

علم پروردگار به آفریدگان، پیش از آفرینش^۱

غلامرضا فیاضی^۲

تنظیم و نگارش: حسین مظفری^۳

چکیده

این مقاله به بیان چهار نظریه معروف درباره «چگونگی علم خداوند به آفریدگان پیش از آفرینش» و طرح نقاط ضعف و قوت هر کدام از آنها پرداخته است. این نظریه‌ها عبارتند از: (۱) نظریه مشائیان که علم پیشین حق به موجودات را، حصولی و تفصیلی و خارج از ذات حق می‌دانستند؛ (۲) نظریه شیخ اشراق که علم پیشین حق را اجمالی می‌داند؛ (۳) نظریه ابتدایی ملاصدرا که علم حضوری حق تعالی به ذات خود را، مستلزم علم حضوری به موجودات پیش از آفرینش آنها می‌داند؛ (۴) نظریه نهایی ملاصدرا که علم پیشین حق تعالی به موجودات را، حصولی، تفصیلی و در عین حال عین ذات پروردگار می‌داند. نویسنده این نوشتار، با بیان ضعف‌های سه نظریه اول، نظریه چهارم یعنی نظریه نهایی ملاصدرا را بری از تمام آن اشکال‌ها می‌داند و به عنوان نظریه خود برمی‌گزیند.

کلیدواژه‌ها

علم اجمالی، علم تفصیلی، علم پیشین الهی، علم حصولی خدا.

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۷/۸/۱۵؛ تاریخ تأیید: ۱۳۸۷/۸/۲۶.

۲. عضو هیئت علمی و استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۳. استاد حوزه علمیه و دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی.

یکی از مسائلی که از دیرباز میان متکلمان و فیلسوفان مورد بحث و اختلاف نظر بوده، مسئله علم باری تعالی است. برای روشن شدن دقیق محل بحث باید گفت علم حق تعالی سه گونه است: الف) علم به ذات؛ ب) علم به آفریدگان پیش از آفرینش؛ ج) علم به آفریدگان پس از آفرینش.

در باره قسم اول، یعنی علم حق تعالی به ذات خود اختلافی نیست؛ زیرا چه از نظر عقلی و چه از نظر نقلی، این مسئله مسئله ای قطعی است؛ همان گونه که دست کم هر موجود ذی شعوری به ذات خود علم دارد. خدای تعالی هم از ذات و جمیع حالات و صفات خود آگاه است؛ تفاوت حق تعالی با دیگر موجودات در این است که کسی جز خود حضرت حق به کنه وجودش آگاه نیست.

قسم دوم علم حضرت حق، علم به موجودات، پیش از آفرینش است. همین قسم است که مورد مناقشه فیلسوفان و متکلمان واقع شده است. مشکل کسانی که این گونه از علم حضرت حق را انکار می کنند، آن است که می گویند علم بدون معلوم امکان ندارد و چون پیش از آفرینش، موجودات هنوز به وجود نیامده اند و وجود ندارند، علم به آنها نیز ناممکن است (شهرستانی، الملل و النحل، ۱/۷۴؛ احسانی، شرح العرشیه، ۱/۸۹ و ۱۲۲). مقصود ما از این نوشتار، بررسی همین قسم از علم حق تعالی است.

قسم سوم، علم حضرت حق به موجودات پس از آفرینش است. مشکلی که در قسم دوم بدان اشاره شد، در این گونه علم، جود ندارد. از این رو، چندان درباره آن، بحثی نشده است.

مقدمه

پیش از بررسی اقوال مختلف در مورد علم حق تعالی به موجودات پیش از آفرینش، باید توجه داشته باشیم که به طور مطلق، فیلسوفان مسلمان علم را - چه علم واجب و چه علم دیگر موجودات - به علم حصولی و حضوری تقسیم کرده اند. علم حصولی بر اساس تعریف درست آن، علم به اشیا با واسطه حاکمی است؛ و علم حضوری نیز در مقابل، علم بدون واسطه حاکمی است؛ برای مثال، هر کدام از ما به خود و حالات نفسانی اش علم حضوری دارد و آنها را بدون واسطه حاکمی و

صورت‌های ذهنی می‌یابد. برای نمونه، علم ما به گرسنگی، یعنی آن حالتی که معمولاً به هنگام خالی بودن شکم بر انسان عارض می‌شود و آرام و قرار را از او می‌گیرد؛ در همان هنگام که آن حالت وجود دارد، علم حضوری است. البته پس از برطرف شدن آن حالت، چون علم ما به وجود آن حالت در گذشته از طریق مفهوم و صورت ذهنی آن است، علم ما به آن حصولی است. پس، گرچه علم حضوری به چیزی که وجود ندارد امکان پذیر نیست، چنین چیزی در علم حصولی ممکن است و ما می‌توانیم به چیزی که در گذشته بوده است و اکنون نیست، علم حصولی داشته باشیم؛ چنان‌که علم حصولی به چیزهایی که اکنون نیستند، ولی در آینده موجود می‌شوند هم هیچ اشکالی ندارد. حتی می‌توان به چیزهایی علم حصولی داشت که نه در گذشته بوده‌اند، نه اکنون هستند و نه در آینده موجود خواهند شد؛ مانند علم ما به اجتماع نقیضین.

پس از این مقدمه، به طرح نظریه‌های مختلف در باره علم الهی به موجودات پیش از آفرینش می‌پردازیم. البته در این مسئله، آرا و نظریه‌های فراوانی هست که مهم‌ترین آنها چهار نظریه زیر است:

۱. نظریه مشائیان: نظریه اول در این زمینه، از آن فیلسوفان مشائیان، از جمله فارابی و ابن سینا است. ایشان برخلاف گروهی از متکلمان که می‌گفتند علم حق تعالی به موجودات پیش از آفرینش آنها ناممکن است، بر این باور بودند که خداوند پیش از آفرینش نیز به آفریدگانش آگاه است و این آگاهی به آفریدگان نیز از طریق صورت‌های آنهاست؛ یعنی صورت‌های علمی آنها پیش خداست و خداوند با واسطه آنها به آفریدگانش حتی پیش از آفرینش آنها آگاه است. در نتیجه، علم خدا به آنها علم حصولی است (فارابی، *فصوص الحکمة*، ۵۷-۶۱؛ ابن سینا، *الشفاء، الالهیات*، ۳۸۴-۳۸۸ و ۳۸۹-۳۹۳)؛ مانند مهندسی که پیش از ساخته شدن ساختمان، از چگونگی آن آگاه است؛ زیرا صورت ذهنی و علمی آن را تصور و ابداع کرده است و با استفاده از همان صورت علمی، نقشه آن ساختمان را کشیده است و با کمک بنا و عوامل دیگر، آن را در خارج احداث کرده است. براساس نظر مشائیان، خدای تعالی از ازل صورت‌های علمی آفریدگان و سپس در زمان مقتضی، وجود عینی آنها را آفریده است.

نقد نظریه مشائیان: اشکال اساسی این نظریه آن است که موجب راه یافتن نقص در ذات خدای تعالی است؛ زیرا بر اساس این نظریه، خداوند پیش از آفرینش آن صورت‌ها در مقام ذاتش، به آن صورت‌ها و نیز به موجودات عینی و خارجی علمی ندارد و علم اجمالی به صورت‌ها نیز تنها بدین معناست که از قدرت خود بر آفریدن آن صورت‌آگاه است، ولی این مقدار کفایت نمی‌کند و مستلزم راه یافتن جهل در ذات حق تعالی است.

اشکال دوم این نظریه آن است که این صورت‌های علمی، یا جوهرند یا عرض؛ اگر جوهر و قائم به نفس باشند که نمی‌توانند علم خدا باشند؛ زیرا صفت هر موجودی باید عین آن موجود باشد، نه چیزی جدای از آن. و اگر عرض هم باشند، لازمه‌اش آن است که خدای تعالی پذیرنده آنها باشد و این هم به معنای راه یافتن قوه در ذات حق تعالی است که مستلزم محدودیت وجود و در نتیجه، مستلزم امکان است که با وجوب وجود منافات دارد.

۲. نظریه شیخ اشراق: نظریه دوم در این زمینه، نظریه شیخ اشراق است. به باور وی علم خداوند به آفریدگان پیش از آفرینش آنها علم اجمالی است که پس از آفرینش آنها علم تفصیلی و حضوری می‌شود (سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۵۰؛ التلویحات، ۴۱ و ۷۰-۷۱؛ المطارحات، ۴۷۸ و ۴۸۶-۴۸۸). به بیان دیگر، وی معتقد است خداوند پیش از آفرینش موجودات همین قدر می‌داند که می‌تواند موجوداتی بیافریند، اما اینکه به طور دقیق و به تفصیل بداند که این آفریدگان چه ویژگی‌هایی دارند روشن نیست و این گونه جزئیات، پس از آفرینش معلوم می‌شود؛ بدان نقاش تازه کاری که به اجمال می‌داند چه می‌خواهد بکشد، ولی به دقت از نتیجه کارش آگاه نیست و تنها پس از انجام کار است که معلوم می‌شود طرح او چه چیزی از آب درمی‌آید. اما پس از آفرینش، چون خدای تعالی بی‌نهایت است، در واقع، آفریدگانش را در درون خود می‌آفریند؛ زیرا خدا حدی ندارد که آفریدگان در جایی خارج از وجود خدا آفریده شوند. در نتیجه، علم پروردگار به آنها علم حضوری است.

به بیان فنی و علمی، او می‌گوید خداوند نسبت به اشیا و آفریدگانش فاعل بالرضاست؛ یعنی فاعل مختاری است که کارش و علمش عین هم است و علمش به موجودات، همان وجود عینی و

خارجی آنهاست و دیگر صورت‌های علمی وساطت نمی‌کند؛ یعنی پیش از آفرینش آنها، در واقع به آنها آگاهی ندارد و آگاهی‌اش به آنها تنها در حد آگاهی از قدرت خود بر آفرینش آنهاست و پس از آفرینش نیز، خود آنها صحنه علم پروردگارند. باید توجه داشت که مشائیان، این سخن را در باره خود آن صورت‌های علمی می‌گفتند؛ یعنی به باور آنان، خداوند پیش از آفرینش آن صورت‌ها، به آنها علم اجمالی دارد و پس از آفرینش آنها، خود آنها، علم خدا و نیز فعل او را تشکیل می‌دهند. در نتیجه، مشائیان خداوند سبحان را نسبت به صورت‌های علمی اشیا فاعل بالرضا می‌دانستند.

نقد نظریه شیخ اشراق: اشکال اساسی این سخن نیز همان اشکالی است که به نظریه مشائیان وارد بود؛ یعنی این نظریه نیز مستلزم راه‌یابی جهل به ذات مقدس پروردگار است. بر اساس این نظریه، خداوند باید موجود محدودی باشد؛ زیرا پیش از آفریدن، به طور دقیق از ویژگی‌های کار خود آگاهی ندارد و این با خدایی خدا ناسازگار است؛ زیرا خداوند سبحان وجودی است که هیچ نقصی در آن راه ندارد. در فرازی از سخن امام همام علی بن موسی الرضا علیه السلام آمده است «لشهادة العقول أن كل محدود مخلوق» (طوسی، *امالی*، ۲۲؛ مفید، *امالی*، ۲۵۳؛ حلی، *العقد القویة*، ۲۹۴؛ دیلمی، *اعلام الدین*، ۶۹-۷۱). به تعبیر امام علیه السلام عقل هر انسانی بر این نکته گواهی می‌دهد که هر چیز محدودی، مخلوق است؛ زیرا هر محدودی از آنجا که در محدوده‌ای هست و در فراتر از آن نیست، می‌تواند باشد؛ چنان‌که در آن محدوده هست و می‌تواند نباشد؛ چنان‌که در فراتر از آن محدوده نیست؛ در نتیجه، تعریف «ممکن الوجود» بر آن صدق می‌کند و وقتی «ممکن» شد، بر اساس قاعده «کل ممکن یحتاج الی العلة» نیازمند به علت و در نتیجه، خود معلول است.

۳. نظریه پیشین صدر المتألهین: ملاصدرا در باره علم پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش آنها، دو نظریه دارد. نظریه نخست رازمانی مطرح کرده است که هنوز مسئله اتحاد عاقل و معقول برایش حل نشده بود. وی گرچه مسئله اتحاد عاقل و معقول را در جلد سوم اسفار مطرح کرده است، شواهد تاریخی نشان می‌دهد وی در اواخر عمر خویش به این نظریه دست یافته است. روش وی در نگارش کتاب بزرگ *اسفار* نیز این نبوده است که از آغاز و به ترتیب تا به آخر، پیش رفته باشد. شواهد بیانگر آن است که برخی از مطالب میانی *اسفار*، از جمله، مسئله اتحاد عاقل

و معقول در اواخر عمر ملاصدرا به نگارش درآمده است.

در هر صورت، اجمال این نظریه آن است که حق تعالی پیش از آفرینش نیز با علم حضوری به ذات خود، به همه آفریدگانش نیز علم حضوری دارد. بیان تفصیلی این نظریه به زمینه سازی مقدماتی نیازمند است.

تمهید ۱- هر علت فاعلی، از معلول خود قوی تر است. ملاصدرا و دیگر فیلسوفان هم نظرند که علت فاعلی از معلول خود قوی تر است. دلیل آن نیز روشن است؛ زیرا اگر قوی تر نباشد، یا ضعیف تر و یا برابر با آن است و این هر دو فرض، با معلولیت معلول ناسازگار است. توضیح آنکه معلول عین فقر و نیاز و وابستگی به علت خویش است و وابستگی به علت، از آن جدایی ناپذیر است. حتی ابن سینا نیز که معلول را وجود رابط نمی داند، تصریح می کند که وجود معلول عین تعلق و فقر به علتش است. اگر چنین نباشد، بدین معنا خواهد بود که معلول در ذاتش به علت نیازی ندارد و این خلاف معلولیت آن است.

حال که معلوم شد معلول عین تعلق و نیاز به علتش است، بدین نتیجه می رسیم که معلول، حتی نمی تواند در حد و رتبه علت خود باشد و به طریق اولی، از علت خود قوی تر هم نمی تواند باشد.

تمهید ۲- لازمه قوی تر بودن علت فاعلی از معلول خود آن است که هر کمالی را که معلول دارد، باید علت فاعلی کامل تر از آن را داشته باشد. البته باید دانست که کمالات موجودات دو دسته اند: الف) کمال موجود از آن جهت که موجود است؛ مثل علم و قدرت و حیات که به طور کلی، موجود عالم و قادر و حی، جدا از اینکه چگونه موجودی است، از موجود جاهل و عاجز و فاقد حیات کامل تر است. به بیان دیگر، صفات فوق کمالات وجودند، از آن جهت که وجود است؛ نه از آن جهت که موجود خاصی است. ب) دسته دوم از کمالات، کمال موجود خاص است؛ از آن جهت که آن موجود خاص؛ برای مثال، شیرینی برای خرما، از آن جهت که خرما است کمال است؛ نه از آن جهت که موجود است؛ چنان که ترشی نیز برای سرکه، از آن جهت که سرکه است کمال است؛ نه از آن جهت که موجود است.

با توجه به این نکته، می گوئیم منظور از این سخن که علت فاعلی، کمالات معلول خود را به

صورتی قوی تر داراست، کمالاتی است که معلول از آن جهت که موجود است داراست؛ نه از آن جهت که وجودی خاص است. در نتیجه، چنین نیست که خداوند به عنوان علت فاعلی همه موجودات، آن دسته از کمالات آنها را که لازمه وجود خاص آنهاست دارا باشد. اساساً چنین چیزی، مستلزم محدود بودن حضرت حق است؛ برای مثال، لازمه شیرین بودن - که کمال خرماست، از آن جهت که خرماست - جسم بودن است. به همین دلیل، خدا نمی تواند شیرین یا ترش و مانند اینها باشد.

پس از بیان این دو تمهید، به سراغ اصل دلیل ملاصدرا می رویم:

مقدمه ۱- خداوند متعال، علت فاعلی همه موجودات غیر از خود است؛

مقدمه ۲- علت فاعلی هر موجودی، از آن موجود کامل تر است؛

مقدمه ۳- نتیجه منطقی دو مقدمه پیشین آن است که حضرت حق واجد همه کمالات وجودی موجودات دیگر است؛

مقدمه ۴- حق تعالی به ذات خود علم دارد. در این مقدمه، همگان هم نظرند و شک و شبهه‌ای در آن نیست.

نتیجه مقدمات پیشین آن می شود که خداوند پیش از آفرینش نیز، به همه موجودات علم دارد؛ زیرا وجود او واجد همه موجودات و کمالات وجودی آنهاست و با علم حضوری اش به خود پیش از آفرینش، به همه موجودات دیگر نیز علم حضوری دارد.

نقد نظریه پیشین صدر المتألهین

مقدمه

پیش از ورود به نقد این نظریه، ناچاریم به دو تفسیر مهم در باب تشکیک وجود اشاره کنیم. تشکیک وجود که به معنای وحدت در عین کثرت است، دو تفسیر مهم و مشهور دارد: تفسیری که به حکیمان ایران باستان - پهلوانیان یا خسروانیان - نسبت می دهند (سبزواری، تعلیقه بر شواهد الربوبیه، ۳۹۰-۳۹۱) و دیگر تفسیری که مورد پسند صدر المتألهین است.

اما حکیمان ایران باستان از وحدت وجود در عین کثرت آن، سخن می گفتند؛ بدین معنا که

وجود در عین وحدت سنخی و نوعی، دارای کثرت افرادی است؛ یعنی همان گونه که مثلاً آب، یک حقیقت دارای افراد متعدد است و آب دریا، رودخانه، استخر و آب موجود در یک لیوان خاص، همگی یک سنخ و یک نوع از موجودات هستند و در عین حال، از نظر افرادی متعددند، و جودها نیز چنین اند؛ یک طبیعت واحد به نام وجود در همه موجودات وجود دارد که البته، ویژگی های شخصی هر کدام از آنها، فرد خاصی از وجود را پدید آورده است. از لحاظ سنخ و طبیعت، وجود واجب و وجودات ممکن یکی است، ولی فرد و شخص آنها از یکدیگر متفاوت و متمایز است. تنها رابطه آنها چنین است که وجود واجب، وجودات ممکن را ایجاد کرده است.

اما تفسیر ملاصدر از تشکیک وجود آن است که وجود در عین وحدت شخصی، دارای کثرت شخصی است. وی بر این باور است که حقیقت وجود، واحد شخصی، است که همین وجود واحد شخصی، وجود همه اشخاص است. برای مثال، وی می گوید همان گونه که نفس انسانی به وجود واحد شخصی وجود همه قوای ظاهری و باطنی خود نیز می باشد، خداوند متعال نیز وجود واحدی است که در عین وحدت وجود، همه کثرات و ممکنات نیز هست. بر این اساس، دیگر نمی توان گفت حق تعالی موجودات را ایجاد کرده است، بلکه باید گفت آنها به عین وجود حضرت حق موجودند. به بیان دیگر، ممکنات نه معلول های حضرت حق، بلکه شئونات تجلیات وجود وی اند (ملاصدرا، شواهد الربوبیه، ۷/ سفر، ۱۲۰/۱).

به نظر ما، این تفسیر ملاصدر از تشکیک وجود قابل پذیرش نیست و مستلزم تناقض است؛ زیرا به حکم این نظریه، وجود من به عنوان یکی از موجودات، به عین وجود حق موجود است و این وجود، از آنجا که وجود حضرت حق است، نامحدود است و از آنجا که وجود من است، محدود است. یکی از نشانه های روشن محدودیت ما انسان ها، وجود آرزو ها در وجود ما است؛ یعنی این آرزو ها، از آنجا در وجود ما شکل می گیرد که چیزهایی را که به داشتن آنها مشتاقیم نداریم و در پی دارا شدن آنها هستیم. در هر صورت، این نظریه مستلزم محدود بودن و نامحدود بودن یک وجود واحد شخصی است و چنین چیزی، عین تناقض و در نتیجه، ممتنع است.

پس از بیان مقدمه فوق در نقد نظریه ملاصدر، باید گفت سخن ایشان یا براساس مبنای خود

ایشان در تشکیک است و یا بر مبنای دیگری؛ و در هر صورت، سه اشکال اساسی بر آن وارد است. اگر بر اساس مبنای خودش در تشکیک سخن گفته باشد، ما یک اشکالی مبنایی و دو اشکال بنایی داریم. اشکال مبنایی ما همان بود که گذشت و خلاصه اش اینکه اگر بنا باشد، موجودات به عین وجود خدا موجود باشند، اجتماع نقیضین پیش می آید.

اشکال دوم این سخن که یک اشکال بنایی است، آنکه بر فرض صحت مبنا و بنا نایده گرفتن اشکال نخست، این نظریه تنها علم حق به ممکنات موجود را توجیه می کند و قدرت توجیه علم حق به ممکنات معدوم را ندارد. توضیح آنکه خدای تعالی از میان عوالم ممکن، تنها یکی از آنها را که مطابق حکمت و مصلحت و بهترین آن عوالم بوده، آفریده است (سجده، ۷) و او همان گونه که به این عالم ممکن موجود پیش از آفرینش آن علم دارد، به همه عوالم ممکن دیگر نیز عالم است؛ یعنی همین علم مطلق اوست که به وی این امکان را می دهد که بهترین آنها را برگزیند و بیافریند. در حالی که بنابراین نظریه، چون این عوالم معدوم اند، دیگر نمی توانند به عین وجود خدا موجود باشند و دیگر توجیهی برای علم به آنها پیش از آفرینشان وجود ندارد.

اشکال سوم این نظریه آن است که خداوند نه تنها به همه عوالم ممکن؛ اعم از موجود و معدوم علم دارد، بلکه به امور ممتنع نیز آگاه است. اگر خداوند از امتناع اجتماع نقیضین آگاه است، پس به اجتماع نقیضین نیز علم دارد؛ حال آنکه اجتماع نقیضین نه تنها در خارج وجود ندارد، بلکه وجود خارجی آن ممتنع است.

اما اگر ملاصدرا این سخن را بر اساس تفسیر حکیمان ایران باستان از تشکیک وجود گفته باشد، در این صورت گرچه مبنا به نظر ما درست است و رابطه خدا و موجودات ممکن رابطه ایجادیه است، اما اشکال نخستی که وجود دارد این است که تشکیک به این معنا، نمی تواند علم حضوری خدا به آفریدگان پیش از آفرینش آنها را تبیین کند؛ زیرا ممکنات و مخلوقات با محدودیت هایشان، دیگر در ذات حضرت حق وجود ندارند و اگر گفته می شود که علت قوی تر از معلول است، بدین معناست که اصل کمال وجودی آنها و حقیقت آنها در ذات علت فاعلی موجود است، نه رقیقت آنها. بیان سخنرانی که علت فاعلی سخنان خود است. در اینجا گرچه حقیقت

کمالی این سخنان در وجود او هست، چنین نیست که این سخنان با حدود وجودی اش و همه کیفیت‌های موجود آن در ذات فاعل باشد. در نتیجه، علم سخنان به ذات خودش مستلزم علم به همه ویژگی‌های سخنش پیش از سخنرانی نیست. همچنین اگر اشیای مادی ویژگی‌هایی مثل حرکت و سیلان دارند، با تمام ویژگی‌هایشان در ذات حضرت حق موجود نیستند؛ زیرا لازمه چنین چیزی، راه‌یابی سیلان و تغییر و حرکت در ذات حضرت حق است و خدای متعال از چنین اموری بری است.

اشکال دوم و سوم این سخن نیز، همان دو اشکالی است که به فرض پیشین گرفته شد؛ یعنی این نظریه، علم حضرت حق به ممکنات معدوم و امور ممتنع را توجیه نمی‌کند.

۴. نظریه نهایی صدر المتالیهین: ملاصدرا در *اسفار* (۳/۳۱۷) پس از آنکه مسئله اتحاد عاقل و معقول برایش حل شد، به اختصار به این نظریه اشاره کرده است. پس از وی نیز، ملا عبداللّه زنوزی در *لمعات الهیه* (۳۱۶-۳۱۹ و ۳۲۲-۳۴۴) بر آن تأکید ورزیده و آن را از پی آمده‌های بحث اتحاد عاقل و معقول شمرده است. پیش از بیان این نظریه، توجه به چند نکته ضرورت دارد.

تمهید ۱- درباره چگونگی رابطه نفس عالم با علم حصولی، چند نظریه مطرح است: نظر اول، نظر مشائیان است که می‌گفتند نفس عالم، جوهری مجرد است و علم، عرض و از مقوله کیف و محمول بالضمیمه است. آنان بر این باور بودند که حرکت جوهری در نفس، محال است و از این رو، نفس با عالم شدن هیچ تغییری در ذات خود نمی‌یابد و تنها رابطه‌ای با علم پیدا می‌کند که به همان اعتبار به او عالم گفته می‌شود؛ بسان تامر و لابن که این واژگان، برای کسانی به کار می‌رود که با تمر و لبن ارتباطی پیدا کرده‌اند؛ به خرما فروش از آن جهت که با خرما به نوعی در ارتباط است، تامر می‌گویند و به شیر فروش، به همین اعتبار لابن گویند. در این گونه موارد، ذات آن اشخاص با ذات خرما و شیر یکی نشده است، بلکه این دو وجود، تنها فی نفسی از تباطی با یکدیگر پیدا کرده‌اند. به همین ترتیب؛ درباره عالم هم می‌گویند نفس عالم یک موجود جوهری است و علم نیز موجودی عرضی است که هر دو دارای وجود فی نفس‌اند، اما وجود علم، لغیره و عرض است و از این رو، نفس عالم نه با خود علم، بلکه با رابطه با آن اتحاد دارد. بر اساس این تفسیر، میان نفس

عالم و جاهل هیچ تفاوتی وجود ندارد، جز اینکه وقتی انسان عالم می‌شود، علم چنان آذین‌هایی برای وجود وی، با وجودش ارتباط می‌یابد. فیلسوفان مشایی، این سخن را نه تنها درباره عالم و تامل و لابن، بلکه درباره همه حمل‌های شایع می‌گفتند و البته این سخن صحیح نیست و حتی با سخن خود ایشان که برخی از صفات را خارج محمول دانسته‌اند، سازگار نیست.

نظر دوم در این زمینه، نظریه علامه طباطبایی است که می‌گوید ذات عالم گرچه جوهری مجرد است، با علم اتحاد وجودی می‌یابد؛ به این صورت که با عالم شدن، نفس دارای مراتبی می‌شود که مرتبه‌ای از آن، ذات نفس و مرتبه‌ای دیگر علم او است. ایشان هم نظریه مشائیان و هم سخن ملاصدرا را نمی‌پذیرد و چیز بینابینی می‌گوید که بنده نمی‌توانم تحلیل درستی از آن ارائه دهم.

نظر سوم نظریه ملاصدرا است. به اعتقاد وی، نفس عالم با حرکت جوهری کامل می‌شود؛ یعنی نفس جاهل، موجود واحد بسیط است و چون عالم می‌شود، باز هم موجود واحد بسیط است؛ ترکیبی پیدا نمی‌شود. در عین حال، نفس در ذات خود حرکتی می‌کند و کمال جدیدی می‌یابد و بر سعه وجودی‌اش افزوده می‌شود؛ بسان دایره‌ای که ابتدا کوچک است و سپس، به دایره بزرگ‌تری تبدیل می‌شود.

وی بر این باور است که برخلاف نظر مشائیان که علم حصولی را صورتی ذهنی می‌دانستند، حقیقت آن همان حکایت است و چون موجودی دارای این کمال می‌شود، در واقع نفس او به گونه‌ای می‌شود که از آن معلوم حکایت می‌کند؛ بدون آنکه صورتی یا چیز دیگری به آن افزوده شود و همین حالت حکایت‌گری است که کمالی برای آن وجود به شمار می‌آید. در مقام تشبیه می‌توان گفت: نفس جاهل پیش از علم، مثل خشتی است که چیزی را در خود نشان نمی‌دهد، ولی همین وجود پس از علم، تغییر جوهری می‌کند و همچون آینه‌ای می‌گردد که می‌تواند اشیای مختلفی را در خود نشان دهد و از آنها حکایت کند.

تمهید ۲- علم حصولی در حکایتش، بر وجود محکی متوقف نیست و محکی آن می‌تواند امری معدوم باشد؛ مانند اینکه گاهی انسان تصور می‌کند که در خارج آبی هست و چون به آن نزدیک می‌شود، مشاهده می‌کند که جز سراب چیزی نبوده است. در اینجا، علم و درک او از آب، تنها یک

توهم بوده است. یا مثل علم مهندس به نقشه ساختمانی که هنوز آن را نساخته است. در اینجا، محکی علم حصولی، معدوم و البته ممکن الوجود است. بالاتر از این، آنکه محکی علم حصولی می تواند متمنع الوجود باشد؛ مانند اینکه شما می فهمید اجتماع نقیضین محال است، پس معلوم می شود درکی از اجتماع نقیضین دارید. این مفهوم چه چیزی را نشان می دهد؟ چیزی را که در خارج موجود است و یا حتی می تواند موجود شود؟ اگر چنین باشد که اجتماع نقیضین نیست؛ همان طور که محکی علم حصولی، می تواند مشکوک الوجود باشد؛ مانند رنگ ها. امروزه می گویند گرچه شما درک و علمی از رنگ های مختلف دارید و می پندارید که به واقع در خارج رنگ های مختلفی وجود دارد، ولی لزوماً چنین نیست که در خارج چنین چیزهایی باشد؛ چه بسا چگونگی انعکاس طیف های مختلف نوری از اشیای مختلف، تصور رنگ های گوناگون را برای ما پدید آورده است. به هر حال، حکایت علم حصولی از یک چیز، بر وجود آن چیز در خارج وابسته نیست.

پس از بیان مقدمه های پیشین می گوییم با توجه به اینکه علم حصولی نیز، از آن جهت که وجود است، کمالی برای وجود است، خداوند نیز نمی تواند عاری از این کمال باشد، بلکه آن را به صورت بی نهایت دارد و به طور ازلی و ابدی هر آنچه را که دانستی است می داند. بیان نظریه اخیر ملاصدرا که نظریه مختار نویسنده نیز هست، چنین است:

اولاً خدای تعالی پیش از آفرینش موجودات، بدانها علم تفصیلی دارد، نه علم اجمالی. از این رو، مشکل راه یابی نقص و جهل به ذات خدا که در برخی نظریه ها وجود داشت، بر این نظریه وارد نیست.

ثانیاً این علم پیشین، علم حصولی است، نه حضوری. در نتیجه، اشکال موجود نبودن معلومات نیز بر طرف می گردد؛ زیرا همان گونه که گفته شد در علم حصولی - برخلاف علم حضوری - وجود معلوم ضرورتی ندارد.

ثالثاً با تحلیلی که از چگونگی و ماهیت علم حصولی و اتحاد عاقل و معقول ارائه شد، اشکال نظریه مشائیان نیز بر این نظریه وارد نیست. مشائیان علم پیشین خداوند را به صورت علم حصولی

می دانستند، ولی مشکل سخن ایشان آن بود که علم حصولی خدا را صورت های علمی حقایق خارجی و دارای وجودی غیر از وجود خدای می شمردند. در نتیجه، اشکال هایی که گذشت به سخن ایشان وارد می شد. اما بر اساس این نظریه، علم حصولی حق تعالی، وجودی جدا از وجود خداوند ندارد و همان حالت حکایتگری ذات خداوند برای موجوداتی است که هنوز آفریده نشده اند. در نتیجه، این نظریه از توالی فاسد سخن مشائیان نیز در امان است.

نتیجه اینکه پروردگار عالم چه پیش از آفرینش موجودات و چه پس از آفرینش آنها، به تفصیل از همه امور مربوط به ایشان آگاه است؛ چنین می نماید که علم حضرت حق به آفریدگان پیش از آفرینش آنها، هیچ توجیهی جز علم حصولی با توضیح و تحلیلی که گذشت ندارد. نتیجه نهایی اینکه ذات خداوند سبحان، از ازل آینه تمام نمای معلومات بی نهایت؛ اعم از موجود و معدوم و ممکن و ممتنع بوده و هست و خواهد بود.

منابع

۱. ابن سینا، حسین، *الشفاء، الالهيات، تحقیق: حسن حسن زاده آملی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۲. احسانى، احمد، *شرح المعرفية*، تحقیق: صالح احمد الدباب، بیروت، مؤسسة شمس هجر و مؤسسة البلاغ، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ق.
۳. حلی، رضی‌الدین علی بن یوسف، *العدد القویة*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
۴. دلمی، حسن بن ابی‌الحسن، *اعلام‌الدین*، قم، مؤسسة آل‌البيت، ۱۴۰۸ ق.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۶. _____، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۷. شهرستانی، عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق: محمد سید گیلانی، بیروت، دارالمعرفة، [بی تا].
۸. شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعاليه فی الاسفار الاربعة العقلية*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱ ق.
۹. _____، *شواهد الربوبية*، با حواشی حکیم سیزواری، تصحیح و تعلیق و مقدمه: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش.
۱۰. طوسی، شیخ محمد، *الامالی*، قم، دارالتقافة، ۱۴۱۴ ق.
۱۱. فارابی، ابونصر محمد، *فصوص الحکمة*، شرح: سید اسماعیل الحسینی الشنب غازانی، تحقیق: علی اوجبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۱۲. مفید، شیخ محمد بن نعمان، *الامالی*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.