

تأملی بر نظریات ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی در علم واجب تعالی به جزئیات

بهادر مهرکی*
ابراهیم رستمی**

چکیده

پرسش اصلی جستار حاضر این است که: وجوه اشتراک و افتراق رویکرد ابن سینا و خواجه نصیر درباره علم خداوند به امور جزئی چیست؟ و این دو حکیم تا چه اندازه توانسته‌اند پاسخگوی حل مسئله باشند؟ مطابق یافته‌های پژوهش، شیخ الرئیس با استناد به اصل علیت و صور مرتسمه به اثبات و تبیین علم خداوند به جزئیات می‌پردازد اما خواجه طوسی با طرح اشکالاتی بر سخنان ابن سینا در خصوص علم خداوند به امور جزئی و متغیر، نظریه دیگری را ارائه می‌کند؛ به اعتقاد خواجه، علم خداوند به مجردات به وجود خاص خارجی و به مادیات، به صور آنها در عقول تعلق می‌گیرد. از مهمترین نتایج پژوهش حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده آن است که: ارائه این نظریات علی‌رغم اینکه از اثبات علم تفصیلی که عین ذات خداوند باشد، ناتوان بود؛ اما زمینه را برای دستیابی فیلسوفان بعدی مانند شیخ اشراق در تبیین علم خداوند در مقام فعل فراهم کرد.

واژگان کلیدی

علم الهی، صور مرتسمه، عقول، امور مادی و متغیر، علم به جزئی بنحو ثابت.

dr.b.mehraki@gmail.com

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی شیراز.

** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی شیراز. (نویسنده مسئول) rostamiebrahim67@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۵/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۱

طرح مسئله

یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه اسلامی، مسئله علم الهی است که در سنت فلسفی تحت دو عنوان علم واجب تعالی به ذات خود و به ماسوی مورد بحث واقع می‌شود.

فلاسفه اسلامی در این مسئله که واجب تعالی به ذات خود و به ماسوی علم دارد، اتفاق نظر دارند و همچنین کیفیت علم حق تعالی به ذات خود نیز چندان محل اختلاف نیست، اما آنچه معرکه آراء و تضارب افکار است مسئله کیفیت علم واجب تعالی به ماسوی است و سیر این تشتت آراء همانا دشواری مطلب است و این بحث در ارتباط با جزئیات که مراد از آن همان موجودات مادی متغیر زمانی است، پیچیده‌تر می‌شود.

اما آنچه سبب پیچیدگی بیشتر تبیین و تصویر کیفیت علم واجب تعالی به جزئیات است از یک سو به خود مسئله علم و از سوی دیگر از جهتی به عالم (یعنی واجب تعالی) و از جهتی به معلوم (یعنی جزئیات) برمی‌گردد. با این توضیح که صفت علم مانند صفت 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 اما لازم نیست که متعلق آن بالفعل موجود باشد، بلکه علم، صفت حقیقی ذات اضافه‌ای است که هم با متعلق خود ارتباط دارد و هم متعلق آن یعنی معلوم باید یک نحوه وجود داشته باشد و چیزی که معدوم محض است هرگز معلوم و منکشف و ممتاز نخواهد بود و نیز آنچه به معلوم و عالم ارتباط دارد این است که موجودات مادی که معلوم حق تعالی واقع می‌شوند متکثر هستند و لازمه عالم بودن خداوند به تک‌تک آنها، راه یافتن کثرت و ترکیب در ذات حق است که این امر با بساطت و وحدت ذات حق تعالی سازگاری ندارد و چون پدیده‌های مادی متغیر نیز هستند، لازمه علم خداوند به آنها، این است که این تغییر و تحول در ذات خداوند راه پیدا کند؛ درحالی که ذات احدیت، ثابت و تغییرناپذیر است. افزون بر آن عینیت وصف ذاتی با ذات حق تعالی نیز زمینه دیگری برای پیچیدگی علم واجب تعالی به جزئیات گردیده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۹۹/۲)

اندیشمندان مسلمان از دوران باستان تاکنون تلاش‌های فراوانی نموده‌اند تا بتوانند گره مشکل را بازگشایی نمایند؛ لذا تحلیل و بررسی ابن‌سینا و خواجه طوسی به عنوان دو تن از چهره‌های شاخص حکمت در خصوص علم ذاتی خداوند متعال و علم او به جزئیات ضروری به نظر می‌رسد.

بنا بر بررسی‌های به عمل آمده نوشتار حاضر نسبت به نوشتجات مشابه (مانند مقاله علم واجب الوجود از دیدگاه صدر المتألهین نوشته دکتر احمد بهشتی که در خردنامه صدرا شماره هیجده به چاپ رسیده یا پایان نامه علم الهی از منظر شیخ الرئیس ابن‌سینا و صدر المتألهین نوشته سرکار خانم

رضوانه نجفی) مسئله محور است؛ زیرا نوشتارهای مشابه علم الهی را به طور مطلق عنوان موضوع خود قرار داده‌اند در حالی که مقاله حاضر علم الهی به جزئیات را مورد مطالعه قرار داده است. افزون بر آن مقاله حاضر حاوی تحلیل و ارزیابی بیشتر مطالب و مشتمل بر آثار و پیامدهای نظریات فلسفی محقق طوسی بر فلاسفه پس از او است. و اینها می‌توانند از وجوه تمایز این جستار نسبت به نوشتارهای مشابه محسوب گردد.

در این جستار که به روش توصیفی - تحلیلی تهیه شده، تلاش می‌شود ضمن تبیین نظریات این دو حکیم، نشان داده شود که دیدگاه‌های آن دو چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند و تا چه میزان می‌توانند از عهده حل مسئله برآیند.

الف) علم الهی به جزئیات از دیدگاه ابن سینا

در میان صفات خداوند، صفت علم و در پی آن مسئله علم خداوند به جزئیات و چگونگی آن، یکی از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است که فلاسفه اسلامی بالأخص ابن سینا برای تبیین کیفیت آن و برداشتن نقاب از چهره این سر الهی تلاشهای فراوانی نموده‌اند. یکی از مسائلی که پرداختن به آنها از باب مقدمه لازم و ضروری است، مسئله حقیقت و ماهیت علم می‌باشد، که اتخاذ هر تفسیری در باب حقیقت علم، رابطه مستقیمی با تبیین کیفیت علم خداوند به ماسوی دارد از این رو وجود تفسیرهای مختلف در مورد اصل حقیقت علم منشأ اختلاف‌های اساسی در بین آراء فلاسفه نسبت به مسئله علم خداوند به جزئیات شده است.

یک. ماهیت و حقیقت علم

ابن سینا در موارد گوناگون درباره حقیقت علم سخن گفته است و از عبارتهای متعدد او تفسیرهای متفاوتی قابل برداشت است.

ابن سینا در جایی که حق تعالی را عقل، عاقل و معقول معرفی کرده، علم را امری مجرد از ماده تفسیر کرده است. (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۷۷)

و در آنجا که ادراک شیء را به متمثل بودن حقیقت شیء نزد مدرک تعریف کرده، علم را صورتی مطابق با ماهیت معقول دانسته که در جوهر عاقل ارتسام می‌یابد. (همو، ۱۳۸۳: ب/ ۲ / ۳۰۸)

و در جایی دیگر برخلاف این نظریات می‌گوید:

تعقل عقل بسیط، به واسطه حصول صور در آن نیست، بلکه به دلیل فیضان صور از

اوست، خواه عقل بسیط برای واجب‌الوجود یا آنکه عقل بسیط اجمالی در انسان باشد. (همو، ۱۳۶۲: ۲۱۵)

در اینجا، تعقل عقل بسیط را نه به سبب حصول صورتهای کثیر در ذات واجب‌الوجود، بلکه به سبب فیضان و صدور آن صورتهای از واجب‌الوجود دانسته است و آنجا که علم را بالذات از مقوله کیف و بالعرض از مقوله اضافه دانسته یا آنجا که تغییر معلوم را موجب تغییر علم دانسته، علم را به کیفیت دارای اضافه تفسیر کرده و می‌گوید:

علم فقط اضافه‌ای میان عالم و معلوم نیست، بلکه یک کیفیت و هیأتی در شخص عالم موجود است که اضافه بر پایه آن استوار است و هرگاه آن هیئت زایل شود، اضافه نیز از بین می‌رود و به همین جهت، تغییر معلوم موجب تغییر علم می‌گردد. (همو، ۱۳۶۰: ۱۳)

سرانجام می‌توان گفت که نظر به جایگاه برجسته صور مرتسمه نزد ابن‌سینا و اشکالات متعدد دیدگاه اضافه، حقیقت علم از نظر ایشان همان حصول صورت شیء نزد عالم است و در خصوص بیان تفاسیر دیگر علم از سوی وی، می‌توان گفت که او صرفاً در مقام گزارش و تحلیل دیدگاه‌های متداول بوده است.

دو. علم واجب تعالی به ذات خود

علم واجب تعالی به ذات خود هم از لحاظ اثبات و هم از جهت کیفیت محل تضارب آراء نیست، اما از آنجا که ابن‌سینا اثبات علم حق تعالی به غیر (اعم از کلیات و جزئیات) را مبتنی بر علم واجب به ذات می‌نماید، از این‌رو ابتدا علم خداوند به ذاتش و سپس علم او به غیر ذاتش را اثبات می‌کند. استدلال بوعلی بر علم خداوند به ذات خویش مبتنی بر دو مقدمه است:

۱. خداوند مجرد و قائم به ذات است. (همو، ۱۳۶۴: ۵۸۷)

۲. هر مجرد قائم به ذات، به ذات خود علم دارد و عاقل بالذات و معقول بالذات است. (همان)

نتیجه: پس خداوند که تام التجرد و قائم به ذات است و وجودش لذاته بذاته است «نه لغیره و نه بغیره» (همان: ۵۴۷) به ذات خود علم دارد و ذات او هم عقل است و هم عاقل و هم معقول؛ به اعتبار اینکه ذات مجردش برای امر مجردی (که آن امر مجرد نیز خود ذات است) حضور دارد معقول است و به اعتبار اینکه برای ذات مجردش امر مجردی (که آن امر مجرد نیز خود ذات است) حضور دارد، عاقل است. (همو، ۱۳۶۰: ۳۵۷؛ همو، ۱۳۵۸: ۲۴۷)

و بر این اساس ذات خداوند که در نهایت بساطت و وحدت است هم عاقل و هم معقول است و علم خداوند به ذاتش مستلزم تکثر در ذات او نیست. (همان: ۷۸)

سه. علم اجمالی واجب تعالی به کلیات و جزئیات قبل از ایجاد

ابن سینا معتقد است که حق تعالی به جمیع موجودات عالم هستی قبل از ایجادشان علم دارد و این علم، عین ذات باری تعالی و در عین بساطت و اجمال است. استدلال بوعلی در جهت اثبات علم اجمالی حق تعالی مبتنی بر مقدمات زیر است:

۱. خداوند عالم به ذات خویش است. (همو، ۱۳۸۳: ۳/ ۲۹۹)

۲. خداوند علت تامه همه موجودات است. (همو، ۱۳۶۳: ۲۱؛ همو، ۱۳۶۴: ۵۹۳)

۳. علم به علت تامه یک شیء سبب علم به آن شیء است. (همو، ۱۳۸۳ ب: ۳/ ۳۰۱)

از مجموع این مقدمات می‌توان قیاسی به صورت شکل اول اقامه نمود:

مقدمه اول: خداوند به ذات خویش که علت جمیع اشیاء است علم دارد.

مقدمه دوم: هر عالم به ذاتی که علت جمیع اشیاء باشد به آن اشیاء نیز علم دارد.

نتیجه: پس خداوند به جمیع اشیاء علم دارد.

و در ارتباط با چگونگی و نحوه این علم و تعقل می‌گوید:

وقتی سخن از عقل و تعقل واجب تعالی گفته می‌شود به معنای بسیط است، به طوری که هیچ‌گونه اختلافی از قبیل اختلاف صور مترتبه و متخالفه در آن راه ندارد و تمامی معقولات به اجمال در آن موجود بوده و همه اشیاء را به ادراک بسیط و دفعتاً واحداً تعقل می‌کند و این‌گونه نیست که ذاتش متصور به صورت‌های ادراکی باشد و این علم اجمالی بسیط عین ذات، به علم بودن اولی از آن علم تفصیلی متأخر از ذات است و مبدأ و خلاق صورتهای عقلی متأخر از ذات است. (همو، ۱۳۶۲: ۳۶۲)

خلاصه اینکه از نظر ابن سینا خداوند به همه موجودات قبل از ایجاد علم دارد و علم خداوند به ذات خویش و علم اجمالی به مخلوقات، عین ذات است اما علم تفصیلی به موجودات متأخر از ذات است.

چهار. علم تفصیلی واجب تعالی به کلیات و جزئیات قبل از ایجاد

از نظر ابن سینا، خداوند علاوه بر علم اجمالی دارای علم تفصیلی به اشیاء قبل و بعد از ایجاد است؛ زیرا علم به علت و سبب تام، موجب علم به معلول و مسبب تام است و از طرفی ذات باری تعالی که

علت جمیع اشیاء است از ازل عالم به معلولات خود هست و چون علم از صفات ذات اضافه است و مستلزم تحقق طرفین (عالم و معلوم) می‌باشد و نیز علم به معدوم صرف تعلق نمی‌گیرد و اشیاء هم به وجود خارجی خود در ازل موجود نیستند و معلومات نیز به وجه کثرت در ذات حق تعالی موجود نمی‌باشند؛ - زیرا مستلزم تکثر و ترکیب ذات است - پس لازم است همه اشیاء به وجود دیگری قبل از وجود خارجی خود، نزد خداوند موجود باشند و آن همان وجود علمی و صور عقلی خواهد بود. (همان: ۳۶۴؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۹۲)

۱. بیان فعلی، ذاتی، تام و عقلانی بودن علم واجب تعالی به اشیاء

ابن سینا پس از اثبات علم تفصیلی حق تعالی به بیان خصوصیات آن پرداخته و می‌گوید:

گاهی صورت‌های عقلی از صور عینی و خارجی گرفته می‌شود، چنان‌که صورت آسمان را از آسمان می‌گیریم و گاهی ممکن است صورت عقلی از قبل در قوه عاقله موجود باشد و سپس دارای وجود خارجی گردد، چنان‌که شکلی را تعقل می‌کنیم و سپس آن را به وجود می‌آوریم و لازم است آنچه معقول واجب‌الوجود است به گونه دوم باشد. (همو، ۱۳۶۳: ۲۰)

بنابراین اگر علم، برگرفته از اشیاء خارجی باشد علم انفعالی است و اگر سبب وجود پیدایش اشیاء خارجی باشد علم فعلی است و علم خداوند به موجودات چون قبل از پیدایش آنها وجود دارد و سبب پیدایش آنها در خارج می‌باشد علمی فعلی است.

بوعلی بعد از تقسیم صور عقلی به فعلی و انفعالی بیان می‌کند که هریک از این دو به کسبی و ذاتی تقسیم می‌شوند و علم واجب‌الوجود، علم فعلی ذاتی است؛ زیرا اگر علم او ذاتی نباشد و از ناحیه غیر باشد لازم‌آوردن نیازمندی خداوند به غیر است تا این علم را در او ایجاد نماید که این با وجوب وجود سازگار نیست و از سوی دیگر اگر علم منحصر در علم کسبی باشد و به علم ذاتی منتهی نشود لازم‌آوردن تسلسل محال است. (همو، ۱۳۸۳: ۲ / ۲۹۹)

علم فعلی، خود قابل انقسام به تام و ناقص است؛ در صورتی که علم فعلی، سبب تام برای معلوم باشد و نفس علم، علت تامه تحقق معلوم گردد و عالم در متحقق ساختن معلوم محتاج به غیر نباشد، علم فعلی تام خواهد بود. اما اگر علم فعلی، علت تامه پیدایش معلوم در خارج نباشد و عالم برای متحقق ساختن معلوم، محتاج عوامل بیرونی از قبیل ابزار و آلات و مواد و عوامل درونی از قبیل شوق، قصد، تحریک عضلات و غیره باشد، در این صورت علم فعلی ناقص خواهد بود. (همان)

علم فعلی حق تعالی به نظام هستی، علم فعلی تام است و نفس علم خداوند به نظام احسن،

موجب تحقق آن گشته و حق جل جلاله برای تحقق بخشیدن معلوم خود، محتاج به غیر نیست. (همو، ۱۳۶۲: ۳۶۷)

علم فعلی تام در یک تقسیم‌بندی دیگر یا علم نفسانی است یا علم عقلانی؛ صور علمیه نفسانی از راه تجرید و انتزاع حاصل می‌شوند و موجب تکثر در ذات عالم می‌گردند اما صور علمیه عقلانی، از راه تجرید و انتزاع به دست نمی‌آیند بلکه این صور بالفعل در نزد عالم حاضر بوده و در آنها احکام معقولات نفسانی مانند حلول در نفس، انتقال از یک معقول به معقول دیگر (تعریف و استدلال) راه ندارد و موجب تکثر در ذات عالم نمی‌شوند و علم واجب‌الوجود نسبت به تمام اشیاء از قبیل علم عقلانی است. (همو، ۱۳۸۳ الف: ۸۷)

۲. نحوه صدور و قیام صور علمی عقلی

همان‌طور که قبلاً گفته شد خداوند دارای علم اجمالی بسیط در مرتبه ذات است که این علم، عین ذات باری تعالی است و چون خداوند علت تامه موجودات است و علم به علت مستلزم علم به معلول است و علم او به ذاتش که عین ذاتش است موجب علم به اشیاء است، از این‌رو با علم واجب به ذات خود، صور علمی اشیاء پدید می‌آیند و آن علم بسیط اجمالی که عین ذات است خلاق و مبدأ این صورت‌های عقلی است و این صور علمی، معلول آن علم بسیط اجمالی است. (همو، ۱۳۶۲: ۳۶۴)

و از آنجا که علم خداوند به ذات، عین ذات و ازلی است، معلول علم به ذات - یعنی صور علمی اشیاء - نیز ازلی است و تقدم علم به ذات بر آن صور علمی، تقدم رتبی است نه تقدم زمانی. (همو، ۱۳۶۰: ۱۵۸)

ابن سینا پس از بیان نحوه صدور صور علمی تفصیلی به این مسئله می‌پردازد که قیام صور علمی نسبت به حق تعالی چگونه است؟ قیام صدوری است یا حلولی؟

او در پاسخ به این پرسش، به‌طور صریح بیان می‌کند که رابطه صورت‌های معقوله با ذات واجب‌الوجود رابطه قابلیت و حلول نیست و چون صور علمی، معلول علم حق تعالی به ذات است رابطه این صور با واجب تعالی رابطه فعل و فاعل است؛ بنابراین قیامشان به ذات، قیام صدوری است نه حلولی، لذا این صور عارض و حال در ذات نیستند تا موجب تغییر و دگرگونی در ذات حق تعالی شوند بلکه از خداوند صادر می‌گردند. (همان: ۱۵۳)

۳. چگونگی علم واجب تعالی به صور علمی تفصیلی

ابن سینا بر آن است که وجود صور علمی اشیاء در مرتبه علم خداوند عین معقولیت آنها برای ذات باری تعالی است و برای اینکه حق تعالی به این صور علم داشته باشد نیازی به صور علمی دیگر

نیست و تنها در صورتی علم به این صور علمی متوقف بر صور دیگر است که یا وجودشان عین معقولیتشان نباشد و یا جدای از ذات باری تعالی باشند؛ درحالی که صور علمی عقلی مورد بحث این گونه نیست. (همان: ۴۸)

با این بیان بوعلی، آشکار می شود که علم واجب تعالی به این صور، حصولی نبوده و حضوری است؛ یعنی وجود آنها عین معقولیتشان برای ذات واجب تعالی است. همچنین او اعتقاد دارد که علم واجب تعالی به این معقولات (یعنی صور مرتسمه) کمالی برای ذات خداوند به شمار نمی آید بلکه کمال و علو و مجد واجب الوجود به این است که از وحدت ذات واجب تعالی این صور علمی به وجود می آیند و کمال ذات، موجب صدور آنها می شود. (همو، ۱۳۷۱: ۱۳۴)

۴. چگونگی وجود صور مرتسمه

ابن سینا اعتقاد دارد که خداوند به ذات خود علم دارد و این ذات، مبدأ وجود همه اشیاء است و علم به علت مستلزم علم به معلول است، پس خداوند به جمیع اشیاء علم دارد. و از سوی دیگر با اینکه اتحاد عاقل و معقول در علم مجرد به ذات خویش را پذیرفته ولی به شدت منکر اتحاد عاقل و معقول در علم ذات به غیر است. (همو، ۱۳۸۳ ب: ۳ / ۲۹۳ - ۲۹۲)

البته اگرچه بوعلی در کتاب مبدأ و معاد به صحت اتحاد عاقل و معقول در علم ذات به غیر اذعان نموده و بر آن برهان اقامه کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰ - ۷) اما صاحب نظرانی همچون خواجه طوسی او را در شمار منکران اتحاد عاقل و معقول دانسته و سخن وی در مبدأ و معاد را حمل بر مماشات با مشائین دانسته و گفته اند که او در آن کتاب در مقام تبیین آراء مشهور میان علمای مشاء بوده است. (طوسی، ۱۳۸۳: ۳ / ۲۹۳)

از این رو می توان گفت ابن سینا اعتقاد دارد که:

۱. ذات خداوند به همه اشیاء علم دارد.
۲. در علم خداوند به غیر، معقولات هیچ اتحادی با یکدیگر و با عاقل ندارند و این معقولات، صوری متباین از عاقل هستند.

نتیجه این دو مقدمه این است که در ذات حق تعالی صور متباین وجود داشته باشد و لازمه آن این است که ذات، متکثر بوده و وحدت نداشته باشد.

بوعلی در پاسخ به این مسئله و بیان چگونگی وجود این صور علمی، فرض هایی را مطرح می کند

و به بررسی آنها می پردازد. (ابن سینا، ۱۳۶۲: ۳۶۴)

فرض اول آن است که صورت های علمی، اجزاء ذات خدا باشند.

فرض دوم آن است که صورت‌های علمی خدا از لوازم و عوارض ذات خدا بوده و در ذات او موجود باشند.

فرض سوم آن است که هریک از صورت‌های علمیه، به وجود مفارق در صقع ربوبی موجود باشند. فرض چهارم آن است که صور علمی خدا در موجود دیگری مانند نفس یا عقل موجود باشند و آن نفس یا عقل، موضوع و معروض این صور باشند؛ بدین نحو که هرگاه خداوند صورت‌ها را تعقل کند، آن صورت‌ها در نفس یا عقل ارتسام یابند و این صورت‌ها هم برای موضوع خود یعنی نفس یا عقل معلوم‌اند؛ زیرا در آن موضوع حلول کرده‌اند و هم برای خداوند معلوم باشند؛ چراکه خداوند علت صدور آنها است. (همان: ۳۶۵)

و پس از بیان فروض به بررسی آنها پرداخته و می‌گوید:

فرض اول باطل است چون مستلزم ترکیب در ذات خداوند متعال است.

فرض دوم هم مردود است؛ زیرا این صورت‌های علمی ممکن‌الوجودند و عروض آنها بر ذات حق تعالی مستلزم آن است که ذات واجب‌الوجود بالذات، از آن جهت که معروض ممکنات قرار گرفته، واجب‌الوجود بالذات از همه جهات نباشد، درحالی که واجب‌الوجود از همه جهات واجب‌الوجود است. فرض سوم هم صحیح نیست؛ زیرا این فرض همان قول به مُثُل افلاطونی است که باطل و فاسد است.

و بنا بر فرض چهارم، معقولات واجب تعالی بر دو قسم هستند؛ برخی معقولات به منزله مخزن می‌باشند و بدون واسطه از مبدأ صادر شده‌اند و برخی دیگر همین صور علمیه‌اند. حال سؤال این است با توجه به اینکه صورت‌های علمیه معلول خداوند هستند، آیا واجب تعالی قبل از تحقق صور علمیه به آنها علم داشته یا نه؛ اگر واجب تعالی قبل از تحقق آنها، به آنها علم نداشته باشد این بدان معناست که برخی موجودات قبل از تحقق آنها، معلوم واجب تعالی نیستند و این محال است و اگر قبل از تحقق آنها، به آنها علم دارد؛ یا این علم به وسیله صورت‌های علمی دیگر است که مستلزم دور یا تسلسل است یا به وسیله صورت‌های علمی مسبوق بر وجود آنها نیست و این با مبنای فاعل بالعیانیه بودن حق تعالی منافات دارد و اگر وجود یافتن این صورت‌ها مانند وجود یافتن همه موجودات نباشد و وجود آنها چیزی جز تعقل آنها نیست، این سخن معادل آن است که گفته شود چون آنها را تعقل کرد، تعقل کرد یا اینکه چون از خدا وجود یافتند از خدا وجود یافتند. (همان)

ابن سینا در اینجا، این مطلب که وجود این صور علمیه عین معقولیت آنهاست را نمی‌پذیرد، اما در تعلیقات در موارد متعدد به این مطلب تصریح می‌نماید که در جای خود به آن پرداخته شد.

پنج. علم واجب تعالی به جزئیات بعد از ایجاد

ابن سینا پس بیان کیفیت علم تفصیلی خداوند به اشیاء، تلاش می‌نماید که در چهارچوب نظریه خود (صور مرتسمه) علم به جزئیات متغیر زمانی را به نحوی تبیین کند که مستلزم نقص و محدودیت برای حق تعالی نباشد. و نیز با محذور عدم علم او به جزئیات متغیر زمانی مواجه نشود. (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب: ۳۰۳/۳)

از نظر ابن سینا علم تفصیلی خداوند به اشیاء، علمی فعلی است و علت وجود معلوم در خارج است و از سنخ علم انفعالی و برگرفته از اشیاء خارجی نیست؛ از این رو در علم به جزئیات زمانی نیز، علم او انفعالی نبوده و برگرفته از حوادث متغیر زمانی از آن حیث که متغیرند نیست. (ابن سینا، ۱۳۶۲: ۳۵۹)

همچنین از دیدگاه او، علم خداوند به جزئیات و حوادث متغیر به مقتضای آیه شریفه «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» (سبأ / ۶) بر وجه کلی و از طریق احاطه تام به اسباب و علل موجودات است.

البته «کلی» نزد بوعلی دارای دو اطلاق است: ۱. کلی به معنای صدق بر کثیر که در مقابل جزئی به معنای لایصدق علی الکثیر است، که این نوع کلی، حاصل علم انفعالی و تجرید و انتزاع است و به معنای جامع و قدر مشترک موجودات جزئی است؛ ۲. کلی به معنای ثابت و لایتغیر که این نوع کلی در مقابل جزئی به معنای متغیر است. (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب: ۳۱۵/۳)

از این رو می‌توان گفت که علم به جزئیات بر دو گونه است:

الف) علم به جزئیات به نحو جزئی: که این نوع علم از سنخ علم انفعالی است و به تبع معلوم تغییر می‌کند و از طریق آلات و ابزار جسمانی به دست می‌آید.

ب) علم به جزئیات به نحو کلی: که این نوع علم از سنخ علم فعلی است و قبل، بعد و حین وجود اشیاء، ثابت و یکسان است و از روی علم به علل و اسباب موجودات به دست آمده است. بنابراین به اعتقاد ابن سینا، علم خداوند به جزئیات زمانی و به نحو جزئی نیست بلکه به نحو کلی می‌باشد که با تغییر زمان و احوالات و ... ثابت است.

کیفیت علم واجب تعالی به جزئیات

دیدگاه ابن سینا درباره کیفیت و چگونگی علم خداوند به جزئیات به این صورت است که چون خداوند مبدأ و علت هستی بخش تمامی موجودات و علل و معالیل است و به ذات خود علم دارد، با تعقل ذات، همه موجودات اعم از موجودات تامه و موجودات کائنه فاسده را تعقل می‌کند و از آنجا که بین اشیاء و موجودات عالم هستی رابطه علیت وجود دارد، حق تعالی با علم به ذات خود و لوازم ذات، به همه اسباب

و رابطه بین اسباب و فاصله زمانی و مکانی بین اسباب و نتایج علل و اسباب و مطابقت اسباب با مسببات و ... علم دارد و از آنجا که سلسله علل و اسباب سرانجام به یک پدیده شخصی و جزئی منتهی می‌شود، علم خداوند نیز به پدیده جزئی و شخصی منتهی می‌گردد و هرچند علم خداوند متعال از طریق صور علمیه کلیه است، اما این صور علمی کلی آن قدر معروض عوارض مصنفه و مشخصه هستند که بر حسب موجودات عالم خارج، هر کدام از این صور، نوع منحصر به فرد بوده و تنها یک مصداق خارجی دارند، اگرچه در صدق بر افراد متعدّد هم امتناعی وجود ندارد. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵۹۴)

بنابراین، اگر یک شیء با همه علل و خصوصیات و ویژگی‌هایش به گونه‌ای معلوم باشد که همه چیز را دربرگیرد، در این صورت کسی که به آن شیء با خصوصیات و ویژگی‌هایش شناخت علمی داشته باشد در حقیقت به همان شیء عینی و خارجی علم دارد. لذا علم به صور علمی کلی که ثابت و لایتغیر هستند عین علم به موجودات جزئی متغیر خارجی است؛ زیرا این صورت علمی کلی دربرگیرنده صور موجودات جزئی عینی با تمام خصوصیات، احوال و عوارض و ... است و از آنجا که حق تعالی از ازل به امور جزئی از طریق علل و اسباب آگاه بوده، در نتیجه این علم تا ابد ثابت است و با حدوث و عدم معلوم و تغییر آن، تغییر نمی‌کند. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵۹۵)

با توجه به آنچه گفته شد، روشن می‌شود که اگر علم به نحو جزئی باشد انفعالی و موقتی است و تابع وجود و عدم و حالات معلوم است، اما اگر علم به نحو کلی باشد این علم ثابت است و قبل و بعد و هنگام وجود معلوم، یکسان است و تغییر نمی‌کند و تا علت بقاء این علم، موجود است آن علم هم وجود دارد؛ یعنی علم تابع عالم است. نتیجه اینکه همان گونه که یک منجم از طریق علم به حرکت افلاک و تقارن و تباعد اجرام آسمانی و قبل از پدید آمدن کسوف در وقت و مکان معین و ... به آن کسوف جزئی علم دارد حق تعالی هم که علت تمامی جزئیات است و به همه قوانین و اسباب، احوال و اعراض و ... عالم وجود، عالم است و به همه جزئیات علم دارد. (همان: ۵۶۹)

بنابراین، علم خداوند به اشیاء قبل از ایجاد و پس از ایجاد آنها یکی است؛ یعنی همان صور مرتسمه که سبب پیدایش اشیاء در خارج است، پس از ایجاد نیز همان صور، سبب علم به اشیاء است و چون اشیاء بر اساس این علم به وجود آمده‌اند انکشاف و معلومیت اشیاء به وسیله آن علم، قبل و بعد از ایجاد یکسان است.

ب) علم الهی به جزئیات از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوس

خواجه طوسی در ابتدای شرح الاشارات و التنبیها می‌گوید:

شیخ الرئیس در تألیف این کتاب مؤید به نظر ثاقب و حدس صائب بوده و چنانکه خود بوعلی، رئیس حکما است این کتابش نیز در میان سایر تألیفات او رئیس است و چون فخر رازی این کتاب را با نظر تعصب شرح کرده و اعتراضات زیادی وارد کرده است به حدی که برخی از فضلا، شرح او را جرح نام نهاده‌اند، لازم دانستم که مطالب را مطابق عقیده مؤلف شرح نمایم و شبهات فخر رازی را چنانکه شاید و باید انتقاد نمایم. (طوسی، ۱۳۷۵: ۱ / ۳-۲) و چون شارح مسئول است که تا آنجا که ممکن است از متن حمایت کند من هم نزد خود متعهد هستم که تا آنجا که ممکن است نقد و اعتراضی بر سخنان ابن سینا نداشته باشم زیرا من این کتاب را به عنوان تقریر و تفسیر آراء ابن سینا می‌نویسم و تقریر غیر از رد است و تفسیر غیر از نقد است. (همان: ۲ / ۱) اما در مسئله علم واجب به خاطر اهمیت آن، تلویحاً عذرخواهی کرده و به ناچار و به طور اختصاصی به تشریح مسئله علم الهی می‌پردازد.

یک. تقریر سخن ابن سینا در مورد علم خداوند به اشیاء اعم از کلیات و جزئیات قبل از ایجاد خواجه نصیر در ابتدا اشکالی که بر سخن ابن سینا در مورد علم تفصیلی حق تعالی به اشیاء اعم از مجردات و مادیات در مقام ذات وارد شده است را تقریر کرده و سپس پاسخ ابن سینا را بیان می‌نماید. ابن سینا معتقد است که:

۱. واجب تعالی عالم به جمیع صور اشیاء اعم از کلیات و جزئیات است.

۲. معقولات نه با عاقل اتحاد دارند و نه برخی با برخی دیگر متحد می‌شوند بلکه این معقولات صوری متباین از عاقل و متقرر در ذات و جوهر عاقل است.

در این صورت نتیجه این مقدمات این است که: معقولات واجب تعالی، صور متباین با ذات او و متقرر در ذات او هستند و لازمه این اعتقاد این است که ذات واجب تعالی وحدت حقیقی نداشته بلکه مشتمل بر کثرت است. (طوسی، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۰۳)

ابن سینا در پاسخ به این اشکال می‌گوید:

اول تعالی خودش را در مرتبه ذات تعقل می‌کند و چون ذاتش علت پیدایش کثرت است، بنابراین به سبب تعقل ذات، تعقل کثرت هم می‌نماید و تعقل کثرت، لازم و معلول اوست، از این رو صور علمی متکثر، معلول و لازم او هستند و واجب تعالی علت تامه این صور علمی متکثر است و این کثرات، متأخر از حقیقت ذات او بوده همان‌گونه که معلول از علتش تأخر دارد و ذات حق، متقوم به این کثرات و دیگر کثرات نیست بلکه او واحد است و تکثر لوازم و معلولات، منافاتی با وحدت ذات علتشان ندارد. (همان: ۳۰۴)

بیان اشکالات محقق طوسی بر رأی ابن سینا

حکیم طوس بر سخن شیخ الرئیس اعتراض کرده و می‌گوید قول به تقرّر لوازمِ اوّل تعالی در ذات، دارای اشکالات متعددی است:

۱. اتحاد و اجتماع فاعل و قابل

با توجه به اینکه ذات واجب تعالی فاعل این صور علمی متکثر است، تقرر این صور در ذات باری تعالی، مستلزم اتحاد و اجتماع فاعل و قابل است؛ یعنی ذات واجب تعالی از آن جهت که فاعل است دارای این کمالات است و از آن جهت که قابل است فاقد آن کمالات است و این به وضوح محال و ممتنع است. (همان؛ همو، ۱۳۸۳: ۸۳)

۲. لزوم وجود صفات حقیقی زائد بر ذات

صفات حقیقی حق تعالی عین ذات او هستند و از طرفی این صور علمی، امور حقیقی هستند و در عین حال عین ذات واجب تعالی هم نیستند و چون زائد بر ذات هستند پس یا باید از صفات اضافی مانند عالمیت، خالقیت و ... باشند و یا از صفات سلبی مانند عدم عجز و ... درحالی که جزء هیچ کدام از این دسته از صفات هم نیستند، بنابراین واجب تعالی باید دارای صفات حقیقی زائد بر ذات باشد و اثبات صفات حقیقی که عین ذات نبوده و زائد بر ذات باشند دارای محذور و محال است. (همو، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۰۴)

۳. محل بودن ذات واجب تعالی

وجود صور علمی متکثر که از لوازم ذات باری تعالی باشند مستلزم این است که علت این صور یعنی ذات حق - جل جلاله - محل و موضوع این معلولات ممکن الوجود متکثر باشد و حال آنکه حق تعالی برتر و منزّه از این گونه نسبت‌هاست. (همان؛ همو، ۱۳۸۳: ۸۳)

۴. مباین نبودن معلول اول با ذات باری تعالی

اگر لوازم ذات باری تعالی در ذات او موجود باشند، بر این اساس معلول اول حق تعالی در ذات او بوده و بین معلول اول حق تعالی و خود ذات حق تعالی مباینیت و غیریتی وجود نخواهد داشت. (همو، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۰۴)

۵. امتناع ایجاد مستقل از جانب حق تعالی

لازمه سخن صور علمی متکثر این است که حق تعالی اشیاء مباین با خود را به طور مستقل و بالاستقلال ایجاد نمی‌کند بلکه به واسطه صور علمیه‌ای که حال در او هستند آنها را ایجاد می‌کند. به

بیان دیگر حق تعالی علت تامه اشیاء نیست بلکه جزء العله است و جزء دیگر، صور علمی متکثر می‌باشد. (همان)

دو. دیدگاه خواجه طوسی در علم خداوند به جزئیات

خواجه نصیر پس از مخدوش ساختن دیدگاه ابن سینا به بیان نظریه خود در ارتباط با علم واجب تعالی می‌پردازد؛ به این بیان که:

۱. واجب‌الوجود ذات خود را تعقل می‌کند و تغایری میان ذات و تعقل ذات نیست و تعقلش عین ذاتش است.

۲. همان‌گونه که ذاتش علت ذات معلول اول است، تعقل ذاتش، علت برای تعقل معلول اول است.

۳. چون دو علت یعنی ذات واجب‌الوجود و علم به ذات با هم یک حقیقت واحد هستند پس دو معلول یعنی ذات معلول اول و علم واجب تعالی به معلول اول هم یک حقیقت واحد هستند به عبارت دیگر همان‌گونه که حیثیت علیت و عاقلیت ذات حق تعالی یکی است، حیثیت معلولیت و معقولیت ذات معلول اول هم یکی است.

پس وجود معلول اول همان علم واجب تعالی است بدون آنکه نیاز به وجود صورتی از معلول اول در ذات واجب تعالی باشد و از آنجا که تعقل جواهر عقلی نسبت به موجوداتی که معلول آنها نیستند به صورت علم حصولی است و صور همه موجودات کلی و جزئی در جواهر عقلی است، حق تعالی آن جواهر عقلی (که در عین حال معلولات او هستند) را با همه صور معقوله در آنها البته نه به وسیله صورت دیگر بلکه با همان وجود خاص خارجی‌شان تعقل می‌کند و چون حق تعالی به جواهر عقلی علم حضوری دارد پس به صور عقلی در آنها نیز علم حضوری دارد.

در نتیجه واجب تعالی به همه ممکنات علم حضوری دارد؛ نسبت به مجردات به وجود خاص خارجی‌شان و در مورد مادیات به صور عقلی آنها در جواهر عقلی. (همان: ۳۰۶)

بنابراین همان‌گونه که ملاحظه گردید، خواجه طوسی سخن ابن سینا در ارتباط با علم خداوند به جزئیات که مبتنی بر صور علمی کلی بود را مورد اعتراض و اشکال قرار داد و از سوی دیگر نظریه‌ای بیان کرد که تلفیقی از حکمت اشراق و حکمت مشاء است. زیرا صاحب مکتب اشراق معتقد است که همه ممکنات اعم از مجردات و مادیات به وجود خارجی خود نزد نورالانوار حضور دارند و وجود عینی آنها عین وجود علمی حق تعالی است و از سوی دیگر فارابی و ابن سینا و اتباع آنها اعتقاد دارند که حق تعالی عالم به جمیع موجودات اعم از کلیات و جزئیات از طریق صور علمی کلی است؛ لذا حکیم

طوس در این مسئله به تفصیل قائل شده و معتقد است که خداوند به مجردات، به وجود خارجی آنها علم دارد و از این جهت با شیخ اشراق موافق است ولی در بحث موجودات مادی از تفکر اشراقی فاصله گرفته و مانند مشائیان معتقد است که ماده، حجاب است و مادیات برای خود حضور ندارند تا چه برسد برای غیر خود و به همین دلیل مادیات با وجود خارجی خود تحت علم حضوری قرار نمی‌گیرند بلکه علم حق تعالی به آنها از طریق صور آنها در عقول است.

نکته دیگر اینکه خواجه طوس برهان خویش را بر اساس شیوه حکمای مشاء و از طریق علیت و اینکه علم به علت مستلزم علم به معلول است، اقامه می‌نماید. با این تفاوت که حکمای مشاء از این قاعده در ارتباط با علم حصولی استفاده می‌کردند ولی خواجه نصیر، از آن برای اثبات علم حضوری استفاده می‌کند. (همان)

سه. ادله خواجه نصیرالدین در علم خداوند به ماسوی (مجردات و مادیات)

محقق طوسی در متن تجرید الاعتقاد سه دلیل بر علم حق تعالی به ماسوی اعم از مجردات و مادیات اقامه می‌نماید.

دلیل اول: احکام و ایتقان صنع الهی

این دلیل، معروف در کتب کلامی و از آن متکلمان است و ناظر به عالم ماده و محسوسات است و از طریق احکام و استواری آنها، بر علم خداوند استدلال می‌شود.

مقدمه اول: صانع تعالی دارای افعال محکم و متقن است.

این مقدمه مبتنی بر حس است که با مطالعه و ژرف‌اندیشی در عالم اجسام (اعم از آسمان و زمین، شب و روز، خلقت حیوانات و کالبد شکافی اندامها و منفعت‌های اعضا و ...) آثار حکمت و استواری در آنها روشن و آشکار است.

مقدمه دوم: هر کس فاعل افعال محکم و متقن باشد به آنها علم دارد.

این مقدمه هم بدیهی است؛ زیرا عقل بالضروره حکم می‌کند که افعال محکم و متقن و استوار امکان ندارد از موجود جاهل صادر گردد.

نتیجه: پس صانع تعالی عالم است. (همان؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۸۰ - ۲۷۹)

دلیل دوم: تجرد ذات

این دلیل از آن حکیمان و ناظر به عالم مجردات است و از طریق تجرد، بر علم خداوند به ذات خود و سایر مجردات استدلال می‌شود.

مقدمه اول: واجب‌الوجود مجرد از ماده و عوارض مادی است.

مقدمه دوم: هر موجود مجردی به ذات خود علم دارد؛ زیرا مانع تعقل، ماده و لوازم مادی است،

پس واجب تعالی به ذات خود علم دارد.

مقدمه سوم: هر موجود مجردی که به ذات خود علم دارد ممکن است که با مصاحبت غیر هم

تعقل شود.

مقدمه چهارم: هر موجودی که با غیر خود امکان معقولیت دارد ممکن است که هم خود و هم

غیر خود را تعقل کند؛ پس ممکن است که حق تعالی خود و غیر خود را تعقل کند.

مقدمه پنجم: هر آنچه برای واجب تعالی به نحو امکان عام، ممکن باشد بالضروره و بالفعل برای

او ثابت است؛ زیرا واجب تعالی از تمام جهات واجب است.

نتیجه: واجب تعالی به ذات خود و به سایر مجردات علم دارد. (همان: ۱۹۲).

دلیل سوم: مبدأ بودن ذات حق تعالی برای تمام اشیاء اعم از مجردات و مادیات

این دلیل هم از آن فلاسفه است و همان‌گونه که ذکر شد، دلیل اول ناظر به عالم ماده و دلیل دوم

ناظر به عالم مجردات بود اما این دلیل عام است و شامل عوالم ماده و مجرد است.

مقدمه اول: همه موجودات غیر از واجب تعالی، ممکن‌الوجود هستند.

مقدمه دوم: هر ممکن‌الوجودی یا بی‌واسطه یا باواسطه مستند به واجب تعالی است.

مقدمه سوم: خداوند به ذات خود علم دارد.

مقدمه چهارم: علم تام به علت تامه مستلزم علم تام به معلول است.

نتیجه: پس واجب‌الوجود به ذات خود و به همه موجودات اعم از کلیات و جزئیات علم دارد.

(همان).

ج) ارزیابی و تحلیل دیدگاه ابن‌سینا و خواجه طوسی

۱. چگونگی علم خداوند به جزئیات از نظر خواجه نصیر از طریق صور آنها در عقول و از نظر ابن‌سینا

از طریق صور مرتسمه است؛ پس می‌توان گفت که وجه اشتراک دیدگاه ابن‌سینا و خواجه نصیر آن

است که اولاً هر دو قائل به علم حصولی برای حق تعالی نسبت به جزئیات شده‌اند و ثانیاً از نظر آنها

علم خداوند به این صور علمی، حضوری است نه حصولی و وجه افتراق دیدگاه آنها این است که از

نظر بوعلی صور مرتسمه در مقام ذات است اما خواجه مرتبه صور را تنزل داده و جایگاه صور

موجودات مادی را در عقول دانسته و عقول را مخزن آن صور می‌داند. افزون بر آن می‌توان گفت که

سخن ابن سینا برتر از سخن خواجه است؛ زیرا در دیدگاه ابن سینا، علم خداوند به مادیات از طریق صوری است که از خودش و بدون هیچ واسطه دیگری صادر شده است اما بنا بر سخن خواجه، خداوند از طریق صوری که توسط عقول حاصل شده و در عقول موجودند، علم دارد؛ یعنی خداوند برای علم به مادیات باید دست به دامن عقول بزند و منتظر علم آنها به مادیات باشد.

۲. اشکال اساسی هر دو نظریه این است که هر دو نظریه از اثبات علم تفصیلی که عین ذات خداوند باشد عاجزند؛ زیرا صور مرتسمه ابن سینا در عین اینکه در مقام ذات است، از نظر خود وی این صور عین ذات نیست بلکه لازم و عارض ذات است و بر اساس دیدگاه خواجه نصیر جایگاه این صور در مقام فعل و در عالم عقول است.

۳. از نظر ابن سینا و خواجه طوسی علم خداوند به جزئیات از طریق صور آنها است؛ با این بیان که صور موجودات مادی، معلوم بالذات خداوند و وجود خارجی و عینی مادیات، معلوم بالعرض خداوند است. پس می‌توان گفت در هر دو دیدگاه هرچند ماهیت معلوم بالذات و معلوم بالعرض یکی است اما حکایت صور کلی از مصداق، غیر از خود مصداق خارجی است. به بیان دیگر اگر علم خداوند از طریق صور اشیاء باشد لازمه اش این است که حق تعالی از حقیقت خارجی بماهو خارجی غایب باشد و در این صورت تالی باطل است، یعنی هیچ چیز بماهو خارجی از حق تعالی غایب نیست؛ پس مقدم هم باطل است، یعنی علم خداوند از طریق صور نیست.

۴. ضعف دیگر این دو دیدگاه این است که بر مبنای مشائین خداوند فاعل بالعنایه است و اصل عنایت آن است که شیء قبل از وجود خارجی باید برای علت فاعلی خود معلوم باشد و چون جایگاه صور مرتسمه و صور موجود در عقول خارج از ذات حق تعالی است بنابراین باید برای پیدایش این صور، علم سابق تفصیلی وجود داشته باشد، درحالی که مشائیان از اثبات علم سابق تفصیلی که عین ذات خداوند باشد ناتوانند؛ زیرا بر اساس اصالت ماهیت و تباین وجودات و اینکه علم همان صورت ماهوی اشیاء است، نمی‌توان علم سابق تفصیلی عین ذات را برای وجود بسیط و احدی خداوند اثبات نمود.

۵. یکی دیگر از وجوه افتراق دیدگاه بوعلی و خواجه نصیر این است که با توجه به نظریه صور مرتسمه، ماهیت و چیستی علم از نظر ابن سینا عبارت است از حصول صورت شیء نزد عالم؛ یعنی صورت و ماهیتی که مجرد از ماده است و با عنایت به تبیین خواجه طوسی از مسئله علم الهی به جزئیات می‌توان گفت که ماهیت علم از نظر خواجه عبارت است از حصول مجرد نزد مجرد. با این توضیح که معلوم گاهی وجود عینی و خارجی مجرد است؛ مانند علم خداوند به مجردات عقلی و گاهی صور علمی مجرد از ماده است؛ مانند علم خداوند به موجودات مادی.

د) آثار و پیامدهای دیدگاه ابن‌سینا و محقق طوسی

با بررسی نظرات حکمای پس از محقق طوسی می‌توان به تأثیر دیدگاه آن دو حکیم بر حکمای پس از خود پی برد که به اختصار به مواردی از آنها اشاره می‌شود:

۱. دیدگاه ابن‌سینا بر ابوالبرکات بغدادی تأثیرگذار بوده است؛ چنان‌که بغدادی اعتقاد دارد که در هنگام ادراک شیء، صورتی از معلوم نزد ذهن حاصل می‌شود اما از نظر او خود این صورت آن‌گونه که بوعلی معتقد بوده علم نیست بلکه این صورت‌ها موجب ایجاد ارتباط و اضافه میان عالم و معلوم گردیده که آن اضافه همان علم است. (بغدادی، ۱۳۷۳: ۳ / ۲)

بنابراین از دیدگاه ایشان علم، حقیقت ذات الاضافه نیست و علم به جزئیات موجب تغییر در ذات حق تعالی نمی‌شود. بعلاوه کثرت معلومات سبب تکثر ذات نمی‌گردد؛ زیرا تکثر، در اضافات و مناسبات است نه تکثر در ذات حق تعالی. (همان: ۲ / ۷۷)

البته اضافه دانستن علم برای تبیین علم خداوند از سوی ابوالبرکات همراه با مشکلاتی بوده است؛ چنان‌که او با ملاحظه همین مسئله، احاطه علم حق تعالی به جمیع اشیاء را انکار نموده (همان: ۲ / ۱۷۸) و علم خداوند را صرفاً به موجودات بالفعل محدود کرده و نیز قائل به اراده‌های متجدد برای خداوند گردیده است.

تحلیل‌های بغدادی درباره چگونگی علم انسان به اشیاء خارجی و همچنین قول به اضافه مقولی او زمینه را برای شیخ اشراق مهیا کرد تا با تحلیل علم نفس به خود و قوای خویش و بیان اضافه اشراقی، نظریه علم اشراقی خداوند به موجودات را ارائه نماید که بعداً مورد پذیرش حکمای صدرایی واقع گردید.

۲. ابن‌سینا مناط عالمیت حق تعالی به اشیاء اعم از کلیات و جزئیات را صور مرتسمه می‌داند اما مرحوم خواجه میان مجردات و مادیات فرق گذاشته و اعتقاد دارد که علم خداوند به مجردات از طریق صور مرتسمه واقع نمی‌شود بلکه علم خداوند به مجردات به صورت حضوری و علم خداوند به مادیات از طریق صور آنها در عقول است. سپس این دیدگاه توسط شیخ اشراق تکامل یافت و او علم خداوند به موجودات اعم از مجرد و مادی را حضوری دانست. (طوسی، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۰۶؛ سه‌روردی، ۱۳۷۲: ۱ / ۴۱)

۳. با تأمل در آثار ملاصدرا می‌توان دانست که نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی (مقام وحدت در کثرت) و اتحاد عاقل و معقول او متأثر از علم حضوری شیخ اشراق (مقام کثرت در وحدت) و شروع مرحوم خواجه بر اشارات و تنبیهات ابن‌سینا بوده است. البته لازم به ذکر است که مراد از

اثریذیری ملاصدرا اقتباس و انفعال او نیست؛ چراکه اثریذیری صدرا گاهی با انتقادات جدی و تصحیح و تکمیل نظریات حکمای پیشین همراه بوده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۶ / ۳۳۱ و ۳ / ۲۹۳ - ۲۹۰؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۹۰ - ۳۸۲)

نتیجه

ابن سینا و خواجه طوسی هردو در عین اینکه معتقدند خداوند به همه موجودات جزئی مادی در مقام ذات و فعل علم دارد اما با عنایت به این نکته که ماده و علایق مادی مانع ادراک بوده و ملاک عالم و معلوم، تجرد از ماده است و اینکه علم حضوری منحصر به علم مجرد به ذات و به معلول مجرد خود بوده و ملاک علم حضوری به ذات، عینیت و اتحاد عالم و معلوم و ملاک علم حضوری به غیر، مجرد بودن غیر از ماده و علایق مادی است، اعتقاد دارند که موجود مادی بما هو مادی در نزد علت مجرد خود حضور ندارد و متعلق ادراک حضوری واقع نمی‌شود و در نتیجه علم خداوند به جزئیات مادی به صورت حصولی است.

افزون بر آن هرچند نگرش ابن سینا و خواجه نصیر در تبیین کیفیت علم واجب تعالی به جزئیات در مقام قبل و بعد از ایجاد نتیجه مقبولی نداشت و حتی سبب تکفیر ابن سینا از سوی غزالی گشت اما بیان علم حضوری حق تعالی به صور مرتسمه، زمینه را برای فیلسوفان بعدی مانند شیخ اشراق مهیا کرد تا به نتایج شگرفی در تبیین علم خداوند در مقام فعل دست یابند؛ چنان که شیخ اشراق با برداشتن حجاب صور مرتسمه میان واجب تعالی و موجودات و قراردادن وجود عینی آنها به جای وجود علمی‌شان، نظریه علم حضوری اشراقی خداوند به مادیات را جایگزین نظریه علم حصولی مشائی کرد.

منابع و مأخذ

- قرآن مجید.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۵۸، *رسائل*، قم، انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۰، *التعلیقات*، محقق: عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۲، *الشفاء (الالهیات والطبیعیات)*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۱.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱، *المباحثات*، قم، انتشارات بیدار، چ ۱.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳ ب، *الإشارات و التنبیها مع الشرح محمد بن محمد بن حسن الطوسی*، قم، نشر البلاغه، چ ۲.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳ الف، *الهیات دانشنامه علائی*، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن ملک، هبه الله بن علی (ابوالبرکات بغدادی)، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمه*، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، تهران، انتشارات الزهراء، ج ۶.
- سهروردی، یحیی بن حبش، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۴۱۰، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها للمحقق الطوسی*، ۳ جلد، قم، نشر البلاغه، چ ۳.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۳، *اجوبه المسائل التصیریة (۲۰ رساله)*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۵، *تلخیص المحصل*، بیروت، دارالاضواء.
- غزالی، محمد بن محمد، ۱۳۸۲، *تهافت الفلاسفه*، تهران، شمس تبریزی، چ ۲.
- مهروردی، یحیی بن حبش، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.