

معناشناسی قضای الهی

بر مبنای تفسیر حکمت متعالیه

علیرضا خواجه‌گیر

مدرس گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مبارکه

چکیده

کلیدواژگان

قضای الهی از نظر تطبیقی با عوالم کلی وجود، همان مرتبه صور عقلی محسوب میشود که وراء صور طبیعی و نفسانی است. این صور - که بصورت دفعی و بلازمان از واجب تعالی صادر میشوند - بعنوان مرتبه‌یی از مراتب علم الهی تلقی میشوند که قضای علمی نامیده میشود و در مرحله بالاتر به علم ذاتی الهی منتهی میگردد. از طرف دیگر نظام علی و معلولی عالم هستی و انتساب این عالم به علت تامه و هستی بخش خود - که منشأ ضرورت و پیدایش عالم هستی است - همان قضای عینی است. بنابراین قضای الهی مبین انتساب همه عالم هستی در دو مرتبه علمی و عینی به حق تعالی است.

تبیین و تحلیل حقیقی مسئله قضای الهی باید با توجه به هر دو مسئله علم الهی از یک طرف و ضرورت نظام جهان هستی از طرف دیگر صورت گیرد، زیرا قضای الهی هر دو مسئله را تبیین میکند و توجه به یکی از این دو و غفلت از دیگری، حقیقت مسئله قضای الهی را بر ما آشکار نخواهد کرد. این مقاله درصدد است مسئله قضای الهی را در نظام فلسفی حکمت متعالیه - با تأکید بر آثار ملاصدرا و علامه طباطبایی - تبیین و تحلیل نماید.

قضا
قدر
علیت
مقدمه
تأثیرپذیری فیلسوفان مسلمان، بخصوص در مباحث الهیات بالمعنی الاخص، از متون اصیل دینی و الهام بخشی این متون در طرح بسیاری از مسائل کلامی و فلسفی بر اهل فن پوشیده نیست. شاید اغراق نباشد اگر مکتب حکمت متعالیه صدرایی را از این حیث برجسته‌ترین مکتب بشمار آوریم.

در میان عوامل مختلفی که بنیادهای اساسی حکمت متعالیه بر آن مبتنی است، حکمت مشائی، حکمت اشراقی، عرفان نظری و کلام شیعی جایگاه ویژه‌یی دارند، اما گذشته از این عوامل که میزان تأثیر هر یک نیازمند بررسی و تحقیق کافی است، قرآن کریم بعنوان مهمترین رکن ساختار حکمت متعالیه و عمود خیمه این مکتب، از نقش قابل توجهی برخوردار است. لذا حکمت صدرایی بیشترین ابتناء را بر منابع وحیانی و تفاسیر وارد شده از ائمه معصومین (ع) دارد و در بسیاری موارد با نقل و نقد آراء متکلمان میکوشد،

چهره تحریف شده دین را از پیرایه‌های کلامی رایج پاک کند. ملاصدرا خود در مقدمه تفسیر سوره واقعه این مسئله را بوضوح بیان کرده است.^۱

تمایز اساسی حکمت متعالیه از سایر علوم الهی مانند عرفان نظری، حکمت اشراق، حکمت مشاء، کلام و حدیث - با وجود اشتراکی که بین آنهاست - در اینست که هرکدام از آن علوم به یکی از جهات عرفان، برهان، قرآن و وحی اکتفا مینمایند و به جهات دیگر نمیپردازند و اگر هم به جهتی از جهات دیگر دسترسی یابند، آن را مؤید فن خود می‌شمارند نه دلیل، در حالی که حکمت متعالیه کمال خود را در جمع بین ادله یاد شده جستجو میکند و هرکدام را در عین استقلال با دیگری می‌طلبد و با اطمینان به هماهنگی و جزم به عدم اختلاف، همه آنها را گرد هم می‌بیند و در مقام سنجش درونی اصالت را از آن قرآن میداند و آندو را در محور وحی غیرقابل انفکاک می‌شمارد.^۲

نسبت عرفان و برهان به قرآن، نسبت مقید به مطلق است؛ هر مطلقی همه آنچه را که مقید دارد، داراست ولی مقید در اثر قصور وجودیش بعضی از شئون مطلق را فاقد خواهد بود، از اینرو انسان کامل معصوم، هم میتواند برخی از مشهورهای خویش را به عارف ارائه دهد و هم میتواند نزد حکیم بر هر یک برهان اقامه کند و منشأ توان آن ارائه و این اقامه، همان اطلاق و سعه وجودی وحی نسبت به وجودهای مقید عرفان و برهان است.

در حکمت متعالیه برهان بدون وجدان کافی نیست، چنانکه ملاصدرا در مقدمه تفسیر سوره نور میگوید: «پس یقین کردم که حقایق ایمانی بدون تصفیه دل میسور نیست».^۳ با توجه به این تأثیرگذاری متون دینی و با تأمل عمیقتر در نوشته‌های

■ در حکمت متعالیه برهان بدون وجدان کافی نیست، چنانکه ملاصدرا در مقدمه تفسیر سوره نور میگوید: «پس یقین کردم که حقایق ایمانی بدون تصفیه دل میسور نیست».^۲ با توجه به این تأثیرگذاری متون دینی و با تأمل عمیقتر در نوشته‌های صدر المتألهین متوجه میشویم، که بین سیره فلسفه صدر المتألهین متوجه میشویم، که بین سیره فلسفی، روایی و تفسیری وی فرقی نیست و لذا آنچه را که در الاسفار الاربعة آورده است، در شرح الاصول الکافی، مفاتیح الغیب و تفسیر او نیز میتوان یافت و بالعکس؛ گاهی مطلب معین با الفاظ خاص، هم در کتب فلسفی و هم در تفسیر او ضبط شده است لیکن هر فنی روش مخصوص به خود را اقتضا دارد، بنابراین امتیاز نسبی بین آنها راه مییابد. نوشته‌های تفسیری و حدیثی ملاصدرا در واقع امتداد فلسفه اوست و فلسفه او امتداد تفسیر و حدیثش میباشد، زیرا قرآن چون از مبدأ هستی و اصل واقعیت و متن اعیان صدور یافته است، بتمام معنا با هستی هماهنگی دارد، پس

..... ◊

صدر المتألهین متوجه میشویم، که بین سیره فلسفی، روایی و تفسیری وی فرقی نیست و لذا آنچه را که در الاسفار الاربعة آورده است، در شرح الاصول الکافی، مفاتیح الغیب و تفسیر او نیز میتوان یافت و بالعکس؛ گاهی مطلب معین با الفاظ خاص، هم در کتب فلسفی و هم در تفسیر او ضبط شده است لیکن هر فنی روش مخصوص به خود را اقتضا دارد، بنابراین امتیاز نسبی بین آنها راه مییابد. نوشته‌های تفسیری و حدیثی ملاصدرا در واقع امتداد فلسفه اوست و فلسفه او امتداد تفسیر و حدیثش میباشد، زیرا قرآن چون از مبدأ هستی و اصل واقعیت و متن اعیان صدور یافته است، بتمام معنا با هستی هماهنگی دارد، پس

۱- ملاصدرا، تفسیر سوره واقعه، تصحیح و تعلیق محمد خواجه‌نوی، تهران، مولى، ۱۳۶۵، ص ۹.

۲. جوادى آملی، عبدالله، رحيق مختوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵، ص ۱۶.

۳. ملاصدرا، تفسیر سوره نور، تصحیح و تعلیق محمد خواجه‌نوی، تهران، انتشارات مولى، ۱۳۶۲، ص ۱۸۶. همچنین در نهایت تفسیر سوره نور میفرماید: «واعلم ان مذهب العشاق و طریقه‌هم، غیر مذاهب الناس و طریقه‌هم، و حركة العشاق و سعیه‌هم غیر حرکات الناس و مساعیه‌هم، فاعلاً و غايةً، حیث ان محرک العاشقین، جذبه الحق التی یوازی عمل الثقلین و غاية سعیه‌هم و سفرهم و منتهی حرکاتهم لقاء الله تعالی».

ابزاری که غیب قرآن را می‌گشاید در همان حال غیب وجود را نیز می‌گشاید.^۴

طرح مسئله قضای الهی در حکمت متعالیه و تشریح و تبیین مبانی و اصول آن که هم در متون فلسفی و هم در متون تفسیری اصحاب حکمت متعالیه مطرح شده است، از مهمترین مصادیق تأثیرپذیری این مکتب از متون دینی است. مسئله قضای الهی که در قرآن کریم بسیار وسیع و عمیق مطرح شده است، از یک جهت مرتبط با مسئله مراتب علم الهی و کیفیت علم الهی به ما سوی الله و از جهت دیگر مرتبط با مسئله ضرورت نظام هستی و چگونگی ارتباط علی و معلولی بین اجزاء عالم هستی و منشأ ضرورت نظام هستی میباشد که با ژرف‌اندیشی خاصی در دو سطح خداشناسی و جهان‌شناسی در این مکتب بیان شده است.

معنای لغوی و اصطلاحی قضا

قضا از نظر لغوی دارای معانی مختلفی میباشد، مانند فرمان دادن، حکم کردن، فتوا دادن، تمام کردن و حتمی کردن شیء، رأی دادن، قضاوت و داوری؛^۵ همچنین قضا بمعنای فیصله دادن امری، قولی یا فعلی بدو صورت الهی یا بشری بکار میرود. قول الهی مانند: «و قضی ربک الّا تعبدوا الّا اياه؛ و خداوند حکم کرد، که جز او را نپرستید.»^۶ و آیه: «و قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب؛ و ما به بنی اسرائیل در کتاب حکم کردیم.»^۷ که این حکم کردن و اعلام کردن که بسوی آنهاست بصورت حکم جزمی است.^۸

اگر قضا بمعنای فعل الهی باشد، مانند: «والله یقضی بالحق و الذین یدعون من دونه لایقضون بشیء؛ خداوند حکم میکند بحق و آنان که غیر از او را میخوانند، بحق حکم نمیکنند.»^۹ یا آیه:

■ صدرالمتألهین درباره قضا معتقد است، قبل از وی دیگر فیلسوفان اسلامی قضا را همان وجود صورتهای عقلی همه موجودات در حالی که از واجب تعالی بنحو ابداع و بدون زمان صدور یافته است، میدانستند. زیرا قضا نزد آنها بخشی از عالم است و از جمله افعال الهی است که ذاتشان مباین و جدا از ذات خداوند میباشد.

«فقضاهنّ سبع سموات فی یومین؛ خداوند هفت آسمان را در دو روز ایجاد کرد.»^{۱۰}، اشاره است به ایجاد ابداعی و فارغ شدن از آن مانند آیه: «بدیع السموات و الارض؛ خداوند آسمانها و زمین را ایجاد کرد.»^{۱۱} اما گاهی قضا بمعنای قول بشری است، مانند حکم کردن قاضی به امری و گاهی بمعنای فعل بشری است، مانند آیه: «فاذا قضیتم مناسککم؛ پس وقتی که عباداتتان را بجای آوردید.»^{۱۲}

اما از نظر اصطلاحی در هر مشرب فکری و عقیدتی معنای خاصی از قضا اراده میشود. مثلاً در اصطلاح

۴ - ملاصدرا، مفاتیح الغیب، تصحیح نجفقلی حبیبی، باشراف استاد سیدمحمدخامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۴.

۵ - الشیخ احمدرضا، معجم متن اللغة، بیروت، دار مکتبة الحیة، ۱۳۷۹هـ.ق، ج ۴، ص ۵۹۰.

۶ - اسری/ ۲۳.

۷ - اسری/ ۴.

۸ - راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن الکریم، دار الکتاب العربی، ۱۳۹۲ هـ.ق، ص ۴۲۱.

۹ - غافر/ ۲۰.

۱۰ - فصلت/ ۱۲.

۱۱ - بقره/ ۱۱۷.

۱۲ - بقره/ ۲۰۰.

متکلمان اشعری قضا عبارتست از اراده ازلی حق که همواره به اشیاء آنچنان که هستند، تعلق میگیرد.^{۱۳} اما حکما، قضا را وجود صور عقلی جمیع موجودات میدانند که از واجب الوجود بصورت ابداعی و بدون زمان صادر میشوند و خارج از ذات و جزء عالم میباشد^{۱۴}؛ همچنین برخی اصطلاح قضا را همان علم حق تعالی که به نظام احسن تعلق میگیرد و عبارت از حکم الهی در اعیان موجودات بر آن نحو که هست، از احوال جاریه از ازل تا ابد، معنا کرده اند.^{۱۵}

قضای ذاتی و قضای فعلی

همه اشیاء واقع در سلسله موجودات امکانی، وجوب و ضرورت دارند و این وجوب را از علت تامه خود دریافت کرده اند. سلسله این علل سرانجام به واجب بالذات منتهی میگردد، پس واجب بالذات علت وجود دهنده به سایر علل و معلولهای آن علل میباشد. از طرف دیگر 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 بشمار میرود و در مرتبه بالاتر از آن، علم ذاتی واجب تعالی است که در آن مرتبه همه اشیاء آنگونه که در خارج وجود دارند، برای واجب تعالی بطور تفصیل و بنحوی برتر و شریفتر آشکار و عیان میباشند. بنابراین قضا از این جهت بر دو قسم است: قضای ذاتی که بیرون از عالم است و در مرتبه ذات واجب تحقق دارد و قضای فعلی که داخل در عالم هستی است و مراد از قضا در کتاب و سنت همان قضای فعلی است.^{۱۶}

تفاوت دیدگاه علامه طباطبایی و ملاصدرا درباره

قضای ذاتی و فعلی

صدرالمতألهین درباره قضا معتقد است، قبل از وی

دیگر فیلسوفان اسلامی قضا را همان وجود صورتهای عقلی همه موجودات در حالی که از واجب تعالی بنحو ابداع و بدون زمان صدور یافته است، میدانستند. زیرا قضا نزد آنها بخشی از عالم است و از جمله افعال الهی است که ذاتشان مباین و جدا از ذات خداوند میباشد.^{۱۷} اما از نظر خود ملاصدرا قضا همان صورتهای علمی لازمه ذات واجب است، بدون آنکه هیچ تأثیر و تأثیری میان واجب تعالی و آنها وجود داشته باشد و این صورتهای علمی از اجزاء عالم بشمار نمیروند، زیرا حیثیت عدمی و جهات امکانی واقعی ندارند. بنابراین قضای ربانی که همان صورت علم خداوند است، قدیم بالذات و باقی ببقای الهی است.^{۱۸}

از دیدگاه ملاصدرا چون این صور لازمه ذات واجبند و بدون تأثیر و تأثر موجود میشوند، پس وجه الله میباشند، نه اینکه جزء عالم باشند، و وجه الله، عین الله است از جهتی و غیر الله است از

۱۳. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵ ه. ق، ص ۲۰-۳۶.

۱۴. ر. ک، ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱۷.

۱۵. سجادی، جعفر، فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی، تهران، نشر طهوری، ۱۳۷۰، ص ۳۷۴.

۱۶. طباطبایی، نهایة الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۰، ص ۲۹۳؛ ملاصدرا، الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ ق، ج ۶، ص ۲۹۱ - تعلیقه (۱).

۱۷. همو، المبدأ والمعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۹۷-۱۹۸.

۱۸. ملاصدرا، اسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی، باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۸۰.

جهت دیگر. پس صور مذکور همانطوریکه عین محض نمیباشند، غیرمحض هم نیستند. در این صورت نه امکان استعدادی دارند و نه امکان ذاتی و ماهوی، زیرا که در آنجا ماهیت را راهی نیست.^{۱۹}

از دیدگاه علامه طباطبایی عبارت «صورت‌های علمی لازمه ذات واجب» که در تعریف قضا از نظر ملاصدرا بیان شده است، باید بر همان علم ذاتی واجب که جدا از او نیست حمل گردد. در غیر این صورت اگر این صورتها لازمه ذات و بیرون از آن باشند، لاجرم جزء عالم خواهند بود و دیگر نمیتوان آنها را چنانکه او تصریح کرده، قدیم بالذات بشمار آورد.^{۲۰} از دیدگاه او، صدرالمتألهین قضا را منحصر در قضای ذاتی دانسته و از قضای فعلی غافل شده است. سپس در بیان نظریه مورد قبول خویش میفرماید: «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 آنست که بگوییم قضای بر دو قسم است: قضا ذاتی و قضای فعلی.»^{۲۱}

نقد ایراد علامه بر ملاصدرا درباره قضا

از نظر علامه طباطبایی قضا گاهی برای برقراری نسبت اعتباری و حکم اعتباری بکار میرود، اما اگر همین مفهوم بر وجود حقیقی منطبق شود، مصداق این قضا در هر موجود معلولی همان ایجاب آن معلول بوسیله علت تامه آن میباشد. پس قضای هر معلولی علت تامش است، از همان جهت که ایجابش میدهد و قضای عام برای جمیع عالم همان علم عنایی فعلی خداوند است. لذا قضا یا خارج از عالم و یا داخل در عالم میباشد.^{۲۲}

صدرالمتألهین در تفسیر آیه الکرسی مراتب علم

باری را بصورت این پنج مرتبه بیان کرده است؛ علم تفصیلی ذاتی، قلم (عالم عقلی محیط به ماسوی است)، لوح محفوظ (قضای الهی)، لوح محو و اثبات، و موجود مادی.^{۲۳} از این تقسیمبندی مراتب چنین استفاده میشود که مقام قضا خارج از ذات واجب است و علم قضایی غیر از علم عنایی است؛ هر جا هم که مراتب علم حق تعالی را چهار مرتبه حساب کرده، مقام قضا خارج از ذات واجب محسوب میشود.^{۲۴}

نکته دیگری که از تقسیم مزبور و تبیین آن استنباط میگردد، اینست که علم تفصیلی یاد شده، که از آن بعنوان قضا 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 بتوسط ذات واجب قدیم است. این نوع از تعبیر که از لوازم اسماء و صفات الهی بعمل آمده در کتب صدرالمتألهین کم نیست. بنابراین نقد علامه طباطبایی بر صدرالمتألهین وارد نیست و آنچه در الاسفار الاربعة بیان شده،^{۲۵} اولاً درباره قضاء ناظر به وحدت قضا و عنایت نیست؛ ثانیاً، راجع به ذاتی بودن قضا نیست، ثالثاً به حصر قضا در علم ذاتی ازلی بازگشت نمیکند.^{۲۶}

البته از سخنان صدرالمتألهین چنین استفاده میشود که گاهی قضا بر علم عنایی ذاتی هم اطلاق

۱۹. جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۵۰.
۲۰. طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ص ۲۹۴.
۲۱. همانجا.
۲۲. همان، ص ۲۹۳.
۲۳. ملاصدرا، تفسیر قرآن کریم، قم، انتشارات بیدار، ۱۲۷۲، ج ۴، ص ۱۴۱-۱۴۲.
۲۴. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۴، ص ۴۴۷.
۲۵. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۲۷۹.
۲۶. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۴، ص ۴۴۷.

■ صدرالمتألهین در تفسیر خویش قضا را مرادف و مقارن با قَدْر 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 که خارج از ذات باشد، بلکه در اصطلاح حکما قابل انطباق بر هر دو قسم است.

علل و شرایط همان تعین یکی از دو طرف است، که قضای 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.»^{۲۷}

نظیر این دو اعتبار در مرحله تشریح نیز جریان دارد؛ یعنی حکم قطعی درباره مسائل شرعی را نیز قضای الهی میگوییم، لذا هر جاکه در قرآن کریم اسمی از قضا برده شده این حقیقت به چشم میخورد^{۲۸}، مانند آیه: «و قضی ربک الّا تعبدوا الّا ایاه؛ خداوند حکم کرد تنها او را بپرستید.»^{۲۹} بنابراین آیات مزبور، موجودات خارجی را از جهت اینکه افعال خدایند، قضا و داوری خدا میدانند و همچنین احکام شرعی را از جهت اینکه افعال تشریحی خدایند و نیز هر حکم فعلی را که منسوب به اوست، قضای او نامیده و این دو اعتبار عقلی را تأیید نموده است.^{۳۰}

۲۷. ملاصدرا، تفسیر قرآن کریم، ج ۴، ص ۹۱.

۲۸. همان، ج ۱، ص ۳۵۱.

۲۹. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۴، ص ۴۴۹.

۳۰. بقره/۱۱۷.

۳۱. طباطبایی، تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی،

۱۳۷۵، ج ۱۳، ص ۷۳-۷۴.

۳۲. اسری/۲۳.

۳۳. طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۳، ص ۷۳-۷۴.

شده است، چنانکه گاهی علم عنایی نیز بر قضا اطلاق شده است. اطلاق قضا بر علم عنایی ذاتی نه مستلزم حصر قضا در علم ذاتی است و نه موجب قدم ذاتی مطلق قضا، زیرا علم قضایی که لازم ذات واجب باشد، حتماً به قدم ذات واجب است نه بالذات.^{۳۱}

همچنین صدرالمتألهین در تفسیر خویش قضا را مرادف و مقارن با قَدْر یاد کرده که نشانه خروج هر دو از متن ذات ازلی است.^{۳۲} پس قضا نه منحصر در علم ذاتی است که عین عنایت ازلی باشد و نه منحصر در علم فعلی که خارج از ذات باشد، بلکه در اصطلاح حکما قابل انطباق بر هر دو قسم است.^{۳۳}

قضای تکوینی و تشریحی

هر حادثه‌یی وقتی با علل و سببهای مقتضای خود در نظر گرفته شود، دو حالت مفروض است: حالتی که قبل از تمامیت علل و شرایط و ارتفاع موانع میباید و حالتی که بعد از آن بوقوع میبویند. در حالت اول نه تحقق و ثبوت برایش حتمی است و نه عدم تحقق و ثبوت، اما در حالت دوم - بعد از تمامیت علل و اسباب و فقدان همه موانع - دیگر به حال ابهام و تردد باقی نمانده بلکه تحقق و وجود برایش حتمی است. از آنجا که حوادث این عالم در وجود و تحقق مستند به خدای سبحان و در حقیقت فعل اوست، این دو اعتبار «امکان» و «تعین» عیناً در آنها نیز جریان مییابد، به این معنا که هر موجودی و حادثی را که خدای عزوجل نخواهد تحقق وجود بدهد، و علل و شرایطش موجود نشده باشد، در همان حالت امکان و تردد میان «وقوع و لا وقوع» و «وجود و عدم» باقی میماند اما بمحض اینکه بخواهد تحقق دهد و علل و تمامی شرایطش را فراهم سازد، به آن وجود میدهد و موجودش میکند و این مشیت حق و فراهم کردن

■ قَدَر نیز مانند قضا از اینجهت که نسبتی به علم حق تعالی دارد و نسبتی نیز به موجودات دارد، به دو قسم قَدَر عینی و قدر علمی تقسیم میشود. بنابراین همانطور که قضا علمی منشأ حتمیّت و ضرورت اشیاء است، قدر علمی عبارتست از علمی که منشأ حدود و اندازه اشیاء است.

قضا و قدر حتمی و قضا و قدر غیرحتمی

در آثار و روایات دینی و در اشارات قرآنی، از قضا و قدر حتمی و قضا و قدر غیرحتمی یاد شده است. اگر حادثه خاصی را در نظر بگیریم، یا علم ازلی حق و اراده او به آن حادثه تعلق گرفته است، یا ننگرفته است. اگر تعلق ننگرفته باشد، پس قضا و قدری در کار نیست و اگر تعلق گرفته باشد، حتماً باید واقع شود. در غیر این صورت عدم مطابقت علم حق با واقع و تخلف مراد از اراده حق لازم می‌آید که مستلزم نقصان و ناتمامی ذات حق است. بیان جامعتر قضا و قَدَر انبعاث و سرچشمه گرفتن همه علل و اسباب از اراده و مشیّت و علم حق است که علةالعلل، میباشد. از طرف دیگر قانون علیّت عمومی، ضرورت و حتمیّت را ایجاد میکند، زیرا لازمه قانون علیّت اینست که وقوع حادثه‌یی در شرایط مخصوص مکانی و زمانی خودش قطعی و حتمی و غیرقابل تخلف باشد، همانطوریکه واقع نشدن او در غیر آن شرایط نیز حتمی و تخلف‌ناپذیر است. این مسئله یکی از عمیقترین مسائل قرآنی و فلسفی است بنام بداء که قرآن کریم از آن یاد کرده است.^{۳۴}

بنابراین تقسیم قضا و قدر به حتمی و غیرحتمی از وضع خاص موجودات سرچشمه میگیرد. موجودی

که امکانات متعدد دارد، علل مختلف ممکن است در او تأثیر کنند و هر علتی او را در یک مجرا و یک مسیر بخصوص قرار میدهد، قضا و قدر غیرحتمی دارد. اما موجودی که بیش از یک امکان ندارد، یک مسیر بیشتر برایش ممکن نیست و جز با یک نوع علت سروکار ندارد، قضا و قدرش حتمی و غیرقابل تغییر است. عبارت دیگر حتمیّت و عدم حتمیّت، ناشی از جنبه قابلی است نه جنبه فاعلی. از اینرو مجردات غلوی که فاقد امکان استعدادی هستند و همچنین موجودات طبیعت در بعضی حالات که استعداد بیش از یک آینده را ندارند، قضا و قدرشان حتمی است، اما آن دسته از پدیده‌های طبیعت که استعداد بیش از یک آینده را دارند، قضا و قدرشان غیرحتمی است.^{۳۵}

البته تغییر و تبدیل قضا و قدر بمعنای قیام عاملی در نقطه مقابل قضا و قدر یا در جهت مخالف قانون علیّت نیست و این امر محال و ممتنع است. اما تغییر قضا و قدر بمعنای عاملی - که خود نیز از مظاهر قضا و قدر الهی و حلقه‌یی از حلقه‌های علیّت باشد و سبب تغییر قضا و قدر شود - حقیقت دارد.^{۳۶} علاوه بر این، اگر قضا را علم بنسبت و جویی شیئی نسبت به فاعل تاملش و قدر را علم بنسبت امکانی شیئی نسبت به علت ناقص بدانیم، قضا بر خلاف قدر قابل تغییر نیست، چنانکه اقتضای نسبت قضا به لوح محفوظ و نسبت قدر به لوح محو و اثبات هم همین است و از آنجاییکه قضا و قدر گاهی مترادف

۳۴. ر.ک: خواجه‌گیر، علیرضا، «مطالعه تطبیقی مسئله بداء در قرآن کریم و حکمت متعالیه»، در خردنامه صدرا، ۱۳۸۵، شماره ۴۳.

۳۵. مطهری، مرتضی، انسان و سرنوشت، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲، ص ۸۱.

۳۶. طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۱، ص ۴۶ - ۴۸.

استعمال میشوند، آنچه بعنوان دو نوع قضا و قدر حتمی و غیرحتمی اعتبار میشود، بر این معنا حمل میگردد.^{۳۷}

قضای علمی

قضا از یک جهت مربوط به علم حق تعالی نسبت به ماسوای خویش و از جهت دیگر مربوط به خود ماسوی الله میشود. بنابراین قضا به دو قسم قضای علمی و قضای عینی تقسیم میشود. قضای علمی عبارتست از، علم الهی که منشأ حتمیت و ضرورت اشیا است^{۳۸} این مطلب از آیات قرآن کریم نیز فهمیده میشود که میفرماید: «و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم؛ هرچیز نزد ما ریشه و مخزنی بلکه مخازنی دارد، و از آن مخازن به اندازه معین و مشخص نازل میکنیم.»^{۳۹}

بنابراین از آنجا که 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.»^{۴۰} این اتمام گاهی باعتبار وجود عینی است که قضای عینی نامیده میشود، و گاهی نیز باعتبار 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 میباشد (که بعضی از آن مراتب بعنوان کتاب مبین، کتاب مکنون، ام‌الکتاب و لوح محفوظ نامیده میشود)، بنابراین ثبوت حوادث در این ظرف - ظرف قضای علمی - دارای ثبوت علمی میباشد که مطابق است با آنچه در ظرف تحقق عینی ایجاد میکند و این قضای علمی سابق بر وجود اشیا اعتبار میشود.^{۴۱}

قدر نیز مانند قضا از اینجهت که نسبتی به علم

حق تعالی دارد و نسبتی نیز به موجودات دارد، به دو قسم قدر عینی و قدر علمی تقسیم میشود. بنابراین همانطور که قضا علمی منشأ حتمیت و ضرورت اشیا است، قدر علمی عبارتست از علمی که منشأ حدود و اندازه اشیا است، و از اینجهت که تحدید شیء در ظرف علم است، بنابراین این قسم از قدر، سابق بر وجود شیء اعتبار میشود.^{۴۲}

بنابر آنچه گفته شد، تقدیر دو مرحله دارد، یک مرحله از آن تمامی موجودات عالم طبیعت و ماوراء طبیعت را شامل میشود. تقدیر در این مرحله عبارتست از تحدید اصل وجود به حد امکان و حاجت. این تقدیر شامل تمامی ممکنات میشود و تنها موجودی که حد امکان و حاجت ندارد خدای سبحان است، همچنانکه فرموده است: «و کان الله بکل شیء محیطاً؛ خدا همواره بر همه چیز احاطه دارد.»^{۴۳} مرحله دیگر تقدیر مخصوص به عالم مشهود ماست که عبارتست از تحدید وجود اشیا موجود در آن از حیث وجود، آثار و خصوصیات هستی اشیا. پس هر موجودی که در این عالم فرض کنیم بوسیله قالبهایی از داخل و خارج قالبگیری و تحدید شده، احوال و افعالش مطابق و مناسب آن عمل و شرایط و آن قالبهای خارجی میباشد.^{۴۴}

۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی؛ تعلیقة علی نهایة الحکمة، قم، مؤسسه فی الطریق الحق، ۱۴۰۵ هـ. ق، ص ۴۵.

۳۸. طباطبایی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۰۷.

۳۹. حجر / ۲۱.

۴۰. بقره / ۱۱۷.

۴۱. مصباح یزدی، تعلیقة علی نهایة الحکمة، ص ۴۴۸.

۴۲. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۲۰۷.

۴۳. نساء / ۱۲۶.

۴۴. همو، تفسیر المیزان، ج ۱۹، ص ۱۴۰.

■ طرح مسائلی مانند قضا، قدر، لوح محو و اثبات، لوح محفوظ، قلم، ام‌الکتاب، عرش و کرسی در متون فلسفی و کلامی متأثر از متون دینی است و این مراتب تفصیلی را فلسفه بدون تعالیم و حیانی نمیتواند تبیین کند. اجمال این مطالب را عقل و شرع با هم اثبات میکنند؛ یعنی عقل در کنار شرع می‌رود اما تفصیل این مطالب را تنها وحی تبیین میکند، چرا که عقل به بسیاری از ویژگیهای این امور راه ندارد.

قضا بعنوان مرتبه‌یی از مراتب علم الهی

مرتبه قضا از نظر تطبیقی با عوالم کلی وجود همان مرتبه صور عقلی محسوب میشود که وراء صور طبیعی و نفسانی است، لذا همه موجودات و اشیاء علاوه بر صور طبیعی و نفسانی دارای صور عقلی‌یی هستند که به آن قضا گویند. این صور عقلی چون در عالم عقلی قرار گرفته‌اند، دفعی و بلازمانند و بصورت دفعی از واجب‌الوجود صادر میشوند، چون اصلاً زمان در آنجا نیست، لذا این صور نه در طرف زمان واقعدند و نه در متن زمان که تدریجی محسوب شوند.^{۴۵} بنابراین در علم واجب در مرتبه قضا، امکان ذاتی و ماهیت راه ندارد، از اینرو جزء عالم نیست بلکه جزء وجه‌الله است و به قدم ذات حق قدیم است نه ذاتاً و به بقا ذات حق باقی است نه ذاتاً.^{۴۶}

عندنا صور علمیه لازمه لذاته بلا جعل و تأثیر و تأثر و لیست من اجزاءالعالم، اذ لیست لها حیثیة عدمیة و لا امکانات واقعیة، فالقضاء الربانیة وهی صور علم‌الله قدیمة بالذات باقیة ببقاءالله؛ نزد ما این صور لازمه ذات واجبند و بدون جعل و تأثیر و تأثر موجود میشوند و از اجزاء عالم نیستند، چون این صور حیثیت عدمی و امکانی ندارند. پس قضاء ربانی که

همان صور علم خداست، بقدم ذات حق قدیم است.^{۴۷}

بیان دیگری میتوان 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 بشمار می‌رود. در مرتبه بالاتر از آن علم ذاتی واجب تعالی قرار میگیرد که با آن همه اشیاء آنگونه که در خارج وجود دارند، برای واجب تعالی بطور تفصیل و بنحوی برتر و شریفتر و عیان میباشند.^{۴۸}

رابطه قضا با لوح، قلم، عرش و کرسی

طرح مسائلی مانند قضا، قدر، لوح محو و اثبات، لوح محفوظ، قلم، ام‌الکتاب، عرش و کرسی در متون فلسفی و کلامی متأثر از متون دینی است و این مراتب تفصیلی را فلسفه بدون تعالیم و حیانی نمیتواند تبیین کند. اجمال این مطالب را عقل و شرع با هم اثبات میکنند؛ یعنی عقل در کنار شرع می‌رود اما تفصیل این مطالب را تنها وحی تبیین میکند، چرا که عقل به بسیاری از ویژگیهای این امور راه ندارد. تدبّر در آیات قرآن کریم این نکته را آشکار میکند که این الفاظ همه اموری حقیقی و واقعیاتی عینی هستند نه اموری مجازی و اگر جایز باشد، که اینگونه امور را با تأویلها و مجازگوییها توجیه کنیم، باید جایز بدانیم که تمامی خبرهایی که از حقایق الهیه داده‌اند بدون استثنا به امور مادی محض تأویل نموده و همه امور ماوراء ماده را منکر شویم. این اصل بعنوان یک رکن مهم و قابل

۴۵. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۴، ص ۳۴۹.

۴۶. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۷۹-۲۸۰.

۴۷. همان، ج ۶، ص ۲۸۰.

۴۸. طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ص ۲۹۳.

توجه در کتب نمایندگان مکتب حکمت متعالیه مورد توجه و امان نظر قرار گرفته است.^{۴۹}

وقتی لفظ کتاب را میشنویم اولین معنای متبادر به ذهن همان صحیفه‌یی است که پاره‌یی از مطالب در قالب خطوط دستی یا چاپی در آن گنجانیده شده است اما اهل هر زبانی عموماً پا را از چهار دیواری معنای اولی هر لغت فراتر گذاشته و لغت را در اشیاء و نظایر آن معنا نیز استعمال میکنند. این توسع در کلام خدای تعالی هم جریان یافته و لفظ کتاب در قرآن نیز به معانی متفاوت بکار رفته است. یکی از معانی که برای کتاب استعمال شده، عبارتست از کتبی که جزئیات نظام عالم و حوادث واقع در آن ضبط میشود. مانند آیه: «و ما یعزب عن ربک من مثقال ذره فی الارض ولا فی السماء ولا اصغر من ذلک ولا اکبر الا فی کتاب مبین؛ در آسمان و زمین هموزن ذره‌یی از پروردگارت نهان نیست، نه کوچکتر از این و نه بزرگتر، مگر اینکه در مکتوبی روشن است»،^{۵۰} یا: «و عندنا کتاب حفیظ؛ و نزد ما کتابی نگه دارنده است».^{۵۱} یا آیه: «لکل اجل کتاب؛ برای هر امری وقتی معین است».^{۵۲}

از معانی دیگر کتاب، کتبی است که قلم خوردن و محو و اثبات در آن راه دارد، مانند آیه: «یمحوا الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب؛ خداوند هر چه را بخواهد محو میکند و هر چه را بخواهد ثبت میکند و اصل کتاب نزد اوست».^{۵۳} بنابراین قلم، با جنبه فاعلی و لوح، با جنبه قابلی تناسب بیشتری دارد و همانطور که عالم مجرد عقلی منزّه و محفوظ از تغییر است، مظهر آن هم لوح محفوظ خواهد بود، که منزّه از تغییر است. صدر المتألهین به این مطلب چنین اشاره دارد: همانطور که در لوح حسی بوسیله قلم نقوشی حسی را استنساخ میکنیم، همانطور هم از

■ وجود سه مرتبه دارد: وجود خارجی، وجود ذهنی و وجود لفظی و کتبی، و هر یک از این سه مراتب از مرتبه پیش از خود حکایت میکنند. لذا وقایع نگارش یافته در قلم، بطور اجمال و در لوح، بطور مفصل تحقق دارد و اجمال و تفصیل هردو در مرکب است، قلم نگهدارنده اجمال آن و افاضه کننده تفصیل آن میباشد.

عالم عقل فعال صور معلوم و مضبوط با علل و اسبابش بطور کلی در لوح محفوظ رسم میشود و این که به آن لوح محفوظ میگوییم، یا باینجهت است، که این لوح حفظ میکند، بنحو بسیط عقلی، صوری را که بر آن بصورت مداوم از خزینه‌های علم خدا افاضه میشود و یا باعتبار اینکه با عقل فعال متحد است.^{۵۴} بیان دیگر وجود سه مرتبه دارد: وجود خارجی، وجود ذهنی و وجود لفظی و کتبی، و هر یک از این سه مراتب از مرتبه پیش از خود حکایت میکنند. لذا وقایع نگارش یافته در قلم، بطور اجمال و در لوح، بطور مفصل تحقق دارد و اجمال و تفصیل هردو در مرکب است، قلم نگهدارنده اجمال آن و افاضه کننده تفصیل آن میباشد. بنابراین بعد از اینکه ثابت گشت در عرصه

۴۹. ر.ک: ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ج ۱، ص ۲۰۴؛ طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۳۱۴؛ سبزواری، حاج ملاهادی، شرح المنظومه، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۶. ق، ج ۳، ص ۶۰۷.

۵۰. یونس / ۶۱.

۵۱. ق / ۴.

۵۲. رعد / ۳۸.

۵۳. رعد / ۳۹.

۵۴. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۸۲.

هستی، مرکب، قلم، و لوح نوشته‌یی است که نظام وجود در آن مندرج است، قلم مرتبه‌یی از مراتب وجود خواهد بود که موجودات بصورت اجمال و بساطت در آن تحقق دارند و وجود تفصیلی آنها را افزه میکند. لوح نیز مرتبه دیگری است که ظرف وجود تفصیلی اشیاء است و مرکب مرتبه‌یی است اجمال و تفصیل هر دو در آن ثابتند.^{۵۵}

علم عنایی خداوند چون عین ذات است محل نمیطلبد، اما قضا و قدر چون خارج از ذاتند محل میطلبند و محل آندو لوح و قلم است؛ چون اگر کتابی در کار است، کاتبی و لوحی میخواهد. البته در اینجا مانند مسئله 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 درام‌الکتاب، لوح محفوظ است و لوح در کتاب محو و اثبات، لوح قدر و هردو قبول کتابت میکنند و هردو جایگاه ظهور کتابتند و مظهر قابلی بشمار میروند. قلم عهده‌دار کتابت بر لوح و مظهر فاعلی است. در مقام تشبیه، لوح بمنزله ماهیت است و قلم بمنزله وجود، لوح بمنزله امکان است و قلم بمنزله ضرورت.^{۵۶}

بر مبنای حکمت متعالیه، پس از عقل اول، جواهر قدسیه، عالم نفوس و عالم طبیعت صادر میشوند و آنچه در عالم طبیعت است، تدریجی‌الحصول است. همانگونه که انسان اگر بخواهد معارف عقلی را پیاده کند باید همان امر ثابت دفعی را تدریجاً به قلم آورد، آن معنای معقول ثابت وقتی به کتابت میرسد، یک شیء تدریجی میشود که بلحاظ گذشته منقضی و بلحاظ آینده متجدد است.

این جواهر و انوار قاهره منزّه از زمان و تغییرند و

■ ملاصدرا درباره وجه تسمیه عالم این جواهر قدسی به عالم جبروت معتقد است که جواهر قدسی هم مجرای وجود مادونند 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 جبران کننده نقص مراتب ضعیف محسوب میشوند.

حقیقت متکثر نیستند، چون کثرتشان به وحدت، و مابه‌التفاوت آنها به ما به‌الاتفاق برمیگردد و چون این امور متکثر یک واقعیتند، سه امری که درباره کتابت مطرح است، به یک حقیقت یعنی کاتب، برمیگردد؛ مکتوب و لوح به یک اصل رجوع مینماید. لوح، نفس است، قلم، عقل است و افزه وجود، کتاب. فاعل حقیقی در همه مراحل ایجاد، خداوند است که مرتبه تجرد تام از کتابت بصورت کتاب مبین و ام‌الکتاب ظهور میکند و مرتبه نفسانی آن بصورت کتاب یا لوح محو و اثبات تجلی مینماید.^{۵۷}

این صورتها در مرتبه نفس چون در مسیر حرکت جوهری است و حرکت گذشته، حال و آینده دارد، بنابراین بعضی با بعضی دیگر اختلاف دارند و قابل محو و اثبات میشوند؛ برخلاف آنچه در لوح محفوظ است که ثابت و محفوظ از تغییر است. لوح محفوظ و لوح محو و اثبات هردو کتاب مبین حق هستند، همانطور که فرمود: «لا حبة فی ظلمات الارض ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین؛ هیچ دانه‌یی در

۵۵. طباطبایی، سید محمد حسین، رسائل توحیدی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰، ص ۱۷۵.

۵۶. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۴، ص ۳۴۷.

۵۷. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۸۰.

زمین تاریکی نیست و هیچ تری و خشکی نیست مگر آنکه در کتاب مبین وجود ارد.^{۵۸} تفاوت ایندو در اینست که اولی مرتبه ام‌الکتاب است و مرتبط با عقل فعال و دیگر عقول مجرد است و بنابراین تغییر در آن نیست، اما دومی که جنبه نفسی دارد و کتاب محو و اثبات است، محل تغییر است، چنانکه میفرماید: «یَمحوالله ما یشاء و یثبت و عنده ام‌الکتاب؛ هرچه را بخواهد، محو میکند و هرچه را بخواهد، اثبات میکند و اصل کتاب نزد اوست».^{۵۹}

ملاصدرا درباره وجه تسمیه عالم این جواهر قدسی به عالم جبروت معتقد است که جواهر قدسی هم مجرای وجود مادونند 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 جبران کننده نقص مراتب ضعیف محسوب میشوند، لذا به نشئه آنها عالم «جبروت» اطلاق میشود.^{۶۰} بنابراین میتوان هر یک از مجاری فیض را از آن جهت که از بالا فیض دریافت میکند، «لوح» و از آن جهت که نسبت به مراحل پایینتر از خود فیض میرساند، «قلم» نامید، چنانکه خود قلم نسبت به ذات اقدس الهی «لوح» میباشد.^{۶۱}

عرش الهی نیز در عین اینکه مثالی است، که احاطه تدبیر خدا را در ملکش مجسم میسازد، بر این هم دلالت دارد، که در این میان حقیقتی هم در کار هست و آن عبارتست از همان مقامی که زمام جمیع امور در آنجا متراکم و مجتمع میشود. از آیات مربوط به عرش نیز فهمیده میشود که عرش دارای حقیقتی خارجی است، آیاتی مانند: «و هو رب العرش العظیم؛ او پروردگار عرش بزرگ است».^{۶۲} یا: «وتری الملائکه حافین من حول العرش؛ و فرشتگان را میبینی که

عرش را احاطه کرده‌اند».^{۶۳} بنابراین عرش مرتبه‌یی از وجود است که تمام صفات خداوند سبحان که موجودات بدان نیاز دارند، در آن تجلی نموده و همان مقام صدور احکام تفصیل یافته موجودات است. پس عرش، ظاهر وجود منبسط است که مجرد و مثال و ماده را در برمیگیرد، چنانکه در قرآن کریم نیز به این معنا اشاره شده است؛ «ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام ثم استوی علی العرش یدبر الامر ما من شفیع الا من بعد اذنه».^{۶۴}

پس در آن مقام، تمام موجودات و وجودهای شریف آنها بطور تفصیلی حضور دارند، و چون گستره عرش، مجرد و مادی را در برمیگیرد خود باید یک موجود مجرد باشد، 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.^{۶۵} کرسی نیز مرتبه‌یی از مراتب علم الهی است که تمامی آنچه در آسمانها و زمین است، هم ذاتشان و هم آثارشان را حافظ است. پس وسعت کرسی خدا به این معناست که مرتبه‌یی از علم خداست که همه چیز در آن محفوظ و نوشته شده است.^{۶۶}

از نظر صدرالمتألهین عرش بجهت بساطتش، صورت عقل کلی و روح اعظم است، که محل قضااست و کرسی صورت نفس کلی است، که محل قدر و لوح

۵۸. انعام/۵۹.

۵۹. رعد/۳۹.

۶۰. همو، المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۱۹۹.

۶۱. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۴، ص ۳۵۴.

۶۲. توبه/۱۲۹.

۶۳. زمر/۷۵.

۶۴. یونس/۳.

۶۵. طباطبایی، رسائل توحیدی، ص ۱۶۴.

۶۶. همو، تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۵۱۲؛ همان، ج ۸، ص ۱۹۱.

■ هیچ حادثه‌یی در جهان منفرد و مستقل از سایر حوادث نیست، همه قسمت‌های جهان با یکدیگر متصل و مرتبط است. این اتصال و ارتباط همه اجزاء جهان را شامل می‌گردد و یک پیوستگی عمومی و همه جانبه را به وجود می‌آورد. اصل وابستگی اشیاء به یکدیگر، اصل وحدت واقعی جهان است که حکمت الهی تکیه فراوان بر آن دارد.

محفوظ است و هر یک از عرش و کرسی حاملانی دارند که چهار نوعند، همانند هر نوع جسمانی که دارای طبع، حس، خیال و عقل است که مقوم آن نوع هستند.^{۶۷} پس مراد از اینکه کرسی محیط است به آسمانها و آنچه ما بین آنهاست، اشاره است به احاطه علم تفصیلی حق تعالی به اشیاء و هر چیزی که در کرسی است، همانطور به هر چیزی که در عرش است، منتهی در کرسی بنحو اجمال و در عرش بنحو تفصیل. بنابراین کرسی مقام تفصیل یافتن و جدا شدن انواع گوناگون از وجود منبسط است اما عرش مقام نهان و پوشیده‌یی است که در آن تفصیل جمعند و روابط آنها آشکار می‌گردد.^{۶۸}

قضای عینی (تبیین ضرورت نظام موجودات)

یکی از مسائلی که در فلسفه اسلامی همواره مورد توجه فلاسفه بوده، ضرورت نظام عالم هستی است و اینکه آیا نظام موجودات جهان، نظامی ضروری و وجوبی است یا خیر؟ یعنی آنچه در این جهان موجود میشود و مرتبه‌یی از مراتب هستی را اشغال میکند، موجود شدنش خلاف ناپذیری و جبری و بحکم ضرورت است یا آنکه ضرورت و وجوبی در کار نیست و هیچ امتناعی ندارد که

آنچه در ظرفی از ظروف یا مرتبه‌یی از مراتب موجود میشود، موجود نشود. و اگر نظام موجودات نظامی وجوبی و ضروری است، این ضرورت و وجوب از کجا ناشی شده است؟ از آنجا که بحث ضرورت نظام عالم هستی و کیفیت سیستم علی و معلولی آن با قضای الهی ارتباط عمیقی دارد، برای تبیین این مسئله طرح چند مقدمه ضروری است:

اول؛ واقعیت هستی هر ماهیتی - با حفظ وحدت شرایط در هر دو حال - هرگز نابود نمیشود. بعبارت دیگر هر ماهیت اگرچه نظر به ذات خودش میتواند به هر یک از وجود و عدم متصف شود، مثلاً انسان میشود موجود شود و میشود معدوم شود، ولی واقعیت هستی یک ماهیت هرگز نمیتواند مقابل خودش را که ارتفاع واقعیت است بپذیرد و واقعیت وی لا واقعیت شود. یعنی هیچ واقعیتی را نمیتوان از خودش سلب کرد، اگرچه از غیر خودش جایز است سلب شود. هرگز نمیشود گفت، درختی که امروز هست، امروز نیست، ولی میشود گفت درختی که امروز هست فردا نیست. این خاصیت را بنام «ضرورت» مینامیم، چنانکه خاصیت تساوی نسبت به وجود و عدم را در ماهیت، امکان نامیدیم. بنابراین معنای ضرورت، واجب و لازم و غیرقابل انفکاک بودن وجود است، و معنی امکان مساوی بودن نسبت شیء با وجود و عدم.^{۶۹}

۶۷. ملاصدرا، شرح اصول کافی، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۳۴۵.

۶۸. طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۶۸. از دیدگاه علامه طباطبایی کرسی و عرش هر دو یک چیز هستند، یک چیز که ظاهر و باطنی دارد، ظاهر آن کرسی و باطن آن عرش است. (همان، ص ۳۴۱).

۶۹. همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۸۳-۸۴، همو، نهایة الحکمة، ص ۶۱.

از طرف دیگر یکی از بهترین نتایجی که از اصل اصالت و تشکیک وجود استنتاج میشود، اینست که مرتبه هر وجودی مقوم ذات آن وجود است و حتی در مراتب زمانی نیز زمان خارج از هویت و تشخص واقعی موجودات نیست. پس زمان هر وجودی مقوم آنست و اگر وجودی یک مرتبه از مراتب زمان را اشغال کند، بمعنای این نیست که آن وجود در آن مرتبه دیگر معدوم شده و عدم بر او عارض شده است زیرا هویت آن وجود بسته به همان زمانی است که آنرا اشغال کرده است و اگر بخواهیم آن وجود را در مرتبه دیگر از آن زمان فرض کنیم، دیگر خودش خودش نیست. اگر واقعاً بر وجودی از وجودات زمانی عدم طاری شود، میبایست آن وجود از خودش رفع شود و این امر محالی است.^{۷۰} از اینجا روشن میگردد که مرتبه هر وجود، عین ذات و تخلف‌ناپذیر است و بین همه موجودات جهان چنین نظام ذاتی و عمیقی برقرار است. این جمله قرآن کریم درباره فرشتگان که میفرماید: «وما منا الاله مقام معلوم؛ از ما کسی نیست، مگر آنکه مقام معلومی دارد.»^{۷۱} درباره همه موجودات صادق است. هر چیزی جای خاصی دارد و فرض آن در غیر جای خویش مساوی با از دست دادن ذات آن و خلف است.^{۷۲}

دوم؛ بنابر اصالت وجود علیّت و معلولیت و وجوب همه از شئون وجود است، و همه ضرورتها و جبرها از وجود سرچشمه میگیرد و بوجود بر میگردد و اگر صفت وجوب غیری را به ماهیت نسبت دهیم، مجازی و اعتباری است، یعنی ماهیت همانطوریکه بطور مجازی و اعتباری موجود میشود، بطور مجازی و اعتباری هم ضروری و واجب میشود، نه حقیقتاً.^{۷۳} سوم؛ از جمله تقسیماتی که برای علت میتوان بیان کرد، تقسیم به علت تامه و ناقصه است. در علت

تامه با فرض وجود علت وجود معلول ضروری است، در حالی که وجود علت ناقصه مستلزم وجود معلول نیست، بلکه تنها عدم آن مستلزم عدم معلول میباشد.^{۷۴} علاوه بر نظام طولی که ترتیب موجودات را از لحاظ فاعلیت، خالقیت و ایجاد معین میکند، نظام دیگری بر جهان طبیعت حاکم است که شرایط مادی و اعدادی بوجود آمدن یک پدیده را تعیین مینماید. این نظام، نظام عرضی نامیده میشود و بموجب این نظام است که تاریخ جهان وضع قطعی و مشخص پیدا میکند. هر حادثه در مکان و زمان خاصی پدید می‌آید و هر زمان و مکان خاصی ظرف حوادث معینی میگردد.^{۷۵}

هیچ حادثه‌یی در جهان منفرد و مستقل از سایر حوادث نیست، همه قسمتهای جهان با یکدیگر متصل و مرتبط است. این اتصال و ارتباط همه اجزاء جهان را شامل میگردد و یک پیوستگی عمومی و همه جانبه را به وجود می‌آورد. اصل وابستگی اشیاء به یکدیگر، اصل وحدت واقعی جهان است که حکمت الهی تکیه فراوان بر آن دارد. بنابراین اگر بنا بشود رابطه علت و معلول را نپذیریم باید ارتباط و وابستگی واقعیتهای با یکدیگر یکباره منکر شویم. زیرا اگر بین اشیاء رابطه علیّی و معلولی برقرار نباشد، یا از آنجهت است که جمیع موجودات دارای وجوب ذاتی هستند و «امکان» که لازمه معلولیت است موهوم و باطل

۷۰. همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۲۳-۱۲۴.
 ۷۱. صفات/۱۶۴.
 ۷۲. مطهری، مرتضی، عدل الهی، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲، ص ۱۰۷.
 ۷۳. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۰۷.
 ۷۴. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، باشراف استاد سید محمدخامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۱.
 ۷۵. مطهری، عدل الهی، ص ۱۰۷.

قرآن کریم نیز آنرا میپذیرد، چنانکه آیات قدر مانند: «وان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم؛ هیچ چیز نیست مگر آنکه خزینه‌های آن، نزد ماست، و ما آن را نازل نمیکنیم مگر باندازه معلوم.»^{۷۸} به این مسئله دلالت دارند این آیات همه دلالت بر این دارد که هر چیزی از ساحت اطلاق به ساحت و مرحله تعین و تشخیص نازل میشود و این خداست که با تقدیر و اندازه‌گیری خود آنها را نازل میکند و معنا ندارد که موجودی در هستیش محدود

است و در نتیجه هرچه موجود است ابدأ موجود است و هرچه معدوم است ابدأ معدوم است و حدوث و زوال و تغییر و تکامل مفاهیمی بيمصداق هستند، یا از آن جهت است که وجود و عدم اشیاء از روی صدفه و اتفاق صورت میگیرد. احتمال ثالثی هم وجود ندارد. هر یک از این دو احتمال را در نظر بگیریم لازمه‌اش عدم ارتباط و وابستگی واقعیتهای با یکدیگر است و در این صورت انعکاس جهان عینی در ذهن ما بصورت واقعیتهای منفرد و ناپیوسته خواهد بود و ما نخواهیم

■ از آنجاییکه یک موجود مادی با مجموعه‌یی از

موجودات مادی ارتباط دارد، و آن مجموعه برای وی نظیر قالبند که هستی او را تحدید و تعیین میکنند، از اینرو باید گفت هیچ موجود مادی نیست مگر آنکه بوسیله تمامی موجودات مادی که جلوتر از او و با او هستند قالب‌گیری شده باشد. چنین موجودی معلول موجود دیگری مثل خود میباشد.

و مقدر باشد، مگر آنکه در همه روابطی که با سایر موجودات دارد محدود باشد. بنابراین از آنجاییکه یک موجود مادی با مجموعه‌یی از موجودات مادی ارتباط دارد، و آن مجموعه برای وی نظیر قالبند که هستی او را تحدید و تعیین میکنند، از اینرو باید گفت هیچ موجود مادی نیست مگر آنکه بوسیله تمامی موجودات مادی که جلوتر از او و با او هستند قالب‌گیری شده باشد. چنین موجودی معلول موجود دیگری مثل خود میباشد.

پنجم؛ شیء تا بمرحله وجود و خوب نرسد موجود نمیشود؛ این قاعده بیان رابطه میان علت و معلول است که از نظر حکما و فلاسفه یک رابطه ضروری است. یعنی در صورت وجود علت تامه وجود آن

توانست مجموع جهان را بصورت یک دستگاه واحد تصور کنیم، حتی نخواهیم توانست هیچ مجموعه کوچکی از موجودات این جهان را، بصورت یک دستگاه مرتبط الاجزاء در ذهن خود مجسم سازیم.^{۷۶} چهارم؛ یکی از احکام و فروع قانون علیت اینست که «علت ضرورت دهنده به معلول است» و وجود معلول در ظرف وجود علت تامه‌اش واجب و ضروری است. وجوبی که در اینجا مطرح است وجوب بالقیاس است، نه وجوب غیری - که در «الشیء ما لم یجب لم یوجد» مطرح است - چون وجوب غیری یک وصف نفسی است، برخلاف وجوب بالقیاس که یک وصف اضافی و نسبی است. از طرف دیگر وجوب غیری وصف ویژه معلول است اما وجوب بالقیاس وصفی است که هم معلول بدان متصف میشود و هم علت.^{۷۷} مسئله ارتباط علی و معلولی مسئله‌یی است که

۷۶. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۹۳.

۷۷. همو، نهاية الحکمة، ص ۱۵۹.

۷۸. حجر / ۲۱.

شیء ضروری و قطعی است و آن شیء چاره‌ی جز موجود شدن ندارد. البته متکلمان در برابر فلاسفه این رابطه را ضروری نمی‌دانند و آنرا بصورت اولویت بیان کرده‌اند تا افعال ارادی انسان یا افعال واجب تعالی جبری محسوب نشود.^{۷۹}

تبیین ضرورت نظام هستی

با توجه به مقدمات مذکور این نکته آشکار می‌شود که موجودات جهان هستی را با یکی از دو راه می‌توانیم به واجب‌الوجود نسبت دهیم. اول اینکه مجموع موجودات جهان که یک واحد متلائم‌الاجزاء هستند، موجود، ضروری‌الوجود و مستند به واجب‌الوجود هستند. دوم اینکه یک موجود جزء را با جمیع علل و شرایط وجودی که در تحققش لازمند، یعنی همه اجزاء حاضر و گذشته عالم، قید وجودش فرض نموده و به واجب‌الوجود نسبت دهیم. از طرف دیگر هر معلولی در وجود خود نسبتی به علت تامه خود دارد که نسبتی 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 ضروری‌الوجود تشکیل شده که با غیر آن وضع که دارد، محال است قرار بگیرد. از نظر دوم - نسبت امکان - نیز جهان از یک سلسله موجوداتی که امکان هرگونه تغییر و تبدیل در آنها هست تألیف شده و موجودات جهان از علل وجودات خود اندازه وجود می‌گیرند.^{۸۰}

بنابراین از دیدگاه نخست جهان و اجزاء آن را به واجب‌الوجود نسبت داده، ضرورت هستی آنها را قضا مینامیم، که بمعنای ضرورتی است که معلول از علت تامه‌اش کسب می‌کند و این همان قضای عینی است و از دیدگاه دوم تعیین وجود و مشخص شدن

■ اگر قضا بر اعیان موجودات اطلاق شود قضای عینی است و در این صورت قضای الهی عبارتست از نفس ضرورت و حتمیت اشیاء از آنجهت که منتسب به واجب‌الوجود است و از آنجا که قضای الهی همان اتمام مراحل تحقق فعل است، این اتمام گاهی باعتبار وجود عینی است، که قضای عینی نامیده می‌شود.

راه پیدایش آنها را قدر مینامیم، که بمعنای حدودی است که شیء از ناحیه علل ناقصه خود کسب میکند و این همان قدر عینی است.

بنابر آنچه گفته شد اگر قضا بر اعیان موجودات اطلاق شود قضای عینی است و در این صورت قضای الهی عبارتست از نفس ضرورت و حتمیت اشیاء از آنجهت که منتسب به واجب‌الوجود است و از آنجا که قضای الهی همان اتمام مراحل تحقق فعل است، این اتمام گاهی باعتبار وجود عینی است، که قضای عینی نامیده می‌شود و منطبق بر مرحله ایجابی است که عقل قبل از تحقق وجود امکان اعتبار می‌کند.^{۸۱} قدر نیز مانند قضا بر اعیان موجودات اطلاق می‌شود و تقدیر و اندازه وجود اشیاء است، بنابراین قدر عینی الهی نیز عبارتست از نفس تعیین وجود و اندازه وجود اشیاء، از آن جهت که منتسب به واجب‌الوجود است بعبارت دیگر قدر عینی عبارتست از تحدید شیء بوسیله حدود و اندازه‌های خاصی که از طرف علل و اسباب برای آن شیء وجود پیدا می‌کند.^{۸۲}

۷۹. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، تصحیح غلامرضا اعوانی، باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۵۷.

۸۰. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۲۰۵.

۸۱. مصباح یزدی، تعلیقة علی نهایة الحکمة، ص ۴۴۸.

۸۲. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۲۰۸.