

صدرالمقألهین

دکتر احمد بهشتی

و هو تعالی عالم بالذات اذ

منه وجود عالم الذات اخذ^۲

بسنظر وی خداوند عالم به ذات است؛ چرا که موجودات عالم به ذات، معلول اویند و بحکم قاعده «معطى الكمال ليس فاقدًا له» محال است که بخشنده علم، فاقد علم باشد. همان طوری که علم معلولات به ذات، علم حضوری است، علم واجب به ذات هم علم حضوری است، صدرا می گوید: علم خداوند - که همان عنایت ازلی و مشیت اوست - عبارت است از انکشاف ذات - بوجهی که خیرات از او فایض می شود - بر ذات، بالذات.^۳

هر سه مکتب بزرگ فلسفی^۴ بر سر مسئله علم حضوری واجب به ذات، اتفاق نظر دارند. اختلاف در این است که آیا علم حضوری، شامل علم علت به معلول و علم معلول به علت هم می شود یا اینکه محدود است بهمان علم به ذات؟ مشائین علم حضوری معلول به علت و علم حضوری علت به معلول را نمی پذیرند و معتقدند که واجب الوجود فقط به ذات خود و به لوازم ذات خود - که همان صور علمیه و ارتسامیه است - علم حضوری و نسبت به ماسوا علم حصولی دارد، ولی حکیم اشراقی علم حضوری را توسعه داده و اصولاً علم حصولی واجب به ماسوا را غیر قابل قبول می شمارد.

در مورد علم حضوری واجب به ماسوا نیز دو سؤال مطرح است: یکی اینکه آیا علم تفصیلی مع الایجاد دارد یا ندارد؟ دیگر اینکه آیا علم تفصیلی قبل از ایجاد دارد یا ندارد؟ پاسخ حکمت صدرائی به هر دو سؤال، مثبت و پاسخ

مسئله علم واجب، از مسائل غامض و دشوار فلسفه و کلام است و بهمین لحاظ است که کمتر مسئله ای از مسائل کلامی و فلسفی، این همه مورد اختلاف و مناقشه واقع شده است.

بجتهایی که در این زمینه مطرح است، این است که اصولاً آیا خداوند علم دارد یا ندارد؟ اگر علم دارد، آیا هم به ذات خود علم دارد و هم به ماسوای خود، یا اینکه فقط علم به ذات دارد و نه علم به معلولات.

قول به نفی علم به ذات و ماسوای ذات، مبتنی بر این است که علم یا اضافه است میان عالم و معلوم یا صورتی است مطابق معلوم و هیچکدام معقول نیست؛ چرا که شیء خودش به خودش اضافه نمی شود. صورت هم مستلزم تعدد واجب است.

غافل از اینکه علم به ذات، علم حضوری است و هیچیک از این دو محذور فوق، لازم نیست.

نفی علم به ذات از واجب الوجود، در خور کسانی است که به یک اصل ازلی فاقد حیات قائلند.

اگر کسی منکر حیات واجب الوجود بشود، باید صفات کمالیه دیگر - و از جمله علم - را هم منکر شود. چرا که حیات در میان صفات واجب، امام الاثمه است.^۱

قائلین به نفی علم به معلولات، می خواهند نفی علم قبل از ایجاد کنند؛ چرا که معلولات در ازل موجود نبوده اند و بنابراین، علم ازلی هم در مورد آنها ممتنع است؛ با اینکه علم ازلی مستلزم معلول ازلی نیست. بهمان گونه که در حکمت مشائنی و اشراقی و صدرائنی تبیین شده است.

در مسئله علم واجب به ذات، چندان جای بحث و گفتگو نیست؛ چرا که هر موجود مجردی، بخاطر تمامیت ذات، به نفس هویت خارجی خود برای ذات، حاضر است. حاجی سبزواری درباره علم واجب به ذات می گوید:

۱ - عرفا صفات سبعه را ائمه سبعه و صفت حیات را امام الاثمه می خوانند.

۲ - شرح غرر الفرائد (مشهور به شرح منظومه) چاپ ناصری، ص ۱۵۷.

۳ - الشواهد الربوبیه، المشهد / ۱، الشاهد / ۳، الاشراف / ۴.

۴ - مشاء، اشراق و متعالیه.

حکمت اشراقی به سؤال اول، مثبت و به سؤال دوم، منفی است. چرا که علم قبل از ایجاد را اجمالی می‌شناسد. هر چند حکمت صدرائی و حکمت اشراقی بر سر علم مع‌الایجاد نیز تطابق و توافق کامل ندارند.

نظریه حکمت متعالیه صدرائی در باب علم باری تعالی تکامل یافته نظریات اشراقی و مشائی است. هر چند صدرالمتألهین ناظر به نظریه‌های دیگر نیز هست و در حقیقت، تمام جنبه‌های منفی و مثبتی که در نظریه‌های گذشتگان وجود داشته، مورد توجه صدرالمتألهین قرار گرفته و از میان اقوال متعدد و متکثر، نظریه‌ای جوشیده که خداوند را عالم به ذات و عالم به ماسوای ذات می‌شناسد. علم به ماسوای ذات را هم قبل از ایجاد می‌پذیرد و هم مع‌الایجاد. هم علم قبل از ایجاد - به بیانی که خواهیم گفت - تفصیلی است و هم علم مع‌الایجاد و هر سه علم نیز بنحو علم حضوری است و نه علم حصولی.

بدون شک تبیین نظریه صدرالمتألهین در مورد علم واجب، با همه شقوق آن، مبتنی است بر تبیین نظریه مشائی و اشراقی؛ چرا که صدرالمتألهین با پیراستن آن نظریه‌ها از عیبها و نقصها و اخذ جنبه‌های مفید و مثبت آنها به فتح قله‌ای شامخ از قله فلسفی توفیق یافته است. در حقیقت، شجره طیبه نظریه صدرائی در باب علم واجب، در سرزمین حکمت مشاء و حکمت اشراق و دیگر دیدگاههای کلامی و عرفانی جوشیده و تناور گشته و کسی که بخواهد این نظریه را بشناسد، باید با تاریخ و جغرافیای آن آشنایی کامل داشته باشد.

۱- تبیین نظریه مشائی

از دیدگاه حکمت مشائی، علم خداوند به ذات و علم او بصور علمیه بعد از ذات، علم حضوری است. چه این که هم ذات او برای ذات، معلوم بالحضور است و هم صور علمیه‌ای که از لوازم ذات و بعد از ذاتند. مگر ممکن است که برخی از مخلوقات خداوند - مانند انسان - به ذات و صور علمیه خود علم حضوری داشته باشد، ولی خداوندی که معطی وجود و کمالات وجودی آنهاست، فاقد اینگونه کمالات باشد؟

شیخ الرئیس خود از کسانی است که نفس مجرد انسان را اینگونه اثبات می‌کند که اگر فرض کنیم تمام حواس او از کار بیفتند و او در شرایطی قرار گیرد که از طریق لامسه و شامه و ذائقه و سامعه و باصره خود هیچ ارتباطی با جهان خارج نداشته باشد، باز هم به ذات خود عالم است و «من» خود را بیواسطه حواس و بدون وساطت علم حصولی و صور علمیه، ادراک می‌کند.^۵ هرگاه انسان که مخلوقی از

مخلوقات خداوند است، این چنین باشد که به ذات خود بالذات آگاه است، خداوند بطریق اولی چنین است.

همین انسان از طریق صور علمیه، موجودات جهان خارج را می‌شناسد و بهمین لحاظ است که علم او به موجودات جهان خارج، علم حصولی است و نه علم حضوری. انسان نه تنها به موجودات خارج از خود علم دارد، بلکه علم به علم هم دارد. هر چند علم اول، علم حصولی و علم به علم، علم حضوری است. چرا که اگر علم حصولی باشد، مستلزم دور یا تسلسل است.

همانگونه که انسان فاقد علم به علم نیست و همانگونه که علم او به علم، علم حضوری است نه حصولی، خداوند معطی کمال نیز فاقد علم به علم نیست و علم او نیز بطریق اولی علم حضوری است.

درست است که از نظر حکمت مشائی، علم خداوند به ماسوای خود علم حصولی و ارتسامی است، ولی این علم حصولی و ارتسامی باید بگونه‌ای تبیین شود که از عیوب و نقائص علم حصولی ممکنات منزّه و میرا باشد. علمی که درخور شأن واجب باشد، نه درخور شأن ممکنات.

علم حصولی فعلی و انفعالی

علم حصولی گاهی علت برای معلوم خارجی و گاهی معلول آن است. اولی را فعلی و دومی را انفعالی می‌نامیم. هنگامی که علم به طلوع خورشید با سر برآوردن خورشید از پشت افق برای ما پیدا می‌شود، علم ما علم حصولی انفعالی است و هنگامی که صورت بنا را در ذهن خود ترسیم می‌کنیم، آنگاه در خارج، آنرا ایجاد می‌کنیم، علم حصولی ما علم فعلی است.

قطعاً در نظر مشائین و مخصوصاً اوتاد آنها - از قبیل فارابی و یوحنا سینا - علم حصولی خداوند فعلی است نه انفعالی؛ چرا که نظام عالم عینی - که نظام احسن است - تابع نظام علمی اوست و نظام علمی او نظامی متبوع است که خود تابع نظام زیبای ذات متعالی اوست که از هرگونه نقصان و فقدان و ترکیب و امکانی منزّه و میراست.

علم حصولی فعلی تام و ناقص

اکنون که نخستین گام در راه تنزیه حق از هرگونه تأثر و انفعالی برداشته شد و معلوم گردید که او از علم حصولی انفعالی تنزه تام دارد، نوبت می‌رسد به تقسیمی دیگر تا از آن رهگذر، تنزیه دیگری نیز صورت گیرد. چه اگر این تنزیهات پیاپی صورت نگیرد و تشبیه و تنزیه را با هم

۵- الاشارات و التنبيهات، النمط الثالث، الفصل ۲، ج ۲، ص

۲۹۲، چاپ تهران، مطبعه حیدری.

بکار نگیریم به انحراف و گمراهی کشانده می‌شویم. علم حصولی فعلی قابل انقسام است به تام و ناقص. در صورتی که علم حصولی فعلی، سبب تام باشد برای معلوم و نفس علم، سبب تحقق معلوم گردد و عالم در متحقق ساختن معلوم خود نیازمند غیر نباشد علم حصولی فعلی، تام و در غیر اینصورت، ناقص است. شخصی که از روی دیواری بلند و کم عرض در حال حرکت است به مجردی که تصور سقوط برایش حاصل می‌شود، سقوط می‌کند. پس سقوط از دیوار، پدیده‌ای است که به مجرد علم به سقوط تحقق یافته و هیچ عامل دیگری در آن تأثیر نداشته است. اما معماری که صورت بنا در ذهن او ترسیم شده و علم فعلی به بنا پیدا کرده، برای تحقق بخشیدن به معلوم خود نیاز به مصالح و ابزار و تعدادی کارگر دارد تا معلوم او در خارج موجود گردد. علم فعلی شخص اول، تام و علم فعلی معماری ناقص است. خداوند متعال به نظام آفرینش، علم حصولی فعلی تام دارد، نه علم حصولی فعلی ناقص. چرا که بنظر مشائین، نفس علم خداوند به نظام احسن آفرینش، موجب تحقق آن گشته و او را برای تحقق بخشیدن به معلوم خود نیازی به غیر نیست.

تقسیم علم حصولی فعلی تام

علم حصولی فعلی تام، یا نفسانی است یا عقلانی. بر مبنای مشائین، صور علمیه نفسانی از راه تجرید و انتزاع حاصل می‌شود. کار حس، ادراک جزئیات است. صور جزئی، که از راه حس ادراک می‌شوند، در قوه خیال نگهداری و ضبط می‌شوند. نفس می‌تواند جزئیات را از زوائد و عوارض، تجرید و صور کلیه را از آنها انتزاع کند. اما صور علمیه عقلانی، نیازی به طی این مراحل ندارند؛ چرا که مجردات تام - اعم از واجب‌الوجود و عقول - از داشتن قوه حس و وهم منزهند و بنابراین، نیازی به تجرید و انتزاع ندارند. پس علم حصولی فعلی و تام واجب‌الوجود، از سنخ علوم نفسانی و ادراکات جزئی و کلی نفوس نیست و نباید باشد؛ بلکه از سنخ علوم عقلانی است.

علم خداوند به جزئیات

با توجه به اینکه علم خداوند، از نظر مشائین حضوری نیست تا عین معلوم و بمعنای حضور معلوم در نزد عالم باشد و علم حصولی حسی هم نیست تا صورت جزئی برای او معلوم بالذات و شیء خارجی برای او معلوم

بالعرض باشد، بلکه علم حصولی کلی است، این سؤال پیش می‌آید که آیا خداوند، علم به جزئیات دارد یا ندارد؟ بعنوان مثال، هنگامی که صورت کلی انسان در نزد ذهن ما حاصل می‌شود، ما علم به جزئیات نداریم؛ بلکه تنها علم به قدر مشترک آنها که همان انسانیت آنهاست، داریم و از اعمال و افکار و اخلاق و تغییراتی که در افراد و مصادیق جزئی روی می‌دهد، بی‌خبریم. بنابراین به یک اعتبار می‌توان گفت: ما علم به جزئیات نداریم، بلکه آنچه معلوم ذهن ماست، همان صورت کلی انسانیت است و به اعتباری دیگر، می‌توان گفت: ما علم به جزئیات داریم؛ لکن نه علم به جزئی - من حیث هو جزئی - بلکه علم به جزئی بلحاظ علم به قدر مشترکی که با سایر افراد جزئی دارد. قطعاً اگر گفته شود که علم خداوند به جزئیات عالم از همین قبیل است، در حقیقت از او سلب علم شده، زیرا او علم به حوادث جزئی ندارد و از تغییرات جزئی این عالم بی‌خبر است. تنها علم او به جزئیات، از حیث علم به مابه‌الاشتراک آنها و علم به کلی است.

اگر این برداشت از نظریه علم شیخ‌الرئیس صحیح باشد، باید حق به غزالی داد که بر سر وی چوب تکفیر فرود آورده و او را منکر علم خداوند به جزئیات قلمداد کرده است.

شیخ‌الرئیس خود به این نکته توجه داشته و در صدد بر آمده که علم خدا به جزئیات را بگونه‌ای تبیین فرماید که با مبنای خود او سازگار باشد.

او بـمقتضای کریمه: «لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات و لا فی الارض» (سبأ / ۳) اعلام می‌کند که خداوند عالم به جزئیات است و هیچ پدیده جزئی، حتی اگر به مثقال ذره‌ای باشد از او پنهان نیست، ولی باید دید چگونه البته نظریه صور علمیه و علم حصولی ارتسامی چنان حجابی بر دل و جان شیخ افکنده است که نمی‌تواند حتی بظاهر آیه توجه کند که فرموده است: هیچ چیزی از ذات او پنهان نیست، نه از علم او و این خود بهترین گواه است بر اینکه میان عالم و معلوم در علم ربوبی واسطه‌ای بنام صور ارتسامیه وجود ندارد، بلکه یا باید علم عین عالم یا باید عین معلوم باشد. یعنی باید علم قبل از ایجاد، عین ذات خداوند و علم مع الایجاد، عین معلوم باشد. البته هنوز زود است که شیخ‌الرئیس بتواند با توجه بتعبیر رسا و دلنشین وحی، توجه کند که چگونه هیچ چیزی از

۶ - مشابه آیه فوق این آیه است: «و ما یعزب عن ربک من مثقال ذرة فی الارض و لا فی السماء» (یونس / ۶۱) و نیز «ربنا وسعت کل شیء رحمة و علما» (غافر / ۷) و نیز «ان الله قد احاط بكل شیء علما» (الطلاق / ۱۲).

ذات او دور و غایب و پنهان و پوشیده نیست.

از نظر شیخ‌الرئیس از آنجا که علم خداوند، علم فعلی است و نه انفعالی و علم او در سلسله علل طولیه موجودات، پس از ذات مقدس او در رأس سلسله قرار گرفته، او به علل و اسباب هر پدیده‌ای علم دارد. همان طوری که سلسله علل و اسباب سرانجام منتهی می‌شوند به یک پدیده شخصی و جزئی و محال است که سلسله علل و اسباب به پدیده کلی و غیرشخصی منتهی شوند، علم خداوند نیز به پدیده جزئی و غیرشخصی منتهی می‌شود. علت این است که درست است که خداوند متعال علم بصورت کلیه دارد اما این صورت کلیه بر حسب خارج، هر کدام نوعی منحصر در فردند، یعنی در درجه اول اینها معروض عوارض مصنفه و در درجه دوم معروض عوارض مشخصه‌اند. بدین لحاظ است که چندان معروض عوارض می‌شوند تا نوع آنها منحصر در فرد شود.

بعنوان مثال علم به هر یک از عقول مجرده، هر چند از راه صورت کلی و نوعی است، ولی عقول به علت تعری از ماده، نوعشان منحصر در فرد است و بنابراین، علم به کلی عین علم به جزئی است.

معلومات خداوند یا از قبیل مجردات تامه‌اند یا غیر مجرد و غیر تام. در صورت اول، صورت علمیه خداوند مصداقی جز فرد ندارد و نیازی به عوارض مصنفه و مشخصه نیست؛ چرا که عقول یا مجردات تامه هیچگونه کثرتی در خارج ندارند و بالذات، نوع آنها منحصر در فرد است. در صورت دوم، هر چند نوع معلومات، منحصر در فرد نیست و پدیدارها بنحو کلی معلوم خداوند می‌باشند، ولی - فی المثل - پدیده جزئی و شخصی خسوف آسمانی که صورت کلی آن در نزد خداوند معلوم است، بواسطه کثرت مصنفات و مشخصاتی که بر او وارد می‌شود، منحصر در فرد می‌شود و بنابراین صورت کلی، مصداقی جز فرد ندارد و بدین لحاظ است که «لایعزب عنه مثقال ذرة فی السماوات ولا فی الارض».

بهمین خاطر است که وقوع پدیده جزئی منشأ هیچگونه تأثر و انفعالی در ذات حق نخواهد شد.

شیخ‌الرئیس برای تبیین بهتر نظریه خود، به مثال علم منجم به خسوف روی می‌آورد. علم منجم به خسوف همچون علم سایرین، علم جزئی و انفعالی نیست. بلکه او از طریق علم به سلسله علل و اسباب طولی، به پدیده جزئی خسوف پی می‌برد. طبعاً علم منجم به سلسله علل و اسباب طولی، بنحو کلی است نه بنحو جزئی. او از راه حواس، ادراک نکرده است که این پدیده جزئی، آن پدیده جزئی را به دنبال دارد. بلکه از راه استدلال عقلی، کشف

کرده است که پدیده کلی A پدیده کلی B را به دنبال دارد و همینطور تا می‌رسد به پدیده کلی C که نامش خسوف است، ولی نه خسوف جزئی بلکه خسوف کلی، ولی این خسوف کلی نوعی، چندان دستخوش عوارض مصنفه و مشخصه گردیده که در عالم خارج مصداقی جز خسوف جزئی و شخصی در ماه معین و هفته معین و شب معین و ساعت معین و دقیقه و ثانیه معین ندارد. بهمین جهت است که هنگامی که خسوف اتفاق می‌افتد، برای دیگران علم انفعالی حسی و جزئی حاصل می‌شود، ولی منجم بهمان علم فعلی و عقلی و کلی خود اکتفا می‌کند. هر چند برای او نیز مانعی نیست که یکبار دیگر، خسوف را از راه حس باصره و به علم جزئی انفعالی، ادراک کند.^۷

۲- تبیین نظریه اشراق

شیخ اشراق مناط علم واجب به ماسوا را نه صور ارتسامیه، بلکه حضور نفس اشیاء می‌داند. از نظر او علم واجب به ماسوا در مرتبه ذات، عین ذات و در مرتبه فعل، عین فعل است. منتهی علم ذاتی خداوند علم اجمالی است. یعنی خداوند، علم به ذات دارد و ذات او علت اشیاء است و علم به علت مستلزم علم به معلول است، از این رو علم به ماسوا دارد، ولی این علم، علم تفصیلی نیست، چرا که به صور علمیه اشیاء در مرتبه ذات او حضور دارند و نه خود اشیاء. او همین اندازه می‌داند که ذات بی ماندش علت است برای ماسوا، چرا که علم به ذات، همان علم به علیت ذات است و علیت ذات، امری عارض و زائد بر ذات نیست. هر چند در نظر صدرالمأهلین، «العلم التام بالموجب التام یوجب العلم التام بمعلوله»^۸.

نکته مهمی که توجه شیخ اشراق را به خود جلب کرده، این است که از نظر شیخ‌الرئیس، ذات خداوند بصورت علمیه خود علم حضوری دارد، ولی به ماسوای خود از طریق همین صور علمیه، علم حصولی دارد. بنابراین، صور علمیه واسطه میان عالم و معلوم، یعنی ذات خدا و ماسوایند.

صرف نظر از اشکالاتی که شیخ اشراق بر نظریه علم ارتسامی مشاء وارد کرده و اشکالاتی که بر اشکالات او وارد است، می‌توان گفت: چه لزومی دارد که صور علمیه را واسطه میان ذات خداوند و ماسوای او قرار دهیم؟ چه مانعی دارد که بجای صور علمیه، صور عینی را حاضر در

۷ - رجوع شود به کتاب «الالهیات من کتاب الشفاء» به تصحیح استاد حسن زاده آملی، صص ۳۸۸-۳۸۰، مقاله ۸، الفصل ۶.
۸ - الشواهد الربوبیه، تصحیح استاد آشتیانی، ص ۵۶.

نزد ذات خداوند بدانیم و دیوار صور علمیه را از میان برداریم؟ شیخ اشراق از این نظر در خور تحسین است که این دیوار را فرو ریخت و واسطه علمی میان خدا و جهان را از میان برداشت و صور عینی را معلوم بلاواسطه خداوند قرار داد.

بنابراین، بجای اینکه بگوییم: صور علمیه در محضر ذات باری حضور دارند، می‌گوییم: صور عینی حضور دارند.

نظریه علم ارتسامی شیخ الرئیس با همه عظمتی که دارد، مورد ایراد و انتقاد ابوالبرکات بغدادی و شیخ اشراق و خواجه نصیرالدین طوسی و حکیم خفزی و در نهایت صدرالمتألهین قرار گرفته است.

شیخ الرئیس قطعاً در ظهور نظریه شیخ اشراق که علم مع‌الایجاد خداوند را علم حضوری می‌داند و بعداً هم تا حدودی مورد قبول صدرالمتألهین واقع شده، نقش و

● صدرالمتألهین،

خداوند را عالم به ذات و عالم به ماسوای ذات، می‌شناسد.

علم به ماسوای ذات را هم قبل از ایجاد و

هم مع‌الایجاد می‌پذیرد و علم تفصیلی می‌داند و

هر سه علم را نیز

بنحو علم حضوری می‌پذیرد و نه علم حصولی.

تأثیر بسزایی داشته است.

هر چند شیخ الرئیس در حل مشکل علم باری تعالی به ماسوای ذات - چه در مرحله قبل از ایجاد و چه مع‌الایجاد - توفیقی بدست نیاورده، ولی نباید توفیق او در مسئله علم حضوری به ذات و علم حضوری بصور مرتسمه بعد از ذات را نادیده انگاشت.

او توانسته است قسمتی از جاده ناهموار مسئله علم باری را هموار کند. او علم حضوری به ذات و بصور مرتسمه بعد از ذات را پذیرفت. شیخ اشراق با توجه به اشکالاتی که بنظر خودش بر نظریه علم حصولی شیخ الرئیس وارد بود، بجای علم حضوری بصور مرتسمه، علم حضوری بصور عینی قرار داد و گره علم مع‌الایجاد به ماسوا را گشود و بنابراین، تا این مرحله از تاریخ علم باری، هم مسئله علم حضوری به ذات، حل شده و هم مسئله علم حضوری مع‌الایجاد به ماسوا، ولی هنوز راهی دراز و ناهموار در پیش است. تا مشکل علم

حضوری قبل از ایجاد حل شود و اشکالاتی که در علم حضوری مع‌الایجاد اشراق وجود دارد، برطرف گردد و نیز معلوم شود که هر چند شیخ اشراق در طرح مسئله علم حضوری مع‌الایجاد مصاب بوده، ولی آنگونه که باید و شاید نتوانسته است نقطه‌های ضعف نظریه مشائی را دریابد، بلکه خود به مغالطه افتاده و مناقشاتی کرده که خالی و عاری از مناقشات نیست.

مجموع اشکالات ابوالبرکات و شیخ اشراق بصورت دسته‌بندی دقیق و صحیح در کلام خواجه نصیرالدین طوسی آمده و حتی می‌توان گفت: حکیم خفزی هم بعد از آنها حرف تازه‌ای نزده و در تنظیم اشکالات، گوی سبقت را از خواجه بزرگوار نگرفته بود. هر چند در نظر دقیق صدرا هیچکدام از اشکالات بر شیخ الرئیس وارد نیست و هیچ کس نتوانسته آنگونه که باید و شاید به نقطه‌های قوت و ضعف نظریه فیلسوف نامی جهان اسلام - یعنی شیخ الرئیس که بعد از فارابی در حکمت مشاء از جایگاه و پایگاه والائی برخوردار بوده - پی ببرد.

خواجه که متعهد شده که در شرح اشارات شیخ الرئیس همواره شارح و مفسر و مدافع باشد و هرگز به دیده انتقاد به کلام او ننگرد، تنها در نمط هفتم - که بحث علم واجب مطرح می‌شود - عهد و پیمان را شکسته و گویی کاسه صبرش لبریز شده و نتوانسته است از ایراد و اشکال به وی چشم بپوشد. او معتقد است که نظریه شیخ الرئیس مستلزم چند اشکال است:

۱- اتحاد فاعل و قابل

از آنجا که واجب‌الوجود خود فاعل صور علمیه و هم قابل آنهاست، مستلزم اتحاد فاعل و قابل است. چه محال است که فاعل این صور، غیر خدا باشد. غیر خدا یا واجب است یا ممکن. وجود واجب دیگر منتفی است. تأثیر ممکن هم در واجب‌الوجود ممتنع است. بنابراین او باید خود فاعل و قابل صور باشد. اتحاد فاعل و قابل از محالات است. چرا که مستلزم اجتماع دو جهت وجدان و فقدان در ذات واحد است. ذات واحد از جهتی که فاعل است، واجد کمال و از جهتی که قابل است، فاقد همان کمال است و این امری است ممتنع.

۲- اشکال بلحاظ صفات

صفات خداوند یا حقیقی است یا اضافی. صفات حقیقی یا ثبوتی است یا سلبی. قطعاً صور علمیه از صفات ثبوتی حقیقی نیستند چرا که آنها عین ذاتند. از صفات سلبی و اضافی هم نیستند.

پس لازم می‌آید که صفات دیگری برای خدا باشد که از هر سه مقوله فوق‌الذکر خارج باشد.

۳- محل بودن ذات

لازمه این قول این است که ذات خداوند متعال که علت است برای صورت مرتسمه، محل برای آنها باشد. پس علت، محل است برای معلولات ممکنه متکثره و بعبارت دقیقتر، ذات واجب محل است برای امور بسیاری که هم ممکن و هم متکثرند. چگونه واجب، محل برای ممکنات متکثره خواهد شد؟

۴- عدم انفصال معلول اول از ذات یاری

از آنجا که واجب‌الوجود در رأس سلسله طولیه علل و معالیل قرار گرفته، لازمه قول بصورت مرتسمه - که معالیل طولیه ذات مقدس اویند - این است که معلول اول غیر منفصل از ذات مقدس او باشد.

۵- امتناع تأثیر بلاواسطه

لازمه قول بصورت مرتسمه این است که واجب‌الوجود، در جهان هستی تأثیر بلاواسطه نداشته باشد، بلکه تنها از طریق این صورت مرتسمه است که می‌تواند در موجودات دیگر تأثیر بخشد و آنها را از کتم عدم به عرصه وجود آورد. در صورتی که اگر این حجاب ضخیم صورت علمیه از میان برداشته شود، ذات واجب می‌تواند بیواسطه در عالم امکان اثر بخشد و ماهیات ممکنه را از نیستی به هستی آورد.

حاصل، این که قدرت واجب همچون وجود واجب نامحدود و نامتناهی است و نباید قدرت نامحدود او را که باید برای آن تأثیر بلاواسطه و مع‌الواسطه یکسان باشد، محدود به تأثیر مع‌الواسطه کرد.^۹

نقد صدرا

صدرالمآلهین هر چند نظریه مشاء را در باب علم واجب نپذیرفته و عیوب و اشکالات آنرا در کتاب عظیم اسفار و کتاب مبدأ و معاد و کتاب شرح هدایه اثیری و کتاب الشواهد الربوبیه بر ملا ساخته، ولی این اشکالات را هم سست و بی‌مایه می‌شمارد و جوابهای دندان شکنی به آنها داده است.

پاسخ اشکال اول

او می‌گوید: در اینجا میان انفعال تجدیدی و اتصاف به لوازم، خلط شده است. انفعال تجدیدی همواره با قوه و امکان قبول همراه است و بهمین جهت است که شیء

نمی‌تواند هم فاعل و هم قابل باشد. زیرا فاعل، برخوردار از فعلیت و قابل، ملفوف به قوه و استعداد و امکان است و هرگز ممکن نیست که در شیء واحد، فعل و قوه از حیث واحد با هم جمع شوند. اتحاد فاعل و قابل، منتهی می‌شود به اتحاد فعل و قوه و این، جایز نیست.

اما مسئله اتصاف به لوازم، با مسئله انفعال تجدیدی مغایرت دارد. هیچ مشکلی وجود ندارد که بساطت متصف به لوازم خود گردند و «ما عنه» یعنی فاعل، عین «ما فیه» یعنی قابل باشد.

بعنوان مثال، عدد چهار که از اعراض کمی است و در خارج، بسیط است و مرکب از صورت و ماده نیست، ملزوم و زوجیت، لازم آن است و بدین لحاظ است که فاعل و قابل با هم متحد شده‌اند.

اصولاً قبول در دو معنی بکار می‌رود: انفعال تجدیدی و اتصاف به لوازم. آنجا که بمعنای انفعال تجدیدی است، اتحاد آن با فاعل ناروا است و آنجا که بمعنای اتصاف است، اتحاد آن با فاعل، روا است.

نباید بخاطر اشتراک لفظی میان قبول بمعنای انفعال تجدیدی و قبول بمعنای اتصاف، گرفتار گمراهی شویم و حکم یکی را به دیگری تسری دهیم.

پاسخ اشکال دوم

مبنای اشکال دوم این بود که واجب‌الوجود متصف به صفاتی می‌شود که نه سلبی و نه اضافی، بلکه نه حقیقیند. پاسخ این اشکال این است که صورت علمیه ارتسامیه واجب‌الوجود، از مقوله اتصاف و انفعال و استکمال، خارجند. واجب‌الوجود نه متصف به این صورت است و نه منفعل از آنها و نه مستکمل به آنها.

صورت علمیه نه صفات ذاتند که واجب‌الوجود موصوف به آنها باشد و نه تأثیری در ذات بخشیده‌اند که واجب‌الوجود منفعل از آنها باشد و نه کمالی برای ذات واجب محسوب می‌شوند که حضرت او مستکمل به آنها باشد.

ذات در مرتبه خود، تام بلکه فوق تمام است و صفات او نیز عین ذاتند و بهمین لحاظ است که نفی صفات زائد بر ذات، از ذات مقدس او می‌شود.^{۱۰} انفعال از ویژگیهای موجودات ناقص و نا تمام است. استکمال برای آنهاست که فاقد کمال باشند و به کمالات ثانیه تکامل یابند ولی خدایی که صفات زائد بر ذات ندارد و تحت تأثیر چیزی واقع نمی‌شود و فاقد هیچ کمالی نیست، از اتصاف

۹ - شرحی الاشارات ۷۲/۲ (منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم).

۱۰ - نهج البلاغه، خطبه اول: «و کمال توحیده نفی الصفات عنه».

و انفعال و استکمال، منزه است.

بنابراین، صور علمیه واجب الوجود، خارج از ذات و از لوازم ذاتند. اگر هم گفته شود: اتصاف، از باب اتصاف ملزوم است به لازم، همچون اتصاف عدد چهار به زوجیت که لازمه عدد چهار است، نه از قبیل صفاتی که عارض بر موصوف می‌شود و انفکاک موصوف از چنین وصفی محال و ممتنع نیست.

پاسخ اشکال سوم

اشکال این بود که واجب الوجود، محل است برای معلولات ممکنه متکثره و محل بودن علت، برای معلول ممتنع است، بخصوص که علت، واجب الوجود بالذات باشد. در پاسخ این اشکال باید گفت: خیر، واجب الوجود محل برای معلولات ممکنه متکثره نیست، بلکه صور علمیه نیز همچون صور عینیه ترتب دارند و در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند.

صور علمیه واجب، همچون صور عینیه، نسبت به یکدیگر، علل و معلولند؛ نه صور عینیه دارای محلند و نه صور علمیه. بنابراین، همانگونه که ذات واجب محل برای صور عینیه نیست، محل برای صور علمیه هم نیست.

بعد از مرتبه ذات تام و فوق تمام واجب، دو نظام وجود دارد: یکی نظام علمی و دیگری نظام عینی. نظام عینی - که درلسان حکما به نظام احسن توصیف می‌شود - مطابق است با نظام علمی و نظام علمیه، علت تامه است برای نظام عینی و نظام علمی در محضر ذات باری معلوم بالحضور است و حضور تام دارد و اگر معلوم به علم حضوری نباشد، به یک نظام علمی دیگر نیاز است و این، منتهی به دور یا تسلسل می‌شود و هر دو از محالات است. اما نظام عینی معلوم بالحصول است و ذات واجب به علم حصولی و ارتسامی به آن، عالم است.

پاسخ اشکال چهارم و پنجم

در پاسخ این دو اشکال باید گفت: مورد نزاع و اختلاف میان مشائی و غیر مشائی، این است که آیا معلول نخستین می‌تواند مابین ذات واجب باشد یا نمی‌تواند؟ آیا ذات واجب، توسط صور علمیه خود در ماسوا تأثیر می‌کند یا بدون وساطت آنها؟

از نظر مشائی، اولین معلول ذات، چیزی است که صورت علمیه عقل اول است و همانگونه که عقل اول در رأس سلسله صور عینیه قرار گرفته، صورت علمیه آن نیز در رأس صور علمیه قرار گرفته و متفصل از ذات نیست. پس معلول اول، غیر متفصل از ذات است. اما در نظر غیر مشائی چنین نیست. بنابراین، نمی‌توان مابیه‌الاختلاف دو

مذهب را بعنوان اشکالی بر مذهب دیگر مطرح کرد. همچنین از نظر مشائی، ذات واجب، نظام عینی را توسط نظام علمی ایجاد می‌کند و همانطوری که گفتیم، نظام عینی تابع نظام علمی و برخاسته از آن است. چنانکه نظام علمی نیز تابع ذات و برخاسته از نظام ذات است. ممکن است غیر مشائی چنین نظری را نپذیرد و نظام عینی را بلاواسطه، معلول ذات و تابع آن بداند، حال اگر کسی مابیه‌الاختلاف دو مذهب را بعنوان اشکالی بر مذهب دیگر مطرح کند، کار درستی نکرده و بلحاظ علمی، چنین کاری مردود است.^{۱۱}

۳- تبیین نظریه صدرائی

در نظر شیخ‌الرئیس ساختار صور علمیه و نظام علمی واجب‌الوجود همان است که هم ملاک برای علم قبل از ایجاد و هم ملاک برای علم مع‌الایجاد، بلکه بعد‌الایجاد است. بنابراین، علم قبل از ایجاد، همچون علم مع‌الایجاد، تفصیلی است.

در نظر شیخ اشراق، با حذف صور علمیه و نظام علمی واجب، ملاک علم مع‌الایجاد، حضور صور عینیه است. اما برای علم قبل از ایجاد ملاکی جز اینکه علم به علت، مستلزم علم به معلول است، باقی نمی‌ماند و این، چیزی جز علم اجمالی ذات به ماسوا نیست.

صدرالمتألهین تلاشی نو آغاز کرده و کوشیده است که با ابطال نظریه مشائی علم مع‌الایجاد را همچون شیخ اشراق عبارت از حضور صور عینیه اشیاء تلقی کند و برای علم تفصیلی قبل‌الایجاد، ملاکی قوی و استوار بجوید.

الف - علم مع‌الایجاد

او می‌گوید: علم خداوند به وجود اشیاء، عین وجود اشیاء است به برهانی عرشی^{۱۲}. در اثبات این مطلب می‌گوید: لوازم بر سه قسمند: «لوازم ماهیت، لوازم وجود ذهنی و لوازم وجود عینی»^{۱۳}.

در حقیقت باید گفت لوازم بر دو قسمند: لوازم ماهیت و لوازم وجود. لوازم وجود نیز بر دو قسمند: لوازم وجود عینی و لوازم وجود ذهنی.

اگر چیزی از لوازم ماهیت باشد، هرگز منفک از آن نمی‌شود. یعنی ماهیت در هر وعائی تحقق یابد - چه وعاء خارج و چه وعاء ذهن - لازم خود را به همراه دارد. مانند زوجیت که از لوازم ماهیت عدد چهار و غیرمنفک از آن است. اعم از اینکه عدد مزبور، در عالم ذهن موجود

۱۱ - الشواهد الربوبیه، تصحیح استاد سید جلال‌الدین

آشتیانی، ص ۵۴.

۱۲ - همان، ص ۵۳.

۱۳ - همان، ص ۵۲.

شود یا در عالم خارج.

ولی اگر چیزی از لوازم وجود خارجی شیئی باشد، با وجود ذهنی آن و اگر از لوازم وجود ذهنی آن باشد، با وجود خارجی آن نیست. چنانکه حرارت از لوازم وجود خارجی آتش است و از وجود ذهنی آتش منفک می‌شود و معقولات ثانیه منطقی - مانند کلیت و جزئیت و جنسیت و فصلیت و ذاتیت و عرضیت و ... - از لوازم وجود ذهنی اشیا نیستند و از آنها در خارج انفکاک می‌یابند. از آنجا که در حکمت متعالیه، ماهیت - من حیث هی - امری اعتباری است، لوازم آن نیز اعتباری است؛ چرا که کاسه داغتر از آتش نشاید. چنانکه حاجی سبزواری نیز در مبحث عدم مجعولیت ماهیت می‌گوید:

ولی علی الذی هو اختیاری

ان لازم المساهیه اعتباری

نهایت اینکه ماهیتی که بالذات، امری اعتباری است، بالعرض و بواسطه وجود متصف به موجودیت و متحقق می‌شود و بهمین لحاظ است که به وجود ذهنی متصف به موجودیت ذهنی و به وجود خارجی متصف به موجودیت خارجی می‌شود. لکن خود، بالذات امری اعتباری و باطل و هالک است.

با این بیان، لوازم ماهیت همچون خود ماهیت، امری هستند که بالذات در درجه اعتبارند و بنابراین از داشتن درجه تحقق بالذات محرومند. تا ماهیت از ناحیه وجودی که از سوی منبع فیض به او افاضه می‌شود موجود نشود، لوازم آن نیز به تبع آن برخوردار از وجود نخواهند بود.

عالم ماسوی الله را نمی‌توان از لوازم ماهیت «الله» دانست. چرا که او ماهیت ندارد، بلکه وجود محض و صرف وجود است و تازه اگر اینها از لوازم ماهیت واجب باشند؛ باید به تبع ماهیت ملزوم، مجعول باشند حال آنکه مجعولیت با وجوب سازگار نیست. مگر اینکه کسی قائل به اصالت ماهیت شود و ماهیت واجب را مستغنی از جعل بداند که در اینصورت لوازم چنین ماهیتی، لامجعول است به لامجعولیت ذات او. چرا که لوازم هر چیزی در مجعولیت و عدم مجعولیت، تابع آن چیزند. اگر آن چیز مجعول است، لوازم به مجعولیت او مجعولند و اگر غیر مجعول است، لوازم به عدم مجعولیت او لامجعولند. باقی می‌ماند اینکه عالم ماسوی الله از لوازم وجود او باشند که در اینصورت یا از لوازم وجود ذهنی و یا از لوازم وجود خارجی‌اند. اما واجب الوجود لوازم وجود ذهنی ندارد، چرا که در هیچ ذهنی موجود نمی‌شود. ذهن و خرد انسان در برابر وجود حق همچون خس در برابر دریای بی‌کرانه است. چگونه ممکن است که خس به قعر

دریا برسد؟

پس حق این است که ماسوی الله از لوازم وجود خارجی اویند. این لزوم، نه لزوم ماهوی و نه لزوم ذهنی بلکه لزوم عینی است. لزوم عینی و ملزوم عینی، لازم عینی می‌طلبد.

بنابراین نباید لوازم وجود حق را وجود ذهنی و صور کلی ارتسامی و واسطه میان وجود حق و صور عینی دانست. بلکه خود، موجودات شخصیه خارجی و خود، هم علمند و هم معلوم. چرا که لزوم عینی و عینیت لازم، مستلزم تشخیص لازمند، نه کلیت آن و بدین ترتیب، بجای اینکه لوازم وجود حق، کاشف از وجودات عینی و خارجی باشند و در نقش واسطه عمل کنند، عین خارج و عین کشف و عین مکشوفند.

در دیدگاه مشائی، آن چه هم علم و هم معلوم بالذات است، صور علمیه کلیه است، ولی جهان خارج، صور جزئی و صور شخصیه و معلوم بالعرض و بالواسطه‌اند.

شیخ‌الرئیس ناگزیر شد با تکلف بسیار میان صور علمیه کلیه و صور عینی شخصیه، تطابق برقرار کند و مقتضای کریمه «لا یعزب عنه مثقال ذرة» را بگونه‌ای دشوار در دیدگاه فلسفی خود متحقق سازد. قطعاً فهم بیان شیخ‌الرئیس دشواری داشت و اگر کسی به خود مجال تأمل و دقت نمی‌داد یا قاصر از فهم بیان او بود، به کفر و الحاد متهمش می‌کرد و او را منکر علم خداوند به جزئیات می‌شناخت. چنانکه غزالی بهمین ورطه افتاد.

اما در این دیدگاه، صور ذهنیه کلیه‌ای وجود ندارد تا درجه‌ای بسوی جهان خارج باشد و جهان خارج را هم معلوم بالواسطه و هم مقدور بالواسطه خداوند گرداند. بلکه جهان خارج، خود معلوم بالذات و خود مقدور بالذات و به یک معنی هم علم است و هم قدرت. البته علم و قدرت بمعنای صفت فعل، نه صفت ذات.

صدرالمتألهین نه تنها با این بیان خود، گره علم را بلکه گره قدرت را هم می‌گشاید و به آن اختلاف دیرینه‌ای که میان کلام و فلسفه بر سر مسئله قدرت بود خاتمه می‌بخشد و اذعان می‌کند که هم تعریف فلسفی قدرت صحیح است و هم تعریف کلامی آن. منتهی تعریف کلامی قدرت ناظر است به قدرت، بعنوان صفت فعل و تعریف فلسفی آن ناظر است به قدرت بعنوان صفت ذات. مشکل بداء نیز که بتعبیر صدرای «مذهب ساده ائمتنا علیهم السلام و لایقول بها الا الخواص»^{۱۴} از همین

رهگذر قابل حل است و آنهایی که اعتقاد شیعیان پیرو اهل بیت (ع) را به بداء، مساوی با انکار علم خدا دانسته‌اند، خود به خطا رفته و بر معتقدان آن، جفا کرده‌اند؛ چرا که درست است که معنای بداء، «ظهور بعد الخفاء» است، ولی ظهور بعد الخفاء در مرتبه ذات خداوند و بعنوان صفت ذات، مستلزم انکار علم خدا و اعتقاد به جهل اوست، ولی ظهور بعد الخفاء در مرتبه فعل و بعنوان صفت فعل، نه مستلزم انکار علم خدا و نه موجب اعتقاد به جهل اوست. چنانکه در مواردی از قرآن کریم، برای علم، کاربرد و معنایی غیر از صفت فعل، نمی‌توان پیدا کرد.^{۱۵}

بدین ترتیب، هیچ چیزی از قلمرو علم خداوند خارج نیست، چه اشیاء مادی و چه اشیاء غیر مادی. چنانکه هیچ چیزی از قلمرو فاعلیت او خارج نیست و اصولاً در نظر صدرا، عالمیت خداوند بر وزن فاعلیت اوست و جهت فاعلیت و ایجاد اشیاء، با جهت عالمیت به اشیاء، در ذات بی‌مانند خداوند، یکی است و بهمین لحاظ است که وجود اشیاء، برای خداوند، عین علم او به آنهاست و نباید میان علم به اشیاء و وجود اشیاء، مابینت و مغایرتی باشد.^{۱۶}

مسئله جنجال انگیز دیگری که میان متکلم و فیلسوف، مورد اختلاف واقع شده، این است که آیا علم خدا تابع است یا متبوع؟ علت است یا معلول؟ اگر علم خدا علت است برای معلومات، تکلیف اختیار انسان چه می‌شود؟ اگر پدیده‌های عالم و از جمله فعل انسان، تابع علم خداست، چگونه می‌توان انسان را موجودی مختار دانست؟ دعوی خیام اشعری و خواجه شیعی بر سر همین مسئله است. خیام می‌گوید:

من می‌خورم و هر آن که او اهل بود

می‌خوردن من به نزد او سهل بود

می‌خوردن من حق زائل می‌دانست

گر می‌نخورم علم خدا جهل بود

او خود را بر سر دو راهی می‌بیند. یا باید علم خدا را انکار کند و به انسان اختیار بدهد، یا باید علم خدا را اثبات کند و اختیار را از انسان بگیرد. البته چون علم خدا را متبوع و غیرقابل انکار می‌داند، منکر اختیار انسان می‌شود. ولی خواجه تصریح کرده است که: «العلم تابع»^{۱۷} و در پاسخ خیام فرموده است:

علم ازلی علت عصیان بودن

نزد فضلا ز غایت جهل بود

محمی الدین عربی نیز شبیه همین مطلب خواجه را در ذیل آیه شریفه: «و ما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون»^{۱۸} بیان کرده است. بنظرو، معنای آیه این است که: معامله‌ای که ما با برخی از بندگانمان کرده‌ایم، جز به آنچه به آن علم پیدا کرده‌ایم، نیست و علم ما جز مطابق و تابع آنچه آنها برآوردند، نیست.^{۱۹}

دیدیم که نظر شیخ‌الرئیس مخالف نظر خواجه و محمی‌الدین است. او علم خدا را متبوع می‌داند، ولی هرگز علم متبوع خدا را مستلزم جبر نمی‌داند. چرا که اختیار بشر در سلسله اموری است که از علم باری تعالی تبعیت می‌کنند. علت، موجب و موجد معلول است، نه نافی و معدم آن.

در نظر صدرا المتألهین، هر دو نظر صحیح است. چرا که علم خداوند هم تابع است و هم متبوع. هم اصل است و هم فرع. هم علت است و هم معلول.

به ساده‌ترین بیانی که از مجموع کلمات خود وی استنباط و استنتاج می‌شود، علم ذاتی و قبل از ایجاد خداوند، متبوع و علم فعلی و مع‌الایجاد او تابع است. در مرحله علم فعلی، وجود اشیاء همان علم به اشیاء و علم به اشیاء همان وجود اشیاء است و در مرحله علم ذاتی، وجود ذات - به بیانی که خواهیم گفت - عین علم ذاتی و علم ذاتی عین وجود ذات است و بنابراین همان طوری که وجود ذات، سبب تام برای وجود اشیاء و وجود اشیاء معلول برای وجود ذات است، علم ذاتی نیز سبب تام برای علم به وجود اشیاء و علم به وجود اشیاء و معلول برای علم ذاتی است. در حقیقت باید گفت: علم ذاتی سبب تام است برای علم فعلی و علم فعلی مسبب است از علم ذاتی.

اینجاست که می‌بینیم میان علم ذاتی و وجود ذات، صرفاً مغایرت مفهومی است، نه مغایرت مصداقی. چنانکه میان علم فعلی و وجود اشیاء نیز مغایرت

۱۵ - نگاه شود به سوره مبارکه «الجن»، آیه ۲۸.

۱۶ - الشواهد الربوبية، ص ۴۱، ذیل تکمله.

۱۷ - كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، المقصد ۳، الفصل

۳، المسئلة ۶.

۱۸ - النحل / ۱۱۸.

۱۹ - الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ۶/۱۸۵ و شرح

فصوص الحکم، تصحیح استاد آشتیانی، ص ۸۰۸.

مصدیقی نیست، بلکه میان آنها صرفاً مغایرت مفهومی است. در موارد بسیاری وحدت مصدیقی توأم است با مغایرت مفهومی و هیچ ضرورتی ندارد که مغایرت مفهومی همواره توأم باشد با مغایرت مصدیقی. زید هم معلوم خدا و هم مقدور خدا و هم مخلوق اوست. درست است که مفاهیم معلوم و مقدور و مخلوق مغایر یکدیگرند، ولی مصداق همه آنها یکی است، یعنی شخص زید، مجمع همه مفاهیم متکثر و مصداق یگانه همه آنها است.

صدرالمتألهین خود به بیانی دیگر - که در نهایت با

● به این ترتیب، هیچ چیزی از قلمرو علم خداوند خارج نیست، چنانکه هیچ چیزی از قلمرو فاعلیت او خارج نیست و اصولاً در نظر صدر، جهت فاعلیت و ایجاد اشیاء، با جهت عالمیت به اشیاء، در ذات بی مانند خداوند، یکی است.

بیانی که گذشت، منافاتی ندارد - مشکل علم تابع و علم متبوع را حل کرده است. او می گوید:

«کسی که خدایش برای اسلام شرح صدر بخشیده و در دلش نور ایمان افکنده (به چشم دل) می بیند که خدای را علمی است تابع معلوم که آن علم عبارت است از صور حقایق اسماء الهی و می بیند که او را علمی است متبوع و مقدم بر ایجاد معلوم، یعنی صور موجودات عینی. بنابراین او هر دو چشمش گشوده است، به یکی از دو چشم می بیند که ذات خداوند متعال، آینه صور ممکنات است و به دیگری می بیند که موجودات عینی به حقایق وجودی خود، آینه های وجه اویند و صور اسماء خود را در آنها مشاهده می کند.»^{۲۰}

در این بیان صدر، حقایق اسماء، علم متبوع و صور آنها علم تابع تلقی شده. حقایق اسماء الهی هم معلوم است، هم علم. البته حقایق اسماء الهی، متبوع صور است. این بیان منافاتی با اینکه علم تابع، همان صور حقایق عینی و علم متبوع همان علم ذاتی باشد، ندارد.

ب- علم قبل ایجاد

صور علمیه شیخ الرئیس هم علم قبل ایجاد است و هم علم مع ایجاد. مشکل اصلی شیخ الرئیس در اینجا نیست. بلکه مشکل اصلی او در این است که علم واجب به ماسوا را علم ارتسامی می داند. علم قبل ایجاد و

بعدالایجاد شیخ الرئیس، علم تفصیلی و فعلی و تام است. شیخ اشراق گره علم حضوری مع ایجاد را گشود. هر چند در نقد نظریه شیخ الرئیس و در تبیین نظریه علم حضوری مع ایجاد چندان موفق و کامیاب نبود. او نه تنها موجودات مجرد که موجودات مادی را هم معلوم به علم حضوری واجب می دانست، حال آن که موجودات مادی، تیره و تاریک و غاسق بالذاتند و شایسته حضور و علم حضوری نیستند، بلکه تنها مثالهای عقلاتی و نورانی آنهایند که شایسته حضورند.^{۲۱}

صدرالمتألهین هم در نقد نظریه شیخ الرئیس و سایر او تاد مشائین کامیاب بود و هم در تبیین نظریه علم حضوری در مرتبه فعل و حضور اشیاء مادی و غیرمادی در محضر علم واجب.

شیخ اشراق که نظام علمی سینوی را متلاشی کرد و صور علمیه ارتسامیه او را که هم ملاک علم تفصیلی قبل ایجاد بود و هم ملاک علم تفصیلی بعدالایجاد، از میان برداشت، نتوانست نظام علمی اشراقی خود را بگونه ای استوار سازد که هم علم قبل ایجاد واجب، علم تفصیلی باشد و هم علم بعدالایجاد او. علم بعدالایجاد با همه پیرایه هایی که داشت، تفصیلی بود ولی علم قبل ایجاد، علم اجمالی بود و نامی جز خطای علمی در علم واجب، بر آن نمی توان نهاد.

صدرالمتألهین علم بعدالایجاد را بر جایگاهی استوار نشانید و پیرایه هایی که اشراق بر آن افکنده بود از چهره آن برداشت. آنگاه در راه فتح قله بلند علم تفصیلی قبل ایجاد به کوشش پرداخت هم کوشش برهانی و هم کوشش عرفانی و هم کوشش قرآنی.

کلید حل معما در خود قرآن بود که با تعبیر «لا یعزب عنه» علم قبل از ایجاد را به مرتبه ذات برده بود و هم با تعبیر «مقال ذرة فی السماوات و لافی الارض» علم قبل از ایجاد را تفصیلی شمرده و ذره بسیار ناچیزی را هم از علم خدا مخفی و مکتوم ندانسته بود.

او فهم مسئله غامض علم تفصیلی قبل ایجاد را به

۲۰ - ان من شرح الله صدره للاسلام وقذف فی قلبه نور الایمان، یری ان الله تعالی علما تابعاً للمعلوم من صور حقایق الاسماء الالهیة و یری ان له علماً متبوعاً مقدماً علی ایجاد المعلوم من صور الموجودات العینیة. فهو مفتوح العینین فباحدی عینیة یری کونه تعالی مرءاتاً لصور الممكنات و بالآخری یری کونها بحقائقها الوجودیة مرءاتی وجهه یشاهد فیها صور اسمائه تعالی. (همان مأخذ، ص ۴۱).

۲۱ - فان لكل صورة مادة كائنة فاسدة صورة ادراكية ذات حياة و تعقل و لتلك الصورة ایضاً صورة عقلیة و هی وجهها الثابت عند الله و هی المعقولة بالذات و مادونها ایضاً معقولة له لكن بتبعية تلك الصورة (الحكمة المتعالية فی الاسفار الاربعة ۲۹۵/۶).

طریقی اختصاصی و به تعلیمی الهی منوط دانسته و اعلام می‌دارد که نه مشایین و استوانه‌های آنها یعنی فارابی و شیخ‌الرئیس در راهی که پیموده‌اند، به کامیابی رسیده‌اند و نه شیخ سهروردی و صاحب حکمت اشراق بجایی رسیده و نه معتزله‌ای که مناظ علم قبل‌الایجاد را ثبوت معدومات دانسته‌اند، توفیقی بدست آورده‌اند و نه افلاطون که قائل به ارباب انواع شده و نه فرفوریوس که به اتحاد عاقل و معقول روی آورده است. هر چند اکثر اینها تا حدی در حل مشکل علم تفصیلی بعد از ذات، توفیقی بدست آورده‌اند ولی همچنان مشکل علم تفصیلی قبل‌الایجاد که عین ذات باشد، ناگشوده مانده است.^{۲۲} او می‌گوید: «لاری فی التنصیص علیه مصلحة لغموضه و عسر ادراکه علی اکثر الافهام»^{۲۳} مصلحت نمی‌بینم که آنچه بطریق اختصاصی و به تعلیم ربانی دریافته‌ام، به تنصیص و تصریح بیان کنم. چرا که غامض است و ادراک آن بر بیشتر فهمها دشوار می‌باشد. سپس می‌گوید: «ولکنی اشیر الیه اشاره یهتدی بها الیه من وفق له و خلق له»^{۲۴} ولی به اشاره‌ای که هر کس برای آن، موفق و برای آن خلق شده، هدایت شود بیان می‌کنم.

بدیهی است که حل مشکل علم تفصیلی قبل از ایجاد، آنهم بعد از حذف صور علمیه ارتسامیه مشایب، منوط است به اینکه ذات واجب بگونه‌ای باشد که صور همه ممکنات، در آن دیده شود و از آنجا که ذات، به علم حضوری، عالم به ذات است، باید ذات او مرآت و آینه تمام‌نمای صور ممکنات باشد و او که ذات خود را شهود می‌کند، باید همه ممکنات را هم در ذات خود شهود کند. اما این را هم باید توجه داشت که شهود صور ممکنات در ذات لایزال او نه بمعنای حلول است و نه بمعنای اتحاد. چرا که حلول نیاز به دو چیز دارد: یکی حال و دیگری محل و اتحاد نیز حکایت از مغایرت میان دو چیزی دارد که در وجود با یکدیگر متحد شده‌اند. در اینصورت، ذات او مجمع تمام صور ممکنه بنحو حلول یا اتحاد خواهد بود و این با بساطت تامه و مطلقه ذات مقدس واجب سازگاری ندارد.^{۲۵}

پس ذات مقدس او هر چند آینه‌ای است که تمام صور موجودات در او توسط خود ذات رؤیت می‌شود، ولی هیچیک از ممکنات، در ذات او حلول نکرده و با او اتحاد پیدا نکرده‌اند و آنهایی که قائل به حلول و اتحاد می‌شوند، سخت در اشتباهند.

بمقتضای قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشیء منها» که صدرالمتألهین بنحوی دقیق به تبیین و اثبات آن پرداخته، حقیقت واجب که در اعلی درجه بساطت قرار دارد، واجد همه کمالاتی است که به عالم

ماسواافاضه فرموده و هیچگونه ترکیبی مخصوصاً ترکیب از کمال و نقص و وجدان و فقدان و وجود و عدم - که بدترین ترکیبات است - در ذات مقدس او راه ندارد و بنابراین، بنحو اعلی و اشرف و ابسط، واجد همه کمالات است و در عین اجمال و بساطت، کشف تفصیلی از کل ماسواست و بهمین جهت است که گفتیم: ذات مقدس او به منزله آینه‌ای است که از نظر در آن، همه چیز به شهود حق در می‌آید.

قاعده مزبور، نه تنها در حل مشکل علم قبل از ایجاد - آنهم بنحوی که عین ذات و در عین اجمال و بساطت، کشف تفصیلی از کل ماسوا باشد - کار آمد است، بلکه در اثبات توحید و در عینیت صفات واجب با ذات نیز کار آمد است.

این قاعده، با قاعده «صرف الشیء لایتنی و لایتکرر» مغایرت دارد. قاعده «صرف الشیء...» از دستاوردهای حکمای پیشین است. ولی قاعده «بسیط الحقیقة» از دستاوردهای صدرالمتألهین است.

بمقتضای این قاعده، می‌توان همه وجودات امکانی را بر واجب‌الوجود حمل کرد. چرا که او فاقد هیچیک از کمالات وجودی نیست. آنهم بدون اینکه مستلزم ترکیب یا حلول یا اتحاد باشد ولی با توجه به ذیل قاعده که می‌گوید: «ولیس بشیء منها» باید توجه کنیم که حمل وجودات ممکنه بر ذات واجب نه به حمل شایع صناعی صحیح است و نه به حمل اولی ذاتی چرا که در اولی اتحاد در وجود و در دومی اتحاد در مفهوم لازم است. بدون شک، واجب‌الوجود با هیچیک از ماسوا، اتحاد در وجود یا اتحاد در مفهوم ندارد. از اینرو است که باید به حملی دیگر، ماسوا را بر واجب‌الوجود حمل کرد که نامش را حمل حقیقه و رقیقه می‌نهند.

با این بیان از آنجا که ذات خداوند برای ذات، معلوم به علم حضوری است و از آنجا که ذات فاقد هیچیک از کمالات وجودی ماسوا نیست و از آنجا که ذات در حد اعلا بساطت است، چگونه ممکن است که ماسوای ذات در مرتبه ذات، برای واجب‌الوجود، مکشوف و معلوم نباشد؟ این است معنای علم ذاتی تفصیلی قبل از ایجاد در نظر صدرالمتألهین.

۲۲ - الشواهد الربوبیه، الشاهد ۳، الاشراق ۵/

۲۳ - همان.

۲۴ - همان.

۲۵ - همان.