

تحلیل جایگاه و کارکرد صور مرتسمه در تفکر سینوی

مصطفی مؤمنی*

چکیده

علم الهی به اشیاء قبل از ایجاد، یکی از مباحث الهیات بالمعنی الاخص است که معرکه‌ی آرای مختلف قرار گرفته است. برخی از عهده‌ی تبیین این مسأله برنیامده و عده‌ای نیز نتوانسته‌اند تبیین دقیقی از علم تفصیلی در این مقام را ارائه دهند. در میان اقوال گوناگون که در این خصوص وجود دارد نظریه‌ی مشائین و ابن‌سینا معروف است؛ آن‌ها نظریه‌ی صور مرتسمه را مطرح نموده، بر این باورند که علم تفصیلی قبل‌الایجاد واجب‌تعالی، از طریق این صور است. آن‌ها علم پیشین واجب به اشیاء را علمی حصولی و درعین‌حال فعلی و لازمه‌ی ذات دانسته‌اند. ابن‌سینا بر این باور است که ذات واجب، از جهت تعقل مبدئیت ذات خود برای آن‌ها، صور را تعقل نموده، نه به واسطه‌ی صوری دیگر، بلکه این صور از آن حیث که معقول‌اند موجودند؛ وجود آن‌ها عین معقولیت آن‌هاست و بر عکس. در این نوشتار ضمن تبیین و تحلیل نظریه صور مرتسمه در تفکر سینوی به بررسی ایرادات ملاصدرا بر آن نیز پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: ۱. ابن‌سینا، ۲. صور مرتسمه، ۳. ملاصدرا، ۴. علم قبل‌الایجاد.

۱. طرح مسأله

یکی از مباحث مهم در الهیات بالمعنی الاخص، مسأله‌ی علم باری‌تعالی می‌باشد. این مسأله به‌عنوان یکی از اعتقادات مهم دینی اسلام نیز به‌شمار می‌رود و به‌همین خاطر در آثار متکلمین نیز مطرح و مورد بحث قرار گرفته است. این مسأله در چهار ریزمسأله‌ی دیگر تفصیل داده شده است: علم واجب به ذات خود، علم واجب به اشیاء قبل از ایجاد، علم واجب به اشیاء حین ایجاد و علم بعد از ایجاد.

در علم باری، اقول گوناگونی مطرح شده است؛ برخی به انحاء و تبیین‌های گوناگون، علم واجب به ذات خود یا علم وی به ماسوا یا به‌طور کلی علم واجب را انکار کرده‌اند (برای تفصیل اقوال، رک: ۱۱، صص: ۱۱۶ - ۱۲۵؛ ۱۵، ص: ۹۲؛ ۱۲، الموقف الخامس، المرصد الرابع؛ ۱۶، صص: ۱۳۶ - ۱۴۴).

اما اکثر متکلمین و حکما حق تعالی را عالم به ذات خود دانسته و به‌طریقی به اثبات آن می‌پردازند.

حال در این بحث، مسائلی مطرح می‌گردد: مثبتین علم باری به چه نحو آن را اثبات نموده‌اند؟ آیا علم باری به ماسوا را نیز می‌پذیرند یا خیر؟ اگر به این نوع از علم در واجب قائل‌اند، آیا آن را قبل از ایجاد اشیاء برای ذات حق ثابت می‌دانند؟ چنانچه به علم پیشین الهی باور دارند به چه نحو به تبیین آن می‌پردازند؟ نقش صور مرتسمه در تبیین علم باری به ماسوا چگونه است؟ مشائین علم باری به جزئیات زمانی را چگونه تبیین می‌کنند؟ در این نوشتار، سعی کرده‌ایم مسائل فوق را در تفکر سینوی بازکاوییم؛ لذا به اقتضای تحقیق و جهت صرف‌نظر از اطناب، به ذکر نظر ابن‌سینا در این خصوص می‌پردازیم.

۲. علم واجب به ذات در تفکر سینوی

ابن‌سینا سعی بلیغ نموده تا به‌نحوی این مطلب را بیان نماید که ذات بسیط واجب دستخوش تغییر و تکثر نگردد. وی، هم علم واجب به ذات را اثبات نموده و هم علم واجب به ماسوا در مرتبه‌ی ذات را تبیین کرده است. در ادامه، به‌صورت خلاصه، تبیین وی از علم واجب به ذات خود و سپس تقریر وی از علم پیشین الهی را در ضمن بیان نظریه‌ی صور مرتسمه بیان می‌کنیم.

در نزد حکمای مشاء، از جمله ابن‌سینا، شرط معقولیت تجرد از ماده و علائق آن است و مناط علم حضور و مناط جهل غیبت است. غیبت نیز در اثر ماده و علائق مادی است؛ پس شیئی که مجرد است حضور دارد و در نتیجه عالم است و معقول ذات خود خواهد بود. اساس قاعده‌ی آن‌ها این است که «کل مجرد عاقل»، یعنی لازمه‌ی تجرد تعقل است و لازمه‌ی آگاهی تجرد. محال است که موجودی مجرد باشد و عاقل نباشد و محال است عاقل باشد ولی مجرد نباشد.

از دیدگاه مشائین و ابن‌سینا حق تعالی عقل و مجرد محض است (۱۸، ص: ۶۵). پس عاقل و معقول است؛ زیرا آنچه می‌تواند مانع معقول بودن شیء باشد این است که مندرج در ماده و علائق آن باشد (همان، ص: ۳۹۱). این در حالی است که ذات واجب مجرد از ماده و علائق آن است، پس معقول محض هست؛ زیرا ذات او برای ذات او حضور دارد، پس عالم به

ذات است. او، هم عقل است، چون که مجرد از ماده است و هرچه مجرد از ماده باشد عقل است، هم عاقل است زیرا هویت مجرد برای ذاتش حضور دارد و معقول است؛ چه این که ذات او برای هویت مجردی که ذات او باشد حضور دارد و معقولیت نیز چیزی جز حضور مجرد برای مجرد نیست.

شیخ در الهیات *شفا* می‌گوید: «واجب الوجود عقل محض است، زیرا ذات او از همه‌ی جهات از ماده و علائق آن به‌دور است... و همچنین معقول محض است، چون مانع برای این که شیئی معقول و عقل باشد این است که در ماده باشد... پس واجب الوجود عقل و عاقل و معقول بذاته است» (۵، ص: ۳۸۲).

شیخ در مورد علم شیء به ذاتش، اتحاد عاقل و معقول را قبول دارد و جهت دفع اشکال مقدر مبنی بر این که عاقل و معقول متغایرنند و مستلزم تکثر در ذات واجب است، می‌گوید مراد از عقل و عاقل و معقول این نیست که در ذات او ذوات متکثر (عاقل، معقول و عقل) وجود داشته باشد؛ بلکه در آنجا عقل و معقول و عاقل یکی است و ذاتی واحد دارند؛ بدین معنا که ذاتی واحد به‌اعتبار این که موجودی مجرد از ماده و علائق آن است عقل، به‌اعتبار این که ذاتش برای ذاتش حاضر است معقول، و به‌اعتبار این که ذات خویش را تعقل می‌کند عاقل است. بنابراین، در این‌جا با تکثری اعتباری، آن‌هم در معانی مواجه هستیم، زیرا ذات باری واحد و بسیط من جمیع الجهات است (همان). وی توضیح می‌دهد که عاقل بودن مقتضی این است که شیئی معقول باشد، ولی این اقتضاء متضمن آن نیست که معقول غیر از ذات عاقل باشد؛ مانند متحرک که صرفاً اقتضاء محرک دارد؛ حال این محرک می‌تواند ذات متحرک باشد یا شیئی غیر از آن. همان‌طور که صرف تصور متحرک و محرک مغایرت آن دو را ایجاد نمی‌کند، معقولیت نیز صرفاً اقتضای این دارد که چیزی برای ذات مجردی حاضر باشد؛ خواه این مجرد ذاتی معیار معقول باشد و خواه عین ذات معقول باشد. شیخ تصریح می‌کند که نفس معقولیت و عاقلیت نه‌تنها اقتضای تغایر در ذات را ندارد، بلکه اقتضای تغایر در اعتبار را هم ندارد و تقدم و تأخر از ترتیب معانی است و مراد ذات واحد است (رک: ۵، ص: ۳۸۳؛ ۴، صص: ۵۹۳ - ۴؛ ۶ صص: ۲۴۸ - ۹؛ ۱۸، ص: ۶۵؛ ۱۰، ص: ۵۷۳ - ۴ و ۱۰، ص: ۴۱۵).

۳. صور مرتسمه و تبیین علم پیشین الهی

ابن‌سینا علم پیشین الهی به ماسوا را با صور مرتسمه تبیین می‌کند. وی معتقد است که علم ذات باری به اشیاء، فعلی است نه انفعالی و گرنه لازم می‌آید: صور اجزای ذات بوده، لذا ذات باری تعالی مرکب از صور اشیاء و در نتیجه ممکن الوجود باشد؛ یا این که ذات واجب

معلول باشد، چراکه در این صورت، واجب تعالی در صفات کمالی، محتاج غیر خواهد، زیرا این صور صفت (علم) باری هستند. دیگر این که بر اساس قاعده‌ی «کل عرضی معلل»، واجب تعالی، واجب من جمیع الجهات نخواهد بود. سوم این که واجب در مرتبه‌ی ذات، به ماسوا جاهل خواهد بود، چون که معنی عروض این است که ابتدا موضوع دارای آن عرض نبوده، سپس از جانب غیر بر او عارض می‌شود. این لوازم همگی در حق واجب‌الوجود محال است. پس این فرض که صور اشیاء عارض بر ذات باشد باطل است. لذا علم واجب انفعالی نیست، بلکه نفس تعقل واجب تعالی از ذات خویش، از آن حیث که مبدأ ماسواست، بعینه نفس وجود و ارتسام آن‌هاست^۱ (رک: ۵، ص: ۳۸۴؛ ۲، صص: ۹۷، ۱۱۶، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۹۲؛ ۴، ص: ۵۹۳ و ۱۸، ص: ۲۹۸).

البته علم باری به خود این صور نه فعلی است و نه انفعالی، بلکه عین وجود آن‌هاست. از آن‌جا که علم واجب به اشیاء فعلی و قبل از وجود خارجی معلومات اوست و چون علم صفتی است ذات اضافه و تا عالم و معلومی وجود نداشته باشد علم به وجود نمی‌آید، لازم می‌آید که طرف دیگر اضافه که معلوم است، قبل از وجود خارجی معلومات، موجود باشد، چراکه اضافه به معدوم محال است. پس یا وجود خارجی آن‌ها در ازل نزد واجب موجود است، یا صورتی از آن‌ها. اشیاء به وجود عینی و خارجی خود نزد واجب موجود نیستند، و الا محذور قیدم حوادث لازم می‌آید؛ پس باید اشیاء به وجود دیگری غیر از وجود عینی نزد واجب موجود باشند و ملاک علم قرار گیرند، و آن وجود همان وجود علمی و صوری آن‌هاست که صور عقلی اشیاء و ملاک علم باری به آن‌ها است و شیخ از آن‌ها به «صور مرتسمه» تعبیر می‌کند.

شیخ در *التعلیقات* می‌گوید: «و صور الموجودات مرتسمه فی ذات الباری، اذ هی معلومات له و علمه لها سبب وجودها» (۲، ص: ۸۴) و «سبب وجود کل موجود علمه به و ارتسامه فی ذاته [الاول]» (همان، صص: ۲۹ و ۱۵۸). علوم انسانی و مطالعات فلسفی

وی در *اشارات*، بعد از این که علم را به فعلی و انفعالی و هر کدام را نیز به ذاتی و غیر ذاتی تقسیم نموده است می‌گوید: «واجب‌الوجود یجب أن یکون له ذلک [صور المعلولات] عن ذاته» (۱۸، ص: ۲۹۹ و ۲، ص: ۱۵۸).

از آن‌جا که این صور مرتسمه معلول علم باری به ذات هستند و علم وی به ذاتش ازلی و علت تامه‌ی آن‌ها است، نتیجه می‌شود که صور مرتسمه نیز که معلول آن علت تامه‌اند، ازلی باشند و تقدم علت (علم خداوند به ذات) بر آن‌ها تقدم رتبی باشد نه زمانی (۲، ص: ۱۵۸).

چون صور علمی، معلول علم به ذات‌اند، کمالی برای ذات باری تعالی نخواهند بود، بلکه کمال ذات باری موجب صدور آن‌ها است؛ چراکه اگر وجود صور برای ذات کمال به شمار آیند، لازم می‌آید که ذات حق در مرتبه‌ی ذات، فاقد آن کمال باشد و این با

واجب الوجود من جمیع الجهات بودن ذات حق منافات دارد.

۱.۳. کیفیت وجود صور مرتسمه

بعد از این که درباره‌ی معلولیت صور بحث گردید و بیان شد که کمال برای ذات حق نیستند، می‌بایست از چگونگی وجود آن‌ها بحث نموده و بیان گردد که این صور به چه نحو موجودند؟ آیا وجود فی‌نفسه دارند و یا این که حال در محل (ذات) می‌باشند و یا این که به‌مثابه‌ی اجزای ذات هستند؟

شیخ در این باره می‌گوید: «بر توست که در نحوه‌ی وجود این صور اندیشه کنی که آیا آن‌ها چون لازمی‌اند که به ذات الحاق می‌شوند یا این که دارای وجودی مفارق‌اند و ذوات غیر او مانند صور مفارقه به ترتیب در صقع ربوبی هستند. یا از آن جهت که در عقل یا نفس موجودند و آن نفس و عقل موضوع آن‌ها هستند و چون محل آن‌ها هستند معقول آن‌ها هستند و نیز معقول ذات واجب‌اند به لحاظ این که از اویند» (۵، ص: ۳۹۱).

با توجه به قول شیخ در باب چگونگی وجود این صور، فروضی را می‌توان در نظر گرفت: فرض اول این که گفته شود این صور لازم ذات حق تعالی باشند؛ یعنی نه مستقل از ذات واجب باشند و نه در ذات دیگری غیر از ذات حق تعالی وجود داشته باشند و در ضمن، اجزای ذات هم نباشند؛ زیرا اگر اجزای ذات باشند لازمی آن، ترکیب و تکثیر در ذات واجب الوجود است، در حالی که ذات واجب تعالی بسیط و واحد است.

فرض دوم این که وجود مفارق لذاته و مستقل از هر ذاتی داشته باشند.

فرض سوم این که بگوییم: در موضوعی موجود باشند و این موضوع یا عقل باشد و یا نفس و مادامی که واجب تبارک و تعالی این صور را تعقل کرد در آن موضوع مرتسم گردند.

فرض چهارم این که اجزای ذات باشند که در ضمن فرض اول گفته شد.

اما هر چهار فرض محال است: فرض یک محال است، زیرا اگر صور معقول لواحق ذات حق باشند لازم می‌آید واجب، که ضرورت ازلیه دارد، با فرض خروج این صور از ذات، دیگر دارای ضرورت ازلیه نباشد و دارای جهت امکان باشد و واجب من جمیع الجهات نبوده، با ممکن ملاصقت داشته باشد. در این صورت، علم نیز ضرورت ازلیه نخواهد داشت و الا تعدد واجب لازم می‌آید.

نتیجه‌ی فرض دوم مثل افلاطونی است که شیخ منکر آن است (۵، ص: ۳۲۸)؛ پس بنا بر

مبانی شیخ، این فرض نیز محال است.

فرض سوم نیز باطل است؛ چه، آن موضوع (نفس باشد یا عقل) معلول واجب است و طبق نظر شیخ، که خداوند را فاعل بالعنایه می‌داند، باید قبل از وجود آن‌ها به آن‌ها عالم باشد، چراکه در مبانی شیخ، علم به شیء و تعقل آن، علت وجود شیء است و از طرف دیگر، اگر قبل از وجود

آن‌ها، عالم به آن‌ها نباشد، لازم می‌آید که واجب نسبت به بعضی از معلومات جاهل باشد. پس حالا که به آن موضوع عالم است دو فرض پیش می‌آید: یکی این که به واسطه‌ی صوری دیگر، قبل از وجود آن‌ها به آن‌ها عالم است. این فرض دور یا تسلسل را به بار می‌آورد که هر دو باطل است، زیرا طبق این فرض، صور این صور نیز باید در موضوعی مرتسم باشند و ایجاد آن موضوع نیز متوقف بر علم خداوند به آن است و صورت آن موضوع نیز باید در موضوع دیگری مرتسم باشد و به تسلسل منجر می‌شود.

در فرض دوم نیز صور علمیه عین فعل واجب خواهند بود و با آن عینیت خواهند داشت، درحالی که شیخ به عینیت علم با فعل یا وجود خارجی قائل نیست، زیرا این علم به اشیاء در مرتبه‌ی وجود اشیاء خواهد بود نه در مرتبه‌ی قبل از اشیاء، درحالی که بحث از علم در مرتبه‌ی قبل از وجود است و هذا خلف!

این فرض با عنایت حق تعالی منافات دارد، زیرا عنایت یعنی این که علم حق به شیء، موجب پیدایش آن باشد؛ ولی در این جا بعضی از اشیاء در خارج موجود خواهند بود بدون علم سابق بر آن‌ها.

پس روشن گردید که هر چهار فرض محال و باطل است (۵، ص: ۳۹۲).

۲.۳. حل معضله کیفیت وجود صور مرتسمه

شیخ بر این باور است که در حل این مسأله نباید به وحدانیت و بساطت ذات خللی وارد شود؛ یعنی وجود این صور باید به نحوی تبیین گردد که موجب ترکیب ذات نشود و نقصی به ذات راه نیابد؛ شیخ در پاسخ شبهه‌ی مذکور (نحوه‌ی وجود صور) می‌گوید ذات واجب این صور را افاضه می‌کند نه به واسطه‌ی صوری دیگر که تسلسل رخ دهد؛ بلکه این صور معقوله از آن حیث که معقول اند صادر از ذات او و لازمه‌ی ذات اویند و وجود آن‌ها عین معقولیت آن‌هاست و معقولیت آن‌ها عین وجود آن‌هاست،^۲ پس دامن تسلسل برچیده می‌شود. ذات باری، به ذات خود، عالم است؛ ذاتی که مبدأ فیضان هر معقولی است و هر معقولی، از آن حیث که معقول است، معلول و لازمه‌ی اوست.

همان‌طور که او مبدأ فیضان هر موجود معلولی است، پس در این جا نیز او مفیض صوری است که وجود آن‌ها عین معقولیت آن‌هاست و برعکس (همان، صص: ۳۹۲ - ۳؛ ۲، صص: ۴۸، ۱۲۵، ۱۸۰ و ۱۸۱؛ ۱۸، صص: ۲۹۹ و ۱۰، صص: ۵۷۴).

۳.۳. صور مرتسمه به ذات واجب تعالی قیام صدور دارند

با توجه به آنچه در مطالب پیشین در باب کیفیت وجود صور مرتسمه بیان و تبیین گردید، روشن شد که این صور وجودی منحاژ و مستقل از ذات واجب ندارند، پس به غیر، که همان ذات حق باشد، قائم می‌باشند. حال این بحث پیش می‌آید که آیا این قیام به غیر، حلولی است و ذات

محل آن‌هاست؟ اگر چنین باشد و صورٌ حالّ در ذات باشند، لازم می‌آید که واجب‌الوجود محل صور باشد و صور از جانب غیر، حالّ در او باشند؛ درحالی که لازمه‌ی این، ملاصقت ذات واجب با امکان است، حال آن‌که امکان در ذات واجب راه ندارد. پس این فرض محال است.

پس نحوه‌ی قیام صور به ذات واجب چگونه است؟

ابن‌سینا در *شفاء* می‌گوید: «گمان نشود که این صور و معقولاتی که نزد واجب‌تعالی موجودند اجزای ذات او هستند؛ چنین چیزی چگونه ممکن است درحالی که این صور معقوله در مرتبه‌ی بعد از ذات واجب قرار دارند و رابطه‌ی این صور با ذات واجب، رابطه‌ی فعل با فاعل است نه حال با محل و مقبول با قابل؛ یعنی همان‌طور که فعل به فاعل قیام صدور دارد و از او صادر می‌شود... صور مرتسمه نیز قیام صدور به ذات واجب دارند و فعل واجب‌اند: «و انما له الیهما اضافة المبدأ الذی یکون عنه لا فیه»؛ زیرا که هر فعلی معلول فاعل است و رابطه‌ی معلول با فاعل، رابطه‌ی صدور است» (۵، ص: ۳۹۰ و ۱۸، ص: ۲۹۸).

۴. تقریر استدلال شیخ بر علم پیشین واجب به ماسوا

استدلال ابن‌سینا بر این‌که واجب‌تعالی به تمام ماسوا عالم است مبتنی بر قاعده‌ی معروف «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» است (برای تفصیل قاعده، ر. ک: ۱، ص: ۲۵۲) تقریر استدلال چنین است: واجب‌تعالی به ذات خود عالم است و ذات او علت‌العلل و علت جمیع ماسواست و نیز او به این‌که خودش علت جمیع ماسواست عالم است و از طرف دیگر، علم به علت مستلزم علم به معلول است. پس واجب‌الوجود باید به همه‌ی اشیاء عالم باشد، زیرا که تمام اشیاء، با واسطه یا بی‌واسطه، معلول و منسوب به اویند.

مقدمات این استدلال چنین است: ۱- خداوند به ذات خود عالم است ۲- ذات واجب‌تعالی علت تمامی معلومات خود است در ازل ۳- خداوند به علت‌بودن خود آگاه است ۴- علم به علت مستلزم علم به معلول است. نتیجه این‌که تمام واجب به تمامی معلومات خود در ازل عالم است. در قالب قیاس شکل اول می‌توان گفت: خداوند عالم به ذات خود است که علت تامه‌ی جمیع اشیاء است در ازل؛ هر عالم به ذاتی که علت جمیع اشیاء باشد در ازل، به آن اشیاء عالم خواهد بود. نتیجه: خداوند به جمیع اشیاء در ازل عالم است.

او در *اشارات* می‌گوید: «واجب‌تعالی... مابعدش را از حیث این‌که علت مابعد است و وجود مابعد از جانب اوست تعقل می‌کند و سایر اشیاء را از آن حیث که در سلسله‌ی ترتیب نزولی، طولی و عرضی، از جانب او وجوب می‌یابند تعقل می‌کند» (۱۸، ص: ۲۹۹).

همچنین در *شفاء* می‌گوید: به این ترتیب که واجب‌تعالی علت تامه‌ی جمیع ماسوا است و به ذات خود علم دارد به تمام معلومات خود طولاً و عرضاً، با واسطه یا بی‌واسطه، عالم خواهد بود. از

آن جهت که تمامی ماسوا... معلول اویند پس «لایعزب عنه مثقال ذره» (۵، صص: ۳۸۵ و ۳۸۹).

۴.۱. تحلیل استدلال

در استدلال شیخ، علم به ذات بعینه علم به علیت ذات برای ماسواست و علم ذات به اشیاء، معلول علم ذات به ذات است؛ پس چون علم به ذات عین ذات است باید علم به اشیاء، که معلول علم به ذات است، در مرتبه‌ای مؤخر از ذات باشد و اگر این علم بخواهد عین ذات باشد لازم خواهد آمد که این دو علم (که یکی علت و دیگری معلول است) در یک رتبه قرار گیرند، درحالی که رتبه‌ی معلول مؤخر از علت است. پس صور معقول و... علم باری به اشیاء در مرتبه‌ی ذات او نخواهند بود، بلکه لازمه‌ی ذات و در مرتبه‌ی بعد از ذات خواهد بود.

پس این صور زائد بر ذات واجب تعالی خواهد بود، چون علم به اشیاء حصولی و علم به ذات علمی حضوری است و حصولی بودن با عینیت صور با ذات منافات دارد. این مسأله از طرف دیگر برمی‌گردد به مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول که شیخ آن را فقط در مورد علم ذات به ذات قائل است، ولی در مورد علم به ماسوای ذات قائل نیست. اگر این صور عین ذات باشند با توجه به مبانی شیخ، که اتحاد را در علم ذات به غیر، قائل نیست، لازم می‌آید اتحاد برقرار شود و این باطل است؛ همچنین تکثر در ذات لازم می‌آید زیرا که صور کشیند و ذات واحد.

از آنچه که گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که هرچند صور معقولات با ذات حق تعالی عینیت ندارند، ذات حق به آن‌ها علم حضوری دارد، زیرا که این صور، هم معقول و هم موجودند و موجودیت آن‌ها عین معقولیت آن‌هاست و برعکس؛ و به لحاظ این که از ماده و لواحق آن مجردند، شایستگی حضور دارند و به علم حضوری معلوم ذات می‌باشند. هرچند شیخ به علم حضوری بودن علم واجب به این صور، تصریحی نکرده است (رک: ۷، ص: ۱۶۰)، با توجه به مبانی وی قابل تبیین است.

اگر علم واجب به صور مرتسمه حصولی باشد، تسلسل رخ می‌دهد، بدین نحو که برای علم به آن صور، به صور دیگری نیاز خواهد بود و برای آن صور به صور دیگری تا بینهایت؛ تسلسل باطل است، پس حصولی بودن علم واجب به صور نیز باطل است. پس علم او به صور حضوری است.

۴.۲. علم پیشین واجب به جزئیات زمانی

بعد از این که علم باری به جمیع ماسوایش و کیفیت این علم تبیین گردید، حال این سؤال مطرح می‌شود که کیفیت علم باری به جزئیات زمانی قبل از ایجاد آن‌ها چگونه است؟ این بحث باید به گونه‌ای تبیین شود که در عین اثبات علم واجب تعالی به متغیرات زمانی، به تبع تغییر و تحول معلوم، علم باری دستخوش تحول و تغییر نگردد؛ زیرا در این صورت، ذات او نیز متغیر

خواهد بود. از این رو تبیین این مسأله با دشواری خاصی مواجه است. به این خاطر ابن سینا سعی بلیغ دارد که کیفیت تعلق علم باری تعالی به جزئیات را نیز تبیین کند، اگرچه از طرف غزالی به این که او منکر علم واجب به جزئیات است متهم و تکفیر شده است (۲۰، ص: ۱۵۸). ولی حق این است که چنین حکمی را به کج فهمی غزالی از مرام شیخ نسبت دهیم.

مسأله این است که چگونه می شود ذات باری که مبرا از هرگونه ماده و تغییر است به جزئیات زمانی، علمی داشته باشد قبل از وجود آن ها که بعد از وجود آن ها نیز ثابت بماند و علاوه بر آن، با تغییر معلوم در خارج، ذات احدیت در معرض تغییر و دگرگونی قرار نگیرد؟ شیخ معتقد است که علم باری به ماسوا مطلقاً فعلی است و در مورد جزئیات زمانی استثنا نداشته و برگرفته از حوادث زمانی نیست؛ زیرا اگر علم او برگرفته از حوادث زمانی باشد ذات احدیت نیازمند ابزار و آلات حسی و خیالی خواهد بود، در حالی که ذات واجب مبری از آلات ادراکی است.

توضیح این که علم به جزئیات به دو نحو است: یکی علم به جزئی از آن حیث که جزئی است به نحو جزئی و دیگری علم به جزئی است به نحو کلی. در مورد اول، علم حاصل آمده انفعالی خواهد بود و در این صورت عالم برای تحصیل علم به جزئیات، به ابزار و آلات حسی و خیالی نیازمند خواهد بود، و در صورت دوم، عالم نیاز به ابزار آلات حسی و خیالی ندارد و با تغییر معلوم، علم تغییر نخواهد کرد و علم به جزئی به نحو اول، از طریق مشاهده و حس، و به نحو دوم، از طریق اسباب و علل حاصل می آید.

پس علم واجب تعالی به جزئی به نحو جزئی نیست که نیازمند آلات حسی و خیالی و مؤخر از معلوم باشد و با تغییر و تحول در معلوم تغییر یابد و با معدوم شدن معلوم معدوم گردد، بلکه علم واجب به جزئیات، علمی فعلی و مقدم بر معلوم و علم تعقلی است نه حسی و خیالی. در صورتی جزئیات زمانی متعلق علم واجب واقع خواهند شد که علم به طبایع کلی تعلق گیرد. پس واجب تعالی به جزئیات از طریق طبایع کلیه و به نحو کلی، از رهگذر اسباب و علل آن ها، عالم می باشد.

چون واجب تعالی مبدأ و علت تمام اشیاء، اعم از کلیات و جزئیات بوده و بین این اشیاء، علیت برقرار است و واجب به ذات خود، یعنی علت تامه ی ماسوا عالم است، پس به معلول اول عالم است و از طریق آن به لوازم آن نیز عالم خواهد بود و چون به جمیع اسباب و علل اشیاء اعم از کلی و جزئی عالم است، پس به جزئیات نیز عالم است.

علم خداوند به ممکنات و جزئیات، به نحو کلی و وجوب است، زیرا او به اشیاء از طریق اسباب و علل تامه ی آن ها عالم است و وجود معلول با وجود علت تامه واجب است و همینطور علم به معلوم با علم به علت تامه اش ضروری است. اگر شیئی در وقتی موجود نباشد قصور از

ناحیه‌ی قابل است نه از جهت فاعل (۲، ص: ۲۹). آنچه ما اتفاقات می‌نامیم در نزد واجب که به اسباب و علل آن‌ها عالم است، واجبات‌اند (رک: همان، صص: ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۲۸، ۲۹، ۶۶، ۸۱، ۱۱۵ و ۱۱۶).

پس چون وقوع معلول از علت تامه به‌نحو و جوب است، علم به معلول از ناحیه‌ی علت تامه نیز علمی یقینی و قطعی و ثابت خواهد بود. از آن‌جاکه واجب‌الوجود علت تمام معلولات، اعم از جزئی و کلی است و به اسباب و علل تامه‌ی آن‌ها نیز آگاه است، علم او به آن‌ها به‌نحو ضرورت و جوب و ثبات است.

ابن‌سینا در کیفیت آن می‌گوید: او ذات خود را و این‌که ذاتش مبدأ کل موجودات است و موجودات اولیه و آنچه را از آن‌ها به‌وجود می‌آید درک می‌کند و می‌داند که هیچ شیئی به‌وجود نمی‌آید مگر این‌که به جهتی صادر از او باشد (چه باواسطه و چه بی‌واسطه) و این اسباب با برخورد و تصادماتشان، به اموری تخصیص می‌خورند که جزئیات از آن‌ها حاصل می‌شود (۵، ص: ۳۸۵؛ و ۴، صص: ۵۹۴ - ۵).

پس علم باری تعالی به جزئیات زمانی، یک علم زمانی متغیر نیست که در آن بتوان گذشته و آینده در نظر گرفت، زیرا لازمه‌ی چنین علمی ایجاد تغییر در صفات ذاتی او است که امری محال می‌باشد (۱۸، ص: ۳۱۵).

او برای درک بهتر و تشبیه معقول به محسوس، به علم منجم به کسوف یا خسوف مثال می‌زند و با آن نشان می‌دهد که علم به جزئی از آن جهت که جزئی است متغیر است و ناشی از حس و آلات حسی و مشاهده است و به‌تبع تغییر معلوم، تغییر می‌کند و علم به همان جزئی متغیر از جهت ثبات آن ثابت است و به‌تبع تغییر معلوم، علم تغییر نکرده و ذات عالم دستخوش تغییر نمی‌گردد. این علم از طریق اسباب و علل کسوف است (همان: ۳۰۸). این علم قبل از وقوع کسوف و بعد از آن و در حین کسوف، واحد و ثابت است و به‌تبع آن تغییر نمی‌کند. علم به پدیده‌ی جزئی به‌این‌نحو که از روی اسباب و علل وجود آن حاصل شود را «علم به جزئی به‌نحو کلی» گویند.

البته علم به اسباب و علل، موجب علم به جزئیت پدیده، از آن حیث که جزئی و مشخص است، نمی‌شود؛ زیرا علم به جزئی از آن حیث، فقط از طریق مشاهده و حس است و ذات باری تعالی مبرا از حس و ماده است؛ بلکه این علم به‌نحو کلیت و به طبایع کلیه‌ی جزئیات تعلق می‌گیرد و از طریق تصادمات و اسباب و علل تخصیص خورده و منحصر در یک فرد که همان فرد جزئی باشد می‌گردد، ولی فرض صدق آن بر کثیرین ممتنع نیست (۵، صص: ۳۸۶ - ۷ و ۳، صص: ۸۹ - ۹۳)؛ زیرا کلیت تصدیقی از جهت کلیت تصویری است و کلی بودن تصدیق جزء یا کل بودن سازه‌های تصویری آن ممکن نیست.

پس با توجه به آنچه که گفته شد:

اولاً صور کلی مزبور، با توجه به قیودی که به آن‌ها ضمیمه گشته است، در خارج، منحصر به فرد است و تنها یک مصداق دارد، اما از صدق بر کثیرین امتناع نداشته، چون منحصر در فرد است انکشاف تام از جزئی دارد.

ثانیاً این علم چون به نحو کلی از طریق اسباب و علل شیء جزئی حاصل می‌آید و نسبت شیء به علل تامه‌ی خود، وجوب است، این علم نیز علمی قطعی و یقینی خواهد بود. ثالثاً این علم به جزئیات، علمی ثابت است؛ هم قبل از ایجاد جزئی وجود دارد و هم بعد از ایجاد آن. بنابراین به تبع جزئی تغییر نخواهد کرد.

رابعاً علم واجب به هیچ شیء و معلولی به نحو ممکن نخواهد بود؛ بلکه علم به نحو امکان، ناشی از جهل به اسباب و علل تامه‌ی شیء است و خداوند به علل و اسباب ممکن، عالم است پس او به ممکنات به نحو ضرورت و وجوب، عالم است. همچنین واجب به ممکن بودن ممکنات فی نفسها نیز عالم است بدون توجه به اسباب آن‌ها (۱۰، ص: ۵۷۶).

خامساً علم واجب به اشیاء، زمانی نیست و حتی نفس زمان نیز برای او معقول من کل وجه خواهد بود. در ساحت ربوبی، زمان (گذشته، حال و آینده) مطرح نیست؛ پس علم او نیز فوق زمانی خواهد بود.

سادساً خداوند به تمام اشیاء، چه آن‌هایی که موجودند و چه آن‌هایی که معدوم‌اند و به وجود خواهند آمد علم دارد.

۵. اشکالات ملاصدرا بر نظریه‌ی صور مرتسمه و تبیین شیخ از علم

پیشین

هر چند ملاصدرا به ایرادهایی که از جانب خواجه طوسی^۴ و شیخ اشراق (رک: ۱۷، صص: ۴۸۱ - ۳) بر نظریه‌ی شیخ و مشائین وارد آمده بود پاسخ می‌دهد و به طور جدی از شیخ دفاع می‌کند و اشکال‌کننده‌ها را به کج‌فهمی و عدم خوض در نظریه‌ی شیخ محکوم کرده است، مع‌هذا، نظریه‌ی شیخ را ناقص دانسته، ایراداتی بر آن وارد می‌داند و معتقد است که این ایرادات از درون نظریه‌ی صور مرتسمه برمی‌خیزد.

او می‌گوید در پاره‌ای از ثمرات این قول با آن‌ها موافقیم؛ مثل این که: صور علمیه لازم ذات واجب‌اند و قائم به اویند به قیام صدور، نه این که مستقل از ذات باشند. ولی در دو امر با آن‌ها مخالفیم: یکی این که آن‌ها صور مرتسمه‌ی علمیه را عرض دانسته‌اند، در حالی که ما معتقد نیستیم که این صور عرض باشند، چه این که در آن جا محل و موضوع راه ندارد؛ و دیگر این که آن‌ها وجود صور علمیه را صرفاً ذهنی دانسته‌اند، برخلاف افلاطونیان که صور علمیه را وجود خارجی

می‌دانند.

ملاصدرا می‌گوید که اگر مشائین به عرضیت این صور تصریح نکرده بودند ممکن بود که قول آن‌ها را توجیه کرده، بر محملی صحیح حمل کنیم (۲۱، ص: ۲۷۷) و به نظریه افلاطون برگردانیم، زیرا مثل افلاطونی مورد تأیید ما است و اگر موافق نظر افلاطونیان بود، نظری تام بود، جز این که ملاصدرا مثل افلاطونی را ملاک علم تفصیلی واجب در مقام ذات نمی‌داند. در اینجا اشکالات خاص ملاصدرا را بیان نموده، به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

۵. ۱. اشکال اول

این ایراد مبتنی بر مقدماتی است که در پی می‌آید:

مقدمه‌ی اول: لوازم اشیاء بر سه قسم‌اند:

- ۱- لازمه‌ی وجود خارجی: اگر ملزوم وجود خارجی باشد لازم آن نیز وجود خارجی خواهد بود؛ مانند وجود حرارت که لازمه‌ی وجود خارجی آتش است.
 - ۲- لازمه‌ی وجود ذهنی: در این قسم، ملزوم ذهنی است و لازم آن نیز به وجود ذهنی موجود خواهد بود؛ مثل نوعیت که لازم وجود ذهنی انسان است. البته ملاک ذهنی بودن عدم ترتب آثار خارجی است، همان‌طور که ملاک خارجیت، ترتب آثار خارجی برای آن است.
 - ۳- لازم ماهیت: در این قسم، ماهیت در هر وعائی که موجود باشد، خواه در ذهن خواه در خارج، دارای آن لازم خواهد بود، که آن را «لازم الوجودین» نیز می‌نامند.
- در مورد صور مرتسمه که قول مشائین است و لازم ذات باری تعالی هستند سه صورت فوق را می‌توان فرض کرد:

- ۱- این صور لازم وجود خارجی ذات باری باشند؛
- ۲- این صور لازم وجود ذهنی باشند؛
- ۳- این صور لازم ماهیت باشند.

اما فرض دوم محال است، زیرا که لازم و ملزوم از حیث خارجیت و ذهنیت متکافئ‌اند، یعنی اگر ملزوم در وعاء خارجی و دارای وجود خارجی باشد لازم نیز در خارج موجود خواهد بود. در نتیجه از آن‌جا که ذات حق تعالی صرف مفهوم و ذهنی نیست، پس لوازم ذات او نیز ذهنی نخواهد بود. همچنین واجب دارای وجود ذهنی هم نیست تا این صور لازم آن وجود ذهنی باشند؛ زیرا ماهیت ندارد تا وجود ذهنی داشته باشد.

فرض سوم با توجه به این که مراد از ماهیت را «وجود خاص شیء» یا «مایقال فی جواب ماهود» بدانیم دو تقریر دارد:

تقریر اول: بر اساس این که ماهیت را «وجود خاص شیء» بدانیم می‌گوییم: «الحق ماهیته انیته»، در این صورت، ماهیت واجب عین وجود او و وجود او عین ماهیت او خواهد بود. بر طبق

این تفسیر، اگر بگوییم این صور لازم ماهیت آن واجب است قولی صحیح و در اصل، به قول اول بازگشت خواهد کرد و محذوری در پی نخواهد داشت.

تقریر دوم بر اساس این است که معنای دوم ماهیت را اراده کنیم. در این صورت می‌گوییم «الحق لاماهیه له». در این صورت، ذات واجب همان وجود او خواهد بود و این صور لازمه‌ی ماهیت او نخواهند بود، زیرا واجب دارای ماهیت نیست که ماهیت او لوازمی داشته باشد از قبیل این صور.

پس در تقریر اول، لازم ماهیت بودن، به لازم وجود خارجی بازگشت می‌کند و در تقریر دوم، لازم ماهیت بودن محال است.

اکنون که فرض دوم و سوم باطل گردید، فرض اول حق است و این صور لازم وجود خارجی خواهند بود؛ زیرا ملزوم آن‌ها ذات حق تعالی است و آن عین خارجیت و حاق وجود خارجی است.

پس قول مشائین که می‌گویند صور، عرض و ذهنی‌اند باطل است و با خارجی بودن صور، جوهر بودن آن‌ها ثابت می‌شود و قول مشائین باطل می‌شود.^۴

پاسخ: حکیم سبزواری در تعلیقه‌ای بیان می‌کند که فرق است بین صورت ذهنی و صورت علمی. آنچه مشائین به آن قائل‌اند صورت علمی است. صور علمی، موجوداتی خارجی و اموری عینی‌اند و قیام آن‌ها به ذات واجب قیام صدوری است. به عبارت دیگر، تقسیم وجود به ذهنی و عینی تقسیمی قیاسی است؛ وقتی صور مرتسمه‌ی علمیه با موجودات خارجی سنجیده می‌شوند، موجودات ذهنی نامیده می‌شوند و الاً به خودی خود، موجوداتی عینی و خارجی می‌باشند. از این رو درست است که ذات واجب تعالی لازم ذهنی ندارد و تنها لازم وجود خارجی به او نسبت داده می‌شود، از این امر نتیجه نمی‌شود که قول صور مرتسمه باطل باشد و به مثل افلاطونی بگراییم تا مشکل لازم وجود واجب حل گردد، بلکه با حفظ اصل عدم انفکاک وجودی لازم و ملزوم، می‌توان قائل به صور مرتسمه‌ی علمیه بود (۲۱: ص: ۲۲۸، تعلیقه‌ی سبزواری).

۵.۲. اشکال دوم

این ایراد مبتنی بر مقدماتی است که بدین قرار است:

مقدمه‌ی اول: اساس دلیل مشائین این بود که علم تام به علت، مستلزم علم به معلول آن است. اکنون می‌گوییم مراد از علم تام به علت چیست؟ در پاسخ، فروضی را می‌توان در نظر گرفت:

الف) مراد علم به ماهیت علت باشد؛ این فرض در صورتی درست است که ماهیت علت جاعل ماهیت مجعول باشد و جعل بین ماهیات باشد و قاعداً بر مبنای اصالت ماهیت خواهد

بود.

ب) منظور علم به وجهی از وجوه علت باشد، نه علم به کنه علت؛ در این فرض هم علم به معلوم حاصل نمی‌شود، زیرا بین معلول و علت، تلازم وجودی است نه بین معلول و جهتی از علت.

ج) علم به مفهوم علت باشد؛ این فرض نیز صحیح نیست؛ زیرا مفهوم علت و معلول متضایفانند و «المتضایفان متكافئان فی آی و عاء» پس این دو مفهوم در ذهن همراهند نه لازم و ملزوم؛ پس اضافه‌ی علیت بین علت و معلول، باعث علم به معلول نمی‌شود، زیرا این اضافه بعد از وجود علت و معلول است.

بنابراین مراد از علم به علت، علم به آن نحوه خاص از وجود است که معلول با توجه به آن نحوه خاص به وجود آمده است.

مقدمه‌ی دوم: بر اساس اصالت وجود، جاعلیت و مجعولیت بین وجودها برقرار است نه بین ماهیات.

مقدمه‌ی سوم: علم به انحای وجود، تنها از طریق علم حضوری است نه حصولی.

مقدمه‌ی چهارم: علم حضوری به انحای وجودات، یا به نحو اتحاد و یا از جهت علیت و احاطه وجودی ممکن است؛ مانند علم ذات به ذات خود یا آن جا که رابطه‌ی علیت و احاطه‌ی وجودی برقرار باشد مثل علم علت به معلول.

ملاصدار از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که بر اساس اصلی که مشائین در اثبات علم واجب به غیر به کار بردند، مبنی بر این که علم به علت موجب علم به معلول است، وقتی علم به علت محقق شد (علم واجب به ذات اثبات شد) علم به معلول، یعنی اشیاء، حاصل می‌شود. از آن جاکه ذات واجب از جهت وجودش، که عین ذات اوست، علت ماسوای خود است و جاعلیت هم بین وجودات است، پس مجعولات واجب همان انحای وجودات خواهند بود. در نتیجه علم واجب به ذات خود، مقتضی علم به معلولات و مجعولات او، یعنی این وجودات، خواهد بود و از آن جاکه علم واجب به ذات خود، علمی حضوری است (به اتفاق همه‌ی حکما)، پس باید علم به مجعولات و معلولات نیز علم حضوری باشد نه حصولی، زیرا علم به انحای وجودات، که همان مجعولات ذات باری‌اند، جز به طریق شهود و حضور مسیر نیست. پس باید وجودات خارجی اشیاء نزد حق حضور داشته باشند، زیرا اگر مفاهیم و ماهیات اینها پیش حق حضور داشته باشند، از آن رو که این صور ماهیات و مفاهیم اشیاء را نشان می‌دهند و وجود، مفهوم و ماهیت ندارد از این رو حاکی نیز ندارد، پس این صور وجودات اشیاء را نشان نخواهند داد و از طریق این صور، به وجودات اشیاء علم حاصل نخواهد شد، هر چند خود آن صور به علم حضوری معلوم باشند. بنابراین مشکل بزرگتری که به وجود می‌آید این است که واجب‌تعالی به وجودات این اشیاء علم نداشته

باشد. پس باید اشیاء به وجودات خارجی خود نزد واجب حاضر و معلوم باشند و این وجودات خارجی عین علم تفصیلی واجب خواهند بود.

بنابر مقدمات ذکرشده، بر خلاف ادعای مشائین، قول اشراقیین اثبات می‌شود که مجعولات حق و اشیاء خارجی عین علم تفصیلی واجب باشند به علم حضوری؛ پس نظریه‌ی صور مرتسمه باطل است (۲۱، ص: ۲۳۰؛ ۲۵، ص: ۵۶ و ۲۳، همان‌جا).

۵.۳. اشکال سوم

حکمای مشاء و اشراق قاعده «امکان اشرف» را مبرهن می‌دانند. بر اساس قاعده‌ی مذکور، هرچه صدورش از واجب تعالی مقدم بر چیزهای دیگر باشد به لحاظ وجود و ذات، شریف‌تر و قوی‌تر از دیگر اشیاء خواهد بود (۱، ص: ۱۸). حال بر اساس مسلک اثبات صور مرتسمه در ذات واجب تعالی، نفی این قاعده لازم می‌آید، زیرا از آن‌جاکه قائلین به این قول، صور علمیه‌ی مرتسمه را اعراضی می‌دانند که قبل از وجود این اشیاء خارجی تقرر یافته، لازمه‌ی ذات حق می‌باشند، تقدم این صورت بر وجودات خارجی باعث خواهد شد که عرض، که نسبت به جوهر، مرتبه‌ی فروتری دارد، بر جوهر تقدم یابد. این مطلب خلاف قاعده‌ی امکان اشرف است، زیرا بر اساس قاعده‌ی مذکور، مرتبه‌ی وجودی علت اقوی و اشد از مرتبه‌ی وجودی معلول است و بنابراین، اشرف است و باید قبل از مرتبه‌ی معلول، وجود داشته باشد. این در حالی است که صور مرتسمه که عرض‌اند ضعیف‌تر از وجود خارجی اشیاء (که جوهرند) بوده، لذا اشرف از معلول نیستند و نمی‌توانند قبل از جواهر تقرر داشته، علت آن‌ها باشند. در نتیجه، از آن‌جاکه قول به صور مرتسمه محذور نفی قاعده‌ی امکان اشرف (که مقبول مشائین نیز است) را در پی دارد صحیح نیست (۲۱، ص: ۲۳۲).

در پاسخ می‌توان گفت که به نظر می‌رسد که وارد بودن این ایراد منوط به این است که ما چه رأیی در باب حقیقت علم اتخاذ کنیم. اگر کسی علم را از مقوله‌ی کیف نفسانی بداند، ظاهراً ایراد وارد است؛ ولی اگر کسی حقیقت علم را از سنخ وجود و بلکه علم را مساوق وجود بداند (مثل خود ملاصدرا) اشکال وارد نخواهد بود و می‌توان با قول به همین صور علمیه‌ی مرتسمه نیز قاعده‌ی امکان اشرف را پذیرفت؛ زیرا وجود علمی آن‌ها عین وجود عینی و خارجی آن‌هاست و معلوم بالذات واجب‌اند.

علاوه‌براین، صور علمیه که از سنخ عالم مجردات و قائم به ذات حق تعالی هستند اشرف از موجودات طبیعی مشوب به نقص و ماده می‌باشند (قاعده‌ی امکان اشرف صادق است) و از جهتی دیگر باید دقت داشت که صور مرتسمه که زائد بر ذات هستند خود مفید وجود معلول و اعیان خارجی نیستند و قاعده‌ی اقوی بودن علت از معلول در جایی جاری است که علت مفید وجود و وجودبخش معلول باشد؛ در حالی که این صور فی‌نفسه مفید معلول نیستند، بلکه ذات

باری به واسطه‌ی این صور، اعیان خارجی را ایجاد می‌کند.

علاوه بر این ملاصدرا خود نیز در جواب ایراد خواجه و شیخ اشراق، مبنی بر این که بنابر صور مرتسمه، لازم می‌آید که خداوند به توسط آن‌ها اشیاء را ایجاد می‌کند، گفته بود که این صور اشرف و اقدس از موجودات خارجی‌اند و برای واسطه شدن اولی هستند (همان، صص: ۲۲۰ - ۱)؛ پس قول مشائین با قاعده‌ی امکان اشرف بنابر نظر خود صدرا منافاتی ندارد.

۵. ۴. اشکال چهارم

ملاصدرا در مبدأ و معاد می‌گوید که قول مشائین صدور کثیر از واحد را در پی دارد؛ زیرا اگر صدور معلول اول از مبدأ، مشروط به سبق صورتش باشد، لازم می‌آید که صورت اول علت حصول لازم مابین و علت حصول صورت معلول دوم باشد؛ پس لازم می‌آید که ذات واحد واجب‌الوجود به اعتبار صورت واحد و جهت واحد، دو فعل مختلف انجام دهد (۲۴، ص: ۱۰۴ - ۵) و اگر صدور مسبوق به صورت نباشد با نظر مشائین مخالف است.

این اشکال همان اشکال شیخ اشراق و خواجه طوسی است که ملاصدرا خود آن را پاسخ گفته است، بدین نحو که آن صورت اولی ذاتاً ممکن و بالغیر واجب است، لذا دارای دو جهت خواهد بود و اگر مثل واجب‌الوجود بسیط محض می‌بود، از آن، واحد صادر می‌شد. آن صورت، چون معلول خداوند است، واحد حقیقی نیست و در آن، یک جهت کمال و ضرورت، و یک جهت نقص، یعنی امکان بالذات وجود دارد و از هر یک از این جهات، می‌تواند معلولی صادر شود. بنابراین از جهت کمال آن، وجود عقل اول در عالم خارج متحقق می‌شود و از جهت امکان و نقص وجودی آن، صورت علمی معلول دوم در ذات حق صادر می‌شود. اگرچه مصدر حقیقی همه‌ی موجودات واجب‌تعالی است، صور علمی یا عینی مجرای فیضان و از جهت کمال، مرآت فیض بیشتر و از جهت نقص، آینه‌ی فیض کمتری هستند (۲۱، ص: ۲۰۵).

۵. ۵. ایرادی از علامه طباطبایی

ایشان علاوه بر آنچه ملاصدرا بر قول صور وارد دانسته، می‌فرماید: شما مشائین قائلید که علم واجب به اشیاء از طریق صور، و علمی حصولی است، باید توجه داشته باشید که علم حصولی از طریق حواس و تخیل و توهم حاصل شده و مربوط به عالم ماده است، در حالی که در حق واجب‌تعالی، که عقل محض و مجرد صرف است، هیچ‌یک از این جریان‌ها وجود ندارد. پس در ساحت او علم او حصولی راه ندارد» (همان، ص: ۲۳۳، تعلیقه‌ی علامه).

در خصوص این ایراد، به نظر می‌رسد که علامه علم حصولی که مشائین در مورد ذات حق قائلند با علم حصولی نفسانی مقایسه کرده‌اند. علم حصولی در ما انسان‌ها جز از طریق حس و تخیل حاصل نمی‌شود، بدین معنی که صورت خارجی اشیاء بر نفس انسان تأثیر می‌گذارد و سپس تحت این تأثیر، صورتی از آن در ذهن انسان نقش می‌بندد که به واسطه‌ی این صورت، به

آن شیء خارجی علم پیدا می‌کنیم.^۵ پس این علم به‌نحو انفعالی حاصل می‌شود. ولی علم واجب فعلی است، نه انفعالی و به‌واسطه‌ی این صور است که اعیان خارجی موجود می‌گردند. این صور برگرفته از اشیاء خارجی نیستند و او از این صور کسب علم نمی‌کند تا لازم آید که علم او حصولی انفعالی باشد. لذا ایراد علامه در صورتی وارد است که علم واجب علم حصولی انفعالی باشد.

صدرالمآلهین می‌گوید: مشائین معتقدند که علم واجب به جزئیات، به‌نحو کلی و از طریق صور است. ملاصدرا معتقد است که یک مفهوم کلی هرچه مقید شود، جزئی حقیقی نمی‌شود، زیرا جزئی حقیقی یک امر متشخص ذهنی یا موجود خارجی است و مفهوم کلی با هزار قید هم تشخیص نمی‌یابد. پس اگر علم باری از طریق صور و به‌وجه کلی باشد، باید ملتزم شویم که واجب‌الوجود به جزئیات اشیاء جزئی علم نداشته باشد و این بزرگ‌ترین نقص در ذات واجب‌الوجود من‌جمیع‌الجهات است؛ وجود اشیائی که از واجب متعال صادر می‌شود متشخص است، درحالی‌که بنابر نظر صور مرتسمه، واجب به معلومات جزئی خود، از آن جهت که جزئی است، جاهل است (۲۴، ص: ۱۰۵).

در پاسخ می‌توان گفت در صورتی اشکال وارد است که علم به جزئی از حیث جزئی بودنش کمال برای عالم باشد. ولی از آن‌جاکه علم به جزئی بماهو جزئی که متغیر است به‌نحو جزئی، چون از طریق قوای حسی و به‌صورت انفعالی حاصل می‌شود، چنین علمی برای ذات حق تعالی کمال نبوده، بلکه مستلزم عروض نقص نیز خواهد بود و لذا نمی‌توان نبود چنین علمی را برای او نقص به شمار آورد. علاوه‌براین، مراد ابن‌سینا در این‌که می‌گوید علم خدا به جزئیات به‌نحو کلی است، جزئیات منطقی نیست، بلکه متغیرات است و مرداش از کلی نیز کلی منطقی نیست، بلکه ثابت‌ها است نه علم به کلی و جامع بین جزئیات، که خود جزئی بماهو جزئی معلوم نباشد. دکتر یثربی می‌گوید: تحلیل ابن‌سینا این است که اگر تعقل‌کننده یک پدیده را در ارتباط با علل و اسباب آن تعقل کند آن را به‌صورت ثابت و کلی تعقل خواهد کرد و چون مسأله دقیق است، شارحان / اشارات منظور ابن‌سینا را درست متوجه نشده‌اند و شایع شده است که خدا فقط از راه کلیات، جزئیات را درک می‌کند. یعنی علم او ابتدا به کلیات تعلق می‌گیرد و از طریق کلیات به جزئیات سرایت می‌کند، درحالی‌که مراد ابن‌سینا این نیست (۲۷، ص: ۱۸۵).

البته ملاصدرا در حاشیه‌ی حکمه‌الاشراق، فقط اشکال سوم را بر نظریه‌ی مشائین وارد

می‌داند (۲۳، ص: ۳۶۵).

۶. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، به دست می‌آید که بنیان تبیین نظر ابن‌سینا درباره‌ی علم الهی به ماسوا، صور مرتسمه است، به‌نحوی که بدون این صور، واجب‌تعالی عالم به غیر نخواهد بود. این صور صوری ذهنی نبوده و از آن‌جا که بر اساس علم عنایی و این‌که علت وجود خارجی اشیاء هستند اعلی و اشرف می‌باشند. علم واجب به اشیاء از طریق این صور تحقق می‌یابد، البته به‌نحو فعلی نه انفعالی. منتها علم واجب به نفس این صور، علمی حضوری است. برخی از اشکالات وارد شده از جانب ملاصدرا را می‌توان به ایرادات خواجه‌ی طوسی و شیخ اشراق بازگرداند که ملاصدرا، آن‌ها را پاسخ داده است. اما برخی دیگر، مانند اشکال دوم و پنجم، فقط در عبارات ملاصدرا وجود دارد و از این دو نیز اشکال دوم وارد می‌باشد. پاسخ اشکال پنجم در متن مقاله ارائه شد. ولی تبیین ایراد دوم این است که: کبرای استدلال ابن‌سینا در تبیین علم پیشین الهی این است که «علم به علت مستلزم علم به معلول است» و علم واجب به ذات خود و علیت خود، در مرتبه‌ی ذات و به‌نحو حضوری می‌باشد؛ بنابراین علم واجب به ذات خود، مقتضی علم به معلولات و مجعولات او، یعنی این وجودات، خواهد بود و از آن‌جا که علم واجب به ذات خود، علمی حضوری است (به اتفاق همه‌ی حکما)، باید علم به مجعولات و معلولات نیز علم حضوری باشد نه حصولی؛ زیرا علم به انحاء وجودات، که همان مجعولات ذات باری‌اند، جز به‌طریق شهود و حضور مسیر نیست. اشیاء به وجودات خارجی خود نزد واجب حاضر و معلوم‌اند و این وجودات خارجی عین علم تفصیلی واجب‌اند نه صور آن‌ها.

یادداشت‌ها

۱. «بل الأول یعقل ذاته میدناً لها علی ما هو علیه الأمر، فیکون نفس عقلیته لها نفس وجودها و ارتسامها فیما هی مرتسمه فیہ... و حقیقه الأمر أن نفس معقولیتها له هو نفس وجودها عنه (۲)، ص: ۱۵۵).
۲. از این‌جا معلوم می‌شود که علم واجب‌تعالی به خود این صور، علمی حضوری است و هرچند ابن‌سینا در رد قول به اتحاد عاقل و معقول، که به فرفوربوس نسبت داده شده است، سعی بلیغ داشته است، از آن‌جا که وجود این معقولات بعینه نفس معقولیتشان است و اضافه‌ی آن‌ها به واجب‌تعالی اضافه‌ی بسیط است نه اینکه اضافه شیئی باشد که دارای وجودی غیر از اضافه‌اش است، تصور اتحاد عاقل و معقول به میان می‌آید. البته در تئوری تعالی تفکر سینوی، وی قائل به اتحاد عاقل و معقول می‌باشد (ر. ک: ۲۶، صص: ۷۷ - ۹۳).
۳. برای ایرادات خواجه و جواب آن‌ها رک: ۱۸، ص: ۳۰۴؛ ۷، ص: ۱۰۰؛ ۲۱، صص: ۲۱۳ - ۲۱۴؛ ۱۳، صص: ۲۸۵ - ۳۱۹؛ ۲۴، صص: ۹۷ - ۹۹).
۴. رک: ۲۱، صص: ۲۲۶ - ۲۴؛ ۸؛ ۲۴، ص: ۱۰۴؛ ۲۳، ص: ۳۶۵؛ ۵، ص: ۵۳.

۵. همین علم حصولی انفعالی است که منطقیین تعریف کرده‌اند به «العلم هو صوره حاصله من الشی عند الذهن».

منابع

✽ قرآن مجید.

۱. ابراهیمی دینانی، (۱۳۶۵)، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
۲. ابن سینا، (۱۹۷۳)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مصر.
۳. _____، (۱۳۳۱)، دانشنامه علایی، الهیات، تصحیح محمد شکوه، تهران: انجمن آثار ملی.
۴. _____، (۱۳۶۴)، النجات، با مقدمه‌ی محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
۵. _____، (۱۳۷۶)، الشفا، الهیات، تحقیق علامه حسن‌زاده، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. _____، ۱۴۰۰، الرسائل، قم: بیدار.
۷. بهشتی، احمد، (۱۳۸۰)، «تأثیر شیخ اشراق بر خواجه طوسی»، مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی شیخ اشراق، تألیف جمعی از اساتید و نویسندگان، زنجان.
۸. _____، (۱۳۸۵)، تجرید، شرح نمط هفتم اشارات، قم: بوستان کتاب.
۹. بهمنیار بن مرزبان، (۱۳۶۲)، جام جهان‌نمای، به اهتمام عبدالله نورانی و محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات فرهنگی.
۱۰. _____، (۱۳۷۶)، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تحقیق دکتر عبدالرحمن عمیره، ج ۴ و ۵، بیروت.
۱۲. جرجانی، سیدشریف، (۱۳۸۵ق)، شرح مواقف قاضی عضد ایجی، قم: منشورات رضی.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۶۸)، شرح حکمت متعالیه، تهران: دانشگاه الزهراء، بخش ۴.
۱۴. حسن‌زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم فارابی، قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، ۱۳۴۰ق.
۱۵. حلی، حسن بن مطهر، (۱۳۶۳)، انوار الملکوت فی شرح الباقوت، قم: انتشارات رضی.
۱۶. رازی، فخرالدین، (۱۳۵۳ق)، الاربعین، حیدرآباد دکن.
۱۷. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه‌ی هانری کربن، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۸. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۹ق)، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، تهران: مطبعه حیدری.
۱۹. _____، (۱۳۷۹ق)، شرح الاشارات و التنبیها، تهران: مطبعه حیدری.
۲۰. غزالی، محمد، (بی تا)، تهافت الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، مصر: دارالمعارف.
۲۱. ملاصدرا، (۱۹۸۱م)، سفر، ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. _____، (بی تا)، تعلیقه بر حکمه الاشراق، چاپ سنگی، بی جا.
۲۳. _____، (بی تا)، شرح الهدایه الأثیریه، بیروت.
۲۴. _____، (۱۳۵۴)، المبدء و المعاد، تصحیح استاد آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه‌ی ایران.
۲۵. _____، (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه، تصحیح استاد آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۶. مؤمنی، مصطفی، «اتحاد عاقل و معقول در چنبره تعالی تفکر سینوی»، پژوهشهای هستی‌شناختی، زمستان ۹۳.
۲۷. یثربی، یحیی، (۱۳۸۵)، فلسفه مشاء، قم: بوستان کتاب قم.