

چالش‌های انگاره «علم بلامعلوم»

در تبیین کیفیت علم قبل‌الایجاد*

□ محمدرضا ارشادی نیا^۱

چکیده

مقاله «علم قبل از ایجاد خداوند به اشیا؛ برتری دیدگاه علم بلامعلوم بر نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۶۵/۲۳-۱۸۸) در اثبات برتری انگاره «علم بلامعلوم» در تبیین کیفیت علم قبل‌الایجاد، از سویه‌های مختلف دچار مشکل می‌باشد. مسیری که مقاله طی می‌کند، بر خلاف ادعای اثبات برتری و بیان مزایا، در جهت ابطال نظر رقیب و اثبات نظر منتخب می‌باشد. این خط سیر بر محور این نکات ترسیم شده است: تبیین تحویلی‌نگر به نظریه رقیب و فرو کاستن آن در برخی مبانی و ابعاد، نقدهایی بر نظریه رقیب بر اساس تقریر ناقص و نامقبول از آن، نفی حیثیت ذات‌الاضافه از مفهوم علم، رد علم حضوری، و طرح نظریات نامرتبط به موضوع مقاله، و از همه شگفت‌آورتر انتساب نظر خود به روایات در حد برداشت مستقیم عنوان و محتوا از روایات و تخطئه نظر مقابل، و معنون نمودن نظر منتخب با عنوان اختراعی

«علم بلامعلوم» بدون تبارشناسی پدیدآورندگان آن. به رغم جهت گیری عنوان مقاله برای نشان دادن برتری نظر منتخب، ابطال نظر رقیب، در نفی ادعای حیثیت ذات الاضافه از مفهوم علم و انتساب متهورانه نظر خویش به ساحت پاک اهل بیت علیهم السلام مقصور می گردد. بررسی ناقده این مقاله و سنجه روش مند مدعیات آن با معیارهای دقیق، می تواند راهگشای پاسداری از میراث حکیمان متألّه و احتراز از ظاهرگرایی در سامان الهیات باشد.

واژگان کلیدی: علم قبل الایجاد، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، علم بلامعلوم، الهیات تفکیک گرایان.

مقدمه

نیل به مقاصد میانه و عالی حکمت الهی دشوار است و همه حکما شرایطی را برای آن مقرر نموده اند؛ به ویژه مبحث خداشناسی در همه ابوابش، دشوار و پس از داشتن قریحه لازم، نیازمند امعان نظر و تعمق و تمحض و بهره مندی از نفس آراسته می باشد. این اخبار هشدارآمیز شیخ الرئیس، برخاسته از چنین واقعیتی است:

کران حق برتر از آن است که راهی باز، به روی هر واردشونده باشد... به همین دلیل آنچه این فن بر آن مشتمل است، برای غفلت زده خنده آور و برای فراگیر شایسته، عبرت آموز می باشد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳/۳۹۴).

بروز گروه های مختلفی که در این حوزه داعیه دار می باشند، از همین خصیصه ناشی می شود، اما سهم واقع گرایی نظریات آنان، بسته به اتخاذ مبانی و اصول عقلانی مستحکم و وفاداری در کاربرد آنها می باشد. راه و روش حکمای اسلامی در بیان مبانی خود و پایبندی به آن مشخص و نظریه پردازی معطوف به اصول، معین و قابل سنجه است. یکی از گروه های معارض با حکمت الهی در دوره اخیر «تفکیک گرایان» می باشند که بدون استحکام اصول لازم در الهیات، داعیه دار انحصار نظریه پردازی به خود در حوزه عقلانی اندیشه دینی می باشند. از این مجالهاست مبحث علم الهی به ویژه کیفیت «علم قبل الکترة» که بدون داشتن هیچ مبانی مشخص هستی شناختی، به کیفیت وجود علم باری پرداخته و آن را «علم بدون معلوم بالذات یا بالعرض» در هیچ وعایی حتی در موطن علم اعلام کرده است تا با نفی نابهنجار حیثیت اضافی از مفهوم علم بتواند قبل از حدوث موجودات حادث، و معدومات اعم از ممکن و ممتنع، تعلق علم واجب به

آن‌ها را تصویرگری کند. در تحصیل این هدف، سخنان تناقض آمیز و میراث‌خوری از جدلیات ظاهرگرایان، توشه و هزینه مباحث را تأمین می‌کند. مقاله مورد بررسی، بدون توجه به این پیشینه و بدون اعلام تبار نظر منتخب خود، قصد دارد راه معارضه با صدرا را گشوده نگه دارد و به توفیق خوداثبات در نمایاندن برتری نظر مقبولش نایل گردد. بررسی مدعیات می‌تواند نشان دهد که طی این مسیر بدون ارائه اصول عقلانی، به این آسانی میسر نیست، اگرچه تلاش شود که مدعیات با سوء برداشت بر «نقل» تطبیق گردد. بررسی ادعاهای طرح شده در مقاله مزبور را با نمایاندن زوایای ناشناخته آن در بخش‌های خرده‌گیری مستقیم بر صدرا و نفی حیثیت ذات‌الاضافه از علم و نفی علم حضوری، پی خواهیم گرفت.

۱. اتهامات در چکیده مقاله

مقاله در چکیده، سمت و سوی خود را برای طرح اتهامات تعیین می‌کند. این ادعاها از متهم کردن صدرا در الهیات به خداشناسی انسان‌واره، با منشأ اعتقاد به سنخیت واجب و ممکن آغاز می‌شود و با اتهام جعل حیثیت ذات‌الاضافه برای مفهوم علم توسط صدرا و نارسا بودن نظریه صدرا برای تبیین علم خداوند به معدومات، ممتنعات و تبیین ناپذیر بودن کیفیت تعلق علم الهی به جزئیات قبل از ایجاد تفصیلی آن‌ها، و یکی دانستن نظریه صدرا با نظریه اتحاد عالم و معلوم در خداوند، و بی‌اساس بودن علم حضوری و ادعای کل‌الاشیاء بودن حق تعالی ادامه می‌یابد تا به نتیجه‌گیری از پیش تعیین شده یعنی نفی همه مبانی حکمت متعالی منتهی گردد. در این خط سیر، مقاله هر جا لازم بیند، اگرچه با تناقض‌گویی، بر خلاف موضع پیش گفته‌اش، برای معارضه تغییر جهت می‌دهد و همان چیزی را که رد کرده بود برای تحکیم نظر خود برمی‌گزیند. از همین قبیل است اعتراض بر صدرا برای کاربرد اصل خودشناسی در خداشناسی، و از سوی دیگر اعلام آن به عنوان «یکی از بنیادی‌ترین اصول خداشناسی» و «اصل الزامی» در تبیین انگاره «علم بلامعلوم» (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۷۰/۲۳). از همین رشته است، از یک سو نفی حیثیت ذات‌الاضافه از علم برای توجیه علم بدون هر گونه وجود معلوم، و از سوی دیگر تأکید بر کاشفیت تام علم از معلوم حتی از ممتنعات.

۲. تبیین و نقد نامتوازن

عدم توازن کیفی بین تبیین و نقد نیز از نارسایی‌های مقاله است، فروکاستن نظر صدرا چه در بیان مبانی و چه در بیان اصل نظر و در مقابل قلم‌فرسایی کمی و کیفی در ارائه نظر منتخب، حکایت از این فضای حاکم بر مقاله دارد. از همین جهت مقاله با نگرش تحویلی‌نگر مدعی است: «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، تنها بر قاعده بسیط‌الحقیقه مبتنی است» (همان: ش ۱۶۶/۲۳). این تعبیر با اهمال بسیار در صدد است مبانی نظریه صدرا را در یک قاعده یا چند قاعده جنبی فرو کاهد و از ابتدای نظریه بر دستگاه فلسفی متعالیه و مبانی شناخت‌شناسی و روشی و هستی‌شناسی و مستندات روایی و قرآنی صدرا چشم ببوشد. همین رویه در سراسر مقاله دنبال شده و باعث عدم توازن بین تبیین و نقد گردیده است. آمیختن نقد و تبیین، و افزودن نکات گزینشی در بخش نقد برای تمهید نقد دلخواه، حاکی از همین مطلب است.

۳. جعل عنوان «علم بلا معلوم»

ادعای عینیت نظرگاه دینی با رأی خویش، و انتساب مستقیم تعبیر جعلی «علم بلا معلوم» به روایات با برداشتی انحرافی، گوشه‌ای از تهور در ساحت متون دینی است. برای نشان دادن بطلان این ادعا کافی است که خاطرنشان گردد چگونه مقاله در نتیجه‌گیری دچار تناقض‌گویی می‌گردد و «کاشفیت اتم» را سبب نفی معلوم از علم ذاتی اعلام می‌کند! در حالی که این خود به معنای کشف از وجود معلوم و ابطال نظر منتخب مقاله، یعنی نفی بلا معلوم بودن علم می‌باشد. برای پوشاندن این تناقض به تکرار ادعا متوسل شده که «علم ذاتی خداوند در پاره‌ای از روایات «علم بلا معلوم» معرفی شده» (همان) و از آن تعبیر به «تقریری بدیع از علم الهی در روایات» شده است (همان: ش ۱۶۹/۲۳). اما بر خلاف این همه جرئت، این تعبیر یا تقریر عیناً در هیچ روایتی وجود ندارد و به رغم استناد مستقیم مقاله به ترجمه دو روایت، هر دو تهمی از این عبارت‌اند و تعبیر چنین است: «عالم إذ لا معلوم» است که تفاوت آشکار لفظی و معنایی، بی‌نیاز از بیان است.

مقاله باید تعیین می‌کرد که ساختار ادبی و مفهومی عبارت جعلی «علم بلا معلوم» فارسی است یا عربی یا ترکیبی از هر دو؟ و این عبارت بر اساس چه قواعدی ساخته شده است؟ اندکی تأمل، معجول بودن این عبارت را آشکار می‌سازد و انتساب بلاوجه آن به روایات را برملا می‌کند. بنابراین انتساب به روایات در این زمینه، همه بی‌اعتبار و ساخته ذهن به شمار می‌آید. همچنین در مباحث عقلی، توسل به اصول لفظی از جمله اصالة الاطلاق برای نفی هر گونه معلوم حتی معلوم بالذات از علم ذاتی الهی (همان) جایگاه منطقی ندارد.

۴. به عنوان نقد بر نظریه ملاصدرا

مرحله دیگری که مقاله به آن پرداخته است، ایرادهایی مستقیم با عنوان «نقدهایی بر نظریه ملاصدرا» می‌باشد. در این خرده‌گیری‌ها اشکالات اساسی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱. در این شماره دو خرده اساسی بر نظریه صدرا وارد شده که هر دو دچار مشکل

است:

الف) فروکاستن مبانی نظریه صدرا بر قاعده الواحد: در حالی که صدرا مضاف بر تکیه بر نظام فلسفی خویش، به طور عینی در این موضع، چهار مقدمه را برای فهم نظر ضروری دانسته و به بیان آن‌ها پرداخته، اما مقاله از آن‌ها سخنی به میان نیاورده و تنها نظر صدرا را به قاعده الواحد مبتنی دانسته است.

ب) خلط بین ماهیت به معنای اعم و به معنای اخص: مقاله ماهیت را به معنای اخص گرفته و بر اساس آن بر نظریه صدرا ایراد می‌گیرد:

حیث ماهیت، حکایت عقلی و حسی از شیء خارجی است. در حالی که آنچه از این ماهیات به حکم قاعده بسیط الحقیقه در حق تعالی است، وجود آن‌ها به نحو اعلی است. بنابراین علم به ماهیات بما هو ماهیات از این تبیین استفاده نمی‌شود (همان: ش ۱۷۶/۲۳).

غفلت از مبانی هستی‌شناختی، همه چیز است که باعث این ایراد شده است. آیا مبنای ایراد اصالت وجود است یا اصالت ماهیت؟ منظور از جنبه حکایتگری چیست؟

حکایت «عقلی و حسی»! به چه معناست؟ چه تعریفی از ماهیت مدنظر است؛ ماهیت اخص یا اعم؟ اگر سخن درباره علم قبل‌الایجاد است، هنوز ماهیات وجود ندارند که علم به ماهیت جنبه حکایت داشته باشد. معلوم است که این خرده‌گیری بر اساس خلط علم حضوری با علم حصولی، و اشتباه علم فعلی با علم انفعالی است. منظور از عبارت «علم به ماهیات بما هو ماهیات» چیست که مقاله عدم تبیین علم به آن را وهن نظریه صدرایه به شمار آورده است؟ اگر منظور ماهیت اخص است، ماهیت شیئی ندارد که معلوم مستقل باشد و جز به تبع وجود، قابل تعلق علم نیست و اگر ماهیت به معنای اعم و هویت اشیا منظور است، همه تلاش متألهان برای فهم کیفیت این مطلب است که اشیا به هویت الوهی خود، در ساحت قدس الهی حضور داشته و این جز علم به آن‌ها چه معنا و تعبیری می‌تواند داشته باشد؟

در سویه مقابل، تصویر اثباتی مقاله برای تبیین کیفیت علم الهی به ماهیات چیست؟ آیا جز این است که با حذف حیثیت اضافی از علم، اقدام به نفی علم به ماهیات از ریشه کرده است؟ جالب‌تر پیشروی مقاله به این سمت است که ادعا می‌کند: «علم به ممتنعات و اعدام از قبیل شریک خدا، معطوف به همین بحث است!» (همان). در این ادعا تصریح شده که کارایی منحصر به فرد رأی علم بلامعلوم، خود را در علم به ممتنعات و اعدام مطلق نشان می‌دهد! اما این گمان اشتباه نباید پاسخ‌گو باشد که چگونه ممتنعات مانند ممکنات می‌توانند دارای صورت حاکی به نام ماهیت باشند؟ این مسئله‌ای مبرهن است که ممتنعات و عدم مطلق، بدون ماهیت می‌باشند و اعدام مطلق چنانچه در هیچ موطن عینی وجود پیدا نمی‌کنند، در موطن علم نیز مانند ماهیات حقیقی وجود ندارند (طباطبایی، ۱۴۰۵: ۹۳/۱) و این به معنای علم به عدم آن‌هاست، نه به معنای عدم علم به آن‌ها که مدعی برای معارضه، دومی را مناسب تشخیص داده است!

وانگهی بنا به تصویر مدعیان تفکیکی و مقاله از علم بدون معلوم، علم به ممتنعات چگونه صورت می‌پذیرد؟ و علم به معدوم مطلق چه معنا و چه کیفیتی دارد؟ به پیوست آن مدعاها، این ادعای مبهم نیز ضمیمه شده که مشکل رأی به نظام اتم و احسن از این خرده‌گیری قابل دریافت می‌باشد!

نیز علم به اشیا یا نظام آفرینش در کیفیتی متفاوت از نظام فعلی آن‌ها نیز معطوف به همین بحث است؛ چون فلاسفه بنا بر قاعده الواحد معتقد به نظام واحد اتم و احسن هستند (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۷۶/۲۳).

در مقاله هیچ ملازمه‌ای بین این مدعای مبهم و ترتب تالی فاسد مزعوم بر آن ارائه نشده و مطلب به عنوان ارسال مسلم، رها شده است.

۲. گاهی نگارش چنان مبهم می‌شود که معلوم نیست آهنگ ایراد دارد یا تمجید؟ در شماره دوم این بخش، این واقعیت بارز است. همچنین بیان نمی‌کند که راهکار مقاله در علم به جزئیات چیست و به چه کیفیت است؟

بنا بر این قاعده، خدا به همه اشیا به حسب وجود اعلی و اتم آن‌ها داناست و از این رو، علم به حقیقت ادنی و انقص اشیا در مرتبه ذات نیست. برخی نیز بدین نکته تصریح کرده‌اند که چون وجود طبیعی، مثالی و عقلی اشیا در متن ذات راه ندارد، پس هیچ کدام از آن‌ها، با حفظ محدودیت و نقص خود، معلوم ازلی واجب‌تعالی نیست. در نتیجه، بر اساس قاعده بسیط‌الحقیقه نمی‌توان علم به جزئیات زمانی و مکانی را اثبات کرد؛ چنان که علم به معدومات نیز قابل اثبات نیست (همان).

آیا تنزیه ذات الهی از تغییرات و جزئیات زمانی و ورود معدوم به ساحت وجود بحث، نقطه قوت است یا عیب؟ اگر الهیات برخی وافی به این نیست که بتوانند وجود برین موجودات متغیر را در خزائن الهی تبیین کنند و تصور می‌کنند که باید با همان وجود متصرم، در آن وعاء تحقق داشته باشند، چرا باید تاوان آن را از کسانی طلبید که به تسبیح و تقدیس الهی از متغیرات جزئی، به سختی ایمان دارند و علم ذاتی الهی را از تغیر و فنای زمانی به دور می‌دانند.

وانگهی نظر منتخب مقاله یعنی «علم بلامعلوم»، چگونه این ایراد را از خود دفع می‌کند؟ و جزئیات متغیر و متصرم را در علم الهی با چه کیفیت تصویر می‌کند؟ آیا با تکرار مدعا و اینکه علم هست و چیزی معلوم نیست، می‌توان به توفیق خود در حذف صورت مسئله بالید! ارتباطی بین این مطلب و علم به معدومات نیز وجود ندارد و نمی‌توان این دو را لازم و ملزوم یکدیگر دانست؛ البته اگر کسی تصویر صحیحی از معدوم داشته باشد تا عدم تعلق به آن را سبب نقص علم و عالم نداند.

۳. در این شماره، تصویر مجاله‌شده نظریه صدررا به مقاله مجال می‌دهد که از منابع تفکیکی مطلبی مبهم را وام بگیرد و هزینه خرده‌گیری بر صدررا کند. جملات مجمل زیر نمونه‌ای از این واقعیت است که در این خرده‌گیری تمهید ایراد را فراهم می‌سازد:

ملاصدرا در بیان «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» اجمال و تفصیل را چنین توضیح داده که علم به ماهیات مجرد متحد با ذات یا همان نظام شریف ربانی، عبارت است از علم اجمالی، و علم به موجودات خارجی و عینی علم پس از ایجاد علم تفصیلی است که این دو در خدا به یک وجود واحد موجودند؛ چون علم عبارت است از وجود محض، پس علم خدا قبل از ایجاد، اجمالی و در عین کشف تفصیلی است (همان: ش ۱۷۷/۲۳).

آیا این عبارات مغشوش می‌تواند همه نظر صدررا را در خود تضمین کند؟ آیا معنای اجمال و تفصیل همین است که این عبارات مدعی است؟ آیا چون علم وجود محض است، اجمال و تفصیل عین هم هستند؟ آیا مقاله منظور از اجمال و تفصیل و عینیت آن دو را بر اساس نظام صدرایی دریافته است؟ چرا در این ادعا، بدون دلیل علم تفصیلی بعدالایجاد، به عینیت با علم اجمالی قبل‌الایجاد، اختصاص یافته است؟ بر همین شاخه بر عینیت علم اجمالی و تفصیلی، این ایراد را متوجه ساخته است:

مشکل این است که اگر این دو نظام، دو نحوه وجود دارند و جدا از یکدیگرند، پس علم به هر یک هم جداست؛ یعنی در یک مرتبه، علم اجمالی است و در یک مرتبه، تفصیلی است (همان).

در مقاله بیان نشده که منظور از دو نظام چیست؟ و چرا علم به یکی اجمالی و به دیگری تفصیلی است؟ به چه ملاکی این تباین‌انگاری باید بر صدررا وارد باشد؟ آنچه به وضوح بر این خط‌مشی مقاله حاکم است، غفلت از وجود اشیا در خزاین الهی (ر.ک: حجر/ ۲۱) و نظام ربانی است که صدررا در تبیین علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، مفصل از آن بحث می‌کند، اما از حوصله مقاله خارج مانده و سبب واضحی برای دچار شدن به چالش در فهم نظریه صدررا و ایراد بر آن شده است. البته بسیاری از این مدارج، نیازمند فراگیری از استاد میرز فن و تزکیه و سیر و سلوک علمی و عملی است و همه چیز را نباید در فاهمه و مطالب لفظی جستجو کرد و انصافاً فهم علم اجمالی در عین

کشف تفصیلی از سنخ مطالب متعالی و دشوارفهم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۶۳) که خرده‌گیران را در ایراد بر آن، دچار جملات مجمل و مستند به ذهنیاتشان کرده است: اگر هم نظام شریف ربانی همان موجود عینی است، علم اجمالی تفصیلی معنا ندارد، بلکه هر چه هست، علم تفصیلی است (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۷۷/۲۳).

جملهٔ پریشان بعدی هم به حسب نقل مقاله، از اتهامات تفکیک‌گرایان بر حکما (اصفهانی، بی‌تا: ۴۵) وام گرفته شده که ربطی به نظریهٔ صدرا ندارد. در عبارات نقل شده، نه مفهوم واضحی می‌توان یافت و نه سندی وجود دارد که کدام فیلسوف چنین گفته تا بتوان این سخن را به همهٔ «فلاسفه» تعمیم داد:

در حالی که فلاسفه می‌گویند: قبل از خلقت چون معلومی نیست، علم به نحو اجمالی است و علم تفصیلی به وجود خارجی تعلق می‌گیرد. به همین دلیل، در حل معمای علم الهی قبل از خلقت، صعوبت و شدت به وجود آمده است (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۷۷/۲۳).

ادبیات به کاررفته در این اتهام نیز جالب است: «در حل معما... صعوبت و شدت به وجود آمده است!» البته برای کسانی همانند غزالی که جز تفسیر و تحکم بر حکما، از ذهنشان نمی‌تراود، حل مسائل الهی و فهم مواضع حکمای الهی جز «صعوبت و شدت» و معمایینی چیزی مشاهده نمی‌شود و اگر کسی چنین گفته باشد، ربطی به نظر صدرا ندارد که قائل به عینیت اجمال و تفصیل در علم قبل‌الایجاد است.

۴. در این شماره، ایراداتی بر پایهٔ مبانی تفکیکیان و خدشه‌هایی از یک منبع تفکیکی (ملکی میانجی، ۱۳۸۸: ۷۸)، مستقیم نقل شده که خود دچار چالش‌های اساسی است و در حالی که مقاله ناظر به بیان کیفیت علم به ماسوی در علم قبل‌الکثره می‌باشد و به علم ذات به ذات در نظریهٔ صدرای نپرداخته، در نقد به نظریهٔ صدرای در این رابطه وارد می‌گردد و به عنوان سند مستحکم از مصدر تفکیکی به ردّ نظر صدرا می‌پردازد و نظر صدرا را با همان زبان نقل و الزامات غیر لازم بدون بیان ملازمه از همان منبع درج می‌کند:

از نظر ملاصدرا، خداوند در علم به ذات، هم عالم است و هم معلوم. لذا در علم قبل از ایجاد بیان می‌کند که علم به ذات، سبب علم به ماسواست. حال آنکه محال

است خدای تعالی معلوم واقع شود، اگرچه عالم خود او باشد؛ زیرا ظهور ذاتی خداوند سبحان شدت نامتناهی دارد، پس اینکه علم خدای تعالی به خودش، علم به جمیع ماسواست، معنایی ندارد؛ زیرا این، وابسته و منوط است به اینکه همه اشیا در ذات خدای تعالی منطوی و جمع شده باشند (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۷۷/۲۳).

تمام این جملات مجمل که نقل مستقیم ادعاهای مبهم تفکیکیان است (ملکی میانجی، ۱۳۸۸: ۷۸؛ اصفهانی، بی‌تا: نسخه خطی ش ۴۰/۱۲۴۸۰)، پرسش‌های جدی را برمی‌انگیزد؛ چرا «محال است که خدای تعالی معلوم واقع شود، اگرچه عالم خود او باشد؟».

دلیل‌های به هم دوخته و نتیجه‌گیری‌های شتاب‌زده از آن‌ها نیز جالب است. نخستین دلیل با اختصار تمام، چنین پشتیبان مدعا قرار گرفته است: چون «ظهور ذاتی خداوند سبحان شدت نامتناهی دارد»، پس نمی‌تواند معلوم خود قرار گیرد! عجیب‌تر! با اینکه ذات، ظهور ذاتی دارد، اما برای خود نامعلوم است؛ یعنی ظهور ندارد! ظهور ذاتی آیا جز علم و انکشاف و تجلی معنایی دارد؟ پس ذات برای چه کس و چه چیز ظهور دارد؟ آیا ظهور ذاتی قبل‌الکثره برای چه چیزی است، هنوز که موجودی نیست تا ظهور معنا داشته باشد؟ و بعد‌الکثره آیا معنا دارد که برای همه موجودات، ظهور به شدت نامتناهی داشته باشد، اما برای خود ظهور نداشته و ذاتش معلوم خود نباشد؟

دلیل دیگر بر نفی اینکه علم به ذات نمی‌تواند علم به جمیع ماسوی باشد، این است که این گونه علم، «وابسته و منوط است به اینکه همه اشیا در ذات خدای تعالی منطوی و جمع شده باشند». این تالی فاسد مزعوم نیز دلالت بر عدم دریافت مبانی و مقدماتی دارد که در حکمت متعالیه به طور مبسوط تحلیل و تبیین شده است. چنان که این مقاله بر بخشی از مفاد قاعده بسیط‌الحقیقه تمرکز کرد تا علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را بیان کند، چه اشکالی دارد بر اساس این قاعده پذیرفته شود که آری این چنین است، همه اشیا در وجود الهی با وجود الوهی و فراقدری موجود هستند؟ اگر کسی معنای بسیط‌الحقیقه و گونه حمل آن را با حمل شایع صناعی اشتباه نگرفته باشد، دچار شدن به این چالش‌ها را خرده بر قاعده به شمار نمی‌آورد. اهرم خوداثباتی با استناد مدعا به مذهب امامان معصوم علیهم‌السلام بدون ارائه ادنی ملازمه یا شاهد و مؤید در این مجال نیز فعال است:

در صورتی که این مطلب، بر خلاف مذهب امامان علیهم‌السلام است (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۷۷/۲۳).

اما اینکه مذهب امامان چیست؟ کدام روایت صریح، علم ذات به ذات را نفی کرده است؟ آیا چیزی جز ذهنیات می‌تواند میدان‌دار بروز چنین ادعاهایی باشد؟ به ویژه اگر در منبعی جز آثار تفکیکیان، این ادعاها وجود نداشته باشد! چرا باید نظر آنان، لُبِّ دین تلقی شود؟ تنها دلیل قابل اعتماد برای این عبارات، اتکا به همان منبع تفکیکی (ملکی میانجی، ۱۳۸۸: ۷۸) است که مقاله را امداد کرده، نظر رقیب را باطل بداند:

بینونت بین خدای تعالی و ماسوی، بینونت و جدایی صفتی است، نه بینونت عزلی و مکانی و تعینی (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۷۷/۲۳).

پس باید خداوند متعال و ماسوی در سنخ وجود با هم متغایر باشند و همین مطلب برای عدم تعلق علم اجمالی و بسیط واجب به آن‌ها کافی است! و تأکید بر عدم سنخیت، حل‌کننده معمای است که تفکیک‌گرایان از «صعوبت و شدت» آن رنج می‌برند:

این اشیایی که مشهود و معلوم ماست، به ضرورت علم و شهود، از جنس و سنخ علم و ظهور نیستند؛ بلکه این‌ها ذاتاً حقایقی مظلم و تاریک‌اند و به نور علم و شعور و عقل که خدای تعالی به بندگانش عطا فرموده، روشن می‌شوند (همان).

آیا اینکه تفکیکیان به دنبال تغایر مطلق سنخ هستند، بهتر نیست سنخ ممکنات را عدم مطلق حتی در حال وجود خارجی بدانند تا بینونت صفت بیش از این شدت یابد! ثانیاً قید «ذاتاً مظلم» چه نقشی دارد؟ نور علم و عقل عرضی چگونه ذات مظلم را مبدل به نور می‌کند تا معلوم واقع گردند؟ آری ماهیات به وجه «یلی‌الخلقی» چنین هستند، اما وجه «یلی‌الرَبِّی» آن‌ها چگونه است؟ گذشته از همه، اگر در «علم و شهود» ما چنین هستند، چرا در علم و شهود الهی باید چنین باشند؟ چرا تفکیکیان علم الهی را قیاس به نفس می‌کنند و خدای انسان‌واره را در کیفیت علم، مقیاس قرار می‌دهند، اما چرا نظر رقیب را متهم به این ناهنجاری می‌دانند و فقط به همین دلیل آن را مردود می‌دانند؟ (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۸۰). از همه این‌ها که بگذریم، درستی این

انگاره‌های تفکیکیان باید در مباحث هستی‌شناخت مورد بحث قرار گیرد. به ویژه آن‌ها که به «شهود» ظنین هستند و آن را به کلی از افاده معرفتی خارج می‌دانند (همان: ۲۸۲؛ حکیمی، ۱۳۸۶: ۳۸۴؛ همو، ۱۳۸۳: ۳۳)، چگونه مطالب خود را به آن مستند می‌کنند! با طی این طریق دشوار است که این نتیجه، خاتمه‌بخش همه چون و چراهاست:

همه مخلوقات در برابر ذات اقدس الهی ظلمت‌اند و نور مطلق و یگانه خداست. در نتیجه ممکن نیست که ظلمت در نور قرار گیرد» (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۷۷/۲۳).

آیا نمی‌توان گفت که به همین دلیل، علم خدا بعد از ایجاد نیز به ممکنات محال است! چون ظلمت هستند و در نور قرار نمی‌گیرند؟ پس مفاد این آیه نورانی چیست؟ ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (نور/ ۳۵). اگر آسمان‌ها و زمین ظلمات می‌باشند و قابل تعلق علم نیستند، اضافه نور به آن‌ها چه معنایی دارد؟ و با همه این اشکالات نمایان، نتیجه نهایی برای این مصدر تفکیکی (ملکی میانجی، ۱۳۸۸: ۷۸) ثابت است:

به همین دلیل، فرض هر گونه همراهی میان وجود معلومات با ذات الهی، چه به نحو اتحاد و چه غیر از آن محال است (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۷۸/۲۳).

پس معیت قیومی الهی چه معنایی دارد؟ نفی مطلق هر گونه همراهی چه معنایی دارد، در حالی که صریح نص وحی ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (حدید/ ۴) بر آن دلالت دارد؟

۵. بیانات مناقشه‌آمیز در این شماره بر نفی حیثیت ذات‌الاضافه از مفهوم علم متمرکز است. توجیه همه مناقشه‌ها را تصور انحصار اضافه در اضافه مقولی به عهده دارد که این گونه اضافه به مضاف و مضاف‌الیه مستقل و موجود بستگی دارد:

علم، مفهومی اضافی است؛ یعنی در تحقق علم باید دو طرف وجود داشته باشد؛ یک طرف عالم و طرف دیگر معلوم (همان: ش ۱۷۹/۲۳).

صدرا مکرر بیان داشته که نه علم از مقوله کیف و ماهیت است و نه اضافه آن از این قبیل، و حتی دو عبارتی که مقاله برای برداشت ناهنجار خود به آن استناد کرده، این حقیقت را در خود دارد که رابطه ذات الهی و ممکنات و همچنین صفات ذاتی حق به اضافه اشراقی است و قائم به یک طرف و طرف‌ساز است. در عبارت نخست، صدرا

إضافة علم را به سان اضافه وجود می‌داند: «هذه الإضافة كإضافة الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳/۳۵۴) و در عبارت دوم، «العلم ليس أمرًا سلبياً كالتجرد عن المادّة ولا إضافياً بل وجوداً» (همان: ۶/۲۹۷)، نفی اضافه از علم، همان اضافه مقولی است، اما مقاله برای تدارک مناقشاتش، اضافه علم را مقولی می‌داند و آن را از مصادیق همان اتهام تکراری یعنی از قبیل قیاس علم واجب به علم انسان معرفی می‌کند و پذیرش حیثیت اضافی را در علم واجب، مردود اعلام می‌کند (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۲۳/۱۷۷) و علاوه بر آن ادعای مخالفت صریح با روایات را نیز ضمیمه می‌سازد و از هیچ روایتی نشان باز نمی‌گوید و تالی فاسدهایی مزعوم را بر آن مترتب می‌بیند!

الف) محدودیت علم باری: بهانه مقید و محصور شدن علم الهی در فرض، حیثیت ذات‌الاضافه در علم نیز بدون بیان هیچ ملازمه و فقط با اتکا بر ادعای تفکیکیان (اصفهانی، بی‌تا: نسخه خطی ش ۴۰/۱۲۴۸۰ و ۷۵) از دیگر تالی فاسدهای مزعوم در این بخش مقاله است:

اضافی دانستن علم خداوند به معلوماتی هرچند تصویری و مجرد مانند صور علمی یا مثل، سبب محدودیت علم لایتناهی خداوند می‌شود (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۲۳/۱۷۹).

عجیب‌تر آنکه حتی «اضافه به معلومات لایتناهی، سبب حصر و مستلزم تکرر در ذات» (همان) می‌گردد؟ مقاله بدون اعلام اینکه با چه تبیین و با چه مبانی و با چه دیدگاه هستی‌شناختی و معرفتی، چنین تالی فاسدی را مترتب می‌بیند، صرف ادعا را برای اثبات مطلوبش کافی دانسته! و به وضوح نشان داده است که جز اضافه مقولی، چیزی را در این مدعیات در تصور ندارد و بر اصرار خود در نسبت مدعا به روایات می‌افزاید: همچنین در روایات، صراحتاً عدم وجود معلوم برای علم الهی ذکر شده (همان).

روایاتی که دال بر «عدم وجود زمانی معلوم» است، نه «علم بلامعلوم»؛ زیرا تعبیر وارد در آنها «عالم إذ لا معلوم» است و فرق بین این دو تعبیر آشکار است و این انتساب، چیزی بیش از تحمیل ذهنیات بر روایات به شمار نمی‌آید. با این فضا سازی است که مقاله با عبارت «اشکال اصلی در شرح ملاصدرا پیرامون عبارت "لا معلوم" در

باب علم» (همان: ش ۲۳/۱۷۸)، به تفسیر صدرا از مفاد روایات خرده گرفته و به جای بیان اشکال، به هشدار صدرا در غامض بودن فهم این اضافه و نیاز آن به دقت پرداخته است و از «اشکال اصلی» به نظر مقاله، در آن خبری نیست و در خلاصه دلایل مستقل برای نفی اضافه از علم، به این تعبیر «لم یزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۰: ۲۰۸/۳) در روایت امام صادق علیه السلام استناد کرده و شرح صدرا را بدون ارائه دلیل، مردود دانسته است!

چنانچه در متن روایت مشهود است، تعبیر «علم بدون معلوم» در روایت نه عیناً و نه مفهوماً وجود ندارد. اینکه معلوم وجود عینی و خاص ندارد، با اینکه اصلاً علم دارای مفهوم اضافی نیست و بدون معلوم است، بسیار متفاوت می‌باشد. از این رو مقاله مدام بین این دو خلط نموده و تلاش کرده تا روایاتی دیگر را نیز بر همین سیاق برای مدعای خود همراه ببیند که همین برداشت ناهنجار از آن‌ها نیز مشهود است.

ب) علم‌ناپذیری محالات ذاتی: تالی فاسد دیگر متصور بر ذات‌الاضافه دانستن علم که وام‌دار اختراع تفکیکیان است (قزوینی، ۱۳۷۰: ۱۱۱/۱) این است:

اگر علم الهی را متعلق به معلومات بدانیم، پس علم به معدومات که هیچ نحوه ثبوتی ندارند، برای خداوند قابل اثبات نخواهد بود؛ حال آنکه همه معترف‌اند که خداوند به همه امور محال و معدوم، مفروض و مقدر، عالم است؛ اگرچه هیچ وقت به تحقق خارجی نرسند (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۲۳/۱۷۹).

با این تصور، منظور از معدومات نه تنها معدوم ممکن‌الوجود است، بلکه محالات ممتنع‌الوجود را شامل می‌باشد، اما با نفی صفت ذات‌الاضافه از مفهوم علم، مشکل هیچ کدام در علم قبل‌الایجاد حل نمی‌گردد.

منظور از «همه» در عبارت «همه معترف‌اند که خداوند به همه امور محال و معدوم، مفروض و مقدر، عالم است» (همان)، چه کسانی هستند؟ وانگهی کیفیت علم خداوند در نظر قائلان «علم بلا معلوم»، به موضوعات عدمی و محالات ذاتی چگونه است؛ به علم فعلی یا انفعالی؟ به علم حصولی یا حضوری؟

ج) کاستی‌نمایی برای حکما: خرده‌گیری دیگر این بخش این ادعاست: در بحث علم، فلاسفه بسیار کم به بررسی علم به معدومات پرداخته‌اند (همان).

به فرض صدق ادعا، این نمی‌تواند نقصی برای کار فلسفی به شمار آید؛ زیرا نخواستند از جهت روشی، از موضوع فلسفه که هستی‌شناسی است نه عدم‌شناسی، خارج شوند؟ از سوی دیگر اگر این ادعا بر صدرا راست باشد که «در مبحث چگونگی تعلق علم به معدومات، فقط به تعلق علم انسان به معدومات» (همان) پرداخته است، محققان با تکیه بر این اصل که «عدم اطلاعات، خود اطلاعات است»، از عدم ورود به بحث درباره واجب تعالی، نکته‌های زیادی را کشف و نکته‌ها را به اندازه گفته‌های وی اهمیت می‌دهند (فرامرزی فراملکی، ۱۳۸۰: ۳۸).

پس این امر به خودی خود، دلیل بر نارسایی نظریه آنان درباره علم واجب به موضوعات اشاره شده نخواهد بود.

۶. مقاله در این بخش با تلخیص نگاشته یکی از هواداران تفکیکی (رحیمیان، ۱۳۸۹: ۱۰۸-۱۱۱) می‌کوشد با خدشه بر علم حضوری، به تردیدافشانی و بلکه ردّ کل نظریات فلاسفه در مبحث علم اقدام کند. از عبارات مبهم و ادعاهای نامدلّل و مترتب بر همدیگر که اغماض کنیم، ایراد اساسی مقاله بر حکما به تقلید از تفکیکیان (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۸۰)، این است که علم حضوری چون مبنای هستی‌شناختی صحیحی ندارد، در هیچ جا درست نیست تا چه رسد به علم الهی. از این رو مقاله می‌کوشد «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» را تعبیری موازی از علم حضوری بداند و با خدشه در علم حضوری، به نفی نظریه صدرا در تبیین علم باری نایل گردد! اگرچه مقاله کوشش دارد برای بهاافزایی بر مدعیات خویش، عباراتی را به نقل مستقیم از حکمای متعالی بیان کند، به یک‌باره آسان‌تر می‌بیند که به پشتوانه ادعاهای همان هوادار تفکیکی، کار را مستحکم کند و از آن نتیجه قطعی بگیرد، چونان که ابتدا کل فلاسفه و نظریاتشان درباره علم حضوری را مخدوش و بلکه مردود اعلام کند و سپس بر پایه ذهنیات خودساخته و نامبنتی بر مبانی موجه هستی‌شناختی، حکمت متعالیه را در این مبحث محکوم کند. تمام خدشه و ایرادهایی که در این بخش در جهت معارضه با علم حضوری به عمل می‌آید، بر پایه همان تصور اشتباه از تفسیر نظریه صدراست و به موضوع مقاله هم ارتباطی ندارد. عبارات مبهم نیز با اتکا به منبع محوری، بر مشکلات مقاله افزوده است. منظور از اعتباری و حقیقی و انحصار علم به علم حضوری در این جمله چیست؟

همان طور که مشخص است، به طور کلی، حقیقت علم نزد ملاصدرا همین علم حضوری است و انقسام علم به حصولی و حضوری جنبه اعتباری دارد، نه حقیقی (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۸۱/۲۳).

آیا این جمله در صدد نفی علم حصولی و عدم وجود صورت نزد عالم است؟ حقیقت علم، وجودی است؛ اگر عین معلوم نزد عالم موجود گردد، به آن حضوری گویند که معلوم بالذات و بالعرض اتحاد دارند و اگر صورت معلوم نزد عالم وجود پیدا کند، معلوم بالذات و بالعرض با هم تغایر دارند که به آن حصولی گویند. اکنون این ادعا به دنبال چه مطلبی است که تقسیم علم را به حصولی و حضوری حقیقی نمی‌داند؟ آیا بر آن چنین نتیجه‌ای مترتب می‌گردد؟ علم حضوری یک نظریه فلسفی است، نه یک امر بدیهی متکی به وجدان! (همان).

آیا جز نزاع با برهان‌های عقلی چیزی سبب می‌شود که ادعاهای شبهه‌آمیز به محکمه جدلی‌الطرفین به نام «وجدان» سپرده شود؟ فلاسفه صدرایی چون نفس انسان را ذاتاً مجرد می‌دانند، طبق تعریفی که از علم حضوری دارند، قائل به علم حضوری نفس به ذات خود در هر حالت خواب و بیداری شده‌اند. در حالی که اگر وجدان انسان ملاک قضاوت قرار گیرد، حکم می‌کند که در حالت خواب، به ذات خود علم ندارد. همین امر، یکی از مواردی است که وجدانی بودن علم حضوری را رد می‌کند (همان: ش ۱۸۲/۲۳).

اولاً: فلاسفه صدرایی نفس را «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» می‌دانند و ادعای فوق با این اطلاق گویی، اتهامی بیش نیست.

ثانیاً: این مدعا به تقلید از تفکیکیان ابراز شده (اصفهانی، بی‌تا: ۵۲۲؛ قزوینی، ۱۳۷۰: ۶۰/۱) و باید پاسخ‌گو باشد که اگر نفس در حالت خواب از بدن غافل است، تدبیر قوای بدنی و طبیعی آن مانند تنفس و گوارش و... و بالاتر تدبیر سایر قوای علمی و عملی مانند خیال و وهم، و در کمال، عقل را چه چیز به عهده دارد؟ بنا به حدیث شریف نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «تمام عینی ولا ینام قلبی» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۶۴)، کدام وجدان است که با تحکم می‌خواهد اثبات کند که نفس همگان در حالاتی مانند خواب، غافل است و علم حضوری به خود ندارد؟ اگر چنین باشد که همه قوای بدن تعطیل می‌شود و بدن می‌میرد.

ثالثاً: منظور از وجدان چه منبع معرفتی در انسان است؛ شهود عرفانی یا مشاهدات حضوری نفس؟ برای رقیب این مجال هست که برای اثبات این ادعا، از مدعی مطالبه دلیل کند و خود مانند حریف، وجدان را دلیل بطلان ادعا قرار دهد.

رابعاً: اینکه علم حضوری نیز اقسامی دارد، از مدعاهای اختراعی مقاله است، شاید بتواند نهفته بودن مشکل را به دیگران القا کند: «همچنین در سایر اقسام علم حضوری نیز این مشکل نهفته است» (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۸۲/۲۳). در حالی مقاله ادعای تعمیم دارد که توانست در علم حضوری مورد نظرش، مدعایش را به اثبات برساند و این خدشه‌های سطحی، همه نشان از این دارد که عدم تأمل کافی در مواضع و مبانی حکمای متعالی، باعث شبهاتی از این قبیل خواهد شد. برای پاسخ به شبهه پیش گفته، شاید دقت در این فراز کافی باشد:

لو تجزدت تجزداً تاماً ولم يشغلها تدبير البدن، حصلت له جميع التعقلات حصولاً
بالفعل بالعقل الإجمالي وصارت عقلاً مستقأداً (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲/۲۵۹).

کدام نفس مورد استشهاد مقاله است که به مجرد تام رسیده و در خواب مثلاً به کلی از تدبیر متعلقات خود و علم حضوری غافل است؟ آهنگ رو به تزاید ادعاهای بدون پشتوانه در مقاله، با «اما و اگر» شروع و با «قطعاً و حتماً» به نتیجه دلخواه می‌رسد. از این رو سعی دارد با مطلبی فرضی، الزام غیر لازم را بر حکما چنین مترتب سازد که با «اگر» شروع می‌کند و از آن نتیجه قطعی می‌گیرد!

اگر علم حضوری یا حضور، با غفلت قابل جمع باشد، دیگر نمی‌توان لازمه آگاهی را حضور و تجرد فلسفی دانست (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۸۲/۲۳).

منظور از «تجرد فلسفی» چیست؟ این ادبیات تفکیکیان است که مادیت با تجرد نه به معنای فلسفی، قابل جمع است و مجبور هستند پسوند «فلسفی» را به دنبال تجرد بیاورند! (اصفهانی، بی‌تا: نسخه خطی ش ۸/۱۲۴۱۲؛ مروارید، ۱۳۷۲: ۲۵۱). اما در مقاله هیچ توجیهی برای افزودن قید وجود ندارد. پس از این به طور عام و بدون سند چنین به حکما نسبت می‌دهد:

اما نکته مهم اینجاست که حکما می‌گویند: در غفلت علم هست، ولی علم به علم یا علم حصولی نیست؛ و این سخن مستلزم آن است که کشف و آگاهی را از علم

حضورى منتفى دانسته و اصطلاح جديد و بديعى را در نظر بگيريم كه به معنای مجرد باشد (معين الدينى و نصيرى، ۱۳۹۳: ش ۱۸۲/۲۳).

اين استناد بدون سند و برداشتِ عام كه «حكما مى گويند: در غفلت علم هست»، مربوط به چه شرايط و ضوابطى است؟ مربوط به کدام نفس است؟ کدام حكيم و كجا غفلت را با علم مساوى مى داند؟ چه ملازمه‌اى بين نفى علم مركب و علم بسيط وجود دارد كه اگر يكي نبود، قطعاً ديگرى هم وجود ندارد؟ به ويژه عدم علم مركب را چگونه مى توان دليل قطعى بر عدم علم بسيط انگاشت؟ بايد افزود كه علم حضورى نيز چون از سنخ وجود است، مقول به تشكيك است و در انكشاف و ظهور درجاتى دارد و تعبير قرآنى «فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» (يوسف / ۷۶) در ذمراتب بودن اين حقيقت وجودى، شامل آن مى شود. جالب‌تر از همه، اين ادبيات است كه دليل موجه كافي براى رد علم حضورى به شمار آمده است:

اين، خلاف مفروضات اوليه بحث علم است كه همواره از مسئله آگاهى و كشف شروع مى شود (همان).

و چرا مقاله توهم نموده كه تداوم ندارد؟ پس بايد اضافه نمود كه هميشه علم با آگاهى و كشف تداوم دارد، و بايد براى چه كسى كاشفيت داشته باشد كه ندارد؟ وقتى تجرد به «حضور» معنا مى شود نه به تصور و حصول، اين چه الزامى است كه بر علم حضورى وارد مى آيد؟

در صورتى كه در فلسفه، براى توجيه علم، عنصر كشف و آگاهى و بدهت علم، مغفول واقع گشته و محدود به تعريف خاص حضور فلسفى در توجيه علم مى گردد (همان).

كسى چقدر بايد از مطالب فلسفى دور مانده باشد كه اين ادعاهاى نامستند و شبیه به لفاظى را نقد مباحث هستى‌شناخت علم در فلسفه بدانند؛ آن هم مباحثى كه در هيچ اثر مدعيان رقيب، جز به انفعال و پژواك از مباحث فلسفى و جز به صدد ايجاد مانع و اصطكاك تراشى براى جلوگيرى از مقاصد حكيمى، نمى توان اثرى ديد و چقدر اين قافيه موزون است كه در اين همه مباحث متنوع و همه‌جانبه در مبحث «علم» به ويژه

در حکمت متعالیه، «بدهات علم مغفول» واقع گشته باشد! در قاموس مخالفان حکمت الهی، گویا الفاظ نیز باید معنایی دیگر به خود بگیرند! که «حضور» دارای قید احترازی می‌گردد و از آن به «حضور فلسفی» نام برده می‌شود! نتیجهٔ موجه! این خط سیر این است:

با این تعاریف، علم حضوری که ملاصدرا در علم الهی به ذات و به اشیا از آن بحث می‌کند و آن را امری وجدانی برای موجود مجرد می‌داند، غیر قابل قبول است (همان).

البته اگر برهانی نه تنها از صدرا که از اجماع خردورزان حکیم در سراسر تاریخ عقلانیت تمدن اسلامی و پیش از آن بر این مطلب قائم نباشد که «کلّ مجرد عاقل وکلّ عاقل مجرد»، آنگاه حق با مدعی است که استناد صدرا به وجدان برای کسانی غیر قابل قبول است که خود بر سندان وجدان کوبیده و پیشاپیش با ادعاهای مکرر، آن مسند را به خود اختصاص داده‌اند.

زاویهٔ دیگر برای خدشه بر علم حضوری، طرح عنصر اضافه برای علم و اتحاد عاقل و معقول است. گویا مقاله عزم را جزم کرده که به هر قیمت ممکن، در گوشه و کنار نظریهٔ علم در حکمت متعالیه، خدشه‌ای جستجو کند تا شاید در سست‌نمایی این بنا، توفیقی شایان کسب کند!

در علم حضوری، نحوه‌ای اتحاد وجود دارد که خود، نشان‌دهندهٔ اضافهٔ عالم به معلوم است که بر اساس قاعدهٔ اتحاد عاقل و معقول طرح می‌شود (همان: ش ۱۸۳/۲۳).

در اثبات مقصود، نه نحوهٔ اتحاد مردود در نظر مقاله تبیین شده و نه اضافهٔ عالم به معلوم؟ اما چنانچه از اتحاد عاقل و معقول نام برده، باید پاسخ دهد که اتحاد وجودی مطرح در آن نظریه چه مشکلی پدید می‌آورد؟ همچنین باید پاسخ دهد که با چه معیاری، نظریهٔ صدرا دربارهٔ علم قبل‌الایجاد را با نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول اشتباه می‌گیرد و نظریه را در آن فرو می‌کوبد؟ آیا برای رد نظر صدرا، اکتفا به تبعیت از تفکیکیان در اخذ ادعا و استدلال منطقی است؟

علم الهی، نه از سنخ علم حصولی است و نه از سنخ علم حضوری؛ زیرا در هر دو، اضافه به معلوم صور زائد بر ذات یا اعیان ثابته وجود دارد (همان).

کدام یک از این دو نظریه جز به اتهام، متوجه صدراست که مقاله در صدد خدشه بر نظرات آن حکیم الهی تحریر شده است. صور یا صفات زائد بر ذات، رأی اشاعره و اعیان ثابت، نظر عرفاست و هر دو، چه صائب باشد یا نباشد، نظر مطلوب صدرا نیست و صدرا به تبیین و نقاط ضعف یا قوت آن دو پرداخته است و طرح آن‌ها در این مقاله جایگاهی ندارد تا چه رسد که هزینه اتهام به صدرا را فراهم آورد. مشهود است که این مطلب بر اساس پژوهش موضوع محور و از هر باب سخنی، به حجم مقاله افزوده شده، بی آنکه در حل مسئله نقشی داشته باشد. بنابراین تکرار تالی فاسدهای مزعوم در این بخش نتیجه‌ای ندارد:

نکته قابل توجه در مورد علم بلامعلوم این است که به سبب همین اشکال، از حضوری بودن علم تحاشی دارد؛ زیرا در این علم، وحدت مطرح است نه اتحاد (همان).

اینکه مقاله به بهانه فرو کاستن نظر صدرا در اتحاد عاقل و معقول، و سپس امتیازبخشی به خود، به وحدت علم و معلوم در انگاره «علم بلامعلوم» قائل شده، موجب تحسین است! زیرا در هر دو طرف این ادعای «فیه ما فیه»! کافی است که به عبارت صدرا توجه شود که حضور اتحادی و حلولی را در مردودیت یکسان می‌شمارد. وی پس از مردود دانستن آرای دیگران در این مبحث و اشاره به نارسایی آن‌ها، طریق اختصاصی خود را ملحوظ به نکاتی در لزوم عدم تنصیب به آن و دشوارفهمی و تعمد بر بیان اشاره‌ای، چنین بیان می‌کند:

ذات متعال در مرتبه ذات، مظهر جمیع صفات و اسمای خود بوده و همان صفات مظهر و جلوه گاهی است که به وسیله آن‌ها و در آن‌ها صور همه ممکنات بدون حلول و اتحاد دیده می‌شود؛ زیرا حلول اقتضای وجود دو شیء را دارد که برای هر یک وجود مغایر با وجود همراهش باشد و اتحاد نیز استدعای ثبوت دو امری را دارد که هر دو در وجود واحد مشترک باشند که آن وجود به هر یک بالذات نسبت داده شود. اما در اینجا چنین نیست بلکه ذات متعال همانند آینه‌ای است که صورت همه موجودات در آن نمایان است و وجود آینه، عین وجود مرئیات در آن نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۶۵).

تبیین جوانب نظریه صدر، بستگی به کنکاش دقیق در گستره مبانی حکمت متعالیه دارد. اما تأمل در این عبارت، برای رد شبهه بر نظر صدر کافی به نظر می‌رسد.

۷. نقض غرض: بالاخره مقاله با چرخش از موضع پیشین، سخنی را مطرح می‌کند که مشخص می‌سازد همانند تفکیکیان (مروارید، ۱۳۷۲: ۱۳۷؛ تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۸۷) باید اعتراف کند که «علم بلامعلوم»، معنای درستی ندارد و باید از انگاره «اضافه اشراقی» و کاشفیت ذاتی علم، استمداد و آن را به کار بگیرد تا بتواند توجیه صحیحی از کیفیت علم در ظرف قبل‌الایجاد ارائه داده باشد و این همه تلاش برای خدشه بر نظر صدر یعنی هیچ و پوچ!

در واقع، آنچه تحقق دارد، فقط علم است و معلومی در کار نیست؛ بلکه این علم که ذاتی است، علمی مطلق است که معلوم و اضافه را می‌سازد؛ مانند قدرت که اضافه اشراقی است (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۱۸۳/۲۳).

۸. پراکنده‌گویی: طرح نظر امام خمینی و سیدحیدر آملی نیز از همان نگاه موضوع‌محور در مقاله طرح شده و در نشان دادن برتری مدعای مقاله یا تبیین نظر رقیب نقشی ندارد.

۹. نتیجه‌گیری‌های مقاله: روند اتهام‌افکنی و شبهه‌پراکنی در نتایج مترتب بر مقاله به بار می‌نشیند! متهم نمودن علما و اندیشمندان بزرگ به غفلت از معارف اسلامی، یکی از این نتایج درخشان است! اگرچه عنوان «علما و اندیشمندان بزرگ» کلی و ناظر به همه است، از عنوان القاگر مقاله و موضع جرح و خدش نسبت به صدرالمآلهین و امام خمینی و سیدحیدر آملی به وضوح معلوم است که این اتهام بیش و پیش از همه، متوجه بزرگانی است که دارای اندیشه فلسفی و عرفانی می‌باشند و با نام بردن از صدر در این موضع، در عین اعتراف به آگاهی عمیق وی از معارف اهل بیت علیهم‌السلام، او را متهم به پیروی از اصول فلسفی خود و تفسیر روایات بر طبق آن اصول، به مقتضای مخالف معارف اهل بیت علیهم‌السلام می‌نماید تا ثمرات مدعاهای تفکیکیان در این مقوله نیز خود را نشان دهد!

بهره دوم، متهم نمودن فلسفه اسلامی با این نکته دستوری است که «در فلسفه اسلامی، مبنا و ملاک باید نظر کسانی باشد که اسلام را بنا نهاده‌اند» و پیوست حدیث

«به مشرق بروید یا مغرب، علم درست به دست نیاورید، جز آنچه از نزد ما خاندان بیرون آمده است» از امام باقر علیه السلام، اتهام تام است و کلیت فلسفه اسلامی محکوم به همان ادعای تکراری تفکیکیان یعنی برون افکنی از حوزه اسلام است! سپس این را عیب بزرگی بر صدرا دانسته که با عقل مسلح سراغ از معارف روایی گرفته و به شرح احادیثی قدیم‌الظنیر اقدام نموده است؛ احادیثی که مدعیان رقیب و ظاهرگرا و فرومانده در قشر الفاظ، جز تعطیل و بهانه‌غموض و تحذیر دانایان از فهم، چاره‌ای دیگر در فهم آن‌ها برای خود ندیده‌اند!

مقاله سپس به داستان استناد خوداثباتش به روایات اشاره کرده و نتایجی طرح نشده در متن مقاله یا بدیهی‌البطلان را بر روایات صادر از مصدر عصمت، مترتب دانسته است.

نخستین بهره‌ای که مقاله به زعم خود از روایات استحصال کرده، این است: نسبت میان صفات خداوند و انسان، تباین مفهومی و مصداقی است (همان: ش ۲۳/۱۸۵).

اما نادیده انگاشته که رأی به تباین مفهومی یعنی اشتراک لفظی، همان رأی اشاعره است و انتساب این رأی باطل به روایات امامان معصوم علیهم السلام، تهور خاص لازم دارد که فقط برخی به این کمال آراسته‌اند. البته مطلب موجه و مستندی بر اثبات این ادعا در متن مقاله وجود ندارد.

نتیجه رأی به اشتراک لفظی نیز جالب است: نمی‌توان به تبیین و شناخت حقیقی صفات الهی از طریق مقایسه با صفات انسانی پرداخت (همان).

اولاً: باید در متن مقاله اثبات می‌شد که با رأی به اشتراک لفظی که سبب تعطیل معرفت الهی می‌شود و در روایات مکرری از آن تحذیر و منع شده، چه باید کرد؟ ثانیاً: باید اثبات می‌شد که آیا دین به زبان قوم با مخاطبان سخن گفته یا زبان جدیدی با مفاهیم جدید اختراع کرده است. در مقاله به هیچ یک از جوانب این امر اشاره نشده و اصولاً مربوط به موضوع و مسئله‌ای که مقاله در صدد آن است، نمی‌باشد

و به میان کشیدن این مطلب، بی‌وجه و خروج از محور است و پی‌جویی موضوع محوری در مقاله به شمار می‌آید. همچنین انتساب این رأی که «در حکمت متعالیه، منظور از تباین، تباین مصداقی است» بدون دقت بوده و اگر سهمی از درستی داشته باشد در نظر بدوی است، نه نظر خاص و نهایی حکمت متعالی که بر اساس وحدت ظاهر و مظهر و آموزه حقیقت و رقیقت، صفات الهی در مفهوم و مصداق در نسبت با سایر موجودات قابل تبیین می‌باشد (ارشادی‌نیا، ۱۳۹۳: ش ۲/۹-۲۳).

نتیجه‌گیری دوم، حاوی مطالبی است که خروج از مسئله مقاله است و مدعاهایی بدون تبیین و بدون اثبات، به عنوان نتیجه قطعی به شمار آمده است:

در روایات، تفکر و تعقل در ذات الهی، سبب تحیر دانسته شده و صفات ذاتی خداوند نیز مشمول همین حکم‌اند. صفت علم الهی نیز که یکی از اوصاف ذاتی خداوند است، مشمول این قاعده است (معین‌الدینی و نصیری، ۱۳۹۳: ش ۳/۲۳-۱۸۵).

مقاله باید در وهله نخست بیان می‌کرد که ربط «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی در علم قبل‌الایجاد» با این مطلب چیست؟ بعد از آن، با بررسی دقیق اعلام می‌نمود که چقدر از روایات و با چه آهنگ و چه فضایی، با این محتوا می‌باشد. وانگهی این ادعای مقاله، آیا فقط اخبار از مطلبی است که در متن مقاله نفیاً یا اثباتاً درباره آن بحثی به میان نیامده و طرح آن در نتیجه‌گیری از مقاله، آیا باید جز در راستای تعطیل معرفت و نهی و تحذیر مطلق و بی‌قید و شرط همگان از ورود به مباحث خداشناسی به طور عام، و به صفات باری تعالی به ویژه علم ارزیابی گردد؟ و لابد این همه سخن از علم الهی در متون مقدس فقط به قصد تعبد و تیمن می‌باشد!

اگر منظور مقاله از «تحیر»، نامطلوب‌انگاری ورود در مبحث صفات الهی است، معلوم است که نهی ورود، مختص کسانی است که به این مشکل دچار می‌آیند و نهی، «مولوی» و متوجه همه نیست و اگر منظور تحیر ناشی از معرفت اکتناهی باشد، هیچ یک از حکما قائل به امکان اکتناهی در صفات الهی نیستند و این ایراد بر آنان جایگاهی ندارد.

نتیجه سوم که تنها نتیجه مرتبط با مسئله مقاله است، نشان دادن برتری «علم بلامعلوم» است که ادعایی جالب اما مناقض با آن انگاره اختراعی است:

نکته دیگری که وجه برتری علم بلامعلوم می‌باشد، کاشفیت این علم است. این علم به دلیل عدم اضافه و حصر و قید و حد، کاشفیت تام و اقوی دارد؛ در حالی که علم اضافی، فقط کاشف از معلوماتی است که نسبت به آن‌ها اضافه دارد (همان).

این ادعا همان ادعای تفکیکیان در برابر صدر است که بدون تصور جوانب آن، نظریه‌ای تام انگاشته شده و نفی «علم بلامعلوم» را در خود دارد! باید طبق اعتراف، قائل به این سخن پاسخ دهد که اگر «علم کاشفیت تام و اقوی دارد» از چه چیزی کاشف است؟ لابد از معلوم! و این یعنی اضافه علم به معلوم و همان چیزی که مقاله این همه هزینه کرد تا آن را نفی کند و برتری آن را اثبات کند و اگر کاشفیت ندارد، آن علم نیست و نام گذاری آن به جهل اولی می‌باشد. انتسابی که به صدر در این نقطه داده نیز ناتمام و از منابع تفکیکی است که به مجاله کردن نظریات رقیب و جرح و خدش بر اساس تعبیرات خودساخته شهره می‌باشد.

نتیجه چهارم اینکه مقاله حاوی نکات پرسش‌انگیز با استفاده از ادبیات پرابهام است:

از جمله:

انسان از درک و توصیف حقیقت صفات الهی با عقل محدود خویش معذور است (همان).

«معدوریت» یعنی چه؟ «عقل محدود» بیانگر چیست؟ آیا برای معرفت اکتناهی محدود است یا معرفت نسبی؟ ارتباط این مطالب با مسئله مقاله چیست؟ از همه مهم‌تر پناه بردن همزمان به انگاره «حجیت ظواهر» در مسائل عقلی و پیچیدن نسخه «تأویل» برای متون متعارض با عقل بدون ارائه هیچ معیار و ضابطه مشخص، از جمله نارسایی‌های آشکار می‌باشد.

نتیجه‌گیری

در واکاو ادعاهای استدلالی مقاله مزبور معلوم شد آن طور که مقاله با موضوع القاگر سعی داشت پیشاپیش، ادعای برتری نظر منتخب را تثبیت کند و حکمای اسلامی به ویژه صدر را در ارائه نظر صائب ناتوان نشان دهد، کار به این آسانی نیست. طرح عنوان اختراعی «علم بلامعلوم» پیش از آنکه بتواند در تخطئه حکمای اسلامی توفیقی کسب

کند، در تناقض و خودستیزی گرفتار است و از این رو مدعیان آن هر چه سعی کردند حیثیت اضافی علم را نفی کنند، در نهایت با رأی به «کاشفیت اتمّ علم از معلوم» به نقطهٔ ابتدا بازگشتند و ناخواسته به مطلب اعتراف کرده و مدعیات خود را ابطال نمودند. همچنین آشکار شد که مقاله به رغم تحفظ بر عدم اعلام صاحبان اصلی رأی منتخبش و تبارشناسی نکردن آن و غفلت از تمهید مبانی لازم، دچار کاستی‌های فراوان در مبانی و تبیین و توجیه لازم است. تخطئهٔ علم حضوری و طرح نظریات پراکنده و خروج از مطالب مرتبط با مسئله برای اثبات منظور مقاله نیز کاری از پیش نبرد و اهرم تفسیر روایات به نفع رأی خویش به ویژه سوءبرداشت عبارت خودساختهٔ «علم بلا معلوم» از مفاد روایات، زاویهٔ دیگری از خوداثباتی ادعا بود. فروکاستن نظریهٔ رقیب برای توانایی بر رد آن و فربه‌نمایی نظریهٔ منتخب، بخش دیگری از شیوهٔ نارسا و روش نامطلوب اعمال شده در مقاله می‌باشد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، تهران، نشر کتاب، ۱۳۷۹ ش.
۲. ارشادی‌نیا، محمدرضا، «معناشناسی متون دینی با کاربرست آموزه حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه»، *دوفصلنامه علمی-پژوهشی حکمت صدرایی*، سال دوم، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۳. اصفهانی، میرزամهدی، *ابواب الہدی*، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، نسخه خطی شماره ۱۲۴۱۲، بی‌تا.
۴. همو، *تقریرات دروس معارف*، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، نسخه خطی شماره ۱۲۴۸۰، بی‌تا.
۵. همو، *معارف القرآن*، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، بی‌تا.
۶. تهرانی، میرزاجواد، *میزان المطالب*، چاپ چهارم، قم، در راه حق، ۱۳۷۴ ش.
۷. حکیمی، محمدرضا، *الهیات الہی و الہیات بشری (مدخل)*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۶ ش.
۸. همو، *مقام عقل*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۳ ش.
۹. رحیمیان، علیرضا، *مسئله علم؛ تحلیل علم در فلسفه صدرایی و مکتب معارف اهل بیت علیہ السلام*، تهران، منیر، ۱۳۸۹ ش.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعہ*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. همو، *الشواہد الربوبیة فی المناہج السلوکیہ*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۱۲. همو، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نہایة الحکمة*، تعلیق محمدتقی مصباح یزدی، قم، الزهراء، ۱۴۰۵ ق. و ۱۳۶۷ ش.
۱۴. فرامرز قراملکی، احد، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. قزوینی، مجتبی، *بیان الفرقان فی توحید القرآن*، به اهتمام عبدالله واعظ یزدی، مشهد، چاپخانه خراسان، ۱۳۷۰ ش.
۱۶. قیصری، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. مروارید، حسنعلی، *تنبیہات حول المبدأ و المعاد*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ ش.
۱۸. معین‌الدینی، نعیمه و علی‌اکبر نصیری، *پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، سال دوازدهم، شماره ۱ (پیاپی ۲۳)، تابستان و پاییز ۱۳۹۳ ش.
۱۹. ملکی میانجی، محمدباقر، *توحید الامامیہ*، قم، نبأ، ۱۳۸۸ ش.