قضا و قدر در آثار آیت الله میرزا مهدی اصفهانی ـ عباس شاه‌منصوری
فصلنامه تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث **سفینه**
سال سیزدهم، شماره ۵۱ «ویژه عدل الهی»، تابستان ۱۳۹۵، ص۱۳۷ـ ۱۵۷

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

قضا و قدر در آثار آیت الله میرزا مهدی اصفهانی

عباس شاه‌منصوری *

چکیده: نویسنده پس از مروری گذرا بر نظریات ابن سینا و ملاصدرا و سهروردی در مورد قضا و قدر، به تفصیل در مورد آراء میرزا مهدی اصفهانی سخن می‌گوید. اصفهانی در سخنان خود، درباره معنای کلمهٔ قدریّه در روایات و اشکال "ترجیح بلا مرجّح" و بداء توضیحاتی ارائه کرده است.

کلیدواژه‌ها: قضا، قدر، جبر، اختیار، میرزا مهدی اصفهانی، بدا، ترجیح بلا مرجّح.

*. دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

۱. بیان مسأله

مسأله قضا و قدر الهی در افعال بشر، یکی از مباحثی است که از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول داشته و به عنوان سؤالی مهم، او را به خود مشغول داشته است. معنای قضا و قدر، ارتباط آن با اراده بشر، پیوند قضا و قدر با سرنوشت و مسائلی از این دست، صدها سال مطرح بوده و نحوه پاسخ به آن‌ها می‌تواند منظومه فکری انسان را عمیقاً تحت تاثیر قرار دهد.

گستردگی و اهمیّت این مسأله در بستر دینداری، اندیشمندان مسلمان را نیز به ورود در چنین مسأله‌ای و ارائه نظر در این بستر وا داشته است.

فهم شایع از قضا و قدر الهی این تصور را پیش می‌نهد که از سوی خداوند متعال در امور بندگان، حتمیّت و قطعیّتی وجود دارد که هیچ کس را یارای مقابله با آن نیست. لذا به محض چنین تصوری نخستین چیزی که مورد سؤال و تردید قرار می‌گیرد، وجود اختیار در انسان است.

نظری در آرای اندیشمندان مسلمان در این حوزه، پذیرش همین معنای شایع از قضا و قدر را نشان می‌دهد. آنگاه بر همین مبنا در جهت رفع تناقض میان این تصور از قضا و قدر با مختار بودن انسان کوشیده‌اند و در این بستر، دیدگاه‌ها و انظار مختلفی بروز یافته است.

نگریستن بر چنین موضوعی از زاویه نصوص دینی می‌تواند افق‌های تازه‌ای را در این مبحث پیش‌روی اندیشمندان قرار دهد تا با اتکاء بر آن، معضلات موجود در این بستر را حل کنند. بر همین اساس در این نوشتار سعی بر آن است تا با نظاره بر آثار مرحوم آیت الله میرزا مهدی اصفهانی این مسأله را پی گیریم و حاصل تفقه این فقیه فرزانه را در این موضوع، در آیینه نصوص دینی به نظاره بنشینیم.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

۲. قضا و قدر از دیدگاه اندیشمندان بشری

مطالبی که از توجه در آثار اندیشمندان بشری در این موضوع عاید می‌شود، در دو گزاره زیر قابل تلخیص است:

الف. قضا و قدر نزد اندیشمندان بشری به معنای همان حکم حتمی و اراده لایتخلف الهی است.

ب. این اراده مساوی با علم و در واقع همان علم الهی است.

این بیان برای آشنایان با اندیشه متفکران بشری در این بستر مبرهن است، امّا با این حال ارائه شواهدی بر این مدعا خالی از فایده نخواهد بود. بر این اساس در ادامه برای هر کدام از دو گزاره فوق، شواهدی از اقوال اندیشه‌وران بشری بیان می‌شود.

۲-۱. شواهدی بر گزاره نخست (قضاء و قدر همان اراده و مشیت خداوند است):

- «القدر هو وجود العلل و الأسباب و اتّساقها علی ترتیبها و نظامها حتی ینتهي إلی المعلول و المسبب، و هو موجب القضاء تابع له.» (ابن سینا، المباحثات، ص۳۰۵)

قدر همان وجود علل و اسباب و نسق یافتنشان بر اساس ترتیب و نظامشان است تا به معلول و مسبب منتهی شود. این قدر موجب قضایی می‌شود که تابع آن است.

- «قضاء» اللّه هو حکمه الاوّل الواحد الّذی یشتمل علی کلّ شیء، یتفرع عنه کلّ شیء علی ممرّ الدهر.و قدره ترتیبه انبعاث الأشیاء عن ذلك القضاء الاوّل شیئا بعد شیء، کما قال: «و ما ننزّله الا بقدر معلوم» (ابن سینا، پنج رساله، ص۹۹)

قضاء خداوند همان حکم اولِ واحد است که مشتمل بر همه چیز می‌گردد و هر چیزی با گذر روزگار از آن متفرع می‌شود. و قدر او ترتیب خروج

اشیاء از آن قضاء نخست است؛ یکی پس از دیگری، چنانکه فرمود: «و ما ننزّله الا بقدر معلوم»

– أنّ الكل بقضاء اللّه– تعالى– و قدره، فلا يعزب عن علمه و حكمه مثقال ذرّة في السماوات و الأرض.... و لكون ذلك المجموع، موجبا لوقوع هذه الأفعال، صحّ أنّ الكل بقضاء اللّه و بقدره، (سميح دغيم، موسوعه مصطلحات فخرالدين الرازى، ص۵۷۳)

همه چیز به قضاء و قدر خداوند متعال است، بدین روی، به اندازهٔ یک ذره در آسمانها و زمین، از علم و حکم او پنهان نمی‌ماند: چون آن مجموعه، وقوع این افعال را واجب می‌سازد، صحیح است که همه چیز به قضاء و تقدیر الهی باشد.

– ان القضاء هو وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة و مجملة على سبيل الابداع، على حين ان القدر هو وجودها الخارجي في الأعيان مفصّلة، واحدا بعد واحد (صليبا جميل، المعجم الفلسفى، ج۲، ص۱۱۰)

قضاء همان وجود جمیع موجودات به صورت جمعی و مجمل در عالم عقلی به صورت ابداعی است. بر این اساس قدر، وجود خارجی اشیاء در اعیان تفصیلی، یکی پس از دیگری است.

– و أمّا لفظتا القضاء و القدر اللّذان أوردهما ههنا، فيعنى بالقضاء معلوله الأوّل؛ لأنّ القضاء هو الحكم الواحد الّذى يترتّب عليه سائر التّفاصيل، و المعلول الأوّل كذلك. و أمّا القدر فهو سائر المعلولات الصّادرة عنه طولا و عرضا؛ لأنّها بالنّسبة إلى المعلول الأوّل تجرى مجرى تفصيل الجملة و هو القدر. (ملاصدرا، اسرار الآيات، ص۴۶)

اما دو لفظ قضاء و قدر که در اینجا وارد شده، بدان معناست که قضاء معلول نخست بوده؛ چرا که آن حکم واحدی است که دیگر تفاصیل بر آن مترتب می‌شوند و معلول اول نیز چنین است. و امّا قدر، سایر معلول‌های صادر از اوست از نظر طولی و عرضی؛ زیرا نسبت به معلول نخست، تفصیل همه باید جریان یابد و آن همان قدر است.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

– القضاء: عبارة عن علمه تعالى فى الأزل بما سيكون على الوجه الّذى يكون عليه.و القدر: عبارة عن إيجاده فى الخارج على وفق القضاء الأزلى، و قد يطلق القضاء و القدر **بمعنى واحد.** (دوانی، سبع رسائل، ص۱۶۵)

قضاء عبارت است از علم خداوند در ازل به آنچه خواهد شد به وجهی که می‌شود. و قدر ایجاد همان در خارج است بر وفق قضاء ازلی. گاهی قضاء و قدر به معنای واحد نیز اطلاق می‌شوند.

۲-۲. شواهدی بر گزاره دوم (اراده همان علم و صفت ذات خداوند است):

– فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، و لا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بيّنّا أن العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له. (ابن سینا، الشفاء، ۳۶۷)

ادارۀ واجب الوجود اراده‌اش مغایر با ذات علمش نیست و مغایر با مفهوم علمش هم نیست. چنانکه گفتیم علم او عین همان اراده اوست.

– «گوئیم باری تعالی مرید است از بهر آنکه او فاعل است، و فاعل از بهر آن است که جمله موجودات صادر از فعل اوست. و هر فاعلی به طبع است یا به ارادت. و آن فاعل که به طبع است از علم خالی است و آنکه به ارادت است علم با اوست. و جمله موجودات به علم او فایض شده است و او راضی است به فیضان جمله موجودات از او، و این معنی عبارت از ارادت‌ست. و مبدأ فیضان جمله موجودات بر وجه نظام کلّی در همه عالم، علم اوست و علم او سبب وجود معلوم است، پس [هر آنچه از او صادر شود در غایت کمال و نظام باشد] به حسب امکان.» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج۳، ص۴۱۵)

– «كما مرّ مرارا أن البسيط الحق كل الأشياء الوجودية، فالنظام الأكمل الكوني الإمكاني تابع للنظام الأشرف الواجبي الحقي و هو عين العلم و الإرادة.» (ملاصدرا، اسفار، ج۶، ص۳۱۷-۳۱۶)

همانگونه که بارها گفتیم، بسیط الحق همه اشیاء وجودی است، پس نظام

اکمل وجودی امکانی تابعی از نظام اشرف واجبی حقی است که آن عین علم و اراده است.

– «إرادته ليس لها داع كإرادتنا، فإن إرادته علمه.» (ابن سینا، تعلیقات، ص۱۰۳)

اراده او همانند ما داعی بر امور نیست، بلکه اراده او همان علمش است.

– أن إرادته للأشياء عين علمه بها و هما عين ذاته. (ملاصدرا، اسفار، ج۶، ۳۵۵)

اراده او به اشیاء عین علمش به آن‌هاست و آن دو عین ذاتش هستند.

۳. قضاء و قدر در آثار مرحوم میرزای اصفهانی

ایشان در اهمیت این موضوع و چگونگی بروز شبهات در این زمینه می‌نویسند:

«فإنّ الايمان بالمشية و الإرادة و التقدير و القضاء من اللّه – تعالى – فيما خلقه لم يكن مورداً للإشكال بين المسلمين، فإنّ إنكاره إنكار لتوحيده – تعالى – و لهذا يكون الّذين يقولون «لا قدر» مجوس هذه الأُمة، و انما حدثت الشبهة في العصر المتأخّر من المتفلسفين لا غيرهم، و الّذي كان محلّ الكلام بين المسلمين – على ما اقتضاه ظاهر الروايات و التواريخ – هو القضاء و القدر في أفعال البشر، فإنّ هذه المسئلة مسئلة قديمة كانت معركة للآراء حتى عند المشركين و المجوس و اليهود قبل الاسلام.

قال اللّه – تعالى –: «سيقول الّذين أشركوا لو شاء اللّه ما أشرَكنا و لا آبائنا و لا حَرَّمنا من شيءٍ كذلك كَذَّب الّذين من قبلهم حتّى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتُخرجوه لنا إن تَتَّبعون الّا الظنَّ و إن أنتم إلّا تَخرُصون * قل فللّه الحجة البالغة فلوشاء لهديكم أجمعين». الأنعام/ ۱۴۹– ۱۴۸.

و ممّا يشهد على ذلك انقسام عامة المسلمين إلى طائفتين عظيمتين: الجبرية و القدرية، حتّى سمّيتا بالأشاعرة و المعتزلة.

فعن شارح المقاصد: قالت المعتزلة: القدريّة هم القائلون بأنّ الخير و الشّر كلّه من اللّه و بتقديره و مشيّته.

و عن تفسير علي بن إبراهيم: انّ المعتزلة قالوا: نحن نخلق أفعالنا و ليس للّه فيها صنع و

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

لا مشيّة ولا إرادة و يكون ما شاء إبليس و لا يكون ما شاء اللّه.

و ممّا يشهد – عليه بعد كون هذه المسئلة دائرة في ألسنة الكفّار قبل الإسلام و كونها معركة للآراء بين المسلمين و حدوث الفرقتين العظيمتين فيهم– تسمية القائلين بالتقدير في الأفعال «قدرية»، كما يظهر من الروايات الواردة في صدر الإسلام. و إطلاق هذه اللفظ على القائلين بأنّ التقدير في أفعال البشر يرجع إليهم حتى صارت لما اقتضته سياسة الخلفاء علماً لهولاء، فلفظ القدرية أقوى شاهد على انّ لفظ القدر المسئول عنه في الروايات كان منصرفاً إلى القدر في الأفعال إلّا عند إقامة القرينة على خلافه، بل و لفظ القضاء أيضاً؛ و الشاهد القطعي على ذلك الروايات الكثيرة.» (اصفهانی، رسالة فی البداء، ص۴-۳)

ایمان به مشیّت، اراده، تقدیر و قضای الهی در آنچه آفریده، مورد اشکال هیچ مسلمانی نیست و انکار آن مساوی با انکار توحید خداوند است. به همین دلیل، کسانی که قائل به «لاقدر» می‌شوند، مجوس این امّت شمرده می‌شوند. این شبهه در عصر فلاسفه متاخر روی نموده است و نه در غیر آن‌ها. از ظاهر روایات و تواریخ برمی‌آید که محلّ کلام و نزاع میان مسلمانان، آن قضاء و قدری است که در افعال بشر مورد نظر است. این مسأله قدیمی حتی برای مشرکان و مجوس و یهود قبل از اسلام نیز معرکه آراء بوده است؛ چنانکه خداوند تعالی می‌فرماید: سيقول الّذين أشركوا لو شاء اللّه ما أشركنا و لا آبائنا و لا حَرَّمنا من شيءٍ كذلك كَذَّب الّذين من قبلهم حتّى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتُخرجوه لنا إن تَتَّبعون الّا الظنَّ و إن أنتم إلّا تَخرُصون * قل فللّه الحجة البالغة فلوشاء لهديكم أجمعين». الأنعام/ ۱۴۹– ۱۴۸.

تقسیم عموم مسلمانان به دو طایفه بزرگ جبریه و قدریه بر این امر گواه است، تا جایی که به اشاعره و معتزله نامیده شدند. از شارح المقاصد نقل است که «معتزله گفتند: قدریه عقیده دارند که خیر و شر، همه از سوی خدا و به تقدیر و مشیّت او بوده» و از تفسیر علی بن ابراهیم نقل است که: «معتزله گفتند ما اعمالمان را خلق می‌کنیم و خداوند در این افعال هیچ صنع،

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

مشیّت و اراده‌ای ندارد و آنچه شیطان می‌خواهد می‌شود و آنچه خدا خواست نمی‌شود.»

«قدریّه» نامیدن معتقدان به تقدیر در افعال، گواه بر آن است که این مسأله بر زبان کفار قبل از اسلام دائر بوده و سپس موضوعی شد که معرکه آراء میان مسلمین گردید و آن‌ها را به دو گروه بزرگ در این مساله تقسیم نمود، همچنانکه از ظاهر روایات وارده از صدر اسلام و اطلاق این لفظ بر معتقدان به نظریهٔ "بازگشت تقدیر در افعال بشر به خود آن‌ها" برمی‌آید. تا اینکه به اقتضای سیاست خلفاء این بحث به علمی برای آن‌ها تبدیل شد. پس لفظ قدریه محکم‌ترین دلیل است بر اینکه لفظ «قدر» که در روایات مورد سؤال قرار می‌گرفته، به قدَری منصرف است که در افعال بوده، مگر اینکه قرینه‌ای بر خلافش اقامه شود. بلکه لفظ «قضاء» نیز چنین است و شاهد بر آن روایات فراوان است.

ایشان در ادامه کلام، در معنای قضا و قدر در میان عموم می‌نویسد:

«فمن هذه الروايات و الحكايات يظهر انّ المتبادر من بحث القدر عندهم و مورد السؤال و البحث إنما هو القدر المتعلّق بالأعمال و أفعال العباد.» (اصفهانی، همان، ص۷)

از این روایات و حکایات برمی‌آید که آنچه از بحث قدر برای آن‌ها متبادر می‌شده و دربارهٔ آن پرسش و کاوش می‌کرده‌اند، قدَری است که متعلق به اعمال و افعال عباد است.

ایشان، همین معنا را نیز مورد استعمال متفکران بشری می‌داند:

«فإنّهم كانوا يتوهّمون أنّ الله قضى وقدّر عليهم الأفعال على وجه لا يمكن الخلاف، كما اختاره المحقّقون من الحكماء والعرفاء في المعارف البشريّة.» (اصفهانی، معارف القرآن، ج۳، ص۵۳۶)

آن‌ها پنداشتند که خداوند، افعال را به گونه‌ای برایشان تقدیر و قضاء نموده

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

که هیچ گریزی از آن ندارند، همانگونه که محققان از فلاسفه و عرفا در معارف بشری بدان قائل بودند.

سپس در معنای «قدر»ی که در روایات از آن نهی شده است، می‌نویسد:

«فمنه يظهر انّ النواهي الواردة عن البحث و الفحص و الخوض في القدر، إنّما هي راجعة إليه لا إلى قدر اللّه – تعالى– في مخلوقاته، فإنّه واضح من شرائط الإيمان، كما مر في الرواية. و لا معنى للإيمان بأمر مجهول لايعرف كنهه بالضرورة، مضافاً إلى دلالة نفس الروايات الناهية على ذلك.» (اصفهانی، رسالة فی البداء، ص۷)

دربارهٔ از این ظاهر می‌شود که نهی وارده از بحث و فحص و کنکاش در قدر، دربارهٔ همین قدرِ مربوط به افعال بشر است، نه مربوط به تقدیر الهی در مخلوقاتش؛ چرا که چنین چیزی از شرایط ایمان است، همانگونه که در روایت مورد نظر بود. و ایمان آوردن به چیزی مجهول که انسان حقیقتش را نمی‌شناسد معنی ندارد، مضاف بر دلالت روایاتی که انسان را از چنین کاری باز می‌دارد.

در موضعی دیگر می‌نویسند:

«أنّ القضاء والقدر عند الإطلاق ينصرف إلى القضاء والقدر في الأفعال، فهي براهين على أنّ النهي الوارد عن الخوض في القضاء والقدر راجع إلى القضاء والقدر في الأفعال.» (اصفهانی، معارف القرآن،ج۳، ص۵۷۴)

قضاء و قدر اگر به صورت مطلق به کار روند، بر قضاء و قدر در افعال دلالت دارد. پس این‌ها براهینی است بر اینکه نهی وارده از خوض در قضاء و قدر، مربوط به قضاء و قدر در افعال است.

بر این مبنا روشن می‌شود که از منظر ایشان، منظور از قدریه در روایات، هم قائلین به جبر را در بر می‌گیرد و هم قائلین به تفویض:

«ثم انّ القدرية انّما أطلقت على الطائفتين: الجبرية والمفوضة. أما الطائفة الأُولى و هم

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

القائلون بتعلّق قضاء الحق و قدره بالأعمال على وجه يوجب الجبر، فأنّما سمّيت بالقدرية في صدر الإسلام..... و لكن يظهر من الروايات إطلاق القدرية على الطائفة المقابلة أيضاً، و وجه الإطلاق انّهم كانوا قائلين بالإستطاعة و انهم المقدّرون لأعمالهم.» (اصفهانی، رسالة فی البداء، ص۱۰-۱۱)

قدریه بر دو طایفه معتقدان به جبر و تفویض اطلاق می‌شده. گروه اول کسانی بودند که عقیده داشتند قضاء و قدر الهی به گونه‌ای به اعمال تعلق می‌گیرد که موجب جبر می‌شود و این‌ها در صدر اسلام قدریه نامیده شدند ..... اما ظاهر روایات این است که اطلاق قدریه بر طایفه مقابل نیز بوده است، و وجه این اطلاق این بوده که آن‌ها معتقد به استطاعت و تقدیر اعمالشان به دست خود بودند.

بنابر روایاتی که ایشان در ردّ قدریه ذکر می‌نمایند، جهت شرک قدریه را این چنین بیان می‌نمایند:

«وأمّا دخول القدريّة في الشرك، فمن حيث أنّهم نسبوا إلى الله تعالى فعل غيره؛ فهم مشركون من حيث لا يعلمون، لأنّ القول بأنّ الأفعال فعله تعالى قول بأنّ فاعلها هو الله العزيز، وهو الشرك لأنّ الفاعل لها غيره تعالى. فمن التوحيد أن لا ينسب إلى الخالق ما لام الإنسان عليه ولا يتّهمه بالقبائح والضلالات والأجرام كما عرفت.» (اصفهانی، معارف القرآن، ج۴، ص ۷۴۴)

علت مشرک بودن قدریه این است که آن‌ها فعل غیر خدا را نیز به او نسبت می‌دادند. پس آن‌ها مشرک بودند به گونه‌ای که نمی‌دانستند؛ چراکه قول به اینکه همه افعال، فعل خداوند باشد، قائل شدن به فاعلیت خداوند عزیز (برای گناهان) است و این شرک است؛ زیرا فاعل آن‌ها غیر خداوند متعال است؛ حال آنکه توحید آن است که آنچه خداوند انسان را بدان ملامت می‌کند، به خدا نسبت داده نشود و او به زشتی‌ها و گمراهی‌ها و گناهان متهم نشود.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

ایشان در موضعی پس از بیان دیدگاه روایات در مورد علم الهی، به دیدگاه اندیشمندان بشری در مورد قضا و قدر و اراده و مشیت الهی روی نموده و قائلند با توضیحی که در روایات در مورد علم بیان شده است، بر خلاف گمان فلاسفه، چنین نیست که قضا و قدر و اراده و مشیت الهی همان علم حق تعالی باشد:

«وظهر بطلان قول الحكيم أنّ المشيّة والإرادة والتقدير كلّها في العلم فهي متّحدة مع الذات؛ لأنّها عبارة عن كمال العلم فيعلم مشيّته وإرادته وتقديره، لأنّ نور العلم هو حجّة الله الباطن، ويكشف عن كونها فعلاً في المرتبة المتأخّرة عن الذات، وهو غير الذات ومباين لها.» (اصفهانی، انوار الهدایة، ص۴۵)

بطلان عقیدهٔ فلاسفه به اینکه مشیّت، اراده و تقدیر، همگی در علم باشند و متحد با ذات باشند ظاهر شد؛ چراکه آن عبارت است از کمال علم، پس مشیّت، اراده و تقدیرش را می‌داند؛ زیرا نور علم حجت باطن خداوند است و فعل را در مرتبه متاخر از ذات درک می‌کند. و آن غیر ذات و مباین با آن است.

از دیدگاه ایشان، فلاسفه پس از چنین نگاهی که به اراده و علم الهی داشتند همین نگاه را به خلقت نیز تسرّی دادند، قائل به صادر اول شدند، و پس از آن خدای تعالی را از دخالت در دیگر مخلوقات عزل نمودند:

«وأمّا الفلاسفة فالتزموا بصادر واحد للقاعدة المسلّمة من أنّ الواحد لا يصدر منه الّا الواحد، وبعد الصادر الأوّل عزلوه عن كلّ فعل، فالتزموا بالعقول والفلكيّات الى آخر ما قالوا» (اصفهانی، همان، ص۶۷)

اما فلاسفه بر اساس این قاعده‌ای که مسلم گرفتند که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود، به صادر واحد ملتزم شدند و خداوند را بعد از صادر اول، از هر فعلی معزول داشتند و ملتزم به عقول و فلکیات و دیگر سخنان در این زمینه شدند.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

چنانکه گفتیم، ایشان از دریچه بحث «علم بلا معلوم» به این موضوع می‌نگرد. بر این اساس، اراده و مشیّت و قضا و قدر الهی را نه عین هم، بلکه مراحلی برمی‌شمارند که در پی هم بوده و همگی به اراده الهی محقق می‌شوند. چون در علم هیچ تعینی نبوده و علم، صرف کشف کائنات و غیر کائنات است، برای تعیّن بخشیدن یکی از جهات، رأی و اراده الهی اعمال می‌شود:

«فإذا عرفت اللّه – تعالی– بعلمه المكنون المخزون الّذي لا تعين لشيءٍ فيه، ظهر انّ الرأی بأيّ طرف لا يوجب التغير في علمه الذاتي، بل التغيّر فيما عيّنه. (اصفهانی، رسالة فی البداء، ص۶۱)

هنگامی که خداوند را به علم مخزون مکنونی شناختی که تعیّنی برای اشیاء در آن نیست، روشن می‌گردد که رأی به هر طرفی که باشد، موجب تغییر در علم ذاتی او نمی‌شود، بلکه تغییر در آن چیزی است که تعیین می‌کند.

مرحوم میرزا پس از این بیان به اشکالی که نزد اندیشمندان بشری مانع پذیرش اختیار عباد می‌شود، یعنی اشکال معروف «ترجیح بلا مرجح» توجّه می‌کند و می‌نویسد:

«فإن قلت: بعد وجوب نفس الرأي، فتعلّقه بنظام دون نظام يحتاج الى المرجّح.

قلت: انّ الاحتياج الى المرجّح انّما هو في النظامات الكائنة بأن يتحقّق كائن وكائن، فيحتاج ترجيح أحدهما الى المرجّح. و فرضنا أنّ في مرحلة العلم الذاتي الكشف بلا مكشوف ومرحلة الرأي هي مرحلة التكوين، فالرأي يكوّن الكائن ومشيّئ الشيء وجاعليّته ذاتيّة، فأين مقام التكوين وشيئيّة الشيء عن مقام ترجيح شيء كائن عن شيء كائن آخر؟

فكلّ تكوّن كائن بالرأي وعلّته موجودة معه، ونفس الرأي كائن بالايجاب، واضافته الى كلّ واحد من كيان النظامات أو لا كيانها بالاختيار، من دون احتياج الى المرجّح؛ لأنّ مقام الترجيح بعد التكوّن لا في مقام تكوينه،

فلا يبقى مقام للامكان وتساوي الطرفين حتّى نلتمس المرجّح، بل يتكوّن بالرأي وجوباً.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

وله البداء بتحويل الرأي في كلّ نظام الى كلّيّ آخر في مرحلة المشيّة، و بتحويله في خصوصيّة نوعيّة إلى اخرى في مقام الارادة، و بتحويله من مقدار إلى مقدار في مرحلة التقدير؛ ثمّ في مرحلة القضاء له تحويل الرأي الى اللّاكيان؛ وفي كلّ المراحل انّما يعمل الرأي.» (اصفهانی، انوار الهدایة، ص۶۱-۶۰)

اگر اشکال شود که بعد از وجوب نفس الرأی، تعلّق آن به یکی از نظام‌ها، نیازمند مرجّح است.

می‌گویم: احتیاج به مرجح فقط در نظام‌های کائن است به اینکه این کائن یا کائنی دیگر محقّق شود؛ و حال آنکه فرض ما این بود که در مرحله علم ذاتی، کشف بدون مکشوف است، و مرحله رأی مرحله تکوین است، و رأی است که کائن را کائن نموده و شیء را شیئیت می‌دهد و جاعلیّت رأی، ذاتی است. پس تفاوت است میان تکوین و شیئیت شیئ و مقام ترجیح شیء کائن از کائن دیگر.

پس همه تکون شیء، کائن به رأی است و علت موجوده آن با رأی است و خود رأی، کائن بالایجاب است و اضافه نمودنش به هر یک از تحقق یا عدم تحقق نظام‌ها با اختیار و بدون نیاز به هیچ مرجح دیگری است؛ چرا که مقام ترجیح بعد از تکون یافتن است و نه در مقام تکوین.

پس جایی برای امکان و تساوی طرفین باقی نمی‌ماند تا نیازمند مرجح شویم، بلکه بدون نیاز به چیزی با رأی تکون یافته است، آنگاه با تحول یافتن رأی از هر نظامی به نظامی دیگر در مرتبه مشیّت برای او بداء ملحوظ است، و به تحوّلش از مشیّت به خصوصیّت نوعیه‌اش که همان مرحله اراده است، بداء ملحوظ است. نیز در تحویلش از مقداری به مقدار دیگر در مرحله تقدیر و سپس در محله قضاء، برای او تحویل رأی از کیان به لاکیان خواهد بود و در همه مراحل، رأی اعمال می‌شود.

بدین سان مراحلی که در لسان روایات در خلقت هر شیء دخیل دانسته‌اند،

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

رقم می‌خورد. در تمامی این مراحل رأی الهی حاکمیت داشته و به اوست که امور تا آخرین مرحله تکوّن‌شان تحت سلطه الهی پیش می‌روند:

«لا يقع المشية بالوجوب بل بالرأی، و لا الإرادة و لا التقدير و لا القضاء و لا الإمضاء، بل لمن له الكمال الرأی بعد ما شاء و أراد و قدر و قضی. و له الرأی في إمضاء ما قضی. فلا وجوب له بوجه بل كلّها بالرأی، فالحقّ – جلّت عظمته – له البداء فيما علم بالعلم المكنون متی شاء، و له البداء في إرادة ما شاء، و له البداء في تقدير ما أراد، و له البداء في قضاء ما قدّر.

فله محو ما شاء و إثبات ما لم يشأ بالتقديم و التأخير، و له البداء في إمضاء ما قضی و حكم بالوحی علی الملائكة و نزولهم في ليلة القدر؛ فلا يقع شيء في العالم إلّا و له – تعالی– الرأی في وقوعه. فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء.» (اصفهانی، رسالة فی البداء، ص۶۵)

مشیّت و اراده و تقدیر و قضاء و امضاء به وجوب نیست، بلکه همه برخاسته از رأی الهی است. بلکه برای کسی که کمال رأی را داراست، بعد از اینکه مشیّت و اراده و تقدیر و قضاء نمود، رأی دارد. و در امضاء آنچه قضاء شده نیز صاحب رأی است و هیچ وجوبی برای او نیست و همگی این‌ها به رأی است. پس خداوند جلّت عظمته در مورد آنچه به علم مکنون می‌داند که چه زمانی مشیت خواهد نمود، برایش بداء است. و در اراده آنچه مشیّت می‌نماید برایش بداء است. و در تقدیر آنچه اراده نموده برایش بداء است. و در قضاء آنچه تقدیر نموده برایش بداء است.

پس برای اوست محو آنچه می‌خواهد و اثبات آنچه را که نمی‌خواهد به تقدیم و تاخیر. و برای او بداء است در امضاء آنچه قضاء شده و با وحی به فرشتگان وحی نموده و در شب قدر فرو فرستاده است. پس چیزی در علم هستی رخ نمی‌دهد مگر اینکه خداوند تعالی در وقوع آن رأی دارد. و همین که قضا به امضاء رسید، دیگر بدایی در کار نخواهد بود.

مرحوم میرزا در ادامه، معنا یافتن گزاره‌های دینی در باب اراده الهی و نیز

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

اختیار بشر را منوط به چنین بیانی از مراحل تحقق شیء می‌داند و می‌نویسد:

«روح ذلك يرجع إلى امكان التغيير و التبديل بالطاعة و العصيان و الشكر و الكفران في نعمه و إحسانه؛ و لهذا حصل له البداء و الرأى في مقام إمضاء ما قضاه من العذاب على قوم يونس، و في تعذيب الأُمة عند إرادة هلاكهم، لقوله – عزّ و جلّ–: «فتولّ عنهم فما أنت بملوم»و هذا يوجب الرهبة و الرجاء الغير المتناهيين لحسن العدل و الفضل له» (اصفهانی، همان، ص۶۵)

روح آن (یعنی: صاحب بداء بودن خداوند در تمام مراحل خلقت) به امکان تغییر و تبدیل به وسیله اطاعت و معصیّت و شکر و کفران نعمت‌ها و احسانش برمی‌گردد. به همین خاطر برای او بداء و رأی – در مقام امضاء آنچه قضاء کرده بود بر قوم یونس و عذاب امتی که اراده هلاکشان را نموده بود– حاصل می‌شود؛ چنانکه فرمود: «فتولّ عنهم فما أنت بملوم» و این موجب بیم غیر متناهی از عدلش و امید غیر متناهی به فضلش خواهد بود.

نیز به همین امر است که بطلان سخن فلاسفه و متفکران بشری در این بستر روشن می‌شود:

«و هذا كما ترى يناقض المعارف البشرية. و الكلمة الجامعة انّه لا يقع شيء بالوجوب على وجه يمتنع خلافه من الحق – تعالى – فإنّ البشر بعد الإستضائة بأنوار أربعة و عشرين و ماة ألف نبى و التنور بأنوار سيّد المرسلين صلّى اللّه عليه و آله و أهل بيته المعصومين، اثبتوا انّ الحق– جلّت عظمته– هو العلم بالنظام الأتمّ و هو عين تحديد علم الحق، لعدم علمه بالكائنات الغير المتناهية و اللّاكائنات. و أثبتوا كينونة الأشياء في مرتبة ذاته – تعالى– مع أ نّه بديهى البطلان، و إنكار البداء و هو من الكمالات بالضرورة؛ فأنكروا القدرة على كلّ شيء و اختياره و أثبتوا الجبر و أبطلوا شرائع اللّه – تعالى.» (اصفهانی، همان، ص۶۶–۶۵)

و این مطلب – چنانکه می‌بینی– مخالف با معارف بشری است. و خلاصه کلام این است که هیچ چیزی وجوباً و به گونه‌ای که خلافش ممتنع باشد، واقع نمی‌شود. بشر پس از بهره‌مندی از انوار صد و بیست و چهار هزار

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

پیامبر و منور شدن به انوار سیّدالمرسلین و اهل بیت معصومش، قائل به این شدند که خداوند متعال همان علم به نظام اتمّ است و این عین تحدید علم اوست به خاطر عدم علم او به کائنات و لاکائنات غیر متناهی، و وجود اشیاء را در ذات او قائل شدند با اینکه این امری بدیهی البطلان است، و انکار بداء کردند در حالی که آن از کمالات حتمی خداوند است، و قدرت و اختیار او بر هر چیزی را منکر شدند و به جبر درافتادند و بدین طریق شرایع الهی را باطل کردند.

چنانکه ملاحظه می‌شود، قضا و قدر در آثار مرحوم میرزای اصفهانی متفاوت است با آنچه در اندیشه بشری یافت می‌شود. در اندیشه بشری قضا و قدر و علم و اراده و دیگر کمالات، یک حقیقت واحد محسوب شده که در ذات الهی مندکّ هستند، اما در آثار ایشان، قدر و قضا دو مرحله از تکوین اشیاء است که پس از علم، اراده و مشیّت قرار می‌گیرد و پس از امضاء الهی به آنچه تقدیر شده، امور تحقق می‌یابند؛ به سبب مشیّت، تعیّن و حدود اشیاء حاصل می‌شود، سپس شیءِ مشیت شده با اراده، صفاتش تمییز داده می‌شود و در تقدیر، تقدیم و تأخرها مشخص می‌شود و با امضاء به این تقدیرها حکم می‌شود و با امضاء، آنچه قضاء شده است وقوع حتمی می‌یابد.

مراحل مذکور در تحقق اشیاء توسط خداوند متعال، در مورد افعال انسانی نیز صدق می‌کند، یعنی انسان نیز با اِعمال همین مراحل، افعالش را به منصهٔ ظهور می‌رساند. بدین طریق این مراحل در کارهای انسان، مَثلی می‌گردد برای آنچه در مورد مراحل وقوع امری از سوی حق تعالی انجام می‌پذیرد:

«و له المثل الأعلى فإنّه إذا علم الإنسان أطواراً، فتعين ما يعلمه في علمه مشيته و تشخصه إرادته و تحديده تقديره و قضائه إيجابه و إمضائه كيانه.» (اصفهانی، همان، ص۵۰)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

و خدا را مثل اعلایی است و آن اینکه انسان وقتی به اطوار مختلفی آگاهی یافت، به آنچه برایش معلوم شده تعین می‌دهد و این مشیت اوست و تشخص دادنش به این تعیّنات، اراده اوست و محدود نمودن این تشخّصات، تقدیر او و ایجاب نمودن این تقدیرات، قضای او و وجود یافتن شیء مورد نظر، همان امضای اوست.

مرحوم میرزا مراحل مذکور را با بیان مثالی نیز اینچنین توضیح می‌دهد:

«انّ في مرحلة العلم الذاتي اذا توجّه النفس الى كيانة الباء، فينكشف له كيانات باءات غير متناهية مع خصوصيّات غير متناهية وتقادير غير متناهية، وينكشف معها له لا كياناتهاالغير المتناهية، وكلّها متساوية في مرحلة الكشف و عالم الأنوار. فالايجاب العقليّ يحتاج الى الرأي في تعيّنها في عالم الأكوان بالكيان أو نقيضه، فتارة يتحقّق في مرحلة الرأي جنسها مع جميع مزاياها وخصوصيّاتها ومقاديرها المشخّصة، فيحصل التكوّن العقلي بقضاء النفس وجاعليّتها، وقد يتحقّق الرأي بالجنس اجمالاً أوّلاً بالمشيّة فيكون المشاء أصل كيان الباء اجمالاً في مقابل نقيضه والخصوصيّات والمزايا في تكوّن الباءات متساوية؛ ويحتاج الى مخصّص ومرجّح، فهي بالرأي يتخصّص بأحدها ويكون الرأي معيّناً ومرجّحاً لها. وهذه المرتبة هي مرتبة الارادة وهي تتعلّق بالمشاء قهراً لا بنقيضه لتحقّق المشيّة بالكيان؛ وعدم ترجيح الكيانات بعضها على بعض يوجب مرجّحاً للكيان الكذائي بنحو الاجمال، بأن يكون كيان الباء بنحو الخطّ الكوفي مثلاً، فيكون الراي مخصّصاً له في مرحلة الارادة.

فيبقى مرحلة المقادير متساوية كيانها ولا كيانها من غير مرجّح، فيكون الرأي في مرحلة التقدير مخصّصاً ومرجّحاً لها. وبعد اجتماع المراتب للمرئي في مرحلة الرأي فيكون مرتبة الخلق والقضاء والتكوين تحت الرأي قهراً، وهي مرتبة جاعليّة النفس وقدرتها، سواء كان الجعل و الخلق في مرحلة التعقّل أو العين الخارجي.

وفي كلّ المراتب تكون شعاع الرأي ونوره مستقيماً ، وله تبديل المرئي من جنس المشاء في المرتبة الأُولى الى جنس آخر، وفي مرتبة الارادة تبديل الخصوصيّة النوعيّة المرئيّة الى نوع آخر، وفي الثالثة تبديل المقدار المرئي الى مقدار آخر؛ بل وبعد اجتماع المرئيّات في

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

المراتب الثلاث له مالكيّة الرأي في مرتبة القضاء، بجعل اللّاكون تحت الرأي، اظهاراً لمقام المالكيّة والسلطنة على الرأي.

نعم، بعد تحقّق المراتب الأربع تكون مرتبة الامضاء وهو حصول الكيان، وهي غير قابلة للبداء بمعني الرأي، لتأثير الرأي وحصول أثره في حدوث الكون الجنسّي، المتخصّص بالخصوصيّات النوعيّة والمقدّر بالمقادير المخصوصة.» (اصفهانی، انوار الهدایة، ص۵۲-۵۱)

در مرحله علم ذاتی هنگامی که نفس به بودن حرف «باء» توجه می‌کند، برای او بودن «باء»های مختلف و نامتناهی با خصوصیّات و تقدیرهای غیرمتناهی کشف می‌شود، همچنین نبودن‌های نامتناهی را با آن بودن‌ها کشف می‌کند و همه این‌ها در مرحله کشف و عالم انوار متساوی هستند. پس ایجاب عقلی آن‌ها در تعیّن‌شان در علم اکوان به خودشان یا به نقیض-شان نیازمند رأی است. پس یک بار در مرحله رای، جنس‌شان با تمام مزایا و خصوصیات و مقادیر مشخصه‌شان تحقق می‌یابد، پس تکون عقلی به قضاء نفس و جاعلیّتش حاصل می‌شود و رأی اولاً به مشیّت به جنس اجمالی تعلق می‌گیرد و شیء مشیّت شده اصل بودن «باء» را اجمالاً در مقابل نقیضش تکون می‌دهد.

خصوصیّات و مزایا در تکوّن «باء»ها مساوی است و احتیاج به مخصّص و مرجّحی دارد که همان رأی است که به یکی از آن‌ها تخصیص می‌دهد و رأی، مخصص و مرجح آن‌ها می‌شود. این مرتبه، مرتبه اراده است که قهراً به مشاء تعلق می‌گیرد و نه به نقیضش برای تحقق مشیت به کیان. و عدم ترجیح برخی بودن‌ها بر برخی دیگر مرجحی را برای کیان کذایی به نحو اجمال موجب می‌شود به اینکه بودن «باء» مثلاً به خط کوفی باشد. این چنین است که رأی مخصصی برای آن در مرحله اراده می‌شود.

پس مرحله مقادیری که بودن و نبودن‌شان بدون وجود مرجّحی مساوی است، باقی می‌ماند؛ رأی در مرحله تقدیر، مخصّص و مرجّحی برای آن

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

می‌شود و بعد از اجتماع مراتب برای مرئی در مرحله رأی، مرحله خلق و قضاء و تکوین قهراً تحت رأی می‌شود و این مرتبه جاعلیت نفس و قدرت آن است؛ چه مرحله جعل و خلق در مرحله تعقل باشد چه در عین خارجی.

در تمام مراتب، شعاع رأی و نورش مستقیم است. و برای اوست تبدیل مرئی از جنس مشاء در مرتبه نخستین تا جنس آخر. و در مرتبه اراده خصوصیت نوعیه مرئیه به نوع دیگری تبدیل می‌شود. در مرتبهٔ مقدار مرئی به مقدار دیگری تبدیل می‌شود. بعد از اجتماع مرئیات در مراتب سه‌گانه او مالکیت رأی دارد در مرتبه قضاء به جعل نبودن تحت رأی، و این برای اظهار مقام مالکیت و سلطنت بر رأی است.

البته بعد از این مراحل چهارگانه نوبت به مرحله امضاء می‌رسد یعنی حصول بودن آن و این غیر قابل بداء به معنی رأی است برای تاثیر رأی، و حصول اثر آن در حادث بودن جنس متخصص به خصوصیّات نوعی و مقدر به تقدیرات خاص است.

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

چنانکه دیدیم قضاء و قدر از دیدگاه اندیشمندان بشری، از معنای لغوی خود خارج شده و تبدیل به اصطلاحی گردیده که مساوق با اراده الهی است. در قدم دوم همین اراده نیز هیچ استقلال و فعلیتی از خود ندارد و تعبیر دیگری از علم الهی محسوب می‌شود. از سوی دیگر با پایبندی به مبانی خودساخته‌ای همچون علّیت و پذیرش مفهومی به نام وجود و اصالت دادن به آن و ..... اشکالات فراوانی همچون مجبور بودن عباد و عدم قدرت خداوند تعالی بر انجام امور قد علم می‌کند که چنین اندیشمندانی را به پاسخ‌گویی به آن‌ها وا می‌دارد. آنچه در این پاسخ‌ها ملاحظه می‌شود، برون رفت از ادراک روشن فطری و تشکیک در مبانی روشنی است که هر عاقلی با تأملی اندک و توجه به آن‌ها، راهی جز

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

اعتراف به حقانیّت و صدق آن‌ها پیش روی خود نمی‌بیند.

اما در آثار مرحوم میرزا، از همان نخستین گام، راه از اندیشمندان بشری جدا شده و قضا و قدر در معنای لغوی خود محفوظ می‌ماند. در این رویکرد، و بنابر روایات فراوانی از حجج الهی علیهم‌السلام این دو واژه دو مرحله از مراحل تکوین امور لحاظ می‌شوند؛ در این مسیر، قضاء و قدر دو مرحلهٔ متفاوت از اراده بیان می‌شوند. جداسازی فعل از اراده از دیدگاه ایشان، اشکالات عدیده‌ای را که بر قائلان این اتحاد وارد بوده، به کلی مرتفع می‌کند؛ به گونه‌ای که علم الهی هیچگاه موجب جبر در افعال الهی و یا کارهای بشری نمی‌شود، بلکه علم برای بشر مقدوراتش را روشن می‌کند. بدین سان، خداوند تعالی با اراده‌اش که فعل او است نه عین ذاتش، به تغییر در امور عالم می‌پردازد. در این میان با تملیک کمالاتی همچون علم، قدرت و اختیار به عبادش آن‌ها را در انجام امور مختار می‌گرداند، به گونه‌ای که هرگاه بخواهد، می‌تواند این کمالات را از عباد باز ستاند و آن‌ها را به توانایی خود متذکر گرداند.

بر این اساس مرحوم میرزای اصفهانی اندیشه خود را بر معرفت فطری خداوند تعالی مبتنی گردانیده که اساس دین محسوب می‌شود، همه انسان‌های بهره‌مند از عقل را مخاطب خود قرار می‌دهد و ضمن ابطال عقلانی مبانی اندیشه بشری، روشنی و همگانی با فطرت را برای مبانی‌ای که انبیاء و اوصیاء الهی علیهم‌السلام آورده‌اند، به آن‌ها متذکر می‌گردد.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.51.9.8]

منابع

۱. ابن سینا، *الشفاء (الالهیات)*، قم: مکتبة آیة الله المرعشی، ۱۴۰۴ ه ق.

۲. _____، *التعلیقات*، بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ه ق

۳. _____، *المباحثات*، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ ه ش.

۴. _____، *پنج رساله*، همدان: دانشگاه بو علی سینا، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ه ش.

۵. اصفهانی، میرزا مهدی، *انوار الهدایة*، نسخه خطی موجود در کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد.

۶. _____، *رسالة فی البداء*، نسخه عکسی صدرزاده موجود در کتابخانه تخصصی مؤسسه معارف اهل بیت علیهم‌السلام قم.

۷. _____، *معارف القرآن*، نسخه عکسی صدرزاده موجود در کتابخانه تخصصی مؤسسه معارف اهل بیت علیهم‌السلام قم.

۸. جمیل صلیبا، *المعجم الفلسفی*، بیروت: الشرکة العالمیة للکتاب، ۱۴۱۴ ه ق.

۹. سمیح دغیم، موسوعة مصطلحات الامام فخر الدین الرازی، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، ۲۰۰۱ م.

۱۰. سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ه ش.

۱۱. المحقق الدوانی، الملا اسماعیل الخواجوئی، *سبع رسائل*، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ه ش.

۱۲. ملاصدرا، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ ه ش.

۱۳. _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.