاع قرار دهد. با توجه به اهمیت این موضوع، فلاسفه اسلامی سعی در تبیین قضا و قدر داشته‌اند. پر واضح است که این تحلیل را بر اساس مبانی فلسفی خود انجام داده‌اند. بیشتر فلاسفه با قبول علم عنایی و علم منشأ فعل برای خداوند قضا و قدر را در ارتباط با علم الهی مطرح کرده‌اند. علامه طباطبایی در یک رویکرد متفاوت با طرح دو عالم امر و خلق و ویژگی‌های مربوط به این دو عالم قضا را در هر دو عالم جاری و قدر الهی را مربوط به عالم خلق دانسته است. ایشان با رد علم عنایی، رد فاعلیت بالجبر، و تبیین ارتباط خاص خداوند با مخلوقات توانست متفاوت از فلاسفه گذشته علم و فاعلیت مستقیم خداوند به جزئیات را ثابت کند و بنابراین قضا و قدر عینی را در ارتباط با فاعلیت خداوند به نحو متفاوتی ثابت کرد. بنابراین هر فعلی از نظر وجود و ثبوت و در عالم حقایق و نظام تکوین فعل خداوند و قضای الهی است و از نظر انتساب به فاعل و در نظام اعتباریات و تشریع فعل انسان و قدر الهی است. در این پژوهش ضمن بیان مبانی علامه طباطبایی روشن می‌شود که نوآوری ایشان در بیان قضا و قدر چیست و این نوآوری می‌تواند بحث‌های مرتبط با قضا و قدر را به نحو مطلوبی تبیین کند.

استناد: اکبریان، رضا و کاظمی، نیره (۱۴۰۳). نظر ابداعی علامه طباطبایی در باب قضا و قدر. *فلسفه دین*، ۲۱ (۴)، ۳۱۵-۳۰۱.

<http://doi.org/10.22059/jpht.2025.384817.1006083>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.384817.1006083>

© نویسندگان



## مقدمه

قضا و قدر، که از باورهای دینی و فکری مسلمانان است، توسط متفکران از جنبه‌های مختلف بررسی شده است. بنابراین در مطالعه حاضر نظر خاص علامه طباطبایی بررسی خواهد شد. و از آنجا که هر نظریه فلسفی مبتنی بر یک سری اصول و پیش فرض‌هاست، اصول مرتبط با بحث قضا و قدر بررسی خواهد شد. یکی از آن اصول دیدگاه علامه درباره وجود، علم الهی، و فاعلیت خداوند است. اینکه خداوند چگونه علتی است و چه نسبتی با ماسوی دارد بر قضا و قدر تأثیر مستقیم خواهد گذاشت. همچنین علامه درباره عوالم وجود و بر اساس آیات قرآنی دو عالم امر و خلق را از هم تفکیک می‌کند و برای هر یک ویژگی‌هایی را برمی‌شمارد. قضا و قدر در هر یک از این عوالم با توجه به فاعلیت خاص خداوند تفسیر می‌شود. بنابراین شناخت این عوالم از این نظر بسیار مهم است. در ادامه پس از بیان مبانی فکری علامه، به منظور توجیه دیدگاه نوآورانه ایشان درباره قضا و قدر، به نظرات قدما در این زمینه اشاره می‌شود و نظر چند فیلسوف (ابن‌سینا، شیخ اشراق، میرداماد، ملاصدرا) بررسی خواهد شد. و بیان خواهد شد که فیلسوفان سابق عموماً قضا و قدر را از مراتب علم الهی می‌دانستند و در این میان میرداماد تنها کسی بود که با شباهت به علامه و طرح سه عالم دهر و سرمد و زمان قضا و قدر عینی را مرتبط با هر یک از این عوالم بیان کرده است. لکن با توجه به دیدگاه اصالت ماهوی میرداماد امکان دفاع از اختیار انسان در ارتباط با قضا و قدر در تبیین میرداماد با دشواری‌هایی همراه است.

درباره قضا و قدر و تبیین آن به طور کلی و همچنین از نظر علامه مقالاتی نگاشته شده و پژوهش‌هایی صورت گرفته است. در مقاله «بررسی رابطه اختیار و تقدیر در هستی از منظر علامه طباطبایی» (مروی و اکبرزاده، ۱۳۹۸) و مقاله «نسبت طینت، قضا و قدر با اختیار انسان از دیدگاه علامه طباطبایی» (مرادی، ۱۳۹۴) به طرح عالم امر و خلق و تعریف قضا و قدر از نگاه علامه و ارتباط آن با اختیار یا طینت پرداخته شده است؛ همچنین مقاله «بررسی تحلیلی نظر علامه طباطبایی درباره قضا و قدر با رویکرد تفسیری، روایی، و فلسفی» (وطن‌دوست و همکاران، ۱۳۹۴) و پایان‌نامه «قضا و قدر و تأثیر دعا بر قضا و قدر از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی» (حسینی شاهرودی و همکاران، ۱۳۹۲). لکن آنچه پژوهش حاضر را متمایز می‌سازد این است که در این مطالعه به دنبال این پرسش اصلی هستیم که تفاوت نگاه علامه با فیلسوفان سابق چیست و بر اساس چه مبانی‌ای این تفاوت وجود دارد؟ یا به عبارت دیگر علامه طباطبایی چگونه قضا و قدر را و بر اساس آن اختیار را تبیین می‌کند؟ و آیا تبیین علامه در رفع چالش‌های مربوط به اختیار مؤثر بوده است؟ به همین منظور علاوه بر بیان مبانی فکری علامه به بیان نظرات فیلسوفان سابق نیز اشاره می‌شود و مقایسه‌ای در این زمینه صورت می‌گیرد و به طور خاص به بیان جایگاه قضا و قدر در اندیشه علامه پرداخته می‌شود. ابتدا قضا و قدر و سپس مبانی ایشان مانند نگاه ایشان به بحث وجود، علت خداوند، عوالم وجود، و نظام حقایق و اعتباریات تعریف خواهد شد. در ادامه بررسی می‌شود که در نگاه و تفسیر فلسفی علامه به قضا و قدر امکان دفاع عقلانی از این باور دینی و رفع تناقض آن با اموری چون عدل الهی و جبر و اختیار به نحو مطلوب‌تر میسر است. هرچند هنوز پرسش‌های زیادی درباره اختیار انسان وجود دارد، ارتباط قضا و قدر با فاعلیت و علت الهی و نحوه فاعلیت خداوند در دو عالم امر و خلق و حقایق و اعتباریات این امکان را میسر می‌سازد که فعل انسان را بتوان هم به خداوند نسبت داد هم در عین حال فاعلیت و اختیار او را در عالم خلق و حوزه اعتباریات اثبات کرد.

## تعریف علامه طباطبایی از قضا و قدر

مهم‌ترین اختلاف فیلسوفان در بیان یا عدم بیان قضا و قدر عینی است. بنابراین در یک تعریفی می‌توان قضا و قدر عینی را این‌گونه تعریف کرد که نسبت ضروری بین معلول و علت تامه خود قضای عینی و نسبت امکانی معلول با غیر علت تامه خود قدر عینی است. در این صورت قضای الهی عبارت است از نفس ضرورت و حتمیت اشیا از آن جهت که متناسب به واجب الوجود است. قدر نیز مانند قضا در مورد اعیان موجودات اطلاق می‌شود و تقدیر و اندازه وجود اشیاست (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۵: ۲۰۸). علامه قضا و قدر علمی و عینی، هر دو، را قبول دارد و برای هر یک نیز اثبات می‌آورد. ایشان بر اساس مبانی‌ای که در ادامه

بیان می‌شود بر آن است که در دار وجود دو نظام وجود دارد؛ یکی ثابت که تغییری در اجزای آن راه ندارد که همان عالم امر است و دیگری غیر ثابت که دار استعداد و قوه و ماده است و عالم خلق نام دارد. انسان و اختیار او در این عالم مطرح است؛ وجود یکی از این دو نظام وجود دیگری را ابطال نمی‌کند و مزاحمتی با آن ندارد. وجود پدیده‌ها مسبوق به دو مرتبه است؛ مرتبه‌ای که تخلف‌بردار نیست و قابل تغییر نیست و این مرتبه قضای حتمی است و مرتبه‌ای که قابل تخلف و تغییر است، مانند مرتبه مقتضیات و علت‌های ناقصه و استعدادها، و این مرتبه را قدر می‌نامد که قابل محو و اثبات است. همچنین این تقسیم‌بندی را دربارهٔ اموری می‌داند که ترکیب در وجودشان راه دارد، اما نسبت به آنچه قابل ترکیب نیست تنها قضا است. همچنین قدر مزاحمتی با اختیار ندارد و برای هر سک و عاء و ظرف خاصی است. در نظام مادی، که انسان یکی از اجزای آن است، می‌تواند کاری را انجام دهد یا انجام ندهد. انسان، پس از فراهم بودن دیگر اسباب، بر اساس علم انتخاب می‌کند. همچنین هر معلولی در وجود خود نسبتی به علت تامه خود دارد که نسبت ضرورت است و نسبتی با غیر علت تامه دارد که نسبت امکان است. پس قضا قابل تغییر نیست. ولی قدر تغییر می‌پذیرد (اکبریان، ۱۴۰۲ الف: ۱۳۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ الف: ۹۵). «أن القضاء غیر متعلق بأفعال العباد من حیث إنها منسوبه إلى الفاعلین.» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۹۷).

همچنین از نظر علامه طباطبایی یک انتساب فعلی هست و یک انتساب وجودی. قضای الهی به انتساب وجودی مربوط می‌شود. ایشان قضا را وقتی می‌داند که فعل به علت تامه‌اش سنجیده شود. اما قدر را وقتی مطرح می‌کند که فعل با علت ناقصه‌اش در نظر گرفته شود. وقتی همه عوامل برای تحقق فعل وجود دارند و موانع برطرف می‌شوند قضای الهی رخ می‌دهد. اما قدر الهی زمانی رخ می‌دهد که فعل با جزئی از علت تامه سنجیده شود (اکبریان، ۱۴۰۲ الف: ۱۴۲). بنابراین قضا و قدر با علّیت و تفاوتی که علت تامه و علت ناقصه در نحوه علّیت و تأثیرگذاری دارند تبیین می‌شود (اکبریان، ۱۴۰۲ الف: ۱۷۰). «فانسیاط القدر و القضاء فی العالم هو سریان العلیه التامه و المعلولیه فی العالم بتمامه و جمیعہ، و ذلک لا ینافی سریان حکم القوه و الإمكان فی العام من جهة أخرى و بنظر آخر.» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۰۰).

### مبانی علامه طباطبایی در بیان قضا و قدر

هر قاعده و اصل فلسفی مبتنی بر یک سری مبانی و قاعده‌های اولیه است که برای تبیین بهتر آن اصل باید به ایضاح آن مبانی پرداخت. تفاوت نظر در قواعد فکری فلاسفه نیز از اختلاف مبانی آن‌ها ناشی می‌شود. بنابراین در این قسمت برای فهم نظر متفاوت علامه طباطبایی مبانی مرتبط با این قاعده را بررسی خواهیم کرد و در نهایت نظر خاص علامه با توجه به نظرات گذشتگان و تفاوت مبانی نظری آن‌ها تشریح خواهد شد.

### وجود و علم الهی

اصالت وجود یکی از پایه‌های مهم تفکر حکمت متعالیه است. علامه، که واقعیت و وجود را شروع تفکر و فلسفه‌ورزی خود قرار داد، اصالت وجود را به شکل دیگری مطرح می‌کند. ایشان برای ماهیت شأنی جز در ذهن قائل نیست و همه هستی را با وجود و تفاوت آن‌ها را با سلوب و اعدام مشخص می‌کند. ایشان تصریح می‌کند که واقعیت همان وجود است و چیزی جز وجود در متن واقعیت تحقق ندارد. در حقیقت از نظر علامه طباطبایی در واقعیت آنچه به جز وجود مطلق در متن واقع تحقق دارد اعدام و سلوبی هستند که باعث تعین و تشخص وجودات خاص شده‌اند؛ یعنی اعدام و سلوب، خود، بهره از واقعیت دارند و اگر وجودی خاص از وجود دیگری متمایز و مشخص است، به این دلیل است که همراهی آن با عدم و نحوه محدود شدنش با سلوب مربوط به خود با وجودات خاص دیگر متفاوت است (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۷۱). همچنین، بنا بر اصالت وجود در تحقق و جعل، ماهیت از حریم ارتباط با علت برکنار است. ماهیت با وجود و عدم علت یکسان است و متأثر از علت نیست (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۵۰۴).

نکته مهمی که لازم است به آن توجه شود این است که آنچه علامه طباطبایی در مورد ماهیت رد می‌کند نقش هستی‌شناختی آن است؛ لکن در مقام شناخت هستی و در ذهن انسان ماهیت نقش معرفت‌شناختی خواهد داشت.

حال که به اختصار واقعیت و نقش یا به عبارت بهتر عدم نقش ماهیت در هستی و واقعیت روشن شد پرسش مهم این است که اگر وجود سراسر واقعیت را پوشانده، تمایز و تفاوت موجودات و انسان‌ها چگونه توجیه می‌شود؟ در نگاهی که حقیقت

موجودات را به وجود و ماهیت تفکیک می کند بیان اختلافات با ماهیت ممکن است و امر مشترک میان همه موجودات همان وجود خواهد بود. بنابراین اگر برای ماهیت نقش هستی شناختی قائل نشویم و بر این باور باشیم که وجود یگانه امر در واقعیت و هستی است، اختلاف موجودات را چگونه می توان توجیه کرد؟ همچنین اختلاف انسان و خداوند که هر دو وجود دارند چگونه است؟

می توان گفت تمایز حق تعالی و ماسوی به این است که ماسوی مرکب از وجود و سلوب و اعدام اند، اما حق تعالی وجودی مطلق است که سلوب و اعدام در آن راه ندارد. سلوب و اعدام برای وجود مقید محدودیت ایجاد می کنند و وجود مقید را متکثر قرار می دهند. تکرر در فلسفه علامه با سلوب و اعدام است نه با ماهیت (اکبریان، ۱۴۰۲: ب: ۹۳).

لازم است توجه شود علم واجب به مخلوق در مرتبه وجود مخلوق به این صورت توجیه می شود: از آنجا که ماسوی وجودهایی عین ربط به واجب تعالی است و هیچ گونه استقلالی ندارد، نمی تواند برای خود یا دیگری حاضر باشد. از طرفی شرط معلوم بودن شیء این است که برای عالم موجود باشد. معلول وجود ربطی متکی به علت است و وجودش بیرون از وجود علت و غایب از آن نیست. در نتیجه وجود معلول برای علت تنها با مقومش، که همان علت است، تمام می شود. پس معلوم علت همان علت است؛ اما در مرتبه ای که مقوم وجود معلول است. بنابراین علت خودش را تعقل می کند و وجود علت دربرگیرنده وجود معلول است به نحو حقیقه (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۲۸ و ۱۳۱).

بنابراین در یک تعبیر می توان گفت علم حق تعالی به جزئیات و محسوسات علم او به همین سلوب و اعدام است. از آنجا که علامه هیچ نحوه واقعیتهای برای ماهیت قائل نیست، در اثبات علم الهی هم ماهیت را دخیل نمی داند. ماهیت تنها در ذهن انسان محقق می شود و علم خداوند به محسوسات علم حضوری به وجود آن محسوس است. همان طور که وجود آن محسوس متعلق فاعلیت خدا هم هست.

همچنین علامه طباطبائی با رد منشأییت علم برای فعل خداوند فعلیت خداوند را تنها بر اثر قدرت و اراده خداوند می داند نه علم او. علم از نظر علامه طباطبائی تنها حیثیت حاکویتی و کاشفیت دارد. علامه طباطبائی نخستین فیلسوفی است که علم عنایی و منشأ فعل را قبول ندارد؛ درحالی که قبل از علامه همه فیلسوفان علم خداوند را منشأ فعل و آفرینش عالم می دانستند (اکبریان، ۱۴۰۲: الف: ۳۵۸).

### علیت و فاعلیت خداوند در نظام هستی

فاعلیت خدا به همه موجودات، چه مجرد چه مادی، چه کلی چه جزئی، چه ثابت چه متغیر، تعلق می گیرد. فاعلیت خدا هم در عالم امر است هم در عالم خلق. هم در عالمی است که قابلیت تحقق دارد هم در عالمی که قابلیت تحقق ندارد. اگر قابلیت تام شود، علت تامه و قضای الهی می شود؛ و وقتی قابلیت تام نشود قدر الهی است. در هر صورت فاعلیت خدا در هر چیزی ساری و جاری است.

علامه طباطبائی بر این باور است که هر فعلی در عالم وجود انجام شود حقیقتاً فعل خداست. ایشان می فرماید: «ما در رساله الاسماء الحسنی ثابت کرده ایم که هر عملی که در سرای هستی محقق می شود با رفع جهات نقص از آن و پاک شدن از آلودگی های ماده و قوه و امکان و به طور کلی هر جنبه عدمی فعل خداوند سبحان است.»<sup>۱</sup> (طباطبائی، ۱۹۹۹: م: ۵۸). همچنین از نظر ایشان «در خارج هیچ چیزی جز وجود و اطوار و رشحات آن نیست. بنابراین فعلی در خارج نیست مگر اینکه فعل خداوند سبحان باشد.»<sup>۲</sup> (طباطبائی، ۱۹۹۹: م: ۵۸). بنابراین هر فعلی از جهت وجود فعل خداوند است و از جهت انتساب به فاعل فعل انسان است. اختیار انسان در فعل دخالت دارد؛ اما این اختیار از جهت وجود و ثبوت نیست.

از طرف دیگر لازم است توجه شود معلول عین نیاز به علت است؛ یعنی ذاتش قائم و وابسته به وجود علت است و از هیچ

۱. قد برهنّا فی رساله الاسماء الحسنی علی أنّ کلّ فعل متحقّق فی دار الوجود، مع إسقاط جهات النقص عنه و تطهیره من أدناس الماده و القوّه و الإمكان و بالجملة کلّ جهه عدمیه، فهو فعله سبحانه؛ بل حیث کان العدم و کلّ عدمی بما هو عدمی مرفوعاً عن الخارج حقیقه.

۲. إذ لیس فیہ إلّا الوجود و أطواره و رشحاته، فلا فعل فی الخارج إلّا فعله سبحانه و تعالی.

استقلالی برخوردار نیست. هر معلولی اعم از جوهر و عرض نسبت به علت خویش دارای وجودی رابط است؛ هرچند هنگام مقایسه معلول‌ها با یک‌دیگر و نظر کردن به خود آن‌ها همه معلول‌ها موجودی فی نفسه و مستقل به حساب می‌آیند (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۲۱۴).

ایشان تصریح می‌کند که واقعیت همان وجود است و چیزی جز وجود در متن واقعیت تحقق ندارد. در حقیقت از نظر علامه طباطبایی آنچه به جز وجود مطلق در متن واقعیت تحقق دارد اعدام و سلوبی هستند که باعث تعین و تشخیص وجودات خاص شده‌اند؛ یعنی اعدام و سلوب، خود، بهره از واقعیت دارند و اگر وجودی خاص از وجود دیگری متمایز و مشخص است، به این دلیل است که همراهی آن با عدم و نحوه محدود شدنش با سلوب مربوط به خود با وجودات خاص دیگر متفاوت است: «... و چنین نیست مگر از جهت حدود وجودی به حسب ظرف وجود». (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۷۱). «اصل اصیل در هر چیز وجود اوست و مهیت آن پنداری است؛ یعنی واقعیت هستی به خودی خود (بالذات و بنفسه) واقعیت‌دار یعنی عین واقعیت است و همه مهیات با آن واقعیت‌دار و بی آن پنداری می‌باشند. بلکه این مهیات تنها جلوه‌ها و نمودهایی هستند که واقعیت‌های خارجی آن‌ها را در ذهن و ادراک ما به وجود می‌آورند؛ وگرنه در خارج از ادراک نمی‌توانند از وجود جدا شده و به وجهی مستقل شوند». (طباطبایی، ۱۳۹۰ ب: ۳: ۴۶ - ۴۸). «وجود هر چیزی واقعیت و خود آن چیز است». (طباطبایی، ۱۳۹۰ ب: ۶۴). «مهیات حقیقیه که ما آن‌ها را جلوه‌های گوناگون حقیقت در ذهن نامیده‌ایم». (طباطبایی، ۱۳۹۰ ب: ۶۰).

### قضا و قدر در عوالم وجود

یکی دیگر از مبانی فکری متفاوت علامه طرح دو عالم امر و خلق با توجه به آیات قرآنی است. خصوصیتی که برای هر یک از این عوالم مطرح می‌شود امکان تبیین برخی قاعده‌های فلسفی را به نحو بهتری فراهم کرده است. علامه طباطبایی همچون ملاصدرا با توجه به دو اصل اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود تقسیماتی را برای عوالم وجود بیان کرده است. گاه از عالم عقل، مثال، و ماده سخن گفته و گاه عوالم مورد نظر را به دو عالم امر و خلق تقسیم کرده است. آنچه در این دیدگاه هستی‌شناسی مهم است نسبت این عوالم به همدیگر و همچنین ویژگی‌های موجودات این عوالم است. طبق همین خصوصیات می‌توان گفت این عوالم طبق وحدت تشکیکی وجود مانند لایه‌های پیاپی نسبت به همدیگر هستند و هر عالمی عالم فرودست خود را احاطه کرده و نسبت قیومی به آن دارد. طبق این سخن، عالم امر حاوی عالم خلق و علت و حقیقه آن است و عالم خلق رقیقه عالم امر است. همچنین هر دوی این عوالم از امور وجودی هستند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۰ - ۲۲؛ طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۳ - ۲۷؛ طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۵).

مروی ضمن بیان آیاتی دال بر این عوالم آن‌ها را این گونه توضیح داده است: «جهت امری موجودات آن حیثیتی است که امر الهی در تحقق موجودات کافی‌ست و واسطه و اسبابی در کار نیست. در مقابل در جهت خلقی واسطه و اسباب و مقدماتی در وجود شیء لحاظ شده است. از این رو اشیا در حیثیت خلقی قابلیت تدریج دارند و عالم خلق همراه تدریج و زمان است. در آیه «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران / ۵۹) دو جهت امری و خلقی به‌خوبی روشن است. ابتدا خلقت جسم آدم مطرح شده که یکی از اسباب است و سپس برای امر که با کلمه «کن» اشاره شده تنها بیان این امر کافی‌ست تا ایجاد بدون واسطه‌ای صورت گیرد. ویژگی عالم امر ثبات و بساطت (عدم هر گونه ترکیب) و فعلیت محض (عدم هر گونه امکان و قابلیت) است. بنابراین، تغییر و دگرگونی و به تبع آن زمانمندی و تدریج در این عالم بی‌معنا خواهد بود. جایگاه علم ذاتی و ازلی خداوند که لایتغیر است در عالم امر قرار دارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۶۳ - ۱۶۴؛ طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲۷). بنابراین، مرتبه قضا و تقدیر الهی و علم به سرنوشت آدمیان و کل هستی و لوح محفوظ از عالم امر است؛ مثل «أَتَىٰ امرُ الله» (نحل / ۱) و «كَانَ امرُ الله مفعولاً» (نساء / ۴۷). (مروی و اکبرزاده، ۱۳۹۸: ۷).

عالم خلق عالم کثرت، ترکیب، امکان، قوه و استعداد، حرکت، و تدریج و به تبع آن زمانمندی است؛ درحالی‌که در عالم امر زمان، تدریج، فعلیت، و استعداد راه ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲۱). تقدم عالم امر بر عالم خلق تقدم وجودی و رتبی (تقدم بالحق) است و نه تقدم زمانی (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲۳ - ۲۴؛ مروی و اکبرزاده، ۱۳۹۸: ۸).

### حقایق و اعتباریات

یکی از بحث‌های مهم در تفکر علامه طباطبائی موضوع حقایق و اعتباریات است که دیگر موضوعات در سایه باور به آن توجیه و تفسیر می‌شوند. بر اساس آنچه در رساله‌الولایه آمده موجودات از یک نظر به دو قسم تقسیم می‌شوند. زیرا هر معنایی که انسان ادراک می‌کند یا برای آن ادراک واقع و مصداق خارجی وجود دارد، چه ادراک‌کننده‌ای باشد چه نباشد، مانند جواهر خارجی از قبیل جماد و نبات و امثال این‌ها، یا برای آن ادراک واقع و مطابق و مابه‌ازا در خارج وجود ندارد، یعنی اگر این ادراک نباشد، آن موجود نیز وجود نخواهد داشت، مانند مالکیت. قسم اول از این ادراکات «حقیقت» و قسم دوم «اعتبار» نام گرفته است (طباطبائی، ۱۴۲۳: ۹). «امر اعتباری تکیه به یک امر حقیقی و تکوینی دارد که تحت آن است؛ یعنی امور اعتباری دارای ریشه تکوینی است.» (طباطبائی، ۱۴۲۳: ۱۰).

امور اعتباری تنها در این دنیا مطرح است. قبل از این نشئه دنیا و حیات اجتماعی و همچنین بعد از این نشئه اجتماع که مراحل بعد از مرگ است قوانین اعتباری جاری نیست. چون اجتماع و مدنیت در ماقبل و مابعد این اجتماع وجود ندارد. پس قوانین اعتباری و قراردادی نیز در آن عوالم و نشئه‌ها معنایی نخواهد داشت. یعنی انسان در آن عوالم با امور تکوینی و حقیقی سروکار دارد و حشرش فردی است. پس برای اعتباریات هیچ جایی در آنجاها وجود ندارد (طباطبائی، ۱۴۲۳: ۱۱).

بنا بر آنچه بیان شد می‌توان گفت پذیرش حسن و قبح عقلی تنها در نظام اعتباریات و جامعه و در حیطه عمل ارادی انسان است. علامه طباطبائی بحث حسن و قبح عقلی و شرعی را در نظام تشریع و نظام جامعه مطرح می‌کند. حسن و قبح در دایره اعتباریات و در حیطه عمل ارادی اختیاری انسان مطرح می‌شود. اما حسن و قبح در ناحیه حق تبارک و تعالی یک امر واقعی نفس الامری است (اکبریان، ۱۴۰۲: ج ۱۰).

بین اینکه هر فعلی از جهت وجود به خداوند نسبت داده می‌شود و از این نظر حسن است و از جهات عدمی و سیئه به انسان و اراده انسان مربوط است تناقضی نیست. پس، از یک طرف هر چیزی فعل خدا است و از این نظر فعل حسن است و مخلوق خدای تبارک و تعالی است و سیئه به خدا نسبت داده نمی‌شود؛ چون سیئه فی حد نفسه و با نظر به خودش از حیث اینکه سیئه است امر عدمی است و چون به انسان نسبت داده شده و مربوط به انسان است سیئه شده است؛ والا در نظام هستی سیئه نیست. هر چیزی وجود است و وجود هم از خدا نشئت گرفته است. هر چیزی حسن است و حسن آن هم به خدا نسبت داده می‌شود (اکبریان، ۱۴۰۲: ج ۲۵).

بنابراین با توجه به حقیقت واحد نفس انسانی می‌توان برای او سیر وجودی در نظر گرفت که قبل از دنیا و بعد از دنیا وجود دارد و در هر نشئه‌ای به گونه‌ای خاص آن نشئه اختیار را برای انسان تحقق می‌بخشد.

### عدم قبول فاعل بالجبر و فاعل بالعنايه

از نظر علامه طباطبائی فاعل بالجبر و فاعل بالعنايه دو نوع مستقل و جدا از فاعل بالقصد نیستند. توضیح اینکه از آنجا که کمالات ثانوی هر نوع را به همان نوع استناد می‌دهیم، هر نوعی علت فاعلی برای کمالات ثانوی خود است. و انواع در این زمینه دو قسم‌اند: ۱. انواعی که بدون علم تنها به مقتضای طبیعت خود افعالشان را انجام می‌دهند و ۲. انواعی که در آن‌ها علم و آگاهی در صدور افعال مؤثر است و دستگاه معرفتی دارد که کمال خویش را تشخیص می‌دهد. علم مورد نظر یا نزد فاعل حاضر است و تصدیق به آن نیاز به فکر و اندیشه ندارد که در این صورت فاعل بی‌درنگ آن را انجام می‌دهد. و اگر علم فاعل در مرحله شک مانده باشد و نیازمند تصدیق باشد، فاعل آن فعل را با اوصاف کمالی مورد نظر خود می‌سنجد و اگر کمال بودن فعل را پذیرفت، آن را انجام می‌دهد و اگر کمال بودن آن را نپذیرفت، ترک خواهد کرد. این گرایش به یک طرف همان اختیار است و این فعل فعل اختیاری است (طباطبائی، ۱۳۸۸: ج ۱۲۱ - ۱۲۲).

با توجه به مطالبی که گفته شد روشن شد که فعل اجباری مابین با فعل اختیاری نیست و از جهت وجود خارجی متمایز از آن نیست. همچنین فاعل بالجبر قسم جداگانه‌ای از فاعل بالقصد نیست. «نهایت کاری که شخص اجبارکننده انجام می‌دهد آن است که فعل را یک‌طرفه می‌کند. در نتیجه فاعلی که اکراه شده با فعلی مواجه می‌شود که یک‌طرفه بوده و چاره‌ای جز انجام دادن آن ندارد». آنچه سبب تفاوت گذاشتن بین فعل اختیاری و فعل اجباری است حفظ مصلحت جامعه و ایجاد مقررات و قوانین است.

زیرا در این صورت ستایش و نکوهش و پاداش و کیفر مردم به سبب رعایت قوانین جامعه است. «بنابراین تقسیم فعل به اختیاری و جبری اعتباری است، نه حقیقی.» (طباطبایی، ۱۳۸۸ ج: ۱۲۴).

بنا بر آنچه بیان شد می‌توان گفت فعل اختیاری زمانی است که فاعل نه تنها علم به انجام دادن فعل دارد، بلکه این علم به صورت ملکه و حاضر نزد او نیست که سبب انجام دادن بی‌درنگ فعل شود، بلکه زمانی که علم به فعل در مرحله شک است و فاعل برای انجام دادن یا انجام ندادن آن اندیشه می‌کند و مصلحت‌اندیشی می‌کند و سپس انجام دادن آن را برمی‌گزیند در حقیقت اختیار کرده است. حال تفاوتی نمی‌کند که این مصلحت‌اندیشی و تصدیق به فایده انجام دادن فعل از طرف یک عامل خارجی باشد یا از درون فرد و از فکر و اندیشه خود او حاصل آید. در همین رابطه بیان می‌کند در هر حال فعل فاعل علمی منوط به حضور تصدیق به وجوب و لزوم فعل است؛ یعنی تصدیق به کمال بودن آن فعل. در هر حال فعل فاعل علمی منوط به حضور تصدیق به وجوب و لزوم فعل است؛ یعنی تصدیق به کمال بودن آن فعل. «در این جهت فرقی نیست میان آنکه راجح بودن انجام کار و مرجوح بودن ترک آن به خاطر طبع قضیه باشد- مانند کسی که در کنار دیواری نشسته که در شرف خراب شدن می‌باشد. چنین کسی از ترس ویران شدن دیوار از جایش بلند خواهد شد- و یا آنکه به خاطر اجبار و زورگویی شخص دیگری باشد. در هر صورت بلند شدن از کنار دیوار فعل ارادی است.» (طباطبایی، ۱۳۸۸ ج: ۱۲۳).

طبق آنچه بیان شد می‌توان خاستگاه دیدگاه علامه طباطبایی را دریافت. ایشان با دیدگاه وجودشناختی و جهان‌شناختی خود نوعی از ارتباط میان خالق و مخلوق را بیان می‌کند که امکان علم مستقیم خداوند به جزئیات و مادیات فراهم می‌شود. مادیات و جزئیات با وجود محفوف به سلوب و اعدام خود در پیشگاه خداوند حاضر هستند. در نتیجه خداوند به آن‌ها علم حضوری دارد. خالقیت خداوند بر اساس قدرت و اراده حق تعالی است نه علم عنایی. همچنین با توجه به عوالم وجود و تفاوت آن‌ها قضا و قدر عینی در ارتباط با فاعلیت خداوند مطرح می‌شود. فاعلیت خداوند در همه عوالم وجود دارد و اگر موانع و استعدادی نباشد، امر الهی برای تحقق امور کافی‌ست. لکن در عالم خلق که دار استعداد و قوه است، علاوه بر امر الهی، قوا و استعدادها هم باید تحقق یابد و به فعلیت برسد. در ادامه نظر فیلسوفان گذشته بیان می‌شود تا وجه تفاوت و نظر خاص علامه طباطبایی روشن شود.

### نظر خاص علامه طباطبایی درباره قضا و قدر و نسبت آن با اختیار

برای تبیین نظر خاص علامه و تبیین متفاوت او در باب قضا و قدر بهتر است که نظر فیلسوفان گذشته روشن شود. از این رو به بیان نظر چهار فیلسوف مهم- شیخ الرئیس، شیخ اشراق، میرداماد، ملاصدرا- پرداخته خواهد شد.

بدین ترتیب با بررسی نظرات مختلف فیلسوفان سابق روشن خواهد شد که دیدگاه خاص علامه چگونه با دیگر فیلسوفان متفاوت شده است. در تبیین فیلسوفان گذشته امکان نشان دادن فاعلیت مستقیم هم خداوند هم انسان به راحتی امکان‌پذیر نیست. همچنین مهم‌ترین چالش قضا و قدر را می‌توان با بحث اختیار انسان مرتبط دانست. تبیین قضا و قدر و فاعلیت خداوند بر موضوع اختیار تأثیر جدی خواهد گذاشت. بنابراین در ادامه ضمن بیان مختصری از نظرات فلاسفه سابق درباره قضا و قدر و فاعلیت انسان به چگونگی ربط آن با اختیار انسان اشاره خواهد شد.

در مورد نسبت فعل انسان با علم الهی ابتدا باید ارتباط علم خداوند با فاعلیت او مشخص شود. فلاسفه گذشته نظرات گوناگونی داشتند. ابن‌سینا، که قائل به علل طولیه بود، بر این باور بود که خدا در ازل الازال به نظام احسن وجود و سلسله علل و معلومات علم داشته است و همین علم منشأ ایجاد و فاعلیت شده است (اکبریان، ۱۴۰۲ الف: ۳۶۱).

ابن‌سینا علم خدا به اشیا را به صورت کلی می‌داند. با وجود این می‌گوید هیچ چیز مشخص و جزئی یا هیچ ذره‌ای در آسمان و زمین از آگاهی او دور نمی‌ماند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۴ و ۳۸۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۸: ۹۵۹). به بیان دیگر، علم خداوند به ذات خود علم به علت تامه اشیاست و علم به علت تامه هر شیء مستلزم علم به معلول آن شیء است. بنابراین خداوند به موجودات مجرد و به کل نظام احسن وجود علم دارد. به جزئیات هم از طریق علم به صور مرتسمه کلی و سلسله علل و معلول علم دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۵).

علم الهی در نظر ابن‌سینا از دو نظر با قضا و قدر مرتبط می‌شود. یکی اینکه وی مشخصاً قضا و قدر را مرتبه‌ای از مراتب علم الهی معرفی می‌کند و دوم اینکه علم خداوند را منشأ ایجاد و فعلی می‌داند. علم الهی واجد مراتب مختلفی است که شامل قضا و

قدر و اراده الهی نیز می‌شود. علم الهی در اندیشه ابن‌سینا منشأ صدور قطعی اشیا است. علم خدا به کل نظام هستی قضای الهی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۳۰۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳: ۲۹۸).

ابن‌سینا قائل به تساوی مفاهیم علم، اراده، عنایت، قدرت، و همه اوصاف الهی است و قضا و قدر را مرتبه‌ای از علم خدا می‌داند. در حقیقت، اراده و عنایت الهی همان علم به نظام اصلح و شکل دیگری از قضا و قدر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳: ۱۴۹).

بدین ترتیب ایشان قضا و قدر را در ناحیه علم الهی تبیین می‌کند. قضای الهی را در ناحیه علم به کل نظام هستی و سلسله علل و معلولات و قدر الهی را در ناحیه علم حق تعالی به جزئیات که همان علم فعلی مع الایجاد است بیان می‌کند. در نگاه ابن‌سینا فاعلیت خداوند مباشر و مستقیم نیست. هم علم و هم فاعلیت خداوند به جزئیات از طریق علل و معلولات است. خداوند از طریق علل طولی فعل انسان را در خارج خلق می‌کند. فاعل مباشر و مستقیم انسان است و فاعلیت خدا در طول فاعلیت انسان است.

ایشان همچنین اختیار را از قدر می‌داند. تفویض و جبر را نفی می‌کند و به حدوث اختیار در انسان اشاره دارد. وی بیان می‌کند به واسطه این اختیار که خداوند در انسان ایجاد کرده می‌توان افعال را انجام داد. اما این اختیار لزوماً باید مقترن با اراده خداوند باشد. «و الجریه هم الذین یقولون ان لا اختیار لنا البته لكل شی و الاختیار من القدر. و الحق أنه لا جبر و لا تفویض، و ان لنا اختیاراً یحدث فینا بعد ما لم یکن، بقدر الله. و بذلك الاختیار و بما اعطانا الله من القدره. تفعل فعلنا، لكنها لا تكفی فبان یصدر عنها افعالنا ما لم یقترن بها مشیه و اراده و لا یشاء بقدر الله و ان لا یشاء الله.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۰۸).

از آنچه بیان شد و در مقاله‌ای (میرفتاحی و همکاران، ۱۳۹۶) به طور مبسوط بیان شده می‌توان نتیجه گرفت با تعاریفی که ابن‌سینا از اختیار و قضا و قدر ارائه داده است قضا و قدر را نافی اختیار انسان نمی‌داند. او وجود نوعی از اختیار را برای انسان لازم و ضروری می‌داند و حتی شرور اخلاقی را هم به انسان نسبت می‌دهد. البته تبیین دقیقی ارائه نداده و نکات مبهم هنوز وجود دارد.

سهروردی بر این باور است که هر چه در جهان محسوس اتفاق بیفتد فعل مباشر و مستقیم انوار قاهره است و این انوار قاهره منشأ جهان محسوس هستند. پس واسطه در آفرینش انوار قاهره هستند (اکبریان، ۱۴۰۲: ۳۶۲). او، با نفی نظریه صور، علم الهی را منحصر در علم حضوری فعلی بعد از خلقت و این علم حضوری را همان ایجاد اشیا دانست (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱: ۴۷۸). بدین ترتیب روشن می‌شود که سهروردی علم ذاتی قبل از فعل را قبول ندارد. علم فعلی مع الایجاد را دارد. علم خداوند به جزئیات فعلی مع الایجاد است. فاعلیت خداوند هم به وسیله انوار قاهره است. ایشان علم خدا به جزئی و متغیر را این‌گونه توجیه می‌کند که هر چه در جهان محسوس رخ می‌دهد هیئت نوریه است که محل آن جوهر غاسق است. فاعل مباشر و مستقیم جزئیات، مادیات، رخدادها، و حوادث جهان انوار قاهره است. البته لازم است توجه شود نفس با جهان محسوس فرق دارد و خودش یک ذات نوری مجرد است. ذات نوری دو قسم است؛ جوهری مثل نور قاهر و ذات نوری عرضی مثل جوهر غاسق. سهروردی ماده اولی، صورت جسمیه، و صورت نوعیه را قبول ندارد. از این نظر آثار مادیات هم فعل مباشر و مستقیم انوار است. جهان محسوس چیزی جز هیئت نوریه یا همان انوار عرضی نیست. شیء جزئی و متغیر و محسوس همان آثار و هیئت نوریه است که این‌ها هم فعل مباشر و مستقیم انوار قاهره است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۱۴۹ - ۱۵۰ و ۳۹).

با این بیان روشن است که فاعلیت در مورد مادیات با واسطه است و مستقیم نیست. علم خداوند به جزئیات و مادیات هم با واسطه است. زیرا شیء محسوس هیئت نوریه حال در جسم است. جسم هم ملاک غیوبت است. انوار الهی واسطه علم خدا به جزئیات است. شیخ اشراق در بیان واسطه علم و فاعلیت الهی از ذات نوری یا ماهیت کمک می‌گیرد.

بنابراین خدا از طریق انوار قاهره به جزئیات و در نتیجه به هیأت و آثار هم علم دارد. طبق این سخن آثار را انوار قاهره به وجود می‌آورد. بنابراین قضای الهی انوار قاهره است. قدر الهی آثار انوار قاهره است. تغییرات در آثار هست و انوار قاهره خودش تغییر نمی‌کند. بلکه در یک شرایطی اثری را و در شرایط دیگر اثر دیگری را به وجود می‌آورد. با این تفسیر فاعلیت مستقیم خداوند در امور مادی و جزئیات رد می‌شود و این امر می‌تواند یکی از انتقادات به تبیین شیخ اشراق باشد.

از نظر میرداماد قدر عینی عبارت است از وجود خارجی حوادث و کائنات در ظرف عالم ماده (میرداماد، ۱۳۹۱: ۶۳۳). در مرتبه قضای الهی تفصیل و تدریج جاری نیست، چه در مرتبه قضای علمی یا قضای عینی. اما در مرتبه قدر الهی تفصیل و تدریج حاکم است. قضای علمی و قدر علمی، که علم الهی به موجودات امکانی‌اند، برگرفته از علم الهی به ذاتش هستند که عین ذات اوست (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۱۸).

در همین موضوع او بیان می‌کند: «وجود مطلق معنایی مصدری است که از مبدأ محمول قائم به موضوع به شکل انضمامی یا انتزاعی اخذ نمی‌شود، بلکه تنها از نفس ذات موضوعی که مجعول به جعل جاعل است انتزاع می‌گردد و برای این معنای وجود هیچ تحصل و تقومی تصور نمی‌شود مگر همان اضافه به موضوعش نه قبل از اضافه. پس تقرر ماهیت و فعلیتش جز در اعتبار عقل از وجود جدا نمی‌گردد. اما موجودیت تابع آن و مسبوق به آن است و تقرر ماهیت که با جعل جاعل صورت می‌گیرد صحت انتزاع موجودیت بالفعل و مناط صدق حمل موجود است.» (میرداماد، ۱۳۸۱: ج ۲: ۷). در این سخنان به وضوح مشخص است که وجود در نظر میرداماد تنها معنای مصدری دارد. این معنا متأخر از ماهیت و پس از جعل جاعل است.

بنابراین از نظر میرداماد ماهیت جعل بسیط یک مفعولی است. هم متعلق علم خداست هم فاعلیت خدا به آن تعلق می‌گیرد. زیرا ماهیت را از وجود جدا نمی‌کند. در نظر میرداماد عالم و ماهیات متعلق علم است. میرداماد قضای عینی را مطرح می‌کند. در فلسفه‌های گذشته علم به ماهیت تعلق می‌گیرد و سپس خلقت صورت می‌گیرد. مثلاً خدا در ازل الازال به همه موجودات علم دارد و بعد موجودات و ماهیات متلبس به وجود می‌شوند. اما در نگاه میرداماد خود ماهیت در محضر خدا حاضر است و جعل به آن‌ها تعلق می‌گیرد. ملاصدرا معتقد است آنچه از خدا صادر می‌شود وجود منبسط امکانی است و این وجود واسطه پیدایش اشیا هستند. این وجود اجمال در عین تفصیل است (اکبریان، ۱۴۰۲: ۳۶۲).

ملاصدرا ضمن پذیرش تبیین شیخ اشراق (علم حضوری اشراقی بعد از خلقت) معتقد بود که تبیین شیخ اشراق نمی‌تواند علم خداوند قبل از ایجاد را تبیین کند. وی معتقد بود علم خداوند قبل از خلق اشیا بدین نحو است که علم خداوند به ذاتش مستلزم علم تام خداوند به وجود همه مخلوقاتش است. وی این علم را حضوری می‌داند. زیرا معتقد بود وجود برتر اشیا (حقایق اشیا) در ذات خداوند حاضر هستند و خداوند به آن‌ها علم دارد (شیرازی، ۱۳۹۲: ج ۴: ۱۵۷).

از نظر ملاصدرا قضای ذاتی بیرون از عالم است و در مرتبه ذات واجب تحقق دارد. اما قضای فعلی داخل در عالم است (شیرازی، ۱۴۱۰ ق، ج ۶: ۲۹۳) و چون این صورت‌های علمی حیثیت عدمی و جهات امکانی واقعی ندارند از اجزای عالم به شمار نمی‌روند. بنابراین قدیم بالذات و باقی به بقای الهی هستند (شیرازی، ۱۴۱۰ ق، ج ۶: ۲۹۱) و چون دارای ماهیتی نیستند هیچ نوع امکانی اعم از ذاتی یا استعدادی یا ماهوی نیز ندارند. البته، در سخنان صدرالمتألهین گاهی قضا بر علم عنایی ذاتی هم اطلاق شده است؛ چنان که گاهی علم عنایی نیز بر قضا اطلاق شده است (شیرازی، ۱۳۶۰: ۹۱). پس قضا نه منحصر در علم ذاتی است که عین عنایت ازلی باشد نه منحصر در علم فعلی است که خارج از ذات باشد (شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۴۹).

صدرالمتألهین قدر را این گونه تبیین می‌کند که قدر عبارت است از ثبوت صورت همه موجودات در عالم نفس به صورت جزئی که با موارد خارجی مشخص و معینشان مطابق است و مستند هستند به اسباب و عللی که به واسطه آن‌ها واجب می‌شوند و با اوقات معینشان ملازم هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲: ۱۲۴).

از آنچه گذشت روشن است که ملاصدرا بین وجود و ماهیت تمایز قائل می‌شود. در نگاه ملاصدرا اگر ماهیت نبود، قضای عینی درست می‌شد. اما ملاصدرا ماهیت را در فلسفه خود دارد؛ ولو به شکل ثانیاً و بالعرض. در واقع با تبیین ملاصدرا می‌توان گفت خدا به وسیله وجود به جسم، که ماهیت است، علم دارد. فاعلیت خدا به وجود جسم تعلق می‌گیرد و به واسطه وجود جسم به ماهیت هم علم دارد. اینجاست که مشکلی که در فلسفه‌های گذشته وجود داشت در نظر ملاصدرا هم پیدا می‌شود؛ هرچند ماهیت را ثانیاً و بالعرض مجعول و ملاک و فعل خدا می‌داند. پس در نگاه ملاصدرا وقتی به خود جسم توجه شود، جسم برای خدا معلوم نیست. چون جسم ملاک غیوبت است. جسم به خاطر وجودش برای خدا معلوم است و با این توضیح باز هم قضای علمی تبیین می‌شود. خدا به جسم به واسطه وجود جسم علم دارد. بدین ترتیب می‌توان گفت از نظر ملاصدرا قضای الهی همان وجود است و قدر الهی موجودات مادی و متغیر و ماهیت ثانیاً و بالعرض است. البته ماهیت مستقیماً متعلق فعل و علم حق تعالی نیست.

علامه طباطبائی فعل را هم فعل خدا می‌داند هم فعل وجودات مقید. از آنجا که ماهیت تنها در ذهن شکل می‌گیرد، لایه‌های مدیریتی و واسطه از بین می‌رود و از آنجا که وجود مقید با همهٔ حیثیتش ربط و تعلق به خداست و هر چه دارد از خداست فعلی که انجام می‌دهد هم به طور مستقیم مربوط به خداوند است هم فعل وجود مقید است (اکبریان، ۱۴۰۲ الف: ۳۶۴ و ۳۶۲).

پیش‌تر بیان شد که یکی از مبانی مهم فکری علامه این است که ایشان امور عالم را به دو موضوع حقایق و اعتباریات تقسیم می‌کند. آنچه در خارج مابه‌ازا دارد از حقایق است و اموری که وجودشان استوار به ادراک است و برای سامان دادن به امور اجتماعی و روابط انسانی پدید آمده‌اند از امور اعتباری محسوب می‌شوند. امور اعتباری به امور حقیقی تکیه دارند و ریشهٔ تکوینی دارند. همچنین اراده و اختیار انسان در حوزهٔ امور اعتباری قرار دارد و تنها در نشئهٔ دنیا جاری است. بر این اساس حسن و قبح نیز وقتی در ساحت حق تبارک و تعالی مطرح می‌شود تنها از امور حقیقی و خیر است و سیئه و شر در امور حقیقی راه ندارد و مربوط به امور اختیاری است. مطلب و اصل بعدی که لازم است به آن توجه شود این است که از نظر علامه طباطبائی فاعل بالجبر قسم جدایی از فاعلیت نیست و آنچه این دو را از یک‌دیگر جدا می‌کند ظاهر و انگیزه‌ای و رای اصل و وجود فعل است. در اصل عمل و فعل تفاوتی بین فعل ارادی و فعل جبری وجود ندارد؛ بلکه آنچه این دو را جدا می‌سازد صورت ظاهری و احکام مترتب بر آن فعل است که از امور اعتباری و عالم تشریع است و در حقیقت فعل که مربوط به عالم حقایق و تکوین است فعل یکسان است. مطلب دیگر توجه به نظر علامه دربارهٔ علم الهی است. درحالی‌که پیش از علامه اغلب فلاسفه علم عنایی و منشأییت علم برای فعل را برای خداوند قبول داشتند، علامه طباطبائی فعلیت خداوند را تنها بر اساس قدرت و ارادهٔ الهی دانسته و شأن علم را تنها در حاکمیت و کاشفیت قرار داده است. بنا بر اصولی که مطرح شد علامه طباطبائی بر این باور است که فعل انسان، در عین اینکه فعل مستقیم خداوند است، هم‌زمان فعل انسان نیز هست و همچنین علم خداوند به جزئیات و مادیات نیز به طور مستقیم صورت می‌گیرد. بنابراین افعال از نظر وجود و ثبوت و در نظام حقایق فعل انسان است و از نظر انتساب به فاعل و در نظام اعتباریات و تشریع فعل انسان است و بنابراین فعل خداوند همواره حسن است و سیئه و امور عدمی مربوط به فعل از نظر نظام اعتباریات و تشریع و در ارتباط با فاعل است. به همین دلیل انسان، که از نظر علامه طباطبائی یک حقیقت مجرد بسیط است که هم در نشئهٔ قبل از دنیا بوده هم در نشئهٔ بعد از دنیا، در دار دنیا با امور اعتباری مواجه است و حوزه‌ای از اراده و اختیار را دارد که مشمول سیئه و حسن خواهد بود. بنابراین فعل از جهت وجود و ثبوت حسن است و مربوط به حق تبارک و تعالی است و از نظر امور اعتباری و نظام تشریع که انتساب به فاعل دارد می‌تواند مشمول حسن و قبح شود.

حال در مورد اینکه تبیین علامه طباطبائی را از دو جهت می‌توان دارای نوآوری و گامی مثبت در جهت اثبات اختیار انسان در سایهٔ باور به قضا و قدر دانست:

۱. تبیین متفاوتی از قضا و قدر وجود دارد و اینکه این تفاوت‌ها بر اساس مبانی خاص علامه طباطبائی است، با توجه به اینکه قضای عینی پیش از علامه نیز مطرح بود، روشن شد که نظر خاص علامه در طرح قضا و قدر ناظر به نظر خاص او در باب علیت است. علامه با توجه به دو جهت علیت در موجودات و حوادث، که یکی علت ناقصه و دیگری علت تامه است، به تبیین قضا و قدر پرداخت.

۲. با توجه به مطالبی که بیان شد می‌توان گفت علامه بر آن است که امر الهی هم در عالم خلق جریان دارد هم در عالم خلق. بنابراین فاعلیت خداوند در هر دو عالم تام است. اما در عالم خلق با توجه به وجود ماده و استعدادها برای اینکه علت تامه محقق شود تنها فاعلیت تام خداوند کافی نیست، بلکه لازم است استعدادها و شرایط هم محقق شوند. به عبارت دیگر حصول این استعدادها به منزلهٔ علت ناقصه‌ای است که همراه با فاعلیت تام خداوند علت تامه برای تحقق موجودات خلقی است، برخلاف موجودات عالم امر که فاعلیت خداوند برای تحقق موجودات کافی است. همچنین بر این اساس می‌توان گفت در افعال اختیاری انسان دو جهت وجود دارد، جهت وجود و ثبوت که از این نظر این فعل در نظام حقایق ربط به خداوند دارد و یک جهت انتساب به فاعل نیز دارد که از این نظر فعل در نظام اعتبارات مربوط به انسان است. بنابراین در افعال اختیاری انسان نه سلسلهٔ علل طولی مطرح است نه فاعل مستقیم و غیر مستقیم. علامه اولین فیلسوفی است که توانست اثبات کند هر فعل ارادی هم فعل مستقیم خداوند است هم فعل مستقیم انسان و این امر را با در نظر گرفتن دو جهت در فعل اثبات کرد (اکبریان، ۱۴۰۲ الف: ۳۹۸).

«فالعمل الاختیاری الصادر عن الإنسان بإرادته إذا فرض منسوباً إلى جميع ما يحتاج إليه في وجوده من علم وإرادة وأدوات

صحیح و ماده يتعلق بها الفعل و سائر الشرائط الزمانية و المكانية كان ضروری الوجود، و هو الذی تعلق به الإرادة الإلهیه الأزلیه لكن كون الفعل ضروريا بالقياس إلى جميع أجزاء علته التامه و من جهتھا لا یوجب كونه ضروريا إذا قیس إلى بعض أجزاء علته التامه، كما إذا قیس الفعل إلى الفاعل دون بقیه أجزاء علته التامه فإنه لا يتجاوز حد الإمكان، و لا يبلغ البتة حد الوجوب.» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۰۰).

در واقع زمانی که فعل اختیاری انسان به اراده اش نسبت داده می شود و هر آنچه از علم و اراده و ماده فعل که برای تحقق یک فعل و سایر شرایط مکانی و زمانی در نظر گرفته شود نسبت فعل امکانی خواهد بود و اگر همه این شرایط محقق بودند، تحقق فعل ضروری خواهد بود. اگر اراده الهیه بر تحقق فعلی واقع شده باشد و جمیع امور امکانی هم محقق شود، علت تامه برای تحقق فراهم و فعل واقع می شود. در جایی که امور مادی و امکانی و قوه و استعداد وجود دارد، تحقق اراده الهیه به تنهایی برای تحقق فعل کافی نیست و لازم است امور مادی و استعدادها هم شرایط تحقق فعل را ضروری کنند. بنابراین در اینجا که قدر الهی جریان دارد با امور مادی دارای قوه و استعداد روبه رو هستیم. حوزه اختیار و عمل ارادی انسان است و فاعلیت تامه خداوند با تحقق شرایط دیگر که اراده و اختیار انسان یکی از آنهاست علت تامه برای تحقق فعل خواهد بود.

دیدگاه علامه با همه وجوه قابل توجه خود پرسش هایی را به دنبال دارد. یکی اینکه بر اساس این دیدگاه که قدر الهی تنها در عالم مادیات جریان دارد و تنها در این عالم و با توجه به علت ناقصه بودن فاعلیت تامه خداوند در عالم قوه و استعداد می توان اختیار را اثبات کرد، این پرسش وجود دارد که آیا مجردات دارای اختیار نیستند و این عدم اختیار برای آنها نقصی محسوب نمی شود؟ به عبارت دیگر چگونه می توان اختیار را برای موجودات و رای عالم ماده توجیه کرد؟

### نتیجه

قبل از علامه، ابن سینا علم خداوند به جزئیات را از طریق علم به علل اشیا توجیه می کند. شیخ اشراق نیز اگرچه معتقد به علم حضوری مع الفعل است ولی باز هم در بیان فاعلیت و علم مستقیم خداوند تبیین دقیقی ارائه نمی دهد، زیرا این باور که شیء محسوس هیأت نوریه حال در جسم است و جسم هم ملاک غیبی است برای تبیین علم مستقیم خداوند به محسوسات مشکل ساز است. ، در میرداماد از آنجا که ماهیت اصیل است و جعل به خود ماهیت تعلق می گیرد، فاعلیت مستقیم خداوند بیان می شود. لكن این فاعلیت مربوط به ماهیت است، نه وجود. ملاصدرا علم به جزئیات را همان علم به وجود می داند. اما از آنجا که ماهیت را ثانیاً و بالعرض وجود می داند، علم به جسم و ماهیت را مجازاً و بالعرض دانسته است. بنابراین در تبیین علم بعد از ایجاد مستقیم خداوند به جزئیات تبیین او قابل نقد است. زیرا هرچند ماهیت را ثانیاً و بالعرض می داند، بالاخره شأنی برای آن قائل است که این پرسش را می طلبد که آیا خداوند به آن ماهیت ثانیاً و بالعرض علم دارد؟ که در پاسخ باید گفت در صورتی که علم خداوند به مادیات بعد از ایجاد را به دو نحو علم به وجود و علم به ماهیت بدانیم به نظر می رسد علم به ماهیت ثانیاً و بالعرض نمی تواند تبیین دقیقی از علم بعد از ایجاد به محسوسات شکل دهد. اما از نظر علامه غیر از وجود چیزی نیست و ماهیت از وجود مقید لدی الذهن ایجاد می شود. به همین دلیل علامه تفاوت قضا و قدر را از روی علت تامه و علت ناقصه تبیین می کند. اینکه خدا به جسم علم دارد در فلسفه علامه یعنی به وجود جسم علم دارد. جزئیات از نظر ایشان همان وجود است. بنابراین علم مستقیم خداوند به جزئیات و محسوسات توجیه و تبیین می شود.

با توجه به آنچه بیان شد روشن می شود که علامه هم قضای عینی را در فلسفه خود دارد هم قضای علمی را؛ و همچنین قضا و قدر را در ارتباط با علیت مطرح می کند. در عالم ماده هم قضا جریان دارد هم قدر. بنابراین تبیین اختیار نیز که به علیت مربوط است با قضا و قدر آسان و ممکن خواهد بود.

نوآوری علامه این است که اراده و اختیار انسان در عین فاعلیت مستقیم خداوند ثابت می شود. علم پیشین الهی و علیت دو بحثی است که به اختیار انسان صدمه می زند؛ لكن در علامه بحث به گونه دیگری است. علامه طباطبایی با رد علم عنایی و با مبانی خاص خود درباره وجود و عالم حقایق و اعتباریات و عالم امر و خلق اثبات می کند در عین اینکه خداوند فاعل مستقیم افعال انسان و امور جزئی است، انسان نیز در امور مربوط به عالم خلق دارای اختیار و اثرگذاری مستقیم است. عالم خلق عالم تغییر و استعداد و ماده است و برای اینکه فاعلیت تامه خداوند تبدیل به علت تامه شود، علاوه بر امر الهی، نیاز به بالفعل شدن

قوایی است که از آن میان ارادهٔ انسان و فاعلیت او می‌تواند باعث شود علت تامه تحقق یابد. بدین ترتیب روشن می‌شود علامه طباطبائی در عین اینکه توانسته با مبانی خاص خود علم و فاعلیت مستقیم الهی به امور مادی و جزئی را ثابت کند، همین‌طور قضا و قدر را به گونه‌ای تبیین می‌کند که اختیار انسان لطمه نمی‌بیند و می‌توان انسان را فاعل مستقیم افعال خود دانست. از این جهت می‌تواند در هر فعلی دو جهت در نظر بگیرد. هر فعلی از جهت وجود و ثبوت در عالم حقایق و نظام تکوین مربوط به خداوند است و از جهت انتساب به فاعل در عالم اعتباریات و نظام تشریع فعل انسان است. بدین ترتیب قضای الهی هم در عالم امر هم در عالم خلق جریان دارد و قدر الهی تنها در عالم خلق، که دار استعداد و قوه و ماده است، جاری است و فاعلیت تامهٔ خداوند در صورت تحقق شرایط - که اختیار انسان نیز یکی از این شرایط است - به علت تامه تبدیل می‌شود و فعل تحقق می‌یابد.



## منابع

- ابن سینا (۱۳۷۵). اشارات و تنبیهاً مع الشرح للمحقق الطوسی و العلامه قطب الدین رازی. قم: نشر البلاغه. ج ۳.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). *الشفاء*. محقق: حسن حسن زاده آملی. قم: مرکز چاپ دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). *پنج رساله*. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴). *التعلیقات*. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- اکبریان، رضا (۱۴۰۲ الف). *شرح المیزان فی تفسیر القرآن (بحث جبر و اختیار)*. تهران: مؤسسه فرهنگی هنری تاریخ حکمت و فلسفه در اسلام.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۲ ب). *ترجمه و شرح رساله فی التوحید*. تهران: مؤسسه فرهنگی هنری تاریخ حکمت و فلسفه در اسلام.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۲ ج). *ترجمه و شرح رساله الافعال*. تهران: بوستان کتاب.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *تفسیر قرآن کریم*. قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲). *مبدأ و معاد*. مترجم: احمد بن محمد الحسین اردکانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). *شواهد الربوبیه*. مصحح: جلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲). *تعلیقه بر حکمه الاشراق*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا. ج ۴.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ ق). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۷). *المیزان*. مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی. تهران: بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی. ج ۱۲، ۱۸، ۲۰.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). *تفسیر المیزان*. ج ۲. قم: اسماعیلیان.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). *ترجمه نهاییه الحکمه و تعلیقات استاد مصباح یزدی*. تهران: الزهرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *انسان از آغاز تا انجام*. قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۲. بیروت - لبنان: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ ق). *طریق عرفان (ترجمه رساله الولایه)*. مترجم: صادق حسن زاده. قم: بخشایش.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۴ ق). *نهایه الحکمه*. مصحح: عباس علی زارعی سبزواری. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱ م). *پاورقی اسفار*. بیروت: دارالاجیاء التراث العربی. ج ۱ - ۸.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۹ م). *رسائل توحیدیه*. لبنان - بیروت: مؤسسه النعمان.
- مرادی، حسن، «نسبت طینت، قضا و قدر با اختیار انسان از دیدگاه علامه طباطبایی»، ۱۳۹۴، اشارات، شماره ۳
- مروی، محمدحسین و اکبرزاده، حوران (۱۳۹۸). *بررسی رابطه اختیار و تقدیر در هستی از منظر علامه طباطبایی*. *فلسفه دین*، د ۱۶، ش ۳.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷) *قبسات*. تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). *مصنفات*. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- میرفتاحی، سید عقیل؛ مرادخانی، علی و اکبری، رضا (۱۳۹۶). *قضا و قدر و سرنوشت انسان از منظر ابن سینا و فخر رازی*. *انسان پژوهی دینی*، س ۱۴ (۳۸).
- یزدانپناه، یدالله (۱۳۹۱). *حکمت اشراق*، شرح، و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- Akbarian, R. (2023A). *Sharh al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (discussion of determinism and discretion). Tehran: Institute of Cultural and Artistic History of Wisdom and Philosophy in Islam. (in Persian)
- (2023b). *Translation and description of Risala Fi Al-Tawheed*. Tehran: Institute of Cultural and

- Artistic History of Wisdom and Philosophy in Islam. (in Persian)  
 ----- (2023J). *Translation and explanation of Risalah al-Afal*. Tehran: Bostan Kitab. (in Persian)
- Ibn Sina (2004). *Five treatises*. Hamedan: Bo Ali Sina University. (in Arabic)
- (1983). *Taalighat*. Beirut: School of Islamic Studies. (in Arabic)
- (1955). *Esharat va Tanbihat*. with Al-Sharh by Al-Muhaqq al-Tawsi and Allamah Qutbuddin Razi. Qom: Nash al-Balagha. Vol. 3. (in Arabic)
- (1956). *Al-Shefa*. Hassan Hassanzadeh Amoli's research. Qom: Islamic Propaganda Office Printing Center. (in Arabic)
- Maravi, M.H. & Akbarzadeh, H. (2019). Investigating the relationship between free will and destiny in existence from the perspective of Allameh Tabatabai. *Philosophy of Religion*, Vol. 16, No. 3. (in Persian)
- Mirdamad, M.B. (1988). *Qabsat*. Tehran: University of Tehran. (in Arabic)
- (1961). *Works*. by Abdullah Noorani. Tehran: Association of Cultural Artifacts and Honors. (in Arabic)
- Mirfatahi, Seyyed Aqeel; Moradkhani, Ali and Akbari, Reza (2017). Fate, destiny and human destiny from the perspective of Ibn Sina and Fakhr Razi. *Religious Anthropology*, p. 14(38).
- Moradi, Hassan, "The Relationship of Fate, Destiny, and Destiny with Human Freedom from the Perspective of Allameh Tabataba'i", 2015, Isharat, No. 3
- Sadraddin Shirazi, M. I. (1987). *Interpretation of the Holy Quran*. Qom: Bidar Publications. (in Arabic)
- (1983). *Origin and resurrection*. Translated by Ahmed bin Muhammad Al-Hussein Ardakani. Tehran: University Publishing Center. (in Persian)
- (2003). *Evidence of al-Rubabiyah*. Corrected by Jalaluddin Ashtiani. Qom: Bostan Kitab. (in Persian)
- (1982). *Al-Hikma al-Muttaliyyah in al-Isfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*. Beirut: The Revival of Arab Heritage. (in Arabic)
- (2012). *Commentary on wisdom of enlightenment*. Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. Vol. 4. (in Arabic)
- Suhrvardi, Sh. (1996). *Collection of works of Sheikh Ashraq*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (in Persian and in Arabic)
- Tabatabai, M.H. (1989). *Principles of realism philosophy and method*. Tehran: Sadra Publications. (in Persian)
- (1951). *Tafsir al-Mizan*. Second edition. Qom: Ismailian Publishers. (in Arabic)
- (1997). *Translation of Nahayeh al-Hikmah and comments by Misbah Yazdi*. Tehran: Al-Zahra Publications. (in Persian)
- (2008). *Man from beginning to end*. Qom: Bostan Kitab. (in Persian)
- (1970). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. second edition. Beirut-Lebanon: Al-Alami Press Institute. (in Arabic)
- (2002). *The Path of Irfan* (Translation of Risal al-Walaya). Translated by Hassanzadeh, Sadegh. Qom: Bakshaish. Vol. 1.
- (2003). *The end of wisdom*. Corrected by Abbas Ali Zarei Sabzevari. Qom: Islamic Publishing Institute. (in Arabic)
- (1981). *Footnote of Esfar*. Beirut: Dar al-Ijaya al-Truth al-Arabi. Vol. 1 - 8. (in Persian)
- (1999). *Monotheistic epistles*. Lebanon-Beirut: Al Numan Institute. (in Arabic)
- (1988). *Almizan*. Translated by Seyyed Mohammad Bagher Mousavi Hamdani. Tehran: Allameh Tabatabai Scientific and Intellectual Foundation. Vol. 12, 18, 20. (in Persian)
- Yazdan-Panah, Y. (2011). *The epitome of illumination*. Report, description and assessment of the philosophical system of Sheikh Shahabuddin Suhrawardi. Qom: Research Center and University. (in Persian)