

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲

ص ۹۱-۱۰۴

## تبیین مرتبه علم الهی در مرتبه قضاء از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی

علیرضا خواجه‌گیر \*

### چکیده

علم الهی و سلسله مراتب آن در نظام حکمت صدرایی از اهمیت زیادی برخوردار است، به طوری که هم خود ملاصدرا و هم پیروان او، مباحث فراوانی پیرامون آن مطرح کرده‌اند. مسأله قضا در این سلسله مراتب بسیار قابل توجه است، زیرا 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. از طرف دیگر، نظام علّی و معلولی عالم هستی و انتساب این عالم به علت تامّه و هستی بخش خود که منشأ ضرورت و پیدایش عالم هستی است، نیز قضای عینی نامیده می‌شود. بنابراین، قضای الهی مبین انتساب همه عالم هستی در دو مرتبه علمی و عینی به حق تعالی است. تبیین و تحلیل حقیقی مسأله قضای الهی باید با توجه به هر دو مسأله علم الهی از یک طرف و ضرورت نظام جهان هستی از طرف دیگر صورت بگیرد، زیرا قضای الهی هر دو مسأله را تبیین می‌کند و توجه به یکی از این دو و غفلت از دیگری حقیقت مسأله قضای الهی را بر ما آشکار نخواهد کرد. این مقاله در صدد است، مسأله قضای الهی را به عنوان مرتبه‌ای از علم الهی از منظر بنیانگذار حکمت متعالیه و یکی از شارحان اصلی آن در دوران معاصر - علامه طباطبایی - تبیین و تحلیل و نکات مورد اختلاف و تشابه این دو فیلسوف را در مورد مسأله مذکور بررسی نماید.

### واژه‌های کلیدی

قضا، وجوب، قدر، نظام هستی، علیّت، علم الهی.

## مقدمه

حکمت صدرایی در مباحث الهیات بالمعنی الاخص بسیار متأثر از متون اصیل دینی است و این متون در طرح و حل بسیاری از مسائل کلامی و فلسفی این مکتب الهام بخش بوده است. مکتب صدرایی را از این حیث می‌توان برجسته‌ترین مکتب به شمار آورد. اگرچه ملاصدرا برهان و استدلال را بدون وجدان و تزکیه درونی کافی نمی‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۸۶)، اما بیشترین ابتناء را بر منابع وحیانی و تفاسیر وارد شده از ائمه معصومین (ع) دارد و معتقد است، حقایق ایمانی جز به واسطه صافی شدن دل از هوی و هوس، اندیشه در آیات الهی، حدیث پیامبر (ص) و آل او و پیروی از روش صالحان امکان پذیر نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۴: ۹). با تأمل عمیقتر در نوشته‌های صدرالمآلهین متوجه می‌شویم، که بین سیره فلسفی، روایی و تفسیری وی فرقی نیست؛ لذا نوشته‌های تفسیری و حدیثی او در واقع امتداد فلسفه اوست و فلسفه‌اش امتداد تفسیر و حدیث است، زیرا قرآن چون از مبدأ هستی و اصل واقعیت و متن اعیان صدور یافته است، به تمام معنا با هستی هماهنگی دارد، پس ابزاری که غیب قرآن را می‌گشاید، در همان حال غیب وجود را نیز می‌گشاید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۸۴).

طرح مسأله قضای الهی در حکمت متعالیه و تبیین مبانی آن که هم در متون فلسفی و هم در متون تفسیری اصحاب حکمت متعالیه مطرح شده، از

مهمترین مصادیق تأثیرپذیری این مکتب از متون دینی است. قضای الهی از یک جهت مرتبط با مسأله مراتب علم الهی و کیفیت علم الهی به ما سوی الله و از جهت دیگر مرتبط با مسأله ضرورت نظام هستی و چگونگی ارتباط علی و معلولی بین اجزای عالم هستی و منشأ ضرورت نظام هستی است که با ژرف اندیشی خاصی در دو سطح خداشناسی و جهان‌شناسی در این مکتب بیان شده است. از نظر علامه طباطبایی، تفسیر ملاصدرا از قضای الهی شامل همه جوانب و مراتب آن نمی‌شود، بلکه تنها مبین قضای علمی است و قضای عینی که از نظر علامه در متون دینی بیشتر تأکید بر آن شده است، در تعریف ملاصدرا تبیین نشده است. در این مقاله قضای الهی از آن جهت که با مسأله مراتب علم الهی مرتبط است و به عنوان مرتبه‌ای از مراتب علم الهی محسوب می‌شود، بررسی شده و دیدگاه ملا صدرا و علامه طباطبایی در تشریح این مرتبه از علم الهی و ارتباط آن به قضای عینی تحلیل و بررسی شده است.

## معنای لغوی و اصطلاحی قضا

قضا از نظر لغوی دارای معانی مختلفی، مانند: فرمان دادن، حکم کردن، فتوا دادن، مقدر کردن شیء، رأی دادن، قضاوت و داوری است (الشیخ، ۱۳۷۹: ۵۹۰). همچنین، قضا به معنای فیصله دادن امری قولی یا فعلی است، که هر یک به دو صورت الهی و بشری است؛ قول الهی مانند: (و قضی ربک ان لا تعبدوا الا اياه: و خداوند حکم کرد که جز او را نپرستید)

معنای ایجاب خارجی اعتباری را به صورت ایجاب حقیقی در نظر بگیریم؛ یعنی خصوصیت اعتباری بودن آن را حذف کنیم، بر وجوبی که موجودات امکانی از جهت انتسابشان به علل تامه بدان متصف‌اند، منطبق می‌گردد، زیرا شیء تا واجب نگردد، موجود نمی‌شود و این وجوب غیر از جهت انتسابش به علت تامه ایجاب است (همان: ۲۹۳). قضا از نظر اصطلاحی نیز در هر مشرب فکری معنای خاصی دارد؛ مثلاً در اصطلاح اشاعره، قضا همان اراده ازلی حق است که همواره به اشیا، آنچه‌ان که هستند، تعلق می‌گیرد (حلی، ۱۴۱۵هـ.ق: ۲۰۳). در اصطلاح حکما نیز قضا عبارت است از وجود صور عقلی جمیع موجودات که از واجب الوجود به صورت ابداعی و بدون زمان صادر می‌شوند و این صور خارج از ذات و جزء عالم هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۶: ۲۹۲).

### تبیین مرتبه علم الهی در مرتبه قضا - اقسام قضا

#### قضا علمی و عینی

قضا دارای مراتب مختلفی، مانند: قضای ذاتی و فعلی، علمی و عینی، تکوینی و تشریحی، ثابت و متغیر است، که هر مرتبه‌ای، قضای الهی را از جهتی خاص مورد توجه قرار می‌دهد. قضا از یک جهت مربوط به علم حق تعالی نسبت به ما سوای خویش است و از جهت دیگر مربوط به خود ماسوی الله می‌شود. بنابراین، دو قسم قضای علمی و قضای عینی مطرح می‌شود. علم الهی - خواه در مرتبه ذات، خواه در

(اسری / ۲۳)، که به معنای حکم کردن به آن است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۰: ۴۲۱). اگر قضا به معنای فعل الهی باشد مانند (والله یقضی بالحق و الذین یدعون من دونه لایقضون بشیء: خداوند حکم می‌کند به حق و آنان که غیر از او را می‌خوانند، به حق حکم نمی‌کنند) (غافر، ۲۰). گاهی قضا به معنای قول بشری است، مانند حکم کردن قاضی به امری و گاهی به معنای فعل بشری است، مانند آیه: (فاذا قضیتم مناسککم: پس وقتی که عباداتتان را به جای آوردید) (بقره/ ۲۰۰) (همان: ۴۲۲).

معنای عرفی و متعارف "قضا" عبارت است از: (ضروری و واجب ساختن نسبت میان موضوع و محمول)؛ برای مثال، هنگامی که زید و عمر بر سر مال یا حقی با یکدیگر نزاع می‌کنند و قاضی پس از بررسی‌های لازم حکم می‌کند، (مال برای زید است) یا (حق برای عمر است) این حکم قاضی اثبات ضروری و قطعی مالکیت برای زید و حق برای عمر است، به گونه‌ای که تزلزل و تردیدی که بر اثر اختلاف میان آن دو پیش از صدور حکم به وجود آمده بود، برطرف می‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۹: ۲۹۳). بنابراین، معنای عرفی قضا یک ایجاب اعتباری است و هیچ اثر تکوینی بر آن مترتب نمی‌گردد، بلکه اساساً مضمون این حکم خود امری اعتباری است، اما در جامعه‌ای که قوانین و مقررات بر آن حکومت می‌کند، بر این حکم ترتیب اثر داده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۶: ۲-۲۹۱، تعلیقه ۴). اگر این

مرتبه فعل - از آن جهت قضای الهی نامیده می‌شود، که مؤثر در وجود و ایجاد اشیا است و اشیا به موجب آن ضرورت و حتمیت پیدا کرده‌اند. همچنین، علم الهی از آن جهت قدر الهی نامیده می‌شود که حدود اشیا و اندازه آنها بدان منتسب است. در نتیجه قضای علمی، عبارت است از علم الهی که منشأ حتمیت و ضرورت اشیا است (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۵: ۲۰۷). این مطلب از آیات قرآن کریم نیز فهمیده می‌شود: (و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم: هر چیز ریشه و مخزنی بلکه مخازنی دارد، و از آن مخازن به اندازه معین و مشخص نازل می‌کنیم) (حجر، ۲۱) و آیه: (و عنده مفاتیح الغیب لا یعلمها الا هو یعلم ما فی البر والبحر و ما تسقط من ورقه الا یعلمها و لا حبة فی ظلمات الارض و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین: خزینه‌های غیب نزد خداست و آنها را مگر خودش کسی نمی‌داند و او هرچه را در بیابان و دریاست می‌داند و برگ‌ها از درختی نمی‌افتد، مگر اینکه او از افتادنش با خبر است و دانه‌ای در تاریکی‌های زمین و هیچ تری و خشکی نیست، مگر آنکه در کتاب مبین خدا موجود است) (انعام: ۵۹).

به عبارت دیگر، چون قضای الهی همان اتمام مراحل تحقق فعل است، چنانکه خداوند می‌فرماید: (و اذا قضی امر فانما یقول له کن فیکون: وقتی اراده کند، امری را همین که بگوید موجود بشو، می‌شود) (بقره: ۱۱۷)، این اتمام گاهی به اعتبار وجود عینی است که قضای عینی نامیده می‌شود - چون وجود

عینی موجودات ممکن با نظام احسن خود، علم فعلی واجب تعالی است، ایجابی که در آن موجودات است، قضای عینی و فعلی واجب تعالی نسبت به آنها به شمار می‌رود - و گاهی نیز به اعتبار وجود علمی است، که بر علم واجب تعالی، به اینکه شیء در ظرف وجودش وقوع پیدا کند، منطبق می‌شود و چون علم خداوند دارای مراتب گوناگون است، که بعضی از آن مراتب به عنوان کتاب مبین، کتاب مکنون، ام‌الکتاب و لوح محفوظ نامیده می‌شود، بنابراین، ثبوت حوادث در این ظرف - قضای علمی - دارای ثبوت علمی است، که مطابق است با آنچه در ظرف تحقق عینی ایجاد می‌کند و این قضای علمی سابق بر وجود اشیا اعتبار می‌شود (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۴۸). قدر علمی نیز از این جهت که تحدید شیء در ظرف علم است، عبارت است از علمی که منشأ حدود و اندازه اشیا است، لذا این قسم از قدر سابق بر وجود شیء اعتبار می‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۹، ج ۵: ۲۰۷ و طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۹: ۱۴۰).

در تشریح معنای قضای عینی باید افزود: هر معلولی در وجود خود نسبتی به علت تامه خود دارد، که نسبت ضروری است و نسبتی با غیر علت تامه دارد، که نسبت امکان است. در نتیجه، جهان از نظر اول - نسبت ضرورت - از یک سلسله موجودات ضروری الوجود تشکیل شده که محال است، غیر از این باشد. از نظر دوم - نسبت امکان - جهان از یک سلسله موجوداتی که امکان هرگونه تغییر و تبدیل در

آنها هست، تألیف شده و موجودات جهان از علل و جودات خود اندازه وجود می‌گیرند (طباطبائی، ۱۳۶۸ ج ۵: ۲۰۵). از دیدگاه نخست جهان و اجزاء آن را به واجب الوجود نسبت داده، ضرورت هستی آنها را قضا می‌نامیم، که به معنای ضرورتی است که معلول از علت تامه اش کسب می‌کند و این همان قضای عینی است. از دیدگاه دوم، تعیین وجود و مشخص شدن راه پیدایش آنها را قدر می‌نامیم که به معنای حدودی است که شیء از ناحیه علل ناقصه خود کسب می‌کند و این همان قدر عینی است. در نتیجه، هرگاه قضا در مورد اعیان موجودات اطلاق شود، قضای عینی است و در این صورت قضای الهی عبارت است از نفس ضرورت و حتمیت اشیا از آن جهت که منتسب به واجب الوجود است. قدر نیز مانند قضا در مورد اعیان موجودات اطلاق می‌شود و تقدیر و اندازه وجود اشیا است (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۵: ۲۰۸).

البته، در سطحی عمیق‌تر، که همان دیدگاه توحیدی است، موجودات با وجود تفاوت و ترتیبشان در شرافت وجودی و مخالف بودن در ذوات و افعال و متباین بودن در صفات و آثار، همه در یک وجود الهی جمعند، و ذره‌ای از ذات موجودات نیست که خداوند محیط و قاهر بر آنها نباشد و او بر هر چه آنها کسب کنند، قائم خواهد بود. پس همان‌طور که شأنی مگر شأن او نیست، فعلی نیز مگر فعل او نیست، پس او با وجود بلندی مرتبه و عظمتش، در

مرتبه اشیا نازل می‌شود و افعال آنها را انجام می‌دهد، همان‌طور که با وجود تجرد و تقدسش از جمیع مکان‌ها و زمان‌ها، زمین و آسمانی از وجود او خالی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۶: ۳۷۲). بنابراین، نسبت دادن فعل و ایجاد به مخلوقات، مانند نسبت دادن وجود و تشخص به آنها صحیح است و نسبت دادن به باری تعالی نیز صحیح است، همان‌طور که وجود آن موجود امر متحقق در واقع و شأنی از شؤون حق است. همچنین، او فاعل آنچه که از او صادر می‌شود نیز حقیقتاً هست (طباطبائی، ۱۳۷۰: ۳۷۲). علامه طباطبائی در تعلیقه خود بر *اسفار* در مورد تفاوت این دیدگاه اخیر معتقد است، در مذهب حکماء سلوک از طریق کثرت در وحدت است، اما در این دیدگاه سلوک از طریق وحدت در کثرت است. بر مبنای دیدگاه حکما هر فعلی از یک جهت به فاعل قریبش استناد دارد و از جهت دیگر به واسطه فاعل قریبش به فاعل فاعلش استناد دارد، که این یک انتساب طولی است، به طوری که هر نسبتی نسبت دیگر را ابطال نمی‌کند و جبری هم لازم نمی‌آید. اما بر مبنای این دیدگاه هر فعلی بدون واسطه، به جهت احاطه حق تعالی به همه چیز، به او استناد دارد، همان‌طور که به فاعل ممکنش استناد دارد و این استناد مستلزم جبر هم نیست، زیرا احاطه حق تعالی به هر چیزی احاطه به ما هو علیه است و فعل اختیاری از آن جهت که اختیاری است، محاط و منسوب به او و به انسان است (صدرالدین

### قضای حتمی و غیر حتمی

گاهی نیز قضا و قدر به حتمی و غیر حتمی تقسیم می‌شود؛ به این معنا که موجودی که امکانات متعدد دارد و علل مختلف ممکن است در او تأثیر کنند و هر علتی او را در یک مجرا و یک مسیر بخصوص قرار دهد، قضا و قدر چنین موجودی غیر حتمی است؛ اما موجودی که بیش از یک امکان در او نیست و یک مسیر بیشتر برایش ممکن نیست و جز با یک نوع علت سروکار ندارد، - مانند مجردات - قضا و قدرش حتمی و غیر قابل تغییر است (مطهری، ۱۳۷۲: ۸۱). البته، از آنجا که قضای غیر حتمی معنایی ندارد، در اینجا منظور از قضای غیر حتمی همان قدر است. همچنین، تغییر و تبدیل قضا و قدر به معنای مخالف قانون علیت نیست، بلکه به معنای عاملی که خود نیز از مظاهر قضا و قدر الهی و حلقه‌ای از حلقه‌های علیت است، می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۱: ۸-۴۶). علاوه بر این، اگر قضا را علم به نسبت وجوبی شیء نسبت به فاعل تاملش و قدر را علم به نسبت امکانی شیء به علت ناقص بدانیم، قضا برخلاف قدر قابل تغییر نیست، چنانکه اقتضای نسبت قضا به لوح محفوظ و نسبت قدر به لوح محو و اثبات هم همین است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ ه.ق: ۴۵).

تفاوت دیدگاه علامه طباطبائی و ملاصدرا در مورد

### قضای ذاتی و فعلی

در حکمت متعالیه صدرایی، مرتبه قضا از نظر تطبیقی با عوالم کلی وجود، همان مرتبه صور عقلی محسوب

شیرازی. ۱۴۱۰ ه.ق، ج ۶: ۳۷۲، تعلیقه ۲). روایات ائمه معصومین (ع) نیز این دیدگاه را تأیید می‌کند. چنانکه از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود: «لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین امرین: نه جبر است و نه تفویض، بلکه امری است میان این دو امر» (کلینی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۵۶).

### قضای تکوینی و تشریحی

منظور از قضای تکوینی و تشریحی نیز در ارتباط با "امکان و تعین" معنا می‌شود؛ به این معنا که چون حوادث عالم در وجود و تحققشان مستند به خدای سبحان و در حقیقت فعل او هستند، دو اعتبار "امکان" و "تعین" عیناً در آنها جریان می‌یابد؛ به این معنا که هر موجودی را که خداوند نخواهد تحقق وجود بدهد و علل و شرایطش موجود نشده باشد، به همان حالت تردد میان "وقوع و لا وقوع" و "وجود و عدم" باقی می‌ماند و به محض اینکه بخواهد تحقق دهد و علل و تمامی شرایطش را فراهم سازد، به آن وجود می‌دهد و موجودش می‌کند. این مشیت حق و فراهم کردن علل و شرایط، همان تعین یکی از دو طرف است، که قضای تکوینی الهی نامیده می‌شود. مانند آیه: (و اذا قضی امرنا فانما یقول له کن فیکون: و هنگامی که اراده کنیم امری را همین که بگوییم موجود شو، موجود می‌شود) (بقره / ۱۱۷). نظیر این دو اعتبار در مرحله تشریح نیز جریان دارد؛ یعنی حکم قطعی در مورد مسائل شرعی نیز قضای الهی محسوب می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۴-۷۳).

آملی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۳۵۰). البته، در سخنان صدرالمتألهین گاهی قضا بر علم عنائی ذاتی هم اطلاق شده است، چنانکه گاهی علم عنائی نیز بر قضا هم اطلاق شده است (صدرالدین شیرازی، ۴، ۹۱/۱۳۶۰). پس قضا نه منحصر در علم ذاتی است که عین عنایت ازلی باشد و نه منحصر در علم فعلی است که خارج از ذات باشد (همان: ۴۴۹).

صدرالمتألهین در مورد معنا و تفسیر قضا معتقد است، فیلسوفان اسلامی قبل از وی قضا را همان وجود صورت های عقلی همه موجودات، در حالی که از واجب تعالی به نحو ابداع و بدون زمان صدور یافته است، می دانستند، زیرا قضا نزد آنها بخشی از عالم است و از جمله افعال الهی است که ذاتشان مباین و جدا از ذات خداوند است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۴۹)، اما از نظر خود صدرا، قضا همان صورت های علمی لازمه ذات واجب است، بدون آنکه هیچ تأثیر و تأثیری میان واجب تعالی و آنها وجود داشته باشد و این صورت های علمی از اجزای عالم به شمار نمی روند، زیرا حیثیت عدمی و جهات امکانی واقعی ندارند. بنابراین، قضای ربانی که همان صورت علم خداوند است، قدیم بالذات و باقی به بقای الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۶: ۲۹۱). از دیدگاه صدرا چون این صور لازمه ذات واجب اند و بدون تأثیر و تأثر موجود می شوند، پس وجه الله اند، نه اینکه جزو عالم باشند و وجه الله از جهتی عین الله است و از جهت دیگر غیر الله است.

می شود، که ورای صور طبیعی و نفسانی است، لذا همه موجودات و اشیا علاوه بر صوری طبیعی و نفسانی دارای صور عقلی ای هستند، که به آن قضا گویند. این صور عقلیه چون در عالم عقلی قرار گرفته اند، دفعی و بلازمان هستند و به صورت دفعی از واجب صادر می شوند، چون اصلاً زمان در آنجا نیست، لذا این صور نه در ظرف زمان واقعند و نه در متن زمان که تدریجی محسوب شوند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۳۴۹). به بیان دیگری می توان گفت وجود عینی موجودات ممکن با نظام احسن خود، علم فعلی واجب تعالی است و ایجابی که در آن موجودات است، قضای واجب تعالی نسبت به آنها به شمار می رود و در مرتبه بالاتر از آن، علم ذاتی واجب تعالی است، که با آن همه اشیا آن گونه که در خارج وجود دارند، برای واجب تعالی به طور تفصیل و به نحوی برتر و شریف تر عیان هستند (طباطبائی، ۱۳۶۹: ۲۹۳).

از نظر ملاصدرا قضای ذاتی، بیرون از عالم است و در مرتبه ذات واجب تحقق دارد، اما قضای فعلی داخل در عالم است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۶: ۲۹۳، تعلیقه). و چون این صورت های علمی، حیثیت عدمی و جهات امکانی واقعی ندارند، از اجزای عالم به شمار نمی روند، لذا قدیم بالذات و باقی به بقای الهی هستند (همان: ۲۹۱). و چون دارای ماهیتی نیستند، بنابراین هیچ نوع امکانی اعم از ذاتی یا استعدادی و یا ماهوی نیز ندارند (جوادی

پس صور مذکور همان طوری که عین محض نیستند، غیر محض هم نیستند. در این صورت، امکان استعدادی، ذاتی و ماهوی ندارند، زیرا در آنجا ماهیت را راهی نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۳۵۰).

علامه طباطبایی این تعریف ملاصدرا از قضای الهی را نقد و بررسی کرده، معتقدند، عبارت؛ (صورت های علمی لازمه ذات واجب) که در تعریف قضا از نظر ملاصدرا بیان شده است، باید بر همان علم ذاتی واجب که جدای از او نیست، حمل گردد. در غیر این صورت، اگر این صورت ها، لازمه ذات و بیرون از آن باشند، لاجرم جزو عالم خواهند بود و دیگر نمی توان آنها را چنانکه او تصریح کرده، قدیم بالذات به شمار آورد (طباطبائی، ۱۳۶۹: ۲۹۴). از دیدگاه علامه طباطبایی، صدرالمتألهین قضا را منحصر در قضای ذاتی دانسته و از قضای فعلی غافل شده است، در حالی که از نظر علامه طباطبایی، صدق مفهوم قضا که همان ایجاب و قطعی ساختن است، بر یکی از دو مرتبه علم، یعنی علم ذاتی و فعلی، منافاتی با صدق آن بر مرتبه دیگر علم ندارد. بنابراین، صحیح آن است که قضا را بر دو قسم ذاتی و فعلی لحاظ کنیم (همان: ۲۹۴).

از نظر علامه قضا گاهی برای برقراری نسبت اعتباری و حکم اعتباری به کار می رود، اما اگر همین مفهوم بر وجود حقیقی منطبق شود، مصداق این قضا در هر موجود معلولی همان ایجاب آن معلول به وسیله علت تامه اش است. پس قضای هر معلولی

علت تامه اش است، از همان جهت که ایجابش می کند و قضای عام برای جمیع عالم همان علم عنائی فعلی خداوند است. لذا قضا یا خارج از عالم و یا داخل در عالم است (همان: ۲۹۳).

#### تحلیل ایراد علامه بر ملاصدرا در مورد قضا

در تحلیل نقد علامه بر صدرا باید به چند نکته توجه کرد: نکته اول اینکه، صدرالمتألهین در تفسیر آیه الکرسی مراتب علم باری را به صورت پنج مرتبه، علم تفصیلی ذاتی، قلم - عالم عقلی محیط به ماسوی - لوح محفوظ - قضای الهی - لوح محو و اثبات و موجود مادی بیان کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۴: ۲-۱۴۱). از این تقسیم بندی مراتب استفاده می شود، که مقام قضای خارج از ذات واجب است و علم قضائی غیر از علم عنائی است. هر جایی نیز که مراتب علم حق تعالی را چهار مرتبه حساب کرده، مقام قضای خارج از ذات واجب محسوب می شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۴۴۷).

نکته دوم که از تقسیم مزبور و تبیین آن استنباط می گردد، این است که علم تفصیلی یاد شده، که از آن به عنوان قضا در نوشته های دیگر صدرالمتألهین یاد شده، خارج از صقع ربوبی نیست و اگر از آن گاهی به صفت قدم یاد شود، منظور قدم ذاتی بالذات نخواهد بود، بلکه قدم به توسط ذات واجب قدیم است. این نوع از تعبیر در کتب صدرالمتألهین که از لوازم اسماء و صفات الهی چنین تعبیر می فرماید، وجود دارد.



امّ الکتاب، عرش و کرسی در متون فلسفی و کلامی متأثر از متون دینی است. همچنین، معنای این الفاظ، همه اموری حقیقی و واقعیاتی عینی است و اموری مجازی محسوب نمی‌شوند، زیرا اگر این مسائل را مجازی تلقی کنیم، باید در مورد تمامی خبرهایی که از حقایق الهیه مطرح شده، چنین تلقی داشته باشیم. این اصل به عنوان یک رکن مهم و قابل توجه در کتب نمایندگان مکتب حکمت متعالیه مورد توجه قرار گرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۵۳ / طباطبائی، ۱۳۷۱. ج ۲: ۳۱۴ / سبزواری، ۱۴۱۶. ج ۳: ۶۰۷).

از جمله حقایق قرآنی که با مسأله قضای الهی ارتباط بسیار دارد، کتاب، لوح، عرش، کرسی و قلم است. لفظ کتاب در قرآن به معانی متفاوتی به کار رفته است. یکی از این معانی که در مورد کتاب استعمال شده، عبارت است از کتبی که جزئیات نظام عالم و حوادث واقع در آن ضبط می‌شود. مانند آیه: (و ما یعزب عن ربک من منقال ذرّة فی الارض و لا فی السماء و لا اصغر من ذلک و لا اکبر الا فی کتاب مبین: در آسمان و زمین هموزن ذره‌ای از پروردگارت نهان نیست، نه کوچکتر از این و نه بزرگتر، مگر اینکه در مکتوبی روشن است). از معانی دیگر کتاب، کتبی است که قلم خوردن و محو و اثبات در آن راه دارد، مانند آیه: (یمحو الله ما یشاء و یشاء و عنده امّ الکتاب: خداوند هر چه را بخواهد، محو می‌کند و هر چه را

نکته سوم اینکه، از سخنان صدرالمتألهین چنین استفاده می‌شود، که گاهی قضا بر علم عنائی ذاتی هم اطلاق شده است؛ چنانکه گاهی علم عنائی نیز بر قضا اطلاق شده است. اطلاق قضا بر علم عنائی ذاتی نه مستلزم حصر قضا در علم ذاتی است و نه موجب قدم ذاتی مطلق قضا است، زیرا علم قضائی که لازم ذات واجب باشد، حتماً به قدم ذات واجب است، نه بالذات (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰. ج ۴: ۹۱).

نکته چهارم اینکه، صدرالمتألهین در تفسیر خویش قضا را مرادف و مقارن با قدر یاد کرده که نشانه خروج هر دو از متن ذات ازلی است (همان. ج ۱: ۳۵۱). پس قضا نه منحصر در علم ذاتی است که عین عنایت ازلی باشد و نه منحصر در علم فعلی است که خارج از ذات باشد، بلکه در اصطلاح حکما قابل انطباق بر هر دو قسم است (جوادی آملی، ۱۳۷۲. ج ۴: ۴۴۹). بنابراین، نقد علامه طباطبائی بر صدرالمتألهین وارد نیست و آنچه از ایشان در *سفر بیان شده* (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۶: ۲۹۱). اولاً در مورد قضای ناظر به وحدت قضا و عنایت نیست؛ ثانیاً راجع به ذاتی بودن قضا نیست؛ ثالثاً بازگشت به حصر قضا در علم ذاتی ازلی نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۲. ج ۴: ۴۴۷).

**ارتباط مراتب قضا با مفاهیم دینی از نظر علامه و ملاصدرا**

در حکمت متعالیه صدرایی و پیروان آن طرح مسائلی مانند قضا، قدر، لوح محو و اثبات، لوح محفوظ، قلم،

بخواهد، ثبت می‌کند و اصل کتاب نزد اوست) (رعد: ۳۹).

از نظر ملاصدرا همان طور که در لوح حسی به وسیله قلم نقوش حسی را استنساخ می‌کنیم، همان طور هم از عالم عقل فعال صور معلوم و مضبوط با علل و اسبابش به طور کلی در لوح محفوظ رسم می‌شود و این که به آن لوح محفوظ می‌گوییم، یا به این جهت است، که این لوح، به نحو بسیط عقلی صوری را که بر آن به صورت مداوم از خزینه‌های علم خدا افزوده می‌شود، حفظ می‌کند و یا به اعتبار اینکه با عقل فعال متحد است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ.ق. ج ۶: ۲۹۴). بنابراین، قلم با جنبه فاعلی و لوح با جنبه قابلی تناسب بیشتری دارد و همان طور که عالم تجرد عقلی منزّه و محفوظ از تغییر است، مظهر آن هم لوح محفوظ خواهد بود، که منزّه از تغییر است. در تفکر صدرایی پس از عقل اول جواهر قدسیه و عالم نفوس و عالم طبیعت صادر می‌شوند و آنچه در عالم طبیعت است، تدریجی الحصول است. این جواهر و انوار قاهره منزّه از زمان و تغییر هستند و حقایق متکثر نیستند، چون کثرتشان به وحدت بر می‌گردد و مابه‌التفاوت آنها به ما به الاتفاق رجوع می‌نماید و چون این امور متکثر یک واقعیت‌اند، سه امری که درباره کتابت مطرح است، به یک حقیقت بر می‌گردد؛ یعنی کاتب، مکتوب و لوح به یک اصل رجوع می‌نماید. لوح نفس است، قلم عقل است و افزوده وجود کتاب است. فاعل

حقیقی در همه مراحل ایجاد خداوند است که مرتبه تجرد تام از کتابت به صورت کتاب مبین و امّ الکتاب ظهور می‌کند و مرتبه نفسانی آن به صورت کتاب یا لوح محو و اثبات تجلی می‌نماید (همان، ج ۶: ۲۹۲). صدرا در مورد وجه تسمیه عالم این جواهر قدسی به عالم جبروت معتقد است، جواهر قدسی هم مجرای وجود مادون‌اند و هم مجرای استکمال مراتب وجودی آنها محسوب می‌شوند؛ یعنی موجودات مادون، نواقص خود را با عنایت و توجه مراتب مافوق برطرف می‌کنند، پس می‌توان گفت جواهر قدسی جبران‌کننده نقص مراتب ضعیف محسوب می‌شوند، لذا به نشئه آنها عالم "جبروت" اطلاق می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۵۰). بنابراین، می‌توان گفت، هر یک از مجاری فیض از آن جهت که از بالا فیض دریافت می‌کند، "لوح" و از آن جهت که نسبت به مراحل پایین‌تر از خود فیض می‌رساند، "قلم" هستند؛ چنانکه خود قلم نسبت به ذات اقدس الهی "لوح" است (جوادی آملی، ۱۳۷۲. ج ۴: ۳۵۴).

علامه طباطبایی تفسیر این مراتب را از طریق تبیین مراتب وجود مطرح کرده است؛ به این صورت که: وجود سه مرتبه دارد؛ وجود خارجی، وجود ذهنی، وجود کتبی و هر یک از این سه مراتب از مرتبه پیش از خود حکایت می‌کند. لذا وقایع نگارش یافته در قلم به طور اجمال و در لوح به طور مفصل تحقق دارد و اجمال و تفصیل هر دو در مرکب است،

قلم نگهدارنده اجمال آن و افاضه کننده تفصیل آن است. بنابراین، قلم مرتبه‌ای از مراتب وجود خواهد بود، که موجودات به صورت اجمال و بساطت در آن تحقق دارند و وجود تفصیلی آنها را افاضه می‌کند و لوح مرتبه دیگری است که ظرف وجود تفصیلی اشیا می‌باشد و مرکب مرتبه‌ای است که اجمال و تفصیل هر دو در آن ثابت می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۷۰: ۱۷۵).

علاوه بر این، علم عنائی خداوند چون عین ذات است، محل نمی‌طلبد، اما قضا و قدر چون خارج از ذات‌اند، محل می‌طلبند و محل آن دو لوح و قلم است. البته، در اینجا مانند مسأله اتحاد عقل و عاقل و معقول، اتحاد مصداقی کاتب و مکتوب و کتابت برقرار است، ولی مفهوم و عنوان سه چیز است که از یک حقیقت بسیط گرفته می‌شود و چون دو کتاب است، پس دو لوح در کار است. لوح در امّ الکتاب، لوح محفوظ است و لوح در کتاب محو و اثبات، لوح قدر است و هر دو قبول کتابت می‌کنند و هر دو جایگاه ظهور کتابت‌اند و مظهر قابلی به شمار می‌روند. در مقام تشبیه، لوح به منزله ماهیت و قلم به منزله وجود است، لوح به منزله امکان و قلم به منزله ضرورت است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ج ۴: ۳۴۷).

عرش الهی نیز در عین اینکه مثالی است، که احاطه تدبیر خدا را در ملکش مجسم می‌سازد، عبارت است از همان مقامی که زمام جمیع امور در آنجا متراکم و مجتمع می‌شود. بنابراین، عرش

مرتبه‌ای از وجود است، که تمام صفات خداوند سبحان که موجودات را بدان نیاز است، در آن تجلی نموده است که همان مقام صدور احکام تفصیل یافته موجودات است. پس عرش ظاهر وجود منبسط است که مجرد و مثال و ماده را در بر می‌گیرد؛ چنانکه در قرآن کریم به این معنا اشاره شده است: (ان رَبِّکُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلٰی الْعَرْشِ یَدْبُرُ الْاَمْرَ مَا مِنْ شَفِیْعٍ اِلَّا مِنْۢ بَعْدِ اِذْنِهٖ: همانا پروردگار شما خداوندی است، که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید و آنگاه بر عرش استوار شده، به تدبیر امر آفرینش پرداخت. هیچ‌کس شفیع و واسطه نخواهد بود، مگر با رخصت او) (یونس: ۳) (طباطبائی، ۱۳۷۱: ج ۸: ۱۶۱). پس در آن مقام وجود تمام موجودات به طور تفصیلی حضور دارند و چون گستره عرش مجرد و مادی را در بر می‌گیرد، خود یک موجود مجرد می‌باشد، لذا در آن فعلیت‌های تمام موجودات مادون نزد خداوند سبحان با تمام وجودشان حضور دارد. بر این مبنا عرش علم فعلی به وجودهاست که موجودات در آن یافت می‌شوند. کرسی نیز مرتبه‌ای از مراتب علم الهی است، که در این مقام تمامی آنچه در آسمان‌ها و زمین است، هم ذاتشان و هم آثارشان را حافظ است. پس وسعت کرسی خدا به این معناست که مرتبه‌ای از علم خداست که همه چیز در آن محفوظ و نوشته شده است (طباطبائی، ۱۳۷۰: ۱۶۴).

از نظر صدرالمتألهین، عرش به جهت بساطتش صورت عقل کلی و روح اعظم است، که محل قضاست و کرسی صورت نفس کلی است، که محل قدر و لوح محفوظ است و هر یک از عرش و کرسی حاملین دارد، که چهار نوعند، چون هرنوع جسمانی دارای طبع، حس، خیال و عقل است که مقوم آن نوع هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۳: ۳۴۵). پس مراد از این که کرسی محیط است به آسمانها و آنچه ما بین آنهاست، اشاره است به احاطه علم تفصیلی حق تعالی به اشیا و هر چیزی در کرسی است، همانطور که هر چیزی در عرش است. منتهی در کرسی به نحو اجمال و در عرش به نحو تفصیل است. بنابراین، کرسی، مقام تفصیل یافتن و جدا شدن انواع گوناگون از وجود منبسط است، اما عرش مقام نهان و پوشیده‌ای است، که در آن تفصیل جمعند و روابط آنها آشکار می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۶۸). البته، از دیدگاه علامه طباطبائی کرسی و عرش، هر دو یک چیز هستند، یک چیز که ظاهر و باطنی دارند، ظاهر آن کرسی و باطن آن عرش است (همان: ۳۴۱).

#### نتیجه

قضا دارای مراتب مختلفی، مانند: قضای ذاتی و فعلی، علمی و عینی، تکوینی و تشریحی، ثابت و متغیر است، که هر مرتبه‌ای، قضای الهی را از جهتی خاص مورد توجه قرار می‌دهد. قضا از یک جهت مربوط به علم حق تعالی نسبت به ما سواي خویش است و از جهت دیگر مربوط به خود ماسوی الله می‌شود.

بنابراین، دو قسم قضای علمی و قضای عینی مطرح می‌شود. در حکمت متعالیه صدرایی، قضا همان صورت‌های علمی لازمه ذات واجب است، بدون آنکه هیچ تأثیر و تأثیری میان واجب تعالی و آنها وجود داشته باشد. مرتبه قضا از نظر تطبیقی با عوالم کلی وجود همان مرتبه صور عقلی محسوب می‌شود، که ورای صور طبیعی و نفسانی است؛ لذا همه موجودات و اشیا علاوه بر صوری طبیعی و نفسانی دارای صور عقلی‌ای هستند که به آن قضا گویند. از نظر ملاصدرا، قضای ذاتی بیرون از عالم است و در مرتبه ذات واجب تحقق دارد، اما قضای فعلی داخل در عالم است. چون این صورت‌های علمی، حیثیت عدمی و جهات امکانی واقعی ندارند، از اجزای عالم به شمار نمی‌روند، لذا قدیم بالذات و باقی به بقای الهی هستند و چون دارای ماهیتی نیستند، بنابراین، هیچ نوع امکانی اعم از ذاتی یا استعدادی و یا ماهوی نیز ندارند.

علامه طباطبائی معتقد است: تعریف قضا از نظر ملاصدرا، باید بر همان علم ذاتی واجب که جدای از او نیست، حمل گردد. در غیر این صورت، اگر این صورت‌ها، لازمه ذات و بیرون از آن باشند، لاجرم جزو عالم خواهند بود و دیگر نمی‌توان آنها را چنانکه او تصریح کرده، قدیم بالذات به شمار آورد. از دیدگاه علامه طباطبائی، صدرالمتألهین قضا را منحصر در قضای ذاتی دانسته و از قضای فعلی غافل شده است. در حالی که از نظر علامه طباطبائی، صدق مفهوم قضا، که همان ایجاب و قطعی ساختن است، بر یکی از دو مرتبه علم؛ یعنی علم ذاتی و فعلی، منافاتی با صدق آن بر مرتبه دیگر علم ندارد. بنابراین،

صحیح آن است که قضا را بر دو قسم ذاتی و فعلی لحاظ کنیم.

در تحلیل نقد علامه بر صدرا باید گفت: صدرالمتألهین در مورد مراتب علم باری پنج مرتبه را مطرح کرده، که عبارتند از: علم تفصیلی ذاتی، قلم، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات و موجود مادی. از این تقسیم بندی مراتب استفاده می‌شود، که مقام قضا خارج از ذات واجب است و علم قضائی غیر از علم عنائی است. هر جایی نیز که مراتب علم حق تعالی را چهار مرتبه حساب کرده، مقام قضا خارج از ذات واجب محسوب می‌شود. علاوه بر این، علم تفصیلی یاد شده، که از آن به عنوان قضای در نوشته‌های دیگر صدرالمتألهین یاد شده، خارج از صقع ربوبی نیست و اگر از آن گاهی به صفت قدم یاد شود، منظور قدم ذاتی بالذات نخواهد بود، بلکه قدم به توسط ذات واجب قدیم است، همچنین، از سخنان صدرالمتألهین چنین استفاده می‌شود، که گاهی قضا بر علم عنائی ذاتی هم اطلاق شده است، چنانکه گاهی علم عنائی نیز بر قضا اطلاق شده است. اطلاق قضا بر علم عنائی ذاتی نه مستلزم حصر قضا در علم ذاتی است و نه موجب قدم ذاتی مطلق قضا است، زیرا علم قضائی که لازم ذات واجب باشد، حتماً به قدم ذات واجب است، نه بالذات. نکته آخر اینکه، صدرالمتألهین در تفسیر خویش قضای را مرادف و مقارن با قدر یاد کرده که نشانه خروج هر دو از متن ذات ازلی است. پس قضا نه منحصر در علم ذاتی است که عین عنایت ازلی باشد و نه منحصر در علم فعلی است که خارج از ذات باشد، بلکه در اصطلاح حکما قابل انطباق بر هر دو قسم است. بنابراین، نقد علامه طباطبائی بر صدرالمتألهین وارد نیست و آنچه ایشان

در اسفار بیان کرده‌اند، اولاً در مورد قضا ناظر به وحدت قضا و عنایت نیست. ثانیاً راجع به ذاتی بودن قضای نیست؛ ثالثاً بازگشت به حصر قضا در علم ذاتی ازلی نمی‌کند.

از نظر صدرالمتألهین عرش به جهت بساطتش صورت عقل کلی و روح اعظم است که محل قضا است و کرسی صورت نفس کلی است، که محل قدر و لوح محفوظ است. از دیدگاه علامه طباطبائی معنای کرسی احاطه علم تفصیلی حق تعالی به اشیا است و هر چیزی در کرسی است، همان‌طور که هر چیزی در عرش است؛ منتها در کرسی به نحو اجمال و در عرش به نحو تفصیل است، بنابراین کرسی، مقام تفصیل یافتن و جدا شدن انواع گوناگون از وجود منبسط می‌باشد، اما عرش مقام نهان و پوشیده‌ای است که در آن تفصیل جمعند و روابط آنها آشکار می‌گردد. بنابراین، کرسی و عرش، هر دو یک چیز هستند، یک چیز که ظاهر و باطنی دارند، ظاهر آن کرسی و باطن آن عرش است.

#### منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ه ق). الشفا، تصحیح دکتر ابراهیم مذکور، چاپ قاهره.
- ۳- ابن سینا، اشارات و تنبیهات. (۱۳۷۵). شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم: نشر البلاغة.
- ۴- الشیخ احمد رضا. (۱۳۷۹ه ق). معجم متن اللغه، ج ۴، بیروت: دار مکتبة الحیة.
- ۵- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). شرح حکمت متعالیه، تهران: انتشارات الزهراء.
- ۶- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۵). رحیق مختوم، قم: مرکز نشر اسراء.

- ۷- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۵ ه.ق). کشف المراد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۸- راغب اصفهانی. (۱۳۶۰). معجم مفردات الفاظ قرآن، تحقیق ندیم مرعشلی، دارالکتاب العربی.
- ۹- سجادی، جعفر. (۱۳۸۱). فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۱۰- سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۴۱۶ ه.ق). شرح المنظومه، تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- ۱۱- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۰ ه.ق). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۲- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۱). مفاتیح الغیب، تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم.
- ۱۳- معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسین اردکانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۴- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۰). شرح اصول کافی، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.
- ۱۵- سوره واقعه، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۶- قرآن کریم، قم: انتشارات بیدار.
- ۱۷- سوره نور؛ تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۸- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۹- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۹). نهایه الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۲۰- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۰). رسائل توحیدی، تهران: انتشارات الزهراء.
- ۲۱- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۸). اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا.
- ۲۲- کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (۱۳۷۰). اصول کافی، قم: انتشارات اسوه.
- ۲۳- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۴۰۵ ه.ق). تعلیقه علی نهایه الحکمه، قم: مؤسسه فی طریق حق.
- ۲۴- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا.