

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۱۱۴۵۵

بررسی روش فلسفی ملاصدرا در مسئله علم الهی به ماسوا قبل از ایجاد

ابوالفضل مزینانی*

حوران اکبرزاده**

چکیده

ملاصدرا در مسئله علم الهی مدعی گره‌گشایی و نوآوری است. از طرف دیگر، او در این مسئله نسبت به سایر مسائل فلسفی اش به التقاط بیشتری متهم شده است. در پژوهش حاضر، به نحو مسئله محور، کوشش شده تا نشان داده شود که وی در تبیین "علم الهی" از چهار اصل روش‌شناختی که خاص فلسفه وی است، بهره برده است:

۱. رویکرد میان‌رشته‌ای در استفاده تلفیقی و منسجم از سه منبع معرفتی عرفان، قرآن و برهان؛

۲. استفاده از آیات و روایات و کشف و شهود در مقدمات برهان و مقام داوری و نه صرفاً در مقام گردآوری؛

۳. ارائه نظریات خود بر اساس سه رویکرد مبنای مشهور قوم، وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود با رویکردی تعلیمی و در ساختاری تشکیکی؛

۴. استفاده روشمند و کثرت‌گرایانه از آراء اندیشمندان سلف.

نتیجه این پژوهش، اثبات پای‌بندی عملی ملاصدرا به اصول روش‌شناختی فوق به صورت مسئله محور در مسئله علم الهی است.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، روش فلسفی، علم الهی به ماسوا، ملاصدرا.

مقدمه

مسئله علم الهی از دشوارترین مسائل الهیات است که همه گستره‌های معرفتی مرتبط، به چالش

ab.mazini@yaho.com
hooranakbarzadeh@yahoo.com

* دانش‌آموخته فلسفه و کلام دانشگاه علامه طباطبایی
** عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۳۱ تاریخ پذیرش: ۹۵/۸/۲۵

در باره آن پرداخته‌اند (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۴). به‌طور کلی با صرف نظر از رویکرد اغلب پیروان حکمت متعالیه مبنی بر استفاده هدفمند ملاصدرا از سه منبع معرفتی عرفان، قرآن و برهان، دیدگاه‌های مختلف در خصوص روش اندیشه فلسفی ملاصدرا را می‌توان در قالب سه گروه کلی تعریف کرد که البته برخی با رویکرد تخطئه روش ملاصدرا و برخی نیز از منظر توجیه روش فلسفی ایشان نظریه پردازی کرده‌اند:

الف. گروه اول: دیدگاهی که در پی تخطئه و التقاطی انگاری و رد نگاه تلفیقی ملاصدراست؛ رویکردی که ملاصدرا را به انتحال، سرقت، برگرفتن و التقاط اندیشه محکوم کرده است (دُری، ص ۱۵۷).

ب. گروه دوم: گروهی که فلسفه ملاصدرا را در طی زمان دچار تحول دانسته و آن را در قالب دواستار فلسفی و وحیانی تفسیر می‌کنند (حکیمی، ص ۲۴۱-۲۴۰). در مقابل این دیدگاه محققانی هستند که به دنبال توجیه روش فکری ملاصدرا در به‌کارگیری تلفیقی سه منبع معرفتی، عرفان، قرآن و برهان در یک‌ایستار هستند (فرامرز قراملکی، ص ۴۱۱).

ج. گروه سوم: اندیشمندانی که ضمن پذیرش روش تلفیقی و میان‌رشته‌ای ملاصدرا به تبیین چگونگی این تلفیق با تفکیک بین مقام داوری و مقام گردآوری اقدام کرده و استفاده ملاصدرا از سه منبع معرفتی مذکور را منحصر در مقام گردآوری دانسته‌اند (عبودیت، ص ۶۸-۶۱؛ سروش، ص ۱۹۰-۱۸۰).

با تحلیل مبانی فکری و دستاوردهای عملی نگرش سه گروه مذکور به روش فلسفی ملاصدرا و با ابتنای بر تألیفات ملاصدرا و تحلیل روش‌شناختی آثار وی می‌توان ادعا کرد که وی چهار اصل روش‌شناختی را در تحلیل و تبیین مسائل فلسفی از جمله مسئله علم الهی به‌کار گرفته است. آن چهار اصل عبارت‌اند از:

۱. رویکرد میان‌رشته‌ای و استفاده تلفیقی و منسجم از سه منبع معرفتی عرفان، قرآن و برهان؛
 ۲. استفاده از آیات و روایات و کشف و شهود در مقام داوری و مقدمات برهان و نه صرفاً در مقام گردآوری؛
 ۳. استفاده هدفمند از آراء اندیشمندان سلف؛
 ۴. ارائه نظریه بر اساس سه رویکرد مبنا‌ی قوم، وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود با رویکردی تعلیمی و در ساختاری تشکیکی (مزینانی و همکار).

در این نوشتار با رویکردی مسئله محور، چهار اصل مذکور در مسئله «علم الهی به ماسوا پیش از ایجاد» مورد تدقیق و بررسی تطبیقی قرار گرفته است. ابتدا اصل اول روش فلسفی ملاصدرا با

تفکیک و تشریح رویکرد وی در خصوص سه منبع معرفتی عرفان، قرآن و برهان مورد تدقیق و بررسی قرار گرفته و پس از آن ضمن تبیین مقام داوری و گردآوری چگونگی استفاده ایشان در هر یک از مقام‌های مذکور در مسئله علم الهی به ماسوا قبل از ایجاد تشریح شده است. یکی از اصلی‌ترین و به عبارتی چالشی‌ترین اصول و روش اندیشه فلسفی ملاصدرا کثرت‌گرایی روش‌شناختی وی در مواجهه با آراء اندیشمندان سلف است که در این نوشتار با تفکیک بین مراحل پنج‌گانه استفاده ملاصدرا از این آراء به تشریح چگونگی بهره‌برداری ایشان در هر مرحله اقدام کرده‌ایم. در انتها نیز اصل چهارم فکری ایشان یعنی ارائه نظریات خود بر اساس سه رویکرد مبنای قوم، وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود با رویکردی تعلیمی و در ساختاری تشکیکی در مسئله علم الهی به ماسوا قبل از ایجاد تشریح شده است.

۱. روش میان رشته‌ای ملاصدرا و تلفیقی از سه منبع معرفتی عرفان، قرآن و برهان
برای مشخص شدن چگونگی استفاده ملاصدرا از سه منبع معرفتی کشف و شهود، برهان و نقل لازم است هر یک به تفکیک در مسئله علم الهی تحقیق و بررسی شود و چگونگی بهره‌مندی ملاصدرا از این سه منبع معرفتی مطمح نظر قرار گیرد.

الف. عرفان در مسئله علم الهی

ملاصدرا در مقدمه *الشواهد الربوبية* در بیان رویکرد کلی وی به منبع معرفتی شهود می‌نویسد:
پس از.... ناگاه بر مشاهده و دیدگاه‌هایی الهی و شریف و شواهد و ادله‌ای لطیف و قرآنی و قواعدی محکم و ربانی و مسائلی منته و عرفانی آگاهی یافتم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴).

استفاده ملاصدرا از منبع معرفتی کشف و شهود عرفانی را در مسئله علم الهی نیز می‌توان ملاحظه کرد. ملاصدرا معتقد است «علم واجب تعالی به ماسوا پیش از ایجاد» به دو وجه قابل تبیین است وی یکی از وجوه را طریقه محققان صوفیه دانسته و با رویکردی مبتنی بر کشف و شهود نظریه خود را در خصوص علم الهی بیان می‌کند. به اعتقاد وی اعیان ثابته در ازل ثابت‌اند به "لا جعل" همچنان که ماهیت در ممکن - به واسطه جعل که تعلق به وجودش دارد نه ماهیتش - ثابت است، چون ماهیت بالذات غیر مجعول است. بنابراین اعیان ثابته که همان اسما و صفات (یعنی از آن‌رو که مفهوم‌اند) و متعلقات آن‌ها هستند، تمامی در ازل - بدون جعل - موجودند و آن‌ها اگرچه در ازل، موجود به وجودات خاصشان نیستند ولی تمامشان با وجود واجبی اتحاد

دارند و به همین مقدار، از معدوم بودنشان در ازل خارج شده‌اند و شیئیت معدوم - چنانچه معتزلیان پنداشته‌اند - لازم نمی‌آید (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۳-۲۸۲). در ادامه ملاصدرا با بهره‌برداری از مبانی عارفان در مسئله علم الهی اقدام به تبیین کامل نظریه خود با رویکرد عرفانی کرده و می‌نویسد:

از آن رو که علم او تعالی به ذاتش عبارت از نفس وجودش می‌باشد و این اعیان به وجود ذات او موجودند، بنابراین آن‌ها نیز به یک تعقل - یعنی تعقل ذات - معقول‌اند، پس آن‌ها با کثرتشان، به یک تعقل موجودند، همچنان که آن‌ها با کثرتشان به یک وجود موجودند، برای اینکه در آنجا تعقل و وجود یکی است، بنابراین علم او تعالی به تمام اشیا - در مرتبه ذاتش - پیش از وجودشان ثابت گشت^۱ (همان، ص ۲۸۳).

پس از آنکه ملاصدرا اثبات می‌کند که ذات واجب‌الوجود مظهر و مجلای صور تمامی ممکنات عالم است، حال مسئله این است که رابطه و نسبت این صور با ذات چگونه است؟ ملاصدرا در تبیین رابطه فوق‌مشائیان را که قائل به حلول صور و فروریوس را که قائل به اتحاد صور هستند نمی‌پذیرد و اقدام به تبیین این رابطه بر اساس تمثیل آینه می‌کند. به عقیده ملاصدرا ذات خداوند همچون آینه‌ای است که صور تمامی موجودات در آن مشاهده می‌شود (همو، ۱۳۶۰، ص ۴۰).

نکته حائز اهمیت آن است که ملاصدرا نه تنها از گفتار و نظر عارفان در تبیین آراء خود استفاده می‌کند، بلکه از صرف بیان نظر فراتر رفته و شهود را لازمه فهم این مطلب می‌داند، به عبارت دیگر نه تنها اقدام به کار بست اندیشه و یافته‌های عارفان می‌نماید بلکه شیوه کشف و شهود را نیز لازمه فهم این مطلب می‌داند و در ادامه می‌نویسد:

هر دو وجه (حکما و محققان صوفیه) دقیق و پیچیده است و ادراکش در مقام آموختن و بهره‌مندیش از معلم بشری و شنیدن آن از وی، نیاز به لطافت قریحه و ذوق، صفا و پاکی باطن دارد، تا چه رسد به استنباط آن و بهره‌وریش از ملکوت (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۴).

بدین ترتیب به اوج دخالت عارفان در منظومه فکری ملاصدرا می‌توان پی برد.

ب. برهان در مسئله علم الهی

ملاصدرا در مقام تقریر مطلب به دو شیوه حکیمان و عارفان سعی در تبیین برهانی مسئله دارد. وی در شیوه اول با تمهید مقدماتی مقصود خود را در قالب مقدم و تالی بیان می‌کند که نمونه کاملی به التزام عملی ملاصدرا به طرح ادعای خود بر مبنای اصول استدلال و برهان است.

ابتدا وی چهار مقدمه زیر را مطرح می‌کند:

۱. موجودات بسیاری که از حیث وجود متکثرند، به یک وجود موجود می‌گردند^۲ (همان، ص ۲۶۷).

۲. هر چه موجود، از حیث وجود قوی‌تر و از بابت تحصیل تمام‌تر باشد، با بساطتش، دارای احاطه^۳ بیشتر به معانی خواهد بود^۳ (همان، ص ۲۶۷).

۳. از تحقق یک معنای نوعی در یک موجود لازم نمی‌آید که مرتبه وجودی آن موجود منطبق بر مرتبه آن معنی باشد. مثلاً از تحقق مفهوم حیوان در وجود انسان لازم نمی‌آید که انسان همان حیوان باشد. به عبارت دیگر جایز است تمام حقیقت چیزی، بعض حقیقت چیز دیگری باشد (همان، ص ۲۶۸-۲۶۹).

۴. هر چه از کمالات وجودی در موجودی از موجودات، تحقق و ثبوت پیدا کند ناگزیر باید اصل آن کمال در علتش - به گونه‌ای برتر و کامل‌تر- پدید آمده باشد، بنابراین تمام جهات وجودی معلول، مستند به علت پدیدآورنده‌اش است و همین‌طور تا علت علتهای ادامه دارد که در او (علت‌العلل) تمام خیرات جمع‌اند و نارسایی‌ها و نقایص و اعدامی که لازم معلولیت‌اند - به حسب مراتب فرود آمدنشان - از او سلب‌اند (همان، ص ۲۷۰).

صدرا پس از بیان مقدمات فوق طی سه مرحله و سه استدلال ادعای خود را اثبات می‌کند (شایان ذکر است این قیاس از نوع قیاس مرکب است به طوری که نتیجه قبلی مقدمه اول استدلال بعدی است).

مقدمه اول: واجب تعالی مبدأ فیاض تمام حقایق و ماهیات است.

مقدمه دوم (مفروض): ذات مبدأ تمام اشیا باید بسیط باشد.

نتیجه (مقدمه اول استدلال دوم): واجب است که ذات خداوند با بساطت و احدیتش، تمام اشیا باشد (صدرا بیان می‌کند که این مطلب را در بحث عاقل و معقول با برهان اثبات کردیم که وجود بسیط حقیقی لازم و واجب است که تمام اشیا باشد).

مقدمه دوم: هر کس که آن وجود - که تمام اشیاست - را تعقل کند، تمام اشیا را تعقل کرده است.

نتیجه (مقدمه اول استدلال سوم): خداوند به ذات خود عقل و عاقل است، فلذا عاقل ذات خودش است پس تمام ماسوای خود را به واسطه تعقل ذاتش تعقل می‌کند.

مقدمه دوم: تعقل ذاتش بر وجود تمام ماسوای خودش تقدم و پیشی دارد.

نتیجه: پس تمام ماسوا را پیش از وجودشان تعقل می‌کند.

بدین ترتیب ثابت شد که علم خداوند به جمیع اشیا در مرتبه ذاتش و به ملاک ذاتش و در رتبه قبل از ایجاد آنها محقق است و این همان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (همان، ص ۲۷۱؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۲۳).

رویکرد استدلالی فوق در حالی است که ملاصدرا در منهاج عارفان نیز سعی در التزام به تبیین نظر عرفانی خود بر اساس اصول استدلال و برهان دارد البته برهان با تعریف خود که دامنه وسیعی از مقدمات را در خود جای می‌دهد.

ج. قرآن در مسئله علم الهی

ملاصدرا تقریر نظریه خود را با آیه شریفه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام / ۵۹) آغاز می‌کند. وی در مقام تبیین نظریه خود و انطباق آن بر آیه فوق، مفاتیح و کلیدها را عبارت از صور تفصیلی می‌داند و غیب را عبارت از مرتبه خالص ذات می‌داند که بر آن تفصیل پیشی داشته و غیب هر غیبی و بسیط‌تر از هر بسیطی است (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۴).

به‌طور کلی استفاده ملاصدرا در مسئله علم الهی از آیات قرآن را می‌توان بیشتر در ارائه شاهد و مؤید ادعا و استدلال خود دانست. ملاصدرا در *الاسفار الاربعه* در خصوص مسئله علم الهی نه بار از آیات قرآن و یک بار نیز از روایت استفاده می‌کند که با بررسی هر یک می‌توان شاهد و مؤید بودن آن را اثبات کرد. به‌عنوان نمونه آیه ۳ سوره سبأ «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» را می‌توان بیان کرد. وی در این مقام در حال تبیین اضافه اشراقیه سه‌روردی است و پس از بیان این مطلب که تعدد اضافات سبب تکثر در ذات وی نمی‌شود، آیه فوق را به منظور این مطلب که ذره‌ای از علم خدا نماند بیان می‌نماید (همان، ص ۲۵۳).

بدین ترتیب استفاده ملاصدرا از سه منبع معرفتی کشف و شهود، برهان و نقل را نمی‌توان به صورت التقاطی پنداشت، چراکه وی با دقت نظر در لوازم بهره‌گیری از هر یک از منابع معرفتی فوق سعی در برهانی نمودن کشف و شهود در کنار اذعان به حجیت شهود دارد.

۲. استفاده ملاصدرا از منابع معرفتی مختلف در علم الهی در دو مقام گردآوری و داوری

در این خصوص باید بررسی کرد که ملاصدرا در کدام یک از دو مرحله گردآوری و آزمون فرضیه (داوری) از سه منبع معرفتی عرفان، قرآن و برهان استفاده کرده است، با توجه به آنکه مرحله گردآوری مورد پذیرش همگانی است که قائل به روش تلفیقی ملاصدرا هستند باید

بررسی کرد که آیا ملاصدرا در مقام داوری یا ارائه نظریه نیز از دو منبع معرفتی عرفان و قرآن در مسئله علم الهی استفاده کرده است یا نه؟ البته باید توجه کرد که وقتی اندیشمندی در مقام ارائه نظریه‌ای آن را برهانی بیان می‌کند می‌توان داوری وی را نیز بر پایه همان استدلالش تعریف کرد، اما برخی بین مقام داوری و مقام ارائه یک نظریه نیز تفکیک قائل شده‌اند و ملاصدرا را در مقام ارائه نظریه - و نه مقام داوری - ملتزم به استفاده از برهان دانسته‌اند، در این خصوص دو نکته حائز اهمیت است.

نخست آنکه ملاصدرا با ارادتی که به عارفان و روش عرفانی دارد، آراء آنها را در مسئله علم الهی قبل از ایجاد پذیرفته و پس از آن سعی در برهانی نمودن آن دارد. به اعتقاد ملاصدرا از آنجا که عارفان سرگرم ریاضات و مجاهدات نفسانی هستند و در زمینه آموزش‌های بحثی و گفتگوهای علمی تمرین نکرده‌اند متوجه رعایت اسلوب براهین در تعلیم و آموختن نشده‌اند، وی علت این عدم پرداختن را اهمیت مقام وصل در نزد عارفان در مقایسه با مقام حصول دانسته است و مدعی است که وی تقریر این نظریه عارفان را بر اساس روش و قوانین حکمی و بحثی انجام داده است^۴ (همان، ص ۲۸۴). بدین ترتیب مسئله علم الهی نمونه‌ای است که ملاصدرا پس از پذیرش نظریه‌ای اقدام به برهانی نمودن آن می‌کند، فلذا می‌توان تفاوتی در مقام داوری و ارائه نظریه در حوزه روش شناختی وی قائل شد و بر این اساس مورد فوق را تلاش ملاصدرا در استفاده تلفیقی از منابع مختلف معرفتی در مقام داوری و استفاده از برهان در مقام ارائه نظریه دانست.

نکته دومی که باید به آن توجه کرد، نوع مقدمات مورد استفاده ملاصدرا در برهانی کردن کلام عارفان در مقام ارائه نظریه است. آیا مقدمات این برهان (از اعیان ثابت تا تمایز بین مراتب وجود و معانی اسما و صفات)، مطالبی برهانی و جزء مقدمات مورد پذیرش در برهان‌های حکمی است یا آنکه یافته‌های عرفانی و شهودی است؟ به اعتقاد ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه نقلی که اثبات شود صادق مصدق بیان کرده است و کشفی که حکیم در مقام وصل به آن رسیده است قابل استفاده در مقدمات برهان است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۸؛ ملاصدرا، بخش چهارم از جلد ۲/الاسفار الاربعه، ۱۳۸۶، ص ۵۷۳). بدین ترتیب می‌توان یکی از اصلی‌ترین خواستگاه‌های اختلاف بین پیروان مکتب تفکیک با اندیشه تلفیق عرفان، قرآن و برهان را در مقدمات برهان یافت.

نکته دیگری که در عبارات ملاصدرا در مسئله علم الهی به چشم می‌خورد در تبیین قاعده بسیط الحقیقه است وی در این خصوص می‌نویسد:

این مطلبی درست و باریک و بسیار دشوار است و به جهت دشواریش برای هیچ‌یک از فلاسفه اسلامی و غیر اسلامی - حتی ابن‌سینا - تحصیل و استحکام بخشیدن آن - آن‌گونه که هست - میسر نشده، زیرا تحصیل چنین چیزی جز به نیروی مکاشفه - همراه با بحث و گفتگوی بسیار شدید - امکان‌پذیر نیست و اگر بحث‌کننده را ذوق تام و کشف درست نباشد، او را امکان رسیدن به مشاهده احوال و چگونگی حقایق وجودی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۶، ص ۲۳۹).

بدین ترتیب ملاصدرا «استدلال صرف» را در کشف تمامی حقایق وجودی راهگشا نمی‌داند و یکی از مهم‌ترین اصول و مبنای فکری خود را در گرو ذوق تام و کشف درست می‌داند، حال اگر ملاصدرا این مطلب را در قالب استدلال - البته با تعریف منطقیون - می‌توانست بیان کند - یعنی رسیدن از بدیهیات به نظریه‌ای جدید - دیگر ذوق تام در فهم آن، چه دخل و تصویری داشت؟^{۵۹} از این قبیل مطالب در عبارات ملاصدرا فراوان می‌توان یافت طوری که ملاصدرا در مهم‌ترین مبنای فلسفی‌اش تمام‌قد پای شهود را به میان آورده و می‌گوید وجود به وسیله حد و رسم یا صورت مساوی قابل تصور نبوده و باید برای فهم آن شهود نمایم (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۴). در مسئله علم الهی نیز ملاصدرا در تبیین رابطه صور علمی با ذات حضرت حق پس از رد نظریه حلول مشاء و اتحاد فروریوس، با استفاده از تمثیل آینه نظریه خود را بیان می‌کند و پیش از تقریر آن بنا به تصریح خود به دلیل غموض و دشواری فهم و ادراک آن برای اکثر افهام، مصلحتی در توضیح و تبیین آن ندیده و تنها اشاره‌ای به آن می‌کند (همان، ص ۴۰).

بدین ترتیب حتی در ارائه نظریه نیز پذیرش این مطلب که ملاصدرا صرفاً با روش برهانی - با تعریف علم منطقی - عمل کرده است، امری است که به راحتی قابل پذیرش نیست، تنها مطلبی را که می‌توان نتیجه گرفت آن است که تلاش ملاصدرا در برهانی نمودن آراء عرفانی و نقلی بوده است؛ اما خود نیز توجه داشته است که این تلاش همه‌جا کارساز نبوده و در مباحث مختلف به صراحت اعلام می‌کند که برای فهم آن نیازمند کشف و شهود هستیم.

۳. استفاده روشمند و کثرت‌گرایانه از آراء اندیشمندان سلف در علم الهی

در خصوص نحوه استفاده ملاصدرا از آراء دیگران دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول روش اندیشه ملاصدرا را روشی التقاطی می‌داند و مدعی است که وی آراء اندیشمندان سلف را به صورت نامنظم و بدون ذکر منابع در تقریرات خود استفاده کرده است و ملاصدرا را به انتحال و سرقت آراء دیگران متهم می‌کند (ذری، ص ۱۶۰) در طرف دیگر دیدگاهی است که روش ملاصدرا را روشی میان رشته‌ای دانسته که در اغلب موارد با نظم و ترتیبی خاص آراء دیگران را مطرح می‌کند و پس از نقد و بررسی آن‌ها سعی در استفاده از جنبه‌های پذیرفته شده آنان در جهت تبیین آراء خود می‌کند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۶). همان‌طور که در نوشتار ملاصدرا مصرح است^۶ سه مرحله در روش فکری او قابل تبیین است که با قدری بسط، قابل تبدیل به پنج مرحله است؛ لذا به منظور شناسایی روش مواجهه وی با آراء دیگران لازم است پنج مرحله ذیل در مسئله علم الهی بررسی شود تا بدین وسیله به صورت مسئله محور عدم التقاطی بودن روش فکری وی اثبات شود.

الف. بیان آراء دیگران با ذکر صاحبان آراء؛

ب. تبیین و گزارش آراء؛

پ. نقد و بررسی روشمند آراء بر اساس مبانی فکری هر نظریه؛

ت. اصلاح و ویرایش آراء به منظور برگزیدن جنبه‌های قابل قبول آراء؛

ث. ارائه دیدگاهی جامع و نظریه‌ای بدیع.

البته شایان ذکر است که به کارگیری این پنج مرحله در تبیین مسائل فلسفی از سوی ملاصدرا به نحو کلی مدنظر است و عدول ایشان در برخی موارد از این مراحل را نباید به حساب روش فلسفی وی گذاشت.

الف. بیان آراء دیگران با ذکر صاحبان آراء

انتحال و سرقت آراء دیگران اتهامی است که برخی به ملاصدرا وارد کرده‌اند و پیروان ایشان در پاسخ به آن مطالبی را به رشته تحریر در آورده‌اند^۷ که البته پرداختن به آن از موضوع این نوشتار خارج است.^۸ اما به صورت مسئله محور در مسئله علم الهی شاهد آن هستیم که ملاصدرا در اکثر نقل قول‌های خود اهتمام به بیان صاحب آراء یا حداقل بیان این مطلب که چه گروهی این نظریه را بیان کرده‌اند دارد، به عنوان مثال در بیان آراء پیروان مشاء بیان می‌کند که این مطلب را ابونصر و ابوعلی و یا بهمینار گفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۰) یا آنکه همه هشت نظریه‌ای که از قول اندیشمندان سلف بیان می‌کند و همه نقدهایی که بر این نظریه‌ها وارد شده را

با ارجاع‌دهی به صاحبان آن بیان می‌کند. در قسمت‌های دیگر این نوشتار و در تبیین دیگر مراحل نحوه مواجهه ملاصدرا به آراء پیشینیان برخی ارجاعات وی به آراء اندیشمندان پیش از خود ذکر خواهد شد.

ب. تبیین و گزارش آراء

ملاصدرا پیش از بیان نظر نهایی خود در مسئله «علم الهی به ماسوا» به تفصیل هشت نظریه را مورد تحقیق و بررسی قرار داده و بر اساس مبانی صاحبان هر نظریه اقدام به تبیین و شرح آن‌ها کرده است. چون در این پژوهش به دنبال رصد روش ملاصدرا در تبیین علم الهی هستیم و نه اثبات و رد محتوایی بحث، لذا تنها به اختصار به آراء زیر اشاره می‌شود:

۱. نظریه معتزله

نخستین نظریه‌ای که ملاصدرا به آن می‌پردازد نظریه معتزله است (همان، ص ۱۸۱). بنابر گزارش وی، معتزله قائل به شیئیت معدوم هستند و نزد آنان معدومات در حال عدمشان منفک از هرگونه وجود بوده و درعین حال بعضی از بعض دیگر متمایزند. لذا با این مبنا از نظر معتزله ملاک علم سابق و ازلی خداوند به حوادث، همین معدومات متمیزه هستند (همان، ص ۱۸۳).

۲. نظریه عرفا

به نظر ملاصدرا ظاهر کلام عارفان مشابه نظریه معتزله است. اما وی با توجه به مبانی فکری عارفان سعی در تبیین اندیشه ایشان کرده است و می‌نویسد.

صاحب فتوحات تصریح می‌کند: اعیان (ثابته) ممکنات در حال عدمشان بیننده و شنونده‌اند و دیده و شنیده می‌شوند به دیدن و شنیدن ثبوتی... ممکنات در حال عدم ازلی‌شان همواره واجب‌الوجود را می‌شناسند و به تسییح و تمجید او مشغول‌اند - به تسییحی ازلی و تمجیدی قدیم ذاتی - درحالی که آن‌ها را عین موجودی نبود (همان، ص ۱۸۵).

در ادامه ملاصدرا با استناد به فصوص الحکم، نظر عارفان را تبیین نموده و می‌نویسد:

ابن عربی در فصوص می‌گوید: علم (خداوند) تابع معلوم است. پس هر کس در حال ثبوت عین خویش و حال عدمش مؤمن باشد، در حال وجودش نیز به همان صورت ظاهر خواهد شد و خداوند این را می‌داند که این گونه خواهد بود (همان، ص ۱۸۵ و ۱۸۶).

بدین ترتیب ملاصدرا با ابتدای بر بزرگان عرفان و ارجاع دهی به تقریرات ایشان سعی در تبیین اندیشه عارفان در مسئله علم الهی دارد.

۳. نظریه افلاطونیان

افلاطون و پیروان او - چنانکه به آنان نسبت داده‌اند - علم خداوند را از طریق مُثُل تبیین نموده‌اند. ملاصدرا نظریه مُثُل را در سفر اول *الاسفار الاربعه* (ج ۲، ص ۸۱-۴۶) در ذیل عبارت "فی تحقیق الصور و المثل الأفلاطونیه" به تفصیل مورد فحص و بحث قرار داده و به تبیین آن پرداخته و در نهایت این نظریه را می‌پذیرد، لکن برای تبیین علم خداوند قبل از ایجاد، آن را دارای اشکالاتی می‌داند (همو، ج ۶، ص ۱۸۸).

۴. نظریه فروریوس

فروریوس چنانکه ملاصدرا به او نسبت می‌دهد قائل به اتحاد ذات خداوند با صور معقوله است و ملاک علم قبل‌الایجاد را همین صور می‌داند (همان، ص ۱۸۹). ملاصدرا با بیان اینکه ابن‌سینا، شیخ اشراق، بهمنیار، شیخ طوسی نظریه اتحاد عاقل و معقول را رد کرده‌اند، نشان می‌دهد که وی برای گزارش یک نظریه علاوه بر بررسی آراء وی، نظر دیگر اندیشمندان را در خصوص ایشان ملاحظه کرده و بدون هیچ‌گونه رویکرد تقلیدگرایانه با بیان چهار دلیل اتحاد عاقل و معقول را اثبات می‌نماید.

۵. نظریه مشائین

ملاصدرا در بررسی مسئله علم الهی به تفصیل وارد طرح و تحلیل نظریه مشائین می‌شود. به نظر وی قائلان به نظریه ارتسام صور این نظریه را به دو صورت تقریر کرده‌اند وی پس از بیان توضیحات مقدماتی در خصوص مبانی نظریه ابن‌سینا می‌نویسد:

گاهی استدلال می‌شود که باری تعالی ذاتش را می‌داند و ذاتش سبب اشیا را در ازل می‌داند ولی تمام اشیا در ازل - به وجود اصیل - موجود نیستند و اگر (اشیا) به وجود علمی غیر اصیل موجود نباشند، علم بدان‌ها تحقق نمی‌پذیرد، برای اینکه علم درخواست تعلق بین عالم و صفت است فلذا علم به معدوم صرف ممتنع و محال است، زیرا به جهت لازم آمدن نسبت، دو طرف - به وجهی از وجوه - تحقق می‌پذیرند و چون تحقق عالم با اجزایش در ازل ممتنع است - وگرنه قدم حوادث و پدیده‌ها لازم می‌آید - باقی می‌ماند که آن‌ها به وجود عقلی

صوری- نزد باری تعالی - پیش از وجود خارجی شان موجود باشند و این هم یا به این است که از واجب تعالی منفصل و جدا باشند- در این صورت مثل افلاطونی لازم می آید- یا اینکه زائد بر ذات او باشند- ولی متصل بدان و مرسم در آن- و این همان مطلوب است (همان، ص ۱۹۱؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۹۵).

ملاصدرا پس از همراهی همدلانه با شیخ‌الرئیس، سپس به اشکالات و ایرادات وارد شده از سوی دیگران به نظریه ابن سینا می پردازد، دقت نظر وی در تبیین و گزارش کامل نظریه شیخ را تا آنجا می توان ملاحظه نمود که وی پاسخ‌های داده شده به منتقدان نظریه ارتسام صور را نیز بیان و تحلیل و بررسی می کند و در نهایت نظر خود را در خصوص نقد ناقدان بیان می کند (همو، ۱۹۸۱، جلد ۶، ص ۱۹۴).

۶. نظریه متأخرین

قائلان این نظریه که ملاصدرا آن را به اکثر متأخران نسبت می دهد، علم قبل‌الایجاد خداوند را علمی اجمالی می دانند، بدین بیان که واجب تعالی به ذات خویش - که مبدأ صدور تمام اشیاست - عالم است، پس باید در مرتبه ذاتش به جمیع اشیا عالم باشد. یعنی علمی که متحقق و ثابت در مرتبه ذاتش باشد و بر صدور اشیا تقدم و پیشی داشته باشد نه در مرتبه صدور آنها و گرنه علم به اشیا به اعتبار ذاتش نخواهد بود، بلکه به اعتبار ذات اشیا خواهد بود، در این صورت علم به غیر خود که در باره او صفتی کمالی است، نخواهد بود و این محال است. لذا پنداشته‌اند که علم او به معجولاتش عبارت است از مبدأ بودن او و معجولاتش را که در خارج از هم امتیاز دارند و مبدأ تمیز چیزی علم بدان چیز است، زیرا علم، جز مبدأ تمیز نیست، بنابراین ذاتش، علم به ماسوای خویش است (همان، ص ۲۳۸). حاصل استدلال صاحبان این نظریه آن است که خداوند مبدأ تمیز اشیاست و هر چه که مبدأ تمیز شیء باشد عالم به آن است، پس خداوند عالم به اشیاست.

در ادامه بحث ملاصدرا اشکالی را بر کبرای استدلال فوق وارد می کند و با نگاهی جامع‌نگارانه در تبیین اندیشه متأخران در مسئله علم الهی، بر اساس مبانی ایشان در صدد است نقد خود بر این استدلال را پاسخ دهد (همان‌جا؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۱۶).

۷. قائل ناشناس

ملاصدرا بدون ذکر صاحب قول، اشاره می کند که بعضی برای فرار از اشکال عدم امکان

عالمیت واحد و بسیط حقیقی به اشیای متکثره، قائل به آن شدند که علم باری به حسب ذات خود به بعضی از ممکنات (یعنی عقل اول) به حسب تفصیل تعلق دارد و به باقی آنچه بعد از آن واقع است به حسب اجمال و علمش به هر معلولی علمی است تفصیلی سابق بر وجود آن معلول به نفس ذات معلولی که بر آن سبقت دارد (همان، ص ۱۱۹؛ همو، ۱۹۸۱، جلد ۶، ص ۲۴۵).

صدرا پس از بیان فوق طبق رویکرد روش شناختی خود به طرح نقدهای دیگران بر این نظریه و پاسخ‌های ارائه شده به آنان می‌پردازد و بدین ترتیب شرح آراء را در قالب نقدها و پاسخ‌های ارائه شده انجام می‌دهد. وی سه نقد رایج را بیان می‌کند، اول اینکه نیاز واجب تعالی در علم تفصیلی به بیشتر اشیا، به ماسوای خود (عقل اول) لازم می‌آید. دوم آنکه بر او تجدد در علم او و انتقال از معلومی به معلوم دیگر - چنانکه شأن علوم نفسانی است - لازم می‌آید و سوم اینکه بر او فقدان و نبودن علم به بیشتر از اشیا و پنهان ماندن بسیاری از معلوم‌ها بر او - در بیشتر از مقامات وجودی - لازم می‌آید و این به ضرورت برهان، ممتنع و محال است (همان، ص ۲۴۶). وی پس از بیان اشکالات فوق پاسخ‌های مربوط به هر یک را بیان و در حین این فرآیند پرسش و پاسخ به شرح این نظریه اقدام می‌کند.

۸. نظریه شیخ اشراق

شیخ اشراق علم خداوند را بر اساس مبانی حکمت اشراق چنین بیان می‌کند که علم خداوند به ذات خویش همان نوریت ذاتی او و علم او به ماسوا، ظهور اشیا برای اوست که آن‌هم معلول اشراق ذات خداوند است. پس واجب‌الوجود در علمش به اشیا از صادر شده‌ها بی‌نیاز است و او را اشراق و تسلط مطلق است و او را چیزی از چیز دیگر پوشیده نمی‌دارد و علم و بصر او یکی است (همان، ص ۲۵۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۰۷). ملاصدرا در ادامه بحث به زیبایی با تبیین نحوه ادراک نفس از منظر معلم اول و شیخ اشراق بحث علم الهی را شفاف می‌کند. این از منظر روش شناختی بسیار حائز اهمیت است، چراکه وی با ریشه‌یابی پیدایش این نظریه در شیخ اشراق اقدام به کشف دقیق نظریه وی می‌کند (همو، ۱۹۸۱، جلد ۶، ص ۱۰۸).

وی پس از بیان نظر شیخ اشراق نظر خواجه نصیرالدین طوسی را نیز شبیه نظر وی می‌داند و به تفصیل اضافه اشراقیه را از منظر خواجه توضیح می‌دهد و نظر وی را با کمی تفاوت همانند نظر شیخ می‌داند (همان، ص ۲۵۳؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۱۲). بدین ترتیب ملاصدرا به تفصیل به طرح و

گزارش رأی شیخ و خواجه در خصوص علم الهی می‌پردازد که از منظر روش‌شناسی توجه وی در تبیین کامل یک نظریه قابل توجه است.

پ. نقد و بررسی روشمند آراء بر اساس مبانی فکری هر نظریه

در بررسی نحوه مواجهه ملاصدرا با هر یک از هشت نظریه مکاتب فکری پیش از خود، شاهد هستیم که ایشان پس از بیان و گزارش کامل هر نظریه بر اساس تقریرات صاحب نظریه یا پیروان وی و ریشه‌یابی مبانی هر یک، اقدام به نقد و بررسی آراء مزبور کرده است که در ذیل به اختصار بیان می‌شود.

۱. نظریه معتزله

در این خصوص ملاصدرا پس از بیان نظریه معتزله بر اساس مبانی فکری ایشان، به نقد و بررسی نظریه اقدام می‌کند. وی با استناد به اینکه ثبوت عینی یا ذهنی معدوم در حالی که مجرد از هرگونه وجود باشد واضح الفساد است قول معتزله را رد می‌کند (همو، ۱۹۸۱، جلد ۱، ص ۷۶؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲۴).

۲. نظریه عرفا

ملاصدرا ضمن اذعان به اینکه ظواهر کلمات عارفان فرقی با رأی معتزله ندارد، با طرح این نکته که آن‌ها اهل تحقیقات شریفه و مکاشفات لطیفه‌ای هستند که مطابق الهامات خداوند بر قلب عارف است و با طرح مبانی فکری ایشان هنگام تبیین نظریه، اقدام به توجیه کلام آنان کرده است و می‌گوید:

آنچه که برهان بر استحاله آن اقامه شده است ثبوت ماهیت مجرد از مطلق وجود - اعم از تفصیلی و اجمالی - است؛ اما ثبوت اجمالی ماهیات قبل از وجود تفصیلی محال نیست بلکه برهان و کشف چنین ثبوتی را ایجاب می‌کنند. مراد عارفان از اعیان ثابتة معدومه، اعیان ثابتة مجرد از وجود تفصیلی و دارای وجود اجمالی است (همو، ۱۹۸۱، جلد ۶، ص ۱۸۷).

نکته‌ای که حائز اهمیت است آن است که ملاصدرا در مواجهه با دو نظریه ثابتات ازلیه و اعیان ثابتة چه رویکردی را انتخاب می‌کند؟ تلاش وی، تبیین دو نظریه بر اساس مبانی فکری این دو منش فکری است، از آنجاکه می‌داند معتزلیان قائل به نظریه حال هستند (و ثابت را اعم از وجود و نفی دانسته و آن‌ها به حالتی بین وجود و عدم اعتقاد دارند)؛ لذا سعی در تبیین نظریه

معتزله بر اساس مبانی آن‌ها کرده و بر همین اساس به ثابتات ازلیه روی خوشی نشان نمی‌دهد، اما در مقابل نظریه اعیان ثابته را با مبانی فکری عارفان و اعتقاد ایشان به عوالم مختلف به‌ویژه عالم اسما و اینکه تمام اسما و صفات حق تعالی به یک وجود بسیط موجودند ملاحظه کرده و اقدام به تفکیک وجود تفصیلی و وجود بسیط اجمالی نموده و بر اساس آن نظریه عارفان را بررسی می‌کند.

۳. نظریه افلاطونیان

صدرا ضمن قبول نظریه مُثُل، مناطیت این صور برای علم قبل‌الایجاد را به دو دلیل رد می‌کند: نخست آنکه: مُثُل از مرتبه ذات خداوند و علم او - که عین ذات و قدیم ذاتی است - متأخرند و نمی‌توانند ملاک علم او به اشیا قلمداد شوند (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲۵).

دوم آنکه: مُثُل، خود موجوداتی عینی - و نه ذهنی - هستند و اگر سخن را به کیفیت علم خداوند به این موجودات ببریم یا باید ملاک عالمیت خداوند به آن‌ها مُثُل دیگری باشند که مستلزم تسلسل است یا باید ملتزم به جهل خداوند به بعضی از اشیا صادره از او و خلو ذات از کمال علم قبل‌الایجاد شویم و این با یکی از اساسی‌ترین اصول خداشناسی فلسفی - که واجب الوجود را واجد همه کمالات ممکن می‌داند - در تعارض است (همو، ۱۳۵۴، ص ۹۳).

۴. نظریه فرفورئوس

وی در *المبدأ و المعاد* به منظور بررسی نظریه اتحاد عاقل و معقول، استدلال بوعلی بر رد قول به اتحاد عاقل و معقول را نقل کرده (همانجا) ولی تفسیر خود را از اتحاد عاقل و معقول به مباحث نفس حواله می‌کند (همان، ص ۹۴). وی ضمن دفاع از نظریه مذکور در خصوص نوع انسان، توجیه علم پیش از ایجاد حضرت حق را به وسیله این اصل مردود می‌داند و می‌نویسد:

آن قول که به فرفورئوس منسوب است که وی به اتحاد عاقل و معقول قائل گردیده به آن اتحادی که جمهور فهم نموده‌اند (معقول را منفصل از ذات و متحد با ذات دانسته ارزنده نیست، زیرا لازمه این قول این است که ذات باری تعالی به معقولات منفصل که غیر ذات اوست کامل گردد) امری باطل است (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲۵).

۵. نظریه مشائین

همان‌طور که ذکر شد ملاصدرا در طرح نظریه مشائین مشارکتی همدلانه دارد و قسمت چشمگیری از بحث (حدود یک‌سوم کل بحث علم قبل‌الایجاد) را به این نظریه اختصاص می‌دهد، نکته حائز اهمیت آن است که وی در مقام بررسی یک نظریه توجه ویژه‌ای به نقدهای اندیشمندان پیش از خود نیز داشته است. وی در جلد ششم *الاسفار الاربعه* - به تصریح خود - مستند به کتاب *المعتبر* ابوبکر بغدادی و *مشرع هفتم المطارحات* شیخ اشراق و *شرح اشارات* خواجه و برخی تألیفات محقق خفری اشکالات مطرح‌شده را ابتدا بیان کرده و سپس به تفصیل بررسی می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ص ۱۹۹-۱۲۷) و با مشارکتی همدلانه با شیخ‌الرئیس به تمامی آن‌ها پاسخ‌های مبسوطی ارائه می‌کند و تقریباً هیچ‌یک از آن‌ها را نپذیرفته و با التفات بر اصل مسبوقیت نقد بر فهم، به منتقدان پیشین این نظریه می‌تازد که چرا بدون فهم کامل نظر ابن‌سینا وی را نقد کرده‌اند (همو، ۱۳۵۴، ص ۱۰۲-۹۵). وی در نهایت پس از تبیین تمامی ابعاد نظریه ارتسام صور از منظر پیروان مشا و طرح نقدهای مطرح‌شده به نظریه مذکور و بررسی تفصیلی هریک به طرح پنج اشکال بر نظریه ارتسام صور اقدام می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۳۲-۲۲۸؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۱۱-۱۰۴).

۶. نظریه متأخرین

صدرا پس از شرح نظریه مذکور و بررسی نقدهای صورت گرفته در ادامه طرح مسئله، مستقلاً دو اشکال نظریه متأخرین را بیان می‌کند، اول آنکه یک چیز بسیط که نهایت وحدت و بساطت را دارد، چگونه صورت علمی برای اشیای مختلف می‌تواند باشد؟ پس قاعده شما که علم به شیء واجب است که با ماهیت آن شیء متحد باشد، رخنه پیدا خواهد کرد، زیرا واجب تعالی را ماهیتی نیست، تا چه رسد به ماهیات فراوان^۹ (همو، ۱۹۸۱، جلد ۶، ص ۲۴۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۱۶).

از منظر ملاصدرا اشکال دیگری که بر این نظریه وارد می‌شود آن است که چگونه با علم تنها، اشیا در مقایسه با هم امتیاز پیدا می‌کنند؟ در حالی که آن ماهیات اصلاً تاکنون پدید نیامده‌اند، آیا این مانند تمایز معدومات صرف نیست؟ (همو، ۱۹۸۱، جلد ۶، ص ۲۴۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۱۶).

وی پس از بیان دو نقد مذکور پاسخ‌هایی که توسط پیروان این نظریه مطرح شده را نیز بررسی و پاسخ‌های داده‌شده به این نقدها را نیز بیان می‌کند (همو، ۱۹۸۱، جلد ۶، ص ۲۴۱ و ۲۴۲؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۱۶ و ۱۱۷).

در نهایت به عقیده ملاصدرا اینان خواسته‌اند از این علم اجمالی با وصف اجمال، علوم تفصیلی واجب را اثبات کنند، در صورتی که اثبات علم تفصیلی از علم اجمالی امکان‌پذیر نیست (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲۵).

۷. قائل ناشناس

ملاصدرا در مقام نقد این نظریه موارد زیر را مطرح می‌کند:

حق اول تمام اشیا را، به آنچه بدان ذاتش را می‌داند، می‌داند نه به واسطه امر دیگر (همو، ۱۹۸۱، جلد ۶، ص ۲۴۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۱۹).

عقل اول در نزد آنان جوهر است و جوهریتش آنکه ماهیتی است که دارای وجود انتزاعی است و آن عرض زائد بر ماهیتش است، در حالی که علم - به ویژه علم الهی - این گونه نیست، زیرا مانند وجود است که نه جوهر است و نه عرض (همو، ۱۹۸۱، جلد ۶، ص ۲۴۸).

به اعتقاد ملاصدرا این نظریه بر اساس قواعد مشهور حکما صحیح نیست، زیرا عقل اول با تمام صور قائم به آن حادث ذاتی است، در حالی که حقیقت علم خداوند به سبب عینیت علم با ذات او، قدیم ذاتی است. پس عقل اول نمی‌تواند علم خداوند باشد (همان، ص ۲۴۷).

۸. نظریه شیخ اشراق

ملاصدرا نظر شیخ اشراق را دارای اشکالات زیر می‌داند:

طبق این نظریه عنایت پیشین الهی بر تمام ممکنات که نظام شگفت و ترتیب برتر دلالت بر آن دارد باطل می‌شود. ملاصدرا این اشکال را اشکال پیشینیان بر شیخ اشراق می‌داند و ضمن مطرح کردن پاسخ او به این اشکال پاسخ وی را نمی‌پذیرد (همان، ص ۲۵۶).

علم، گاهی مطابق با واقع و گاهی مخالف با آن و در واقع، جهل است. همچنین علم، به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود، در حالی که اضافه - چه اشراقی باشد و چه غیر آن - قابل تقسیم به این تقسیم نیست. پس علم را نمی‌توان اضافه محض دانست (همان، ص ۲۵۷). وی در این مقام با ذکر دقیق نظریه شیخ اشراق در خصوص تقسیم علم به تصویری و تصدیقی، در تلاشی روشمند

به دنبال نقد نظریه بر اساس مبانی شیخ اشراق است، نه آنکه به طور سطحی نظریه‌ای را تأیید و یا رد کند.

در نهایت ملاصدرا طریق اشراق را اَسَد اقوال مذکوره در کیفیت علم باری تعالی می‌داند و در عین حال قصور آن را این می‌داند که مناط علم واجب به اشیا، نفس وجودات و ظهورات آن‌هاست و برای آن حضرت علم کمالی که در حد ذات ثابت باشد نیست (همو، ۱۳۵۴، ص ۱۱۵).

ت. اصلاح و ویرایش آراء به منظور برگزیدن جنبه‌های قابل قبول آراء

۱. نظریه معتزله

وی در *الشواهد الربوبية* پس از بیان نظریه معتزله این نظریه را در باره علم تفصیلی متأخر از مرتبه ذات قابل بهره‌برداری می‌داند (همو، ۱۳۶۰، ص ۴۰). بدین ترتیب او حتی با معتزله که بارها مبانی آن‌ها را در کتاب‌های مختلف خویش مورد نقد قرار داده و مبدأ همه اشتباهات آنان را عدم فهم صحیح حکمت می‌داند (همو، ۱۳۵۴، ص ۹۳)، با دیدی کثرت‌گرایانه و کاملاً صلح‌جویانه مواجهه می‌کند و ضمن نقد نظریه معتزله جنبه‌های مثبت آن را در علم الهی متأخر از ذات می‌پذیرد.

۲. نظریه عارفان

صدرا در نهایت با رهیافتی کاملاً مسالمت‌آمیز در تبیین نظریه عارفان می‌نویسد:

همان‌طور که اشیا را وجودی طبیعی در این عالم و وجودی مثالی و ادراکی جزئی در عالم دیگر و وجودی عقلی و کلی در عالمی که فوق دو عالم دیگر است می‌باشد، همین‌طور آن‌ها را وجودی اسمایی و الهی در ناحیه و صقع ربوبی است که در عرف و اصطلاح صوفیان بدان عالم اسما گفته می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۷).

بدین ترتیب در رهگذر بررسی نظریه عارفان ملاصدرا نظر مذکور را به گونه‌ای قابل پذیرش تبیین می‌کند و آن را می‌پذیرد.

البته وی در کتاب *المبدأ و المعاد* که به گفته برخی ملاصدرا شناسان این کتاب بعد از *الاسفار الاربعه* به رشته تحریر درآمده است (عبودیت، ص ۳۷)، ضمن پرهیز از توجیه مذکور صرفاً با توجه به مقایسه ظاهری کلام مشایخ صوفیه با بیانات معتزله اقدام به رد نظریه عارفان می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۹۳). رد اعیان ثابته را می‌توان در آثار پیروان ملاصدرا

همچون ملاهادی سبزواری (ص ۵۷۴) نیز ملاحظه کرد. بدین ترتیب باید توجه داشت که مسئله اعیان ثابت یکی از مسائل چالش برانگیز در علم الهی است که پرداختن کامل به آن موضوع این نوشتار نمی باشد.

۳. افلاطونیان

وی با درک صحیح از خطای حصرگرایی روش شناختی ضمن بررسی دقیق نظریه مُثُل و تأیید آن به صورت کلی، با ارائه دلایلی برهانی اقدام به رد این نظریه در خصوص علم الهی قبل از ایجاد کرده است. علاوه بر این در کتاب *الشواهد الربوبية* مناطیت مُثُل برای علم تفصیلی متأخر از مرتبه ذات و بعد از ایجاد را قابل قبول می داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۰).

۴. فرفوریوس

ملاصدرا اصل نظریه اتحاد عاقل و معقول را می پذیرد (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۸). ولی از نظر وی، نظریه فرفوریوس در باره علم تفصیلی متأخر از مرتبه ذات می تواند صحیح باشد (همو، ۱۳۶۰، ص ۴۰). بدین ترتیب وی با رویکردی جامع سعی در بررسی و دقت نظر در آراء دیگران داشته و به کسانی که بدون تتبع سعی در رد یکسره نظریه فرفوریوس دارند می تازد (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۹۰).

۵. مشائیان

ملاصدرا پس از تبیین و گزارش کامل نظریه ارتسام صور، در جلد ششم *الاسفار الاربعه* به طور کامل صفحه دیگری از روش اندیشه علمی خود را ورق می زند و به صراحت می نویسد:
در این سخنان [سخنان ابن سینا] سخنانی درست و ارزشمند و شریف و امور و گفتاری متزلزل و سست وجود دارد (همان، ص ۱۹۸).

وی پس از این بیان، شروع به شمردن جنبه های صحیح نظریه او می کند و در انتها نیز ایراد اساسی وارد به این نظریه را بیان می نماید. از نظر ملاصدرا جنبه های صحیح این نظریه در مقدماتی است که از آن ها موارد ذیل قابل احصاست.

الف. موجودات نزد حق تعالی به واسطه صورت های عقلی شان پیش از وجودشان حاصل اند؛

ب. کثرت آن‌ها کثرت بعد از ذات احدی است و آن‌ها بر ترتیب سببی و مسببی از او صادر شده‌اند؛

ت. آن‌ها از موجوداتی نیستند که چون تعقل شدند موجود می‌شوند یا چون ایجاد شدند، تعقل می‌شوند، بلکه معقول موجود شده‌اند.

همچنین وی جنبه غیرقابل قبول نظریه مذکور را اعراض قرار دادن این صور و اینکه وجود آن‌ها وجود ذهنی است می‌داند (همان، ص ۲۲۷).

همان‌طور که در عبارات فوق مشاهده می‌شود تلاش ملاصدرا در جهت اصلاح و ویرایش نظر مشاء به منظور وصول به نظری خالی از هرگونه نقص است.

۶. متأخرین

صدرا در انتهای طرح این نظریه به منظور کشف وجه صحیح در این نظریه تلاش می‌کند تا با تبیین ابعاد مختلف آن وجهی صحیح برای آن بیابد وی می‌نویسد:

و چگونه تصور می‌توان کرد که یک چیز خصوصاً در صورتی که در غایت وحدت و بساطت باشد مانند ذات باری تعالی علم بالفعل باشد به خصوصیات امور مختلفه الذوات متباینه الماهیت، زیرا که ممکن نیست که آن امور معلوم بالذات باشند بدون اقرار به تمایز معدومات، مگر آنکه معلوم بالعرض باشند و معلوم بالذات همان امر واحد بسیط بوده باشد، مثل علم به افراد انسان از مفهوم کلی آن و مثل علم به فروع از علم به اصل، نه مانند علم به اجزاء حد از علم به محدود، زیرا که حد و محدود در ذات متحدند و به اعتبار مختلف‌اند، چون که مقرر گشته است که تفاوت به اجمال و تفصیل به نحو ادراک به تنهایی است نه [به امر زائد] در مدرک و اگر این معنی را در علم اجمالی می‌بحث مذکور مسلم داریم چگونه مسلم می‌توان داشت که ذات مقدس واجب نسبت به معلوماتش به منزله محدود باشد نسبت به حد (همو، ۱۳۵۴، ص ۱۱۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۴۴ و ۲۴۵).

بدین ترتیب ملاصدرا با ذکر مثال فوق در صدد تبیین این چگونگی و رفع اشکال اتحاد ماهیات با ذات واجب تعالی به عنوان حقیقتی بسیط است و البته ملاصدرا بیان می‌کند که در این امر رازی بزرگ است و کنجکاوانه منتظر آن باش! (همان جا).

۷. قائل ناشناس

رویکرد عدم تخطئه کامل یک نظریه و توجه به جنبه‌های قابل قبول و تلاش در جهت اصلاح یک نظریه را می‌توان در این فصل نیز مشاهده نمود وی می‌نویسد:

رأی آن کس که متأخر است و گفته: علم او به ذات خودش، عین ذاتش است و علم او به موجودات ممکن، عبارت است از وجود عقل اول - با صوری که قائم بدانند - این فرار است از مفاسدی که آنان را از قول به اینکه علم او تعالی به موجودات، صورت‌های فراوانی است که قائم به ذات او تعالی می‌باشد، لازم می‌آید و این اگرچه تصحیحش نزد آن کس که گامی استوار در حکمت متعالیه دارد امکان‌پذیر است ولی بنابر قواعد مشهور آنان درست نیست (همان، ص ۲۴۷).

۸. نظریه شیخ اشراق

از نظر ملاصدرا بالجمله مسلک شیخ اشراق را از بهترین مسالک در کیفیت علم واجب دانسته و بعد از آن طریقه علامه طوسی را اوثق طرق می‌داند لکن آن را تام ندانسته و بیان می‌کند که با اندک اصلاحی که ما انجام داده‌ایم تام شده است (همو، ۱۳۵۴، ص ۱۱۴). وی در عین حال نظریه شیخ اشراق را همچون نظریه معتزله، فروریوس و افلاطون در مورد علم متأخر از مرتبه ذات (بعدا ایجاد) صحیح می‌داند (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۹). وی در انتهای تبیین نظریه شیخ اشراق در جلد ششم الاسفار الاربعه می‌نویسد:

علم الهی از آن حیث که مانند قدرت و اراده و امثال این دو از صفات اضافی است، یعنی از حقایقی است که مضاف به اشیاست، دارای دو اعتبار است: یکی اعتبار عدم مغایرتش با ذات احدیت و آن به این اعتبار از صفات الهی است و غیر تابع چیزی، بلکه اشیا تابع اویند، چون وجودات اشیا در خارج، به واسطه این (علم) صدور می‌یابد، از این جهت گفته‌اند علم او تعالی فعلی است و دیگری اعتبار اضافه‌اش به اشیاست و آن به این اعتبار تابع اشیاست (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۴).

ث. ارائه نظریه‌ای بدیع و جامع در علم الهی با ابتدای بر آراء پیشینیان

پس از بحث مفصل ملاصدرا در تبیین نظراندیشمندان سلف در خصوص مسئله علم الهی و برگزیدن جنبه‌های مثبت و رد جنبه‌های منفی آن به طرح نظریه خود با بهره‌گیری از براینده نظرات

دیگران و ابداعات خود اقدام کرده و با رویکردی کثرت‌گرایانه به رفع غبار حصر‌گرایی پرداخته و بدین ترتیب نظراتی خلق کرده است که طی چهار قرن بی‌بدیل مانده است.

ملاصدرا کیفیت علم تفصیلی باری تعالی به ماسوا در مرتبه ذات را با دو شیوه تقریر می‌کند:

۱. شیوه حکمای پیشین (برهانی)؛

۲. شیوه محققان صوفی (عرفانی).

همان‌طور که پیش از این بیان شد، ملاصدرا در این ایستار آراء اندیشمندان پیشین را تشریح کرده، جنبه‌های قابل قبول آن را پذیرفته است و جنبه‌های غیرقابل قبول را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد، جنبه‌های پذیرفته شده آراء اندیشمندان سلف را به وضوح می‌توان در نظر نهایی ملاصدرا ملاحظه کرد، طوری که در تقریر مطلب نیز در دو مرتبه نظر حکمای پیشین و نظر محققان صوفیه را بیان می‌کند که این خود نشان از استفاده از جنبه‌های قابل قبول یا ترمیم یافته آراء پیشینیان در نظریه خود است، این مهم با توجه به اینکه پیش از این در ذیل مبحث روش استفاده ملاصدرا از سه منبع معرفتی عرفان، قرآن و برهان بیان گردید، در این بخش از تکرار مجدد آن خودداری می‌شود.

چنانکه ملاحظه شد، ملاصدرا در مسئله علم باری تعالی خود را به رهیافت خاصی محدود نمی‌کند. آنگاه که نظریه مشائین را مطرح می‌کند همچون یک فیلسوف مشایی از رهیافت مشایی به مسئله می‌نگرد و وفادارانه تلاش مضاعفی را برای دفاع از این مسلک در برابر شبهات و اشکالات دیگران به خرج می‌دهد و می‌کوشد تا محمل صحیحی برای کلام مشائین بیابد ولی چون مشائین به عرض بودن صورت تصریح کرده‌اند کوشش او بی‌نتیجه می‌ماند و در نهایت این نظریه را رد می‌کند.

آنگاه که نظریه فرفوروس، افلاطون و شیخ اشراق را مطرح می‌کند در مشارکتی همدلانه بدون آنکه خود را در رهیافت مشایی محصور و محدود کند، نظریه اتحاد عاقل و معقول، مثل افلاطونی و علم حضوری واجب به ماسوا را می‌پذیرد ولی در نهایت این نظریات را برای تبیین علم کمالی قبل‌الایجاد قاصر می‌یابد.

در طرح نظریه عارفان، رهیافت عرفانی اتخاذ می‌کند و چون از طریق کشف و شهود - که روش عارفان است - بعضی از سخنان آنان را حق یافته، بدان ملتزم می‌شود و به تبیین برهانی آن می‌پردازد.

ملاصدرا علاوه بر اتخاذ رهیافت‌های گوناگون، به تلفیق منسجم رهاوردها نیز می‌پردازد. او که حقیقت را دارای لایه‌های مختلف می‌داند تلاش می‌کند هر یک از نظریات را ناظر به بُعدی از آن تلقی کند و با نگاهی تکثرگرایانه همه را در کشف آن سهیم کند؛ چنانکه نظریه معتزله، فروریوس، افلاطون و شیخ اشراق را در باره علم متأخر از مرتبه ذات صحیح دانست و نظریه عارفان را بر نظریه خود تطبیق می‌کند.

۴. روش تعلیمی و تشکیکی ملاصدرا در بحث علم الهی (بر اساس مبنای قوم و اصالت وجود)
چنانچه گذشت ملاصدرا اذعان می‌کند که بیان مطلب علم تفصیلی باری تعالی به ماسوا در مرتبه ذات به دو وجه امکان‌پذیر است یکی از جهت اینکه او تعالی عقل بسیط است و آن روش حکمای پیشین است و دیگری روش محققان صوفیه (همان‌جا). بدین ترتیب، ملاصدرا با اذعان به این نکته که با دو شیوه سخن می‌گوید، هر گونه شائبه‌ای در خصوص اینکه ابتدا یک نظر داشته و بعد تغییر کرده است را از بین می‌برد.

البته باید توجه داشت که ملاصدرا در هر دو تقریر نظر خود بر اساس نظر حکمای پیشین و عارفان مبنای نظر خود را بر پایه اصالت وجود بنا نهاده و بر اساس مبنای قوم سخن نگفته است. مبنای هر دو نظریه وی قاعده بسیط الحقیقه است که این قاعده در نظام اصالت وجودی قابل تبیین است و ملاصدرا حکمای بحثی حتی ابن‌سینا را از فهم صحیح آن به دلیل اشتغال صرف در اندیشه‌های بحثی ناتوان دانسته است. از طرفی دیگر، قاعده مذکور هم از طریق وحدت تشکیکی وجود و هم از طریق وحدت شخصی وجود قابل تبیین است، چرا که بر اساس تشکیک وجود که سلسله طولی است واجب تعالی در طول سلسله هستی و اعلی مرتبه آن و وجود بشرط لا و محدود به حد بی‌حدی است و بر اساس وحدت شخصی وجود لا بشرط و عاری از هر قیدی حتی قید اطلاق است بدین ترتیب قاعده بسیط حقیقه از طریق هر دو قابل تبیین است اگرچه بر اساس وحدت شخصی وجود تبیین عمیق‌تر دارد (اخلاقی، ص ۱۱۶).

با توجه به موارد فوق می‌توان نتیجه گرفت که اگرچه ملاصدرا در این نظریه بر مبنای قوم سخن نگفته است، اما بیان طولی اندیشه خود را حفظ کرده است؛ به عبارت دیگر، وی ابتدا بر مبنای حکمای پیشین سخن گفته و در مرتبه بالاتر بر مبنای اندیشه عارفان که مقام وصل است نظر خود را بیان کرده و راه فهم آن را علاوه بر مبنای حکمت بحثی صفای باطن دانسته است.

اما در حوزه روش تعلیمی ملاصدرا در مسئله علم الهی مراجعه به عبارات ایشان می‌تواند راه گشا باشد: ملاصدرا پس از بیان نظر علامه محقق طوسی می‌گوید:

تاکنون هیچ کس در آن اشکالی نکرده است؛ ولی آن از نظر من دارای اشکالاتی است که بعضی از آن‌ها گفته آمد و بعضی دیگر باقی مانده است و اشکالی در بازگشت بدان‌ها (که گفته شده) با آنچه باقی مانده نمی‌باشد، چون در یادآوری، توضیح و کشف بیشتری است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۶).

بدین ترتیب تلاش ملاصدرا در جهت تبیین اقوال مختلف را می‌توان در راستای توضیح و شرح بیشتر برای روشن شدن بیشتر ابعاد نظریه و تعلیم و تبیین دقیق‌تر تشریح کرد. ملاصدرا در انتهای شرح نظریه خود بر اساس روش عارفان بیان می‌کند که با توجه به اینکه عارفان غرق در ریاضات و مجاهدات نفسانی و عدم تمرین در آموزش‌های بحثی و گفته‌های علمی داشته‌اند توان بیان مقاصد و تقریر مکاشفات خود را به گونه‌ای تعلیمی و آموختنی نداشته‌اند و وی این مهم (یعنی تقریر مطلب به گونه‌ای تعلیمی و آموزشی و در قالبی برهانی) را انجام داده است (همان، ص ۲۸۴).

یافته‌های تحقیق

ملاصدرا با بهره‌گیری از روش فلسفی خاص خود (که چهار ویژگی دارد)، از هر سه منبع معرفتی عرفان، قرآن و برهان به صورت هدفمند و در یک‌ایستار و همچنین در دو مقام گردآوری و داوری استفاده کرده که نگارندگان در پژوهش حاضر نحوه استفاده کثرت‌گرایانه وی را به صورت مسئله محور در قالب مسئله «علم الهی به ماسوا» به رشته تحریر در آورده‌اند، استفاده وی از منابع معرفتی مذکور در مسئله علم الهی به گونه‌ای است که از آیات قرآن در مقام استشهاد و مؤید استفاده کرده، ولیکن نظر عارفان را مبنای یکی از تقریرات خود قرار داده و سعی در برهانی نمودن آراء ایشان کرده است وی علت اصلی برهانی نمودن آراء عارفان را تعلیم و آموزش و از بین بردن نواقص آن عنوان کرده و در نهایت برای فهم نظر خود در مسئله علم الهی نیاز به تزکیه و صفای باطن را شرط دانسته است. اگرچه برهانی نمودن نظر عارفان دال بر پایبندی وی به برهان در مقام داوری و ارائه نظریه است، اما توجه به این نکته ضروری است که ملاصدرا و پیروان وی به صراحت بیان می‌کنند که نقل قطعی و کشف، قابل استفاده در مقدمات برهان است.

یادداشت

۱. نحوه اثبات علم واجب به ماسوا بر اساس نظر عارفان را نیز می‌توان متأثر از قاعده بسیط الحقیقه و نیز علم اجمالی در عین کشف تفصیلی دانست (اخلاقی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۰).
۲. فعلم من هذا أن الأشياء الكثيرة المتكثرة الوجود توجد بوجود واحد.
۳. صدرا با استفاده از صوری که پی‌درپی بر ماده وارد می‌شوند به سبب تکامل استعدادهای آن‌ها و اینکه صور اخیر جامع کمالات صورت‌های پیشین است به شرح این مقدمه می‌پردازد.
۴. فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح - المطابق للقوانين الحكيمية البحثية لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات و المجاهدات و عدم تمرنهم فى التعاليم البحثية و المناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبين مقاصدهم و تقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم أو تساهلوا و لم يبألوا عدم المحافظة - على أسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلك و لهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض و الإيرادات و لا يمكن إصلاحها و تهذيبها إلا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان و قدم المجاهدة.
۵. توجه به این نکته ضروری است که گاه اندیشمند با استفاده از ذوق تام و شهود به مطلبی جدید که از راه استدلال قابل حصول نبوده می‌رسد و به منظور فهم دیگران آن را به زبان استدلال بیان می‌کند، این نشان از توجه به عرفان در مقام گردآوری است، اما گاهی صدرا همانند نظری در بسیط الحقیقه و یا وجود، فهم این مطلب را با حد و رسم و بحث صرف حتی برای دیگران امکان‌پذیر نمی‌داند و در مقام ارائه نظریه نیز توجه به شهود را ضروری می‌داند.
۶. رک. به کتاب مبدأ و معاد صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۹۲.
۷. رک. به مقاله "کاستی‌ها در شیوه منتقدان صدرا"، اکبر ثبوت، کتاب ماه فلسفه. شماره ۱۵، ۷۱ و ۷۷.
۸. رک. به مقاله "بررسی و تبیین اصول روش اندیشه فلسفی ملاصدرا"، ابوالفضل مزینانی، حوران اکبرزاده، فلسفه دین، زمستان ۹۴.
۹. صدرا نظر علم اجمالی را بر اساس مبانی متأخرین درست نمی‌داند، چراکه آن‌ها برای علم به شیء اتحاد با ماهیت آن شیء را لازم می‌دانسته‌اند.

منابع

- اخلاقی، مرضیه، شرح الشواهد الربوبية فی المنهاج السلوكية، خداشناسی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۱.
- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۳ و ۲، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
- _____، "چیستی فلسفه اسلامی"، قیاسات، شماره ۳۵، ۱۳۸۴.
- حکیمی، محمدرضا، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم، دلیل ما، ۱۳۸۱.
- ذری، ضیاءالدین، کنز الحکمه تاریخ الحکماء، ترجمه شمس‌الدین شهرزوری، ج ۲، تهران، چاپخانه دانش، ۱۳۱۶.
- سبزواری، ملاحادی، شرح منظومه، به کوشش حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۳ق.
- سروش، عبدالکریم، "حکمت در فرهنگ اسلامی"، دانشگاه انقلاب، شماره ۹۸-۹۹.
- صدرالدین الشیرازی، محمد، الحکمة المتعالیه، ج ۲، ۳، ۶، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- _____، الشواهد الربوبية فی منهاج السلوكية، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- _____، العرشیه، ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱.
- _____، المشاعر، ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۴۰.
- _____، المبدأ والمعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۱، تهران، سمت، ۱۳۸۸.
- فرامرز قراملکی، احد، روش‌شناسی فلسفه صدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۸.
- _____، روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد، انتشارات علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۵.
- مزینانی، ابوالفضل و اکبرزاده، "بررسی و تبیین اصول روش اندیشه فلسفی ملاصدرا"، فصلنامه علمی-پژوهشی فلسفه دین، قم، دوره ۱۲، شماره ۴، ۱۳۹۴.