


نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی انتقادی دیدگاه ابن سینا درباره رابطه ذات الهی و علم به ماسوا با تکیه بر آراء صدرالمتهلین

سیداحمد غفاری قره‌باغ / استادیار گروه عرفان مؤسسه حکمت و فلسفه ایران

ghaffari@irip.ac.ir

 orcid.org/0000-0003-3598-9026



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۳۰

### چکیده

اعتقاد به تحقق «علم الهی به ماسوا» از طریق عروض صورت‌های علمی حصولی بر ذات الهی، ایده ناگزیر حکمای سینیوی و برخاسته از منظومه فلسفی حکمت مشاء است. هدف این پژوهش بررسی ملاحظات صدرالمتهلین نسبت به دیدگاه ابن سینا در خصوص عروض صورت‌های علمی بر ذات الهی برای تحقق علم الهی به ماسواست. پژوهش حاضر با استفاده از دو روش توصیف و تحلیل به گزارش دقیقی از نظریه سینیوی «علم الهی به ماسوا»، متکی بر درک منظومه‌ای از فلسفه ابن سینا می‌پردازد و سپس با استفاده از ملاحظات صدرایی، به تحلیل آن نظریه و نظریه برگزیده صدرالمتهلین اهتمام می‌ورزد. این تحقیق همچنین مبتنی بر داده‌های کتابخانه‌ای انجام گرفته است. اصولاً طبق مبانی سینیوی، امکان باریابی به هیچ ایده‌ای که در آن بتوان سخن از اتحاد دو واقعیت مطرح کرد، ممکن نیست. ابن سینا طبق هندسه معرفتی خویش چاره‌ای جز پذیرش تمایز وجودی ذات الهی و علم پیشین ندارد. صدرالمتهلین ضمن ابطال انتقادات حکمای پیشین بر این نظریه، ملاحظات متفاوتی را گاه به‌عنوان انتقادات مبنایی و گاه به صورت انتقادات بنایی طرح می‌کند. قاطعانه می‌توان گفت: تمایز نگرش صدرایی و سینیوی در اعتقاد ابن سینا به عروض و اعتقاد صدرالمتهلین به عینیت، به تفاوت هندسه فلسفی آن دو برمی‌گردد.

**کلیدواژه‌ها:** علم الهی به ماسوا، علم الهی به خود، عینیت، عروض، ابن سینا، صدرالمتهلین.

یکی از مباحثی که محل نزاع فلسفی در میان فلاسفه و حکمای اسلامی بوده مسئله «علم الهی به ماسوا» است که به تعبیر صدرالمتألهین، از غامض‌ترین مسائل حکمی است که کم کسی را یارای آن بوده که به این تبیین بدون اعوجاج و انحراف راه یابد، تا بدانجا که *ابن‌سینا* با آن هوشمندی بی‌نظیرش، و *شیخ اشراق* با وجود صفای ذهن و کثرت ریاضت‌های حکمی و کشفی‌اش نیز از عهده آن برنیامدند، و اگر حال امثال *ابن‌سینا* و *شیخ اشراق* این چنین باشد، پس حال کسانی که اسیر عالم حسی و مبتلا به فریب طبیعت و مخالطت با آن هستند، چگونه خواهد بود؟!

*صدرالمتألهین* می‌گوید: قسم به جانم که تبیین صحیح این مطلوب جلیل به گونه‌ای که موافق با اصول حکمی و مطابق قواعد دینی و بری از نقض‌ها و منزه از اشکالات باشد، در مرتبه‌اعلای قوای فکری بشری است و حقیقت آن است که می‌توان این مسئله را «تمام حکمت حقه الهیه» انگاشت (*صدرالمتألهین*، ۱۳۸۰، ص ۹۰-۹۱).

در مجموع، دیدگاه‌ها در این مسئله را این‌گونه می‌توان صورت‌بندی کرد که برخی علم الهی به ذات و به مخلوقات - هر دو - را عین ذات الهی دانسته‌اند. برخی دیگر علم الهی به خودش را عین ذات، و علم الهی به ماسوا را صورت‌هایی قائم به ذات خداوند و خارج از آن شمرده‌اند. گروه سوم هم علم اجمالی ذاتی خداوند نسبت به مخلوقات را پذیرفته‌اند، اما علم تفصیلی پیشین به مخلوقات را منکر شده‌اند و چنین علمی را در مرتبه مخلوقات و بلکه عین وجود آنها می‌دانند. در این میان، برخی علم الهی به ماسوا را علم حضوری دانسته و برخی دیگر این علم را علم حصولی تلقی نموده‌اند.

این نوشتار متمرکز بر گزارش دقیق از دیدگاه *ابن‌سینا* درباره رابطه وجودی علم الهی با ذات است و از همین دریچه، به نقد دیدگاه *ابن‌سینا* از منظر *صدرالمتألهین* پرداخته و رهیافت‌های صدرا در تبیین دیدگاه مختار را بررسی کرده است.

### تبیین دیدگاه ابن‌سینا درباره عروض صورت‌های علمی بر ذات الهی

*ابن‌سینا* برای اثبات علم پیشین الهی، از رابطه علیت میان حضرت حق و مخلوقات بهره برده است؛ به این بیان که خداوند متعال علت تامه برای جمیع ماسواست. از سوی دیگر، علم به علت مستلزم علم به معلول نیز هست؛ زیرا علم تام به علت، بدون علم به جمیع لوازم علت، میسر نیست. بنابراین، خداوند متعال به همه معلولات، عالم است (*ابن‌سینا*، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۵).

*ابن‌سینا* در تبیین رابطه وجودی میان علم و ذات الهی، به عروض صورت‌های علمی بر ذات حضرت حق معتقد است. از نگاه وی، علم خداوند به ماسوا علمی حصولی و ارتسامی است. این سخن از علم شباهت‌هایی با نحوه شناخت ما انسان‌ها به اشیای پیرامونی‌مان دارد؛ بدین معنا که انسان‌ها هنگام علم به اشیای خارج از خود، از صورت‌های ذهنی بهره می‌برند. علم خداوند متعال به اشیا نیز همین‌گونه است.

به عقیده حکمای مشاء، همان‌گونه که این صورت‌های ذهنی در ما انسان‌ها به صورت وجود دوم و متمایز، ولی به نحو عارض و مرتسم بر نفس محقق می‌شوند، در خداوند متعال نیز صورت‌های علمی مناط علم خداوند به اشیای خارج از خداوند هستند، به‌گونه‌ای که این صورت‌های علمی وجودی متمایزی از حضرت حق دارند و در عین حال که عارض بر خداوند و مرتسم بر ذات خداوند متعال هستند، در ذات باری تعالی ارتسام می‌یابند؛ زیرا آنها معلومات حضرت باری هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۵؛ همو، ۱۹۷۳، ص ۸۲).

منشأ این نوع دیدگاه در کلام/ابن‌سینا و سایر حکیمان مشاء که نظریه «ارتسام» و عروض علم را موسع از انسان و خداوند متعال، بر همه وجودات علمی تطبیق می‌دهد، به نوع نگاه ابن‌فلسوفان به هویت علم برمی‌گردد. ابن‌سینا به صراحت در تعریف «علم»، ارتسامی بودن هویت علم را گوشزد نموده است: (علم یا همان) حقیقت مثل یافته نزد مدرک، حقیقت شیء مدرک نیست، بلکه مثال آن است، و این مثال - نه به نحو میان - در ذات مدرک ارتسام یافته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۸).

ابن‌سینا مقصود خویش از «ارتسام» را در عبارتی دیگر، این‌گونه توضیح می‌دهد که تعقل در انسان عاقل، بدین نحو است که صورت‌های عقلی در وی تقرر می‌یابد، از سنخ قرار یافتن چیزی در چیز دیگر (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۸؛ همو، بی‌تا، ص ۳۶۴؛ همو، ۱۹۷۳، ص ۹۵).

البته تفاوتی که در این خصوص، میان ارتسام در نفس انسان و ارتسام در خداوند متعال مدنظر/ابن‌سینا می‌باشد، به انفعالی بودن ارتسام در ذهن بشری، و پیشینی بودن آن در خداوند متعال است. بر این اساس، صورت ذهنی اشیای خارجی در ذهن ما انسان‌ها، محصول انفعال از خارج و پس از ملاقات و احساس اشیای خارجی است، لیکن صورت علمی در خداوند متعال، پیشین بوده و این علم منشأ تحقق آن اشیاست (ابن‌سینا، ۱۹۷۳، ص ۹۴ و ۱۱۷). بدین‌سان، از صدق لوازم عرفی معنای «ارتسام»، بر باری تعالی پرهیز شده است.

ابن‌سینا رهیافت‌های متعددی را در تبیین رأی نهایی‌اش در باب رابطه وجودی میان واجب بالذات و علم به ماسوا استخدام نموده است: گاه با طرح چهار فرض محتمل در خصوص این رابطه وجودی و ابطال هر چهار فرض محتمل - که یکی از آن چهار فرض محتمل همان است که در نهایت، رأی اصلی وی شناخته شده - به بررسی این رابطه وجودی پرداخته است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۶۵).

لیکن در نهایت و با توجه به مجموع مکتوباتی که از ابن‌سینا موجود است، می‌توان به وضوح، این رأی را به او نسبت داد که صورت‌های علمی خداوند متعال معلول حضرت حق بوده و در عین حال، عارض بر وجود حضرت حق هستند.

توضیح آنکه به‌طورکلی از منظر فیلسوف مشاء، ممکن نیست که علم با عالم متحد شود؛ زیرا کانونی‌ترین مبنای فلسفی در حکمت مشاء، که مهم‌ترین عامل تمایز با حکمت متعالیه است، این مبناست که اصولاً دو یا چند واقعیت، ممکن نیست وجود واحد داشته باشند. این مبنا نه‌تنها در نظریه «اتحاد علم و عالم و معلوم»، بلکه در تمام نظریاتی که به نوعی، ابرازکننده هرگونه اتحاد میان واقعیات متکثر باشند، جریان دارد. می‌توان به عدم استقبال

فیلسوفان مشاء و به‌ویژه ابن‌سینا از دیدگاه‌هایی همچون «اتحاد نفس و بدن» یا «اتحاد ماده و صورت» یا «اتحاد جوهر و عرض» اشاره نمود.

استدلال‌های ابن‌سینا بر ضد نظریه «اتحاد علم و عالم و معلوم» نیز برخاسته از همین مبناست که اگر علم غیر از عالم است - که واقعاً همین‌گونه است - پس وجود جداگانه‌ای از عالم دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۶). بر همین اساس، صورت‌های علمی که خداوند را عالم بر ماسوا می‌کنند، خارج از ذات خداوند هستند، و بدین‌رو، عنوان معلول بودن بر آنها صادق است.

با توجه به نکات مزبور، در دیدگاه حکیمان مشاء، جهان خارج از ذات الهی مشتمل بر صورت‌های علمی است که متقدم بر صورت‌های عینی، موجود شده و عارض بر ذات حق تعالی شده‌اند. مشائیان با اعتقاد به عروض این صورت‌های علمی به ذات خداوند، از دیدگاه افلاطون مبنی بر تقدم وجودات عقلی بر وجودات عینی به نحو مباین با ذات الهی، عبور کرده‌اند، و با اعتقاد به تقدم این صورت‌های علمی نسبت به وجودات عینی‌شان از یک‌سو، و با اعتقاد به تمایز وجودی این صورت‌های علمی نسبت به ذات، منشأ بودن ذات الهی نسبت به این صور را تبیین نموده و به رابطه وجودی میان ذات و صورت‌های علمی نیز اشاره کرده‌اند (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۸۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۹۵).

در این دیدگاه، هم به فاعلیت ذات حضرت حق، و هم به محل بودن ذات حق تعالی نسبت به این صورت‌های علمی - با هم - التفات شده است. در این باره، یادآوری مبحث فلسفی «اجتماع فاعلیت و قابلیت در موجود واحد» سودمند است. تفکیک میان «قبول بمعنی الاستكمال» و «قبول بمعنی الاتصاف» به خوبی در این بحث، ثمربخش است و از همین رهگذر، فلاسفه مشاء با پذیرش عروض صورت علمی بر ذات خداوند، ملزم به پذیرش استكمال در خداوند نمی‌شوند؛ زیرا هر قبولی مستلزم استكمال نیست (ابن‌سینا، ۱۹۷۳، ص ۱۵۳؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۱۰-۲۱۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۹).

ابن‌سینا در عبارات فراوانی، «قبول بمعنی الإنفعال و الإستكمال» را در رابطه میان صورت‌های علمی و خداوند متعال نفی نموده است: باری تعالی هر چیزی را برخاسته از ذاتش تعقل می‌کند؛ زیرا اگر تعقل اشیا برخاسته از ذاتشان نباشد، در او قبول انفعالی رخ می‌دهد؛ زیرا این صورت‌های علمی بعد از آنکه برای او نبوده‌اند، در او موجود خواهند شد؛ و در مجموع، اگر این صورت‌های علمی از ذاتش نشئت نگیرند، حلولی بر او خواهند بود که لازمه ذاتش نیست، بلکه ناشی از غیر اوست (ابن‌سینا، ۱۹۷۳، ص ۹۷).

بنابراین و با توضیحات فوق، طبق رأی ابن‌سینا می‌توان اجتماع فاعلیت و قابلیت به معنای صحیح و ممکن آن را بر خداوند متعال تطبیق داد:

نسبت باری تعالی به این معقولات، از سنخ نسبت فاعل این صورت‌ها و قابل این صورتهاست؛ زیرا وجود اشیا ناشی از علم خداوند به اشیاست. بنابراین، علم خداوند به اشیا، از ذات خداوند نشئت می‌گیرد. سپس از این وجود، تعقل به اشیا حاصل می‌گردد که اضافه خداوند متعال به این تعقل از گونه اضافه فاعلی است (همان، ص ۱۲۵).

ابن سینا که فیلسوف هوشیار مشاء است، ملتفت اشکال ظریفی در این نظریه شده و به خوبی به رد آن همت گمارده است. اشکال این است که از یک سو، فیلسوف مشاء به علم تفصیلی پیشین خداوند نسبت به مخلوقات، اعتقاد دارد، و از سوی دیگر، صورت‌های علمی را که منشأ علم پیشین خداوند متعال نسبت به مخلوقات هستند، مخلوق خداوند دانسته، خداوند را فاعل ایجاد آنها قلمداد می‌کند. براساس لزوم علم پیشین برای همه مخلوقات، باید برای علم پیشین به همین صورت‌های علمی نیز صورت‌های علمی پیشین دیگری وجود داشته باشد که طبق قاعده، معلول خداوند بوده و باید برای علم پیشین به آنها نیز صورت‌های علمی دیگری موجود باشند، و این سلسله انتها ندارد.

ابن سینا، خود طرح‌کننده این اشکال و پاسخ‌دهنده به آن است. وی به ظرافت، به تفکیک مهمی میان معقول بالقوه و معقول بالفعل اشاره نموده است. معقول بالقوه به موجودی اطلاق می‌شود که هویتش هویت علمی نیست؛ مانند وجودات عینی که هویتی عینی برای خود دارند؛ همچون نفوس نباتی و حیوانی و انسانی، برخلاف معقول بالفعل که هویت چنین موجودی هویت علمی است؛ مانند صورت‌های علمی که هویتی غیر از علم بودن ندارند (ابن سینا، بی تا، ص ۳۶۶).

از این رهگذر، ابن سینا برای خلق معقولات بالقوه، که همان وجودات عینی هستند، علم پیشین تفصیلی خداوند را لازم می‌داند، لیکن در خصوص معقولات بالفعل که هویتشان هویت علم است، لزومی به ایجاد صورت علمی پیش از آنها نمی‌بیند؛ زیرا معلوم بودن آنها برای خداوند متعال، ذاتی آن صور است، و به تبع صورت علمی دیگر معلوم نیستند (ابن سینا، بی تا، ص ۳۶۶؛ همو، ۱۹۷۳، ص ۱۵۳ و ۱۵۶؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۱۰۹ و ۱۰۱). بنابراین، نه تنها ذات خداوند، بلکه همین صورت‌های علمی نیز - با وجود اینکه این صورت‌های علمی، متحد با ذات الهی نیستند - معلوم حضوری خداوند هستند.

### ملاحظات صدرالمتألهین در خصوص تبیین حکمای مشاء از علم پیشین الهی

صدرالمتألهین دیدگاه ابن سینا در خصوص علم پیشین الهی را در دو مقام بررسی می‌کند: از یک منظر، صدرالمتألهین این نظریه را در مقایسه با اشکالاتی که توسط محققان فیلسوفی همچون ابوالبرکات بغدادی، سهروردی، نصیرالدین طوسی و محقق خضری بر آن وارد شده است، به بررسی می‌گذارد؛ اشکالاتی همچون: این نظریه مستلزم انفعال ذات خداوند است؛ و یا مستلزم ترکیب ذات الهی از قوه و فعل است؛ و یا مستلزم نقص در ذات خداوند است؛ و یا مستلزم نفی علم خداوند به جزئیات است (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۸۴؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۱؛ طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۸۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۷۱؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۱۷-۳۱۹).

صدرالمتألهین علاوه بر اینکه تمام آن اشکالات را مردود می‌داند، بر ظرافت و دقت کم‌نظیر ابن سینا در ارائه این نظریه، تأکید می‌نماید. وی شدت در دقت این نظریه را تا حدی می‌داند که معتقد است: حتی بزرگانی همچون سهروردی و خواجه نصیر طوسی نیز عمق آن را درک نکرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۱۳).

در عین حال، در منظر دوم شاهد ورود اشکالات جدیدی از سوی صدرالمتألهین به این دیدگاه هستیم که برخاسته از ساختار حکمت متعالیه است. در ذیل، به تفصیل این اشکالات را بررسی می‌کنیم:

### نقد اول: لزوم سنخیت میان ملزوم و لازم

همان‌گونه که گذشت، ابن‌سینا بارها با واژه «لوازم ذهنی»، از صورت‌های علمی مخلوقات یاد کرده است. صدرالمتألهین بر همین اساس، به یکی از ویژگی‌های ضروری ملحوظ در «لزوم» اشاره می‌نماید که عبارت از ضرورت سنخیت میان ملزوم و لازم است. به عقیده صدرالمتألهین، لوازم اشیا بر سه قسم هستند؛ زیرا لازم، یا لازم وجود خارجی است، و یا لازم وجود ذهنی، و یا لازم ماهیت. البته لازم ماهیت - در حقیقت - لازم‌الوجودین است. با عنایت به این نکته، اگر قرار بر این شد که موجودی، به‌عنوان «لازم وجود خداوند» لحاظ شود، چون خداوند متعال یک وجود خارجی است، لازم او نیز باید یک وجود خارجی باشد، نه ذهنی (همان، ص ۲۲۸-۲۲۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۱۰۴)؛ زیرا لوازم - در تحقق - تابع ملزوم خویش هستند. از این رو، معنا ندارد خداوند متعال وجود خارجی داشته، و لوازم وجودی او وجودات ذهنی باشند.

### نقد اول: نسبیت تقسیم وجود به خارجی و ذهنی

به نظر می‌رسد این نقد وارد نیست؛ زیرا اصولاً تقسیم موجود به ذهنی و خارجی، تقسیم نسبی است؛ یعنی موجود ذهنی، خود یک موجود خارجی است که در مقایسه با چیز دیگر، با عنوان «وجود ذهنی» از او یاد می‌شود. بر این اساس، صورت‌های علمی هرچند نسبت به وجودات عینی، وجود ذهنی محسوب شوند، خودشان وجود خارجی هستند.

### نقد دوم: ضرورت وجودی بودن هویت معلوم

همان‌گونه در تبیین دیدگاه ابن‌سینا گذشت، ابن‌سینا بر اساس رابطه علی - معلولی واجب بالذات و ممکنات، به اثبات علم خداوند متعال به ممکنات، بار یافت. صدرالمتألهین نقد دوم خویش را بر همین اساس سامان داده است. توضیح آنکه:

الف. نزد فیلسوفان مشاء و حکمت متعالیه، مقبول است که رابطه علی میان وجود علت و وجود معلول برقرار است. بر این اساس، حیثیتی از علت که در علیت نقش‌آفرینی می‌کند حیث وجود اوست، و حیثی از معلول که حیث تأثر او را تشکیل می‌دهد، حیث وجود معلول است.

ب. حال که دانستیم که حیث علیت علت همان حیث وجود اوست، بنابراین وقتی ابن‌سینا سخن از علم تام به علت می‌کند، و این علم تام را منشأ علم تام به معلول معرفی می‌نماید، باید منظور وی از این علم، علم تام به وجود علت، و علم تام به وجود معلول باشد.

ج. لیکن همگان می‌دانیم که علم به وجود یک شیء فقط از طریق علم حضوری تأمین می‌شود و علم حصولی را یارای علم به وجود نیست.

این نکته سوم برخاسته از مبنای مقبول میان حکمای مسلمان است که اصولاً علم حصولی، علم به ماهیات است و به همین سبب است که در دیدگاه فلاسفه مشاء و در دیدگاه مشهور در حکمت متعالیه، «مطابقت علم با واقع» به معنای اتحاد ماهوی میان واقع و وجود ذهنی دانسته شده است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۴؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۹).

د. براین اساس، چنانچه بخواهیم عبارت /ابن‌سینا را به دقت بیان کنیم، خواهیم گفت: علم حضوری به حقیقت وجودی علت، مستلزم علم حضوری به حقیقت وجودی معلول است.

مقدمات فوق زمینه‌ساز اشکال دوم صدرالمتألهین است؛ به این بیان که /ابن‌سینا می‌گوید: چون خداوند به خود<sup>۵</sup> علم دارد و خودش علت همه مخلوقات است، پس علم به خودش که علم تام به علت است، مستلزم علم به معلولات است، و حال آنکه این علم به سبب وابستگی‌اش به حیث معلول و علت، علم به وجود معلول است، و علم به وجود معلول، علم حضوری است و نه حصولی. علم حضوری به وجود یک شیء نیز، یا از طریق اتحاد وجودی با آن شیء و یا از طریق احاطهٔ قیومی و علی میسر است، که هیچ‌کدام از این دو طریقه مقبول /ابن‌سینا نیست. بنابراین، تبیین /ابن‌سینا مبنی بر «حضور معلولات به ماهیاتشان در علم پیشین الهی» زیرسؤال می‌رود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۳۰؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۰۴).

مقدمات فوق ترسیم‌کننده اشکالی دیگر از زوایای دیگر است، و آن اینکه حتی به فرض که /ابن‌سینا به لحاظ قواعد فلسفی‌اش، می‌توانست یکی از دو طریقه موصل به علم حضوری (اتحاد یا احاطه قیومی) را بپذیرد، باز هم این سبک از ورود به نظریه علم الهی، توان اثبات علم پیشین را ندارد؛ زیرا علم حضوری به معلول، اگر بخواهد از طریق رابطه «علیت» اثبات شود، منوط به حضور معلول و وجود اوست؛ زیرا - همان‌گونه که گفتیم - علم تام به معلول، همان علم به وجود معلول است، و تا زمانی که معلول<sup>۶</sup> موجود نباشد، نمی‌توان به وجود او علم حضوری یافت. در این صورت، چنین علمی منوط به موجودیت معلول است و علم پیشین نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۳۰).

### نقد سوم: ضرورت شرافت علت بر معلول

صدرالمتألهین در این نقد، قاعده «امکان اشرف» را کانون توجه خود قرار داده است و براساس آن، به شرافت وجودی موجودات در سیر نزولی اشاره می‌کند. طبق قاعده «امکان اشرف»، موجودات هر قدر قرب وجودی بیشتری به واجب بالذات داشته باشند، به همان حد، از شرف وجودی بیشتری برخوردارند.

حال به تبیین مشائی از «علم پیشین» برمی‌گردیم. طبق دیدگاه حکمت سینوی، صورت‌های مرتسمه در ذات باری تعالی، با اینکه از سنخ اعراض هستند، واسطه ایجاد وجودات عینی خارجی هستند که اعم از وجودات عقلی و نفسی و جسمانی جوهری هستند، و حال آنکه همگان می‌دانیم که عرض نسبت به جوهر، نقصان وجودی دارد.

بنابراین طبق دیدگاه مشائیان، وجودات قریب به واجب بالذات، ناقص‌تر و ضعیف‌تر از وجودات مادون هستند، و این برخلاف قاعده «امکان اشرف» است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۳۲).

### نقد چهارم: ضرورت علم حق تعالی به ذوات جمیع اشیا

در دیدگاه حکمای مشاء، خداوند متعال عالم به جمیع اشیا، قبل از تحقق آنهاست. این علم به امور جزئی و متغیر نیز گسترده است، لیکن علم خداوند متعال به اشیای مادی نمی‌تواند از سنخ علم حسی و خیالی باشد؛ زیرا علم حسی و خیالی از منظر این حکیمان، علم انفعالی است، و حال آنکه علم پیشین<sup>۵</sup> ممکن نیست انفعالی باشد. نیز علم به امور مادی مستلزم برخورداری از آلات بدنی است؛ اما خداوند مادی نیست و آلات و ابزار مادی نیز ندارد. به همین سبب، راه‌حل حکمای مشاء علم به جزئیات متغیر به نحو کلی است؛ بدین معنا که خداوند متعال از طریق علم به علل و اسباب اشیای مادی - که این اسباب<sup>۶</sup> اموری غیرمادی هستند - علم ثابت و غیرانفعالی به اشیای متغیر دارد. بدین‌سان، حکمای مشاء امور جزئی مقید به زمان را نیز مشمول علم پیشین الهی می‌دانند (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۵۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۵-۵۹۶).

صدرالمتألهین در انتقاد به این رویکرد، توجه مخاطب را به این نکته جلب می‌کند که اصولاً علم به یک موجود مشخص، صرفاً از طریق علم حسی حصولی و یا از طریق علم شهودی میسر است، و از میان این دو علم، صرفاً علم شهودی و حضوری است که امکان دسترسی علمی به ذات یک شیء مشخص را فراهم می‌کند. بنابراین، به عقیده صدرالمتألهین، علی‌رغم اهتمام ابن‌سینا و سایر حکمای مشاء برای تأمین گستره عام علم الهی به همه اشیا، این نظریه نمی‌تواند حائز این شمول عام، به‌ویژه نسبت به امور مادی و متغیر شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵-۱۰۶).

صدرالمتألهین از زاویه‌ای دیگر - که همان عدم دسترسی صورت ذهنی کلی به ذوات اشیاست - نیز به نقصان این نظریه اشاره نموده است. اعتراض صدرالمتألهین به ناهماهنگی میان پذیرش فائزیت کائنات از خداوند متعال و عدم پذیرش علم خداوند نسبت به ذوات آنان است. بدین‌روی این نظریه به سبب چنین لوازمی در کلام صدرالمتألهین، به سخافت نسبت داده شده است (همان).

در خصوص نقد چهارم، به نظر می‌رسد صدرالمتألهین اشکال خویش را براساس مبانی حکمت متعالیه طرح نموده است؛ زیرا پذیرش فائز بودن و مبدأ بودن خداوند متعال نسبت به جمیع ممکنات - حتی کائنات - دیدگاهی است که صرفاً بر حسب مبانی حکمت متعالیه قابل پذیرش است و حکمای حکمت مشاء، همچون ابن‌سینا به سبب تنگناهای فلسفی، همچون قاعده «الواحد»، موفق به تبیین گستردگی فاعلیت الهی نسبت به همه ممکنات نیستند. از این‌رو، این نقد یک نقد مبنایی محسوب می‌شود.

### نقد پنجم: تحفظ بر قاعده «الواحد»

قاعده «الواحد» از جمله قواعد فلسفی است که در طول تاریخ، حکمای مسلمان با قرائت‌ها و تفاسیر گوناگون، به آن



پایند بوده‌اند و حکیمان مشاء، از معتقدان سرسخت به این قاعده به‌شمار آمده‌اند. براساس این اصل، علت بسیط و فاقد جهات متکثر نمی‌تواند معلولات کثیر بیافریند.

صدرالمتألهین معتقد است: پذیرش نظریه مشائیان در باب علم الهی، مستلزم نقض این قاعده است؛ زیرا مطابق رأی آنان، خداوند متعال هرچند خالق باواسطه و بی‌واسطه نسبت به جمیع ممکنات است، لیکن در خالقیت بی‌واسطه، خداوند متعال خالق بی‌واسطه صورت علمی عقل اول است. سپس همین صورت علمی ایجادکننده صورت علمی دوم - که صورت علمی عقل دوم است - و نیز فاعل وجود عینی عقل اول است. بنابراین، صورت علمی عقل اول که اولین و تنها صورت علمی صادر از واجب بالذات است، هم فاعل یک صورت علمی و هم فاعل یک وجود عینی است، و این نقض قاعده «الواحد» است (همان، ص ۱۰۴-۱۰۵).

در ادامه این اشکال، صدرالمتألهین از یک پاسخ احتمالی به این اشکال، پاسخ می‌دهد. این پاسخ احتمالی مبتنی بر نشان دادن تعدد جهت در فاعلیت به این دو معلول است؛ به این بیان که حق تعالی از حیث ذاتش، علت وجود عینی عقل اول است، و از حیث علم به ذاتش، علت ایجاد صورت علمی اول است. بدین ترتیب، صورت علمی اول صرفاً فاعل صورت علمی دوم است و نقشی در ایجاد وجود عینی عقل اول ندارد.

لیکن صدرالمتألهین با ذکر دو نکته، این پاسخ را غیرقابل دفاع می‌داند:

نکته اول. طبق این راه‌حل، وجودات علمی وساطت در آفرینش وجودات عینی ندارند، درحالی که مشائیان بر این وساطت اصرار دارند، و به تعبیر صدرالمتألهین، اصولاً همین وساطت صور علمی بر وجودات عینی، سبب اعتقاد حکمای مشاء به نظریه «علم پیشین» شده است.

نکته دوم. صدرالمتألهین این نکته را برای دفع دخل مقدر ارائه نموده و ناظر به تفکیکی است که در پاسخ فوق، میان ذات حق تعالی و علمش به ذات خویش صورت گرفته است. اگر علم ذات واجب بالذات به خودش عین ذاتش است، تفکیک این دو در فاعلیت، معنای محصلی ندارد؛ و اگر این صفت و ذات با یکدیگر تغایر دارند، این تغایر مستلزم پذیرش کثرت در ذات الهی است که هیچ فیلسوف مسلمانی به آن رضایت نمی‌دهد.

### دیدگاه برگزیده صدرالمتألهین درباره رابطه وجودی میان علم پیشین و ذات حضرت حق

همان‌گونه که در نقد دیدگاه مشاء مطالعه گردید، صدرالمتألهین بر مشروط ساختن علم الهی به هرگونه صورت مغایر با ذات، انتقاد می‌کند. بر این اساس، وی معتقد به عینیت علم قبل‌الإیجاد با ذات الهی است.

تبیین صدرالمتألهین برای اثبات عینیت علم پیشین و ذات، به دو طریق قابل طرح است: گاه صدرالمتألهین از منظری عام به مجموعه اوصاف ذاتی خداوند متعال التفات نموده، به اثبات عینیت این اوصاف با ذات الهی رهنمون می‌شود. گاهی هم از دریچه صفت «علم» سخنی مختص همین وصف طرح می‌نماید، و از ویژگی مختص به آن، توفیق اثبات عینیت صفت «علم» را با ذات فراهم می‌کند.

### رہیافت اول برای اثبات عینیت ذات الہی با صفت علم (رہیافت عام)

صدرالمتألهین در باب نحوه ارتباط میان ذات خداوند و اوصافش، معتقد به عینیت جمیع اوصاف ذاتی با ذات الہی است. این دیدگاه اختصاصی به صفت علم ندارد و شامل همه اوصاف ذاتی است. در عبارات صدرالمتألهین به دو طریق می‌توان اثبات این سخن را یافت:

#### الف. منشأ بودن وجوب وجود برای عینیت صفات با ذات

صدرالمتألهین صفات ثبوتی خداوند را به دو دسته «اوصاف حقیقی» و «اوصاف اضافی» منحصر نموده و اوصاف اضافی را متأخر از مرتبه ذات دانسته، آنها را از کمالات ذاتی حضرت حق به‌شمار نمی‌آورد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۰۷؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۹). در عین حال، اوصاف حقیقی عین ذات واجب بالذات هستند و طبیعی است که این عینیت<sup>۱</sup> مستلزم عینیت صفات با یکدیگر نیز می‌شود. صدرالمتألهین در استدلال بر این عینیت، مرجعیت و خاستگاه بودن ذات بر اوصاف کمال را مدنظر قرار می‌دهد:

صفات حقیقی خداوند متعال تکثر و تعددی ندارند و هیچ اختلافی - بجز اختلاف در تسمیه - در آنها نیست، بلکه همه این اوصاف به یک معنا و یک حیثیت بازگشت می‌کنند که همان حیثیت ذات است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۹).

منشأ اینکه ذات حضرت الوہی مرجع تحقق این اوصاف در ذات است، ذات واجب‌الوجودی حضرت حق است؛ زیرا طبق نظام تشکیکی، عالی‌ترین مرتبه وجود، واجد عالی‌ترین مراتب کمال است. براین اساس، غنای بیکران الہی - که به معنای «وجوب» در اصطلاح حکمت متعالیه است - مستحق همه اوصاف کمالی است. در غیر این صورت، مراتب دانی وجود<sup>۲</sup> در کمالات اعلی‌المراتب، مؤثر انگاشته می‌شود، که ناممکن و باطل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۲۳-۱۲۴؛ همو، ۱۳۶۳ب، ص ۲۵۳).

به همین سبب است که اگر ذات حضرت باری همه‌اش وجود است، علم نیز در سرتاسر آن وجود، اندماج یافته است و در عین حال، قدرت نیز در سرتاسر آن علم و آن وجود، مندمج است، و این اندماج اوصاف در ذات و در سایر اوصاف، درباره جمیع اوصاف کمال صادق است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۹).

#### ب. وصف بودن اوصاف ذاتی و عینیت صفات با ذات

در کلام صدرالمتألهین طریق دیگری نیز برای اثبات عینیت ذات و جمیع صفات ذاتی وجود دارد که مبتنی بر دقتی بس عمیق در معنای وصفیت و موصوفیت است. اصولاً موصوف به واقعیتی اشاره می‌کند که واجد وصف است. هرگونه تحقق برای وصف که خارج از ذات موصوف باشد، مفهوم واجدیت را نقض می‌کند؛ زیرا تحقق صفت در خارج از صف وجودی موصوف، مستلزم آن است که وصف<sup>۳</sup> مصداقی متفاوت از مصداق موصوف داشته باشد، و در این صورت ذات موصوف عاری از وصف است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۳۳).

## رهیافت دوم برای اثبات عینیت ذات الهی با صفت علم (رهیافت خاص)

مقصود از «رهیافت خاص» استدلالی است که برون‌داد آن - برخلاف نتیجه رهیافت اول که اثبات عینیت همه اوصاف ذاتی با ذات حضرت حق بود - صرفاً به اثبات عینیت صفت علم با ذات الهی می‌انجامد. توضیح آنکه همه فیلسوفان مسلمان بر این باورند که علم خداوند متعال به خویش، علم حضوری و بدون واسطه هرگونه واسطه ذهنی است؛ چراکه حضرت حق در اعلا درجه تجرد است، و علم از منظر صدرالمتألهین اصولاً چیزی بیش از حضور مجرد نزد مجرد نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۸۹).

بنابراین، همه فلاسفه مسلمان بر این عقیده‌اند که علم حضرت حق به خویش، عین وجودش بوده و زاید بر ذاتش نیست (همان). لیکن تفاوت مهمی که در خصوص «علم به ماسوا» میان فلاسفه مشاء و حکمت متعالیه وجود دارد، تبیین نحوه تبعیتی است که میان «علم به ماسوا» و «علم به خویشتن» وجود دارد.

همان‌گونه که گذشت، حکمای مشاء معتقدند: علم واجب بالذات به خویشتن، به سبب آنکه علم تام و مشرف به خویشتن است، بدون علم به علیت خویش، ممکن نیست؛ و علم به علیت، بدون علم به معلولات نیز علم تام نیست. بنابراین، خداوند متعال علم تام به خویش دارد و این علم مستلزم علم پیشین به جمیع معلولات خویش است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۹).

طبق این بیان، علم واجب بالذات به خویشتن، حقیقتی است که در صقع ذات ربوبی حاضر است و عین ذات حضرت واجب‌الوجود است، و مستلزم حقیقت علمی دیگری می‌شود که خارج از ذات بوده و منکشف‌کننده ماسواست.

لیکن صدرالمتألهین تغایر میان علم به خود و علم به ماسوا را نمی‌پذیرد. به عقیده صدر، وجود علمی موجودات قبل از تحقق آنها موجود است، لیکن این وجود علمی، وجودی اشرف و اعلا از وجود خارجی ممکنات است که در عین اشاره به کثرت حاکم بر ممکنات، متکثر نبوده، منافی بساطت و وحدت ذات حضرت حق نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۸۳).

صدرالمتألهین با عنایت به چهار مقدمه ذیل، اقدام به تبیین دیدگاه خویش نموده و در برخی کتب خویش، تا بدان‌جا به غموض و عمق این دیدگاه اشاره می‌نماید که به سبب در دسترس عموم قرار گرفتن این نوشته‌ها، حتی تصریح به آن را خلاف مصلحت می‌بیند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۰) و صرفاً به اشاراتی به این نظریه، اکتفا می‌کند. توضیح این استدلال در کلام صدرالمتألهین مبتنی بر این مقدمات است:

الف. هر شیء خارجی مصداقی برای واقعیات متعدد است؛ از این‌رو:

الف-۱. هیچ واقعیتی نیست که با حضورش در یک شیء، منافی تحقق واقعیت دیگر در آن شیء شود.

الف-۲. کثرت واقعیت خارجی لزوماً مستلزم کثرت وجودات خارجی نیست، بلکه یک وجود می‌تواند حاوی واقعیات متعدد باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۶۴-۲۶۵).

ب. تعدد واقعیات خارجی موجود در یک شیء و میزان بهره‌مندی یک شیء از آن واقعیت، بستگی به وسعت و شدت وجودی آن شیء دارد؛ هر قدر وجود یک شیء وجود قوی‌تری باشد، جامعیت نسبت به واقعیات، کامل‌تر و احاطه آن شیء بر کمالات خارجی متفرق، بیشتر است. برای نمونه، احاطه ناطق - که فصل اخیر انسان است - بر کمالات وجودی، به علت شدت وجودی انسان بر سایر حیوانات و نباتات و جمادات، بیش از احاطه فصول اخیر حیوان و نبات و جماد است. توجه به این نکته خالی از لطف نیست که ناطق - با حفظ بساطت خویش - مشتمل بر کمالات متکثری است که در حیوانات و نباتات و جمادات موجودند، و این اثر همان شدت وجودی است (همان، ص ۲۶۷).

ج. از جمله نکات بنیادی که در بخش مبانی نقش‌آفرین در نظریه «علم الهی» صدرایی از آن یاد شده، تفکیک میان «وجود خاص» و «وجود جمعی» است. طبق این تفکیک، تحقق افراد ماهیت بر دو گونه است: گاه به صورت بشرط لا (یعنی واجدیت کمالات مأخوذ در حد ماهیت و عدم اشتغال بر هر آنچه خارج از آن حد است) که در اصطلاح به آن «وجود خاص» گفته می‌شود؛ و گاه به صورت لاشروط (یعنی واجدیت کمالات مندرج در حد ماهیت، بدون مشروط بودن به وجود و فقدان کمالات خارج از آن حد) که به آن، «وجود جمعی» اطلاق می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۱۶-۱۱۷؛ ج ۸ ص ۵۲؛ همو، ۱۳۶۶، ص ۲۷۳؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱-۱۰۲).

صدرالمتألهین با اتکا به این تفکیک بنیادی، به این نکته مهم التفات می‌دهد که پذیرش بهره‌مندی وجود جمعی از کمالات موجود در وجود خاص، سبب حمل شایع میان وجود خاص و وجود جمعی نمی‌شود، تا منجر به تحقق نواقص وجود خاص در وجود جمعی گردد، بلکه این واجدیت وجود جمعی صرفاً منجر به حمل دیگری به نام «حمل حقیقت و رقیقت» می‌شود که مستلزم محذورات حمل شایع (از قبیل محدودیت به حدود وجود خاص) نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۶۷-۲۶۸).

د. طبق مبنای مقبول نزد همه فیلسوفان مسلمان، علت<sup>۵</sup> واجد همه کمالات معلول، به نحو اعلا و اشرف است. این سخن در کلام همه فیلسوفان به تعبیر گوناگون بیان شده و همگی در اذعان بر این قاعده فلسفی، به وابستگی معلول در جمیع شئون خویش اشاره نموده و این وابستگی را حد وسط اثبات اشرفیت علت بر معلول دانسته‌اند (همان، ص ۲۶۹). بر این اساس، امکان ندارد کمالی وجودی در معلول یافت شود که در علت، موجود نباشد. در این دیدگاه، خداوند متعال به سبب فیاض بودن مطلق و انحصاری‌اش نسبت به جمیع ماسوا، مشتمل بر جمیع کمالات وجودی ماسوا تلقی می‌شود (مقدمه چهارم).

این اشتغال در عین اینکه هیچ نقصانی نسبت به هیچ‌یک از کمالات وجودی ممکنات ندارد، خالی بر بساطت ذات حضرت حق وارد نمی‌کند و سبب تکثر در ذات خداوند متعال نمی‌شود (مقدمه سوم).

لیکن آنچه سبب تفاوت نگرش صدرایی و مشائی در اشرفیت علت بر معلول و واجدیت کمالات معلول توسط علت می‌شود، آن است که حکمای مشاء علت را موجودی منسلخ از معلول و بکلی متفاوت با آن تصویر می‌کنند که

در عین تمایز تام با معلول، در جایگاهی برتر از معلول قرار دارد؛ مثلاً اگر معلول در جایگاه مادیات است علت هویت عقلی دارد، و اگر معلول در جایگاه هویات امکانی است علت در جایگاه وجوب وجود است. ولی در نگرش صدرایی به اشرفیت و جامعیت علت نسبت به معلول، سخن در این است که علت جامع همه حقایقی است که در جایگاه مادونش، معلول او محسوب می‌شوند. از این رو، حقیقتاً در وجود علت، می‌توان انعکاس وجود معلول را با همه احوال و ویژگی‌های مفارق و لازمیش یافت.

به عبارت دیگر، نقطه اشتراک همه فیلسوفان اسلامی در این نکته است که همگی بر اشرفیت و تقدم رتبی علت نسبت به معلول، به معنای «واجبیت علت نسبت به اشرف از کمالات معلول» منفق‌القول‌اند.

ولی صدرالمতألهین سخنی بیش از این دارد. او معتقد است: براساس نظریه «وجود جمعی»، علت فاعلی وجود جمعی معلول را در ساحت وجودی خودش داراست و اساساً معلول در ساحت وجود عینی، تنزل یافته وجودی علمی است که در ساحت فاعل است و وجودی علمی که در ساحت علت فاعلی است، عینیت وجودی با وجود عینی معلول (از سنخ عینیت وجود نازل و مُنزل) دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲۷-۱۲۶).

بنابراین، وجود عینی معلول که در ساحت وجود امکانی او متجلی است، عین وجود علمی معلول است که در ساحت وجود واجبی حضرت حق، موجود است و از این رو، خداوند متعال چنانچه ذات خویش را تعقل نماید، ذاتی را تعقل نموده که مشتمل بر جمیع کمالات وجودی ساحت وجوب و نیز مشتمل بر جمیع احوال وجودی ساحت امکان است. از این روست که تعقل ذات، عین تعقل ممکنات در ساحتی ارفع و اشرف از وجودات خاص آنان است. بنابراین، خالی از هرگونه مسامحه یا مجازگویی است اگر بگوییم: مشاهده ذات الهی، عین مشاهده ممکنات با همه احوالات و تحولاتشان است.

واجب بالذات، مبدأ فیاض جمیع حقایق و ماهیات است. بنابراین، با وجود بساطت و احدیتش، جامع بر همه اشیاست... از این رو، هر که چنین وجودی را تعقل نماید، جمیع اشیا را تعقل نموده است... واجب بالذات عاقل ذات خویش است. پس تعقلش به خویشتن، عین تعقلش به ماسواست. و چون تعقل او به خویشتن مقدم بر جمیع ماسواست، پس عقلش نسبت به ماسوا نیز مقدم بر تحقق ماسواست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۹-۲۷۱ و ۴۱۲-۴۱۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۰؛ همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۵-۵۶).

بر حسب بیان صدرالمتألهین، خداوند متعال بدین سبب که فیاض حقایق و ماهیات است، وجود جمعی آنهاست و بدین سبب که وجود جمعی آنهاست، ویژگی عاقل بودن نسبت به اشیا را دارد؛ لیکن این ویژگی مظهر بودن و عاقل بودن، نباید با وجود خاص برای شیء بودن خلط شود؛ زیرا «وجود خاص» وجودی است که خاص شیء بوده، آن را از دیگر اشیا متمایز می‌کند، و این تمایز منافی وحدت جمعی و اشتغال آن بر همه اشیاست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۲).

آنچه دغدغه صدرالمتألهین را در جامعیت وجودی نسبت به وجودات خاص شکل می‌دهد ترسیم اشتغال وجودی وجود جمعی به حقایقی است که هریک همچون گوهری جامع، تمام سکانات و تحولات وجود مادون را در

خود جمع نموده است. در چنین شرایطی علم به این گوهر وجودی که حقیقت وجود مادون محسوب می‌شود، عین علم به جمیع احوال و اوضاع وجود خاص است، بدون ابتلا به صیغه وجودی وجود مادون. به این عبارت از صدرالمآلهین نگاه دقیق‌تری می‌کنیم:

هرگاه موجودی به لحاظ وجودی، اقوا و اتم باشد، با وجود بساطتش، احاطه بیشتری به معانی و اشتمال بیشتری به کمالات متفرقه موجود در سایر اشیا می‌یابد؛ همچنان که در مراتب استکمالی که در حال عبور از مراتب ضعف به سوی قوت، رهسپار از صورتی به سوی صورت دیگر و متعاقب بر ماده واحد هستند، از این حیث که کمالاتش با قبول صورتی بعد از صورت دیگر بیشتر می‌شود تا بدان صورت اخیری دست یابد که همه آثار صورت‌های سابق را از خود بروز دهد (همان، ص ۲۶۷).

در این عبارت که فقره‌ای از فقرات تبیین صدرایی علم اجمالی خداوند متعال و عینیت آن با علم تفصیلی است، تعبیر صدرالمآلهین به احاطه وجود جمعی بر معانی، تعبیر بس دقیقی است که نشان‌دهنده عدم انحصار این احاطه بر کمالات است. از سوی دیگر، این معانی حقیقتاً عین همان حقایقی هستند که در وجودات مادون حضور دارند، هرچند در مرتبه برتر به لحاظ وجودی متفاوت هستند. از این رو، علم موجود برتر به خویشتن به سبب اشتمالش بر همه حقایقی که تک‌تک آنها منعکس‌کننده تمام احوال و اوصاف موجود خاص مادون هستند - چه اوصاف وجودی و چه اوصاف سلبی و چه اوصاف کمال و چه اوصاف نقص - عین علم تفصیلی به همه آن اوصاف و اوضاع حاضر در مراتب مادون است.

با توجه به بیان فوق، معلوم می‌شود که جمعیت وجود جمعی نسبت به وجودات خاص، دقیقاً همانند جمعیت تعیین ثانی نسبت به اعیان ثابت است؛ همچنان که تعیین ثانی - حقیقتاً - ظرف تحقق اعیان ثابت به متکثر و متمایز است و این تکثر و تمایز اعیان ثابت از یکدیگر، منافاتی با بساطت تعیین ثانی ندارد. به همین سبب وجود جمعی ظرف تحقق حقیقت وجود خاص مادون است و این حقیقت حاضر در وجود جمعی، به‌طور کامل منعکس‌کننده تمام هویت امکانی موجود در وجود خاص است، هرچند وجودش در ظرف وجود جمعی، متفاوت شده است.

تشبیهی که در عبارت منقول از صدرالمآلهین در فقره فوق طرح شده، به خوبی بیان‌کننده همین مقصود است. موجود متدرج و متحرک به حرکت جوهری، در مراحل تغییرش، به کمالات جدید و درجه‌ای جدید دست می‌یابد که تا پیش از آن، به آن کمالات و آن مرتبه دسترسی نداشت. اما تحصیل درجه و مرتبت کمالی جدید برای موجود متحرک، سبب نمی‌شود که این موجود از تحصیلات پیشین خویش بی‌نصیب شود.

از همین‌روست که هر موجودی در مسیر تکامل، به خوبی از مواضع پیشین خویش و چگونگی فعلیت محقق در آن مواضع وجودی - اعم از نقایص و کمالات محقق در آن مواضع - مطلع است. همچنین ناظر بیرونی نیز با شناخت از موجود متکامل، می‌تواند کمالات و نقایص موجود در این حقیقت متحرک را از ابتدای نشو و نما تا حال

حاضر گزارش کند. چنین چیزی ممکن نیست، مگر اینکه موجود متکامل در این جایگاه وجودی به گونه‌ای باشد که منعکس‌کننده تمام هویتی باشد که پیش از این، با همه نواقص و کمالات، دارای آن هویت بوده است. با توضیحات فوق، روشن می‌شود که علم خداوند متعال به خودش و به ماسوا، علم ذاتی غیرزاید بوده و عین ذات حضرت حق است.

### نتیجه‌گیری

طبق مباحث فوق، می‌توان به این نتیجه کلی درباره آراء/ابن‌سینا دست یافت که اصولاً طبق مبانی سینیوی، امکان باریابی به هیچ ایده‌ای که در آن بتوان سخن از اتحاد دو واقعیت گفت، ممکن نیست. عدم امکان حضور علم الهی به ماسوا در صقع ربوبی در اندیشه سینیوی، همانند عدم امکان اتحاد علم و عالم و معلوم در این دستگاه فلسفی و معرفتی است. از این‌رو، ابن‌سینا طبق هندسه معرفتی خویش چاره‌ای جز پذیرش تمایز وجودی ذات الهی و علم پیشین ندارد.

حصولی بودن علم به ماسوا در دستگاه معرفتی سینیوی نیز حکایتی همچون مسئله فوق دارد. اصولاً علم به غیر براساس تمایز وجودی حاکم بر کل موجودات، علم حصولی می‌شود.

ظرافت مواجهه صدرالمآلهین با نگرش سینیوی و تفاوت این مواجهه با مواجهات پیش از صدرا، در درک عمیق از استلزامات میان مبانی سینیوی و نظریه علم به ماسوا در منظومه سینیوی است. براین اساس، صدرالمآلهین نقد پیشینیان بر این نظریه را مردود خوانده، نقدهای متفاوتی را مطرح کرده است.

رهیافت صدرالمآلهین در تبیین نظریه منتخب در علم الهی به ماسوا، در رهیافتی عام نسبت به جمیع صفات، عروض صفت بر ذات الهی را مستلزم نفی صفت بودن از صفت و خودمتناقض شدن عروض می‌داند و از این‌رو، نه فقط درباره صفت «علم»، بلکه درباره هرگونه صفت، به نفی عروض و اعتقاد به عینیت منجر می‌شود.

صدرالمآلهین در رهیافت دوم که متمرکز بر مبحث علم الهی است، متکی بر عینیت علم الهی به خود و به غیر است. وی براساس مبانی مرتکز در حکمت متعالیه، علم الهی به خود را به سبب حضور و اشراف وجودی حضرت حق به حقایق ماسوا، متغایر از علم الهی به ماسوا تصویر نمی‌کند. البته باید دقت نمود که اعتقاد به عینیت وجودی ذات الهی و علم به ماسوا، منافاتی با اعتقاد به تغایر نفس‌الامری مقام ذات و مقام صفت علم ندارد؛ زیرا طبق مبانی حکمت متعالیه، واقعیات متغایر به تغایر نفس‌الامری، ممکن است در وجود واحد اجتماع کنند و عینیت وجودی داشته باشند.

## منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱، *المباحثات*، قم، بیدار.

\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *الإشارات والتنبیہات*، در: *شرح الإشارات والتنبیہات*، قم، البلاغہ.

\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *النجاة*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.

\_\_\_\_، ۱۹۷۳، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

\_\_\_\_، بی تا، *الهیات تسفاء*، قم، بیدار.

بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمة*، اصفهان، دانشگاه اصفهان.

سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، *حکمة الاشراف*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.

\_\_\_\_، ۱۳۶۳ الف، *المشاعر*، تصحیح هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری.

\_\_\_\_، ۱۳۶۳ ب، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

\_\_\_\_، ۱۳۶۶، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.

\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *المبدأ والمعاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

\_\_\_\_، ۱۴۲۲ ق، *شرح الهدایة الأثریة*، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.

\_\_\_\_، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ط. الثالثه، بیروت، دار احیاء التراث.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ ق، *نهاية الحکمة*، چ سیزدهم، قم، جامعه مدرسین.

طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق، *تلخیص المحصل المعرف نقداً المحصل*، بیروت، دارالاضواء.