

The Realm of Divine Objective and Scientific Destiny in the Verse Al-Hijr: 21, According to Allama Tabatabaei

Rahman Oshriyeh¹

DOI: 10.22051/tqh.2020.27543.2578

Received: 28/07/2019

Accepted: 09/12/2019

Abstract

Decree and Destiny are among the key topics in the two fields of theology and anthropology, containing different issues such as the recognition of the realm of decree and destiny. In a series of interpretive and philosophical discussions, Allameh Tabatabaei pays special attention to the study of this title, including his detailed and extensive discussions under the verse “وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ” (Hijr: 21). The special place of this topic in solving issues such as the realm of Divine Knowledge and human free will, indicates the need to investigate that this article focuses on it based on a descriptive-analytical method. It is concluded that according to Allameh Tabatabaei, the realm of objective and scientific destiny is the material world. This claim may be proved under the shadow of “the existential precedence of treasures over destiny,” “the immortality of Divine treasures” and “interpretation of destiny to amount in Hadiths.” This view seems to be incompatible with the narrative culture on one side, and incompatible with the “limitation of *tanzil* in destiny” and the plural form of the word “*khazā'in*” in the verse, on the other. The preferred view of this paper is the extent of Divine Destiny to all possible beings.

Keywords: *Decree, Destiny, Scientific Destiny, Objective Destiny, Treasures.*

¹ . Assistant Professor, University of Sciences and Teachings of The Holy Qur'an, Iran. oshriyeh@quran.ac.ir

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال هفدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۹، پیاپی ۴۷، مقاله پژوهشی، صص ۱۴۷-۱۶۹

قلمرو قدر عینی و علمی الهی با تکیه بر آیه ۲۱ سوره حجر در اندیشه علامه طباطبایی

رحمان عشریه^۱

DOI: 10.22051/tqh.2020.27543.2578

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۸

چکیده

قضا و قدر جزء مباحث کلیدی در دو حوزه خداشناسی و انسان‌شناسی است و در آن زوایای مختلفی مطرح است که از جمله آنها باز شناسی قلمرو قضا و قدر است. علامه طباطبایی در سلسله مباحث تفسیری و فلسفی اهتمام ویژه‌ای به بررسی این مسأله دارد که از جمله آنها مباحث دقیق و گسترده ایشان ذیل آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) است. جایگاه ویژه این مسأله در حل مسائلی نظیر قلمرو علم الهی و اختیار انسان، گویای ضرورت واکاوی آن است که نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی آن را کانون بررسی قرار داده است. از رهگذر این جستار، مشخص می‌شود که به باور علامه طباطبایی، قلمرو قدر عینی و علمی، عالم ماده است و این مدعا در سایه «تقدم وجودی خزائن

بر قدر»، «تدریج ناپذیری خزائن الهی» و «تفسیر قدر به اندازه در روایات قابل اثبات است. اما به نظر می‌رسد این دیدگاه از یکسو، با فرهنگ روایی ناسازگار است و از سوی دیگر، با «حصر تنزیل در قدر» و جمع بودن واژه «خزائن» در آیه شریفه نیز همخوانی ندارد. دیدگاه برگزیده این نوشتار، گسترده‌گی قدر الهی نسبت به تمام وجودات امکانی است.

واژه های کلیدی: قضا، قدر، قدر علمی، قدر عینی، تنزیل، خزائن.

مقدمه و طرح مسئله

مسئله قضا و قدر از سلسله مسائل دو سویه‌ای است که از یکسو با مباحث خداشناسی و از سوی دیگر با مباحث انسان‌شناسی پیوند خورده که همین ویژگی بر دشواری آن افزوده و راه حل جامعی می‌طلبد. خاستگاه این مسئله، فرهنگ دینی است و از سلسله مباحث مورد اهتمام متون مقدس دینی به ویژه قرآن کریم قلمداد می‌شود و از آنها به دیگر بخش‌های علوم اسلامی نظیر کلام (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴-۵۵؛ عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۵۲۲؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۹۴-۹۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴ ص ۲۶۶؛ علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۸۷-۸۸)، فلسفه (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۰-۴۲۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸-۱۹؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۹۱-۲۹۲)، عرفان (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۵۸۳) و مانند اینها راه یافته و تلاش‌های فراوانی در راستای تبیین آنها به‌ویژه از سوی حکیمان الهی که با نگاه هستی‌شناسانه به واکاوی زوایای مختلف این مسئله پرداخته‌اند، سامان پذیرفته که در مباحث بعدی به مهم‌ترین دستاوردهای آنان در مسئله پژوهش نیز اشاره می‌شود.

در این مسئله زوایای مختلفی مطرح است که از جمله آنها بازشناسی قلمرو قضا و قدر است که اندیشوران بسیاری نظیر ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸-۱۹؛ همو، ۱۳۷۱،

ص ۳۰۵)، خواجه نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱)، علامه حلی (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۸۸)، فخررازی (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۱۳۴)، صدرالمتألهین (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۱-۲۹۲) و دیگران آنرا کانون بحث قرار داده‌اند؛ در این میان علامه طباطبایی در سلسله مباحث تفسیری (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۲، ص ۱۴۰) و عقلی (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۸-۱۱۴۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۲، تعلیقه ۲) اهتمام ویژه‌ای به بررسی این مسأله دارد که از جمله آنها مباحث دقیق ایشان ذیل آیه ۲۱ سوره حجر است.

علامه طباطبایی آیه شریفه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) را از غرر آیات دانسته و پس از تحلیل و بررسی دیدگاه مفسران در تفسیر آن، با دقت در این آیه و آیات مشابه به استخراج مسائل مهمی در مسأله قضا و قدر پرداخته که از جمله آنها بازشناسی قلمرو قدر است (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۲، ص ۱۴۳) که نوشتار حاضر ضمن رعایت مسأله محوری و با روش توصیفی-تحلیلی، ضمن جمع‌بندی و تنظیم دیدگاه‌های ایشان، کوشیده در قدم نخست، نمای کاملی از زوایای مختلف نظریه ایشان را منعکس نماید و در قدم بعدی با تکیه بر فرهنگ روایی و براهین عقلی به ارزیابی آنها پردازد. در این نوشتار به پرسش‌های زیر پاسخ داده می‌شود:

۱. قدر عینی در اندیشه علامه طباطبایی چیست؟ و قلمرو آن کدام است؟
۲. قدر علمی در اندیشه علامه طباطبایی چیست؟ و قلمرو آن کدام است؟
۳. ارزیابی دیدگاه علامه طباطبایی و میزان انطباق آن با فرهنگ روایی و براهین عقلی چه اندازه است؟

نکته شایان توجه اینکه، تاکنون پژوهش‌هایی نیز در این مسأله ارائه گردیده که بر پایه رعایت اخلاق پژوهشی، به بررسی مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

الف) «بررسی تطبیقی مسأله قضا و قدر و رابطه آن با جبر و اختیار در تفسیر کبیر و المیزان». این نوشتار به بررسی تطبیقی مسأله قضا و قدر و رابطه آن با جبر و اختیار در تفسیر

کبیر و المیزان پرداخته و به این نتیجه رهنمون شده است که فخر رازی با تکیه بر مبانی کلامی اشعری صدور تمامی افعال انسان در زندگی فردی و اجتماعی و وقوع همه حوادث عالم را به دلیل تعلق قضا و قدر الهی امری حتمی و ضروری و تخلف از آن را محال دانسته و طباطبایی با استدلال به آیات و روایات و دلایل عقلی هیچ گونه ملازمه‌ای میان این دو قائل نیست (پاک و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۵۳).

ب) «تیین مرتبه علم الهی در مرتبه قضاء از دیدگاه ملا صدرا و علامه طباطبایی». این نوشتار به بررسی مرتبه علم الهی در مرتبه قضا پرداخته و به این نتیجه رهنمون شده است که قضای الهی از نظر تطبیقی با عوالم کلی وجود، همان مرتبه صور عقلی محسوب می‌شود که ورای صور طبیعی و نفسانی است، که به صورت دفعی و بلا زمان از واجب تعالی صادر می‌شوند و به عنوان مرتبه‌ای از مراتب علم الهی که همان قضای علمی است، نامیده می‌شود و در مرحله بالاتر به علم ذاتی الهی منتهی می‌شود (خواجه گیر، ۱۳۹۲، ص ۹۱).

ج) «بررسی تحلیلی نظر علامه طباطبایی درباره‌ی قضا و قدر با رویکرد تفسیری، روایی، فلسفی». این نوشتار با رویکرد تفسیری، روایی و فلسفی، دیدگاه علامه طباطبایی را مورد تحلیل و بررسی قرار داده و سرانجام به این نتیجه رهنمون شده است که قدر نیز مانند قضا در همه مراتب هستی راه دارد و تفاوت میان این دو، تنها به اعتبار عقلی بازمی‌گردد (حسینی شاهرودی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۳).

از میان این سه نوشته، دو نوشته نخست با اینکه مسأله قضا و قدر را از منظر علامه طباطبایی بررسی نموده‌اند، اما بررسی قلمرو تقدیر الهی کانون مباحث آنها نیست؛ تنها نوشته سوم این مسأله را کانون توجه قرار داده اما این نوشته نیز نه تنها اختصاصی به مسأله «قدر الهی» ندارد و مسأله قضای الهی را نیز بررسی نموده، بلکه در آن اندیشه‌های علامه طباطبایی با محوریت آیه ۲۱ سوره حجر نیز ارائه نشده است. این در حالی است که جستار حاضر، از یکسو، قلمرو قدر الهی را کانون توجه قرار داده و از سوی دیگر، اندیشه‌های

علامه طباطبایی را با محوریت آیه ۲۱ سوره حجر ارائه نموده است. اینها مؤلفه‌هایی است که در جستار حاضر کانون توجه بوده است.

۱. معناشناسی قضا و قدر و اقسام آن

۱-۱. معناشناسی قضا

واژه «قضا» در لغت به معنای علم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷۴)، حکم (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۸۵؛ ابن فارس، بی تا، ج ۵، ص ۹۹)، حتمیت (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۴۲)، امر (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷۴)، آفرینش (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۱۸۷)، فعل و کار (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۴۲)، اتمام و فیصله نمودن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۱۸۷) و فراغت از کار (جوهری، بی تا، ج ۶، ص ۲۴۶۳) بکار رفته و این معانی در کلمات متکلمان (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴-۵۵؛ عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۵۲۲؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۹۴-۹۵؛ علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۸۷-۸۸؛) مفسران (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۲۳) و محدثان (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۸۵-۳۸۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۰۶-۱۰۷) نیز منعکس شده است.

علامه طباطبایی با روش تحلیل مفهومی به بررسی واژه قضا و قدر پرداخته و در پی کشف معنای جامع آنها برآمده است. ایشان در پایان به این نتیجه رهنمون شده که معنای جامع «قضا»، حتمیت و ضرورت است و معانی بالا با شرح زیر، مصادیق آنرا تشکیل می‌دهند:

الف) ثبوت و تحقق؛ هر ممکنی الوجود وقتی ذاتش تنها ملاحظه گردد، تساوی نسبت به وجود و عدم دارد اما هرگاه با علت تامه‌اش لحاظ گردد، حالت تساوی نداشته بلکه یا تحقق و وجود برایش حتمی و متعین است (در صورت وجود علت تامه) و یا عدم برایش متعین است (در صورت عدم علت تامه). از سوی دیگر، تعین و حتمیت وجود

چیزی غیر از وجود نیست؛ بنابراین ثبوت و تحقق، مصداقی از مصادیق حتمیت است (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۳، ص ۷۲).

ب) فیصله دادن دعوا؛ وقتی بر سر چیزی میان دو نفر نزاع واقع می شود و هر کدام ادعای ملکیت آن را می کنند، مملوکیت آن مال، برای یکی از آن دو، امری ممکن و مردد است، اما وقتی قاضی حکم کرد به اینکه مال مزبور از آن فلانی است، و آن دیگری در آن حقی ندارد، حالت امکان و تردد از میان رفته و یکی از آن دو نفر به عنوان مالک معین گشته و رابطه اش با طرف دیگر قطع می شود؛ بنابراین فیصله دادن گفتاری نیز همچون تحقق خارجی، مصداقی از مصادیق حتمیت و ضرورت را تشکیل می دهد (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۳، ص ۷۲).

ج) حکم نمودن در گزاره؛ هر گاه گوینده ای به ثبوت محمول برای موضوع حکم نماید و بگوید: «الف ب است»، خود این حکم نمودن نیز نوعی حتمیت و ضرورت است و مصداقی از مصادیق معنای جامع قضا را تشکیل می دهد (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۳، ص ۷۲).

د) امر؛ امر الهی در حوزه تشریح نیز بیانگر نوعی حتمیت و ضرورت است که در آیات قرآنی با واژه قضا از آن یاد شده است مانند: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ»؛ (اسراء: ۲۳)؛ «إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ» (یونس: ۹۳)؛ «وَقَضَىٰ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ»؛ (زمر: ۷۵).
نظیر این تحلیل در کلمات برخی لغت شناسان چون ابن فارس نیز آمده است. به باور وی، معنای جامع قضا، احکام و اتقان است و دیگر معانی جزء مصادیق آن به شمار می رود (ابن فارس، بی تا، ج ۵، ص ۹۹).

۱-۲. معنانشناسی «قَدَر»

واژه «قَدَر» در لغت به معنای اندازه گیری (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۱۳) راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۵۸)، اندازه، مقدار و ویژگی های یک شیء (فراهیدی،

۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۱۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۷۴، قضا (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۱۳)، حکم (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۷۴)، تنگی روزی (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۴۸) و توانایی (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۷۴) بکار رفته است. به نظر می رسد واژه «قدر» به دو معنای مصدری و اسم مصدری به کار می رود: قدر به معنای اسم مصدری، اندازه، حدود و ویژگی های یک چیز است و به معنای مصدری، تقدیر، تعیین و اندازه گیری آنهاست. حکم و تنگی روزی نیز بیانگر نوعی اندازه است که مرتبط با حوزه افعال یا روزی است.

۱-۳. اقسام قضا و قدر

قضا و قدر در یک تقسیم به علمی و عینی منقسم می شود. قضای علمی، علم ذاتی الهی به ضرورت و حتمیتی است که موجودات امکانی بدان متصف می شوند. قضای عینی، همان ضرورت و حتمیت تحقق اشیا امکانی است از این جهت که به واجب الوجود استناد دارد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۳۹). قدر علمی، علمی است که منشأ حدود و اندازه اشیا می شود و قدر عینی همان تعیین وجود و اندازه اشیاست از این جهت که به واجب الوجود منتسب می شود (همان، ص ۱۱۴۴). قضا و قدر از جهات دیگر، تقسیمات دیگری نیز دارد که از میان آنها تقسیم بالا با مباحث نوشتار حاضر ارتباط دارد.

۲. قلمرو قدر عینی الهی در اندیشه علامه طباطبایی

قلمرو قدر عینی الهی در فرهنگ قرآنی (حجر: ۲۱) و روایی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۸) مطرح گردیده و کانون بررسی اندیشوران مسلمان قرار گرفته است. پیش از تقریر دیدگاه علامه طباطبایی لازم است جهت ترسیم فضای بحث، به مهم ترین دیدگاه های ارائه شده از سوی اندیشوران اشاره نمایم.

به باور غالب اندیشوران، قدر عینی، وجودات مادی است که به طور تدریجی و پس از تحقق شرایط شان در عالم ماده به وجود می آیند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱۷). صدرالمتألهین نیز همگام با دیگر حکیمان، قدر عینی را صور جزئی خارجی در جهان ماده می داند که همراه با ممیزات زمانی و مکانی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۹۵). بنابراین قلمرو قدر عینی در اندیشه حکیمان مشاء و صدرالمتألهین، عالم ماده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۹۵). در این میان برخی اندیشوران نظیر حکیم سبزواری، دایره قدر عینی را گسترده تر دانسته و قدر را صور جزئی می داند، خواه در عالم «مثال» باشند، خواه در نفوس «منطبع سماوی» و خواه در مواد عنصری (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۷۲).

علامه طباطبایی با بهره گیری از واژه شناسی قدر، تحلیل دیگری از قدر عینی ارایه نموده است؛ به باور وی، قدر به صورت اسم مصدری، اندازه و حدی است که شیء در صفات و آثارش به خود می گیرد. و قدر به معنای مصدری، تعیین نمودن ویژگی هایی است که از جانب علت ناقصه برای معلول مشخص می شود. تقدیر عبارت از مشخص ساختن صفات و آثار ملحق به شیء در علم است متناسب با آن چه اسباب و ابزار موجود گنجایش دارد؛ مانند خیاط که ابتدا لباسی را که می خواهد بدوزد، بر روی پارچه ای که در دست دارد، اندازه گیری می کند و آنگاه بر طبق همان اندازه و حدود و مشخصات می دوزد و نیز مانند بنا که ابتدا با توجه به ابزار و آلاتی که در اختیار دارد ساختمانی را که می خواهد بنا کند، بر روی محوطه خاصی از زمین اندازه گیری می کند و نقشه مناسبی برای آن ترسیم می کند و آن گاه ساختمان را بر حسب اسباب و ادوات موجود می سازد. بنابراین، تقدیر نسبت به شیء مقدر، مانند قالبی است که با آن شیء قالب گیری می شود و حدود و اندازه های آن نمی تواند از حدود قالب تجاوز کند.

تطبیق معنای مصدری قدر در عالم مهارت ها بر عالم حقایق خارجی به این صورت است که این حقیقت بر حدود و اندازه هایی منطبق می گردد که از ناحیه علل ناقصه به

موجودات مادی ملحق می‌شود؛ هر یک از علل ناقصه، به واسطه جهت‌ها و حیثیات گوناگون خود، اثر خاصی در معلول باقی می‌گذارد که به صفات و آثار معلول حد و قید می‌زند و معلول را در این امور محدود می‌سازد. آن‌گاه که همه اجزای علت تامه فراهم گشت، تقیید و تخصیص نیز به تمامیت می‌رسد و به واسطه وجودی که علت تامه مقتضی آن است، تعین و تشخیص کامل برای معلول در صفت و اثرش حاصل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۴-۱۱۴۷؛ همو، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲، ص ۱۴۴؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۹۲، تعلیقه ۲).

قلمرو قدر عینی در اندیشه علامه طباطبایی عالم ماده است (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۹۲، تعلیقه ۲؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۸). با تأمل در بیانات علامه طباطبایی در آیه ۲۱ سوره حجر، می‌توان سه برهان بر اثبات این مدعا اقامه نمود:

۲-۱. تقدم وجودی خزائن بر قدر

این برهان در قالب قیاس زیر ارائه می‌شود:

- مقدمه ۱: خزائن الهی مشمول تنزیل نیست بلکه مقدم بر تنزیل است؛

- مقدمه ۲: تنزیل و قدر در یک مرتبه قرار دارند؛

- نتیجه: پس خزائن الهی مشمول قدر نیست (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲، ص ۱۴۰).

توضیح اینکه: واژه «خزائن» جمع «خزین» و «خزانه» به معنای محل جمع‌آوری و حفظ چیزی است (حمیری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷۸۵). مطابق این آیه شریفه، هر چیزی که عنوان «شیء» بر او اطلاق شود، دارای «خزائن» است؛ با تدبیر در این آیه روشن می‌شود که «خزائن» چند ویژگی دارند:

اول) بر اساس وقوع نکره در سیاق نفی، این خزائن عمومیت دارند و شامل هر چیزی که عنوان «شیء» بر او اطلاق گردد، می‌شود؛ گرچه در ادامه آیه قیودی وجود دارد که آنرا به اشیای مادی تخصیص می‌زند (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲، ص ۱۴۰).

دوم) خزائن مقدم بر عالم ماده‌اند؛ زیرا مطابق آیه، خزائن متصف به صفت «عندنا» هستند. واژه «عندنا» بر اساس روش تفسیر قرآن به قرآن و با بهره‌گیری از آیه «ما عندکم یَنفَعُ و ما عند الله باق» (نحل: ۹۶)، بیانگر حضور وجودی خزائن در عالمی مقدم بر عالم ماده است؛ عالم ماده، نشئه «عندکم» است در حالی که خزائن «عندنا» است؛ بنابراین عالم خزائن غیر از عالم ماده است؛ و از آنجایی که عالم خزائن متصف به بقاوند و عالم ماده متصف به نفاذ و فنا، پس عالم خزائن تقدم وجودی بر عالم ماده دارند (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲، ص ۱۴۰).

سوم) خزائن مقدم بر تنزیل‌اند و مطابق آیه، مرتبه تنزیل پس از مرتبه خزائن است.
چهارم) خزائن مقدم بر قدر‌اند؛ زیرا قدر همسان با مرتبه تنزیل و تنزیل نیز متأخر از مرتبه خزائن است.

برهان بالا بر اساس ویژگی سوم و چهارم شکل گرفته است که توضیح‌شان گذشت.

۲-۲. تدریج ناپذیری خزائن الهی

این برهان نیز در راستای مقدمات برهان پیشین شکل گرفته با این تفاوت که نکته محوری این برهان، تدریج ناپذیری خزائن است. این برهان در قالب زیر قابل ارائه است:

- مقدمه ۱: قدر، تدریجی است؛

- مقدمه ۲: خزائن الهی ثابت و غیر تدریجی است (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲،

ص ۱۴۵)؛

- نتیجه: پس خزائن الهی مشمول قدر نیست بلکه قدر اختصاص به عالم ماده دارد که

تغییرپذیر است (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲، ص ۱۴۰).

مقدمه نخست با الهام از مقدمه دوم برهان بالا شکل گرفته است که بیانگر این واقعیت

است که تنزیل و قدر در یک مرتبه قرار دارند (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲، ص ۱۴۳) و هر

دو پس از مرتبه خزائن اند. مقدمه دوم نیز با استفاده از ویژگی دوم «خزائن» ارائه شده که توضیحش گذشت.

۲-۳. تفسیر قدر به اندازه در روایات

علامه طباطبایی در ذیل آیه شریفه مذکور، در راستای اثبات اختصاص قدر به عالم ماده به روایت امام رضا (علیه السلام) تمسک می‌نماید که قدر را چنین تفسیر می‌نماید: «الْمُنْدَسَةُ مِنَ الطَّوْلِ وَالْعَرْضِ وَالْبَقَاءِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۵، ص ۱۲۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲، ص ۷۴). مطابق این تفسیر، قدر ناظر به ویژگی‌های عارضی است که متأخر از مرحله ذات اند؛ بنابراین شامل قیود در مرتبه ذات نمی‌شود تا بتوان آنرا شامل مجردات نیز قلمداد نمود. این مضمون در برخی دیگر از روایات نیز آمده از جمله در روایت امام کاظم (علیه السلام) که قدر را چنین تفسیر می‌نماید: «تَقْدِيرُ الشَّيْءِ مِنْ طَوْلِهِ وَ عَرْضِهِ» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳).

۳. قلمرو قدر علمی الهی در اندیشه علامه طباطبایی

قدر علمی الهی، شعبه‌ای از علم الهی است که بازشناسی قلمرو آن ارتباط مستقیمی با قلمرو قدر عینی دارد. به باور غالب اندیشوران، قدر علمی، صور جزئی ذهنی موجودات و حوادث مادی است که در قوه خیال فلک یا در نفس منطبعه فلک منتقش است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۹۵-۲۹۶).

علامه طباطبایی قدر علمی را علم الهی به قدر عینی می‌داند. ایشان با بهره‌گیری از آیاتی نظیر «وَمَا نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱)، «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد: ۸)، قدر را معلوم الهی دانسته و علم پیشین الهی به ویژگی‌های اشیاء را اثبات می‌نماید و تقدم قدر علمی بر قدر عینی را استفاده می‌نماید (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲، ص ۱۴۴؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۹). بنابراین قلمرو قدر علمی، علم به قدر عینی است که از نگاه علامه طباطبایی

اختصاص به عالم ماده دارد؛ دلیل اختصاص قدر علمی به عالم ماده، تابع دلیل اختصاص قدر عینی به عالم ماده است که تقریرش گذشت.

۴. ارزیابی دیدگاه علامه طباطبایی

دیدگاه علامه طباطبایی در ترسیم قلمرو قدر الهی در شمار جامعترین دیدگاه‌هایی است که در این مسأله ارائه گردیده و از پشتوانه‌های قرآنی و روایی در کنار مبانی عقلی بهره برده است. اما با این حال، برخی کاستی‌ها نیز در آن مشهود است که ضمن محورهای زیر به ارزیابی مؤلفه‌های این دیدگاه می‌پردازیم.

۴-۱. میزان سازگاری با فرهنگ روایی

آموزه «قضا و قدر» جزء آموزه‌هایی است که در فرهنگ دینی ریشه دارد و اندیشوران نیز با تکیه بر ریشه‌های نقلی به تحلیل و بررسی آن پرداخته‌اند؛ بدیهی است که در این گونه مسائل، میزان انطباق تحلیل‌های عقلی با فرهنگ نقلی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است بلکه فرهنگ نقلی بسان معیاری برای صحت و سقم تحلیل‌های عقلی عمل می‌نماید؛ از این رو در راستای ارزیابی مؤلفه‌های دیدگاه علامه طباطبایی، در قدم نخست، سراغ فرهنگ روایی می‌رویم تا میزان انطباقش با مجموعه روایات آشکار گردد.

در روایات فراوانی به بررسی زوایای مختلف آموزه «قضا و قدر» پرداخته شده است که برخی از آنها ناظر به قلمروشناسی آموزه «قدر» است. در اینجا به تحلیل و بررسی مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

اول) در برخی روایات، مراحل صدور موجودات به این صورت ترسیم شده است: علم، مشیت، اراده، تقدیر، قضا، امضاء. این مطلب در روایاتی وارد شده که به‌عنوان نمونه می‌توان به بیان امام رضا (علیه السلام) که درباره چگونگی علم الهی ایراد فرمودند، اشاره نمود: «عِلْمٌ وَ شَاءٌ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى وَ أَمَّضَى فَأَمَّضَى مَا قَضَى وَ قَضَى مَا قَدَّرَ وَ قَدَّرَ مَا أَرَادَ»

فَعِلْمِهِ كَانَتْ الْمَشِيئَةُ وَ بِمَشِيئَتِهِ كَانَتْ الْإِرَادَةُ وَ بِإِرَادَتِهِ كَانَ التَّقْدِيرُ وَ بِتَقْدِيرِهِ كَانَ الْقَضَاءُ وَ بِقَضَائِهِ كَانَ الْإِمْضَاءُ وَ الْعِلْمُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَشِيئَةِ وَ الْمَشِيئَةُ ثَانِيَةٌ وَ الْإِرَادَةُ ثَالِثَةٌ وَ التَّقْدِيرُ وَاقِعٌ عَلَى الْقَضَاءِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۸).

تأمل در این روایت آشکار می‌سازد که از یکسو، در صدد بیان مراحل همه آفرینش است نه خصوص عالم ماده، از سوی دیگر، به روشنی بر عمومیت قلمرو قدر دلالت دارد؛ زیرا در این روایات، تمام مراحل آفرینش که اختصاصی به عالم ماده ندارد، حکایت شده و با او عاطفه بر یکدیگر عطف شده است. امام (علیه السلام) مرتبه قدر را پس از مرتبه اراده و پیش از مرتبه قضا می‌دانند که با توجه به وحدت سیاق و عمومیت گستره اراده و قضای الهی، گستردگی قلمرو قدر نیز به روشنی قابل استنتاج است.

این حقیقت مورد توجه شارحان/اصول کافی نیز قرار گرفته است، به عنوان نمونه، صدرالمتألهین در شرح این روایت، مرتبه علم را مبدء اول تمام افعال اختیاری دانسته، افعال اختیاری هر فاعل مختار را مسبوق به علم می‌داند؛ وی در ادامه، تقدیر را بیانگر ویژگی‌های جزئی فعل دانسته، آنرا در مورد تمام افعال جزئی لازم می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۲۰).

ملاصالح مازندرانی نیز ضمن تأکید بر علم پیشین الهی که شامل همه موجودات امکانی می‌شود، مرتبه تقدیر را شامل تقدیر آغاز و انجام تمام اشیاء دانسته، ویژگی‌های ذاتی، صفاتی، اجل‌ها، رزق‌های اشیاء و تمام کمالات و ممیزات تشخص بخش اشیاء را مشمول تقدیر می‌داند (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۳۴۱). علامه مجلسی نیز در شرحش بر اصول کافی، دیدگاه صدرالمتألهین و ملاصالح مازندرانی را نقل نموده که گویایی پذیرش آنهاست (مجلسی، ۱۴۰۴ق (ب)، ج ۲، ص ۱۴۵).

دوم) در برخی دیگر از روایات نیز بر این حقیقت تأکید شده است که وقتی خدا چیزی را اراده نماید، آنرا تقدیر می‌نماید سپس قضای الهی بدان تعلق می‌گیرد؛ به عنوان

نمونه، امام صادق (علیه السلام) در تبیین اراده الهی می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا قَدَرَهُ فَإِذَا قَدَرَهُ قَضَاهُ فَإِذَا قَضَاهُ أَمْضَاهُ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۲۱).
با تأمل در این روایت آشکار می‌شود که «اراده شیء» در این روایت، همسان با اراده شیء در آیاتی نظیر «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) است که گستره آن تمام ممکنات را شامل می‌شود و اختصاصی به عالم ماده ندارد. تنکیر لفظ «شیء» در این روایت نیز گویای عمومیت آن است. بنابراین تقدیر، اختصاصی به اشیای مادی ندارد بلکه به مقتضای روایت پیشین، هر چیزی که اراده الهی بدان تعلق گیرد، مشمول تقدیر می‌شود.

سوم) در فرهنگ روایی برآموزه «وقوع تقدیر بر قضاء» تأکید شده است؛ به‌عنوان نمونه، روایت زیر قابل توجه است: «... بِتَقْدِيرِهِ كَانَ الْقَضَاءُ ... وَ التَّقْدِيرُ وَاقِعٌ عَلَى الْقَضَاءِ بِالْإِمْضَاءِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۴۸).

وقوع تقدیر بر قضاء بیانگر این واقعیت است که تا تقدیر به مرحله قطعیت و امضاء نرسد، مورد قضاء قرار نمی‌گیرد. مطابق این معیار کلی، تقدیر تنها بر چیزی تعلق می‌گیرد که قضاء بدان تعلق گرفته باشد؛ بر این اساس، از آنجا که علامه طباطبایی قلمرو قضاء را گسترده دانسته، آنرا مختص عالم ماده نمی‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۳، ص ۷۴؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۳۹-۱۱۴۰)، با افزودن آموزه «وقوع تقدیر بر قضاء» در فرهنگ روایی، می‌بایست قلمرو قدر را نیز همسان با قلمرو قضاء گسترده بداند. این در حالی است که ایشان به این نکته پای‌بند نیست.

از مجموعه روایات بالا، این واقعیت مهم قابل استنتاج است که در فرهنگ روایی، گستره تقدیر الهی اختصاصی به عالم ماده ندارد بلکه شامل تمام اشیای امکانی می‌شود و هر چیزی بخواهد در عالم محقق شود، نیازمند تقدیر است. بدیهی است که این مطلب با دیدگاه علامه طباطبایی که دایره تقدیر را ویژه عالم ماده می‌داند، سازگار نیست.

۴-۲. میزان استحکام برهان اول، دوم و سوم

روح دو برهان اول علامه طباطبایی در اثبات اختصاص قدر به عالم ماده به این نکته محوری باز می‌گردد که «خزائن» مقدم بر تنزیل اند و تنزیل همراه با قدر است و قدر از تنزیل جدایی ندارد و چون تنزیل همراه با تغیر و تدریج است، اختصاص به عالم ماده دارد؛ پس قدر نیز اختصاص به عالم ماده دارد.

در ارزیابی این مطلب، توجه به این نکته لازم است که در اینجا دو تعبیر مطرح است که باید از یکدیگر تفکیک شود:

الف) حصر تنزیل در قدر (ما ننزل الا بقدر)؛

ب) حصر قدر در تنزیل (ما نقدر الا بتنزیل)؛

در این میان، آنچه مدعای علامه طباطبایی را اثبات می‌نماید، تعبیر دوم است که بیانگر حصر قدر در تنزیل است به این معنا که هیچ تقدیری بدون تنزیل نیست و چون تنزیل همراه با تغیر و تدریج است، قدر نیز اختصاص به عالم ماده دارد. این در حالی است که آیه شریفه بیانگر تعبیر نخست است؛ از این رو حصر قدر در تنزیل از آن قابل استفاده نیست.

برهان سوم نیز با گستردگی قلمرو قدر نسبت به تمام ممکنات، منافاتی ندارد؛ زیرا روایت مذکور به شاخص‌ترین فرد قدر اشاره نموده است و بدیهی است که اشاره به فرد شاخص، منافاتی با عمومیت قدر ندارد؛ شاهد بر این مدعا این است که طول و عرض حتی در حوزه موجودات مادی نیز عمومیت ندارد و تمام موجودات مادی دارای طول و عرض نیستند با این حال حتی به باور علامه طباطبایی، مشمول قدرند؛ بنابراین روایت مذکور تنها بیانگر حدود وجودی اشیای مادی جسمانی است که بیانگر شاخص‌ترین فرد قدرند.

۴-۳. موجه‌سازی عقلی تعمیم قلمرو قدر

اکنون در پی اثبات ناسازگاری دیدگاه علامه طباطبایی با فرهنگ روایی و ظاهر آیه شریفه، ممکن است این پرسش مطرح گردد که در صورت تعمیم قلمرو قدر به تمام ممکنات، چگونه می‌توان از این نظریه تبیین معقولی ارائه داد؟

در پاسخ، لازم است نگاه مجددی به تبیین حقیقت قدر داشته باشیم؛ مطابق آنچه گذشت، قدر عینی، اندازه‌ها و حدودی است که شیء در صفات و آثارش به خود می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۴-۱۱۴۷؛ همو، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲، ص ۱۴۴؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۹۲، تعلیقه ۲). بر این اساس، می‌توان حدود و اندازه‌ها را تعمیم دارد و علاوه بر حدود زمانی و مکانی، شامل حدود وجودی نیز دانست؛ و از آنجا که همه ممکنات دارای محدودیت وجودی‌اند و از حدود وجودی متمایزی برخوردارند، تمام آنها مشمول قدر عینی‌اند.

جالب اینکه، علامه طباطبایی نیز پس از ادعای اختصاص قدر به عالم ماده، این پرسش را مطرح می‌نماید که چرا قدر را که عبارت از تعیین حدود و قیود برای صفات و آثار شیء است، تعمیم نمی‌دهید تا ماهیات امکانی را نیز شامل گردد؟ چرا که هر ماهیت، حدی است برای موضوع خود که شیء به واسطه آن از دیگر اشیا جدا می‌گردد و نیز سلب‌هایی را به همراه دارد که شیء پافراتر از آن نمی‌نهد. بنابراین مطابق این تعمیم، قدر هر امر ممکن را شامل می‌شود، خواه عقل مجرد باشد، یا مثال معلق و یا طبیعت مادی؟

ایشان به این پرسش چنین پاسخ می‌دهد که فلاسفه در بحث «قدر» مفهوم عرفی و ظاهری آن را رعایت کرده‌اند که عبارت از حدی است که به صفات و آثار شیء ملحق می‌گردد، نه به اصل ذات. بنابراین، قدر تنها در محدوده طبیعی است که به نحوی به ماده تعلق دارند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۸-۱۱۴۹). اما مطابق آنچه در فرهنگ روایی گذشت، دلیلی بر اختصاص قدر به اندازه و حدود مربوط به صفات و آثار شیء وجود

ندارد بلکه اساساً اندازه و حدود مربوط به صفات و آثار شیء، تابع حدود وجودی اشیاست و آنچه محور قدر است، حدود وجودی آنهاست که شامل تمام ممکنات می شود.

۴-۴. سازگاری عمومیت قلمرو و قدر با واژه خزائن

تعمیم قلمرو خزائن نه تنها مطابق فرهنگ روایی و براهین عقلی مبنی بر تناهی وجودی ممکنات است، بلکه با واژه «خزائن» در آیه شریفه مورد بحث نیز سازگار است. توضیح اینکه، مطابق آیه شریفه، واژه خزائن با لفظ جمع بکار رفته است که گویای تعدد است؛ تعدد نیز فرع بر تمایز است که بیانگر حدود وجودی متمایز است. از سوی دیگر، علامه طباطبایی خزائن را مقدم بر مرتبه قدر می داند. اکنون این پرسش مطرح می گردد که یا باید خزائن را فاقد حدود وجودی متمایز بدانیم تا خروج آن از قلمرو قدر موجه باشد و یا باید قلمرو قدر را تعمیم دهیم تا شامل خزائن نیز بشود؟ بدیهی است که راه حل اول مناسبتر و با فرهنگ روایی نیز سازگار است که این خود، دلیلی بر عمومیت قلمرو قدر است.

علامه طباطبایی نیز به طرح این مسأله پرداخته و در پی پاسخ به این پرسش بر می آید که از یکسو، واژه خزائن با لفظ جمع بکار رفته که گویای تعدد است؛ و از سوی دیگر آنرا فوق قدر می داند. این در حالی است که عدد به اشیا محدود ملحق می شود و این بیانگر محدودیت وجودی خزائن است؟ علامه در پاسخ، بر این نکته تأکید می نماید که خزائن در عین تعدد، هر کدام از آنها محدود به حدود وجودی مراتب پایینی اش نیست و قدر وجودی خزائن پایینی به خزائن بالا ملحق نمی شود و مجموعه خزائن نیز محدود به حدود وجودی عالم ماده نیستند (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲، ص ۱۴۵).

در این میان، توجه به این نکته لازم است که محدود نبودن خزائن به حدود وجودی عالم ماده که علامه طباطبایی بر آن تأکید نموده اند، جای انکار نیست اما آنچه جای بحث دارد حدود وجودی متناسب با نشئه خزائن است؛ قدر در عالم خزائن نیز متناسب با حدود وجودی خود آنهاست.

نتیجه گیری

از رهگذر این نوشتار، مطالب زیر قابل استنتاج است:

۱. به باور علامه طباطبایی، معنای جامع «قضا»، حتمیت و ضرورت است و دیگر معانی، مصادیق آنرا تشکیل می دهند. چنانکه قدر به صورت اسم مصدری، اندازه و حدی است که شیء در صفات و آثارش به خود می گیرد. و قدر به معنای مصدری، تعیین نمودن ویژگی هایی است که از جانب علت ناقصه برای معلول مشخص می شود.

۲. قلمرو قدر عینی در اندیشه علامه طباطبایی عالم ماده است زیرا خزائن الهی مشمول تنزیل نیست بلکه مقدم بر تنزیل است؛ و چون تنزیل و قدر در یک مرتبه قرار دارند؛ پس خزائن الهی مشمول قدر نیست. قلمرو قدر علمی، علم به قدر عینی است که از نگاه علامه طباطبایی اختصاص به عالم ماده دارد؛ دلیل اختصاص قدر علمی به عالم ماده، تابع دلیل اختصاص قدر عینی به عالم ماده است.

۳. در مورد آیه شریفه مورد بحث، دو تعبیر مطرح است که باید از یکدیگر تفکیک شود: الف) حصر تنزیل در قدر (ما نزل الا بقدر)؛ ب) حصر قدر در تنزیل (ما نقدر الا بتنزیل)؛ در این میان، آنچه مدعای علامه طباطبایی را اثبات می نماید، تعبیر دوم است؛ این در حالی است که آیه شریفه بیانگر تعبیر نخست است؛ از این رو حصر قدر در تنزیل از آن قابل استفاده نیست.

۴. قدر عینی، اندازه ها و حدودی است که شیء در صفات و آثارش به خود می گیرد. بر این اساس، می توان حدود و اندازه ها را تعمیم دارد و علاوه بر حدود زمانی و مکانی، شامل حدود وجودی نیز دانست؛ و از آنجا که همه ممکنات دارای محدودیت وجودی اند و از حدود وجودی متمایزی برخوردارند، تمام آنها مشمول قدر عینی اند. تعمیم قلمرو خزائن نه تنها مطابق فرهنگ روایی و براهین عقلی مبنی بر تناهی وجودی ممکنات است، بلکه با واژه «خزائن» در آیه شریفه مورد بحث نیز سازگار است.

منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، **التوحید**، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱ش)، **المباحثات**، قم: انتشارات بیدار، چاپ اول.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، **التعلیقات**، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۵. ابن فارس، احمد (بی تا)، **معجم مقاییس اللغة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۶. ابن منظور، جمال الدین، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: دارالصادر، چاپ سوم.
۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ش)، **المحاسن**، قم: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم.
۸. پاک و همکاران (۱۳۹۵ش)، «بررسی تطبیقی مسأله قضا و قدر و رابطه آن با جبر و اختیار در تفسیر کبیر و المیزان»، **فصلنامه مطالعات تفسیری**، شماره ۲۵، صص ۱۵۳-۱۷۴.
۹. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، **شرح المقاصد**، بیروت: نشر الشریف الرضی، چاپ اول.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد (بی تا)، **الصحاح**، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.
۱۱. حسینی شاهرودی و همکاران (۱۳۹۴)، «بررسی تحلیلی نظر علامه طباطبایی درباره‌ی قضا و قدر با رویکرد تفسیری، روایی، فلسفی»، **فصلنامه آموزه های فلسفه اسلامی**، شماره ۱۶، صص ۳-۲۶.
۱۲. حمیری، نشوان بن سعید (بی تا)، **شمس العلوم**، دمشق: دارالفکر، چاپ اول.
۱۳. رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۴. راغب اصفهانی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۲ق)، **مفردات الفاظ القرآن الکریم**، دمشق: دارالقلم، چاپ اول.
۱۵. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳ش)، **اسرار الحکم**، قم: مطبوعات دینی، چاپ اول.
۱۶. صدرالمتألهین، محمد (۱۳۸۳ش)، **شرح اصول الکافی**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد عالی، چاپ دوم.
۱۷. صدرالمتألهین، محمد (۱۹۸۱م)، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.

۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۵ش)، **نهایه الحکمه**، قم: تصحیح غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی، چاپ سوم.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۱ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الاعلمی، چاپ اول.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۹۸۱م)، **تعلیق بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن (ش ۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
۲۲. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، **مجمع البحرین**، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.
۲۳. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۶ق)، **الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد**، بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم.
۲۴. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵ش)، **شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات**، قم: نشر البلاغه، چاپ اول.
۲۵. عبدالجبار (۱۴۲۲ق)، **شرح الاصول الخمسه**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۲۶. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نور الثقلین**، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۲۷. علامه حلی، حسن بن مطهر (۱۳۸۲ش)، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ دوم.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، **کتاب العین**، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۲۹. کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، **لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام**، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة، چاپ اول.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تهران: الطبعه الإسلامیه، چاپ چهارم.
۳۱. مازندرانی، محمدصالح بن احمد (۱۳۸۲ش)، **شرح الکافی الأصول و الروضه**، تهران: المکتبه الإسلامیه، چاپ اول.

۳۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق - الف)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: مؤسسة الوفاء.

۳۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق - ب)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم.

۳۴. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق)، *تصحیح اعتقادات الامامیة*، لبنان: دار المفید، چاپ دوم.

۳۵. میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷ش)، *القبسات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.

Bibliography:

1. The Holy Quran
2. Ibn Fāris AbF. Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah. Qom: Maktab al-A‘lām al-Islāmī; nd.
3. Ibn Manzūr MbM. Lisān al- ‘Arab. 3rd ed. Beirut: Dar al-Sādir; 1414 AH.
4. Ibn Sina HbA. Al-Mubāhithāt. Qom: Bidar Publications; 1371 AH.
5. Ibn Sina HbA. Al-Ta‘līqāt. Beirut: Maktabat 'A'lām al-Islāmī; nd.
6. Barqī AMKh. Al-Maḥāsin. Research: Muḥaddith Jalal al-Din. Qom: Dar al-Kutub al-Islāmīyah; 1371 HS.
7. Pak et al. A comparative study of the issue of decree and destiny and its relation with determinism and free will in the commentary of Kabīr and Al-Mīzān. Interpretive Studies 1395 HS, 25: 153-174.
8. Taftāzānī SD. Sharḥ al-Maqāsid. Qom: Al-Sharīf al-Raḍī Publications; 1409 AH.
9. Jawharī IBḤ. Al-Şihāḥ: Tāj al-Lughah wa Şihāḥ al-‘Arabīyyah. Beirut: Dar al-‘Ilm lil-Malā’īn; nd.
10. Hosseini Shahroudi et al. Analytical study of Allameh Tabatabaei’s view on decree and destiny with an interpretive, narrative, philosophical approach. Teachings of Islamic Philosophy 1394 HS, 16: 3-26.
11. Ḥimyarī NbS. Shams al-‘Ulūm wa Dawā’ Kalām al-‘Arab min al-Kulūm. Beirut: Dar Al-Fikr; nd.
12. Fakhr al-Dīn Rāzī Mb‘U. Mafātīḥ al-Ghayb. 3rd ed. Beirut: Dar ‘Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī; 1420 AH.
13. Rāghib Işfahānī ḤbM. Mufradāt Alfāz al-Quran. Beirut: Dar al-Qalam; 1412 AH.
14. Sabzevari M. 'Asrār al-Ahkām. Qom: Religious Press; 1383 HS.
15. Sheikh Ṭūsī MbH. Al-Iqtisād fī Mā Yata'allaq-u bil-'I‘tiqād. 2nd ed. Beirut: Dar Al-'Aḍwā’; 1406 AH.
16. Mufīd MM. Taşḥīḥ 'I‘tiqādāt al-'Imāmīyah. 2nd ed. Lebanon: Dar al-Mofid; 1414 AH.
17. Sadr al-Muti’alīhīn M. Sharḥ ‘Usūl al-Kāfī. 2nd ed. Tehran: Institute of Cultural Studies and Researches affiliated to the Ministry of Culture and Higher Guidance; 1383 HS.

18. Sadr al-Muti'allihīn M. Al-Hikmat al-Muti'ālīyah. 3rd ed. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabi; 1981.
19. Ṣadūq (Ibn Bābiwayh) MbA. Al-Tawhīd. Research: Hosseini SH. Qom: Jami'at al-Mudarrisīn; 1398 AH.
20. Ṭabātabāeī MH. Nahāyat al-Hikma. 3rd ed. Qom: Imam Khomeini Educational Institute; 1385 HS.
21. Ṭabātabāeī MH. Ta'liqīyah for Al-Hikmat al-Muti'ālīyah. 3rd ed. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabi; 1981.
22. Ṭabātabāeī MH. Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'ān. Beirut: Mu'asisa al-A'lamī lil Maṭbū'āt; 1411 AH.
23. Ṭabrisī FbḤ. Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an. 3rd ed. Tehran: Naser Khosrow; 1372 HS.
24. Ṭurayhī FBM. Majma' al-Baḥrayn. Tehran: Mortazavi Publication; 1416 AH.
25. Ṭūsī N. Sharh al-'Ishārāt wal-Tanbīhāt ma' al-Muhākīmāt. Qom: Al-Balagha; 1375 HS.
26. Abdul Jabbār. Sharh al-'Usūl al-Khamsa. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabi; 1422 AH.
27. 'Arūsī Ḥuwayzī 'AA. Nūr al-Thaqalayn. 4th p. Qom: Esmaelian Publications; 1415 AH.
28. 'allāmah Ḥillī ḤBYBMḤ. Kashf Al-Murād fī Sharḥ Tajrīd Al-I'tiqād. Qom: Imam Sadiq ('A) Institute; 1382 HS.
29. Farāhīdī KhbA. Kitāb al-'Ayn. 2nd ed. Dar al-Hijrat; 1410 AH.
30. Kāshānī 'AR. Latā'if al-A'lām fī 'Ishārāt 'Ahl al-'Ilhām. Cairo: Maktaba al-Thiqāfa al-Dīniya; 1426 AH.
31. Al-Kulaynī MbY. Al-Kāfī. Research: Ghafari AA & Akhondi M. 4th p. Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmiya; 1407 AH.
32. Māzandarānī MṢ. Sharḥ al-Kāfī. Research: Sha'rānī AH. Tehran: al-Maktaba al-Islāmīyya; 1382 AH.
33. Majlisī MB. Biḥār al-'Anwār. Beirut: Al-Wafā' Institute; 1404 AH.
34. Majlisī MB. Mir'āt al-'Uqūl fī Sharḥ 'Akhbār 'Āli al-Rasūl. Beirut: Al-Wafā' Institute; 1404 AH.
35. Mirdamad MB. Al-Qabasāt. 2nd ed. Tehran: University of Tehran Press; 1367 HS.