

اقتراحی در باب علم پیشین الهی با تکیه بر آموزه‌هایی از فلسفه ملاصدرا

محمدحسین دهقانی محمودآبادی*
حمیدرضا بلانیان**

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۲/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۱۵

چکیده

اندیشمندان در باب علم الهی آثار ارزنده‌ای را خلق نموده‌اند. در این راستا ملاصدرای شیرازی به گونه مسوط به این مبحث پرداخته است. وی قاعده «بسیط الحقیقه، کل الاشیاء و لیس بخارج منها» را محور اصلی مباحث در این باب قرار داده است. ملاصدرا از علم الهی ذات به ذات، در پی اثبات علم الهی به اشیا پیش از خلق و پس از خلق است. نگارنده بر این باور است که علی‌رغم جامعیت دیدگاه ملاصدرا در باب علم پیشین الهی نسبت به دیدگاه بزرگان سلف خود، همچون سهروردی و ابن‌سینا، دیدگاه وی اشکالات متعددی دارد؛ از این رو به تبیین کامل‌تر نیاز دارد. این نوشتار با تکیه بر مقدماتی چند در صدد اثبات حصولی بودن علم پیشین الهی به اشیاست؛ گونه‌ای از علم حصولی که کامل‌تر از آن قابل تصور نیست.

واژگان کلیدی: علم پیشین الهی، بسیط الحقیقه، ملاصدرا، علم حصولی.

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه آیت‌الله حایری میبد. Dehghani4773@gmail.com

** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه یزد. balanian@yazd.ac.ir

مقدمه

یکی از معیارهای اساسی ارزشیابی یک معرفت، میزان تأثیر و نقش مثبت یا منفی آن در زندگی دنیوی و اخروی انسان است. معیار دیگر عبارت است از میزان ارزش معروف؛ یعنی ارزش هر معرفتی به میزان ارزش معروف آن بستگی دارد. از آنجاکه هیچ معرفتی مانند معرفت به ذات و صفات خداوند در سعادت دنیوی و اخروی بشر نقش ندارد و نیز از آن رو که هیچ موضوع شناختی و معرفتی مانند ذات و صفات الهی کامل و بارز نیست، زیرا او کامل مطلق است، از این رو بحث درباره ذات و صفات الهی از مهم‌ترین و بارزترین معارف و مباحث کلامی فلسفی به شمار می‌آید.

همچنین در بیان اهمیت و نقش محوری شناخت علم الهی و باور به مطلق بودن این علم، همین بس که خودسازی و تکامل انسان به دستیابی وی به معنای بلند «عالم الغیب لایعزب عنه مثقال ذره فی السموات و لا فی الارض: خداوندی که از غیب آگاه است و به اندازه سنگینی ذره‌ای در آسمان‌ها و زمین از علم او دور نخواهد ماند» می‌باشد و اینکه اوج اندیشه بشری در شناخت کیفیت علم الهی بروز می‌یابد. وجود اقوال مختلف و متضاد در باب علم الهی که نقطه اوج انحرافی آن، انکار علم خدا به امور مادی و جزئی است، گواهی آشکار بر دشواری شناخت این موضوع است. *فخر رازی* بسیاری از فیلسوفان را از منکران علم الهی به جزئیات می‌داند (فخر رازی، ۱۳۴۵، ص ۲۹۸). همچنین اشعری از گروه‌های زیادی از منکران علم پیشین الهی گزارش می‌دهد (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۱۱۴).

هرچه ذهن آدمی در باب علم الهی ژرف‌تر می‌اندیشد، با دشواری بیشتری مواجه می‌شود، به‌ویژه در قسمت علم پیشین الهی. در این قسمت علاوه بر پیچیدگی اصل مبحث علم، سنگینی پذیرش علم بدون معلوم بر ذهن احساس می‌شود. *ملاصدرا* درباره پیچیدگی و دشواری مبحث علم الهی می‌نویسد: «پیچیدگی شناخت چگونگی علم خدا به اشیا موجب شده است تا پای بسیاری از دانشمندان حتی *شیخ‌الرئیس* و *شیخ‌اشراق بلغزد*» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۷۹).

ملاصدرا و علم الهی

علم واجب تعالی در یک تقسیم کلی به دو قسم علم ذات به ذات و علم ذات به اشیا تقسیم می‌شود. علم ذات به اشیا نیز به دو بخش تقسیم می‌گردد: یکی علم ذات به اشیا قبل از خلق یا علم پیشین و دیگری علم ذات به اشیا بعد از خلق یا علم پسین.

علم ذات به ذات

ملاصدرا در راستای اثبات علم الهی ذات به ذات، استدلال‌هایی گویا و قوی ارائه می‌دهد که بیانگر آن است که با تأمل درباره ذات پاک خدای متعال به عنوان کامل محض و با توجه به حقیقت علم در می‌یابیم که جای هیچ‌گونه تردیدی در ثبوت علم الهی ذات به ذات نیست. اکنون این استدلال‌ها را به‌طور گذرا می‌آوریم.

استدلال‌های ملاصدرا در باب علم ذات به ذات

استدلال اول: قاعده معطی الشیء لایکون فاقداً له

ملاصدرا برای اثبات علم الهی ذات به ذات، از قاعده «معطی الشیء لایکون فاقداً له» که یک قاعده عقلی و بدیهی است استفاده می‌کند. او می‌گوید: «کسی که دارای فطرت عقلانی است، چگونه می‌تواند بپذیرد که بخشنده و اعطاکننده یک کمال، آن کمال را دارا نباشد. چگونه می‌شود دریافت‌کننده یک کمال از بخشنده آن اشرف و اکرم باشد؟ و از آنجاکه ثابت شد همه ممکنات مستند به ذات او [خدا] هستند (ذاتی که وجوب صرف و فعلیت محض است)، از جمله ذوات عالمه و صورت‌های علمی و افاضه‌کننده هر کمال سزاورتر است به آن کمال؛ در نتیجه واجب [خدا] عالم است» (همان، ص ۱۷۶). استدلال ملاصدرا در عبارت یادشده بیانگر آن است که مفیض و مبدع اشیا در گستره جهان هستی، ذات الهی است و از جمله موجودات جهان هستی، موجوداتی هستند که نسبت به ذات خویش عالم‌اند؛ چنان‌که صور علمیه نیز از صفت موجودات

عالم هستی خارج نمی‌باشد؛ چراکه صور علمیه و موجوداتی که نسبت به ذات خویش عالم‌اند، از ذات الهی صادر گشته، به آن ذات پاک منسوب‌اند؛ پس ذات الهی نیز نسبت به خویش عالم است؛ چراکه معطی شیء هرگز فاقد آن شیء نیست.

استدلال فوق بسیار قوی و واضح است؛ زیرا محال است عطاکننده یک شیء فاقد آن شیء باشد. در غیر این صورت باید پذیرفت که عطاکننده در عین حال که عطاکننده است، عطا کننده نیست. این ادعا ناشدنی ذاتی و تناقض محال است.

استدلال دوم: بالفعل بودن موجود مجرد

در این استدلال ملاحظه را بیان می‌دارد موجود مجرد هیچ جهت بالقوه ندارد؛ از این رو خداوند که مجرد محض است و در بالاترین مرتبه تجرد است، فعلیت محض است و هیچ‌گونه جهت بالقوه ندارد. وی در این باره این‌گونه استدلال می‌کند:

هر موجود مجرد، ذات خود را و نیز غیر خود را تعقل می‌کند و آنچه را که به امکان عام برای او در عالم ابداع، ممکن و صحیح باشد، بالفعل و به‌طوروجوب و ضرورت دارا می‌باشد؛ زیرا در عالم ابداع و مجردات، تجدد حال و سیر از قوه به فعلیت ممکن نیست؛ از این رو در مجردات، کمال منتظره‌ای وجود ندارد. با این روش و بیان، علم واجب‌الوجود به ذاتش و به اشیا ثابت می‌شود؛ زیرا شما دانستی که واجب‌الوجود از هر جهت واجب‌الوجود است و آنچه برای او به امکان عام ممکن باشد [امتناع نداشته باشد]، ذاتاً برای او واجب و ضروری است (همان، ج ۳، صص ۴۵۵ و ۴۸۵).

درباره امکان مذکور در عبارت یادشده استاد / ابراهیمی دینانی می‌گوید: به‌روشنی معلوم می‌شود که مقصود از امکان در اینجا امکان عام است که همواره ناظر به سلب ضرورت طرف مخالف است؛ زیرا به صرف اینکه شیء مجرد در حد ذات خویش ممتنع نباشد، ضرورت وجود می‌یابد و به این ترتیب امکان خاص که به معنای سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت است، در این‌گونه موارد هرگز مصداق پیدا نمی‌کند (ابراهیمی دینانی، ج ۱، ۱۳۸۰، ص ۴۰۱).

با توجه به تقسیم‌بندی موجود به موجود مادی و موجود مجرد و نیز تعریفی که از موجود مجرد در فلسفه ارائه می‌شود مبنی بر اینکه موجود مجرد، موجودی است که هیچ‌گونه جهت قوه و حالت منتظره‌ای ندارد و به سمت شدن پیش نمی‌رود و آنچه را که می‌تواند در عالم ابداع واجد باشد و برای آن ممتنع نباشد، همه را بالفعل واجد است همچنین با توجه به اصل تشکیک وجود حکمت صدرایی مبنی بر اینکه خداوند در بالاترین مرتبه وجودی و مجرد که بالاتر از آن قابل تصور نیست می‌باشد، به دست می‌آید که آنچه برای خداوند ممکن باشد و ممتنع نباشد، از جمله علم به ذات و علم به غیر ذات، همه را بالفعل داراست. با این استدلال، اصل علم برای ذات باری تعالی اثبات می‌گردد؛ اما چگونگی این علم مبحثی است که باید در جای خودش تبیین شود.

استدلال سوم: موجود مجرد، عقل و عاقل و معقول است

از دیگر مسائلی که جهت اثبات علم ذات به ذات می‌توان از آن بهره جست، مسئله اتحاد عاقل و معقول است و آن این است که «کل مجرد ان یکون عاقلاً لذاته». ملاصدرا مسئله اتحاد عاقل و معقول را از مسائل بسیار مهم می‌داند و فهم آن را فضل الهی و از عنایات خاص خداوندی دانسته که نتیجه راز و نیاز و استمداد وی از خداوند است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰-۱۱۱). وی در جای دیگر می‌گوید:

منظور از اتحاد عاقل و معقول، اتحاد وجود عالم با معلوم بالعرض که همان موجود خارجی است، نمی‌باشد؛ زیرا چنین اتحادی محال است. همچنین منظور از اتحاد، اتحاد دو مفهوم یا دو ماهیت با یکدیگر نیست به‌گونه‌ای که به حمل ذاتی اولی بر یکدیگر حمل شوند؛ زیرا که هر مفهوم و هر ماهیتی ذاتاً مابین با یکدیگرند. منظور از اتحاد عالم و معلوم، اتحاد وجود ذهنی ماهیات با عالم است؛ یعنی وجود علم، عین وجود عالم می‌گردد (همان، ج ۳، ص ۳۲۴-۳۲۵).

ملاصدرا بر این باور است که حقیقت علم، حضور موجود مجرد نزد موجود مجرد است و از آنجاکه هر موجود مجرد، فعلیت محض می‌باشد و فاقد هرگونه قوه و

استعداد است، خودش برای خودش حضور دارد و به همین دلیل عالم به خویش است؛ زیرا علم یعنی «حضور مجرد برای مجرد است» و چون این علم مستقیماً و بدون واسطه به وجود خارجی آن مجرد تعلق می‌گیرد، هر موجود مجردی علم حضوری به خویش خواهد داشت.

در باره اتحاد عالم و معلوم در علم حضوری میان حکما اختلافی وجود ندارد و امثال شیخ‌الرئیس که منکر اتحاد در علم حصولی هستند، در باب علم حضوری قایل به اتحاد می‌باشند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷۳).

با توجه به حقیقت علم مبنی بر حضور معلوم نزد عالم (حضور صورت معلوم نزد عالم در علم حصولی و حضور خود معلوم نزد عالم در علم حضوری) به دست می‌آید که علم چیزی جز حضور نیست. با توجه به اینکه ماده حضور ندارد و غیوبت است [خود ماده، قوه محض است و شأنی جز پذیرش ندارد و وجودش، وجودی است سیال، یک صورت باید برود تا صورتی دیگر بیاید، پس ثابت نیست و فعلیت ندارد؛ از این رو نمی‌توان آن را ذاتی تام دانست؛ در نتیجه ماده خودش برای خودش حضور ندارد تا چه رسد به اینکه برای غیر خودش حضور داشته باشد] پس علم در آنجا معنا ندارد؛ اما موجود مجرد از آن جهت که فعلیت محض است، حضور محض می‌باشد؛ در نتیجه علم محض است؛ یعنی عاقل خویش است، در نتیجه عقل هم می‌باشد. بنابراین سه مفهوم عقل، عاقل و معقول را می‌توان از هر مجردی انتزاع کرد که از جمله آن مفاهیم، معقول بودن است؛ یعنی هر مجردی خویش را تعقل می‌کند. خدای متعال که مجرد محض است و بالاترین مرتبه تجرد را دارد، پس او عالم است و بالاترین مرتبه علم ذات به ذات را واجد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۷). علامه طباطبایی نیز دیدگاه یادشده را پذیرفته و در این باره تبیینی خاص ارائه می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۶۰).

ایراد فخر رازی بر تبیین علم الهی ذات به ذات

ملاصدرا در اسفار ایراد فخر رازی بر تبیین علم ذات به ذات از سوی حکما را این گونه نقل کرده، آن را پاسخ می‌دهد: حکما در تعریف علم می‌گویند علم عبارت است از اضافه میان عالم و معلوم یا آنکه می‌گویند علم یعنی حضور معلوم نزد عالم، خواه حضور صورت معلوم نزد عالم یا حضور خود معلوم نزد عالم. بر اساس این دو تعریف، علم ذات به ذات در مورد ذات خدای متعال محال است؛ زیرا اولاً بین شیء و خود شیء اضافه و نسبتی نیست؛ زیرا اضافه مبتنی بر وجود طرفین است و در علم ذات به ذات طرفین وجود ندارد و فقط سخن از وجود ذات است؛ ثانیاً شق دوم نیز محال است؛ چراکه ممتنع است صورتی مثل ذات خداوند و مماثل او نزد ذات مقدسش حاضر باشد؛ چون خداوند بی شریک و واحد است. نتیجه اینکه علم ذات به ذات محال است و هنگامی که ذات به خودش علم نداشت، به اشیا نیز علم نخواهد داشت.

با توجه به عدم اتقان استدلال فخر رازی و بطلان آن، ملاصدرا به صورت گذرا استدلال وی را این گونه رد می‌کند: مگر ممکن است کسانی که خود را فیلسوف و آگاه به دقایق ملک و ملکوت می‌دانند، عالم باشند، ولی خالق آنها که اعطاکننده علم به آنهاست، عالم نباشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۷۹).

تذکر و نقد: جهت رد استدلال فخر رازی اشاره به دو نکته ضروری به نظر می‌رسد.

نکته اول: علم از مقوله اضافه نیست. بر فرض که علم را از مقوله اضافه بدانیم، اما نمی‌توان پذیرفت که برای برقراری اضافه به اثبیت حقیقی نیاز باشد؛ بلکه طرفین اعتباری نیز کفایت می‌کند. در مورد ذات پاک حق تعالی نیز به تغایر مفهومی و اعتباری جهت اتصاف علم الهی کافی است و مفاهیم علم، عالم و معلوم همگی از همان وجود بسیط محض انتزاع می‌شوند.

نکته دوم: اساساً علم ذات به ذات اعم از علم الهی و علم بشری از سنخ علم حصولی نیست تا اینکه قایل به حضور صورت معلوم نزد عالم شویم، بلکه از سنخ علم حضوری است؛ زیرا اگر علم ذات به ذات از راه ذات نباشد، یعنی از سنخ علم

حصولی باشد و از راه یک واسطه باشد- مثلاً از راه صورت ذهنی باشد- بدیهی است که صورت ذهنی همیشه جنبه سوم‌شخص را دارد و نسبت به شخص عالم، «او» به شمار می‌رود نه «من». درحقیقت چون آنچه ادراک می‌شود، صورت است، لازم می‌آید آگاهی از ذات خود یا «من» با آگاهی از «غیر» یکی باشد. نتیجه آنکه اگر ادراک ذات با صورت باشد و شخص نداند که آن صورت، صورت ذات اوست، پس خود را درک نکرده است و اگر بداند که آن صورت به او تعلق دارد، درنتیجه خود را پیش از صورت و بدون وساطت صورت دریافته است. بنابراین در باب علم الهی ذات به ذات باید گفت چون خداوند متعال بسیط و مجرد محض است و هیچ غیبوتی در آن ذات پاک نیست تا مانع از علم شود؛ ازاین‌رو خداوند متعال علم محض و حضور محض است.

علم الهی به اشیا در مرتبه ذات

ملاصدرا در باب علم تفصیلی الهی به اشیا با دو زبان حکمت و عرفان سخن می‌گوید (همان، ص ۱۱۶). وی راه حکمت را بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بخارج منها» طی می‌کند و با ارائه نظر نهایی خود در باب علم الهی به اشیا، تحولی بنیادین در این زمینه به وجود می‌آورد؛ چراکه نظریه وی دراین‌باره تحلیل و تبیینی است نسبت به علم تفصیلی الهی قبل و بعد از ایجاد اشیا در مرحله ذات؛ درحالی‌که نظریات پیشینیان تنها تبیینی است از علم الهی به اشیا بعد از پیدایش اشیا و اگر آنان متعرض علم الهی قبل از پیدایش اشیا شده‌اند، به گونه‌ای است که تبیینی معقول و مقبول به شمار نمی‌آید؛ زیرا این تبیین نمی‌تواند علم واجب تعالی به اشیا در مرتبه ذات را اثبات کند. با دستیابی ملاصدرا به قاعده بسیط الحقیقه دیدگاهی جدید و وسیع‌تر برای او به وجود آمد و از دیدگاه اولیه خود دست برداشت. وی دراین‌باره می‌گوید: «در باب علم الهی قبل از آنکه به قاعده بسیط الحقیقه کل الاشياء برسیم و آن را کشف کنیم، ابتدا موافق نظر شیخ اشراق بودم؛ اما با کشف

این قاعده، از دیدگاه او منصرف شدم» (همان، ج ۵، ص ۲۴۹).

ملاصدرا در بسیاری از آثار خود از جمله در مبدأ و معاد (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۱۷۲) و شرح هدایه (همو، ۱۴۲۲، ص ۳۲۵-۳۲۷) و شواهد الربوبیه (همو، ۱۳۴۶، ص ۵۵) و تعلیقه بر حکمت الاشراق، دیدگاه شیخ اشراق را پذیرفته است. وی در کتاب اسفار چنین می‌گوید: «اعلم ان صاحب الاشراق اثبت علمه علی قاعدة الاشراق و کان لی اقتداء به فیها فیما سلف من الزمان الی ان جاء الحق و ارانی ربی برهانه» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۴۹). اما وی در نهایت در کتاب اسفار با مطرح نمودن هشت ایراد بر دیدگاه شیخ اشراق نظریه او را نمی‌پذیرد و آن را رد می‌کند (همان، ص ۲۳۳).

اثبات علم الهی به اشیا بر اساس قاعده بسیط الحقیقه

ملاصدرا درک قاعده بسیط الحقیقه را از شناخت‌های پیچیده الهی دانسته که فهم آن را از مواهب خاص خداوندی می‌داند که بر اثر تأیید ملکوتی بر قلب ایشان نازل شده است و از پیشینیان چیزی درباره این قاعده نرسیده، مگر بیان کوتاهی از ارسطو؛ همچنین از معاصران خود نیز کسی که به این قاعده رسیده باشد و معنای آن را فهمیده باشد، سراغ نداشت (همان، ص ۱۱۰-۱۱۱).

تبیین قاعده بسیط الحقیقه

ملاصدرا قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» را این گونه تبیین می‌کند: بسیط الحقیقه یعنی حقیقتی محض که هیچ‌گونه ترکیبی در آن نیست و همه چیز است؛ زیرا اگر بگوییم بسیط الحقیقه همه اشیا نیست، مستلزم آن است که ذاتش مرکب از وجود شیء و عدم شیئی دیگر باشد و چنین حقیقتی بسیط نخواهد بود، اگرچه این ترکیب حتی بر حسب اعتبار عقل باشد؛ درحالی که فرض و برهان بر این بود که آن ذات، بسیط محض است و این بر خلاف فرض است؛ از این رو آنچه بر حسب فرض و برهان بسیط است،

اگر آن را هویتی مرکب از وجود و عدم بدانیم، مانند اینکه الف باشد، ولی ب نباشد، در این صورت دارای دو حیثیت خواهد بود: حیثیت اول مثلاً الف بودن و حیثیت دوم، ب نبودن است که این دو حیثیت متفاوت اند؛ زیرا در غیر این صورت مفهوم الف بودن با مفهوم ب نبودن یکی خواهد بود و این امر بالضروره باطل است؛ پس ملزوم، یعنی اینکه هویت بسیط، شیئی باشد و شیئی دیگر نباشد نیز باطل است. بدین ترتیب روشن می گردد که هویت بسیط عبارت است از کل اشیا، یعنی وجود محض و هیچ جنبه عدمی برای آن متصور نیست (همان، ص ۱۱۱).

نتیجه آنکه: هر هویتی که سلب شیء یا اشیا از آن صحیح باشد، مرکب است. در اینجا از قانون عکس نقیض [عکس نقیض مخالف] (مظفر، ۱۳۸۸، ص ۱۷۸) استفاده و این قضیه را که نتیجه برهان است، به عکس نقیض آن منعکس کرده، می گوئیم: اگر داشته باشیم قضیه «هر هویتی که سلب شیء از آن صحیح باشد، مرکب است»، در عکس نقیض آن می گوئیم «سلب شیء از هیچ هویت بسیط الحقیقه ممکن نیست» و این، همان معنای بسیط الحقیقه کل الاشياء است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۱).

اصول قاعده

صدرالمتألهین برای تبیین نظر خود در باب علم الهی به اشیا بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، در آغاز اصولی را بیان می دارد، آن گاه به تبیین مسئله می پردازد. وی جهت اثبات بسیط الحقیقه بودن واجب الوجود چهار اصل را بدین توضیح بیان می کند:

اصل اول: هر هویت وجودی مصداق یکی از معانی کلی

هر هویت وجودی در مرتبه وجودی خود مصداق بعضی از معانی کلی ای است که این معانی درباره غیر واجب تعالی به اصطلاح حکماء «ماهیت» و به اصطلاح عرفا «عین ثابت» است. هیچ هویت وجودی نیست مگر اینکه مصداق یکی از معانی کلی است، خواه آن معانی کلی، ماهیت باشد یا مفهوم.

هدف از بیان اصل اول

مقصود از طرح اصل اول و ملحقات آن این است که ممکن است چند معنا که وجودهای مختلف دارند، گاهی به یک وجود موجود باشند و در یک هویت واحده مندرج و منطبق باشند؛ مانند ناطق که فصل اخیر انسان به شمار می‌رود و متضمن همه اجناس و فصول قریبه و بعیده است و به همین جهت است که مفهوم قابل ابعاد سه‌گانه، مفهوم جسم طبیعی که با ماده همراه است، مفهوم نامی که در نباتات است و مفهوم حساس که در حیوان است، همه و همه بر ناطق منطبق است و ناطق مصداق تمامی این معانی است. بدین ترتیب از اصل اول این مطلب به دست می‌آید که اشیا کثیری که دارای وجودهای متعدّدند، گاهی در یک وجود به‌طور جمعی یافت می‌شوند.

اصل دوم: وجود قوی‌تر متضمن معانی بیشتر

به هر اندازه که وجود قوی‌تر باشد، در عین بساطتش به همان میزان متضمن معانی بیشتری است و دارای کمالات گوناگون است که آنها در اشیای مختلف وجود دارند؛ از این رو معانی متعدد از چنین وجودی انتزاع و بر آن حمل می‌شوند. بدین ترتیب اگر یک شیء در بالاترین حد و در مرحله نهایی وجود باشد، هیچ کمالی از او قابل سلب نیست؛ بلکه در عین بساطتش مستجمع تمام کمالاتی است که در دیگر اشیا به‌طور پراکنده موجودند (همان، ص ۲۶۷).

دومین اصل گویای مطالب ذیل است:

۱. وجود قوی‌تر و متحصّل‌تر در عین بساطتش مشتمل بر معانی بیشتر است.
۲. در نقطه مقابل وجود محض و بسیط کامل، وجودی است که در نهایت ضعف و در پایین‌ترین مرتبه وجودی قرار دارد که هیچ مفهومی بر آن صادق نیست و صرف استعداد است؛ اما می‌تواند فعلیت یابد.
۳. بر اساس اصل استعداد در وجود و حرکت جوهری، برای مراتب ضعیف این امکان وجود دارد که به مراتب قوی‌تر راه یابند و تدریجاً از یک صورت جوهری به

صورت جوهری دیگر استکمال یابند تا آنکه به مرتبه‌ای برسند که تمام کمالات صوری ما قبل را دارا شوند.

اصل سوم: ناسازگاری وجود بسیط با حدود و مشخصات اشیا

ملاصدرا اصل سوم را با بیان سه نکته توضیح می‌دهد:

۱. منظور از اینکه گفته شد ممکن است معانی گوناگونی در یک وجود بسیط جمع شوند، این است که این معانی مختلف با حذف عناوین شخصی آنها در آن وجود بسیط قابل جمع‌اند؛ بنابراین وجود کمال نوعی در عین وحدت و بساطتش مشتمل بر همه معانی جنسیه، نوعیه و کمالات وجودی متقدم است (همان، ص ۲۶۷).

وجود کمالات متقدم در نوع اخیر را می‌توان به مراتب عدد تشبیه کرد؛ چون در مراتب عدد اگرچه درجات پایین در مراتب بالا وجود دارند، اما این سخن بدین معنا نیست که مرتبه بالا مصداق درجات پایین با همه حدودشان است؛ مثلاً عدد بیست همه مراتب پایین‌تر از خود را به صورت لابشرط (بدون خصوصیات شخصی هر عدد) داراست؛ یعنی عدد بیست هم عدد پانزده است و هم نیست و هم عدد ده است و هم نیست؛ یعنی هیچ یک از این درجات بر عدد بیست صدق نمی‌کند؛ زیرا عدد بیست همان عدد پانزده و عدد ده لابشرط است. عدد ده یک امر بشرط لا است؛ یعنی دو طرف آن بسته است؛ یعنی حد و اندازه عدد یازده در آن راه ندارد و نیز نمی‌توان گفت حد آن، حد عدد نه است، بر خلاف عدد بیست که عدد پانزده را به صورت لابشرط دارد.

۲. انسان که نوعی است از انواع حیوان، تفاوت وجودی و اساسی با دیگرانواع حیوان دارد؛ زیرا دیگرانواع حیوان مانند فرس و بقر هر کدام مرحله‌ای از حیوانیت را دارا هستند و ممحض در آن مرحله‌اند و از آن فراتر نمی‌روند، بر خلاف انسان که در حیوانیت ممحض نیست، بلکه به هر اندازه که در مسیر ناطقیتهش قرار گیرد، به همان میزان از معنای حیوانیت او کاسته می‌شود؛ پس نوع‌الانواع دانستن انسان به خاطر شرافت وجودی و قابلیت وجودی

اوست که می‌تواند به جنبه انسانی خویش وسعت بخشد (همان).

۳. از آن جهت که همه انواع حیوان تحت جنس (حیوان) قرار دارند، نباید نتیجه گرفت که اگر یکی از انواع دارای یک فصل کمالی بود، پس باید همه انواع حیوان نیز دارای فصلی کمالی باشند؛ مثلاً چون انسان دارای فصل کمالی است، پس باید بقر و فرس نیز فصلی کمالی داشته باشند؛ زیرا تفاوت است میان انسان و دیگرانواع حیوان در اینکه انسان در حیوانیت ضعیف است و دیگرانواع در این جنبه قوی‌اند؛ یعنی تأکد آنها در حیوانیت مانع از آن است که نوع مزبور، کمال وجودی دیگر را قبول کند، بر خلاف انسان که جنبه حیوانی آن ضعیف است و به دلیل همین جهت است که می‌تواند تحت پوشش نفس ناطقه خود کمال وجودی کسب کند (همان، ص ۲۶۸).

اصل چهارم: علت، اقوی از معلول خود

از آن جهت که علت همواره باید اقوی از معلول خود باشد، هرگونه کمالی که در معلول یافت می‌شود، باید اصل آن کمال که اعلی و اکمل است، در علت موجود باشد، وگرنه علت، علت نخواهد بود و اقوی از معلول نخواهد بود (همان، ص ۲۶۹). علت فاقد کمالات معلول خود نیست؛ زیرا این پرسش را که معلول کمالش را از کجا به دست آورده است، باید پاسخ داد. اگر پاسخ دهیم که معلول بدون سبب واجد کمال شده است، این سخن بطلانش ظاهر است؛ چراکه لازمه آن، پذیرفتن تضاد است و پذیرفتن اینکه معلول در عین حال که معلول است، معلول علتی نباشد؛ ازاین‌رو باید بپذیریم که کمال معلول از شبئی است که خود دارای آن کمال است. ملاصدرا در این‌باره می‌گوید: «مطلب مزبور از کلمات ارسطو در اثولوجیا نیز به دست می‌آید؛ علاوه آنکه برهان و عرفان نیز مؤید آن است؛ چراکه کمالات و جهات وجودی یک معلول مربوط به علت مفیض و ایجادی آن است تا برسد به *علة‌العلل*؛ ازاین‌رو تمام کمالات وجودی در *علة‌العلل* جمع می‌باشند و از تمام جهات عدمی و قصورات و نقایص که لازمه معلولات است، مبرا هستند» (همان).

نتیجه اصول چهارگانه

ملاصدرا پس از بیان اصول چهارگانه در مقام اثبات علم تفصیلی واجب تعالی به اشیا در مرتبه ذات بر می‌آید. وی بر اساس اصول چهارگانه و با تکیه بر قاعده «بسیط الحقیقه» برای اثبات علم الهی به اشیا در مرتبه ذات، یعنی همان علم پیشین نسبت به اشیا چنین می‌گوید:

بر مبنای اصل چهارم که علت، واجد همه کمالات معلول است و اینکه هر معلولی در هر مرتبه‌ای که باشد کمالی از خودش ندارد، بلکه به او اعطا شده است، به دست می‌آید که هر موجودی در جهان هستی خواه موجودی اصیل باشد و خواه غیراصیل همه و همه به واجب تعالی که علة‌العلل است، متکی‌اند و واجب تعالی که بسیط محض است، کل اشیاست (همان، ص ۲۷۰).

بر مبنای اصل سوم این سخن که واجب تعالی کل اشیاست، از حالت ابهام بیرون می‌آید و معلوم می‌شود که منظور از این سخن آن نیست که هر چیزی با حدود و مشخصات خود در واجب تعالی موجود است؛ زیرا در این صورت واجب تعالی بسیط محض نخواهد بود؛ بنابراین مقصود از اینکه واجب تعالی کل اشیاست، آن است که واجب تعالی دارای همه کمالات اشیاست به گونه‌ی لایشرط؛ به دیگر سخن بسیط الحقیقه هیچ کدام از اشیا نیست، در عین حال همه اشیا نیز می‌باشد. اینکه بسیط الحقیقه هیچ کدام از اشیا نیست، بدین معناست که نقایص و محدودیت‌های اشیا را ندارد. اما اینکه بسیط الحقیقه همه اشیاست، یعنی دارای همه کمالات اشیا به گونه‌ی اعلی و اشرف آن است.

ملاصدرا در ادامه می‌گوید: از آنجاکه وجود خدای متعال بسیط محض است، پس او کل اشیاست؛ زیرا بسیط محض هیچ جنبه‌ی عدمی ندارد، پس همه چیز است و علم به چنین حقیقتی علم به همه اشیاست و چون بسیط الحقیقه واحد است و ممکن نیست بیش از یکی باشد، پس فقط اوست که به همه اشیا عالم است (همان، ص ۲۶۹-۲۷۰). وی در مورد چگونگی علم الهی ذات به اشیا می‌گوید: «علمی است اجمالی در عین کشف تفصیلی»؛ یعنی علمی است بسیط در عین حال مستجمع تمام اشیاست؛ از این رو

همه اشیا به یک وجود واحد بسیط در ذات واجب تعالی موجودند (همان). وی سپس می‌گوید: چون ذات حق تعالی مقدم بر همه اشیاست و این علم به ذات، عین ذات است، پس علم به ذات مقدم بر همه اشیا نیز می‌باشد و از آنجا که همین علم به ذات، عین علم به اشیاست، پس علم به همه اشیا بر وجود اشیا مقدم است. از اینجا به دست می‌آید که علم به کل اشیا قبل از وجود آنها در مرتبه ذات خداوند وجود دارد (همان).

حمل در قضیه بسیط الحقیقه کل الاشياء

اکنون جای این سؤال است که حمل اشیا بر ذات واجب تعالی از چه نوع حملی است؟ آیا حمل اولی ذاتی است یا از نوع حمل شایع صناعی و یا از نوعی دیگر؟ ملاحظه بر این باور است که اتحاد موضوع و محمول در قضیه «بسیط الحقیقه کل الاشياء» به لحاظ مفهوم نیست؛ چون مفهوم موضوع این قضیه با مفهوم محمول آن متباین است؛ پس حمل در این قضیه ذاتی اولی نیست. همچنین اتحاد به لحاظ مصداق نیست؛ زیرا با ادله عقلی ثابت می‌کند که بسیط الحقیقه مصداق واحد دارد و محال است مصادیق متعدد داشته باشد؛ از این رو حمل در این قضیه، شایع صناعی نیز نمی‌باشد، بلکه حمل در این قضیه، حمل «حقیقه و رقیقت» است. بدین توضیح که «وجود» مقول به تشکیک است و بسیط الحقیقه کامل‌ترین و بالاترین مرتبه وجود است؛ اما اشیا و ما سوای بسیط الحقیقه، مراتب پایین‌تر وجود را دارا هستند؛ بدین معنا که اشیا وجودهای تنزل‌یافته آن بسیط حقیقی و آن کامل مطلق‌اند. به عبارت دیگر بسیط الحقیقه که بالاترین مرتبه وجود است، دارای همه مراتب پایین‌تر از خود می‌باشد؛ زیرا «چون که صد آمد، نود هم پیش ماست». علامه طباطبایی نیز می‌گوید: «حمل اشیا بر واجب تعالی نه از نوع حمل اولی ذاتی است و نه از نوع حمل شایع صناعی؛ چراکه در حمل شایع صناعی آنچه را که محمول دارد، موضوع نیز دارد و آنچه را که محمول ندارد، موضوع نیز ندارد، مانند «زید، انسان است» و «زید، قائم است». هرچه انسان دارد، زید نیز دارد و هرچه انسان ندارد، زید نیز ندارد، بلکه حمل اشیا بر واجب تعالی از نوع حمل حقیقت

و رقیقت است که در این حمل آنچه را که رقیقت دارد، حقیقت هم دارد؛ اما از جنبه سلب، چنین نیست که هرچه رقیقت دارا نیست، پس حقیقت آن نیز دارا نباشد» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۷۷).

اشکال و دفع آن

صدرالمآلهین پس از تبیین علم تفصیلی الهی به اشیا در مرتبه ذات از طریق قاعده بسیط الحقیقه جهت تقویت این تبیین به اشکالات احتمالی در این باره می‌پردازد و به آنها پاسخ می‌دهد. مهم‌ترین اشکال در این باره عبارت از این است که: چنانچه بر اساس قاعده بسیط الحقیقه بپذیریم که واجب تعالی در مقام ذات واجد همه کمالات اشیاست، این را نیز باید بپذیریم که واجب تعالی ماهیات اشیا را واجد است و وجود او دارای ماهیت است و بدیهی است که هر جا پای ماهیت به میان آید، معلول بودن و مرکب بودن نیز ثابت می‌شود؛ در نتیجه اگر گفته شود ذات واجب تعالی ماهیات اشیا را واجد است، پس باید پذیرفت که چنین ذاتی بسیط محض نخواهد بود؛ در حالی که بسیط محض بودن واجب، مفروض است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۱).

ملاصدرا در پاسخ می‌گوید: لازمه تبیین ما در باب علم الهی بر اساس قاعده بسیط الحقیقه این نیست که واجب تعالی ماهیت داشته باشد؛ چراکه منظور از ماهیت داشتن یک شیء آن است که وجود خاص آن ماهیت تحقق یابد و محدود به حد خاصی باشد که طبعاً جامع و مانع خواهد بود و جنبه اثباتی و سلبی خواهد داشت و از آنجا که واجب تعالی فقط جنبه اثباتی دارد، پس وجود او وجود هیچ ماهیتی نیست و از طرفی هیچ ماهیتی نیز ماهیت واجب تعالی نیست. به عبارت دقیق‌تر ماهیت واجب تعالی عین انیت اوست؛ علاوه بر آنکه چون ماهیت نسبت به وجود و عدم لا بشرط است، نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم؛ از این رو در صورتی وجود می‌یابد که به حد وجوب و ضرورت برسد و از جانب علت، وجود به او افزوده شود؛ بنابراین ماهیت موجوده ضرورت بالغیر خواهد داشت نه ضرورت بالذات، در حالی که واجب تعالی

ضرورت بالذات دارد (همان). علاوه آنکه ماهیت تنها در ظرف وجودی خاص و در مرتبه خاص از وجود محقق می‌شود و در دیگر مراتب وجود تحقق نمی‌یابد؛ درحالی‌که واجب تعالی همه مراتب وجود را داراست و اگر مرتبه‌ای از وجود را واجد نباشد، نه وجوب ذاتی و نه بسیط الحقیقه هیچ یک بر او اطلاق نخواهد شد؛ درحالی‌که وجوب ذاتی و بسیط الحقیقه بودن او مبرهن است.

نقد و بررسی دیدگاه ملاصدرا

وقتی قضیه‌ای به نام «بسیط الحقیقه، همه اشیاست» داشته باشیم، سؤالات متعددی به قرار ذیل مطرح می‌شود:

سؤال اول: آیا تبیین ملاصدرا مبنی بر اینکه خداوند بسیط الحقیقه است و بسیط الحقیقه همه اشیاست و علم بسیط الحقیقه به خودش حضوری است، پس علم خداوند به اشیا نیز حضوری است، زیرا خداوند همه اشیاست، آیا چنین ادعایی بدین معناست که خداوند، همه اشیاست و غیر ذات یعنی اشیا، عین ذات است؟ آیا می‌توان پذیرفت که علم الهی به اشیا علمی است حضوری و بین ذات الهی و غیر ذات واسطه‌ای نیست و میانشان اتحاد برقرار است؟

استدلال ملاصدرا مبنی بر حضوری بودن علم الهی به اشیا قبل از ایجاد از طریق قاعده بسیط الحقیقه ناتمام به نظر می‌رسد؛ زیرا با توجه به اینکه بحث بر سر اشیا قبل از خلق است، یعنی اشیا بی‌که هنوز وجود نیافته‌اند، از این رو چون آنها وجود ندارند، نمی‌توان گفت وجود آنها با ذات الهی متحد است و عین ذات‌اند و در نتیجه علم به ذات مستلزم علم به اشیا نیز می‌باشد.

سؤال دوم: آیا وقتی بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیا» گفته می‌شود «خدا همه اشیاست» آیا مشکل علم الهی به اشیا قبل از وجود یافتنشان حل می‌شود؟ آیا می‌توان پذیرفت علی‌رغم وجود نداشتن اشیا آنها با ذات الهی متحدند و ذات به آنها علم حضوری دارد؟ اشیا بی‌که هنوز وجود نیافته‌اند، چگونه می‌شود که آنها به ذات

باری تعالی قائم باشند و نسبت به آنها علم حضوری داشت؟ آیا علم خدا به اشیا یی که خلق شدند و الان موجودند، علمی حضوری است؟ اگر پاسخ منفی است، چگونه می توان پذیرفت که علم الهی به اشیا یی که هنوز خلق نشده اند، علمی حضوری است؟ حضوری به چه معناست؟

می توان سؤال مذکور را به گونه ای دیگر نیز مطرح کرد: اگر تقدم و تأخر زمانی را کنار بگذاریم و در باب علم الهی به اشیا بر مبنای فلاسفه مشی کنیم، بی تردید نمی توانیم تقدم و تأخر رتبی میان علت و معلول را کنار بگذاریم؛ از این رو خداوند به عنوان علت به لحاظ رتبی بر اشیا تقدم دارد. اکنون در اینجا این سؤال خود را نشان می دهد که آیا در همان مرتبه سابق و در مرتبه ای که معلول وجود ندارد، چگونه علم به آن تعلق می گیرد؟

در پاسخ باید گفت قبلت را به هر معنایی که بگیریم، خواه قبلت زمانی و خواه قبلت رتبی، معقول نیست که بگوییم ماسوی الله قبل از قیامشان به ذات الهی، آن ذات پاک به آنها علم حضوری دارد؛ زیرا این ادعا خروج از بحث است؛ زیرا علم حضوری در جایی محقق است که معلوم نزد عالم حاضر و عین عالم باشد. یکی از معاصران همین امر را راز خطاناپذیری علم حضوری می داند و می گوید: «اما در صورتی که شیء یا شخص درک شونده با وجود عینی خویش و بدون هیچ واسطه ای نزد درک کننده حاضر باشد یا با آن نوعی اتحاد یا وحدت داشته باشد، اصولاً خطا فرض ندارد و این است راز و رمز خطاناپذیری علم حضوری (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۵۵). علاوه بر آنکه اصولاً در مورد علم الهی به اشیا یی مادی نمی توان اتحاد و عینیت آنها را با خداوند پذیرفت؛ زیرا اتحاد موجود مجرد و با غیر مجرد ناشدنی است؛ از این رو نمی توان گفت علم الهی به اشیا قبل از ایجاد، علمی حضوری است.

سؤال سوم: بی تردید خداوند به همه اشیا، اعم از اشیا یی پیش از خلق و پس از خلقشان علم دارد؛ زیرا علم او مطلق و بی کران است؛ پس نسبت به دانه سیبی که بعداً به وجود می آید، علم دارد و می داند که آن دانه سیب، رنگش چگونه است یا وزنش چقدر است و به تمام ویژگی های آن آگاه است. بدون تردید علم الهی به چنین دانه

سیبی، علمی است اعلی و اشرف از علم انسان نسبت به همین دانه سیب، حتی در آن موقعی که موجود شده و ما آن را مشاهده می‌کنیم. اما سؤال اساسی این است که آیا علم خدا به چنین دانه سیبی، حضوری است یا حصولی؟ بی‌تردید چنین علمی حضوری نخواهد بود و نظریه بسیط الحقیقه که قایل است حتی در چنین مواردی علم الهی حضوری است، قابل دفاع عقلانی نمی‌باشد؛ چراکه الان دانه سیبی موجود نیست و چیزی که موجود نیست، چگونه با ذات الهی متحد است و متعلق علم حضوری واقع می‌شود. علاوه بر آنکه با توجه به اینکه علم خداوند فقط به موجودات تعلق نمی‌گیرد، بلکه به معدومات نیز تعلق می‌گیرد و نیز با توجه به اینکه معدومات به دو دسته ممکن و ممتنع تقسیم می‌شوند و تمیز بین این دو با علم حضوری میسر نمی‌شود، یعنی نمی‌توان گفت این عدم ممکن است یا ممتنع، زیرا تمایز در اعدام وجود ندارد، از این رو به‌ناچار حصولی بودن علم الهی به اشیا به‌ویژه اشیا قبل از خلق را با توضیحاتی که در این نوشتار داده شده است، باید پذیرفت؛ زیرا حقیقت و قوام علم حصولی حاکویت و گزارشگری آن است، خواه محکی امر وجودی باشد یا امر عدمی.

سؤال چهارم: حمل در این قضیه «بسیط الحقیقه، کل الاشياء» از چه نوع حملی است؟ به باور ملاصدرا اتحاد موضوع و محمول در این قضیه نه به لحاظ مفهوم است تا گفته شود حمل ذاتی اولی است و نه به لحاظ مصداق است تا گفته شود حمل شایع صناعی است؛ بلکه حمل در این قضیه، حمل حقیقه و رقیقه است. اکنون این سؤال مطرح است که آیا وقتی گفته می‌شود اشیا رقیقه آن حقیقت (بسیط الحقیقه) اند و نمی‌توان گفت که آن حقیقت، نقایص و محدودیت‌های اشیاست، آیا نباید از این ادعا نتیجه گرفت که چون اشیا با محدودیت‌هایشان عین ذات الهی نیستند، پس علم به ذات و حقیقت مستلزم علم به رقیقه و اشیا نخواهد بود؛ زیرا حقیقه با رقیقه فرق دارد، پس علم به حقیقت نیز با علم به رقیقه باید فرق داشته باشد و نمی‌توان گفت علم به حقیقت همان علم به رقیقه است.

سؤال پنجم: آیا می‌توان از طریق قاعده بسیط الحقیقه ثابت کرد که خداوند به اشیا قبل از خلقتشان علم دارد؟ آیا وقتی گفته شود بسیط الحقیقه واجد همه

کمالات است، پس علم به چنین ذاتی و کمال مطلق، آیا مستلزم علم به همه اشیا نیز می‌باشد؟ اگر پاسخ مثبت است، باز این پرسش پیش می‌آید که آیا می‌توان پذیرفت که خداوند همه اشیاست با همه نواقصشان؟ به یقین نمی‌توان چنین ادعایی را پذیرفت؛ چنان‌که ملاصدرا نیز نمی‌پذیرد و بیان می‌دارد که بسیط الحقیقه همه اشیاست و نیز همه اشیا نیست. همه اشیا نیست، یعنی او همه اشیا با نواقصشان نیست، بلکه خداوند واجد همه کمالات اشیاست.

پاسخ ملاصدرا اشکال را به‌طور کلی حل نمی‌کند؛ زیرا این پرسش مطرح است که اگر بگوییم خداوند واجد همه کمالات اشیاست، آیا علم به چنین ذاتی، علم به کمالات اشیاست یا آنکه علم به اشیا با همه محدودیتشان می‌باشد؟ در پاسخ باید گفت چنین علمی علم به کمالات اشیاست نه علم به اشیا با همه نواقص و محدودیت‌هایشان.

سؤال ششم: وقتی گفته می‌شود بسیط الحقیقه همه اشیاست و علم او به ذاتش که حضور محض است، مساوی است با علم به اشیا به گونه حضوری. وقتی گفته شد این علم حضوری است، باید اتحاد میان عالم و معلوم را پذیرفت و وقتی اصل اتحاد پذیرفته شد، باید نوع اتحاد را مشخص کرد. همان‌طور که قبلاً توضیح داده شد، ملاصدرا بر این باور است که اتحاد در اینجا نه مفهومی است و نه اتحاد مصداقی، بلکه اتحاد حقیقه و رقیقه است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا این ادعا به معنای آن است که بسیط الحقیقه که خالق است، با اشیا که مخلوق‌اند، متحدند؟ آیا می‌توان قبول کرد که خالق و مخلوق در یک ردیف‌اند؟ واضح است که پاسخ منفی است؛ آن‌گونه که ملاصدرا خود نیز مسئله تشکیک وجود را مطرح می‌کند و میان حقیقت و رقیقت تمییز قایل می‌شود. نتیجه آنکه نمی‌توان اتحاد میان خدا و اشیا را نیز از نوع اتحاد حقیقه و رقیقه دانست و این علم را علم حضوری دانست، بلکه ناگزیر باید علم الهی به اشیا را علمی حصولی به معنایی که بعداً توضیح آن خواهد آمد، دانست.

سؤال هفتم: آیا اثبات علم الهی به اشیا قبل از ایجاد، از طریق قاعده بسیط الحقیقه بیانگر آن است که خداوند مستقیماً به اشیا مادی علم دارد؟ یعنی آیا چنین علمی حضوری است یا آنکه چنین علمی با واسطه است؟ اگر این قاعده گویای آن باشد که

خداوند به اشیای مادی قبل از خلق، علم حضوری دارد، این ادعا با آنچه قاعده الواحد و قانون سنخیت می‌گوید در تضاد است؛ زیرا قاعده الواحد می‌گوید فقط یک معلول مستقیماً از خدا صادر می‌شود و بقیه با واسطه از خدا صادر می‌شوند و قانون سنخیت می‌گوید میان علت و معلول باید سنخیت برقرار باشد، بنابراین از علت مجرد، معلول مجرد صادر می‌شود نه معلول مادی. چنانچه گفته شود قاعده بسیط الحقیقه بیانگر آن است که علم الهی به اشیا علمی است با واسطه، این ادعا نیز پذیرفتنی نیست؛ چون حضوری بودن این علم را مفروض گرفتید.

تبیین جدید از علم پیشین الهی بر اساس رابطه علی و معلولی

با توجه به اشکالات یادشده در بخش نقد و بررسی دیدگاه ملاصدرا نمی‌توان از طریق قاعده بسیط الحقیقه حضوری بودن علم پیشین الهی را اثبات کرد. اکنون به تبیین جدید علم پیشین الهی به اشیا از طریق رابطه علی و معلولی می‌پردازیم. تبیین جدید دارای مقدماتی است که در زیر بیان می‌داریم.

مقدمات

۱. نظام عالم هستی، نظامی علی و معلولی است و خدا علت‌العلل است.
۲. علم به علت‌العلل مستلزم علم به همه علت‌ها و معلول‌هاست.
۳. بر اساس قاعده «الواحد» و قانون «سنخیت میان علت و معلول»، فقط معلول واحد از خداوند به‌طور مستقیم صادر می‌شود و میان او و خداوند انفکاک قابل تصور نیست و وجود صادر اول عین ربط به خداوند است، پس علم به ذات عین علم به صادر اول است. علم به صادر اول به عنوان علت صادر دوم، علم به صادر دوم نیز علت است برای صادر بعدی. این جریان ادامه می‌یابد تا می‌رسد به علت عالم ماده که علم به علت عالم ماده، علم به عالم ماده نیز می‌باشد؛ از این رو علم الهی به ذات، علم به

صادر اول و همه معلول‌های پس از صادر اول با همه ویژگی‌ها و جزئیاتشان می‌باشد. در نتیجه علم خداوند مطلق و کامل محض است.

۴. مجموعه عالم هستی نه زمان دارد و نه مکان، اگرچه عالم ماده زمانی و مکانی است؛ اما بی‌تردید علم الهی به عالم ماده، زمانی و مکانی نیست، چون ذات و صفات الهی مجرد محض و غیرمادی است.

۵. کامل محض بودن علم الهی مستلزم آن است که در علم او تغییری حاصل نشود، اگر چه معلول‌ها متغیر باشند. این، بدان معناست که علم الهی به متغیرها، ازلی و ثابت است؛ از این رو علی‌رغم سیال و متغیر بودن بخشی از عالم هستی - یعنی عالم ماده - علم الهی به چنین عالمی کامل و ثابت است.

۶. علم الهی به ذات کران‌مند نیست؛ بلکه مطلق، ازلی و ابدی است. علم الهی به ذات، علت علم به اشیاست، پس علم به اشیا، معلول علم به ذات است. بر اساس قانون عقلی، معیت علت و معلول، انفکاک علت از معلول و انفکاک معلول از علت محال است؛ از این رو با وجود علم به ذات، علم به اشیا نیز وجود دارد؛ زیرا رابطه علی و معلولی میان آنها برقرار است. همچنین بر اساس قاعده عقلی سنخیت میان علت و معلول باید گفت چون علم به ذات ازلی است، پس علم به اشیا، چه اشیای قبل از خلق و چه اشیای بعد از خلق نیز ازلی است؛ زیرا میان آنها رابطه علی و معلولی برقرار است.

۷. علم، کمال وجودی در افراد انسان است و هر کمالی که در معلول باشد، به نحو اعلی و اشرف آن در علت وجود دارد؛ زیرا حضور وجود علت نزد خویش در حقیقت حضور برتر و قوی‌تر از معلول اوست... (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۲۱).

۸. علم حصولی صرف حکایت است. مشهور فلاسفه و منطق‌دانان در تقسیم اولیه علم، بیان می‌دارند که علم یا بدون واسطه، به ذات معلوم تعلق می‌گیرد یا با وساطت صورت یا مفهوم ذهنی. قسم اول را علم حضوری و قسم دوم را علم حصولی نامند و همین نکته را تفاوت اساسی میان علم حصولی و علم حضوری می‌دانند (همان، ص ۲۳۷ / مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ص ۲۵ / فخر رازی، ۱۳۴۵، ص ۳).

استاد فیاضی می گوید: بر خلاف دیدگاه رایج، تفاوت اصلی میان علم حصولی و علم حضوری آن است که علم حصولی صرف حکایت است. در این علم دو چیز وجود دارد: یکی حاکی و دیگری محکی، بر خلاف علم حضوری که در آن سخن از حاکی و محکی به میان نمی آید؛ از این رو می توان گفت که اساس علم حصولی را حکایتگری آن تشکیل می دهد (دهقانی، ۱۳۷۶، ص ۷۷).

نکته بسیار قابل توجه آن است که هیچ گاه حاکی بدون محکی نیست، وگرنه مستلزم تناقض است؛ زیرا اگر گفته شود حاکی دارای محکی نیست و در عین حال اذعان به حاکی بودن آن کنیم، معنای این سخن، نفی حاکیویت و گزارشگری است و این امر، چیزی جز تناقض نیست و امری است باطل. بدین ترتیب آشکار می شود که در اصل اینکه هر حاکی دارای محکی است، جای تأمل و تردید نیست؛ اما این مطلب نباید موجب شود تصور کنیم که محکی باید همواره موجود باشد، بلکه باید گفت که محکی گاه موجود است و گاه نیستی و عدم، محکی واقع می شود؛ یعنی گاهی حاکی، از امری وجودی حکایت می کند و گاهی از امری عدمی. در هر دو صورت یادشده، حاکی دارای محکی می باشد. در صورت اول محکی، امر موجود است؛ اما در صورت دوم محکی، امر معدوم است، البته نه معدوم مطلق، بلکه معدوم خارجی.

استاد فیاضی در جای دیگر می گوید: در علم حصولی چیزی در عالم وجود دارد که آن چیز خود معلوم نیست، بلکه حاکی از معلوم است که در بحث وجود ذهنی می گویند مفهوم شیء در ذهن است؛ مثلاً مفهوم کوه در ذهن می آید نه خود کوه. ما آن سخن معروف را که علم حصولی عبارت است از حصول ماهیات اشیا بانفسها در اذهان قبول نداریم؛ چراکه علم حصولی عبارت از حضور ماهیات نیست، بلکه عبارت است از وجود حاکی اشیا که این حاکی می تواند حاکی ماهیت اشیا باشد یا حاکی وجود اشیا. پس فرقی نیست میان مفهوم وجود و مفهوم انسان در اینکه هر دو به طوریکسان حکایتگرند و دارای محکی اند و در دایره علم حصولی قرار می گیرند؛ یعنی به طوریکسان از محکی خود حکایت می کنند. از اینجا نتیجه می گیریم که فرمایش علامه طباطبایی (ره) در بحث اتحاد عاقل و معقول مبنی بر اینکه علم، همواره عین

معلوم است، جای تأمل دارد؛ چراکه این فرمایش تنها در علم حضوری درست است نه علم حصولی (همان، ص ۷۹).

تغایر علم و معلوم در علم حصولی

در علم حصولی میان علم و معلوم تفاوت است؛ زیرا علم حصولی یعنی حکایت و معلوم یعنی محکی؛ بنابراین از آن جهت که علم، در علم حصولی حاکی است و معلوم محکی است، تغایر میان علم و معلوم آشکار می‌شود. در نتیجه بطلان آن سخن معروف در باب علم حصولی مبنی بر اینکه در این علم، دو معلوم وجود دارد - یکی معلوم بالذات و دیگری معلوم بالعرض - زمانی روشن می‌شود که بدانیم علم حصولی صرف حکایت است و در اینجا آنچه وجود دارد، تنها حکایت است. استاد فیاضی درباره منشأ دیدگاه رایج در باب علم حصولی می‌فرماید:

منشأ این سخن که باید در علم حصولی دو معلوم باشد، آن است که صورت ذهنی که حکایتگر از محکی است و فانی می‌باشد و باید به آن با نظر آلی و «ما به ينظر» توجه کرد تا اینکه محکی را ارائه نماید، به آن با نظر استقلالی و «ما فیه ينظر» نگاه می‌شود که در این حالت، صورت ذهنی به‌طور حضوری نزد عالم حاضر است و معلوم علم حضوری به حساب می‌آید نه معلوم علم حصولی؛ یعنی علم حصولی، حصولی بودنش به آن است که ارائه کند و ارائه کردن به آن است که «ما به ينظر» باشد و «ما به ينظر» بودن به این است که «ما فیه ينظر» نباشد؛ یعنی تا وقتی چیزی را نشان می‌دهد، حصولی است؛ اما اگر به خود آن نگاه کردیم، می‌شود علم حضوری (همان، ص ۸۱).

علم حصولی جوهر است نه عرض

مشائیان قائل‌اند که عرض دو قسم است: یکی محمول بالضمیمه و دیگری خارج محمول. کم متصل و منفصل و اعراض نسبی مانند اضافه، فعل و متی را خارج محمول

می دانستند و تمام کیفیات را محمول بالضمیمه می دانستند؛ از این رو علم انسان به شادی و غم خویش را حالتی می دانستند که عارض بر نفس می شود (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۱۴۰). ملاصدرا همه اعراض را خارج محمول می داند و نیز می گوید عالم با علمش اتحاد دارد؛ اما نه اتحاد جوهر با عرض، آن گونه که مشائیان می گویند، بلکه رابطه نفس با صورت علمی مانند رابطه ماده با صورت است؛ یعنی همان طور که ماده قوه است و با آمدن صورت استکمال می یابد، نفس هم با علم استکمال می یابد و وجود ناقص کامل تر می شود؛ پس علم حصولی، کیف نفسانی نیست، بلکه جوهر است؛ زیرا می خواهد در نهاد جوهر قرار گیرد و مقوم جوهر باید جوهر باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷-۳۰۵).

عدم توقف حاکی بودن علم حصولی بر یک امر وجودی

حکایت علم حصولی مبتنی بر این نیست که محکی آن موجود باشد؛ همچنین محکی بودن محکی به این نیست که وجود داشته باشد؛ زیرا حکایت علم حصولی متفاوت از سایر حکایتهاست. یک آئینه حاکی است، اما حکایت این حاکی متوقف بر آن است که محکی وجود داشته باشد؛ یعنی ممکن نیست یک آئینه حاکی از عدم باشد و نبود را نشان دهد. بر خلاف حکایتگری علم حصولی که حاکی بودن آن متوقف بر وجود محکی نیست. این مطلب قبلاً گفته شد و الان به تفصیل بیان شده و ادله اثبات آن را ذیلاً می آید:

دلایل عدم توقف حاکی بودن علم حصولی بر یک امر وجودی

دلیل اول: علم به گذشته

فردی که در گذشته او را دیده ایم یا درختی را که در گذشته مشاهده کرده ایم و اکنون مدت هاست معدوم شده است، در عین حال چهره آن فرد یا شکل آن درخت در ذهن

ما موجود است و ما صورت علمی از آنها را داریم و این علم حکایت می‌کند از آن فرد یا آن درخت. حاکی در این موارد صورت علمی است که وجود دارد؛ اما محکی معدوم است و وجود ندارد. بدین ترتیب می‌توان گفت که حکایتگری علم حصولی متوقف بر وجود محکی نیست، گرچه محکی معدوم است و الان موجود نیست، اما علم ما به آن شیء معدوم، امری حقیقی است؛ پس محکی در اینجا امری معدوم است. از اینجا معلوم می‌شود که محکی نباید لزوماً موجود باشد، بلکه حاکی، گاه از معدوم و نیستی حکایت می‌کند و گاهی از امری موجود.

دلیل دوم: علم فعلی

آیا علمی که معلومش به وسیله صور ذهنی و خیالی یا در یک کلام به وسیله علم تحقق می‌یابد، مانند علم یک مهندس که با استفاده از علمش و صور مختلفی که در ذهن دارد، ساختمان و بنایی را که احدی تا کنون نداشته و ندیده است، در ذهن خود طراحی و بنا می‌کند و بر اساس آن الگو، ساختمانی را در خارج از ذهن می‌سازد، علم به حساب می‌آید یا نه؟ بله. آیا آن صورت حاکی است یا نه؟ بله. آیا محکی آن در خارج وجود دارد یا نه؟ نه؛ زیرا بی‌تردید هم‌اکنون محکی این علم، موجود نیست به وجود خارجی، با اینکه این علم حاکی است؛ بنابراین لزوماً نباید محکی در علم حصولی موجود باشد.

علم حصولی کمال است و خداوند دارای همه کمالات

بی‌تردید علم حصولی از کمالات به شمار می‌آید؛ از این رو خداوند دارای چنین علمی است؛ زیرا در غیر این صورت خواسته یا ناخواسته کمال مطلق بودن خداوند انکار شده است. علاوه بر آنکه چون خداوند علم حصولی را به انسان عطا کرده است، خود باید آن را به گونه اعلی و اشرفش واجد باشد؛ زیرا بر اساس قاعده عقلی «معطى الشیء لایكون فاقداً له» معطی و بخشنده چیزی ضرورتاً باید آن چیز را دارا باشد و محال

است فاقد کمال، معطی آن کمال باشد.

مشکک بودن علم حصولی

ارکان و مؤلفه‌های علم حصولی عبارت‌اند از عالم یا فاعل شناسا، معلوم و حاکویت. اکنون در صدد توضیح هر یک از این مؤلفه نیستیم؛ زیرا در خلال مباحث متعدد این نوشتار درباره آنها صحبت شده است. آنچه در اینجا از بیان فهرست‌گونه ارکان علم حصولی می‌خواهیم بهره بگیریم، این مطلب است که با توجه به ذومراتب بودن رکن اول، یعنی عالم و فاعل شناسا و اینکه در رأس سلسله عالم‌ها، خداوند قرار دارد، بدین لحاظ می‌توان به ذومراتب بودن علم حصولی قایل شد؛ یعنی با توجه به ذومراتب بودن عالم‌ها در علم حصولی می‌توان گفت علم حصولی مقبول به تشکیک است و دارای مراتب مختلف می‌باشد. بالاترین مرتبه از این علم از آن عالمی است که وجودش اعلی و اشرف از سایرین است.

بدین ترتیب می‌توان گفت که وقتی علم حصولی به اشیا برای خداوند پذیرفته شود، مرتبه اعلی و اشرف آن مراد است؛ زیرا ذات الهی، بسیط محض و از هر جهت نامحدود است و علم او به اشیا نیز علمی است محض و در مرتبه اعلی و اشرف؛ از این رو علم الهی به اشیا متفاوت از علم حصولی انسانی به اشیاست؛ بدین معنا که علم خداوند از قبیل علم حصولی انسانی به معنای رایج آن، یعنی علمی اکتسابی و با واسطه و علمی که عبارت است از ارتسام صورت و ایجاد مفهوم در ذهن نمی‌باشد؛ زیرا لازمه چنین علمی داشتن ذهن و تغییر و انفعال در فاعل است و نیز حصول چنین علمی از طریق حواس چندگانه و با کمک ابزار و آلات خواهد بود که همگی این موارد بیانگر ناقص بودن چنین علمی و چنین عالمی است؛ در حالی که خداوند کامل مطلق و منزّه از تغییر و دگرگونی است و علم او متکی به غیر نیست. افزون بر آنکه با توجه به اینکه خداوند مجرد محض است، به یقین از چنین علمی منزّه است؛ زیرا علم حصولی به معنای یادشده که نتیجه عوامل بیرون از ذات و معدات است، با ذات کامل مطلق

سازگاری ندارد؛ در نتیجه علم خداوند به غیر ذات یا باید حصولی به معنایی دیگر باشد یا باید علم حضوری باشد؛ زیرا علم، منحصر است به حصولی و حضوری. بنا بر دیدگاهی که می‌گوید علم حضوری یا از نوع علم ذات به ذات است یا از نوع علم ذات به ذاتیات، نمی‌توان پذیرفت که علم خداوند به غیر ذات، حضوری است؛ زیرا غیر ذات نه ذات است و نه از ذاتیات و یا آنکه باید پذیرفت که غیر ذات، ذات الهی است که این ادعا مستلزم اجتماع نقیضین است. اکنون جهت تقویت دیدگاه جدید به اشکالات احتمالی پرداخته، به یکایک آنها پاسخ می‌دهیم.

اشکالات احتمالی و پاسخ آنها

اشکال اول: اگر قایل شویم که علم الهی به اشیا قبل از خلق علمی است حصولی با مشکل تعدد عالم و معلوم و دوگانگی این دو مواجه می‌شویم، حال آنکه میان خلق و خالق دوگانگی نیست.

پاسخ: این اشکال بر اساس یک پیش‌فرض غلط بنا شده است و آن پیش‌فرض این است که گفته می‌شود در هر علم حصولی میان عالم و معلوم دوگانگی است، درحالی‌که این پیش‌فرض صحیح نیست؛ زیرا دوگانگی میان عالم و معلوم در علم حصولی ضروری نیست؛ چون بنا بر فلسفه متعالیه صدرایی علم، کیف نفسانی یعنی از شئون نفس آدمی است نه کیف به معنایی که مشائین باور دارند (همان، ص ۳۰۵-۳۰۶)؛ از این رو علم حصولی یک فرد به گرسنگی‌اش از شئون نفس به شمار می‌آید. وی بر این باور است که تمام اعراض نفسانی از شئون وجود جوهر نفسانی‌اند و موجودیت آنها عین وجود جوهر است؛ از این رو می‌توان گفت وقتی که من علم حصولی به خودم دارم، عالم و معلوم خود من می‌باشد و هر دو متحدند؛ زیرا علم حصولی وصف من است و عرض نفس به شمار می‌رود و عرض شأنی از شئون جوهر نفس است.

علاوه بر آنکه بنا بر فرض اگر بگوییم تعدد عالم و معلول در علم حصولی ضرورت دارد، ما می‌گوییم این تعدد در مورد علم حصولی خدای متعال مشهود است و علی‌رغم

این تعدد محذوری نیز پیش نمی‌آید؛ زیرا عالم، ذات حق تعالی است و معلوم عبارت است از اشیا؛ برای مثال اگر بگوییم خدای متعال علم حصولی به این مقاله دارد، در اینجا علم و عالم یکی است؛ اما معلوم متفاوت است از عالم. نتیجه آنکه اگر کسی به تعدد و به خلق قایل باشد، باید تعدد میان خالق و مخلوق و عالم و معلوم را نیز بپذیرد و باید بپذیرد که این شیء خاص - مثلاً این مقاله - یک وجودی دارد جدای از وجود خداوند. بدین ترتیب باید پذیرفت که عالم و معلوم دو تاست و میان آنها دوگانگی است. در اینجا به این نکته باید توجه نمود که در علم حصولی وجود معلوم حین علم، ضرورتی ندارد، مانند علم فعلی ما به شادی و غم و یا گرسنگی‌مان که در گذشته موجود بودند و هم‌اکنون معدوم‌اند؛ اما در عین حال ما به آنها علم داریم.

اشکال دوم: اگر بگوییم علم الهی به اشیا علمی است حصولی، به‌ناچار باید بپذیریم که این علم کلی است؛ در نتیجه باید بگوییم که خدای متعال به جزئیات عالم نیست. پاسخ: علم حصولی الهی به اشیا علمی است کلی، اما مصداق این علم منحصر در فرد می‌باشد و این علم کلی به‌گونه‌ای است که به‌طور دقیق تمام جزئیات معلوم را نشان می‌دهد. برای تقریب به ذهن می‌توان به علم انسانی به یک درخت را مثال زد که این علم از آن جهت که علمی است حصولی، کلی می‌باشد؛ در عین حال دقیق و نشان‌دهنده تمام جزئیات است. به نظر می‌رسد این تبیین و نظریه در باب علم الهی، معضل موجود در علم الهی قبل از خلق را با توجه به مقدمات و توضیحات یادشده حل می‌کند.

نتیجه‌گیری

با تکیه بر مقدمات یادشده در تبیین جدید در باب علم الهی به نظر نگارنده، علم الهی به اشیا، اعم از علم پیشین و پسین الهی به اشیا، علمی است حصولی، البته نه آن معنایی از حصولی که مشائیان به آن معتقدند، بلکه مرتبه‌ای از علم حصولی که بالاتر از آن قابل تصور نیست؛ بدین معنا که متکی به ذهن، استعداد، وجود اشیا، زمان و مکان نیست. در

یک کلام متغیر و متکی به مُعدات و غیر ذات نیست؛ بلکه علمی است ازلی، لایتناهی و غیر حادث. چون علم او لایتنهی است، پس از صفات ذات است؛ یعنی این علم حصولی و حاکویتی و گزارشگری مربوط به ذات الهی است نه از طریق صورت و دیگر امور مانند علم حصولی انسان و چون خداوند، علت‌العلل است و علم به علت‌العلل مستلزم علم به همه علت‌ها و معلول‌هاست. اگرچه عالم ماده زمانی و مکانی است، اما خداوند و علمش مجرد محض و غیرمادی است؛ از این رو علی‌رغم سیال و متغیر بودن بخشی از عالم (عالم ماده) علم الهی به چنین عالمی کامل و ثابت است.

بر مبنای یکی از مقدمات، تفاوت اصلی میان علم حصولی و علم حضوری آن است که علم حصولی صرف حکایت است. در این علم دو چیز وجود دارد: یکی حاکی و دیگری محکی. در اصل اینکه هر حاکی باید دارای محکی باشد، جای شک نیست؛ اما این مطلب نباید موجب شود تصور کنیم که محکی باید همواره موجود به وجود خارجی یا وجود ذهنی انسانی باشد؛ بلکه محکی گاه موجود است و گاه معدوم. بنابراین خداوند به اشیا بی که هنوز ایجاد نشده‌اند، به‌طور ازلی علم دارد؛ زیرا بطلان دیدگاه معروف در باب علم حصولی مبنی بر اینکه در این علم، دو معلوم وجود دارد: یکی معلوم بالذات و دیگری معلوم بالعرض آشکار است؛ علم حصولی صرف حکایت است و آنچه از آن حکایت می‌کند، یعنی محکی، معلوم آن است. علم الهی به اشیا قبل از خلق در یک مقیاس بالاتر که بالاتر از آن قابل تصور نیست مانند علم یک مهندسی است که با استفاده از علمش و صور مختلفی که در ذهن دارد، ساختمان و بنایی را که هیچ کس تا کنون نداشته و ندیده است، در ذهن خود طراحی و بنا می‌کند و بر اساس آن الگو، ساختمانی را در خارج از ذهن می‌سازد؛ با این تفاوت که دانش چنین مهندسی بر اساس ذهن و شرایط و مُعدات است و در یک کلام علمی است وابسته و ناقص. بی‌تردید علم مهندس در این مثال عبارت است از صورتی که حاکی است، اما محکی آن در خارج وجود ندارد؛ لکن این امر لطمه‌ای به علم بودن و حاکی بودن چنین تصوراتی نمی‌زند؛ زیرا لزوماً نباید محکی در علم حصولی موجود باشد، بر خلاف علم حصولی الهی به اشیا که عین وجود اشیا در خارج است؛ بدین معنا که اشیا بی که برای

خداوند معلوم است، به نفس وجود و حضورش معلوم است نه با صورتی که از آن اشیا به دست می‌آید؛ یعنی علم الهی، علمی است فعلی و علت ایجاد و عین آن است نه انفعالی که بعد از وجود شیء از آن تصویربرداری شود، مانند علم انسان‌ها. پس علم حصولی الهی همان اراده الهی است مبنی بر تحقق و ظهور اشیا.

میان اینکه حاکی محکی نداشته باشد و اینکه محکی آن نیستی باشد، تفاوت زیادی است. ما نیز این را قبول داریم که حاکی همواره باید محکی داشته باشد؛ اما این سخن بدان معنا نیست که محکی باید همیشه امری وجودی باشد، بلکه نفس الامر و خود اشیا محکی واقع می‌شوند. نفس الامر و خود شیء همیشه مساوی با وجود نیست؛ چون هر مفهومی حکایت از چیزی دارد. مفاهیمی هستند که حکایت می‌کنند از چیزی که باید نباشد، مانند مفهوم اجتماع نقیضین و مفهوم ممتنع، بی‌تردید مفهوم ممتنع یک مفهوم است و از چیزی حکایت می‌کند؛ اما باید دقت نمود که این مفهوم حاکی از چیست؟ بسیاری از فیلسوفان چنین فکر می‌کردند که اگر این مفهوم حاکی است، پس باید حاکی آن موجود باشد؛ از این رو می‌گفتند از آنجاکه محکی موجود، در این عالم برای مفهوم ممتنع نیست، آن را دربار خدا به کار می‌بریم و می‌گوییم در علم خدا هست یا در عقل و یا در شیطان و یا در جاه‌های دیگر.

قضایای ممتنع دارای مفهوم‌اند و ما از آنها همیشه تصویری داریم و قابل فهم برای ما هستند. اگر از قضایای ممتنع، مفهومی نمی‌داشتیم، نمی‌توانستیم حکم به امتناع آنها بکنیم؛ درست مانند قضایایی که ممتنع نیستند و دارای مفهوم‌اند.

آنچه در اینجا باید مورد دقت قرار داد، آن است که مفهوم ممتنع حاکی از یک امر وجودی نیست تا در پی آن امر وجودی باشیم، بلکه مفهوم ممتنع حکایت می‌کند از چیزی که نیست، آن هم نه نیستی خفیف، بلکه از نیستی شدید و نیستی ذاتی حکایت می‌کند؛ یعنی آن نیستی‌ای که حتی به مرحله فرض ذهنی هم راه پیدا نمی‌کند و نمی‌تواند لباس هستی بر تن کند، بر خلاف نیستی آن گل که هنوز موجود نشده است، اما می‌تواند موجود شود؛ بنابراین اگر ممتنع از نیستی حکایت می‌کند، پس چرا تلاش کنیم امری وجودی را به عنوان محکی برای آن پیدا کنیم؟ بدین ترتیب آشکار شد که

نفس الامر و حقیقت برخی مفاهیم، نیستی است؛ مانند حقیقت و نفس الامر ممتنع است که عبارت است از عدم شدید و ذاتی که به هیچ وجه هستی نمی‌تواند جای آن را بگیرد، بر خلاف ماهیت یک امر ممکن؛ بنابراین مفاهیم ممکنه با مفاهیم ممتنعه تفاوت زیاد دارند؛ چراکه مفاهیم ممکنه حکایت می‌کنند از آن ماهیت من حیث هی لیست الا هی؛ مثلاً مفهوم انسان از آن چیزی که من در ذهن خود اعتبار کرده‌ام، حکایت نمی‌کند، بلکه حکایت می‌کند از انسان لابشرط از وجود و عدم، مفهوم انسان حکایت می‌کند از طبیعتی که می‌تواند موجود باشد که اگر موجود شد این موجود می‌شود محکی و نفس الامر انسان، اگر معدوم باشد همان امر عدمی، محکی و نفس الامر انسان است، بر خلاف مفاهیم ممتنع که آنها از عدم شدید حکایت می‌کنند.

با توجه به اینکه علم حصولی از کمالات به شمار می‌آید، به یقین خداوند دارای چنین علمی است. علاوه بر آنکه چون خداوند علم حصولی را به انسان عطا کرده است؛ از این رو خود باید آن را به گونه‌ای و اشرفش واجد باشد؛ زیرا بر اساس قاعده عقلی «معطى الشیء لایکون فاقداً له» معطی شیء نمی‌شود فاقد شیء باشد.

نتیجه آنکه خداوند ازلاً به اشیا قبل از خلق و نیز اشیا پس از خلق علم حصولی دارد. این علم حصولی الهی، ذاتی است؛ از این رو متکی به ابزار، شرایط و موجودیت اشیا نیست، بر خلاف علم حصولی انسان که غیرذاتی است و نیازمند استعداد و مُعدات و متکی به صورت‌ها و مفاهیم می‌باشد. افزون بر آنکه چون خداوند علت‌العلل است و به معالیل و همه آثار وجودی‌شان ازلاً آگاه است، نیازی نیست که آنها موجود باشند تا به آنها آگاه شود؛ زیرا فرض بر این است که هیچ تغییری در ذات الهی قابل دفاع عقلانی نیست و نمی‌توان دگرگونی در ذات یا علم او پذیرفت؛ زیرا علم الهی کامل محض است، در نتیجه تغییر و به سمت کامل‌تر شدن درباره چنین علمی و عالمی بی‌معناست؛ از این رو هنگامی که اشیا وجود می‌یابند، چیزی به علم الهی اضافه نمی‌شود. در غیر صورت باید ناقص بودن علم الهی و تغییر و دگرگونی آن را پذیرفت.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ وجود رابط و مستقل؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله؛ مجموع رسائل الشیخ الرئيس؛ حیدرآبادالدکن: جمعية دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۵۴.
۳. —؛ الاشارات والتنبيهات؛ ج ۳، تهران: مطبعة الحیدری، ۱۳۷۹ق.
۴. —؛ الشفاء (الالهيات)؛ تهران: دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ق.
۵. الاشعری ابی الحسن علی بن اسماعیل؛ مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین؛ ترجمه دکتر محسن مؤید؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۶. پاپکین، ریچارد و آروم استرول؛ کلیات فلسفه؛ ترجمه سیدجلال الدین مجتبی؛ ج ۲۲، تهران: حکمت، ۱۳۸۴.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ شرح حکمت متعالیه؛ بخش چهارم، ج ۶، تهران: الزهراء، ۱۳۷۲.
۸. خوانساری، محمد؛ منطق صوری؛ تهران: آگاه، ۱۳۷۵.
۹. دهقانی محمودآبادی؛ علم پیشین الهی؛ پایان نامه ارشد، استاد راهنما دکتر احمد احمدی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶.
۱۰. ربانی گلپایگانی، علی؛ ایضاح الحکمة؛ ج ۲، ترجمه و شرح بدایة الحکمة علامه طباطبایی؛ قم: اشراق، ۱۳۷۴.
۱۱. سبزواری، حاج ملاهادی؛ اسرار الحکم؛ تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۸۰ق.
۱۲. سعیدی مهر، محمد؛ آموزش کلام اسلامی؛ ج ۱، قم: انتشارات طه، ۱۳۸۳.

۱۳. شهابی، محمود؛ رهبر خرد؛ چ ۴، تهران: خیام، ۱۳۵۸.
۱۴. الطباطبائی، محمدحسین؛ نهاية الحكمة؛ قم: النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
۱۵. علامه حلی؛ كشف المراد؛ [چاپ سنگی]، ۱۳۱۱ق.
۱۶. عبودیت، عبدالرسول؛ نظام حکمت صدرایی؛ ج ۲، تهران: سمت، ۱۳۸۵.
۱۷. فرامرزی قراملکی، احد؛ منطق؛ ج ۱، تهران: پیام نور، ۱۳۷۳.
۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر؛ المباحث المشرقية في علم الالهيات و الطبيعيات؛ ج ۲، تهران، مکتبه الاسدی، ۱۳۴۵.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی؛ دروس فلسفه؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۰. —؛ آموزش فلسفه؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴.
۲۱. مطهری، مرتضی؛ شرح مبسوط منظومه؛ ج ۱، تهران: حکمت، ۱۴۰۴ق.
۲۲. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ ج ۱۱، قم: دارالعلم، ۱۳۸۸.
۲۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ الحكمة المتعالية؛ الجزء الثالث، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۲۴. —؛ الحكمة المتعالية؛ الجزء الخامس، بیروت؛ دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۲۵. —؛ الحكمة المتعالية؛ الجزء السادس، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۲۶. —؛ الحكمة المتعالية؛ الجزء الثامن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۲۷. —؛ شرح الهدایة الاثریة؛ بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
۲۸. —؛ الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية؛ المشهد الاول، تصحیح، تعلیق و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.
۲۹. —؛ تعلیقات بر حکمت الاشراق؛ چاپ سنگی، بیدار، [بی تا].
۳۰. —؛ المبدأ والمعاد؛ مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۳، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه، ۱۳۸۰.