

بررسی تطبیقی قضا و قدر در علم کلام، فلسفه مشاء و حکمت متعالیه*

محمدعلی اسماعیلی** و سیدمحمد مهدی احمدی اصفهانی***

چکیده

مسئله قضا و قدر که از دیرباز در میان متفکران اسلامی مطرح بوده، در طول تاریخ دیدگاه‌های گوناگونی در تفسیر آن ارائه شده است. متکلمان شیعه و معتزله، قضای الهی در دایره افعال بندگان را به امر به طاعات و نهی از معاصی و یا به اعلام و اخبار از سوی خدا تفسیر کرده‌اند. متکلمان اشعری، قضا و قدر الهی را به آفرینش و ایجاد مستقیم همه موجودات و از جمله افعال اختیاری انسان تفسیر می‌کنند.

فلاسفه مشاء، قضا و قدر الهی را جزء مراتب علم الهی دانسته، معتقدند قضای الهی عبارت از وجود علمی و ابداعی همه موجودات در عالم عقل است و قدر علمی عبارت است از صور جزئی ذهنی موجودات و حوادث مادی که در قوه خیال فلک یا در نفس منطبعه فلک منتقش است. همچنین، قدر عینی عبارت است از صور مادی که

تاریخ تأیید: ۹۱/۳/۱۵

* تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۱۰

** کارشناسی ارشد فقه و اصول، جامعه المصطفی العالمیه مجتمع آموزش عالی فقه، قم.

*** استادیار جامعه المصطفی العالمیه، قم.

در طبیعت وجود دارد. صدرالمتألهین نیز همچون مشائین، قضا و قدر الهی را دو مرتبه از مراتب علم خداوند می‌داند، ولی بر خلاف آنها علم الهی را حصولی ارتسامی نمی‌داند. دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر قضا و قدر از جامعیت بیشتری برخوردار است.

واژگان کلیدی: عنایت، قضا، قدر، لوح، قلم.

مقدمه

مسئله قضا و قدر از دیرباز در بین متفکران اسلامی مطرح بوده است، این مسئله مورد تأکید قرآن کریم و روایات می‌باشد؛ در این مسئله زوایای فراوانی قابل طرح است: حقیقت قضا و قدر الهی، رابطه قضا و قدر با اختیار انسان، رابطه قضا و قدر با مسئله بداء، رابطه قضا و قدر با مسئله شرور، آثار اعتقادی مترتب بر قضا و قدر و مسائل دیگری که با این مسئله پیوند دارد. بررسی زوایای مختلف این مسئله فرصت زیادی می‌طلبد، نوشتار حاضر به بررسی تطبیقی قضا و قدر در اندیشه متکلمین و فلاسفه می‌پردازد، ابتدا به سیر تاریخی این مسئله و نیز بررسی واژه قضا و قدر در لغت پرداخته می‌شود، سپس به توضیح قضا و قدر در اندیشه متکلمان شیعه و اهل سنت می‌پردازد، در ادامه به توضیح دیدگاه فلاسفه مشاء، صدرالمتألهین و علامه طباطبایی در حقیقت قضا و قدر می‌پردازد.

۱. سیر تاریخی مسئله قضا و قدر

مسئله قضا و قدر از تاریخ کهنی برخوردار است، این مسئله با مسئله اختیار انسان پیوند عمیقی دارد و مسئله اختیار انسان جزء مسائلی است که برای هر عاقلی مطرح است و نمیتوان برای طرح آن زمان خاصی مشخص کرد؛ برخی معتقدند مسئله قضا و قدر در بین فلاسفه یونان با عناوین مختلفی مطرح بوده است (ر.ک: قنبس، [بی‌تا]، ص ۳۱).

این مسئله در جهان اسلام جزء اولین مسائلی است که مورد بحث و مناقشه قرار گرفته است، البته منشأ طرح این مسئله را باید در آیات قرآنی و روایات نبوی جستجو کرد؛ برخی به اشتباه معتقد شده‌اند که این مسئله در ابتدا در بین مسلمین مطرح نبوده و لفظ قضا و قدر در کتاب و سنت نیامده و بعد از عصر ترجمه وارد فضای فکری مسلمانان شده است (ر.ک: همان، ص ۱۱).



ادعای مذکور خالی از حقیقت است؛ زیرا این مسئله علاوه بر اینکه مورد توجه کتاب و سنت است از قرون اول هجری در میان مفکرین اسلامی مطرح بوده است؛ امام علی علیه السلام در مواضع مختلف به بررسی این مسئله پرداخته‌اند، طرح این مسئله توسط ایشان در هنگام برگشت از جنگ صفین در پاسخ به سؤال پیرمرد معروف و مشهور است (ر.ک: کلینی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۰۵).

این مسئله از همان اوائل توسط برخی به اشتباه تفسیر شده است، معاویه جزء کسانی است که قضا و قدر الهی را با جبر و سلب اختیار انسان پیوند می‌زد، البته او با تمسک به این مسئله اهداف سیاسی خویش را دنبال می‌نمود؛ متأسفانه تفسیر اشتباه این مسئله توسط خلفای اموی باعث شده تا مستشرقان بر این اصل اعتقادی مهم بتازند و حتی آنرا از عوامل انحطاط مسلمانان به شمار آرند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۵۳).

متکلمان اشعری در این مسئله تحت تأثیر دیدگاه خلفای اموی قرار گرفته‌اند، اینها با توجه به خالقیت مباشر خداوند نسبت به افعال بندگان، قضا و قدر الهی در افعال بندگان را طوری تفسیر نموده‌اند که مستلزم سلب اختیار انسان است؛ در مقابل اینها متکلمان معتزلی به انکار قضا و قدر الهی در دایره افعال اختیاری انسان پرداخته‌اند؛ از نظر اشاعره قضا و قدر الهی عام است یعنی شامل همه چیز می‌شود؛ ولی از نظر معتزله افعال اختیاری انسان از حیطه قضا و قدر الهی خارج است؛ معتزله عقیده اشاعره را بر عمومیت قضا و قدر الهی مستلزم جبر و مخالف عدل الهی می‌دانند و اشاعره عقیده معتزله را بر عدم عمومیت قضا و قدر شرک می‌شمارند.

با توجه به همین عقیده است که قاضی عبد الجبار معتزلی وقتی به محضر صاحب بن عباد وزیر معروف وارد شد، خطاب به ابو اسحاق اسفرائینی اشعری با اشاره به عقیده اشاعره در مورد قضا و قدر گفت: «سبحان من تنزه عن الفحشاء» اشاره به اینکه تو با اعتقاد به عمومیت قضا و قدر کارهای زشت را نیز قضای الهی می‌دانی و حال آنکه خداوند از کار زشت منزّه است؛ ابو اسحاق نیز فوراً پاسخ داد: «سبحان من لایجری فی ملکه الا ما شاء» اشاره به اینکه تو با اعتقاد به عدم عمومیت قضا و قدر معتقد هستی که در ملک خداوند اموری حادث می‌شود بر خلاف مشیت او؛ به عبارت دیگر: عقیده تو مخالف اصل توحید (توحید در افعال) الهی است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۷، ص ۵۷ / سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۶). اشاعره و معتزله در طول تاریخ همواره یکدیگر را مورد انتقاد قرار می‌دادند.

این مسئله علاوه بر جهت کلامی آن در فلسفه نیز به مناسبت مراتب علم الهی مطرح بوده است، فلاسفه مشاء، اشراق و حکمت متعالیه قضا و قدر را جزء مراتب علم الهی دانسته و در آنجا به تحقیق و بررسی آن پرداخته‌اند.

۲. واژه‌شناسی قضا و قدر

برای لفظ قضا، معانی متعددی ذکر شده است و برای هر کدام به آیاتی از قرآن کریم استشهاد شده است؛ بیشترین معانی را شیخ صدوق^ع ذکر نموده است، ایشان برای آن ده معنا نقل نموده و برای هر کدام به آیات قرآن استشهاد نموده است، این معانی عبارت‌اند از:

الف) علم؛ مانند قضا در آیه شریفه: «إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسٍ يَعْذُوبُ قَضَاهَا» (یوسف: ۶۸) ب) اعلام؛ مانند قضا در آیه شریفه: «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ» (اسراء: ۴) ج) حکم؛ مانند قضا در آیه شریفه: «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ» (غافر: ۲۰) د) گفتار؛ مانند قضا در آیه شریفه: «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ» (غافر: ۲۰) هـ) حتمیت؛ مانند قضا در آیه شریفه: «فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ» (سبأ: ۱۴) و) امر؛ مانند قضا در آیه شریفه: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (اسراء: ۲۳) ز) آفرینش؛ مانند قضا در آیه شریفه: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ» (فصلت: ۱۲) ح) فعل و کار؛ مانند قضا در آیه شریفه: «فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» (طه: ۷۲) ط) اتمام؛ مانند قضا در آیه شریفه: «قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلِينَ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلِيُّ مَا نَقُولُ وَكَيْلٌ» (قصص: ۲۸) ی) فراغت از چیزی؛ مانند قضا در آیه شریفه: «قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ» (یوسف: ۴۱) سپس شیخ صدوق^ع به بررسی معنای اصطلاحی قضا و قدر الهی پرداخته است که به آن اشاره خواهیم کرد (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۸۵-۳۸۶).

شیخ مفید^ع برای قضا چهار معنا بدین ترتیب ذکر نموده است: آفرینش، امر، اعلام و فیصله نمودن اختلاف با حکم؛ سپس برای هر کدام به آیات قرآنی استشهاد نموده است (ر.ک: شیخ مفید، ۱۴۱۴، ص ۵۴-۵۵). همچنین محقق طوسی^ع و علامه حلی^ع نیز سه معنای اول را ذکر نموده‌اند (ر.ک: حلی، ۱۳۸۲، ص ۸۸-۸۷).

لکن محققان معتقدند لفظ قضا دارای یک معناست و معانی فوق جزء مصادیق آن معنا به شمار می‌روند؛ ابن فارس معتقد است معنای قضا، احکام و اتقان است، ایشان می‌نویسد: «القضاء أصل صحيح يدل على إحكام أمر و إتقانه و إنفاذه لجهته قال الله تعالى: فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ أَيُّ أَحْكَمِ خَلْقِهِنَّ ... والقضاء الحكم قال الله سبحانه في ذكر من قال: فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ أَي اصنع و أحكم و لذلك سمى القاضي قاضياً لأنه يحكم الأحكام و ينفذها و سميت المنية قضاءً، لأنها أمر ينفذ في ابن آدم و غيره من الخلق؛ قضا ریشه صحیحی است که بر استحکام کار و اتقان

و نافذبودن آن دلالت می‌نماید، از این جهت خداوند متعال می‌فرماید: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ» یعنی آفرینش هفت آسمان را مستحکم نمود... قضا (گاهی) حکم نمودن است، خداوند متعال می‌فرماید: «فَأَقْضَ مَا أَنْتَ قَاضٍ» یعنی انجام بده و حکم نما، از این جهت به قاضی قاضی گفته می‌شود که احکام را (در حق افراد) مستحکم و نافذ می‌نماید و نیز مرگ را قضا می‌گویند زیرا در پسران آدم و بقیه آفریده‌ها نفوذ می‌نماید» (ابن فارس، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۹۹). همچنین راغب اصفهانی در تفسیر لفظ قضا می‌نویسد: «الْقَضَاءُ: فَصْلُ الْأَمْرِ قَوْلًا كَانْ ذَلِكَ أَوْ فِعْلًا وَ كَلًّا وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلِيٌّ وَ جِهِينٌ: إِلَهِيٌّ وَ بَشَرِيٌّ: فَمِنْ الْقَوْلِ الْإِلَهِيِّ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ قَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ (اسراء: ۲۳) ... وَ مِنْ الْفِعْلِ الْإِلَهِيِّ قَوْلُهُ: وَ اللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بَشِيءًا (غافر: ۲۰)». قضا به معنی فیصله‌دادن امری است قولی باشد یا فعلی و هر کدام نیز بر دو قسم است از سوی خدا و از سوی بشر؛ نمونه قولی الهی گفتار خداوند متعال است: «وَ قَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ»... نمونه فعلی الهی گفتار خداوند متعال است: «وَ اللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بَشِيءًا» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۷۴). علامه طباطبایی^{۱۱} نیز تحلیل زیبایی از معنای لغوی قضا ارائه داده‌اند که در توضیح دیدگاه ایشان پیرامون قضا و قدر آنرا ذکر می‌نمائیم. برخی از محققان معاصر بین قضا و حکم چنین تفکیک نموده‌اند که در قضا، جهت اتمام و انهاء منظور است و در حکم جهت احکام و قطعیت مورد نظر است (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۲۸۵).

قدر در لغت به معنای مصدری و اسم مصدری استعمال گردیده است، قدر مصدری به معنای تقدیر و اندازه گیری است و مرادف لفظ «تقدیر» استعمال می‌گردد. قدر به صورت اسم مصدری به معنای اندازه و مقدار و ویژگی‌های یک شیء است، ابن فارس می‌نویسد: «الْقَدْرُ بفتح الدال و سکونه حَدُّ كُلِّ شَيْءٍ وَ مَقْدَارُهُ وَ قِيَمَتُهُ وَ ثَمَنُهُ، وَ مِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ مَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ. أَيَّ قَدْرٍ بِمَقْدَارٍ قَلِيلٍ؛ قَدْرٌ بِفَتْحِ دَالٍ وَ سَكُونِ أَنْ، حَدٌّ شَيْءٍ، أَمَّا قَدْرٌ، أَمَّا، أَرْزَقَ أَنْ وَ بِهَيْئِ أَنْ، قَدْرٌ دَرِ الْكَلِمَةِ قَدْرًا قَلِيلًا، وَ مَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ» (ابن فارس، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۶۳). راغب نیز می‌نویسد: «وَ الْقَدْرُ وَ التَّقْدِيرُ: تَبْيِينُ كَمِيَّةِ الشَّيْءِ؛ قَدْرٌ وَ تَقْدِيرٌ تَبْيِينُ كَمِّيَّةِ شَيْءٍ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۵۸). برخی از محققان بین قَدْرٌ وَ قَدَرٌ تفکیک نموده، اولی را به معنای مطلق اندازه و دومی را به اندازه مخصوص تفسیر نموده‌اند (ر.ک: حسن‌زاده، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۲).

در روایات نیز قضا و قدر به همین مضمون تفسیر شده است، امام رضا^{۱۲} در تفسیر قدر

می‌فرمایند: «هِيَ الْهِنْدَسَةُ وَوَضَعَ الْحُدُودَ مِنَ الْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ» و در تفسیر قضا می‌فرمایند: «وَالْقَضَاءُ هُوَ الْأَيُّرَامُ وَالْإِقَامَةُ الْعَيْنُ» (کلینی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۰۸). البته چنان‌که خواهد آمد مقصود از قضا و قدر در این روایت خصوص قضای عینی و قدر عینی است.

۳. قضا و قدر در اندیشه متکلمان شیعه و اهل سنت

مسئله قضا و قدر از دیرباز در بین متکلمان مطرح بوده و مورد بحث قرار گرفته است، ما در اینجا به بررسی اجمالی قضا و قدر در اندیشه متکلمان می‌پردازیم:

متکلمان شیعه بر تفسیر واحدی از قضا و قدر الهی اتفاق نظر ندارند؛ شیخ صدوق^ع قدر الهی را علم الهی به مقادیر افعال و حدود و اسباب آنها می‌داند و قضای الهی را به امر به طاعات و نهی از معاصی تفسیر می‌نماید، ایشان می‌نویسد: «قضاء الله (عزوجل) فی المعاصی حکمه فیها و مشیته فی المعاصی نهیه عنها و قدره فیها علمه بمقادیرها و مبالغها؛ قضای الهی در دایره معاصی عبارت از حکم الهی درباره آنهاست و مشیت الهی در دایره معاصی عبارت از نهی الهی از آنهاست؛ و قدر الهی در دایره معاصی عبارت از علم الهی به اندازه آنهاست» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۷۰) و نیز در جایی دیگر با تفصیل بیشتری می‌نویسد: «إِنَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا بِقَضَاءِ اللَّهِ وَ قَدْرِهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بِمَعْنَى أَنْ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَدْ عَلِمَهَا وَ عِلْمُ مَقَادِيرِهَا وَ لَهُ (عَزَّ وَ جَلَّ) فِي جَمِيعِهَا حَكْمٌ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ، فَمَا كَانَ مِنْ خَيْرٍ فَقَدْ قَضَاهُ بِمَعْنَى أَنَّهُ أَمَرَ بِهِ وَ حَتَمَهُ وَ جَعَلَهُ حَقًّا وَ عِلْمُ مَبْلَغِهِ وَ مَقْدَارِهِ وَ مَا كَانَ مِنْ شَرٍّ فَلَمْ يَأْمُرْ بِهِ وَ لَمْ يَرْضَهُ وَ لَكِنَّهُ (عَزَّ وَ جَلَّ) قَدْ قَضَاهُ وَ قَدْرَهُ بِمَعْنَى أَنَّهُ عِلْمَهُ بِمَقْدَارِهِ وَ مَبْلَغِهِ وَ حَكْمٌ فِيهِ بِحَكْمِهِ»؛ «همه اشیا با قضا و قدر الهی است بدین معنا که خداوند به آنها و اندازه آنها علم دارد و در مورد همه آنها حکمی دارد چه خیر باشند یا شر، اگر آن چیز خیر باشد معنای قضای الهی در مورد آن این است که خداوند به آن امر نموده و آنرا حتمی نموده و آنرا حق قرار داده است و اندازه اش را می‌داند و اگر شر باشد به آن امر ننموده است و به انجام آن راضی نیست لکن مورد قضا و قدر الهی است بدین معنا که علم الهی به اندازه آن تعلق گرفته و در موردش حکمی نموده است» (همان، ص ۳۸۶).

شیخ مفید^ع در تفسیر قضا و قدر معتقد است که تفسیر قضا با توجه به اختلاف موارد مختلف می‌شود، قضا در مورد افعال انسان همان امر و نهی است امر به طاعات و نهی از معاصی؛ قضا در مورد وجود انسان به معنای ایجاد و آفرینش آن است و در مورد چیزهایی که در انسان آفریده نیز به معنای ایجاد آنهاست؛ قدر الهی در مورد کارهایش ایجاد آنها در جای مناسب آنهاست و در

مورد افعال بندگان همان امر و نهی و ثواب و عقاب است. ایشان می‌نویسد: «و الوجه عندنا فی القضاء و القدر بعد الذی بیناه فی معناه أن الله تعالی فی خلقه قضاء و قدرا و فی أفعالهم أيضا قضاء و قدرا معلوماً و یكون المراد بذلك أنه قد قضی فی أفعالهم الحسنة بالأمر بها و فی أفعالهم القبیحة بالنهی عنها و فی أنفسهم بالخلق لها و فیما فعله فیهم بالإيجاد له؛ و القدر منه سبحانه فیما فعله إیقاعه فی حقه و موضعه و فی أفعال عباده ما قضاه فیها من الأمر و النهی و الثواب و العقاب؛ دیدگاه ما در مورد قضا و قدر این است که خداوند در مورد مخلوقاتش و نیز در مورد افعال آنها قضا و قدر مشخصی دارد و معنایش در مورد افعال حسنه این است که خداوند به آنها امر نموده است و در مورد افعال قبیح این است که از آنها نهی نموده است و در مورد خود بندگان این است که آنها را آفریده است و در مورد چیزهایی که در انسان آفریده نیز به معنای ایجاد آنهاست؛ و قدر الهی در مورد کارهایش ایجاد آنها در جای مناسب آنهاست و در مورد افعال بندگان همان امر و نهی و ثواب و عقاب است» (شیخ مفید، ۱۴۱۴، ص ۵۶).

فرق دیدگاه شیخ صدوق^ع و شیخ مفید^ع در این است که شیخ صدوق^ع قضای الهی را تنها به معنای امر و نهی تفسیر نموده است، لکن شیخ مفید^ع آنرا فقط در موارد افعال اختیاری به امر و نهی تفسیر می‌نماید و نیز شیخ صدوق^ع قدر الهی را به علم الهی به مقادیر افعال تفسیر نموده در حالی که شیخ مفید^ع آنرا به ایجاد و امر و نهی تفسیر می‌نماید.

شیخ طوسی^ع معتقد است قضای الهی در مورد افعال بندگان به معنای آفرینش آنها نیست؛ زیرا افعال بندگان یا قبیح است یا حسن؛ فعل قبیح را نمیتوان به خداوند اسناد داد؛ زیرا مخالف حکمت الهی است و فعل حسن را نیز اگر به خداوند نسبت دهیم مستلزم صدور یک فعل از دو فاعل است؛ همچنین قضا در آنها به معنای حکم و امر و الزام نیز نمی‌باشد؛ زیرا امر به معاصی تعلق نمی‌گیرد؛ قضای الهی در آنها به معنای اعلام و اخبار است لکن باید اعلام را تقیید بزیم به اینکه خداوند اعلام نموده به وجود ثواب در طاعات و وجود عقاب در معاصی (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۶، ص ۹۵-۹۶). ایشان معتقدند قدر الهی نیز به همان معنای قضاست (ر.ک: همان، ص ۹۶).

علامه حلّی^ع نیز در کشف‌المراد قضا و قدر الهی را به اعلام و اخبار و علم الهی به کارهای بندگان تفسیر می‌نماید، ایشان در مقام بحث با اشاعره در تفسیر قضا و قدر می‌نویسد: «... و إن عنی به أنه تعالی بینها و کتبها و أعلم أنهم سیفعلونها فهو صحیح، لأنه تعالی قد کتب ذلك أجمع فی اللوح المحفوظ و بینه لملائکته، وهذا المعنی الأخير هو المتعین، للإجماع علی وجوب الرضا بقضاء الله تعالی و قدره، ولا يجوز الرضا بالكفر و غیره من القبائح؛ اگر مقصود این باشد که

خداوند آنها را بیان نموده و نوشته است و اعلام نموده که آنها را انجام می‌دهند این معنا صحیح است؛ زیرا خداوند متعال همه اینها را در لوح محفوظ نوشته و به ملائکه اش بیان نموده است و همین معنای اخیر مورد قبول است؛ زیرا اجماع قائم شده بر وجوب رضا به قضا و قدر الهی و از سوی دیگر رضا به کفر و قبائح دیگر جائز نیست» (حلی، ۱۳۸۲، ص ۸۸). حاصل استدلال ایشان این است که اگر قضا و قدر الهی به معنای خلق و ایجاد باشد، معنای راضی بودن به آن این است که به کفر و قباحتی که ایجاد می‌شود راضی باشیم، در حالی که رضایت به کفر و قبائح جائز نیست، پس قضا و قدر الهی به معنای ایجاد نیست بلکه به معنای اعلام و اخبار و علم الهی به کارهای بندگان است.

متکلمان اهل سنت نیز تفسیر واحدی از قضا و قدر الهی ارائه نکرده‌اند بلکه در تفسیر آن اختلاف دارند، جرجانی شارح مواقف معتقد است قضای الهی در نگاه اشاعره عبارت از اراده ازلی الهی است و قدر الهی ایجاد اشیا با اندازه مخصوص است، ایشان می‌نویسد: «و اعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلیة المتعلقة بالاشياء علی ماهی علیه فیما لایزال؛ و قدره ایجاده اباها علی قدر مخصوص و تقدیر معین فی ذواتها و أحوالها؛ بدانکه قضای الهی در نگاه اشاعره عبارت از اراده ازلی الهی است که به تمام اشیا همانطوری که هستند در ازل تعلق گرفته است؛ و قدر الهی ایجاد اشیا با اندازه مخصوص و معین است چه در ذات آنها و چه در احوال آنها» (جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۰۰-۲۰۱). سعدالدین تفتازانی معتقد است قضا و قدر الهی به معنای آفرینش و ایجاد است؛ بنابراین همه حوادث عالم و از جمله افعال بندگان را خداوند می‌آفریند، ایشان می‌نویسد: «قد اشتهر من بین أكثر الملل أن الحوادث بقضاء الله تعالی و قدره و هذا یتناول أفعال العباد و أمره ظاهر عند أهل الحق لما تبین أنه الخالق لها نفسها، أو الخالق للقدرة و الداعية الموجبتین لها، فمعنی القضاء و القدر الخلق و التقدير؛ مشهور بین اکثر ادیان این است که همه حوادث با قضا و قدر الهی است و این شامل افعال بندگان نیز می‌گردد و وجه این شمولیت در اندیشه اهل حق (اهل سنت) روشن است زیرا اثبات شده است که خداوند خالق افعال است یا خالق قدرت و انگیزه ایجاد کننده افعال است، پس معنای قضا و قدر آفرینش و تقدیر است» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۶۶).

دیدگاه معروفی که به معتزله در تفسیر قضا و قدر الهی نسبت داده می‌شود این است که معتزله قضا و قدر الهی را در مورد افعال اختیاری بندگان مورد انکار قرار می‌دهند؛ جرجانی می‌نویسد: «و المعتزلة ینكرون القضاء و القدر فی الافعال الاختیاریة الصادرة عن العباد و

یثبتون علمه تعالی بهذه الافعال و لایسندون وجودها الی ذلک العلم بل الی اختیار العباد و قدرتهم؛ معتزله منکر قضا و قدر در دایره افعال اختیاری بندگان اند و (فقط) علم الهی را به آنها ثابت می نمایند و وجود افعال اختیاری بندگان را به علم الهی اسناد نمی دهند بلکه به اختیار و قدرت بندگان اسناد می دهند» (جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۰۱). جهت این دیدگاه این است که معتزله افعال اختیاری را مخلوق بندگان می دانند و معتقدند اراده الهی به آنها تعلق نگرفته است (ر.ک: همان).

به طور خلاصه می توان گفت که نقطه اشتراک دیدگاه متکلمان شیعه در این است که از تفسیر قضای الهی به آفرینش و ایجاد (حتمیت و ضرورت) در دایره افعال بندگان ابا دارند، از این جهت قضا در نگاه اینها در مورد افعال بندگان به معنای امر به طاعات و نهی از معاصی و یا به معنای اعلام و اخبار است؛ متکلمان معتزلی نیز در این نقطه با آنها هم عقیده اند، از این جهت قضا و قدر در دایره افعال بندگان را با تفسیر خلق و ایجاد انکار می نمایند. در مقابل ایندو گروه متکلمان اشعری قرار دارند که چون خداوند متعال را فاعل مباشر افعال بندگان می دانند افعال بندگان را نیز مخلوق و آفریده او می دانند و قضا و قدر را به ایجاد و خلق تفسیر می نمایند. بررسی این دیدگاهها در قسمت «بررسی تطبیقی دیدگاهها» خواهد آمد.

۴. قضا و قدر در اندیشه فلاسفه مشاء

فلاسفه مشاء در ضمن مبحث مراتب علم الهی به تفسیر قضا و قدر الهی پرداخته اند، مشائین برای علم الهی مراتبی ذکر نموده اند که بدین قرارند:

مرتبۀ اول، عنایت یا علم عنایی: مشائین معتقدند علم عنائی خداوند متعال عبارت است از علم تفصیلی خداوند متعال به نظام احسن که به نحو صور مرتسمه به ذات خداوند قائم است، این علم در نگاه مشائین اولاً، مقدّم بر معلوم (فعل) است؛ ثانیاً، زائد بر ذات عالم است؛ ثالثاً، از سنخ علم حصولی است؛ رابعاً، خود علم منشأ صدور فعل است و فاعل نیازمند انگیزه زائد نیست (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸-۱۹ / طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۲۵ / نیز، همان، ص ۹۳۲). ابن سینا^{۱۱۵} در تفسیر عنایت می نویسد: «فالعناية هي إحاطة علم الأول بالکل و بالواجب أن یکون علیه الکل حتی یکون علی أحسن النظام و بأن ذلک واجب عنه و عن إحاطته به فیکون الموجود وفق المعلوم علی أحسن النظام من غیر اتباع قصد و طلب من الأول الحق، فعلم الأول بکیفیه الصواب فی ترتیب وجود الکل متبع لفیضان الخیر فی الکل؛ عنایت عبارت است از احاطه داشتن علم الهی

به همه موجودات و به آن نحوه‌ای که همه موجودات باید طبق آن نحوه باشند تا طبق نظام احسن باشند و به اینکه صدور نظام احسن از خداوند متعال و از احاطه علم الهی واجب است (و خوب عنه نه و خوب علیه)، پس علم الهی به کیفیت صحیح ترتیب وجودی اشیا منشأ فیضان خیر در اشیاست» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۳).

مرتبۀ دوم، قلم (عقل اول): مشائین معتقدند صور ذهنیه تمام موجودات پائین‌تر از عقل اول در عقل اول به نحو ارتسام موجود است و چون عقل اول معلوم الهی است پس صور علمی حصولی ذهنی تمام موجودات پائین‌تر از عقل اول نیز معلوم الهی‌اند. باید توجه داشت که قلم گاهی به معنای عام به کار می‌رود و بر هر موجود بالاتر نسبت به موجود پائین‌تر قلم اطلاق می‌گردد و در مقابل بر موجود پائین‌تر نسبت به موجود بالاتر لوح اطلاق می‌گردد، طبق این اصطلاح عقل اول، قلم اعلی تلقی می‌گردد (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۱۰ / آملی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۴).

مرتبۀ سوم، قضا: چنان‌که گفتیم مشائین معتقدند صور ذهنی تمام موجودات پائین‌تر از عقل اول در عقل اول به نحو ارتسام موجود است، این صور علمیه زائد بر ذات عقل اول بوده و از سنخ علم حصولی‌اند، به این صور علمیه قضا اطلاق می‌شود؛ محقق طوسی^۳ در تفسیر قضا می‌نویسد: «فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة و مجمله علی سبیل الإبداع؛ بدانکه قضا عبارت است از وجود همه موجودات در عالم عقل به صورت اجتماعی و اجمالی بر نحو ابداع» (طوسی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۹۳۱). توضیح اینکه مشائین معتقدند عوالم امکانی منحصر در دو عالم است: عالم عقول طولی و عالم ماده، اینها عقول عرضی و عالم مثال را قبول ندارند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۶). مشائین معتقدند عالم عقل مخلوق خداوند متعال است به نحو ابداع نه به نحو تکوین و نیز معتقدند نسبت عالم عقل با عالم تکوین نسبت علت به معلول است و هیچ پدیده‌ای در عالم محقق نمی‌گردد مگر اینکه در عالم عقل، وجود علمی و عقلی دارد و وجود عینی آن ناشی از همان وجود عقلی اوست، صور علمی موجودات در عالم عقل به صورت کلی موجوداند، مقصود از کلیت در اینجا کلیت مفهومی نیست بلکه کلیت به معنای بساطت و اجمال در مقابل کثرت و تفصیل است، روشن است که این اجمال برتر از تفصیل است گر چه اجمال در علم اصول پائین‌تر از تفصیل است؛ قلم قضای اجمالی و این صور علمی قضا، تفصیلی الهی‌اند. حکمای اسلامی آیه شریفه: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا

عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) را اشاره به عالم قضای الهی می‌دانند (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۹۳۱).

مرتبه چهارم، لوح: لوح در اندیشه مشائین عبارت است از نفوس ناطقه مجرده کلیه افلاک، در این نفوس صور موجودات و حوادث مادی به نحو کلی منتقش است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۱۱).

مرتبه پنجم، قدر: مشائین معتقدند قدر بر دو قسم است: الف) قدر علمی؛ ب) قدر عینی. قدر علمی عبارت است از صور جزئیة ذهنیه موجودات و حوادث مادی که در قوه خیال فلک یا در نفس منطبعه فلک منتقش است و قدر عینی عبارت است از صور مادی که در طبیعت وجود دارد؛ محقق طوسی^{۱۰} در تفسیر قدر عینی می‌نویسد: «و القدر عبارة عن وجودها فی موادها الخارجیة أو بعد حصول شرایطها مفصّلة واحداً بعد واحدٍ و قدر عبارت است از وجود اشیا در مواد خارجی شان یا بعد از حصول شرایط آنها به صورت تفصیلی و یکی یکی» (طوسی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۹۳۱).

حاصل دیدگاه مشائین پیرامون تفسیر قضا و قدر الهی از این قرار است:

الف) قضای الهی عبارت از صور ذهنی تمام موجودات پائین‌تر از عقل اول در عقل اول است؛ قدر علمی عبارت است از صور جزئیة ذهنیه موجودات و حوادث مادی که در قوه خیال فلک یا در نفس منطبعه فلک منتقش است و قدر عینی عبارت است از صور مادی که در طبیعت وجود دارد؛ پس قضا و قدر عینی الهی از مراتب علم خداوند می‌باشند.

ب) قضا و قدر عینی الهی از سنخ علم حصولی و صور ارتسامی‌اند.

ج) قضای الهی بر گرفته از مقام ذات الهی نیست بلکه بر گرفته از مقام فعل الهی است.

د) وجود عینی معلومات ناشی از قضای الهی (صور علمی و وجود عقلی معلومات) است؛

بنابراین قضای الهی منشأ وجود عینی معلومات است.

ه) مرتبه قضای الهی مقدّم بر مرتبه قدر علمی و عینی اوست.

۵. قضا و قدر در اندیشه صدرالمتألهین^{۱۱}

صدرالمتألهین^{۱۲} در جاهای متعددی از آثار خویش به تفسیر قضا و قدر پرداخته است، ایشان نیز به مراتب علم الهی پرداخته و قضا و قدر را جزء مراتب علم الهی دانسته است، او نیز همانند مشائین برای علم الهی مراتبی ذکر نموده است، لکن دیدگاه ایشان با مشائین اختلافاتی دارد،

مراتب علم الهی در اندیشه صدرالمتألهین علیه السلام بدین قرارند:

مرتبه اول: عنایت یا علم عنائی؛ صدرالمتألهین علیه السلام معتقد است تفسیر مشائین از عنایت مبنی بر علم تفصیلی خداوند متعال به نظام احسن که به نحو صور مرتسمه به ذات خداوند قائم است، صحیح نیست، بلکه عنایت عبارت است از علم خداوند به اشیا در مرتبه ذات خداوند، این علم از نقص امکان و ترکیب مبراست، این علم بسیط بوده و علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است و منشأ وجود عینی موجودات است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۱ / همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳ / همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۴).

مرتبه دوم: قلم (عقل اول)؛ صدرالمتألهین علیه السلام معتقد است صور جمیع مخلوقات الهی از ابتدای عالم تا انتهای عالم در عقل اول وجود دارد، این صور به صورت بسیط و دور از شائبه کثرت تفصیلی در آن موجود است؛ بنابراین قلم محل همین صور علمیه می باشد، به عقل اول، «ام کتاب»، «قلم»، «قلم اعلی»، «روح اعظم»، «ملک مقرب» و «ممکن اشرف» نیز اطلاق می گردد؛ ایشان در المبدء و المعاد در توضیح مرتبه دوم علم الهی می نویسد: «... و معلوم من أن صور جمیع ما أوجده الله تعالى، من ابتداء العالم إلى آخره حاصلة فیها علی وجه بسیط مقدس عن شائبة الكثرة التفصیلیة و هي صورة القضاء الإلهی؛ فمحلها عالم الجبروت و هو المسمى بأم الكتاب بهذا الاعتبار، كما قال الله تعالى: «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ» و بالقلم باعتبار إفاضة الصور منه علی النفوس الكلية الفلكية، قال الله تعالى: «أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» و كلما يفرض علينا من العلوم الحقّة إنما يفرض عن ذلك العالم ... و كما أن العالم العقلي المعبر عنه بالقلم محل القضاء...؛ روشن است که صور همه موجودات از ابتدای عالم تا آخر عالم در آن پاک از شائبه کثرت تفصیلی ثابت است و این صورت قضای الهی است، پس محل آن عالم جبروت است و این همان است که به این اعتبار «ام کتاب» نامیده می شود، چنان که خداوند می فرماید: «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ» و نیز قلم نامیده می شود به این اعتبار که صور از جانب او بر نفوس کلی فلكی افاضة می گردد، خداوند متعال می فرماید: «أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» و هرگاه بر ما علوم صحیحی افاضة گردد از همان عالم افاضة می گردد ... و همانطوری که عالم عقلی که از آن به قلم تعبیر می شود محل قضاست...» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵ / همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۱ / همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۸).

مرتبه سوم: قضاء؛ صدرالمتألهین علیه السلام معتقد است قضای الهی عبارت است از صور علمی جمیع موجودات در عالم عقل به نحو ابداع و به وجه کلی، ایشان معتقد است این صور علمیه لازمه

ذات الهی‌اند و تأثیر و تأثری بین ذات الهی و این صور علمیّه وجود ندارد؛ بنابراین قضای الهی جزء اجزای عالم امکانی نیست؛ ایشان در تفسیر قضا در نگاه مشائین و نیز تفسیر آن در نگاه خویش می‌نویسد: «و اما القضاء فهي عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات، فائضة عنه (تعالی) على سبيل الإبداع دفعة بلا زمان، لكونها عندهم من جملة العالم و من أفعال الله المبائنة ذواتها لذاته؛ و عندنا صوراً علمية لازمة لذاته بلا جعل و تأثیر و تأثر و ليست من أجزاء العالم، اذ ليست لها حيثية عدمية و لا إمكانات واقعية، فالقضاء الربانية (و هي صورة علم الله) قديمة بالذات بقاء الله كما مر بيانه؛ اما قضا در اندیشه مشائین عبارت است از وجود صور عقلی جمیع موجودات که از خداوند متعال بر نحو ابداع و به صورت دفعی افاضه می‌گردد؛ زیرا صور عقلی موجودات در اندیشه آنها جزء عالم است و جزء افعال الهی است که ذات آنها با ذات خداوند مابینت دارد؛ لکن قضا در اندیشه ما عبارت است از صور علمی که لازمه ذات الهی است و بدون جعل و تأثیر و تأثرند و جزء عالم نیستند؛ زیرا حیثیت عدمی ندارند و نیز دارای امکان واقعی (امکان استعدادی) نیستند، پس قضای ربّانی که همان صورت علم الهی است قدیم بالذات است در سایه بقای الهی، چنان که بیانش گذشت» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۱-۲۹۲ / همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴ / همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۶).

مرتبه چهارم: لوح؛ صدر المتألهین یدأور می‌شود که نباید قلم و لوح الهی را با قلم و لوح مادی مقایسه نمود، همانطوری که ذات و صفات الهی با ذات و صفات مخلوقات شباهتی ندارد، قلم و لوح الهی نیز به قلم و لوح انسانی شباهتی ندارند (ر.ک: همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۸-۲۲۹ / همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۵۱). لکن متذکر می‌شود که الفاظ بر روح معانی وضع شده‌اند نه بر مصادیق خارجی؛ بنابراین لفظ قلم و لوح بر هر دو صدق می‌کند؛ زیرا خصوصیات مصادیق در مفاهیم اخذ نشده‌اند، ایشان می‌نویسد: «... و إن صدق عليهما مفهوم القلمية الغير المأخوذة في تحديده كونه من خشب أو قصب أو حديد، بل الناقد مطلقاً و مفهوم اللوحية الغير المعبر في تحديده كونه من خشب أو قرطاس، بل مجرد كونه منقوشاً فيه، سواء كان النقش محسوساً أو معقولاً؛ اگر چه بر آنها مفهوم قلم صدق می‌کند؛ زیرا چوبی بودن، نی بودن و نیز آهنی بودن در حقیقت قلم اخذ نشده است بلکه مطلق آنچه نقش می‌آفریند قلم است و نیز در مفهوم لوح، چوب و کاغذ اخذ نشده است، بلکه همینکه در آن نقش شود لوح است چه آن نقش محسوس باشد یا معقول باشد» (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۹). لوح محفوظ در نگاه ایشان عبارت است از نفس کلی فلکی که صور تمام حوادث و موجودات عالم در آن ثابت است. ایشان در تفسیر لوح محفوظ می‌نویسد: «و أما اللوح

المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الأقصى، إذ كلما جرى في العالم أو سيجرى مكتوب مثبت في النفوس الفلكية؛ لوح محفوظ عبارت است از نفس کلی فلک خصوصا فلک اقصی؛ زیرا هر چه در عالم جریان داشته یا جریان می‌یابد در نفوس فلکی مکتوب و ثابت است» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۵).

مرتبه پنجم: قدر؛ قدر در اندیشه صدرالمتألهین^ع عبارت است از صور جزئی جمیع موجودات و حوادث مادی در نفس سماوی، این صور مطابق با عالم عین است؛ ایشان در تفسیر قدر می‌نویسد: «و أمّا القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسى السماوى على الوجه الجزئى مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية مستندة إلى أسبابها و عللها واجبة بها لازمة لأوقاتها المعينة و أمكنتها المخصوصة و يشملها القضاء شمول العناية للقضاء؛ اما قدر عبارت است از وجود صور همه موجودات در عالم نفس سماوی بر وجه جزئی، مطابق با آنچه در مواد خارجی شخصی آنهاست و مستند به اسباب و علل آنها و واجب التحقق به سبب آنها (وجوب فعلی) و در اوقات معین و مکان مشخص شان لازم اند و آنها را قضا شامل می‌شود همانطوری که عنایت قضا را در بر می‌گیرد» (همان، ج ۶، ص ۲۹۵ / همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴).

حاصل دیدگاه صدرالمتألهین^ع پیرامون تفسیر قضا و قدر الهی از این قرار است:

الف) قضای الهی عبارت است از صور علمی جمیع موجودات در عالم عقل به نحو ابداع و به وجه کلی؛ قدر الهی عبارت است از صور جزئی جمیع موجودات و حوادث مادی در نفس سماوی؛ پس قضا و قدر الهی دو مرتبه از مراتب علم خداوند می‌باشند.

ب) قضای الهی از مقام فعل الهی انتزاع نمی‌گردد؛ زیرا اگر از مقام فعل الهی انتزاع گردد جزء عالم امکان بوده و لازمه ذات الهی نخواهد بود و نیز قدیم بالذات نخواهد بود، در حالی که ایشان در تفسیر قضای الهی می‌نویسد: «و أمّا القضاء فهی... عندنا صورٌ علمية لازمة لذاته بلا جعل و تأثير و تأثر و لیست من أجزاء العالم» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۲). توضیح بیشتر این نکته در ذیل تفسیر قضای علمی و عینی در اندیشه علامه طباطبایی^ع می‌آید.

ج) قضای الهی از سنخ علم حصولی و صور ارتسامی نیستند، بلکه لازمه ذات الهی بوده و تأثیر و تأثری بین ذات الهی و این صور علمیّه وجود ندارد و در صقع ربوبی محقق اند.

د) مرتبه قضای الهی مقدّم بر مرتبه قدر الهی است.

دیدگاه صدرالمتألهین^ع و فلاسفه مشاء در تفسیر قضا و قدر در این اشتراک دارند که مطابق هر دو دیدگاه قضا و قدر دو مرتبه از مراتب علم الهی بشمار می‌آیند؛ لکن تفاوت عمده ایندو

دیدگاه در این است که فلاسفه مشاء علم الهی را علم عنائی دانسته و آنرا به علم ارتسامی زائد بر ذات الهی تفسیر می‌کنند و خداوند را «فاعل بالعیان» می‌دانند، لکن صدرالمتهلین^۳ معتقد است که علم الهی عین ذات الهی است، علم الهی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی بوده و خداوند «فاعل بالتجلی» است.

حکیم سبزواری^۴ نیز با صدرالمتهلین^۳ در مراتب علم الهی و تفسیر آنها هم عقیده است، مهم‌ترین اختلافی که بین ایندو مشاهده می‌شود این است که حکیم سبزواری^۴ مرتبه ششمی برای علم الهی قائل است که از آن به «سجل الکون» تعبیر می‌نماید (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۱۲). در حالی که صدرالمتهلین^۳ در برخی از کتب خویش آنرا انکار نموده لکن در المبدء و المعاد اثبات نموده است (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳؛ آملی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۶).

۶. قضا و قدر در اندیشه علامه طباطبایی^۵

علامه طباطبایی^۵ با تفصیل بیشتری به بررسی مسئله قضا و قدر پرداخته است، حاصل دیدگاه ایشان پیرامون تفسیر مسئله قضا و قدر از این قرار است:

۷. مراتب علم الهی

علامه طباطبایی^۵ سه مرتبه از مراتب علم الهی را ذکر می‌نماید: عنایت، قضا و قدر؛ سپس به تفسیر هر کدام می‌پردازند، حاصل دیدگاه ایشان پیرامون تفسیر مراتب علم الهی از این قرار است: الف) عنایت الهی؛ از فرمایشات علامه طباطبایی^۵ چنین استنباط می‌شود که عنایت الهی به دو قسم تقسیم می‌شود: الف) عنایت ذاتی؛ ب) عنایت فعلی. عنایت ذاتی عبارت است از التفات و اهتمام به فعل که سابق بر فعل است و مستلزم عدم ترک فعل و انجام آن به بهترین و متقن‌ترین وجه می‌باشد؛ عنایت فعلی همان انجام فعل به بهترین وجه ممکن است که در مقام فعل الهی انجام می‌گردد (فیاضی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۳۷).

استدلال ایشان برای اثبات عنایت ذاتی الهی چنین است: خداوند متعال به همه موجودات با همه ویژگی‌های آنها علم دارد و علم الهی عین ذات اوست و ذات الهی نیز علت همه موجودات با همه ویژگی‌های آنهاست، پس علم الهی نیز علت همه موجودات با همه ویژگی‌های آنهاست و این همان عنایت ذاتی الهی است که موجودات را به بهترین وجه

ایجاد می‌نماید؛ از سوی دیگر وقتی علت تامه موجود باشد معلول نیز موجود خواهد شد و علم الهی که عین ذات الهی است علت تامه است پس موجودات با همه ویژگی‌ها موجود خواهند شد و این همان عنایت فعلی الهی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۹۰). ایشان در حاشیه بر اسفار از راه وحدت غایت و فاعل در افعال الهی نیز به اثبات عنایت پرداخته است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۱).

(ب) قضای الهی؛ ایشان معتقدند قضا در لغت به معنای قطعیت و ضرورت است اعم از اینکه این قطعیت در عالم اعتبار باشد یا در عالم تکوین؛ قطعیت در عالم اعتبار مانند قضاوت قاضی، به قاضی از این جهت قاضی گفته می‌شود که با حکم خود دعوی را خاتمه بخشیده و به مرحله قطعیت و ضرورت می‌رساند؛ قضا در عالم تکوین مانند قضای علل تامه نسبت به ایجاب و ایجاد معلولات شان؛ زیرا معلول قبل از تحقق علت تامه متساوی النسبه به تحقق و عدم تحقق است لکن وقتی علت تامه محقق گردد از حالت تساوی نسبت و تردد تکوینی خارج گردیده و تحقق آن قطعیت می‌یابد؛ زیرا از سوی علت تامه به معلولش وجوب افاضه می‌گردد و در نتیجه واجب‌الوجود بالغیر گشته و موجود می‌گردد. علامه طباطبایی^ع معتقدند قضای الهی به دو قسم تقسیم می‌گردد: الف) قضای ذاتی؛ ب) قضای فعلی. آنچه جزء مراتب علم الهی است همان قضای ذاتی الهی است، توضیح ایندو قسم در اقسام قضای الهی می‌آید.

(ج) قدر الهی؛ ایشان معتقدند قدر الهی که جزء مراتب علم الهی شمرده می‌شود عبارت است از علم الهی به خصوصیات و ویژگی‌هایی که به اشیا ملحق می‌شود؛ ایشان در تفسیر قدر و تقدیر می‌نویسد: «و أما القدر فهو ما يلحق الشيء من كمية أو حد في صفاته وآثاره والتقدير تعيين ما يلحقه من الصفات والآثار تعييناً علمياً؛ قدر عبارت است از کمیت یا حدی که به صفات و آثار شیئی ملحق می‌گردد و تقدیر عبارت است از تعیین علمی آن صفات و آثاری که ملحق می‌شوند» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۴). توضیح بیشتر قدر الهی در ادامه خواهد آمد.

در ادامه به توضیح بیشتر قضا و قدر در اندیشه علامه طباطبایی^ع می‌پردازیم:

۸. اقسام قضای الهی

علامه طباطبایی^ع برای قضای الهی اقسامی ذکر نموده‌اند که در اینجا به تفسیر و توضیح هر کدام پرداخته می‌شود:

۸-۱. قضای ذاتی و فعلی (علمی و عینی)

علامه طباطبایی رحمته الله معتقدند قضای الهی به دو قسم تقسیم می‌گردد: الف) قضای ذاتی؛ ب) قضای فعلی. قضای ذاتی الهی عبارت است از علم الهی در مقام ذات به همه موجودات امکانی و از جمله موجودات امکانی ضرورت تحقق معلول با تحقق علت تامه اوست؛ بنابراین علم ذاتی الهی به ضرورت تحقق موجودات امکانی با تحقق علت تامه آنها قضای ذاتی الهی است، بر قضای ذاتی قضای علمی (علم ذاتی نه علم فعلی) نیز اطلاق می‌گردد. قضای فعلی الهی عبارت از علم فعلی الهی است، موجودات امکانی همانطوری که معلول الهی اند معلوم الهی به علم فعلی نیز می‌باشند؛ زیرا علم فعلی الهی از وجود آنها انتزاع می‌گردد و این موجودات همانطوری که معلول الهی اند علم الهی نیز می‌باشند و از آنجائی که تحقق موجودات امکانی فرع بر رسیدن آنها به مرتبه ضرورت و وجوب از ناحیه علت تامه آنهاست از این جهت اوصاف آنها به وجوب که مقارن با تحقق یافتن آنهاست قضای فعلی الهی شمرده می‌شود؛ بر قضای فعلی قضای عینی نیز اطلاق می‌گردد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۳۹-۱۱۴۱ / همو، ۱۴۱۱، ج ۱۳، ص ۷۲-۷۳).

قضای ذاتی الهی عین ذات الهی است و جزء مراتب علم الهی شمرده می‌شود؛ بنابراین خارج از عالم امکانی است، لکن قضای فعلی الهی داخل در عالم امکانی است؛ از این جهت علامه طباطبایی رحمته الله معتقدند اینکه صدرالمتألهین رحمته الله در مورد قضای علمی الهی می‌نویسد: «و اما القضاء فیه... عندنا صورٌ علمیهٌ لازمةٌ لذاته بلا جعل و تأثیر و تآثر و لیست من أجزاء العالم» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۱-۲۹۲). اگر چه ظاهر این عبارت این است که این صور علمیه خارج از ذات الهی اند؛ زیرا تعبیر به لزوم مستلزم تفکیک وجودی لازم و ملزوم است، در حالی که اگر این علم خارج از ذات الهی باشد داخل در اجزای عالم بوده و قدیم بالذات نخواهد بود؛ لکن لازم است آنرا بر این معنا حمل نماییم که مقصود از لزوم در اینجا عدم انفکاک است و در نتیجه با عینیت این علم با ذات الهی منافات ندارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۲-۱۱۴۳).

۸-۱-۱. نقد دیدگاه فلاسفه مشاء و صدرالمتألهین رحمته الله

علامه طباطبایی رحمته الله معتقدند دیدگاه فلاسفه مشاء و صدرالمتألهین رحمته الله در تفسیر قضای الهی کامل نیست؛ زیرا فلاسفه مشاء قضای الهی را منحصر در قضای فعلی دانسته و از قضای ذاتی الهی

غافل گشته اند؛ توضیح اینکه فلاسفه مشاء همانطوری که گذشت قضای الهی را صور ذهنی تمام موجودات پائین تر از عقل اول در عقل اول به نحو ارتسام می‌دانند که این صور علمیه زائد بر ذات عقل اول است؛ روشن است که قضا بدین معنا بر گرفته از مقام فعل الهی است و بیگانه از علم الهی در مقام ذات است. به تعبیر دیگر فلاسفه مشاء قضای الهی را منحصر در قضای علمی در مقام فعل دانسته و از قضای علمی در مقام ذات غفلت نموده اند؛ همانطوری که صدرالمتألهین^{۱۱} نیز قضای الهی را منحصر در قضای علمی در مقام ذات دانسته و از قضای علمی الهی در مقام فعل غافل گشته است؛ اشکال این دو دیدگاه این است که همانطوری که قضا بر قضای علمی اطلاق می‌گردد بر قضای عینی نیز اطلاق می‌گردد و اطلاق قضا بر یکی مانع از صحت اطلاق آن بر دیگری نیست.

۸-۲. قضای تکوینی و تشریحی

علامه طباطبایی^{۱۲} معتقدند قضای الهی از نگاهی دیگر به دو قسم تقسیم می‌گردد: الف) قضای تکوینی؛ ب) قضای تشریحی. توضیح اینکه همانطوری که در ابتدا ذکر شد قضا به معنای ضرورت و قطعیت است، ضرورت و قطعیت در دایره وجود موجودات امکانی این گونه است که موجودات امکانی قبل از تحقق علت تامه متساوی النسبه به تحقق و عدم تحقق اند لکن وقتی علت تامه آنها محقق گردد از حالت تساوی نسبت و تردد تکوینی خارج گردیده و تحقق آنها قطعیت می‌یابد؛ زیرا از سوی علت تامه به معلولش وجوب افاضه می‌گردد و در نتیجه واجب الوجود بالغیر گشته و موجود می‌گردند؛ این ضرورت و قطعیت همانطوری که در دایره وجود موجودات امکانی محقق می‌گردد در دایره افعال اختیاری انسان نیز وجود دارند؛ زیرا وقتی علت تامه افعال اختیاری در وجود انسان محقق گردد، آن فعل قطعیت و ضرورت پیدا نموده و متصف به وجوب می‌گردد؛ همچنین این ضرورت و قطعیت در دایره افعال تشریحی نیز معنا پیدا می‌کند؛ زیرا وقتی قاضی حکمی صادر نماید و یک جانب را ترجیح دهد، آن طرف قطعیت اعتباری پیدا نموده و به حد ضرورت می‌رسد، همچنین وقتی خداوند متعال در مورد افعال بندگان احکام قطعی همچون وجوب و حرمت صادر می‌نماید، این افعال قطعیت اعتباری پیدا نموده و به حد ضرورت می‌رسند. حاصل اینکه قضای تکوینی عبارت از قطعیت و ضرورت حقیقی در دایره موجودات حقیقی

است و قضای تشریحی عبارت از قطعیت و ضرورت اعتباری در دایره اعتباریات است (همو، ۱۴۱۱، ج ۱۳، ص ۷۱-۷۲).

۳-۸. قضای حتمی و غیرحتمی

علامه طباطبایی^{۱۱} با الهام گرفتن از روایات معتقدند قضای الهی به دو قسم قضای حتمی و قضای غیرحتمی تقسیم می‌شود؛ ایشان می‌نویسد: «أَنَّ الْقَضَاءَ يَنْقَسِمُ إِلَى قَضَاءٍ مُتَغَيِّرٍ وَ غَيْرِ مُتَغَيِّرٍ» و نیز می‌نویسد: «أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ قَضَاءٌ ثَابِتًا لَا يَتَغَيَّرُ؛ وَ بِهِ يَظْهَرُ فُسَادُ مَا ذَكَرَهُ بَعْضُهُمْ أَنَّ كُلَّ قَضَاءٍ يَقْبَلُ التَّغْيِيرَ وَ اسْتَدَلَّ عَلَيْهِ بِمُتَفَرِّقَاتِ الرُّوَايَاتِ وَ الْأَدْعِيَةِ الدَّالَّةِ عَلَى ذَلِكَ وَ الْآيَاتِ وَ الْأَخْبَارِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّ الدَّعَاءَ وَ الصَّدَقَةَ يَدْفَعَانِ سُوءَ الْقَضَاءِ وَ فِيهِ أَنَّ ذَلِكَ فِي الْقَضَاءِ غَيْرِ الْمَحْتَمِ؛ بَرَاءِ خَدَاوَنْدِ مُتَعَالٍ فِي مَوْرِدِ هَرِّ شَيْءٍ قَضَائِي ثَابِتِي اسْتِ أَنْ تَغْيِيرِ يَذِيرِ نَيْسْتِ وَ بَا اَيْنِ مَطْلَبِ رُوشَنِ مِي‌گردد اينکه برخی گفته‌اند که هر قضائی تغییر پذیر است و بر این مدعا به روایات متفرقی و ادعیه‌ای که بر این مطلب دلالت دارند استدلال نموده‌اند و نیز به آیات و روایاتی که دلالت دارند بر اینکه دعا و صدقه قضای بد را دفع می‌نمایند استدلال نموده‌اند؛ لکن این مدعا درست نیست زیرا اینها مربوط به قضا غیرحتمی است» (همان، ج ۱۱، ص ۳۸۰). هرگاه حوادث را با علل ناقصه آنها بسنجیم مورد قضای غیرحتمی الهی‌اند و هرگاه آنها را علل تامه آنها بسنجیم مورد قضای حتمی الهی‌اند (ر.ک: همان، ج ۱۱، ص ۳۸۴).

مطابق آیه شریفه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹) خداوند متعال دارای دو لوح است: الف) لوح محفوظ که از آن به کتاب مبین، کتاب حفیظ، ام‌الکتاب و غیره تعبیر می‌شود (ر.ک: یونس: ۶۱ / هود: ۶ / ق: ۴ / رعد: ۳۹). این لوح جایگاه علم کلی خداوند است که شامل همه موجودات عالم می‌شود، چنان‌که می‌فرماید: «وَ مَا يَغْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ وَ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (یونس: ۶۱) این لوح جایگاه قضای حتمی الهی است که از هر گونه تغییر و تبدیلی مبرا است؛ بنابراین در آن بداء رخ نمی‌دهد.

ب) لوح محو و اثبات، این لوح نیز جایگاه علم الهی است، لکن قضایا و حوادث عالم در آن به صورت مشروط و معلق‌اند و با تحقق یا انتفای شرط، مشروط نیز متغیر می‌گردد، مثلاً در لوح محو و اثبات ثبت شده است که عمر زید پنجاه سال است، لکن حکم مذکور مشروط است به

اینکه کاری نکند که باعث طولانی شدن یا کوتاه شدن عمر او شود؛ ولی وقتی زید صله رحم بجا آورد پنجاه سال را محو نموده و جای آن شصت سال می نویسد و یا اگر قطع رحم نمود پنجاه سال تبدیل به چهل سال می گردد؛ بنابراین حکم به پنجاه سال محو گردیده و حکم جدید ثبت می گردد. بداء در لوح محو و اثبات رخ می دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۳۸۴).

علامه طباطبایی رحمته در «رسالة الأفعال» با تفصیل بیشتری به تحلیل قضای حتمی و غیرحتمی پرداخته است، حاصل فرمایشات ایشان در تحلیل و تفسیر قضای حتمی و غیرحتمی از این قرار است: عوالم امکانی سه عالم اند، عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده؛ هر چه در عالم ماده وجود دارد در عالم مثال نیز موجود است و هر چه در عالم مثال وجود دارد در عالم عقل نیز موجود است، عالم بالا مشتمل بر عالم پائین می باشد؛ از سوی دیگر وقتی در یک موجود مادی تأمل کنیم درمی یابیم که وجود خارجی مانع تغییر و تبدل است؛ زیرا وجود شیئی خود آن شیئی است و با تحقق نفس یک چیز نمیتوان آنرا از خودش متغیر و متبدل نمود؛ «فالوجود الخارجی مانع عن طروق التغير و التبدل»؛ بنابراین عالم ماده که از موجودات مادی تشکیل یافته یک نظام ثابت و غیرقابل تغییر و تبدل است؛ از سوی دیگر چون موجودات عالم ماده مسبوق به استعداد و ماده اند و استعداد ماده اولی گسترده است؛ بنابراین ماده اولی میتواند صورت های مختلفی به خود بگیرد و هر چه جلوتر بیاید جهات استعداد آن کمتر می شود و هر چه عقب برود تعینات و تخصصات آن از بین می رود؛ هرگاه ماده را با توجه به صورت های مختلفی که میتوانند بر آن عارض شوند در نظر بگیریم درمی یابیم که ماده با توجه به این صورت ها قابل تغییر و تبدل است؛ زیرا میتواند صورت های مختلفی بگیرد؛ نتیجه اینکه موجودات عالم ماده را اگر با توجه به خودشان در نظر بگیریم قابل تغییر و تبدل نیستند؛ زیرا مستلزم سلب الشیئی عن نفسه است و اگر آنها را با توجه به صورت های مختلفی که می توانند بر آنها عارض شوند در نظر بگیریم قابل تغییر و تبدل اند.

از سوی دیگر چون عالم ماده با تمام تفصیلاتش در عالم مثال وجود دارد و نیز عالم مثال با تمام تفصیلاتش در عالم عقل وجود دارد، میتوان گفت که دو جهت ثبات و تغییر که در عالم ماده وجود دارند در عالم مثال و عالم عقل نیز وجود دارند.

نتیجه اینکه موجودات عوالم امکانی دو جنبه دارند، جنبه عدم تغییر و جنبه تغییر؛ جنبه اول قضای حتمی نام دارد و جنبه دوم قدر نامیده می شود؛ ایشان در مقام نتیجه گیری می نویسد: «فتبین من جمیع ما مرَّ أن لوجودات الحوادث مرتبتین سابقتین علیها: مرتبة لاتقبل التخلّف عن

الوقوع و التغير عن ذلك و هو الذي نسميه بالقضاء الحتم؛ و مرتبة تقبل التخلف و التغير كمرتبة مقتضياتها و عللها الناقصة و الاستعدادات و هي التي نسميها بالقدر و هو القابل لوقوع المحو و الاثبات و هو البداء؛ از آنچه گذشت روشن می‌گردد که برای وجود حوادث دو مرتبه سابق بر حوادث است: یکی مرتبه‌ای که از وقوع و تحقق تخلف و تغییر نمی‌نماید که قضای حتمی نامیده می‌شود؛ و دیگری مرتبه‌ای که تخلف بردار و تغییر پذیر است مانند مرتبه مقتضیات و علل ناقصه و استعداد حوادث که آنرا قدر می‌نامیم و این همان است که محو و اثبات می‌پذیرد که همان بداء است» (همو، ۱۴۲۸، ص ۹۲).

نکته قابل تأمل در تقسیم قضای الهی به قضای حتمی و غیرحتمی این است که با توجه به تفسیر قضا بر مدار حتمیت و ضرورت جائی برای این تقسیم باقی نمی‌ماند؛ در فرق دوم بین قضا و قدر این نکته را پی می‌گیریم.

۹. اقسام قدر الهی

علامه طباطبائی^{۱۱} برای قدر الهی نیز اقسامی ذکر نموده‌اند که در اینجا به تفسیر و توضیح هر کدام پرداخته می‌شود:

۹-۱. قدر علمی و عینی

قدر عینی عبارت است از خصوصیات و ویژگی‌هایی که به اشیا ملحق می‌گردد، همانند ویژگی‌های وجودی، زمانی، مکانی و غیره؛ قدر علمی عبارت است از تعیین علمی این ویژگی‌ها برای اشیاء؛ توضیح ایندو در مضادیق مادی اینکه هرگاه یک خیاط یا بنا بخواهد لباس یا ساختمانی بسازند، ابتدا خصوصیات و ویژگی‌های آنرا در ذهن خویش ترسیم می‌نمایند سپس در مقام فعل آنرا می‌سازند، قدر علمی همان ترسیم و تعیین خصوصیات و ویژگی‌ها در مقام علم است و قدر عینی همان ایجاد معلول با خصوصیات و ویژگی‌هاست؛ بنابراین قدر علمی مقدم بر قدر عینی است.

قدر علمی و عینی در امور حقیقی نیز همانند قدر علمی و عینی در امور صناعی فوق است، توضیح اینکه مطابق قانون سنخیت بین علت و معلول، هر علتی خصوصیت و ویژگی خاصی در معلول خویش دارد و هرگاه معلول را با علل ناقصه آن بسنجیم، درمی‌یابیم که از سوی علت خصوصیات و ویژگی‌هایی به معلول اعطا می‌گردد، لکن چون علت مفروض ناقصه است اعطای

آن خصوصیات به حدّ ضرورت و وجوب نمی‌رسند، با توجّه به این توضیح میتوان گفت که قدر عینی الهی در دایره موجودات حقیقی عبارت است از همان خصوصیات و ویژگی‌هایی که از سوی علّت ناقصه (مقتضی) در معلولش محقق می‌گردد؛ قدر علمی الهی در دایره موجودات حقیقی عبارت است از علم الهی به همین ویژگی‌ها و خصوصیات که در معلول محقق می‌گردد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۲ / طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۴).

۹-۲. قدر به معنای عام و قدر به معنای خاص

علامه طباطبایی^ع برای قدر دو معنا ذکر نموده است، قدر به معنای خاص عبارت است از خصوصیات و ویژگی‌هایی که به اشیای مادی ملحق می‌گردد و قدر به معنای عام عبارت است از مطلق حدودی که برای یک موجود ممکن الوجود میتوان تصوّر نمود، قدر بدین معنا در همه موجودات امکانی ساری و جاری است؛ زیرا هر ممکنی الوجودی ماهیت دارد و ماهیت در نگاه علامه طباطبایی^ع عبارت از حد وجود است؛ از همین جهت ایشان بر کلام صدرالمتألهین^ع که معتقد است: «موجود بسیط ماهیت ندارد و عقل، وجود بدون ماهیت است» اشکال گرفته و معتقد است که هر وجود معلولی محدود بوده و در نتیجه ماهیت دارد؛ چنان که می‌نویسد: «قد عرفت سابقا المناقشة فيه، فإن من لوازم وجود المعلول كونه محدودا يحمل عليه شيء و يسلب عنه شيء و لا نغني بالماهية إلا حدّ الوجود» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۲۷؛ بنابراین هر ممکنی الوجود دارای حدود وجودی خاصی است که از آن به قدر به معنای عام تعبیر می‌کنیم.

ایشان در حاشیه اسفار قدر به معنای عام را به صورت استداراک ذکر نموده و در تبیین ویژگی‌های قدر می‌نویسد: «و ثالثاً: أنّ القضاء أعمّ مورداً من القدر، لاختصاص القدر بالماديات بخلاف القضاء؛ نعم لو عمم القدر بحيث يعم كلّ حدّ حتى الحدود الماهوية كان مثل القضاء في شموله المادی و المجرد و في عدم التخلف؛ نکته سوم: قضا از نگاه مورد اعم از قدر است؛ زیرا قدر به مادیات اختصاص دارد بر خلاف قضا؛ بله اگر قدر را تعمیم بدهیم طوری که همه حدود را حتی حدود ماهوی را شامل گردد همانند قضا می‌شود در اینکه شامل مادی و مجرد می‌گردد و تخلف نمی‌پذیرد» (همان، ج ۶، ص ۲۹۳). لکن در نهایت الحکمة یادآور می‌شود که اگر بخواهیم مطابق اصطلاح شائع (اصطلاح وارد در آیات و روایات) مشی کنیم لازم است قدر را به همان

معنای خاص آن استعمال نماییم و در نتیجه قدر مختص به مادیات خواهد بود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۹).

۱۰. مقایسه قضا و قدر در اندیشه علامه طباطبایی *

با توجه به توضیح پیشین میتوان فرقه‌های قضا و قدر را در اندیشه علامه طباطبایی * چنین بر شمرد: فرق اول: آنچه در قضا مورد توجه قرار می‌گیرد ضرورت و قطعیت است، ضرورتی که از وجود ممکن‌الوجود انتزاع می‌گردد و از سوی علت تامه به معلولش اعطا می‌گردد قضای عینی الهی است و علم الهی در مقام ذات به همه موجودات امکانی که از جمله آنها ضرورت تحقق معلول با تحقق علت تامه آنهاست، قضای علمی الهی است؛ و در حالی که آنچه در قدر توجه قرار می‌گیرد خصوصیات و ویژگی‌های معلول است که از جانب علت دریافت می‌کند که در مرحله تحقق با قدر عینی از آن تعبیر می‌شود و در مقام علم الهی به آنها با عنوان قدر علمی از آنها تعبیر می‌گردد؛ چنان که علامه طباطبایی * در سخنی جامع می‌نویسد: «و بالجمله یکون القدر بحسب العین هو التعین المنتزع من الوجود العینی والتقدير هو التعین العلمی الذی یتبعه العین؛ كما أن المقضى هو الوجوب المنتزع من الوجود العینی والقضاء هو الإيجاب العلمی الذی یتستبعه؛ نتیجه اینکه قدر عینی عبارت است از تعینی که از وجود خارجی انتزاع می‌گردد و تقدیر همان تعیین علمی است که تعین عینی تابع آن است؛ همانطوری که مقضی همان وجوبی است که از وجود خارجی انتزاع می‌گردد و قضا همان ایجاب علمی است که مستتبع ایجاب عینی است» (همان، ج ۴، ص ۱۱۴۹).

به تعبیر دیگر قضای علمی الهی عبارت از علم الهی در مقام ذات به نسبت وجوبی معلول با علت تامه اش است و قدر علمی الهی در مقام ذات به نسبت امکانی معلول با علت ناقصه اش می‌باشد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۴۴۹-۴۵۰).

فرق دوم: قدر الهی قابل تخلف است در حالی که قضای الهی تخلف بردار نیست، توضیح اینکه چون قدر از رابطه معلول با علت ناقصه انتزاع می‌گردد و گاهی سائر اجزا علت محقق نمی‌گردد؛ بنابراین قدر الهی تخلف بر می‌دارد، در حالی که قضای الهی از رابطه ضرورت و قطعیت حکایت می‌نماید و در نتیجه تخلف در آن راه ندارد؛ علامه طباطبایی * در مورد این ویژگی قدر می‌نویسد: «و من هنا ظهر أولاً: أن القدر ربما يتخلف عن مقتضاه و ذلك إذا كان ملحوظا بالنسبة إلى بعض أجزاء العلة التامة دون مجموعها؛ از این روشن می‌شود اولاً اینکه قدر

گاهی از مقتضای خودش تخلف می‌پذیرد و این زمانی است که آنرا نسبت به برخی از اجزای علت تامه ملاحظه نماییم نه نسبت به همه اجزای علت تامه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۲) از این جهت برخی فلاسفه معتقدند بقاء در دایره قضای الهی راه ندارد، چنان که میرداماد^۱ می‌نویسد: «فالنسخ كأنه بدء تشريعي و البقاء كأنه نسخ تكويني و لا بداء في القضاء و لا بالنسبة الى جناب القدوس الحقّ و المفارقات المحضة من ملائكة القدسية...؛ گویا نسخ بقاء تشريعي است و بداء نسخ تكويني است و هیچ بدائی در محدوده قضا رخ نمی‌دهد همانطوری که نسبت به خداوند متعال و نیز مجردات محض رخ نمی‌دهد» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶).

نکته قابل توجه این است که علامه طباطبایی^۲ قضا را به قضای حتمی و قضای غیرحتمی تقسیم نمود و این تقسیم مستلزم جواز تغییر در دایره قضای الهی است؛ پاسخ این است که اگر قضا را بر مدار حتمیت و ضرورت تفسیر نماییم جایی برای تقسیم قضا به حتمی و غیرحتمی باقی نمی‌ماند؛ بنابراین برای تصحیح این تقسیم لازم است قضا را به معنایی اعم از حتمیت تفسیر نمود، به این صورت که قضا از نسبت معلول با علت ناقصه به صورت لا بشرط نسبت به بقیه اجزای آن انتزاع گردد تا هم شامل علت تامه باشد و حتمیت از آن انتزاع گردد و هم شامل علت ناقصه بدون تحقق بقیه اجزا تا نسبت امکان از آن انتزاع گردد؛ طبق این تفسیر هر دو قسم حتمی و غیرحتمی در دایره قضا معنای صحیحی پیدا می‌نمایند؛ لکن این تفسیر با تفسیر صریح قضا در سخنان علامه طباطبایی^۳ مخالفت دارد؛ استاد مصباح یزدی (دامت برکاته) در مقام رفع این اشکال معتقدند گاهی قضا و قدر به صورت مترداف استعمال می‌شوند و از این جهت قضا نیز به حتمی و غیرحتمی منقسم می‌گردد، ایشان می‌نویسد: «و جدیر بالذكر أن القضاء و القدر قد يستعملان كمترادفين و يعتبران نوعين: حتمی و غیرحتمی، فما ورد من إمكان التغير في القضاء الإلهی يحمل علی هذا المعنی؛ قابل توجه است که قضا و قدر گاهی شبیه دو لفظ مترداف استعمال می‌گردند و به دو نوع حتمی و غیرحتمی اعتبار می‌شوند، پس اینکه وارد شده که تغیر در محدوده قضای الهی ممکن است بر همین معنا حمل می‌گردد» (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۴۵۰).

فرق سوم: قضای الهی در دایره موجودات امکانی جاری است؛ زیرا حتمیت و ضرورت برای هر ممکن الوجود ثابت است، لکن جایگاه قدر عالم ماده است؛ زیرا علت مادی و صوری و نیز شرایط و معدّات در دایره مجردات منتفی است و علت فاعلی و غائی نیز در علت مجرد تام الفاعلیه یکی است و نیز تراحمات مخصوص عالم ماده بوده و در عالم

تجرّد تراحمی وجود ندارد (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۲ / طباطبایی، ۱۴۲۸، ص ۹۲) البته چنان که پیشتر گفتیم قدر به معنای عام شامل تمام موجودات امکانی می‌گردد (ر.ک: همو، ص ۲۹۳).

فرق چهارم: قدر الهی مقدّم بر قضای الهی است؛ زیرا قضا از مرحله حتمیّت و ضرورت تحقّق وجود معلول انتزاع می‌گردد در حالی که قدر از مرحله قبل از حتمیّت انتزاع می‌گردد.

۱۱. تحلیل و بررسی تطبیقی دیدگاه‌های پیشین

تا اینجا به تبیین دیدگاه متکلمان، فلاسفه مشاء، صدرالمآلهین و علامه طباطبایی در تفسیر قضا و قدر الهی پرداخته شد، در این قسمت به بررسی تطبیقی این دیدگاه‌ها می‌پردازیم تا نقاط قوت و ضعف هر کدام روشن گردد.

دیدگاه علامه طباطبایی نسبت به دیدگاه‌های دیگر از جامعیت و اتقان بیشتری برخوردار است؛ توضیح اینکه شیخ صدوق قدر الهی را منحصر در قدر علمی دانسته و از قدر عینی غافل شده است، چنان که قضای الهی را نیز منحصر در قضای تشریحی الهی دانسته است؛ شیخ مفید نیز گر چه قضای تشریحی و عینی را ذکر نموده لکن در مورد افعال انسان قضای عینی و علمی را ذکر نکرده است، منشأ این مطلب لزوم جبر انگاری در افعال اختیاری انسان که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم؛ از سوی دیگر قدر الهی در افعال بندگان را همان قضای تشریحی دانسته است؛ شیخ طوسی و علامه حلّی بدون تفکیک بین قضا و قدر الهی و تفسیر جداگانه هر کدام معتقد شده‌اند که قضا و قدر الهی را باید به معنای اعلام و اخبار و علم الهی به کارهای بندگان تفسیر می‌نمایند؛ زیرا تفسیر قضا و قدر الهی به خلق و ایجاد را مستلزم صدور قبائح از خداوند، توارد دو علت بر معلول واحد و یا راضی بودن به کفر و قبائح دیگر می‌دانند.

حاصل اینکه متکلمان شیعه علاوه بر اینکه دچار خلط مفهوم با مصداق در تشخیص مفهوم قضا و قدر شده‌اند به اقسام قضا و قدر نیز به نحو مطلوب نپرداخته‌اند؛ مهم‌ترین نقطه مشترک بین دیدگاه‌های متکلمان شیعه این است که از تفسیر قضای الهی به حتمیّت و ضرورت (خلق و ایجاد) در دایره افعال بندگان سخت ابا دارند، از این جهت قضا در نگاه اینها در مورد افعال بندگان به معنای امر به طاعات و نهی از معاصی و یا به معنای اعلام و اخبار است و هرگز متکلمان قضا را در مورد افعال بندگان به ایجاد و آفرینش تفسیر نمی‌کنند.

منشأ این نقطه مشترک این است که اینها معتقدند اگر قضا را در دایره افعال بندگان به

حتمیت و ضرورت (خلق و ایجاد) تفسیر نمایند مستلزم صدور قبائح از خداوند، توارد دو علت بر معلول واحد و یا راضی بودن به کفر و قبائح و نیز مستلزم جبر و سلب اختیار بندگان می‌شود، چنان که شیخ طوسی^ع می‌نویسد: «و لایجوز أن یکون قضاء أفعال العباد بمعنی إحداثها، لأن فعل العبد لایخلو أن یکون قبیحاً أو حسناً؛ فما هو قبیح لایجوز أن یکون فعلاً له، لانا قد بینا انه لایفعل القبیح و ما هو حسن لایجوز أيضاً أن یفعله، لأنه فعلنا و الفعل الواحد لایکون من فاعلین علی ما نبینه؛ جائز نیست که قضای افعال بندگان به معنای ایجاد آنها باشد؛ زیرا فعل بنده یا حسن است یا قبیح؛ اگر قبیح باشد نمیتواند فعل الهی باشد؛ زیرا بیان کردیم که خداوند کار قبیح انجام نمی‌دهد و اگر حسن باشد باز نمی‌تواند فعل الهی باشد؛ زیرا آن کار فعل ماست و فعل واحد نمیتواند از دو فاعل صادر گردد چنان که بیان خواهیم نمود» (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۹۵) علامه حلی^ع نیز در مقام ردّ تفسیر فوق یادآور می‌شود که اگر قضا و قدر را به به معنای خلق و ایجاد بگیریم مستلزم سلب اختیار انسان است، در حالی که افعال اختیاری بندگان مستند به خود آنهاست، ایشان می‌نویسد: «إذا ظهر هذا فنقول للأشعری: ماتعنی بقولک أنه تعالی قضی أعمال العباد وقدّرها؟ إن أردت به الخلق والإیجاد فقد بینا بطلانه وأن الأفعال مستندة إلینا؛ وقتی این معانی روشن شد به اشعری می‌گوئیم: مقصود تو از اینکه قضا و قدر خداوند به افعال بندگان تعلق گرفته چیست؟ اگر مقصودت این است که آنها را آفریده ما بطلانش را روشن نمودیم و ثابت کردیم که افعال بندگان مستند به خود ماست» (حلی، ۱۳۸۲، ص ۸۸).

اندیشه فوق متأثر از دیدگاه معتزله مبنی بر تفویض افعال به بندگان و قرار گرفتن اراده الهی در عرض اراده بندگان است، چنان که محقق طوسی^ع و علامه حلی^ع در کشف المراد دیدگاه معتزله را مبنی بر تفویض افعال انسان به بندگان پذیرفته اند؛ لکن مطابق دیدگاه درست در تفسیر امر بین الامرین افعال بندگان نیز همچون وجودشان آفریده خداوند متعال اند لکن اراده الهی در طول اراده انسان قرار دارد و تعلق اراده الهی به افعال منافاتی با اختیاری بودن افعال ندارد و از سوی دیگر حتمیت و ضرورتی که از سوی علت تامه به افعال انسان داده می‌شود مستلزم سلب اختیار انسان نیست؛ زیرا اختیار و اراده انسان متعلق اراده الهی به اعطای ضرورت به افعال بندگان است؛ بنابراین نه تنها ضرورت و حتمیت فوق مستلزم سلب اختیار انسان نیست بلکه مؤکد و مؤید اختیار انسان است. نقد دیدگاه معتزله نیز با توجه به نقد دیدگاه متکلمان شیعه روشن می‌گردد.

دیدگاه متکلمان اشعری نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا اینها خداوند متعال را فاعل مباشر

افعال بندگان دانسته و اختیار انسان را انکار می‌نمایند، مهم‌ترین انگیزه اشاعره در این عقیده این است که معتقدند قبول فاعلیت غیر خدا مستلزم شرک بوده و با توحید در خالیت منافات دارد، در حالی که در دین مقدس اسلام و همه ادیان توحیدی، خالیت منحصر در خداوند است، چنانچه خداوند متعال می‌فرماید: «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّيْتُ تُوَفِّكُونَ» (غافر: ۶۲) لکن با تأمل روشن می‌گردد که اشاعره در این مطلب دچار اشتباه شده اند؛ زیرا فاعلیت غیر خداوند گاهی در عرض فاعلیت خداوند متعال است و زمانی در طول آن، و آنچه با فاعلیت خداوند متعال منافات دارد فاعلیت غیر خداوند در عرض فاعلیت خداوند است؛ ولی در طول آن هیچگونه منافاتی با فاعلیت خداوند متعال ندارد، و این همان «امر بین الأمرین» است که با حفظ فاعلیت خداوند متعال هیچ ضرری به اراده و اختیار انسان وارد نمی‌گردد؛ سلب فاعلیت از غیر خداوند مستلزم سلب اختیار از انسان و حاکمیت جبر بر تمام زندگی انسان خواهد بود که با تکلیف و ثواب و عقاب منافات داشته و هرکسی با وجدان خودش خلاف آنرا درک می‌نماید، چنانچه در جای خودش بحث شده و بطلان دیدگاه جبر به اثبات رسیده است.

دیدگاه فلاسفه مشاء نیز از جامعیت دیدگاه علامه طباطبایی رحمته بر خوردار نیست؛ زیرا چنان که گذشت فلاسفه مشاء قضای الهی را منحصر در قضای فعلی دانسته و از قضای ذاتی الهی غافل گشته اند و از سوی دیگر تفسیر ایشان مبنی بر حصولی انگاری علم الهی مورد پذیرش نیست. دیدگاه صدرالمتألهین رحمته گر چه از نقص حصولی انگاری علم الهی مبرا است، لکن ایشان نیز قضای الهی را منحصر در قضای علمی دانسته و از قضای فعلی الهی غافل گشته است و از سوی دیگر قدر را نیز منحصر در قدر علمی نموده است. نکته دیگری که در این دو دیدگاه قابل تأمل است تعیین مصداق برای مفاهیمی همچون قلم، قضا، لوح محفوظ، قدر و مفاهیم دیگری که در شریعت وارد شده می‌باشد، در حالی که تعیین مصداق نیازمند برهان و دلیل است و به مجرد ادعا نمیتوان مفاهیم وارد در شریعت را بر برخی مصداق فلسفی منطبق نمود؛ این تطبیق گر چه در برخی موارد بدون اشکال است لکن کار بسیار خطیری است که میتواند منشأ برخی تأویلات بی‌پایه توسط متفلسفین گردد.

نتیجه اینکه دیدگاه علامه طباطبایی رحمته در تفسیر قضا و قدر از جامعیت مطلوبی برخوردار است، سر این جامعیت همانطوری که برخی محققان یادآور شده‌اند این است که علامه طباطبایی رحمته در کنار تحقیق و تحلیل عقلی و فلسفی در مسئله قضا و قدر، آیات و روایات را

نیز مورد توجه قرار داده است و به تفسیر دقیق و جامعتری دست یافته است (ر.ک: گلیپایگانی، ۱۳۹۰، ص ۲۳) دیدگاه ایشان بر گرفته از آیات و روایات اهل بیت علیهم السلام می باشد؛ پرداختن به آیات و روایات در این مسئله در خور این نوشتار موجز نیست بلکه نوشتار دیگر و فرصت بیشتری می طلبد.

نتیجه

لفظ قضا دارای یک معناست و معانی دیگری که برای آن ذکر شده جزء مصادیق آن معنا به شمار می روند؛ معنای قضا عبارت از احکام، حتمیت و قطعیت است. لفظ قدر به معنای اندازه، مقدار و ویژگی های یک شیئی و نیز به معنای تعیین و اندازه گیری استعمال شده است.

متکلمان شیعه و معتزله قضای الهی در دایره افعال بندگان را به امر به طاعات و نهی از معاصی و یا به اعلام و اخبار تفسیر نموده اند. متکلمان اشعری معتقدند افعال اختیاری انسان آفریده مباشر خداست و قضا و قدر الهی را به معنای آفرینش و ایجاد همه موجودات امکانی و از جمله افعال اختیاری انسان تفسیر می نمایند.

فلاسفه مشاء قضا و قدر الهی را جزء مراتب علم الهی دانسته و معتقدند قضای الهی عبارت از صور ذهنی تمام موجودات پائین تر از عقل اول در عقل اول است؛ و قدر علمی عبارت است از صور جزئیة ذهنیه موجودات و حوادث مادی که در قوه خیال فلک یا در نفس منطبعه فلک منتقش است و قدر عینی عبارت است از صور مادی که در طبیعت وجود دارد؛ پس قضا و قدر عینی الهی از مراتب علم خداوند می باشند.

صدرالمتألهین علیه السلام معتقد است قضای الهی عبارت است از صور علمی جمیع موجودات در عالم عقل به نحو ابداع و به وجه کلی؛ و قدر الهی عبارت است از صور جزئی جمیع موجودات و حوادث مادی در نفس سماوی؛ او نیز قضا و قدر الهی را دو مرتبه از مراتب علم خداوند می داند.

دیدگاه علامه طباطبایی علیه السلام از جامعیت بیشتری برخوردار است، در نگاه ایشان قضای الهی به دو قسم قضای ذاتی و قضای فعلی تقسیم می شود؛ قضای ذاتی الهی عبارت است از علم الهی در مقام ذات به همه موجودات امکانی و از جمله موجودات امکانی ضرورت تحقق معلول با تحقق علت تامه اوست؛ بنابراین علم ذاتی الهی به ضرورت تحقق موجودات امکانی با تحقق علت تامه آنها قضای ذاتی الهی است. قضای فعلی الهی عبارت از علم فعلی الهی است. بر

قضای ذاتی قضای علمی (علم ذاتی نه علم فعلی) نیز اطلاق می‌گردد چنان‌که بر قضای فعلی
قضای عینی نیز اطلاق می‌گردد.

قدر الهی نیز به دو قسم قدر عینی و قدر علمی تقسیم می‌شود؛ عینی عبارت است از
خصوصیات و ویژگی‌هایی که به اشیا ملحق می‌گردد، همانند ویژگی‌های وجودی، زمانی، مکانی
و غیره. قدر علمی عبارت از تعیین علمی این ویژگی‌ها برای اشیاست.



منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الاشارات و التنبیهات؛ ج ۵، چ ۱، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ التعليقات؛ تحقیق از عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۵، چ ۱، قاهره: ۱۳۷۱.
۴. أملى، محمدتقى؛ درر الفوائد (تعليقه على شرح المنظومة)؛ چ ۳، قم: مؤسسه دارالتفسير للطباعة والنشر، ۱۳۷۴.
۵. بندر، شیخ عقیل؛ «قضاء و قدر، درسه مقارنه بین الفلسفه و علم الکلام الامامی»؛ مجله الاسلامیه الفکرية الفصلیة «المنهاج»؛ تحت اشراف سید محمود هاشمی شاهرودی؛ ش ۴۰ و ۵۰ و ۵۱، قم: مرکز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، ۱۴۲۹ق، ص ۴۴-۲۱.
۶. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح العقائد النسفیة؛ تحقیق دکتر حجازی سقا، چ ۱، قاهره: مكتبة الكليات الازهرية، ۱۴۰۷ق.
۷. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ چ ۱، قم: نشر الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۸. جرجانی، علی بن محمد؛ شرح المواقف؛ چ ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
۹. حسن زاده، حسن؛ حواشی شرح الاشارات و التنبیهات؛ چ ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف؛ کشف المراد، قسم الالهیات؛ چ ۲، تقدیم و تعلیق شیخ جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۲.
۱۱. ذاکری، سعیده؛ قضا و قدر؛ زیر نظر استاد دکتر شاهرودی؛ برگرفته از سایت طهور متعلق به دکتر شاهرودی؛ [بی نا]: [بی جا]، [بی تا].
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن الکریم؛ ج ۱، چ ۱، دمشق: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۱۳. ربانی گلپایگانی، علی؛ «جامع نگری در روش شناسی علم کلام»؛ مجله تخصصی کلام اسلامی؛ قم: ش ۷۷، بهار ۱۳۹۰، ص ۳۸-۱۵.

۱۴. سبحانی، شیخ جعفر؛ الالهیات؛ ج ۶ قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۶ق.
۱۵. سبزواری، ملاهادی؛ شرح الاسماء الحسنی؛ ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲.
۱۶. سبزواری، ملاهادی؛ شرح المنظومة؛ ج ۳، تهران: نشر ناب، تهران، ۱۳۸۴.
۱۷. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم؛ الأسفار الاربعة، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۸. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم؛ المبدء و المعاد؛ تقدیم و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۴، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۹. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم؛ مجموعه رسائل فلسفی؛ با اشراف آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای؛ ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
۲۰. صدوق، محمدبن علی بن حسین؛ التوحید؛ ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان؛ ج ۱، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۱۱ق.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ مجموعه رسائل علامه طباطبایی؛ ج ۱، مکتبه فدک، ۱۴۲۸ق.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین؛ نه‌ایة الحکمة؛ تصحیح و تعلیقات استاد فیاضی؛ ج ۳، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
۲۴. طوسی، محمدبن حسن؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد؛ ج ۲، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۶ق.
۲۵. قنبس، عبدالحکیم محمد و خالد عبدالرحمن العک؛ مسئلة قضاء و القدر؛ حلب: دار الكتاب العربی، [بی تا].
۲۶. کلینی، محمدبن یعقوب؛ اصول کافی؛ تصحیح و تعلیق محمدجعفر شمس‌الدین؛ ج ۱، چ ۲، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی؛ تعلیقة علی نه‌ایة الحکمة؛ قم: مؤسسه فی طریق الحق (در راه حق)، قم: ۱۴۰۵ق.
۲۸. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ طهران: نشر بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۲۹. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۷، قم: صدرا، ۱۳۸۹ش.
۳۰. مفید، محمدبن محمدبن نعمان؛ تصحیح اعتقادات الامامیة؛ ج ۲، بیروت: دار المفید،

۱۴۱۴ق.

۳۱. میرداماد، محمدباقر؛ نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء؛ تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی؛ ج ۱، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۷۴ش.



نور حیات

سال یازدهم - شماره ۴۰ - تابستان ۱۳۹۱

۱۳۸