

# روش‌شناسی ملاصدرا

## در مسئله علم باری تعالی

محمد غفوری‌نژاد، دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران  
دکتر احد فرامرزی قراملکی، استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

### چکیده

پرسش از راز برتری حکمت صدرا و تفوق آن بر سایر نحله‌های فلسفی، سؤالی است اساسی در حوزه فلسفه اسلامی که می‌توان آنرا با تکیه بر روش‌شناسی ملاصدرا پاسخ گفت. در باب روش‌شناسی ملاصدرا مجموعاً هفت نظریه قابل گزارش است. نظریه مختار نگارنده، ملاصدرا را در برخورداری از منابع متنوع و متکثر خود، دارای یک الگوی پژوهشی می‌داند که با پیروی از آن موفق به ابداع نظریات جدید می‌گردد و بدینسان نوآوری‌های فراوان وی را قابل تبیین می‌داند.

نقطه مقابل این نظریه، دیدگاه التقاط‌گرایانه است که ملاصدرا را به التقاط اندیشه‌ها متهم می‌کند. این نظریه از تبیین نوآوری‌های او قاصر است.

این نوشتار با ملاصدرا در یکی از غامضترین مسائل فلسفه اسلامی، همراه شده و تلاش کرده است تا بگونه‌ای مستند، الگوی پژوهشی وی را در این مسئله نشان دهد.

### کلیدواژگان

علم خدا؛ روش‌شناسی ملاصدرا؛  
علم قبل الایجاد؛ تکثر رهیافت در ملاصدرا؛  
علم تفصیلی؛ بسیط الحقیقه.

### درآمد

پرسش از هویت معرفتی فلسفه ملاصدرا و راز برتری حکمت متعالیه وی از مسائل مهمی است که ذهن بسیاری از آشنایان با مکتب او را بخود مشغول کرده است.<sup>۱</sup> نوشتار حاضر بر این نکته مبتنی است که از طریق روش‌شناسی فلسفه صدرا می‌توان به این پرسش پاسخ گفت. ابتدا با مروری اجمالی بر اهم آثار ملاصدراشناسان نظریه مختار در روش‌شناسی فلسفه وی را توضیح داده و سپس در یک مطالعه موردی،<sup>۲</sup> به روش‌شناسی علم خداوند خواهیم پرداخت — که از غامضترین مسائل فلسفه اسلامی است<sup>۳</sup> و صدرالمতألهین در آن نوآوری داشته است — و بدین ترتیب نظریه مختار در روش‌شناسی صدرالمتألهین را بنحو مستند<sup>۴</sup> تبیین خواهیم کرد.

از آنچه تاکنون درباره ملاک تعیین معرفتی فلسفه

۱. از جمله بنگرید به: مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۳، ج ۱۳، ص ۲۴۹؛ محقق داماد، مصطفی، «راز برتری حکمت صدرا»، خردنامه صدرا، ۱۳۸۲، ش ۳۲، صص ۱۳ — ۱۸.

2. case study.

۳. بهشتی، احمد، وحدانیت و عقلانیت عرفان از دیدگاه امام خمینی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴، ص ۲۷۰.

4. documental.



■ ملاصدرا در بسیاری موارد به تلفیق منسجم آراء دست می‌زند تا به دیدگاهی جامع‌نگر برسد. وی ابتدا دیدگاهها را احصا می‌کند و پس از تفکیک عناصر قابل قبول و عناصر مردود آنها، به ترکیب عناصر قابل قبول دست می‌یازد تا به نظریه‌ی جامع دست یابد.

ملاصدرا و روش وی بیان شده هفت نظریه قابل گزارش است:

نظریه نخست دیدگاه بدبینانه‌ی عرضه می‌کند که براساس آن ملاصدرا به التقاط اندیشه‌ها متهم شده است.<sup>۵</sup> نظریه دوم ملاصدرا را ابن‌سینای اشراقی بسبک سهروردی می‌داند.<sup>۶</sup> نظریه سوم اندیشه فلسفی صدرا را فلسفه کلامی شده تلقی می‌کند.<sup>۷</sup> چهارمین نظریه براساس تنوع دو گونه زبان در تنوع طولی، یعنی تمایز زبان موضوعی و فرازبان، متعالیه بودن فلسفه صدرا را بمعنای برخوردار از زبان برتر تفسیر کرده است.<sup>۸</sup> نظریه پنجم براساس تمایز مقام گردآوری و مقام داوری و ویژگی حکمت متعالیه را به برخوردار از تنوع روی آورد و تعدد ابزار در مقام گردآوری می‌داند.<sup>۹</sup> دیدگاه ششم فلسفه صدرا را چهارراهی می‌داند که فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، عرفان و طریقه متشرعه را بهم پیوند داده است.<sup>۱۰</sup> و بالاخره نظریه هفتم - که این قلم آنرا برای تبیین راز برتری حکمت صدرایی توانمندتر ارزیابی می‌کند - داشتن الگوی پژوهشی ویژه در برنامه‌های پژوهشی، کثرتگرایی وی در رهیافت و روی آورد میان‌رشته‌ی<sup>۱۱</sup> را موجب تعیین معرفتی فلسفه او قلمداد می‌کند.<sup>۱۲</sup>

براساس این نظریه ملاصدرا از منابع متنوعی استفاده کرده است که موجب تنوع رهیافت او به مسائل الهیاتی و در نتیجه وقوف وی بر مسئله از فرارهیافت گردیده و او را از حصرگرایی روش شناختی که دام‌گیر اندیشمندان قبل از او بوده مصون نگه داشته است. تنوع رهیافت وی معطوف به مسئله واحد است و چنین نیست که بتبع گوناگونی مسائل از رهیافتها و روشهای متعدد بهره جوید. وی در طرح هر رهیافت با مشارکت همدلانه به توضیح زوایای پیدا و پنهان آن می‌پردازد و در بسیاری موارد، علی‌رغم نظر نهایی خود، با سعه صدر تمام به دفاع از آن در برابر اشکالهای دیگران پرداخته و در نهایت آنرا به چالش می‌کشد. در عین حال تلاش می‌کند رهاورد این رهیافت را در نظریه جامعی که بعداً آرایه می‌کند لحاظ کرده و آنرا ناظر به بعدی از ابعاد حقیقت تلقی نماید.

ملاصدرا به آسیب حصرگرایی روش شناختی وقوف داشته و در مواضعی از آثارش از آن شکایت می‌کند. البته وی در شیوه خود، از موضع رد و انکار دور نبوده است و احیاناً در شیوه تکثرگرایانه خود برخی دیدگاهها را دخالت نمی‌دهد. مثلاً دیدگاه جهله

۵. ذکاوتی قراقرزلو، علیرضا، «انتقاد بر ملاصدرا در عصر حاضر»، کیهان فرهنگی، سال ۸، ش ۷، ص ۲۰ - ۲۳.
۶. مجتهدی، کریم، «ملاصدرا به روایت هانری کربن»، خردنامه صدرا، ۱۳۷۶، ش ۸ و ۹، ص ۳۶.
۷. مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۳۳.
۸. حائری یزدی، مهدی، «درآمدی بر اسفار»، ایران‌شناسی، ۱۳۷۱، ش ۴، ص ۵ - ۱۲.
۹. سروش، عبدالکریم، «حکمت در فرهنگ اسلامی»، دانشگاه انقلاب، دوره جدید، ش ۹۸ و ۹۹، ص ۱۸۰ - ۱۹۰.
۱۰. مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۳۲.
11. interdisciplinary approach.
۱۲. فرامرز قراملکی، احد، «روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، ش ۴۳، ص ۲۴ - ۲۸.



صوفیه را قابل طرح در برنامه پژوهشی خود در باب وحدت وجود، نمی‌داند و یا در مسئله علم خداوند - چنانکه خواهیم دید - اساساً متعرض قول اشاعره - بعنوان یک نظریه نمی‌شود.

براساس این نظریه - و برخلاف دیدگاه التقاط‌انگار - ملاصدرا با طرح و برنامه معینی به سراغ منابع بسیار متنوع خود رفته است و نوآوریهای او بر این اساس قابل تبیین است. در بیان این الگوی پژوهشی سه نکته قابل طرح است:

۱- وی با طرح روی آوردهای گوناگون در مسئله واحد، میان آنها چالش ایجاد می‌کند. این چالش مواضع ضعف و قوت و رخنه‌ها و بایسته‌های رهیافت‌های مورد نظر را بخوبی نشان می‌دهد و با هدایت چالش، به یک رهیافت متعالی دست می‌یابد. عبارت دیگر وی بخوبی محاکمه آراء را به نردبان معرفت تبدیل می‌کند.

۲ - ملاصدرا در بسیاری موارد به تلفیق منسجم<sup>۳</sup> آراء دست می‌زند تا به دیدگاهی جامع‌نگر برسد. وی ابتدا دیدگاهها را احصا می‌کند و پس از تفکیک عناصر قابل قبول و عناصر مردود آنها، به ترکیب عناصر قابل قبول دست می‌یازد تا به نظریه‌یی جامع دست یابد.

۳ - البته ملاصدرا در مواردی مرتکب تحویلی‌نگری<sup>۴</sup> و قرائت نظریات دیگران برطبق نظریه خود شده است که این موارد نادر است.<sup>۵</sup>

در این مقاله ضمن گزارش برنامه پژوهشی ملاصدرا درباره علم قبل الایجاد خداوند براساس مهمترین آثار وی (اسفار، المبدأ و المعاد و الشواهد الربوبية) نشان خواهیم داد که وی چگونه با بکار بستن این الگوی پژوهشی به نظریه‌یی نو و خالی از نقاط ضعف نظریات گذشتگان، دست می‌یابد.

برنامه پژوهشی ملاصدرا در مسئله علم قبل الایجاد ملاصدرا برنامه پژوهشی خود درباره علم قبل الایجاد را - چنانکه شیوه اوست - با بیان نظریات دیگران آغاز می‌کند و پس از بیان آن، به تحلیل و جرح و تعدیل این نظریات پرداخته و در نهایت، نظر خود را ارائه می‌کند. وی به بیان هفت نظریه در این مسئله می‌پردازد و اساساً متعرض برخی نظریات که از پستوانه پژوهشی کافی برخوردار نیستند - مانند نظریه اشاعره - نمی‌شود. وی حداکثر تلاش خود را بکار می‌برد تا از رد کامل یک نظریه اجتناب نماید و حتی الامکان آنرا ناظر به وجهی از وجوه حقیقت قلمداد نماید.

### ۱ - نظریه معتزله و عرفا

نخستین نظریه‌یی که صدرا به تحلیل و نقد آن می‌پردازد نظریه معتزله و عرفاست.<sup>۶</sup> معتزله قایل به شیئیت معدوم هستند و نزد آنان معدومات در حال عدمشان منفک از هرگونه وجود بوده و در عین حال بعضی از بعض دیگر متمایز هستند. ملاک علم سابق و ازلی خداوند به حوادث، همین معدومات متمیزه است.

عرفا نیز کلامی مشابه معتزله دارند. محیی‌الدین در فتوحات (باب ۲۵۷) تصریح می‌کند:

13. integration.

14. reductionism.

برای توضیح مفصلتر این اصطلاح بنگرید به: فرامرز قراملکی، احد، روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه رضوی، ۱۳۸۰، گفتار دهم.

۱۵. برای مطالعه مفصلتر این نظریه بنگرید به: فرامرز قراملکی، احد، روش‌شناسی مطالعات دینی؛ «روش‌شناسی فلسفه صدرا»؛ «روی آورد میان رشته‌ای و هویت معرفتی فلسفه صدرا»؛ مقالات و بررسیها، ش ۶۳.

۱۶. ملاصدرا، اسفار الاربعه، ج ۶، تحقیق و تصحیح احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۷۳.



اعیان [ثابته] ممکنات در حال عدمشان  
 بیننده و شنونده‌اند و دیده و شنیده می‌شوند  
 به دیدن و شنیدن ثبوتی... ممکنات در حال  
 عدم ازلیشان همواره واجب‌الوجود را  
 می‌شناسند و به تسبیح و تمجید او مشغولند.  
 در فصوص نیز بنا به نقل ملاصدرا<sup>۱۷</sup> می‌گوید:  
 «علم [خداوند] تابع معلوم است. پس هرکس در  
 حال ثبوت عین خویش و حال عدمش، مؤمن باشد،  
 در حال وجودش نیز به همان صورت ظاهر خواهد  
 شد.»

ملاصدرا در اسفار با استناد به اینکه ثبوت عینی  
 یا ذهنی معدوم در حالیکه مجرد از هرگونه وجود  
 باشد، واضح‌الفساد است قول معتزله را رد می‌کند.<sup>۱۸</sup>  
 وی در الشواهد الربوبیه این نظریه را درباره علم  
 تفصیلی متأخر از مرتبه ذات قابل تصحیح می‌داند.<sup>۱۹</sup>  
 صدرا ضمن اذعان به اینکه ظواهر کلمات عرفا  
 فرقی با رأی معتزله ندارد، با طرح این نکته که عرفا  
 اهل تحقیقات شریفه و مکاشفات لطیفه‌یی هستند که  
 مطابق الهامات خداوند بر قلب عارف است، به توجیه  
 کلام آنان می‌پردازد و می‌گوید: اشیاء متعدد گاهی به  
 وجود واحد و بنحو بسیط، موجود می‌گردند (مفاد  
 قاعده: بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء)؛ و گاه به وجودات  
 متعدده و متکثره رخت هستی به تن می‌کنند. ولی  
 هرگاه حکما وجود ذهنی یا عینی را به چیزی نسبت  
 می‌دهند، همین وجود تفصیلی مراد است. پس از  
 تمهید این مقدمه و در مقام توجیه کلام عرفا می‌گوید:  
 آنچه که برهان بر استحاله آن قائم شده است ثبوت  
 ماهیت مجرد از مطلق وجود - اعم از تفصیلی و  
 اجمالی - است؛ اما ثبوت اجمالی ماهیات قبل از  
 وجود تفصیلی محال نیست بلکه برهان و کشف  
 چنین ثبوتی را ایجاب می‌نمایند. مراد عرفا از اعیان

■ ملاصدرا اصل نظریه اتحاد عاقل و  
 معقول را می‌پذیرد ولی در این باب که  
 «آیا این نظریه می‌تواند علم قبل‌الایجاد  
 را تبیین کند» برخی شارحان ملاصدرا  
 این نظریه را دچار همان اشکالاتی  
 می‌دانند که صدرا بر نظریه صور  
 مرتسمه مشائین وارد ساخته است.

ثابته معدومه، اعیان ثابته مجرد از وجود تفصیلی و  
 محلی به وجود اجمالی است.<sup>۲۰</sup>

## ۲- نظریه افلاطونیان

افلاطون و پیروان او - چنانکه به آنان نسبت  
 داده‌اند - علم خداوند را از طریق مُثُل تبیین  
 نموده‌اند. ملاصدرا ضمن همراهی با آنان در پذیرش  
 اصل نظریه مثل و اقامه برهان بر آن<sup>۲۱</sup> مناطیت این  
 صور برای علم قبل‌الایجاد را به دو دلیل رد می‌کند:  
 اول آنکه: مثل از مرتبه ذات خداوند و علم او - که  
 عین ذات و قدیم ذاتی است - متأخرند و نمی‌توانند  
 ملاک علم او به اشیاء قلمداد شوند.

دوم آنکه: مثل، خود موجوداتی عینی - و نه  
 علمی - هستند و اگر سخن را به کیفیت علم خداوند  
 به این موجودات ببریم یا باید ملاک عالمیت خداوند  
 به آنها مثل دیگری باشند که مستلزم تسلسل است؛ و

۱۷. همان.

۱۸. همان.

۱۹. همان، ص ۵۳.

۲۰. همان، ص ۱۷۶-۱۷۷.

۲۱. ملاصدرا، اسفار الاربعه، ج ۲، تحقیق و تصحیح مقصود  
 محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰، ص ۴۳ -  
 ۷۸.



یا باید ملتزم به جهل خداوند به بعضی از اشیاء صادره از او و خلوقات از کمال علم قبل الایجاد، شویم و این با یکی از اساسیترین اصول خداشناسی فلسفی - که واجب الوجود را واجد همه کمالات ممکن می‌داند -<sup>۲۲</sup> در تعارض است.<sup>۲۳</sup>

شیوه ملاصدرا در اینجا از حصرگرایی روش‌شناختی مشائین بدور است و مانند آنان قول به مثل را یکسره مردود نمی‌داند بلکه فقط مناطیت مثل برای علم قبل الایجاد را غیر قابل قبول می‌شمارد. وی حتی مناطیت مثل برای علم تفصیلی متأخر از مرتبه ذات را قابل قبول می‌خواند و بدین نحو تلاش می‌کند وجه صحیحی برای این نظریه بجوید.<sup>۲۴</sup>

### ۳- نظریه فرفور یوس

فرفور یوس - چنانکه صدرالمشائین به او نسبت می‌دهد<sup>۲۵</sup> - قایل به اتحاد ذات خداوند با صور معقوله است و ملاک علم قبل الایجاد را همین صور می‌داند. فرق نظریه فرفور یوس با نظریه مشائین - که بدان خواهیم پرداخت - اینست که مشائین واجب الوجود را با صور، متحد نمی‌دانند بلکه قایل به قیام حلولی صور به ذات واجب هستند.

ملاصدرا اصل نظریه اتحاد عاقل و معقول را می‌پذیرد ولی در این باب که «آیا این نظریه می‌تواند علم قبل الایجاد را تبیین کند» برخی شارحان ملاصدرا این نظریه را دچار همان اشکالاتی می‌دانند که صدرا بر نظریه صور مرتسمه مشائین وارد ساخته است.<sup>۲۶</sup> از نظر ملاصدرا و بتصریح خود وی، نظریه فرفور یوس درباره علم تفصیلی متأخر از مرتبه ذات می‌تواند صحیح باشد.<sup>۲۷</sup>

وی در المبدأ و المعاد استدلال بوعلی بر رد قول به اتحاد عاقل و معقول را چنین نقل می‌کند: هیچ چیز

نمی‌تواند با چیز دیگری متحد شود، زیرا اگر شیء اول پس از حصول شیء ثانی باقی باشد آنها دوشیء هستند و اتحادی صورت نگرفته است و اگر شیء اول باطل شود و دومی حصول یابد، یا اولی باقی بماند و دومی حاصل نشود، هیچیک از آندو با دیگری متحد نشده است.<sup>۲۸</sup> ولی تفسیر خودش از اتحاد عاقل و معقول - که خود را متفرد بدان می‌داند - را در سطحی بالاتر از فهم جمهور می‌خواند و بیان آن را به مباحث نفس کتاب حواله می‌کند. ملاصدرا ضمن انتقاد تلویحی از بوعلی، شیخ اشراق، بهمنیار، خواجه نصیر طوسی و فخر رازی که با رهیافت حصرگرایانه خود، قول فرفور یوس را رد نموده و آن را سفیهانه خوانده‌اند، فهم نظریه وی را مشروط به «قوت خوض در علوم» و «شدت غور در تفکر» می‌داند.<sup>۲۹</sup>

### ۴- نظریه مشائین

ملاصدرا در اینجا بتفصیل وارد طرح و تحلیل نظریه مشائین می‌گردد. وی با ارایه مستندات از کلام بوعلی،

۲۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۴۰.

۲۳. ملاصدرا، اسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۷۸ - ۱۷۹؛ المبدأ و المعاد، تحقیق و تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰.

۲۴. همو، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲، ص ۵۳.

۲۵. همو، اسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۷۸؛ الشواهد الربوبیه، ص ۵۳؛ المبدأ و المعاد، ص ۱۵۱.

۲۶. طباطبائی، محمدحسین، تعلیقه بر اسفار، ص ۱۶۵.

۲۷. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۵۳.

۲۸. نک: طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۶.

۲۹. ملاصدرا، اسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۷۹.



فارابی و بهمنیار به تشریح موضع آنان می‌پردازد و اشکالاتی را که از سوی ابوالبرکات بغدادی، شیخ اشراق، خواجه طوسی و محقق خفری بر این مسلک وارد شده است بتفصیل پاسخ می‌گوید.<sup>۳۰</sup>

تقریر مسلک مشائین از طریق علم باری به خود و علیت آن برای سایر اشیاء صورت می‌پذیرد که نهایتاً بمقتضای قاعده «علم تام به موجب تام، موجب علم تام به معلول است» علم به ماسوی را بدنبال دارد.

علم - خواه آنرا اضافه میان عالم و معلوم بدانیم یا صورتی که موجب این اضافه است - مستدعی نسبت تعلق میان عالم و معلوم است و این نسبت نیز مقتضی تحقق طرفین؛ بنابراین، معلوم نیز باید بنحوی تحقق داشته باشد. حال، معلومات خداوند از سه حال خارج نیست: یا منفصل از ذات باری تعالی است؛ یا اجزاء ذات اوست؛ و یا متصل به او و مرتسم در او. شق اول مستلزم قول به مثل افلاطونی و شق دوم مستلزم ترکیب در ذات خداوند است، و بنابراین شق سوم متعین است.<sup>۳۱</sup>

ملاصدرا در طرح نظریه مشائین مشارکتی همدلانه دارد و حجم قابل توجهی از بحث (حدود یک سوم کل بحث علم قبل الایجاد) را به این نظریه و دفاع از آن در برابر اشکالات مطرح شده اختصاص می‌دهد. وی بخوبی بر اصل مسبوقیت نقد به فهم، واقف و بدان متعهد است و تصریح می‌کند: تمام آنچه که قادحین مسلک شیخ رئیس بر او وارد کرده‌اند ناشی از قلت تدبیر آنان در کلام او و کوتاه‌فکری، کمذوقی و عدم تعمق در اصول فلسفی است.<sup>۳۲</sup>

ملاصدرا قبل از بیان اشکالات خود بر قول به صورت مرتسمه، می‌گوید:

ما با قایلین این قول در هیچیک از اصول و مقدمات و اینکه صور معقوله لوازم ذات خداوند هستند و قائم بذات او و غیرمباین با اویند مخالفتی

نداریم. مخالفت ما با اینان تنها در اینست که صور را أعراض قرار داده‌اند و وجود آنها را علمی می‌دانند. اگر نبود تصریح‌اتشان به عرض بودن صور، می‌توانستیم مذهب آنان را بر آنچه که خود حق می‌دانیم - یعنی اینکه صور مثالهایی عقلی و جواهری نوری‌اند - حمل کنیم؛ چنانکه رأی افلاطون نیز همین است. و بعید نیست که قول به عرضیت صور، از تصرفات متأخرین باشد زیرا کلمات فلاسفه متقدم قایل به صور - همچون انکسیمانوس و غیر او - از ذکر عرضیت خالی است.<sup>۳۳</sup>

ملاصدرا سپس به بیان اشکالات خود بر دیدگاه مشائین می‌پردازد و به پنج نکته اشاره می‌کند:

نخست: صور مرتسمه که از لوازم واجب‌الوجودند، یا لازم وجود خارجی هستند، یا لازم ماهیت او و یا لازم وجود ذهنی او. با توجه به تبعیت لازم از ملزوم در نحوه وجود، در صورت اول و دوم، وجود عینی و خارجی صور لازم می‌آید زیرا ماهیت واجب، عین‌انیت اوست.<sup>۳۴</sup> و صورت سوم نیز در باره خداوند تصور ندارد زیرا خداوند در ذهن هیچکس قابل تصور نیست.<sup>۳۵</sup>

۳۰. همان، ص ۱۸۰ - ۲۱۷.

۳۱. ابن‌سینا، الالهیات من کتاب الشفا، به تحقیق حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۳۸۹ - ۳۹۲.

۳۲. طرح اشکالات ابوالبرکات بغدادی (المعتبر، حیدرآباد، جمعیه دائرة معارف العثمانیه، ۱۳۵۸، ج ۳، ۸۴ به بعد)؛ شیخ اشراق (مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کرین، تهران، انجمن فلسفه ایران، ج ۱، ص ۴۸۱)؛ خواجه نصیرالدین طوسی (شرح الاشارات، ج ۳، ص ۳۰۴) و علامه خفری (در حواشی تجرید، بنگرید به اسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۱۲ - ۲۱۳) و نقدهایی صدرا بر آن (بنگرید به: همان، ۱۹۰ - ۲۱۷؛ الشواهد الربوبیه، ص ۷۲).

۳۳. همو، اسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۱۸.

۳۴. همان، ص ۲۱۹.

۳۵. همو، الشواهد الربوبیه، ص ۷۰ - ۷۱.



■ **تقریر مسلک مشائین از طریق علم باری به خود و علیت آن برای سایر اشیاء صورت می‌پذیرد که نهایتاً بمقتضای قاعده «علم تام به موجب نام، موجب علم تام به معلول است» علم به ماسوی را بدنبال دارد.**

خواجه نصیر بر نظریه صور مرتسمه آنست که این نظریه مستلزم آنست که خداوند هیچیک از مبیانات را بذاته ایجاد نکرده باشد و ایجاد تمام مبیانات از طریق صور، صورت پذیرفته باشد. ملاصدرا در مقام پاسخ چنین می‌گوید:

از آنجا که صور از لوازم وجود خداوند و باقی به بقاء او - و نه به ابقاء او - و موجود به وجود او - و نه به ایجادش - و واجب به وجوب او - تا چه رسد به ایجابش - هستند، اشرف و اقدس از موجودات منفصل از خداوند خواهند بود. پس، از حیث تحقق و منزلت، اقدم و اقرب به خداوندند. پس این صور قطعاً شایسته‌ترند که واسطه ایجاد این مبیانات خارجی باشند.<sup>۳۱</sup>

**چهارم:** مسلک صور مرتسمه مستلزم صدور کثیر از واحد است. زیرا صدور معلول اول در نظر مشائین

۳۶. چون در دو صورت اخیر علم به علت و علم به معلول با هم (معاً) حاصل خواهند بود.

۳۷. همو، المبدأ والمعاد، ص ۱۶۵ - ۱۶۸، اسفار الاربعه، ج ۵، ص ۲۱۹ - ۲۲۱.

۳۸. طباطبایی، تعلیقه بر اسفار، ص ۱۹۷.

۳۹. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۲۲۱.

۴۰. عمادزاده، غلامحسین، علم باری تعالی از دیدگاه فلاسفه اسلامی، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشکده الهیات دانشگاه تهران، به راهنمایی مهدی حائری یزدی، ۱۳۶۵ - ۱۳۶۶، ص ۹۲ - ۹۳.

۴۱. ملاصدرا، اسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۱۲.

دوم: قاعده «علم تام به علت تامه موجب علم تام به معلول است» تنها ناظر به علم به جهت علیت علت تامه است؛ یعنی این علم به جهت علیت علت تامه است که مستلزم علم به معلول است، نه علم به ماهیت آن یا علم به جهت دیگری غیر از علیت؛ و نه علم به مفهوم علت بودن آن و نه علم به «اضافه علیت».<sup>۳۶</sup> جهت علیت نیز نحوه خاصی از وجود است و چنانکه در جای خود بیان شده است علم به وجودات، تنها با حضور و شهود اعیان آنها حاصل می‌شود (علم حضوری) نه صور و اشباح آنها (علم حصولی) و چنین علم حضوری بی فقط برای ذات نسبت به خودش محقق است که بتبع آن علم ذات به معلولاتش را نیز بنحو حضوری بدنبال خواهد داشت، زیرا علیت و معلولیت به وجود است و وقتی وجود علت نزد عالم حاضر باشد وجود معلول نیز نزد او حاضر خواهد بود.<sup>۳۷</sup>

خلاصه آنکه صرفاً علم حضوری به علت تامه، علم حضوری به معلول را بدنبال دارد و قاعده مزبور اساساً ناظر به علم حصولی نیست تا مشائین از طریق آن به اثبات صور مرتسمه بپردازند.<sup>۳۸</sup>

**سوم:** مشائین نیز همچون دیگر حکما قاعده امکان اشرف را پذیرفته‌اند ولی نظریه صور مرتسمه این قاعده را نقض می‌کند. چون می‌دانیم أعراض - هرچه باشند - احس از جواهرند و قایلین به این صور در عین اینکه آنها را أعراض قایم به ذات حق می‌دانند، آنها را وسایط ایجاد او نیز می‌شمارند، بنابراین لازم می‌آید احس، قبل از اشرف جامه تحقق پوشیده باشد.<sup>۳۹</sup>

البته بنظر می‌رسد این اشکال ملاصدرا با سخن او در پاسخ به اشکال خواجه نصیر بر نظریه مشائین سازگار نیست،<sup>۴۰</sup> با این توضیح که: یکی از اشکالات



مشروط به سبق صورت آن در علم خداوند است. بنابراین لازم می‌آید که صورت نخستین، هم علت برای وجود خارجی معلول اول باشد و هم برای صورت معلول دوم علت. پس لازم می‌آید که از واحد حقیقی (خداوند) باعتبار یک صورت و از جهت واحد دو فعل مختلف صادر شود.<sup>۲۲</sup>

و بالاخره پنجم: مسلک مشائین مستلزم نفی علم خداوند به جزئیات است زیرا یک صورت عقلی هرچند با هزار مخصص و مقید دایره شمولش ضیق گردد، از حیث ذاتش منع شرکت نمی‌کند و به مرتبه جزئیت نمی‌رسد، زیرا در جای خود ثابت شده است که مناط [ادراک] جزئیت شیء، احساس آن و یا علم حضوری به آنست و اگر علم خداوند به اشیاء از طریق صور عقلیه باشد مدرک جزئیات نخواهد بود.<sup>۲۳</sup>

#### ۵- نظریه متأخرین

این نظریه که ملاصدرا آنرا به اکثر متأخران نسبت می‌دهد، علم قبل الایجاد خداوند را علمی اجمالی می‌داند، بدین بیان که واجب تعالی به ذات خویش - که مبدأ صدور تمام اشیاء است - عالم است، پس باید در مرتبه دانش به جمیع اشیاء عالم باشد.<sup>۲۴</sup> حاصل استدلال صاحبان این نظریه آنست که خداوند مبدأ تمییز اشیاء است و هرچه که مبدأ تمییز شیء باشد علم به آن است، پس خداوند عالم به اشیاء است.<sup>۲۵</sup>

ملاصدرا صدق کبرای این استدلال را مبتنی بر انعکاس قضیه موجهه کلیه به موجهه کلیه می‌داند زیرا برای اثبات آن باید قضیه صادق «علم به شیء مبدأ تمییز آن است» بنحو کلیه عکس شود که مطابق ضوابط منطقی باطل است.<sup>۲۶</sup>

بیان دیگری که از این گروه رسیده آنست که: خداوند به ذات خویش علم دارد و این علم عین

ذات اوست، علم او به ماسوی نیز منظوی در علم او به ذات خویش است. ملاصدرا می‌گوید: درست است که این کلام از آنان صادر شده است، ولی اگر از آنان درباره معنای این انطواء پرسیده شود قادر به پاسخگویی نیستند.<sup>۲۷</sup> هرچند مدعای این قوم قابل انطباق بر نظریه صدرالمتألهین در مورد علم قبل الایجاد است، ولی چون از بیان کیفیت و اثبات آن ناتوانند، ملاصدرا آنرا مردود می‌شمارد. بهرحال ملاصدرا دو اشکال عمده به این نظریه وارد می‌کند:

۱ - چگونه شیء واحد بسیطی که در غایت بساطت و وحدت است، صورتی علمی برای اشیاء مختلف و متکثر می‌باشد، در حالیکه مطابق قواعد فلسفی، علم به یک شیء باید صورت مساوی با معلوم بوده و از حیث ماهیت با او یکسان باشد؟

۲ - اشیائی که در بوته عدمند چگونه به مجرد این علم تمییز می‌یابند؟ این چیزی جز تمایز معدومات صرفه نیست [که مردود است].

هرچند کوششهایی از سوی صاحبان این نظریه برای پاسخ به این دو اشکال بعمل آمده است، ولی صدرالمتألهین هیچیک را کافی نمی‌داند.<sup>۲۸</sup>

#### ۶- خداوند به معلول اول علم تفصیلی و به ماسوای آن علم اجمالی دارد.

بعضی برای فرار از اشکال عدم امکان عالمیت واحد

۲۲. همو، المبدأ والمعاد، ص ۱۶۸ - ۱۷۵.

۲۳. همان، ص ۱۷۰.

۲۴. همو، اسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۲۸.

۲۵. سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ص ۵۴۵.

۲۶. ملاصدرا، اسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۲۸.

۲۷. همان، ص ۲۲۹.

۲۸. همان، ص ۲۲۸ به بعد؛ سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ص





و بسیط حقیقی به اشیاء متکثره، قایل به عالمیت  
تفصیلی ذات خداوند به عقل اول و عالمیت اجمالی  
او به سایر ممکنات شده‌اند. طبق این نظریه، خداوند  
در مرتبه فعل به هر یک از معالیل، قبل از ایجاد آنها  
علم تفصیلی دارد که ناشی از علم تفصیلی او به مرتبه  
سابق بر آن معلول است. بدیگر سخن، لازم نیست  
که علم تفصیلی او به جمیع ممکنات در مرتبه واحد  
تحقق پذیرد بلکه تحقق آن در ضمن مراتب  
متفاوت و متلاحق است بگونه‌یی که هر

مرتبه، علم تفصیلی به مرتبه لاحق

بلاواسطه آن و علم اجمالی به

سایر مراتب لاحق است.

خلاصه آنکه خداوند

در مرتبه ذات فقط

به معلول اول، و در

مرتبه فعل به تمام معالیل

بترتیب علی و معلولی علم

تفصیلی دارد.

صدرای این نظریه را نیز مبتلا به چند

اشکال می‌داند که برخی قابل دفاع و برخی

غیرقابل دفاعند. اشکالات وارد و غیرقابل دفاع بدین

قرارند:

۱ - اشکال اول نظریه متأخرین (نظریه پنجم) بر  
این قول نیز وارد است: خداوند که واحد حقیقی  
است نمی‌تواند در عین این وحدت و بساطت، هم به  
ذات خویش علم تفصیلی داشته باشد و هم به معلول  
اول.<sup>۴۹</sup>

۲ - لازمه این قول آنست که خداوند در بسیاری  
از مراتب نفس الامر و مقامات وجودی به اکثر اشیاء  
علم نداشته باشد.<sup>۵۰</sup>

۳ - علم تفصیلی، با معلوم از حیث ماهیت متحد

است و تفاوت آنها در نحوه وجود است که یکی وجود  
علمی و دیگری وجود عینی دارد. بنابراین لازم می‌آید  
ذات خداوند - که عالم است - با معلوم خود (عقل  
اول) اتحاد ماهوی داشته باشد.<sup>۵۱</sup>

صدرالمتألهین نظریه تالس ملطی و خواجه  
نصیرالدین طوسی مبنی بر اینکه «علم خداوند به  
ذاتش عین ذات اوست و علم او به اشیاء ممکنه همان  
وجود عقل اول با تمام صور قائم به آن است»<sup>۵۲</sup> را  
نزدیک به نظریه پنجم می‌داند و آنرا در ذیل

### مسلك مشائين

همین نظریه طرح و نقد می‌کند. بنظر

### مستلزم نفی علم خداوند

ملاصدرا هرچند این نظریه

طبق قواعد حکمت

متعالیه قابل تصحیح

است،<sup>۵۳</sup> ولی طبق

قواعد مشهوره حکما

صحیح نیست، زیرا:

۱ - عقل اول با تمام صور

قائم به آن حادث ذاتی است، در

حالیکه حقیقت علم خداوند بسبب

عینیت علم با ذات او، قدیم ذاتی است. پس

عقل اول نمی‌تواند علم خداوند باشد.

۴۹. ملاصدرا، اسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۳۵؛ المبدأ والمعاد،

ص ۱۹۱.

۵۰. همو، اسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۳۶.

۵۱. همو، المبدأ والمعاد، ص ۱۹۰. این اشکال همانگونه که

ملاحظه می‌شود، قابل ارجاع به اشکال اول است.

۵۲. این نظریه از ظواهر برخی کلمات میرداماد استفاده

می‌شود. ملاصدرا نیز آنرا از «بعض متأخران» نقل می‌کند.

بنگرید به: میرداماد، مجموعه مصنفات، به اهتمام عبدالله نورانی،

تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۷۶.

۵۳. زیرا حکمت متعالیه که قایل به وحدت شخصی وجود

است، عقل اول را به وجود خداوند موجود و به ازلیت او ازلی

می‌داند. بنابراین می‌توان آنرا علم خداوند دانست (سبزواری،

تعلیقه بر اسفار، ص ۵۴۸).



**■ بنظر ملاصدرا**  
**تمام آنچه از قدما**  
**در تقریر نحوه علم**  
**قبل الایجاد رسیده است،**  
**انطواء این علم در علم باری تعالی**  
**به ذات خویش است که این**  
**سخن هر چند از رایحه تحقیق**  
**برخوردار است ولی در**  
**غایت اجمال است.**

ضروری است: پس علم حضوری به ماسوی برای واجب الوجود ضروری است. بنابراین همانگونه که نفس - که معلول واجب الوجود است - به بدن و قوای خود، علم حضوری دارد و بدین کمال متصف است، واجب الوجود نیز باید به کمال علم حضوری متصف باشد.

ملاصدرا نظریه خواجه نصیرالدین طوسی در باب علم واجب<sup>۵۷</sup> را همان نظریه شیخ اشراق - البته با اندکی تفاوت - می‌داند.<sup>۵۸</sup> و به نقد ایندو نظریه می‌پردازد، هر چند سبزواری در تعلیقه اسفار ایندو نظریه را کاملاً یکسان می‌انگارد.<sup>۵۹</sup>

ملاصدرا در عین اینکه مسلک شیخ اشراق را اسد و اصلح و اقرب اقوال در مسئله می‌داند<sup>۶۰</sup> آنرا مبتلا به چند اشکال می‌خواند که اهم آنها بدین قرار است:  
 ۱ - طبق این نظریه عنایت سابق الهی که موجب ایجاد نظام احسن گردیده است، باطل می‌شود<sup>۶۱</sup> و بعبارت دقیقتر اثبات نمی‌گردد.<sup>۶۲</sup>

۲ - علم، گاهی مطابق با واقع و گاهی مخالف با آن و در واقع، جهل است. همچنین علم، به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود، در حالیکه اضافه - چه اشراقی باشد و چه غیر آن - قابل تقسیم به این تقسیم

۵۴. ملاصدرا، اسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۳۶ - ۲۳۷.

۵۵. سهروردی، حکمة الاشراق در شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تصحیح حسین ضیائی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۲.

۵۶. همو، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۷۲.

۵۷. طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۳۰۴.

۵۸. نظریه خواجه نصیر از جهتی با نظریه شیخ اشراق، و از جهت دیگر با نظریه ششم مشابهت دارد.

۵۹. ملاصدرا، اسفار الاربعه، ج ۶، ص ۵۵۰.

۶۰. همو، المبدأ والمعاد، ص ۱۷۲، ۱۸۱ و ۱۸۴.

۶۱. همو، اسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۴۵.

۶۲. طباطبائی، تعلیقه بر اسفار، ص ۲۱۹.

♦♦♦

۲ - ماهیت عقل اول مغایر با حقیقت علم است زیرا حقیقت علم خداوند همان حقیقت وجود او بوده و بملاک وجوب وجود، واجب می‌باشد، در حالیکه هیچ ماهیتی نمی‌تواند واجب الوجود باشد.<sup>۵۴</sup>

**۷- نظریه شیخ اشراق**

شیخ اشراق علم خداوند را براساس مبانی حکمت اشراق چنین بیان می‌کند: علم خداوند به ذات خویش همان نوریت ذاتی او، و علم او به ماسوی، ظهور اشیاء برای اوست که آنها معلول اشراق ذات خداوند است.<sup>۵۵</sup> ذات خداوند به اشیاء، اضافه اشراقیه دارد که همین ملاک علم او نیز هست. او برای علم به ماسوی محتاج وساطت صور نیست. اضافه قیومیه او به جمیع اشیاء مصحح سایر اضافات مانند عالمیت و مریدیت و ... است.<sup>۵۶</sup>

بیان دیگر شیخ اشراق برای اثبات علم حضوری باری تعالی را می‌توان در قالب یک قیاس اقترانی شکل اول صورتبندی نمود: علم حضوری کمالی برای موجود بما هو موجود است و هرچه که کمال برای موجود بما هو موجود باشد برای واجب الوجود



نیست. پس علم را نمی‌توان اضافه محض دانست.<sup>۶۳</sup>

۳ - علم با تعقل، تخیل، توهم، و یا احساس حاصل می‌شود و خارج از این اقسام نیست. بنابر مسلک شیخ اشراق لازم می‌آید که یا علم خداوند و مجردات به اجسام و صور مرتسمه در مدرکهای جزئی بنحو احساس باشد و یا علم قسم دیگری خارج از اقسام مذکور داشته باشد.

۴ - وجود اضافه، متأخر از وجود طرفین است بنابراین لازم می‌آید که خداوند در اشرف صفاتش نیازمند مخلوقاتش باشد.

۵ - ملاصدرا می‌گوید ما در مواضع متعددی، عدم امکان علم حضوری به اجسام طبیعی و صور و هیئات مادی آنها را با برهان ثابت کرده‌ایم. بهمین دلیل است که حکما ادراک اجسام را تنها با صور حسی و عقلی آنها ممکن می‌دانند.

۶ - بنابر مسلک شیخ اشراق، خلو ذات خداوند از علم به ماسوی لازم می‌آید زیرا او علم اجمالی خداوند به اشیاء را باطل می‌داند،<sup>۶۴</sup> و علم تفصیلی را نیز متأخر از مرتبه ذات و در مرتبه فعل تصویر می‌کند.<sup>۶۵</sup> وی در عین حال نظریه شیخ اشراق را همچون

نظریه معتزله، فروریوس، و افلاطون در مورد علم متأخر از مرتبه ذات (بعد الایجاد) صحیح می‌داند.<sup>۶۶</sup>

## ۸ - نظریه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین که با چالش در نظریات دیگران به رخنه‌های آنها وقوف یافته و بایسته‌های علم ربوبی را دریافته است، اکنون نظریه‌ی اراییه می‌کند که از تمام آن رخنه‌ها پیراسته و به تمام آن بایسته‌ها آراسته است. وقت آنست که وی از دیدگاه تکثرگرایانه خود بهره جوید و با نگرستن از رهیافتی فراتر از رهیافت اشراقی، مشائی، معتزلی و عرفانی، به نوآوری در

مسئله پردازد و بدینسان هنرنمایی کند.

ملاصدرا می‌گوید: اینکه ذات خداوند را عقل بسیطی که کل الاشیاء است بدانیم، امری لطیف و در عین حال غامض است که هیچکس از فیلسوفان اسلامی و غیر آنان و حتی بوعلی، نتوانسته‌اند بدان دست یابند و پایه‌هایش را محکم کنند، زیرا پژوهشهای اکثر آنان گرد مفاهیم کلیه - و نه انیات وجودیه - می‌گردد و شکی نیست که هیچ مفهومی بر مفهوم دیگر قابل انطباق نیست؛ بنابراین چنین اعتراض می‌کنند که چگونه شیء واحدی که در غایت وحدت و بساطت است می‌تواند صورت علمی اشیاء متعدد و متکثر باشد.<sup>۶۷</sup>

بنظر ملاصدرا تمام آنچه از قدما در تقریر نحوه علم قبل الایجاد رسیده است، انطواء این علم در علم باری تعالی به ذات خویش است که این سخن هرچند از رایحه تحقیق برخوردار است ولی در غایت اجمال است.<sup>۶۸</sup> هنر صدرالمتألهین برهانی کردن مطلب است و انگیزه او از تلاش در جهت رفع رخنه‌هایی است که در دیگر نظریات وجود دارد.

ملاصدرا کیفیت علم تفصیلی باری تعالی به

۶۳. اگر گفته شود این تقسیم مربوط به علم حصولی است نه حضوری، در پاسخ خواهیم گفت: علم حقیقت واحده است، پس ممکن نیست که بعضی از افراد آن اضافه و بعضی صورت باشد؛ چون هر قسمی، میان اقسام مشترک است و با اضافه شدن قیود متخالفه به اقسام خود منقسم می‌گردد. از آنجاکه اضافه مفهومی غیر مستقل است نمی‌تواند با غیر خود چنین اشتراکی داشته باشد. (ملاصدرا، اسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۴۶).

۶۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۴۷۹.

۶۵. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۱۸۴؛ اسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۴۶ - ۲۴۹.

۶۶. همو، الشواهد الربوبیه، ص ۵۳.

۶۷. همو، اسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۲۹؛ امید، تعلیقه بر اسفار، ص ۲۰۵.

۶۸. ملاصدرا، اسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۳۱.

ماسوی در مرتبه ذات را با دو شیوه تقریر می‌کند: ۱ - از طریق قاعده بسیط الحقیقة کل الاشياء که وی آنرا طریقه حکمای قدیم می‌داند؛ ۲ - از جهت اتصاف باری تعالی به مدلولات اسماء و صفات در همان مرتبه ذات، که این شیوه را از آن محققان صوفیه می‌خوانند.

### منهج نخست

ملاصدرا در شیوه اول با تمهید مقدماتی مقصود خود را بیان می‌کند که باختصار گزارش می‌شود:

۱ - هر هویت وجودی مصداق یک یا چند مفهوم است. مفاهیم صادق بر هویت‌های وجودی گاهی به وجود واحد موجودند. مانند حیوان که مفهوم جسم و مفهوم حیوان به دو وجود در آن موجود است (ملاصدرا در اینجا بر مبنای مشائین که ترکیب ماده و صورت را انضمامی می‌دانند، سخن می‌گوید).

۲ - ملاک کثرت و قلت مفاهیم صادق بر یک موجود، درجه شدت یا ضعف وجودی آنست.

۳ - از تحقق یک معنای نوعی در یک موجود لازم نمی‌آید که مرتبه وجودی آن موجود منطبق بر مرتبه آن معنی باشد. مثلاً از تحقق مفهوم حیوان در وجود انسان، لازم نمی‌آید که انسان همان حیوان باشد.

۴ - هر کمال وجودی که در موجودی محقق باشد، بنحو اعلی و اکمل در علت آن نیز محقق است. پس علة العلل که سرسلسله تمام موجودات است، تمام کمالات آنها را بدون هیچ جهت نقص و قصوری داراست.

حال می‌گوییم: ذات واجب تعالی که مبدأ فیاض همه حقایق وجودی است باید در عین بساطت و احدیتش کل اشياء باشد (بحمل حقیقة و رقیقة). از آنجاکه وجود او، وجود همه اشياء است، هر که آن وجود را تعقل نماید تمام اشياء را تعقل نموده است و چون

خداوند بعینه، عقل و عاقل ذات خویش است، جمیع ماسوی را نیز بهمین عقل و عاقلیت، تعقل می‌کند. پس ثابت شد که علم خداوند به جمیع اشياء در مرتبه ذاتش و به ملاک ذاتش و در مرتبه قبل از ایجاد آنها محقق است و این همان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است.<sup>۶۹</sup>

### منهج عرفا

اما تقریر مطلب بشیوه عرفا نیز باختصار بدین قرار است:

هر موجود متأصلی بحسب هویت وجودیش - و با قطع نظر از تمام عوارض و لواحق - مصداق محمولات متعددی است. هر چه درجه کمال و شدت وجود بیشتر باشد فضایل ذاتی آن هویت وجودی و بتبع آن محمولاتی که از این فضایل حکایت می‌کنند، بیشتر و وافرتر خواهد بود؛ یعنی بحسب هریک از آن فضایل یک معنای معقول قابل حمل بر هویت وجودی مزبور خواهیم داشت؛ بگونه‌یی که هر کس آن هویت وجودی را - آنگونه که هست - بشناسد تمام آن محمولات را بعین همان شناخت ذات - و نه بشناختی دیگر - خواهد شناخت.

در عرف عرفا، ذات مأخوذ به هر یک از آن محمولات عقلی «اسم»، و خود آن محمول «صفت» نامیده می‌شود و همه اینها در مرتبه ذات و قبل از صدور ماسوی ثابتند. همچنین هر یک از این اسماء و صفات بر مبنای عرفا در سلسله ظهور و تجلی، نسبت و تعلقاتی به مظاهر و مربوبات خود دارند که لوازم ذات آنهاست و اعیان ثابتة نامیده می‌شوند. اعیان ثابتة نیز مانند ملزومات خود به وجود خداوند موجودند. مراد آنان از این جمله که: «ان الأعیان الثابتة ماشمت رائحة الوجود ابدأ» همین است.

۶۹. همان، ص ۲۵۲ - ۲۶۷.



حال می‌گوییم: از آنجاکه علم خداوند به ذات خویش همان وجود اوست و اعیان ثابتة نیز بعین وجود او موجودند پس آنها نیز بعین همان علم، معلوم ذات باری هستند. اعیان ثابتة در عین کثرتشان با عقل واحد تعقل می‌شوند همانطور که همگی بوجود واحد حق تعالی موجود بودند. بدین بیان علم تفصیلی خداوند در مرتبه ذاتش و قبل از صدور ماسوی تبیین می‌گردد.<sup>۷۰</sup>

چنانکه در تبیین نظریه مشائین و افلاطون اشاره شد، ملاصدرا اصل قول به صور زاید بر ذات را می‌پذیرد ولی مناطیت آن برای علم کمالی قبل الایجاد را کافی نمی‌داند. وی پس از بیان نظر خود در علم قبل الایجاد به بیان وجه حاجت به این صور می‌پردازد و می‌گوید:

اثبات صور از تعقل ذات خداوند توسط خود ناشی می‌شود زیرا تعقل ذات، مستلزم تعقل معلول قریب اوست. از تعقل معلول قریب، تعقل معلول معلول لازم می‌آید و همینطور این تعقل تا آخرین مراتب معلولات ادامه می‌یابد. این تعقل، با تعقل اشیاء در مرتبه ذات فرق دارد، زیرا تعقل اشیاء در مرتبه ذات، بگونه‌ای است که اشیاء بلحاظ آن معلول نمی‌باشند.<sup>۷۱</sup>

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

چنانکه ملاحظه شد، ملاصدرا در مسئله علم باری تعالی خود را به رهیافت خاصی محدود نمی‌کند. آنگاه که نظریه مشائین را مطرح می‌کند همچون یک فیلسوف مشائی از رهیافت مشائی به مسئله می‌نگرد و وفادارانه تلاش مضاعفی را برای دفاع از این مسلک در برابر شبهات و اشکالات دیگران، بخرج می‌دهد و می‌کوشد تا محمل صحیحی برای کلام مشائین بیابد ولی چون مشائین به عرض بودن صور تصریح کرده‌اند کوشش او

بیتنیجه می‌ماند و در نهایت این نظریه رارد می‌کند. آنگاه که نظریه فرفوریوس، افلاطون، و شیخ اشراق را مطرح می‌کند در مشارکتی همدلانه بدون آنکه خود را در رهیافت مشائی محصور و محدود کند، نظریه اتحاد عاقل و معقول، مثل افلاطونی، و علم حضوری واجب به ماسوی را می‌پذیرد ولی در نهایت این نظریات را برای تبیین علم کمالی قبل الایجاد قاصر می‌یابد.

در طرح نظریه عرفا رهیافت عرفانی اتخاذ می‌کند و چون از طریق کشف و شهود - که روش عرفاست - بعضی از سخنان آنان را حق یافته است، بدان ملتزم می‌شود و به تبیین برهانی آن می‌پردازد.

اتخاذ هریک از این رهیافتها و وقوف بر رخنه‌ها و چالشهای هریک، ملاصدرا را به فرارهیافت رهنمون می‌شود و رهاورد آن نظریه‌یی خالی از اشکالات و نقصانات نظریات دیگران است. این نکته بیانگر رکن اول از همان الگوی پژوهشی است که در نظریه مختار در روش‌شناسی ملاصدرا به وی نسبت داده شد.

ملاصدرا علاوه بر اتخاذ رهیافتهای گوناگون، به تلفیق منسجم رهاوردها نیز می‌پردازد. او که حقیقت را دارای لایه‌های مختلف می‌داند تلاش می‌کند هر یک از نظریات را ناظر به بعدی از آن تلقی کند و با نگاهی تکرگرایانه همه را در کشف آن سهیم نماید؛ چنانکه نظریه معتزله، فرفوریوس، افلاطون و شیخ اشراق را درباره علم متأخر از مرتبه ذات صحیح دانست و نظریه عرفا را بر نظریه خود تطبیق نمود. این نکته نیز رکن دوم الگوی پژوهشی ملاصدرا در نظریه مختار در روش‌شناسی اوست که در آغاز سخن مورد اشاره قرار گرفت.

۷۰. همان، ص ۲۶۷ - ۲۷۱.

۷۱. همان، ص ۲۶۱.

