

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال سوم / شماره دوم / پیاپی ۵ / پاییز - زمستان ۱۳۹۶

علم خداوند و کیفیت تعلق آن به مخلوقات^۱

یزدان محمدی^۲

چکیده

علم خداوند و کیفیت تعلق آن به مخلوقات از مباحث مهم فلسفه اسلامی است. اندیشمندان مسلمان از رهگذر عقل و نقل به ارزش این موضوع پی برده و با بحث درباره آن کوشیده‌اند بهترین تحلیل موافق با عقل و بیانات هستی‌شناسانه نقلی را به دست آورند. از دیدگاه ملاصدرا کیفیت علم خداوند به گونه‌ای است که به ایجاب فاعل و قابل بودن، یا کثرت در ذات خداوند نمی‌انجامد که این مسئله خود از دشوارترین مسائل فلسفی شمرده می‌شود.

همچنین، او معتقد بود حتی بوعلی نیز با وجود ذکاوت بی‌نظیرش و شیخ اشراق با همه صفای ذهن و حکمت و مرتبه کشف و افرش، در این راه لغزیده‌اند، چه رسد به دیگران. این پژوهش به شرح هشت نظریه درباره علم خداوند به اشیاء می‌پردازد و به اختصار آنها را نقد می‌کند؛ از جمله: ثابتات ازلیه، مثل افلاطونی، علم ارتسامی فعلی، اعیان ثابتة، علم حضوری اشراقی را بررسی می‌کند.

کلیدواژگان

کیفیت علم خدا، علم ذاتی بالتفصیل، اتحاد عاقل و معقول، ثابتات ازلیه، اعیان ثابتة.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۵.

۲. سطح سه فلسفه اسلامی و دانشجوی کارشناسی ارشد اخلاق اسلامی (yazdan6008@gmail.com).

تبیین صحیح وجودی از علم خداوند به مخلوقات، افزون بر آنکه باعث شکل‌گیری اندیشه‌ای درست درباره توحید می‌شود، بر رفع شبهات این حوزه نیز مؤثر است. اینکه آیا خداوند پیش از خلق و پس از آن به مخلوقاتش علم دارد یا خیر؟ و اگر علم دارد کیفیت آن چگونه است؟ مسائلی است که این نوشتار از دیدگاه فلسفی به آن می‌پردازد و نظر برخی اندیشه‌وران مشهور را درباره آن بیان می‌کند. از آنجاکه سخن در شناخت موجودی نامتناهی و کیفیت صفت اوست، کاستی در فهم از ذهن دور نیست؛ از این رو، برخی از درک چگونگی علم خداوند فرو مانده، در نتیجه منکر علم خداوند به غیر ذاتش شده‌اند که از آن جمله می‌توان به فوطی^۱ و أصم^۲ اشاره کرد. شهرستانی گوید: «الفوطی و الأصم اتفاقاً علی أن الله تعالی يستحيل أن يكون عالماً بالأشياء قبل كونها».^۳ از جمله کسانی که اقوال گوناگونی درباره این مسئله گردآورد و به تبیین آن پرداخت، صدرالمتألهین بود. او در کتاب‌های خود همانند *الاستفصار الاربعه*، *المبدأ والمعاد والشواهد الربوبیه*، ضمن گزارش این نظریه‌ها به بیان دیدگاه‌های خود درباره آنها پرداخت. پس از ایشان، مرحوم حاجی سبزواری در *اسرارالحکم* و ملاجعفر لاهیجی در *شرح المشاعر و مرحوم علامه طباطبایی در بدایة الحکمة و نهایة الحکمة* به این مسئله اشاره می‌کنند و درباره آن سخن می‌گویند.

ملاجعفر لاهیجی در ضمن تقسیم صنایع، این مسئله را هشت قول می‌داند. تقسیم ایشان (با تقطیع) به این شکل است:

فمن أثبت علمه تعالی بالموجودات إما أن يقول إنه منفصل عن ذاته أو لا. و القائل بانفصاله إما أن يقول بثبوت المعدومات في الخارج، أو في الذهن، أو يقول بأن علمه نفس وجوداتها العينية، أو يقول بأن علمه بالأشياء صور خارجية قائمة بذاتها، و القائل بعدم انفصاله إما أن يقول إنه غير ذاته، أو يقول إنه عين ذاته و أن ذاته علم اجمالی بما عداه أو متحد بالصور العقلیه، فهذه ثمانية

۱. «همان طور که این حجر در کتاب لسان المیزان جلد ۶ صفحه ۱۶۴ بیان کرده است، هشام بن عمرو الفوطی، یک شخصی معتزلی بوده و سرپرست فرقه‌ای به نام هشامیه بوده است و او کشتن مخالف مذهبش و همچنین مصادره اموال آن مخالف را به خاطر اعتقاد کفرش جایز می‌دانسته است؛ وفات سال ۲۲۶ق»؛ به نقل از: علی بن عبدالله بحرانی، *منار الهدی فی النص علی امامه الایمه الاثنی عشر*، ص ۲۷، پاورقی شماره ۳.

۲. ابو بکر الأصم من شیوخ المعتزله و من اصحاب الفوطی و رأیه فی الامامة کرای الفوطی و يقول - كما نقل عنه الشهرستانی فی *الملل والنحل* ۷۲/۱ - «الامامة لا تنعقد إلا باجماع الأمة عن بكرة أبيهم»، قال الشهرستانی: «و انما اراد الطعن فی امامة علی بن ابي طالب - رضی الله عنه - إذ كانت بیعته أيام الفتنة» و لا أدري أي خليفة قبل علی بن ابي طالب انعقدت بیعته بالاجماع؛ همان، پاورقی شماره ۲.

۳. محمدبن عبدالکریم شهرستانی، *الملل والنحل*، ج ۱، ص ۲۸.



علم خداوند و کیفیت تعلق آن به مخلوقات

احتمالات؛^۱ کسانی که علم خداوند به موجودات را ثابت می‌کنند و آن را می‌پذیرند، یا این‌گونه است که آن را منفصل و جدا از ذات می‌دانند یا این‌گونه نیست. کسانی که آن را منفصل می‌دانند، یا قایل‌اند به ثبوت معدومات در خارج، یا در ذهن و یا اینکه بر آن‌اند که علم خداوند همان وجود عینی اشیاء است، یا اینکه علم خداوند به اشیاء صورت‌های خارجیه‌ای است که قائم به ذات اشیاء است. کسانی نیز که قائل‌اند به عدم انفصال، یا آن (یعنی علم به اشیاء) را غیر از ذات باری تعالی می‌داند و یا عین ذات می‌داند به اینکه ذات خداوند علم اجمالی به ما عداى خودش است یا اینکه متحد است با صور عقلیه.

پس هشت احتمال پدید می‌آید:

۱. علم ارتسامی فعلی

مرحوم صدر المتألهین این نظریه را به فارابی، بوعلی، بهمنیار، ابوالعباس اللوکرى، و بسیاری از متأخرین دیگر اسناد می‌دهد و درباره آن چنین می‌گوید:

«هو القول بارتسام صور الممكنات فى ذاته تعالى و حصولها فيه حصولا ذهنيا

على الوجه الكلى».^۲ علم خداوند به ممکنات، با افتادن نقش ممکنات در ذات خداوند

و پیداشدن صورت آنها برای ذات است به نحو حصول ذهنی، اما بر وجه کلی.

شیخ‌الرئیس علم خداوند را صوری، مرتسم در ذات حق و مغایر متصل می‌داند.^۳ لاهیجی

در شرح المشاعر این قول را به شیخ‌الرئیس نسبت می‌دهد و درباره آن می‌گوید: «و القائل

بعدم انفصاله إما أن يقول أنه غير ذاته كالشيخين». بوعلی تصریح دارد که علم خداوند به اشیاء

مغایر با ذات حق تعالی است و در مقام پاسخ به این اشکال که علم خداوند به کثرات موجب

تکثر در ذات واجب می‌شود، بیان می‌دارد:

ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة، جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخله

فى الذات مقومة لها؛^۴ لازمه قیومیت خداوند و تعقل ذاتش بذاته لذاته این است

که کثرت را تعقل کند. البته کثرت لازم و متأخر از ذات است نه داخل در ذات و مقوم ذات.

یعنی کثرت در معلومات را متأخر از ذات خداوند می‌داند، نه داخل در ذات و مقوم

آن و به این صورت کثرت در معلومات را باعث شکل‌گیری کثرت در ذات خداوند نمی‌داند.

۱. ملاجعفر لاهیجی، شرح المشاعر، ص ۲۷۳.

۲. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۸۰.

۳. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۳۸؛ «الشیخ نص علی أن علمه تعالی بغيره صورة فى ذاته».

۴. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۰۳.

اگر علم مغایر متصل مغایر وجود عالم - همان که بوعلی با «لازمة متأخرة لا داخله في الذات» به آن اشاره داشت - ولی حال در ذات عالم و مرتسم در آن باشد، آن را به وجود عالم متصل می‌نامند؛ یعنی همان‌طور که علم ما به هر شیء صورت ذهنی آن شیء است که خود، شیئی است مغایر نفس ما و عارض بر آن، علم پیشین خداوند به هر شیء نیز صورت ذهنی عقلی آن شیء است و این صورت را صورت الهی گویند.^۱

البته بوعلی علم خداوند را از نوع علم فعلی و نه انفعالی می‌داند،^۲ و همین ویژگی، علم حصولی ارتسامی در انسان و علم ارتسامی در حق متعال را متفاوت می‌کند، چراکه علم حصولی ارتسامی انسان متأثر از خارج و عالم عینی است، زیرا چیزی را می‌بیند و صورت آن چیز در نفسش نقش می‌بندد و بدیهی است که نفس انسان در این‌گونه علم، منفعل از خارج است؛ لکن علم خداوند علم فعلی است، یعنی هرچند مثل علم انفعالی در انسان، متصل به ذات و نیز غیر از ذات است، اما برخلاف آن، مؤثر در خارج و علت ایجاد اشیای خارجی است، مانند علم مهندس به صورت ساختمان که باعث ایجاد و وجود ساختمان در خارج می‌شود.^۳

۲. ثابتات ازلیه

معتزله پس از مواجه با این مسئله که آیا خداوند پیش از آفرینش اشیاء به آنها علم داشت یا نه؟ و اینکه اگر اشیاء معدوم بودند امکان نداشت متعلق علم خداوند قرار گیرند - زیرا علم به معدوم محال است - و اگر موجود بودند قدام آنها لازم می‌آمد، حصر بین وجود و عدم را برای رهایی از این مشکل نفی کردند و بر آن شدند که بین وجود و عدم واسطه‌ای به نام ثابت قرار دارد؛ از این‌رو، علم خداوند قبل از خلق را این‌گونه توجیه کرده، گفته‌اند علم خداوند به ثابتات ازلیه تعلق گرفته بود نه به معدوم.

خواجه نصیرالدین طوسی اعتقاد معتزله را این‌گونه بیان می‌کند:

فهنک وراء الواجب بالذات ثابتات ازلیه و هی المعدومات الممكنة قبل ایجادها،

فتکون مشترکة مع الواجب تعالی فی کونها ذواتاً ثابتةً ازلیة فلا بد من إثبات ما به یمتاز

الواجب عنها و هو الوجود؛^۴ غیر از واجب ثابتات ازلیه‌ای وجود دارد و این ثابتات ازلیه

معدوماتی‌اند که امکان تحقق دارند (و ممتنع الوجود نیستند) قبل از اینکه موجود شوند.

بنابراین ثابتات ازلیه از این نظر که ذواتی هستند که به‌نحو ازلی ثابت‌اند، با واجب متعال

۱. عبدالرسول عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، ص ۱۶۷-۱۶۸.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیهاً للمحقق الطوسی، ج ۳، ص ۲۹۹.

۳. روشن است؛ مثال از جهتی مقرب است و از جهاتی مبعده.

۴. خواجه نصیرالدین طوسی، قواعد العقائد، ص ۶۴.

مشترک‌اند. از این رو، چاره‌ای نیست از خصوصیتی که واجب تعالی و ثابتات ازلیه را از هم متمایز کند، و این ویژگی وجود است. معتزله بر آن است که ثابتات ازلیه ثبوتی (نه وجود) خارجی (نه ذهنی) دارند. مرحوم لاهیجی با این بیان به نظریه معتزله اشاره کرده است: «والتائل بانفصاله اما أن يقول بثبوت المعدومات في الخارج كالمعتزلة؛^۱ «وصف "مغایر منفصل" اشاره است به اینکه علم پیشین خداوند به هر شیء، شیئی است مغایر وجود او و غیر مرتسم در آن».^۲

نقد نظریه معتزله

مرحوم علامه حلی درباره این نظریه می‌گوید:

ذهب أبو هاشم و أتباعه من المعتزلة و القاضی و الجوبینی من الأشاعرة إلى أن هاهنا واسطة بين الموجود و المعدوم و هي ثابتة و سموها الحال و حدوها بأنها صفة لموجود لا توصف بالموجود و العدم فيكون الثابت أعم من الموجود و المعدوم أعم من المنفي؛^۳ «ابوهاشم و پیروان او معتقدند ثابت بین موجود و معدوم واسطه است و آن را حال نامند و حال صفت است برای شیئی که نه موجود است و نه معدوم؛ بنابراین ثابت از موجود اعم است و معدوم از منفی».

بی‌شک، این سخن باطل است؛ زیرا واسطه‌ای بین وجود و عدم نیست.^۴ علامه حلی نیز در این باره می‌نویسد:

وهذا المذهب باطل بالضرورة فإن العقل قاض بأنه لا واسطة بين الوجود والعدم، وأن الثبوت والوجود مترادفان، وكذا العدم والنفي مترادفان ولا شيء أظهر عند العقل من هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها؛^۵ «بطلان این سخن ضروری است؛ زیرا عقل واسطه‌ای بین وجود و عدم نمی‌بیند و ثبوت و وجود را مترادف می‌داند. همچنین، نفی و عدم در نظر عقل مترادف‌اند، این سخن بسیار روشن است و نیازی به استدلال ندارد».

۳. اعیان ثابتة

عرفا درباره کیفیت علم خداوند به اشیاء قائل به «اعیان ثابتة»‌اند و بر آن‌اند که خداوند به لحاظ تجلی در مقام احدیت عالم به ذات خویش است و به لحاظ تجلی در مقام احدیت عالم به همه موجودات پیش از ایجاد آنهاست. در این مرتبه واحدیت، ماهیات ممکنات ثبوت

۱. سیدجلال‌الدین آشتیانی، شرح المشاعر، ص ۲۷۳.

۲. عبدالرسول عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، ص ۱۶۷.

۳. علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۵.

۴. داود قیصری، مصباح الانس، ص ۱۸۶.

۵. علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۵.

دارند؛ اگرچه موجود به وجود خاص و خارجی خویش نیستند و همین نحوه وجود ممکنات در ذات الهی معیار آگاهی و علم خداوند به معلولات خویش پیش از آفرینش آنهاست که عارفان در اصطلاح آن را «اعیان ثابته» می خوانند.^۱ علامه قیصری درباره «اعیان ثابته» و چگونگی علم خداوند به ممکنات براساس «اعیان ثابته» بیان می کند:

اعلم، ان للأسماء الإلهية صوراً معقولة في علمه تعالى لأنه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته وتلك الصور العلمية من حيث إنها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة هي المسماة بالأعيان الثابته، سواء كانت كلية وجزئية، في اصطلاح اهل الله، ويسمى كلياتها بالماهيات والحقائق وجزئياتها بالهويات عند اهل النظر. فالماهيات هي الصور الكلية الأسمائية المتعينة في الحضرة العلمية تعيناً اولياً. و تلك الصور فائضة عن الذات الإلهية بالفیض الأقدس و التجلی الاول بواسطة الحب الذاتي؛^۲ «بدان برای اسمای الهیه صور معقوله ای است در علم خداوند. چراکه خداوند بذاته علم دارد به ذات و اسماء و صفاتش؛ و این صور علمیه از آن جهت که عین ذاتی هستند که تجلی کرده است به تعین خاص و نسبت معین، به اعیان ثابته نامیده شدند، خواه کلی باشند یا جزئی (کلی و جزئی به اصطلاح عرفا). و کلیات از این صور به ماهیات و حقایق نامیده شدند و جزئیات این صور نزد فلاسفه هویات خوانده می شوند. بنابراین ماهیات صور کلیه اسمائیه می باشند که متعین اند به تعین اول در حضرت علمی. و این صور افاضه شده اند از ذات الهیه به وسیله فیض اقدس و تجلی اول به واسطه حب ذاتی».

مرحوم صدرالمتألهین می گوید: «محمی الدین عربی و صدرالدین قونوی از جمله کسانی اند که به ثبوت اشیاء پیش از وجود آنها قائل شده اند، اما ثبوت علمی نه ثبوت عینی چنان که معتزله گمان کرده اند».^۳ ابن فناری می نویسد:

و علمه بالأشیاء ازلاً عین علمه بنفسه بمعنی انه علم الأشياء بعین علمه بنفسه؛^۴ «خداوند از ازل به اشیاء علم داشته [است]؛ زیرا علم خداوند به اشیاء عین علم خداوند به ذاتش می باشد».

وی درباره عینیت علم به ذات و علم به اشیاء گفته است:

لان علمه لعدم الحجاب يكون علماً تاماً، وتمامه انما هو باستيفاء الوجوه والمحمتملات بجمیع أوصافها فیما له شرط أو شروط يتعلق علی ذلك وفيما لا شرط له؛^۵

۱. جواد خرمیان، قواعد عقلی در قلمرو روایات، ج ۲، ص ۲۵۹.

۲. داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۶۱.

۳. احمد حسینی اردکانی، مبدا و معاد، ص ۱۱۵.

۴. ابن فناری، مصباح الانس، ص ۲۱۲.

۵. همان، ص ۲۴۹.



علم خداوند و کیفیت تعلق آن به مخلوقات

«علم خداوند به ذات، علم تام است و تمامیت علم تام خداوند به این است که همهٔ وجوه و احتمالات را با همهٔ اوصاف و شروط آن عالم باشد».

داود قیصری در شرح *فصوص الحکم* دربارهٔ علم پیش از خلق می‌گوید:

فَعَلِمَ اللَّهُ بِالْأَشْيَاءِ فِي الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ هُوَ عِلْمُهُ بِأَعْيَانِهَا الثَّابِتَةِ الَّتِي هِيَ ذَاتُهُ الْمَفْصَلَةُ فِي عِلْمِهِ. أَيْ هِيَ عِلْمُهُ بِذَاتِهِ فِي هَذَا الْمَقَامِ؛^۱ «علم خداوند به اشیاء در عالم عقلی (پیش از خلق آنها) همان علم به اعیان ثابتۀ آنهاست که مرتبه‌ای از علم تفصیلی خداوند به اسماء و صفات است».

وی دربارهٔ علم خداوند به اشیاء پس از خلق نیز چنین می‌نویسد:

وَعِلْمُهُ تَعَالَى بِالْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ هُوَ نَفْسُ ذَلِكَ الْعِلْمِ مَنكَشَفًا لَهُ فِي صَفْحَةِ الْوُجُودِ أَوْ هُوَ عِلْمُهُ بِذَاتِهِ مُتَجَلِّيًا فِي أَعْيَانِ الْمَوْجُودَاتِ؛^۲ «علم خداوند به اشیاء (پس از خلق آنها) وجود خارجی یافته، همان علم تفصیلی خداوند است یا همان علم به ذات است که در اعیان (خارجی) موجودات تجلی پیدا کرده است».

علامه سیدجلال‌الدین آشتیانی دربارهٔ اعیان ثابتۀ بیان می‌کند که: «در کلمات اساطین فن حکمت و سلاطین اقلیم شهود، مسطور است که اعیان ثابتۀ به تبع اسماء و صفات حق، دارای ثبوت علمی و ظهور ظلی و تطفلی؛ و أسماء به تبع ذات، متقرر و اعیان، صورت آسمای الهیه‌اند».^۳ همچنین ایشان در وصف «اعیان ثابتۀ» گفته‌اند:

اعیان ثابتۀ صور علمیه حق تعالی به حقایق ممکنات است در ازل، و علم تفصیلی [اوست] به ما لا یزال، و به جمیع ارواح مجردة بسیطه و أشباح برزخیه و اجسام مادیه؛ مخفی نماند ثبوتی که محققین عرفا گفته‌اند، نه چنان است که اصلاتی برای شیئیت ماهیتی به نظر عقل آید، بلکه گویا [یک] مرتبه از وجود را «شیئیات اعیان» خوانده‌اند و از این رو، اعیان ثابتۀ در حضرت واحدیت را «شئون ذاتیه»

تفاوت ثابتات ازلیه با اعیان ثابتۀ

«ثابتات ازلیه» با آنچه عارف به نام «اعیان ثابتۀ» پذیرفته است، تفاوت دارد؛ زیرا معتزله برآن‌اند که ماهیت پیش از آنکه فاعل آن را ایجاد کند، ثبوتی ازلی دارد که نه فاعل آن را به او داده، و نه به تبعیت وجود شیئی دیگر است؛ ولی عارفان می‌گویند ماهیات از ازل در علم خداوند

۱. محی‌الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۲۳.

۲. همان.

۳. ملاصدرا، شرح بر *زاد المسافر*، ص ۴۲۶.

۴. حکیم سبزواری، *اسرار الحکم*، ص ۱۵۴.

ثابت بوده‌اند، اما به تبع وجود اسماء و صفات خداوند.^۱ از سوی دیگر، معتزله ماهیات معدومه را که هیچ‌گونه وجودی (ذهنی یا خارجی) ندارند، ثابت می‌داند و ثبوت را اعم از وجود می‌پندارد؛ به همین دلیل، قائل به حال (واسطه بین موجود و معدوم) شده‌اند. ولی عارف ثبوت را مترادف با وجود می‌داند و بر آن است که ماهیات ممکنات اگرچه در مرتبه علمی حق معدوم‌اند، یعنی به وجود خاص و خارجی خویش موجود نیستند، بلکه به وجود ذات الهی در پیشگاه حق موجودند.^۲

بنابراین، «ثابتات ازلیه» معتزله که قول معتزله است و «اعیان ثابتة» در نظر عرفا از دو نظر متفاوت‌اند: نخست آنکه «ثابتات ازلیه» در ازل ثبوتی مستقل از باری تعالی و اسماء و صفاتش داشته‌اند، اما «اعیان ثابتة» به تبع وجود اسماء و صفات حق متعال در علم خداوند ثابت بودند؛ و دیگر اینکه ثبوت در «ثابتات ازلیه» به معنای امری است که واسطه بین وجود و عدم است؛ یعنی ثابت در نظر معتزله نه موجود است و نه معدوم، بلکه امری است بین این دو، اما ثبوت در «اعیان ثابتة» مترادف است با وجود؛ از این رو، ثابت در «اعیان ثابتة» به معنای موجود است، البته موجود در مرتبه خاص و به لحاظی خاص؛ یعنی موجودند به وجود ذات الهی نه به وجود منحاز و منفصل از ذات که با اشیای موجود دیگر متمایز باشد.

اشکال صدرالمتألهین بر نظر عرفا

صدرالمتألهین بر آن است که اگر به ظاهر کلام این بزرگان بنگریم، اشکال بر کلام معتزله درباره علم خداوند به اشیاء، بر سخن عارفان نیز وارد است؛ زیرا فساد ثبوت معدوم غیر موجود بدیهی است، چه ثبوت عینی باشد که معتزله می‌گویند، و چه ذهنی، که اهل ذوق می‌گویند. نیز خواه آن ثابت معدوم مطلق باشد یا اینکه پس از پاره‌ای زمان که معدوم بوده، موجود شود؛ زیرا تفاوت گذاردن بین صور مذکور وجهی ندارد، «والتفرقة تحکم محض».^۳

مرحوم ملاصدرا بعد از بیان ایراد مزبور برای تصحیح سخن عارفان می‌گوید: درست است که اشکال به ظاهر کلام ایشان وارد است، ولی ما به سبب حسن ظنمان به ایشان و تحقیقات شریف و مکاشفات لطیف، کلام ایشان را بر وجه صحیح و محکمی حمل می‌کنیم.

از این رو مرحوم صدرا در کتاب مبدأ و معاد نیز برای اشکال به نظر عرفا در علم الهی بما سوی، از عبارت «اشکال بر ظاهر کلام ایشان» استفاده می‌کند؛^۴ یعنی صدرالمتألهین بر این باور است که می‌توان کلام عرفا را به صورتی تبیین کرد که صحیح باشد و اشکالی متوجه آن نباشد؛

۱. سیدهاشم حسینی تهرانی، توضیح المراد، ص ۲۸.

۲. جواد خرمیان، قواعد عقلی در قلمرو روایات، ج ۲، ص ۲۵۹-۲۶۰.

۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۸۲.

۴. احمد حسینی اردکانی، مبدأ و معاد، ص ۱۱۶.

علم خداوند و کیفیت تعلق آن به مخلوقات **۱۹**

از این رو، ایشان در کتاب *الأسفار الأربعة* به توجیه کلام عرفا می‌پردازد و تفاوت نظر آنان را با کلام متکلمان بیان می‌کند:

وقتی عرفا می‌گویند اعیان ثابتة در حال عدمیت خود چنین و چنان اقتضاء دارند یا چنین حکمی دارند، منظورشان از عدم، عدمی است که مضاف است بر وجود خاص این اعیان ثابتة که در خارج، از وجودات دیگر جدا و منفصل است، نه عدم مطلق؛ چون وجود خداوند همه اعیان ثابتة را همراه دارد؛ زیرا این اعیان از لوازم اسمای الهی اند و شکی نیست که همه اسماء و صفات خداوند با اینکه دارای کثرت و غیرقابل شمارش اند، به وجود واحد بسیط موجودند؛ بنابراین، اعیان ثابتة قبل از اینکه دارای وجود عینی شوند معدوم مطلق نیستند و وجودی که از آنها سلب می‌شود، وجود حادث آنهاست، نه مطلق وجود. با این توضیح، تفاوت تام و فاصله زیادی که بین مسلک عرفا و مسلک اعتزال است، روشن می‌شود.^۱

۴. علم حضوری اشراقی

ملاصدرا علم حضوری اشراقی را به شیخ اشراق و پیروانش نسبت می‌دهد و می‌نویسد: وهو مذهب شیخ أتباع الرواقية شهاب الدين المقتول ومن يحدو حدوه كالمحقق الطوسي وابن كمونة والعلامة الشيرازي ومحمد الشهرزوري صاحب كتاب *الشجرة الإلهية*.^۲ استاد یزدان‌پناه در این باره می‌گویند: سهروردی علم واجب تعالی را نیز همانند علم نفس و انوار مجرده به اشیای خارجی به نحو اضافه اشراقیه ترسیم می‌کند، و در این باره یادآور می‌شود که «فواجب الوجود مستغن عن الصور و له الاشراق و التسلط المطلق، فلا يعزب عنه شيء». شیخ اشراق در *مطارحات* این گونه به علم واجب به ذات و علمش به اشیای دیگر، اشاره می‌کند: فیدرک ذاته لا بأمر زائد علی ذاته کما سبق فی النفس و یعلم الاشیاء بالعلم الاشراقی الحضوری؛^۳ «خداوند ذاتش را بدون امری زائد بر ذات درمی‌یابد و به اشیاء از راه علم اشراقی حضوری علم دارد».

۱. فهؤلاء العرفاء إذا قالوا إن الأعيان الثابتة في حال عدميتها اقتضت كذا أو حكمها كذا فأرادوا بعدمها العدم المضاف إلى وجودها الخاص المنفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق لأن وجود الحق تعالی ينسحبها كلها لأن تلك الأعيان من لوازم أسماء الله تعالی و لا شك أن أسمائه تعالی و صفاته كلها مع كثرتها و عدم إحصائها موجودة بوجود واحد بسيط فلم يكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية بل المسلوب عنها في الأزل هذا النحو الحادث من الوجود و بهذا يحصل فرق تام و بون بعيد بين مسلک التصوف و مسلک الاعتزال. (ملاصدرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۶، ص ۱۸۷).

۲. همان، ج ۶، ص ۱۸۱.

۳. سیدالله یزدان‌پناه، *حکمت اشراق*، ج ۲، ص ۲۸۱.

مراد شیخ اشراق از این علم، خود وجود اشیاء است که معالیل خداوندند و به اصطلاح با او اضافه صدوری اشراقی دارند؛ یعنی وجود معلول عین معلومیت آن برای فاعل است و معلوم بودن برای فاعل، ذاتی وجود معلول است، و هر شیء، هر چند برای خود معلوم نباشد، برای فاعل خود حضوراً معلوم است.^۱

خواجه نصیرالدین طوسی، موافق شیخ اشراق

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح الاشارات و التنبيهات بعد از تبیین نظر مرحوم شیخ درباره علم الهی، می‌نویسد: با اینکه شرط کرده‌ام فقط نظر مصنف را شرح کنم و نظر خود را بیان نکنم، ولی چون علم الهی از مسائل مهم است، نمی‌توانم سخنی نگویم. سپس وی نظر خود را این‌گونه بیان می‌کند:

فأشرت إليه إشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك أقول العاقل كما لا يحتاج في إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو فلا يحتاج أيضا في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو؛^۲ همان‌گونه که عاقل در ادراک ذات خود نیازی به صورتی غیر از صورت ذات خود ندارد [بلکه ذاتش همان صورت نمایانگر ذات است]، در ادراک آنچه از ذات عن ذاته لذاته صادر می‌شود نیز نیازی به صورتی زاید بر ذات شیء صادر ندارد [چون خود ذات صادر همان صورت نمایانگر صادر برای خداوند است].

تفاوت دیدگاه محقق طوسی و شیخ اشراق

به گفته مرحوم حاجی سبزواری، برخی بر آن‌اند که میان مذهب شیخ اشراق و محقق طوسی در علم خداوند تفاوت است؛ زیرا شیخ علم حق را به کل ماسوی، حضوری می‌داند و محقق طوسی همانند تالس (طالس) ملطی، فقط در جواهر عقلیه و نفسیه آن را حضوری می‌شمرد، ولی در اجسام و جسمانیات حصولی می‌داند که صور اینها در آن مبادی و دفاتر علم حق است. باید دانست که این پندار نادرست است؛ زیرا هیچ مخالفتی میان این دو نفر نیست و شاید ریشه این توهم از برخی عبارات او برخاسته شده باشد؛ مانند آنکه قاعده مذکور را در معلول اول جاری کرده، که برای نمونه است، نه اینکه مقصودش انحصار باشد. مرحوم سبزواری در ادامه می‌گوید: اینکه گفته است «جواهر عقلیه، چیزهایی که معالیل آنها نیستند را تعقل می‌کنند به حصول صور آنها»، برای آن است که آنها منتقش‌اند به صور، و خود آنها و نقوششان، همه علم حضوری حق تعالی هستند، چنان که نفوس کلیه و جزئیة سماویة

۱. عبدالرسول عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، ص ۱۶۴-۱۶۵.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۰۴.



علم خداوند و کیفیت تعلق آن به مخلوقات

و عنصریّه و صور منقشه در آنها، جمیعاً علم حضوری حق محیطاند؛ نه برای آنکه اعتقاد داشته باشد علم حق تعالی به بعض معلولاتش مثل اجسام و جسمانیات، حضوری نیست، یعنی علم به صور اینها که در مبادی عالیه‌اند، حضوری است، ولی به خود اینها حصولی است؛ زیرا گذشت که علت را قاهریت است بر معلول خود، و نفس را تسلط و قهر فطری بود و علم حضوری بود نسبت به معالیل از قوا و آلات خود؛ پس چگونه نورالانوار نسبت به معلولات کلاً و طراً علم حضوری نداشته باشد؟ درحالی که همه معلول اویند، به واسطه، یا به غیرواسطه.^۱

۵. اتحاد عاقل و معقول

بنابر آنچه بیان شد، نخستین کسی که به اتحاد عاقل و معقول پرداخت، فروریوس^۲ بود. وی فیلسوف یونانی و پیرو مکتب نوافلاطونیان و شاگرد فلوطین بود که در فلسطین می‌زیست و که در ۲۶۴ میلادی به رم رفت. فروریوس صورت معرب نام «پورفریوس» است، آثار وی درباره گزارش فلسفه یونان اثری عمیق در میان مسلمانان داشته است.^۳ صدرالمتألهین از او به نیکی و بزرگی یاد می‌کند و او را رئیس مشائین می‌خواند و از شهیرترین اصحاب معلم اول می‌شمرد: «فروریوس صاحب المشائین واضح ایساغوجی وهو عندی من أعظم أصحاب المعلم الأول وأهدى القوم إلى عیون علومه وأرشدهم إلى إشارات»^۴ مرحوم بوعلی این‌گونه از او یاد می‌کند: «وكان لهم رجل يعرف بفروریوس عمل فی العقل والمعقولات کتاباً ینثی علیه المشاؤون».

پس از فروریوس حکما درباره این نظریه بسیار سخن گفته‌اند؛ برای نمونه، بوعلی در اشارات، شفا و دیگر آثار خود و خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات، غزالی در تهافت الفلاسفه، میرداماد در مصنفات، و تقویم الایمان و مرحوم صدرالمتألهین در الاسفار الاربعه، الشواهد، المشاعر، مفاتیح الغیب و... به این بحث پرداخته‌اند.

این نظریه بیان می‌کند که «أن علمه تعالی بالاتحاد مع المعلوم»^۵. یعنی اینکه، علم واجب به اشیاء، علم حصولی است نه حضوری و حصول صور اشیاء برای واجب به نحو اتحاد

۱. حکیم سبزواری، اسرار الحکم، ص ۱۴۹.

۲. فروریوس صورت معرب نام پورفریوس Porphyre (حکیم سبزواری، اسرار الحکم، ص ۱۴۹) است و آثارش درباره فلسفه یونان، در میان مسلمانان تأثیر بسیار داشته است. (سیدابوالحسن رفیعی قزوینی، اتحاد عاقل به معقول، با تعلیقات علامه حسن‌زاده آملی، ص ۷۰).

۳. سیدابوالحسن رفیعی قزوینی، اتحاد عاقل به معقول، با تعلیقات علامه حسن‌زاده آملی، ص ۷۰.

۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۵، ص ۲۴۲.

۵. علامه طباطبایی، النهایة الحکمة، با تعلیقة استاد فیاضی، ج ۴، ص ۱۱۲۹.

ذات واجب با آن صورت‌های عقلی است، نه ارتسام ذهنی آنها که زاید بر ذات می‌باشد.^۱ البته در اینجا مقصود از معلوم، معلوم بالذات است، و مقصود از اتحاد، اتحاد امر «بالقوة» با امر «بالفعل» است، نه اتحاد دو امر بالفعل.^۲

نقد نظریه اتحاد عاقل و معقول

مهم‌ترین اشکال این نظریه آن است که فقط کیفیت تحقق علم را بیان می‌کند؛ بدین معنا که علم را با اتحاد عاقل و معقول صورت می‌پذیرد - نه با عروض و مانند آن - ولی اثبات نمی‌کند که خداوند پیش از خلق یا پس از خلق این‌گونه به اشیاء علم داشته باشد. مرحوم علامه طباطبایی در این باره می‌گوید: «انما یکفی لیبان نحو تحقق العلم وان ذلك با اتحاد العاقل مع المعقول لا بالعروض ونحوه ولا یکفی لیبان ثبوت العلم بالاشیاء قبل الایجاد أو بعده».^۳

۶. مثل افلاطونی

افلاطون، همانند استاد خود سقراط، بر آن بود که:

موجودات در «عالم اله» دارای صورتی مجرد‌اند که آنها را «مثل الهیه» گویند. هریک از این صور مجرد، به ازای نوعی است جوهری از انواع طبیعیّه و با وحدت و بساطت، جمیع کمالات افراد نوع خود و فعلیات آنها را داراست و آن، حقیقت اینها و اینها، رقایق آن هستند و معیت آن حقایق به رقایق، مانند معیت نفوس به قوا و ابدان علامه طباطبایی نظر افلاطون را چنین بیان می‌کند:

علمه تعالی التفصیلی هو العقول المجردة والمثل الهیه التي تجتمع فيها کمالات الانواع تفصیلاً؛^۴ «علم تفصیلی خداوند همان عقول مجرد و مثل الهیه‌ای است که همه کمالات انواع در آنها به نحو تفصیلی وجود دارد. عقیده افلاطون درباره علم واجب تعالی دو رکن دارد: نخست، اینکه واجب تعالی در مقام ذات علم تفصیلی به غیر خودش ندارد؛ دوم، اینکه واجب تعالی در مقام فعل، علم تفصیلی به ماسوی دارد. به این صورت که او به موجودات مجردی که حاوی کمالات انواع خود هستند علم دارد و علم به آنها علم تفصیلی به همه موجودات است».^۶

۱. علی شیروانی، شرح بدایة الحکمة، ج ۴، ص ۱۴۲.

۲. عبدالرسول عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، ص ۱۴۳.

۳. علامه طباطبایی، النهایة الحکمة، همان.

۴. حکیم سبزواری، اسرار الحکم، ص ۱۵۱.

۵. علامه طباطبایی، النهایة الحکمة.

۶. علی شیروانی، شرح بدایة الحکمة، ج ۴، ص ۱۳۳.



نقد مثل افلاطونی

صدرالمتألهین در *الأسفار الاربعه* با اینکه مثل افلاطونی را تقویت، و برهانی بر آن اقامه می‌کند، ولی معتقد است به دو دلیل نمی‌توان مثل افلاطون را مناط علم ازلی خداوند قرار داد: نخست، اینکه علم خداوند قدیم و واجب بالذات است، درحالی‌که این صور متأخر از ذات خداوند، و علم خداوند به خود این مثل است؛ پس، چگونه این صور می‌تواند در ازل عین علم خداوند به اشیاء باشند؟ دوم، اینکه خود این صور موجودات عینی و خارجی‌اند، نه ذهنی؛ پس، نقل کلام می‌کنیم به خود آنها که کیفیت علم خداوند به آنها پیش از خلق آنها چگونه بوده است؟ و درنهایت یا تسلسل لازم می‌آید و یا عدم علم خداوند به بسیاری از اشیائی که قبل از این اشیاء خارجی بوده‌اند؛ چراکه بنا بر فرض، علم خداوند به اشیاء به وسیله این صور است و هر دو تالی باضروره باطل است. صدرا در این باره چنین می‌نویسد:

هرچند مذهب قائلین به مثل مورد حمایت ماست و ما بر آن برهان اقامه کردیم، اما اینکه این صور را مناط علم ازلی کمالی سابق خداوند قرار دهیم، محل اشکال و بلکه مخدوش است؛ زیرا علم خداوند قدیم و واجب بالذات است، ولی وجود این صور از باری تعالی و نیز از علم خداوند به ذوات این صور، متأخر است؛ پس چگونه ممکن است که همین صور در ازل علم خداوند به اشیاء باشند؛ علاوه بر اینکه این صور مفارقه از آن جهت که خودشان موجودات عینی هستند [نه ذهنی]، نقل کلام می‌کنیم به کیفیت علم خداوند به این صور قبل از صدور این صور از خداوند. در نتیجه یا تسلسل لازم می‌آید و یا قول به اینکه واجب تعالی قبل از خلق این صور به بسیاری از اشیاء عالم نباشد. بلکه اگر این صور نبودند خداوند هیچ‌گونه علمی نداشت؛ درحالی‌که اصول فلسفی اثبات شده این مطلب را باطل می‌کند.^۱ همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، مرحوم صدرالمتألهین در بخشی از کتاب *سفار*، نظریه مثل را برای توجیه علم خداوند به اشیاء نقد می‌کند، اما اصل این نظریه را توجیه‌پذیر می‌داند؛ از این رو، در آثار دیگر خود مانند *مفاتیح الغیب* نیز به تمجید از افلاطون می‌پردازد^۲ و نظریه مثل را درخور دفاع می‌شمرد.^۳

۱. أما مذهب القائلین بالمثل فهو و إن كان مذهبا منصورا عندنا حيث ذبنا عنه و برهنا عليه ... لكن في جعل تلك الصور مناطا للعلم الأزلي الكمالی الإلهی السابق علی كل ما سواه موضع بحث و محل قدح لأن علمه تعالی قدیم واجب بالذات و هذه الصور متأخرة الوجود عنه تعالی و عن علمه بذواتها فكيف يكون هي بعينها علمه بالأشياء في أزل الآزال. و أيضا هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لا ذهنية نقل الكلام إلى كيفية علمه بها قبل الصدور فيلزم إما التسلسل أو القول بأن الواجب تعالی لا يعلم كثيرا من الأشياء قبل تلك الأشياء بل استفاد علمه بها منها و إنه لولا تلك الأشياء لم يكن هو عالما بحال. و الأصول الماضية الحققة المتكررة تبطل هذا و أمثاله. (ملاصدرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۶، ص ۱۸۸).

۲. و با این عبارت از افلاطون یاد می‌کند: افلاطون الكبير ذی الید و النور.

۳. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ج ۶، ص ۴۴۷.

۷. علم اجمالی پیش از خلق

اکثر متأخران مشاء درباره علم خداوند به موجودات پیش از خلق، قائل به علم اجمالی اند و در این باره چنین گفته‌اند:

أن الواجب تعالی لما كان عالماً بذاته وذاته مبدأ لصدور جميع الأشياء فيجب أن يكون عالماً بجميعها علماً متحققاً في مرتبة ذاته مقدماً على صدور الأشياء لا في مرتبة صدورها وإلا لم يكن عالماً بالأشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الأشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفة كمالية أي حقه وهو محال؛^۱ ذات خداوند علت صدور موجودات است، از طرفی نیز خداوند به ذات خود علم دارد؛ پس باید در مرتبه ذات خود (مرتبه علت) و پیش از خلق به همه معالیل خود علم داشته باشد و چنانچه خداوند در مرتبه ذات به معالیل خود علم نداشته باشد، لازم می‌آید به اعتبار ذوات اشیا به آنها علم داشته باشد، نه به اعتبار ذات خود و در این صورت علم خداوند به منزله صفت کمالیه برای او نخواهد بود و این محال است؛ چون موجب نقص در خداوند است.

مقصود از علم پیشین ذاتی خداوند به اشیا - که مرحوم لاهیجی این گونه به آن اشاره کرد: «أو يقول إنه عين ذاته و إن ذاته علم اجمالی بما عده»- این است که واقعیت مطلقاً نامشروط و مستقلی که خداوند نام دارد، خود بعینه مناط انکشاف خود برای خود است و این علم اجمالی است نه تفصیلی؛ زیرا بعینه همان وجود خداوند است، و وجود خداوند یگانه صرف و بسیط محض، و دربردارنده هیچ گونه کثرت و ترکیبی نیست؛ پس وجود او علم اجمالی به اشیا است.^۲ روشن است که مقصود از این اجمال، اجمال در علم اصول نیست که با جهل آمیخته باشد و موجب نقص برای خداوند شود، بلکه بدان معناست که صورت هر معلومی به طور جدا متعلق علم قرار نگرفته است و ملاک انکشاف هر معلومی علم مخصوص به آن نیست، اما در عین حال علم واحد بسیط و باعث انکشاف معلوم‌های متعدد است.

بنابراین، این علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است و در نظر صدرا این علم اجمالی برتر و شریف تر از علم تفصیلی است؛ زیرا منشأ و ایجادکننده علم تفصیلی به شمار می‌آید. وی در این باره چنین می‌نویسد: فهذا العلم الواحد البسيط، فعال للتفاصيل وهو اشرف منها؛^۳ «این علم واحد بسیط با بساطتش منشاء همه تفصیل و اشرف از همه تفصیل است».

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۲۳۸.

۲. عبدالرسول عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، ص ۱۷۲.

۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۲۴۳.

ابن سینا درباره علم پیشین ذاتی خداوند به اشیاء می‌گوید:

ليس علو الأول ومجده هو تعقل الأشياء، بل علوه ومجده بأن تفيض عنه الأشياء معقولة، فيكون بالحقيقة علوه و مجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات؛^۱ «علو مرتبه و شرافت خداوند به این نیست که اشیاء را تعقل کند، بلکه به این است که اشیاء درحالی که معقول‌اند از او صادر شوند [بدین صورت که خداوند پیش از خلق به اشیاء علم داشته باشد].»

پس، درحقیقت بزرگی عضویت خداوند به ذاتش است نه به لوازم ذات که همان معقولات باشند. اگر با علم مزبور، اشیاء و صور برای خدا بالتفصیل معلوم نباشد، به این معناست که مناط علم بالتفصیل خداوند به اشیاء، فقط صور تفصیلی خارج از ذات است، نه خود ذات، یعنی کمال علمی خداوند به اشیاء به این صور است نه به خود ذات، و این مستلزم نقص در خداست.^۲ محقق داماد نیز در این مسئله با بوعلی هم‌عقیده است که:

علوه ومجده في العلم هو أنه بذاته يعقل قاطبة الأشياء بعين عقله ذاته وتفيض عنه جملة الأشياء منكشفة معقولة له بأن الأشياء معقولة له، فإذا علوه و مجده بذاته، لا بلوازمه و مجعولاته و مصنوعاته؛^۳ «خداوند به عین علم به ذات خود همه اشیاء را تعقل می‌کند، لذا علو و عظمت خداوند به ذات خویش است نه به لوازم، مخلوقات و مصنوعاتش.»

نقد صدرا بر مشاء متأخر

صدرالمثلهین سخن بوعلی در تفصیلی بودن این علم را درست می‌داند، اما مهم ارائه مبانی فلسفی‌ای است که به استناد آنها اثبات شود که ذاتی واحد و بسیط، علم تفصیلی به اشیاء متکثر داشته باشد درحالی که ابن‌سینا به این نکته مهم نپرداخته است و فیلسوفان پس از وی نیز تنها به این گفته بسنده کرده‌اند که علم به اشیاء در علم به ذات منطوی است. همان‌گونه که صدرالمثلهین گفته است، آنها براساس مبانی خود نمی‌توانند این انطواء را توضیح دهند؛ زیرا آنان از یک‌سو موجودات را حقایقی متباین، و ازسوی دیگر علم به هر شیء را همان ماهیت ذهنی آن شیء می‌دانند؛ درنتیجه معنای این مدعا که ذات خداوند علم بالتفصیل به همه اشیاء است، این می‌شود که ذات خداوند به عینه ماهیات ذهنی همه اشیاء است

۱. ابن‌سینا، *التعلیقات*، ص ۱۷۴.

۲. عبدالرسول عبودیت، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، ص ۱۷۵.

۳. محمدباقر بن میرداماد، *مصنفات میرداماد*، ص ۲۹۵.

که این سخن را خود آنها نیز درست نمی‌دانند؛^۱ زیرا این سخن مبتنی است بر تبیین انطواء علم به ما عداي ذات خداوند در ذات خداوند، درحالی که حتی ابن سینا با همه دانشی که داشت، نتوانست این مبنا را تبیین کند. صدرالمتألهین این گونه شرح می‌دهد:

ويرد عليه أنه مبني على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وربما قالوا علمه بالأشياء منطو في علمه بذاته فإذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علة لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منطو في ذاته فكان علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه علما فعليا لكن إذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقدرُوا على بيانه؛^۲ «گاهی مشاء چنین گفته‌اند که علم خداوند به اشياء منطوی است، در علم خداوند به ذاتش و چون علم خداوند به ذاتش عین ذاتش است و از طرفی ذاتش علت وجود «ماعداء» است، پس علم خدانند به «ماعداء» علت «ماعداء» است؛ از این رو، علم خداوند علم فعلی است. اما مشاء نمی‌تواند با مبانی خود انطوا را تقریر و تبیین فلسفی کنند؛ بنابراین، نقد مرحوم صدرا بر مشاء مبنايي است نه بنايي. بدین معنا که با مبانی فلسفه مشاء نمی‌توان چنین مطلبی را به اثبات رساند؛ از این رو، خود صدرا بر اساس مبانی فلسفی‌ای که دارد - نظیر بسیط الحقیقة کل الاشياء - می‌پذیرد که ذات حق متعال می‌تواند به صرف تعقل ذاتش علم به همه موجودات داشته باشد.

۸. علم مع الفعل اشراقی و علم ذاتی بالتفصیل

صدرالمتألهین از سه دیدگاه علم خداوند را بررسی می‌کند:

نخست، علم خداوند به ذات خویش: در این باره ملاصدرا بر آن است که از سویی حقیقت علم از سنخ وجود است و علم چیزی جز حضور معلوم نزد عالم نیست و از سویی دیگر هر موجود مجردی عالم به ذات خویش است (کل مجرد عاقل)؛ زیرا ذات وی نزد خویش حضور دارد، بنابراین خداوند متعال که منزّه از ماده و هرگونه قوه و استعداد است، ناگزیر عالم به ذات خویش بدون نیاز به واسطه و صور ذهنیه بود.^۳

دوم، علم خداوند به موجودات در مرتبه ذات خود و پیش از خلق آنها؛ وی با توجه به قاعده «بسيط الحقیقة کل الاشياء» می‌گوید: از آنجاکه وجود باری تعالی وجود همه اشياء است، تعقل کننده این وجود، همه اشياء را تعقل خواهد کرد و خداوند به عین تعقل خودش همه

۱. عبدالرسول عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، ص ۱۷۵.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۲۴۰.

۳. جواد خرمیان، قواعد عقلی در قلمرو روایات، ج ۲، ص ۲۶۱.



علم خداوند و کیفیت تعلق آن به مخلوقات

اشیاء را تعقل می‌کند و از طرفی، تعقل جمیع اشیاء از سوی خداوند مقدم است بر وجود آنها؛ بنابراین علم خداوند به جمیع اشیاء در مرتبه ذات خداوند و قبل از وجود اشیاء است و این علم دیدگاهی تفصیلی، و از دیدگاه دیگر اجمالی است. او در این باره چنین می‌گوید:

لما كان وجوده تعالى وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء و ذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته و عاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه و عقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت أن علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صوراً عقلية قائمة بذاته أو خارجة منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمال التفصيلي بوجه والإجمالي بوجه وذلك لأن المعلومات على كثرتها و تفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ففي هذا المشهد الإلهي والمجلى الأزلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في وحدة؛^۱ «چون وجود خداوند وجود همه اشیاء است، پس کسی که وجود او را تعقل کند، همه اشیاء را تعقل کرده است و وجود خداوند عقل و عاقل لذاته است؛ پس واجب تعقل می‌کند ذاتش را بذاته. بنابراین همه اشیاء را نیز تعقل می‌کند و خداوند ذاتش را مقدم بر وجود اشیاء تعقل می‌کند. پس ثابت شد که علم خداوند به اشیاء در مرتبه ذات خداوند و قبل از وجود اشیاء است، چه اشیاء صور عقلیه قائم به ذات باشند یا خارج و منفصل از ذات؛ و این همان علم کمالی است که به وجهی تفصیلی و به وجهی دیگر اجمالی است؛ چراکه همه اشیاء معلومه با وجود کثرت و تفصیلشان به وجود واحد بسيط موجود شدند».

صدرالمتألهین از این نوع علم به صراحت دفاع می‌کند و بر آن است که از بساطت محض خداوند به ضمیمه قاعده بسیط الحقیقه علم پیشین ذاتی او اثبات می‌شود و از علیت او برای اشیاء به ضمیمه قاعده «العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلول» وجود صور الهی که با علم پیشین مغایرند، ثابت می‌شود و چون هر دو قاعده درست است، خداوند واجد هر دو نوع علم می‌باشد. یعنی از آن نظر که فی ذاته بسیط است، بعینه خود علم بالتفصیل به اشیاء است؛ و از آن نظر که علت اشیاء است، دارای صور مزبور است. باید توجه داشت که علم پیشین در بیان صدرا دو صورت دارد: یکی علم پیشین ذاتی که ذات خداوند بذاته مناط انکشاف خود برای خود است، و دیگری علم پیشین مغایر که خود خداوند همان علم

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۲۷۱.

او به اشیاء نیست، بلکه علم او به اشیاء امری است مغایر وجودش؛^۱ سوم: علم خداوند به موجودات در مرتبه ذات موجودات (علم مع الفعل): وی در این باره نظر شیخ اشراق را می‌پذیرد که موجودات خارجی مرتبه‌ای از مراتب علم خداوند هستند؛ در نتیجه، اعیان خارجی اشیاء همان علم خداوند به شمار می‌آیند. البته با تأملی دقیق‌تر می‌توان گفت که صدرا در سیر و سلوک علمی خود در باب علم «مع الفعل» خداوند سه دوره را طی کرده است؛ دوره نخست: پیش از نگارش بحث علم خداوند در اسفار، که تابع شیخ اشراق بوده است؛ دوم: دوره نگارش علم خداوند در اسفار که در آن توانسته است علم اجمالی ذاتی بالتفصیل خداوند را تبیین کند. او در این دوره منکر نظریه شیخ اشراق شده و فقط قائل به علم ذاتی مذکور است؛ سوم: دوره پس از نگارش اسفار، که هم به نظریه شیخ اشراق مبنی بر علم «مع الفعل» خداوند، و هم به نظریه علم اجمالی ذاتی بالتفصیل خداوند به اشیاء قائل است. گفته‌های او در آثاری مانند *شواهد الربوبیه* و *تعلیقہ علی حکمة الاشراق*، ناظر به این دوره است، و در واقع رأی نهایی او به شمار می‌آید.^۲

صدرالمتألهین در *اسفار الاربعه* علم اجمالی ذاتی بالتفصیل را چنین بیان می‌کند:

صريح الحق وخالص اليقين ومخ القول في علمه تعالى، أنه السابق على كل شيء حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التي هي بوجه عين الذات وبوجه غيرها كما بيناه وهذه المرتبة من العلم هي المسماة بالغيب المشار إليه بقوله تعالى: «وَعِنْدَهُ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ»^۳ فالمفاتيح هي الصور التفصيلية والغيب هو مرتبة الذات البحتة المتقدمة على تلك التفاصيل وشهوده تعالى للأشياء كلها في هذه المرتبة الأحادية التي هي غيب كل غيب وأبسط من كل بسيط؛^۴ حق آشکار درباره علم خداوند و مغز سخن در این باره این است که علم خداوند بر همه چیز حتی صور علمیه قائم به ذات - که از جهتی عین ذات و از جهتی غیر ذات‌اند - مقدم است و این مرتبه علم خداوند «غیب» نام دارد که در آیه شریفه قرآن این گونه به آن اشاره می‌شود «و کلیدهای غیب فقط نزد اوست و کسی آنها را جز او نمی‌داند». بنابراین، «مفاتیح» همان صورت‌های تفصیلی هستند و «غیب» مرتبه ذات بسیط است که مقدم است بر همه این تفصیلات و در این مرتبه احدیت است که خداوند همه اشیاء را به نحو اندماج و اجمال، شهود می‌کند و این مرتبه همان غیب هر غیب و بسیط‌تر از هر بسیط است.

۱. عبدالرسول عبودیت، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، ص ۱۶۷، ۱۷۱-۱۷۲.

۲. همان، ص ۱۶۶-۱۶۷.

۳. انعام، آیه ۵۹.

۴. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۲۶۳.

جمع بندی

از میان هشت دیدگاه مطرح شده متکلمان، فلاسفه و عرفا درباره کیفیت علم خداوند به مخلوقات، نظر نهایی صدرالمتهلین ترجیح دارد. او سرانجام دو نظریه را توأم با هم می پذیرد: یکی، نظر شیخ اشراق که علم اجمالی «مع الفعل» است، یعنی خداوند به نحو علم اشراقی حضوری به اشیاء علم دارد و وجود مخلوقات عین معلومیت آنها برای خداوند است و دیگر، «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» به این صورت که خداوند با علم به ذات خود به همه اشیاء علم دارد؛ اما این علم به بساطت ذات باری تعالی بسیط است، یعنی علم به هر شیء با صورتی خاص و جدا حاصل نمی شود؛ از این رو اطلاق اجمالی می شود. ولی از طرفی این علم هیچ چیز را فرو گذار نمی کند و نمایانگر همه اشیاء است و از این نظر تفصیلی است.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، مكتبة الاعلام الاسلامی، بیروت، ۱۴۰۴ق.
۲. _____، المبدأ و المعاد، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، ۱۳۶۳ش.
۳. ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، چاپ سوم، دار احیاء کتب العرفانیه، قاهره، ۱۹۶۶م.
۴. آشتیانی، سیدجلال الدین، شرح المشاعر، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۶ش.
۵. _____، شرح بر زادالمسافر، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۳ش.
۶. بحرانی، علی بن عبدالله، منار الهدی فی النص علی امامه الائمه الاثنی عشر، دار المنتظر، بیروت، [بی تا].
۷. حسینی اردکانی، احمد، مبدأ و معاد (ترجمه المبدأ و المعاد)، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۱ش.
۸. حسینی تهرانی، سیدهاشم، توضیح المراد، چاپ سوم، انتشارات مفید، تهران، ۱۳۶۵ش.
۹. خرمیان، جواد، قواعد عقلی در قلمرو روایات، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، ۱۳۸۸ش.
۱۰. رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن، اتحاد عاقل به معقول، مقدمه و تعلیقات: حسن حسن زاده آملی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۶ق.
۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی، اسرار الحکم، مطبوعات دینی، قم، ۱۳۸۳ش.
۱۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، الشریف الرضی، قم، ۱۳۶۴ش.

۱۳. شیروانی، علی، شرح البداية الحکمة، چاپ دوم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۴ش.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، مفاتیح الغیب، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ش.
۱۵. _____، الحکمة المتعالیة، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱م.
۱۶. _____، الشواهد الربوبیة، چاپ چهارم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۶ش.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، النهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، چاپ سوم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۵ش.
۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات والتنبیها، چاپ اول، نشرالبلاغه، قم، ۱۳۷۵ش.
۱۹. _____، قواعد العقائد، چاپ سوم، دارالغربیة، لبنان، ۱۴۱۳ق.
۲۰. عبودیت، عبدالرسول، خطوط کلی حکمت متعالیه، چاپ دوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۹ش.
۲۱. علامه حلی، کشف المراد، چاپ چهارم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۳ق.
۲۲. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
۲۳. ابن فناری، مصباح الانس، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ش.
۲۴. میرداماد، محمدباقربن محمد، مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵ش.
۲۵. یزدان‌پناه، سیدیدالله، حکمت اشراق، تحقیق و نگارش: مهدی علی‌پور، چاپ دوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۱.