

مراحل قضا و قدر از منظر صدر المتألهین و رابطه آن با علم الهی

nearyas@yahoo.com
z.borghei@yahoo.com

سیده فاطمه یزدان پناه / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم
زهرا برقی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم
دریافت: ۹۷/۰۶/۱۶ پذیرش: ۹۷/۱۲/۰۸

چکیده

حقیقت قضا و قدر از دیرباز کانون ارائه دیدگاه‌ها و مباحث مختلف در میان متفکران فلسفه و کلام بوده است. صدر المتألهین از جمله فیلسوفانی است که حقیقت قضا و قدر را تبیین کرده است. او با طرحی بدیع و متفاوت با دیگر حکما، معتقد است قضا حقایق علمی و عقلی تمام موجودات است که لازمه ذات حق تعالی است و جزء صقع ربوبی به‌شمار می‌آید. صدر المتألهین بر این باور است که علم عنایی خداوند که حقیقت بسیط اجمالی است، با طی مراحل ام‌الکتاب، لوح محفوظ و لوح محو و اثبات به تقدیرات عینی در عالم ماده تبدیل می‌شود. صدر المتألهین با استفاده از مضامین دینی، موطن هفت آسمان قرآن را لوح محو و اثبات می‌داند که تقدیرهای علمی به وجود مثالی در آن رقم می‌خورد. در این مقاله ضمن بیان مراحل قضا و قدر، نسبت قضا و قدر با هفت آسمان قرآن تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: قضا و قدر، هفت آسمان قرآن، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، ام‌الکتاب، صدر المتألهین.

Archive of SID

قضا و قدر از مباحث مهم کلامی و فلسفی است که از پشتوانه نقلی بسیاری برخوردار است. در تاریخ فلسفه اسلامی این مسئله کانون بحث فلاسفه اسلامی بوده است و اندیشمندان بسیاری در پی تبیین حقیقت آن برآمده‌اند. از آنجاکه فهم دقیق مسئله قضا و قدر به درک درست از جایگاه این بحث در منظومه علوم اسلامی انجامیده و پیامدهای متعددی در فلسفه و کلام خواهد داشت، تبیین دقیق و نوآورانه صدرالمتألهین از این مسئله می‌تواند به ارائه تصویری صحیح و روشن از مسئله قضا و قدر کمک کند.

صدرالمتألهین با طرح اندیشه‌ای متفاوت با دیگر حکما، بر این باور است که قضا، حقایق علمی و عقلی تمام موجودات و لازمه ذات حق تعالی است و جزء صقع ربوبی به‌شمار می‌آید؛ اما حکما معتقدند قضا صور عقلی همه موجودات است که به نحو ابداعی و دفعی از خداوند مستفیض شده‌اند.

در اندیشه صدرالمتألهین مراتب قضا و قدر بر اساس مراتب علم الهی است. نخستین مرتبه علم خداوند علم واجب‌تعالی در مرحله ذات متعالش است که صدرالمتألهین از آن به علم عنایی تعبیر می‌کند. علم خداوند پس از مرتبه علم عنایی در مرتبه عالم عقل تحقق می‌یابد که در این مرتبه در مرحله عقل کل، قضای بسیط اجمالی و در مرحله نفس کل تقدیرات کلی محقق می‌شود. پس از آن، حقایق در عالم مثال به شکل تقدیرات جزئی و مثالی محقق می‌شود که لوح محو و اثبات نام گرفته است و صدرالمتألهین آن را مطابق با هفت آسمان قرآن می‌داند. واپسین مرتبه از مراتب علم خداوند عالم ماده است که تقدیرات عینی در آن به حقیقت می‌پیوندد.

این پژوهش علاوه بر تبیین حقیقت قضا و قدر بر اساس مراتب علم الهی، درصدد تبیین ارتباط میان قضا و قدر با هفت آسمان قرآن است.

۱. مفهوم‌شناسی قضا و قدر

قضا در لغت معانی مختلفی دارد که از آن جمله است فرمان دادن، حکم کردن، حتمی کردن شیء، رأی دادن، قضاوت کردن و خلق کردن (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۸۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۱۸۶).

از نظر اصطلاح، قضا حکم حتمی و قطعی خداوند از ازل تا ابد است که حقایق عقلی همه اشیا را به صورت کلی و اندماجی دربر دارد و این حقیقت مصون از هر گونه تغییر و تحول است.

خواجه طوسی در تعریف اصطلاحی قضا چنین می‌نویسد: «فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فی العالم العقلي مجتمعة ومجملة علی سبیل الإبداع» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱۷)؛ بدان که قضا عبارت است از وجود همه موجودات در عالم عقلی که به شکل جمعی و اجمالی و به نحو ابداعی است (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۱۶۰؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹ و ۱۸۰).

براساس نظر مشاء، عالم عقل جزو مبدعات و مخلوقات است؛ چنان‌که ابن‌سینا معتقد است عالم عقل از افعال خداوند به‌شمار می‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۲۲؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۳۱۳).

صدرالمتألهین ضمن بیان تعریف قضا نزد حکیمان، به اختلاف دیدگاه خود با ایشان نیز اشاره می‌کند و می‌نویسد:

و اما القضاء فهی عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات، فائضة عنه (تعالی) علی سبیل الإبداع دفعة بلا زمان، لكونها عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المباشرة ذاتها لذاته. وعندنا علمیه لازمة لذاته بلا جعل وتأثیر وتأثر، وليست من أجزاء العالم، اذ ليست لها حیثية عدمية ولا إمكانات واقعية فالقضاء الربانية (وهی صورة علم الله) قديمة بالذات ببقاء الله (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۱-۲۹۲)؛ قضا نزد آنان (حکما) عبارت است از: وجود صورت های عقلی همه موجودات که به نحو ابداعی و دفعی و بدون زمان، مستفیض از خدا شده اند؛ زیرا آن صورت های عقلی نزد حکما از جمله عالم (خلقی) محسوب می شوند و از افعال خداوند که مابین ذات اویند به شمار می آیند؛ اما در نزد ما، قضا صور علمیه است که بدون جعل و تأثیر و تأثر ملازم ذات خداوند است. و از اجزای عالم (خلقی) نیست؛ زیرا حیثیت عدمی و ظرفیت های واقعی ندارد. پس قضای ربانی است و به بقای خداوند قدیم بالذات است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۴۹-۳۵۰).

قدر در لغت به معنای حد و اندازه، تدبیر، قسمت و... است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵۹). قدر و تقدیر در اصطلاح مرحله اندازه گیری و تحدید یک شیء است که خود دارای دو مرحله تقدیر علمی و تقدیر عینی است. تقدیر علمی، حقیقت جزئی و مثالی یک شیء است که در مرتبه ای بالاتر از عالم ماده وجود دارد و تقدیر عینی، حقیقت جزئی و عینی یک شیء است که در عالم ماده حقیقت دارد.

صدرالمتألهین قدر را این گونه تبیین می کند: «والقدر عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات فی عالم النفس علی الوجه الجزئی مطابقة لما فی موادها الخارجية الشخصية مستندة إلى أسبابها وعللها واجبة بها لازمة لأوقاتها المعينه» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۴)؛ قدر عبارت است از ثبوت صورت همه موجودات در عالم نفس به صورت جزئی که با مواد خارجی مشخص و معینشان مطابق است و مستند هستند به اسباب و عللی که به واسطه آنها واجب می شوند و با اوقات معینشان ملازم هستند. *خواجه طوسی* در بیان قدر نیز می گوید: «والقدر عبارة عن وجودها فی موادها الخارجية أو بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱۷)؛ قدر عبارت است از وجود جميع موجودات به صورت تفصیلی در مواد خارجی شان بعد از حصول شرایطشان یکی پس از دیگری. *شیخ اشراق* در تبیین حقیقت قضا و قدر می نویسد: «و قضاء علم وحدانی حق است سبحانه و تعالی و قدر تفصیل قضاء اول است و احاطت محرکات به آحاد کائنات و ضبط جملة احوال و اوقات آن بر تفصیل جزویات» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۰).

۲. مراحل قضا و قدر بر مبنای علم الهی

صدرالمتألهین برای علم خداوند مراتبی قائل است که در هر مرتبه به گونه ای خاص ظهور دارد. این مراتب عبارت اند از: علم خداوند در مرتبه ذات، علم خداوند در مرتبه عقل کل، سپس در مرتبه نفس کل، علم خداوند در عالم مثال و سپس در عالم ماده. صدرا حقیقت قضا و قدر را با توجه به همین مراحل تبیین می کند:

اولین مرتبه و اعلا مراتب علم خداوند، علم واجب تعالی در مرتبه ذات است که صدرالمتألهین آن را علم عنایی می نامد. در مرحله بعد، علم خداوند در مرحله عالم عقل است که صدرالمتألهین عالم عقل را متشکل از دو مرتبه می داند: نخست عقل کل و سپس نفس کل. در عقل کل قضای بسیط اجمالی به حقیقت می پیوندد که صدرالمتألهین

از این مرحله به ام‌الکتاب تعبیر می‌کند. در مرتبه نفس کل، قضای عقلی مفصل محقق می‌شود که صدرالمتألهین نفس کل را لوح محفوظ می‌نامد. در مرحله پس از آن، حقایق در عالم مثال یا همان موطن هفت آسمان قرآن به شکل تقدیرات جزئی و مثالی محقق می‌شود که لوح محو و اثبات نام گرفته است. آخرین مرتبه از مراتب علم خداوند عالم ماده است که تقدیرات عینی در آن به حقیقت می‌پیوندد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۷۰).
در ادامه پس از تبیین علم عنایی خداوند، حقیقت مراتب قضا و قدر بیان خواهد شد.

۲-۱. علم عنایی واجب‌تعالی

نخستین مرتبه هستی، ذات واجب‌تعالی است که علم عنایی خداوند در این مقام موجود است. علم در مرتبه احدیت عین ذات است که علم و عالم و معلوم در مقام ذات یک چیزند و مغایرتی در آنها نیست. علم واجب‌تعالی از بحث‌های بسیار مهم و گسترده فلسفی است که حل و فصل این مسئله، مسیر عبوری است برای حرکت از وحدت به سمت کثرت؛ به این معنا که چگونه حقایق متکثر عینی و خارجی از علم بسیط و اجمالی خداوند پدید آمده‌اند؟
صدرالمتألهین بر آن است که ذات حق‌تعالی دربردارنده تمام حقایق است؛ درحالی که ذاتش مرکب از این حقایق نیست و ذات مقدس باری‌تعالی، مطلق به اطلاق مقسمی است نه اطلاق قسمی. اطلاق مقسمی اعم از اطلاق قسمی و قسیم‌های آن است و به معنای نفی هرگونه قید در این مقام است.

تأکید فراوان قرآن کریم و بیانات اهل‌بیت^{علیهم‌السلام} بر علم خدا به مخلوقات پیش از ایجاد و خلق، فیلسوفان بسیاری را بر آن داشت تا به این امر مهم بپردازند. در این میان صدرالمتألهین با طرح دیدگاه‌های فیلسوفان پیشین، به نقد و بررسی آنها می‌پردازد و طرح نوینی در رابطه با این امر مهم مطرح می‌کند.

در میان این فیلسوفان درباره علم خداوند به مخلوق‌ها قبل از ایجاد، اختلاف است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۸۰)؛ اما صدرالمتألهین با استدلال فلسفی خویش، معضل موجود در علم عنایی خداوند را بسیار هنرمندانه حل کرد و طرح جدیدی ارائه داد. او علم خداوند به مخلوقات پیش از ایجاد را علم عنایی می‌نامد و مبنای او در علم عنایی خداوند، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است.

لفظ علم عنایی را ابن‌سینا پیش از صدرالمتألهین به کار برد، ولی ابن‌سینا معنای دیگری از علم عنایی در نظرش بود. وی معتقد بود علم خداوند به اشیا پیش از ایجاد آنها، علم به نظام احسن موجود است؛ به این معنا که هر آنچه در عالم عینی محقق می‌شود، صورت علمی و ماهیتش در ذات خداوند وجود دارد. در حقیقت حصول علمی هر شیء در علم خداوند، حصول عینی آن شیء را در خارج به دنبال دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۳؛ همو، ۱۴۰۴ ق - ب، ص ۲۳-۲۴؛ همو، ۱۴۰۴ ق - الف، ص ۱۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۶۹). اندیشه صدرالمتألهین و ابن‌سینا در تبیین علم عنایی خداوند متفاوت است. صدرالمتألهین بر این باور است که علم خداوند تمام صور و حقایق اشیا را به طور تفصیلی اما در عین حال به نحو اجمالی و اندماجی دربردارد؛ یعنی علم او علمی واحد و بسیط است که قابل تحلیل به علم تفصیلی است. به بیان دیگر علم عنایی خداوند از منظر صدرالمتألهین یک حقیقت واحد کلی است که دربردارنده تمام حقایق تفصیلی نیز می‌باشد. استدلال فلسفی صدرا درباره علم عنایی خداوند به اختصار بدین

شرح است: خداوند به ذات خویش علم دارد و همچنین واضح است که ذات خداوند سبحان، بسط بسایط است و این اصل فلسفی نیز پذیرفته شده است که: «ذات بسیط، حقیقت کل اشیا را دربر دارد». بنابراین ذات خداوند که بسیطترین بسایط است، دربردارنده تمام حقایق اشیا و حقایق کل هستی است. البته وجود این حقایق مفصل در وجود خداوند، موجب تکثر در ذات خداوند نمی‌شود؛ بلکه این حقایق تفصیلی به نحو اندماجی و اجمالی در ذات خداوند جمع‌اند و تحقق حقیقت مفصل در مجمل یعنی همان شهود شجره در نبات.

نتیجه نهایی این است که علم خداوند به ذات خویش مساوی با علم به همه اشیا به نحو تفصیلی در عین اجمال است. و این همان معنای علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۷۴؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۸۵ و ۴۶؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۹۸؛ همو، ۱۴۲۲ اق، ص ۳۸۶-۳۹۱).

گفتنی است که خداوند با علم به ذات خویش، علم به حقایق تفصیلی نیز دارد؛ اما این موجب پدید آمدن علم دیگری در ذات خداوند نمی‌شود و علم خداوند به ذات خویش، همان علم به حقایق تفصیلی است. صدرالمتألهین در تصدیق استدلال فلسفی خویش به آیه‌ای از قرآن کریم اشاره می‌کند: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام: ۵۹). وی در توضیح این آیه می‌نویسد: کلمه «الغیب» در این آیه در مقابل کلمه «شهادت» است. این آیه یادآور می‌شود که کلیدهای غیب نزد پروردگار است و به دست او درهای غیب باز می‌شود. بنابراین قبل از آنکه موجودی به ساحت شهادت و خلق دست یابد، خداوند سبحان در مقام ذات خویش، به حقیقت آن شیء علم دارد و به همین دلیل می‌فرماید: «لا يعلمها الا هو». از سوی دیگر کلمه «مفاتح» به معنای صورت‌های تفصیلی اشیاست و مراد از کلمه «الغیب» همان مرتبه ذات احدیت است که بر آن صورت تفصیلی مقدم است. در این آیه، مفاتح با جمع مکسر «مفاتح» ذکر شده است؛ یعنی غیبی که نزد پروردگار است مفصل و متکثر است که کلیدهای آن نیز متکثر است. پس خداوند سبحان در مرتبه احدیت به حقایق و صورت تفصیلی تمام اشیا شهود و علم دارد و این در حالی است که مقام ذات خداوند بسط بسایط است. لذا این آیه بر علم اجمالی در عین کشف تفصیلی دلالت دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۳).

علاوه بر آیاتی مانند آنچه گذشت، در برخی روایات نیز چنین مضامینی موجود است. در حدیثی آمده است که از امام صادق علیه السلام پرسیده شد: «هَلْ يَكُونُ الْيَوْمَ شَيْءٌ لَمْ يَكُنْ فِي عِلْمِ اللَّهِ بِالْأَمْسِ قَالَ لَا مَنْ قَالَ هَذَا فَأَخْزَاهُ اللَّهُ قُلْتُ أَرَأَيْتَ مَا كَانَ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَلَيْسَ فِي عِلْمِ اللَّهِ قَالَ بَلَى قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۴۶؛ ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۱۱)؛ آیا چیزی هست که امروز به وقوع پیوندد، ولی در علم سابق خداوند نباشد؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید: خیر! کسی که چنین چیزی [در مورد خداوند] بگوید، خدا او را خوار می‌کند. پرسیدم: آیا آنچه بوده و خواهد بود تا روز قیامت هم در علم خدا هست؟ پاسخ فرمود: بله، حتی پیش از آنکه خلقی صورت گیرد.

۲-۲. ام‌الکتاب

نخستین مرتبه‌ای که بی‌فاصله پس از ذات واجب‌تعالی قرار می‌گیرد، عالم عقل است. صدرالمتألهین معتقد است که عالم عقل از لوازم ذات حق است و جزو تجلیات حق در صقع ربوبی به‌شمار می‌آید و به قدمت حضرت باری‌تعالی قدیم است. بدیهی است که صقع ربوبی، منزله از خلق و مخلوقات است. به همین دلیل عالم عقل که جزو صقع ربوبی است، از مخلوقات به‌شمار

نمی‌آید و به جعل حق مجعول نشده است؛ یعنی عالم عقل همانند عالم مثال و عالم ماده که خارج از صقع حق‌اند، ماسوی‌الله و مخلوق خداوند محسوب نمی‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۴۸؛ هومو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۱؛ همچنین، رک: سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۱۲۴). پس عالم عقل وجه‌الله است و وجه‌الله، عین‌الله است از جهتی و غیرالله است از جهتی دیگر. بنابراین این حقایق عقلی همان‌طور که عین محض نیستند، غیر محض هم نیستند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۵۰).

دومین مرتبه از مراتب علم الهی، حقیقت عالم عقل است که صدرالمتألهین از آن عالم به ام‌الکتاب تعبیر می‌کند که لوح قضای الهی است. علم عنایی خداوند در این مرتبه نازل شده است و مفصل و متکثر می‌شود. بنابراین عالم عقل، صورت‌های علمی و مفصل حق تعالی به‌شمار می‌آید. در واقع، حقایق علمی موجود در عالم عقل، نسبت به مرتبه علم عنایی حق تعالی، مفصل به‌شمار می‌آید، اما نسبت به مراتب مادون خود، محمل به‌شمار می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۱۴).

حقایق موجود در ام‌الکتاب به نحو معقولات کلی و بسایط اجمالی‌اند و این حقایق به نحو اندماجی در این عالم جمع‌اند. ممکن است این پرسش به ذهن برسد که تفاوت حقیقت بسیط اجمالی در مقام ذات واجب تعالی با حقیقت بسیط در مرتبه عالم عقل چیست؟ در پاسخ باید گفت: حقیقت موجود در مقام ذات واجب تعالی بسیط با ویژگی اطلاق مقسمی است؛ اما حقیقت در عالم عقل با لحاظ قید احدیت، بسیط است.

عالم عقل قدیم است و بنابراین لوح قضایی که در عالم عقل شکل می‌گیرد، جزو صقع ربوبی و قدیم و ازلی است و از اجزای عالم خلق به‌شمار نمی‌آید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۱؛ رک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۱۶۱).

فالقضاء... وتلك مرتبطة بالحق الأول، موجودة في صقع الإلهية؛ لا ينبغي عذها من جملة «العالم»؛ بمعنى ما سوى الله... بل إنها معدودة من لوازم ذاته الغير المجعولة. فهو «خزائن الله» التي هي سرادقات نورية ولمعات جمالية وجمالية (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۴۸).

علامه طباطبائی در نه‌ایه‌الحکمه پس از ذکر کلام صدرالمتألهین می‌گوید:

قضای الهی صور علمی لازم ذات حق تعالی است که از خداوند متعال منفک نیست؛ اما اگر قضای الهی لازم ذات حق تعالی باشد، در عین حال خارج از ذات باشد از جمله عالم خلق به حساب می‌آید. بنابراین قدیم ذاتی نخواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۲۹۴).

صدرالمتألهین درباره عالم عقل اندیشه دیگری را نیز مطرح می‌کند. او بر این باور است که عالم عقل واحد و یک‌پارچه است. به همین دلیل تعبیرهایی مانند عقل اول، عقل کل و عالم عقل همه به یک معنا هستند. البته این بدین معنا نیست که عقول موجود در عالم عقل هیچ‌گونه غیریتی با یکدیگر ندارند، بلکه عالم عقل در عین وحدت و یک‌پارچگی، دارای کثرت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۳).

آنچه در باب یک‌پارچگی عالم عقل مطرح است، همانند یک‌پارچگی حقیقت نفس است. نفس از قوای مختلفی مانند قوه عاقله، قوه خیال و قوه حس تشکیل شده که هر قوه، غیر از قوای دیگر است. قوه عاقله در مرتبه و درجه‌ای بالا در نفس است؛ قوه خیال در مرتبه بعد و سپس قوه حس در پایین‌ترین مرتبه نفس قرار دارد. این قوا در عین غیریشان با یکدیگر، به دلیل تفاوت درجاتشان، همچنان حقیقتی یک‌پارچه به نام نفس‌اند.

در اندیشه صدرالمتألهین عالم عقل از دو مرتبه تشکیل شده است: نخست عقل کل و سپس نفس کل. نخستین حقیقتی که علم عنایی باری تعالی اقتضا می‌کند، جوهری روحانی است که عقل کل یا قلم اعلا نامیده می‌شود. عقل کل ملکی قدسی و جوهری عقلی است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۹). عقل کل، اشرف ممکنات و واسطه فیض خداوند نسبت به عالم مادون است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۶۱۰؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸-۱۷۰).

عقل کل در رتبه اشرف از نفس کل است. عقل کل همانند معلم و نفس کل مانند متعلم است؛ به این معنا که عقل کل که به آن قلم اعلا گفته می‌شود، حقایق عقلی را بر نفس کل می‌نگارد (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، ص ۱۵۲؛ همو، ۱۳۶۳، ب، ص ۱۴۵؛ ر.ک: قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۴۰۶).

عقل کل یا روح اعظم، حقیقت عقلی بسیط است و همه حقایق عقلی را به نحو بسیط اجمالی و جمعی داراست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ب، ص ۴۳۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۲۴-۲۲۵)؛ بدین معنا که این حقایق مفصل نیستند و از یکدیگر امتیاز ندارند و مراد از حقایق اجمالی موجود در عقل اول، حقایق مبهم نیست؛ بلکه حقایقی است که هیچ‌گونه تفصیلی در آنها راه ندارد و به نحو اندماجی موجودند. عقل کل حقایق عقلی را بر نفس کل افزوده می‌کند و این حقایق در نفس کل به صورت مفصل تبدیل می‌شوند. از آن جهت که عقل کل دربردارنده حقایق عقلی است، از آن به عالم قرآنی تعبیر می‌شود و در مقابل، نفس کل مقام فرقانی است؛ زیرا محل تفصیل حقایق عقلی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۶۲؛ همو، ۱۳۶۰، الف، ص ۵۲).

عقل کل در اندیشه صدرالمتألهین موطن قضاست و قضای بسیط اجمالی در آن تحقق می‌یابد. در قضا هیچ‌گونه تغییر و تبدیلی رخ نمی‌دهد و حکم قطعی و حتمی الهی از ازل تا ابد است. در حقیقت در لوح قضای الهی، صور عقلی تمام آنچه خداوند از آغاز تا پایان عالم ایجاد می‌کند، نگاشته شده است؛ منتهی نقش آن با چشم دنیایی قابل رؤیت نیست؛ بلکه این نقش به شکل بسیط عقلی در موطن قضای الهی وجود دارد و از هرگونه کثرت و تفصیلی به دور است (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، ق، ص ۱۴۹).

صدرالمتألهین با بهره‌گیری از متون دینی، از تعابیر مختلفی برای عقل کل که موطن قضاست نام می‌برد: الف) یکی از آن تعابیر، «ام الكتاب» است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۷؛ همو، بی‌تا، ص ۲۹). ام‌الکتاب بودن عالم عقل به این معناست که در این عالم، تمام حقایق عقلی به نحوی جامع نهاده شده است و قضای الهی در این موطن شکل گرفته است. لفظ ام‌الکتاب علاوه بر عقل کل بر موطن علم الهی در مرتبه ذات متعالش نیز تطبیق می‌کند. در واقع ام‌الکتاب اصلی، علم الهی است که ام‌الکتاب در عالم عقل از همان ام‌الکتاب علم الهی نشئت می‌گیرد. در قرآن کریم آمده است: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹). این آیه به ام‌الکتاب اصلی که همان علم الهی در مرتبه ذات است، اشاره می‌کند؛ اما می‌توان لفظ ام‌الکتاب را در این آیه بر هر دو مورد اطلاق کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۵-۳۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۰). در آیه دیگری در قرآن کریم این گونه به ام‌الکتاب اشاره شده است: «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَىٰ حَكِيمٍ» (زخرف: ۴).

ب) تعبیر دیگری که صدرالمتألهین با استناد به آیه کریمه «أَقْرَأُ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (علق: ۳) برای عالم عقل نام می‌برد، حقیقت قلم است؛ به این معنا که عقل کل تمام حقایقی را که به نحو معقولات بسیط در خویش دارد، بر لوح محفوظ یا همان نفس کل می‌نگارد. قلم، جوهری عقلی است که صور علمی و عقلی را بر لوح محفوظ افزوده می‌کند.

«وَيَسْمَى بِالْقَلَمِ بِاعتبارِ افاضةِ الصورِ العلميةِ على النفوسِ الكليةِ الفلكيةِ على ما قال سبحانه أفرأ ورتب الأكرم الذي علم بالقلم» (صدرالمتألهين، ۱۳۰۲ق، ص ۱۵۰؛ ر.ک: همو، ۱۳۶۰الف، ص ۱۱۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۸؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۲۶).

قلم، آلتی جمادی و لوح، دفتری مادی و کتابت، نقشی مرقوم نیست؛ بلکه صورتهای علمی‌ای که قلم بر لوح می‌نگارد، به معنای افاضه و القای حقایق از جانب عقل کل بر نفس کل است. قلم و لوح دو ملک روحانی‌اند و مراد از کتابت قلم بر لوح، افاضه حقایق و معانی از ملک قلم به ملک لوح است (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۸۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۶ق، ص ۶۷).

آیه «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (قلم: ۱) بر نگارش حقایق و معانی توسط قلم بر لوح تأکید دارد. صدرالمتألهین نیز با بهره‌گیری از این آیات، نگارش قلم بر لوح را ترسیم می‌کند.

در روایتی از نبی اکرم ﷺ در تبیین حقیقت قلم آمده است: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ فَقَالَ لَهُ اكْتُبْ فَجَرَى بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى الْأَبَدِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴، ص ۳۷۴). در این روایت شریف، مراد از قلم، عقل کل است که حقایق علمی و صور عقلی آنچه را از ابتدای عالم تا ابد تحقق می‌یابد، بر لوح نفس کل افاضه می‌کند. صدرالمتألهین با نقل قول ابن‌عربی از شنیدن صوت و صریر قلم از جانب رسول مکرم حضرت محمد مصطفی ﷺ در معراج خبر می‌دهد: «فقد انبأتك بمكانة هذه الاقلام التي سمع صوت كتابتها رسول الله ﷺ من القلم الالهي حيث ذكر: انه اسرى به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام ومن يمدها» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۰۶)؛ پس به تو خبر دادم از جایگاه این قلم‌ها که رسول‌الله ﷺ در شب معراج صدای کتابتشان را از قلم الهی می‌شنید؛ چنان‌که گفت: به جایگاهی رسید که در آن صدای قلم‌ها و آن که آنها را می‌نگاشت، می‌شنید.

صدرالمتألهین معتقد است که شنیدن صریر اقلام از جانب نبی مکرم ﷺ، بر نگارش اقلام عالم عقل بر لوح محو و اثبات در عالم مثال دلالت دارد. قلم‌هایی که بر لوح محو و اثبات یعنی بر لوح نفوس فلکی جزئی می‌نگارند، رتبه‌شان پایین‌تر از قلم اعلاست که بر لوح محفوظ یا همان نفس کل می‌نگارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۵۱؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۹۰).

ج) «خزائن» تعبیر دیگری از عالم عقل است که صدرالمتألهین بدان اشاره می‌کند از آن جهت که عقل کل خزینه صورتهای علمی خداوند و همان قضای الهی است. بدان خزینه می‌گویند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۴۷؛ همو، ۱۳۰۲ق، ص ۲۸۲). این تعبیر برگرفته از کلام قرآنی است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» (حجر: ۲۱) و «وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (منافقون: ۷).

د) صدرالمتألهین همچنین از عالم عقل به «صقع ربوبی» تعبیر می‌کند؛ زیرا این عالم خارج از ذات خداوند نیست، بلکه از لوازم ذات واجب‌تعالی به‌شمار می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۱).

۲-۳. لوح محفوظ

نفس کل، جوهری عقلی است که پس از عقل کل در عالم عقل وجود دارد. این نفس را از جهت فراگیری حقایق کلی و مفصل، نفس کل می‌نامند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۴۵). حقایق عقلی در نفس کل، به نحو مفصل محقق‌اند، ولی از حالت کلی خارج نمی‌شوند.

عقل کل حقایق عقلی بسیط یا همان قضای اجمالی را بر لوح نفس کل می‌نگارد و سپس این حقایق به نحو مفصل در نفس کل تحقق می‌یابند. به عبارتی دیگر، قضای بسیط موجود در عالم عقل پس از مفصل شدن در نفس

کل تبدیل به قضای تفصیلی می‌شود. به همین سبب نفس کل، محل قضای تفصیلی است. صدرالمتألهین نفس کل را علاوه بر قضای تفصیلی، لوح تقدیرات کلی نیز می‌نامد؛ زیرا حقایق موجود در نفس کل، نسبت به عالم بالاتر قضای تفصیلی است؛ اما نسبت به عالم مثال و عالم ماده، تقدیرات کلی به‌شمار می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، ص ۱۵۱).

در ذات نفس کل، دو حیثیت وجود دارد: حیثیت تجردی - عقلانی و دیگری حیثیت تعلقی - نفسانی. در حقیقت، نفس کل در ذاتش جوهری عقلی و ثابت است، اما از سوی دیگر نیز دارای هویت نفسانی و متغیر است. به اعتبار ذات عقلانی‌اش باقی است و هیچ‌گونه تغییر و تحولی در آن راه نمی‌یابد. از این‌روست که لوح محفوظ در آن متحقق است. اما به اعتبار نفسانی بودنش دارای هویت متجدد است. نفس کل به لحاظ نفسانی بودنش به عالم ما دون متعلق است و به سبب همین تعلق، امکان تغییر و تحول و تبدیل در آن وجود دارد. صدرالمتألهین تصریح دارد: «النفس الكلية الفلكية مستمرة الحقيقة الذاتية متجددة الهوية التعلقية فلها في ذاتها الشخصية حيثان إحداهما تجردية عقلية باقية والأخرى تعليقية تديرية متبدلة» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۰؛ ج ۶، ص ۲۹۵).

نفس کل به جهت هویت نفسانی و همچنین تعلقش به عالم مادون، به تدبیر امور آن عوالم یعنی عالم مثال و عالم ماده مشغول است. ابن‌سینا نفس کل را کمال اول برای جرم فلک اقصی معرفی می‌کند و بر این باور است که نفس کل به فلک اقصا یا همان فلک نهم متعلق است و مدبر فلک نهم می‌باشد. بنابراین نفس کل محرک فلک نهم است؛ همچنان که نفس ما جسم ما را به حرکت درمی‌آورد. در اندیشه وی نفس فلک نهم، نفس ناطقه‌ای است که بر کل عالم ماده احاطه دارد و به تدبیر عالم مادون مشغول است (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۸۹؛ همو، ۱۹۷۸، ص ۶۹؛ ر.ک: میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۷۳).

صدرالمتألهین گاه از اندیشه ابن‌سینا استفاده کرده و نفس کل را متعلق به فلک اقصا یا فلک نهم می‌داند و بر آن است که نفس فلک نهم بر تمام عالم مثال و عالم ماده احاطه دارد و امور این عوالم مادون را تدبیر می‌کند. صدرالمتألهین در کتاب *سفر* در این‌باره می‌نویسد: «وأما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الأقصى» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۵).

اما در مضامین دیگر، نفس کل را نفس کل عالم ماده و مادون معرفی می‌کند و آن را متعلق به کل عالم مادون، نه فقط فلک اقصا می‌داند؛ به طوری که عالم ماده، قوا و بدن نفس کل شمرده می‌شود. در حقیقت در اندیشه وی و عالم مثال، قوای خیالی نفس کل و عالم ماده، بدن آن شمرده می‌شود. صدرالمتألهین در این‌باره می‌گوید: «النفس الكلية تعلقت بالأجرام الطبيعية من النفوس والطبائع والقوى» (همان).

یکی از تعابیری که برای نفس کل مورد استفاده قرار می‌گیرد، لوح محفوظ است. این تعبیر از آن جهت به کار می‌رود که حقایق و صور کلی موجود در این لوح، از هرگونه تغییر و تحول محفوظاند. حقایق در نفس کل، از آن جهت محفوظ است که ذاتش جوهری عقلی است و با عقل کل در ارتباط است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۶۰؛ ج ۶، ص ۲۵۵).

نفس کل که قلب کل عالم است، عالم مثال و عالم ماده را فراگرفته و بر آنها احاطه دارد و با هویت نفسی خویش، به تدبیر امور این عوالم می‌پردازد.

۴-۲. لوح محو و اثبات

میان عالم عقل و عالم ماده، عالمی است که ویژگی آن «تجرد برزخی» است و عالم مثال نامیده می‌شود. پس از آنکه امر خداوند متعال در عالم عقول مقرر گشت، نمی‌تواند بی‌واسطه در عالم اجسام انجام شود؛ زیرا تدبیر و تأثیر، نیازمند مناسبت است. از همین‌رو عالم مثال بینابین عالم عقول و عالم اجسام محقق است که از طریق آن، امداد به عالم اجسام برسد.

عالم مثال، موطنی است که قدر در آن تحقق می‌یابد. بنابراین آن حقیقت عقلی که به نحو جمعی و اندماجی در عالم عقل وجود داشت، در مرتبه نفس کل تنزل می‌یابد و به حقیقت عقلی مفصل تبدیل می‌شود. سپس در عالم مثال، تقدر مثالی و جزئی می‌یابد. این حقایق جزئی که مشخص به اشکال معین و مقارن با اوقات و اوضاع معلوم هستند، در این عالم شکل می‌گیرند. در واپسین مرحله، آن قدر علمی و مثالی در عالم ماده عینی می‌شود و تحقق خارجی می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۵۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۳۰۲ ق، ص ۱۵۱؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۶۱؛ همچنین ر.ک: کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۵۷۱-۵۷۲).

صدرالمتألهین با استفاده از تعابیر دینی، عالم مثال را لوح محو و اثبات می‌نامد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۰). از آن جهت لوح است که حقایق کلی توسط عقول بر لوح محو و اثبات در عالم مثال نگاشته می‌شود. حقایق موجود در لوح محو و اثبات به صورت حقایق جزئی و مثالی است که برخی از آنها محو و برخی اثبات می‌شوند. از این روست که این عالم را عالم محو و اثبات می‌نامند. به همین سبب است که صدرالمتألهین آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» (رعد: ۳۹) را ناظر به همین عالم مثال می‌داند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۹۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۵۰. ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۲۳ ق، ص ۳۹۱).

در اندیشه صدرالمتألهین عالم مثال یا همان لوح محو و اثبات، محل و موطن ملائکه‌ای است که مشغول تدبیر امور عالم ماده هستند. این ملائکه نایبان و نمایندگان خداوند سبحان در این عالم‌اند که به ملائکه عماله مشهورند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۵۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۵؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۲۶). این ملائکه دارای هویت نفسی‌اند و به همین اعتبار، تدبیر امور عالم مادون را بر عهده دارند که در تعابیر صدرالمتألهین «مدبرات علویه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۷) و «مدبرات امر» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۱۵) خوانده می‌شوند. در حقیقت این ملائکه قوای خیالی نفس کل‌اند و با تدبیر و اراده نفس کل، عهده‌دار امور عالم ماده‌اند؛ همانند قوای خیالی انسان که تحت تسخیر نفس ناطقه و اوامر قلبی خویش است: «وهذا العالم ای عالم لوح القدر هو عالم الملكوت العمالة باذن الله تعالى المسخرة بامر المدبرة لامور العالم باعداد المواد وتهيئة الاسباب» (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ ق، ص ۱۵۱).

این ملائکه از آن جهت ملائکه عماله نامیده می‌شوند که با هویت نفسی خویش امور عالم ماده را بر عهده دارند و تقدیرات را در عالم ماده رقم می‌زنند. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَّمَاءٍ أَمْرَهَا» (فصلت: ۱۲) و «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» (سجده: ۵).

بدین معنا که خداوند سبحان امرش را بر ملائکه عماله نازل می‌کند تا آنها این امر را به انجام رسانند. در حقیقت عالم مثال، لوح تقدیری است که ملائکه موجود در آن، امور عالم ماده را می‌گردانند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۵۰؛ ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۵؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۲۶).

این ملائکه دارای هویت نفسی‌اند و در هویت نفسی، تغییر و تجدد راه دارد. روشن است که تغییر در هویت نفسی به دلیل تعلقش به ماده امکان‌پذیر است. بنابراین تغییر و تحولی که در لوح محو و اثبات رخ می‌دهد، به سبب وجود همین ملائکه نفسی است. خداوند سبحان در قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱).

این آیه به این مطلب اشاره دارد که قدر معلوم است و پس از آن تنزل می‌یابد؛ یعنی قدر جزئی به صورت حقیقت علمی برای ملائکه عماله در عالم مثال معلوم است. در حقیقت این ملائکه می‌دانند که اتفاق مشخص در زمان خاص باید در عالم ماده رخ دهد.

تا اینجا بیان شد که عالم مثال عالم قدر تفصیلی است. صدرالمتألهین نیز با اشاره به مراتب علم الهی، پس از بیان شکل‌گیری علم الهی در عالم قضای عقلی به محقق شدن این علم، در عالم قدر تفصیلی که همان عالم مثال است، اشاره می‌کند؛ لکن وی پس از اشاره به عالم قدر تفصیلی به آیاتی از قرآن کریم استناد می‌کند که به خلقت هفت آسمان دلالت دارد. او با این اشاره یگانگی هفت آسمان را با عالم مثال تبیین می‌کند.

فأوجد أول ما أوجد حروفا عقلية و كلمات إبداعية قائمة بذواتها من غير مادة و موضوع هي عالم قضائه العقلية و حكمه الحتمية ثم أخذ في كتاب الكتب و ترقيم الكلمات العقلية على الألوام الأجرام و الأبعاد و تصوير صور البسائط و المركبات بمداد المواد و هو عالم القدر فخلق سبع سموات و من الأرض مثلهن ذلك تقدير العزيز العليم و أوحى في كل سماء أمرها (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۳۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۹).

صدرالمتألهین علاوه بر تطبیق عالم مثال بر هفت آسمان قرآن، «السماء الدنيا» را نیز بر عالم مثال (عالم قدر) تطبیق داده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۲۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۸)؛ اما به تفصیل، مراد خویش را از طبقات هفت آسمان و ارتباط آن با سماء دنیا بیان نکرده است. اما علامه طباطبائی به عنوان یکی از شارحان حکمت متعالیه، هفت آسمان را هفت طبقه طولی می‌داند و مرتبه دانی این هفت آسمان را همین آسمان دنیا (السماء الدنيا) معرفی می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷، ص ۳۶۹ و ۳۷۰؛ همو، ۱۹۹۹، ص ۱۳۶).

۲-۵. تقدیر عینی

صدرالمتألهین معتقد است واپسین مرحله از مراحل قضا و قدر، قدر عینی است. دو تعبیر از قدر وجود دارد: قدر علمی و قدر عینی. قدر علمی، تقدیر جزئی مثالی است؛ یعنی همان صورت‌های معین که مقید به زمان مشخص است و در عالم مثال قرار دارد. قدر عینی، تقدیر جزئی و عینی است که در عالم ماده محقق می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۴۹؛ همچنین ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۲ و ۳۱۴). به عبارت دیگر، قدر عینی همان حقیقت قدر علمی است که در مرتبه عالم ماده نازل می‌شود و تحقق خارجی می‌یابد.

هر آنچه در عالم ماده رخ می‌دهد، حقیقتش در عوالم بالا وجود دارد؛ همچنان که آیاتی از قرآن کریم نیز بر این مطلب گواه هستند: «يَدْبُرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» (سجده: ۵) و «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹). در تفسیر عبدالرزاق در همین زمینه آمده است:

كل ما يحدث في عالم الكون له صورة قبل التكوين في عالم الروح الذي هو عالم القضاء السابق، ثم في عالم القلب الذي هو قلب العالم المسمى باللوح المحفوظ، ثم في عالم النفس أي: نفس العالم الذي هو لوح المحو والإثبات المعبر عنه بالسماء الدنيا (كاشانی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۲۵؛ همچنین ر.ک: فارابی، ۱۴۰۵ ق، ص ۹۰).

۲-۶. تمثیل صدرالمآلهین

Archive of SID

صدرالمآلهین مراحل قضا و قدر را بر مثال مراحل وجودی حقیقت انسان می‌داند. هرگاه انسانی فعلی را قصد کند، برای تحقق و به فعلیت رسیدن آن، این مراحل در وجود انسان طی می‌شود: در ابتدا در ممکن غیب و در مرتبه روحی انسان، حقیقت و اندیشه‌ای وجود دارد؛ برای مثال در جست‌وجوی سعادت و کمال بودن. این حقیقت به نحو اندماجی و بسیط در مرتبه روحی انسان وجود دارد؛ هرچند همراه با ابهام است.

در مرحله دوم که مرحله قلبی انسان است، آن حقیقت روحی به حقایق مفصل تبدیل می‌شود و حقایق مفصل عقلی در مرحله قلبی تشکیل می‌گردد. در همان مثال مذکور، آن حقیقت مبهم کمال که در مرحله روحی وجود داشت، در این مرحله تبدیل به کمال‌های مفصل می‌شود؛ مانند «تحصیل علم کمال است» و «تحصیل اخلاق کمال است». این حقایق تفصیل کلی حقیقت کمال به‌شمار می‌آیند و در عین حال، این حقایق هنوز به صورت تفصیل جزئی نیستند.

سومین مرحله، مرحله خیال انسان است که در این مرحله این تفصیل کلی عقلی به تفصیل جزئی خیالی تبدیل می‌شود. در مثال یادشده، آن حقیقت «کمال بودن تحصیل علم» به حقایق جزئی تبدیل می‌شود. برای مثال «در درس مشخصی شرکت کردن» و «کتاب مشخصی را مطالعه کردن».

در واپسین مرحله، آن حقایق جزئی مشخص در عالم خارج تحقق می‌یابند. در این مرحله، اعضا و جوارح بر اساس همان حقایق جزئی موجود در خیال به حرکت درمی‌آیند تا آن حقایق تحقق یابند. مانند اینکه اعضا و جوارح انسان به حرکت درمی‌آیند تا فرد در آن درس مشخص شرکت کند یا آن کتاب مشخص را مطالعه نماید.

بنابراین آن حقیقت کلی مندمج در مرتبه روحی، مفصل گشت و به شکل کلیات عقلی مفصل در مرتبه قلبی درآمد. سپس در مرتبه خیال، جزئی و مشخص شد و در واپسین مرحله در خارج تحقق عینی یافت.

بنا بر اندیشه صدرالمآلهین، چهار مرحله‌ای که در حقیقت انسان وجود دارد، مطابق با مراحل نظام هستی است؛ همان‌طور که برای تحقق فعلی از سوی انسان، باید مراحلی در وجود انسان طی شود تا قصد انسان به فعلیت برسد، برای تحقق امری در عالم خارج نیز باید مراحلی در عالم هستی طی شود.

همان‌گونه که در مرتبه روحی انسان یک حقیقت عقلی مندمج و بسیط وجود دارد، در قلم اعلا یا عقل کل نیز حقیقت اندماجی و بسیط تحقق دارد. در مرحله بعد در مرتبه قلبی وجود انسان، این حقیقت مندمج، مفصل می‌شود و به حقیقت عقلی مفصل تبدیل می‌شود. همین‌گونه است در نفس کل در مراتب هستی. در نفس کل، آن حقایق عقلی بسیط به نحو مفصل و کلی وجود دارند. در مرحله پسین در وجود انسان این حقایق مفصل عقلی در مرتبه خیالی به حقایق جزئی تبدیل می‌شود و شبیه به آن، مرتبه عالم مثال است که حقایق عقلی و مفصل موجود در نفس کل در آن عالم به تقدیرات جزئی و مثالی تبدیل می‌شود. در مرحله آخر، آنچه در وجود انسان در مرحله خیالی است، توسط اعضا و جوارح در خارج تحقق عینی می‌یابد. همچنین است در مراتب هستی که پس از تقدیرات مثالی، تقدیرات عینی در عالم ماده رقم می‌خورد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۸-۲۹۹؛ همو، ۱۳۰۲ق، ص ۱۵۶).

نتیجه‌گیری

Archive of SID

علم عنایی باری تعالی وجود جوهری قدسی به نام عقل کل را اقتضا می‌کند که دربردارنده حقایق کلی عقلی و بسیط است. سپس عقل کل، آن حقایق و صور کلی را بر مرتبه نفس کل افاضه می‌کند و حقایق عقلی مفصل در نفس کل شکل می‌گیرد که در این دو مرحله به ترتیب قضای اجمالی و تقدیر کلی تحقق یافته است. پس از آن، حقیقت عقلی موجود در نفس کل در مرتبه عالم مثال یا هفت آسمان قرآن نازل می‌شود و تقدیر جزئی و مثالی می‌یابد و قدر علمی شکل می‌گیرد. این حقیقت مثالی پس از آن توسط ملائکه عماله در عالم ماده تحقق عینی می‌یابد که از آن به قدر عینی تعبیر می‌شود.

بر اساس آنچه گذشت، روشن شد که هر آنچه در عالم ماده رخ می‌دهد، حقیقتش در عوالم بالا وجود دارد. بنابراین هر حقیقتی که در عالم ماده متحقق می‌شود، صورتی در عالم عقل و عالم مثال دارد.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق - الف، *التعلیقات*، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۴۰۴ق - ب، *الشفاء (الاهیات)*، قم، مكتبة آیةالله المرعشی النجفی.
- _____، ۱۳۶۲، *رسائل فلسفی (ضمن كتاب حکمت بوعلی)*، چ سوم، تهران، علمی.
- _____، ۱۳۶۶ق، *تسع رسائل فی الحکمه الطبیعیات*، چ دوم، قاهره، دارالعرب.
- _____، ۱۳۷۵، *الاتسار و التنبیها، قم، البلاغه.*
- _____، ۱۳۷۹، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۹۷۸م، *كتاب الانصاف*، چ دوم، کویت، وکاله المطبوعات.
- _____، ۱۹۸۹م، *رساله احوال النفس*، تحقیق فؤاد اهوانی، پاریس، دار بیلیون.
- _____، ۲۰۰۷م، *رساله احوال النفس*، تحقیق فؤاد اهوانی، پاریس، دار بیلیون.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *تقد النصوص فی شرح نقض الفصوص*، مقدمه ویلیام چیتینگ، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، تهران، الزهراء.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، *دو رساله مثل و مثال*، تهران، طوبی.
- _____، ۱۳۸۲، *هزار و یک کلمه*، قم، بوستان کتاب.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، تهران، ناب.
- _____، ۱۳۷۲، *شرح دعای صباح*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، *مجموعه الرسائل التسعه*، تهران، بی نا.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *اسرارالایات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۶۳، *الف، المشاعر*، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، تعلیقات مولی علی نوری، تصحیح محمد خواجوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۷، *المظاهر الهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، بی تا، *ایفاظ التأمین*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *تفسیر المیزان*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۸، *نهایة الحکمه*، تصحیح غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۹۹۹م، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت، النعمان.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاتسار و التنبیها مع المحاکمات*، قم، البلاغه.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *فصوص الحکم*، چ دوم، قم، بیدار.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *كتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۲۳ق، *الحقائق فی محاسن الاخلاق*، چ دوم، قم، دارالکتاب الاسلامی.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۱، *رسائل قیصری*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، ۱۳۸۰، *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، تصحیح و تعلیق مجید هادی زاده، چ دوم، تهران، میراث مکتوب.
- _____، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ابن عربی (تاویلات عبدالرزاق)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.