

دیدگاه ابن سینا و صدر المتألهین در باره علم الهی



دکتر محمد ذبیحی

استاد یار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

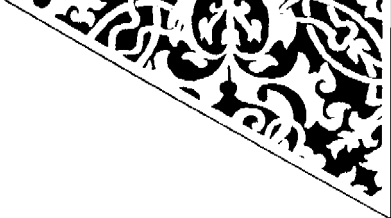
چکیده

مقاله حاضر در صدد تبیین دیدگاه دو فیلسوف نامدار، شیخ الرئیس، ابن سینا و حکیم، صدر المتألهین و بیان اختلاف نظر آن دو درباره علم الهی است. علم در حکمت صدرایی، امری وجودی و دارای مراتب و در نظام مشایی، کیف نفسانی است. در حکمت متعالیه علم خداوند به ذات و علم به موجودات قبل از ایجاد و بعد از ایجاد، علمی حضوری، ولی در حکمت مشاء علم ذات به ذات و علم به صور متقرره در ذات، حضوری و علم به موجودات خارجی، قبل و بعد از ایجاد، حصولی است. در این مقاله به پرسشهایی نظیر: آیا خداوند علم دارد؟ اگر علم دارد، علم او چه نوع علمی است، حضوری یا حصولی، تفصیلی یا اجمالی؟ آیا علم او به موجودات قبل از ایجاد است یا بعد از ایجاد؟ آیا حق تعالی به موجودات مادی و متغیر علم دارد یا نه؟ اگر علم دارد علمش جزئی است یا بر وجه کلی؟ آیا علم خداوند تابع است یا متبوع؟ پاسخ داده شده است.



کلید واژه‌ها: ۱- ابن سینا ۲- صدر المتألهین ۳- علم ۴- علم الهی ۵- صور مرتسمه





۱. مقدمه

یکی از دشوارترین مباحث فلسفه و کلام، مبحث علم واجب تعالی است. در بین مسائل عقلی کمتر مسأله‌ای یافت می‌شود که تا به این حد مورد اختلاف و معرکه آراء باشد و از آنجا که قلمرو آن تنها محدود به مباحث نظری نیست، بلکه ارتباط وثیقی با رفتارهای فردی و کارکردهای اجتماعی دارد، اهمیت آن، دو چندان شده است. در اهمیت و دشواری این موضوع همین بس که فرزانه‌ای چون بوعلی سینا - که نبوغش شهره عام و خاص است و طلوعش در آسمان حکمت افق‌های گسترده و جدیدی را بر روی طالبان حقیقت گشود و سبب درخششی بی‌پایان (که ملهم از وحی الهی است) در عرصه‌های مختلف علمی گردید - در حل پاره‌ای از مسائل آن با مشکل جدی مواجه گشته است.^۱

۲. تعریف علم از ابن سینا

شیخ در موارد متعددی علم را تعریف کرده است، از جمله: کتاب النجاة^۲، کتاب النفس^۳، التعليقات^۴ و الشفاء^۵. صدرالمألهین به شیخ نسبت داده که وی گاهی علم را به معنای سلبی و گاهی به معنای صور مرتسمه و گاهی آن را مجرد اضافه دانسته است.^۶ تعریف شیخ از علم در اشارات بدین گونه است: «درک^۷ الشیء هو أن تكون حقیقة متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما أن تكون تلك الحقیقة نفس حقیقة الشیء الخارج عن المدرك... او یکون مثال حقیقة مرتسماً فی ذلك المدرك غیر مابین له و هو الباقی»^۸

ابن سینا در عبارت فوق ادراک را تمثیل حقیقت چیزی نزد مدرک دانسته است و چون لفظ «تمثل» به معنای شبیح نیست این اشکال پیش نمی‌آید که وجود این الفاظ دلالت دارد که تعریف، مربوط به ادراک امور مادی است و بقیه انواع ادراک را شامل نمی‌شود بلکه مثال به معنای ما به الشیء هو هو می‌باشد (چنانکه مراد از صورت در تعریف دیگران نیز همین است) و تعریف شامل ادراک مادیات و مجردات می‌شود.

شیخ معتقد است که خود خارج نمی‌تواند نزد مدرک حاضر باشد پس باید صورت انتزاع شده از خارج نزد فاعل ادراک حاضر شود.



◀ ۳. تعریف علم از صدرالمতألہین

صدرالمتألہین در موارد متعددی بحث علم را مطرح کرده است. خلاصه سخن ایشان در کتاب اسفار^۹ چنین است:

۱ □ علم امری وجودی است نه عدمی. از این رو، علم، نفس تجرد از ماده نیست، زیرا تجرد معنای عدمی دارد.

۲ □ علم که امری وجودی است وجودش بالفعل است.

۳ □ این وجود بالفعل، صرف فعلیت است و قوه و عدم در آن نیست.

۴ □ این امر وجودی بسیط و مجرد است.

۵ □ این امر وجودی واحد است و کثرتی ندارد.^{۱۰}

ایشان در «المبدأ والمعاد» پس از بیان چهار مقدمه در باره تعریف علم می‌گوید: «به گواهی و تأیید تحقیقات گسترده و حدس صحیح و فطرت سلیم و در پرتو تلاش و تتبع و تجارب، این مطلب محقق و مبین می‌گردد که علم عبارت است از حصول شیء مجرد از ماده و عوارض آن برای امر مجردی که مستقل در وجود باشد، 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 و علم حصولی گاهی حقیقی است همانند علم به غیر که معلوم برای عالم حقیقتاً حاصل شده است و گاهی حکمی است همانند 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 لئفسه است و گاهی حصول للغير - در مورد باری تعالی نیز جاری است.^{۱۱}

◀ ۴. تبیین دیدگاه مشایین در باره علم خداوند

اگر اندیشه‌های شیخ را در علم الهی به دیده تامل بنگریم، علی‌رغم ابهامات و کاستی‌هایش، نکاتی بسیار دقیق و ظریف در آن وجود دارد. شیخ گرچه در حل مشکل علم باری تعالی به ماسوای ذات توفیقی به دست نیاورده، لیکن توفیق او در مسأله علم حضوری به ذات و علم حضوری به صورت مرتسمه بعد از ذات تا حدود زیادی پیمودن مسیر دشوار علم الهی را برای دیگران هموار ساخت. صدرالمتألہین با پیراستن نقاط ضعف و سود جستن از نقاط مثبت نظریه مشایین، گره‌های ناگشوده را باز و افق‌های جدید و بدیعی را به دنیای دانش

عرضه کرد. به عبارت دیگر، ریشه نظریه صداری در باب علم واجب تعالی در حکمت مشاء قرار دارد.

مشایین می‌گویند: صور معقوله گاهی منتزع از اشیاء موجود در خارج است و گاهی برعکس، یعنی صورت موجود در خارج از صورت عقلی پدید می‌آید، علمی که تابع معلوم است علم انفعالی و آنچه که معلوم تابع آن است علم فعلی است. در علم فعلی، علم سبب پیدایش معلوم است مثلاً یک مهندس ابتدا نقشه ساختمان را در ذهن خود ابداع و سپس ایجاد می‌کند.

بعد از ارائه این مقدمه می‌گویند: چون نسبت جمیع اشیاء به حق تعالی همان نسبت مصنوع به نفس صانع است، از این رو تعقل واجب تعالی در مورد موجودات، همانند صوری است که ما از اشیاء داریم یعنی نفس تعقل موجودات سبب ایجاد آنها در خارج می‌شود البته بین فاعلیت حق تعالی نسبت به اشیاء و فاعلیت ما نسبت به صوری که داریم فرق اساسی است. او مبدع است لکن ما ایجاد صورت در ماده‌ای می‌کنیم که پیش از این وجود داشته است. فرق دیگر آنکه تحقق صور معقوله در انسان نیاز به انبعاث شوق و بکارگیری قوه محرکه دارد اما او در فاعلیتش به هیچ چیزی نیاز ندارد.

□ ۱.۴. ادلة مشایین در اثبات نظریه ارتسام صور

بر اساس حکمت مشایین علم خداوند به ذات خود و نیز علم اجمالی ذات در مقام ذات به ماعدا، حضوری، ولی علم تفصیلی ذات به ماعدای خود، حصولی و زاید بر ذات است. شارحان فلسفه ابن سینا مسأله ارتسام صور را مطرح و آن را به ابن سینا نسبت داده و علم خداوند به ماعدا را بوسیله این صور تبیین کرده‌اند. لیکن لفظ «صور مرتسمه» در هیچکدام از کتابهای «شفا»، «اشارات»، «مبدأ و معاد» و «نجات» نیامده - دست‌کم ما آن را نیافتیم - و تنها لفظ «تمثل» در آثار او بکار رفته است. از این رو شاید بتوان در نسبت این قول به او تردید کرد.

به هر حال، استدلال ایشان این است که چگونه انسان می‌تواند به ذات و صور علمیه خود علم حضوری داشته باشد لیکن خداوند که معطی همه کمالات است فاقد آن باشد! شیخ الرئیس در اثبات مجرد نفس می‌گوید: «اگر انسان فرض کند که به طور دفعی خلق شده و تمامی شرایطی را که در حال حاضر دارد همه را واجد است، در چنین شرایطی اگر فرض



کند حواس او از کار افتاده و ارتباط نفس با بدنش نیز - که از طریق حواس بود - قطع شده است، و در هوایی تاریک به سر می‌برد یا اینکه چشم خود را بسته است، صدایی هم در فضا نمی‌باشد، هوا نیز معتدل است، به گونه‌ای که از سرما و گرما منفعل نمی‌شود و در هوا معلق است و بین اعضای بدنش فاصله باشد تا احساس لامسه او به حداقل برسد، در چنین



شرایطی اگر زمینه توجه به باطن و درون فراهم آید در این لحظه از همه چیز غفلت دارد جز ثبوت خود^{۱۲}. این سینا با این برهان - که به برهان انسان معلق در فضا معروف است - اصل وجود نفس و مغایرتش با بدن، تجرد نفس، و علم حضوری نفس به خود را

اثبات کرده است. طبق این دلیل، نفس انسان در عین اینکه هیچ ارتباطی با جهان خارج ندارد عالم به ذات خودش است و «من» خود را بدون واسطه حواس و بدون وساطت علم حصولی و صور علمیه درک می‌کند و از این دلیل نتیجه گرفته که وقتی انسان می‌تواند بی‌واسطه به ذات خودش عالم باشد، خداوند به چنین علمی سزاوارتر است. انسان به موجودات جهان خارج از طریق صورتهای آنها علم پیدا می‌کند. او نه تنها علم به موجودات خارج دارد بلکه علم به علم نیز دارد. و این علم (علم به علم) حضوری است، چون حصولی بودنش مستلزم دور یا تسلسل است، وقتی انسان واجد علم به علم است و علمش به علم حضوری است حق تعالی به طریق اولی واجد علم به علم است و علم او نیز حضوری است.

◀ ۵. دیدگاه ملاصدرا در مورد نظریهٔ ارتسام صور

صدرالمتاألهمین در تأیید این نظریه دو دلیل آورده است؛ دلیل اول را نقض کرده و با سه نقد به استقبال دلیل دوم رفته است. سپس به آنها پاسخ داده و در ادامه چهار اشکال بر دیدگاه مشایین مطرح نموده است.^{۱۳}

□ **دلیل اول:** علم به سبب تام شیء، موجب علم به شیء است. چون علم به علت تام، سبب علم به تمام مقتضیات آن شیء است و از جمله اقتضاهای علت تام، وجود معلول است.



واجب تعالی عالم به ذات خود است و ذاتش علت تام همه اشیاست، پس علم ازلی واجب تعالی به ذات خود سبب علم ازلی به تمام معلولات می باشد. وجود عینی موجودات نمی تواند متعلق علم واجب باشند، زیرا مستلزم قَدَم حوادث است، از طرف دیگر، شیء باید موجود باشد تا متعلق علم قرار گیرد. از این رو، باید موجودات قبل از وجود عینی، وجودی صوری و علمی، قائم به ذات خدا، داشته باشند.

این دلیل بر مبانی ذیل استوار است:

۱ □ خدای متعال مجرد از ماده است.

۲ □ هر مجردی عقل، عاقل و معقول است.

۳ □ چون خداوند مجرد است پس علم به ذات خود دارد.

۴ □ علم به علت تامه مستلزم علم به معلول است.

۵ □ بین علم و معلوم رابطه تضایف برقرار است پس اگر یکی از متضایفین موجود باشد دیگری نیز باید موجود باشد.

حال با این فرض که خداوند قبل از ایجاد اشیا علم به آنها دارد، علم هم دارای وجود است، اشیا باید موجود باشند و چاره‌ای نیست جز آنکه بگوییم خداوند علم به صور اشیا داشته است. این صور اگر زاید بر ذات فرض شود، مستلزم تعدد قدماء و پذیرش مُثُل افلاطونی است بنابراین باید صور قائم به ذات و مباین با آن نباشند.

نقض دلیل: اگر علم متعلق می خواهد و متعلق آن نمی تواند معدوم صرف و یا موجود خارجی باشد، قدرت ازلی حق تعالی هم مقدور می خواهد، در حالیکه این مطلب ضروری و مورد اتفاق همه است که قدرت ازلی توقف بر وجود مقدور ندارد.

صدرالمتألهین می گوید: بعضی از صاحبان خرد در پاسخ از این نقض گفته اند: نسبت بین قادر و مقدور مستلزم وجود حقیقی دو طرف نیست، وجود تقدیری یک طرف برای تحقق نسبت کافی است. چون خود نسبت وجودش تقدیری است، اگر یک طرف، وجود حقیقی و طرف دیگر تقدیری باشد محقق می گردد. ممکن است گفته شود چه اشکالی دارد که نسبت علم به معلوم هم تقدیری باشد و در نتیجه وجود تقدیری معلوم برای حصول علم کافی باشد و احتیاجی به صور مرسمه - وجود صوری معلومات - نباشد، پاسخ می دهد: درست است که نسبت، به خودی خود، اقتضاء ندارد که طرفین آن وجود حقیقی داشته باشند، اما به جهت اینکه علم مستلزم کشف است و کشف باید مکشوف موجود داشته باشد با قدرت فرق دارد،



لذا در باب علم، وجود صوری معلومات قبل از وجود خارجی آن ضروری است ولی در قدرت احتیاجی به وجود صوری مقدورات نیست.

ملاصدرا در این باره می‌گوید: فرقی که میان قدرت و علم گفته شد گرچه در مورد انسان صحیح است، اما در مورد خداوند صحیح نیست چون تمامی صفات حقیقی خداوند با ذات او اتحاد و عینیت دارند. قدرت در انسان بالقوه و بالاستعداد است لذا لازم نیست مقدر و مستعدله موجود باشد اما خداوند از هرگونه شائبه امکان می‌زا و قدرت در او بالفعل موجود است.^{۱۴}

□ **دلیل دوم:** اگر علم خداوند به اشیاء انفعالی باشد و وجود اشیاء مقدم بر تعقل باری تعالی از آنها باشد لازم می‌آید که «عاقل بودنش» به اشیاء را از خارج ذات داشته باشد، و حال آن که واجب‌الوجود بالذات از تمامی جهات واجب است و هیچ حالت منتظره‌ای ندارد. به عبارت دیگر، اگر واجب تعالی به نحو صور مرتسمه عالم به اشیاء نباشد لازم می‌آید واجب تعالی در مرتبه ذات فاقد یکی از کمالات (صور معقوله) و قابل آنها باشد که مستلزم جهت امکان است. و افزون بر این، لازم می‌آید که غیر ذات یعنی معقولات در تکمیل ذات دخالت داشته باشند و این امور نسبت به واجب تعالی محال است زیرا صفات به نحو اتم و اکمل از ناحیه خود ذات برای ذات ضروری است نه از ناحیه غیر، بنابراین واجب تعالی قبل از تحقق اشیاء در مرتبه ذات عالم به آنهاست.

□ ۱.۵. اشکالات صدر المتألهین به نظریه ارتسام صور

ملاصدرا چهار اشکال به نظریه ارتسام صور گرفته و معتقد است که اشکال اول به وی الهام شده و اختصاص به ایشان دارد.

● ۱.۵.۱. **اشکال اول:** ملاصدرا در این اشکال با سه مقدمه ثابت می‌کند که معلوم - در علم واجب به ماعدا - باید وجودات ماعدا باشند و آنگاه با توجه به اینکه صور معقوله، ماهیات ماعدا هستند که به وجود علمی موجودند، نتیجه می‌گیرد که صور معقوله نمی‌تواند متعلق علم واجب به ماعدا باشد.

مقدمه اول: علم به وجود باید حضوری باشد و نمی‌تواند علم حصولی یعنی از طریق صورت ذهنی باشد. ایشان مدعای خودش را با دو دلیل اثبات می‌کند.

دلیل اول: وجود مساوق با خارجی بودن است و خارجیت عین ذاتش می‌باشد، بر این



اساس اگر وجود، حصول در ذهن پیدا کند مستلزم این است که از ذاتش منسلخ گردد و این به معنای انقلاب در ذات است که محال می باشد.

دلیل دوم: در علم حصولی ماهیت شیء در ذهن حاصل می شود و ماهیت در هر دو حال وحدتش حفظ می گردد اما وجود تقسیم به خارجی و ذهنی می شود و این در صورتی است که ماهیت غیر وجود باشد و اگر وجود بخواهد حصول در ذهن پیدا کند مستلزم این است که وجودش (خارجیت) را رها کند و وجود ذهنی بگیرد و این به معنای انقلاب در ذات است که محال می باشد. از این رو تعریف علم حصولی در ماهیات تصور دارد اما درباره وجود جریان ندارد.

مقدمه دوم: تأثیر و تأثر، علّیت و معلولیت نزد محققین از مشاء فقط در محدوده وجودات است، بدین معنی که علت از حیث وجودش در معلول به اعتبار وجودش تأثیر می گذارد و رابطه علّیت بین وجود علت و وجود معلول است و ماهیت علت به خودی خود با نبود وجود، نمی تواند علت برای ماهیت معلول باشد مگر در لوازم ماهیت که از امور اعتباری اند.

مقدمه سوم: مشایین می گویند: «علم تام به علت، موجب علم تام به معلول است». از این رو هرگاه ذات شیئی بدون هیچ اعتبار دیگری علت و موجب معلول باشد علم به ذات او، علم به علّیت او نسبت به معلول هم می باشد و علم به علّیت او نسبت به معلول، باعث علم به آن معلول نیز خواهد بود. به عبارت دیگر چنانکه هر معلولی از لوازم علت تامه خودش به شمار آید، علم به آن نیز از لوازم علم به علت تامه اش می باشد.

صدرالمآلهین بعد از بیان این مقدمات می گوید: واجب الوجود وجودش عین ذات و ذاتش سبب تام همه ممکنات است. او به ذات خود علم دارد، از این رو به معلولات، از آن حیث که موجودند، عالم است، نه به ماهیات آنها به تنهایی و با قطع نظر از وجودات آنها، زیرا ماهیات از این حیثیت به تنهایی معلول نیستند چنانکه مشایین معتقدند - که ماهیت ها را معلول می دانند لیکن ما وجود اشیاء را معلول می دانیم - از این رو علم واجب تعالی به جمیع اشیاء به حضور آنهاست در پیشگاه خداوند نه به حصول صور علمیه ای که مطابق آن در خارج است.

● ۲۰۱۵. اشکال دوم: مشایین صور مر تسمه را عین ذات نمی دانند بلکه آنها را لوازم ذات می دانند، اگر سؤال شود: آیا لوازم وجود ذهنی اند یا لوازم وجود خارجی یا لوازم مطلق اند - با

قطع نظر از وجود خارجی و وجود ذهنی؟ فرض اول وسوم در باره حق تعالی معنا ندارد زیرا او وجودش عین ذاتش است و اگر ملزوم (یعنی ذات واجب) خارجی است لازم آن نیز خارجی است، چون لوازم از جهت لزوم تابع ملزومند، پس باقی می ماند فرض دوم که لوازم، لوازم خارجی باشد و این خلاف مفروض است چون فرض بر این بود که جواهر حاصل در

پیشگاه خداوند جواهر ذهنی اند و همچنین اعراضی که حاصل در آنجا است ذهنی اند، گرچه مفهوم عرض در خارج به وجهی بر کل صور عقلیه اعم از جواهر و اعراض خارجی صدق می کند.^{۱۵}

● ۳.۱.۵. اشکال سوم:^{۱۶} قبول نظریه ارتسام صور در ذات



باری تعالی، مستلزم صدور کثرت از شیء واحد است، زیرا بنا بر رأی مشاء چیزی اگر بخواهد وجود بگیرد باید صورتش پیش از آن موجود باشد پس صدور عقل اول مشروط است به اینکه صورتش پیش از او باشد تا بتواند وجود بگیرد و این صورت اولی (یعنی صورت عقل اول) علت برای دو چیز است: یکی علت حصول لازم مباین است (زیرا 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 لازم مباین است چون مرتسم در واجب نیست بلکه جدای از واجب تعالی است) و دیگر اینکه علت دومین صورت مرتسمه در خارج است.

شاید کسی بگوید این دو فعل از دو جهت صادر شده اند؛ 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 می گردد. بنابراین دو چیز هم غرض 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.

صدرالمتألهین از این کلام دو پاسخ می دهد:



۱- طبق توجیه شما، وجود معلول اول و علم به آن در یک رتبه است و علم به معلول اول مقدم بر ایجاد آن نمی‌باشد، در حالی که آنچه سبب شده که مشایین قایل به صورت مرتسمه شوند توجیه علم باری به ماعدا قبل از ایجاد ماعدا بوده است و چنانچه صورت عقلیه معلول اول، منشاء ایجاد آن نباشد، اصل مذهب مشایین باطل خواهد شد.

۲- برفرض صحت کلام فوق، رأی مشاء در علم واجب به عقل باطل است، یعنی علم واجب به عقل اول حضوری است، زیرا در صورتی که ذات باری تعالی علت برای ذات معلول اول باشد - چنانکه حق همین است و مشاء نیز بدان معترفند - و علمش علت برای اولین صورت مرتسمه باشد، از دو حال خارج نیست؛ یا دو علت، مغایر باهم‌اند و یا عین هم هستند، فرض اول مستلزم ترکیب در ذات باری تعالی است و فرض دوم مستلزم وحدت معلولها (وجود عقل اول و علم واجب به عقل اول) است. در این صورت، علم واجب به عقل اول همان وجود عقل اول می‌شود (یعنی علم حضوری) و این خلاف نظر مشایین است.

● ۴.۱.۵. اشکال چهارم: صور عقلی هر چند مخصصات فراوانی پیدا کند، به لحاظ ذات، صدق بر کثیرین می‌کند چون ملاک جزئی بودن یک شی یا احساس است یا علم حضوری؛ بر این اساس اگر علم واجب تعالی به اشیاء به ارتسام صور واجب تعالی علم به جزییات خواه کائنات فاسده و خواه ابداعات نخواهد داشت و نفی علم جزئی از خداوند در نهایت سخافت و بطلانش واضح است، زیرا تمامی موجودات چه کلی و چه جزئی از او صادر شده‌اند و مبدأ همه موجودات (عقلی، حسی، ذهنی و خارجی) اوست و فیضان صدور اشیاء جدای از انکشاف و ظهور آنها نیست.

◁ ۶. علم خداوند؛ علم حصولی فعلی تام

آنچه به مشاء نسبت داده‌اند پذیرفتن صور مرتسمه است که همان علم حصولی است لیکن این علم حصولی از کاستی‌هایی که علم حصولی ممکنات دارد مبرا است، زیرا علم حصولی گاهی علت معلوم خارجی است و گاهی معلول آن است؛^{۱۷} قسم اولی فعلی و قسم دوم انفعالی است. بطور قطع، در نظر مشایین - بخصوص شیخ الرئیس - علم حصولی خداوند علم حصولی فعلی است، زیرا به نظر وی نظام عینی عالم - که نظام احسن است - تابع نظام علمی حق تعالی است و نظام علمی او نظامی متبوع است که تابع ذات متعالی اوست.^{۱۸} این سینا ضمن تقسیم صور عقلی به فعلی و انفعالی^{۱۹} می‌گوید: هر یک از این دو گاهی

کسی است و توسط غیر پدید می آید و گاهی ذاتی است یعنی وجود گرفتن آن مربوط به ذات خود عالم است و احتیاج به معلم ندارد و علم حق تعالی علمی فعلی و ذاتی است.^{۲۰}

بنابراین علم حصولی حق همانند علم ما به طلوع خورشید با سربر آوردن خورشید از پشت افق نیست بلکه علم حصولی فعلی است، نظیر آنجا که صورت بنا را بنا در ذهن ترسیم و سپس آن را در خارج ایجاد می کند. همچنین علم فعلی حق تعالی از نوع علم فعلی ناقص نیست بلکه علم فعلی او سبب تام برای معلوم است. یعنی عالم برای تحقق معلوم محتاج غیر نیست، به عنوان مثال، شخصی که از روی دیوار بلند حرکت می کند به محض تصور سقوط، سقوط می کند و هیچ عامل دیگری در آن تأثیر ندارد، اما معماری که صورت بنا را در ذهن ترسیم کرده علمش فعلی است لیکن فعلی تام نیست چون شکل گیری خانه در خارج بستگی به عوامل دیگری از قبیل مصالح، کارگر و... دارد.

پس علم فعلی خداوند متعال به نظام آفرینش علم حصولی فعلی تام است و به نظر مشایین نفس علم خداوند به نظام احسن آفرینش، موجب تحقق آن است.

◀ ۷. کیفیت علم واجب تعالی به جزئیات

مشایین در تبیین کیفیت علم واجب به امور زوال پذیر و جزئی - به گونه ای که با مبانی آنها در باب علم سازگاری داشته باشد و از طرفی مواجه با محذور فقدان علم درباره حق تعالی نگردند - بسیار به زحمت و تکلف افتاده اند و به جد می توان گفت یکی از دل مشغولی های جدی شیخ الرئیس چگونگی علم واجب تعالی به جزئیات است. او ضمن اینکه در کتابهای دیگرش توجه به این مسأله داشته است در هفتمین نمط کتاب اشارات پنج فصل را به آن اختصاص داده و تلاش کرده به گونه ای که شایسته ذات ربوبی است آن را حل نماید لیکن با همه جدیت و تلاشی که کرده توفیقی به دست نیاورده است و بعدها مورد طعن و سرزنش دیگران قرار گرفته، تا به جایی که متهم به کفر و الحاد گردیده است. مشایین علم خداوند به ماعدار علم حضوری نمی دانند که عین معلوم نزد او حاضر باشد و علم حصولی حسی را هم جایز نمی دانند، بدین معنا که صورت جزئی برای او معلوم بالذات و شیء خارجی معلوم بالعرض باشد بلکه علم او را حصولی کلی می دانند و جای این سؤال است که علم خداوند به امور جزئی و فساد پذیر چگونه است؟

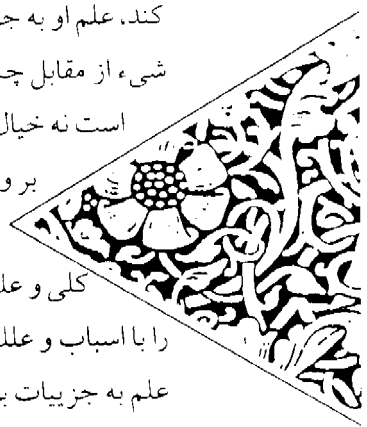
قبل از بیان کیفیت علم واجب به جزئیات توضیحی درباره کلی و جزئی ضروری است.



جزیی دو خصوصیت دارد: ۱- صدق بر کثیر نمی‌کند؛ ۲- متغیر است، در مقابل جزیی، کلی صدق بر کثیر می‌کند و ثابت است یعنی؛ معنا و مفهوم کلی تغییر نمی‌کند. کلی نیز دو اطلاق دارد؛ یکی به معنای ثابت و دیگری به معنای جامع و قدر مشترک.

حال با توجه به آنچه بیان شد اگر کسی علم به شیء جزیی از طریق حواس ظاهری پیدا کند، علم او به جزیی بر وجه جزیی است و این علم در معرض زوال و تغییر است. هرگاه آن شیء از مقابل چشم غایب شود، علم هم زایل می‌شود (منظور علمی است که از طریق حس است نه خیال و تعقل) و چنانچه علم به جزیی از راه علل و اسباب آن باشد علم به جزیی بر وجه کلی است یعنی ثابت است نه به معنای قدر مشترک و جامع. شیخ‌الرئیس می‌گوید: خداوند به جمیع ماعدا علم دارد و علمش به کلیات بر وجه

کلی و علمش به جزئیات هم کلی است یعنی بر وجهی که ثابت است. خداوند اشیاء را با اسباب و عللی که سبب و جوب وجود آنهاست تعقل می‌کند.^{۲۱} غزالی پنداشته است که علم به جزئیات بر وجه کلی که مشایین می‌گویند به معنای آن است که خداوند علم به قدر جامع دارد لذا فریاد اعتراض برآورده که این امر با آیه «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ»^{۲۲} مخالف است.^{۲۳} ابن‌سینا تصریح می‌کند که علم واجب انتزاع شده از اشیاء نیست یعنی علمش بعد از کثرت نیست همانند عابری که خانه‌های متعددی را می‌بیند و علم به آنها پیدا می‌کند، بلکه علم او قبل از کثرت است، همانند معماری که قبل از بنا به خانه‌ها علم دارد.^{۲۴} بنابراین از آنجا که خداوند هر اسمی را که جنبه کمال دارد به نحو أحسن واجد است و اسمی که شائبه نقص و کاستی در آن باشد جزء صفات سلبی او شمرده می‌شود، دیدن با ابزار و آلت حسی که نتیجه‌اش حصول علم متغیر است (یعنی علمی که با وجود شیء هست و قبل از وجودش نیست و بعد از پایان و جودش هم از بین می‌رود) صفتی سلبی است و علم به جزیی بر وجه جزیی شایسته مقام او نیست، بلکه علم او به جزیی بر وجه کلی است و این علم هم مبتنی بر این است که حق تعالی به خودش که علت و سبب همه اشیاست علم دارد و به نخستین صادرش که معلول اوست نیز علم دارد و به معلول معلول خودش هم علم دارد. به همین ترتیب به تمام علل و معالیل علم دارد تا منتهی شود به فرد جزیی با صدها خصوصیت، مثل زید و... که موجود شخصی است. جهت عالم بودن خداوند هم این است که چون این خصوصیات انطباق بر زید پیدا کرده‌اند، خداوند عالم به آنهاست و گر نه خود این خصوصیات کلی‌اند، زیرا اگر به جای زید فرد دیگری واجد این خصوصیات باشد خداوند



عالم به او هم هست. به بیان دیگر، مفهوم زید کلی است. هر چند توسعه آن از بعضی مفاهیم کمتر است. چون همین جزئی قابل انطباق بر افراد دیگری نیز هست.

شیخ برای وضوح بیشتر مطلب، در مبحث علم واجب به جزئیات، علم منجم را مثال می‌زند؛ فرض کنید یک نفر رهگذر علم به خسوف جزئی بر وجه جزئی پیدا می‌کند یعنی یک ساعت قبل که خسوفی نبوده او علم به خسوف نداشته و یک ساعت بعد هم که خسوف تمام می‌شود علم به خسوف ندارد، تنها در حین خسوف علم به آن دارد و این علم انفعالی و تابع وقوع خسوف است اما شخص منجم چون به علت خسوف آشناست، قبل از خسوف و در حین خسوف و بعد از خسوف علم به آن دارد و این علم او از وقوع خسوف پدید نیامده است. همچنین علم دارد که خسوف قبلی چه زمانی بوده و خسوف بعدی چه زمانی رخ خواهد داد. این علم به اسباب و علل خسوف در هر خسوفی قابل پیاده شدن است. پس شخص منجم به این خسوف جزئی که اتفاق افتاده علم کلی (ثابت) دارد. این چنین تعقلی همواره باقی است هر چند تعلق به جزئی گرفته باشد و علت بقاء آن این است که به طبیعت جزئی - نه به خود آن - تعلق گرفته هر چند آن طبیعت در فلان زمان معین یک فرد - همان جزئی - دارد لیکن در حقیقت طبیعت اسباب تعقل می‌شود نه فرد که درک آن با احساس یا تخیل است.

خلاصه آنکه، شیخ الرئیس درباره علم حق تعالی به موجودات معتقد است: او به تمامی معلولات عالم است؛ جواهر تامه اعیانشان و موجودات جزئی، انواعشان معلوم اویند. در قسم اول صور علمیه‌ای که نزد خداوند است مصداقی جز فرد ندارد چون عقول نوعشان منحصر در فرد است و در قسم دوم گرچه معلومات منحصر در فرد نیستند لکن به واسطه کثرت مشخصات منحصر در فرد می‌گردند و آن صورت کلی مصداقی جز یک فرد ندارد.^{۲۵}

شیخ الرئیس تلاش می‌کند که به نوعی بین مبانی خودش در علم واجب و تصریحات قرآنی سازگاری ایجاد کند، اما در عین حال باید گفت که بین سخن شیخ و بین ظاهر آیه شریفه «لَا يَغْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» فاصله بسیار است. طبق ظاهر این آیه، در علم ربوبی بین عالم و معلوم واسطه‌ای به نام صور مرتسمه نیست و علم یا عین عالم و یا عین معلوم است، علم قبل از ایجاد عین ذات خداوند و علم پس از ایجاد عین معلوم است.

۸. نقش نظریه علم ار تسامی در ارائه دیدگاههای دیگر

نظریه علم ار تسامی در عین کاستی‌هایی که داشت بعدها در پدید آمدن دیدگاههای جدید تأثیر فراوانی گذاشت و آراء فلاسفه بعدی هر یک به نوعی متأثر از دیدگاه شیخ است که با سودجستن از جنبه‌های مثبت نظریه شیخ و زدودن نقاط ضعف توانستند افق‌های جدیدی را بر روی پژوهشگران بگشایند. شیخ اشراق با توجه به اشکالاتی که به نظریه علم حصولی وارد می‌دید نظریه علم حضوری به صور عینی را جایگزین صور مرتسمه کرد و در باره علم مع‌الایجاد به ماسوا دیدگاه جدیدی را ارائه داد لکن تا حل مشکل علم حضوری قبل از ایجاد و برطرف کردن کاستی‌های دیگر فاصله‌ای طولانی بود که بعدها در حکمت صدرایی این شجره طیبه به بار نشست.

۹. دیدگاه صدر المتألهین در باره علم واجب تعالی

صدر المتألهین در کتابهای مختلف مسأله علم الهی را مورد توجه قرار داده است. وی در کتاب المبدأ والمعاد می‌گوید: «اما تبیین کیفیت علم حق تعالی به اشیاء به گونه‌ای که محذوراتی چون: «ایجاب واجب»، «فاعل و قابل بودن واجب» و «کثرت در ذات واجب» را لازم نیارود از سخت‌ترین مسائل فلسفی است و کمتر کسی است که در این زمینه قدم نهاده و گرفتار لغزش و اشتباه نشده باشد. حتی شیخ الرئیس با همه تسلط و مهارت و ذکاوت ذهن که همترازش کمتر یافت می‌شود و شیخ اشراق - با آن صفای ذهن و ریاضت فراوان و ارتباطش با حکمت و دارا بودن مرتبه کشف - و دیگر حکیمان برجسته و بزرگ، مصون از خطا و اشتباه نبوده‌اند. و هرگاه حال بزرگان از فلاسفه چنین باشد حال کسانی که در بند عالم حس و ماده و گرفتار آمیختگی و پیوستگی با طبیعت‌اند چون خواهد بود؟

به جان خودم سوگند، در یافت 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 اندیشه‌ورزی می‌باشند، زیرا مرتبه و درجه این مسأله در عالی‌ترین مراحل اندیشه و تفکر قرار دارد و در حقیقت تمام حکمت الهی همین است و به جهت صعوبت و پیچیدگی این مطالب است که بعضی از فلاسفه پیشین خود را گرفتار خطایی واضح و خسارتی بین نموده‌اند و علم الهی به اشیاء را منکر گشته‌اند.

و چه بسیار زشت و ناپسند و از اندیشه و خرد به دور است که مخلوق مدعی باشد با فکر

و اندیشه محدودی که دارد می‌تواند احاطه علمی بر عظمت و دقایق ملک و اسرار ملکوت پیدا نماید، اما از آفریدگار علیم و حکیم خودش [که در وصف خود فرمود: ﴿لَا يُعْرَبُ عَنْهُ مُثْقَلُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ علم به اشیاء را سلب نماید و مرتبه او را از حیوانات زبان‌بسته که آگاهی به خیلی از اشیاء دارند، فروتر قرار دهد!]^{۲۶}

به نظر ایشان، ذات باری تعالی علم حضوری به ماعدا دارد، واجب تعالی به ذات خودش عالم است و علم به ذات که عین ذات است علم اجمالی به ماعدا است و با بساطتی که دارد اشیاء همانگونه که هستند مشهود اویند از این رو در عین علم اجمالی به ماعدا کشف تفصیلی از ماعدا هم دارد.

صدرالمতألہین با ابطال نظریه مشایین، علم مع الایجاد موجودات را همانند شیخ اشراق عبارت از حضور صور عینیہ اشیاء می‌داند و علم تفصیلی قبل از ایجاد را نیز اثبات می‌کند. به نظر وی علم خداوند به وجود اشیاء، عین وجود آنهاست.^{۲۷} وی برای اثبات مدعای خودش استدلال می‌کند که لوازم بر سه قسمند: ۱- لوازم ماهیت؛ ۲- لوازم وجود ذهنی؛ ۳- لوازم وجود عینی^{۲۸} و به عبارت دیگر، لوازم دو قسمند: لوازم ماهیت و لوازم وجود؛ و لوازم وجود یا لوازم وجود عینی اند یا لوازم وجود ذهنی؛ لوازم ماهیت در هر ظرفی که ماهیت قرار بگیرد منفک از آن نمی‌شوند همانند زوجیت برای عدد چهار، لکن اگر چیزی از لوازم وجود خارجی شیء باشد، با وجود ذهنی آن، و اگر از لوازم وجود ذهنی آن باشد با وجود خارجی آن نیست، چنانکه حرارت که از لوازم وجود خارجی آتش است همراه با وجود ذهنی آن نیست و معقولات ثانی منطقی همانند کلیت و جزئیت که از لوازم وجود ذهنی اشیاء اند در خارج همراه با آنها نیستند.

در حکمت متعالیه ماهیت به خودی خود امری اعتباری است و لوازم آن هم اعتباری است. البته ماهیت، بالعرض و به واسطه وجود، متصف به وجود ذهنی و خارجی می‌گردد. بنابراین ماسوی الله را نمی‌توان از لوازم «الله» تعالی دانست. چون او ماهیت ندارد و دیگر اینکه اگر از لوازم ماهیت واجب باشند باید به تبع ماهیت ملزوم و مجعول باشند در حالی که مجعولیت با وجوب نمی‌سازد. باقی ماند این فرض که ماسوی الله از لوازم وجود باشند یا از لوازم وجود خارجی یا وجود ذهنی. اما واجب تعالی، لوازم ذهنی ندارد چون در هیچ ذهنی موجود نمی‌شود به ناچار باید پذیرفت که از لوازم وجود خارجی حق‌اند و لزوم هم لزوم عینی است نه ماهوی و ذهنی، و چنانچه لزوم عینی باشد لازم عینی می‌طلبد. از این رو نباید

لوازم وجود حق تعالی را، وجود ذهنی و صور کلی ارتسامی و واسطه میان وجود حق و صور عینی دانست بلکه موجودات شخصی خارجی اند و هم علمند و هم معلوم چون لزوم عینی و عینیت لازم مستلزم تشخیص لازم است نه کلیت آن و بدین ترتیب لوازم حق تعالی به جای اینکه کاشف از وجودات عینی و خارجی باشند و در نقش واسطه عمل کنند عین خارج و عین کشف و مکشوفند و طبق نظر ملاصدرا دیگر صور ذهنیه کلیه‌ای وجود ندارد که واسطه و دریچه‌ای به جهان خارج باشد و جهان خارج را معلوم بالواسطه گرداند بلکه جهان خارج خود معلوم بالذات است و هیچ چیزی از قلمرو علم خداوند خارج نیست خواه اشیاء مادی و خواه غیر مادی چنانکه هیچ چیز از فاعلیت او خارج نیست و عالمیت خداوند بر وزان فعالیت اوست و جهت فاعلیت و ایجاد اشیاء با جهت عالمیت به اشیاء در ذات او یکی است و بر همین اساس ملاصدرا معتقد است که وجود اشیاء برای خداوند عین علم او به آنهاست و میان علم به اشیاء و وجود اشیاء مابینت و مغایرت نیست.^{۲۹}

◁ ۱.۹. علم قبل از ایجاد

گرچه شیخ اشراق در مسأله علم تفصیلی واجب به ماعدا رأی جدیدی ارائه داده و بر این باور است که علم خداوند به ماعدا به معنای حضور صور اشیاء نیست، بلکه اشیاء نزد او حاضر و خودشان علم حق‌اند، نظیر علم ما به صور ذهنیه که پیش ما حاضرند، اما هیچ یک از مشایین و اشراقیین و اهل کلام نتوانستند علم تفصیلی حق تعالی به ماعدا قبل از آفرینش را ثابت کنند. صدرالمتألهین علم واجب به ذاتش را از طریق خود ذات می‌داند، می‌گوید: «علم خداوند به مجعولات خارجی، علم به ذوات آنهاست و کمال واجب در ایجاد اشیاء بدین معناست که در تمامیت وجود و فرط تحصیل به گونه‌ای است که تمامی موجودات و خیرات از اوست. کمال حق تعالی به این نیست که ذوات اشیاء در علم حضوری یا صور اشیاء در علم حصولی پیش باشند تا اینکه اگر این ذوات عینی و صور علمی در مرتبه ذات نباشند و متأخر از ذات باشند (کما اینکه این چنین هستند که ذوات خارجی اشیاء و صور علمی آنها در مرتبه متأخر از ذاتند) مستلزم این باشد که حق تعالی در مرتبه ذات فاقد کمال باشد بلکه کمال علمی حق به این است که در عاقلیت به حدی است که خود ذات به خودش منکشف و ذوات جمیع اشیاء نزد او مکشوفند چون معلول حق‌اند و معلول بودنشان (یعنی موجود بودنشان) عین معلول بودنشان و معلول بودنشان عین معلولیت آنهاست. حال که معقولیت ذات واجب



مبدأ معقولیت جمیع اشیاء و باعث انکشاف آنها در پیشگاه اوست - چنانکه وجود حق تعالی مبدأ وجود همه ممکنات است و همه به ترتیب سببی و مسببی مرتبط به اویند و ترتیب وجودی صدوری همان ترتیب عقلی شهودی است - بدون تردید این چنین وجودی و وجودش علم به جمیع موجودات است و ذات او سزاوارتر است که آن را علم به موجودات خارجی بدانیم از اینکه صور معقوله از موجودات را علم بنامیم. یعنی، هم صور علمیه اشیاء علم به اشیاء هستند و هم ذات واجب علم به اشیاست و نام «علم بالاشیاء» دادن به ذات واجب اولی از نام «علم بالاشیاء» دادن به صور علمیه است، زیرا علم به اشیاء از طریق صور، اشیاء را معلوم بالعرض می کند (معلوم بالذات خود صور هستند) ولی علم به آنها از طریق ذات، اشیاء را معلوم می کند. به بیان دیگر، طبق قول ما موجودات نزد او معلوم بالذات اند ولی طبق قول مشاء صور موجودات معلوم بالذات اند و خود اشیاء معلوم بالعرض اند و این مطلب مسلم است که اگر چیزی بالذات معلوم باشد، سزاوارتر است به اینکه او را «معلوم» بنامیم تا چیزی را که معلوم بالعرض باشد.

تمامی موجودات با کثرتی که دارند برای حق تعالی با وحدتی که دارد مکشوف اند و او با ذات خود به جمیع موجودات علم دارد و ذات او عین علم به جمیع اشیاست - ایشان با استناد به آیه ۳ سوره سبأ علم قبل از ایجاد را به مرتبه ذات و آن را علم تفصیلی می داند و می گوید: - قول حق این است که تمامی اشیاء (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 اشیاء به لحاظ شهود عینی (نسبت به همه موجودات شهود عینی دارد 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 می فرماید: «لَا يَغْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» و در مورد ثبوت علمی اشیاء می فرماید: «وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ».^{۳۰}

صدرالمتألهین در کتاب الشواهد الربوبية ضمن اینکه فهم مسأله غامض علم تفصیلی قبل از ایجاد را به طریق اختصاصی و به عنایت الهی می داند، درباره آن می گوید: «نه مشایین و استوانه های علمی ایشان یعنی فارابی و شیخ الرئیس در راهی که پیموده اند به کامیابی رسیده اند و نه شیخ شهاب الدین سهروردی صاحب حکمت اشراق راه به جایی برده و نه معتزله ای که مناط علم قبل از ایجاد را ثبوت معدومات می دانند توفیق به دست آورده و نه افلاطون که قایل به ارباب انواع شده و نه فروریوس که به اتحاد عاقل و معقول روی آورده، توانسته اند مشکل را حل کنند، گرچه در حل مسأله علم تفصیلی بعد از ذات تا حدودی توفیق کسب کرده اند.^{۳۱} مصلحت نمی دانم آنچه به طریق اختصاصی بدان رسیده ام به صراحت اظهار کنم، چرا که درک آن دشوار است لکن به اشاره ای برای کسانی که صلاحیت و توفیق یافته اند که بدان هدایت گردند بسنده می کنم.

بدیهی است که حل مشکل علم تفصیلی قبل از ایجاد آن هم بعد از حذف صور علمیه ار تسامی مشائی باید به گونه ای باشد که صور ممکنات در ذات واجب به علم حضوری مکشوف باشند و ذات او آینه تمام نمای صور ممکنات باشد و شهود صور ممکنات در ذات الهی به معنای حلول یا 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»^{۳۲} کسانی که قایل به حلول و اتحاد شده اند سخت در اشتباهند بلکه به مقتضای قاعده «بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا» حقیقت واجب که در اعلی درجه بساطت قرار دارد واجد همه کمالات است که به ماسوا افزوده فرموده است و هیچ گونه ترکیبی در ذات مقدس او نیست و به نحو اعلی و اشرف و ابسط واجد همه کمالات است و در عین اجمال و بساطت کشف تفصیلی از کل ماسوا است.

به مقتضای این قاعده می توان همه موجودات امکانی را بر او حمل کرد و با توجه به ذیل قاعده، حمل و جودات به حمل شایع یا به حمل اولی ذاتی نیست چون در شایع صناعتی اتحاد



در وجود و در حمل اولی ذاتی اتحاد در مفهوم لازم است و بدون تردید واجب‌الوجود با هیچ یک 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 هیچ یک از کمالات نیست و ذات در حد اعلائی بساطت است چگونه ممکن است که ماسوای ذات در مرتبه ذات برای واجب‌الوجود مکشوف و معلوم نباشند و معنای علم ذاتی تفصیلی قبل از ایجاد یعنی همین که موجودات وجودشان نزد او مکشوف و مشاهده است.

◁ ۱۰. نتیجه

تحقیق و مطالعه در آثار فلاسفه و متکلمان نشان می‌دهد که از دیرباز مسأله علم واجب مورد توجه محققان و اندیشمندان بوده و در طول قرون متمادی خردمندان و صاحب‌نظران اهتمام داشته‌اند تا به زوایای نشکفته آن پی ببرند. چنانکه پیش از این اشاره گردید مباحث مربوط به علم واجب مباحث نظری و تئوری صرف نیست، بلکه ارتباط و ثقی با رفتارهای فردی و اجتماعی دارد و همین امر حساسیتی دوچندان به مسأله علم الهی داده است. از این رو، از روزگاران که انسان قدرت تحلیل و تفکر پیرامون سرنوشت خود و تأثیر عوامل بیرونی بر آن، پیدا کرده است همیشه در پی راه‌حل‌های نظری بوده تا آن را مبنایی برای رفتارهای عملی و کارکردهای اجتماعی قرار دهد.

در این میان فرزانه‌گانی چون ابن‌سینا و ملاصدار، که هر یک بنیانگذار مکتب فلسفی‌اند، جزو کسانی هستند که در پرتو آراء ایشان تحولی شگرف و اساسی در عرصه‌های مختلف علمی پدید آمده است و در مورد علم الهی، هر چند شیخ نتوانست به نقطه مطلوب برسد ولی بسیاری از ناهمواری‌های این مسیر صعب‌العبور را هموار کرد. و بعدها بزرگانی همچون شیخ اشراق، محقق طوسی و... توانستند گام‌های مؤثری در این راه بردارند. این روند روبه‌رشد ادامه یافت و در دوران صدر‌المتألهین بر اساس اصول حکمت متعالیه به نقطه اوج خود رسید. شاید بتوان گفت اساس تفاوت بین این دو فیلسوف در نوع نگرشی است که هر یک درباره ماهیت علم دارند؛ صدر‌المتألهین در کتاب اسفار چهار تعریف درباره علم از شیخ نقل می‌کند و ضمن اینکه می‌گوید بین این تعاریف سازگاری نیست^{۳۳}، آنها را نمی‌پسندد و خود شیخ در کتاب اشارات علم را به «تمثل حقیقت شیء نزد مدرک و یا حضور



مثال و صورت شیء نزد مدرک» تعریف کرد. درباره این که این مثال و صورت چیست؟ گفت یا منظور حقیقت و عین شیء خارجی است یا صورت و مثال آن، شیخ قسم اول را مردود دانست و قسم دوم را اثبات کرد. طبق تعریف شیخ آنچه به ذهن می آید عین خارجی نیست بلکه صورت آن است که در نفس یا آلتی از آلات او ارتسام پیدا می کند. اما صدر المتألهین در ابتدا، تعریف علم را محال می داند چون آن را امری وجودی می داند و می گوید: «وَمِثْلُ تِلْكَ الْحَقَائِقِ لَا يُمَكِّنُ تَحْدِيدَهَا»^{۳۴} لکن در نهایت آن را اینگونه تعریف می کند: «وَأَمَّا مَذْهَبُ الْمُخْتَارِ هُوَ أَنَّ الْعِلْمَ عِبَارَةٌ عَنِ وُجُودِ الْمُجَرَّدِ عَنِ الْمَادَّةِ الْوَضْعِيَّةِ»

طبق نظر صدرایی، علم وجودی است مجرد و بسیط و هیچ گونه قوه و حرکت و تغییر در آن راه ندارد نه تغییر از پایین به بالا (هرگز علمی کامل نمی شود) و نه از بالا به پایین (هیچگاه علمی زائل نمی شود) نه تغییر از مساوی به مساوی (هرگز علمی به درجه مساوی منتقل نمی شود). بر همین اساس که در علم تغییر نیست، در علم تحلیل به اجزاء و ترکیب از اجزاء و تطبیق و تقسیم هم نیست، زیرا در تقسیم، جدایی و حرکت لازم است و در علم حرکت راه ندارد و این تغییراتی که در انسانی پدید می آید، تغییر در اندیشه نیست بلکه بر اثر ارتباطی است که نفس با صور علمیه پیدا می کند و آنچه را نداشت واجد می گردد؛ گاهی نفس ارتباطی با یک شیء ندارد و بعد برای او ارتباط حاصل می شود اینجا علم کامل نشده بلکه نفس به آنچه نداشته رسیده است و گاهی که فراموشی حاصل می شود اینجا علمی زایل نشده بلکه ارتباط نفس قطع شده است، در هر صورت در علم تغییری نیست. تغییر به وسیله حرکت پدید می آید که مرتبه قبلی زایل و مرتبه بعدی پدید می آید اما در علم، حد قبلی از بین نمی رود و صور علمیه او همانطور که دریافت کرده، باقی است، تنها علمی به علم قبلی ضمیمه می شود. این نوع نگرش به علم سبب تفاوت های اساسی بین مشایین و حکمت صدرایی شده است، نظیر آنچه در پی می آید:

الف □ بر اساس حکمت متعالیه علم امری است وجودی و دارای مراتب؛ مرتبه ضعیف علم و مرتبه قوی علم هر دو علم اند. طبق این تعریف علم تحت هیچ مقوله ای مندرج نیست، در حالی که مشایین علم را از مقوله کیف نفسانی می دانند.^{۳۵}

ب □ مشایین علم ذات به ذات و علم به صور مرتسمه در ذات را حضوری و علم به موجودات خارجی را - چه قبل از ایجاد و چه بعد از ایجاد - حصولی می دانند، لیکن صدر المتألهین علم به ذات و علم به موجودات را قبل از ایجاد، علم کمالی و بعد از ایجاد، علم



تفصیلی حضوری می‌داند.

ج □ متأخرین از مشایین، بویژه شیخ، اتحاد عالم و معلوم را به شدت نفی و دنیوع برهان بر استحاله آن اقامه می‌کنند: یکی ادله عامه که مطلق اتحاد دو شیء را محال می‌داند و دیگر ادله خاصه که اتحاد عاقل و معقول را محال می‌داند، لکن صدرالمتألهین با توجه به اصالت وجود و اینکه علم امری وجود است، اتحاد عالم و علم و معلوم را اثبات می‌کند.

د □ مشایین چون علم را از سنخ وجود نمی‌دانند علم حضوری معلوم به علت و علم حضوری علت به معلول را نمی‌پذیرند. بر همین اساس معتقدند واجب‌الوجود فقط به ذات خودش و به لوازم متقرره در ذات - صور علمیه ارسامی - علم حضوری دارد و نسبت به ماسوا علم حصولی دارد اما بر اساس مبانی صدرای علم از سنخ وجود و حضور است و علم حصولی درباره واجب تعالی غیر قابل قبول است.

ه □ فلاسفه مشاء در باب صور علمیه نفسانی قایل به انتزاع و تجریدند و کار حس را ادراک جزئیات می‌دانند و معتقدند که صورت جزئی از راه حس ادراک می‌شود و در قوه خیال نگهداری می‌گردد، سپس نفس، زواید و عوارض را تجرید و صورت کلی از آن انتزاع می‌کند اما صدرالمتألهین قایل به خلق و ابداع صور است و قوای نفس را معدّ می‌داند.

و: نظریه صدرایی در باب علم واجب تعالی به یکی از مسائل بحث‌انگیزی که آثار و نتایج سوء آن دامنگیر جوامع انسانی بود نیز پایان داد. بحث اینکه آیا علم خدا تابع است یا متبوع؟ علت است یا معلول؟ از مباحث



جنگالی بین حکما و فلاسفه بود و اگر پدیده‌های عالم و از جمله افعال انسان که همه آنها جزو معلومات خدایند تابع علم خداست و اگر علم خدا علت برای معلومات است، چگونه می‌توان انسان را موجودی مختار دانست؟ چنانکه به خیام نسبت داده‌اند که گفته است:

من می‌خورم و هر که چون من اهل بود می‌خوردن او نزد خرد سهل بود
می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست گر می‌نخورم علم خدا جهل شود^{۳۶}

او بر این باور است که بر سر دو راهی قرار دارد؛ یا باید علم الهی را انکار کند و انسان را

موجودی مختار بداند یا باید علم خدا را اثبات کند و اختیار را از انسان بگیرد؛ او علم خدا را متبوع و غیر قابل انکار می‌داند لذا از انسان سلب اختیار می‌کند. البته شیخ الرئیس گرچه علم خداوند را متبوع می‌داند لیکن علم متبوع را مستلزم جبر نمی‌داند زیرا معتقد است اختیار انسان در سلسله اموری است که از علم باری تعالی تبعیت می‌کند



اما در عین حال نظریه صدرالمتهین در باب علم واجب به این نزاع پایان داد و به نظر او هر دو صحیح است؛ علم الهی هم تابع است و هم متبوع،^{۳۷} هم اصل است و هم فرع، هم علت است و هم معلول؛ علم ذاتی و قبل از ایجاد خداوند متبوع و علم فعلی و همراه با ایجاد اشیاء تابع است. در مرحله علم فعلی وجود اشیاء همان علم به اشیاء و علم به اشیاء همان وجود اشیاء است و در مرحله علم ذاتی، وجود ذات عین علم ذاتی و علم ذاتی عین وجود ذات است، بنابراین همان طوری که وجود ذات سبب تام وجود اشیاء است و وجود اشیاء معلول برای وجود ذات است، علم ذاتی نیز سبب تام برای علم به وجود اشیاء است و علم به وجود اشیاء معلول علم ذاتی است و بین علم ذاتی و وجود ذاتی تنها مغایرت مفهومی است، نه مغایرت مصداقی، چنانکه میان علم فعلی و وجود اشیاء نیز مغایرت مصداقی نیست بلکه میان آنها تنها مغایرت مفهومی است.

۱. محقق طوسی که سخت خود را پای‌بند به آراء شیخ می‌داند و در ابتدای کتاب «الاشارات و التنبیهات» متعهد می‌گردد که تا پایان کار ملتزم به آن باشد در مسأله علم با نظریه شیخ مخالفت می‌کند. «الاشارات و التنبیهات»، ج ۳، ص ۳۰۴.
۲. ابن سینا، النجاة، تهران، المكتبة المرتضوية، ۱۳۶۴ ش، ص ۳۴۴. «و یشبه ان یکون کل ادراک انما هو اخذ صورة المدرك».
۳. ابن سینا، النفس، القاهرة، ۱۳۵۹ق، ص ۵۰. «یشبه ان یکون کل ادراک انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء».
۴. ابن سینا، التعليقات، قم، مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمية، بی‌تا، ص ۶۹ و ۸۲ «الادراک هو حصول صورة المدرك فی ذات المدرك». «العلم هو حصول صور المعلومات فی النفس».
۵. ابن سینا، الشفاء، الالهيات، قم، منشورات مکتبة آية‌الله مرعشی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۱. «أن العلوم هو المكتسب من صور الموجودات».
۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم مکتبة المصطفوی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۸۴.
۷. کلمه درک، واژه فصیحی نیست و کم استعمال می‌شود، مناسب کلمه ادراک است چنانچه در بعضی از نسخ ادراک آمده و صدر المتألهین در اسفار در نقل عبارت شیخ از کلمه ادراک استفاده نموده است.
۸. ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، تهران، مطبعة الحیدری، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۳۰۸.
۹. صدر المتألهین مسأله علم را در چهار مورد مطرح کرده است: الف - در بحث وجود ذهنی ب - در بحث اتحاد عاقل و معقول ج - در مقوله کیف د - در مسأله علم خداوند متعال.
۱۰. ر. ک. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۲۹۷.
۱۱. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۱۴۰. لازم به توضیح است که نگارنده، کتاب «المبدأ و المعاد» ملاصدرا را بر اساس نسخه اصل که به خط مؤلف است تصحیح و با آن نسخه خطی دیگر مقابله نموده که بزودی - به‌خواست خداوند - انتشار و در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرد و چون آن نسخه با چاپ موجود از کتاب تفاوت‌های بسیار دارد در این مقاله به نسخه تصحیح شده ارجاع داده شده است.
۱۲. ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ج ۲، ص ۲۹۲.
۱۳. ر. ک. ملاصدرا، پیشین، ص ۲۵.
۱۴. ر. ک. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۱۹۲-۱۹۱.
۱۵. ر. ک. همان، ج ۶، ص ۲۲۸.
۱۶. این اشکال در اصل از صاحب مطارحات است و ملاصدرا آن را توضیح داده است. ر. ک. السهروردی، شهاب‌الدین، «التلویحات، المشارع و المطارحات» مجموعه مصنفات شیخ اشراق به تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، مشرع هفتم مطارحات، ص ۴۸۲.
۱۷. شیخ‌الرئیس می‌گوید: و اعلم ان الصورة المعقولة قد تؤخذ عن الشيء الموجود كما اخذنا نحن عن الفلک بالرصد و الحس صورته المعقولة و قد تكون الصورة الموجودة مأخوذة عن المعقولة. ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۱۹.
۱۸. ر. ک. همان، ص ۲۰.
۱۹. علم فعلی عبارت است از صورتی که قبل از اینکه در خارج وجود بگیرد به ذهن می‌آید یعنی برای عاقل

دینکاه
ابن سینا و
صدر المتألهین...



حاصل می‌شود و منشاء وجود خارجی می‌گردد همانند علمی که مهندس قبل از شروع ساختمان به بناء دارد و علم انفعالی عبارت است از صورتی که از موجود خارجی گرفته می‌شود. علم فعلی را فعلی می‌گویند زیرا ایجادکننده و فاعل موجود خارجی است و علم انفعالی را انفعالی می‌گویند زیرا عاقل بوسیله آن از موجود خارجی منفعل و اثر می‌پذیرد.

۲۰. ر.ک. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۹۹-۲۹۸.

۲۱. ر.ک. همان، ج ۳، ص ۳۰۷.

۲۲. سبأ (۳۴)، ۲: «ذره‌ای نه در آسمانها و نه در زمین از او پوشیده نیست.»

۲۳. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، در کتاب تهافت الفلاسفه، تحقیق الدكتور سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۱ق، بیست اشکال بر فلاسفه وارد می‌کند و در آن میان به سه اشکال خیلی اهمیت می‌دهد که از آن جمله این است که می‌گوید: حکما در علم واجب به جزئیات، منکر علم واجب شده‌اند و علم واجب را منحصر به کلیات می‌دانند.

۲۴. ر.ک. ابن سینا، الشفاء، ص ۳۵۸ و نیز النجاة ص ۵۹۳.

۲۵. ر.ک. ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۱۹.

۲۶. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۱۴۴.

۲۷. ر.ک. همان، ص ۱۴۴.

۲۸. ر.ک. همان، ص ۵۳.

۲۹. ر.ک. همان، ص ۴۱.

۳۰. همان، ص ۱۶۹.

۳۱. ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبية بعد از اثبات اینکه واجب تعالی دارای اسماء حسنی و صفات ذاتیه است ابتدا صفت قدرت و پس از آن مبحث علم را مطرح و علم را که همان عنایت ازلی به عالم است عبارت از ظهور ذات برای ذات می‌داند و این ظهور و انکشاف سبب پیدایش پرتوهای (خیرات) است و جهان پرتو ظهورات علم حق تعالی است و علم کمالی حق تعالی علمی است که عین ذاتش است و این علم کمالی دو قسم است ۱- علم ذات به ذات ۲- علم ذات به ماعدا، و علم ذات به ماعدا را عین ذات می‌داند که قبل از ایجاد اشیاء برای خدا بوده و در پاسخ از این سؤال که علم، حقیقتی است ذات اضافه و باید معلوم را روشن کند و به معدوم تعلق نمی‌گیرد، چگونه قبل از ماعدا حاصل بوده به مبانی هفتگانه‌ای که در این باره گفته شده اشاره می‌کند.

۱. مشایین معتقدند صور موجودات قبل از ایجاد مرتسم در ذاتند، این قول مستلزم این است که واجب تعالی محل ممکنات (صور مرتسمه) و حوادث باشد و این امری محال است.

۲. اشراقیون: علم واجب به ماعدا نفس همان ماعداست؛ جهان هستی دفتر حق تعالی است و هر موجودی ذاتش پیش او حاضر است چنانکه نفس به صور ذهنیه علم دارد. ملاصدرا می‌گوید این نظریه علم فعلی (یعنی بعد از موجود شدن اشیاء) را توضیح می‌دهد نه علم کمالی را که عین ذات است و قبل از ممکنات وجود دارد.

۳. معتزله می‌گویند: ممکنات قبل از اینکه موجود گردند یعنی در حال عدم ثابت‌اند و علم خداوند به همان ثابتات ازلیه تعلق گرفته است، این قول در جای خودش ابطال شده که «معدوم» نمی‌تواند ثابت باشد.

۴. افلاطون که قایل به ارباب انواع و مُثُل عقلیه است بر این باور است که هر موجودی قبل از اینکه وجود مادی پیدا کند وجود مجردش حاصل بوده و علم حق تعالی به آن مُثُل تعلق گرفته و آنها دفتر علمی حق‌اند، ملاصدرا ضمن اینکه مُثُل عقلیه را قبول دارد اما این توجیه را نمی‌پسندد زیرا خود مُثُل، موجود امکانی و آفریده حق‌اند و اگر دفتر علمی حق تعالی باشند لازم می‌آید علم حق تعالی موجود امکانی باشد و چنین

- علمی عین ذات نخواهد بود.
۵. فرفور یوس، از راه اتحاد عاقل با معقول در صدد توجیه مسأله برآمده است، عاقل با معقول متحد می‌گردد نه با مفهوم یا ماهیت معقول بلکه با وجود معقول که همان علم است یعنی با معقول بالذات. ملاصدرا گرچه اتحاد عاقل و معقول را قبول دارد لیکن معتقد است این مسأله نمی‌تواند توجیه‌کننده علم واجب به ماعدا در حال عدم ماعدا باشد.
۶. متأخرین گفته‌اند واجب به ذات خودش بطور تفصیلی علم دارد و همین علم تفصیلی به ذات، علم اجمالی به ماعداست زیرا علم به علت، بطور اجمالی علم به معلول است، پاسخ این قول این است که سخن در علم تفصیلی حق تعالی به ماعداست نه علم اجمالی.
۷. مبنای هفتم مختار ملاصدرا است و در متن ارائه شده است.
۳۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۰ ش، ص ۳۹.
۳۳. شارحان کلام شیخ از این اشکال جواب داده‌اند به اینکه در هر مورد مناسب با همانجا علم را تعریف کرده است.
۳۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۲۷۸.
۳۵. ر.ک. همان، ج ۱، ص ۳۰.
۳۶. خیام، عمر، رباعیات حکیم عمر خیام، با مقدمه و حواشی محمدعلی فروغی و دکتر غنی، بی‌جا، ۱۳۵۱ ش، ص ۹۲.
۳۷. من شرح الله صدره للإسلام و قدف في قلبه نور الإيمان يرى أن لله تعالى علماً تابعاً للمعلوم من صور حقایق الأسماء الإلهية و يرى أن له علماً مثبوعاً مقدماً على إيجاد المعلوم من صور الموجودات العينية...
- الشواهد الربوبية، ص ۴۱.

