

ارزیابی تفسیر قضا و قدر در نظام فلسفی صدر المتألهین

tavakoli.nasrin@yahoo.com

نسرين توکلی / استادیار الهیات و علوم اسلامی دانشگاه پیام نور

پذیرش: ۹۷/۳/۲۵

دریافت: ۹۶/۸/۹

چکیده

مراتب علم الهی در اندیشه صدر المتألهین عبارت‌اند از: عنایت، قلم، قضا، لوح محفوظ و قدر. صدر المتألهین با جامع‌نگری به تفسیر قضا و قدر می‌پردازد و ضمن تبیین قضا و قدر ذاتی که مورد اهتمام فلاسفه مشاء است، قضا و قدر فعلی را نیز که مورد نظر متکلمان است، تبیین می‌کند. در نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از آثار مختلف صدر المتألهین، تفاسیر قضا و قدر در نظام فلسفی حکمت متعالیه جمع‌آوری، دسته‌بندی، تنظیم و تقریر گشته و در پایان، ضمن برشماری نقاط قوت این دیدگاه، برخی کاستی‌های آن نیز نشان داده شده است.

کلیدواژه‌ها: عنایت، قلم، قضا، قدر، صدر المتألهین.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مسئله قضا و قدر از دیرباز مطرح بوده و در یهودیت و مسیحیت نیز در پرتو مسئله مشیت الهی و اختیار انسان مطرح شده و یهودیان با اعتقاد به قضا و قدر سابق الهی، دست خدا را از تصرف در عالم هستی بسته می‌دانند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۳۹۳). این مسئله در میان اندیشوران مسلمان نیز در بحث‌های کلامی و فلسفی از گذشته مطرح بوده است. مسئله قضا و قدر زوایای مختلفی دارد: حقیقت قضا و قدر، رابطه قضا و قدر با لوح و قلم، رابطه قضا و قدر با اختیار انسان، رابطه قضا و قدر با بداء، رابطه قضا و قدر با شرور، رابطه قضا و قدر با دعا و مانند اینها. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، تنها به تفسیر قضا و قدر در نظام فلسفی صدرالمآلهین پرداخته است. دیدگاه صدرالمآلهین در تفسیر قضا و قدر به لحاظ جامعیتی که دارد، از جایگاهی ویژه برخوردار است که نوشتار حاضر آن را بررسی کرده و در پایان به ارزیابی آن پرداخته است.

۱. واژه‌شناسی قضا و قدر

واژه «قضا» در لغت به معنای حکم، حتم و فصل به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۸۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۹۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷۴؛ ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج ۱۵، ص ۱۸۶؛ طریحی، ۱۳۱۶، ج ۱، ص ۳۴۲). برخی متکلمان با الهام از آیات قرآن چند معنا برای واژه «قضا» ذکر کرده‌اند: علم، اعلام، حکم، گفتار، حتمیت، امر، آفرینش، کار، اتمام و فراغت از چیزی (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۸۵-۳۸۶؛ مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴-۵۵؛ طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۲۹؛ ج ۴، ص ۷۷؛ همو، ۱۴۰۶ق، ص ۹۵-۹۴؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۹۲؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۷-۸۸)؛ اما با کاوش در موارد استعمال این واژه روشن می‌گردد که لفظ قضا دارای معنایی جامع است و معنای فوق، مصادیق آن به‌شمار می‌روند. معنای جامع قضاء، احکام و اتقان است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۹۹).

واژه «قدر» در لغت به دو معنای مصدری و اسم مصدری به کار رفته است: قدر مصدری به معنای تقدیر و اندازه‌گیری (مرسلات: ۲۳)، قضاء، تنگی روزی (رعد: ۲۶)، توانایی (نحل: ۷۵)، آفرینش (فصلت: ۱۰) و بیان (نمل: ۵۷) استعمال می‌گردد. همچنین به صورت اسم مصدری به معنای اندازه، مقدار و ویژگی‌های یک شیء است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۱۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۶۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۸؛ ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج ۵، ص ۷۴؛ طریحی، ۱۳۱۶، ج ۳، ص ۴۴۸).

۲. تفسیر قضا و قدر

تفسیر اصطلاحی قضا و قدر در اندیشه متکلمان و فلاسفه متفاوت است. در اینجا به گزیده‌ای از این دیدگاه‌ها اشاره می‌کنیم تا زمینه بررسی دیدگاه صدرالمآلهین فراهم آید. در میان متفکران مسلمان، سه دیدگاه کلی در تبیین حقیقت قضا و قدر وجود دارد: دیدگاه اول، دیدگاهی است که غالب متکلمان آن را ارائه کرده‌اند. در این دیدگاه، قضا و قدر جزو صفات فعلی خداوند قلمداد می‌شود. توضیح اینکه متکلمان شیعه بر تفسیر واحدی از قضا و قدر الهی اتفاق نظر ندارند: شیخ

صندوق قدر الهی را علم الهی به مقادیر افعال و حدود و اسباب آنها می‌داند و قضای الهی را به امر به طاعات و نهی از معاصی تفسیر می‌نماید (صندوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۷۰ و ۳۸۶). مطابق این تفسیر، قدر از صفات ذاتی الهی است، اما قضا از صفات فعلی اوست. به باور شیخ مفید، قضا درباره افعال انسان همان امر و نهی است؛ اما درباره وجود انسان به معنای ایجاد و آفرینش آن است و درباره چیزهایی که در انسان آفریده نیز به معنای ایجاد آنهاست؛ قدر الهی درباره کارهایش ایجاد آنها در جای مناسب آنهاست و درباره افعال بندگان، امر و نهی و ثواب و عقاب است (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۵۶). به باور شیخ طوسی، قضای الهی درباره افعال بندگان به معنای آفرینش آنها نیست، بلکه قضای الهی در آنها به معنای اعلام و اخبار به وجود ثواب و طاعات و عقاب در معاصی است (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۹۵-۹۶). نقطه اشتراک دیدگاه متکلمان شیعه در این است که از تفسیر قضای الهی به آفرینش و ایجاد (حتمیت و ضرورت) در دایره افعال بندگان ابا می‌ورزند. از این جهت قضا در نگاه اینان درباره افعال بندگان به معنای امر به طاعات و نهی از معاصی و یا به معنای اعلام و اخبار است. متکلمان معتزلی نیز در این نقطه با آنها هم‌عقیده‌اند. بنابراین به باور غالب متکلمان، قضا جزو صفات فعلی الهی است (جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۰۰-۲۰۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۶۶؛ حصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۹۳؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۸؛ فخر رازی، ۱۹۸۶، ص ۹).

دیدگاه دوم از سوی فلاسفه مشائی و اشراقی ارائه شده است. بر اساس این دیدگاه، قضا و قدر در صفات ذاتی الهی و به طور خاص داخل در صفت «علم الهی» داخل است. قضا و قدر در اندیشه اینان جزو مراتب علم الهی است. مراتب علم الهی عبارت‌اند از: عنایت (علم عنایی)، قلم (عقل اول)، قضاء (محل قدر الهی) و قدر (این سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸-۱۹؛ طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۲۵ و ۹۳۳؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۹۱؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۶۸). اینان بر این باورند که صور ذهنی تمام موجودات پایین‌تر از عقل اول، در عقل اول به نحو ارتسام موجودند. این صور علمیه زائد بر ذات عقل اول‌اند و از سنخ علم حصولی هستند. به این صور علمی «قضا» اطلاق می‌شود (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱). قضا در نگاه آنان عبارت از وجود تمام موجودات در عالم عقل به صورت ابداعی و اجتماعی و اجمالی است (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۹۶؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۱۹۳).

دیدگاه سوم که توسط حکمت متعالیه ارائه شده، با نگرشی جامع‌تر به مسئله قضا و قدر می‌نگرد و آن را دارای دو قسم علمی و عینی می‌داند؛ قضا و قدر علمی را داخل در صفات ذاتی و قضا و قدر عینی را داخل در صفات فعلی خداوند می‌داند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۰-۴۲۱؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۶۳۵؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۹۱-۲۹۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۱۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۹۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۳۹-۱۱۴۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۳، ص ۷۲-۷۳). در تفسیر مراتب علم الهی نیز میان فلاسفه مشاء و حکمت متعالیه اختلافاتی وجود دارد. به باور صدرالمألهین، عنایت ذاتی همان قضای ذاتی الهی است و قلم (عقل اول) قضای اجمالی الهی است. قضای فعلی نیز وجود صور عقلی موجودات است. لوح محو و اثبات محل قدر علمی الهی است. قدر علمی وجود صور تمام موجودات در عالم نفس سماوی به نحو جزئی مطابق با مواد خارجی

شخصی آنهاست. قدر عینی صور جزئی خارجی است که در جهان ماده با ممیزات زمانی و مکانی و در ضمن مواد خارجی‌شان تحقق دارند. حاصل اینکه تمام این مراتب به نوعی با قضا و قدر مرتبط‌اند. از این لحاظ، نوشتار حاضر به تفسیر و توضیح مراتب علم الهی، و در پرتو آنها به اندیشه صدرالمتألهین می‌پردازد.

۳. مراتب علم الهی

منظور از «مراتب علم الهی» این است که موجودات امکانی برای خداوند سبحان به چند گونه مشهود و منکشف‌اند؛ همان‌طور که یک مطلب علمی می‌تواند برای انسان به انحای مختلف انکشاف و ظهور یابد: گاهی به نحو اجمال و بسیط (علم اجمالی در عین کشف تفصیلی) و به صورت ملکه و گاه به نحو کلیت در عقل تفصیلی و گاهی به صورت جزئی در خیال متصل و زمانی نیز به نحو جزئیت مادی در لوح خارجی مشهود انسان است (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۰۸ تعلیقه ۳). به عبارت دیگر همه موجودات امکانی معلول خدایند و در عین حال معلوم خداوند نیز می‌باشند. و همان‌طور که موجودات امکانی مراتب مختلفی دارند و هر مرتبه‌ای احکام خاصی دارد، علم خدا نیز مراتب مختلفی دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۳؛ حیدری، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۵۵-۵۶). این دو تعبیر با یکدیگر تلازم دارند؛ زیرا اختلاف انحای ظهورات اشیا برای خدا (تعبیر اول) تابع مرتبه وجودی آنها (تعبیر دوم) است؛ چراکه شدت وجود ملازم با شدت نحوه ظهور است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۳۷).

مراتب علم الهی در بیانات فلاسفه به انحای مختلف ثنائی، ثلاثی، رباعی و خماسی تبیین شده است (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۴۳۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۵۰-۵۱؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۷۲۲-۷۲۴، تعلیقه). بیانات صدرالمتألهین در تقسیم مراتب علم الهی مختلف است: گاهی برخی را در برخی دیگر ادغام نموده و زمانی به تفصیل و فک ادغام می‌پردازد: در جلد دوم تفسیرش، علم الهی را به دو قسم علم واجب و علم ممکن تقسیم می‌نماید: علم واجب علم کمالی فعلی است که عین ذات خداست. علم ممکن علم تفصیلی است که عبارت از صورت‌های گوناگون موجودات امکانی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۹۴). همچنین در جلد چهارم شرح اصول کافی علم الهی را به دو قسم می‌داند: علم اجمالی قضائی که در لوح محفوظ ثبت است و علم تفصیلی نفسانی قدری که در الواح قدری و کتاب محو و اثبات ثبت است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۰۶)؛ لکن در جلد سوم شرح اصول کافی مرتبه دوم و سوم از مراتب پنج‌گانه (قلم و لوح محفوظ) را ادغام می‌کند و علم الهی را دارای چهار مرتبه بدین صورت بیان می‌نماید: علم بسیط ذاتی، علم تفصیلی قضائی و ام الکتاب، علم قدری و محو و اثبات و وجود مادی جسمانی (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۱۱-۲۱۲). وی در جلد چهارم تفسیرش علم الهی را دارای پنج مراتب می‌داند: علم ذاتی، قلم، لوح محفوظ، لوح «محو و اثبات» و موجودات مادی خارجی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۴۱-۱۴۲). توضیح بیشتر دیدگاه صدرالمتألهین در ضمن توضیح مراتب علم الهی خواهد آمد. نکته دیگر اینکه تفسیر مراتب علم الهی در اندیشه صدرالمتألهین کاملاً ناظر به تفسیر مشائین است؛ از این لحاظ، پرداختن به تفسیر آنها سهم بسزایی در تبیین دیدگاه او دارد.

۳-۱. مرتبه اول: عنایت (قضای ذاتی الهی)

به باور مشائین، علم عنایی واجب‌تعالی عبارت است از علم تفصیلی او به نظام احسن که به نحو صور مرتسمه به ذات خداوند قائم است. این علم در نگاه مشائین اولاً مقدم بر معلوم (فعل) است؛ ثانیاً زاید بر ذات عالم است؛ ثالثاً از سنخ علم حصولی است و رابعاً خود علم منشأ صدور فعل است و فاعل نیازمند انگیزه زاید نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸-۱۹؛ ۱۳۷۱، ص ۳۰۵؛ طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۲۵ و ۹۳۲؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۶۸)؛ اما صدرالمതلهین بر این باور است که تفسیر مشائیان از عنایت صحیح نیست و عنایت عبارت از علم واجب‌تعالی به اشیا در مرتبه ذات اوست. توضیح اینکه علم عنایی همان وجود واجب‌تعالی است، از این لحاظ که موجودات عالم امکان با نظام احسن بر او منکشف‌اند. مهم‌ترین ویژگی‌های علم عنایی بدین قرارند:

الف) علم عنایی واجب‌تعالی عین ذات اوست و بنابراین محلی نمی‌طلبد؛ برخلاف اندیشه مشائین که ذاتی بودن عنایت را منکرند و ذات الهی را محل عنایت می‌دانند؛

ب) این علم از نقص امکان و ترکیب مبراست؛

ج) عنایت، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است؛

د) عنایت، منشأ وجود عینی موجودات است؛ یعنی نظام علم الهی علت نظام عینی امکانی است؛ زیرا عنایت عین ذات الهی است و ذات الهی علت ایجاد موجودات امکانی است. بنابراین عنایت مبدأ فاعلی آنهاست؛

ه) عنایت، خالق علوم تفصیلی عقلی و نفسی است (صدرالمതلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۱؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۵-۳۳۶؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۱۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ ج ۴، ص ۱۴۱-۱۴۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۴۶-۳۴۹).

حاصل اینکه علم عنایی واجب‌تعالی را اشراقیین نپذیرفته‌اند، اما مشائین و پیروان حکمت متعالیه پذیرفته‌اند. نقطه اشتراک تفسیر مشائین و پیروان حکمت متعالیه در علیت و قبلیت علم عنایی نسبت به اشیاست، و نقطه اختلاف آنها در ذاتی بودن است که مشائین آن را صور مرتسمه خارج از ذات الهی دانسته، حکمت متعالیه آن را عین ذات الهی می‌داند.

عنایت، محل صدور قضای فعلی الهی است (صدرالمതلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۹۰، تعلیقه ۱)؛ زیرا علم عنایی الهی علت ماسوی و از جمله منشأ قضای فعلی الهی است.

۳-۲. مرتبه دوم: قلم (عقل اول یا قضای اجمالی الهی)

در اندیشه صدرالمതلهین صور جمیع مخلوقات الهی از ابتدای عالم تا انتهای عالم در عقل اول وجود دارد. این صور به صورت بسیط و دور از شائبه کثرت تفصیلی در آن موجودند و قلم محل همین صور علمیه است (صدرالمതلهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۸). توضیح اینکه صادر اول از واجب‌تعالی، همان عقل اول است که جوهری مجرد است و بالاترین موجودات امکانی از نگاه شدت وجودی است و همه کمالات مادون در او به نحو بسیط محقق است (صدرالمതلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۷).

پس از عقل اول، عقول طولی دیگر، عقول عرضی، نفوس فلکی و اجرام فلکی قرار دارند. نشئه‌ای که عقول در آن قرار دارند، عالم جبروت است. عقل اول با اختلاف اعتبارات اسامی مختلفی دارد: از این نگاه که عقل اول بر نفوس کلی فلکی افاضه می‌نماید، به او «قلم» می‌گویند. لفظ قلم گاه بر تمام عقول طولی اطلاق می‌گردد؛ زیرا همه وجودات و علوم مادون از سوی آنها افاضه می‌گردد؛ چنان که قلم گاهی به معنایی عام‌تر به کار می‌رود و بر هر موجود بالاتر نسبت به موجود پایین‌تر قلم اطلاق می‌گردد و در مقابل بر موجود پایین‌تر نسبت به موجود بالاتر لوح اطلاق می‌گردد. مطابق این دو اصطلاح بر عقل اول، «قلم اعلا» اطلاق می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۱۰؛ آملی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۴). اطلاق «ام الكتاب» بر عقل اول به این سبب است که عقل اول محل قابلی قضای الهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۰، تعلیقه ۱). همچنین به عقل اول، «روح اعظم»، «ملک مقرب» و «ممکن اشرف» نیز اطلاق می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۳؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۸).

۳-۳. مرتبه سوم: قضا

به باور مشائین، صور ذهنی تمام موجودات پایین‌تر از عقل اول، در عقل اول به نحو ارتسام موجودند. این صور علمیه زاید بر ذات عقل اول بوده، از سنخ علم حصولی‌اند. به این صور علمیه «قضاء» اطلاق می‌شود (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱). به باور مشائین، نسبت عالم عقل با عالم تکوین نسبت علت به معلول است و هیچ پدیده‌ای در عالم محقق نمی‌گردد مگر اینکه در عالم عقل، وجود علمی و عقلی دارد و وجود عینی آن ناشی از همان وجود عقلی اوست. صور علمی موجودات در عالم عقل به صورت کلی (کلیت وجودی نه کلیت مفهومی) موجودند. قلم قضای اجمالی و این صور علمی قضای تفصیلی الهی‌اند (همان). نکته درخور توجه اینکه چون مشائین علم واجب‌تعالی به ماعدا و نیز علم عقول به ماسوا را از سنخ علم حصولی می‌دانند، قضای الهی همان صور مرتسمه‌ای است که در عقول حاصل می‌گردد و شامل همه مادیات و برخی مجردات می‌گردد؛ زیرا مطابق این دیدگاه خود عقول از دایره قضای الهی خارج‌اند؛ زیرا مفروض این است که قضای الهی خصوص صور مرتسمه مادون در عقول است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۱، تعلیقه ۱۳).

از بیانات صدرالمتألهین درباره قضای الهی چنین استنباط می‌شود که قضای الهی بر دو قسم است: قضای ذاتی و قضای فعلی. قضای ذاتی عبارت است از صور علمی جمیع موجودات که علم الهی را تشکیل می‌دهند و قدیم بالذات‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۱-۲۹۲). قضای فعلی الهی عبارت است از صور عقلی تمام موجودات به نحو کلی و عاری از زمان در عالم عقل (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴). توضیح بیشتر آنها در بخش اقسام قضای الهی خواهد آمد.

۳-۴. مرتبه چهارم: لوح

مشائین نفس سماوی را لوح محفوظ می‌دانند که در آنها صور جزئی منطبق است (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۱). صدرالمتألهین لوح را با شرح زیر بر دو قسم می‌داند: لوح محفوظ و لوح محو و اثبات.

الف) لوح محفوظ: بیانات صدرالمتألهین در تفسیر لوح محفوظ مختلف است: وی در جلد چهارم تفسیرش لوح محفوظ را پس از مرتبه قلم و همراه با عالم قضای الهی تبیین می‌کند و می‌نویسد:

و ثالثها: مرتبة اللوح المحفوظ المسمى بـ«ام الكتاب» المشتمل على الصور الكلية على سبيل التفصيل، وعالمها «عالم القضاء الإلهي» الذي جرى عليها القلم إلى يوم القيامة (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۴۲).

اما در *اسفار* لوح محفوظ را به نفس کلی فلک تفسیر کرده، متذکر می‌شود که تمام حوادث گذشته و آینده عالم در نفوس فلکی ثبت است. یادآوری این نکته لازم است که گرچه نفوس فلکی متجدد و غیر ثابت‌اند، لکن تسمیه آنها به لوح محفوظ یا به اعتبار محفوظ بودن صوری است که بر آنها از سوی عقل فعال افزوده می‌گردد و یا به اعتبار اتحادشان با عقل فعال است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۵). لوح محفوظ «ام الكتاب» نیز نامیده می‌شود (همان)؛

ب) لوح محو و اثبات: بیانات صدرا در تفسیر لوح محو و اثبات نیز مختلف است: در تفسیر قرآن کریم لوح محو و اثبات را پس از مرتبه لوح محفوظ به عنوان چهارمین مرتبه علم الهی ذکر کرده است و در تفسیر آن می‌نویسد: «و رابعها: مرتبة لوح المحو و الإثبات، و هي مرتبة الصور المثالية للكائنات بأسرها، المنطبعة أو المتعلقة بالنفوس الجزئية الفلكية، المترتبة في مزایا أجزامها الصافية، معينة مقرونة بمخصصاتها الزمانية و المكانية على نحو جزئي» (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۲). این تعبیر ابهام دارد که آیا لوح محو و اثبات، صور مثالی موجودات است یا نفوس جزئی فلک که محل و معروض آنهاست؟ وی در *اسفار* معتقد است نفوس منطبق فلکی که در آنها صور جزئی مشخص موجودات مطابق با حقیقت مادی خارجی آنها وجود دارد، همان الواح محو و اثبات‌اند که صور منطبق در آنها متبدل و متجدد می‌شوند و محو و اثبات در آنها رخ می‌دهد؛ بر خلاف لوح محفوظ که از تغییر و تبدیل محفوظ است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۵).

حاصل اینکه مطابق آنچه در *اسفار* آمده، لوح محفوظ همان نفس کلی فلک است و لوح محو و اثبات همان نفوس جزئی فلک‌اند. توضیح اینکه نفس در یک تقسیم کلی بر دو قسم است: نفس ارضی (نفس نباتی و نفس حیوانی) و نفس فلکی. فلاسفه از راه اینکه حرکات افلاک ارادی است و اینکه غایت حرکات آنها امر کلی است، به اثبات نفس برای افلاک استدلال می‌کند (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۵۸؛ لاهیجی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۴۱۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۱). فلاسفه در این اختلاف دارند که آیا هر فلکی نفسی دارد یا اینکه تنها افلاک کلی نفس دارند و افلاک جزئی به‌منزله آلات برای افلاک کلی‌اند؟ (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۰). اختلاف دیگر اینکه آیا هر فلکی یک نفس دارد یا دو نفس؟ برخی معتقدند هر فلکی دو نفس دارد: نفس کلی مجرد و نفس جزئی منطبق در جرم فلک. نفس کلی مجرد برای فلک مانند نفس ناطقه برای انسان است و معقولات را ادراک می‌نماید و کلیت در اینجا به معنای احاطه است. این نفس در جرم فلک منطبق نیست؛ و این همان نفسی است که صدرالمتألهین آن را لوح محفوظ می‌نامد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۵). نفس جزئی فلک منطبق در جرم فلک بوده و برای فلک به‌منزله خیال برای انسان است و جزئی‌تش به معنای غیر محیط بودنش است. این همان نفسی است که صدرالمتألهین آن را لوح محو و اثبات می‌نامد (صدرالمتألهین،

۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۵). کلیت و جزئیت این دو نفس از سنخ کلیت و جزئیت وجودی است که ملازم با احاطه است نه از سنخ کلیت و جزئیت ماهوی (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۵۴۹).

۳-۵. مرتبه پنجم: قدر

مشائین معتقدند قدر بر دو قسم است: الف) قدر علمی، ب) قدر عینی. قدر علمی عبارت است از صور جزئیه ذهنیه موجودات و حوادث مادی که در قوه خیال فلک یا در نفس منطبعه فلک منتقش است، و قدر عینی عبارت است از صور مادی که در طبیعت وجود دارد (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱). با تأمل در بیانات صدر المتألهین روشن می‌گردد که وی نیز به هر دو قسم قدر پرداخته است، اما گرچه قدر علمی را پذیرفته، بیاناتش در پذیرش قدر عینی مختلف است.

۳-۵-۱. قدر علمی

قدر علمی عبارت است از وجود صور تمام موجودات در عالم نفس سماوی به نحو جزئی مطابق با مواد خارجی شخصی آنها. همان‌طور که گفتیم، سخنان صدرا در تفسیر لوح محو و اثبات مختلف است. مطابق آنچه در اسفار اظهار کرده، لوح محو و اثبات که همان نفوس منطبعه فلکی است، محل قدر علمی قلمداد می‌شود (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴). وی در المبدأ والمعاد نفوس کلی فلکی را محل قدر علمی می‌داند (صدر المتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵-۲۲۶).

۳-۵-۲. قدر عینی

قدر عینی عبارت است از صور جزئی خارجی که در جهان ماده با ممیزات زمانی و مکانی و در ضمن مواد خارجی‌شان تحقق دارند (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۱۲). صدر المتألهین در برخی کتب خویش قدر عینی را نپذیرفته است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۰، تعلیقه حکیم سبزواری). توضیح بیشتر دیدگاه وی همراه با تبیین دیدگاه نهایی‌اش در ادامه خواهد آمد.

۴. اقسام قضا و قدر

با تأمل در بیانات صدر المتألهین می‌توان تقسیمات زیر را برای قضا و قدر الهی ارائه داد:

۴-۱. قضای اجمالی و قضای تفصیلی

قضای الهی بر دو قسم است: قضای اجمالی و قضای تفصیلی. توضیح اینکه قضای الهی به معنای عام عبارت از علم کلی محیط است که پس از مرتبه ذات الهی قرار دارد و بر دو قسم است: قضای اجمالی همان صور قائم به قلم (عقل اول) است، و قضای تفصیلی صور قائم به عقول عرضی یا به عالم عقل به طور مطلق است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۰، تعلیقه ۱؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۱۱). توضیح اینکه غالب فلاسفه وحدت صادر نخستین را که قلم و عقل اول نیز بر آن اطلاق می‌گردد از سنخ وحدت عددی می‌دانند و آن را در عرض بقیه

موجودات امکانی و از جمله در عرض عقول طولی و عرضی قرار می‌دهند. این برداشت در حکمت مشاء کاملاً مشهود است؛ اما مطابق تلقی متعارف در عرفان، وحدت عقل اول از سنخ وحدت جمعی است و در نتیجه عقل اول در عرض بقیه موجودات قرار نمی‌گیرد. همان‌طور که وحدت واجب‌تعالی وحدت حقه است، وحدت صادر نخستین نیز ظل وحدت حقه اوست. بنابراین صادر اول در مقابل صادر ثانی و ثالث قرار ندارد. عقل اول همان فیض گسترده الهی است که بخشی از آن عالم عقول، بخشی عالم نفوس و بخشی عالم مثال و عالم طبیعت را تشکیل می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۳۵۳).
بر پایه این تلقی، عقل اول قضای اجمالی الهی است و عالم عقول که ظلی از ظلال عقل اول‌اند، قضای تفصیلی الهی قلمداد می‌شوند؛ اما مطابق تلقی غالب فلاسفه، عقل اول که در عرض بقیه عقول قرار دارد، قضای اجمالی الهی و عقول عرضی قضای تفصیلی الهی قلمداد می‌شوند.

۴-۲. قضای ذاتی و قضای فعلی

قضای ذاتی عبارت از صور علمی تمام موجودات است که علم الهی را تشکیل می‌دهند و قدیم بالذات‌اند. قضای ذاتی همان عنایت ذاتی یعنی علم ذاتی الهی است که عین ذات واجب‌تعالی است. وی معتقد است که این صور علمیه لازمه ذات الهی‌اند و تأثیر و تأثری بین ذات الهی و این صور علمیه وجود ندارد. او در تفسیر قضاء می‌نویسد: «واما القضاء فهی... عندنا صورٌ علمیه لازمة لذاته بلا جعل و تأثیر و تأثر، ولیست من أجزاء العالم، اذ لیست لها حیثیة عدمیة ولا إمكانات واقعیة فالقضاء الربانیة (وهی صورة علم الله) قدیمة بالذات ببقاء الله» (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۱-۲۹۲).

تعبیر پیش گفته گرچه درباره علم ذاتی الهی صراحت ندارد، لکن چند قرینه زیر دلالت آن را تقویت می‌کند:
الف) تعبیر «بلا جعل و تأثیر و تأثر» و نیز تعبیر «لیست من أجزاء العالم» صراحت دارند بر اینکه صور مذکور خارج از ذات الهی نیستند؛ زیرا آنچه خارج از ذات الهی است، مجعول اوست و جزو اجزای عالم قلمداد می‌گردد؛
ب) تعبیر «لیست لها حیثیة عدمیة» نیز تنها درباره واجب بالذات صحیح است؛ زیرا با توجه به قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی من وجود و ماهیة» هر ممکن الوجودی حیثیت عدمی دارد و آنچه حیثیت عدمی ندارد ممکن الوجود نیست (عکس نقیض)؛

ج) تعبیر «قدیمة بالذات ببقاء الله» تنها متناسب با علم ذاتی الهی است، نه صور خارج از ذات الهی؛
د) قرینه منفصله‌ای نیز وجود دارد و آن اینکه اگر صور علمیه فوق خارج از ذات الهی بوده و لازم خارجی ذات الهی باشند یا با علم حضوری، معلوم واجب‌اند یا با علم حصولی: اگر با علم حضوری، معلوم واجب‌اند این دیدگاه بر دیدگاه/فلاطون منطبق می‌گردد، و در صورت دوم، بر دیدگاه مشائین منطبق می‌شود و صدرالمتهلین نه دیدگاه/فلاطون را نپذیرفته و نه دیدگاه مشائین را قبول دارد (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۳).

حاصل اینکه قضای ذاتی همان علم ذاتی الهی است که عین ذات خداست و قضای ذاتی با عنایت ذاتی وحدت دارد. عبارت یادشده به رغم آنچه برخی شارحان حکمت متعالیه پنداشته‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۳)، ناظر

به وحدت این دو و ذاتی بودن قضااست. علامه طباطبائی نیز عبارت یادشده را بر قضای ذاتی حمل می‌کند و معتقد است اینکه صدرالمتألهین درباره قضای علمی الهی می‌نویسد: «و اما القضاء فهی... عندنا صورٌ علمیه لازمه لذاته بلا جعل وتأثیر وتأثر، ولیست من أجزاء العالم» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۱-۲۹۲)، گرچه ظاهر عبارتش این است که این صور علمیه خارج از ذات الهی‌اند (زیرا تعبیر به لزوم مستلزم تفکیک وجودی لازم و ملزوم است)، اما اگر این علم خارج از ذات الهی باشد، داخل در اجزای عالم است و قدیم بالذات نخواهد بود؛ بنابراین لازم است آن را بر این معنا حمل کنیم که مقصود از لزوم در اینجا عدم انفکاک است؛ و در نتیجه با عینیت این علم با ذات الهی منافات ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۲-۱۱۴۳). مؤید دیگر این استنباط، اطلاق لفظ قضا بر عنایت است که در برخی کتب ایشان مشهود است و در مبحث عنایت گذشت.

قضای فعلی الهی عبارت از صور عقلی تمام موجودات به نحو کلی و عاری از زمان در عالم عقل است. صدرالمتألهین در تفسیر قضا می‌نویسد: «القضاء عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات بإبداع الله تعالى إياها في العالم العقلي على الوجه الكلي بلا زمان» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴)؛ توضیح اینکه موجودات امکانی علاوه بر وجود مادی طبیعی دارای وجود مثالی و عقلی نیز هستند و به وجود عقلی آنها «قضا» اطلاق می‌گردد. این صور و وجودات عقلی ابداعی‌اند. ابداعات موجوداتی‌اند که مسبوق به ماده و مدت نیستند. فلاسفه صور و وجودات عقلی را ابداعی می‌دانند (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۳۰۱). صدرالمتألهین ایجاد را چهار نحو می‌داند: ابداع، تکوین، تدبیر و تسخیر؛ و در تفسیر ابداع می‌نویسد: «معنى الإبداع هو إيجاد الشيء عن العدم، أى إيجاده لا من شيء، لست أقول من لا شيء» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۷۶). نکته دیگر اینکه کلیت صور و وجودات عقلی از سنخ کلیت مفهومی نیست که از صحت انطباق بر مصادیق کثیره حکایت دارد، بلکه از سنخ کلیت وجودی است که بیانگر سعه و شدت وجودی آنهاست. مطلب دیگر اینکه تعبیر «وجود الصور العقلية لجميع الموجودات» که در تفسیر قضا به کار رفته، مطابق اندیشه مشائین از سنخ صور ارتسامی است که قائم به عقول‌اند (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۱)؛ اما مطابق اندیشه حکمت متعالیه از سنخ صور ارتسامی نیست. عالم عقول نسبت به بقیه عوالم امکانی از شدت وجودی بیشتری برخوردار است و هر چه موجودی از شدت وجودی بیشتری برخوردار باشد بر موجودات مادون احاطه دارد و واجد تمام کمالات آنهاست و «حقیقت» آنها قلمداد می‌گردد. عالم عقول نیز بر موجودات مادون احاطه دارد و با علم حضوری بدانها عالم‌اند؛ همان‌طور که واجب‌تعالی با علم حضوری به ذاتش به همه موجودات امکانی علم حضوری دارد. در پرتو این توضیح نکته مهم دیگری نیز آشکار می‌شود و آن نکته اینکه در تعبیرات طرفداران حکمت متعالیه درباره رابطه قضای الهی با عالم عقل، اختلاف تعبیری مشاهده می‌شود: گاهی قضا به صور قائم به قلم تفسیر می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۰، تعلیقه ۱؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۱). زمانی نیز عالم عقل را محل و صورت قضای الهی می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵). فخر رازی قضا را معلول اول و قدر

بقیه معلومات الهی می‌داند (فخر رازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۵۶۴). حکیم سبزواری قلم را قضای اجمالی و قضای تفصیلی را عقول عرضی می‌داند (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۱۱). مرحوم *آملی* عقول طولی را قضای اجمالی الهی و عقول عرضی را قضای تفصیلی الهی می‌داند (آملی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۴). در نتیجه این تعبیرات مختلف، این مسئله رخ می‌نماید که آیا عالم عقل، محل قضای الهی است یا خود قضای الهی؟! پاسخ این مسئله این است که عالم عقل مطابق مبانی حکمت مشاء مبنی بر حصولی‌انگاری علم عقول به ماسوا، محل قضای الهی است؛ اما مطابق مبانی حکمت متعالیه مبنی بر حضوری‌انگاری علم آنها، خود عقول اند. نکته دیگر اینکه چون عالم عقول خارج از ذات الهی است و علم حضوری آنها نیز که قضا را تشکیل می‌دهد عین ذات آنهاست، قضای الهی مطابق این اصطلاح نیز قضای فعلی قلمداد می‌گردد.

۴-۳. قدر علمی و قدر عینی

قدر علمی عبارت است از وجود صور تمام موجودات در عالم نفس سماوی به نحو جزئی مطابق با مواد خارجی شخصی آنها (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴). قدر عینی عبارت است از صور جزئی خارجی که در جهان ماده با تمیزات زمانی و مکانی و ضمن مواد خارجی‌شان تحقق دارند (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۱۲). صدرالمتهلین این دو قسم را در کتب خویش مطرح ساخته، اما در برخی کتبش قدر عینی را نپذیرفته است. توضیح دیدگاه وی بدین قرار است:

صدرالمتهلین در برخی کتب خویش به انکار قدر عینی پرداخته و معتقد است موجودات مادی نمی‌توانند معلوم واجب‌تعالی به علم حضوری قرار گیرند و منظور از تعلق علم واجب‌تعالی به آنها حضور صور مجرده آنها نزد اوست. وی در *اسفار* در مقام اثبات این مدعا معتقد است علم و ادراک ملازم با تجرد است و ماده و تعلق به ماده مانع معلومیت‌اند (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۶). او در *اسفار* با صراحت به نفی آن می‌پردازد و آن را ظن فاسد و وهم باطل می‌داند (همان، ص ۲۹۵-۲۹۶). دیدگاه نهایی وی این است که وجود مساوق با علم است و هر وجودی به اندازه درجه وجودی‌اش از علم بهره‌مند است. او در جایی از *اسفار* تصریح می‌کند که همه موجودات حتی جمادات حیات و علم و نطق دارند (همان، ص ۱۱۷). در جایی دیگر تصریح می‌نماید که اراده و محبت رفیق و همراه وجودند (همان، ص ۳۴۰). در جایی دیگر می‌گوید وجود با تفاوت درجاتش عین علم و قدرت و اراده و سایر صفات وجودی است؛ اما چون وجود برخی اشیا در غایت ضعف است، به خاطر ضعف و مخلوط بودن با نیستی‌ها و تاریکی‌ها، صفات مذکور ظاهر نمی‌گردند (همان، ص ۱۳۹؛ ج ۷، ص ۱۵۰). او در کتاب *المبدأ والمعاد* به روشنی به این مطلب پرداخته است (صدرالمتهلین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۶) و در تفسیرش نیز به این حقیقت اشاره کرده، صور مادی خارجی را پنجمین مرتبه علم الهی می‌داند (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۲).

۵. ارزیابی دیدگاه صدرالمتألهین

دیدگاه صدرالمتألهین در تفسیر قضا و قدر ویژگی‌هایی دارد که مهم‌ترین آنها بدین قرارند:

۱. مهم‌ترین ویژگی این دیدگاه، جامعیت آن است: متکلمان در تفسیر قضا و قدر بیشتر ناظر به قضا و قدر فعلی‌اند؛ در مقابل آنها، فلاسفه مشاء غالباً ناظر به قضا و قدر ذاتی‌اند؛ اما در حکمت متعالیه، با نگرشی جامع‌تر به مسئله، قضا و قدر به دو قسم علمی و عینی تقسیم شده است. صدرالمتألهین قضا و قدر علمی را در صفات ذاتی و قضا و قدر عینی را در صفات فعلی الهی داخل می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۱-۲۹۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۷)؛

۲. تقسیم قضا به قضای اجمالی و قضای تفصیلی از دیگر ویژگی‌های این دیدگاه است که مطابق آن، عنایت نیز که یکی از مراتب علم الهی است، از اقسام قضا (قضای اجمالی) به‌شمار می‌آید. تقسیم قضا به قضای ذاتی و فعلی نیز بیانگر شمول‌نگری این دیدگاه است؛

۳. تقسیم قدر به قدر علمی و قدر عینی از سویی و قلمداد کردن قدر عینی و صور مادی خارجی به عنوان پنجمین مرتبه از مراتب علم الهی، چنان‌که صدرا در تفسیرش بدان پرداخته (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۲) از دیگر ویژگی‌های دیدگاه اوست. اما در کنار این ویژگی‌ها، برخی نکات درخور تأمل نیز در دیدگاه صدرالمتألهین مشهود است:

۱. صدرالمتألهین و برخی پیروان ایشان قضا را مصون از بدها می‌دانند. به باور صدرالمتألهین، علم عنایی که همان قضای ذاتی الهی بوده و عین ذات الهی است، از نقص امکان و ترکیب مبراست و بدها در آن راه ندارد. مرتبه عقل اول (قلم) و مرتبه قضای فعلی الهی نیز که از عالم مجردات‌اند، از هر گونه تغییر و تبدلی مصون و محفوظ‌اند. ام‌الکتاب نیز که گاهی بر عالم قضای فعلی الهی اطلاق می‌گردد، مصون از تغییر و تبدل است. بنابراین بدها در ساحت اینها نیز راه ندارد (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۸۹؛ ج ۶ ص ۲۹۱؛ ج ۳، ص ۲۱۱؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۵-۳۳۶؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ ج ۴، ص ۱۴۱)؛ اما این مطلب با روایات ناسازگار است: مطابق روایات، قضای الهی بر سه گونه است:

الف) قضای مخزون الهی که کسی از آن اطلاعی ندارد و هرگز تغییر نمی‌کند. این همان علم مخزون الهی است که منشأ بدها (منه البداء) است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۸)؛

ب) قضایی که به پیامبرانش وقوع حتمی آن را خبر داده و از وقوع بدها محفوظ است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۱۲)؛

ج) قضایی که به نحو مشروط است و ممکن است پیامبران از شرایطش مطلع نباشند. بدها در همین قسم سوم رخ می‌دهد. تقسیم قضا به حتمی و غیرحتمی در روایات فراوانی آمده است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰۶). به‌ویژه در مواردی که دعا ردکننده قضاء دانسته شده است (همان، ج ۲، ص ۴۴۰)؛ اما صدرالمتألهین با تطبیق قضای الهی بر عالم عقول، آن را مجرد، و از تغییر مبرا می‌داند. این روایات بیانگر عدم صحت تطبیق قضا بر عالم عقول است؛ زیرا مطابق این روایات، بدها در برخی موارد قضا نیز راه دارد؛

۲. صدرالمآلهین در تفسیر قضا و قدر، آنها را بر مسئله افلاک تطبیق کرده است. وی به تطبیق لوح محفوظ بر نفس کلی افلاک، تطبیق لوح محو و اثبات بر نفوس جزئی افلاک و تطبیق لوح محفوظ و لوح محو و اثبات بر دو دسته از ملائکه الهی پرداخته است. به باور او، نفوس جزئی فلک همان ملائک در اصطلاح شریعت‌اند. او از نفوس جزئی افلاک به عنوان ملائکه ملکوتی و روحانی یاد می‌کند و مرتبه آنها را پس از عالم ملائکه سابقین مقربین می‌داند و متوسط بین عالم عقول محض و عالم اجسام قلمداد می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۸ و ۱۹۱)؛ اما به‌طور کلی تطبیق اصطلاحات شرعی و نقلی بر اصطلاحات فلسفی و عقلی، کاری خطرناک است. به‌ویژه بر اصطلاحات فلسفی ناظر به هیئت بطلمیوس که سال‌هاست باطل شده و به تاریخ علم پیوسته است. بنابراین باید از چنین تطبیق‌هایی پرهیز و حیطه شرع را آلوده چنین اصطلاحاتی نکرد؛ علاوه بر اینکه برخی از این تطبیقات اصلاً صحیح نیستند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) تطبیق لوح محفوظ بر نفس کلی افلاک صحیح نیست؛ زیرا صدرالمآلهین نفوس افلاک را نیز مشمول حرکت جوهری و در حال تغییر تدریجی دائمی می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۵). در پرتو همین نکته است که حکیم سبزواری به نقد دیدگاه صدرالمآلهین می‌پردازد و تفسیر وقوع محو و اثبات را به زوال یک صورت و حدوث صورت دیگر، نمی‌پذیرد و آن را به معنای وقوع حرکت جوهری در ذات و صفات آن می‌داند (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۶۲۸ و ۶۷۹)؛ اما این دیدگاه نیز صحیح نیست؛ زیرا همان‌طور که صدرالمآلهین تصریح کرده، حرکت جوهری در لوح محفوظ نیز جاری است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۵) و لازمه تفسیر محو و اثبات به حرکت جوهری، این است که لوح محفوظ نیز دچار محو و اثبات گردد؛

ب) تطبیق لوح محو و اثبات بر نفوس جزئی افلاک و وقوع بداء در آنها صحیح نیست. حکیم سبزواری در نقد دیدگاه صدرالمآلهین یادآور می‌شود که مطابق دیدگاه فلاسفه نفوس افلاک دارای تجدد احوال نیستند. بنابراین نمی‌توان گفت: برخی صور منقوش در آنها زایل شده و برخی دیگر حادث می‌شوند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۸، تعلیقه ۱). از این لحاظ حکیم سبزواری تصویر دیگری از بداء ارائه کرده که مستلزم محو و اثبات در نفوس افلاک نباشد (همان). نکته پایانی اینکه دیدگاه صدرالمآلهین جزو بهترین دیدگاه‌هایی است که در تبیین قضا و قدر و بداء ارائه شده و با حذف این تطبیقات که بر پایه نظریه افلاک قدیم سامان یافته (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۱۰، تعلیقه علامه طباطبائی)، نظریه‌ای قابل قبول است (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۳، ص ۷۹-۱۰۲).

نتیجه‌گیری

صدرالمآلهین تفسیر مشائیان از عنایت را نمی‌پذیرد و آن را عبارت از علم واجب‌تعالی به اشیا در مرتبه ذات می‌داند. به باور وی، علم عنایی همان وجود واجب‌تعالی است، از این حیث که موجودات عالم امکان با نظام احسن بر او منکشف‌اند؛

در اندیشه صدرالمتألهین صور جمیع مخلوقات الهی از ابتدای عالم تا انتهای عالم در عقل اول وجود دارد. این صور به صورت بسیط و دور از شائبه کثرت تفصیلی در آن موجود است و قلم (عقل اول یا قضای اجمالی الهی) محل همین صور علمیه است؛

قضای الهی در نظام فلسفی صدرالمتألهین بر دو قسم است: قضای ذاتی و قضای فعلی. قضای ذاتی عبارت است از صور علمی جمیع موجودات که علم الهی را تشکیل می‌دهند و قدیم بالذات‌اند و قضای فعلی الهی عبارت است از صور عقلی تمام موجودات به نحو کلی و عاری از زمان در عالم عقل؛

به باور صدرالمتألهین، لوح محفوظ همان نفس کلی فلک است و لوح محو و اثبات همان نفوس جزئی فلک‌اند؛ قدر علمی عبارت است از وجود صور تمام موجودات در عالم نفس سماوی به نحو جزئی مطابق با مواد خارجی شخصی آنها. و قدر عینی عبارت است از صور جزئی خارجی که در جهان ماده با ممیزات زمانی و مکانی و در ضمن مواد خارجی‌شان تحقق دارند؛

مهم‌ترین ویژگی این دیدگاه جامعیت آن است: متکلمان در تفسیر قضا و قدر بیشتر ناظر به قضا و قدر فعلی‌اند؛ در مقابل آنها فلاسفه مشاء غالباً ناظر به قضا و قدر ذاتی‌اند؛ اما در حکمت متعالیه، با نگرشی جامع‌تر به مسئله، قضا و قدر به دو قسم علمی و عینی تقسیم شده است. دیدگاه صدرالمتألهین جزو بهترین دیدگاه‌هایی است که در تبیین قضا و قدر ارائه شده و با حذف برخی تطبیقات که بر پایه نظریه افلاک قدیم سامان یافته و با اجرای برخی تعدیلات، نظریه‌ای قابل قبول است.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق محمد عبدالسلام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۹۹۷، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۳، «بدا در نظام فلسفی صدر المتألهین»، *کلام اسلامی*، ش ۹۰، ص ۱-۱۰۱.
- آملی، محمدتقی، ۱۳۷۴، *درر الفوائد (تعلیقه علی شرح المنظومه)*، قم، مؤسسه دارالتفسیر للطباعة و النشر.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف الرضی.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۴۱۹ق، *شرح المواقف*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، قم، الزهراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- حمصی رازی، سیدالدین، ۱۴۱۲ق، *المقصد من التقليد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- حیدری، سیدکمال، ۱۴۳۰ق، *شرح نهایه الحکمه (الالهیات بالمعنی الاخص)*، قم، دار فراق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، دمشق، دارالقلم.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء الحسنی*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۴، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب.
- صدر المتألهین، ۱۳۶۰، *اسرار الایات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۷، *المبدأ و المعاد*، تقدیم و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۹، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح سیدمحمد خامنه ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- _____، ۱۳۸۵، *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۱۶، *مجمع البحرین*، قم، مؤسسه البعثه.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دارالاضواء.
- _____، بی تا، *التیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح آقابزرگ تهرانی و احمد قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۶، *شرح الانسارات و التنبیهات*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۹۸۶، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
- _____، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، قم، دارالهجره.
- فیض کاشانی، محسن، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع).
- _____، ۱۴۲۵ق، *انوار الحکمه*، قم، بیدار.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۹ق، *اصول الکافی*، تحقیق محمدجعفر شمس الدین، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۴۲۸ق، *سوارق الالهام*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- _____، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تهران، سایه.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۴ق، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، بیروت، دارالمفید.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۹۱، *الافقی المبین*، تحقیق حامی ناجی اصفهانی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- _____، ۱۳۸۵، *مصنفات میرداماد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.