

مجله پژوهشهای اسلامی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال اول، شماره دوم، بهار ۱۳۸۷

علم الهی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی و آیات قرآنی*

دکتر محمد علی اژه ای

دانشگاه اصفهان

فاطمه ترابی زیارتگاهی

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی

چکیده

«یعلم ما بین ایدیهیم و ما خلفهم و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء» (س ۲، آیه ۲۵۵) [می داند آنچه را میان دستهای ایشان و آنچه پشت سر ایشان است و احاطه نمی کنند به چیزی از دانش او، مگر به آنچه او خواهد].

در این مقاله نظر خواجه نصیرالدین طوسی در مورد علم الهی و نقد او را از دیدگاه مشاء مورد بحث قرار خواهیم داد و نشان خواهیم داد روش او در این زمینه بر نظر حکمای مشاء برتری دارد. ابن سینا عقیده دارد که علم خداوند به اشیا به ارتسام صور آنها در ذات حق تحقق می پذیرد؛ یعنی بر وجه کلی این صورتها در ذات حق حاصل می شود. خواجه نصیر پس از رد نظریه ابن سینا، نظریه خود را بیان می کند. او معتقد است علم باری تعالی به اشیا به اضافه اشراقیه است؛ یعنی وجود مجردات و وجود علمی مادیات که در مجردات حاصل می شوند، مناط عالمیت حق تعالی هستند. مقاله با بیان ارجحیت نظر صدرالمتا لهین پایان می پذیرد.

واژگان کلیدی

علم، علم الهی، جوهر، عرض، کیف، ادراک، عقل.

۱- پیشگفتار

خواجه نصیرالدین طوسی یکی از نام آوران عرصه ادب و عرفان و فلسفه و اخلاق است. وی در یازدهم جمادی الاول سال ۵۹۷ هـ.ق. در طوس به دنیا آمد، ولی اصلش از جه‌رود ساوه می باشد. نامش: محمد، کنیه اش: ابوجعفر، لقبش: «نصیرالدین»، «محقق طوسی»، «استادالبشر»، وفاتش: ۶۷۲ هـ.ق؛ مدفنش: کاظمین پایین پای دو امام معصوم (ع) است.

ایام کودکی و نوجوانی محمد، در شهر طوس سپری شد. وی در این ایام پس از خواندن و نوشتن، قرائت قرآن، قواعد زبان عربی و فارسی، معانی و حدیث را نزد پدر خویش آموخت.

از استادانش می توان فریدالدین داماد نیشابوری، ابن السعادت اصفهانی، قطب الدین مصری، کمال الدین یونس موصلی و معین الدین بدران را نام برد.

مدتی به دربار رئیس ناصرالدین محتشم از امرای اسماعیلیه افتاد و اخلاق ناصری را به نام او نوشت. ناسازگاری اعتقادی خواجه با اسماعیلیان و نیز ظلم و ستم آنان نسبت به مردم، وی را بر آن داشت تا برای کمک گرفتن، نامه ای به خلیفه عباسی در بغداد بنویسد. در این میان حاکم قلعه از ماجرای نامه باخبر شد و وی را زندانی کردند و پس از چندی به قلعه الموت منتقل شد.

نصیرالدین حدود ۲۶ سال در قلعه های اسماعیلیه به سر برد و در دوران حیات ارزشمند خویش، توانست حدود یکصدونود کتاب و رساله علمی در موضوعات متفاوت به رشته تحریر در آورد. از جمله «شرح اشارات ابن سینا»، تحریر اقلیدس، «تولی و تبری»، و «اخلاق ناصری» و «اوصاف الاشراف» و «اساس الاقتباس» و «تجريد العقاید» را تألیف کرد.

در سال ۶۵۱ هـ.ق. هلاکوخان با اعزام لشکری به قهستان آنجا را فتح کرد و چون خان مغول به ستاره شناسی و احکام نجوم علاقه مفراطی داشت، خواجه را که به این دانش اشتهار یافته بود، گرامی داشت.

از خدمات ارزنده خواجه تأسیس مرکز علمی مراغه در سال ۶۷۵ هـ.ق بود و کتابخانه ای که در کنار این رصدخانه دایر گردید، ۴۰۰ هزار جلد کتاب داشت.

وی در همه جا از حق و حقیقت پیروی کرده، و سخن حق را از هر کس و منسوب به هر طایفه ای که بوده، محترم شمرده است. لیکن کاری که خواجه در

استوار کردن مبانی فلسفه مشاء کرد، از همه کارهای او بهتر بود؛ به ویژه گروهی که ارسطو را استاد مسلم و حقایق عالم را با فلسفه او بیان شده، می‌پنداشتند.

۲- علم از نظر خواجه نصیرالدین طوسی

علم و ادراک دو لفظ مترادف و به معنی دانستن و دریافتن است. اصل وجود علم نزد هر انسانی به حکم وجدان، بدیهی و ضروری است؛ به عبارت دیگر، علم یک حالت وجدانی- نفسانی است که انسان زنده دانا بدون هیچ ابهامی آن را از ابتدا در خود می‌یابد و به وجود آن تصدیق می‌کند و از جمله بدیهیات به شمار می‌رود. مفهوم علم هم یک مفهوم بدیهی است که بدون نیاز به مفاهیم دیگر در ذهن مرتسم می‌گردد و این به سبب آن است که ما مفهوم علم را از اموری که بالوجدان و به طور حضوری در خود می‌یابیم، به دست می‌آوریم؛ همچون مفهوم تشنگی، گرسنگی، غم و شادی و چنین مفاهیمی خودبه خود برای نفس شناخته شده است و معرفت به آنها بدون تعریف حاصل می‌شود. خواجه نصیر در این باره می‌گوید: «و لایَحَدُّ» (۱۳۸۳، ص ۳۱۵).

علم را نمی‌توان تعریف کرد، زیرا کیف نفسانی به وجدان معلوم است و هر کس آنچه خود در وجدان خود دارد، درست می‌شناسد و نیز علم را به علم باید شناخت؛ پس علم خود بی‌نیاز از تعریف است.

دربارۀ مبادی معرفت و انواع آن، خواجه نصیر نیز همانند دیگر فلاسفه قبل از خود به مبدأ بودن حس در معارف بشری معتقد است و اینکه انسان متعارف، در بدو تولد فاقد هر نوع علم حصولی است و یا حداقل اثبات علم حصولی برای او کار آسانی نیست، ولی علم حضوری و احساس درونی برای کودک نه تنها قابل انکار نیست، بلکه قراین و شواهد فراوانی آن را تأیید می‌کند. مثل احساس درد و گرسنگی که از همان اوان تولد با خود به همراه دارند. شروع ادراکات انسانی با حس انجام می‌گیرد و حواس پنجگانه، هر کدام تصورات و علوم را به تدریج در انسان ایجاد می‌کنند، ولی حس در حس ظاهره و باطن و حواس پنجگانه منحصر نیست، بلکه حس باطن و علوم حضوری، منشأ دیگری برای دستیابی به علوم و تصورات بشری است. پس علوم بشری از حس شروع می‌شود و در ادامه برای رشد به ابزار دیگری همچون حس باطنی و علوم حضوری عقل نیازمند می‌باشد.

خواجه به تبع شیخ الرئیس، علم به نفس، به قوا و به حالات نفس را، علم حضوری و بی‌واسطه می‌داند. «و لِمَا يَقَعُ الْعَفْلَةُ عَنْهُ» (۱۳۸۳، ص ۳۴۱).

هیچ کس از خود غافل نیست و در هنگامی که از خود غافل نیست، از اعضای بدن خود غافل است یا اصلاً آن عضو را نمی‌شناسند و انسان در حالتی که ادراک خود کرده و شعور به خود دارد، از اعضای ظاهر خود هم غافل است. همچنانکه ابن سینا فرض انسان معلق در فضا را مطرح کرده که انسان در اول خلقت از هیچ مؤثر خارجی متأثر نشود تا ادراک بدن خود کند؛ در آن حال هم خویش را ادراک کرده است. همان شعور به ذات خود او در ادراک خود کافی است بی ادراک بدن.

خواجه بدیهیات را در علم بشری، می‌پذیرد و معتقد است که اینها بدیهی و یقینی هستند و عقل بالضروره و بدون تأمل به آنها حکم می‌کند و تردید در آنها از نظر عقل روا نیست و معتقد است بدیهیات لازمه ضروری عقل هستند و عقل ناچار به پذیرش آنهاست. وی عقل نظری را بالقوه می‌داند و عقیده دارد که برای بالفعل شدن باید چهار مرحله را طی کند که عبارتند از:

عقل هیولانی: این عقل که نازلترین مرتبه عقل نظری است، صرف قوه ادراک کلیات است. این نفس از همه معقولات خالی است.

عقل بالملکه: نخستین مرحله است که عقل در آن به فعلیت می‌رسد و کلیات را ادراک می‌کند.

عقل بالفعل: در این مرتبه نفس، دانش های نظری را با استنتاج از علوم بدیهی به دست آورده و نزدش معقولات نظری بالفعل موجود است و نیاز به اکتساب جدید نیست.

عقل مستفاد: مرتبه ای که نفس علوم و معقولات بدیهی و نظری را که با حقایق بالا و پایین مطابق است، به دست آورده و نزدش حاضر است و آنچه را خزانه معقولات می‌باشد، عقل فعال می‌نامند.

مبادی قیاسات را شامل محسوسات، مجریبات، متواترات، حدسیات و فطریات دانسته و اولیات را در رأس همه اینها قرار می‌دهد و فقط آنها را مبدأ می‌داند.

۳- ادراک و مراحل آن

محقق طوسی در شرح اشارات ادراک را «عبارت از تمثیل حقیقت شیء یا بنفسه یا بمثابه نزد مدرک که یا با آلت حاصل است و یا بدون آلت و با خود نفس» می‌داند. شیء مدرک دو قسم است:

مادی و مجرد. در صورت اول یعنی اگر مدرک شیء مادی باشد، حقیقت متمثل آن که نزد مدرک حاصل می‌شود و صورتی است که از حقیقت خارجی

آن انتزاع شده باشد و اگر شیء مدرک مفارق بوده و مادی نباشد، نیاز به انتزاع ندارد. حقیقت متمثل آن، همان نفس وجود خارجی آن شیء خواهد بود.

خواجه ادراکات را چهار نوع می‌داند: «احساس»، «تخیل»، «توهم»، «تعقل».

۱- احساس: نخستین ادراکی که برای ما حاصل می‌شود و از همه عمومی‌تر است، احساس دریافت چیزهایی است که وجود آنها در ماده است و وجود مادی آنها نزد دریافت کننده حضور دارد. پس صورت شیء موجود و حاضر نزد مدرک است با خصوصیات محسوس که عبارتند از آین، متی، وضع، کیف و کم.

۲- تخیل: مرتبه دوم از دریافت، تخیل است و آن همان شیء محسوس است با همان خصوصیات حضور و غیبت.

۳- توهم: توهم ادراک معانی غیر محسوسه، یعنی اضافات وابسته به امور جزئی و مادی است و با قید اینکه در همان جزئی معین موجود است.

۴- تعقل: تعقل ادراک ماهیت و ذات چیزها است بدون در نظر گرفتن هیچ چیز که مغایر با خود دریافت شده باشد و هیچ چیز سوای ذات و ماهیت در تعقل در نظر گرفته نشده و مقید به هیچ قیدی نیست.

به طور کلی، خواجه در حکمت پیرو حکمای مشاء و فلسفه اش در میان حکمای اسلامی تابع فلسفه ابو علی سینا است و لیکن با این حال، وی حکیمی متکلم و در تکلم متمایل به فلسفه است و به عبارت دیگر، دارای روشی بین فلسفه و کلام است. وی در همه جا از حق و حقیقت پیروی کرده، و سخن حق را از هر کس و منسوب به هر طایفه بوده، محترم شمرده است و با آنکه به شیخ الرئیس بسیار معتقد و پیرو فلسفه او بوده، باز در بعضی موارد آرای مشائین را تزییف نموده و رای متکلمین را اختیار کرده است. از مواضعی که با نظر ابن سینا مخالف است، درباره حدوث و قدم عالم اجسام می‌باشد که بین حکما و متکلمین اختلاف است و خواجه رأی متکلمین را ترجیح داده است. جمهور حکما بر آنند که اجسام قدیمند، ولی خواجه هم نظر با متکلمین معتقد است که اجسام حادثند. تفصیل ادله طرفین در شرح تجرید مذکور است.

گاهی هم در برابر گفته شیخ، مذهب ابوالبرکات بغدادی و شیخ اشراق و دیگران را برگزیده و برگفته شیخ ترجیح داده است. اما از جمله مواردی که خواجه طوسی صریحاً با ابن سینا مخالفت نموده و سخن حکیم جوان و مقتول، یعنی شیخ شهاب الدین سهروردی زنجانی، را پذیرفته مسئله علم خداست.

۴- طریقهٔ مشائیین

طریقهٔ مشائیین چنانکه از کلام شیخ مستفاد می‌شود، این است که گویند: علم بر دو قسم است: علم فعلی و علم انفعالی. علم فعلی مقدم بر معلوم باشد، چنانکه صورت‌هایی که بنا یا مهندس مبتکر در نفس خویش تصویر کند و مطابق آن صورت، در خارج بسازد. علم انفعالی مثل علم مردم دیگر است که چیزی را تعقل کنند که در خارج موجود است. چنانکه قلم که به حس بصر دیده می‌شود، صورتی از آن در نفس پیدا می‌گردد.

پس صورتی که از قلم در ذهن ما پیدا شده و آن را تعقل کرده ایم، صورت علمی انفعالی است. به سبب آنکه قلم به این کیفیت در خارج موجود است. علم فعلی علت است از برای معلولی که در خارج پیدا شود و علم انفعالی معلول از برای وجود خارجی است. با این حال، علم بنا و مهندس مثلاً، علت ناقصه است برای وجود ساختن و بناء؛ چه برای به وجود آمدن آن تنها تصور و تعقل بنا و مهندس کافی نیست و مواد ساختمانی و آلات و ابزار و عمله همه دخیل و علت وجود بناست.

علم حق تعالی که پیش حکمای مشاء صور است و منبعث از ذات اقدس می‌باشد متبوع و علت مستقله برای وجود اشیا است. علم او از اشیا گرفته شده، یعنی علم او فعلی است. به این معنی که صور همه اشیا عالم در ازل در نزد خدا حاضر است و علم حق عبارت است از حضور همان صورتها در ذات عالم. یعنی همانطوری که علم ما به اشیا خارجی به توسط صور ذهنیه است، همچنین علم خداوند در ازل به اشیا به توسط صور مرتسمه در نفس خدا می‌باشد. و صادر شدن عالم از واجب تعالی از روی اراده است که عبارت از تعلق علم ذاتی اوست و موقوف به مرجح است. چه معلوم است که در اختیار وجود فعل مقارنت شعور و تعقل کافی نیست. بلکه برای مبدئیت تعقل و ترجیح فعل چاره ای نیست. بر وجهی که اشتمال عالم بر اتم وجوه باشد و آن مرجح وجود عالم بر عدمش باشد. علوم نفوس انفعالی است و نفوس به غیر مستکمل اند و بر حق استکمال و انفعال روانیست.

۵- نقد خواجه بر نظر ابن سینا

محقق طوسی با تعهد و و شرطی که در موارد متعدد کتاب حل مشکلات الاشارات نموده است که عقاید خاص خود را در این کتاب بازگو نکند و فقط به

تفسیر عبارات ابن سینا و پاسخ انتقادات فخررازی قناعت نماید؛ مع ذلک به پیروی از شیخ اشراق، سهروردی، نظر ابن سینا را مورد انتقاد قرار داده و انتقادات زیر را آورده است:

الف) اگر علم واجب تعالی به ماسوی خود به صورت مرتسمه در ذات باشد، لازم می‌آید که ذات واجب هم فاعل و هم قابل باشد. یعنی واجب تعالی از جهت آنکه ایجاد صورت می‌کند، فاعل است و از جهت آنکه محل آن صورت مرتسمه می‌باشد، قابل خواهد بود و این اجتماع فاعل و قابل موجب ترکیب و کثرت در ذات خواهد شد.

ب) بنابراین قول، لازم می‌آید که واجب الوجود محل معلومات متکثر باشد که همه ممکنند، مثلاً صورت گوسفندان و سایر انواع با تمام کثرت، در ذات واجب حلول خواهند کرد و نتیجه کثرت حال، کثرت محل آن است.

ج) لازم می‌آید معلول اول میان با ذات واجب تعالی نباشد؛ زیرا بنابراین فرض، صادر اول صورت علمیه و قائم به ذات واجب است و خداوند چیزی میان با ذات خویش نیافریده است، و عدم تباین میان علت و معلول خلاف عقیده حکمای مشاء است.

د) بنابراین، عقیده به صورت مرتسمه در ذات واجب لازم می‌آید که واجب تعالی به صفات زاید غیر اضافی و غیر سلبی متصف گردد، در حالی که بطلان زیادی صفات حقیقه بر ذات واجب عقیده فلاسفه مشاء است.

ه) پذیرش نظریه ارتسام صورت در ذات، به محدودیت قدرت خداوند می‌انجامد؛ زیرا لازم می‌آید هیچ یک از اشیا که میان با ذاتند، بی واسطه از او صادر نشده باشند و صدور اشیا به وسیله صورت معقول مرتسم در ذات تحقق یابد.

محقق طوسی در پایان می‌گوید: حکمای پیشین که علم خدا به ماسوا را انکار کرده‌اند، افلاطون که نظریه مثل را ارائه داده است، معتزله که ثبوتات ازلی را پذیرفته‌اند و نیز آن دسته از حکمای مشاء که اتحاد عاقل و معقول را درست شمرده‌اند، همه برای گریز از محذورات نظریه «صورت مرتسمه» در گرداب چنین آرای گریز آمدند.

۶- نظر صدر المتالین

سخن محقق طوسی مخدوش و محل نظر است و ملاصدرا بر ایرادات خواجه اشکالاتی گرفته است.

اشکال اول (لزوم فاعل و قابل بودن ذات باری) وارد نیست، زیرا اگر قبول به معنای مطلق اتصاف لزومی مراد باشد، محذوری پیش نمی آید و اتحاد فاعل و قابل در صورتی محال است که پذیرش به معنای انفعال تجدیدی باشد. عدد چهار، هم فاعل زوجیت است و هم قابل؛ چرا که عدد چهار، ملزوم زوجیت و لازمه آن است. در تمام بسائط، اتحاد فاعل و قابل جایز است.

بنابر قول حکمای مشاء، به ویژه شیخ الرئیس و فارابی واجب الوجود، هم فاعل صورت های معقول است، چرا که ملزوم آنهاست و هم قابل صورت های معقول است؛ چرا که متصف به آنهاست و اتصاف، از باب اتصاف به لوازم است، نه اتصاف به وصفهایی که حال در موصوفند.

اشکال دوم، لزوم مفسده کثرت در ذات واجب است. به کارگیری این تعبیر به جای لزوم محل معلولات متکثر شدن واجب نشان می دهد که اشکال محل کثرات بودن است نه محل بودن، گرچه محل بودن نیز محذور عقلی دارد.

شیخ رئیس در کتاب تعلیقات و غیر آن در موارد متعدّد این اشکال را دفع کرده است. او می گوید: صدور موجودات کثیر از واجب تعالی به بساطت حق تعالی آسیب نمی رساند؛ زیرا صدور موجودات به ترتیب علی و معلولی است و معقولات مفصل بسیار ترتیب سبب و مسببی دارند و به وحدت او آسیب نمی رسانند؛ ذات باری تعالی مشتمل بر این کثرت است. چون ترتیب، کثرت را در واحد جمع می کند.

سومین اشکال خواجه، عدم تباین معلول اول (صور مرتسم) با ذات حق تعالی است. ایجاد صور به وسیله حق تعالی عین علم حق تعالی به آن ها است و به اثبات علم دیگر نیاز نیست. بله، آن جا که ایجاد نفس علم نیست، برای تحقق آن از فاعل مختار، به علم سابق و تصور نیاز است تا مبدأ ایجاد شیء گردد؛ اما اگر نفس ایجاد نفس علم باشد، به اثبات علمی دیگر، برای آن که به وسیله آن علمی که نفس ایجاد است، محقق گردد، نیاز نیست.

چهارمین اشکال خواجه، یعنی لزوم اتصاف ذات به صفاتی غیر سلبی و غیر اضافی باید یادآور شد وقتی واجب تعالی به صفات حقیقی متصف می گردد که صور عقلیه قائم به ذات، وصف وی و برای او کمال باشند. در صورتی که مشائیان معتقدند که ذات باری تعالی با آن که محل صور عقیده است، موصوف آنها نیست و این صور برای ذات باری کمال شمرده نمی شود. در نگاه آنها، علو و مجد ذاتی باری به این نیست که اشیاء را تعقل می کند. برتری و مجد او به آن است که اشیاء در حالتی که از او افاضه می گردند، معقولند. پس علو و مجد او به ذاتش است، نه به لوازم آن. (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۱۸۸).

درباره اشکال پنجم ملاصدرا در شواهد الربوبیه (۱۳۸۳، ص ۵۴) می‌گوید: جدا نبودن نخستین صورت معقول از ذات واجب و هم چنین، عدم امکان ایجاد موجودها، بدون وساطت صورت های معقول، مدّعی ایشان است و اینها را نباید به عنوان اشکال مطرح کرد.

وانگهی اگر موجودها بی وساطت صورت های معقول، امکان ایجاد ندارند، نباید به حساب قصور فاعل گذارده شود، بلکه باید به حساب قصور قابل گذارده شود. اگر - مثلاً - اجتماع یا ارتفاع نقیضین محال است، موجب محدودیت قدرت خداوند نمی شود؛ بلکه نقیضین، قابلیت برای اجتماع و ارتفاع، ندارند. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۲).

۷- نظریه نهایی خواجه

خواجه طوسی می‌فرماید: علم مستدعی صوری مغایر با خود معلومات در نزد خداوند نیست؛ چون علم عبارت است از همان حصول المعلوم عند موجود مجرد، چون کل عاقل مجرد و شکی نیست در اینکه همه اشیا خارجی در همه عوالم عندالله حاصلند و حاضرند و علم او به اشیا از نوع علم حضوری ذاتی است و علم مجرد همچون نفس به صفات و افعال و پدیده های درونی خود می‌باشد که بر مبنای قیومیت ذات مجرد به صفات و افعال خود به وقوع می‌پیوندد و جهان محض خداست و همین وجودات خارجی اشیا، علم خداوند است؛ زیرا که خداوند مؤثر و علت اشیا است و همه اشیا معلول او هستند و حقیقت و وجود خارجی معلول عندالعله حاضر است نه صورتی از آن. سپس می‌فرماید: حصول اثر برای مؤثر اشد است از حصول مقبول برای قابل؛ به این معنی که ما انسان‌ها به اشیا خارجی علم داریم، آن هم به نحو علم حصولی یعنی صورتی در ذهن ما آمده و ذهن ما قابل است و آن صور مقبولند و به واسطه ارتباط این صور ذهنیه به ما آن خارج را درک می‌کنیم. آنگاه در مورد خود ما، اگر چه علم ما به موجودات خارجی به علم حصولی است، ولی علم ما به ذات خودمان به علم حضوری است و نیز علم ما به صور ذهنیه ما هم به علم حضوری است. یعنی نفس آن صورت در ذهن ما حاضر است، نه اینکه صورتی از آن صورت ذهنیه معلوم ما باشد و گرنه تسلسل است.

با اینکه این صورت ذهنیه برای ما مستقلاً و بدون سبب حاصل نشده، بلکه موجودی را تعقل کرده ایم و صورتی از آن در ذهن ما حاصل شده؛ حال اگر با

این همه وسائط این علم به اشیا برای ما حاصل شده، پس برای ذات حق که نیازی به این صور ندارد، بلکه ذات اشیا به وجودها خارجی نزد او حضور دارند، به طریق اولی علم به اشیا دارد، آن هم به علم حضوری نه حصولی (علامه حلی، ۱۳۸۳، ص ۳۹۵).

او برای تبیین علم حضوری واجب الوجود، به این حقیقت روی آورده که واجب الوجود، علت تام ماسوای خویش است و علم او به ذات خویش - که علم تام است - علت تام به ماسوای خویش است و چون این دو علت، مغایرت مفهومی و وحدت مصداقی دارند، معلول های آنها نیز از نظر مفهوم مغایرت یک دیگر و از نظر مصداق یکی اند. بنابراین، همان طوری که علت وجود ماسوا و علت علم به ماسوا به حسب خارج یکی است، معلول ذات و معلوم ذات هم در خارج یکی است. چنین نیست که در خارج از مرتبه ذات، دو چیز باشد: یکی صورتهای علمی و دیگر صورتهای عینی؛ بلکه اینها در خارج یک چیزند؛ همان گونه که در مرتبه ذات، علت تام موجودها و علت تام علم به موجودها، یکی بیشتر نیست (طوسی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۲۷).

تا این جا به لحاظ حل مشکل علم حضوری و علم فعلی واجب الوجود، گفت و گویی نیست و اگر گفت و گویی باشد، به لحاظ علم ذاتی است. علمی که خواجه بیان کرده، علم مع الایجاد است.

درباره علم ذاتی واجب و علم پیش از ایجاد چه باید گفت؟ در عین حال، خواجه گرفتار اشکال دیگری شده است و آن این که علم جواهر عقلی را نسبت به موجودهای مادون، علم حصولی می داند و معتقد است که واجب الوجود، این جواهر عقلی را با همه صورتهایی که به علم حصولی در آنها ارتسام یافته، به علم حضوری ادراک می کند. بنابراین، هیچ چیزی از علم او پوشیده و پنهان نیست. با مطرح کردن علم حضوری واجب الوجود به همه ماسوی، معلوم نیست چه نیازی به این علم حصولی است؟

۸- ترجیح نظریه صدر المتألهین

نظر خواجه در مورد علم الهی هر چند دقیق است، اما برای توجیه علم پروردگار کافی نیست. بر این اساس مرحوم آیت الله شعرانی در شرح تجرید (۱۳۸۳، ص ۳۹۷) نیز به جواب خواجه طوسی اعتراضی را مطرح می کنند و آن اینکه هر چند این بیان بسیار دقیق و محققانه است و بزرگان حکما پسندیده اند، اما برای توجیه علم پروردگار کافی نیست؛ چون به عقیده فلاسفه

الهی و اهل شرع خدای تعالی پیش از آفرینش به همه چیز علم دارد و این وجه که خواجه فرمود مبنی آن است که پس از خلقت اشیا که موجود گشتند، معلوم پروردگار می شوند و طریقه صحیح در علم خداوند به اشیا در ازل همان است که صدرالمتألهین گفته که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی باشد.

۹- نتیجه گیری

یکی از اوصاف ثبوتی و کمالی و ذاتی خداوند، علم است. خدا هم به ذات خود و هم به همه موجودات آگاه است. مراتب علم خداوند شامل علم به ذات، علم به موجودات و مخلوقات قبل از آفرینش آنها، علم به موجودات و مخلوقات پس از آفرینش آنها می باشد.

خداوند به ذات خود علم دارد؛ چون مجرد است و هر موجود مجرد از ماده به ذات خود عالم است. او نزد خودش حاضر است و حضور ذات نزد خود همانا علم به ذات است. در نتیجه، چون خدا مجرد و عاری از ماده و مادیات است، ذات او نزد خودش حضور دارد و علمش، علم ذاتی است. بدین معنی که ذات واجب الوجود از نفس ذات و حقیقت وجود خویش، عالم به حقیقت هر موجودی است.

علم خدا به موجودات قبل از آفرینش آنها، علم به سبب و علت از آن نظر که علت است، مستلزم علم به معلوم است. هر موجودی که علم به علت دارد، علم به معلول هم خواهد داشت. و چون ذات خدا، علت تمامی موجودات است، علم به ذات خدا در واقع علم به همه مخلوقات می باشد و از آنجا که خدا به ذات خود علم دارد، علم به تمامی موجودات دارد. بنابراین، هنگامی که هیچ مخلوقی و معلومی وجود نداشت، خدا به آنها علم داشت.

علم خدا به موجودات بعد از آفرینش آنها، همه موجودات معلول خدایند و وجود عینی هر معلولی نزد علتش حضور دارد و از آن غایب نیست، زیرا که معلول چیزی جز وابستگی و تعلق به علت نیست.

بنابراین، همه موجودات نزد خدا حضور دارند و حقیقت علم، هم چیزی جز حضور معلوم نزد عالم نیست و خداوند به ذات خویش با همه لوازم آگاه است؛ پس به جمیع اشیا عالم است و همه موجودات در برابر علم حق مساویند، چه آن موجودات امور جزئی باشند و یا از امور و حقایق کلیه باشند. پس چیزی از علم خدا پنهان نیست، چه از واجب الوجود و چه ممکنات و یا ممتنعات خارجی و ممکنات ذهنیه و علم خدا نامتناهی است.

۱۰- پایان بحث

مناسب است بحث خود را با ذکر آیاتی از قرآن کریم در رابطه با احاطه خداوند بر گذشته و آینده مطالب به پایان برسانیم.

خداوند در قرآن می فرماید: « و الله بكل شیء علیم » (سوره بقره، آیه: ۲۸۲). همچنین درباره عمومیت علم خداوند باید بگوییم که عبارت «یعلم ما بین ایدیهیم و ما خلفهم» کنایه از احاطه خداوند تعالی به آنچه نزد ایشان حاضر و با ایشان موجود است و آنچه از ایشان غایب است و پس از ایشان می آید، می باشد و از همین جهت، پس از آن می فرماید «لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء» یعنی تنها او احاطه به همه چیز دارد و این احاطه از آن کس دیگری نیست، مگر آنچه خدا بخواهد (که بداند) این تصریح برای تبیین تمامیت احاطه ربوبی و سلطنت الهی است؛ یعنی او عالم و محیط به ایشان است، به ایشان علم دارد، در حالی که آنها به هیچ چیز احاطه نمی یابند، مگر آنچه او بخواهد. از این بیان خداوند روشن می شود که تدبیر عالم تنها به دست او و از آن اوست، زیرا او به اشیا و چگونگی روابط آنها عالم است و این بدان جهت است که او تنها آفریننده آنهاست و بقیه اسباب و علل که در عالم تصرف می کنند، خصوصاً آن اسباب و عللی که علم و آگاهی را از خداوند دارند و با مشیت و اراده او (که آنها هم از شئون علم خداوندند) توان تصرف در عالم را می یابند.

همچنین، درباره علم خداوند به جزئیات در سوره حدید، آیه: ۴ چنین بیان شده است.

«هو الذی خلق السموات و الارض...» در این آیه علم به جزئیات احوال موجودات آسمانی و زمینی ذکر شده است، چون علم از لوازم تدبیر است. خدای تعالی از آنچه در زمین فرو می رود و به زمین نازل می شود و از آنچه از زمین به طرف آسمان بالا می رود، باخبر است و در ادامه آیه «و الله بما تعملون بصیر» آمده که این آیه، نتیجه مطالب قبل است که می فرمود: او با شما است، هر جا که باشید و او به هر چیزی عالم است، چون نتیجه حاضر بودن او نزد مردم و جدا نشدنش از ایشان و عالم بودنش به هر چیز این است که بینای اعمال ایشان نیز باشد.

در سوره سبا، آیه: ۳ عمومیت ملک خدا و علمش به همه موجودات بیان شده است. «لا یعزب عنه مثقال ذره فی السموات و لافی الارض...» این آیه تعبیری است برای اینکه، خدای تعالی عالم به غیب است و کوچکترین موجود از علم او دور نیست.

در رابطه با عالم به غیب بودن خداوند سوره حجرات، آیه: ۱۸ «ان الله يعلم غیب السموات و الارض و الله بصیر بما تعملون» مراد از غیب آسمان‌ها و زمین، در این آیه شریفه عمومیت غیب است، و نیز می‌تواند در خصوص آسمان‌ها و زمین باشد.

علامه طباطبایی در المیزان جلد ۸، ص ۴۸۵، می‌فرماید: سبب حقیقی اختصاص علم غیب به خدای تعالی این است که غیر او هر چه باشد، وجودش محدود است و ممکن نیست که از حدش بیرون شده و به آنچه خارج از حد او و غایب از او است، آگاه شود و معلوم است که هیچ موجودی غیر محدود و غیر متناهی و محیط به تمام اشیا نیست، مگر خدای تعالی، پس تنها او عالم به غیب است. آیات در این زمینه بسیار است، اما ما این بخش را با تمام آیه‌ای که مقاله خود را با قسمتی از آن شروع کردیم، به پایان می‌بریم.

سوره انعام، آیه ۵۹ می‌فرماید: «و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو و یعلم ما فی البر و البحر و ما تسقط من ورقه الا یعلمها و لا حبه فی ظلمات الارض و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» خزینه‌های غیب یا کلیدهای آن نزد خدای سبحان است و کسی جز او از آن آگاهی ندارد و اوست که هر خرد و بزرگی را می‌داند.

و اما آنجا که می‌فرماید: خداوند به هر تر و خشکی آگاه است: «یعلم ما فی البر و البحر...». از شمول علم او به هر چیز، چه غیب و چه شهود، خبر می‌دهد. و آنجا که می‌فرماید «... و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» دلالت بر این دارد که همه امور در کتاب مبین الهی قرار دارد.

کتابنامه

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله، اشارات و تنبیهات، ترجمه: ملک شاهی، حسن، جلد اول، تهران: انتشارات صدا و سیما، ۱۳۸۲.
- ۲- حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، ترجمه و شرح تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی، ترجمه: علامه شعرانی، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۸۳.
- ۳- صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه، ترجمه و شرح مصلح، جواد، (چاپ سوم)، تهران: انتشارات صدا و سیما، ۱۳۸۳.
- ۴- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مبدأ و معاد، ترجمه و شرح بخش نخست: ذبیحی، محمد. قم: انتشارات اشراق، ۱۳۸۰.
- ۵- طباطبائی، س، م، ح، تفسیر المیزان، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۸۰.
- ۶- طوسی، محمد بن محمد، اساس الاقتباس، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.

۳۲ / علم الهی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی...

- ۷- طوسی، محمدبن محمد، شرح الاشارات و التنبیهاة ابن سینا، جلد سوم، قم: مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۴.
- ۸- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمه المتعلیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (جلد ششم) بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ هـ.ق.
- ۹- محمدی، علی، شرح کشف المراد، قم: انتشارات دارالفکر، ۱۳۷۸.
- ۱۰- مدرس رضوی، محمدتقی، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: اساطیر، ۱۳۸۳.
- ۱۱- معلمی، حسن، نگاهی به معرفت شناسی در فلسفه اسلامی، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
- ۱۲- محمدرضایی، محمد، الاهیات فلسفی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۳.
- ۱۳- مصلح، جواد، فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتألهین، تلخیص بر اسفار. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.

