

بررسی و سنجش نظریه علم الهی در فلسفه فارابی^۱

مهدی عباس زاده^۲

چکیده

علم الهی از مسائل بسیار دقیق و دشوار فلسفه اسلامی است و نخستین فیلسوف اسلامی که به طور جدی به این مسئله پرداخته، فارابی است. او از هر سه قسم علم الهی، به تفصیل بحث کرده است. به باور او، علم خدا به ذات خویش به نحو حضوری است، نه به نحو صوری ارتسامی. علم خدا به ممکنات در مقام ذات یا پیش از خلقت (علم ذاتی یا علم پیشین)، از طریق علم به صور معقول اشیا در ذات خداست و از این رو، به نحو صوری ارتسامی و از سنخ علم اجمالی است. او به شبهه علم پیشین الهی، امکان اشیا و اختیار انسان نیز در ذیل این علم، پاسخ داده است. علم خدا به ممکنات در مقام فعل یا پس از خلقت (علم فعلی)، از طریق علم به اسباب و علل عالیه ممکنات، اشیا و امور جزئی ممکن را دربرمی‌گیرد و به نحو صوری ارتسامی و از سنخ علم اجمالی حاوی تفصیلات است. اما در رساله فصوص الحکم، اگر از آن فارابی دانسته شود، تبیین دیگری از علم الهی ملاحظه می‌شود. نظریه فارابی در علم الهی، در فلاسفه اسلامی بعدی، به ویژه ابن سینا تأثیر فراوان نهاده، اما برخی دیگر مانند سهروردی (شیخ اشراق) و عده‌ای از پژوهشگران معاصر، آن را نقد کرده‌اند. در نوشتار حاضر، اهم این نقدها تبیین و از دید نگارنده، مورد سنجش و ارزیابی قرار خواهند گرفت. در مجموع، نظریه فارابی در علم الهی و اقسام آن، دارای نقاط قوت و ضعف مهمی است که در این مقاله به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

واژگان کلیدی

فارابی، علم الهی، علم به ذات، علم ذاتی (علم پیشین)، علم فعلی

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۶/۱۲؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۹/۳۰

dr.abbaszadeh@iiict.ac.ir

۲- استادیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران.

طرح مسئله

در فلسفه اسلامی، سه مکتب مطرح و مهم، به نظریه‌پردازی در باب علم الهی پرداخته‌اند: فلسفه مشاء (به‌ویژه فارابی و ابن‌سینا)، فلسفه اشراق (سهروردی) و حکمت متعالیه (صدرالمثلهین). در میان این مکاتب فلسفی، به لحاظ تاریخی، تقدّم با مکتب مشاء است و در میان فلاسفه مکتب مشاء نیز تقدّم با فارابی است، چه او حقیقتاً «مؤسس فلسفه اسلامی» و از این‌رو، آغازکننده راه پرفراز و نشیب تأمل فلسفی در باب علم الهی است. به همین دلیل، نوشتار حاضر به بررسی و سنجش نظریه علم الهی در فلسفه فارابی اختصاص یافته است.

علم الهی در فلسفه فارابی، دارای سه قسم یا مرتبه است: ۱. علم خدا به ذات خویش؛ ۲. علم خدا به ممکنات پیش از خلقت^۱ (پیش از ایجاد یا در مقام ذات) که به آن، علم ذاتی و علم پیشین الهی نیز اطلاق می‌شود؛ ۳. علم خدا به ممکنات پس از خلقت (پس از ایجاد یا در مقام فعل) که به آن، علم فعلی نیز گفته می‌شود.^۲

تا آن‌جا که نگارنده جست‌وجو کرده، تاکنون مقاله علمی مستقلی در داخل و خارج کشور به بررسی و نقد نظریه علم الهی و مراتب سه‌گانه آن در فلسفه فارابی نپرداخته است. اگرچه درباره علم الهی در نزد برخی مشائیان به‌ویژه ابن‌سینا به طور فراوان بحث شده و آثار و مقالاتی به رشته تحریر درآمده، ولی ابن‌سینا غیر از فارابی است، هرچند شباهت‌های افکار این دو فراوان باشد. جهات فلسفی تفکر فارابی (که بر ابن‌سینا تقدّم دارد و مستقیماً بر وی بسیار تأثیر نهاده است)^۳ هنوز چندان

۱- در نوشتار حاضر، مراد از تعابیر پیش و پس، نه قبل و بعد زمانی، بلکه قبلیت و بعدیت رتبی یا ذاتی است، چه در نظر فارابی و دیگر فلاسفه اسلامی، کلیت عالم، قدیم (قدیم زمانی، در عین حادث ذاتی) است و از این‌رو، هر موقع خدا بوده، کلیت عالم نیز وجود داشته است (مگر در مورد جزئیات متغیری که به وجود می‌آیند و از بین می‌روند، که این‌ها به لحاظ زمانی نیز حادث‌اند). به همین دلیل، برخی از پژوهشگران، از علم پیش از خلقت یا علم پیشین، تعبیر به «علم خدا در مقام ذات» و از علم پس از خلقت، تعبیر به «علم خدا در مقام فعل» کرده‌اند و به نظر می‌رسد، این دو تعبیر اخیر دقیق‌ترند.

۲- به‌طور کلی، علم الهی به غیر، یک پارادوکس به نظر می‌رسد: اگر خدا به غیر خودش علم داشته باشد، این از یک سو باعث تکثر در ذات او می‌شود، در حالی که تکثر در ذات او حتی در حد اعتبار نیز راه ندارد و از سوی دیگر باعث تغییر و دگرگونی او از یک حالت ثابت (به حالتی دیگر) می‌شود، در حالی که او حالت دیگری که فاقد آن بوده باشد ندارد، چه او تمام و کامل بالفعل است. اما اگر خدا به غیر خودش علم نداشته باشد، نمی‌تواند آن را بیافریند (در مقام پیش از خلقت) و نمی‌تواند آن را تدبیر کند (در مقام پس از خلقت). پس خدا باید علم به غیر داشته باشد، اما بدون هیچگونه کثرت و تغییری در ذاتش/عفی، ص ۳۹۰-۳۹۱. راه حل فارابی برای عبور از این پارادوکس، پس از این ملاحظه خواهد شد.

۳- در بحث از نظریه علم الهی، ابن‌سینا تحت تأثیر فارابی است، چنان‌که ملاحظه تحت تأثیر ابن‌سینا قرار دارد و می‌کوشد با الهام از آموزه‌های نوافلاطونی ایرادات دیدگاه سینوی را برطرف سازد و نظریه قابل‌قبولی از علم الهی ارائه دهد. ر.ک به: سالم، ۱۳۹۵، ص ۴.

شناخته شده نیست. آن چه اکنون موجود است، مباحث بعضاً پراکنده در لابه لای کتب و مقالاتی است که آرای مشائیان مسلمان و از جمله فارابی را شرح کرده اند.^۱ طبعاً این پیشینه حداقلی، جامعه علمی را از بحثی مستقل در باب علم الهی در فلسفه فارابی بی نیاز نمی کند. در مقاله حاضر، ابتدا تبیینی از آرای فارابی در باب علم الهی و اقسام آن، به دست داده شده، سپس آرای وی، به ویژه از منظر برخی از فلاسفه اسلامی و اندیشمندان معاصر، بررسی و نقد شده، ضمن این که خود این نقدها نیز از دید نگارنده، مورد سنجش و ارزیابی قرار گرفته، و در انتها، نقاط قوت و ضعف نظریه فارابی در علم الهی بیان شده است.

دیدگاه‌ها در باب علم الهی از منظر فارابی

فارابی بحث خویش را با طرح دیدگاه‌های رایج در باب علم الهی آغاز کرده، این دیدگاه‌ها را مجموعاً در سه قسم دسته بندی می کند:

۱- طبق دیدگاه نخست، علت اول (خدا) جز ذات خودش را تعقل نمی کند و بر جز ذات خودش علم ندارد. علم الهی فقط و فقط به ذات خویش تعلق می گیرد، نه به دیگر چیزها/الفارابی، ۱۴۰۵ هـ.ج، ص ۱۹.

۲- در دیدگاه دوم، خدا گذشته از ذات خویش، به همه معقولات (صورت معقول اشیای ممکن) نیز علم دارد. این معقولات کلی، برای خدا در یک آن و به طور دفعی حصول دارند و خدا آن‌ها را یکجا و بدون طول زمان تعقل می کند و به آن‌ها علم دارد. پس همه معقولات در ذات او جمع آمده اند و به صورت بالفعل، دائمی، ازلی و ابدی برای او معلوم اند/همان، ص ۱۹-۹۰.

۳- بنابر دیدگاه سوم، خدا گذشته از ذات خویش و همه معقولات، به همه جزئیات محسوس نیز علم دارد. او جزئیات را تصور می کند و جزئیات برای وی ارتسام دارند.^۲ او به آنچه اکنون ناموجود است و بعداً موجود خواهد شد و نیز به آنچه گذشته و پایان یافته و نو شده است و نیز به آنچه اکنون موجود است، علم دارد. پس خدا به امور و اشیای جزئی موجود در زمان آینده، گذشته و حال علم دارد/همان، ص ۹۰.

۱- مانند آثاری که با نام تاریخ فلسفه اسلامی چاپ شده؛ حتی آثاری که در داخل و خارج کشور به نام فارابی و فلسفه او چاپ شده است.

۲- تصور جزئیات و ارتسام آن‌ها در نزد خدا، همان علم صوری ارتسامی است که فارابی، چنان که پس از این مشاهده خواهد شد، علم خدا به جزئیات پس از خلقت را از همین سنخ می داند؛ ولی چگونگی آن را به نحو دیگری توضیح می دهد.

فارابی درباره دیدگاه‌های اول و دوم اظهارنظری نمی‌کند؛ گویی بطلان این دو دیدگاه نزد وی کاملاً آشکار است، چه دست‌کم لازمه هر دو دیدگاه، به نحوی عدم شمول علم خدا بر دسته‌ای از مخلوقات (یعنی جزئیات محسوس) و از این‌رو، عدم اطلاق علم الهی است؛ اما دیدگاه سوم را نیز نمی‌پذیرد و به نقد آن می‌پردازد.

از نظر او، دیدگاه سوم، دست‌کم چهار لازمه غیرقابل‌پذیرش یا محذور در پی دارد: ۱- لازم می‌آید که هم صدق و کذب و هم باورهای متضاد، بر تمامی معلومات و معقولاتی که در نزد خدا هستند، پی‌درپی عارض شوند؛ ۲- لازم می‌آید که معقولات خدا نامتناهی باشند؛ ۳- لازم می‌آید که آنچه موجب است، در وقتی دیگر سالبه گردد و آنچه سالبه است، در وقتی دیگر موجب گردد؛ ۴- لازم می‌آید که خدا در گذشته (قبلاً و پیشاپیش) به چیزهای نامتناهی علم داشته باشد؛ این چیزها عبارت‌اند از: چیزهایی که در زمان آینده وجود خواهند داشت، چیزهایی که اکنون (در زمان حال) وجود دارند و چیزهایی که قبلاً (در زمان گذشته) وجود داشته‌اند. طبعاً این چیزها در زمان‌هایی نامتناهی و پیش از هر یک از این زمان‌ها (آینده، حال و گذشته)، یعنی در یک زمان مفروض ایجاد شده‌اند و پس از آن زمان نیز، در زمان‌هایی نامتناهی ایجاد خواهند شد. طبق این دیدگاه، چنین چیزهایی، همگی معلومات خدا خواهند بود. اما لازمه چنین باوری، این است که خدا به هر یک از این معلومات به گونه‌هایی مخالف با آنچه عیناً در زمانی دیگر وجود دارد، علم داشته باشد؛ به طور نمونه، لازم می‌آید که خدا به آنچه در زمان اسکندر وقوع یافته است، به سه شیوه مختلف، یعنی موجود در سه زمان مختلف و با سه وضعیت علمی مختلف، علم داشته باشد: نخست این که پیش از زمان اسکندر علم داشته باشد که آن چیز به وقوع خواهد پیوست؛ دوم این که در زمان اسکندر علم داشته باشد که خود آن چیز اکنون در این زمان وقوع یافته است؛ سوم این که پس از زمان اسکندر علم داشته باشد که آن چیز قبلاً وقوع یافته و سپس تمام و منقضی شده است. روشن است که چنین برداشتی از علم الهی، نادرست است؛ از این‌رو، به نظر فارابی، مجموعاً دیدگاه سوم (علم صوری ارتسامی) نادرست است و

۱- زیرا تغییر جزئیات از صادق به کاذب و از چیزی به ضدش کاملاً روشن است و اگر خدا به خود جزئیات، علم صوری ارتسامی داشته باشد، علم وی از این عوارض در امان نخواهد ماند و این به تغییر در صفت و ذات خدا خواهد انجامید.
 ۲- زیرا حالات، نسب و اضافات اشیای جزئی، نامتناهی‌اند و از این‌رو صور معقولی که از آن‌ها در عقل الهی ایجاد می‌شود نیز چنین خواهند بود، در حالی که خدا به امور نامتناهی نیز به نحو متناهی، و از این‌رو به نحو دفعی و یکجا، علم دارد.
 ۳- زیرا تغییر جزئیات از ایجاب به سلب و برعکس نیز از عوارض جزئیات است و این به تغییر در علم الهی، که از سنخ صوری ارتسامی است، و نهایتاً تغییر در ذات وی خواهد انجامید.

لوازم شنیعی را در پی دارد؛ زیرا چنین علمی مجموعاً باعث تغییر در ذات خدا و تعاقب حوادث بر او می‌گردد (الفارابی، ۱۴۰۵ هـ.ج، ص ۹۰-۹۱).

علم الهی به نظر فارابی، باید واجد چنین ویژگی‌هایی باشد: اولاً علم الهی یک‌سره غیر از علم دیگر موجودات (مانند فرشتگان و انسان‌ها) است، همان‌گونه که وجود و دیگر صفات او، غیر از وجود و دیگر صفات موجودات است (همو، ۲۰۰۸ م، ص ۸۸)؛ خدا، یا واجب‌الوجودی است که دارای حکمت و علم تمام و کامل است (همان، ص ۸۲)؛ یا موجود اول است که دارای تعقل و بهترین و استوارترین علم است (همو، ۱۹۸۳ م، ص ۳۴).

علم خدا به ذات خویش

علم به‌طور کلی، عبارت است از حضور معلوم (مجرد) نزد عالم (مجرد). خداوند قطعاً به ذات خویش علم دارد. ملاحظه خواهد شد که در فلسفه فارابی، چنین علمی لزوماً به نحو «حضور» است، چه در آن، میان عالم و معلوم، واسطه و فاصله‌ای نیست، بلکه این دو با هم اتحاد وجودی دارند و از این‌رو، در این علم، اصلاً نیازی به وساطت صورت ذهنی نیست. پس معلوم بالذات، در چنین علمی، خود ذات خداست، نه صورت ذهنی آن؛ بر خلاف علم صوری ارتسامی. چنین علمی، عین ذات خداست، چه عالم و معلوم، در آن، یکی است و هیچ قبلیت و بعدیتی میان این دو در کار نیست.

مبنای علم واجب‌الوجود به ذات خودش، به باور فارابی، این قاعده فلسفی است که هر چیزی که وجودش «برای خودش» (لذاته) است، می‌تواند ذات خودش را ادراک کند، مانند خدا، مفارقات (عقول و نفوس کلی) و نفس ناطقه انسانی؛ اما چیزی که وجودش برای غیر خودش است، نمی‌تواند ذات خودش را ادراک کند، مانند قوه بینایی برای انسان (الفارابی، ۲۰۰۸ م، ص ۸۳).

واجب‌الوجود هم ادراک‌کننده است و هم ادراک‌شده، یعنی هم خودش ذاتش را تعقل و ادراک می‌کند و هم خودش چیزی است که تعقل و ادراک می‌شود. با این حال، به نظر فارابی، این امر، باعث دوگانگی خدا، در مقام ذات و حتی در مقام اعتبار، نمی‌شود. او هم بر حسب ذات یکی است و هم بر حسب اعتبار. بنابراین، اگر در زبان بشری، در وصف او، عاقل پیش از معقول می‌آید یا معقول پس از عاقل، صرفاً به جهت تقدّم و تأخر در ترتیب معانی این دو واژه است (همان، ص ۸۴).

طبق نظر فارابی، جوهر (هویت) خدا اساساً همان عقل است؛ از آن‌جا که واجب‌الوجود، ماده نیست و نیز به هیچ وجهی از جوهر نمی‌تواند ماده باشد، پس به واسطه هویتش عقل بالفعل نیز است؛ زیرا آنچه که مانع می‌شود تا چیزی عقل باشد و به نحو بالفعل تعقل کند، همانا ماده است (همو، ۱۹۹۶ م، ص ۴۱). همچنین او به واسطه هویتش معقول است؛ زیرا باز هم آنچه مانع می‌شود تا چیزی به نحو بالفعل

معقول باشد، ماده است. او از همان جهتی که عقل است، معقول است؛ زیرا آن چیزی که هویتش عقل است، در این که معقول باشد، نیازی به ذات دیگری بیرون از خودش ندارد که او را تعقل کند، بلکه او به واسطه خودش ذاتش را تعقل می‌کند، پس به واسطه آنچه از ذاتش تعقل می‌کند، عاقل و عقل بالفعل است، و به واسطه اینکه ذاتش خودش را تعقل می‌کند، معقول بالفعل است. پس او از همان جهتی که معقول است، عقل است (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۳۶).

بدین سان، از دید فارابی، خدا «عقل» و «عاقل» و «معقول» است و این سه در او با هم متحدند، یعنی یک چیز بیش نیستند. این بدان سبب است که واجب‌الوجود یکسره یک ذات واحد و جوهر واحد و غیر قابل انقسام است. برخلاف خدا، انسان معقول است، درحالی که معقول بالفعل نیست، بلکه معقول بالقوه است و صرفاً پس از این که عقلی آن را تعقل کرد، معقول بالفعل می‌گردد. در این جاست که آنچه از انسان معقول واقع شده است، همان چیزی نیست که تعقل می‌کند، و آنچه از او عقل است و تعقل می‌کند، همواره معقول نیست. عقل انسان از جهت این که یک عقل است، معقول نیست. انسان عاقل است، نه به این دلیل که جوهر او عقل است؛ زیرا آنچه انسان تعقل می‌کند، همان چیزی نیست که جوهریت او بدان وابسته است (همان، ص ۳۶). از این رو، وقتی گفته می‌شود واجب‌الوجود، ذاتش را به وسیله ذاتش تعقل می‌کند، به هیچ وجه، باعث تکثر در مفهوم او نمی‌شود (همو، ۲۰۰۸م الف، ص ۱۴۱).

علم خدا به ممکنات پیش از خلقت (علم پیشین الهی)

خدا همچنین به ماسوای خویش یعنی به همه ممکنات یا مخلوقات، در مقام ذاتش یا پیش از خلقت یا پیش از ایجاد، علم دارد. به چنین علمی، علم ذاتی و علم پیشین الهی نیز گفته می‌شود. ملاحظه خواهد شد که در فلسفه فارابی، چنین علمی به نحو «صوری ارتسامی» است و از سنخ «علم اجمالی» است، چه به صور یا ماهیات معقول یا مثل ازل یا اشیا در ذات خدا (و نه به خود اشیا جزئی که هنوز ایجاد نشده‌اند) تعلق می‌گیرد. چنین علمی، عین ذات خدا نیست، چه مثل الهی، پس از ذات الهی قرار دارد. مبنای فارابی در علم پیشین خدا به ممکنات، همان ادراک یا تعقل ذاتش است: علت اول (واجب‌الوجود) ذات خویش را تعقل می‌کند و ذات وی به نحوی دربردارنده همه موجودات است.^۱ آنگاه که او ذات خودش را تعقل می‌کند، به نحوی همه موجودات را تعقل می‌کند؛ زیرا هر موجودی که موجود خواهد شد، وجود را از ناحیه او دریافت خواهد کرد (فارابی، ۲۰۰۸م الف، ص ۳۶).

۱- این اشاره‌ای است اجمالی به قاعده فلسفی «بسیط الحقیقه کل الأشياء...» که بعداً در فلسفه صدرالمطالین به تفصیل مطرح می‌شود.

علم پیشین الهی به ممکنات، در فلسفه فارابی، از سنخ علم عنایی و امری فرا زمانی است: خدا به ذات خویش و به این امر علم دارد که ذات او مبدأ نظام وجودی خیر(نظام احسن مخلوقات) است، یعنی وجود آن گونه که واجب است باشد و از او صادر شود، و همین علم، علت وجود اشیائی است که او به آن ها علم دارد(و همین علم، مایه ایجاد آن هست)؛ پس علم پیشین الهی، علم زمان مند نیست(الفارابی، ۱۸۹۰، ص ۵۸ و ۶۴).

فارابی در تبیین علم عنایی بیان می دارد که صور همه موجودات پیش از خلقت در ذات خدا وجود دارند(مثل الهی). مثل الهی، صور یا معانی(کلیات) شریف و لطیفی هستند که متعالی از همه اوصاف محسوسات و متباین با همه موجودات منغیر و جزئی این جهانی اند. این صور، الگوی خلقت ممکنات هستند؛ زیرا در غیر این صورت، لازم می آید که خدا موجودات را به نحو گزاف و نه از روی غرض، قصد و اراده ایجاد کرده باشد و این از شأن وی دور است(همو، ۱۴۰۵ هـ/الف، ص ۱۰۶-۱۰۷). فارابی توضیح می دهد که وجود این صور معقول، همان تعقل آن ها از سوی خدا(یعنی همان علم خدا به این صور) است و هیچ تمایزی میان این دو حالت، یعنی وجود این صور معقول و علم خدا به آن ها نیست(همو، ۲۰۰۸ م ب، ص ۱۰).

به نظر فارابی، علم خدا به ممکنات پیش از خلقت، لزوماً کلی(اجمالی) است. او توضیح می دهد که علم خدا به هر امر ممکن شخصی(جزئی) که پدید خواهد آمد، صوری(با وساطت صورت) است، اما نه با وساطت صورت محسوس آن شخص، بلکه از طریق یک صورت معقول کلی(زیرا آن شخص هنوز به وجود نیامده است تا صورت محسوس داشته باشد). این صورت معقول، سپس نمی تواند صرفاً بر خود آن شخص حمل شود، یعنی این صورت معقول نباید همان صورت آن شخص، از آن جهت که فقط با خود آن شخص سنجیده می شود، باشد؛ زیرا اگر واجب الوجود صورت معقول آن شخص را با خود آن شخص بسنجد، لازم می آید که واجب الوجود آن شخص را از طریق اشاره حسی - یا به نحو دیگری شبیه ادراک حسی(مانند ادراک خیالی)- ادراک کرده باشد و این محال است(همان، ص ۱۳).

در هر حال، علم خدا به ذات خویش، علم عنایی یعنی علم به صور ممکنات را که از ازل و پیش از خلقت یا پیش از ایجاد، در ذات وی هستند، به دنبال دارد و این همان علم پیشین الهی به ممکنات از طریق علم به صور آن هاست.

علم پیشین الهی، امکان اشیا و اختیار انسان: در باب علم پیشین الهی به ممکنات، از دیرباز، شبهه‌ای مهم و مشهور وجود داشته است. آنچه خدا به آن، به نحو صادق، علم پیشین داشته است که موجود خواهد شد، دیگر نمی تواند موجود نشود. پس وجود آن چیزی که در آینده ایجاد خواهد شد، آنگاه که

این امر قبلاً (در مقام ذات یا پیش از خلقت) به نحوی صادق به علم خدا در آمده باشد، یک وجود ضروری (و نه ممکن) خواهد بود. در این صورت، دو محذور پدید خواهد آمد: ۱- همه چیزها فی نفسه ضروری‌الوجود (واجب‌الوجود بالذات) خواهند بود، در حالی که می‌دانیم ماسوی‌الله ذاتاً ممکن‌الوجوداند؛ ۲- اراده (اختیار) و نظروزی و دیگر لوازم انسانیت از میان خواهند رفت و این نیز مشکلات کلامی خاص خود را خواهد داشت (فارابی، ۱۴۰۱ هـ، ص ۱۰۳-۱۰۴).

فارابی می‌کوشد از طریق تفکیک «لزوم» و «ضرورت»، به محذور نخست پاسخ گوید. فرق است میان لزوم و ضرورت. اینکه خدا، اشیا را «لازم» ساخته است، عیناً به این معنا نیست که آنها را «ضروری» نیز ساخته است. در حقیقت، با این کار، اشیا فی‌نفسه ضروری (واجب‌الوجود بالذات) نخواهند شد، بلکه اشیا همچنان ذاتاً ممکن‌الوجوداند (یعنی به لحاظ ذات و ماهیتشان می‌توانند باشند یا نباشند، هرچند واجب‌الوجود بالغیر نیز باشند). این بدان دلیل است که هنگامی که اشیا توسط خدا در مقام ذات (قبل از خلقت) لازم می‌شوند، فقط صدق قول ایجاب‌کننده (یعنی صدق علم پیشین الهی) لازم می‌آید، اما لازم نمی‌آید که اشیا نیز فی‌نفسه ضروری شوند. البته لازم‌شدن اشیا به سبب صدق قول ایجاب‌کننده، یک «لزوم ضروری» است، اما آن چه، با این کار، ضروری شده است، فقط خود همین لزوم است، نه اینکه اشیا نیز بدین طریق فی‌نفسه ضروری شوند. به طور کلی، چنین نیست که هرگاه چیزی چیز دیگری را به نحو ضروری لازم سازد، آن چیز دوم فی‌نفسه ضروری نیز شود. مثلاً در هر استدلال قیاسی، «نتیجه» به نحو لازم ضروری از «مقدمات» استنتاج می‌شود، اما خود نتیجه، فی‌نفسه ضروری نیست، بلکه ذاتاً ممکن است و امکان آن به واسطه ضرورت لزوم استنتاج آن از مقدمات، به هیچ وجه از بین نمی‌رود. آنچه در اینجا ضروری است، فقط استنتاج نتیجه از مقدمات است، نه خود نتیجه. نتیجه همچنان ذاتاً یک امر ممکن‌الوجود است، مانند دیگر ممکن‌الوجودها/همان، ص ۱۰۴).

همچنین فارابی در پاسخ به محذور دوم، مثالی را مطرح می‌کند: اگر انسان به نحو صادق بگوید که «فردا باران می‌بارد» و «فردا حسن مسافرت خواهد کرد»، اگر این گفته‌ها صادق باشند، ضرورتاً لازم می‌آید که فردا باران ببارد و حسن مسافرت کند، بدون این که مسافرت حسن به نحو فی‌نفسه ضروری شده باشد یا این که مسافرت حسن به نحو فی‌نفسه غیرارادی شده باشد و یا این که حسن هیچ قدرتی بر مسافرت یا انصراف از آن نداشته باشد، بلکه حسن در این کار مختار است و ماندنش در منزل و عدم مسافرت، برای او ممکن است. پس آنچه در اینجا ضروری شده است، صرفاً ضرورت لزوم بیرون رفتن او از منزل از ناحیه آن قول صادق است و بس. ضرورت لزوم چیزی برای چیز دیگری، غیر از ضرورت ذاتی آن چیز دیگر است/همان، ص ۱۰۵. بر این اساس، خدای تعالی با علم

پیشینی یقینی مثلاً می‌داند که «حسن فردا مسافرت خواهد کرد» و او نیز عملاً فردا مسافرت می‌کند؛ ولی قدرت حسن بر مسافرت نکردن از بین نمی‌رود و محفوظ می‌ماند، هرچند او فردا به ناچار مسافرت کند. در این صورت، مشکلات کلامی نیز پدید نخواهند آمد، چه ثواب و عقاب به همین قدرت انسان راجع است؛ زیرا او، در هر حال، بر انجام یا ترک فعل مختار است (الفارابی، ۱۴۰۸ هـ ص ۱۰۶).

علم خدا به ممکنات پس از خلقت

خدا گذشته از علم به ذات خویش و به ممکنات پیش از خلقت یا پیش از ایجاد یا در مقام ذات، همچون به ممکنات و جزئیات در مقام فعل یا پس از خلقت یا پس از ایجاد نیز علم دارد. به چنین علمی، علم فعلی گفته می‌شود. اگر خدا فاقد علم به ممکنات جزئی باشد، اولاً علم وی ناقص، فاقد اطلاق و متناهی خواهد بود و ثانیاً امکان تدبیر مخلوقات وجود نخواهد داشت، چه تدبیر هر چیزی، متوقف بر علم به آن است. ملاحظه خواهد شد که در فلسفه فارابی، چنین علمی به نحو «صوری ارتسامی» و به تعبیر فارابی از سنخ «علم عقلی بسیط» است که نزد برخی از متأخرین به علم اجمالی حاوی تفصیلات (علم کلی دربردارنده جزئیات) تعبیر شده است، چه از طریق علم به اسباب و علل عالیه ممکنات، به نحوی اشیا و امور جزئی ممکن را دربرمی‌گیرد. اما این علم نیز عین ذات خدا نیست، چه اسباب و علل عالیه، به مثابه افعال الهی، پس از ذات الهی قرار دارند.

مبنای فارابی در علم خدا به ممکنات پس از خلقت، این قاعده است که «ذوات الأسباب لا تُعرف إلا بأسبابها». بر این اساس، ممکنات که دارای علل عالیه‌ای هستند، صرفاً از طریق همین علل می‌توانند شناخته شوند و چنین علمی، علم عقلی و کلی است که هیچگاه تغییر نمی‌پذیرد، حال آنکه اگر علم خدا مستقیماً به ممکنات و جزئیات تعلق می‌گرفت (همانند ادراک حسی)، به دلیل وجود تغییر

۱- در این جا، علم الهی، همان طور که بیان شد، چون در مقام فعل است، بدین نام (علم فعلی) خوانده شده است. اما علم فعلی گاه در ادبیات فلسفی مشائیان به ویژه ابن‌سینا، در مقابل علم انفعالی قرار گرفته است. توضیح آن، این است که علم از جهت نسبتی که با ایجاد دارد، بر دو قسم است: علم فعلی، که علت معلوم خارجی و مایه ایجاد آن است، و علم انفعالی، که معلول معلوم خارجی است. علم فعلی بر دو قسم است: علم فعلی تام و علم فعلی ناقص. علم فعلی تام هنگامی است که عالم و فاعل برای ایجاد معلوم خارجی نیازی به غیر ندارد و ذاتش برای آن ایجاد کافی است و این علم مستلزم کمال است، بر خلاف علم فعلی ناقص. از این رو علم پیشین خدا به نظام احسن مخلوقات، علم فعلی تام است. علم بنا به صورت خانه‌ای که متعاقباً آن را دست خواهد کرد، علم فعلی ناقص، و علم انسان به اشیا خارجی پیرامونش علم انفعالی است (برای مطالعه دیدگاه ابن‌سینا در باب علم الهی به ممکنات، ر.ک به: ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۹-۲۱؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۱۳).

و حرکت دائم و حتی تباهی در ممکنات و جزئیات، علم خدا و بالتبع ذات او نیز دست‌خوش تغییر و دگرگونی و تباهی می‌شد (الفارابی، ۲۰۰۸م الف، ص ۱۴۱). وی نحوه علم عقلی خدا به ممکنات را دفعی و یک‌باره می‌داند، نه تدریجی و چندباره. این به دلیل بساطت خدا و در نتیجه فعلیت و کمال تام اوست (همو، ۲۰۰۸م ب، ص ۸۲).

فارابی توضیح می‌دهد که علم خدا به ممکنات موجود، همانند علم انسان به اشیای موجود نیست. علم خدا باعث تکثر در ذات او نمی‌شود، بر خلاف علم انسان. علم به طور کلی بر دو قسم است: یک قسم، تکثر در ذات را ایجاب نمی‌کند و «علم عقلی بسیط» (علم اجمالی حاوی تفصیلات) نامیده می‌شود و قسم دیگر ضرورتاً باعث تکثر در ذات می‌شود و «علم نفسانی» (علم تفصیلی محض) نام دارد. برای نمونه، تصور کنید که میان یک فرد عاقل و هم‌سخن وی مناظره‌ای در گرفته است. آن همسخن گفتار را به درازا کشانده و آن فرد عاقل نیز سخنان او را می‌شنود و در ذهن خویش مرور می‌کند. از همان ابتدا، چیزی به ذهن آن فرد عاقل خطور می‌کند که بر طبق آن یقین می‌کند که پاسخ همه آنچه را که آن همسخن گفته است، می‌داند، بدون اینکه آن پاسخ‌ها را به طور مفصل از ذهن خویش گذرانده باشد. سپس و در گام بعد، آن فرد عاقل، پاسخ تفصیلی خویش را کلمه‌به‌کلمه و جمله‌به‌جمله در قالب عبارات بسیار به همسخن می‌گوید. هر دو علم (علم اجمالی حاوی تفصیلات و علم تفصیلی محض) علومی بالفعل هستند؛ ولی علم نخست، مبدأ و فاعل علم دوم است و از این‌رو، یک علم «فعلی» است؛ اما علم دوم از علم نخست پدید می‌آید و از این‌رو، یک علم «انفعالی» است. این علم دوم، باعث کثرت در ذات آن فرد عاقل می‌شود، اما علم نخست موجب چنین کثرتی نیست؛ زیرا علم نخست، در عین حال که اجمالی است، دارای نسبی با هر یک از تفصیلات است و نسبت نیز تکثر را ایجاب نمی‌کند و اساساً مایه تکثر نیست. علم واجب‌الوجود به مخلوقات نیز همانند علم نخست (علم اجمالی حاوی تفصیلات) و بلکه بسیار بسیط‌تر و مجردتر از آن است (همان، ص ۹۶).

علم الهی در فصوص الحکم

فارابی در فصوص الحکم^۱، - آن گونه که پس از این ملاحظه خواهد شد - ابتدا به علم الهی به ذات خویش پرداخته، سپس در باب علم خدا به غیر، سه بحث را طرح کرده است: ۱- علم الهی به غیر

۱- این رساله به فارابی منسوب است. اگر این انتساب درست باشد، این رساله، به دلیل اختلاف رویکردی که با دیگر آثار فارابی دارد، خود باب دیگری در علم الهی است و از جهاتی در بحث از علم الهی اهمیت فراوانی دارد، چه از رویکرد مشائی فاصله گرفته، تا حدی شبیه رویکرد اشراقی شده است. فارابی در این رساله ضمن به کار بستن روش عقلی، گاه به شیوه اهل ذوق سخن گفته

پیش از خلقت یا علم پیشین خدا به کائنات؛ ۲- علم خدا به جزئیات پس از خلقت؛ ۳- پاسخ به شبهه پیدایش کثرت در ذات خدا در اثر کثرت در علم او به ممکنات.

این رساله، در بحث از علم خدا به ذات خویش، اختلافی با دیگر آثار فارابی ندارد و چنین علمی را به نحو حضوری و عین ذات خدا معرفی می‌کند، جز این‌که در این‌جا، مبنای چنین علمی «آشکارگی» (ظاهریت یا ظهور) است؛ ولی در این رساله، علم خدا به ممکنات یا ما سوی الله، چه پیش از خلقت و چه پس از خلقت، بر مبنای علم خدا به ذاتش (به مثابه یک فرع بر علم خدا به ذاتش) و بازهم مبتنی بر آشکارگی و از این‌رو، به نحو حضوری توجیه شده است، بر خلاف آثار دیگر فارابی که در آن‌ها چنین علمی از سنخ صوری ارتسامی بود.

به نظر فارابی، واجب‌الوجود، مبدأ هر فیضی است و او به ذاتش بر ذاتش آشکار است، پس همه چیز از آن اوست، به گونه‌ای که کثرتی در ذاتش نیست، پس او - از آن جهت که اوست - آشکار است، پس او از ذات خویش به همه چیز می‌رسد، پس علم او به همه چیز پس از ذات وی قرار دارد و علم او به ذاتش همانا خود ذاتش است، پس تکثر علم او به همه چیز، کثرتی است پس از ذات وی، و همه چیزها به واسطه نسبت یا ربط با ذات وی اتحاد می‌یابند، پس او در عین وحدتش همه چیز است (الفارابی، ۱۴۰۵ هـ.ب، ص ۵۹-۵۸).

بنابراین، از دید فارابی، علم خدا به مخلوقات نیز از علم او به ذات آشکار خویش ناشی می‌شود. آشکارگی ذات خدا، مایه آشکارگی مخلوقات است و همین برای علم حضوری او به مخلوقات کافی است، چه آشکارگی، مایه حضور مخلوقات نزد اوست. امور کلی و جزئی، از ناحیه آشکارگی اولیه‌شان برای خدا آشکارند، اما هیچ چیزی از آن‌ها از جهت ذواتشان - که داخل در زمان و آن (لحظه) هستند - برای وی آشکار نیستند، بلکه از ناحیه ذات خدا و ترتیب فرد فرد آن‌ها به نحو بی‌نهایت که نزد وی است، آشکار هستند (همان، ص ۵۹-۶۰). این به معنای عدم نیاز به صورت ذهنی و حذف علم صوری ارتسامی خدا به مخلوقات و اثبات علم حضوری است.

است. پژوهشگران و مورخان فلسفه اسلامی، درباره انتساب این رساله به فارابی همواره بحث و مشاجره داشته‌اند. به نظر می‌رسد دلیل محکمی بر عدم انتساب این اثر به فارابی وجود ندارد، جز اینکه مفاد آن تا حدی اشرافی است و با رویکرد مشائی موجود در دیگر آثار فارابی، قدری ناهمخوان است؛ اما ممکن است که فیلسوفی در دوره‌ای از تفکرش، به منظور اصلاح یا تکمیل کارش، تغییر رویکرد بدهد. نمونه‌هایی از این دست، در عالم اسلام و به‌ویژه در جهان غرب، کم نیست.

۱- اصطلاح آشکارگی (ظهور)، بعداً در آثار سهروردی، نقشی کلیدی در بحث از علم خدا به ذات خویش و به مخلوقات ایفا می‌کند. ر.ک: عباس‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۹۷. ملاحظه می‌شود که فارابی در این رساله به شیوه‌ای شبیه اشرافیون سخن گفته است، چه سهروردی نیز علم خدا به مخلوقات را حضوری دانسته، نه از سنخ علم صوری ارتسامی.

فارابی تصریح می‌کند که علم الهی چه به ذات خویش تعلق گیرد و چه به مخلوقات، به ترکیب در ذات خدا نمی‌انجامد. حتی علم خدا به مخلوقات اگرچه متکثر است، باعث کثرت در ذات او نمی‌شود؛ زیرا چنین کثرتی پس از ذات او قرار دارد (همان، ص ۶۰). به عبارت دیگر، ذات خدا بر حسب ترتیب وجود، تقدم ذاتی (رتبی) بر صفات او دارد^۱، نه تقدم زمانی. علم خدا به ذاتش عین ذات اوست، اما علم او به مخلوقات که دارای کثرت‌اند، صفتی و لازمه‌ای برای ذات اوست. پس کثرت در ذات خدا راه ندارد، بلکه در صفات او راه دارد؛ ولی چنین کثرتی، دارای ترتیبی است که به سوی ذات او ارتقا می‌یابد. نظام خلقت، یک نظام واحد است و همه مخلوقات به ذات خدا انتساب دارند و هر گونه کثرتی نهایتاً در او به وحدت می‌رسد (فارابی، ۱۴۰۵ هـ.ب، ص ۹۹-۱۰۰).

نقدها و پاسخ‌ها در باب نظریه علم الهی فارابی

اندیشمندان و پژوهشگران متقدم و متأخر، درباره نظریه علم الهی فارابی، نقدهایی داشته‌اند که از دید نگارنده، این موارد قابل تأمل و پاسخ‌دهی است. در زیر، به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- ابن‌خلدون متکلم اشعری، نقدی بر دیدگاه فلاسفه در علم الهی وارد کرده است.^۲ اشاره شد که نتیجه تعقل ذات در واجب‌الوجود، لذت عقلی بسیار شدیدی است. فلاسفه این لذت حاصل از علم خدا به ذات خویش را مجاز می‌دانند، اما ایراد شده است که لذت (و نیز الم) بر خدای تعالی محال است؛ زیرا لذت از توابع مزاج و لذا صفتی جسمانی است و جسمانیت نیز از شأن خدای تعالی به دور است. لذت و ملذوذ اساساً در امور قدیم جاری نیست، بلکه در مورد حادثات معنا دارد. فلاسفه به این ایراد چنین پاسخ داده‌اند که آن علمی که ایجاد لذت عقلی می‌کند، علم به مخلوقات حادث نیست، بلکه علم به ذات کامل مطلق است که همان ذات الهی است و این علم، کامل‌ترین علم به کامل‌ترین معلوم است. اما ابن‌خلدون پاسخ می‌دهد که اجماع چنین پاسخی را باطل می‌کند (ابن‌خلدون، ۱۴۲۵ هـ.ب، ص ۱۳۳).

۱- برخی از پژوهشگران معاصر، اظهارنظر کرده‌اند که این عبارت فارابی، با این نکته که وی قبلاً در همین کتاب *فصوص الحکم*، صفات خدا را عین ذاتش دانسته، در تعارض است، مگر این که علم خدا به مخلوقات، در این‌جا نیز همانند دیگر آثار وی، از سنخ «علم اجمالی حاوی تفصیلات» دانسته شود. ر.ک به: حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۶۵، ص ۵۳۶. در این کتاب، علم خدا به کثرات، یک‌بار عین ذات، بار دیگر لازم ذات و بار دیگر پس از ذات دانسته شده و از این‌رو نوعی آشفتگی در متن این کتاب به چشم می‌خورد.

۲- البته ابن‌خلدون، در اینجا نامی از فارابی به میان نیاورده، بلکه فقط از واژه «فلاسفه» استفاده کرده است، لیکن به نظر می‌رسد نقد وی بر مشائیان و از جمله فارابی نیز وارد است.

نقد فوق وارد نیست. این شبهه به دلیل اجتناب از تجسم و تشبیه در مورد خدا وارد شده و روشن است که ناشی از غلبه فضای اشعری است، وگرنه فلاسفه مشاء توضیح داده‌اند که اولاً منظور از لذت خدا هنگام تعقل ذات خویش، لذت عقلی و روحانی، آن‌هم به نحو نامتناهی (و از این‌رو، متفاوت با لذت انسانی) است و ثانیاً صفات خدا و از جمله لذت او هنگام تعقل ذات خویش، به هیچ‌وجه قابل قیاس با صفات انسانی نیست؛ ولی زبان بشری محدود است و الفاظ دیگری برای بیان این صفات در اختیار ندارد. ابن‌سینا در *الهیات شفا* اشاره می‌کند که شاید به‌کاربردن اصطلاحاتی مانند عشق (لذت، الم و مانند این‌ها) در مورد خدای تعالی خوشایند عده‌ای نباشد؛ اما «ما برای این معانی، نام‌هایی به غیر از این نام‌ها نداریم. پس هر کس که این نام‌ها را خوش نمی‌دارد، نام‌هایی دیگر را به کار گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۲۱ هـ ص ۲۶۹).

۲- اظهارنظر شده است که منطق یونانی، دوگانه (المنطق الثنائی)، ولی منطق فارابی، سه‌گانه (المنطق الثلاثی) است. در منطق یونانی، علم یا کلی است یا جزئی، اما فارابی در بحث از علم، شق سوم را در نظر می‌گیرد با عنوان «علم به جزئیات به نحو کلی» (علم اجمالی حاوی تفصیلات). این شق سوم، نشان‌دهنده تأثیر تفکر اسلامی بر اوست. در تفکر اسلامی، سه رکن وجود دارد: خدا، انسان و جهان، در حالی که در تفکر یونانی دو رکن مطرح است: انسان و جهان، چه خدایان در نزد فلاسفه یونانی، مصنوعات اذهان بشری هستند؛ از این‌رو، در نظام فلسفی در مرحله واپسین قرار دارند و چندان محل توجه نیستند. بنابراین، فارابی با طرح نظریه علم الهی، عملاً از منطق یونانی خروج کرده و منطق خاص خویش را - تحت تأثیر تفکرات اسلامی - وضع کرده است (عفی‌فی، ۱۴۳۰ هـ ص ۱۰۸-۱۰۹).

اظهارنظر فوق، درست نیست. البته می‌دانیم که قول به "علم اجمالی حاوی تفصیلات"، با فارابی آغاز شد و بعداً به ابن‌سینا و دیگر فلاسفه اسلامی رسید و از این حیث نزد فارابی، دیدگاهی کاملاً نوآورانه بود. اما آیا این قول، اصلاً ربطی به منطق سه‌گانه دارد یا این که منطق فارابی، همانند منطق یونانی، همچنان دوگانه است؟ به نظر می‌رسد، منطق فارابی همچنان دوگانه است و طرح این علم اجمالی حاوی تفصیلات از سوی او، اساساً جهت دیگری دارد. علم نزد فارابی همچنان یا کلی است یا جزئی، اگرچه علم جزئی به نوبه خود بر دو قسم است: علم به جزئیات به نحو کلی (علم اجمالی حاوی تفصیلات) و علم به جزئیات به نحو جزئی (علم تفصیلی محض). قبلاً ملاحظه شد که به نظر فارابی، علم اجمالی حاوی تفصیلات، هم در انسان وجود دارد و هم به نحو بسیار بسیط‌تر و مجردتر در خدا.

۳- اظهارنظر شده است که آرای فارابی در باب علم الهی به ممکنات، متناقض و متذبذب است. او در *التعلیقات* بیان می‌دارد که علم نخست (علم خدا به ذاتش) قسمت نمی‌پذیرد و علم دوم (علم خدا به ممکنات) از ذات او سرچشمه می‌گیرد و این علم چون کثرت یابد، کثرتی در ذات او پدید نمی‌آید و

او همه جزئیات جهان را می‌داند، چون عنایت کلی خدا در همه جزئیات جریان دارد. اما همو در *فصول منتزعه* علم خدا به جزئیاتِ حادث بر سبیل تصور و ارتسام (علم صوری ارتسامی) را انکار می‌کند و این عقیده را به عده‌ای از افراد نسبت می‌دهد و آن را شنیع توصیف می‌کند، در حالی که خود وی در دیگر آثارش به همین علم معتقد شده است (عقیقی، ۱۳۳۰ هـ. ص ۳۹۰-۳۹۱).

فارغ از این که در اظهار نظر فوق، قوی به فارابی در *التعلیقات* نسبت داده شده که در حقیقت مربوط به *فصوص الحکم* است، اصل ایراد یعنی وجود نحوه‌ای تناقض و تذبذب در آرای او در باب علم الهی به ممکنات، به نظر وارد است، چه نظر فارابی در *فصول منتزعه*، غیر از آرای مطرح در دیگر آثارش است و دیدگاه مطرح در *فصوص الحکم* نیز تفاوت‌های مهمی با دیدگاه‌های مطرح در دیگر آثار فارابی دارد.

۴- برخی از پژوهشگران معاصر معتقدند که فارابی در دیگر آثارش بحث از علم الهی به ذات و به ممکنات بر اساس نظریه صدور را اجمالاً مطرح کرده، اما در *فصوص الحکم*، این مبحث را با تفصیل بیش‌تری بیان کرده و در این باره نظریه‌پردازی کرده و حرف‌نهایی را بیان داشته است؛ از این رو، اگر این کتاب از آن فارابی باشد، ابن‌سینا صرفاً به شرح و توضیح دیدگاه او پرداخته و البته برخی مقدمات و مبانی لازم را بر آن افزوده است، اما اگر این کتاب از آن فارابی نباشد، نظریه‌پرداز اصلی در این بحث، ابن‌سیناست (شری، ۱۳۸۸، ص ۵۳۸-۵۳۹).

در خصوص اظهار نظر فوق، قبلاً بیان شد که دلیل محکمی بر عدم انتساب *فصوص الحکم* به فارابی وجود ندارد و برخی دلایل ذکر شده از سوی عده‌ای از اندیشمندان و مورخان فلسفه، قابل نقض و رد است. بنابراین، به باور نگارنده، نظریه‌پرداز اصلی در بحث از علم الهی به ذات و به ممکنات بر اساس نظریه صدور یا فیضان، خود فارابی است، نه ابن‌سینا. ابن‌سینا اگرچه تلاش فراوانی در تبیین علم الهی و اقسام آن در آثار مختلفش به عمل آورده، اما به نظر می‌رسد کاملاً از رویکرد عقلی و اصول و مبانی فارابی تبعیت کرده و مجموعاً دیدگاه‌های او را در این مبحث پذیرفته و در موارد بسیاری، همان این دیدگاه‌ها را بسط داده و عمیق‌تر بیان کرده است.

۵- برخی از پژوهشگران معاصر توضیح داده‌اند که در تفکر فارابی، خدا ذات خود را تعقل می‌کند و این ذات شامل همه موجودات است و همه موجودات مقتبس از ذات او هستند. با این بیان، فارابی هم نظر ارسطو را توجیه کرده و هم جانب اعتقاد علم الهی به جزئیات را نگاه داشته است. اما این قول، دو دسته از افراد را راضی نمی‌کند: نخست، پیروان ارسطو که معتقدند علم خدا علم عنایی نیست و ارسطو قائل نبوده است که صورت علمی همه موجودات در علم الهی موجود است. دوم، امثال محمد غزالی و منکران وحدت دین و فلسفه که می‌گویند خداوند به جزئیات اشیا چنان که

موجود شده‌اند و موجودند علم دارد، نه اینکه عالم به صور علمی آن‌ها باشد. این نقد وقتی دشوارتر می‌شود که بدانیم به نظر فارابی موجودات عالم تحت قمر و نفوس ارضی و ارکان و عناصر به وساطت افلاک از عقل فعال صادر شده‌اند و عقل فعال با وساطت هشت عقل دیگر پدید آمده است. آنگاه که پدیدآمدن موجودات به وساطت است، علم به آن‌ها نیز با واسطه خواهد بود (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۸).

نظر فوق درست است، اما گذشته از این دو دسته، قطعاً دسته سومی نیز وجود داشته‌اند که دیدگاه فارابی در باب علم الهی به ممکنات را نقد کرده‌اند و آن اشراقیون به‌ویژه سهروردی هستند. در بند بعدی، به نقد سهروردی بر دیدگاه مشائیان (و از جمله فارابی) اشاره خواهد شد. ۶- سهروردی، دیدگاه مشائیان (و از جمله فارابی) در باب علم خدا به ممکنات را پیش از خلقت، از سنخ علم صوری ارتسامی (با وساطت صورت‌های معقول اشیا در ذات خدا) دانسته و ایرادات مهمی بر آن وارد کرده است.

به نظر سهروردی، واجب‌الوجود در علم خویش به اشیا، هیچ‌گونه نیازی به صور مخلوقات ندارد، در عین حال که هیچ چیزی از او پنهان نیست و او به مبادی موجودات (عقول و نفوس کلی) و به همه امور گذشته و آینده علم دارد. علم صوری ارتسامی به هر نحوی که باشد، علم زمانی است و با تغییر معلومات (اشیای جزئی موجود و متغیر) تغییر می‌کند و لازمه این، پدیدآمدن تغییر در علم خدا خواهد بود. به نظر سهروردی، در علم صوری ارتسامی، هرگاه عالم (خدا یا انسان) به یک شیء جزئی علم پیدا کند، اگر در ذهن او چیزی حاصل نشده باشد، پس آن شیء را نشناخته است و اگر در ذهن او چیزی حاصل شده باشد، پس گزیری نیست از مطابقت صورت حاصل شده با خود آن شیء و این نیز مستلزم تغییرپذیری عالم به تبع تغییرات آن شیء است (و چنین چیزی از شأن خدای تعالی به دور است) (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۴۸۱-۴۸۹).

همچنین به باور سهروردی، علم خدا به خود ممکنات جزئی تعلق می‌گیرد و نیازی نیست که علم خدا به ممکنات - آن‌گونه که مشائیان معتقدند - از طریق علل و مبادی عالی آنها باشد. او از رهگذر نقد دیدگاه مشائیان، علم خدا به ممکنات را به نحو حضوری دانسته، آن را از طریق «اضافه اشراقی مبدئی تسلطی» توجیه کرده است.^۱

البته اگر فصوص الحکم از آن فارابی دانسته شود، نقدهای سهروردی تا حد زیادی کم‌رنگ خواهد

۱- دیدگاه سهروردی درباره علم خدا به ممکنات از طریق اضافه اشراقی، از مهم‌ترین دیدگاه‌های فلسفی در علم الهی است، لیکن در این مقاله، مجال برای طرح آن نیست. رک به: عباس‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۵۸۸-۵۶۵.

شد، چه در رساله مزبور نیز - آن گونه که قبلاً اشاره شد - علم خدا به ممکنات، از طریق آشکارگی و به نحو حضوری دانسته شده و این تا حد زیادی نزدیک به دیدگاه سهروردی است. اما در صورتی که این رساله از آن فارابی لحاظ نشود، جدی‌ترین نقدها به فارابی توسط سهروردی مطرح شده‌اند.

صدرالمتألهین، نقد دیگری بر دیدگاه مشائیان را به سهروردی نسبت می‌دهد و آن این‌که در علم صوری ارتسامی، هر صورتی که در هر ذهن یا عقلی (خدا و انسان) حاصل شود، اگر کلی باشد، قطعاً قابلیت صدق بر افراد بسیار را دارد و اگر جزئی باشد، بازهم قابلیت صدق بر افراد بسیار را دارد و از این‌رو، بازهم کلی و تمثلی خواهد بود (چنان‌که، صورت ذهنی «زید»، قابلیت صدق بر «زید»‌های بسیار، بر فرض وجود خارجی آن‌ها را دارد) و از این‌رو، علم صوری ارتسامی نمی‌تواند شخصی و ابزاری باشد، در حالی که خدا به هر یک از اشیای جزئی، به نحو شخصی و ابزاری علم دارد.^۱

هر دو نقد سهروردی بر فارابی، وارد به نظر می‌رسد. ملاحظه شد که فارابی علم خدا به ممکنات را پیش از خلقت، از طریق علم به صور معقول آن‌ها در ذات خدا می‌داند و آن را علمی عقلی معرفی می‌کند که بر خلاف علوم حسی و جزئی، هیچ تغییری در آن راه ندارد. اما سهروردی لازمه چنین علمی را علم صوری ارتسامی در خدا دانسته و بر این باور است که این علم، هرچند علم عقلی باشد، لزوماً مشمول و متصف به «تغییر» و «کلیت» است و این دو ویژگی، با خصوصیت علم ثابت الهی به خود اشیای جزئی در تضادند.

۷- برخی از پژوهشگران معتقدند که تبیین مشائیان (از جمله فارابی) از علم خدا به ممکنات، پیش از خلقت یا در مقام ذات (علم ذاتی) از طریق علم او به صور عقلی اشیا، دارای سه ایراد اساسی است: نخست، اگر صور عقلی اشیا در ذات خدا، عین ذات او فرض شوند، کثرت در ذات بسیط خدا پدید خواهد آمد و اگر خارج از ذات او (یا حتی لازم ذات او، آن‌گونه که فارابی معتقد است) فرض شوند، چنین علمی مخلوق و معلول خدا خواهد بود؛ از این‌رو، لازم می‌آید اولاً خدا در مقام ذات، صرف‌نظر از این صور، علمی به کثرات نداشته باشد و ثانیاً خود این صور را نیز بدون علم آفریده باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۱).

دوم، علمی که به واسطه صور عقلی و به نحو ارتسامی پدید آید، از سنخ علم حصولی است و لازمه اثبات چنین علمی برای خدا، اثبات وجود یک ذهن (همانند ذهن انسان) در ذات الهی است، در حالی که ذهن داشتن و علم حصولی، خصوصیات نفوسی هستند که به ماده تعلق دارند (مانند نفس انسان) همان‌جا.

۱- به نقل از: صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۳۵۸.

سوم، هر علمی که به واسطه صور عقلی حاصل شود، به هر حال اجمالی است؛ از این رو، علم پیشین الهی در فلسفه مشاء، عملاً، کشف تفصیلی خدا از ممکنات پیش از خلقت یا در مقام ذات را نمی‌کند و این نوعی نقص در علم خدا خواهد بود. مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۲؛ مطهری، ۱۳۶۹، ص ۲۵۷.

به نظر می‌رسد، مجموعاً هر سه نقد فوق، بر تبیین فارابی از علم خدا به ممکنات، پیش از خلقت، از طریق علم او به صور عقلی اشیا وارد است. لازمه دیدگاه فارابی این است که اولاً خدا در مقام ذات، صرف نظر از این صور، علمی به کثرات نداشته باشد و ثانیاً خود این صور را نیز بدون علم آفریده باشد. چنین علمی شبیه علم حصولی است (هرچند مشائیان از اصطلاح «علم حصولی» در مورد خدا استفاده نکرده‌اند) که لازمه آن، اثبات وجود یک ذهن (شبیه ذهن انسان) در ذات الهی است. چنین علمی، به هر حال، اجمالی است؛ از این رو، نمی‌تواند کشف تفصیلی خدا از ممکنات را پیش از خلقت، به اثبات برساند.

۸- در مورد تبیین فارابی از علم خدا به ممکنات پیش از خلقت یا در مقام ذات (علم ذاتی) از طریق علم او به صور عقلی اشیا، ممکن است اظهار شود که با توجه به معنای «صورت» در فلسفه فارابی و ارتباط وثیق آن با «ماهیت»، می‌توان چنین علمی را از سنخ علم صوری یعنی با وساطت صورت ذهنی، همانند آنچه در مورد انسان اتفاق می‌افتد، ندانست و به این نحو تا حدی از دیدگاه فارابی دفاع کرد.^۱

در اظهار نظر فوق، علم خدا به مخلوقات پیش از خلقت، چون از طریق علم او به ماهیت اشیا در ذات اوست، علم ماهوی (نه علم صوری) است. اما به نظر می‌رسد این اظهار نظر اگر هم بتواند به ایراد دوم و سوم (مندرج در بند ۷) پاسخ گوید، نمی‌تواند ایراد نخست را پاسخ دهد؛ زیرا اگرچه در فلسفه فارابی صورت قطعاً ارتباطی با ماهیت دارد؛ ولی اگر علم خدا به ممکنات پیش از خلقت از طریق علم او به ماهیت اشیا در ذات او هم باشد، لازم می‌آید خدا خود این ماهیات را بدون علم آفریده باشد.

۹- در مورد تبیین فارابی از علم خدا به ممکنات پیش از خلقت، ممکن است اظهار شود که این علم صوری ارتسامی نزد فارابی در حقیقت صوری نیست؛ زیرا صور در ذات الهی موجود نیستند، بلکه تقرر دارند و ذات الهی بدون هیچ کثرتی واجد کمالات (علل) است.

در این باره بحثی نیست که ذات الهی بدون هیچ علتی واجد کمالات است؛ اما به نظر می‌رسد تغییر لفظ (استفاده از «تقرر» به جای «وجود») واقعاً مشکلی را حل نمی‌کند. علم خدا به ممکنات در مقام ذات، با وساطت صور ممکنات است و از این رو، چنین علمی صوری است، خواه این صور در

۱- این نظر هشتم و نیز نظرات نهم و دهم، از باب دفع دخل مقدر در اینجا مطرح شده‌اند و نگارنده، آنها را در جایی ندیده است.

ذات وی وجود داشته باشد و خواه تقرر(به هر معنای موردنظر). پیش از این بیان شد که همین مسئله(صوری بودن علم الهی در فارابی)، منشأ نقد سهروردی و نیز برخی از پژوهشگران معاصر، بر مشائیان و از جمله فارابی است.^۱

۱۰- در مورد تبیین فارابی از علم خدا به مخلوقات و جزئیات پس از خلقت یا در مقام فعل(علم فعلی) از طریق علم او به مبادی و علل عالیه اشیا در دیدگاه فارابی، ممکن است اظهار شود که چنین علمی با توجه به قاعده «ذوات الأسباب لا تعرف الا بأسبابها»، کاملاً موجه و معتبر است و به این نحو می‌توان از دیدگاه فارابی دفاع کرد.

به نظر می‌رسد، اظهارنظر فوق نمی‌تواند مشکلی را از فارابی حل کند، به دو دلیل: نخست این که قاعده «ذوات الأسباب لا تعرف الا بأسبابها»، اولاً و بالذات یک قاعده منطقی است، نه فلسفی. در حقیقت این قاعده به کار تبیین برهان لمّی و اثبات اعتبار آن می‌آید و از آنجا که برهان در علم بشری جریان دارد، به نظر می‌رسد این قاعده چندان ربطی به علم الهی نداشته باشد. دوم این که علم خدا به مخلوقات پس از خلقت، طبق تبیین فارابی، دارای دو ایراد اساسی است که با فرض صحت اظهارنظر فوق، بازهم این دو ایراد مرتفع نخواهد شد: اولاً چنین علمی که با وساطت علم به اسباب و علل عالیه مخلوقات است، بازهم عملاً به خود اشیا جزئی تعلق نخواهد گرفت و حال آن که خدا باید مستقیماً به خود اشیا جزئی علم داشته باشد. ثانیاً چنین علمی باعث می‌شود که خدا در علم خویش به مخلوقات نیازمند اسباب و علل عالیه مخلوقات باشد، حال آن که خدا باید در علم خویش بی‌نیاز از غیر و صرفاً متکی به خود باشد.

نقاط قوت و ضعف دیدگاه فارابی

در نهایت، به باور نگارنده، نظریه فارابی در باب علم الهی و اقسام آن، دارای سه نقطه قوت و سه نقطه ضعف جدی و مهم، به شرح زیر است.

نقاط قوت نظریه فارابی:

- ۱- پوشش دادن و پرداختن به هر سه قسم علم الهی، یعنی علم خدا به ذات خویش، علم خدا به ممکنات پیش از خلقت، یا همان علم پیشین الهی و نهایتاً علم خدا به ممکنات پس از خلقت.
- ۲- تلاش برای حل شبهه علم پیشین الهی و اختیار انسان که از شبهات بسیار مهم فلسفی و خاصه کلامی است و ذهن اکثر فلاسفه و متکلمان را همواره به خود مشغول داشته است.

۱- نگارنده بسیار بعید می‌داند افرادی مانند آیت‌الله مصباح یزدی و استاد مطهری، دیدگاه فارابی را به طور دقیق فهم نکرده باشند.

۳- طرح‌ریزی یک نظریه نسبتاً اشراقی در باب اقسام مختلف علم الهی و تلاش برای حل شبهه تکثر در ذات الهی هنگام علم به کثرات (با فرض صحت انتساب فصوص/الحکم به فارابی).

نقاط ضعف نظریه فارابی:

۱- مغایرت در طرح دیدگاه‌ها در باب علم الهی به غیر(ممکنات و جزئیات)، در آثار مختلف فارابی (با فرض صحت انتساب فصوص/الحکم به فارابی).

۲- نفی علم یا کشف «تفصیلی» خدا پیش از خلقت یا در مقام ذات (علم پیشین یا علم ذاتی) به ممکنات (با فرض وساطت صور عقلی اشیا در ذات خدا) یا نفی آفرینش عالمانه و آگاهانه ماهیات اشیا در ذات خدا (با فرض وساطت ماهیت اشیا در ذات خدا).

۳- عدم تعلق علم الهی به خود اشیا جزئی در مقام فعل یا پس از خلقت (علم فعلی) و وابستگی چنین علمی به اسباب و علل عالیه ممکنات.

اکنون می‌توان پرسید که بر اساس نقاط قوت و ضعف فوق، آیا فارابی بالاخره توانسته است تبیینی خردپسند و عقل‌مدار از علم الهی و اقسام آن ارائه دهد؟ نگارنده بر این باور است که دیدگاه فارابی در باب علم خدا به ذات خویش، منسجم و معقول و قابل پذیرش است و فلاسفه بعدی نیز، البته گاه با اختلاف در تعابیر، تا حدود زیادی همین دیدگاه را پذیرفته‌اند. اما دیدگاه او در باب علم الهی به غیر (خواه علم پیشین خدا به ممکنات و خواه علم خدا به ممکنات بعد از خلقت)، اگرچه تلاشی درخور برای حل مسئله‌ای بس دشوار را به نمایش گذاشته و به‌ویژه بر ابن‌سینا تأثیر فراوان نهاده، اما با نقدهایی مواجه است؛ از این‌رو، دارای کاستی‌هایی است که فلاسفه اسلامی بعدی به‌ویژه سهروردی و صدرالمتألهین کوشیده‌اند همین کاستی‌ها را رفع و جبران کنند.

نتیجه‌گیری

در فلسفه فارابی درباره علم الهی این نکات وجود دارد: ۱- علم خدا به ذات خویش به نحو حضوری است؛ از این‌رو، در این علم، اصلاً نیازی به وساطت صورت ذهنی نیست، برخلاف علم صوری ارتسامی. چنین علمی عین ذات خداست، چه عالم و معلوم در آن، یکی است و هیچ قبلیت و بعدیتی در کار نیست؛ ۲- خدا قطعاً به ماسوی خویش یعنی به همه ممکنات، در مقام ذاتش یا پیش از خلقت، علم دارد (علم ذاتی یا علم پیشین). چنین علمی از طریق علم به صور معقول اشیا در ذات خدا و به نحو صوری ارتسامی و از سنخ علم اجمالی است. چنین علمی، عین ذات خدا نیست، چه مثل الهی، دست‌کم به لحاظ رتبی، بعد از ذات الهی قرار دارد. فارابی در این‌جا می‌کوشد به شبهه علم پیشین الهی، امکان اشیا و اختیار انسان نیز به نحوی پاسخ دهد؛ ۳- خدا به ممکنات و جزئیات در مقام فعل یا پس از خلقت،

علم دارد(علم فعلی). چنین علمی از طریق علم به اسباب و علل عالیه ممکنات، به نحوی اشیا و امور جزئی ممکن را دربرمی‌گیرد. چنین علمی به نحو صوری ارتسامی و از سنخ علم اجمالی حاوی تفصیلات است. این علم نیز عین ذات خدا نیست، چه اسباب و علل عالیه، به مثابه افعال الهی، دست‌کم به لحاظ رتبی، پس از ذات الهی قرار دارند. تبیین علم الهی در *فصوص الحکم* با رویکرد متفاوتی نسبت به دیگر آثار فارابی مواجه است؛ از این‌رو، باب دیگری در علم الهی است. او در این اثر، علم الهی را بر اساس نظریه فیضان یا صدور با تفصیل بیش‌تری مطرح کرده و از این‌رو، به نظر می‌رسد، نظریه‌پرداز اصلی در این بحث هموست. برخی اظهارنظرها یا نقدها از سوی اندیشمندان و پژوهشگران متقدم و متأخر، ناظر به دیدگاه فارابی در باب علم الهی و اقسام آن، مطرح شده‌اند که در نوشتار حاضر، اهم آن‌ها تبیین و مورد سنجش و ارزیابی قرار گرفتند. در مجموع، نظریه فارابی درباره علم الهی و اقسام سه‌گانه آن، دارای نقاط قوت و ضعفی است. فلاسفه اسلامی بعدی به‌ویژه سهروردی و صدرالمتألهین کوشیده‌اند همین نقاط ضعف دیدگاه فارابی را به نحوی رفع کنند.

Archive of SID

منابع

- ابن خلدون (۱۴۲۵هـ)، *لباب المحصل فی اصول الدین*، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه، الطبعه الاولى
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبیہات*، قم، نشر البلاغه، چاپ نخست
- _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ نخست
- _____ (۱۴۲۸هـ)، *الشفاء- الإلهیات*، تحقیق الأب قنواتی و سعید زاید، تهران، انتشارات ذوی القربی، چاپ نخست
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۵)، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ نخست
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ نخست
- سالم، مریم (تابستان ۱۳۹۵)، بازخوانی نظریه صور مرتسمه در علم الهی از دیدگاه ابن سینا، *فصلنامه علمی - پژوهشی آینه معرفت*، دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۴۷، سال شانزدهم
- سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک (۱۳۷۵)، *المشارع و المطارحات - العلم الثالث: مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد اول، با تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم قوام شیرازی (بی تا)، *التعلیقات علی شرح حکمه الإشراف*، القسم *الثانی فی الأنوار الإلهیه*، قم، انتشارات بیدار، چاپ سنگی
- عباس زاده، مهدی (زمستان ۱۳۹۲)، بررسی و نقد نظریه اشراقی علم الهی، *فصلنامه علمی - پژوهشی قیاسات*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و قطب علمی فلسفه دین، شماره ۷۰، سال هجدهم
- _____ (۱۳۹۵)، *نظام معرفت شناسی اشراقی سهروردی*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ نخست
- عفیفی، زینب (۱۴۳۰هـ)، *الفلسفه الطبیعیه و الإلهیه عند الفارابی*، القاهره، المكتبه الثقافه الدینییه، الطبعه الاولى

- الفارابی، ابونصر (۱۹۹۵م)، *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*، مقدمه و شرح و تعلیق علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، الطبعة الاولى
- _____ (۱۴۰۵ هـ الف)، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ دوم
- _____ (۱۴۰۵ هـ ب)، *فصوص الحکم*، تحقیق شیخ محمد حسن آل یاسین، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم
- _____ (۱۴۰۵ هـ ج)، *فصول منتزعه*، تحقیق و تصحیح و تعلیق فوزی نجار، تهران، مکتبه الزهراء (ع)، چاپ دوم
- _____ (۱۴۰۸ هـ)، *شرح العبارة: المنطقیات للفارابی*، ج ۲، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش پزوه، قم، مکتبه آیة الله المرعشی، چاپ نخست
- _____ (۱۹۸۳ م)، *فی المله الفاضله: رسائل فلسفیه للکندی و الفارابی و ابن باجه و ابن عدی*، حقیقها و قدم لها عبدالرحمن بدوی، دار الأندلس للطباعة و النشر، الطبعة الثانية
- _____ (۱۹۹۶ م)، *السیاسة المدنیة*، تحقیق و شرح اعلی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، الطبعة الاولى
- _____ (۲۰۰۸ م الف)، *شرح رساله زینون الکبیر الیونانی: رسائل الفارابی*، تحقیق موفق فوزی الجبر، دمشق، الینابیع، الطبعة الثانية
- _____ (۲۰۰۸ م ب)، *فی التعلیقات: رسائل الفارابی*، تحقیق موفق فوزی الجبر، دمشق، دار الینابیع، الطبعة الثانية
- _____، *عیون المسائل: الثمره المرضیه فی بعض الرسائل الفارابیة*;
- Die Philosophie Der Araber, Im IX. Und X. Jahrhundert N. Chr,
Von Dr. Friedrich Dieterici, Zwolfte Buch, J. C. Hinrichs'sche
Buchhandlung, Leiden, First Published, 1890
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶)، *آموزش فلسفه*، جلد دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی (شرکت چاپ و نشر بین الملل)، چاپ هفتم
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، *درس‌های اشارات، نجات، الهیات شفاء*، مجموعه آثار، جلد ۸، تهران، انتشارات صدرا، چاپ سوم
- یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۸)، *تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه اسلامی* (به ضمیمه نقد محتوایی کتاب)، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ نخست