

## علم قبل از ایجاد خداوند به اشیاء؛

### بر تری دیدگاه علم بلا معلوم بر نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۹/۳

نعیمه معین‌الدینی\*

علی‌اکبر نصیری\*\*

#### چکیده

ملاصدرا، علم را در شمار صفات حقیقی ذات‌الاضافه دانسته و بر اساس اصل سنخیت، با شناخت صفت علم در انسان و رفع نواقص آن، همان معنا را در جهت کمال به خداوند نسبت داده است. یعنی همان گونه که در انسان، علم صفتی اضافی و نیازمند معلوم است، در خداوند نیز بر همین شاکله است؛ اما بدون جهات نقص. پس از پذیرش این مطلب، با توجه به قواعدی چون «اتحاد عاقل و معقول» و «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء»، صدرا دیدگاه خود درباره علم الهی را در نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» ارائه کرد. این نظریه با اشکالاتی مواجه است، از جمله: اضافی بودن علم؛ عدم تبیین علم خداوند به معدومات، ممتنعات و نحوه تعلق علم الهی به جزئیات قبل از ایجاد تفصیلی اشیاء؛ قبول اتحاد عالم و معلوم در خداوند بر اساس علم حضوری؛ کلّ الاشیاء بودن حقّ تعالی؛ و ذومراتب دانستن ذات الهی به دو مرتبه اجمال و تفصیل. در مقابل، روایات اسلامی، به منظور شناخت و تبیین علم الهی، تقریر بدیعی از نظریه «علم بلا معلوم» را مطرح کرده‌اند. جهات رجحان این نظریه، در قید «بلا معلوم» نهفته است که اضافی بودن صفت علم را نفی می‌کند. نتیجه مهمی که در این نظر بدست می‌آید، عدم تقیید و تحدید علم الهی به معلوم می‌باشد، که کاشفیت اتمّ این علم را در پی دارد.

#### واژگان کلیدی

علم خدا، علم حصولی، علم حضوری، علم بلا معلوم، روایات اسلامی، ملاصدرا

\* N.moeen@yahoo.com

\*\* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول)

Nasirizaboli@yahoo.com

\*\* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان

#### مقدمه

یکی از مبانی مهم در معرفت اسلامی، شناخت باری تعالی است. «معرفت الله» دارای دو بُعد است: یک بُعد آن شناخت ذات الاهی و بُعد دیگر آن، معرفت به اوصاف الاهی است. شناخت صفات خداوند راهی برای معرفت به اوست و از جمله این صفات، علم ذاتی خداوند می باشد که در مباحث معرفت شناختی، اندیشمندان بسیاری از جمله ملاصدرا، به تحقیق و تتبع پیرامون حقیقت آن پرداخته‌اند.

در مسیر شناخت این صفت الاهی، ابتدا باید ماهیت علم مشخص گردد. یکی از بهترین منابع برای دست یافتن به معرفت صحیح در این زمینه، روایات معصومین (ع) است. اولین اصلی که در بررسی روایات به دست می‌آید، ارتباط مبحث «علم» با مبحث «ذات الاهی» و رابطه مستقیم هر دو با «خلقت» است. علم ذاتی خداوند، در پاره‌ای از روایات، «علم بلا معلوم» معرفی شده است. لذا نگارنده پس از بررسی نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی ملاصدرا، به بررسی روایی «علم الاهی» بر مبنای نظریه مطرح در روایات و مقایسه آن با نظر صدرالدین شیرازی پرداخته، تا رابطه صحیح این صفت در ارتباط با خلقت مشخص گردد.

#### ۱- دیدگاه ملاصدرا در باب علم الاهی قبل از ایجاد

بر مبنای حکمت متعالیه، حقیقت علم همان حقیقت وجود است و چون وجود، در عین بساطت، ذومراتب است، علم نیز مانند وجود، بسیط و مشکک است و مراتب حقیقی دارد. ملاصدرا، در باب علم قبل از ایجاد خداوند، به نظریه «علم حضوری اجمالی در عین کشف تفصیلی» قائل است، که بر قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها» مبتنی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷). این قاعده، بر اصالت وجود، تشکیک وجود، و اشمال علت بر کمالات معلول مبتنی است؛ و دو بخش دارد: یکی بسیط بودن خدا، و دیگری کلّ الاشیاء بودن او. بسیط بودن خداوند بدین معناست که هیچ نوع ترکیبی - اعم از ترکیب عقلی، وهمی و یا خارجی - در ذات خدا یافت نمی‌شود؛ زیرا وجود هر نوع ترکیب مستلزم نیاز و حاجت است، در حالی که خداوند غنی مطلق می‌باشد. از سوی دیگر، چون حق تعالی بسیط من جمیع الجهات است، همه کمالات را به نحو صرافت داراست و هر گونه کمالی را که فرض شود، به نحو اتم و اعلیٰ واجد است. به تعبیری، خداوند در مقام ذات خود، همه کمالات وجودی را که به صورت متکثر و متعدّد موجودند، به نحو بساطت و وحدت داراست.

در تقریر ملاصدرا از قاعده «بسیط الحقیقه» در تبیین علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، «اجمال» به معنی همان بساطت است؛ چرا که در ذات حق، هیچ گونه کثرت یا ابهام راه ندارد و معلومات، گرچه از نظر معنی کثرت و تفصیل دارند، اما همه به یک وجود واحد بسیط موجودند و این وجود، وجود خاص هیچ یک از آن معانی نیست؛ پس در مشهد الهی و در مجلای ازلی ذات واجب است که همه اشیاء - از آن جهت که کثرتی در آنها نیست - منکشف و ظاهر می‌شوند و بدین ترتیب، ذات واجب، در عین وحدت و بساطت ذات، همه اشیاء است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴، صص ۱۹۷-۱۹۸). به عبارتی، چون بسیط الحقیقه نامتناهی است و فاقد هیچ وجود و کمالی به نحو تعیین خاص نیست، پس همه اشیاء است و همه موجودات، به عین وجود او موجودند و شئون و تجلیات وجود اویند؛ نه موجوداتی در عرض یا حتی در طول وجود او (معلمی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۵). برای فهم مطلب، ملاصدرا از تمثیل آینه استفاده کرده است:

«ذات واجب الوجود، در مرتبه ذات خویش، مظهر جمیع صفات و اسماء است و همین ذات، خود نیز آینه‌ای است که با همین آینه و در همین آینه، صور کلیه ممکنات مشاهده می‌گردد و بر حضرات ذات مکشوف خواهند بود، بدون لزوم حلول صور اشیاء در ذات و یا اتحاد ذات با صور اشیاء. وجود آینه، حاکی و نشان دهنده آن‌هاست، بدون آن‌که صور و اشباح، وجودی مخصوص به خود داشته باشند.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، صص ۳۹-۴۱)

تمثیل ملاصدرا در مورد آینه و ذات، بسیار لطیف است؛ چرا که در این تمثیل، قاعده بسیط الحقیقه جاری است. در واقع، وی با نفی حلول و اتحاد وجودی صور با آینه و هم‌چنین نفی وجود مستقل آن‌ها، بساطت وجودی آینه را اثبات کرده؛ و سپس با توضیح تحقق صور در آینه، به این نحو که وجود آینه حاکی از وجود بالغیر این اشیاء در خارج است، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی حق را وضوح بخشیده است. بر اساس تبیین ملاصدرا از علم الهی، فاعلیت خداوند بالتجلی است؛ یعنی فاعلی است که پیش از ایجاد فعل، علم تفصیلی به فعل خود دارد؛ علمی که عین علم اجمالی او به ذات خویش است. بنابراین علم اجمالی در اینجا عبارت است از کشف تفصیلی اشیاء اما بدون تمیز آن‌ها از یکدیگر، به نحوی که موجب کثرت در علم و در نتیجه، کثرت در ذات عالم گردد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، صص ۱۰۳-۱۰۴).

آنچه در باب نظر ملاصدرا به توضیح بیشتر نیاز دارد، بحث اضافه نهفته در علم الاهی است. او، در «شرح اصول کافی»، در باب صفات ذات، به حقیقی ذات اضافه بودن علم تصریح کرده و توضیح داده است که همه این اضافات، به وجودی واحد در خداوند موجود هستند و به صفت قیومیت خدا بازمی‌گردند؛ لذا مستلزم تکثر در ذات الاهی نیستند<sup>۱</sup> (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، صص ۲۰۸-۲۰۹؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۲۱). هم‌چنین، در «اسفار»، ذیل موقف علم الاهی بیان کرده است:

«علم به چیزی عبارت است از حضور ذاتش نزد عالم، و آن تمام‌ترین دو بخش علم به شیء است، نه به واسطه حصول صورتی که آن صورت، غیر ذات شیء معلوم است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۳)

در این مباحث، ملاصدرا سعی کرده است برای تبیین علم الاهی همراه با معلوم، اضافه‌ای را که زائد بر ذات است و احتیاج و نیازمندی خدا را سبب می‌شود، نفی کند. در نتیجه، به اضافه‌ای قائل گردیده که جدا و متأخر از ذات نیست؛ چنان‌که در همین مبحث گفته است:

«علم نزد برخی علماء، اضافه بین عالم و معلوم است، در حالی که هیچ اضافه‌ای بین شیء و خودش و یا صورتی زائد بر ذات معلوم، که مساوی و برابر آن باشد، نیست.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۰)

سپس بیان کرده است که علم چیزی به غیر خود، پس از علم او به ذات خود است. لذا بر اساس نظر وی، علم الاهی متعلق و معلومی دارد، که البته بنا بر قاعده اتحاد عاقل و معقول، متحد با ذات الاهی است. در نتیجه، اضافه‌ای هست ولی از نوع اضافاتی که متأخر از ذات هستند، نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۳۰). در کتاب «مبدأ و معاد» نیز در این مورد گفته است:

«آنچه لازم می‌نماید، بودن ذات به گونه‌ای است که اضافه عالمیت لازم آن به شمار آید.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۳۴)

دلیل دیگر بر این که ملاصدرا علم را اضافی دانسته، تبیین وی از معلوم به عنوان «معلوم بالذات و معلوم بالعرض» است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۱۴؛ همو، بی‌تا، ص ۳۸۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۱). معلوم بالذات چیزی است که بی‌واسطه معلوم است، درحالی که معلوم بالعرض چیزی است که با واسطه معلوم می‌باشد. «واسطه» هم

آن چیزی است که معلوم بودنش، واسطه‌ای برای معلوم شدن چیز دیگر است. صدرا، علم را همین معلوم بالذات معرفی کرده است:

«ان العلم هو المعلوم بالذات و الوجود هو الموجود بالحقیقة لا غیر إلا بالعرض.»

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۲۴)

ملاصدرا معلوم بالذات را همان علم دانسته و علم را وجود بالفعل. پس معلوم بالذات یعنی وجود بالفعل اشیاء، و ماهیت آن‌ها معلوم بالعرض است؛ به عبارتی، واقعیت علم، معلوم بالذات است. علاوه بر این، در مبانی حکمت متعالیه، نفس با حرکت جوهری اشتدادی، به تدریج با صور ادراکی متحد می‌شود و تا لحظه‌ای که با بدن در ارتباط است، هر ادراکی - اعم از حسی، خیالی و عقلی - با حرکت جوهری، تکامل ذاتی پیدا می‌کند؛ زیرا براساس مبانی علم و ادراک صدرایی، علم ذومراتب بوده و با حرکت جوهری، از مرحله حسی تا مرتبه عقلی صعود می‌کند و پس از طی این مراحل، در نهایت با ذات عالم متحد و یکی می‌گردد. البته از نظر وی، در هر مرحله، معلوم و عالم با هم به اتحاد می‌رسند و بالاترین مرحله اتحاد، اتحاد عاقل و معقول است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۴۳؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۸۹).

## ۲- علم بلا معلوم در روایات اسلامی

روایات اسلامی، در تقریری بدیع، از علم الهی با عنوان «علم بلا معلوم» یاد کرده، معلوم را به صورت مطلق نفی کرده‌اند؛ و اطلاق در نفی، هر نوع معلوم را - چه بالذات و چه بالعرض - در بر می‌گیرد. این نظریه، به تبیین علم قبل از خلقت مربوط است؛ هر چند که در روایات، هیچ فرقی بین علم قبل از ایجاد و علم بعد از ایجاد مطرح نشده؛ بلکه اساساً چون این علم ذاتی است، واحد می‌باشد، به همین دلیل، قائل شدن به دو نوع علم در خداوند، سبب اذعان به رتبه در ذات الهی می‌گردد، که با ظواهر روایات مخالف است.

امام علی(ع) فرموده است:

«خداوند، ... عالم بود در وقتی که هیچ معلومی نبود، که علم به آن تعلق گیرد؛ و

شناوا بود در حینی که هیچ مسموعی نبود، که قابلیت شنیده شدن داشته باشد.»<sup>۲</sup>

(ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۳۰۹)

هم‌چنین در خطبه ۱۵۲ «نهج البلاغه» چنین آمده است:

«...او عالم بود هنگامی که معلومی نبود؛ و پروردگار بود هنگامی که موجودی نبود که پروریده شود؛ و قادر بود آن زمان که مقدوری نبود.»<sup>۳</sup>

(امام علی(ع)، ۱۳۸۸، ص ۲۵۴)

برای تصوّر و تصدیق نمونه‌ای از این حقیقت (علم بی‌نیاز از معلوم) و رفع استبعاد آن، نخست باید اصل بسیار با اهمیت «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» را با کمال دقّت مورد توجه قرار داد؛ چرا که یکی از بنیادی‌ترین اصول خداشناسی و مسائل مربوط به این شناخت حیاتی، همین اصل است که بالاترین کمک را به معارف الهی می‌نماید. معنای این اصل عبارت است از این‌که: هر کس نفس خویش را شناخت، خدای خود را شناخت؛ یعنی شناخت لازم و تا حدودی کافی نفس، مستلزم شناخت خداوند است. برای فهم عالم بی‌نیاز از وجود معلوم، استفاده از این اصل الزامی است. آدمی، بدون این‌که نیازی به تحقّق عینی معدودات داشته باشد، اعداد را درک می‌کند، یا با فعالیت تجربیدی، آن‌ها را در ذهن خود درمی‌یابد؛ زیرا انسان بدون ارتباط عینی با آنچه اکتشاف کرده، ارتباط علمی برقرار می‌کند؛ زیرا قطعی است که حقیقت کشف شده توسط یک انسان، از عدم محض (نیستی مطلق) به وجود نمی‌آید. هم‌چنین نمی‌توان گفت که اکتشاف، در همه موارد عبارت است از محصول جدید واحدهایی از شناخته شده‌ها که در مغز یک انسان متفکر به وجود می‌آید؛ زیرا در هر علم، هنر و صنعتی که تصوّر شود، مقدمه یا مقدماتی برای اکتشاف می‌باشد و ضمناً باید متوجّه بود که آن واحد، چه به شکل مقدمه و چه به عنوان انگیزه حصول اکتشاف، با ارتباط و اتصال مستقیم با حقیقت کشف شده جدید به وجود نمی‌آید؛ حتی گاهی همه معلومات مقدمه‌ای یا انگیزه‌ای، در موقع بروز حقیقت جدید در عرصه ذهن، از قلمرو ذهن بر کنار می‌گردد و آن شیء جدید بروز می‌کند. همان‌گونه که علم هندسه در ذهن مهندس، بدون احتیاج به تحقّق عینی هزاران ساختمان با نمودها و اشکال مختلف، می‌تواند در جهان خارجی تجلّی یابد و هزاران ساختمان با انواع گوناگون را عینیت بخشد؛ به همین صورت، علم خداوند هم در یک مقام بسیار والا، بدون نیاز به انتزاع یا صورت برداری از معلومات عینی وجود دارد. امیرالمؤمنین(ع)، در جملات بعدی همان خطبه، دو صفت از صفات خداوندی را بیان فرموده است: یکی این‌که خداوند پرورنده است، بدون نیاز به ارتباط با موجودات عینی پرورده شده؛ دوم این‌که او خالق همه موجودات است، بدون نیاز به

سابقه مشاهده مخلوقات. او اراده کننده و تنظیم کننده عالم هستی است، بدون سابقه عالم هستی. بدان جهت که همه صفات مزبور از نوع صفات فعلی هستند و خود صفات فعلی از افعال خداوندی انتزاع می گردند، لذا منظور از این که خداوند متعال دارای این صفات است بدون این که منشأ انتزاع آن ها تحقق عینی داشته باشد، چنین است که خداوند متعال قدرت مطلقه ای دارد که برای به وجود آوردن آن افعال (پروراندن، خالقیت و غیره)، به هیچ چیز دیگری نیازمند نیست. و از همین بیان، مسئله قدرت خداوند بدون احتیاج به مقدر، واضح می گردد (جعفری، ۱۳۷۹، ج ۲۵، صص ۳۵-۳۷).

از طرفی اگر بگوییم که خداوند عالم و قادر است به علم و قدرت قدیم، نتیجه چنین است که خداوند عالم است به معلومات محدود یا محصور، و قادر است به مقدرات محدود و محصور. این سخن، تأکیدی بر قاعده «الواحد» است که بر اساس آن، علم واحد جز به معلوم واحد و قدرت واحد جز به مقدر واحد تعلق نمی گیرد؛ در حالی که اثبات این حکم در مورد خداوند، سبب محدودیت عالمیت و قدرت خداوند می شود. به همین دلیل، حضرت علی (ع) ابتدا زیادت صفات بر ذات را رد کرده و سپس از عالمیت بدون معلوم سخن گفته تا محدودیت و محصوریت را از اوصاف الاهی نفی کند. در حقیقت، با استفاده از مفاد این خطبه و رد قاعده «الواحد»، عالمیت نامحدود خداوند را می توان اثبات کرد (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۱۵۱). در روایات، بر نفی مطلق معلوم از علم الاهی - حتی در مرتبه تحقق - تأکید شده و صحبتی از اتحاد، مراتب وجود و به طور کلی، معلومات در میان نیست.

در روایتی از امام رضا (ع) آمده است:

«خداوند ... تک است و دومی ندارد، نه معلوم است و نه مجهول ... و این ها همه قبل از خلقت خلق است؛ چون چیزی غیر از خودش نبوده است و هر صفتی بر او قرار دهی، همگی صفاتی است حادث و ترجمانی است که موجب فهمیدن می شود.»<sup>۴</sup> (ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۹)

در این روایت، عبارت «لا معلوماً و لا مجهولاً»، شرح غیر خداوند و خلق اوست؛ یعنی همراه خداوند، چیز دیگری که معلوم یا مجهول باشد نیست (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۳۲۴). به تعبیر دیگر، منظور ماسوا الله، در مرتبه احدیت ذات مقدس می باشد که در آن، کسی غیر از خدا موجود نیست، تا معلوم باشد یا مجهول (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۶۹). این

روایت، مؤید نفی معلوم و نفی اضافه در علم الاهی است؛ و با بیان این‌که معلوم و مجهولی همراه خدا وجود نداشته، تأکید می‌کند که علم خداوند، به معلوم تعلق نمی‌گیرد، چه قبل از خلقت و چه بعد از خلقت؛ لذا در ادامه حدیث، برای رفع هر گونه ابهام، آمده است: همه این اوصاف، قبل از خلقت برای خداوند بوده است؛ یعنی خداوند بود، در حالی که هیچ موجودی نبود، و چون اوصاف خداوند عین ذات اوست؛ پس می‌توان گفت علم الاهی بود، اما معلومی نبود؛ چنان‌که در احادیث دیگر بیان شده است.

تمامی روایات وارد شده در این باب، - که در دوران‌های متفاوت از زمان امام علی(ع) تا زمان امام رضا(ع) نقل شده‌اند - در تبیین علم الاهی، معلوم را به نحو مطلق نفی می‌کنند. در نتیجه، فرض معلوم متحد با ذات نیز - که در فلسفه مطرح شده - منتفی می‌گردد. هم‌چنین با توجه به این‌که سخن مورد استناد، منقول از اشخاصی است که حامل علم لدنی بوده‌اند، باید پذیرفت که اگر علم الاهی قابل تبیین می‌بود، این بزرگواران در طول عمر شریف خود آن را بیان می‌کردند.

بدین ترتیب، از مجموع احادیث چنین برمی‌آید که علم الاهی عین ذات است و متعلق و معلومی ندارد؛ و شرط علم این نیست که معلوم نزد عالم حاضر باشد؛ زیرا در این صورت، علم خدا به غیر وابسته می‌شود که لازمه آن نیازمندی خدا به غیر است. این مطلب، به وضوح از عبارت «عالم اذ لا معلوم» به دست می‌آید.

آنچه در تبیین ابعاد «علم بلا معلوم» از روایات به دست می‌آید، عقلانی بودن آن است، درحالی‌که کیفیت آن مجهول است؛ زیرا این علم، ذاتی است و ذات خدا قابل درک و فهم نیست. این برداشت، بر اساس مقدماتی است که در سخنان اهل بیت(ع) بیان شده است. دست یافتن به معرفت حقیقی ذات و صفات خداوند، نه تنها برای عقول بشری که برای فرشتگان هم ممکن نیست و همه مخلوقات، نسبت به خداوند در تحیر و وله بسر می‌برند. ریشه این سخن در «قرآن» است و اهل بیت(ع) این بحث را با ارجاع به آن تبیین کرده‌اند. برای مثال، در «قرآن» آمده است:

«[خدا] آنچه را پیش روی آن‌هاست و آنچه را در آینده دارند، می‌داند و آنان از جهت دانش به او احاطه ندارند.» (طه/ ۱۱۰)

امام سجاد(ع) فرموده است:

«فهم و اندیشه توصیف کنندگان، از وصف او عاجز است.»

(امام سجاد(ع)، ۱۳۸۳، ص ۱)



امام علی(ع) فرموده است:

«خدایی که صاحبان همت‌های بلند به (کنه ذات) او نرسند و هوش‌های غواص  
و اندیشه‌های سرشار، هر چند ژرف‌اندیشی کنند) به او دست نیابد. خدایی که  
صفت‌های او به تعریف نیاید و وصف نشود.» (امام علی(ع)، ۱۳۸۸، ص ۳۴)  
مراد از معرفت و شناسایی خداوند، اطلاع از صفات جلالی و جمالی اوست؛ یعنی  
دانستن صفات سلبی و ثبوتی، به قدر وسع انسان. اما پی بردن به کنه و حقیقت ذات  
مقدس الاهی، بلکه به کنه صفات او، امری است که حتی ملائکه و انبیاء نیز از درک آن  
ناتوان‌اند؛ چه رسد به انسان‌هایی با عقول ناقص (عاملی، ۱۳۸۶، ص ۵۹).  
پیامبر(ص) فرموده است:

«شناختیم ذات مقدس تو را چنان‌که حق شناسایی توست.»

(مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۸، ص ۱۸)

یکی از اصول مهم در روایات، به خصوص در بیان امام علی(ع)، بینونت میان  
خالق و مخلوق در ذات و صفات است. امام علی(ع) فرموده است:

«آن که از خلق به واسطه عدم مشابهت دور شده، پس چیزی مانند او نیست.»

(ابن بابویه، بی‌تا، ص ۱۹)

البته مقصود از تباین در این جا تباعد نیست؛ چنان‌که در ادامه همین روایت آمده است:

«آن که از آفریدگان برتر است، بی آن‌که از آنان دور باشد.»

(ابن بابویه، بی‌تا، ص ۱۹)

بنابراین، او از آفریدگان منزّه و متعالی است؛ ولی این تعالی، به معنای دور بودن و جدا  
بودن خداوند از آفریدگان نیست. در «نهج البلاغه» می‌خوانیم:

«با هر چیزی هست بی آن‌که با آن مقارن (و مجاور) باشد، و با هر چیزی مغایر

است بی آن‌که از آن جدا باشد.» (امام علی(ع)، ۱۳۸۸، ص ۳۴)

در واقع، مابینت خدا با خلق، نه به معنای تباین مکانی است که خداوند در مکانی  
نباشد؛ و نه بدین معناست که خدا از شیء یا مرتبه‌ای از مراتب هستی بیرون می‌باشد،  
بلکه با همه چیز و در همه مراتب هستی، معیّت و حضور دارد؛ و در عین حال، در  
ذات و صفات خویش به کلی با خلق و خلایق مباین و از آنان متعالی است. این  
ویژگی، در معارف باقی مانده از امام علی(ع) به «بینونت صفتی» تعبیر شده که در مقابل  
«بینونت عزلی» قرار دارد:<sup>۵</sup>

«دلیل خداوند آیات او است، و وجود او یگانه برهان هستی او است، و معرفت و شناخت او توحید اوست، و توحید خداوند تمییز و جدا کردن او از مخلوقات است، و منظور از تمییز و جدا کردن، جدایی وصفی و امتیاز در صفات است، نه جدایی و فاصله زمانی و یا مکانی.» (طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۰۱) در نتیجه، باید گفت که خداوند:

«مُبَایِنٌ لِجَمِیعِ مَا أُحْدِثَ فِی الصِّفَاتِ: با همه آنچه احداث کرده، از حیث صفات مابینت و جدایی دارد.» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۶۸) نکات مهم در باب نظریه علم بلا معلوم، مطلق، ذاتی و عقلانی بودن این نظریه است. امام رضا(ع)، در جلسه مناظره با سلیمان، در مورد توحید به این موارد اشاره کرده است:

«اراده و علم مثل هم نیستند؛ زیرا نفی در معلوم، نفی در علم نیست، اما نفی مراد، نفی اراده است؛ چون اگر شیء اراده نشود، موجود نشود و لکن ممکن است علم ثابت باشد و معلوم نباشد، مانند بصر... چرا که بنا، به بنایی عالم است؛ اگر چه بنایی درست نکرده باشد! پس می‌تواند مرد دارای صنعتی باشد؛ اگر چه هیچ آن صنعت را به جا نیاورده باشد. سپس برای توضیح مقصود - این که علم محتاج به معلوم نیست - از سلیمان می‌پرسد: آیا خدا می‌داند که یکتاست و شیئی با او نیست؟ سلیمان گفت: می‌داند. حضرت فرمود: آیا این اثبات شیء است با او؟ سلیمان چون محکوم شد، از سخن خود برگشت و گفت: خدا نمی‌داند که یکتاست و چیزی با او نیست! حضرت فرمود: آیا تو می‌دانی؟ گفت: بلی. حضرت فرمود: پس از خدا داناتری؟! سلیمان گفت: این امر (علم بدون معلوم) محال است. حضرت فرمود: آیا نزد تو علم به این که واحد است و شیئی با او نیست و سمیع و بصیر و علیم است، محال است؟ سلیمان گفت: آری، محال است. حضرت فرمود: پس چگونه خدا خبر داده است که یکتا و حی و سمیع و بصیر و علیم است؟ سلیمان دیگر از جواب عاجز شد.» (ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۳۷۷-۳۷۸)

این روایت، به صراحت بیان می‌کند که علم، به هر چیزی حتی ضد و نقیضی که موجود نیستند و سایر اموری که خدا اراده نکرده، تعلق می‌گیرد. هم چنین توضیح می‌دهد که هیچ نوع مانعی از علم بلا معلوم نیست؛ چنان که انسان نیز در برخی از معلومات خویش

همین حالت را دارد. زمانی که ملکه صنعتی در وی به وجود می آید، وی کاملاً به تمامی قواعد آن عالم است؛ اگرچه برخی را عملی نکرده باشد (قزوینی، ۱۳۷۰، ص ۳۰۳).

### ۳- نقدهایی بر نظریه ملاصدرا

۱- چنانکه ملاحظه شد، گزاره بنیادی در نظریه ملاصدرا، به «کلّ الاشیاء بودن» حقّ تعالی برمی گردد و کلّ الاشیاء بودن حقّ تعالی نیز هرگز بدین معنا نیست که اشیاء حقّ تعالی باشند یا اشیاء به نحو کثرت در ذات الاهی تحقّق داشته باشند؛ بلکه مقصود آن است که اشیاء، به نحو اعلی و اتمّ در حقّ تعالی موجودند. از نظر ملاصدرا، شیئیت مساوق با وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۵). بر این اساس، کلّ الاشیاء بودن حقّ تعالی به معنای کل الوجودات بودن خداوند است و در نتیجه، علم حقّ تعالی به وجود خود، عین علم حقّ تعالی به حقیقت همه وجودات خواهد بود. از طرف دیگر، ماهیات، از نظر مفهومی زائد بر وجودند و در مقام واقعیت، متحد با وجودات هستند. با توجه به این که حقایق وجودی به نحو اعلی در حقّ تعالی موجودند و به نحو خاصّ خود - یعنی به وجود محدود که ماهیت حاکی از آن است - تحقّق ندارند، پس علم حقّ تعالی به ماهیات چگونه تبیین می شود؟

از نظر ملاصدرا، ماهیات در حقّ تعالی به وجود خاصّ خود محقّق نیستند؛ اما حقّ تعالی مظهر و مجلای ماهیات است. مقصود از مظهریت حقّ تعالی نیز ظهور حقایق ماهیات است، بدون آن که حقّ تعالی به آن ماهیات محدود گردد. به عنوان مثال، همان طور که نفس ناطقه انسان، مظهر و مجلای حقیقت ماهیات حیوان و نامی و جسم است بی آن که محدود به حدود آنها باشد، حقّ تعالی نیز در مرتبه ذات خود مظهر و مجلای همه حقایق و ماهیات است، بی آن که محدود به آنها باشد. بر این اساس، حقّ تعالی در مرتبه ذات خود به حقایق ماهیات آگاه است؛ بی آن که خود ماهیتی از ماهیات باشد. همین بیان درباره امور جزئی نیز جاری است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۲۷۱-۲۷۲).

چنانکه ملاحظه می شود، این پاسخ مشتمل است بر تمایز بین «مظهر و مجلای ماهیت» با «وجود خاص ماهیت». حقّ تعالی مظهر و مجلای همه ماهیات است، اما وجود خاص ماهیتی از ماهیات نیست. بر همین اساس، علم حقّ تعالی به ذات، علم به همه حقایق وجودی ماهیات در مرتبه ذات خواهد بود. این پاسخ، گرچه از نظر تمایز

مذکور دقیق است و نیز از جهت تبیین علم تفصیلی، حضوری و ذاتی الاهی به حقایق وجودی ماهیات تام است؛ لیکن علم به ماهیات بما هو ماهیات از آن استفاده نمی‌شود؛ زیرا همان طور که گفته شد، حیثیت ماهیت، حکایت عقلی و حسّی از شیء خارجی است. در حالی که آنچه از این ماهیات، به حکم قاعده بسیط الحقیقه در حقّ تعالی است، وجود آن‌ها به نحو اعلی است؛ بنابراین علم به ماهیات بما هو ماهیات از این تبیین استفاده نمی‌شود. حاصل آن‌که: از قاعده بسیط الحقیقه، علم به ماهیات بما هو ماهیات استفاده نمی‌شود؛ علم به ممتنعات و اعدام، از قبیل شریک خدا، و نیز علم به اشیاء یا نظام آفرینش در کیفیتی متفاوت از نظام فعلی آن‌ها نیز معطوف به همین بحث است؛ چون فلاسفه، بنا بر قاعده «الواحد» معتقد به نظام واحد اتم و احسن هستند.

۲- اشکال دیگر، در مورد نحوه تعلق علم الاهی به جزئیات، قبل از ایجاد تفصیلی اشیاء است. از قاعده بسیط الحقیقه به دست می‌آید که حقّ تعالی، در مرتبه ذات، واجد همه حقایق وجودی است و هیچ چیز وجودی از او سلب نمی‌شود. پس علم حقّ تعالی به خود، عین علم به همه حقایق اشیاء است. بنا بر این قاعده، خدا به همه اشیاء به حسب وجود اعلی و اتم آن‌ها داناست و از این رو، علم به حقیقت ادنی و انقص اشیاء در مرتبه ذات نیست. برخی نیز بدین نکته تصریح کرده‌اند که چون وجود طبیعی، مثالی و عقلی اشیاء در متن ذات راه ندارد، پس هیچ کدام از آن‌ها، با حفظ محدودیت و نقص خود، معلوم ازلی واجب تعالی نیست. در نتیجه، بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، نمی‌توان علم به جزئیات زمانی و مکانی را اثبات کرد؛ چنان‌که علم به معدومات نیز قابل اثبات نیست.

مبانی ملاصدرا، به خوبی این مسئله را که خداوند به حقایق وجودی اشیاء در مرتبه ذات آگاه است، تبیین می‌کنند؛ زیرا اگر ماهیت اصیل باشد یا حقایق وجودی را متباین بدانیم، با توجه به تکثر و تمیز ماهیات و یا تباین موجودات، نمی‌توان وجود حقّ تعالی را واجد همه حقایق به نحو بسیط دانست؛ ولی بنا بر نظر وی درباره اصالت وجود و وحدت تشکیکی حقیقت وجود، می‌توان خداوند را واجد همه حقایق وجودی دانست و از علم حضوری ذاتی حقّ تعالی به خود، به علم حضوری و ذاتی حقّ تعالی به حقایق موجودات استدلال کرد. ولی چنان‌که گذشت، این مطلب متمایز از علم ذاتی حقّ تعالی به موجودات و تغییر و تحولات آن‌هاست. تمایزی که به نظر می‌رسد مغفول مانده است (شیرزاد، ۱۳۸۷، صص ۱۲۲-۱۲۶).

۳- ملاصدرا، در بیان «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی»، معنای مورد نظر از اجمال و تفصیل را چنین توضیح داده که علم به ماهیات مجرد متحد با ذات یا همان نظام شریف ربانی، عبارت است از علم اجمالی؛ و علم به موجودات خارجی و عینی (علم پس از ایجاد) علم تفصیلی است که این دو، در خدا به یک وجود واحد موجودند. چون علم عبارت است از وجود محض، پس علم خدا قبل از ایجاد، اجمالی و در عین کشف تفصیلی است.

مشکل این است که اگر این دو نظام، دو نحوه وجود دارند و جدا از یکدیگرند، پس علم به هر یک هم جداست؛ یعنی در یک مرتبه علم اجمالی است و در یک مرتبه تفصیلی است. اگر هم نظام شریف ربانی همان موجود عینی است، علم اجمالی تفصیلی معنا ندارد؛ بلکه هر چه هست، علم تفصیلی است. در حالی که فلاسفه می گویند: قبل از خلقت، چون معلومی نیست، علم به نحو اجمالی است؛ و علم تفصیلی به وجود خارجی تعلق می گیرد. به همین دلیل، در حل معمای علم الهی قبل از خلقت، صعوبت و شدت به وجود آمده است (اصفهانی، بی تا، ص ۴۵).

۴- از نظر ملاصدرا، خداوند در علم به ذات، هم عالم است و هم معلوم؛ لذا در علم قبل از ایجاد بیان می کند که علم به ذات، سبب علم به ماسوا است. حال آن که محال است خدای تعالی معلوم واقع شود، اگر چه عالم خود او باشد؛ زیرا ظهور ذاتی خداوند سبحان شدت نامتناهی دارد، پس این که علم خدای تعالی به خودش، علم به جمیع ماسواست، معنایی ندارد؛ زیرا این، وابسته و منوط است به این که همه اشیاء در ذات خدای تعالی منطوق و جمع شده باشند؛ در صورتی که این مطلب، بر خلاف مذهب امامان (ع) است؛ به این دلیل که بینونت بین خدای تعالی و ماسوا، بینونت و جدایی صفتی است، نه بینونت عزلی و مکانی و تعینی. این اشیایی که مشهود و معلوم ماست، به ضرورت علم و شهود، از جنس و سنخ علم و ظهور نیستند؛ بلکه این ها ذاتاً حقایقی مظلم و تاریک اند و به نور علم و شعور و عقل - که خدای تعالی به بندگانش عطا فرموده - روشن می شوند. به عبارتی، همه مخلوقات، در برابر ذات اقدس الهی، ظلمت اند؛ و نور مطلق و یگانه خداست. در نتیجه ممکن نیست که ظلمت در نور قرار گیرد. به همین دلیل، فرض هر گونه همراهی میان وجود معلومات با ذات الهی، چه به نحو اتحاد و چه غیر از آن، محال است (ملکی میانجی، ۱۳۸۸، ص ۷۸).

۵- علم، مفهومی اضافی است؛ یعنی در تحقق علم، باید دو طرف وجود داشته باشد: یک طرف عالم، و طرف دیگر معلوم. منظور از دو طرف، صرف طرفین خارجی و مادی نیست؛ بلکه ممکن است طرف، ذهنی و یا تصویری، حصولی و یا حضوری باشد. اشکال اضافی دانستن علم این است که اولاً، این تصویر از حالت تعلق علم ما به معلوماتمان به دست آمده و نسبت دادن آن به خداوند، در جهت تبیین کیفیت علم وی، نایب‌جاست؛ چنان‌که در روایات نیز از طرف معصومین نهی شده است. ثانیاً، اضافی دانستن علم خداوند به معلوماتی هر چند تصویری و مجرد (مانند صور علمی یا مثل)، سبب محدودیت علم لایتناهی خداوند می‌شود. به عبارتی، با نسبت دادن علم خدا به معلومات مشخص و حتی معلومات لایتناهی، علم وی را محدود و محصور کرده‌ایم؛ چرا که اضافه به معلومات لایتناهی، نوعی حصر بوده و مستلزم تکثر در ذات نیز می‌باشد؛ خصوصاً اگر معلومات لایتناهی را مخصوص به نظام اتم و اکمل بدانیم. لذا حتی اگر علم را متعلق به معلومات لایتناهی در نظر بگیریم، همچنان علم خدا به یک‌سری از معلومات لایتناهی مشخص مقید شده است. همچنین در روایات، صراحتاً عدم وجود معلوم برای علم الهی ذکر شده، در حالی که در نظرات فوق، علم، با اختلاف نظر در نحوه وجودی آن، دارای معلوم است.

اشکال اصلی، در شرح ملاصدرا پیرامون عبارت «لا معلوم» در باب علم است. وی بیان کرده که این مسئله، نکته‌ای در نهایت دقت است؛ چرا که علم، قدرت، سمع و بصر، از صفات حقیقی‌ای هستند که لازمه تحقق آن‌ها، اضافه‌ای است که به قیومیّت خدا راجع می‌باشد؛ اما این‌که چگونه می‌توان علم را بدون معلوم، قدرت را بدون مقدر، و سمع و بصر را بدون مسموع و مبصر تصور کرد، از نظر وی بسیار پیچیده و غامض است. همانند مسئله ربط حادث به قدیم، که علماء در آن حیران گشته‌اند؛ چرا که مفیض، قدیم است و فیض، حادث است و همراهی و معیّت بین این دو، ثابت می‌باشد؛ آن‌گونه که بین ذات دو معنای متضایف است؛ به دلیل قدم نفس ذات اول و حدوث نفس ذات دوم، مانند معیّت قطره با دریا. منظور او از طرح بحث فیض و معیّت آن با فیاض، این است که تضایف این دو معنا سبب شده که تعقل یکی از آن دو، تعقل دیگری را در پی داشته باشد (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۱۸۴ و ۲۴۴-۲۷۸)؛ اگر چه یکی حادث و دیگری قدیم است. مقصود وی توجه به این مطلب است که نفی معلوم

در این حدیث، سه وجه دارد: (۱) به معنای نفی مطلق نمی‌باشد؛ (۲) به معنای بیان وجودی خاص برای آن است؛ (۳) تضایف این دو معنا، تعقل دو موجود حادث و قدیم را سبب گردیده است. سپس با عبارتی بسیار دقیق و لطیف توضیح داده که صرف تعقل عالم، تعقل معلوم را در پی دارد و نیازی به وجود مادی معلوم نیست؛ یعنی همان مبانی اتحاد عاقل و معقول در تعقل را در شرح «علم بدون معلوم» اساس قرار داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، صص ۲۱۰-۲۱۱).

در حالی که با تمسک به معارف اهل بیت (ع) می‌توان این را دریافت که علم الاهی، لایتناهی است و حدّ و حصر و قیدی ندارد؛ و همه این موارد، در کلام لطیف امام نهفته که علم الاهی را بلا معلوم خوانده است. از حدیث برمی‌آید که امام، عدم وجود معلوم را به صورت مطلق ذکر کرده‌اند؛ لذا در اصطلاح، هم معلوم بالذات و هم معلوم بالعرض را شامل می‌شود. امام رضا (ع) چگونگی نفی معلوم از علم در حال تحقیق علم را چنین بیان کرده است:

«علم مانند اراده نیست؛ زیرا در صورت نفی معلوم، علم محقق است؛ ولی با نفی مراد، اراده نیز نفی می‌شود. اگر شیئی مورد اراده واقع نشود، اراده محقق نمی‌گردد؛ در حالی که علم حتی در صورتی که معلومی هم نباشد، محقق است، مانند دیدن. به درستی که انسان بیناست حتی اگر مبصری نباشد.»

(مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۳۳۴)

۶- اگر علم الاهی را متعلق به معلومات بدانیم، پس علم به معدومات، که هیچ نحوه ثبوتی ندارند، برای خداوند قابل اثبات نخواهد بود؛ حال آن‌که همه معترف‌اند که خداوند، به همه امور مجال و معدوم، مفروض و مقدر، عالم است؛ اگرچه هیچ وقت به تحقیق خارجی نرسند.

در بحث علم، فلاسفه بسیار کم به بررسی علم به معدومات پرداخته‌اند. افرادی هم که مانند ملاصدرا به بررسی چگونگی تعلق علم به معدومات سخن گفته‌اند، در مورد تعلق علم انسان به معدومات سخن گفته‌اند. ملاصدرا بیان کرده که ذهن ما، مفاهیمی فراتر از مفاهیم ماهوی و صورت‌های متنوع از خارج را تصور می‌کند. به تعبیری، هر صورت ذهنی، بازتاب مستقیم صورت خارجی نیست؛ بلکه بسیاری از مفاهیم ساخته خود ذهن هستند که با ساز و کارهای خاصی آن‌ها را پدید می‌آورد؛ مانند معقولات ثانی

فلسفی و معقولات ثانی منطقی، که مجموع این دو دسته از معقولات را - از این نظر که ماهوی نیستند - طبق یک اصطلاح «اعتباری» نامیده‌اند. ولی دایره مفاهیم ذهن ساخته، محدود به مفاهیمی که بر موجودات خارجی یا ذهنی صدق می‌کنند نیست؛ بلکه شامل امور معدوم و ممتنع نیز می‌گردد؛ اموری که ذهن با ساز و کار پیچیده‌ای مفاهیم آن‌ها را می‌سازد و مصادیقی برای آن‌ها فرض می‌کند، هر چند تحقق آن مصادیق، ذاتاً یا وقوعاً محال باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۴۳۰-۴۳۱). ملاصدرا، در «اسفار»، فصلی تحت این عنوان نوشته است: «در علم به چیزهایی که اگر وجودهایشان از ما پنهان است، حتماً باید صورت‌هایشان نزد ما تمثّل یابد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۰). روشن است که نسبت دادن این نوع علم به معدومات به ذات الاهی ناممکن است؛ چون مستلزم نیازمندی خداوند به غیر در علم ذاتی است؛ و با غنای ذاتی خداوند منافات دارد.

۷- فلاسفه، پس از تقسیم علم به حصولی و حضوری، هر کدام علم الاهی را بر اساس یکی از این دو گونه علم تفسیر می‌کنند. مشائیان قائل به علم حصولی می‌باشند که بر مبنای آن، خداوند قبل از ایجاد اشیاء، به همه آن‌ها از طریق صور آن‌ها علم دارد. طرفداران حکمت اشراق و متعالیه نیز قائل به علم حضوری خداوند هستند. ملاصدرا در تألیفات متعدد خود، تعریف علم را چنین آورده است:

«العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر فإن كان لغيره كان علماً لغيره و إن لم يكن لغيره كان علماً لنفسه و هذه الإضافة كإضافة الوجود».

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۵۴)

در حکمت متعالیه، علم برابر حضور و حضور مساوی وجود است:

«أن العلم عبارة عن وجود شيء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي».

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۶)

هم‌چنین علم، تعقل و ادراک در یک مرتبه‌اند:

«التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة».

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۹)

«الإدراك عبارة عن وجود شيء لشيء و حضوره له».

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۱۶)



با توجه به این مبانی، علم در فلسفه صدرایی یعنی علم حضوری با شرایط زیر: «العلم ليس أمراً سلبياً كالمتجرد عن المادة و لا إضافياً بل وجوداً و لا كل وجود بل وجوداً بالقوة و لا كل وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم و بقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علماً.»

(صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۷)

همان طور که مشخص است، به طور کلی، حقیقت علم نزد ملاصدرا، همین علم حضوری است؛ و انقسام علم به حصولی و حضوری جنبه اعتباری دارد، نه حقیقی. به همین دلیل علامه طباطبایی گفته است:

«تقسیم علم به دو قسم یاد شده، یک تقسیم حاصر است؛ یعنی عقلاً ممکن نیست که در یک مورد، شناخت و آگاهی وجود داشته باشد و آن شناخت، نه علم حصولی باشد، و نه علم حضوری، بلکه شق سومی را تشکیل دهد. دلیل بر حاصر بودن تقسیم یاد شده آن است که هر گاه، چیزی نسبت به چیزی علم و آگاهی داشته باشد، قطعاً معلوم نزد عالم حاضر خواهد بود و حضور معلوم نزد عالم، عقلاً از دو حال خارج نیست: اول آن که ماهیت معلوم، نزد عالم حضور یابد، و این همان علم حصولی است؛ دوم آن که وجود معلوم نزد عالم حاضر گردد، و این همان علم حضوری است.»

(طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۳، صص ۳۳-۳۴)

آنچه مورد توجه است این که بنا بر تعریف فوق، علم حضوری یک نظریه فلسفی است، نه یک امر بدیهی متکی به وجدان. به همین دلیل، قائلان به علم حضوری با این تعریف، چنین علمی را در چند مورد متحقق دانسته اند: اولین مصداق علم حضوری، علم نفس انسانی نسبت به خودش است. تعریف فوق مقتضی است که چنین علمی نسبت به نفس در همه حالات انسانی وجود داشته باشد و غفلت در آن راه پیدا نکند. اگر وجودی مجرد از ماده و عوارض مادی باشد، علی القاعده باید نزد خودش حضور داشته باشد؛ یا به تعبیر دیگر، از خود غایب نباشد. فلاسفه صدرایی چون نفس انسان را ذاتاً مجرد می دانند، طبق تعریفی که از علم حضوری دارند، قائل به علم حضوری نفس به ذات خود در هر حالت خواب و بیداری شده اند. در حالی که اگر وجدان انسان ملاک قضاوت قرار گیرد، حکم می کند که در حالت خواب، به ذات خود علم ندارد.

همین امر، یکی از مواردی است که وجدانی بودن علم حضوری را ردّ می‌کند. همچنین در سایر اقسام علم حضوری نیز این مشکل نهفته است.

برای روشن ساختن مطلب، باید گفت که حکما، در مبحث بیان حقیقت علم، از آگاهی و ادراک و شعور آغاز سخن می‌کنند و بیان می‌کنند که چون در این امور وجداناً غیبتی در کار نیست، ماده فاقد علم است؛ زیرا اجزای ماده با یکدیگر رابطه وجودی حقیقی ندارند تا یکدیگر را نسبت به هم آگاه کنند؛ اما در مجردات، به دلیل وحدت حقیقی، غیبتی در میان نیست، لذا آگاهی و علم حاصل است. در واقع، حکما دو مفهوم متمایز علم و حضور را با این بیان به مرتبه مساوقت رسانده و آن‌ها را در مصداق واحد، همواره با هم و یکسان تلقی می‌کنند؛ یعنی هر جا حضور و تجرّد هست، علم و آگاهی هم هست و بر عکس. بنابراین، دو قاعده «کلّ مجرد فهو عاقل» و «کلّ عاقل فهو مجرد» ثابت می‌شود. در نتیجه، هیچ‌گاه نمی‌توان حضور را در شیئی ثابت دانست ولی جوهر علم را که از اول، آگاهی و کشف بود، کنار نهاد. به عبارتی، هر جا حضور باشد، باید علم و آگاهی و کشف هم باشد و غفلت، که فقدان کشف است، در آن راهی ندارد. اگر علم حضوری یا حضور، با غفلت قابل جمع باشد، دیگر نمی‌توان لازمه آگاهی را حضور و تجرّد فلسفی دانست؛ زیرا در این صورت، حضور و تجرّد فلسفی با کشف و آگاهی همراه نخواهد بود. اما نکته مهم این‌جاست که حکما می‌گویند: در غفلت علم هست، ولی علم به علم یا علم حصولی نیست؛ و این سخن مستلزم آن است که کشف و آگاهی را از علم حضوری متنفی دانسته و اصطلاح جدید و بدیعی به نام «علم حضوری» را در نظر بگیریم، که به معنای تجرّد باشد در حالی که هیچ ربطی به آگاهی ندارد. این، خلاف مفروضات اولیه بحث علم است که همواره از مسئله آگاهی و کشف شروع می‌شود. در حقیقت، اصل آگاهی و علم، به بداهت یافت می‌شود، نه به تعریف؛ و در آن بداهت اولیه، عنصر آگاهی و کشف، در مفهوم علم ملحوظ است؛ در صورتی که در فلسفه، برای توجیه علم، عنصر کشف و آگاهی و بداهت علم، مغفول واقع گشته و محدود به تعریف خاص «حضور» فلسفی در توجیه علم می‌گردد (رحیمیان، ۱۳۸۹، صص ۱۰۸-۱۱۱).

با این تعاریف، علم حضوری که ملاصدرا در علم الاهی به ذات و به اشیاء از آن بحث می‌کند و آن را امری وجدانی برای موجود مجرد می‌داند، غیر قابل قبول است.

علاوه بر این، در علم حضوری، نحوه‌ای اتحاد وجود دارد که خود، نشان دهنده اضافه عالم به معلوم است، که بر اساس قاعده «اتحاد عاقل و معقول» طرح می‌شود؛ در حالی که علم الاهی، نه از سنخ علم حصولی است و نه از سنخ علم حضوری؛ زیرا در هر دو، اضافه به معلوم (صور زائد بر ذات یا اعیان ثابته) وجود دارد؛ با این تفاوت که در علم حضوری، بین عالم و معلوم اتحاد برقرار است، که بیان همین اتحاد نشان دهنده اضافه علم به معلوم است. بر همین اساس، اتحاد عاقل و معقول که یکی از مبانی اساسی نظریه ملاصدراست، مورد اشکال واقع می‌گردد؛ چرا که اضافه به معلوم سبب تمیید و حصر و محدود شدن علم می‌شود. نکته قابل توجه در مورد علم بلا معلوم این است که به سبب همین اشکال، از حضوری بودن علم تحاشی دارد؛ زیرا در این علم، وحدت مطرح است نه اتحاد. در واقع، آنچه تحقق دارد، فقط علم است و معلومی در کار نیست؛ بلکه این علم که ذاتی است، علمی مطلق است که معلوم و اضافه را می‌سازد؛ مانند قدرت که اضافه اشراقی است.

امام خمینی (ره) نیز در مورد علم قبل از ایجاد، به نظریه ملاصدرا قائل است و تفسیرشان از علم الاهی قبل از ایجاد، تطابقی با علم بلا معلوم ندارد. امام، روایت «علم بلا معلوم» را تبیین علم قبل از ایجاد دانسته‌اند. از نظر ایشان، علم به معلوم در ازل هست و عین ذات و تفصیلی هم می‌باشد. دلیل تفصیلی بودن این علم هم اشاره حدیث به بصیر بودن خداوند بدون تحقق مبصر و سمیع بودن حق تعالی بدون تحقق مسموع است؛ زیرا بصر و سمع، شهود مبصرات و مسموعات است. همچنین عبارت «فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ وَكَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ وَ السَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ وَ الْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ وَ الْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ...» تأکید بر تفصیلی بودن این علم دارد؛ زیرا منظور این است که علم تحقق تازه پیدا نکرده؛ بلکه بعد از متحقق بودن، وقوع بر معلول پیدا کرده است (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ص ۵۱۲).

با این وجود، بیان سید حیدر آملی در مورد حدیث مذکور، تطابق با «علم بلا معلوم» ندارد؛ اگر چه تحقق علم بدون معلوم را ناممکن ندانسته، منتهی در تبیین آن به نحو صحیح، موفق نبوده است. همچنین اشکال دیگر این نظر، خالی دانستن ذات خداوند از علم تفصیلی قبل از ایجاد است. ایشان در مورد حدیث مذکور، قائل به دو وجه است که از نظر وی منافاتی با هم ندارند. از یک طرف، قائل به وجود معلوم برای

علم خداوند است؛ وی با ارائه تمثیلی ظریف در مورد سلطنت و سلطانی بیان می‌کند که خداوند، عالم است، منتهی تا ظهور معلوم نباشد، این عالمیت محقق نمی‌گردد (تلازم عالمیت و معلولیت)؛ اگرچه این معلومات، قبل از ایجاد وجودی منفک از خداوند ندارند و به همین دلیل، علم خداوند به آن‌ها در مرتبه ذات یا احدیت، علم اجمالی است و در مرتبه تحقق خارجی معلومات، علم تفصیلی می‌باشد. در نتیجه سخن امام(ع) اشاره دارد به معلومات غیبی که مشهود نیستند و مقدورات علمی که متعین نشده‌اند و مربوطات ازلی که ابدیت ندارند. و هر یک از معلوم و مقدر و مألوه، عین دیگری است؛ زیرا معلومات و مقدورات و مربوطات، همان شئون ذاتی و حقایق ازلی خداوند می‌باشند؛ و این شئون ذاتی و حقایق ازلی، همان نقوش اعیان، حقایق و ماهیات در ذات احدیت‌اند، همانند نسبت درخت به هسته؛ چرا که هسته بالقوه همان درخت است با شاخه‌ها، برگ‌ها، شکوفه‌ها و میوه‌هایش؛ و حقیقتاً درخت از هسته منفک و جدا نیست؛ اگرچه به اعتباری، هسته غیر از درخت است. در حقیقت، نسبت خداوند به معلوماتش نیز مانند نسبت درخت و هسته است. در نتیجه، حق تعالی از معلوماتش منفک و جدا نیست، و معلوماتش هم از وی جدا نمی‌باشند؛ اگرچه از جنبه و اعتباری دیگر، غیر از خداوند می‌باشند (آملی، ۱۳۶۸، صص ۱۸۰-۱۸۱).

از طرف دیگر، آملی تحقق علم بدون معلوم را قبول کرده و ممکن می‌داند؛ با این تفسیر که علم خداوند در مرتبه احدیت نیازمند معلوم نیست، تا تحقق پیدا کند؛ اما در مرتبه واحدیت، ظهور علم به معلوم وابسته است. به عبارتی، علم بدون معلوم، رب بدون مربوب و قدرت بدون مقدر، در مرتبه احدیت قابل تحقق است؛ هر چند در مرتبه واحدیت، ظهورشان وابسته به معلوم، مربوب و مقدر است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۱۹).

### نتیجه‌گیری

با توجه به معارف برگرفته از روایات باید گفت که علماء و اندیشمندان بزرگی جهت هموار ساختن وصول به معرفت الله تلاش کرده‌اند، ولی از یک نکته غافل مانده‌اند و آن این‌که در فلسفه اسلامی، مینا و ملاک باید نظر کسانی باشد که اسلام را بنا نهاده‌اند و به گفته خودشان، بر راه‌های آسمان از راه‌های زمین آگاه‌ترند؛ چرا که سخن در صفات الهی، یعنی همان راه آسمانی، می‌طلبد که انسان در مکتبی الهی به کسب علم مشغول گردد. امام باقر(ع) فرموده است:

«به مشرق بروید یا مغرب، علم درست به دست نیاورید، جز آنچه از نزد ما خاندان بیرون آمده است.» (کلینی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۲۳)

البته بزرگانی چون ملاصدرا نیز به معارف روایی آگاه بوده‌اند، منتهی در کسب این معارف، به مبانی عقلی خویش تکیه کرده و احادیث را بر این اساس، شرح و توضیح داده‌اند. با رجوع به روایات و تطبیق نظرات، نکات ذیل به دست می‌آید:

۱- نسبت میان صفات خداوند و انسان، تباین مفهومی و مصداقی است. بنابراین نمی‌توان به تبیین و شناخت حقیقی صفات الهی از طریق مقایسه با صفات انسانی پرداخت؛ در حالی که در حکمت متعالیه، منظور از تباین، تباین مصداقی است.

۲- در روایات، تفکر و تعقل در ذات الهی سبب تحیر دانسته شده، و صفات ذاتی<sup>۷</sup> خداوند نیز مشمول همین حکم‌اند. به عبارتی، همان‌گونه که تفکر و تعقل در ذات الهی موجب تحیر و سرگردانی انسان می‌شود، تفکر و تعقل در صفات وی نیز موجب تحیر است. صفت علم الهی نیز که یکی از اوصاف ذاتی خداوند است، مشمول این قاعده است؛ و به همین دلیل است که پس از سال‌ها غور و اندیشه اندیشمندان بزرگ در حیطه علم الهی، هنوز تبیین روشن و دقیقی از آن ارائه نشده است.

۳- نکته دیگری که وجه برتری علم بلا معلوم می‌باشد، کاشفیت این علم است. این علم به دلیل عدم اضافه و حصر و قید و حد، کاشفیت تامّ و اقوی دارد؛ در حالی که علم اضافی، فقط کاشف از معلوماتی است که نسبت به آن‌ها اضافه دارد. در نظریه ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۲)، این معلومات ماهیاتی مجرد هستند که با ذات حق متحد می‌باشند و ذات الهی مجلای آن‌هاست (اصفهانی، بی‌تا، ص ۴۹).

۴- انسان، از درک و توصیف حقیقت صفات الهی با عقل محدود خویش معذور است و در طریق کسب معارف الهی، نیازمند عروة الوثقی است که با چنگ زدن به آن، پله پله تا ملاقات خدا پیش رود. در این راه، برای کشف حقیقت، باید به دو اصل «حجیت ظواهر» و «بدیهیات عقلی» تکیه کند. در این صورت، آن‌جا که ظاهر روایات با مفاد عقلی منافات ندارد، پذیرفته می‌شود و در صورت مغایرت، باید روایت را از طریق بدیهیات عقلی تأویل کرد.

## یادداشت‌ها

۱. «... همه موجودات در ازل نزد او حاضرند و فاعلیت و قیومیت او در هیچ مرتبه‌ای از مراتب بالقوه نیست. علم واجب به ذاتش از طریق خود ذات است؛ علمش به مجعولات خارجی، علم به ذوات آنهاست و اضافه قیومی او به اشیاء، همان اضافه نوری شهودی است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۲۱).
۲. «... كَانَ رَبًّا إِذْ لَمْ يَكُنْ مَرْبُوبًا وَإِلَهًا إِذْ لَمْ يَلَمْهُ مَالُوهٌ وَعَالِمًا إِذْ لَمْ يَكُنْ مَعْلُومًا وَسَمِيعًا إِذْ لَمْ يَكُنْ مَسْمُوعًا».
۳. «... عَالِمٌ إِذْ لَمْ يَكُنْ مَعْلُومًا وَرَبٌّ إِذْ لَمْ يَكُنْ مَرْبُوبًا وَقَادِرٌ إِذْ لَمْ يَكُنْ مَقْدُورًا...».
۴. «قَالَ الرَّضَا(ع): إِنَّ اللَّهَ الْمُبْدِيَّ الْوَاحِدَ الْكَائِنَ الْأَوَّلَ لَمْ يَزَلْ وَاحِدًا لَا شَيْءَ مَعَهُ فَرَدًّا لَا ثَانِي مَعَهُ لَا مَعْلُومًا وَلَا مَجْهُولًا ... وَ ذَلِكَ كُلُّهُ قَبْلَ الْخَلْقِ إِذْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ وَ مَا أُوقِعَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْكُلِّ فَهِيَ صِفَاتٌ مُحَدَّثَةٌ وَ تَرْجَمَةٌ يَفْهَمُ بِهَا مَنْ فَهَمَ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۲).
۵. بینونت صفتی یا وصفی یعنی این که اوصاف خداوند متعال از اوصاف خلقش جداست، اما نه به این معنی که کاملاً از یکدیگر جدا باشند؛ بلکه نباید اوصاف آنها را با یکدیگر خلط کرد. اما بینونت عزل‌ی به این معناست که خداوند متعال، به طور کلی از خلق خود جدا می‌باشد. در روایات نیز بینونت وصفی مورد تأکید قرار گرفته است (برنجکار و یثربی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۱).
۶. «فالعالم الحضورى هو أتم صنفى العلم، بل العلم فى الحقيقة ليس إلا هو» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۸۳).
۷. عبارت «صفات ذاتی» برگرفته از الفاظ فلسفی مطرح در باب صفات الهی است. در روایات، برای بیان صفات الهی، عباراتی نظیر «علم ذاته»، «قدرة ذاته» و ... - که اشاره به عینیت ذات با صفات الهی دارد - آمده است.

## کتابنامه

- قرآن کریم
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸ش)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن ابی‌الحدید عبدالحمید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۲۰ج.
- ابن بابویه، محمد بن علی (بی‌تا)، اسرار التوحید، ترجمه محمدعلی اردکانی، تهران: انتشارات اسلامی.
- همو (۱۳۷۲ش)، عیون اخبار الرضا(ع)، ترجمه حمیدرضا مستفید و علی‌اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، ج ۱.
- همو (۱۳۷۸ش)، عیون اخبار الرضا(ع)، تهران: نشر جهان، ج ۱.

همو (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

اصفهانى، میرزا مهدى (بى تا)، مناصب النبى، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوى، نسخه خطى شماره ۱۲۴۱.

امام سجاده (ع) (۱۳۸۳ش)، صحیفه سجاده، ترجمه حسین استادولى، قم: الهادى.

امام على (ع) (۱۳۸۸ش)، نهج البلاغه، تدوین سید رضی، ترجمه علی شیروانى، قم: نسیم حکمت. برنجکار، رضا؛ یشربى، یحیی (۱۳۸۵ش)، «قرآن، عرفان و برهان؛ بررسی رابطه دین، فلسفه و عرفان اسلامى»، کتاب تقد، ش ۴۰.

جعفرى، محمدتقى (۱۳۷۹ش)، ترجمه و شرح نهج البلاغه، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ج ۲۵. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۲ش)، شرح حکمت متعالیه (جلد ششم اسفار)، تهران: الزهراء، ج ۴. رحیمیان، علی رضا (۱۳۸۹ش)، مسئله علم؛ تحلیل علم در فلسفه صدرایی و مکتب معارف اهل بیت (ع)، تهران: منیر.

شیرزاد، امیر (۱۳۸۷ش)، «بررسی و نقد راه حل های فیلسوفان مسلمان به ویژه ملاصدرا درباره علم حق تعالی به اشیاء قبل از ایجاد»، مقالات و بررسی ها (ویژه فلسفه و کلام اسلامى)، سال چهل و یکم، ش ۹۰.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بى تا)، شرح الهدایة الانیریة، ضبط و تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بی جا: مؤسسه تاریخ العربی.

همو (۱۳۵۴ش)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

همو (۱۳۶۰ش)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

همو (۱۳۶۶ش)، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجهوى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگى، ج ۳.

همو (۱۳۷۵ش)، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تصحیح و تحقیق حامد ناجى اصفهانى، تهران: حکمت.

همو (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار الاحیاء للتراث، ج ۹.

طباطبایى، محمدحسین (۱۳۸۵ش)، نهاية الحکمة، ترجمه و شرح علی شیروانى، قم: بوستان کتاب قم، ج ۳.

طبرسى، ابومنصور احمد بن على (۱۳۸۱ش)، الاحتجاج، ترجمه جعفرى، تهران: انتشارات اسلامیه، ج ۱.

عاملی، بهاء الدین (۱۳۸۶ش)، اربعین، ترجمه شمس الدین محمد خاتون آبادی، تهران: حکمت.

قزوینی، مجتبی (۱۳۷۰ش)، بیان الفرقان فی توحید القرآن، به اهتمام عبدالله واعظ یزدی، مشهد: چاپخانه خراسان.

قمی، محمد بن محمد (۱۴۱۵ق)، شرح التوحید للصدوق، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۱.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۱ق)، الکافی، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، قم: انتشارات اسوه، ج ۳ و ۴.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ج ۱۰ و ۶۶ و ۶۸.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰ش)، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۲.

معلمی، حسن (۱۳۸۷ش)، حکمت متعالیه، قم: مرکز نشر هاجر.

ملکی میانجی، محمدباقر (۱۳۸۸ش)، توحید الامامیه، ترجمه محمد بیابانی اسکویی، قم: نشر نبأ.

موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۶۸ش)، چهل حدیث، بی‌جا: مرکز نشر فرهنگی رجاء.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی