

نظریه ابن سینا درباره علم خداوند به جزئیات:

بررسی تفسیر مایکل مارمورا

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۲۰

امیرحسین زادیوسفی^۱

محمد سعیدی مهر^۲

حسین زمانها^۳

چکیده

مایکل. ای. مارمورا، یکی از ابن‌سینا‌پژوهان پرآوازه معاصر، در مقاله‌ای با عنوان «جنبه‌هایی از نظریه ابن‌سینا درباره علم خداوند به جزئیات» تفسیر خاصی از نظریه ابن‌سینا درباره علم خداوند به جزئیات ارائه کرده است. در این مقاله، که از دو بخش تشکیل شده است، با رویکردی توصیفی-انتقادی به بررسی خوانش وی می‌پردازیم. در بخش اول، تقریری از خوانش وی از ابن‌سینا ارائه می‌کنیم. از نظر مارمورا خداوند به اشیاء جزئی‌ای که فرد منحصر در نوع خود هستند، و به رخدادهایی که به چنین اشیائی منسوب‌اند، به صورت منفرد، علم دارد. همچنین وی بر اساس این که نظریه ابن‌سینا علم خداوند به همه جزئیات را تبیین نمی‌کند نتیجه می‌گیرد ابن‌سینا بر این باور است که خداوند به همه جزئیات، به صورت منفرد، علم ندارد. در بخش دوم، به نقدهایی پیرامون خوانش وی اشاره می‌کنیم. برخی از این نقدها عبارت‌اند از: عدم مشخص کردن مسائلی که نظریه ابن‌سینا قصد پاسخگویی به آنها را دارد، عدم اشاره به نقش صور در نظریه ابن‌سینا، عدم اشاره به علم از طریق علل در نظریه ابن‌سینا، تفسیر اشتباه از مثال کسوف در نظریه ابن‌سینا.

کلیدواژه‌ها

علم خداوند به جزئیات، ابن‌سینا، مایکل. ای. مارمورا

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

(amirhosein.zadyusefi@gmail.com)

۲. استاد گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(saeedi@modares.ac.ir)

۳. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

(zamaniha@gmail.com)

۱. مقدمه

در سالیان اخیر مقالات متعددی به زبان فارسی درباره نظریه ابن سینا در باب علم خداوند به جزئیات نوشته شده که از میان آنها می‌توان به قاسمیان مزار (۱۳۹۵)، مؤمنی (۱۳۹۵)، مصطفی‌پور (۱۳۸۹)، احسن (۱۳۸۹)، عارفی شیرداغی (۱۳۸۷)، ذوالفقاری (۱۳۸۷) اشاره کرد.^۱ به موازات پژوهش‌های معاصر داخلی در این باب، تحقیقات ارزشمندی نیز به زبان انگلیسی از سوی محققان غیرایرانی انجام گرفته که متأسفانه کمتر مورد توجه پژوهشگران حوزه فلسفه اسلامی در داخل کشور قرار گرفته و از میان آنها می‌توان به مارمورا (1962)، لیمن (2002)، آکار (2004)، آدامسون (2005)، و لیم (2009) اشاره کرد. این در حالی است که همسخنی با این بخش از پژوهش‌ها ضرورتی است انکارناپذیر که می‌تواند به غنای بیشتر پژوهش‌ها در هر دو عرصه کمک کند. یکی از مقالات کلاسیک و بسیار مهمی که به زبان انگلیسی راجع به نظریه ابن سینا در باب علم خداوند به جزئیات نوشته شده مقاله‌ای است که مایکل. ای. مارمورا^۲ با عنوان «جنبه‌هایی از نظریه ابن سینا درباره علم خداوند به جزئیات»^۳ در سال ۱۹۶۲ منتشر کرده است. در مقاله حاضر ابتدا تقریری از خوانش مارمورا از نظریه ابن سینا ارائه و سپس نقد و بررسی می‌شود. از این رو، این مقاله در پی پاسخ به دو سؤال زیر است: (۱) خوانش مارمورا از نظریه ابن سینا پیرامون علم خداوند به جزئیات چیست؟ و (۲) آیا این خوانش صحیح است؟

۲. خوانش مارمورا از نظریه ابن سینا

۲-۱. مقدمات بحث

برای ارائه تقریری منسجم از خوانش مارمورا از نظریه ابن سینا مناسب است ابتدا مباحث مقدماتی وی را در قالب سه مقدمه بیان کنیم. مقدمه اول درباره معانی واژه «کلی» در نظریه ابن سینا، مقدمه دوم درباره معانی واژه «جزئی» در نظریه ابن سینا، و مقدمه سوم درباره اشیای منحصر به فرد است:

۲-۱-۱. مقدمه اول: معانی واژه «کلی» در نظریه ابن سینا

مارمورا علت امکان تفاسیر مختلف از نظریه ابن سینا پیرامون علم خداوند به جزئیات را

ابهام در معنای دو واژه «کلی» و «جزئی» در عباراتی نظیر «واجب الوجود إنما یعقل کل شیء علی نحو کلی» (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۳۵۹)، و «فیکون مدرکا للأموال الجزئیة من حیث هی کلیة» (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۳۶۰) می‌داند. وی با اشاره به این که برخی از شارحان مانند جلال‌الدین دوانی^۴ نیز به این ابهام معنایی توجه داشته‌اند و در جهت رفع ابهام از دو واژه «کلی» و «جزئی» گام برداشته‌اند، تلاش آنان را کامل نمی‌داند.^۵ به باور مارمورا، «کلی» و «جزئی» به کاررفته در نظریه ابن سینا دامنه وسیع‌تری از معانی را پوشش می‌دهد، که دوانی تنها به بخشی از آنها توجه یافته است. از این رو مارمورا، خود، معانی مختلفی که ابن سینا با ذکر دو واژه «کلی» و «جزئی» در نظریه‌اش اراده کرده است را از هم متمایز می‌کند و معتقد است با تمایز این معانی از هم می‌توان درک درستی از نظریه ابن سینا داشت.

عبارات ابن سینا به گونه‌ای است که صفت «کلی» می‌تواند صفت سه چیز قرار گیرد. گاه «کلی» صفت خود علم است، گاه صفت یک فرآیند است، و گاه صفت متعلق علم است. هنگامی که واژه «کلی» صفت خود علم باشد، ابن سینا از آن سه معنا اراده کرده است. بنابراین در مجموع پنج معنا برای واژه «کلی» می‌توان در عبارات ذی‌ربط ابن سینا یافت. سه معنا هنگامی که واژه «کلی» را صفت خود علم، یک معنا هنگامی که واژه «کلی» را صفت یک فرآیند، و یک معنا هم هنگامی که واژه «کلی» را صفت متعلق علم در نظر بگیریم.

معنای اول

در نگاه مارمورا یکی از معانی واژه «کلی» در نظریه ابن سینا «مفهومی»^۶ یا «عقلی»^۷ است که در مقابل «حسی»^۸ قرار می‌گیرد. برای مثال، واژه «کلی» در عبارت «علی نحو کلی» (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۳۵۹) به این معنا به کار برده شده است. در واقع هنگامی که گفته می‌شود علم خداوند «کلی» است، به این معناست که علم او مفهومی است. مارمورا اشاره می‌کند که فرآیند علم مفهومی خداوند با فرآیند علم مفهومی انسان متفاوت است. زیرا فرآیند علم مفهومی در انسان این گونه است که علم مفهومی انسان بر اثر تجرید^۹ حاصل می‌شود، در حالی که در خداوند چنین نیست. درباره فرآیند دستیابی به علم مفهومی در خداوند و در انسان در معنای چهارم سخن خواهیم گفت.

معنای دوم

دومین معنایی که مارمورا برای واژه «کلی» بیان می‌کند «تغییرناپذیر»^{۱۰} و «فرازمانی»^{۱۱} است. هنگامی که گفته می‌شود علم خداوند کلی است به این معناست که علم او تغییرناپذیر و فرازمانی است. وی بیان می‌کند این معنا از واژه «کلی» مورد تأکید شارحان ابن‌سینا است.^{۱۲} به باور وی این علم تغییرناپذیر و ازلی خداوند در متن‌های بسیاری بحث شده است، ولی منقح‌ترین آن در جایی است که درباره علم خداوند به پدیده نجومی‌ای مانند کسوف حرف زده شده است.

معنای سوم

یکی دیگر از معانی واژه «کلی» «واحد»^{۱۳} است. هنگامی که گفته می‌شود «علم خداوند کلی است» بدین معناست که «علم خداوند واحد است». از نظر مارمورا خود معنای واحد دو معنا را در بر می‌گیرد: اول این که هنگامی که گفته می‌شود «علم خداوند واحد است» به این معناست که «علم خداوند با ذات او اینهمان است». در این معنا علم واحد است، اما معلوم متکثر. اما پاسخ ابن‌سینا به این سؤال که چگونه ممکن است علم خدا به کثرات مستلزم کثرت ذات خداوند نشود، ما را به معنای چهارم سوق می‌دهد.

معنای چهارم

معنای چهارم واژه «کلی» در بحث حاضر بر خلاف سه معنای قبلی صفتی است برای یک فرآیند نه صفتی برای علم. این معنا از واژه «کلی» به «فعلی» بودن علم خداوند اشاره می‌کند. این که گفته شود «علم خداوند کلی است» بدین معناست که «علم خداوند فعلی است». این معنا از «کلی» از تمایز فرآیند دستیابی به علم مفهومی در انسان و در خداوند ناشی می‌شود. بدین صورت که در شکل‌گیری علم مفهومی انسان، خود شیء خارجی مدخلیت دارد، در حالی که در مورد خداوند امر کاملاً برعکس است. اشیاء خارجی نه تنها در علم مفهومی خداوند نقشی ندارند، بلکه علم مفهومی خداوند است که در موجودیت اشیاء مدخلیت دارد.^{۱۴}

معنای پنجم

معنای پنجم واژه «کلی» نه صفت علم است و نه صفت یک فرآیند، بلکه این معنا از واژه

«کلی» به متعلق علم خداوند اشاره دارد. برای مثال در عباراتی مانند «ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة و بما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة» (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۳۵۹)، و «فیکون مدرکا للأموال الجزئية من حیث هی کلیة، أعنی من حیث لها صفات» (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۳۶۰)، واژه «کلی» در این معنا به کار رفته است. خوانش مارمورا از عباراتی از این دست این است که خداوند به جزئیات فسادپذیر^{۱۶} به صورت منفرد^{۱۷} علم ندارد، بلکه تنها به طبیعت‌های کلی و ویژگی‌های کلی آنها عالم است. مارمورا پس از ذکر معانی واژه «کلی» و مشخص کردن مدلول‌های مختلف این واژه به سراغ واژه «جزئی» می‌رود و دو کاربرد آن را مشخص می‌کند. در ادامه به معانی «جزئی» اشاره می‌کنیم.

۲-۱-۲. مقدمه دوم: معانی واژه «جزئی» در نظریه ابن سینا

مارمورا بر این است که ابن سینا معین نکرده است که از چه نوع «جزئی» ای سخن می‌گوید و این مطلبی است که ما خود باید از متون وی استخراج کنیم. بر این اساس، وی سه تقسیم برای جزئیات ارائه می‌دهد. اولین تقسیمی که باید در بین جزئیات جاری کرد تقسیم آنها به جزئیات در جهان فلکی^{۱۸} و جزئیات در جهان کون و فساد^{۱۹} است. دومین تقسیم جزئیات را به اشیاء جزئی^{۲۰} و رخدادهای جزئی^{۲۱} تقسیم می‌کند. اشیاء جزئی را در هر یک از دو قلمرو (قلمرو جهان فلکی و قلمرو جهان کون و فساد) می‌توان به جسمانی^{۲۲} و غیرجسمانی^{۲۳} تقسیم کرد.

۳-۱-۲. مقدمه سوم: اشیاء منحصر در فرد

مارمورا بیان می‌کند که خلقت از نظر ابن سینا به وسیله علم خداوند به خود^{۲۴} صورت می‌پذیرد. از طرف دیگر، از نظر ابن سینا قاعده الواحد^{۲۵} صادق است، و بر اساس این قاعده از هر شیء بسیطی فقط یک شیء ایجاد می‌شود. با کنار هم قرار دادن این دو اصل نتیجه این خواهد شد که به وسیله علم خداوند به خودش، مستقیماً، تنها یک شیء، عقل اول، از او صادر می‌شود. مارمورا بیان می‌کند که در نظام فکری ابن سینا کثرت از عقل اول شروع می‌شود نه از خداوند. از آنجا که در عقل اول سه جهت وجود دارد، یعنی درک خداوند به عنوان واجب الوجود، درک خودش به عنوان واجب بالغیر، و درک خودش به عنوان موجود

ممکن، از هر جهت سه شیء دیگر موجود می‌شوند: عقل دوم، نفس فلک، و جسم فلک. و همین صدور سه‌گانه^{۲۶} درباره عقل دوم هم تکرار می‌شود. این فرآیند تا جایی ادامه می‌یابد که افلاک زحل، مشتری، مریخ، خورشید، زهره، عطارد و ماه موجود شوند. از عقل دهم تنها جهان تحت‌القمر صادر می‌شود.

از نظر مارمورا دو نکته درباره این فرآیند مهم است. اول این که از نظر ابن‌سینا هر موجود در این صدور سه‌گانه به نوعی تعلق دارد که متفاوت از موجوداتی است که به وسیله صدور سه‌گانه دیگری موجود شده‌اند. مثلاً اگرچه زهره و عطارد هر دو اجسامی فلکی هستند، اما از یک نوع نیستند، یعنی هر کدام نوع منحصر در فرد هستند. نکته دوم این است که تحت فلک قمر، در جهان کون و فساد، اشخاص^{۲۷} منحصر در فرد نیستند، بلکه از یک نوع افراد مختلفی وجود دارد. مثلاً نوع انسان دارای اشخاص مختلفی مانند امیرحسین، پیمان و رامین است. یا مثلاً عقل دوم نوعی دارد که با نوعیت هیچ موجودی مشترک نیست. اما باید به این نکته توجه شود که خود کره زمین با آنچه درون و بر روی آن اتفاق می‌افتد متفاوت است، و باید زمین را نیز مانند خورشید و عطارد نوع منحصر در فرد در نظر بگیریم. بنابراین اشیاء منحصر به فرد در عالم هستی^{۲۸} چهار دسته‌اند: دسته اول عقول مجرده؛ دسته دوم اجسام فلکی، مانند مریخ، مشتری، خورشید؛ دسته سوم نفوس فلکی؛ و دسته چهارم زمین.

۲-۲. تفسیر مارمورا از نظریه ابن‌سینا؛ معیار علم به جزئیات

پس از ذکر مقدمات فوق، حال وقت آن است که تفسیر مارمورا را از نظریه ابن‌سینا بیان کنیم. وی بر اساس تقسیم جزئیات به اشیاء جزئی و رخدادهای جزئی، معیاری برای علم خداوند به اشیاء جزئی، و بر اساس آن معیار، معیار دیگری برای علم خداوند به رخدادهای جزئی، در نظریه ابن‌سینا، ارائه می‌دهد. ما نیز هر یک از این دو معیار را جداگانه بیان خواهیم کرد.

۲-۲-۱. علم خداوند به اشیاء جزئی

گفتیم که در جهان فلکی در هر صدور سه‌گانه سه شیء موجود می‌شوند: نفس فلک، جسم فلک و عقل. و نیز گفتیم که تمامی نفوس و تمامی عقول و تمامی اجسام، در قلمرو فلکی،

نوع منحصر در فرد هستند. مارمورا با بیان این که برخی منتقدین^{۲۹} بر این باور هستند که بنا بر نظریه ابن سینا خداوند تنها عقول را به صورت منفرد می‌داند، چون آنها هم تغییرناپذیرند و هم غیرمادی و درک آنها نه مستلزم تغییر در فاعل شناساست و نه مستلزم ادراک حسی، ادعا می‌کند که این نحوه علم خداوند به صورت منفرد منحصر به عقول نیست، بلکه خداوند به اجسام فلکی نیز به صورت منفرد علم دارد.

اما در اینجا سؤالی مطرح می‌شود و آن این که آیا مادی بودن آن اشیاء مانع از علم خداوند به آنها نمی‌شود؟ پاسخ مارمورا به این پرسش این است که مادی بودن شیء جزئی تنها زمانی مانع از این است که متعلق علم خداوند قرار گیرد که آن شیء فرد منحصر برای نوع خود نباشد. به بیان دیگر ادراک ماده برای علم به یک شیء جزئی تنها در صورتی نیاز است که ماده به عنوان امری تشخیص‌بخش و متمایزکننده دو شخص از یک نوع به کار رود. اما در جایی که یک نوع تنها دارای یک شخص است، نه اشخاص متعدد، دیگر نیازی به ادراک ماده نیست. مارمورا بیان می‌کند ابن سینا به صراحت قائل است اجرام سماوی‌ای مانند خورشید و مشتری، با وجود مادی بودن، نزد عقل، یک شخص^{۳۰} محسوب می‌شوند، تنها به این دلیل که آنها فرد منحصر برای نوع خود هستند.^{۳۱}

بنابراین، از نگاه مارمورا، خداوند در نظریه ابن سینا در بین اشیاء جزئی، علاوه بر عقول مجرد، اجسامی را هم که نوع منحصر در فرد هستند، به صورت مفهومی^{۳۲} و عقلی درک می‌کند. از آنجا که عقول هم نوع منحصر در فرد هستند، به طور خلاصه می‌توان گفت:

(۱) خداوند اشیاء جزئی‌ای را می‌داند که فرد منحصر برای نوع خود باشند.

۲-۲-۲. علم خداوند به رخدادهای جزئی

در بخش مقدمات گفتیم که واژه «کلی» در نظریه ابن سینا پنج معنا دارد. همچنین درباره معنای پنجم گفتیم که بر اساس تفسیر مارمورا خداوند به جزئیات فسادپذیر^{۳۳} به نحو منفرد^{۳۴} علم ندارد، بلکه تنها طبیعت‌های کلی و ویژگی‌های کلی آنها متعلق علم الهی است. مارمورا با در نظر گرفتن دیدگاه ابن سینا در مبحث تعریف نتیجه‌ای مهم می‌گیرد، که همان معیار علم خداوند به رخدادهای جزئی است. وی با استفاده از بحثی در باب تعریف در شفا (ابن سینا ۱۴۰۴، ب، ۲۴۵-۲۴۷) ادعا می‌کند از نظر ابن سینا نمی‌توان یک جزئی فسادپذیر^{۳۵} و فانی^{۳۶} را تعریف^{۳۷} کرد، چرا که تعریف برای امور ثابت است و اشیاء

فسادپذیر متغیرند و ثبات ندارند.^{۳۸} بنابراین صرفاً می‌توان از طریق توصیفات کلی^{۳۹} به تعریف دست یافت، توصیفات کلی که از نوع^{۴۰} حکایت می‌کنند. از آنجا که توصیفات کلی بین افراد مختلف مشترک است یا این که این قابلیت را دارد که افراد مختلف را شامل شود، هر اندازه هم که خاص شوند باز نمی‌توانند شخص خاصی را نشان دهند.^{۴۱} بنابراین تعریف شخصی مانند سقراط محکوم به شکست است. چرا که چه بگویم سقراط فیلسوف است، چه بگویم فیلسوف دیندار است، چه بگویم فیلسوف دینداری است که ناعادلانه محکوم به مرگ شد، باز هم این توصیفات بین افراد دیگر یا مشترک است یا قابلیت اشتراک بین افراد دیگر را دارد. اما باید توجه کرد که گرچه یک شیء فسادپذیر و فانی تعریف^{۴۲} (حد) ندارد ولی توصیفی^{۴۳} (رسمی) دارد که تنها منحصر در آن فرد باشد و فقط او را نشان دهد. مارمورا بیان می‌کند که باور ابن‌سینا این تنها در صورتی است که آن توصیف به امری نسبت داده شود که عقل به صورت منفرد به آن علم داشته باشد. به وسیله این اسناد است که به شیء فسادپذیر، به صورت منفرد، علم پیدا می‌شود. یک راه برای این که عقل به صورت منفرد به چیزی علم داشته باشد اشاره حسی به آن شیء است. از این رو اگر در مجموعه صفات یک شیء اشاره‌ای حسی وجود داشته باشد، آنگاه آن مجموعه صفات تنها بر یک شیء صدق می‌کند. برای مثال، مجموعه صفات «فیلسوف دیندار ناعادلانه محکوم به مرگ شده‌ای که n سال، قبل از الان، در این مکان، به دار آویخته شد»^{۴۴} بر بیش از یک نفر دلالت نمی‌کند.^{۴۵} از آنجا که شیء منسوب‌الیه معمولاً به وسیله ادراک حسی و اشاره حسی، به صورت منفرد، مورد ادراک عقل است، نمی‌توان علم به یک شیء را، برای مثال، با استفاده از مجموعه صفات «فیلسوف دیندار ناعادلانه محکوم به مرگ شده‌ای که n سال، قبل از الان، در این مکان، به دار آویخته شد» علمی مفهومی و عقلی دانست، و این در حالی است که با توجه به معنای اول از واژه «کلی» علم خداوند مفهومی است. اما آیا راهی وجود دارد که آن شیء منسوب‌الیه، به جز از راه اشاره حسی به صورت منفرد مورد ادراک عقل واقع شود؟ پاسخ مثبت است. اگر آن شیء منسوب‌الیه نوع منحصر در فرد باشد، آنگاه عقل آن را به صورت منفرد درک خواهد کرد. از این رو اگر A و B دو شیء جزئی باشند، به طوری که A نوع منحصر در فرد و B جزئی‌ای باشد که به A منسوب است، آنگاه هر یک از این جزئیات می‌توانند به صورت منفرد مورد ادراک عقل قرار گیرند، بدون این که به ادراک حسی‌ای نیاز

باشد.

مارمورا روش فوق را کمی توسعه داده و آن را در باب تبیین علم خداوند به رخدادهای نیز به کار می‌برد. وی بر این باور است که خداوند تنها رخدادهایی را به صورت منفرد می‌داند که به اشیاء جزئی‌ای که نوع منحصر در فرد باشند نسبت داده شوند. مثلاً کسوف خاصی را در نظر بگیرد. این رخداد به اشیاء جزئی‌ای مانند ماه، زمین و خورشید نسبت داده می‌شود، که همگی نوع منحصر در فردند و از این رو به صورت منفرد مورد ادراک خداوند هستند. و از آنجا که گفته بودیم اگر رخدادی به اموری که به صورت منفرد مورد ادراک عقل هستند نسبت داده شود، آنگاه آن رخداد هم، خود، به صورت منفرد مورد ادراک عقل است، این کسوف هم، به صورت منفرد، مورد ادراک خداوند خواهد بود. اما باید توجه داشت علم به چنین رخداد فلکی‌ای، مثل کسوف، را نمی‌توان به رخدادهایی در جهان کون و فساد نسبت داد. زیرا رخدادهای در جهان کون و فساد به اشیاء جزئی‌ای که نوع منحصر در فرد باشند نسبت داده نمی‌شوند. از این رو به نظر مرمورا، چنین نیست که خداوند هر رخدادی را بداند، بلکه او صرفاً رخدادهایی را می‌داند که در قلمرو فلکی اتفاق می‌افتند. بنابراین می‌توان به طور خلاصه چنین گفت:

(۲) خداوند به رخدادهایی علم دارد که به جزئیات منحصر در فرد منسوب باشند و رخدادهایی که به جزئیات منحصر در فرد منسوب‌اند صرفاً رخدادهایی در جهان فلکی هستند، نه همه رخدادهای.

۲-۳. ارزیابی مرمورا از نظریه ابن سینا

مارمورا پس از ارائه خوانش خود از نظریه ابن سینا به تحلیل این ادعای ابن سینا می‌پردازد که «واجب الوجود إنما یعقل کل شیء علی نحو کلی، و مع ذلک فلا یعزب عنه شیء شخصی، و لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السماوات و لا فی الأرض» (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۳۵۹).^{۴۶}

وی توجه خود را به عبارت «هر چیزی» (کل شیء) در عبارت فوق جلب می‌کند. به نظر او با توجه به گزاره‌های (۱) خداوند اشیاء جزئی‌ای را می‌داند که نوع منحصر در فرد باشند و (۲) خداوند به رخدادهایی علم دارد که به جزئیات منحصر در فرد منسوب باشند و رخدادهایی که به جزئیات منحصر به فرد منسوب‌اند صرفاً رخدادهایی در جهان فلکی

هستند، نه همه رخدادها، می‌توان گفت از نظر ابن‌سینا خداوند به همه اشیاء جزئی و همه رخدادهای جزئی علم ندارد، بلکه صرفاً به برخی از آنها عالم است. اما این مسئله ما را در برابر عبارت فوق قرار خواهد داد. حال اگر «هر چیزی» در عبارت فوق را به معنای تحت‌اللفظی‌اش در نظر بگیریم، آنگاه با یک تناقض آشکار روبرو خواهیم شد. از یک طرف ابن‌سینا مدعی است که خداوند هر چیزی را می‌داند، و از طرف دیگر بر طبق نظریه‌اش خداوند همه چیز را نمی‌داند. اما ابن‌سینا در نظریه‌اش نشان داده است که او عبارت «هر چیزی» را همیشه به معنای تحت‌اللفظی‌اش به کار نمی‌برد. در واقع، می‌توان عبارت «هر چیزی» را به معنای «ویژگی‌های کلی هر چیزی»^{۴۷} در نظر گرفت. بنابراین دانستن هر چیزی ممکن است به معنای دانستن ویژگی‌های کلی هر چیزی باشد. از نظر مارمورا به معنای دوم است که می‌توان گفت خداوند به هر چیزی در عالم کون و فساد علم دارد.

مارمورا پس از بررسی عبارت «هر چیزی» در عبارت فوق این طور نتیجه می‌گیرد: این که ابن‌سینا در بحث علم خداوند به جزئیات دقیقاً مشخص نکرده است که منظورش از عبارت «هر چیزی» چیست، همچنین این که وی بلافاصله بعد از این ادعا که خداوند هر چیزی را می‌داند عبارت قرآنی «فلا یعزب عنه شیء شخصی، و لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السماوات و لا فی الأرض» را به عنوان شاهی بر مدعای خود ذکر می‌کند، می‌باید این طور تبیین شود که ابن‌سینا قصد داشته لوازم واقعی نظریه‌اش، یعنی این که چنین نیست که خداوند همه جزئیات را به صورت منفرد بداند، را پنهان کند. به بیان دیگر، مارمورا بر اساس نظریه ابن‌سینا درباره علم خداوند به جزئیات نتیجه می‌گیرد که ابن‌سینا معتقد است خداوند به جزئیاتی که در عالم کون و فساد وجود دارند به صورت منفرد علم ندارد، بلکه تنها در قلمرو فلک قمر و بالاتر از آن به جزئیات، به صورت منفرد، علم دارد.

۳. انتقادات

در بخش قبل خلاصه‌ای از دیدگاه مارمورا در باب نظریه ابن‌سینا پیرامون علم خداوند به جزئیات بیان شد. در این بخش سعی داریم نقدهای خود را بر خوانش وی از این نظریه مطرح کنیم.

۳-۱. نقد اول

اگر به منابعی که مارمورا برای ارائه خوانشی از نظریه ابن سینا در باب علم خداوند به جزئیات استفاده کرده است نگاه می‌کنیم، درخواهیم یافت که خوانش وی از نظریه ابن سینا صرفاً مبتنی بر فصل ششم از مقاله هشتم از الهیات شفا است. این در حالی است که ابن سینا در مکتوبات دیگر خود به تفصیل درباره نظریه علم خداوند به جزئیات بحث کرده است. برای مثال، وی در تعلیقات (ابن سینا ۱۴۰۴-الف، ۱۳-۱۵، ۲۳-۲۷، ۲۸-۳۰، ۶۰-۶۷، ۸۱)، اشارات نمط هفتم، فصل بیست و یکم (ابن سینا ۱۳۷۵، ۱۳۲-۱۳۳)، مبدأ و معاد (ابن سینا ۱۳۶۳، ۱۹)، نجات (ابن سینا ۱۳۷۹، ۵۹۵-۵۹۹) در این باب سخن گفته است. نکته مهم این است که ابن سینا تمام آنچه را در باب علم خداوند به جزئیات قائل است را در الهیات شفا بیان نکرده است. برای مثال، این که علم خداوند به جزئیات متکثره مستلزم تکثر ذات است بحثی است که وی در اشارات (ابن سینا ۱۳۷۵، ۱۳۲-۱۳۳) به آن پرداخته است. همچنین با نگاهی به الهیات به نظر می‌رسد نظریه ابن سینا در باب علم خداوند به جزئیات از دو بخش تشکیل شده است: اول، علم خداوند به جزئیات به وسیله علم خداوند به صفات کلی اشیاء است؛ و دوم، علم خداوند به جزئیات از طریق علم به علل اشیاء است (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۳۶۰-۳۶۲). ابن سینا در الهیات مشخص نکرده است که ارتباط این دو بخش از نظریه چگونه است. این در حالی است که ارتباط بین این دو بخش در کتاب تعلیقات ترسیم شده است (ابن سینا ۱۴۰۴-الف، ۱۱۵-۱۱۶، ۱۲۰). استفاده مارمورا فقط از الهیات شفا تنها در صورتی پذیرفته است که وی مدعی باشد که خوانشی از نظریه ابن سینا ارائه خواهد کرد که صرفاً مبتنی بر این کتاب باشد. ولی، همان طور که پیداست، وی چنین ادعایی ندارد.

۳-۲. نقد دوم

کاملاً معقول به نظر می‌رسد که ارائه یک نظریه از سوی یک فیلسوف ناظر به مسئله یا دسته‌ای از مسائل باشد که وی با آنها روبرو بوده است. به بیان دیگر، هر نظریه قصد دارد مسئله یا دسته‌ای از مسائل را حل کند. از طرف دیگر، ارزیابی یک نظریه و بررسی موفقیت یا عدم موفقیت آن، در صورتی میسر است که این بررسی شود که آیا نظریه قادر بوده است

به آن مسئله (مسائل) پاسخ گوید یا نه. از این رو، برای ارزیابی نظریه ابن‌سینا در باب علم خداوند به جزئیات نیز در ابتدا باید مسئله‌ای (مسائلی) که ابن‌سینا با آنها روبرو بوده است تشریح و سپس نظریه وی ناظر به آن مسئله (مسائل) ارزیابی شود. اما خوانش مارمورا از نظریه ابن‌سینا خوانشی از این نظریه است که بدون در نظر گرفتن مسئله‌ای (مسائلی) که نظریه قصد دارد بر آن (آنها) فائق آید ارائه شده است. تا زمانی که به طور واضح مشخص نشود مسئله‌ای (مسائلی) که ابن‌سینا با آن مواجه بوده چیست، نمی‌توان موفقیت یا عدم موفقیت نظریه وی را ارزیابی کرد. به نظر می‌رسد خوانش مارمورا از نظریه ابن‌سینا از این مشکل رنج می‌برد. ممکن است کسی بگوید مسئله کاملاً مشخص و از این قرار است: خداوند چگونه به همه جزئیات علم دارد؟ اما به نظر می‌رسد این بیان کافی نباشد. چون ممکن است سؤال شود چرا چگونگی علم خداوند به جزئیات نیازمند تبیین و ارائه نظریه‌ای مجزا است؟ چرا همان نظریه‌ای که علم انسان به جزئیات را تبیین می‌کند علم خداوند به جزئیات را تبیین نکند؟ اینجاست که به نظر می‌رسد نیاز است بیان شفاف‌تری از مسئله (مسائل) علم خداوند به جزئیات ارائه شود.

در ادامه با ذکر یک مثال نشان خواهیم داد عدم ارزیابی نظریه ابن‌سینا ناظر به مسائل پیش روی وی توسط مارمورا چگونه وی را به قضاوتی اشتباه درباره نظریه ابن‌سینا سوق داده است.

۳-۳. نقد سوم

با مطالعه متونی که ابن‌سینا در آنها درباره نظریه‌اش در باب علم خداوند به جزئیات سخن گفته است به راحتی می‌توان دریافت که یکی از ارکان اصلی نظریه شیخ در تبیین علم خداوند به جزئیات چیزی است که وی آن را صور اشیاء می‌نامد. از نظر ابن‌سینا علم خداوند به اشیاء از طریق نوعی دسترسی خداوند به صورت‌های اشیاء قابل تبیین است. او به صراحت گفته است صور اشیاء لازمه ذات خداوند هستند، نه حالّ در ذات (ابن‌سینا ۱۴۰۴-ب، ۳۶۴؛ ۱۳۷۵، ۱۳۱؛ ۱۴۰۴-الف، ۸۱، ۱۲۵). همچنین با نگاهی اجمالی به انتقاداتی که علیه نظریه ابن‌سینا وجود دارد می‌توان دریافت اغلب این انتقادات متوجه چگونگی رابطه خداوند و صور اشیاء است (برای مثال انتقادات خواجه در شرح اشارت طوسی ۱۳۷۵، ۲۹۹)). این امر خود حاکی از آن است که رابطه خداوند با صور نقشی

اساسی در نظریه ابن سینا بازی می‌کند.^{۴۸} اما به طرز جالبی، مارمورا در هیچ جایی از خوانش خود از نظریه ابن سینا سخنی از صور اشیاء و نحوه رابطه آن با ذات خداوند به میان نیاورده است. اجازه دهید با اشاره به یکی از مسائلی که نظریه ابن سینا در پی پاسخگویی به آن است، نشان دهیم که اولاً، در راستای نقد دوم، چگونه مشخص کردن مسئله‌ای که ابن سینا با آن روبرو بوده در درک درستی از نظریه وی کمک خواهد کرد، و ثانیاً، در راستای نقد اخیر، چگونه رابطه صدوری صور اشیاء با ذات خداوند نقشی اساسی در نظریه ابن سینا بازی می‌کند، امری که مارمورا در ارائه خوانش خود از نظریه ابن سینا آن را نادیده گرفته است.

به نظر می‌رسد نظریه ابن سینا در باب علم خداوند به جزئیات در پی پاسخگویی به دست‌کم چهار مسئله است.^{۴۹} اجازه دهید به یکی از آنها مختصراً اشاره کنیم و سپس نشان دهیم که خوانش مارمورا از نظریه ابن سینا به چه دلیل خوانش ناقصی از این نظریه است. این مسئله را مسئله علم حسی می‌نامیم.^{۵۰} ابن سینا هنگام بحث از نظریه‌اش بیان می‌کند علم خداوند به جزئیات نباید علمی حسی باشد (ابن سینا ۱۴۰۴-الف، ۱۱۶؛ ۱۴۰۴-ب، ۳۵۹؛ ۱۳۷۹، ۵۹۳-۵۹۵). این ادعا از جانب ابن سینا را می‌توان این گونه بیان کرد که اگر بخواهیم علم خداوند را مثلاً به گزاره^{۵۱} «گل در دست من قرمز است» با توسل به نظریه ادراک حسی تبیین کنیم، آنگاه با مشکلاتی مواجه خواهیم شد. ابن سینا خود مشخصاً در این باره که چرا تبیین علم خداوند به قرمزی یک گل با استفاده از نظریه ادراک حسی مستلزم مشکلاتی خواهد شد سخنی نگفته است. ولی، با توجه به نظریه وی در باب ادراک حسی می‌توان به آن مشکلات پی برد. به طور خلاصه، بر اساس نظریه ادراک حسی ابن سینا، علم به قرمزی یک گل این طور تبیین می‌شود: صورت حسی قرمزی‌ای مشابه با صورت قرمزی‌ای که در گل وجود دارد در اندام حسی فاعل شناسا حلول می‌کند، و بر اثر این حلول، فاعل شناسا به قرمزی گل علم پیدا می‌کند (ابن سینا ۱۴۰۴-د، ۱۲۴، ۶۰). حال اگر قرار باشد علم خداوند به قرمزی یک گل را به وسیله نظریه ادراک حسی ابن سینا توجیه کنیم، از آنجا که خداوند اندام حسی ندارد، باید صورت قرمزی در ذات خداوند حلول کند. اما حلول صورت قرمزی در ذات خداوند دو لازمه بد دارد: اولاً، مستلزم مادیت خداوند است؛ و ثانیاً، مستلزم امکان خداوند. اما چرا؟ حلول صورت حسی قرمزی در ذات خداوند

مستلزم مادیت خداوند خواهد شد (همان لازمه بد اول)، چون حلول آن در ذات مستلزم انفعال ذات است، و انفعال نیز خود مستلزم مادیت است (ابن سینا ۱۴۰۴-الف، ۱۱۸). همچنین، صور حسی صورت‌هایی مادی‌اند و از این رو محل آنها، در اینجا ذات خداوند، باید مادی باشد. از طرف دیگر، حلول صورت قرمزی در ذات خداوند مستلزم ممکن‌الوجود بودن خداوند خواهد شد (همان لازمه بد دوم)، چون صورت حسی قرمزی عرض است، و عرض قابل انفکاک از موضوع خود (ابن سینا ۱۴۰۴-ج، ۳۰۹). از این رو می‌توان گفت ممکن است که صورت حسی قرمزی در ذات خداوند موجود نباشد. بنابراین می‌توان گفت ممکن است که خداوند به قرمزی گل علم نداشته باشد. اما با توجه به قاعده «واجب‌الوجود از جمیع جهات واجب است» (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۳۷۳)، می‌دانیم که اگر واجب‌الوجودی به قرمزی گلی علم داشته باشد، آنگاه ضرورتاً به قرمزی آن گل علم دارد. از این رو، اگر خداوند (واجب‌الوجود) به قرمزی گلی علم داشته باشد، ولی نه ضرورتاً، آنگاه با توجه به قاعده مذکور باید گفت خداوند واجب‌الوجود نیست. این در حالی است که خداوند واجب‌الوجود است. می‌توان این مشکل را در قالب گزاره‌های ناسازگار زیر نیز نشان داد:

۱. خداوند عالم مطلق است.
 ۲. بنابراین، خداوند می‌داند که «گل در دست من قرمز است».
 ۳. اگر خداوند بداند که «گل در دست من قرمز است»، آنگاه نظریه ادراک حسی تبیینی برای آن است.
 ۴. اگر خداوند بر اساس نظریه ادراک حسی بداند که «گل در دست من قرمز است»، آنگاه صورت حسی قرمزی در ذات خداوند حلول می‌کند.
 ۵. اگر صورت حسی قرمزی در محلی حلول کند، آنگاه آن محل هم مادی است و هم ممکن‌الوجود.
 ۶. خداوند نه مادی است، نه ممکن‌الوجود.
- همان طور که پیداست، گزاره‌های ۱ تا ۶ مجموعه‌ای ناسازگار از گزاره‌هاست. این یکی از مشکلاتی است که در مورد علم خداوند به جزئیات در برابر ابن‌سینا قرار دارد. از این رو، نظریه ابن‌سینا تلاشی است برای حل این مشکل.^{۵۲}

با توجه به این که تبیین علم خداوند به قرمزی یک گل بر اساس نظریه ادراک حسی ابن‌سینا مشکل فوق را برای او به بار می‌آورد، ابن‌سینا با ارائه نظریه خود در باب علم خداوند به جزئیات قصد دارد به این مشکل پاسخ گوید. در واقع، یکی از کارکردهای نظریه ابن‌سینا فائق آمدن بر مشکل مذکور است. حال با شفاف شدن مسئله می‌توان به راحتی نظریه ابن‌سینا را در قبال این مشکل ارزیابی کرد. راه‌حل ابن‌سینا برای حل مشکل این است: گزاره ۳ کاذب است. از نظر ابن‌سینا علم خداوند به قرمزی یک گل نباید توسط نظریه ادراک حسی تبیین شود. این نظریه فقط در مورد انسان نظریه‌ای کارآمد است، نه در مورد خداوند. از این رو، ابن‌سینا با قائل شدن به این که صورت هر شیء لازمۀ خداوند است، قصد دارد رابطه حلولی میان خداوند و صورت یک شیء را نفی و آن را با رابطه صدوری (لزومی) جایگزین کند (ابن‌سینا ۱۴۰۴-ب، ۳۶۴؛ ۱۳۷۵، ۱۳۱؛ ۱۴۰۴-الف، ۸۱، ۱۲۵). از یاد نبریم که مسئله علم حسی بر اثر حلول صورت حسی قرمزی در ذات خداوند ایجاد می‌شد. حال اگر رابطه خداوند و صورت حسی قرمزی رابطه‌ای صدوری باشد، نه حلولی، دیگر ذات خداوند نه مادی خواهد بود، نه ممکن‌الوجود.

حال اجازه دهید با توجه به آنچه در بالا اشاره شد دو نتیجه مهم بگیریم که اولی به نقد دوم و دومی به نقد اخیر مربوط است. نتیجه اول این که می‌توان گفت در صورتی می‌توان ارزیابی درستی از نظریه ابن‌سینا داشت که نظریه وی در قبال مسائلی که قرار است نظریه راه‌حلی برای آنها باشد، در نظر گرفته شود. برای مثال، همان طور که بیان شد، یکی از مسائل در علم خداوند به جزئیات علم خداوند به رنگ اشیاء، یا به طور کلی علم خداوند به ادراک حسی نسبت به اشیاء، است؛ این که چگونه باید علم خداوند به رنگ اشیاء، برای مثال، قرمزی یک گل، را تبیین کرد، بدون این که مستلزم مادیت و ممکن‌الوجود بودن خداوند شود؟ همان طور که دیدیم نظریه ابن‌سینا قادر است به این سؤال پاسخ دهد. اما بنا بر ادعای مارمورا، نظریه ابن‌سینا قادر نیست علم خداوند به جزئیاتی (مثلاً رنگ اشیاء) که در عالم تحت‌القمر، یعنی عالم کون و فساد، قرار دارند توضیح دهد. از این رو می‌توان گفت اولاً مارمورا در قضاوت خود درباره نظریه ابن‌سینا اشتباه کرده است، چون حداقل این نظریه قادر است علم خداوند به محسوسات، اعم از علم به مبصرات، مسموعات، مسمومات، ملموسات و مذوقات را توضیح دهد، اشیائی که در عالم کون و فساد قرار دارند؛

و ثانیاً، از نظر ما، این قضاوت اشتباه ناشی از این است که نظریه ابن‌سینا در قبال مسائل پیش روی ابن‌سینا ارزیابی نشده است. نتیجه دوم این که مثال فوق نشان می‌دهد مارمورا چگونه یکی از مهم‌ترین ارکان نظریه ابن‌سینا پیرامون علم خداوند به جزئیات، یعنی رابطه صدوری صور و ذات خداوند، را در ارائه خوانشی از نظریه ابن‌سینا دخالت نداده است.

۳-۴. نقد چهارم

مارمورا یکی از ارکان مهم نظریه ابن‌سینا، یعنی علم به علت مستلزم علم به معلول است، را نادیده گرفته است (ابن‌سینا ۱۴۰۴-ب، ۳۵۹-۳۶۲؛ الف، ۱۴۰۴-الف، ۱۵، ۲۴). کافی است به متونی که ابن‌سینا درباره نظریه‌اش در باب علم خداوند به جزئیات سخن گفته است نگاهی بیندازیم. در خواهیم یافت این که خداوند از طریق علل یک شیئی یا یک رخداد به آن علم دارد یکی از ارکان بسیار مهم نظریه ابن‌سینا است (ابن‌سینا ۱۴۰۴-ب، ۳۵۹-۳۶۲). وی برای این که نشان دهد چگونه علم به علت مستلزم علم به معلول است مکرراً از مثال کسوف استفاده می‌کند. این در حالی است که مارمورا به این رکن بسیار مهم نظریه ابن‌سینا اشاره‌ای نکرده است (البته باید توجه داشت این که قاعده مذکور را چگونه باید تفسیر کرد مسئله دیگری است).

۳-۵. نقد پنجم

همان طور که در قسمت اول مقاله ملاحظه کردیم، مارمورا بر این باور است که از نظر ابن‌سینا دو راه وجود دارد که توصیف معینی دقیقاً به یک شیء در جهان ارجاع دهد. یکی این است که در درون آن توصیف معین اشاره‌ای و یا ارجاعی حسی وجود داشته باشد. برای مثال، درست است که توصیف «فیلسوف دینداری که ناعادلانه محکوم به مرگ شد» قابلیت این را دارد که به بیش از یک نفر ارجاع دهد، اما اگر این توصیف همراه با اشاره‌ای حسی باشد می‌توان مدلول آن را دقیقاً یک شیء در نظر گرفت. برای مثال، توصیف «فیلسوف دیندار ناعادلانه محکوم به مرگ شده‌ای که n سال، قبل از الان، در این مکان، به دار آویخته شد» از آنجا که حاوی اشاره حسی زمانی و مکانی است، تنها به یک فرد ارجاع می‌دهد. دیگری این است که توصیف مفروض به اشیائی منسوب باشد که نوع منحصر در فرد هستند. اما به نظر می‌رسد ابن‌سینا در نظریه خود در باب علم خداوند به جزئیات هیچ یک

از این دوره را طی نکرده است. همان گونه که پیش تر هم اشاره شد، با دقت به مواضعی که ابن سینا در باب نظریه اش سخن می گوید می توان دریافت یکی از ارکان نظریه وی مبتنی بر رابطه علی بین خداوند از یک طرف و اشیاء و پدیده ها از طرف دیگر است. برای مثال، ابن سینا مرتباً از مثال کسوف برای تبیین نظریه خود استفاده می کند (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۳۵۹-۳۶۲؛ ۱۴۰۴-الف، ۱۴). استفاده ابن سینا از مثال کسوف نه به این جهت است که اجرام سماوی اشیائی منحصر در فرد هستند، بلکه از جهت رابطه علی ای است که بین آنها برقرار است. وی منجمی را مثال میزند که علمش به وقوع پدیده ای مانند کسوف از طریق علم به علل آن پدیده است (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۳۵۹-۳۶۲). اما مارمورا به اشتباه بر این باور است که هدف ابن سینا از ذکر چنین مثالی این است که نمونه ای ذکر کند که در آن پدیده ای به اشیاء منحصر در فرد منسوب است.

حتی اگر این نظر مارمورا درست باشد که به رخدادهای جزئی ای می توان به صورت منفرد علم پیدا کرد که آن رخداد منسوب به اشیاء جزئی منحصر به فرد باشد، باز هم مارمورا نمی تواند نتیجه بگیرد که تنها رخدادهای قلمرو فلک قمر این ویژگی را دارند. دلیل این است: با توجه به این که همه اشیاء عالم، به جز خود خداوند، در یک سلسله علی ای قرار دارند که در نهایت به موجود منحصر به فردی، یعنی خداوند، ختم می شود، آنگاه نه تنها رخدادهایی که در قلمرو فلک قمر به وقوع می پیوندند، بلکه همه رخدادهای عالم از جمله رخدادهایی که در عالم کون و فساد به وقوع می پیوندند نیز به شیء منحصر به فردی، یعنی خداوند، منسوب اند، و از این جهت خداوند به آنها نیز علم دارد. به نظر می رسد این که ابن سینا در نظریه خود بر رابطه علی بین خداوند و اشیاء تأکید دارد تا چنین تفسیری را داشته باشد. تفسیری که مارمورا به سبب در نظر نگرفتن یکی از ارکان مهم نظریه ابن سینا، یعنی رابطه علی بین خداوند و مخلوقات و قاعده علم به علت مستلزم علم به معلول است، به آن التفات نداشته است.

۳-۶. نقد ششم

همان طور که در قسمت اول مقاله بیان کردیم، ارزیابی مارمورا از نظریه ابن سینا این است: از نظر ابن سینا خداوند به همه جزئیات، به صورت منفرد، علم ندارد، بلکه به برخی از جزئیات به صورت منفرد علم دارد (یعنی اشیائی که در قلمرو فلک قمر قرار دارند، و

رخدادهایی که در این قلمرو اتفاق می افتد).

یک راه برای تشخیص این که این ادعای مارمورا تا چه اندازه می تواند خوانش صحیحی از ابن سینا باشد این است که نگارندگان بر اساس تمام متونی که ابن سینا درباره علم خداوند به جزئیات سخن گفته است خوانش خود را از نظریه ابن سینا ارائه دهند و سپس آن را با خوانش مارمورا مقایسه کنند. اما در این مقاله قصد چنین کاری را نداریم. به نظر می رسد بدون ارائه خوانش منسجمی از نظریه ابن سینا بتوان این ادعای مارمورا را بررسی کرد. در ادامه به دو نکته اشاره می کنیم. اولاً، همان طور که آکار (2004) نیز اشاره کرده است، به نظر می رسد قضاوت مارمورا درباره ابن سینا مبتنی بر این است: پاسخ ابن سینا به پرسش «آیا خداوند به همه جزئیات علم دارد؟» توسط پاسخ ابن سینا به پرسش «خداوند چگونه به همه جزئیات علم دارد؟» تعیین می شود. اما به نظر می رسد چنین چیزی درست نباشد. چون حتی اگر نظریه ابن سینا نتواند نظریه موفقی در تبیین علم خداوند به همه جزئیات باشد، نمی توان نتیجه گرفت که ابن سینا بر این باور است که خداوند به همه جزئیات علم ندارد. به بیان دیگر، پاسخ سؤال از «آیا» را، منطقاً، نمی توان از سؤال از «چگونه» استخراج کرد. در واقع این همان تقدم «مطلب هل» بر «مطلب ما» است. برای مثال، تا زمانی که به این پرسش پاسخ مثبت داده نشود که «آیا سیاره ای بین زمین و مریخ وجود دارد؟» سؤال از این که «این سیاره چه ویژگی هایی دارد؟» بی معنا خواهد بود. از این رو، به نظر می رسد حتی اگر نظریه ابن سینا قادر نباشد تبیینی از علم خداوند به همه جزئیات ارائه دهد نمی توان نتیجه گرفت ابن سینا بر این باور است که خداوند به همه جزئیات علم ندارد. نهایت چیزی که می توان گفت این است که نظریه ابن سینا در تبیین علم خداوند به همه جزئیات نظریه ای موفق نیست. از این رو، به نظر می رسد این که ابن سینا شاهدی قرآنی بر مدعای خود می آورد باید این طور فهمیده شود که پاسخ وی به سؤال «آیا خداوند به همه جزئیات علم دارد؟» مثبت است، حتی اگر پاسخ وی به سؤال «چگونه خداوند به همه جزئیات علم دارد؟» پاسخی موفق نباشد.

ثانیاً، حتی اگر مجاز باشد که بر اساس پاسخ ابن سینا به سؤال «چگونه خداوند به همه جزئیات علم دارد؟» بتوان پاسخ ابن سینا به سؤال «آیا خداوند به همه جزئیات علم دارد؟» را استخراج کرد، باید گفت که مارمورا بر اساس خوانش ناقصی از پاسخ ابن سینا به سؤال

«چگونه خداوند به همه جزئیات علم دارد؟» به این نتیجه رسیده است که از نظر ابن سینا خداوند به همه جزئیات علم ندارد. همان طور که قبلاً نیز به آن اشاره کردیم، خوانشی که مارمورا از پاسخ ابن سینا به پرسش «چگونه خداوند به همه جزئیات علم دارد؟» خوانشی از نظریه ابن سینا است که دست کم دو عنصر اصلی در نظریه وی را لحاظ نکرده است. این دو عنصر اساسی عبارت بودند از (۱) علم به علت مستلزم علم به معلول است (و به تبع رابطه علی بین خداوند و مخلوقات)؛ و (۲) علم خداوند به اشیاء از طریق صور است. هیچ معلوم نیست که اگر یک خوانش از نظریه ابن سینا درباره علم خداوند به جزئیات شامل عناصر (۱) و (۲) باشد آنگاه نتیجه همانی باشد که مد نظر مارمورا است. از این رو هنوز محتمل است که بتوان به نتیجه‌ای کاملاً خلاف نتیجه مارمورا رسید، یعنی این که از نظر ابن سینا خداوند به همه جزئیات علم ندارد.

۴. نتیجه‌گیری

در این مقاله در ابتدا تقریری از خوانش مارمورا از نظریه ابن سینا پیرامون علم خداوند به جزئیات ارائه شد. در این راستا، پس از ذکر معانی واژه کلی در نظریه ابن سینا، بیان شد واژه جزئی در این نظریه به دو امر اشاره دارد: اشیاء جزئی، و رخدادهای جزئی. مارمورا برای هر یک از این جزئیات معیار ابن سینا برای علم خداوند به آنها را این گونه بیان می‌کند: (۱) خداوند اشیاء جزئی‌ای را می‌داند که نوع منحصر در فرد باشند و (۲) خداوند به رخدادهایی علم دارد که به جزئیات منحصر در فرد منسوب باشند و رخدادهایی که به جزئیات منحصر به فرد منسوب‌اند صرفاً رخدادهایی در جهان فلکی هستند، نه همه رخدادها. در نهایت ارزیابی مارمورا از نظریه ابن سینا این است: ابن سینا معتقد است خداوند به همه جزئیات علم ندارد. به بیان دیگر، خداوند به جزئیاتی که در عالم کون و فساد وجود دارند به صورت منفرد علم ندارد، بلکه تنها در قلمرو فلک قمر و بالاتر از آن به جزئیات به صورت منفرد علم دارد. از این رو، مارمورا معتقد است این که ابن سینا آیه «فلا یعزب عنه شیء شخصی، و لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السماوات و لا فی الأرض» را به عنوان شاهی برای نظریه خود ذکر می‌کند صرفاً برای پوشاندن این واقعیت است که چنین نیست که خداوند به همه جزئیات علم دارد.

در بخش دوم این مقاله به برخی انتقادات پیرامون خوانش مارمورا از نظریه ابن سینا پرداختیم. خلاصه این انتقادات به این شرح است: اولاً، مارمورا خوانشی از نظریه ابن سینا ارائه کرده است که صرفاً مبتنی بر فصل شش از مقاله هشت از الهیات شفا است. این در حالی است که برخی از بخش‌های مهم نظریه وی در کتاب‌های دیگر بیان شده است. ثانیاً، مارمورا مشخص نکرده است که نظریه ابن سینا قصد پاسخگویی به چه مسئله‌ای (مسائلی) را دارد. ثالثاً، مارمورا به یکی از ارکان مهم نظریه ابن سینا، یعنی علم خداوند از طریق صور و رابطه متافیزیکی آنها با خداوند اشاره‌ای نکرده است. رابعاً، مارمورا به یکی دیگر از ارکان مهم نظریه ابن سینا یعنی علم به علت مستلزم علم به معلول است هیچ اشاره‌ای نکرده است. خامساً، بر خلاف نظر مارمورا، استفاده ابن سینا از مثال کسوف نه به این جهت است که اجرام سماوی اشیائی منحصر در فرد هستند، بلکه از جهت رابطه علی‌ای است که بین آنها برقرار است. همچنین حتی اگر این نظر مارمورا که به رخدادهای جزئی‌ای می‌توان به صورت منفرد علم پیدا کرد که آن رخداد منسوب به اشیاء جزئی منحصر به فرد باشد درست باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت تنها رخدادهای قلمرو فلک قمر این ویژگی را دارند. چون همه اشیاء در یک سلسله علی به شیء منحصر به فردی، یعنی خدا، منسوب‌اند. از این رو، دایره شمول گزاره فوق را می‌توان به رخدادهایی در عالم تحت القمر، یعنی عالم کون و فساد، نیز توسعه داد. سادساً، نمی‌توان از ناکامی نظریه ابن سینا از تبیین علم خداوند به همه جزئیات چنین نتیجه گرفت که ابن سینا معتقد است خداوند به برخی از جزئیات علم دارد، نه به همه آنها، بلکه نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که نظریه وی نظریه‌ای موفق برای تبیین علم خداوند به همه جزئیات نیست.

کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۶۳. مبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
 ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۵. الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه.
 ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۹. نجات. مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
 ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴-الف. التعليقات. تحقیق عبدالرحمان بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴-ب. الشفاء (الهیات). تصحیح سعید زائد و الاب قنوتی. قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴-ج. الشفاء (السماع الطبیعی). تصحیح سعید زائد. قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴-د. الشفاء (کتاب النفس). تصحیح سعید زائد. قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- احسن، مجید. ۱۳۸۹. «تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در علم الهی». اندیشه نوین دینی ۲۲: ۷۱-۹۰.
- ذوالفقاری، شهاب‌الدین. ۱۳۸۷. «ابن سینا و گستره علم الهی». معرفت فلسفی ۵ (۳): ۱۹۳-۲۱۲.
- طوسی، نصیرالدین. ۱۳۷۵. شرح الاشارات و التنبیها. ج ۳. قم: نشرالبلاغه.
- عارفی شیرداغی، محمد اسحاق. ۱۳۸۷. «علم الهی؛ نقد و بررسی نظریه ابن سینا». الهیات و حقوق دانشگاه رضوی ۲۹: ۳-۲۶.
- قاسمیان مزار، رضا. ۱۳۹۵. «چیستی و کارکرد ادراک جزئی علی وجه کلی در حکمت مشائیان با تأکید بر ابن سینا». حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور) ۵۵: ۹۷-۱۱۱.
- مصطفی پور، محمدرضا. ۱۳۸۹. «تحلیل و بررسی علم خدا به جزئیات از منظر ابن سینا». اندیشه نوین دینی ۲۲: ۵۱-۷۰.
- مؤمنی، مصطفی. ۱۳۹۵. «تحلیل جایگاه و کارکرد صور مرتسمه در تفکر سینوی». فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز ۱۶ (۲): ۱۰۹-۱۲۸.
- Acar, Rahim. 2004. "Reconsidering Avicenna's position on God's knowledge of Particulars." Pp. 142-156 in *Interpreting Avicenna*, edited by Jon McGinnis, Brill Publication.
- Adamson, Peter. 2005. "On Knowledge of Particulars." *Proceedings of the Aristotelian Society* 105 (3): 273-294.
- Leaman, Oliver. 2002. *An Introduction to Classical Islamic philosophy*. Cambridge University Press.
- Lim, Kevjn. 2009. "God's Knowledge of Particulars: Avicenna, Maimonides, and Gersonides." *Journal of Islamic Philosophy* 5, 75-98.
- Marmura, Michael. E. 1962. "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars." *Journal of the American Oriental Society* 82(3), 299-312.
- Zadyousefi, Amirhosein. 2018. "Does God Know the Flower in My Hand is Red? Avicenna and the Problem of God's Perceptual Knowledge." (forthcoming).

یادداشت‌ها

۱. جالب توجه است که در این میان، دو مقاله عارفی شیرداغی (۱۳۸۷) و مصطفی‌پور (۱۳۸۹) مشابهت‌های فراوانی با یکدیگر دارند. برای مثال، اجازه دهید از میان نمونه‌های متعدد مشابهت، تنها یک نمونه را ذکر کنیم:

«کیفیت علم واجب به اشیاء. با توجه به دلیل یادشده معلوم شد که واجب تعالی پیش از ایجاد اشیا به آنها علم دارد، اما اینکه این علم چگونه است، آیا در ذات او تحقق دارد یا منفصل از ذات است، بر فرض که در ذات تحقق داشته باشد آیا عین ذات است یا خارج از ذات و لازم ذات، از دلیل مزبور به دست نمی‌آید، پس این مطلب را باید از سخنان دیگر ابن‌سینا به دست آورد. اگر به سخنان ابن‌سینا توجه شود این مطلب به دست می‌آید که وی علم واجب به اشیا را از طریق صور علمی تبیین می‌کند. بر اساس دیدگاه او صور مزبور از ذات واجب صادر شده است و در خود ذات تحقق داشته و لازم آن به شمار می‌آید. دلیل مدعی یادشده این است که علم از اوصاف ذات‌الاضافه است و دو طرف می‌خواهد.» (عارفی شیرداغی ۱۳۸۷، ۱۱).

«کیفیت علم خدا به اشیاء. با توجه به بیان مطالب گذشته روشن می‌شود که خدا به اشیا قبل از ایجاد آنها عالم است و این علم فعلی و سبب ایجاد اشیا است. اما این علم چگونه است؟ آیا در ذات او تحقق دارد یا منفصل از ذات اوست؟ و اگر در ذات او تحقق داشته باشد، آیا عین ذات اوست یا خارج از ذات و لازم ذات او؟ از سخنان ابن‌سینا استفاده می‌شود که وی علم واجب به اشیا را از طریق صور علمی می‌داند و صور علمی از ذات واجب صادر شده است و در خود ذات تحقق داشته، لازم آن به شمار می‌آید. دلیل مدعی یادشده آن است که علم از اوصاف ذات‌الاضافه است. از این رو دو طرف می‌خواهد.» (مصطفی‌پور ۱۳۸۹، ۵۴).

۲. مایکل. ای. مارمورا (Michael E. Marmura) (۲۰۰۹ - ۱۹۲۹) دکتری خود را در رشته فلسفه اسلامی در سال ۱۹۵۹ از دانشگاه میشیگان، با نگاشتن رساله‌ای در باب ازلیت جهان از دیدگاه غزالی و ابن‌رشد دریافت کرد. وی آثار ارزشمندی را در حوزه سنت فلسفه اسلامی در زبان انگلیسی به چاپ رسانده است. یکی از ارزشمندترین آثار وی ترجمه الهیات شفا به زبان انگلیسی است که با نام *The Metaphysics of The Healing* به چاپ رسیده است.

3. Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars

۴. مارمورا به ص ۱۱۰ از کتابی با عنوان «شرح العقائد العضدیه» از دوانی ارجاع می‌دهد (Marmura 1962, 300). این کتاب شرح کتاب العقائد العضدیه نوشته امام عضدالدین ایجی، در تلخیص عقاید اهل سنت، است.

۵. مارمورا بیان می‌کند از نظر دوانی هر آنچه ما از راه حس به آن علم پیدا می‌کنیم خداوند به صورت مفهومی به آن علم پیدا می‌کند. از نظر دوانی تمایز علم ما با خداوند در نحوه علم است، نه در متعلق علم. بنابراین این که گفته می‌شود خدا به نحو کلی به جزئیات علم دارد به این معنا نیست که خداوند صرفاً به جزئیات علم دارد (Marmura 1962, 300).

- 6. conceptual
- 7. intellectual
- 8. sensory
- 9. abstraction

10. changeless

11. outside time

۱۲. مارمورا اشاره‌ای به این که کدام یک از شارحان وی بر این معنا تأکید کرده‌اند نمی‌کند.

13. one

۱۴. در اینجا مارمورا به تمایزی که ابن سینا بین علم انفعالی و علم فعلی می‌گذارد اشاره می‌کند.

۱۵. رحیم آکار در مقاله‌اش هنگام بیان معانی «کلی» از نظر مارمورا به این معنای پنجم اشاره‌ای نمی‌کند.

16. corruptible particulars

17. individually

18. particulars in the celestial realm

19. particulars in the world of generation and corruption

20. particular entities

21. particular events

22. corporeal

23. noncorporeal

24. self-knowledge

۲۵. مفاد قاعده الواحد این است که: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»

26. triad

27. individuals

۲۸. اگر دامنه بحث را صرفاً امور ممکن ندانیم، می‌توان خداوند را هم به عنوان موجودی منحصر به فرد در عالم هستی در نظر گرفت.

۲۹. منظور فخر رازی است در کتاب المباحث المشرقیه، ج. ۲، ص. ۴۷۶. باید به این نکته توجه داشت

آنچه فخر ادعا کرده است رأی و نظر خود او نیست، بلکه آنچه فخر در المباحث المشرقیه مطرح می‌کند صرفاً نظرات دیگران در این باره است و نباید آن نظرات را به خود فخر نسبت داد.

30. individual

۳۱. مارمورا عبارتی از الهیات شفا را شاهدهی بر این مطلب می‌داند:

«... و قد قلنا: إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصیات رسماً و وصفا مقصورا علیها. فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصی أيضا، كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبیل، و ذلك هو الشخص الذي هو واحد فی نوعه لا نظیر له، ككرة الشمس مثلاً، أو كالمشتری» (ابن سینا ۱۴۰۴، ب، ۳۶۰). مارمورا بیان می‌کند عبارت فوق از ابن سینا هیچ تصریحی درباره نفس ندارد، بلکه صرفاً درباره اجرام فلکی است.

32. intellectual knowledge

33. corruptible particulars

34. individually

35. corruptible

36. transient

37. definition

۳۸. اشاره به این قاعده در فلسفه اسلامی است که: «الحد للماهیه و بالماهیه»

39. universal descriptions

40. kind

41. specifying the particular in a definitive sense

42. definition

43. description

۴۴. این مثال از نویسندگان است نه از مارمورا.
۴۵. با فرض این که در یک زمان خاص در یک مکان بیش از یک نفر نتواند بایستد.
۴۶. عبارت «و لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات و لا في الأرض» بخشی از آیه ۳ سوره سبأ است.
۴۷. با توجه به معنای پنجم کلی.
۴۸. بر همین اساس است که در متون فلسفه اسلامی نظریه ابن‌سینا در باب علم الهی به نظریه «صور مرتسمه» معروف شده است.
۴۹. برای این که چرا، دست کم، چهار مسئله وجود دارد، نک. Zadyousefi 2018.
۵۰. این چهار مسئله مسائلی هستند که ابن‌سینا خود مستقلاً به عنوان مسئله به آنها اشاره نکرده است، ولی از خلال سخنان وی می‌توان آنها را به راحتی استخراج کرد. سه مسئله دیگر عبارت‌اند از مسئله تغییر علم (ابن‌سینا ۱۴۰۴-الف، ۱۵، ۲۶، ۲۸)، مسئله تغییر ذات (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۱۳۲)، (ابن‌سینا ۱۴۰۴-ب، ۳۵۹-۳۶۲؛ ۱۳۷۹، ۵۹۷) و مسئله تکثر (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۱۳۱؛ ۱۳۶۳، ۳۲). بنا بر مسئله تغییر علم، علم خداوند به رخداد یک تغییر در میان جزئیات مستلزم تغییر در علم خداوند است. بنا بر مسئله تغییر ذات، علم خداوند به رخداد یک تغییر در میان جزئیات مستلزم تغییر در ذات خداوند است. بنا بر مسئله تکثر، علم خداوند به کثرت (از آن جهت که کثرت است) مستلزم تکثر ذات خداوند است. برای مطالعه بیشتر پیرامون این چهار مسئله، نک. Zadyousefi 2018.
۵۱. در این مقاله هنگامی که گفته می‌شود خداوند به یک گزاره علم دارد، گزاره را صرفاً به عنوان وسیله‌ای برای بیان محتوای علم خداوند به کار می‌بریم. از این رو، این که نظر ابن‌سینا درباره ماهیت گزاره‌ها چیست و این که آیا از نظر وی اساساً علم خداوند علمی گزاره‌ای است یا نه، تأثیری در نتایج این مقاله نخواهد داشت. بنابراین عبارات «خداوند می‌داند که گل در دست من قرمز است» و «علم خداوند به قرمزی گل در دست من» را در این مقاله به جای یکدیگر به کار خواهیم برد.
۵۲. برای یک بحث تفصیلی پیرامون این مشکل، نک. Zadyousefi 2018.