

نوع مقاله: پژوهشی

نقد و بررسی مراتب علم الهی از نظر صدرالمتألهین

jsorush@yahoo.com

torkashvand110@yahoo.com

جمال سروش / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ملایر

احسان ترکاشوند / استادیار گروه معارف دانشگاه ملایر

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۳۰

دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۵

چکیده

یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث خداشناسی، علم الهی است که ریشه در ذات دارد و تا صفات و افعال او امتداد پیدا می‌کند. بحث مذکور را تحت عنوان مراتب علم الهی در حکمت متعالیه بررسی کرده‌ایم و به این نتیجه می‌رسیم که آنها عبارت‌اند از: الف) عنایت با حدود پانزده ویژگی که مهم‌ترین آنها عبارت است از علم و عنایت و رضای ازلی الهی به نظام احسن؛ ب) قضای ربانی که عبارت است از صور عقلی و کلی همه موجودات عالم در صقع ربوبی با ویژگی جمعی، اجمال، بساطت و ابداعی بودن؛ ج) قدر علمی که عبارت است از صور جزئی و تفصیلی همه موجودات عالم در عالم نفوس فلکی؛ د) قدر خارجی که عبارت است از صور جزئی مذکور در مواد خارجی. عنایت، فاقد محل است و قضا و قدر دارای محل‌اند؛ محل قضا، قلم اعلا و لوح محفوظ است و محل قدر علمی، قلم غیراعلا و لوح محو و اثبات است و محل قدر خارجی نیز عالم ماده است. صدرالمتألهین به جهت اینکه در علم علاوه بر مجرد عالم، مجرد معلوم را نیز شرط می‌داند، قدر خارجی را مرتبه اخیر علم الهی نمی‌داند، مگر به واسطه قدر علمی که این دیدگاه نزد برخی از اندیشمندان خالی از اشکال نیست.

کلیدواژه‌ها: علم الهی، مراتب علم الهی، عنایت، قضا، قدر علمی، قدر عینی.

یکی از مهم‌ترین شناخت‌ها شناخت توحید است. توحید نیز به اعتباری سه قسم است توحید افعالی، صفاتی و ذاتی. عرفا برعکس فلاسفه سلوکشان را از توحید افعالی آغاز می‌کنند و سپس به توحید صفاتی و نهایتاً توحید ذاتی نائل می‌شوند (آملی، ۱۳۶۲، ص ۷۹-۸۰). گرچه رسیدن به کنه توحید ذاتی و صفاتی و حتی افعالی دست‌نیافتنی است، تا آنجا که پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «ما عرفناک حق معرفتک» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۱۴۶)، اما درک مراتب و درجاتی از توحید برای هر کسی به اندازه ظرفیت وجودی‌اش امکان‌پذیر و البته مشکل است؛ یعنی نه‌تنها احراز توحید ذاتی و صفاتی، بلکه توحید افعالی نیز کار سختی است و نیازمند مجاهدت و درجاتی از کمال است. بنابراین لازم است شریعت در آموزه‌های خود نیل به توحید افعالی را که نخستین گام در فراگیری توحید است هدف خود قرار دهد. یکی از راه‌های رسیدن به این هدف (توحید افعالی)، بحث قضا و قدر است. درک درست قضا و قدر شناخت انسان نسبت به خدای متعال در توحید افعالی را بالا برده و مقدمه‌ای لازم و مفید است تا به مراحل بعدی توحید یعنی توحید صفاتی و ذاتی نیز نائل شود. در این مقاله درصدد هستیم تا این بحث ارزشمند را تحت عنوان مراتب علم الهی به اشیا از دیدگاه حکمت متعالیه بررسی کنیم. صدرالمآلهین مراتب مذکور را عبارت می‌داند از عنایت، قضا، قدر، قلم، لوح، و دفتر وجود و آنها را کتب الهی و دفاتر سبحانی می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۴ و ۱۲۷). برای این منظور بحث را از عنایت آغاز می‌کنیم.

۱. عنایت

۱-۱. پذیرش مشاء و انکار اشراق درباره عنایت

اصل این اصطلاح از پیروان مشائین است که فاعلات خدا را فاعلات بالعیانیه می‌دانند و مقصودشان این است که برای صدور افعال باری تعالی، علمش بدون اینکه نیازی به قصد و انگیزه زاید بر ذات مقدسش باشد کافی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴۴۷). ابن‌سینا در *تعلیقات* عنایت الهی را در عبارتی طولانی توضیح می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵۷) و ما برای رعایت اختصار در اینجا تنها به نقل تقریر صدرالمآلهین بسنده می‌کنیم. وی در آثار خود دیدگاه مشاء را به اختصار این‌گونه بیان می‌کند: بنابراین عنایت براساس دیدگاه مشائین و پیروانشان مانند معلم *ثانی* و *ابن‌سینا* و شاگردش *بهمنیار* نقشی زائد بر ذات باری تعالی است و محلش ذات خداوند است و عبارت است از علم خدا به تمام موجودات کلی و جزئی واقع در نظام کلی بر وجه کلی که مقتضی خیر و کمال است و خدا نیز راضی به آن است و همین علم منجر به وجود نظام احسن می‌گردد (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۴).

بدین‌سان عنایت نزد مشاء دارای این ویژگی هاست: الف) زائد و عارض بر ذات و در محل ذات است؛ ب) به همه موجودات به صورت کلی تعلق می‌گیرد؛ ج) خدا به این علم و لازمه آن راضی است؛ د) علم مذکور علت تحقق نظام احسن می‌شود.

از آنجا که مشاء علم مذکور را حصولی می‌داند و علم حصولی، مورد پذیرش اشراقیین نیست، شیخ اشراق آن را انکار می‌کند و حاصلی برای آن نمی‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴۴۷)؛ اما این بدان معنا نیست که اساساً آنها قائل به عنایت الهی و نظام احسن نیستند؛ چراکه این نقش را به نحوه وجود الهی نسبت می‌دهند:

عنایت از نظر کسی که قائل به صور زائد بر ذات خدای سبحان نیست؛ مانند رواقیون و اصحابشان بخصوص شیخ الهی در حکمت اشراق، عبارت است از اینکه ذات خدای تعالی به گونه‌ای است که صور اشیای معقوله از او افاضه می‌شود که آن صور مشهود او و مرضی نزد اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۴؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۳).

۲-۱. عنایت نزد صدرالمتألهین

صدرالمتألهین در آثار خود عنایت را با تعابیر مختلف تبیین می‌کند که برخی موجز و برخی مفصل است. ما نیز برای رعایت فصاحت از تعابیر موجز آغاز می‌کنیم. در تعابیر موجز گاهی آن را مترادف: جود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۶۶)، حکمت (همان، ج ۶ ص ۳۶۹) و رحمت (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، ص ۲۵۱) قرار می‌دهد و گاهی آن را علم تام به نظام خیر (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۶۷) و احسن و اجود (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۶۱) و عین قدرت و اراده الهی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰الف، ص ۳۹) می‌داند و گاهی این‌گونه توضیح می‌دهد که عنایت: حق هر ذی‌حقی را عطا و استحقاق هر قابلی را افاضه می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، ص ۲۵۱) و مقتضی اهمال شیء نیست، بلکه اقتضا می‌کند که هر چیزی به کمالش (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۲۸) و تماشا برسد و به غایتی ناقل آید که بدان وسیله نقضش جبران گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۶۱). مقتضی و علت مراتب دیگر علم الهی (مانند قضا و قدر) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ب، ص ۳۵۰) و وجود عالم طبق علم ازلی الهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۸۶) و علاوه بر اینکه مبدأ نظام احسن است غایت آن نیز هست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۸۵). اما دیگر ویژگی‌های عنایت در عبارات مفصل صدرالمتألهین بدین قرار است: وی در جلد ششم *اسفار* عنایت را این‌گونه بیان می‌کند:

حق این است که عنایت علم باری تعالی به اشیاست در مرتبه ذات خود، علمی که از شائبه امکان و ترکیب منزّه است. بنابراین عنایت عبارت است از وجود خدا به گونه‌ای که موجودات واقع در عالم امکان بر نظامی اتم برای وی منکشف می‌شود و همین علم منجر به وجود آنها مطابق با آن علم می‌شود. در این علم خدا قصد و درنگ (که لازم نقص است) ندارد. علم (عنایی) علمی بسیط و واجب لذاته و قائم به ذات است و آفریننده علوم تفصیلیه عقلیه (مرتبه قضا) و نفسیه (مرتبه قدر) است؛ علاوه بر اینکه این علم از خداست و نه در خدا (یعنی ذات خدای متعال که عین علمش است مبدأ فاعلا صور اشیاست نه مبدأ قابلی آنها؛ پس همان‌طور که وجودش مابین وجود موجودات ممکن است علمش نیز مابین علوم عقلاست) (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۱).

در جلد هفتم نیز می‌گوید:

همانا عنایت عبارت است از اینکه اول (باری تعالی) ذاتاً نسبت به وجود با ویژگی نظام اتم و خیر اعظمی که دارد هم عالم باشد و هم علت و هم راضی و این سه معنا که عنایت آنها را در خود جمع می‌کند و عبارت است از علم و علت و رضا هر سه عین ذات خدا هستند؛ به این معنا که ذاتش عین علم به نظام خیر و عین سببیت تام نسبت به نظام خیر و عین رضایت به نظام خیر است و رضایت همان مشیت ازلیه است. پس ذات الهی بذاته صورت به نظام خیر به نحو اعلا و اشرف است؛ زیرا او وجود حقی است که غایتی برای او و حدی در کمال و برای او نیست حال که این‌گونه است؛ پس نظام خیر را به بلیغ‌ترین و تمام‌ترین وجه ممکن تعقل کرده، آن‌گاه همان را که تعقل کرده از او فیضان می‌کند فیضانی که منجر به تحقق نظام احسن می‌گردد (همان، ج ۷، ص ۵۷).

صدرالمتألهین در مبدأ و معاد این گونه می‌نویسند:

فلیس لها محل، بل هو علم بسیط قائم بذاته مقدس عن شائبة كثرة وتفصيل محیط بجمیع الأشیاء خلاق للمعلوم التفصیلیة التي بعده وهی ذوات الأشیاء الصادرة عنه تعالی بطائعتها وشخصیاتها علی أنها عنه لا علی أنها فیہ (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۴)؛ پس برای عنایت محلی نیست، بلکه آن علمی بسیط و قائم به ذات خدا و منزله از شائبه کثرت و تفصیل است و محیط به همه اشیا و آفریننده معلومات تفصیلیه‌ای است که بعدش می‌آیند که عبارت‌اند از ذوات اشیا صادره از خدای تعالی به طبائعتشان و شخصیاتشان. نیز همه اینها از خداست و نه در خدا.

در اسرار الآیات نیز به ایجاز به دیدگاه خود و مشاء به صورت تطبیقی و انتقادی اشاره می‌کند:

العناية وهی العلم بالأشیاء الذی هو عین ذاته المقدسة، وهو العقل البسیط لا تفصیل فیہ ولا إجمال فوقه... والتحقق أنها غیر زائدة علی الذات ولبس لها محل لما أشرنا إلیه سابقا من أن حقيقة الوجود یجب أن یكون کل الأشیاء علی وجه مقدس عقلی وإلیه الإشارة بقوله: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَیْبِ لَا یَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۶؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۴۶)؛ عنایت علم به اشیاست علمی که عین ذات مقدس الهی است، و آن عقل بسیطی است که تفصیلی در آن راه ندارد و اجمالی نیز فراتر از آن نیست. ... ولی براساس تحقیق و سخن درست باید گفت که عنایت زاید بر ذات خدا نیست و محلی نیز برای آن وجود ندارد؛ زیرا حقیقت وجود واجب است که همه اشیا باشد به نحو مقدس عقلی (اشاره به قاعده بسیط‌الحقیقة کل الأشیاء) و به همین نکته اشاره می‌کند قول خدای متعال که: نزد اوست کلیدهای غیب که جز او آنها را نمی‌داند.

از عبارات فوق می‌توان نتیجه گرفت که عنایت نزد صدر این ویژگی‌ها را دارد: علم تام و محیط باری تعالی است به همه اشیا. همان‌جا وجود، حکمت و رحمت الهی و عقل بسیط است. مفاتیح غیب قرآن بر آن تطبیق می‌شود. عین قدرت و اراده و مشیت ازلی الهی است. در مرتبه ذات و عین ذات و قائم به ذات مقدس خداست و نه زائد بر ذات (که در این جهت از مشاء فاصله می‌گیرد)؛ بی‌نیاز از محل است؛ واجب لذاته است و از شائبه امکان منزله است. بسیط و اجمالی است در عین کشف تفصیلی. در آن تفصیل و ترکیب و کثرت راه ندارد. اجمالی نیز فراتر از آن نیست. علت فاعلی وجود نظام احسن است؛ نظام احسنی که از تفصیل و مراتب بعدی علم الهی یعنی قضا و قدر شروع می‌شود و به ذوات اشیا با طبایع و شخصیاتشان منتهی می‌گردد. علاوه بر اینکه مبدأ نظام احسن است غایت آن نیز هست. در این علم (فاعل بالعنایه) بر خلاف فاعل بالقصد، خدا درنگ ندارد. علاوه بر علم و علیت مشتمل بر رضا (مشیت ازلیه) هم هست.

بدین‌سان عنایت الهی را به طریق لم این‌گونه می‌توانیم اثبات کنیم: عدم عنایت فاعل به فعلش به نحوی که به احسن وجه محقق شود یا به خاطر جهلش به جهت خیر است یا به خاطر عجزش از تحقق خیر است یا به دلیل این است که کمال فعلش را دوست ندارد و اراده نمی‌کند یا به خاطر این است که بخل می‌ورزد و آن کمالی را که می‌خواهد به فعلش بدهد برای خودش نگه می‌دارد و از فعل دریغ می‌کند! و همه این نقائص از خدای سبحان دور است و بلکه مقابلات آنها برایش ثابت است؛ بنابراین از طریق لم ثابت می‌شود که عالم به نیکوترین وجهی که ممکن است آفریده شده است. قرآن می‌فرماید: «خدا کسی است که آفرینش هر چیزی را نیکو کرد» (سجده: ۷)؛ و «بناگر به آفرینش خدایی که هر چیزی را متقن قرار داد» (نمل: ۸۸).

تقاریر دیگری نیز می‌توان برای اثبات عنایت الهی اقامه کرد. اما اینکه عنایت از صفات نفسی و ذاتی است یا از صفات نسبی و اضافی باید بگوییم: عنایت از صفات اضافه و فعل است، ولی می‌توان آن را به علم به اصلح یا به حب ذاتی بازگرداند که در این صورت از صفات ذاتیه می‌شود؛ مانند اراده و حکمت (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۶۲-۲۶۳؛ نیز ر.ک: طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۹۳).

۲. قضا

قضای الهی در حکمت متعالیه ابعاد مختلفی دارد؛ از جمله اینکه به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد: تعریف آن چیست؟ آیا از عالم و ماسوی‌الله و خارج از ذات الهی است یا لازمه ذات و در صقع ربوبی است؟ و آیا تغییرپذیر و زمانی است یا تغییرناپذیر و فرازمانی؟ کامل است یا ناقص؟ نسبت به همه ماسوی‌الله جامعیت دارد یا نه؟ بسیط است یا مرکب؟ شرّ در آن راه دارد یا نه؟ فاعل آن کیست و محل آن کجاست؟ جایگاه آن نسبت به سایر مراتب علم الهی کجاست؟ حال با نقل عباراتی از آثار مختلف صدرالمتألهین به پرسش‌های مذکور پاسخ می‌دهیم.

۲-۱. تعریف

تعریف اجمالی قضا بدین قرار است: «فالقضا عبارة عن وجود جميع الموجودات بحقائقها الكلية وصورها العقلية (لخصوصها عن المادة ونقائضها)» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۷۴)؛ «فی العالم العقلی مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۷)؛ «و معلوم من أن صور جميع ما أوجده الله تعالى، من ابتداء العالم إلى آخره حاصلة فيهما» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۵-۱۲۶)؛ «على وجه بسيط مقدس عن شائبة الكثرة التفصيلية» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۶-۱۲۷)؛ «مجتمعة بعد وجودها في العناية الإلهية مجملة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۹)؛ قضا عبارت است از وجود مجتمع و مجمل و ابداعی همه موجودات به حقایق کلی‌شان و صور عقلی‌شان (چون از ماده و نقایص ماده خالص‌اند) در عالم عقلی. و معلوم است که صور همه آنچه را که خدا ایجاد کرده از ابتدا تا انتهای عالم، در آن حاصل است به نحو بسیط و مقدس از شائبه کثرت تفصیلی. صور قضایی بعد از عنایت الهی مجتمع و مجمل‌اند.

مقصود از ابداع چیست و چرا صدرالمتألهین وجود صور قضایی را ابداعی می‌داند؟ ابداع در مقابل تکوین است و تکوین عبارت از ایجاد شیء مسبوق به ماده و مدت است؛ مانند ایجاد موالید و مرکبات از عناصر. بنابراین ابداع عبارت است از آفرینش یا وجودی از کتم عدم مسبوقیت به ماده و حرکت. و چون وجود صور قضائی مسبوق به ماده و مدت نیست از آن تعبیر به ابداع می‌شود. لذا صدرا در تعبیری کلام را به سه قسم اعلا، اوسط و ادنی تقسیم کرده و به‌ترتیب بر امر ابداعی و قضا؛ امر تکوینی و قدر و امر تشریحی تطبیقی می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۳۳۹).

بدین‌سان قضای الهی اولاً در رتبه بعد از عنایت الهی وجود دارد؛ ثانیاً صور عقلی همه ماسوی‌الله را دربر می‌گیرد؛ به همین دلیل است که گفته می‌شود نظام افلاک و آنچه در آنهاست همگی سایه نظام عالم قضای الهی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۱۱؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۰۷). ثالثاً ابداعی است و رابعاً مجتمع و مجمل و به

تعبیر دیگر بسیط و مبرا از کثرت و تفصیل است. صدرالمتألهین نفخ صور را نیز به نفخ صور قضائیه می‌داند. وی آیه «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ» را بر صور اشیاء در عالم قضا حتمی تطبیق می‌کند و می‌گوید: یعنی صور اشیاء در عالم قضا حتمی سپس هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است برانگیخته می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۲۹-۴۳۰).

۲-۲. در صقع ربوبی بودن

درباره اینکه صور قضایی از عالم است یا از صقع ربوبی، بین صدرا و مشهور اختلاف است:

لکونها عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المباشرة ذواتها لذاته. وعندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل وتأثير وتأثر، وليست من أجزاء العالم، اذ ليست لها حيثية عدمية ولا إمكانات واقعية فالقضا الربانية (وهي صورة علم الله) قديمة بالذات ببقاء الله (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۲)؛ صور قضایی نزد فلاسفه از جمله عالم و از افعال الهی است که ذاتش مابین با ذات ربوبی است؛ اما نزد ما صور علمی‌ای است که لازمه ذات است بدون جعل و تأثیر و تأثر، و از اجزای عالم نیست؛ زیرا حیثیات عدمی و امکانی در آن راه ندارد. بنابراین قضای ربانی که صورت علم (تفصیلی) الهی (به غیر خدا) است به بقای خدا باقی و قدیم است (نیز ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۷).

به تعبیر دیگر صور قضای الهی از شئون الهی و مراتب نوری و عالم ربوبی به‌شمار می‌روند نه از افراد عالم و از جمله ماسوی‌الله. صور مذکور به خود نمی‌نگرند و از خود فانی می‌شوند و باقی به بقای اویند نه به ابقای او (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۲). باقی به بقای ذات بودن تعبیر دیگر همان لازمه ذات بودن صور قضایی و باقی به ابقا نبودن تعبیر دیگر مجعول و مخلوق نبودن و از ماسوی‌الله نبودن صور قضایی است. بنابراین عالم قضا عقلی مانند حروفی عقلی و کلماتی ابداعی‌اند که قائم به ذات و مستقل بوده و ماده و حرکت و استعداد در آنها راه ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۹). صدرالمتألهین درباره آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» می‌گوید که این آیه اشاره به وجود اشیاء در خزائن عقلی به صورت انحفاظ دائمی دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۹)؛ و درباره اینکه قضای الهی از جمله عالم نیست این‌گونه توضیح می‌دهد: همه عالم جود و رحمت الهی است و خزائن جود و رحمتش واجب است که قبل از جود و رحمتش باشد؛ بنابراین اگر خود خزائن از جمله جود الهی یعنی از مخلوقات و مقدرات الهی باشد، آن‌گاه باید خود، خزائن دیگری داشته باشد (و به تسلسل می‌انجامد) پس خزائن الهی از جمله صنع و فعل الهی نیست، بل آنها سرادقات نوری و لمعات جمالی و جلالی الهی هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۷).

صدرالمتألهین حقیقت قرآن را نیز از عالم قضا با ویژگی مذکور (از عالم و ماسوی‌الله نبودن) دانسته و علت در دسترس نبودن آن جز برای پاکان را شاهد آن قرار می‌دهد. طبق آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»؛ جز پاکان قرآن را لمس نمی‌کنند. حال سؤال این است که قرآن در کدام عالم است؟ آیا همان است که در عالم قدر علمی و عینی یعنی در ذهن و کتاب است؟ که اگر این‌گونه باشد سخن درستی نیست چراکه هر بشری می‌تواند آن را تصور و لمس کند. پس باید بگوییم حقیقت کلام الهی (یعنی قرآن و فرقان) فراتر از عالم خلق و تدبیر است و مربوط به عالم امر و قضای ربانی است:

... و این دو (قرآن و فرقان) غیر از کتاب هستند؛ چراکه از عالم امر و قضا بوده و مظهر و حامل آن دو، قلم و لوح محفوظ است، درحالی که کتاب از عالم خلق و تقدیر است و محل آن عالم قدر ذهنی و قدر عینی است، آن دو (قرآن و

فرقان) غیرقابل نسخ و تبدیل است؛ چراکه فوق زمان و مکان است، به خلاف کتاب که موجودی زمانی است و محلس لوح قدری نفسانی است که همان لوح محو و اثبات یا مواد خارجی است و هر دو متغیرند و کتاب را هر کسی درک می‌کند درحالی‌که جز پاکان از آلودگی‌های بشری قرآن را درک نمی‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۵۲).

اما عالم خلق مشتمل بر تضاد و تفساد است... کتاب مبین قابل نسخ و تغییر... و نیز قابل زوال و تبدل... و قابل محو و اثبات است به خلاف کلام الله (قرآن) که ام الكتاب است و از عالم قضای الهی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۵۶).

۲-۳. تغییر و فسادناپذیری و فرازمانی بودن

ویژگی دیگری که می‌توان آن را نتیجه و لازمه ویژگی قبل دانست، تغییر و فسادناپذیری و فرازمانی بودن صور قضایی است:

وصورة القضا الربانی من الحقائق المتأصلة التي هي ما عند الله وهي غير قابلة للزوال لأنها ليست من جملة العالم بل هي كصفاة من لوازم ذاته وعالم القضا الربانی صور ما في علم الله مصون عن التغير والحدثان لأنها فانية في الله باقية ببقاء الله لا التفات لهم إلى ذواتهم (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۹۵)؛ صور قضای ربانی حقایق اصیلی است که در نزد خداست و غیرقابل زوال است؛ چراکه از جمله عالم نیست، بلکه مانند صفات او از لوازم ذاتش است و عالم قضای ربانی و صوری که در علم خداست مصون از تغییر و حدوث و نسخ و تحریف چراکه فانی در خدا و باقی به بقای خداست و توجهی به ذات خود ندارد.

بدین‌سان صور قضایی متعالی از تعلق به زمان و مقدس از تعیر و نقصان است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۵-۱۲۶) و در غایت تمام و کمال است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۱۱) و در آن شورو وجود عالم ماده راه ندارد؛ بنابراین صور عقلی اموری مانند آتش و آب و انسان و اسب و شیر خیر محض هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۷۴).

مقصود از حقایق اصیل بودن صور مذکور نیز این است که آنها از قبیل نعوت و اعراض نیستند؛ بلکه از قبیل ذوات و جواهرند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۳).

نکته قابل ذکر اینکه در یک مرتبه مادون صور قضایی (یعنی مرتبه قدر علمی) تغییر و تبدل به نحو محو و اثبات است و در دو مرتبه نازل‌تر (یعنی در مرتبه قدر عینی) به نحو کون و فساد:

وبالجملة، فالعالم العقلي مصون عن التغير والفساد، ولكل موجود في عالم الطبيعة صورة باقية في القضا الإلهي واللوح المحفوظ عن المحو والزوال، وله صورة إدراكية في كتاب المحو والإثبات، وله أيضا صورة أخرى مادية غير إدراكية في المادة الهيولانية التي من شأنها الدور والاضمحلال، وهي القدر الخارجي، والأولى هي القدر العلمي، وكل منهما قابل للتغير والتبدل، ففي الأولى المحو والإثبات، وفي الأخرى الكون والفساد، وهكذا عند المحققين (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۶۶)؛ به اختصار عالم عقلی مصون از تغییر و فساد است و برای هر موجودی در عالم طبیعت، صورتی باقی در قضای الهی و لوح محفوظ از محو و زوال است و صورتی ادراکی در کتاب محو و اثبات است و نیز صورت دیگری که مادی و غیرادراکی است در ماده هیولانی است که ویژگی آن بطلان و اضمحلال است، و آن قدر خارجی است، و مرتبه قبل قدر علمی است، و هریک از آن دو (قدر علمی و خارجی) قابل تغییر و تبدل هستند، پس در اولی (یعنی قدر علمی) محو و اثبات است و در دیگری (قدر خارجی) کون و فساد است. نزد محققین نیز همین گونه است.

حال پرسش این است که فاعل قضا کیست؟ پاسخ آن است که فاعل قضا، قلم است:

فالكاتبه العقلية مصونة عن التبدل والتغير والنسخ والتحريف ... فإن الذي كتبه القلم الأعلى لا يتبدل وهي حقائق العلوم العقلية التي لا تمحو أبداً من اللوح المحفوظ (صدرالمتألهين، ۱۳۶۰ب، ص ۳۵۱)؛ پس کتابت عقلی مصون از تبدل و تغییر و نسخ و تحریف است ... پس همانا چیزی را که قلم اعلا می نویسد تبدل ندارد و آن همان حقایق عقلیه‌ای است که هیچ گاه از لوح محفوظ محو نمی گردد.

همچنان که در جای دیگر می گوید: «و الكتاب المسطور بالقلم الأعلى، هو صورة القضا الأول البسيط الثابت في الروح الأعظم الأول» (صدرالمتألهين، ۱۳۶۰الف، ص ۷۰)؛ کتاب مسطور به قلم اعلا همان صورت قضا اول و بسیط و ثابت در روح اعظم اول است.

۲-۵. محل قضا

پرسش دیگر این است که آیا قضا نیز مانند عنایت فاقد محل است یا واجد آن؟ اگر واجد محل است محلش چه نام دارد؟ محل قضا، لوح محفوظ یا ام‌الکتاب و عالم جبروت است:

و محل القضا هو المسمى بام الكتاب واللوح المحفوظ عن النسخ والتغيير لكونه من عالم الجبروت وعالم العقول المقدسة عن التغيير والزمان (صدرالمتألهين، ۱۳۰۲ق، ص ۲۸۲)؛ و محل قضا همان است که ام‌الکتاب و لوح محفوظ از نسخ و تغییر نامیده می شود چراکه قضا از عالم جبروت و عالم عقول مقدسه از تغییر و زمان است.

از این روی به عالم جبروت لوح قضا هم گفته می شود. صدرالمتألهين گاهی قلم را به اعتبار دیگری محل قضا معرفی می کند:

پس محل قضا عالم جبروت است که به همین اعتبار ام‌الکتاب نامیده می شود؛ همان طور که خدای تعالی می گوید: «وَ إِيَّاهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ» و قلم نیز نامیده می شود به اعتبار افاضه صور از او بر نفوس کلیه فلکیه، خدای تعالی می فرماید: «أَفْرَأَوْ رَبَّكَ الْأَكْرَمَ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» و تمام آنچه از علوم حق بر ما افاضه می شود از همان عالم است... همانا عالم عقلی که از آن تعبیر به قلم می شود محل قضاست (صدرالمتألهين، ۱۳۵۴، ص ۱۲۵-۱۳۷).

و نیز طبق روایتی لوح و قلم را دو فرشته معرفی می کند و احتمال می دهد که قلم، جوهر عقلی و لوح، جوهر نفسانی باشد: در روایت است که هنگامی که خدا قلم را آفرید فرمود بنویس، قلم گفت چه بنویسم فرمود علم به آفرینشم را، پس قلم تمام آنچه را که تا روز قیامت بود نوشت. و از رسول الله ﷺ روایت شده که قلم سبقت گرفت و خشک شد و قضا نسبت به تحقیق کتاب و تصدیق سعادت و شقاوت از طرف خدا تمام شد. و در کتاب اعتقادات/ابن بابویه قمی آمده است که، همانا لوح و قلم دو ملک هستند، پس اثباتشان از طریق خبر و روایت این گونه است، و برهان عقلی نیز تمام آنچه را که اخبار می گوید جایز دانسته و ابائی از پذیرش آن ندارد. و چه بسا قلم، جوهر عقلی بلکه عقل کلی یعنی همه عالم عقلی باشد و لوح جوهر نفسانی بلکه نفس کلی و همه عالم نفسانی (صدرالمتألهين، ۱۳۶۰الف، ص ۱۱۷-۱۱۸).

از توضیحاتی که گذشت می‌توان جایگاه قضا را در مراتب علم الهی نیز به دست آورد. قضا پس از عنایت و قلم و قبل از قدر علمی و عینی است؛ این همه با هم توافق دارند:

فالحاصل فی العقل موافق للعالم الموجود فی نفسه و نسخة لوجه مطابقة للنسخة الموجودة فی اللوح المحفوظ وهی القضا الربانی المسبوق بالقلم الأعلى وهو سابق علی وجودها فی السماء دنیا ولوح المحو والاثبات وعالم القدر التفصیلی» (صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۹)؛ پس آنچه که در عقل حاصل است موافق با عالمی است که فی نفسه موجود است و نسخه لوح آن (یعنی لوح موجود خارجی) مطابق با نسخه موجود در لوح محفوظ است و نسخه مذکور همان قضای ربانی است که مسبوق به قلم اعلا و سابق بر وجودش در آسمان دنیا و لوح محو و اثبات و عالم قدر تفصیلی است.

بدین‌سان بعد از عنایت الهی ابتدا قلم اعلا و سپس قضای ربانی و لوح محفوظ (عقل اول یا ام‌الکتاب با احاطه اجمالی به اشیاء و نفس کلیه فلکیه یا کتاب مبین با احاطه تفصیلی به اشیاء) است و بعد از آن نفس منطبعه در جسم کلی یا کتاب محو و اثبات (قدر علمی) و در نهایت عالم قدر تفصیلی یا همان قدر عینی و دفتر وجود است (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۷).

چنین جایگاه و ترتب و تطابقی مقتضی این است که بگوییم هر مرتبه شامل مرتبه مادون خود است:

و یشملها العنایة الأولى الإلهیة شمول القضا للقدر والقدر لما فی الخارج. إلا أن العنایة لا محل لها علی ما هو التحقیق ولكل من القضا والقدر محل ومحلها القلم واللوح (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۴)؛ عنایت اولی شامل قدر می‌شود همان‌طور که قضا شامل قدر و قدر نیز شامل آنچه در خارج است می‌شود. با این تفاوت که بر اساس تحقیق عنایت محلی ندارد و هریک از قضا و قدر دارای محل است و محل آن‌ها قلم و لوح است.

اینکه محل قضا، قلم و لوح است روشن است؛ چراکه قضا آن‌صوری است که ابتدا در قلم است و سپس در لوح محفوظ مستقر می‌گردد؛ همان‌طور که جوهر خودکار، ابتدا در خودکار است و سپس به صفحه کاغذ منتقل می‌گردد؛ اما در مورد محل قدر هم شبیه همین توجیه را می‌توان داشت؛ چراکه قدر علمی تنزل یافته همان قضا است؛ بنابراین مانند قضا ابتدا در قلم و سپس در لوح است؛ با این تفاوت که لوح قضا، محفوظ از محو و اثبات است و معدنش عرش اعظم است؛ اما لوح قدر، لوح محو و اثبات است که در سماء دنیا یعنی در نفوس انطباعیه خیالیه آسمان‌های هفت‌گانه و سپس در مواد خارجی است (صدر المتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۶۸؛ نیز ر.ک: صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۵-۱۲۶).

۳. قدر

با توضیحاتی که درباره عنایت و قضا گذشت تا حدی مفهوم قدر هم مشخص شد. از این‌روی با نقل برخی نکات باقی‌مانده به جمع‌بندی این بحث می‌پردازیم. با این مقدمه که این مفهوم، مفهوم خطیری است که از پرداختن به آن نهی شده است؛ چراکه بر اهل بحث پوشیده است و تا زمانی که قلب انسان وابسته به دنیا است و از اسرار وهم خلاص نشده است به حقیقت آن راه نمی‌یابد (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۸۱).

تمام یافته‌های تحقیق را نمی‌توان در عبارت آورد. چطور چنین چیزی ممکن است درحالی که افشاء سرّ قدر در روایت منقول از پیامبر ﷺ (قدر سرّ الله است پس آن را افشا نکنید) حرام شده است. و چه بسا علمی که شبهه‌ای برای عارف در آن نیست، اما افشا و گفتش برای احدی از مردم جایز نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۳۴). مؤدب به ادب الهی شده و سکوت کنید و هنگامی که نام قدر برده می‌شود از آن دم نزنید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۵۶؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۹۲) نیز: مسئله قدر در افعال از امور پیچیده‌ای است که فهم‌ها در آن دچار تحیر شده و آراء مردم در آن مضطرب است و ما اجازه نداریم که سرّ آن را فاش کنیم و تنها دیدگاه‌های علماء اسلام را نقل کرده و از طریق اهل‌الله ﷺ به پرتو کوچکی از آن اشاره می‌کنیم (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۲۷۲).

به نظر می‌رسد سرّ قدر تنها مختص به قدر نیست و شامل مراتب مافوق یعنی عنایت و قضا و قلم و لوح نیز می‌گردد و شاید اختصار به قدر در سرّیت و صعوبت در کلمات معصومان و اندیشندان از آن جهت است که قدر، اولاً تنزل یافته و نماینده همه آنهاست و ثانياً آن مراتب مافوق تا به این مرتبه نرسند برای ما عنینت پیدا نمی‌کند. ولی اگر انسان از وابستگی مذکور خلاص شد و به درجه انسان کامل رسید نه تنها به قدر، بلکه مراتب قبل و بعد آن یعنی به همه عوالم کلی و جزئی وجود و کتب الهی و دفاتر سبحانی راه می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۷).

صدرالمتألهین در تعریف قدر می‌گوید:

والقدر عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات في عالم النفس على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية مستندة إلى أسبابها وعللها واجبة بها لازمة لأوقاتها المعينة (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۴)؛ قدر عبارت است از صور همه موجودات در عالم نفس بر وجه جزئی مطابق با آنچه در مواد خارجی شخصی است و مستند به اسباب و علل آنها که به واسطه آن اسباب و علل واجب می‌گردد و ملازم با اوقات معین خود است.

بنابراین قدر در صور بودنش و فراگیر بودنش نسبت به همه ماسوی‌الله مانند قضا است؛ اما این تفاوت را با قضا دارد که متعلق قضا، حقایق کلی و در عالم عقلی و به نحو ابداعی است درحالی که متعلق قدر، اموری جزئی و در عالم نفسانی و مستند به اسباب و علل خود است.

۳-۱. تغییرپذیری و نسخ در قدر

یکی از تفاوت‌های قدر با قضا در این است که قضا، تغییرناپذیر و قدر تغییرپذیر است علت این تفاوت چیست؟ علت، به نحوه کتابت این دو مرتبه برمی‌گردد که در قضا، عقلی است و در قدر، نفسی؛ فالکتابة العقلية مصونة عن التبدل والتغير والنسخ والتحریر وأما الكتابة النفسية اللوحية فيتطرق فيها المحو والإثبات (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۵۱)؛ پس کتابت عقلی مصون از تبدل و تغییر و نسخ و تحریر است، ولی کتابت نفسی لوحی، محو و اثبات به آن راه پیدا می‌کند.

پرسش بعدی این است که فایده قدر و تغییرپذیری آن چیست؟ پاسخ این است که بدین‌وسیله می‌توان تنزیل شرایع و صحف و کتب بر انبیا و وجود نسخ در احکام یک شریعت را نیز توجیه کرد:

و ينشأ منها نسخ الأحكام ولا يبعد أن يكون سماع صرير الأقلام منه إشارة إلى ما في عالم القدر من الصور التي كتبها أقلام رتبته دون رتبة القلم الأعلى وأواحها دون اللوح المحفوظ فإن الذي كتبه القلم الأعلى لا يتبدل وهي حقائق العلوم العقلية التي لا تمحو أبداً من اللوح المحفوظ وهذه الأقلام يكتب في ألواح المحو والاثبات. ومن هذه الألواح يتنزل الشرائع والصحف والكتب على الرسل ع ولذا يدخل في الشرع الواحد النسخ في الأحكام وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم لا عن دفعه ورفع (صدر المتألهين، ۱۳۶۰ ب، ص ۳۵۱-۳۵۲) و نسخ احكام نیز از آن ناشی می شود و بعید نیست که شنیدن صدای اقلام توسط پیامبر اشاره به آن چیزی باشد که در عالم قدر است که عبارت است از صوری که اقلام باین تر از قلم اعلا آن را نوشته است و الواح آن نیز پایین تر از لوح محفوظ است. چراکه چیزی را که قلم اعلا می نویسد تبدیل ناپذیر است و آنها همان حقایق علوم عقلیه اند که ابداً از لوح محفوظ محو نمی شوند، درحالی که این اقلام (باین تر از قلم اعلا) در الواح محو و اثبات می نگارند. و از همین الواح (محو و اثبات) است که شرایع و صحف و کتب بر رسولان نازل می گردد و از همین روی است که در احکام یک شریعت هم نسخ وارد می شود و آن عبارت است از انتهای مدت حکم بدن اینکه آن حکم دفع و یا رفع شده باشد (یعنی از ابتدا قرار بود که مثلاً مسلمین به مدت محدودی به سمت بیت المقدس نماز بخوانند).

۲-۳. نفوس و قوای فلکی

مقصود از عالم نفسی که صور قدری در آن منقوش است و قابلیت نسخ و تغییر دارد چیست؟ عبارات صدرا در آثار مختلف وی اگر مورد دقت قرار نگیرد موهم تضاد و تنافی است؛ چراکه گاهی گفته می شود که در قدر، صور جزئی است (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۴) و گاهی گفته می شود که کلی است (همان، ص ۱۲۶). با دقت در تعابیر صدر المتألهین تضاد و تنافی برطرف می شود با این بیان که ابتدا از عالم عقلی و توسط قلم اعلا در محل قدر یا لوح قضا که همان لوح محفوظ و ام الكتاب است و عبارت است از عالم نفوس ناطقه سماوی و فلکی، صور کلی و قهراً تغییر ناپذیر منقوش می گردد و سپس در مرتبه بعد و توسط اقلام پایین تر در لوح قدر که همان لوح محو و اثبات است و عبارت است از عالم خیال کلی و مثال و ملکوت و قوای ادراکی فلکی (و نه نفوس فلکی) صور جزئی نوشته می شود (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۶-۱۲۷).

بنابراین محل قدر غیر از لوح قدر است؛ محل قدر یعنی لوح قضا و لوح محفوظ که تکیه گاه قدر و اساس و منشأ قدر است، اما لوح قدر مرتبه ای پایین تر است و عبارت است از لوح محو و اثبات. از لوح مذکور تغییر به قدر علمی و ذهنی هم می شود در برابر قدر عینی و خارجی. به تعبیر دیگر قضا، صوری کلی است که با قلم اعلا در نفوس فلکی نگاشته می شود و تغییر ناپذیر است و قدر علمی صوری جزئی است که با قلمی دون قلم اعلا در قوای فلکی نگاشته می شود؛ باقی می ماند قدر خارجی که عبارت است از تحقق همان قدر علمی در مواد خارجی. از این روست که قدر تقسیم می شود به علمی و خارجی.

۳-۳. اقسام قدر (علمی و خارجی)

از نظر صدر المتألهین قدر دو قسم است: علمی که عبارت است از وجود مقدر و مصور به شخصیات و جزئیات آنها در قوه ادراکی فلکی و خارجی که عبارت است از وجود اشیا در مواد خارجی خود به صورت تفصیلی و یکی

پس از دیگری در اوقات و زمان‌های خاص و با تکیه بر مواد و استعدادهای خاص (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۸). به عبارت دیگر قدر (علمی و خارجی به ترتیب عبارت‌اند از) وجود تفصیلی شیء در کتاب محو و اثبات است و در مواد خارجی که به سیاهی مرکب هیولای ظلمانی محقق می‌گردد. و آیه «وَمَا تَنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» اشاره به همین دو مرتبه اخیر قدری دارد؛ پس منزل همان قدر خارجی است؛ چراکه آخرین تنزلات است و متقدر معلوم همان قدر علمی است که سبب قدر خارجی هست؛ همان‌طور که بآه سببیت در آیه بر آن دلالت می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۹). بنابراین جواهر اگر عقلی باشند تنها یک مرتبه موجود هستند و اختلاف وجودشان در قضا و قدر اختلافی اعتباری است، درحالی‌که جواهر جسمانی در قضا و قدر در دو مرتبه موجود می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۹).

برخی معتقدند که محو و اثبات تنها در مواد عنصری راه دارد و صور جزئی منطبق در فلکیات را همواره ثابت می‌دانند و در نتیجه قدر را تنها قدر خارجی دانسته و قائل به قدر علمی و قهرأ تقسیم قدر به علمی و خارجی نیستند؛ اما از نظر صدرالمتألهین این سخن نه با عقل سازگار است و نه با قرآن (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۶۶). عبارتی که صدرا در *اسفار* از محقق طوسی در *شرح اشارات* نقل می‌کند دال بر همین اختصاص است: «القدر عبارة عن وجودها فی موادها الخارجیة بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۷۵).

۳-۴. وجود شر در قدر خارجی

در عالم قدر خارجی برخلاف مراتب مافوق (یعنی عنایت و قضا و قدر علمی) شرور راه دارند؛ چراکه این عالم، تفصیل و تجسیم صور عالم قضاست و وجود جسمانی خالی از تضاد و تمناع نیست و این دو (تضاد و تمناع) موجب تفرقه و تکثیر بوده و جمعیت و وحدت را از بین می‌برند. به تعبیر دیگر ماده و هیولی، به ناچار منبع تفرقه و شر و نقص است؛ همان‌طور که منبع وجود ماده نیز امکان است؛ یعنی مواد جرمانی از جهت امکان و نقصان عقول فعاله از آنها صادر می‌شوند نه از جهت وجوب وجود و کمالاتشان (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۷۴).

۳-۵. بررسی مرتبه علم بودن مواد خارجی

تاکنون معلوم شد که سه مرتبه عمده از مراتب علم الهی عنایت، قضا و قدر علمی است (صرف‌نظر از قلم و لوح که به نحوی مرتبط با قضا و قدر است). حال پرسش این است که از نظر صدرالمتألهین مواد خارجی و موجودات مادی و جسمانی نیز از مراتب علم الهی است و خداوند سبحان به آن علم دارد و آنها معلوم خداوند متعالند؟ پاسخ صدرا در آثارش مختلف است. در دو اثر خود آن را می‌پذیرد و صور جزئی در مواد خارجی را آخرین مرتبه از مراتب علم الهی می‌داند و از آنجا که صور مذکور در هیولا و ماده اولی شکل می‌گیرد از هیولا، تعبیر به دفتر وجود می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۷؛ همو، ۱۳۰۲ق، ص ۱۵۱-۱۵۲). اما در *اسفار* آن را ظن فاسد و وهم باطل می‌داند و یادآور می‌شود که بارها در این کتاب متذکر شده که موجودات مادی نمی‌توانند متعلق ادراک واقع شوند؛ آن‌گاه

قول کسی که صور جزئیّه در مواد خارجیّه را آخرین مرتبه از مراتب علم الهی می‌داند و ماده کلیه مشتمل بر آن را دفتر وجود می‌خواند، در نهایت سخافت دانسته می‌گردد:

وكانه سهی ونسی ما قرأه فی الكتب الحكمیة أن كل علم وإدراك فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه الصور مغمورة فی المادة مشوبة بالأعدام والظلمات وهی متبدلة الذات فی كل أن نعم لو قيل إنها معلومة بالعرض - بواسطة الصور الإدراكية المطابقة لها لكان موجها فلا بد فی إدراكها من وجود صور أخرى متعلقة بها ضربا من التعلق الاتحادي (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۶)؛ گویا این قائل فراموش کرده است آنچه را که در کتب حکمیّه خواننده که هر علم و ادراکی نوعی از تجرید از ماده است درحالی که این صور (صور جزئیّه در مواد خارجیّه) غرق در مادیت و مشوب به اعدام و ظلمات است و در هر آتی در ذاتش متبدل می‌شود. آری اگر گفته شود که صور مذکور، به واسطه صور ادراکی مطابق آن (= قدر علمی) معلوم بالعرض است، سخن موجه و درستی است. بنابراین در ادراک صور جزئی در مواد خارجی چاره‌ای از وجود صور دیگری که به نوعی با آن تعلق اتحادی دارد نیست.

به نظر می‌رسد که دیدگاه صدر در این باره همان است که در *اسفار* می‌گوید؛ چراکه اولاً *نقد اسفار*، دقیقاً ناظر به همان تعابیری است که در دو اثر دیگر آمده و ثانیاً علت این نقد را نکته‌ای مبنایی می‌داند که در کتب حکمی آمده (و آن اینکه علم عبارت است از حضور مجرد برای مجرد) و او هم مکرراً در *اسفار* آورده است.

هرچند این دیدگاه خالی از اشکال نیست و طرح و تحلیل آن نیازمند مقاله‌ای دیگری است و در اینجا تنها به این نکته بسنده می‌کنیم که به قول معروف فلاسفه «المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۹۵)؛ یعنی پراکندگی موجودات مادی وقتی در ظرف دهر مورد ملاحظه قرار می‌گیرد به اجتماع و وحدت تبدیل می‌شود و موجب راهیابی تکثر و پراکندگی به ذات واجب تعالی نمی‌شود؛ در نتیجه تجرد تنها شرط مدرک است و نه شرط مدرک. بدین سان مرتبه اخیر هم مانند مراتب مافوق معلوم بی واسطه الهی است و از مراتب علم واجب تعالی به غیر خود به‌شمار می‌رود.

نتیجه‌گیری

بدین سان در حکمت متعالیه علم باری تعالی به اشیا چهار مرتبه عمده دارد:

الف) عنایت که عبارت است از علم و علیت و رضای ازلی الهی به نظام احسن. گفتنی است که عنایت در ذات باری است و لذا فاقد محل است؛

ب) قضای ربانی که عبارت است از صور عقلی و کلی همه موجودات عالم در صقع ربوبی با ویژگی جمعی، اجمال، بساطت و ابداعی بودن. محل قضا، قلم اعلا و لوح محفوظ است؛

ج) قدر علمی که عبارت است از صور جزئی و تفصیلی همه موجودات عالم در عالم نفوس فلکی. محل قدر علمی، قلم غیر اعلا و لوح محو و اثبات است.

اما قدر خارجی که عبارت است از صور جزئی مذکور در مواد خارجی، از نظر صدر از مراتب علم الهی به‌شمار نمی‌رود؛ زیرا وی در علم، علاوه بر تجرد عالم، تجرد معلوم را نیز شرط می‌داند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- أملی، سیدحیدر، ۱۳۶۲، *اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر المتألهین، ۱۳۰۲ق، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران، بی‌نا.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- _____، ۱۳۶۰ الف، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰ ب، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۱، *کسر الاصنام الجاهلیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۷، *المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثریة*، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی‌تا، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه. ج ۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۳، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.