

مواجهه ابن سینا و سهروردی در مسئله علم الهی و ظهور حکمتی برتر

یحیی کبیر^۱

حمید ملکی^۲

چکیده

ارائه میکند که نه اشکال ذهنی بودن صور مرتسمه سینوی را دارد و نه همچون تبیین اشراقی، قاصر در اثبات علم پیش از ایجاد، برای خداوند است. او اثبات میکند که تمامی وجودات و علوم در وجود خداوند و علم او به ذاتش مستهلکند.

در مسئله علم الهی، عمده بحث و نزاع در مورد علم واجب تعالی به ماسواست. نوشتار حاضر درصدد پاسخگویی به این پرسش است که چه الگویی در تبیین علم الهی میتواند علاوه بر اثبات تمامی مراتب علم برای خداوند، با واجب الوجود بودن حق تعالی منافات نداشته باشد؟ در راستای پاسخ به این پرسش، بوعلی سینا به ارائه الگویی با محوریت صور مرتسمه میپردازد که نتیجه آن اثبات علم حصولی به ماسوا برای خداوند است. در تبیین نحوه فاعلیت الهی، ابن سینا دوباره سراغ علم الهی میرود و با طرح فاعلیت بالعنایه، خلق موجودات را نتیجه علم فعلی خداوند نسبت به عالم و رضایت او به نظام احسن میداند. اما در اندیشه شیخ اشراق این الگوی سینوی به چالش کشیده شد. شیخ شهید عقیده داشت تبیین ابن سینا، علاوه بر نقض بساطت ذات حق تعالی، تنها قوه‌یی صرف را برای خداوند اثبات میکند. صدرالمتألهین، در مقام قضاوت، اشکالاتی را به هر دو رأی وارد میکند و بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، تبیینی متعالی درباره مسئله

کلیدواژگان: علم عنایی، صور مرتسمه، اضافه اشراقیه، بسیط الحقیقه، ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا.

مقدمه

از آنجا که مسئله چگونگی علم الهی در مراتب مختلف آن، از بحثهای پرفایده و تأثیرگذار در مباحث الهیاتی مانند تفسیر نحوه فاعلیت خداوند، خالقیت او، اختیار آدمی و بسیاری دیگر از مسائل حکمت الهی است، توجه بسیاری از محققین را بخود معطوف داشته است. از جمله پژوهشهای اخیر در اینباره، میتوان به موارد زیر اشاره کرد:

— مقاله‌یی با عنوان «تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در علم الهی» (احسن، ۱۳۸۹). نویسنده

* این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد است. تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۶ تاریخ تأیید: ۹۸/۲/۱۶

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران، پردیس فارابی kabir@ut.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، پردیس فارابی (نویسنده مسئول) hamidm1276@gmail.com

در این مقاله، با آوردن آیات قرآن و روایات اهل بیت (ع) در باب علم الهی، به مقایسه آراء بوعلی و سهروردی از لحاظ مطابقت و نزدیکی به مضامین آیات و روایات پرداخته است.

– مقاله‌یی با موضوع علم الهی از دیدگاه ابن سینا (عارفی شیرداغی، ۱۳۸۷) که در آن نویسنده تلاش میکند به اشکالاتی که بر دیدگاه ابن سینا در نحوه تبیین علم الهی وارد شده، پاسخ دهد.

– مقاله‌یی با عنوان «علم الهی به موجودات از دیدگاه ابن سینا» (امینی، ۱۳۹۳). نگارنده در این تحقیق صرفاً به علم قبل الایجاد خداوند به ماسوا در نزد بوعلی پرداخته است.

– محمدصالح طیب‌نیا (۱۳۹۲) نیز در «نظریه عنایت؛ جایگاه و نتایج آن در فلسفه ابن سینا»، به پژوهش در این حوزه پرداخته است. او تحقیق خود را بر مسئله عنایت الهی قرار داده و برای تبیین این صفت، به مسئله علم الهی و فاعلیت حضرت حق اشاره کرده است.

مزیت نوشتار حاضر بر پژوهشهای نامبرده اینست که علاوه بر رویکرد جدیدی که در بحث دارد و صدرالمتألهین را حکم میان شیخ الرئیس و سهروردی قرار داده، در بردارنده پاسخهای جدیدی به نقدهای سهروردی بر ابن سینا است. همچنین، چگونگی استفاده ابن سینا از الگوی صور مرتسمه در مسئله، بخوبی روشن خواهد شد.

مسئله علم الهی

در فلسفه اسلامی وحدت تام و کامل واجب از مسلمات است؛ هیچ مسئله‌یی درباره واجب نباید با وحدت واجب منافاتی داشته باشد. از اینرو، موضوع علم واجب به ذات خود و به اشیاء دیگر، باید

بگونه‌یی تفسیر شود که منافاتی با وحدت واجب نداشته باشد. بطور کلی، در مسئله علم واجب تعالی سه محور اصلی وجود دارد: علم واجب تعالی به ذات خود، علم واجب به اشیاء در مرتبه ذات و قبل از ایجاد آنها، و علم واجب به اشیاء در مرتبه فعل و بعد از ایجاد آنها. در میان حکما، علم واجب به ذات خویش، مورد اتفاق نظر است؛ معرکه آراء در باب علم واجب تعالی به ماسوا است. ابن سینا در تبیین این نحوه از علم، به علم عنایی حضرت حق قائل شده و در تبیین الگوی آن، صور مرتسمه را مطرح کرده است. در سوی دیگر، سهروردی به نقد ابن سینا پرداخته و با ارائه الگوی اضافه اشراقیه، نظر خود را در نحوه علم واجب به ماسوا را تشریح کرده است.

۱- علم الهی از دیدگاه ابن سینا

۱-۱. علم ذات به ذات

ابن سینا در آثار مختلفش به این مسئله اشاره کرده است. کلید واژه او در این بحث، «ذات مجرد» است. از نظر او تنها مانع عاقلیت و معقولیت، ماده و عوارض مادی است؛ او معتقد است هر گاه شیئی از ماده جدا و مجرد گشت، ذاتاً معقول خواهد شد. واجب تعالی نیز چون از ماده خالی است، عقل است و چون حقیقت وجودیش نزد او حاضر است، معقول است و از آن نظر که ذات مجرد خود را می‌یابد، عاقل است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶ الف: ۱/ ۲۳۷). او میگوید: «معقول عبارتست از هر چیزی که ماهیت مجردش برای چیز دیگر حاصل شده باشد و عاقل آن است که ماهیت مجرد چیزی را با خود داشته باشد» (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵۸۷).

ابن سینا خداوند را واجب الوجود بالذات میدانند و این بدین معناست که او از هر لحاظ بینیا از غیر است

و تمامی کمالات را داراست و هیچ حالت منتزهیی در او وجود ندارد (همان: ۵۵۳؛ همو، ۱۳۸۳: ۳/۲۸۴) و از هر عیب و نقصی مبرا است. بنا بر این اعتقاد، او از ماده و عوارض مادی که آغشته به تکثر و ترکیب (همو، ۱۳۶۴: ۵۵۱) و قوه و استعداد است، مبراست و این یعنی تجرد تامه حضرت حق (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۲۳۷).

از طرفی دیگر، تنها مانع علم، ماده و علایق مادی است. لذا ذات مجرد الهی، به ذات خود عالم به علمی حضوری است. در واقع، تعقل عبارتست از حصول یک مجرد برای مجرد دیگر، و این ملاک نزد خداوند بگونه‌ی تام وجود دارد.

برهانی دیگر در اثبات این نحوه از علم حضوری برای خداوند را حاجی سبزواری در منظومه خود چنین به نظم درآورده است:

وهو تعالی عالم بالذات إذ

منه وجود عالمی الذات أخذ

(سبزواری، ۱۴۱۶: ۵۶۲-۵۶۱).

تقریر برهان چنین است: موجودات عالم به ذات، معلول واجب تعالی هستند. علم به ذات، کمال است. بحکم قاعده «معطی الکمال لیس فاقداً له»، محال است بخشنده کمال، فاقد آن باشد. پس این کمال (علم به ذات)، به اعلی درجه خود برای خداوند که علت این موجودات است، نیز ثابت است (همو، ۱۳۸۳: ۱۴۰). همچنین، علم معلول به ذات خود از سنخ علم حضوری است، لذا علم واجب تعالی به ذات خویش نیز از نوع علم حضوری است.

۱-۲. علم خداوند به ماسوا

بسیاری از اشتباهات رخ داده در بحثهای فلسفی بسبب روشن نبودن مفاهیم و عناوین مأخوذ در مسئله

است. لذا بایسته است ابتدا به تبیین تعبیر و اصطلاحاتی که در بیان مطلب بکار برده خواهد شد، پردازیم.

۱-۲-۱. علم فعلی و علم انفعالی

علم در یک تقسیم به فعلی و انفعالی تقسیم میشود. در علم انفعالی عالم از معلوم خارجی متأثر و منفعل میگردد و تا آن شیء خارجی محقق نباشد و عالم را متأثر نکند، علمی برای عالم حاصل نخواهد شد. اما در مقابل، نحوه‌ی از علم وجود دارد که نه تنها برگرفته از خارج نیست بلکه منشأ تحقق خارج نیز هست. شیخ در الهیات شفا، برای علم انفعالی، رصد حسی افلاک را مثال میزند و برای علم فعلی، صورتی از ساختمان را که در ذهن سازنده آن است و باعث تحریک سازنده به ساختن آن میشود. او نسبت همه عالم به واجب را از نوع دوم میداند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/۲۷۶؛ همو، ۱۴۰۳: ۳/۲۹۸؛ همو، ۱۳۹۱: ۵۸۰).

علم خداوند به اشیاء قبل از ایجاد آنها، قطعاً از نوع فعلی خواهد بود، چراکه اولاً، معنای اینکه علم خداوند به اشیاء انفعالی باشد اینست که اول اشیاء وجود داشته باشند و چون اشیاء وجود دارند، چنانکه ما اشیاء را احساس میکنیم، واجب الوجود هم آنها را بنحوی احساس کند و درک نماید، و حال آنکه این در مورد خدا محال است. ثانیاً، اگر این علم فعلی نباشد، سبب نیازمندی واجب الوجود به غیر خواهد شد.

بعبارت دیگر، روا نیست واجب، اشیاء را بواسطه اشیاء درک کند، زیرا در این صورت اگر این معقولات، داخل قوام واجب باشند، لازم می‌آید که ذات واجب بوسیله اشیاء دیگر قوام پذیرد و اگر این معقولات،

عارض بر ذات واجب باشند، پس واجب الوجود از همه جهات، واجب نخواهد بود (زیرا معقولات و علمش نسبت به او حالت عرضی دارند و هر عرضی، رابطه‌اش با موضوع، رابطه امکان است نه وجوب) و این محال است (یثربی، ۱۳۸۵ الف: ۱۸۳).

۱-۲-۲. عنایت

استفاده از این واژه در توضیح چگونگی علم خداوند، از ابتکارات بوعلی است (ابراهیمی دینانی، بی تا). وی در نمط هفتم کتاب اشارات و تنبیهات میگوید: «عنایت عبارتست از علم حضرت حق به همه هستی و بر نظام ضروری آن، که بهترین نظام ممکن است و بر ضرورت صدور این هستی و نظام حاکم بر آن از ذات حق و از علم حق» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/۳۴۵؛ همو، ۱۳۸۸: ۲۷۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۷۳-۷۸).

ابن سینا معتقد است عنایت الهی و علم او به نظام کلی آفرینش در ازل، سبب پیدایش عالم گردیده است. شیخ الرئیس خداوند را فاعل بالعنایه میدانند؛ یعنی فاعلی که علم او علت تامه صدور فعل از اوست. فعل فاعل بالعنایه تابع علم او به خیر بودن شیء در نفس الامر است و او در انجام فعل نیازمند به قصد و اراده‌ی زائد بر ذات نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۶ اب: ۷۵).

۱-۲-۳. صور مرتسمه

بوعلی سینا در ترسیم چگونگی علم فعلی حضرت حق به اشیاء، به ارتسام صور اشیاء در ذات خداوند معتقد شده است؛ صوری که قائم به ذات حق و لازم ذات اویند. او میگوید: «تعقل خداوند از ذاتش عین ذات اوست، و از ناحیه ذات خود همه مابعد خود را

تعقل میکنند. پس تعقل او از ذاتش علت تعقل او از مابعد ذات خود اوست (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۲۷۷).

علمی که ابن سینا برای خداوند قائل است، مقدم بر وجود خارجی اشیاء است و عین ذات حضرت حق نیست، همانند علم یک مخترع به مخترع. لازمه واژه ارتسام و علم ارتسامی، انفعالی بودن نیست. این ارتسام در مقابل علم حضوری است. پس مراد از علم ارتسامی، علمی است که بتبع یک سلسله صورتهاست ولی نه صورتهایی که از معلوم گرفته شده باشند، بلکه صورتهایی که معلوم از آنها گرفته شده است.

مهم است دانسته شود که مراد از واژه ارتسام در تعبیر ابن سینا در باب علم الهی، ارتسام صوری نیست بلکه تحقق معانی عقلیه در وعاء عاقل است. بعنوان شاهد، آنجا که شیخ در اثبات عقل فعال سخن میگوید، بعنوان مقدمه از این تعبیر استفاده میکند: «سَبِّبْنِ لَكَ أَنْ الْمَرْتَسِمِ بِالصُّورَةِ الْمَعْقُولَةِ مَنَّا شَيْءٌ غَيْرِ جِسْمٍ وَلَا فِي جِسْمٍ...»؛ صورت کلی در جسم یا جسمانی حلول نمیکند.

در تعبیر بالا، شیخ برای صورت معقوله از تعبیر ارتسام استفاده کرده است، حال آنکه صور معقوله رسم و نقش ندارند (حسن‌زاده آملی: ۱۳۸۶ الف: ۸۶۴-۸۵۱).

۱-۲-۴. علم کلی

ابن سینا عقیده دارد که جایز نیست واجب الوجود پدیده‌های متغیر جهان را با همه تغییراتشان از آن حیث که متغیرند، تعقل کند و این تعقل زمانمند و متشخص باشد زیرا علم به متغیرها، اگر بصورت متغیر باشد، باعث پیدایش تغییر در ذات واجب خواهد شد؛ زیرا این پدیده‌ها در یک زمان موجودند و

در زمان دیگر ناموجود، و علم واجب نیز باید چنین باشد در حالیکه جایز نیست خداوند یکبار آنها را موجود و بار دیگر آنها را معدوم تعقل کند، و هر یک از ایندو، صورت عقلی جداگانه‌یی داشته باشد. چنانکه اثبات بسیاری از فعلها برای واجب، نقص است، اثبات بسیاری از ادراکها، مانند ادراک حسی و خیالی، نیز برای او نقص بشمار می‌آید. بنابراین، واجب الوجود باید همه اشیا را بصورت کلی تعقل کند و با وجود این، هیچ پدیده شخصی و عینی نیز از علم او پنهان نماند (پیربی، ۱۳۸۵ الف: ۱۸۵-۱۸۴). از نظر بوعلی سینا، اگر علمی از طریق دانش نسبت به مبادی و معالیل جزئیات حاصل شود، علمی کلی و البته منحصر در فرد خواهد بود. لذا اینکه منتقدین گفته‌اند در حکمت مشاء علم واجب به جزئیات انکار شده است، کلامی نادرست است. مراد حکمای مشاء از کلی بودن علم خداوند به مخلوقات، نفی علم خداوند به جزئیات نیست، بلکه مقصود علم خداوند به جزئیات بنحو ثابت است، در مقابل علم به جزئیات بنحو متغیر. دلیل بر کلی بودن علم خداوند به مخلوقات نیز اینست که او مخلوقات را از راه علل آنها که در نهایت به ذات او منتهی میشود، میشناسد. پس کلی بودن علم خداوند به مخلوقات در اصطلاح فلسفی بمعنای آگاه نبودن او نسبت به جزئیات نیست، بطوری که به جامع بین افراد آگاه باشد، بلکه علم خداوند به مخلوقات بنحو کلی، بمعنای ثابت است.

۱-۳. تبیین نظریه شیخ الرئیس در چگونگی علم واجب

تعالی به اشیا

۱-۳-۱. علم خداوند به ماسوا در مقام ذات

تبیین چگونگی علم خداوند به ماسوا در مقام ذات

نیازمند چند مقدمه است:

مقدمه اول: اگر فاعلی، بتعبیر صدرالمتهین، تام الفاعلیه باشد، یعنی لذاته و لجوه‌ره، حکم به مقتضی و مؤثر بودن آن بشود، معلول آن از لوازم ذات آن فاعل بشمار می‌آید، بگونه‌یی که انفکاک بین چنین فاعلی و معلول آن تصور نمیشود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۴۰). شیئی که بالذات فاعل نیست، در حقیقت، فاعل نیست. فاعل حقیقی فاعلی است که فاعلیت از ذات او قابل انفکاک نباشد و در نتیجه، معلول از لوازم ذاتی آن خواهد بود.

مقدمه دوم: حکما گفته‌اند: «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها». حاجی سبزواری در توضیح این قاعده میگوید: برهان بر این حصر آنست که «علت را خصوصیت مخصوصه است با معلول خود، که ابا دارد از عدم ترتب آن معلول، و از ترتب معلول دیگر بر او، و الا هر چیز، علت هر چیز و هر چیز، معلول هر چیز میگردد» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۳۹-۱۳۷).

مقدمه سوم: هر موجود مجرد قائم به ذاتی، عقل و عاقل و معقول است.

بیان مطلب: بوعلی سینا از قاعده علیت و لوازم آن، و همچنین قاعده آگاهی داشتن هر مجردی به ذات خود و لوازم ذات خود، برای اثبات چنین علمی برای خداوند بهره جسته است، به این بیان که: اولاً، خداوند موجودی مجرد بلکه فوق مجرد است. ثانیاً، هر مجردی به خود و بتبع آن، به لوازم ذات خود علم دارد، چراکه لوازم ذات از ذات جدایی ناپذیرند. ثالثاً، موجودات عالم مخلوقات و معالیل خداوندند و خداوند علت تام برای آنهاست، و نسبت معلول به علت تام، نسبت لازم است به ملزوم. پس باید نتیجه گرفت که خداوند بتبع علم به ذات خود، به تمامی موجودات علم دارد.

شیخ رئیس میگوید: «لازم است واجب الوجود ذات خود را بالذات تعقل کند و لازم است که معلول نخستین را از حیث اینکه علت است برای پس از خود، و وجودش از اوست، تعقل کند و لازم است که اشیاء دیگر را از حیث وجوب آنها در سلسله ترتیبی که طولی و عرضی نازل از جانب اوست، تعقل کند» (ابن سینا، ۱۴۰۳، ۳/ ۲۲۹؛ همو، ۱۳۸۸: ۲۷۶).

۱-۳-۱. الگوی شیخ رئیس در توضیح علم خداوند به جزئیات عالم در مقام ذات

در الگویی که ابن سینا برای توضیح چگونگی علم خداوند به جزئیات عالم در مقام ذات ارائه میکند، صور مرتسمه نقشی اساسی ایفا میکنند. اگرچه او علم پیش از خلق را برای خداوند، علمی بالذات میداند و لزوم حیثیت تعلیلیه در اثبات این علم برای خداوند را نفی میکند، ولی برای آن حیثیت تقییدی (صور علمی اشیاء) و واسطه در اثبات قائل است. در واقع شیخ رئیس علم واجب به ذات و صورتهای علمی معلول اول و موجوداتی که در سلسله طولی و عرضی قرار دارند را حضوری میداند، چراکه اگر علم به این صورتهای علمی را حضوری نداند، مستلزم دور یا تسلسل و سرانجام، انکار علم به علم خواهد شد. ولی علم به ماسوای ذات و ماسوای صورتهای علمی را حصولی و با واسطه این صور میداند.

۱-۳-۲. اشکال خواجه بر شیخ در اتحاد فاعل و قابل

مشهور حکما برآنند که مطلقاً امکان ندارد شیء واحد، از آن جهت که واحد است، هم فاعل باشد و هم قابل. دلیل بر این امتناع آنست که قبول، بمعنای پذیرش و تأثیر، ملازم با فقدان و نداری است. و از

طرفی، فعل و تأثیر، ملازم با وجدان و دارایی است، حال آنکه دارایی و نداری دو جهت کاملاً متباینند که یکدیگر را دفع میکنند و با هم در شیء واحد از آن جهت که واحد است، جمع نمیشوند؛ وگرنه اجتماع نقیضین است و محال (طباطبایی، ۲۰۰۵: ۲/ ۵۷). همچنین استحاله فاعل و قابل بودن شیء واحد را میتوان از طریق استحاله علیت شیء نسبت به نفس خود اثبات کرد. در این بیان، از استحاله تقدم شیء و تأخر شیء نسبت به نفس خود استفاده میشود، برخلاف برهان اول که در آن از استحاله اجتماع وجدان و فقدان استفاده شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۶ الف: ۲۱۶).

اما از نظر شیخ، واجب الوجود هم فاعل صورتهای مرتسمه است و هم قابل آنها. این کلام شیخ، به مذاق خواجه نصیر - که در مباحث فلسفی بر مذهب اشراق بوده و حتی شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی، تقریرات درس خواجه است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶ ج: ۱۴۰) - خوش نیامده و در شرح خویش بر اشارات و تنبیهات، شیخ را مورد نقد قرار داده و میگوید: «بدان که در وجود صورت معقول، در ذات عاقل از ناحیه ذاتش، اشکالی است، چراکه فاعل، قابل نیست» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/ ۳۲۶). یعنی شیء واحد نمیتواند هم فاعل صورتهای معقول خویش باشد و هم قابل آنها.

ملاصدرا نیز ابتدا لازمه بیان مشائین در علم واجب به اشیاء را اتحاد فاعل و قابل میداند، اما سپس به پشتیبانی از ابن سینا، به این اشکال پاسخ میدهد. از نظر او اگر قبول بمعنای انفعال و تأثیرپذیری باشد یا بمعنای استکمال بوسیله صفتی کمالی، باید گفت شیء واحد نمیتواند هم فاعل و هم قابل باشد، اما اگر قبول بمعنای اتصاف به صفتی غیر کمال بخش باشد،

که مرتبه آن غیر از مرتبه ذات است، مانعی وجود ندارد که شیء اقتضای چنین شیئی را داشته باشد، همانند ماهیت که اقتضای لوازم خود را دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۸۶-۱۸۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۵۷).

در واقع، ملاصدرا بین صفات کمال بخش که ذات فاقد آنهاست و بعد، از بیرون دارای آن میشود و ذات در این فرآیند متأثر واقع میشود، و صفات غیر کمال بخش که جزو لوازم ذاتند و قبول آنها صرفاً نوعی اتصاف به لوازم ذات است، فرق قائل میشود. پس بعنوان نتیجه باید گفت: آنجا که مشائین علم خداوند به جزئیات عالم را از طریق صور مرتسمه میدانند، مرادشان از ارتسام صور در ذات، چیزی جز اتصاف ذات به لوازم خود نیست و این هم بلااشکال است و اتحاد فاعل و قابل را در پی ندارد.

۱-۳-۱. اشکال خواجه بر شیخ در ارتسام صور خواجه طوسی منتقد تعبیر «ارتسام» نیز هست. او از این تعبیر علم انفعالی خداوند را برداشت کرده است. بطور کلی، در مواردی که علم عالم به یک شیء بنحو ارتسامی (بمعنای علم حصولی) و صورت حاصله است، قیام آن صورت حاصله به عالم، قیام حلولی است، یعنی آن عالم برای آن صورتی که آن را پذیرفته، بمنزله یک محل قابل بشمار میرود (مطهری، ۱۳۷۶: ۸/ ۳۳۸).

از آنجا که اعتقاد همه نحله‌های فلسفی بر احاطه علمی خداوند نسبت به همه موجودات عالم است و از طرفی دیگر، هیچیک از صور معقوله با یکدیگر اتحاد وجودی ندارند و هر علمی به یک شیء با علم به شیء دیگر فرق دارد، در علم خداوند به صور علمیه اشیاء، این اشکال بوجود می‌آید که ذات واجب محل کثرات خواهد شد و این با بساطت ذات واجب منافات دارد.

خواجه به همین نکته اشاره دارد (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/ ۳۳۱) و بیان ابن سینا در قائل شدن به صور مرتسمه را مساوی با محل بودن خداوند برای این صورتهای متکثره متباینه، و مغایر با بساطت ذات حضرت حق میدانند. اما بنظر نگارنده، اشکال خواجه وارد نیست و ناشی از عدم توجه دقیق به سخن بوعلی است. ابن سینا در اشارات (همان: ۳۳۰) تصریح میکند که تعقل کثرت توسط خداوند لازمه تعقل او از ذات خویش است و این کثرت، لازم متأخر از ذات است که وحدت واجب را خدشه‌دار نمیکند.

در بیان بالا تمام تکیه شیخ الرئیس در رفع آنچه شیخ آن را وهم مینامد، بر این نکته است که بهیچ وجه صورتهای معقول واجب، مرتسم در ذات او نیستند تا ذات او به حلول این صورتهای ارتسام آنها در ذات، دستخوش کثرت، انفعال، حلول و کمالجویی شود. ذات واجب، به ذات خود، تام و تمام است. صورتهای معقول از لوازم ذاتند و پس از مرتبه ذات وجود دارند. بعبارتی دیگر، علم به علت تامه مستلزم علم علت به معلول است. پس تعقل کثرت از باب اینکه معلول خداوند است، لازم او و متأخر از ذات اوست؛ همانگونه که معلول از علتش تأخر دارد.

۱-۳-۲. علم خداوند به جزئیات عالم در مقام فعل مهمترین دغدغه ابن سینا ارائه‌الگویی مناسب در توضیح علم فعلی خداوند است، الگویی که در عین حال که علم به متغیرات عالم را برای حضرت حق ثابت میکند، هر گونه تغییر را از ذات لایتغیر الهی دور نگه دارد. او در جستجوی چنین الگویی به علم کلی خداوند به جزئیات عالم میرسد. این الگو که از دخالت دادن عقل در ادراک جزئیات بدست می‌آید، از ویژگیهای انحصاری اندیشه سینوی است.

۱-۲-۳-۱. ادراک جزئیات بنحو کلی

شیخ الرئیس در توضیح نحوه وجود چنین علمی برای خداوند، میگوید: «اشیاء جزئی گاهی همانند کلیات تعقل میشوند، به این لحاظ که به اسباب خود ضرورت پیدا کرده و به مبدئی منسوبند که نوع آن منحصر در فرد است و بوسیله آن تخصص یافته‌اند... و این غیر از ادراک جزئی زمانی است که محکوم است به اینکه در زمان حال یا گذشته واقع شده یا در زمان آینده واقع میشود» (همان: ۳۳۴).

توضیح اینکه: مثلاً زید، دارای احوال و ویژگیهایی است که اگر با ابزار حسی آن را ادراک کنیم، از قلمرو ادراک عقلی خارج است و تنها در قلمرو حس و خیال قرار دارد. اما همین زید، یک طبیعت انسانی عام دارد که به اشاره حسی در نمی‌آید. همانگونه که خود زید را میتوانیم بعنوان یک طبیعت عام لحاظ کنیم، اعراض وارده بر او را هم با طبایع عامه‌شان میتوان لحاظ کرد. در این حالت، اعراض او بعنوان طبایع عام، در قلمرو ادراکات عقلی نخواهند بود (بهشتی، ۱۳۸۵: ۲۶۹).

شیخ در اینباره کسوف را نیز مثال میزند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳ / ۳۳۴؛ همو، ۱۳۸۸: ۲۷۴-۲۷۳؛ همو، ۱۳۹۱: ۵۸۲). کسوف شخصی و محسوس، معلول سببهای شخصی و محسوس است، ولی طبیعت کسوف جزئی معلول طبیعت اسباب جزئی خود است. در حقیقت، طبیعت کسوف جزئی را با چشمپوشی از ویژگیهای شخصی آن، در قلمرو تعقل قرار میدهیم و آن را به طبیعت اسباب هماهنگ شده آن منتسب میسازیم.

خداوند نیز به همین صورت، به جزئیات عالم علم دارد؛ از آنجا که علت العلل همه معالیل عالم است و همه اسباب به او منتهی میشود، به همه این اسباب علم دارد، از طرفی دیگر، تنها راه علم به شیء

از راه علم به علت آن است، پس خداوند از طریق همین اسباب به موجودات عالم علم پیدا میکند.

شیخ بیانی بسیار رسا در چگونگی علم کلی واجب الوجود که در عین حال، منحصر به فرد نیز هست، دارد. او توضیح میدهد که اگر واجب الوجود تعقلی از ذات خود و از مبدأ همه موجودات بودن خود داشته باشد، تعقلی از اولین صادرات از خود و متولدین از این صادرات خواهد داشت، چراکه هیچ چیزی بوجود نمی‌آید مگر اینکه از جهتی بسبب او، وجود می‌یابد. بنابراین این اسباب در برخورد با هم، به وجود امور جزئی منجر میشوند و واجب الوجود به اسباب و مطابقت آنها با یکدیگر، آگاه است، پس بالضرورة به مسببات و فاصله زمانی بین اسباب نیز آگاه است، زیرا امکان ندارد به اسباب آگاه باشد و به مسببات ناآگاه. پس واجب الوجود امور جزئی را از حیث کلیت آنها درک میکند، یعنی جزئیات را از جهت صفات کلی که دارند درک میکند و لو اینکه این صفات به یک شخص اختصاص داشته باشند (همو، ۱۳۸۸: ۲۷۳).

لازم به بیان است که علم بعد الایجاد خداوند همانند علم قبل الایجاد، از نوع علم حصولی است، یعنی صور مرتسمه‌یی که خداوند از ماسوای خویش نزد خود دارد، واسطه اثبات چنین علمی برای خداوند است.

۱-۲-۳-۱. فیضان وجود از ذات باریتعالی

بحث علم الهی، ارتباط تنگاتنگی با نحوه فاعلیت الهی دارد. دقیقاً در همینجاست که شیخ پای عنایت حضرت حق را بمیان می‌آورد. از نظر ابن سینا، علم خداوند و توجه او به این علم، سبب فیضان عالم وجود از جانب او شده است، بدون اینکه انگیزه

زائدی برای خداوند از این خَلق، وجود داشته باشد. او دربارهٔ این فیضان وجود میگوید: «پس واجب الوجود ذات خود و کل نظام خیر موجود را، به همان نحوی که نظام خیر است، تعقل میکنند. از اینروی این نظام چون تعقل او است، از او فیضان می یابد و حادث و موجود میشود (همان: ۲۷۹).

در واقع، ابن سینا از نظریهٔ صور مرتسمه، از دو جهت بهره میبرد؛ یکی در ارائهٔ الگویی برای علم حضرت حق به اشیاء و دیگری در بیان الگویی برای خلقت اشیاء و نحوهٔ فاعلیت الهی. البته وقتی نوبت به الگوی خلقت اشیاء میرسد، او رضایت و ارادهٔ حضرت حق را نیز دخیل میکند؛ یعنی ارادهٔ حضرت حق و علم او به نظام خیر، سبب خلقت عالم از طرف خداوند شده است. لذا از نظر ابن سینا ارادهٔ خداوند و علم او به وجود علمی نظام خیر، که از طریق صور مرتسمه‌یی که نزد خداوند موجود بود، سبب خلق وجود عینی عالم گردید. این همان الگوی نشئت گرفتن نظام عینی عالم از نظام علمی آن است.

۲. علم الهی از دیدگاه سهروردی

۱-۲. علم بیواسطهٔ هر موجود مجرد قائم به ذات، به خویشتن

شیخ اشراق بعنوان مقدمهٔ باب علم خداوند و هر مجرد دیگری به ذات و ماسوای ذات خویش، به علم نفس اشاره میکند. او این علم را به ذات خود نفس و بدون واسطهٔ هر شیء دیگری میداند (سهروردی، ۲: ۱۳۷۲/۱۱۱؛ همان: ۱/ ۴۸۴). این در مورد هر مجرد قائم به ذات دیگری نیز صادق است.

سهروردی عقیده دارد که وقتی نفس انسانی که در درجهٔ تجرد بمراتب پایینتر از ذات نورالانواری خداوند است، به ذات خویش آگاهی دارد، پس این ظهور و

حضور خویش برای خویش، به اعلی مرتبهٔ آن برای خداوند که نور و ظهور تمامی انوار برگرفته از ذات اوست، ثابت خواهد بود (همان: ۱/ ۴۸۷؛ همان: ۲/ ۱۰۵).

الگوی شیخ اشراق در علم خداوند به اشیاء نیز بر همین قاعدهٔ اشراقی استوار است. در نظام معرفتی‌یی که شیخ اشراق پیشنهاد میکند، ارتباط میان عالم با خارج از خود، ارتباطی حضوری و اشراقی است. او عقیده دارد علم واجب الوجود به اشیاء همان ظهور اشیاء برای او است، خواه ظهور خود اشیاء و خواه ظهور متعلقات اشیاء (همان: ۲/ ۱۵۲). یعنی خداوند متعال به تمامی اشیاء در موطن خودشان، با اضافهٔ اشراقی علم دارد؛ خداوند علم به اشیاء دارد ولی نه بنحو مشائی. علم حق سبحانه به اشیاء، در مرتبهٔ اشیاء و بطور حضوری است. به بیان دیگر، علم الهی به مجردات و مادیات در موطن آنها است؛ یعنی خداوند در مقام فعل، در موطن ماده به مادیات علم حضوری دارد.

۲-۲. دو گونه علم بعدالایجاد برای خداوند

شیخ اشراق در توضیح علم خداوند به اشیاء گفته بود: «علمه بالاشیاء کونها ظاهرة له، إما بانفسها أو متعلقاتها». قطب‌الدین شیرازی برای عبارت «إما بانفسها» مثال میزند به «كأعيان المجردات والمادیات و صورها الثابتة فی بعض الاجسام کالفلكیات» و مراد سهروردی از عبارت «أو متعلقاتها» را «صور الحوادث الماضية و المستقبلة الثابتة فی النفوس الفلكية» میداند (شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۴۶).

توضیح اینکه: سهروردی برای خداوند در مقام علم به اشیاء، دو گونه علم یا به بیانی بهتر، از دو طریق، علم قائل است. یک طریق اینست که نفس عالم از خود اشراقی نسبت به اشیاء خارجی بروز

میدهد که در فرآیند همین اشراق، علم نیز پدید می‌آید، و علم خداوند به اشیاء با چنین اشراقی بوجود می‌آید؛ به این معنی که این علم نه در مقام ذات، بلکه در مقام فعل تحقق می‌یابد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲/۱۰۳). این نحوه از علم خداوند در مورد اعیان مجرد و مادی و صور آنها که در انوار عالیه هم اکنون موجود است، صادق است اما نمیتواند توجیه‌کننده علم حق به اشیاء ماضی و مستقبل باشد. از اینرو سهروردی گونه دیگری از علم را برای خداوند ثابت میدانند که البته در اینجا نیز همان الگوی اضافه اشراقی باقی است و تنها تفاوت در محل بدست آمدن آن است. او با توجه به این امر که هر چه در این دنیا هست باید در موطن بالاتر و مبادی عالم ماده نیز وجود داشته باشد، نتیجه می‌گیرد که اگر امور ماضی و مستقبل در افلاک و عالم عقول تعیین شده است و حق تعالی نسبت به آن عوالم اضافه اشراقی دارد، پس باید با علم به آن عوالم، نسبت به آینده و گذشته این اشیای مادی نیز علم داشته باشد.

سهروردی درباره علم ذات به اشیاء قبل از ایجاد چیزی نمی‌گوید؛ گویی همینکه علم حضوری حق نسبت به اشیاء در موطن اشیاء یا مبادی عالیه ثابت گردید، دیگر به طرح علم ذات به اشیاء در مقام ذات نیازی نیست.

۲-۳. نقد سهروردی بر ابن سینا

شیخ شهید پس از بیان عقیده خود در نحوه علم خداوند به ذات و ماسوای ذات، به نقد دیدگاه ابن سینا می‌پردازد و می‌گوید: «اگر چیزی دانسته شود و بعد، از علم به آن، آن چیز حاصل شود، علم بر اشیاء و نیز بر عدم غیبت از اشیاء مقدم خواهد شد، زیرا عدم غیبت از اشیاء، بعد از تحقق اشیاء معنی دارد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/۱۵۱-۱۵۰). به همین دلیل از نظر

سهروردی، عقیده ابن سینا تالی فاسد علم به شیء قبل از وجود آن شیء را در پی دارد.

اما بنظر نگارنده، این نقد سهروردی وارد نیست چراکه اگر مراد او از «شیء» در آنجا که گفت: «اگر چیزی دانسته شود»، وجود خارجی آن باشد، یعنی نقد شیخ اشراق بر ابن سینا به علم خداوند در مقام فعل باشد، باید گفت مراد ابن سینا از سبب شدن علم برای وجود خارجی اشیاء، عینیت ایندو است، یعنی خود شیء و علم به آن، در وجود یکی هستند، نه اینکه شیئی باشد و بعد صورتی از آن نزد خداوند حاصل آید و بعد همان صورت، واسطه علم به آن شیء گردد. اگر مراد شیخ اشراق از «شیء»، صور مرتسمه‌یی باشد که شیخ رئیس آنها را لازمه ذات حق میدانست، و نقد او به ابن سینا در علم خداوند به اشیاء در مقام ذات باشد، باید گفت شیخ رئیس صور مرتسمه را صور علمیه عقلانی میدانند، برخلاف صور علمیه نفسانی که از راه تجرید و انتزاع بدست می‌آید، ولذا وجود شیء پیش از علم به آن ضرورت دارد. اما صور علمیه عقلانی نیازی به طی این مراحل ندارند، چراکه مجردات تام، اعم از واجب الوجود و عقول، از داشتن قوه حس و وهم منزهند، پس نیازی به تجرید و انتزاع ندارند. پس میتوان نتیجه گرفت که ایندست از اشکالات، از مقایسه علم خداوند با علم انسان در ذهن سهروردی حاصل آمده است.

سهروردی اشکال دیگری را نیز به مشائیان وارد میداند. او می‌گوید: این عقیده که علم خداوند به معلولهایش در علم او به ذات خود مندرج است، صحیح نیست زیرا از نظر مشائیان علم خدا سلبی است؛ آنها مبنای علم خدا را تجرد از ماده و عدم غیبت از ذات میدانند و عدم غیبت امری سلبی است و نمیتوان علم به اشیاء که امری وجودی است را در

یک سلب مندرج دانست (یثربی، ۱۳۸۵: ۱۵۱؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۱۵۱). همچنین نمیتوان عدم غیبت را بمعنای حضور دانست تا جنبه سلبی نداشته باشد، چراکه حضور امری اضافی و طرفینی است و حضور یک چیز نزد خودش، معنا ندارد.

بنظر نگارنده، این نقد سهروردی نیز وارد نیست چراکه اولاً، ابن سینا اساساً در تضایف، تغایر و تعدد حقیقی طرفین را شرط نمیداند (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۲۷۱) بلکه نزد او تغایر اعتباری بین آنها کفایت میکند. به بیانی بهتر، اساساً تضایف دو مفهوم نزد ابن سینا، نسبت به تعدد یا یکی بودن مصداق دو طرف تضایف، لا بشرط است و لزوم تعدد یا وحدت مصداق باید از دلیل خارجی فهمیده شود. ثانیاً، مراد از حضور ادراک است و در ادراک خویشتن، دلیل خارجی بر عدم لزوم طرفینی بودن وجود دارد، چراکه طرفینی بودن آن تسلسل را به همراه خواهد داشت. شیخ اشراق به مثال مشائین به علم مجتهد (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۵۸۳) در اثبات علم خداوند به اشیاء در مقام ذات نیز نقد وارد میکند و میگوید: «آن مثالی که آورده اند... نافع نیست، زیرا آنچه انسان از خود هنگام طرح مسائل و پرسشها می یابد، علم بالقوه است که در خود، ملکه و قدرت پاسخ دادن به این پرسشها را دارد» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۱۵۲-۱۵۱). از نظر شیخ اشراق، آن علم پیش از ایجاد که ابن سینا برای خداوند اثبات کرده است، اصلاً علمی را برای خداوند اثبات نمیکند بلکه این تنها اثبات کردن قوهی صرف برای حق تبارک و تعالی است.

۳. ظهور حکمت برتر

۳-۱. نقد ملاصدرا بر سهروردی

ملاصدرا عمده اشکالات دیدگاه سهروردی را از ناحیه

قول شیخ به اضافه اشراقیه میداند. بعقیده وی نمیتوان علم را از مقوله اضافه صرف دانست، تحت هر عنوانی باشد، چراکه اضافه معنای مستقلی ندارد و همیشه به دو طرف اضافه وابسته است، ولذا قابل تقسیم به احکامی که علم به آن متصف میشود. همچون تصور و تصدیق یا مطابقت و عدم مطابقت با واقع - نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۲۴۶).

صدرالمتألهین از همین ناحیه اشکال نیز دیگری وارد میکند و میگوید اضافه - از جهت وجود - از وجود دو طرف اضافه متأخر است، لذا لازم می آید خداوند در برترین صفاتش به مخلوقاتش نیازمند باشد (همان: ۲۴۷). در واقع، در مقوله اضافه، تا زمانی که دو طرف اضافه موجود نشود، اضافه محقق نخواهد شد. وقتی ما قائل شویم که علم خداوند به ماسوای خویش از نوع مقوله اضافه است، در حقیقت قائل شده ایم که تا مخلوقات حق تعالی موجود نشوند، علمی برای خداوند محقق نخواهد شد.

اشکال دیگری که از قائل شدن به علم اضافی برای خداوند ظاهر میشود، عدم اثبات علم خداوند به موجودات در مقام ذات و پیش از خلق آنها است. ملاصدرا میگوید لازمه سخن شیخ اشراق اینست که باری تعالی چیزی غیر خودش را در مرتبه ذاتش، نه بنحو اجمال و نه بنحو تفصیل، نداند (همان: ۲۴۸-۲۴۹). او این لازمه را معلل میکند به عقیده سهروردی به ثابت نبودن علم اجمالی به ماسوا برای خداوند، اما از نظر نگارنده بهتر بود این نقد نیز از ناحیه قائل شدن سهروردی به علم اضافی برای خداوند، بر او وارد میشد. سر مطلب هم در اینست که در علم حضوری اضافی که سهروردی برای خداوند قائل شد، اصلاً علمی پیش از معلوم وجود ندارد بلکه علم، عین معلوم است.

با وجود تمامی اشکالات، ملاصدرا در انتهای سخن، نظر اشراقیان در مسئله علم الهی ترجیح را می‌دهد و آن را استوارترین رأی می‌خواند (همو، ۱۳۸۱ب: ۱ / ۱۸۴).

۳-۲. نقد ملاصدرا بر ابن سینا

ملاصدرا بر اشکالاتی که سهروردی از ناحیه صور مرتسمه بر ابن سینا وارد کرده، صحنه می‌گذارد. او حتی به خواجه طوسی، در قائل شدن به صور مرتسمه در علم حق تعالی به اشیاء مادی، خرده می‌گیرد (همان، ص ۱۰۶؛ همو، ۱۳۸۱الف: ۲۲۱) اما بعداً مراد خود از صور مرتسمه‌یی که مورد نقد اوست را مشخص می‌کند. او اختلاف خود با قائلین به صور مرتسمه را از جهت اعتقاد آنها به این صور و اینکه آنها این صور را لازمه ذات و قائم به ذات حضرت حق می‌شمرند، نمیداند بلکه نقد او از آن جهت است که آنها این صور را جزء عوارض ذات حق بشمار می‌آورند و قائلند به اینکه این صور وجودی ذهنی دارند. او اعتقاد دارد که چون شیخ الرئیس علم حضرت حق به ماسوا را به این صور عقلیه میدانند، در تبیین این علم متحیر گشته و سخنانی چندپهلوی و نامفهوم زده است (همو، ۱۳۸۱الف: ۲۱۸-۱۹۰؛ همو، ۱۳۸۱ب: ۱ / ۱۷۷).

۳-۲-۱. نقد موشکافانه صدر المتألهین بر ابن سینا در قول به صور مرتسمه

ملاصدرا در أسفار، علم خداوند به ماسوا در مقام فعل را علمی حضوری و تفصیلی و عبارت از همان وجود خارجی اشیاء میدانند که همزمان و مقارن با ایجاد آنها وجود دارد؛ «فمجمولاته بعینها معلوماته، فهی بعینها علومه التفصیلیة لا محالة» (همو، ۱۳۸۱الف: ۲۲۰؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۱۹). او اعتقاد دارد که

مجالی برای قائل شدن به صور مرتسمه در علم خداوند به اشیاء بعد از خلق اشیاء، وجود ندارد و اگر بخواهد چنین علمی برای آن حضرت اثبات شود، باید علمی حضوری باشد.

او لوازم اشیاء را به سه قسم تقسیم میکند: لوازم ماهیت، لوازم وجود ذهنی و لوازم وجود خارجی. قسم اول، امر اعتباری است، زیرا لازم ماهیت، تابع نفس ماهیت است. قسم دوم، ذهنی محض و تصویری است، زیرا لوازم وجود ذهنی تابع ماهیت موجود در ذهن است. قسم سوم، امور خارجی و موجودات عینی هستند، زیرا تابع وجود خارجی ملزوماتند. بر این اساس، علم واجب الوجود به اشیاء اگر عبارت باشد از صور تفصیلی اشیاء، ناچار باید از لوازم ذات شیء باشند، چنانکه معتقدین به اینکه علم واجب الوجود صوری زاید بر ذات اوست نیز به این نکته معترفند، وگرنه لازم می‌آید که امر دیگری غیر از نفس ذات، علت لزوم و حصول صور تفصیلیه اشیاء برای ذات او باشد. بنابراین واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات نخواهد بود.

اینک می‌گوییم این صور تفصیلیه لازم ذات، ممکن نیست که لازم وجود ذهنی ذات هم باشند، زیرا تصور ذات واجب الوجود و حصول صورت ذات در عقل یا وهم کسی، امری است محال و ممتنع. از طرفی دیگر، واجب الوجود ماهیتی ندارد تا لوازم مزبور، لوازم ماهیت واجب الوجود باشند. پس این صور، خود نیز موجودات خارجی و صور شخصیه خارجیه‌اند (همو، ۱۳۹۲: ۸۷-۸۶) و این خلاف فرض است، چون فرض بوعلی این بود که جواهر و اعراض حاصل در پیشگاه خداوند، ذهنیند (همو، ۱۳۸۱ب: ۱ / ۱۶۸)؛ این صور از مراتب الهی و مقامات ربوبی هستند (همو، ۱۳۸۱الف: ۲۲۳).

۲-۲-۳. نقد ملاصدرا بر ابن‌سینا در تشخیص اعیان خارجی به مفاهیم و معانی کلیه

جمهور حکما تشخیص هر موجود را بوسیله امور عرضی غیر لازم میدانند، در حالیکه از نظر ملاصدرا این عوارض تنها امارات و علائم تشخیص محسوب میشوند. از نظر او موجب حقیقی تشخیص و تعین چیزی است که خود به نفس ذات خود، متشخص و متعین باشد، نه بوسیله غیر و عوارض شخصی، چراکه تشخیص خود این عوارض نیز بوسیله وجود است نه به ذات آنها.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه در بیان احکام کلی و جزئی اصرار دارد که حتی با وجود مخصصها و قیود متعدد برای شیء، باز هم نمیتوان صفت «متشخص» را برای شیء بکار برد (کبیر، ۱۳۹۰: ۱/۵۶۷-۵۵۹). بدیگر سخن، با نفی عینیت از مفاهیم و ماهیات کلی، مجالی برای استناد تشخیص اشیاء به آنها باقی نمیماند؛ یعنی تشخیص و تعین اشیاء خارجی همانند موجودیت آنها به وجود عینی آنهاست.

ملاصدرا در المبدأ و المعاد (۱۳۸۱: ۱/۱۶۸)، وساطت صور مرتسمه قائم به ذات حق، در وجود علم برای حق تعالی را رد میکند. دلیل او اینست که این صور عقلی صوری کلی هستند و حتی اگر هزاران تخصیص هم بخورند، بلحاظ ذاتشان قابل صدق بر افراد کثیر هستند. از آنجایی که ملاک جزئی بودن یک شیء، یا احساس است یا علم حضوری، اگر علم واجب تعالی به اشیاء از راه صور مرتسمه باشد، واجب تعالی به جزئیات کائنات فاسده و ابداعیات علم نخواهد داشت و ذات موجودات، بلحاظ وجود عینیشان، نزد خدا منکشف نخواهند بود.

در واقع با این بیان، ملاصدرا درصدد بیان اینست که طریقی که ابن‌سینا در توضیح چگونگی علم

خداوند به اشیاء برگزیده است، اصلاً علم به اشیاء را در پی ندارد. این بیان ملاصدرا بسیار نزدیک است به سخن غزالی که میگوید: نتیجه سخن بوعلی در علم کلی خداوند به اشیاء اینست که خداوند به جزئیات علم نداشته باشد (غزالی، ۱۹۹۰: ۱۶۶).

۳-۳. نظر صدرالمتألهین درباره علم خداوند به ذات از نظر ملاصدرا هر چیزی که ذاتش از علایق مادی مبرا باشد، ذاتش از خودش پوشیده نخواهد بود بلکه همان وجودش، نفس معقولیت او است. از آنجا که واجب الوجود در اعلی درجه تجرد و تقدس قرار دارد، ذات خود را تعقل میکند، بلکه علم حق به ذات خویش، کاملترین علوم است و در نورانیت، اشد و اقدس (ملاصدرا، ۱۳۸۱الف: ۱۶۴-۱۶۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۱/۱۴۲-۱۴۱).

۳-۳-۱. علم حضوری شهودی حضرت حق به اشیاء در مقام ذات و فعل

ملاصدرا همچون ابن‌سینا، در اثبات علم حضرت حق به اشیاء، از قاعده «العلم التام بالعله التامة یوجب العلم التام بالمعلول» بهره میبرد. از آنجایی که خداوند علم به ذات خود، که علت ماسوای خویش است، دارد، علم به همه ماسوای خود دارد (همو، ۱۳۸۱الف: ۲۲۰).

صدرالمتألهین اما، در تبیین چگونگی علم حضرت حق به اشیاء راه خود را از حکمای مشاء و اشراق جدا میکند و طریقی متعالی را برمیزیند. در این رویکرد، تمامی علل، از جمله خداوند، به معایل خود عالمند. این مسئله در حکمت متعالیه بگونه‌یی بهتر از آنچه در حکمت اشراق است، تبیین میشود، زیرا در حکمت متعالیه بر اساس قاعده

بسیط الحقیقه، علم شهودی واجب تعالی به اشیاء اثبات میشود و واجب تعالی چون همه اشیاء را در مقام ذات خود بنحو اعلی و اشرف داراست، به همه اشیاء در مرتبه ذات خود نیز علم اجمالی در عین کشف تفصیلی دارد؛ یعنی واجب علاوه بر آنکه در مقام فعل به متن موجودات خارجی عالم به علم حضوری است، در مرتبه سابق نیز به آنها علم شهودی دارد (همان: ۲۴۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱۱۵-۱۱۴). در عقیده ملاصدرا صفحه عینیات خارجی عین علم خداوند است و این یعنی همان علم حضوری حضرت حق به اشیاء.

۳-۲. قاعده بسیط الحقیقه

بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، خداوند حائز تمامی کمالات موجودات عالم بلکه عین تمامی موجودات و کمالات آنهاست. ملاصدرا میگوید: اگر هویت بسیط الهی، تمام اشیاء نباشد، باید قوام ذاتش از بودن چیزی و نبودن چیز دیگری، حاصل شده باشد و در نتیجه ذاتش (اگرچه بحسب اعتبار عقلی) از دو حیثیت مختلف ترکیب پیدا خواهد کرد و این خلاف فرض است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۰۱-۱۰۰)، یعنی اگر چیزی خارج از ذات بسیط خداوند فرض شود که ذات، آن را شامل نمیشود، لازم می آید ذات متقوم به دو حیثیت گردد؛ یکی حیثیت بودن خداوند و دیگری، حیثیت نبودن آن شیء، حال آنکه این خلاف فرض بسیط الحقیقه بودن خداوند است.

صدرالمتألهین از بکارگیری این قاعده، بدنبال برداشت فایده اثبات علم فراگیر برای خداوند در مقام ذات و فعل به اشیاء است. به این بیان که: چنانکه وجودات ممکنات در وجود او موجود و مستهلکند، علوم ممکنات نیز در علم او به ذات خودش

مستهلکند. و نیز، چنانکه وجود او حقیقت وجودی است که از آن هیچ وجودی بیرون نیست، علم او به ذات خودش نیز حقیقت علمی است که چیزی از علوم و معلومات، از آن پنهان و غایب نیست (همان: ۱۶۴).

۳-۳. استفاده از قاعده بسیط الحقیقه در توجیه علم تفصیلی خداوند در مقام ذات

شیخ اشراق الگوی صور مرتسمه ابن سینا را بطور کلی کنار گذاشت و به علم حضوری حضرت حق به اشیاء قائل شد. اما ملاصدرا با برداشتهای درست از این الگوی ابن سینا، تفسیری صحیح و بدور از اشکال از این صور ارائه کرد و آنها را از مراتب الهی دانست (همان: ۲۲۳) و آن را در تبیین علم بعد الایجاد حضرت حق نسبت به اشیاء، بکار برد.

دلیل این نوع تفسیر آنست که علم تفصیلی ذات حق به ماسوا در مرتبه ذات، با معنایی از علم حضوری که در حکمت اشراق بیان میشود، سازگار نیست، زیرا آنان علم حضوری را به این میدانند که معلوم به ذات خود، نزد عالم حاضر باشد. این معنا از علم حضوری در علم تفصیلی فعلی حق تعالی به ماسوا قابل دفاع است، اما با علم تفصیلی ذاتی حق به ماسوا سازگار نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۶۷). ملاصدرا همچنین، دلیل اجتناب سهروردی از قول به صور الهی را عدم توانایی شیخ اشراق در تفسیری درست از صور الهی میدانند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۲۴۹).

در ادامه سخن، ملاصدرا با رجوع به قاعده بسیط الحقیقه، با تفسیری عارفانه، این نوع از علم تفصیلی پیش از ایجاد را نیز تحت آن قاعده تبیین میکند. او واقعیت را عبارت از علم الهی - که فراگیر

تمام صور اشیاء، اعم از کلی و جزئی و قدیم و حادث است - میدانند و عقیده دارد که اشیاء به این وجود الهی که فراگیر تمام اشیاء است، موجودند زیرا اشیاء علاوه بر وجود طبیعی، مثالی و عقلی، دارای وجودی الهی نیز هستند (همانجا).

بنابراین، چون وجود حق تعالی، وجود تمام اشیاء است، هرکس که آن وجود را تعقل کند، تمام اشیاء را تعقل کرده است. بنابراین، واجب الوجود به ذات خود، عاقل خودش است، پس تعقلش از ذاتش مساوی با تعقل تمام ماسوای خودش است (همان: ۲۵۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

همهٔ نحله‌های فلسفهٔ اسلامی در راه تبیین علم احاطی و جامع واجب الوجود، تلاش کرده‌اند. مشائیان و در رأس آنها، ابن سینا، بسیار کوشیدند تا علمی را برای خداوند اثبات کنند که تغییر را از ذات لایتغیر الهی دور نگه دارد و در این راستا علم خداوند به ماسوا را، پیش و بعد از ایجاد آنها، از راه الگوی صور مرتسمه به اثبات رسانیدند.

از نظر نگارنده قویترین اشکال سهروردی به ابن سینا، که همان ثبوت علم به شیء برای خداوند پیش از وجود آن شیء است، در نتیجهٔ مقایسهٔ علم خداوند با علم انسان در ذهن سهروردی شکل گرفته است. از سوی دیگر، شیخ شهید نتوانست تبیینی واضح از نحوهٔ علم پیش از ایجاد خداوند ارائه کند.

نگارنده معتقد است در میان نقدهای ملاصدرا بر ابن سینا نیز اساسیترین نقد همانی است که الگوی صور مرتسمه و علم از طریق علل کلی اشیاء در علم بعدالایجاد را مستلزم عدم علم به خود شیء میدانند. نگارنده، سخن و استدلال ملاصدرا را ترجیح میدهد. ملاصدرا برخلاف شیخ اشراق، با برداشتهای درست

از ایدهٔ صور مرتسمهٔ شیخ الرئيس، تفسیری صحیح و بدور از اشکال از این صور ارائه کرده و آن را در تبیین علم بعدالایجاد حضرت حق بکار برد. او بر اساس قاعدهٔ بسیط‌الحقیقه اثبات کرد که وجود واجب تعالی عین وجود همهٔ اشیاء است و علم او به ذات خویش عین علم او به تمامی اشیاء. حکمت متعالیه در نیل به این جایگاه، تا حد زیادی مرهون ایدهٔ بدیل صور مرتسمهٔ سینوی است.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (بی‌تا) «عنایت و رابطه با خلق»، سلسله نشستهای برنامهٔ تلویزیونی معرفت، شمارهٔ ۲۱.

ابن سینا (۱۳۶۴) النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۸۳) الاشارات والتنبیها، به‌مراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم: مطبوعات دینی.

_____ (۱۳۸۸) الهیات از کتاب شفا، ویرایش و ترجمهٔ ابراهیم دادجو، تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۹۱) التعليقات، مقدمه و تصحیح سیدحسین موسویان، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفهٔ ایران.

_____ (۱۴۰۳ق) الاشارات و التنبیها، تهران: المطبعة آرمان.

احسن، مجید (۱۳۸۹) «تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در علم الهی»، اندیشهٔ نوین دینی، شمارهٔ ۲۲، ص ۹۰-۷۱.

امینی، حسن (۱۳۹۳) «علم الهی به موجودات از دیدگاه ابن سینا»، آیین حکمت، شمارهٔ ۲۰، ص ۲۹-۴۹.

- بهشتی، احمد (۱۳۸۵) تجرید؛ شرح نمط هفتم از کتاب اشارات و تنبیهات ابن سینا، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶ الف) ریحق مختوم، بخش سوم از جلد دوم، قم: اسراء.
- (۱۳۷۶ ب) ریحق مختوم، بخش چهارم از جلد دوم، قم: اسراء.
- (۱۳۹۵) ریحق مختوم، بخش هفتم از جلد سوم، قم: اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۶ الف) دروس شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا (نمط سوم)، چهارم و هفتم، قم: آیت اشراق.
- (۱۳۸۶ ب) دروس شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا (نمط چهارم)، قم: آیت اشراق.
- (۱۳۸۶ ج) دروس شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا (نمط هفتم)، قم: آیت اشراق.
- (۱۳۸۷) دروس شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، (نمط ششم)، قم: آیت اشراق.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۳) اسرار الحکم فی المفتیح و المختتم، تصحیح و تحقیق کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- (۱۴۱۶ ا) شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- سهروردی (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین محمود (۱۳۸۰) شرح حکمة الاشراق، تهران: دانشگاه تهران.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۲۰۰۵ م) نهاییة الحکمة، بیروت: موسسه الخرسان للمطبوعات.
- طیب‌نیا، محمدصالح (۱۳۹۲) نظریه عنایت؛ جایگاه و نتایج آن در فلسفه ابن‌سینا، پایان نامه دوره دکتری براهنمایی رضا اکبریان، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس.
- عارفی شیرداغی، محمداسحاق (۱۳۸۷) «علم‌الهی؛ نقد و بررسی دیدگاه ابن‌سینا»، مجله الهیات و حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲۹، ص ۲۶-۳.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۹۰ م) تهافت الفلاسفه، بیروت: دارالمشرق.
- کبیر، یحیی (۱۳۹۰) بنیاد حکمت برتر؛ ترجمه و شرح شواهد الربویة صدرالدین محمد شیرازی، قم: بوستان کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۸۱ الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶: تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱ ب) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲: تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۹۲) الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیة، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران: سروش.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۸۵ ب) حکمت اشراق سهروردی؛ گزارش حکمت اشراق با تطبیق و نقد، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۸۵ الف) ترجمه و شرح الهیات نجات، قم: بوستان کتاب.
- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹) حکمت اشراق؛ گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.