

علم تفصیلی پیشین خداوند به آفریدگان در حکمت متعالیه

* قباد محمدی شیخی

** سعید نظری توکلی

چکیده

یکی از موضوعات مهم در متون دینی، کلامی، فلسفی و عرفانی، علم تفصیلی خداوند به اشیا پیش از آفرینش آنهاست. در این مقاله، ضمن اشاره به تعریف علم و بررسی اجمالی دیدگاه‌های مختلف درباره علم تفصیلی پیشین خداوند به آفریدگان، دیدگاه صدرالمتألهین که نوعی کثرت و ترکیب پیشین در ذات خداوند را می‌پذیرد، تحلیل می‌شود. وی این نظریه را از محی‌الدین عربی گرفته است و اعتقاد دارد این نوع کثرت و ترکیب، غیر از کثرت‌ها و ترکیب‌های جهان امکان است و ضرری به وحدت و صرافت ذات الهی نمی‌زند.

واژگان کلیدی

علم تفصیلی پیشین، صرافت ذات الهی، کمالات ذاتی واجب‌الوجود، کثرت علمی، ذات الهی.

mohammadishkhi@yahoo.com

sntavakoli@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۱/۱۵

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه یاسوج.

** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۷/۲۶

طرح مسئله

یکی از صفات و کمالات خداوند علم است که در کلام، فلسفه و عرفان درباره آن بحث می‌شود. چه وجود خدا بدیهی باشد چه نظری، پس از فراغت از بحث درباره اصل وجود خدا به بررسی صفات او پرداخته می‌شود. یکی از این صفات علم است که به سه مرحله پیش از ایجاد، هنگام ایجاد و پس از ایجاد تقسیم می‌شود. پذیرش علم تفصیلی پیش از ایجاد، مستلزم اقرار به کثرت در ذات الهی است. زیرا اولاً نظام هستی از دو نوع کثرت برخوردار است. یکی کثرت موجود در علم الهی (اعیان ثابت) و دیگری کثرت عینی که تحقق خارجی خود اشیا است. ثانیاً کثرت علمی، علت و متبوع و کثرت عینی، معلول و تابع آن است. ثالثاً معلول، رقیقه علت و مرتبه نازل آن است و علت مقدم بر آن واقعی‌تر و شدیدتر از آن است. ملاصدرا با اعتقاد به چنین نگرشی، نه تنها این گونه کثرت را از کمالات خداوند می‌داند، آن را تأکیدی بر تأخذ ذات باری تعالی می‌شمارد. در این مقاله، ضمن بیان اجمالی دیدگاه‌های مربوط به علم حق تعالی، به بررسی دیدگاه ملاصدرا - به‌عنوان پایه‌گذار حکمت متعالیه - پرداخته می‌شود.

دیدگاه‌های مهم درباره کیفیت علم خداوند**۱. علم حصولی**

حکمای مشاء - به‌ویژه ابن‌سینا - علم خداوند به آفریدگان پیش از آفرینش آنها را علم تفصیلی حصولی می‌دانند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۰: ۱۵۲؛ مصطفی‌پور، ۱۳۸۹: ۵۴ و ۶۸) البته از آنجاکه علم خداوند، علم فعل (نه انفعالی) است، علم او به اشیا، پیش از آفرینش آنها، از ذات او سرچشمه می‌گیرد نه از اشیا عینی. براساس این دیدگاه، اتحاد علم و عالم و معلوم (عقل و عاقل و معقول) تنها در علم شیء به نفس خود معنا می‌یابد. بنابراین چون از جهتی اتحاد عاقل و معقول در غیر علم شیء به ذات پذیرفته نیست و از جهتی خداوند واجب‌الوجود است، پس او اشیا را تعقل می‌کند. ابن‌سینا برای آنکه واجب‌الوجود از وحدت حقیقی ساقط نشود و متکثر نگردد، به متأخر بودن کثرت برای ذات الهی فتوا داده است. به‌نظر وی، چنین کثرتی - که واجب‌الوجود، خود و لازم ذات خود (علم و ادراک به غیر) را ادراک می‌کند - خدشه‌ای به وحدت ملزوم (ذات) وارد نمی‌سازد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۳۲۹)

۲. علم به حال

برخی متکلمان معتقد به واسطه‌ای میان وجود و عدم به نام «حال» هستند و علم خداوند پیش از خلقت اشیا را متعلق به آن «حال» می‌دانند. از جمله معتقدان به این نظریه می‌توان ابوهاشم جبائی و پیروان او از معتزله و قاضی جوینی از اشاعره را نام برد. براساس این نگرش، هر شیئی قبل از آفرینش، یک مقام ثبوت بین وجود و عدم دارد که از ازل متعلق علم الهی می‌باشد. (حلی، ۱۳۷۱: ۲۶)

۳. علم به صور معلقه

افلاطون ملاک علم الهی را صور معلقه‌ای می‌داند که وجودی عینی و متأخر از مرتبه ذات الهی دارند. (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱ / ۱۹۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۱۵)

۴. علم اجمالی

فلاسفه متأخر تا پیش از ملاصدرا معتقدند علم خداوند به اشیا پیش از آفرینش آنها اجمالی و پس از آفرینش آنها تفصیلی است. (همان: ۲۳۸)

۵. علم به عقل اول

به تالس ملطی منسوب است که معتقد بود خداوند به عقل اول (صادر اول) علم دارد؛ ولی علم خداوند به مادون آن حصولی و به صورت مرتسم در عقل اول است. (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۲ / ۲۴۹؛ زنوزی، ۱۳۶۱: ۳۵۲) وی ذات خداوند را عالم تفصیلی به معلول اول می‌داند؛ ولی علم او به معلول دوم و مادون آن را علم اجمالی می‌داند؛ چنان که علم معلول اول به معلول دوم، تفصیلی و به معلول سوم و مادون آن اجمالی است و همین‌طور تا برسد به آخرین معلول. (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۲ / ۲۴۹)

۶. علم اتحادی

این دیدگاه منسوب به فرفوروس است که کیفیت علم خداوند را به نحو اتحاد با معلوم بیان کرده و تنها به کیفیت علم اشاره شده است و از تقدم، معیت و تأخر علم خداوند بحثی به میان نیامده است. (همان: ۲۴۸)

۷. علم اشراقی

شیخ اشراق و پیروان او معتقد بودند خداوند به ذات خود عالم است و به تبع آن یک علم اجمالی به غیر خود دارد؛ اما علم تفصیلی پیشین به اشیا ندارد؛ بلکه علم تفصیلی او همان حضور آفریدگان - اعم از مادی و مجرد - به وجود عینی نزد اوست. (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۷۸ - ۳۷۶)

۸. علم به اعیان ثابت

عرفا معتقدند هر شیء، یک عین ثابت در مقام قبل از ایجاد دارد که این ثبوت، علمی و تابع اسما و صفات الهی است و علم پیشین خداوند به همین اعیان ثابت تعلق می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۲ / ۲۵۱)

۹. علم اجمالی در عین کشف تفصیلی

صدرالمتألهین علم پیشین خداوند به آفریدگان را اجمالی در عین کشف تفصیلی می‌داند. (همو، ۱۳۸۷: ۲۰۹؛ سعیدی‌مهر، ۱۳۸۹: ۳۷) برای تشریح دیدگاه وی، نگاهی اجمالی به ماهیت علم از دیدگاه مکاتب مختلف فلسفی و کلامی ضروری می‌نماید.

ماهیت علم

اهل کلام، علم را از کیفیات نفسانی دانسته‌اند و آن را به تصور و تصدیق تقسیم نموده، تصور را صورت حاصل از شیء در ذهن دانسته‌اند. آنها علم را عَرَض می‌دانند. (حلی، ۱۳۷۱: ۲۴۴) براساس این دیدگاه، گاهی علم جنس است و ادراک نوعی از آن است و گاهی ادراک جنس بوده، علم نوعی از آن بشمار می‌آید؛ زیرا گاهی علم بر ادراک امور کلی اطلاق می‌شود و ادراک نیز درباره حضور نزد مدرک به طور مطلق به کار می‌رود. بنابراین ادراک هم بر علم و هم بر ادراک جزئی حسی اطلاق می‌شود از این رو ادراک، جنس علم و علم نوع آن است. گاهی علم، به معنای ادراک خاص (احساس) است، نه مطلق حضور که در این صورت، علم یک نوع از ادراک مطلق است و ادراک (به معنای احساس) نوع دیگری از ادراک مطلق (علم) شمرده می‌شود. (همان: ۲۴۹)

برخی دیگر از اهل کلام، ادراک را کیف نفسانی دانسته‌اند و حقیقت ادراک چیزی را

حضور آن چیز نزد عقل شمرده‌اند. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲ / ۲۹۹) این تعریف از ابن سینا گرفته شده است. (همان) وی علم را به معنای متمثل شدن حقیقت یک شیء نزد مدرک می‌داند. (طوسی، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۰۸) براساس این تعریف، در علم دو چیز وجود دارد: یکی مدرک و دیگری مدرک و اگر شیء مدرک خارج از شیء مدرک نباشد، در این صورت حقیقت مدرک نزد مدرک است؛ ولی اگر مدرک خارج از مدرک باشد، در این حالت یا صورتی از مدرک خارجی انتزاع شده، نزد مدرک حاصل می‌شود یا در همان ابتدا صورتی برای مدرک پدید می‌آید؛ خواه خارج، مستفاد از آن صورت باشد و خواه چنین نباشد. (همان) براساس این دیدگاه، ملاک علم، مجرد از ماده است.

برخی علم را به معنای ظهور دانسته‌اند. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۰۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۰۳) برخی نیز معتقدند علم و ادراک به دلیل شدت وضوح - نه خفا - معرکه آرا شده است و حتی تعریف ابن سینا را تعیین یک معنای واضح بی‌نیاز از تعریف دانسته‌اند. (طوسی، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۱۴ - ۳۱۳) از نظر صدرالمতألّهین، علم مساوق با وجود است و تمام احکام سلبی و ایجابی آن را دارد. بنابراین علم یک امر وجدانی بی‌نیاز از تعریف است. ماهیت آن همان انیّت آن است و هر موجود بدون خلط و اشتباه و از همان ابتدا در ذات خویش، معنای علم را - که همان وجود آن است - می‌یابد. البته به نظر وی، گاهی امور آشکار با تنبیه و توضیح یادآوری می‌شوند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳ / ۲۷۹ - ۲۷۸)

تبیین دیدگاه صدرالمتألّهین

وی برای اثبات اینکه علم تفصیلی پیشین خداوند به نحو اجمال در عین کشف تفصیلی و مستلزم پذیرش نوعی کثرت در ذات الهی است، ابتدا دیدگاه خود درباره کیفیت صور اشیا در علم الهی را بیان می‌کند و پس از آن به استدلال بر تفصیلی بودن علم سابق حق تعالی به اشیا می‌پردازد و آنگاه با بررسی قاعده بسیط الحقیقه و اشکالات آن، دیدگاه نهایی و تحقیقات اصلی خود را با استفاده از آیات و روایات بیان می‌کند. وی در پایان به دو شیوه حکما و عرفا برای اثبات علم تفصیلی پیشین خداوند به اشیا می‌پردازد و برای هر کدام از دو شیوه یادشده، اصول و مقدماتی را ذکر می‌کند. مراتب علم خدا، یعنی عنایت و قضا نیز پایان بخش مباحث وی است.

صور الهی نه موجودات ذهنی هستند و نه اعراض خارجی؛ بلکه وجودهای بسیط متفاوت (متمایز) و مبرای از مکان هستند و لزوم آنها برای ذات الهی نه به‌گونه عروض است و نه به‌صورت صدور. آنها وجودی مباین با خدا ندارند و جزء ماسوی‌الله هم نیستند. آنها موجوداتی بنفسها و لنفسها بشمار نمی‌آیند و درعین حال از مراتب و مقامات ربوبی و الهی بوده، به وجود واحد، موجود و باقی هستند. (همان: ۶ / ۲۳۴)

جهان، معلول خداوند حی مرید است و او به معلول خود علم دارد و آن را از روی علم و اراده می‌آفریند. ازسویی هم جهان، متغیر و زوال‌پذیر است و خداوند از هرگونه تغییر و زوال مبرا است. پس باید علم او به اشیا، پیش از آفرینش آنها، علمی ثابت و مبرای از تغییر و زوال باشد. (همان: ۲۳۶)

قاعده بسیط‌الحقیقه و علم تفصیلی خداوند

به‌نظر ملاصدرا، قاعده یادشده از مهم‌ترین قواعد فلسفی - عرفانی است که از شدت دشواری، هیچ‌کدام از فلاسفه اسلامی و غیر اسلامی و حتی ابن‌سینا، رئیس فلاسفه اسلامی هم قادر به تحصیل و تحکیم آن نبوده است؛ زیرا تحصیل چنین قاعده‌ای جز به‌نیروی مکاشفه همراه با نیروی بحث شدید ممکن نخواهد بود. (همان: ۲۳۹)

براساس این قاعده، هر بسیط حقیقی از هرجهت به هویت خویش، همه امور و اشیا است؛ زیرا اگر این‌گونه نباشد، باید در وجود ذات خود، قوامش متحصّل از هویت یک شیء و عدم شیء دیگر باشد که نتیجه آن ترکیب ذات از وجدان و فقدان است. اگر چه این ترکیب، یک ترکیب اعتباری به‌حسب تحلیل عقلی باشد، باز هم مخل بساطت بسیط است و علاوه بر لزوم خلف، مستلزم امکان واجب‌الوجود است. (همو، ۱۳۸۱: ۹۳)

وی معتقد است قاعده بسیط‌الحقیقه، یک مصداق بیشتر ندارد و آن خداوند است که در عین بساطت صرف، همه چیز است؛ یعنی کمال همه اشیا را به‌گونه اعلا، اشرف، اتم، اکمل و اشد داراست و بسیط حقیقی از خود محجوب نبوده، با مشاهده ذات بسیط خود، همه چیز را مشاهده می‌کند.

ملاصدرا یکی از کمالات ذاتی حق تعالی پیش از آفرینش را اقتضای ذاتی بسیط حقیقی می‌داند که به افاده اشیا از کتم عدم به عرصه وجود می‌انجامد. بنابراین اقتضای یادشده مستلزم آن است که بسیط حقیقی، واجد حقایق و لوازم اشیا پیش از ایجاد آنها باشد؛ چراکه اگر چنین نباشد، باید از یک کمال ذاتی (دانستن) خالی باشد و این خلوّ ذات از کمال، مستلزم ترکب ذات بسیط حقیقی از سلب و ایجاب می‌شود. پس باید علم تفصیلی پیشین خداوند به اشیا را بدون اینکه اختلاف حیثیتی در او پیدا شود، پذیرفت. (همو، ۱۳۶۸: ۶ / ۲۴۹ - ۲۴۸)

به نظر می‌رسد مقصود ملاصدرا از اینکه در ذات الهی اختلاف حیثیتی پیدا نمی‌شود، همان اختلاف حیثیت متعارف در امور امکانی است؛ اما تفصیلی دانستن علم پیشین خداوند، بیانگر نوعی کثرت در ذات الهی است. البته ممکن است گفته شود کثرت ادعاشده در موطن علم الهی است، نه در ذات الهی. در این صورت برای رد این سخن همین بس که اگر علم را تعیینی از تعینات حق تعالی و متأخر از مرتبه ذات او بدانیم، باید به تهی بودن ذات الهی از کمال علم ملتزم شویم که فساد آن بر مبنای علوم عقلی واضح است.

به نظر ملاصدرا، بیشتر حکمای اسلامی این قاعده را انکار کرده‌اند. درک قاعده مزبور شرایطی دارد که تا آن شرایط در کسی جمع نشوند، آن قاعده را درک نخواهد کرد و آن درک دو قاعده زیر است:

۱. وجود دارای مراتب مختلف در شدت و ضعف است (تشکیک) که هر مرتبه‌ای حکم ویژه‌ای دارد، مانند نشئه الهی، عقلی، نفسی و طبیعی.
 ۲. هر چیزی که وجودش قوی‌تر و شدیدتر باشد، به وحدت و جمعیت نزدیک‌تر و از کثرت و تفرقه دورتر است و برعکس، هر چیزی که وجودش ضعیف‌تر باشد، به تکثر و تفرقه نزدیک‌تر و از وحدت و جمعیت دورتر است. (همان: ۲۷۶)
- براساس دو قاعده یادشده، همه اشیا در عالم الهی در قالب وحدت موجود هستند و حق تعالی با وحدت خود، همه اشیاست بدون اینکه هیچ اختلاف حیثیتی در ذات او باشد. (همان: ۲۷۷)
- پیش‌تر یادآوری کردیم که منظور از عدم اختلاف حیثیت در ذات - که ملاصدرا بیان می‌کند - باید آن نوع اختلاف و کثرتی باشد که بر صرافت، وحدت و بساطت ذات الهی خدشه وارد کند که این در شأن امور امکانی است، نه کثرتی که از قید «تفصیل» در علم

تفصیلی پیشین خداوند فهمیده می شود و بیانگر شدت وحدت او می باشد. البته برخی معتقدند کثرت و ترکیب در ذات الهی معنا ندارد، وگرنه از صرافت محض به ورطه محدودیت می رسد. (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۵) منظور از عدم ترکیب در ذات الهی باید همین ترکیب متعارف در امور امکانی باشد که حداقل آن، ترکیب از سلب و ایجاب است.

ادله ملاصدرا بر مدعای خود

ملاصدرا معتقد است خداوند سابق بر اشیا به آنها علم تفصیلی دارد و حتی پیش از این نیز به صور علمی قائم به ذات خود هم علم ذاتی دارد که این صور از جهتی عین ذات و از جهتی غیر ذات حق تعالی هستند. وی با استناد به آیات و نیز تعبیرهای عرفا به مقوله علم الهی وارد شده است و شیوه مرسوم حکما و متکلمان را برای اثبات علم ذاتی تفصیلی پیشین خداوند به اشیا ناکافی می داند. وی به طور کلی دو شیوه برای اثبات این علم ذاتی پیشنهاد می دهد که هر کدام مبتنی بر اصول و مقدماتی هستند. این دو شیوه عبارتند از: شیوه حکمای قدیم و شیوه صوفیه که به بررسی آنها می پردازیم:

الف) شیوه حکما

منظور ملاصدرا از شیوه حکمای قدیم، شیوه افلوطین در کتاب *ثولوجیا* است که وی به اشتباه آن را از ارسطو می داند. در این شیوه، از عقل بسیط بودن حق تعالی، علم تفصیلی پیشین او به آفریدگان اثبات می شود.

اصول چهارگانه ملاصدرا

وی برای تبیین و توجیه این شیوه به چهار اصل - به عنوان مقدمه - متوسل می شود:

۱. اندراج برخی معانی کلی در هر هویت وجودی

هر هویت وجودی، مصداق برخی از معانی کلی در مرتبه وجود و هویت خویش است و این هویت وجودی در غیر واجب، نزد حکما «ماهیت» و نزد صوفیه «عین ثابت» نام دارد. حال آن معانی یادشده گاهی متعدد و گاهی واحدند که معانی واحد را «ماهیت بسیط» می گویند.

معانی متعدد نیز گاهی به وجود واحد موجود هستند که آن را «بسیط خارجی» می‌گویند، مانند سیاهی و گاهی به وجودهای متعدد موجود هستند که آن را «مرکب خارجی» می‌نامند، مانند حیوان که جنس آن از ماده‌اش (جسم نامی) و فصل آن از صورتش (حساس) تحصیل می‌شود. این ماده و صورت حیوان، اتحاد ویژه‌ای دارند که قوام اتحاد آن به صورت است و همین صورت ذاتاً مصداق حمل جمیع معانی است و این فصل، نحوه‌ای خاص از وجود خارجی است. وجود نیز نه حدی دارد و نه ماهیتی و حد و ماهیت در یک تحلیل ذهنی به دست می‌آیند.

خلاصه اینکه، معانی متعدد گاهی به یک وجود موجود هستند، مانند فصل اخیر انسان (ناطق) پس اشیای متعددی که تکثر وجودی دارند، به وجود واحد ایجاد می‌شوند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶ / ۲۶۷ - ۲۶۴)

۲. فراگیری شیء بسیط

هرچه وجود موجودی قوی‌تر و تحصیل آن تمام‌تر باشد، با بساطتی که دارد، حیطة بیشتری نسبت به معانی خواهد داشت و اشمال آن بر کمالات متفرقه در سایر اشیا جامع‌تر است؛ چنان که طبق حرکت جوهری، جماد به مقام نفس ناطقه بسیط مجرد می‌رسد و آن نیز همه کمالات مادون خود، به علاوه کمال خاص خود را واجد است. (همان: ۲۶۷)

۳. تمایز معنای نوعی و مصداق آن

از تحقق هر معنای نوعی در یک وجود و صدق آن معنا بر آن موجود، لازم نمی‌آید وجود آن موجود، وجود همان معنای نوعی باشد؛ زیرا وجود ویژه هر شیء تنها آن چیزی است که سبب تمایز آن از معنای خارج از ماهیت آن می‌شود؛ مثلاً اگرچه حیوان جزء معنای انسان است، وجود انسان بماهو انسان، وجود حیوان نیست؛ البته نه اینکه تصور شود چون در انسان فصل کمالی زایدی بر حیوانیت مطلقه ایجاد می‌شود، در هر نوعی از حیوان هم کمال دیگر وجودی که زاید بر حیوانیت باشد، ایجاد شود یا فصول ورای انسان، امور عدمی محسوب شوند؛ زیرا گاهی تأکد وجودی معنای جنسی و فعلیت آن مانع می‌شود که آن موضوع، کمال وجودی دیگر را بپذیرد؛ چراکه معنای واحد جنسی، شایسته نوعیت است؛ همچنان که شایسته جنسیت است. خلاصه اینکه گاهی تمام حقیقت یک شیء، بعضی از حقیقت شیء دیگر است. (همان: ۲۶۹ - ۲۶۷)

۴. تقدم کمال علت بر کمال معلول

اصل کمال هر موجود به صورت اعلا، اکمل، اتم و اشرف در علت آن موجود تحقق دارد. (همان: ۲۶۹)

وی پس از یادآوری اصول یادشده نتیجه می‌گیرد که چون خداوند مبدأ فیاض جمیع حقایق و اشیاست، باید ذات او با بساطت و احدیت صرف، همه اشیا باشد و بنابراین با تعقل ذات خود، جمیع اشیا را تعقل می‌کند و این تعقل یا علم تفصیلی، مقدم بر همه اشیاست. پس علم تفصیلی او به جمیع اشیا به نحو پیشین عین ذات اوست. پس او ازلاً با وحدت خویش - بدون حیثیت کثرت - علم تفصیلی به ماسوای خود است. (همان: ۲۷۱ - ۲۷۰)

همان گونه که پیش تر یادآور شدیم، نفی این گونه کثرت از ذات الهی، نفی کثرت امکانی است. حال ممکن است اشکال شود که اگر واجب‌الوجود در عین بساطت خود، همه اشیا باشد، باید دارای ماهیت بوده، زوج ترکیبی بشود. ملاصدرا در پاسخ این اشکال می‌گوید واجب‌الوجود، نامتناهی در نامتناهی بوده، مقید به هیچ حدی نمی‌شود. ماهیت او همان انیت اوست و تمام حیثیت‌های او به حیثیت واحد - که همان وجوب وجود است - برمی‌گردد. بنابراین هیچ کمالی قابل فرض نیست که خداوند فاقد آن باشد. (همان: ۲۷۲ - ۲۷۱)

اشکال دیگر اینکه اگر علم خدا به اشیا قبل از ایجاد و وجود آنها عین ذات الهی باشد، باید ذات او تابع اشیا باشد. ملاصدرا در پاسخ این اشکال نیز می‌گوید علم الهی مانند قدرت و اراده او، اگرچه از صفات اضافی است، دو اعتبار برای آن فرض می‌شود:

الف) علم از حیث عدم مغایرت با ذات احدی، عین ذات احدی است و تابع اشیا نیست.
ب) علم از حیث اضافه بودن به اشیا تابع اشیا و متکثر به تکثر آنهاست. (همان: ۲۶۳ - ۲۶۲)
در این پاسخ ملاصدرا یک نارسایی وجود دارد؛ زیرا اگر اشیا چیزی مغایر ذات الهی نباشند، معنا ندارد که اضافه علم به آنها تابع اشیا و متکثر به تکثر آنها باشد؛ مگر اینکه گفته شود مقصود، اشیا پس از خلقت است که در این صورت، اشیا تابع علم الهی‌اند، نه اینکه علم تابع اشیا باشد. اگر اشیا معلوم نزد حق پیش از خلقت، مغایر با ذات الهی باشند و درعین حال علم حق به اشیا دو حیثیت داشته باشد (یکی حیث عدم مغایرت با ذات الهی و

دیگری حیث اضافه به اشیا) باز هم در ذات الهی تکثر ایجاد می‌شود و اگر این تکثر قبل از خلقت باشد، اضافه آن به اشیا نقصی در ذات الهی ایجاد نمی‌کند.

کیفیت علم تفصیلی سابق خداوند به اشیا

براساس اصول چهارگانه‌ای که ملاحظه‌ای برای بیان شیوه حکمای قدیم در تشریح علم تفصیلی پیشین خداوند ذکر کرده است، می‌توان کیفیت این علم را چنین بیان کرد:

علم خداوند به اشیا به صورت تفصیلی و سابق بر ایجاد اشیا در مرتبه ذات، مغایر ذات الهی نیست؛ بلکه صور اشیا، معانی متعدد و غیر محدودی هستند که حکم وجود واجب بر آنها جاری است؛ بدون اینکه خداوند به وجود هر کدام از آن معانی یا به وجود همه آنها تبدیل شود. در اصول یادشده بیان شد که لزومی ندارد هر معنای نوعی که در موجودی ایجاد شد و بر آن صدق کرد، وجود آن موجود شود؛ چراکه وجود خاص هر موجودی همان است که سبب تمیز وجودی آن از دیگری می‌شود. بنابراین خداوند مظهر و مجلای هر ماهیتی از ماهیات است و اتصاف و احتیاج ماهیت‌ها در تحقق وجودی به او باعث نمی‌شود خداوند وجود عینی اشیا (ماهیات) شود؛ بلکه او مظهر آن معانی و مجلای احکام آن ماهیات است. (همان: ۲۷۲)

به بیان ساده‌تر، همان طور که انسان به گونه‌ای اعلا، اشرف و اکمل واجد مراتب مادون خود است - بدون اینکه وجود آن مراتب مادون شود - خداوند نیز واجد کمال همه اشیا به گونه بساطت، وحدت، اکمل و اشرف است و وقتی اشیا ممکن تحقق عینی پیدا کنند، با همه تخالف و تباینی که با یکدیگر دارند، پیش از تحقق به وجود عینی، به وجود جمعی اعلا و اشرف از هر وجود عقلی، مثالی و خارجی در مقام علت خویش قرار دارند.

معنای تقرر اشیا ممکن به وجود جمعی در علت خویش، تحقق امکان و استعداد به معنای قوه در ذات الهی نیست و نیز ثبوت معدومات و انفکاک شیئیت (ماهیت) اشیا ممکن از وجودشان لازم نمی‌آید؛ البته انفکاک ماهیت از وجود خاص و از وجود مبدأ آن در مقام علم الهی و پیش از ایجاد، امری معقول و بلکه حتمی است.

ممکن است این اشکال مطرح شود که اگر همه اشیا آن گونه که هستند، به عقل (علم) واحد بسیط، معقول (معلوم) حق تعالی باشند، چه نیازی به اثبات صور عقلی زاید بر ذات الهی

است؟ خواه این صور عقلی، مقارن با ذات الهی یا مباین با آن باشند؛ همچنین اگر ذات الهی به گونه‌ای است که حقایق متخالف در وجود خارجی بر او مکشوف می‌شود، اثبات عقل (علم) از طریق احدیت مبدأ اعلا به چه معناست؟ خداوند از هر جهت - بدون هیچ اختلاف حیثیت - واحد است؛ حال آنکه با بیان‌های گذشته، معانی گوناگون در ذات الهی اثبات می‌شود. (همان: ۲۷۴ - ۲۷۳)

ملاصدرا معتقد است اثبات صور، لازمه تعقل ذاتی خداوند است و این تعقل، مستلزم تعقل معلول قریب اوست. از تعقل معلول اول، تعقل معلوم دوم لازم می‌آید و ... تا پایان همه معلول‌ها به ترتیب علی و معلولی. پس چون ذات الهی علت وجود اشیاست و علم به علت (ذات خود) مستلزم علم به معلول آن - از حیث معلول بودن برای آن علت - است، بنابراین تعقل اشیا از این جهت (معلول بودن) باید به صورت ترتیب صدور آنها یکی پس از دیگری باشد و این غیر از تعقل اشیا به گونه‌ای است که معلول نباشند.

و جوب واحد و بسیط بودن معلول اول به این جهت است که تکثر عناوین، خدشه‌ای در ذات موضوع ایجاد نمی‌کند و حیثیات گوناگونی که موجب کثرت در ذات می‌شوند، در مقام وجود اختلاف دارند، نه در مقام آثار؛ حیثیاتی که به حسب وجود اختلاف دارند، مانند قوه و فعل، تقدم و تأخر، علیت و معلولیت و ... و حیثیاتی که به حسب آثار اختلاف دارند، مانند علم و قدرت، عاقلیت و معقولیت، وجود و تشخص و ... که قسم نخست در واجب‌الوجود یافت نمی‌شود؛ ولی قسم دوم در واجب‌الوجود تقرر دارد؛ یعنی ذات واحد با حفظ وحدت و بساطت خود می‌تواند واجد حیثیات مختلف به حسب آثار شود. (همان: ۲۷۵ - ۲۷۴)

از جمع‌بندی سخنان گذشته به دست می‌آید که ملاصدرا به کثرت پیشین در ذات الهی معتقد است و با تقسیم کثرت به کثرت در مقام وجود و مقام آثار، اولی را از ذات الهی نفی کرده، آن را نقص می‌داند؛ ولی دومی را کمال واجب‌الوجود دانسته، آن را اثبات می‌کند. اشکال دیگر آن است که انسان مرکب از جنس و فصل (حیوان و ناطق) است؛ حال آنکه این دو به حسب آثار اختلاف دارند و با این حال مرکب هستند. پس اگر حیثیات مختلف به حسب آثار در واجب‌الوجود هم جاری باشند، لازمه آن ترکیب واجب‌الوجود، آن هم از قبیل همین تراکیب امور امکانی است.

ملاصدرا برای رفع این اشکال، اختلاف به معنای جنسی و فصلی در موجودات طبیعی را به اختلاف در نحوه وجودات برمی گرداند. پس حیوانیت طبیعی مطلق گاهی در یک موجود ضعیف تحقق دارد که در این صورت، پیوند نطق با آن محال است و گاهی اشتداد می یابد و متصف به نطق، بلکه عین ناطقیت می شود. این اختلافها در وجودهاست، نه در آثار. (همان: ۲۷۶)

برخی با بیان چکیده هر دو شیوه ملاصدرا، در پایان هر شیوه به نفی مطلق هر نوع کثرت از ذات الهی تأکید کرده اند. (امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۱: ۶۱۱) باید یادآوری کرد که کثرت نفی شده همان کثرت موجود در امور امکانی است؛ ولی کثرت پیشین تخصصاً از موضوع خارج است.

ب) شیوه عرفا

خداوند دارای اسما و صفاتی است که لازمه ذات او هستند و منظور از اسما در اینجا، الفاظ عالم، قادر و ... نیست؛ بلکه اینها اسمای الهی در اصطلاح عرفا هستند. همچنین منظور از صفات، اعراض زاید بر ذات الهی نیست؛ بلکه مراد از آنها، مفاهیم کلی مثل معانی ماهیات است که در منطق «وصف عنوانی» نامیده می شوند. مفهوم کلی، بر موضوع به حسب «عقدالوضع» صادق است، خواه ذاتی باشد مثل «انسان» یا عَرَضی، مانند «کاتب».

ملاصدرا معتقد است اگرچه ظاهر سخن صوفیه همان «حال» متکلمان است، شأن صوفیه از آن بالاتر است که مانند اهل کلام، سخنان جدلی و خطابی و غیربرهانی بگویند. وی با حسن ظن به این گروه درصدد توجیه گفتار آنان و تطبیق مرام آنان با قواعد حکما برآمده، با استناد به سخنان گوناگونی از عرفا و حکما، رأی عرفا را موافق با برهان تفسیر می کند. به نظر وی، «حال» در اصطلاح متکلمان، ثبوت ماهیت مجرد از وجود است؛ درحالی که منظور از اعیان ثابته، تمیّز اشیا در مقام علم الهی پیش از ایجاد است. (۱۳۶۸: ۶ / ۱۸۷)

وی با بررسی مقایسه صفت و ذات در اصطلاح عرفا با ماهیت و وجود در اصطلاح حکما درصدد تشریح علم تفصیلی پیشین خداوند به اشیا برمی آید. هیچ موجود اصیلی نیست، مگر اینکه به حسب هویت خود و قطع نظر از عوارض لازم و مفارق، مصداق محمولات فراوان است و مصداق محمولات ذاتی را نمی توان همان عوارض لازم و مفارق دانست؛ بلکه نفس

هویت وجودی واحد، مصداق محمولات ذاتی متکثر است و محمولات ذاتی کثیر، معانی و طبایع کلی هستند؛ ولی وجود اصیل، هویتی شخصی است و هرچه وجود، کامل تر و شدیدتر باشد، فضایل ذاتی او بیشتر و محمولات حاکی از آن فراوان تر است.

حکم محمولات کثیر کلی با ذات هویت شخصی واحد، همچون حکم ذاتیات یک ماهیت با اصل ذات آن ماهیت است که ذاتیات ماهیت، به وجود اصل ذات ماهیت موجود هستند و هرکس اصل ذات یک ماهیت را بشناسد، با همان شناخت، ذاتیات آن را هم می شناسد. بین هویت وجودی و محمولات متعدد آن نیز همین حکم برقرار است. پس ذات الهی به نفس ذات بسیط خود، مستجمع جمیع فضایل و خیرات است. بنابراین استبعادی ندارد که محمولات عقلی فراوان و دارای معانی متغیر، بر ذات الهی - که مبدأ آن محمولات است - صدق کنند و درعین حال با آن متحد باشند. به ذات الهی با لحاظ هریک از محمولات (در اصلاح صوفیه) «اسم» می گویند و خود آن محمول عقلی را «صفت» می نامند که اینها همه قبل از صدور اشیا از حق تعالی هستند که در مرتبه ذات الهی ثابت می باشند. لوازم، متعلقات، مربوبات و مظاهر این اسما و صفات نیز در مرتبه ذات الهی بدون هیچ گونه جعلی، ثابت هستند که همین مظاهر اسما و صفات و لوازم آنها را «اعیان ثابته» می نامند. (همان: ۲۸۳ - ۲۸۱)

براساس آنچه بیان شد، علم الهی به ذات خود او عین وجودش می باشد و اعیان ثابته، موجود به وجود ذات الهی هستند و با کثرتی که دارند، به علم واحد، معلوم حق تعالی هستند و این عقل واحد، عقل ذات است. در نتیجه خداوند به همه اشیا ی ثابت در مقام ذات خویش، علم تفصیلی پیش از ایجاد دارد و علم او به اشیا ی ممکن، علم فعلی است که سبب وجود خارجی آنها می شود. البته خداوند علم دومی هم دارد که علم به اشیا پس از ایجاد است و این علم، عین وجود خارجی اشیاست؛ ولی باز هم این علم دوم به یک عقل یا یک علم و به عین واحد، اشیا را ازلاً واحد و پس از آن متکثر می بیند.

از دیدگاه ملاصدرا، مراد عرفا از اعیان ثابته همین بود که بیان شد؛ ولی به اعتقاد وی، صوفیه به جهت غوطه ور شدن در ریاضات و مجاهدات، فرصت اقامه استدلال های فلسفی را نداشتند و اگر کسی مسلح به سلاح برهان و عرفان نباشد، نمی تواند قواعد عرفا به ویژه مسئله اعیان ثابته را نقض و ابرام کند. وی در تبیین کثرت علم الهی پیش از ایجاد به غیب الغیوب

– که آن را با مقام احدیت یکی می‌پندارد و هیچ اسم و رسمی و حتی مفهوم ذات هم بر آن اطلاق نمی‌شود – اشاره می‌کند و می‌گوید: ذات الهی از حیث «لایخبر عنه» غیب‌الغیوب است و این نام و عناوین دیگر مشیر هستند، نه اینکه حقیقتاً از غیب محض حکایت کنند. همین غیب‌الغیوب بی‌اسم و رسم از حیث اینکه مدلول مفاهیم کلی قرار می‌گیرد، «مرتبه الهی یا واحدیت» نام دارد که مقام کثرت است؛ زیرا در این مقام، تمیز ذات از صفات و تمایز صفات از یکدیگر وجود دارد. بنابراین حقایق الهی مانند قدرت، علم و ... در عین حال که به وجود واحد موجود هستند، هر کدام از ذات و صفات به حسب ماهیت و مفهوم از یکدیگر متمایز هستند. (همان: ۲۸۴)

حکمت متعالیه که در بسیاری از قواعد و مسائل و نتایج مباحث فلسفی خود، وام‌دار مبانی اهل تصوف و عرفان است، با استناد به سخن برخی عرفا (محمی‌الدین عربی) مطلبی را مستمسک قرار می‌دهد که بیانگر دو نوع کثرت و ترکیب است؛ یکی کثرت و ترکیبی که در ذات الهی است و نه تنها خدشه‌ای بر وحدانیت و بساطت ذات او وارد نمی‌سازد، مؤکد تأخذ ذات الهی است و منشأ کثرت و ترکیب عینی می‌باشد. دیگری نیز کثرت و ترکیب متأخر از ذات الهی است. ملاصدرا به تبع ابن عربی بر این باور است که یک «کثرت تابع» داریم که کثرت عینی خارجی متأخر از ذات الهی است و یک «کثرت متبوع» که کثرت علمی و عین ذات الهی است و سبب کثرت عینی می‌باشد و تا کثرت علمی ذاتی نباشد، کثرت عینی خارجی محقق نمی‌شود. (همان: ۲۸۹) تنها تفاوت این دو در آن است که کثرت متبوع نقص نیست؛ ولی کثرت تابع، نسبت به کثرت متبوع نقص است. بنابراین اولی را می‌توان به خداوند نسبت داد؛ زیرا کمال است؛ ولی دومی را نمی‌توان؛ چراکه نقص است.

نتیجه

ملاصدرا به دو شیوه فلسفی و عرفانی، سعی در اثبات علم تفصیلی پیشین خداوند به آفریدگان دارد. قید تفصیل بیانگر نوعی کثرت است. در شیوه عرفانی، سه اعتبار برای خداوند لحاظ می‌شود: اعتبار ذات، اعتبار مقام احدیت، اعتبار مقام واحدیت. در اعتبار ذات، هیچ اسم و رسم و حکمی نمی‌توان لحاظ کرد و بنابراین نه وحدتی در آنجا معنا دارد و نه کثرتی و

به عبارتی ذات، اعتبار لا بشرط است. در مرتبه احدیت، همه اسما، رسوم و احکام در یک حکم که نفی کثرت و وحدت محض است، گنجانده می‌شود که این اعتبار بشرط لا است؛ یعنی به شرط اینکه کثرتی نباشد. در مرتبه واحدیت، همه اسما و صفات الهی متعین و متکثر می‌شود و مقام تکثر علمی است که آن را باید مرتبه بشرطیء بدانیم، یعنی به شرط تعیین صفات و اسمای الهی.

همه این سه اعتبار، پیش از خلقت محسوب می‌شوند و اکنون نیز چنین هستند. بنابراین کثرتی که در مقام واحدیت است، کثرت پیشین می‌باشد؛ ولی مقام واحدیت از جهتی همان مقام احدیت است و تنها تفاوت آنها به اجمال و تفصیل برمی‌گردد. مقام احدیت هم دو اعتبار دارد که یکی نسبت به ذات و یکی نسبت به مقام واحدیت است. مقام احدیت نیز اسم، رسم و حکم و به طور کلی کثرتی ندارد و از جهتی که با مقام واحدیت مرتبط است، نیز متکثر می‌شود. ذات الهی هم عین صفات است و صفات به لحاظ مفعولی غیر از یکدیگرند؛ ولی به لحاظ مصداق یکی هستند. پس یک نوع تکثر مفهومی حتی در ذات نیز تحقق پیدا می‌کند؛ اما اگر به شیوه فلسفی نظر داشته باشیم، همه مباحث یادشده جاری است، با این تفاوت که فیلسوفان مقام احدیت را - که تعینی از تعینات ذات است - با مقام ذات - که مقام بی‌مقامی است - یکی گرفته‌اند.

به شیوه دیگر و براساس اینکه کمال در معلول به نحو اعلا، اشرف، اکمل و اتم در علت آن تحقق دارد و با توجه به قاعده «امکان اشرف» می‌توان گفت اگر کثرت - خواه کثرت عینی و خواه کثرت علمی - تنها اعتبار ذهن ما و بدون هیچ منشائی باشد، تمایز بین موجودات و مفاهیم، امری زاییده و ضروری ذهن ماست؛ ولی اگر کثرت علمی یا عینی منشائی دارد و باید به نحو اتم در مقامی بالاتر محقق باشد، به اعتراف بسیاری از فلاسفه و عرفا - به ویژه ملاصدرا و ابن عربی - کثرت علمی در مقام واحدیت که پیش از ایجاد است، محقق می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۰، *الهیات (نجات)*، ترجمه سیدیحیی یشری، تهران، فکر روز.
۲. _____، ۱۳۸۴، *الإشارات والتنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.

۳. امام خمینی قدس سره، سیدروح الله، ۱۳۷۱، *چهل حدیث*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
۴. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ ق، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف رضی.
۵. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۱، *کشف المراد*، قم، شکوری.
۶. زنوزی، عبدالله، ۱۳۶۱، *لعمات الهیّه*، با مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. سعیدی مهر، محمد و کبری لشکری، ۱۳۸۹، *علم الهی از دیدگاه صدرالمتألهین*، اندیشه نوین دینی، ش ۲۲، ص ۵۰ - ۳۱.
۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۷۲، *حکمة الاشراف*، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. شهرزوری، شمس الدین محمد، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراف*، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم، منشورات مصطفوی.
۱۱. _____، ۱۳۸۱، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد بن محمد الحسنی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، نشر دانشگاهی.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، *بداية الحکمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۳. _____، ۱۴۲۷ ق، *نهاية الحکمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیّات*، قم، البلاغ.
۱۵. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۱۶. مدرس زنوری، آقاعلی، ۱۳۷۶، *بداية الحکم*، با مقدمه احمد واعظی، تهران، انتشارات الزهراء، چ اول.
۱۷. مصطفی پور، محمدرضا، ۱۳۸۹، «تحلیل و بررسی علم خدا به جزئیات از منظر ابن سینا»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۲۲، ص ۷۰ - ۵۱.

