

وسایط فیض در حکمت صدرایی

ebrahimi2333@anjomedu.ir

کتاب‌باقر ابراهیمی / کارشناس ارشد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره

eshkevari@qabas.net

محمد فنائی اشکوری / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره

دریافت: ۹۳/۵/۴ پذیرش: ۹۴/۲/۲۵

چکیده

یکی از آموزه‌های الهیاتی اسلامی وسایط فیضی است که در قرآن و روایات به آنها اشاره شده است؛ وسایطی همچون قلم، عرش، کرسی، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، و ملائکه. تبیین هستی‌شناختی این حقایق و تعیین جایگاه آنها در نظام آفرینش از مباحث پراهمیت در الهیات اسلامی است. صدرالمتألهین که می‌کوشد تبیین‌هایی فلسفی از آموزه‌های دینی ارائه دهد، در صدد برآمده است تا بر اساس نظام فلسفی خویش به تبیین نحوه وجود این وسایط و نقش آنها در جریان فیض الهی بپردازد. این تحقیق بر آن است تا تبیین وی از این وسایط و جایگاه آنها را در هستی بررسی کند تا ضمن تبیین نحوه وجود آنها و ویژگی‌های وجودی هریک، تصویری صحیح در این زمینه ارائه دهد. صدرالمتألهین با اشاره به مراتب علم الهی، هریک از این حقایق را مرحله‌ای از علم الهی می‌داند که بر اساس مراتب وجود دارای حیثیت عقلی یا نفسی‌اند.

کلیدواژه‌ها: فیض، وسایط فیض، قلم، عرش، لوح، صدرالمتألهین.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث هستی‌شناسی، تبیین رابطه مخلوقات با خداوند است و یکی از مسائلی که در تبیین این ارتباط باید کانون تحقیق و بررسی قرار گیرد آن است که با توجه به قاعده معروف «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» چگونه ممکن است از خداوند با حفظ وحدتش، عوالم کثیر و موجودات متعدد صادر شود؟ با تتبع در آثار فلاسفه، این مطلب هویدا می‌گردد که یکی از دغدغه‌های فیلسوفان الهی تبیین نحوه ارتباط مبدأ اول و اصل متعالی با مخلوقات است. تفکر و تأمل درباره چگونگی پیدایش عوالم هستی و خلقت موجودات کثیر از سوی حق که وجودی واحد و بسیط است، از دیرزمان افکار دانشوران بزر را به خود مشغول داشته است.

یکی از پیامدهای تأملات صدرالمتألهین، تصویری است که وی از خداوند و خالقیت او در پرتو حکمت متعالیه با تکیه بر اسمای حسناى الهی در قرآن و توصیفات معصومان و بهره‌گیری از گفتار پیشینیان در قالب نظریه فیض ارائه می‌دهد. نظریه فیض از دید او نه مشکل معنایی نهفته در مفهوم خلق از عدم زمانی را دارد و نه مستلزم جبر در کار خداوند است و نه علم او به جزئیات را نفی می‌کند و نه ترجیح بدون مرجح را در کار خداوند روا می‌دارد؛ در عین حال با توجه به مسلک اصالت وجود و مبنای وحدت سنجی وجود، توضیح موفقی از ربط خداوند با ماسواست.

یکی از ارکان نظریه فیض، قول به وجود وسایط میان حق تعالی و ماسواست. صدرالمتألهین پس از آنکه نظریه فیض و وجود وسایط را به صورت برهانی و با دلیل عقلی اثبات می‌کند، درصدد تطبیق این وسایط بر آنچه در متون دینی وارد شده برمی‌آید و تبیینی روشن از الفاظ موجود در آیات و روایات ارائه می‌دهد. وی بر مبنای نظام ذومراتب وجود و بر اساس استدلال فلسفی قایل است که فیض الهی از طریق وسایط و به طور غیرمستقیم بر موجودات امکانی جاری می‌شود.

۱. پیشینه نظریه فیض

نظریه فیض، پیشینه‌ای کهن دارد. از کسانی که در این زمینه نقش بسیار داشته افلو طین است. وی در این زمینه از طریق کتاب *اثولوجیا* بر فیلسوفان اسلامی به ویژه صدرالمتألهین تأثیرگذار بوده

است. برخی از اصولی که صدرالمتألهین با استفاده از آرای افلوطین به شرح و بسط آنها پرداخته عبارت‌اند از: کمال مطلق دانستن مبدأ اول (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۶)، اشرف بودن علت از معلول (همان، ج ۷، ص ۲۷۳)، ارائه مفهوم وجودی از فاعلیت و خلقت (همان)، قاعده الواحد (همان)، صدور مستقیم و باواسطه از واحد (همان، ج ۶، ص ۲۷۹)، واحد بودن فیض حق و اشمال آن بر همه موجودات (همان، ج ۱، ص ۱۲۸).

البته صدرالمتألهین در این نظریه تحولاتی بنیادین به وجود آورده و آن را از ابعادی کامل‌تر، و در پاسخ‌گویی به شبهات کارا تر کرده است که در آینده به آن اشاره خواهد شد.

۲. فیض و فاعلیت وجودی از نظر صدرالمتألهین

گرچه صدرالمتألهین در تبیین نظریه فیض مواد و مصالحی از مکتب‌ها و اندیشمندان دیگر اخذ کرده است، با حضور دو اصل اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود در نظریه وی، نظریه نظام فیض وی سبک و سیاق دیگری می‌یابد و از دستگاه‌های دیگر متمایز می‌شود. اهم ویژگی‌های فیض در مکتب صدرالمتألهین بدین قرارند:

۱. غرض و دلیل فیضان و آفرینش، خیریت ذاتی آفریننده (مفیض) بوده است؛ به گونه‌ای که لازمه آن ذات، وجود و افاضه خیر است (همان، ج ۶، ص ۳۳۲)؛
۲. قصدی زاید بر ذات در این افاضه دخالت ندارد و نمی‌توان آن را به غرضی جز ذات الهی منتسب دانست (همان، ج ۶، ص ۳۶۷)؛
- در توضیح این ویژگی‌ها باید گفت که صدرالمتألهین بر این نکته تأکید دارد که فاعل بالغرض مستکمل به غیر است و آن غیر که غرض و هدف قرار می‌گیرد، در فاعل‌های علمی باید اشرف و اعلا از فاعل باشد تا فعل متصف به حکیمانه بودن شود، و این با غنای ذاتی و کمال وجودی حق متعال سازگار نیست (همان، ج ۲، ص ۲۷۹)؛
۳. فیض، عام و در همه عالم گسترده است و فیضان، انحصاری نسبت به معلول اول ندارد؛
۴. نحوه فیضان وجود از حق تعالی به ترتیب از اعلا به اسفل است؛ چه آنکه هر علت از

معلول خود اقواست (قوس نزول) و سپس در سیر تکاملی موجودات باز به سوی مبدأ اعلا رجوع می‌کند (قوس صعود) (همان، ج ۸، ص ۱۰۴)؛

۵. نخستین موجود صادر از مبدأ فیض، وجود منبسط و لابشرط است و عقل اول، یکی از تعینات و مجرای فیض دیگر موجودات و علت تحقق کثرت در مراتب بعدی از دو حیث امکان بالذات و وجوب بالغیر است (همان، ج ۸، ص ۸۴). در نحوه صدور کثرت از وحدت، نقش قاعده الواحد تا همین حد است که اجمالاً از حق تعالی جز معلولی واحد صادر نمی‌شود؛ اما ویژگی‌ها و ماهیت این معلول اول با برهان عقلی و نیز استفاده از قاعده امکان اشرف به دست می‌آید؛

۶. بین مراتب هستی و فیض، اتصال و ترتب وجودی و ترتبی برقرار است و طفره و انفصالی در آن نیست (همان، ج ۹، ص ۱۴۲). قاعده امکان اشرف در حکمت متعالیه از جهتی عمقی بیشتر یافته است؛ چراکه صدرالمتألهین ملاک اشرفیت را درجه وجودی شیء دانسته است؛ بدین صورت که موجودات را طیف‌های مختلفی از وجود با درجات گوناگون دانسته و هریک را دارای مکان و درجه‌ای خاص تلقی کرده که عبور فیض از هریک شرط ورود به دیگری است، بدون امکان تقدم و تأخر در این مراحل و درجات (همان، ج ۸، ص ۴)؛

۷. صدور فیض، همراه با علم و اراده حق تعالی و رضای اوست (همان، ج ۲، ص ۲۲)؛

۸. فیض حق دایمی است؛ به واسطه دوام ذات و اراده ذاتی و حب ذاتی حق و به لحاظ امتناع تجدد ازادات حادثه (همان، ج ۷، ص ۲۸۲)؛ در عین حال مستفیض‌ها (یا بخشی از آنها) به واسطه حرکت جوهری و تجدد امثال، متجددند؛

۹. فیض با وساطت همراه است و در درجه اول وساطت، اسمای حق تعالی و در درجه بعد، وساطت موجودات علوی مطرح است.

۳. تبیین ضرورت وجود واسطه

۳-۱. ارتباط میان درجه ضعیف و شدید وجود

ضرورت تحقق واسطه از دید وجودشناسی صدرالمتألهین به مسئله تشکیک وجود و ربط وجودی بین درجات عالیة وجود و درجات پایینی آن بازمی‌گردد. اگرچه بر پایه جود و کمال

بی‌نهایت خداوند و عدم امساک و بخل او، صدور هر درجه و مرتبه و عالمی از عوالم و درجات هستی (هرچند در پست‌ترین مراتب باشد) ضروری تلقی می‌شود و اگرچه بنا بر قاعده امکان اشرف، امکان ذاتی هر چیزی شرط اولیه قابلیت اخذ اعطای وجودی باری تعالی است، این در قوایل مادی بسنده نیست و صرف استعداد و امکان این قوایل برای کسب فیض بلاواسطه کفایت نمی‌کند؛ چنان‌که در عوالم متوسط نیز صرف امکان کافی نیست. بنابراین در ارتباط میان درجه قوی وجود و درجه ضعیف آن و به عبارت دیگر در نزول فیض به مراتب نازل، وجود واسطه‌ها ضرورت می‌یابد (همان، ج ۱، ص ۲۶۵). از باب تشبیه معقول به محسوس می‌توان گفت همان‌گونه که تأثیر جسمانی مشروط به قرب وضعی، مکانی و نزدیکی جسمانی است، در امر فیضان وجودی نیز نوعی تقرب وجودی و مکانتی شرط است که نقش وسایط نیز همین تقرب معنوی و وجودی بین درجات دورتر در عرصه وجود است (همان، ج ۹، ص ۱۴۲).

۳-۲. ایجاد قابلیت در مستفیض

نقش دیگر وسایط، مستعد ساختن و آماده کردن اشیا برای دریافت فیض و قبول وجود است. به عبارت دیگر از جانب فاعل مفیض، منع و امساک برای ایجاد شیء یا تکمیل آن وجود ندارد؛ بلکه اشیا و قوایل اند که باید استعداد اخذ و قبول عطایای فیاض علی‌الطلاق را داشته باشند و نقش وسایط در همین جا مشخص می‌شود؛ چراکه وسایط به تعبیر صدرالمتألهین مخصصات و مرجحات ایجاد، و همان جهات مکره‌اند که فاعل بسیط واحد را با قوایل متکثر مرتبط می‌سازند (همان، ج ۹، ص ۱۶۲). بنابراین واسطه نقشی در قادر ساختن فاعل مفیض ندارد؛ بلکه نقش آن در ایجاد قابلیت مستفیض است.

۳-۳. تنزیه خداوند

همان‌گونه که تنزیه ذات و صفات خداوند سبحان از هرگونه جسمیتی لازم است، فعل خاص او را نیز باید از هرگونه تجسمی مبرا دانست. از آنجا که قسمت‌پذیری معلول قریب مستلزم انقسام علتی است که آن را به وجود آورده است، اگر بخواهیم صدور موجودات متکثر و متغیر و انقسام‌پذیر این

جهانی را به خداوند سبحان نسبت دهیم، چاره‌ای نیست جز آنکه قایل به وجود موجوداتی روحانی شویم که نقش وساطت میان خداوند و عالم اجرام دارند. در غیر این صورت اگر بخواهیم این موجودات را وجوداتی که مستقیماً و بدون واسطه از خداوند سبحان صادر شده‌اند بدانیم، بنا بر قاعده سنخیت بین معلول و علت باید درباره‌ی ذات الهی نیز قایل به تغییر و انقسام شویم؛ چیزی که با بساطت و تجرد تام آن ذات هیچ مناسبتی ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۵۵).

۳-۴. واحد بودن خداوند

منبع این جود و فیض، واحد بسیط مطلق است که می‌باید با کثرات و موجودات مرکب عوالم مادون مرتبط شود و می‌دانیم که استناد افعال کثیر به فاعل واحد از آن حیث که واحد است، بدون وساطت جهات و وسایط مکرره محال است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۸۴).

۳-۵. قاعده امکان اشرف

صدرالمتألهین در جای دیگر قاعده امکان اشرف را دلیلی بر وجود وسایط در عالم موجودات اعلام می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۷۸). بر پایه‌ی این قاعده خداوند سبحان در آفرینش مخلوقات، نخست موجودات اشرف را ایجاد می‌کند و پس از آن به ترتیب موجودات اخس یکی بعد از دیگری به وجود می‌آیند. بنابراین در آفرینش موجودات، ترتیبی حقیقی وجود دارد؛ به گونه‌ای که محال است موجودی که در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار دارد ایجاد شود بدون آنکه موجوداتی که در مراتب بالاتری از وجود قرار دارند، پیش از آن به وجود آمده باشند.

۴. ویژگی‌های وسایط

صدرالمتألهین سپس به بیان ویژگی‌های این وسایط که وجود آنها را با برهان اثبات کرده است می‌پردازد. وی وسایط را موجوداتی بسیط و ذواتی مجرد از مواد جسمانی می‌داند که برای عالم زمان و مکان هستند. سپس از آنجا که هر موجود مجردی عین علم و ادراک است، چنین نتیجه

می‌گیرد که وسایط نیز که دارای وجودی مجردند، عین علم‌اند. ویژگی دیگر این وسایط آن است که همه کمالاتی را که دارا هستند به صورت بالفعل است و هیچ قوه‌ای که به فعلیت نرسیده باشد یا کمالی که بروز نیافته باشد در آنها یافت نمی‌شود. بنابراین دارای فعلیت تام هستند (همان، ص ۷۴).

۵. اقسام وسایط

آنچه از مجموع سخنان صدرالمتألهین به دست می‌آید آن است که وسایط فیض بر سه قسم‌اند:

۱. اسما و صفات حق تعالی که وسایط بین مرتبه واحدیت و فیض نخستین و طبعاً سایر وسایط حق تعالی هستند؛ چه اینکه عالم هستی به منزله آینه این اسما و صفات است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۰)؛

۲. همه آنچه به ملائکه، عقول، مثل نوریه یا صور الهیه و جواهر عقلیه یا ارباب انواع نام‌بردارند و عبارت‌اند از مجردات محضی که به منزله علوم تفصیلی و منفصل حق‌اند و به واسطه آنها اشیای خارجی از او صادر می‌شوند (همان، ج ۹، ص ۱۴۲)؛

۳. عوالم فوقانی هستی نسبت به عوالم مادون: بنابر قاعده امکان اشرف در سلسله مراتب هستی و درجات تشکیکی وجود، طفره محال است و تا مراحل واسطه (وسایط فیض) بین باری تعالی و موجود خاص محقق نشود آن موجود پا به عرصه هستی نمی‌نهد. بنابراین مثلاً عالم مثال نیز واسطه و مجرای فیض عالم ماده برای صدور از عقل یا حق تعالی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۴۹).

۶. ترتیب وسایط

این نکته را باید در آغاز بیان کرد که فلاسفه و از جمله صدرالمتألهین، عوالم وجود را سه عالم می‌دانند که به ترتیب عبارت‌اند از عالم عقل، عالم نفس و عالم جسم. عالم عقل نخستین عالمی است که خداوند ایجاد کرده است و در نهایت عظمت و جلال است؛ به گونه‌ای که در میان

موجودات امکانی، شریف‌تر و عظیم‌تر از آن وجود ندارد. برای صادر اول تعبیرات مختلفی به کار رفته است؛ از جمله قلم اعلا، روح اعظم، ملک مقرب و ممکن اشرف. فلاسفه از این عالم به عنصر اول نیز تعبیر کرده‌اند. پس از آن عالم نفس قرار دارد و در مرتبه بعد از آن عالم جسم ایجاد شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۴۵۰؛ همو، ۱۳۶۶ ج ۶، ص ۲۵۱).

۱-۶. عقل، صادر اول

در رأس این وسایط، عقل یا فیض منبسط واقع است که هم واسطه در ایجاد و آفرینش موجودات مادون است و هم واسطه در تکمیل و ارتقا و ازدیاد کمالات آنها (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ ج ۶، ص ۲۵۱؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۷۸). صدرالمتألهین پس از آنکه مدعی می‌شود نخستین صادر از خداوند سبحان باید جوهری عقلی باشد، دوازده طریق برای اثبات این مطلب ذکر می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ ج ۷، ص ۲۶۲). وی در تبیین اینکه چرا نخستین مخلوق را عقل می‌داند، می‌گوید:

هر موجودی جز باری تعالی بذاته ممکن‌الوجود است و موجود ممکن یا جوهر است یا عرض. از آنجاکه جوهر، مقوم عرض می‌باشد و قوام عرض به جوهر است، پس باید در وجود، مقدم بر عرض باشد. در میان جواهر بعضی مفارق از ماده هستند و برخی غیرمفارق. جواهر غیرمفارق محتاج به جواهر مفارق هستند. از این رو جواهر مفارق در وجود مقدم بر جواهر غیرمفارق هستند. جواهر مفارق از ماده، خود دو دسته‌اند، بعضی چه در ذات و چه در فعل مفارق از ماده‌اند و بعضی تنها در ذات مفارق از ماده‌اند اما در فعل به ماده تعلق دارند. فلاسفه، جواهر دسته اول را عقل و دسته دوم را نفس می‌نامند. از آنجاکه جواهر دسته دوم نوعی احتیاج به جسم دارند، بنابراین نخستین موجود ممکنی که از باری تعالی صادر می‌شود جوهر مفارق عقلی است که هیچ‌گونه تعلق به ماده و جسم ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۳۳۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۸۸).

صدرالمتألهین برای تبیین این امر در جای دیگر از قاعده‌الواحد کمک می‌گیرد. از آنجا که خداوند سبحان، واحد حقیقی است لازم است نخستین فیضش موجود واحدی باشد که هم در وجود و هم در تأثیر از ماده مفارق باشد و چنین موجودی جز عقل نخواهد بود؛ وجودی که در ذات و فعل مستقل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۳۹).

وی با عنایت به مسلک عرفا در این زمینه و نیز با توجه به مبادی خود در باب تشکیک مراتب وجودی، هرچند در مباحث تعلیمی و رسمی از عقل اول به منزله‌ی صادر اول یاد کرده، در نهایت وجود منبسط را نخستین صادر از حق تعالی معرفی کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۱).
۱-۶. لزوم وجود کثرت در صادر اول و نحوه‌ی بروز کثرت: مطلب دیگری که صدرالمتألهین به آن توجه می‌دهد، این است که چون صادر اول، واسطه‌ی وجود یافتن همه‌ی مخلوقات دیگر است باید جهت کثرتی در او وجود داشته باشد تا در مراتب نازل وجود سبب پیدایش کثراتی شود که در عالم مشاهده می‌کنیم. توضیح آنکه چون از ذات حق بنا بر قاعده‌الواحد جز واحد صادر نمی‌شود، اگر از موجود واحد دوم نیز موجود واحدی صادر شود و این سلسله به همین ترتیب ادامه یابد، هیچ‌گاه نوبت به وجود یافتن اجسام نمی‌رسد؛ درحالی‌که وجود اجسام و اعراض آنها را مشاهده می‌کنیم. بنابراین چاره‌ای نداریم جز اینکه قایل به وجود نوعی کثرت در صادر اول گردیم؛ البته کثرتی که مجعول بالذات نیست، بلکه امری عرضی است، وگرنه لازمه‌اش صدور کثرت از واحد حقیقی خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۹۰؛ همو، ۱۳۶۳ ب، ص ۲۷۷).
صدرالمتألهین پس از آنکه وجود نوعی کثرت در صادر اول را لازم می‌داند به نحوه‌ی وجود یافتن سایر موجودات با وساطت عقل اول پرداخته، در تبیین آن می‌گوید:

فیض (صادر) اول از آن جهت که موجودی است که از خداوند واحد صادر شده است، بالذات دارای وحدت است؛ اما از جهت الحاق ماهیت به آن (زیرا موجودی امکانی است) دارای کثرتی بالعرض خواهد بود (لحوق ماهیت امری ذاتی نخواهد بود؛ بلکه به جهت قصور ذات صادر اول از ذات باری تعالی می‌باشد). حال به جهت وجود ذاتش که معقول اوست از آن شی‌ای صادر می‌شود و از جهت مشاهده معبود

خود و وجوب او و عشق به او شیء دیگری از او صادر می‌شود و از جهت ماهیت و امکان و فقرش موجود دیگری که البته این صدور با در نظر گرفتن قاعده امکان اشرف، از بالاترین موجود آغاز می‌شود و به همین ترتیب تنزل پیدا می‌کند. بنابراین ابتدا اسباب تکثر می‌یابند و این تکثر در اسباب موجب تکثر در مسببات می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۴).

صدرالمتألهین در جای دیگر تبیین دیگری از نحوه بروز کثرت ارائه می‌دهد که گرچه با تبیین قبلی قرابت‌هایی دارد، دارای تفاوت‌هایی نیز هست؛ از جمله آنکه در این تبیین با در نظر گرفتن دو جهت در عقل اول، موجودات صادره از آن را دو موجود می‌داند؛ بر خلاف تبیین پیشین که در آن سه جهت در عقل اول در نظر گرفته شده، از این رو سه شیء از آن صادر گشته بودند. در اینجا صدرالمتألهین معتقد است از آنجاکه وجوب وجود عقل اول به واسطه ذات حق است، بنابراین وجهی به سمت او دارد و از آنجاکه هویتی صادره از حق و مغایر با اوست - و از این رو متضمن معنای نقص و امکان است - وجهی به سمت ذات خویش دارد. حال از آن‌رو که متضمن جهت خیر و وجوب است، عقل دیگری که در مرتبه از او پایین‌تر است، و به سبب آنکه متضمن معنای نقص و امکان است، جوهری جسمانی با امکان استعدادی از او صادر می‌شود؛ جوهری که نخستین فلک و بالاتر از همه افلاک است. به همین ترتیب با در نظر گرفتن قاعده امکان اشرف از هر عقلی به حسب دو جهت مذکور جوهری قدسی و جرمی آسمانی صادر می‌شود تا آنکه در کرات به فلک قمر و در عقول به عقل اخیر برسد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۷۹).

۷. تعابیر گوناگون از وسایط فیض در متون دینی

از وسایط فیض در آیات و روایات با تعابیر مختلفی یاد شده است؛ از جمله کلمات الله و کلمات تامات. صدرالمتألهین به وجه تسمیه هریک از این تعبیرها اشاره کرده است (همان). به عقیده وی گرچه با اسمای مختلفی از این وسایط یاد شده است، در واقع همگی از یک مسما حکایت می‌کنند (همان، ص ۷۵).

صدرالمتألهین این کلمات را ذواتی نورانی می‌داند که به واسطه آنها فیض وجود به اجسام و جسمانیات می‌رسد (همان، ص ۷۴). تعبیر دیگری که صدرالمتألهین به آن اشاره دارد عالم امر است. به گفته وی در مقابل این تعبیر، از اجسام با تعبیر عالم خلق یاد شده است (همان، ص ۷۵).

۷-۱. ترتیب عقول

صدرالمتألهین نخستین موجود را دارای هویت عقلی و مربوط به عالم امر می‌داند. پرسشی که در اینجا پیش می‌آید آن است که ترتیب این عقول و مفارقاتی که جزو عالم امرند چگونه است؟ به تعبیر دیگر عالم امر دارای چه نظامی است و ایجاد موجودات بر چه ترتیبی صورت گرفته است؟

۷-۲. عقل اول

از نظر صدرالمتألهین عقل اول، نخستین مخلوق هستی است. متون دینی هم درباره نخستین مخلوق سخن گفته‌اند؛ چنان‌که در روایات آمده است: «اول ما خلق الله العقل» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹۷)؛ «اول ما خلق الله القلم» (همان، ج ۵۴، ص ۳۱۳)؛ «اول ما خلق الله نوری» (همان، ج ۱۵، ص ۲۴).

صدرالمتألهین معتقد است این عبارات مختلف در متن دینی همگی حکایت از حقیقت واحدی دارند و اوصاف و ویژگی‌های موجودی واحدند که به لحاظ‌های گوناگون و با در نظر گرفتن اعتبارات مختلف نام‌های متعدد بر آن نهاده شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳الف، ص ۵۹).

۷-۳. قلم همان عقل اول است

از نظر صدرالمتألهین آنچه در آیات و روایات از آن تعبیر به قلم شده است در واقع همان عقل اول است. از این رو قلم همان نخستین مخلوق الهی است. دلیل وی بر این نظر، کنار هم قرار دادن روایاتی است که از نخستین مخلوق الهی سخن گفته‌اند. تعبیری که از نخستین مخلوق در این روایات آمده، گاهی با واژه قلم و گاهی با واژه عقل است. همین امر مؤید این نظر است که در واقع عقل و قلم حاکی از یک حقیقت هستند که با نام‌های مختلف از آن یاد شده است.

۷-۴. حقیقت قلم

صدرالمتألهین بنا بر روایات، قلم را ملکی از ملائکه الهی می‌داند که البته از لحاظ رتبه، برتر از ملائکه دیگر است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۱۷). وی پس از آنکه قلم را مربوط به عالم امر و دارای هویت عقلی و برترین ملک الهی دانست، وجه تسمیه این مخلوق اول الهی به قلم را آن می‌داند که علم الهی به واسطه آن در الواح نقش می‌بندد و از آنجا که هر وسیله‌ای که در جهت نقش علوم بر لوح به کار گرفته شود قلم نامیده می‌شود، از این ملک الهی نیز در متون دینی به قلم یاد شده است. از نظر صدرالمتألهین آنچه در معنای قلم، روح و حقیقت آن را تشکیل می‌دهد صرف نقش بر لوح است و امور زاید دیگر هیچ دخالتی در حد حقیقی قلم ندارند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۹۵).

در توضیح و تبیین این مطلب باید بیان کرد که صدرالمتألهین قلم را یکی از مراتب علم الهی می‌داند که به این مرتبه از علم الهی، از آن جهت که عهده‌دار نقش محتوای خود بر لوح است، اطلاق قلم می‌شود (همان، ص ۲۷۰). پرسشی که در اینجا پیش می‌آید آن است که قلم حاوی چه علمی است و آنچه را بر لوح می‌نویسد، دارای چه هویتی است؟ صدرالمتألهین معتقد است که قلم، محل قضای الهی است و قضا عبارت است از علم عقلی کلی اجمالی که مشتمل بر دیگر علوم تفصیلی است و هیچ تغییر و تبدلی در آن راه ندارد (همان).

۷-۴-۱. تعابیر گوناگون از قلم در متون دینی: صدرالمتألهین در آثار خود به تعبیرات دیگر قلم در متون دینی اشاره کرده است. بعضی از این تعبیرات عبارت‌اند از: خزائن (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۶)، قلم اعلا، روح اعظم (از آنجا که اصل و ریشه حیات نفوس علویه و سفلیه است)، ملک مقرب، ام‌الکتاب (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ص ۴۶)، عرش الله العظیم (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۴۵۲) و نور (زیرا این وجود از هرگونه ظلمت و تاریکی مبرا است) (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۷).

به اعتقاد وی همین مخلوق اول است که حقیقت محمدیه نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، ص ۲۸۱)؛ همان‌گونه که در روایتی رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «اول ما خلق الله نوری» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۹۷).

۷-۵. لوح محفوظ

از الفاظ دیگری که هم در آیات قرآن و هم در روایات معصومان بدان اشاره شده، واژه لوح محفوظ است: ﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ (بروج: ۲۲): «أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَمَرَ الْقَلَمَ فَجَرَى عَلَى اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ قَبْلَ خَلْقِ آدَمَ بِاللَّيْلِ عَامٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۲۲۳).

از آنجاکه صدرالمتألهین دغدغه حل متون دینی را دارد، در تألیفات خویش به این واژه پرداخته و کوشیده تا حقیقت و جودی لوح محفوظ را تبیین کند. وی با تدقیق در آیات و روایات بر آن است که لوح نیز ملکی از ملائکه الهی است که هویت نفسانی دارد و از آن رو که قلم، علوم را بر آن نقش می‌کند، لوح نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ق، ص ۴۷).

به عقیده صدرالمتألهین گرچه علم الهی از قلم بر لوح جاری می‌شود و هر دو مرتبه‌ای از مراتب علم الهی‌اند، در قلم یک نحوه اجمال و در لوح نحوه‌ای تفصیل دیده می‌شود؛ از این رو هرچه در عالم جریان می‌یابد، در آن مکتوب و ثبت گشته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۵). پس عقل کل، همان قلم است که هویت اندماجی دارد و نفس کل، آن حقیقتی است که هویت کلی دارد و در عین حال تفصیلی است. از این رو صدرالمتألهین لوح را سومین مرتبه از مراتب علم الهی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۴۵).

صدرالمتألهین در بیان عوالم روحانی و در توضیح نفس کل، قایل است که عالم نفس دومین عالم از عوالم وجود است. وی به تعبیرات دیگر این مرتبه از وجود صورت نیز اشاره کرده است؛ تعبیراتی همچون روح الامین، لوح محفوظ و کتاب مبین. به عقیده صدرالمتألهین مقصود از آبی که عرش خداوند رحمان بر آن قرار دارد و آبی که خداوند سبحان هر موجود زنده‌ای را از آن ایجاد کرده، همین نفس کل است. این وجود متعالی همان آب حیاتی است که در عالم اجسام ساری و جاری است. وی همچنین فیض الهام و خواب‌های صادق را از مواهب این وجود مقدس دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ق، ص ۴۵۰).

بجز آنچه گذشت، در متون دینی از لوح محفوظ با تعبیرات دیگری نیز یاد شده است که در اینجا به بعضی از این تعبیرها اشاره می‌کنیم:

۷-۵-۱. کتاب مکنون: یکی از تعبیری که در قرآن به آن اشاره شده، «کتاب مکنون» است. صدرالمتألهین معتقد است که منظور از کتاب مکنون همان لوح محفوظ است و حقیقتی غیر از آن نیست. وی در تفسیر آیه ۷۸ سوره «واقع» که در آن خداوند سبحان از جایگاه قرآن تعبیر به کتاب مکنون کرده ﴿إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾، معتقد است منظور از کتاب مکنون همان لوحی است که محفوظ از هر نوع محو و تغییر و نسخی است و جوهری است مجرد که بالاتر از عالم اجرام - که در معرض کون و فساد هستند - و همچنین بالاتر از الواح قدریه - که محو و اثبات بر آنها عارض می‌شود - است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۰۲). بنابراین سراینکه وصف محفوظ برای لوح آورده شده آن است که در محتوای نقش بسته بر آن هیچ‌گونه تغییر و نسخ و محو و اثباتی رخ نمی‌دهد؛ در مقابل عالم اجرام که در معرض کون و فسادند و الواح قدریه که در معرض محو و اثبات هستند و در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

۷-۵-۲. ام‌الکتاب: صدرالمتألهین آنجا که مراتب علم الهی را توضیح می‌دهد از لوح محفوظ تعبیر به ام‌الکتاب می‌کند و معتقد است که آنچه در متون دینی با تعبیر ام‌الکتاب بدان اشاره شده همان لوح محفوظ است؛ کتابی که حاوی صور کلیه به صورت تفصیلی است، و این صور توسط قلم بر آن نقش بسته‌اند (همان، ج ۴، ص ۱۴۲).

۷-۵-۳. کتاب حفیظ: صدرالمتألهین صفت حفیظ را اشاره به همان محفوظ بودن محتویات لوح از تغییر می‌داند و لذا معتقد است هر جا در قرآن کریم تعبیر کتاب حفیظ آمده است، اشاره به همان لوح محفوظ دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۵۹ و ۶۰).

۷-۵-۴. رَقّ منشور: صدرالمتألهین با اشاره به آیات اولیه سوره «طور»، مقصود از طور را عرش، و مراد از کتاب مسطور را قلم اعلا می‌داند. وی همچنین معتقد است که رَق منشور، همان نفس کلیه است که مدبر امور عالم است (همان، ص ۶۹).

۷-۶. لوح محو و اثبات

حقیقت دیگری که در متون دینی به آن اشاره شده، لوح محو و اثبات است. همان‌گونه که پیش‌تر

گذشت پس از عالم عقل و عالم نفس کل، عالم خیال کل مطرح می‌شود که مقصود از آن خیال منفصلی است که در بحث‌های فلسفی با آن روبه‌رویم.

از نظر صدرالمتألهین مسئله عالم خیال با نفوس افلاک مرتبط است؛ یعنی عالم خیال کل، همان نفوس افلاک است که حقایق به صورت جزئی در آن تحقق می‌یابند و پس از آن در عالم ماده محقق می‌شوند. همچنین در متون دینی صحبت از مدبرات امر به میان آمده است؛ موجوداتی که امر را از هفت آسمان دریافت می‌کنند و به زمین می‌آورند ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَيَّ الْأَرْضِ﴾ (سجده: ۵). با دقت در متن دینی به دست می‌آید که مدبرات امر در واقع ملائکه مرتبط با این آسمان‌هایند که از آنها با عنوان ملائکه آبادکننده هر آسمان یاد می‌شود؛ یعنی هر آسمان ملائکه‌ای دارد که مأمور آبادانی و عمران آن هستند.

گرچه قدما هفت آسمان مذکور در قرآن را بر هفت آسمان افلاکی تطبیق می‌کردند، نمی‌توان قضاوت قاطعی درباره این تطبیق داشت. اینکه واقعاً منظور از هفت آسمانی که در قرآن ذکر شده چیست و آیا ارتباطی با آسمان ظاهری و دنیوی هم دارند یا خیر، پرسش‌هایی‌اند که هنوز پاسخ قاطعی نیافته‌اند؛ از این رو چه‌بسا بتوان عالم خیال کلی را با آسمان‌های ظاهر، و ملائکه آسمان‌های ظاهری را با عالم خیال کلی مرتبط دانست.

صدرالمتألهین از جمله کسانی است که هفت آسمان را بر هفت فلک تطبیق کرده است. از نگاه او رابط عالم خیال به آسمان‌ها، ملائکه آنها هستند که نحوه تعلقی به این آسمان‌ها دارند. از این رو اندیشه صدرالمتألهین آن است که وقتی از لوح محفوظ پایین می‌آییم، به عالم خیال می‌رسیم و با تقدیر سروکار داریم، که وی از آن به قدر علمی تعبیر می‌کند. قبل از قدر عینی و خارجی، قدر علمی داریم که منطبق بر عالم مثال می‌شود.

براساس نظر شریعت، در اینجا محو و اثبات صورت می‌گیرد. در واقع در مرحله خیال کلی، نحوه‌ای تغییر و تبدیل وجود دارد که لازمه آن وجود نحوه‌ای تعلق به عالم ماده است. از این رو صدرالمتألهین نفوس منطبعه را مطرح می‌کند؛ نفوس منطبعه جزئی در ملائکه‌ای که از آنها تعبیر به مدبرات امر می‌شود و عمران و آبادانی آسمان‌ها توسط آنها صورت می‌گیرد. این ملائکه

مربوط به عالم ملکوت‌اند. عالم ملکوت در مقابل عالم جبروت است که عالم عقل است و ملکوت، عالم ملائکه عماله است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۶۰).

بنا بر آنچه گذشت، مقصود از لوح محو و اثبات، نفوس منطبقه جزئی‌ای هستند که در ملائکه مربوط به عالم ملکوت موجودند. صدرالمتألهین در جای دیگر با بهره‌گیری از بحث قضا و قدر الهی به تبیین لوح محو و اثبات می‌پردازد. وی برای ارائه تبیینی صحیح از لوح محو و اثبات، لازم می‌بیند تا نخست اشاره‌ای به قضا و قدر الهی، که دو مرتبه از علم الهی‌اند، کند و در پی آن لوح محو و اثبات را مربوط به مرحله قدر می‌داند. وی در توضیح قضای الهی، آن را مرتبه‌ای از علم الهی می‌داند که با ابداع باری تعالی موجود شده و دارای هویت عقلی است و در آن حقایق کلی و صور عقلی همه موجودات به صورت جمعی و مجمل حضور دارند. این مرتبه، مرتبط با خداوند سبحان و در صقع الهی موجود است، از این رو جزء عالم به معنای ماسوی‌الله شمرده نمی‌شود؛ بلکه حق آن است که از لوازم ذات الهی شمرده شود؛ زیرا این موجودات در واقع صور علم تفصیلی خداوند به ماسوا هستند. وی در ادامه به تبیین این مسئله می‌پردازد که از چه رو این مرحله را جزو ماسوی‌الله نمی‌داند. وی این مرتبه از وجود را همان خزائن الهی می‌داند که در آیات قرآن به آن اشاره رفته است و از آنجا که کل عالم، جود و رحمت الهی به‌شمار می‌آید، لازم است که خزائن رحمت الهی سابق بر رحمت الهی باشند؛ وگرنه آنها نیز خود نیاز به خزائنی که سابق بر آنها باشند خواهند داشت. بنابراین صدرالمتألهین نتیجه می‌گیرد که قضای الهی جزو مصنوعات و افعال الهی نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۷).

صدرالمتألهین در توضیح قدر الهی آن را بر دو نوع دانسته است: قدر علمی و قدر خارجی. قدر علمی عبارت است از وجود مقدر (دارای اندازه) و مصور (صورت‌یافته) اشیا به صورت شخصی و جزئی در قوه ادراکی و نفوس منطبقه؛ اما قدر خارجی عبارت است از وجود اشیا در مواد خارجی‌شان به صورت مفصل و جدا جدا؛ به گونه‌ای که هر یک به وقت و زمان خاص خود تعلق دارد و متوقف بر مواد و استعدادات لازم خویش است. به تعبیر دیگر، هر موجودی مستند به علل و اسباب خاص خود است که به واسطه وجود آنها وجود او نیز ضرورت می‌یابد.

صدرالمتألهین آیاتی چون ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (قمر: ۴۹) و ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ (رعد: ۳۹) را اشاره به قدر علمی و آیاتی چون ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ (نحل: ۱۸) و ﴿وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (حجر: ۲۱) را اشاره به قدر خارجی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۴). او محل قضای الهی را قلم می‌پندارد؛ اما می‌گوید محل قدر الهی، لوح محو و اثبات است که مربوط به عالم خیال و دارای هویت مثالی است. هر آنچه تاکنون در عالم رخ داده یا رخ خواهد داد، در این لوح ثبت شده است.

همان‌گونه که از مباحث پیشین روشن شد، تفاوت بنیادین لوح محفوظ با لوح محو و اثبات در آن است که لوح محفوظ دارای هویت عقلی است؛ از این رو از هرگونه تبدیل و تغییر و نسخ و تحریفی مصون است؛ اما لوح محو و اثبات که دارای هویت مثالی و مربوط به عالم خیال است در معرض تغییر و تبدیل است؛ بدین معنا که مطالبی از آن حذف یا مطالبی به آن اضافه می‌شود. وی شنیده شدن صریر اقلام در شب معراج توسط پیامبر اکرم را اشاره به همین لوح می‌داند؛ یعنی نبی اکرم صلی الله علیه و آله صدای کشیده شدن قلم‌هایی را شنیدند که در عالم قدر در حال تصویر حقایق بوده‌اند. البته رتبه این قلم‌ها از قلم اعلا پایین‌تر است، و لوحی که بر آن می‌نگارند نیز از لوح محفوظ نازل‌تر است.

صدرالمتألهین همچنین معتقد است که منشأ نزول شرایع و صحف و کتب الهی بر پیامبران، لوح محو و اثبات است و به سبب تغییر و تبدیل در محتوای آن، گاهی در شریعت واحد نسخ احکام رخ می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۹). از نظر وی محل قدر، سماء دنیاست که منظور از آن، آسمان‌های هفت‌گانه از حیث نفوس انطباعیه خیالیه آنهاست (همان، ص ۶۸).

بنابراین لوح قدر، آئینه قدر الهی است. به اعتقاد صدرالمتألهین لوح قدر در واقع همان محتویات لوح محفوظ است که به صورت جزئی و مشخص در نفوس سمائیه جزئییه نقش بسته‌اند. این حقایق در لوح محفوظ به صورت کلی هستند. صدرالمتألهین لوح قدر را خیال عالم و همان آسمان دنیا می‌داند که کائنات جزئییه ابتدا از غیب‌الغیوب در آنجا نازل می‌شوند. این مرحله همان قدر علمی است. سپس مطابق با آنچه در این مرحله وجود دارد، عالم خارج نیز

شکل می‌گیرد که از آن تعبیر به قدر خارجی می‌شود. بنابراین از نظر صدرالمتألهین آنچه در خارج روی می‌دهد، پیش از وقوع خارجی، در عالم ملکوت (عالم ملائکه عماله) موجود است؛ ملائکه‌ای که مسخر امر الهی، و در تدبیر عالم مطیع او هستند (همان، ص ۶۱ و ۶۰).

بنا بر آنچه گذشت، هر موجودی که در عالم طبیعت مشاهده می‌شود دارای صورتی باقی در قضای الهی و لوح محفوظ و صورتی ادراکی در کتاب محو و اثبات (قدر خارجی) است و صورتی مادی در ماده دارد (قدر خارجی) که در معرض اضمحلال است. آنچه در مرحله قضا و مکتوب در لوح محفوظ است، مصون از تغییر و فساد است؛ اما هم قدر علمی و هم قدر خارجی، قابل تغییر و تبدل‌اند که تغییر در اولی به نحو محو و اثبات و در دومی به نحو کون و فساد است (همان، ص ۶۶).

آنچه موجب راهیابی تغییر و تبدل در صور نقش‌بسته در نفوس فلکیه (لوح محو و اثبات) و همچنین تفاوت و اختلاف بعضی از آنها با بعض دیگر می‌شود، جزئی و مشخص بودن این صورت‌هاست؛ برخلاف آنچه در لوح محفوظ ثبت است که چون به صورت کلی است، تغییری در آن راه ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۵). همچنین از آنجا که صدرالمتألهین لوح محو و اثبات را همان نفوس افلاک و ملائکه این ساحت‌ها می‌داند، لذا راهیابی محو و اثبات با توجه به ویژگی نفسانی آنهاست و از این طریق، محو و اثبات تبیین می‌شود.

۷-۷. عرش و کرسی

واژگان دیگری که در متون دینی در زمینه وسایط فیض، بسیار به کار رفته‌اند، دو واژه عرش و کرسی‌اند. آنچه از مجموع روایات در این زمینه به دست می‌آید آن است که عرش و کرسی از جهتی وسایط فیض هستند و از جهتی دیگر جنبه علمی دارند، و از جهت سوم، نسبت ویژه‌ای بین این دو برقرار است که باید همه عالم از آسمان‌ها و زمین در کرسی، و کرسی نیز در عرش قرار گرفته باشد.

صدرالمتألهین پیش از آنکه به اظهار نظر درباره حقیقت عرش و کرسی بپردازد، نخست به

بیان، بررسی و نقد اقوالی که در این زمینه ارائه شده پرداخته است. وی معتقد است که قایلان این نظرات از سه دسته بیرون نیستند:

۱. افرادی که به تأویل الفاظ قرآن به وجهی که مطابق قوانین نظری و مقدمات عقلی ایشان باشد پرداخته‌اند و در رفع ظواهر افراط کرده‌اند؛ تا جایی که ظواهر خطابات قرآنی را که مخاطبش همه مردم هستند از معانی عرفی آنها خارج ساخته و گمان کرده‌اند که همه اینها زبان حال است. آنچه ایشان را به این شیوه ترغیب کرده، تحفظ بر تقدیس خداوند سبحان و تنزیه او از صفات امکانی و نقایص موجودات است. قفال و تعداد بسیاری از معتزله از این دسته‌اند؛

۲. کسانی که الفاظ را بر همان مدلول‌های ظاهری و مفاهیم اولیه آنها حمل می‌کنند، بدون اینکه تنزیه و تقدیس را درباره ذات و صفات الهی مراعات کنند. این دسته در ریشه‌کن کردن عقل و تأویل و روی‌گردانی از آن افراط کرده‌اند؛ تا جایی که حتی از تأویل کلمه «کن» منع کرده‌اند و پنداشته‌اند که این کلام، تعبیری خطابی با حرف و صوت است که با گوش ظاهری ارتباط دارد و از خداوند سبحان در هر لحظه به تعداد موجودات ایجاد شده شنیده می‌شود. اهل لغت، بیشتر فقها، ارباب حدیث، حنابله و کرامیه در زمره این گروه قرار می‌گیرند؛

۳. گروه سوم، مذبذب و مردد بین دو امر مذکورند؛ در مباحث مربوط به مبدأ به تأویل روی می‌آورند، اما در مباحث مربوط به معاد از آن منع می‌کنند. اینان آنچه را مربوط به صفات خداوند سبحان می‌شود تأویل می‌کنند، اما آنچه را متعلق به آخرت است بر همان ظاهرش حمل می‌کنند و تأویل در آن را غیر مجاز می‌دانند. اشعریه در این گروه قرار می‌گیرند. این گروه طریقه خود را میانه‌روی در اعتقاد می‌دانند؛ در حالی که از نظر صدرالمتألهین میانه‌روی حقیقی بسیار دقیق و غامض است و جز راسخان در علم از آن آگاهی ندارند.

۷-۷-۱. نظر صدرالمتألهین درباره عرش: صدرالمتألهین پس از نقل آرای مفسران نظر خود را بیان می‌کند که معتقد است نظر راسخان در علم است و جامع میان تشبیه و تنزیه و دربردارنده هر دو جنبه ظاهر و باطن و تفسیر و تأویل است. از نظر وی هیچ چیزی در این عالم، مادی و ظاهری نیست، مگر آنکه نظیری برای آن در عالم معنا وجود دارد و هیچ موجودی در عالم معنا نیست،

مگر آنکه صورت و تصویری در این عالم و حقیقتی در عالم حق که غیب‌الغیوب است دارد. دلیل این گفته آن است که عوالم با یکدیگر مطابق‌اند؛ به گونه‌ای که موجود پست‌تر، سایه موجود بالاتر و موجود بالاتر، روح و حقیقت موجود پایین‌تر است تا برسد به حقیقه‌الحقایق. بنابراین آنچه در این عالم وجود دارد، قالبی از آن چیزی است که در عالم دیگر است و آنچه در آن عالم است، مثل و شبی برای حقایق عقلیه و صور مفارقه‌ای است که مظاهر اسمای خداوند سبحان‌اند.

همچنین صدرالمتألهین یادآور می‌شود که هیچ چیزی در عالم دنیا و عالم معنا نیست، مگر آنکه مثال و نمونه‌ای از آن در انسان وجود دارد و بر این مبنا، مثال عرش در ظاهر انسان را قلب صنوبری شکل وی، و نمونه آن در باطن انسان را روح نفسانی او، و نمونه آن در باطن باطن انسان را نفس ناطقه انسان می‌داند. وی سپس به مراتب علم الهی اشاره می‌کند و آن را چهار مرحله می‌داند:

۱. مرتبه عنایت اولی که همان علم بسیط اجمالی خداوند است که هیچ اجمالی بالاتر از آن نیست؛ زیرا این مرحله عین ذات خداوند سبحان است؛
۲. مرتبه قضای الهی که عبارت است از ثبوت اشکال موجودات در عالم عقلی که به آن عقل کل و قلم حق گفته می‌شود؛
۳. قدر ربانی و لوح قضا که عبارت است از حصول صور موجودات به طور مفصل در عالم نفسی که به آن نفس کل گفته می‌شود؛
۴. مرحله کتاب محو و اثبات که عبارت است از ترسیم صور جزئیة متبدله در الواح قدریه، مانند آسمان‌های هفت‌گانه.

صدرالمتألهین پس از بیان این مراتب، می‌گوید عرش همان صورت عقل کلی و روح اعظم است که محل قضای الهی، و در واقع همان مرحله دوم علم الهی است. در واقع همه چیز در عرش واقع است؛ زیرا قرار شد که عرش، صورت قضای الهی و لوح مکتوبی باشد که هر چه تا قیامت روی می‌دهد، با قلم حق در آن نگاشته شده باشد.

گفتنی است که هویت علمی داشتن عرش، منافاتی با این ندارد که هویت قدرت نیز داشته

باشد؛ زیرا عرش به حسب هر حیثیتی دارای معنایی است که به آن اسم نامیده می‌شود. عرش از آن جهت که حافظ صور اشیای معقول است، «علم» است و از آن جهت که واسطهٔ افاضهٔ صور معلومات از جانب خداوند بر نفوس قابل است، «قلم» و از حیث جوهر نفسانی‌اش که محرک افلاک و آسمان‌هاست، «قدرت» و از حیث آنکه با علوم مفصل نقاشی شده، «لوح» و از جهت استقرار علم و قدرت و حیات بر آن، «حامل» و از حیث اینکه عالمان بالله از محتوای آن گاهی دارند، محمول نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۵۶).

۷-۷-۲. **کرسی مظهر رحمت الهی:** کرسی نیز صورت نفس کلیه، که محل قدر و لوح قضاست، می‌باشد و در واقع همان مرحلهٔ سوم علم الهی است. بنابراین وقتی در آیهٔ مورد بحث خداوند سبحان کرسی را محیط بر آسمان‌ها و زمین معرفی می‌کند، بیانگر احاطهٔ علم تفصیلی او به همهٔ اشیاست (همان، ج ۳، ص ۳۴۱).

لذا از نظر صدرالمتألهین همهٔ اشیا همان‌گونه که در عرش هستند، در کرسی نیز حضور دارند؛ منتها تفاوت در اینجاست که در عرش به نحو اجمال و افاضه‌اند و در کرسی به نحو تفصیل و استفاضه (همان، ج ۳، ص ۳۶۱).

خداوند سبحان دارای اسما و صفاتی است و هر یک از این اسما و صفات در هر یک از عوالم دارای مجالی و مظاهری هستند. صدرالمتألهین عالم کرسی و آنچه را از ملکوت آسمان‌ها و زمین در آن است، عالم رحمت الهی و مظهر رحمانیت الهی و اسم الرحمن می‌داند؛ زیرا به واسطهٔ رحمت الهی است که آسمان‌ها و زمین بر پا گشته‌اند و به واسطهٔ رحمانیتش است که خلایق را با ترتیبی حکمی و نظامی سببی و مسببی ایجاد کرده است. بنابراین هر سببی به مسبب خود، عطوفت و رحمتی خاص دارد که نشانهٔ آن ایجاد، اقامه، حفظ و ادامهٔ آن مسبب است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۷۸).

صدرالمتألهین عباراتی نزدیک به آنچه دربارهٔ کرسی آورده، دربارهٔ عرش نیز بیان کرده است. به گفتهٔ وی معنای رحمت دربارهٔ خداوند سبحان، ایجاد اشیا و تأثیر وی بر اشیای تغییرپذیر است؛ تغییری که آنها را در مسیر کمالشان قرار می‌دهد. از آنجاکه تغییراتی که خداوند در موجودات

ایجاد می‌کند به واسطه عرش صورت می‌پذیرد، پس عرش، واسطه فیض الهی و برزخ میان عالم امر و خلق است. از آنچه بیان شد، هویدا می‌گردد که تغییرات در مخلوقات تجلی اسم‌الرحمن است. به عبارت دیگر منشأ و مبدأ هر آنچه از خداوند سبحان درباره اشیا صادر می‌شود در عرش قرار دارد و از آنجا که آنچه خداوند به واسطه عرش بر مخلوقات نازل می‌کند، جز خیر و احسان و کرم و لطف نیست، به عرش الهی عرش‌الرحمان گفته می‌شود نه عرش‌الجبار یا عرش‌المنتقم. خلاصه آنکه خداوند سبحان همان‌گونه که دارای علم اجمالی و علم تفصیلی است، با رحمت ذاتی اجمالی خود که عین ذاتش است، عرش را ایجاد کرد تا واسطه رحمت خلقی تفصیلی او باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۰۱).

نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین پس از آنکه با استفاده از مباحث حکمای گذشته نظریه فیض را متقن‌ترین نظریه در باب خلق و ایجاد هستی یافته است، با استفاده از اصالت وجود و تشکیک وجود به افق‌هایی تازه در این‌باره دست یافته و به تکمیل آنچه ایشان بیان کرده‌اند، پرداخته است. وی همچنین کوشیده تا به تفسیر حقایقی که در آیات و روایات به منزله و سایط فیض حق تعالی مطرح گشته‌اند بپردازد. صدرالمتألهین بر اساس نظریه تأویلی خویش در باب الفاظ به‌کاررفته در متون دینی، هریک از قلم، لوح، عرش و کرسی را ملکی از ملائکه الهی می‌داند که هر کدام بنا بر مرتبه‌ای که در هستی دارد، دارای هویت عقلی یا نفسی است. وی هریک از این الفاظ را اشاره به مرتبه‌ای از علم الهی می‌داند که در مواضعی مجمل، و در مرتبه‌ای به تفصیل آمده است. نکته‌ای که صدرالمتألهین به آن توجه می‌دهد آن است که گاهی از یک مرتبه با در نظر گرفتن حیثیات مختلف، با نام‌های گوناگون یاد شده است.

آنچه صدرالمتألهین بسیار بر آن اصرار می‌ورزد آن است که مبدا ساده‌اندیشی موجب گردد تا از الفاظی چون لوح و قلم صرفاً به ظاهر آنها بسنده شود و این‌گونه تلقی گردد که لوح و قلم الهی نیز باید از جنس چوب باشند یا از پوست حیوانات به دست آمده باشند. به گفته وی آنچه

موجب شده تا از این حقایق با چنین الفاظی یاد شود، حالت نگارندگی یا پذیرش علم حق تعالی در این موجودات متعالی است.

با دقت در آنچه بیان شد به دست می‌آید که در روایات و آیات قرآن در واقع دو نوع تقسیم از وسایط فیض بیان شده است: یکی تقسیمی است که به صورت قلم، لوح محفوظ و لوح محو و اثبات آمده، و دیگری تقسیمی است که به صورت عرش و کرسی به آن اشاره شده است. صدرالمشألهین با دقت در ویژگی‌های این وسایط بین این دو دسته تقسیم‌بندی، تطبیقاتی انجام داده است.

منابع

- صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، *مجموعه الرسائل التسعه*، تهران، بی نا.
- ____، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ____، ۱۳۶۰ الف، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ____، ۱۳۶۰ ب، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ____، ۱۳۶۳ الف، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری.
- ____، ۱۳۶۳ ب، *مفاتيح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ____، ۱۳۶۴، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- ____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- ____، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ____، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، ج دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.