

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

وجوب نظام هستی در معناشناسی قضای الهی از منظر حکمت متعالیه

علیرضا خواجه‌گیر *

چکیده

طرح مسئله وجوب و ضرورت نظام هستی در ساختار فلسفی اصحاب حکمت متعالیه و تأثیر پذیری این مکتب از تعالیم و متون دینی به ویژه قرآن کریم در مسئله مذکور بسیار حائز اهمیت است. شاید به همین دلیل باشد که هم در متون تفسیری و هم در متون فلسفی بزرگان این مکتب این مسئله منعکس شده است.

مسئله وجوب و ضرورت نظام هستی از یک سو مربوط به علم الهی نسبت به ماسوی خویش و مرتبه‌ای از مراتب علم الهی و از جهت دیگر مربوط به خود ماسوی الله و ساختار علی و معلولی نظام هستی است و در تفسیر و تحلیل جهان‌شناسی الهی از جایگاه خاصی برخوردار است. تقسیم‌بندی قضای الهی به مراتب ذاتی و فعلی، علمی و عینی، تشریحی و تکوینی در این نظام فکری در راستای تبیین مسئله مذکور بسیار قابل توجه است.

این مقاله درصدد تبیین و تشریح مبانی مسئله وجوب و ضرورت نظام هستی از دیدگاه حکمت متعالیه صدرایی و شارحان آن - بالخصوص علامه طباطبائی - و تأثیر پذیری آنها از متون دینی است.

واژگان کلیدی: قضا، وجوب، قدر، هستی، علیت، علم الهی، فعلیت.

* مدرس گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد واحد مبارکه - دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی تربیت مدرس قم
fettyeh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۲/۱

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۲۳

طرح مسئله

اگرچه در میان عوامل مختلفی که به شکل‌گیری بنیادهای اساسی حکمت متعالیه منجر شده است حکمت‌مشایی، حکمت اشراقی، عرفان نظری و کلام شیعی جایگاه ویژه‌ای دارند، اما گذشته از این عوامل، قرآن کریم به عنوان مهم‌ترین رکن ساختار حکمت متعالیه و عمود خیمه این مکتب از نقش قابل توجه‌ای برخوردار است. بنابراین حکمت صدرایی بیشترین ابتناء را بر منابع وحیانی و تفاسیر وارد شده از ائمه معصومان(ع) دارد و در بسیاری موارد با نقل و نقد آرای متکلمان می‌کوشد چهره تحریف‌شده دین را از پیرایه‌های کلامی رایج پاک کند. چنانکه خود او در مقدمه تفسیر سوره واقعه این مسئله را به‌وضوح بیان کرده است:

پیش از این سرگرم به بحث و گفتگو و بسیار شیفته مطالعه کتاب‌ها و نوشته‌های حکمای صاحب نظر بودم، طوری که گمان می‌بردم بر چیزی هستم تا آنکه چشم دل و بینش باطنیم اندکی گشایش یافت و حال خود را مشاهده کردم... لذا به طور یقین دانستم که این حقایق ایمانی جز به واسطه صافی شدن دل از هوی و هوس، اندیشه در آیات الهی و حدیث رسول مکرم اسلام(ص) و آل او و پیروی از روش صالحان امکان پذیر نیست(صدرالمآلهین، تفسیر سوره واقعه، ص ۹).

طرح مسائلی مانند ضرورت نظام هستی 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 از مهم‌ترین مصادیق تاثیر گذاری این مکتب از متون دینی است؛ زیرا چنانکه می‌دانیم خاستگاه حقیقی این مسئله منبعث از مسئله مراتب علم الهی از یک طرف و مسئله علیت از طرف دیگر است که با ژرف‌اندیشی خاصی در این مکتب بیان شده است. اینکه آیا نظام موجودات جهان نظامی ضروری و وجوبی است یا خیر یعنی آنچه در این جهان موجود می‌شود و مرتبه‌ای از مراتب هستی را اشغال می‌کند، موجود شدنش خلاف ناپذیر و جبری و به حکم ضرورت است، یا آنکه ضرورت و وجوبی در کار نیست و هیچ‌گونه امتناعی ندارد که آنچه در ظرفی از ظروف یا مرتبه‌ای از مراتب موجود می‌شود، موجود نشود و اگر نظام موجودات نظامی وجوبی و ضروری است، این ضرورت و وجوب از کجا ناشی شده است(طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۰۷).

مسئله ضرورت نظام جهان هستی اگرچه از یک جهت مسئله‌ای عقلی است و در چارچوب نظام علت و معلول قابل بیان است، اما از جهت دیگر ریشه و خاستگاهی کاملاً دینی و الهی دارد، زیرا در جهان‌بینی توحیدی و الهی همه علت‌ها به حق تعالی منتهی می‌شود و علم حق تعالی به هستی که- دارای مراتبی است- مرتبه‌ای از آنکه همان قضای الهی در زبان دینی و قرآنی نامیده می‌شود مسبوق به وجود همه اشیا و نظام هستی است. البته این قضای الهی دارای مراتب و انقساماتی نظیر علمی یا ذاتی و عینی یا فعلی است که در تبیین و تحلیل مسئله ضرورت نظام هستی بسیار چشمگیر می‌باشد، بنابراین در این پژوهش ضرورت نظام هستی از طریق تحلیل و تبیین مسئله قضای الهی در دو مرتبه علمی و عینی که برگرفته از تعالیم قرآن کریم است، بر مبنای تفسیر حکمت متعالیه صدرایی بررسی خواهد شد.

معنای لغوی و اصطلاحی قضاء

قضاء از نظر لغوی دارای معانی مختلفی است مانند: فرمان دادن، حکم کردن، فرمان، حکم، فتوا دادن، شیء را حتمی و تمام کردن، رأی دادن، قضاوت، داوری (الشیخ احمد رضا، ص ۵۹۰). همچنین قضاء به معنای فیصله دادن امری است چه قولی باشد یا فعلی و هر یک به دو صورت است: الهی و بشری. قول الهی مانند: «و قضی ربک ان لا تعبدوا الا اياه، و خداوند حکم کرد که جز او را نپرستید.» (سری ۲۳/۱) که به معنای حکم کردن به آن است (راغب اصفهانی، ص ۴۲۱).

اگر قضاء به معنای فعل الهی باشد مانند: «والله یقضی بالحق و الذین یدعون من دونه لا یقضون بشیء؛ خداوند حکم می‌کند به حق و آنان که غیر از او را می‌خوانند به حق حکم نمی‌کنند» (غافر/۲۰). گاهی قضاء به معنای قول بشری است مانند حکم کردن قاضی به امری و گاهی به معنای فعل بشری است مانند آیه: «فاذا قضیتم مناسککم، پس وقتی که به جای آوردید عبادتتان را» (بقره/۲۰۰).

اما معنای عرفی و متعارف "قضاء" عبارت است از «ضروری و واجب ساختن نسبت میان موضوع و محمول». به عنوان مثال، هنگامی که زید و عمر بر سر مال یا حقی با یکدیگر نزاع می‌کنند و برای حل اختلاف نزد قاضی می‌روند و رأی خود را به وی ارائه

می‌دهند و قاضی پس از بررسی‌های لازم حکم می‌کند، « مال برای زید است » و یا « حق برای عمر است » این حکم قاضی اثبات ضروری و قطعی مالکیت برای زید و حق برای عمر است به گونه‌ای که تزلزل و تردیدی را که در اثر اختلاف و کشمکش میان آن دو پیش از صدور حکم به وجود آمده بود، برطرف می‌سازد (طباطبائی، *نهایة الحکمه*، ص ۲۹۳).

بنابراین قضاء قاضی عبارت است از قطعی و ضروری ساختن امر در علم که بنابر قوانین و مقررات اعتباری، ایجاب خارجی آن امر را در پی دارد. از اینجا دانسته می‌شود که معنای عرفی قضاء یک ایجاب اعتباری است یعنی وقتی قاضی حکم صادر می‌کند که فلان مال برای زید است هیچ اثر تکوینی بر آن مترتب نمی‌شود بلکه اساساً مضمون این حکم خود یک امر اعتباری است، تنها چیزی که هست اینکه در جامعه‌ای که قوانین و مقررات بر آن حکومت می‌کند و قوای مجریه ضامن اجرای این قوانین است بر این حکم ترتیب اثر داده می‌شود یعنی مال را [از چنگ] عمرو بیرون می‌آورند و به زید می‌سپارند و آثار مالکیت زید را بر آن مترتب می‌کند (صدرالمآلهین، *سفار*، ج ۶، ص ۲۹۲-۲۹۱، تعلیقه ۴).

اگر این معنای ایجاب خارجی اعتباری را تحلیل کنیم و آن را به صورت ایجاب حقیقی در نظر بگیریم یعنی خصوصیت اعتباری بودن آن را حذف کنیم بر وجوبی که موجودات امکانی از جهت انتسابشان به علل تامه بدان متصف‌اند، منطبق می‌شود، زیرا شیء تا واجب نگردد، موجود نمی‌شود و این وجوب غیری از جهت انتسابش به علت تامه ایجاب است (همان، ص ۲۹۳ و نیز *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۳، ص ۵۱-۴۹ و ۱۰۱-۹۷). کلمه حکم نیز که در قرآن بسیار به کار رفته است، وقتی به خدای تعالی نسبت داده شود، اگر در مسئله تکوین و خلقت باشد، معنای قضای وجودی را که ایجاد و آفرینش باشد می‌دهد که مساوق با وجود حقیقی و واقعیت خارجی به مراتب آن است مانند آیه:

الله یحکم لا معقب بحکمه، خداوند حکم می‌کند و کسی نیست که حکم و قضای او را به عقب اندازد» (رعد/ ۴۱) و یا مانند آیه: « اذا قضی امرأ فانما یقول له کن فیکون (بقره/ ۱۱۷) و وقتی قضائی را راند، چنین است که به آن می‌گوید باش پس وجود می‌یابد (طباطبائی، *المیزان*، ج ۷، ص ۳۵۴).

قضای از نظر اصطلاحی در هر مشرب فکری و عقیدتی معنای خاصی از آن اراده می‌شود مثلاً در اصطلاح متکلمان خصوصاً اشاعره قضاء عبارت است از اراده‌ی ازلی حق که همواره به اشیا آنچنان که هستند تعلق می‌گیرد (علامه حلی، ص ۲۰۳). در اصطلاح حکما قضاء عبارت است از وجود صور عقلی جمیع موجودات که از واجب الوجود به صورت ابداعی و بدون زمان صادر می‌شوند و این صور خارج از ذات و جزء عالم هستند» ان القضاء عبارة من وجود جمیع الموجودات فی المعالم العقلی مجتمعه و مجمله علی سبیل الابداع» (ابن سینا، اشارات و تنبیهاً؛ صدر المتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۲۹۲). به معنای دیگری می‌توان گفت که اصطلاح قضاء نزد حکما همان علم حق تعالی است که به نظام احسن تعلق می‌گیرد و عبارت از حکم الهی در اعیان موجودات بر آن نحو که هست از احوال جاریه ازل تا ابد (سجادی، ص ۳۷۴). آنچه به عنوان نقطه مشترک در مورد اصطلاح قضاء الهی از دیدگاه حکماء و فلاسفه اسلامی می‌توان بیان کرد این است که اولاً قضاء الهی را فعل الهی می‌دانند، ثانیاً آن را عبارت از نوعی وجود علمی اشیا در مرتبه‌ای از مراتب وجود می‌دانند، ثالثاً آن را عام و شامل همه چیز می‌دانند (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۲۰۶).

تبیین ضرورت نظام هستی

مقدمه اول: مراتب و معانی قضاء

با توجه به ارتباط عمیقی که در این بحث میان معانی و مراتب قضای الهی از یک طرف و چگونگی تبیین و تشریح مسئله وجود و ضرورت نظام هستی در ساختار علمی و معلولی مراتب موجودات از طرف دیگر وجود دارد، ابتدا به بیان این مراتب و تقسیمات می‌پردازیم.

قضای ذاتی و قضای فعلی

علم الهی - خواه در مرتبه ذات خواه در مرتبه فعل - از آن جهت قضای الهی نامیده می‌شود که مؤثر در وجود و ایجاد اشیاست و اشیا به موجب آن ضرورت و حتمیت پیدا کرده‌اند و همچنین علم الهی از آن جهت قدر الهی نامیده می‌شود که حدود اشیا و اندازه آنها بدان منتسب است. بنابراین قضای علمی عبارت است از علمی که منشأ حتمیت و

ضرورت اشیاست و قدر علمی عبارت است از علمی که منشأ حدود و اندازه اشیاست. 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 به شمار می‌رود و در مرتبه بالاتر از آن، علم ذاتی واجب تعالی است که با آن همه اشیا آن گونه که در خارج وجود دارند، برای واجب تعالی به طور تفصیل و به نحوی برتر و شریف‌تر آشکار و عیان می‌باشند بنابراین قضاء از این جهت بر دو قسم است:

فالقضاء قضائان، قضاء ذاتی خارج من العالم و قضاء فعلی داخل فیه (طباطبائی،

نهایة الحکمه، ص ۲۹۳).

۱. قضای ذاتی، که بیرون از عالم است و در مرتبه ذات واجب تحقق دارد؛ ۲. قضای فعلی که داخل در عالم است (صدرالمتألهین، اسفار، ج ۴، ص ۲۹۳) و در جای دیگر می‌نویسد:

و اغلب ما ورد من لفظ القضاء فی الكتاب و السنة هم القسم الثانی و اکثر آنچه در کتاب و سنت از لفظ قضاء آمده همان قسم دوم یعنی قضاء فعلی اس (همان، ص ۲۹۲).

صدرالمتألهین در مورد قضاء معتقد است که حکما پیش از وی قضاء را همان وجود صورت‌های عقلی همه موجودات می‌دانستند در حالی که از واجب تعالی به نحو ابداع و یکباره و بدون زمان صدور یافته است، زیرا قضاء نزد آنها بخشی از عالم است و از جمله افعال الهی است که ذاتشان مباین و جدا از ذات خداوند است (همو، مبدء و معاد، ص ۱۴۹). اما از نظر خود ملاصدرا قضاء همان صورت‌های علمی لازمه ذات واجب است بدون آنکه هیچ جعل و تأثیری و تأثیری میان واجب تعالی و آنها وجود داشته باشد و این صورت‌های علمی از اجزای عالم به شمار نمی‌روند زیرا حیثیت عدمی و جهات امکانی واقعی ندارند، بنابراین قضاء ربانی که همان صورت علم خداوند است، قدیم بالذات و باقی به بقای الهی است (صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۲۹۱). از نظر صدرا چون این صور لازمه ذات واجب‌اند و بدون جعل و تأثیر و تأثر موجود می‌شوند پس وجه الله اند نه اینکه جزء عالم باشند و وجه الله عین الله است از جهتی و غیر الله است، از جهت دیگر، بنابراین صور مذکور همان‌طوری که عین محض نیستند، غیر محض هم نیستند، در این صورت نه

امکان استعدادی است و نه امکان ذاتی و ماهوی، چراکه در آنجا ماهیت را راهی نیست (جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۴، ص ۳۵۰).

از نظر علامه طباطبائی عبارت «صورت‌های علمی لازمه ذات واجب» که در تعریف قضاء از نظر ملاصدرا بیان شده است، باید بر همان علم ذاتی واجب که جدای از اون نیست حمل شود. 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 به شمار آورد (طباطبائی، نه‌ایة‌الحکمه، ص ۲۹۴).

علامه طباطبائی معتقد است که صدرالمتألهین تنها قضاء را منحصر در قضای ذاتی دانسته و از قضای فعلی غافل شده است سپس در بیان نظریه مورد قبول خویش می‌فرماید: صدق مفهوم قضاء که همان ایجاب و قطعی ساختن است بر یکی از دو مرتبه علم، یعنی علم ذاتی و فعلی، منافاتی با صدق آن بر مرتبه دیگر علم ندارد بنابراین صحیح آن است که بگوییم: قضاء بر دو قسم است: قضای ذاتی و قضای فعلی (همان، ص ۲۹۴).

نقد ایراد علامه بر ملاصدرا در مورد قضاء

از نظر علامه طباطبائی قضاء گاهی برای برقراری نسبت اعتباری و حکم اعتباری به کار می‌رود، اما اگر همین مفهوم بر وجود حقیقی منطبق شود مصداق این قضاء در هر موجود معلولی همان ایجاب آن معلول است به وسیله علت تامه‌اش، پس قضاء هر معلولی علت تامه‌اش است از همان جهت که ایجابش می‌کند و قضاء عام برای جمیع عالم همان علم عنائی فعلی خداوند است. پس قضاء یا خارج از عالم می‌شود و یا داخل در عالم (همان، ص ۲۹۳).

البته از سخنان صدرالمتألهین چنین استفاده می‌شود که گاهی قضاء بر علم عنائی ذاتی هم اطلاق شده است چنانکه گاهی علم عنائی نیز بر قضاء اطلاق شده است. اطلاق قضاء بر علم عنائی ذاتی نه مستلزم حصر قضاء در علم ذاتی است و نه موجب قدم ذاتی مطلق قضاء است، زیرا علم قضائی که لازم ذات واجب باشد حتماً به قدم ذات واجب است نه بالذات (صدرالمتألهین، سفار، ج ۴، ص ۹۱). از طرف دیگر صدرالمتألهین در تفسیر خویش

قضاء را مرادف و مقارن با قدر یاد کرده که نشانه خروج هر دو از متن ذات ازلی است (همان، ج ۱، ص ۳۵۱). پس قضاء نه منحصر در علم ذاتی است که عین عنایت ازلی باشد و نه منحصر در علم فعلی است که خارج از ذات باشد بلکه در اصطلاح حکما قابل انطباق بر هر دو قسم است چنانکه علامه طباطبائی این مطلب را بیان فرمودند (جوادی آملی، رحیق مختوم، ص ۴۴۹).

قضای تکوینی و تشریحی

هیچ حادثه‌ای از حوادث نیست مگر آنکه وقتی با علت و سبب‌های مقتضای خود مقایسه کنیم می‌بینیم که یکی از دو حالت را دارد: حالتی که قبل از تمامیت علل و شرایط و ارتفاع موانع است و حالتی که بعد از آن به وقوع می‌پیوندد. در حالت اول نه تحقق و ثبوت برایش متعین و 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 و متعین است. از آنجا که حوادث این عالم در وجود و تحققش مستند به خدای سبحان و در حقیقت فعل اوست لذا این دو اعتبار "امکان" و "تعیین" عیناً در آنها نیز جریان می‌یابد به این معنا که هر موجودی را که خداوند نخواهد تحقق وجود بدهد و علل و شرایطش موجود نشده باشد به همان حالت امکان و تردد میان "وقوع و لا وقوع" و "وجود و عدم" باقی می‌ماند و به محض اینکه بخواهد تحقق دهد و علل و تمامی شرایطش را فراهم سازد - طوری که جز موجود شدن حالت انتظار برایش نماند - به آن وجود می‌دهد و موجودش می‌کند و این مشیت حق و فراهم کردن عمل و شرایط همان تعین یکی از دو طرف است که قضاء الهی نامیده می‌شود.

نظیر این دو اعتبار در مرحله تشریح نیز جریان دارد یعنی حکم قطعی در مورد مسائل شرعی را نیز قضای الهی می‌گوییم و لذا در هر جا از قرآن کریم که اسمی از قضاء برده شده این حقیقت به چشم می‌خورد (طباطبائی، المیزان، ج ۱۳، ص ۷۲). از جمله آیاتی که به قضاء تکوینی دلالت می‌کند مانند آیه:

و اذا قضی امرنا بقول له کن فیکون.

و هنگامی که اراده کنیم امری را همین که بگوییم موجود شو، موجود می‌شود

(بقره/۱۱۷).

از جمله آیاتی که متعرض قضای تشریحی است مانند آیه:
و قضی ربک الا تعبدوا الا ایاه.

خداوند حکم کرد تنها او را پرستید (اسری/ ۲۳).

بنابراین آیات کریمه مزبور صحت این دو اعتبار عقلی را امضا کرده موجودات خارجی را از جهت اینکه افعال خدایند، قضاء و داوری خدا می‌دانند و همچنین احکام شرعی را از جهت اینکه افعال تشریحی خداست - و نیز هر حکم فعلی را که منسوب به اوست - قضای او نامیده و این دو اعتبار عقلی را تأیید کرده است (طباطبائی، المیزان، ج ۱۳، ص ۷۴-۷۳). همچنین تقسیم بندی قضا و قدر به حتمی و غیر حتمی از وضع خاص موجودات سرچشمه می‌گیرد. موجودی که امکانات متعدد دارد ممکن است علل مختلف در او تأثیر کنند و هر علتی او را در یک مجرا و مسیر بخصوص قرار دهد این موجود مقدرات متعددی دارد، یعنی به هر اندازه که به علل گوناگون بستگی و ارتباط دارد، مقدرات دارد. از این رو قضا و قدر چنین موجودی غیر حتمی است. اما موجودی که بیش از یک امکان در او نیست و یک مسیر بیشتر برایش ممکن نیست و جز با یک نوع علت سروکار ندارد، قضا و قدرش حتمی و غیر قابل تغییر است. به عبارت دیگر، حتمیت و عدم حتمیت ناشی از جنبه قابلی است نه جنبه فاعلی، از این رو مجردات علوی که فاقد امکان استعدادی هستند و همچنین موجودات طبیعت در بعضی حالات که استعداد پیش از یک آینده را ندارند، قضا و قدرشان حتمی است و اما آن دسته از پدیده‌های طبیعت که استعداد بیش از یک آینده را دارند قضا و قدرشان غیر حتمی است.

قضاء و قدر علمی

قضاء از یک طرف مربوط به علم حق تعالی نسبت به ماسوی خویش است و از طرف دیگر مربوط به خود ماسوی الله می‌شود، بنابراین قضاء به دو قسم قضای علمی و قضای عینی تقسیم می‌شود. قضای علمی عبارت است از علم الهی که منشأ حتمیت و ضرورت اشیاست (همان، ج ۵، ص ۲۰۷). این مطلب از آیات قرآن کریم نیز فهمیده می‌شود، چنانکه می‌فرماید:

«وان من شی الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم، هر چیز ریشه و مخزنی بلکه مخازنی دارد، و از آن مخازن به اندازه معین و مشخص نازل می‌کند» (حجر/ ۲۱) یا آیه

«وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو يعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقه الا يعلمها ولا حبه في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين»، (انعام/۵۹) و نزد خداست خزینه‌های غیب و نمی‌داند آنها را مگر خودش، و نمی‌داند هر چه را در بیابان و دریاست و نمی‌افتد برگ‌گی از درختی، مگر اینکه او از افتادنش با خبر است و نیست دانه‌ای در تاریکی‌های زمین و نیست هیچ تری و خشکی، مگر آنکه در کتاب مبین خداست «(همانجا)».

بنابراین از آنجا که قضای الهی همان اتمام مراحل تحقق فعل است، خداوند می‌فرماید:

و اذا قضی امر فانما یقولہ له کن فیکون، وقتی اراده کند امری را همین که بگوید موجود بشو، می‌شود (بقره/۱۱۷). این اتمام گاهی به اعتبار وجود عینی است که قضای عینی نامیده می‌شود و گاهی نیز به اعتبار وجود علمی است، که بر علم واجب تعالی منطبق می‌شود، به اینکه شیء وقوع پیدا کند در ظرف وجودش، وقوعی که به وسیله علت تامه‌اش وجوب پیدا کرده است و چون علم خداوند دارای مراتب گوناگون است که بعضی از آن مراتب به عنوان کتاب مبین، کتاب مکنون، امّ الکتاب و لوح محفوظ نامیده می‌شود، بنابراین ثبوت حوادث در این ظرف - قضای علمی - دارای ثبوت علمی است که مطابق است با آنچه ایجاد می‌کند در ظرف تحقق عینی و این قضای علمی سابق بر وجود اشیا اعتبار می‌شود (مصباح یزدی، ص ۴۴۸).

قدر نیز مانند قضای از این جهت که نسبتی به علم حق تعالی دارد و نسبتی نیز به موجودات دارد، به دو قسم قدر عینی و قدر علمی تقسیم می‌شود. قدر علمی عبارت است از علمی که منشأ حدود و اندازه اشیاست و از این جهت که تحدید شیء است در ظرف علم، لذا این قسم از قدر سابق بر وجود شیء اعتبار می‌شود (طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۰۷). در قرآن کریم نیز آیاتی وجود دارد که مطلب را تأیید می‌کند، مانند آیات:

وخلق کل شیء بقدره تقدیرا. و همه چیز را آفرید و دقیقاً اندازه گیری کرد (فرقان/۲).
انا کل شیء خلقناه بقدر، ما هر چیز را به اندازه آفریدیم (فجر/۴۹). و کل شیء عنده بمقدار، هر چیز نزد او مقدار معین دارد (رعد/۸) (همان، ج ۱۹، ص ۱۴۰).

بنابراین می‌توان گفت که تقدیر دو مرحله دارد، یک مرحله از آن تمامی موجودات عالم طبیعت و ماورای طبیعت و خلاصه، ما سوی الله را شامل می‌شود. این تقدیر در این

مرحله عبارت است از تحدید اصل وجود به حد امکان و حاجت و معلوم است که این تقدیر شامل تمامی ممکنات می‌شود و تنها موجودی که حد امکان و حاجت ندارد خدای سبحان است، همچنان که خودش فرمود: «وكان الله بكل شیء محيطاً، خدا همواره بر همه چیز محیط بوده است» (نساء/۱۲۶). یک مرحله دیگر تقدیر مخصوص به عالم مشهود ماست، که تقدیر در این مرحله عبارت است از تحدید وجود اشیای موجود در آن، هم از حیث وجودش و هم از حیث آثار و هم از حیث خصوصیات هستی‌اش، به آن جهت که هستی و آثار هستی با امور خاصه از ذاتش یعنی عمل و شرایط ارتباط دارد و به خاطر اختلاف همین عمل و شرایط هستی، احوال او نیز مختلف می‌شود، پس هر موجودی که در این عالم فرض کنیم و در نظر بگیریم به وسیله قالب‌هایی از داخل و خارج قالب‌گیری و تحدید شده، عرض، طول، شکل، قیافه و سایر احوال و افعالش مطابق و مناسب آن عمل و شرایط و آن قالب‌های خارجی است (همانجا).

قضاء و قدر عینی

چنانکه اشاره شد علم الهی - خواه در مرتبه ذات خواه در مرتبه فعل - از آن جهت قضای الهی نامیده می‌شود که مؤثر در وجود و ایجاد اشیاست و اشیا به موجب آن ضرورت و حتمیت پیدا کرده‌اند و همچنین علم الهی از آن جهت قدر الهی نامیده می‌شود که حدود اشیا و اندازه آنها بدان منتسب است. در مورد اعیان موجودات نیز قضای عینی عبارت است از نفس ضرورت و حتمیت اشیا از آن جهت که منتسب است به واجب الوجود و قدر عینی عبارت است از نفس تعین وجود و اندازه وجود اشیا از آن جهت که منتسب است به واجب الوجود و از آنجا که همه اشیا واقع در سلسله موجودات امکانی، وجوب و ضرورت دارند و این وجوب را از علت تامه خود دریافت کرده‌اند و سلسله این علل سرانجام به واجب بالذات منتهی می‌شود پس واجب بالذات علت وجود دهنده به سایر علل و معلول‌های آن علل است (طباطبائی، نهائیه/الحکمه، ص ۲۹۳).

مقدمه دوم

واقعیت هستی هر ماهیتی - با حفظ وحدت شرایط در هر دو حال - هرگز نابود نمی‌شود و

به عبارت دیگر هر ماهیت اگر چه 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 بشود، یعنی هیچ واقعیتی را از خودش نمی‌شود سلب کرد، اگر چه 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 " ضرورت " می‌نامیم چنانکه خاصیت تساوی نسبت به وجود و عدم را در ماهیت " امکان " می‌نامیم (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۸۴-۸۳). بر این مبنا معنای ضرورت، واجب و لازم و غیر قابل انفکاک بودن وجود است و معنی امکان مساوی بودن نسبت شیء با وجود و عدم است، مثلاً " اگر بگوییم هر واقعیت خارجی ضروری است، معنایش این است که واقعیت را از خودش سلب نمی‌توان کرد (همو، نه‌ایة الحکمه، ص ۶۱).

از طرف دیگر یکی از بهترین نتایجی که از اصل اصالت وجود و تشکیک وجود استنتاج می‌شود، همین است که مرتبه هر وجودی مقوم ذات آن وجود است و حتی در مراتب زمانی نیز زمان خارج از هویت و تشخیص واقعی موجودات نیست، پس زمان هر وجودی مقوم آن است و اگر وجودی یک مرتبه از مراتب زمان را اشغال کرد، نه مرتبه دیگر را، نه این است که آن وجود در آن مرتبه دیگر معدوم شده و عدم بر او طاری شده است، زیرا هویت آن وجود بسته به همان زمانی است که آن را اشغال کرده است و اگر بخواهیم آن وجود را در مرتبه دیگر از آن زمان فرض کنیم، دیگر خودش نیست و اگر واقعاً بر وجودی از وجودات زمانیه عدم طاری شود، می‌بایست آن وجود از خودش رفع شود و البته این امر محالی است (همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۲۴-۱۲۳).

از اینجا روشن می‌شود که مرتبه هر وجودی عین ذات اوست و تخلف ناپذیر است درست مانند مراتب اعداد، زیرا مراتب اعداد را نمی‌توان عقب و جلو کرد، عدد پنج که رتبه‌اش بعد از عدد چهار است پیش از عدد چهار نمی‌تواند باشد، حتی اگر آن را پنج هم بنامیم فقط نام را عوض کرده‌ایم و محال است که واقعیت آن را عوض کنیم، بین همه موجودات جهان چنین نظامی ذاتی و عمیق برقرار است، این جمله قرآن کریم در باره فرشتگان که می‌فرماید: «و ما لنا الا له مقام معلوم، نیست از ما کسی مگر آنکه مقام معلومی

دارد» (صافات/۱۶۴). در باره همه موجودات صادق است. هر چیزی جای خاصی دارد و فرض آن در غیر جای خویش مساوی با از دست دادن ذات آن است و خلف است (مطهری، انسان و سرنوشت، ص ۱۰۷).

همچنین در مورد وجوب ذاتی موجودات نیز باید اضافه کرد که در این مسئله باید میان ضرورت ذاتی فلسفی و ضرورت ذاتی منطقی تفکیک قائل شد، زیرا اینکه می‌گوییم موجودیت وجود ضرورت ذاتی دارد، عیناً مانند این است که می‌گوییم انسانیت و حیوانیت انسان برای انسان ضرورت دارد، معنای این ضرورت ذاتی که مصطلح منطقیین است، این است که اگر شیئی را انسان فرض کنیم. با فرض انسان بودن آن شیء، حیوانیت برایش ضروری است - به شرط بقاء ذات موضوع - و اما اینکه آیا انسان حقیقتی است، معلولی و قائم به غیر، یا حقیقتی است غیر معلولی و قائم به ذات خارج از مفاد این قضیه است (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۹۹).

به عبارت دیگر - ضرورت ذاتی فلسفی - که عبارت است از اینکه موجودی دارای صفت موجودیت به نحو ضرورت باشد و این ضرورت را مدیون هیچ علت خارجی نبوده باشد و موجودی مستقل و قائم به نفس و غیر معقول بوده باشد. در مقابل امکان فقری است که امکان فقری به این معناست که این وجود در عین اینکه وجود است و عین موجودیت است، حقیقتی است متعلق به غیر و محتاج به غیر، بلکه عین تعلق و احتیاج به غیر است (همان، ص ۹۹). در واقع علت بودن علتی برای معلولی معین و معلول واقع شدن معلولی برای علتی معین جعلی و قراردادی نیست. اگر (الف) علت است از برای (ب) به خاطر خصوصیتی است که در ذات (الف) وجود دارد و آن را علت (ب) ساخته است و نیز (ب) که معلول (الف) است خصوصیتی دارد که به خاطر آن مربوط به (الف) گشته است و این خصوصیت، چیزی جز نحوه وجود آنها نیست و به همین دلیل، آن خصوصیت امری واقعی است نه اعتباری و عارضی و قابل انتقال، علیهذا ارتباط هر علت با معلول خودش و ارتباط هر معلول با خودش از ذات علت و ذات معلول بر می‌خیزد، معلول به تمام ذات خود مرتبط با علت است و علت نیز به تمام ذات خود منشأ صدور است. چنانکه ملاصدرا در مورد این نحوه از ضرورت موجودات - ضرورت بشرط محمول - تصریح دارد:

«کل ممکن لحقه الوجود و الوجوب لغيره فی وقت من الاوقات فانه كما يمتنع عدمه فی ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه فی مطلق نفس الامر ای ارتفاعه عن الواقع» «هر ممکنى که وجود و وجوب غیرى در وقتى از اوقات به آن لاحق شود، همانطور که ممتنع است عدم آن وجود در آن زمان همچنین عدمش در مطلق نفس الامر ممتنع است» (صدر المتألهین، اسفار، ج ۱، ص ۲۲۹).

مقدمه سوم

بنابر اصالت وجود علیت و معلولیت و وجوب همه از شئون وجود است و همه ضرورت‌ها و جبر، از وجود سرچشمه می‌گیرد و به وجود بر می‌گردد و ماهیت همان‌طوری که حقیقتاً متصف به صفت موجودیت نیست، بلکه مجازاً و اعتباراً موجود است، به صفت وجوب و ضرورت نیز حقیقتاً متصف نمی‌شوند و اگر احیاناً صفت وجوب غیرى را به ماهیت نسبت دهیم، مجازى و اعتبارى است، یعنی ماهیت همان‌طوری که مجازاً و اعتباراً موجود می‌شود، مجازاً و اعتباراً هم ضرورى و واجب می‌شود، نه حقیقتاً (طباطبائى، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۰۷).

بنابر اینکه وجوب مطلقاً - بالذات و بالغير - شأن وجود محسوب شود و ماهیت به حسب حقیقت از آن بی‌بهره باشد معلولات که بنا بر اصالت وجود از سنخ وجوداتند و وجوب بالغير دارند، یک نحو امکان ذاتی می‌بایست داشته باشند، زیرا لازمه وجوب غیرى امکان ذاتی است و چون امکان ذاتی شأن ماهیت است و ضرورت شأن وجودات است پس امکان ذاتی وجودات را چگونه باید تصور کرد؟ وجودات امکان ذاتی و احتیاج ذاتی نسبت به علل خویش دارند ولی این امکان ذاتی غیر از آن امکان ذاتی است که برای ماهیت فرض می‌شد زیرا امکان ذاتی ماهیت به معنای لا اقتضائیت ماهیت نسبت به وجودیت و معدومیت است، و در باره وجودات این معنا غلط است. اینکه معلولات وجوداتند نه ماهیات و اینکه حقایق وجودیه معلولیه عین معلولیت و احتیاجند و ارتباط به علت عین ذات آنهاست یکی از عمیق‌ترین افکار بشری در باب علیت و معلولیت است. امکان وجودات به همین معنا که اشاره شد همان است که صدر المتألهین برای اولین بار آن را بیان کرد، و آن را امکان فقری اصطلاح کرده است.

مقدمه چهارم

از جمله تقسیماتی که برای علت می‌توان بیان کرد تقسیم علت به تامه و ناقصه است، در علت تامه با فرض وجود علت تامه وجود معلول ضروری است، در حالی که وجود علت ناقصه مستلزم وجود معلول نیست بلکه تنها عدم آن مستلزم عدم معلول است (صدرالمطالین، اسفار، ج ۲، ص ۱۲۲).

علاوه بر نظام طولی که ترتیب موجودات را از لحاظ فاعلیت و خالقیت و ایجاد معین می‌کند نظام دیگری بر خصوص جهان طبیعت حاکم است که شرایط مادی و اعدادی به وجود آمدن یک پدیده را تعیین می‌کند. این نظام، نظام عرضی نامیده می‌شود و به موجب این نظام است که تاریخ جهان وضع قطعی و مشخص می‌یابد، هر حادثه در مکان و زمان خاصی پدید می‌آید و هر زمانی خاص و مکانی خاص ظرف حوادث معینی می‌گردد (مطهری، انسان و سرنوشت، ص ۱۰۷).

ما معمولاً وقتی یکی از پدیده‌ها را مورد سؤال و تردید قرار می‌دهیم فقط به خود آن پدیده توجه می‌کنیم، حساب نمی‌کنیم که آن پدیده در نظام هستی چه جایی و چه وضعی دارد؟ در حالی که هر پدیده‌ای خواه نیک باشد یا بد معلول یک سلسله علل مخصوص و وابسته به شرایط معین است، هیچ وقت یک حریق بدون ارتباط به عوامل و حوادث دیگر رخ نمی‌دهد و جلوگیری از وقوع آن نیز جدا از یک سلسله علل و عوامل، خواه مادی و خواه معنوی امکان پذیر نیست. هیچ حادثه‌ای در جهان "منفرد" و "مستقل" از سایر حوادث نیست، همه قسمت‌های جهان با یکدیگر متصل و مرتبط است. این اتصال و ارتباط همه اجزای جهان را شامل می‌شود و یک پیوستگی عمومی و همه جانبه را به وجود می‌آورد. اصل وابستگی اشیا به یکدیگر اصل وحدت واقعی جهان - وحدت اندام واری - اصلی است که حکمت الهی تکیه فراوان بر آن دارد.

بنابراین اگر بنا بشود رابطه علت و معلول را نپذیریم باید ارتباط و وابستگی واقعیت‌ها را با یکدیگر یک باره منکر شویم، زیرا اگر بین اشیا رابطه علی و معلولی برقرار نباشد یا از آن جهت است که جمیع موجودات دارای وجوب ذاتی هستند و "امکان" که لازمه معلولیت است موهوم و باطل است و در نتیجه هر چه موجود است ابداً موجود است و هر چه معدوم است ابداً معدوم است و حدوث و زوال و تغییر و تکامل مفاهیمی بی مصداق هستند

و یا از آن جهت است که وجود و عدم اشیا روی صدقه و اتفاق صورت می‌گیرد، احتمال ثالثی هم وجود ندارد، هر یک از این دو احتمال را در نظر بگیریم لازمه‌اش عدم ارتباط و وابستگی واقعیت‌ها با یکدیگر است و در این صورت انعکاس جهان عینی در ذهن ما به صورت واقعیت‌های منفرد و یا پیوسته خواهد بود و ما نخواهیم توانست مجموع جهان را به صورت یک دستگاه واحد تصور کنیم بلکه هیچ مجموعه کوچکی از موجودات این جهان را نخواهیم توانست به صورت یک دستگاه مرتبط‌الاجزا در ذهن خود مجسم سازیم (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۹۳).

مقدمه پنجم

یکی از احکام و فروع قانون علیت و معلولیت که مربوط به مبحث "ضرورت و امکان" است و لازم است در مقدمه بحث از تبیین ضرورت نظام موجودات از آن سخن به میان آید این است که "علت ضرورت دهنده به معلول است" (همان، ص ۹۳). وجود معلول در ظرف وجود علت تامه‌اش واجب و ضروری است، و جویی که در اینجا مطرح است وجوب بالقیاس است، نه وجوب غیري که در "قاعده الشی مالم یجب لم یوجد" مطرح است چون وجوب غیري یک وصف نفسی است بر خلاف وجوب بالقیاس که یک وصف اضافی و نسبی است. از طرف دیگر، وجوب غیري وصف ویژه معلول است، اما وجوب بالقیاس وصفی است که هم معلول بدان متصف می‌شود و هم علت، دلیل بر این وجوب وجود معلول این است که اگر وجود معلول در ظرف وجود علت تامه‌اش واجب نباشد، عدم معلول جایز و ممکن خواهد بود، حال اگر فرض کنیم معلول با وجود علت تامه‌اش معدوم باشد، یا در همان حال که علت وجود معلول موجود است علت عدم معلول - که همان عدم علت تامه وجود معلول است - نیز تحقق دارد، که در این صورت اجتماع نقیضین لازم می‌آید، که عبارت است از علت وجود معلول و عدم علت وجود معلول که محال است، یا علت عدم معلول محقق نمی‌باشد و در این صورت معلول، بی آنکه علت عدمش تحقق یافته باشد، معدوم شده است و این نیز محال است (همو، نه‌ایة الحکمه، ص ۱۵۹).

در نظر سطحی چنین پنداشته می‌شود که بین برخی از حوادث و حوادث دیگر "وجوب بالقیاس" است و مواردی هم هست که بین دو حادثه هیچ گونه رابطه ضروری نیست و بین آنها "امکان بالقیاس" حکمفرماست، ولی از نظر دقیق‌تر می‌بایم که بین هر دو حادثه "وجوب بالقیاس" حکومت می‌کند و "امکان بالقیاس" تحقق خارجی ندارد، زیرا همه حوادث بالاخره به یک "علت العلل" منتهی می‌شود و چون بین معلول‌های علت واحد رابطه ضروری وجود دارد، بین همه حوادث، ضرورت حکمفرماست. اصولی که اثبات این پیوستگی ضروری و عمومیر آن متکی است از این قرار است:

۱. قانون علت و معلول عمومی؛

۲. ضرورت علت و معلول؛

۳. سنخیت علت و معلول؛

۴. جهان هستی، همه به یک علت العلل منتهی می‌شود.

اصل اول، همان قانون پایه و بدیهی‌ای است که همه علوم به آن اتکا دارند و انکار آن، مستلزم انکار همه چیز است. اصل دوم، مبین این حقیقت است که هر معلولی وقتی به وجود می‌آید که نه تنها علت آن موجود باشد بلکه از ناحیه علت ضرورت پیدا کرده باشد. مادامی که وجود یک معلول از ناحیه علت خود ضروری نگردد محال است که آن معلول به وجود آید و بالعکس، وقتی که علت تامه یک شیء محقق شد، وجود معلول را ایجاب می‌کند، در این صورت موجود نشدن معلول محال است. از این اصل نتیجه می‌شود که هر چیزی که موجود شده، وجودش ضرورت داشته و هر چیز که موجود نشده، عدمش ضرورت داشته است. اصل سوم، ارتباط علت و معلول را تضمین می‌کند و نتیجه می‌دهد که هیچ علتی نمی‌تواند به جای معلول خودش، معلول دیگری را به وجود آورد و هیچ معلولی ممکن نیست از غیر علت خودش به وجود آید. از این سه اصل نتیجه می‌شود که جهان یک نظام قاطع و غیر قابل تبدیلی دارد و با ضمیمه شدن اصل چهارم که همان اصل "توحید مبدأ" است، ارتباط و پیوستگی قاطع و عمومی بین همه موجودات جهان استنباط می‌شود (مطهری، انسان و سرنوشت، ص ۱۱۰-۱۰۹).

مسئله ارتباط علی و معلولی مسئله‌ای است که قرآن کریم نیز آن را می‌پذیرد، چنانکه آیات قدر مانند: «وان من شی الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلول، هیچ چیز نیست مگر

آنکه نزد ما خزینه‌های آن است، و ما آنرا نازل نمی‌کنیم مگر به اندازه معلول» (حجر/۲۱) و آیه « انا کل شی خلقناه بقدر، ما هر چیزی را به قدر و اندازه خلق کردیم.» (فرقان/۲) و آیه « الذی خلق فسوی والذی قدر فهدی، آنکس که خلق کرد، و خلقت هر چیزی را تکمیل و تمام نمود و آنکس که هر چه را آفرید اندازه گیری و هدایتش کرد.» (اعلیٰ/۳)؛ به این مسئله دلالت دارد زیرا این آیات همه دلالت می‌کند بر اینکه هر چیزی از ساحت اطلاق به ساحت و مرحله تعیین و تشخیص نازل می‌شود و این خداست که با تقدیر و اندازه‌گیری خود آنها را نازل می‌کند و چون معنا ندارد که موجودی در هستی‌اش محدود و مقدر باشد، مگر آنکه با همه روابطی که با سایر موجودات دارد محدود شده باشد، بنابراین از آن جایی که یک موجود مادی با مجموعه‌ای از موجودات مادی ارتباط دارد و آن مجموعه برای وی نظیر قالب‌اند که هستی او را تحدید و تعیین می‌کنند، لذا باید گفت، هیچ موجود مادی نیست، مگر آنکه به وسیله تمام موجودات مادی که جلوتر از او و با او هستند قالب‌گیری شده، و این موجود، معلول موجود دیگری مثل خود می‌باشد.

مقدمه ششم

هر شیء تا به مرحله وجود نرسد موجود نمی‌شود، این قاعده بیان رابطه میان علت و معلول است، که از نظر حکما و فلاسفه این رابطه ضروری است یعنی در صورت وجود علت تامه شیء، وجود آن شیء ضروری و قطعی است و آن شیء چاره‌ای جز موجود شدن ندارد. البته متکلمان در برابر فلاسفه این رابطه را ضروری نمی‌دانند و آن را به صورت اولویت بیان کرده‌اند تا افعال ارادی انسان یا افعال واجب تعالی جبری محسوب نشود. (صدر المتألهین، اسفار، ج ۱، ص ۲۲۱).

پس از بیان این مقدمات می‌توانیم چنین نتیجه‌گیری کنیم که موجودات جهان هستی را به یکی از دو راه می‌توانیم به «واجب الوجود» نسبت دهیم: راه اول این است که مجموع موجودات جهان - که یک واحد متلائم الاجزاء است - موجود و ضروری الوجود و مستند به واجب الوجود است. راه دوم این است که: یک موجود خاص را با همه علل شرایطی که در تحقق و پیدایش آن لازم و ضروری است (بدین معنا که همه اجزای حال

و گذشته عالم را به عنوان قید وجودی اش فرض کنیم) و به واجب الوجود نسبت دهیم (طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۰۵).

از طرف دیگر، هر معلولی در وجود خود نسبتی به علت تامه خود دارد، که نسبت ضروری است و نسبتی با غیر علت تامه دارد که نسبت امکان است، در نتیجه جهان از نظر اول - نسبت ضرورت - از یک سلسله موجودات ضروری الوجود تشکیل شده که با غیر آن وضع که دارد، محال است که قرار بگیرد. از نظر دوم - نسبت امکان - جهان از یک سلسله موجوداتی که امکان هر گونه تغییر و تبدیل در آنها هست تألیف شده است و موجودات جهان از علل و جودات خود اندازه وجود می گیرند. بنابراین از نظر راه اول جهان و اجزای آن را به واجب الوجود نسبت داده، ضرورت هستی آنها را "قضاء" می نامیم که به معنای ضرورتی است که معلول از علت تامه اش کسب می کند و این همان قضای عینی است و از نظر راه دوم تعیین وجود و مشخص شدن راه پیدایش آنها را "قدر" می نامیم که به معنای حدودی است که شیء از ناحیه علل ناقصه خود کسب می کند و این همان قدر عینی است (همان، ص ۲۰۷).

بنابر آنچه گفته شد اگر قضاء در مورد اعیان موجودات اطلاق شود قضای عینی است و در این صورت قضای الهی عبارت است از نفس ضرورت و حتمیت اشیا از آن جهت که متناسب است به واجب الوجود به عبارت دیگر می توان گفت از آنجا که قضای الهی همان اتمام مراحل تحقق فعل است. چنانکه خداوند می فرماید: «اذا قضی امرنا فانما یقول له کن فیکون، وقتی اراده کند امری را همین که بگوید بشو موجود می شود.» (بقره/۱۱۷)، این اتمام گاهی به اعتبار وجود عینی است که قضاء عینی نامیده می شود و منطبق می شود بر مرحله ایجابی که عقل پیش از تحقق وجود امکان اعتبار می کند، همان طور که احتیاج ممکن به علت را اعتبار و سپس آن را ایجاب می کند، پس وجوب می یابد و بعد از آن ایجادش می کند، پس موجود می شود. بنابراین ایجاد بر کلمه "کن" در آیه مذکور منطبق می شود و وجود یافتن آن بر کلمه "فیکون" منطبق می شود (مصباح یزدی، ص ۴۴۸).

البته در اینجا دیدگاه دیگری هم هست، که با آن موضوع این بحث ها از بین می رود و آن دیدگاه همان نظر توحیدی است که موجودات با وجود تفاوتشان و ترتیبشان در شرافت وجودی و مخالف بودن در ذوات و افعال و متباین بودن در صفات و آثار، همه در یک

وجود الهی جمع‌اند، و ذره‌ای از ذرات اکوان موجودات نیست که نورالانوار محیط به آنها و قاهر بر آنها نباشد، و او بر هر چه آنها کسب کنند، قائم خواهد بود. پس همان‌طور که شأنی نیست مگر شأن او، فعلی نیز نیست مگر فعل او و حکمی نیست مگر برای خدا و هیچ حرکتی و قوتی نیست مگر به وسیله خدای علی عظیم. پس او با وجود بلندی مرتبه و عظمتش نازل می‌شود منزل اشیا و انجام می‌دهد افعال آنها را همان‌طور که با وجود تجرد و تقدسش از جمیع مکان‌ها و زمان‌ها، زمین و آسمانی از وجود او خالی نیست (صدرالمآلهین، اسفار، ج ۶، ص ۳۷۲).

بنابراین نسبت دادن فعل و ایجاد بنده صحیح است، مانند نسبت دادن وجود و تشخیص به او و نسبت دادن به باری تعالی نیز صحیح است، همان‌طور که وجود زید به عینه امر متحقق و واقعی است در خارج و شأنی از شئون حق است، همچنین او فاعل آنچه که از او صادر می‌شود نیز هست حقیقتاً نه مجازاً (طباطبائی، رسائل توحیدی، ص ۳۷۲). علامه طباطبائی در مورد تفاوت این دیدگاه اخیر که نظر راسخین در علم است، با دیدگاه حکماء می‌فرماید:

در مذهب حکماء سلوک از طریق کثرت در وحدت بود، اما در این دیدگاه سلوک از طریق وحدت در کثرت می‌باشد. بر مبنای دیدگاه حکماء هر فعلی از یک جهت به فاعل قریب استناد دارد، و از جهت دیگر به واسطه فاعل قریب به فاعل فاعلش استناد دارد که این یک انتساب طولی است، به طوری که هر نسبتی نسبت دیگر را ابطال نمی‌کند و جبری هم لازم نمی‌آید. اما بر مبنای این دیدگاه هر فعلی بدون واسطه، به جهت احاطه حق تعالی به همه چیز، به او استناد دارد همان‌طور که به فاعل ممکنش استناد دارد و این استناد مستلزم جبر هم نیست، زیرا احاطه حق تعالی به هر چیزی احاطه به ما هو علیه است و فعل اختیاری از آن جهت که اختیاری است محاط و منسوب به او و به انسان می‌باشد (همانجا، تعلیقه ۲).

این دیدگاه را روایات ائمه معصومان (علیهم السلام) نیز تأیید می‌کنند. چنانکه از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود: «لا جبر و لا تفویض و لکن امرین امرین، نه جبر است و نه تفویض بلکه امری است میان این دو امر» (کلینی، ص ۴۵۶).

نتیجه

تبیین و تحلیل حقیقی ضرورت نظام هستی باید با توجه به هر دو مسئله علم الهی و مراتب آن - که مرتبه‌ای از آن قضای الهی در زبان دینی است - از یک طرف و نظام طولی و علی و معلولی حاکم بر جهان هستی از طرف دیگر صورت بگیرد و با در نظر گرفتن یکی از این دو و غفلت از دیگری چگونگی ضرورت نظام هستی قابل تبیین و تحلیل نخواهد بود.

علم الهی - خواه در مرتبه ذات، خواه در مرتبه فعل - از آن جهت قضای الهی نامیده می‌شود که مؤثر در وجود و ایجاد اشیاست و اشیا به موجب آن ضرورت و حتمیت پیدا کرده‌اند، قضای الهی از آن جهت که حکایت از مرتبه‌ای از مراتب علم الهی می‌کند از نظر تطبیقی با عوالم کلی وجود همان مرتبه صور عقلی محسوب می‌شود که ورای صور طبیعی و نفسانی است، بدین معنا که موجودات علاوه بر صور طبیعی و نفسانی دارای صور عقلی هستند که این صور در عالم عقلی قرار گرفته‌اند و به صورت دفعی و بلا زمان از واجب تعالی صادر می‌شوند و منشأ پیدایش و ایجاد اشیاست.

اما از جهت دیگر قضاء منشأ ضرورت و حتمیت یافتن موجودات عالم هستی است، زیرا همان وجود عینی موجودات ممکن با نظام احسن خود علم فعلی واجب تعالی است و ایجابی که در آن موجودات به دلیل انتسابشان به واجب تعالی وجود دارد همان قضای الهی نسبت به آنها به‌شمار می‌رود که همان قضای فعلی است. به بیانی دیگر، اگر قضای الهی را همان اتمام مراحل تحقق فعل بدانیم این اتمام گاهی به اعتبار وجود عینی و خارجی است که همان قضا عینی است و گاهی به اعتبار وجود علمی است که منطبق می‌شود بر علم واجب تعالی به اینکه شیئی در ظرف وجود خودش وقوع یابد.

منابع

قرآن کریم

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، تصحیح دکتر ابراهیم مذکور، چاپ قاهره، ۱۴۰۰ق.
، اشارات و تنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه،

- رضا، الشیخ احمد، معجم متن اللغة، ج ۴، بیروت، دار مكتبة الحياة، ۱۳۷۹ق.
- جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
- حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ قرآن، تحقیق نذیم مرعشلی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۳۶۰.
- سجادی، جعفر، فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی، تهران، کتابفروشی طهوری، ۱۳۸۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۶، ۴، ۲، ۱، بیروت دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
- _____، مبداء و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسین اردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- _____، تفسیر سوره واقعه، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۶۴.
- طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ۱۳، ۷، ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۱.
- _____، نهایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۹.
- _____، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.
- کلینی رازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۱، تهران، اسوه، ۱۳۷۰.
- مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهایه الحکمه، قم، مؤسسه فی طریق حق، ۱۴۰۵ق.
- مطهری، مرتضی، انسان و سرنوشت، صدرا، ۱۳۷۲.
- _____، عدل الهی، تهران، صدرا، ۱۳۷۱.