

## واجب الوجود از دیدگاه ابن سینا

درباره علم حق تعالی مباحث فراوانی مطرح می‌باشد. فلاسفه و متکلمین هر یک از منظری، علم واجب تعالی را مورد بحث قرار داده و سعی در رفع شبهات و اشکالات وارده داشته‌اند. شیخ الرئیس ابوعلی سینا نیز به عنوان سرآمد فلاسفه مشائی در اسلام در ضمن مباحث خود در باب الهیات، علم باری تعالی را مورد بحث قرار داده است.

به نظر ابن سینا خداوند موجودی فوق تمام و از طرف دیگر واجب الوجود بالذات و مجرد از ماده و علایق مادی است. پس خداوند به ذات خود و لوازم ذات خود که همان صور علمیه و ارتسامیه است، علم حضوری دارد. شیخ در مورد علم واجب به ماسوی با تفکیک بین علم به موجودات قبل از آفرینش و پس از آفرینش، معتقد است علم خداوند به ماسوی، علم حصولی فعلی است نه انفعالی. در باور ابن سینا این علم حصولی فعلی به نحو کلی است نه جزئی، زیرا علم به جزئیات و متغیرات به نحو جزئیت و تشخیص، مستلزم تغیر در ذات و استعانت به آلات است و این امور با مجرد تمام خداوند منافات دارد. در این مقاله علم باری تعالی از دیدگاه ابن سینا مورد بحث قرار می‌گیرد.

### مقدمه

تلاش‌های فراوانی را برای تبیین علم الهی به کار برده و مسائل زیادی را به عنوان راه حل مطرح نموده‌اند.

شیخ الرئیس ابن سینا نیز از جمله

بحث درباره علم خداوند یکی از دشوارترین و غامض‌ترین مباحث فلسفه الهی است. بزرگان فلسفه و متکلمین

آیا خداوند دارای علم است؟

اولین مسئله‌ای که قبل از هر چیز باید مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا اصولاً خداوند علم دارد یا نه؟

ابن سینا در يك تقسیم‌بندی موجودات را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

۱. موجودات ناقص

۲. موجودات مکتفی بذات

۳. موجود تمام

۴. موجود فوق تمام

۱. موجود ناقص: موجود ناقص،

موجودی است که فاقد کمالی بوده و امکان رسیدن به آن کمال را دارد ولی برای رسیدن به آن کمال نیازمند علل خارجی می‌باشد. به عبارت دیگر اگر يك موجود همه آنچه را که می‌تواند داشته باشد، نداشته باشد موجود ناقص می‌گویند.

۲. موجود مکتفی بذات: بعضی از

موجودات، فاقد کمالاتی هستند و امکان رسیدن به آن کمالات در آن‌ها وجود دارد ولی برای رسیدن به آن کمال نیازمند علل خارجی می‌باشد. به عبارت دیگر اگر يك موجود همه آنچه را که می‌تواند داشته باشد، نداشته باشد موجود ناقص

کسانی است که در آثار خود از قبیل شفا، نجات، اشارات و علی‌الخصوص در کتاب تعلیقات سعی فراوانی را در جهت تبیین علم واجب‌الوجود مبذول نموده است.

در زمینه «علم بساری» این مباحث مطرح است: آیا خداوند علم دارد یا خیر؟ اگر خداوند علم دارد، آیا این علم فقط به ذات او تعلق می‌گیرد یا به ماسوای خود هم علم دارد؟ اگر خداوند به ماسوای خود علم دارد آیا این علم به موجودات پس از آفرینش آنهاست یا قبل از آفرینش آنها؟ یا هر دو (یعنی هم قبل از آفرینش به آنها علم دارد و هم پس از آفرینش) بنابراین علم الهی دارای سه مرحله بوده و در این سه مرحله قابل بحث می‌باشد:

۱. علم به ذات

۲. علم به موجودات، قبل از

آفرینش آنها

۳. علم به موجودات، پس از

آفرینش

اینک مسائل مربوط به علم خدا را، به ترتیب یاد شده در بالا مورد بحث قرار می‌دهیم:

می‌گویند.

۲. موجود مکتفی بذات: بعضی از

موجودات، فاقد کمالاتی هستند و امکان

رسیدن به آن کمالات در آن‌ها وجود دارد

ولی برای رسیدن به آن کمال نیازمند علل

بیرونی و علل خارج از وجود خود نیستند.

بلکه همان علل درونی که خود دارند برای

این که آن‌ها را از قوه به فعلیت برساند کافی

است. فلاسفه‌ای که قائل به نفوس فلکی

بودند، اعتقاد داشتند که نفوس فلکی،

نفوسی هستند که دائماً در حال تکاملند

ولی آن کمالاتی را که نداشته و به دست

می‌آورند فقط از طریق علل درونی کسب

می‌کنند از علل خارج از وجود خود. به

این دسته از موجودات، مکتفی بذات

می‌گفتند. البته گروهی از فلاسفه اضافه بر

نفوس فلکی و نفس کلی عالم، دسته‌ای از

نفوس بشری را مانند نفوس انبیاء و اولیای

الهی موجود مکتفی بذات می‌دانند.

۳. موجود تمام: قسم دیگر

موجودات، آن‌هایی هستند که هر کمالی

که برای آن‌ها ممکن است، به صورت

بالفعل دارا می‌باشند. از نظر فلاسفه علی

الخصوص فلاسفه مشاء عقول مجرد، که

مجردهای تام و بالذات هستند، موجود تام

می‌باشند.

۴. موجود فوق تمام: موجود فوق

تمام عبارت است از موجودی که تمام آن

چه برای او به امکان عام ممکن است و هر

آن چه برای او ممتنع نیست، برای او

حاصل بوده و علاوه بر آن موجودات دیگر

از وجود او مستفیض می‌باشند. از نظر

فلاسفه موجود فوق تمام مختص واجب

الوجود است.<sup>(۱)</sup>

ابن سینا این تقسیم‌بندی را در فصل

سوم از مقاله چهارم الهیات شفا این گونه

بیان می‌کند:

«الفصل الثالث في التام والناقص،

وما فوق التمام، وفي الكل، وفي

الجميع».<sup>(۲)</sup>

و در فصل ششم نیز

می‌فرماید: «فصل في أنه تام بل فوق

۱۱۰۱، ۲، ص ۲۸.

۲۰۲، ص ۱۸۶.

«وکل واجب الوجود بذاته، فانه خیر محض و کمال محض». (۵)

با توجه به مطالب فوق اولاً خدای متعال منشأ همه وجودها و کمالات موجود در عالم هستی است. ثانیاً علت هستی بخش، کمالاتی را که ایجاد می کند به نحوی والاتر و برتر واجد می باشد زیرا فاقد يك کمال نمی تواند آن کمال را اعطا و ایجاد نماید.

نتیجه ای که از این دو مقدمه به دست می آید این است که هر کمال وجودی که در عالم هستی، تحقق دارد، مانند علم و قدرت و حیات و... در خداوند هست. و خدای متعال به نحوی متصف به همه کمالات وجودی است.

**آیا خداوند به ذات مقدس خود عالم است؟**

ابن سینا پس از بیان این مطلب که «واجب تعالی تام بل فوق التمام و آنه خیر و مفید کل شیء بعده» بحث علم حق

التام... فواجب الوجود تام الوجود، لانه لیس شیء من وجوده و کمالات وجوده قاصراً عنه». (۳)

از طرف دیگر از نظر شیخ واجب الوجود بالذات از تمام جهات واجب می باشد:

«هیچ يك از صفات و کمالات واجب، از وجود واجب متأخر نیست [یعنی، چنان نیست که وجود واجب، در مرحله ای بعضی از کمالات خود را نداشته باشد و در مرحله بعدی دارای آن کمالات شود. ] و همه صفات و کمالاتی را که می تواند داشته باشد، به صورت واجب و ضروری دارا است. پس واجب، دارای هیچ حالت منتظره ای نیست، چه [این حالت منتظره] اراده، چه طبیعت، چه علم و چه صفتی از صفات ذاتی دیگرش باشد». (۴)

برای اثبات علم و هر صفت کمال دیگری نیز برای خداوند، از این بیان ابن سینا می توان استفاده نمود:

۳. همان، ص ۳۵۵.

۴. ۶، ص ۱۲۱ و ۱۲۲.

۵. همان، ص ۱۲۳.

تعالی را مطرح می‌کند. او با بیان این نکته که: «وَأَنَّ الْوَجِبَ عَقْلٌ مُحَضٌّ وَيَعْقِلُ كُلُّ شَيْءٍ» مسئله علم باری را در دو قسمت مطرح می‌نماید:

یکی علم خداوند به ذات خود و دیگری علم باری به اشیاء دیگر.

قهرآ علم خداوند به ذات خود مقدم بر علم او به اشیاء دیگر است. بلکه اساساً در تمامی موجودات عاقل، علم آن موجودات به ذات خودشان مقدم بر علم آن‌ها به اشیاء دیگر می‌باشد. یعنی علم آن موجود به اشیاء دیگر متفرع بر علم آن موجود به ذات خود است.

مقصود فلاسفه از عقل در این گونه مباحث موجود مجرد از ماده است. به همین علت شیخ می‌فرماید: «وَأَجِبَ الْوَجِبُ عَقْلٌ مُحَضٌّ؛ لَأَنَّ ذَاتَ مَفَارِقَةٍ لِلْمَادَةِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ».<sup>(۶)</sup> «وَأَجِبَ الْوَجِبُ عَقْلٌ مُحَضٌّ» است، یعنی ذاتی است که عین تعقل و عین علم است. او بعد از بیان این مسئله علت عقل محض بودن را

تبیین کرده و می‌گوید: با توجه به این که واجب الوجود ذاتی است که از هر جهت مفارق و جدای از ماده می‌باشد در نتیجه عقل محض است، چرا که سبب معقول واقع نشدن يك شیء ماده و علایق مادی است و صرف وجود شیء مانع از معقولیت نیست:

«وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ السَّبَبَ فِي أَنْ لَا يَعْقِلَ الشَّيْءُ هُوَ الْمَادَةُ وَعِلَاقَتُهَا لَا وَجُودَهُ».<sup>(۷)</sup>  
با توجه به آنچه بیان شد ذات خداوند چون ماده و مادی نیست، به ذات خودش علم دارد. (به طور کلی هر چه که ماده و مادی نباشد به خود عالم است).

در این جا ممکن است اشکالی مطرح شود و آن این که: لازمه خودآگاهی، یکی بودن عالم و معلوم است. آیا ممکن است يك موجود آن جهت که عالم است، معلوم هم باشد؟  
ابن سینا با این که در فصول ۷ و ۸ و ۹ از نمط هفتم کتاب «اشارات و تنبیهات» یکی بودن عاقل را با معقول مغایر با آن،

۶. ۲، ص ۳۶۵.

۷. همان، ص ۳۶۵.

ذاتش است. وقتی هم می‌گوییم معقول، منظور آن چیزی است که هویتش برای چیزی حاضر است. اعم از این که آن چیز خودش باشد یا غیر خودش، پس واجب تعالی به اعتبار این که ماهیت مجردی برای او هست عاقل است. و به اعتبار این که ماهیت مجرده‌اش برای چیزی است، معقول است. و آن چیز خود ذات واجب تعالی است:

«قد تبين لك هذا فالبرئ عن المادة  
والعلائق، المتحقق بالوجود المفارق، هو  
معقول لذاته ولأنه عقل بذاته وهو أيضاً  
معقول بذاته فهو معقول بذاته، فذاته عقل  
وعاقل ومعقول، لا أن هناك أشياء  
متكثرة». (۱۱)

ابن سینا همین مطلب را در فصل شانزدهم از الهیات نجات مطرح نموده و به اشکالات مطرح شده پاسخ می‌دهد. (۱۲)

با توجه به مطالب فوق روشن می‌شود که

به شدت مورد انتقاد قرار داده و دلایلی بر ابطال عقیده به اتحاد عاقل و معقول اقامه می‌کند ولی در علم شیء به ذات خود تصریح می‌کند که در این مورد عاقل و معقول متحد می‌باشند. او در نمط سوم اشارات (۸) در بحث از «دریابنده» و «دریافته نفس»، آن دو را یکی می‌داند. (۹)

و در فصل نوزده از همین نمط به وجود دو قاعده کلی «هر عاقلی معقول» و «هر معقولی که به ذات خود قائم باشد عاقل است»، تصریح می‌کند. (۱۰)

شیخ در کتاب شفاء به تبیین نحوه اتحاد پرداخته و جهت اعتبارات سه‌گانه را چنین بیان می‌کند:

از آن جهت که این هویت، هویتی مجرد است به او عقل می‌گوییم. و به اعتبار این که هویتش برای ذاتش است معقول است. و به اعتبار این که ذاتش برای خودش هویتی مجرد است عاقل

۸. ج ۱، صص ۳۸۰-۳۸۲.

۹. همان، ص ۱۶۴.

۱۰. همان، ص ۲۱۳.

۱۱. ۲، ص ۳۵۶.

۱۲. ۶، ص ۱۶۵.

علم يك شىء به ذات خود به نحو علم حصولی میسر نیست.

موجود از آن جهت که خود آگاه است، يك خودی دارد که این خود عین حضور پیش خود است. این خود وجودش برای خودش است. (حضور شیء برای خودش است).

در جمع‌بندی نهایی «علم حق تعالی به ذات مقدس خود» از دیدگاه ابن سینا این گونه می‌توان بیان کرد:

«از دیدگاه ابن سینا، علم خداوند به ذات و علم او به صور علمیه بعد از ذات، علم حضوری است. چه این که هم ذات او برای ذات، معلوم بالحضور است و هم صور علمیه‌ای که از لوازم ذات و بعد از ذاتند. مگر ممکن است برخی از مخلوقات خداوند - مانند انسان - به ذات و صور علمیه خود علم حضوری داشته باشند، ولی خداوند که معطی وجود و کمالات وجودی آنهاست، فاقد این گونه کمالات باشد؟

شیخ الرئیس خود از کسانی است که نفس مجرد انسان را این گونه اثبات می‌کند که اگر فرض کنیم تمام حواس انسان از کار بیفتند و او در شرایطی قرار گیرد که از طریق لامسه و شامه و ذائقه و سامعه و باصره خود هیچ ارتباطی با جهان خارج نداشته باشد، باز هم به ذات خود عالم است و «من» خود را بی واسطه حواس و بدون وساطت علم حصولی و صور علمیه، درک می‌کند. (۱۳)

هرگاه انسان که مخلوقی از مخلوقات خداوند است چنین باشد که به ذات خود به ذات آگاه است، خداوند به طریق اولی چنین است». (۱۴)

### علم واجب تعالی به ماسوی

علم خداوند به ماسوی در دو بعد قابل بررسی می‌باشد:

الف. علم به موجودات، قبل از آفرینش آنها.

ب. علم به موجودات پس از آفرینش

آن‌ها .

دارد البته باید توجه داشت که درست است که از نظر حکمت مشائی علم خداوند به ماسوای خود علم حصولی و ارتسامی است، ولی این علم حصولی و ارتسامی باید به گونه‌ای تبیین شود که از عیوب و نقایص علم حصولی ممکنات منزّه و مبرا باشد. علمی که در خور شأن واجب باشد نه در خور شأن ممکنات. (۱۵)

در توضیح و تبیین نظر ابن سینا در مورد علم حق تعالی به ماسوی، باید به این نکته توجه داشت که از یک نظر علم به علم فعلی و علم انفعالی تقسیم می‌شود: علم انفعالی علمی است که در آن عالم از معلوم منفعل می‌شود. یعنی در واقع معلوم مبدأ علم بوده و وجود خارجی و عینی معلوم باعث می‌شود که عالم، به آن علم پیدا کند. یکی از مصادیق علم انفعالی علم انسان به اشیاء خارجی می‌باشد. در این حالت اشیاء وجود داشته و به واسطه وجودشان در حواس ما تأثیر گذاشته و علمی را در نفس ما به وجود می‌آورند. (۱۶)

علم حق تعالی به موجودات، قبل از آفرینش آن‌ها، دشوارترین مرحله بحث از علم الهی است. در این قسمت نظریه‌های گوناگونی از طرف فلاسفه و متکلمین ابراز شده و هر یک به گونه‌ای علم پیشین خداوند را تفسیر نموده‌اند.

مرحوم علامه طباطبایی رحمته الله علیه در «بدایة الحکمه» و «نهایة الحکمه» ده نظریه را نقل نموده و سپس مورد بررسی قرار داده است. سه مکتب فلسفی مشاء، اشراق و متعالیه بر مسئله علم حضوری واجب به ذات اتفاق دارند. ولی در این که: آیا علم حضوری شامل علم علت به معلول و علم معلول به علت می‌شود و یا این که فقط محدود در علم به ذات می‌گردد، اختلاف دارند. مشائیان علم حضوری معلول به علت و علم حضوری علت به معلول را نمی‌پذیرند و معتقدند که واجب الوجود فقط به ذات خود و به لوازم ذات خود که همان صور علمیّه و ارتسامیّه است علم حضوری و نسبت به ماسوی علم حصولی

۱۵. همان، ص ۱۹.

۱۶. در واقع نفس ما با تأثیرپذیری از اشیای خارجی علومی را به دست می‌آورند.



و انفعالی تقسیم نموده و بعد در توضیح جداگانه هر قسم می فرماید: واجب است علم خداوند به صورت علم فعلی باشد نه انفعالی:

«الصور العقلية، قد يجوز، بوجه ما، ان تستفاد من الصور الخارجية مثلاً، كما تستفيد صورة السماء من السماء. وقد يجوز ان تسبق الصورة أولاً إلى القوة العاقلة، ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نعقل شكلاً، ثم نجعله موجوداً. ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني».

«گاهی رواست که صورت‌های عقلی، از جهتی، از صورت‌های خارجی گرفته شوند، چنان که صورت آسمان را، از آسمان می گیریم. گاهی ممکن است که صورت عقلی، از پیش، در قوه عاقله موجود باشد و سپس دارای وجود خارجی گردد. چنان که شکلی را تعقل می کنیم و سپس آن را به وجود می آوریم. و واجب است آنچه معقول واجب الوجود است، به گونه صورت دوم باشد».<sup>(۱۸)</sup>

در حالی که علم فعلی، علم دیگری است. در علم فعلی، علم، مبدأ معلوم است. به عنوان نمونه مهندسی را در نظر بگیرید که ابتدا طرحی را در ذهن خود ترسیم نموده و سپس آن را در خارج ایجاد می کند.

استاد بهشتی در مقاله خود علم حصولی خداوند به اشیاء را از نظر مشائین این گونه تبیین می کند:

«قطعاً در نظر مشائین و مخصوصاً اوتاد آن‌ها - از قبیل فارابی و ابوعلی سینا - علم حصولی خداوند فعلی است نه انفعالی چرا که نظام عالم که نظام احسن است. تابع نظام علمی اوست و نظام علمی او نظامی متبوع است که خود تابع نظام زیبای ذات متعالی اوست که از هرگونه نقصان و فقدان و ترکیب و امکان منزّه و مبراست».<sup>(۱۷)</sup>

شیخ الرئیس در کتاب اشارات به این مسئله می پردازد که ذات واجب تعالی و سایر مبادی هستی چگونه معقولات را درمی یابند. او معقولات را به دو قسم فعلی

ابن سینا شبیه به این بیان را با بسط بیشتری در کتاب نجات هم مطرح نموده است: (۱۹)

«روا نیست واجب، اشیاء را به واسطه خود اشیاء درك کند، زیرا در این صورت اگر این معقولات، داخل در قوام واجب بوده باشند، لازم آید که ذات واجب به وسیله اشیای دیگر قوام پذیرد، و اگر این معقولات عارض بر ذات واجب بوده باشند، پس واجب الوجود از همه جهات واجب نخواهد بود [زیرا معقولاتش و علمش نسبت به او، حالت عرضی دارند و هر عرضی، رابطه اش با موضوع، رابطه امکان است نه وجوب] و این محال است، زیرا بنابر فرض مذکور حالتی از حالات واجب، ناشی از امور خارج از ذات واجب خواهد بود، یا او حالتی خواهد داشت که آن حالت، لازمه ذات او نبوده بلکه آن را از دیگران به دست می آورد. پس دیگران در ذات واجب اثر خواهند گذاشت در حالی که بر اساس اصول گذشته، چنین چیزی درست نیست. [و چون علم

واجب، به واسطه اشیای دیگر مرتسم نمی شود، پس به گونه ای دیگر تحقق می یابد. به عبارت دیگر، علم واجب از نوع انفعالی نیست، بلکه فعلی است] زیرا چنان که خواهیم گفت واجب، مبدأ هر وجود است، پس از طریق ذات خود آن چه را که ذاتش مبدأ آن است، تعقل می کند. و واجب الوجود مبدأ است نسبت به اعیان و اشخاص موجودات تام و مجرد و نسبت به موجودات جهان کون و فساد. نخست، مبدأ انواع این موجودات است، سپس به وسیله این انواع، مبدأ اشخاص این موجودات است». (۲۰)

**علم حق تعالی به پدیده های متغیر**  
پس از آن که شیخ الرئیس نخستین گام را در راه تنزیه حق تعالی از هرگونه تأثر و انفعال برداشت و معلوم گردید که خداوند از علم حصولی انفعالی تنزه تام دارد. در مرحله ای دیگر چگونگی علم به پدیده های متغیر را مورد بحث قرار داده و می فرماید:  
«جایز نیست واجب، پدیده های

متغیر جهان را با تمام تغییراتشان از آن جهت که متغیرند، تعقل کند و این تعقل يك تعقل زمان‌دار و مشخص بوده باشد. زیرا علم به متغیرها اگر به صورت متغیر بوده باشد، باعث پیدایش تغییر در ذات واجب خواهد شد، زیرا این پدیده‌ها زمانی هستند و زمانی نیستند و در علم واجب نیز باید چنین باشد، در حالی که جایز نیست يك بار آن‌ها را موجود غیر معدوم تعقل کند و بار دیگر معدوم غیر موجود، و هر يك از این دو، صورت عقلی جداگانه‌ای داشته باشد و هیچ يك از این دو صورت به دیگری نماند و در نتیجه ذات واجب الوجود محل تغییر واقع شود. و دلیل دیگر بر این که واجب، متغیرها را به صورت متغیر درك نمی‌کند، آن است که این پدیده‌های متغیر اگر به عنوان يك ماهیت کلی و مجرد، بدون عوامل تشخیصشان ادراك شوند، در آن صورت، دیگر به عنوان يك ماهیت مادی دارای کون و فساد درك نشده‌اند. و اگر آن‌ها همراه با ماده و عوارض مادی و وقت معین و به عنوان يك

شخص معین درك شوند. در آن صورت معقول نخواهند بود. بلکه امری محسوس یا متخیل خواهند بود» (۲۱)

از نظر ابن سینا همان طور که بسیاری از فعل‌ها برای واجب نقص است اثبات بسیاری از ادراک‌ها نیز همانند ادراک حسی و خیالی برای واجب نقص به شمار می‌روند زیرا صورت‌های محسوس و متخیل با ابزار مادی و تجزیه پذیر قابل ادراک می‌باشند. از نظر شیخ الرئیس واجب الوجود تمامی اشیاء را باید به نحوی کلی تعقل کند و با این که ادراک او کلی است و به مقتضای آیه کریمه ﴿لَا یَعْرَبُ عَنْهُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ (سبا / ۳۱) و ﴿وَمَا یَعْرَبُ مِنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ (یونس / ۶۱) اعلام می‌کند در عین حال که علم خداوند به جزئیات به صورت کلی است ولی هیچ پدیده شخصی و عینی نیز از علم خداوند پنهان نمی‌ماند.

## علم خداوند به جزئیات

با توجه به این که از نظر مشائیان علم خداوند حضوری نیست تا عین معلوم و به معنای حضور معلوم در نزد عالم باشد و علم حصولی هم حسی نیست تا صورت جزئی برای او معلوم بالذات و شیء خارجی برای او معلوم بالعرض باشد، بلکه علم حصولی کلی است، این سؤال پیش می‌آید که آیا خداوند علم به جزئیات دارد یا نه؟

به عنوان مثال، هنگامی که صورت کلی انسان در نزد ذهن ما حاصل می‌شود، ما علم به جزئیات نداریم، بلکه تنها علم به قدر مشترك آنها که همان انسانیت آنهاست، داریم و از اعمال و افکار و اخلاق و تغییراتی که در افراد و مصداقی جزئی روی می‌دهد بی‌خبریم. بنابراین به يك اعتبار می‌توان گفت: ما علم به جزئیات نداریم، بلکه آنچه معلوم ذهن ماست، همان صورت کلی انسانیت است و به اعتباری دیگر، می‌توان گفت ما علم به جزئیات داریم؛ لکن نه علم به جزئی-

من حیث هو جزئی - بلکه علم به جزئی به لحاظ علم به قدر مشترکی که با سایر افراد جزئی دارد.

قطعاً اگر گفته شود که علم خداوند به جزئیات عالم از همین قبیل است، در حقیقت از او سلب علم شده، زیرا او علم به حوادث جزئی ندارد و از تغییرات جزئی این عالم بی‌خبر است، تنها علم او به جزئیات، از حیث علم به ما به الاشتراك آنها و علم به کلی است.

اگر این برداشت از نظریه علم شیخ الرئیس صحیح باشد، باید حق به غزالی داد که بر سر وی چوب تکفیر فرود آورده و او را منکر علم خداوند به جزئیات قلمداد کرده است. (۲۲)

شیخ خود، به این نکته توجه داشته و در صدد برآمده که علم خداوند به جزئیات را به گونه‌ای تبیین کند تا با مبنای خود او سازگار باشد.

از نظر شیخ الرئیس از آنجا که علم خداوند، علم فعلی است و نه انفعالی و علم او در سلسله علل طولیه موجودات،

پس از ذات مقدس او در رأس قرار گرفته، او به علل و اسباب هر پدیده‌ای علم دارد. شیخ در اشارات و تنبیهات می‌فرماید:

«واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته على ما تحقق. ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً» (۲۳)

همان طوری که سلسله علل و اسباب سرانجام به يك پدیده شخصی و جزئی منتهی می‌شوند، محال است که سلسله علل و اسباب به يك پدیده کلی و غیر شخصی منتهی شوند و علم خداوند نیز به پدیده جزئی و شخصی منتهی می‌شود.

علت این است که درست است که خداوند متعال علم به صور کلیه دارد اما این صور کلیه بر حسب خارج هر کدام نوعی منحصر در فردند، یعنی در درجه اول اینها معروض عوارض مصنفه و در درجه دوم معروض عوارض مشخصه‌اند. بدین لحاظ است که چندان معروض عوارض می‌شوند

تا نوع آنها منحصر در فرد شوند. به عنوان مثال علم به هر يك از عقول مجردة، هر چند از راه صورت کلی و نوعی است، ولی عقول به علت تعری از ماده، نوعشان منحصر در فرد است و بنابراین، علم به کلی عین علم به جزئی است.

معلومات خداوند یا از قبیل مجردات تامه است یا غیر مجرد و غیر تام. در صورت اول، صورت علمیّه خداوند مصداقی جز فرد ندارد و نیازی به عوارض مصنفه و مشخصه نیست، زیرا که عقول یا مجردات تامه هیچ‌گونه کثرتی در خارج ندارند و بالذات نوع آنها منحصر در فرد است. در صورت دوم، هر چند نوع معلومات، منحصر در فرد نیست و پدیدارها به نحو کلی معلوم خداوند می‌باشند ولی - فی المثل - پدیده جزئی و شخصی خسوف آسمانی که صورت کلی آن در نزد خداوند معلوم است به واسطه کثرت مصنفات و مشخصاتی که بر او وارد می‌شود، منحصر در فرد می‌شود و بنابراین صورت کلی مصداقی جز فرد ندارد. و

بدین لحاظ است که «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض» (۲۴)

شیخ الرئیس برای تبیین بهتر نظریه خود به مثال علم منجم به خسوف روی می آورد. علم منجم به خسوف همچون علم سایرین، علم جزئی و انفعالی نیست، بلکه علم او از طریق به سلسله علل و اسباب طولی، به نحوی کلی است نه به نحو جزئی، او از راه حواس، ادراک نکرده است که این پدیده جزئی، آن پدیده جزئی را به دنبال دارد. بلکه از راه استدلال‌های عقلی، کشف کرده است که پدیده کلی A پدیده کلی B را به دنبال دارد و همین طور تا می‌رسد به پدیده کلی C که نامش خسوف است، ولی نه خسوف جزئی بلکه خسوف کلی، ولی این خسوف کلی نوعی، چندان دستخوش عوارض مصنفه و مشخصه گردیده که در عالم خارج مصداقی جز خسوف جزئی و شخصی در ماه معین و هفته معین و شب معین و ساعت و دقیقه و ثانیه معین

ندارد. به همین جهت است که هنگامی که خسوف اتفاق می‌افتد، برای دیگران علم انفعالی حسی و جزئی حاصل می‌شود، ولی منجم به همان علم فعلی و عقلی و کلی خود اکتفا می‌کند. هر چند برای او نیز مانعی نیست که يك بار دیگر، خسوف را از راه حس باصره و به علم جزئی انفعالی، ادراك کند. (۲۵)

ابن سینا در «نجات» نیز همین بحث را در فصل نوزدهم با عنوان «فصل في أنّ واجب الوجود كيف يعقل الأشياء» مورد بررسی قرار می‌دهد. از نظر ابن سینا هرگاه خداوند ذات خود و مبدأ بودن ذاتش را به عنوان مبدأ تمامی موجودات تعقل کند، موجودات نخستین را با آنچه از آنها پیدا می‌شود، تعقل خواهد کرد. و هیچ چیز به وجود نمی‌آید مگر این که از جهتی از طرف خداوند وجوب یافته باشد. این مطلب در واقع تفسیر و تحلیلی است از علم فعلی خداوند بر اساس علت بودن خداوند به عالم هستی با این بیان که ذات خداوند

درآمده باشند» (۲۶)

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ابن سینا در مورد مسأله علم واجب تعالی، ابتدا علم خداوند به ذات خود را اثبات کرده و می‌گوید:

خداوند مجرد است و هر موجود مجردی به خاطر تمامیت ذات به نفس هویت خارجی خود برای ذات حاضر است پس او علم حضوری به ذات خود دارد. او در مورد علم واجب به ما سوری با تفکیک بین علم قبل از کثرت (علم فعلی) و علم پس از کثرت (علم انفعالی)، معتقد است نسبت موجودات به واجب الوجود مانند نسبت صنع صانع به خود صانع است، به شرطی که صرف تدبیر و توجه صانع، علت تامه حصول مصنوع باشد. چرا که صدور اشیاء از خداوند به محض تعقل اشیاء است و تعقل اشیاء علت تامه وجود اشیاء و صدور آنها در خارج است. و تعقل اشیاء که ناشی از ذات و صادر از نفس حقیقت واجب الوجود است، عبارت

علت جهان است و تمامی پدیده‌ها در نظام علی و معلولی از او سرچشمه می‌گیرند، ثانیاً علم به علت، به عالی‌ترین شکل مایه و سبب علم به معلوم است و ثالثاً چنان که بیان شد خداوند به ذات خود و به مبدأیت خود عالم است. بنابراین به معلومات خود نیز، از راه علم به ذات خود عالم خواهد بود.

شیخ کیفیت علم به امور جزئی را این گونه تبیین می‌کند:

«معلولات به عنوان اسباب و وسایل با برخوردهای خودشان موجب پیدایش امور جزئی می‌گردند، پس خداوند علل و اسباب و تطابق آنها را دانسته، از این رو ضرورتاً نتیجه آنها را هم می‌داند البته با تمام زمانها و تکرارهایی که در میان است زیرا غیر ممکن است که یکی را بداند و دیگری را نداند. پس خداوند امور جزئی را به صورت کلی درک می‌کند، یعنی این امور جزئی را با صفات و خصوصیاتشان درک می‌کند. اگر چه این امور جزئی با این صفات به صورت یک واحد شخصی

است از ارتسام صورت‌های علمی کلی  
 آن‌ها به نحو ترتیب و علّیت و معلولیت.  
 بنابراین از نظر شیخ خداوند به ذات  
 خویش علم دارد و ذات خداوند، علت  
 تحقق اشیا است، و علم به علت مستلزم  
 علم به معلول است. پس خداوند به همه  
 اشیا پیش از آفرینش آن‌ها علم دارد ولی این  
 علم به نحو کلی است نه جزئی، زیرا علم  
 به جزئیات و متغیرات به نحو جزئیت و  
 تشخیص، مستلزم تغیر در ذات و استعانت  
 به آلات است و این امور با مجرد تام  
 خداوند منافات دارد. بنابراین، علم واجب  
 تعالی به جزئیات به نحو کلی و از طریق

علم به اسباب و علل است. در عین حال  
 ابن سینا یادآور می‌شود که نباید توهم شود  
 صور عقلی مرتسم در ذات واجب به منزله  
 اجزای ذات است و موجب ترکیب ذات  
 می‌شود. زیرا علم واجب به صور عقلی،  
 معلول علم واجب به ذات خودش است و  
 علم او به ذاتش عین ذات و مقدم بر علم  
 او به معلولات است. و نیز نسبت واجب به  
 صور عقلی، نسبت فاعل مفیض به معلول  
 و نسبت عقل بسیط و خلاق به معلوماتی  
 است که از او ناشی می‌شود نه نسبت قابل  
 به مستفیض و یا نسبت نفس به معلومات  
 خود. (۲۷)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 پرتال جامع علوم انسانی