

دوفصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد

سال سیزدهم، شماره ۲۴،

پاییز و زمستان ۱۴۰۱

ص ۲۹ - ۶۲

تبیین نظریه صدر المتألهین در باب علم الهی

روح الله روحانی^۱

چکیده

این تحقیق با رویکرد فلسفی و با به کارگیری روش تحلیلی - توصیفی مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای به تبیین نظریه صدر المتألهین در باب علم الهی می‌پردازد. در تبیین نظریه صدر ابتدا سعی شده است نقد و بررسی‌های صدر از دیدگاه دیگران مورد مذاقه قرار گیرد تا از خلال این نقد و نظرهای صدر، دیدگاه او در باب علم الهی روشن گردد. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که از نظر صدر ذات حق به دلیل برخورداری از شدت وجودی، بالاترین مرتبه‌ی علم را نیز دارد، زیرا وجود در دیدگاه وی عین علم است و به تبع شدت وجودی، علم او نیز در عالی‌ترین مرتبه قرار می‌گیرد. به وزان وجود ما لایتناهی فوق ما لایتناهی که حضرت حق دارد علم او به ذاتش به همان وزان خواهد بود. ملا صدر معتقد است که وجود اشیا برای خداوند عین علم او به آنها است و میان علم به اشیا و وجود اشیا مباینت و مغایرت نیست. از نظر وی معنای علم ذاتی تفصیلی قبل از ایجاد یعنی این که موجودات وجودشان نزد او مکشوف و مشهود است اما به نحو اکمل و پیراسته از ضعف‌ها و حدود نقایص.

کلیدواژه‌ها: علم، صدر المتألهین، علم خداوند، علم حصولی، علم حضوری، ابن سینا

۱. دکترای فلسفه اسلامی و استاد همکار جامعه المصطفی العالمیه، قم. rohullah.rohani59@gmail.com

مقدمه

در این تحقیق تلاش شده که دیدگاه حکیم بزرگ، صدرالمتهالین شیرازی در باب علم الهی، تحقیق و بررسی شود. از نظر صدرالمتهالین علم به ذات باری تعالی و علم او به موجودات، چه قبل از ایجاد و چه پس از آن، حضوری است. از مهم ترین پرسش های که در باب علم الهی وجود دارد، این است که آیا خداوند علم دارد؟ علم او چگونه است حضوری یا حصولی، تفصیلی یا اجمالی؟ کیفیت علم او به موجودات، قبل از ایجاد و بعد از آن، چگونه است؟ آیا حق تعالی به موجودات مادی و متغیر علم دارد یا نه؟ به چه صورت؟ جزئی یا کلی؟ در این نوشتار تلاش می شود به این پرسش ها پاسخ داده شود.

از نظر صدرا علم دارای ویژگی هایی ذیل است:

الف: علم، امر وجودی، بسیط و مجرد است. در این امر وجودی، کثرت راه ندارد و واحد است.

ب: وجود علم بالفعل و صرف فعلیت است و در آن قوه و عدم راه ندارد.

ج: از آنجا که علم امر وجودی است و نه عدمی؛ علم و نفس تجرد از ماده نیست؛ زیرا تجرد از ماده معنای عدمی دارد.

وی در اثر ارزشمندش «المبدأ و المعاد» علم را حصول شیء مجرد از ماده و عوارض آن برای امر مجردی مستقل می داند. خواه این حصول، برای خودش (بنفسه) باشد، چنانکه در علم حضوری است و خواه این حصول برای غیر به صورت خود باشد، مثل علم حصولی. علم حصولی هم گاهی حقیقی است، مانند علم به غیر که معلوم برای عالم حقیقتاً حاصل شده است و گاهی حکمی است، مانند علم به نفس که در این صورت معلوم عین عالم است، نه اینکه برای

عالم حاصل شده باشد، بلکه در حکم حصول برای عالم است. این تعریف علم - و اینکه حصول گاهی حصول لنفسه است و گاهی حصول لغیره است - در مورد باری تعالی نیز جاری است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۴۰)

از دیدگاه صدرا علم امر وجودی و دارای مراتب است نه تجرید، بلکه وجودی مجرد از ماده است «العلم، عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية». (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۲) بنابراین علم نه کیفیت نفسانی و از قبیل ماهیات است، نه تجرید و یک امر عدمی و نه اضافه، بلکه یک وجود قوی و اقوی از موجودات مادی است؛ زیرا اولاً بالفعل است، ثانیاً مشوب به عدم نیست؛ اما برای درک دقیق تر دیدگاه صدرا در باب علم خداوند، لازم است به برخی تقسیم بندی های علم پرداخته شود تا بتوان دقیقاً تعیین نمود که علم خداوند در تفکر صدرا از چه نوع و دارای چه ویژگی هایی است.

تقسیمات علم

از تقسیم بندی های اولیه علم، تقسیم آن به حصولی و حضوری است. البته در اینکه آیا علم حضوری هم علم است و یا اینکه می تواند کاذب باشد یا نه؟ بحث های زیادی وجود دارد که در مباحث معرفت شناسی جدید آن را اصلاً علم نمی دانند. بنابراین لازم است در اینجا توضیحی درباره علم حضوری و اشاره به برخی از مصادیق آن صورت بگیرد.

علم حصولی

علم حصولی، علمی است که در آن واقعیت معلوم به حالت بی واسطه مورد شهود و آگاهی قرار نمی گیرد، بلکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم است و اصطلاحاً صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می شود، از آن آگاه می شود. در این نوع علم واقعیت معلوم غیر از واقعیت علم است؛ مانند علم ما به زمین و آسمان و درختان و انسان های دیگر وقتی که صورتی از چهره فلان دوست در حافظه

خودداریم، آنچه نزد ما حاضر است و در حافظه ما وجود دارد، صورتی است از چهره رفیق ما نه واقعیت آن. علم خداوند این گونه نیست، گرچه به فلاسفه مشاء چنین علمی را درباره خداوند نسبت می دهند.

علم حضوری

در علم حضوری، عالم بدون واسطه، از ذات معلوم آگاه می شود و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و مدرک منکشف می شود. به تعبیر دیگر واقعت معلوم عین واقعیت علم است و شی ادراک کننده، بدون وساطت تصویر ذهنی واقعیت معلوم را می یابد؛ مثل اینکه اراده کاری کنیم و یا تصمیمی بگیریم یا این که لذت و اندوهی به ما دست دهد؛ در این موارد واقعیت اراده، تصمیم، لذت و اندوه برای ما هویداست، علم خداوند نیز به خودش و عالم، علم حضوری است.

علم حضوری و انواع آن در مباحث معرفت شناسی و هم چنین در این تحقیق از موضوعات مهم و اساسی است. بنابراین به صورت گذرا گونه های آن را مطرح می کنیم. از مصادیق این علم می توان علم هر مدرکی به ذات خودش؛ علم نفس به افعال، قوا و نیروهای خود؛ علم نفس به انفعالات، حالات روانی و احساسات و عواطف خود؛ و هم چنین علم نفس به صورت ها و مفاهیم ذهنی خود را نام برد.

نفس هم به قوای ادراکی خودش مانند قوه بینایی، شنوایی، تخیل، تفکر و هم به قوای تحریکی خودش مانند قوه غضب و شهوت علم حضوری دارد. افعال تحریکی و ادراکی نفس توسط قوای نفس انجام می گیرد و نفس به این قوا مستقیم و حضوراً آگاه است و صور یا مفاهیم ذهنی در آن واسطه نمی شود. به همین دلیل است که نفس در به کار گیری آن ها هرگز اشتباه نمی کند تا به جای مثلاً اندیشیدن پیرامون چیزی، به حرکت بدنی اقدام نماید. همچنین نفس از پاره ای از رویدادهای بیرونی و درونی، جسمانی و روحانی، تأثراتی می پذیرد که این تأثرات توأم با علم و آگاهی است. برخی از این انفعالات در رابطه با بدن هستند و برخی صرفاً نفسانی

هستند؛ مانند احساس لذت و الم، غم، شادی و ترس، مهر و کین، سیری و گرسنگی وجود این امور عین علم نفس به آنها است. ممکن نیست کسی لذت ببرد؛ اما نداند که لذت می‌برد و یا غمگین باشد، ولی نداند که غمگین است.

از سوی دیگر آگاهی نفس به خود مفاهیم و صور ذهنی که واسطه ادراک نفس از حقایق خارجی است، نیازی به واسطه و مفاهیم ذهنی دیگر ندارد؛ زیرا اگر چنین باشد، ما برای علم به یک چیز، به بی‌نهایت صور و واسطه نیازمندیم، بلکه نفس مستقیماً آنها را می‌یابد. بنابراین علم به این صور و مفاهیم ذهنی، از آن جهت که مستقیماً در نزد نفس حضور دارند، علم حضوری نامیده می‌شود، ولی از آن جهت که خاصیت آینه و حکایتگری از اشیای خارجی را دارد، علم حصولی به حساب می‌آید.

آنچه در این میان مهم است طرح شود، این است که برخی معتقدند در علت فاعلی و مفیض وجود، بر اساس مبانی «حکمت متعالیه» معلول عین ربط و وابستگی به علت است و هیچ‌گونه استقلال و جدایی از آن ندارد. از این رو معلول به تمام وجودش در نزد علت حاضر است و در واقع معلول تجلی و تشأنی از علت است و قطعاً بی‌معنا است که علت مفیض، نسبت به فیض و تجلی خودش غافل باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۳، مرحله ۱۱؛ فصل ۱۱ و ۲) در مقابل چون معلول به ذات خود علم دارد و ذات او عین ربط و تعلق به علت است، پس این تعلق و وابستگی وجودی خود را نیز می‌یابد - هرچند کم‌رنگ - و یافت وابستگی و تعلق بدون یافتن طرف وابستگی ممکن نیست. (یزدی، ۱۳۶۶: ۳۵۹)

علم خداوند

بحث از علم الهی یکی از پیچیده‌ترین مباحث در الهیات و فلسفه است. بزرگان فلسفه و کلام تلاش‌های فراوان نموده‌اند تا تبیین درستی از آن ارائه دهند. بوعلی در «التعلیقات» و صدرالمتهلین در «اسفار» برای تبیین این موضوع به طرح

مقدماتی مهمی پرداخته‌اند؛ اما درعین حال بین این دو حکیم و همین‌طور بین فلاسفه و متکلمین، اختلافات زیادی در این زمینه دیده می‌شود. این اختلافات در حدی است که برخی از متکلمین به کلی علم الهی را هم نسبت به ذات خویش و هم نسبت به اشیای عالم منکر شده‌اند؛ اما اکثر قریب به اتفاق فلاسفه و متکلمین علم خدا را در هر دو مورد پذیرفته‌اند، هرچند درباره کیفیت این علم در میانشان اختلاف نظر وجود دارد. برخی علم به ذات و به مخلوقات را عین ذات الهی دانسته‌اند و برخی دیگر علم به ذات را عین ذات و علم به مخلوقات را صورت‌های قائم به ذات و خارج از آن شمرده‌اند. برخی علم تفصیلی ذاتی خداوند را نسبت به مخلوقات پذیرفته‌اند؛ اما برخی دیگر چنین علمی را منکرند و علم تفصیلی پیشین به مخلوقات را در مرتبه مخلوقات و بلکه عین وجود آن‌ها می‌دانند. برخی نیز علم خدا به مخلوقات را از نوع علم حصولی و برخی آن را از نوع علم حضوری دانسته‌اند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۸۰ و ۱۳۵۴: ۶۷ و ۱۴۲۲: ۳۱۴) مسلماً پرداختن به همه‌ای این دیدگاه‌ها و بررسی آن‌ها نه در حوصله این نوشته و نه هدف نگارنده است. آنچه باید در این نوشتار به آن پرداخته شود، تبیین دیدگاه فیلسوف بزرگ صدرالمتالهین شیرازی است.

یکی از معضلات در مبحث علم باری تعالی نحوه تبیین علم او به پدیده‌های مادی است؛ زیرا لازمه پذیرش علم خداوند به امورات مادی این است که در ذات خداوند ترکیب و کثرت را بپذیریم، چون پدیده‌های مادی کثرت دارند و اگر خداوند به تک تک آن‌ها علم داشته باشد در ذات او ترکیب و کثرت راه می‌یابد و این با وحدت و صرافت ذات او سازگار نیست. به همین صورت از آنجا که این پدیده‌ها در حال تغییر و درگذرند، باید در ذات خدا هم تغییر و تحول راه داشته باشد. اشکال جدی‌تری که مطرح است این است که فلاسفه معتقدند که شیء مادی نه مدرک واقع می‌شود و نه مدرک، به این معنا که نه صلاحیت درک و شعور را

دارد و نه می‌تواند قابل درک باشد. پس چگونه ممکن است که خداوند به امور مادی جهان علم داشته باشد؟ شاید به دلیل همین پیچیدگی‌های این بحث است که ملاصدرا می‌فرماید: «مطلب، سطحش بلند و جایگاهش رفیع و لطافتش بسیار است. ذهن از درک آن قاصر و دل‌ها از شنیدن آن مدهوش و چشم‌ها از دیدن نورش بی‌تاب است». (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۳۵)

براهین اثبات علم خداوند

ادله اثبات علم خداوند متعددند که ما در اینجا به ذکر چهار مورد آن بسنده می‌کنیم:

۱- غیبت و حجاب، در مادیات است نه در مجردات و از آنجا که واجب‌الوجود مجرد تام و خالی از جسمانیت و مادیت است، نسبت به ذات خویش حضوراً علم دارد و درواقع او عین حضور است. استدلال به این صورت است که واجب‌الوجود مجرد است و هر مجردی به ذات خود عالم است. پس واجب‌الوجود به ذات خود عالم است. دو مقدمه این برهان در جای خود به صورت قاطع ثابت شده است و در اینجا فقط به همین مقدار اشاره می‌کنیم که تجرد لازمه ذات حق و واجب‌الوجود بودن اوست؛ زیرا مادیت یعنی ترکیب، فقر، نیاز و محدودیت زمانی، مکانی و امتداد مقداری، قهراً ذات حق خالی از این نقایص است. در مقدمه دوم باید گفته شود غیبت و حجاب در مادیات متصور است نه در مجردات در مجردات حضور است هر جا که حضور باشد علم هم هست.

۲- علم از کمالات وجودی است و واجب‌الوجود واجد تمام کمالات وجودی است. پس واجب‌الوجود واجد کمال علمی است. راجع به مقدمه اول باید گفت که مسلماً جهل، عدم علم و نقص و فقدان است و رابطه جهل و علم، عدم و ملکه است. بنابراین ذات حق از عیب و نقص و کاستی مبرا و منزّه است. مقدمه دوم این است که اگر واجب‌الوجود واجد یکی از کمالات وجودی نباشد، ناقص، نیازمند و

محدود خواهد بود. این دلیل علاوه بر علم به ذات، علم به مخلوقات را نیز در واجب ثابت می کند. گذشته از این ها این برهان حتی اطلاق و عدم محدودیت علم او را نیز ثابت می کند.

۳- از آنجا که فاقد شیئی نمی تواند معطی شیء باشد، مسلماً هر کمالی که در معلول یافت شود، باید به نحو اتم و اکمل آن در علت وجود داشته باشد. اینکه علم از کمالاتی است که در برخی مخلوقات مانند فرشتگان و انسان و حیوان وجود دارد، امری بدیهی و غیر قابل انکار است.

۴- تشکیلات و نظام های دقیق و حیرت آوری که در هستی مشاهده می شود، نمی تواند تصادفی باشد. بلکه در پس آن علم، اراده و تدبیری در کار است و ما را به وجود علم وسیع و گسترده در صانع مدبر رهنمون می سازد.

ابن سینا و تبیین های متفاوت از علم الهی

از آنجا که عمده مباحث صدر را در باب علم الهی ناظر به دیدگاه های ابن سینا است، لازم است به بیان های ابن سینا از علم الهی نیز اشاره داشته باشیم. ابن سینا در بسیاری از آثارش، علم واجب به موجودات را قبل از ایجاد و فعلی می داند نه انفعالی و تابع (ابن سینا ۱۴۰۵: ۳۶۳، ملا صدرا، ۱۳۵۴: ۱۹، ابن سینا ۱۳۷۹: ۲۹۸) و این علم از نوع علم نفسانی نیست که در آن صور علمی به صورت جدا جدا درک شود، بلکه علم واجب الوجود نسبت به تمام اشیا از قبیل علم عقلانی است که مجرد و بسیط بوده و موجب هیچ تکثری در ذات او نمی شود. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۸۷-۸۸) بنابراین علمی که در واجب الوجود، وجود دارد و عین ذات او است، یک علم بسیط اجمالی است. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۳۰۱) ابن سینا گاهی علم واجب به اشیا را از حیث صدور آن ها می داند. از نظر وی از آنجا که ذات واجب، علت جمیع موجودات است، او علم به جمیع موجودات از ذات خود دارد. از طرفی چون واجب الوجود علم به وجوب ذات خویش و هم علم به وجوب آفرینش

موجودات ممکن دارد و جمیع اسباب و شرایط را می‌شناسد. بنابراین به جمیع ممکنات - از آن جهت که علل و اسباب آنها را به‌طور کامل درک کرده است - علم داشته و علم او یقینی است، نه ظن و گمان. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۹۰)

اما در خصوص چگونگی علم واجب به جزئیات، ابن‌سینا می‌گوید چون علم واجب از طریق اسباب و علل به نحو کلی است، هرگز به تبع معلوم تغییر نمی‌کند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۳۵۹) واجب‌الوجود که عاری از هر نقصی بوده و عاقل بالذات است، برای ادراک معقولات نیازمند احساس نیست. بلکه صورت‌های معقول را بدون وساطت احساس، درک می‌کند. بنابراین صورت‌های عقلی اشیا که از علل و اسباب اشیا حاصل شده است، بدون وساطت احساس جزئیات، برای واجب حاصل است و هیچ تغییری نمی‌کند. این صورت‌های عقلی برای همه اشیا وجود دارد، ولی انسان از درک بی‌واسطه آن عاجز است، به همین جهت علم انسان تغییر می‌کند، ولی واجب‌الوجود آنها را از طریق اسباب و علل درک می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۰) از نظر بوعلی در واجب‌الوجود، علم به موجودات و علل آنها، همگی یکجا و در «دفعه واحده» حاضر است و واجب‌الوجود آنها را با توجه به ترتیبات حصول آنها و تقدم و تأخر آنها می‌شناسد. این علم بسیط واجب‌الوجود موجب تکثر در ذات او نیست. همچنین موجب نمی‌شود، تا علم واجب زمان‌دار باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۰)

ملاصدرا و نظریه ارتسام صور

ابن‌سینا در تبیین نحوه علم الهی نهایتاً دچار یک نوع حیرت می‌شود و بیان خود او در برخی آثارش مؤید این مسئله است. وی می‌فرماید: «لازم است درباره کیفیت وجود صور معقول به دقت نظر کنی و بنگری که آیا آن صور مانند لوازمی که به ذات واجب ملحق می‌شود، در ذات او موجودند یا آنکه دارای وجودی مفارق بوده و همچون صورت‌های مفارقه دارای ترتیب خاصی می‌باشند و محل آنها در

صقع ربوبی است؟ یا آنکه در موجودی خارجی، چون عقل یا نفس، مرتسم می‌شوند و آن عقل و نفس چون موضوعی برای صورت‌های عقلیه‌اند و از جهتی که در عقل و نفس حاضرند، معقول آن دو بوده و از حیثی که از واجب صادر می‌شود معقول واجب‌اند؟». (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۳۶۴)

صدرالمتألهین با توجه به همین عبارات شیخ‌الرئیس، او را سخت مورد انتقاد قرار داده و می‌فرماید ابن‌سینا درباره علم الهی به موجودات، دچار حیرت و سردرگمی است و احتمالات مختلفی را مطرح می‌کند که برخی از آن‌ها اصلاً قابل فهم نیست. مثلاً کسی نمی‌داند که صقع ربوبی که صورت جمیع موجودات در آن حاضر است، چیست؟ و همه حیرت شیخ، به جهت آن است که او علم را صورت عقلیه موجود در نزد عاقل می‌داند و به همین جهت نتوانسته است درک صحیحی در مورد علم باری تعالی داشته باشد. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۸۳ و ۱۴۲۲: ۳۲۸)

اشکالات حکما بر دیدگاه ابن‌سینا و پاسخ‌های صدرالمتألهین

ملاصدرا به اشکالاتی که ابوالبرکات بغدادی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۹۹)، شیخ اشراق (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۰۳، ۲۰۱، ۲۰۰)، خواجه نصیرالدین طوسی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۵ تا ۳۶۳)، خفری (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۲۱، ۱۴۲۲: ۴۲۰) و دیگران بر نظریات ابن‌سینا وارد کرده‌اند، پاسخ داده و درنهایت اشکالات و اعتراضات خود را مطرح می‌نماید. وی در این زمینه می‌گوید: «عجیب است که هر کس بعد از شیخ آمده و سعی در تضعیف نظریه شیخ نموده است، کاری از پیش نبرده و هیچ نکته جدیدی نیاورده است. ضعف ایشان در درک مقصود ابن‌سینا یا ناشی از قلت تدبر در کلمات وی است، یا از ذوق و قریحه لطیفی برخوردار نبوده، یا آنکه در مسائل فلسفی خوض کامل نکرده‌اند». (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۹۶)

۱) اشکال ابوالبرکات بغدادی

ابوالبرکات بغدادی استدلال ابن‌سینا را چنین بیان کرده است: «اگر واجب‌الوجود علم خویش را از عالم هستی ممکنات کسب کند، در این صورت غیر واجب در ذات واجب مؤثر بوده و موجب کمال ذات وی می‌شود و این محال است.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۹۸) از نظر وی صفت فاعلیت واجب نیز این‌گونه است فاعلیت واجب وقتی معنی دارد که اشیا و افعال از وی صادر شده باشد. بنابراین افعال واجب که فاعلیت واجب را می‌سازند، موجب تتمیم ذات واجب می‌شوند و چون چنین چیزی محال است، بنابراین نباید واجب‌الوجود دارای صفت فاعلیت باشد. همان‌گونه که استدلال مذکور درباره فاعلیت، یک استدلال باطلی است، به کارگیری آن درباره صفت علم نیز خطا است.

پاسخ ملاصدرا: صفات الهی دو گونه‌اند: صفات اضافی یا صفات فعل، مثل خالقیت و رازقیت که ثبوت آن نیازمند غیر واجب است و صفات حقیقی یا صفات ذات مثل قدرت و حیات که عین ذات بوده و از غیر واجب‌الوجود انتزاع نمی‌شود. صفات فعل یا صفات اضافی مستند به صفتی حقیقی در ذات است، به این معنی که خالقیت در ذات واجب، موجب خالقیت به معنی اضافی آن است و خلق اشیا از تبعات صفت خالقیت ذاتی واجب است. علم نیز این‌گونه است، علم یک صفت ذاتی واجب‌الوجود است که منشأ صدور معلومات از اوست و پس از صدور معلومات، علم به معنی اضافی آن که وابسته به تحقق عالم و معلوم است، انتزاع می‌شود. بنابراین اگر علم ذاتی واجب از اشیا خارجی و معلومات حاصل شود، موجب دور و تقدم شیء بر نفس می‌شود. به علاوه، علم ذاتی واجب - که عین ذات او است - نمی‌تواند متأثر از اشیا بیرونی باشد.

۲) اشکالات خفری

اشکال نخست: اگر صدور صور معقوله، مسبوق به علم دیگری عین ذات

خداوند باشد، چه نیازی به صور معقوله است؟ زیرا باری تعالی با همان علم ذاتی خویش، همه موجودات عینی را می شناسد. اگر صدور صورت های معقوله مسبوق به علم نباشد، همان نظریه ای است که انکسیمانوس از آن فرار کرده است که باری تعالی خالق موجودات بوده، ولی آگاهی نداشته باشد.

پاسخ ملاصدرا: علم ذاتی واجب برای ایجاد اشیا خارجی کافی نیست؛ زیرا علم به شیء خارجی، غیر از وجود نفسی آن اشیا است. چراکه به عقیده ابن سینا و دیگر حکمای مشاء، وجود اشیا غیر از معقولیت اشیا است و ایجاد اشیا امری مغایر با عاقلیت فاعل نسبت به اشیا است؛ اما در مورد صورت های عقلی وجود صورت های عقلی عین معقولیت آن ها است. بنابراین نیاز به تقدم صور عقلی دیگری ندارد.

اشکال دوم: اگر صورت های معقوله، جوهر و مخلوقات باری تعالی هستند، خداوند برای درک آن ها نیازمند صور دیگری بوده و تسلسل لازم می آید و اگر اعراض بوده و در ذات باری حلول می کنند، خداوند هم فاعل و هم قابل صور می شود که محال است.

پاسخ ملاصدرا: جوهر خارجی و جوهر ذهنی باهم متفاوت است. جوهر خارجی منشأ آثار جوهری بوده، ولی جوهر ذهنی فاقد آثار جوهر خارجی است. بلکه جوهر ذهنی، درعین حال که از حیث ماهیت جوهر است و از نظر مفهوم با جوهر اتحاد دارد، ولی خود مصداق و فردی از عرض خارجی است و چون از حیث خارج عرض است، علم به آن نیازمند علم دیگری متقدم بر صورت های عقلی نیست. اگرچه وجود صورت های عقلی از نحوه وجود اعراض است، ولی این عرض در ذات واجب هیچ تأثیری نمی گذارد؛ زیرا لوازم ذات باری موجب تأثیر در ذات باری نمی شود.

اشکال سوم: بنا بر اینکه علم باری عبارت باشد از صورت‌های معقوله عارض بر ذات باری، نمی‌توان علم را یکی از صفات کمالی واجب به حساب آورد؛ زیرا از جمله صفات ذاتی که عین ذات‌اند نیست، بلکه امری خارج از ذات بوده، تابع فیضان صور از باری هست و تا صورت‌های معقوله از ذات حاصل نگردیده علمی نیز وجود ندارد.

پاسخ ملاصدرا: علم باری به صورت‌های معقوله عین فیضان صور از باری است، نه آنکه علم تابع فیضان صور باشد. بنابراین قسمتی از بیان علامه خفری خلاف است و قسمتی دیگر از بیان وی که اشکال کرده صورت‌های عقلیه برای ذات واجب کمال نمی‌باشند، سخنی صحیح است. هیچ‌کس از فلاسفه مشاء و قائلین به نظریه ارتسام صور در علم باری ادعا نکرده‌اند صورت‌های معقوله برای ذات باری کمال باشد، بلکه آنچه برای خداوند کمال است، آنکه خداوند به گونه‌ای است که صور عقلیه از او حاصل می‌شود. کمال باری این است که علم او به اشیا، ناشی از علم او به ذات خویش است. درحالی که موجودات دیگر، علم خود را از اشیا خارجی کسب می‌کنند.

اشکال چهارم: اگر صورت‌های عقلی برای واجب کمال نبوده و علم به صور عقلی (که عین صورت‌های عقلی است) علم ذاتی و کمال ذاتی واجب نباشد و اگر علم مقدم بر اشیا، منحصرأً همین صورت‌های عقلی باشد، بنابراین ذات واجب علم ذاتی، به طور کمال حقیقی، نسبت به موجودات خارجی نخواهد داشت و موجب نقص در واجب‌الوجود است و خداوند از چنین نقایص و هر نقصی مبرا است.

پاسخ ملاصدرا: صدرالمتألهین اعتراض علامه خفری را به دلیل قلت تدبر در کلمات فلاسفه و عدم تتبع کلام ایشان شمرده، می‌فرماید: شیخ‌الرئیس تصریح نموده است که واجب‌الوجود دارای عقل بسیط و علم اجمالی به موجودات است.

این عقل بسیط از طرفی عین ذات بوده و از طرف دیگر جامع جمیع صور معقوله، به نحو وحدت است و این علم که عین ذات است، منشأ علم تفصیلی واجب به صور معقوله و همانا وجود صورت‌های عقلی است، می‌باشد.

۳) اشکالات شیخ اشراق

مطابق نظریه شیخ اشراق علم واجب‌الوجود به اشیا، یک اضافه اشراقی است، نه به صورت ارتسام صور اشیا در ذات باری، یا ارتسام صور آن‌ها در موجودات عقلی و امثال آن. «الحق فی العلم هو قاعدة الاشراق و هو ان علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته و ظاهراً لذاته و علمه بالاشیا كونها ظاهرة له، اما بانفسها او متعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية». (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۵۲) بر طبق این نظر شیخ اشراق، اشکالاتی را بر نظریه ابن‌سینا مطرح کرده است.

اشکال اول: حکمای مشاء ادعا نموده‌اند که باری تعالی، اگرچه محل اعراض است، ولی از آن منفعل نمی‌شود و این سخن باطل است؛ زیرا اگرچه وجود عرض مستلزم انفعال تجددی نیست، ولی در هر صورت باری تعالی با وجود عرض دارای دو جهت می‌شود. یکی جهت اقتضاء و دیگری جهت قبول؛ زیرا جهت فعل و جهت قبول دو جهت جداگانه‌اند. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۸۱)

ملاصدرا در پاسخ به این اشکال ابتدا یک پاسخ نقضی را مطرح می‌کند مبنی بر اینکه شیخ اشراق خود درباره لوازم ماهیت قائل به این است که لوازم ماهیات بسیط، هم در آن ماهیات حلول دارند و هم از سوی می‌گویند ماهیات جعل می‌شوند. چگونه وی درباره ماهیات بسیط اجتماع فعل و قبول را از جهت واحد پذیرفته است، ولی به حکمای مشاء در مورد علم باری تعالی اشکال نموده‌اند؟

اما پاسخ حلی صدرا به این اشکال این است که نمی‌توان چنین ادعا نمود که هرگز میان قبول و فعل جمع نمی‌شود، بلکه در مواردی که معلول یکی از اعراض

باشد قبول و فعل باهم مجتمع اند؛ زیرا در چنان معلولی که حقیقت آن عروض بر علت خویش است، حیثیت صدور عیناً همان حیثیت عروض است.

اشکال دوم: اگر علم عرضی از اعراض باشد و ذات باری محل آن باشد، لازم است باری تعالی متصف به آن عرض شود. درحالی که حکمای مشاء می گویند که واجب الوجود محل اعراض کثیر است، ولی نه از آن اعراض منفعل می شوند و نه متصف به آن اعراض می شود. این سخن باطلی است؛ زیرا هر ماهیتی که متصف به صفتی می شود، به این معنی است که محل عروض آن واقع شده است. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۸۱)

پاسخ ملاصدرا: صدرالمتهلین با اشاره به این نکته که این اشکال شیخ اشراق ناظر بر فرموده بهمنیار در التحصیل است، آنجا که گفته است «ذاته تعالی و ان کانت محلا لاعراض کثیرة ولكن لا ینفعل عنها و لا یتصف بها»، (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۷۴) پاسخ می دهد که مقصود بهمنیار از لفظ اتصاف همان تأثر است و دلیل سخن بهمنیار این است که اعراض اگر بر ذات حمل شوند، آن موضوع از حصول عرض منفعل شده، متأثر می شود، ولی اگر رابطه عرض و معروض رابطه علی باشد، چنانچه در عقل فعال نیز همین واقعه رخ می دهد، معروض متصف به عرض و متأثر از او نمی شود.

بنابراین اگر مقصود شیخ اشراق که می فرماید «محل بودن و متصف بودن ملازم اند» این باشد که محل بودن با معروضیت به معنی عام و لحوق ملازم است، سخنی صحیح است و هیچ اشکالی نیز در این مسئله وجود ندارد و اگر مقصود وی این است که محل بودن با اتصاف ذات و کسب آنچه فاقد بوده است، ملازم است، چنین نیست و هیچ تلازمی مطرح نیست. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۰۰)

اشکال سوم: اگر صورت های عقلی از اعراض ذات باری تعالی باشند، دو حالت دارد: یا باید بگویند صور عقلی موجب نقص در ذات باری است، یا آنکه

موجب کمال ذات است. اگر صور عقلی موجب کمال ذات باشد (و قطعاً به نظر ایشان همین صحیح است) در این صورت لازم می آید که ذات باری از دو جهت قوه و فعل تشکیل شده باشد؛ یعنی ذات باری بالقوه باشد و به واسطه حصول صور عقلی فعلیت یابد. در این صورت عدم حصول صور عقلی نقص او به حساب آمده و حصول صور تکمیل کننده واجب و رافع نقص او است و هر مکملی از آن جهت که مکمل است، اشرف از مستکمل است. در حالی که در عالم هستی هیچ چیزی اشرف از ذات باری تعالی نیست. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۸۱)

صدرا در پاسخ ضمن اشاره به این نکته که اگر صدور صور عقلی که از لوازم ذات باری هستند، موجب استکمال ذات واجب الوجود باشند، صدور تمام اشیا از ذات باری تعالی باید مکمل ذات باری باشد و لازمه اعتراض شیخ اشراق نفی صدور اشیا از ذات باری است، می فرماید صدور اشیا یا صور عقلی موجب کمال در ذات نیست؛ یعنی چنین نیست که قبل از صدور آنها واجب بالقوه باشد و بعد از صدور بالفعل شده باشد. بلکه هیچ تأثیری در ذات واجب نمی گذارد. رابطه معلول و علت یک رابطه وجود و وجوب است و وجود و وجوب معلول مترشح از وجود و وجوب علت است. اشیا از آن جهت که مرتبط با ذات واجب هستند، هیچ حالت امکانی ندارند، بلکه باملاحظه علت خویش واجب اند و امکان اشیا فقط فی حد نفسه است. بنابراین رابطه ممکن و واجب یک رابطه وجوب است، نه یک رابطه امکان که موجب نقصی در ذات واجب باشد.

از نظر صدرا آنچه لازم است مورد توجه قرار گیرد T این است که صور عقلیه موجب رفع نقصی از واجب نبوده و کمال واجب نیستند، بلکه به اعتقاد حکمای مشاء کمال واجب آن است که دارای ذاتی است که از او صور عقلیه صادر می شود، نه آنکه وجود صور عقلیه موجب کمال ذات باری تعالی باشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱:

اشکال چهارم: بنا بر گفته حکمای مشاء، لازم است مبدأ صورت‌های عقلی درون ذات واجب‌الوجود باشد و صورت‌های عقلی از لوازم ذات باری باشند و واجب‌الوجود چون خویش را می‌شناسد، هر آنچه از لوازم ذات اوست را نیز می‌شناسد. بنابراین علم باری تابع آن است که صور عقلی از لوازم ماهیت باشد، به این معنی که علم باری به صورت‌های عقلی متوقف بر لزوم صور عقلی نسبت به ذات باری است و این مسئله یک مثال نقض در ارتباط باقاعده‌ای که حکمای مشاء فرموده‌اند، هست. حکمای مشاء می‌گویند: «علم واجب نسبت به اشیا سبب حصول اشیا است» درحالی‌که چنانچه توضیح داده شد وجود صورت‌های عقلی مقدم بر علم باری بوده و علم باری تعالی معلول لزوم صور عقلی است. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۸۱)

پاسخ ملاصدرا: اعتراض شیخ اشراق بیشتر به نزاع لفظی شباهت دارد؛ زیرا مقصود ابن‌سینا و دیگر فلاسفه مشاء از اینکه گفته‌اند «علم واجب به ذات خویش، علت علم او به لوازم ذات است» یک نکته مبهمی نبوده و روشن است که احتیاجی نیست تا لوازم ذات باری، قبل از علم حاصل باشد تا علم به آن‌ها تعلق گیرد. بلکه صور علمیه از لوازم ذات باری و از لوازم علم باری به ذات خویش است و اشیا خارجی از لوازم علم ذات به صور اشیا است. به این ترتیب، صور علمیه و حقایق خارجی دارای ماهیت متحد بوده، ولی نحوه وجود آن‌ها متفاوت است، صور علمیه دارای وجود ذهنی و اشیا خارجی دارای وجود عینی هستند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۰۱)

اشکال پنجم: بر اساس دیدگاه ابن‌سینا برای صدور اشیا از واجب‌الوجود صور عقلیه لازم است پس ذات واجب به تنهایی برای خلق اشیا کافی نیست، بلکه نیازمند صور عقلی است. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۸۲)

پاسخ ملاصدرا: اولاً، حکمای مشاء ملتزم به چنین اشکالی هستند؛ زیرا به نظر

ایشان، ذات باری برای صدور اشیا کثیر و بدون واسطه کافی نیست. بلکه عقل که بدون واسطه از ذات باری صادر می‌شود، یکی بیشتر نیست و اگر معلول کثیر باشد، لازم می‌شود که علت آن هم کثیر باشد. ثانیاً، دخالت صور اشیا برای حصول موجودات خارجی به نحوی است و هرکدام از صور اشیا برای به وجود آمدن موجودی لازم است و باهم ماهیت یکسان داشته باشند. ثالثاً، از آنجا که برهان اقامه شده است که صور معلومات لازم است قبل از وجود خارجی آن‌ها، در ذات باری حاصل شود، پس وجود عینی آن‌ها باید مطابق صورت علمی آن‌ها باشد و حقیقت یکسانی داشته باشند. وگرنه علم ازلی واجب، مطابق معلوم نبوده و چیزی جهل نمی‌شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۰۳)

در اینجا یادآوری این نکته لازم است که ما عمده اشکالات شیخ اشراق و پاسخ‌های روشن صدرا را ذکر کردیم و به دلیل جلوگیری از اطاله کلام به همین مقدار از طرح اشکالات شیخ اشراق و پاسخ‌های صدر المتالهین در باب علم الهی بسنده می‌کنیم. در ادامه به طرح چند اشکال مهم خواجه نصیرالدین طوسی و پاسخ‌های صدر المتالهین می‌پردازیم. علاقه‌مندان به مطالعه اشکالات بیشتر شیخ اشراق و پاسخ‌های صدرا می‌توانند به اسفار (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۰۳-۲۰۹) و المطارحات (سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۷۹) مراجعه نمایند.

۴) اشکالات خواجه نصیرالدین طوسی

اهمیت بحث علم واجب تعالی باعث می‌شود که خواجه برخلاف تعهدی که در آغاز شرح اشارات مبنی بر خودداری از اشکال پردازی بر ابن‌سینا کرده است، به طرح چند اشکال مهم می‌پردازد. البته صدرا به صورت مبسوط به بررسی نظریات شیخ اشراق و اشکالات خواجه می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۵۶-۲۶۳) که طرح تمامی این مباحث در حوصله این نوشتار نیست. بنا براین در اینجا فقط به طرح چند اشکال مهم خواجه و پاسخ‌های صدرا بسنده می‌کنیم.

اشکال اول: اگر صور معقول که از لوازم باری تعالی است، در ذات او وجود داشته باشد، خداوند باید هم فاعل صور معقول باشد و هم قابل آن‌ها و این امر محال است. صدرا در پاسخ می‌گوید: آنچه محال است قبول به معنی انفعال تجددی و عروض یک وجود متجدد بر ذات باری، یا قبول یک عارض به‌طوری‌که موجب استکمال معروض گردد، ولی حصول صور عقلی برای ذات باری به‌صورت لوازم ذات باری مستلزم چنین قبولی نیست. ابن‌سینا نیز در قسمت‌های مختلفی از کتاب «التعلیقات» به این نکته اشاره کرده که جهت فعل و قبول در ذات باری یکی است و موجب تعدد و تکرار در ذات نیست؛ زیرا عروض یک موجود متجدد بر یک ذات، فقط وقتی موجب ترکیب است که معروض موجودی مادی و مرکب از هیولا و صورت باشد، یا در ذات خویش ممکن‌الوجود باشد و واجب تعالی که نه وجودی بالقوه و مادی است و نه ممکن‌الوجود است، هیچ تکراری از حیث جهت فعل و قبول ندارد. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۷۲، ۱۹۸۱: ۲۱۰)

اشکال دوم: اگر علم باری که از صفات حقیقی است، از لوازم ذات باری باشد و غیر از ذات آن باشد، پس واجب‌الوجود دارای صفات حقیقیهای زائد بر ذات وی است. درحالی‌که همه صفات کمالی و حقیقی عین ذات باری بوده و محال است غیر از ذات باشند. (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰۴)

پاسخ ملاصدرا: در صورتی علم باری از صفات کمالی زائد بر ذات می‌شود و علم باری به اشیا یک صفت کمالی برای ذات باشد و ذات به‌واسطه حصول چنین صفتی استکمال یابد. درحالی‌که ابن‌سینا بارها در کلمات خویش تصریح فرموده است و واجب‌الوجود از حصول صور معقول کمال نمی‌یابد، بلکه باری تعالی دارای ذات کاملی است که لازمه آن ذات وجود صور معقول است. بنابراین وجود علم باری به اشیا مستلزم استکمال ذات به‌وسیله صفات زائده نیست. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۷۳ و ۱۹۸۱: ۲۱۲)

اشکال سوم: وجود صورت‌های عقلی که از لوازم ذات باری تعالی هستند، مستلزم آن است که ذات باری محلی برای ممکنات متکثر باشد؛ یعنی خداوند محلی برای معلولات خویش گردد. (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰۴)

صدرا در پاسخ می‌گوید فقط در صورتی کثرت صفات موجب تکثر ذات باری می‌شود که صفات عین ذات بوده و با آن در یک مرتبه باشند. درحالی‌که بنا بر نظر ابن‌سینا، علم باری به اشیا متأخر از ذات بوده و کثرت آن‌ها موجب هیچ تکثری در ذات باری تعالی نخواهد شد. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۷۳ و ۱۹۸۱: ۲۱۵)

اشکال چهارم: اگر لوازم ذات باری تعالی در ذات او موجود شوند، چنانچه ابن‌سینا درباره علم خداوند چنین نظری دارد، مستلزم آن است که صادر اول و اولین مخلوق خداوند نیز غیر از ذات او نباشد. (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰۴)

ملاصدرا در پاسخ دو تقریر از بیان خواجه را مطرح می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۱۸ و ۱۳۵۴: ۷۳) نخست اینکه علم باری تعالی که از لوازم ذات و حال در ذات و قائم به ذات باری است، معلول اول است؛ زیرا هر موجودی به واسطه صورت عقلی خویش، حاصل می‌شود. بنابراین اولین معلول باری تعالی باید موجودی غیر مبائن با ذات وی باشد، بلکه در آن حلول کرده و یکی از صفات واجب‌الوجود باشد. صدرالمتألهین می‌فرماید: ممکن است حکمای مشاء چنین نظریه‌ای را بپذیرند و صادر نخستین را از لوازم غیر مباین با ذات خدا بدانند؛ زیرا هیچ دلیلی برای امتناع آن ارائه نشده است.

دوم: از آنجا که وجود هر موجودی متوقف بر علم پیشین خدا است، معلول اول نیز متوقف بر علم خدا به آن است. این علم اگر غیر از ذات خدا باشد، اولاً مخلوقی مقدم بر معلول اول است که برخلاف فرض است. ثانیاً این علم نیز متوقف بر علم دیگری بوده و تسلسل لازم می‌آید. بنابراین باید حکمای مشاء ملتزم شوند که صورت عقلی معلول اول عین ذات باری باشد.

ملاصدرا در پاسخ به این تقریر از اشکال، یادآور می‌شود که صدور اشیا از باری تعالی متوقف بر علم متقدم است، ولی این قاعده شامل صور عقلی نیست؛ زیرا صورتهای عقلی چیزی جز علم باری به آنها نیست و وجود آنها عین معقولیت آنها است. بنابراین صور آنها مسبوق به علم دیگری ناست.

اشکال پنجم: بنا بر نظریه ابن سینا، هیچ موجودی مقتضای ذات باری نیست، بلکه هر آنچه در عالم هستی موجود شود و مباین با ذات باری باشد، متوقف بر اموری حال در ذات او است. (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰۴)

صدر المتألهین این اشکال را صرفاً یک استبعاد قلمداد کرده، متذکر می‌شود که بسیاری از فلاسفه منکر عالم عقول شده‌اند، فقط به همین جهت که واسطه میان خالق و مخلوق را منکر شوند و درجایی که برهان حکمران است، باید از آن تبعیت کرد و از هیچ چیز نه‌راسید. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۲۰ و ۱۳۵۴: ۷۴)

در اینجا یادآوری این نکته لازم است که صدرا در شرح هدایه اثیریة جمیع اشکالات خواجه را طرح و بدان پاسخ می‌دهد که از طرح تمامی این اشکالات در اینجا به دلیل اطاله کلام و خروج از سیر بحث خودداری می‌شود. (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۳۱۷-۳۱۹)

نقدهای صدرا بر نظریه ارتسام صور

صدر المتألهین بعد از آنکه به اشکالات پیشینیان بر دیدگاه ابن سینا پاسخ می‌دهد و ایرادات آنها را ناتمام می‌خواند، خود به طرح چند نقد بر نظریه ابن سینا می‌پردازد.

نقد اول: بنا بر نظریه ابن سینا، صورتهای عقلی از لوازم ذات باری تعالی بوده و عرض می‌باشند، اگرچه از حیث مفهوم جوهرند. صور عقلی نسبت به ذات باری چه نوع لزومی دارند؟ زیرا لوازم شیء سه قسم است: لازم وجود خارجی، لازم وجود ذهنی، لازم ماهیت که از لوازم شیء، بدون لحاظ وجود خارجی یا

ذهنی است. صورت‌های عقلی که لازم ذات واجب‌الوجودند، از هیچ‌کدام از سه قسم مذکور نیستند؛ زیرا اولاً واجب‌الوجود دارای وجود ذهنی نیست تا صور عقلانی لازم وجود ذهنی او باشند. ثانیاً واجب‌الوجود دارای ماهیت به معنای حد نیست تا صور عقلانی لازم ماهیت او باشند. ثالثاً، صور عقلی اگر از لوازم وجود خارجی واجب باشند، دارای وجود عینی و خارجی می‌شوند؛ زیرا لوازم وجود تابع نحوه وجود ملزوم است. درحالی‌که بنا بر نظر ابن‌سینا صور عقلانی واجب دارای وجود خارجی هستند. بنابراین صور عقلی از لوازم ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو» نیز نمی‌باشند؛ زیرا ماهیت واجب به این معنا همان وجود واجب است و صور لوازم ماهیت به معنای عقلی از لوازم وجود خداوند نیست. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۲۸)

البته صدرالمتهلین معتقد است که به نظر شیخ الرئيس، علم واجب عرض است و زائد بر ذات واجب و این نکته را نقطه اساسی اختلاف میان این دو حکیم می‌داند و می‌فرماید: «در میان حکمای مشاء این نظر مطرح شده و تصریح کرده‌اند و علم واجب‌الوجود عرض هست ولی شاید این سخن از متأخرین حکمای مشاء باشد وگرنه در میان کلمات متقدمین مشاء، مثل انکسیمانوس هیچ اثری از تعبیر عرض وجود ندارد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۲۷) اما ابن‌سینا در رساله العرشیه تصریح می‌کند که علم واجب‌الوجود به اشیا غیر از ذات واجب نیست. روشن است که این تعبیر با عرض بودن علم واجب‌الوجود، سازگار نیست. (ابن‌سینا، ۱۹۸۱: ۲۳۲ و ۱۹۵۳: ۲۴۹)

نقد دوم: علم به علت مستلزم علم به ماهیت معلول نیست، بنابراین علم خداوند به ذات خویش مستلزم علم خدا به ماهیات موجودات نیست. البته علم به وجود علت مستلزم علم به وجود معلول است، ولی علم به علت از راه شهود و حضور حاصل می‌شود نه از راه مفاهیم و وجود ذهنی. بنابراین طبق نظر ابن‌سینا که

علم خداوند را از نوع وجود ذهنی می‌داند، علم خداوند به علت ممکنات مستلزم علم به معلول نیست. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۲۳۰ و ۱۳۵۴: ۷۶ و ۱۴۲۲: ۳۲۱)

نقد سوم: در این انتقاد صدرالمتهلین به قاعده «امکان اشرف» استناد نموده است؛ یعنی هر آنچه در عالم هستی موجود می‌شود، هر چه به مبدأ فیاض و وجود اتم باری تعالی نزدیک‌تر باشد، دارای وجود اقوی و اشرف است. نظریه ارتسام صور عقلی به نحو وجود ذهنی در نزد باری تعالی، برخلاف این قاعده فلسفی است؛ زیرا به طور قطع وجود ذهنی اضعف از وجود عینی است و اگر همه معلولات واجب الوجود که همانا عالم عقول و نفوس و ماده است، به واسطه صور عقلی از واجب صادر شود، لازم است بپذیریم که وجود ذهنی این معلولات مقدم بر وجود عینی آن‌ها بوده و مطابق قاعده «امکان اشرف» اقوی و اشرف از وجود عینی باشند و مخالف وجدان و برهان است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۲۳۲ و بی‌تا: ۳۶۵)

نقد چهارم: اگر صدور معلولات از واجب الوجود، متوقف بر صور عقلی آن‌ها است، بنابراین صدور معلول اول متوقف بر حصول صورت عقلی او است. پس فقط وقتی صادر اول موجود می‌شود و در رتبه قبل از او صورت عقلی آن - به نحو لازم غیر مباین - از واجب صادر شده باشد. بنابراین از واجب تعالی به جهت حصول صادر اول دو شیء صادر می‌شود: یکی صورت عقلی و دیگری صادر اول و موجب صدور کثیر از واحد است، درحالی که محال است از شیء واحد موجودات کثیر صادر شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۳۲ و ۱۴۲۲: ۳۲۴)

توضیح بیشتر اینکه صورت اولی لازم ذات است، ولی مباین با ذات نیست و در ذات مرتسم است؛ اما وجود خارجی عقل اول گرچه لازم حق تعالی است، ولی مباین است چون مرتسم در واجب نیست، بلکه جدای از واجب تعالی است. اگر گفته شود که این دو فعل از دو جهت صادر شده‌اند، ذات باری تعالی به لحاظ ذات،

علت معلول اول است و همین ذات به لحاظ علمی که به خود دارد، منشأ اولین صورت علمیه است و این صورت مرتسمه، علت برای دومین صورت مرتسمه می‌شود. بنابراین دو چیز هم‌عرض از واجب صادر شده است: یکی معلول اول (عقل اول) به لحاظ خود ذات و یکی اولین صورت مرتسمه به لحاظ علم ذات به خودش و از صورت مرتسمه اول فقط صورت مرتسمه دوم صادر شده است.

صدرا پاسخ می‌دهد، اول اینکه طبق توجیه شما وجود معلول و علم به آن در یک رتبه است و علم به معلول اول مقدم بر ایجاد آن نیست، درحالی‌که آنچه سبب شده مشائین قائل به صور مرتسمه شوند، توجیه علم باری به ماعدا قبل از ایجاد ماعدا بوده است و چنانچه صورت عقلیه معلول اول، منشأ ایجاد آن نباشد، اصل مذهب مشائین باطل خواهد بود.

دوم اینکه بر فرض صحت کلام فوق، نظر مشاء در علم واجب به عقل باطل است؛ یعنی علم واجب به عقل اول حضوری است؛ زیرا در صورتی که ذات واجب علت معلول اول باشد و علمش علت برای اولین صورت مرتسمه، این از دو حال خارج نیست یا دو علت مغایر هم‌اند یا یکی‌اند. فرض اول مستلزم ترکیب و فرض دوم مستلزم اتحاد عقل اول و علم واجب به عقل اول است و در این صورت علم واجب به عقل اول، همان وجود عقل اول می‌شود (علم حضوری) و این برخلاف دیدگاه مشائین است.

نقد پنجم: یک مفهوم کلی اگرچه هزاران بار مقید شود، ولی هرگز تبدیل به یک مفهوم جزئی حقیقی نمی‌شود؛ زیرا جزئی حقیقی یک امر متشخص ذهنی یا موجود خارجی است و مفهوم کلی اگرچه مقید شده باشد، تشخص نمی‌یابد. پس اگر علم باری تعالی از طریق صور عقلی حاصل شود و به وجه کلی باشد، باید ملتزم شویم که واجب‌الوجود اصلاً علم به جزئیات ندارد و این خود بزرگ‌ترین نقص در او است؛ زیرا وجود اشیا که از واجب متعال صادر می‌شود، متشخص

بوده و مطابق این نظریه واجب الوجود نسبت به معلولات خویش جاهل است.
(ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۷۸)

علم واجب از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در کتاب المبدأ والمعادش پس از اعتراف به دشواری بحث از علم الهی و اشاره به خطاهای حکمای قبل از خود، می‌فرماید: «... به جان خودم سوگند، دریافت این امر بزرگ به گونه‌ای که موافق با قواعد فلسفی و مطابق با اصول دینی و پیراسته از مناقشات و مؤاخذات علمی باشد، مختص کسانی است که در عالی‌ترین درجه اندیشه ورزی هستند؛ زیرا مرتبه و درجه این مسئله در عالی‌ترین مراحل اندیشه و تفکر قرار دارد و در حقیقت تمام حکمت الهی همین است. به جهت سختی و دشواری این مطالب است که بعضی از فلاسفه پیشین خود را گرفتار خطایی واضح و خسارت آشکار نموده‌اند». (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۴۴) اما اینکه خود صدرا آیا توانسته است مشکلات و دشواری‌های این مسئله را به خوبی حل نماید و از عهده آن برآید، سؤالی است که ما تلاش می‌کنیم در ادامه به آن پاسخ دهیم.

کیفیت علم واجب تعالی به ذات خود

علم در تفکر صدرا نه تنها مساوی یا بخشی از وجود است، بلکه مساوق با وجود است و از آنجا که وجود تشکیکی و ذومراتب است، علم نیز این گونه است. وی در مورد مساوقت علم و وجود می‌گوید: «ولو سالت عن الحق، فالعلم و الوجود شیء واحد لكن الوجود اذا اضعف بحيث يتشابه مع العدم و یصحبه النقائص و القصورات... احتجب ذالک الوجود عن المدارک و المشاعر». (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۱۳۳)

یعنی اگر از حقیقت علم پرسش نمایید، علم و وجود یک چیز است؛ اما هرگاه وجود در مرتبه ضعیف باشد به گونه‌ای که قرین عدم و همراه با ضعف و نداری باشد

این وجود از درک و آگاهی محروم خواهد بود. البته این به این معنا نیست که مطلقاً چنین وجودی علم ندارد، بلکه از مراتب بالای درک و علم محروم است و دقیقاً به همین دلیل است که موجودات ضعیف مادی به سایر موجودات علم پیدا نمی کنند و حتی از خویشتن خویش هم به دلیل غیبت اجزا از همدیگر جاهل است. تقسیم بندی علم به حضوری و حصولی نیز به دلیل حضور وجود یا غیر وجود است که اگر در نزد مدرک وجود معلوم حاضر شد، علم حضوری است و اگر مفهوم و یا ماهیت آن حاضر شد، علم حصولی است.

ذات حق به دلیل برخورداری از شدت وجودی، بالاترین مرتبه علم را نیز دارد؛ زیرا وجود در دیدگاه وی عین علم است و به تبع شدت وجودی، علم او نیز در عالی ترین مرتبه قرار می گیرد. عبارت صدرالمتألهین در المبدأ و المعاد، چنین است: «فالأوجب الوجود لما كان في أعلى غايات التجرد عن المراد و تقدس عن الغواشي الهيولانية و ... كان عاقلاً لذاته و لما كان انيته حقيقته ای وجوده ماهيته فكما لا يزد علمه بذاته على وجوده فكذلك لا يزد على حقيقته بخلاف الجواهر المفارقة الذوات بعلموها بذاتها و انلم تزد على وجوداتها... لكن تزد على ماهيتها»؛ (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۸۸) یعنی خداوند به دلیل تجرد و تقدسش از غواشی هیولانی، علم به ذاتش عین علم به وجودش است. از آنجا که وجود او عین ماهیت او است علم به ذات، عین علم به ماهیت است. برخلاف جواهر مفارق و مجرد دیگر که به دلیل نبود عینیت وجود و ماهیت، علم به ذات عین علم به ماهیت نیست. درواقع «فواجب الوجود لكونه فوق مالائتاهی بما لا یتنهای کان وزان عاقلیته لذاته على هذا الوزن». (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۵۴) به وزان وجود ما لائتاهی فوق ما لائتاهی که حضرت حق دارد، علم او به ذاتش به همان وزان خواهد بود.

کیفیت علم واجب تعالی به ماعدای ذات

از دیدگاه ایشان ذات باری تعالی علم حضوری به ما عدا دارد، واجب تعالی به

ذات خودش عالم است و این علم عین علم تفصیلی او به ما عدا است. «علم واجب به جمیع اشیا یک حقیقت واحد بیشتر نیست و آن حقیقت واحد در عین وحدت، متعلق به جمیع اشیا است، به طوری که هیچ موجود کوچک و بزرگی از علم واجب غایب نیست؛ زیرا اگر موجودی بتوان فرض کرد که واجب تعالی نسبت به آن عالم نباشد، در این صورت علم واجب حقیقت علم نبوده، بلکه امری متشکل از علم و جهل است. در حالی که علم واجب حقیقت علم بوده و حقیقت شیء از غیر آن شیء متشکل نمی شود.» (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۸)

در جای دیگر می فرماید: «علم الهی بر تمام موجودات، اعم از کلی و جزئی احاطه دارد. علم باری تعالی که عین ذات اوست علت تحقق معلولات واجب است واجب الوجود همه اشیا را، در قضای سابق بر وجود اشیا، می شناسد، هم به صورت علم اجمالی و هم به صورت علم تفصیلی.» (ملاصدرا، الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه: ۵۹). از این رو واجب تعالی در عین علم اجمالی به ما عدا، کشف تفصیلی از ما عدا هم دارد.

برای فهم بهتر کیفیت علم خداوند به غیر از خودش، باید علم قبل از ایجاد و مع الایجاد و پس از ایجاد از دیدگاه صدرا را به بررسی گرفت. ایشان در علم مع الایجاد مانند شیخ اشراق آن را عبارت از حضور صور عینیه اشیا می داند؛ اما راجع به علم قبل از ایجاد وی علم تفصیلی قبل از ایجاد را اثبات می کند. به نظر وی علم خداوند به وجود اشیا عین وجود آنها است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۴۴) وی برای اثبات مدعای خود استدلال می کند که لوازم بر سه گونه است ۱- لوازم ماهیت، ۲- لوازم وجود ذهنی و ۳- لوازم وجود عینی و خارجی. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۵۳) لوازم ماهیت از خود آن منفک نمی شود و در هر ظرفی که ماهیت قرار بگیرد، با آن است مثل زوجیت که همواره با عدد زوج است؛ اما لوازم وجود ذهنی در ذهن است فقط، نه در خارج و لوازم وجود خارجی در ذهن نیست؛ مانند حرارت که در

آتش ذهنی نیست و لوازم وجود ذهنی با خارجی و بالعکس نیست؛ مانند معقولات ثانی منطقی مثل کلیت که در خارج نیست، بلکه در ذهن است.

ماسوای الله نمی تواند لازم ماهیت باشد؛ چون باید به تبع ماهیت مجعول و ملزوم باشد و این با وجوب نمی سازد. از طرفی همانطوری که ماهیت در حکمت متعالیه امر اعتباری است، لوازم آن نیز اعتباری است و ماهیت بالعرض و به واسطه وجود متصف به خارجیت و ذهنیت می شود.

اما واجب لوازم ذهنی ندارد؛ چون در هیچ ذهنی موجود نمی شود. می ماند یک وجه و ما سوی الله از لوازم وجود خارجی حق باشد. لزوم هم لزوم عینی است نه ماهوی و ذهنی و چنانچه لزوم عینی باشد، لازم عینی می طلبد. از این رو نباید لوازم وجود حق تعالی را وجود ذهنی و صور کلی ارتسامی واسطه میان وجود حق و صور عینی دانست، بلکه موجودات شخصی خارجی اند، هم علم اند و هم معلوم و چون لزوم عینی و عینیت لازم مستلزم تشخیص لازم است نه کلیت آن، بدین ترتیب لوازم حق تعالی به جای آنکه کاشف از وجودات عینی و خارجی باشد در نقش واسطه عمل کنند، عین خارج و عین کشف و مکشوفند.

بر این اساس دیگر صور ذهنی کلی ای وجود ندارد تا واسطه و دریچه به جهان خارج باشد، جهان خارج را معلوم بالواسطه گردانند. بلکه جهان خارج خود معلوم بالذات است و هیچ چیز از قلمرو علم او خارج نیست، خواه اشیای مادی و غیرمادی چنانکه هیچ چیز از فاعلیت او خارج نیست و عالمیت خداوند بر وزان فاعلیت او است و جهت فاعلیت و ایجاد اشیا با جهت عالمیت به اشیا در ذات او یکی است. بر همین اساس ملاصدرا معتقد است که وجود اشیا برای خداوند، عین علم او به آنها است و میان علم به اشیا و وجود اشیا، مباینیت و مغایرت نیست. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۱)

به عبارتی چون خداوند علت تامه همه موجودات است، از این رو علم به آن،

علم به تمام معلولات هم خواهد بود. وی می‌گوید: «فَنَقُولُ لِمَا ثَبَتَ كَوْنُ الْوَاجِبِ تَعَالَى عَالِمًا بِذَاتِهِ، لَزِمَ كَوْنُهُ عَالِمًا بِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ فَإِنَّ ذَاتَهُ عِلْتُ مَوْجِبِهِ لِجَمِيعِ مَا عَدَاهُ وَوَوُ الْعِلْمُ التَّامُ بِالْعِلْتِ الْمَوْجِبِ يَسْتَلْزِمُ الْعِلْمُ التَّامُ بِمَعْلُولِهَا فَلَزِمَ كَوْنُهُ تَعَالَى عَالِمًا بِجَمِيعِ الْمَعْلُولَاتِ». (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۹۰)

علم قبل از ایجاد و تفصیل بیشتر

در اینکه علم قبل از ایجاد واجب تعالی چگونه است، وی معتقد است این علم یک علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. اجمال نه به معنای ابهام، بلکه علمی است بسیط که هرگاه به ذات حضرت حق به وجود بیاید، علم به همه موجودات نیز حاصل شده است. از نظر صدرا تمامی موجودات با کثرتی که دارند، برای حق تعالی با وحدتی که دارد، مکشوفند و او با ذات خود به جمیع موجودات علم دارد و ذات او عین علم به جمیع اشیا است - وی با استناد به آیه ۳ سوره «سبا» علم قبل از ایجاد را به مرتبه ذات و آن را علم تفصیلی می‌داند و می‌گوید:

قول حق این است که تمامی اشیا (مجرد و مادی)، نزد حق تعالی انکشاف شهودی دارند و موجودات چه ذات و چه علم آن‌ها، خواه قوای حسی و خیالی یا ادراکات آن‌ها همگی از حق تعالی صادر شده و نزد او مکشوفند. هیچ شیئی از اشیا به لحاظ شهود عینی (نسبت به همه موجودات شهود عینی دارند و به لحاظ ثبوت علمی همه چیز در کتاب مبین - که دفتر علم است - ثابت است) از او پنهان نیست. چنانکه در مورد شهود عینی می‌فرماید «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» و در مورد ثبوت علمی اشیا می‌فرماید: «وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ». (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۶۹)

بدیهی است که حل مشکل علم تفصیلی قبل از ایجاد، آن هم بعد از حذف صور علمیه ارتسامی مشائی باید به گونه‌ای باشد که صور ممکنات در ذات واجب به علم حضوری مکشوف باشد و ذات او آیینۀ تمام نمای صور ممکنات باشد و شهود

صور ممکنات در ذات الهی به معنای حلول با اتحاد نیست؛ زیرا حلول نیاز به دو چیز دارد: حال و محل و اتحاد حکایت از پیوستگی و یکی شدن دو چیز دارد و این با بساطت ذات سازگاری ندارد. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۹)

نتیجه‌گیری

از نظر صدر ا کسانی که قائل به حلول و اتحاد شده‌اند، سخت در اشتباهند؛ زیرا به مقتضای قاعده «بسیط الحقیقه»، بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس بشیء منها، حقیقت واجب تعالی که در اعلی درجه بساطت قرار دارد، واجد همه کمالات است که به ماسوای افاضه فرموده است. هیچ‌گونه ترکیبی در ذات مقدس او نیست و به نحو اعلی و اشرف و ابسط واجد همه کمالات است، در عین اجمال و بساطت کشف تفصیلی از کل ماسوا است.

به مقتضای این قاعده می‌توان همه موجودات امکانی را بر او حمل کرد و با توجه به ذیل قاعده، حمل وجودات به حمل شایع یا به حمل اولی ذاتی نیست چون در شایع صناعی اتحاد در وجود و در حمل اولی ذاتی اتحاد در مفهوم لازم است و بدون تردید واجب‌الوجود با هیچ‌یک از ماسوا اتحاد در وجود یا در مفهوم ندارد، بلکه حمل ماسوا بر واجب باید به حمل دیگری باشد که عبارت است از حمل «حقیقه و رقیقه». بنابراین از آنجا که ذات برای ذات معلوم به علم حضوری است و ذات فاقد هیچ‌یک از کمالات نیست و ذات در حد اعلای بساطت است، چگونه ممکن است ماسوای ذات در مرتبه ذات برای واجب‌الوجود مکشوف و معلوم نباشد و معنای علم ذاتی تفصیلی قبل از ایجاد؛ یعنی همین که موجودات وجودشان نزد او مکشوف و مشهود است؛ اما به نحو اکمل و پیراسته از ضعف‌ها و حدود نقایصش.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۹)، *الاشارات و التنبيهات*، تهران: مطبعة الحيدري، ۱۳۷۹ ق.
۲. _____، (بی تا)، *التعليقات*، قم: مكتبة الاعلام الاسلامی فی الحوزه العلمیه،
۳. _____، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، مقدمه و تحقیق از محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۴. _____، (۱۳۶۴)، *النجاة*، تهران: المكتبة المرتضوية.
۵. _____، (۱۳۸۴)، *دانشنامه علائی*، تصحیح دکتر محمد معین، همدان: دانشگاه بو علی سینا.
۶. _____، (۱۴۰۵)، *الالهيات*، قم: منشورات مكتبة آيت الله مرعشي.
۷. بهمنیار بن المرزبان، (۱۳۷۵)، *التحصيل*، تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۷۳)، *المطارحات*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۹. _____، (۱۳۷۳)، *حكمة الاشراق*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *الواردات القلبية فی معرفه الربوبیه*.
۱۱. _____، (۱۹۸۱)، *الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۲. _____، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوكیه*، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.

۱۳. _____، (۱۳۶۱)، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
۱۴. _____، (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. _____، (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایة الاثریة*، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۶۳)، *نهایة الحکمه*، تهران: انتشارات الزهراء.
۱۷. طوسی، الخواجه نصیر الدین، (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغة.
۱۸. مطهری، مرتضی، (بی تا)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: انتشارات صدرا.
۱۹. یزدی، محمد تقی مصباح، (۱۳۶۶)، *آموزش فلسفه*، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.

