

# علم خدا به مادیات

## در فلسفه ابن سینا و ملاصدرا

رضا اکبریان، دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

زهرا محمود کلاهی\*، دانشجوی مقطع دکتری حکمت متعالیه دانشگاه تربیت مدرس

### چکیده

مسئله علم خدا به مادیات از غامضترین مسائل فلسفی است که پیچیدگی آن به نحوه وجود متغیر اشیاء مادی باز میگردد. از اینرو چنین علمی باید بگونه‌یی تبیین گردد که رابطه علمی میان واجب تعالی با مادیات متغیر، منجر به راهیابی هیچگونه تغیر و تکثری در ذات وی نگردد. طرح کلی ملاصدرا در حل مسئله ارتباط علمی میان واجب تعالی و مادیات در مقایسه با ابن سینا از جامعیت ویژه‌یی برخوردار بوده و نقایص نظرات وی، از جمله حصولی دانستن علم خدا به ماسوی و ناتوانی از اثبات علم ذاتی واجب به غیر را برطرف ساخته است. ابتکار اساسی ملاصدرا در باب علم واجب به مادیات، بهره‌گیری از قاعده «بسیط الحقیقه» برای اثبات علم ذاتی ثابت حق تعالی است. صدرا از طرفی علم فعلی واجب تعالی به مادیات را همان حضور خارجی مادیات نزد حق تعالی میدانند و از آنجائیکه کمال علمی خدا را به علم ذاتی وی ارجاع میدهد، متغیر بودن علم فعلی را موجب اثبات هیچ نقصی برای ذات متعالی وی نمیدانند. زیرا از نظر وی علم فعلی که عین فعل است، کمال علمی فعل محسوب میشود نه کمال علمی فاعل. البته صدرا المتألهین در تبیین علم خدا به مادیات عبارات بظاهر متناقض دارد که با بازگرداندن آنها به دو مبنای مختلف، قابل توجیه خواهند بود.

### کلیدواژگان

بسیط الحقیقه  
علم ذاتی  
مادیات  
ملاصدرا  
ابن سینا

### مقدمه

مسئله علم الهی از غامضترین و پیچیدهترین مسائل در فلسفه اسلامی است و بهمین جهت از جمله مباحثی است که به معرکه آراء فیلسوفان تبدیل شده است. فلاسفه اسلامی عموماً در حضوری بودن علم واجب به ذات خود متفق القولند. بنابراین بحث اصلی در علم خداوند به غیر، شکل گرفته است و بطور خلاصه میتوان گفت اختلاف جدی حکما بر سر حضوری بودن یا حصولی بودن علم علت به معلول و بالعکس علم معلول به علت است. پژوهش حاضر بدنبال ترسیم تصویر کلی حکمت مشاء و متعالیه از علم واجب به معلولات مادی خود میباشد که پیش از آن لزوم ارائه دیدگاههای این مکاتب فلسفی در باب علم واجب به غیر، که شامل علم به مادیات نیز میباشد، بچشم میخورد. حکماء مشاء، از جمله ابن سینا علم خداوند به غیر را در قالب علم حصولی

\*.Email: z.kelayeh@yahoo.com

تفسیر و تبیین میکنند و همین نکته انتقادات محققان متأخر را موجب شده است، در حالیکه صدر المتألهین با تأمل در آراء فلاسفه پیش از خود و بهره گیری از ابداعات شیخ اشراق دربارهٔ حضوری بودن علم الهی به اشیاء، اعم از مجرد و مادی، راهی جدید را در پیش میگیرد و انتقاداتی جدی بر رأی ابن سینا وارد میسازد.

#### ۱. تبیین ابن سینا از علم ازلی واجب به اشیاء

محوریت بحث در مقاله حاضر، تبیین چگونگی علم خدا به مادیات است اما از آنجایی که فلاسفه اسلامی این مسئله را بطور عام تحت عنوان کلی علم خدا به غیر، و بطور خاص تحت عنوان علم خدا به مادیات و جزئیات مطرح ساخته‌اند، در این پژوهش نیز علم به مادیات هم در سایه علم خدا به غیر و هم در موضع خاص خود بررسی میشود.

نظریه خاص ابن سینا در باب علم خدا به غیر تحت عنوان نظریه ارتسام صور مطرح است. بنابراین پیش از شروع هر بحثی لازم است که چیستی و چگونگی علم ارتسامی واجب تعالی به اشیاء روشن گردد.

مشائین و در رأس آنها ابن سینا علم ازلی واجب به اشیاء را چنین تبیین میکنند که علم یا خود عین اضافه میان عالم و معلوم است و یا صورتی است که موجب اضافه و تعلق به معلوم میشود.<sup>۱</sup> در هر دو صورت تحقق معلوم در علم بنحوی که یک طرف اضافه عالم و طرف دیگر معلوم باشد، ضروری است. بنابراین وقتی از علم ازلی واجب به اشیاء سخن میگوئیم هم عالم و هم معلوم، هر دو، باید در ازل موجود باشند. اما اینکه معلومات الهی چیستند؟ خود مورد بحث است.

۱- اینکه معلومات را به وجود خارجی خود در ازل موجود بدانیم بدیهی البطلان است زیرا اینها همگی حادثند.

۲- اینکه وجود تجردی اشیاء را در ازل موجود بدانیم منجر به نظریه مثل افلاطونی است که از نظر مشائین مردود است.

۳- راه دیگر اینستکه صور علمی اشیاء را در ازل قائم به ذات واجب بدانیم که همین صور علمی، معیار معلومیت اشیاء برای واجب قرار بگیرند. مشائین همین راه را برگزیده‌اند و معتقدند که در ازل آنچه متعلق علم الهی است همان صور علمیه اشیاء است. یعنی یک طرف علم، ذات واجب و طرف دیگر آن صور علمیه اشیاء میباشد. از طرفی این صور، زائد بر ذات واجبند اما بنحو ارتسام در ذات حق به او اتصال می‌یابند.<sup>۲</sup>

عبارات متعدد ابن سینا در بیان چیستی صور علمیه، گویای این مطلب است که وی این صور را ناشی از علم ذات به ذات واجب تعالی میداند که قیام صدوری به ذات واجب دارند، نه قیام حلولی. در چنین فرضی صور علمیه از خارج ذات واجب عارض بر ذات وی نشده‌اند بلکه از خود ذات نشئت گرفته‌اند و نسبتشان با واجب اینگونه است که از لواحق و لوازم ذات محسوب میشوند، نه اینکه از اجزاء ذات باشند تا منجر به ترکیب در ذات واجب گردند.<sup>۳</sup> شیخ در عباراتی از التعلیقات نیز رابطه ذات واجب

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعلیقات، بتحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۹، ص ۱۳.  
۲. همو، الشفاء-الالهیات، بتحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب، ج ۲، ۱۳۸۵، ص ۳۹۳-۳۸۹.  
۳. همو، المباحثات، بتحقیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱، ص ۳۰۲ و ۳۸۶، همو، الشفاء-الالهیات، ص ۳۹۰؛ همو، التعلیقات، ص ۱۵۶.

با صور علمیه را چنین توصیف کرده است:

(الف) «و حقیقة الامر نفس معقولیتها له هو نفس وجودها عنه.»<sup>۴</sup>

(ب) «نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الاشياء عنه و نفس وجود هذه الاشياء نفس معقولیتها له.»<sup>۵</sup>

(ج) «وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شأنه عن يعقل او يحتاج ان يعقل.»<sup>۶</sup>

این عبارات گویای این مطلب است که چون واجب به ذات خود عالم است، این صور از علم ذات به ذات صادر میشوند. از طرفی این صور هیچ حیثیتی جز معقولیت ندارند. یعنی موجودیتشان عین معقولیتشان و معقولیتشان عین موجودیتشان است، نه اینکه اینها موجوداتی باشند که شأنیت معقول شدن را داشته باشند.

بنابراین این صور، وجودی جدا از معقولیتشان ندارند که صور علمیه از آن وجود انتزاع شده باشند یا اینکه اول موجود شده باشند و سپس معقول یا اول معقول باشند و سپس موجود گردند. ابن سینا توجه میدهد که این علم همچون علم حصولی انسان نسبت به اشیاء نیست.<sup>۷</sup>

بعلاوه ابن سینا این نکته را نیز متذکر میشود که علم خداوند به صور علمیه نه فعلی است نه انفعالی. یعنی نه پیش از وجود این صور است و نه پس از وجود آنها، بلکه علم خداوند به این صور عین وجود این صور میباشد.<sup>۸</sup>

نتیجه نهایی اینکه صور علمیه نباید بهیچ نحوی از انحاء، از وجود خارجی برخوردار باشند، بلکه باید وجود علمی صرف باشند تا بتوانند در صقع ربوبی، وجود علمی تبعی داشته باشند. در این صورت معلوم بودن آنها همان موجود بودن آنهاست و بالعکس.

تا اینجا به چستی صور علمیه و کیفیت ارتباطشان

■ حکماء مشاء،

از جمله ابن سینا علم خداوند

به غیر را در قالب علم حصولی تفسیر و

تبیین میکنند و همین نکته انتقادات محققان

متأخر را موجب شده است، صدر المتألهین

انتقاداتی جدی بر رأی ابن سینا

وارد میسازد.

با ذات حق تعالی اشاره شد و اینک به ویژگیهای خاص علم واجب به اشیاء از طریق این صور اشاراتی خواهیم داشت.

از آنجائیکه ابن سینا علم خداوند به اشیاء را از طریق حصول صور علمیه اشیاء نزد ذات میداند، روشن است که چنین علمی، حصولی و ارتسامی بوده و لازم است تا این علم حصولی را بنحوی تبیین کند که از عیوب و نقایص علم حصولی ممکنات منزّه و مبرا بوده و علمی در خور شأن واجب تعالی باشد. از اینرو بطور پراکنده در آثار وی شاهد تقسیماتی هستیم که در آن، میان علم حصولی واجب و ممکن تفاوت میگذارد. بنابراین برای ورود به اصل بحث ابتدا به ذکر اجمالی این تقسیمات خواهیم پرداخت. البته باید توجه داشت که مقسم در تمامی این اقسام، علم حصولی است.

### الف) علم فعلی و انفعالی

۱- صورت علمی گاهی قبل از معلوم و موجب تحقق

۴. همو، التعليقات، ص ۱۵۵.

۵. همان، ص ۱۵۳.

۶. همانجا.

۷. همان، ص ۱۵۶.

۸. همان، ص ۱۵۴ و ۱۹۱.

### ■ از نظر ابن سینا،

علم خداوند به صور علمیه  
نه فعلی است نه انفعالی. یعنی نه  
پیش از وجود این صور است و نه پس از  
وجود آنها. بلکه علم خداوند به  
این صور عین وجود این  
صور می باشد.

### ج) علم فعلی تام نفسانی و عقلانی

۱- بر مبنای نظر مشائین صور علمیه نفسانی از راه تجرید و انتزاع حاصل میشوند. روند تجرید اینگونه است که ابتدا جزئیات محسوس، توسط حس ادراک میشوند و صور جزئی حاصل از ادراک حسی به قوه خیال راه می یابند. سپس نفس ناطقه انسانی این جزئیات را از عوارض مادی آن تجرید کرده و صور کلی عقلی را از آنها انتزاع میکند. این نحوه ادراک عقلی از طریق علم حصولی فعلی تام نفسانی است.

۲- اما در علم حصولی فعلی تام عقلانی، برای حصول صور علمیه عقلانی نیازی به طی این مراحل نیست، چرا که مجردات تام اعم از واجب الوجود و عقول، از داشتن قوه حس و وهم منزهند و بنابراین نیازی به تجرید و انتزاع ندارند. پس علم حصولی فعلی تام واجب الوجود از سنخ علوم نفسانی و ادراکات کلی و جزئی نفوس نیست بلکه از سنخ علوم عقلانی است.<sup>۹</sup>

۹. همو، الاشارات والتنبیها، بتحقیق سلیمان دینا، بیروت: مؤسسة النعمان، ۱۴۱۳ هـ، ج ۳، ص ۲۷۶-۲۷۵؛ همو، التعلیقات، ص ۱۱۶-۱۱۵.

۱۰. همانجا.

۱۱. همان، ص ۱۱۷.

۱۲. همان، ص ۱۹۳.

معلوم است، مانند صورت علمی ساختمان در ذهن مهندس پیش از آنکه ساختمان در خارج بنا شود که این صورت علمی نهایتاً منجر به تحقق خارجی ساختمان میشود. ابن سینا این قسم از علم را علم فعلی نام مینهد.

۲- صورت علمی گاهی بعد از معلوم است بنحوی که معلوم خارجی باعث تحقق صورت علمی است. مانند علم ما به اجرام آسمانی که از طریق رصد و با حواس ظاهری خود آنها را درک میکنیم و سپس صورتی از آنها در ذهن ما تشکیل میشود. این قسم از علم، علم انفعالی نامیده میشود.<sup>۹</sup>

ابن سینا علم خداوند به اشیاء را - اعم از مجرد و مادی - علم حصولی فعلی میدانند که موجب تحقق اشیاء خارجی است.<sup>۱۰</sup> وی نحوه صدور اشیاء از ذات واجب را به این نحو میدانند که اشیاء ابتدا بواسطه صور علمیه، معلوم حق تعالی هستند و سپس موجود میگردند.

### ب) علم فعلی ناقص و تام

۱- علم فعلی ناقص مربوط به فاعلی است که فاعلیت برای تحقق صورت ذهنی تام نیست، همچون علم مهندس به ساختمان پیش از بنای آن. این علم بنحوی است که صرف صورت علمی ساختمان موجب تحقق آن در خارج نمیشود، بلکه فاعل ناقص در فاعلیت خود نیاز به آلات طبیعی، آلات صناعی و ماده اولیه دارد.

۲- علم فعلی تام مربوط به فاعلی است که دارای فاعلیت تام است، بنحوی که فاعل بمحض تعقل شیء، آن را محقق میسازد زیرا در تحقق شیء، چیزی جز تعقل آن توسط فاعل تام مشروط نیست. علم خداوند به اشیاء از این قسم است.<sup>۱۱</sup>

## ۲. کیفیت علم تفصیلی واجب به جزئیات متغیر

پیش از این اشاره شد که ابن سینا در مسئله علم خداوند به اشیاء، قائل به ارتسام صور علمیه در ذات حق تعالی است. وی بیان تفصیلی مطلب را بر مبنای قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» قرار داده و اصل برهان خود بر مبنای علم ذات به ذات را از فارابی اخذ کرده است.<sup>۱۳</sup> برای فهم دقیق مسئله، ارائه تصویری صحیح از نحوه علم تفصیلی واجب به اشیاء اعم از مجرد و مادی بر اساس علم ذات به ذات در واجب تعالی ضروری است.

کیفیت علم تفصیلی واجب به اشیاء طبق بیان خود شیخ اینگونه است که علم ذات به ذات برای واجب تعالی و بدنبال آن علم به مبدئیت ذات برای جمیع ماسوی - که بنحوی همان علم به صور مرتسمه است که معقولیتشان عین موجودیتشان است - مستلزم علم به تمامی موجوداتی است که از ذات الهی نشئت گرفته‌اند.<sup>۱۴</sup> نظام علمی یا صور علمیه‌یی که از ذات الهی نشئت گرفته است، همچون نظام عینی موجودات، نظامی طولی و مرتب بر یکدیگر است که هر مرتبه از نظام علمی، منشاء تحقق همان مرتبه در نظام عینی می‌باشد.<sup>۱۵</sup> از سوی دیگر، اسبابی که از نظام علمی واجب صادر شده‌اند در پایان سلسله طولی خود و در اثر تصادمات و برخوردهایی که با سایر علل دارند زمینه تحقق امور مادی و جزئی را که در عرض یکدیگرند به وجود می‌آورند و خداوند که به تمامی علل و اسباب عالم است، ضرورتاً به تصادمات و لوازمشان نیز آگاه بوده و لذا از طریق علم به اسباب، هم به امور ثابت و هم به امور جزئی و متغیر علم خواهد داشت که البته چون از طریق اسباب است علمی کلی است که بتبع تغییرات امور جزئی و مادی تغییر نمیکند.<sup>۱۶</sup>

باید توجه داشت که علم خداوند به غیر از طریق اسباب، نه از سنخ علم حضوری است که بواسطه حضور معلوم نزد او حاصل شود و نه از سنخ علم حصولی حسی است از طریق حصول صورت جزئی معلوم نزد او حاصل شود، بلکه از نوع علم حصولی کلی است. حال این سؤال اساسی مطرح است که چگونه ممکن است از طریق علم کلی، به جزئیات متغیر آنگونه که هستند علم داشت؟

خلاصه‌یی از پاسخ ابن سینا به شرح زیر است: علم متغیر برای واجب نقص است و از صفات سلبيه اوست. زیرا اگر علم وی متغیر باشد ذاتش محل تغییرات و حوادث خواهد بود و این نهایتاً منجر به راهیابی ترکیب در ذات واجب خواهد شد در حالی که واجب بسیط از جمیع جهات است. بنابراین ممکن نیست که علم خداوند به مادیات متغیر از طریق صور حسی یا خیالی آنها، از آن حیث که شخصی، جزئی و متغیرند تعلق بگیرد. تنها راهی که باقی میماند اینست که خداوند به امور مادی و متغیر بنحو ثابت علم داشته باشد. ابن سینا نام این نحو علم ثابت به معلومات مادی متغیر را علم به جزئی متغیر به نحو کلی میگذارد.<sup>۱۷</sup> پس روشن است که

۱۳. فارابی، ابو نصر، فصوص الحکم، بتحقیق محمد آل یاسین، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵ق، ص ۵۹-۵۸؛ همو، آراء اهل المدینه الفاضله، مقدمه و تعلق: علی بوملحم، بیروت: دار المکتبه الحلال، ۱۹۹۵م، ص ۳۷؛ همو، السیاسة المدنیة، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش، ۱۳۷۶، ص ۴۱.  
۱۴. ابن سینا، الشفاء - الالهیات، ص ۳۸۵-۳۸۴؛ همو، النجاة، تهران: انتشارات مرتضوی، ج ۲، ۱۳۶۴، ص ۲۴۷-۲۴۶؛ همو، المبدء والمعاد، عبدالله نورانی، مهدی محقق، انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳، ص ۱۹.  
۱۵. همو، الشفاء - الالهیات، ص ۳۹۱.  
۱۶. همان، ص ۳۸۵.  
۱۷. همان، ص ۳۸۴.

علم بنحو کلی به معنای علم بنحو ثابت است و مقصود ابن سینا این بوده که واجب به جزئی، از آن جهت که جزئی است علم دارد اما این علم او بنحو ثابت است. البته ابن سینا اشاره میکند که این مطلب از جمله مطالب شگفتی است که فطرت و قریحه لطیفی میطلبد که آن را درک کند.<sup>۱۸</sup> اینکه چگونه خداوند میتواند بنحو ثابت به امر مادی و جزئی علم داشته باشد و در عین حال علم ثابت او مطابق با معلوم متغیر او باشد از جمله غوامض این مسئله است.

عبارات ابن سینا در باره کیفیت علم واجب به امور شخصی به این شرح است:

... فیکون مدرکاً للامور الجزئیة من حیث هی کلیة، اعنی من حیث لها صفات. و إن تخصصت بها شخصاً فبالإضافة الی زمان متشخص او حال متشخصه لو اخذت تلک الحال بصفاتھا کانت ایضاً بمنزلتها لکنھا لکونها تستند الی مبادی کل واحد منها نوع فی شخصه، فتستند الی امور شخصیة.<sup>۱۹</sup>

در این عبارات صراحتاً علم کلی واجب به جزئیات به معنای علم واجب به صفات امور جزئی لحاظ شده است که صفات نیز بناچار اموری کلی و ثابتند. بنابراین با دقت در عبارات شیخ روشن میشود که با چنین رویکردی نمیتوان علم واجب به جزئیات متغیر را همانگونه که هستند تبیین کرد، بلکه چنین دیدگاهی نهایتاً علم به انواع و اوصاف کلی موجودات را اثبات میکند و از اثبات علم به امور شخصی و افراد جزئی یک نوع - آنگونه که هستند - عاجز است. ابن سینا برای تبیین بهتر نظریه خود از مثال علم منجم به خسوف استفاده کرده است. چنین علمی دیگر جزئی و انفعالی نیست، بلکه او از طریق علم به

سلسله علل و اسباب طولی، به پدیده جزئی خسوف پی میبرد. البته آنچه در علم منجم موجود است خسوف کلی است اما این خسوف کلی آنچنان دستخوش عوارض مشخصه میشود که در عالم خارج مصداقی جز خسوف جزئی و شخصی پیش بینی شده ندارد و بهمین جهت است که علم منجم پیش از وقوع خسوف و پس از آن تغییری نکرده و انفعالی در آن حاصل نمیشود.<sup>۲۰</sup> بنابراین علم خداوند به جزئیات، از طریق علم به سلسله علل و اسباب طولی آنها بدون لحاظ تعینات و عوارض شخصی و خصوصیات فردی است و بهمین صورت است که وقوع پدیده های جزئی، منشأ هیچگونه تأثر و انفعالی در ذات حق نمیشود.<sup>۲۱</sup>

با دقت در مثال منجم نیز ناتمامی نظریه شیخ در باب علم واجب به امور جزئی و متغیر روشن است. زیرا خود او به این نکته اشاره دارد که علم منجم به خسوف، علمی کلی است. اما از آنجائیکه این علم در اثر عوارض مشخصه، تنها دارای یک مصداق خارجی خواهد بود پس میتوان آن را بنحوی علم به شخص خارجی دانست. این تبیین شیخ در حالی است که میدانیم مفهوم از آن جهت که مفهوم است امری کلی است و با افزودن هزاران قید از عوارض مشخصه نیز به شخص جزئی خارجی تبدیل نمیشود. بنابراین علم به جزئی - آنطور که هست - از طریق علم به صفات توجیه پذیر نیست.

۱۸. همان، ص ۳۸۵.

۱۹. همانجا.

۲۰. همو، الاشارات والتنبیها، ص ۲۸۹-۲۸۸ و ۳۸؛ همو، التعلیقات، ص ۲۹-۲۸ و ۱۱۶؛ همو، الشفاء-الالهیات، ص ۳۸۰-۳۸۸.

۲۱. همو، التعلیقات، ص ۶۷-۶۶.

### ۳. اشکالات نظریه ارتسام صور

#### ۱-۳. اشکال اساسی بر حصولی دانستن علم واجب

از مهمترین اشکالاتی که بر نظریه ارتسام صور در تبیین علم واجب به مجردات و مادیات وارد است، اشکالی ناظر به حصولی دانستن علم حق تعالی در این نظریه است.

علامه طباطبایی در اینباره متذکر میشود که اصولاً علم حصولی مختص موجودی است که از طریق حس و وهم و خیال با عالم طبیعت در ارتباط است. اما موجودی که منزله از چنین ارتباطی با عالم ماده است، تنها علم حضوری برای وی قابل اثبات است نه علم حصولی. زیرا تصور و تصدیق و سایر ویژگیهای علم حصولی در عالم مجردات راه ندارد و واجب تعالی که فوق همه مجردات است، بطریق اولی منزله از چنین علمی به اشیاء، از جمله مادیات میباشد. یعنی همانطور که علم احساسی که با اعضاء و جوارح مادی انجام میگیرد برای واجب نقص بوده و از اوصاف سلبی وی بشمار می آید، اصل علم حصولی نیز برای واجب نقص بوده و از صفات سلبی وی محسوب میشود.<sup>۲۲</sup>

صدر المتألهین نیز در سومین مقدمه‌یی که برای جداساختن معلوم بالذات از معلوم بالعرض در ابتدای بحث علم در اسفار بیان میکند<sup>۲۳</sup>، در واقع اشاره بهمین اشکال بر حصولی بودن علم واجب تعالی به اشیاء دارد. توضیح اینکه، بر اساس تفسیر علم واجب به اشیاء بنحو حصولی، لازم می آید متن اشیاء خارجی معلوم و مراد بالعرض واجب باشند نه معلوم و مراد بالذات وی. ویژگی اساسی در تحلیل معلوم بالذات و بالعرض اینست که گرچه معلوم بالذات در ماهیت با معلوم بالعرض مشترک است، اما معلوم بالعرض دارای

#### ■ ابن‌سینا

#### علم خداوند به اشیاء را

#### از طریق حصول صور علمیه اشیاء

نزد ذات میدانند، روشن است که چنین

علمی، حصولی و ارتسامی بوده و میان

علم حصولی واجب و ممکن

تفاوت میگذارد.

وجودی حقیقی در خارج است که هرگز توسط علم حصولی و معلوم بالذات به ذهن منتقل نمیشود و از این جهت لازم می آید که واجب تعالی به حقیقت وجود خارجی اشیاء علم نداشته باشد. از طرف دیگر چنانکه در مقدمه چهارم ملاصدرا در همین بخش آمده است<sup>۲۴</sup>، علم حصولی هرگز جزئی نیست زیرا تشخیص به وجود خارجی میباشد. بنابراین صور علمیه که همان ماهیات اشیائند، مفاهیمی قابل صدق بر کثیرین بوده و جزئی بودن آنها امری اضافی است نه حقیقی، بنابراین تعینی که باید در علم خدا موجود باشد از او سلب خواهد شد، چه درباره مجردات و چه درباره مادیات.<sup>۲۵</sup>

۲۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة - التعلیقات، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۸۶.

۲۳. همان، ص ۱۵۰؛ همو، المبدأ والمعاد، بیروت: دارالهادی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۹۴؛ همو، شرح هدایه اثیری، بی جا، بی تا، ص ۳۳۱.

۲۴. همو، الاسفار الاربعه، باشراف آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، بتصحیح دکتر احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۴۲-۱۴۵، همو، المبدأ والمعاد، بیروت: دارالهادی، ص ۹۸، همو، شرح هدایه، بی جا، بی تا، ص ۳۳۳.

۲۵. جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲، ص ۳۷۰-۳۶۹.

■ از نظر ابوعلی سینا،  
کیفیت علم تفصیلی واجب به  
اشیاء اینگونه است که علم ذات به ذات  
برای واجب تعالی و بدنبال آن علم به  
مبدئیت ذات برای جمیع ماسوی  
مستلزم علم به تمامی موجوداتی  
است که از ذات الهی  
نشئت گرفته‌اند.

نتیجه اینکه خداوند در مرتبه ذات از کمال علمی بنحو تفصیلی به اشیاء خالی خواهد بود و مشائین قادر به اثبات عینیت صور علمیه با ذات واجب نمیباشند، زیرا با حصولی دانستن علم واجب به ماسوی، ماهیات اشیاء نزد ذات واجب حاصل بوده و عینیت آنها با ذات واجب ممتنع است. بعبارت دیگر واجب تعالی وجود محض و میرا از ماهیت است. بنابراین ممکن نیست که ذات واجب را عین ماهیات یا صور علمیه اشیاء بدانیم.

همچنین برهانی که مشائین از جمله ابن سینا برای اثبات علم تفصیلی قبل از ایجاد واجب به اشیاء به آن استناد میکردند، نهایتاً میتواندست علم ذات واجب به ماسوی در مرتبه بعد از ذات را اثبات کند و هرگز قادر به اثبات عینیت ذات واجب با علم ذات به ماسوی نبود.

ناتوانی ابن سینا از اثبات علم ذاتی حق تعالی، مهمترین اشکالی است که ملاصدرا بر نظریه وی وارد میداند. علم عنایی واجب از نظر ملاصدرا، علم وی به اشیاء قبل از ایجاد آنها در مرتبه ذات است که عین ذات میباشد. اگر علم قبلی واجب به ماسوی را علمی متأخر از ذات واجب بدانیم، در آن صورت با چنین مبنایی نمیتوان علم ذاتی واجب به اشیاء را اثبات کرد

و اگر نتوانیم اثبات کنیم که جهان آفرینش مسبوق به علم ذاتی باشد، در آن صورت دیگر نظام عالم، نظام عالمانه و احسن نخواهد بود و این نتیجه نیز مبطل علم عنایی حق به هستی است، که بر خلاف خواست شیخ است.

در حالی که علم عنایی واجب از طریق مشاهده نظام احسن عالم اثبات میشود و بازگشت این نظام احسن که بالغیر است به نظام احسنی است که بالذات میباشد، یعنی نظامی که در عالم ربوبی است و نظام احسن کیهانی از آن نظام ذاتی که همه حقایق در آن به وجود جمعی موجودند نشئت گرفته است.<sup>۲۶</sup>

برهان مشائین - که قبلاً نیز به آن اشاره شد - بطور خلاصه از این قرار است:

ذات واجب علت جمیع اشیاء است و جهان آفرینش معلول اوست. از آنجایی که واجب به ذات خود علم دارد و علم به علت مستلزم علم به معلول نیز میباشد، بنابراین علم واجب به ذات خود سبب علم واجب به جهان آفرینش است.

اما درباره اینکه چرا این برهان قادر به اثبات علم ذاتی واجب به ماسوی نمیباشد باید گفت: هر علتی بر معلول خود مقدم است. بنا بر قاعده علیت علم واجب به ذات خود بر علم واجب به ماسوی که معلول او است تقدم دارد. بجهت همین تقدم است که هیچ راهی برای اثبات عینیت علم واجب به ذات خود با علم واجب به ماسوی وجود نخواهد داشت و این نیز به معنای ناتوانی از اثبات علم ذاتی واجب به اشیاء است.

### ۳-۲. اشکال بر اصل بکار بردن قاعده مشائین درباره مادیات

این قاعده که علم به علت سبب علم به معلول است در ۲۶. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۴۵-۲۴۶.



مواردی کاربرد دارد که علت، تام باشد در حالیکه واجب تعالی نسبت به آحاد جزئی جهان علت تام نیست گرچه نسبت به آنها فاعل تام هست. توضیح اینکه تلازم عینی و امتناع انفکاک خارجی تنها در رابطه میان علت تامه و معلول معنا دارد نه علت ناقصه. وقتی میان علت ناقصه و معلول تلازم عینی نباشد، تلازم علمی هم نخواهد بود، یعنی از علم به علت ناقصه نمیتوان علم به معلول را حاصل کرد. درست است که واجب نسبت به مجموع نظام آفرینش با لحاظ وحدت، علت تامه است و با آن هم تلازم علمی دارد و هم تلازم عینی، اما اگر جهان خلقت با دید کثرت مورد نظر قرار بگیرد در این صورت واجب نسبت به اجزاء عالم، فاعل تام است نه علت تامه، زیرا تحقق این اجزاء بواسطه تحقق سایر مجاری فیض و علل اعدادی میباشد. در چنین شرایطی هیچ تلازم عینی و علمی میان واجب و اجزاء عالم برقرار نمیشود. البته واجب تعالی به تمامی علل و عواملی که در تمامیت علت نقش دارند آگاه است، اما چنین علمی غیر از علم واجب به ذات خود میباشد که مبنای استدلال مشائین در اثبات علم واجب به غیر قرار گرفته است. بنابراین نتیجه‌یی که حاصل است اینکه مشائین با استفاده از این قاعده قادر نخواهند بود نحوه علم واجب به اشیاء، و بویژه جزئیات مادی را توجیه کنند.<sup>۲۷</sup>

#### ۴. نظریه ملاصدرا در باب علم ازلی واجب به مجردات و مادیات

در فلسفه اسلامی علم واجب تعالی به مجردات و مادیات در دو مرتبه علم قبل الایجاد و بعد الایجاد قابل بررسی است. دعوی اصلی در علم قبل الایجاد در ذاتی بودن یا نبودن چنین علمی است و اختلاف نظر اصلی در علم بعد الایجاد که همان علم فعلی

میباشد نیز بر سر حضوری بودن یا حصولی بودن آن است. پرداختن به کیفیت علم واجب تعالی به مادیات بطور خاص بیشتر در مرتبه علم فعلی واجب تعالی مطرح است، زیرا دقیقاً در همین موضع است که اختلاف نظر های جدی در باره امکان یا امتناع علم حضوری واجب به اشیاء مادی از سوی فلاسفه اسلامی مطرح گردیده است.

بنابراین بررسی علم واجب تعالی به مادیات از نظر ملاصدرا نیز در دو موضع ضروری است. یکی در بحث علم واجب تعالی به اشیاء قبل الایجاد و دیگری در علم فعلی حق به اشیاء در مرتبه اشیاء. در این بخش ابتدا به بیان نظریه ملاصدرا در باب علم قبل الایجاد بعنوان علم ذاتی و ازلی خدا میپردازیم که از طریق قاعده بسیط الحقیقه<sup>۲۸</sup> اثبات میشود.

#### ۴-۱. اصول لازم برای اثبات علم ازلی واجب

گفته شد یکی از اشکالات اساسی ملاصدرا بر نظریه ابن سینا، ناکارآمدی این نظریه در اثبات علم ذاتی واجب تعالی بود. از اینرو وی تلاش کرد تا با استفاده از قاعده بسیط الحقیقه، علم ذاتی و ازلی را برای حق تعالی اثبات کند.<sup>۲۹</sup> برای فهم این قاعده و چگونگی

۲۷. همان، ص ۱۴۳-۱۴۵، ۳۴۰-۳۴۱.

۲۸. لازم به ذکر است که استناد به این قاعده را برای اولین بار می توان در کلمات فلوطین- صاحب اثولوجیا- یافت و خود ملاصدرا نیز به عبارات وی در تبیین بسیط الحقیقه بودن واجب تعالی اشاره کرده است. (نک: بدوی، عبدالرحمن، افلوطین عند العرب، کویت: وكالة المطبوعات، ۱۹۷۷ م، ص ۱۳۴).

۲۹. بهره گیری از آراء ابن عربی در باب علم ازلی واجب تعالی بروشنی در کلمات ملاصدرا مشهود است و شاهد آن نیز عبارات وی در باب اثبات این مرتبه از علم الهی در جلد ششم اسفار است که در واقع همان عباراتی است که در فصل دوم مقدمه قیصری بر فصوص الحکم آمده است. (نک: قیصری رومی، محمد داود، شرح فصوص الحکم، بکوشش جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۴۹-۴۷).

## ■ در نظر ابن سینا،

نظام علمی یا صور علمیه‌یی که

از ذات الهی نشئت گرفته است، همچون

نظام عینی موجودات، نظامی طولی و مترتب

بر یکدیگر است که هر مرتبه از نظام

علمی، منشاء تحقق همان مرتبه

در نظام عینی می‌باشد.

حال اگر هویت وجودی در نهایت کمال باشد، در واقع همه معانی کلیه بر آن صدق خواهند کرد، مانند بسیط الحقیقه که تمامی معانی کمالیه بر او صادقند. در میان پایینترین مرتبه وجود و بالاترین مرتبه آن مراتب متوسطی وجود دارد که برخی از معانی کلیه بر آنها صادقند، بنحوی که هر چه این مراتب به کمال وجودی نزدیکتر باشند معانی بیشتری بر آنها صدق کرده و هر چه به ماده نزدیکتر باشند معانی کمتری بر آنها صادق است.

۳- این معانی متعدد که بر یک واقعیت صدق میکنند در خارج به دو صورت یافت میشوند:

الف) بصورت امر بسیط خارجی: در این صورت این معانی متعدد در خارج عین یکدیگرند و تنها در ذهن متعددند. مانند معانی عرضی همچون سیاهی که مرکب از ماده و صورت نبوده و امری واحد است. بنابراین معانی متعدد در امور بسیط خارجی با هم وحدت دارند.

ب) به صورت امر مرکب خارجی: در این مورد معانی متعدد با یکدیگر وحدت ندارند بلکه اتحاد دارند. یعنی این معانی در خارج نیز غیر یکدیگر بوده و منشاء انتزاع آنها مختلف است و همچون امر مرکب خارجی، این معانی نیز با یکدیگر ترکیب شده‌اند اما ترکیب آنها بنحو اتحادی است نه انضمامی. یعنی چنین نیست که معانی متعدد ابتدا دو امر جدا از یکدیگر باشند و سپس با هم ترکیب شوند که ترکیب آنها انضمامی باشد بلکه آنها از ابتدا بصورت ترکیب اتحادی در خارج موجودند. مانند درخت که جنس و فصل بعنوان دو معنای متعدد بر آن صدق میکنند اما در خارج جنس و فصل بنحو ترکیب اتحادی ماده و صورت با یکدیگر وجود دارند نه ترکیب انضمامی.

کاربرد آن در اثبات علم ذاتی برای واجب اشاره به برخی اصول لازم است. سه مورد ذیل از مهمترین اصول است:

### الف) انتزاع معانی کثیر از وجود واحد

۱- یک هویت وجودی بسیط میتواند در مقام ذات خود واجد معانی کثیره باشد.

توضیح اینکه: هر هویت وجودی، مصداقی از برخی معانی کلیه یعنی مفاهیم و ماهیات است. بنابراین هر آنچه را که عارف مشاهده میکند، حکیم نیز میتواند از راه ادراک ماهیت یا مفهوم، فهم کند. این معانی کلیه که هر هویت وجودی مصداق حداقل یکی از آنها می‌باشد، در غیر واجب تعالی به اصطلاح حکما ماهیت و به اصطلاح عرفا اعیان ثابته نامیده میشوند.

۲- اینکه بر هر یک از هویات وجودی کدامیک از معانی کلیه صادق است به قوت یا ضعف آن هویت وجودی باز می‌گردد. ضعیفترین وجود تنها مصداق یکی از معانی کلیه است، همچون هیولی که تنها مفهوم کلی جوهر بر آن صدق میکند. چنین وجود ضعیفی دارای ماهیت بسیط می‌باشد.

## ب) تشکیک و اشتداد در مراتب وجود

همانطور که پیش از این نیز اشاره شد، وجود دارای دو حاشیه است: قوه محض که هیچ مفهومی بر آن صدق نمی‌کند و فعلیت محض که همه مفاهیم بر آن صادق است. در این میان نیز طیفی از مراتب مختلف وجود یافت می‌شود که هر چه از قوه محض دور شده و به فعلیت محض نزدیک می‌شوند، تعداد مفاهیمی که بر آنها صدق می‌کند گسترش می‌یابد. بنابراین اگر هر یک از معانی کمالی بر موجودی صدق نکند، این ناشی از ضعف وجودی همان موجود است. هر چه وجودی شدیدتر باشد معانی کمالی بیشتری بر او صادق بوده تا جایی که در اعلی مراتب وجود، همه معانی کمالی محققند؛ در نتیجه همه کمالاتی که در دیگر اشیاء و موجودات بنحو پراکنده موجود است، همگی بصورت مجموع در ضمن آن کمال نامحدود موجود خواهند بود.

اصل مذکور خود، به سه مبنای اساسی حکمت متعالیه قابل تحلیل است:

۱- اصالت وجود ۲- تشکیک وجود؛ به این معنا که مراتب مختلف وجود با یکدیگر متباین نیستند بلکه امتیاز آنها به شدت و ضعفی است که در خود وجود است. ۳- اشتداد وجود؛ به این معنا که بر اساس حرکت جوهری مراتب ضعیف وجود می‌توانند به مراتب قویتر دست یابند تا آنکه به مرتبه‌یی برسند که تمام کمالات صوری مادون خود را دارا بوده و در عین بساطت، ویژگیهای همه آن کمالات را از خود بروز دهند.<sup>۳۰</sup>

ج) حضور معانی کثیر در وجود واحد بنحو بسیط  
مجتمع بودن معانی کثیره در وجود بسیط به این معنا نیست که همه این معانی با حفظ عناوین شخصی خود

## ■ ابن سینا

نام این نحو علم ثابت به

معلومات مادی متغیر را علم به جزئی

متغیر به نحو کلی می‌گذارد. علم بنحو کلی

به معنای علم بنحو ثابت است و مقصود

ابن سینا این بوده که واجب به جزئی،

از آن جهت که جزئی است علم

دارد اما این علم او بنحو

ثابت است.

در وجود بسیط جمعند. زیرا چنین امری مخالف بساطت آن وجود است. بنابراین حصول معانی متعدد برای امر بسیط نیز بنحو بساطت است، بگونه‌یی که همه آثاری که از مراتب پیشین صادر می‌شود، از این وجود بسیط واحد نیز صادر می‌شود، در عین حال هیچیک از مراتب پایین، حد مرتبه نهایی نیستند. بعنوان مثال در عدد صد عدد ده بنحو لاشرط موجود است، بهمین جهت است که عدد صد غیر از عدد ده، همزمان شامل تمامی اعداد دیگر مادون خود نیز می‌باشد، زیرا همه اعداد مادون را بنحو لاشرط داراست نه بنحو بشرط لا که موجب حد خوردن هر امر متصف به خود می‌شود.<sup>۳۱</sup>

د) تحقق تمام کمالات معالیل بنحو اکمل در علت  
اگر علت، تمامی کمالات مادون خود را دارا نباشد آنگاه این سوال پیش می‌آید که کمال وجودی معلول از کجا آمده است؟ اگر آن را بدون علت بدانیم، در واقع به ترجیح بلا مرجح و تصادف تن داده‌ایم. پس برای جلوگیری از چنین محذوری لازم است تا علت تمامی کمالات وجودی معالیلش را دارا باشد. البته

۳۰. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۵۵.

۳۱. همان، ص ۲۵۶-۲۵۷.

■ ابن سینا

برای تبیین بهتر نظریه خود  
از مثال علم منجم به خسوف استفاده  
کرده است. چنین علمی دیگر جزئی و  
انفعالی نیست، بلکه او از طریق علم  
به سلسله علل و اسباب طولی،  
به پدیده جزئی خسوف  
پی میبرد.

نتیجه: خداوند عالم به جمیع اشیاء است. نکته ظریفی که در این برهان وجود دارد و آن را بنحو عمیقی متمایز و ممتاز از برهان ابن سینا میسازد اینست که در اینجا علم ذات به ذات عین علم به جمیع ممکنات است نه اینکه سبب برای علم به ممکنات باشد. در واقع مشی شیخ بر محور علت و معلول استوار است، در حالی که مشی ملاصدرا بر اساس قاعده بسیط الحقیقه است که بمقتضای آن چون واجب عین علم به ذات خود است و ذات نیز کل اشیاء است، پس خود ذات و علم به ذات عین علم به تمام اشیاء خواهد بود. این قضیه که خداوند به جمیع اشیاء عالم است از موجهات و جهت آن ضرورت ازلی میباشد، چنانکه قضیه «واجب موجود است» از چنین جهتی برخوردار است. نکته دیگری که در این برهان قابل ذکر است مسئله تقدم علم واجب به اشیاء، بر خود اشیاء میباشد. از آنجائیکه ذات واجب بر همه اشیاء مقدم بوده و علم به ذات نیز عین ذات است، نتیجه میشود که علم به ذات هم

۳۲. همان، ص ۲۵۸.

۳۳. همو، الشواهد الربوبية، باشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای، تصحیح و مقدمه: مصطفی محقق داماد، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱-۱۷۰.

باید توجه داشت که در اینجا مقصود از کمال، کمالات ماهوی و مفهومی نیست بلکه کمالات وجودی اشیاء مورد توجه است. زیرا کمالات ماهوی در واقع بازگشتشان به حدود عدمی و نقائص است که صدق آنها بر واجب تعالی ممکن نیست و چنین نقائصی به سلب جهات امکانی از واجب تعالی سلب میشوند.<sup>۳۲</sup>

۴-۲. اثبات علم واجب به ماسوی از طریق قاعده «بسيط الحقیقة کل الاشیاء»

همانطور که در اصل چهارم ثابت شد، علت همه کمالات وجودی معالیل را بنحو اعلی و اشرف در خود دارد. نتیجه این اصل در واقع همان قاعده «بسيط الحقیقة کل الاشیاء» است. یعنی بر این اساس ذات حق با حفظ بساطت و احدیتش کل اشیاء است. اما در اصل سوم نیز بیان شد که معانی با مصداق خاص خود در ذات واجب حاصل نمیباشند، چراکه مصداق خاص تنها در حد معین خود محقق است در حالیکه وجود واجب که هیچ حدی نمیپذیرد، حد معین هیچیک از این معانی نیز نمیباشد، اما در همان حال او کل اشیاء است.

دو مطلبی که در اینجا ذکر شد در واقع دو طرف قاعده مذکورند. طرف اول، یعنی «بسيط الحقیقة کل الاشیاء»، از صفات ثبوتیه واجب و طرف دوم، یعنی «لیس بشیء منها» از صفات سلبيه او میباشد.

صورت منطقی برهانی را که ملاصدرا بر اساس قاعده بسیط الحقیقه ارائه کرده است، میتوان به این شکل تقریر کرد:<sup>۳۳</sup>

۱- خداوند عالم به ذات خود است.

۲- هر کس به ذات خداوند عالم باشد، عالم به جمیع اشیاء است.

مقدم بر جمیع اشیاء است. از طرفی، علم بذات عین علم به جمیع اشیاء است، پس علم به همه اشیاء مقدم بر خود آنها خواهد بود. این مسئله نهایتاً به این نتیجه کلی ختم میشود که واجب تعالی در مرتبه ذات به جمیع اشیاء پیش از ایجاد آنها عالم است.<sup>۳۴</sup>

#### ۴-۳. علم اجمالی در عین کشف تفصیلی

ملاصدرا علم ذاتی واجب تعالی را علم اجمالی در عین کشف تفصیلی میدانند. این علم که از طریق قاعده بسیط الحقیقه برای واجب تعالی اثبات شد، از جهتی کمالی و تفصیلی و از جهتی دیگر اجمالی است. آنچه در اینجا از معنای اجمال مورد نظر است، اجمال بمعنای بساطت است و علم واجب تعالی از این جهت اجمالی و بسیط است که هیچ گونه کثرت یا ابهامی در ذات واجب راه ندارد و گرچه معلومات بلحاظ معنا دارای کثرت و تفصیل هستند، اما همه آنها به یک وجود واحد بسیط موجودند که این وجود، وجود خاص هیچیک از آن معانی نمیباشد. بنابراین علم ذاتی واجب تعالی از آن جهت که کثرتی در اشیاء نیست به آنها تعلق میگیرد و این یعنی ذات واجب در عین بساطت، خود همه اشیاء است.<sup>۳۵</sup>

ملاصدرا در واقع تعبیر علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را از کلام بلند محی الدین عربی وام گرفته است و خود او عبارت ابن عربی را دقیقاً در اسفار نقل کرده است.<sup>۳۶</sup>

توضیح بیشتر درباره تعبیر اجمال در عین تفصیل اینکه: اجمال گاهی در مقابل تفصیل است، مانند اجمالی که در بالاترین مرتبه وجود است، به این معنا که کمالات همه اشیاء به وجود جمعی در وجود الهی محققند، در مقابل تفصیل عالم امکان که هر مرتبه از این عالم تفصیل خاص خود را دارا میباشد. این نوع

از اجمال و تفصیل که در مقابل یکدیگرند با یکدیگر قابل جمع نیستند. اما گاهی اجمال نه تنها در مقابل تفصیل نیست بلکه فی نفسه عین تفصیل است و بهمین دلیل با تفصیل قابل جمع میباشد. عبارت «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» نیز اشاره به نوعی از اجمال و تفصیل دارد که با یکدیگر قابل جمعند. در واقع محی الدین که برای اولین بار این اصطلاح را بکار برد، توسط آن به علم الهی در مرتبه ذات اشاره کرد که در آنجا اجمالی که در وجود الهی است، همه حقایق اشیاء را بنحو تفصیلی و در بالاترین مرتبه خود داراست، بنحوی که این تفصیل عین آن اجمال است و تقابلی میان آنها وجود ندارد. تفصیلی که در مقابل اجمال بوده و در ذات واجب تعالی راه ندارد، تفصیل امکانی است که به آن اشاره شد و معنای آن اینست که حدود و ماهیات اشیاء در ذات واجب تعالی راه ندارند اما اصل حقایق آنها بدون حدود امکانیشان در ذات محقق است.

این حقایق شهودی و عرفانی که از عرفان نظری ابن عربی سرچشمه میگیرند مایه فکری ملاصدرا در نظریه وی در باب علم ازلی واجب تعالی گردید و بهمین جهت است که او در مقابل عرفا بسیار خاضع است. بحق اگر این کلام بلند ابن عربی در طرح علم اجمالی در عین کشف تفصیلی نبود هرگز حکماء نمیتوانستند علم ذاتی و تفصیلی واجب تعالی به جمیع اشیاء را بدون پیش آمدن محذور کثرت یا سرایت دادن صور ذهنی به مقام ذات واجب اثبات

۳۴. همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۵۸-۲۶۰، همو، مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح و تعلیق: حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت، ۱۳۷۵، ص ۹۴ و ۳۶۰؛ همو، عرشیه، تصحیح و ترجمه: غلامحسین آهنی، تهران: مولی، ۱۳۴۱، ص ۱۳.

۳۵. همو، الاسفار الاربعه، ص ۲۶۰.

۳۶. همان، ص ۲۷۷-۲۷۸.

### ■ علامه طباطبایی

متذکر میشود که اصولاً علم حصولی مختص موجودی است که از طریق حس و وهم و خیال با عالم طبیعت در ارتباط است. اما موجودی که منزله از چنین ارتباطی با عالم ماده است، تنها علم حضوری برای وی قابل اثبات است نه علم حصولی.

کنند.

ملاصدرا معتقد است تبیین خاص او از علم ازلی واجب تا به حال در هیچ کتابی نیامده است.<sup>۳۷</sup> البته خود او معترف است که اصل و ریشه بحث در سخنان عرفا و نیز کلام برخی از حکماء متقدم وجود داشته است، اما تعلیل و تقریر مبسوط آن، بگونه‌یی که در جلد ششم اسفار آمده، نه تنها در کتابهای دیگران که در سایر کتابهای خود او نیز ذکر نشده است. این تبیین یگانه صدر المتألهین ریشه در اصولی دارد که وی برای اثبات علم تفصیلی ذاتی واجب به مجردات و مادیات از آنها بهره گرفته است، زیرا بمقتضای این اصول بهیچ عنوان چنین علمی خارج از ذات واجب نخواهد بود، درست بر خلاف آنچه که حکمای پیشین از جمله ابن سینا با اصول خود به اثبات رسانیدند که نتیجه آن هرگز اثبات علم ذاتی و ازلی واجب نبوده و نهایتاً به اثبات علم خارج از ذات می‌انجامید.

آنچه محوریت اصول مطرح شده از جانب ملاصدرا را تشکیل داده و نظریه وی را از نظریه سایر حکما متمایز میسازد، تاکید وی بر تفاوت جدی میان دو قاعده «علم به علت مستلزم علم به معلول است» و «تمام کمالات وجودی معلول بنحو اعلی و اکمل

در علت محقق است» میباشد.

تفاوت اساسی میان این دو قاعده در اینست که قاعده اول که اثبات کننده عدم عینیت میان علت و معلول است، مانع از اثبات عینیت علم واجب به ذات خود با علم وی به ماسوی خواهد بود، برخلاف قاعده دوم که پایه اثبات چنین عینیتی است. زیرا مقتضای قاعده اینست که اگر علتی بسیط محض بود حتماً تمامی معالیل و جمیع شئون وجودی آنها در متن ذات علت محقق است و چون چنین علتی مجرد محض است، تمامی کمالات وجودی نزد وی حاضر و مشهود او میباشند. این مطلب همان عینیت میان علم واجب به ذات خود و علم او به ماسوی است.

اثبات علم ازلی واجب تعالی بر اساس قاعده بسیط الحقیقه علاوه بر اثبات عینیت علم ذات به ذات و علم ذات به ماسوی این نتیجه را نیز در پی دارد: از آنجائیکه مبنای اساسی حکمت متعالیه همان اصالت وجود است بنابراین ملاصدرا هر آنچه را درباره حرکت، علم و مانند آن در فلسفه مطرح میشود، از سنخ هستی و وجود میداند نه ماهیت. بنابراین معانی منتزع از آنها که خود از سنخ وجودند نیز مفهوم خواهند بود نه ماهیت.<sup>۳۸</sup>

در نتیجه استفاده از قاعده بسیط الحقیقه در اثبات علم تفصیلی ازلی و لزوم معیت معلوم ازلی با علم ازلی و در پی آن لزوم تعیین معلوم ازلی در وجود الهی اشیاء، همه اشیاء و امور از سنخ هستی و وجود محسوب خواهند شد نه از سنخ ماهیت و بر اساس

۳۷. همان، ج ۶، ص ۲۶۷ و ۳۷؛ همو، مفاتیح الغیب، باشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای، بتصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۰۲۸-۱۰۲۹.

۳۸. همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۷۳.

آن نیز هر معنایی که از هر شی‌یی انتزاع شود مفهوم خواهد بود نه ماهیت.<sup>۳۹</sup> از سنخ مفهوم دانستن معانی کثیری که در ذات الهی بنحو بساطت تحقق دارند، محذوراتی را که نظریه ارتسام صور در باب عدم سنخیت ماهیات با ذات الهی در بر داشت، در پی ندارد، زیرا تفارت مفهوم با ماهیت در آنستکه ماهیت چون حد وجود است علاوه بر جنبه ایجابی شامل جنبه های سلبی بوده و نمیتواند ملاک جمعیت واقع گردد و بنابراین ماهیات را به ذات الهی راهی نیست، برخلاف مفهوم که تنها جنبه ایجابی داشته و درباره هر گونه سلبی ساکت است. درست بدلیل همین ویژگی است که ملاک جمعیت بوده و تعدد مفاهیم در مرتبه قضاء موجب کثرت این مرتبه نمیگردد.

#### ۵. علم فعلی<sup>۴۰</sup> واجب تعالی به مادیات از نظر ملاصدرا

آنچه در این بخش مورد بررسی قرار میگیرد دیدگاه خاص ملاصدرا درباره کیفیت علم فعلی واجب تعالی به امور مادی و متغیر است. بدین منظور لازم است ابتدا مراتب علم حق تعالی به اشیاء از نظر وی مورد بررسی قرار گیرد تا روشن شود که علم واجب تعالی به اشیاء در هر مرتبه چگونه تبیین میگردد و آیا اساساً امور مادی و متغیر مرتبه‌یی از مراتب علم فعلی واجب تعالی بحساب می‌آیند یا خیر؟

پیش از ورود به بحث، تذکر این نکته لازم است که منشأ تقسیم بندی مراتب علم خداوند به اشیاء، مراتب چندگانه موجودات است که بعبارت دیگر مراتب فعل الهی نامیده میشود. مراتب هستی شامل چهار مرتبه الهی، عقلی، مثالی و طبیعی است که مورد اتفاق اکثر حکما است. اما این مسئله که آیا مراتب

علم الهی نیز بر مراتب موجودات هستی که فعل خداوند هستند منطبق است یا خیر، مورد اختلاف نظر جدی اندیشمندان اسلامی است. در ادامه به بیان نظر خاص ملاصدرا در اینباره پرداخته و در سایه آن به تبیین دیدگاه وی در باب علم خدا به مرتبه موجودات طبیعی و مادی خواهیم رسید.

#### ۵-۱. مراتب علم حق تعالی به اشیاء

۱- مرتبه عنایت: ملاصدرا این مرتبه را عین ذات دانسته است، گرچه مشائین آن را خارج از ذات واجب لحاظ کرده‌اند. این مرتبه از علم، در واقع همان مرتبه علم عنایی است که عین ذات بوده و بنابراین بیناز از محل است. علم عنایی به معنای علم ذاتی واجب تعالی به اشیاء پیش از ایجاد آنها است که همین علم منشأ تحقق اشیاء در خارج نیز میباشد. مشائین بلحاظی به چنین علمی معترفند و بلحاظ دیگر منکر آن میباشند؛ چنین علمی از آن جهت که نسبت به اشیاء علیت و قبلیت دارد مورد قبول حکمای مشاء است. ولی ذاتی بودن این علم نزد آنها مردود بوده و آنها علم عنایی را در واقع همان صور مرتسمه زائد بر ذات واجب تعالی میدانند.<sup>۴۱</sup>

۳۹. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ص ۳۳۹.

۴۰. اصطلاح علم فعلی در اینجا غیر از اصطلاح آن در حکمت مشاء است. مقصود ملاصدرا از علم فعلی، علمی در مقابل علم ذاتی است که شامل علم حق تعالی به ماسوی در مرتبه فعل و متأخر از ذات است. لازم به ذکر است که وی در نظریه خاص خود در باب علم فعلی حق تعالی به مادیات، تا حد زیادی ملهم از اندیشه‌های شیخ اشراق است. (نک: سهروردی، شهاب الدین، الحکمة الاشراق (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، ج ۲، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، ج ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ص ۱۵۲).

۴۱. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۷۹-۲۸۱؛ همو، المظاهر الالهیه، تصحیح و تحقیق: آیت الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸، ص ۴۶.

از نظر ملاصدرا چون علم واجب تعالی عین ذات وی بوده و ذات وی نیز علت همه اشیا است، نظام علمی الهی اشیا در مرتبه ذات واجب، علت تحقق نظام عینی آنها خواهد بود.<sup>۴۲</sup> همچنین علم عنایی، علمی بسیط است که منشأ علوم عقلی و نفسی است و این علوم همگی از خداست نه در خدا.<sup>۴۳</sup>

۲- مرتبه قضاء: این مرتبه در واقع مرتبه صور عقلی موجودات است و تحقق آنها بنحو ابداعی و بلازمان

مرتبه همان مرتبه‌یی است که تنها مفهوم به آن راه داشته و ماهیت را به آن راهی نیست.<sup>۴۴</sup> تفاوت میان مفهوم و ماهیت نیز پیش از این عنوان شد.

۳- مرتبه قدر: این مرتبه که مرتبه اندازه‌گیری اشیا است، سومین مرتبه از مراتب علم واجب تعالی است. در این مرتبه صور نفسانی معلوم حق بوده و بر خلاف مرحله قضاء که مقام جمعیت و وحدت بود، این مرتبه مقام کثرت و اختلاف است، زیرا در اینجا هر فردی از

### ■ بر اساس تفسیر علم واجب به اشیا بنحو حصولی،

لازم می‌آید متن اشیا خارجی معلوم و مراد بالعرض واجب باشند نه معلوم و مراد بالذات وی. ویژگی اساسی در تحلیل معلوم بالذات و بالعرض اینست که گرچه معلوم بالذات در ماهیت با معلوم بالعرض مشترک است، اما معلوم بالعرض دارای وجودی حقیقی در خارج است که هرگز توسط علم حصولی و معلوم بالذات به ذهن منتقل نمیشود.

است. زیرا در این مرتبه زمان معنا ندارد و بهمین جهت ایجاد آنها نه متصف به وصف دفعی است و نه متصف به وصف تدریجی. حکما این صور عقلیه را از جمله ممکنات میدانند و بنابراین اینها فعل واجب تعالی محسوب میشوند که ذاتاً جدا از فاعل بوده و با آن تباین ذاتی دارد.

صور نفسانی دارای قدر و اندازه خاص خود میباشد. بنابراین تغییر، تعدد و محو و اثبات در این مرتبه راه مییابد.<sup>۴۵</sup> هر یک از افراد در این مرتبه دارای زمان مختص به خود نیز هستند، به این معنا که آنچه در این مرتبه مقدم است مؤخر نمیشود و آنچه مؤخر است مقدم نمیگردد.<sup>۴۶</sup> همچنین باید توجه داشت که زمانی که در این مرتبه مطرح است زمان مادی و طبیعی نیست بلکه منظور از هرگونه تغییر و دگرگونی در این مرتبه تغییر مثالی است که تفاوت آن با تغییر مادی اینست که تغییر در عالم ماده بنحو تدریجی

البته تفسیر ملاصدرا از مرتبه قضاء با تفسیر دیگر حکما متفاوت است. وی بر خلاف سایر حکما این صور را لازمه ذات واجب میدانند که بدون جعل و تأثیر و تأثر موجود میشوند و بهمین سبب آنها را وجه الله میدانند نه جزئی از این عالم که فعل حق تعالی محسوب گردد. وی معتقد است گرچه این صور عینیت محض با ذات واجب ندارند اما متصف به غیریت محض نیز نبوده و در نتیجه از هرگونه امکان ماهوی، ذاتی و استعدادی مبرا میباشند و همچنین قدیم به قدم ذات حق و باقی به بقاء وی میباشد. این

۴۲. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ص ۳۴۸.

۴۳. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۸۱.

۴۴. همان، ص ۲۸۱-۲۸۲، همو، المظاهر الالهیه، ص ۴۷-۴۶.

۴۵. همان، ص ۲۸۲-۲۸۳.

۴۶. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ص ۳۵۲؛ ملاصدرا،

المظاهر الالهیه، ص ۴۸.



■ برهانی که مشائین از جمله ابن سینا برای اثبات علم تفصیلی قبل از ایجاد واجب به اشیاء به آن استناد میکردند، نهایتاً میتوانست علم ذات واجب به ماسوی در مرتبه بعد از ذات را اثبات کند و هرگز قادر به اثبات عینیت ذات واجب با علم ذات به ماسوی نبود.

کتابهایش، بطور مفصل به این مطلب پرداخته که ماده و تعلق به ماده مانع از معلومیت آنهاست. بهمین جهت امور مادی هرگز نمیتوانند مستقیماً معلوم واقع گردند. البته اگر علم واجب تعالی به مادیات را بواسطه صور ادراکیه‌یی که در عالم مجردات دارند محقق بدانیم، در این صورت علم واجب تعالی به مادیات بنحو موجهی تبیین خواهد شد.<sup>۴۹</sup> بنابراین اگر قرار باشد کسی به مادیات علم پیدا کند در واقع باید با صور علمیه آنها مرتبط شده و به آنها عالم گردد.

اما ملاصدرا علیرغم نظری که در این موضع مطرح کرد، مباحث دیگری، چه در اسفار و چه در سایر کتب خود و بویژه در پایان همین مبحث علم در این بخش از کتاب اسفار، دارد که نهایتاً در آن جهان ماده و طبیعت را بعنوان مرتبه‌یی از مراتب علم حق تعالی بحساب آورده است. دلیل وی برای پذیرفتن جهان ماده بعنوان مرتبه‌یی از مراتب علم حق تعالی بر اساس اصالت وجود استوار است. وی بیان میکند که اولاً هر جا هستی و وجود باشد، ظهور و حضور خواهد بود. چه این هستی در ذهن باشد و چه در خارج.

۴۷. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۸۵ - ۲۸۶.

۴۸. همان، ص ۲۳۸.

۴۹. همان، ص ۲۸۶.

است در حالی که تغییر در این مرتبه دفعی میباشد. ۴. عالم طبیعت یا مرتبه وجودات طبیعی اشیاء: قبل از اینکه هرگونه توضیحی درباره عالم طبیعت داده شود، ابتدا باید سوال کرد که آیا اساساً جهان طبیعت مرتبه‌یی از علم حق تعالی است، یعنی آیا موجودات طبیعی همچون سایر مراتب، جزء مراتب علمی حق تعالی محسوب میشوند یا اینکه چنین مرتبه‌یی دون علم است و بهمین جهت علم واجب تعالی مستقیماً به خود عالم طبیعت تعلق نمیگیرد. بلکه مراد از تعلق علم حق تعالی به این مرتبه اینست که صور مجردة این موجودات مادی و طبیعی، نزد حق حاضر است نه اینکه جرم مادی آنها نزد حق حضور داشته باشد؟

## ۲-۵. تناقضات کلام ملاصدرا در باب علم خدا به مادیات

صدرالمتألهین در این موضع بیان میکند که مرتبه طبیعت، مرتبه‌یی از علم حق نیست و کسانی که بر این اعتقادند گرفتار ظن و وهم باطلند.<sup>۴۷</sup> عالم ماده که اجزایش از یکدیگر غائب بوده و برای خود هیچ حضوری ندارد، چگونه میتواند برای غیر خود حضور داشته باشد؟ اینکه اجزاء عالم ماده از یکدیگر غائبند به این معنا است که وجود عالم ماده یک وجود غیر علمی است. بنابراین برای اینکه علم به مادیات پیدا شود باید در واقع صور ادراکی این مادیات که خود اموری مجردند معلوم واقع گردند و در نتیجه خود مادیات ذاتاً معلوم بالعرض خواهند بود نه معلوم بالذات.<sup>۴۸</sup>

او در توضیح عقیده خود مبنی بر اینکه مادیات مرتبه‌یی از علم حق تعالی نیستند، به کلمات ابن سینا در اینباره اشاره میکند. شیخ در شفا، تعلیقات و دیگر

## ■ ملاصدرا

علم ذاتی واجب تعالی را  
علم اجمالی در عین کشف تفصیلی  
میدانند. این علم که از طریق قاعده بسیط  
الحقیقه برای واجب تعالی اثبات میشود، از  
جهتی کمالی و تفصیلی و از جهتی  
دیگر اجمالی است.

زیرا هستی و وجود همچون نور دارای مراتب  
تشکیکی و شدت و ضعف است و بنابراین از  
شدیدترین مرتبه تا ضعیفترین مرتبه متصف به حضور  
و ظهور است اما حضور هر مرتبه متناسب با همان  
مرتبه است. ثانیاً هر ظهوری ملازم با علم است، خواه  
در شدیدترین مرتبه باشد یا در ضعیفترین مرتبه.

از این مقدمات نتیجه میشود که هر هستی و  
وجودی، هر چند ضعیفترین مرتبه هستی، به اندازه  
بهره‌یی که از وجود دارد ظهور داشته و به اندازه‌یی که  
ظهور دارد از علم برخوردار است.

بنابر آنچه گفته شد، اتصاف ماده به ظلمت و غیبت  
یک اتصاف حقیقی نیست و ظلمت و غیبت حقیقی  
تنها از آن عدم و نیستی می‌باشد. بنابراین عالم ماده و  
طبیعت هر چند بهره‌یی بسیار ضعیف از وجود و  
هستی دارد، اما بهمان اندازه نیز دارای علم و آگاهی  
است و این یعنی مادیات نیز دارای وجود علمی و  
حضورند و بمیزان همان حضور خود مرتبه‌یی هر  
چند پائینترین مرتبه و ضعیفترین مرتبه از علم حق  
تعالی بوده و مصداق «ان الله بکل شیء علیم»  
خواهند بود. بنابراین ظلمت موجودات مادی یک  
ظلمت نسبی است که میتواند با علم و آگاهی همراه  
باشد نه ظلمت نفسی که بمقتضای آن هیچ بهره‌یی از

علم و حضور نداشته باشد.<sup>۵۰</sup>

براساس آنچه گفته شد، روشن است که مجموعه  
سخنان صدرالمتألهین در تبیین کیفیت علم واجب  
تعالی به مادیات، در تناقض آشکار با یکدیگر قرار  
دارند. بنابراین لازم است تکلیف این اظهارات که  
تناسبی با یکدیگر ندارند روشن شود و نهایتاً به این  
سوال پاسخ داده شود که آیا این تناقض صرفاً تناقضی  
ظاهری است، یعنی کلام او کلامی متناقض ناماست یا  
اینکه وی در اظهارات خود حقیقتاً دچار تناقض  
گویی شده است. در ادامه به بررسی همین مسئله  
خواهیم پرداخت.

### ۳-۵. توجیه تناقضات ظاهری کلام ملاصدرا

لازم به ذکر است که نسبت دادن تناقضگویی به  
فیلسوف دقیقی همچون ملاصدرا کار آسانی نیست.  
بعلاوه در این مورد خاص نیز چنین نسبتی به وی  
بسیار بعید به نظر میرسد، زیرا وی در طول فصل  
واحدی هم به نفی امکان علم واجب به مادیات  
پرداخته و هم به اثبات آن. از طرفی در هر دو موضع  
بطور جدی بر رأی خود پافشاری کرده و آن را رأی  
حق بشمار آورده است. بنابراین بسیار بعید است که  
وی متوجه این مسئله نباشد که آراء وی در باب علم  
واجب به مادیات دچار تناقض و اختلاف جدی با  
یکدیگر است بلکه مطلبی که بیشتر به ذهن نزدیک  
است اینست که وی در هر یک از این دو موضع به  
مبنای خاصی نظر داشته و بر اساس آن مبنای خاص  
به اظهار نظر در باب علم واجب تعالی پرداخته است،  
بویژه اینکه استناد به مبانی مختلف در بررسی مسائل  
فلسفی از ویژگیهای خاص روش فلسفی  
ملاصدراست.

۵۰. همان، ص ۲۹۵ و ۳۳۹ و ۴۴۳.

توضیح اینکه با مشاهده اختلاف آراء حکما و بویژه دو بیان مختلف و بظاهر متناقض ملاصدرا در علم خدا به مادیات، وجود دو مبنای مختلف در این زمینه آشکار میشود که توجه صدرالمتهین به هر دو مبنا بسیار محتمل است. بر اساس آنچه در بخشهای پیشین گذشت، روشن است که مبنای اساسی مشائین در مسئله علم، مجرد بودن معلوم است و موجودات مادی از آن جهت که مادیند، فاقد هرگونه وجود ادراکی و علمی بوده و در نتیجه برای حق تعالی نیز هیچگونه ظهور و بروزی ندارند. این به دو طریق قابل اثبات است که آن دو عبارتند از:

۱- اثبات از طریق نحوه وجود موجودات مادی: براین اساس چون موجودات مادی وجود جمعی ندارند، یعنی دارای وجودی پخش در زمان و همچنین ابعاد سه‌گانه‌اند، نمیتوانند برای خود و غیر حضور داشته باشند و از آنجایی که شرط ادراک، حضور تمام ذات مدرک نزد مدرک است، پس مادیات بعلت عدم حضور فاقد شأن ادراکی برای خود و غیر خود میباشند.<sup>۵۱</sup>

۲- اثبات از طریق نحوه وجود صور ادراکی: براین اساس صور علمی بهر نحوی که فرض شود، از آن جهت که معلوم هستند بالفعلند و قوه تغییر و تبدیل در آنها نیست. چیزی که متغیر نیست مادی هم نخواهد بود. از طرفی علم از آن جهت که علم است نه تنها مادی نخواهد بود، بلکه فاقد عوارض مادی نیز میباشد، عوارضی همچون تقسیم پذیری، زمان‌مندی و مکان‌مندی.<sup>۵۲</sup> بنابراین روشن است که با چنین مبنایی علم حق تعالی به مادیات و جزئیات، تنها از طریق علم او به انوار علمی اشیاء ممکن خواهد بود نه بواسطه حضور مادیات نزد ذات حق.<sup>۵۳</sup>

تا اینجا به تبیین مبنای اول در بررسی کیفیت علم

■ تلازم عینی و امتناع انفکاک خارجی تنها در رابطه میان علت تامه و معلول معنا دارد نه علت ناقصه. وقتی میان علت ناقصه و معلول تلازم عینی نباشد، تلازم علمی هم نخواهد بود، یعنی از علم به علت ناقصه نمیتوان علم به معلول را حاصل کرد.

واجب تعالی به اشیاء پرداختیم و هم اینک وارد تبیین مبنای دوم میشویم که مطابق با رأی نهایی ملاصدرا در باب علم واجب تعالی به مادیات است. این مبنا بر اصول حکمت متعالیه یعنی اصالت، وحدت و تشکیک وجود استوار است. طبق این اصول، از آنجائیکه وجود امری واحد، اصیل و مشکک است، کمالاتی از قبیل علم، قدرت و... عین حقیقت وجود خواهند بود. بنابراین هر مرتبه از وجود بنحوی از وجود علمی و ادراکی برخوردار است. البته مراتب مختلف وجود در شدت و ضعف این ادراک، متفاوتند.<sup>۵۴</sup> حاصل این مبنا در حکمت متعالیه اینست که مادیات هم که مرتبه‌یی از وجودند، هر چند ضعیفترین مرتبه وجود، باندازه مرتبه وجودی خود از ضعیفترین حد علم و ادراک برخوردار خواهند بود و بتبع آن وجود علمی و ادراکی برای غیر نیز خواهند داشت. در نتیجه مادیات نیز به نفس وجود خود نزد ذات واجب حضور خواهند داشت.

۵۱. همان، ج ۳، ص ۳۲۳-۳۲۵.

۵۲. طباطبایی، محمد حسین، نه‌ایة الحکمة، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، ج ۱، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۹۶-۲۰۵.

۵۳. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۵۵.

۵۴. همان، ج ۲، ص ۲۵۴.

■ وجود دارای دو حاشیه است: قوه محض که هیچ مفهومی بر آن صدق نمی‌کند و فعلیت محض که همه مفاهیم بر آن صادق است. در این میان نیز طیفی از مراتب مختلف وجود یافت می‌شود که هر چه از قوه محض دور شده و به فعلیت محض نزدیک می‌شوند، تعداد مفاهیمی که بر آنها صدق می‌کند گسترش می‌یابد.

بنابر آنچه گفته شد، نظر نهایی ملاصدرا در باب علم واجب تعالی به مادیات بر مساوخت علم و وجود مبتنی است و لازم به ذکر است که این مطلب فاخر نیز بمدد عرفان بر صدرالمآلهین مکشوف گشته است.<sup>۵۵</sup>

بنابراین روشن است که اختلاف بیانات ملاصدرا در موضوع علم خدا به مادیات ناشی از دو مبنای مختلفی است که هر دوی آنها مورد توجه وی بوده و در آثار خود به آنها اشاره کرده است.

اما این سوال همچنان باقی است که چرا با اینکه رأی نهایی ملاصدرا همانا علم حضوری واجب تعالی به مادیات می‌باشد، در مواردی مبنای اول مبنی بر عدم امکان علم حضوری واجب به مادیات را مورد توجه قرار داده است؟ موجه ترین مطلبی که در پاسخ به این سوال به نظر می‌رسد اینست که ملاصدرا در طرح مبنای اول در واقع به وجود علمی بسیار ضعیف مادیات بتبع از هستی بسیار ضعیفشان نظر داشته، چنانکه پنداشته چنین مرتبه‌یی از علم بیشتر به عدم علم و آگاهی نزدیک است تا به وجود آن و بنابر این مطلب را چنان تبیین کرده که گویی چنین موجودات ضعیفی بهره‌یی از علم ندارند، در حالی که نظریه نهایی وی ناظر به این مطلب است که علم هر چند

ضعیف داخل در مقوله آگاهی می‌باشد. بنابراین نمیتوان پذیرفت که ملاصدرا در اینباره دچار تناقضگویی شده است. کلام خود او در جمع میان این دو مبنا این فرضیه را اثبات می‌کند.

صدرالمآلهین در بخشی از سخنان خود بدنبال تبیین این مطلب است که صفاتی همچون اراده، محبت، عشق و میل همچون وجود در تمام موجودات (اعم از مجرد و مادی) ساری و جاری است. اما برخی از موجودات (امور مادی) را به این صفات متصف نمی‌کنیم، (برخلاف وصف وجود که همه موجودات از جمله مادیات را به آن متصف می‌سازیم). به این دلیل که عادت بر این بوده که این اصطلاحات بر غیر این امور (مادیات) حمل گردد، یا به این جهت که چنین معنایی که در اینجا مورد نظر است نزد جمهور مخفی بوده و آثار اتصاف چنین اموری (مادیات) به این اوصاف بر آنها ظاهر نگشته است. وی در ادامه این سخن مطلبی کلیدی و اساسی را در باب علم مادیات بیان می‌کند و در اینباره چنین می‌گوید:

كما أن الصورة العلمية عندنا إحدى مراتب العلم و الإدراك و لكن لا تسمى بالعلم إلا صورة مجردة عن مازجة الأعدام و الظلمات المقتضية للجهات.<sup>۵۶</sup>

این کلام ملاصدرا در این مطلب صراحت دارد که اگر وی مسئله علم مادیات و علم به مادیات را بر مبنای اول انکار کرده است، بجهت پیروی از اصطلاح و همچنین رأی جمهور بوده است.

اما در بیان اینکه چرا رأی ملاصدرا نظریه‌یی بدیع بوده که نزد هیچیک از حکماء پیش از وی با این

۵۵. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ص ۴۵۷.

۵۶. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۳۳۹.

عمق و دقت مطرح نبوده است باید گفت:

در حکمت متعالیه شاهد پیوند عمیق علم و وجود در دو مرحله هستیم: یکی اینکه حقیقت علم از سنخ ماهیت خارج و در سنخ وجود داخل است. ملاصدرا در سراسر کتابهای خود به این مطلب اشاره کرده و در اینباره اختلافی در کلمات وی یافت نمیشود. دیگر اینکه حقیقت وجود با علم مساوقت و عینیت دارد، به این معنا که هر وجودی عین علم بوده و هر موجودی نیز باندازه مرتبه خاص وجودی خود از علم و آگاهی بهره‌مند است. گرچه سخنان وی در اینباره یکسان نبوده و در برخی موارد به انکار آن پرداخته است، اما با توجه به توجیهی که درباره این اختلاف نظر به آن اشاره شد، میتوان با اطمینان، نظر نهایی وی در باب امور مادی را منطبق بر همین مورد دانست.<sup>۵۷</sup>

اما در تعلیل اینکه رویکرد نهایی ملاصدرا در باب علم واجب به مادیات بر اساس مبنای دوم است، همین بس که نظریه دوم علاوه بر جهات فلسفی، بلحاظ متون دینی و مشاهدات عرفانی، بر نظریه اول برتری دارد. وجوه برتری نظریه دوم از این جمله‌اند:

۱- این نظریه از لوازم قریب حکمت متعالیه یعنی اصالت، وحدت حقیقت و تشکیک وجود است و براین اساس وجود علمی موجودات مادی نیز بقدر توسعه وجودی آنها قابل تبیین خواهد بود، چراکه مادیات بر اساس حکمت متعالیه در عین پراکندگی، دارای جمعیت و پیوستگی بوده و بمیزان همین جمعیت نیز هم برای خود و هم برای غیر خود، وجود علمی و ادراکی خواهند داشت.

۲- نظریه دوم با تبیین حکمت متعالیه از رابطه میان علت و معلول، بسیار سازگارتر است. میدانیم که در فلسفه مشاء، رابطه علت و معلول، رابطه دو وجود

### ■ حصول معانی متعدد

برای امر بسیط نیز بنحو بساطت

است، بگونه‌یی که همه آثار که از

مراتب پیشین صادر میشود، از این وجود

بسیط واحد نیز صادر میشود، در عین حال

هیچیک از مراتب پایین، حد مرتبه

نهایی نیستند.

جدا از هم است که وجود یکی وابسته به وجود دیگری است. این همان مباینیت علت از معلول است که به عدم حضور عینی معلول نزد علت منجر میشود. در حالی که علت در حکمت متعالیه در سطحی عالیتر تحلیل میشود. از نظر ملاصدرا هویت معلول بهیچ نحو غیر از هویت علت نیست، بلکه معلول عین ربط به علت و شأنی از شئون علت است.<sup>۵۸</sup> بنابراین معلول بهیچ نحو خارج از حوزه وجودی علت قرار نداشته و در نتیجه به نفس خود در محضر علت حضور دارد و علت به آن علم حضوری خواهد داشت.

۳- بسیاری از آیات الهی اشاره به احاطه علمی حق تعالی به همه موجودات دارد و نیز آیتی که گویای تسبیح همه موجودات نسبت به حق تعالی و گواهی و شهادت دادن موجودات در قیامت است، همگی بر نوعی علم و ادراک در سطح موجودات مادی دلالت دارد و در نتیجه با مبنای دوم سازگارتر و تبیین پذیرتر است.<sup>۵۹</sup>

۵۷. همان، ص ۳۴۰-۳۴۱.

۵۸. همان، ج ۲، ص ۳۵۱.

۵۹. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ص ۴۵۷.

### ■ علم عنایی واجب

از نظر ملاصدرا، علم وی به اشیاء قبل از ایجاد آنها در مرتبه ذات است که عین ذات میباشد. اگر علم قبلی واجب به ماسوی را علمی متأخر از ذات واجب بدانیم، در آن صورت با چنین مبنایی نمیتوان علم ذاتی واجب به اشیاء را اثبات کرد.

### خاتمه

در بررسی علم حق تعالی به غیر، از میان تمامی ماسوی‌الله، مادیات دارای اهمیت و جایگاه ویژه‌یی هستند و این به دلیل ویژگی خاص امور مادی است که همواره دستخوش تغییر و حرکتند. از اینرو در این مورد خاص تمامی تلاش فلاسفه اسلامی بر این امر متمرکز شده است تا علم واجب تعالی به امور مادی و متغیر را بگونه‌یی به اثبات رسانند که هم با مضمون آیات و روایات مبنی بر علم و آگاهی خداوند به همه موجودات همخوانی و هماهنگی داشته باشد و هم موجب راهیابی تغییر و تکثر در ذات واجب تعالی نگردد.

ابن‌سینا برای حل مسئله، علم واجب بواسطه صور علمیه را هم ملاک برای علم قبل‌الایجاد و هم ملاک برای علم بعد‌الایجاد به مادیات بحساب آورده و هر دو مرتبه از علم الهی را بنحو تفصیلی و متأخر از ذات واجب تعالی تبیین کرد. متأخر دانستن علم به مادیات از ذات حق تعالی بمنظور مبرا کردن ذات متعالی وی از هر گونه شائبه امکانی و تغییر و تکثر در حکمت مشاء پی‌گرفته شد. اما با این حال ملاصدرا این نظریه ابن‌سینا را نپذیرفت و اشکالاتی از جمله حصولی

بودن علم واجب به غیر و نیز خالی بودن ذات واجب تعالی از کمال علمی را بر آن وارد دانست.

وی نهایتاً علم حق تعالی به مادیات را بر اساس مبنای خاص حکمت متعالیه بگونه‌یی موجه ساخت که منجر به رفع نواقص نظریات پیشین در این زمینه گردید.

ابتکار عالی ملاصدرا در اینباره مدد جستن از قاعده بسیط الحقیقه برای اثبات علم اجمالی در عین کشف تفصیلی برای توجیه علم قبل‌الایجاد حق تعالی، بعنوان علمی ازلی و ذاتی بود که بمدد عرفان به آن دست یافت. همچنین در توجیه برائت ذات واجب تعالی از هرگونه تغییر در اثر علم وی به مادیات، به طرح مبحث تربیع درجات هستی شامل وجود الهی، عقلی، مثالی و طبیعی اشیاء و انطباق مراتب علم واجب به اشیاء با این مراتب چهارگانه پرداخت. وی علم ذاتی واجب تعالی به مادیات را در واقع علم وی به مرتبه وجود الهی مادیات دانست که مطابق با قاعده بسیط الحقیقه علمی بسیط و مبرا از هر تغییر و تکثری است. از طرفی علم واجب تعالی به مراتب سه‌گانه دیگر را علم فعلی و متأخر از ذات واجب تعالی دانست و معتقد شد که علم حضوری واجب تعالی به مرتبه وجودات طبیعی اشیاء، همراه با تغییر و تکثر است. اما چنین تغییری در علم فعلی واجب تعالی به مرتبه مادیات موجب اثبات هیچ نقصی برای وی نمیشد، زیرا کمال واجب به همان علم عنایی ازلی است که هیچ تغییر و تکثری در آن راه ندارد نه به علم فعلی. بنابراین علم فعلی که عین معلوم است نه عین عالم و از فعل واجب انتزاع میشود نه از ذات وی، در واقع کمال معلولهای فعلی واجب است که از او صادر میشوند.<sup>۶۰</sup>

۶۰. همان، ص ۴۶۷.