

**مقایسه نظر ابن سینا و ملاصدرا
در مسأله علم باری تعالی به جزئیات**

دکتر زهرا مصطفوی

عضو هیات علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران

پیشگفتار

مسأله علم باری تعالی به اشیاء قبل از وجود آنها، و اتحاد این علم با ذات باری، یکی از مهمترین مباحث حکمت الهی است. علم، به عنوان اساس‌ترین صفت کمالی مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است، و پیچیدگی‌ها و مشکلات تعلق علم باری به موجودات متغیر و فناپذیر، در عالم اجسام، موجب گردیده، تا هر کسی به راهی رفته، و درباره کیفیت تعلق علم کمالی الهی و علم متحد با ذات به اجسام، نظریه‌ای را ارائه کند.

در کتب تاریخ فلسفه در شرق باستان و غرب، سخنی از این بحث مطرح نشده است. همچون بسیاری از مباحث فلسفی، این مسأله نیز به طور روشن، بعد از افلاطون و ارسطو شکل گرفته است. شاید در دسترس نبودن متون فلسفی قبل از افلاطون، مهمترین علت عدم اطلاع ما از مطالب گذشتگان است.

در هر حال، افلاطون با ارائه نظریه مثل الهی و معرفی آنها به عنوان علوم الهی که بر مرتبه‌ای قبل از وجود موجودات مادی و در عالم عقول واقعند، بحث علم الهی را بگونه‌ای خاص طرح و حل نموده است. پس از وی ارسطو با تعریف علم به «صورت عقلی شیء» علم باری را نیز منحصر در صورتهای معقوله نموده، و حکمای مشاء در دوران اسلامی از وی پیروی کرده، علم واجب الوجود را امری کلی دانسته‌اند.

در دوران رشد تفکر حکمای اسلام، کیفیت علم باری، مورد توجه خاصی قرار داشته است. اهمیت این مسأله از آن جهت است که مسائل گوناگون حکمت الهی را می‌توان مرتبط با آن دانست. بحث درباره جبر و اختیار، اتحاد صفات با ذات، حکمت و خالقیت صانع حکیم و امثال آن از مباحث مرتبط به علم باری به موجودات مادی است.

نگارنده در این مقاله، اگرچه سعی اکید داشته است تا فقط به اختلاف نظریات میان ابن سینا و ملاصدرا بپردازد، ولی به ناچار، و با توجه به اهمیت این مسأله، نظرات حکمای دیگری را در ضمن شرح عقاید دو فیلسوف، مورد دقت قرار داده

است و به همین منظور، در بخشی از این مقاله، به نقد اعتراضات حکمای متأخر ابن سینا، و دفاعیات ملاصدرا از وی، پرداخته است.

نگارنده به طور مشروح توضیح خواهد داد که ابن سینا علم باری را به وجه کلی و به استناد علم به علت تفسیر می‌کند. وی علم را امری غیر زمانی و غیر متغیر دانسته، صورت‌های معقوله را اموری مجرد از ماده، که از لوازم ذات باری می‌باشند، معرفی می‌کند. صدور اشیاء از ذات وی، نیازمند تقدم علم و صورت عقلی او در نزد باری است. این لوازم، اولین مخلوقات باری تعالی می‌باشند. علوم تفصیلی وی، نسبت به موجودات فناپذیرند. و علم وی به ذات خویش علم اجمالی به آن موجودات است.

صدرالمتألهین در مقابل وی، علم تفصیلی را به موجودات مادی عین ذات و عین علم باری به خود می‌داند. وی مدعی آن است که علم واجب، کلی نبوده، بلکه متعلق آن امور جزئی و مشخص می‌باشد. همانگونه که ذات باری، در عین بساطت حقیقی، عین جمیع اشیاء است، علم بسیط وی به ذات نیز عین علم تفصیلی او نسبت به جمیع اشیاء است. و بدین ترتیب علم باری تعالی از صفات کمالیه‌ای است که متحد با ذات بوده و متعلق به جمیع موجودات مادی متغیر و فناپذیر می‌باشد.

صدرالمتألهین از چنین علمی به «عنایت» که یکی از مراتب علم باری تعالی است تعبیر می‌کند و آیه مبارکه «وعدده مفاتیح الغیب لایعلمها الا هو» را اشاره به این مرتبه می‌داند.^۱

حقیقت علم

یکی از مطالبی که لازم است مورد توجه قرار گیرد، تا در پرتو آن مسأله علم باری به موجودات به خوبی قابل درک باشد، فهم اختلاف نظرهای فلاسفه درباره حقیقت علم است.

علم به عنوان یکی از بدیهی‌ترین حقیقت‌های قابل درک بشر، مورد توجه فلاسفه بوده است، و هر کدام سعی نموده‌اند تا با عبارات مناسبتری حقیقت علم را شرح دهند.

صدرالمتألهین درباره حقیقت علم فرموده است:

«حقیقت علم، یک حقیقت کاملاً آشکار و بدیهی است. بلکه از بدیهی‌ترین مفاهیمی است که بشر به آن دست یافته است، و آنچه فلاسفه درباره علم بیان کرده‌اند و به نحوی کوشش در تبیین آن نموده‌اند، چیزی جز تنبیهات و توضیحاتی بیش نیست.»^۲

آرای فلاسفه در مسأله علم بسیار متفاوت است. ما به برخی از این نظرات اشاره می‌کنیم.

الف - علم اضافه‌ای میان عالم و معلوم است.

۱- سوره الانعام، آیه ۵۹.

۲- رجوع کنید به ملاصدرا، الاسفار / ۳: ۲۷۹.

این نظریه توسط امام فخرالدین رازی مطرح شده است، و انگیزه وی در بیان این نظریه، فرار از اشکالاتی بوده که بر مسأله وجود ذهنی و چگونگی حصول معلوم نزد عالم مطرح گردیده است. ایشان برای حل این اشکالات ملتزم می‌شود که معلوم هیچگونه حصولی نزد عالم ندارد. بلکه، علم فقط یک نحو اضافه‌ای میان عالم و معلوم است.^۱

ب - علم عبارت از تجرید است.

این نظریه که از آرای مشهور میان فلاسفه مشاء است^۲ علم را در هر حال و مرحله‌ای به گونه‌ای از تجرید برمی‌گرداند و با روش تجرید تشریح می‌کند. در مرحله احساس، نفس صورت ماده را از آن جدا کرده با لواحق درک می‌کند. اگرچه این ادراک مشروط به حضور ماده است. در مرحله تخیل، نفس صورت ماده را از ماده مجرد نموده، بدون شرط حضور ماده، آن را درک می‌کند، و این ادراک مشروط به لواحق ماده است. در مرحله تعقل، نفس موجود مجرد و صورت مجرد از ماده و لواحق آن را درک می‌کند. با توجه به این اظهار نظرها، روشن می‌شود که علم به طور کلی عبارتست از تجرید صورت معلومه از ماده. به تعبیر دیگر علم یک امر سلبی است.

ج - علم کیفیت نفسانی ذات اضافه است.

بنابراین نظر، علم حقیقتی است که دارای ماهیت کیف می‌باشد، و عرضی است عارض بر نفس. در عین حال، این کیفیت به معلوم نیز تعلق پیدا می‌کند، همان‌طوری که قدرت و اراده را از کیفیات نفسانی ذات اضافه دانسته‌اند.

د - علم، صورت مرتسم در جوهر عاقل، مطابق با ماهیت معقول است.

این نظریه به طور مکرر در کلمات ابن سینا ابراز شده است و از آنجا که موضوع مقاله مربوط به نظر ابن سینا است بحث آن در بخش مستقلی خواهد آمد.

ه - علم به ذات، یعنی عالم لافسه نور باشد. و علم به غیر، یعنی اضافه‌ای بین دو نور.^۳

شاید بنابر اصطلاحات سه‌روردی مقصود از نور همان جوهر باشد، و موجودات مجرد جوهری، که عالم به ذات خویش می‌باشند، مطابق این تعریف، علم آنها همانا وجود جوهری و مجرد آنهاست.

نظر ابن سینا و ملاصدرا درباره حقیقت علم

یکی از مشکلات تاریخ فلسفه این است که در بسیاری از موارد محققین نمی‌توانند نظریه خاصی را به فلاسفه نسبت دهند زیرا بیانات و نتیجه‌گیری‌هایی که از یک متفکر بر جای مانده است به گونه‌ای نا همگون می‌باشد که محققین را در انتساب یک نظریه مشخص دچار تردید می‌کند. از همین قبیل مسأله حقیقت علم نزد شیخ الرئیس است. نظریه علم که در اکثر مطالب فلسفی راه داشته، و برداشتهای متفاوت از آن، در حل مسائل فلسفی تأثیر می‌گذارد، در کلمات ابن سینا به صورتهایی متفاوت مطرح شده است که به سختی می‌توان یکی از آن نظرات را به او نسبت داد. به همین جهت ملاصدرا می‌فرماید: کلام ابن سینا درباره بیان حقیقت علم، مضطرب است و از کلمات گوناگون او برداشتهای متفاوتی می‌توان نمود.^۴

۱- رازی، المباحث المشرقیه / ۱: ۳۳۱ و المطالب العالیه / ۳: ۱۰۴.

۲- رجوع کنید به ملاصدرا، الاسفار / ۳: ۳۰۵.

۳- شیخ اشراق، حکمه الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق / ۲: ۱۱۰.

۴- ملاصدرا، المبدأ و المعاد / ۸۲ و شرح الهدایه الاثیریه / ۳۲۸.

ابن‌سینا در جایی فرموده است: علم واجب الوجود به اشیاء، موجب کثرت در ذات واجب، یا کثرت در صفات او نیست، زیرا عاقلیت و معقولیت چیزی جز تجرد از ماده نمی‌باشد.^۱

از این عبارت و امثال آن در بحثهای مختلف، مثل تعریف عقل، حس و خیال، به دست می‌آید که منظور از علم به نظر ایشان، تجرد از ماده است. یعنی همان تعریف سلبی که البته توسط ملاصدرا به شدت مورد انکار قرار دارد.^۲

در عین حال، عباراتی نیز از کتب وی، دلالت بر نظریه صور مرتسمه می‌کند. زیرا می‌فرماید:

«درک شیء، یعنی حقیقت آن شیء، در نزد عالم متمثل شود.»^۳

و در جایی بر خلاف این دو نظریه، می‌فرماید:

«تعقل عقل بسیط، به واسطه حصول صور در آن نیست، بلکه، به دلیل فیضان صور از اوست، خواه عقل بسیط برای

واجب الوجود باشد، یا آنکه عقل بسیط اجمالی در انسان.»^۴

و این مطلب نشان می‌دهد که شیخ‌الرئیس علم را فقط اضافه‌ای میان عالم و معلوم می‌دانسته است.

و از برخی کلمات وی بدست می‌آید، نظریه «کیفیت ذات اضافه» مورد پذیرش وی قرار داشته است. زیرا می‌فرماید:

علم، از کیفیات نفسانی است، که بالذات تحت مقوله کیف بوده، و بالعرض تحت مقوله اضافه می‌باشد.

ایشان می‌فرماید: علم فقط اضافه‌ای میان عالم و معلوم نیست، بلکه یک کیفیت و هیأتی در شخص عالم، موجود

است، که اضافه بر پایه آن استوار است. و هرگاه آن هیئت زایل شود، اضافه نیز از بین می‌رود. و بهمین جهت، تغییر معلوم

موجب تغییر علم می‌گردد.^۵

صدرالمآلهین می‌فرماید: در هر حال، نظریه شیخ‌الرئیس درباره حقیقت علم، مورد نقد و اعتراض بوده، و هیچکدام از

این چهار نظر قابل پذیرش نیست.

به نظر نگارنده آنچه بیشتر می‌توان از کلام ابن‌سینا بدست آورد و به او نسبت داد، همان است که مشهور به او نسبت

داده‌اند که علم عبارتست از حصول صورت مرتسمه و ماهیت شیء در نزد عالم. و این صورت و ماهیت شیء، یک امر مجرد

از ماده است. این علم، همان تعقل است که هم عاقل هم معقول باید مجرد از ماده باشند. وی در عین حال، می‌گوید: علم

حقیقتی است، که چون در انسان حاصل می‌شود، ممکن الوجود بوده و عارض بر نفس گردیده، و از نوع کیف نفسانی

است، که اضافه‌ای نسبت به معلوم دارد.

در مقابل او ملاصدرا معتقد است علم یک وجود است، نه تجرید، بلکه وجودی مجرد از ماده می‌باشد. ایشان

می‌فرماید:

«العلم، عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعیه.»^۶

بنابراین، علم نه کیفیت نفسانی و از قبیل ماهیات است، نه تجرید و یک امر عدمی، و نه اضافه، بلکه یک وجود قوی

و اقوی از موجودات مادی است. زیرا اولاً بالفعل است، ثانیاً مشوب به عدم نیست.

۱- رجوع کنید به ابن‌سینا، التعليقات / ۸۱ و الشفاء، الالهیات / ۳۶۸ و ۳۵۷.

۲- ملاصدرا، الاسفار / ۲۸۶:۳.

۳- ابن‌سینا، الاشارات والتنبيهات، شرح الاشارات والتنبيهات / ۲: ۳۰۸.

۴- ابن‌سینا، الشفاء، الطبیعیات، النفس / ۲۱۵ و التعليقات / ۱۵۲ و ۱۵۴.

۵- ابن‌سینا، التعليقات / ۱۳.

۶- ملاصدرا، الاسفار / ۳: ۲۹۲.

وی اضافه می‌کند که همه انواع ادراک در این تعریف وارد می‌شود. همانگونه که تعقل عبارت از وجود مجرد معقول در نزد عاقل و اتحاد آن دو با هم است، احساس نیز وجود محسوس بالذات در نزد حاس و اتحاد آن دو است. آنچه در خارج موجود و قابل اشاره است، بالعرض محسوس می‌باشد نه بالذات.^۱

تبیین موضوع بحث

از آنجا که مسأله علم واجب الوجود به ذات خود مورد توافق دو فیلسوف می‌باشد به نظر ایشان این علم عین ذات واجب الوجود بوده، و یک علم کمالی برای اوست و آنچه مورد اختلاف واقع شده است، علم واجب الوجود به اشیاء است، این مقاله به طرح این بحث می‌پردازد.

ابتدا لازم است به نکته‌ای اشاره کنیم تا اقوال و نظرات حکماء درباره علم واجب به ماسوی بهتر قابل درک باشد. صدرالمتألهین توضیح داده است که علم واجب به ماسوی سه مقام دارد، که نظرات فلاسفه ناظر به این سه مقام است. و یکی از این سه مقام مورد توافق میان اکثر حکماست، و دو مقام دیگر مورد اختلاف است. آن سه مقام عبارتند از:^۲

مقام اول، علم فعلی به موجودات که عین ذات موجودات و وجود آنهاست و یک صفت زائد بر ذات واجب بوده و از صفات فعل است. عالم بودن واجب به این معنی، یعنی آنچه آفریده است می‌داند، علمی متغیر و زمانی است، و موجب هیچ نقصی نیز در ذات واجب نمی‌شود.

مقام دوم، علم به موجودات قبل از صنع و خلق آنها که اختلاف شده است آیا این علم تفصیلی است یا اجمالی؟ و به چه کیفیت ممکن است واقع شود؟ ولی مقصود از این علم، علم متأخر از ذات واجب می‌باشد، علمی که موجب کمالی ذاتی برای واجب الوجود نیست.

مقام سوم، علم به موجودات قبل از خلق آنها، عین ذات و کمال واجب الوجود است. و این مقام مشکلترین مقام بحث است، که آیا واجب الوجود چنین علمی نسبت به ماسوی دارد یا خیر؟ و آیا علم او تفصیلی است یا اجمالی؟ آیا صورت آنها در نزد واجب موجود است یا وجود آنها؟ و دیگر سؤالاتی که مربوط به این مقام می‌شود.

بنابراین، آنچه بیشتر مورد دقت و بحث قرار گرفته است مقام دوم و سوم است، و کلمات حکما نیز ناظر به این دو مقام می‌باشد اگرچه در کلمات ایشان آن دو مقام به خوبی از هم تفکیک نشده، و مورد توجه واقع نشده است.

نقل اقوال حکما

صدرالمتألهین در کتب متعدد خود به نقل برخی از آراء حکمای اسلام و یونان، درباره کیفیت علم باری به موجودات پرداخته است که چکیده‌ای از آن ارائه می‌گردد.^۳

الف - صور ممکنات در ذات باری مرتسم است و به نحو وجود ذهنی برای واجب الوجود ثابت است. ولی به نحو کلی، نه جزئی، این نظریه مشهور میان فلاسفه مشاء بوده و در دوران فلسفه اسلامی فارابی، بهمنیار و ابوالعباس لوکری به آن گرویده‌اند.

۱- همان مدرک / ۳: ۲۹۹.

۲- رجوع کنید به ملاصدرا، حاشیه شرح حکمه الاشراق / ۳۶۰.

۳- رجوع کنید به ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۱۸۰ و المبدأ و المعاد / ۶۷ و شرح الهدایه الاثیریة / ۳۱۴ و حاشیه شرح حکمه الاشراق / ۳۶۴.

ب - وجود صورت اشیاء در عالم خارج، خواه مادی باشد یا مجرد، بسیط باشد یا مرکب، مناط علم باری به اشیاء است. و این مذهب سهروردی، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن کمونه، قطب الدین شیرازی و محمد شهرزوری می‌باشد.

ج - واجب الوجود با صورتهای معقوله متحد است. این نظریه منسوب به فروریوس می‌باشد.

د - صورتهای مفارقه و مثل الهیه‌ای که هر موجود مادی در عالم عقول دارد، عبارت از علوم واجب الوجودند. و واجب تعالی به واسطه آن «مثل» علم به ماسوی دارد. این نظریه از افلاطون بر جای مانده است.

ه - گروهی چون معتزله و برخی از عرفای صوفیه، نظریه‌ای مشابه یکدیگر ارائه داده‌اند؛ اشیایی که معدومند و حادث می‌شوند، ثبوت دارند. با این تفاوت که به نظر معتزله، ممکنات معدوم، ثبوت عینی دارند، و به نظر عرفا ثبوت علمی دارند. مطابق این دو نظریه، واجب الوجود از ازل علم به ماسوی دارد. زیرا ممکنات از ازل ثابتند.

و - ابن‌سینا معتقد است وجود واجب الوجود، علم اجمالی به جمیع ممکنات است. چون واجب تعالی عالم به ذات خویش است، پس دارای علم اجمالی به ممکنات است، و بنابر نظریه آنها، واجب دارای دو علم است: یکی علم اجمالی و مقدم بر ممکنات، دیگری علم تفصیلی همراه ممکنات. البته وی با نظریه اول نیز موافق است و معتقد است که علم اجمالی خداوند به صورت کلی بوده و به ماهیات متعلق است.

ز - برخی معتقدند که وجود واجب علم تفصیلی به معلول اول، و علم اجمالی به بقیه ممکنات است. و چون عالم به ذات خویش است، بنابراین وجود او علم تفصیلی به معلول اول است. و از سوی دیگر ذات معلول اول علم تفصیلی به معلول ثانی، و علم اجمالی به بقیه ممکنات می‌باشد. و همینطور ذات هر موجودی، علم تفصیلی نسبت به معلول بی‌واسطه خویش، و علم اجمالی نسبت به معلولات با واسطه او می‌باشد.

ح - به نظر صدرالمتألهین واجب الوجود، قبل از ایجاد اشیاء عالم به جمیع موجودات، به نحو جزئی و تفصیلی بوده، و در عین حال متعلق علم او وجود آنها است. و این علم عین ذات واجب می‌باشد.

این اقوال اجمالی از نظرات برخی از فلاسفه درباره علم باری تعالی به ماسوی است. و تفصیل آنها را می‌توان از کتب فلسفه و تاریخ فلسفه بدست آورد. نگارنده از تفصیل این بحث و نقد و بررسی این نظرات صرف نظر می‌کند، تا از موضوع رساله تخطی نکرده باشد.

بیانات شیخ‌الرئیس

از آنجا که سخن در کیفیت علم واجب تعالی نسبت به موجودات است، و در این راه اشکالاتی مطرح است، از قبیل لزوم تعدد ذات و صفات، و حصول کثرت در ذات باری، و نقص ناشی از کسب علم از موجودات، و تغیر ناشی از علم به متغیرات، و چگونگی علم به معدومات، و امثال آن، هر کدام از حکما درصددند تا با بیانی مناسبتر، راهی را پیش گیرند که با مشکلات کمتری مواجه بوده و به حل این غوامض پردازند.

شیخ‌الرئیس برای شرح نظریه خود به بیانات متفاوتی متوسل شده است، که هر کدام از این بیانات، در عین حالی که، قسمتی از عقیده وی را توضیح می‌دهد، برخی از مشکلات مذکور را نیز حل می‌کند. نگارنده هر کدام از بیانات را بطور جداگانه طرح و شرح می‌کند و تذکر می‌دهد به سختی می‌توان این بیانات را به منزله ادله‌ای مستقل از یکدیگر به حساب آورد، بلکه فقط شروحنی بر عقاید آن حکیم به حساب می‌آید.

بیان اول

علم دو گونه است: قبل از وجود و بعد از وجود. علم واجب الوجود نسبت به موجودات این عالم از قسم اول است، نه از قسم دوم. زیرا، اگر واجب الوجود به واسطه موجودات، عالم گردد، علم او ممکن الوجود می شود. در حالی که، واجب الوجود از همه جهت واجب است، و هیچ جهت امکانی در او نیست. بنابراین، علم او به تبع وجود اشیا نیست، بلکه وجود اشیا و نظام خیر آفرینش، تابع علم او به نظام اصلی است.^۱

قبلا به صورت اجمال اشاره شد که دلیل عدم تبعیت علم واجب از اشیا استلزام نقص و امکان در ذات واجب است. ابن سینا برای اثبات آن به چهار دلیل استدلال کرده است.^۲ صدر المتألهین نیز دو دلیل را به وی نسبت می دهد که در کتب ابن سینا نیافتیم و این احتمال وجود دارد که ملاصدرا در جهت همراهی با وی این دو دلیل را اضافه کرده باشد.^۳

بیان دوم

علم در انسانها به دو گونه است: علم نفسانی که نفس به تک تک صورتهای آن نگاه می کند، و هر کدام را جدا جدا باز می یابد و کنار یکدیگر چیده، بکار می بندد. و علم عقلانی، که معلوم به طور اجمال در نزد عالم حاضر است، و در عین حال که فعلیت دارد هیچ تفصیلی در آن نیست. علم عقلانی بسیط و اجمالی و فعلی است، ولی موجب تکثر نمی شود، برخلاف علم نفسانی که موجب تکثر در عالم است.

شیخ الرئیس می فرماید: علم واجب الوجود نسبت به تمام اشیا از قبیل علم عقلانی است، که مجرد و بسیط بوده و موجب هیچ تکثری در ذات او نمی شود.^۴

بیان سوم

این بیان نسبت به بیان دوم کاملتر و دقیق تر است، ایشان می فرماید: عقل بسیط، یعنی عقلی که به اجمال، تمام معقولات در آن موجود بوده، و خلاق صورتهای معقوله می باشد. عقل بسیط در انسان هیأتی است که عارض بر نفس شده، و چون با خلاقیت خویش، صورتهای عقلانی را بطور تفصیلی می آفریند، نفس نیز منفعل بوده، و پذیرای صورتهای عقلانی می گردد. ولی در واجب الوجود، صورتهای عقلانی، مخلوقات و لوازم ذات واجبند.

رابطه واجب الوجود و صورتهای عقلیه، رابطه فاعل و فعل است، نه یک رابطه انفعالی. بنابراین، عقل بسیط - که بنا بر فرض خلاق صورتهای عقلی است - عین ذات واجب می باشد. لذا علمی که در واجب الوجود وجود دارد، و عین ذات اوست، یک علم بسیط اجمالی است.^۵

بیان چهارم

در این بیان از قانون علیت، به همراه استناد همه موجودات به واجب الوجود بالذات، استفاده شده است.

شیخ الرئیس می فرماید: منشأ علم واجب الوجود نسبت به اشیا، خود آن اشیا نمی باشد زیرا موجب نقص در واجب است. بنابراین، واجب الوجود اشیا را، از آن جهت که از او صادر شده اند و منسوب به او می باشند، می شناسد، نه بدون

۱- رجوع کنید به ابن سینا، الشفاء، الالهیات / ۳۶۳ و المبدأ و المعاد / ۱۹ و الاشارات و التنبيهات، شرح الاشارات و التنبيهات / ۳: ۲۹۸ و ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۱۸۹ و المبدأ و المعاد / ۷۰.

۲- ابن سینا، المبدأ و المعاد / ۱۹، النجاه / ۵۹۳، الشفاء، الالهیات / ۳۵۸.

۳- رجوع کنید به ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۱۹۴-۱۹۳.

۴- ابن سینا، دانشنامه علانی / ۸۷ - ۸۸ رجوع کنید به ملاصدرا، حاشیه شرح حکمه الاشراف / ۳۶۰.

۵- ابن سینا، المباحثات / ۳۰۱.

این جهت. به عبارت دیگر، اشیاء را همراه با جهت صدور آنها از خود، می‌شناسد. بلکه، برای آنکه علم واجب متأثر از اشیاء نباشد، واجب الوجود ذات خویش را، از آن جهت که منشاء صدور اشیاء است، شناخته و به این ترتیب اشیاء را بالقصد الثانی درک می‌کند. پس واجب به ذات خود عالم است، و ذات او علت جمیع موجودات است، و علم به صدور موجودات از ذات خود دارد. بنابراین، جمیع موجودات را در رتبه ذات درک می‌کند.^۱

بیان پنجم

در این بیان شیخ‌الرئیس از قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» کمک می‌گیرد، و شرح می‌دهد که یک امر ممکن، تا زمانی که به واسطه علل و اسباب خود، به مرحله وجوب نرسد، هرگز موجود نمی‌شود. بنابراین، اگر کسی یک ممکن الوجود را به تنهایی بشناسد، احتمال می‌دهد که موجود شود، همانگونه که احتمال می‌دهد موجود نشود. اگر بداند که به مرحله وجوب می‌رسد، و از نظر اسباب و شرائط، جمیع مقتضیات جمع، و موانع رفع شده است، یقین به حصول آن امر ممکن می‌کند. از سوی دیگر، همه وجوبها به واجب الوجود بالذات منتهی می‌شود و اوست که موجودات را به سرحد وجوب می‌رساند.

با ذکر این مقدمات معلوم می‌شود: چون واجب الوجود علم به ذات خویش دارد، علم به وجوب ذات خویش، و هم علم به اینکه وجوب آفرین موجودات ممکن است داشته، جمیع اسباب و شرائط را می‌شناسد. بنابراین، به جمیع ممکنات - از آن جهت که علل و اسباب آنها را بطور کامل درک کرده است - علم داشته و علم او یقینی است، نه ظن و گمان.^۲

بیان ششم

اشیاء جزئی به دو صورت قابل ادراکند:

اول، تشخیص و جزئیات آنها درک شوند. چنین علمی به تبع فساد و کون جزئیات تغییر می‌کند و به آن احساس یا تخیل گویند.

دوم، از راه علل و اسباب جزئیات، تعقل شوند یعنی عالم بداند که اسباب و مقتضیات آن جزئی کدام است، و از این طریق علم به جزئی پیدا کند.

علم باری تعالی نسبت به جزئیات از قبیل قسم دوم بوده، و اینگونه ادراک دارای چند ویژگی است، که به دلیل آن ویژگی‌ها، می‌توان آن را به واجب الوجود نسبت داد:

اول، این علم کلی است، زیرا اسباب و علل هر مقدار هم که مشخص شده، و دایره آنها کوچکتر گردد، باز هم کلی می‌باشند، و هرگز جزئی نمی‌شوند.

دوم، این علم هرگز به تبع معلوم تغییر نمی‌کند. زیرا، تغییرات نیز برای واجب معلوم است، و کون و فساد معلوم، موجب تغییری در علم کلی او نیست.

سوم، در این علم چون معلوم، از جهت علل خویش، شناخته می‌شود و واجب علت همه علل است، بنابراین واجب الوجود، با علم به ذات خود، به همه موجودات علم دارد.^۳

بیان هفتم

۱- ابن‌سینا، المبدأ و المعاد / ۲۰.

۲- ابن‌سینا، دانشنامه علایی / ۹۰.

۳- رجوع کنید به ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات / ۳۵۹ و النجاه / ۵۹۵ و التعليقات / ۱۴، ۸۱، ۱۲۰، ۱۲۱.

ادراک نفسانی به واسطه احساس حاصل می‌شود. یعنی انسان گاهی صورتی را احساس می‌کند، و با این احساس آن را درک حسی می‌کند. اگر بخواهد آن صورت را تعقل کند، و از ماده و عوارض آن مجرد نماید، باز هم نیازمند احساس است. تعقل در انسان، محتاج احساس است. اگر یک صورت معقوله مطابق صورت محسوس باشد، آن را صورت عقلی آن محسوس خوانند، و اگر مطابق نباشد، صورت عقلی آن محسوس شمرده نمی‌شود. و انسان بدون احساس نمی‌تواند صورت معقوله را درک کند. زیرا، نفس ضعیف انسانی، بدون واسطه احساس و آلات و ماده، نمی‌تواند به درک عقلی نائل شود.

ولی واجب الوجود که عاری از هر نقصی بوده و عاقل بالذات است، برای ادراک معقولات نیازمند احساس نمی‌باشد. بلکه، صورتهای معقوله را بدون وساطت احساس درک می‌کند. بنابراین، صورتهای عقلی اشیاء که از علل و اسباب اشیاء حاصل شده است، بدون وساطت احساس جزئیات، برای واجب حاصل است، و هیچ تغییری نمی‌کند. این صورتهای عقلی برای همه اشیاء وجود دارد. ولی انسان از درک بی‌واسطه آن عاجز است، به همین جهت علم انسان تغییر می‌کند، ولی واجب الوجود آنها را از طریق اسباب و علل درک می‌کند.^۱

بیان هشتم

علم به یک شیء گاهی از راه استدلال حاصل می‌شود، یعنی ترتیب امور معلوم برای حصول مجهول چنانچه انسانها در کسب علوم چنین می‌کنند، و به واسطه برخی از دانسته‌های خویش، و علم به علل و اسباب، مجهولات و معلومات را می‌شناسند. ولی در واجب الوجود، علم به موجودات و علل آنها، همگی یکجا و در «دفعه واحده» حاضر است، و واجب الوجود آنها را با توجه به ترتیبات حصول آنها، و تقدم و تأخر آنها می‌شناسد. این علم بسیط واجب الوجود موجب تکثر در ذات او نیست. و همچنین موجب نمی‌شود، تا علم واجب زاماندار باشد.^۲

بیان نهم

صور معقوله از اشیاء، که منشاء صدور اشیاء از واجب الوجودند، خود از لوازم ذات باری تعالی می‌باشند. و وجود این صورتهای عقلی، عین تعقل واجب است. نه تقدمی در میان است، و نه تأخری. بلکه، وجود صورتهای عیناً همان عقلیت واجب نسبت به آنها است. زیرا هر موجودی به واسطه صورتهای عقلی خود از واجب صادر می‌شود، و اگر صورتهای عقلی لازم باشد، به واسطه صورتهای دیگری صادر شوند، تسلسل لازم می‌آید. بنابراین وجود آنها و تعقل واجب یکی است.^۳

شیخ‌الرئیس در این بیان، علاوه بر آنکه تأکید می‌کند که صورتهای عقلی از لوازم ذات باری می‌باشند، نقش صورتهای عقلی را در بوجود آمدن نظام هستی بیان نموده است.

۱- ابن‌سینا، التعليقات / ۱۲۰.

۲- همان مدرک.

۳- همان مدرک / ۴۸.

بیان دهم

علم کلی واجب الوجود، بر افراد جزئی و متشخص منطبق است، زیرا از راه اسباب و علل به دست می‌آید. اگر متعلق علم، ماهیت اشیاء باشد، با توجه به اینکه ماهیت قابل صدق بر کثیرین است، شناخت آن منطبق بر شناخت جزئی و عوارض و لواحق آن نیست. ولی شناخت باری به واسطه علل و اسباب شیء، و نظام سلسله علل، که موجب وجوب بالغیر در یک شیء می‌شوند، می‌باشد. و اینگونه علم موجب می‌شود که در عین کلی بودن، بر جزئی و فرد منطبق شود. زیرا متعلق این علم، کلی منحصر در فرد خاص خود است، و بر هیچ فرد دیگری منطبق نمی‌شود.^۱

بیان یازدهم

معقولات هیچ اتحادی با یکدیگر ندارند، بلکه هر کدام صورت جداگانه‌ای می‌باشند و هرگز با جوهر عاقل متحد نمی‌شوند. از سوی دیگر، واجب الوجود عالم به جمیع اشیاء بوده، و همه موجودات را تعقل می‌کند. با ذکر این مقدمات، اشکالی مطرح می‌گردد، که لازمه نظریات فوق آن است که در ذات واجب صورتهای متباینه جمیع موجودات حاضر باشد. و به تعبیر دیگر، لازم است شیخ‌الرئیس قائل به کثرت در ذات واجب گردد. ابن‌سینا در پاسخ به این اشکال می‌فرماید: واجب الوجود علمی به ذات خویش دارد، که عین ذات بوده و از صفات اوست، و این علم موجب کثرت در ذات نمی‌باشد. و علمی به اشیاء و معلولات خویش دارد، که لازمه علم به ذات و علم به مبدئیت اوست. «تعقل نسبت به اشیاء» که لازمه ذات است، از معلولات ذات باری بوده، و متأخر از ذات وی می‌باشد، و هرگز نمی‌تواند موجب تکثر در ذات باری گردد.^۲

بیان دوازدهم

به نظر شیخ‌الرئیس، علم واجب به معقولات، که همانا وجود صورتهای معقوله در خارج است، هیچ کمالی برای واجب به حساب نمی‌آید، بلکه کمال واجب الوجود در این است: «او به گونه‌ای است، که صورتهای معقوله از لوازم ذات اوست.»

وی می‌گوید:

«الاول یلحظ من ذاته «کل ممکن الوجود فی نفسه واجب به»، بوسط او غیر وسط. فالهیئته العلمیه لازمه ذاته، من غیر ان یکون بها شرف و زینة، بل علوه و مجده هو: بانه بحیث یلزم وحدته تلک الهیئته، لا بانها لازمه.»^۳

واجب الوجود، از ذات خویش، علم به ممکنات پیدا می‌کند؛ ممکناتی که در عین حالی که، فی نفسه، ممکن الوجود هستند، ولی - با واسطه یا بدون واسطه - واجب بالغیر می‌باشند، و وجوب خویش را از او کسب کرده‌اند. بنابراین، هیأت علمی واجب لازمه ذات اوست، بدون آنکه موجب شرف و کمال واجب باشد. بلکه، علو و مجد واجب این‌گونه است، که از وحدت واجب، هیأت علمی نسبت به جمیع موجودات لازم می‌آید، نه آنکه چون آن هیأت علمی لازم ذات واجب است، واجب الوجود دارای کمالی است.^۴

بیان سیزدهم

۱- ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات / ۳۶۰.

۲- ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، شرح الاشارات و التنبیها / ۳: ۳۰۳.

۳- ابن‌سینا، المباحثات / ۱۳۴.

۴- رجوع کنید به ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۲۰۶.

شیخ‌الرئیس به طور صریح بحث می‌کند که رابطه صورتهای معقوله با ذات واجب الوجود، رابطه قابلیت و حلول نیست، بلکه رابطه صدور است. و به این ترتیب صورت عقلی موجودات در ذات واجب منتقش نمی‌شود، تا موجب کثرت گردد، بلکه از او صادر می‌شود. البته وی این نکته را طی عبارات متفاوتی بیان کرده است.^۱

تحریر شیخ‌الرئیس

بیانات متفاوتی از شیخ‌الرئیس ارائه گردید، که برخی از آن بیانات متناسب با هم، و برخی متباین با یکدیگر بودند، و همین عبارات متفاوت، نشانگر حیرت حکیم بزرگ اسلامی درباره یکی از مهمترین مسائل فلسفه الهی است.

ابن‌سینا خود نیز به این حیرت واقف بوده، چنین می‌فرماید:

«فبقی لك النظر فی حال وجودها معقوله، انها تكون موجوده فی ذات الاول، كاللوازم التي تلحقه، او یكون لها وجود مفارق لذاته و ذات غیره، كصور مفارقه، علی ترتیب موضوعه فی صقع الربوبیه، او من حیث هی موجوده فی عقل، او نفس، اذا عقل الاول هذه الصور، ارتسمت فی ایها كان، فیکون ذلك العقل او النفس كالموضوعه لتلك الصور المعقوله، و تكون معقوله له علی انها فیه، و معقوله من الاول علی انها عنه.»^۲

لازم است درباره کیفیت وجود صور معقوله به دقت نظر کنی، و بنگری که آیا آن صور مانند لوازمی که بذات واجب ملحق می‌شود، در ذات او موجودند یا آنکه دارای وجودی مفارق بوده و همچون صورتهای مفارقه دارای ترتیب خاصی می‌باشند، و محل آنها در صقع ربوبی است؟ یا آنکه در موجودی خارجی، چون عقل یا نفس، مرتسم می‌شوند و آن عقل و نفس چون موضوعی برای صورتهای عقلیه‌اند، و از جهتی که در عقل و نفس حاضرند، معقول آن دو بوده و از حیثی که از واجب صادر می‌شود معقول واجبند؟

صدرالمتألهین با توجه به همین عبارات شیخ‌الرئیس می‌فرماید: ابن‌سینا درباره علم الهی به موجودات، دچار حیرت و سردرگمی است، و احتمالات مختلفی را مطرح می‌کند، که برخی از آنها اصلاً قابل فهم نیست. مثلاً کسی نمی‌داند که صقع ربوبی که صورت جمیع موجودات در آن حاضر است چیست؟ و همه حیرت شیخ، به جهت آن است که او علم را صورت عقلیه موجود در نزد عاقل می‌داند. و به همین جهت نتوانسته است درک صحیحی در مورد علم باری تعالی داشته باشد.^۳

پاسخ ملاصدرا به اشکالات حکما بر شیخ‌الرئیس

قبل از آنکه به تفصیل درباره اشکالات ملاصدرا، نسبت به نظرات ابن‌سینا پردازیم، مناسب است، به دفاعیات وی از شیخ‌الرئیس در مقابل فلاسفه متأخر اشاره شود، تا در ضمن این دفاعیات، درک بهتر نظریه ابن‌سینا میسر گردد. به همین منظور فقط به طرح اشکالاتی می‌پردازیم که برای درک اندیشه ابن‌سینا مفید است.

صدرالمتألهین فرموده است:

۱- ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات / ۳۶۴ و التعليقات / ۱۲۵ و عیون الحکمه، رسائل ابن‌سینا / ۷۳.

۲- ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات / ۳۶۴.

۳- رجوع کنید به ملاصدرا، المبدأ و المعاد / ۸۲ و شرح الهدایه الاثیریة / ۳۲۸.

«عجیب است که هر کس بعد از شیخ آمده، و سعی در تضعیف نظریه شیخ نموده است، کاری از پیش نبرده و هیچ نکته جدیدی نیاورده است. ضعف ایشان در درک مقصود ابن سینا یا ناشی از قلت تدبر در کلمات وی است، یا از ذوق و قریحه لطیفی برخوردار نبوده، یا آنکه در مسائل فلسفی خوض کامل نکرده‌اند.»^۱

اشکال ابوالبرکات بغدادی

ابوالبرکات بغدادی استدلال ابن سینا را چنین بیان کرده است: «اگر واجب الوجود علم خویش را از عالم هستی ممکنات کسب کند، در این صورت غیر واجب در ذات واجب مؤثر بوده، و موجب متمیم ذات وی می‌گردد، و این محال است.»^۲

ابوالبرکات می‌گوید: شبیه این استدلال را درباره اصل فاعلیت واجب نیز می‌توان ذکر کرد. فاعلیت واجب وقتی معنی دارد، که اشیاء و افعال از وی صادر شده باشد. بنابراین، افعال واجب که فاعلیت واجب را می‌سازند، موجب متمیم ذات واجب می‌شوند. و چون چنین چیزی محال است، بنابراین نباید واجب الوجود دارای صفت فاعلیت باشد. همان گونه که استدلال مذکور درباره فاعلیت یک استدلال باطلی است، بکارگیری آن درباره صفت علم نیز خطا است. پاسخ ملاصدرا: صفات الهی دو گونه‌اند: صفات اضافی یا صفات فعل مثل خالقیت و رازقیت که ثبوت آن نیازمند غیر واجب است، و صفات حقیقی یا صفات ذات مثل قدرت و حیات که عین ذات بوده و از غیر واجب الوجود انتزاع نمی‌شود.

صفات فعل یا صفات اضافی مستند به صفتی حقیقی در ذات است، به این معنی که خالقیت در ذات واجب، موجب خالقیت به معنی اضافی آن است. و خلق اشیاء از تبعات صفت خالقیت ذاتی واجب است. علم نیز اینگونه می‌باشد. علم یک صفت ذاتی واجب الوجود است که منشاء صدور معلومات از اوست. و پس از صدور معلومات، علم به معنی اضافی آن، که وابسته به تحقق عالم و معلوم است، انتزاع می‌شود. بنابراین، اگر علم ذاتی واجب از اشیاء خارجی و معلومات حاصل شود، موجب دور و تقدم شیء بر نفس می‌گردد. به علاوه، علم ذاتی واجب - که عین ذات اوست - نمی‌تواند متأثر از اشیاء بیرونی باشد.

اشکالات خفری

صدرالمتألهین فرموده است: «علامه خفری نظریه ارتسام صورتهای معقوله را در واجب الوجود، از قول انکسیمانوس ملطی نقل نموده است، و به آن نظریه اعتراضاتی کرده که قابل رد می‌باشد.» انکسیمانوس گفته است: «هر موجودی که خلق می‌شود، صورت آن نیز در علم خالق موجود است، و صورتهای موجود در نزد خالق الکل، غیر متناهی است. و چون نمی‌توان به خلق اشیاء بدون علم و آگاهی معتقد شد، بنابراین باید معتقد شویم که خالق اشیاء، آنچه را می‌داند و می‌شناسد خلق می‌کند. بنابراین، صورتهای موجود که قبل از خلق حاصلند، به واسطه ازلیت واجب ازلی‌اند. و ذات واجب نیز با تکثر این معلومات، یا تغییر معلومات، تغییر نمی‌کند و متکثر نمی‌شود.»^۳

علامه خفری نسبت به این نظریه، که مشابه نظریه ابن سینا است، اشکالاتی مطرح نموده است.

اشکال اول

۱- ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۱۹۸.

۲- رجوع کنید به ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۱۹۹.

۳- رجوع کنید به ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۲۲۱ و شرح الهدایه الاثیریہ / ۴۲۰.

اگر صدور صور معقوله مسبوق به علم دیگری عین ذات خداوند باشد، چه نیازی به صور معقوله است، زیرا باری تعالی با همان علم ذاتی خویش، همه موجودات عینیه را می‌شناسد. و اگر صدور صورتهای معقوله مسبوق به علم نباشد، همان نظریه‌ایست که انکسیمانوس از آن فرار نموده است، که باری تعالی خالق موجودات بوده، ولی آگاهی نداشته باشد.

پاسخ ملاصدرا: علم ذاتی واجب برای ایجاد اشیاء خارجی کافی نیست، زیرا علم به شیء خارجی غیر از وجود نفسی آن اشیاء است. چرا که، به عقیده ابن سینا، و دیگر حکمای مشاء، وجود اشیاء غیر از معقولیت اشیاء است. و ایجاد اشیاء امری مغایر با عاقلیت فاعل نسبت به اشیاء است. اما در مورد صورتهای عقلی وجود صورتهای عقلی عین معقولیت آنهاست، بنابراین نیاز به تقدم صور عقلی دیگری ندارد.

اشکال دوم

اگر صورتهای معقوله جواهر و مخلوقات باری تعالی هستند، خداوند برای درک آنها نیازمند صور دیگری بوده و تسلسل لازم می‌آید. و اگر اعراض بوده و در ذات باری حلول می‌کنند، خداوند هم فاعل و هم قابل صور می‌شود که محال است.

پاسخ ملاصدرا: جوهر خارجی و جوهر ذهنی با هم متفاوت است. جوهر خارجی منشاء آثار جوهری بوده، ولی جوهر ذهنی فاقد آثار جوهر خارجی است. بلکه جوهر ذهنی، در عین حالی که از حیث ماهیت جوهر است، و از نظر مفهوم با جوهر اتحاد دارد، ولی خود مصداق و فردی از عرض خارجی است. و چون از حیث خارج عرض است، بنابراین علم به آن نیازمند علم دیگری متقدم بر صورتهای عقلی نمی‌باشد.

اگر چه وجود صورتهای عقلی از نحوه وجود اعراض است، ولی این عرض در ذات واجب هیچ تأثیری نمی‌گذارد، زیرا لوازم ذات باری موجب تأثیر در ذات باری نمی‌شود.

اشکال سوم

بنابر اینکه علم باری عبارت باشد از صورتهای معقوله عارض بر ذات باری، نمی‌توان علم را یکی از صفات کمالیه واجب به حساب آورد، زیرا از جمله صفات ذاتی که عین ذاتند نمی‌باشد، بلکه امری خارج از ذات بوده، تابع فیضان صور از باری می‌باشد، و تا صورتهای معقوله از ذات حاصل نگردیده علمی نیز وجود ندارد.

پاسخ ملاصدرا: علم باری به صورتهای معقوله عین فیضان صور از باری است، نه آنکه علم تابع فیضان صور باشد. بنابراین قسمتی از بیان علامه خفری خلاف است و قسمتی دیگر از بیان وی که اشکال کرده صورتهای عقلیه برای ذات واجب کمال نمی‌باشند، سخنی صحیح است و هیچ کس از فلاسفه مشاء و قائلین به نظریه ارتسام صور در علم باری ادعا نکرده‌اند صورتهای معقوله برای ذات باری کمال باشد، بلکه آنچه برای خداوند کمال می‌باشد آنکه خداوند به گونه‌ای است که صور عقلیه از او حاصل می‌شود. کمال باری این است که علم او به اشیاء، ناشی از علم او به ذات خویش است. در حالی که موجودات دیگر، علم خود را از اشیاء خارجی کسب می‌کنند.

اشکال چهارم

اگر صورتهای عقلی برای واجب کمال نبوده، و علم به صور عقلی (که عین صورتهای عقلی است) علم ذاتی و کمال ذاتی واجب نباشد، و اگر علم مقدم بر اشیاء، منحصرأ همین صورتهای عقلی باشد، بنابراین ذات واجب علم ذاتی، به طور کمال حقیقی، نسبت به موجودات خارجی نخواهد داشت و موجب نقص در واجب الوجود است، و خداوند از چنین نقائص و هر نقصی مبرا است.

پاسخ ملاصدرا: صدرالمآلهین اعتراض علامه خفیری را به دلیل قلت تدبر در کلمات فلاسفه، و عدم تتبع کلام ایشان شمرده، می‌فرماید: شیخ‌الرئیس تصریح نموده است که واجب الوجود دارای عقل بسیط و علم اجمالی به موجودات است. این عقل بسیط از طرفی عین ذات بوده و از طرف دیگر جامع جمیع صور معقوله، به نحو وحدت است. و این علم که عین ذات است، منشاء علم تفصیلی واجب به صور معقوله، که همانا وجود صورتهای عقلی است، می‌باشد.

اشکالات شیخ اشراق

مطابق نظریه شیخ اشراق علم واجب الوجود به اشیاء، یک اضافه اشراقی است، نه به صورت ارتسام صور اشیاء در ذات باری، یا ارتسام صور آنها در موجودات عقلی و امثال آن. شیخ اشراق در این زمینه شرح می‌دهد:

«الحق فی العلم هو قاعده الاشراق، و هو ان علمه بذاته هو کونه نوراً لذاته و ظاهراً لذاته، و علمه بالاشیاء کونها ظاهره له، اما بانفسها او متعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلویة.»^۱

حق آن است که علم باری مطابق قاعده اشراق است، به این معنی که علم باری به ذات خویش همان نورانیت ذاتی او و ظهور او لذاته است. و علم باری نسبت به اشیاء عبارتست از اینکه اشیاء برای باری تعالی ظاهرند، یا به خودی خود ظهور دارند یا آنکه به واسطه ارتسام صور آنها در نفوس فلکی و مدبرات مجرد برای واجب ظاهرند. شیخ اشراق بنابر نظریه خویش به شیخ‌الرئیس و حکمای مشاء اعتراضاتی کرده است.

اشکال اول

حکمای مشاء ادعا نموده‌اند که باری تعالی، اگر چه محل اعراض است، ولی از آن منفعل نمی‌شود، و این سخن باطل است. زیرا اگر چه وجود عرض مستلزم انفعال تجدیدی نیست، ولی در هر صورت باری تعالی با وجود عرض دارای دو جهت می‌شود: یکی جهت اقتضاء و دیگری جهت قبول. زیرا جهت فعل و جهت قبول دو جهت جداگانه‌اند.^۲

پاسخ ملاصدرا: الف - پاسخ نقضی: شیخ اشراق خود درباره لوازم ماهیت می‌فرماید که لوازم ماهیات بسیط، هم در آن ماهیات حلول دارند، و هم از سوی ماهیات جعل می‌شوند. چگونه وی درباره ماهیات بسیط اجتماع فعل و قبول را از جهت واحد پذیرفته است. و به حکمای مشاء در مورد علم باری تعالی اشکال نموده است؟

ب - پاسخ حلی: نمی‌توان چنین ادعا نمود که هرگز میان قبول و فعل جمع نمی‌شود، بلکه در مواردی که معلول یکی از اعراض باشد قبول و فعل با هم مجتمعند. زیرا در چنان معلولی که حقیقت آن عروض بر علت خویش است، حیثیت صدور عیناً همان حیثیت عروض است.

اشکال دوم

اگر علم عرضی از اعراض باشد و ذات باری محل آن باشد، لازم است باری تعالی متصف به آن عرض می‌شود. در حالی که حکمای مشاء می‌گویند که واجب الوجود محل اعراض کثیر است، ولی نه از آن اعراض منفعل می‌شوند و نه متصف به آن اعراض می‌گردد. و این سخن باطلی است، زیرا هر ماهیتی که متصف به صفتی می‌شود، به این معنی است که محل عروض آن واقع شده است.^۳

۱- سهروردی، حکمه الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق / ۲: ۱۵۲.

۲- سهروردی، المطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق / ۱: ۴۸۱.

۳- همان مدرک.

پاسخ ملاصدرا: صدرالمتألهین تذکر می‌دهد که اشکال دوم تعریض به فرمایش بهمنیار در کتاب «التحصیل» است زیرا او فرموده است:

«ذاته (تعالی) و ان کانت محلاً لاعراض کثیره، ولكن لا ینفعل عنها، و لا یتصف بها»^۱

و پاسخ می‌دهد که مقصود بهمنیار از لفظ اتصاف همان تأثر است، و دلیل سخن بهمنیار این است که اعراض اگر بر ذات حمل شوند، آن موضوع از حصول عرض منفعل شده، متأثر می‌گردد. ولی اگر رابطه عرض و معروض رابطه علی باشد، چنانچه در عقل فعال نیز همین واقعه رخ می‌دهد، معروض متصف به عرض و متأثر از او نمی‌گردد.

بنابر این اگر مقصود شیخ اشراق که می‌فرماید: «محل بودن و متصف بودن ملازمند» این است که محل بودن با معروضیت به معنی عام و لحوق ملازم است، سخنی صحیح است، و هیچ اشکالی نیز در این مسأله وجود ندارد. و اگر مقصود وی این است که محل بودن با اتصاف ذات و کسب آنچه فاقد بوده است، ملازم است، چنین نیست و هیچ تلازمی مطرح نیست.^۲

اشکال سوم

اگر صورتهای عقلی از اعراض ذات باری تعالی باشند، دو حال دارد: یا باید بگویند صور عقلی موجب نقص در ذات باری است، یا آنکه موجب کمال ذات است. اگر صور عقلی موجب کمال ذات باشد (و قطعاً به نظر ایشان همین صحیح است) در این صورت لازم می‌آید که ذات باری از دو جهت قوه و فعل تشکیل شده باشد، یعنی ذات باری بالقوه باشد، و به واسطه حصول صور عقلی فعلیت یابد. و عدم حصول صور عقلی نقص او به حساب می‌آید، و حصول صور تکمیل کننده واجب و رافع نقص است، و هر مکملی از آن جهت که مکمل است، اشرف از مستکمل می‌باشد. در حالی که در عالم هستی هیچ چیزی اشرف از ذات باری تعالی نمی‌باشد.^۳

پاسخ ملاصدرا: الف - پاسخ نقضی: اگر صور عقلی که از لوازم ذات باری هستند و از ذات صادر می‌شوند، موجب استکمال ذات واجب الوجود باشند، صدور تمام اشیاء از ذات باری تعالی باید مکمل ذات باری باشد و لازمه اعتراض شیخ اشراق نفی صدور اشیاء از ذات باری است.

ب - پاسخ حلی: صدور اشیاء یا صور عقلی موجب کمال در ذات نمی‌باشد، و چنین نیست که قبل از صدور آنها واجب بالقوه باشد، و بعد از صدور بالفعل شده باشد. بلکه هیچ تأثیری در ذات واجب نمی‌گذارد.

رابطه معلول و علت یک رابطه وجود و وجوب است، و وجود و وجوب معلول مترشح از وجود و وجوب علت است. اشیاء از آن جهت که مرتبط با ذات واجب هستند، هیچ حالت امکانی ندارند، بلکه با ملاحظه علت خویش واجبند، و امکان اشیاء فقط فی حد نفسه است. بنابراین رابطه ممکن و واجب یک رابطه وجوب است، نه یک رابطه امکان که موجب نقصی در ذات واجب باشد.

۱- این عبارت خلاصه کلام بهمنیار در التحصیل / ۵۷۴ می‌باشد.

۲- ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۲۰۰.

۳- سهروردی، المطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق / ۱: ۴۸۱.

ج - آنچه لازم است مورد توجه قرار گیرد این است که صور عقلیه موجب رفع نقصی از واجب نبوده و کمال واجب نیستند، بلکه به اعتقاد حکمای مشاء کمال واجب آن است که دارای ذاتی است که از او صور عقلیه صادر می‌شود، نه آنکه وجود صور عقلیه موجب کمال ذات باری تعالی باشد.^۱

اشکال چهارم

بنابر گفته حکمای مشاء، لازم است مبدأ صورتهای عقلی درون ذات واجب الوجود باشد، و صورتهای عقلی از لوازم ذات باری باشند. و واجب الوجود چون خویش را می‌شناسد، هر آنچه از لوازم ذات اوست می‌شناسد. بنابراین علم باری تابع آن است که صور عقلی از لوازم ماهیت باشد، به این معنی که علم باری به صورتهای عقلی متوقف بر لزوم صور عقلی نسبت به ذات باری است. و این مسأله یک مثال نقض در ارتباط با قاعده‌ای که حکمای مشاء فرموده‌اند، می‌باشد. حکمای مشاء می‌گویند: «علم واجب نسبت به اشیاء سبب حصول اشیاء است.»

در حالی که چنانچه توضیح داده شد وجود صورتهای عقلی مقدم بر علم باری بوده، و علم باری تعالی معلول لزوم صور عقلی است.^۲

پاسخ ملاصدرا: اعتراض شیخ اشراق بیشتر به نزاع لفظی شباهت دارد. زیرا مقصود ابن‌سینا و دیگر فلاسفه مشاء از اینکه فرموده‌اند: «علم واجب به ذات خویش، علت علم او به لوازم ذات است» یک نکته مبهمی نبوده و روشن است که احتیاجی نیست تا لوازم ذات باری، قبل از علم حاصل باشد، تا علم به آنها تعلق گیرد. بلکه صور علمیه از لوازم ذات باری و از لوازم علم باری به ذات خویش است، و اشیاء خارجی از لوازم علم ذات به صور اشیاء است. به این ترتیب، صور علمیه و حقایق خارجی دارای ماهیت متحد بوده، ولی نحوه وجود آنها متفاوت است، صور علمیه دارای وجود ذهنی و اشیاء خارجی دارای وجود عینی می‌باشند.^۳

اشکال پنجم

بنابر فرمایشات ابن‌سینا، صور عقلیه برای صدور اشیاء از واجب الوجود لازم است. بنابراین ذات واجب به تنهایی برای خلق اشیاء کافی نیست، بلکه نیازمند صور عقلی است.^۴

پاسخ ملاصدرا: اولاً، حکمای مشاء ملتزم به چنین اشکالی هستند. به نظر ایشان، ذات باری برای صدور اشیاء کثیر و بدون واسطه کافی نیست. بلکه عقل که بدون واسطه از ذات باری صادر می‌شود، یکی بیشتر نیست. و اگر معلول کثیر باشد، لازم می‌شود که علت آن هم کثیر باشد.

ثانیاً، دخالت صور اشیاء برای حصول موجودات خارجی به نحوی است، که هر کدام از صور اشیاء برای به وجود

آمدن موجودی لازم است، که با هم ماهیت یکسان داشته باشند.

۱- ملاصدرا، الاسفار/ ۳: ۲۵ و المبدأ و المعاد / ۷۴.

۲- سهروردی، المطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق / ۱: ۴۸۱.

۳- ملا صدرا، الاسفار / ۶: ۲۰۱.

۴- سهروردی، المطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق / ۱: ۴۸۲.

ثالثاً، از آنجایی که برهان اقامه شده است که صور معلومات لازم است قبل از وجود خارجی آنها، در ذات باری حاصل شود، پس وجود عینی آنها باید مطابق صورت علمی آنها باشد، و حقیقت یکسانی داشته باشند. وگرنه علم ازلی واجب، مطابق معلوم نبوده و چیزی جهل نمی‌گردد.^{۲۱}

اشکالات خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی شارح کتاب «الاشارات و التنبیها» اگر چه متعهد شده است در شرح خویش به استحکام مبانی شیخ‌الرئیس پردازد و از شرح مقاصد نویسنده تخطی نکند، و به همین دلیل در بسیاری از موارد فقط اشکالات و اعتراضات فخر رازی را پاسخ داده و به نظرات خویش اشاره نکرده است. ولی در مورد علم باری تعالی به اشیاء خارجی، به وعده خویش وفا نکرده، و تعهد خود را زیر پای نهاده است. اهمیت مسأله علم واجب الوجود او را بر آن داشته تا خواننده را به خطاهای ابن‌سینا آشنا کند، و راه حقیقت را که به عقیده خویش یافته است ارائه دهد.

وی به پیروی از طریقه شیخ شهاب الدین سهروردی با بیانی متفاوت و متناسب با اصطلاحات حکمای مشاء، اضافه اشراقی را به عنوان راه حل تبیین علم باری معرفی می‌کند. ولی این حقیقت پوشیده نمی‌ماند که وی پیروی از رئیس حکمای اشراق نموده، و علم را فقط اضافه اشراقی می‌داند، که نه صورتی از معلوم در نزد عالم حاضر است، و نه چیزی در ذات عالم حلول می‌کند.^۳

صدرالمتألهین نظریه این دو حکیم عظیم الشان اسلامی را مورد دقت قرار داده است، و اشکالات متعددی متوجه آن نموده، که ذکر آن، موضوع مقاله را از مسیر خود خارج می‌کند.^۴

نگارنده در این قسمت، فقط به اشکالات علامه طوسی نسبت به نظریه ابن‌سینا و جوابهای ملاصدرا می‌پردازد. اشکال اول

تردیدی نیست که اگر صور معقوله که از لوازم باری تعالی است در ذات او وجود داشته باشد، خداوند باید هم فاعل صور معقوله باشد و قابل آنها، و این امر محال است.

پاسخ ملاصدرا: آنچه محال است قبول به معنی انفعال تجددی و عروض یک وجود متجدد بر ذات باری، یا قبول یک عارض به طوری که موجب استکمال معروض گردد، ولی حصول صور عقلی برای ذات باری به صورت لوازم ذات باری مستلزم چنین قبولی نمی‌باشد. ابن‌سینا نیز در قسمتهای مختلفی از کتاب «التعلیقات» به این نکته اشاره کرده که جهت فعل و قبول در ذات باری یکی است، و موجب تعدد و تکرر در ذات نیست. زیرا عروض یک موجود متجدد بر یک ذات، فقط

۱- ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۲۰۳.

۲- شیخ اشراق اعتراضات دیگری نیز بر کلام ابن‌سینا نموده که صدرالمتألهین به آنها پاسخ داده است. نگارنده به جهت آنکه نکته تازه‌ای که فهم مبانی ابن‌سینا را میسر سازد در نقل تمام اشکالات و جوابها نیافته است، از ذکر آنها بطور مفصل صرف نظر نموده، به همین مختصر بسنده کرده است (رجوع کنید به ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۲۰۳ - ۲۰۹). البته صدرالمتألهین در این مباحث فقط متذکر اشکالاتی شده است که برای آنها پاسخهای روشنی را ارائه می‌فرماید. در حالی که تعداد اعتراضات شیخ اشراق بر نظریه شیخ رئیس بیش از آن است که در کلام ملاصدرا به چشم می‌خورد (رجوع کنید به سهروردی، المطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق / ۱: ۴۷۹).

۳- طوسی، شرح‌الاشارات و التنبیها / ۳: ۳۰۴.

۴- ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۲۵۶ تا ۲۶۳.

وقتی موجب ترکیب است که معروض موجودی مادی و مرکب از هیولی و صورت باشد، یا در ذات خویش ممکن الوجود باشد، و واجب تعالی که نه وجودی بالقوه و مادی است، و نه ممکن الوجود می‌باشد، هیچ تکثری از حیث جهت فعل و قبول ندارد.^۱

اشکال دوم

اگر علم باری که از صفات حقیقی است از لوازم ذات باری باشد، و غیر از ذات آن باشد، پس واجب الوجود دارای صفات حقیقیه‌ای زاید بر ذات وی می‌باشد. در حالی که همه صفات کمالی و حقیقی عین ذات باری بوده، و محال است غیر از ذات باشند.^۲

پاسخ ملاصدرا: در صورتی علم باری از صفات کمالیه زاید بر ذات می‌شود، که علم باری به اشیاء یک صفت کمالی برای ذات باشد، و ذات به واسطه حصول چنین صفتی استکمال یابد. در حالی که ابن‌سینا بارها در کلمات خویش تصریح فرموده است، که واجب الوجود از حصول صور معقوله کمال نمی‌یابد، بلکه باری تعالی دارای ذات کاملی است که لازمه آن ذات وجود صور معقوله است. بنابراین، وجود علم باری به اشیاء مستلزم استکمال ذات به وسیله صفات زائده نیست.^۳

اشکال سوم

وجود صورتهای عقلی که از لوازم ذات باری تعالی می‌باشند، مستلزم آن است که ذات باری محل برای ممکنات متکثر باشد. یعنی خداوند محل برای معلولات خویش گردد.^۴

پاسخ ملاصدرا: فقط در صورتی کثرت صفات موجب تکثر ذات باری می‌شود که صفات عین ذات بوده و با آن در یک مرتبه باشند. در حالی که بنابر نظر ابن‌سینا، علم باری به اشیاء متأخر از ذات بوده، و کثرت آنها موجب هیچ تکثری در ذات باری تعالی نخواهد شد.^۵

اشکال چهارم

اگر لوازم ذات باری تعالی در ذات او موجود شوند، چنانچه ابن‌سینا درباره علم خداوند چنین نظری دارد، مستلزم آن است که صادر اول و اولین مخلوق خداوند نیز غیر از ذات او نباشد.^۶

پاسخ ملاصدرا: ملاصدرا در تقریر مقصود وی دو احتمال می‌دهد:^۷

الف - علم باری تعالی که از لوازم ذات و حال در ذات و قائم به ذات باری است، معلول اول است. زیرا هر موجودی به واسطه صورت عقلی خویش، حاصل می‌شود. بنابراین اولین معلول باری تعالی باید موجودی غیر مبائن با ذات وی باشد، بلکه در آن حلول کرده و یکی از صفات واجب الوجود باشد.

صدرالمآلهین می‌فرماید: ممکن است حکمای مشاء چنین نظریه‌ای را بپذیرند و صادر نخستین را از لوازم غیر مباین با ذات خدا بدانند زیرا هیچ دلیلی برای امتناع آن ارائه نشده است.

۱- ملاصدرا، المبدأ و المعاد / ۷۲ و الاسفار / ۶: ۲۱۰.

۲- طوسی، شرح الاشارات و التنبیها / ۳: ۳۰۴.

۳- ملاصدرا، المبدأ و المعاد / ۷۳ و الاسفار / ۶: ۲۱۲.

۴- طوسی، شرح الاشارات و التنبیها / ۳: ۳۰۴.

۵- ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۲۱۵ و المبدأ و المعاد / ۷۳.

۶- طوسی، شرح الاشارات و التنبیها / ۳: ۳۰۴.

۷- ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۲۱۸ و المبدأ و المعاد / ۷۳.

ب - از آنجا که وجود هر موجودی متوقف بر علم پیشین خدا است، معلول اول نیز متوقف بر علم خدا به آن است. این علم اگر غیر از ذات خدا باشد، اولاً مخلوقی مقدم بر معلول اول است که بر خلاف فرض است. ثانیاً این علم نیز متوقف بر علم دیگری بوده، و تسلسل لازم می‌آید. بنابراین باید حکمای مشاء ملتزم شوند که صورت عقلی معلول اول عین ذات باری باشد.

ملاصدرا در پاسخ به این تقریر از اشکال، یادآور می‌شود که صدور اشیاء از باری تعالی متوقف بر علم متقدم است، ولی این قاعده شامل صور عقلی نیست. زیرا صورتهای عقلی چیزی جز علم باری به آنها نمی‌باشد، و وجود آنها عین معقولیت آنها است. بنابراین صور آنها مسبوق به علم دیگری نمی‌باشد.

اشکال پنجم

بنابر نظریه ابن سینا، هیچ موجودی مقتضای ذات باری نمی‌باشد، بلکه هر آنچه در عالم هستی موجود شود، و مابین با ذات باری باشد، متوقف بر اموری حال در ذات اوست.^۱

صدرالمتألهین این اشکال را صرفاً یک استبعاد قلمداد کرده، متذکر می‌شود که بسیاری از فلاسفه منکر عالم عقول شده‌اند، فقط به همین جهت که واسطه میان خالق و مخلوق را منکر شوند، و در جایی که برهان حکمران است، باید از آن تبعیت کرد و از هیچ چیز نهراسید.^۲

اعتراضات صدر

پس از آشکار شدن مقصود ابن سینا، از علم اجمالی واجب الوجود نسبت به موجودات، و علم تفصیلی او نسبت به اشیاء، و ذکر دفاعیات ملاصدرا از وی در مقابل هجوم اشکالات فلاسفه متأخر، اکنون نوبت به نقد ملاصدرا رسیده است. صدرالمتألهین که نقد حکمای بزرگی چون شیخ اشراق و علامه طوسی را ناتمام خوانده است، خود همت در رد افکار ابن سینا گماشته، و اعتراضات گوناگونی را بر نظریه «ارتسام صور معقوله در ذات عاقل» وارد می‌کند، که در گفتار حاضر به نقل و بررسی هر کدام از اعتراضات صدرالمتألهین خواهیم پرداخت.

نقد اول

بنابر نظریه ابن سینا، صورتهای عقلی از لوازم ذات باری تعالی بوده و عرض می‌باشند، اگر چه از حیث مفهوم جوهرند. صور عقلی نسبت به ذات باری چه نوع لزومی دارند؟ زیرا لوازم شیء سه قسم است: لازم وجود خارجی، لازم وجود ذهنی، لازم ماهیت که از لوازم شیء، بدون لحاظ وجود خارجی یا ذهنی است. صورتهای عقلی که لازم ذات واجب الوجودند، از هیچکدام از سه قسم مذکور نیستند. زیرا اولاً، واجب الوجود دارای وجود ذهنی نیست تا صور عقلانی لازم وجود ذهنی او باشند. ثانیاً، واجب الوجود دارای ماهیت به معنای حد نیست تا صور عقلانی لازم ماهیت او باشند. ثالثاً، صور عقلی اگر از لوازم وجود خارجی واجب باشند، دارای وجود عینی و خارجی می‌شوند زیرا لوازم وجود تابع نحوه وجود ملزوم است، در حالی که بنابر نظر ابن سینا صور عقلانی واجب دارای وجود خارجی هستند. بنابراین، صور عقلی از

۱- طوسی، شرح الاشارات و التنبیها / ۳: ۳۰۴.

۲- ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۲۲۰ و المبدأ و المعاد / ۷۴. جمیع اشکالات علامه طوسی و پاسخهای آن در کتاب شرح الهدایه الاثیریہ / ۳۱۷ تا ۳۱۹ نیز ذکر گردیده است.

لوازم ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو» نیز نمی‌باشند زیرا ماهیت واجب به این معنا همان وجود واجب است و صور عقلی از لوازم وجود خداوند نیست.^۱

البته صدرالمতألهین معتقد است که به نظر شیخ‌الرئیس، علم واجب عرض است، و زائد بر ذات واجب و این نکته را نقطه اساسی اختلاف میان این دو حکیم می‌داند و می‌فرماید:

«در میان حکمای مشاء این نظر مطرح شده و تصریح کرده‌اند، که علم واجب الوجود عرض می‌باشد، ولی شاید این سخن از متأخرین حکمای مشاء باشد، وگرنه در میان کلمات متقدمین مشاء، مثل انکسیمانوس هیچ اثری از تعبیر عرض وجود ندارد.»^۲

اما ابن سینا در رساله العرشیه تصریح می‌کند که علم واجب الوجود به اشیاء غیر از ذات واجب نمی‌باشد. روشن است که این تعبیر با عرض بودن علم واجب الوجود، سازگار نیست.^۳

نقد دوم

علم به علت مستلزم علم به ماهیت معلول نیست، بنابراین علم خداوند به ذات خویش مستلزم علم خدا به ماهیات موجودات نمی‌باشد. البته علم به وجود علت مستلزم علم به وجود معلول است، ولی علم به علت از راه شهود و حضور حاصل می‌شود نه از راه مفاهیم و وجود ذهنی. بنابراین، طبق نظر ابن‌سینا که علم خداوند را از نوع وجود ذهنی می‌داند، علم خداوند به علت ممکنات مستلزم علم به معلول نیست.^۴

نقد سوم

در این انتقاد صدرالمتألهین به قاعده «امکان اشرف» استناد نموده است یعنی هر آنچه در عالم هستی موجود می‌شود، هر چه به مبدأ فیاض و وجود اتم باری تعالی نزدیکتر باشد، دارای وجودش اقوی و اشرف است. نظریه ارتسام صور عقلی به نحو وجود ذهنی در نزد باری تعالی، بر خلاف این قاعده فلسفی است. زیرا، بطور قطع وجود ذهنی اضعف از وجود عینی است. و اگر همه معلولات واجب الوجود که همانا عالم عقول و نفوس و ماده است، به واسطه صور عقلی از واجب صادر شود، لازم است بپذیریم که وجود ذهنی این معلولات مقدم بر وجود عینی آنها بوده، و مطابق قاعده «امکان اشرف» اقوی و اشرف از وجود عینی باشند، که مخالف وجدان و برهان است.^۵

نقد چهارم

اگر صدور معلولات از واجب الوجود، متوقف بر صور عقلی آنها است، بنابراین صدور معلول اول متوقف بر حصول صورت عقلی اوست. پس فقط هنگامی صادر اول موجود می‌شود، که در رتبه قبل از او صورت عقلی آن - به نحو لازم غیر مباین - از واجب صادر شده باشد. بنابراین از واجب تعالی به جهت حصول صادر اول دو شیء صادر می‌شود: یکی صورت عقلی و دیگری صادر اول، که موجب صدور کثیر از واحد است، در حالی که محال است از شیء واحد موجودات کثیر صادر شود.^۶

۱- ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۲۲۸ و المبدأ و المعاد / ۷۷ و شرح الهدایه الاثیریة / ۳۲۱.

۲- ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۲۲۷.

۳- ابن‌سینا، العرشیه، رسائل ابن‌سینا / ۲۴۹.

۴- ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۲۳۰ و المبدأ و المعاد / ۷۶ و شرح الهدایه الاثیریة / ۳۲۱.

۵- ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۲۳۲ و حاشیه شرح حکمه الاشراف / ۳۶۵.

۶- ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۲۳۲ و رجوع کنید به شرح الهدایه الاثیریة / ۳۲۴.

نقد پنجم

یک مفهوم کلی اگر چه هزاران بار مقید شود، ولی هرگز تبدیل به یک مفهوم جزئی حقیقی نمی‌شود. زیرا جزئی حقیقی یک امر مشخص ذهنی یا موجود خارجی است، و مفهوم کلی اگر چه مقید شده باشد، تشخیص نمی‌یابد. پس اگر علم باری تعالی از طریق صور عقلی حاصل شود و به وجه کلی باشد، باید ملتزم شویم که واجب الوجود اصلاً علم به جزئیات ندارد، و این خود بزرگترین نقص در اوست. زیرا، وجود اشیاء که از واجب متعال صادر می‌شود، مشخص بوده، و مطابق این نظریه، واجب الوجود نسبت به معلولات خویش جاهل است.^۱

صدرا و علم تفصیلی

ملاصدرا در بحث علم خداوند به موجودات مبتکر نظریه علم تفصیلی و متحد با ذات باری است. وی علم خدا به ذات خویش را، عین علم تفصیلی خدا به اشیاء می‌داند. وی به طور اجمال شرح می‌دهد:

«علمه بجمیع الاشیاء حقیقه واحده، و مع وحدته علم بکل شیء، لا یغادر صغیره و لاکبیره الا احصیها. اذ لو بقی شیء لم یکن ذلک العلم علماً به، لم یکن هو حقیقه العلم، بل کان علماً بوجه و جهلاً بوجه و حقیقه الشیء بما هی حقیقه الشیء غیر ممتزجه بغيره.»^۲

علم واجب به جمیع اشیاء یک حقیقت واحد بیشتر نیست، و آن حقیقت واحد در عین وحدت، متعلق به جمیع اشیاء است، بطوری که هیچ موجود کوچک و بزرگی از علم واجب غایب نیست. زیرا اگر موجودی بتوان فرض کرد که واجب تعالی نسبت به آن عالم نباشد، در این صورت علم واجب حقیقت علم نبوده، بلکه امری متشکل از علم و جهل است. در حالی که علم واجب حقیقت علم بوده، و حقیقت شیء از غیر آن شیء متشکل نمی‌شود.

وی می‌فرماید: علم الهی بر تمام موجودات، اعم از کلی و جزئی احاطه دارد. علم باری تعالی که عین ذات اوست علت تحقق معلولات واجب است. واجب الوجود همه اشیاء را، در قضای سابق بر وجود اشیاء، می‌شناسد، هم به صورت علم اجمالی، و هم به صورت علم تفصیلی.^۳

ملاصدرا اعتراف می‌کند که وی در ابتدای حیات فکری و فلسفی اش پیرو افکار شیخ شهاب‌الدین سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی بوده است، و از نظریات ایشان در این مسأله تبعیت می‌کرده است، ولی پس از استبصار و هدایت به سوی حق، به نظریه خاص خویش^۴ دسترسی پیدا می‌کند و آن را به گونه‌ای مبرهن کرده، با استدلالهای حکمت متعالیه استوار می‌فرماید که در هیچ کتابی از کتب فلاسفه نظیر آن را نتوان یافت.^۵

صدرالمآلهین برای شرح نظر خویش از دو طریق کمک می‌جوید: یکی از طریق حکما و با بیانی متناسب با اصطلاحات و اصول فلسفی، و دیگری متناسب با طریقه عرفا و اهل ذوق و مبانی و اصطلاحات ایشان. و هر کدام از دو بیان وی مبتنی بر مقدماتی است که ملاصدرا آن را شرح می‌دهد.

۱- ملاصدرا، المبدأ و المعاد / ۷۸ و شرح الهدایه الاثیریة / ۳۳۱.

۲- ملاصدرا، العرشیه / ۸.

۳- ملاصدرا، الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه / ۵۹.

۴- ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۲۴۹.

۵- رجوع کنید به ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۲۸۰.

طریقه حکما

در این بیان صدرالمآلهین از این حقیقت که واجب الوجود متعال عقل بسیط بوده، و هر موجودی که بسیط حقیقی باشد، همه اشیاء و موجودات در او موجود است، و در نزد او حاضر است، استفاده می‌کند.

مقدمه نخست: هر هویت وجودی، مصداق یکی از معانی کلیه است. گاهی برخی هویات وجودی، مصداق چند معنای کلی می‌باشد، یعنی معانی متعدد و متکثر با وجود واحدی موجود می‌شوند. به این قسم از وجود «بسیط خارجی» گویند که وجود آن واحد و معانی آن متعدداست. و گاهی معانی متعدد به وجودات متعدد موجود می‌شوند، چون ماهیت انسان که مرکب از حیوانیت و نطق است و در وجود عینی انسان مرکب از ماده و صورت است، جنس آن از ماده انسان و فصل از صورت انسان بدست می‌آید. به چنین موجودی «مرکب خارجی» گویند.

فصل اخیر که دارای کمالات وجودی تمام مفاهیم جنسی و فصلی در موجود است، مصداق جمیع مفاهیم جنسی و فصلی متقارن با آن فصل اخیر نیز می‌باشد و وجود او واجد همه کمالات اجناس و فصول قبل می‌باشد. بنابراین، اشیاء کثیری که هر کدام مستقل از دیگری موجودند، ممکن است در وجود واحدی محقق شوند مثل جسم، حیوان، حساس و غیره که هم وجودات مستقلی دارند و هم در انسان یا فصل اخیر آن جمع شده‌اند.

مقدمه دوم: هر وجودی که اقوی و اتم باشد، در عین حالی که بسیط است، شامل معانی بیشتری است و احاطه وجودی نسبت به کمالات گوناگون دارد، و شمول کمالات متعدد هیچ منافاتی با بساطت آن ندارد.

مقدمه سوم: تمام حقیقت یک شیء می‌تواند جزء حقیقت موجود دیگری باشد یعنی ممکن است یک معنای نوعی برای موجود خاصی جنس باشد. مثلاً حیوان در عین حالی که جزء حقیقت انسان است، ولی تمام حقیقت انواع دیگر حیوانی است. حیوان همانگونه که صلاحیت دارد معنای جنسی باشد، می‌تواند یک معنای نوعی نیز باشد. تفاوت میان معنای جنسی حیوان (که در ضمن انسان تحقق دارد) و معنای نوعی حیوان از باب تفاوت دو اعتبار لابشرط و بشرطلا نیست تا فقط یک تفاوت اعتباری باشد، بلکه همیشه ضعف وجودی حیوان جنسی مستلزم آن است که برای تحصیل، در وجودی قوی - که وجود نوعی است - مستهلک شود. اما حیوان به معنی نوعی، دارای وجودی قوی است، وجودی متحصّل که در هیچ وجود دیگری مستهلک نمی‌شود و به انسان تبدیل نمی‌گردد و همین معنای حیوانیت برای تمام انواع انسان معنای نوعی است. این ضعف و قوت وجودی در اشیاء مختلف موجب می‌شود که حیوان در برخی اشیاء جنس بوده، و در برخی دیگر نوع باشد.

مقدمه چهارم: وجود معلول و همه کمالات وجودی معلول به علت او مستند است. قهراً علت دارای وجودی مشتمل بر جمیع جهات کمالی معلول به نحو اعلی و اتم است. بنابراین، واجب الوجود بالذات که همه ممکنات و کمالات جهان مستند به اوست، دارای وجودی اقوی و اتم بوده، مستجمع جمیع خیرات می‌باشد، و هیچ نقصی در ذات او راه ندارد.

مقدمه پنجم: نه تنها علت شامل کمالات وجودی معلول است، بلکه علت بسیط که حقیقتی بسیط دارد، در مرتبه وجودی و ذات خویش، مشتمل بر وجود معلول است، اما به نحو بسیط، نه متمایز از ذات خویش. و واجب الوجود بالذات که علت همه اشیاء است دارای وجودی است که در عین بساطت حقیقی، عین جمیع اشیاء است.

بیان طریقه حکیمان

واجب الوجود که بدون شک ذات خویش را تعقل می‌کند، جمیع اشیاء را نیز تعقل می‌کند. زیرا وجود واجب که بسیط حقیقی است، وجود جمیع اشیاء است. بنابراین، تعقل واجب نسبت به ذات خویش (که تعقل وجود ذات است) همان تعقل وجود اشیاء بوده، و این تعقل در مرتبه ذات باری است. و این علم از چند نظر باید مورد ملاحظه قرار گیرد:

اولاً، یک علم اجمالی و بسیط است.

ثانیاً، یک علم تفصیلی به موجودات است.

ثالثاً، متعلق آن وجود اشیاء است، نه ماهیت اشیاء، خواه وجود عقلی یا خارجی.

رابعاً، قبل از وجود ممکنات به نحو تفصیلی می‌باشد.

خامساً، در مرتبه ذات واجب الوجود است.

سادساً، از کمالات واجب تعالی است.

به دنبال این بیان، نکاتی لازم است مورد توجه قرار گیرد:

الف - حصول اشیاء کثیر در مرتبه ذات واجب الوجود، به معنی آن نیست که واجب الوجود دارای ماهیت باشد. زیرا ماهیت که حد وجود بوده و از نقص آن انتزاع می‌شود، در ذات باری راه ندارد. بلکه ماهیت فقط هنگامی از یک موجود انتزاع می‌شود که حاکی از کمال آن موجود محدود بوده، و وجود آن فاقد تعدادی از کمالات باشد. اما ذات واجب متعال که مستجمع جمیع اشیاء است، فاقد هیچ وجودی نیست تا دارای ماهیت باشد. و وجود واجب یک وجود شدید غیر متناهی بوده، هیچ نقص و ضعفی در آن راه ندارد. بنابراین محدود به هیچ ماهیتی نمی‌باشد.

ب - وجود واجب الوجود مظهر همه معانی و ماهیاتی است که در علم باری گنجانیده شده است. اگر چه حکم وجود واجبی بر آن معانی جاری می‌باشد، ولی به معنی این نیست که وجود خداوند همان وجود ماهیات است. زیرا فرق است بین وجود ماهیات و بین وجودی که ماهیات بر آن صادق است. چنانچه در مقدمات این استدلال ذکر شد صورت انسانی و فصل اخیر در انسان دارای وجودی است که وجود آن فصل به حساب می‌آید، و در عین حال بر چنین وجودی مفاهیم حیوان، جسم و نامی و امثال آن صادق است، اما وجود انسان وجود این معانی نمی‌باشد.

شبهه این نکته درباره علم خدا جاری است که وجود واجب فقط وجود خداوند متعال است. وقتی می‌گوئیم «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» یعنی بر چنین وجودی تمام ماهیات کثیره جهان صدق می‌کند. اما وجود واجب الوجود وجود برای آن معانی نیست، بلکه فقط مظهر و تجلی بخش آنهاست.

ج - واجب الوجود با آنکه واحد است، می‌تواند تحقق بخش جمیع انواع و ماهیات باشد. و این سخن درباره وجودات اشتدادی نیز قابل جریان است. اگر به اشتداد کیفی موجود دقت شود، ملاحظه می‌شود که در هنگام اشتداد، حتماً انواع غیر متناهی در ضمن حرکت واحد اشتدادی تحقق می‌یابد. این انواع و ماهیات غیر متناهی به وجود واحد اتصالی متحرک متحقق می‌شود. همانگونه که در حرکت اشتدادی، بی‌نهایت انواع مختلف به وجود واحد متحقق می‌شود، ماهیت تمام اشیاء نیز به وجود واحد واجب الوجود تحقق می‌یابد.

د - در حرکت اشتدادی مراتب اقوی شامل مراتب ضعیف‌تر است، مثلاً در هنگام حرکت اشتدادی در یک موجود از رنگ سبز کم‌رنگ به رنگ سبز پررنگ، مراتب پررنگ‌تر شامل مراتب ضعیف‌تر می‌باشد. حضور مرتبه ضعیف در نزد مرتبه

اقوی حضور بالقوه نیست، بلکه وجود اقوی به صورت بالفعل شامل وجود اضعف است. به همین منوال واجب الوجود تعالی نیز که دارای اقوی مراتب وجود است، بالفعل مشتمل جمیع مراتب وجودات ضعیف‌تر است.

ه - انواع و ماهیات فقط وقتی با یکدیگر متباین می‌باشند که به وجودات مستقل خاصه خویش موجود شوند و در چنین صورتی احکام خاص و آثار آن ماهیات بر ایشان مترتب می‌شود. اما ماهیات در وجود واجب دارای یک وجود جمعی بوده، و آن وجود جمعی نوعی دیگر از وجود می‌باشد که اشرف و اقوی از جمیع انحاء وجودات عقلی و مثالی و خارجی است.

طریقه عرفا

صدرالمتألهین می‌فرماید که عرفا به دلیل کثرت اشتغال به امور معنوی از یک سو، و اهمیت ندادن به مباحث عقلی و استدلالهای منطقی از سوی دیگر، نمی‌توانند مکاشفات و دریافتهای خود را به خوبی انتقال دهند، و چه بسیار می‌توان در کلمات ایشان به تناقضات و اشکالاتی برخورد که اصلاح و رفع آن مبتنی بر قوت برهان و آگاهی کامل نسبت به مقصود ایشان است. بیان علم باری به اشیاء در مرتبه ذات، مطابق ذوق عرفا، به چند مقدمه محتاج است:

مقدمه اول: وجود حق تعالی دارای اسماء و صفاتی است، که همگی از لوازم ذات او به حساب می‌آید. مقصود از اسماء الهی الفاظ عالم و قادر نیست، بلکه حقایق علم و قدرت است. در اصطلاح عرفا الفاظ عالم و قادر را «اسم الاسم» می‌خوانند. «اسم» عبارت است از ذات متصف به علم، و ذات متصف به قدرت. «صفت» عبارت است از محمولات عقلی - مثل علم و قدرت - که بر ذات حمل می‌شوند، نه اعراض زائد بر ذات.

مقدمه دوم: هر وجود متأصلی مصداق مفاهیم گوناگونی است که می‌توان به آن وجود، با قطع نظر از عوارض لازم و مفارق نسبت داد. در عین حال، نمی‌توان آن مفاهیم کثیر را حاکی از هویت خارجی و وجود خارجی دانست. مثلاً یک وجود خارجی ممکن است مصداق وجود، واحد، ممکن الوجود و امثال آن باشد، اما فقط مفهوم وجود است که حکایت از هویت خارجی می‌کند، و به چنین مفاهیمی خارج محمول گویند که از ذات انتزاع شده، بر آن حمل می‌شود.

مقدمه سوم: هر مقدار وجودی اقوی و اشرف باشد، در ذات و هویت شخصیه خویش، دارای فضایل و آثار بیشتر بوده، و مصداق مفاهیم بیشتری است، و تعداد مفاهیم و خارج محمول بیشتری از آن انتزاع می‌شود، که هر کدام اشاره به مرتبه و درجه‌ای از کمالات آن وجود قوی می‌کند.

مقدمه چهارم: اگر عالم نسبت به هویت شخصی و وجودی یک شیء علم داشته باشد، نه تنها اصل وجود آن را می‌شناسد، بلکه جمیع مفاهیم و معانی محمول بر آن ذات را نیز می‌شناسد. و این دو شناخت یکی است، «شناخت ذات و هویت معلوم» و «شناخت مفاهیم محمول بر آن ذات».

مقدمه پنجم: هر کدام از اسماء و صفات الهی لوازمی هستند، اعم از ماهیات و اضافات که در اصطلاح عرفا به آنها «اعیان ثابته» گویند. اعیان ثابته چنین توصیف شده‌اند که «ماشمت رائحه الوجود ابداً» یعنی هرگز بویی از وجود نبرده‌اند.

مقصود عرفا از اینکه اعیان ثابته موجود نمی‌باشند، آن است که وجود مستقل ندارند و دارای وجودی مختص به خویش نمی‌باشند. به علاوه، نه وجود بر آنها عارض است، نه قائم به آنهاست و نه اعیان ثابته اعراض وجود یا قائم به وجودند.

همچنین اعیان ثابتة مجعول وجود نیز نمی‌باشند، بلکه در ازل به واسطه وجود واحد واجبی ثابتند. این ثبوت به معنی تبعیت اعیان ثابتة نسبت به وجود واجب نیست، زیرا در تبعیت دو موجود لازم است که یکی تابع و دیگری متبوع باشد. ولی درباره واجب الوجود و اعیان ثابتة فقط یک موجود (یعنی وجود احدیت) در میان است، و اعیان با آن وجود متحدند. به همین ترتیب از معدوم بودن رهایی می‌یابند، بدون آنکه وجود مستقلی داشته باشند و بدون آنکه مجعول باشند.^۱

بیان طریقه عرفا

ملاصدرا می‌فرماید:

«لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده، و كانت تلك الاعيان موجودة بوجود ذاته، فكانت هي ايضاً معقولة بعقل واحد هو عقل الذات، فهي مع اكثرها معقولة بعقل واحد.»^۲

علم خداوند به ذات خویش عین ذات اوست. چون اعیان ثابتة به وجود باری موجودند، بنابراین اعیان ثابتة نیز به عقل واحد، برای واجب الوجود بالذات معقولند که همان تعقل ذات نسبت به ذات خویش است. پس اعیان در حالی که کثیرند، به عقل واحد تعقل می‌شوند، همان‌طور که به وجود واحدی موجود می‌شوند.

تذکر

صدرالمتألهین چنین شرح داده است که به اصطلاح عرفا، واجب الوجود دارای مرتبه‌ای است که به آن مرتبه «احدیت» یا «غیب الغیوب» گویند. در این مرتبه ذات الهی هویت شخصی‌ای است، که هیچ خبری از آن نتوان داد، و تمام صفات و تعینات و اسماء در آن مرتبه، فانی در هویت و ذات اویند، حتی مفهوماتی چون ذات و وجود و هویت.

همچنین مرتبه دیگری را دارا است به نام «مرتبه واحدیت» که در این مرتبه صفات، از یکدیگر و از ذات، متمایز می‌شوند. بنابراین اسماء و صفات در این مرتبه متکثر شده، و حقایق الهی که به وجود واحد موجودند از هم متمایز می‌شوند. در همین مرتبه که به آن «مقام جمع» نیز گویند، صور علمی و حقایق افلاطونی نیز از هم متمایز می‌گردند. این حقایق اموری موجود بوجود واجب الوجود متعال، و غیر مابین از ذات وی می‌باشند. در عین حال، چون در مقام جمعند از یکدیگر متمایزند.

صدرالمتألهین در جای دیگری توضیح داده است که تفاوت نظریه افلاطون (که علم باری را عین مثل افلاطونی دانسته است) و نظر ایشان، در این حقیقت است که به نظر آخوند مثل الهیه افلاطونی اموری غیر مابین از ذات باری و موجود به وجود باری تعالی است، بر خلاف نظر افلاطون که مثل را اموری مابین ذات باری و از عالم عقول دانسته است.^۳

به این ترتیب صدرالمتألهین علم باری را نسبت به جمیع اشیاء، علمی کمالی و عین ذات باری و قبل از ایجاد و یک علم تفصیلی دانسته نظریه خویش را با دو بیان ارائه فرموده است.

۱- البته معتزله معتقدند ماهیات در ازل بدون هیچ وجودی موجودند، که آن سخنی باطل و گراف است.

۲- ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۲۸۳.

۳- ملاصدرا، الاسفار / ۶: ۲۲۷-۱۱۸.

خلاصه وجوه اشتراک و محل اختلاف دو حکیم

وجوه مشترک میان آن دو حکیم

الف - واجب الوجود، قبل از وجود ممکنات، آنها را تعقل می‌کند و صدور و وجود ممکنات، در تعقل و کیفیت آن دخالتی ندارد. و موجب تغییری در واجب نمی‌گردد.

ب - موجودات به واسطه صورتهای عقلی خود، در نزد واجب الوجود حاضرند، حتی قبل از به وجود آمدن آنها. البته با این تفاوت که صور عقلی موجودات به نظر شیخ الرئیس همان صور مرتسمه است، و به عقیده آخوند حقایق عقلی، و وجودات عقلی است.

ج - کثرت صور و موجودات، در ذات احدیت واجب الوجود، هیچ تأثیری ندارد، بلکه کثرت آنها متأخر از ذات واجب است.

د - حیثیت معقولیت اشیاء، عین حیثیت صدور اشیاء از واجب است، نه چیز دیگری.

ه - موجودات، اول تعقل می‌شوند، و سپس در عالم هستی موجود می‌گردند، نه آنکه اول موجود شوند، و به واسطه وجودشان، در خارج تعقل گردند.

و - کمال واجب در صدور این اشیاء از او نیست، بلکه ذات واجب دارای کمالی است، که موجب صدور اشیاء از اوست. بنابراین وجود اشیاء و صدور آنها موجب کمالی در ذات واجب نیست، و تعقل آنها نیز موجب کمال واجب نمی‌باشد. بلکه واجب الوجود از جمیع جهات کامل و این کمال مستلزم تعقل جمیع ممکنات است.

ز - به نظر هر دو حکیم، واجب الوجود به علم واحد و دفعه واحده ذات و جمیع ممکنات را تعقل می‌کند.

وجوه اختلاف

علی‌رغم چنین نکات مشترک میان دو حکیم، باز هم مطالب اساسی گوناگونی مطرح است، که از نظر آنها مورد توافق نمی‌باشد، که عبارتند از:

الف - به نظر ابن‌سینا، علم صورت مرتسمه معلوم در نزد عالم است. و به نظر آخوند علم، وجود مجرد از ماده.

ب - شیخ الرئیس معتقد است که علم واجب، نسبت به موجودات کلی است، نه جزئی. زیرا، علم جزئی تغییر می‌کند. ولی ملاصدرا می‌گوید: واجب الوجود علم به جزئیات به نحو جزئی دارد، نه به صورت کلی.

ج - متعلق علم واجب، از نظر ابن‌سینا، ماهیات، و از نظر آخوند وجود است.

د - صدرالمتألهین می‌فرماید: به نظر شیخ الرئیس، علم واجب عرض است، و زائد بر ذات واجب. نگارنده در ضمن مقاله به نقد این انتساب اشاره کرده است.

ه - صدرالمتألهین یکی از وجوه افتراق را در این مطلب می‌داند، که ابن‌سینا علم واجب به ماسوی را علم اجمالی می‌شمرد، ولی در نظر ایشان، واجب تعالی علم تفصیلی به ممکنات دارد.

و - شیخ الرئیس علم واجب را از لوازم ذات، که مابین ذات نیست، می‌داند. در حالی که، به نظر آخوند، علم واجب عین ذات واجب است، نه از لوازم ذات واجب.