

علم حق تعالی به اشیاء از دیدگاه ابن سینا و مشائین

دکتر سیدحسین سیدموسوی*

استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

یکی از مسائل مهم درباره خداوند کیفیت علم ازلی حق تعالی به موجودات قبل از ایجاد جهان است. پرواضح است که هر مسلمانی معتقد است باری تعالی به همه موجودات قبل از ایجاد آنها عالم بوده است. بررسی این مسأله در فلسفه از دیدگاه عقل انجام می گیرد، و حکمای مسلمان در اینباره نظریات گوناگونی را مطرح کرده اند. در این مقاله در تلاشیم تا دیدگاه ابن سینا و مشائین را تشریح نمائیم. ابن سینا معتقد است خداوند در ازل صورت اشیاء مختلفی را که بعداً در جهان ایجاد می شود در ذات خود رسم کرده است، سپس موجودات را بر طبق آن علم در خارج ایجاد نموده است. بنابر این در ابتدا خداوند عالم بوده است و بعد موجودات بوجود آمده اند. وی بر این باور است که علم خداوند به حوادث جزئی که در جهان اتفاق می افتد از طریق علم کلی حق به موجودات حاصل می شود، همچون ستاره شناسی که حرکات تمامی افلاک را به طور کلی می داند و از طریق همین علم کلی کسوف و خسوفهای گوناگون را به طور دقیق تشخیص می دهد. ابن سینا از این جهت به این نظر کشانده شده است که معتقد است ذات حق محل جزئیات قرار نمی گیرد، چرا که امور جزئی دست خوش نابودی می شوند و چون ذات حق با علمش یکی است باعث از بین رفتن ذات حق خواهد شد. ضمناً خداوند این صورتها را خود در ذاتش ایجاد کرده است و محتاج غیر نمی باشد.

این دیدگاه از سوی حکمای بعد از ابن سینا مورد نقد و کنکاش فراوان واقع شده است که بعضی از ایشان عبارتند از: ابوالبرکات بغدادی، شیخ شهاب الدین سهروردی صاحب حکمه الاشراق، شهرستانی، امام محمد غزالی خواجه نصیرالدین طوسی، علامه خفزی و ملاصدرا.

در این مقاله تنها به ایرادات سه تن از ایشان (شیخ اشراق، علامه طوسی و ملاصدرا) پرداخته ایم و پاسخهای ملاصدرا را در مورد شیخ اشراق و علامه طوسی به تفصیل آورده ایم، و در پایان به طرح پاسخهایی که می توان درباره ایرادات ملاصدرا مطرح کرد از قلم یکی از حکمای معاصر (میرزا مهدی آشتیانی) پرداخته ایم.

کلید واژه ها: علم ازلی حق، صورتهای رسم شده، ذات حق، علم فعلی، علم انفعالی، صورت معقول، جزئی، کلی، اعراض.

* مشهد مقدس - خیابان شهید صدر، صدر ۶ پلاک ۱۴۹ - تلفن ۳۶۴۸۴۷۵

تلفن همراه: ۰۹۱۵۳۱۳۳۲۱۲ کدپستی ۹۱۶۷۹۱۷۵۶۳

E - mail: Shmosavi@Ferdowsi. Um.ac.ir

علم حق به اشیاء از دیدگاه ابن سینا و مشائین

یکی از دیدگاهها در علم خداوند به اشیاء خارجی قبل از ایجاد، دیدگاه صورتهای رسم شده اشیاء در ذات حق تعالی است.

بسیاری از مشائین (۱) پیرو این مذهب و از مدافعان آن محسوب می‌شوند. بنا به نقل شهرستانی در «الملل و النحل» (۲) این نظریه اولین بار توسط انکسیمانس (۵۸۸ - ۵۲۴ قبل از میلاد) مطرح شده است. توضیح و تبیین این دیدگاه بر طبق آثار ابن سینا (۳) به شرح ذیل است.

انواع صورتهای معقول:

بر اساس این دیدگاه، صورتهای معقول دو گونه‌اند:

- ۱- صورتهای انفعالی: یعنی صورتهای عقلی که از اشیاء موجود در خارج حاصل می‌شود و علم ما را به آن اشیاء تشکیل می‌دهند. مثل صورتهای ذهنی آسمان، زمین، زید، عمر و دیگر موجودات. پس در این حالت علم ما منفعل از خارج است و اگر خارج نباشد علم ما نیز پیرو آن وجود نخواهد داشت.
- ۲- صورتهای فعلی: یعنی صورتهایی که باعث و سبب ایجاد اشیاء و موجودات در خارج می‌گردد. این امر در صورتی است که صورتهای ذهنی در عقل به وجود آیند، سپس در خارج تحقق یابند. بنابر این، چنین صورتهای عقلی، از خارج متأثر نمی‌باشند، بلکه برعکس خارج از آنها تأثیر می‌پذیرد. مثلاً یک بنا نخست در ذهن خویش صورت عقلی یک ساختمان را طراحی می‌کند، آنگاه به کمک آجر و آهک و سیمان، به آن ساختمان ذهنی وجود خارجی می‌بخشد. (۴)

انواع علم

بنابر آنچه گذشت، علم نیز بر دو نوع است:

- ۱- علم فعلی و آن علمی است که سبب وجود معلوم در خارج است.
- ۲- علم انفعالی و آن علمی است که متأثر از وجود خارجی و معلول اشیاء موجود در خارج است.

نوع علم حق به اشیاء

پس از توضیح این مقدمه می‌گوییم:

علم خداوند از نوع اول است، یعنی علم او فعلی و سبب موجودات خارجی است. دقیقاً مثل این که، یک نویسنده می‌خواهد در موضوع فلسفه کتابی بنویسد، برای تحقق این هدف، نخست موضوع آن را در ذهن پروراند، سپس در خارج آن را بر روی کاغذ می‌نگارد. البته بین انسان و خداوند تفاوت بسیار زیادی وجود دارد. حق قادر مطلق و فاعل تام است و هیچ نقصی در او راه ندارد و اراده‌اش در ایجاد اشیاء کافی است، در حالی که مصنوعات ما در خارج به ابزار و آلات و وسایل مختلف، زمان، مکان و علل مقدماتی دیگر احتیاج دارد.

بدین ترتیب اشیاء و موجودات عالم امکان، نخست در ذات حق تعقل شده و صورتهای ذهنی ایشان موجود شده است، سپس از ذات حق صادر گشته و در خارج هستی گرفته‌اند. یعنی حق تعالی ابتدا، آنها را در ذات خویش تعقل کرده و عالم به آنها شده، آنگاه در خارج به آن اشیاء وجود داده و ایشان را به ترتیب علی و معلولی موجود کرده است.

پس این طور نبوده‌اند که ابتدا وجود یابند، سپس تعقل شوند، بلکه ابتدا توسط حق تعالی تعقل شده‌اند، آنگاه وجود یافته‌اند. این همان علم فعلی حق به اشیاء قبل از ایجاد اشیاء است.

صورت‌های فعلی چگونه تعقل شده‌اند؟

علت این تعقل آن است که، چون حق تعالی دارای ذات مفارق از هرگونه ماده و لواحق و لوازم آن است، ذات خود را تعقل می‌کند، زیرا مانعی که در راه تعقل هر شیئی وجود دارد، مادیات و لواحق آن است. پس وجودی که از هرگونه مادیت خالی باشد، عقل محض و عاقل خویش است. و چون همه موجودات معلول وی می‌باشند و در سلسله‌نزولی همه به او مرتبط می‌شوند، پس همه اشیاء را به تبغ ذات خود تعقل می‌کند. (۵) بنابراین ذات خداوند منشأ علم به اشیاء است.

شیخ الرئیس در آثارش بر روی این نکته بسیار تکیه کرده است که چون حق تعالی مبداء و منشأ اشیاء است و به ذات خود عالم می‌باشد، به اشیاء نیز عالم است، زیرا علم به علت تام موجب علم تام به معلول خواهد بود. خداوند همه اشیاء را وجود داده است و علم اونیز همین مبدأ بودنش نسبت به اشیاء است.

مبدأ بودن او نیز به صورت‌هایی است که ذات حق از خود صادر می‌کند. همین که ذات مقتضی این صور است در علم به آنها کفایت می‌کند و هیچ علم دیگری لازم نیست. وی در تعلیقات می‌گوید:

«کون الاول مبداء و علمه بآنه مبدأ، هو نفس وجود هذه الصور عنه. فوجود هذه الصور عنه هو علمه بانه مبدؤها.»
گونه موجوداً و موجوداً عنه هذه الصور، هو علمه بآنه مبدأ لوجودها عنه، و ليس يحتاج الى علم آخر يعلم به انه مبدأ لوجودها عنه.» (۶)

شاید توضیح این مطلب ضرورت نداشته باشد که ابن سینا علم حق را قبل از ایجاد اشیاء می‌داند، و معتقد است اگر علم بعد از اشیاء باشد، مستلزم این خواهد بود که ذات حق قبل از ایجاد عالم نباشد. و لازمه چنین مطلبی تغییر در ذات حق تعالی و به دنبال آن ترکیب و امکان ذات است و تمامی اینها در مورد حق محال می‌باشد. به علاوه آن که علم کمالی نیز برای خداوند ثابت نمی‌گردد، پس حق تعالی در ذات خویش جاهل است و علم او انفعالی و اکتسابی است. تعالی الله عن ذلك علواً كبيراً.

نتیجه سخن این که، حق تعالی قبل از ایجاد اشیاء عالم بوده است و علم او عبارت‌است از صورت‌های رسم شده در ذات حق که قبل از وجود خارجی اشیاء موجود بوده‌اند. (۷)

به بیان دیگر:

حق تعالی علت تمام اشیاء و موجودات و معلولات خارجی ست و همه اشیاء ممکن، معلول وجود اویند. از طرفی حق عالم به ذاتش می‌باشد، زیرا ذاتش برای خود او معقول است و نحوه آن علم حضوری است. از طرف دیگر علم به علت تام موجب علم به معلول می‌باشد. پس خداوند در مرتبه ذات عالم به معلولات و اشیاء است.

کیفیت وجود صورتها

اکنون به نحوه وجود این صورتها می‌پردازیم، که از چند حالت خارج نیستند:

۱- منفصل از ذات حق و هر ذات دیگر می‌باشند.

۲- اجزاء ذات احدیت می‌باشند.

۳- لوازمی هستند که به ذات ملحق شده و از آن منفک نمی‌گردند.

۴- در نفس یا عقل رسم شده‌اند.

۵- زائد بر ذات حق می‌باشند ولی متصل با ذات و رسم شده در آن.

ارزیابی

با اندک تأمل میتوان دریافت که چهار حالت اول باطل و فقط حالت پنجم درست است. در حالت اول لازم است مثل افلاطونی و صور نوری تحقق داشته باشند و حال آن‌که از نظر شیخ مُثُل افلاطونی باطل است. بعلاوه مُثُل نیز نمی‌تواند علم تفصیلی کمالی حق قبل از همه اشیاء را ثابت کند. در حالت دوم لازم است ذات حق مرکب از اجزاء باشد. ترکیب به دنبال خود امکان و احتیاج را آورده و با وحدانیت حق و واجب‌الوجود بودن او در منافات است. در حالت سوم لازم است ذات حق از جمیع جهات واجب نباشد، زیرا صورتهای ذهنی‌ممکنند و علم حق که عبارت است از همین صور باید ممکن باشد و این برخلاف فرض ما است. حالت چهارم نیز صحیح نیست، زیرا لازم است یا حق تعالی به عقل یا نفس علم‌نداشته باشد و یا این که آنها توسط صورت دیگری معلوم حق باشند و در هر صورت محال می‌باشد. بعلاوه علم در مقام ذات ثابت نمی‌گردد، بلکه علم بعد از ذات را نشان می‌دهد و این برخلاف علم کمالی است. گذشته از اینکه نیازمندی ذات حق را به مخلوقاتش نشان می‌دهد.

نتیجه:

بدین ترتیب پس فقط قسم پنجم باقی می‌ماند که به اعتقاد مشائین هیچ اشکالی را بوجود نمی‌آورد یعنی صورت اشیاء که منبعث از ذات حق است همچون اعراض در موضوعات، در ذات حق رسم شده‌اند و زائد بر ذات حق می‌باشند. (۸)

علم به صورتهای ذهنی

نفس وجود صورتهای معقول تشکیل دهنده علم حق هستند، به عبارت دیگر خداوند به علم حضوری به این صورتهای عالم است، نه توسط صورتی دیگر، زیرا در این صورت تسلسل صور معقول لازم می‌آید. چون بعد از آن، نقل کلام در صورتهای معقول به آن صور که علم حق‌اند می‌کنیم و نحوه علم به آن صور را بررسی می‌نماییم. اگر به علم حضوری باشد، مطلوب ثابت است ولی اگر به صورتهای رسم شده باشد، نقل کلام در علم به آن صور کرده و تا بی‌نهایت ادامه می‌دهیم. ولی اگر بگوییم این صورتهای معقول، نفس‌ذاتشان علم حق‌اند، مشکل حل می‌شود. بنابراین وقتی می‌گوییم، زمانی که خداوند این صورتهای رسم شده و معقول را تعقل کرد، موجود شدند و با آنها تعقل دیگر و صورت دیگری نبود و همه بجز تعقلات چیزی نبودند، مثل این است که گفته شود، چون آنها را تعقل کرد، موجود شدند و یا چون به آنها وجود داد، معقول حق واقع گشتند.

علم خداوند به متغیرات و جزئیات

بنا به اعتقاد ابن سینا، خداوند نمی‌تواند متغیرات و اشیاء را از این حیث که متغیرند تعقل کند، زیرا اینها صورتهای مختلف و متغیر می‌باشند. لحظه‌ای موجودند و لحظه‌ای دیگر معدوم و زمانی که موجودند معدوم نیستند و در حالی که معدومند موجود نمی‌باشند. اگر حق به این متغیرات از حیث تغیرشان عالم باشد، لازم است، ذات باری محل امور متغیر و متضاد قرار گیرد. در این صورت حق باید دارای ماده جسمانی باشد که در آن جهات بالقوه بتوان فرض کرد. اگر قرار باشد موجودات فاسد از لحاظ صورتهای وجودیشان، یا از حیث مطابقت شخصی و جزئی و از حیث تغیر و تکثر، مورد علم حق واقع شوند، چنین ادراکی تعقل نامیده نمی‌شود، بلکه احساس یا تخیل است. پس قوه مدرکه آنها نیز باید قوه حساس یا متخیل باشد؛ زیرا پر واضح است که مدرک در درجه وجودیش مثل مدرک است. صورتهای محسوس و خیالی از آنجا که شخصی و جزئی‌اند باید با وسایل و آلات جسمانی و جزئی درک شوند، ولی همچنان که بسیاری از افعال نسبت به خداوند بدون واسطه نقص است، همچنین بسیاری از ادراکات نیز نقص می‌باشد و نباید آنها را به حق مرتبط دانست، بلکه خداوند تمام اشیاء را به نحو کلی ادراک و تعقل می‌کند و این درحالی است که هیچ شیئی جزئی از علم او بدور نمی‌باشد و هر چه در آسمان و زمین است نزد او پیداست. (۹)

علم حق به جزئیات از طریق کلیات

اکنون سؤالی پیش می‌آید، که اگر حق تعالی به جزئیات و متغیرات از حیث جزئی و متغیر بودن عالم نیست، پس چگونه ادعا می‌کنید، هیچ ذره‌ای در آسمان و زمین از علم او خارج نیست؟! ابن سینا در پاسخ می‌گوید، علم حق به جزئیات به نحو کلی است و به متغیرات به نحو ثبات.

کیفیت علم به کلی

در کیفیت علم به کلی باید گفت: چون خداوند ذات خود را به صورتی که ذاتش مبدأ تمام موجودات است، تعقل می‌کند، بنابر این صادر و موجود اول را به اضافه همه آنچه از او حاصل می‌شود و به وجود می‌آید ادراک می‌نماید. هر شیئی که با واسطه و یا بی‌واسطه در خارج تحقق می‌یابد، سبب آن خداوند است و تمامی اسباب و علل به او برمی‌گردد، در نتیجه خداوند به اسباب و علل و مطابقت و معالیل آنها عالم است و چون دارای چنین علمی است، تمام آنچه از این اسباب به وجود می‌آید. همراه فاصله‌های زمانی که بین آنهاست و مرجع و نتایجی که از علل حاصل می‌شود، همه را می‌داند، زیرا امکان ندارد خداوند به کلیات عالم باشد ولی به جزئیات صادر شده از آنها علم نداشته باشد، زیرا حق تعالی عالم به خویش است و علم به علت موجب علم به معلول می‌باشد. بنابر این جزئیات مدرک حق تعالی هستند، ولی از این حیث که کلی‌اند و متغیرات نیز مدرک حق‌اند، ولی از این لحاظ که دارای ثباتند. چرا که اگر چنین نباشد، لازم است ذات احدیت به تغیر امور جزئی و فساد آنها متغیر و فاسد شود، و این امر از محالات است.

مثال

برای تفهیم علم به جزئیات از طریق علم به کلی مثالی می‌زنیم:

یک ستاره‌شناس که به حرکت‌های آسمانی و فلکی داناست. به هر کسوف و خسوف و هراتصال و انفصال جزئی نیز عالم است. ولی این علم به تک‌تک هر یک از کسوفها و حرکت‌های آسمانی به نحو کلی است، زیرا ستاره‌شناس می‌تواند دربارهٔ یک کسوف مخصوص بگوید:

این کسوف بعد از فلان مدت زمان واقع می‌شود، جهت آن شمالی یا جنوبی است مدت آن چه مقدار است، فاصله‌اش از لحاظ زمان با کسوف قبلی و بعدی به چه میزانی است و... □.

کوتاه سخن این که هیچ حرکت و عرض جزئی در کسوف نیست، مگر این که منجم آن را در دقیقاً می‌داند. این علم جزئی به سبب علم کلی و ثابتی است که ستاره‌شناس دربارهٔ کسوف و خسوف و همه حرکت‌های آسمانی دارد و می‌تواند بر کسوفهای متعدد حمل شود. این علم کلی با تغییرات جزئی در حرکت‌های مختلف تغییر نخواهد کرد. بنابر این دانسته شد که چگونه حق از طریق علم به کلیت و اسباب به جزئیات عالم است، به طوری که ذره‌ای از حیطهٔ علمش بیرون نیست، زیرا او به اسباب و علل همه امور جزئی عالم است. (۱۰)

اشکال

ممکن است کسی اشکال کند که: اگر صورتهای معقول با کثرتشان نزد حضرت حق باشند و علم خداوند را تشکیل دهند، لازم می‌آید، کثرت صورتهای اجزاء ذات او قرارگیرند، در حالی که کثرت در ذات باطل است، زیرا مستلزم ترکیب و در پی آن احتیاج و امکان می‌باشد.

پاسخ

کثرت علمی چون در مرتبهٔ بعد از ذات است، مستلزم کثرت در ذات نمی‌شود، زیرا خداوند در مرتبهٔ ذاتش هم عقل و هم عاقل و هم معقول است و به واسطهٔ این ذات، آن سوی ذات را تعقل می‌کند، بنابر این صور معقول معلول ذاتند. همچنین این صور از او خلق شده و به وجود آمده‌اند و هیچ حلولی در ذات ندارند، زیرا نسبت خداوند به آنها، نسبت اضافهٔ مبدئی است که اشیاء از آن به وجود می‌آیند، بلکه اضافاتی است که بعضی از آنها قبل از دیگران است، اگر چه با هم هستند و از لحاظ زمانی هیچ تقدم و تأخیری وجود ندارد. بنابر این عالم ربوبی محیط بر وجود صورتهاست و ذات حق بر این صور اضافه‌اشراقی دارد و این اضافه از حیث معقولیت آنهاست، نه از جهت این که در اعیان وجود دارند. تا در نتیجه مثل افلاطونی بوجود آید در نتیجه انتقال از صورتی به صورت دیگر و از معقولی به معقول دیگر متصور نیست. (۱۱)

ایرادات و اشکال کنندگان

پس از تبیین و توضیح مذهب صورتهای رسم شده در ذات حق، به ایراداتی که بر این مذهب شده است پرداخته و ایرادات یکایک اشکال کنندگان را تا حد توان مورد بررسی قرار می‌دهیم. در پایان ایراداتی که هیچ مفری از آنها وجود ندارد را مطرح خواهیم کرد. ایراد کنندگان عبارتند از: ابوالبرکات بغدادی، (۱۲) شیخ اشراق، شهرستانی، (۱۳) امام محمدغزالی، (۱۴) علامه طوسی، علامه خفری (۱۵) و ملاصدرا. از میان همهٔ ایراد کنندگان، بنا به اقتضای این نوشتار و بنا به اهمیتی که بعضی از ایشان دارند فقط به ذکر ایرادات شیخ اشراق، علامه طوسی و ملاصدرا می‌پردازیم.

الف - شیخ شهاب الدین سهروردی

وی در مشرع هفتم الهیات کتاب مطارحات، به نقل از بهمنیار (۱۶)، دیدگاه ارتسام صوردر ذات حق را چنین تقریر می‌کند:

چون واجب‌الوجود، ذات خویش را تعقل می‌کند، لوازم ذات را که همانا معقولات است نیز تعقل می‌نماید. این معقولات اگر چه اعراضی هستند که در ذات حق موجودند، ولی ذات نه متصف به آنها می‌شود و نه از آنها منفعل می‌گردد، زیرا واجب‌الوجود به ذاتش منشأ معقولات است، و امکان ندارد ذات حق از این لحاظ که معرض اعراض و معقولات است متصف یا متأثر گردد. و بدین سبب به کمال رسد، بلکه کمال حق در چگونگی صدور این معقولات می‌باشد.

لوازم ذات حق تعالی که صورتهای معقول است این طور نیست که اول صادر شده سپس تعقل شوند، بلکه نفس آن صورتهای، چون مجرد از ماده‌اند از حق فیض گرفته و معقول حق گشته‌اند. بنابر این نفس وجودشان همان معقولیتشان نزد حق است. حال که چنین است، پس نسبت معلومات به حق تعالی همچون نسبت صورت خانه‌ای است که مابین آن را تصور کرده، سپس بنا می‌کنیم، البته بین ما و حق تفاوت بسیار است، زیرا ما در ایجاد یک خانه محتاج به وسایل مختلفیم، ولی حق نفس تصور و اراده‌اش، همان صدور فعل می‌باشد.

شیخ اشراق، (۱۷) پس از توضیح این مسلک، تحت عنوان «بحث و تعقیب اشکالات» خود را چنین مطرح می‌کند.
۱- ایشان گفته‌اند: ذات حق محل اعراض بسیاری است، ولی از آنها منفعل نمی‌شود. این کلام را بدین سبب خاطر نشان کرده‌اند، تا توهم انفعال در حق و تأثیر در ذات به سبب صورتهای رسم شده به وجود نیاید، زیرا انفعال زمانی گفته می‌شود که تجدد حاصل شود، مقوله انفعال نیز بر همین دلالت می‌کند.

این کلام نمی‌تواند مقصود مشائین را روشن کند، زیرا اگر چه اعراض مستلزم انفعال تجددی در ذات نیستند، ولی ضرورتاً مستلزم تعدد جهت اقتضاء و قبول در حق می‌باشند، چون این صور از یک جهت فعل حق و از جهت دیگر مقبول اویند.

۲- چگونه بهمنیار و اصولاً یک انسان عاقل تصدیق می‌کند، که ذات، محل اعراض باشد و در حالی که اعراض در آن تقریر پیدا کرده‌اند، به آنها متصف نشود؟!

اگر گفته شود، در حق تعالی فعل و قبول می‌توانند جمع شوند، به این که، ذات حق باصفت مجرد از ماده، علت ادراک ذات خویش است. سپس ذات با ادراک خویش علت ادراک لوازم آن می‌باشد. پس چون ذات حق مجرد است، مقتضی صور می‌باشد، زیرا ادراک علت، مستلزم ادراک معلوم است!

این کلام مورد قبول ما نیست، زیرا ادراک ذات حق یا به وسیله صورتی از ذات است که در خود ذات موجود می‌باشد و یا این که صفت زائد بر ذات است و در حالت سوم، ادراک به خاطر مجرد از ماده و غیر غایب بودن ذات نزد ذات است.

چون حق تعالی به اعتبار صورتی از ذات و یا صفت زائد بر ذات نمی‌تواند مدرک خویش باشد، باید ادراک ذات به خاطر شهود آن بوده و ذات نزد خود حضور دارد. اکنون اشکال دیگری به وجود می‌آید که:

۳- این که حق تعالی مبدأ صورتی در ذات خویش است از دو حال خارج نیست.

الف - از طریق این قاعده است که، چون عالم به ذات است، لازمه ذات را که همان صورت می باشد نیز عالم است، به نحوی که علم تابع ماهیت حق می باشد، زیرا لازمه ماهیت او علم است. در این حالت ناچار لازمه ماهیت حق متقدم بر علم می شود. پس علم حق به لازم خویش متوقف بر لزوم لازمه ذات است. نتیجه این کلام این خواهد بود که، این اعتقاد مشائین - علم حق به اشیاء سبب حصول اشیاء از او است - باطل می شود. بلکه علم حق به صور، که سبب حصول اشیاء در خارج است، نیز ابطال می گردد؛ زیرا بر اساس آنچه گفتم، صورتها معلوم حقند و این معلومیت به خاطر لزوم لازمه ذات است.

توضیح بیشتر این که:

علم حق لازمه ماهیت اوست. پس علم لازم، و لازمه ذات، لزوم است. بنابراین، برای تحقق علم باید قبلاً ماهیت حق تقدم داشته باشد و این همان تقدم لزوم بر علم است. حال اگر قرار باشد علم حق به اشیاء سبب حصول اشیاء شود باید قبلاً اشیاء حاصل شده باشند تا علم پس از آن حاصل شود، زیرا اشیاء لازمه ذات حقند و علم حق تابع لزوم ماهیت حق می باشد، پس علم حق تابع اشیاء است. در این صورت کلام مشائین وجه صحتی ندارد. (باید دانست که شیخ اشراق بین علم حق به اشیاء و لازمه ذات حق تفاوت قائل شده است، در صورتی که علم حق همان لازم ذات است و لازم ذات نیز همان علم می باشد. این غلط و اشتباه باعث این ایراد وی بر مشائین شده است) همچنین اگر حق تعالی به این خاطر که عالم به ذات خویش است عالم به صورتها نیز می باشد، لازم است جهت فعل و قبول در او یکی شود، و این امر باطل است.

ب - از طریق این که، حصول صورت در ذات حق متقدم بر اشیاء است، اشیائی که لازمه ذات حق می باشد - به طوری که اگر آن صورتهای مقارن با ذات وجود نداشته باشند، موجودات خارجی که لازمه ذات حق و مباین اویند، وجود نمی گیرند. در این صورت ذات واجب الوجود به تنهایی نمی تواند اشیاء خارجی را وجود دهد. بلکه باید آن صورتهای نیز حضور داشته باشند. در این حالت حق تعالی باید در ایجاد اشیاء محتاج مخلوقات خویش باشد. این مطلب نیز محال است.

۴- صورت علمی عقل اول، آنگاه که در ذات حق حاصل می شود، مستدعی دو جهت قبول و فعل است. از نظر ما، قیام فیه و عنه در یک شیئی درست نیست. تفاوت نمی کند که صورت علمی مقدم بر وجود خارجی عقل اول یا متأخر و یا محاذی با وجود خارجی آن باشد.

حال اگر گفته شود، حق تعالی هنگامی که ذات را خویش را تعقل کرده، لازمه ذات را که موجود مباین خارجی است نیز ادراک نموده است، پاسخ آن را در اشکال سوم داده ایم و وجه عدم جوازش را بررسی نمودیم، زیرا معتقدیم وجود شیئی مباین در خارج به وسیله تعقل صورتی است که زائد بر ذات است این مطلب را مشائین گفته اند و ما در اشکال سوم آن را مطرح کردیم و بر طبق اعتقاد ایشان اکنون نیز محاجه می کنیم.

همچنین ذات مجرد از ماده نمی تواند باعث ایجاد اشیاء در خارج شود، زیرا در این صورت لازم است ذات واجب الوجود از امکان و قوه به فعلیت برسد. این امکان نمی تواند مرجح باشد، زیرا حصول صورت در ذات ترجیح بلا مرجح است. اگر قرار باشد ذات مجرد از ماده، باعث ایجاد شیئی خارجی شود و به گوئیم، ذات حق قابل صورت است و مجرد از ماده به تنهایی یا همراه ذات فاعل صورت، به نحوی که ذات به صورت افراد قابل و به صورت تجرد، مرجح وجود صورت باشد. در این حالت لازم است صفت مجرد از ماده بودن، اشرف از ذات حق باشد، زیرا طبق آنچه گفتیم

ذات دارای جهت قبول است، در حالی که مجرد از ماده مرجح حصول و فعل می‌باشد. آنچه مسلم است آن که جهت سلبی (تجرد از ماده) محال است از ذات واجبی اشرف باشد. بنابر این، این قسم نیز ممتنع است.

۵- اگر صورت عقل اول به انضمام ذات حق علت حصول عقل اول و علت حصول صورت دیگری نیز در ذات حق باشد - چون صورتها را به نحو سبب و مسبب می‌دانید - لازم است، حق تعالی به اعتبار صورت واحد و جهت واحد دو فعل مختلف انجام دهد. یکی ایجاد صورت شیئی دوّم و دیگری ایجاد شیئی اول در خارج، زیرا اگر صورت عقل اول با صورت عقل دوم از یک جهت صادر شوند، لازم است هر دو یکی باشند و اگر از دو جهت صادر شوند، لازم است حق تعالی دارای دو جهت باشد و این در حالی است که شما بیش از یک جهت در او فرض نکردید.

۶- چون صورت معقول دوم توسط صورت عقل اول و ذات به وجود می‌آید، لازم است حق تعالی از صورت عقل اول منفعل شود و آن صورت علت استکمال حق تعالی گردد.

اگر چه به نظر مشائین کمال حق تعالی به صورت رسم شده در ذات نیست اما، ایشان اعتراف می‌کنند که، چون این صورتها ممکن‌الوجودند، حصول بالفعل ندارد. آنگاه که از بالقوه بودن خارج شده و به فعلیت برسند کمال حق محسوب می‌شوند. براساس آنچه گفتیم، صورت رسم شده از ذات تا بفعلیت و موجودیت در خارج نرسند کمال حق تعالی محسوب نمی‌شوند، پس چگونه ایشان معتقدند، صورت اشیاء موجب نقص حق نیست.

بنابر این، صورت موجودات اولی که علت حصول صورت دومی می‌شوند مکمل وذات حق مستکمل است. هر مکمل از جهت مکمل بودن اشرف از مستکمل از حیث مستکمل بودن است، محال بودن این که حق تعالی به وجود مخلوقات خویش کامل شود، پرواضح است.

۷- کوتاه سخن این که، اثبات صورتهای رسم شده در ذات حق تعالی، قول فاسدی است و مستلزم اشرفیت غیر ذات نسبت به ذات می‌باشد. مشائین اگر چه ملتزم شده‌اند که ذات واحد از جهت واحد جایز است قابل و فاعل باشد، ولی با این تفکر بسیاری از قواعد مهم ایشان از بین می‌رود و محالات بسیاری به وجود می‌آید.

مثلاً مستلزم تعدد قوا و این که شیئی واحد از جهت واحد دو فعل مختلف از آن صادر می‌شود، است، حال آن که هر دو نادرست است. اینها اشکالات وارد بر صورت مرتسم ازدیدگاه شیخ اشراق می‌باشد.

ملاصدرا تمام این ایرادات را وارد ندانسته و درصدد پاسخ‌گویی به یکایک آنهاست. (۱۸) وی در پاسخ این ایرادات در اسفار چنین می‌گوید: (۱۹)

(شایان گفتن است که جوابها مطابق با شماره ایرادات است)

پاسخ ایرادات شیخ اشراق

۱- آنچه مشائین گفته‌اند، درست و حق است. نه تکثر در ذات به وجود می‌آید و نه اختلاف جهت، زیرا این دو زمانی حاصل می‌شوند که انفعال، تجددی و استعدادی باشد، نه وقتی که ایجاب و مطلق قبول در یک جا جمع شوند. معلولی که به ایجاب علت و به اقتضای آن صادر می‌شوند، اگر وجودش در نفس خویش، همان وجود عرضی آن باشد، چنان که شأن اعراض چنین است، حیثیت صدور چنین معلولی، همان حیثیت عروض و قبول علت تام و مقتضی آن است، زیرا علت معلولی را ایجاب نکرده، مگر این که وجودش، وجود عارضی است و اگر چنین وجودی نداشته باشد و بر علت عارض نشود، مقتضی وجود عرضی نیست.

بنابراین، اگر در صواد اول از حق تعالی از این حیث که اعراض می‌باشند، خللی وجود داشته باشد، از جهت محالیت اجتماع فعل و قبول نیست. بلکه از جهت دیگر است، و آن عرض بودن وجود صواد می‌باشد، زیرا محالیت اجتماع فعل و قبول در جایی وجود دارد، که جهت وجدان و فقدان در آن فرض شود.

شگفتنا! چگونه لوازم ماهیات بسیط نزد شیخ اشراق قوام پیدا می‌کنند، در حالی که وی معتقد است، لوازم ماهیات مستند به، ماهیات اند و ماهیات جاعل لوازم می‌باشند. آیا این مطلب همان اجتماع فعل و قبول به جهت واحد از طرف ماهیات نیست؟!؟

۲- اتصاف دارای دو اطلاق است:

الف - اتصاف در اعراضی که موضوع از آنها متأثر می‌شود. یعنی موضوع از حالتی به حالت دیگر منتقل می‌گردد که قبل از اتصاف به اعراض، واجد آن نبود. مثلاً جسمی که متصف به رنگ، طعم و دیگر اعراض می‌شود و یا نفس انسانی که به علم، قدرت و... متصف می‌گردد، قبل از آن دارای چنین اثری نبود و توسط اتصاف به اعراض، از آنها متأثر شد.

ب - اتصاف در اعراض که موضوع از آنها متأثر نمی‌شود، همچون حالت عقل فعال در حصول افعال و آثار صادر از آن از جهت فاعلیت و ایجاب. عقل فعال در این اتصاف، از اعراض متأثر نمی‌شود. همچنین در اضافاتی که نسبت به معلولات متأخر از ذات عقل فعال به وجود می‌آید، چنین است. یعنی علیت، معلولیت، عاقلیت و رازقیت در نفس فعال اثر نمی‌گذارد.

پس از این مقدمه می‌گوییم، اگر مقصود از اتصاف مطلق معروفیت و وابستگی است هیچ اشکالی پیش نمی‌آید و در لفظ اتصاف هیچ تنگایی وجود ندارد، به ویژه بعد از روشن شدن مقصود از اتصاف. اما اگر مقصود از اتصاف، دگرگونی موضوع به واسطه اعراض باشد، به نحوی که موضوع حالتی به دست آورد که قبلاً فاقد آن بود این مطلب لازمه اتصاف ذات حق به اعراض نمی‌باشد. پس آنچه لازمه اتصاف ذات به اعراض است، محذوریتی پیش نمی‌آورد و آنچه محذوریت دارد، لازمه ذات حق نیست، بلکه لازمه اجسام است. مقصود بهمینار نیز از این که ذات متصف به اعراض می‌شود ولی از آنها متأثر نمی‌گردد، همین نوع دوم اتصاف است.

۳- در این جا مغالطه کرده‌اید، زیرا لازمه ماهیت، همان صورتهای است. لازمه صورتهای نیز حقایق خارجی است. صورتهای نیز تابع ذات می‌باشند و علم در صورتی فعلی است که منشأ وجود اشیا در خارج شود و آن علم عین ذات است. بنابر این، مآخذات شما لفظی است نه معنوی.

این که مشائین گفته‌اند علم حق به ذات خویش علت علم او به لازم ذات است، مستلزم این نیست که برای حق لازمی وجود داشته باشد که قبل از علم به آن تحقق یابد، سپس علم به این لازم از علم به ذات نشأت گیرد، تا شما بگویید: در اینجا علم تابع معلوم است. پس این کلامتان که وجود اشیا تابع علم حق به آنهاست درست نیست. در نتیجه لزوم ماهیت ذات، معتقد بر علم به آن شود. بلکه مراد ایشان از این که علم حق به ذات که عین ذات است، علت علمش به آنچه که لازمه ذات حق می‌باشد، در واقع و خارج است، اگر چه لزوم اشیا در خارج به توسط همین علم باشد، زیرا لازم لازم نیز لازم است. یعنی همین صورتهای علمی به نفس صورت بودنشان لازم ذات و مترتب بر آن می‌باشند و اگر اشیا لازمه این صورتهای شوند، اشکالی پیش نمی‌آید، زیرا اشیا به واسطه صورتهای، لازم ذات اند، چون علم به اشیا

از علم به ذات نشأت می‌گیرد. گذشته از این که در صفات حق تعالی تقدم و تأخر معنی نداشته و همین عین یکدیگرند.

کوتاه سخن این که، اشیاء خارجی لازمه صورتهای علمی‌اند. این صورتهای در ذات حق تعالی وجود داشته و لازمه ذات اویند. ذات نیز علم به ذات است. بنابر این، اشیاء از لوازم لوازم حق تعالی، بلکه به وجهی از لوازم ذات‌اند، زیرا علم بر دو نوع صوری و معلوم خارجی است و این دو در ماهیت و حقیقت با هم متحدند، ولی در نحوه وجود ذهنی و عینی با یکدیگر اختلاف دارند. پس این که مشائین گفته‌اند، علم حق به ذاتش علت علم حق به لوازم ذات است با این کلامشان که، حصول لوازم تابع علم به آنهاست، متناقض نیست، زیرا لوازم ذات همان اشیاء خارجی است.

۴- این کلام شما که صورت عقل اول دو جهت فعل و قبول را در ذات حق اقتضاء می‌کند، اعاده همان اشکال قبلی است و ما پاسخ گفتیم که، در حقیقت بسیط قیام فیه و عنه - صدور و حلولی - یکی است.

اما این که می‌گویند، صحیح نیست که مجرد از ماده در حق تعالی موجب خروج واجب‌الوجود از امکان به فعل شود، جوابی است که خود اختراع کرده و یا در کلام اتباع و پیروان مشاء دیده‌اید. غرض شما از این مطلب، اعتراض بر مشائین بوده است. مبنای این پاسخ چنین است: بسیاری توهم کرده‌اند که در هر شیئی متأخر و لاحق، چه متأخر بر لازمه متقدم باشد و چه شیئی متقدم مقتضی و موجب متأخر شود، و چه هیچ یک از این دونباشد، شیئی متأخر مستلزم امکان است. اما این مطلب نادرست است، زیرا ایشان نفهمیده‌اند که مقتضی و مفیض وجود شیئی در حقیقت فاقد آن نیست تا این که وجدان شیئی متأخر در ذات متقدم تأثیر کند، و شیئی متقدم بعد از این که در ذات و یا در زمانی فاقد شیئی متأخر بود، بعد از ایجاد واجد آن شود، که در نتیجه امکان ذاتی و قوه استعدادی پیش آید، بلکه شیئی از این حیث که موجد متأخر است، از شیئی متأخر تمام‌تر و کامل‌تر است.

۵- به این اشکال دو پاسخ می‌دهیم:

الف - پاسخ نقضی

آنچه شما گفته‌اید، در عقل اول نقض می‌شود، زیرا عقل اول به اعتبار صورت واحد و جهت واحد، دو فعل مختلف انجام می‌دهد، چون هم سبب حصول عقل ثانی است و هم فلک الافلاک را به وجود می‌آورد. هر چه شما در اینجا بگویید، ما نیز در آنجا خواهیم گفت.

ب - پاسخ حلی

صورت صادر اول همچون واجب تعالی واحد حقیقی نیست، زیرا در غیر این صورت لازم است معلول مثل علت شود، این کفر و محال است. پس هر شیئی غیر از حق تعالی دارای دو جهت نقص و کمال داشت و به هر جهتی که در آن وجود دارد، مستلزم شیئی است، اشرف از جهت کمال و اخس از جهت نقص.

۶- به نظر مشائین صورتهای رسم شده در ذات کمال حق تعالی محسوب نمی‌شوند تا در صورت عدم، در حق نقضی به وجود آید. پس صورتهای رسم شده مکمل نیستند تا ذات مستکمل شود. علمی که جزء کمالات و صفات حق محسوب می‌شود، عین ذات اوست. هیچ تفاوتی بین صدور این صورتهای و صدور اشیاء خارجی از حق وجود ندارد، زیرا همه اینها از ذات او مترشح‌اند و وجود وجوبشان از حق متأخر است. نسبت ایشان به حق، نسبت وجوبی و فعلی است، نه نسبت امکان و قوه هیچ منافاتی که شیئی در مقایسه با ماهیت خویش ممکن باشد ولی در قیاس با موجد

خود واجب، بنابر این این صورتهای اگرچه وجود فی نفسه شان عین وجودشان نزد حق است ولی این مطلب مستلزم امکان وجود آنها برای ذات باری نمی باشد. معنی امکان وجود این است که شیئی دارای ماهیت زائد بر وجود باشد، چنین شیئی نسبت به ماهیت ممکن و نسبت به وجود واجب است. پس لازم نیست حال وجود در نفس خویش یا بر حسب واقع و یا نسبت به موجد خود، اگر چه با آن متصل باشد، حال ماهیت زائد یعنی امکان باشد. کوتاه سخن، وجود آن صور هیچ قوه و نقضی را از حق تعالی زایل نمی کند، چنان که عدم آنها موجب نقصان و فقدان در ذات نیست. کمال حق و مجد او به این است که وی دارای نحوه ای از وجود است که صورتهای او صادر می شود. کمال او به وجود صورتهای نزد خود نیست، بلکه کمال حق به ذات اوست. (۲۰)

۷- حق تعالی اصل همه اشیاء و مبدأ وجوب وجود آنهاست. اگر شیئی به واسطه شیئی دیگر از حق صادر شود، آن سبب و واسطه نیز ناشی از اوست. بنابر این، همه جهات فعلی از حق منبعث می شود. هیچ یک از اشیاء نمی تواند به حق منفعتی برساند. چگونه ممکن است حق تعالی از اشیاء مستفید شود، در حالی که تمام آنها از اویند. وجود اشیاء نزد حق هیچ کمالی را که در ذات فاقد آن است، همراه خود نمی آورد. اتحاد جهت صدور و عروض در مورد حق محال نیست، چنان که در لوازم ماهیات نیز وجود دارد. قبول در این جا به معنی انفعال و تأثر نمی باشد و هیچ قاعده فلسفی از بین نمی رود. البته اگر گفته می شد، ذات حق از جهت واحد فاعل و قابل است، قواعد بسیاری بر هم نمی خورد. بعضی از این قواعد عبارتند از:

اثبات تعدد قوای نفسانی و طبیعی، مثل تعدد قوه حس مشترک و خیال و قوه وهم و حافظه، زیرا شأن قوه حس قبول و انفعال و شأن قوه حافظه، فعل است. همچنین قوه رطوبت و یبوست، قوه تحرک و تحریک، احساس و تحریک و... □. کوتاه سخن، هیچ یک از این ایرادات در اثبات صورتهای عارض بر ذات حق تعالی وارد نیست. (۲۱)

ب - خواجه نصیرالدین طوسی

بعد از شیخ مقتول، شهاب الدین سهروردی، از کسانی که بر این مذهب ایراد کرده و آنرا غیر قابل قبول دانسته، خواجه نصیرالدین طوسی است. وی در حالی که در ابتدای شرح اشارات با خود شرط کرده است که با ابن سینا در طبیعات و الهیات اشارات به مخالفت نپردازد و در صورت مفید بودن آنها را بپذیرد در این جا مخالفت کرده و خویش را ناچار از ابطال این مذهب می داند.

ایرادات

وی در تبیین مفاسد صورتهای رسم شده می گوید:

بنابر قول به ارتسام صورتهای در ذات، محذوراتی پیش می آید که عبارتند از:

- ۱- شیئی واحد، باید هم فاعل باشد و هم قابل.
- ۲- خداوند، باید موصوف به صفات غیراضافی و غیر سلبی شود.
- ۳- حق، لازم است محل معلولات ممکن و متکثر خود واقع شود.
- ۴- لازم است معلول اول، غیر مباین با ذات حق تعالی باشد.
- ۵- لازم است ذات اقدس احدیت نتواند چیزی از امور متباین با ذات را ایجاد کند، مگر به توسط امور حال در ذات که همان صورتهای رسم است. این مطلب باطل است زیرا مستلزم محدودیت قدرت حق تعالی و تقدم صورتهای رسم

شده بر حقایق وجودی است که با قاعده امکان اشرف و اخس منافات دارد. و دیگر اشکالات که مخالف ظاهر مذهب حکماء است. (۲۲) وی در ادامه ایرادات خود می‌افزاید:

علت این که قدماء به نفی علم حق تعالی، قائل شده‌اند و افلاطون مثل نوری را طرح کرده و مشائین با اتحاد عاقل و معقول می‌خواستند علم را درست کنند و معتزله به ثبوت معدومات روی آوردند این است که از این محالات فرار کرده و ملتزم به این معانی نشوند.

پاسخ ایرادات

صدرالمتألهین در آثار مختلف خویش، از جمله مبدأ و معاد، شرح هدایه اثیری، (۲۳) شواهد ربوبیه (۲۴) و به ویژه اسفار اربعه، (۲۵) از این اشکالات پاسخ گفته است. ماپاسخهای وی را با توجه به این آثار نقل و توضیح می‌دهیم. (شایان گفتن است که، شماره پاسخها مطابق با شماره اشکالات است.)

۱- اگر مقصود از قبول، مطلق عروض لزومی است، هیچ فساد مترتب نمی‌شود زیرا ذات حق متصف به آنهاست و هیچ دلیلی بر بطلان این که، بسیط نمی‌تواند فاعل و قابل باشد اقامه نشده است، مگر این که مراد از قبول انفعال تجددی یعنی قبول از طرف ماده باشد. و یا عارض آن چنان باشد که توسط آن کمالی بر معروض زائد گردد. اما هیچ شیئی اشرف و افضل از ذات حق وجود ندارد. بنابراین، اشتباه بین انفعال تجددی و اتصاف به لوازم، رخ داده است.

۲- حق تعالی نه متصف به صورتها است و نه توسط ایشان مستکمل شده و منفعل می‌شود. بلکه صورتها از توابع ذاتند، زیرا متأخر از ذات و کمال ذات می‌باشند. قبلاً نیز گفته‌ایم کمال و مجد حق به ذات اوست نه به صورتها نزد او. ۳- این کثرت چون بعد از ذات احدیت و به ترتیب علّی و معلولی است که از وحدت نشأت گرفته و به آن نیز ختم می‌شود. پس وحدت ذات از هم گسیخته نشده و هیچ تکرری در ذات به وجود نمی‌آید. علم حق به اشیاء بعد از ذات و بعد از علمش به ذات است.

۴- اگر مقصود از مبانیت، قیام صورت معلول اول به واسطه ذات حق تعالی است این همان محل نزاع است، زیرا بحث این است که آیا چنین چیزی امکان دارد یا غیر ممکن است.

۵- پاسخ این مطلب را در اسفار با استبعاد اشکال و در شواهد ربوبیه به این که خود محل نزاع است داده است. که بخاطر طولانی شدن از آن صرف نظر می‌کنیم.

ج - صدر المتألهین

ملاصدرا پس از پاسخ به تمام اشکالات حکماء بر صورتهای رسم شده، سرانجام در فصل هشتم از موقف سوم سفر سوم، نکات مثبت این مذهب را بر شمرده و در پایان این دیدگاه را در علم باری تعالی مردود دانسته است.

نکات مثبت

آنچه به نظر ایشان در این نظر صحیح است عبارتند از:

- ۱- حق تعالی عالم به اشیاء، قبل از ایجاد آنهاست.
- ۲- موجودات به صورتهای عقلی شان، قبل از ایجاد نزد حق تعالی حاصل بوده‌اند.
- ۳- کثرت صورتهای عقلی، بعد از ذات حق بود و مستلزم هیچ کثرتی در ذات نیست.

- ۴- صورتهای عقلی، به صورتهای ترتیب سببی و مسببی از حق صادر می‌شوند.
- ۵- حیثیت وجود این صور به طور معقول برای حق تعالی، همان حیثیت صدورشان از حق است، بدون این که هیچ اختلافی در جهت داشته باشند.
- ۶- صورتهای عقلی بدین نحو نیستند، که نخست تعقل شده باشند، سپس وجود آنها را در بر گرفته باشد، یا این که نخست موجود شده باشند، آنگاه تعقل شوند. بلکه موجود شده‌اند به صورت معقول و تعقل شده‌اند در حالی که موجود بودند. یعنی وجود و تعقل صورتهای یکی است. بنابر این، بزرگی و مجد حق تعالی به خاطر ذاتش و ذاتی اوست و به سبب صورتهای عقلی و غیر آنها نیست. (۲۶) اینها همه نتایج صحیح این مذهب است و از قول به ارتسام صورتهای در ذات احدیت ناشی می‌شود.

اختلاف و اتفاق

آنچه مسلم است این که، این مذهب اکنون طرفدارانی ندارد و در علم باری تعالی دارای نقایصی است که از آن هیچ مفری نمی‌باشد.

ملاصدرا در الهیات اسفار، قبل از شروع ایرادات، تحت عنوان «فی تحقیق الحق فی هذا المقام و فی اظهار ما نجده قادحاً فی مذهب القائلین بارتسام الصور فی ذاته (تعالی)» (۲۷) چنین می‌گوید:

بین ما و شیخ‌الرئیس در اصول و مقدمات این مذهب و این که صورتهای معقول لوازم ذات حق و قائم به ذات او هستند، در حالی که با ذات مبانی ندارد، اختلافی نیست بلکه اختلاف مهم ما در این است که شیخ‌الرئیس آن صورتهای معقول را عرض قرار داده و گفته‌است، این صورتهای وجود ذهنی دارند، نه عینی و چون این مطلب را در گفته‌هایش تصریح کرده است امکان ندارد دیدگاه ایشان را براساس آنچه حق است تعبیر کنیم. آن دیدگاه، مثل عقلی و جواهر نوری است. چنان که افلاطون نظرش همین است.

به اعتقاد ملاصدرا، قول به عرض بودن این صور ممکن است از تصرفات متأخرین باشد، زیرا متقدمین از فلاسفه که قائل به صور بوده‌اند، همچون انکسیمانس ملطی کلامشان حکایت از عرضی بودن این صور نمی‌کند.

ایرادات

- ۱- لوازم اشیاء بر سه دسته‌اند:
- الف - لوازم ذهنی، مثل نوعیت برای مفهوم انسان و ذاتیت برای معنی حیوان.
- ب - لوازم خارجی، مثل حرارت برای آتش و حرکت برای فلک.
- ج - لوازم ماهیت، مثل امکان برای ماهیت موجودات.
- باید دانست که لوازم ماهیت، همچنان که در اصل ماهیت تابع آن است، در نحوه وجود ذهنی و خارجی نیز تابع وجود ذهنی و وجود خارجی می‌باشد. پس محال است که برای یکی از آن لوازم وجود خارجی باشد و برای دیگری وجود ذهنی. پس از این مقدمه می‌گوئیم:
- اگر لوازم حضرت حق از قبیل لوازم خارجی است، پس باید همچون ملزومش، در خارج وجود داشته باشد. همچنین اگر لوازم حق عین لوازم ماهیت است و ماهیت او عین‌انیت و وجود اوست - چه بگوییم حق اصلاً ماهیت ندارد و یا

ماهیت او عین آنیت و وجودش می‌باشد - پس باید لوازم با وجودات خارجی‌شان لازمه ذات حق باشند. در این حال، جواهر این لوازم نه می‌توانند اعراض باشد و نه می‌توانند جواهر ذهنی باشند. بلکه باید جواهر خارجی باشند. در صورت پذیرفتن این مطلب، ناگزیر باید قول به ارتسام صورتهای ذهنی در ذات حق، باطل شود، زیرا این صورتهای باید خارجی باشند نه ذهنی. همچنین چگونه ممکن است، ذاتهای قائم به نفس از لوازمات یک موجود باشند، ولی انفصال آنها از ذات غیر ممکن باشد. (۲۸)

۲- مقصود از علم تام به علت در این کلام ایشان که: «العلم التام بالعله یوجب العلم التام بمعلولها» و «ان العلم بذی السبب لا یحصل الا من جهة العلم بسببه»، چیست؟

با اندک تفحص و تعمق می‌توان دریافت که هیچ یک از موارد زیر مقصود ایشان نمی‌باشد:

الف - علم به ماهیت علت، مگر در آنچه که مجرد ماهیت، سبب معلوم است، مثل علم به ماهیت انسان که ملازم با امکان است.

ب - علم به وجهی از وجوه معلوم، زیرا علم به وجه با علم تام متفاوت است.

ج - علم به مفهوم کون علت، علت است، یعنی مصداق از این حیث که متصف به مفهوم است و آن مضاف مشهوری است.

د - علم به اضافه‌علیت که همان مضاف حقیقی است، زیرا براساس دو وجه اخیر لازم است، دو علم با هم حاصل شوند، یکی علم به علت و دیگری علم به معلول در نتیجه هیچ تقدیمی بر یکدیگر ندارند. حال آن که اصل غرض از این قاعده اثبات علم حق به غیر خود، از جهت علمش به ذات می‌باشد.

بنابر این، مرادشان از علم تام به علت که موجب علم تام به معلول است، علم به خصوصیتی است که علت به واسطه آن، علت می‌باشد. چنین خصوصیتی، چیزی بجز نحوه خاصی از وجود نمی‌باشد. در حالی که طبق اصالت وجود جامعیت و مجعولیت در بین وجودات قرار دارد نه در میان ماهیات. در مقدمات نیز گفتیم که علم به انحاء وجودات امکان ندارد حاصل شود، مگر با حضور و شهود آنها با اعیانشان. نه این که به واسطه صورتهای و اشباح آن وجودات علم حاصل گردد. (۲۹)

بعد از این مقدمات به اصل مطلب پرداخته و می‌گوییم:

از آنجا که ذات حق از جهت وجودش که عین ذات است. علت موجودات بعدی به نحو ترتیب سببی و مسببی می‌باشد و مجعولات صادر از او انحاء وجودات عینی‌اند، پس علم واجب به ذاتش که همان نفس ذات است، مقتضی علم واجب به آن وجودات است، که باید عین آنها باشد. بنابر این، مجعولات حق به اعیانشان معلومات اویند و اینها بعینه علم تفصیلی حق می‌باشند و تابع علم کمالی و عقلی بسیط‌اند. پس قول مشائین که از قاعده مشهور خود علم حق به اشیاء را به صورتهای عرضی ثابت کرده‌اند، بر طبق قاعده خویش صحیح نیست.

علت این که، این وجودات را علم حق دانستیم به اعتبار این است که، اینها از لوازم علم حق به ذاتش می‌باشد. اگر کسی این اشیاء صادره از حق را به اعتبار وجودشان علوم حق بداند و اعتبار ماهیات متغایران با وجود، مجعولات حق بداند، در رأی خویش اشتباه نکرده است، زیرا با این کار بین آنچه که علم حق است و آنچه فعل اوست تفاوت قائل شده است. قاعده امکان اشرف می‌گوید: (۳۰)

هر چیزی که جلوتر از دیگران از مبدأ حق صادر شود، از نظر ذات اشرف و از لحاظ وجود قویتر است. ولی مسلک ارتسام صورتها در ذات، مستلزم از بین رفتن این قاعده است، در حالی که این قاعده بین دو فرقه مشاء و اشراق ثابت و بر آن برهان اقامه شده است.

علت انهدام این قاعده این است که اعراض هر چه باشند، منزلتشان از جواهر، هر جوهری باشد - اخس و پایین تر است، در حالی که قائلین به اثبات صورت رسم شده، این اعراض را وسائط ایجاد قرار داده و تصریح کرده اند که اینها اعراض قائم به ذات حق می باشند. بنابر این، از این اعتقاد چیزی بدتر نیست که موجودات واقع در عالم ربوبی و صقع الهی خسیس الوجود و ضعیف می باشند. در حالی که آنچه مطابق و موازی آن عالم ربوبی در عالم امکان است، از لحاظ وجود اشرف و اعلی مرتبه است، زیرا در عالم امکان جواهر نیز موجودند. این مطلب را وجدان قبل از اقامه برهان درک می کند.

۴- قول به ارتسام صورتها در ذات مستلزم صدور کثرت از واحد است، زیرا اگر صدور معلول اول از ذات حق مشروط به سبق صورتش باشد، لازم است صورت اولی علت حصول لازم مباین و حصول صورت دیگری باشد. پس مستلزم این است که ذات حق تعالی به اعتبار صورت واحد و جهت واحد دو فعل مختلف انجام دهد. این صدور کثیر از واحد است. ممکن است در پاسخ این اشکال گفته شود:

ذات حق از حیث ذاتش علت وجود معلول اول و از حیث علمش به ذات علت علم به معلول اول است. پس مستلزم تکثر نیست. در پاسخ می گوئیم:

اگر چنین باشد، این کلامتان که، علم حق به اشیاء علت وجود اشیاء است از بین می رود، زیرا بنا بر فرض مذکور وجود معلول اول و علم حق به آن در یک درجه قرار می گیرند. پس علم متقدم بر ایجاد نیست و حق تعالی علم فعلی ندارد. مشائین و قائلین به ارتسام صورتها در ذات معتقدند علم حق تعالی به هر شیئی سبب وجود آن شیئی است، پس اگر صورت عقلی معلول اول موجب وجود معلول اول نشود، چون در یک درجه با ذات قرار می گیرد، اصل مذهب ایشان باطل می شود، زیرا ایشان قائل به علم فعلی می باشند. همچنین، اگر ذات حق تعالی علت ذات معلول اول و تعقل ذاتش علت تعقل معلول اول است، پس یا ذات حق با تعقل ذاتش یک چیز است یا دو چیز. در صورت دوم مستلزم تکثر ذات است و در صورت اول لازم است وجود معلول اول و تعقل آن برای حق تعالی شیئی واحد باشند که در نتیجه علم فعلی حق باطل می گردد. (۳۱)

۵- اگر علم حق به اشیاء به واسطه صورتهای قائم در ذات حق باشد و هر صورت عقلی اگر چه به صد تخصیص جزئی شود، باز هم ذاتاً مانعی از شرکت کثیرین در آن نیست، زیرا مناط جزئیت یا احساس است و یا علم حضوری. بنابر این، لازم است حق تعالی به جزئیات از این لحاظ که جزئی هستند علم نداشته باشد، مگر به صورتهای ذهنی آنها. همچنین لازم است ذوات آنها نزد حق تعالی به اعتبار وجود عینی شان منکشف نباشد. نفی چنین شهود عینی از حق تعالی در نهایت سخافت است، زیرا تمام موجودات کلی و جزئی از اویند و او مبدأ فیض و مبدأ هر وجود است، خواه وجود عقلی باشد و خواه حسّی و ذهنی و یا عینی. پر واضح است که فیضان این موجودات از حق منفک از اکتشافشان نزد او نیست.

بنابر این، آن کس که می‌گوید، علم حق تعالی به جزئیات از طریق علم به کلیات می‌باشد از صواب بسیار دور است. اگر چه لازمه این کلام تکفیر وی نمی‌باشد، زیرا علم حق تعالی را به امری از امور منکر نیست. بلکه از حق نحوی از انحاء علم که همانا علم راحضوری است انکار می‌کند و چون از ضروریات دین نیست، پس منکر آن کافر نمی‌باشد. «فقد ثبت و تحقق من تضاعیف ما ذکرنا، ان القول باثبات الصور للواجب و تقریر رسوم المدرکات فیه، قول فاسد و رأی سخیف و تجاسر فی حق المبدأ الاعلی، جل کبریاؤه عن ذلک و علا علواً کبیراً.» (۳۲)

توجیه صورتهای رسم شده در ذات

مرحوم میرزا مهدی آشتیانی در تعلیقات خویش بر منظومه حکمت سبزواری، مرجع تمام ایرادات ملاصدرا را به دو ایراد برمی‌گرداند:

۱- لازم است صورتهای علمی حق - که اصل هر وجود و تحقق خارجی است و از هر حقیقت وجودی تمامتر و کامل‌تر می‌باشد - ضعیف‌ترین مراتب موجودات باشد، زیرا مشائین معتقدند این صورتهای علمی اعراضند.
۲- مشائین، صورتهای کمالی را موجودات ذهنی قرار داده و معتقدند هیچ تأصل حقیقی ندارند، در حالی که این صورتهای از لوازم وجود حق تعالی که عین وجود خارجی است و غیر ذهنی می‌باشد، محسوب می‌شوند. حق تعالی حاق واقع و نفس الامر همه‌اشیاء است.

ایشان پس از ذکر این دو ایراد در مقام توجیه دیدگاه صورت رسم شده می‌گویند:

«ولکننا ذبنا کلا الاءیرادین عنهم و وجهنا مذهبهم باءرجاعه الی مذهب الصوفیه.» (۳۳)

صوفیه کلید مشکل گشا

با ارجاع این مذهب به مذهب صوفیه که قول حق است، این دو ایراد برطرف می‌شود، زیرا اساس هر دو ایراد عرض بودن صورتهای رسم شده است. ما سابقاً نیز به این نکته اشاره کردیم که ملاصدرا معتقد است اگر تصریح مشائین به عرض بودن این صورتهای علمی بود آن را به دیدگاه حق ارجاع داده و توجیه می‌کردیم.

عرفا جوهر را بر وجود مطلق حمل می‌کنند و عرض را تعینات وجودی او می‌دانند. ابن سینا و قائلین دیدگاه صورت مرتسم از عرض بودن صورتهای، شؤونات ذاتی حق تعالی، که حقیقت همه وجودات است، اراده کرده‌اند این اعراض در ذات حق مندرک و فانی اند. مقصود ایشان از وجودات ذهنی عدم ترتب آثار آن صورتهاست، زیرا اگر قرار باشد آن صورتهای دارای آثار ماهیتی خویش و وجود خارجی‌شان باشند، مستلزم تکثر در ذات می‌شوند. این که این صورتهای دارای آثار خارجی خویش نیستند، به خاطر ضعف وجود و نقص تحقق آنها نیست، زیرا همه آنها با ذات حق متحد و در ذات فانی می‌باشند. بلکه چون ذات حق بسیط است واحدیت وجود حق دارای بساطت محض می‌باشد و در آن هیچ ترکیب و تکثری وجود ندارد، این صورتهای نیز آثار خویش را ندارد. (۳۴)

پی نوشت‌ها

۱. از مدافعان و بنیان‌گذاران این دیدگاه می‌توان از ابن‌سینا، ابونصر فارابی، بهمنیار، ابوالعباس لوکوی (ملاصدرا، الاسفارالاربعه، ج ۶، ص ۱۸۰) و فریدالدین سرخسی نام برد. مرحوم الهی قشمه‌ای (الهی قمشه‌ای، حکمت الهی، ج ۱، صص ۲۷۰، ۲۶۹) معتقد است، فارابی در فصوص مذهب دیگری اختیار کرده است ولی این گفته با عباراتی از فصوص ابونصر نقض می‌شود.
۲. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، تحقیق سید محمد گیلانی، ج ۲، ص ۶۶.
۳. ابن سینا در آثار مختلف خویش، درباره علم حق صحبت کرده است. مثلاً در «دانشنامه علائی»، (الهیات، ج دوم) از صص ۸۳-۹۳ را به این امر اختصاص داده است. در تعلیقات نیز حدود ۳۵ صفحه به این موضوع اختصاص یافته که در مجموع حدود ۱۵ کتاب را شامل می‌شود. در نجات، اشارات و تنبیهات و الهیات شفا نیز مطالب مفصلی آورده است.
۴. ابن سینا در اشارات و تنبیهات صورتهای ذهنی را چنین تقسیم می‌کند:
«الصور العقلیه قد یجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجیه، مثلاً کما تستفید صورۃ السماء من السماء، و قد یجوز ان یسبق الصورۃ اولاً الی القوه العاقله ثم یصیر لها وجود من خارج، مثل ما تعقل شکلاً ثم تجعله موجوداً» (ابوعلی الحسین بن عبدالله ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، با شرح محقق نصیرالدین طوسی و شرح الشرح از علامه قطب‌الدین رازی، ۳ جلد، چاپ دوم، (بی‌جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق) ج ۳، ص ۲۹۸.
۵. «و واجب الوجود عقل محض، لانه ذات مفارقة للمادة من کل وجه، و قد عرفت ان السبب فی ان لا یعقل الشیء هو المادة و علائقها لا وجوده. و اما الوجود الصوری فهو الوجود العقلی و هو الوجود الذی اذا تقرر فی شیء صار للشیء به عقل، و الذی یحتمل نیله هو عقل بالقوه، و الذی ناله بعد القوه هو عقل بالفعل علی سبیل الاستکمال، و الذی هو له ذاته هو عقل بذاته. و كذلك هو معقول محض، لان المانع للشیء أن یكون معقولاً هو ان یكون فی المادة و علائقها، و هو المانع عن ان یكون عقلاً». (ابن سینا، الشفا، الالهیات، ص ۳۵۷.
- «واجب الوجود یجب ان یعقل ذاته بذاته علی ما تحقق، و تعقل ما بعده من حیث هو علته لما بعده و منه وجوده، و تعقل سائر الاشیاء من حیث وجوبها فی سلسله الترتیب النازل من عنده طولاً و عرضاً». (ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۲۹۹.
۶. ابوعلی الحسین بن عبدالله ابن سینا، التعلیقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی قم، مرکز النشر - مکتب الاعلام الاسلامی، شعبان ۱۴۰۴، ص ۶۰.
۷. «لا یصح فی الاول ان یعلم الاشیاء من وجودها، فانه یلزم ان یكون قبل وجودها لا یعلمها، و اذا اعلمها بعد ان لا یعلمها یكون قد تغیر منه شیء و یكون حصل فیہ شیء لم یکن له. و كذلك اذا بطل ذلك الشی بطل علمه فیکون قد تغیر منه شیء. فهو یعلم الاشیاء علی الاطلاق و دائماً لا یعلمها بعد ان لم یکن یعلمها، فیحدث فیہ تغیر». (ابن سینا، التعلیقات، ص ۳۰.
۸. ابن سینا در نجات (ابوعلی الحسین عبدالله ابن سینا، النجات من الغرق فی بحر الضلالت، با ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴) ص ۵۹۳) و شفا این مطلب را توضیح داده است. وی در شفا می‌گوید:

«بقی لك النظر فی حال وجودها معقولة. انها تكون موجودة فی ذات الاول كاللوازم التي تلحقه، او يكون لها وجود مفارق لذاته و ذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعه فی صقع الربوبية، او من حيث هي موجودة فی عقل أو نفس اذا عقل الاول هذه الصور، ارتسمت فی ايها كان، فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة، و تكون معقولة له على انها فيه، ومعقولة من الاول على انها عنه، و يعقل الاول من ذاته انه مبدأ لها فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان الاول مبدأ بلا واسطة، بل يفيض وجوده عنه اولاً، و ما المعقول منه انه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانياً، و كذلك يكون الحال فی وجود تلك المعقولات، و ان كان ارتسامها فی شيء واحد، لكن بعضها قبل و بعضها بعد، على الترتيب السبب و المسبب.» (ابن سینا، الشفاء، الالهيات، ص ۳۶۵).

۹. عین عبارات ابن سینا در الهیات شفا چنین است:

«و من وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً مشخفاً بل على نحو آخرینیه، فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً منها انها موجودة غير معدومة، و تارة يعقل عقلاً زمانياً منها انها معدومة غير موجودة، فيكون لكل واحد من الامرین صورة عقلیه على حده، و لا واحدة من الصور تین تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات، ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة و بما يتبعها هما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة، و ان ادركت بما هي مقارنة لمادة و عوارض مادة و وقت و تشخص لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة، و نحن قد بینا فی كتب اخرى ان كل صورة محسوسة و كل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بأله متجزئه، و كما ان اثبات كثير من الافعال للواجب الوجود نقص له، كذلك اثبات كثير من التعقلات، بل واجب الوجود انما يعقل كل شئی على نحو کلی، و مع ذلك فلا يعزب عنه شئی شخصی و لا يعزب عنه مثقال ذرة فی السموات و لا فی الارض.» (الهیات الشفا، ص ۳۵۹)

۱۰. كما انك اذ تعلم الحركات السماوية كلها، فانت تعلم كل كسوف، و كل اتصال و انفصال جزئي يكون بعينه، و لكن على نحو کلی. لانك تقول فی كسوف ما: انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا، شمالياً، نصفياً، يفصل القمر منه الى مقابله كذا، و يكون بينه و بين كسوف مثله سابق عليه او متأخر عنه مدة كذا، و كذلك بین حال الكسوفين الاخرين حتى لا يبقى عارض من عوارض تلك الكسوفات، الا علمته.» (ابن سینا، النجاة، في الغرق فی بحر الضلالات، ص ۵۹۶).

«و اعلم انك انما كنت تتوصل الى ادراك الكسوفات الجزئية لا حاطتك باسبابها و احاطتك بكل ما فی السماء. و اذا وقعت الاحاطة بجميع الاسباب فی الاشياء و وجودها، انتقل منها الى جميع المسببات... و تعلم من هناك ان الاول من ذاته، كيف يعلم كل شيء، لانه مبدأ شئی هو مبدأ شئی او اشياء حالها و حركتها كذا، و ما ينتج عنها كذا الى التفصيل الذي لا تفصيل بعد، ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدي و التأديه، فتكون هذه الاشياء مفاتيح الغيب.» (النجاة، ص ۵۹۹).

۱۱. ممكن است کسی اشكال کند، که اگر علم حق به اشياء و جزئیات براساس کلیات و روابط علی و معلولی بین ایشان و هر یک بر دیگری ترتیب دارد، پس حق باید برای تعقل همه معقولات از علت به معلول و از معلولی به معقول دیگر منتقل شود. در جواب گفته می شود او محیط بر صورتها است و نسبت به آنها اضافه اشراقی دارد.

۱۲. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۹۹. و شرح الهدایة الاثریة، چاپ سنگی، افست، سال استنساخ ۱۳۱۳، کاتب میرزا عبدالکریم الشیرازی (بی جا: بی نا: بی تا)، ص ۳۱۵.

۱۳. ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد شهرستانی، نهایت الاقدام فی علم الکلام، تصحیح الفرد جیوم، (بغداد: کتابخانه‌المثنی، بی تا) صص ۲۲۴ - ۲۳۱ و مصارع المصارع، (مصارع الفلاسفه) (قم: مکتبه آیة‌الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق) صص ۷۲ - ۹۲، الملل و النحل، ج ۲، صص ۱۸۴ - ۱۸۷.

۱۴. ابوحامد محمد غزالی، تهافت الفلاسفه، تصحیح سلیمان دنیا چاپ دوم، (قاهره: دارالمعارف، ۱۹۵۵) ص ۱۸۵.

۱۵. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۵، ص ۲۲۱ و شرح الهدایه الاثیری، ص ۳۲۰.

۱۶. بهمینار در تحصیل در این باره می نویسد:

«و اذا كان (واجب الوجود) يعقل ذاته، فيعقل ايضا لوازم ذاته و اللوازم التي هي معقولاته، و ان كانت اعراضا موجودة فيه، فليس هما يتصف بها او ينفعل عنها، فان كونه واجب الوجود بذاته فو بعينه، كونه مبدأ للوازمه ای معقولاته، بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاماً. و انما يمتنع ان يكون ذاته محلاً لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها، بل كما له في انه بحيث يصدر عنه هذه، لا لانها محلها، و لوازم ذاته هي صور معقوله لا على ان تلك الصور تصدر عنه فيعقلها، بل نفس تلك الصور - لكونها مجردة عن المادة - تفيض عنه و هي معقوله له، فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها.»

وی سپس در مقام تمثیل می افزاید:

«و اذا كان كذلك، يكون نسبة المعلومات اليه نسبة صورة بيت تتصوره انت، فتبنى البيت بحسبه. الا انك تحتاج الى استعمال الالاقات حتى تتوصل الى بناء البيت. و هناك يكفي التصور في صدور الفعل عنه، لانه لا يكون ارادته موقوفة على اجماع او حصول آله.» (بهمینار بن المرزبان، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، (تهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۴۹) صص ۵۷۴، ۵۷۵.

۱۷. عین عبارات شیخ اشراق در مطارحات چنین است:

بحث و تعقیب.

«و قولهم» ان ذاته محلاً لاعراض كثيره و لكن لا تنفعل عنها «انما نذكره ليظن الجاهل ان فيه معنى». فانه يوهم ان الانفعال لا يقال الا عند تجدد كما يفهم من مقوله «ان ينفعل»، و هذا لا يغنيه، فانه و ان لم يلزم الانفعال التجددى من وجود عرض و لكن يلزم بالضرورة تعدد جهة الاقتضاء و القبول، كما سبق ان الفعل بجهة: و القبول باخرى. ثم كيف يصدق عاقل بان ذاتاً تكون محلاً لاعراض، و لا تكون متصف تلك الذات باعراضها التي تقررت فيها؟ و هل كان اتصاف الماهيات بصفات فيها الا لانها كانت محلاً لها؟

و لا يتجه ان يقال «يجوز في الاول فعل و قبول بان يكون ذاته مع سلب المادة علة لادراك ذاته ثم ذاته مع الادراك لذاته علة لادراك لازم ذاته، فالذات مقتضيه للصور باعتبار سلب المادة، و باعتبار ادراك كل علة لادراك معلولها - فان ادراك لذاته اما ان يكون بصورة لذاته في ذاته، او صفة زائدة، اذ ليس الا انه ذات مجردة عن المادة غير غايب عن ذاته على ما يقولون. و قد اشرنا في ماسلف انه لا يصح ان يكون الشيء مدرکاً لذاته باعتبار صورة او صفة زائده، و... و اذ لم يكن تعقله زائداً على ذاته و ليس الا ذاته و سلب المادة - كما يعترفون به و كونه غير غايب عن ذاته، فكونه مبدأ لصوره في ذاته اما ان يكون على ما يقال «انه اذا علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته» بحيث يكون العلم تابعاً لكونه لازماً عن ماهيته، فيتقدم اللزوم على العلم باللزوم، فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازم، فبطل قولهم «ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء عنه»، بل علمه بالصور، و الصور على هذا الوضع انما هي معلوله للزوم اللازم عنه، و يلزم ايضاً ان يكون

ذاته فيها جهة الاقتضاء و جهة القبول صورة تتبع الاقتضاء، فيلزم في ذاته جهران و هو ممتنع لما سبق. و اما ان يقال «ان حصول صورة في ذاته متقدمه على لزوم ما يلزم بالعليه بحيث لو لا تلك الصورة المقارنه ما وجد اللازم المباين، فحينئذ ليست ذات واجب الوجود على تجردها مفيده للوازم المباينه، بل هي مع صور. ثم ان الصورة الاولى - سواء تقدمت على اللازم المباين او كانت غير متقدمه عليه و لا متأخره - لما حصلت في ذاته تستدعي جهتين في ذاته. لا يصح العود الى انه لماعقل ذاته عقل لازم ذاته - اي المباين - بل كان لزوم المباين في هذا القسم بسبب التعقل بصوره زايده.

و لا يصح ان يكون سلب الماده سببا لخروج واجب الوجود الى الفعل من الامكان الغير المترجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابل الصورة ذاته و فاعل الصورة السلب وحده او السلب مع ذاته - فيكون ذاته على الانفراد قابله، و ذاته مع السلب مرجحه لوجود الصورة. فانه يلزم ان يكون السلب اشرف من ذاته، اذ كان الذات ليس لها الأ □ القبول، فالسلب يرجح الحصول و الفعل. و محال ان يكون الجهه السلبيه اشرف من الذات الواجبيه، فهذا القسم ممتنع.

و ايضاً الصورة الاولى ان كانت مع ذات الاول علة لحصول اللازم المباين - التي هي صورة - و تكون مع ذلك علة لحصول صورة اخرى في ذات الاول، فيلزم ان يكون الاول باعتبار صورة واحدة و جهة واحدة يفعل فعلين مختلفين، و هو ممتنع. ثم يكون منفعلاً عن الصورة الاولى، و هي علة لاستكمال حصول صورة ثانيه و الصور - و ان اعتذر و ابانها و ان كانت في ذاته فليست كاملاً له فيلزمهم الاعتراف بانها من حيث كونها ممكنه الوجود في ذاته لا يكون حصولها بالفعل، و انتفاء القوه عنه بوجودها يكون كاملاً له، كيف و عندهم ليست الصور موجباً لنقص فيه فاذا لم يكن وجودها نقصاً - و لو كانت متففيه كان كونها بالقوه نقصاً - و مزيل النقص مكمل، فالصور الاوائل التي هي علة لحصول ثواني الصور - مكتملة و ذاته مستكملة. و كل مكمل من جهة ما هو مكمل اشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل و في الجملة اثبات الصور في واجب الوجود قول فاسد و معتقد ردي»، و يوجب ان يكون الذي يفيد الصور ليس ذاته بل شئ اشرف من ذاته، و هو ممتنع. و ان التزموا بأن ذاتا واحدة بجهة واحدة يجوز ان تقبل و تفعل، فينهدم بذلك قواعد كثيره مهمه لهم، و يكون التزاماً بمحالات كثيره، هذا ما يراه هولاء.» (شهاب الدين سهروردي، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ۳ جلد، جلد اول و دوم تصحيح هنري كربين، جلد اول مشتمل بر الهيئات التلوينات، المقاومات المشارع و المطارحات، (تهران: انجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۵۵) ج ۱، صص ۴۸۱ - ۴۸۳)

۱۸. ملاصدرا در اسفار پاسخ تمام ايرادات مستشككين صور مرتسم را داده است و شبهات طرح شده توسط ايشان را ناشی از عدم درك صحيح و قصور فكر دانسته است.

«ثم من العجب، ان الذين جاؤا بعد الشيخ و حاولوا القدح في هذا المذهب لم يقدرؤا عليه و لم يأتوا بشئ الا و قد نشأ من قله تدبر هم في كلامه، او من قصور قرائهم و اذهانهم، او من عدم خوضهم في الاصول الحكيمه كما ينبغي.» (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶)

۱۹. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، صص ۲۰۰ - ۲۰۹.

۲۰. اين مطلب را ابن سینا در آثار خویش مکرر گفته است. وی در تعلیقات می گوید:

«ان فرضنا ان الاول يعقل ذاته مبدأ لها، ثم تكون تلك الموجودات موجوده فيه: فاما ان يكون وجودها فيه مؤثراً في تعقله لها، اولا يكون مؤثراً. فان كان مؤثراً، كان علة لان يعقلها الاول. لكن علة وجودها هي ان الاول عقلها، فيكون لانها عقلها الاول عقلها، اولانها وجدت عنه و جدت عنه.» (ابن سینا، التعلیقات، ص ۱۵۵)

۲۱. ملاصدرا در پایان اشکالات شیخ اشراق بر صورتهای رسم شده می نویسد:

«و بالجمله ليس و لم يظهر فى اثبات الصور لواجب الوجود فساد فى القول و لا ردأه فى الاعتقاد بما اورده المنكرون له القادحون فيه الى زماننا هذا، مع طول المدء و شدء الانكارا الا ما سنذكره بقوه العزيز الحكيم.» (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ص ٢٠٩.

٢٢. عين عبارت علامه طوسى در شرح اشارات چنين است:

«و لا شك فى ان القول بتقرر لوازم الاول فى ذاته، قول بكون الشىء الواحد قابلاً و فاعلاً معاً، و قول بكون الاول موصوفاً بصفات غير اضافيه و لا سبيله على ما ذكره الفاضل الشارح ، و قول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنه - المتكثره تعالى عن ذلك علواً كبيراً و قول بان معلوله الاول غير مبين لذاته، و بانه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحاله فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء و القدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى، و افلاطون القائل بقيام الصور المعقوله بذاتها و المشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول، انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعانى. (خواججه نصيرالدين طوسى، شرح اشارات و التنبهات، ج ٣، ص ٣٠٤.

٢٣. ملاصدرا، شرح الهدايه الاثيريه، چاپ سنگى، صص ٣١٧ - ٣٢٠.

٢٤. ملاصدرا، الشواهد الربويه، تصحيح جلال الدين آشتياني، صص ٥٣، ٥٤.

٢٥. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ٦، صص ٢١٠ - ٢٢٠.

٢٦. عين عبارات وى در اسفار چنين است:

«و فيه امور مستقيمه شريفه و امور متزلزله و كلما يستقيم فيه و يصح من المقدمات التى يستنتج منها، كون الاول عاقلاً للاشياء قبل وجودهما و ان الموجودات حاصله عنده بصورها العقلية قبل وجودها فهى مشتركه بين اثبات الصور المفارقة الافلاطونية و بين اثبات الصور الموجوده عنده فى ذات الاول من كون عقله لذاته علء عقله لها، و ان كثرتها كثره بعد الذات الاحديه، و أنها صادرة عنه على الترتيب السببى و المسببى و ان حيثه كونها معقوله له بعينها حيثه صدورها عنه بلا اختلاف جهه، و انها ليست مما عقلت فوجدت، او وجدت، فعقلت بل وجدت معقوله و عقلت موجوده و ان كمال الاول و مجده فى ان ذاته بحيث يصدر عنه هذه الاشياء لا فى نفس حصولها له، فعلوه و مجده بذاته لا بتلك الصور العقلية الى غير ذلك. (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ٦، ص ١٩٨.

٢٧. الاسفار الاربعه، ج ٦، ص ٢٢٨.

٢٨. شهرستاني، الملل و النحل، ج ٢، ص ٦٦ و ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ٦، ص ٢٢٨.

٢٩. «ان قولهم» العلم التام بالعلء يوجب العلم التام بمعلولها «و قولهم» ان العلم بذى السبب لا يحصل الا من جهه العلم بسببه «ليس المراد من العلم التام بالعله بماهيه العله، الا فيما يكون مجرد الماهيه سبباً للمعلوم، كما فى لوازم الماهيات بمعنى الكليات الطبيعیه، وكلا المراد منه العلم بوجه من وجوهها و هو ظاهر، و لا العلم بمفهوم كونها علء، و لا العلم بالاضافه العليه، لانه على هذين الوجهين يكون العلمان (اى العلم بالعله و العلم بالمعلول) حاصلين معاً لا تقدم لاحدهما على الآخر و عمدء الفرض من هذه القاعده اثبات علم البارى بما سواه من جهه علمه بذاته. فاذن المراد من العلم المذكور، انما هو العلم بالخصوصيه التى يكون العله بها علء، و ليس هى الا نحواً خاصاً من الوجود، و قد بين فيما سلف من الكلام ان الجاعليه و المجعوليه انما هى بين الوجودات لا الماهيات و بين ايضاً ان العلم بانحاء الوجودات لا يمكن ان يحصل الا بحضورها و شهودها باعيانها لا بصورها و اشباحها و ذلك غير ممكن الا من جهه الاتحاد او من جهه العليه و الاحاطه الوجوديه.» (الاسفار الاربعه، ج ٦، ص ٢٣٠)

۳۰. الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۳۲.

۳۱. این اشکال و اشکال بعدی را ملاصدرا در مبدأ و معاد (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۱۰۴) مطرح کرده است، ولی در اسفار از آن هیچ یادی نمی‌کند. علامه طوسی در شرح اشارات همین اشکال را کرده است و ما همراه پاسخ از آن ملاصدرا در پاورقی قبل آن را آوردیم. استاد آشتیانی (سید جلال الدین آشتیانی، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰، ص ۱۵۴) معتقدند، پاسخ ملاصدرا به علامه طوسی در اسفار کامل نیست و حق با علامه است

۳۲. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۱۰۷.

۳۳. آشتیانی، میرزا مهدی تعلیقه بر شرح حکمت منظومه سبزواری، ص ۵۵۳.

۳۴. عین عبارات مرحوم میرزا مهدی آشتیانی چنین است:

فأنهم يطلقون الجوهر على الوجود المطلق، و العرض على تعيناته الوجوديه، و اطواره و شؤونه الذاتيه. فهؤلاء ايضاً ارادوا من عرضيه تلك الصور الالهيه، كونها من الشؤون الذاتيه المندكه في حقيقه الحقايق الوجوديه، كاندكاك العرض في الموضوع على اصطلاح الحكماء و الفانيه فيها، و كونها ليس شيئاً في حيالها، و ان مرادهم من كون وجوداتها ذهنيه عدم ترتب الاثار الفرقانيه على تحققها بهذا النحو الاعلى من الوجود الجمعي القرآني، كعدم ترتب الاثار العينيه على الموجودات الذهنيه و الصور النفسيه، لكن لالضعف الوجود و نقص التحقق بل لبساطه المرآت واحديه الوجود و سداجه المجلي.» (آشتیانی، تعلیقه بر شرح حکمت منظومه سبزواری، ص ۵۵۳)