

فیاض لاهیجی و قرائتی متفاوت از نظریه صور مرتسمه ابن سینا^۱

محمودرضا مهاجری*

عزیزالله افشار کرمانی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۱۰

چکیده

علم الهی به مخلوقات پیش از خلقت آنها، یکی از پیچیده‌ترین مباحث الهیات در باب صفات خداوند متعال محسوب می‌شود که درباره آن، نظرات گوناگونی مطرح شده است. یکی از معروف‌ترین این نظریات، نظریه صور مرتسمه ابن سیناست که در این مقاله، قرائت محقق لاهیجی از آن را بررسی و تحلیل می‌کنیم. محقق لاهیجی، ابتدا قرائت مشهور ابن سینا درباره صور مرتسمه را پذیرفته است که بنابر این قول، خداوند متعال قبل از آفرینش اشیا، به آنها به واسطه صور مرتسمه‌ای علم دارد که قائم به ذات الهی هستند و این علم، فعلی و از لوازم ذات است. فلاسفه و متکلمین اسلامی پس از بوعلی سینا بر این نظر، انتقادات مختلفی وارد کرده‌اند؛ لذا محقق لاهیجی قرائتی متفاوت را درباره نظریه صور مرتسمه به دست داده است تا از اشکالات این نظریه رهایی یابد. به عقیده وی علم اجمالی، عین علم تفصیلی است و این تفصیل در تحلیل ذهن آدمی ریشه دارد؛ وگرنه علم خداوند متعال، عین ذات وی و از نوع واحد و بسیط است و به همین جهت، قرائت متفاوت محقق لاهیجی به نظریه علم اجمالی در عین علم تفصیلی ملاصدرا نزدیک می‌شود. واژگان کلیدی: علم پیشین الهی به غیر، علم اجمالی، صور مرتسمه، ابن سینا، لاهیجی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. این مقاله، مستخرج از رساله دکتری محمودرضا مهاجری با عنوان علم الهی از منظر فیاض لاهیجی است.

* دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

MahmoudRezaMohajeri@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). K.afshar.a@gmail.com

مقدمه

علم پیشین الهی قبل از آفرینش اشیا از جمله مسائل بسیار دقیق و دشوار در حوزه‌های فلسفه، کلام و عرفان اسلامی است؛ به‌گونه‌ای که در ادوار مختلف تفکر اسلامی همواره نظرات گوناگونی در این زمینه مطرح شده و مناقشاتی دامنه‌دار صورت گرفته است و باوجود اینکه همه متفکرین الهی معتقدند هیچ ذره‌ای از موجودات از واجب- تعالی- غیبت ندارد و مخفی نیست (قرآن، سبأ، ۲۳) و تمام ذرات عالم، مشهود خداوند متعال هستند، در چگونگی شهود و علم خدا به اشیا قبل از آفرینش آن‌ها در تاریخ فلسفه اسلامی، در هر سه مکتب عمده فلسفی، یعنی فلسفه مشاء (فارابی و ابن‌سینا)، فلسفه اشراق (سهروردی) و حکمت متعالیه (صدرالمتألهین) و حتی درحوزه عرفان نظری (ابن‌عربی)، نظریات گوناگونی مطرح شده است. از جمله این نظریات می‌توان نظریه صور مرتسمه حکمای مشاء را ذکر کرد که ابن‌سینا در آثار فلسفی خویش، آن را به صورت مبسوط تبیین کرده؛ ولی این نظریه، انتقادهای فراوانی از سوی ابوالبرکات بغدادی، شیخ اشراق، محقق طوسی و صدرالمتألهین را به دنبال داشته است و در پی آن، حکیم ملا عبدالرزاق لاهیجی (م. ۱۰۷۲ق)، داماد و از شاگردان مبرز ملاصدرا، متخلص به فیاض که یکی از برجسته‌ترین متکلمین در دوران متأخر محسوب می‌شود، ضمن استفاده از اصول و قواعد فلسفه مشاء، از تقریر و قرائت مشهور از نظریه صور مرتسمه ابن‌سینا در علم پیشین الهی به اشیا دفاع کرده است و چون از طرفی، اشکالات و دیدگاه‌های حکیمان منتقد از نظریه ارتسام صور را به خوبی می‌دانسته و از سوی دیگر، با مبانی فلسفی استادش، ملاصدرا آشنایی کامل داشته و به اصالت وجود، تشکیک وجود و اتحاد عاقل و معقول معتقد بوده، قرائتی متفاوت از نظریه صور مرتسمه را در قسمت‌های پایانی از آخرین اثر کلامی خویش، *شوارق‌الالهام* صورت داده است. در مقاله حاضر، این دو قرائت متمایز و متفاوت لاهیجی از صور مرتسمه ابن‌سینا را تبیین کرده‌ایم؛ به نحوی که می‌توان گفت لاهیجی حلقه پیونددهنده حکمت مشاء و حکمت متعالیه است.

۱. قرائت مشهور محقق لاهیجی از قول صور مرتسمه

به‌طور کلی، حکمای مشاء، چگونگی علم خداوند متعال به مخلوقات در دوران پیش از ایجاد آن‌ها را از طریق صور مرتسمه توضیح می‌دهند. صدرالمتألهین این قول را به فارابی،

ابن سینا، بهمنیار و بسیاری از متأخران نسبت داده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۶، ص. ۱۸۰) و محقق لاهیجی آن را علاوه بر افرادی که نام بردیم، به انکسیمایس و ارسطو، از فلاسفه یونان و حتی افلاطون، بنابر نظر فارابی در کتاب *الجمع بین رأیین* که مثل را عبارت از همان صور مرتسمه تأویل کرده (فارابی، ۱۹۹۶م، ص. ۶۵)، منسوب دانسته است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۶۰). محقق لاهیجی در آثار خویش، نظریه صور مرتسمه در علم الهی را تحلیل و نظرات بوعلی سینا بنابر قول مشهور را تبیین و آن‌ها را شایسته‌ترین مذهب در این بحث معرفی کرده است. در ادامه، مباحث مهم این حوزه را به اختصار بیان می‌کنیم.

۲. دلایل اثبات صور مرتسمه

بوعلی سینا در اثبات این مسئله که علم خداوند متعال به اشیا به واسطه صور عقلیه آن‌هاست (نه صور خارجی‌شان)، سه دلیل بدین شرح را اقامه می‌کند:

دلیل اول: تعقل و اضافه عقلیه خدا به اشیا با هر نحو وجودی تحقق نمی‌یابد؛ بلکه علاوه بر وجود خارجی، وجود علمی نیز لازم است و اگر وجود خارجی اشیا معقول خدا باشد، لازم می‌آید خدا بدون تجرید، آن صورت را تعقل کند و عقل بالفعل باشد که شدنی نیست.

دلیل دوم: اگر تعقل خدا از حیث وجود خارجی این اشیا باشد، خدا فقط آن چیزی را تعقل می‌کند که موجود است و اشیای معدوم را تعقل نمی‌کند؛ مگر هنگامی که آن اشیای معدوم، موجود شوند؛ پس خدا علم به ذات خویش ندارد (البته این اشکال که ذات خدا خالی از علم می‌شود و همچنین علم خدا به صورت انفعالی درمی‌آید نیز به قوت خود باقی است)؛ زیرا طبق قاعده، علم به علت، مستلزم علم به معلول است و چون در این حالت، علم به معلول وجود ندارد، خدا علم به ذات خود نیز ندارد؛ پس خداوند متعال، خودش را به عنوان مبدأ همه اشیا تعقل نکرده و این اشیایی را که از او صادر شده‌اند، نیز تعقل نکرده؛ زیرا شأن ذاتش آن است که هر وجودی از او افاضه شود و ادراک ذات از حیث چنین شأنی آن است که موجب ادراک معالیل شود؛ هرچند آن معالیل هنوز موجود نشده باشند؛ پس عالم ربوبی، هم محیط به موجودی است که حاصل باشد و هم محیط به موجود ممکنی است که در آینده به وجود می‌آید و ذات خدا اضافه عقلی به اشیا از حیث معقول بودن آن‌هاست؛ نه از جهت وجود خارجی اشیا (ابن سینا، ۱۴۱۸ق، ص. ۳۹۰-۳۹۱؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۶۰-۱۶۱).

دلیل سوم: علم از اوصاف اضافی است که دو طرف می‌خواهد. طرف عالم، ذات واجب و طرف معلوم، ذات اشیاست. در این حالت، فرض‌های زیر را می‌توان تصور کرد:

الف) وجود خارجی‌ای که از ازل، موجود بوده است؛

ب) وجودهای مجرد که در ازل تحقق داشته و قائم به ذات خود بوده‌اند؛

ج) صورت‌های علمی‌ای که در موجودی مجرد غیر از واجب تحقق داشته‌اند؛

د) صورت‌های علمی‌ای که از واجب صادر شده و قائم به واجب هستند.

از میان فرض‌های یادشده، سه فرض اول باطل‌اند و فرض چهارم صحیح است. بطلان فرض اول، مشخص است؛ زیرا این فرض بدان معناست که حوادث از اول موجود بوده‌اند و به علت نیازی ندارند (این امر خلاف بداهت است). فرض دوم، همان مثل افلاطونی و از نظر ابن‌سینا باطل است. فرض سوم نیز باطل است؛ زیرا براساس آن، صور علمی اشیا خارج از ذات و قائم به موجود دیگر است و هر چیزی که بیرون از ذات واجب تحقق یابد، از موجودات عینی به‌شمار می‌آید و هر چیزی که از موجودات عینی قلمداد شود، قبل از پیدایش آن، واجب-تعالی-بدان علم دارد؛ چون فرض بحث درباره علم واجب قبل از ایجاد اشیاست؛ همچنین اگر خدا قبل از پیدایش صور علمی که قائم به موجود دیگر است، به آن‌ها علم داشته باشد، این علم باید به وسیله صورت دیگری باشد که به موجود دوم قائم است. صورت دوم نیز از موجودات خارجی به‌شمار می‌آید و واجب-تعالی-قبل از پیدایش این موجودات به آن‌ها علم دارد و تسلسل لازم می‌آید و تسلسل محال است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۴۸-۴۹).

بدین ترتیب، بر مبنای قرائت مشهور، فرض صحیح آن است که علم واجب به اشیا به وسیله صور علمی باشد و این صور علمی، خارج از ذات واجب و قائم به ذات اوست.

۳. ویژگی‌های صور مرتسمه

محقق لاهیجی براساس آثار ابن‌سینا ویژگی‌هایی را برای صور مرتسمه بیان کرده است که مهم‌ترین آن‌ها بدین شرح‌اند:

الف) صور مرتسمه، علت تحقق یافتن موجودات خارجی هستند؛ نه ناشی از آن‌ها؛ یعنی این صور، علم فعلی خدا هستند و نه علم انفعالی او (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۶۴-۱۶۶)؛ همچنین صور مرتسمه از نوع عقلانی‌اند؛ نه صور نفسانی‌ای که بر نفس عارض

می‌شوند؛ به عبارت دیگر، خدا به صور عقلی اشیا که صادر از وی هستند، اضافه دارد؛ نه به صور نفسانی عارض بر نفس (ابن سینا، ۱۴۱۸ق، ص. ۳۸۹-۳۹۰؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۶۲-۱۶۳).

ب) صور مرتسمه، وجودی مستقل از ذات واجب ندارند؛ بلکه قائم به ذات حق هستند و این قیام از نوع حلولی نیست؛ پس رابطه صور علمیه با ذات واجب از نوع رابطه فعل با فاعل است و همان‌گونه که فعل به فاعل قیام صدور دارد و از آن صادر می‌شود، صور مرتسمه نیز قیام صدور به ذات واجب دارند و فعل و معلول واجب هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۸۰؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۷۳-۱۷۵)؛ از این روی، صور علمی، کمالی برای ذات خداوند متعال نیستند؛ بلکه کمال ذات خدا موجب صدور صور علمیه شده است؛ زیرا اگر وجود صور علمی برای ذات واجب، کمال به‌شمار آید، لازم است ذات حق در مرتبه ذات، فاقد آن کمال باشد و این مسئله با واجب‌الوجود بودن ذات حق منافات دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۷۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۵۷۵؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۸۴-۱۸۵). چون صور مرتسمه، معلول علم خدا به ذات خود هستند و علم وی به ذاتش ازلی است، در نتیجه، صور مرتسمه نیز که معلول آن علت تامه‌اند، ازلی خواهند بود و تقدم علت (علم خدا به ذات) بر معلول (صور مرتسمه)، از نوع رتبی است؛ نه زمانی (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۶۳).

ج) ازدیدگاه بوعلی‌سینا صور مرتسمه، عین تعقل آن‌هاست (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۹۱) و از این روی، علم ذات الهی به صور مرتسمه، از نوع حضوری است. اگر این علم، حصولی بود، علم به صور مرتسمه به‌وسیله صور مرتسمه دیگری حاصل می‌شد که آن صور نیز به‌وسیله صور مرتسمه دیگری پدید می‌آمد و این روند، سبب تسلسل می‌شد که محال است (ابن سینا، ۱۴۱۸ق، ص. ۳۹۲؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۷۴).

د) صور مرتسمه، ناشی از ذات الهی‌اند؛ وگرنه ذات به غیر نیازمند می‌شود و این مسئله با غنی بالذات بودن خدا منافات دارد؛ همچنین هر امر عَرَضِی‌ای باید سرانجام به یک امر ذاتی منتهی شود و در اینجا نیز سلسله عقول اگر عَرَضِی باشند، لازم است سرانجام، طبق قاعده «كُلُّ مَا بِالْعَرَضِ يَنْتَهِي إِلَى مَا بِالذَّاتِ» به ذات یک عاقل منتهی شوند. دلیل دیگر برای این مسئله که صور عقلیه، عوارض ذات الهی نیستند، آن است که عَرَضِی بودن باعث می‌شود

ذات الهی به خاطر پیوندی که با ممکن الوجودها می‌یابد، واجب الوجود من جمیع الجهات نباشد؛ همچنين براساس قاعده «كُلُّ عَرَضِي مُعَلَّلٌ»، واجب- تعالی- واجب من جمیع الجهات نیست و لازم می‌آید در مرتبه ذات، به موجودات دیگر، عالم نباشد؛ زیرا عَرُوض، فقدان و معلولیت را ایجاب می‌کند که در واجب الوجود، محال است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۷۸-۱۷۹).

ه) به نظر بوعلی سینا بنابر قاعده «الواحدُ لا یصدُرُ عَنْهُ إِلَّا الواحدُ»، در بحث صور مرتسمه که لازم ذات الهی هستند، بدان سبب که ذات الهی، واحد و بسیط است، لازم او نیز واحد و بسیط خواهد بود؛ سپس لازم دیگر از لازم اول صادر شده و این‌گونه کثرت در لوازم حصول یافته است؛ پس لوازم ذات به لحاظ معلوم، کثیر است؛ اما علم و صورت مرتسمه، دفعةً واحدةً صادر می‌شود و کثرتی در ذات به وجود نمی‌آید (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۸۰؛ ابن سینا، ۱۴۱۸ق، ص. ۳۸۹؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۷۰-۱۷۵)؛ بلکه این کثرت بعد از مقام ذات است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۹۵).

۴. نقد و بررسی نظریه صور مرتسمه ابن سینا

این نظریه در علم الهی با تمام محاسن و ابتکاراتش، اعتراض شدید حکمای پس از ابن سینا را در پی داشت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۶، ص. ۱۹۸). در اینجا اشکالات مطرح شده از سوی محقق طوسی بر این نظریه و جواب محقق لاهیجی به آن‌ها را ذکر می‌کنیم.

۴-۱. اشکال اول محقق طوسی بر نظریه صور مرتسمه ابن سینا و جواب محقق لاهیجی به آن

براساس مفاد این نظریه، صور علمیه مخلوقات در ذات خداوند متعال ارتسام می‌یابند و این مسئله به معنای پذیرش انفعال ذات و قبول صور علمیه از ناحیه باری- تعالی- است. از طرف دیگر، این صور از ذات حق صادر شده‌اند و مخلوق او هستند؛ یعنی خدا فاعل آن‌هاست و در نتیجه، اعتقاد به ارتسام صور در ذات الهی، مستلزم اجتماع فاعلیت و قابلیت در ذات خدا می‌شود که محال است (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۰۴؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۷۰).

محقق لاهیجی به این اشکال، چنین پاسخ داده که اجتماع فاعلیت و قابلیت در شیء واحد، زمانی محال است که قبول به معنای انفعال از غیر باشد؛ اما در مبحث ما قبول به معنای قبول از خود است؛ نه قبول از غیر که خالی بودن ذات از مقبول را در پی داشته

باشد؛ پس در این نوع از قبول، اجتماع قابل و فاعل اشکالی ندارد و بوعلی سینا نیز با توجه به این مطلب گفته است خداوند متعال صور مرتسمه را تعقل می‌کند و عاقلیت خدا در اینجا بدان معناست که صور به او قیام صدوری دارند؛ نه قیام حلولی؛ از این روی، صور، حصول در ذات ندارند و بنابراین، حصول در خدا به معنای حصول من‌ذاته است به خلاف معنای حصول در غیر خدا که عبارت است از حصول در شیء از جانب غیر (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۷۱-۱۷۹).

۲-۴. اشکال دوم محقق طوسی بر نظریه صور مرتسمه ابن سینا و جواب محقق لاهیجی به آن محقق طوسی می‌گوید طبق نظریه صور مرتسمه، صفت علم الهی عین ذات خدا نیست؛ بلکه از خارج از ذات بر او عارض می‌شود؛ درحالی که بنابر نظر حکما صفت حقیقی الهی همچون علم خدا با ذات الهی عینیت دارد؛ ولی بنابر نظریه ارتسام، صور خدا صفت حقیقی ندارد و فقط دارای صفات سلبی و اضافی است (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۰۴؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۷۰).

محقق لاهیجی در پاسخ به این اشکال گفته چون ذات الهی کامل است، این صور را لازم دارد و متصف به علم است؛ نه اینکه با اتصاف به این صور، ذات الهی، کامل و عالم شود؛ به عبارت دیگر، صور مرتسمه، وجود خدا را تام و کامل نمی‌کنند؛ بلکه از وجود تام و کامل خدا صادر می‌شوند (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۷۵).

۳-۴. اشکال سوم محقق طوسی بر نظریه صور مرتسمه ابن سینا و جواب محقق لاهیجی به آن محقق طوسی چنین اشکال گرفته که ارتسام صور در ذات خداوند متعال به معنای قبول صور علمی از ناحیه ذات الهی و محل بودن ذات برای صور مرتسمه است؛ درحالی که خدا برای هیچ چیزی محل نیست؛ زیرا محل بودن، باعث ورود کثرت و امکان در ذات حق می‌شود و به وحدت و بساطت الهی آسیب می‌زند (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۰۴؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۷۰).

محقق لاهیجی در پاسخ به این اشکال گفته است این ایراد به سه اشکال منحل می‌شود: الف) اگر صور علمیه در ذات الهی مرتسم باشند، ذات خداوند متعال، قابل صور می‌شود؛ آن‌گاه ذات واجب، محل و صور مرتسمه، حال در آن است و در این خصوص، قبلاً جواب داده شد که خداوند، قابل صور است؛ اما نه قابل به معنای متعارف آن؛ بلکه قابل به معنای صادر است و محل نیز یعنی مصدر.

ب) اگر صور علمیه در ذات واجب متعال ارتسام یابند، با توجه به کثیربودن صور علمیه، لازم می‌آید که ذات الهی، محل کثیر از آن حیث باشد که کثیر است؛ زیرا صور علمیه، همه وجود عقلی دارند و از این جهت، واحد هستند؛ اما علم‌بودن صور به‌لحاظ ماهیتشان است که متکثر است و ذات الهی محل صدور است به‌لحاظ علم‌بودن صور که متکثر است. حتی اگر محل را به‌معنای مصدر و صادرکننده بگیریم، بازهم طبق قاعده الواحد، صدور کثرت از واحد، صحیح نخواهد بود. محقق لاهیجی به این اشکال، چنین جواب داده است که صور مرتسمه به‌ترتیب علل طولی از ذات الهی صادر می‌شوند و به‌ترتیب طولی هم در ذات الهی مرتسم خواهند شد؛ پس نه لازم است کثیر از واحد صادر شود تا قاعده الواحد نقض شود و نه لازم است ذات الهی محل کثیر باشد.

ج) اگر صور علمیه در ذات الهی مرتسم باشند، ذات واجب برای معلولاتش از آن جهت که معلول هستند، محل می‌شود و این مسئله با اتفاق نظر فلاسفه که به امتناع محل‌شدن ذات الهی برای معلولاتش معتقدند، مخالفت دارد؛ زیرا به‌اعتقاد فلاسفه، معالیل خدا در مرتبه فعل او هستند و فعل خدا نمی‌تواند حال در ذات شود. محقق لاهیجی به این اشکال نیز چنین پاسخ داده است که اولاً ارتسام صور در ذات الهی به‌معنای محل‌بودن ذات الهی نیست؛ ثانیاً بر فرض که محل هم باشد، محل‌شدن ذات علت برای معلول خارج از ذات و مباین، باطل و مخالف نظر حکماست؛ ولی صور مرتسمه به‌حسب وجود عقلی‌شان معلول‌اند؛ نه به‌حسب وجود عینی آنها، و معلول عقلی، متصل به ذات الهی است؛ نه خارج از ذات و مباین با آن؛ بنابراین، مراد از اتفاق فلاسفه بر مباینیت معلول با علت، مباینیت معلول خارجی با علت است؛ نه مباینیت معلول علمی و عقلی با علت (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۷۹-۱۸۰).

۴-۴. اشکال چهارم محقق طوسی بر نظریه صور مرتسمه ابن سینا و جواب محقق لاهیجی به آن محقق طوسی چهارمین اشکال را چنین بیان کرده که نظریه صور علمی در ذات الهی، مستلزم آن است که معلول اول، مباین از ذاتی الهی نباشد؛ زیرا ارتسام صور به‌معنای محل‌بودن ذات الهی برای معلولات است؛ درحالی که طبق قانون علیت، بین علت و معلول باید تغایر باشد و معلول غیر از علت و مباین از آن باشد؛ حال آنکه معلول اول که صورت

علمی عقل اول است، با صور علمیه‌ای که از موجودات خارجی در معلول اول هست، تفاوتی ندارد (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۰۴؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۷۰). محقق لاهیجی به این اشکال، چنین پاسخ داده است که اولاً قانون علیت در باب علت و معلول خارجی است و صور مرتسم، معلول عقلی و علمی هستند؛ نه معلول خارجی؛ پس اشکال ندارد که این صور با ذات الهی مابین نباشند. ثانیاً اگر مراد از عدم مابینت معلول اول با ذات الهی، این باشد که لازم می‌آید صور معقوله، قائم به ذات الهی باشند و قیام صور در ذات الهی با قانون علیت منافات دارد، این اخذ مدعا در دلیل است و به عبارت دیگر، جواز و عدم جواز قیام صور در ذات الهی، محل نزاع است. به اعتقاد ابن سینا صور علمیه می‌توانند قائم به ذات الهی باشند و مخالفان ابن سینا قیام صور معقوله در ذات الهی را قبول ندارند؛ لذا نمی‌توانند با عدم جواز قیام صور علمیه در ذات الهی، ارتسام صور را رد کنند. اگر مراد از عدم مابینت، عدم مابینت عین صور با ذات الهی باشد با این استدلال که چنانچه صور معقوله عین ذات الهی نباشند، باید به واسطه صور قبلی صادر شوند و آن صور هم باید توسط صور قبل از خود صادر شوند، تسلسل پیش می‌آید و باطل است؛ پس باید صور عین ذات الهی باشند. در جواب این اشکال می‌توان گفت صدور و ایجاد چیزی که غیر علم است، به صور علمیه سابق نیاز دارد؛ اما صور معقوله که معقول بالفعل اند و معقولیت عین وجود آنهاست، به علم سابق نیاز ندارند تا تسلسل پیش آید؛ بلکه تعقل آنها صدورشان است؛ پس حق - تعالی - با تعقل صور معقوله، آنها را بدون وساطت صور قبلی صادر می‌کند (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۸۰).

۴-۵. اشکال پنجم محقق طوسی بر نظریه صور مرتسمه ابن سینا و جواب محقق لاهیجی به آن

محقق طوسی اشکال پنجم را چنین بیان کرده است که از نظر معتقدان به نظریه صور مرتسمه در ذات الهی، این صور، حال در ذات الهی اند و علم فعلی و سازنده مخلوقات خارجی محسوب می‌شوند؛ پس خداوند متعال دو گونه معلول دارد: اول، معلول حال در ذات الهی؛ دوم، معلول مابین ذات الهی که به واسطه معلول حال به وجود می‌آید؛ پس ذات الهی برای آفرینش معلولات مابین، نیازمند واسطه معلولات حال در ذات است که صور مرتسمه‌اند (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۰۴؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۷۰). محقق لاهیجی

به اشکال پنجم محقق طوسی، چنین پاسخ داده است که واسطه شدن صور مرتسمه برای ایجاد عینی و خارجی اشکال دارد؛ اما برای ایجاد علمی و عقلی اشکالی ندارد؛ بنابراین، صور مرتسمه، علم فعلی هستند و مخلوقات خارجی را ایجاد می کنند (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۸۰).

۵. بررسی پاسخ های محقق لاهیجی به اشکالات محقق طوسی

محقق لاهیجی در پاسخ به اشکال اول، بین قبول به معنای انفعال و پذیرش با قبول عن نفسه، تفاوت قائل شده و گفته است اگر قبول از نوع انفعالی باشد، فاعل و قابل در یک شیء واحد جمع نمی شوند؛ اما اگر قبول عن نفسه باشد و چیزی را از نفس خودش بپذیرد، لازم نیست ذاتش از آن چیز، خالی باشد. اشکال این جواب، آن است که از نظر ایشان، ذات خداوند متعال از علم اجمالی به اشیای خارجی خالی نیست؛ زیرا ذات خدا علت همه چیز است؛ اما ذات حق - تعالی - از علم تفصیلی به اشیای خالی است و از طریق صور مرتسمه که خارج از ذات هستند، عالم می شود؛ پس آنچه از طریق آن، قبول عن نفسه تحقق می یابد، علم اجمالی واجب است؛ نه علم تفصیلی. اشکالی که محقق طوسی بر علم تفصیلی گرفته، آن است که ذات خداوند متعال، خالی از آن است و چنین کمالی را ندارد و در دریافت آن، محتاج به صور مرتسمه است که از خارج بر ذات وارد می شوند و آن را به چنین علمی متصف می کنند. این چیزی جز قبول انفعالی نیست و هنوز اشکال تحقق یافتن انفعال در ذات الهی، باقی است.

محقق لاهیجی در پاسخ به اشکال دوم گفته چون ذات الهی، کامل و عالم است، این صور را دارد؛ نه اینکه ذات الهی با اتصاف به این صور، کامل و عالم شود. اشکال این جواب، آن است که به هر حال، خالی بودن ذات الهی از علم تفصیلی به معنای وجود داشتن نقصانی در ذات حق است که به وسیله صور مرتسمه خارج از آن تکمیل می شود و این مسئله با کامل بودن خداوند متعال سازگاری ندارد؛ پس جواب محقق لاهیجی، رافع اشکال نیست.

پاسخ محقق لاهیجی به اشکال سوم، این است که ارتسام صور در ذات واجب به معنای محل بودن ذات الهی نیست و بر فرض هم که محل باشد، محل شدن ذات علت برای معلول خارجی و مباین، باطل است؛ اما محل شدن ذات برای صور مرتسمه که وجود عقلی دارند، محال نیست؛ ولی باید به این مسئله توجه کرد که اگر محل بودن خدا برای معالیل عقلی

اشکال نداشته باشد، پذیرش وجود ذهنی برای صور مرتسمه به پذیرش وجود خارجی برای آن‌ها منجر می‌شود که همان برگشت به نظریهٔ مثل افلاطونی است که حکمای مشاء و از جمله لاهیجی آن را شدیداً انکار کرده‌اند.

محقق لاهیجی در جواب اشکال چهارم محقق طوسی گفته است اصل علت در خصوص علت و معلول خارجی جاری می‌شود و صور مرتسمه، معلول عقلی و علمی هستند؛ نه معلول خارجی؛ از این روی اشکالی ندارد که علی‌رغم معلول بودن، با ذات الهی مباین نباشند. در پاسخ به این سخن می‌توان گفت قانون علت و معلول از نوع فلسفی و عقلی است و در همهٔ موارد، بدون استثنا صدق می‌کند و معنا ندارد که دربارهٔ معلول خارجی حاکم باشد و در معلول عقلی جاری نشود؛ همچنین ابن سینا خود در باب صور مرتسمه که آن‌ها را معلولات عقلی دانسته، قانون علت و معلول را جاری و لاهیجی نیز آن را نقل و تأیید کرده است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۶۹-۱۷۰).

پاسخ محقق لاهیجی به اشکال پنجم محقق طوسی این است که واسطه‌شدن صور مرتسمه برای ایجاد علم به اشیا (ایجاد علمی) اشکالی ندارد و مسئلهٔ دارای ایراد، آن است که صور مرتسمه در خداوند متعال، واسطه‌هایی در ایجاد عینی و خارجی اشیا باشند و در این صورت، نیاز برای خدا تحقق می‌یابد؛ اما در حالی که خداوند متعال، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است، واسطه‌شدن صور مرتسمه برای ایجاد علم به اشیا در خدا نیز محال است؛ زیرا لازمهٔ آن، خالی‌بودن ذات الهی از علم تفصیلی به غیر است که سبب نیازمندی خدا به چیزی خارج از ذات خود می‌شود.

۶. قرائت متفاوت محقق لاهیجی از قول صور مرتسمه

محقق لاهیجی در ابتدای این مبحث در کتاب *شوارق الالهام*، نظریهٔ صور مرتسمه را بنابر قول مشهور تحلیل و بررسی کرده و به‌صراحت گفته شایسته‌ترین مذهب در این بحث، همان عقیدهٔ مختار ابن سیناست (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۸۴)؛ اما در قسمت‌های پایانی این کتاب با بیان مطالبی تحت عنوان «تکمیل عرشی» (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۲۵۴) و همچنین «تدقیق الهامی» (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۲۵۹)، قرائتی ویژه از قول صور مرتسمه به‌دست داده است که تغییر نظر او و نزدیک‌شدن رأی وی به نظر استادش، صدرالمتألهین را نشان می‌دهد. به‌گفتهٔ وی سخن ابن سینا دربارهٔ صور علمی و حصول آن‌ها

در ذات خداوند متعال به جهت تفهیم این مطلب بوده که ذات او علم تفصیلی به جمیع اشیاست و اشیا در اثر این علم از ذات الهی صادر می‌شوند؛ نه اینکه حقیقتاً صور علمی اشیا در ذات خدا به نحو متمایز از یکدیگر تقرر داشته باشد. برای تفهیم این مطلب، کافی است ذات خدا به گونه‌ای باشد که اگر عقل آن را لحاظ کند و موجودات معلول را که ذات خدا به وصف وحدت، مشتمل بر آنهاست، از یکدیگر متمایز کند، صور متکثری مطابق با آن موجودات در عقل آدمی حاصل شود.

بنابراین، حصول صور در ذات حق در واقع، تعبیری دیگر از حیثیتی است که عقل آدمی نسبت به ذات خدا لحاظ می‌کند و در آن، ذات الهی را مشتمل بر همه موجودات معلول در نظر می‌گیرد که می‌توان آنها را به صورت متمایز از یکدیگر نیز ملاحظه کرد؛ به عبارت دیگر، عقل آدمی ذات خدا را از حیث اشتغال آن بر همه موجودات لحاظ می‌کند و سپس آن را تفصیل می‌دهد تا به صورت موجودات متمایز از یکدیگر درآید. براساس این اعتبار، صور متکثری مطابق با آن موجودات در ذهن پدید می‌آید و بنابراین، حقیقتاً صور علمی در ذات خدا حاصل نمی‌شود؛ بلکه ذهن ما می‌تواند برای ذات خدا از آن جهت که مشتمل بر کمالات همه موجودات است، صوری را مطابق با آن موجودات لحاظ کند.

نظیر این گونه تحلیل‌ها و اعتبارات را عقل آدمی در موارد دیگر نیز انجام می‌دهد؛ مثلاً عقل قادر است یک ماهیت بسیط را مرکب از اجزای عقلی (جنس و فصل) لحاظ کند؛ در حالی که حقیقتاً این اجزای عقلی در ماهیت بسیط وجود ندارند؛ بلکه حصول آنها در عالم ذهن رخ می‌دهد؛ ولی چون حصول اجزای عقلی در ذهن بدان سبب است که عقل، ماهیت بسیط را از دو حیث مختلف (جهت مابه‌الاشتراک و جهت مابه‌الامتياز) لحاظ کرده، حصول اجزای عقلی در عقل را به ماهیت بسیط نیز نسبت داده است. می‌گویند این اجزا برای ماهیت بسیط حاصل می‌شود و ماهیت در ذهن، مرکب از آنهاست (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۲۵۹-۲۶۰).

محقق لاهیجی برای تأیید قرائت خویش مؤیداتی را بیان کرده است؛ از جمله آنکه مؤید این توجیه و تدقیق، کلام غزالی در تهافت الفلاسفه است که در مقام نقل مذهب شیخ می‌گوید: شیخ معتقد است ذات خدا علم تفصیلی به تمام اشیاست و در میان فلاسفه، ابن‌سینا تنها کسی بوده که چنین رأیی داشته است؛ به دیگر سخن، مقصود ابن‌سینا از حصول صور در ذات خدا علم تفصیلی او به تمام اشیاست (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۲۶۱).

غزالی در اینجا قول به حصول صور در ذات خدا را به ابن سینا نسبت نداده و ابن رشد نیز تقریر او از عقیده شیخ را تصدیق کرده؛ جز آنکه گفته است: نظر شیخ، متفرد نیست؛ بلکه موافق نظر دیگر فلاسفه است؛ پس معلوم می‌شود مراد شیخ، همین چیزی است که ما ذکر کردیم؛ وگرنه دلیلی نداشت باوجود سخنان فراوان ابن سینا درباره صور، غزالی و ابن رشد، قول به حصول صور در خدا را به او نسبت ندهند و درباره آن، سخنی نگویند (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۲۶۱).

مؤید دیگر بر قرائت محقق لاهیجی، مطلبی است که مطابق آن، شیخ در بیشتر کتاب‌هایش خدا را فاعل بالعنایه دانسته و معتقد است علم خدا قبل از ایجاد بوده و عین ذاتش نیست و علم او به نظام احسن، منشأ پیدایش نظام خلقت می‌شود (ابن سینا، ۱۳۳۹، نمط ۶، ص. ۱۲۰-۱۲۱)؛ اما در تعلیقات تصریح کرده که فعل خدا نسبت به صور معقوله از قبیل فاعلیت بالرضاست و همان‌گونه که می‌دانیم، فاعل بالرضا آن است که منشأ فاعلیتش تنها ذات عالم اوست و نظام آفرینش که مجعول ذات عالم وی است، هویتی جدا از علمش ندارد و براساس قاعده نور و ظلمت، نوریت او، یعنی علم وی به ذات خود، سبب حقیقی ظهور و بروز موجودات در عالم هستی محسوب می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۱۲)؛ لذا در عبارت ذکرشده در تعلیقات که نظر نهایی شیخ را نشان می‌دهد، تصریح شده که اضافه کردن موجودات به خدا اضافه محض است و علم خدا به آنها همان علم به مبدئیت خود و نفس صدور آنهاست و مقصود از اینکه نظام و ترتیب موجودات از لوازم ذات الهی است، آن نیست که خداوند متعال، نخست، معلومات را نمی‌دانسته و سپس به آن راضی شده و علم یافته است؛ بلکه نفس صدور موجودات به اقتضای ذات خدا بوده و عین رضا به آنهاست که همان مفهوم فاعلیت بالرضا را می‌رساند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۷). محقق لاهیجی نیز در گوهر مراد، پس از نقد نظر جمهور متکلمین که معتقدند فاعلیت واجب‌الوجود، فاعل بالقصد است، ثابت کرده این نظر اشکال دارد و فاعلیت خداوند متعال از نوع فاعلیت بالرضاست (لاهیجی، ۱۳۸۸، ص. ۳۰۸).

مؤید سوم بر قرائت محقق لاهیجی، جوابی است که خواجه طوسی از شبهه منکران علم خدا به اشیا در کتاب تجرید الکلام ذکر کرده و محقق لاهیجی آن جواب را نقل کرده است؛ بدین نحو که خواجه پس از بیان این شبهه که اگر علم الهی به اشیا به واسطه صور

مرتسمه حاصل شود، چون کثرت معلومات و صور، موجب کثرت صور در ذات می‌شود، با احدیت و بساطت الهی منافات دارد، چنین پاسخ داده است که علم خدا به اشیا از نوع حصولی و به واسطه صور نیست؛ بلکه از باب علم حضوری ذات به افعال و معالیل است که در آن، نیازی به علم تفصیلی و صور مرتسمه اشیا وجود ندارد و بدین ترتیب، این اشکال اصلاً پیش نمی‌آید (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۴۲-۱۴۴).

به نظر می‌رسد تغییر رأی محقق لاهیجی از قرائت مشهور حکمای مشاء از قول صور مرتسمه به قرائتی جدید که به نظر خاص استادش، ملاصدرا بسیار نزدیک است، به دو جهت باشد: از جهتی لاهیجی در دورانی طولانی از محضر درس ملاصدرا استفاده کرده و موفق شده است متونی مهم مانند مبدأ و معاد، اسفار اربعه و شواهد الربوبیه را نزد استادش تلمذ کند (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج. ۱، ص. ۲۸۹) و از این طریق، با اشکالات اساسی ملاصدرا بر نظریه ارتسام صور این‌سینا آشنا شده است؛ از جهت دیگر، وی توانسته است با مبانی حکمت متعالیه همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، و اتحاد عاقل و معقول که برخلاف مذاق مشائیون است، آشنا و به آن‌ها معتقد شود؛ لذا در اینجا لازم است این مبانی را که از عناصر تشکیل‌دهنده قرائت متفاوت محقق لاهیجی هستند، شرح دهیم.

۷. تبیین عناصر تشکیل‌دهنده قرائت متفاوت محقق لاهیجی از قول صور مرتسمه ابن‌سینا

عناصر مورد بحث در این بخش، بدین شرح‌اند:

۷-۱. اصالت وجود

محقق لاهیجی در یکی از آثار مهم خود به نام الکلمة الطیبة، مسئله اصالت وجود یا ماهیت را مطرح و تصریح کرده وجود، امری انتزاعی و صفتی است که عقل آن را از ماهیت موجود در خارج انتزاع می‌کند و سپس ماهیت را بدان متصف می‌کند (لاهیجی، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۰).

این سخن، گرایش او به اصالت ماهیت را نشان می‌دهد.

محقق لاهیجی در بخشی دیگر از رساله الکلمة الطیبة، نزاع بین اصالت وجود و اصالت ماهیت را از نوع لفظی دانسته و گفته است در واقع، بین این دو، تفاوت چندانی وجود ندارد و آنچه ملاصدرا آن را «حقیقت وجود» دانسته، همان چیزی است که میرداماد و دیگران «حقیقت ماهیت» نامیده‌اند. خلاصه سخنان فیاض، آن است که هر دو گروه طرفدار اصالت وجود و اصالت ماهیت معتقدند در عالم خارج، واقعیاتی وجود دارند که با جاعل و فاعل،

مرتبط هستند و مفهوم وجود از این واقعیات به اعتبار صدور آنها از جاعل و نیازشان به آن انتزاع می‌شود. تنها تفاوت، آن است که میرداماد و دیگران این واقعیت صادرشده از جاعل را «ماهیت مجعول» یا «حقیقت» نامیده‌اند؛ ولی ملاصدرا آن را «وجود» یا «حقیقت وجود» خوانده است؛ پس در واقع، بین این دو گروه بر سر این مسئله، اختلاف بنیادین وجود ندارد (لاهیجی، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۵).

محقق لاهیجی در اوایل *شوارق الالهام* نیز همچنان به اصالت ماهیت اعتقاد داشته و تصریح کرده است مجعول بالذات و صادر از جاعل، همان نفس ماهیت است و وقتی ماهیت از جاعل صادر می‌شود، در خارج تحقق می‌یابد و همین تحقق یافتن ماهیت در عالم خارج بعد از صدور از جاعل، عبارت است از وجود ماهیت (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۱، ص. ۲۲۰).

محقق لاهیجی در واپسین صفحات *شوارق الالهام*، نظر نهایی خود را با این صراحت بیان کرده که وجود، دارای افراد حقیقی است که در خارج با ماهیات، متحدند و فقط در ذهن، زاید بر آنها و مغایر با این ماهیات هستند (لاهیجی، ۱۳۸۹، ج. ۵، ص. ۲۵۴)؛ بنابراین، چنین نیست که وجود، یک مفهوم مصدری اعتباری باشد و در خارج، هیچ حقیقتی نداشته باشد و ماهیت متحقق در خارج، به اعتبار صدورش از جاعل و ارتباط با آن، منشأ انتزاع این مفهوم اعتباری باشد. وی پس از آن، نظریه اشعری را که وجود را مترادف و عین ماهیت دانسته و همچنین نظریه شیخ اشراق را که وجود را ضمیمه ماهیت در خارج قلمداد کرده و معتقد به اصالت ماهیت است، مردود شمرده و اصالت وجود را پذیرفته و برای اثبات آن، چنین استدلال کرده که حقیقت جعل و صدور با اعتباری بودن وجود، قابل جمع نیست؛ زیرا جعل و صدور، معنایی جز فیض ندارد و از شیء، امری غیرمسانخ با آن فیض نمی‌شود؛ در نتیجه، بی‌معناست که ماهیت معلول از ماهیت علت فیض و صادر شود؛ زیرا ماهیات، اموری متباین از یکدیگرند و قابل شدت و ضعف و تشکیک نیستند تا یکی از آنها مشتمل بر دیگری باشد و بدین سان، فیضان یکی از دیگری را بتوان تصور کرد؛ پس آنچه از علت، فیض و صادر می‌شود بالذات، همانا وجود معلول است (لاهیجی، ۱۳۸۹، ج. ۵، ص. ۲۵۵-۲۵۶).

در مجموع، دیدگاه فیاض لاهیجی درباره مسئله اصالت وجود به مرور زمان تحول و تطور یافته است. وی در نخستین آثار خود، یعنی رساله *الکلمة الطیبة* و *گوهر مراد*، همانند

حکمای اشراقی به اصالت ماهیت معتقد بوده؛ ولی پس از آن تغییر عقیده داده است و در شوارق الالهام که از آخرین تألیفات وی به شمار می‌آید، به اصالت وجود گراییده و براساس اصالت وجود، قرائتی جدید از قول صور مرتسمه ابن سینا به دست داده است.

محقق لاهیجی در پرتو اصالت وجود و تشکیک وجود اثبات کرده است که هر کمالی در موجودات یافت می‌شود، اصل آن به عالی‌ترین درجه خود در حق - تعالی - وجود دارد؛ زیرا کمال حقیقی غیر از وجود نیست و خداوند متعال وجود مطلق است. وی پس از تبیین تشکیک وجود نتیجه گرفته وجود مخلوقات، اشعات و سایه‌های وجود علت هستی بخش به آن‌هاست؛ اما اگر مدار بحث، اصالت ماهیت یا تباین موجودات باشد، بیان عقل بسیط اجمالی به صورتی که در عین بساطت، مشتمل بر جمیع موجودات باشد، امکان ندارد؛ زیرا در این حالت، ماهیات که مثار کثرات و اختلافات‌اند، موضوع قرار خواهد گرفت و این مسئله با بساطت حق - تعالی - منافات دارد.

۲-۷. تشکیک وجود

مسئله اصالت وجود و تشکیک در وجود، در زمره اصولی قرار دارد که حل بسیاری از مشکلات فلسفی، متوقف بر آن است و تشکیک در وجود، از لوازم اصالت وجود محسوب می‌شود. تشکیک بر دو نوع است:

الف) تشکیک عامی: در این گونه تشکیک، صدق یک مفهوم کلی بر مصادیق خود، یکسان نیست؛ بلکه این مفهوم به صورت‌های گوناگون بر افراد آن تطبیق می‌کند؛ مثلاً مفهوم سفیدی بر اشیای سفید صدق می‌کند؛ اما برخی اشیای سفیدتر و برخی کمتر سفیدند. مسئله مورد اختلاف در این تشکیک، غیر از چیزی است که مورد اشتراک است؛ مثلاً پنبه، برف و عاج فیل در اصل سفیدی با یکدیگر مشترک‌اند؛ اما در امور دیگر با هم تفاوت دارند.

ب) تشکیک خاصی: براساس اصالت وجود، چیزی غیر از وجود واقعیت ندارد و چون تنها وجود واقعیت دارد، اختلافات در موجودات به خود وجود بازمی‌گردد. در این گونه تشکیک، مابه‌الختلاف موجودات خارجی، عین مابه‌الاشتراک آن‌هاست و به دیگر سخن می‌توان گفت بنابر اصالت وجود، چیزی غیر از وجود نداریم؛ لذا مابه‌الامتياز این واقعیت خارجی باید همسرخ با مابه‌الاشتراک آن باشد. وجود دارای درجات و مراتب متفاوتی است

که همگی در وجودبودن با یکدیگر مشترک‌اند و تفاوت آن‌ها منوط به شدت و ضعف و آثار وجود است. در رأس سلسله‌مراتب وجود، خداوند متعال قرار دارد که وجودش قائم به ذات خود اوست و هیچ فیدوشرطی ندارد؛ اما دیگر مراتب وجود، وابسته و متعلق به خدا و پرتوی از وجودش هستند. این‌گونه تشکیک را تشکیک خاصی گویند. محقق لاهیجی از رهگذر تبیین تشکیک خاصی، علم به جمیع ذوات اشیا از طریق علم حق - تعالی - به ذات خویش را اثبات کرده و از نظر او وجود دارای دو معناست:

الف) ذات و حقیقت شیء که با تحلیل عقلی به دست می‌آید؛ بدین شرح که هر شیء، وجود و ماهیت دارد و وجود به این معنا قابل تشکیک است.

ب) مفهوم وجود انتزاعی و مصدری که قابل تشکیک نیست، در تمام موجودات، یکسان است و از عوارض شیء موجود محسوب می‌شود.

از دیدگاه وی، وجود علت، شدیدتر از وجود معلول است و مراد از این شدت، بودن شیء به حیثیتی است که چندبرابر بیشتر از شیء ضعیف باشد؛ پس شیء اشد، مشتمل بر چندبرابر شیء اضعف است؛ لذا وجود علت از آن جهت که از وجود معلول شدیدتر است، وجود معلول با زیادتی را شامل می‌شود و از این روی، علتی که مبدأ همه علل است و جمیع معلولات به آن منتهی می‌شوند، کأنه مشتمل بر تمام معلولات است و آن علت کل، به‌عنوان امر واحد، همه معلولات را شامل می‌شود. هنگامی که از آن علت کل، معلولات صادر می‌شوند و جدایی، تباین و تمایز بعضی از بعضی دیگر حاصل می‌شود، آن علت کل برای جمیع معلولات به‌عنوان کثیر، علت خواهد شد؛ بدون آنکه از علت، چیزی کم شود؛ زیرا معالیل، جزئی از علت نیستند؛ چون علت بسیط است و معلول، اثر و تنزل‌یافته و سایه علت است و آنچه از معلول در علت وجود دارد، حقیقت معلول است که از اصل و سنخ علت، یعنی وجود است؛ زیرا تفاوت وجود دارد بین این مسئله که از علت، معلولی افاضه شود با شیئی به شیء دیگر منقسم شود. مفاد علیت از قسم اول است؛ نه از دومی که انقسام می‌پذیرد؛ بنابراین، مبدأ اعلا و علت همه موجودات، مشتمل بر همه معلول‌هاست و به دیگر سخن، کمالات همه موجودات و معالیل را دارد. از سوی دیگر، معلول، اثر علت و ظل آن محسوب می‌شود، اصل و حقیقت معلول در علت است و معلول، سایه آن علت کل به‌شمار می‌آید.

با توجه به آنچه گفتیم و با در نظر گرفتن علیت خداوند متعال نسبت به موجودات نتیجه می‌گیریم همان‌گونه که وجود واجب‌الوجود، مشتمل بر جمیع وجودات ممکن است (نه ماهیات آن موجودات)، علم خدا به ذات خودش نیز عین علم او به جمیع اشیاست و ذات الهی، علم اجمالی به اشیا و عقل بسیط به آن‌ها قلمداد می‌شود؛ بدون آنکه تکلف و مجازی برای آن در نظر بگیریم؛ اما بین افراد و امثال ضعیف که فرد شدید، شامل همه آن‌هاست، تمیزی در خارج وجود ندارد و آن‌ها با هم متحدند؛ بلکه تمیز فقط در عقل قرار دارد و علم اجمالی که تمیز خارجی ندارد، برای صدور نظام تفصیلی عالم خلقت، کافی نیست و بنابراین، علم تفصیلی را استدعا می‌کند (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۲۵۷-۲۵۸).

۳-۷. اتحاد عاقل و معقول

محقق لاهیجی قول اتحاد عاقل و معقول را به گروهی از حکمای قدیم (با استفاده از تعبیر «اوائل الحکماء») و همچنین به معلم اول (ارسطو) نسبت داده؛ سپس عباراتی را از کتاب *اشارات بوعلی سینا* ذکر کرده است که نشان می‌دهند ابن‌سینا این قول را به متصدرین و قدمای حکما و با استفاده از تعبیر تحقیرآمیز مردی به نام فروریوس منسوب کرده است. ظاهراً به گفته ابن‌ندیم، ترجمه‌های قدیمی رساله‌ی *العقل و المعقول* فروریوس در همان زمان در اختیار ابن‌سینا بوده است (ابن‌ندیم، ۱۳۹۳، مقاله هفتم، ص. ۴۶۲)؛ در حالی که فروریوس (۲۳۲-۳۰۱ م) شاگرد افلوپین بوده است و از فلاسفه معروف مکتب اسکندریه و از نوآفلاطونیان به‌شمار می‌آید. وی از میرزترین شاگردان افلوپین و از شارحان آثار او و ارسطو محسوب می‌شود (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۵۴۴).

تعبیر بوعلی سینا در خصوص فروریوس در *اشارات* که محقق لاهیجی آن را نقل کرده،

چنین است:

برای آنان مردی است که به فروریوس شناخته می‌شود و کتابی تحت عنوان *عقل و معقولات* نوشته که موردستایش مشائین قرار گرفته است و آن کتاب، تمامش زائد و بی‌ارزش است و آنان خود می‌دانند که آن را نفهمیده‌اند و خود فروریوس نیز متوجه نشده است. مردی دیگر در همان زمان بر آن کتاب، نقض و ردی نوشته است و فروریوس بر آن کتاب، جواب و ردی نوشته که از اصل کتاب، بی‌ارزش‌تر می‌باشد (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۴، ص. ۱۷۵).

محقق لاهیجی پس از نقل ادله ابن سینا مبنی بر رد قول اتحاد عاقل و معقول گفته ادعای اتحاد عاقل و معقول نزد حکمای متأخر نیز شهرت یافته است و جماعتی از محققان آن را قبول کرده و حتی پنداشته‌اند عقیده ارسطو اتحاد است؛^۱ اما سخنان محققان در بیان این موضوع، وی را قانع نکرده و در نتیجه، او به آن معتقد نشده است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۴، ص. ۱۷۶)؛ سپس لاهیجی در پایان مبحث، اتحاد عاقل و معقول را در دو فرض استكمال نفس ناطقه و اتحاد در خداوند متعال پذیرفته و توضیح نظر وی درخصوص اتحاد عاقل و معقول در ذات حق - تعالی - از کتاب *سوارق الالهام* بدین صورت است:

پس هنگامی که شناختی آنچه را که ما بیان کردیم که خداوند، عقل بسیط به اشیا است و ذات او همان علم به موجودات است بدون اینکه تکثر در ذاتش لازم آید، این بیان ممکن است همان مراد قائلین به اتحاد عاقل و معقول بوده که در علم خداوند متعال به اشیا اتحاد صحیح می‌باشد و به طور کلی، اتحاد عاقل و معقول در هر عقل مفارق (عقول عالیه) در مقایسه با معقولاتش صحیح می‌باشد و در هنگام تعقل ما به خداوند متعال و مبادی مفارقه و معلولاتش اتحاد عاقل و معقول صحیح نمی‌باشد و این تفصیل در مبحث اتحاد عاقل و معقول، همان وعده‌ای بود که سابقاً در مبحث ابطال اتحاد از مسئله علم داده بودیم (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۹۱).

ابن سینا درباره این مسئله که ذات خدا مطابق با وجود علمی اشیاست، گفته:

لامحاله، خداوند ذاتش را تعقل می‌کند و اینکه ذاتش مبدأ برای موجودات است نیز تعقل می‌کند؛ پس موجودات، معقولات وی بوده و آن موجودات معقوله از ذات خداوند، خارج نیست؛ زیرا ذات خدا مبدأ برای همه معقولات است؛ پس او هم عاقل و هم معقول است و این حکم (اتحاد عاقل و معقول) در خدا صحیح است و در غیر خدا صحیح نمی‌باشد؛ زیرا ماسوای خدا، آنچه که در خارج از ذات خویش است تعقل می‌کنند.

هر موجودی که ذاتش را تعقل کند (نه خارج ذاتش را)، عقل و عاقل و معقول است و این حکم فقط در اول - تعالی - صحیح است و اگر ما چیزی را تعقل کنیم و آن چیز، معقول ما باشد، محال است که با عاقل متحد باشد؛ زیرا لازم می‌آید هنگامی که خدا را

۱. شاید اشتباه متأخران در نسبت دادن قول اتحاد به ارسطو، ناشی از این باشد که آن‌ها به اشتباه، کتاب *آنولوجیا* را که اثر فلوطین بوده و در آن، اتحاد اثبات شده است، به ارسطو نسبت داده‌اند.

تعقل می‌کنیم، با او متحد شده و خدا بشویم؛ پس این حکم اتحاد، صحیح نیست؛ مگر در اول- تعالی؛ زیرا وی ذاتش را تعقل می‌کند؛ ذاتی که مبدأ همه معقولات است؛ پس او اشیا را از ذاتش تعقل می‌کند؛ بنابراین، هر شیء که حاصل و معلول خدا باشد، حقیقتش در نزد خدا حاضر است و برای خدا معقول بالفعل است؛ نه بالقوه (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۹۰-۱۹۱؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۹۱-۱۹۲).

۴-۷. معنای حصول، علم فعلی است

علم خداوند متعال به موجودات از نوع فعلی است؛ نه انفعالی؛ زیرا اولاً منظور از علم انفعالی آن است که ابتدا اشیا وجود داشته باشند و بعد خدا به آنها علم پیدا کند (این مسئله با واجب‌الوجود بودن باری تعارض دارد)؛ ثانیاً اگر علم خدا از نوع فعلی نباشد، سبب نیازمندی واجب‌الوجود به غیر خواهد شد و به عبارت دیگر، صحیح نیست واجب، اشیا را به واسطه اشیا درک کند؛ زیرا در این صورت، چنانچه این معقولات، داخل در قوام ذات واجب باشند، لازم می‌آید ذات واجب به وسیله اشیا دیگر قوام یابد و نیازمند آنها باشد که با غنای واجب‌الوجود منافات دارد و اگر این معقولات، عارض بر ذات واجب باشند، واجب‌الوجود از همه جهات، واجب نخواهد بود؛ زیرا معقولات وی عارض بر وی هستند و رابطه هر عرض با موضوع، از نوع امکان است؛ نه وجوب و این مسئله با وجوب ذات باری تنافی دارد؛ ثالثاً انفعال خداوند متعال از غیر که در علم انفعالی است، نقص محسوب می‌شود؛ درحالی که خدا کامل مطلق است.

بر این اساس که علم خداوند متعال از نوع فعلی است، محقق لاهیجی مراد از حصول را معنای مشهور و متبادرشونده از آن به ذهن، یعنی حصول صورت از ناحیه غیر در ذات شیء ندانسته؛ بلکه مراد از آن را حصول اشیا در خارج به واسطه صور ذکر کرده است؛ پس مراد از حصول، معنای فعلی آن است؛ نه معنای انفعالی‌اش و این مسئله، ریشه بسیاری از اشکالات به قول صور مرتسمه است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۲۵۹). میرداماد معتقد است نخستین کسی که دچار این بدفهمی شده و از صور ارتسامی، علم حصولی به معنای مشهور آن را برداشت کرده، شیخ اشراق بوده است و سپس فخر رازی و خواجه طوسی گرفتار چنین برداشتی شده‌اند. وی منشأ این توهم را بخش‌هایی از اشارات دانسته است که بدون بررسی بخش‌های دیگر معنا شده‌اند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص. ۳۶۴-۳۶۷)؛ البته باید به

این مسئله توجه کرد که اشکالات شیخ اشراق، متوجه تقریرکنندگان مشائی است که علم حصولی را به معنای مشهور آن، یعنی علم انفعالی گرفته‌اند. وی در *مطارحات*، سخنان بوعلی سینا را رمزآلود دانسته و گفته است پیروان ابن سینا به کلام وی تفتن نیافته‌اند و کسی می‌تواند از کلام ابن سینا اطلاع یابد که قریحه و قواد داشته باشد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۴۷۷-۴۸۰).

البته محقق لاهیجی نظریه شیخ اشراق را که در آن، وی علم خدا به اشیا را از نوع حضوری دانسته نیز به دلیل انفعالی بودن نپذیرفته و تصریح کرده است علم خداوند متعال به اشیا نه علم حصولی به معنای انفعالی آن و نه علم حضوری، بلکه علم حصولی فعلی است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۲۵۹). وی اذعان داشته است که بوعلی سینا بارها با استفاده از عبارات گوناگون گفته اتصاف خدا به صور علمیه از آن جهت است که آن‌ها از ذات الهی صادر شده‌اند؛ نه از آن حیث که در ذات الهی حاصل شده‌اند. امثال این عبارات نشان می‌دهد مراد از حصول، معنای مشهور متبادرشونده از آن به ذهن، یعنی علم انفعالی نیست؛ بلکه مقصود از آن، علم حصولی فعلی است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۲۶۱). وی در پایان مبحث الهی کتاب *شوارق الالهام تحت عنوان «تلخیص و ختم»* گفته علم خدا به جمیع موجودات، «من ذاته - تعالی - فی ذاته» است؛ یعنی علم خدا از نوع فعلی و نشئت گرفته از ذات الهی است و علم انفعالی نیست و فی ذاته است؛ بدان معنا که جدا از ذات بسیط الهی نیست و بدین ترتیب، نظریه مثل افلاطونی و نیز نظر خواجه نصیرالدین و معتزله درباره علم نفی می‌شود؛ زیرا همه آنان علم را مقوله‌ای خارج از ذات الهی توصیف می‌کنند (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۲۸۴).

۷-۵. علم تفصیلی همان علم اجمالی خداوند متعال است

در این مبحث، اجمال به معنای وحدت و بساطت است و تفصیل یعنی تکثر و تعدد؛ بر این اساس، در تعریف علم اجمالی گفته‌اند اگر علم واحد بسیطی مناط عالم بودن به معلوم‌های متعدد و به تعبیر دیگر، ملاک انکشاف معلوم‌های متعدد باشد، از نوع اجمالی خواهد بود (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج. ۱، ص. ۲۳۱)؛ مانند مفهوم «انسان»، هنگامی که آن را برای افراد متعدد انسان به عنوان مشیر قرار می‌دهیم؛ درمقابل، اگر ملاک انکشاف هر معلوم، علم مخصوص به آن باشد که مغایر با علم دیگری است، علم از نوع تفصیلی خواهد بود؛ مانند

علوم حسی و خیالی؛ همچنین مانند مفهوم «انسان»، هنگامی که با استفاده از آن به ماهیت انسان توجه می‌کنیم؛ نه به افراد انسان. روشن است که کثرت اشیا مستلزم کثرت علم تفصیلی به آن‌ها خواهد بود؛ اما مستلزم کثرت علم اجمالی به آن‌ها نیست. محقق لاهیجی درخصوص این معنا گفته: علم اجمالی در مشهور، صورت واحده را گویند که از معلوم مرکب حاصل شود و علم تفصیلی، مجموع صور متعدده را گویند که به‌ازای اجزای معلوم مرکب حاصل شود؛ مثلاً دانستن حیوان ناطق با صورت انسان، علم اجمالی به حیوان ناطق گویند و مجموع صورت حیوان و صورت ناطق را علم تفصیلی نامند (لاهیجی، ۱۳۸۸، ص. ۲۷۳-۲۷۴).

محقق لاهیجی بر این اساس، علم اجمالی را عقل بسیط (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۸۶) و علم تفصیلی را علم فکری نامیده است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۸۸). وی برای شناخت بیشتر علم اجمالی و علم تفصیلی، این سخنان بوعلی‌سینا را نقل کرده است: تصور معقولات (مدرکات کلی) بر سه گونه است:

اول: تصور چیزی است که در نفس به‌صورت مفصل و مرتب آمده و نفس از آن غافل نبوده است و آن تصور، حضور عندالنفس دارد. چنین تفصیلی با این نظم و ترتیب، واجب نیست که به یک گونه باشد؛ بلکه نظم و ترتیب آن ممکن است تغییر کند.

دوم: معقول مفصل و کسب‌شده در نفس است؛ اما نفس از آن اعراض می‌کند و به آن معقول التفاتی ندارد؛ بلکه از آن به معقول دیگر منتقل می‌شود؛ زیرا نفس نمی‌تواند اشیا را با هم به‌صورت دفعه‌واحدة تعقل کند.

سوم: ابن‌سینا تصور نوع سوم را با استفاده از مثالی بدین شرح توضیح می‌دهد:

شخصی به‌نزد شما می‌آید و سؤالی را از شما درمورد مسئله‌ای می‌پرسد و شما جواب آن مسئله را می‌دانید یا قریب به دانستن آن هستید؛ پس جواب سؤال در آن وقت، درنزد شما حاضر است و شما یقین داری که به آن جواب می‌دهی؛ بدون آنکه در ذهن تو تفصیل آن جواب بیاید؛ بلکه هنگامی که شروع کردی به جواب دادن به تفصیل، تفصیل آن جواب‌ها از تو صادر می‌شود... (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۸۶-۱۸۷).

به‌اعتقاد محقق لاهیجی، بین معلوم به علم اجمالی بسیط با معلوم به علم تفصیلی، تفاوتی وجود ندارد؛ مگر در نحوه ادراک، و بین خود‌مدرک و معلوم، تفاوتی نیست. وی

این مطلب را با استفاده از علم اجمالی و علم تفصیلی در نفس انسان توضیح داده است؛ مثلاً بعضی تصورات به نحو اجمال، گاه انسان و گاه حیوان ناطق نامیده می‌شوند. انسان، معلوم به علم اجمالی است و حیوان ناطق، معلوم به علم تفصیلی؛ ولی در هردوی آنها حقیقت انسان، یکی است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۸۹-۱۹۰). حال اگر درباره خداوند متعال، علم اجمالی به مخلوقات را ثابت کنیم، این همان علم تفصیلی برای خدا خواهد بود؛ یعنی علم اجمالی درعین کشف تفصیلی که در مکتب صدرا تبیین شده است.

محقق لاهیجی برای توضیح دادن رابطه علم اجمالی و علم تفصیلی خداوند متعال، عباراتی را از فصوص الحکمة فارابی نقل کرده که خلاصه آن بدین شرح است: خدا واجب‌الوجود و مبدأ هر فیض است؛ لذا برای او تمام علوم از این جهت که کثرتی در آنها وجود ندارد، به نحو علم اجمالی هستند؛ همچنین از آن جهت که این علوم از ذات الهی نشئت گرفته و علم انفعالی نبوده و علم فعلی‌اند و با ذات الهی بدون تکرر اتحاد دارند، علم تفصیلی خداوند متعال هستند (فارابی، ۱۳۸۱، ص. ۷۹-۸۱؛ لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۱۹۵-۱۹۷). پس از آن، وی کلامی طولانی از ابن‌رشد در شوارق را تحت عنوان «زیاده بسط فی المقال لمزید تحقیق الحال» در این حوزه نقل کرده که ماحصل آن بدین شرح است: از نظر فلاسفه، اتحاد علم به ذات (علم اجمالی) با علم تفصیلی به معلومات، ممتنع نیست؛ هرچند چگونگی این معنا و تصور آن برای عقل انسان، ممتنع است (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۲۰۸-۲۰۷). محقق لاهیجی جمله‌ای بدین شرح را نیز ذکر کرده که بیانگر ارتباط علم اجمالی و علم تفصیلی از نظر اوست و در آن، نظریه علم اجمالی درعین کشف تفصیلی با صراحت بیان شده است: «صور علمیه که در ذات الهی تقرر دارند، همان علم اجمالی بسیط که عین ذات الهی است، می‌باشد و آن صور همان تفصیل علم اجمالی بسیط بوده و مسبوق به علم اجمالی می‌باشند» (لاهیجی، ۱۳۹۴، ج. ۵، ص. ۲۳۱)؛ به عبارت دیگر، کمال علمی حق - تعالی - به خود ذات او، یعنی همان علم بسیط ذاتی خدا به موجودات است و از این روی، بی‌نقص بودن ذات الهی، چنین اقتضا می‌کند که با استفاده از علم بسیط ذاتی، همه صور به نحو تفصیلی و متمایز از دیگر اشیا برای خداوند متعال، معلوم باشند.

با دقت در عبارات ذکرشده مشخص می‌شود این قرائت از نظریه صور مرتسمه ابن سینا به نظریه علم اجمالی حاوی تفصیلات، فارابی (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص. ۵۳۶) و همچنین

نظریه ملاصدرا درباره علم الهی (علم اجمالی درعین کشف تفصیلی)، بسیار نزدیک است؛ البته ممکن است این اشکال مطرح شود که اگر نسبت اجمال و تفصیل از نوع تقابل است، چگونه اجمال و تفصیل با هم جمع می‌شوند. در پاسخ می‌توان گفت اجمال و تفصیل با هم تقابل دارند و از این روی، با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ اما متقابلاً اگر حیثیات متفاوت داشته باشند، امکان جمع خواهند یافت؛ مثلاً وحدت و کثرت درعین متقابل بودن، در صورت تغییر حیثیت با هم جمع می‌شوند؛ مانند اجتماع وحدت نوعی با کثرت عددی که در آن، ماهیت انسان، واحد نوعی است و درعین حال، کثرت افرادی نیز دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۶، ص. ۲۴۳).

یکی از شارحان معاصر حکمت متعالیه در خصوص نحوه اجتماع اجمال و تفصیل گفته: اجمال در اینجا به معنای بساطت است؛ چراکه در ذات حق، هیچ‌گونه کثرت یا ابهامی راه ندارد و معلومات گرچه از نظر معنا دارای کثرت و تفصیل‌اند؛ اما همه به یک وجود واحد و بسیط موجودند و این وجود، وجود خاص هیچ‌یک از معانی نیست؛ پس در مشهد الهی و در مجلای ازلی ذات واجب است که همه اشیا از آن جهت که کثرتی در آن‌ها نیست، منکشف و ظاهر می‌شوند... اجمال و تفصیل گرچه از حیث تقابل با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ اما از حیث خاص دیگری ممکن است با هم جمع شوند؛ مثلاً وحدت نوعی و کثرت عددی با هم جمع می‌گردند. آنچه محال است، اجتماع وحدت نوعی و کثرت نوعی است. مقصود محیی‌الدین همین است که اجمالی که در وجود الهی است، همه حقایق را به نحو اعلا داراست و این تفصیل، عین آن اجمال است و تقابلی با هم ندارد. مقابل آن اجمال، تفصیل امکانی است که در حریم واجب راه ندارد. هرگز در ذات حق، حجر، شجر، بقر و... به طور تفصیل نیست؛ ولی اصل حقایق آن‌ها موجود است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج. ۴، ص. ۱۹۷).

نتیجه‌گیری

در سیر تاریخ تفکر بشری، همواره بنای نظام فکری جدید بر شانه‌های نظام سابق قرار می‌گیرد و اصول محکم و خدشه‌ناپذیر گذشته، نردبانی برای دست‌یافتن به علمی پیراسته‌تر از نواقص و معایب می‌شود. سیر تاریخ فلسفه اسلامی نیز از این اصل، مستثنا نبوده و تلاش‌های فکری سابق، همواره پلی برای رسیدن به افق‌های روشن آینده شده است. همان‌گونه که تفکر سینوی بر شانه‌های ارسطو متکی بوده، تفکر اشراقی و عرفانی بر دوش

تفکر سینوی قرار گرفته و اندیشه صدرایی از نردبان نور و ظهور اشراقی فرارفته است. درخصوص مسئله علم پیشین الهی قبل از ایجاد نیز به وضوح مشاهده می‌کنیم که اقوال و آرای گوناگون در سیر تحول و تکامل فکری با پیراستن معایب به سمت نظر حق، هم‌گرایی و تقریب نظرات، پیش می‌روند و به صورت مشخص، این مسئله را در قرائت‌های گوناگون از قول صور مرتسمه مشاهده می‌کنیم؛ به‌ویژه به‌خاطر ایراداتی که دانشمندان پس از بوعلی‌سینا بر قرائت مشهور حکمای مشاء از قول صور مرتسمه وارد کرده‌اند و همچنین به‌خاطر بیان نظرات دقیق‌تری که بوعلی‌سینا در آخرین اثر علمی خویش، *التعلیقات* بیان کرده و صور علمیه را از لوازم ذات دانسته است که بی‌واسطه و به نفس تعقل ذات از او صادر می‌شوند. از آنجا که خداوند متعال، بسیط‌الحقیقه است، اتصاف ذات بسیط الهی به لوازم، مستلزم قبول تمایز و کثرت نمی‌شود و لازم‌وملزم بدون هیچ‌گونه تکرر، امری واحد هستند. این‌گونه مطالب شیخ‌الرئیس همراه با مبانی تمایز وجود و ماهیت، صرف‌الوجود بودن ذات الهی، نظریه صدور و اتحاد عاقل و معقول که موافق با مذاق فلاسفه مشاء نبود، راه را برای قرائت متفاوت محقق لاهیجی تحت عنوان تدقیق الهامی در *شوارق‌الالهام* گشود که از قرائت مشهور حکمای مشاء، دور و به نظریه علم اجمالی درعین کشف تفصیلی حکمت متعالیه ملاصدرا نزدیک شده است.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۸). *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران* (چاپ ۲). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۹). *الإشارات و التنبیها* (محمود شهابی، به‌اهتمام). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *التعلیقات* (عبدالرحمان بدوی، محقق). قم: مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸ق). *الإلهیات من کتاب الشفاء* (حسن‌زاده‌آملی، محقق). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۹۳). *الفهرست* (محمدرضا تجدد، به‌کوشش). تهران: امیرکبیر.
- بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل* (مرتضی مطهری، مصحح و تعلیقه‌نویس). تهران: دانشگاه تهران.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد* (۵ج). قم: رضی.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). شرح حکمت متعالیه (۴ج) (شرح جلد ۶ اسفار). تهران: الزهراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۶). دروس شرح اشارات و تنبیهاً ابن سینا (نمط سوم، چهارم و هفتم). قم: آیت اشراق.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مطارحات: مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة. قم: دائرة المعارف الإسلامية.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیهاً. قم: نشر البلاغة.
- عطایی نظری، حمید (۱۳۹۲). فیاض لاهیجی و اندیشه‌های کلامی او. قم: دفتر نشر معارف.
- فارابی، ابی نصر محمد بن محمد طرفان (۱۳۸۱). فصوص الحکمة (علی اوجبی، محقق) (چاپ ۱). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- فارابی، ابی نصر محمد بن محمد طرفان (۱۹۹۶م). الجمع بین رأی الحکیمین (علی بوملحم، محقق) (چاپ ۱). بیروت: دار المکتبة الهلال للطباعة و النشر.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸). تاریخ فلسفه (جلال‌الدین مجتبی، مترجم). تهران: سروش.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۸). گوهر مراد. تهران: نشر سایه.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۹۱). الكلمة الطیبة (حمید عطایی نظری، محقق). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۹۴). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). تقویم الايمان. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.