

مطالعه تطبیقی دیدگاه ابن سینا و خواجه طوسی در مسئله علم الهی

عین‌اله خادمی^۱، محمود آهسته^۲

چکیده

علم الهی از مسائل مهم فلسفی است که اندیشمندان، همواره به بررسی ابعاد آن پرداخته‌اند. ابن‌سینا بدلیل احتراز از تغییر در ذات الهی، علم خداوند به جزئیات را بر وجه کلی و از طریق علم به علل و مسببات ممکن میدانند و به علم اجمالی الهی به موجودات از طریق صور مرتسمه معتقد است. از سویی محقق طوسی، علم واجب را از مقوله اضافه شمرده و معتقد است در علم باری به امور متغیر جزئی، تغییر در اضافه پدید می‌آید و ذات همچنان ثابت است. از اینرو، برخلاف ابن‌سینا، علم الهی به جزئیات علی وجه جزئی را میپذیرد. او اشکالاتی نیز به ارتسام صور مقرر در ذات واجب بر نظریه ابن‌سینا وارد می‌سازد. همچنین ابن‌سینا علم ذات الهی به ذات خود و علم ذات به صور مرتسمه که سبب پیدایش موجودات میشود را نیز حضوری و علم به موجودات دیگر بر سبیل تفصیل را حصولی میدانند. در نوشتار حاضر ضمن بیان مبانی فلسفی این دو اندیشمند، به بررسی آن میپردازیم.

۱۲۳

کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، محقق طوسی، صور ارتسامیه، علم الهی، اتحاد عاقل و معقول

* * *

۱. استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی؛ e_Khademi@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی (نویسنده مسئول)؛ mahmood770@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۵/۱۲/۲۴

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۴



سال هفتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۶
صفحات ۱۲۳-۱۴۴

طرح مسئله

علم الهی و ارتباط آن با ذات و موجودات دیگر، بعنوان یک مسئله سترگ و پرچالش پس از اثبات واجب بشمار میرود. علم باریتعالی از جمله صفاتی است که اولاً بدلیل تقسیمبندیهای خود علم از سوی متکلمان و فلاسفه و ثانیاً بدلیل تفاوت متعلقات، اضافات و معلومات و نحوه اتصاف آن، چالشهای جدی را میان اندیشمندان پدید آورده است. یکی از ابعاد بررسی علم الهی، علم واجب به جزئیات است.^(۱) فلاسفه و متکلمان در پی اثبات گستره و فراگیر بودن علم الهی حتی به جزئیات (متغیر و مادی)، با این چالش مواجه شده‌اند که اگر علم الهی به امور زوال‌پذیر و جزئیات در حال تغییر و انصرام تعلق گیرد، ذات واجب دچار تغییر و دگرگونی خواهد شد؛ در صورتی که ذات واجب ثابت و منزه از تغییر است. این تعارضی است که پس از علم واجب به جمیع اشیاء مطرح میشود. چون قرآن از یکسو میفرماید: «یسئله من فی السموات و الأرض کل یوم هو فی شأن» (الرحمن/۲۹) و از سوی دیگر در مورد حضرت حق آمده است: «لیس عند ربک صباح و لا مساء»؛ یعنی زمان در مورد حضرت حق مصداق ندارد.

این امر، آراء متفاوت و متعارضی را در میان اندیشمندان از جمله ابن‌سینا و خواجه طوسی بدنبال داشته است. مسئله اصلی این پژوهش آن است که چالش عمده میان ابن‌سینا و خواجه نصیر در بحث علم الهی چیست؟ برای کاوش ابعاد مختلف این مسئله کندوکاو درباره پرسشهای زیر ضروری است:

۱. چگونه ممکن است واجب‌تعالی به علل و مبادی حوادث مادی و زمانی علم داشته باشد و به جزئیات آن علم نداشته باشد؟
۲. رأی ابن‌سینا مبنی بر علم به جزئیات علی نحو کلی از طریق صور ارتسامی چگونه

۱۲۴ تبیین میشود؟

۳. خواجه طوسی چه راهکاری برای حل این تعارض ارائه میدهد؟

۴. این دو اندیشمند از چه مبانی بهره جسته‌اند؟

اینها سؤالاتی هستند که نوشتار حاضر در پی پاسخگویی و تحلیل و تبیین آنهاست. در این جستار بدلیل بررسی چگونگی و نحوه علم، ابتدا صور ادراکی و سپس

کیفیت علم، مورد مطالعه قرار میگیرد. بررسی این صور در اندیشه ابن سینا که بعنوان نقطهٔ پرچالش موضوع از سوی خواجه مورد انتقاد قرار میگیرد، قابل توجه بوده و تقسیمات و تبییناتی را دربردارد که بدان میپردازیم.

ابن سینا سعی دارد اثبات کند که رابطه علمی میان واجب و مادیات متغیر، منجر به راهیابی هیچگونه تغیر و کثرتی در ذات واجب نمیگردد. این نوشتار به مقایسه دیدگاههای ابن سینا و ملاصدرا پرداخته و درنهایت دیدگاه ملاصدرا را بجهت استفاده از قواعدی مانند «بسیط الحقیقه کل الاشياء»، جامعتر از نظر ابن سینا دانسته است.

نوشتار حاضر بر محور علم الهی و زوایای آن، دیدگاههای دو اندیشمند را به چالش کشانیده است. اگر چه علم الهی به صور گوناگون از سوی پیشینیان مطرح گردیده، اما مطالب مطروحه این جستار، ناظر به نقاط اشتراک و افتراق آراء ابن سینا و خواجه طوسی است. خوانشهای متفاوت ابن سینا و خواجه نصیر، بستر مناسبی را برای مقایسه تطبیقی دیدگاه آن دو در مورد علم الهی فراهم ساخته است؛ بخصوص که خواجه را شارح ابن سینا میشناسند. ابهامزدایی و تضارب آراء آنان حول محور مباحثی چون نحوه و مصادیق علم واجب، تبیین علم باری به جزئیات، اشکالات مبتنی بر آن مانند اجتماع فاعل و قابل و اتحاد عالم و معلوم صورت گرفته است.

هر دو فیلسوف از اهمیت زیادی برخوردار بوده و در سیر تاریخ فلسفه اسلامی، فیلسوفان زیادی از آراء آنان بهره جسته‌اند. اگرچه تحقیقات آکادمیکی به بررسی این موضوع از دیدگاه خواجه و شیخ‌الرئیس بصورت مجزا و انفرادی پرداخته‌اند، اما خلاء بررسی و مقایسه تطبیقی دیدگاههای ایشان در باب علم الهی همچنان مشهود است. مقالاتی که در این زمینه ارائه گشته اغلب به ذکر تغایرات فلسفی و استخراج مطالب و تنظیم آن اهتمام ورزیده است. واکاوی مبانی و زیرساختهای آراء مأخوذه از سوی محقق طوسی و ابن سینا، این مقاله را از سایر مقالات متمایز ساخته است. محقق طوسی در آثار خود بطور مستقیم یا غیر مستقیم، اقوال شیخ‌الرئیس را به چالش کشیده و یا ابهامزدایی نموده است. این بررسی و مقایسه از دو جنبه حائز اهمیت است:

۱۲۵



خادمی، آهسته؛ بررسی تطبیقی دیدگاه ابن سینا و خواجه طوسی در مسئله علم الهی

الف) اینکه ابن‌سینا اگرچه در برخی از مسائل از جمله اتحاد عاقل و معقول با حکمای مشاء مخالفت ورزیده^(۲) اما نحوه نگرش او به علم حضوری یا حصولی واجب، منبعث از حکمت مشاء است. از سویی خواجه طوسی در جنبه‌های مختلف اخلاقی و فلسفی و حتی عرفانی و امدار سهروردی است و در علم واجب بخصوص به جزئیات متأثر از شیخ اشراق است تا جایی که راه‌هایی از اشکال صور مرتسمه را در تمسک به فاعلیت بالرضا در مورد واجب میدانند.

ب) مواجهه خواجه طوسی با نظریات ابن‌سینا و همچنین فخررازی از یکسو و ترویج تفکر اشراقی از سوی دیگر، راه را برای گسترش مباحث فلسفی بخصوص برای صدرالمتألهین هموار ساخته است؛ بطور مثال صدرالمتألهین قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشیاء» را در برابر مسائلی مانند اتحاد ذات واجب با ماسوا و با علم حضوری مطرح کرد که توانست علم تفصیلی قبل از ایجاد را به اثبات برساند. همچنین راه‌حل ملاصدرا برای اجتماع فاعل و قابل را میتوان ناشی از انتقادات طوسی و شرح او بر ابن‌سینا دانست. از اینرو، بیان نظریات خواجه از اهمیت ویژه‌ی برخوردار است.

بیان اجمالی دیدگاه ابن‌سینا درباره علم الهی به ماسوا

قبل از ورود به بحث دیدگاه اجمالی ابن‌سینا در مورد علم الهی به ماسوا که مورد نقد خواجه واقع شده باید گفت که ابن‌سینا علم واجب به ذات را حضوری میدانند و این را پذیرفته است که علم واجب به ذات علت، علم واجب به جمیع ماسوا است و هیچ ذره‌ی از سیطره علم ربوبی مغفول نمیماند. او علم الهی در هنگام حدوث را علم عنایی و علم بعد از ایجاد اشیاء را حصولی و از طریق صور علمیه ترسیم میکند. اینجاست که مورد انتقاد متأخرانی مانند خواجه نصیر، سهروردی و ملاصدرا قرار گرفته است؛ زیرا آنان معتقدند که خداوند نسبت به موجودات به علم حضوری عالم است.^(۳) البته ابن‌سینا برای رفع مشکل اتحاد قبول و فعل در مرتبه ذات - که بیشترین انتقادات در این مسئله بر آن وارد شده - قیام این صور بر ذات را صدوری (و نه حلولی) میدانند و تأکید دارد که خداوند به این صور، «فاعل بالرضا»^(۴) و نسبت به مخلوقات «فاعل بالعنايه» است. واجب در مرتبه ذات، علم اجمالی و بعد از ایجاد، علم تفصیلی نسبت به موجودات دارد. پس وقتی ابن‌سینا علم

حصولی واجب به ماسوای ذات را از طریق ارتسام صور پذیرفت، واجب نمیتواند مدرک جزئیات باشد، چون از سویی ملاک ادراک امور جزئی امور حسی و یا علم حضوری است که در مبانی اعتقادی ابن سینا موجود نیست و از سویی دیگر، صور عقلیه ذاتاً به امور کلی تعلق میگیرند.^(۵) همانگونه که ذکر خواهد شد ابن سینا درصدد است خلاء علم به جزئیات را در بستر امور کلی بیان دارد که این امر بر ابهام آن افزوده است.

بیان دیدگاهها در مورد علم خدا قبل از ایجاد

علم خداوند به موجودات، در دو مقام ذات (قبل از حدوث) و مقام فعل (بعد از حدوث) مطرح میشود. اینکه علم خداوند قبل و بعد از ایجاد چگونه است، همواره مورد توجه فلاسفه اسلامی بوده است. در میان ابعاد مسئله، علم واجب به جزئیات متغیر و تبیین کیفیت آن دیدگاههای متفاوتی را بوجود آورده است. این مرتبه از علم واجب چه در میان قدما و چه متأخرین مورد بحث قرار گرفته است که در اینجا به اهم دیدگاهها اشاره میشود:

فلاسفه مشاء به علم واجب قبل از ایجاد معترفند و آن را علم اجمالی میدانند. اگرچه ابن سینا بطور واضح و مجزا علم قبل از ایجاد را مورد بررسی قرار نداده، اما در سیر بررسی علم به جزئیات و شمول علم الهی، به آن اشاره نموده است. او معتقد است واجب قبل از ایجاد موجود، به تمام تغییرات و کیفیات آن عالم است و علم او مقدم بر معلوم است. او به تمام پدیدهها بلازمان و بنحو ماتقدم و علی الاطلاق از طریق سلسله علل و مبادی علم دارد، اما این علم نه به علم حضوری بلکه با وصف حصول ذهنی محقق میگردد.^(۶)

۱۲۷ شیخ شهابالدین سهروردی ضمن مخالفت با دیدگاه ابن سینا، در مورد ارتسام صور در مرتبه ذات، علم واجب را از طریق اضافه اشراقی و احاطه قیومی ذات واجب نسبت به موجودات تبیین میکند.^(۷) او معتقد است خداوند با علم حضوری به نفس اشیاء آگاه است و این امر از طریق تحلیل مبانی نوری امکانپذیر است.^(۸) او معتقد است واجب در مقام فعل به موجودات، علم حضوری تفصیلی دارد و وجود عینی جزئیات عین ذات اوست.



خادمی، آهسته؛ بررسی تطبیقی دیدگاه ابن سینا و خواجه طوسی در مسئله علم الهی

خواجه نصیرالدین طوسی از جمله متفکرانی است که به مکتب اشراقی تمایل دارد. او ضمن رد علم الهی از طریق صور، علم حق را همان اعیان خارجی موجودات شمرده که به علم تفصیلی معلوم واجبند. خواجه علم واجب به ماسوا را از طریق عقل اول و نه صور مرتسمه امکانپذیر میدانند. با این وصف، از منظر او علم واجب به ماسوا نمیتواند حضوری بوده و صورت تفصیلی اشیاء را در عقل اول بعنوان خزانه صور اشیاء رصد میکند. ملاصدرا نیز این مسئله را مورد تحلیل قرار داده و درصدد است حتی اشکالات خواجه طوسی بر ابن سینا را نیز مورد مناقشه قرار دهد. او در جلد ششم *الاسفار الاربعه* در مبحث صفات، صفت علم را مورد توجه قرار داده و علم واجب الوجود را از طریق قواعدی مانند «بسیط الحقیقه» و اطلاق و صرافت ذات، بصورت اجمال در عین تفصیل، به علم ذاتی و حضوری اثبات میکند. او واجب را در مرتبه قبل از ایجاد، عالم به تمام جزئیات زمانی میدانند و در این راستا از داده‌های وحیانی و متون دینی بهره جسته است.^(۹) از آنجا که اعتقاد به صور مرتسمه در پی‌ریزی علم به جزئیات جایگاه مهمی دارد و ایرادات خواجه بر شیخ‌الرئیس از این مبنا حاصل میشود، ابتدا به تبیین آن میپردازیم.

مدعیات ابن سینا درباره صور ارتسامی واجب

برای تبیین دیدگاه ابن سینا درباره صور ارتسامی واجب بررسی مسائل زیر ضروری است:

۱. علم فعلی واجب

شارحان فلسفه ابن سینا مسئله ارتسام صور را به وی نسبت داده و علم خداوند به ماسوا را بوسیله این صور تبیین کرده‌اند. از آنجا که ابن سینا مسئله علم از طریق صور مرتسمه را مطرح میکند، باید نحوه اتحاد ذات با صور ادراکی مطرح شود و سپس به بررسی آن پرداخت. زمانی که صور ادراکی در ذات واجب‌تعالی حضور مییابند، علم و معلوم وجود واحدی دارند و هیچگونه تعددی در آنها یافت نمیشود، مگر بحسب اعتبار عقلی. از اینرو، اساساً نباید واژه اتحاد بکار برده شود و از لفظ وحدت که متفق میان حکماست، استفاده گردد. دلیل بر این امر نیز ایجاد تعدد میان ذات و صور ارتسامی است که بنا بر فرض وحدت یافته‌اند.

با این بیان، ماهیت داشتن واجب نیز نفی میشود، زیرا مقصود اتحاد ماهیت عالم با ماهیت معلوم بالذات (صور ادراکی) نیست؛ چراکه چنین چیزی مستلزم انقلاب ماهیت و تناقض است. شیخ‌الرئیس پس از اینکه صور مرتسمه که همان علم حصولی در مورد موجودات است را میپذیرد، صور عقلی را به دو دسته فعلی و انفعالی تقسیم میکند: علم فعلی را مختص واجب و نحوه انفعالی را از آن ممکنات میداند. علم فعلی یعنی اینکه صورت، علت معلوم خارجی است و علم انفعالی یعنی اینکه صورت، حاصل از معلوم خارجی و منفعل از آن است.^(۱۰) او علم حصولی واجب‌تعالی را از دسته علم فعلی میداند، زیرا ممتنع است که حضرت واجب‌الوجود من‌الغیر متأثر و منفعل شده باشد و نظام عینی عالم تابع نظام علمی اوست که از ذات او نشئت میگیرد. بنابراین، آنچه شیخ‌الرئیس از حصول علم ترسیم میکند، انفعالی نبوده و تغییر ماهیت مدرک را نیز در پی ندارد. اما چگونگی حصول چنین مدرکی برای ذات واجب نیاز به توضیح دارد که البته ابن‌سینا به آن توجه داشته است.

۲. نحوه حصول علم فعلی واجب

ابن‌سینا در بحث از تحصیل هر یک از دو علم فعلی و انفعالی معتقد است که هر دو آنها به دو صورت حاصل میشوند: اول اینکه علم از سبب عقلی مانند عقل فعال حاصل میشود که آن صور معقوله را در جوهر عاقل بالقوه که قابل این صورت است و اکنون بالفعل آن صورتها را ندارد، افاضه میکند و تصویر مینماید. دوم اینکه این صور معقوله از بیرون ذات عاقل به او افاضه نمیشود، بلکه از دارایی ذاتی آن است بگونه‌یی که اگر از غیر هم گرفته باشد، باید منتهی به دارایی ذاتی جوهر شود تا تسلسل اسباب به غیرمتناهی کشیده نشود^(۱۱) پس باید به اصلی منتهی گردد که هر کمال و علم و قدرت و... را موجود باشد؛ هرچند ابن‌سینا تأکید دارد که خداوند بدلیل جامعیت صفات کمالی، حصول صور معقوله از ذات او نشئت میگیرد و محتاج به غیر نیست. عبارتی دیگر، بیان ابن‌سینا ناظر به مبدئیت در ایجاد صور است. او همچنان به علم فعلی واجب تأکید دارد و اگر هم جایی از ایجاد صور در ذات سخن به میان آمده، بمعنای انفعال ذات از غیر نیست، چون ارتسام در اینجا بمعنای حصول و تقرر صور

۱۲۹



خادمی، آهسته؛ بررسی تطبیقی دیدگاه ابن‌سینا و خواجه طوسی در مسئله علم الهی

سال هفتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۶
صفحات ۱۲۳-۱۴۴

علمیه است، نه علم حصولی صرف. واجب که جامع جمیع صفات بوده و همه صفات کمالی را داراست، ارتسام صورت علمیه در ذات او از مقوله وجدان و دارایی است نه انفعال و حال و محل. از سویی عینیت ذات و صفات در مورد واجب، مانع از تصور کثرت - بدلیل ارتسام صور علمیه - در ذات او میگردد.

اما خواجه نصیر بر بیان ابن سینا خرده گرفته و معتقد است ابن سینا هریک از دو علم فعلی و انفعالی را در مبادی عالیه و واجب تعالی مقرر دانسته است. در اینجا خواجه دو اشکال را متوجه چگونگی حصول صورت علمی بنحو انفعال میکند:

اشکالات خواجه

اگرچه خواجه در آثار خود، اشکالات متعددی را بر نظریه ابن سینا وارد میسازد، اما آنچه محل بحث است و دیدگاهها و مبانی او را مشخص میکند و حتی مورد انتقاد ملاصدرا واقع گشته، بدین قرار است:

۱. تقرر صور معقوله در مبادی عالیه و در جوهر عقلی و واجب تعالی مستلزم این است که ذات محل کثرت بوده باشد. برای اینکه این صور در آن مرتسم و منقشند؛ پس او قابل این صور است. از طرفی او بسیط حقیقی است و تعدد حیثیت درش راه ندارد، چون اگر صورت علمیه از ذات برخیزد، ذات، فاعل آن است و اگر ذات آن صورت را بپذیرد، ذات از آن منفعل میشود. پس بدلیل اینکه از طرفی مفیض و از طرفی قابل علم است، اجتماع فاعل و قابل حاصل میشود و واجب بدلیل بساطت ذات نمیتواند فاعل و قابل باشد.

۲. طبق بیان ابن سینا، ذات قبل از اینکه صورت معقوله از آن پدید آید، ممکن است فاقد آن صورت باشد و سپس متصف به آن گردد و این یعنی انفعال و خروج از قوه به فعل و خروج از قوه به فعلیت با ذات واجب هماهنگی ندارد. بنابراین،^{۱۳۰} اطلاق انفعال در واجب صحیح نیست.^(۱۲) قبل از بیان بررسی، این سؤال همواره مطرح میشود که آیا صور مرتسمه عین ذات هستند یا زائد بر ذات؟ بی شک اعتقاد به هر کدام، نتایج خاص خود را در پی دارد. علاوه بر تعیین موضع صور ادراکی، جایگاه علم نیز حائز اهمیت است. چه تبیینی باید ارائه داد تا هم مشکل اتحاد ذات با صور و هم انفعال ذات بوجود نیاید؟



۳. بررسی

بنظر ابن سینا خداوند، صوری که در ذات او موجود بوده، به همان نحو هستی خارجی داده و به این نحو هستیهای عینی وجود یافته‌اند و علم واجب، علت و موجب وجود موجودات در خارج شده است و چون همه صفات کمال الهی عین ذات اوست، مستلزم کثرت در ذات نیست. ایرادی هم که ابن سینا به مشائین میگیرد و بصورت وهم و تنبیه مطرح میکند، همین است که چرا آنان از یکسو اتحاد عاقل و معقول در زمانی که معقول غیر از عاقل است را قبول ندارند و از سویی دیگر، صور مرتسمه را در مرتبه ذات مستقر میدانند. این امر باعث میشود که کثرت در مرتبه ذات بوجود آید و این کثرت شامل لوازم مباین و غیرمباین و اوصاف متعارضی هستند که پذیرش آن با بساطت و وحدت ذات مغایر است. همچنین اجتماع قابل و فاعل در مرتبه ذات واجب به تناقض می‌انجامد. ازاینرو وی معتقد است که صور ارتسامی در مرتبه متأخر ذات تقرر دارند و کثرت در این مرتبه مشکلی را بوجود نمی‌آورد.^(۱۳) علاوه بر این وقتی نگاه ابن سینا به صور ارتسامی بصورت فعلی و ذاتی است، حتی اگر صور هم در مرتبه ذات تقرر داشته باشند، خدشه‌یی به وحدت ذات وارد نمیسازد. چون خداوند، ذات خود را بیواسطه تعقل میکند. این صور در مرتبه ذاتند و اتحاد واجب با ذات (که ابن سینا هم آن را پذیرفته است)، کثرتی را بوجود نمی‌آورد. ذات احدی، جامع جمیع صفات کمال است و ارتسام صورت در ذات بمعنای ارتسام انفعالی - که مستلزم تحقق و تقرر صور از غیر باشد - نیست، بلکه بمعنای دارایی و واجد بودن این صورت در ذات واجب است؛ چون اصلاً مراد در اینجا حال و محل نیست.

اگرچه در علم فعلی و ذاتی واجب که مبدأ پیدایش موجودات است، اختلافی میان شیخ‌الرئیس و خواجه نیست، اما اگر شیخ‌الرئیس مانند حکمای مشاء قائل به فاعل بالعنایه بودن^(۱۴) باریتعالی باشد، اشکال خواجه نصیر وارد است، چون اعتقاد به زیادت صور علمیه بر ذات باعث میشود که ذات، محل صور علمیه باشد و باعث کثرت ذات گردد. خواجه راه‌حل این مشکل را اعتقاد به فاعلیت بالرضا^(۱۵) میدانند؛ همانگونه که اشراقیان در فاعلیت حق بدان معتقدند. ازاینرو، به بررسی صور معقوله

۱۳۱



خادمی، آهسته؛ بررسی تطبیقی دیدگاه ابن سینا و خواجه طوسی در مسئله علم الهی

مجرد و نحوه حصول آن برای ذات اقدس الهی و عدم پیامدهای اعتقاد به آن مانند حلول میپردازد:

دیدگاه خواجه در نحوه تعقل صور

خواجه در بحث تعقل و حصول صور علمیه میگوید: اگر عاقل صورتی را بر وجه غیر از حلول حاصل کند، تعقل نیز بر وجه غیر از حلول است و معلوم است که حصول شیء برای فاعلش کمتر از حصول آن شیء برای قابلش نیست؛ زیرا حصول برای فاعل بنحو وجوب است و برای قابل بنحو امکان و ازاینرو حضور بنحو وجوب اکده و اشد از نحوه وجود امکانی است. پس در اینصورت معلولات برای عاقلی که برای ذات خودش و بدون مشارکت غیرفاعل و علت معالیل و واجب بالذات است، بدون اینکه آن معالیل در او حلول کرده باشند، برایش حاصل هستند و معنای چنین حصولی، ادراک و تعقل است.^(۱۶)

حاصل کلام او چنین است که حضرت اول تعالی، عاقل به ذات خویش است و در این تعقل بین ذات و بین تعقل ذات تغایری جز به اعتبار معتبرین نیست؛ یعنی عقل و عاقل و معقول ذات خویش است و علم شهودی به ذاتش دارد و از باب اینکه در علم عنایی، علم به علت، مستلزم علم به معلول نیز هست حکم شد که تعقل حضرت تعالی به ذات خود، علت تعقل او نسبت به معلول نیز هست؛ در صورتی که دوئیت اعتباری است. از نظر او شیء عاقل همواره تعقل خود را نسبت به شیء معقول (شیء که بالذات معقول است) تعقل مینماید و بروشنی معلوم است که تعقل عاقل چیز دیگری جز خود عاقل نیست. به این ترتیب، میتوان ادعا کرد که هر آنچه عاقل باشد، معقول نیز خواهد بود. ازاینرو بزعم خواجه، این مسائل ۱۳۲ و اشکالات از علم عنایی باری تعالی ناشی میشود که صور زائد بر ذات را مطرح میکند و اگر به فاعل بالرضا قائل باشیم، علم و عالم و معلوم یکی میشود.

نظریه ابن سینا (پیرامون علم واجب به جزئیات)

ابن سینا معتقد است علم خداوند به ماسوا از نوع علم حضوری نیست که عین معلوم نزد او حاضر باشد، بلکه علم حضوری واجب به صورتی از شیء خارجی که



نمایانگر حقیقت شیء خارجی است، تعلق میگیرد. علم واجب به این صورت ادراکی بنحو کلی است. دلیل این امر نیز آن است که علم به جزئیات و تعینات زمانی و مکانی یا از طریق حس حاصل میشود یا از طریق علل و اسباب. اگر این علم از راه حس حاصل شود، علم به جزئی را علم علی وجه جزئی و علم از طریق مبادی و علل آن را علم علی وجه کلی مینامند. چون علم از راه حس زوالپذیر و ناپایدار است و در مورد خداوند روا نیست، علم واجب تعالی به جزئیات را بنحو کلی یعنی از راه علم به اسباب و علل میداند.^(۱۷)

ابن سینا خداوند را عالم به تمام جزئیات و کلیات با فرض احاطه زمانی او به موجودات میداند؛^(۱۸) بگونه‌یی که تغییری در ذات او حاصل نشود. وی در *التعلیقات* مینویسد:

خداوند به اشیاء جزئی و کلی در همان حال جزئی یا کلی بودن یا ثابت و تغیرشان و هستی و حدوث و عدم و اسباب عدمشان علم دارد و قبل از ایجاد و همراه با ایجاد و پس از آن بواسطه علل و اسباب کلی آنها میشناسد و امور جزئی را بواسطه اسباب و علل آنها بگونه‌یی که علمش متغیر نشود، میشناسد.^(۱۹)

همچنین او میگوید علم واجب انتزاع شده از اشیاء نیست؛ یعنی علمش علم بعد از کثرت نیست، بلکه قبل از کثرت است؛ همانند معماری که قبل از ساخته شدن بنا به آن علم دارد.^(۲۰) پرواضح است که علم پس از کثرت در ذات عالم تغییراتی را حاصل کرده و ذات از معلوم خارجی منفعل گشته و قبل از حدوث معلوم، عالم فاقد آن است که البته همانگونه که شیخ‌الرئیس تصریح و تأکید دارد در مورد واجب مصداقی ندارد؛ زیرا تمام موجودات متحرک نسبت به واجب و علم او ثابتند و تغیر آنها در علم باری بمعنای تحدید ذات اوست.

بنابراین، از نظر او امور جزئی به دو صورت تعقل میشود:

الف) گاه آنها در زمان خاص ادراک میشوند؛ بدینصورت که حکم شود این پدیده همانند کسوف- یا اکنون واقع شده یا پیش از این لحظه واقع شده است. چنین علمی

حادث بوده و حدوث آن موجب می‌گردد که مُدرک، محل حوادث شود و در آن تغییری رخ دهد. چون این علم علی وجه جزئی و از طریق آلات جسمانی و حس صورت می‌گیرد؛ مانند شخصی که عالم به جزئیات حدوث پدیده‌یی چون کسوف نیست. چنین انسانی قبل از حدوث کسوف و پس از زوال آن، علمی درباره کسوف ندارد و فقط در حین کسوف به آن آگاه است. او از طریق حواس آن را مشاهده میکند و حس دچار انصرام و انفعال از معلوم خارجی میشود.

ب) گاه آنها همچون کلیات و بطور عام و فرازمان تعقل میشوند؛ بدینصورت که وقوع آن پدیده جزئی به همراه اسباب و علل خاصی است که عقل به آن اسباب احاطه داشته و آنها را همچون کلیات تعقل میکند. در اینباره شیخ‌الرئیس معتقد است که جزئیات هم مانند کلیات معقول میشوند و جزئیات دارای اسباب و عللند که بین علل و معالیل انفکاک‌ی نیست و علت خاص، امر جزئی متشخص و خاص را در پی دارد؛ همانند کسوف و منجم.^(۲۱) شخص آگاه چون به علل و اسباب کسوف و حرکات افلاک آگاهی کامل دارد، به پدیده مذکور، علم کلی و ثابت دارد. دلیل اعتقاد برخی مبنی بر ادراک علی سبیل کلی این است که علم به کلیات فرازمانی و غیرقابل تغییر است؛ هرچند خود کلیات محقق در زمانند.^(۲۲) اینجاست که خواجه معتقد است شیخ‌الرئیس بین دو ادراک جزئی فرق می‌گذارد: اول ادراک جزئیات علی وجه کلی که تغییری ندارد و دوم ادراک جزئیات بگونه‌یی که با تغییر جزئیات ادراک نیز تغییر می‌پذیرد که شیخ مورد اول را در مورد واجب‌الوجود یا ممکن‌الوجود برگزیده است؛ چون ادراک و تعقل اعم از واجب‌الوجود یا ممکن‌الوجود است و ادراک جزئیات بر وجه دوم فقط با آلات جسمانی و تخیل صورت می‌گیرد.^(۲۳) پس علم واجب به امور جزئی در زمان نیست، بلکه فرازمانی است. خداوند به اشیاء مادون به وجه کلی علم دارد تا مشکل تغییر جزئی به ذات سرایت نکند و این علم از طریق ارتسام صور معلوم حاصل میشود.

دیدگاه خواجه نصیر در علم واجب به جزئی

محقق طوسی در جایگاه متکلمی حاذق و شارح شیخ‌الرئیس ابن‌سینا درصدد بررسی مسئله علم الهی برآمده و در آثار خود، به بررسی و رفع مشکلات مطروحه



آن پرداخته است. او در آثار خود از جمله شرح اشارات، فصول العقائد، تجرید الاعتقاد، تلخیص المحصل، اعتقادات خود را در علم الهی به جزئیات بیان نموده^(۲۴) و در پی آن بوده که تبیین خاصی در مورد علم واجب به جزئیات مطرح کند. ادعای او این است که واجب علی سبیل جزئی هم به جزئیات عالم است. خواجه ابتدا در مقام اثبات علم الهی تأکید دارد که احکام و تجرد و استناد همه اشیاء به او از دلایل علم واجب است.^(۲۵) او با فرض تجرد ذات، کیفیت علم الهی و گستره آن و اینکه همه اشیاء با تمام جزئیات مستند به او هستند، هم فرض صور مرتسمه در ذات واجب را نفی کرده و هم خواسته تا علم واجب به جزئیات زمانی را بیان کند.^(۲۶) علامه حلی نیز اشاره به این دارد که خواجه طوسی برای اثبات علم واجب تعالی به سه دلیل اشاره کرده که اولین دلیل از آن متکلمان و دو دلیل دیگر متعلق به فلاسفه است.^(۲۷)

خواجه نصیر، در مسئله علم الهی بنظر سهروردی^(۲۸) متمایل گشته و ضمن مخالفت با ابن سینا در ترسیم صور و علم بر سبیل کلی، علم الهی به اشیاء را حضوری میدانند. با این حال معتقد است که کلیت و جزئیت ادراک مربوط به کلیت و جزئیت تصور است. تصدیق و حکم، دخالتی در این مرحله ندارد. پس نحوه ادراک جزئیات از نظر خواجه بگونه‌یی است که اگر اسباب و علل مدرک را بشناسیم، مثلاً علل کائنات را از جهت این که از امور طبیعیند ادراک کنیم و احوال و احکام جزئی آنها را بفهمیم، به خود آن جزئی دست مییابیم و به مدرک با همه کلیات و جزئیات اعم از ثابت و متجدد مختص به وقت خاص عالم هستیم. خواجه این جمله شیخ که اشیاء جزئی معقول واقع میشوند همچنانکه کلیات تعقل میگردند را اشاره به ادراک جزئیات از جهت طبایع مجرد از هر مخصّصی میدانند و این خصوصیات دهری است نه زمانی (دهر، روح زمان و فراتر از محدوده زمان است). اما خواجه بگونه‌یی دیگر این مسئله را بیان میکند. از نظر او واجب، ذات خود را تعقل میکند و تغایری میان ذات وی و تعقل ذاتش نیست و تعقل ذات وی علت است برای معلول اول، همانگونه که ذات وی، علت ذات معلول اول است و چون دو علت یعنی ذات واجب الوجود و علم به ذات با هم حقیقتی واحدند، دو معلول

۱۳۵



خادمی، آهسته؛ بررسی تطبیقی دیدگاه ابن سینا و خواجه طوسی در مسئله علم الهی

سال هفتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۶
صفحات ۱۲۳-۱۴۴

یعنی معلول اول و علم واجب به معلول اول نیز حقیقتی واحدند و وجود معلول اول، همان علم واجب‌تعالی به آن است - بدون اینکه نیازی به تصویری از آن در ذات وی باشد - از سویی، چون همه صور کلیه و جزئی در جواهر عقلیه حاصلند، از اینرو واجب‌الوجود به جواهر و صور آنها و همه موجودات به حضور ذات و وجودات آنها عالم است.^(۲۹) خواجه در ضمن اینکه علت و معلول را غیرقابل انفکاک و از سنخ اضافه اشراقی میداند، وجود هرگونه صور مرتسمه را نیز رد میکند تا تالی فاسد حاصل نشود. خواجه معتقد است که خدا علت ایجاد تمام اشیاء است و از سوی دیگر، علم به علت، علم به تمام معالیل است. پس علم واجب به ذات خود، علم به تمام اشیاء قبل از ایجاد است.

پس اگر چه جزئیات در حال تغییرند، اما متصل به علل معین و مشخصی هستند. علل دهری(ثابت) که فراتر از زمان متغیر است، متصل به علل سرمدیند که همان وجود احدی و عقلی است. صور علمیه اگرچه جزئی هم باشند، دهری بوده و گذر زمان تأثیری بر این صور علمیه ندارد؛ «و إن من شیء إلا عندنا خزائنه» (حجر/۲۱). این آیه اشاره به علم باریتعالی به جزئیات دارد و همواره تأکید میکند که همه موجودات معلول واجب‌الوجودند و او که به ذات خود علم دارد، به همه معالیل و جزئیات علم دارد.

پس از اینکه خواجه اشکالات خود را بر نظریه فلاسفه و ابن‌سینا وارد ساخته، در پی تبیین علم واجب به جزئیات برآمده است.

راه‌حلهای خواجه طوسی در باب علم واجب به جزئی

محور تفاوت دیدگاههای ابن‌سینا در باب علیت واجب نسبت به موجودات، ۱۳۶ علم الهی و متعلقات و مصادیق آن است. با توجه به تعریف علم، نحوه انتساب اشیاء به ذات نیز متفاوت خواهد بود. علم برخلاف قدرت از جمله صفاتی است که با تغییر مضاف‌الیه تغییر میکند. علم برخلاف قدرت، وقتی به امر کلی تعلق میگیرد به امر جزئی که تحت آن کلی است تعلق نمیگیرد مگر اینکه علم جدید باشد و با صورتی جدید حاصل شود که این مستلزم تغییر است. پس علم باری به جزئیات

وقتی که میگوییم خداوند متعال به تمام اشیاء احاطه علمی دارد، بدون اینکه ذات تغییر کند، چگونه توجیه میشود؟

۱. مقوله اضافه بودن علم

خواجه برای حلّ شبهه تغییر در علم خدا بسبب تعلق به معلوم متغیر، این راه را در پیش گرفته که علم را از مقوله اضافه میان ذات عالم و معلوم بداند. بدین بیان که علم اضافه‌یی بیش نیست و تغییر در اضافات و اعتبارات ممکن است و علم خدا به جزئیات در حال زوال، مستلزم تغییر در علم و ذات خداوند نیست.^(۳۰) با این بیان، یکی از تفاوت‌های علمی واجب و موجود ممکن مشخص میشود که علم واجب از سنخ فعلی و علم انسان از سنخ انفعالی است و تغییر در اضافه، موجب تغییر در ذات او نیز میگردد.

۲. عینیت علم با ذات واجب

خواجه نصیر در کتاب *فصول العقائد* ضمن انتقاد به دیدگاه برخی فلاسفه که علم واجب تعالی را زائد بر ذاتش میدانند، میگوید اگر علم واجب عین ذاتش باشد، با تغییر معلوم علم تغییر نمیکند. این شبهه زمانی مطرح میشود که علم واجب را زائد بر ذات بدانیم. چون ضرورتاً از علم متغیر، تغییر ذات حاصل نمیشود؛^(۳۱) بنابراین، تغییر در اضافه و اعتبار است نه در ذات.^(۳۲) آنچه در اینجا مطرح شده عینیت ذات و صفت علم است که ابن‌سینا هم قبول داشته است. از اینرو منظور خواجه این است که از آنجا که معلول اول و موجودات دیگر در مرتبه ذات واجب حضور دارند، علم به ذات ثابت، علم به موجودات حتی موجودات متغیر را نتیجه میدهد بدون اینکه ذات متغیر شود و این همان فاعلیت بالرضاست.

۱۳۷

اختلافات دیدگاه ابن‌سینا و خواجه نصیر طوسی

در جهت بررسی آراء ابن‌سینا و خواجه طوسی، نکات افتراق قابل توجهی بیچشم میخورد. وامداری و تأثیر خواجه طوسی از مشائین بویژه ابن‌سینا و اختلاف مبانی



خادمی، آهسته؛ بررسی تطبیقی دیدگاه ابن‌سینا و خواجه طوسی در مسئله علم الهی

آنان، زمینه را برای بررسی اختلافات فراهم میسازد. خواجه بعنوان شارح مکتب سینیوی، بخصوص در مسئله علم الهی، هر جا که رأی شیخ را مغایر با دیدگاه خود دانسته، سعی در ابطال و تصحیح آن داشته است. اگرچه اختلافات گفتار آنان ذکر گردید، اما بررسی مبانی و زیربنای اعتقادی آنان که سبب پیدایش تفرق یا تعارض دیدگاهشان گشته، مفیدتر بنظر میرسد.

۱. نحوه تبیین علم واجب به جزئیات

اگرچه ابن سینا و خواجه طوسی هر دو متفق القولند که علم به علت، علم به معلول را در پی دارد و اگر فاعلی به علل و اسباب پدیده‌یی علم داشته باشد، به معالیل آن نیز آگاه خواهد بود، اما ابن سینا این قاعده را در بحث اثبات علم به جزئی علی وجه کلی و مثال کسوف و منجم بکار میگیرد. خواجه طوسی با توجه به مبنای عینیت ذات و صفات و اینکه علم الهی عین ذات اوست نه زائد بر ذات او، بر فلاسفه خرده میگیرد که چگونه آنان علم الهی به جزئیات زمانی علی وجه جزئی را موجب تغییر ذات واجب میدانند، در حالی که میگویند خداوند به تمام موجودات به هر نحوی عالم است و علم به اسباب و مبادی، علم به جزئیات متغیر را در پی دارد. بنظر میرسد ابن سینا اگرچه این قاعده را پذیرفته است، اما بدلیل هراس انفعال واجب از جزئیات متغیر مادی و زمانی به آن پایبند نبوده و علم خدا را بنحو کلی و حصولی تبیین نموده است و درنهایت نیز تبیین واضح و روشنی از علم به جزئی علی وجه کلی ارائه نداده است. با این اوصاف، ایراد خواجه طوسی به فلاسفه، بر ابن سینا نیز وارد است.

۲. اختلاف در تعریف علم

از دیگر تفاوت‌های ایشان تعریف آن دو از علم است. یکی از ارکان و مبانی ۱۳۸ ابن سینا در ارائه نظریه خود در باب علم واجب به جزئیات متغیر، تعریف او از علم است. وی در اشارات علم را چنین تعریف میکند: علم همان ادراک شیء یعنی تمثیل صورت ادراکی نزد مدرک است و این صورت ادراک شده حقیقت شیء خارجی را بیان میکند.^(۳۳) با توجه به این تعریف، دو نکته روشن میشود: اول اینکه ابن سینا معتقد است علم از راه ادراک صورت مرتسمه حاصل میشود و چنین نیست



که شیء خارجی از راه علم حضوری معلوم گردد و دوم اینکه صورت ترسیم شده نزد مدرک، حقیقت صورت خارجی را بیان میکند و مثال آن شیء است نه شبیح آن. ازاینرو هم ادراک مادیات را شامل میشود و هم ادراک مجردات را. از سوی دیگر، خواجه علم را غیر قابل تعریف میداند؛ «العلم لایحد»^(۳۴) و علم را به اضافه نسبت میدهد (علم را اضافه میان عالم و معلوم میداند) هرچند علم را خود اضافه نمیداند. نتیجه‌یی که از این تفاوت احساس میشود آن است که ابن‌سینا بدلیل حقیقی بودن ادراک، همچنان دغدغه تغییر در ذات را داشته و ازاینرو جانب احتیاط را در پیش گرفته و علم به جزئیات به صورت جزئی را حسی دانسته که در مورد واجب محال است. از سوی دیگر، خواجه تغییر را پذیرفته، اما در اضافه نه در ذات واجب.

۳. اعتقاد به اتحاد عاقل و معقول

خواجه اتحاد عاقل و معقول را قبول دارد، در حالی که ابن‌سینا به آن معتقد نیست.^(۳۵) ابن‌سینا مانند مشائین علم را از مقوله کیف نفسانی میداند و صور موجودات را معلوم بالذات و خود موجودات را معلوم بالعرض می‌شمرد و تنها علم حضوری واجب را به ذات و علم به صور ارتسامی را از سنخ علم حضوری میداند. اما خواجه طوسی به اتحاد ذات با صور ادراکی قائل است و این مسئله میتواند به او در حل مسئله علم واجب به جزئیات کمک کند. خواجه بدین منظور که علم واجب به ماسوا باعث بروز کثرت نگردد (علم به صور مرتسمه که ابن‌سینا بدان ملتزم است باعث حصول کثرت زائد بر ذات میگردد)، عقل اول را بعنوان مجمع صور فرض میکند و علم واجب به آن را عین ذات میداند. او در انتقاد از نظر ابن‌سینا، حضور واسطه را نتوانسته ابطال نماید، اما بزعم وی این دیدگاه باعث حصول کثرت و اشکالات پس از آن نمیگردد.

با توجه به تقسیمی که ابن‌سینا از علم دارد و متعلق علم به جزئی علی نحو جزئی را حس میداند، تفاوتی بین این دو مشاهده نمیشود؛ چون هر دو امور حسی را از واجب نفی میکنند و علم بواسطه را حضوری میداند در حالی که خواجه اساساً مبنای ابن‌سینا را نمیپذیرد و هیچگونه علمی را از واجب سلب نمیکند این

نشان می‌دهد که اختلاف آنان بخصوص درباره علم الهی به جزئیات، به اختلاف مبانی آنان در اعتقاد به صور ارتسامی و کیفیت آن باز می‌گردد.

نتیجه‌گیری

اگرچه نظریات محقق طوسی که بیشتر در قالب اظهارنظرها و در مقام دفاع یا انتقاد از سخنان ابن‌سینا مطرح شده، قابل توجه است، اما بدلیل اینکه قواعد و اصول فلسفی کافی در اختیار نداشته است، اصولی مانند «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» (یعنی چون خداوند بسیط است، ترکیب در او راه ندارد و او غنی مطلق است و همه کمالات را بنحو صرافت داراست)، نتوانسته تصویری صحیح از علم الهی بخصوص علم واجب به جزئیات علی وجه جزئی و عدم تغییر در ذات ارائه دهد. خواجه اختلاف مراتب وجود که از دستاوردهای اصالت وجود است و میتواند مشکل قبول و فعل را در علم واجب به ماسوا حل کند، در نظر نگرفته است. وی به تأسی از اشراقیان که اصالت را از آن ماهیت میدانند، بساطت و صرافت وجود محض را مورد توجه قرار نداده است. بنابراین، اعتقاد به صور مرتسمه که بدلیل اجتماع فاعل و قابل مورد انتقاد خوجه طوسی قرار می‌گیرد، در صورتی پذیرفتنی است که ابن‌سینا به اتحاد عاقل و معقول اعتقاد نداشته باشد و علم عنایی واجب را پذیرفته باشد؛ در صورتی که ابن‌سینا اتحاد عاقل و معقول را دست‌کم در یک معنا پذیرفته و آن زمانی است که عاقل ذات خودش را تعقل مینماید که این امر در مورد واجب‌تعالی صادق است. همچنین نمیتوان به یقین اعتقاد به علم عنایی واجب را همانند مشائیان به او نسبت داد. چون او عینیت ذات و صفات را پذیرفته و معتقد است واجب همه صفات کمالی را در مرتبه ذات واجد است؛ اما از آنجا که خواجه طوسی موجودات را عین حضور نزد علت حقیقی خود یعنی واجب میدانند و در هر مرحله‌یی از هستی باشند، متعلق علم واجبند، علم خدا به جزئیات علی وجه جزئی واجب را می‌پذیرد. این همان چیزی است که در سیر تکاملی فلسفه اسلامی نزد ملاصدرا تحت عنوان «وجود رابط»^(۳۶) حل میشود. بنابراین، از این حیث کلام خواجه میتواند بر کلام شیخ‌الرئیس ارجحیت داشته باشد.



پی نوشتها:

۱. از مسائلی که غزالی با مبانی اسلام ناسازگار میدانند و فلاسفه را بدلیل آن تکفیر میکنند، همین مسئله علم واجب به جزئیات است (غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ص ۲۹۴).
۲. ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، ج ۳، ص ۲۹۳؛ همو، *شفا (الهیات)*، فصل ۶، ص ۳۵۸.
۳. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۶، ص ۱۸۰؛ سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، ص ۱۵۲.
۴. از نظر او صور عقلیه بصورت حضوری و بدون صورتی زائد بر ذات معلوم میگردد، چون اگر به صورت دیگری محتاج باشد تسلسل در تعقل صور حاصل میشود که امری مردود است. (ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، ج ۳، ص ۳۰۲ و ۳۰۳).
۵. ملاصدرا نیز این مطلب را در کتاب *مبدأ و معاد* مورد تأکید قرار داده که صور مرتسمه با هزاران تخصیص باز هم از قبول کثرت و شرکت ابا ندارند و امور کلیند و از این منظر خداوند نمیتواند به جزئیات عالم باشد. (ملاصدرا، *المبدأ و المعاد*، ج ۱، ص ۱۷۰).
۶. *الشفاء (الهیات)*، ص ۴۰۲ و ۴۰۳؛ ابن سینا، *تعلیقات*، ص ۴۸.
۷. «کان علمه حضورياً اشراقياً، لا بصورة فی ذاته» (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۸۵).
۸. همان، ج ۲، ص ۱۵۲.
۹. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۶، ص ۱۷۰-۱۷۲.
۱۰. *الاشارات و التنبیهات*، ج ۳، ص ۲۸۹.
۱۱. همان، ص ۲۹۹. «کل واحد من الوجهین قد يجوز ان يحصل من سبب عقلی مصور لموجود الصورة فی الأعیان...».
۱۲. همانجا.
۱۳. همان، ص ۳۰۲ و ۳۰۳.
۱۴. مفاد فاعلیت بالعنایه بودن واجب این است که تقرر صور علمیه و کثرات علمیه که از آنها به معقولات تعبیر میشود، باعث کثرت زائد بر ذات است.
۱۵. فاعل بالرضا آن است که علم به ذاتش که عین ذات اوست، سبب وجود افاعیل اوست که این افاعیل، عین معلومات اوست و علم به ذاتش علم اجمالی به فعل اوست و علم تفصیلی او به فعلش، نفس فعل اوست؛ یعنی نفس معلوم که عین و شخص خارجی فعل است، عین علم تفصیلی اوست.
۱۶. خواجه طوسی، *شرح الاشارات و التنبیهات*، ج ۳، ص ۳۰۵؛ همو، *تألیف المحصل*، ص ۱۲۱. «و معلوم آن حصول الشیء لفاعله فی کونه حصولاً لغير لیس دون حصول الشیء لقابله فاذا المعلوم الذاتیه للعاقل الفاعل لذاته حاصله له من غیر أن تحل فیة فهو عاقل ایها من غیر ان تكون هی حاله فیة».
۱۷. قدمای مشاء معتقدند که خداوند متعال علاوه بر جزئیات علّی وجه کلی، بر علّی وجه جزئی نیز علم دارد، لیکن در بین متأخران اختلاف افتاده است (حسن زاده آملی، *شرح اشارات و تنبیهات*، ص ۲۱۵).
۱۸. از نظر ابن سینا واجب تعالی به تمامی معلولات عالم است. جواهر تامه اعیانشان و موجودات جزئی، انواعشان معلوم اویند که هر دو منحصر در فرد هستند (ابن سینا، *مبدأ و معاد*، ص ۱۹).



خادمی، آهسته؛ بررسی تطبیقی دیدگاه ابن سینا و خواجه طوسی در مسئله علم الهی

۱۹. همو، *التعليقات*، ص ۸۱.
۲۰. همو، *النجاة*، ص ۵۹۳.
۲۱. *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، ص ۳۰۷ و ۳۰۸؛ *الشفها (الهيئات)*، ص ۳۶۰. «اشياء الجزئيه قد تعقل كما نعقل الكلليات من حيث تجب باسبابها منسوبه...».
۲۲. شيخ الرئيس علم واجب به جزئيات را بگونه‌اي که مستلزم زوال ذات شود نميپذيرد و آن را بنحو كلي و حصولي تبين ميکند و با توجه به آيه «ما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض و لا في السماء» (يونس/۶۱) معتقد است که اشياء جزئي مشمول علم واجب الوجودند با اين تحليل که واجب ذات خودش را تعقل ميکند و از سوي ديگر همه اشياء به او منتسب هستند با واسطه يا بدون واسطه. پس چون به علل جزئيات علم دارد، به جزئيات و متغيرات هم بايد علم داشته باشد، اما بنحو كلي؛ مانند علم به کسوف از راه علم به علل آن (*التعليقات*، ص ۱۳ و ۱۴).
۲۳. «يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير و بين ادراكها على وجه جزئي» (*الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، ص ۳۰۷ و ۳۰۸).
۲۴. او در *اشارات* تعهد نموده که صرفاً شارح باشد، اما در مسئله علم الهي خاموش ننشسته و اعتقاد شخصي خود را بيان نموده است که البته دليلي بر اهميت اين مبحث نيز ميباشد. صدرالمتألهين نيز در اين مورد به نقد انتقادات خواجه پرداخته و يادآور ميشود که کاش خواجه در اين زمينه اظهار نظر نمينمود (*الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۶، ص ۱۹۸ و ۱۹۹).
۲۵. الطوسي، خواجه نصيرالدين، *تجريد الاعتقاد*، ص ۳۰۹.
۲۶. خواجه نصير با ذکر دلايل علمي الهي و اينکه علم واجب، صورتی مغاير با معلومات که نزدش است ندارد و ... خود را به متکلمان نزديک کرده و از فلاسفه بخصوص ابن سينا فاصله ميگيرد (نعمان فرحات، هاني، *نصيرالدين طوسي و آرائه الفلسفيه و الكلاميه*، ص ۱۵۵).
۲۷. الحلبي، ابن المطهر، *كشف المراد*، ص ۳۰۹.
۲۸. از منظر سهروردي ملاک علم خداوند به موجودات، حضور نفس اشياء نزد واجب تعالی است (مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۳، ص ۱۵۲). سهروردي معتقد است خداوند به تمام جزئيات علم دارد بدون اينکه در ذات او تبديلي حاصل شود. علم او به اشياء از طريق صور نيست تا دچار تغيير شود، بلکه او با احاطه و تسلط و اشراقي که بر موجودات دارد با علم حضوري آنها را درمييابد. پس اگر معلوم از بين برود، تبديلي در نفس او بوجود نمي آيد؛ چراکه اگر معلوم موجود است، خداوند مبدأ اوست، هنگامی که معلوم از بين رفت، اضافه مبدئييت از ميان ميروند و اين امر موجب تغيير در ذات او نميشود (همان، ج ۱، ص ۴۸۸).
- ۱۴۲ ۲۹. *الاشارات و التنبيهات*، ص ۳۰۶.
۳۰. *تجريد الاعتقاد*، ص ۳۱۰.
۳۱. «... اما إذا كان (علمه) عين ذاته لم يتغاير بتغاير الإعتبار، فلا يلزم تغير علمه...».
۳۲. طوسي، خواجه نصير، *فصول العقائد*، ص ۲۲.
۳۳. *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، ص ۳۰۸.
۳۴. علامه حلبي، *كشف المراد*، ص ۲۲۵.

۳۵. شیخ‌الرئیس در آثار خود از جمله *اشارات* و *شفاء*، هرگونه اتحادی از جمله اتحاد عاقل و معقول را بکلی رد کرده و آن را یاوه دانسته است. یکی از دلایل او استحاله اتحاد و دو چیز یکی شدن است. البته برخی معتقدند او به اتحاد عاقل با ذات خودش معتقد بوده و در لابلائی سخنانش میتوان آن را استنتاج کرد. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: حسن‌زاده آملی، حسن، *رساله‌ی درباره اتحاد عاقل و معقول*؛ شیروانی، علی، «اتحاد عقل و عاقل و معقول»، *فصلنامه مفید*، ش ۱۵؛ اکبری، رضا، «اتحاد عاقل و معقول از منظری دیگر»، *ملاصدرا، شناخت‌شناسی و علم*، (مجموعه مقالات همایش جهانی اول)، ج ۸، ص ۱۰۷.
۳۶. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: شکر، عبدالعلی، «نتایج وجود رابط در خداشناسی فلسفی»، *خردنامه صدرا*، ش ۷۰.

منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌سینا، *النجاة*، تهران، المكتبة المرتضوية، ۱۳۶۴.
۳. _____، *الإشارات و التنبيهات*، مع الشرح للمحقق نصيرالدين الطوسي، تهران، نشر الكتاب، ج ۳، چ ۲، ۱۴۰۳.ق.
۴. _____، *الشفاء (الهیات)*، قم، منشورات مکتبه آیه‌الله مرعشی، ۱۴۰۵.ه.ق.
۵. _____، *التعليقات*، بکوشش عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الإسلامی، ۱۴۱۱.ق.
۶. _____، *مبدأ و معاد*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۲.
۷. اکبری، رضا، «اتحاد عاقل و معقول از منظری دیگر»، *ملاصدرا، شناخت‌شناسی و علم*، (مجموعه مقالات همایش جهانی اول)، ج ۸، ۱۳۷۸.
۸. اکبریان، رضا و دیگران، «علم خدا به مادیات در فلسفه ابن‌سینا و ملاصدرا»، *خردنامه صدرا*، ش ۶۵، ۱۳۹۰.
۹. اکبریان، رضا، «خدا در فلسفه ملاصدرا»، *خردنامه صدرا*، ش ۴۱، ۱۳۸۴.
۱۰. الحلی، ابن‌المطهر، *کشف المراد*، بیروت، منشورات الأعلمی، ۱۹۷۹.م.
۱۱. حسن‌زاده آملی، حسن، *شرح اشارات و تنبيهات*، نمط هفتم (فی التجريد)، قم، انتشارات آیت اشراق، چ ۱، ۱۳۸۶.
۱۲. ذبیحی، محمد، «دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین درباره علم الهی»، *مجله پژوهشهای علوم انسانی*، ش ۲، ۱۳۸۷.
۱۳. سهروردی، مجموعه *مصنفات شیخ اشراق*، بکوشش هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۳، ۱۳۸۰.
۱۴. شکر، عبدالعلی، «نتایج وجود رابط در خداشناسی فلسفی»، *خردنامه صدرا*، ش ۷۰، ۱۳۹۱.
۱۵. طوسی، خواجه نصیر، *تلخیص المحصل*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵.ق.
۱۶. _____، *فصول العقائد*، بغداد، مطبعة المعارف، ۱۹۶۰.م.
۱۷. _____، *شرح الإشارات و التنبيهات*، تهران، نشر الكتاب، ج ۳، چ ۲، ۱۴۰۳.ق.
۱۸. _____، *تجريد الاعتقاد*، بیروت، منشورات الأعلمی، ۱۹۷۹.م.
۱۹. عمادزاده، غلامحسین، «بررسی پاسخ صدرالمتألهین به اشکال اول خواجه طوسی بر صور مرتسمه (در باب علم باریتعالی به غیر)»، *شناخت*، ش ۵۰، ۱۳۸۵.

۱۴۳



سال هفتم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۶
صفحات ۱۴۴-۱۲۳

خادمی، آهسته؛ بررسی تطبیقی دیدگاه ابن‌سینا و خواجه طوسی در مسئله علم الهی

۲۰. غزالی، ابوحامد، *تهافت الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، انتشارات شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
۲۱. فاریاب، محمدحسین، «تبیین سازگاری علم خدا به جزئیات با تغییرناپذیری او در آثار مشاهیر فلسفه و کلام»، معرفت، ش ۱۸۳، ۱۳۹۱.
۲۲. کوچنانی، قاسمعلی، «علم تفصیلی خداوند به اشیاء»، *خردنامه صدرا*، ش ۳۹، ۱۳۸۴.
۲۳. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۶، ۱۳۸۱.
۲۴. _____، *المبدأ و المعاد فی حکمة المتعالیة*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ویراستار مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۱.
۲۵. ملکشاهی، حسن، «بررسی اشارات و تنبیهات از دیدگاه خواجه نصیر طوسی و فخرالدین رازی»، *مقالات و بررسیها*، ش ۷ و ۸، ۱۳۵۰.
۲۶. نعمان فرحات، هانی، نصیرالدین طوسی و آراء الفللسفیه و الکلامیه، بیروت، احیاء التراث العربی، ج ۱، ۱۴۰۶.ق.