

بازنگری نظریه ارتسام ابن سینا:

نفی علم حصولی از واجب تعالی و تطبیق آن بر نظریه عرفا

میثم زنجیرزن حسینی*
محمد ذبیحی**

چکیده

یکی از دشوارترین مسائل فلسفی، چگونگی علم واجب تعالی به اشیا قبل از ایجاد آنهاست. حکما و عرفا دیدگاه‌های متفاوتی دارند. ابن سینا علم را قبل از ایجاد اشیا با نظریه صورت‌گرایه‌ای تبیین می‌کند که متأخر از ذات واجب تعالی هستند. از آنجاکه دیدگاه وی بسیار دشوار است، برخی متأخرین تصور کرده‌اند منظور ایشان از علم ارتسامی، علم حصولی برای واجب است؛ بر همین اساس اشکالات متعددی بر آن وارد کرده‌اند. این پژوهش (۱) این قرائت نادرست را پیراسته و ثابت می‌کند که مراد ابن سینا از صورت‌گرایه، اثبات علم حصولی برای واجب تعالی نیست، بلکه ایشان نیز به علم حضوری برای باری تعالی معتقد است؛ (۲) می‌توان دیدگاه صورت‌گرایه را بر نظریه علم الهی در مرتبه حضرت ارتسام عرفا نیز تطبیق کرد.

کلیدواژه‌ها: ارتسام، ابن سینا، تعین ثانی، علم حصولی واجب، مشا.

* استاد سطح عالی فلسفه حوزه علمیه قم. (meysam.hatef@gmail.com)

** استاد دانشگاه قم.

(تاریخ دریافت: ۹۸/۰۳/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۸/۱۳)

یکی از مهم‌ترین مسائل الهیات در فلسفه از دیرباز، علم واجب‌الوجود است. همه فیلسوفان مسلمان با اصل اثبات علم واجب به ذات موافق‌اند. فلاسفه و عرفا درباره علم واجب به اشیا قبل از ایجاد و چگونگی این علم اختلاف دارند. مشهور قائل‌اند ابن‌سینا علم واجب را با صوری ارتسامی تبیین می‌کند که حصول ذهنی بر واجب دارند (صدرا، ۱۹۸۱: ۶/۱۸۱). آیا مراد ابن‌سینا از طرح صور ارتسامی، که زائد بر ذات‌اند، علم حصولی است؛ چنانکه مشهور می‌گویند یا مقصود دیگری دارد؟ نگارنده معتقد است مراد ابن‌سینا علم حصولی نیست و قرائت مشهور نادرست است.

توهم علم حصولی از سخن مشایین

چه‌بسا آنچه سبب شده است مشهور از سخن مشایین، علم حصولی را برای واجب برداشت کنند، سخنی از فارابی و ابن‌سینا است که صور مرتسم را متأخر از ذات و زائد بر ذات معرفی کرده و جمهور گمان کرده‌اند چون صور علمی زائد بر ذات واجب‌اند، مانند صور علمیه‌ای هستند که زائد بر ذات نفس‌اند؛ از این رو علم باری را به موجودات، علم حصولی برداشت کرده‌اند؛ برای مثال، فارابی در *فصوص‌الحکم* در باب تأخر صور علمیه از ذات می‌گوید:

«واجب‌الوجود مبدأ هر فیضی است و ظاهر است؛ پس برای اوست همه کمالات اشیا؛ البته از حیثی که در آن کثرتی لحاظ نشود؛ پس او از حیثی که ظاهر است، همه کمالات اشیا به آن نیل می‌کند؛ پس علم او به همه اشیا بعد از ذاتش واقع می‌شود و علم وی به ذاتش، عین ذاتش است؛ پس ظهور تفصیلی علمش به همه اشیا بعد از ذاتش است و همه اشیا به نسبت ذاتش متحد هستند؛ پس او همه اشیاست، در عین وحدانیتش.» (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۹)

ابن‌سینا در *الهیات* می‌گوید: «و گمان نشود که اگر صور معقولات متکثر نزد اوست، این کثرت باعث تجزء ذات شود. چگونه این‌گونه باشد؛ در حالی که صور علمی بعد از ذات واقع می‌شود؟» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ۳۶۴) ایشان در *اشارات* نیز

می‌گوید: «از آنجاکه واجب‌الوجود علم به ذات خویشتن در مرتبه ذات دارد، قیومیت وی مستلزم آن است که علم به کثرات داشته باشد؛ اما علم به کثرات لازم ذات و متأخر از ذات وی است، نه اینکه داخل ذات و مقوم ذات باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۱۳۱)»

میرداماد می‌گوید نخستین کسی که دچار این بدفهمی شد و از صور ارتسامی علم حصولی برداشت کرد، شیخ‌اشراق بود؛ از این رو علم حضوری نورالانوار را در مقابل دیدگاه ابن‌سینا مطرح کرد. بعد از او فخر رازی و خواجه‌طوسی گرفتار چنین قرائتی شدند. او منشأ این توهم را بخش‌هایی از اشارات می‌داند که بدون بررسی بخش‌های دیگر معنا شده‌اند.^۱

ما معتقدیم اشکالات شیخ‌اشراق متوجه تقریرکنندگان مشایی است، نه اینکه وی با مشاییین بلکه با ابن‌سینا در تنازع باشد. وی در *مطارحات سخنان بوعلی* را رمزآلود می‌داند و می‌گوید پیروان ابن‌سینا به کلام وی تفتن نیافته‌اند و کسی می‌تواند از آن اطلاع یابد که قریحه و قاد داشته باشد.^۲

۱. وی در *تقویم‌لایمان* می‌گوید: «فأما عبارة في الإشارات فإن المحضرمين في نيل مغزاها واللاحنين في أخذ معناها معناها يظنون أن سبيلها الرجوع عن طريقته المستقيمة في سائر كنه إلى إثبات علم صورئ لله سبحانه على أن تكون للموجودات صور علمية منطبعة في ذاته سبحانه غير نالمة في وحدة ذاته الأحادية، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وإنما تلك الحضرة وقعت أول ما وقعت لصاحب الإشراق في كتاب المطارحات حيث ظنّ به ذلك الظنّ؛ فعيره بذلك تعبيراً مستطيراً؛ ثم سرت تلك الشكيمة في أفهام المقلّدين و فشت في أذهان المتعلّمين.» (میرداماد، ۱۳۶۷ش، ۳۶۷) در *قبسات* نیز می‌گوید: «هذا امر قد جاض فيه عن سواء السبيل، شيخ اصحاب الذوق في المطارحات و في التلويحات و في حكمة الاشراق و عليه عول في احالة كون علم الله سبحانه بما سواه انطباعاً حصولياً بارتسام صورة المعلوم في ذاته الحقة كما في الواح الازهان العالية و السافلة. ثم اقتاس به في ذلك خاتم المحصلين البرعة في شرح الاشارات، و مشى على ذلك في تشككات كثيرة علامة المتشككين في المباحث المشرقية.» (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۶۴) (خواجه، ۱۳۷۵: ۳/۳۰۵)

۲. ایشان در *مطارحات* می‌گوید: «و كانوا يسلكون في كيفية ما يجب ان يعتقد في علم واجب الوجود مسلکا و كان غرضهم فيه صحيحاً إلا أن الذي كان يقرّر جماعة به ذلك كان لا يخلو من مساهلة.» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۴۷۷) وی در جای دیگری از *مطارحات* می‌گوید: «فإن الطريقة لاولى اجمالها صحيح و إنما شوشوها بتفصيلات لهم من تلقاء انفسهم. ثم الطريقة التي عدلوا اليها ما امكنهم التصريح بها إلا في قليل من المواضع المتفرقة، و هي أنهم

پس تاحدودی منشأ پندار علم حصولی از صور مرتسم روشن شد. اکنون این پندار را رفع خواهیم کرد. نخست دیدگاه میرداماد را مطرح می‌کنیم که صور ارتسامی را منافی علم حضوری نمی‌داند. سپس گفتار فیاض لاهیجی را می‌آوریم که ایشان نیز چنین اعتقادی دارد. سرانجام برداشت خود را از صور ارتسامی می‌گوییم که موافق دیدگاه عرفاست و پس از تبیین علم واجب، به اشکالات متأخران پاسخ می‌دهیم.

دیدگاه میرداماد درباره نظریه صور مرتسم

میرداماد معتقد است نظریه صور ارتسامی به معنای علم حصولی نیست؛ زیرا معتقد است ابن‌سینا در بخش‌های بسیاری از تعلیقات، مبدأ و معاد و شرح عیون‌الحکمة صور معلوم را نسبت به واجب به حیثیت صدوری معرفی می‌کند، نه به حیثیت حلولی؛ به عبارت دیگر، صور علمی رابطه «عنه» با باری دارند، نه رابطه «فیه»؛ از این رو علم باری تعالی به اشیا، علم فعلی حضوری است، نه علم انفعالی حصولی. او علم باری تعالی را مباین با علم حصولی انسان و علم به ذات را منشأ علم به کل موجودات می‌داند و علم باری تعالی را به گونه‌ای بیان نمی‌کند که ذات باری مجتمع ماهیات شود. وی می‌گوید کسی که به جان کلام ابن‌سینا واقف نشده است (مانند شیخ اشراق، خواجه و فخر رازی) اشارات را برخلاف طریق مستقیم وی و علم باری را علم حصولی برداشت می‌کند؛ حال آنکه اشارات مبرا از علم حصولی برای واجب است؛ زیرا بوعلی علم به ذات را منشأ علم به موجودات می‌داند و صور علمی را از آنجا که

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ارتکبوا ان واجب الوجود يعلم الأشياء بالصور و ذاته فيها صور جميع الموجودات. قالوا: و هذه الصور اللازمة انما هي خارجه عن ذاته، فهي كثرة تابعة لا داخله في الذات، فلا تخل بمعنى الوحدة. و أخذوا يشيرون الى هذا المنهج اشارات، حتى ان اكثر شيعتهم يقرءونها في كتبهم و لا يتفطنون لها، و لا يطلع عليه الا من له قريحة و قادة و تتبع كثير. و ربما اتوا في بعض المواضع التي يشيرون اليها اشارت خفية، فيقولون: واجب الوجود اذا عقل ذاته يعقل لوازم ذاته، و اللوازم التي هي معقولاته و ان كانت اعراضا موجودة في ذاته، فليس ممنا يتصف بها او يفعل عنها. (همان: ۴۸۰)

حيثيت صدورى با ذات دارند، متلّم به وحدت ذات نمى داند. اين علم هرگز با علم حصولى توافق ندارد.^۱

۱. ر.ک. تقويم/الايمان: «في كتابه التعليقات قال: "تعقل الأول تعالى عقل بسيط لذاته و للوازم عنها و للموجودات كلها حاصلها و ممكنها، أبديتها و كائنها و فاسدها و كليها و جزأها إلى أقصى الوجود معا، لا بقياس و فكر و تعقل في المعقولات؛ فإنه يعقلها كلها معا على الترتيب السببي و المسببي؛ و هو يعقلها من ذاته؛ لأنها فائضة عنه و ذاته مجردة؛ فهو عاقل ذاته و ذاته معقوله؛ فهو عاقل و معقول، و الموجودات كلها معقولة على أنها عنه، لا فيه". ثم قال في تعليق يليه: "نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه، و نفس وجود هذه الأشياء نفس معقوليتها له، على أنها عنه. ثم قال في تعليق بعده: "و هو يعقل الأشياء، لا على أنها تحصل في ذاته كما نعقلها نحن، بل على أنها تصدر عن ذاته؛ فإن ذاته سبب لها". و قال في موضع آخر: "وجوده تعالى مبين لسائر الموجودات، و تعقله مبين لسائر التعقلات؛ فإن تعقله على أنه عنه؛ أى على أنه مبدأ فاعلي له؛ و تعقل غيره على أنه فيه؛ أى على أنه مبدأ قابلي له". ثم قال في تعليق يليه: "وجود كل موجود هو للأول؛ لأنه فائض عنه و وجوده هو له؛ فوجوده مبين لسائر الموجودات". و "أن كل شيء هو له فإنما هو له من ذاته، لا من غيره؛ و أن صفاته التي يوصف بها هي له على وجه أعلى و أشرف من المفهوم من تلك الصفات؛ فالحياة له على وجه أعلى و أشرف من المفهوم من معنى الحياة، و كذا العلم فإنه له على وجه أعلى و أشرف من المفهوم من معنى العلم؛ فإن العلم فينا عرض و هو من صفات ذاته، بل هو ذاته؛ و لذلك يوصف بأنه العلم و العالم". و قال في تعليق آخر من موضع آخر: "لوازم الأول تكون صادرة عنه، لا حاصلة فيه؛ فلذلك لا يتكثر بها؛ لأنه مبدأها، و ما فيه هي لازمة له على أنها صادرة عنه، لا على أنها حاصلة فيه؛ فلذلك لا يتكثر بها و هو موجبها". و قال في تعليق آخر منه: "كما أن وجود الأول تعالى مبين لوجود الموجودات بأسرها فكذلك تعقله مبين لتعقل الموجودات، و كذلك جميع أحواله؛ فلا يقاس حال من أحواله إلى ما سواه؛ فهكذا يجب أن يعقل حتى يسلم من التشبيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا". و في المبدأ و المعاد قال: "فمعقله لكل على الجهة التي تخصه هي إرادته، لا شيء آخر؛ و هذه الجهة هي أن يعقل ذاته مبدأ لكل؛ فليعقل الكل بالقصد الثاني، و معقوله بالحقيقة واحد منسوب إلى الكل نسبة المبدأ". و في كتابه عيون الحكمة قال: "و هو عالم لا أنه مجتمع الماهيات، بل لأنه مبدأها و عنه يفيض وجودها، و هو معقول وجود الذات و ليس أنه معقول وجود الذات، غير أن ذاته مجردة عن المواد و لواحقها التي لأجلها يكون الموجود حسيا لا عقليا فأما عبارته في الإشارات فإن المحضرمين في نيل مغزاها و اللاحنين في أخذ معناها يظنون أن سبيلها الرجوع عن طريقته المستقيمة في سائر كتبه إلى إثبات علم صوريّ لله سبحانه على أن تكون للموجودات صور علمية منطبعة في ذاته سبحانه غير ثالمة في وحدة ذاته الأحدية، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. و إنما تلك الحضرمة وقعت أول ما وقعت لصاحب الإشراف في كتاب المطارحات حيث ظنّ به ذلك الظنّ؛ فعيره بذلك تعبيراً مستطيراً؛ ثم سرت تلك الشكيمة في أفهام المقلّدين و فشت في أذهان المتعلمين؛ و أن كلام الإشارات كأنه لفي براءة عما رمى به، و ليس مساقه إلا إلى أن العليم الحقّ يعلم جملة ما بعد ذاته من حيث يعلم نفس ذاته؛ إذ نفس ذاته هو الجاعل التام الموجب لما بعد ذاته؛ فذاته بذاته نفس العلم التام بكل شيء هو غير ذاته، كما هو نفس العلم التام بنفس ذاته. و

دیدگاه لاهیجی دربارهٔ صور مرتسم

لاهیجی، داماد و شاگرد صدرالمثلهین، صور مرتسم را در دستگاه فلسفی مشا هرگز به معنای علم حصولی نمی‌داند، برخلاف صدرا که صور ارتسامی را حمل بر علم حصولی می‌کند و سه اشکال به ابن سینا می‌کند که در ادامه خواهد آمد. فیاض لاهیجی دربارهٔ عدم علم حصولی واجب تعالی، قرائن متعددی از مشایین در *سوارق‌الالهام* می‌آورد؛ از جمله سخنان بهمنیار، شارح دیدگاه‌های ابن سینا. بهمنیار می‌گوید: ذات باری هرگز محل اعراض واقع نمی‌شود تا از آن‌ها منفعل شود، بلکه حیثیت صدور نسبت به صور علمیه دارد، نه حیثیت حلولی. (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۷۴)^۱ لاهیجی افزون بر اینکه علم باری تعالی را از نظر مشایین حصولی نمی‌داند، فلسفهٔ طرح صور ارتسامی زائد بر ذات را در نظام مشایی، برخاسته از دو دلیل می‌داند: (یک) وی ابتدا از چرایی صور مرتسم متأخر از ذات می‌پرسد. سپس پاسخ می‌دهد

كثرة معلوماته التي هي لوازم ذاته و صادرة عن ذاته لا تتلثم في وحدة علمه المحيط التي هي بعينها وحدة ذاته الأحادية الحقّة؛ إذ كثرة اللوازم و المعلومات إنّما تستوجب كثرة الإضافات العارضة للذات الأحادية؛ و أنّ كثرة السلوب و الإضافات العارضة للذات لا تتلثم ثلثة في وحدة الذات و في أحديتها أصلاً، بل إنّما غاية ما تستوجبه للذات كثرة الأسماء لا غير. (ميرداماد، ۱۳۷۶: ۳۴۶-۳۶۷)

ایشان در کتاب *قبسات خویش* نیز علم واجب تعالی را به نحو علم حصولی مستحیل می‌داند و مسلک خویش را موافق بوعلی معرفی می‌کند. ایشان در *قبسات* می‌گوید: «اذا امتناع كون علم العليم الحقّ حصولياً انطباعياً، بارتسام الصورة الذهنية الظلّية في ذاته الاحادية الحقّة الواجبة من كلّ جهة، فسيبيل برهانه ما نحن سلكناه في التقويمات و التصحيحات من مسالك عميقة تحقيقيّة، لا ما استنهجه هؤلاء الحاندون عن السبيل. و قد اعلن شريكنا في التعليم و الرئاسة من قبل، بمثل ما تلوناه عليك.» (ميرداماد، ۱۳۶۷: ۳۶۵)

۱. قال تلميذه بهمنيار في التحصيل: «فانّ كونه واجب الوجود هو بعينه كونه مبدأً للوازمه اي معقولاته بل ما صدر عنه إنّما يصدر عنه بعد وجوده وجوداً تاماً و إنّما يمتنع ان يكون ذاته محلاً لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتّصف بها بل كماله في أنّه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في أنّها توجد له فاذا وصف بأنّه يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانّها تصدر عنه هذه لا لانه محلّها و لوازم ذاته هي صور معقولاته لا على أنّ تلك الصور تصدر عنه فيتعلّقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن الموادّ يفيض عنه و هي معقولة فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها فمعقولاته اذن فعلية. انتهى كلام التحصيل.» (لاهیجی، ۱۰۷۲: ۵۲۳/۲)

که صور مرتسم، مناط کمال برای ذات نیستند تا در مرتبه ذات موجود باشند، بلکه کمال ذات به آن است که این صور از ذات صادر شوند. مراد لاهیجی این است که آنچه کمال ذات است، صفات ذاتی است، نه صفات فعلی و از آنجایی که صور ارتسامی از باری تعالی صدور یافته‌اند، این صور علمی جزء صفات فعلی‌اند؛ زیرا صدور فرع بر ثنویت صادر و مصدر است؛ پس صور علمی عین ذات نیستند و بنابر قاعده، صفات فعلی باید زائد بر ذات باشند؛ چنان‌که همه حکما به زیادت صفات فعلی بر ذات معتقدند و پژوهندگان می‌دانند زیادت صفات فعلیه بر ذات هرگز مستلزم علم حصولی برای باری تعالی نیست.^۱ منبع این سخن لاهیجی، *تعلیقات و مبدأ و معاد* شیخ‌الرئیس است: «علو و مجد واجب تعالی به آن نیست که اشیا را در مرتبه ذات تعقل کند، بلکه به آن است که این صور معقول از او افاضه شود؛ بنابراین علو و مجد حقیقی به ذات وی است، نه به لوازم ذات که معقولات باشد.» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۴) (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۸)

دو: دلیل دیگر طرح صور ارتسامی در راستای تحقق فاعلیت بالعنایه است. عنایت باری تعالی و ایجاد نظام سببی و مسببی، متوقف بر علم تفصیلی اوست و علم اندماجی ذات کافی نیست؛ از این رو، به واسطه صور ارتسامی، به اشیا علم تفصیلی می‌یابد. این علم تفصیلی سبب ایجاد نظام احسن است. لاهیجی می‌گوید این سخن ابن سینا برای رهایی از اشکالاتی است که متوجه قدما بود؛ زیرا آن‌ها علم باری تعالی را به واسطه چیزهای خارج از ذات می‌دانستند؛ اما ابن سینا علم اندماجی باری تعالی را هرگز به چیزهای خارج از ذات نمی‌داند؛ از این رو غزالی که قدما را نکوهش می‌کرد، ابن سینا را

۱. ایشان در *سوارق‌اللاهیم* می‌گوید: «فان قلت ما معنى قول الفارابی و كذا قول الشيخ الرئيس ان كثرة الصور كثرة بعد الذات ظاهر كون العوض ما أخرنا عن الموضوع و أيضا فأی فائدة لكون الصور بعد الذات ... قلت معناه ان كثرة تلك الصور و قيامها بالذات انما هو بعد كمال الذات و تمامها لما من ان كماله تعالی ليس بتلك الصور بل بان يفيض عنه تلك الصور.» (لاهیجی، ۱۰۷۲: ۵۲۷/۲)

استثنا می‌کرد. ابن رشد نیز مانند غزالی همین دیدگاه را دارد (لاهیجی، ۱۰۷۲: ۲/۵۲۶-۵۲۷) بنابراین اگرچه برخی فلاسفه صور مرتسم را به معنای علم حصولی می‌دانند، حکمایی مانند میرداماد و لاهیجی هرگز آن‌ها را علم حصولی برداشت نکردند و قرائن متعددی نیز بر این مدعا آوردند.

دیدگاه ما درباره صور مرتسم و تطبیق آن بر نظریه عرفا

نگارنده معتقد است منظور شیخ‌الرئیس از صور مرتسم همان علم الهی در مرتبه حضرت ارتسام و تعین ثانی عرفاست (البته با تمایزی جزئی که توضیح خواهیم داد). دلیل این مدعا (۱) سخن شیخ‌الرئیس است که مطابق سخن عرفاست (ایشان از ابن سینا گرفته‌اند) و (۲) اعتراف خود عرفا که مراد ابن سینا را از صور ارتسامی همان حضرت ارتسام می‌دانند.

دلیل اول: ابن سینا در رساله‌ای که فیاض لاهیجی در *شوارق‌الالهام* به آن اشاره می‌کند، علم باری تعالی را در صقع ربوبیه مطرح می‌کند. ایشان در *الهیات شفا* عالم ربوبی و صقع ربوبی را عالمی می‌داند که وجود عینی ندارد، بلکه معقول باری تلقی می‌شود. این سخن عین سخن عرفا درباره حضرت ارتسام و صقع ربوبی است. لاهیجی عین سخنان ابن سینا را در *شوارق‌الالهام* می‌آورد:

«بنابراین تنها فرضی که می‌ماند، این است که صور علمی لوازم ذات [در صقع ربوبی] تلقی شود؛ زیرا هنگامی که ثابت شد این صور بر اشیاء خارجی تقدم دارند، وجود خارجی ندارند و حال در موضوعی نیستند و همچنین بطلان جدایی این صور از موجودات خارجی و ذات باری روشن شد؛ [زیرا اعیان خارجی رقیقه صور علمی و ذات باری اند] تنها فرضی که می‌ماند، این است که این صور در صقع ربوبی حضور دارند.» (لاهیجی، ۱۷۰۲: ۲/۵۲۰)

ابن سینا در *الهیات شفا* درباره صقع و عالم ربوبی می‌گوید: «عالم ربوبی محیط بر وجودات امکانی است و ذات باری مضاف به صور است از حیث معقولیت، نه از آن حیث که وجود عینی دارند.» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۴)

عرفا نیز می‌گویند علم تفصیلی باری تعالی در مرتبه حضرت ارتسام واقع می‌شود و این مرتبه در صقع ربوبی است که فقط وجود علمی و عقلی دارد، نه وجود عینی و خارجی. سخن عرفا برخاسته از سخن ابن سیناست که علم تفصیلی باری تعالی را متأخر از ذات، در صقع ربوبی مطرح می‌کند که فقط تحقق علمی دارد، نه تحقق عینی و خارجی. جامی و فناری درباره حضرت ارتسام (همان تعیین ثانی در صقع ربوبی) می‌گویند:

«تعیین ثانی [که در صقع ربوبی است] به اعتبارات گوناگون به نام‌های متعددی خوانده می‌شود. به اعتبار ارتسام کثرت نسبی، که منسوب به اسماء الهی، و کثرت حقیقی، که مضاف به حقایق است، به آن حضرت ارتسام می‌گویند.» (جامی، ۱۳۹۳: ۳۹) (ابن فناری، ۱۳۶۳: ۲۴۴)

بنابراین صور مرتسم (علم تفصیلی باری تعالی به اشیا قبل از ایجاد) در مرتبه حضرت ارتسام و تعیین ثانی، که در صقع ربوبی است، برای باری تعالی ظهور می‌یابد. عرفا می‌گویند این مرتبه فقط وجود عقلی و علمی دارد، نه وجود عینی و خارجی. علامه قیصری درباره نفی وجود عینی و تحقق وجود علمی این مرتبه می‌گوید:

«معانی معقول در عالم غیب تحقق دارند که به واسطه آنها شئون و تجلیات حق تعالی تعیین می‌یابد. این معانی معقول وجود عینی ندارند و هرگز داخل وجود [عینی] نیستند، بلکه تعینات آن در وجود [عینی] داخل‌اند؛ بنابراین معانی معقول در عقل موجودند؛ [یعنی در فیض اقدس، وجود علمی و عقلی دارند] و درعین معدوم‌اند؛ [یعنی در مرتبه فیض مقدس، وجود عینی و خارجی ندارند.]» (قیصری، ۱۳۶۳: ۴۴)

ابن سینا در *الهیات شفا* صور مرتسم را که در صقع ربوبی‌اند، تسمیه به مفاتیح الغیب می‌کند. این سخن نیز منطبق سخن عرفاست که مفاتیح الغیب را در مرتبه صقع ربوبی مطرح می‌کنند و برایش تحقق عینی قائل نیستند. ابن سینا می‌گوید: «صور مرتسم همان مفاتیح الغیبی است که فقط باری تعالی به آنها علم دارد؛ پس باری تعالی اعلم به غیب و عالم به غیب و شهادت است.» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۲)

علامه قیصری نیز در مقدمه فصوص، مفاتیح الغیب را در صقع ربوبی مطرح و آن

مرتبه را «موجوده فی العقل و معدومه فی العین» معرفی می‌کند. این سخن موافق سخن بوعلی است که عالم ربوبی را «معقوله لا من حیث لها وجود فی الأعیان» می‌داند. قیصری می‌گوید:

«مفاتیح‌الغیب همان معانی معقول در عالم غیب و صقع ربوبی است که به واسطه آنها شئون و تجلیات حق تعالی تعین می‌یابد. این معانی معقول وجود عینی ندارند و هرگز داخل وجود [عینی] نیستند، بلکه تعینات آن در وجود [عینی] داخل‌اند؛ بنابراین معانی معقول در عقل موجودند؛ [یعنی در فیض اقدس، وجود علمی و عقلی دارند] و در عین معدوم‌اند؛ [یعنی در مرتبه فیض مقدس، وجود عینی و خارجی ندارند].»
 (قیصری، ۱۳۶۳: ۴۴)

سعدالدین فرغانی نیز مفاتیح‌الغیب را همان مرتبه الوهیت و تعین ثانی در صقع ربوبی می‌داند که علم تفصیلی باری تعالی به صورت سمیع و بصیر در آن مرتبه ظهور می‌یابد. او در مشارق‌الدراری می‌گوید: «آن اسماء ذاتی، که همان مفاتیح غیب‌اند، در مرتبه الوهیت [تعین ثانی] به صورت سمیع، بصیر و قادر ظهور و تعین می‌یابند.»
 (فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۶۳)

گفتنی است علم تفصیلی باری تعالی در حضرت ارتسام به این معنا نیست که حق تعالی در مرتبه ذات به موجودات علم ندارد، بلکه نص عبارات بوعلی دال بر این است که باری تعالی در مرتبه ذات نیز از آنجاکه به ذات خویشتن علم دارد، به همه اشیا علم اندماجی نیز دارد. ایشان در الهیات شفا می‌گوید: «هنگامی که باری تعالی ذات خویش را درک کرد و درک کرد که مبدأ هر وجودی است، وجودات اولیه و آنچه از وجودات اولیه صادر می‌شود را درک می‌کند.» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۹)

بنابراین این گونه نیست که ابن سینا در مرتبه ذات برای باری تعالی به علمی معتقد نباشد، بلکه به علم اندماجی به موجودات، در پرتو علم به ذات در مرتبه ذات معتقد است؛ اما علم تفصیلی را متأخر از ذات در مرتبه ارتسام تبیین می‌کند که تحقق فاعلیت بالعنایه به اوست و تمییز معلومات، کمالی برای ذات نیست تا در مرتبه ذات حضور

داشته باشند، بلکه باری تعالی در مرتبه ذات به نحو کلی به موجودات علم ماقبل الکثرة دارد؛ به گونه‌ای که هیچ شیئی معزوب از علم وی نیست. در نگاه شیخ‌الرئیس این گونه نیست که هر تعقلی برای واجب کمال باشد، بلکه مرتبه علم تفصیلی احس از مرتبه علم اندماجی است و حضور آن در مرتبه ذات نقص است؛ چنان که مرتبه عقل تفصیلی احس از عقل اجمالی است.

«چنان که اثبات بسیاری از افعال برای واجب نقص است، اثبات بسیاری از تعلقات نیز برای باری تعالی نقص است. واجب‌الوجود در مرتبه ذات به همه اشیا به نحو کلی علم دارد؛ [یعنی علم ماقبل الکثرة، نه علم ابهامی؛ چنان که فخر رازی توهم کرده است]؛ باین حال هیچ شیء شخصی از علم او خارج نیست؛ [زیرا علم اندماجی اشرف بر علم تفصیلی است] و مثقال ذره‌ای در زمین و آسمان از علم او معزوب نیست و این از عجایبی است که درک آن محتاج سزای لطیف است.» (همان، ۳۵۹)

نکته دیگر این است که ابن سینا گاهی علم به موجودات را خارج ذات و گاهی داخل ذات معرفی می‌کند.

" صرح فی التعلیقات حیث قال: تعلیق؛ انه تعالی یعقل ذاته و یعقلها مبدءا للحوادث فالوجودات معقولات و هی غیر خارجه عن ذاته لان ذاته مبدءا لها فهو العاقل المعقول و یصح هذا الحکم فیه و لا یصح فی ما سواه فان ما سواه یعقل ما هو خارج عن ذاته. " (لاهیجی، ۱۷۰۲: ۵۲۶/۲)

صدرا این سخنان ابن سینا را بر تحیر شیخ‌الرئیس از علم واجب تعالی حمل می‌کند. با اشراف به مباحث پیشین می‌توان گفت هیچ تناقضی در سخن بوعلی نیست؛ زیرا از یک سو صور علمی موجودات، خارج ذات‌اند؛ وقتی صور علمی به نحو تفصیلی در مرتبه ارتسام بر باری تعالی ظهور یابند و از سوی دیگر صور علمی در مرتبه ذات‌اند؛ وقتی علم به موجودات در پرتو علم به ذات لحاظ شود. باری تعالی در این مرتبه، به موجودات علم اندماجی دارد. بنابراین هیچ اضطرابی در سخن شیخ‌الرئیس نیست و اسناد تحیر به ایشان بی‌مورد است؛

" و الشيخ الرئيس لما كان العلم بالغير منحصرا عنده بالصورة تراه في كتاب «الشفاء» متحيرا في ذلك، فتارة يقول: إن صور جميع الموجودات التي بها علم واجب الوجود لا يجوز أن يكون في ذاته لثلا يتكثر ذاته الوجدانية، و تارة يجعلها في بعض الموجودات، و تارة يقول فيكون في صقع من الربوبية و لا يفهم أحد ما هذا الصقع الذي فيه صور جميع الموجودات و تارة يلزم أن هذه الصور في ذات الواحد الحق من غير لزوم تكثر لأنها كثرة خارجة عن الذات لا داخله في حقيقته." (صدرا، ۱۴۲۲: ۳۸۴) (صدرا، ۱۳۸۱: ۱۱۱)

زیرا اگر ابن سینا گاهی صور علمی را در ذات باری تعالی ثابت نمی‌داند، مرادش صور علمی متمیز است؛ اگر گاهی صور علمی را در بعضی موجودات عینی مطرح می‌کند، مرادش علم فعلی (مقابل علم ذاتی) باری تعالی است؛ اگر گاهی صور علمی را در صقع ربوبی بیان می‌کند، مرادش علم تفصیلی باری در مرتبه ارتسام و تعیین ثانی است؛ اگر گاهی صور علمی را در ذات واحد مطرح می‌کند، بدون اینکه تکثری در هویت غیبی لازم آید (چون این صور خارج ذات هویت‌اند)، مرادش مرتبه واحدیت، یعنی همان مرتبه ارتسام و تعیین ثانی است.

دلیل دوم: خود اهل معرفت اذعان می‌کنند مراد ابن سینا از صور مرتسم همان حضرت ارتسام است؛ مانند ابن ترکه، که از بوعلی به اکابر المحققین و المتألهین یاد می‌کند و در تمهید القواعد می‌گوید: «و اما تعیین ثانی که همان حضرت ارتسام در عرصه علم ذاتی است. این حضرت همان حضرتی است که بزرگان از محققان و متألهان از حکما به آن اشاره کرده‌اند که اشیاء مرتسم در حق است.» (صائن‌الدین، ۱۳۸۶: ۱۴۶) البته ابن ترکه تمایز قول حکما و عرفا را در این می‌داند که حکما ارتسام را وصف علم و عرفا آن را وصف ذات می‌دانند؛ و گرنه بیان بوعلی را عین بیان عرفا معرفی می‌کند.

مراد ابن سینا از صور ارتسامی روشن شد؛ پس می‌توانیم اشکالات متأخران را بررسی کنیم و به آن‌ها پاسخ دهیم.

نقد و بررسی اشکالات متأخران

حکمای متأخر اشکالات متعددی به ابن سینا گرفته‌اند. صدرالمتألهین در *سفار هجده* اشکال از ابوالبرکات، شیخ اشراق، خواجه طوسی و خفری را مطرح کرده و باینکه معتقد است مراد مشایین از صور ارتسامی علم حصولی است، تلاش کرده که به اشکالات پاسخ دهد (صدرا، ۱۹۸۱: ۱۶۶/۶). در این مقاله فقط به پاسخ‌های صدرالمتألهین بسنده می‌کنیم و به اشکالاتی پاسخ می‌دهیم که تاکنون بی‌پاسخ مانده است. برخی از این اشکالات به صدرالمتألهین و برخی به پیروان وی مربوط است.

اشکالات سه‌گانه صدرای عبارت‌اند از:

اشکال اول: از آنجا که مشایین صور ارتسامی را لازم واجب‌الوجود می‌دانند، لوازم اشیا به سه دسته تقسیم می‌شود: (۱) لازم ذهنی؛ (۲) لازم خارجی؛ (۳) لازم ماهوی. اگر صور مرتسم لازم خارجی و لازم ماهوی واجب‌تعالی باشند، چون ماهیت واجب عینانیت اوست، مستلزم این است که صور ارتسامی وجودات عینی و خارجی داشته باشند (درحالی که ابن سینا به وجود عینی صور مرتسم معتقد نیست)؛ نه اینکه اعراض و جواهر ذهنی باشند؛ چنان که مشایین می‌گویند (صدرا، ۱۹۸۱: ۲۲۸/۶).

پاسخ: به نظر می‌رسد اشکال صدرای ناظر به سخنی از ابن سیناست که در *الهیات شفا* صور علمی را در عالم ربوبی، معقول باری تعالی می‌داند که وجود عینی ندارد.^۱ صدرای این گونه برداشت کرده است که صور علمی، وجودات ذهنی نسبت به باری‌اند؛ از این رو پنداشته که ابن سینا به علم حصولی واجب‌تعالی معتقد است؛ حال آنکه مراد ابن سینا از معقولیت و عدم وجود عینی، وجود ذهنی فلسفی نیست تا مثبت علم حصولی برای واجب تعالی باشد، بلکه مراد وجود علمی صور مرتسم در صقع ربوبی است؛ یعنی صور مرتسم مانند وجودات امکانی در مرتبه فیض مقدس وجود عینی

۱. «یکون العالم الربوبی محیطاً بالوجود الحاصل و الممكن، و یکون لذاته إضافة إليها من حیث هی معقولة لا من حیث لها وجود فی الأعیان.» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۴)

ندارند، نه اینکه مراد این باشد که صور علمی وجوداتی ذهنی‌اند که عارض بر ذات واجب‌اند تا پندار علم حصولی بر واجب شود؛ بنابراین صور مرتسم در تقسیم صدرا نه جزء لوازم ذهنی و نه جزء لوازم ماهوی، بلکه جزء لوازم خارجی‌اند که تحقق عینی ندارند. عدم تحقق عینی در سخن ابن‌سینا به معنای وجودی علمی است که اصطلاح اهل معرفت است، نه به معنای وجودی ذهنی که اصطلاح اهل حکمت است. صدرا وجود علمی و عینی را با وجود ذهنی و خارجی خلط کرده است.

اشکال دوم: از آنجاکه وجود معالیل در حکمت عرشی صدرا لمعات ذات واجب‌تعالی است، علم به سبب و ذی‌شأن به علم ذی‌سبب و شئون وی منجر خواهد شد، نه اینکه واجب به واسطه صور ارتسامی زائد بر ذات، به اشیا علم پیدا کند (همان، ۲۲۹).

پاسخ: در فلسفه بوعلی علم اندماجی و علم تفصیلی حق‌تعالی فرق دارند و این‌گونه نیست که اگر باری‌تعالی در مرتبه ارتسام، علم تفصیلی به موجودات داشته باشد، در مرتبه ذات، علم اندماجی به موجودات نداشته باشد، بلکه چون حق‌تعالی در مرتبه ذات، به خویشتن علم دارد، در پرتو این علم به همه موجودات علم اجمالی در عین کشف تفصیلی (علم اندماجی) می‌یابد. بوعلی در *الهیات شفا* می‌گوید: «واجب‌تعالی ذات خویش را درک می‌کند و از آنجاکه او مبدأ هر شیئی است [و علم به سبب علم به ذی سبب نیز است] در مرتبه ذات به هر شیئی علم [اندماجی] می‌یابد.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۳)^۱

اشکال سوم: قول به صور ارتسامی مستلزم هدم قاعده امکان اشرف است؛ زیرا صور ارتسامی جزء اعراض تلقی می‌شود که حصول ذهنی بر واجب‌تعالی دارند و اعراض احسن از جواهر مادون خود خواهند شد (صدرا، ۱۹۸۱: ۲۳۲/۶).

۱. در *اشارات* نیز می‌گوید: «واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق، و تعقل و ما بعده من حيث هو علة لما بعده و منه وجوده، و تعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً و عرضاً.» (همان، ۱۳۸۷: ۱۳۰)

پاسخ: چنان که گفتیم، صدرا وجود علمی اشیا را در صقع ربوبی با وجود ذهنی خلط کرده است. اینکه بوعلی صور ارتسامی را در صقع ربوبی به نحو علمی و معقول موجود می‌داند، به معنی وجود ذهنی نیست تا اعراض تلقی شوند، بلکه حقایق علمی در صقع ربوبی، حقایق جوهری دارند؛ به بیان دیگر، حقایق علمی در صقع ربوبی بر حقایق عینی در مرتبه فیض مقدس اشرف‌اند که نه تنها نافی قاعده امکان اشرف نیست، بلکه موافق آن نیز است، اگرچه در فلسفه، وجود ذهنی اخس از وجود خارجی است و نباید وجود علمی را با وجود ذهنی خلط کرد.

پیروان صدرا نیز به شیخ‌الرئیس اشکال گرفته‌اند که به اختصار به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

اشکال اول: اگر واجب تعالی به واسطه صور ارتسامی زائد بر ذات به اشیا عالم شود، مستلزم خلو ذات از کمال می‌شود (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۲/۲۵۱).

پاسخ: در پاسخ به اشکال دوم صدرا گفتیم این گونه نیست که ابن سینا در مرتبه ذات برای واجب تعالی به علمی معتقد نباشد تا مستلزم این تالی فاسد باشد.

اشکال دوم: صور ارتسامی به معنای علم حصولی هرگز بر مجرداتی ثابت نیست که جدایی ذاتی و فعلی از عالم ماده دارند (همان).

پاسخ: گفتیم مراد شیخ‌الرئیس از صور ارتسامی علم حصولی نیست.

اشکال سوم: از آنجاکه وجود ذهنی مقیس به وجود خارجی لحاظ می‌شود، باید وجودی خارجی منفصل از ذات لحاظ شود. این سخن به افلاطون برمی‌گردد که با مثل الهی، که خارج از ذات‌اند، علم واجب تعالی را تبیین می‌کند (همان).

پاسخ: گفتیم نباید وجود ذهنی را با وجود علمی در صقع ربوبی خلط کرد. وجود ذهنی مقیس به وجود خارجی است؛ اما حقایق علمی و معقول در صقع ربوبی این گونه نیستند، بلکه وجودات عینی و اعیان خارجی در مرتبه فیض مقدس، طفیل وجودات علمی و اعیان ثابته در مرتبه صقع ربوبی‌اند.

نتیجه‌گیری

میرداماد معتقد است شیخ اشراق نخستین کسی بود که از نظریهٔ ارتسام ابن سینا علم حصولی واجب را برداشت کرد و منشأ این کج‌فهمی را بخش‌هایی از اشارات بدون بررسی کتاب‌های دیگر می‌داند. میرداماد در تقویم‌الایمان عبارات بسیاری از تعلیقات و دیگر کتاب‌های ابن سینا می‌آورد تا اثبات کند ابن سینا به علم حصولی واجب معتقد نبوده است. ما معتقدیم اشکالات شیخ اشراق متوجه مقررین حکمت مشاست. او سخنان بوعلی را رمز‌آلود می‌داند و می‌گوید کسی به آن‌ها وقوف نیافته است.

فیاض لاهیجی نیز در *سوارق‌الالهام* سخنانی را از مشائین نقل می‌کند که بر نفی علم حصولی واجب دلالت دارد و فلسفهٔ طرح صور ارتسامی را با دو دلیل توضیح می‌دهد: (۱) صور ارتسامی زائد بر ذات، کمال برای ذات نیستند تا در مرتبهٔ ذات موجود باشند؛ (۲) تحقق فاعلیت بالعنایه متوقف بر علم تفصیلی است که به واسطهٔ صور ارتسامی برآورده می‌شود، نه به واسطهٔ علم اجمالی در مرتبهٔ ذات.

مراد شیخ‌الرئیس از صور ارتسامی در صقع ربوبی همان حضرت ارتسام و تعیین ثانی نزد عرفاست؛ از این رو سخن ابن سینا هرگز مستلزم علم حصولی برای واجب تعالی نیست. او برای مدعایش دو دلیل می‌آورد. اثبات علم تفصیلی برای واجب در مرتبهٔ ارتسام، مستلزم نفی علم واجب در مرتبهٔ ذات نیست؛ چنان‌که برخی گمان کرده‌اند، بلکه ابن سینا به علم به موجودات در مرتبهٔ ذات به‌نحو اندماجی معتقد است از آنجاکه پرتوی از ذات‌اند. اشکالات متأخران از جمله صدرا و پیروانش بر نظریهٔ ارتسام وارد نیست. ایشان وجود علمی اشیا را در صقع ربوبی با وجود ذهنی خلط کرده‌اند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین، (۱۳۸۷)، **الاشارات و التنبهات**، بوستان کتاب، قم.
۲. _____، (۱۴۰۴)، **التعليقات**، انتشارات مكتبة الاعلام الاسلامى، بيروت.
۳. _____، (۱۴۰۴)، **شفا**، مكتبة آية الله المرعشى، قم.
۴. _____، (۱۳۶۳)، **المبداء و المعاد**، انتشارات موسسه مطالعات اسلامى، تهران.
۵. بهمنيار بن مرزبان، (۱۳۷۵)، **التحصيل**، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۶. جامى، عبدالرحمن، (۱۳۹۳)، **نقد النصوص فى شرح نقش الفصوص**، موسسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران، تهران.
۷. خواجه طوسى، محمد، (۱۳۷۵)، **شرح الاشارات و التنبهات**، انتشارات نشر البلاغة، قم.
۸. سهروردى، شهاب الدين، (۱۳۷۵)، **مطارحات**، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، تهران.
۹. صائى الدين، على تركه، (۱۳۸۶)، **تمهيد القواعد**، انتشارات الم لام ميم، قم.
۱۰. صدر المتألهين، محمد، (۱۹۸۱)، **الحكمه المتعاليه فى الاسفار الاربعه**، دار احياء التراث العربى، بيروت.
۱۱. _____، (۱۴۲۲)، **شرح الهدايه الاثريه**، انتشارات موسسه التاريخ العربى، بيروت.
۱۲. _____، (۱۳۸۱)، **المبداء و المعاد**، بنياد حكمت اسلامى صدر، تهران.
۱۳. طباطبايى، محمد حسين، (۱۴۳۰)، **نهايه الحكمه**، دفتر انتشارات اسلامى، قم.
۱۴. فارابى، ابو نصر، **فصوص الحكم**، (۱۴۰۵)، انتشارات بيدار، قم.
۱۵. فرغانى، سعد الدين، (۱۳۷۹)، **مشارق الدرارى**، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، قم.
۱۶. فنارى، محمد بن حمزه، (۱۳۶۳)، **مصباح الانس**، انتشارات فجر، تهران.
۱۷. قيصرى، داود بن محمود، (۱۳۶۳)، **شرح فصوص الحكم**، انتشارات بيدار، قم.
۱۸. لاهيجى، فياض، (۱۰۷۲)، **شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام**، انتشارات مهدوى، اصفهان.
۱۹. ميرداماد، محمد باقر، (۱۳۷۶)، **تقويم الايمان**، انتشارات موسسه مطالعات اسلامى، تهران.
۲۰. _____، (۱۳۶۷)، **القبسات**، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.