

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

تبیین علم خداوند به غیر، از طریق تحلیل وجود رابط در فلسفه ملاصدرا

دکتر عبدالعلی شکر*

چکیده

چگونگی علم خداوند به مخلوقات خود، پیش از ایجاد و پس از آفرینش، همواره برای فلاسفه مسئله‌ای دشوار و مورد اختلاف بوده است، تا جایی که در مباحثی مانند علم به جزئیات زمانی و متغیر، برخی از فیلسوفان متهم به کفر شده‌اند. دیدگاه فیلسوفان مشائی و اشراقی از یک سو، تأثیر مکتب عرفانی و آیات قرآنی از طرف دیگر، موجب پر بار شدن این مبحث در حکمت متعالیه گردید. نظریات حکمای پیش از صدرالمآلهین تبیین قابل قبولی در باب علم الهی ارائه نکرده و هر کدام، به ویژه در علم ازلی خداوند به ممکنات و نیز علم به جزئیات متغیر مادی، با مشکلاتی مواجه‌اند. با طرح و تحلیل «وجود رابط» توسط ملاصدرا، تبیین دیگری از علم خداوند قابل ارائه است، به گونه‌ای که مشکلات دیدگاه‌های پیشین را ندارد. مطابق این بیان ذات خداوند به نحو بساطت، دارای جمیع کمالات آفریده‌های خود، پیش و پس از خلقت است. از طرفی وجود ممکنات اعم از مجردات و مادیات، امور کلی و نیز جزئیات متغیر، شأنی جز وابستگی و تعلق به علت خویش ندارند و به همین خاطر عین حضور نزد خداوند هستند. این همان علم کامل مطلق خداوند نسبت به مخلوقات خود در تمام مراتب آنهاست. واژگان کلیدی: علم، واجب الوجود، اضافه اشراقیه، وجود رابط، صدرالمآلهین.

alishokr67@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تبریز

تاریخ دریافت: ۹۰/۲/۳ تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۰/۵

طرح مسئله

در نظر برخی عارفان و فلاسفه، علم الهی یکی از پیچیده‌ترین مسائل به شمار می‌رود.^۱ وجود بحث‌های طولانی و اختلاف نظر فراوان در آثار فلسفی، کلامی^۲ و عرفانی مؤید این مطلب است. در علم واجب تعالی مسائل متعددی از قبیل علم واجب به ذات و ما سوای خود مطرح می‌شود. حصولی یا حضوری بودن علم ذاتی و پیشین خداوند به موجودات، اجمالی یا تفصیلی بودن آن و متعلق علم پیش از ایجاد، محل نزاع دیگری در این مبحث به شمار می‌رود. مسئله این است که آیا ذات واجب الوجود به ماسوای خود پیش از ایجاد، همراه ایجاد و پس از ایجاد علم و آگاهی دارد؟ آیا نظریات حکمای مشائی و اشراقی در این باب وافی به مقصود است؟ علم ذات مجرد و لایتغیر الهی به امور مادی و جزئیات متغیر و زمانی چگونه است؟ چگونه می‌توان با اصول و مبانی حکمت متعالیه صدرایی به حل مسئله نایل شد؟ آیا با تحلیل وجود رابط می‌توان نشان داد که چیزی از دایره علم خداوند خارج نیست؟

آثار حکما، متکلمان و عارفان نشان می‌دهد که در پاسخ به این پرسش‌ها اختلاف مشرب فراوان وجود دارد. در این جستار سعی شده است با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه به نقش وجود رابط^۳ در تبیین یا حل برخی از این مباحث با روش تحلیلی پرداخته شود. بدین گونه که ابتدا وجود رابط از منظر صدرالمتهلین تحلیل و بررسی می‌شود، سپس نقش آن در تبیین علم خداوند در سه مقوله پیش از ایجاد، پس از ایجاد و نیز امور جزئی نشان داده می‌شود. در این مسیر برتری دیدگاه صدرالمتهلین نسبت به نظریات پیشینیان نیز آشکار خواهد شد.

تحلیل وجود رابط در فلسفه صدرای

وجود رابط از جمله الفاظی است که بیش از یک معنا را داراست و عدم توجه به آنها موجب اختلاف نظر در میان حکما شده است. به همین جهت پیش از ورود به بحث ضروری است که معانی و مفاهیم وجود رابط روشن شود تا تصور صحیحی نسبت به این مسئله ایجاد شود و به واسطه اشتراک در لفظ، خلطی صورت نگیرد. از مجموع آنچه در

آثار فلاسفه اسلامی پیرامون وجود رابط به دست می‌آید، می‌توان حداقل چهار معنا برای وجود رابط بر شمرد:

۱. معنای نخست وجود رابط عبارت است از معنای حرفی وجود که مفاد ثبوت شیء لشیء در قضایای هلیه مرکبه است. وجود رابط به این معنا موجب ارتباط طرفین یک قضیه حملی می‌گردد. دو مفهوم محمول و موضوع در ذهن از این طریق اتحاد می‌یابند که گویای نوعی وحدت میان طرفین قضیه است. وقتی گفته می‌شود «الف ب است»، واژه «است» گویای وجود رابط میان موضوع و محمول آن است. یعنی در یک قضیه حملیه، دو مفهوم محمول و موضوع از استقلال در وجود برخوردار هستند و جزء سوم از چنین استقلالی برخوردار نیست، بلکه در خلال غیر معنا می‌یابد (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۹-۲۸). این معنا به تعبیر علمای علم نحو مفاد «کان ناقصه» است. در مقابل وجود رابط به معنای فوق، وجود مستقل است که با تعبیر وجود محمولی نیز بیان می‌شود؛ زیرا به تنهایی می‌تواند محمول واقع شود. وجود محمولی به لحاظ مفهوم مستقل است، برخلاف وجود رابط که استقلال در مفهوم ندارد.
۲. امری که وجود فی نفسه آن عین وجود لغیره باشد. این دسته از موجودات وجود لِنفسه ندارند و تنها از وجود فی نفسه لغیره برخوردارند؛ نظیر اعراض که وجود فی نفسه آنان عین وجودشان برای جواهر است. صدرالمتألهین ضمن بیان دو معنای اصطلاح رابطی، برای ممانعت از بروز خلط، دسته نخست را وجود رابط و دسته دیگر را وجود رابطی نامیده است (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۸۲). جعل و تفکیک این دو اصطلاح، نخستین بار توسط میر داماد صورت گرفت (میر داماد، ص ۱۶۹). این معنا از وجود، که با اصطلاح وجود رابطی بیان می‌شود مورد اختلاف نیست و در مقابل آن، جوهر قرار دارد که دارای وجود لِنفسه است.
۳. معنای سوم وجود رابط تنها در کلام صدرالمتألهین به چشم می‌خورد و حتی برخی از شارحان وی هنگام بحث از وجود رابط به این نکته کمتر توجه داشته و با معانی دیگر در آمیخته‌اند. این معنا همان تعلقی بودن ممکنات و معالیل نسبت به ذات واجب و علت حقیقی آنهاست. صدرالمتألهین با تحلیلی که از اصل علیت ارائه می‌کند به این نتیجه دست می‌یابد که معلول جز ربط و تعلق صرف به علت خویش، حقیقت دیگری

ندارد. بدین ترتیب ایشان جمیع ممکنات را عین ربط و تعلق به ذات مستقل حق می‌داند (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۸۰ و ج ۲، ص ۳۹۹). در مقابل این معنا از وجود رابط، وجود مستقل حقیقی، یعنی ذات واجب الوجود است که وجودش فی نفسه لِنفسه بنفسه است (سبزواری، *شرح المنظومه*، ج ۲، ص ۲۳۷). وجود رابط به معنای سوم اعم از جواهر و اعراض است؛ زیرا مجموع ماسوی الله را شامل می‌شود.

۴. چهارمین معنای وجود رابط عبارت است از نسبت‌هایی که میان مقولات هفت‌گانه نسبی «این، وضع، متی، جده، فعل، انفعال و اضافه» وجود دارد. علامه طباطبایی این نسبت‌ها را وجود رابط می‌داند که در غیر موجود هستند و هیچ استقلالی ندارند و در نتیجه فاقد ماهیت هستند. از نظر ایشان گاهی این نسبت در مقولاتی همچون اضافه، متکرر است؛ در حالی که تکرر در ماهیت بی‌معناست (طباطبایی، *نهاية الحكمة*، ص ۱۲۶). آنچه در شمار ماهیات است، هیأتی هستند که از این نسبت‌ها حاصل می‌شوند، به همین جهت خود نسبت، مقوله نخواهد بود و گرنه جنس مقولات نسبی قلمداد می‌شد.

حکمای مسلمان تا پیش از ملاصدرا، وجود رابط را به دو معنای نخست و بیشتر در رابطه با قضایا به کار می‌بردند. صدرالمتهلین به نوع دیگری از وجود رابط دست یافت که به کلی با دو معنای نخست متفاوت است. این همان معنای سوم است که مفاد آن عین ربط و تعلق بودن وجود ممکنات به ذات حق است. هرچند در بیان این معنا تحت تأثیر عارفان بوده است. رابط به معنای نخست منتزع از دو مفهوم موضوع و محمول است. اما وجود رابط در اینجا چیزی جز مصادیق ربط نیست. همچنین در معنای نخست، رابط وابسته به دو طرف است اما اینجا رابطه و وابستگی یک طرفه است. وجود رابط به این معنا، با نسبت حکمیه نیز تفاوت دارد؛ زیرا نسبت حکمیه لحاظ اتحاد یا عدم اتحاد موضوع با محمول است و از این جهت در تمام حملیات اعم از مرکبه و بسیطه وجود دارد، اما وجود رابط تنها در حملیات ایجابیه مرکبه حاصل می‌شود (ملاصدرا، *الاسفار اربعه*، ج ۲، ص ۳۸۰).

این معنای از وجود رابط که در بیان صدرالمتهلین دیده می‌شود، لازمه برخی اصول اثبات شده در حکمت متعالیه، نظیر اصالت و تشکیک وجود است که توسط او

پایه‌ریزی شد. تعلق بودن موجودات نسبت به ذات حق، هرگونه هویت استقلالی را از آنان سلب می‌سازد، به گونه‌ای که مخلوقات چیزی جز تجلیات و شئون آن وجود یکتای حقیقی به شمار نمی‌روند (همان، ص ۳۰۰). بنابراین با اثبات اصالت وجود و اشتراک معنوی مفهوم آن و پذیرش تشکیک در مراتب وجود، تنها راه صحیح در توجیه و تبیین رابطه معلول با علت خود، تعلق و رابطی دانستن معلول نسبت به علت است. انکار وجود رابط به معنای گسیختگی رابطه میان معلول و علت است. مطابق اصالت وجود، تنها وجود صلاحیت علت را دارد (همان، ص ۳۸۰). معلول نیز جز وجود نیست و در عین حال با علت نیز یک چیز نیستند؛ پس باید گفت خود وجود با علت مرتبط است و این ارتباط مقوم آن است (همان، ج ۱، ص ۲۱۶). بر همین اساس وجود به رابط و مستقل تقسیم می‌شود. به این معنی که معلول عین ربط و وابستگی وجودی به علت خود است و از شئون و تجلی آن به شمار می‌رود.

علم واجب به غیر خود

از نظر ملاصدرا، چگونگی علم ذات حق به سایر موجودات، به گونه‌ای که عاری از مشکلاتی مانند اتحاد قابل و فاعل باشد و موجب کثرت در ذات الهی نشود، از جمله مسائل پیچیده فلسفی است که کمتر فیلسوفی بدان راه پیدا کرده است (همو، *المبدأ و المعاد*، ج ۱، ص ۱۴۶).

ایشان با استفاده از زمینه‌هایی که در باب علم خداوند توسط شیخ الرئیس و شیخ اشراق فراهم شده بود، تلاش برای پیمودن گام‌های بعدی را آغاز کرد. گام نخست این بود که علم را از سنخ وجود دانست و معتقد شد ما سوی الله از لوازم وجود ذات حق هستند؛ زیرا ذات واجب، ماهیت و وجود ذهنی ندارد تا اشیای خارجی از لوازم آنها به شمار آیند (همو، *الشواهد الربوبیه*، ص ۵۳).

بدین ترتیب علم حق به این اشیاء توسط صور ارتسامی نخواهد بود، بلکه در محضر او حاضرند. چه این که علم، حضور مجرد نزد مجرد بوده و مستلزم اتحاد آنهاست. علم حضوری چند شکل دارد:

الف. علم حضوری مجرد به ذات خود؛

ب. علم حضوری علت به معلول خود؛

ج. علم حضوری معلول به علت خود.

علم حضوری مجرد به ذات خود مورد اتفاق صاحب نظران است و تنها کسانی که علم را از مقوله اضافه می‌دانند، آن را نمی‌پذیرند. هر جوهر مجردی، به لحاظ مجرد از ماده که سبب غیبت می‌شود، خودش نزد خویش حاضر است. اما آیا علم حضوری منحصر در همین یک مورد است و یا آنکه شامل علم علت به معلول و علم معلول به علت نیز می‌شود؟

در باب علم حضوری مجرد به معلول خود و هم چنین علم حضوری معلول به علت خود، ابتکار صدرالمتهلین این است که با طرح وجود رابط و مستقل، یک نوع حضور وثیق و روشن میان آنها را نشان داد؛ حضوری که محض تعلق و وابستگی نزد متعلق است. همانند حضوری که سایه نزد صاحب سایه، تجلی نزد متجلی و شأن نزد ذی شأن دارد. چگونه می‌شود معلولی که عین ربط به علت است و برای محل، موضوع و ماده خود حاصل است، برای علت خود غایب باشد؟ حضور معلول برای علت فاعلی خود قوی‌تر از حصول آن برای علت قابلی است (جوادی آملی، ص ۴۵۸). وجود معلول نسبت به علتش رابط است و وجود رابط نزد علتش حضور دارد و با علم حضوری معلوم اوست. همین طور علت که وجود مستقل است، برای معلولش حاضر است؛ اما معلول بالعرض و به تبع علت، علم به علت خود دارد. زیرا معلول نسبت به علت خود استقلالی ندارد تا علم مستقلی داشته باشد. بنابراین معلول به اندازه ظرفیت وجودی خود، علم حضوری به علت خود دارد؛ اما چون حیثیت وجودی اش استقلالی نیست، ناگزیر علم او نیز منتسب به علت اوست (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ص ۲۴۰).

وجود رابط و علم واجب به موجودات قبل از ایجاد آنها

برخی از حکما علم پیشین خداوند به موجودات را حضوری و اجمالی می‌دانند که متعلق آن وجود آنهاست، یعنی خداوند به ذات خود عالم است و در عین حال علت موجودات نیز می‌باشد و چون علم به علت، مستلزم علم به معلول است، به موجودات نیز علم دارد. این گروه از فلاسفه حضور نفس اشیا نزد واجب الوجود را ملاک علم او به موجودات

قرار می‌دهند (سهروردی، ج ۲، ص ۱۵۲). این علم در مرتبه ذات، عین ذات و در مرتبه فعل عین فعل است. مطابق این بیان، علم به اشیا پیش از ایجاد آنها، اجمالی خواهد بود؛ زیرا واجب به ذات خود علم دارد و ذات او علت موجودات است، در نتیجه علم به ذات مستلزم علم اجمالی به آنهاست و زمانی که موجودات ایجاد شدند علم تفصیلی حاصل می‌شود.

برخی دیگر از فلاسفه پیش از صدرالمتهلین علم پیشین خداوند به موجودات را تفصیلی و حصولی دانسته‌اند که متعلقش وجود ذهنی ماهیات است. این نظریه علاوه بر اینکه علم خدا به ماسوی را حضوری نمی‌داند، در توجیه علم ذات واجب پیش از ایجاد نیز ناتوان است (رک. همانجا و ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۸۹).

صدرالمتهلین قول گروه نخست را نیز در بیان علم تفصیلی در مرتبه پیش از ایجاد، ناتوان می‌داند و با عنایت به قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشيء منها»، علم تفصیلی پیش از ایجاد را به اثبات می‌رساند. ایشان علم پیشین خداوند به موجودات را حضوری می‌داند که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. وجود، حقیقت واحد و دارای مراتب است. وجود خداوند عالی‌ترین مرتبه وجود است که بر سایر مراتب وجودی - حتی پیش از ایجاد آنها - احاطه وجودی دارد. ذات حق بسیط الحقیقه است که در مقام ذات هیچ خلا وجودی ندارد. بنابراین تمام مراتب وجود و کمالات آنها پیش از خلقت را به نحو بساطت شامل است. این مراتب ماسوا، عین وابستگی و ربط به ذات مستقل او هستند و جز این ربط وجودی به خداوند، حقیقت دیگری ندارند. این نوع تعلق و وابستگی به معنای عین حضور نزد خالق و علت خود است. این همان علم اجمالی است و با موجود شدن اشیا چیزی بر علم خداوند افزوده نمی‌شود و تغییری در ذات حق راه نمی‌یابد. در نتیجه علم سابق خداوند به موجودات اجمالی در عین کشف تفصیلی است. با این تحلیل، دیدگاه صدرالمتهلین مشکل نظریات پیشین را ندارد و علم خداوند به ممکنات پیش از ظهور را به نحو قابل قبولی بیان می‌کند.

وجود رابط و علم واجب به موجودات پس از ایجاد آنها

در خصوص علم ذات حق به ما سوی بعد از ایجاد نظر برخی مکاتب پیشین به این شکل است که علم خدا در هنگام ایجاد، علم عنایی، و بعد از ایجاد اشیا، از طریق صور ارتسامی به آنها است. خواجه نصیر الدین طوسی که از شارحان بزرگ فلسفه ابن سینا به شمار می‌رود، علم واجب به اشیا را در نظر شیخ الرئیس که منکر اتحاد عاقل و در معقول است، از طریق صور متباین و متکثر می‌داند و از آن انتقاد می‌کند (رک. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ص ۲۸۲)، اما شیخ اشراق چنانکه گذشت علم تفصیلی ذات حق را به بعد از ایجاد منحصر می‌کند.

اشکال دیدگاه‌های فوق این است که علم خداوند را به نحو اطلاق و همه جانبه اثبات نمی‌کنند؛ ضمن اینکه صور ارتسامی مربوط به موجوداتی مانند انسان است که قوای ادراکی حسی دارند.

اما مطابق مبانی حکمت متعالیه و با تحلیلی که از وجود رابط ارائه شد، علم الهی به موجودات پس از ایجاد نیز روشن می‌شود؛ زیرا این موجودات عین وابستگی و ربط به خداوند هستند و این به معنای حضور تام آنها نزد ذات حق می‌باشد. این حضور به گونه‌ای است که اگر لحظه‌ای عنایت و فیض او منقطع شود یا به خود واگذار شوند، نیستی آنها را در پی خواهد داشت. پس عینیت حضور نزد خداوند، به معنای علم کامل و مطلق ذات حق به این موجودات است.

علم واجب به امور مادی و جزئیات متغیر

دیدگاه‌های ماقبل از صدرالمতألہین در توجیه علم واجب به مادیات و جزئیات نیز با مشکل مواجه هستند. آنان که علم ذات حق به اشیا را حصولی دانسته و علم حصولی حسی را نمی‌پذیرند، در کیفیت علم خدا به امور جزئی و مادی متغیر، تلاشی نافرجام داشته‌اند. به همین جهت غزالی یکی از مسائلی که با مبانی اسلام ناسازگار دانسته و فلاسفه را به خاطر آن تکفیر نموده، همین مسئله انکار علم واجب الوجود به جزئیات است (غزالی، ص ۲۹۴). فخر رازی بیشتر فلاسفه متقدم و متأخر، به استثنای ابوالبرکات بغدادی را منکر علم خدا به جزئیات می‌داند. وی سپس به ابطال ادله آنان می‌پردازد و در

پایان معتقد است که دلیلی بر ممنوعیت علم خدا بر جزئیات وجود ندارد؛ بلکه باید گفت اگر ذات حق به جزئیات علم نداشته باشد ناقص خواهد بود و نقص بر او محال است (رازی، ص ۴۹۸).

شیخ الرئیس علم خدا را به این امور به گونه‌ای که مستلزم زوال و تغییر در ذات واجب گردد، جایز نمی‌داند؛ بلکه آن را حصولی و به نحو کلی قرار می‌دهد و در عین حال با توجه به آیه «لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات و لا فی الارض»^۴ اشیای جزئی را مشمول علم واجب الوجود می‌داند و اظهار نوعی شگفتی می‌کند که باید آن را از طریق لطافت طبع تصور نمود. به این صورت که واجب خودش را تعقل می‌کند و نیز مبدأ بودن ذات خود را نسبت به تمام موجودات، تعقل می‌کند. از طرفی تمام موجودات با واسطه یا بدون واسطه منتسب به او هستند. بنابراین ذات حق علم به اسباب و علل جزئیات و زمان میان آنها و نیز آگاهی به سایر اوصاف آنها را دارد؛ زیرا ممکن نیست که به علل آنها علم داشته باشد ولی به این معلولات علم نداشته باشد. در نتیجه خداوند به این امر جزئی و زمانی به نحو کلی^۵ علم دارد. مانند کسی که از طریق حرکات کرات آسمانی، به خسوف و کسوف علم پیدا می‌کند (ابن سینا، الشفاء «الالهیات»، ص ۳۸۸ - ۳۸۴ و *التعلیقات*، ص ۱۴-۱۳). از سخنان وی چنین به دست نمی‌آید که منکر علم خدا به جزئیات باشد، بلکه به عکس، عبارات اخیر او نشان می‌دهد که در این خصوص نظر مثبت دارد. بنا بر این تکفیر او شایسته نیست. البته ایشان بخش قابل توجهی از نمط هفتم اشارت را نیز با همین بیان به این مسئله اختصاص داده است (*الاشارات و التنبیها*، ص ۲۹۵-۲۷۹)، لیکن به نتیجه مقبولی دست نیافته است. از بیان او روشن نمی‌شود که چگونه جزئیاتی که همواره در حال تغییرند، موجب تغییر در علم واجب نمی‌شوند. در هر صورت تلاش وی، زمینه را برای فیلسوفان متأخر مهیا نمود تا به نتایج شگرفی در این خصوص دست یابند.

صدرالمآلهین در برخی از آثار خود تا حدودی در این مسئله با ابن سینا مماشات می‌کند و در نهایت حل مسئله را همانند شیخ الرئیس محتاج سلوک معنوی و ارتقای نفس به ملکوت پروردگار می‌داند (ملاصدرا، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۹۴-۱۹۲).

با تحلیلی که از وجود رابط صورت گرفت، مشکل علم واجب به امور مادی و جزئی هم گشایش می‌یابد. بدین بیان که وقتی امور مادی و جزئیات متغیر نیز عین ربط و تعلق به علت خویش باشند و جز این وابستگی و تعلق محض، هویت دیگری نداشته باشند؛ عین حضور نزد علت حقیقی خود خواهند بود. صدرالمتألهین حضور این مادیات را نزد مبادی خود توسط انوار علمیه‌ای می‌داند که متصل به آنهاست و در حقیقت تمام ماهیت آنها را تشکیل می‌دهد (همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۶۴).

وقتی مجموعه ممکنات عین وابستگی و حضور نزد ذات حق‌اند، تفاوتی نمی‌کند که در چه مرحله‌ای از هستی قرار داشته باشند؛ بدین معنا که یا این جزئیات عدم محض‌اند که در این صورت چیزی نیستند که متعلق علم واجب واقع شوند؛ یا بهره‌ای از هستی دارند که در حد همین بهره اندک، وابستگی و حضور نزد صاحب هستی دارند.

بنابر این تمام موجودات امکانی در هر مرتبه از وجود باشند، به علم حضوری اشراقی معلوم ذات‌حقند؛ زیرا مجعول بالذات و عین ربط به جاعل بالذات هستند و ربط ذاتی چیزی به چیز دیگر، به عینه حضور ذاتی نزد اوست و این حضور، جمله کاینات را در بر می‌گیرد (مدرس زنوزی، ص ۴۲۳).

اگر گفته شود که حضور چیزی نزد چیزی فرع بر آن است که شیء اول برای ذات خود حضور داشته باشد تا از این طریق، حضور مادیات نزد ذات واجب مورد انکار قرار گیرد، پاسخ داده می‌شود که این سخن زمانی صحت دارد که این امور مادی از ذات مستقلی برخوردار باشند؛ و حال آنکه این وجودهای رابط، فاقد ذات‌اند (جوادی آملی، ص ۴۵۸).

ما سوی الله نیز که همه فیض الهی و روابط محضه و تجلیات ذات حق هستند، به قدر ظرفیت وجودی خود علم حضوری به علت حقیقی خویش دارند (حسن زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم فارابی، ص ۱۰۹). همچنین علم به معلول جز از طریق علم به علت حاصل نمی‌شود؛ زیرا علم به هر چیز همان نحوه وجودی آن است و موجودیت آن عین ربط به ذات حق است، بنابر این ادراک آن تنها با ملاحظه وابستگی اش به ذات حق ممکن است (ملاصدرا، ایقاظ النائمین، ص ۴۶).

سرانجام صدرالمتألهین به اقتضای قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء»، ذات احدیت را در اوج بساطت می‌یابد که بدون هیچ‌گونه شایبه ترکیب، واجد تمام کمالات ممکنات است، طوری که مستلزم حلول و اتحاد نباشد. پس وجود ممکنات به حمل حقیقه و رقیقه بر ذات واجب الوجود حمل می‌شود. در نتیجه، ذات بسیط واجب تعالی در عین اجمال و بساطت، کشف تفصیلی از تمام مخلوقات خود دارد (همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۶، ص ۲۷۱-۲۶۸).

اما در باب علم واجب همراه ایجاد نیز معتقد است که علم ذات حق به اشیا عین وجود آنها در خارج است (همو، *الشواهد الربوبیه*، ص ۵۲)؛ زیرا علم او به جزئیات مادی مطابق فاعلیت اوست. یعنی جهت فاعلیت خدا نسبت به اشیا و جهت عالمیت او به آنها یکی است؛ پس وجود اشیا مادی برای او عین علم به آنهاست (همان، ص ۴۱). از آنجا که خداوند مبرای از زمان و مکان است، زمان با تجددش و مکان با انقسام پذیرش نسبت به ذات حق، مانند «آن» و «نقطه» هستند و بدین قرار، تمام موجودات زمانی و مکانی نسبت به او فعلیت و حضور محض اند (همو، *المبداء والمعاد*، ج ۱، ص ۲۰۳).

علم ذات واجب به اشیا به نحو اضافه اشراقیه

اضافه اشراقیه، اضافه‌ای است که اضافه عین مضاف الیه است. تجلی حق در اشیا همان اضافه اشراقیه است (امام خمینی «ره»، ص ۳۰۲)، به همین موازات، ربط موجودات به ذات حق، ربط اشراقی خواهد بود. علم خداوند به اشیا نیز به نحو اضافه اشراقیه است. در مقابل، علم موجودات به خالق خویش هم به نحو ربط اشراقی است. این همان چیزی است که شیخ اشراق در مکاشفه به آن دست یافت (سهروردی، ج ۱، ص ۴۸۵-۴۸۴) و در حکمت متعالیه پرده از آن بر گرفته شد. ملاصدرا که خود را در این مسئله پیرو صاحب اشراق می‌داند، بر مبنای قاعده اشراقی علم خدا به ذات خود را نوریت او برای ذات خویش می‌داند؛ نوری که حیثیت ظهور و اظهار دارد. علم ذات حق به اشیا عبارت از ظاهر بودن آنها برای اوست؛ زیرا بر آنها اشراق دارد (همان، ج ۲، ص ۱۵۲). بنابر این علم واجب همان اشراق و تسلط مطلق بر اشیاست. صدرالمتألهین نوریت، بصریت، علم و قدرت را واحد قلمداد می‌کند و نتیجه می‌گیرد که علم خدا به اشیا همان ایجاد اشیا از

ناحیه خودش می‌باشد، همان طور که وجود اشیا از طرف او همان حضور آنها نزد خویش است و این نوع اضافه، اضافه‌ای فعالی به تمام موجودات است (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۵۰-۲۴۹؛ الشواهد الربوبیه، ص ۴۱).

نتیجه

مباحث اختلافی و دامنه‌داری که در توجیه نحوه علم خداوند به موجودات، اعم از جزئیات متغیر و نیز علم پیش و پس از ایجاد صورت گرفته است، پیوسته دست به گریبان معضلاتی همچون خلو علم تفصیلی در مقام ذات پیش از ایجاد موجودات، استلزام قوای محسوس ادراکی در مورد باریتعالی و به خصوص نافرجامی توجیه علم خداوند به جزئیات متغیر بوده است. با تحلیلی که از طریق طرح دیدگاه وجود رابط صورت گرفت، تبیین دیگری از چگونگی علم ذات واجب به ممکنات ارائه شد. بر این پایه روشن شد که وابستگی مطلق تمام موجودات امکانی به ذات واجب الوجود، به معنای این است که این مخلوقات صرف حضور نزد هستی بخش خویش هستند. در مرتبه پیش از ایجاد، خداوند به جهت بساطت و کمال وجودی خود، احاطه مطلق علمی بر آنها دارد و به همین خاطر پس از ایجاد نیز چیزی بر علم او اضافه نمی‌شود. یعنی علم او به این مخلوقات پس از ایجاد مانند علم او پیش از ایجاد است. این معنای علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. جزئیات متغیر مادی نیز خارج از دایره تعلق و وابستگی محض نبوده و به همین جهت در محضر دائمی ذات حق قرار داشته و معلوم او هستند.

اتحادی که در علم واجب به ماسوای خود از این طریق حاصل می‌شود، همان اتحاد وجود مستقل با وجود رابط است که با تعبیر حقیقه و رقیقه نیز بیان می‌شود. ماسوای واجب تعالی وجودی جدا از وجود علت حقیقی خود نداشته و ذات حق با تعقل ذات خویش، آنها را نیز تعقل می‌کند.

همچنین با این بیان روشن می‌شود که در علم معلول به علت حقیقی خویش، عالم حقیقی، همان علت خواهد بود؛ زیرا معلول از هیچ استقلال وجودی و ادراکی برخوردار نیست.

توضیحات

۱. از جمله رجوع شود به: ابن عربی، ص ۳۸۹ و ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه*، ص ۴۰ و مصباح یزدی، ص ۳۲۲.
۲. به عنوان نمونه معتزله علم پیشین خداوند به موجودات را حصولی و تفصیلی دانسته‌اند که متعلق آن، ماهیت اشیاست، زیرا ماهیت آنها پیش از وجود، نوعی ثبوت دارند و ثبوت، اعم از وجود است. اما علم حصولی در خداوند راه ندارد، زیرا علم حصولی مربوط به موجوداتی است که مرتبط با ماده‌اند و دستگاه ادراکی خاصی دارند. ضمن اینکه ثبوت و وجود مساوی هستند (رک. ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۶، ص ۱۸۲).
۳. در حکمت متعالیه با تحلیل علیت بر مبنای اصالت وجود و تشکیک آن، علیت و معلولیت مربوط به وجود دانسته شده است؛ به گونه‌ای که حقیقت آنها چیزی جز وجود نیست. در نتیجه این تحلیل، وجود معلول عین تعلق وجودی به علت خویش است و هیچ گونه استقلالی ندارد (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۸۰). تمام موجودات در واقع ظهور و تجلی او به شمار می‌روند (ابراهیمی دینانی، ص ۱۰).
۴. سبأ/۳.
۵. مراد از کلی در کلام مشائین، علم به نحو ثابت است نه کلی در مقابل جزئی، زیرا علم به جزئیات متغیر در حوزه حس قرار می‌گیرد، در حالی که علم خداوند مجرد از حسیات است. پس خداوند به جزئیات متغیر علم ثابت دارد (رک. جوادی آملی، ص ۲۴۱).

منابع

قرآن

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *وجود رابط مستقل در فلسفه اسلامی*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات* (مع شرح نصیرالدین طوسی و تحقیق سلیمان دنیا)، ج ۳، بیروت، مؤسسه النعمان، ۱۹۹۳.

- _____، *الشفاء (الالهيات)*، به کوشش حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم، ۱۳۷۶.
- _____، *التعليقات*، به کوشش عبد الرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
- ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیة*، ج ۳، به کوشش محمود مطرجی، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۴.
- جوادی آملی، عبدالله، *شرح حکمت متعالیه الاسفار الاربعه*، بخش چهارم از ج ۶، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
- حسن زاده آملی، حسن، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم فارابی*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۵.
- خمینی، روح الله، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ق.
- رازی، فخرالدین، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات*، ج ۲، قم، ذوی القربی، ۱۴۲۸ق.
- سبزواری، ملاهادی، *شرح المنظومة*، ج ۲ و ۳، به کوشش حسن زاده آملی و مسعود طالبی، قم، نشر ناب، ۱۴۱۶ق.
- سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱ و ۲ و ۳، به کوشش هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- طباطبایی، محمدحسین، *نهاية الحكمة*، به اشرف میرزا عبدالله نورانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة مدرسين بقم المشرفه، ۱۳۶۲.
- _____، *نهاية الحكمة*، ج ۲، تعلیقه مصباح یزدی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳.
- غزالی، ابو حامد محمد، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.

مدرس زنوزی، آقا علی، *بدايع الحكم*، مقدمه و تنظيم احمد واعظی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۶.

مصباح يزدي، محمد تقی، *تعلیقہ بر نہایت الحکمة*، ج ۲، تهران، الزهراء، ۱۳۶۳. ملاصدرا، *ایقاظ الثائمين*، به کوشش محسن مؤیدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.

_____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، سال ۱۹۹۰ و ج ۳ و ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰.

_____، *الشواهد الربوبیة*، به تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.

_____، *المبدا و المعاد فی الحکمة المتعالیة*، ج ۱، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

میرداماد، محمد باقر، *مصنعات میرداماد*، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵-۱۳۸۳.

