

دو فصلنامه علمی - تخصصی علامه

سال دهم - شماره پیاپی ۲۸

پاییز و زمستان ۸۹

**علم حق تعالی به جزئیات\***  
**بررسی دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا**  
**درباره علم تفصیلی حق تعالی به جزئیات متغیر**

رضا ماهوزی\*\*

**چکیده**

مسئله علم حق تعالی به جزئیات مخلوق و چگونگی این علم، از مسائل مهم و درعین حال بسیار مشکل فلسفی است. این موضوع از جوانب متعددی توسط فیلسوفان بررسی شده است. از این میان، شیخ اشراق با نظر به ضعف‌های نظریه مشائی بوعلی و بر مبنای دیدگاه اشراقی خود در باب علم و اضافه اشراقی، رابطه خاصی بین فعل و علم حق تعالی برقرار کرده است. در مقابل، ملاصدرا نظریه شیخ اشراق در این باب را در مواردی چون علم قبل از ایجاد و علم تفصیلی صحیح ندانسته، از ای نیرو تلاش نموده بر مبنای اصالت وجود و مراتب هستی، تمامی ملزومات علم حق تعالی را به نحو سازگار با شریعت و عقل تبیین کند. در این نوشتار تلاش می‌شود نخست علم اجمالی و تفصیلی و همچنین نسبت علم مع‌الایجاد و بعد از ایجاد حق تعالی به موجودات در اندیشه شیخ اشراق مورد بررسی قرار گیرد، و سپس ملاحظات انتقادی ملاصدرا و راه حل ویژه وی در این خصوص ذکر شود.

**واژگان کلیدی:** علم قبل از ایجاد، علم مع‌الایجاد، علم بعد از ایجاد، علم اجمالی، علم تفصیلی.

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۲/۱۰

\* تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۲۲

R.Mahoozi@scu.ac.ir

\*\* استادیار فلسفه دانشگاه شهید چمران اهواز

## مقدمه

بنابه آیات قرآن، حق تعالی به همه چیز حتی پنهانی‌ترین رازها علم دارد. از این رو هیچ امری از دایره علم او خارج نیست؛ «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (سبأ/۳). اما این علم چه نسبتی با ذات حق تعالی دارد؟ آیا علم او به تبع معلوم متغیر، تغییر می‌کند، یا اینکه علی‌رغم تغییر معلوم خارجی، علم او ثابت است؟ ادعا و تبیین هرچه باشد، نتیجه باید با این اصل که ذات حق تعالی ثابت و لایتغیر است، تعارض نداشته باشد.

بوعلی بر اساس اصل فوق، بین علم اجمالی حق تعالی به موجودات در مقام ذات، و علم تفصیلی او به آن‌ها در مقام فعل، فرق نهاد و متعلق علم تفصیلی وی را - که به تغییر و تحولات تمامی مخلوقات تعلق می‌گیرد - نظامی علمی و معقول دانست و این نظام را مجرای علم به نظام عینی (اعیان) - که بر مبنای نظام علمی خلق شده است<sup>۱</sup> - معرفی کرد (ابن سینا، ۱۳۶۵: ۸۸-۳۸۰)؛ تا بدین طریق به اصل ثبات ذات حق تعالی وفادار بماند؛ چراکه به عقیده وی، فرض علم تفصیلی حق تعالی در مقام ذات، به تغییر ذات و در نتیجه ترکب آن منجر می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق: ۱۱۹). همچنین وی به منظور تبیین ثبات علم حق تعالی، علم او را متبوع دانست. در این تلقی، خداوند با علم به نظام علمی، علت نظام عینی و عالم به آن است. به عبارت دیگر، نظام عینی تابع نظام علمی است و علم خداوند متبوع نظام عینی است. از نظر بوعلی، حق تعالی تنها به صورت‌های معقول صادره از خود علم دارد. از این رو عروض این صورت‌ها بر او چیزی به ذاتش اضافه نمی‌کند و سبب کثرت در ذات نمی‌شود. همین مسئله خشم غزالی را برانگیخت تا بوعلی را به دلیل نسبت دادن جهل به خداوند در علم مستقیم و بی‌واسطه به جزئیات تکفیر کند (ماحوزی، ۱۳۹۰: ۷۸).

شیخ اشراق ضمن التزام به اصل فوق (ثبات ذات)، نظریه ارتسامی مدنظر بوعلی و مشائیون را مخالف مبانی عقلی تشخیص داده و با کنار نهادن واسطه صورت‌های علمی، مسئله علم و آفرینش نزد خداوند را به هم متصل ساخته و تلاش نموده از مشکلات دیدگاه بوعلی فاصله بگیرد. هرچند به عقیده ملاصدرا، این راه‌حل نیز با مشکلاتی جدی مواجه است؛ زیرا علاوه بر عدم تبیین صحیح علم حق تعالی، با دیگر مبانی دینی و آیات و روایات نیز ناسازگار است. از آنجا که ملاصدرا با تفصیل و پیچیدگی بیشتری این موضوع را بررسی نموده و راه‌حلی ابتکاری برای آن عرضه نموده در این نوشتار بیشتر به آرای وی پرداخته شده است. با این حال نخست دیدگاه شیخ اشراق را از نظر می‌گذرانیم تا از مجرای آن، تصویر بهتری از مواضع ملاصدرا حاصل آید.

### شیخ اشراق

به عقیده شیخ اشراق نظریه ارتسامی بوعلی هم با غنای پروردگار و هم با احاطه علمی او بر همه موجودات مغایرت دارد. بنا به نقد اول، حق تعالی نیازمند «صور مرتسمه» فرض شده و این مغایر غنا و کمال ذاتی اوست؛ «از قول به ارتسام صور در ذات به ترتیب علی، لازم می‌آید که ذات، منفعّل از صورت اولی گردد، زیرا که صورت اولی، علّت استکمال ذات است به حصول صورت ثانیه و اگر کسی را به خاطر رسد که وجود صورت در ذات، کمال ذات نیست، می‌گوییم که از آن حیثیت که حصول صورت در ذات ممکن الوجود است، بالقوه خواهد بود نه بالفعل و شکی در این نیست که بالقوه بودن چیزی برای ذات، نقص ذات است و رفع این نقص به وجود آن صورت حاصل می‌گردد. پس وجود صورت کمال خواهد بود، زیرا که مزیل نقص

مکمل است. پس صورت مکمل و ذات مستکمل خواهد بود و مکمل از مستکمل اشراق است و حال آنکه ذات باری، اشراق از هر چیز است" (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۸۵). بنا به نقد دوم، حق تعالی به موجودات از طریق صورت آن‌ها علم دارد و خود موجودات معلوم مستقیم او نیستند. در واقع در نظریه بوعلی، موجودات عینی معلوم بالعرض حق تعالی هستند. از نظر شیخ اشراق در دار هستی هیچ ذره‌ای از حیثه علمی او خارج نیست. بنابراین خود موجودات و وجود عینی آن‌ها معلوم حق تعالی است و نه صورت علمی آن‌ها (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق: ۱۳۳ و مطهری، ۱۳۸۲: ۸-۳۵۷). بنابراین نظریه علم حصولی در مورد باری تعالی صدق نمی‌کند.

شیخ اشراق مسئله علم حق تعالی به ماسوی را براساس نظریه علم نفس به خویشتن تبیین کرده است. نفس انسان، خود و بدن خود را بی واسطه صورتی از آن‌ها درک می‌کند. نفس در ادراک خود، خویشتن را تحت عنوان "او" (هو) یاد نمی‌کند بلکه خود را تحت عنوان "من" (انا) خطاب می‌کند. در این خطاب، واسطه‌ای به نام صورتی از من وجود ندارد. بنابراین نفس خویش را با علم حضوری می‌یابد چرا که خود متعلق و نه صورتی از آن نزد نفس حاضر است و معلوم مستقیم نفس، خویشتن خویش است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۰۴).

شیخ اشراق براساس حدیث "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ"، نظریه علم حضوری نفس به خویشتن را به حق تعالی نیز نسبت می‌دهد. بر این اساس، خود اشیا و موجودات برای حق تعالی حاضر است و معلوم مستقیم او، حقیقت عینی موجودات است و نه حقیقت علمی آن‌ها. همه چیز در محضر او حاضر است، چرا که او احاطه اشراقی به آن‌ها دارد. موجودات بنا به افاضه حق تعالی موجود می‌گردند و بنابراین معلوم حضوری او هستند. اضافه اشراقی حقتعالی به موجودات، چنان گسترده است که هیچ چیز از دایره علمی او خارج نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۶۵).

حق تعالی یک علم اجمالی به موجودات دارد که این علم در مرتبه ذات بوده، عین ذات است و یک علم تفصیلی به موجودات و جزئیات دارد که این علم در مرتبه فعل بوده، عین فعل است. علم تفصیلی او به اشیا، همان علم فعلی اوست. علم او همان تحقق خارجی اعیان است. پس خود اعیان برای او حضور دارند و او عالم به آنهاست. عالم، همان علم خداست و علم، نفس اضافه ظهور است، خواه در مورد نفس و خواه در مورد علم حق تعالی. علم خدا عین وجود معلوم (اشیا) است، چه وجود ممکنات عبارتست از علم حق به نفس وجود آنها. وجودات آنها عین تابش و اشراق وجودی حق است که مضاف‌الیه ندارد، زیرا وجود در عالم ربوبی عین حق است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۰۴). بنابراین شیخ اشراق معیار علم تفصیلی واجب به ماعدا را برخلاف مشائیون که «صور مرتسمه» لحاظ کرده بودند، همان اعیان موجودات خارجی (صور عینی) دانسته است. بنابه تقریر ملاصدرا از این دیدگاه، این اعیان خارجه یا مجردند و یا مادی. موجودات مجرد می‌توانند ذاتاً نزد مبدأ آفرینش حاضر باشند. ولی موجودات مادی نمی‌توانند؛ زیرا آنها از خود غافلند و جمع و حضور در آنها راه ندارد و لذا نمی‌توانند حضور داشته باشند. ملاصدرا در تصحیح این دیدگاه یک نوع شعور عمومی و حضور همگانی را برای کل موجودات ثابت می‌کند تا سرانجام جهان هستی را به مثابه جهان علم جلوه‌گر سازد. طبق این رویکرد، کل عالم چه مجرد و چه مادی برای حق تعالی حاضر است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۴۳).

### ملاصدرا

ملاصدرا علی‌رغم رد بسیاری از نقدهای شیخ اشراق بر دیدگاه بوعلی، اصل موضع شیخ اشراق مبنی بر بطلان وساطت صور برای علم حق تعالی را پذیرفته و در همراهی با وی، چند دلیل مبنی بر نادرستی دیدگاه بوعلی ذکر کرده است؛ اول اینکه

علیت حق تعالی برای موجودات، از حیث وجود آنها است، نه صرفاً از حیث ماهیت (صورت) آنها مستقل از وجودشان. از این رو "چون واجب الوجود به وجودی که عین ذات او است، سبب تام وجود جمیع ممکنات است، و به ذات خود که همان وجودی است که به آن علت است علم دارد، پس باید که به همان علم به معلولات از آن حیثیت که موجودند عالم باشد نه به مجرد ماهیات آنها با قطع نظر از وجودات، زیرا که از این حیثیت به تنهایی معلول نیستند... و علم به معلولات از آن حیثیت که موجود در خارج اند نمی‌تواند بود مگر به نفس وجودات خارجیه آنها، نه به حصول ماهیات آنها در ذات عالم. پس علم واجب به جمیع اشیا به حضور ذات آنها خواهد بود، نه به حصول صور مطابق با آنها در ذهن" (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق: ۱۲۹).

دوم اینکه "اگر علم باری به اشیا به حصول صور آنها در ذات بوده باشد، خالی از این نخواهد بود که آن لوازم، یا لوازم ذهنیه واجب است یا لوازم خارجیه و یا لوازم مطلقه با قطع نظر از هر دو وجود. شق اول و سوم در حق باری متصور نیست، زیرا برای او وجودی جز همان وجود که عین ذات اوست نمی‌باشد. و لوازم خارجیه حقایق خارجیه‌اند نه ذهنیه. و این خلاف مفروض است، زیرا که جواهر حاصل در ذات باری در فرض مذکور جواهر ذهنیه‌اند" (همان: ۱۳۰). سوم آنکه صدور کثرت از واحد لازم می‌آید زیرا که صدور معلول اول از مبدأ اول، هرگاه مشروط به تقدم صورت آن باشد، باید که صورت اول، علت حصول لازم مابین و حصول صورتی دیگر بوده باشد و از این لازم می‌آید که از واجب تعالی به اعتبار صورت واحد و جهت واحد، دو فعل مختلف صادر گردد (همان). چهارم نفی علم حق تعالی به جزئیات است. اگر علم باری به اشیا، به ارتسام صور در ذات بوده باشد، لازم می‌آید که برای واجب علم به جزئیات نباشد، چه کائنات فاسده و چه ابداعیات، و ذوات آنها به اعتبار وجود عینی در نزد او غیر منکشف می‌باشند (همان: ۱۳۱).

اگرچه نظریه ارتسامی بوعلی از نظر صدرا مردود است، نظریه شیخ اشراق نیز وافی به مقصود نیست چرا که در نظریه شیخ اشراق، علم واجب به ذات خویش، به نور بودن ذات است بذاته، و علمش به اشیای صادره از او به ظهور آنهاست در نزد او به گونه‌ای که در علم به اشیا از صورت مستغنی است و بر آنها اشراق و تسلط مطلق دارد و در واقع علم و بصر در نزد او یک چیز است و نوریت او نفس قدرت اوست زیرا که نور، فیاض لذاته است؛ به این معنا که علم او به اشیا، نفس ایجاد آنهاست و وجود اشیا از او، نفس حضور آنهاست در نزد او (همان: ۳-۱۳۲). ولی با این بیان فقط علم مع‌الایجاد و بعد از ایجاد توجیه می‌شود و علم قبل از ایجاد حل نشده باقی می‌ماند. زیرا اگر علم به اشیای خارجی حضور وجودی همان اشیا باشد، لازم می‌شود که قبل از وجود، معلوم خداوند نباشند و اگر واجب تعالی به اشیا، قبل از وجودشان علم نداشته باشد، بلکه همراه با وجودشان علم پیدا شود، صدور این اشیا بدون علم خواهد بود و فاعلی که فعلش بدون علم، از او صادر شود فاعل موجب است نه مختار (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۴۳). شیخ اشراق در واقع علم واجب تعالی در مرتبه ذات را فقط منحصر به علم ذات به ذات دانسته است. واجب تعالی در مرتبه ذات تنها علم اجمالی به ماسوی دارد، ولی علم تفصیلی او به موجودات، زائد بر ذات و به عبارت دیگر فعل ذات و خارج از ذات است. به دیگر سخن علم او در مرتبه ذات، به ذوات اشیا تعلق نمی‌گیرد. بنا به این سخن، حق تعالی فاقد علمی است که در حق او صفت کمال باشد و این محال است (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق: ۱۴۰).

به هر بیان، در نظریه بوعلی و شیخ اشراق، علم تفصیلی خدا به غیر عین ذات نیست، بلکه فعل ذات است. مطلوب این است که علم حق تعالی به اشیا قبل از اشیا باشد و در عین حال عین ذات و در نتیجه حضوری باشد. تلاش بوعلی در حل این

مسئله وافی به مقصود نبود، زیرا علم ارتسامی گرچه مقدم بر معلوم است، لیکن عین ذات حق تعالی نیست، بلکه مغایر ذات اوست (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۲۷).

هم در نظریه بوعلی و هم در نظریه شیخ اشراق، حق تعالی در مقام ذات، علم تفصیلی به اشیا ندارد. نزد بوعلی علم تفصیلی به صورت ذهنی و نزد شیخ اشراق به صورت عینی (خود موجودات) تعلق گرفته است. از این رو در نظریه شیخ اشراق نیز، علم تفصیلی حق تعالی به موجودات، خارج از ذات واجب و عین معلوم فرض شده است. به بیان دیگر، موجودات با همان وجود خارجی شان نزد حق تعالی حضور دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۲۴). در این رویکرد، صورت ذهنی و صورت عینی خارج از ذات واجب لحاظ شده و در نتیجه، ذات خالی از علم تفصیلی به اشیا فرض شده است.

با این وجود، نظریه بوعلی و شیخ اشراق از مزایای ارزشمندی برخوردار است. بوعلی با تفکیک نظام علمی از نظام عینی و ازلی فرض کردن نظام علمی، علم واجب به ماسوی را غیر از ذات عینی ماسوی لحاظ کرد (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۶۱) و شیخ اشراق با طرح علم حضوری، گره علم مع الایجاد به ماسوی را گشود (بهشتی، ۱۳۸۷: ۲۲). نکته باقی مانده در اینجا علم تفصیلی قبل از ایجاد است که ملاصدرا در صدد حل آن است. راهنمای صدرا در این مسئله، علم حضوری در سازگاری با براهین فلسفی و آیات و احادیث دینی است. وی به این منظور به دو طریق این مسئله را پردازش کرده است؛ طریق اول مبتنی بر اصالت وجود و مشابه طریق حکمای پیشین است و طریق دوم مبتنی بر نظریه اسما و صفات الهی است.

طبق اصالت وجود، هر آنچه در عالم هستی است، چیزی جز وجود، نیست. سرمنشاء وجود، باری تعالی است و ماسوی الله از لوازم وجود خارجی اوست و چون همه اینها از لوازم وجود او هستند، پس معلوم حضوری او نیز هستند. موجودات



خارجی هم علم‌اند و هم معلوم. این لوازم، صور موجودات نیست، بلکه خود موجودات است. بنابراین عالم چه قبل از تحقق، چه هنگام تحقق و چه بعد از تحقق برای وی حضور دارد. همه موجودات عین ربط و اتصال به حق تعالی هستند و از او نشأت گرفته‌اند. حق تعالی نیز به فعل خود احاطه حضوری و علمی دارد و عالم در محضر او حضور دارد. عالم چیزی جز تجلی و ظهور و حضور حق تعالی نیست، از این رو حق تعالی به تجلی و فعل خود در قبل و بعد از ایجاد علم دارد.

طبق قاعده "بسیطُ الحقیقة کُلِّ الاشیاء" حق تعالی در مقام ذات واجد کمالاتی است که به ماسوا افاضه فرموده است، از این رو، به همه کمالات عینی تحقق یافته، قبل از تحققشان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی دارد. به عبارت دیگر چون در دار هستی تنها وجود است که اصیل است و سر منشأ این وجود، حق تعالی است، پس آنچه تحقق عینی یافته است، چیزی جز همان کمالات موجود در ذات حق تعالی نیست و حق تعالی به ذات خود قبل از تجلی یافتن علم اجمالی در عین کشف تفصیلی دارد. یعنی او، به غنای ذاتی و همه امکانات وجودی خویش در عین بساطت ذاتی علم دارد و بنابراین همه ماسوی الله قبل از تحقق به وجود علمی نزد او حاضرند و معلوم اویند (مصلح، ۱۳۷۵: ۳۳۰-۳۲۳).

ملاصدرا در طریق دوم برای تبیین مسئله از نظریه اسما و صفات طرح شده در عرفان کمک می‌گیرد. او بین دو مقام "احد" و "واحد" در حق تعالی فرق نهاده است. مقام احد نفی تمام کثرات و مقام بساطت و صرافت و خلوص محض حق تعالی است. این مقام که مقام غیب الغیوب است، علم حق تعالی به موجودات به علم ذاتی ازلی سابق بر اشیا و سابق بر صور و اسما و علوم تفصیلیه به ماسوی است. علم او در این مقام عین ذات اوست.

در مقام واحد ذات حق تعالی همراه با تجلی اسما و صفات او مدنظر قرار می‌گیرد. این مقام، مقام ظهور کثرات است که طی آن جهان به ظهور واحد به وجود می‌آید. در این مقام صورت‌ها و اسما و صفات مغایر هم بوده و تغایر مذکور مفهومی است (همان: ۳۳۳). این مقام، مقام مفتاح الغیوب است. مفتاح یا مفاتیح اشاره به علم تفصیلی حق تعالی به صور علمیه (معانی) الهیه دارد که به وجهی عین ذات و به وجهی غیر ذات و از لوازم او است. و غیب به علم اجمالی او اشاره دارد. علم اجمالی او، علم ذاتی ازلی است که عین ذات احدیت است و سابق بر هر چیزی حتی بر صور علمیه تفصیلی الهیه است (همان: ۳۲۲). وجود معانی کثیره در ذات حق تعالی به معنی تعین وجود هر کدام از آن معانی نیست. بلکه همچون انطوای قطره در دریا و یا انطوای مراتب پائینی حرارت در مرتبه شدید آن است. این مسئله مستلزم کثرت در ذات باری تعالی نیست.

باید توجه داشت که احد و واحد دو وجه یک حقیقتند. اولی وجه ربّی حق تعالی است که کثرت در آن نیست و دیگری وجه خلقی اوست که مقام ظهور کثرات است. ملاصدرا بر این اساس هرگونه دوئیت را چه دوئیت ابن‌سینایی باشد که در آن، اعراض (صور) بر ذات حق تعالی عارض شوند و چه معقولاتی که با ذات او متحد شوند (اتحاد عاقل و معقول فوفوریوس) را کنار می‌نهد. تنها ذات خداوند است که مظهر اسما و صفات است. اسما و صفات، تجلیات او هستند (ملاصدرا، ۱۳۴۶: ۶۳).

اسما و صفات الهی همان معانی کلیه انتزاع شده از نفس ذات باری تعالی هستند که به منزله ذاتیات وی لحاظ می‌شوند. فرق این دو در این است که اگر مفهوم‌های کلی انتزاع شده - که همگی مفهوماً مغایر همدند - را جداگانه ولی با اعتبار و ملاحظه ذات حق تعالی لحاظ کنیم، اسما و اگر جداگانه ولی بدون اعتبار و ملاحظه ذات او لحاظ کنیم صفات خواهند بود (همان: ۲-۷۱ و مصلح، ۱۳۷۵: ۳۳۳). اسما و صفات از جهت

وجود عین ذات خداوند هستند ولی از جهت معنا و مفهوم غیر از ذات اویند. در این تلقی، اسما با نام مفاتیح غیب و صفات که از لوازم و شئون اسمائند، با نام اعیان ثابته معرفی شده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۰۵). البته اعیان ثابته‌ای که در اینجا مدنظر ملاصدرا است، غیر از اعیان ثابته مدنظر عرفان است. اعیان ثابته مدنظر ابن عربی مستقل لحاظ شده و واجد و عائی قائم به خودند.

اسمای الهی به هفت اسم (امهات = اصول هفتگانه) علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و کلام تقسیم می‌شوند (همان: ۶۰۴). این اسما که در لسان علم کلام تحت عنوان صفات الهی معرفی شده‌اند، عین ذات باری تعالی هستند و بنابراین، مصداقاً واحد ولی مفهوماً مغایر همنند. از سوی دیگر، صفات (اعیان ثابته) نیز به یک جوهر و هفت عرض تقسیم می‌شوند (همان). جوهر همان صورت و مثالی از ذات حق تعالی است. خود حق تعالی جوهر نیست زیرا در آن صورت، دارای ماهیت بود و با غیر خود در مقوله جوهر مشترک می‌شد. بنابراین برای تمییز از غیر نیازمند فصلی ویژه فرض می‌گردید و در نتیجه مرکب بود. اعراض هفت گانه نیز عبارتند از کم (شمارش حق تعالی)، کیف (خشنودی و خشم او)، وضع (قیام و برپایی اوست مردآتش را)، جدت (مالک الملک بودن اوست)، اضافه (ربوبیت او)، اَنْ یفعل (ایجاد او) و ان ینفعل (اجابت دعا از جانب اوست). ملاصدرا از دو مقوله زمان و مکان صرفنظر کرده است، چرا که در ساحت صفات الهی و مجردات علویه این دو مقوله طرح نمی‌شود. استنتاج جوهر و اعراض هفتگانه نیز بدان‌گونه صورت گرفته است که جهان که صنعت حق تعالی است، دارای نظم و شاکله‌ای است، بنابراین باید حق تعالی نیز به مقتضای قاعده "کُلُّ یَعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِهِ" واجد این شاکله باشد. کلیت جهان به یک جوهر و چند عرض قابل تقلیل است و در نتیجه این شاکله باید در عرصه صفات حق تعالی نیز وجود داشته باشد (همان). هر موجودی که ایجاد شود، صورتی دارد که بر اساس آن

سرشته شده است، به گونه‌ای که اگر آن صورت نبود، سرشته نمی‌شد. زیرا وجود معلول، شأنی از شئون وجود علت است و آنچه در وجود پدیدار است، سایه‌ای است از آنچه در جهان عقلی است و هر صورت معقولی، بر مثال آن چیزی است که به نحو اعلی و اشرف و برتر در حضرت الهیه است (همان: ۶۰۵).

اسما و صفات الهی تجلی کمالات ذاتی حق تعالی هستند. عالم هستی نیز تجلی اسما و صفات الهی است. بنابراین اعیان و اشیا قبل از تحققشان در خارج، موجود به وجود اسما و صفات بوده‌اند. وجود اعیان در این مقام، وجودی غیر مجعول است؛ یعنی وجودی است که در مراتب بعد مجعول می‌شود. چون واجب الوجود عالم به ذات خویش است و اعیان ثابته موجود به وجود ذاتند، پس علم به ذات، علم به اعیان ثابته ممکنات و حقایق کائنات است. همین‌گونه که همگی موجود به یک وجودند، همگی معلول به یک عقل نیز هستند (مصلح، ۱۳۷۵: ۳۳۲). بنابراین موجودات قبل از جعل عینی‌شان، موجود به وجود اسما و صفاتند و حق تعالی با علم به اسما و صفات خود، که مصداقاً چیزی جز ذات او نیستند، عالم به همه موجودات جهان است. علم اجمالی او در این مقام عین کشف تفصیلی است. در واقع اسما و صفات الهی، آیینه‌هایی هستند که حق تعالی با نظر به آنها، اشیا و اعیان را می‌نگرد. ممکنات، ظهور اسما و صفات خداوند بوده و غیر او نیستند. اساساً هستی ممکنات، هستی مستقل نیست و عین ربط و اضافه است. هر چه هست آینه است. صورت‌هایی که در آینه دیده می‌شوند، وجود مستقلی در مقابل آینه ندارند تا اساساً بحث اتحاد دو امر مستقل پیش آید یا یکی در دیگری حلول کند (ملاصدرا، ۱۳۴۶: ۶۴). علم اجمالی حق تعالی در این مقام عین کشف تفصیلی است. مراد از اجمال و تفصیل در اینجا، وحدت و کثرت است؛ "بسیط الحقیقة کل الاشیا".

در این مقام معلوم تابع علم است. یعنی معلوم حق تعالی که همان اشیا و اعیان است، در مرحله قبل از تحقق، تابع علم (اسما و صفات) او است. این مرتبه را ملاصدرا مقام ذات (عنایت) نام نهاده است (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق: ۱۴۷). در این مقام نسخه اصلی جهان در علم حق تعالی وجود دارد و مراتب بعد رونوشت‌های مفصل‌تری از این نسخه هستند.

مرتبه بعد مقام "قلم" (عقل اول) است. این مقام، مقام قضای الهی است که در آن اسما و صفات الهی در عالم عقل اول تجلی می‌یابند. "قضا عبارت است از وجود صور عقلیه جمیع موجودات به ابداع باری تعالی در عالم عقلی بر وجه کلی بدون زمان" (همان: ۱۴۹). این مقام با نام‌های قلم اعلی، روح اعظم، ملک مقرب، ممکن اشرف، عالم قدرت، عالم جبروت، ام الكتاب، خزائن علم و مفاتیح الغیوب نیز خوانده شده است. قلم موجودی عقلی و حدواسط خدا و بندگان است که تمام صور اشیا به وجهی عقلی در آن است (همو، ۱۳۷۷: ۳۵). این عالم از آن رو جبروت نامیده شده است که هم فوق محسوس است و هم اشیا را به کمالاتشان ملزم می‌سازد. این صفت صورت جباریت خداست (همان: ۳۶ و قرآن مجید، انعام / ۵۱).

مقام قضا، مقام وجود جمیع موجودات بر حسب حقایق کلیه و صور عملیه در عالم عقلی است، آن هم بر وجهی کلی و نه بر سبیل نوآفرینی و آشکار سازی. این مرتبه متصل به ذات حق تعالی است از این رو نمی‌توان دقیقاً آنرا عالمی از جمله عوالم ماسوی الله به حساب آورد. به عبارت دیگر این مرتبه از لوازم غیر مجعول ذات او به حساب می‌آید. این عالم به دلیل پیوستگی با ذات حق تعالی بسیط است ولی بساطت او محض و صرف نیست (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۳۵).

مقام قضا، مقام خزائن خداست که سرآورده‌های نور و پرتوهای جمال و جلال او می‌باشند (همان: ۳۷). عنایت باری تعالی جوهر قدسی بی‌ی را که موسوم به قلم اعلی و

عقل اول است اقتضا نموده است. به واسطه عقل اول، حق تعالی دیگر جواهر قدسیه و اجرام سماویه و عناصر جسمانیه را آفرید. جواهر عقلیه قدسیه تحت تأثیر قاهریت باری تعالی قرار دارند و اثری از قدرت و جلال او به شمار می آیند. چنانکه نوریت آنها که زاید بر ذوات آنها نیست، لمعای از لمعات وجه و جمال اوست. به این اعتبار آنها را ملائکه مقربین و عالم قدرت می نامند (همو، ۱۴۲۲ق: ۱۵۰).

مرتبه بعد مقام "لوح" (نفوس فلکی سماویه) است. این مقام، مقام قدر الهی است. "قدر عبارت است از ثبوت جمیع موجودات در عالم نفسی بر وجه جزئی مطابق با آنچه در مواد خارجی موجود است به اعتبار اسباب و عللی که به واسطه آنها در اوقات معینه واجب می گردند" (همان: ۱۴۹).

نفوس فلکی محل قدر و لوح قضای الهی است. همچنان که قلم مادی بر لوح سفید می نویسد، قلم الهی نیز قضای الهی موجودات را بر نفوس فلکی که به منزله لوح می باشند، می نگارد. این مقام از آن رو "قدر" نام گرفته است که در آن رخدادهای عالم طبیعت به نحو مفصل تر در آن مقدر و تعیین می گردد. به عبارت دیگر اندازه و حدود موجودات طبیعی در این مقام مقدر می گردد. "وَمَا تُنَزِّلُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ". عالم لوح با نامهای عالم نفوس فلکی، عالم مثال، عالم ملکوت، قدر خداوند و کتاب مبین نیز خوانده شده است (همان: ۱۵۱). این عالم مواد موجود در عالم طبیعت را مستعد پذیرش صورتها (کلمات الهی) می کند.

در مقام قدر علمی، صور جمیع موجودات در عالم نفسی به وجهی جزئی ثبوت می یابد که با مواد خارجی خود منطبق و بر اسباب و علل خود مستند و در اوقات خود واجب و لازم و در قوه ادراکیه و نفس انطباعیه منطبق باشد (همان: ۳۷). بدین ترتیب، اگر بوعلی صور را طرح و شیخ اشراق آنها را انکار نمود، ملاصدرا مجدداً آنها را طرح کرده، ولی ذات این صور را از سنخ ذات و رواشح وجود واجب الوجود و عالم

الوهیت دانسته است. از این رو این صور مباین با ذات و اعراض قائم به ذات و لوازم متأخره از ذات الهیه نیستند (مصلح، ۱۳۷۵: ۲۱-۳۲۰). در مقام قدر خارجی صور جمیع موجودات در مواد خارجی آنها قرار داده می‌شود. در اینجا است که موجودات در زمان و مکان مختص به خود تحقق می‌یابند (همان).

بنابه این تلقی، هر آنچه در عالم محسوس جاری است یا جاری خواهد شد، در نفوس فلکیه نوشته و مقدر شده است. بنابراین صور معلوم و ضبط شده‌ای که بر حسب علل و اسبابشان به وجهی کلی از عالم عقل (قلم) در عالم نفوس کلیه (لوح) ترسیم یافته بودند، اینک در عالم محسوس بر اساس مقدراتی که در عالم لوح تعیین شده است جریان می‌یابد.

بطور کلی "عنایت الهی شامل قضا است، به همان نحو که قضا شامل قدر، و قدر شامل مافی‌الخارج است. مگر آنکه برای عنایت به حسب تحقیق محلی نیست و برای هر یک از قضا و قدر محل هست، و محل قضا قلم است و محل قدر لوح" (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق: ۵۰-۱۴۹). عالم قلم و عالم لوح دو کتابند. اولی ام‌الکتاب و دومی کتاب مبین است؛ "يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ" (رعد / ۳۹) و "لَا حَبَّةَ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ" (انعام / ۵۹). اولی علم اجمالی دومی علم تفصیلی است. عنایت حق تعالی به قلم، و از طریق قلم به لوح و از طریق لوح به موجودات مادی تعلق می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق: ۵۱-۱۵۰).

بوعلی علم حق تعالی را متبوع، یعنی اصل و علت موجودات فرض گرفته است. به عقیده وی، این علم قبل از ایجاد است و در نتیجه نظام عینی تابع نظام علمی حق تعالی است. از نظر صدرا علم حق تعالی هم تابع است و هم متبوع. در مقام اسما و صفات، علم او اصل و علت اشیا و موجودات جهان هستی است. در اینجا علم، اصل است، به گونه‌ای که در علم او به اسما و صفات خویش، حقایق وجودی موجودات

دیده می‌شود. علم او آینه‌ای است که در آن همه موجودات موجود به وجود علمی‌اند. "پس حق تعالی آن چنان ذاتی است که آینه صور ممکنات است. یعنی همه صور ممکنات در ذات او موجودند و بر حضرت او مکشوفند. این علم مقدم بر معلوم است. از سوی دیگر کلیه موجودات به حقایق وجودیه خویش، آینه‌هایی هستند که می‌توان صور اسمای الهی [و نه خود اسما] را در آن آینه‌ها مشاهده کرد (همو، ۱۳۴۶: ۶۷). بنابراین علم او تابع معلوم (موجودات و اشیا) نیز هست. این علم، علم فعلی و مع‌الایجاد است. حق تعالی صور حقایق اسما و صفات خویش را در موجودات می‌بیند. زیرا هر موجودی مظهري از یک اسم خداوند است. موجودات آینه‌ای هستند که می‌توان در آن‌ها صور اسما و صفات الهی را دید. هرچند باید توجه داشت که اسما و صفات الهی فقط در مقام واحدیت وجود دارند و موجودات و مراتب هستی تنها شئون و تجلیات آن‌ها هستند. علم ذاتی حق تعالی (علم متبوع) که در آن معلوم تابع علم است، عین ذات حق تعالی است و مغایرت اسما و صفات در آن مقام، مغایرت مفهومی است. و علم فعلی (علم تابع) او که در آن علم تابع معلوم است، عین وجود اشیا است و مغایرت این دو نیز مفهومی است. به عبارت دیگر، علم ذاتی و قبل از ایجاد خداوند، متبوع، و علم فعلی و مع‌الایجاد او تابع است. در مرحله علم فعلی، وجود اشیا همان علم به اشیا و علم به اشیا همان وجود اشیا است و در مرحله علم ذاتی، وجود ذات، عین علم ذاتی و علم ذاتی، عین وجود ذات است. علم ذاتی نیز سبب تام برای علم به وجود اشیا و علم به وجود اشیا مسبب و معلول برای علم ذاتی است. در حقیقت، علم ذاتی سبب تام است برای علم فعلی و علم فعلی مسبب است از علم ذاتی (بهشتی، ۱۳۸۷: ۲۶). چون واجب الوجود عین ذات و وجود است، پس علم او علم فعلی و سبب وجود ممکنات است. از این رو حق تعالی هم در مرتبه ذات و هم در سایر مراتب وجود، عالم به جمیع ممکنات و اعیان وجودیه کائنات است (مصلح، ۱۳۷۵: ۳۳۲).



زید هم معلوم خدا، مقدر خدا و مخلوق اوست. مصداق همه اینها همان زید است. ایجاد حق تعالی عبارت است از افاضه و بخشش حق، مر وجود خود را بر اعیان و وجود او جز ذاتش نیست. زیرا اعیان چیزی جز مظهریت نیستند. اعیان آینه‌هایی برای وجود حق هستند. در آینه جز عین وجود جلوه نکنند. موجودات حادث و پدیده‌ها، صورت تفصیل و شرح ذات حق‌اند (بهشتی، ۱۳۸۷: ۲۷). همان‌گونه که ذات حق تعالی و اسما و صفات او آینه‌ای برای دیدن اعیان لحاظ شده است. بنابراین در علم حق تعالی، فرقی بین علم تابع و متبوع وجود ندارد. حقایق اسما، علم متبوع و صور آن‌ها علم تابع تلقی شده است. حقایق اسمای الهی هم علم است (علم متبوع) و هم معلوم (علم تابع) (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۲-۶۱۱). علم تابع همان صور حقایق عینی است که این صور حقایق عینی چیزی جز تجلی اسما و صفات الهی نیست. علم متبوع نیز همان علم ازلی اوست. پس همه چیز چه در مقام علم تابع و چه در مقام علم متبوع، برای حق تعالی حاضر است و او به همه آن‌ها علم دارد. از این رو تقدیر او، خلق او و علم او، همگی یک چیز است. عالم به تمامیت آن برای او حاضر است چرا که هستی چیزی جز لوازم و شئون حق تعالی نیست. او به همه اشیا و جزئیات علم تفصیلی حضوری دارد. عالم برای او حاضر است و اساساً عالم محضر اوست.

علم باری تعالی به موجودات زمانی و مکانی، زمانی و مکانی نیست. برای حق تعالی گذشته و حال و آینده متصور نیست. چرا که این سه حالت زمانی برای حرکات و متغیرات لحاظ می‌شود. جمیع موجودات برای واجب تعالی فعلیت صرف و حضور محض دارند نه حضوری زمانی و مکانی. ام‌الکتاب و کتاب مبین که جامع ازمن و حرکات مجدد مکانی و مشتمل بر مواد و کلمات است، پیوسته در نظر شهود او حضور دارد. نسبت احاطه اشراقیه او به همه موجودات، تغییرات، آیات و کلمات آن کتاب یکسان است (همو، ۱۴۲۲ق: ۱۵۳).

ملاصدرا برای تبیین نسبت علم حق تعالی و ثبات ذات، علم به اشیا را به معنای حصول صورتی مادی از شی نزد عالم ندانست زیرا به عقیده وی، صورت علمی، غیر مادی و لایتغیر است (همو، ۱۴۲۰ق: ۱۳-۳۱۲). در این تلقی، علم از سنخ وجود است و دارای مراتبی است. در بالاترین مرتبه آن یعنی در مرتبه عقل، مراتب پائینی خیال و احساس نیز حضور دارد. علم و ادراک عقلی حق تعالی به اشیا، دیگر مراتب ادراکی را نیز داراست. این علم تابع شی متغیر خارجی نیست. علم - خواه علم حق تعالی، خواه علم انسان - از سنخ وجود بوده و دارای مراتبی است و هر مرتبه آن با مرتبه‌ای از هستی تناسب دارد. بالاترین مرتبه آن یعنی مرتبه ادراک عقلی، متناسب با مرتبه عقول (جوهر مقدسه عقلی) است. این مرتبه واجد صورت‌ها و معلومات مراتب بعد نیز هست (ببینید همان). علم حق تعالی به اسما و صفات خود و همچنین احاطه قهریه او به کتب الهیه و دفاتر سبحانیه و کلیات محسوس آن‌ها در اشیا، به صورت دو علم متبوع و تابع جلوه‌گر می‌شود که هر دو آینه‌ای هستند که اول و آخر و ظاهر و باطن هستی و ذات او را به نمایش می‌گذارند.

### نتیجه

۱- در تلقی ملاصدرا، وجود دارای مراتب است. در کاملترین مرتبه (ذات حق تعالی) وحدت صرف (بدون هیچ کثرتی) حکمفرما است، ولی در مراتب بعد، کثرت و تفصیل پدید می‌آید. در این رویکرد، حق تعالی در مرتبه ذات و قبل از ایجاد موجودات، واجد علمی اجمالی در عین کشف تفصیلی است. اما در مراتب بعدی هستی، علم او همراه با فعل می‌شود، به گونه‌ای که علم مع الایجاد و بعد از ایجاد به اشیا در وی حاصل می‌آید. این علم، تفصیلی بوده و مغایرتی با علم قبل از ایجاد ندارد. در واقع این علم، تفصیل علم اجمالی قبل از ایجاد است.

۲- در تلقی ملاصدرا، اشیا معلوم حق تعالی، تجلی و شئون اسما و صفات او هستند. از اینرو این اشیا به دلیل خاصیت آینگی که دارند، صرف یک توده بی جان و بی ارزش نیستند، بلکه ترکیبی از دفتر وجود (ماده) و کلمات الله (صورت) هستند. بنابراین اشیای محسوس و تمام اعیان عالم هستی مقدس بوده و نمایانگر عظمت و جلال حق تعالی می باشند، به گونه ای که می توان با نگرستن در این آینه ها و حصول صورت عقلی آن ها، در طریق ادراک پیش رفت و در نهایت اسما و صفات الهی و سرمشا هستی را نظاره کرد. از اینرو خداشناسی از جهان شناسی و لازمه اصلی آن، نفس شناسی آغاز می شود. انسان کامل و بصیر کسی است که اشیا را به منزله آینه ببیند و در طریق معرفت پیش رود تا اینکه به مقام لوح و قلم و اسما و صفات الهی برسد و آن ها را نیز همچون آینه ای برای دیدن اشیا و هستی قلمداد کند و به بیان دیگر بتواند این دو آینه را با هم و در عین حال یکی ببیند.

## پی‌نوشت

۱- و الكل من نظامه الكيانى ينشأ من نظامه الربانى

## منابع

## الف) کتاب‌ها

- قرآن مجید؛ (۱۳۸۴)، ترجمه سید مهدی دادور، تهران، جهان آرا.
- بهشتی، احمد؛ (۱۳۸۷)، *علم واجب الوجود از دیدگاه صدر المتألهین*، مجله مقالات و بررسی‌ها، شماره ۴۲.
- سهروردی، یحیی بن حبش؛ (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۷۲)، *شرح حکمت متعالیه*، انتشارات الزهرا.
- ابن سینا، ابو عبدالله؛ (۱۳۶۵)، *"الالهیات من کتاب الشفا"*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، مقاله ۸، فصل ۶.
- مصلح، علی اصغر؛ (۱۳۷۵)، *فلسفه عالی*، انتشارات دانشگاه تهران.
- ماحوزی، رضا؛ (۱۳۹۰)، *تحلیلی بر دیدگاه غزالی در نقد نظریه ابن سینا در باب علم حق تعالی به جزئی‌های محسوس*، مجله اطلاعات حکمت و معرفت، سال پنجم.
- مطهری، مرتضی؛ (۱۳۸۲)، *درس‌های شفا*، مجموعه آثار، جلد ۷، تهران، انتشارات صدرا.
- ملاصدرا؛ (۱۳۴۶)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد.
- \_\_\_\_\_؛ (۱۴۲۰ ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه اربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_؛ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مصحح و مقدمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_؛ (۱۳۷۷)، *مظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_؛ (۱۴۲۲ ق)، *مبدأ و معاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه.

