

بازخوانی نظریه صور مرتسمه در علم الهی از دیدگاه ابن سینا

مریم سالم*

چکیده

یکی از معضلاتی که فلسفه ابن سینا را به شدت دچار چالش نمود، نظریه صور مرتسمه در ذات الهی به عنوان متعلقات علم الهی در مرتبه ذات و قبل از ایجاد موجودات بود. غزالی، شیخ اشراق، خواجه طوسی و بسیاری از متفکران اسلامی، اعم از متکلم و فیلسوف، با بی‌اعتمادی به این نظریه سراغ راه‌های دیگری برای تبیین علم الهی رفتند. ملاصدرا ضمن موافقت با دیدگاه کلی ابن سینا تلاش می‌کند تا بتواند مطلب را به گونه‌ای بیان کند که این لوازم و توالی فاسد مطرح نشود. از این رو می‌توان مدعی شد که نظریه ملاصدرا در باب کیفیت علم الهی به موجودات در مرتبه ذات و قبل از ایجاد آن‌ها، همان نظر ابن سیناست ولی با برطرف نمودن نقاط ضعف آن و تقویت و مبرهن نمودن نقاط قوه آن. کلیدواژه‌ها: ابن سینا، ملاصدرا، واجب الوجود بالذات، عقل، صور مرتسمه، علم الهی.

مقدمه

اهمیت نوس^۱ در آثار پارمنیدس (۵۱۰-۴۴۰ ق.م) و به تبع او در آثار فلاسفه‌ای چون آناکساگوراس (۵۰۰-۴۲۸ ق.م)، افلاطون (۴۲۷-۳۴۸ ق.م) و ارسطو (۳۸۵-۳۲۲ ق.م) و نیز لوگوس^۲ در آثار هراکلیتوس (۵۴۴-۴۷۸ ق.م) و به تبع او در آثار رواقیان (از اواخر سده ۴ ق.م تا ۲ م)^۳ نشان می‌دهد که عقل و اندیشه در تفکر یونان باستان از اهمیت بسزایی برخوردار بوده است و زمانی این اهمیت به اوج خود می‌رسد که بین‌اندیشه و هستی پیوند برقرار شود. این پیوند و همبستگی به عنوان مهم‌ترین و بزرگ‌ترین رویداد فلسفی نخستین بار توسط پارمنیدس مطرح شد (خراسانی، ص ۲۹۳) از نظر او اندیشه عین هستی است:

m_salem@sbu.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

اندیشیدن و هستی هر دو همان است (همان، ص ۲۷۸).

میراث گرانبهای نوس و لوگوس و به عبارت دیگر جایگاه والای اندیشه و معرفت در دوره یونانی مآبی (از سده ۴ ق.م. تا اوایل سده ۶ م) به فلوطین، مؤسس مکتب نوافلاطونی رسید. او به کرات عبارت پارمنیدس را راجع به عینیت هستی و اندیشه یادآور می‌شود (فلوطین، اثناد پنجم، رساله اول، فصل ۸، ص ۶۷۲؛ رساله دوم، فصل پنجم، ص ۶۹۳؛ رساله نهم، فصل ۵، ص ۷۸۲) و بر اهمیت اندیشه هم در نظام معرفت‌شناسی و وجودشناسی و هم در نظام جهان‌شناسی صحه می‌گذارد:

هر چه پدید می‌آید اعم از محصول طبیعت و محصول صنعت، پدید آورنده اش معرفت است و به عبارت دیگر معرفت در همه جا رهبر آفرینش است و اصلاً وجود معرفت سبب می‌شود که وجود هنر و صنعت ممکن شود (همان، اثناد پنجم، رساله هشتم، فصل ۵، ص ۷۶۳).

قبل از فلوطین با فعالیت افلاطونیان میانه^۴، لوگوس رواقی به عنوان نیروی فعال خدا در جهان در کنار خدای کاملاً متعالی قرار گرفت و دو موجود الهی شکل گرفت، یکی همان خیر کتاب جمهوری (افلاطون، ج ۲، جمهوری، کتاب ششم، ص ۱۰۴۴) و واحد کتاب پارمنیدس (همان، ج ۳، پارمنیدس، ص ۱۵۵۹) بود و دیگری صانع کتاب تیمائوس (همان، تیمائوس، ص ۱۷۲۶) بود که با لوگوس یکی گرفته شد. مثل افلاطون نیز در دل صانع یا اقنوم دوم جای گرفت (ایلخانی، ص ۴۴). بنابراین با فعالیت افلاطونیان میانه عقل توانست جایگاه وجودشناسی خود را بهتر بیابد و بتواند در ایجاد عالم نقش ایفا کند.

دیدگاه اکانیم ثلاث (احد، عقل، نفس) توسط فلوطین به طور جدی پیگیری شد و او توانست این نظریه را پروراند و با به کارگیری نظریه صدور رابطه آنها را بهتر تبیین نماید. از نظر فلوطین احد فراوجود و فراعقل است (فلوطین، اثناد ششم، رساله هفتم، فصل ۳۹، ص ۱۰۳۶) و جایگاه وجود و اندیشه در اقنوم دوم، یعنی عقل قرار دارد. زمانی عقل موجود می‌شود و هستی می‌یابد که بیاندیشد. صرف فیضان سبب هستی نمی‌شود؛ در واقع فعل است که سبب هستی می‌شود نه انفعال و فعل عقل اندیشه است (همان، اثناد پنجم، رساله اول، فصل ۴، ص ۶۶۵ و ۶۶۶؛ فصل ۸، ص ۶۷۲؛ رساله دوم، فصل ۵، ص ۶۹۳).

نکته بسیار مهم در آراء فلوطین، چگونگی اندیشه در عقل و نحوه حضور مثل در آن و کیفیت صدور موجودات از آن است. از نظر فلوطین علم و آگاهی عقل به هر آنچه که از او پدید خواهد آمد، علم و آگاهی به چیزی خارج از خود نیست. عقل به خود می‌اندیشد و چون همه

چیز از او تولید می‌شود، صورت همه چیز نزد اوست و او با تعقل خویش همه آنها را تعقل می‌کند (همان، انشاد پنجم، رساله اول، فصل ۷، ص ۶۷۰ و ۶۷۱؛ رساله دوم، فصل ۱۵، ص ۷۰۷؛ رساله پنجم، فصل ۱، ص ۷۲۱؛ فصل ۲، ص ۷۲۳؛ فصل ۹، ص ۷۳۱؛ رساله هشتم، فصل ۸، ص ۷۶۶؛ رساله نهم، فصل ۵، ص ۷۸۲). این صور به صورت جدای از هم در عقل موجود نیستند، بلکه همگی موجود به وجود واحد عقل هستند. عقل اگرچه وحدت و بساطت احد یا همان اقنوم اول را ندارد، اما باز هم واحد و بسیط است، زیرا از واحد و بسیط سر زده است (همان، انشاد پنجم، رساله اول، فصل ۶، ص ۶۶۸؛ رساله پنجم، فصل ۳، ص ۷۲۴؛ انشاد ششم، رساله هفتم، فصل ۴۱، ص ۱۰۴۰). کثرت عقل تنها به این معناست که او خود را موضوع اندیشه قرار داده و به خود می‌اندیشد. مصداق اندیشه، اندیشه‌کننده و اندیشه‌شده (عقل و عاقل و معقول) در او یکی است؛ بنابراین کثرت حاصله اعتباری است (همان، انشاد پنجم، رساله سوم، فصل ۵، ص ۶۹۳؛ رساله نهم، فصل ۵، ص ۷۸۱؛ فصل ۱۰، ص ۷۰۱-۷۰۰). بنابراین صور معقوله قبل از عینیت یافتن در جهان خارج نزد عقل و با وجود واحد و بسیط عقل موجودند، بدون اینکه کثرتی را در ذات عقل موجب شوند:

عقل روی در موضوعات خود ندارد و در آنها به عنوان چیزهایی که بیشتر از او هستند نمی‌نگرد، آن چنانکه ادراک حسی در محسوسات، بلکه عقل عین موضوعات خویش است. زیرا عقل نمی‌تواند تصاویری از موضوعات خود اخذ کند. او با موضوعات خویش در یکجاست و عین آنهاست و با آنها یکی است. (همان، انشاد پنجم، رساله چهارم، فصل ۲، ص ۷۱۸).

فلو طین معتقد است علت باید حاوی معلول باشد تا بتواند او را ایجاد کند، اما این به آن معنا نیست که معلول با وجود تمام نقائصش در دل علتش باشد، بلکه کمالات علت در معلول است. علت نیز در معلول حضور دارد، اما نه با همه کمالاتش، بلکه از آن جهت که علت این معلول است (همان، انشاد پنجم، رساله دوم، فصل ۱۱، ص ۷۰۲؛ فصل ۱۵، ص ۷۰۷؛ فصل ۱۶، ص ۷۰۹؛ رساله پنجم، فصل ۹، ص ۷۳۱):^۵

واحد همه چیز است و در عین حال هیچ یک از چیزها نیست. زیرا اصل و مبدأ همه چیز نمی‌تواند خود آن چیزها باشد، بلکه او همه چیز بدین معناست که همه چیزها از او هستند و در تلاش رسیدن به او (همان، انشاد پنجم، رساله دوم، فصل ۱، ص ۶۸۱).

بدین ترتیب عقل هستی است که همه هستی‌ها را در خود دارد، ولی نه چنانکه او مکانی برای آنها باشد، بلکه بدین سان او خود خویش را دارد و با هستی یکی است. در آن بالا

همه چیز با هم است و در عین حال جدا از هم، همان گونه که دانش‌های بسیاری در روح در یکجا و باهمند و در عین حال آمیخته به هم نیستند، بلکه هر دانشی در صورت نیاز وظیفه خاص خود را ادا می‌کند بی آنکه دانش‌های دیگر را دخالت دهد و همچنین هر جزئی از هر دانش خاص اثر می‌بخشد بی آنکه با دیگر اجزای آن دانش بیامیزد. در عقل نیز به همین گونه و حتی به نحوی بهتر همه چیز با هم است و در عین حال از آن حیث که هر یک نیروی خاص خود را دارد با هم نیست. عقل بر همه آنها محیط است، همچون احاطه جنس بر انواع و کل بر اجزا. نطفه نیز مثال خوبی است، زیرا همه نیروها در آن وجود دارند بی آنکه جدا از هم باشند و در عین حال نیروی سازنده چشم غیر از دست است (همان، اثناد پنجم، رساله نهم، فصل ۶، ص ۷۸۳).

بنابراین وجود صور موجودات در عقل به این معنا نیست که عقل محل صور علمیه باشد، بلکه همه موجودات با وجود کمالاتشان در عقل، به عنوان علت ایجاد کننده آنها حضور دارند و حضورشان حضور فردی و جزئی نیست، بلکه موجود به وجود عقل و حاضر به حضور عقلند (همان، اثناد پنجم، رساله نهم، فصل ۸، ص ۷۸۴ و ۷۸۵؛ اثناد ششم، رساله هفتم، فصل ۱۲، ص ۱۰۰۳؛ فصل ۱۳، ص ۱۰۰۴؛ فصل ۱۴، ص ۱۰۰۶؛ فصل ۱۷، ص ۱۰۰۷).

مطالبی که فلوطین راجع به نحوه اندیشه و تعقل در عقل (اقتوم دوم) مطرح نمود نزد فلاسفه اسلامی مقبول افتاد و با جایگزین کردن واجب‌الوجود بالذات به جای عقل، خدا یا احد یا واجب‌الوجود بالذات را عقل و عاقل و معقول گرفتند که سرچشمه هستی است و وجود و تعقل از او ناشی می‌شود.

مباحث مربوط به علم الهی در میان فلاسفه اسلامی، به طور مفصل و کامل نخستین بار از سوی ابن‌سینا مطرح شد و پس از او جزء مهم‌ترین مباحث کلامی و فلسفی متکلمین و فلاسفه اسلامی شد. ابن‌سینا اگرچه تلاش نمود ضمن استفاده از مبانی نوافلاطونی، کیفیت علم الهی به موجودات را به گونه‌ای توضیح دهد که با مبانی اسلامی سازگار باشد، اما باز هم دیدگاه وی از سوی متکلمان و فلاسفه مقبول نیافتاد و با اشکالات فراوانی روبه‌رو شد. ملاصدرا دیدگاه ابن‌سینا را پذیرفت و با الهام گرفتن بیشتر از آموزه‌های نوافلاطونی تمامی اشکالات مطرح شده را پاسخ داد، اما تلاش نمود نظر ابن‌سینا را به گونه‌ای بیان نماید که هیچ یک از اشکالات مطرح شده وارد نشود. برای روشن‌تر شدن این موضوع ضمن تشریح دیدگاه ابن‌سینا در باب کیفیت علم خدا به موجودات در مرتبه ذات، نظر ملاصدرا و اشکالاتی را که مطرح کرده است، تحلیل خواهیم کرد.

تعریف علم از نگاه ابن سینا

ابن سینا معتقد است ادراک^۶ عبارت است از اینکه ادراک کننده صورت ادراک شونده را به نحوی از انحاء بگیرد، اگر ادراک، ادراک شیء مادی باشد عبارت خواهد بود از گرفتن صورت آن شیء مادی به نحوی که مجرد از ماده باشد و این تجرید به انحاء مختلف صورت می گیرد (ابن سینا، بی تا، الطبیعیات، ج ۵، کتاب النفس، مقاله دوم، فصل دوم، ص ۵۰). با این تعریف می توان گفت که اگر موجودی فارق از ماده و علایق آن باشد به عینه نزد مدرک حاضر خواهد بود. بنابراین صور معقوله که کاملاً مجرد از ماده هستند نزد مدرک آنها، خواه نفس باشد یا عقل، حاضرند؛ ابن سینا با صرف نظر کردن از کلمه حضور بیشتر لفظ ارتسام را به کار برده است (همو، ۱۳۷۹، ص ۷ و ۲۸ و ۹۵؛ بی تا، الطبیعیات، ج ۵، کتاب النفس، مقاله پنجم، فصل ششم، ص ۲۲۰-۲۱۹؛ ۱۳۷۵، ج ۳، نمط ۷، ص ۳۶۲).^۷ اما این ارتسام به معنای علم حصولی، یا عارض شدن صور بر ذات یا قیام آنها به ذات نیست (همو، ۱۳۷۷، ص ۱۷۳). بلکه به معنای حضور جمعی آنها به وجود واحد و بسیط عقلی است (همو، بی تا، الطبیعیات، ج ۵، کتاب النفس، مقاله پنجم، فصل ششم، ص ۲۱۵-۲۱۳، ۱۳۸۳، ص ۸۷).

از نظر ابن سینا عالمیت یک نوع حالت اضافی است و عالم به واسطه هیئت و حالتی که در ذات او حاصل می شود به شیء معلوم اضافه می گردد، مثل اضافه ای که در اثر چپ و راست قرار گرفتن به وجود می آید، با این تفاوت که با تغییر موجود و شیئی که در چپ یا راست او قرار دارد، رابطه اضافی و حالتی که در شیء مضاف است به هم نمی خورد، تنها وقتی این رابطه تغییر می کند که شیء در چپ یا راست نباشد. اما در حالت عالمیت، با تغییر معلوم (طرف اضافه)، حالتی که در عالم به وجود آمده (عالمیت) تغییر می کند. در واقع اضافه بر آن هیئتی عارض است که در عالم است، از این رو با هر تغییری در معلوم آن هیئت هم تغییر می کند (همو، ۱۳۷۹، ص ۷؛ ۱۳۷۵، ج ۳، نمط ۷، ص ۳۱۳-۳۱۱). از این رو عالم چه مجرد محض باشد مثل عقول و واجب تعالی و چه مجرد ناقص باشد، مثل نفس، با تغییر معلوم، علم او نیز تغییر خواهد کرد.

اثبات علم خدا به موجودات در مرتبه ذات از نگاه ابن سینا

از نظر ابن سینا واجب الوجود بالذات حق محض است، زیرا ذاتی است که از هر جهت فارق از ماده است و چون ماده و علایق مادی مانع تعقل است (همو، ۱۳۷۹، ص ۹۵)، پس وجود واجب تعالی قادر به تعقل است و نه تنها توانایی تعقل دارد بلکه تمام وجودش عقل است و در واقع او

عقل و عاقل و معقول است. از این رو او ذات خود را تعقل می‌کند (همو، بی‌تا، *الالهیات*، ج ۱، مقاله هشتم، فصل ششم، ص ۳۵۶ و فصل هفتم، ص ۳۶۹؛ ۱۳۷۹، ص ۸۹ و ۹۰ و ۱۷۸). اما او ذاتی را تعقل می‌کند که مبدأ المبادی و علت‌العلل است، از این رو علم به ذات علم به همه موجودات عالم را که علت هستی‌شان با واسطه یا بی‌واسطه واجب تعالی است، به همراه دارد (همو، بی‌تا، *الالهیات*، ج ۱، مقاله هشتم، فصل ششم، ص ۳۵۹).

بنابراین واجب تعالی در مرتبه ذات علم به خود و علم به تمام موجودات دارد. این مطلب هیچ تناقضی با عقل ندارد و کاملاً بر اساس براهین عقلی یقینی و با استفاده از مقدمات بدیهی و یا مبرهن به اثبات می‌رسد. اما این مطلب با دو مشکل عمده روبه‌روست، یکی اینکه علم به موجودات که واجد تکثر هستند و برخی از آنها مادی و متغیر هستند، بساطت و ثبات ذات را دچار چالش می‌کند، همان‌طور که در مبحث تعریف علم بیان شد و دیگری اینکه علم واجب تعالی سبب ایجاد موجودات است و علم او در مرتبه ذات سبب ایجاد تمام موجودات در مرتبه ذات می‌شود و این موضوع نیز با بساطت ذات در تضاد خواهد بود. ابن‌سینا با وقوف به این اشکالات تلاش کرد تا در اکثر قریب به اتفاق آثار فلسفی‌اش کیفیت علم واجب تعالی را به گونه‌ای تشریح نماید که محذورات گفته شده پیش نیاید.

نحوه علم خدا به موجودات در مرتبه ذات از نگاه ابن‌سینا

از نظر ابن‌سینا علم خدا به تمام امور جزئی، متغیر و زمانمند در آسمان و زمین تعلق می‌گیرد و هیچ ذره کوچکی از حیطة علم او خارج نیست، اما این علم به نحو کلی است و از طریق نظام سبب و مسببی صورت می‌گیرد، علم به هر موجودی علم به معلول و معلول‌های آن را نیز به همراه خواهد داشت و این علم چون برگرفته از خود معلول‌ها و به اصطلاح انفعالی و نیز به نحو ادراک حسی و خیالی نیست، ثابت و لا یتغیر است (همو، بی‌تا، *الالهیات*، ج ۱، مقاله هشتم، فصل ششم، ص ۳۵۹ و ۳۶۰؛ ۱۳۷۹، ص ۷، ۲۲، ۹۳، ۱۳۷، ۱۹۱؛ ۱۳۷۵، ج ۳، نمط ۷، ص ۲۹۹ و ۳۰۷؛ ۱۳۷۷، ص ۱۷۵، ۱۷۷ و ۱۷۸). مثال معروف ابن‌سینا برای تقریب به ذهن کردن این موضوع، مثال علم منجم به کسوف است که اگر از طریق مطالعه علل وقوع کسوف صورت گیرد، ثابت، لا یتغیر و کلی خواهد بود.^۸

از نظر ابن‌سینا لازم نیست همیشه کلی افراد کثیری داشته باشد، کلی اگرچه سعه مفهومی دارد و بر بیش از یک مصداق دلالت می‌کند، اما می‌تواند به گونه‌ای باشد که تنها به یک مصداق،

فرد یا شخص منحصر شود. به عبارت دیگر در مقام تصور و در ذهن و در حوزه تعقل، کلی بر بیش از یک مصداق صدق می‌کند، اما در مقام تحقق بالفعل در خارج می‌تواند منحصر در یک شخص شود؛ مثل خورشید و زمین؛ یعنی به گونه‌ای باشد که نوعش در شخصش جمع شده باشد^۹ (همو، بی‌تا، *الالهیات*، ج ۱، مقاله پنجم، فصل اول، ص ۱۹۵؛ مقاله هشتم، فصل ششم، ص ۳۶۰؛ ۱۳۷۹، ص ۲۰-۲۲ و ۱۵۲). در مثال کسوف نیز منجم از طریق رصدها و محاسبات نجومی، یعنی از طریق علل و دلایل، پی به وقوع کسوف در زمان و مکان خاص می‌برد، اما این علم اگرچه در مقام تصور کلی است و بر کسوف‌های دیگر هم قابلیت صدق دارد، اما در مقام تحقق در خارج جزئی است، زیرا مورد اشاره قرار می‌گیرد (همو، بی‌تا، *الالهیات*، ج ۱، مقاله پنجم، فصل اول، ص ۱۹۶؛ ۱۳۷۹، ص ۸-۱۰؛ ۱۳۷۷، ص ۱۷۸)؛ اما کلی است که بیش از یک فرد در خارج نمی‌تواند داشته باشد.

دلیل دیگری که ابن سینا مطرح می‌کند و به موجب آن یک فرد داشتن مفهوم کلی را جایز می‌داند این است که اسباب و عللی که سبب شکل‌گیری این تصور کلی در ذهن می‌شوند به گونه‌ای هستند که نوعشان منحصر در فرد است (همو، بی‌تا، *الالهیات*، ج ۱، مقاله هشتم، فصل ششم، ص ۳۶۰؛ ۱۳۷۷، ص ۱۷۸). بنابراین علم به امر جزئی حاصل شده است، اما چون این امر از طریق نظام سبب و مسببی است کلی است و در نتیجه از ثبات بهره‌مند است.

از طرفی دیگر در صورتی علم به یک امر جزئی متغیر خواهد بود که این علم در بستر زمان حاصل شود، مثل علم منجم به کسوف در هنگام مشاهده آن که هر لحظه با تغییر حالت کسوف علم منجم نیز تغییر می‌کند (همان، *الالهیات*، ج ۱، مقاله هشتم، فصل ششم، ص ۳۶۱) و حال آنکه علم به این کسوف می‌تواند خارج از بستر زمان و از طریق اسباب و علل صورت گیرد و هیچ تغییری را در علم منجم ایجاد نکند و علم منجم قبل و بعد از وقوع کسوف و در تمام مراحل وقوع آن یکسان باشد. وقتی در مورد نفس انسانی امکان حصول چنین علم لایتغیری باشد، پس در مورد موجودی که واجب‌الوجود بالذات و فارغ از زمان است وجود چنین علمی قابل طرح است (همان، *الالهیات*، ج ۱، مقاله هشتم، فصل ششم، ص ۳۶۲؛ ۱۳۷۹، ص ۲۷). با دلایل ذکر شده ابن سینا این نتیجه را می‌گیرد که علم خدا به تمام امور جزئی از ازل تا ابد تعلق می‌گیرد، بی‌آنکه به واسطه تغییر معلوم‌ها در علم خدا تغییری حاصل شود.

از نظر ابن سینا علم خدا به جزئیات نه تنها سبب تغییر در ذات خدا نمی‌شود، بلکه سبب بروز کثرت در ذات نیز نمی‌شود. زیرا تعقل در ذات واجب تعالی به صورت بسیط صورت می‌گیرد.

او برای تبیین بهتر نحوه حضور صور معقوله در عقل در کتاب *النفس شفا* از سه گونه تعقل نام می‌برد که در نفس انسان امکان پذیر است. از نظر او گاه صورت معقول تصویری است که به صورت بالفعل، جدا جدا و منظم در نفس حاصل می‌شود؛ مثل تصویری که ما از معانی حیوان و ناطق در دو جمله "هر انسانی حیوان است" و "حیوان بر هر انسانی حمل می‌شود" داریم.

نوع دیگر تصویری است که قبلاً در نفس حاصل شده و نفس آن را کسب کرده است ولی از آن اعراض کرده و به آن توجهی ندارد و به تصور صورت معقول دیگری پرداخته است، چرا که نفس نمی‌تواند در آن واحد اشیا را با هم تعقل کند. بلکه یکی یکی تصور و تعقل می‌کند و وقتی صورت جدید می‌آید صورت قبلی را به کناری می‌نهد.

نوع سوم تصور مثل وقتی است که از ما سؤالی پرسیده می‌شود و ما جواب آن را در همان موقع می‌دانیم و به یقین می‌دانیم که می‌توانیم به پرسش پاسخ دهیم، اما پاسخ به نحو تفصیلی و جدا جدا در ما بالفعل حاضر نیست، وقتی تفصیلی می‌شود که شروع به پاسخ دادن کنیم. این پاسخ ما و تفصیلی که صورت گرفته ناشی از آن علم اجمالی است که ما به یقین آن را می‌دانستیم (همو، بی‌تا، ج ۵، کتاب *النفس*، مقاله پنجم، فصل ششم، ص ۲۱۵-۲۱۳؛ ۱۳۸۳، الهیات، ص ۸۷).

فرق تصور اول و دوم در این است که در نوع اول گویی چیزی از خزانه خارج شده و مورد استعمال واقع می‌شود ولی تصور نوع دوم در خزانه مخزون است و هر وقت بخواهیم می‌توانیم آن را به کار بگیریم. اما تصور نوع سوم از این جهت با تصور نوع اول فرق دارد که ترتیب در آن لحاظ نمی‌شود، بلکه گویی مبدأ تصورهای مترتب است و از این جهت با تصور دوم فرق دارد که نفس از آن اعراض نکرده است، بلکه به نوعی به آن به صورت بالفعل و یقینی نظر دارد.

علم از نوع سوم بالقوه یا قوه قریب به فعل نیست، زیرا یقینی که صاحب این علم به آن دارد، بالفعل نزد او حاضر است و نیازی به این ندارد که این علم را با قوه قریب یا بعیدی کسب کند. این نوع علم بسیط و اجمالی است. همین کسی که جواب را به صورت اجمالی و با علم بسیط می‌داند، وقتی می‌خواهد آن را به دیگری یاد بدهد یا به زبان آورد آنها را به نحو مترتب بر هم و با نظم و ترتیب بیان می‌کند. پس علم بسیط اجمالی مبدأ علم مرکب، تفصیلی و ترتیبی است (همو، بی‌تا، *الطبیعیات*، ج ۵، کتاب *النفس*، مقاله پنجم، فصل ششم، ص ۲۱۵-۲۱۳).

نحوه تعقل در مفارقات نیز به نحو اجمالی و بسیط است که فعال و خلاق صور تفصیلی است (همان، *الطبیعیات*، ج ۵، کتاب *النفس*، مقاله پنجم، فصل ششم، ص ۲۱۵؛ *الالهیات*، ج ۱، مقاله

هشتم، فصل هفتم، ص ۳۶۲ و ۳۶۳ و ۳۶۴).^{۱۰} واجب الوجود اشیا را یک دفعه تعقل می کند بدون اینکه با این تعقل در جوهر او کثرتی پیش آید یا حقیقت ذات او متصور به این صور شود و این صور یک به یک در ذات او نقش بندد، بلکه صورت‌های عقلی از ذات او فیضان می‌یابند و اختراع می‌شوند (همان، *الالهیات*، ج ۱، مقاله هشتم، فصل هفتم، ص ۳۶۳-۳۶۲؛ لوکری، ۱۳۷۲، *الربوبیات*، فصل هفتم، ص ۳۱۵).

از نظر ابن سینا صور معقوله در عقل یا نفس دیگری مرتسم نشده‌اند، زیرا در این صورت این محذور پیش می‌آید که تعقل خیر عین ایجاد خیر نباشد، زیرا معقولات عین تعقل خیریت آنها توسط واجب تعالی است و اگر قرار باشد این معقولات در موجودی دیگر به نام عقل یا نفس مرتسم شوند، نه در ذات الهی پس به محض تعقل ذات صور معلومه بنا بر نظام خیر موجود نمی‌شوند، بلکه اول عقل یا نفس موجود می‌شوند و بعد این صور مترتبه موجود می‌شوند (همو، بی تا، ج ۱، مقاله هشتم، فصل هفتم، ص ۳۶۵).^{۱۱} ذات واجب تعالی در تعقلش نیاز به تعقل دیگری ندارد و همین که به ذاتش آگاهی یافت به تمام نظام احسن وجود آگاهی می‌یابد و این علم عین صدور این موجودات از آنهاست.

این معقولات اجزاء ذات واجب تعالی هم نیستند، زیرا موجب بروز کثرت در ذات بسیط الهی می‌شوند. از عوارض ذات الهی هم نیستند. زیرا باعث می‌شود که ذات او به خاطر پیوندی که با ممکن الوجودها دارد واجب الوجود نباشد (همان، *الالهیات*، ج ۱، مقاله هشتم، فصل هفتم، ص ۳۶۵ و فصل ششم، ص ۳۵۸؛ ۱۳۷۷، ص ۱۷۴-۱۷۳). از ذات الهی نیز جدا و منفک نیستند، زیرا همان نظریه مثل افلاطونی خواهد بود (همو، بی تا، *الالهیات*، ج ۱، مقاله هشتم، فصل هفتم، ص ۳۶۵) که وجودشان محال است (همان، *الالهیات*، ج ۱، مقاله هفتم، فصل سوم، ص ۳۱۷).

از نظر ابن سینا چون تعقل لازمه ذات الهی است (همان، *الالهیات*، ج ۱، مقاله هشتم، فصل ششم، ص ۳۵۸، ۱۳۷۹، ص ۵۳ و ۱۴۴ و ۱۴۸ و ۱۴۹؛ ۱۳۷۵، ج ۳، نمط ۷، ص ۳۱۶)، همه صور معقوله مقتضای ذات الهی هستند (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۱). بنابراین صور معقوله از لوازم ذات الهی و موجود به وجود واحد و بسیط او هستند و جدای از ذات موجودیتی ندارند.

موضع ملاصدرا در قبال دیدگاه ابن سینا

ملاصدرا مسئله علم الهی را جزء سخت‌ترین مسائل حکمت الهی می‌داند و معتقد است قدم خیلی‌ها در این وادی لغزیده است، مثل شیخ الرئیس که به علم زائد بر ذات واجب تعالی معتقد

شده است یا شیخ اشراق که به نفی علم قبل از ایجاد پرداخته است. وقتی این افراد صاحب فن در این مسئله تا این حد دچار لغزش شده‌اند، پس تکلیف مابقی افراد به خصوص متکلمان روشن است (صدرالدین محمد الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۷۸). او در میان سخنان گذشتگان رأی ابن‌سینا را بهتر می‌داند و معتقد است سخن ابن‌سینا آنقدر محکم بود که بعد از او هر کس خواست آن را به چالش بکشانند نتوانست کاری از پیش ببرد و ایرادهای مطرح شده ناشی از کم توانی ذهنی و کم تدبیری و نفهمیدن اصول حکمی بوده است (همان، ص ۱۹۹-۱۹۸). از این رو خود را به زحمت می‌اندازد تا ضمن تبیین دیدگاه ابن‌سینا و نقل مطالبی از کتاب *شفاه و تعلیقات*، انتقادهای افرادی چون شیخ اشراق، ابوالبرکات بغدادی، خواجه طوسی و ... را پاسخ دهد (همان، ص ۲۲۶-۱۹۹) و سپس به نظر درست در این باب برسد.

ملاصدرا مشایین را به طور کلی (ابونصر و ابوعلی و بهمنیار و لوکری و اکثر متأخران) به این موضوع متهم می‌کند که آنها همگی به ارتسام و حصول صور ممکنات در ذات خدا به صورت علم حصولی ذهنی و کلی معتقدند (همان، ص ۱۸۰). از نظر او ابن‌سینا معتقد است که عالم هستی قبل از وجود خارجیش با وجود صوری نزد باری تعالی موجود است و این وجود عقلی صوری نه به صورت منفصل از ذات واجب تعالی است، زیرا مثل افلاطون می‌شوند و نه جزء اجزای ذات باری تعالی است، چرا که ترکیب در ذات را به همراه دارد، بلکه صور عقلی زائد بر ذات اما متصل به ذات و مرتسم در ذات هستند (همان، ص ۱۹۰-۱۸۹ و ۱۹۳-۱۹۸). به نظر ملاصدرا مقدماتی که ابن‌سینا با کمک آنها نتیجه گرفته است که واجب تعالی قبل از وجود اشیا، عاقل به همه آنهاست و موجودات به واسطه صور عقلیشان قبل از وجود خارجیشان نزد او حاصل هستند و وجود عینی اشیا معلول وجود علمی آنها است، صحیح هستند. اما وقتی در مورد صور موجودات قائل به طریق ارتسام می‌شود، این سخن نادرست و متزلزل است (همان، ص ۱۹۸). در جای دیگری اشاره می‌کند که ما در همه اصول و مقدماتی که ابن‌سینا و تابعینش در اثبات صور مرتسمه بیان می‌کنند با آنها موافقیم و قبول می‌کنیم که آن صور معقوله از لوازم ذات هستند و قائم به ذات و مباین با ذات نیستند. اما آنچه با آن مخالفیم این است که آن صور را اعراض و وجودشان را ذهنی بدانیم.^{۱۲} به اعتقاد ملاصدرا اگر تصریحات آنها در عرض بودن این صور وجود نداشت، ما می‌توانستیم نظر آنها را همان نظر حقی که نزد خودمان است بدانیم (همان، ص ۲۲۷ و ۲۸۶). به نظر او شاید قول به عرض بودن صور معقوله از آن متأخران باشد (همان، ص ۲۲۸). اما با شواهدی که در عبارات او است این متأخران را همان فارابی، ابن‌سینا، بهمنیار،

لوکری و تابعین متأخرتر آنها می‌داند و ارسطو و افلاطون را جزء قدما می‌داند (همان، ص ۲۳۴ و ۲۴۱ و ۲۶۳).

با توجه به آثار مشابین قول به عرض بودن صور معقوله تنها در بخشی از کلام بهمنیار دیده می‌شود. او می‌گوید:

وقتی خدا ذاتش را تعقل می‌کند لوازم ذاتش را و لوازمی را که معقول‌های اوست درک می‌کند، حتی اگر آن معقول‌ها از اعراض موجود در او باشند. البته ذات خدا به گونه‌ای نیست که متصف به این اعراض و منفعل از آنها باشد. واجب‌الوجود بودن خدا همان مبدأ بودنش برای لوازم یا معقول‌هایش است، هرچه از او صادر می‌شود بعد از وجود تام صادر می‌شود و محال است ذات او محل عوارض و منفعل از آنها و مستکمل به واسطه آنها یا متصف به آنها باشد. (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۷۴)

با توجه به جمله بهمنیار صور معقوله عرض نیستند، لوازم ذات هستند، اما اگر عرض هم باشند (فرض شوند)، به گونه‌ای نیستند که صفت ذات و هیئت عارض بر ذات باشند و ذات را تحت تأثیر خود قرار دهند، در واقع اصلاً عرض نیستند. بنابراین قول به عرض بودن صور از سوی مشابین جایگاهی برای طرح ندارد، چه رسد به اینکه مورد قبول آنها باشد. ضمن آنکه در کلام ابن سینا قول صریح وجود دارد مبنی بر عرض نبودن صور (ابن سینا، بی تا، الالهیات، ج ۱، مقاله هشتم، فصل هفتم، ص ۳۶۵؛ فصل ششم، ص ۳۵۸؛ ۱۳۷۷، ص ۱۷۴-۱۷۳).

از نظر ملاصدرا لوازم واجب تعالی تنها می‌توانند از نوع لوازم خارجی باشند. زیرا واجب‌الوجود بالذات ماهیتی متمایز از وجودش ندارد تا بتواند واجد لازم ماهیت و یا لازم ذهنی باشد. لازم وجود عینی باید عینی باشد، از این رو لوازم واجب تعالی عینی و خارجی خواهند بود و نمی‌توانند ذهنی باشند. پس هم قول به ارتسام صور ذهنی در واجب تعالی مردود می‌شود و هم اینکه با وجود عینی و مستقل صور علمیه، مسئله اتصال آنها به ذات واجب تعالی و عدم انفکاکشان از آن دچار خدشه می‌شود (صدرالدین محمد الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۲۸).

این موضوع که صور عقلیه در نگاه مشابین، موجود به وجود ذهنی هستند زمانی قابل طرح است که معقول صور نفس باشند. در این صورت صور معقوله وجود ذهنی خواهند داشت و از وجود خارجی بی بهره‌اند، زیرا صور معقوله کلی هستند و جایگاه کلیات در ذهن است. اما اگر این صور توسط عقل تعقل شوند و نحوه تعقلشان فعلی باشد نه انفعالی، وجود ذهنی برای آنها مطرح نمی‌شود. وجود آنها عینی است و همگی موجود به وجود علتشان هستند، بدون آنکه

کثرتی در آن به وجود آورند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۷۴؛ لوکری، ۱۳۷۲، فصل هفتم، ص ۳۱۵). بنابراین مشایین نه تنها صراحتی در زمینه وجود ذهنی داشتن صور ندارند، بلکه لازمه حرفشان نیز این نخواهد بود.

به نظر ملاصدرا یکی دیگر از لوازم دیدگاه مشایین راجع به نظریه صور مرتسمه این است که آنها از قاعده و اصل "علم تام به علت موجب علم تام به معلولش است" استفاده کرده‌اند؛ منظور از علم مذکور در قاعده، علم به خصوصیتی است که علت به واسطه آن علت می‌شود و این خصوصیت فقط نحوه خاصی از وجود است. جاعلیت و مجعولیت فقط بین وجودهاست نه ماهیات و علم به انحاء وجودها هم ممکن نیست حاصل شود مگر با حضور آن وجودها و شهود عین آنها، نه صور یا مثل و یا شبیه آنها. بنابراین چون ذات واجب تعالی از جهت وجودش که عین ذاتش است علت آن چیزی است که به طور مترتب بعد از او می‌آید و مجعولات صادر از او انحاء وجودهای عینی هستند، پس علم واجب تعالی که عین ذاتش است مقتضی علم او به وجودهایی است که عین آنهاست. پس مجعول‌های خدا صور ذهنی نیستند، بلکه وجودهای عینی و در واقع علوم تفصیلی او هستند و علت اینکه به این وجودهای الهی علم الهی گفته می‌شود این است که از لوازم علم خدا به ذاتش هستند (صدرالدین محمد الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۳۱-۲۲۹).

از نظر او حق این است که صور الهی موجودهای ذهنی و اعراض خارجی نیستند، بلکه وجودهای بسیطی هستند که امکان به ساحت آنها راه ندارد و کیفیت لزومشان نه به صورت عروض است و نه به صورت صدور. جعل و تأثیری در حصول چنین صوری وجود ندارد، زیرا حتماً نباید ملزوم تأثیری در لازمش داشته باشد. خود ذات کافی است در اینکه این لوازم را داشته باشد (همان، ص ۲۲۴). در واقع آن صور الهی از جمله عالم و ماسوی الله نیستند و وجود مباینی از ذات الهی و وجود بنفسه لِنفسه ندارند، بلکه از مراتب ذات الهی و مقامات ربوبی هستند و به وجود واحد موجود و به بقای واحد باقی‌اند (همان، ص ۲۳۳). باری تعالی چون زنده و مرید این عالم است باید صور موجوداتی را که قرار است ایجادشان کند، در ذاتش داشته باشد، اما نه به صورت عرض و حلول (همان، ص ۲۳۶).

ملاصدرا معتقد است دو گروه توانسته‌اند حرف حق را راجع به کیفیت علم الهی در مرتبه ذات بزنند، قدمای فلاسفه و صوفیان اهل تحقیق و نظر که مسلک هر دو گروه نزدیک هم است (همان، ص ۲۶۴). مسلک قدمای فلاسفه بر اساس اثبات و به کارگیری قاعده بسیط الحقیقه است

که نزد ملاصدرا نیز بسیار کاربردی و مهم است. از آنجا که واجب تعالی با وجود بسیط و واحدش محضش مبدأ فیاض همه حقایق است، باید ذات متعالی او همه اشیا باشد، زیرا وجود بسیط حقیقی وجود همه اشیاست؛ هر کس آن وجود را تعقل کند همه اشیا را تعقل کرده است. پس واجب الوجود بالذات به واسطه ذاتش عاقل ذاتش است و تعقل ذاتش تعقل همه ماسوایش است، قبل از وجود آن‌ها. این نوع علم هم اجمالی است و هم تفصیلی، زیرا معلومات کثیر و جدا جدا، به حسب معنا، در وجود واحد بسیط موجودند. همگی در ذات بسیط الهی وجود دارند بدون اینکه کثرتی باشد (همان، ص ۲۷۱-۲۶۹). وجود کامل و بیسط الهی همه موجودات را در دل خود دارد بدون اینکه وجود همه آنها یا وجود تک تک آنها باشد (همان، ص ۲۷۲ و ۲۷۳ و نیز ۲۶۹-۲۶۴).

به نظر می‌رسد این سخنان ملاصدرا نیز با سخن ابن سینا تعارضی ندارد و همان دیدگاه ابن سینا است که بهتر تبیین شده است. لوازم ذات نزد مشایین نیز معنای اعمی دارد. لوازم ذات هم می‌توانند رابطه معلولی با ذات داشته باشند و هم اینکه از مقام ذات انتزاع شده باشند، بدون اینکه هیچ رابطه علی و معلولی مطرح شود. مثلاً ابن سینا وجود را لازمه ذات الهی می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱). بنابراین صور معقوله می‌توانند لوازم ذات باشند اما جدایشان از ذات تنها مفهومی و اعتباری باشد و همگی موجود به وجود واحد و بیسط الهی هستند، بدون اینکه تکثری را ایجاد کنند (ابن سینا، بی‌تا، الالهیات، ج ۱، مقاله هشتم، فصل هفتم، ص ۳۶۴).

اشکالی که در نحوه بیان کیفیت علم الهی به موجودات در آراء ابن سینا وجود دارد این است که ناخواسته بین دو نوع علم خلط صورت گرفته است، علم اجمالی قبل از ایجاد و علم تفصیلی بعد از ایجاد. زمانی که واجب الوجود بالذات به ذات خود علم پیدا می‌کند، خود را علتی می‌داند که سرچشمه همه موجودات است. از علم او به ذات علم او به همه موجودات ناشی می‌شود، اما نه به نحو تفصیلی و جدا جدا، بلکه به نحو اجمالی و نه به نحو اجمالی محض، بلکه اجمالی که نوعی تفصیل را هم در خود دارد، مثل علمی که فرد پاسخ دهنده در برابر فرد سؤال کننده دارد، قبل از آنکه شروع به پاسخ دادن کند. اگر ابن سینا همچون فلوطین به قاعده بسیط الحقیقه اشاره می‌کرد و حمل حقیقه و رقیقه را در ارتباط با علت و معلول به کار می‌برد، می‌توانست همچون ملاصدرا به خوبی علم اجمالی را توضیح دهد، اجمالی که در عین کشف تفصیلی است. بنابراین می‌توان گفت نحوه بیان ملاصدرا به گونه‌ای است که این نوع علم را بهتر از ابن سینا توضیح داده است و در کلام ابن سینا نه تنها چیزی مخالف یا متعارض با آن وجود ندارد، بلکه شواهد کافی

وجود دارد که او به این نوع علم اعتقاد دارد. بنابراین واجب تعالی با علم به ذاتش علم به نظام احسن وجود می‌یابد، علمی که جدای از ذات و خارج از آن نیست، بلکه در مقام ذات و موجود به وجود ذات است.

اما علم تفصیلی بعد یا مع الایجاد علمی است که از علم اجمالی و بسیط ذاتی نشأت می‌گیرد، همچون علم پاسخ دهنده در هنگام پاسخ دادن. اینجاست که ابن‌سینا اشاره می‌کند که خدا به همه جزئیات عالم علم دارد بدون اینکه تغییری در ذات او ایجاد شود و این علم به نحو کلی و فعلی است، این علم اگرچه تفصیلی است، زیرا سبب‌ایجاد موجودات خارجی می‌شود، اما کثرت و تغییری را در ذات الهی ایجاد نمی‌کند، زیرا از طریق نظام سبب و مسببی حاصل می‌شود و اگر هم کثرتی باشد، کثرت در لوازم متأخر از ذات است، نه در ذات.

بنابراین می‌توان گفت نظریه صورت‌مرتسم در ذات الهی به هیچ عنوان به وجود صور ذهنی در ذات الهی و یا متصور شدن ذات الهی با صور نیست. همانطور که در مبحث تعریف اشاره شد صور معقول در نفس انسانی چون از طریق حس و خیال و عملیات تجرید به دست آمده‌اند و انفعالی هستند، صور کلی هستند که موطن آنها ذهن است، نه خارج. اما در مورد واجب تعالی که منشأ و مبدأ هستی است، صورت تجرید شده از ماده وجود ندارد. هر چه نزد اوست صورت محض و عقل محض و هستی محض است. شاید بتوان گفت اگر ابن‌سینا در مورد واجب تعالی نیز از صور مرتسمه استفاده می‌کند یا به عقل بسیطی اشاره می‌کند که در آن تمام صور مخزون هستند و هنگام پاسخ دادن تفصیل می‌یابند، تنها قریب به ذهن کردن مطلب است و او خود بارها اشاره می‌کند که نحوه تعقل در واجب تعالی و عقول فعاله متفاوت است با نحوه تعقل در انسان. زیرا یکی فعلی است و دیگری انفعالی.

نتیجه

فلوطین اولین کسی است که به طور مفصل درباره عقل، نحوه اندیشیدن آن و رابطه موجودات با عقل سخن می‌گوید و جایگاه معرفت‌شناسی، وجودشناسی و جهان‌شناسی عقل را تبیین می‌کند. فلاسفه اسلامی که در نظام جهان‌شناسی و امدار فلوطین هستند آراء فلوطین را در باب عقل می‌پذیرند و بر واجب تعالی منطبق می‌سازند. ابن‌سینا نخستین کسی است که به طور مفصل درباره علم الهی سخن می‌گوید. آراء او اگرچه به تفصیل در کتاب‌هایش مطرح شده است، اما به دلیل ابهاماتی که در آنهاست اعتراضات فراوانی را بر خود متحمل نمود. ملاصدرا با کمک

گرفتن از فلوطین توانست این ابهامات را برطرف نماید و کیفیت علم الهی را چه در مرتبه ذات و چه در مرتبه خارج از ذات توضیح دهد. بنابراین علم اجمالی در عین تفصیل و علم تفصیلی در آراء ابن سینا هم مشاهده می‌شود.

یادداشت‌ها

1. νοϋς

2. λογος

۳. واژگان نوس و لوگوس از کاربردی‌ترین واژگان در زبان یونانی هستند و پیشینه آنها به آثار هومر و هزیود بازمی‌گردد. این دو واژه طیف معنایی وسیعی دارند، اما بیشتر به معنای فهم، ذهن، تفکر، استدلال یا قریب به این معانی به کار رفته است. رابطه و تفاوت نوس و لوگوس نیز از مسائل پرچالشی بوده و هست که راجع به آن بحث‌های مختلفی در گرفته است (خراسانی، ص ۲۴۸-۲۴۷؛ قضایی، ص ۲۱-۱۹).

۴. ویژگی فلسفه افلاطونی میانه که از یک قرن قبل از میلاد مسیح شروع شد و تا اوایل قرن ۳ میلادی ادامه داشت و به ظهور افلاطونی نو منجر شد، این بود که فلسفه افلاطونی با مفاهیم ارسطویی و رواقی و دیدگاه‌های دینی ادیان شرقی آمیخته شد و در نتیجه تفسیر جدیدی از فلسفه افلاطون ارائه شد (ایلخانی، ص ۴۱).

۵. این اصل که در حکمت متعالیه به قاعده بسیط الحقیقه معروف شد زیر بنای بسیاری از آراء معرفت‌شناسی، وجود‌شناسی و جهان‌شناسی ملاصدرا را به خود اختصاص داد.

۶. در تعلیقات ادراک مختص نفس و مترادف با احساس به شیء محسوس و انفعال از آن است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۹). با این بیان تعریف فوق از ادراک که کلی و شامل احساس، تخیل و تعقل است تعریف علم می‌شود نه ادراک. اما بهتر است بگوییم اگرچه ابن سینا در تعلیقات ادراک را جزئی معنا می‌کند ولی به واقع در آثارش این دقت نظر را عملی ننموده است و ادراک و علم به یک معنا به کار رفته است.

۷. در کتاب *الاشارات و التنسیهات* از لفظ *جلایای عقلیه* هم استفاده شده است. از نظر ابن سینا هر چیزی که تعقل می‌کند ذات موجودی است که در او *جلایای عقلیه* تقرر می‌یابند، تقرر چیزی در چیزی دیگر. خواجه *جلایای عقلیه* را کمالاتی می‌داند که ذات عاقل به آنها متصف می‌شود. جلیه به معنای خبر یقینی است و چون معقولات صوری هستند که یقیناً مطابق با ذواتشان هستند از این اصطلاح استفاده کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، نمط ۷، ص ۲۹۸).

۸. زیرا علم جزئی با حس و خیال در ارتباط است نه با عقل و از طریق احساس و تخیل و مشاهده امر جزئی حاصل می‌شود و از این رو با هر تغییری در امر مشاهده شده، این علم نیز تغییر می‌کند. اما تعقل با امور جزئی سروکار ندارد، اگرچه امور جزئی مقدمه شکل‌گیری آن هستند، اما معقول امری است کلی که فرسنگ‌ها با امر جزئی فاصله گرفته است. این مطلب در مورد نفوس انسانی است که به علت تعلق شدید نفس به بدن در افعالش، ادراکاتش از حس شروع می‌شود و تا به مرحله عقل قابلیت ارتقا را دارد. اما در مورد موجودی که مجرد محض و ذاتش عین عقل است، این مطلب بالعکس است و ابتدا ادراک کلیات و تعقل صورت می‌گیرد، بعد از آن و به واسطه آن ادراک‌های جزئی صورت می‌گیرد، به عبارت دیگر ادراک‌های جزئی از طریق ادراک کلی حاصل می‌شود (ابن‌سینا، بی‌تا، المنطق، مدخل، مقاله اول، فصل دوازدهم، ص ۱۳۷۹، ۶۹، ص ۱۹ و ۲۰).

۹. در این قبیل موارد اصطلاحاً می‌گویند که معقول و محدود یکی است. یعنی صورت معقول خورشید که همان ماهیت خورشید به همراه سایر لوازمش است، با حدش یکی است. برای شناخت خورشید به اموری نیاز است که همگی در حد ذات خورشید هستند و به عوارض لازم نیازی نیست. اما برخی امور هستند که صورت معقولشان با حدشان فرق دارد. مثلاً صورت معقولشان ماهیت آنها به همراه عوارض و خواصی است که این شخص به واسطه آنها تقوم و تشخص می‌یابد، ولی حد فقط ماهیت و مقومات ذات است و کاری به عوارض ندارد. مثلاً انسان مشاراً الیه همان انسان محدد نیست، بلکه مجموع صورت، ماده و اعراضی است که به آن تشخص بخشیده‌اند، اعم از کمیت و کیفیت و ... (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۵-۲۳ و ۳۳، ۵۴، ۱۳۱، ۱۳۸). از نظر ابن‌سینا معقول با محسوس مطابقت دارد. صورت محسوس اگر با عوارض همراه باشد صورت معقول نیز این عوارض را به همراه خواهد داشت (همان)، البته به شرط تجرید (همو، بی‌تا، الطبیعیات، ج ۵، کتاب النفس، مقاله دوم، فصل دوم، ص ۵۰، ۱۳۷۹، ص ۵۴، ۶۷). ابن‌سینا در جایی در تعلیقات در مورد مثال خورشید می‌گوید که صورت معقول خورشید همان ماهیت آن است به همراه عوارض و لوازم و مقداری که می‌توانست بزرگ‌تر و یا کوچک‌تر از آن باشد و نیز حرارتی که می‌توانست کمتر یا بیشتر از آن باشد و... و این صورت معقول با صورت محسوس مطابقت دارد (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۵). با این بیان صورت معقول خورشید با محدودش یکی نمی‌شود و فقط در مجردات است که صورت معقول با

محدود یکی و در نتیجه نوع آنها منحصر در فرد است. در مورد امور مادی محدود و معقول یکی نمی شود.

۱۰. ملاصدرا این نظر ابن سینا را قبول ندارد، زیرا مجیب می داند که قدرت و توان دفع سؤال را دارد، اما حقیقت پاسخ برای او نامعلوم است. پس آنچه معلوم است لوازم پاسخ است که همان دفع سؤال است و آنچه نامعلوم است حقیقت پاسخ است. حقیقت پاسخ بالقوه در اوست نه بالفعل، زیرا حالت اختزان صور معلوم نزد اوست. ضمن آنکه اگر این حالت در مورد واجب تعالی و موجود بسیط محض در نظر گرفته شود با مشکل بیشتری روبه‌رو خواهیم بود، زیرا چگونه ممکن است معلوم‌ها با وجود تفصیلی خود، بالفعل، نزد ذات بسیط محض موجود باشند؛ مگر اینکه بگوییم معلوم بالذات همان امر بسیط و اجمالی است (ملکه پاسخ‌گویی) و معلوم بالعرض معقول‌هایی است که از آن امر بسیط ناشی می‌شوند. تفاوت در اینجا به انحاء ادراک است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۴۴-۲۴۳ و ایرادهای دیگر در ج ۳، ص ۳۷۲).

۱۱. ابن سینا در جایی از تعلیقات می گوید: "صور همه موجودات در عقول نقش بسته است و مثل هیئاتی می‌مانند که در عقول موجودند و این موجودات همه از آن هیئات به وجود می‌آیند. صور کائنات و حادثات هم در نفس کواکب و افلاک منتقش است" (۱۳۷۹، ص ۱۴۴). شاید بتوان منظور از این جمله را این دانست که هر یک از عقول و نفوس صور معقوله موجوداتی را که رابطه‌شان با آنها از نوع سبب و مسببی است، در خود دارند و در عین خودشان نیز معلول علل مافوق خود هستند.

۱۲. به نظر او بین ارسطو و افلاطون در باب نظریه علم اختلافی نیست و هر دو حرف درست را زده‌اند، اشکال از سوء فهم مفسرین است (الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۲۳۵). ملاصدرا کتاب *اثولوجیا* را از آن ارسطو می‌داند (مثلاً در صدرالدین محمد شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۸۰-۲۷۷) و در آرائش به خصوص در بحث علم الهی بسیار به آن ارجاع می‌دهد. مطالب جمع شده در این کتاب با نظام فلسفی ملاصدرا بسیار سازگار است، استفاده بسیار ملاصدرا از قاعده بسیط الحقیقة که نزد فلوطین بسیار مهم بوده است و در جای جای کتاب *اثادها* می‌توان ردپا یا خود آن را دید حاکی از آن است که ملاصدرا بسیار تحت تأثیر فلوطین بوده است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، سخن ابن سینا و بیان بهمنیار، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۲.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسائل، عیون الحکمة، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- _____، الاشارات والتنبيهات، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- _____، الهیات نجات، ترجمه سید یحیی یثربی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷.
- _____، التعليقات، قم، مرکز انتشارات و دفتر تبلیغات حوزه علمی قم، ۱۳۷۹.
- _____، الشفاء، تحقیق الأب قناتی و سعید زاید، الجمهورية العربية المتحدة: وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، الاقليم الجنوبي، الادارة العامة للثقافة، بی تا.
- _____، دانشنامه علایی، تصحیح محمد معین، همدان، دانشگاه بوعلی سینا و تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- ایلخانی، محمد، متافیزیک بوئیوس (بخشی در فلسفه و کلام مسیحی)، تهران، الهام، ۱۳۸۰.
- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- بهمنیار بن المرزبان، التحصیل، تصحیح و تعلیقه مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- خراسانی، شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- داوودی، علی مراد، عقل در حکمت مشاء (از ارسطو تا ابن سینا)، تهران، حکمت، ۱۳۸۷.
- صدرالدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
- _____، شرح الهدایة الاثیریة، چاپ سنگی، بی تا.
- فلوطين، دوره آثار فلوطين، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.
- قضایی، اکرم، ماهیت عقل و نفس از دیدگاه افلوطين و رابطه آن دو، پایان نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی مریم سالم و مشاوره میثم سفید خوش، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۹۳.
- لوکری، ابوالعباس فضل بن محمد، بیان الحق بضمان الصدق، تحقیق سید ابراهیم دیباجی و زیر نظر مهدی محقق و سید محمد نقیب العطاس، مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی (ایستاک)، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.