

صدرالمتألهین و علم واجب تعالی به ماسوا

دکتر نرگس نظرنژاد

عضو هیئت علمی دانشگاه الزهرا

چکیده:

در نوشتار حاضر، به بررسی علم واجب تعالی به غیر، از دیدگاه صدرالمتألهین پرداخته شده، با این تلاش که با الهام از شیوه وی در اسفار، رأی حکیم به تدریج و در مقایسه با دیدگاه شیخ‌الرئیس به تصویر کشانده شود. از این رو، نخست آرای شیخ در موضوع مورد بحث، به روایت ملاصدرا و نیز نقدهای وی بر شیخ، مطرح و سپس به گونه‌ای منطقی و سهل‌الوصول خواننده مرحله به مرحله با دیدگاه خاص ملاصدرا آشنا می‌شود و در نهایت تلاش صدرا در ایجاد سازگاری میان دغدغه‌های دینی و دستگاه عقلانی مورد قبولش، ارزیابی و نکاتی در باب توفیق یا عدم توفیق این تلاش بیان می‌گردد.

واژگان کلیدی: صدرالمتألهین، علم واجب تعالی به غیر، صورمرتسمه، قاعده بسیط الحقیقه.

xxx

مقدمه

علم واجب تعالی یکی از مسائل دشوار و پیچیده حکمی است؛ از این رو، بسیاری از فیلسوفان و متکلمان بزرگ برای تبیین کیفیت آن تلاش‌های فراوانی کرده‌اند و بعضاً به قصد بیان حقیقت آن، در ورطه تکلفات راهزن درغلته‌اند و گاه آشکارا از جاده صواب خارج شده و به خطا رفته‌اند. بی‌تردید بسیاری از این تکلفات، به قصد پرهیز از خطاهای کلامی و سد ثغور اعتقادات دینی صورت پذیرفته است، یا به منظور حفظ سازگاری دستگاه عقلانی خاص مورد پذیرش فیلسوف، به ناگزیر رخ داده است؛ به طور مثال، معتزله از یک طرف به لحاظ باورهای دینی خود می‌پنداشتند که واجب تعالی به ماسوا علم تفصیلی دارد و این علم قبل از تحقق آن‌هاست و از طرف دیگر، به لحاظ عقلی با این مشکل مواجه بودند که علم بدون متعلق امکان‌پذیر نیست، یعنی نه می‌توانستند بگویند که واجب تعالی در ازل به ممکنات عالم نبود و نه می‌توانستند بپذیرند که علم، بدون معلوم امکان تحقق دارد. از این رو، به این رأی قائل شدند که شیئیت اعم از وجود است، یعنی ممکن است امری موجود نباشد، اما در حال عدم، شیء باشد و ثبوت داشته باشد و لذا علم واجب تعالی به موجودات قبل از تحقق آن‌ها بدین گونه است که ماهیات اشیا در حال عدم، از ازل ثابتند و واجب تعالی به ماهیات ثابت اشیا که هنوز وجود نیافته‌اند، علم داشته است. با ارتکاب این تکلف، هم عقیده دینی علم واجب به ماسوا محفوظ می‌ماند و هم امتناع علم بدون معلوم توجیه می‌شود.

همچنین اگر فیلسوفی مانند شیخ‌الرئیس در دستگاه عقلانی خود در باب علم، بر این رأی باشد که علم حضوری منحصر است در علم ذات به ذات و علم به غیر ذات نمی‌تواند حضوری باشد بلکه غیر ذات به نحو حصولی معلوم واقع می‌شود، ناگزیر علم واجب را به غیر خود، حصولی تلقی می‌کند و برای تبیین آن به نظریه ارتسام صورت‌های اشیا در ذات واجب متوسل می‌شود و برای آلوده نگشتن علم واجب به شائبه نقص علم ممکنات، تمهیداتی فراهم می‌آورد که بعضاً خالی از تکلف نیست.

به هر حال، غرض این است که مسئله علم به طور عام، خود از مسائل پیچیده و دشوار حکمی است و هنگام مطرح شدن آن به طور خاص درباره واجب تعالی دشواری آن چندین برابر می‌شود. اینکه آیا خداوند به تمام اشیا در حال معدوم بودن آن‌ها هم عالم است یا اینکه فقط همراه با تحقق آن‌ها در خارج به آن‌ها علم دارد، مطلبی نیست که به سهولت بتوان از آن گذشت و به پاسخی خردپسند و در عین حال سازگار با صدرالمتألهین و علم واجب تعالی به ماسوا

باورهای دینی دست یافت.

افزون بر این، در باب علم واجب، مانند دیگر صفات او این مشکل وجود دارد که چگونه می‌توان، به نحو معنادار، الفاظ و مفاهیمی را که انسان برای معانی امکانی وضع و استعمال می‌کند، درباره وجودی متعالی و میرا از هر نوع جهت امکانی به کار برد؛ حتی اگر کسی قائل شود که الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند و در نتیجه هر جا که آن معانی تحقق داشت، یعنی همه مراحل تشکیکی وجود و بالاترین مرحله آن یعنی باری تعالی، می‌توان الفاظ را به نحو حقیقی به کار برد. باز باید اذعان کرد که کاربرد معانی الفاظ در باب آن مرحله ممتاز، که با دیگر مراحل تفاوت عمیق دارد، به آسانی قابل درک نخواهد بود. از این رو، بحث صفات واجب به طور کلی و به تبع آن بحث علم، همواره با دشواری‌های فراوانی همراه بوده است و راهزنی‌های زبان و نارسایی‌های آن در سراسر تاریخ کلام و فلسفه مشکلات فراوانی را در برابر متکلمان و فیلسوفان نهاده است. وجود دشواری‌های کلامی، فلسفی و زبانی سبب شده است که حکیمی چون صدرالمتألهین در کیفیت علم واجب به ماعدا شروطی را مطرح کند که برخی کلامی و برخی عقلی است، بدین منظور که تا سر حد امکان، در هر دو عرصه دین و عقل سد ثغور کند، وی می‌گوید: تفسیر علم حق باید به گونه‌ای باشد که:

(۱) زائد بر ذات نباشد؛

(۲) موجب تکثر در صفات حق نشود؛

(۳) اجتماع فعل و قبول در واجب لازم نیاید؛

(۴) عالم بودن حق به موجب بودنش نینجامد؛

(۵) مستلزم نفوذ حیثیت امکانی در واجب نشود و اشیا در عالم شدنش مؤثر نباشند (جوادی آملی، ص ۱۴۲-۱۴۴).

علم واجب تعالی در سنت فلسفی ما در دو عنوان کلی علم واجب به خود و علم واجب به ماسوا بحث و بررسی می‌شود. بحث علم واجب به ذات خود، چندان محل اختلاف نیست و همه متکلمان و فیلسوفان اتفاق رأی دارند که باری تعالی به ذات خود عالم است، تنها روش‌های اثبات و برهان‌های اقامه شده با یکدیگر تفاوت دارد و البته گاه برخی شبهات در کیفیت علم باری به ذات خود مطرح و بدان‌ها پاسخ گفته می‌شود، اما معرکه اختلاف آرا و تضارب افکار، مسئله علم واجب به ماسواست که منجر به مطرح شدن پرسش‌هایی از این قبیل می‌شود:

آیا اصلاً واجب به ماعدای خود علم دارد؛ به فرض ثبوت علم، آیا علم واجب به ماسوی عین ذات اوست یا خارج از ذات؛ و بر فرض زیادت بر ذات، آیا قبل از تحقق اشیا یا مخصوص در خارج به آن‌ها علم دارد یا همراه تحقق آن‌ها؛ و بر فرض تحقق علم قبل از پیدایش معلوم آیا علم مزبور حصولی است، به نحو ارتسام صورت هر چیزی برای واجب قبل از تحقق آن، یا حضوری است به نحو شهود موجودهای مجرد عینی که هر کدام حقیقت موجودهای آینده را واجد و حاکی است؛ و آیا علم واجب نسبت به معلوم تابع است یا متبوع، یعنی هر طوری که معلوم باشد علم از آن حکایت می‌کند یا هر طوری که علم حاصل شد معلوم به تبع آن محقق می‌شود و آیا علم واجب فعلی است یا انفعالی (... جوادی آملی، ص ۱۴۹).

ما در این نوشتار، علم واجب تعالی به غیر ذات را از دیدگاه صدرالمتألهین بررسی می‌کنیم و درصددیم ضمن طرح نقدهای وی بر دیدگاه شیخ‌الرئیس در این باب، به رأی خاص حکیم شیرازی دست یابیم و آن را با وضوح بیان کنیم. باشد که حضرت حق تبارک و تعالی بارقه‌ای از علم بیکران خویش را بر این اندک بتاباند تا جهد ما قرین توفیق گردد.

چگونه باید علم حق تعالی به غیر تفسیر شود؟

چنان که پیش از این نیز بیان شد، دشواری عمده در خصوص مسائلی از قبیل علم واجب تعالی این است که حکیم باید در باب چنین مسائلی تفسیری ارائه دهد که در عین پایبندی به باورهای دینیش، سازگاری دستگاه فکری خویش را نیز تأمین کند و ناگزیر به عدول از آرای فلسفی خود نشود، مضاف بر اینکه اساساً هر نوع رأیی که در خصوص چنین مسائلی ارائه می‌شود، در نهایت ظنی است و ادعای وصول به حقیقت گزاره گویی و خام طمعی خواهد بود.

به هر حال صعوبت گذر از چنین معبری که از شمشیر تیزتر و از مو باریک‌تر است، صدرالمألهین را بر آن داشت تا بیان کیفیت علم واجب را به اشیا، مشروط به شروطی کند. ما نیز نظر به اهمیت بحث حاضر، بدون رعایت شیوه طرح بحث در اسفار، نخست شروط مذکور را بیان می‌کنیم (ملاصدرا، ص ۱۷۹).

به اعتقاد مؤلف تفسیری که از علم واجب ارائه می‌شود، اولاً باید به گونه‌ای باشد که کثرت در ذات لازم نیاید، یعنی چنین نباشد که واجب در مقام ذات فاقد علم باشد و بعد صفت علم را واجد شود. ضرورت وجود چنین شرطی از آن جهت است که مؤلف قبلاً توحید صفاتی را پذیرفته و براساس توحید صفاتی، ذات و صفات یگانگی دارند، از این رو نمی‌توان صفتی را برای واجب اثبات کرد که زائد بر ذات باشد. شرط دوم نیز در پی اعتقاد به توحید صفاتی مطرح می‌شود، زیرا براساس توحید صفاتی نه تنها ذات و صفات یگانگی دارند بلکه همه صفات حقیقی در عین کثرت با یکدیگر وحدت دارند، در نتیجه نمی‌توان علم را به گونه‌ای تفسیر کرد که با قدرت، حیات و... مغایرت داشته باشد.

پس وجود دو شرط اول براساس باورها و اعتقادات دینی مؤلف ضروری است و اما شرط سوم در پی یک اصل مسلم فلسفی مطرح می‌شود و آن محال بودن اجتماع فاعل و قابل است، از این رو اگر کسی بگوید که علم واجب مثلاً ناشی از قبول صوری است که خود او فاعل آن‌هاست، اجتماع فعل و قبول به معنی انفعال نه اتصاف لازم می‌آید که پذیرفتنی نیست.

شرط چهارم نیز از این اصل فلسفی نشأت گرفته که اختیار فرع بر علم است و اگر موجودی به فعل خود قبل از تحقق آن علم نداشته باشد، هرگز فاعل مختار نخواهد بود. حال اگر علم واجب را به گونه‌ای تفسیر کنیم که مثلاً علم همراه با وجود اشیا حاصل شود، دیگر واجب فاعل مختار نخواهد بود، از این رو نمی‌توان چنین تفسیری را پذیرفت.

سرانجام شرط پنجم، ثمره پذیرش این اصل فلسفی است که واجب الوجود بالذات، واجب من جمیع جهات است. حال اگر علم حق به گونه‌ای باشد که اشیا در عالم شدنش مؤثر باشند، یعنی در فقدان اشیای خارجی، او فاقد علم باشد، آن گاه باید گفت که واجب از جهت صفت علم حالت امکانی دارد و واجب الوجود نیست و البته واضح است که چنین تفسیری نمی‌تواند پذیرفته شود.

به اعتقاد مؤلف اسفار راه بردن به چنین تفسیری، که همه شروط را رعایت کرده باشد، به غایت دشوار است و از بالاترین درجات کمال انسانی به شمار می‌رود و وصول بدان انسان را به مقدسان همانند خواهد کرد و بل او را در زمره فرشتگان مقرب درخواهد آورد و سپس می‌افزاید که دشواری و پیچیدگی چنین درک و تفسیری سبب شده تا گام‌های بسیاری از علما بلغزد، حتی کسی مانند شیخ‌الرئیس نیز در این راه ثابت قدم نماند و با اثبات علم زائد بر ذات واجب، از جاده صواب خارج شود و همچنین شیخ اشراق نیز به حقیقت راه نیابد. پس وقتی حال فرهیختگان چنین باشد، معلوم است که حال اصحاب جدل و اهل بدع چگونه خواهد بود.

مقدمات برهان بر علم واجب تعالی به غیر

ملاصدرا برای اثبات علم واجب به غیر، از مطالبی که در بحث علم مطرح کرده، بهره می‌جوید و آن‌ها را مقدمه برهان خویش قرار می‌دهد. از این رو، پیش از طرح برهان، مقدمات به کار گرفته شده را تبیین می‌کند و اذعان می‌دارد که قبلاً در بحث علم گفته شد که علم تام به علت تامه، یا علم تام به جهتی که علت از آن جهت علت است، علم تام به معلول را اقتضا می‌کند. آن گاه به منظور جلوگیری از فهم سوء تأکید می‌کند که منظور از علت، علت خارجی است نه معنای اضافی علیت که مفهومی است متأخر از علت و منتزع از آن. از این رو، مراد از علت تامه امری است که مقدم بر معلول است و وجود معلول به واسطه آن حاصل می‌شود، در حالی که علیت و معلولیت دو مفهوم متضایفند که با هم به ذهن می‌آیند و تقدم و تأخری میان آن‌ها نیست و همان طور که مفهوم علیت مفهوم معلولیت را اقتضا می‌کند، معلولیت نیز مقتضی علیت است و از تصور معلولیت، تصور علیت نیز لازم می‌آید.

مؤلف اسفار پس از آنکه مراد خویش را از علت روشن کرد، به تبیین رابطه علیت می‌پردازد. او می‌گوید که بدون شک قوام هر معلول به امری است که قوام دهنده آن است و آن امر ذاتاً موجب حصول معلول می‌شود، بی‌آنکه وجود معلول متوقف بر وجود چیز دیگری باشد، در غیر این صورت لازم است که آن امر قوام دهنده، همراه آن غیر، وجود معلول را اقتضا کند، در حالی که سخن ما در چیزی است که وجود معلول تنها متوقف بر وجود اوست، یعنی سخن ما با این فرض سامان می‌یابد که علت مستقل باشد.

پس از آنکه معلوم شد مراد از علت، علت مستقل است، نتیجه گرفته می‌شود که در صورت وجود علت مستقل، معلول از لوازم ذات آن علت خواهد بود و انفکاک آن از علت محال است و در نتیجه هر گاه آن علت خاص حاصل باشد، معلول خاص آن نیز حاصل خواهد بود؛ البته گاه ممکن است علیت بین موجودات برقرار باشد و گاه بین مفاهیم و ماهیات. حال اگر علیت خارجی باشد، با حصول علت خاص در خارج، معلول خاص نیز در خارج حاصل خواهد شد و اگر علیت ذهنی باشد، حصول علت خاص در ذهن، مستلزم معلول خاص آن در همان وعاء خواهد بود.

تاکنون دریافتیم که حصول علت مستلزم حصول معلول است. حال این پرسش مطرح می‌شود: آیا حصول معلول نیز مقتضی حصول علت خاص خود است؟ یعنی آیا از معلول خاص می‌توان دریافت که علت خاص آن کدام است؟

پاسخ ملاصدرا منفی است، زیرا به نظر وی اگر چنین می‌شد لازم می‌آمد که علت، معلول معلول خود باشد. معلول تنها به واسطه امکان و فقر خویش وجود علتی را اقتضا می‌کند، اما اینکه آن علت دقیقاً کدام است، از خود معلول فهمیده نمی‌شود. پس هر جا علتی خاص تحقق یافت، معلول خاصی نیز تحقق خواهد یافت و هر جا معلولی تحقق دارد، دال بر آن است که علتی نیز تحقق یافته است. نتیجه اینکه حصول علت برهان قاطعی است بر وجود معلول خاص و حصول معلول برهان قاطعی است بر وجود علتی، اما اینکه آن علت کدام است دلالت معلول بر آن دلالت ظنی است. پس ثابت شد که علم به علت تامه یا علم به جهتی که مقتضی معلول است، موجب علم به معلول می‌شود و حتی می‌توان گفت که علم به ذی سبب حاصل نمی‌شود مگر از راه علم به سبب آن، یعنی شناخت وقتی کامل است که شیء (معلول) دارای علت، به سبب علتش شناخته شود.

چنانچه ملاحظه می‌شود، ملاصدرا از تحلیل رابطه علیت و اینکه علت خاص مقتضی معلول خاص است استفاده می‌کند و سپس با ضمیمه کردن این مقدمه که علم به علت تامه مستلزم علم به معلول است نتیجه می‌گیرد که هر جا وجود علت خاص را یافتیم، می‌توانیم از طریق این علم به معلول خاص نیز عالم گردیم.

برهان

پس از فراهم آمدن مقدماتی که با آن‌ها آشنا شدیم، برهان چنین اقامه می‌شود (ملاصدرا، ص ۱۷۹):

(۱) واجب تعالی علت تامه همه موجودات است؛

(۲) واجب تعالی به ذات خود عالم است؛

(۳) علم به علت مستلزم علم به معلول است (مقدمه محذوف).

نتیجه: واجب تعالی به همه موجودات عالم است.

اما به اعتقاد ملاصدرا همه موجودات مستقیماً متعلق علم واجب قرار نمی‌گیرند، همان‌طور که همه آن‌ها مستقیماً از واجب صادر نمی‌شوند، بلکه صدور آن‌ها از واجب تابع نظام خاصی است؛ از این رو، آنچه مستقیماً متعلق علم واجب است صادر اول است و بعد صادر اول واسطه علم واجب به صادر دوم می‌شود تا آنجا که همه موجودات به واسطه معلوم واجب می‌شوند و خدا می‌داند که کامل‌ترین نظام در خلقت کدام است.

واضح است که این برهان در صورتی تمام است که علت، علت تامه باشد نه علت ناقصه، زیرا همان‌طور که هیچیک از علل ناقصه به تنهایی مقتضی وجود معلول نیستند، علم به آن‌ها نیز علم به معلول را اقتضا نمی‌کند. حال اگر بخواهیم برای اثبات علم واجب به غیر از این راه استفاده کنیم، تنها علم واجب به صادر اول اثبات خواهد شد، زیرا طبق رأی حکما واجب تنها علت تامه صادر اول است. به عبارت دیگر، واجب تعالی علت تامه همه اجزای عالم نیست، بلکه نسبت به آن‌ها علت فاعلی است. از این رو، با توسل به این برهان نمی‌توان جامعیت علم واجب را اثبات کرد، مگر اینکه کسی قائل شود که مجموعه جهان آفرینش به دید وحدت، معلول مستقیم واجب است و واجب تعالی نسبت به آن علیت تامه دارد که در این صورت می‌توان این برهان را در همه موارد تمام دانست، البته اگر بپذیریم که با چنین اختلاف حیثیتی که به معتبر برمی‌گردد، بتوان مشکل را حل کرد. برهان مورد بحث در چند مورد دیگر نیز نارساست و نمی‌تواند شمول علم واجب را به آن موارد اثبات کند، به طور مثال نمی‌تواند علم واجب به امور ممتنع را اثبات کند، زیرا امور ممتنع اساساً از حیطة علیت خارجند، چه رسد که واجب تعالی علت تامه آن‌ها باشد. همچنین ممکنات معدوم نیز از شمول برهان خارجند، زیرا در این مورد نیز واجب نسبت به آن‌ها علیت تامه ندارد.

نقدهای صدرالمتألهین بر آرای شیخ‌الرئیس

صدرالمتألهین آرای شیخ را با عنوان «قول به ارتسام صور در ذات واجب» نقد و بررسی کرد. این امر حاکی از آن است که عمده‌ترین نقطه افتراق بین آرای او و شیخ، مسئله صور مرتسمه است و همین مسئله وی را بر آن داشت تا تفسیری نوین از کیفیت علم واجب به غیر ارائه دهد. بررسی‌های بعدی این مطلب را روشن‌تر خواهد کرد.

ملاصدرا پیش از نقد آرای شیخ درصدد بود تا دیدگاه وی را به خوبی تقریر کند، آن‌گاه به طرح منازعاتی در باب آرای شیخ می‌پردازد و به نقدهای وارده پاسخ می‌گوید و سرانجام خود به تحلیل و نقد

دیدگاه‌های شیخ در باب علم واجب به غیر می‌پردازد. ما به منظور درک واضح‌تر نقدهای ملاصدرا، نخست به اجمال اصول کلی دیدگاه شیخ را در این باب بیان می‌کنیم.

اصول کلی دیدگاه شیخ

علم واجب الوجود به اشیا از اشیا حاصل نمی‌شود. این پرسش که آیا واجب تعالی به ماسوا علم دارد یا نه، از نظر شیخ مفروغ عنه است و با توجه به اعتقادات کلامی و دیدگاه‌های فلسفی او امری مسلم است، از این رو، بحث خویش را با چگونگی علم واجب به غیر آغاز می‌کند و می‌گوید:

جایز نیست که واجب الوجود اشیا را از طریق اشیا تعقل کند (ابن سینا، الهیات شفا، ص ۳۵۷). یعنی نمی‌توان گفت که علم واجب از ناحیه معلوم و به واسطه صورتی از معلوم برای او حاصل شده است، زیرا اگر قائل به چنین قولی شویم باید بپذیریم که واجب معروض عوارض قرار می‌گیرد و اشیا خارجی در عالمیت او مؤثرند و علم او معلول معلولات خود است که در این صورت او دیگر واجب الوجود از جمیع جهات نخواهد بود و به لحاظ اینکه عالم به اشیا باشد دارای جهت امکانی خواهد بود؛ یعنی برای واجب الوجود ممکن خواهد بود که عالم به اشیا شود، همان طور که این امکان برای او وجود خواهد داشت که عالم به آن‌ها نشود.

علم به مبدأ بودن ذات، مبدأ علم به اشیاست.

به نظر شیخ در علم واجب به ماسوا، او ذات خویش را با همه حیثیاتش به علم حضوری می‌یابد. از جمله حیثیات این است که او مبدأ همه موجودات است، پس او مبدأ بودن خود را نسبت به همه موجودات نیز می‌داند و در نتیجه به ذوالمبدأ نیز عالم است. به عبارت دیگر، واجب تعالی علت تامه عالم است، از طرف دیگر ثابت شده است که او به ذات خود علم دارد و نیز می‌دانیم که علم به علت، علت علم به معلول است؛ از این رو واجب تعالی از راه علم به خود که علت است، به معلولات خود نیز علم دارد (ابن سینا، الهیات شفا، ص ۳۵۷).

علم واجب به جزئیات زمانی به نحو جزئی نیست.

به نظر شیخ علم حق تعالی به اشیا، حتی به جزئیات نیز به نحو کلی است، نه جزئی، زیرا لازمه علم به جزئیات و امور متغیر زمانی این است که واجب الوجود محل تغییرات باشد، در حالی که می‌دانیم هیچ نحو تغییری در ذات واجب راه ندارد. وی این مطلب را با عبارات مختلف و به تفصیل بیان کرده است تا شاید همه شبهات و بدفهمی‌های احتمالی را دفع کند، اما اینکه جهد او تا چه پایه قرین توفیق بوده است، مطلب دیگری است.

به اعتقاد شیخ نمی‌توان گفت که خداوند به متغیرات از جنبه تغییرشان علم دارد، علمی که خود آن علم هم متغیر باشد، یعنی تا امر متغیر وجود دارد، علم هم باشد و با معدوم شدن، متغیر علم هم به تبع آن از بین برود (ابن سینا، النجاة من العرق فی بحر الضلالات، ص ۵۹۳-۵۹۴).

علم واجب به جزئیات به نحو کلی است.

شیخ هم بر مطلق بودن علم واجب تعالی تأکید دارد و هم معتقد است که علم واجب تعالی مانند علم انسان تابع تغییرات معلوم نیست، بلکه قبل از تحقق معلوم، حین تحقق آن و پس از آن، علم است و ثابت هست، اما علم او به جزئیات از جنبه کلیت امور جزئی است.

مراد از جنبه کلیت این است که امور جزئی به جهت دارا بودن اوصاف کلی متعلق علم واجب قرار می‌گیرند، مثلاً طبیعت کلیه زید، به صورت تجرید شده برای واجب معلوم است.

علم واجب به موجودات خارجی به واسطه صور عقلیه‌ای که از لوازم ذات واجبند، حاصل می‌شود. بنا به اعتقاد شیخ، صور علمیه از لوازم ذات واجب است و همان طور که اشیای خارجی معلول واجب و لازمه ذات اویند، علم به آن‌ها نیز لازمه علم واجب به ذات خود است؛ یعنی علم واجب به ذات خود، علت علم او به غیر است. پس به باور شیخ علم واجب به موجودات خارجی علم حصولی است و به واسطه صور عقلیه حاصل می‌شود و از طریق همین صور مرتسمه است که واجب تعالی قبل از ایجاد به همه موجودات علم دارد، اما علم به خود صور با صورت دیگری نیست آن‌ها خود به خود معلوم ذاتند، زیرا علم به صور عین ذات است، برخلاف خود صور که عین ذات یا جزء ذات نیستند.

پس از آشنایی با اصول کلی دیدگاه شیخ در باب علم واجب تعالی به غیر، به بررسی نقدهای مؤلف اسفار بر آرای شیخ می‌پردازیم. ملاصدرا پس از آنکه به تفصیل آرای شیخ را تقریر می‌کند، ارزیابی خویش را بیان می‌کند و می‌گوید که در کلمات شیخ هم امور حق و شریفی وجود دارد و هم امور متزلزل. امور حق و شریف به تعبیر ملاصدرا در واقع اموری است که مورد تأیید اوست و در آن موارد با شیخ اتفاق نظر دارد و البته امور متزلزل همان‌هایی هستند که مورد نقد و انکار او قرار خواهند گرفت:

اینکه واجب تعالی به همه اشیا قبل از وجود آن‌ها علم دارد، حق است و نیز حق است که موجودات قبل از وجود با صور عقلی خود نزد واجب تعالی حصول دارند. اینکه کثرت موجودات بعد از مرتبه ذات احدیت است، حق است و این نیز حق است که موجودات براساس ترتیب سببی و مسببی از واجب صادر شده‌اند. اما امور متزلزل به اعتقاد مؤلف اموری هستند که به نوعی از ارتسام صور در ذات واجب حکایت می‌کنند. پیش از این در بررسی آرای شیخ دانستیم که وی صور معقوله را از لوازم ذات واجب می‌داند، صدرالمتألهین می‌گوید که این امر محل خلاف نیست، ما نیز می‌پذیریم که صور معقوله از لوازم ذات واجبند و این صور قائم به ذات واجبند و با ذات او مبیانته ندارند، اما درباره این صور در دو امر با شیخ مخالفیم، یکی اینکه او صور معقوله را اعراض می‌داند و دیگر اینکه وجود آن‌ها را صرفاً ذهنی تلقی می‌کند. آنگاه مؤلف اسفار، مطلبی را اضافه می‌کند که در بررسی آرای ایشان بدان خواهیم پرداخت. وی می‌گوید که اگر شیخ بر عرض بودن صور معقوله تصریح نمی‌کرد این امکان وجود داشت که مذهب او را بر آنچه به نظر ما حق است، حمل کنیم و آن اینکه صور معقوله مثل عقلی و جواهر نوری هستند، همان گونه که افلاطون بر این رأی است. پس صدرالمتألهین مثل افلاطونی را می‌پذیرد و چنان که خواهیم دید بر صحت آن برهان اقامه می‌کند، اما اینکه این مثل را ملاک علم تفصیلی واجب به اشیا در مقام ذات می‌داند یا توجیه کننده علم تفصیلی در مقام فعل تلقی می‌کند، مطلبی است که بعداً بدان خواهیم پرداخت.

و اما اشکالات مؤلف اسفار بر قول به ارتسام صور:

اشکال اول

مقدمات اشکال: لوازم اشیا بر سه قسم‌اند:

(۱) لازم ذهنی، مانند نوعیت که لازمه مفهوم انسان است در ذهن؛

(۲) لازم خارجی، مانند حرارت که لازم آتش خارجی است؛

۳) لازم ماهیت، باید دانست که لازم ماهیت همان طور که در اصل ماهیت تابع آن است، در وجود ذهنی و خارجی نیز تابع ماهیت است، یعنی اگر ماهیتی وجود خارجی یافت، لازم آن نیز در خارج همراه اوست و اگر ماهیتی در ذهن یافت شود لازم او نیز در ذهن همراه اوست و محال است که بین لازم و ملزوم انفکاک وجود داشته باشد.

صدرالمتألهین پس از بیان مقدمات، در مقام اشکال می‌گوید که اگر صور مرتسمه‌ای که لازم ذات حق تعالی هستند، از قبیل لازم خارجی باشند، ناگزیر باید مانند ملزوم خود در خارج موجود باشند و همین طور اگر فرض شود که لوازم ماهیت واجبند، باز لازم است که با وجود خارجی عینی لازم ذات واجب باشند، زیرا ماهیت واجب تعالی عین هستی اوست و از این رو چه بگوییم که واجب اصلاً ماهیت ندارد و چه بگوییم ماهیت او عین هستی اوست، یکی است. حال از میان صور مرتسمه آن دسته که جوهرند، ناگزیر نه می‌توانند عرض باشند و نه جوهر ذهنی بلکه باید جوهر خارجی باشند، زیرا قبلاً گفتیم که محال است لازم و ملزوم در نحوه وجود منفک از هم باشند، یعنی چون واجب تعالی که ملزوم است وجود خارجی دارد، صور مرتسمه هم که بنا به فرض لازم ذات اویند باید به وجود خارجی موجود باشند. پس با این بیان قول به ارتسام صور ذهنیه در ذات واجب تعالی ابطال می‌شود.

پاسخ‌هایی به این اشکال داده شده که حاصل آن‌ها چنین است: فرق است بین صورت علمی و صورت ذهنی، آنچه مشائیان لازم ذات واجب می‌دانند، صور علمی است. صور علمی موجودات خارجی و امور عینی‌اند و قیام آن‌ها به واجب قیام صدوری است نه قیام حلولی؛ به عبارت دیگر، تقسیم وجود به خارجی و ذهنی تقسیمی قیاسی است. وقتی صور علمیه با معلومات خارجی سنجیده می‌شود، در مقایسه با آن‌ها وجودات ذهنی نامیده می‌شوند و گرنه به خودی خود عینیت و خارجیت دارند. از این رو درست است که واجب تعالی لازم ماهیت یا لازم ذهنی ندارد و تنها می‌توان لازم خارجی را به وی نسبت داد، اما از این امر نتیجه نمی‌شود که قول به ارتسام صور باطل است و باید به وجود مثل افلاطونی قائل شد تا لازم نیز چون ملزوم موجود به وجود خارجی باشد، بلکه چنان که گفتیم، صورهای علمی امور عینی و خارجی هستند و می‌توان با حفظ اصل عدم انفکاک وجودی لازم و ملزوم، وجود چنین صوری را به عنوان لازم ذات باری تعالی پذیرفت.

اشکال دوم

مقدمات اشکال: مشائیان معتقدند که علم تام به علت موجب علم تام به معلول آن است و نیز علم به امور سبب‌دار تنها از راه علم به سبب حاصل می‌شود. مراد آن‌ها از علم تام به علت چیست؟ این مراد نمی‌تواند علم به ماهیت علت باشد، مگر جایی که مجرد ماهیت سبب معلوم باشد، یعنی علم به ماهیتی که علت است، سبب علم به ماهیتی شود که معلول است، چنان که لوازم ماهیت (ماهیت به معنای کلی طبیعی) از طریق علم حصولی به خود ماهیت، متعلق علم حصولی ما قرار می‌گیرند.

همچنین روشن است که مراد از علم به علت، علم به وجهی از وجوه علت نیست، یعنی اگر وجهی از وجوه علت را شناختیم، در حقیقت به کنه علت پی نبرده‌ایم و در نتیجه معلول نیز معلوم نمی‌شود، زیرا بین معلول و علت تلازم وجود دارد نه بین معلول و وجهی از وجوه علت و باز مراد آن‌ها، علم به مفهوم علت یا

اضافه علیت نیست، زیرا در این دو مورد اخیر، دو علم یعنی علم به علت و علم به معلول با هم حاصل می‌شوند و هیچیک بر دیگری تقدم ندارند، علیت و معلولیت در مفهوم متضایفند و در ذهن متلازم یکدیگر. پس مراد مشائیان از علم به علت هیچیک از موارد مذکور نیست بلکه مراد آنان از علم مورد بحث، علم به خصوصیتی است که علت به واسطه آن خصوصیت، علت شده است و آن خصوصیت چیزی نیست مگر نحوه خاصی از وجود، یعنی مراد آنان از علم به علت، علم به یک وجود خاص است نه علم به ماهیت علت یا وجهی از علت، یا مفهوم علیت و یا اضافه علیت (ابن سینا، الهیات شفا، ص ۳۹۱ □ ۳۸۶). آنگاه مؤلف باز در مقام بیان مقدمه اشکال می‌افزاید که پیش از این روشن شد جاعلیت و مجعولیت بین وجودهاست نه بین ماهیات، زیرا ماهیات اموری اعتباری هستند و جعل به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد، اما وجودها اصیل و مجعولند. همچنین روشن شد که علم به انحای وجودها تنها با حضور و شهود اعیان آن‌ها امکان‌پذیر است نه با حصول صورت آن‌ها در ذهن، و چنین علمی جز از راه اتحاد یا از جهت علیت و احاطه وجودی ناممکن است.

در اینجا مؤلف در واقع به دو مورد از موارد علم حضوری که تقریباً مورد وفاق همه حکماست پرداخته است. آن دو مورد عبارتند از:

(۱) موردی که عالم و معلوم اتحاد دارند، یعنی علم ذات به ذات مانند علم نفس به خود؛ (۲) موردی که رابطه علیت و احاطه وجودی برقرار است، یعنی علم علت به معلول مانند علم نفس به صور خیالی خود، اما مورد سوم که محل اختلاف است، یعنی علم معلول به علت خود ذکر نشده است.

ملاصدرا پس از تقریر مقدماتی که بیان کردیم، می‌گوید از آنجایی که ذات واجب تعالی از جهت وجودش - که عین ذاتش است - با ترتیب خاص علت ما بعد خود است و از آنجایی که مجعولات صادر شده از واجب انحای وجودات عینی هستند، در نتیجه علم واجبی به ذات خود که عین ذات اوست، مقتضی علم واجبی به آن وجودات است؛ علمی که ناگزیر باید عین آن وجودات باشد، پس لامحاله مجعولات واجب عیناً همان معلومات او و معلومات او همان علوم تفصیلی او هستند و علوم تفصیلی تابع علم کمالی و عقل بسیط است که در عین بساطت همه حقایق مادون را واجد است، یعنی چنین نیست که علم واجب چیزی باشد و اشیای خارجی چیزی دیگر بلکه اشیای خارجی عین علم تفصیلی واجبند و علم تفصیلی واجب همان جهان هستی است.

آنگاه مؤلف می‌افزاید که ما این وجودات عینی را علم می‌نامیم به اعتبار اینکه از لوازم علم واجب به ذات خود هستند، حال اگر کسی چنین اصطلاح کند که اشیای صادره از واجب تعالی و اعتبار وجودشان علم نامیده شوند و به اعتبار ماهیات گوناگون خود، آن‌ها را مجعول بنامیم، جعل اصطلاح نیکویی کرده است، زیرا تفاوت بین علم باری و فعل او محفوظ خواهد ماند.

با توجه به مقدماتی که که مؤلف در طرح این اشکال بیان کرده و با توجه به متن اشکال می‌توان گفت که اشکال در واقع متوجه نتیجه‌ای است که مشائیان از مقدمات خود اخذ کرده‌اند. صدر المتألهین می‌گوید این مقدمات برخلاف تصور مشائیان نظر آنان را اثبات نخواهد کرد بلکه مؤید دیدگاه اشراقیان است، یعنی این مقدمات نتیجه می‌دهند که که وجود خارجی اشیا معلوم حضوری واجب است نه اینکه ماهیت آن‌ها معلوم حصولی او باشد. توضیح اینکه علم به علت در جایی منجر به علم به معلول خواهد شد که علم حضوری باشد و علم حضوری در جایی است که وجود خارجی معلوم نزد عالم حاضر باشد نه ماهیت ذهنی آن. علم واجب به ذات خود علم حضوری است. لازمه این علم حضوری، علم حضوری واجب تعالی به همه اشیا است نه علم حصولی او به آن‌ها.

به نظر می‌رسد مقدماتی که از طرف مشائیان بیان شد اگر به نتیجه مورد نظر آنان، یعنی علم حصولی واجب به غیر منتهی نشود، وجود مثل افلاطونی را نیز اثبات نخواهد کرد، زیرا علم به علت که امری وجودی است اگر به علم به معلول منتهی شود، به امری ذهنی یا ماهوی منتهی نشده است، چرا که علم امری وجودی و خارجی است و نیازی نیست برای اینکه وجودی بودن علم به معلول محفوظ بماند به مثل افلاطونی متوسل شویم. از این رو، ظاهراً اشکال دوم نیز چندان وارد به نظر نمی‌رسد. مضاف بر اینکه انحصار علم به معلوم در علم حضوری نیازمند اثبات است.

اشکال سوم

در میان حکمای مشاء و اشراق بی هیچ اختلافی قاعده‌ای تقرر یافته است که برهان نیز آن را اثبات می‌کند. قاعده مورد بحث، قاعده امکان اشرف نامیده می‌شود. مفاد قاعده چنین است که هر چه صدورش از واجب تعالی مقدم بر چیزهای دیگر باشد به لحاظ ذات شریف‌تر و از جهت وجود قوی‌تر از چیزهای دیگر است. حال براساس مسلک اثبات صورمرتسمه در ذات واجب تعالی لازم می‌آید که این قاعده حقه از میان برود، زیرا بی‌شک اعراض هر جا که باشند از مرتبه جوهر، هر جوهری که باشد، پست‌تر هستند.

توضیح اینکه قائلان به صورمرتسمه این صور را وسائط ایجاد می‌دانند و در عین حال تصریح می‌کنند که آن‌ها اعراض قائم به ذات واجبند. اکنون می‌گوییم اگر این صور وسائط ایجاد باشند باید پیشتر از صوابر بعدی و علت آن‌ها باشند، در حالی که چنین امری هم با نظام علت و معلول ناسازگار است و هم قاعده امکان اشرف را خدشه‌دار می‌کند، زیرا بنابر اصل علیت مرتبه وجودی علت باید از مرتبه وجودی معلول شدیدتر باشد و می‌دانیم که مرتبه وجودی عرض از مرتبه وجودی جوهر ضعیف‌تر است، پس امکان ندارد صورمرتسمه که عرضند بتوانند علت وجودی جواهر بعدی باشند. همچنین اگر این صورمرتسمه بر جواهر بعدی مقدم باشند و قبل از آن‌ها از واجب صادر شده باشند، باید وجود آن‌ها اشرف از وجود جواهر باشد و می‌دانیم که امکان ندارد وجود عرض از وجود جوهر شریف‌تر باشد. در نتیجه اگر کسی قائل شود که صورمرتسمه در ذات واجب وسائط ایجاد هستند، با توجه به محذوراتی که برشمردیم قول او در نهایت سخافت خواهد بود.

به نظر می‌رسد وارد بودن اشکال سوم یا وارد نبودن آن مانند دو اشکال قبلی منوط به این است که در باب حقیقت علم چه رأیی اتخاذ شود، یعنی اگر کسی علم را کیف نفسانی و در نتیجه امری ماهوی و ذهنی تلقی کند ظاهراً اشکال وارد است، در حالی که اگر علم از سنخ وجود و بلکه علم و وجود شیء واحد دانسته شود و شخص معتقد باشد که علم عبارت است از وجود شیئی برای شیء دیگر که دارای وجود مستقلی است، نه مانند وجود صورت‌ها و اعراض برای هیولی، آنگاه این اشکال از طرف چنین شخصی وارد نیست و می‌دانیم که تحلیل صدرالمآلهین در باب حقیقت علم همین تحلیل اخیر است. از این رو، نیازی نیست برای حفظ قانون علیت و قاعده امکان اشرف به وجود اموری مانند مثل افلاطونی قائل شد بلکه می‌توان با قول به همین صورمرتسمه به دلیل اینکه موجودات ادراکی‌اند و صورت عینی آن‌ها عین صورت علمی آن‌هاست و به اصطلاح معلوم بالذات هستند، هم قانون علیت را حفظ کرد و هم به قاعده امکان اشرف پایبند بود.

رأی حق در باب علم واجب به غیر از دیدگاه صدرالمآلهین

آنچه صدرالمتألهین را بر آن داشت تا دیدگاهی نوین در باب علم واجب به غیر ابداع کند این امر بود که به اعتقاد وی آرای مطرح شده تا زمان او، قادر نبودند علم باری تعالی را به غیر به گونه‌ای تفسیر کنند که هم عین ذات واجب باشد و هم مقدم بر اشیا و هم تفصیلی. صدرالمتألهین معتقد است اثبات چنین علمی از دو منہج امکان‌پذیر است:

منہج اول: منہج اول طریقه حکماست، از این جهت که واجب تعالی عقل بسیط است، یعنی براساس قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء علم تفصیلی واجب را به ماسوا در مقام ذات اثبات می‌کند.

منہج دوم: منہج دوم طریقه محققان از اهل تصوف است از این جهت که اتصاف واجب تعالی به مدلولات اسماء و صفات در مرتبه ذات است. در این منہج گفته می‌شود که صفات از قبیل لوازم متأخر از ذات نیستند، بلکه حال آن‌ها مانند حال ماهیت است در مقایسه با وجود، البته با توجه به اینکه واجب تعالی ماهیت ندارد.

منہج اول: مؤلف منہج اول را بر چند اصل استوار کرده است:

اصل اول - هر هویت وجودی در مرتبه وجود و هویت خود مصداق بعضی معانی کلی است، حکما این معانی کلی را در غیر واجب تعالی ماهیت و صوفیه آن‌ها را اعیان ثابت می‌نامند. معانی کلی گاهی متعدّدند و گاه واحد. معنای واحد را ماهیت بسیط می‌نامند و معانی متعدّد گاه به وجود واحدی موجودند که در این صورت به آن‌ها بسیط خارجی گفته می‌شود مثل سواد و گاه به وجودهای متعدّد موجودند که مرکب خارجی نامیده می‌شوند مانند ماهیت حیوان که جنس آن از ماده‌اش (جسم نامی) اخذ شده است و فصل آن از صورتش (حساس)؛ پس ناگزیر ماده و صورت آن نوعی اتحاد در وجود دارند تا به منزله سنگی که در کنار انسان گذاشته شده است، نباشد. هدف از اصل اول این است که معانی مختلف که به وجودهای متعدّد موجودند گاه ممکن است که به وجود واحد موجود باشند مانند فصل اخیر انسان که ناطق و بلکه نفس انسانی است و مفاهیم جوهر، قابل ابعاد سه گانه، جسم طبیعی، نامی و حساس همه در این نوع انسانی موجودند به وجود ناطق. و پاره‌ای از این مفاهیم با وجود دیگری غیر از این وجود، در نوع دیگری غیر از انسان موجودند، مثلاً دسته‌ای از آن‌ها که با وجود واحد دیگری در حیوان غیرناطق موجودند و آن مفاهیم از مفهوم جوهر تا مفهوم حساس را شامل می‌شود. دسته‌ای دیگر با وجود واحد دیگری در نبات موجودند و دسته‌ای دیگر در جماد و بعضی در جسم عنصری و بعضی دیگر یعنی جوهر دارای بعد، در جسم مقداری جوهری موجود است. و اما مفهوم جوهر به تنهایی، در هیولی یافت می‌شود و از این امر دانسته می‌شود که اشیای کثیری که وجود کثیر دارند گاه با وجود واحدی موجود می‌شوند. خلاصه اینکه اصل مورد بحث در مقام بیان این مطلب است که یک هویت وجودی بسیط می‌تواند در مقام ذات خود واجد معانی کثیری باشد، چنان که اگر هویت وجودی در منتهای ضعف باشد تنها یک معنا از معانی کلی بر او صادق خواهد بود، مثل هیولای اولی که تنها یک معنا یعنی جوهر بر او صادق است.

اصل دوم - هر گاه وجود موجودی قوی‌تر و تحصیل آن کامل‌تر باشد، می‌تواند با وجود بساطت خود منشأ انتزاع معانی بیشتری شود و کمالات دیگر موجودات را بیشتر در خود جمع کرده باشد. همان طور که مراتب ضعیف وجود می‌توانند به مراتب قوی‌تر راه یابند و به نحو تدریجی از صورتی به صورت دیگر استکمال یابند تا به درجه‌ای برسند که تمام کمالات صوری ما قبل خود را دارا باشند و چون آن درجه برتر کمالات صوری ما قبل خود را داراست پس قادر خواهد بود تا در عین بساطت و یکتایی، همه کارهای آن‌ها را هم انجام دهد.

اصل سوم - لازمه تحقق چند معنای نوعی در یک موجود و صدق آن‌ها بر آن موجود این نیست که وجود آن موجود وجود معانی باشد، زیرا وجود خاص شیء همان است که شیء بر حسب آن از همه معانی دیگری که خارج از ماهیت و حد آن است، متمایز باشد. به عبارت دیگر اگر گفته می‌شود معانی فراوانی در وجود بسیط جمعند، بدین معنا نیست که آن معانی به شرط لا یعنی با خصوصیت خاص خود در موجود بسیط حضور دارند بلکه مراد حضور لابشرط و بدون تعین معانی در موجود بسیط است و به همین جهت است که می‌گوییم بساطت موجود بسیط به رغم اشتغال بر معانی کثیر محفوظ است.

اصل چهارم - هر کمال وجودی که در یکی از موجودات تحقق یابد ناگزیر باید اصل آن کمال به نحو برتر و کامل‌تر در علت آن موجود یافت شود؛ زیرا همه جهات وجودی و کمالی معلول به علت ایجاد کننده آن و در نهایت به علّة‌العلل مستند است، در نتیجه همه کمال‌ها در علّة‌العلل وجود دارد، اما کاستی‌ها و نقص‌ها و اعدام که بر حسب مراتب نزول لازمه معلولیت است، از علّة‌العلل سلب می‌شود.

برهان

صدرالمتألهین با این برهان درصدد است تا چند مطلب را به اثبات برساند (ملاصدرا، ص ۱۷۹):

- ۱) واجب تعالی عالم به غیر است؛
 - ۲) علم واجب تعالی به غیر عین ذات اوست؛
 - ۳) علم واجب تعالی به غیر مقدم بر غیر است؛
 - ۴) علم واجب تعالی به غیر از یک جهت تفصیلی و از یک جهت اجمالی است.
- او در اثبات علم واجب تعالی به غیر از این راه وارد می‌شود که واجب تعالی فیاض همه حقایق و ماهیات است، یعنی هر چه نام موجود بر آن اطلاق می‌شود متکی به خداوند و معلول اوست و از آن جایی که هر کمالی که در معلول فرض شود باید به نحو اعلی و اتم در علت وجود بخش آن نیز باشد، پس ذات حق در عین بساطت واحدیت، همه اشیاست، اما با وجود این او هیچیک از اشیا نیست. این دو بیان که در ظاهر دارای تهافت هستند، چنین جمع می‌شوند که واجب تعالی چون بسیط حقیقی است نمی‌تواند فاقد بعضی از اشیا باشد وگرنه ترکیب از وجدان و فقدان در ذات واجب لازم می‌آید. در عین حال او وجود خاص هیچیک از ممکنات نیست، یعنی حدود و سلوب ممکنات بر واجب صدق نمی‌کند.
- پس تا اینجا اثبات می‌شود که واجب تعالی همه اشیاست، حال اگر کسی واجب تعالی را بشناسد، بدیهی است که همه اشیا را خواهد شناخت. واجب تعالی به ذات خود عالم است پس با همان علم بعنیه، به همه اشیا نیز عالم است. با این بیان هم علم واجب تعالی به غیر اثبات می‌شود و هم اثبات می‌شود که علم او به اشیا غیر از علم او به ذات خود نیست، که علم واجب به ذات خود علت علم او به اشیا باشد بلکه چون او همه اشیاست، وقتی خود را می‌شناسد، همین علم عیناً علم به اشیا دیگر نیز هست.
- مطلب بعدی که برهان بیان می‌کند این است که علم واجب تعالی به اشیا قبل از ایجاد آن‌هاست نه همراه با ایجاد یا بعد از ایجاد آن‌ها. بدین منظور مؤلف می‌گوید علم واجب تعالی به ذات خود عین ذات اوست و همین علم به ذات خود عین علم به ماسواست، حال همان طور که ذات واجب مقدم بر همه اشیاست علم او به ذات خود که همان علم او به غیر نیز هست، بر همه چیز مقدم خواهد بود. با این بیان علم قبل از ایجاد اثبات می‌شود. آنگاه مؤلف می‌افزاید که تمام بودن این بخش از برهان منوط به این نیست که آن اشیا که متأخر از علم واجبند، صورعقلیه قائم به ذات او باشند، چنان که مشائیان می‌گویند، یا امری منفصل از ذات، چنانکه، افلاطونیان بدان قائلند، در هر دو صورت علم واجب مقدم به وجود اشیاست.

مطلب آخری که برهان به اثبات آن می‌پردازد این است که از راه قاعده بسیط الحقیقه اثبات می‌شود که علم واجب تعالی از یک جهت تفصیلی است و از جهت دیگر اجمالی و بسیط، اما علم واجب تفصیلی است زیرا معلومات از نظر معنا دارای کثرت و تفصیلند و مجمل و بسیط است، زیرا همه معانی به یک وجود واحد بسیط موجودند و این موجود خاص هیچیک از آن معانی نیست. پس ذات واجب در عین وحدت و بساطت، همه اشیاست.

منهج دوم: منهج عرفاست که در اساس به منهج حکمای راسخ نزدیک است.

مقدمات - وجود واجب تعالی دارای اسما و صفاتی است که لوازم ذات اویند. مراد از اسما در اینجا الفاظ عالم و قادر و... نیست، زیرا این الفاظ در اصطلاح عرفا اسمند و نیز مراد از صفات، اعراض زائد بر ذات نیست، بلکه مراد مفاهیم کلی است مانند معانی ماهیات. حال می‌گوییم هیچ موجود اصیلی وجود ندارد مگر اینکه بر حسب هویت وجودی خود مصداق محمولات کثیری باشد - با قطع نظر از عوارض و لواحق لازم و مفارق که حاکی از نفس هویت وجودی آن نیستند. پنهان نیست که محمولات ذاتی کثیر هستند در حالی که وجود، واحد است و این طباع کلی هستند در حالی که وجود یعنی مصداق آن‌ها، یک هویت شخصی است و نیز از اهل بصیرت پنهان نیست که هر چه وجود کامل‌تر باشد، فضائل ذاتی آن بیشتر و محمولاتی که حاکی از آن هستند، فراوان‌تر است، زیرا هر درجه از وجود بر حسب درجه کمال آثار مخصوصی دارد که از همان درجه نشأت گرفته است. محمولاتی که بر آن موجود حمل می‌شوند از حیثیت ذاتی آن انتزاع می‌شوند و به همین دلیل موجود به وجود ذات هستند، یعنی عین ذاتند. پس اگر کسی آن هویت وجودی را آن‌گونه که هست بشناسد، همه آن محمولات متعدد را با همان طریق خواهد شناخت و به شناسایی دیگری نیاز نیست. در این صورت، با توجه به اینکه ذات واجب تعالی در عین بساطت، مستجمع همه فضایل و خیرات است و نیز ذات او مبدأ هر فعل و منشأ هر خیر و فضیلتی است، هر فضیلتی که در یکی از مجعولات واجب یافت شود، می‌تواند بر او نیز حمل شود.

مؤلف پس از تقریر این مقدمات آورده است از آن جایی که علم واجب تعالی به ذات خود عین وجود اوست و از آن جایی که اعیان ثابتة موجود به وجود ذات اویند، در نتیجه معقولیت آن‌ها نیز معقولیت خود ذات است، یعنی واجب تعالی با همان علم ذاتی که به خود دارد، به اعیان ثابتة نیز عالم است، همان طور که اعیان ثابتة با وجود کثرتی که دارند، موجود به وجود واحدی هستند، زیرا علم و وجود در اینجا امر واحدی است.

پس اثبات می‌شود که علم واجب تعالی به همه اشیا در مرتبه ذات او و قبل از وجود اشیاست و علم واجب به اشیا ممکن الوجود علم فعلی است و همین علم سبب وجود اشیا در خارج است؛ زیرا علم واجب به ذات خود، عین وجود است و این وجود عین علم به اشیاست و همان طور نیز عیناً سبب وجود خارجی اشیاست.

آنچه گفته شد به اعتقاد مؤلف تقریر درست مذهب عرفاست و با قوانین حکمت بحثی نیز مطابقت دارد. اما ای بسا خود عرفا چون غرق در ریاضات و مجاهدات هستند و در تعالیم بحثی و مناظرات علمی ناآزموده‌اند، نتوانند به شیوه تعلیمی، مقاصد خود را بیان و مکاشفات خویش را تقریر کنند، یا ممکن است در به‌کارگیری قالب‌های برهانی سهل‌انگاری کنند. به هر حال این همه سبب شده تا عبارات آنان خالی از اشکال نباشد. از این رو تنها کسی که مقاصد آنان را دریافته می‌تواند با قوت برهان و قدم مجاهدت، آن عبارات را اصلاح و تهذیب کند.

حال به نظر می‌رسد که منهج دوم در واقع شیوه دیگری در اثبات علم واجب تعالی به غیر نیست بلکه تازگی آن نسبت به منهج اول تنها از جهت اشتغال بر برخی از اصطلاحات عرفاست. چنانچه به مقدمات ذکر شده توجه گردد، معلوم می‌شود که بین آن‌ها و بین مقدمات منهج اول تفاوت اساسی وجود ندارد. همچنین نتایجی که پس از تقریر مقدمات اخذ شده تقریباً همان نتایجی را در برمی‌گیرد که در منهج اول حاصل شده و آن عبارت است از علم ذاتی تفصیلی به ماعدا قبل از وجود آن‌ها.

مراتب علم واجب تعالی

صدرالمتألهین پس از اثبات علم واجب تعالی به اشیا در صدد تبیین مراتب علم واجب برمی‌آید. وی مراتب علم واجب را چنین برمی‌شمرد:

۱) مرتبه عنایت - مرتبه علم واجب به اشیا در مرتبه ذات است، علمی مقدس که از شائبه امکان و ترکیب پیراسته است. علم عنایتی در واقع همان وجود واجب است از آن جهت که همه موجودات واقع در عالم امکان، با نظام اتم برای او منکشفند و همین علم در خارج با حفظ مطابقت، تمام و کمال منجر به وجود اشیا می‌شود بدون اینکه قصد و رویه‌ای در کار باشد. این علم که علمی بسیط است ضرورت ازلی دارد و در مرتبه ذات واجب است، خلاق علوم تفصیلی و عقلی و نفسی است و از خداوند نشأت می‌گیرد نه اینکه در خداوند موجود باشد.

۲) مرتبه قضا - مرتبه قضا به اعتقاد حکما عبارت است از وجود صور عقلی همه موجودات که به طور ابداعی و ناگهانی و بدون زمان از واجب تعالی فیضان می‌کنند، زیرا به نظر آنان صور عقلی از جمله امور عالم و از افعال الهی است و با ذات او مبنایت دارد. اما به اعتقاد صدرالمتألهین صور علمی لازم ذات واجبند و نیازی به جعل و تأثیر و تأثر ندارند و نیز به اعتقاد وی صور عقلی از اجزای عالم نیست، زیرا این صور نه حیثیت عدمی دارند و نه امکان ماهوی در آن‌ها وجود دارد. پس قضای ربانی (همان صورت علم خدا) قدیم ذاتی است و باقی به بقای خداوند است.

۳) مرتبه قدر - مرتبه قدر عبارت است از وجود صور موجودات در عالم نفسی سماوی، این مرتبه به وجود جزئی با مواد خارجی و شخصی مطابق است. مرتبه قدر به اسباب و علل مستند است و به وسیله آن‌ها ضرورت می‌یابد و با زمان معین و مکان خاص آن‌ها ملازم است. مرتبه قضا شامل مرتبه قدر نیز می‌شود، همان طور که مرتبه عنایت مرتبه قضا را نیز در برمی‌گیرد.

۴) مرتبه لوح و قلم - منظور از مرتبه لوح و قلم این است که اولین چیزی که باری تعالی از ذات خود نشان داد و ایجاد کرد، یعنی صادر اول، جوهری قدسی است که در غایت نور و روشنایی پس از اول تعالی قرار دارد و به وسیله او جواهر قدسی دیگر ایجاد شدند و آن‌ها در شرف و کمال و نورانیت به حسب میزان نزدیکی خود به خداوند دارای مراتب خاصی هستند. پس از آن‌ها به واسطه جهات فقر و نقص در وجود و ضعف نورانیت، یعنی از جهت ماهیت و امکان آن‌ها موجودات نفسانی و طبیعی حاصل شدند، این موجودات نفس سماوی و اجرام فلکی و عناصر مرکبات همراه آن‌ها هستند، اینها همه دارای وجود متجدد و زمانمندند.

۵) مرتبه لوح محفوظ - مرتبه لوح محفوظ عبارت است از نفس کلی فلکی به خصوص فلک اقصی، زیرا هر چه در عالم جریان دارد یا جریان خواهد یافت در نفوس فلکی ثبت شده است.

علم به جهان طبیعت

مؤلف پس از ذکر مراتب علم واجب تعالی و تبیین تفصیلی هر یک از آن‌ها، به این مسئله می‌پردازد که آیا جهان طبیعت که مادی و ظلمانی است می‌تواند متعلق علم حق تعالی قرار گیرد، به عبارت دیگر آیا علم به مادیات را نیز می‌توان از مراتب علم واجب تعالی محسوب کرد؟

پاسخ مؤلف به این پرسش منفی است. او معتقد است اسناد چنین علمی به واجب تعالی، ظنی فاسد و وهمی باطل است، زیرا وجودهای مادی وجود ادراکی نیستند و در نتیجه نمی‌توانند متعلق علم قرار گیرند. هر علم و ادراکی نوعی تجرد از ماده است در حالی که صور جزئی مادی در حجاب ماده‌اند و شائبه عدم و ظلمت در آن‌ها راه یافته است، یعنی هر آن در ذات آن‌ها تبدیل و تغییر روی می‌دهد و در نتیجه هر جزء آن‌ها از جزء دیگرشان غایب است. پس مادیات نه عالمند و نه می‌توانند متعلق علم واجب تعالی قرار گیرند و نمی‌توان علم به طبیعت را مرتبه‌ای از علم واجب محسوب کرد. مگر اینکه گفته شود صور جزئی معلوم بالعرضند و معلوم بالذات همان صور ادراکی آن‌ها در عالم مثال است، از این رو اگر کسی بخواهد مادیات را درک کند باید با آن صور جزئی ارتباط برقرار کند.

نتیجه

با توجه به مطالب مذکور، به نظر می‌رسد با اینکه تبیین صدرالمতألهین در مجموع نسبت به تبیین شیخ از کمال بیشتری برخوردار است و بهتر می‌تواند در عین پایبندی به مبانی اعتقادی، سازگاری دستگاه فلسفی خود را حفظ کند، اما در باب علم به مادیات و اینکه مادیات نمی‌توانند بی‌واسطه متعلق علم واجب قرار گیرند، رأی وی نسبت به رأی شیخ پیشرفتی نکرده است. خاصه اینکه اگر معلوم شود وی در باب علم به مادیات نظریه مخدوش مثل را می‌پذیرد. می‌توان گفت که تحلیل شیخ در باب علم کلی به جزئیات، معقول‌تر است. به هر حال درباره علم به جزئیات مادی از دیدگاه صدرالمتألهین، می‌توان نکاتی را یادآور شد:

نخست اینکه، صدرالمتألهین در باب نسبت وجود و علم آرای متفاوتی دارد، گاه وجود و علم را مساوی محسوب می‌کند و گاه گوید تنها وجود ادراکی عین علم و حضور است و وجود غیر ادراکی و مادی از علم بی‌بهره است حال اگر وی وجود مادی را فاقد ادراک و علم بداند، این رأی که مادیات متعلق علم واجب قرار نمی‌گیرند، وجهی خواهد داشت، اما اگر به مساویت وجود و علم تأکید کند، چنان که ظاهراً دیدگاه نهایی وی همین است، آنگاه نمی‌تواند مادیات را به دلیل اینکه فاقد علم و حضورند از حیطة علم الهی خارج کند. زیرا در این صورت مادیات از جهت وجود در پیشگاه حق تعالی حضور دارند و قابلیت تعلق علم حق تعالی را دارند، زیرا از جهت وجود معلول وجود حق تعالی و از مراتب نازل آن وجود متعالی است.

دوم اینکه حتی با فرض فقدان علم در مادیات و عدم حضور آن‌ها برای خود نمی‌توان نتیجه گرفت که آن‌ها برای واجب تعالی نیز حضور ندارند، بلکه می‌توان پذیرفت که مادیات در عین حال که برای خود غایبند، نزد واجب تعالی حاضر باشند، یعنی در علم حضوری لزومی ندارد که خود معلوم نیز مجرد باشد. به علاوه می‌توان چون محقق سبزواری به این مطلب قائل شد که اساساً عدم حضور مادیات امری است که نسبت به انسان مطرح می‌شود، یعنی مادیات برای ما حضور ندارند و گرنه نسبت به مبادی عالیّه مخصوصاً نسبت به مبدأ المبادی، علوم حضوری و معلومات بالذاتند.

سوم اینکه می‌توان با استفاده از قاعده بسیط‌الحقیقه که هم قادر است علم ذات به ذات را اثبات کند و هم مثبت علم ذات به غیر است، علم واجب تعالی را به مادیات نیز اثبات کرد؛ زیرا مادیات لایشرط در واجب تعالی موجودند و کمال وجود که آن‌ها را از معدومات متمایز می‌کند، مانند همه کمالات ریشه در ذات واجب تعالی دارد، از این رو به نظر می‌رسد قاعده بسیط‌الحقیقه همان گونه که در اثبات علم واجب به مجردات توانمند است می‌تواند علم واجب را به مادیات نیز به خوبی اثبات کند، حتی اگر فرض شود که مادیات به کلی فاقد قابلیت علم وادراکند(مصباح یزدی، نوارهای درس شفا).

منابع و مآخذ

- ابن سینا، الهیات شفا، راجعه و قدم له الدكتور ابراهیم مدکور، ج ۲.
- ، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، با ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، دی ماه ۱۳۶۴.
- جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، بخش سوم و چهارم از جلد ششم اسفار، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
- طباطبائی، السید محمدحسین، نهاییه الحکمه، علق علیه الاستاد الشیخ محمدتقی المصباح الیزدی، ج ۲، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی، نوارهای درس شفاء.
- مطهری، مرتضی، درسهای الهیات شفا، ج ۲، تهران، انتشارات حکمت، زمستان ۱۳۷۰.
- ملاصدرا، اسفار، ۹ ج، مجدد الفلسفه الاسلامیه، ج ۶.