

علم اجمالی در عین کشف تفصیلی (تحلیل و نقد سه نظریه در مسئله علم خدا به اشیا)

رضا اکبریان*

محمد مهدی کمالی**

چکیده

کیفیت علم خداوند به اشیا (پیش و پس از ایجاد)، همواره، یکی از مسائل مهم فلسفه اسلامی بوده که دو نظریه ابن سینا و ملاصدرا درباره آن از اهمیت بیشتری برخوردار است. ابن سینا با توجه به نظام فلسفی خود، علم باری تعالی را از طریق صور ارتسامی طرح ریزی می‌کند؛ ولی ملاصدرا با استفاده از قاعده «بسیط الحقیقه»، و بنابر مبانی بدیع حکمت متعالیه (به ویژه اصالت وجود)، نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» را مطرح می‌سازد.

نگارش مقاله حاضر، نخست با هدف تبیین و تحلیل معناشناختی نظریه ملاصدرا انجام می‌گیرد. سپس، به بررسی مبانی و اصولی خواهیم پرداخت که ملاصدرا را به نظریه خاص خود رهنمون ساخته است. در نهایت، بررسی خواهیم کرد که آیا سخن ملاصدرا آخرین نظریه در این مسئله است یا اینکه می‌توان با نقد و تحلیل آن به نظریه دیگری رسید؟ به همین مناسبت، نظریه علامه طباطبائی را مطرح کرده و مقایسه‌ای اجمالی بین آن و نظریه ملاصدرا ارائه داده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: علم خدا، صور مرتسمه، بسیط الحقیقه، علم اجمالی، کشف تفصیلی، واقعیت مطلق و مقید، اطلاق ذاتی، ملاصدرا، علامه طباطبائی، ابن سینا.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث الهیات بالمعنی الاخص در فلسفه اسلامی، بحث از چگونگی علم حق تعالی است. این بحث از آنجا اهمیت بیشتری پیدا می‌کند که بنابر تعالیم اسلامی، علم خداوند به خود و سایر اشیا مورد تأکید فراوان است و در این زمینه آیات و روایات بسیاری وجود دارد.^(۱) از این گذشته، طبق قواعد و اصول فلسفی نیز واجب متعال بایستی از هر جهت کامل و نامتناهی باشد؛ همان‌گونه که وجود او فوق مالیتناهی بمالیتناهی است، صفات و کمالات وجودی اش نیز که عین ذاتش هستند، باید در اعلی درجه از شدت و تمامیت قرار داشته باشند. خداوندی که معطی تمام کمالات وجودی به موجودات امکانی است، به حکم قاعده «معطى الشیء لیس فاقداً له»، نه تنها خود باید دارای صفت علم و ادراک باشد، بلکه لازم است علم او (به عنوان اساسی‌ترین صفت کمالی) تمام مراتب هستی را دربر گرفته باشد؛ همه اشیاى جزئی و کلی نیز باید در پیشگاه ربوبی او حاضر و معلوم باشند. اما آنچه این مسئله را با اهمیت‌تر می‌کند و موجب بروز بحث‌های دامنه‌دارتری می‌شود این است که تبیین کیفیت این علم خصوصاً علم به ماسوی از منظر فلسفی با مشکلاتی روبه‌روست که نیل به این حقیقت را دشوار می‌سازد. به همین علت، کمتر مسئله‌ای از مسائل کلامی و فلسفی بوده است که این همه مورد اختلاف قرار گرفته باشد.^(۲)

دشواری‌های تبیین علم حق تعالی موجب شده است که بعضی از متقدمان در حکمت و فلسفه علم خداوند به غیر را از اساس انکار کنند؛ حتی بعضی که علم را به اضافه بین عالم و معلوم تفسیر می‌کنند، علم خداوند به ذات خویش را نیز نفی می‌نمایند. به اعتقاد این افراد، اضافه بین شیء و نفس آن صحیح نیست؛ زیرا چنین اضافه‌ای موجب تعدد واجب خواهد شد. اینان چون علم خداوند به ذات را قبول ندارند، علم او به غیر را نیز رد می‌کنند؛ زیرا علم به غیر متوقف بر علم به ذات می‌باشد.^(۳)

اهمیت مسئله علم خداوند آن‌گاه وضوح بیشتری می‌یابد که دانسته شود مباحث

کلامی و فلسفی مهمی با آن رابطه‌ای تنگاتنگ دارند؛ مباحثی نظیر اتحاد ذات با صفات، خلقت و فاعلیت خداوند، حکمت و اتقان صنع خالق، بداء، جبر و اختیار، و دیگر اباحتی که هریک بخشی عظیم از معارف اسلامی را تشکیل داده و گفت‌وگوهای فراوانی را به دنبال داشته‌اند.

به لحاظ تاریخی، طرح این مسئله به صورت کنونی بعد از افلاطون و ارسطو انجام گرفته است. افلاطون با ارائه نظریه «مُثُل الهی»، بحث علم الهی را به گونه‌ای خاص طرح و حل نموده، و علم خداوند را منفصل از او دانسته است.^(۴) پس از وی، ارسطو به کلی منکر هرگونه علم و توجه خداوند نسبت به غیر شده است. او در اخلاق ائودموسی می‌گوید: «خدا برتر از آن است که به چیزی خارج از ذات خود بیندیشد؛ چراکه آنچه ما به وسیله آن به سعادت می‌رسیم در بیرون از ماست، اما خدا سعادت خودش است.»^(۵) اگر محرک اول بخواهد علم به جهان مادی و طبیعت داشته باشد، این خود مستلزم نقص اوست؛ زیرا باید از مقام ذات خود تنزل کند و به مرتبه پایین بیاید، و لازم می‌آید که غایتی خارج از ذات خود داشته باشد. بنابراین، فعل او معرفت است. و او تنها به خود که بهترین موجود است می‌اندیشد؛ به تعبیری، او فکرِ فکر است.^(۶) «نوئیزیس و نوئیزیس»^(۷) و هیچ‌گونه توجهی به جهان خارجی ندارد. تأثیر او در عالم از روی علم و قصد نیست، بلکه مانند تأثیری است که شخص، ناآگاهانه، در شخصی دیگر دارد.^(۸)

در مسیر رشد تفکر حکمای اسلام، چگونگی علم باری تعالی مورد توجه خاصی قرار داشته است و متکلمان، از اشاعره گرفته تا معتزله، هریک به تشریح دیدگاه خود در این رابطه پرداخته‌اند. فارابی و ابن‌سینا که نه «مُثُل افلاطونی» را قابل فهم می‌شمارند و نه ثابتات ازلیه معتزلی را معقول می‌دانند، نظریه خاص خود مبنی بر ارتسام صور اشیا نزد حق تعالی را مطرح ساخته و تلاش کرده‌اند تا این نظریه را به گونه‌ای تبیین و تحکیم نمایند که با قواعد دینی مطابقت کند و با محذوراتی که سایر حکما با آنها مواجه بودند، برخورد نکند. ایشان صور معقوله را هم ملاک علم قبل از ایجاد حق تلقی کرده و هم

مناطق علم مع‌الایجاد دانسته‌اند. در واقع، آنان علم باری تعالی را منحصر در علم حصولی نموده‌اند.

با این حال، تحوّل بنیادی در این مسئله را شیخ شهاب‌الدین سهروردی، صاحب مکتب اشراق، به وجود آورد. وی صور معقوله مشایی را به شدت مورد حمله قرار داد و در نهایت، علم خداوند را به «اضافه اشراقی» بین علت و معلول، و علمی حضوری تفسیر کرد. بر این اساس، سهروردی - برخلاف ابن‌سینا - ملاک علم واجب به ماسوی را نه صور ارتسامیه، بلکه حضور نفس اشیا می‌داند. از نظر او، علم واجب به ماسوی در مرتبه ذات عین ذات، و در مرتبه فعل عین فعل است. شیخ اشراق، برخلاف اسلاف خود، حقیقت علم را به بصر ارجاع می‌دهد؛ و چون حقیقت ابصار نزد او به خروج شعاع و انطباع نیست و به اضافه نوریه بین نفس و مبصر است، قدرت و علم و بصر در حق تعالی یکی می‌شوند. بر این اساس، وی علم را به انکشاف، و محض اضافه اشراقی تفسیر می‌کند. ذات نورالانوار برای او معلوم است، چراکه او نور لنگسه است و علم او به اشیا ظهور آنها برای نورالانوار است. برای تحقق ابصار، عدم حجاب کفایت می‌کند و با نبود حجاب، ابصار بین باصر و مبصر تحقق پیدا می‌کند.^(۹)

این نظریه سهروردی تا مدت‌ها پس از او در آثار حکمایی نظیر خواجه نصیرالدین طوسی،^(۱۰) قطب‌الدین شیرازی^(۱۱) و میرداماد^(۱۲) تأثیر گذاشت و حتی نشانه‌های آن در بعضی از کتب ملاصدرا همانند مبدء و معاد قابل رؤیت است. اما نظریه اضافه اشراقی تنها علم در مقام فعل و بعد از ایجاد را ثابت و تبیین می‌کند؛ از این رو، این نظریه نتوانست ملاصدرا را قانع کند و او بر اساس حکمت متعالیه، با بهره‌گیری از نقاط مثبت نظریه مشاء و اشراق، و متأثر از مباحث عرفانی (خصوصاً آثار ابن‌عربی و قیصری)، دیدگاه جدیدی ارائه کرد که «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» نام گرفت. پایه اصلی نظریه ملاصدرا «قاعده بسیط‌الحقیقه کلّ الاشياء و لیس بشیء منها» می‌باشد که فهم آن در کشف مقصود این فیلسوف بسیار راهگشا است.

تبیین نظریه ابن سینا در باب علم حق تعالی

ابن سینا معتقد است: صور موجودات قبل از ایجاد مرتسم در ذات باری تعالی می باشد و مجموع آنچه در عالم است، صورتی دارد که این صورت، در ذات واجب تعالی، بر وجهی کلی منطبع است؛ همچنان که وقتی انسان به شیئی می نگرد، صورت و ماهیت آن شیء در ذهن او منطبع و مرتسم می شود. بنابراین، ابن سینا علم خداوند به پدیده های عالم را علمی حصولی، و از طریق حضور صورت اشیا می داند و می گوید: پیش از خلق جهان، صورت علمی تمام اشیا در نزد خداوند وجود داشته است.

ویژگی بارز این علم آن است که علمی فعلی بوده و انفعالی نیست. یعنی علم، منشأ پیدایش معلوم است؛ زیرا در غیر این صورت، بدین معنا خواهد بود که اول اشیا بوده باشند و واجب تعالی هم آنها را احساس و ادراک نموده باشد تا بدین وسیله به آنها علم پیدا کند. و این امر در حق واجب متعال محال است، زیرا موجب انفعال و تأثر می شود. پس، علم واجب متعال علمی فعلی است، نه انفعالی.^(۱۳)

توضیح اینکه گاهی معقول از شیء موجود در خارج اخذ می شود؛ مثل علم ما به فلک که با مشاهده و رصد، آن را می بینیم و صورتی را از آن برمی داریم. و زمانی هم شیء خارجی از صورت معقوله مأخوذ است؛^(۱۴) کاری که بنا و مهندس می کنند، از این قبیل است. در صورت اول، شیء خارجی وجود دارد و ما صورتی را از آن برمی داریم و در واقع از آن منفعل می شویم؛ اما در صورت دوم، ما صورتی را ایجاد می کنیم و بر اساس آن چیزی را در خارج به وجود می آوریم. طبق نظریه صور ارتسامی، نسبت اشیا به واجب تعالی از قبیل فرض دوم است. به نظر ابن سینا، نظام عینی عالم - که نظام احسن است - تابع نظام علمی حق تعالی می باشد و نظام علمی حق تعالی نظامی متبوع است که تابع ذات متعالی اوست. علم فعلی حق تعالی دارای چند ویژگی است، به این معنا که سبب تام برای معلوم است. یعنی عالم برای تحقق معلوم محتاج غیر نمی باشد و علمش همانند علم معمار و مهندس نیست؛ چرا که معماری که صورت بنا را در ذهن ترسیم

کرده، اگرچه علمش فعلی است، ولی در تحقق خارجی معلوم سبب تام نیست؛ چون شکل‌گیری خانه در خارج بستگی به عوامل دیگری از قبیل مصالح، کارگر، زمان، مکان و... دارد. ولی علم خداوند سبب تام برای حدوث معلول می‌باشد. و همچنین، این علم ذاتی بوده و اکتسابی نیست؛ یعنی علمی است که از قبل ذات خداوند نشئت گرفته و عامل دیگری در حصول آن نقش نداشته است.^(۱۵)

ویژگی سوم علم فعلی خداوند این است که تعقل محض بوده و در آن، احساس هیچ نقشی ندارد و معلوم به صورت اجمالی در نزد عالم حاضر است، و در عین حال که فعلیت دارد، موجب تکثر نمی‌شود؛ برخلاف علم نفسانی که موجب تکثر در عالم می‌شود.^(۱۶) ادراک نفسانی به واسطه احساس حاصل می‌شود و انسان بدون احساس نمی‌تواند صورت معقوله را درک کند؛ زیرا، نفس ضعیف انسانی، بدون واسطه احساس و آلات و مادّه، نمی‌تواند به درک عقلی نائل شود و به همین جهت، علم انسان دستخوش تغییر و تبدل می‌شود. ولی واجب‌الوجود که عاری از هر نقصی بوده و عاقل بالذات است، برای ادراک معقولات نیازمند احساس نمی‌باشد. بنابراین، صورت‌های عقلی اشیا که از علل و اسباب اشیا حاصل شده است، بدون وساطت احساس جزئیات، برای واجب حاصل است؛ به همین دلیل، در علم او هیچ تغییری رخ نمی‌دهد.

از نظر ابن‌سینا، علم ذاتی حق، بسیط و اجمالی است و علم تفصیلی حق، صور تفصیلی همه اشیا است که به نحوی قائم به ذات حق و زاید بر ذات اوست. پس، در مرتبه ذات حق، اشیا تفصیلاً منکشف نمی‌باشند؛ انکشاف تفصیلی در مرتبه صور علمیه قائم به ذات حق است، همچنان‌که در انسان نیز چنین است.^(۱۷) خداوند هم در مقام ذات علم به اشیا دارد و آن علمی اجمالی است و هم در مقام فعل علم به ماسوی دارد که آن علمی تفصیلی و از طریق تمثّل صور اشیا برای حق تعالی و به صورت حصولی است.

این صور معقوله خود از لوازم ذات باری تعالی می‌باشند و وجودشان، عین تعقل واجب است؛ نه تقدّمی در میان است و نه تأخّری (بلکه وجود صورت‌ها عیناً همان

عقلیت واجب نسبت به آنهاست)^(۱۸)، زیرا هر موجودی به واسطه صورت‌های عقلی خود از واجب صادر می‌شود، و اگر صورت‌های عقلی خود به واسطه صورت‌های دیگری صادر شوند، تسلسل لازم می‌آید. بنابراین، وجود آنها و تعقل واجب یکی است. این صور علم خداوند هستند و خداوند علم به علم خود دارد؛ اما نه به واسطه علمی دیگر، بلکه به نفس وجود همان علم. این موضوع را می‌توان به عنوان یکی از محسّنات نظریه ابن سینا برشمرد؛ چه اینکه از آنجایی که طبق نظر ابن سینا این صور متصل به ذات حق و از لوازم بی‌واسطه او هستند، علم خداوند به آنها علمی حضوری است و فاعلیت خداوند نسبت به این صور بالرضا می‌باشد، یعنی علم چیزی جز فعل نیست و هر دو یکی هستند.

سخن ابن سینا در علم به جزئیات

تمام اشیا معلول و مسبب بی‌واسطه یا باواسطه از ذات واجب‌الوجود هستند و واجب‌الوجود علم به خود دارد، و علم به علت، مستلزم علم به معلول است. بنابراین، تمام اشیا معقول علت هستی‌بخش خود هستند. در رابطه با مجردات که موضوع حوادث نیستند و همین‌طور کلیات، مطلب واضح است و اشکالی وجود ندارد؛ ولی در مورد جزئیات و موجودات مادی و حوادث زمانی، احتیاج به توضیح بیشتری می‌باشد.

از نظر ابن سینا، از آنجا که علم خداوند، علم فعلی است و نه انفعالی و در سلسله علل طولیه موجودات، علم او پس از ذات مقدّسش در رأس سلسله قرار گرفته، او به علل و اسباب هر پدیده‌ای علم دارد. همان‌طوری 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 شخصی منتهی می‌شود. خداوند متعال علم به صور کلیه دارد؛ اما این صور کلیه آن‌قدر معروض عوارض می‌شوند تا نوع آنها منحصر در فرد شود.^(۱۹) این مسئله در مورد مجردات روشن است، و علم به هریک از عقول مجردده، هرچند 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 خواهد بود.

در مورد موجودات مادی و زوال‌پذیر نیز حقیقت چنین است که اگر به طبیعت و ماهیت مجردشان که تشخیص پیدا نکرده است تعقل گردند، در این صورت، به عنوان موجوداتی فسادپذیر و مادی تعقل نشده‌اند و اگر با عوارض مادی و مقرون به زمان و مکان ادراک گردند، در واقع، تعقل نشده‌اند (بلکه احساس یا تخیل گردیده‌اند). ادراک این امور توسط حق تعالی به واسطه تعقل است، چراکه احساس و تخیل در مورد او مستلزم نقص در ذاتش می‌باشد.

باری تعالی با علم به ذات خودش، در واقع، به جمیع اشیا چه جزئی و چه کلی بر وجه خودشان از جزئیت و کلیت، ثبات و تغییر، وجود و حدوث، و عدم و اسباب عدم علم و آگاهی دارد. او موجودات ابدی را با ابدیتشان می‌شناسد و به حوادث با حدوثشان چه قبل از حدوث و چه بعد از آن آگاهی دارد؛ چراکه علم او از طریق اسباب و علل کلیه است. به همین علت، حدوث موجودات بر علم او چیزی نمی‌افزاید؛ آن‌گونه که در مورد ما چنین است. از این رو، کل موجودات در پیشگاه او و قبل از وجودشان حاضر و معلوم می‌باشد؛ چون سبب وجود همه آنها ذات اوست و او هیچ‌گاه از ذاتش غافل نیست. بنابراین، از آنجایی که همه ممکنات به واسطه استنادشان به او واجب هستند، پس او همه آنها را ادراک می‌کند؛ زیرا همگی از لوازم و لوازم محسوب می‌گردند.

او می‌داند که اگر فلان شرایط و اسباب فراهم گردد، فلان امر جزئی در خارج تحقق پیدا می‌کند و اگر فلان شرایط خاص دیگر موجود شود، جزئی خاص دیگری موجود می‌گردد. و تمامی جزئیات مشمول این حکم کلی بر وجهی ثابت و تغییرنکردنی ادراک می‌گردند، به گونه‌ای که علم خداوند به آنها عقلاً قابل صدق بر کثیرین است و شامل هر جزئی دیگری که در اسباب و شرایط مثل آنها باشد، می‌شود؛ ولی از آنجایی که این جزئی در خارج مخصّص به اسباب کثیره شده، منحصر در فرد گردیده است.^(۲۰)

ابن سینا علم باری به اشیا را نظیر علم منجم به خسوف قبل از پیدایش آن می‌داند. همان‌گونه که منجم با مشاهده حرکات افلاک و ستاره‌ها و علم به چگونگی تأثیر و تأثرات سیارات و اجرام آسمانی از یکدیگر می‌تواند وقوع پدیده‌های آسمانی و زمینی را پیش‌بینی کند یا طبیب با مشاهده اسباب و علل بیماری و علم به تأثیرات این اسباب در قوای بدن می‌تواند وقوع امراض خاصی را با شرایطی خاص حدس بزند (و هر چقدر که احاطه این دو به اسباب و مسببات وسیع‌تر باشد، یقین و علم آنها به وقوع حدسیاتشان قوی‌تر، و دایره معلوم آنها محدودتر می‌شود)، همین‌طور به طریق اولی خداوندی که علت هستی‌بخش تمامی موجودات و علل و معالیل آنهاست و احاطه تام به قوانین عالم وجود و اسباب و مسببات دارد، چگونه ناتوان باشد از علم به امور (ولو متغیر در زمان حال، گذشته، و آینده)، و چگونه قادر نباشد بر تعقل جزئیاتی که همه آنها با وسایط و علل خود معلول ذات او می‌باشند؟!

نظریه صور ارتسامی در بوثه نقد

نظریه ابن سینا با تمام محاسن و ابتکاراتی که در آن وجود دارد، مورد اعتراض شدیدی از جانب حکمای پس از او قرار گرفت. از جمله حکمایی که در مقابل نظریه ارتسام موضع گرفته و به انتقاد از آن پرداخته‌اند، می‌توان به افرادی همچون ابوالبرکات بغدادی،^(۲۱) شیخ اشراق،^(۲۲) محقق طوسی،^(۲۳) و محقق خفری^(۲۴) اشاره کرد. مجموع مهم‌ترین اشکالات ابوالبرکات و شیخ اشراق به صورت منظم در کلمات خواجه نصیرالدین طوسی آمده است. اما به اعتقاد ملاًصدرا، هیچ‌کدام از این اشکالات بر نظریه ابن سینا وارد نیست و هیچ‌کس نتوانسته است، به درستی، به نقاط قوت و ضعف این نظریه پی ببرد.^(۲۵) بنابراین، ملاًصدرا خود درصدد نقد نظریه ابن سینا برآمده و اعتراضاتی چند را بر نظریه او وارد ساخته است. از دیدگاه ملاًصدرا، مشکل اصلی ابن سینا آن است که از علم حضوری غفلت نموده و علم به غیر را منحصر در علم حصولی دانسته، و بر این اساس، ملاک

آگاهی حق تعالی به اشیا را ارتسام صور آنها نزد ذات باری تعالی قرار داده است. به همین علت، ابن سینا در مسئله علم باری تعالی دچار حیرت و سرگردانی شده، به بیراهه رفته، و کلمات متناقضی از خود به جا گذاشته است.^(۲۶)

از جمله اشکالات این نظریه آن است که یک مفهوم کلی اگرچه هزاران بار مقید شود، هرگز تبدیل به یک مفهوم جزئی حقیقی نمی‌شود و متشخص نخواهد شد. بنابراین، اگر علم باری تعالی از طریق صور عقلی حاصل شود و به وجه کلی باشد، باید ملتزم شویم که واجب‌الوجود اصلاً علم به جزئیات ندارد، و این خود بزرگ‌ترین نقص در اوست؛ زیرا وجود اشیا که از واجب متعال صادر می‌شود، متشخص بوده و مطابق این نظریه، واجب‌الوجود نسبت به معلولات خویش جاهل خواهد بود.^(۲۷)

اشکال مهم دیگر این نظریه قرار گرفتن عرض در صدر سلسله مخلوقات خداوند است. به طور قطع، وجود عرض اضعف از وجود جوهر است. و اگر همه معلولات واجب‌الوجود که همانا عالم عقول و نفوس و ماده است، به واسطه صور عقلی که عرض و قائم به غیر هستند، از واجب تعالی صادر شود، لازم است بپذیریم که اعراضی که در وجود خود اضعف از جواهر خصوصاً جواهر عقلیه و نفوس کلیه‌اند، واسطه در ایجاد آنها شده‌اند، و وجود ذهنی این معلولات مقدم بر وجود عینی آنها باشد که پذیرش آن مخالف وجدان و برهان است.^(۲۸)

نظریه ملاصدرا درباره علم واجب تعالی

ملاصدرا در بحث علم خداوند، مبتکر نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» است که علمی تفصیلی و متحد با ذات باری را برای خداوند ترسیم می‌کند. وی علم خدا به ذات خویش را عین علم تفصیلی خدا به اشیا می‌داند و می‌گوید: علم واجب به جمیع اشیا غیر از حقیقت واحد نیست و آن حقیقت واحد، در عین وحدت، متعلق به جمیع اشیاست، به طوری که هیچ موجود کوچک و بزرگی از علم واجب غایب نیست؛ زیرا اگر

بتوان موجودی فرض کرد که واجب تعالی نسبت به آن عالم نباشد، در این صورت، علم واجب حقیقت علم نبوده، بلکه امری متشکل از علم و جهل است. این در حالی است که علم واجب حقیقت علم بوده، و حقیقت شیء از غیر آن شیء تشکیل نمی‌گردد؛ وگرنه جمیع آن از قوه به فعل خارج نمی‌شود. در واقع، بازگشت علم خداوند به وجود اوست؛ پس از آنجایی که وجود خداوند تعالی وجود محض بوده و مشوب به عدمی از اشیا نیست، همین‌طور علم او به ذاتش عین حضور ذات اوست که به هیچ شیئی از اشیا ممزوج نیست.

به نظر مآصدرا، خداوند علم حضوری به ماعدا دارد؛ به این نحو که به ذات خودش عالم است و علم به ذات که عین ذات است، علم اجمالی به ماعداست، و با بساطتی که دارد، اشیا همان‌گونه که هستند مشهود اویند. از این رو، در عین علم اجمالی به ماعدا، کشف تفصیلی از ماعدا هم دارد. ذکر این نکته لازم است که مقصود از علم اجمالی در مقابل علم تفصیلی نیست؛ بلکه مراد مآصدرا از علم اجمالی علمی بسیط و عقلی است، همان‌گونه که ابن‌سینا معتقد بود. با این تفاوت که از نظر ابن‌سینا، این علم تفصیلی نبود؛ برخلاف مآصدرا که اضافه می‌کند: در عین کشف تفصیلی.

مآصدرا علم واجب به ذاتش را از طریق خود ذات می‌داند و در مورد علم حق به غیر در کتاب مبدأ و معاد می‌گوید:

علم خداوند به مجعولات خارجی، علم به ذوات آنهاست و کمال واجب در ایجاد اشیا بدین معناست که در تمامیت وجود و فرط تحضیل به گونه‌ای است که تمامی موجودات و خیرات از اوست. کمال حق تعالی به این نیست که ذوات اشیا در علم حضوری یا صور اشیا در علم حصولی پیش باشند تا اینکه اگر این ذوات عینی و صور علمی در مرتبه ذات نباشند و متأخر از ذات باشند، کما اینکه حقیقتاً متأخر از ذات هستند، مستلزم این باشد که حق تعالی در مرتبه ذات فاقد کمال باشد؛ بلکه کمال علمی حق به این است که در عاقلیت به حدی است که خود ذات به خودش

منکشف و ذوات جمیع اشیا نزد او معلوم‌اند، چون معلول باری تعالی هستند و معلول بودنشان و یا به تعبیر دیگر، اصل وجودشان عین معقول بودنشان و معقول بودنشان عین معلولیت و وجود آنهاست، بدون اینکه هیچ تفاوتی با هم چه ذاتی و چه اعتباری داشته باشند. حال که معقولیت ذات واجب مبدأ معقولیت جمیع اشیا و باعث انکشاف آنها در پیشگاه اوست، چنانکه وجود حق تعالی مبدأ وجود همه ممکنات است و همه به ترتیب سببی و مسببی مرتبط به اویند و ترتیب وجودی صدور همان ترتیب عقلی شهودی است، بدون تردید این چنین وجودی، وجودش علم به جمیع موجودات است و ذات او سزاوارتر است که آن را علم به موجودات خارجی بدانیم از اینکه صور معقوله از موجودات را علم بنامیم؛ یعنی، هم صور علمیه اشیا علم به اشیا هستند و هم ذات واجب علم به اشیاست و نام «علم بالاشیاء» دادن به ذات واجب اولی از نام «علم بالاشیاء» دادن به صور علمیه است، زیرا علم به اشیا از طریق صور، اشیا را معلوم بالعرض می‌کند، لیکن علم به آنها از طریق ذات، خود اشیا را معلوم می‌کند. (۲۹)

در حقیقت، می‌توان چنین ادعا کرد که از نظر مآصدرا موجودات خارجی نزد خدا معلوم بالذات‌اند؛ ولی به نظر ابن‌سینا، صور موجودات معلوم بالذات، و خود اشیا معلوم بالعرض‌اند. و این مطلب مسلم است که اگر چیزی بالذات معلوم باشد، سزاوارتر است به اینکه او را «معلوم» بنامیم تا چیزی را که معلوم بالعرض باشد. بنابراین، تمامی اشیا با کثرتی که دارند برای حق تعالی با وحدتی که دارد مکشوف‌اند و او با ذات خود به جمیع موجودات علم دارد و ذات او عین علم به جمیع اشیاست.

قاعده بسیط الحقیقه و تبیین اصولی که فهم این قاعده را ممکن می‌سازد

مآصدرا در تبیین نظریه خود، از قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها» کمک می‌گیرد. به مقتضای این قاعده، حقیقت واجب که در اعلی درجه بساطت قرار

دارد واجد همه کمالات است که به ماسوا افزوده فرموده است؛ در حالی که هیچ یک از تعینات بر او صادق نیست و هیچ گونه ترکیبی خصوصاً ترکیب از کمال و نقص، وجدان و فقدان، و وجود و عدم در ذات مقدس او نیست، ولی به نحو اعلی و اشرف و ابسط واجد همه کمالات است و در عین اجمال و بساطت کشف تفصیلی از کل ماسواست و به خاطر همین لحاظ است که گفته می شود: ذات مقدس او به منزله آینه ای است که از نظر در آن، همه چیز مکشوف حق تعالی می گردد. طبق این قاعده، می توان همه موجودات امکانی را بر او حمل کرد. با توجه به ذیل قاعده، حمل وجودات به حمل شایع یا به حمل اولی ذاتی نیست؛ چون در حمل شایع صنایع اتحاد در وجود، و در حمل اولی ذاتی اتحاد در مفهوم لازم است. و بدون تردید، واجب الوجود با هیچ یک از ماسوا اتحاد وجودی یا مفهومی ندارد، بلکه حمل ماسوا بر واجب باید به حمل دیگری باشد که عبارت است از: حمل حقیقه و رقیقه. بعد از توضیح نظریه مآصدرا و بیان قاعده بسیط الحقیقه، بهتر است این مسئله مورد ارزیابی قرار بگیرد که چرا حکمای قبل از مآصدرا نتوانسته اند در اثبات علم تفصیلی خداوند راهی چون راه مآصدرا را برگزیده و از این قاعده استفاده کنند، و وجود چه عواملی سبب شده است که مآصدرا قادر باشد نظریه کشف تفصیلی را مبنی بر این قاعده پی ریزی نماید؟ در آثار عرفا، کم و بیش، سخن از بسیط الحقیقه آمده است. همین طور، طبق نظر مآصدرا، ارسطو اولین کسی است که این قاعده را مطرح ساخته است. همان گونه که اشاره شد، ابن سینا نیز عقل بسیط را مطرح کرده است؛ ولی نتیجه ای که از عقل بسیط می گیرد علم اجمالی است، نه علم تفصیلی. بی شک، طرح این نظریه ابتکاری از جانب مآصدرا (و فهم فلسفی خاص او از عقل بسیط)، نتیجه و دستاورد مبانی بی بدیل و بدیع اوست که اگر نبود این اصول و بنیان های فلسفی ناب او، رسیدن به چنین دیدگاهی از منظر فلسفی ناممکن بود. در ادامه، به ذکر مبانی فلسفه مآصدرا خواهیم پرداخت که فهم قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» را سهل، و استفاده از فروعات آن را هموارتر می کند.

۱. اصالت وجود و تشکیک آن

یکی از این مبانی که شاید بیشترین تأثیر را در طرح این مسئله و بسیاری از نظریات نو و بنیادی ملامت‌گذاشته است، نگاه ویژه او به عالم هستی و حقیقت وجود و مطرح کردن اصالت آن می‌باشد. ملامت‌گذاشته مسئله وجود را مهم‌ترین مسئله فلسفی خود تلقی می‌کند. از نظر وی، عدم درک انسان نسبت به این مسئله موجب جهل به همه اصول و معارف می‌باشد؛ زیرا همه چیز به وجود شناخته می‌شود و آنجا که وجود شناخته نشود، همه چیز ناشناخته می‌ماند.^(۳۰) در حکمت متعالیه، آنچه محور تمامی مسائل قرار می‌گیرد و واقعیت بدان تفسیر می‌شود حقیقت وجود است؛ برخلاف ابن‌سینا که محور فلسفه خود را بر موجود، یعنی آن چیزی که هست، پایه‌ریزی می‌کند. در نگاه ملامت‌گذاشته، ماهیت نقش اصلی خود را در فلسفه از دست می‌دهد و نظر به آن دیگر استقلال نیست؛ در واقع، وجود است که نقش اصلی را در عالم هستی و فلسفه بازی خواهد کرد. اهمیت این نکته در رابطه با بحث ما در این است که ماهیات مثار کثرت، اختلاف و تباین می‌باشند، و بالعکس، وجود مفهومی مشترک و حقیقتی واحد دارد. از اینجا و طبق همین اصل است که ملامت‌گذاشته می‌تواند علم تفصیلی خدا را در مرتبه ذات و قبل از خلقت به راحتی مطرح نماید؛ ولی ابن‌سینا که بحث از وجود و ماهیت می‌کند و همین‌طور سایر حکما که موضع خود را در مقابل مفاهیم و ماهیات روشن نکرده‌اند، نتوانسته‌اند به مسئله علم خداوند از منظر صحیحی بنگرند و تبعاً در کشف اسرار عالم واقع توفیق چندانی حاصل ننموده‌اند.

ملامت‌گذاشته در پرتو اصالت وجود، ابتدائاً، مسئله وحدت تشکیکی در وجود را بیان می‌کند. او با کمک گرفتن از اصل تشکیک، این حقیقت را به اثبات می‌رساند که هر کمالی که در موجودات یافت شود، اصل آن کمال با شدیدترین درجه خود در واجب‌الوجود یافت خواهد شد؛ چرا که کمال حقیقی غیر از وجود نخواهد بود و خداوند وجود محض است. وی پس از تبیین تشکیک در وجود، این نتیجه را می‌گیرد که وجود

مخلوقات شعاع و سایه‌های وجود علت هستی بخش خود می‌باشند. مبانی حکمای مشاء و اشراق کشش نظریه ملاصدرا را ندارد؛ چه اینکه حقیقت علم واجب نه با مبنای اصالت ماهیت قابل تبیین است و نه بنا بر پذیرش اصالت وجود و قول به تباین موجودات. تنها بر اساس اصالت وجود و اصل تشکیک در وجود است که می‌توان قائل شد وجود دارای مراتبی است که اعلی مرتبه آن جمیع مراتب هستی را پر کرده و همه نشئات وجود در آن مرتبه به نحو احسن و اکمل بدون هرگونه شائبه کثرتی حضور دارند. ملاصدرا خود نیز در اسفار بعد از اینکه فهم عقل بسیط اجمالی را از پیچیده‌ترین مسائل می‌شمارد، علت عدم درک این حقیقت را از جانب حکمایی چون ابن‌سینا و سایرین نگاه غیرووجودی و ماهیت‌مدار آنان به عالم هستی می‌داند که حول مفاهیم کلیه می‌گردد. او همین موضوع را عامل ناتوانی این گروه از تبیین دقیق مسئله علم باری و دفع اشکالات وارد بر آن معرفی می‌کند. به اعتقاد ملاصدرا، اگر مدار بحث انیات و وجودی قرار نگیرد، تبیین عقل بسیط اجمالی - به نحوی که در عین بساطت، مشتمل بر جمیع اشیا باشد - ممکن نخواهد بود؛ زیرا در غیر این صورت، ماهیات موضوع قرار خواهند گرفت که مثار کثرت و اختلاف‌اند. و طبعاً این سؤال مطرح می‌شود که چگونه شیئی که در غایت بساطت و وحدت قرار دارد، صورت علمیه باشد برای اشیاى مختلف و متعدّد؟^(۳۱)

۲. نظریه وجود رابط و تحلیل ملاصدرا از رابطه علت

مسئله «تشکیک در وجود» بیان ابتدایی ملاصدرا در مورد کیفیت هستی موجودات عالم وجود است و او پس از این بیان، حقیقت رابطه بین واجب و ممکنات و اساساً نسبت علت و معلول را به گونه‌ای برتر و عمیق‌تر مطرح می‌سازد و آن طرح نظریه وجود رابط است. به اعتقاد ملاصدرا، مخلوقات که معلول حق تعالی می‌باشند، جدای از وجود واجب و بدون فرض او هیچ حقیقتی ندارند و به بیان واضح‌تر، آن‌قدر وابسته به وجود علت خود هستند که می‌توان گفت: عین ربط به آن می‌باشند. در عالم وجود، فقط یک وجود

مستقل و حقیقی وجود دارد که همانا وجود حق متعال است؛ سایر مخلوقات در عرض او قرار نمی‌گیرند، بلکه تطورات و ظلّ او می‌باشند. طبق همین مبنا، تصوّر «بسیط‌الحقیقة کلّ الاشیاء» و حمل موجودات امکانی بر واجب متعال آسان می‌گردد؛ چراکه وجودات رابط همان وجود واجب هستند و جدای از آن، وجودی ندارند. و حتی به خاطر ربط محض بودن ماهیتی از آنها انتزاع نمی‌گردد. اما این عینیت نه به نحو مصداقی است تا حمل شایع صادق باشد و نه به نحو اتّحاد در مفهوم است تا حمل اولی ذاتی صدق کند، بلکه اتّحادی دیگر و به معنایی دیگر است و آن اینکه وجود علّت، اصل و حقیقت وجود معلول است و معلول نیز همان رقیقه و مرتبه ضعیفه علّت خود است و نه وجودی جدای از او، بلکه به منزله سایه و تشعشعی از حقیقت وجودی اوست.

بنابراین، مسئله «بسیط‌الحقیقة کلّ الاشیاء» بر اصالت وجود و تشکیک خاصّ آن و در نگاه عمیق‌تر طرح نظریه وجود رابط استوار است و هرچه حقیقت عالم هستی از کثرت دور گردد و به وحدت نزدیک‌تر شود، فهم این قاعده آسان‌تر می‌گردد؛ به گونه‌ای که اگر در نگاهی دقیق‌تر از مسئله تشکیک و وجود مستقل و رابط دست بکشیم و در نهایت، چنان‌که عرفا معتقدند، قائل به وحدت شخصی وجود بشویم (که گاهی کلمات ملامدرا مشعر به همین است)، به نحوی که تشکیک در مظاهر آن قرار گیرد، مسئله از این هم واضح‌تر و یقینی‌تر می‌گردد.

یکی از نتایج مسئله اصالت وجود و طرح حقیقت وجود رابط که به بحث علم حق تعالی به معلولات خود نیز مرتبط می‌شود، این است که با توجه به این مبانی، نوع تحلیل علّت و معلول از دید حکمت مشاء و متعالیه نیز متفاوت خواهد شد. در فلسفه ابن‌سینا، از تحلیل رابطه علّت و معلول، به پنج حقیقت دست می‌یابیم: معطی که حقیقتی را افاضه می‌کند، معطی له که آن را می‌ستاند، عطیه یعنی چیزی که گرفته می‌شود، اخذ، قبول. و این نیست مگر به این خاطر که برای ماهیت چنان شأنی در نظر گرفته شده است که می‌تواند حقیقت وجود را از معطی آن اخذ و قبول نماید؛ یعنی علّت وجود را به

ماهیت عطا، و ماهیت آن را دریافت می‌کند، از استوا نسبت به وجود و عدم خارج می‌شود، و پا به عرصه وجود می‌گذارد. اما از نگاه ملاًصدرا، از آنجایی که ماهیت اعتباری، و به واسطه وجود و در ظل آن موجود می‌باشد و وجود معلول عین ربط و تعلق به علت است، اخذ و اعطایی در بین نخواهد بود. بر این اساس، علت به دو چیز تفسیر می‌شود: یکی معطی و دیگری اثر او که هم عطیه است، هم معطی له، هم دادن، و هم گرفتن. به اعتقاد ملاًصدرا، حتی دو حقیقت هم در بین نیست؛ یک حقیقت در عالم داریم که دارای مظاهر متعدّد شدید و ضعیف است. در واقع، آن چیزی که واحد است، همان متکثر است. بر این اساس است که او وحدت را به کثرت، و کثرت را به وحدت برمی‌گرداند.

این بحث از آنجا به مسئله علم باری تعالی ربط پیدا می‌کند که در دیدگاه حکمت متعالیه، دوگانگی بین وجود علت و معلول نخواهد بود؛ بنابراین، حضور علت برای خود به عینه حضور معلول و تعلقات او در پیشگاهش می‌باشد. اما طبق مبانی حکمت مشاء، علت دارای وجودی جدا از موجودات امکانی است. در واقع، به خاطر همین مسئله است که اختلافی دیگر در مبانی این دو حکمت به وجود می‌آید و سبب می‌شود که حکمت متعالیه در حل مشکلات علم واجب تعالی موفق‌تر از حکمت مشاء ظاهر شود و آن اختلاف در مراتب علم حضوری است.

۳. علم حضوری علت به معلول

همان‌گونه که اشاره شد، از آنجایی که ملاًصدرا به کشف اصالت وجود و مسئله وجود رابط و مستقل نائل می‌شود، در دیدگاهش نسبت به علت، معلول جدای از علت و خارج از حیطه وجودی او قرار نمی‌گیرد؛ در واقع، معلول شأنی از شئون علت می‌باشد. بر همین اساس، حضور علت برای خودش، مساوی است با حضور شئون و تطورات او. و در این هنگام، علم حضوری در رابطه با معلول معنا پیدا می‌کند؛ چراکه اساساً ادراک

مراتب هستی، ادراک غیر تلقی نمی‌شود (همانند علم نفس به صور ذهنی انشاشده‌ی او که خارج از او محسوب نمی‌شوند). اما ابن‌سینا با مبانی متفاوت خود، وجود ممکن را در عرض واجب قرار می‌دهد و آن را غیر و مابین با علت هستی‌بخش خود می‌داند. بر همین اساس، او قائل است که علم به معلول، که خارج از وجود علت است، نمی‌تواند بدون واسطه صورت و به صرف مشاهده و حضور باشد. چیزی که در وجود مابین با شیئی دیگر و خارج از او است، حضور آن، حضور دیگری نیست. بنابراین، روشن است که با علم حصولی نمی‌توان علم واجب متعال را به درستی تبیین کرد. تفصیل مراتب علم حضوری خود مستدعی مجال دیگری است.

۴. علم به وجود و علم به ماهیت

طبق آنچه گذشت، از آنجایی که فلسفه ملاصدرا با وجود پیوند عمیقی دارد و علم علت به معلول علمی حضوری است، باید گفت که علم خداوند به اشیا به وجودات آنها تعلق می‌گیرد، نه به ماهیات آنها؛ زیرا بنابر حکمت متعالیه، حقیقت اشیا وجودات آنهاست (نه ماهیات آنها)، ماهیت ظل و ظهور وجود به شمار می‌رود، و وجود تقدم بالحقیقه بر ماهیت دارد.^(۳۲) پس، علم به واقعیت آنها مکشوف بودن وجوداتشان است، نه ماهیات و صور آنها. از نظر ملاصدرا، ادراک وجود یا واقعیت اشیا از راه تصور و استدلال میسر نیست. وجود حقیقتی خارجی است که ماورای هرگونه تحلیل نظری یا فهم حصولی است؛ پس، برای ادراک آن، لازم است که حقیقت آن از راه کشف و علم حضوری در پیشگاه عالم حاضر شود. اگر کسی توانست وجود را حضوراً مشاهده نماید، می‌تواند وحدتی را بیابد که عین کثرت و عین تشخصات کثیره است.^(۳۳) این وحدت یک وحدت مفهومی، جنسی یا نوعی نیست، بلکه وحدت سعی و اطلاقی است که جز سالکان حقیقی، و کسانی که وجود خود را سعه بخشیده‌اند، احدی توانایی مشاهده و ادراک آن را ندارد. بنابراین، از دیدگاه ملاصدرا، خداوندی که دارای اطلاق وجودی است و سعه

وجودی او همه وجودات و عوالم هستی را دربر می‌گیرد، با علم به وجود خودش، همه وجودات را در محضر ربوبی خود حاضر می‌بیند. ابن‌سینا به خاطر غفلت از این نکته کلیدی، علمی که برای خداوند اثبات می‌نماید علمی حصولی است (نه حضوری)؛ چراکه به اعتقاد او، علم یعنی حصول صورت و ماهیت نزد عالم. و او، صراحتاً، ادراک حقیقت و واقعیت وجودی و خارجی را برای عالم انکار می‌کند.

۵. علم حقیقتی وجودی است نه کیفی نفسانی

یکی از اختلافات اساسی بین حکمت مشاء و متعالیه که باعث تفاوتی شگرف در تبیین علم باری تعالی می‌شود، نوع نگرش این دو مکتب به ماهیت و حقیقت علم است. مختصر اینکه مشایبان علم را حقیقتی ماهوی و تحت مقوله کیف نفسانی می‌دانند؛ در حالی که طبق حکمت متعالیه، علم امری است وجودی.^(۳۴) و همان‌گونه که وجود حقیقتی بسیط و مشکک و دارای مراتب شدید و ضعیف است، علم نیز امری بسیط اما ذومراتب می‌باشد؛ به نحوی که مرتبه ضعیف علم و مرتبه قوی علم هر دو علم‌اند. طبق این تعریف، حقیقت علم تحت هیچ مقوله‌ای مندرج نیست.^(۳۵) مشایبان چون علم را از سنخ وجود نمی‌دانند، علم حضوری معلوم به علت و علم حضوری علت به معلول را نمی‌پذیرند؛ به همین جهت، معتقدند: واجب‌الوجود فقط به ذات خودش و به لوازم متفرقه در ذات (صور علمیه ارتسامی) علم حضوری دارد؛ نسبت به ماسوا علم حصولی دارد. اما براساس مبانی ملاصدرا، علم از سنخ وجود و حضور می‌باشد و علم حصولی درباره واجب تعالی غیرقابل قبول است.

۶. مناط کلیت و جزئیت در ادراک

یکی از وجوه افتراقی که بین حکمت مشاء و حکمت متعالیه وجود دارد و در مسئله علم به جزئیات بی‌تأثیر نیست، بحث از کلی و جزئی و ملاک جزئیت است. ابن‌سینا ملاک

جزئی بودن ادراک را به نفس خود ادراک برمی‌گرداند و معتقد است: ادراک وقتی جزئی است که به واسطه حواس پنج‌گانه صورت پذیرد؛ اما اگر ادراک از طریق حواس صورت نپذیرفت، بلکه از طریق تعقل تحقق پیدا کرد، لامحاله ادراکی کلی است. وی بر همین اساس و از آنجایی که علم خداوند را فعلی می‌داند (و نه انفعالی)، به طوری که متأثر و متأخذ از اشیا به واسطه حواس باشد، معتقد است که ادراک امور مادی و جزئی توسط خداوند بر وجه کلی و به صورت عقلی است. او اساساً ادراک جزئی (نه ادراک شیء جزئی) را در مورد خداوند محال می‌داند؛ چون احساس در مورد ذات مقدس واجب معنا ندارد و علم این ذات به صورت تعقل صورت است. ابن‌سینا، با این حال، برای توجیه ادراک امور جزئی و شخصی متوسل به بحث علم به اسباب و مسببات و مخصصات مفهومی می‌گردد و می‌گوید: در علم خداوند به این اشیا، آن قدر تخصیص وجود دارد که در عالم خارج، مصداقی به جز یک فرد پیدا نخواهد کرد. ملاًصدرا این مبنا را قبول ندارد و یکی از انتقاداتش بر صور ارتسامی ابن‌سینا آن است که در این صورت، علم به امور جزئی و مادی تعلق نگرفته است؛ چراکه یک مفهوم را هرچقدر که به واسطه مخصصات کثیره تخصیص بزنیم، باز هم جزئی نخواهد شد و صدق آن بر افراد دیگر ولو ذهنی محال نخواهد بود.^(۳۶)

ملاًصدرا بنابر دیدگاه وجودی خود معتقد است که جزئیت از وجود سرچشمه می‌گیرد؛ تا شیئی وجود نداشته باشد، چون تشخص ندارد، جزئی نخواهد بود. وی بر این اساس، مناط علم به کلی و جزئی را نه به ادراک، بلکه به مدرک برمی‌گرداند و از آنجایی که در بحث علم معتقد است: علم حق تعالی به وجود اشیا که حقیقت وجودی آنها را تشکیل می‌دهد تعلق می‌گیرد، در علم خداوند به جزئیات، با مشکلات ابن‌سینا مواجه نمی‌شود؛ زیرا بنابر نظریه کشف تفصیلی، آنچه در نزد حق تعالی معلوم به علم حضوری است وجود می‌باشد (نه صور و ماهیات مخصصه)، و مسلم است که وجود مساوق با تشخص است. باید توجه داشت که ملاًصدرا نیز احساس و تخیل را در مورد

علم اجمالی در عین کشف تفصیلی (تحلیل و نقد سه نظریه در مسئله علم خدا به اشیا) □ ۱۲۱

حق جایز نمی‌شمارد؛ ولی او چون علم جزئی به محسوسات و امور مادی را منحصر در احساس و تخیل نمی‌داند، بلکه قائل است که علم به آنها می‌تواند از حضور وجود آنها در پیشگاه خالق باشد، ادراک خداوند به این امور جزئی را محال نمی‌پندارد.^(۳۷)

۷. علم به علت علم به معلول است

اینکه علم به علت را عین علم به معلول، یا مستلزم علم به معلول بدانیم، با یکدیگر متفاوت است. به اعتقاد ملاصدرا، علم حق تعالی به ذاتش عین علم به جمیع ممکنات است (نه اینکه سبب برای علم به ممکنات باشد)؛ در حالی که عموم حکما این دو را لازم و ملزوم یکدیگر دانسته و بیان می‌کنند: علم حق تعالی به ذات خود مستلزم علم او به جهان هستی است. در این صورت، علم علت به معلول در رتبه متأخر از ذات علت است. ابن‌سینا چون علم حق متعال به ذات خود را مستلزم علم او به معلولات می‌داند، علم حق به غیر را متوقف بر علم به ذات می‌کند؛ در نتیجه، وی نمی‌تواند علم به غیر را در رتبه ذات اثبات نماید. اما طبق سخن ملاصدرا و بنابر قاعده «بسیط الحقیقه»، از آنجایی که علم حق به ذات خود عین ذات او است و از طرفی ذات کل‌الاشیا می‌باشد، پس خود ذات و علم به او عین علم به جمیع اشیا است. معنای این سخن آن است که علم به جمیع ممکنات در مرتبه ذات، و عین آن خواهد بود.^(۳۸)

۸. وحدت حقه حقیقه و تأثیر آن در نظریه ملاصدرا

یکی دیگر از مبانی و اصولی که در دست‌یابی ملاصدرا به نظریه کشف تفصیلی و نیز رفع ابهامات قاعده بسیط‌الحقیقه نقش بزرگی ایفا می‌کند، و عدم اطلاع از آن، فهم حقیقت علم باری را دشوار می‌سازد، مسئله تبیین کیفیت وحدت حق تعالی است. ملاصدرا، با برخی مبانی صریح و دقیق، خداوند را منزّه از وحدت عددی می‌داند و قائل به وحدت بالصرافه و غیر عددی است که خود از آن تعبیر به وحدت حقه حقیقه می‌کند؛ به این

معنا که خداوند وجود صرف است و هر حقیقت صرفی مشتمل بر تمام مراتب آن حقیقت می‌باشد، به نحوی که هیچ مرتبه‌ای از آن فروگذار نیست و هیچ وجودی جدای از آن و در عرضش قرار نمی‌گیرد. و اساساً فرض دوگانگی در چنین وحدتی معنا ندارد. وجودی که صرف باشد، بی‌نهایت است ازلاً و ابداً، ذاتاً و صفتاً، شدتاً و کثرتاً و سعتاً. و در هر مرحله، اگر وجود دیگری فرض شود، آن وجود داخل در آن وجود صرف خواهد بود. بر این اساس، بینونت و استقلال معنا ندارد «و کَلَّمَا فَرَضْتَهُ ثَانِيًا عَادَ اَوَّلًا» (۳۹)

آنچه مهم است اینکه در جهان فلسفه، از یونان گرفته تا حکمای مسلمان همچون فارابی و ابن‌سینا، اثری روشن از این حقیقت ظریف دیده نمی‌شود. البته، گاهی اشاراتی در این رابطه در آثار ابن‌سینا یا برخی دیگر از فلاسفه به چشم می‌خورد. در کلمات این بزرگان، از آنجایی که با آیات و روایات مأنوس بوده‌اند، رگه‌هایی از نفی وحدت عددی به معنای واضح‌البطلان آن دیده می‌شود؛ (۴۰) ولی عموم عباراتشان مجمل، مبهم، و در موارد متعددی، موهم خلاف این مطلب می‌باشد. با اینکه کیفیت وحدت حق متعال از آیات قرآن به دست می‌آید و در بسیاری از بیانات ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز بارها بدان تصریح شده است، طرح و تشریح این حقیقت تا زمان ملاءصدرا صورت نگرفت. آنچه از متکلمان و حکمای اسلامی به جا مانده است، در نهایت، فقط وحدت عددی حق را ثابت می‌کند. متکلمان و حکمای اسلامی در اثبات وحدت حق به قرآن و احادیث صحیحیه استناد کرده‌اند، با این حال آنچه اثبات می‌کنند فراتر از وحدت عددی نیست. به جرئت می‌توان ادعا کرد که این اندیشه دقیق و ظریف، نخستین بار، توسط ملاءصدرا با مقدمات و ادله فلسفی و عقلی تبیین و استحکام یافته است. او میان این حقیقت مهم و قاعده بسیط‌الحقیقه پیوندی عمیق برقرار می‌کند و با ایجاد این ارتباط دوسویه، هم از قاعده بسیط‌الحقیقه در فهم وحدت غیر عددی حق تعالی سود می‌برد و هم با تبیین وحدت حقه باری تعالی، راه را برای بیان نظریه عقل بسیط اجمالی هموار می‌کند که مستجمع جمیع کمالات وجودی و صفات وجودی است.

بنابراین، طبق دیدگاه حکمت متعالیه، وجود خداوند متصف به چنین وحدتی است و

تمام مراتب هستی در احاطه خداوند قرار دارند (به نحوی که در مقابل و در عرض او، هیچ وجودی باقی نخواهد ماند)؛ از این رو، فهم عقل بسیط اجمالی آسان تر می شود. واضح است که فهم عقل بسیط اجمالی (و تبیین دقیق آن) و نیز درک قاعده بسیط الحقیقه، برای ابن سینا و حکمای دیگری که چنین دید صریح و روشنی در مورد وحدانیت خداوند ندارند، امکان پذیر نخواهد بود؛ زیرا نگاه وجودی - ماهوی این حکما به حقایق عالم منجر به عقیده ایشان به تعدد موجودات و تغایر وجودی بین علت و معلول شده است. ملاًصدرا در رساله العرشیه به این نکته ظریف اشاره کرده است: «من استصعب علیه أن یکون علمه تعالی مع وحدته علماً بکل شیء فذلک لظنه أن وحدته عددیه و أنه واحد بالعدد و قد سبق أنه لیس کذلک بل هو واحد بالحقیقه و کذا سائر صفاته.»^(۴۱)

با توجه به آنچه گذشت، به طور خلاصه، نظریه ملاًصدرا در علم قبل از ایجاد مبتنی بر این اصول است که بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، و بنابر اینکه هر کمالی به وجود و هر نقصی به عدم برمی گردد و معلول چیزی جز ربط به علت نیست و وجود و تمام شئون معلول به نحو اکمل و اتم در ذات علت هستی بخش موجود است، می توان گفت: وجود تمام مخلوقات هستی در ذات حق حضور دارند و واجب تعالی، با بساطت عقلی و احاطه قیومی، همه عوالم هستی و وجودات ربطی را دربر می گیرد. به ناچار، در یک نگاه، علم حق تعالی به ذات خویش عین علم او به تمام مخلوقاتش در مرتبه ذات است. با این توضیح، علم ذاتی حق به تمام اشیا و پدیده های عالم هستی ثابت می شود و هیچ یک از اشکالات مطروحه در اینجا نیز پیش نخواهد آمد؛ زیرا حضور همه اشیا در مرتبه ذات حق، عین ذات حق است؛ همه آنها به نحو جمعی و وحدت و بساطت و تجرد در ذات حق موجودند، نه به نحو مادی و مجزاً و متغیر و متحول.^(۴۲)

نظریه ابداعی علامه طباطبائی

علامه طباطبائی، در تعلیقه ای بر سخن ملاًصدرا در اسفار، راه جدیدی را برای تبیین مسئله علم خداوند مطرح می کند:

بیان مبنی علی قاعدة بسیط‌الحقیقه کلّ الاشیاء السابق ذکرها و يمكن بناء مسئله العلم التفصیلی فی مقام الذّات علی الاطلاق الوجودی اللّازم من فرض وجوب الوجود بالذّات اذ کلّ وجود او موجود مفروض يستحيل حينئذ سلب احاطته (تعالی) الوجودیه عنه فهو واجد فی مقام ذاته المطلقة غیر المحدودة کلّ کمال وجودی و ذاته حاضرة عند ذاته اذ لاغیبة هناک لشیء عن شیء للوحدة الحقّه و هو العلم فعلمه بذاته عین علمه بكلّ شیء و هو المطلوب.^(۴۳)

بنابراین، برای اثبات علم تفصیلی واجب به ماسوی در مقام ذات، دو راه وجود دارد: یکی، راهی که ملاًصدرا با استفاده از قاعدة «بسیط‌الحقیقه» پیموده، و دیگری، راهی که او با استفاده از اطلاق و وجوب ذاتی حق تعالی طی کرده است. قاعدة بسیط‌الحقیقه ترکیب را نفی می‌کند؛ ولی اطلاق ذاتی در مقابل تقیید قرار می‌گیرد.

در توضیح این نظریه باید گفت: علامه طباطبائی نه صور مرتسمه ابن سینا را قبول دارد و نه حقایق عینیّه اشیا را که عین ذات حق تعالی هستند. به اعتقاد وی، حقیقه اشیا غیر از رقیقه اشیاست و رقیقه، از آن جهت که مغایر با حقیقه و واقعیتی مقید می‌باشد، همراه با ماهیت است. ملاًصدرا وجودات امکانی را مرکب از وجود و ماهیت دانسته و قائل به تقدّم وجود بر ماهیت و اعتباری بودن ماهیت است، در حالی که وجود واجب و مستقل را پیراسته از ماهیت و هر نوع ترکیب از کمال و نقص می‌داند؛ به همین جهت، او با طرح قاعدة بسیط‌الحقیقه در صدد اثبات بساطت وجود حق تعالی است. امّا، علامه طباطبائی تمایز وجود و ماهیت در خارج را قبول ندارد؛ چرا که او اساساً طرح مفاهیم و ماهیات را در فلسفه به نوعی خلط مسائل اپیستمولوژی با مسائل آنتولوژی می‌داند.

توضیح بیشتر اینکه اصل اساسی ملاًصدرا در مسئله علم حق تعالی و مسائل فلسفی دیگر اصل تقدّم وجود بر ماهیت و اصالت وجود می‌باشد. گفتیم که طبق همین اصل است که ملاًصدرا قاعدة «بسیط‌الحقیقه» را مطرح می‌کند و علم خداوند به اشیا و موجودات را علم به وجودات و نه ماهیات آنها می‌داند. امّا باید توجه کرد که طبق

سخنان او در باب وجود و ماهیت، اگرچه اصالت با وجود است، این طور نیست که هیچ شأنی برای ماهیت در نظر گرفته نشود. درست است که ملاًصدراً واقعیت را حقیقتاً وجود می‌داند، و اثبات می‌کند که ماهیت امر اعتباری است، اما اولاً وجود و ماهیت را دو حیثیت متفاوتی متغایر می‌داند و ثانیاً اثبات می‌کند که اتحاد میان ماهیت و وجود از قبیل اتحاد اصیل و اعتباری می‌باشد و هر ماهیتی ظهور و شبح عینی وجود است.

ملاًصدراً که تمایز میان ماهیت و وجود و نیز تقسیم موجود به واجب و ممکن را برای تبیین نیاز جهان هستی به خدا کافی نمی‌داند، اصل تقدّم وجود بر ماهیت را زیربنای فلسفه خود قرار می‌دهد. او معتقد است: بین وجود هر شیء و ماهیت آن، نوعی ملازمه عقلی تحقق دارد و این ارتباط، به هیچ وجه، برحسب اتفاق صورت نمی‌پذیرد. البته، در این ملازمه، ماهیت مقتضی وجود نیست. آنچه در واقع تقدّم دارد، وجود است و ماهیت در هستی تابع آن به شمار می‌آید. تابع بودن ماهیت نسبت به وجود از قبیل تابع بودن موجودی نسبت به موجودی دیگر نیست، بلکه از قبیل تابع بودن سایه نسبت به شخص و شبح نسبت به ذوالشبح است. (۴۴)

بنابراین، طبق حکمت متعالیه، ماهیت اعتباری است؛ اما این مسئله بدان معنا نیست که ماهیت امری صرفاً ذهنی باشد، بلکه واقعیتی ثانوی است که در ظلّ و سایه وجود در خارج بالعرض محقق می‌باشد. در حقیقت، ماهیت همان ظهور وجود در متن عالم خارج است. (۴۵) واضح است که در نوع ارتباط میان وجود و ماهیت، مسئله تأثیر و تأثر مطرح نیست؛ زیرا وجود فی نفسه موجود است و ماهیت به تبع آن. تقدّم وجود بر ماهیت تقدّم بالحقیقه است؛ به این معنا که وجود حقیقتاً موجود است، اما ماهیت به تبع وجود و به واسطه آن موجود می‌باشد. (۴۶) به دیگر سخن، «وجود» بالذات موجود است؛ ولی «ماهیت» بالعرض موجود می‌باشد. در اینجا چرایی اتحاد میان وجود و ماهیت نیز آشکار می‌شود. علامه طباطبائی اتحاد میان ماهیت و وجود را از قبیل اتحاد حاکی و محکی یا مرآت و مرئی می‌داند که هر ماهیتی حکایت عقلی و شبح ذهنی وجود است. وی این اندیشه را

به طور روشن در آثار خود بیان کرده است. نظر او دربارهٔ رابطهٔ میان ماهیت و وجود، به هیچ وجه، با نظر ملاصدرا در این باره یکسان نیست. ملاصدرا ماهیت و وجود را به عنوان دو حیثیت متمایز از هم می‌پذیرد؛ او در پرتو اصالت وجود، اثبات می‌کند که «وجود» اولاً و بالذات وجود دارد و «ماهیت» ثانیاً و بالعرض. این در حالی است که از نظر علامه طباطبائی، اصالت وجود و همچنین تقدّم وجود بر ماهیت معنای دیگری دارد. او اثبات می‌کند که واقعیت همان وجود است و تقدّم وجود بر ماهیت به معنای تقدّم عین بر ذهن، و تقدّم حقیقت وجود شیء در خارج بر صورت علمی آن در ذهن است.

سخن علامه طباطبائی مبتنی بر هستی‌شناسی خاصی است که در آن، یک مرحله بالاتر از حکمت متعالیه اصلاً هیچ شأنی از واقعیت برای ماهیت در نظر گرفته نمی‌شود و ماهیت در زمرهٔ امور ذهنی قرار می‌گیرد. به بیانی دیگر، او واقعیت را همان وجود می‌داند و معتقد است: هر آنچه وجود بر آن صادق نباشد، از دایرهٔ واقعیات خارج است. وی ماهیت را امری ذهنی دانسته که از حدّ وجود انتزاع می‌شود. به همین سبب، در این نگاه، ماهیت مابه‌ازایی در خارج ندارد و فقط منشأ انتزاع داشته که منشأ آن امری عدمی و همان حدّ وجود می‌باشد؛ برخلاف ملاصدرا که ماهیت را ظهور و ظلّ وجود می‌داند، نه امری عدمی. در واقع، به نظر علامه طباطبائی، بحث از ماهیت نباید در حوزهٔ هستی‌شناسی قرار گیرد و جایگاه آن در حوزهٔ معرفت‌شناسی است.

علامه طباطبائی در کتاب اصول فلسفه، پس از اثبات اصالت وجود، می‌نویسد: «ماهیات، تنها، جلوه‌ها و نمودهایی هستند که واقعیت‌های خارجی آنها را در ذهن و ادراک ما به وجود می‌آورند؛ وگرنه در خارج از ادراک نمی‌توانند از وجود جدا شده و به وجهی مستقل شوند.»^(۴۷) وی در ادامه از ماهیات تعبیر به «جلوه‌های گوناگون واقعیت خارج در ذهن»^(۴۸) می‌کند. پس، در عالم واقع، فقط «وجود» داریم که همهٔ واقعیت را شکل می‌دهد؛ واقعیت نیز امری مطلق است که واقعیات مقید همهٔ ظهورات و نشانه‌های آن واقعیت مطلق هستند.

به همین سبب، در اطلاق ذاتی که علامه طباطبائی مطرح می‌کند، سخن از ترکیب و نفی آن در مورد وجود واجب به میان نمی‌آید؛ زیرا حتی موجودات امکانی نیز از این منظر مرکب از وجود و ماهیت نیستند، بلکه اطلاق ذاتی در مقابل تقیید قرار می‌گیرد و حدّ و نواقص امکانی را که موجب تقیید واقعیت می‌شوند، نفی می‌کند. از نظر علامه طباطبائی، واقعیت مطلق همان مرتبه ذات حق است که اطلاق آن به معنای حدّ لاحدی نیست، بلکه حتی همین حد را هم ندارد و در نتیجه، با بود و نبود هر قید و تعینی قابل جمع خواهد بود. در واقع، یکی دیگر از نکات افتراق این دو نظریه در همین جاست.

آیت‌الله جوادی آملی در توضیح اطلاق ذاتی، و نظریه علامه طباطبائی، می‌گوید: معنای وجوب ذاتی این است که شیئی به ضرورت ازلی موجود باشد، به این صورت که وجود او هیچ‌گونه قید و شرطی را نمی‌پذیرد. لازمه وجوب ذاتی اطلاق ذاتی است؛ یعنی موجود ضروری به ضرورت ازلیه در هر فرض و تقدیری و با وجود و عدم هر شیء، مفهوم، حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه‌ای موجود است. نه از چیزی غایب است و نه چیزی از او پنهان می‌باشد: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (حدید: ۴) اگر اطلاق ذاتی خوب تصوّر گردد، جا برای غیر نمی‌گذارد. او مشتمل بر همه اشیاست؛ زیرا اگر فاقد بعضی از امور باشد، مقید خواهد بود، نه مطلق. بنابراین، از آنجایی که او در ذاتش واجد همه چیز است و همه در او حضور دارند (حضور مجرّد، نه مادی)، و او به ذات خودش علم و آگاهی دارد، علم او به ذاتش همان علم او است به جمیع اشیا. واقعیت مطلق ذاتاً همه واقعیت‌ها را در خود دارد و بر همه اشیا محیط است؛ پس علم او به خودش که واقعیت مطلق است، عین علم او به جمیع واقعیت‌های مقید و محدود است. (۴۹)

به دیگر سخن، معنای اطلاق ذاتی این نیست که خدا در مرتبه‌ای قرار دارد که حدّش حدّ لاحدی است (چنان‌که حکمت متعالیه و نظریه تشکیک بر همین مبناست)؛ بلکه معنای اطلاق ذاتی این است که خدا اساساً محدود به هیچ حدّی، ولو همین حد هم

نیست. چیزی که هیچ‌گونه حدی نداشته باشد، حجاب نخواهد داشت؛ نه از چیزی محدود است و نه چیزی از او محجوب می‌باشد. (۵۰)

بنابراین، از نظر ملامت‌ها، وجود خداوند وجودی است که بشرط لا از هرگونه ماهیت و تعین و نواقص امکانی است؛ ولی از دیدگاه علامه طباطبائی، وجود خداوند وجودی است لا بشرط مقسمی که با بود و نبود هر قید، و با وجود و نبود هرگونه حیثیت تقییدی و تعلیلی صادق خواهد بود (این وجود با همه واقعیات قابل جمع می‌باشد). (۵۱)

در واقع، بیان علامه طباطبائی به روش عرفا نزدیک‌تر است تا روش ملامت‌ها؛ چراکه ذات خداوند در بیان عرفانی هیچ حدی ندارد و علامه طباطبائی نیز در تعلیقات خود به این نکته اشاره نموده است. (۵۲) اساس حکمت متعالیه بر اصل تشکیک است که طبق این اصل، اعلی‌المراتب وجود حدی دارد و حد آن این است که حدی ندارد؛ ولی از دیدگاه عارف که قائل به وحدت شخصی وجود است و کثرت را امری وهمی می‌داند، حقیقت وجود حتی همین حد را هم ندارد. (۵۳) در اطلاق ذاتی نیز که علامه طباطبائی مطرح می‌کند، خداوند مشتمل بر هیچ حدی نخواهد بود. نامحدود جایی برای اشیای محدود نمی‌گذارد؛ چراکه وجوی اشیای محدود، آن را هم دارای حد می‌کند. بنابراین، بر اساس اطلاق ذاتی که لازمه وجوب ذاتی است، غیر از واجب حقیقت و واقعیتی وجود ندارد؛ اشیای دیگر فقط نشانه ذات خداوند می‌باشند، نه آنکه موجودی ولو ضعیف در مقابل خداوند باشند. پس، اطلاق ذاتی در نتیجه شبیه حرف عرفا و وحدت شخصی وجود است و با تشکیک در وجود سازگار نیست.

نتیجه‌گیری

سه نظریه ابن‌سینا، ملامت‌ها، و علامه طباطبائی نقاط اشتراک و جهات افتراقی دارند و هرکدام دارای مزیت‌هایی نسبت به اقوال پیش از خود می‌باشند. از جمله مزیت‌های

مشترک هر سه قول اثبات علم تفصیلی و پیش از خلقت خداوند است که هریک از سه نظریه فوق این علم را به نحوی اثبات و تبیین می‌کنند که کثرت اشیا خللی به وحدت و بساطت ذات احدیت وارد نسازد؛ ولی طریقی که هریک برای اثبات این ادعا و تحلیل فلسفی علم خدا انتخاب می‌کنند، بسیار متفاوت است.

ابن سینا که تکلیف خود را با وجود و ماهیت روشن نکرده و به ترکیب ممکنات از وجود و ماهیت اشاره کرده است، علم خدا را نیز علم به ماهیات و صور اشیا می‌انگارد و آن را علمی حصولی می‌داند و به همین علت، توفیق چندانی کسب نمی‌کند؛ زیرا اولاً علمی که او تبیین می‌کند، اگرچه تفصیلی و قبل از خلق اشیاست، ولی متأخر از ذات و در مرتبه صور علمیه اشیاست که غیر از ذات می‌باشند. و ثانیاً در این تحلیل، معلوم بالذات صور علمیه اشیاست و خود اشیا معلوم بالعرض می‌باشند.

ملاصدرا که حکمت اشراق را درک کرده و از نظریات عرفا به ویژه ابن عربی و قیصری آگاهی تام داشته است، با بهره‌گیری از نکات مثبت این نظریات (و استفاده از قاعده «بسیط الحقیقه»)، علم تفصیلی به اشیا را در همان مرتبه ذات و به صورت علم حضوری دانسته و آن را به خوبی از لحاظ فلسفی تبیین می‌کند. وی در ابتدای فلسفه خود که از الهیات بالمعنی الاعم آغاز می‌شود، نخست تکلیفش را با وجود و ماهیت روشن کرده است؛ او وجود را واقعیت اصیل، و ماهیت را در پرتو آن - و به طور ثانوی - موجود می‌داند. ملاصدرا سپس تشکیک در وجود را مطرح، و نظریه وجود رابط و مستقل را اثبات می‌نماید؛ او کم‌کم راه را برای شروع الهیات بالمعنی الاخص هموار می‌کند. از نظر او، ذات احدیت که در نوک هرم هستی قرار دارد، از هرگونه نقص و کاستی مبرا بوده و هیچ ترکیبی حتی از وجود و ماهیت ندارد. بر این اساس، او به درک حقیقت بسیط الحقیقه نائل آمده و بیان می‌کند: علم حق تعالی به وجود بسیط و کامل خود، عین علم به وجود تمام اشیاست. به این صورت، وی نظریه علم اجمالی در عین کشف

تفصیلی را بنیان می‌نهد.

علامه طباطبائی که گذشته از درک نظریات حکمای مشاء و اشراق و آشنایی با اقوال عرفا، در پرتو حکمت متعالیه به بلوغ فلسفی خویش رسیده است، فلسفه خود را از الهیات بالمعنی الاخص آغاز می‌کند؛ اولین مسئله فلسفی او اثبات خدا به عنوان واقعیت مطلق است. پس از اینکه خدا به عنوان واقعیت مطلق اثبات شد، علاوه بر اثبات ذات، تمامی صفات ثبوتی همچون علم، قدرت، حیات و... به اعلی درجه آن اثبات خواهد شد. در اثبات این صفات، هیچ احتیاجی نیست به طرح مسئله اصالت وجود، تشکیک وجود، و سایر مقدماتی که ملاصدرا ذکر می‌کند.

بنابراین، می‌توان چنین ادعا کرد که استفاده از «اطلاق ذاتی»، به جای «بسیط الحقیقه»، از جهاتی مناسب‌تر است؛ زیرا اولاً از این طریق می‌توان با اثبات واقعیت مطلق، به همراه ذات، تمامی صفات آن را نیز اثبات نمود. و ثانیاً این راه نیاز به مقدمات کمتری دارد. این طریق فقط مشتمل بر سه مقدمه است که همین سه مقدمه زیربنای الهیات را در تفکر فلسفی علامه طباطبائی تشکیل می‌دهد. اول اینکه اصل واقعیت نه تنها به لحاظ تصدیقی بدیهی است،^(۵۴) بلکه دارای وجوب ذاتی و ضرورت ازلیه است؛^(۵۵) چراکه انکار واقعیت به هیچ وجه ممکن نیست و از انکار آن اثبات آن لازم می‌آید. دوم اینکه لازمه وجوب ذاتی و ضرورت ازلی اطلاق ذاتی و خالی بودن از هرگونه حد و تقیید است؛ زیرا اگر حد بخورد، وجوبش مشروط به آن حد خواهد بود (در حالی که در ضرورت ازلی، ضرورت مشروط به هیچ قیدی نیست). مقدمه سوم و آخرین مقدمه این است که واقعیتی که دارای اطلاق ذاتی باشد و هیچ حدی نداشته باشد، جا برای غیر نمی‌گذارد و تمامی واقعیات را در خود دارد. این در حالی است که استفاده از بسیط الحقیقه و پیمودن طریقه حکمت متعالیه نیاز به اثبات مقدمات بیشتری دارد؛ از جمله تمایز متافیزیکی میان ماهیت و وجود، اثبات اصالت و تقدم وجود بر

علم اجمالی در عین کشف تفصیلی (تحلیل و نقد سه نظریه در مسئله علم خدا به اشیا) □ ۱۳۱

ماهیت، طرح مسئله تشکیک و اثبات آن در ناحیه وجود، وجود مستقل و رابط، و در نهایت، طرح و اثبات قاعده بسیط الحقیقه بر پایه اصالت وجود.

ذکر این نکته نیز ضروری است که پیمودن طریقه علامه طباطبائی با مزیت‌هایی که دارد، و استفاده از اطلاق ذاتی که در آن واقعیت مشتمل بر هیچ حدّی حتی حدّ لاحدی نیست، برای هر مشرب فلسفی ممکن نیست؛ چون طرح این نظریه، همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، فقط با وحدت شخصی وجود سازگار است، نه وحدت تشکیکی آن. پس، این نظریه در صورتی مزیت دارد که قائل به وحدت شخصی باشیم، نه وحدت تشکیکی.



پی‌نوشت‌ها

۱- خداوند در آیه سوم سوره سبأ می‌فرماید: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾؛ خدایی که بر غیب جهان آگاه است و مقدار ذره‌ای (از موجودات عالم) در آسمان‌ها و زمین از او پوشیده نیست، و نه کمتر و نه بیشتر از ذره‌ای؛ جز آنکه در کتاب روشن (علم ازلی حق) ثبت است.

در بین روایات نیز همواره این مسئله مورد تأکید قرار گرفته است. برای نمونه، امام هادی علیه السلام در جواب نامه یکی از اصحابشان به نام ایوب بن نوح نخعی (که از حضرت سؤال کرده بود: آیا خداوند قبل از آفرینش اشیا به آنها عالم بود یا اینکه در حال آفرینش به آنها علم پیدا کرد؟) چنین مرقوم نمودند: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْأَشْيَاءَ كَعِلْمِهِ بِالْأَشْيَاءِ بَعْدَ مَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ»؛ علم خداوند به اشیا ازلی است و آگاهی او به آنها، قبل از ایجاد، همانند علم وی به آنها بعد از خلقت می‌باشد. (محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، کتاب التوحید، باب صفات الذات، حدیث ۴، ج ۱، ص ۱۰۷)

۲- ملاًصدرا می‌گوید: «به خاطر دشواری درک این مسئله و پیچیدگی آن قدم‌های حکمای بسیاری حتی شیخ‌الرئیس و تابعین او (که علم زائد بر ذات واجب و ذات ممکنات را اثبات می‌کنند) و شیخ اشراق و اتباع او (که علم سابق بر ایجاد را از خداوند نفی کرده‌اند) در این ورطه لغزیده است. پس، وقتی که حال این دو حکیم برجسته با فرط ذکاوت و کثرت خوضشان در این فن این‌گونه باشد، پس چگونه است حال غیر ایشان از اهل هوا و بدعت و اصحاب جدل در علم کلام؟!» (ملاًصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، ص ۱۷۹). وی در جایی دیگر می‌گوید: «قسم به جان خودم، که رسیدن به حقیقت این مطلب بزرگ (به گونه‌ای که با اصول حکمیه و قواعد دینیه موافق، و از نقایص و اشکالات مبرا باشد)، در اعلی درجه از طبقات قوای فکری بشر قرار دارد. و حقیقتاً، این مسئله تمام حکمت حقه الهیه است. (ملاًصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۹۰)

۳- ملاًصدرا این جماعت را مورد ملامت قرار داده و در ذم ایشان می‌نویسد: «به درستی که این گروه راه ضلالت را در پیش گرفته و دچار خسروانی عظیم گشته‌اند. چقدر شنیع و قبیح است که مخلوقی داعیه احاطه علمی به ملک و ملکوت داشته و بر خود نام فیلسوف و حکیم اطلاق کند، ولی از خالق خویش علم و ادراک اشیا را سلب نماید؛ خالق علیمی که ذوات عالمان صادر از اوست و هموست که قلوب ایشان را منور به معرفت اشیا نموده است!» (ملاًصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۱۸۰)

۴- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۱۹۷.

۵- ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب ۷، فصل ۱۲۴۸، ۱۴، آ ۲۵-۲۹.

۶- فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۳۶۱.

علم اجمالی در عین کشف تفصیلی (تحلیل و نقد سه نظریه در مسئله علم خدا به اشیا) □ ۱۳۳

- ۷- ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، کتاب لامبدا، فصل نهم، ص ۴۰۹.
- ۸- ر.ک: برتراند راسل، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، ص ۲۵۲؛ اتین ژیلسون، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام یازوکی، ص ۴۳؛ فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۳۶۱؛ والتر ترنس استیس، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، ص ۲۶۷؛ ملأصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۵۴؛ مهدی قوام‌صفری، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، ص ۴۱۳-۴۱۵.
- ۹- شمس‌الدین محمد شهرزوری، *شرح حکمة الاشراق*، تحقیق حسین ضیایی تربتی، النص، ص ۳۷۹.
- ۱۰- خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۳۰۴.
- ۱۱- قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، تحقیق و تصحیح عبدالله نورانی و مهدی محقق، ص ۳۴۷؛ همو، *درة التاج*، تحقیق سیدمحمد مشکات، ص ۸۶۲.
- ۱۲- میر محمدباقر داماد، *مصنفات میرداماد*، التقدیسات، تحقیق عبدالله نورانی، ص ۱۷۲.
- ۱۳- ابن‌سینا، *الهیات شفاء*، تصحیح سعید زاید، مقاله هشتم، فصل ۶؛ خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات*، ج ۳، ص ۲۹۸.
- ۱۴- ابن‌سینا، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، ص ۱۹.
- ۱۵- ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیها*، ص ۱۳۰.
- ۱۶- ر.ک: ابن‌سینا، *دانشنامه علائی (الهیات)*، تصحیح محمد معین، ص ۸۷.
- ۱۷- مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۵، ص ۱۴۰ پاورقی.
- ۱۸- ابن‌سینا، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۴۸.
- ۱۹- ر.ک: همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۹.
- ۲۰- ر.ک: ابن‌سینا، *التعلیقات*، ص ۲۸ و ۲۹؛ خواجه نصیرالدین طوسی، *اجوبه المسائل النصیریة* (بیست رساله)، به اهتمام عبدالله نورانی، النص، ص ۴۴ و ۴۵.
- ۲۱- ابوالبرکات بغدادی، *المعتبر فی الحکمة*، ج ۳، ص ۹۳ به بعد.
- ۲۲- ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱ (المشارع و المطارحات)، ص ۴۷۹.
- ۲۳- خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات*، ج ۳، ص ۳۰۵.
- ۲۴- ر.ک: ملأصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۲۲۱؛ همو، *شرح الهدایة الاثیریة*، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، ص ۴۲۰.
- ۲۵- ملأصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۱۹۸.
- ۲۶- ر.ک: ملأصدرا، *شرح الهدایة الاثیریة*، ص ۳۸۵.
- ۲۷- همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۷۸.

۱۳۴ □ معرفت‌فلسفی سال هشتم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۰

- ۲۸- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۲۳۲؛ همو، *حاشیه شرح حکمت اشراق*، ص ۳۶۵؛ همو، *شرح الهدایة الاثریة*، ص ۳۸۲.
- ۲۹- همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۲۱-۱۲۲.
- ۳۰- همو، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۴.
- ۳۱- مآخذ، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۲۴۰.
- ۳۲ و ۳۳- همو، *الشواهد الربوبیة*، ص ۷.
- ۳۴- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۲۹۲.
- ۳۵- ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۰.
- ۳۶- همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۷۸.
- ۳۷- همو، *شرح الهدایة الاثریة*، ص ۳۹۱.
- ۳۸- ر.ک: عبدالله جوادی آملی، *شرح حکمت متعالیة*، ج ۶، بخش چهارم، ص ۱۹۸.
- ۳۹- در آیات قرآن کریم و روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام، «وحدت» در این معنا بسیار به چشم می‌خورد؛ امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در جای جای *نهج البلاغه* (خطبه‌های ۱، ۶۳، ۱۵۰، ۱۵۲ و ۱۸۴) از آن پرده برداشته است.
- ۴۰- ابن‌سینا، *الهیات الشفاء*، ص ۴۸.
- ۴۱- مآخذ، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، ص ۲۲۴.
- ۴۲- همو، *الشواهد الربوبیة*، ص ۲۶۳-۲۷۱؛ همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۷۶-۱۲۳.
- ۴۳- مآخذ، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۲۷۰، ذیل صفحه.
- ۴۴- مآخذ، *الشواهد الربوبیة*، ص ۸.
- ۴۵- ر.ک: عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختم*، تدوین و تنظیم حمید پارسانیا، ج ۱، بخش یکم، ص ۳۲۱.
- ۴۶- مآخذ، *المشاعر*، ص ۹.
- ۴۷- سید محمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، ج ۳، ص ۳۸-۴۱.
- ۴۸- همان، ص ۵۳.
- ۴۹ و ۵۰- ر.ک: عبدالله جوادی آملی، *شرح حکمت متعالیة*، ج ۶، بخش چهارم، ص ۱۹۸-۲۰۰.
- ۵۱- ر.ک: همان، ص ۱۶۷-۱۶۹؛ عبدالله جوادی آملی، *شمس‌الوحي تبریزی*، ص ۱۹۵.
- ۵۲- مآخذ، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۲۶۴، تعلیقه سید محمدحسین طباطبائی.
- ۵۳- ر.ک: عبدالله جوادی آملی، *شرح حکمت متعالیة*، ج ۶، بخش چهارم، ص ۱۶۷-۱۶۸.
- ۵۴- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، مدخل، ص ۹ و ۸.
- ۵۵- مآخذ، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۱۶ و ۱۵، تعلیقه سید محمدحسین طباطبائی.

علم اجمالی در عین کشف تفصیلی (تحلیل و نقد سه نظریه در مسئله علم خدا به اشیا) □ ۱۳۵

- منابع
- ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، تهران، مطبعة الحیدری، ۱۳۷۹ق.
- _____، *التعليقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- _____، *المبدأ و المعاد*، اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- _____، *الهیات شفاء*، تصحیح سعید زاید، قم، مكتبة آية الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
- _____، *دانشنامه علائی (الهیات)*، مقدمه و تصحیح محمد معین، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
- استیسیس، والتر ترنس، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، قم، مفید، ۱۳۸۵.
- بغدادی، ابوالبركات، *المعتبر فی الحکمة*، چ دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، تدوین و تنظیم حمید پارسانیا، چ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
- _____، *شرح حکمت متعالیه*، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
- _____، *شمس‌الوحي تبریزی*، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
- داماد، میر محمدباقر، *مصنفات میرداماد*، تحقیق عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱-۱۳۸۵.
- راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، چ ششم، تهران، کتاب پرواز، ۱۳۷۳.
- ژیلسون، اتین، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، حقیقت، ۱۳۷۴.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح و تحقیق و ترجمه حسین ضیایی تربتی، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شیرازی، قطب‌الدین، *درة التاج*، به اهتمام و تصحیح سیدمحمد مشکوة، چ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- _____، *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، چ ششم، قم، صدرا، ۱۳۶۸.
- _____، *نهایة الحکمة*، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، چ دوم، قم، اسلامی، ۱۴۲۷ق.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *اجوبة المسائل النصیری* (بیست رساله)، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۳.

۱۳۶ □ معرفت فلسفی سال هشتم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۰

- ، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، قم، نشرالبلاغه، ۱۳۷۵.
- قوام صفری، مهدی، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، تهران، حکمت، ۱۳۸۲.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوی، چ پنجم، تهران، سروش، ۱۳۸۵.
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، چ دوم، تهران، چاپ اسلامی، ۱۳۶۲.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۶۸، ج ۵.
- مدآصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، بی تا.
- ، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- ، العرشیة، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱.
- ، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- ، المشاعر، به اهتمام هانری کرین، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
- ، شرح الهدایة الاثریة، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی