

ابن سینا و گستره علم الهی

شهاب‌الدین ذوفقاری*

چکیده

در نظر ابن سینا، باری تعالی به همه اشیا، خواه جزئی باشند یا کلی، پیش از حدوث آنها علم دارد. این علم لازمه علم ذات به ذات بوده و از طریق علل و به سبب ارتسام صور موجودات در ذات، به آنها تعلق گرفته است. طرح نظریه ارتسام در علم الهی انتقادهای فراوان فلاسفه و متکلمان را به دنبال داشته است. این کوشش نشان می‌دهد ابن سینا خود از چنان ایرادهایی که بر یک قرائت اولیه از نظریه ارتسام وارد کرده‌اند، آگاه بوده است. او می‌کوشد ارتسام را چنان توضیح دهد که نتیجه آن تأثیر ذات از غیر نباشد. در این نوشته، ضمن مرور بر دیدگاه‌های ابن سینا، نظر وی در عرصه مفهوم صحیح «ارتسام» بررسی می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: علم، ذات، ذهن، ارتسام، علم الهی، ابن سینا، ملاًصدرا.

مقدمه

بارزترین صفت ثبوتی الهی «علم» است. انسان از هر طریق پی به وجود خدا ببرد و از هر راه که با او آشنا شود، از او به عنوان حقیقتی یاد می‌کند که از همه چیز آگاه است؛ زیرا علم کمالی است که آدمی - گرچه به طور محدود - در خود می‌یابد، ولی برایش ارزشی نامحدود قایل است. از این رو، به هر موجودی که از این کمال بی‌بهره باشد به چشم حقارت می‌نگرد و شأن خود را اجل از آن می‌داند که با چنان موجودی ارتباط برقرار کند، جز آنکه آن را به عنوان ابزار به کار گیرد و پس از استفاده وانهد یا به دور افکند. پس وقتی خدا را خالق و معبود خویش می‌شمرد و متعالی از هر نقص و برتر از هر چیز می‌داند و به ستایش او و نیایش با او می‌پردازد و از او می‌طلبد و به او می‌سپرد و او را گواه می‌گیرد و به او سوگند یاد می‌کند و بر او توکل می‌نماید و به لطف او امید می‌ورزد و از خشم او می‌هراسد و رضایت او را می‌جوید و مهر او به دل می‌پرورد، اگر از هستی او هیچ نداند این قدر می‌داند که او «آگاه» است. این طریق اذعان به علم الهی، طریق مشترک میان عامی و عالم و کهنتر و مهتر و پیر و جوان است.

اما اهل نظر در پی آنند که با چراغ عقل در ظلمات چیزی بجویند و تا آنجا که فروغ این مشعل پرتو افکند، پیش می‌روند و سرمایه‌ای جز آنچه خود کاویده‌اند برای خویش نمی‌بینند. از این رو، آنان حکم عقل را بسیار ارج می‌نهند و با فرض فقدان هر گونه آگاهی پیشین از وجود خدا و با هدف زدودن هر گونه شک و شبهه و رسیدن به مرتبه رفیع یقین، به اثبات وجودش می‌پردازند و در ادامه این مسیر، به صفات او دست می‌یابند و به حکم خرد، او را خبیر و حکیم می‌دانند و می‌کوشند به قدر توان بشری، کم و کیف اوصاف کمالی او را باز گویند و گام‌هایی تند یا کند، اما استوار در جهت معرفت او بردارند. اینان همصدا «علم» را وصف ضروری حق می‌دانند و به اثبات می‌رسانند. اما در بیان چگونگی آگاهی او به هر چیز، هم‌نویسند، به ویژه در دو مسئله: یکی علم پیشین وی بدانچه هنوز لباس هستی نپوشیده تا متعلق علم واقع شود، و دیگری علم او به حوادث و زمانیات که متغیراتند و علم و عالم را در معرض تحوّل قرار می‌دهند.

این دو پرتگاه در چپ و راست راه اذعان به علم مطلق الهی، ایشان را تهدید می‌کند. از این‌رو، هر یک برای رهایی خود بر ازباده مبانی نظری خویش نشسته، به سوی نجات می‌تازد. این مقال تنها به بازخوانی رهاورد فلسفی ابن‌سینا می‌پردازد و نسبت اندیشه او را با آنچه تحت عنوان ارتسام از مشائیان شهرت یافته است، باز می‌جوید و شعاع استدلال او را تا مرز حل دو مشکل مزبور پی می‌گیرد.

ابن‌سینا و علم الهی

متکلمان و ارباب ملل و نحل معمولاً قدمای فلاسفه را متهم به سلب علم از باری تعالی نسبت به جزئیات پیش از پیدایش آنها، و زمانیات مقارن وجود آنها می‌نمایند. اما به تصریح بسیاری همچون غزالی،^(۱) قاضی عضدالدین،^(۲) تفتازانی^(۳) و شهرستانی،^(۴) ابن‌سینا علم واجب به جزئیات و زمانیات را می‌پذیرد و برای پرهیز از محذور راه یافتن تغییر به علم الهی، آن را به گونه‌ای کلی تفسیر می‌کند.

غزالی درباره دیدگاه فلاسفه می‌نویسد:

و از آنها کسی هست که بر این قول رفته که مبدأ اول جز نفس خویش، چیزی را نمی‌داند و چیزی از مذهب او پنهان نیست و برخی گفته‌اند که او غیر خویش را می‌داند و آن روشی است که ابن‌سینا برگزیده؛ زیرا معتقد شده است که خدا اشیا را می‌داند به علم کلی که داخل در مقوله زمان نیست، و به ماضی و مستقبل و حال اختلاف نمی‌پذیرد و با این همه، گمان دارد که همسنگ ذره‌ای در آسمان‌ها و زمین از علم او برکنار نیست، جز اینکه جزئیات را به نوعی کلی می‌داند.^(۵)

ابن‌سینا در التعلیقات به صراحت درباره دیدگاه خود می‌نویسد:

باری تعالی به همه اشیا، خواه جزئی باشند یا کلی، در همان حال جزئی بودن یا کلی بودن یا ثبات و یا تغییر و هستی و حدوث و عدم و اسباب عدمشان علم دارد و امور

ابدی را بر همان ابدیتشان و حادثات را بر همان حال حدوث، آگاهی دارد و آنها را پیش از حدوث مع الحدوث و پس از حدوثشان از طریق علل و اسباب کلی آنها می‌شناسد، به طوری که حدوث آنها علم جدیدی برای او به بار نمی‌آورد که قبلاً نمی‌دانسته؛ چنان‌که ما قبل از حدوث، علم به اشیا نداریم.^(۶)

در ادامه این مقال، با مروری بر آنچه ابن‌سینا در الشفاء، الاشارات و التعلیقات آورده، شاهد تلاش فراوان وی در جمع میان دو اصل «تنزیه» و «علم» خواهیم بود و می‌بینیم که وی از یک‌سو، می‌کوشد بیان کند که هیچ امری از علم بیکران الهی بیرون نیست، و از سوی دیگر، بر علم او هیچ‌یک از عیوب و حدود علم بشری وارد نیست.

علم الهی در کتاب «الشفاء»

ابن‌سینا در فصل ششم از مقاله هشتم کتاب الشفاء، به بحث درباره علم الهی می‌پردازد.^(۷) وی ابتدا با بیان «واجب الوجود عقل محض» توضیح می‌دهد که آنچه مانع عقل بودن - به معنای فلسفی - می‌شود ماده و علایق مادی است. آنچه مانع معقول بودن می‌شود نیز ماده و علایق مادی است. پس آنچه ذاتاً از ماده و علایق مادی مبرا است، ذاتاً عقل است و ذاتاً معقول است. پس او عاقل ذات خویش و معقول ذات خویش است: «فَذَاتُهُ عَقْلٌ وَ عَاقِلٌ وَ مَعْقُولٌ». سپس بیان می‌کند که این حکم سبب تکثر در ذات او نمی‌شود. ذات او واحد است و تعدد ناشی از تعدد اعتبار است:

فَالْأَوَّلُ بِاعْتِبَارِ أَنْ لَهُ مَاهِيَّةَ مَجْرَدَةٍ لشيءٍ هُوَ عَاقِلٌ، وَ بِاعْتِبَارِ أَنَّ مَاهِيَّتَهُ الْمَجْرَدَةَ لشيءٍ هُوَ مَعْقُولٌ وَ هَذَا الشَّيْءُ هُوَ ذَاتُهُ.^(۸)

عاقل وجودی است که ماهیت مجردی نزد او باشد و معقول همان ماهیت مجردی است که نزد عاقل است. پس در علم ذات به ذات، عاقل و معقول یکی است، و چون ذات او عقل محض است عقل و عاقل و معقول متحد می‌شوند. سپس دلیل می‌آورد و مثال می‌زند برای اینکه نفس

عاقل بودن و معقول بودن اقتضای تعدّد ندارد دناگفته شود وحدت عقل و عاقل و معقول محال است. مطلب دومی که ابن سینا در این فصل درباره «علم واجب الوجود» بیان می‌کند این است که ممکن نیست علم واجب الوجود به اشیا برآمده از اشیا باشد: «و لیس یجوز أن یکون واجب الوجود یعقل الاشیاء من الاشیاء.» زیرا اگر قوام ذات واجب به چنین علمی باشد، پس ذات او به اشیا قوام خواهد داشت، و اگر صور اشیا عارض بر ذات او باشند، پس ذات از غیر متأثر است و این همه با وجوب وجود او سازگار نیست. آن‌گاه نحوه علم واجب به ماسوا را در عبارت موجز ذیل بیان می‌کند: «و لانه مبدأ کل وجود فی عقل من ذاته ما هو مبدأ له و هو مبدأ للموجودات التامة.»

ابن سینا در اینجا، برای بیان نحوه سریان علم از علت به معلول مثالی می‌آورد: اگر کسی از نحوه حرکات افلاک آگاهی داشته باشد، می‌تواند هر کسوف یا اتصال و انفصال جزئی را به نحو کلی از پیش بداند و - مثلاً - به خصوصیات هر کسوف از حیث زمان و سایر موارد آگاه شود. اما در عین حال، این یک علم کلی است؛ زیرا هر ستاره و سیاره دیگری با ویژگی‌های مورد نظر وجود داشته باشند، به همان صورت برایش کسوف رخ خواهد داد. البته چون ممکن است در یک لحظه نتوان از وجود یا عدم فلان کسوف خبر داد مگر اینکه آن را مشاهده کنیم، از این رو، برخی از جزئیات از طریق آن علم کلی به دست نمی‌آید:

و لکنک مع هذا کلّه، ربّما لم یجز ان تحکم فی هذا الآن بوجود هذا الکسوف او لاجوده، الا ان تعرف جزئیات الحركات بالمشاهدة الحسیة و تعلم ما بین هذا المشاهد و بین ذلك الکسوف من المدة و لیس هذا نفس معرفتك بأن فی الحركات حركة جزئیة صفتها صفة ما شاهدت و بینها و بین الکسوف الثانی الجزئی کذا؛ فانّ ذلك قد یجوز علی هذا النوع من العلم و لا تعلمه وقت ما یشک فیها أنّها هل هی موجودة، بل یجب ان یکون قد حصل لك بالمشاهدة شیء مشارالیه حتی تعلم حال ذلك الکسوف. (۹)

یعنی: به هر حال، برای پی بردن به وضعیت یک کسوف خاص، باید یک جرم سماوی را در زمان بخصوص مشاهده کرده و وضعیت فلکی آن را زیر نظر داشت تا بتوان کسوف آن را در زمان بعدی پیش بینی کرد و چنان نیست که تنها با یک اطلاعات کلی، بتوان از وضعیت هر یک از اجرام در هر لحظه خبر داد.

ابن سینا سپس مفهوم «معرفت به امور جزئی از جهت کلی» را توضیح می دهد. او می نویسد: بحث ما در نام گذاری نیست، غرض این است که بدانیم چه تفاوتی است میان آنکه ادراک جزئیات سبب تغییر عالم می شود و آنکه عالم جزئیات را درک می کند و این ادراک سبب تغییر او نمی گردد. وی می گوید: اگر تو موجودی دایمی [= فرا زمانی] باشی تمام کسوفات محقق در عالم را درک می کنی و اینکه الآن کسوفی هست یا خیر در تو تغییر ایجاد نمی کند. مجموعه کسوفات و ترتیب آنها یکجا بر تو معلوم است: وَ يَكُونُ هَذَا الْعَقْدُ مِنْكَ صَادِقًا قَبْلَ ذَلِكَ الْكُسُوفِ وَمَعَهُ وَ بَعْدَهُ. (۱۰)

اما اگر در این میان، زمان را وارد کنی و خود نیز زمانی باشی ممکن است در یک لحظه مفروض، هیچ کسوفی موجود نباشد و در لحظه بعد یافت شود و بدین سان، علم یک موجود زمانی به آن کسوف تغییر یابد:

وَلَكِنَّ الْأَوَّلَ الَّذِي لَا يَدْخُلُ فِي زَمَانٍ وَ حَكْمُهُ فَهُوَ بَعِيدٌ أَنْ يَحْكُمَ حَكْمًا فِي هَذَا الزَّمَانِ وَ ذَلِكَ الزَّمَانِ مِنْ حَيْثُ هُوَ فِيهِ وَ مِنْ حَيْثُ هُوَ حَكْمٌ مِنْهُ جَدِيدًا وَ مَعْرِفَةٌ جَدِيدَةٌ. (۱۱)

اگر می گوئیم کسوفات جزئی را رصد کنیم، برای این است که به اسباب کسوفات و اجرام آنها پی ببریم. اما کسی که به جمیع اسباب احاطه دارد، به جمیع مسببات نیز احاطه دارد، گویی این اسباب مفاتیح غیب هستند که «لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ». (۱۲)

در فصل هفتم از مقاله هشتم کتاب الشفاء، ابن سینا به حلّ برخی از دشواری های مربوط به علم الهی - آنچنان که در فصل قبل تقریر نمود - می پردازد. یکی از این دشواری ها آن است که آیا علم به معقولات متکثر، موجب کثرت در ذات باری تعالی نمی گردد؟

ابن سینا پاسخ می‌دهد: معنای معقول گاه از شیء موجود گرفته می‌شود. در این صورت، تکثر موجودات طبعاً سبب تکثر معقولات می‌گردد. اما گاهی بعکس این است؛ امر موجود متفرع بر صورت معقول خود است؛ مثل اینکه ما در ذهن خود، نقشه ساختمانی را اختراع می‌کنیم، آن‌گاه آن صورت معقول محرک اعضای ما می‌شود تا آن بنا را بسازیم: «فلاتکون وجدت فعقلناها و لكن عقلناها فوجدت.»^(۱۳)

نسبت تمام معقولات به واجب‌الوجود از قبیل دومی است. او ذات خود و آنچه را از ذات او به وجود می‌آید، تعقل می‌کند و می‌داند که خیر چگونه از او در همه هستی سریان می‌یابد. پس به تبع این صور معقول، صور موجودات بر نظامی که نزد او معقول است، به وجود می‌آیند. از این رو، کثرت در مرحله پس از ذات اوست؛ زیرا کثرت از امور موجود و متکثر انتزاع می‌شود:

و لا یظنّ انه لو کانت للمعقولات عنده صور کثیرة، کانت کثرة الصور التي یعقلها اجزاء ذاته و کیف و هی تکون بعد ذاته.^(۱۴)

تعقل او نسبت بدانچه پس از ذات است ناشی از تعقل او نسبت به ذات است که این تعقل عین ذات است. علاوه بر آن، صورت و معقولاتی که پس از ذات او محقق است برای او به نحو عقلی معقول است، نه به نحو نفسانی؛ آنچنان‌که در ما واقع می‌شود. بر این اساس، اضافه او به آن معقولات اضافه مبدأ به ما یتدو منه است، نه اضافه عاقل به ما یخصل فیه.

ابن سینا از همین تفاوت در نحوه اضافه، سود می‌جوید تا علم ما قبل الاشیاء الهی را توجیه نماید و می‌گوید: اگر قرار شود علم الهی، که از طریق ذات او به اشیا تعلق می‌گیرد، محدود به مابعد وجود الاشیاء باشد و بدانچه در اعیان تحقق نیافته تعلق نگیرد، پس معلوم می‌شود او در ظرف تعقلش نسبت به ذات خویش، مبدأ بودنش را نسبت بدانچه تحقق نیافته تعقل نکرده است که این خلاف فرض است که گفتیم: تعقل او نسبت به ذاتش و مبدأ بودنش ذاتی اوست:

فیکون العالم الربوبی محیطاً بالوجود الحاصل و الممكن و یکون لذاته اضافة الیها من حیث هی معقولة لا من حیث لها وجود فی الاعیان.

ابن‌سینا برای نحوه وجود عقلی معقولات نزد واجب، احتمالاتی را مطرح می‌کند که به هیچ‌یک از آنها قانع نمی‌شود:

۱. وجود این صور برای ذات ربوبی به صورت لوازم و لواحق ذات باشد. لازمه‌اش این است که ذات واجب‌الوجود از جهت این امور ملاصق ممکن، واجب‌الوجود نباشد و این خلاف فرض است.

۲. ارتسام این صور در عقل یا نفسی باشد که از واجب تعالی صادر شده است، به این صورت که آن عقل یا نفس موضوع آن صور بوده و آن صور را به عنوان امری که در او واقع شده تعقل کند. اما واجب به موجب آنکه صدور عقل یا نفس را، که مبدأ بی‌واسطه برایش بوده است، تعقل می‌کند، صور مرتسم در آن عقل یا نفس را به این عنوان که مبدأ بی‌واسطه آنها بوده است، تعقل می‌نماید.

محدوری که در اینجا وجود دارد این است که صور مرتسم در عقل یا نفس نیز کلی است. پس علم واجب به آنها، به علم به جزئیات به نحو جزئی و خصوصی منتهی نمی‌شود.

۳. این صور خود اموری کلی و مفارق باشند؛ یعنی در برابر هر نوعی از انواع، صورتی مفارق وجود داشته باشد که جامع جمیع کمالات آن نوع و مبدأ آن است و این همان «مَثَل افلاطونی» است. اشکال مطرح شده این است که چگونه علم واجب به آن صور مفارق تعلق می‌گیرد؟ ابن‌سینا در انتها، به جهد و کوشش برای تصحیح اضافه علم واجب به ممکنات توصیه می‌کند.

علم الهی در کتاب «الاشارات»

ابن‌سینا در کتاب *الاشارات و التنبیها* (۱۵) در مقام بیان نحوه تعقل واجب تعالی و مبادی عالی نسبت به معقولات، ابتدا بدین نکته هشدار می‌دهد که صور عقلی گاه معلول وجود اعیان خارجی هستند، مثل اینکه صورت آسمان از آسمان استحصالی می‌شود و این قسم بر واجب محال است

که او از غیر خود منفعل گردد؛ و گاهی صورت شیء مقدم بر شیء و علت وجود خارجی آن است، مثل اینکه انسان امر غریبی را تعقل می‌نماید که تاکنون به نظر احدی نرسیده است و سپس آن را ایجاد می‌کند. وی می‌نویسد: «و يجب ان يكون ما يعقله الواجب الوجود من الكل على الوجه الثاني»^(۱۶)

سپس ضمن اشاره‌ای می‌گوید: بنابراین آنچه در «نمط رابع» گذشت، واجب‌الوجود ذات خود را بذاته تعقل می‌کند و علم او فعلی و ذاتی است و از آن جهت که او علت ما سواست و علم به علت تا مه مقتضی علم به معلول است، پس علم او به ذات خود تمام نیست، مگر اینکه علم به جمیع لوازم ذات خود و آنچه به هر نحوی وابسته به ذات اوست داشته باشد؛ یعنی علم به سلسله مترتب در نظام طولی و عرضی:

واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته على ما تحقق و يعقل ما بعده، من حيث هو علة لما بعده و منه وجوده. و يعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسله الترتيب النازل من عنده طولاً و عرضاً.^(۱۷)

به تعبیر شارح محقق، هر چه در نظام عرضی قرار می‌گیرد نیز از جهت ممکن بودنش، محتاج اوست؛ یعنی این مسئله با عدم صدور سلسله حوادث در جهان کون و فساد از واجب تعالی منافاتی ندارد؛ زیرا همه هستی‌های مادی یا مجرد به وصف امکان موجودند. پس به واجب‌الوجود محتاجند و به آن بستگی دارند و به همین دلیل، علم واجب تعالی بر آنها نیز محیط است.^(۱۸)

شبهه کثرت در ذات اول و پاسخ آن

ابن سینا پس از آنکه مراتب ادراک را از ادراک اول تا ادراکات نفسانی توضیح می‌دهد، این مسئله را مطرح می‌کند که اگر معقولات با عاقل متحد نیستند، بلکه صوری متباین هستند که متقرر در ذات عاقل هستند، پس واجب، که همه چیز را تعقل می‌کند، واقعاً واحد نخواهد بود و مشتمل بر کثرت است.

پاسخ ابن‌سینا این است که این کثرت در ذات یا در مرتبه ذات نیست، بلکه متأخر از ذات است؛ زیرا معقولات اول معلولات اویند و معلول از علت متأخر است: «جاءت الکثرة لازمة متأخرة لادخاله فی الذات مقومة لها»^(۱۹)

اما محقق طوسی همانند فخر رازی ایراد می‌گیرد که اگر لوازم اول در ذات او مقرر باشند، این قول پیامدهایی دارد که هیچ‌یک قابل قبول نیست؛ از جمله اینکه:

۱. شیء واحد در آن واحد، هم فاعل باشد و هم قابل.
۲. اول موصوف به صفاتی غیر اضافی باشد که سلبی هم نیستند.
۳. علت اولی محل معلولات ممکن و متکثر خود باشد.
۴. اولین معلول او مباین با ذاتش نباشد و خدای متعال اصلاً چیزی مباین با ذاتش ایجاد نکرده باشد.

ایشان می‌افزاید: اگر برخی قدا از خدا نفی علم می‌کردند، یا افلاطون برای صورت معقول، ذات مستقل قابل بود یا مثالیان اتحاد عاقل و معقول را مطرح می‌نمودند، همه برای گریز از اشکالات مذکور بود.

محقق طوسی در مقام حل این اشکالات، مقدماتی بیان می‌کند و می‌نویسد:

فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتیاج الى صورة

مستأنفة تحل ذات الاول، تعالی عن ذلك.^(۲۰)

و در نحوه شمول علم واجب تعالی به سایر معقولات می‌نویسد: جواهر عقلی آنچه را معلول آنها نباشد از طریق حصول صور آنها تعقل می‌نمایند. اما واجب اول آن جواهر و نیز صوری را که در آنها منطبع است، تعقل می‌نماید، نه با یک صورت اضافی، بلکه به اعیان همان جواهر و صور و از این‌رو، هیچ چیزی از علم او بیرون نیست.

در گام بعدی، ابن‌سینا در اشاره دیگری به مسئله علم واجب تعالی، به جزئیات می‌پردازد و علم واجب به امور جزئی را به نحو کلی، ممکن و مجاز می‌داند؛ اما درباره علم به جزئی به نحو

جزئی، چون مستلزم احساس یا تخیل است، راهی برای اثبات چنین علمی برای واجب نمی‌یابد. (۲۱)

محقق طوسی به شرح اشاره ابن سینا پرداخته، می‌نویسد: تفاوت ادراک جزئیات به وجه کلی با ادراک آنها به وجه جزئی این است که با تغییر امور جزئی، ادراک اول تغییر نمی‌کند، ولی ادراک دوم تغییر می‌کند. ابن سینا خود مثال «کسوف جزئی» را آورده است. ادراک یک کسوف معین به نحو کلی، یعنی: اسباب و شرایط چنان کسوفی درک شود؛ مثلاً، کسوف خورشید به وقوع قمر میان آن و زمین است، اما اینکه در فلان زمان برای خورشید کسوف رخ داده است یا خیر، احتیاج به اطلاعات جزئی دارد که از طریق حس به دست می‌آید؛ مثلاً، باید همان زمان به خورشید نگاه کنیم یا در زمانی پیش از آن اوضاع منظومه شمسی را بررسی و سپس با توجه به سرعت حرکت خورشید و زمین و ماه و طول زمان، حساب کنیم که پس از گذشت آن زمان، خورشید در وضعیت کسوف قرار دارد یا خیر. این‌گونه امور جزئی از طریق تعقل به دست نمی‌آیند و حد و برهان به آنها تعلق نمی‌گیرد، بلکه نیاز به مشاهده و امثال آن دارند. از این رو، این را «ادراک امور جزئی به نحو جزئی» می‌گویند. ابن سینا سپس با دست‌مبندی صفات به صفاتی که در اثر تغییر اموری خارج از ذات موصوف تغییر نمی‌کنند و صفاتی که در اثر تغییر اموری بیرون از ذات موصوف تغییر می‌کنند و نفی دسته دوم از واجب‌الوجود و توضیح اینکه «علم» از جمله صفاتی است که به معلوم معین اضافه می‌شود و در نتیجه، با تغییر معلوم تغییر می‌کند (مثلاً علم به بودن زید در خانه با بیرون رفتن وی از خانه تغییر می‌کند) و یا اینکه حتی استنتاج، علم به نتیجه جدیدی است که پیش از علم به مقدمات حاصل نبوده، چنین نتیجه می‌گیرد:

فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن
و الماضي و المستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير، بل يجب ان يكون علمه
بالجزئيات على الوجه المقدس العالی عن الزمان و الدهر. (۲۲)

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، با وجود عبارت مزبور، به هیچ وجه نمی‌توان انکار علم

واجب نسبت به جزئیات را به ابن‌سینا نسبت داد. آری، ساز و کار فلسفی او در توجیه و تبیین این علم، کارآمد نیست؛ او هم دغدغه تنزه ذات خداوندی از تغییر جزئیات زمانی را دارد و هیچ چیزی را هم از حیطة علم بیگران او بیرون نمی‌داند: «و یجب ان یکون عالماً بکل شیء. ان کل شیء لازم له بوسط او بغیر وسط یتأذی الیه.» (۲۳)

علم الهی در کتاب «التعلیقات»

ابن‌سینا در فقرات متعددی از کتاب التعلیقات، به مبحث علم الهی و شبهات مربوط بدان پرداخته است. عبارت ابن‌سینا در مسئله «ارتسام» چنان است که می‌توان گفت: او «ارتسام» را در معنایی به کار می‌برد که ملازم انفعال یا حدوث نیست و به ارتسام تصریح می‌کند و می‌نویسد:

صور الموجودات مرتسمة فی ذات الباری اذ هی معلومات له و علمه لها سبب وجودها. (۲۴)

ولی در موارد دیگر، از اینکه معنای عرفی «ارتسام» به ذهن خواننده متبادر شود، جلوگیری می‌کند و ابتدا ضمن یک قاعده کلی می‌نویسد: همان‌گونه که وجود اول با وجود سایر وجودات کاملاً مابینت دارد، تعقل او نیز با تعقل موجودات مابینت دارد. همچنین سایر احوال مربوط به او چنان است که هیچ‌یک از ویژگی‌های او با ماسوا مقایسه نمی‌شود و توجه به این مطلب برای ایمنی از تشبیه لازم است. (۲۵)

سپس در خصوص «ارتسام» می‌نویسد: باری تعالی هر چیز را از ذات خود تعقل می‌کند، نه از آن چیز و نه از ذات یا وجود یا حالی از احوال آن چیز؛ زیرا اگر واجب چیزی را نه از ذات خود، بلکه از خارج از ذاتش تعقل نماید، در او انفعال خواهد بود و در ذات او قابلیت برای آن معقول فرض می‌شود؛ زیرا (در این صورت) آن تعقل نبوده و بعداً در او پیدا شده است. (۲۶)

ابن‌سینا در التعلیقات، نیز همچون الشفاء و الاشارات، علم باری تعالی به موجودات را متفرع بر علم او به ذات و لوازم ذات می‌داند. اما در التعلیقات، توضیحات بیشتری درباره لوازم ذات و

نحوه تعلق علم او به جزئیات، به ویژه زمانیات، دارد؛ می‌نویسد: باری تعالی ذات خود و لوازم ذات خود را می‌شناسد و علم دارد به موجوداتی که از ذات اویند و او مبدأ آنهاست و موجودات پس از آنها و موجودات پس از آنها الی مالائیناهی. (۲۷)

بعد بیان می‌کند که باری تعالی به اثر هر کس از طریق علل و اسبابش علم دارد و اگرچه شخص بودن شخص به این است که متکیف به احوال شخصی و زمان مشخص باشد، اما چون هر حال یا وضع شخصی یا هر زمان شخصی را می‌توان بر نوعی مانند کیفیت یا وضع یا زمان مطلق حمل نمود، بنابراین، علم باری نیز به آن امور شخصی جزئی متغیر، از طریق کلیت نوع مربوط بدان تعلق می‌گیرد که تغییری در آن نیست. (۲۸)

در جای دیگر، وی توضیح می‌دهد که اگر علم واجب‌الوجود زمانی باشد، بدین معنا که علم او در زمانی قابل اشاره به چیزی تعلق بگیرد، به گونه‌ای که بدانند فلان چیز امروز موجود نیست و فردا موجود می‌شود، همان‌گونه که خود آن شیء اکنون موجود نیست و فردا موجود می‌شود، علم به آن نیز اگر مطابق با آن باشد متغیر خواهد بود، و چنانچه مطابق با آن نباشد، دیگر علم نیست. پس برای اینکه علم او از تغییر در امان بماند، باید به نحو کلی به آن شیء تعلق بگیرد. سپس در مقام بیان این‌گونه علم می‌نویسد:

إذا علم أنه كلما كان كذا كان كذا، اعني جزئياً، وكلما كان كذا كان كذا، اعني جزئياً
آخر، و تكون هذه الجزئيات مطابقة لهذا الحكم، يكون قد عرف الجزئيات على
الوجه الكلي الذي لا يتغير، الذي يمكن ان يتناول اي جزئي كان لاهذا المشار اليه الا
ان هذا الجزئي لما تخصص فاسباب مخصصة جزئية ايضاً و الجزئيات قد تعرف
على وجه كلي مالم يكن مشاراً اليها او مستنده الي مشار اليه. (۲۹)

وی برای درک جزئی به نحو کلی، این مثال را می‌آورد که اگر در معرفی سقراط بگوییم: «کسی بود که ادعای نبوت کرد» و «کسی بود که از روی ستم کشته شد» و «فرزند پادشاهی بود»، همه این جملات قابل حمل بر کثیرین هستند تا زمانی که اسناد به شخص معین داده نشوند؛ مثل اینکه

بگویی: «سقراط فرزند این شخص است» و به کسی اشاره نمایی. واجب الوجود بدین صورت، علم به جزئیات ندارد. «فواجب الوجود لایجوز ان یکون علمه بالجزئی بحیث یکون مشاراً الیه.»^(۳۰)

گویی ابن‌سینا درصدد بیان این نکته است که ناظر و عالم به امور جزئی و زمانی اگر از موضعی هم‌مطراز و هم‌عرض با آنها بدان‌ها علم پیدا کند، دانش او جزئی و طبعاً متغیر خواهد بود. اما اگر از موضع وجودی عالی‌تر به این امور نظر کند علم او دست‌خوش تغییر و تبدل نخواهد شد، و اگر از این موضع که مبدأ موجودات است بدان‌ها نظر بیفکند، در واقع این نظر چیزی جز علم بذات بسیط خود او نیست.

اما آنچه تحت عنوان «لوازم ذات» مطرح می‌کند، برای توضیح مطلب است و در اینجا نیز باید گفت: واژه «لوازم» را به اشتراک لفظی به کار می‌برد؛ همان‌گونه که در باره «اژدها» «ارتسام» چنین بود. بدین روی می‌نویسد: «لوازم الاول تکون صادرة عنه، لاحاصلة فيه. فلذلك لا تتکثر بها، لانه مبدؤها فلا یرد علیه من خارج.»^(۳۱)

و در عبارت دیگری، حتی از اینکه کسی تصور کند واجب‌الوجود دو مرتبه از تعقل نسبت به ذاتش و لوازم ذاتش داشته باشد، جلوگیری می‌نماید:

الاول یعقل ذاته علی ما هو علیه الذاتية مبدأ للموجودات و آنها لازمة له عقلاً بسیطاً
فلیس یعقل ذاته اولاً، و یعقل انه مبدأ للموجودات ثانياً، فیکون عقل ذاته مرتین، بل
نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه.^(۳۲)

دیدگاه متأصدرا درباره قول مشائیان

متأصدرا در جلد ششم از کتاب الاسفار،^(۳۳) در تفصیل مذاهب گوناگون درباره علم خدای متعال به اشیا، ابتدا قول مشائیان را می‌آورد و قول به ارتسام صور ممکنات در ذات خداوند و حضور آن صور بر وجه کلی در ذات او را به فارابی، ابن‌سینا، بهمینار، لوکری و بسیاری از مشائیان متأخر

نسبت می‌دهد و به تفصیل، کلام ابن‌سینا در الشفاء را نقل می‌کند و به ایراد برخی اشکالات مطرح شده درباره کلام او و پاسخ آنها می‌پردازد. از جمله، وی کلام شیخ اشراق را از المطارحات نقل نموده و از مشائبان و ابن‌سینا دفاع نموده است؛ می‌نویسد:

و بالجمله ليس و لم يظهر في اثبات الصور لواجب الوجود فساد في القول و لارداء في الاعتقاد بما آورده المنكرون له القادحون فيه الى زماننا هذا مع طول المدة و شدة الانكار، إلا ما سنذكره بقوة العزيز الحكيم. (۳۴)

مآصدرا سپس به طرح اشکالاتی که محقق طوسی در شرح الاشارات آورده بود، می‌پردازد: مفسده اول که محقق طوسی در کلام ابن‌سینا یافت این بود که ذات باری در آن واحد هم فاعل باشد و هم قابل. مآصدرا پاسخ می‌دهد: اگر مقصود مطلق عروض لزومی باشد، فسادش ظاهر نیست و دلیل نداریم بر اینکه بسیط نتواند فاعل و قابل باشد، مگر اینکه مقصود از «قبول»، انفعال تجدّدی باشد که لازمه اش وجود ماده است، و یا اینکه عارض سبب افزایش کمال معروض شود که با استناد به سخنان ابن‌سینا در التعليقات می‌گوید: هیچ‌یک از این دو مراد وی نیست؛ زیرا در لوازم ذات برای ذات، نه جهت امکان نسبت به آن لوازم لحاظ می‌شود و نه جهت استعداد.

اما مفسده دوم را، که محقق طوسی گفته بود لازم می‌آید واجب تعالی متّصف به صفات حقیقیه شود، این‌گونه دفع می‌کند: اگر محقق طوسی قایل بود که آن صورت عقلی چنان است که ذات بدان کمال می‌یابد و وجودی بر وجودش می‌افزاید، چنین مفسده‌ای لازم می‌آید، اما وجود او به نحو نامتناهی شدت دارد و وجود آن لوازم از رشحات فیض و تنزلات وجود اوست. سپس با اشاره به سخنان بهمنیار می‌نویسد:

انّ الواجب بحسب ذاته بذاته ذو تلك اللوازم، لا اّنه بسبب تلك اللوازم ذو تلك اللوازم. فعاقليته للاشياء لم يحصل له بسبب الاشياء و لا ايضاً بسبب صورها العقلية، بل بسبب ذاته فقط. (۳۵)

سپس این کلام ابن‌سینا در التعليقات را نقل می‌کند که گفت:

نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الاشياء عنه و نفس وجود هذه الاشياء نفس معقوليتها له. و تعجب می‌کند که چگونه ابن‌سینا با این مبنا، قول به اتحاد عاقل و معقول را، که منسوب به فروریوس است، انکار می‌کند. (۳۶)

مفسدهٔ سومی که به زعم محقق طوسی در کلام ابن‌سینا وجود داشت، این بود که در ذات علم اولی، به دلیل منشأ بودن او نسبت به جمیع علل و معالیل، کثرت پدید آید. دفع این ایراد با توجه به این مطلب است که کثرت مربوط به مقام تفصیل و در مرتبهٔ پس از ذات است و در مقام ذات، کثرتی نیست تا با وحدت آن نامازگار باشد. سپس مآصدرا سخن ذیل را از فارابی به عنوان تأیید می‌آورد:

واجب الوجود مبدأ کل فیض و هو ظاهر علی ذاته بذاته فله الكل من حیث لا کثرة
فيه فهو ینال الكل من ذاته، فعلمه بالکل بعد ذاته و علمه بذاته نفس ذاته فکثرة علمه
بالکل کثرة بعد ذاته و یتحدّ الكل بالنسبة الی ذاته فهو الكل فی وحدته. (۳۷)

سرانجام، مفسدهٔ چهارم اینکه لازم می‌آمد معلول اول واجب‌الوجود سبب با ذاتش نباشد. اگر مآصدرا پاسخ می‌دهد: اگر مراد از عدم مابینت حلول و قیام باشد این همان محلّ نزاع است، و اگر مقصود این باشد که صورت معلول اول لزوماً با واجب متحد است - زیرا اگر چنین نباشد به صورت دیگری احتیاج است و اینچنین به تسلسل می‌انجامد - پاسخ همان است که فارابی و ابن‌سینا و دیگران گفته‌اند که اگر وجود فی‌نفسه در یک موجود خارجی، عین معقولیت آن نیست صدور چنین موجودی از واجب، مسبوق به علم به آن است؛ اما دربارهٔ موجودی که وجودش نفس معقولیت آن است، صدورش مسبوق به علم دیگری نیست؛ زیرا وجودش عقل است. پس احتیاج به عقل دیگری ندارد.

سرانجام، مآصدرا در ابتدای فصل هشتم از موقف سوم می‌نویسد: با آنچه از مشائیان نقل

شد درباره اینکه صور معقول لوازم ذات اویند و قائم به ذات اویند و نه جدای از ذات او، مخالفتی نداریم؛ مخالفت ما تنها در این است که صور را اعراض قرار می دهند و وجود آنها را از قبیل وجود ذهنی می دانند. و اگر نبود که تصریح می کنند به اینکه آن صور اعراض هستند، می توانستیم مذهب ایشان را بر آنچه نزد ما حق است - یعنی اینکه آن صور مثل عقلی و جواهر نوری هستند؛ همان گونه که رأی افلاطون چنین است - حمل کنیم و شاید قول به عرض بودن آنها از تصرفات متأخران باشد. (۳۸)

البته تا آنجا که ما در این مباحث در سه کتاب الشفاء، الاشارات، و التعليقات تفحص نمودیم، ابن سینا هرگز به وجود ذهنی و عروض ذهنی معقولات برای واجب الوجود تصریح ننموده است. آری - همان گونه که گذشت - گاهی «ارتسام» را مطرح نموده است؛ اما دیدیم، به کار بردن واژه «ارتسام» در کلام ابن سینا، نه به معنای رایج آن است که بر وجود ذهنی نیز صدق می کند، بلکه به معنای دیگری است که تمام تلاش وی در التعليقات، در بیان دیگر بودن این معناست.

نتیجه گیری

در پایان، ذکر این نکته لازم است که اگرچه عموماً دیدگاه ابن سینا در علم الهی را منتهی به علم حصولی ذهنی می دانند، اما مطالعه دقیق تحقیقات ابن سینا او را از این نسبت تبرئه می کند. انصاف آن است که وی کمال احتیاط را در این تحقیقات به کار برده و از حوزه روش فلسفی خود پا را فراتر ننهاد و هشدارهایی نیز در اهمیت و صعوبت مسئله داده است. به نظر می رسد پژوهش در اندیشه ابن سینا در علم الهی، دست کم در دو زمینه می تواند ادامه یابد: یکی اینکه آیا مقصود از «کلی» در علم کلی به امور جزئی، کلی به معنای سعه و جودی نیست؟ یکی از استادان بر این معنا تأکید نموده اند:

مقصود شیخ از «من حیث می کلیة» و «أتما یعقل کل شیء علی نحو کلی»، کلی مفهومی یا ماهیات کلی نیست، بلکه مرادش از «کلی» سعه و احاطه است؛ یعنی

برای ذات واجب تعقل اشیا قبل از ایجاد و بعد از ایجاد، به صورت محیطه است که تمام موجودات در این صورت محیطه، داخل هستند. و تعبیر به «کلی» نسبت به «امر محیطه» در اصطلاح حکما و اشراقیان و ریاضی دانان فراوان است؛ مثلاً، شیخ اشراق درباره «رَبِّ النوع» می‌گوید: «أَنَّ رَبَّ النوع كُلِّ ذلك النوع» و معلوم است که رَبِّ النوع فرد شخصی ابداعی است، ولیکن چون محیط به همه افراد طبیعت است، از آن تعبیر به «کلی» نموده یا حکما و ریاضی دانان - مثلاً - بر فلک محیط «فلک کلی» اطلاق می‌کنند. همین معنا را از «کلیه» در عبارت شیخ، حکیم سبزواری در حاشیه جلد ششم اسفار توضیح داده است. (۳۹)

دیگر اینکه آیا می‌توان از طریق احاطه خداوند بر همه چیز، علم او به جزئیات و متغیرات را توضیح داد؛ چنان‌که قرآن کریم به این مسئله اشاره دارد:

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (۴۰)

پی‌نوشت‌ها

- ۱- محمد غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی‌اصغر حلبی (تهران، کتاب‌فروشی زوّار، ۱۳۶۳)، ج دوم، ص ۱۹۸.
- ۲- سید شریف جرجانی، *شرح المواقفه* (بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹)، ج ۸، ص ۸۵.
- ۳- مسعود تفتازانی، *شرح المقاصد* (قم، منشورات شریف‌الرضی، ۱۴۰۹)، ج ۴، ص ۱۲۳.
- ۴- محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *الملل و النحل و التحل* (قاهره، مکتبه الحلبي، ۱۳۸۷ق)، ج ۲، ص ۱۸۴.
- ۵- محمد غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ص ۱۹۸.
- ۶- ابن سینا، *التعلیقات* (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹)، ج چهارم، ص ۹۳.
- ۷- ابن سینا، *الشفاء، الالهیات* (تهران، دارالفنون، ۱۳۰۳)، ص ۵۰۱-۴۹۷ / همان، تقدیم ابراهیم مذکور (تهران، ناخرخسرو، ۱۳۶۳)، ص ۳۶۲-۳۵۶.
- ۸- همان، ص ۳۶۱.
- ۹- همان، ص ۳۶۲.
- ۱۰- همان، ص ۵۹.
- ۱۱- ابن سینا، *الشفاء، الالهیات*، ص ۵۰۱-۴۹۷.
- ۱۲- ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات* (قم، نشر البلاغه، ۱۳۵۷)، ج ۳، ص ۳۱۱-۲۹۸.
- ۱۳- همان، ص ۲۹۸.
- ۱۴- همان، ص ۲۹۹.
- ۱۵- حسن ملکشاهی، *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات* (تهران، سروش، ۱۳۶۳)، ج ۱، ص ۳۸۸.
- ۱۶- همان، ص ۳۰۳.
- ۱۷- همان، ص ۳۰۶.
- ۱۸- همان، ص ۳۰۸.
- ۱۹- همان، ص ۳۱۵.
- ۲۰- ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۹۵.
- ۲۱- همان، ص ۱۴۴.
- ۲۲- همان، ص ۱۱۴.
- ۲۳- همان، ص ۱۴۲.
- ۲۴- همان، ص ۱۴۳.

- ۲۹- همان، ص ۸.
- ۳۰- همان.
- ۳۱- همان، ص ۲۱۷.
- ۳۲- همان.
- ۳۳- مآخذرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه* (قم، المكتبة المصطفویة، ۱۳۸۶)، ج ۶، ص ۱۸۰ به بعد.
- ۳۴- همان، ص ۲۰۹.
- ۳۵- همان، ص ۲۱۳.
- ۳۶- همان، ص ۲۱۴.
- ۳۷- همان، ص ۲۱۷.
- ۳۸- همان.
- ۳۹- سیدحسن مصطفوی، *صفات الهی (تقریرات درس کلام اسلامی)*، به کوشش دانشجویان دوره چهارم کلام (قم، مرکز تربیت مدرّس دانشگاه، ۱۳۸۵)، ص ۱۹.
- ۴۰- طلاق: ۱۲.

منابع

- ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشرالبلاغه، ۱۳۵۷، ج ۳.
- ، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹، ج چهارم.
- ، *الشفاء، الالهیات*، تقدیم ابراهیم مذکور، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳، ج افسر.
- ، *الشفاء، الالهیات*، تهران، دارالفنون، ۱۳۰۳، ج سنگی.
- تفتازانی، مسعود، *شرح المقاصد*، قم، منشورات شریف الرضی، ۱۴۰۹، ج افسر.
- جرجانی، سید شریف، *شرح المواقف*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل و النحل*، قاهره، مکتبه الحلّی، ۱۳۸۷، ج ۲.
- غزالی، محمد، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلّی، تهران، کتابفروشی زوّار، ۱۳۶۳، ج دوم.
- مصطفوی، سیدحسن، *صفات الهی (تقریرات درس کلام اسلامی)*، به کوشش دانشجویان دوره چهارم کلام، قم، مرکز تربیت مدرّس دانشگاه، ۱۳۸۵.
- مآخذرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، قم، المكتبة المصطفویة، ۱۳۸۶، ج ۶.
- ملکهای، حسن، *ترجمه و شرح اشارات و تنبیها*، تهران، سروش، ۱۳۶۳، ج ۱.