



بررسی تحلیلی

نظر علامه طباطبایی درباره قضا و قدر

با رویکرد تفسیری-روایی-فلسفی*

- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۱
- حسن نقی‌زاده^۲
- محمدعلی وطن‌دوست^۳

چکیده

علامه طباطبایی با وجود اینکه در مسئله قضای الهی بر خلاف رویکرد فلسفی رایج، قضا را تنها منحصر به عالم مجردات ندانسته و آن را به عالم ماده نیز سرایت داده و گام جدیدی در این زمینه برداشته و میان دیدگاه فلسفی رایج و دیدگاه قرآن و روایات، الفت و سازگاری بیشتری ایجاد نموده است، در وجودشناسی مسئله قدر از این عمومیت دست کشیده و مرتبه قدر را تنها به عالم ماده نسبت داده است. در این مقاله تلاش شده است تا با رویکرد تفسیری، روایی و فلسفی، دیدگاه ایشان تحلیل و بررسی شود. در پایان این نتیجه به دست آمده است که قدر نیز مانند قضا در همه مراتب هستی راه دارد و تفاوت میان این

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (m_shahrudi@yahoo.com).

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (naghizadeh@ferdowsi.um.ac.ir).

۳. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (mohammadali669@gmail.com).

دو تنها به اعتبار عقلی بازمی‌گردد. همچنین در ضمن نتیجه‌گیری کلی به پیامدهای نظر مختار اشاره شده است.

واژگان کلیدی: قضای علمی، قدر علمی، قضای عینی، قدر عینی، مشیت، اراده، عالم ماده، عالم مجردات.

طرح مسئله

مسئله قضا و قدر به عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل اعتقادی از دیرباز در میان اندیشمندان اسلامی مورد توجه و کاوش قرار گرفته و سبب شکل‌گیری و رویارویی نحله‌های گوناگون فلسفی و کلامی گردیده است. آغاز پیدایش این مسئله در میان مسلمانان را می‌توان نیمه نخست قرن اول هجری به حساب آورد. اندیشمندان اسلامی در طول تاریخ با الهام‌گیری از آیات و روایات، از دو بعد مفهوم‌شناسی و وجودشناسی به تبیین و تحلیل قضا و قدر پرداخته و آرای بدیعی را از خود به یادگار گذاشته‌اند. از این میان علامه طباطبایی یکی از اندیشمندانی است که با رویکردی نوین، از زوایای گوناگون تفسیری، روایی و فلسفی به این مسئله نگریسته و توانسته است با الهام‌گیری از آیات و روایات به تفسیرهای فلسفی نوینی در این باره دست یابد. ایشان با وجود اینکه در مسئله قضای الهی بر خلاف رویکرد فلسفی رایج، قضا را منحصر به عالم مجردات ندانسته و آن را به عالم ماده نیز سرایت داده و میان دیدگاه فلسفی رایج و دیدگاه قرآن و روایات، الفت و سازگاری بیشتری ایجاد نموده است، در وجودشناسی مسئله قدر از این عمومیت دست کشیده و مرتبه قدر را تنها به عالم ماده نسبت داده است. نگارنده در این مقاله با رویکرد تفسیری، روایی و فلسفی دیدگاه علامه طباطبایی را بررسی کرده است.

معناشناسی واژه قضا و قدر

الف) قضا

راغب اصفهانی در *المفردات* قضا را به معنای فیصله دادن می‌داند؛ خواه فعلی باشد و خواه قولی؛ خواه به خداوند نسبت داده شود و یا به غیر خداوند (۱۴۱۲: ۶۷۴). ابن منظور در *لسان العرب* (۱۴۱۴: ۱۸۶/۱۵) و حسینی زبیدی در *تاج العروس* (۱۴۱۴: ۲۲۳/۱)، برای

«قضا» معانی «حکم»، «قطع»، «احکام»، «امضا»، «فراغت»، «صنع»، «خلق»، «حتم»، «امر» و «بیان» را آورده‌اند. ولی باید توجه داشت که همه معانی قضا به پایان یافتن و انقطاع شیء باز می‌گردند و هر کاری که با نهایت اتقان و استحکام انجام پذیرد، قضا نامیده می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۹۹/۵). برخی نیز قضا را به پایان رساندن سرانجام کارها معنا کرده‌اند ولی بر خلاف ابن فارس، اتقان و استحکام را از مصادیق قضا برشمرده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۸۶-۲۸۵/۹).

در کتاب *الفقه المنسوب الی الامام الرضا علیه السلام* در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام قضا در قرآن در چهار معنا به کار رفته است:

- الف) قضا به معنای آفرینش مانند آیه *﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾* (فصلت/۱۲).
 ب) قضا به معنای حکم راندن مانند آیه *﴿وَقَضَىٰ بَيْنَهُمُ بِالْحَقِّ﴾* (زمر/۶۹).
 ج) قضا به معنای دستور دادن مانند آیه *﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِنَاءً﴾* (اسراء/۲۳).
 د) قضا به معنای علم مانند آیه *﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾* (اسراء/۴).

نکته مستفاد از این روایت این است که در آن میان معنای اعتباری قضا و معنای حقیقی (تکوینی) آن جمع شده است. مورد نخست و مورد چهارم در معنای حقیقی (تکوینی) و مورد دوم و سوم در معنای اعتباری قضا به کار رفته‌اند. افزون بر اینکه مورد نخست به قضای عینی و مورد چهارم به قضای علمی در مرتبه ذات اشاره دارد. از این روایت این نتیجه مهم به دست می‌آید که در آیات قرآنی، عمومیت قضا و قدر، هم در بعد معناشناختی وجود دارد و هم در بعد وجودشناختی.

روشن است که معانی گفته‌شده در مورد قضا با معنای لغوی آن که به معنای «قطعیت و حتمیت وقوع» است، منافاتی ندارد. بلکه همه این‌ها از نوع بیان مصادیق گوناگون کاربردهای قضا در آیات قرآن می‌باشد.

ب) قدر

برخی از واژه‌شناسان، «قدر» و «تقدیر» را به معنای «تبيين كمیة الشیء» و «مبلغ كل شیء» گرفته‌اند؛ زیرا روشن است که تبیین و آشکار ساختن کمیت و مقدار هر چیز

جز تعیین ارزش و اندازه آن نیست و اگر در برخی کاربردها، مانند آیه ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾ (طلاق/ ۷)، به معنای ضیق و محدودیت به کار رفته است، برای این است که افراد مورد نظر آیه شریفه، از امکانات محدود و معینی برخوردارند به خلاف آنان که از امکانات بی حساب بهره‌مندند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۵۸). با رجوع به آیات قرآنی و بررسی مشتقات گوناگون این واژه می‌توان به معانی بیشتری در این باره دست یافت.

در جمع‌بندی میان معانی مشتقات گوناگون ماده «قدر» برخی بر این باورند که اصل در معنای این ماده همان «قوتی است که شخص به وسیله آن توانایی انجام یا ترک فعل را پیدا می‌کند، اعم از اینکه مادی باشد یا معنوی» و همه مشتقات از جمله قدر و تقدیر را نیز بر این اساس معنا نموده‌اند. بر اساس این مبنا «قدر و تقدیر» به معنای اظهار قدرت است که لازمه آن محدودیت و تعیین به حد خاص می‌باشد. پس معنای «کَمِيَّةٌ كُلِّ شَيْءٍ» که راغب قدر را بدان معنا می‌داند لازمه اظهار قدرت از سوی قادر است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۰۶/۹). با توجه به این معنا، قدر از حیث معناشناختی از نوعی عمومیت برخوردار خواهد شد و در هر مقدوری که از سوی قادر به وجود می‌آید راه پیدا می‌کند. به دیگر سخن قدر، لازمه وجودی هر مقدور، اعم از مادی یا مجرد است.

معنای اصطلاحی قضا و قدر از دیدگاه علامه طباطبایی

معنای عرفی و متعارف «قضا» عبارت است از: «ضروری و واجب ساختن نسبت میان موضوع و محمول»؛ برای مثال، حکم قاضی در اثبات حقانیت یکی از طرفین، حکمی قطعی است، به گونه‌ای که تزلزل و ترددی را که در اثر اختلاف و کشمکش میان آن دو پیش از صدور حکم به وجود آمده بود، برطرف می‌سازد؛ یعنی قضای قاضی عبارت است از قطعی و ضروری ساختن امر در علم، که بنا بر قوانین و مقررات اعتباری، ایجاب خارجی آن امر را در پی دارد. از اینجا دانسته می‌شود که معنای عرفی قضا، یک ایجاب اعتباری است؛ یعنی وقتی قاضی حکم صادر می‌کند که فلان مال برای زید است، هیچ اثر تکوینی بر آن مترتب نمی‌گردد.

حال اگر ایجاب خارجی اعتباری را تحلیل کرده و آن را به صورت ایجاب حقیقی در نظر بگیریم، 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
غیری، از جهت انتسابش به علت تامه، ایجاب است. همه اشیا واقع در سلسله موجودات
امکانی، وجوب و ضرورت دارند و این وجوب را از علت تامه خود دریافت کرده‌اند و
سلسله این علت‌ها، سرانجام به واجب بالذات منتهی می‌گردد. پس واجب بالذات
علت وجوب‌دهنده به سایر علت‌ها و معلول‌های آنهاست و چون همان وجود عینی
موجودات ممکن، با نظام احسن خود، علم فعلی واجب تعالی است، ایجابی که در آن
موجودات است، قضای واجب تعالی نسبت به آنها به شمار می‌رود 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 شریف‌تر آشکار و عیان می‌باشند.

بنابراین قضا بر دو قسم است: ۱- قضای ذاتی که بیرون از عالم است و در مرتبه
ذات واجب تحقق دارد، ۲- قضای فعلی که داخل در عالم است. به دیگر سخن،
قضای علمی در مقام ذات، همان علم ذاتی خداوند متعال به موجودات پیش از
آفرینش آنهاست و قضای عینی، همان علم فعلی او به موجودات می‌باشد که پس از
آفرینش آنها برای خداوند وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۳-۲۹۵).

نکات مستفاد از دیدگاه علامه طباطبایی

۱. ایشان از راه تبیین معناشناختی قضا به تحلیل وجودشناختی آن پرداخته‌اند.
۲. هر یک از اجزای علت، اندازه و الگویی مناسب خود نسبت به معلول می‌دهد و
پیدایش معلول موافق و مطابق مجموع اندازه‌هایی است که علت تامه برایش معین می‌کند.
از این مطلب به «قدر» تعبیر می‌گردد. به دیگر سخن، قدر همان مرتبه مقتضیات و
علت‌های ناقصه و استعدادهاست که با مرتبه بدا و لوح محو و اثبات یکی است.
۳. علامه طباطبایی قدر را تنها در مورد پدیده‌های مادی جاری می‌داند، بر خلاف
قضا که هم در موجودات مادی و هم در موجودات فرامادی و مجردات راه پیدا
می‌کند.

بررسی دیدگاه علامه طباطبایی با رویکرد تفسیری - روایی - فلسفی

با توجه به اینکه اصطلاحاتی چون قضا و قدر که در منابع کلامی، فلسفی و عرفانی

آمده‌اند، از خاستگاه قرآنی و روایی برخوردار می‌باشند در تحلیل معناشناختی و وجودشناختی این اصطلاحات، نخست باید بر اساس پیش‌فرض‌های عقل‌قطعی و برهانی، آیات و روایات مورد واکاوی و بازبینی قرار گیرند تا نوآوری‌های عقلی در سایه‌سار وحی، از افتادن در ورطه گمراهی و مغالطه رهاکننده شوند و در ساحل یقین بار یابند. از این رو نخست با رویکرد تفسیری به بررسی اجمالی قضا و قدر در آیات قرآنی می‌پردازیم و سپس گزارش تحلیلی از روایات ارائه داده و سرانجام تلاش خواهیم کرد تا میان یافته‌های عقل برهانی و محتوای وحی مصون از خطا هماهنگی ایجاد نموده و دیدگاه علامه طباطبایی را از این رهگذر بررسی نماییم.

تبیین معناشناختی و وجودشناختی قضا و قدر بر اساس آیات و روایات

الف) آیات

ماده «قضی» و مشتقات آن در آیات قرآنی ۶۳ بار به کار رفته است. با بررسی‌هایی که در این آیات انجام شده، این نتیجه کلی به دست آمده است که در ۷ مورد به قضای فعلی و عینی خداوند متعال اشاره شده است. از این میان در ۴ مورد آن عبارت «إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» به کار رفته است (بقره/ ۱۱۷؛ آل عمران/ ۴۷؛ مریم/ ۳۵؛ غافر/ ۶۸) و در دو مورد عبارت «لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا» آمده است (انفال/ ۴۲ و ۴۴) و در یک مورد به آفرینش آسمان‌ها اشاره می‌کند: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ» (فصلت/ ۱۲). از بررسی اجمالی این آیات چند نکته استفاده می‌شود:

۱. آیات دسته اول، قضا را به امر تکوینی نسبت داده‌اند. در این آیات اگرچه در صدر آیه لفظ قضا مقدم شده است با دقت در ذیل آیه و هماهنگی سیاق می‌توان مراد از قضا را همان قضای فعلی دانست به ویژه با نظر به اینکه در آیات قرآنی عبارت قضا در صورتی که به مرحله تکوین نسبت داده شود به همان قضای فعلی اشاره دارد. از همین روست که علامه طباطبایی آیه مذکور را در شمار آیاتی ذکر نموده است که به قضای تکوینی و فعلی او اشاره دارند (۱۴۱۷: ۷۳/۱۳). پس می‌توان گفت که مفاد این آیات و نظایر آن، این است که امر تکوینی خدا به شیء، همان تحقق خارجی آن است. پس مراد از امر تکوینی همان ایجاد خداوند است که چیزی جز وجود شیء نیست؛

توضیح اینکه وجودی که خداوند به موجودات افاضه می‌کند دارای دو نسبت است: نسبتی به خداوند دارد که همان ملکوت شیء است و نسبتی به خود شیء دارد. از جهت نخست بدان امر الهی و کلمه ایجاد گفته می‌شود. در قرآن از جهت نخست با لفظ «کُن» و از جهت دوم با عبارت «فیکون» تعبیر شده است (همان: ۱۵۱/۸): «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» *فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدَأُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ* (یس / ۸۲-۸۳). مراد از امر الهی حقیقتی است فراتر از عالم ماده که تأثیرات تدریجی عالم ماده در آن دخالتی ندارد (همان: ۱۹۸/۱۳): «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل / ۴۰). در این آیه مراد از قول الهی، شأن و امر خداوند است (همان: ۱۱۴/۱۷). نتیجه اینکه در این دسته از آیات، قضای عینی و فعلی خداوند متعال از نگاه قرآن به عالم امر یا مجردات نسبت داده شده است.

۲. در آیات دسته دوم و نیز در آیه سوم، یعنی آیات «لِيُقْضَىٰ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا»، «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنٍ» قضای فعلی خداوند متعال، به عالم ماده و طبیعت تعلق گرفته است؛ زیرا در هر دو آیه، سخن از امری است که در مرتبه عالم طبیعت به وقوع پیوسته است. این معنا در آیه دوم که به آفرینش آسمان‌ها اشاره دارد، به روشنی به چشم می‌خورد.

از جمع‌بندی دو نکته فوق این نتیجه به دست می‌آید که قضای فعلی خداوند متعال که به مرتبه فعل و مخلوقات تعلق گرفته است، عمومیت داشته و همه مراتب هستی اعم از پدیده‌های مادی و مجرد را در بر گرفته است.

قدر و تقدیر در قرآن

ماده «قدر» و مشتقات آن در قرآن ۱۳۲ بار به کار رفته است که از این میان ۳۵ مورد آن مربوط به مشتقات مرتبط با تقدیر الهی می‌باشد. در پنج آیه به عمومیت تقدیر الهی اشاره شده است: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر / ۴۹)؛ «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَ مِقْدَارٍ» (رعد / ۸)؛ «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ قَدْرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان / ۲)؛ «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق / ۳)؛ «وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَقْدُورًا» (احزاب / ۳۸).

آیه دیگر، عبارت انزال و تنزیل را در مورد قدر به کار برده است که در یک مورد

قدر را لازمه تنزل موجودات از خزائن الهی دانسته است: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر / ۲۱) و در آیه‌ای دیگر، فرو فرستادن روزی و باران را از مصادیق قدر شمرده است: ﴿وَلَوْ سَـَّطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَعَثَ فِي الْأَرْضِ بِغَوَا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ نُنزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (شوری / ۲۷)؛ ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لِقَادِرُونَ﴾ (مؤمنون / ۱۸)؛ ﴿وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ نُخْرِجُونَ﴾ (زخرف / ۱۱).

در ۱۰ مورد متعلق تقدیر الهی رزق و روزی مردم برشمرده شده است (ر.ک: رعد / ۲۶؛ اسراء / ۳۰؛ قصص / ۸۲؛ عنکبوت / ۶۲؛ روم / ۳۷؛ سبأ / ۳۶ و ۳۹؛ زمر / ۵۲؛ طلاق / ۷؛ فجر / ۱۶). از برخی آیات نیز استفاده می‌شود که مقدرات خداوند متعال از پیش تعیین شده است (قمر / ۱۲). در بقیه آیات، افزون بر رزق و روزی آفریده‌ها از مصادیق دیگر تقدیرات الهی در پیش آمده‌های جهان طبیعت سخن به میان آمده است (ر.ک: انعام / ۹۶؛ یونس / ۵؛ حجر / ۶۰؛ طه / ۴۰؛ یس / ۳۸-۳۹؛ فصلت / ۱۰ و ۱۲؛ واقعه / ۶۰؛ مزمل / ۲۰؛ عبس / ۱۹؛ اعلی / ۳).

ب) روایات

با بررسی منابع روایی درباره قضا و قدر، نکاتی چند به دست می‌آید که در ذیل بدان‌ها اشاره می‌گردد:

۱. در جریان قضا و قدر این دو همیشه ملازم و همراه هم هستند، همان گونه که از حرف «باء» در عبارت «یجری القضاء بالمقادیر» که به معنای «معیت» است، فهمیده می‌شود (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۸۱۱).
۲. تقدیر الهی به وسیله قدرت انسان دفع نشده و مغلوب واقع نمی‌گردد (همان: ۸۱۶).
۳. به وسیله مقدر نمودن بهره‌های بندگان از سوی خداوند، مقدار عالم برپا گردیده است و این جهان برای مردمانش پایان یافته است (همان: ۳۰۳).
۴. هر موجودی را قدری و هر قدری را اجلی است (همان: ۳۴۰).
۵. هر کس بخواهد بر تقدیر خداوند چیره شود، تقدیر بر او چیره می‌گردد (همان: ۵۸۰).
۶. قضا و قدر از آفریده‌های خداوند متعال‌اند (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۴). این روایت می‌تواند به قضای فعلی اشاره داشته باشد.

نتیجه‌گیری و بررسی سخن علامه با رویکرد تفسیری - روایی - فلسفی

پس از بررسی آیات و روایات، نتایجی به دست آمد که دیدگاه علامه طباطبائی را در برخی موارد به نقد می‌کشد:

۱. همان گونه که در سخنان علامه طباطبائی مشاهده شد، ایشان قدر را همان اندازه‌های وجودی می‌داند که شیء مادی، آن‌ها را با نظر به علل ناقصه پس از رسیدن به مرحله علت تامه دریافت می‌کند. به دیگر سخن، قدر همان مرتبه مقتضیات و علت‌های ناقصه و استعدادها می‌باشد. از همین روست که قدر از دیدگاه ایشان قابل تغییر است.

در برخی روایات عباراتی به چشم می‌خورد که میان قضا و قدر، نوعی ملازمه برقرار می‌سازد؛ مانند عبارت «والتقدير واقع علی القضاء بالإمضاء» که در روایتی از امام رضا علیه السلام آمده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۴۸-۱۴۹؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۷۰) و به این معناست که تقدیر تا به مرحله امضا نرسد بر قضا واقع نمی‌شود. روشن است که مرحله امضا همان مرحله تحقق خارجی معلول از سوی علت تامه می‌باشد. در ادامه مقاله به شرح و توضیح فرازهای گوناگون این روایت خواهیم پرداخت.

نکته مهمی که از این دسته روایات استفاده می‌شود این است که قضا و قدر عینی درباره هر موجودی پس از تحقق یافتن آن موجود از سوی علت تامه، بدان نسبت داده می‌شود. به بیان دیگر قضا و قدر عینی دو وصف تکوینی‌اند که پس از وجود یافتن موصوف‌هایشان که همان موجودات هستی‌اند، به پدیده‌ها نسبت داده می‌شوند. ولی با ژرف‌اندیشی در سخن علامه که قدر را به مرتبه مقتضیات و علل ناقصه پدیده‌ها نسبت می‌دهد، این نکته فهمیده می‌شود که قدر در این تبیین، وصفی تحلیلی - اعتباری است که عقل انسان پیش از ضرورت یافتن وجود معلول از سوی علت تامه‌اش در ظرف ذهن، آن را به پدیده‌ها نسبت می‌دهد و حال آنکه بر اساس آیات و روایات، قضا و قدر دو وصفی هستند که به موجودات پس از ضرورت یافتن از سوی علت تامه و تحقق خارجی نسبت داده می‌شوند.

این اشکال را می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز تبیین نمود؛ معنای این سخن علامه طباطبائی که قدر قابل تغییر است چیست؟ یا مراد ایشان قدر علمی است و یا قدر

عینی. اگر مراد قدر علمی باشد، چون قدر علمی همان تعین علمی اشیا در علم ازلی خداوند متعال است لازمه‌اش راه یافتن تغییر در علم ازلی الهی است که محال می‌باشد. اگر مراد ایشان از قدری که قابل تغییر است، قدر عینی باشد از دو حال خارج نیست: یا قدر که همان اندازه و هندسه وجودی اشیاست از سوی علل ناقصه به آن داده شده است یا معلول این اندازه وجودی را از سوی علت تامه دریافت نموده است. اگر اندازه وجودی اشیا (قدر) از سوی علت ناقصه داده شده باشد، لازمه‌اش این است که معلول پیش از اینکه همه راه‌های عدم بر روی او بسته شده باشد وجود پیدا کند که با قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» منافات دارد و اگر اندازه وجودی اشیا از سوی علت تامه به شیء داده شده باشد میان قدر به این معنا و قضای عینی در قطعیت و تغییرناپذیر بودن، تفاوتی نخواهد بود و تمایز آن دو تنها به نوعی اعتبار عقلی باز می‌گردد.

۲. اشکال دیگر این است که دو وصف قضا و قدر بر اساس آیات و روایات، وصف به حال خود شیء که همان موجودات خارجی اند، هستند ولی بر اساس سخن علامه لازم می‌آید که قدر، وصف به حال متعلق شیء که همان علل ناقصه‌اند، باشد. دلیل این امر آن است که علامه مرتبه قدر را قابل تغییر و محو و اثبات می‌داند و حال آنکه روشن است اگر قدر وصف خود شیء باشد باید پس از تحقق یافتن بدان نسبت داده شود، یعنی با نظر به علت تامه؛ زیرا پیش از تحقق خارجی یعنی با نظر به علت ناقصه، موجودی به وجود نیامده است تا مقدر باشد.

نتیجه مهمی که از این سخنان به دست می‌آید این است که قدر عینی نیز مانند قضا، وصفی است که پس از تحقق پدیده از سوی علت تامه بدان نسبت داده می‌شود و از این نظر مانند قضا قطعی بوده و تخلف‌بردار نخواهد بود. همچنین این نکته مهم نیز به دست می‌آید که تفاوت میان قضا و قدر در موجودات هستی، تفاوتی اعتباری تلقی می‌گردد. توضیح مطلب اینکه هر موجودی که در جهان هستی از سوی علت تامه‌اش لباس هستی بر تن می‌کند، از سوی عقل دو گونه اعتبار می‌گردد: نخست، لحاظ اصل وجود و تحقق پدیده که از سوی علت تامه همه راه‌های عدم بر روی آن بسته شده و به مرحله وجود و ضرورت رسیده است. دوم لحاظ پدیده با نظر به حد وجودی و ماهیتش که آن هم پس از وجود یافتن از سوی علت تامه مورد لحاظ و اعتبار

عقل قرار می‌گیرد. از اعتبار نخست به قضا و از اعتبار دوم به قدر تعبیر می‌گردد. به دیگر سخن، موصوف به دو وصف قضا و قدر، حقیقت وجودی واحدی است که به دو اعتبار، دو وصف گوناگون را به خود گرفته است. مؤید این دیدگاه روایاتی است که قضا و قدر را آفریده‌ای از آفریدگان خداوند متعال دانسته است: «إِنَّ الْقِضَاءَ وَالْقَدْرَ خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ، وَاللَّهُ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ».

بر اساس این روایت می‌توان گفت که قضا و قدر در صورتی می‌توانند از موجودات هستی شمرده شوند که به دنبال تحقق علت تامه‌شان در خارج، موجود شده باشند و بدیهی است که با نسبت دادن قدر به مرتبه علل ناقصه، ویژگی «مخلوق بودن» در مورد آن بی‌معنا خواهد بود.

۳. با وجود اینکه علامه طباطبایی در مسئله قضای الهی دیدگاه جدیدی را برگزیده است و بر خلاف رویکرد فلسفی رایج، قضا را تنها در عالم مجردات منحصر ندانسته و آن را به عالم ماده نیز سرایت داده و از این منظر گام جدیدی در این زمینه برداشته و میان دیدگاه فلسفی رایج و دیدگاه قرآن و روایات، الفت و سازگاری بیشتری ایجاد نموده است، در وجودشناسی مسئله قدر از این عمومیت دست کشیده و مرتبه قدر را تنها به عالم ماده نسبت داده است و حال آنکه بر اساس آیات و روایات پیشین، این نتیجه به دست آمد که قدر نیز مانند قضا به مرتبه خاصی از جهان هستی اختصاص ندارد، بلکه برای آن نیز باید به نوعی عمومیت باور داشت؛ یعنی قدر را می‌توان به معنای حد وجودی دانست که لازمه ماهیت امکانی موجودات است و در هر مرتبه‌ای از هستی متناسب با آن مرتبه ظهور پیدا می‌کند؛ چه در مرتبه مجردات اعم از مجردات عقلی و مثالی و چه در مرتبه موجودات مادی. این مطلب از بررسی عبارات قرآنی و روایی که شرح آن گذشت به آسانی به دست می‌آید.

دلایل علامه بر اثبات انحصار قدر در عالم ماده

با وجود احاطه علمی بسیاری که ایشان نسبت به آیات و روایات داشته است چه چیزی سبب شده است تا ایشان بر خلاف عموم و اطلاقات قرآنی و روایی درباره قدر سخن بگویند و قدر را تنها به عالم ماده نسبت دهد؟

از بررسی سخنان علامه طباطبایی در آثار گوناگون ایشان، به طور کلی سه دلیل را به صورت اجمالی می‌توان برای این دیدگاه برشمرد:

الف) آیات: علامه طباطبایی در تفسیر المیزان از ظاهر آیه **﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾** (حجر / ۲۱) چنین برداشت می‌کند که قدر امری است که جز با انزال از خزائن موجود نزد خداوند متعال صورت نمی‌گیرد، ولی خود خزائن، محکوم به قدر نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۰/۱۹).

ب) روایات: برقی در کتاب *المحاسن* به نقل از یونس بن عبدالرحمان، روایتی را از امام رضا علیه السلام آورده که در آن قدر به معنای «اندازه، طول و عرض یک چیز» معنا شده است. این روایت و روایاتی شبیه این، سبب شده‌اند که علامه طباطبایی از اطلاق و عموم آیات و روایات قدر دست بکشد و قدر را منحصر در عالم طبیعت بداند.

ج) دلیل عقلی: علامه طباطبایی بر اساس تحلیل فلسفی که از قدر ارائه می‌دهد، آن را به مرتبه علت‌های ناقصه ربط داده و با لوح محو و اثبات تطبیق می‌دهد و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که نمی‌توان قدر را به موجودات مجرد که در آن‌ها خبری از علت‌های ناقصه نیست، نسبت داد. ایشان همین یافته عقلی را مؤید روایاتی می‌داند که در آن‌ها نوعی تغییر برای قدر جایز شمرده شده است؛ مانند روایتی که در کتاب *التوحید* به سند صدوق از ابن نباته نقل شده است:

روزی امیرالمؤمنین از کنار دیواری مشرف به خرابی به کنار دیواری دیگر رفت. شخصی از ایشان پرسید: یا امیرالمؤمنین آیا از قضای خدا می‌گریزی؟ فرمود: آری از قضای خدا به سوی قدر خداوند می‌گریزم (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۹).

البته شایان ذکر است که علامه طباطبایی در کتاب *نهایة الحکمه* دلیل روی آوردن فلاسفه به انحصار قدر در عالم ماده را رعایت معنای عرفی و ظاهری قدر قلمداد می‌کند و بر همین اساس قدر را همان «حدی می‌داند که به صفات و آثار شیء ملحق می‌گردد، نه به اصل ذات».

بررسی استدلال علامه به آیه ۲۱ سوره حجر

ایشان بیان می‌دارد که انزال در آیات قرآن همیشه درباره موجودات مادی به کار رفته

است و از این مطلب به عنوان مؤید استفاده می‌کند و دو آیه را برای نمونه ذکر می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۹۱/۱۹): ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ (حدید/ ۲۵)، ﴿وَأَنْزَلْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ مَمَائِمَةَ أَزْوَاجٍ﴾ (زمر/ ۶).

نقد دیدگاه علامه

الف) علامه طباطبائی بر اساس آیه ﴿مَاعِنْدَكَ يُنْفَدُ وَمَاعِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ به شیوه تفسیر قرآن به قرآن هر جا عبارت «عنده» به کار رفته باشد نوعی ثبات و بقا را در مفاد آیه نتیجه می‌گیرد (۱۴۱۷: ۱۲/۱۴۶، ۳۳۹ و ۱۹/۱۰۲)؛ زیرا آیه پیشین در صدد بیان این اصل است که آنچه نزد خداوند است (عنده) از میان رفتنی نیست ولی آنچه نزد انسان‌هاست (عندکم) نابودشدنی است. به دیگر سخن تعبیر «عنده» به آن دسته از حقایق جهان هستی اشاره دارد که از سنخ ماده و طبیعت نمی‌باشند و در برابر آن عبارت «عندکم» قرار گرفته که به موجودات مادی نظر دارد (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۸: ۱/۳۵۵). از این اصل قرآنی در مسئله مورد بحث نیز می‌توان بهره برد. توضیح مطلب اینکه در آیه شریفه ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ قدر خداوند متعال به موجوداتی نسبت داده شده است که با عبارت «عنده» توصیف شده‌اند و این مطلب به خوبی نشان می‌دهد که قدر در قرآن عمومیت داشته و درباره موجودات فناپذیر نیز به کار رفته است. در این آیه نیز وصف «عندیت» در مورد خزائن الهی به کار رفته است. پس نمی‌توان گفت که خزائن موجوداتی هستند که از مقدار و به عبارتی عام‌تر، از حد وجودی بی‌بهره‌اند و تنها موجودات تنزیل‌یافته از آن خزائن از مقدار و تقدیر خاصی بهره‌مندند. نیز این سخن علامه که انزال در قرآن تنها در مورد موجودات مادی آمده است صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا در برخی آیات، انزال به چیزهایی نسبت داده شده است که نمی‌توان آن‌ها را مادی به حساب آورد؛ مانند آرامش که در قرآن با دو لفظ «أمنة و سکینه» آمده است و نیز در برخی موارد، انزال و تنزیل به فرو فرستادن فرشتگان نسبت داده شده است؛ مانند این آیات: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنَةً نُّعَاسًا﴾ (آل عمران/ ۱۵۴)؛ ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ (توبه/ ۲۶)؛ ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ الْقَصِيِّ الْأَمْرُ لَمَا لَا يُنظَرُونَ﴾ (انعام/ ۸)؛ ﴿وَيَوْمَ نَشْفُقُ السَّمَاءَ بِالْغَمَامِ وَنُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ

تَنْزِيلاً» (فرقان / ۲۵).

همچنین می‌توان این آیه را قرینه‌ای بر اطلاق موجود در آیات دیگری دانست که در آن‌ها قدر خداوند متعال با عبارت «کُلُّ شَيْءٍ» آمده است؛ یعنی این آیه را می‌توان مؤیدی بر اطلاق و عموم آیات دیگر در نظر گرفت. البته این سخن در صورتی صحیح است که در آیات دیگر قرینه‌ای بر خلاف اطلاق وجود نداشته باشد. از این رو اگر فرض شود که در آیات دیگر قرینه‌ای وجود دارد که قدر را در مورد موجودات مادی به کار برده است، باز منافاتی با سخن ما نخواهد داشت؛ زیرا اثبات یک صفت برای موصوف خاص، مانع از اثبات آن برای سایر موصوف‌ها نیست، مگر اینکه آن صفت، ذاتی آن موصوف باشد. به دیگر سخن، اثبات یک شیء نفی ماعدا نمی‌کند.

بررسی برداشت روایی علامه دربارهٔ اثبات انحصار قدر به عالم ماده

علامه طباطبایی در جلد ۱۹ تفسیر المیزان آیاتی را که در آن‌ها تعبیر «کُلُّ شَيْءٍ» آمده است به معنای همهٔ موجودات عالم ماده و طبیعت می‌داند و برای تأیید این مطلب به روایتی از امام رضا (علیه السلام) به نقل از یونس بن عبدالرحمان در کتاب المحاسن برقی استناد می‌کند که در آن‌ها مراد از قدر «اندازه، طول و عرض یک چیز» بیان شده است. در حقیقت ایشان این روایت و نظایر آن را قرینه‌ای بر خلاف اطلاق و عموم عبارت «کُلُّ شَيْءٍ» در آیات قرآنی مربوط به قدر برشمرده است. این حدیث در منابع روایی از سه طریق نقل شده و به سه صورت آمده است. تفاوت در عبارات هر یک از این سه طریق می‌تواند تفاسیر گوناگونی از قدر را در پی داشته باشد و برداشت علامه طباطبایی را دستخوش تغییر اساسی قرار دهد. در ادامه طرق گوناگون روایت آورده شده و مورد بررسی قرار گرفته است.

بررسی طرق سه‌گانه

با دقت در طرق سه‌گانه، اختلاف تعبیر در هر سه مشخص می‌شود:

الف) در طریق نخست (برقی، ۱۳۷۱: ۱/۲۴۴-۲۴۵) که علامه نیز در آثار خود به همان اکتفا نموده است، در تعریف مشیت خداوند متعال تعبیر «هَمَّهُ بِالْشَيْءِ» آمده است: «آندری ما المشیة فقال: لا، فقال: هَمَّهُ بِالْشَيْءِ»، ولی در طریق دوم (قمی، ۱۴۰۴: ۱/۲۴)

عبارت «هو الذَّكْرُ الْأَوَّلُ» آمده است و در طریق سوم (حلی، ۱۴۲۱: ۳۷۹) عبارت «هی الذَّكْرُ الْأَوَّلُ» که با توجه به مؤنث بودن لفظ «مَشِيَّةٌ» طریق سوم صحیح‌تر به نظر می‌رسد. افزون بر این مطلب، در برخی روایات معنای «اهتمام خداوند» دربارهٔ ارادهٔ خداوند متعال نفی شده است و معنا نمودن اراده به «همّ» از ویژگی‌های ارادهٔ انسانی شمرده شده است، که این امر صحت محتوایی روایت *المحاسن* را در حاله‌ای از ابهام فرو می‌برد و احتمال دخل و تصرف در آن را افزایش می‌دهد. متن روایت معارض چنین است:

الإرادة من الخلق الضمير، وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله تعالى فإرادته، إحدائه لا غير ذلك، لأنه لا يروى «ولا بهمّ» ولا يتفكر، وهذه الصفات منفية عنه، وهي صفات الخلق. فإرادة الله الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون. بلا لفظ ولا نطق بلسان «ولا همّة» ولا تفكر ولا كيف لذلك، كما أنه لا كيف له (كليني، ۱۴۰۷: ۱۱۰-۱۰۹/۱).

ب) در طریق نخست در تبیین معنای اراده، عبارت «أتدري ما أراد؟ قال: لا، قال: إتمامه على المشية» آمده است که اراده در آن به «پایان رساندن مشیت» معنا شده است. ضمن اینکه پرسش به صورت «ما أراد» آمده است. ولی در طریق دوم، عبارت «أتدري ما الإرادة؟ قلت: لا، قال: العزيمة على ما شاء الله» و در طریق سوم، عبارت «فتعلم ما الإرادة؟ قلت: لا، قال: هي العزيمة على ما يشاء» آمده است. در این دو طریق اراده به «عزیمت بر اساس مشیت خداوند متعال» تفسیر شده است.

ج) در طریق نخست در تبیین معنای تقدیر، عبارت «أتدري ما قدر؟ قال: لا، قال: هو الهندسة من الطول والعرض والبقاء» به کار رفته است که در آن قدر به «اندازه، طول، عرض و بقا» معنا شده است. ولی در طریق دوم، عبارت «وتدري ما التقدير؟ قلت: لا، قال: هو وضع الحدود من الآجال والأرزاق والبقاء والفناء» آمده است که کلمه «هندسه» در آن حذف شده و سه کلمه «الآجال والأرزاق والفناء» اضافه شده است و در طریق سوم، عبارت «فتعلم ما القدر؟ قلت: لا، قال: هو الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء» که در آن کلمات «الآجال والأرزاق» حذف شده است. با اندکی تأمل می‌توان پی برد که عبارت «ما قدر» در روایت نخست، درست به کار نرفته

است و می‌توان آن را از خطای راوی در نقل روایت دانست؛ زیرا اگر عبارت پس از «ما» استفهامیه را فعل بگیریم به دلیل اینکه دو فعل «أراد» و «قَدَّر» از باب افعال و تفعیل بوده و متعدی‌اند و پس از آن دو مفعول به نیامده است، لازم می‌آید تا «ما» استفهامیه، مفعول به مقدم آن دو قرار گیرد، از این رو در ترجمه این عبارات خلل پیش می‌آید؛ یعنی معنای عبارات «أتدري ما أراد» و «أتدري ما قَدَّر» چنین می‌شود: «آیا می‌دانی خداوند چه چیزی را اراده کرده است؟»، «آیا می‌دانی خداوند چه چیزی را تقدیر کرده است؟» و حال آنکه بر اساس این فرض، میان پاسخ‌ها و پرسش‌ها سازگاری وجود نخواهد داشت. چون در پاسخ چنین گفته شده است: «آن (اراده) همان پایان رساندن بر اساس مشیت است»، «آن (تقدیر) همان اندازه است که عبارت است از طول و عرض و بقا». به بیان دیگر پرسش از مفعول به صورت گرفته و پاسخ از مبتدا و خبر داده شده است! افزون بر این مطلب، در پرسش از مشیت پس از «ما» استفهامیه اسم آمده است (أتدري ما المشيئة) و حال آنکه وحدت سیاق، هماهنگی آن را با فرازهای بعدی روایت طلب می‌کند. همان گونه که در طریق دوم و سوم در هر سه پرسشی که در متن روایت آمده پس از «ما» استفهامیه اسم قرار گرفته است؛ مانند: «أتدري ما المشيئة»، «أتدري ما الإرادة»، «أتدري ما التقدير» با این تفاوت که در روایت سوم کلمه «القدر» جایگزین کلمه «التقدير» شده است.

د) نکته مهمی که درباره روایت یونس بن عبدالرحمان وجود دارد، پاسخی است که در برابر پرسش از قدر داده شده است. بر اساس این سه طریق سه پاسخ را می‌توان از این روایت درباره قدر مطرح ساخت:

۱. قدر به معنای «اندازه، طول، عرض و بقا»؛

۲. قدر به معنای «وضع حدود از اجل‌ها، روزی‌ها، بقا و فنا»؛

۳. قدر به معنای «اندازه، وضع حدود از بقا و فنا».

با توجه به اشکالاتی که در طریق نخست وجود دارد روشن می‌شود که در متن روایت نوعی تشویش و ناهماهنگی به چشم می‌خورد و این امر از اعتبار روایت می‌کاهد، افزون بر این، در دو روایت دیگر در تعریف قدر، عبارت «طول و عرض» به کار نرفته است و عبارت «قرار دادن حدود» جایگزین آن شده است که معنای عامی

دارد و می‌تواند هم موجودات مادی و هم موجودات مجرد را فرا بگیرد. نتیجه اینکه از روایت یونس بن عبدالرحمان به تنهایی نمی‌توان اختصاص قدر به عالم ماده را نتیجه گرفت و این روایت، برای تخصیص عمومات قرآنی یا تقیید اطلاق آیات مربوط به قدر شایستگی ندارد.

نکته دیگر اینکه صدر روایت که با این عبارت آغاز می‌شود «لا یكون إلا ما شاء الله وأراد وقدّر وقضى» می‌تواند برای اثبات عمومیت قدر در همه مراتب هستی قرینه باشد. توضیح مطلب اینکه در این عبارت «کان تامه» آمده است که به معنای وجود یافتن است و از اطلاق برخوردار می‌باشد و معنای آن چنین است: «چیزی وجود پیدا نمی‌کند جز آنچه خداوند بخواهد و اراده کند و مقدر سازد و قضا کند». از همین جا این نکته آشکار می‌شود که کلمه «هندسه / اندازه» در حقیقت ناظر به معنای لغوی قدر است و از آنجا که الفاظ برای معانی عام و کلی وضع شده‌اند، منافاتی با نسبت دادن آن به همه موجودات هستی نخواهد داشت. به بیان دیگر، در مفهوم هندسه که معرّب واژه فارسی «اندازه» است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۲۰/۴؛ جوهری، ۱۹۵۶: ۹۹۲/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۹۱/۴)، مقید بودن به مرتبه خاصی از هستی لحاظ نشده است و امکان دارد همین لفظ را با حذف نواقص و ویژگی‌های مادی به حقایق فرامادی نیز نسبت داد؛ همان کاری که در قرآن و روایات، بسیار به چشم می‌خورد، مانند اصطلاح «لوح»، «قلم»، «روح» و....

اگر از اشکالات پیشین صرف نظر شود، باز هم نمی‌توان معنای ذکرشده از امام رضا علیه السلام را تنها بر عالم ماده حمل نمود؛ زیرا همان گونه که از ظاهر «من بیانیه» در عبارات مربوط به قدر نیز استفاده می‌شود و اختلاف تعابیر در سه طریق نیز آن را تأیید می‌کند، موارد ذکرشده مانند «طول، عرض، اجل، روزی، بقا و فنا» از باب ذکر نمونه‌هایی از مصادیق تقدیر خداوند متعال می‌باشند و نمی‌توان از عباراتی مانند «طول، عرض و...»، انحصار قدر در عالم ماده را نتیجه گرفت! زیرا همان گونه که پیش از این نیز گذشت اثبات یک شیء نفی ماعدا نمی‌کند. اگر «من بیانیه» در مقام حصر قدر در عالم ماده باشد نه از باب بیان مصادیق و نمونه‌ها، لازم می‌آید در روایتی که از امام رضا علیه السلام نقل شده است قضا منحصر در عالم ماده باشد:

... والقضاء بالإمضاء هو المُبرَم من المفعولات ذوات الأجسام المدركات بالحواس
من ذوی لون وریح ووزن وکیل وما دبَّ ودرج من إنس وحنَّ وطیر وسباع وغير ذلك
مما يدرك بالحواس....

روشن است که در این روایت پس از «من بیانیه» مواردی ذکر شده است که تنها
در عالم ماده و طبیعت راه دارد و حال آنکه هیچ یک از اندیشمندان اسلامی تا کنون
قضا را منحصر در عالم ماده و طبیعت ندانسته است.

نکته دیگر اینکه بر اساس قواعد فلسفی «شیئی مساق با وجود است» از این رو با
اثبات مراتب برای وجود، شیئی نیز مراتب خواهد داشت. البته ممکن است گفته شود
که از عموم قواعد عقلی نمی توان کاربرد الفاظ در عموم را استفاده نمود و این سخن
نیازمند مؤید روایی نیز هست.

در پاسخ می گوییم که لفظ «شیء» در روایات در مصادیق غیر مادی مانند خداوند
متعال نیز به کار رفته است؛ مانند پرسشی که محمد بن عیسی از امام رضا علیه السلام درباره
خداوند پرسید: «آیا خداوند متعال شیء است یا نه؟» و امام علیه السلام در پاسخ فرمود:
خداوند متعال برای خودش شیء بودن را اثبات نموده است آنجا که می فرماید: «قُلْ
أَيُّْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ». پس من می گویم او شیء است ولی نه
مانند اشیا... (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۷).

روایاتی که عمومیت را برای قدر اثبات می نماید

برخی روایات وجود دارند که صدور اشیا از خداوند متعال را بر اساس تحلیل عقلی به
شش مرحله بازمی گردانند؛ مانند روایات زیر:

الف) در اصول کافی (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۴۸-۱۴۹) و التوحید (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۷۰) از
معلی نقل شده است که از امام علیه السلام پرسید: علم خداوند چگونه است؟ امام فرمود:
... عَلِيمٌ وَشَاءَ وَأَرَادَ وَقَدَّرَ وَقَضَى وَأَمْضَى، فَأَمْضَى مَا قَضَى، وَقَضَى مَا قَدَّرَ، وَقَدَّرَ مَا
أَرَادَ، فَبِعِلْمِهِ كَانَتِ الْمَشِيئَةُ، وَبِمَشِيئَتِهِ كَانَتِ الْإِرَادَةُ، وَبِإِرَادَتِهِ كَانَتِ الْقُدْرَةُ، وَبِقُدْرَتِهِ
كَانَ الْقَضَاءُ، وَبِقَضَائِهِ كَانَتِ الْإِمْضَاءُ، وَالْعِلْمُ مَتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَشِيئَةِ، وَالْمَشِيئَةُ ثَانِيَةٌ،
وَالْإِرَادَةُ ثَالِثَةٌ، وَالتَّقْدِيرُ وَاقِعٌ عَلَى الْقَضَاءِ بِالْإِمْضَاءِ....

آنچه که از پاسخ امام علیه السلام فهمیده می شود این است که پرسش راوی از علم ازلی

خداوند متعال صورت گرفته است و اینکه علم الهی چگونه منشأ صدور موجودات شده است. امام علی^{علیه السلام} به تحلیل عقلی، شش مرحله را برای آن برمی‌شمارد و تقدیر را مرحله پس از اراده، و قضا را پس از تقدیر معرفی می‌کند. نکات بسیاری از این روایت می‌توان استفاده نمود. یکی از نکاتی که از فراز نخست روایت استفاده می‌شود، عمومیت تقدیر و قضای الهی است. دلیل آن ارتباط میان مراحل شش‌گانه‌ای است که به وسیله «او و عاطفه» صورت گرفته است. با اندکی دقت روشن می‌شود مرحله قدر که پس از مرحله اراده و آن نیز پس از مرحله مشیت قرار دارد به علم ازلی خداوند متعال عطف شده است. از این بیان می‌توان نوعی سببیت تحلیلی را برای مراحل پیشین نسبت به مراحل پسین نتیجه گرفت و چون سبب که همان علم ازلی ذاتی است، عمومیت دارد و همه مراتب هستی، اعم از موجودات مجرد و مادی را در بر می‌گیرد، مشیت و اراده و تقدیر و قضا نیز از همین فراگیری نسبت به همه مراتب هستی برخوردار خواهند بود. این سببیت و تعلق مراحل شش‌گانه در روایت دیگری که به شکل قضیه شرطیه آمده است نمود بیشتری پیدا می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا قَدَرَهُ، فَإِذَا قَدَرَهُ قَضَاهُ، فَإِذَا قَضَاهُ أَمْضَاهُ».

نکته دیگر اینکه تقدم تقدیر بر قضا از نوع تقدم تقدیر علمی بر قضای علمی است نه تقدم عینی و خارجی. مؤید این سخن عبارت «والتقدیر واقع علی القضاء بالإمضاء» است و به این معناست که تقدیر تا به مرحله امضا نرسد بر قضا واقع نمی‌شود، روشن است که مرحله امضا همان مرحله تحقق خارجی معلول از سوی علت تامه می‌باشد و مؤید آن عبارتی است که در ادامه همین روایت آمده است: «فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء» و نیز عبارت پس از آن:

«فَللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ الْبَدَاءُ مِمَّا لَا عَيْنَ لَهُ، فَإِذَا وَقَعَ الْعَيْنُ الْمَفْهُومُ الْمَدْرَكُ فَلَا بَدَاءَ»؛
برای خدای تبارک و تعالی نسبت به آنچه وجود خارجی ندارد، بداء می‌باشد و چون وجود خارجی، قابلیت فهم و درک بیابد، بداء نباشد.

بررسی دلیل عقلی علامه درباره انحصار قدر به عالم ماده

به نظر می‌رسد منحصر دانستن قدر در عالم ماده و طبیعت از سوی علامه طباطبایی و برخی از معاصران پس از وی در تحلیل اعتباری - عقلی از قدر نهفته باشد که ایشان آن

را همان مرتبه مقتضیات و علت‌های ناقصه و استعدادها می‌داند. توضیح مطلب اینکه چون در میان مجردات علل ناقصه‌ای وجود ندارد تا معلول نسبت بدان سنجیده شود و از اندازه و مقدار برخوردار گردد، نمی‌توان قدر به این معنا را به عالم مجردات نسبت داد و حال آنکه با عمومیت دادن به قدر و سرایت دادن آن به همه مراتب هستی، خطا بودن چنین دیدگاهی آشکار می‌گردد.

ایشان در متن *نهایة الحکمه* پرسش و پاسخی را مطرح می‌کند که مرتبط با بحث قدر می‌باشد:

چرا قدر را - که عبارت است از تعیین حدود و قیود برای صفات و آثار شیء در علم پیشین که واقعیت خارجی تابع آن می‌باشد- تعمیم نمی‌دهید تا ماهیات امکانی را نیز شامل گردد؟ زیرا 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 پا فراتر از آن نمی‌نهد.... بنابراین، قدر هر امر ممکن را شامل می‌شود؛ خواه عقل مجرد باشد یا مثال معلق و یا طبیعت مادی، و علم پیشینی که اندازه و مقدار شیء را معین می‌سازد، همان علم ذاتی واجب تعالی خواهد بود. خلاصه آنکه: «قدر» بر حسب عینیت خارجی همان تعیین انتزاع شده از وجود خارجی است و «تقدیر» همان تعیین علمی‌ای است که وجود خارجی بر طبق آن شکل می‌گیرد؛ چنان که «مقضی» همان وجوب انتزاع شده از وجود خارجی است و «قضا» همان ایجاب علمی است که وجوب خارجی را به دنبال دارد؛ خواه از جهت ماهیت و ذات باشد و خواه از جهت صفات و آثار (۱۴۱۶: ۲۹۵-۲۹۶).

سپس بدان چنین پاسخ می‌دهد:

تردیدی در این نیست که ماهیت، یک حد ذاتی برای موجود ممکن به شمار می‌رود، اما فلاسفه در بحث «قدر» مفهوم عرفی و ظاهری آن را رعایت کرده‌اند و آن عبارت است از: حدی که به صفات و آثار شیء - یعنی آنچه شیء موضوع آن محسوب می‌شود- ملحق می‌گردد، نه به اصل ذات. بنابر این، قدر تنها در محدوده طبايعی است که به نحوی به ماده تعلق دارند (همان).

در بررسی پاسخ علامه، توجه به سه نکته ضروری است:

نکته نخست: این پاسخ از سوی علامه نشان می‌دهد که سخن ایشان در عمومیت

دادن به قدر در جلد ۱۹ تفسیر المیزان که با تعبیر «أو» آمده است، بیش از یک احتمال نمی‌تواند باشد. نیز این نکته که ایشان کتاب *نهایة الحکمه* را پس از تفسیر المیزان نگاشته است، می‌تواند به دیدگاه نهایی ایشان اشاره داشته باشد که همان انحصار قدر در عالم ماده است.

نکته دوم: آنچه از پاسخ علامه طباطبائی درباره نپذیرفتن عمومیت قدر استفاده می‌شود، تبیین معناشناختی از واژه قدر است که سبب شده است فلاسفه اسلامی با توجه به آن، قدر را تنها در محدوده عالم ماده بدانند و این معنا آن گونه که ایشان می‌گویند «حدی است که به صفات و آثار شیء نسبت داده می‌شود نه به اصل ذات». حال آنکه همان گونه که پیش از این در آغاز سخن در تحلیل معناشناختی واژه قدر گفته شد، با دقت در مفهوم قدر و مشتقات آن نوعی عمومیت را می‌توان به قدر نسبت داد.

نکته سوم: اگر مراد علامه از این سخن که: «مفهوم عرفی و ظاهری قدر عبارت است از: حدی که به صفات و آثار شیء - یعنی آنچه شیء موضوع آن محسوب می‌شود - ملحق می‌گردد، نه به اصل ذات» همان بحث معناشناختی باشد، یعنی در مقام وضع و موضوع‌له، واژه «قدر» در این معنا وضع شده است، نقد آن گذشت و اگر مراد ایشان، به کارگیری این لفظ در مقام استعمال باشد، یعنی عرف و مردم، این واژه را در این معنا به کار برده‌اند و فلاسفه با تکیه بر آن به تحلیل‌های فلسفی روی آورده‌اند. در این صورت نیز به دلیل اینکه عرف مردم در استعمال الفاظ اهل تسامح‌اند، معانی به کار رفته توسط آنان نمی‌تواند مبنای استدلال‌ها و یافته‌های فلسفی‌ای قرار بگیرد که نیازمند پشتوانه برهانی‌اند!

پیامدهای دیدگاه مختار

با این تحلیل بسیاری از چالش‌هایی که در دیدگاه علامه وجود دارد رخت برمی‌بندد و راه نوینی پیش روی دین‌پژوهان گشوده می‌شود. در ذیل به چند نمونه از پیامدهای این دیدگاه اشاره می‌گردد:

۱. عمومیت داشتن قضا و قدر و منحصر نبودن قدر در عالم ماده

میان این دیدگاه و آیات و روایاتی که به عمومیت قضا و قدر در همه مراتب هستی

اشاره دارند سازگاری ایجاد می‌شود بر خلاف دیدگاه علامه و برخی دیگر از دین‌پژوهان معاصر که قدر را تنها در مرتبه عالم ماده منحصر می‌دانند.

۲. روشن شدن دلیل جایگزینی قضا و قدر به جای یکدیگر در روایات

بر اساس سخنان پیشین، سر اینکه در برخی روایات، قضا و قدر به جای هم به کار رفته‌اند، روشن می‌گردد. توضیح اینکه اگر قدر نیز مانند قضا وصف وجود خارجی موجودات باشد، چون وجود و تحقق شیء پس از تحقق علت تامه آن آشکار می‌گردد، هر دو مورد قضا و قدر، به وجوب و ضرورت و تغییرناپذیر بودن متصف خواهند شد و این سخن بدین معناست که قدر نیز از جهت وجوب و ضرورت مانند قضا بوده و تغییر در آن راه نخواهد یافت. به دیگر سخن، با این تحلیل، میان قضا و قدر در وجود خارجی یگانگی به وجود آمده و یکی مستلزم دیگری خواهد بود بلکه می‌توان گفت که میان این دو وحدت برقرار است و تفاوت تنها به اعتبار عقلی بازمی‌گردد و از این رو حکم هر یک از آن دو به دیگری سرایت داده شده و در مقام استعمال به جای هم به کار خواهند رفت؛ برای نمونه می‌توان به روایات زیر اشاره نمود: «المقادیر لا تُدْفَع بالقوة والمغالبة»، «إذا حلت المقادیر، بطلت التدابیر»، «إذا كان القدر لا يُرد، فالاحتراس باطل»، «لن یعلبک علی ما قُدر لک غالب» و... روایاتی نیز در همین مضمون وجود دارد ولی در آن‌ها به جای قدر، واژه قضا به کار رفته است؛ مانند: «کل شیء فیهِ حيلة إلا القضاء»، «إن الله سبحانه یجری الأمور علی ما یقضیه لا علی ما ترتضیه» یا مانند روایات: «بالرضا بقدر الله یستدل علی حُسن الیقین»، «والثانیة الرضا بقدر الله فیما أَحَبَّتْ أو کَرِهَتْ» که روایاتی در همین مضمون درباره قضا وارد شده است: ولم یقسم بین الناس شیء أقل من الیقین، قال: قلت: فأی شیء الیقین؟ قال: التوکل علی الله والتسليم لله والرضا بقضاء الله والتفویض إلى الله...

۳. از میان رفتن دیدگاه دوگانه‌انگاری میان قضا و قدر و وجود اختلاف اعتباری

میان آن دو

بر اساس سخنان پیشین این نتیجه به دست آمد که تفاوت میان قضا و قدر در موجودات هستی، تفاوتی اعتباری است. توضیح مطلب اینکه هر موجودی که در جهان هستی از سوی علت تامه‌اش لباس هستی بر تن می‌کند از سوی عقل دو گونه اعتبار

می‌گردد: نخست، لحاظ اصل وجود و تحقق پدیده که از سوی علت تامه همه راه‌های عدم بر روی آن بسته شده و به مرحله وجود و ضرورت رسیده است. دوم لحاظ پدیده با نظر به حد وجودی و ماهیتش که آن را هم از سوی علت تامه خود دریافت نموده است. از اعتبار نخست به قضا و از اعتبار دوم به قدر تعبیر می‌گردد. به دیگر سخن، موصوف به دو وصف قضا و قدر، حقیقت وجودی واحدی است که به دو اعتبار، دو وصف گوناگون را به خود گرفته است. مؤید این دیدگاه روایاتی است که قضا و قدر را آفریده‌ای از آفریدگان خداوند متعال دانسته است: «إِنَّ الْقَضَاءَ وَالْقَدْرَ خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ، وَاللَّهُ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ».

نیز در آیه‌ای از قرآن چنین آمده است: «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان/ ۲). روشن است که با توجه به «فاء عاطفه» مرتبه وجودی تقدیر از حیث تحلیل عقلی پس از آفرینش قرار می‌گیرد؛ یعنی نمی‌توان قدر عینی را جدای از وجود یک چیز دانست.

از امام رضا علیه السلام نیز به همین معنا روایتی رسیده است که فرمود: «أفعال العباد مخلوقة»؛ کارهای بندگان مخلوق است. به ایشان عرض شد: ای پسر رسول خدا صلی الله علیه و آله مخلوق به چه معناست؟ حضرت علیه السلام فرمود: «مقدرة» (صدوق، ۱۳۷۸: ۳۱۵/۱) و نیز در جای دیگر فرمود: «... أَنَّ أفعال العباد مخلوقة خلق تقدیر لا خلق تکوین» (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۳۲/۲). مخلوق بودن یعنی افعال بندگان به واسطه تقدیر الهی صورت می‌پذیرد، ولی مراد آن است که تقدیر افعال، مخلوق خداوند است، نه ایجاد آن‌ها؛ زیرا اگر منظور از خلق، تکوین باشد، به گونه‌ای که بندگان در ایجاد افعال خود دخالتی ندارند، بلکه افعال از ناحیه خداوند ایجاد می‌شوند، در حقیقت به جبر معتقد شده‌ایم (جوادی آملی، فلسفه الهی از منظر امام رضا علیه السلام، ۱۳۸۸: ۱۲۱).

بر اساس این آیه و روایت می‌توان گفت که قضا و قدر در صورتی می‌توانند از موجودات هستی شمرده شوند که به دنبال تحقق علت تامه‌شان در خارج، موجود شده باشند و بدیهی است که با نسبت دادن قدر به مرتبه علل ناقصه، ویژگی «مخلوق بودن» در مورد آن بی‌معنا خواهد بود.

کتاب‌شناسی

۱. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق و تصحیح سیدمهدی رجایی، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۵. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، تحقیق علی اسلامی، چاپ هشتم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۶. همو، فلسفه الهی از منظر امام رضا علیه السلام، چاپ چهارم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه، احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم، ۱۹۵۶ ق.
۸. حسینی زبیدی، سیدمحمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۴ ق.
۹. حلّی، حسن بن سلیمان بن محمد، مختصر البصائر، تحقیق و تصحیح مشتاق مظفر، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق، بیروت، دار العلم، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح اصول الکافی، تحقیق و تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۱۳. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ق. و بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۴ ق.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمد حسین، نهاية الحکمه، چاپ دوازدهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم، ۱۴۱۶ ق.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۱۷. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق و تصحیح سیدطیب موسوی جزائری، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۴۰۴ ق.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.