

تأملی بر نظریه علم حصولی پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش*

□ ابراهیم رستمی^۱

چکیده

در این پژوهش به تحلیل دیدگاه استاد فیاضی پرداخته شده است. صدرالمতألہین با توجه به قاعده بسیط الحقیقه و از طریق اثبات کمالات وجودی موجودات ممکن در ذات حق تعالی، به تبیین علم حضوری خداوند به موجودات در مقام ذات می‌پردازد. استاد فیاضی معتقد است که این دیدگاه دارای اشکالاتی است. اشکال مبنایی آن است که تفسیر ملاصدرا از تشکیک وجود، مستلزم تناقض است و اشکال بنایی این است که این دیدگاه از اثبات علم خداوند به ممکنات معدوم و ممتنع، ناتوان است.

نگارنده پس از تبیین وحدت مفهومی، تشکیکی و شخصی وجود، به این نتیجه دست یافته که اشکال مبنایی مذکور وارد نبوده و استدلال صدرالمتألہین بر علم حضوری خدا، مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود است، در حالی که اشکال مبنایی در ارتباط با وحدت شخصی وجود است. در مورد اشکالات بنایی، بیان

شده که هرچند اثبات این نحوه از علم حضوری برای خداوند به لحاظ روش شناسی دارای ضعف‌هایی است، اما رأی نهایی صدرالمتألهین، همان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است که به صورت علم حضوری است. در ادامه، نظریه استاد فیاضی درباره علم حصولی پروردگار به آفریدگان قبل از آفرینش، مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: علم پیشین الهی، صدرالمتألهین، علم حضوری، فیاضی، علم حصولی.

مقدمه

جایگاه مسئله علم الهی در میان معارف فلسفی، آنقدر رفیع است که صدرالمتألهین به جان خود سوگند یاد کرده و بیان می‌نماید که مسئله علم الهی، تمام حکمت حقه الهیه است. علم الهی به موجودات در فلسفه اسلامی، در دو مقام قبل از ایجاد و آفرینش و بعد از ایجاد و آفرینش، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

فلاسفه مشایی همچون فارابی و ابن سینا با استناد به اصل علیت و از طریق صور مرتسمه، به تبیین علم خداوند به موجودات قبل از ایجاد و آفرینش پرداخته‌اند (فارابی، ۱۳۶۴: ۵۸؛ ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/۳۰۳). صدرالمتألهین در *سفار* به تفصیل به بررسی نظریه مشاییان پرداخته و به اشکالات سایر فلاسفه بر این نظریه پاسخ داده و وجود این اشکالات را ناشی از کمی تدبر در کلمات مشاییان یا ضعف در فهم مراد آن‌ها دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۱۷۳/۶). آنگاه بر اساس مبانی حکمت متعالیه، به نقد نظریه صور مرتسمه پرداخته و در ادامه به دو صورت، یکی از طریق قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء» و دیگری از طریق انصاف حق به مدلولات اسماء و صفات، به تبیین نظریه خود یعنی نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی می‌پردازد و معتقد است که علم خداوند به موجودات قبل و بعد از ایجاد، حضوری است (همان: ۲۲۵/۶ و ۲۳۸).

برخی از فلاسفه معاصر بر این باورند که ملاصدرا درباره علم به آفریدگان قبل از آفرینش دارای دو نظریه است (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۰/۱۳). وی نظریه نخست را زمانی مطرح نموده است که هنوز مسئله اتحاد عاقل و معقول برای وی حل نشده است. اجمال این

نظریه آن است که حق تعالی پیش از آفرینش با علم حضوری به ذات خود، به همه آفریدگانش نیز علم حضوری دارد که این نظریه دارای اشکالات متعدد است. اما نظریه دوم و نهایی صدرالمتألهین (که همان دیدگاه مختار آیه الله فیاضی است)، پس از حل مسئله اتحاد عاقل و معقول مطرح گردیده است (همان: ۱۸/۱۰). اجمال این نظریه آن است که خداوند متعال به همه موجودات قبل از ایجاد و آفرینش علم تفصیلی دارد و این علم پیشین، حصولی است نه حضوری. بر اساس این نظریه، علم حصولی حق تعالی، وجودی جدای از وجود خداوند نداشته و همان حالت حکایتگری ذات خداوند برای تمامی موجودات است. از این رو، ذات خداوند سبحان از ازل، آینه تمام‌نمای معلومات بی‌نهایت، اعم از موجود و معدوم، ممکن و ممتنع بوده، هست و خواهد بود. پژوهش حاضر در صدد تحلیل و بررسی دیدگاه آیه الله فیاضی درباره علم پیشین خداوند به موجودات قبل از آفرینش، از چند جهت می‌باشد: ۱. تبیین اشکالات مبنایی و بنایی آیه الله فیاضی به نظریه نخست صدرالمتألهین و بررسی آن‌ها و اینکه آیا صدرالمتألهین در علم قبل از ایجاد، قائل به علم حضوری است یا حصولی؟ ۲. بررسی علم حصولی پیشین حق تعالی به موجودات قبل از آفرینش از دیدگاه آیه الله فیاضی. از این رو، ابتدا به تبیین دیدگاه صدرالمتألهین پرداخته، در ادامه نظریه آیه الله فیاضی در مورد دیدگاه صدرالمتألهین تحلیل و بررسی خواهد شد.

۱. تبیین دیدگاه صدرالمتألهین در علم واجب تعالی به موجودات قبل از ایجاد

صدرالمتألهین در آثار متعدد خود درباره ماهیت و حقیقت علم به بحث و بررسی پرداخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۸۸؛ همو، ۱۳۷۸: ۴۵). وی در *اسفار*، فصلی را به ماهیت علم اختصاص داده (همو، ۱۴۲۸: ۳/۲۲۱) و پس از بیان ادله‌ای بر امتناع تعریف منطقی علم، به نقل و نقد اقوال حکما درباره حقیقت علم پرداخته و بیان می‌نماید که می‌توان همه اقوال را تأویل نمود و به قول واحدی برگشت داد؛ به این بیان که علم عبارت است از وجود بالفعل که آمیخته به عدم نبوده و شدت علم به اندازه خالص بودنش

از عدم می‌باشد (همان: ۲۳۵/۳). در جای دیگر بیان می‌کند:
«علم یک قسم از وجود است و اگر از قول حق سؤال نمایی، باید گفت که علم و وجود، یک شیء واحدند» (همان: ۱۳۳/۶).

صدرالمتألهین در مورد علم باری تعالی به موجودات در مقام ذات می‌نویسد:
«ملاک و مناظ علم حق تعالی به ممکنات به آن نحوی که حکمای مشاء، اشراق، معتزله، افلاطون، فرفریوس و متأخران بیان کرده‌اند، نمی‌باشد؛ بلکه آن به طریق خاصی غیر از این طرق ذکرشده می‌باشد که الله تعالی به ما تعلیم نموده و به خاطر غامض بودن آن و سختی ادراکش برای اکثر افهام، مصلحت در تصریح آن نمی‌بینم، ولکن اشاره‌ای به آن می‌کنم که به وسیله آن، کسی که بر آن موفق و برای آن خلق شده است به سمت آن طریق اختصاصی هدایت می‌شود» (همو، ۱۳۸۲: ۱۶۳).

صدرالمتألهین در اثبات علم پیشین الهی، به آیه شریفه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» استناد کرده و مفاتیح را همان صور تفصیلی، و غیب را مرتبه ذات دانسته و بیان می‌کند که این نحوه از علم برای حق تعالی به دو صورت قابل تبیین است: ۱. از آن جهت که خداوند متعال، عقل بسیط است؛ ۲. از جهت اتصاف حق به مدلولات اسماء و صفات در مرتبه ذاتش، که این راه از آن محققان صوفیه است (همو، ۱۴۲۸: ۲۲۴/۶).
در ادامه می‌گوید:

«این دو روش بسیار دقیق و فهم آن‌ها از طریق تعلّم از معلّم بشری بسیار سخت است و محتاج به داشتن قریحه لطیف و صفای باطن است، تا چه برسد به اینکه انسان بخواهد آن را از طریق فیض و بدون واسطه دریافت و فهم کند» (همان: ۲۲۵/۶).

۱-۱. تبیین علم تفصیلی خداوند به اشیاء قبل از ایجاد از طریق قاعده

بسیط الحقیقه

یکی از قواعد مهم در حکمت متعالیه، قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء» می‌باشد که حکیم صدرا آن را برهان عرشی نامیده و بیان می‌کند:
«هذا مطلب شریف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذلك» (همان: ۵۱/۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۷۵)؛ این مطلبی شریف است. هیچ کسی را بر روی زمین نمی‌یابم که دانش [درستی] بدان داشته باشد.

تقریر اول قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء»

این تقریر مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود می‌باشد؛ به این بیان که وجود اصیل و دارای مراتب بوده و حق تعالی که در عالی‌ترین مراتب وجود قرار دارد، بسیط محض است و هیچ گونه ترکیبی در او راه ندارد و دارای وحدت حقه حقیقه است؛ از این رو جامع تمام کمالات وجودی موجودات مادون بوده و همه کمالات وجودی را که در دار هستی برای سایر موجودات تحقق دارد، به نحو اعلی و اشرف و اتمّ و ابسط داراست (همو، ۱۴۲۸: ۳/۳۵۹).

تقریر دوم قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء»

این تقریر بر اساس وحدت شخصی وجود است (همان: ۲/۲۳۸) که بر اساس این رأی، وجود حق تعالی بسیط و صرف الوجود و دارای کمالات نامتناهی است، به نحوی که وجود نامتناهی حق، جایی برای غیر نگذاشته است؛ زیرا اگر وجودی غیر از وجود خداوند تحقق داشته باشد، در این صورت، وجود باری تعالی مرکب از وجود خود و فقدان آن وجودی است که غیر دارد، از این رو، دیگر وجود حق تعالی بسیط صرف و محض نخواهد بود. بنابراین در این تقریر مانند تقریر اول، صحبت از وجود واجب و ممکن نیست، بلکه وجود، ملک طلق حق تعالی است و ماسوای او تجلیات و ظهورات او می‌باشند.

استدلال ملاصدرا بر علم خداوند به موجودات در مقام ذات از طریق قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء»

مقدمه اول: «واجب الوجود بسیط الحقیقة».

مقدمه دوم: «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء».

مقدمه سوم: «واجب الوجود کلّ الأشياء».

مقدمه چهارم: واجب الوجود به ذات خود علم حضوری دارد.

نتیجه: پس واجب الوجود به تمام اشیا علم حضوری دارد و همان گونه که وجود حق تبارک و تعالی کل وجودات است، علم او به ذات خود که عین ذات می‌باشد، علم او به تمام اشیا است که این علم، به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی تعبیر

شده است (همان: ۲۳۰/۶).

صدرالمتألهین در پایان این روش برهانی می‌نویسد:

«این کلام، نهایت و غایت آن چیزی است که می‌توان در رابطه با علم خداوند به اشیاء در مقام ذات و قبل از ایجاد بیان کرد و این مطلب در هیچ کتابی غیر از این کتاب نیامده است؛ پس طالبان حقیقت، قدر آن را بدانند و در آن تأمل کنند (همان: ۲۳۸/۶).

۱۷۶

۲. تبیین اشکالات مبنایی و بنایی آیه‌الله فیاضی به علم حضوری

خداوند به موجودات قبل از ایجاد از دیدگاه صدرالمتألهین

آیه‌الله فیاضی پس از تبیین و نقد دیدگاه مشایبان و نظریه شیخ اشراق، دیدگاه نخست صدرالمتألهین را تبیین می‌کند و سپس به نقد آن می‌پردازد. ایشان استدلال ملاصدرا بر علم حضوری خداوند به اشیاء را چنین تقریر می‌نماید (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۵/۱۰):

مقدمه اول: خداوند متعال علت فاعلی همه موجودات غیر از خود است.

مقدمه دوم: علت فاعلی هر موجودی، از آن موجود کامل‌تر است.

مقدمه سوم: نتیجه دو مقدمه پیشین آن است که حضرت حق، واجد همه کمالات وجودی موجودات دیگر است.

مقدمه چهارم: حق تعالی به ذات خود علم دارد.

نتیجه مقدمات پیشین آن می‌شود که خداوند پیش از آفرینش نیز به همه موجودات علم دارد؛ زیرا وجود او، واجد همه موجودات و کمالات وجودی آنهاست و با علم حضوری به خودش پیش از آفرینش، به همه موجودات دیگر نیز علم حضوری دارد.

۱-۲. اشکال مبنایی بر دیدگاه صدرالمتألهین

آیه‌الله فیاضی در تبیین این اشکال می‌نویسد:

«در باب تشکیک وجود که به معنای وحدت در عین کثرت است دو تفسیر مهم و مشهور وجود دارد؛ تفسیری که منتسب به حکمای باستان است و دیگری تفسیری که مورد پسند صدرالمتألهین است. اما تفسیر ملاصدرا از تشکیک وجود آن است که

وجود در عین وحدت شخصی، دارای کثرت شخصی است و حقیقت وجود، واحد شخصی است که همین واحد شخصی، وجود همه اشخاص است. برای مثال، همان گونه که نفس انسانی به وجود واحد شخصی، وجود همه قوای ظاهری و باطنی خود نیز می‌باشد، خداوند متعال نیز وجود واحدی است که در عین وحدت، وجود همه کثرات و ممکنات نیز هست. بر این اساس، دیگر نمی‌توان گفت که حق تعالی موجودات را ایجاد کرده، بلکه باید گفت که آن‌ها به عین وجود حضرت حق موجودند. به بیان دیگر، ممکنات نه معلول‌های حضرت حق، بلکه شئونات و تجلیات وجودی او هستند (همان: ۱۶۱۵/۱۰).

ایشان در ادامه بیان می‌کند:

«به نظر ما این تفسیر ملاصدرا از تشکیک وجود، قابل پذیرش نیست و مستلزم تناقض است؛ زیرا به حکم این نظریه، وجود "من" به عنوان یکی از موجودات، به عین وجود حق موجود است و این وجود از آنجا که وجود حضرت حق است، نامحدود است و از آنجا که وجود من است، محدود است. بنابراین این نظریه، مستلزم محدود بودن و نامحدود بودن یک وجود واحد شخصی است و چنین چیزی عین تناقض و در نتیجه ممتنع است (همان: ۱۶/۱۰).

۲-۲. اشکالات بنایی بر دیدگاه صدرالمتألهین

آیه‌الله فیاضی می‌نویسد:

«بر فرض صحت مبنا و با نادیده گرفتن اشکال مبنایی،

الف) اولین اشکال بنایی این است که این نظریه تنها علم حق به ممکنات موجود را توجیه می‌کند و قدرت توجیه علم حق به ممکنات معدوم را ندارد. توضیح آنکه خدای تعالی از میان عوالم ممکن، تنها یکی از آن‌ها را که مطابق حکمت و مصلحت و بهترین آن عوالم بوده، آفریده است و او همان گونه که به این عالم ممکن موجود، پیش از آفرینش آن علم دارد، به همه عوالم ممکن دیگر نیز عالم است، یعنی همین علم مطلق اوست که به وی این امکان را می‌دهد که بهترین آن‌ها را برگزیند و بیافریند؛ در حالی که بنا بر این نظریه (علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد)، چون این عوالم معدوم‌اند، دیگر نمی‌توانند به عین وجود خدا موجود باشند و دیگر توجیهی برای علم به آن‌ها پیش از آفرینش آن‌ها وجود ندارد.

ب) اشکال بنایی دوم این است که خداوند نه تنها به همه عوالم ممکن اعم از موجود

و معدوم علم دارد، بلکه به امور ممتنع نیز آگاه است. اگر خداوند از امتناع اجتماع نقیضین آگاه است، پس به اجتماع نقیضین نیز علم دارد؛ حال آنکه اجتماع نقیضین نه تنها در خارج وجود ندارد، بلکه وجود خارجی آن ممتنع است» (همان: ۱۷/۱۰).

پس این دیدگاه از اثبات علم خداوند به امور ممتنع نیز ناتوان است.

۳. تحلیل و بررسی اشکال مبنایی

در باب وحدت وجود به طور کلی، یا وحدت در مقام مفهوم وجود است یا در مقام مصداق وجود است؛ و در خود مصداق وجود، یا به صورت وحدت تشکیکی است یا به صورت وحدت شخصی. بنابراین در ارتباط با وحدت وجود، سه دیدگاه وجود دارد: ۱- وحدت مفهومی وجود، ۲- وحدت تشکیکی وجود، ۳- وحدت شخصی وجود.

۱- بر اساس وحدت مفهومی وجود، عالم خارج را موجودات مختلف و متکثر تشکیل داده‌اند و هر وجودی بالذات با وجود دیگر مباین است و هیچ نحوه سنخیت و تناسبی بین آن‌ها وجود ندارد و فقط وجه اشتراک آن‌ها در این است که از همه این موجودات متکثر و مختلف، ذهن ما مفهوم واحدی به نام مفهوم وجود انتزاع می‌کند (عبودیت، ۱۳۹۸: ۸۰). پس بر اساس این نظریه، وجود خداوند، وجودی نامحدود، کامل و مستقل بالذات بوده و سایر موجودات، محدود، ناقص و مستقل بالتبع می‌باشند. لذا وجود واجب تعالی مغایر با سایر موجودات بوده و یک نحوه دوگانگی میان حق تعالی و ممکنات وجود داشته و هیچ وجه اشتراک وجودی میان خداوند و سایر ممکنات وجود ندارد. از این رو، این نظریه مستلزم محدود و نامحدود بودن یک وجود واحد نیست؛ زیرا اساساً بین موجودات، تباین و کثرت وجودی برقرار است نه وحدت وجودی و مصداقی، و وحدت فقط در مقام مفهوم است.

۲- بر اساس وحدت تشکیکی وجود، وجود یک حقیقت واحد مشکک است؛ یعنی در عین وحدت و بساطت، دارای مراتب مختلف و کثیر است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف: ۹) و لازمه قول به تشکیک وجود این است که حقیقت وجود از حیث شدت و ضعف دارای مراتب باشد و هر چه این مراتب به سمت پایین‌تر و در سلسله نزول ادامه پیدا کند، حدود آن بیشتر و دایره وجودی آن تنگ‌تر و کمالات

آن کمتر می‌گردد، و هرچه این مراتب در سلسله صعود ادامه یابد، حدود آن کمتر و دایره وجودی آن گسترده‌تر می‌گردد تا آنجا که به مرتبه‌ای می‌رسیم که اعلی مرتبه وجود بوده و فوق آن هیچ مرتبه‌ای نیست و دارای اطلاقی است که هیچ نهایی برای آن متصور نبوده و مشتمل بر همه کمالات وجودی موجودات مادون به نحو اعلی و اتم و ابسط است، که این اعلی مرتبه وجودی که مرتبه لاحدی و لایتناهی و در نهایت بساطت است، همان واجب تعالی است، و سایر مراتب که دارای حدود و ملازم با فقدان کمالات هستند، نیز همان ممکنات می‌باشند (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۳۶/۱). از این رو تعبیر می‌شود که واجب تعالی، بسیط الحقیقه و کلّ الأشياء است؛ یعنی در عین اینکه هیچ نحوه ترکیبی حتی ترکیب از وجود و عدم در او راه ندارد، جامع همه کمالات وجودی موجودات، به نحو اتم و اکمل و ابسط است.

بر اساس این تفسیر از وحدت وجود، وجود دارای دو قسم مستقل و رابط است و خداوند که وجودی مستقل و نامحدود است، در اعلی مرتبه وجود قرار داشته و بسیط الحقیقه و کلّ الأشياء است و سایر موجودات که رابط و محدود می‌باشند، در مراتب مادون بوده و تمایز هر مرتبه از وجود با مرتبه دیگر، تنها به ذات بسیط همان مرتبه از وجود برمی‌گردد. پس این دیدگاه نیز مستلزم محدود و نامحدود بودن یک وجود واحد نیست، چون محدودیت و وصف یک مرتبه و نامحدودیت نیز وصف مرتبه دیگر است؛ زیرا تناقض زمانی متصور خواهد بود که همان مرتبه محدود در عین محدودیت، نامحدود باشد، در حالی که در وحدت تشکیکی وجود، نامحدود بودن و وصف اعلی مرتبه وجود است و محدودیت و وصف سایر مراتب. لذا در وحدت تشکیکی وجود، سخن در این نیست که وجود که یک حقیقت واحد بسیط است که در عین اینکه نامحدود است، محدود هم می‌باشد، بلکه محدودیت و نامحدودیت، وصف مراتب این حقیقت واحد بسیط است. به تعبیر دیگر، در وحدت تشکیکی وجود که وحدت در عین کثرت است، اگر گفته شود که وجود از یک جهت هم واحد است و هم کثیر، هم نامحدود است و هم محدود، این عین تناقض است؛ ولی اگر گفته شود که جهت وحدت و جهت کثرت، نامحدودیت و محدودیت به یک چیز برمی‌گردد، این تناقض نیست. وحدت تشکیکی وجود در مقام بیان این است که جهت وحدت و کثرت،

نامحدودیت و محدودیت به وجود برمی‌گردد، نه اینکه حقیقت وجود از همان جهت که واحد است، بعینه از همان جهت هم کثیر باشد. پس حقیقت وجود با توجه به حدودش، مرکب، کثیر، محدود و متناهی است و با توجه به عدم حدود، بسیط، واحد، نامحدود و نامتناهی است. بنابراین در وحدت تشکیکی وجود، وحدت عین وجود و کثرت حد و لازمه وجود است که در مقام شناخت و تمایز حاصل می‌گردد؛ زیرا زمانی که وجود تنزل می‌کند، کمالات محدود و کمتر می‌گردد و از این رو، ممکنات شکل گرفته و جلوه‌گر می‌شوند و زمانی که وجود، حدی نداشته و بسیط محض باشد، آن مرتبه را واجب‌الوجود یا بسیط الحقیقه می‌نامند.

بنابراین این تفسیر از وحدت وجود هم مستلزم تناقض نیست؛ زیرا وجود ممکنات غیر از وجود حق هستند، نه عین وجود حضرت حق، و مقید به حدود و فقدان کمالات هستند. اما وجود حق تعالی، نامحدود و جامع همه کمالات وجودی اشیاء است. به بیان دیگر، نامحدود بودن مربوط به مقام ذات حق تعالی، و وصف محدود بودن مربوط به مقام فعل حق تعالی است و تناقضی میان این دو وجود ندارد. البته اگر مقام فعل در عین دارا بودن وصف محدودیت، نامحدود بود، اینجا تناقض صورت می‌گرفت، و یا اگر مقام ذات در عین نامحدود بودن، محدود بود، باز هم تناقض صورت می‌گرفت.

از آنجا که بحث ما در مورد علم پیشین الهی در مقام ذات است و با توجه به تقریری که آیه‌الله فیاضی از استدلال صدرالمآلهین بر علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد ارائه می‌دهد، می‌توان این گونه اشکال کرد:

اگر ذات خداوند بسیط الحقیقه است و چیزی از او سلب نمی‌گردد، لازمه‌اش این است که هر موجود و کمال وجودی را بتوان بر واجب تعالی حمل کرد و لازمه صحت چنین حملی، عینیت واجب تعالی با ممکن‌الوجودات است؛ یعنی اگر این وجود از آنجا که وجود حضرت حق است، نامحدود، و از آنجا که وجود سایر ممکنات است، محدود باشد، پس قاعده بسیط الحقیقه که لازمه تشکیک وجود است، مستلزم محدود و نامحدود بودن یک وجود واحد است، در حالی که عینیت واجب و ممکن، بدیهی‌البطلان است و چنین چیزی عین تناقض و در نتیجه ممتنع است (همان: ۲۲۴/۱).

پاسخ این است که اگر مقصود از حمل کلّ الأشیاء بر بسیط الحقیقه حمل شایع

باشد، این اشکال وارد است؛ زیرا در این نوع حمل، موجودات با هر دو جهت ایجاب و سلب، حیثیت کمال و نقص، بر واجب تعالی (بسیط الحقیقه) حمل می‌گردند که لازمه این حمل، ترکیب ذات خداوند از ایجاب و سلب، کمال و نقص خواهد بود. در حالی که مقصود از حمل کُلِّ الأشياء بر بسیط الحقیقه، حمل حقیقت و رقیقت است نه حمل شایع؛ زیرا در حمل حقیقت و رقیقت، محمول (کُلِّ الأشياء) تنها از جهت ایجاب و به لحاظ کمالات وجودی‌شان بر موضوع (بسیط الحقیقه) حمل می‌شوند، نه از جهت سلب و نقایص وجودی (همان). توضیح آنکه حمل حقیقت و رقیقت، مبتنی بر اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و تغایر آن‌ها در کمال و نقص است. مفاد این حمل آن است که مرتبه ناقص در مرتبه کامل به گونه اشرف و اعلی موجود است و مرتبه کامل، تمام کمالات مرتبه ناقص را داراست. در واقع در حمل حقیقت و رقیقت و برعکس، خود مطلق و مقید بر دیگری حمل نمی‌شود، بلکه آنچه با مقید متحد می‌شود، رقیقت مطلق است نه خود مطلق، و آنچه با مطلق متحد می‌گردد، حقیقت مقید است نه خود مقید با همه سلب‌ها و نقایص وجودی‌اش. یعنی وجود من با همان حدود و نقایص، عین حق تعالی نیست و اساساً وقتی سخن از «من» می‌شود، دیگر این من که مقید به حدود و قیود است، عین حق تعالی که مطلق و رها از هر قیدی است، نخواهد بود؛ زیرا در مقام ذات و بساطت حق، هیچ حدی متصور نیست تا بتوان موجودی فرض کرد و آن را عین ذات و عین وجود حق تعالی دانست.

۳- وحدت شخصی وجود: حکما برای وجود مصادیق متعددی قائل‌اند؛ حال سؤال این است که این کثرت مصادیق، به صورت تباینی است یا تشکیکی، که بر مبنای تفکر مشایی، کثرت تباینی و بر اساس اصول صدرایی و از طریق اشتراک معنوی وجود، کثرت تشکیکی پدیدار می‌گردد. اما عرفا برای وجود، مصادیق متعدد قائل نیستند و تقسیم وجود به واجب و ممکن و سایر تقسیمات را نمی‌پذیرند؛ بلکه از نظر آن‌ها وجود یک مصداق بیشتر ندارد و آن فقط ذات باری تعالی است و سایر اشیاء از انسان، زمین، آسمان و... اگرچه امور واقعی هستند، اما از سنخ وجود نیستند، بلکه مظاهر و تجلیات و شئون حقیقت واحد وجود می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳/۳۱۱) و اسناد وجود به خداوند، اسناد حقیقی، و اسناد موجود به اشیاء، مجازی و بالعرض است. یعنی نسبت

وجود برای اشیاء مانند نسبت تمر و لبن برای تامر و لابن است و تمر و لبن جزء ذات تامر و لابن نمی‌باشند.

اگر قاعده بسیط الحقیقه در این تلقی از وحدت وجود، مورد تبیین و تفسیر قرار گیرد، به این صورت خواهد بود که حقیقت وجود که یک مصداق بیشتر ندارد، بسیط الحقیقه و کل اشیاء است و بر خلاف وحدت تشکیکی وجود که بسیط الحقیقه مربوط به یک مرتبه از مراتب حقیقت وجود، یعنی اعلی مرتبه حقیقت وجود بود، در اینجا خود اصل حقیقت وجود، همان بسیط الحقیقه خواهد بود، که به تعبیری همان مقام ذات و مرتبه احدیت عرفاست که هیچ نحوه کثرتی در آن متصور نیست و کثرت و تشکیک که در وحدت تشکیکی وجود، حد وجود و ملازم با وجود و مبتنی بر مراتب وجود بود، از دل حقیقت وجود خارج گشته، و کثرت وجودی جای خود را به کثرت ظهوری و تعینی می‌دهد. بر اساس این تفسیر از وحدت وجود، دیگر موجوداتی هرچند به صورت رابط در طول واجب تعالی و در مراتب نازله وجود تحقق نخواهند داشت تا اینکه خداوند کمالات وجودی آن‌ها را به صورت اتم و اکمل دارا باشد، بلکه وجود و کمالات وجودی، منحصرأ از آن حق تعالی است و سایر موجودات، شئون، مظاهر و تجلیات این وجود و کمالات وجودی حق تعالی می‌باشند. از این رو اساساً دو موجود، یکی محدود و دیگری نامحدود فرض ندارد، بلکه وجود یک حقیقت بسیط نامتناهی است که ظهورات و شئون متعدد دارد و تناقض زمانی است که ما بگوییم آن حقیقت واحد بسیط نامتناهی (یعنی در مقام ذات) در عین نامحدود بودن، محدود باشد یا بگوییم آن شأن و تجلی خاص (در مقام فعل) در عین محدود بودن، نامحدود باشد. در غیر این صورت، اگر نامحدود بودن وصف اصل حقیقت وجود، و محدود بودن وصف یک شأن و تجلی خاص باشد، تناقضی در کار نیست. بنابراین در مقام ذات که همان مرتبه احدیت و بساطت است، هیچ حدی متصور نیست تا بتوان موجودی فرض کرد و آن را عین ذات حق دانست و در پی آن، اجتماع نامحدود و محدود به وجود آید؛ اما در مقام فعل و ظهور، حدود قابل تصور است و بر همین اساس، ماهیات و اشیاء ظاهر می‌گردند که وجود و کمالات وجودی این اشیاء، حقیقتاً از آن حق تعالی است و آنچه نصیب و بهره اشیاء است، همان حد و ماهیت است که به عنوان انسان، آسمان،

زمین و... شناخته می‌شود.

اگر این تفسیر از وحدت وجود، مدّ نظر آیه‌الله فیاضی باشد و به دنبال آن اشکال مبنایی را مطرح نموده باشد، در این صورت این تفسیر از وحدت وجود، با آن تقریر از استدلال بر علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد، منطبق نخواهد بود؛ زیرا تقریر استدلال از طریق قاعده بسیط الحقیقه، بر اساس وحدت تشکیکی وجود می‌باشد نه وحدت شخصی وجود. بنابراین اگر این قسم از وحدت وجود مدّ نظر باشد، باید تقریر استدلال صدرالمتألهین نیز به شیوه عرفا و از طریق اتصاف حق به مدلولات اسماء و صفات صورت بگیرد نه از طریق قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء».

خلاصه آنکه با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان به این نتیجه دست یافت که هر کدام از این سه تفسیر از وحدت وجود مدّ نظر باشد، لازمه‌اش تناقض و اجتماع نامحدود و محدود بودن یک وجود واحد نخواهد بود.

۴. تحلیل و بررسی اشکالات بنایی

قبل از بررسی اشکالات بنایی، بیان چند نکته ضرورت دارد:

الف) صفت علم مانند حیات، صفت حقیقی محض نیست که هیچ ارتباطی با متعلق نداشته باشد و همچنین مانند صفت قدرت هم نیست که در عین اینکه وصف حقیقی ذات اضافه است، لازم نباشد که متعلق آن بالفعل موجود باشد؛ بلکه علم، صفت ذات اضافه‌ای است که هم با متعلق خود ارتباط دارد و هم متعلق آن باید بالفعل موجود باشد، و چیزی که معدوم محض است، هرگز معلوم و منکشف و ممتاز نخواهد بود (همو، ۱۳۷۲: ۹۹/۲).

ب) علم در اصلاح فلسفه، به علم حضوری و علم حصولی تقسیم می‌گردد و تقسیم علم به دو قسم یادشده، یک تقسیم حاصر است؛ یعنی امکان ندارد که علمی باشد که نه حضوری باشد و نه حصولی، بلکه قسم سومی باشد. دلیل این حصر آن است که حضور معلوم نزد عالم، از دو حال خارج نیست؛ یا اینکه ماهیت معلوم نزد عالم حضور دارد که این همان علم حصولی است، یا اینکه وجود معلوم نزد عالم حاضر است که این نحوه از علم، علم حضوری است (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱۵۳/۲).

ج) حضور اشیاء نزد حق تعالی دارای مراتب وجودی است؛ یعنی اشیاء وجودات سابق و لاحق دارند؛ مرتبه‌ای از آن‌ها در مرتبه ذات حق و به وجود الهی و علمی موجود است و مرتبه دیگر در عالم عقل، مثال، و مرتبه دیگر به وجود خاص خارجی شان در عالم ماده است و حق تعالی به همه مراتب، احاطه قیومیه داشته و به شهود واحد، شاهد بر همه اشیاء است. اما چون دارای تعدد مظاهر و مجالی شهود است، از این رو از هر مرتبه‌ای به نام خاصی یاد می‌شود. قول مشهور نزد حکما این است که علم الهی به موجودات امکانی، چهار مرتبه دارد: ۱. عنایت، ۲. قضاء، ۳. قدر، ۴. دفتر وجود یا سجل کون (رضانژاد، ۱۳۸۰: ۱۱۳۶/۲).

د) از نظر فلاسفه، مفهوم وجود با مفهوم شیء مساوق می‌باشد؛ یعنی آنچه وجود دارد، شیء هم هست و آنچه وجود ندارد، شیء هم نیست. بنابراین معدوم از آن جهت که معدوم است، شیء نیست؛ چه معدومات ممتنع مانند اجتماع نقیضین و چه معدومات ممکن. پس هر موجودی شیء است و هر شیئی موجود است (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۲۹/۲).

اشکال اول

اساس اولین اشکال بنایی در این است که چون ممکنات معدوم (عوالم معدوم) معدوم‌اند، دیگر نمی‌توانند به عین وجود خدا موجود باشند؛ پس توجیهی برای علم به آن‌ها قبل از ایجاد و آفرینش وجود ندارد. در این اشکال، مستشکل بیان نموده است که چون معدومات ممکن یعنی عوالم معدوم تحقق ندارند، بنابراین دارای کمالاتی هم در عالم خارج نیستند تا بر اساس قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء»، این کمالات به نحو اتمّ و اکمل در ذات خداوند و به وجود حق وجود داشته باشند و خداوند هم با علم به ذات خود، به همه آن‌ها علم داشته باشد. پس نظریه علم حضوری صدرالمتألهین در علم خداوند به موجودات قبل از ایجاد، از اثبات علم خداوند به معدومات ممکن ناتوان است.

در پاسخ به این اشکال می‌توان بیان کرد که علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد و آفرینش، فرع و مبتنی بر تحقق خارجی آن‌ها نیست تا حق تعالی به خاطر

اینکه کمالات آن‌ها را به نحو اتم دارد، پس به آن‌ها علم حضوری دارد. در حالی که قضیه کاملاً برعکس است و تحقق خارجی موجودات مبتنی بر علم حضوری خداوند به موجودات است: ﴿الْأَيْعَلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (ملک/ ۱۴)؛ یعنی ملاک علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد، تحقق خارجی آن‌ها نیست، بلکه ملاک علم حضوری خداوند به جمیع اشیاء، اعم از موجودات و عوالمی که تحقق پیدا کرده‌اند و یا تحقق پیدا نکرده‌اند، وجود الهی آن‌ها در ذات خداوند است و علم حضوری خداوند به وجود الهی آن‌ها تعلق می‌گیرد. پس تبیین علم حضوری خداوند از طریق قاعده بسیط الحقیقه و اثبات وجود کمالات وجودی موجودات متحقق، به نحو اشرف و اتم در ذات حق تبارک و تعالی، نافی وجود سایر کمالات وجودی موجودات و عوالمی که از سر حکمت حضرت حق تحقق پیدا نکرده‌اند، نمی‌باشد. البته روش صدرالمتألهین در اثبات و تبیین علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد، از طریق کمالات وجودی ممکنات موجود در ذات خداوند، هرچند این روش از اثبات علم خداوند به ممکنات معدوم ناتوان است و از این روش نمی‌توان در اثبات علم خداوند به ممکنات معدوم استفاده کرد - زیرا ممکنات معدوم، هیچ نحوه تحقق خارجی ندارند، اما ضعف و نقص این روش را نمی‌توان تعمیم داد و آن را ضعف و نقص علم حضوری دانسته و بیان نمود که از طریق علم حضوری نمی‌توانیم علم خداوند به ممکنات معدوم و ممتنع را اثبات کنیم. بنابراین علم حضوری خداوند در مقام ذات و قبل از ایجاد، مطلق و نامتناهی است و حدی برای آن متصور نیست، اما مطابق حکمت و مصلحت خویش، عوالم و موجوداتی را خلق می‌نماید. خلاصه آنکه در علم حضوری هم متعلق علم باید وجود داشته باشد و این متعلق نیز عین علم باشد، معلوم و متعلق خداوند در مقام ذات و قبل از ایجاد اشیاء (اعم از موجود و معدوم) وجود الهی اشیاء است که عین ذات حق تعالی است. بنابراین کمالات همه عوالم و اشیاء و ممکنات معدوم، به وجود الهی در نزد حق موجود است و متعلق علم خداوند، همین وجود الهی و علمی می‌باشد؛ اعم از اینکه متعلق این حقایق، امر ممکن موجود یا معدوم یا محال و ممتنع باشد.

آنچه بیان شد، در ارتباط با علم حضوری خداوند به اشیاء در مقام ذات و عدم

تحقق ممکنات معدوم به عین ذات خداوند است؛ به این بیان که از عدم تحقق ممکنات معدوم در مقام فعل، نمی‌توان به عدم تحقق آن‌ها در مقام ذات دست یافت و نتیجه گرفت که علم حضوری، از اثبات علم خداوند به ممکنات معدوم ناتوان است. بلکه علم خداوند در مقام ذات نامتناهی بوده و به همه آن‌ها اعم از ممکن موجود و ممکن معدوم و... تعلق می‌گیرد و متعلق علم خداوند، وجود الهی اشیاء است هرچند بنا بر حکمت حقه الهیه، ممکنات معدوم در خارج و مقام فعل تحقق پیدا نکرده‌اند. بنابراین خداوند با علم حضوری به ذات خود، به همه آن‌ها علم دارد و ممکنات معدوم به حسب علم الهی در مقام ذات موجودند، هرچند نسبت به موجودات عالم خارج، معدوم می‌باشند.

ممکن است اشکال به این صورت تقریر شود که چون ممکنات معدوم در مقام فعل و خارج از ذات به وجود حق موجود نبوده و از طرفی در علم حضوری، علم عین معلوم است، پس خداوند در مقام فعل به ممکنات معدوم، علم ندارد.

پاسخ این است که علم خداوند در مقام فعل به شیء تعلق می‌گیرد: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (حدید/ ۳) و چیزی که لاشیء و معدوم است اساساً شیئی ندارد تا بتواند متعلق علم قرار بگیرد. توضیح آنکه ممکنات معدوم از قبیل عدم‌های مضاف هستند که به واسطه موجودات ممکن و به اعتبار عقلی، یک نحوه وجود برای آن‌ها تصور شده است (همان: ۳۸/۲)؛ زیرا ممکنات معدوم اساساً شیئی در خارج نداشته و معدوم می‌باشند و قبلاً بیان شد که علم از صفات ذات اضافه‌ای است که نیازمند به متعلق است و متعلق آن هم باید بالفعل موجود باشد و از طرفی، علم و وجود یک چیز بوده و مساوق یکدیگرند و در جایی که چیزی وجود نداشته باشد و معدوم باشد، علمی هم به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد. خلاصه آنکه اشکال زمانی وارد است که شیئی تحقق خارجی داشته باشد و علم حضوری به آن تعلق نگیرد. اما اگر شیء تحقق خارجی نداشته باشد، طبیعتاً متعلق علم حضوری واقع نمی‌شود. بنابراین نقص در علم حضوری و عدم تعلق علم حضوری به آن شیء نیست، بلکه ضعف از ناحیه تحقق خارجی نداشتن آن شیء و ممکنات معدوم می‌باشد.

اشکال دوم

اشکال دوم بنایی آن است که خداوند به امور ممتنع مانند اجتماع نقیضین علم دارد، حال آنکه اجتماع نقیضین نه تنها در خارج وجود ندارد، بلکه وجود خارجی آن نیز ممتنع است.

همان گونه که قبلاً هم بیان شد، علم حصولی، علمی باواسطه است و در علم حصولی، معلوم بالعرض (وجود عینی و خارجی شیء) و معلوم بالذات (وجود علمی و صورت علمی شیء) دو چیز است و وجود خارجی شیء که همان معلوم بالعرض است، از طریق صورت آن و وجود علمی آن، متعلق علم واقع می‌شود. اما علم حضوری، علم بی‌واسطه است و واسطه‌ای بین شیء و علم به آن وجود ندارد و معلوم عین علم است و وجود شیء عین وجود علمی است. بنابراین آنچه در علم حضوری شرط است، تحقق وجود شیء است و اینکه معلوم با علم اتحاد داشته باشد، نه اینکه حتماً شیء دارای وجود و تحقق خارجی و مابازاء عینی باشد.

امور ممتنع هرچند تحقق خارجی و مابازاء عینی ندارند، ولی دارای یک نحوه وجود علمی می‌باشند و در تعلق علم به آنها، همین وجود علمی کفایت می‌نماید. از این رو خداوند با علم به ذات بسیط خود، به همه حقایق علمی بدون هیچ واسطه‌ای علم حضوری دارد. همان گونه که در پاسخ به اشکال اول هم گذشت، تعلق علم حضوری به یک شیء، منوط به تحقق خارجی و عینی آن نیست؛ بلکه منوط به وجود آن شیء است، اعم از اینکه شیء دارای وجود علمی الهی یا وجود خارجی (اعم از عقلی، مثالی و مادی) باشد. از این رو ملاک علم حضوری خداوند به اشیاء قبل از ایجاد، تحقق خارجی آنها نیست، بلکه وجود الهی حقایق در ذات حق تبارک و تعالی است. افزون بر آن، وقتی انسان به این حقایق علمی بدون آنکه تحقق خارجی داشته باشند، علم دارد و صورت علمی این حقایق علمی، عین علم انسان است، پس به طریق اولی، حق تعالی که خالق همه موجودات است، در درک این حقایق به وجودی مغایر با ذات نیازمند نیست و همان طور که علم به ذات حضوری است، علم به این حقایق علمی نیز حضوری است. نکته دیگر این است که آنچه تحت عنوان محالات ذاتیه مانند اجتماع نقیضین، شریک‌الباری و... در ذهن ما می‌آید، صورت علمی و مفهوم

آن‌هاست نه حقیقت آن‌ها. یعنی آنچه که از اجتماع نقیضین در ذهن می‌آید، به حمل اولی اجتماع نقیضین است نه به حمل شایع؛ زیرا آن صورت ذهنی به حمل شایع، یک موجود ممکن و کیف نفسانی است که معلول باری تعالی و مخلوق اوست.

۵. علم حصولی پیشین حق تعالی به موجودات قبل از آفرینش

آیه‌الله فیاضی بیان می‌نماید که این نظریه، رأی نهایی صدرالمতألهین و از پیامدهای بحث اتحاد عاقل و معقول می‌باشد. ایشان می‌نویسد:

«قبل از تبیین این نظریه، توجه به دو تمهید ضرورت دارد:

تمهید اول در مورد چگونگی رابطه نفس عالم با علم حصولی است. به اعتقاد ملاصدرا، نفس عالم با حرکت جوهری کامل می‌شود؛ یعنی نفس جاهل، موجود واحد بسیط است و چون عالم می‌شود، باز هم موجود واحد بسیط است و ترکیبی پیدا نمی‌شود. در عین حال، نفس در ذات خود حرکتی می‌کند و کمال جدیدی می‌یابد و بر سعه وجودی‌اش افزوده می‌شود، به سان دایره‌ای که ابتدا کوچک است و سپس به دایره بزرگ‌تری تبدیل می‌شود و چون حقیقت علم حصولی بر خلاف نظر مشایبان که آن را صورت ذهنی می‌دانستند، همان حکایتگری است، بنابراین وقتی موجودی دارای این کمال می‌شود، در واقع نفس او به گونه‌ای می‌شود که از آن معلوم حکایت می‌کند، بدون آنکه صورتی یا چیز دیگری به آن افزوده شود.

تمهید دوم در مورد یکی از ویژگی‌های علم حصولی است: به این بیان که علم حصولی در حکایتش بر وجود محکمی متوقف نیست و محکمی علم حصولی می‌تواند امری معدوم و البته ممکن‌الوجود باشد، مانند علم مهندس به نقشه ساختمانی که هنوز ساخته نشده است، و حتی بالاتر از این، محکمی علم حصولی می‌تواند ممتنع‌الوجود باشد، مانند علم به محال بودن اجتماع نقیضین. خلاصه آنکه حکایت علم حصولی از یک چیز، وابسته به وجود آن چیز در خارج نیست» (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۹-۱۸/۱۰).

آیه‌الله فیاضی در ادامه می‌نویسد:

«پس از بیان این دو مقدمه می‌توان گفت که علم حصولی از آن جهت که وجود است، کمالی برای وجود است و خداوند نیز عاری و فاقد این کمال نیست، بلکه آن را به صورت بی‌نهایت دارد و به طور ازلی و ابدی هر چه را که دانستی است (اعم از

موجود، معدوم، ممکن، ممتنع) می‌داند. پس اولاً خدای متعال به موجودات قبل از آفرینش، علم تفصیلی دارد نه اجمالی، و ثانیاً این علم پیشین، حصولی است نه حضوری، و اشکال موجود نبودن معلومات نیز برطرف می‌گردد؛ زیرا همان گونه که گفته شد، در علم حصولی بر خلاف علم حضوری، وجود معلوم ضرورتی ندارد» (همان: ۲۰/۱۰).

«نتیجه اینکه پروردگار عالم چه قبل از آفرینش موجودات و چه بعد از آفرینش آنها، به تفصیل از همه امور مربوط به آنها آگاه است و چنین می‌نماید که علم حضرت حق به آفریدگان قبل از ایجاد آنها، هیچ توجیهی جز علم حصولی با توضیح و تحلیلی که گذشت، ندارد» (همان: ۲۱/۱۰).

۱-۵. تحلیل و بررسی

آیه‌الله فیاضی در ارتباط با علم حصولی بر چند نکته تأکید می‌نماید:

- ۱- حقیقت علم حصولی، همان حکایتگری است.
 - ۲- علم حصولی در حکایتش متوقف بر وجود محکی نیست؛ یعنی علم حصولی از یک چیز، وابسته به آن چیز در خارج نیست.
 - ۳- علم حصولی از آن جهت که وجود است، کمال برای وجود است.
 - ۴- نفس عالم با علم حصولی، متحد است.
- توضیح آنکه این رأی که شأن علم حصولی، حکایتگری است، مطلب حقی است (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۶۵/۱). اما همان گونه که گذشت، علم اعم از حضوری و حصولی، نیازمند به متعلق بالفعل است. در علم حصولی، بین معلوم بالعرض و بالذات یک نحوه تغایری است و حکایت علم حصولی بر یک چیز، متوقف بر وجود آن چیز در خارج یعنی متوقف بر معلوم بالعرض نیست. اما این بدین معنا نیست که در علم حصولی هیچ متعلقی وجود ندارد، بلکه گاهی اوقات، معلوم بالعرض ما دارای وجود خارجی و محقق است، همچون علم حصولی به موجودات خارجی، و گاهی معلوم بالعرض، وجود خارجی و محقق ندارد، اما دارای یک نحوه وجود مقدر است و علم حصولی به همین وجود مقدر تعلق می‌گیرد که ذهن با تلاش و استمداد از معقولاتش، این وجود مقدر را تصور کرده است (همان). بنابراین علم حصولی که حقیقتش همان حکایتگری

است، هرچند در برخی موارد، نیازمند به متعلق بالفعل خارجی یعنی معلوم بالعرض نیست، اما نیازمند به متعلق یعنی معلوم بالذات است.

حال سؤال این است که اگر خداوند متعال به موجودات قبل از ایجاد، علم حصولی دارد و این علم، وجودی جدای از وجود خداوند ندارد و همان حالت حکایتگری ذات خداوند برای تمام موجودات است، متعلق این علم چیست؟ معلوم بالفعل خداوند کدام است؟

بنابراین در حکایتگری ذات خداوند نسبت به جمیع موجودات در مقام ذات، هیچ بحث و نزاعی نیست؛ بلکه نزاع در تبیین کیفیت این حکایتگری است. ذات حق تبارک و تعالی حکایت از چه چیزی از موجودات می‌نماید؟ و به چه نحوی بر جمیع معلومات بی‌نهایت حکایت می‌نماید؟

اگر گفته شود که متعلق علم خداوند، صور ذهنی جمیع اشیاء یعنی ماهیات است، به همان کیفیتی که نفس ما به اشیاء خارجی علم پیدا می‌کند و با عنایت به اتحاد عاقل و معقول در علم به غیر، این صور عین ذات حق تبارک و تعالی می‌باشند، به نحوی که هیچ خدشه‌ای به بساطت و احدیت حق نمی‌زنند، پاسخ این است که اولاً این نحوه از علم حصولی، اختصاص به موجودات نفسانی دارد و ثانیاً این نحوه از علم، علم به تمام حقیقت شیء نیست؛ مثلاً هنگامی که ما زید را می‌بینیم، فقط به ماهیت زید با عوارض خاص خودش علم پیدا می‌کنیم، اما به حقیقت زید یعنی نفس و کمالات نفسانی او مانند علم و... آگاهی پیدا نمی‌کنیم. بنابراین متعلق علم خداوند، صرفاً صور و ماهیات اشیاء با همان کیفیتی که بیان شد، نخواهد بود.

اگر بیان شود که متعلق علم خداوند همان گونه که ابن سینا بیان می‌نماید، صور علمی اشیاء است، البته مقصود بوعلی از صور علمی اشیاء صرفاً علم به صورت، تصویر، ماهیت و ظاهر شیء نیست که بی‌بهره از باطن و حقیقت شیء باشد، بلکه مقصود بوعلی از صور علمی فعلی ذاتی تام عقلانی، علم به حقایق و ذوات اشیاء خارجی است؛ یعنی خداوند علم به وجود خارجی ماهیات دارد، نه به وجود ذهنی و ماهیات ذهنی اشیاء، که از این نحوه از علم در حکمت صدرایی تعبیر به وجود الهی اشیاء می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۱۸/۲).

در این صورت، این کلام، حق و صحیح است و خداوند در مقام ذات به وجود الهی اشیاء علم دارد. مشکلی که ابن سینا با آن مواجه بوده، این است که قرار گرفتن حقایق اشیاء متباین به تمام ذات در ذات حق تعالی (حتی به نحو اتحاد عاقل و معقول به گونه‌ای که هیچ خدشه‌ای به احدیت ذات نزنند)، قابل تصور نیست. صدرالمتألهین این مشکل را از طریق اصالت وجود و تشکیک وجود حل می‌نماید. بنابراین متعلق علم حق تعالی به اشیاء در مقام ذات از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا یک حقیقت است و آن عبارت است از علم به حقایق و ذوات اشیاء خارجی؛ با این تفاوت که ملاصدرا با استفاده از اصالت و تشکیک وجود، عینیت این حقایق و ذوات را با ذات الهی اثبات می‌نماید، اما ابن سینا با توجه به نگاه ماهوی که به اشیاء دارد، از اثبات این نحوه از علم و عینیت آن با ذات الهی ناتوان بوده و این صور یعنی حقایق اشیاء را لازم ذات و قائم به ذات می‌داند.

بنابراین متعلق علم خداوند به اشیاء در مقام ذات، همان حقایق اشیاء و ذوات اعیان خارجی است که تعبیر به وجود الهی و عنای اشیاء می‌گردد. خلاصه آنکه معلوم حق تعالی در مقام ذات، وجود الهی اشیاء اعم از ممکن موجود، ممکن معدوم و... می‌باشد و خداوند به همه چیز احاطه تام داشته و با علم حضوری به ذات خود، به همه معلومات اعم از موجود، ممکن معدوم و ممتنع علم دارد. پس اگر مقصود از حکایتگری ذات خداوند، این نحوه از علم باشد، یعنی ذات خداوند دارای سعه وجودی و در عین بساطت، کل الأشیاء بوده و حکایت از حقایق و ذوات اعیان خارجی و... که به تعبیر بوعلی «صور علمی فعلی ذاتی تام عقلانی» و به تعبیر صدرالمتألهین «وجود الهی» اشیاء می‌باشد، این قول حقی است؛ چه آن را علم حضوری خداوند به اشیاء بدانیم یا آنکه علم حصولی اما به معنای حکایتگری ذات بنامیم.

اما اگر مراد از علم حصولی صرفاً علم به ماهیات و صور ذهنی اشیاء باشد، نه علم به حقایق اشیاء، این نحوه از علم، از عالم نفس و موجودات نفسانی فراتر نمی‌رود و برای مجردات قابل تصور نیست. صدرالمتألهین نیز به این نکته تصریح کرده است که علم حصولی اگرچه برای نفسی که فقط از طریق حواس با خارج در ارتباط است، کمال می‌باشد، ولی برای عقل مجرد، نقص است و از صفات سلبيه محسوب می‌گردد

(جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲/۶۰ و ۲۵۳).

پس این نحوه از علم، کمال برای موجود از آن جهت که موجود است، نبوده، بلکه داشتن این نحوه از علم حصولی، کمال برای موجود خاص است، یعنی موجودی که دارای نفس است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در ارتباط با علم پیشین الهی به موجودات، صدرالمألهین در آثار فلسفی خود به دو صورت به اثبات و تبیین علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد پرداخته است؛ یکی به روش حکما و از طریق قاعده بسیط الحقیقه و دیگری به شیوه عرفا و از طریق اتصاف حق به مدلولات اسماء و صفات. آیه‌الله فیاضی بیان می‌نماید نظریه علم حضوری خداوند به موجودات در مقام ذات، دارای اشکالات مبنایی و بنایی است. اشکال مبنایی این است که تفسیر ملاصدرا از تشکیک وجود (که عبارت است از اینکه وجود در عین وحدت شخصی، دارای کثرت شخص است) مستلزم تناقض است؛ زیرا به حکم این نظریه، وجود من به عنوان یکی از موجودات به عین وجود حق، موجود است و این وجود از آنجا که وجود حضرت حق است، نامحدود، و از آنجا که وجود من است، محدود است، و چنین چیزی عین تناقض و ممتنع است. اشکالات بنایی آن است که ممکنات معدوم مانند سایر ممکنات موجود، به عین وجود خداوند موجود نیستند، پس توجیهی برای علم به آن‌ها قبل از ایجاد و آفرینش وجود ندارد. علاوه بر آن، خداوند به امور ممتنع آگاه است، در حالی که این امور ممتنع نه تنها در خارج وجود ندارند، بلکه وجود خارجی آن‌ها ممتنع است.

از این رو در ابتدا به تحلیل و بررسی اشکال مبنایی پرداخته شد و پس از تبیین وحدت مفهومی، تشکیکی و شخصی وجود، بیان شد که در وحدت مفهومی وجود، وحدت فقط در مقام مفهوم است و به واسطه تباین و کثرت وجودی بین موجودات اساساً عینیت واجب تعالی با سایر موجودات منتفی است. بر اساس وحدت تشکیکی وجود هم، حق تعالی در اعلی مرتبه وجود و مرتبه لاحدی قرار داشته و بسیط الحقیقه و کلّ الأشياء است؛ یعنی در عین بساطت، کمالات وجودی سایر موجودات را به نحو

اتم و اکمل داراست و سایر موجودات در مراتب مادون می‌باشند، بنابراین این تفسیر از وحدت وجود هم مستلزم محدود و نامحدود بودن یک وجود نیست. به تعبیری در وحدت تشکیکی وجود، جهت وحدت و کثرت، نامحدودیت و محدودیت به وجود برمی‌گردد، نه اینکه حقیقت وجود از یک جهت، هم واحد و هم کثیر، هم نامحدود و هم محدود باشد. بر مبنای وحدت شخصی وجود، وجود یک مصداق دارد و آن حق تعالی است و سایر اشیاء، شئون و مظاهر آن حقیقت واحد می‌باشند و اسناد موجود به اشیاء مجاز و بالعرض است. پس سخن از وجود انسان و... در درون وجود خدا نیست. انسان و سایر اشیاء، شأن و ظهورات آن حقیقت واحد می‌باشند، نه وجود حقایق محدود در آن حقیقت واحد (حق تعالی). انسان حقیقتی ماورای حد بودن ندارد که به عین خدا موجود باشد و لازمه‌اش اجتماع نامحدود و محدود باشد. محدودیت، حدّ شأن و ظهور آن حقیقت واحد است نه عین آن حقیقت واحد، تا اینکه بگوییم آن حقیقت واحد که همان حق تعالی است، در عین نامحدود بودن، محدود هم هست. پس با توجه به تبیینی که صورت گرفت، می‌توان به این نتیجه دست یافت که اشکال مبنایی مذکور وارد نبوده و قابل توجیه و دفاع نیست. افزون بر آن، استدلال صدرالمتألهین بر علم حضوری خداوند به اشیاء در مقام ذات از طریق قاعده بسیط الحقیقه و بر اساس وحدت تشکیکی وجود بود، به این نحو که خداوند، کمالات وجودی موجودات مادون را به نحو اشرف داراست؛ در حالی که اشکال مبنایی در مورد وحدت شخصی وجود است که اساساً از محل بحث خارج است، هرچند می‌توان قاعده بسیط الحقیقه را بر مبنای وحدت شخصی وجود نیز تفسیر و تبیین نمود.

اما در مورد اشکالات بنایی بیان شد که روش صدرالمتألهین در اثبات و تبیین علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد، از طریق کمالات وجودی ممکنات موجود در ذات خداوند، هرچند این روش از اثبات علم خداوند به ممکنات معدوم، ناتوان است و از این روش نمی‌توان در اثبات علم خداوند به ممکنات معدوم استفاده کرد - زیرا ممکنات معدوم، هیچ نحوه تحقق خارجی ندارند. اما ضعف و نقص این روش را نمی‌توان تعمیم داد و آن را ضعف و نقص علم حضوری دانسته و بیان نمود که از طریق علم حضوری نمی‌توانیم علم خداوند به ممکنات معدوم و ممتنعات را اثبات

کنیم؛ زیرا بیان شد که علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد، فرع و مبتنی بر تحقق خارجی موجودات نیست، بلکه تحقق خارجی موجودات، مبتنی بر علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد است و ملاک علم حضوری خداوند به ممکنات موجود و ممکنات معدوم، وجود الهی آنها در مقام ذات است نه تحقق یا عدم تحقق آنها در مقام فعل. امور ممتنع هم هرچند تحقق خارجی و مابازاء عینی ندارند، ولی دارای یک نحوه وجود علمی برای حق تعالی می‌باشند و در تعلق علم به آنها، همین وجود علمی کفایت می‌کند.

اما در مورد دیدگاه مختار آیه‌الله فیاضی بیان شد که در حکایتگری ذات خداوند نسبت به جمیع معلومات اعم از موجودات ممکن، معدوم و ممتنع، بحث و نزاعی نیست؛ بلکه سؤال این است که متعلق علم خداوند در مقام ذات چیست؟ زیرا علم از صفات ذات اضافه‌ای است که متعلق آن باید وجود داشته باشد، اگر متعلق آن صورت ذهنی و ماهیات اشیاء، هرچند به صورت اتحاد عاقل و معقول باشد، بیان شد که این نحوه از علم اولاً اختصاص به موجودات نفسانی داشته و ثانیاً بیانگر تمام حقیقت شیء نیست، و اگر متعلق علم واجب تعالی، همان «وجود الهی» اشیاء باشد که این قول حقی است؛ چه آن را علم حضوری بدانیم یا آن را علم حصولی و به معنای حکایتگری ذات بنامیم. پس خلاصه آنکه رأی نهایی صدرالمتألهین عبارت است از علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، که این علم به صورت حضوری بوده و خداوند متعال با علم حضوری به ذات خود، به جمیع معلومات علم حضوری دارد؛ هرچند اثبات این نحوه از علم به لحاظ روش‌شناسی دارای ضعف‌هایی می‌باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، شرح محمد بن محمد بن حسن طوسی، ج قم، نشر البلاغه، ۱۳۸۳ ش.
۲. جوادی آملی، عبدالله، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، بخش چهارم از جلد ششم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۳. همو، عین نصّاح (تحریر تمهید القواعد)، قم، اسراء، ۱۳۹۰ ش.
۴. رضانزاد (نوشین)، غلامحسین، *حکمت‌نامه یا شرح کبیر بر متن و حواشی منظومه حکمت*، تهران، الزهراء، ۱۳۸۰ ش.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، قم، طلیعة النور، ۱۴۲۸ ق.
۶. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، حاشیه ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۷. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۸. همو، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش. (الف)
۹. همو، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش. (ب)
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *بداية الحکمة*، تحقیق و تعلیق علی شیروانی، قم، دار الفکر، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. همو، *نهایة الحکمة*، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۷ ق.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول، *فلسفه مقدماتی (برگرفته از آثار شهید مطهری)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۸ ش.
۱۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *فصوص الحکم*، قم، بیدار، ۱۳۶۴ ش.
۱۵. فیاضی، غلامرضا، «علم پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش»، *تنظیم و نگارش حسین مظفری، دو فصلنامه معارف عقلی*، شماره ۱۰، ۱۳۸۷ ش.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

شرح وتقييم فهم الصفات الإلهية من منظور ميرزا مهدي أصفهاني

□ مهدي آزادپور

□ دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة قم

إنّ مسألة التعرّف على الصفات الإلهية ومعانيها هي من أهمّ القضايا المثيرة للجدل في مناقشة معرفة الله تعالى. يسعى ميرزا مهدي أصفهاني من خلال التأكيد على الآيات والأحاديث، إلى التعبير عن نوع خاصّ من اللاهوت السلبي، والذي يختلف عن الكلام الآخر للقائلين باللاهوت السلبي مثل ابن ميمون والقاضي سعيد. فبحسب رأيه فإنّ لله صفة، وتلك الصفات تمّ وضعها بشكل مشترك. كذلك وبسبب عدم السخية بين الخالق والمخلوق، لا يمكن لعقل البشر أن يعرف الصفات الإلهية، ووصف الله بالمعلومات والمفاهيم والتصورات البشرية ليس صحيحًا، بل الله سبحانه وتعالى هو من يعرف البشر على صفاته، ولهذا السبب فإنّ القول بهذه النظرية يؤدي إلى تعطيل العقل في فهم معرفة الصفات الإلهية.

الكلمات الأساسية: الصفات الإلهية، ميرزا مهدي أصفهاني، العقل، الاشتراك

اللفظي، اللاهوت السلبي.

العلاقة بين عالم المثال وعالم الطبيعة من منظور العلامة الطباطبائي

وشيخ الإشراق

- جواد پارسايى (طالب دكتوراه فى الفلسفة الإسلامىة بجامعة باقر العلوم العلياء)
- أحمد شه گلى (عضو هيئة التدريس بمؤسسة بحوث الحكمة والفلسفة فى إيران)

إنّ مناقشة العلاقة بين عالم المثال وعالم الطبيعة هى واحدة من القضايا الهامة فى الفلسفة الإسلامىة. قام شيخ الإشراق بطرح نظريّة عالم المثال لدحض نظريّة المشائين بخصوص مادّيّة الأشكال الخياليّة وتبيين بعض القضايا الأخرى فى فلسفته. والعلامة الطباطبائيّ أيضًا واحد من الفلاسفة المعاصرين الذين عبّروا عن نظريّات هامة حول عالم المثال وعلاقته بعالم الطبيعة. فى هذا المقال يتمّ أولاً شرح آراء كلا الفيلسوفين حول عوالم الوجود وأدلّتهما فى إثبات عالم المثال؛ ثمّ يتمّ تحليل العلاقة بين عالم المثال وعالم الطبيعة فى محاور مثل نظريّة الخيال والإبصار، الصور الموجودة فى المرآة ومعرفة الغيب من منظور شيخ الإشراق، ومجالات مثل العلاقة الطوليّة والتشكيكيّة للعوالم، عليّة عالم المثال بالنسبة لعالم الطبيعة، وجود كمالات عالم الطبيعة فى عالم المثال، وشرح الأحلام الصادقة وكيفيّة الإدراك الحسىّ من منظور العلامة الطباطبائيّ، وفى الختام تمّ شرح بعض الأمور عن وجهات النظر المشتركة والمختلفة لهذين الفيلسوفين وتحديات كلّ رأى.

الكلمات الأساسيّة: عالم المثال، عالم الطبيعة، العلامة الطباطبائيّ، شيخ الإشراق.

برهان القوّة والفعل من منظور الفلسفة المشائىّة

- بهزاد پروازمنش (دكتوراه فى الحكمة المتعالية)
- حسين غفارىّ (أستاذ مشارك بجامعة طهران)

خلال التاريخ المكتوب للفلسفة ظهرت وجهات نظر مختلفة حول الحركة، وفى هذا السياق كانت نظريّة «القوّة» لأرسطو هى النظرىة الوحيدة المقبولة أكثر من قبل الفلاسفة الذين تلوه، وخاصّة الفلاسفة المسلمين. فقد كان يعتبر الهىولى جوهرًا مليئًا بالقوّة، وعندما يتمّ دمجها إلى الصورة الجسدیة فإنّها تشكّل الجسم وتقبل تحولاته. قدّم

الفلاسفة المسلمون وخاصة ابن سينا، ضمن قبولهم لهذا المورد، العديد من البراهين عليها، ومنذ ذلك الحين تمت مراجعة هذه البراهين من قبل الفلاسفة وأحياناً - لا سيما في الفترة المعاصرة - تم النظر إليها ببعض الإنكار من قبل بعض المفكرين، حيث خفّضوها إلى أمر عقليّ بالكامل. نظرًا إلى الدور الهامّ لهذه الفكرة في تفسير التغييرات في الكون، وأن أحد أهمّ هذه البراهين هو برهان «القوة والفعل»، تحاول هذه الدراسة أيضًا إظهار أنّ معظم الانتقادات الواردة على هذا البرهان هي انتقادات أساسية، وهذا البرهان يتمتع بانسجام كبير في الفلسفة المشائية، وتحاول أيضًا تقديم قدرتها على قبول ما حرّره صدرًا. تكمن أهميّة هذا الموضوع في تعزيز مكانة النظام الأمّ للفلسفة الإسلامية، أي الفلسفة المشائية، في واحدة من أهمّ التعاليم الفلسفية، أي «القوة والفعل»، التي هي نفسها تمهّد الأرضية لتفسير أكثر دقة للتعاليم الرائعة للحركة الجوهرية وتحديد نطاقها.

الكلمات الأساسية: القوة، المادّة الأولى، برهان القوة والفعل، الفلسفة المشائية، التوافق الداخلي.

الصياغة الدلالية للحضارة في كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه

□ هديّة تقوى

□ أستاذة مساعدة بجامعة الزهراء ع

الحضارة واحدة من المقولات الأساسية في المجتمعات البشرية، والتي تؤكّد على الالتزام بمراعاة قواعد الحضارة ومبادئها. وقد انعكست هذه المقولة على نطاق واسع على كيفية الحياة الاجتماعية في فكر ونظريات الفلاسفة الإسلاميين بمن فيهم ابن مسكويه. فهو بتدوينه لكتاب تهذيب الأخلاق اتخذ خطوة مهمّة في التنظير في مجال الأخلاق والفضائل الإنسانية التي أرسّت الأساس لتطور الحضارة. تحاول هذه المقالة من خلال التعرّف على الفضائل الأخلاقية، شرح تأثيرها على خلق الصياغة الدلالية للحضارة، وذلك بالاستفادة من الطريقة الدلالية في مجال اللغويات. تظهر نتائج البحث أنّ الفضائل الأخلاقية الخمسة «الحكمة»، «العفة»، «الشجاعة»، «السخاء» و«العدالة» - التي هي في حدّ ذاتها من سمات الحضارة - المطروحة في كتاب تهذيب الأخلاق فيما

يتعلّق بالمفاهيم الدلاليّة، قد أنتجت مقولات في العلاقات الدلاليّة مع الحضارة، باعتبارها نقطة مركزية للصياغة الدلاليّة فيما وراء أفكار ابن مسكويه، والتي تؤكد على العيش الاجتماعيّ القائم على أساس الحفاظ على القيم الإنسانيّة للطبيعة البشريّة. الكلمات الأساسيّة: الفضائل الأخلاقيّة، الحضارة، ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، الصياغة الدلاليّة، دلالات الألفاظ.

دور علم أصول الكلمات في المنهج الفلسفي لكلمة «الحق» في القرآن الكريم

- بي بي زينب حسيني (أستاذ مساعد بجامعة فرهنكيان، قسم خراسان الرضويّة)
- حسين قائمي أصل (أستاذ مساعد بجامعة ياسوج)
- رقيه بادسار (ماجستير في علوم القرآن والحديث)

كلمة الحقّ هي واحدة من أكثر الكلمات المستخدمة على نطاق واسع في القرآن الكريم، والتي على الرغم من وضوحها الظاهريّ فإنّ معناها الدقيق يحتاج إلى علم أصول الكلمات، وقد استعملت في القرآن الكريم في أكثر من ٣٠ معنى مختلف. معاني مثل: الله، الرسول ﷺ، القرآن، الإسلام، العدالة، الصدق، الكعبة، الحظّ، وغيرها تدلّ على غموض هذه الكلمة في القرآن الكريم. تمّ في هذا البحث باستخدام معرفة أصل الكلمات والمعاني التاريخيّة، شرح العلاقة بين الاستخدامات المختلفة لهذه الكلمة، مع التركيز على الأصل اللغويّ «للوجود». هذا النهج الجديد لكلمة «الحقّ» مع تأكيد بعض تفسيرات الفلاسفة لكلمة الحقّ، على أساس مبدأ صلاحيّة الاجتهاد اللغويّ، يمكن أن يمهد الطريق للتفسير الفلسفيّ للعديد من الآيات الأخرى في القرآن الكريم، التي يتجنّب الفلاسفة الاستشهاد بها لتفادي أنّهمهم بالتفسير بالرأى لعدم وجود أساس لغويّ لها. كما يمكن أن يكون لها تأثير على ترتيب مختلف مواضيع الوجود من حيث أهمّيّتها وثمارها.

الكلمات الأساسيّة: معرفة أصل الكلمات، الدلالات التاريخيّة، الأصل اللغويّ، الحقّ، الوجود.

إعادة التعرّف على مفهوم الطبيعة فى فلسفة السهروردى

فى ضوء نقد الصورة النوعية

- سيد محمد على ديباجى (أستاذ مشارك بمجمع فارابى التابع لجامعة طهران)
- على أكبر ناسخيان (طالب دكتوراه فى الفلسفة الإسلامية بمجمع فارابى التابع لجامعة طهران)
- يقوم السهروردى فى أعماله بنقد ودحض وجود وضرورة الأشكال الجوهرية لأنواع. إن نفي وجود الصور النوعية يتطلب نفي قاعدتين هامتين فى الفلسفة المشائية. الأولى هى أن الجوهر يتقوم بالجواهر فقط، ولا يمكن للعرض أن يكون مقومًا للجوهر، الثانية أن الذاتيات فى الجواهر تُحمل على ذاتها بحمل متواطئ وليس مشكك. والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا الصدد ما هى مكانة نفي الصورة النوعية فى نظام الإشراق الفلسفى، ولأى غرض يتم ذلك؟ وفقًا لطريقة السهروردى فى الاستدلال، نجد أنه يستخدمها فى إثبات الأمثال والمدبرات المفارقة من خلال إدراك ضرورات نفي الصورة النوعية وقبول تقويم الجوهر بالهياة، وكذلك الشك فى الماهية، ومن خلال ذلك حقق مفهومًا جديدًا للطبيعة. فالطبيعة فى هذا المعنى والمفهوم الجديد بمثابة أصل التدبير الضوئى لعالم الأجسام بواسطة أرباب الأنواع، ومبدأ النور لمختلف حركات الأشياء.
- الكلمات الأساسية: الطبيعة، الجسم، الصورة النوعية، فلسفة الإشراق، الفلسفة المشائية، السهروردى.

فاعلية أو قابلية النفس فى إدراك الجزئيات ودراسة النتائج الحاصلة عن

قبول كل منهما فى فكر صدر المتألهين

- أمير راستين (دكتوراه فى الحكمة المتعالية بجامعة فردوسى مشهد)
- سيد مرتضى حسيني شاهرودى (أستاذ بجامعة فردوسى مشهد)
- يرسم صدر المتألهين صورتين رئيسيتين للنفس فيما يتعلق بإدراك الصور الجزئية التخيلية والحسية: الأولى هى النفس الفاعلة والأخرى النفس القابلة. كما يوجد أدلة فى عمله لكل من النظريتين. أهم نتيجة لقبول فاعلية النفس وفق قاعدة «الفاعل ومُعطى الشىء لا يفقده»، هو قبول امتلاك النفس للصور فى مرتبة ما قبل الصدور والفاعلية؛ يقودنا مثل هذا الاستنتاج

إلى نظرية مماثلة ولكنها أكثر دقة في مجال تصورات النفس، وهي النظرية العرفانية المسماة بانكشاف النفس. من جهة أخرى، فإن الحديث عن قابلية النفس بالنسبة للصور الخيالية والحسية يقودنا إلى قوة النفس، وخرجها من القوة إلى الفعلية في عملية التصور، وفي النتيجة فإنها توصل مادية النفس البشرية وكذلك مادية التصورات الحسية والخيالية؛ وهي نتائج لا تتوافق مع بعض المباني الأخرى لصدر المتألهين. لذلك يبدو أن النظرية الأولى في التصورات الجزئية أقرب إلى الصواب ولها نتائج فلسفية مقبولة أكثر. الكلمات الأساسية: التصورات الحسية والخيالية (الجزئية)، قابلية النفس، فاعلية النفس، انكشاف النفس.

تحليل طبيعة العلامات من منظور سوسور والفارابي

□ ندا راه بار (ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي)
□ مهدي خبازي كناري (أستاذ مشارك بجامعة مازندران)

تعتبر السيميائية جزءاً مهماً من دراسات سوسور الجادة في علم اللسانيات. وفقاً لسوسور فإن طبيعة العلامات تنقسم إلى جزئين، هما الدال والمدلول. بالمعنى التقليدي فإن الدال شيء خارج الذهن والمدلول شيء داخل الذهن. لكن سوسور وتبعاً لكانت، قد تحدى النظرة التقليدية معتبراً أن أصل تطور كل منهما منطويًا في الذهن. في سنة الفلسفة الإسلامية فإن الفارابي هو أول فيلسوف لغوي اهتم بالبنية المعاصرة للغة، بغض النظر عن جانبها التاريخي. فباستخدامه مفهوم الكلمة والمعقول، وضمن قراءة العلاقات بينهما، فإنه يقدم قراءة ذاتية لتحليل طبيعة العلامات. تسعى هذه المقالة وراء هدفين: الأول دراسة آراء سوسور والفارابي حول طبيعة العلامة. الثاني تحليل وجهة نظر الفارابي بالنسبة للفظ والمعقول وكيفية ارتباطهما بالنسبة للدال والمدلول اللذان تحدث عنهما سوسور. الكلمات الأساسية: الفارابي، سوسور، الدال والمدلول، اللفظ والمعقول.

تأمل في نظرية العلم الحصولي للخالق بالخلق قبل الخلق

□ إبراهيم رستمی
□ أستاذ مساعد بقسم المعارف بجامعة شيراز للعلوم الطبية

قمنا في هذا البحث بتحليل رأى الأستاذ فياضى. فصدر المتألهين وفقاً لقاعدة بسيط الحقيقة واثبات الكمال الوجودى للكائنات الممكنة في ذات الحق تعالى، يفسر العلم الحضورى لله بالكائنات في مقام الذات. يعتقد الأستاذ فياضى أن هذه النظرية لها إشكالاتها. الإشكال الأساسى للنظرية هو أن تفسير الملاً صدرا للشك في الوجود يتطلب تناقضاً، والإشكال النبوى هو أن هذا الرأى غير قادر على إثبات علم الله بالممكنات المعدومة والممتنعات. لقد توصل المؤلف بعد تفسير وحدة الوجود المفاهيمية والمشككة والشخصية، إلى استنتاج مفاده أن الإشكال الأساسى المذكور أعلاه غير وارد، واستدلال صدر المتألهين على علم الله الحضورى قائم على وحدة الوجود المشككة، بينما يستند الإشكال الأساسى بالوحدة الشخصية للوجود. أما بالنسبة للإشكالات الهيكلية فقد قيل أنه على الرغم من أن إثبات هذا النوع من العلم الحضورى لله لديه نقاط ضعف منهجية، إلا أن الرأى النهائى لصدر المتألهين هو نفس العلم الإجمالى في عين الكشف التفصيلى على شكل علم حضورى. ثم قمنا بدراسة نظرية الأستاذ الفياضى حول العلم الحضورى للخالق بالخلق قبل الخلقة.

الكلمات الأساسية: العلم الإلهى المسبق، صدر المتألهين، العلم الحضورى، الفياضى، العلم الحضورى.

بعض الأفكار المنطقية لسمرقندى

والنظرية المبتكرة للعلامة الطباطبائى في أجزاء القضية

□ أكبر فايدنى

□ أستاذ مساعد بجامعة الشهيد مدنى أذربيجان

شمس الدين محمد بن أشرف السمرقندى، عالم منطق مغمور من القرن السابع الهجرى، له دور فعال ومؤثر في نمو وتطور المنطق السينوئى فى العالم الإسلامى. إن دراسة آرائه المنطقية يُظهر تأثيره على أفكار بعض علماء المنطق لا سيما قطب الدين الرازى. إضافة إلى توسيع بعض ابتكارات ابن سينا، فإن لديه وجهات نظر منطقية معينة. الالتزام بنظام ابن سينا المستدل، بساطة التصديق أو نفى تركيب التصديق، حل قضية المفارقة الكاذبة، والتمييز بين الحالات المختلفة للضرورة الوصفية وتقسيمها إلى ثلاثة

أنواع، إضافة شرط الذهنيّة في عكس مستوى السالبة معدولة الموضوع معدومة المحمول، أو الموجبة معدولة المحمول معدومة الموضوع، جميعها من بين الأفكار المنطقيّة لشمس الدين السمرقنديّ. يقوم هذا المقال ضمن ذكر ودراسة هذه الآراء، بمناقشة بساطة التصديق من خلال ذكر ودراسة وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ المبتكرة حول عدد مكونات القضيّة، وبحسب رأيه لا تعتبر النسبة الحكميّة من المكونات الأساسيّة للقضيّة.

الكلمات الأساسيّة: تصوّر والتصديق، عكس المستوى، الضرورة الوصفية، السمرقنديّ والطباطبائيّ.

دراسة مقارنة «للهويّة البشريّة المتسامية» في فكر هيدغر والملاّ صدرا

□ محمّد حسين كيانيّ

□ دكتوراه في الفلسفة المقارنة بجامعة قمّ

يمكن دراسة آراء هيدغر والملاّ صدرا في باب «الهويّة البشريّة المتسامية» بطريقة مقارنة من عدّة جوانب. نحصل في هذه المقارنة على أوجه التقارب والاختلاف. إنّ أوجه التقارب عبارة عن: الأول، كلاهما يؤمن بمعنى واحد للتعالي في سياق الوجود، ويقرّان بالتأثير المنفرد للوجود في تحقيق تسامي البشر؛ ثانيًا، كلاهما يؤمن بأهميّة السموّ في تعريف الإنسان، ويعتبران أنّ الهويّة البشريّة قائمة على السموّ؛ علاوة على ذلك، فإنّ الاثنين يصرّحان بالاستمراريّة الدائمة للسموّ البشريّ. وفيما يلي نقاط الاختلاف: أوّلًا، إنّ أساس كلّ منهما حول السموّ مختلف؛ لأنّ بداية السموّ عند هيدغر يتمّ بنقد ذاتيّ لديدكارت، ويصل إلى استنتاج مفاده أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يدرك الأشياء في انفتاحها؛ لكنّ بداية السموّ عند الملاّ صدرا فيتمّ تصويره من خلال شرح موضوعيّة الكائنات إلى الوجود الحقيقيّ، وهي قائمة على الاعتقاد بأنّ انكشاف الوجود في الإنسان يحدث من خلال الحركة الجوهرية والإرادة وفيض الوجود الحقيقيّ. ثانيًا، يؤمن هيدغر بالنظام الوجوديّ الذي صوّره بالاعتماد الذاتيّ للوجود في أمر السموّ؛ لكن في فكر الملاّ صدرا فإنّ الاهتمام بالألوهيّة وفي ضوئها التمسك العلميّ والعمليّ بجوانبها له أهميّة كبيرة.

الكلمات الأساسيّة: الذاتيّة، مراتب الوجود، الوجود، دازاين، عين الربط.

دراسة مقارنة للعلّة التامة والناقصة في الفلسفة مع السبب والشرط في

علم الأصول

□ غلامعلیّ مقدّم

□ أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة

العلّيّة التي هي أحد مبادئ الوجود والفكر، واحدة من القضايا الهامّة في مجال المعارف الدينيّة. لطالما دافع المفكّرون الشيعة كتيار عقلانيّ عن مبدأ العلّيّة وشرحوا أحكامه وأقسامه. تقسيم العلّة إلى تامّة وناقصة، حقيقيّة ومعدّة، بسيطة ومركّبة، قريبة وبعيدة وغيرها في الفلسفة، وتقسيمها إلى السبب والشرط، والمقتضى والمانع وغيرها في علم الأصول هي من بين المواضيع المشتركة بين هذين العلمين. قام الفلاسفة بهذا التقسيم في الغالب بطريقة الحصر الثنائيّ، وقدّم علماء أصول الفقه عدّة تقسيمات وفق اعتبارات فقهية وعملية. تطرّقنا في هذه المقالة التي تمّت بمنهج تحليليّ بدراسة مقارنة لتقسيمات العلّة في هذين العلمين، ومن خلال نقد الشرح الأصوليّ أظهرنا أنّ تقسيم العلّة بطريقة مزدوجة هو أكثر انسجامًا وإتقانًا ويواجه مشاكل أقلّ. بالإضافة إلى ذلك يمكن تفسير بعض تقسيمات العلّة في علم الأصول بناءً على التقسيم الشائع في الفلسفة. الكلمات الأساسيّة: تقسيمات العلّة، العلّة في الأصول والفلسفة، السبب في الفلسفة والأصول، العلّة التامة والناقصة في الأصول.