

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال ششم، تابستان ۱۳۹۳، شماره مسلسل ۲۰

علم الهی به موجودات از دیدگاه ابن سینا

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۱۷ تاریخ تأیید: ۹۳/۰۸/۱۷

حسن امینی*

این نوشتار، با روش تحلیلی-عقلی به علم واجب الوجود به اشیاء از نگاه ابن سینا پرداخته است. حکیمان مشاء، از جمله بوعلی، تعبیر ارتسام رادر مورد علم الهی به موجودات قبل از ایجاد آنها به کار برده‌اند. شارحان و ناقدان آثار بوعلی تفسیر واحد از آن ارائه نداده‌اند، بلکه تفسیرهای متفاوت از سخنان ایشان داشته‌اند، به گونه‌ای که برخی از آنان علم الهی را از منظر وی از سنخ علم حضوری و برخی آن را از سنخ علم حصولی دانسته‌اند. برخی از این تفسیرها اشکالاتی را در پی داشته است. این مقاله با ذکر شواهدی از سخنان خود بوعلی در پی یافتن تفسیر درست یا نزدیک به آن از سخن وی در این مسئله است.

واژگان کلیدی: صفات خدا، علم الهی، صور مرتسمه، ابن سینا، مشائیان.

* پژوهشگر جامعه المصطفی العالمیه.

طرح مسئله

برای خداوند چهار گونه علم مطرح است: علم به ذات، علم به اشیای مادی و غیرمادی پس از آفریدن آنها، علم به محالات ذاتی، و علم به اشیاء پیش از ایجاد آنها. علم الهی به محالات ذاتی در آثار بوعلی و مشائیان دیگر یافت نشد. اما علم الهی به ذاتش مورد نزاع نیست و علم الهی به موجودات عالم، به‌ویژه بعد از آفرینش آنها، مورد بحث قرار گرفته است، از جمله اینکه علم الهی به مادیات حضوری است یا حصولی. اما اکنون این قلم ناظر به آن نیست. نگارنده در این مقاله به مسئله علم واجب به اشیاء پیش از ایجاد آنها از منظر ابن‌سینا پرداخته است، نه اقسام دیگر آن. مشائیان علم واجب را به موجودات [پیش از ایجاد آنها] از راه صور ارتسامی می‌دانند و آفرینش را مبتنی بر آن. بوعلی نیز تعبیر ارتسام را در مسئله علم الهی به‌کاربرده است. شارحان و ناقدان آثار ایشان تفسیرهای مختلفی از تعبیر ارتسام در سخنان وی ارائه داده‌اند. برخی آن را به معنای انتقاش دانسته‌اند، که این تفسیر اشکالات بسیاری را در پی داشته است. از جمله این اشکالات لزوم ترکیب و کثرت در ذات الهی است که با نصوص دینی و نیز با بعضی تصریحات بوعلی ناسازگار می‌باشد، زیرا او در بعضی از تعبیرات واجب را از جمیع جهات بسیط می‌داند. بنابراین، این نوشتار در پی این است که علم الهی به موجودات قبل آفرینش آنها از دیدگاه بوعلی چگونه ممکن است؟ از نظر او، این علم به نحو حضوری است یا حصولی؟ تفسیر درست از صور ارتسامی کدام است و مقصود بوعلی از این تعبیر چیست؟ و مشکل ترکیب و کثرت در ذات الهی در اندیشه وی چگونه قابل حل است؟

پیشینه مسئله و ضرورت آن

از میان فیلسوفان مسلمان، شاید فارابی (۳۳۹ ه.ق) نخستین فیلسوفی باشد که به این مسئله پرداخته است. او در کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین* می‌نویسد: «افلاطون در بسیاری از سخنانش به صور مجرد اشیاء اشاره کرده است و در برخی آثارش آنها را «مُثل الهیه» نامیده است.» سپس، فارابی با استناد به کتاب *حروف (ما بعد الطبیعة)* ارسطو می‌نویسد: «ارسطو مُثل و صور را نفی کرده است.» وی با استناد به کتاب *اثولوجیا* می‌نویسد: «او صور را پذیرفته و معتقد بوده است که واجب پیش از ایجاد عالم از این راه به اشیاء علم داشته و طبق آن، اشیاء را آفریده است.»^۱ سپس، فارابی دیدگاه خود را چنین ابراز می‌کند: «صور موجودات در ذات الهی وجود دارد. همان‌گونه که ذات الهی ثابت است، صور موجود در آن نیز ثابت‌اند، و اگر صور آنها پیش از آفرینش عالم در ذات الهی موجود نباشد، چگونه آنها را می‌آفریند و چه چیز را قصد می‌کند؟»^۲

۱. ان افلاطون، فی کثیر من أقاویله، یومیء الی ان للموجودات صوراً مجردة فی عالم الاله؛ و ربما یسمیها «المثل الالهیة»، و انها لا تدثر و لا تفسد، و لكنها باقیة، و ان الذی یدثر و یفسد انما هی هذه الموجودات التی هی کائنة. و ارسطو ذکر فی «حروفه» فیما بعد الطبیعة کلاماً شنع فیهِ علی القائلین ب «المثل» و «الصور» التی یقال انها موجودة قائمة فی عالم الاله، غیر فاسدة؛ ... و قد نجد أن أرسطو، فی کتابه فی الربوبیة المعروف ب «اثولوجیا» یثبت الصور الروحانیة، و یصرح بأنها موجودة فی عالم الربوبیة... (فارابی، ۱۹۹۶: ۶۵-۶۶) گفتنی است که کتاب «اثولوجیا» از آن افلوطین است نه ارسطو.

۲. فنقول: لما كان الله تعالى حیا موجدا لهذا العالم بجمیع ما فیهِ، فواجب أن یكون عنده صور ما یرید ایجاده فی ذاته، جل الله من اشتباهه. و ایضاً فان ذاته، لما كنت باقیة، لا یجوز علیه

پس از فارابی، ابن‌سینا (۴۲۸ ه.ق) به تفصیل و شرح بیشتر به آن پرداخت که این نوشتار در پی شرح و بسط آن است.

گفتنی است: بعد از بوعلی، سهروردی (۵۸۷ ه.ق) علم قبل از ایجاد را مطرح نکرد، اما علم واجب را به موجودات حضوری دانست.^۱ بعد از او، خواجه نصیرالدین (۶۷۲ ه.ق) علم و ارتسام را، پیش از ایجاد، در عقل اول پذیرفت نه در ذات الهی.^۲ پس از وی، غیاث الدین منصور دشتکی (۹۴۹-۸۶۶ ه.ق) از مکتب شیراز، علم قبل از ایجاد را به نحو حضوری دانست^۳ و ملاجلال‌الدین دوانی

التبدل و التغير. فما هو بحیثه ایضا كذلك باق غیر دائر و لا متغیر. و لو لم یکن للموجودات صور و آثار فی ذات الموجد الحی المرید، فما الذی کان یوجدہ؟ و علی ای مثال ینحو بما یفعلہ و یدعہ؟ اما علمت أن من نفی هذا المعنی عن الفاعل الحی المرید، لزمه ان یقول بأن ما یوجدہ انما یوجدہ جزافا و تنحسا و علی غیر قصد؛ و لا ینحو نحو غرض مقصود بارادته. و هذا من أشنع الشناعات. (همان: ۶۸)

۱. فکل من أدراک ذاته، فهو نور محض، و کلّ نور محض ظاهر لذاته و مدرک لذاته. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۱۴/۲)

۲. فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه من غير احتیاج إلى صورة مستأنفة تحل ذات الأول تعالی عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها و هی تعقل الأول الواجب و لا موجود إلا و هو معلول للأول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية و الجزئية علی ما علیه الوجود حاصله فيها و الأول الواجب یعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر و الصور و كذلك الوجود علی ما هو علیه فإذن لا یعزب عن علمه مثقال ذرة. (الطوسی، ۱۳۷۵: ۳۰۶/۳-۳۰۷)

۳. فالأولى أن یقال: العلم- كما مر- عبارة عن الحضور عند الذات المجردة، و المعلول حاضر عند العلة غیر غائب عنها، فهي عالمة، و العلة حاضرة عند المعلول، فلوکان مجردا كان

(۹۰۸.ق) نیز گفت که واجب الوجود به نحو اجمالی و حضوری به موجودات علم دارد و همان علم اجمالی و حضوری او مبدأ پیدایش دیگر موجودات است.^۱ میرداماد (۱۰۴۱.ق)، از مکتب اصفهان، علم حق به اشیاء را پیش از ایجاد پذیرفت و گفت: واجب به نفس علم به خود به موجودات علم دارد. به تعبیری، واجب به نفس علم به ذات سبب علم به موجودات دارد.^۲ او در این مسئله سخنانی را از غزالی نقل کرده است که وی تعبیر «متضمن» را به کار می‌برد.^۳ به باور میرداماد، علم واجب تمام و فوق تمام است و از علم او چیزی پنهان

عالمها بها. (دشتکی، ۱۳۸۲: ۳۲۹)

۱. فهذا العلم القائم بذاته هو علمه بذاته باعتبار، و علم إجمالي بمعلولاته باعتبار آخر، و الحیثیة الأولى علة للحیثیة الثانية، فعلمه بذاته من حیث أنه علم بذاته علة لعلمه بغيره، و كما أن العلم الإجمالي فینا مبدأ للعلم التفصیلی، كذلك ذلك العلم الإجمالي الإلهی خلاق للصور التفصیلیة فی الخارج... فالمعلولات كلها حاضرة له تعالی من غیر أن یكون فیها كثرة بحسب ذلك الحضور، فإن الصورة العقلیة فی العلم الإجمالي واحدة مع كثرة المعلومات علی ما تقرر فی موضعه، فهذا الوجود العلمی الإجمالي هو بعینه الوجود الذی ذكرنا أنه مبدأ اشتقاق الموجود، و یتنسب إليه جمیع الموجودات كما سبق... (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۴۸ [فصل ۶])

۲. فإذن، و جب أن یكون الفیاض الحقّ یعلم من ذاته قاطبة الأشیاء علی ما علیه نظام الوجود و نضده، فإنه یعقل ذاته و یعقل أن ذاته مبدأ كل طبیعة و كل هویة، فیعقل من ذاته كل شیء طبیعة مرسله كانت أو هویة شخصیة. (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۷۷/۱ [التقديسات])

۳. و قال الشیخ الغزالی فی («شرح الأسماء الحسنی»، ص ۱۵۹): «الباقی هو الموجود وجوده بذاته... «واجب الوجود... بذاته» متضمن لجمیع ذلك [ماضی و مستقبل]. (همان: ۴۳۷/۱ [الصراط المستقیم])

نیست.^۱ حسب برداشت سید احمد علوی (شارح آثار میرداماد)، وی حصولی و ارتسامی بودن علم واجب را رد کرده و آن را حضوری دانسته است و نیز از تعبیر «اجمالی» و «تفصیلی» بودن علم خداوند به اشیاء بهره برده و آن را عین ذات واجب دانسته است.^۲

همین تعبیرات میرداماد و دیگران باعث شد که ملاصدرا (۱۰۵۰ه.ق) تعبیر «اجمال در عین تفصیل» را به کاربرد. به سخن صدرا، واجب قبل از ایجاد اشیاء به اجمال در عین تفصیل به آنها علم دارد. مقصود از «متضمن» «اجمال» است و مقصود «اجمال» همان اندراج و اندماج و عدم تمایز است؛ «واجب الوجود» قبل از آفرینش اشیاء به نحو اندماجی از آنها آگاه است و این اجمال عین تفصیل است. تعبیر «علم اجمالی» در سخنان بیشتر فیلسوفان پیش از صدرا ناظر به قبل از ایجاد و تعبیر «علم تفصیلی» ناظر به بعد از ایجاد است،^۳ اما در سخنان صدرا

۱. لیس لمار أن یماری فی أن القدوس الحقّ - جلّ مجده - كما لیس یحتجب ذاته عن ذاته فکذلک لیس یحتجب عن علمه التام و فوق التمام شیء من جهات ذاته و اعتبارات حقیقه و لوازم وجوده، بل کل یؤمن أنه - عز مجده - یعلم ذاته من جمیع جهاته و لوازمه علماً تاماً و فوق التمام بتة، و أن من جهات ذاته أنه فاطر مفضولاته و صانع مصنوعاتہ التي هی جملة ما عدا ذاته. (میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۵۴)

۲. فیکون العلم الإجمالی و التفصیلی بجمیع تلک الأشیاء نفس ذات باریها جلّ و (علا)... إن العلم الحضوری بذاته علم أتم وجه و أكمل تفصیل؛ لکونه مشیئاً لها جاعلاً إياها؛ فیکون علمه بها علماً خارجاً عن ارتسامها الحصولی و حضورها العینی؛ ... إن ذاته علم إجمالی و تفصیلی بتلک المعلومات من الکائنات و المبدعات... (علوی، ۱۳۷۶: ۷۳۸-۷۳۹)

۳. أنه لو صح إطلاق الإجمال و التفصیل علی علمه - جلّ و علا - فإنما یصح ذلک بإطلاق

هر دو ناظر به پیش از ایجاد می‌باشد.^۱ عارفان به جای «صور ارتسامی» «اعیان ثابته» را به کار برده‌اند که همانندی و تفاوتی بسیار با آن دارد، اما اکنون بحث ما در آن نیست.

همان‌گونه که پیش از این اشاره کردیم، بوعلی علم پیش از ایجاد را مطرح کرده و تعبیر صور مرتسمه را نیز به کار برده‌است و گفتیم که مسئله پژوهش همین است، چون شارحان کلام او تفسیرهای مختلف از سخنان او داشته‌اند. یکی از معاصران مقاله‌ای با عنوان «علم پروردگار به آفریدگان، پیش از آفرینش» نگاشته است. (ر.ک. فیاضی، ۱۳۸۷: ۹-۲۲) ایشان از نگاه حکیمان مشاء، به‌ویژه از منظر فارابی و ابن‌سینا، علم واجب را از راه صور مرتسمه و حصولی دانسته است. او معتقد است که از نگاه آنان، صور مرتسمه وجود مستقل از وجود واجب‌الوجود دارند. از ظاهر برخی سخنان وی نیز برمی‌آید که به باور آنان، واجب صور مرتسمه را از ازل خلق و ابداع کرده است، یعنی مخلوق و مجعول‌اند. نویسنده این سخنان را بر اساس *فصوص‌الحکم* به فارابی و بر اساس

الأولی علی علمه بذاته قبل وجود الأشياء، و إطلاق الثانی علی ذلك العلم نفسه حين مقارنته لتلك الأشياء؛ فيكون العلم الإجمالي و التفصیلی بجمیع تلك الأشياء نفس ذات باریها جلّ و علا. (همان: ۷۳۸)

قالوا [اکثر المتأخرین] للواجب علمان بالأشياء علم إجمالي مقدم علیها و علم تفصیلی مقارن لها. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۸۱/۶)

۱. بل الأمر كله فی نفسه و فی علم الله مفصل و إنما وقع الإجمال عندنا و فی حقنا و فینا ظهر فمن كشف التفصیل فی عین الإجمال علما أو عینا أو حقا فذلك الذي أعطاه الحكمة و فصل الخطاب و ليس إلا الأنبياء و الرسل و الورثة خاصة و أما الفلاسفة فإن الحكمة عندهم عارية فإنهم لا يعلمون التفصیل فی عین الإجمال انتهت عبارته. (همان: ۲۸۹)

صفحاتی از الهیات شفا به بوعلی نسبت داده است.

ممکن است بسیاری از حکیمان مشاء بر باور مذکور باشند، اما نسبت این مطالب به فارابی بر پایه فصوص‌الحکم (همان: ۱۱ [فصوص‌الحکمة، ۵۹-۶۱]) نادرست است، زیرا استناد فصوص‌الحکم به فارابی دست‌کم محل تردید است. استناد یک دیدگاه بر پایه منبعی که نسبت آن به مؤلف از اساس مورد شک باشد خطا است. گفتیم ایشان در مورد بوعلی صرفاً به صفحاتی از الهیات شفا ارجاع می‌دهد (همان: ۱۱ [الالهیات: ۳۸۴-۳۸۸ و ۳۸۹-۳۹۳]) که سخنان ابن‌سینا ابهام دارد و قابل تفسیرهای مختلف است. افزون بر این، این برداشت با برداشت صدرا از سخنان بوعلی ناسازگار است. همچنین، با عبارات و شواهدی در تعارض است که از خود بوعلی در متن این نوشتار نقل خواهیم کرد. به طور کلی، نسبت دادن مطلبی به نویسنده‌ای صرفاً بر اساس بخشی از سخنان او و نادیده انگاشتن بسیاری از سخنان دیگر او کاری غیرمنصفانه است. اکنون، توان و مجال بررسی آرای همه مشائیان یا نقد و بررسی همه جانبه مقاله مذکور نیست و تخصصاً هم از موضوع این نوشتار خارج است؛ این نوشتار فقط در صدد نقد و بررسی نگاه بوعلی در این مسئله خاص می‌باشد. پس، بررسی این مسئله با توجه به تفسیرهای مختلفی که از آن ارائه داده‌اند، با ذکر شواهدی و قراینی از سخنان خود شیخ ضروری به نظر می‌آید.

علم الهی به موجودات قبل از ایجاد آنها

فیلسوفان، در یک تقسیم، علم را به حضوری و حصولی تقسیم کرده‌اند. از منظر ابن‌سینا و دیگر مشائیان، علم واجب به ذاتش علم حضوری است، چون او

مجرد است و هر مجرد به ذات خود علم دارد. اما درباره علم او به اشیاء دیگر، آنان تعبیر صور معقوله را به کاربرده‌اند که برداشت‌ها و احتمالاتی را در پی داشته است. ابن سینا هم به آنها اشاره کرده و تعبیر مرتسمه را به کاربرده است. پیش از این گذشت که شارحان و ناقدان آثار بوعلی، تفسیرهای متعددی از سخن او در این باره ارائه داده‌اند که اکنون به بیان و نقد آنها خواهیم پرداخت.

تفسیر اول از صور مرتسمه

یک برداشت این است که واجب به اشیا از راه صوری علم دارد که در ذات وی مرتسم‌اند. مؤید این برداشت یکی تعبیر صور ارتسامی و تمثیل^۱ است که در تعبیرات ابن سینا به کاررفته است. دیگری عدم تصویر روشن از علم حضوری نزد مشائیان از جمله نزد ابن سینا است، زیرا آنان در غیر علم ذات به ذات تعبیری ندارند که حضوری بودن علم را بتوان از آن استفاده کرد. ابن سینا در مورد عقول و مفارقات و نفوس فلکی نیز تعبیر انتقالی موجودات را به کاربرده است. او معتقد است: اگر موجودات منتقش در عقول و نفوس فلکی نمی‌بود، تحقق خارجی پیدا نمی‌کرد.^۲ بر این اساس، فخرالدین رازی^۱ و خواجه نصیر الدین^۲،

۱. ان تمثل النظام الكلى فى العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه فى تفاصيله معقولا فيضانه و هذا هو العناية. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۱۳)

۲. الموجودات كلها من لوازم ذاته، و لولا أنها من لوازمه لم يكن لها وجود. و كذلك هي منتقشة الصور فى العقول، و هي فيها كالهيات الموجودة فيها إذ هي معلولة للهيات الموجودة فيها، و لولا ذلك لم تكن موجودة. و كذلك الكائنات و الحادثات منتقشة فى نفوس الكواكب و الأفلak، و لولاها لم تكن كائنة. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۲۱)

هر دو، شیخ‌الرئیس را مورد انتقاد و اشکال قرار داده‌اند. از جمله اشکالات آنان این است: از یک سو سخنان ابن سینا مستلزم این است که ذات واجب در عین بساطت هم فاعل باشد و هم قابل، چراکه از یک سو صور کثیره از او صادر می‌شود و از سوی دیگر این صور را می‌پذیرد و متصف به آنها می‌شود. آنان اشکال دیگری را نیز مطرح کرده‌اند: لازمه سخنان وی پذیرش صفات حقیقی زاید بر ذات واجب است و این تالی از نظر تمام فیلسوفان فاسد است. افزون بر این، لازم می‌آید که ذات واجب محل معلولات امکانی، یعنی محل صور کثیره،

۱. ثم قال بعد ذلك: «فالأول يعرض له كثرة لوازم إضافية، و غير إضافية، و كثرة سلوب، و بسبب ذلك كثرة أسماء، لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته تعالى» و أقول: إن هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذهب الفلاسفة في مسألتين من أمهات المسائل: إحداهما؛ أن المشهور من قولهم أن البسيط لا يكون قابلا و فاعلا معا، و ههنا اعترف بأن المؤثر في تلك الصور العقلية ذاته تعالى، و القابل لها أيضا ذاته، فالبسيط هنا قابل فاعل. و ثانيتهما؛ أن المشهور من مذهبهم أنه ليس لله تعالى من الصفات إلا الإضافات و السلوب، و ههنا اعترف بأن لله تعالى كثرة لوازم إضافية، و غير إضافية، و كثرة سلوب، فأثبت لله تعالى صفات ثبوتية غير إضافية... (الطوسي، ۱۳۷۵: ۵۳۲/۲)

۲. و لا شك في أن القول بتقرر لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلا و فاعلا معا و قول بكون الأول موصوفا بصفات غير إضافية و لا سلبية على ما ذكره؟ الفاضل الشارح و قول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا و قول بأن معلوله الأول غير مباين لذاته و بأنه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء و القدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى و أفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها و المشاءون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني... (همان: ۳۰۴/۳)

باشد. در نتیجه، لازمه سخنان بوعلی کثرت و ترکیب در ذات واجب است و این محال است.

تفسیر دوم از صور مرتسمه

برداشت دوم این است که از منظر شیخ، علم واجب به اشیاء حضوری است، زیرا ایشان در *الهیات شفا* ذات واجب الوجود را بسیط محض و صفات مانند قدرت و اراده را عین علم و علم را عین ذات واجب دانسته است. پس، او واجب را ذاتاً علم می‌داند. قطب‌الدین رازی در *محاکمات* نیز به این مطلب اشاره کرده که ذات واجب بسیط است، نه اینکه یک ذات باشد به اضافه اوصافی مانند اراده، قدرت و علم. ما در مقایسه علم واجب با علم خودمان این تعبیر را به کار می‌بریم؛ به لحاظ اینکه موجودات نزد او حاضرند، می‌گوییم: علم دارد و به اعتبار اینکه موجودات از او صادر می‌شوند، می‌گوییم: اراده و قدرت دارد، در صورتی که اینها در واجب عین همان ذات بسیط‌اند. ذات واجب همانند روشنی است که عین نور است، نه مانند دیوار روشن که ذاتی است به علاوه نور. پس، واجب ذاتاً علم است، یعنی علم عین ذات واجب است. شیخ از علم واجب به اشیاء به صور مرتسمه و تمثیل تعبیر کرده است، چون زبان فلسفه هنوز غنای تام را نداشت. مقصود او از صور مرتسمه و تمثیل ارتسام و تمثیل نیست، بلکه صرفاً تحقق علم به اشیاء است. بر اساس این تفسیر، علم واجب همان ذاتش است، ولی در مقام بیان به صور مرتسمه تعبیر نموده است، چراکه ابن‌سینا هرگونه دوئیت را از ذات الهی نفی کرده و علم و قدرت و اراده را عین ذات وی دانسته است:

و یلزم ما یعقله من نظام الخیر فی الوجود أنه کیف یمکن و یکف یکون

وجود الكل على مقتضى معقوله. فان الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علم و قدرة و إرادة. و أما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره إلى قصد و إلى حركة و إلى إرادة حتى يوجد، و هذا لا يحسن فيه ذلك و لا يصح لبراءته عن الاتينية على ما أظننا فيه. فتعقله علة الوجود على ما يعقله. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳:

(۷۶)

قطب‌الدین رازی در محاکمات نیز علم واجب را از نظر ابن‌سینا به گونه‌ای تفسیر کرده است که هرگونه غیریت را نفی می‌کند. به تعبیر او، در خارج جز ذات الهی و معلومات وی تحقق ندارد. این صفات را عقل به اعتبار آثارش که در خارج وجود دارد اعتبار می‌کند. تفسیر وی شاهد بر موجه بودن برداشت دوم از سخنان ابن‌سینا است:

فهذه الصفات [علم، ارادة، قدرت] انما يخترعها العقل في الله باعتبار آثاره و ليس منها شيء موجود في الخارج، بل ليس في الخارج إلا ذات مجردة و معلومات مترتبة بعضها لازمة لذاته [عقول و نفوس] و بعضها حادثة غير لازمة [عالم طبیعت]. هكذا يجب أن يحقق. (قطب‌الدین رازی، ۱۳۷۵: ۳؛ صدرالدین

شیرازی ۱۴۱۰: ۳۱۹/۶)

تفسیر سوم از صور مرتسمه

صدرالمتألهین بر این باور است که از منظر شیخ‌الرئیس، واجب‌الوجود ازلاً از راه صور ارتسامی به اشیاء خارجی علم دارد، اما این صور ارتسامی از لوازم ذات‌اند و ذات، همانند اتصاف ملزوم به لوازم خود، به این صفات متصف می‌شوند، چون این صفات از لوازم ذات‌اند و لوازم ذات وجود جداگانه از خود

ندارند، بلکه به وجود خود ذات وجود دارند.^۱ ذات از همان حیث که فاعل است از همان حیث قابل نیز است. تمام مجردات این گونه‌اند [و هیچ دلیلی وجود ندارد که ذات بسیط به این معنا نتواند هم قابل و هم فاعل باشد]، نه این که این صور از خارج عارض بر ذات شوند و ذات هم متصف به آنها، مانند اتصاف معروض به عرض خارجی. ولی شرافت و کمال واجب به ذات اوست، نه به این صور. این صور از لوازم و ترشحات و تنزلات وجود واجب‌اند.^۲

ملاصدرا از این طریق به اشکال فخرالدین رازی و خواجه نصیرالدین طوسی پاسخ داده است. او می‌گوید: اگر قبول به معنای تأثر و تجدد انفعال باشد، اشکال وارد است، اما اگر به معنای اتصاف ذات به لوازم خود باشد، اشکال ندارد. به عقیده ابن سینا، واجب تعالی ذات بسیط و فاقد قوه است. تجدد انفعال مسبوق به قوه است.^۳ بر این اساس، تجدد انفعال در اندیشه ابن سینا راه ندارد. بنابراین، به عقیده وی، این صور قائم به ذات‌اند، مانند قیام لازم به ملزوم، نه قیام عرض به

۱. لوازم ذات به حیثیت تقییدیه ذات تحقق دارند، نه به حیثیت تعلیلیه ذات. کثرت لازم مستلزم کثرت و ترکیب در ملزوم نیست

۲. أقول ... إن أراد بالقبول مطلق العروض اللزومی فلا يظهر فساد و لم یقم دلیل علی بطلان کون البسیط فاعلا و قابلا إلا أن یراد به الانفعال التجددی أو کون العارض مما یرید المعروض کمالا و فضیلة فی عروضه فیکون المفید أشرف من ذاته و أنور و أفضل (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۶/۲۱۰)

۳. منها قوله [ابن سینا] و لا یصح أن یکون واجب الوجود لذاته قابلا لشیء فإن القبول لما فیه معنی ما بالقوة و لا أن یکون تلك الصفات و العوارض توجد فیه عن ذاته فیکون إذن قابلا کما أنه فاعل اللهم إلا أن یکون تلك الصفات و العوارض من لوازم ذاته... (همان)

معروض تا قول به اتحاد عاقل و معقول پیش بیاید یا کثرت و ترکیب در ذات لازم آید یا اینکه مستلزم این باشد که ذات محل صور نامتناهی قرار گیرد که ابن‌سینا آنها را نمی‌پذیرد. به تعبیری، همان‌گونه که وحدت و فعلیت و مبدئیت لازمه وجود خداوند است و این ویژگی‌ها قایم به وی می‌باشند، بدون اینکه موجب کثرت و ترکیب در ذات واجب شوند، صفات مانند علم و قدرت و اراده نیز چنین است.

تفسیر چهارم از صور مرتسمه

احتمال چهارم این است که ابن‌سینا صور مرتسمه را متأخر از ذات و متأخر از علم ذات به ذات می‌داند. به سخن او، کثرت صور معقوله اجزاء ذات نیست، چون اول ذات الهی خود را تعقل می‌کند و همین تعقل ذات خودش را علت تعقل اشیاء دیگر است. البته، مقصود از این «علیت» تحلیلی است نه خارجی، یعنی لازمه ذات، علم به خودش است و لازمه علم به خودش، علم به دیگر موجودات است:

و لا یظن أنه لو كانت للمعقولات عنده صور و کثرة کانت کثرة الصور التی یعقلها أجزاء لذاته، و کیف؟ و هی تکون بعد ذاته لأن عقله لذاته ذاته، و منها یعقل کل ما بعده، فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته، فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته... علی أن المعقولات و الصور التی له بعد ذاته إنما هی معقولة علی نحو المعقولات العقلية لا النفسانية [یعنی علم الهی منشأ علم به اشیا است، نه اینکه همانند علم آدمی از اشیا اخذ شده باشد]، و إنما له إلیها إضافة المبدأ الذی یکون عنه لا فیه [یعنی نه اینکه نسبت حلولی داشته باشند]، بل إضافات علی الترتیب بعضها قبل بعض، و إن كانت معاً لا تتقدم و لا تتأخر فی الزمان، فلا یکون

هناك انتقال في المعقولات [يعني نه اينكه خداوند از علمي به علم ديگر منتقل شده باشد؛ مانند انسان كه از علوم بديهي به نظري منتقل مي‌شوند]. (ابن سينا، ۱۳۸۵: ۳۹۰ [المقالة ۸، الفصل ۷])

بوعلي در جاي ديگر نيز بسياري از احتمالات را درباره صور معقوله مطرح کرده و آنها را رد نموده است. او مي‌گويد: اين صور معقوله نه اجزاء ذات‌اند، وگرنه كثرت در ذات لازم مي‌آيد، و نه از لواحق و اعراض لازم ذات‌اند، وگرنه واجب‌الوجود واجب‌الوجود نخواهد بود، چون بنا بر اين فرض، صور معقوله از جمله ممكنات شمرده مي‌شوند. محال است كه واجب لوازم امكاني داشته باشد. ايشان احتمال عرض مفارق بودن آنها را نيز نفی کرده است، چون لازمه‌اش پذيرفتن مثل افلاطوني مي‌باشد كه وي آن را قبول ندارد. ابن سينا احتمال چهارم را نيز مطرح و نفی مي‌كند و آن اينكه صور معقوله صور موجود در عقل مفارقي باشند. به باور او، اين احتمال نيز دور از صواب است، چون لازمه‌اش تسلسل محال است. (همان: ۳۹۲)

در نتيجه، از مجموع سخنان بوعلي به اين نتيجه مي‌رسيم كه ايشان صور مرتسمه را از لوازم ذات مي‌داند كه از خود ذات برمي‌آيد و داراي يك نوع تأخر عقلي از ذات است، نه اعراض مفارق و نه صوري در عقل مفارق. بنا بر اين فرض، سخنان شيخ با بسياري از اشكالاتي كه ديگران مطرح کرده‌اند مواجه نخواهند بود، زيرا لوازم يك شيء و ویژگی‌هاي آن است، نه چيزي افزوده بر آن كه از خود آن انتشاء پيدا مي‌كند، نه اينكه معلول خارجي وي باشد، همانند وحدت، علیت، فعلیت و تشخص كه تابع خود آن شيء هستند. لوازم و صفات واجب نيز چنين‌اند و به لامجوليت ذات واجب لامجول و به ازليت وي ازلي مي‌باشند. اين لوازم نه به بساطت ذات واجب لطمه مي‌زنند و نه مستلزم جهل در ذات وي

می‌باشند. البته، ممکن است سخنان شیخ برخی اشکالات مبنایی را در پی داشته باشد، که از موضوع این نوشتار خارج است.

نقد آرای شارحان آثار بوعلی

با توجه به عبارات بوعلی، احتمال سوم و چهارم موجه‌ترین احتمال به نظر می‌رسد. هر دو احتمال شواهدی در سخنان بوعلی دارد. اینکه احتمال سوم درست باشد شاهدهی در سخنان وی دارد. خود ابن‌سینا در زمینه‌ی صور معقوله در *الهیات شفا* سه احتمال داده است: یکی اینکه این صور از لوازم ذات واجب‌اند، نه اینکه وجود مستقل داشته باشند، احتمال دوم اینکه اینها وجودات مستقل‌اند که در صقع ربوبی به ترتیب قرار دارند و احتمال سوم اینکه اینها در عقل اول مرتسم‌اند. واجب‌الوجود چون به عقل اول آگاه است به آنها نیز علم دارد. او احتمال دوم و سوم را به چالش می‌کشد و رد می‌کند و ظاهراً احتمال اول را می‌پذیرد. (ر.ک. همان: ۳۸۹-۳۹۰) از پاره‌ای از سخنان خواجه نیز برمی‌آید که او نیز با این تفسیر از دیدگاه شیخ موافق است، ولی آن را از این رو نمی‌پذیرد که سخنان شیخ را متناقض می‌پندارد و مستلزم این می‌داند که ذات حق هم قابل و هم فاعل باشد، چون شیخ از یک سو علم را عین ذات واجب و از دیگر سو علم واجب را به موجودات از راه صوری می‌داند که لوازم ذات و بیرون از ذات هستند: «و لا شک فی أن القول بتقرر لوازم الاول فی ذاته قول بکون الشیء الواحد قابلاً و فاعلاً معاً...» (الطوسی، ۱۳۷۵: ۳/۴۰۴)

اینکه احتمال چهارم درست باشد نیز شاهدهی در تعبیرات بوعلی دارد. بوعلی در عبارتی دیگر که در برداشت چهارم به آنها استناد شد، علم به اشیاء را متأخر از ذات و متأخر از علم به ذات می‌داند. عبارات شیخ‌الرئیس در *الهیات شفا* در هر

دو مطلب صراحت دارد. به نظر نگارنده، این دو سخن با یکدیگر قابل جمع‌اند و تعارض بدوی آنها قابل رفع است. رفع تعارض بدوی این دو برداشت بدین‌گونه ممکن است که علم واجب به ذاتش لازمه ذات وی است و صور مرتسمه لازمه علم واجب به ذاتش است، چون به خود علم دارد به اشیاء دیگر نیز علم دارد. از این رو، علم به اشیاء دیگر متأخر از ذات و علم به ذات است، اما آنچه که به علم واجب به ذاتش قایم باشد، می‌توان گفت که به خود ذات وی قایم است و به لامجولیت ذات نامجعول و به ازلیت و ابدیت ذات ازلی و ابدی است؛ فقط به لحاظ رتبی از ذات تاخر دارد.

گفتنی است که حکیمان مشاء مطلقاً علم به غیر را حصولی می‌دانند. پس، باید علم واجب به اشیاء از راه صور مرتسمه را نیز حصولی بدانند، اما آنان علم واجب به صورت مرتسمه را از راه صورت دیگر نمی‌دانند. تا علم واجب به آنها نیز حصولی باشد. پس، محتمل است که آنان نیز حداقل علم واجب به صور مرتسمه را حضوری و این را سبب ایجاد اشیاء بدانند.

البته، ابن سینا در باب صفات واجب، از جمله علم، تلاش می‌کند که آن را به گونه‌ای تصویر کند که اولاً تابع وجود عینی اشیاء نباشد و ثانیاً موجب کثرت در ذات نشود. او گاهی از علم بسیط و اجمالی سخن گفته و به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی صدرا نزدیک شده است. اما مقصود وی از علم بسیط این است که علم واحد است و متعلق آن متعدد و بسیار. به نظر ابن سینا، واجب از همان حیث که به خود عالم است از همان حیث به مبدئیت خود نسبت به اشیاء نیز علم دارد [و همین علم، سبب ایجاد اشیا می‌شود].^۱ این سخن نیز شاهد خوبی

۱. فانه [واجب الوجود] يعقل ذاته و ما توجيه ذاته و يعلم من ذاته كيفية كون الخير في

بر حضوری بودن علم واجب به موجودات در اندیشه ابن سینا است:

ثم يجب ان يعلم انه اذا قيل عقل للاول تعالى قيل على المعنى البسيط الذى عرفته فى كتاب النفس، و انه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون فى النفس على المعنى الذى مضى فى كتاب النفس، فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها فى جوهره، او يتصور فى حقيقة ذاته بصورها، بل تفيض عنه صورها معقولة، و هو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقلية، و لانه يعقل ذاته و انه مبدأ كل شىء فيعقل من ذاته كل شىء. (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۸۹/۷ [المقالة ۸، الفصل ۷])

نتیجه گیری

ابن سینا تعبیر «تمثل» «صور» و «منتقش» را در علم قبل از ایجاد به کار برده است. در سخنان ابن سینا، سه یا چهار تا احتمال وجود داشت، اما قوی ترین احتمال همان تفسیر سوم یا چهارم بود و هر دو تفسیر نیز وجه جمع داشتند. شاهد بر درستی این تفسیر این است که ابن سینا همه صفات را عین علم و علم را عین ذات الهی می داند و همین علم را سبب پیدایش مخلوقات می شمارد. افزون بر این، او در *الهیات شفا* هرگونه ترکیب و کثرت را از ذات الهی نفی می کند.

از نظر ابن سینا، (حسب برداشت دوم) ارتسام در ذات واجب به اعتبار موضوع منتفی است، یعنی ارتسامی در کار نیست. اما (حسب برداشت سوم) صور

الكل، فتتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده، ... بل هو عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود، و انه عنه و عالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذى يعقله خيرا و نظاما. (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۹۰ [المقالة ۸، الفصل ۷])

ارتسامی در مرتبه ذات واجب الوجود مطرح است، ولی از لوازم ذات‌اند و به ملاک موجودیت واجب تحقق دارند، بی آنکه موجب کثرت در ذات شوند یا وجود جداگانه از واجب داشته باشند و یا اعراضی باشند که از خارج بر ذات عارض شوند، پس، خداوند در مقام ذات به ذات و لوازم آن علم حضوری دارد و به نفس علم به آنها، اشیاء را در خارج ایجاد می‌کند. با توجه به تفسیرهای سوم و چهارم، علم واجب به اشیاء از راه صور مرتسمه مستلزم جهل وی به اشیاء در مقام ذات نخواهد بود. او به نفس علم به ذات به اشیاء نیز علم دارد. پس، طبق برداشت سوم، علم واجب به اشیاء حضوری خواهد بود، چون امر مجرد از خود و لوازم خود آگاهی حضوری دارد. حسب برداشت اول، از نظر ابن‌سینا، ارتسام در علمی مطرح بود که عین ذات الهی بود و این برداشت اشکالاتی بسیاری را در پی داشت، از جمله اینکه ارتسام اشیای کثیر در ذات الهی لازم می‌آمد و این موجب کثرت در ذات وی می‌شد. برداشت چهارم این بود که صور ارتسامی لازمه علم به ذات و متأخر از ذات و علم به ذات است و این تفسیر از سخنان بوعلی متمم و مکمل برداشت سوم است، نه در تعارض با آن، زیرا علم به ذات هم متأخر از ذات دارد، همانند تأخر لازم از ملزوم. همچنین، علم به اشیاء، که لازمه علم به ذات است، یک نوع تأخر رتبی از ذات دارد، شبیه تأخر اجزای ماهیت از ماهیت [بنابر اصالت ماهیت] که از آن به تقدم و تأخر بالتجوهر یاد می‌کنند. خود بوعلی نیز در عبارتی تصریح به معیت و به نفی تقدم و تأخر زمانی کرده است. طبق هر دو برداشت، علم واجب به اشیاء، قبل از ایجاد آنها، حضوری است نه حصولی و علم باواسطه.

کتابنامه

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵). *الالهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، ج ۲، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۰۴). *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____ (۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیها*، قم: البلاغة.
- دوانی، ملاسمعیل خواجوی (۱۳۸۱). *سبع رسائل*، تقدیم و تحقیق و تعلیق: دکتر تویسرکانی، تهران: میراث مکتوب.
- قطب‌الدین رازی (۱۳۷۵). *المحاکمات بین شرحی الاشارات*، قم: البلاغة.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات*، تصحیح و تقدیم هانری کربن و دیگران، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۱۰). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الطوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیها*، قم: البلاغة.
- دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور (۱۳۸۲). *اشراق هیاکل النور*، علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
- فارابی، ابی‌نصر (۱۹۹۶). *الجمع بین رأی الحکیمین*، تقدیم علی بوملحم، بیروت.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۸۵). *منتهی المدارک*، تحقیق و تصحیح وسام الخطاوی، ج ۲، قم: کتابسرای اشراق.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). «علم پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش»، *معارف عقلی* (فصلنامه تخصصی مرکز پژوهشی دائرة المعارف علوم عقلی اسلامی)، ش ۱۰، ص ۹-۲۲.
- علوی، السید احمد (۱۳۷۶). *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق*، تقدیم و تحقیق علی اوجبی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

- میرداماد، محمدباقر، (۱۳۸۰). *جدوات و مواقیت*، تصحیح و تعلیق علی اوجیبی، تهران: میراث مکتوب.
- _____ (۱۳۷۶). *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق*، تقدیم و تحقیق علی اوجیبی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۳۶۷). *القبسات*، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دیگران، ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۱). *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

Archive of SID