

## مقایسه تحلیلی دیدگاه ملاصدرا و طباطبایی در مسئله قضاء الاهی

ابراهیم رستمی<sup>۱</sup>

### چکیده

در مقاله حاضر قضاء که یکی از مراتب علم حق تعالی است بررسی می‌شود. قول مشهور حکما در مورد قضاء همان علم مجردات عقلی (عقول) به موجودات امکانی است که در مرتبه بعد از ذات حق تعالی قرار دارد. صدرالدین شیرازی در مورد قضاء الاهی تعبیراتی دارد که موهیم این است که قضاء همان علم ذاتی حق تعالی است. طباطبایی پس از تضعیف قول مشهور حکما و ملاصدرا به این نتیجه می‌رسد که قضاء بر دو گونه است: قضاء ذاتی و قضاء فعلی که یکی منطبق بر علم ذاتی و دیگری منطبق بر علم فعلی است. در این مقاله، پس از بررسی رأی طباطبایی نشان می‌دهیم که ملاصدرا با همان نظر مشهور حکما در مورد قضاء موافق است. سپس با رأی طباطبایی در مورد تطبیق قضاء ذاتی و فعلی بر علم ذاتی و فعلی مخالفت کرده و نظر مختار خویش را در مورد قضاء بیان می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: علم، قضاء، ملاصدرا، طباطبایی.

۱. دانش‌آموخته حوزه علمیه و دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی قم.

## ۱. مقدمه

اعتقاد به علم حق تعالی و مراتب علمی او، علاوه بر اینکه درجه ارزشمندی از معرفت خدا را در پی دارد و موجب تکامل انسان در بعد عقلی و نظری می‌شود، آثار فراوانی در زندگی روزمره به دنبال داشته و ارتباط وثیقی با رفتارهای فردی و کارکردهای اجتماعی دارد. کسی که پیدایش حوادث را تابع علم و اراده حکیمانه خدای متعال می‌داند و به تقدیر و قضای الهی معتقد است از پیشامدهای ناگوار نمی‌هراسد و در برابر آنها به جزع و فرغ نمی‌افتد، بلکه با علم به اینکه این حوادث جزئی از نظام حکیمانه جهان است و حق تعالی به همه آنها عالم است و بر طبق مصالح و حکمت الهی رخ داده است با آغوش باز از آنها استقبال می‌کند و نتیجه چنین برخوردی به دست آوردن ملکات فاضله‌ای همچون صبر، توکل، رضا و تسلیم است؛ و اهمیت دیگر مسئله علم این است که بیشتر صفات حق تعالی به آن بر می‌گردد، اراده همان علم به نظام احسن است، و حیات همان دزاک فعال است و سمیع و بصیر همان علم به شنیدنی‌ها و دیدنی‌هاست.

غرض از بحث مراتب علم حق، بیان حضور اشیاء نزد حق تعالی در مراتب وجودی آنهاست. زیرا اشیاء وجودات سابق و لاحق دارند؛ یعنی مرتبه‌ای از وجود آنها در مرتبه ذات حق تعالی است (به وجود علمی) و مرتبه دیگر در وجود خارجی‌شان (به وجود عینی) و به همین منوال در عالم مثال و عالم عقل نیز وجود دارند. و حق تعالی به همه مراتب احاطه قیومیه دارد و به شهود واحد شاهد بر همه اشیاء است، اما چون دارای تعدد مظاهر و مجالی شهود است، از این رو از هر مرتبه‌ای به نام خاصی یاد می‌شود.

نزد حکما، مراتب علم حق تعالی مختلف است. ملاصدرا در *اسفار* مراتب علم حق را این‌گونه بیان می‌کند: ۱. عنایت؛ ۲. قضاء؛ ۳. قدر؛ ۴. لوح و قلم. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ج ۶ ص ۲۴۶)

اما حکیم سبزواری در شرح *غررالفرائد* همه مراتب فوق را به انضمام "دفتر وجود" جزء مراتب علم حق می‌داند. (سبزواری، ۱۳۶۸، ص ۴۶)

## ۲. مراتب علم حق تعالی

### ۲.۱. علم عنایی

علم عنایی نزد مشائیان عبارت است از صور زائد بر ذات حق تعالی که فعلی و معلوم‌آفرین است و حق تعالی با عنایت به ترتیب ارتسام صور که از قبیل ترتیب سببی و مسببی است نظام موجود

را که نظام احسن و اکمل است، ایجاد کرده است. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۱۸) اما اشراقیان به سبب مخالفت با نظریه صور مرتسمه، علم عنایی را منکر شده‌اند. (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۱۵۳) از نظر ملاصدرا<sup>۱</sup> و پیروان مکتب متعالیه<sup>۲</sup> علم عنایی عبارت است از علم ذاتی اجمالی در عین کشف تفصیلی که در آن هیچ شائبه‌ای از امکان و ترکیب نیست و این علم منشأ ایجاد نظام احسن است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۲۴۷)

## ۲.۲. قضاء

محور و محل اصلی بحث ما در ارتباط با قضاء است که به آن "ام‌الکتاب" هم گفته می‌شود (همان، ص ۳۴۷) و خداوند سبحان نیز در کتاب شریفش به آن اشاره کرده و می‌فرماید: "یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام‌الکتاب". (رعد: ۳۹)

مشائیان در مورد قضاء تصریح کرده‌اند که "ان القضاء عبارة عن وجود جمیع الموجودات فی العالم العقلی مجتمعة و مجملة علی سبیل الابداع". (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۱۷) و به عقیده اشراقیان، مراد از قضاء، مثل افلاطونی است. (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۹۲-۹۴)

فیلسوف سبزواری در تعلیقه خود بر/سفار می‌نویسد "القضاء هو العلم الکلّی المحیط الذی بعد مرتبة الذات". (سبزواری، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۲۴۶) بنابراین، از نظر مشهور حکما و فلاسفه، قضاء خارج از ذات است و در مرتبه بعد از علم عنایی قرار گرفته است و چون قضاء خارج از ذات است محل و جایگاه می‌خواهد. محل قضاء در قلم است. قلم یعنی چیزی که واسطه در ظهور علم کاتب باشد. عقل اول به سبب اینکه واسطه در نوشتن کلمات وجود است و همه کمالات اشیاء مادون در او ظهور دارد قلم حق تعالی و قلم اعلی است و سایر عقول طولی هم همین‌گونه هستند؛ یعنی آنها هم نسبت به مراتب مادون قلم هستند و عقول عرضی هم بر همین اساس قلم هستند. بنابراین، کل عقول همه مراتب اقلام است.

---

۱. العنایة، هی علمه بالاشیاء فی مرتبه ذاته علماً مقدساً عن شوب و الامکان فلیست زائده علی ذاته تعالی بل هی نفس ذاته تعالی.  
۲. العنایة هی العلم بالنظام الاحسن الذی یكون منشأ للنظام الاحسن. (سبزواری، حاشیه بر شواهد الربوبیه، ۱۳۶۰، ص ۴۴۵)

با این بیان، قضاء عبارت است از صور علمیه‌ای که قائم به اقسام است و با توجه به اینکه در عقول طولی اجمال و وحدت و در عقول عرضی تفصیل و کثرت وجود دارد، می‌توان صور علمیه‌ای که قائم به عقول طولی است را قضاء اجمالی و صور علمیه‌ای که قائم به عقول عرضی است را قضاء تفصیلی نامید.<sup>۱</sup> (همان، ص ۲۴۶)

### ۳. دیدگاه طباطبایی در مورد قضاء

طباطبایی پس از تعریف علم عنایی به اینکه علمی است که عین ذات حق تعالی است و این علم علت وجود اشیاء با همه خصوصیاتشان در خارج است. (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۵۳) در مورد قضاء چنین می‌نویسد:

«معنای عرفی و متعارف قضاء عبارت است از ضروری و واجب ساختن نسبت میان موضوع و محمول؛ مثلاً هنگامی که زید و عمرو بر سر مال یا حقی با یکدیگر نزاع می‌کنند و برای حل اختلاف نزد قاضی می‌روند و ادله خود را به وی ارائه می‌دهند و قاضی حکم می‌کند که «مال برای زید است» و «حق برای عمرو است» این حکم قاضی اثبات ضروری و قطعی مالکیت برای زید و حق برای عمرو است، به گونه‌ای که تزلزل و تردیدی که در اثر اختلاف و نزاع میان آنها قبل از صدور حکم به وجود آمده بود را برطرف می‌کند. و خلاصه اینکه قضاء قاضی عبارت است از قطعی و ضروری ساختن امر در علم (یعنی کار قاضی یک کار علمی و از سنخ امور اعتباری است نه اینکه یک ایجاب و ضرورت حقیقی و تکوینی میان دو طرف ایجاد کند) و بنا بر قوانین و مقررات اعتباری این ایجاب علمی (یعنی حکم قاضی) ایجاب خارجی (یعنی فیصله دادن به نزاع) را در پی دارد حال اگر این ایجاب خارجی اعتباری را تحلیل کرده و آن را به صورت ایجاب حقیقی در نظر بگیریم بر وجوبی که موجودات امکانی از جهت انتسابشان به علت تامه به آن متصف می‌شود، منطبق می‌گردد».<sup>۲</sup> (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۵۳)

۱. القضاء کان علی ضربین: قضاء اجمالی وهو الصور القائمة بالعقول الطولية لأن الترتیب يؤدي إلى الوحدة. و قضاء تفصیلی و هو الصور القائمة بالعقول التفصیلیه أعنی الطبقة المتكافئه.

۲. و اما القضاء فهو بمفهومه المعروف جعل النسبة التي بين موضوع و محموله ضرورية موجبة. فقول القاضي مثلاً في قضاءه - فيما اذا تخاصم زید و عمرو في مال أو حق و رفعاً إليه الخصومة و النزاع و ألقيا إليه حجتهم - : المال لزید و الحق لعمرو؛ اثبات المالكية لزید و إثبات الحق لعمرو إثباتاً ضرورياً يرتفع به التزلزل و التردد الذي

و در ادامه چنین می نویسد: "و اذ كانت الموجودات الممكنه بما لها من النظام الأحسن في مرتبة وجوداتها العينية علماً فعلياً للواجب تعالى، فما فيها من الإيجاب قضاء منه تعالى و فوقه العلم الذاتي ... "یعنی چون" وجود عینی موجودات ممکن" با نظام احسن خود، علم فعلی واجب تعالی است، بنابراین ایجابی که در این موجودات است قضاء واجب تعالی نسبت به آنها به شمار می آید و در مرتبه بالاتر از علم فعلی، علم ذاتی حق تعالی است که بر اساس این علم همه اشیاء آن گونه که در خارج هستند به طور تفصیل و به نحوی برتر و شریف تر برای حق تعالی حضور دارند. بنابراین، قضاء بر دو قسم است: ۱. قضاء ذاتی که خارج از عالم است؛ ۲. قضاء فعلی که داخل در عالم است و اغلب آنچه از لفظ قضاء در کتاب و سنت آمده است مراد قسم دوم یعنی قضاء فعلی است. (همان، ص ۲۵۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۲۴۷)

و از این رو ضعف قول مشهور حکما که قضاء را "علم مجردات عقلی به موجودات امکانی می دانند" مشخص می شود؛ به این دلیل که آنها قضاء را منحصر در قضاء فعلی کرده اند.<sup>۱</sup> و همچنین اشکال قول ملاصدرا که قضاء را همان علم ذاتی حق تعالی به مخلوقات با همان تفصیلاتشان می داند روشن می شود. زیرا ایشان هم قضاء را منحصر در قضاء ذاتی کرده اند.<sup>۲</sup> (طباطبائی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۵۴)

ملاصدرا در مورد قضاء در اسفار عبارتی دارد که بر اساس آن طباطبایی به این نتیجه رسیده است که مراد وی از قضاء همان علم ذاتی خداوند است که ذکر آن در اینجا لازم است؛ و آن عبارت چنین است: «و اما القضاء فهو عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه تعالى على سبيل الابداع دفعه بلازمان لكونها عندهم من جملة العالم و من افعال الله المبينة ذواتها لذاته. و عندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل و لا تأثير و تأثر و ليست من اجزاء العالم. اذا ليست لها حيثية

---

أوجدهم التخاصم و النزاع قبل القضاء و فصل الخصومة. و بالجملة قضاء القاضي إيجابه الأمر إيجاباً علمياً يتبعه إيجابه الخارجى اعتباراً. وإذا اخذ هذا المعنى حقيقياً بالتحليل غير اعتبارى انطبق على الوجوب الذى يتلبس به الموجودات الممكنه من حيث نسبتها الى علتها التامة".

۱. و من هنا يظهر ضعف ما نسب الى المشهور أن القضاء هو ما عند المفارقات العقلية من العلم بالموجودات الممكنه بمالها من النظام.

۲. و كذا ما ذهب إليه صدر المتألهين: أن القضاء هو العلم الذاتي المتعلق بتفاصيل الخلقه.

عدمیه و لا امکانات واقعیة فالقضاء الربانی و هو صورة علم الله قدیم بالذات باقی لبقاء الله. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ج ۶ ص ۲۴۷)

یعنی قضاء نزد حکما عبارت است از وجود صورت‌های عقلی همه موجودات که از واجب تعالی به نحو ابداع صدور یافته است. زیرا قضاء (یعنی صوری که قائم به عقول هستند) نزد ایشان بخشی از عالم است و از جمله افعال الاهی است که ذاتشان مباین و جدا از ذات خداوند متعال است. اما قضاء نزد ما همان صورت‌های علمی لازمه ذات واجب است بدون اینکه هیچ‌گونه جعل، تأثیر و تأثیری میان خداوند و آنها وجود داشته باشد. این صورت‌های علمی از اجزاء عالم به شمار نمی‌رود، زیرا حیثیت عدمی و جهات امکانی واقعی ندارند. بنابراین، قضاء ربانی که همان صورت علم خداوند است قدیم بالذات و باقی به بقا الاهی است.

طباطبایی چنین می‌نویسد که عبارت «صورت‌های علمی لازمه ذات واجب» باید بر همان علم ذاتی واجب که جدای از او نیست حمل شود. زیرا اگر این صورت‌ها، لازم ذات و بیرون از ذات باشند، بدون شک جزء عالم خواهند بود و دیگر آن‌گونه که وی تصریح کرده قدیم بالذات نیستند و اگر این صورت‌ها علم حضوری باشند، به نظریه افلاطون در باب علم خداوند قبل از ایجاد اشیاء بر می‌گردد که ملاصدرا آن را قبول ندارد و اگر این صورت‌ها علم حصولی باشند به نظریه مشائیان در باب علم خداوند بر می‌گردد که ملاصدرا آن را نمی‌پسندد. بنابراین، باید بگوییم که قضاء بر دو قسم است که یکی بر علم ذاتی منطبق می‌شود که آن قضاء ذاتی است، و دیگری بر علم فعلی یعنی بر وجود عینی ممکنات منطبق می‌شود که آن قضاء فعلی است. (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۵۵)

#### ۴. بررسی نظر طباطبایی در مورد قضاء

در بحث حدوث و قدم اختلاف دیدگاهی میان فلاسفه و متکلمان وجود دارد، بدین ترتیب که، متکلمان قائل‌اند که فقط خداوند سبحان قدیم زمانی است و ماسوی الله حادث زمانی هستند و مسبوق به عدم فکی (خارجی) یعنی زمانی نبودند و سپس بود شدند. اما در مقابل، حکما معتقدند که واجب تعالی قدیم ذاتی است و ماسوی الله حادث ذاتی هستند، با این تفاوت که سلسه عقول فقط حادث ذاتی هستند و حادث زمانی نیستند اما موجودات عالم طبیعت هم حادث ذاتی و هم حادث زمانی هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۱۶۰)

ملاصدرا، که از اعظام حکمای اسلامی است، برای جمع بین آراء فلاسفه و متکلمان رأی جدیدی در مسئله حدوث و قدم بیان کرده و با مقدماتی مسیوط عقیده خود را اظهار داشته است که خلاصه کلامش این است که وی در اینجا مبنای خاصی دارد. ملاصدرا بین عقول و مادون آنها تفاوتی قائل است و بیان می‌کند که ما هم مانند متکلمان می‌گوییم عالم حادث زمانی است، یعنی ما سوی الله حادث زمانی است. زیرا وقتی ما درباره عالم سخن می‌گوییم ظاهر عقول ملیّین و عرف از این عالم، فقط عالم طبیعت را می‌فهمند و در مورد فوق جسمانیات یعنی عقول اگر بگوییم که اینها جزء عالم هستند آن را نمی‌پذیرند و اگر به زبان هم، صحبت از ملائکه می‌کنند باز هم آن را جسمانی می‌فهمند. بنابراین، ما می‌گوییم عالم حادث زمانی است و در عالم طبیعت و اجسام هم که حرکت جوهری است؛ یعنی مسیوق به عدم خودشان هستند. از این رو صحیح است که بگوییم عالم حادث زمانی است. «انا قد بینا بالبرهان ان العالم بجمیع جواهره الحسیة السماویة و الارضیة و اعراضه حادث حدوداً تدریجياً و انه متکون فاسد لا یبقی زمانین». (همان، ۱۷۳)

و عقول هم به سبب شدت قرب و نزدیکی به حق تعالی به منزله لوازم وجودی حق تعالی هستند؛ یعنی باقی به بقا حق تعالی و صور علمیه حق تعالی هستند و اسم عالم (عالم طبیعت) بر آنها صدق نمی‌کند: «و بینا ان العالم الربوبی عظیم جداً مشتمل علی جمیع حقائق ما فی العالم و صورها علی وجه اتم و اشرف و انها باقیة ببقاء الله فضلاً عن استبقائه اياها و ... و من حیث انها وجودات محضه و اصلون الی حبیبهم و انها وجوه ناظره الی ربها و عیون باصرة وجه ربها مع انها متفاوتة فی الشدة و الضعف و القرب و البعد فلیس یتصور لها بقا غیر بقا الله». (همان)

بنابراین، با این بیان که عالم مجرد به واسطه فنای در وجود حق و اندکاک وجود آنها در وجود حق تعالی از ماسوی الله نیست و آنچه حقیقتاً عالم است عالم طبیعت و جسمانی است و آن هم به واسطه حرکت جوهری حادث زمانی است، بین رأی فلاسفه و متکلمان جمع می‌کنیم.

قبل از بررسی قول طباطبائی، ذکر یک نکته ضروری است. اینکه ملاصدرا حرکت جوهری را منحصر به طبایع و نفوس متعلقه می‌داند و به دنبال آن نفوس مفارقه عالم ملکوت و مجردات عقلیه عالم جبروت را خارج از عالم می‌داند مورد اشکال است. زیرا بحث حدوث و قدم عالم در کلام فیلسوف و متکلم چنان که واضح است در حدوث و قدم فعل واجب است مطلقاً، و فعل واجب هم به ابداع و اختراع و تکوین منقسم

می‌شود و وی در کلمات خود بیان می‌کند که «مجموع عالم» حادث زمانی است، بنابراین باید از عالم، مجموع افعال و آثار واجب تعالی را اراده کند، حال آنکه برهان حرکت جوهری فقط شامل حدوث جسم و جسمانیات می‌شود و عقول را شامل نمی‌شود. لذا نمی‌توان نتیجه گرفت که کل عالم حادث زمانی است.

با توجه به آنچه بیان شد، نتیجه می‌گیریم که اولاً اینکه طباطبایی بر اساس این کلام ملاصدرا - که «فالقضاء الربانی و هو صورة علم الله قدیم بالذات باقی ببقاء الله» - صور علمیه لازمه ذات واجب را بر علم ذاتی حمل کرده و به دنبال آن قضاء ذاتی را نتیجه گرفته است، قابل تأمل و محل اشکال است. زیرا تعبیرات ملاصدرا موهوم به این کلام است. زیرا همان‌گونه که گذشت، وی عقول را به سبب شدت قرب و نزدیکی به حق تعالی به منزله لوازم وجودی حق تعالی و صورت‌های علمی لازمه ذات واجب تعالی می‌داند، اما در عین حال با قول مشهور حکما که قضاء را همان عقول می‌دانند موافق است و هرچند در مورد قضاء تعبیر علم الاهی به کار می‌برد، ولی مرادش علم ذاتی نیست. زیرا وی در کتاب مبدأ و معاد تصریح کرده است که قضاء عبارت است از وجود صور عقلیه جمیع موجودات به ابداع باری تعالی در عالم عقل بر وجه کلی و بدون زمان. (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۲۴)

ثانیاً با توجه به تعاریفی که از علم عنایی بیان کردیم و طباطبایی هم بر این امر که علم عنایی همان علم ذاتی و عین ذات حق تعالی است اتفاق نظر داشت دیگر نمی‌توان علم ذاتی را قضاء ذاتی دانست. زیرا علم ذاتی حق تعالی همان علم عنایی است و دیگر اسم قضاء بر آن صدق نمی‌کند. زیرا همان‌گونه که قبلاً بیان کردیم، قضاء به سبب اینکه خارج از ذات است نیاز به محل و جایگاه دارد، در حالی که علم عنایی که همان علم ذاتی و عین ذات بود به سبب اینکه عین ذات است نیاز به جایگاه و محل ندارد. و افزون بر آنچه گفته شد، قطب الدین رازی در شرح شرح اشارات در فرق بین علم عنایی و قضاء چنین می‌نویسد:

«وما العناية فهو علم الله بالموجودات على احسن النظام و الترتيب ... و الفرق بينها و بين القضاء أن في مفهوم العناية تخصيصاً و هو تعلق العلم بالوجه الأصلاح و النظام الالئق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة». (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۱۸)

و ثالثاً طباطبایی در مورد قضاء فعلی چنین می‌نویسد: «اذ كانت الموجودات الممكنة بما لها من النظام الاحسن فى مرتبه. «وجوداتها العينية» علماً فعلياً للواجب تعالی فما فيها من الايجاب قضاء منه تعالی». (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۵۴)

اين عبارت بيانگر اين است كه «وجود عينى» موجودات ممكن با نظام احسن خود علم فعلى واجب تعالى هستند و ايجابى كه در آنهاست قضاء فعلى است و همچنين در بحث علم واجب تعالى مى نويسد:

«ان ما سواه من الموجودات معاليلٌ له منتهيةٌ اليه بلا واسطه او بواسطة او وسائط قائمة الذوات به قيام الرابط بالمستقل، حاضرة عنده بوجوداتها غير محجوبة عنه، فهى معلومة له فى مرتبة وجوداتها علماً حضورياً. أما المجردة منها فبأنفسها و أما المادية فبصورها المجردة». (همان، ص ۲۴۶)

در باب علم واجب به مخلوق در مرتبه مخلوق (فعل) طباطبائى مى نويسد كه همه موجودات، معلول واجب تعالى هستند و بى واسطه يا با يك يا چند واسطه به او منتهى مى شوند. و اين موجودات در واقع وجودهاى رابطى هستند كه به آن موجود مستقل وابسته اند و وجودشان نزد او حضور دارد و هيچ حجابى ميان واجب تعالى و آنها نيست. بنا بر اين، واجب تعالى به موجودات در مرتبه وجود آنها «علم حضورى» دارد. البته اگر اين موجودات مجرد باشند، علم واجب بدون واسطه به خود آنها تعلق مى گيرد و «اگر مادى باشند علم واجب به صورتهائى مجرد آنها تعلق مى گيرد».

بنا بر اين، طباطبائى در يك جا علم فعلى حق تعالى را عين وجود خارجى موجودات مى داند و در جاى ديگر علم فعلى حق تعالى را به صورتهائى مجرد آنها مى دانند. و بنا بر نظر طباطبائى، كه ملاك او در علم، حضور مجرد نزد مجرد است، بايد قضاء فعلى - را كه منطبق بر علم فعلى كرد- فقط شامل موجودات مجرد اعم از مجرد عقلى و مثالى باشد و اينكه طباطبائى قضاء فعلى را بر وجود عينى ممكنات اعم از مجرد و مادى حمل مى كند قابل تأمل و محل اشكال است.

## ۵. جمع بندى و بيان قول مختار

قضاء به معنای ايجاب است و در تعريف قضاء همين اندازه كافي است كه بگوئيم همه موجودات امكانى، واجب به وجوب غيرى هستند و اين وجوب غيرى را واجب بالذات به آنها عطا کرده است. به بيان ديگر، قضاء عبارت است از مرتبه‌اى كه معلول از علت تامه خود وجوب غيرى مى يابد و همان گونه كه سيد محقق داماد بيان کرده است نظام اتم و اكمل من البداية الى النهاية از اين جهت كه فيض مقدس و وجود منبسط است قضاء الاهى است و از جهت ماهيتى و بروز و ظهور مجالى و محدودات قدر الاهى است. (ميرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۱۷-۴۱۸)

بنابراین، معنای قضاء و قدر الاهی، ایجاد نظام کیانی یعنی عالم عقول و نفوس و اجسام مادی، طبق علم عنایی و نظام ربانی است و قضاء الاهی بر دو قسم است: قسم اول، قضاء ثابت و لا یتخلف (قضاء ذاتی) که در زبان شرع به نام قضاء و اجل مسمی آمده است<sup>۱</sup> عبارت است از صور عقلی جمیع موجودات که قائم به عقول هستند که این عقول از افعال حق تعالی و در جوار حق تعالی و در بالاترین مرتبه قوس نزول قرار دارند و هیچ حالت منتظره و جهت نقصی در آنها غیر از امکان ذاتی نیست؛ به عبارتی عندالله هستند، زیرا میان آنها و حق تعالی هیچ واسطه‌ای وجود ندارد و از صقع ربوبی هستند. قسم دوم قضاء متغیر و تخلف‌پذیر (قضاء فعلی) که در بیان شرع به نام قضاء و اجل غیر مسمی یا اجل قضائی به کار رفته است (همان) و شاهد بر تغییرپذیری قضاء داستان حضرت علی (ع) است که از کنار دیوار در حال انهدام بلند شدند و در جای دیگر نشستند و وقتی از ایشان پرسیدند که "اتفرّ من قضاء الله" حضرت فرمودند: "افرّ من قضاء الله الی قدر الله". (ابن بابویه قمی، ۱۳۹۱، ص ۳۶۹) پس معلوم می‌شود که قضاء تغییرپذیر است. حاصل کلام اینکه قضاء فقط در مرتبه فعل حق تعالی وجود دارد و در موطن مجردات تام، لایرد و لایبذل است. ولی در مراتب مادون آن یعنی نفوس متعلقه و اجسام مادی تغییرپذیر است و اینکه طباطبایی قضاء را به قضاء ذاتی و فعلی تقسیم می‌کند و قضاء ذاتی را منطبق بر علم ذاتی حق تعالی و خارج از عالم می‌داند و قضاء فعلی را منطبق بر علم فعلی می‌کند قابل تأمل و مورد اشکال است، مگر اینکه بگوییم همان‌گونه که مراد ملاصدرا از صور علمیه لازمه ذات واجب تعالی، عقول است، طباطبایی هم بر همین اساس مجموع عقول را قضاء ذاتی دانسته و قضاء فعلی را هم شامل مراتب مادون عقول، یعنی نفوس متعلقه و مادیات می‌داند.

## فهرست منابع

۱. قرآن مجید.
۲. ابن بابویه قمی (صدوق)، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین، ۱۳۹۱، التوحید، تهران، مکتبه الصدوق.
۳. ابن سینا، ابوعلی الحسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، الاشارات والتنبیها مع الشرح لنصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه.

۱. هو الذی خلقکم من طین ثم قضی أجالا و أجل مسمی عنده ثم انتم ممترون. (انعام: ۲)

مقایسه تحلیلی دیدگاه ملاصدر او طباطبائی در مسئله قضا الاهی

۴. حسینی استرآبادی، میر محمد باقر بن شمس الدین محمد (میرداماد)، ۱۳۷۴، قیسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه، چاپ دوم.
۵. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۶۸، شرح منظومه حکمت یا شرح غررالفرائد، به اهتمام مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۶. سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۵۵، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ج ۲.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۴۲۵، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، طلیعة النور، چاپ اول، ج ۲، ۵، ۶.
۸. -----، ۱۳۸۰، المبدأ والمعاد، تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۹. -----، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة با حواشی حکیم سبزواری، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۲۷، نه‌ایة الحکمة، تحقیق و تعلیق الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم، ج ۲.