

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۲

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

تحلیل مراتب علم الهی در حکمت متعالیه صدرایی

علیرضا خواجه‌گیر*
ولی‌اله ساکی**

چکیده

حقیقت علم در حکمت متعالیه صدرایی عین حقیقت وجود، بسیط و دارای سلسله مراتب حقیقی است. اگر چه بر مبنای مشرب عرفا حقیقت علم واحد شخصی است و هر علمی که خارج از آن واحد شخصی فرض شود، حقیقت علم نیست، بلکه ظهور همان حقیقت است. تأثیرپذیری مسئله علم الهی و سلسله مراتب آن از متون دینی در نظام حکمت صدرایی بسیار برجسته و مشهود است و مفاهیمی همچون عنایت، قضا و قدر، که از متون دینی اقتباس شده‌اند، با مراتب علم الهی قابل تطبیق است. در تحلیل و بررسی مراتب علم الهی، تحلیل کیفیت علم الهی به ماسوا و مبانی که باعث تقسیم‌بندی علم الهی به مراتب گوناگون می‌شود، حائز اهمیت است. در این مقاله مراتب علم الهی با توجه به مبانی حکمت متعالیه و ارتباط آنها با یکدیگر تحلیل و بررسی شده است.

کلید واژه‌ها: علم الهی، عنایت، ذات، افعال الهی، هستی.

طرح مسئله

مسئله علم به طور اعم و علم الهی به طور اخص از مهم‌ترین مسائل در حکمت اسلامی است، طوری که در تمام مکتب‌های فلسفی و کلامی مورد توجه و بحث و تبادل نظر قرار

a.khajegir@yahoo.com
vsaaki@yahoo.com

* عضو هیئت علمی گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه شهرکرد
** عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور

تاریخ پذیرش: ۹۲/۹/۱۲

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۱/۲۴

گرفته است و به دلیل غموض و پیچیدگی کمتر مسئله‌ای را می‌توان در تفکر عقلی و کلامی اسلامی یافت که تا این حد مورد اختلاف و مناقشه قرار گرفته باشد؛ چنانکه صدرالمتألهین این مسئله را از غامض‌ترین مسائل حکمی می‌داند (شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۳۱۲).

علاوه بر این مبحث علم الهی که مربوط به بخش الهیات بالمعنی الاخص می‌باشد، فوق العاده تحت تأثیر متون دینی است؛ زیرا میان مباحثی که فلاسفه اسلامی پیرامون این مسئله بیان کرده‌اند و نصوص دینی از قبیل قرآن کریم و روایات وارده از ائمه معصومین (ع) ارتباط بسیار نزدیکی وجود دارد. نکته قابل توجه در تحلیل مسئله مراتب علم الهی تفاوت رویکرد حکما و متکلمان به این مسئله است؛ زیرا در آثار فیلسوفان الهی در بحث صفات واجب، علم را قبل از قدرت اثبات می‌کنند، اما سیره غالب متکلمان آن است، که بحث قدرت را بر بحث علم مقدم می‌دارند. دلیل اصلی این تقدم و تأخر این است که بر مبنای فلسفه الهی حقیقت قدرت به علم برمی‌گردد و در مقام ثبوت واقعیت قدرت، علم را تأمین می‌کند، زیرا فیلسوفان الهی خدا را یا فاعل بالعنایه - مشائین - یا فاعل بالرضا - اشراقیین - یا فاعل بالتجلی - حکمت متعالیه - می‌دانند و به هر تقدیر محور اصلی این گونه از فاعل‌ها همان علم خواهد بود؛ لذا قدرت واجب گرچه مفهوماً غیر از علم است ولی مصداقاً همان علم واجب است (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج: ۴، ص ۱۰۰)، اما بر مبنای دیدگاه متکلمان گرچه حقیقت قدرت غیر از حقیقت علم است - به ویژه بر اساس تفکر اشاعره که اوصاف واجب را زائد بر ذات وی دانسته و معتقد به قدما متعدد شده‌اند - ولی یکی از بهترین راه‌های اثبات علم واجب همان قدرت اوست، که عبارت از فعل با قصد زائد و اراده زائد می‌باشد و چنین استدلال می‌شود که چون خداوند قادر است، پس عالم خواهد بود، چنانکه از احکام فعل و ایتقان صنع واجب بر عالم بودن وی استدلال می‌شود (حلی، کشف المراد، ص ۲۸۴، المسأله الثانيه؛ همو، *الباب الحادی عشر*، ص ۱۰۸) (رک. لاهیجی، ص ۱۷۵؛ طوسی، ص ۱۹۲).

برای تحلیل و تبیین مراتب علم الهی در حکمت متعالیه صدرایی ابتدا باید مسائلی از قبیل، معنای صفات الهی در حکمت متعالیه، ترتیب نظام آفرینش و سلسله مراتب وجود و کیفیت علم الهی به ماسوی در نظام فلسفی صدرایی مورد تبیین و بررسی قرار گیرد.

معناشناسی صفات الهی در حکمت متعالیه

از دیدگاه حکمت متعالیه هیچ کمال وجودی از وجود خداوند سلب نمی‌شود و واجب تعالی هر کمالی را مانند علم و قدرت که در هستی تحقق دارد، به گونه‌ای برتر و شریف‌تر در خود دارد و آن کمال به نحوی که شایسته ساحت عزت و کبریای الهی باشد، بر او حمل می‌گردد (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۱۶۵) مقصود از اتصاف واجب تعالی به صفات کمالی، اینست که واجب تعالی همه کمالات را واجد است و مفاهیمی که از کمال حکایت می‌کنند، با حذف حدود و قیود عدمی آن، بر او قابل حمل می‌باشند. زیرا صفات واجب یا ثبوتی است-مانند علم و قدرت- که به معنای ایجابی است و یا سلبی است که در حقیقت به همان صفات ثبوتیه بر می‌گردد (طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ص ۲۸۳؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۱۱۸). صفات ثبوتیه نیز گاهی مانند صفت حی و علم، حقیقی است و گاهی مانند عالم و قادر اضافی است. صفات ثبوتیه حقیقی نیز گاهی حقیقی محض است، مانند، صفت حی و علم - علم به ذات واجب از صفات حقیقی محض است، علم به غیر، از صفات حقیقی ذات الاضافه است- و گاهی مانند خالق و رازق حقیقی اضافی است (طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ص ۲۸۴؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ص ۱۱۹). علاوه بر این صفات واجب تعالی برخی به گونه‌ای هستند که فرض ذات به تنهایی برای انتزاع آنها کفایت می‌کند، این نوع صفات را صفات ذاتی گویند و برخی به گونه‌ای هستند که فرض آن منوط به فرض غیر است و چون غیر حق تعالی، هر چه هست، فعل اوست، صفات فعلی، صفاتی خواهند بود که از مقام فعل واجب انتزاع می‌شوند (طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ص ۲۸۴)؛ البته صفات فعلی واجب تعالی نیز همگی به صفت "قیوم" و در نهایت به صفت قدرت واجب تعالی بر می‌گردد (همان، ص ۲۸۷).

در فلسفه صدرایی وجود حق تعالی عین ذات اوست و عیناً به نفس ذات و حقیقت وجودیه خویش مظهر جمیع صفات کمالیه است، بدون آنکه کثرت، انفعال، قبول و فعلی در ذات وی لازم آید (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۵-۱۴۴؛ صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، ص ۶۲). پس هر کمال وجودی عین ذات حق تعالی است و چون وجود صرف و بسیط او هیچ تعددی را نمی‌پذیرد، در نتیجه هر

کمالی در عین اینکه عین ذات الهی است، عین کمال دیگر است و کثرت صفات ذاتی کثرت مفهومی است، اما دارای اتحاد مصداقی هستند (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۱۴۵؛ طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۸۵). با توجه به این تقسیم بندی صفات الهی، مسئله علم الهی مشترک بین صفات ذات و صفات فعل است، لذا در علم ذاتی، متعلق به مقام ذات و عین الذات است و مانند ذات ازلی و سرمدی است ولی در علم فعلی منتزع از مقام فعل خداوند و عین فعل اوست (جوادی آملی، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، ج ۲، ص ۳۱۹).

ترتیب افعال الهی یا نظام آفرینش

مقدمه دوم مبحث مراتب علم الهی بحث ترتیب افعال الهی یا نظام آفرینش است، که همان بحث عوالم کلی وجود است، زیرا بحث ترتیب و مراتب علم حق تعالی از یک جهت همان مراتب هستی در سلسله طولیه و احاطه هر مرتبه مافوق بر مرتبه پایین تر است. وجود از جهت تجرد از ماده و عدم تجرد از ماده از سه عالم کلی تشکیل می شود، البته مقصود از وجود در تقسیم یاد شده وجود امکانی است و شامل واجب تعالی نمی شود و مراد از کلی نیز در اینجا به معنای سعه و گستره وجودی است و مقصود از کلی بودن هر یک از عوالم سه گانه مورد بحث مشتمل بودن آنها بر وجودهای متعدد و گوناگون است که هر نوع از آنها یک عالم جزئی به شمار می آید (طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۴۵). این عوالم و مراتب هستی را می توان چنین بیان کرد:

۱. عالم عقل هم در مقام ذات و هم در مقام فعل از ماده و آثار ماده مجرد است. برخی مفسران در تفسیر آیه ۲۱ سوره حجر: «وان من شی الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» معتقدند این آیه بیانگر آن است که همه موجودات این جهان نزد خداوند متعال وجودهای گسترده و نامحدود و بی اندازه دارند، زیرا ظاهر آیه آن است که اندازه همراه با تنزیل و پایین آمدن پدید می آید و چون این خزائن دستخوش زوال و تغییر نمی شود، پس این خزائن الهی مافوق این عالم مشهودند (همو، *المیزان*، ج ۱۲، ص ۱۴۳-۱۴۰).

۲. عالم مثال، که در این عالم موجوداتی مجرد، اما با ویژگی و خصوصیات اجسامی که در عالم ماده و طبیعت است و در نظامی شبیه به نظام موجودات عالم ماده هستند وجود دارند.

۳. عالم ماده و قوه. موجوداتی که در عالم ماده است، یک نحو تعلق و وابستگی به ماده دارند، یا ذاتاً و فعلاً متعلق به ماده اند؛ مانند صورت های طبیعی یا فقط فعلاً وابسته به ماده هستند؛ مانند نفوس و ویژگی این عالم آن است که حرکت و تغییر جوهری و عرضی سراسر آن را فرا گرفته است (همو، *نهایة الحکمة*، ص ۲۴۵).

بنابراین وجود شیء از دو حال بیرون نیست، یا مشوب به قوه و استعداد است، یعنی به گونه ای است که همه کمالات اولی و کمالات ثانوی ممکن الحصول از آغاز وجودش برایش حاصل نیست، بلکه در اثر حرکت جوهری و عرضی به تدریج به این کمالات دست می یابد یا آن وجود به گونه ای است، که همه کمالات اولی و ثانوی ممکن الحصول را در آغاز آفرینش واجد می باشد، لذا امکان ندارد، کمالی را نداشته باشد و سپس آن را به دست آورد. نوع اول همان عالم ماده است و نوع دوم نیز یا از ماده مجرد است ولی آثار ماده را مانند کیف و کم و غیره واجد می باشد، یا هم از ماده و هم از آثار ماده مبرا و مجرد است، که اولی عالم مثال و دومی عالم عقل را تشکیل می دهد (همان، ص ۳۰۹).

ترتیب میان این سه عالم، یک ترتیب طولی است، که از رابطه علیت و معلولیت میان آنها ناشی می شود، بدین صورت که مرتبه عقلی بلاواسطه معلول واجب تعالی است و خودش واسطه در آفرینش عالم مادون، یعنی عالم مثال است (همانجا). مرتبه مثال، معلول عقل و علت برای مرتبه ماده و مادیات است، بنابراین مرتبه وجود عقلی برترین مراتب وجود امکانی و نزدیک ترین آن به واجب تعالی است و نوع عقلی چون مجرد از ماده است، یک فرد بیشتر ندارد. نظام حاکم بر مرتبه وجود عقلی در واقع سایه و جلوه نظام ربانی است، که در عالم ربوبی - عالمی که همه زیبایی ها و کمالات را دربردارد - مستقر است. بنابراین نظام عقلی نیکوترین نظام ممکن و استوارترین آن است و در مرتبه بعد نظام مثالی قرار دارد، که سایه و جلوه نظام عقلی است و به دنبال آن نظام مادی است، که سایه عالم مثال می باشد، در نتیجه، نظام فراگیر عالم نیکوترین نظام ممکن و

استوارترین آن است (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۵۶). علاوه بر این، نظام‌های موجود در عوالم سه گانه مطابق و هماهنگ با هم است، اگر چه هر عالمی، نظامی مناسب با مرتبه وجودی خود دارد؛ از این رو در عالم مثال یک نظام مثالی شبیه به نظام عالم ماده، اما شریف‌تر از آن تحقق دارد، همچنین در مورد عالم عقل نیز نسبت به عالم مثال این قانون حکمفرماست (طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۳۱۵).

این عوالم سه گانه یاد شده ترتب وجودی بر یکدیگر داشته، مرتبه برخی مقدم بر مرتبه دیگری است. بدین صورت که عالم عقل پیش از عالم مثال و عالم مثال پیش از عالم ماده است. البته این تقدم و تأخر، تقدم و تأخر وجودی است، زیرا فعلیت محض و صرف که هیچ شائبه‌ای از قوه در آن نیست و هیچ آمیزه‌ای از استعداد در آن وجود ندارد، از جهت وجودی قوی‌تر و شدیدتر است از آنچه قوه محض است، یا قوه و استعداد با وجود آن در آمیخته است.

همچنین این ترتیب یاد شده میان عالم‌های سه گانه یک ترتیب علی است، چون این عوالم سه گانه تقدم و تأخر وجودی بر یکدیگر داشته و برخی متوقف بر دیگری است (همان، ص ۲۴۶).

برای اثبات عوالم کلی وجود از طریق ادراکات نیز می‌توان استدلال کرد، زیرا برخی ادراکات ما - که از ماده و احکام ماده مجرد هستند - ادراکات خیالی و برخی عقلی است. ادراکات خیالی کثرت اشخاص می‌پذیرد؛ ولی ادراک عقلی کثرت اشخاص نمی‌پذیرد، مانند مفهوم کلی انسان، در نتیجه همه اوصاف و احکام نوع که در افراد پراکنده است در صورت عقلی نوع جمع است ولی در صورت خیالی این چنین نیست و پراکنده است (همو، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ص ۱۹۴).

کیفیت علم واجب تعالی به ماسوا در مرتبه ذات

از جمله مقدماتی که در کنار بحث صفات الهی و سلسله مراتب آفرینش برای تبیین مراتب علم الهی پس از اثبات علم الهی به ذات که در حکمت صدرایی با تأمل در حقیقت ذات تبیین می‌شود (رک. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۱۷۴)، باید مطرح شود، مسئله کیفیت علم الهی به ماسوی در تفکر صدرایی است. در مورد

کیفیت علم حق تعالی به ماسوی مهم‌ترین اختلاف در این مورد است که این علم اولاً حضوری یا حصولی است و ثانیاً اجمالی یا تفصیلی است. از آنجا که مهم‌ترین دلیل بر اثبات علم خداوند بر موجودات، پیش از صدرا، اثبات از طریق علت حق تعالی نسبت به جهان هستی است، زیرا علم به علت مستلزم علم به معلول است و چون خداوند علت جمیع ممکنات است و به ذات خود عالم است و علم به علت مستلزم علم به معلول است، پس خداوند عالم به جمیع اشیاست. البته مراد از این علم، علم به اشیا قبل الایجاد در مرحله ذات واجب است (همان، ص ۱۷۶)، اما از دیدگاه صدرا علم علت به معلول در رتبه متأخر از ذات علت است و این برهان فقط می‌تواند ثابت کند، که علم ذات واجب به ماعدا بعد از ذات است، لذا عینیت علم تفصیلی با ذات واجب بر اساس این برهان حکما از نظر صدرا قابل اثبات نخواهد بود (همان، ص ۲۶۴)؛ اما خود صدرالمتألهین برای اثبات علم تفصیلی ذات واجب بماعدا در مقام ذات به شیوه دیگری این بحث را مطرح کرده است.

کیفیت علم الهی در مرحله ذات به ماسوی الله در حکمت متعالیه

یکی از قواعدی که ملاصدرا در حل بسیاری از مسائل فلسفی از آن بهره برده و درک آن را ناشی از توفیق الهی می‌داند (همان، ص ۱۱۰). قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس بشیء منها است. اگرچه جایگاه اصلی این قاعده در بحث توحید است، اما ملاصدرا در مباحثی مانند، رابطه وحدت و کثرت، معنای قرب و معیت، اتحاد نفس با قوای خویش از این قاعده استفاده کرده است. یکی از کاربردهای این قاعده در بحث علم الهی به ذات خویش و به اشیا است، بر اساس این قاعده، علم خداوند به ذات خویش علم به کل اشیاست، زیرا حقیقت بسیط باید کل اشیا باشد. همچنین بر این مبنا علم خداوند به ذات خویش، علم به همه ماسوی و مقدم بر همه اشیاست، چون این علم در مرتبه ذات، بذاته قبل از اشیا وجود داشته است.

بر مبنای این قاعده، اگر هویتی بسیط حقیقی شد، خواه وجود الهی، خواه وجود غیر الهی - چون عنوان کبری کلی است و از لحاظ عنوان و مفهوم اختصاصی به واجب ندارد - و از باب انطواء کثرت در وحدت واجد همه کمالات وجودی نباشد، به صورتی

که واجد بعضی از آنها و فاقد بعضی دیگر باشد، هرآینه ذاتش تحصیل یافته از بود بعضی از اشیا و نبود بعضی دیگر خواهد بود. پس ذات آن موجود ولو به حسب تجزیه و تحلیل عقلی، مرکب از دو جهت مختلف خواهد بود، در حالی که فرض براین است، که او بسیط الحقیقه است و این خلف است. پس هر هویت بسیطه‌ای باید همه کمالات هستی را داشته باشد، زیرا فقدان بعضی از آنها با بساطت سازگار نیست^۱ (همان). چیزی که به عنوان موجود بسیط فرض شد، مانند واجب، اگر بعض انحاء کمال وجودی را دارا و بعض دیگر از کمالات وجودی را فاقد باشد و مفهومی از مفاهیم کمال هستی بر او حمل بشود و مفهوم دیگر از همین سنخ بر او حمل نشود، - مثلاً مصداق الف باشد و مصداق ب نباشد، حیثیت "الف" بودن او عین حیثیت سلب "ب" نیست؛ چون مفهوم "الف" بودن امری وجودی است و مفهوم "باء" نبودن امری سلبی است - هرگز آن مفهوم وجودی عین این مفهوم سلبی نخواهد بود، در غیراین صورت لازم می‌آید که اثبات، عین سلب باشد و این لازم محال و باطل است و چون این دو حیثیت عین یکدیگر نیستند، قهراً مایه ترکیب اند و موجودی که در او این دو جهت صادق باشد، حتماً مرکب است و بسیط نخواهد بود (ابراهیمی دینانی، ج ۱، ص ۱۰۹).

بر مبنای این قاعده، هرچه در جهان هستی مفهوم موجود بر آن صدق می‌کند، خواه بالاصاله، مثل وجود، خواه بالعرض مثل ماهیت، مستند و متکی به مبدأ اول تعالی است؛ زیرا هر چه در معالیل است، باید در علت به نحو اعلی و اکمل باشد. از طرف دیگر، هیچ یک از معانی امکانی و ماهوی بر واجب صادق نیست و وجود واجب وجود خاص هیچیک از ممکنات محسوب نمی‌شود، در عین حال او کل الاشیاست. لذا حمل اشیا بر واجب از نوع حمل رقیقت بر حقیقت است، نه حمل اولی ذاتی یا شایع صناعی که هر چه رقیقت دارد، بر حقیقت حمل می‌شود (صدرالدین شیرازی، *مفاتیح الغیب*، ص ۵۰۹).

پس همان گونه که وجود حق تعالی با اینکه واحد است، کل موجودات است، علم حق تعالی به ذات خویش - که عین ذات اوست نه زائد بر ذات - علم به کل اشیاست، چون چیزی خارج از ذات او نیست و زمانی که ذات او کل اشیاست و باید به ذات خویش علم حضوری داشته باشد، پس ذات او با همان علم به خویش که عین ذات اوست - نه با علمی دیگر - به کل اشیا علم دارد و معنای اینکه علم اجمالی سابق او بر افعالش، عین

کشف تفصیلی است، همین است (سبزواری، غررالفرائد، شرح منظومه حکمت، ص ۵۲۵).

بنابراین بر مبنای قاعده بسیط الحقیقه چون واجب عین علم به ذات خود است و ذات کل الاشیاست، پس خود ذات و علم به ذات عین علم به تمام اشیاست و این علم از یک جهت علمی کمالی و تفصیلی و از جهت دیگر علمی اجمالی است. - اجمال در اینجا به معنای بساطت است - چرا که در ذات حق هیچگونه کثرت یا ابهامی راه ندارد و معلومات گرچه از نظر معنی دارای کثرت و تفصیل اند، اما همه به یک وجود واحد بسیط موجودند و این وجود با وجود خاص هیچیک از آن معانی نیست.

تبیین مراتب علم حق تعالی به اشیا

همان طور که مطرح شد، در حکمت متعالیه، حقیقت علم همان حقیقت وجود است، در نتیجه علم نیز مانند وجود بسیط و مشکک بوده و دارای مراتب حقیقی است، بنابراین تقسیم حقیقت علم ممکن است، به صورت ثنائی، ثلاثی، رباعی و خماسی مطرح شود. البته هر کدام از این تقسیم بندی ها مانند، تثنیه، تثلیث، ترییع یا تخمیس، بر اساس مبنای خاص خود بوده و بر همان مبنای مذکور نیز قابل توجیه می باشد (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۴، ص ۴۴۵).

مبنای تقسیم مراتب علم الهی به ثنائی این است که، علم واجب، یا ذاتی است که عین ذات است، یا فعلی است، که از مقام فعل او انتزاع شده و عین فعل وی محسوب می شود. چنانکه حکیم سبزواری علم واجب را در دو مرتبه چنین معرفی می کند و معتقد است، علم واجب دارای دو مرتبه است، یکی عنایی ذاتی در مقام خفا و غیب مطلق و دیگری فعلی در مقام ظهور و فعل است. اولی تفصیل در اجمال است و دومی مقام اجمال در تفصیل است (سبزواری، شرح دعای صباح، ص ۵۶).

تقسیم مراتب سه گانه علم الهی نیز بر این مبنا مطرح می شود که، مراتب هستی اعم از واجب و ممکن به لحاظ ظرف وجود یا به ملاحظه چیزی که به مثابه وعای وجودی است، به سه قسم سرمدی، دهری و زمانی تقسیم می شوند، زیرا نسبت متغیر به متغیر زمان است، که در این ظرف سیال موجودات مادی قرار دارند، نسبت متغیر به ثابت دهر است

که در این وعاء موجودات مجرد عقلی واقع‌اند و نسبت ثابت به ثابت سرمد است، که به متابه وعاء برای واجب و اوصاف ذاتی اوست. بنابراین مراتب علم الهی نیز بر مبنای این سه ظرف وجودی دارای سه مرتبه خواهد بود (همان، ص ۲۱۳). مبنای تقسیم رباعی علم الهی نیز این است که موجود یا الهی، عقلی، مثالی و یا طبیعی است و هیچ موجودی خارج از اقسام چهارگانه نمی‌باشد و اگر وجود مساوق علم بوده و علم همتای وجود باشد، درجات علم کمتر از چهار قسم مزبور نخواهد بود. زیرا در مرحله‌ای از وجود، علم نیز قابل تبیین خواهد بود.

صدرالمتألهین در تفسیر آیه الکرسی (بقره/ ۲۵۵) مراتب علم باری تعالی را پنج مرتبه معرفی کرده که تأثیرپذیری او از نصوص دینی به وضوح آشکار است، این پنج مرتبه را صدرا چنین بیان می‌کند: ۱. علم تفصیلی در عین اجمال که عین ذات واجب است؛ ۲. قلم که عالم عقلی محیط به همه ماسواست؛ ۳. لوح محفوظ که عالم قضای الهی خواهد بود و حکم بر او جاری شده است؛ ۴. لوح محو و اثبات؛ ۵. موجود مادی خارجی (طباطبائی، اصول فلسفه، ج ۴، ص ۱۴۱؛ صدرالدین شیرازی، مبداء و معاد، ص ۱۴۸).

البته صدرالمتألهین در بعضی از نوشته‌های دیگر دو مرحله دوم و سوم را ادغام کرده و مجموع آنها را یک مرتبه محسوب داشته است و مراتب علم واجب را رباعی تقسیم کرده است (صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۲۱۱). چنانکه در شرح حدیث دوم از احادیث باب صفات ذات واجب معتقد است، که علم واجب به غیر خود چهار مرتبه است: علم بسیط ذاتی، علم تفصیلی قضایی و ام‌الکتاب، علم قدری و محو و اثبات وجود مادی (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۴، ص ۴۴۸؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۲۹۰).

بنابراین واجب تعالی در چند مرتبه به جمیع ماعدا عالم است، که هر مرتبه حکم خاص خود را دارد، نخستین مرحله همان علم ذاتی است که عین ذات واجب می‌باشد، یعنی همان گونه که واجب به ذات خود عالم است، به همان علم ذاتی به جمیع ماعدا نیز عالم است. این مرتبه همان مرتبه‌ای است که به عنایت نیز تعبیر می‌شود (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۴، ص ۳۴۳). پس از مقام ذات، مقام قضاء است که در این مرتبه ذات

باری تعالی به همه چیز علیم است، به نحو علم بسیط اجمالی و قضاء ثابت که در این مرتبه نسبت به مرتبه بعد «قدر» اجمالی است ولی نسبت به مرتبه قبل تفصیلی است و این همان مرحله تجرد عقلی است. پس از مرتبه قضاء، مرحله «قدر» است که صورت اشیا با قدر و هندسه خاص و اندازه مشخص از یکدیگر جدایند، البته به حالت صور نفسانی هستند، که ما دون صور عقلی و ما فوق صور طبیعی به شمار می‌روند (صدرالدین شیرازی، *مبداء و معاد*، ص ۱۵۱). مرتبه چهارم، که همان مرتبه آخر است، در آن صور موجودات مادی با عوارض جسمانی و احوال شخصی و زمان و مکانشان و اوضاع و احوال محسوس آنهاست. این مرتبه از علم چون زمانی و جزئی است متغیر است (جوادی آملی، *شرح حکمت متعالیه*، ج ۴، ص ۳۴۲).

البته تقسیم مراتب علم ذات واجب به قضاء، قدر و دیگر تعبیراتی که در روایات و متون اسلامی از این مراتب شده است، مانند لوح و قلم و غیره، یک تقسیم نفسی نیست بلکه نسبی است، یعنی مراحل وجودی فیض واجب وقتی نسبت به یکدیگر سنجیده می‌شوند، طبق مناسبت‌های متعدد به نام‌های گوناگون موسوم می‌گردد، اما هنگامی که همه آنها به ذات واجب نسبت داده شوند، همگی به یک اسم نامیده خواهند شد. مثلاً وقتی موجود مجرد عقلی را به موجود مجرد نفسی می‌سنجند، موجود عقلی قلم نامیده می‌شود و موجود نفسی لوح نامیده می‌شود (همان، ج ۴، ص ۴۵۶).

تحلیل علم الهی در مرتبه عنایت

نخستین مرتبه علم الهی همان علم ذاتی است، که عین ذات واجب است و همان‌گونه که واجب به ذات خود عالم است، با همان علم ذاتی به جمیع ماعدی نیز عالم است. مرتبه عنایت که تحت عنوان علم عنایی مطرح می‌شود برخلاف مراتب دیگر مانند، قضا و قدر که خارج از ذات واجبند و محل می‌طلبند - چون عین ذات است - محل نمی‌طلبند. علم عنایی به این معناست که فاعل اشیا قبل از آفرینش اشیا به همه آنها ذاتاً عالم باشد و همین علم، علت ایجاد اشیا باشد (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۲۹۰). از دیدگاه ملاصدرا عنایت به عنوان اولین مرتبه علم واجب به ماعدی در مرتبه ذات واجب است و ضرورت ازلی دارد و از شوب امکان و ترکیب مبراست. این علم عنایی همان

وجود حق است از آن حیث که موجودات عالم امکان با نظام احسن و اتم بر او منکشف می‌شوند و همین علم ذاتی سبب وجود خارجی موجودات و تحقق نظام عینی آنها خواهد بود (همان، ص ۲۹۰). این علم عنایی علمی بسیط است که منشأ علوم تفصیلی عقلی و نفسی است، علوم تفصیلی عقلی همان مرتبه قضاء (ام الکتاب) است و علوم تفصیلی نفسی همان مرتبه قدر (کتاب محو و اثبات) است که بدا هم از آنجا نشأت می‌گیرد (رک. خواجه گیر) (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۴، ص ۳۴۹).

اقسام علم عنایی

از آنجا که در حقیقت علم عنایی نه ذاتی بودن شرط است و نه خارج از ذات بودن، مانع تلقی شده، لذا هم حکمت متعالیه علم عنایی ذاتی را ثابت می‌کند و هم مکتب مشاء علم عنایی زائد بر ذات را اثبات نموده است. پس علم عنایی دو قسم است: یکی عین ذات و دیگری خارج از ذات. آنکه عین ذات واجب است، تفصیل در متن اجمال و آنکه خارج از ذات واجب است، تفصیل محض می‌باشد و همان‌طور که نه ذاتی بودن، شرط تحقق علم عنایی است و نه خارج از ذات بودن، مانع تحقق آن می‌باشد، همین‌طور نه انطوای تفصیل در متن اجمال، شرط علم عنایی است و نه تفصیل محض بودن مانع آن است. البته در اصل مسئله علم واجب به ماعدا هم ذاتی بودن شرط است و هم تفصیل محض بودن مانع است (همان، ج ۴، ص ۴۵۶).

بنابراین عنایت گاهی در مبحث احسن بودن نظام هستی مطرح می‌شود و در آنجا معنای عنایت اهتمام فاعل به فعلش است، تا آن فعل را به نیکوترین وجه تحقق دهد، که در این معنا از عنایت سه امر، فاعلیت، علم فاعل به فعل و محبوب بودن فعل نزد فاعل مدخلیت دارد. البته در مجرد تام - واجب تعالی - که ذاتاً همه کمالات ممکن الحصول برایش حاصل است، حب به فعل به تبع حب به ذات است. در واقع عنایت مجرد تام ذات خودش است و منافع موجودات مادون برای او مقصود بالتبع می‌باشد؛ اما در مورد معنای عنایت به معنای نخست، که یکی از مراتب علم الهی به اشیا است، صورت علمی است که علت ایجاد کننده، معلوم باشد که البته این معنای از عنایت بر علم ذاتی واجب تعالی منطبق می‌شود و عین ذات اوست؛ اما عنایت در بحث احسن بودن نظام هستی از صفات

فعلی واجب تعالی است (طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۳۰۹؛ صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۵۶).

تحلیل علم الهی در مرتبه قضاء

مرتبه قضاء از نظر تطبیقی با عوالم کلی وجود همان مرتبه صور عقلی محسوب می‌شود که ورای صور طبیعی و نفسانی است. لذا همه موجودات و اشیا علاوه بر صوری طبیعی و نفسانی دارای صور عقلی ای هستند که به آن "قضاء" گویند. این صور عقلیه چون در عالم عقلی قرار گرفته‌اند، دفعی و بلازمان می‌باشند و به صورت دفعی از واجب صادر می‌شوند، چون اصلاً زمان در آنجا نیست، لذا این صور نه در طرف زمان واقع‌اند و نه در متن زمان که تدریجی محسوب می‌شوند (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ص ۳۴۹). بنابراین در علم واجب در مرتبه قضاء امکان ذاتی و ماهیت راه ندارد، لذا جزء عالم نیست؛ بلکه جزء وجه الله است و به قدم ذات حق، قدیم است و به بقا ذات حق باقی است (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۲۹۲-۲۹۱؛ *مبداء و معاد*، ص ۱۴۹).
قضاء از نظر اصطلاحی در هر مشرب فکری و عقیدتی معنای خاصی از آن اراده می‌شود، مثلاً در اصطلاح متکلمان خصوصاً اشاعره قضاء عبارت است از اراده ازلی حق که همواره به اشیا آن‌چنان که هستند تعلق می‌گیرد (حلی، ص ۲۰۳). در اصطلاح حکماء قضاء عبارت است از وجود صور عقلی جمیع موجودات که از واجب الوجود به صورت ابداعی و بدون زمان صادر می‌شوند و این صور خارج از ذات و جزء عالم می‌باشند (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۲۹۲). به معنای دیگری می‌توان گفت که اصطلاح قضاء نزد حکما همان علم حق تعالی است که به نظام احسن تعلق می‌گیرد و عبارت از حکم الهی در اعیان موجودات بر آن نحو که هست از احوال جاریه از ازل تا ابد (سجادی، ص ۳۷۴). آنچه به عنوان نقطه مشترک در مورد اصطلاح قضاء می‌توان بیان کرد این است که در هر مرتبه قضاء به عنوان مرتبه‌ای از مراتب علم ذات حق تعالی تعریف شده است.

تقسیم بندی قضاء الهی

همه اشیا واقع در سلسله موجودات امکانی و خوب و ضرورت دارند و این وجوب را از علت تامه خود دریافت کرده‌اند و سلسله این علل سرانجام به واجب بالذات منتهی می‌گردد. پس واجب بالذات علت وجود دهنده به سایر علل و معلول های آن علل است (طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۹۳). از طرف دیگر، چون همان وجود عینی موجودات ممکن با نظام احسن خود، علم فعلی واجب تعالی است، ایجابی که در آن موجودات است، قضاء واجب تعالی نسبت به آنها به شمار می‌رود و در مرتبه بالاتر از آن، علم ذاتی واجب تعالی است، که با آن همه اشیا آن گونه که در خارج وجود دارند، برای واجب تعالی به طور تفصیل و به نحوی برتر و شریف‌تر آشکار و عیان می‌باشند، بنابراین قضاء از این جهت بر دو قسم است: ۱. قضاء ذاتی، که بیرون از عالم است و در مرتبه ذات واجب تحقق دارد؛ ۲. قضاء فعلی که داخل در عالم است (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۴، ص ۲۹۳، تعلیقه؛ طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۹۳).

صدرالمتألهین در مورد قضاء معتقد است که حکما قبل از وی قضاء را همان وجود صورت‌های عقلی همه موجودات در حالی که از واجب تعالی به نحو ابداع و یکباره و بدون زمان صدور یافته، می‌دانستند. زیرا قضاء نزد آنها بخشی از عالم است و از جمله افعال الهی است که ذاتشان مابین و جدا از ذات خداوند می‌باشد (همو، *مبدأ و معاد*، ص ۱۴۹)؛ اما از نظر خود صدرا قضاء همان صورت‌های علمی لازمه ذات واجب است، بدون آنکه هیچ جعل و تأثیری و تأثیری میان واجب تعالی و آنها وجود داشته باشد و این صورت‌های علمی از اجزای عالم به شمار نمی‌روند، زیرا حیثیت عدمی و جهات امکانی واقعی ندارند. بنابراین قضاء ربانی که همان صورت علم خداوند است، قدیم بالذات و باقی به بقاء الهی است (همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۲۹۱). از نظر صدرا چون این صور لازمه ذات واجب‌اند و بدون جعل و تأثیر و تأثر موجود می‌شوند پس وجه الله‌اند نه اینکه جزء عالم باشند و وجه الله عین الله است، از جهتی و غیر الله است، از جهت دیگر، بنابراین صور مذکور همان‌طوری که عین محض نمی‌باشند، غیر محض هم نیستند، در این صورت نه امکان استعدادی است و نه امکان ذاتی و ماهوی چرا که در آنجا ماهیت را راهی نیست (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۴، ص ۳۵۰).

از سخنان صدرالمتألهین چنین استفاده می‌شود، که گاهی قضاء بر علم عنایی ذاتی هم اطلاق شده است؛ چنانکه گاهی علم عنایی نیز بر قضاء هم اطلاق شده است (صدرالدین شیرازی، تفسیر قرآن کریم، ج ۴، ص ۹۱). از طرف دیگر صدرالمتألهین در تفسیر خویش قضاء را مرادف و مقارن با قدر یاد کرده، که نشانه خروج هر دو از متن ذات ازلی است (همان، ج ۱، ص ۳۵۱). پس قضاء نه منحصر در علم ذاتی است که عین عنایت ازلی باشد و نه منحصر در علم فعلی است، که خارج از ذات باشد، بلکه در اصطلاح حکما قابل انطباق بر هر دو قسم است (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۴، ص ۴۴۹).

تحلیل علم الهی در مرتبه قدر

واژه قدر از نظر لغوی دارای معانی متعددی، مانند: اندازه چیزی، مقدار، توانایی، بزرگی، اندازه گیری چیزی بر چیزی، حکم، سرنوشت، تقدیر و اختیار، حکم کردن، عظیم داشتن چیزی، معین کردن چیزی می‌باشد (العاملی، ص ۵۰۶). همچنین قدر به معنی توانایی انسان برای انجام کاری است، در مورد خداوند به معنای نفی عجز از اوست، تقدیر و قدر، تعیین کمیت شیء است. تقدیر اشیا توسط خدا قرار دادن آنهاست بر مقدار مخصوص بر حسب آنچه حکمت او اقتضاء می‌کند (راغب اصفهانی، ص ۴۰۸). آنچه به عنوان معنای اصطلاحی قدر در میان حکما و متکلمان مطرح شده است، ارتباط بسیار نزدیک با معنای لغوی آن دارد، به طور مثال از دیدگاه حکماء قدر عبارت است از، خروج موجودات به وجود عینی با اندازه‌ها و مقادیر مشخص و معین چنانکه در قضاء مقرر شده است (سجادی، ص ۳۷۴). معتزله به این جهت قدریه نامیده شده‌اند، که افعال انسان را به خود او نسبت داده و او را در اعمالش مختار می‌دانند و از دیدگاه اشاعره قدر، ایجاد اشیا بر مقدار و اندازه مخصوص، در ذات، افعال و احوال ایشان بر طبق اراده ازلیه الهی است (صلیبیا، ص ۵۱۳).

در مورد تشریح معنای اصطلاحی قدر در بین حکما باید افزود که قدر اندازه یا حدی است که شیء در صفات و آثارش به خود می‌گیرد و تقدیر عبارت است از مشخص ساختن صفات و آثار ملحق به شیء در علم - علمی که الگوی عمل واقع می‌شود - متناسب با آنچه اسباب و ابزار موجود گنجایش دارد، مانند خیاط که ابتدا لباسی را که

می خواهد بدوزد، روی پارچه ای که در دست دارد اندازه گیری می کند و سپس آن را طبق همان اندازه و حدود و مشخصات می دوزد (طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۵۱۳). بنابراین تقدیر نسبت بر شیء مقدر، مانند قالبی است که با آن شیء قالبگیری می شود و حدود و اندازه های آن نمی تواند از حدود قالب تجاوز کند (صدرالدین شیرازی، *مبداء و معاد*، ص ۱۵۰). اگر این معنای مذکور از تقدیر را تحلیل کرده و بر حقایق موجود بر جهان منطبق کنیم، بر حدود و اندازه هایی منطبق می گردد، که از ناحیه علل ناقصه به موجودات مادی ملحق می شود، البته این حدود به اعتبار صور علمی این حدود که در عالم فوق عالم ماده است، می باشد (طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۹۵؛ *المیزان*، ج ۱۹، ص ۱۴۰).

از نظر صدرالمتالهین معنای اصطلاحی قدر همان ثبوت جمیع صور موجودات در عالم نفس به صورت جزئی است که مطابق است، با آنچه در خارج بواسطه اسباب و عللش در زمان و مکان معین و جوب پیدا کرده است (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۲۹۳). بنابراین در مرتبه قدر صور جمیع اشیا با قدر و اندازه مشخص وجود دارند، این صور نفسانی مآدون صور عقلی و مافوق صور طبیعی به شمار می روند، زیرا جمیع موجودات دارای صور طبیعی، نفسانی و عقلی هستند و مرتبه صور نفسانی اشیا که جزئی و دارای تغییر و تحول می باشد، همان مرتبه قدر است که دارای دو ویژگی می باشد؛ اول اینکه نسبت به پایین تر از خود که عالم تغییر و حرکت می باشد برابر است. دوم اینکه نسبت به ما فوق خود که عالم قضاء است، مستند می باشد، آن طور که فعل به فاعل خود استناد دارد (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۴، ص ۳۷۴).

بنابراین قدر عبارت است از وجود صور موجودات در عالم نفسی آسمانی - نه عقلی - به صورت جزئی که این صور مطابق است، با آنچه به صورت شخصی در خارج وجود دارد و این صور مستند به اسباب و عللشان که به واسطه آنها واجب می شوند و در زمان های معین و مخصوص و جوب پیدا می کنند، می باشند. عالم قدر را عالم قضاء شامل است، همان طور که خود مرتبه قضاء مشمول عالم عنایت است (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۲۹۳). همچنین معتقد است که عالم عقل که به قلم تعبیر می شود، محل قضاء است و عالم نفسانی سماوی محل قدر است و لوح قضاء است، زیرا

که هر چه در عالم واقع شده است، یا خواهد شد، در نفوس فلکیه مثبت است و آنها به لوازم حرکات خود عالمند و چنانکه نقوش حسیه به واسطه قلم در لوح نوشته می شود، همچنین از عالم عقل در عالم نفوس فلکیه صور معلومه مضبوطه به علل و اسباب آن بر وجه کلی مرتسم می گردد و آن صور قدر باری تعالی است و محل آن که عالم نفوس کلیه است، محل قدر و لوح قضاء است و بعد از آن در آنجا در قوای منطبقه فلکیه نقوش جزئیة متشخص و متشکل به اشکال و هیئات معین و مقارن به اوقات و اوضاع متعین از لواحق ماده به نحوی که در خارج ظاهر می گردند، منتقش می شود (همو، مبداء و معاد، ص ۱۴۹). آنچه در بررسی مرتبه قدر قابل توجه است چند نکته اساسی است:

اولاً؛ قدر به خلاف قضاء می تواند از مقتضای خود تخلف کند و قابل تغییر است و این تخلف زمانی است که نسبت به بعضی از اجزاء علت تأمه اش مورد نظر می باشد، نه نسبت به مجموع علت تأمه اش، چون در این صورت وجودش ضروری و واجب خواهد بود (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۴، ص ۳۶۵)؛ ثانیاً موطن و محل قدر عالم ماده است، که در آن علل گوناگون وجود دارد و نسبت به یکدیگر تراحم و کشمکش دارند، اما در عالم مجرد چون علت مادی و صوری منتفی است و شرایط و معدات و موانع وجود ندارد و تنها علت فاعلی و غائی وجود دارد و این دو علت هم در فاعل مجرد تام الفعلیه متحد و یکی است، لذا در عالم مجرد قدر وجود نخواهد داشت (همان، ص ۲۶۵) ثالثاً اینکه مورد قضاء اعم از مورد قدر است، چرا که قضاء هم شامل عالم مجردات است و هم مادیات ولی قدر فقط شامل مادیات است (صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۲۹۳).

اما آنچه در مورد نکته آخر قابل تأمل است، اینکه اولاً اگر قضاء از نظر مورد اعم از قدر است، شامل عالم ماده هم می شود، پس فی الجمله در قضاء هم تخلف و تغییر راه پیدا می کند، زیرا حداقل در یک بخش از قلمرو قضاء یعنی مادیات تغییر و دگرگونی وجود دارند. ثانیاً اگر قضاء اعم از قدر است، پس در یک بخش از موارد قضاء هم می توان گفت که علت تامه منحصر در علت فاعلی و غائی نیست، بلکه علت تامه مجموع قابل، ماده و صورت است و آن عالم ماده است، لذا اجتماع علل اربعه را نمی توان بعنوان خصیصه ای برای قدر ذکر کرد، پس فرق اصلی بین قضاء و قدر را باید در فرق بین

موطن تجرد تام عقلی و موطن تجرد ناتمام نفسی دانست (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۴، ص ۳۶۶-۳۶۵).

نتیجه

برجستگی حکمت متعالیه صدرائی در بیان مسئله مراتب علم الهی علاوه بر برخوردار بودن از میراث فکری و عرفانی پیشینیان و جامع بودن همه تجارب عقلانی و اشراقی آنها، رجوع آن به قرآن کریم و اصالت دادن به آن است، لذا عرفان و برهان را در پرتو تعالیم قرآنی و غیر قابل انفکاک از آن مشاهده می کند. آنچه به عنوان ماحصل و نتیجه این مقاله می توان بیان کرد عبارتند از:

۱. طرح مسئله علم الهی در کلام اسلامی با آنچه فلاسفه اسلامی مطرح کرده اند متفاوت است؛ زیرا متکلمان از طریق تقدم قدرت الهی به مبحث علم الهی می پردازند، اما در تفکر فیلسوفان الهی حقیقت قدرت به علم برمی گردد، به همین جهت مسئله علم الهی به ذات خویش در میان متکلمان چندان طرح نیست.

۲. مهم ترین دلیل برای اثبات علم خداوند به ذات خویش در حکمت متعالیه تأمل در حقیقت ذات خداوند است، زیرا با اثبات این مطلب که ذات احدیت، حقیقت هستی محض و منزه از ماده و امکان بوده و علم نیز حقیقت مجرد و منزه از ماده است، پس اثبات علم خداوند به ذات خویش میسر می شود، البته علم الهی از آن دسته صفاتی است که هم جزء صفات ذاتی واجب تعالی است و هم جزء صفات فعلی او محسوب می شود.

۳. بدون طرح و اثبات مبحث ترتیب افعال الهی یا عوالم کلی وجود مسئله مراتب علم الهی قابل طرح نیست، به همین جهت در مسئله مراتب علم الهی ابتدا بحث عوالم کلی وجود مطرح می شود. بر این مبنا موجودات امکانی در سه مرتبه که بر یکدیگر ترتب وجودی و علی دارند جای می گیرند و عبارت اند از عالم عقل که در مقام ذات و فعل مجرد از ماده است، دوم عالم مثال که شامل مجرداتی است که خصوصیات عالم ماده را دارند و نهایتاً عالم ماده که در مقام ذات و فعل وابسته به ماده هستند. از طرف دیگر

بر مبنای قاعده " بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس بشی منها" حمل اشیا و موجودات بر حقیقت بسیط محض حمل رقیقت بر حقیقت است.

۴. بر مبنای اصول حکمت متعالیه چون حقیقت علم همان حقیقت وجود است، در نتیجه علم بسیط و مشکک است و دارای مراتب حقیقی می باشد. تقسیم مراتب علم حق تعالی ممکن است ثنایی، ثلاثی، رباعی یا خماسی باشد که هر کدام بر مبنای خاص خود قابل بررسی است. اما نقطه اشتراک و عمده مراتب علم الهی در حکمت متعالیه در چهار مرتبه تنظیم و مطرح شد که عبارت اند از: علم بسیط ذاتی، علم تفصیلی قضایی، علم قدری و محو و اثبات و در نهایت وجود مادی.

۵. علم عنایی ذاتی در تفکر حکمت متعالیه عبارت است از همان وجود حق از آن حیث که موجودات عالم امکان با نظام احسن و اتم بر او منکشف می شوند و همین علم ذاتی سبب وجود خارجی موجودات و تحقق نظام عینی آنها خواهد بود و خود این علم عنایی، علمی بسیط است که منشأ علوم تفصیلی عقلی و نفسی می باشد. علم عنایی گاهی در مبحث احسن بودن نظام هستی مطرح می شود که در آنجا به معنای اهتمام فاعل به فعلش است تا آن فعل را به نیکوترین وجه تحقق دهد. در مورد معنای عنایت به معنای نخست که یکی از مراتب علم الهی به اشیاست صورت علمی است که علت ایجاد کننده معلوم می باشد که این معنایی از عنایت بر علم ذاتی واجب تعالی منطبق می شود و عین ذات اوست. اما در معنای نخست عنایت از صفات فعلی واجب تعالی است.

۶. مرتبه علم قضایی منطبق است، با مرتبه صور عقلی که ورای صور طبیعی و نفسانی است این صور لازمه ذات واجب اند و بدون جعل و تأثیر و تأثر موجود می شوند و از اجزای عالم نیستند، چون حیثیت عدمی و امکانی ندارند پس به قدم ذات حق قدیم اند.

۷. اگر بپذیریم که قدر اندازه یا حدی است که شیء در صفات و آثارش به خود می گیرد و تقدیر عبارت است از مشخص ساختن صفات و آثار ملحق به شیء متناسب با آنچه اسباب و ابزار موجود گنجایش دارد و این معنا را بر حقایق موجود بر جهان منطبق کنیم بر حدود و اندازه هایی منطبق می گردد که از ناحیه علل ناقصه به موجودات مادی ملحق می شود. بنابراین در مرتبه قدر صور جمیع اشیا با قدر و اندازه

مشخص وجود دارند و این صور نفسانی، مادون صور عقلی و مافوق صور طبیعی است، پس مرحله قدر که مرحله تفصیل اشیاست، مشمول عالم قضاء است چون هر محدودی هم مشمول مافوق خود و هم قابل تغییر و هم مختص عالم ماده است.

یادداشت‌ها

۱. علامه طباطبائی در مورد معنای قیوم معتقد است، هیچ مبدئی برای هیچ موجودی نیست، مگر آنکه آن مبدأ هم به خدا منتهی می شود، پس او قائم بر هر چیز و از هر جهت است، پس اسم قیوم اصل و جامع تمامی اسمای اضافی حق تعالی است (طباطبائی، المیزان، ج ۲، ص ۳۳۱).
۲. كما هو الواحدانه الاحد لیس له الاجزاء لا اجزاء حد (سبزواری، شرح المنظومه، ج ۳، ص ۵۳۵).

منابع

قرآن کریم

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
- _____، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵.
- حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- _____، الباب الحادی عشر، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰.
- خواجه گیر، علیرضا، "مطالعه تطبیقی بداء در قرآن کریم و حکمت متعالیه"، تهران، آینه معرفت، شماره ۳، تابستان ۱۳۸۳.
- _____، مبداء و معاد، ترجمه احمد بن الحسین اردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

- _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مکتب المصطفوی، ۱۳۶۸ق.
- _____، *تفسیر قرآن کریم*، قم، بیدار، ۱۳۷۴.
- راغب اصفهانی، *معجم مفردات الفاظ قرآن*، تحقیق ندیم مرعشلی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۳۹۲ق.
- سجادی، جعفر، *فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی*، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۰.
- سبزواری، ملاحادی، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، نشر ناب، ۱۴۱۶ق.
- _____، *شرح دعای صباح*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- صلیبا، جمیل، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر، صانعی دره بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، ج ۲، تهران، مولی، ۱۳۷۱.
- _____، *الشواهد الربوبیة*، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۶۶.
- _____، *تفسیر سوره اعلی*، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، تهران، مولی، ۱۳۶۳.
- _____، *شرح اصول کافی*، ج ۳، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- طباطبائی، سید محمد حسین، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۸.
- _____، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.
- _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۰.
- طوسی، نصرالدین، *تجرید الاعتقاد*.
- العاملی، الشیخ احمد رضا، *معجم متن اللغة*، بیروت، دار مکتبه الحیاه، ۱۳۷۹ق.
- لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، به اهتمام صمد موحد، تهران، چاپ گلشن، ۱۳۶۴.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی