

علم خداوند

اثر: دکتر علی مطهری

استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

(از ص ۳۴۳ تا ۳۵۲)

چکیده:

چگونگی علم خداوند به مخلوقات با توجه به بساطت ذات او، مسأله‌ای است که از دیرباز مورد بحث فلاسفه اسلامی بوده است. حکمای مشاء قایل به علم حصولی فعلی خداوند به اشیاء و حکمای اشراقی معتقد به علم حضوری باری تعالی به اشیاء بوده‌اند و در اینکه این علم، اجمالی است یا تفصیلی و اگر تفصیلی است چگونه با بساطت ذات حق سازگار است نیز آرای مطرح بوده است.

از جمله مسائلی که در حکمت متعالیه ملاصدرا به خوبی حل شده است، همین مسأله است. وی براساس «اصالت وجود» ثابت کرده است که علم تفصیلی خداوند به اشیاء منافاتی با بساطت ذات حق ندارد و علم اجمالی حق تعالی در عین کشف تفصیلی است و بدین وسیله این مشکل را حل نموده است.

واژه‌های کلیدی: علم اجمالی، کشف تفصیلی، بساطت ذات

مقدمه:

مبحث «علم خداوند» از مباحث پیچیده و پرگفت و گوی «الهیات بالمعنی الاخص» است. شک نیست که ما مأمور رسیدن به کنه ذات و صفات خدا و درک آن نیستیم و اساساً این امر خارج از توان انسان است، ولی مأمور کسب معرفت در این امور از راه الهام‌گیری عقل از کتاب و سنت هستیم و چنین نیست که در کسب معرفت نسبت به ذات و صفات خداوند صرفاً باید مقلد و متعبد باشیم.

در باب صفات خداوند، برخی گفته‌اند چون شناخت ما از صفات حق از روی صفات انسانهاست، بنابراین ما خدا را از انسانها قیاس می‌گیریم و در واقع خدا را به انسان تشبیه می‌کنیم و خداوند از چنین تشبیهی که تشبیه خالق به مخلوق و نامتناهی به متناهی است، منزّه است «لیس کمثله شیء (سوره شوری، آیه ۱۱)» پس باید راه تنزیه را بپوییم. حداکثر این است که اگر صفات ثبوتی را به کار می‌بریم آنها را به نحو سلبی تأویل کنیم.

برخی دیگر گفتند که اشتراک صفت میان خالق و مخلوق مانعی ندارد، اما اینکه کدام صفت را می‌توان درباره خدا به کار برد به دست ما نیست و باید از کتاب و سنت دریافت، و به اصطلاح اسماء الله توقیفی است، یعنی موقوف است به ذکر آن در کتاب و سنت ما از پیش خود نباید صفتی برای خداوند ذکر کنیم.

نظریه دیگر این است که صرف به کار بردن صفتی درباره انسان نمی‌تواند مانع از به کار بردن آن در مورد خداوند باشد، زیرا ما به این مطلب توجه داریم که صفتی که در مورد انسان به کار می‌رود محدود و حادث است و همان صفت به همان معنی در مورد خداوند به کار می‌رود اما به طور نامحدود و قدیم، نه اینکه مثلاً عالم یا قادر در مورد انسان به یک معنی است و در مورد خدا به معنی دیگر و لزومی ندارد که اسماء الله توقیفی باشد بلکه هر صفتی که صفت کمال و با ذات او سازگار باشد (مثلاً مستلزم جسمانیت نباشد) به کار بردن آن در مورد خداوند جایز است، زیرا هر چیزی که برای خداوند ممکن باشد و ممتنع نباشد، برای او واجب است و الا با

و جوب وجود او سازگار نیست (واجب الوجود بالذات واجبٌ من جمیع الجهات و الحیثیات). البته اینکه اسمای خداوند توفیقی باشد، یعنی هر اسمی که دربارهٔ خدا به کار می‌رود باید از کتاب و سنت گرفته شده باشد، منافاتی با این مطلب ندارد که هر صفت کمالی می‌تواند دربارهٔ خداوند به کار رود، زیرا صفت غیر از اسم است و در اینجا بحث از صفات است نه اسماء.

پس با مرکب عقل می‌توان در طریقی که کتاب و سنت نشان می‌دهد پیش رفت و به معرفت صفات خداوند (نه به کنه ذات و صفات) دست یافت، نه اینکه عقل را با این امور کاری نیست و در این میدان باید تعبد و ورزید و تسلیم بود. عقل می‌تواند از کتاب و سنت الهام گیرد.

لذا فلاسفهٔ اسلامی وارد بحث صفات خداوند شده‌اند و در این زمینه به کسب معرفت پرداخته‌اند. از جملهٔ این صفات، علم خداوند است. در این مقاله به اجمال به نظریات بزرگان فلاسفه اسلامی در این باب می‌پردازیم و سیر تکامل این نظریات را روشن می‌سازیم.

در اینکه علم خداوند به ذات خود علم حضوری است، اختلافی میان فلاسفهٔ اسلامی نیست. اختلاف در آنجاست که علم خداوند به اشیاء چگونه است؟ آیا حضوری است یا حصولی؟

فارابی و بوعلی قائل به علم حصولی واجب به ماسوی هستند و شیخ اشراق قائل به علم حضوری و بعد از او اکثر محققان این طریقه را اختیار کرده‌اند و مختار خواجه طوسی نیز این طریقه است. شیخ اشراق می‌گوید: طریقه اشراق نیست مگر علم حضوری (المشارع و المطارحات، ص ۴۸۷).

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا ابتدا علم را به علم فعلی و علم انفعالی تقسیم می‌کند. علم انفعالی علم ما به اشیاء موجود در خارج است، مانند علم ما به زمین که چون زمین در خارج به این کیفیت موجود بود ما به این کیفیت تعقل کردیم. علم فعلی مانند علم بنّاست به خانه‌ای که می‌خواهد بسازد که ابتدا صورت آن خانه را در ذهن

خود اختراع می‌کند، آنگاه طبق آن، خانه را در خارج می‌سازد. ابن سینا می‌گوید: علم خداوند علم فعلی است که او اشیاء را بر اتمّ وجوه مصالح و اکمل جهات خیر تعقل نموده، پس آنها را موجود ساخته است.

سپس شیخ هر یک از این در را به ذاتی و غیرتی تقسیم می‌کند و نتیجه می‌گیرد که علم خداوند از نوع علم فعلی ذاتی است. وی در اشارات می‌گوید:

«کل واحد من الوجهین قد يجوز أن يحصل من سبب عقلی مصور
لموجود الصورة فی الأعیان أو غیر موجودها بعد فی جوهر قابل
للمصورة المعقولة و يجوز أن يكون للجوهر العقلی من ذاته لا من غیره و
لولا ذلك لذهب العقول المفارقة الی غیر النهایة و واجب الوجود يجب أن
یکون له ذلك عن ذاته.»

می‌گوید: آن صورتی که حاصل می‌شود، چه در علم فعلی و چه در علم انفعالی یا از ناحیه یک سبب عقلی مانند عقل فعال است و یا از ناحیه ذات جوهر قابل آن صورت و اگر از ناحیه ذات نباشد منتهی می‌شود به چیزی که آن صورت از ناحیه ذاتش باشد. زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید که عقول مفارقه بی‌نهایت باشند و این محال است. پس جوهری که تعقلاتش از ناحیه ذاتش باشد موجود است و واجب الوجود باید علمش علم فعلی ذاتی باشد. خواجه طوسی بعد از شرح این عبارات شیخ نظر او را به این نحو نقد می‌کند:

«و اعلم أن فی وجود الصور المعقولة فی ذات العاقل من ذاته نظراً
لأن الفاعل لا یكون قابلاً، و فی وجود الانفعالات منها أيضاً نظراً آخر
لأن العقل بالقوة لا یخرج الی الفعل عن غیر مخرج خارجی كما مرّ
فی النمط الثالث.» (الإشارات و التنبیها، ج ۳ / ص ۲۹۹)

شیخ در شفا نیز این مطلب را بیان کرده است. در مقاله هشتم از بخش «الهیات» آنجا که در باره نسبت معقولات با واجب تعالی بحث می‌کند، بعد از آنکه علم را به انفعالی و فعلی تقسیم می‌کند و آنها را توضیح می‌دهد، می‌گوید: علم خداوند به

موجودات از نوع علم فعلی است. او ذاتش را تعقل می‌کند و از ناحیه ذاتش کیفیت وجود خیر در موجودات را می‌داند و صورت موجودات تابع صورت معقول اوست بر اساس نظامی که تعقل کرده است، نه تبعیتی از نوع تبعیت نور از شیء نورانی و گرما از شیء گرم، بلکه او عالم به کیفیت نظام خیر در وجود است و اینکه این نظام از اوست و عالم است به اینکه وجود از این عالمیت سرچشمه می‌گیرد به ترتیبی که او آن را خیر و نظام تعقل کرده است.

ملا عبدالرزاق لاهیجی می‌گوید: از نظر شیخ، علم واجب تعالی به ماسوی علم حصولی فعلی است. آنگاه چنین استدلال می‌کند، اینکه شیخ می‌گوید: خداوند اشیاء را مشتمل بر اتمّ وجوه مصالح تعقل کرد و چون چنین تعقل کرد، چنین موجود ساخت، بنا بر این است که ارادی بودن صدور عالم از او موقوف به تعقل مذکور است تا اشمال عالم بر آن مصالح، مرجح وجود آن گردد و آن تعقل مبدأ صدور عالم شود، زیرا صرف مقارنت شعور و تعقل برای اختیاری بودن فعل یکافی نیست بلکه باید تعقل، مبدأ و مرجع فعل باشد. حال تعقل قبلی واجب عالم را، به نحو علم حضوری و به حضور نفس عالم نزد واجب نمی‌تواند باشد، زیرا در این صورت باید علم واجب علم انفعالی باشد، چون از این نظر فرقی میان علم حصولی انفعالی و علم حضوری نیست که چون چنین بود چنین تعقل کرد، نه چون این‌گونه تعقل کرد این‌گونه شد، که علم فعلی باشد. در این صورت تعقل عالم، مبدأ صدور عالم نمی‌تواند باشد، زیرا متقدم بر وجود عالم نیست. پس اگر علم واجب تعالی علم حضوری باشد صدور عالم از او به نحو اختیار نخواهد بود، پس علم واجب علم حصولی فعلی است. (گوهر مراد، ص ۲۶۲)

خواجه طوسی در شرح اشارات آنجا که شیخ در باره علم واجب تعالی به جمیع موجودات بحث می‌کند و می‌گوید وحدت خداوند با کثرت صور معقول متقرر در او زایل نمی‌شود (شرح اشارات، ج ۳ / ص ۳۰۲، مضمون «وهمّ و تنبیه») بیانی دارد که خلاصه آن این است که علم تو به صور حاصل در ذهن تو به نفس آن صور

است نه به صوری دیگر و الا منتهی به تسلسل می‌شد و علمی برای تو حاصل نبود و این در حالی است که تو علت تامه آن صور نیستی؛ پس چه می‌گویی در علم خداوند به اشیاء در حالی که او علت تامه آنهاست؟ (شرح اشارات، ج ۳ / ص ۳۰۴)

روشن است که مقصود خواجه این است چه وقتی علم تو به صور حاصل در ذهنت علم حضوری باشد، علم خداوند به اشیاء به طریق اولی علم حضوری می‌باشد. وی در تجرید الاعتقاد در اثبات علم حق تعالی گفته است: «و الإحكام والتجرد و استناد کل شیء الیه دلائل العلم» (تجرید الاعتقاد، ص ۳۹۵). محقق لاهیجی در شوارق الالهام در شرح این عبارت می‌گوید: در اینجا خواجه به دو دلیل مشهور اشاره کرده است. اولی مشهور است که از متکلمین است (ولی حکما نیز از این راه استدلال کرده‌اند) و آن ابتدا دلالت می‌کند بر ثبوت علم خدای تعالی به افعالش و به واسطه آن دلالت می‌کند بر ثبوت علم او به ذاتش. دومی دلیل حکماست و آن عکس اولی است، یعنی ابتدا دلالت می‌کند بر ثبوت علم خدای تعالی به ذاتش و به واسطه آن دلالت می‌کند بر ثبوت علم او به معلولاتش.

استاد شهید مطهری در کتاب نفیس اصول فلسفه و روش رئالیسم ضمن اشاره به نحوه استدلال حکمای مثناء از ذات بر صفات، درباره بیان بوعلی در باب علم باری تعالی به مخلوقات چنین می‌گویند:

«او در این باره از راه قاعده معروف «کل مجرد عاقل و کل عاقل مجرد» علم حق را به ذات خودش اثبات می‌کند، و آنگاه موضوع علیت باری تعالی را برای همه مخلوقات طرح می‌کند و می‌گوید: «علم به علت، مستلزم علم به معلول است» و نتیجه می‌گیرد که ذات حق چون علم به ذات خود دارد و ذاتش علت تامه همه موجودات است پس به همه موجودات علم دارد.

البته در بیان بوعلی و همچنین در بیاناتی که از راه آئینه قرار گرفتن مخلوقات استدلال شده است، به هیچ وجه توضیح داده نمی‌شود که با وجود اینکه ذات حق بسیط است چگونه ممکن است در مرتبه ذات خود به

همه چیز عالم باشد آن هم به علم تفصیلی؟ بلکه بوعلی تصریح می‌کند که علم در مرتبه ذات، علم بسیط اجمالی است، نظیر علم بسیط اجمالی در انسان...

از نظر بوعلی علم ذاتی حق بسیط و اجمالی است و علم تفصیلی حق صور تفصیلی همه اشیاء است که به نحوی قائم به ذات حق است و زائد بر ذات اوست. پس در مرتبه ذات حق اشیاء به نحو تفصیل منکشف نمی‌باشند، انکشاف تفصیلی در مرحله صور علمیه قائم به ذات حق است، همچنانکه در انسان نیز چنین است.

ولی صدرالمآلهین بر مبنای «اصالت وجود» راه دیگری رفته است که نتیجه‌اش این است: اشیاء در مرتبه ذات حق انکشاف تفصیلی دارند و این انکشاف تفصیلی هیچ‌گونه منافاتی با بساطت ذات حق ندارند. لهذا از نظر متأخران حکمای اسلامی مشکل علم باری با سر انگشت نیرومند اندیشه این مرد بزرگ به نحو احسن حل شده است.» (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵

/ ص ۱۷۶ - ۱۷۸)

ملاصدرا در کتاب مشاعر در مشعر هفتم تحت عنوان «فی أنه تعالی یعقل ذاته و یعقل الأشياء كلها من ذاته» مطلبی دارد که خلاصه آن چنین است:

«علت اینکه حق تعالی ذات خود را ادراک می‌کند، این است که ذات او بسیط و عاری از نقص و امکان و عدم است و هر چیزی که اینطور باشد، ذاتش نزد او حاضر است، یعنی به ذات خود علم دارد. هر ادراکی ناشی از نوعی عاری شدن از ماده و غواشی آن است، زیرا ماده منشأ عدم و غیبت است. «صورت» از نظر تجرد در مرتبه بالاتری قرار دارد پس نزد خود حضور بیشتری نسبت به ماده دارد. یک امر متخیل از «صورت» تجرد بیشتری دارد و یک امر معقول از یک امر متخیل و عالی‌ترین معقولات قویترین موجودات و مجردترین آنهاست و آن واجب‌الوجود است. پس ذات او عاقل خود و معقول خویش است و چون ذات او مبدأ همه موجودات

است، پس به ذات خود همه اشیاء را ادراک می‌کند و عالم به آنهاست در حالی که کثرت در او راه ندارد» (رسالة المشاعر، ص ۵۰)

همچنین در اسفار در فصلی که به ایرادات وارد بر نظریه قائلین به ارتسام صور در ذات واجب تعالی می‌پردازد، می‌گوید: در مقدماتی که آنها گفته‌اند و در اینکه آن صور معقول باید از لوازم ذات او باشند و در اینکه آن صور قائم به ذات او و غیر مابین با آن هستند، اختلافی میان ما و آنها نیست، اختلاف ما با آنها در این است که آنها آن صور را اعراض و وجود آنها را وجود ذهنی دانسته‌اند و اگر تصریحات آنها به این مطلب نبود، ممکن بود که طریقه آنها را حمل بر نظر خودمان نماییم که آنها مثل عقلی و جواهر نوری هستند، چنانکه نظر افلاطون است و بعید نیست که قول به عرض بودن آن صور از تصرفات متأخرین باشد، زیرا در کلمات قدمای فلاسفه قائل به صور مانند انکسیمانوس ذکری از عرضیت نیست. (اسفار، ج ۶ / ص ۲۲۷)

بعد ملاصدرا نظر قائلین به ارتسام صور در ذات باری تعالی را به سه وجه ابطال می‌کند:

وجه اول اینکه لوازم اشیاء بر سه قسم است: لازم ذهنی مانند نوعیت برای مفهوم «انسان»، لازم خارجی مانند حرارت برای آتش و لازم ماهیت که اگر آن ماهیت وجود ذهنی دارد، آن لازم نیز وجود ذهنی دارد و اگر آن ماهیت وجود خارجی دارد، آن لازم نیز وجود خارجی دارد و نمی‌شود که یکی وجود خارجی داشته باشد و دیگری وجود ذهنی یا بالعکس. حال می‌گوییم لوازم واجب تعالی اگر از قبیل لازم خارجی باشد، باید مانند ملزوم خود موجود خارجی باشد. همین طور اگر از لوازم ماهیت باشد، زیرا ماهیت خدای تعالی عین وجود اوست. پس این لوازم باید به وجود عینی خود لازم او باشند، پس جواهر این لوازم نمی‌توانند اعراض و جواهر ذهنی باشند، بلکه جواهر خارجی هستند. پس قول به ارتسام صور ذهنی در ذات خدای تعالی باطل شد.

وجه دوم این است که مراد قوم از «علم» در اینکه می‌گویند، علم به علت، مستلزم

علم به معلول است، علم حضوری است؛ یعنی علم حضوری به علت، مستلزم علم حضوری به معلول است. پس این قاعده ما را هدایت می‌کند به اینکه علم حق تعالی علم حضوری تفصیلی است در عین علم اجمالی، نه آنچه که آنها گفته‌اند یعنی علم حصولی از طریق صور مرتسمه.

وجه سوم اینکه طبق قاعده «امکان اشرف» که مورد اتفاق حکماست آنچه که در صدور از ناحیه حق تعالی تقدم دارد، ذاتاً اشرف و وجوداً اقوی است و قول به ارتسام صور در ذات باری مخالف این قاعده است، زیرا بدون شک اعراض اخس از جواهر هستند و قائلین به این صور، آنها را وسایط در ایجاد قرار داده‌اند با آنکه تصریح کرده‌اند که آنها اعراضی قائم به ذات حق تعالی هستند. چقدر سخیف است این اعتقاد که موجودات واقع در عالم ربوبی، پست و ضعیف الوجود هستند و موجوداتی که به ازای آنها در عالم امکان هستند، اشرف و اعلی می‌باشند.

آنگاه ملاصدرا تحت عنوان «حکمة مشرقية» چنین می‌گوید: اگر خوب تأمل کنی در آنچه که ما گفتیم از کیفیت وجود صور الهی و اینکه آنها موجودات ذهنی و اعراض خارجی نیستند، بلکه وجودات بسیطی هستند که امکان عارض آنها نمی‌شود و همچنین اگر خوب تأمل کنی در اینکه کیفیت لزوم آنها برای حق تعالی به نحو عروض یا صدور نیست، بلکه به نحو دیگری است، خواهی دانست که آن صور الهی جزئی از عالم و ماسوی الله نیستند، بلکه از مراتب الهی و مقامات ربوبی هستند که موجود به وجود واحد می‌باشند و عالم کلاً حادث است، آنچه که قدیم است خدای سبحان و قضای او و علم او و امر او و کلمه تامه اوست. (اسفار، ج ۶ / ص ۲۳۳ و ۲۳۴)

در بیان فوق، ملاصدرا به نحوه وجود صور عقلی الهی اشاره کرده و روشن نموده است که علم حق تعالی به اشیاء از نوع علم حصولی نیست - چنانکه مذهب شیخ است - بلکه علم حضوری تفصیلی است در عین علم اجمالی.

نتیجه:

قول به ارتسام صور در ذات باری تعالی یک نظریه باطل است و از جهات مختلف مخدوش می‌باشد. صور الهی از مراتب وجود خداوند بوده و موجود به وجود واحد هستند و ماسوی الله به شمار نمی‌آیند. این صور اعراض قائم به ذات حق نیستند و ذات خدا محل این صور نیست تا این امر موجب انفعال بوده و با وجود وجود او ناسازگار باشد. در مرتبه ذات حق اشیاء به نحو تفصیل منکشف می‌باشند و انکشاف تفصیلی در مرحله صور علمی قائم به ذات خداوند نیست، همچنانکه در انسان چنین است. انکشاف تفصیلی اشیاء در مرتبه ذات حق منافاتی با بساطت ذات او ندارد. پس علم حق تعالی به اشیاء، علم حضوری تفصیلی در مرتبه ذات است در عین علم اجمالی و بساطت ذات.

منابع و مأخذ:

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله: الاشارات و التنبیها، ج ۳، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ه.ق.
- ۲- الشفاء، الالهیات، از منشورات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ه.ق.
- ۳- سهروردی، شهاب الدین (شیخ اشراق): مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ (التلویحات اللوحیه و العرشیه، المشارع و المطارحات) به تصحیح هنری کرین، انجمن حکمت، ۱۳۵۵ ه.ش.
- ۴- صدر المتألهین، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی: الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۹ جلدی، از منشورات مکتبه مصطفوی، قم.
- ۵- رساله المشاعر، ترجمه و شرح میرزا عمادالدوله، انتشارات مهدوی، اصفهان.
- ۶- طوسی، خواجه نصیرالدین: تجرید الاعتقاد، انتشارات کتابفروشی اسلامی، ۱۳۹۸ ه.ق.
- ۷- شرح الاشارات و التنبیها، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ه.ق.
- ۸- لاهیجی، ملا عبدالرزاق: شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، دو جلدی، انتشارات مهدوی، اصفهان.
- ۹- گوهر مراد، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ه.ش.
- ۱۰- مطهری، مرتضی: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷ ه.ش.