

بررسی تحلیلی دیدگاه ملاصدرا درباره لوح محفوظ و لوح محو و اثبات بارویکرد فلسفی*

- محمدعلی وطن دوست^۱
- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۲

چکیده

یکی از مسائلی که در فلسفه اسلامی از فروعات مسئله علم خداوند دانسته شده است، علم فعلی او می‌باشد. در متن آیات و روایات، از این مراتب با نامهای گوناگونی مانند قضا، قدر، لوح، قلم و... یاد شده است. ملاصدرا بسان دیگر اندیشمندان اسلامی تلاش نموده است تا با رویکردی فلسفی به وجودشناسی این مفاهیم بپردازد. با جمع‌بندی سخنان ملاصدرا این نتیجه به دست آمده است که وی بر اساس دو اصل فلکیات بطلمیوسی و نگرش عرفانی حقیقت محمدی، دو تفسیر وجودشناختی از حقیقت لوح محفوظ و لوح محو و اثبات ارائه می‌دهد. نگارنده در این جستار ضمن ارائه گزارشی دقیق از دیدگاه ملاصدرا، تلاش نموده است تا با رویکردی فلسفی به تحلیل و بررسی این دیدگاه بپردازد.

واژگان کلیدی: لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، قلم، قضا، قدر.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۴.

۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (ma.vatandoost@um.ac.ir).

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (shahrudi@um.ac.ir).

طرح مسئله

علم خداوند متعال در یک تقسیم‌بندی به علم ذاتی و علم فعلی تقسیم می‌شود. برخی از فلاسفه اسلامی مانند ملاصدرا با الهام‌گیری از آیات و روایات، مراتبی را برای علم فعلی خداوند متعال ذکر نموده‌اند که از آن جمله می‌توان به لوح، قلم، قضا، قدر، عرش، کرسی و... اشاره نمود. یکی از این اصطلاحات که ملاصدرا تلاش نموده است تا با رویکرد فلسفی به تحلیل وجودشناختی آن بپردازد، لوح محفوظ و لوح محو و اثبات می‌باشد. با کنار هم قرار دادن سخنان ملاصدرا در آثار گوناگون وی، گونه‌ای دوگانگی در دیدگاه ایشان به چشم می‌خورد. ملاصدرا در برخی از آثار خود با پذیرش افلاک بطلمیوسی، تلاش دارد تا اصطلاحاتی مانند لوح محفوظ و لوح محو و اثبات را که برگرفته از متون دینی است، در هستی‌شناسی فلسفی خود جای داده و آن را با مراتب علم فعلی که متناظر با مراتب هستی است، تطبیق دهد. ایشان در دیگر آثار خود با نگاهی عرفانی، انسان کامل را جامع همه مراتب هستی بیان می‌کند و تفسیر جدیدی از دو لوح ارائه می‌دهد. پرسش‌هایی که در این باره مطرح می‌گردد، از قرار زیر است:

۱. دیدگاه نهایی ملاصدرا در تفسیر فلسفی لوح چیست؟
۲. آیا ملاصدرا در تفسیر فلسفی لوح که در بیشتر جاها آن را بر فلکیات بطلمیوسی استوار ساخته است، راه درست را پیموده است یا خیر؟
۳. چه احتمالات فلسفی دیگری درباره لوح می‌توان ارائه نمود که با مبانی حکمت متعالیه سازگار باشد؟

۱. گزارشی از دیدگاه ملاصدرا درباره لوح، قضا و قدر

ملاصدرا در آثار خود در راستای تبیین مراتب علم فعلی که با رویکرد فلسفی بدان همت گماشته است، میان مرتبه قضا با لوح محفوظ و مرتبه قدر با لوح محو و اثبات به نوعی یگانگی باور دارد. همین یگانگی‌انگاری وجودی سبب شده است تا ایشان در تفسیر و شرح فلسفی این مراتب، آن‌ها را در کنار هم قرار دهد. از این رو ما نیز در گزارشی که از دیدگاه ملاصدرا درباره مراتب لوح، قضا و قدر ارائه خواهیم داد، همه

این چهار مرتبه را در کنار هم قرار می‌دهیم. همچنین به دلیل تفاوت تعبیری که در آثار گوناگون ملاصدرا در تبیین مراتب قضا، قدر، لوح محفوظ و لوح محو و اثبات وجود دارد، تلاش شده است تا روایت‌های گوناگون ملاصدرا در این باره آورده شود.

۱-۱. سخن ملاصدرا در کتاب‌های *اسفار* و *مبدأ و معاد*

ملاصدرا در کتاب‌های *اسفار اربعه* و *مبدأ و معاد* تفسیری از لوح و قلم ارائه می‌دهد که با سخن وی در کتاب *مفاتیح الغیب* متفاوت است. ایشان نخست به بیان مقدمه‌ای درباره مراتب علم خداوند می‌پردازد و علم عنایی را که همان علم ذاتی خداوند متعال به موجودات، پیش از آفرینش آن‌هاست، از دیدگاه فلاسفه مشاء و اشراق تبیین می‌کند. در ادامه، قضا و قدر را تعریف کرده و در این باره چنین می‌گوید:

«قضا عبارت است از وجود صورت‌های عقلی همه موجودات که خداوند آن‌ها را در عالم عقل به گونه‌ای کلی خلق نموده است. این صور عقلی ابداعی هستند و به طور دفعی و بلازمان از واجب صادر می‌شوند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۶/۲۹۱-۲۹۳؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۲۴).

ملاصدرا در ادامه بیان می‌دارد که تعریف یادشده از قضا دیدگاه مشهور فلاسفه می‌باشد؛ زیرا قضا نزد آنان از افعال الهی و جزئی از عالم بوده و مباین با ذات الهی است. ایشان در ادامه بر اساس مبانی خاص خود قضا را چنین تعریف می‌کند:

«قضا همان صورت‌های علمی لازمه ذات واجب می‌باشد، بدون آنکه هیچ جعل و تأثیر و تأثری میان واجب تعالی و آن‌ها وجود داشته باشد. این صورت‌های علمی از اجزای عالم به شمار نمی‌روند؛ زیرا حیثیت عدمی و جهات امکانی واقعی ندارند. بنابراین قضای ربّانی که همان صورت علم خداوند است، قدیم بالذات و باقی به بقای الهی است» (همان).

ایشان درباره قدر چنین می‌نویسد:

«قدر عبارت است از ثبوت صورت همه موجودات در عالم نفس به وجه جزئی که مطابق با مواد خارجی و شخصی است و به علل و اسباب جزئی تشکیل دهنده خود متکی می‌باشند و ضرورت خود را از جانب آن‌ها دریافت می‌کنند و با زمان و مکان خاص خود ملازم‌اند» (همان).

ایشان سپس نسبت قضا به قدر را مانند نسبت عنایت به قضا می‌داند و همین نسبت را در مورد قدر با موجودات جهان ماده برقرار می‌کند. وی برای هر یک از قضا و قدر محلی معرفی می‌کند. قلم را محل قضا و لوح را محلی برای قدر قرار می‌دهد (همان). ملاصدرا در بیان چگونگی صدور هستی از خداوند متعال، قلم را نخستین موجودی می‌داند که بر طبق علم عنایتی حق صادر شده است. به واسطه قلم، جوهرهای قدسی و اجرام سماوی یا همان افلاک به وجود می‌آیند و به همین اعتبار است که عالم عقول را عالم قدرت نام‌گذاری کرده‌اند و نیز به اعتبار اینکه این عقول، کمالات ثانوی موجودات را افاضه می‌کنند و آن‌ها را از نقص به کمال می‌رسانند، عالم جبروت نامیده می‌شوند. در این عالم، صورت همه آنچه را که خداوند متعال از آغاز تا پایان جهان آفریده است، به گونه‌ای بسیط و جدا از هر گونه کثرت وجود دارد و این همان صورت قضای الهی است که به همین اعتبار «أَمُّ الْکِتَابِ» نامیده شده است و نیز به این عالم، به اعتبار اینکه صور موجودات را بر نفوس کلی فلکی افاضه می‌کند، قلم گفته شده است و هر آنچه که از علوم حق بر ما سرازیر می‌شود، از این عالم افاضه می‌گردد. ملاصدرا بر این باور است که جوهرهای قدسی که مرتبه قضا را تشکیل می‌دهند، خزائن علم خداوند متعال و مفاتیح غیب اویند و زمان در آن جایگاه راه ندارد و از تغییر و نقصان نیز به دورند (همان: ۲۹۶/۶؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۲۵-۱۲۷).

خلاصه مطلب اینکه عالم عقل که نام دیگر آن قلم است، صورت قضای الهی می‌باشد و عالم نفسانی سماوی یا همان نفوس کلی فلکی، محل قدر الهی بوده و لوحی است که قضای الهی در آن نقش می‌بندد. سپس صور قضا از نفوس کلی فلکی در قوای منطبع فلکی به گونه‌ی نقش‌های جزئی، بر اساس آنچه که در عالم طبیعت آشکار خواهد شد، نقش می‌بندد. این همان عالمی است که با نام‌های عالم مثال، عالم ملکوت و عالم خیال کلی شناخته می‌شود و لوح قدر نیز می‌باشد. نتیجه اینکه لوح قضای الهی، نفوس کلی فلکی است و لوح قدر، نفوس منطبع فلکی می‌باشد که به عالم مثال معروف است و هر دوی این‌ها به دلیل اینکه همه صور موجودات را دربر می‌گیرند، «کتاب مبین» نامیده می‌شوند و آیه «وَلَا حَبْطَ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام/ ۵۹) به همین مطلب اشاره دارد؛ با این تفاوت که نفوس کلی



فلکی، همان لوح محفوظ، و امّ الکتاب و نفس منطبعه جزئی فلکی، همان لوح محو و اثبات می باشد و آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد/ ۳۹) به همین مطلب دلالت دارد (همان).

وجودشناسی لوح محفوظ و لوح محو و اثبات با نگرش عرفانی

ملاصدرا پس از بیان مراتب وجودی لوح محفوظ و لوح محو و اثبات با نگرشی عرفانی، انسان کامل را جامع همه مراتب هستی معرفی نموده و تفسیر جدیدی از دو لوح ارائه می دهد. ایشان در کتاب *اسفار اربعه* پس از بیان دیدگاه مشهور وی که مبتنی بر افلاک است، از این دیدگاه با عنوان «تکمیل» یاد می کند (همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۹۶-۲۹۷). ملاصدرا انسان کامل را از حیث عقلش، کتاب عقلی و همان مرتبه امّ الکتاب می داند و همو را از حیث نفس ناطقه اش کتاب لوح محفوظ برمی شمارد. وی بر این باور است که انسان کامل از حیث روح نفسانی فلکی، کتاب محو و اثبات می باشد (همو، ۱۳۵۴: ۱۲۷؛ همو، ۱۴۱۵: ۴/۳۹۷)؛ با این تفاوت که در کتاب *اسفار* به جای روح نفسانی فلکی، عبارت نفس حیوانی یا همان قوه خیال را به کار می برد (همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۹۶). از همین جا این نکته استفاده می شود که ملاصدرا میان مرتبه امّ الکتاب و مرتبه لوح محفوظ، دوگانگی قائل است؛ حال آنکه جدایی انگاری میان این دو برخلاف سخن ایشان در کتاب *اسفار اربعه* و کتاب تفسیر می باشد. وی در آن کتاب، امّ الکتاب را نام دیگر لوح محفوظ می داند (همان: ۶/۲۹۵؛ همو، ۱۴۱۵: ۴/۱۴۲ و ۳۹۶).

۲-۱. سخن ملاصدرا در کتاب *اسرار الآیات*

ملاصدرا در کتاب *اسرار الآیات* با الهام گیری از آیات قرآنی، کلام الهی را به دو مرتبه قرآن و فرقان تقسیم می کند. مرتبه قرآن، همان مرتبه عقل بسیط و علم اجمالی است و مرتبه فرقان، همان حقایق معقوله است که در مرتبه پس از قرآن به صورت تفصیلی آشکار می شود. این دو مرتبه غیر از مرتبه کتاب است؛ زیرا آن دو مربوط به عالم امر و قضای الهی اند، ولی کتاب به عالم خلق و تقدیر مربوط می باشد و محل آن، عالم قدر ذهنی و عینی است. قرآن و فرقان از آنجا که از سنخ عالم امر بوده و پیراسته از زمان و مکان هستند، از نسخ و تبدیل به دورند؛ بر خلاف کتاب که موجودی زمانی

است و محل آن یا لوح قدری نفسانی است که از آن به لوح محو و اثبات تعبیر می‌شود و یا مواد خارجی موجود در عالم ماده و طبیعت می‌باشد. از این رو در هر دو، تغییر و تبدیل راه خواهد داشت. به دلیل همین پیراستگی حقیقت قرآن از تغییر و تبدیل است که در کتاب خدا با عبارت «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعہ/ ۷۹) توصیف شده است؛ یعنی ارتباط و شهود با آن حقیقت امری، جز برای پیراستگان و پاکان از آلودگی‌های بشری امکان‌پذیر نیست. ایشان در ادامه به مراحل نزول قرآن از مبدأ هستی اشاره می‌کند و به اعتبار نازل‌کننده آن، چهار مرحله را برای قرآن برمی‌شمارد. وی بر این باور است که نخستین نازل‌کننده قرآن پس از خداوند متعال، قلم اعلی و پس از آن، لوح محفوظ و سپس لوح محو و اثبات و سرانجام جبرئیل امین است (همو، ۱۳۶۰: ۵۳).

۳-۱. سخن ملاصدرا در مفاتیح الغیب و شواهد الربوبیه

ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب* با اشاره به آیاتی از قبیل «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ* فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج/ ۲۲-۲۱) و «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ* فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ» (واقعہ/ ۷۷-۷۸)، قرآن را حقیقت واحدی می‌داند که در سلسله نزول هستی مراتب بسیاری دارد و بر این باور است که نام‌های گوناگونی که در قرآن مجید برای آن به کار رفته است، به مراتب و اطوار وجودی آن در عوالم هستی اشاره دارد (همو، ۱۳۶۳: ۲۳).

وی با بیان اینکه اختلاف صفات و احوال موجودات، در حقیقت سایه و مظهری از حقایق عقلی است که در عالم مجردات به گونه‌ای اعلی و اشرف وجود دارد، قرآن را نیز از این امر جدا ندانسته و برای آن حقیقتی نوری در عالم معنا در نظر می‌گیرد (همان). حقایق موجودات در علم خداوند متعال، به گونه‌ای بسیط و مقدس از شائبه کثرت، ثابت است. این حقایق از ذات خداوند متعال در قلم که نخستین ممکن صادر از ذات خداوند متعال در سلسله نزولی هستی می‌باشد، نیز وجود دارد و پس از آن در لوح محفوظ تجلی می‌کند. صدرالمآلهین در بیان چگونگی تجلی علم الهی در قلم و پس از آن در لوح، به چگونگی ایجاد کلام در انسان اشاره می‌کند. توضیح مطلب اینکه زمانی که انسان، اراده سخن گفتن می‌کند، در مرحله پیش از تحقق اراده، صورت عقلی آن در نفس ناطقه به گونه اجمال و بساطت تحقق می‌یابد، در ادامه، اثری از این

صورت عقلی در نفس حاصل می‌شود که همان صورت خیالی کلام می‌باشد و به دنبال آن، اثر صورت خیالی که همان صورت محسوس کلام است، در عالم خارج آشکار می‌شود (همان: ۲۷). در واقع، می‌توان سخن گفتن انسان در خارج را تنزل حقیقتی دانست که در مرتبه عالی نفس ناطقه وجود دارد و در عالم خارج به صورت صدا، که از به هم خوردن تارهای صوتی با جریان هوا حاصل می‌شود، به وجود می‌آید. آنچه در این میان اهمیت دارد، دانستن این نکته است که منشأ کلام در انسان، علمی است که به صورت تصور یا تصدیق، سبب تحقق اراده و به دنبال آن ایجاد سخن از طریق اعضای مخصوص به آن می‌شود.

ملاصدرا بر این باور است که آنچه در عقل انسانی از ادراکات کلی حاصل می‌شود، مطابق با نسخه موجود در لوح محفوظ است که پس از مرتبه قلم اعلی یا عالم قضای ربانی و پیش از مرتبه لوح محو و اثبات که همان مرتبه قدر تفصیلی است، قرار دارد (همان: ۲۸).

ملاصدرا در جای دیگر با اشاره به آیات ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (واقعه / ۸۰-۷۷) و ویژگی‌های متعددی را برای قرآن برمی‌شمارد و بیان می‌دارد که هر یک از آن‌ها اشاره به مرتبه‌ای از مراتب قرآن در دو عالم خلق و امر است، بالاترین مرتبه آن، کرامت عنداللهی قرآن در عالم امر است و پایین‌ترین آن، مرتبه تنزیل قرآن در عالم خلق می‌باشد. وی مرتبه‌ای بالاتر از مرتبه عالم امر و خلق برای قرآن ذکر می‌کند که پیش از نزول قرآن به عالم امر و عالم آسمان دنیا و عالم خلق و تقدیر، مشهود هیچ پیامبری واقع نمی‌شود، جز اینکه آن پیامبر در سیر معرفتی خود در مقام وحدت به سر برد و به مقام ﴿قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ و تجرد از کونین (عالم امر و خلق) رسیده باشد. وی بیان می‌دارد، تنها پیامبری که به این مقام رسیده است، پیامبر خاتم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و حدیث «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۳/۷۹) بدان اشاره دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۰).

ملاصدرا در کتاب *الشواهد الربوبیه* بر این باور است که اگر کسی در اثر ارتقاء مرتبه وجودی‌اش، با حقایق عالم قضا ارتباط برقرار کند و لوح و قلم را مشاهده نماید، بر اساس اتحاد عقل و عاقل و معقول، وجودی عقلی می‌شود و می‌تواند از حقایق عالم

قضا آگاه شود. وی کتابت قلم اعلی در لوح محفوظ را از نوع کتابت عقلی دانسته و آن را از هر گونه تغییر و تبدیل و نسخ و تحریف مصون می‌شمارد، ولی از نوع دیگری به نام کتابت نفسی یاد می‌کند که اقلام دیگری غیر از قلم اعلی آن را نگاه داشته‌اند و بیان می‌دارد که محو و اثبات در آن الواح راه پیدا می‌کند و نسخ احکام از آن سرچشمه می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۵۱).

وی مبدأ تنزل شرایع و کتاب‌های آسمانی بر پیامبران را لوح‌های محو و اثبات می‌داند و از همین رو، ورود نسخ در احکام تشریحی یک دین را جایز می‌شمارد. ایشان در ادامه، بر اساس نگاه هستی‌شناختی که از لوح محو و اثبات ارائه می‌دهد، در تعریف نسخ، آن را به معنای پایان یافتن مدت حکم می‌داند و بر خلاف دیدگاه مشهور اندیشمندان اسلامی، آن را نه از نسخ رفع می‌داند و نه از نسخ دفع؛ زیرا آنچه که در وجود داخل می‌شود، از سلسله علل خاص خود سرچشمه گرفته و همه آن‌ها نیز به واجب‌الوجود ختم می‌شود، از این رو تغییر در یک امر تکوینی، مستلزم تغییر در همه سلسله علل و آن نیز به تغییر در ذات خداوند متعال می‌انجامد (همان: ۳۵۲).

وی در جای دیگر، افزون بر اینکه الواح قدری را محل نسخ می‌داند، آن را محل بداء نیز معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۶: ۴/۲۳۵).

۴-۱. تفسیر لوح با تکیه بر نگرش عرفانی حقیقت محمدی

ملاصدرا در تفسیر آیه «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَارِئِبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (سجده/۲) با نگاهی عرفانی، تبیین دیگری از لوح محفوظ و لوح محو و اثبات ارائه می‌دهد. وی حقیقت قرآن را همان صادر اول و حقیقت محمدی می‌داند که از خداوند متعال صادر شده است. این حقیقت در قوس نزول به دلیل اینکه مرتبه وجودی او همه مراتب پایین را دربر می‌گیرد، خداوند متعال بدون واسطه عهده‌دار تربیت او گشته و نیز در قوس صعود او را از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر بالا برده تا اینکه به مقام «قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» رسانده است. وی حقیقت محمدی را لوح معارف الهی و قلم علوم لدنی معرفی می‌کند. به دیگر سخن بر اساس این دیدگاه، قلم، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات و سایر مراتب علم خداوند، از تعینات حقیقت محمدی خواهند بود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری سخن ملاصدرا درباره لوح

از مطالبی که درباره لوح محفوظ و لوح محو و اثبات در سخنان ملاصدرا بیان شد، به نتایج ذیل می‌توان دست یافت:

۱. این دو لوح از مراتب علم فعلی خداوند متعال محسوب می‌شوند؛ زیرا پس از مرتبه علم عنایی قرار دارند که حکایتگر علم ذاتی خداوند است.
۲. هر دو لوح از حقایق مجرد به شمار می‌آیند و ظرف وجودی آن‌ها عالم مجردات است؛ با این تفاوت که لوح محفوظ از وجود عقلی، و لوح محو و اثبات از وجود نفسانی و مثالی برخوردار است. از این رو در اولی تغییر و تبدیل راه ندارد، ولی دومی، محل تغییر و تبدیل و محو و اثبات قرار می‌گیرد. از همین جا روشن می‌شود که ظرف وجودی آن دو با هم متفاوت است و نیز روشن می‌شود که بر اساس تفسیری که ملاصدرا ارائه می‌دهد، لوح محفوظ نسبت به لوح محو و اثبات، جنبه علیت دارد؛ یعنی لوح محفوظ که همان نفس کلی فلکی است، حقایق عقلی را از عالم عقل یا همان قلم دریافت می‌کند، سپس این حقایق از نفس کلی فلکی به نفوس جزئی فلک یا همان خیال راه می‌یابد و سرانجام در عالم ماده و طبیعت به صورت موجودات مادی جلوه‌گر می‌شود.
۳. ملاصدرا در تفسیر ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَارْيَبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (سجده/۲) با نگاهی عرفانی، حقیقت محمدی را لوح معارف الهی و قلم علوم لدنی معرفی می‌کند. براساس این دیدگاه می‌توان گفت که قلم، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات و سایر مراتب علم خداوند متعال، از تعینات حقیقت محمدی خواهند بود.

۲. بررسی دیدگاه ملاصدرا درباره لوح

بر اساس مطالب پیش‌گفته، به دوگانگی دیدگاه ملاصدرا در چگونگی تبیین مراتب علم فعلی پی می‌بریم. وی در برخی از آثار خود، با پذیرش افلاک بطلمیوسی، تلاش دارد تا اصطلاحاتی مانند لوح محفوظ و لوح محو و اثبات را که برگرفته از متون دینی است، در هستی‌شناسی فلسفی خود جای داده و آن را با مراتب علم فعلی که متناظر با مراتب هستی است، تطبیق دهد. ملاصدرا در دیگر آثار خود، با نگاهی عرفانی، انسان

کامل را جامع همه مراتب هستی بیان می‌کند و تفسیر جدیدی از دو لوح ارائه می‌دهد. ایشان در کتاب *اسفار اربعه* پس از بیان دیدگاه مشهورش که مبتنی بر افلاک است، از این دیدگاه با عنوان «تکمیل» یاد می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۹۶-۲۹۷). ملاصدرا انسان کامل را از حیث عقلش، کتاب عقلی و همان مرتبه ام الکتاب می‌داند و همو را از حیث نفس ناطقه‌اش، کتاب لوح محفوظ برمی‌شمارد. وی بر این باور است که انسان کامل از حیث روح نفسانی فلکی، کتاب محو و اثبات می‌باشد (همو، ۱۳۵۴: ۱۲۷؛ همو، ۱۴۱۵: ۴/۳۹۷)؛ با این تفاوت که در کتاب *اسفار* به جای روح نفسانی فلکی، عبارت نفس حیوانی یا همان قوه خیال را به کار می‌برد (همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۹۶). از این رو شایسته است هر یک از این دو تفسیر، جداگانه مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

۱-۲. تفسیر لوح با تکیه بر فلکیات بطلمیوسی

اصول دیدگاه ملاصدرا در هستی‌شناسی لوح بر اساس فلکیات بطلمیوسی، بر مقدمات زیر استوار است:

۱-۱-۲. چگونگی صدور کثرت در فلسفه مشاء و اشراق

بر اساس مبانی فلسفه مشاء، عقل اول به جهت وجود غیری که دارد، منشأ و مبدأ صدور عقل دوم است و به اعتبار اضافه و نسبتی که به ماهیت خود دارد، یعنی به اعتبار امکان ذاتی‌اش، منشأ صدور فلک اول می‌باشد. عقل دوم نیز از جهت وجود و وجود غیری‌اش، مبدأ عقل سوم و از جهت امکانی ذاتی‌اش، منشأ صدور فلک دوم است. صدور کثرت، همین‌گونه ادامه می‌یابد تا سلسله صدور کثرات به عقل دهم و فلک نهم ختم می‌شود. پس از این مرتبه، افلاک به پایان می‌رسد و عقل دهم، منشأ صدور عالم طبیعت می‌گردد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳/۶۷۲-۶۷۴). البته باید توجه داشت که در فلسفه مشاء، عقول منحصر در ده مورد نیستند و می‌توان برای آن‌ها تعداد نامتناهی در نظر گرفت!

همچنین بر اساس مبانی حکمت اشراق، صدور کثرت و فرض جهات کثرت، این‌گونه است که خداوند نسبت به عقل اول اشراق، و عقل اول نسبت به خداوند حب و شهود دارد. جهت نخست، نظر معشوق بر عاشق یا عالی بر سافل است و جهت دوم،

همان نظر عاشق به معشوق یا سافل به عالی می‌باشد. دو جهت اشراق عالی بر سافل و شهود سافل نسبت به عالی، منشأ صدور عقول عرضی می‌شود. عقول عرضی بنا بر این که از کدام جهت صادر شوند، در مرتبه و مقام اختلاف دارند. عقولی که از جهت اشرف صادر می‌شوند، منشأ صدور عالم مثال، و عقولی که از جهت اخس صادر می‌شوند، مبدأ پیدایش عالم حس و ماده می‌گردند. از این عقول از آن جهت که منشأ پیدایش یک نوع مادی در عالم طبیعت هستند، با عنوان ارباب انواع یاد می‌شود. همچنین از عقل اول، عقل دوم، و از عقل دوم، عقل سوم صادر می‌شود. نکته مهم اینکه از نظر فلسفه اشراق در ترتیب صدور کثرت، افلاک، اجسام و برازخ علوی از عقول صادر نمی‌شوند، بلکه فقط عقول طولی و عرضی صادر می‌شوند و سلسله صدور عقول تا جایی ادامه می‌یابد که دیگر عقلی نمی‌تواند صادر شود و نوبت به صدور نور اسپهد (نفس) و افلاک می‌رسد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۵۷-۳۶۰).

طبیعت فلک، طبیعت واحد و بسیط است. از این رو، کون و فساد در آن راه نداشته و احکام اجسام عنصری را ندارد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۸۴/۴). دلیل دیگری که جسم اثیری فلک اطلس را از اجسام عنصری جدا نگه می‌دارد، محدّد الجهات بودن آن است (همان: ۳۵۷/۴).^۱

۱. علامه حسن‌زاده آملی در پاورقی شرح منظومه بیانی درباره چستی محدّد الجهات دارد که ذکر آن خالی از فایده نیست: «محدّد به معنی تحدید و تعیین کننده است و اثبات محدّد الجهات بدین سبب پیش آمده است که اجسام ثقیل چون سنگ و گل مثلاً به سوی زمین یعنی پایین می‌آیند و اجسام خفیف چون دود و بخار مثلاً به سوی آسمان یعنی بالا می‌روند. آیا زمین آنچه را که از جنس خود او ثقیل است، به سوی خود می‌کشد و آنچه را که خفیف است، به سمت مقابلش دفع می‌کند و یا اینکه چون زمین هر چه را که ثقیل است، به سوی خود می‌کشد. لازمه این جاذبه این است که قهراً اشیاء خفیفه به سوی بالا دفع شوند و یا جسم خاصی به نام آسمان و فلک و محدّد الجهات هر چه را که سبک است، به سوی خود می‌کشاند و هر چه را که سنگین است، به سوی مرکز زمین که مرکز زمین و سفلی مطلق است، پرت می‌کند. هر یک از این آراء یادشده را قائلی است. شیخ رئیس در فصل سیزدهم و چهاردهم مقالت سوم طبیعیات شفاء و نیز در آغاز نمط دوم/ اشارات قائل به فلک محدّد الجهات شده است. بدین معنی که محدّد الجهات فلکی متوازی الثخن است که محیط بر همه اجرام و افلاک است و مرکز آن مرکز زمین است که سفلی مطلق است و این محدّد الجهات است که اجسام خفیف را به سوی خود می‌کشد و اجسام ثقیل را از خود دور می‌کند که به سوی مرکزش دفع می‌نماید و حرکت اولای شبانه‌روزی از اوست» (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۵۷/۴).

فلک از عقلی که معشوق اوست، مدد می‌گیرد. هر یک از افلاک، شوق به یک عقل معشوق دارند و حرکت افلاک، برای تشبیه به آن عقل است (همان: ۳۹۲/۴؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۴۱۶-۴۱۷). این حرکت تشبیهی، همیشگی است.

هر فلکی مانند انسان دو نفس دارد: یکی نفس منطبع و دیگری نفس مجرد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳/۶۱۱ و ۵/۲۳-۲۴). نفس منطبع در انسان، همان روح بخاری است که در تمام بدن ساری و منطبع است. چگونگی تعلق آن به بدن بر خلاف نفس ناطقه، از نوع تعلق انطباع است نه تعلق تصرف و تدبیر. نفس منطبع در فلک به این معناست که تمام اجزای جسم فلکی، حس و خیال دارد. به بیان دیگر، نفس منطبع را از آن جهت منطبع می‌گویند که انطباع و حلول در جسم فلکی دارد. از سوی دیگر، اراده‌های جزئی و تصورات جزئی فلک، بر عهده نفس منطبع آن است. افلاک با نفس منطبع خود، محسوسات ظاهری و باطنی را ادراک می‌کنند و ادراکات کلی به وسیله نفس مجرد انجام می‌گیرد که محل افاضه عقل مجرد است (همان: ۶۱۱/۳).

۲-۱-۲. نقد و بررسی

با توجه به پذیرش افلاک بطلمیوسی به عنوان اصل موضوعی در برخی مباحث هستی‌شناختی فلسفه اسلامی، چگونگی صدور کثرت از واحد حقیقی، تفسیر خاصی پیدا می‌کند و هستی‌شناسی فیلسوف را دستخوش تغییر اساسی قرار می‌دهد. ولی با فروریختن مبانی هیئت بطلمیوسی در نجوم‌شناسی جدید، هر گونه تفسیر هستی‌شناختی مبتنی بر فلکیات قدیم از اساس فرو ریخته و از اعتبار می‌افتد. آنچه از علوم جدید در این باره استفاده می‌شود، این است که میان مواد تشکیل‌دهنده افلاک و مواد تشکیل‌دهنده اجسام عنصری هیچ گونه تفاوتی وجود ندارد. آنچه که ساختمان ماده را تشکیل می‌دهد، اتم‌هایی است که خود از سه بخش الکترون، پروتون و نوترون پدید آمده‌اند. از این رو باید سلسله صدور کثرت از خداوند متعال را به گونه‌ای تبیین نمود که نه تنها بر اصول موضوعه علوم تجربی استوار نباشد، بلکه بر اساس براهین عقلی و فلسفی محض سامان داده شود.

با ابطال دیدگاه بطلمیوسی در بیان چگونگی صدور کثرت از واحد بسیط، ضرورتی

وجود نخواهد داشت تا جهات اشرف و اخس در علت‌های طولی در نظر گرفته شود. بلکه باید در چگونگی صدور کثرت از خداوند متعال، تفسیر دیگری بر اساس مبانی حکمت متعالیه ارائه نمود. در ادامه به تبیین چگونگی صدور کثرت در حکمت متعالیه می‌پردازیم.

۳-۱-۲. چگونگی صدور کثرت در حکمت متعالیه

با جمع‌بندی سخنان ملاصدرا در آثار گوناگون ایشان، این نکته مهم به دست می‌آید که از نگاه ملاصدرا، صادر اول همان فیض منبسط است که صدور آن، موافق قاعده الواحد می‌باشد. ملاصدرا در رساله مشاعر پس از اینکه برای وجود، سه مرتبه ذکر می‌کند، وجود منبسط را حقیقت بسیط سرمدی و ابدی می‌داند که انقطاع و محدودیتی نسبت به مخلوقات ندارد؛ وحدت فیض منبسط وحدت عددی نیست. فیض منبسط، واحد حقیقی بوده و همان امر واحد الهی است که در آسمان و زمین حضور دارد و با آسمان و زمین موجود است و با حضور آن، آسمان، آسمان و زمین، زمین است و متعین به هیچ یک از این مراتب نیز نمی‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۰-۴۱). سریان و اطلاق این وجود، سریان و اطلاق خارجی است که با وحدتش، تمام مرائی و مجالی را از تعیین علمی و مفهومی خارج، و به وجودات خاص خود، موجود می‌نماید. مراتب خارجی از همین وجود منبعث می‌شوند (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۳۴۱). وجود منبسط اگرچه به واسطه تعیین اطلاقی از مرتبه واجبی، منقطع و مقام صرافت محض حقیقت وجود را ندارد و به همین لحاظ، فعل حق است، ولی از جهتی که با حق متحد است (اتحاد حقیقت و رقیقت)، مقید به ماهیات امکانی هم نیست و از حدود ماهوی که حاکی از نقص وجودی می‌باشند، به دور است (همان). پس باید گفت که امر واحد الهی وحدت حقیقی دارد و ذهن، مراتب مختلف آن را جدای از یکدیگر لحاظ می‌کند؛ مرتبه‌ای از آن را طبیعت و مرتبه دیگر را برزخ و بخشی دیگر را قیامت می‌نامد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲/۴۲۹).

حکیم سبزواری در شرح منظومه درباره قاعده الواحد پس از بیان این اشکال که «از پذیرش قاعده الواحد تفویض قدرت خداوند به غیر لازم می‌آید»، در رد آن چنین

می‌نویسد:

«إن هذا إلا إفك افتروه عليهم، بل مغزى مرادهم ليس إلا ما أشار تعالى إليه بقوله: ﴿وَمَا أُمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ وذلك الأمر هو الوجود المنبسط الذى لا يتكثر إلا بتكثر الموضوعات ومعلوم أنه كلمة محتوية على كل الكمالات وصدوره صدور كل الوجودات ولو كان المراد العقل، فالعقل أيضًا مشتمل على كل العقول بل كل الفعليات ولذا قالوا فى التحقيق: لا مؤثر فى الوجود إلا الله، ولكن فى مقام بيان صدور الوجودات عنه بالترتيب والنظام لم يهملوا اعتبار السخية ويبنوا أن أول صادر من الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية لا بد أن يكون واحدًا بالوحدة الحقة لكن الظلية لا الواحد بالوحدة العددية المحدودة» (سبزواری، ۱۳۶۹: ۴۴۸/۲).

یعنی اگر معنای قاعده الواحد دانسته شود، بسیاری از اعتراضات رخت برمی‌بندد؛ از آن جمله این پندار که خداوند سبحان صادر اول را آفریده و کار آفرینش را به او تفویض کرده است. مراد از قاعده الواحد، مفاد قول خداوند متعال می‌باشد که می‌فرماید: ﴿وَمَا أُمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ و آن امر واحد، همان وجود منبسط است که جز به تکثر موضوعات و مستفیض‌ها تکثر نمی‌پذیرد و این کلمه الهی، همه کلمات خداوند را در برمی‌گیرد و صدور آن به منزله صدور همه موجودات می‌باشد و آن کلمه واحد، چون به صورت مرآت‌ی نظر شود، همان عقل است که نخستین صادر از خداوند متعال می‌باشد و چون به تفصیل مورد لحاظ قرار گیرد، دربرگیرنده مراتب دنیا، برزخ و آخرت و آسمان‌ها و زمین است و اگر از آن در تعابیر فلسفی به عقل یاد می‌شود، عقل نیز دربرگیرنده همه عقول جزئی و همه فعلیات است، پس آفرینش آن، آفرینش همه مخلوقات می‌باشد و لذا اهل تحقیق گفته‌اند: «لا مؤثر فى الوجود إلا الله».

از همین جا این نتیجه به دست می‌آید که تفسیر مراتب علم فعلی خداوند متعال بر اساس فلکیات بطلمیوسی، نمی‌تواند دیدگاه نهایی ملاصدرا باشد. از این رو تنها تفسیر مقبول در هستی‌شناسی صدرالمتألهین، تفسیری است که بر مبانی خاص او بنا نهاده شده است.

۲-۲. تفسیر لوح با تکیه بر نگرش عرفانی حقیقت محمدی

با توجه به سخنان پیش گفته، تفسیر دومی که ملاصدرا به صورت اجمالی از لوح

محفوظ و لوح محو و اثبات بر اساس نگرش عرفانی ارائه می‌دهد، فی‌الجمله صحیح می‌باشد. وی حقیقت قرآن را همان صادر اول و حقیقت محمدی می‌داند که از خداوند متعال صادر شده است. ملاصدرا حقیقت محمدی را لوح معارف الهی و قلم علوم لدنی معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۵: ۲۲/۶). به دیگر سخن، بر اساس این دیدگاه، قلم، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات و سایر مراتب علم خداوند، از تعیینات حقیقت محمدی خواهند بود.

ملاصدرا بر اساس همین نگرش عرفانی، بیان تفصیلی دیگری نیز از حقیقت لوح ارائه می‌دهد که درخور تأمل و بازنگری می‌باشد. ملاصدرا انسان کامل را از حیث عقلش، کتاب عقلی و همان مرتبه ام‌الکتاب می‌داند و همو را از حیث نفس ناطقه‌اش کتاب لوح محفوظ برمی‌شمارد. وی بر این باور است که انسان کامل از حیث روح نفسانی فلکی، کتاب محو و اثبات می‌باشد (همان: ۳۹۷/۴؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۲۷)؛ با این تفاوت که در کتاب *سفار* به جای روح نفسانی فلکی، عبارت نفس حیوانی یا همان قوه خیال را به کار می‌برد (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۶/۶).

شاید از این تحلیل‌ها بتوان این گونه برداشت نمود که با وجود روی آوردن ملاصدرا به تفسیر عرفانی مبتنی بر براهین فلسفی در مورد صادر اول و حقیقت محمدی، ایشان فلکیات بطلمیوسی را در هستی‌شناسی فلسفی خود، به عنوان اصل موضوعی باور داشته و از آن دست نکشیده است!

۲-۱. نکات قابل تأمل سخن ملاصدرا درباره نگرش عرفانی در تفسیر لوح

ملاصدرا مراتب تعیینات انسان کامل را با عالم هستی متناظر دانسته و آن را با مراتب هستی تطبیق می‌دهد. اگر چه اصل این تطبیق مبرهن است، ولی درباره چگونگی این تطبیق نکاتی وجود دارد که سخن وی را در هاله‌ای از ابهام فرو می‌برد:

الف) بر اساس سخنان پیشین، ملاصدرا میان مرتبه ام‌الکتاب و مرتبه لوح محفوظ، به گونه‌ای دوگانگی باور دارد. حال آنکه جدایی‌انگاری میان این دو، بر خلاف سخن ایشان در کتاب *سفار* رابعه و کتاب تفسیر می‌باشد. وی در آن دو کتاب ام‌الکتاب را نام دیگر لوح محفوظ می‌داند (همان: ۲۹۵/۶؛ همو، ۱۴۱۵: ۱۴۲/۴ و ۳۹۶).

ب) نکته مهمی که در تحلیل سخن ملاصدرا می‌توان بدان اشاره نمود، سازگاری این تفسیر با دیگر تفاسیری است که از ملاصدرا درباره لوح محفوظ و لوح محو و اثبات نقل شده است؛ زیرا بر اساس نگرش عرفانی، همه مراتب هستی اعم از عالم عقل و مثال و طبیعت، از تعینات وجودی انسان کامل یا همان حقیقت محمدی می‌باشند و تفسیر لوح محفوظ به نفس کلی فلکی، و لوح محو و اثبات به نفوس منطبقه آن، در صورتی که از مراتب هستی شمرده شوند، می‌تواند با تفسیر عرفانی آن جمع شود؛ زیرا در تفسیر عرفانی، همه مراتب هستی به هر گونه‌ای که در نظر گرفته شود، از مراتب وجودی انسان کامل است و تطبیق مراتب هستی پس از اثبات آن به مراتب وجودی انسان کامل، بیانی ذوقی خواهد بود؛ اگرچه وجودشناسی این مراتب، با برهان عقلی صورت می‌پذیرد.

ج) با وجود سازگاری اجمالی در تطبیق مرتبه لوح محفوظ و لوح محو و اثبات با تعینات وجودی حقیقت محمدی، با توجه به ابطال اساس دیدگاه فلکیات بطلمیوسی، نمی‌توان انطباق مراتب لوح با نفوس فلکی را پذیرفت. از این رو باید تفسیر دیگری از لوح ارائه داد که با متون دینی و مبانی حکمت متعالیه سازگار باشد.

۳. بیان دیدگاه نهایی

با ابطال هیئت بطلمیوسی، نفس کلی و منطبع برای افلاک که ملاصدرا آن را لوح قضا و قدر معرفی می‌کند، باطل می‌گردد و باید برای تبیین فلسفی لوح از حقایق وجودی دیگری مدد گرفت که بر اساس مبانی حکمت متعالیه و با توجه به چگونگی صدور کثرت از واجب‌الوجود شکل گرفته باشد. از این رو، همه اصطلاحاتی که فلاسفه در تبیین مراتب علم فعلی خداوند متعال از متن شریعت گرفته‌اند، باید بر حقایق مجردی که از دو مرتبه عقلی و مثالی برخوردارند، تطبیق داده شود.

پیش از پرداختن به تفسیر فلسفی لوح متناسب با مبانی حکمت متعالیه، شایسته است ضمن تحلیلی معناشناختی از لوح، خاستگاه قرآنی و روایی آن به گونه‌ای گذرا مورد بررسی قرار گیرد:

واژه‌شناسی لوح

در تفسیر واژه لوح و ریشه‌یابی آن میان دانشمندان لغت اختلاف به چشم می‌خورد. برخی آن را به معنای آشکار شدن (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۱۵/۶؛ فیومی، بی‌تا: ۵۶۰) و برخی دیگر آن را به هر چیز پهن و عریض اطلاق کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۵۰). برخی نیز آن را به معنای هر صفحه‌ای دانسته‌اند که بر روی آن چیزی نگاشته شده باشد (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱۶۶۱/۳). ولی در جمع‌بندی میان دیدگاه‌های واژه‌شناسان به نظر می‌رسد لوح در لغت به معنای آشکار شدن در چیزی به صورت پهن و عریض به کار می‌رود. به عبارت دیگر در واژه لوح دو معنا به کار رفته است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۵۲/۱۰). بر این اساس، تمامی مشتقات واژه لوح باید با در نظر گرفتن این معنا تفسیر گردد؛ برای نمونه به چند مورد اشاره می‌شود:

زمانی که گفته می‌شود: «لَوْحَةُ الْحَرِّ» (در اثر حرارت صورتش پهن گردید)، کنایه از سوختگی پوست است که در اثر حرارت به وجود می‌آید؛ همان گونه که آیه «لَوْاحَةٌ لِلْبَشْرِ» در همین معنا به کار رفته است. «الْأَلْحَ بِسِيفِهِ» یعنی در اثر درخشندگی، طول و عرض شمشیر نمایان شد. الواح سفینه به چوب‌هایی از کشتی گفته می‌شود که پهنا و عریض بودن در آن نمایان و آشکار است. پس می‌توان گفت هر جا واژه لوح به کار می‌رود دو معنای آشکار شدن و پهنا داشتن آن را همراهی می‌کند؛ اعم از اینکه به امور مادی اطلاق شود مانند الواح کشتی یا معنوی مانند لوح محفوظ (همان). البته روشن است که پهنا داشتن و عریض بودن در امور معنوی با حذف لوازم مادی و حفظ اصل معنا، ملازم با سعه وجودی است؛ یعنی لوح محفوظ با توجه به تحلیل لغوی آن به معنای حقیقت آشکاری است که دارای سعه وجودی است؛ یعنی بر مادون خود احاطه دارد.

علامه طباطبایی لوح را به معنای هر صحیفه‌ای می‌داند که آماده نگاشتن است و بیان می‌کنند که صحیفه را از آن جهت لوح نامیده‌اند که خطوط نگاشته‌شده روی آن آشکار می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۵/۸). ولی با بررسی‌هایی که در کاربردهای مشتقات این واژه به عمل آمد، روشن می‌شود که این دیدگاه تنها به یک بعد از معانی لوح اشاره دارد.

اشاره‌ای گذرا به خاستگاه قرآنی و روایی لوح

کاربردهای لوح در آیات قرآنی

«لوح» و مشتقات آن در آیات قرآنی ۶ بار به کار رفته است. ۵ مورد آن مربوط به مصادیق مادی می‌باشد که در ۴ مورد به صورت جمع یعنی «ألواح» و در ۱ مورد با عبارت «لِوَاحَةٍ» استعمال شده است. تنها آیه‌ای که در آن لوح محفوظ در مصداق معنوی به کار رفته است، آیه ۲۲ سوره بروج می‌باشد که به عنوان ظرف وجودی برای قرآن مجید معرفی شده است: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ* فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾. با توجه به این نکته در تفسیر معنای لوح محفوظ به شیوه تفسیر آیه به آیه، می‌توان از آیات دیگری که در همین معنا به کار رفته‌اند، استفاده کرد و ما در ادامه بدان می‌پردازیم.

بررسی آیات لوح محفوظ و کتاب مکنون و کتاب مرقوم

در آیات ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ* فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾ (واقعه / ۷۸-۷۷)، واژه مکنون به کار رفته است که در لغت از ریشه «کنن» به معنای نگهداری چیزی از طریق پوشاندن آن است. به عبارت دیگر به نوعی از پوشاندن گفته می‌شود که غرض از آن حفظ چیزی از دست اغیار باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۷). از همین روست که عرب در مورد زنی که روی خود را برای مصون ماندن از دستبرد نامحرمان می‌پوشاند، می‌گوید: «اكتتت المرأة» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۰/۱۲۱-۱۲۳). با توجه به معنای لغوی مکنون می‌توان سبب صفت واقع شدن آن را برای کتاب به دست آورد. توضیح اینکه «کتاب مکنون» به معنای کتابی است که به دلیل حفظ آن از دسترسی کسانی که شایستگی ارتباط با آن را ندارند، از آنان پوشیده شده است. همچنین در فرازی از مناجات انجیلیه که علامه مجلسی در بحارالانوار از امام سجاد علیه السلام ذکر نموده، چنین آمده است:

«... سَيِّدِي فَاجْعَلْنِي مِمَّنْ نَاسِبُهُمْ مِنْ أَهْلِ طَاعَتِكَ وَلَا تُدْخِلْنِي فِيمَنْ جَابَهُمْ مِنْ أَهْلِ مَعْصِيَتِكَ وَاجْعَلْ مَا اعْتَقَدْتُهُ مِنْ ذِكْرِكَ خَالِصًا مِنْ شِبْهِ الْفِتَنِ... مُثَبَّتًا عِنْدَكَ فِي الْكُتُبِ الْمَرْفُوعَةِ فِي عَلَيِّينَ مَحْزُونًا فِي الدِّيْوَانِ الْمَكْنُونِ الَّذِي يَسْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ وَلَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۲/۹۱).

از این عبارت به روشنی استفاده می‌شود که جمله «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» وصف

دیوان مکنونی است که مشهود مقربین قرار گرفته است و این دیوان از جمله کتاب‌هایی است که در جایگاه رفیع علین قرار دارد. محتوای این روایت به آیات ذیل اشاره دارد:

﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾ (ق/۴): ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * يَشْهَدُ الْقُرْآنُ﴾ (مطففین/۱۸-۲۱): ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْأَطْهَارُونَ﴾ (واقعه/۷۸-۸۰)

یکی بودن «کتاب مرقوم» و «کتاب مکنون» با «لوح محفوظ»

نکته دیگری که از ضمیمه این آیات به آیه ۲۰ و ۲۱ سوره مطففین به دست می‌آید این است که مراد از مس در آیه پیش گفته، همان شهود و مشاهده آن است. «کتاب مرقوم» «یَشْهَدُ الْقُرْآنُ» چنان که در عبارت امام سجاد علیه السلام نیز جمله «يَشْهَدُ الْمُقْرَبُونَ» وصف «کتاب مکنون» قرار گرفته است. برخی از واژه‌شناسان تنها از راه تحلیل لغوی واژه مکنون به این نتیجه رسیده‌اند که مراد از واژه مکنون که وصف کتاب قرار گرفته است، محفوظ بودن کتاب از مس و شهود کسانی است که طهارت لازم برای ارتباط با آن را ندارند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۰/۱۲۳). نیز از کنار هم گذاشتن این دو آیه روشن می‌شود که مراد از مطهرون، همان مقربون درگاه الهی هستند. مؤید این برداشت افزون بر روایتی که از امام سجاد علیه السلام نقل شد، روایاتی است که از اهل بیت علیهم السلام درباره لوح محفوظ وارد شده است که در آن بلافاصله پس از آیه «يَلْهُو قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ»، آیه «يَشْهَدُ الْقُرْآنُ» به عنوان صفت به کار رفته است. متن این روایت چنین است:

«... عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» فالقلم قلم من نور، و کتاب من نور، و فی لوح محفوظ، يشهد المقربون و كفى بالله شهيداً» (بحرانی، ۱۳۷۴: ۵/۴۵۳؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/۳۱۸).

یعنی لوح محفوظ همان است که مشهود مقربین است، پس مراد از «کتاب مرقوم» در آیه «کتاب مرقوم» «يَشْهَدُ الْقُرْآنُ» نیز همان لوح محفوظ خواهد بود. به بیان دیگر، عبارت «يَشْهَدُ الْقُرْآنُ» که در قرآن در توصیف کتاب مرقوم آمده است، در روایات اهل بیت علیهم السلام وصف کتاب مکنون و لوح محفوظ قرار گرفته است، پس مراد از «کتاب مرقوم» و «کتاب مکنون» و «لوح محفوظ» یکی است و عبارات گوناگون به

ویژگی‌های وجودی حقیقت قرآن اشاره دارد.

نکته دیگری که از بررسی آیه ۱۸ سوره مطففین به دست می‌آید این است که علّین، ظرفی است که کتاب مرقوم یا همان لوح محفوظ در آن قرار دارد. این واژه از ریشه «علو» است و به هرچیز والا مقام و بلندمرتبه گفته می‌شود؛ در مقابل واژه سفلی که به هر چیز پست و دارای رتبه پایین اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۸۲). از این رو می‌توان گفت که از منظر روایات اسلامی، لوح محفوظ حقیقتی است که از جایگاه وجودی والایی برخوردار بوده و ظرف پذیرش حقایقی می‌باشد که از حقیقت دیگری به نام «قلم» دریافت نموده است.

تفسیر لوح با رویکرد فلسفی

با توجه به مطالب پیش گفته، بر اساس مبانی برهانی حکمت متعالیه می‌توان دو گونه تفسیر فلسفی و هستی‌شناختی از لوح ارائه داد:

الف) تفسیر نخست اینکه می‌توان قلم و لوح محفوظ را از حقایق عالم عقل دانست که به اعتبارات گوناگون، نام‌های گوناگونی را به خود گرفته‌اند. هر حقیقت عقلی در سلسله طولی هستی، از آن جهت که نسبت به حقایق پایین‌تر از خود جنبه فاعلی داشته و واسطه فیض به حساب می‌آید، در متن آیات و روایات از آن‌ها به «قلم» و «اقلام» یاد شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۳۷۲) و همان حقایق عقلی در سلسله طولی هستی اگر نسبت به بالاتر از خود سنجیده شوند، از آن رو که ظرف پذیرش کمالات حقایق بالاتر از خود هستند، در مورد آن‌ها تعبیر «لوح» به کار رفته است. به دیگر سخن، این دو تعبیر ویژه یک حقیقت نیست، بلکه همه موجودات عالم عقل در قوس نزول را در بر می‌گیرد.

ب) تفسیر دیگری که می‌توان بر اساس مبانی حکمت متعالیه ارائه داد، این است که مراد از قلم در آیات و روایات، همه حقایقی است که در مرتبه عالم عقل قرار دارند. همچنین مقصود از لوح محفوظ، مجموعه عالم مثال است که نسبت به عالم عقل جنبه قابلی دارد و حقایق را از آن عالم دریافت می‌کند. شاید سرّ اینکه قلم در آیات و روایات به صورت جمع «اقلام» آمده، ولی لوح در معنای متافیزیکی آن، نه در آیات قرآن و نه در روایات به صورت جمع «ألواح» به کار نرفته است، در همین نکته نهفته

باشد. روشن است که بر اساس این تفسیر، این عالم مثال است که ظرف محو و اثباتی قرار می‌گیرد که در آیات و روایات به لوح محفوظ نسبت داده شده است.^۱

نتیجه اینکه اگر بنا باشد برای «قضا»، در آن معنایی که ملاصدرا باور دارد، لوحی در نظر گرفته شود، باید بر اساس تفسیر نخست، همان حقایق عقلی باشند که فیض هستی را از حقایق بالاتر از خود می‌گیرند و بر اساس تفسیر دوم باید عالم مثالی باشد که در قوس نزول پس از عالم عقل و پیش از عالم طبیعت قرار دارد. البته نگارندگان بر این باورند که بر اساس آیات و روایات، قضا و قدر ملازم هم بوده و همه مراتب هستی را در بر گرفته است. از این رو در نظر گرفتن لوح برای آن سخنی است که نمی‌توان وجه خردپسندی برای آن در نظر گرفت!^۲

۱. متن روایت چنین است: «إِنْ كَانَ فِي أُمَّ الْكِتَابِ عِنْدَكَ أَنِّي شَقِيٌّ مَحْزُومٌ أَوْ مُقْتَرٌ عَلَيَّ فِي رِزْقِي فَأَمَحْ مِنْ أُمَّ الْكِتَابِ شَقَائِي وَحِزْمَانِي وَإِقْتَارَ رِزْقِي وَآكُتْبِي عِنْدَكَ سَعِيدًا مُوقِفًا لِلْخَيْرِ» (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۷).

۲. تفصیل این سخن از حوصله این نوشتار خارج بوده و نیازمند نگارش مقاله دیگری در این باره است که در نشریه *آموزه‌های فلسفه اسلامی* چاپ گردیده است! (ر.ک: «بررسی نظر علامه طباطبایی درباره قضا و قدر با رویکرد تفسیری، روایی و فلسفی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، شماره ۱۶، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.).

کتاب‌شناسی

۱. جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم (شرح اسفار اربعه)، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۲. سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۴. شهرزوری، شمس‌الدین، شرح حکمة الاشراق، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربت، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۵. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ ش.
۶. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۷. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۸. همو، المبدأ والمعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۹. همو، المشاعر، تصحیح هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۰. همو، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. همو، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجه‌ای و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۱۲. همو، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن، مصباح المتنهجد و سلاح المتعبد، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱ ق.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. لاهیجی، محمدجعفر، شرح رساله المشاعر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۱۶. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیهم‌السلام)، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.