

علم خدا

سیدحسن سعادت مصطفوی*

چکیده

علم الهی یکی از چهار صفت مهم حقیقه واجب الوجود است که از اهمیت خاصی برخوردار است. در مقاله حاضر پس از مرور دیدگاه‌های مختلف در تعریف علم و ارائه دلایل عقلی و نقلی عالم بودن خداوند، به تفصیل درباره کیفیت علم الهی بحث شده است. در میان موضوعات مختلفی که متعلق علم الهی قرار می‌گیرد موجودات مادی و حالات‌های وجودی آنها بیش از همه بحث‌انگیز بوده است. کیفیت علم الهی به حالات وجودی موجودات مادی قبل از ایجاد آنها و همزمان با ایجاد آنها و نیز بعد از فنا شدن آنها متفاوت است. بیشترین اشکال در مورد علم الهی قبل از ایجاد به حالات وجودی مادیات است که مقاله حاضر به تفصیل و با توجه به دیدگاه‌های مختلف در تعریف علم آن را بررسی کرده است.

کلید واژه‌ها: صفات حقیقه، علم الهی، علم قبل از ایجاد، موجودات مادی.

* دانش‌یار گروه فلسفه دانشگاه امام صادق (ع)

مقدمه

علم، قدرت، اراده و فاعلیت از صفات حقیقیه واجب الوجود به شمار می‌روند که در این میان، بحث درباره صفت علم اهمیت ویژه‌ای دارد.

به دلیل تقدم مطلب مای حقیقیه بر هل مرکبه، ابتدا تعریف ماهیت و حقیقت علم ضروری می‌نماید. بعضی از آن رو که علم از وجدانیات به شمار می‌رود، آن را بدیهی‌النصور پنداشته‌اند که به تعریف نیازی ندارد. این پندار نادرست است؛ زیرا وجدانی بودن علم فقط موجب تمییز اجمالی آن از دیگر صفات وجدانی می‌گردد نه تحقیق حقیقت و شناختن ماهیت آن.

بعضی تعریف حقیقت علم را محال و مستلزم دور پنداشته‌اند؛ زیرا همه حقایق به علم شناخته می‌شوند و اگر بنا باشد که علم را با آنها بشناسند و تعریف کنند، مستلزم دور خواهد بود. این پندار نادرست است؛ زیرا شناخت حقایق بر تحقق فردی از علم مترتب است، نه بر حقیقت و ماهیت علم و از طرف دیگر شناخت ماهیت و حقیقت علم، بر شناختن اشیا مترتب نیست تا مستلزم دور باشد.

عده‌ای از متکلمان علم را نفس اضافه به معلوم می‌دانند. بر این قول نیز چنین نقد می‌کنند که در اضافه تطابق و عدم تطابق فرض شدنی نیست تا بتوان بین علم و جهل فرق گذاشت. افزون بر این، علم شیء به خودش مثل علم واجب بلکه علم هر مجردی به خودش نقض این تعریف است؛ زیرا اضافه مستلزم طرفین است و تحقق اضافه بین چیزی و خودش محال به شمار می‌رود. دیگر این که بنا بر این قول چگونه محالاتی مانند شریک‌الباری و اجتماع و ارتفاع نقیضین و ممکنات معدومه قابل فرض را می‌توان معلوم شمرد؟

عده‌ای از متکلمان علم را صفتی اضافه‌ای دانسته‌اند. این قول نیز نقد می‌پذیرد؛ زیرا باید نخست حقیقت آن صفت را دانست تا آن‌گاه اضافه آن را درک نمود.

حکما علم و ادراک را ارتباط و پیوستگی وجودی بین عالم و معلوم دانسته‌اند خواه این پیوستگی به نحو وجودی باشد، یعنی عالم و معلوم در وجود متحد باشند و

در اعتبار متعدد مانند علم ذوات مجرد به خودشان و خواه به گونه حلول یعنی پیوستگی حال و محل باشد، مثل علم شیء به امور جزئی خارجی و یا علم به صور و مفاهیم کلی. لذا با این بیان، حکما علم را به دو نوع تقسیم می‌کنند: علم حضوری و شهودی در علم ذوات مجرد به خودشان و معالیل و آثارشان و علم حصولی در علم به امور خارجی مثل علم به اجسام و عوارض و علم به صور روحانی کلی. لذا معلوم بالذات همان صور و معانی اعم از کلی و جزئی هستند و امور خارجی، معلوم بالعرض. اگر این صور و معانی مطابق با واقع و خارج باشند، این صور را علم می‌گویند و اگر مطابق نباشند، جهل می‌نامند.

درباره علم ذاتی واجب‌الوجود به همه موجودات، عقلاً و نقلاً تردیدی نیست. واجب‌الوجود بالذات، من جمیع الجهات واجب‌الوجود است؛ زیرا نبود مرتبه‌ای از علم برای واجب‌الوجود، یا به معنای وجود امکان تحصیل آن مرتبه است و یا امتناع تحصیل آن مرتبه. بر فرض اول لازم می‌آید که ذات واجب مرکب از فعلیت و قوه باشد که ترکیب با وجوب وجود و بساطت محض ناسازگار است و بر فرض دوم لازم می‌آید که ذات واجب فاقد مرتبه‌ای از وجود باشد و به عبارتی، هم منشاء انتزاع وجوب و هم امتناع به شمار رود. اگر این دو عنوان از یک حیث منتزع گردند، مستلزم اجتماع نقیضین است. و اگر از دو حیث انتزاع کردند مستلزم ترکیب در ذات است لذا اگر مبدأ واجب‌الوجود بالذات را معتقد شویم، بایستی بالضروره بپذیریم واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من جمیع الجهات است.

ما واجب وجوده لذاته فالواجب الوجود فی صفاته

آیات فراوانی نیز در قرآن با صراحت احاطه علمی ذات واجب را به همه امور حتی ذرات عالم ثابت می‌کند؛ برای نمونه، آیات 70 سوره حج، 2 و 3 سوره سباء، 4 حدید، 16 حجرات، 59 انعام و 61 یونس.

با وجود این، آنچه دقت عقلی می‌طلبد، درک کیفیت علم واجب به حالت موجودات است. البته علم واجب به موجودات غیرمادی را که مسبوق به عدم زمانی و

ملحوق به آن نیستند، از طریق علم حق به ذاتش که عین علیت به آنهاست، می‌توان ثابت کرد؛ از جهت این‌که علم به علت در ذات حق عین علم به معلول است و بنابراین ربط وجودی و حضور آنها در ذات واجب چنین نکته‌ای را می‌توان اثبات نمود و لکن علم حضرت حق به موجودات مادی مسبوق به عدم زمانی و ملحوق به آن، نسبت به قبل از ایجاد و هنگام ایجاد و نیز بعد از فناى آنها متفاوت است و بررسی می‌طلبد.

علم واجب به چنین موجودات و حوادثی هنگام ایجاد، علمی حضوری است؛ زیرا از آن روکه هر موجودی ربط وجودی به واجب دارد و عین ربط است، معقول نیست که از ذات واجب مستور و غیرمکشوف باشد و هم‌چنین صور وجودی آنها بعد از وجود و پس از فنا در ذات مجردات ثبت و ضبط هستند و آن مجردات به علم حضوری با هرچه در آنها ثبت گردیده منکشف حق هستند، قرآن کریم از این مجردات به «لوح محفوظ» از جمیع تغییرات و تبدلات تعبیر فرموده و بعضی از آیات به «کتاب مبین» و «کتاب مطلق» تعبیر کرده‌اند. (آیات 59 انعام، 61 یونس، 6 هود، 70 حج و 52 طه)

آن‌چه بررسی بیشتر می‌طلبد، علم حضرت حق به موجودات و حوادث قبل از تحقق آنها و به عبارت دیگر، علم قبل الاشیاء است. بعضی از متکلمان که علم را اضافه می‌دانند، در تصور و درک این علم دچار حیرت گردیده‌اند؛ زیرا که اضافه چگونه می‌تواند به معدومات پیوسته و متعلق گردد. در حلّ این مشکل بعضی مثل معتزله به اعیان ثابتة معتقد شده‌اند. عین ثابت از نظر آنان ماهیت ممکن است که وجود ندارد ولی ثابت است، یعنی بین وجود و عدم واسطه‌ای به معنای ثبوت پذیرفته‌اند. این عقیده یعنی پذیرش واسطه بین وجود و عدم فی‌نفسه نظریه‌ای باطل و برخلاف بداهت است، ولی در عین حال بر فرض پذیرش آن مشکل علم حلّ نمی‌گردد؛ زیرا بر فرض علم حق به موجودات به واسطه ثابتات ممکن باشد اما علم حق به آن ثابتات به چه واسطه‌ای امکان می‌پذیرد؟ اگر آنها متعلق علم حق نیستند چگونه می‌توانند واسطه علم قرار بگیرند و اگر متعلق علم حق هستند، قبل از ثبوت آنها چگونه این علم واجب قبل از ایجاد متحقق بوده است؟

از آن روکه حکما علم را اضافه نمی‌دانند، بلکه آن را یا حضور معلوم نزد عالم یا حصول صورت آن می‌دانند؟ درباره علم ذات واجب به موجودات و ماهیات ممکن قبل از ایجاد، مطالب مختلفی بیان نموده‌اند که به ایجاز نظریات مختلف آنان را بیان می‌کنیم. اشکال مهم در علم واجب به جزئیات متغیرات است؛ زیرا امور محسوس متغیر با وصف و حیثیت تغیر زمانی از دو جهت نمی‌توانند متعلق علم واجب قرار بگیرند: الف) اگر صورت هر موجود متغیر در ذات واجب ثبت باشد، لازم می‌آید ذات واجب محل تغییرات باشد. این مطلب علاوه بر این که موجب کثرات در ذات واجب است، موجب تغیر در ذات می‌گردد که درباره ذات بسیط علی‌الاطلاق امری محال و ممتنع است؛

ب) امور متغیر و حادثات زمانی اعم از جواهر و اعراض و حقایق و معانی جزئی توسط قوای جسمانی ظاهری و باطنی مثل خیال و وهم بایستی درک گردند و ذات واجب از این قوا و آلات مبراً و منزّه است. و اشکال مشترک بین معانی و ماهیات کلی و مصادیق و افراد جزئی آنها این است که پیش از وجود، عدم و لیس محض بوده‌اند و علم که امری وجودی است چگونه می‌تواند، به آنها تعلق می‌گیرد، در حالی که «ما لیس موجوداً یکون لیساً» و در عدم مطلق تمایز نیست (لا میز فی الاعدام من حیث العدم). این مشکلات فراوان عقلا و حکما را از صدر اول تا امروز دچار حیرت نموده؛ به گونه‌ای که عده‌ای گفته‌اند مسئله علم واجب و کیفیت آن برای ما ممکن نیست، و البته بسیاری برای رفع این مشکلات کوشش نموده‌اند.

مذاهب مختلف درباره علم واجب قبل از ایجاد

درباره علم حق به موجودات مادی قبل از ایجاد آنها چندین نظریه به طور اجمال ذکر می‌گردد که بعد از نقض و ابرام، آنچه نظریه حق و پذیرفته محققان است بیان می‌شود.

الف) معتزله با توجه به این که علم را اضافه بین عالم و معلوم می‌دانند، در

معدومات به اعیان ثابتة قائل گردیده‌اند، یعنی همه ماهیات ممکن قبل از وجود و در حال عدم ثابتاتی بوده‌اند که علم واجب به آنها تعلق گرفته است. اینها بین وجود و ثبوت و بین عدم و نفی فرق می‌گذارند و آنها را مترادف با یکدیگر نمی‌دانند.

ب) افلاطون و پیروان او معتقدند که خلقت موجودات ممکن و حوادث در دو مرحله انجام گرفته است: مرحله اول ذات واجب صور تمام موجودات و ماهیات و عوارض و کیفیات آنها را که قائم به این صور هستند، خلقت نمود. این جواهر قائم بالذات هستند. هر دسته از موجودات عالم ماده دارای صورتی مجرد و قائم بالذات و جامع جمیع کیفیات و کمالات به نحو اتم و اکمل است؛ در مرحله دوم موجودات و حوادث طبق همان صور مرتبه اول آفریده می‌شوند و ذات واجب با علم به آن صور قبل از خلقت موجودات و متغیرات و هم‌چنان بعد از فنا و نابودی آنها به آنها عالم و داناست. این صور در صقع ربوبیت موجودند بدون آن‌که عارض بر واجب باشند.

ج) فرفریوس و دیگر مشائیان پیرو او با توجه به اصل مسلم خود یعنی اتحاد عاقل و معقول، به ذات واجبی با تمام صور علمی موجودات معتقدند، بدون آن‌که در ذاتش تکثری پیش بیاید.

د) جمهور مشائیان علم خدا را به موجودات قبل از وجود و بعد از فنای آنها به توسط صوری می‌دانند که مرتسم در ذات واجب هستند. آنان درباره صور مرتسم معتقدند که آنها گاهی بعد از وجود از موجودات خارجی گرفته می‌شوند، مثل تمام صوری که از خارج در نفس ما اعم از صور خیالی و یا صور عقلی از عقل فعال منعکس می‌گردند و آن را علم انفعالی می‌نامند و گاهی نخست صوری در نفس ایجاد می‌گردد، مثل صورت بنایی که مهندس در نفس خود ابداع می‌کند و بعد همان را در خارج ایجاد می‌نماید. به گفته آنها این صورت چنین نیست که «وَجِدَتْ فَعَقَلَتْ» بلکه «عَقَلَتْ فَوَجِدَتْ». آنان صور مرتسم را در ذات واجب از قسم دوم می‌دانند (عقلها الواجب فوجدت)، نه این‌که تعقل واجب به آنها بعد از وجود آنها حاصل شده باشد. انکسمانیس ملطی از اساطین هفت‌گانه حکمای قدیم، این مذهب را برگزیده است. او

پندشانی علمی

نخستین وجودی را که از ذات واجب صادر شده، صور علمی موجودات عینی می‌داند که سپس حضرت حق طبق همان صور متقدم در مرتبه علم، موجودات عینی را ایجاد نموده است.

ه) این رأی به تالس ملطی که یکی از اساطین حکمای قدیم است منسوب می‌باشد که علم حضرت واجب را به اول صوادر، علمی حضوری و اضافه‌ای اشراقی دانسته اما علم واجب به دیگر معلومات و موجودات را به واسطه صور مرتسم در ذات معلول اول می‌داند. وی اول چیز صادر شده از واجب‌الوجود را جوهری می‌دانسته که در آن جمیع صور باقی ممکنات است. صاحب ملل و نحل به تالس کلامی نسبت می‌دهد که صریح آن این است که علم واجب به اول مبدعات به صورت زاید بر ذات نیست و به غیر مبدع اول به واسطه صوری است که به مبدع اول قائم است. (شهرستانی: 62، 2005)

محقق طوسی در شرح اشارات، همین مذهب پنجم را اختیار نموده و می‌فرماید:

العقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بما هو هو فلا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بما هو هو. (طوسی، 1403، ج 3: 304)

وی در شرح اشارات به بخش اول از نظریه پنجم یعنی علم حضوری به معلول اول (که منسوب به تالیس ملطی است) اشاره می‌نماید، ولی در رساله «مسئله العلم» به بخش دوم اشاره کرده و در کلامی مفصل می‌فرماید:

و ادراکه لمعلولاته البعيد بارتسام صورها في معلولاته القریبة التي يعبر عنها تارة بالكتاب المبین و تارة باللوح المحفوظ و يسميها الحكماء بالعقول الفعالة و هي مرتسمة بجميع الصور الكونيّة. (طوسی: 1345، 29)

و) شماری از متأخران علم واجب به اشیا را حضوری و نه حصولی می‌دانند. برای همگان روشن است که علم حضوری فقط در حین وجود اشیا ممکن است و علم

مع‌الاشیا را توجیه می‌کند، نه علم قبل از ایجاد و بعد از فنای موجودات را؛ زیرا اختیار واجب هنگامی صادق است که علم واجب قبل از ایجاد، اثبات گردد و توجیه عقلی برای آن به وجود آید، همان‌گونه که ادله شرعی بر آن قائم است. لذا متأخران ناچار برای حضرت حق دو علم قائل شده‌اند: علم اجمالی کمالی که مقدم بر جمیع ایجادات و عین ذات است و علم تفصیلی که مع‌الاجداد و بعد از افنای موجودات است و کمال واجب را علم اجمالی مقدم دانسته‌اند.

در حقیقت، علم اجمالی کمالی فقط باور کسانی نیست که قائل به علم حضوری هستند، بلکه مشائیان معتقد به صور مرتسم در ذات واجب مثل شیخ الرئیس، بهمنیار و فارابی نیز به ناچار باید به این علم اجمالی که عین ذات واجب است معتقد باشند؛ زیرا کمال واجب ممکن نیست به صور مرتسم در ذات باشد وگرنه لازم می‌آید که نیاز واجب در کمال به غیر خود او باشد. بزرگان نیز گفته‌اند که «کماله و مجده تعالی إنما هو بالعلم الذی هو عین ذاته و هو کونه بحیث یفیض عنه صور الاشیا معقولة مفضله».

فارابی در فصل یازدهم فصوص الحکم می‌گوید:

علمه الاول بذاته لا ینقسم و علمه الثانی عن ذاته اذا تکثر لم تکن اکثره فی

ذاته بل بعد ذاته. (فارابی: 1381، 56)

بهمنیار در عبارتی چنین می‌گوید:

فاذا وصف بأنه یعقل هذه الامور فأنه یوصف به لأنّه یصور عنه هذه لا لأنّه محلّها و لوازم ذاته هی صور معقولاته لا علی أنّ تلك الصور تصور عنه فیعقلها بل نفس تلك الصور لکونها مجردة عن المواد تفیض عنه و هی معقولة له فنفس وجودها عنه نفس معقولیتها له فمعقولاته اذن فعلیه انتهی.

(بهمنیار: 1375 ، 574)

شیخ الرئیس در موضعی از تعلیقات چنین می‌فرماید:

نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الاشیا عنه و نفس وجود هذه الاشیا نفس

معقولیتها له علی أنّها عنه. وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شأنه أن يعقل أو يحتاج إلى أن يعقل. هو يعقل الاشيا لا علی أنّها تحصل فی ذاته كما نعقلها نحن بل علی أنّها تصدر عن ذاته و أنّ ذاته سبب لها. (ابن سینا: 1404، 153)

بنابراین، علم اجمالی کمالی پذیرفته همه محققان از حکمای الهی است. در تبیین معنای تفسیر و تبیین علم اجمالی کمالی دو وجه را محتمل می دانند: 1. ذات خداوند به منزله مجملی برای تمام معلومات است؛ زیرا همه موجودات که معلومات تفصیلی او هستند، قبل از ایجاد لازمه ذات او و مندمج در ذات هستند؛ او کل الوجود و کله الوجود است و چون عالم به ذات است عالم به جمیع اشیا، به علم بسیط اجمالی در عین کشف تفصیلی، نیز به شمار می رود همان گونه که معقول بسیط یعنی ملکه علمی در نزد ما به منزله مجمل برای جمیع معقولات مفصل است که چون معقول بسیط را دانستیم، همه آن معلومات منتسب آن را به گونه اجمالی خواهیم دانست، بدون این که «يعزب عن علمنا شيء من العلوم التفصيلية».

2. ذات خداوند منشأ انکشاف جمیع موجودات است؛ چرا که منشأ وجود آنهاست، بنابراین احتمال عالم بودن قبل از خلقت عبارت است از تمکن بر علم و انکشاف، نه استحضار بالفعل معلومات؛ زیرا علم قبل از ایجاد یعنی منشأ بودن ذات برای علم تفصیلی و تمکن بر علم یعنی ایجاد اشیا پس تفصیلاً عالم به آنها می شود. بنابراین، توجیه علم اجمالی بالفعل قبل از ایجاد بی مورد است. در حقیقت، احتمال علم ذات واجب قبل الایجاد متحقق و ثابت نیست و در واقع بیش از یک علم بالفعل برای ذات واجب وجود ندارد؛ یعنی علم تفصیلی مع الاشیا. با وجود این، همواره محققان خواسته اند به تقسیم علم حق به اجمال کمالی در عین کشف تفصیلی و علم تفصیلی، علم بالفعل واجب را پیش از ایجاد تبیین نمایند. از این رو، وجه اول ممکن است توجیه علم اجمالی کمالی در عین کشف تفصیلی باشد. و فارابی در فصوص مراد از

علم اجمالی متقدم را وجه اول می داند:

واجب الوجود مبدأ كل فيض و جود وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكلّ من حيث لاكثره فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكلّ من ذاته فعلمه بالكلّ علمه بذاته. وذوق بعض المتألهه ان علمه تعالى بالاشياء عين علمه بذاته و يتحد الكلّ بالنسبة الى ذاته فهو الكل وحده. (فارابی: 1381، فص 10، ص 55)

(ز) شیخ شهاب الدین سهروردی علم واجب را به موجودات چنین تبیین می کند: «فاذن الحق في العلم هو قاعدة الاشراق و هو أن علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته و ظاهراً لذاته و علمه بالاشياء كونها ظاهرة له إما بأنفسها أو متعلقاتها التي هو مواضع الشعور المستمر للمدبّرات العلویة و ذلك اضافة و عدم الحجاب سلبی و الذي يدلّ على أنّ هذا القدر كاف، هو أنّ الابصار إنّما كان بمجرد - ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب فاضافته إلى كلّ ظاهر له أبصار و إدراك له و تعدّد الاضاف العقلية لا يوجب تكرراً في ذاته. (سهروردی: 1372، 152)

وی در اول فصل به عبارت دیگری به بیان علم واجب بنابر قاعده اشراق می پردازد: لما تبین أنّ الابصار ليس من شرطه انطباع شیخ أو خروج شیء بل كفی عدم الحجاب بین الباصر و المبصر فنور الانوار ظاهر لذاته على ما سبق و غیره ظاهر له - فلا يعزب عنه مثقال ذرّة فی السموات و الارض - إذ لا يحجبه شیء عن شیء، فعلمه و بصره واحد و نوریتته قدرته اذ النور فیاض لذاته. (همان: 150)

با توجه به این بیان پس علم واجب به اشیا به توسط صور نیست، بلکه به مشاهده حضوریه است؛ زیرا مدار ادراک غیر نیز نزد شیخ اشراق بر تسلط نوری است برای مدرک و حضور استثنائی است برای مدرک، پس علم واجب به اشیا، نفس ایجاد شدن

اشیاء از نزد اوست، وجود اشیا از ذات واجب نفس حضور آنها در نزد اوست، پس او اضافه اشراقیه فعّاله بجمیع اشیا دارد. شیخ اشراق، علامه طوسی (ره) و حکمای بعد از شیخ اشراق، این مذهب را درباره علم خداوند پذیرفته‌اند و تا زمان صدر المتألهین (ره) پیروی نموده‌اند. ایشان می‌فرماید:

و كان لي اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان إلى أن جاء الحق و أرائي

رَبِّي برهانه. (ملاصدرا: 1368، 249/6)

اکنون که مذاهب هفت‌گانه در علم واجب به طور اجمال روشن شد، باید اشکالاتی را یادآور شد که بر هر یک از آنها وارد است. آیا می‌توان به بعضی از آنها در باب علم واجب معتقد شد، یا نه؟

نقد مذاهب مذکور

اما مذهب اول یعنی مذهب معتزله که به ثبوت معدومات اعتقاد دارند، ظاهر الفساد و بدیهی‌البطلان است. بر فرض پذیرش وجود ماهیات ممکنه معدومه ثابتات، جای این پرسش است که آیا واجب قبل از ثبوت این ثابتات به آنها عالم بوده یا نه. اگر بگویند ثابتات ازلی هستند و مسبوق به عدم ثبوت نبوده‌اند و قدیم بالذات هستند، پس مستغنی از واجب بوده‌اند و ابداً قدرت به آنها تعلق نگرفته، قدرت واجب محدود می‌گردد، بلکه در حقیقت قدرت حق بر ثبوت ماهیات نفی می‌شود.

درباره مذهب مثل افلاطونی صرف‌نظر از نقدها بر وجود مثل، باید پرسید که علم واجب به این مثل اگر صور وجودی خارجی هستند، قبل از ایجاد آنها چگونه است. اگر علم به مثل متوقف بر صور و مثل دیگر است، تسلسل لازم می‌آید و اگر علم به مثل به صور ذهنی در ذات واجب است، تکثر در ذات لازم می‌آید و این برگشت به همان چیزی است که از آن گریخته‌ایم. افزون بر این، اگر علم حضوری به اشیا بر وجود این صور مثالی متوقف است، پس خدا قبل از خلقت این صور به آنها و به موجودات بعد از صور عالم بوده، پس در مرتبه ذات خالی از علم و تعقل بوده است. اما وجه بطلان مذهب سوم یعنی قول به اتحاد عاقل و معقول که به فرفوروس

منسوب است، به دلیل امتناع گردیدن چیزی به چیز دیگر است؛ زیرا اگر با حضور شیء دوم شیء اول نیز باقی است، پس اتحاد محقق نشده و اگر با حضور دوم شیء اول زائل و نابود شده و یا با وجود شیء اول دومی حاصل نشده، در این دو صورت نیز اتحاد حاصل نشده، بلکه یکی نابوده شده و دیگری حاصل شده است. شیخ (ره) در کتبش به طور کامل و مفصل استحاله این عقیده را اثبات می کند. وی چنین می نویسد:

و كان لهم أي للمشائين رجلٌ يدعى بفروريوس عمل في العقل و المعقولات كتاباً يثني عليه المشائون و هو حشف كَلِّه و هم يعلمون أنّهم لا يفهمونه و لا فرفوروريوس نفسه و قد ناقضه من اهل زمانه رجل ناقص هو

ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول. (ابن سینا: 1403، 295/3)

شیخ الرئیس و پیروانش، اتحاد عاقل و معقول را در مجردات و ذوات غیرمادی پذیرفته اند و نزد آنها از مسلمات است؛ زیرا آنها معقول بالذات هستند و در تجرید شوائب مادی به عمل عاملی نیاز ندارند؛ به خلاف صور کلی که به توسط نفس تجرید گردیده اند. شیخ و پیروانش اتحاد عاقل و معقول را ممتنع می دانند، به خلاف فرفورریوس و پیروانش، اما در صور مجرد بالذات و قائم بالذات که وجود آنها عین معقولیت است، عین عاقلیت نیز در آنها خواهد بود؛ عقل و عاقل و معقول واقعاً متحد هستند و تفاوت آنها فقط به اعتبار ملاحظه عقلی است. عبارت شیخ درباره هر دو مطلب، یعنی معقولیت و عاقلیت بالذات این چنین است:

و اما ما هو في ذاته برى عن الشوائب المادية و اللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به بعده لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله بل لعله من جانب ما من شأنه أن يعقله. (ابن سینا:

1403، ج 2، ص 8-327)

این بیان، معقولیت چنین صورتی را اثبات می کند و بعد از اثبات معقولیت آن در عبارت دیگر، عاقلیت آن را اثبات می نماید.

أَنَّكَ إِذَا حَصَلَّتْ مَا أَصْلَتْهُ لَكَ عَلِمْتَ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَصِيرَ
صُورَةً مَعْقُولَةً وَهُوَ قَائِمٌ الْذَاتِ فَإِنَّهُ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَعْقَلَ فَيَلْزِمُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ
يَكُونَ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَعْقَلَ ذَاتَهُ. (همان، 403)

اگر صور معقول موجودات با ذات حق متحد باشند، چنان که فرفورئوس معتقد است، مسئله علم واجب قبل از ایجاد موجودات بدون تکثر در ذات و بدون تأخر این علم از مرتبه ذات پذیرفتنی خواهد بود، اما اثبات چنین امری از دیدگاه شیخ الرئیس و پیروانش ممکن نیست. لذا مشائیان به صور مرتسم در ذات معتقد شده‌اند که اشکالات فراوان دارد.

اما بعضی از اساطین حکما پس از شیخ، اتحاد عاقل و معقول را حتی درباره صور معقول و تجرید شده از ماده و لواحق آن معتقد شده و بر آن دو برهان اقامه نموده‌اند. لذا ابتدا این دو برهان را نقل می‌کنیم و بعد به بررسی و تحلیل آن می‌پردازیم.

1. صور اشیا بر دو قسم است: یکی صور مادی که قوام وجودش به ماده و لواحق ماده است، مانند وضع، مکان، کیف و امثال آن. این چنین صور با این وجود مادی نمی‌توانند معقول بالفعل قرار گیرند، مگر بالعرض و صور دیگر صور مجرد از ماده و لواحق آن هستند که یا تجرید تامند که آنها صور معقوله نفس خواهند بود و یا تجرید ناقص که صور متخیل هستند. همه حکما وجود نفسی چنین صوری را که به توسط نفس مجرد شده‌اند، عین وجود عاقل می‌دانند؛ زیرا بنابر قاعده کلی وجود هر چیزی که برای چیز دیگر موجود است، عین وجود برای آن شیء خواهد بود، خواه مثل صور طبیعی حال در ماده باشد، یا اعراض حال در جواهر و یا صور معقول در نفس. پس برای صور معقول وجودی مغایر با وجود عاقل نیست و با وجود عاقل متحد است. و مرتبه وجود صور معقول عین مرتبه وجود عاقل خواهد بود. پس به این برهان، اتحاد عاقل و معقول اثبات می‌گردد. (ملاصدرا: 1410، 14/3-15 و 313) ولی بعضی از اعظام متأخر مانند علامه طباطبایی دلالت این برهان را بر اتحاد وجودی عاقل و معقول ناتمام می‌دانند. وی در حاشیه بر اسفار بعد از پرداختن به صور تجرید شده از ماده و لواحق

آن که حکماء وجود نفسی آنها و وجود عاقل را یک چیز مسلم می دانند، از متفرعات قاعده و مسئله چنین بیان می کند که هر چیزی که وجودش برای چیز دیگر باشد، وجود فی نفسه آن عین وجودش برای آن چیز است؛ خواه مثل عرض نسبت به جوهر باشد، یا مثل صور طبیع نسبت به ماده و هم چنین صور معقول نسبت به نفس و علت مجرد نسبت به معلولش و بالعکس. بنابر این بیان، فرض چیزی که وجودش برای غیرش هست، از فرض وجود آن خارج و خالی نیست؛ زیرا رابطه وجودی این چنین چیز با محل و موضوعش رابطه مملوکیت و مالکیت وجودی است. پس اگر این وجود مملوکی موجود برای خودش باشد، مالک و مملوک یک چیز خواهند بود و فرق آنها به اعتبار است، مثل علم نفس و هر مجردی به خودش، ولی اگر چنین نباشد وجود فی نفسه این چنین موجودی در مرتبه چیزی خواهد بود که این موجود برای آن است، بدون این که عکس این مطلب درست باشد، یعنی وجود محلاً و موضوع قاهر و محیط بر آن حال خواهد بود، نه این که متحد با او باشد. به هر حال، از این بیان اتحاد این دو را نمی توان نتیجه گرفت. سخن ملاصدرا نیز که صور معقول را بالذات می دانند و می گوید: «فهی معقولة بالفعل أبدأ سواء عقلها عاقل من خارج أم لا» ممنوع است؛ زیرا اگر این صورت را معقول فرض کردیم، نمی توانیم جواز فرض آن را با قطع نظر از عاقلش حتی در مرتبه اعلی از مرتبه وجود این امر للغير قبول کنیم. (همان) از این رو، بنابر اتحاد عاقل و معقول به این معنا که معقول با عاقل یک وجود بگردد و اگر ثابت نشد عاقل قاهر بر معقول باشد، به گونه ای که از حیطة وجودی آن خارج نباشد و وجودش زائد بر اصل وجود عاقل و در حقیقت در مرتبه ظهور عاقل با آن متحد باشد نه با حقیقت وجودش اگر صور موجودات در مرتبه ظهور حضرت حق با او متحد باشند علم واجب زائد بر ذاتش خواهد بود و مرتبه ذات خالی از علم قبل ظهور خواهد بود و با این وضع علم واجب قبل از ایجاد و قبل از اظهار الوجود اثبات نمی گردد.

2. در اسفار برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، برهان تضایف به کار می رود (همان: 319) که تقریر آن بدین گونه بیان شده است: که عاقل و معقول دو مفهوم تضایف

هستند و در مباحث تضایف گذشت که متضایفین متکافئان در وجود هستند و هم چنین در درجه وجود اگر یکی از آنها بالفعل باشد، دیگری نیز بالفعل خواهد بود و اگر یکی بالقوه باشد دیگری نیز بالقوه خواهد بود. برای نمونه اگر مفهوم ابوت در موردی مصداق حقیقی و منشأ انتزاع خارجی و بالفعل داشت، قهراً در آن جا بایستی بنوَت نیز منشأ انتزاع خارجی و حقیقی و بالفعل داشته باشد و هم چنین اگر در موردی بنوَتی بالقوه بود و مصداق بالفعل نداشت ابوت در آن مورد نیز بالقوه خواهد بود. در مورد بحث ما اگر معقول مصداق و منشأ انتزاع واقعی و بالفعل داشت، در همین مورد عاقل نیز متحقق خواهد بود. پر واضح است که از این برهان بیش از معیت متضایفین در یک مرتبه وجودی استفاده نمی‌شود و اگر در بعضی موارد اتحاد به کار می‌رود، مثل علم و عقل مجرد نسبت به خود، از جهت دیگر است، نه از جهت تضایف. آیا می‌توانیم بگوییم محرک و متحرک که متضایفین هستند، متحد با یکدیگرند. این امر محال است؛ زیرا مستلزم اتحاد فاعل و قابل است. آیا می‌توانیم بگوییم علت و معلول که متضایفین هستند، وجود معلول عین وجود علت است؟ ابدأ چنین نیست. اما با یکدیگر معیت در مرتبه وجود دارند. اگر علتی بالفعل داشته باشیم، قطعاً در همان مرتبه معلول بالفعل خواهیم داشت و بالعکس اگر متحرک بالفعل باشد، قطعاً محرک بالفعل نیز در آن مرتبه خواهد بود. پس روشن شد که برای اتحاد عاقل و معقول دلیل قانع‌کننده‌ای نیست و از این دو دلیل جز معیت در وجود بین عاقل و معقول استفاده نمی‌شود. لذا از مسئله اتحاد عاقل و معقول که برهان ندارد، بلکه برهان بر عدم اتحاد داریم، نمی‌توانیم مسئله علم واجب را به موجودات قبل‌الایجاد، به گونه‌ای که این علم عین ذات باشد، اثبات نماییم.

اما مذهب چهارم که علم واجب‌الوجود را به اشیا قبل از ایجاد حصولی به ارتسام صور در ذات واجب می‌داند، اگر چه این صور فعلی و اختراعی باشد، نه انفعالی و برگرفته از خارج، بر بطلان این چنین علمی وجوه کثیری را بزرگان حکما مثل محقق نصیرالدین طوسی در شرح اشارات و شیخ شهاب‌الدین سهروردی در مطارحات و محقق خفری ذکر کرده‌اند که اهم آنها سه اشکال عویصه است:

1. این عقیده مستلزم اتصاف ذات واجب به صفات زاید غیر اضافی و سلبی است؛

2. مستلزم قرارگرفتن ذات محل برای امور کثیر است؛

3. مستلزم ترکب ذات و منافی با بساطت ذات است؛ زیرا اگر این صور مقوم ذات باشند، مستلزم ترکب ذات و اگر عارض ذات باشند، منشأ عروض آنها بر ذات اگر حیثیات مختلف باشد، نقل کلام با آن حیثیات می شود که آیا مقوم ذات هستند، پس ذات مرکب خواهد بود و اگر عارض، کلام منتقل به منشأ این حیثیات می شود و هلمّ جراً - و اگر عوارض ذات باشند و ذات به حسب واحد و به ذات بسیطه اش منشأ این صور باشد، پس مرتبه بطون ذات از این صور علمی خالی خواهد بود. اگر دیگر اشکالات را بتوان پاسخ داد، این سه اشکال پاسخ گفتمی نیست.

گرچه مشائیان به صور مرتسم در ذات واجب معتقد هستند و بعض عبارات شیخ‌الرئیس در *شفا* و *اشارات* ظاهر بلکه صریح در صور مرتسم است. اما بعض عبارات *شفا* و هم چنین *تعلیقات*، صریح در عدم پذیرش صور مرتسم است. لذا بعضی مانند محقق خفّری اظهار داشته‌اند که شیخ در مسئله علم قبل‌الاشیا متحیر است و راه به جایی نبرده، ولی ما این گفته را نمی‌پذیریم. لذا هر دو دسته عباراتش را نقل می‌کنیم و بعد از دقت شاید به عقیده صریح شیخ پی بریم و بعد از وقوف بر عقیده اش بنگریم که آیا مشکل علم را به طریق شیخ می‌توان حل کنیم، یا نه؟
در *شفا* آمده است:

واعلم أن المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما عرض ان أخذنا
نحن عن الفلك بالرصد والحسّ صورته المعقوله وقد تكون الصورة
المعقولة غير مأخوذة عن الموجود بل بالعكس كما أننا نعقل صورة بنائية
نخترعها فتكون تلك الصورة المعقولة محرّكة لأعضائنا إلى أن نوجدتها
فلا يكون وجدتها فعقلناه ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل

الاول الواجب الوجود هو هذا. (ابن سینا: بی تا، 502)

بنابر این عبارت، صوری که تعقل می‌گردند، گاه از اشیا موجود در خارج مثل صورت آسمان برمی‌تابند و گاهی از غیر اشیا موجود در خارج یعنی خارج تابع آن است، مانند صور ساختمان‌ی را که در ذهن خود اختراع می‌کنیم که این صورت محرک اعضای ما می‌گردد تا مانندش را در خارج ایجاد کنیم. این چنین صورتی را چون تعقل کردیم، موجود می‌شود، نه چون موجود است، تعقل می‌کنیم - نسبت صور کل عالم وجود به تعقل اول واجب‌الوجود این چنین است. این عبارت صریح در صور مرتسم در ذات واجب است.

در نمط هفتم اشارات و تنبیهات این چنین آمده است:

الصورة العقلية قد يجوز بوجه ما أن تستفاد من الصورة الخارجة مثلاً كما تستفيد صورة السماء من السماء و قد يجوز أن تستبق الصورة أولاً إلى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نعقل شكلاً ثم نجعله موجوداً و يجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني.

(ابن سینا: 1403، 298)

مفاد این عبارت نیز مانند عبارت شفا بر صور مرتسم در ذات واجب تصریح دارد، با این تفاوت که به جای صورت بناء و ساختمان به شکل مثال زده که در ذهن ایجاد می‌گردد و بعد می‌فرماید آنچه واجب‌الوجود از کل موجودات تعقل می‌کند، بر وجه ثانی است. البته شفا در مقام دیگر تصریح دارد که صور قائم و مرتسم در ذات باری جزء ذات واجب نیست.

ولا تظن أنه لو كان للمعقولات عنده صور و كثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها أجزاء ذاته و كيف و هي تكون بعد ذاته لأن عقله لذاته ذاته و منه يعقل كل ما بعده فعقله لذاته علة ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على أن المعقولات و الصور التي له بعد ذاته إنما هي معقولة على

النحو المعقول العقلي لا النفساني و إنما لها اليها اضافة المبدأ التي يكون

عنه لا فيه... انتهى كلامه. (ابن سينا: بي تا، 503)

بنابر مفاد این کلام، اگر معقولات کثیره به صورت صوردر نزد واجب باشند، اجزاء ذات او خواهند بود. تعقل این صور از ذات واجب نشئت گرفته و متأخر از ذات است و این معقولات به گونه معقول عقلی هستند، نه نفسانی، یعنی دفعی الوجود به شمار می‌روند، نه مانند معقولات در نفس آدمی تدریجی الوجود. و اضافه و نسبت آنها به واجب به این است که از او به وجود آمده‌اند، نه در او تحقق یافته‌اند.

این سخن صریح است که علم واجب الوجود به اشیا به طریق ارتسام صور معقولات در ذات واجب نیست، بلکه نسبت این صور به او نسبت «عنه» است، نه «فیه» و نیز در اول همین فصل فرموده:

ثم يجب لنا أن نعلم أنه إذا قيل عقل للاول قيل على المعنى البسيطة الذي عرفته في كتاب النفس و انه ليس فيه اختلاف صورت مرتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثر بها في جوهره أو تتصور في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة و هو أولى بأن يكون عقلاً من

تلك الصور الفايضة. (همان: 501)

این عبارت نیز مانند قبل است و در آخر برای نفی تکثر از ذات واجب می‌فرماید که چون صور معقول از او فایض گردیده، پس او اولی از خود آن صور به معقولیت است و از این عبارت نیز به وضوح استفاده می‌شود که نسبت صور به واجب، نسبت صدوری است، نه حلولی یعنی نسبت «عنه» و نه «فیه».

همین فصل، قیام صور را به ذات واجب الوجود و نیز قیام آنها به غیر مانند عقل یا نفس و قیام صور به ذات خود را نفی می‌کند؛ به این جهت که اگر صور در ذات واجب باشد، کثرت در ذات واجب لازم آید و اگر در غیر باشد، آن صور علم غیر

باشد، نه علم واجب و اگر به نفس ذات خود قائم باشد، مُثَل افلاطون لازم آید. به دنباله آن می نویسد:

فينبغي أن تجهد جهدك في التخلّص من هذه الشبهة و تحفّظ أن تكثر ذاته و لاتبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكن الوجود. (همان:

(504-503)

در تعلیقات می گوید:

هو يعقل الاشيا لا على أنّها تحصل في ذاته كما نعقلها نحن بل على أنّها

تصور عن ذاته و انّ ذاته سبب لها. (ابن سینا: 1404، 153)

این عبارت مثل بعضی از عبارات شفا که نقل شد، نسبت صور را به واجب صدور می داند، نه حلولی. در عبارت دیگر، می فرماید:

وجود هذه الصور عنده هو نفس علمه بأنّه مبدأ لها فهذه المعقوليّة هي

نفس هذا الوجود و هذا الوجود هو نفس هذه المعقوليّة. (همان: 154)

در تعلیقه دیگر می فرماید:

الاول ليس يحتاج في أن يعرف لوازمه الى ان تصدر عنه بل نفس صدور

هذه اللوازم عنه نفس عقلية لها. (همان: 153)

در این عبارت تصریح می فرماید که علم واجب به این صور متوقف بر صدور این صور نیست، بلکه علم واجب به آنها عین تحقق و صدور آنهاست.

در عبارت دیگر می فرماید:

و كما أن كثيراً من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك إثبات كثير من

التعقلات بل الواجب الموجود إنّما يعقل كل شيء على نحو كلّی و مع ذلك

فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرّة في السموات و الارض

و هذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة و أمّا كيفية ذلك

فإنّه إذا عقل ذاته و عقل أنّه مبدأ كلّ موجود و وجود عقل اوائل

الموجودات عنه و ما يتوكد عنها و لا شيء من الاشيا يوجد إلا و قد صار
من جهة ما يكون واجباً بسببه و قد بينا هذا فيكون هذه الاسباب يتأدى
بمصادماتها إلى أن توجد عنها الامور الجزئية و الاول يعلم الاسباب و
مصادماتها فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها و ما بينها من الازمنة و ما لها من
العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك و لا يعلم هذا فيكون مدرکاً للامور
الجزئية من حيث هي کلیه. (همان: 153)

مقصود شیخ(ره) از «من حيث هي کلیه» و چند سطر قبل که فرمود: «انما يعقل
کل شيء علی نحو کلی»، کلی مفهومی یا ماهیات کلی نیست، بلکه مرادش از کلی سعه
و احاطه است، یعنی ذات واجب اشیا را قبل از ایجاد و بعد از ایجاد به صورت
محیطه‌ای تعقل می‌کند که تمام موجودات در این صورت محیط داخل هستند. تعبیر به
کلی در مورد امر محیط در اصطلاح حکما و اشراقیان و ریاضی‌دان فراوان است. برای
مثال، شیخ اشراق درباره رب النوع می‌گوید: «ان رب النوع کلی ذلک النوع». معلوم
است که رب النوع فرد شخصی ابداعی است و لکن چون محیط به همه افراد طبیعت
است، از آن به کلی تعبیر نموده و یا حکما و ریاضی‌دانان مثلاً بر فلک المحيط اطلاق
فلک کلی می‌کنند. حکیم سبزواری در حاشیه جلد ششم اسفار نیز همین عبارت را
توضیح می‌دهد.

مرحوم صدرا از این عبارت شیخ(ره) در *شفا* که فرمود: «اذا قيل للاول عقل قيل
علی المعنی البسیط» و قول دیگرش که می‌فرماید: «و هو أولى بأن یکون عقلاً من تلک
الصور» و گفتار دیگرش که می‌گوید: «فتعقل من ذاته کل شيء» چنین نتیجه می‌گیرد که
اینها همه تصریحاتی است از شیخ بر این که او قائل به علم الاجمالی کمالی و عقل
بسیط در عین کشف تفصیلی است. (ملاصدرا: 1410، ج 6، 5-194)

بعد از ذکر این اقوال و تحلیل و بررسی آنها به این نتیجه می‌رسیم که بهترین و
محققانه‌ترین عقاید در باب علم واجب که شامل همه مراتب قبل‌الایجاد و مع‌الایجاد و

بعدالافناء می شود علم اجمالی کمالی در عین کشف تفصیلی است.
فذا ته عقل بسیط جامع لكل معقول و الامر تابع، فالعلم الاجمالي الكمالي
لدى علم بتفصيل بذات كل شيء.

در روایات ما علم واجب قبل از خلقت و بعد از خلقت یکسان شمرده
شده اند. در کافی طبق نقل از کتاب وافی آمده است: عن ابن ابی عمیر عن هشام بن
سالم عن محمد عن ابی جعفر(ع):

قال سمعته يقول كان الله و لا شيء غيره و لم يزل عالماً بما يكون فعلمه به
قبل كونه كعلمه به بعد كونه. (فيض كاشاني، 1370، 2/449)

حدیث دیگر در کافی چنین است:

محمد عن سعد عن محمد بن عيسى بن النخعي انه كتب الى ابی الحسن(ع):
يسئله عن الله عزوجل أ كان يعلم الاشيا قبل أن خلق الاشيا و كونها أو لم
يعلم ذلك حتى خلقها و كونها فعلم ما خلق عندما خلق و ما كون عند ما
كون فوق بخطه(ع) لم يزل الله عالماً بالاشيا قبل أن يخلق الاشيا كعلمه
بالاشيا بعد ما خلق الاشيا. (همان)

مرحوم فیض در ذیل بیان این دو حدیث می فرماید:

شرح ذلك أن الله سبحانه أدرك الاشيا جميعاً ادراكاً تاماً و احاط بها احاطة
كاملة فهو عالم بان ای حادث يوجد فی ای زمان من الازمنة ... و لا يحكم
على شيء بأنه موجود الان أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم أو حاضر
أو غائب لأنه عزوجل ليس بزمانی و لا مکانی بل هو بكل شيء محيط أولاً
و أبداً يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم و لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما
شاء و اليه أشار امير المؤمنين عليه السلام بقوله: لم يسبق له حال حالاً
فيكون أولاً قبل أن يكون آخراً أو يكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً و قال

علمه بالاموات الماضين كعلمه بالاحياء الباقين و علمه بما فى السموات

العلی کعلمه بالارضین العلی. (همان)

حضرت امیر در خطبه اول نهج البلاغه می فرماید:

عالمًا بها قبل ابتدائها محیط بحدودها و انتهائها عارفًا بقرائها و احنائها.

پس از بررسی آراء حکما درباره علم حضرت واجب، همان علم اجمالی کمالی در عین کشف تفصیلی را برمی گزینیم؛ حضور ذات برای ذات عین ذات است و ذات، کل الوجودات است. تمام موجودات به این صورت بسیطه که ذات واجب است، برای ذات منکشف بلکه عین انکشاف هستند و در آن مرتبه تقدم و تأخر و تغیر وجود ندارد، البته آنچه برای ذات منکشف است در مقام تفصیلی و مابینت از صقع ذات در بستر مکان و زمان با تقدم و تأخر و تغیر متحقق خواهد شد. این از لوازم جدایی ناپذیر موجود در ظرف مکان و زمان است، همان گونه که ذات ما در مقام ذات و نفس، بین کلمات و حروف محفوظات تقدم و تأخر و تغیر نمی گذارد و هنگام اظهار آنها در بستر مکان و زمان، حروف و کلمات از یک دیگر ممتاز و متصف به تقدم و تأخر و مابینت و تغیر می شوند، تمام موجودات و وجودات در ذات حق متعالی و در مرتبه اظهار آنها در وعاء زمان و مکان قرار دارند. مولوی می گوید:

منبسط بودیم و یک گوهر همه	بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم هم چون آفتاب	بی گره بودیم و صافی هم چو آب
چون به صورت آمد آن نورسره	شد عدد چون سای های کنگره
کنگره ویران کنند از منجنیق	تا رود فرق از میان این فراق

جامع ترین آیه شریفه ای که علم قبل و مع الاشیا و بعد از اشیا را بیان نموده، آیه

59 سورة انعام است:

﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا

تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ
إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

«مفاتیح» یا جمع «مفتح» به معنای کلید و یا «مفتح» به معنای خزینه است که احدی جز ذات واجب بر آن مفاتیح آگاهی ندارد و می‌داند آن چه در خشکی و دریاست و برگ‌گی نمی‌افتد مگر این که خدا آن را می‌داند و دانه و حبه‌ای در ظلمات الارض نیست مگر خدا می‌داند و تر و خشکی نیست مگر این که در کتابی آشکارکننده است. این آیه سه بخش دارد:

1. «مفاتیح الغیب» که ناظر به علم قبل الایجاد است؛
2. «ما فی البرّ و البحر» و آنچه در ظلمات ارض اتفاق می‌افتد ناظر به علم مع الایجاد است؛

3. «لارطب و لایابس» که جامع مابین مع الایجاد و بعدالافناء است.
تفاسیر «مفاتیح الغیب» را توضیح نداده‌اند، مگر تفسیر کبیر امام فخر و تفسیر غرائب و تفسیر المیزان که در اینجا به ذکر آنچه در تفسیر المیزان آمده بسنده می‌کنیم.
در تفسیر المیزان می‌نویسد:

فقله تعالی «و عنده مفاتیح الغیب لایعلمها الا هو» راجع إلی الغیب المطلق الذی لاسبیل لغيره تعالی الیه، و قوله لایعلمها (الخ)، حال و هو یدلّ علی أن مفاتیح الغیب من قبیل العلم غیر انّ هذا العلم من غیر سنخ العلم الذی نتعارفه فانّ الذی یتبادر إلی أذهاننا من بعض العلم هو الصورة المأخوذة من الاشیا بعد وجودها و تقدّرها باقدراها و مفاتیح الغیب كما تبین علم بالاشیا و هی غیر موجودة و لا مقدّرة بأقدراها الكونیة ای علم غیر متناه من غیر انفعال من معلوم. (طباطبائی، المیزان، 7/129)

از آیاتی که علم واجب را به طور اطلاق به موجودات با بیان مراتب آن قبل از ایجاد و هنگام ایجاد و بعد فنا اثبات می‌کند، آیات 61سوره یونس و دوم و سوم سوره سبأ است:

«و ما تكون في شأن و ما تتلوا منه من قرآن و لا تعلمون من عمل الأ كنا عليكم شهوداً اذ تفيضون منه و ما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض و لا في السماء و لا اصغر من ذلك و لا اكبر الا في كتاب مبين»

بخش اول ناظر به علم مع الاشيا با علم حضوری است که از آن به شهود تعبیر کرده و بخش دوم ناظر به همه مراتب موجودات قبل و هنگام و بعد است.

يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ ﴿١٠٠﴾ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عِلْمِي الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿١٠١﴾

آیه اول ناظر به علم به موجودات در ظروف مختلف وجودی آنهاست و آیه دوم ناظر به کل اشیا به جمیع مراتب و شئون آنها قبل از ایجاد و مع الایجاد و بعد الفناء است. آیه 14 سورة ملک به صورت قیاس مضمّر علم واجب را به طور مطلق اثبات عقلی می کند:

«الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير» یعنی الله لطيف (مجرد) و كل مجرد خبير، أي عالم بذاته فهو عالم بذاته و كل مجرد عالم بذاته عالم بأثاره و مخلوقاته فهو عالم بمخلوقاته.

بنابر نظر حکیمان مسلمان، علم ذات واجب، عنایی و منشأ ایجاد است و تخلف وجود اشیا اعم از موجودات تکوینی و افعال انسانها از علم حضرت واجب محال و ممتنع می نماید. این امر مستلزم جبر انسانها در افعالشان است، همانگونه که اشاعره معتقد هستند. در پاسخ این اشکال گفته می شود که علم حضرت واجب اینگونه به افعال ما تعلق گرفته که ما انسانها به اختیار و اراده خود افعال را انجام می دهیم و اراده و اختیار ما در سلسله اسباب و علل فعل ما مثل سایر علل دخالت دارد ولی همه آنها در طول علیت مطلقه الهی است، همانگونه که علیت مطلقه واجب با پذیرفته شدن

پیشانی من نویسی

سلسله علیت تکوینی منافات ندارد و موجب انکار علیت نمی‌شود. برای مثال، علیت مطلقه حضرت واجب منافات با این ندارد که بگوییم شمس موجب احراق و نور و آتش سبب سوزانیدن و آب سبب برودت است و با توحید افعالی مخالف نیست، همان‌گونه که تمام حکیمان مسلمان می‌گویند: «لا مؤثر فی الوجود الا الله» در عین حال، اصل علیت و معلولیت در عالم پذیرفته است، هم چنین فاعلیت مطلق و حق که عین علم فعلی او به نظام وجودی است، با این‌که افعال انسان‌ها و حتی حیوانات از اراده آنها نشئت بگیرد، منافات ندارد. به این حقیقت صدرالمحققین در *اسفار* تصریح نموده است:

فالحق فی الجواب أن ینقال أن علمه و إن کان سبباً مقتضیاً لوجود الفعل من العبد لکنه إنما اقتضى وجوده و صدوره المسبوق بقدره العبد و اختیاره لكونها من جملة أسباب الفعل و علله و الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار، بل یحققه فکما أن ذاته تعالی علّة فاعلة لوجود کل موجود و وجوبه و ذلك لا یبطل توسیط المعلل و الشرايط و ربط الاسباب و المسببات فکذلك فی علمه التام بكل شیء الذی هو عین ذاته کما فی العلم البسیط و العقل الواحد و لازم ذاته کما فی العلم المفصل و العقول الکثیره. (ملاصدرا:

1410، 385/6)

این تقریر بهترین تبیین فرمایش حضرات معصومین در «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» به شمار می‌رود، یعنی در تمام عالم وجود چنین است؛ زیرا تأثیر و تأثر از لوازم وجود است، همان‌گونه که وجودات موجودات که عین ربط به حضرت واجب‌الوجود هستند، در عین حال اسناد وجود به آنها حقیقی است. اسناد آثار به آنها متأثرشدنشان نیز با آنها حقیقی است و سلسله تأثیر و تأثر واقعی است، گرچه همه آنها عین ربط به حضرت واجب‌الاطلاق هستند:

«و الله من ورائهم محیط و لا یعزب عن علمه مثقال ذرة فی الارض و لا

فی السماء.»

مراتب علم واجب

مراتب علم حضرت حق متعال از مسائل باقی مانده در موضوع علم واجب است که قرآن مجید به این مراتب در ضمن آیاتی اشاره فرموده است. پس از بررسی مراتب علم حق از دیدگاه فلاسفه و حکما، به آیات در این باره با توجه به تفاسیر مفسران و احادیث و روایات از معصومان می پردازیم.

مرتبه اول که بر جمیع مراتب تقدم دارد، مرتبه عنایت و علم عنایی است یعنی صور مرتسم در ذات واجب که بنابر عقیده مشائیان منشأ ایجاد نظام وجودی است و یا علم ذاتی بسیط است که بنا بر عقیده عرفاء و صدرالمتألهین عین ذات به شمار می رود نه زاید بر ذات علم اجمالی در عین کشف تفصیلی که منشأ ایجاد نظام وجودی است من البدایة الی النهایة یعنی کل نظام وجودی را در بردارد. حکیم سبزواری با اشاره به این مرتبه چنین می سراید:

ما من بدایة الی نهایة فی الواحد انطوائه عنایة
(سبزواری: بی تا، 107)

و نیز دیگر می گوید:

والکل من النظامه الکیانی ینشأ من نظامه الربانی
(همان)

مرتبه دوم عبارت است از صور موجودات مجرد اعم از عقول طولی و عرضی یعنی ارباب انواع که از صقع ربوبی دفعته افاضه شده با ترتیب ذاتی که بین آنهاست، نه ترتیب زمانی و با جمیع صور کلی مرتسم در ذوات مجرد آنها.

مرتبه سوم صور جزئی موجودات مادی و زمانی که مرتسم و منتقش در نفس منطبع فلک اقصى است؛ زیرا حکما فلک اقصى را دارای دو نفس می دانند. نفس مجرد کلی ناطق که صور کلی انواع از عقل اول در آنها منتقش است و نفس منطبع که به

پیشانی علمی

منزله قوه خیال در حیوان است که از مجرد کامل برخوردار نیست و صور جزئی موجودات کونیه به ترتیبی که بایستی وجود بگیرند در آنها مرتسم است.

مرتبه چهارم به دو اعتبار در ارتباط با عالم هستند: اعتبار اول این که همان گونه که گفتیم صور کلی تمام حقایق وجودی عینی و غیرعینی به وجود جمعی تفصیلی در آنها ثبت و ضبط هستند و اعتبار دوم همین جواهر قدسی به خصوص جوهر اول قدسی که به وجود نوری خود سبب پیدایش انوار مجرد و به جنبه فقری وجودی و امکانی اش سبب پیدایش اجسام علوی و عناصر و عنصریات هستند. البته مقصود این است که گرچه سبب حقیقی و مؤثر واقعی ذات حضرت واجب است، جهات نوری و فقری جواهر قدسی حکم معادات برای افاضه فیض را دارند.

مرتبه پنجم نفس کلی فلک اقصی است که تمام حقایق وجودی عالم کون در آن محفوظ است. از این رو، مناسب است به اشعار حکیم سبزواری در مراتب علم حق اشاره کرد:

اذ یکشف الاشیا مرآت له	فذا مراتب بیان علمه
عنایة و قلم لوح قضاء	و قدر سجّل کون یرتضی
ما من بدایة الی نهایة	فی الواحد انطوائه عنایة
فالکل من نظامه الکیانی	ینشأ من نظامه الریانی
و الممكن الاقرب الاشراف قلم	و صور قامت به قضا حتم
و صوراً ما تحت کل صورة	جمعها بوحدۃ ضرورة
فهی اذن قضائه التفصیلی	قلمه قضائه الاجمالی
نفس سماء کلیة لوح حفظ	ما انطبعت فقدر منها لحظ
علمیة ذا و سجّل الکون	عینیة من کل ما فی العین

(همان: 107)

البته مرحوم حکیم سبزواری بعضی از عناوین دینی و قرآنی مثل قضا، قدر، لوح محفوظ، قلم را بر این مراتب و مصطلحات حکما منطبق گردانیده که لازم است در

بحث بعد به این انطباق که مرحوم صدرالمتألهین نیز در *اسفار* به آن عنایت داشته، با توجه به اقوال مفسران و روایات عنایت بیشتری کرد.

اراده واجب تعالی

متکلمان معتزله به دو گونه اراده خدا را تعریف کرده‌اند: ابوالحسین بصری و جماعتی از رؤسای معتزله مثل نظام و جاحظ، ابوالهذیل علاّف، ابوالقاسم بلخی و محمود خوارزمی اراده خدا را عبارت از علم او به نفع در فعل می دانند که ابوالحسین آن را داعیه و به عبارت فارسی انگیزه می خواند. ابوالحسین نجار اراده را صفتی عدمی می شمارد و خدا را مرید می داند، یعنی مُکره نیست. کعبی اراده خدا را در افعالش علم به مصلحت و در افعال بندگان امر به فعل دانسته که تفاوت آن با قول اول فقط در افعال بندگان است.

اراده خدا در نزد اشاعره و جمهور معتزله بصره صفتی سوم غیر از علم و قدرت است و آن را مرجح نسبت به مقدورات الهی دانسته‌اند. حکمای الهی اراده خدا را عین علم او به نظام احسن می دانند که تفاوت آن با علم، به اعتبار است. شیخ الرئیس در مقاله هفتم *الهیات شفا* در فصل پنجم می فرماید:

فالاول یعقل ذاته و نظام الخیر الموجود فی الكل انه کیف یکون بذلک النظام فذلک النظام لأنّه یعقله هو مستفیض کاین موجود و کلّ معلوم الکلون و جهة الکلون عن مبدأه عند مبدأه و هو خیر غیر منافی و هو تابع لخیریه ذات المبدأ و کماله المعشوقین لذاتهما فذلک الشیء مراد و لکن مراد الاول لیس هو علی نحو مرادنا حتی یکون له فی ما یکون عنه غرض فکانک قد علمت استحالة هذا و ستعلم بل هو لذاته مرید هذا النحو من

الارادة العقلية المحضه. (ابن سینا: 504-507)

و در ادامه می فرماید:

فواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه و لا مغايرة المفهوم لعلمه

فقد بيّنا ان العلم الذى له بعينه هو الارادة التى له. (همان: 507)

مفهوم اراده با مفهوم علم مغاير نيست؛ زيرا مفهوم اراده‌اي كه در غير خدا به دنبال شوق مؤكد مي‌آيد، با مفهوم علم مغاير است، اما چنين اراده‌اي در خدا محال و ممتنع است. لذا اگر در خدا تعبير به اراده كنيم، مفهوم آن مرادف با مفهوم علم ذات واجب خواهد بود. لذا فرمود: «ليست ارادته مغايرة لعلمه و لا مغايرة المفهوم غاية الامر اضافة علمية» كه بين واجب و افعال و اشياى وجودى فرض مي‌شود و از حيثى كه از خدا نشئت گرفته، از آن به علم تعبير مي‌كنيم و از حيثى كه به معلوم و فعل نسبت دارد، اصل و وجود فعل را ارادة خدا مي‌گوييم. در تفسير اراده به لحاظ اخبار و روايات در كتاب كافي و در *مرآت العقول* شرح ج 2، ص 155 دو حديث به ترتيب نقل مي‌شود:

عن علي بن محمد بن عبدالله، عن أحمد بن عبدالله عن أبيه عن محمد بن سليمان الديلمي عن علي بن ابراهيم الهاشمي قال سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول: «لا يكون شيء إلّا ما شاء الله و قدر و قضى قلت ما معنى شاء؟ قال: ابتداء الفعل قلت ما معنى قدر؟ قال: تقدير الشيء من طوله و عرضه قلت ما معنى قضى؟ قال اذا قضى معناه فذلك الذى لا مردّ له.

مجلسي(ره) در شرح مي‌نويسد:

الحديث الاول ضعيف و رواه البرقي فى *المحاسن* بسند صحيح هكذا حدثني أبي عن يونس عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال قلت: لا يكون إلّا ما شاء الله و أراد و قضى، فقال(ع): لا يكون إلّا ما شاء الله و اراد و قدر و قضى. قلت: فما معنى شاء؟ قال: ابتداء الفعل قلت فما معنى أراد؟ قال: الثبوت عليه. قلت: فما معنى قدر؟ الى الاخر الخبر و لعله سقط الارادة من

الکتاب. (مجلسی: 1353، 155/2)

مطلب اساسی در بحث اراده به طور مطلق و اراده خدا، این است که آیا داعی زاید از اراده ذاتی و یا غیر ذاتی است و داعی در اراده خدا چگونه است؟ جمهور حکما و معتزله اراده را معلول داعی زاید می دانند و بدون داعی زاید تحقق اراده را محال و ممتنع می شمارند و می گویند اگر اراده به یکی از دو طرف فعل فاعل مختار بدون داعی زاید مرجح تعلق گیرد، این امر مستلزم ترجیح بلا مرجح است.

اما اشاعره نفس اراده را صفت ذاتی می دانند که بدون داعی زاید می تواند به یکی از دو طرف فعل مقدور تعلق گیرد. برای نمونه، دو رغیف نان برای شخص گرسنه از هر جهت متساوی باشند و نیز دو قلدح برای شخص عطشان و دو راه متساوی برای هارب از سب و امثال آنها. حکما وجود داعی زاید را قطعی می دانند، گرچه بر ما مجهول است که این پاسخ با توجه به علم حضوری ذات انسان نسبت به ذات و صفات ذات خالی از مناقشه نیست و در حقیقت برای عجز از پاسخ است.

قاضی عضدالدین در اراده خدا که بالذات مرجح است در کتاب *مواقف می نویسد:*
المؤثر فی الحوادث مختار عندنا و الترجیح لالداع غیرالوقوع بلاسبب.

(ایچی: موافق، 1415، 6/7-155)

سید در شرح *مواقف می گوید:*

و الثانی محالٌ لآئنه ترجیح أحد المتساوین من طرفی الممكن بلاسبب مرجح،
خارجٌ و قد عرفت بطلانه بالضرورة و أمّا الاول فلیس بمحال لآئنه ترجیحٌ
من غیر مرجح أی من غیر داعٍ یدعوه لا من غیر ذات متصف بالترجیح و لا
استحالة فیه. (همان)

اراده از نظر حکما چون عین علم عنایی واجب است، بدون امر زائدی که سبب ترجیح و ایجاد است. همان گونه که گذشت اگر بپذیریم که دخول داعی زاید در مقدمات اراده ذاتی اراده نیست، بلکه غالبی است و کمال اراده فاعل مختار این است که

اراده‌اش از نفس ذاتش نشئت بگیرد، می‌توانیم دو مشکل اساسی را حل کنیم:
 معلل بودن افعال واجب به اغراض و حدوث عالم اجسام. اگر موضع حکما را
 بپذیریم، هر دو مسئله یعنی معلل بودن افعال واجب به اغراض و حدوث عالم جسمانی
 نسبت به عدم جواز معلل بودن افعال واجب به اغراض را منکر شویم، حتی اگر غرض
 استکمال موجودات باشد. شیخ(ره) در تنبیه سوم از نمط ششم اشارات و تنبیهات چنین
 می‌گوید:

فما أقيح ما يقال من أن الامور العالیه تحاول أن يفعل شيئاً لما تحتها لأن
 ذلك أحسن لها و لتكون فعالة جميلة فإن ذلك من المحاسن و الامور
 اللائقة بالاشيا الشریفه و ان الاول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء و أن لفعله
 لمية. (ابن سینا: 1403، 143)

در حالی که محقق طوسی در متن تجرید در مبحث افعال الواجب می‌فرماید:
 و نفی الغرض يستلزم العبث و لا يلزم عوده اليه تعالى. (حلی: 1407، 306)
 نظریه اشاعره که ذات اراده را مرجح می‌دانند. چنین نقد می‌پذیرد که چرا اراده به
 یکی دون دیگری تعلق گرفت؟ اگر به اراده دیگر تعلق گیرد، تسلسل بی‌نهایت در
 ارادت مترتب لازم آید و این محال است و اگر بدون اراده و مرجح تعلق گیرد، ترجیح
 بلامرجح خواهد بود که محال و ممتنع است پس از قول حکما گریزی نیست.
 اما آنچه شیخ(ره) در نفی غرض ذکر نمود که عالی در ایجاد سافل غرضی و
 غایتی زاید بر ذاتش ندارد و وجود و ایجاد و عدم ایجاد سافل نسبت به عالی متساوی
 است که حتی پس از ایجاد کسب امر جمیل و احسن نمی‌نماید، حق است. اما از این
 بیان نمی‌توان نتیجه گرفت که ذات واجب در ایجاد غایتی ندارد، بلکه می‌توان گفت در
 ذات او فاعل و غایت یکی است، همان‌گونه که شیخ(ره) در شفا می‌فرماید:

هذا إذ كانت العلة الغائية في الكون و اما اذا كانت العلة الغائية ليست في
 الكون و لكن وجوده أعلى من الكون على ما سيتضح في موضعه فلا يكون

شیء من العلل الاخرى علة لها و لا فى الواحد الذى هو الحصوص و الوجود.

(ابن سینا: ف 456/5)

در ادامه درباره فاعل اعلى من الكون می نویسد:

حتى لو لم يفعل ذلك لما ترك ما هو الاولى و إلا حسن فيكون لا داعى له
إلى ذلك و لا مرجح لأن يصدر عنه ذلك الخير إلى غيره على مقابله و
مثل هذا إن لم يكن شيئاً يصدر عن طبع أو عن ارادة ليست على سبيل
اجابة داع بل على وجه آخر ستوقف عليه. (همان)

وجه دیگر این است که خلقت این جهان و موجودات مادون غایت آنها عشق به
ذات واجب است که بالعرض به آنها تعلق گرفته است. شیخ(ره) این مطلب را در فصل
پنجم مقاله هشتم الهیات از شفاء صفحه 502 چنین بیان می کند:

بل هو عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود و أنه عنه و عالم بأن هذه العالمية
يفيض عنها الوجود على الترتيب الذى يعقله خيراً و نظاماً و عاشق ذاته التى
هى مبدأ كل نظام خير من حيث هى كذلك فيصير نظام الخير معشوقاً
بالعرض لكنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق فإنه لا ينفعل منه البتة و
لاتشاق شيئاً و لا يطلبه فهذه ارادته الخالية عن نقص يجلبه شوق و ازعاج
الى غرض. (همان: 502)

صدرالمتألهين هم در اسفار پس از تمهید مقدماتی می گوید:

فالواجب تعالى يريد الاشيا لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث
أنها صادرة عن ذاته تعالى فالغاية له فى ايجاد العالم نفس ذاته المقدسه و
كل ما كانت فاعليته لشيء على هذا السبيل كان فاعلاً و غاية لذلك الشيء
... ما وجد كثيراً فى كلامهم من أن العالى لا يريد السافل و لا يلتفت اليه و
إلا لزم كونه مستكماً بذلك السافل لكون وجوده اولى له من عدمه و

سما و لا الارض و لا یرّ و لا بحر و الغرض ان محبة الله تعالى للخلق
عائدة اليه فالمحوب و المراد بالحقيقة نفس تعالى لذاته كما انك اذا احببت
انساناً فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الانسان كما قيل شعر و ما
حب الديار شعفن قلبي / و لكن حبّ من مسكر الديار» (همان: 65-264)

بعضی از عرفاء همان گونه که مخلوق در وجود به خالق و واجب بالذات نیاز دارد،
واجب را نیز در ظهور به مخلوق نیازمند می دانند و بعضی گفته اند «لو لم تكن لم اكن
و لو لم اكن لم تظهر» حکما این سخن را مردود می شمارند؛ زیرا واجب الوجود
بالذات واجب الوجود من جميع الجهات است. بنابر سخنان شیخ (ره) و صدرا (ره) نیز
این شبهه پاسخ می پذیرند ظهور مخلوق مطلوب بالذات نیست، بلکه حضرت حق به
دلیل عشق به ذات، ظهور بالذات دارد و ظهور مخلوق آثار و لوازم ظهور ذات علی
الذات است که غیر از حقیقت ذات، امری جدا و مغایر با ذات نیست.

منابع

1. قرآن کریم
2. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، دفتر نشر کتاب، تهران، 1403.
3. _____، الاهيات من الشفا، چ سنگی رحلی، انتشارات بیدار.
4. _____، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، مرکز نشر، قم،
1404.
5. ایجی، عضدالدین، المواقف، منشورات الشریف الرضی، المطبعة الثانية، 1415.
6. بهمینار، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، موسسه انتشارات و چاپ
دانشگاه تهران، چاپ دوم، 1375.
7. سبزواری، منظومه، مراتب علم، چ ناصری قدیم، بی تا.
8. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، حکمة الاشراق،

- تصحیح هانری کربن، موسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1372.
9. شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم، الملل و النحل، المكتبة المصرية، بیروت، 2005.
10. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، المطبعة الثانية، قم، 1390 هـ.
11. حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، موسسه النشر الاسلامی، قم، 1407.
12. طوسی، شرح الاشارات و التنبیحات، دفتر نشر کتاب، ج 2، 1403.
13. _____، شرح مسألة العلم، تحقیق عبدالله نورانی، دانشگاه مشهد، 1345.
14. فارابی، فصوص الحکم، تحقیق علی اوجبی، سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، 1381.
15. مجلسی، محمدباقر، مرآت العقول، مطبعة الحیدری، الطبعة الثانية، تهران، 1353.
16. ملاصدرا، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، دار الاحیاء التراث الاسلامی، الطبعة الرابعة، بیروت، 1410.
17. کاشانی، ملامحسن فیض، الوافی، مکتبه الامام امیرالمومنین، اصفهان، 1370.