

علم پیشین مغایر متصل با ذات از دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی

ابراهیم رستمی*

سید روح‌الله دهقان‌باغی**

چکیده

برخی از محققین معاصر به واسطه بعضی عبارات صدرالمتألهین بر این باورند که ملاصدرا علاوه بر علم پیشین ذاتی و علم مع‌الفعل، به علم پیشین مغایر متصل با ذات نیز اعتقاد دارد. در این پژوهش پس از بررسی مستندات، می‌توان به این نتایج دست یافت که هرچند برخی مستندات این رأی قابل مناقشه است اما صدرالدین منکر علم پیشین مغایر متصل با ذات برای خداوند نیست و سخن او درباره صور علمیه‌ای است که لازم ذات واجب بوده و نیازی به جعل، تأثیر و تأثر نداشته و از اجزای عالم محسوب نمی‌شوند. او این نحوه از علم را لازمه علم پیشین ذاتی و از لوازم قاعده بسیط‌الحقیقه می‌داند و مقصود وی از این صور، صور مرتسمه مشاء نیست بلکه همان اعیان ثابتة عرفاست که از شئون ذاتی حق بوده و مورد جعل قرار نگرفته و به وجود حق موجودند نه به ایجاد او، و این مرتبه را قضاء ربّانی می‌نامد که باقی به بقاء واجب تعالی است.

واژگان کلیدی: علم پیشین، بسیط‌الحقیقه، اعیان ثابتة، صدرالمتألهین.

* استادیار گروه معارف و مرکز پژوهش‌های بین رشته‌ای معارف اسلامی و علوم سلامت دانشگاه علوم

پزشکی شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: rostamiebrahim67@gmail.com

** استادیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی شیراز، رایانامه: dehqanbaghi@sums.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸ / ۶ / ۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸ / ۴ / ۳۰

مقدمه

شرافت و اهمیت هر علمی متوقف بر موضوع آن علم است از این رو پرداختن به مباحث خداشناسی و تلاش در جهت تصحیح، تکمیل و تعمیق خداشناسی از راه شناخت صفات الهی بی‌نیاز از توصیف و تمجید است.

تبیین چگونگی علم خداوند به موجودات قبل از ایجاد و آفرینش یکی از پیچیده‌ترین مسائل فلسفه اسلامی است زیرا: (۱) علم، صفت حقیقی ذات اضافه‌ای است که با متعلق خود ارتباط داشته و متعلق آن باید بالفعل موجود باشد و چیزی که معدوم محض است هرگز معلوم نخواهد بود. (۲) موجودات متکثر و متغیر با وجود خارجی‌شان از ازل موجود نبوده‌اند. (۳) ذات خداوند بسیط بوده و هیچ نحوه کثرتی در ذات راه ندارد و وحدت حضرت حق، وحدت حقه حقیقیه است. (۴) صفات ذاتی عین ذات واجب تعالی می‌باشند نه زائد بر ذات. بنابراین با توجه به این مقدمات سؤال این است که خداوند چگونه به موجودات در مقام ذات، علم دارد؟ قول مشهور در میان فلاسفه اسلامی این است که صدرالمتألهین در دو مقام به اثبات و تبیین علم خداوند به موجودات پرداخته، یکی در مقام ذات و دیگری در مقام فعل، که از نظر وی علم خداوند به موجودات در مقام ذات، حضوری و عین ذات بوده که از طریق قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء به تبیین آن می‌پردازد و دیگری علم خداوند به موجودات در مقام فعل که آن هم حضوری و عین فعل می‌باشد که از طریق عین‌الربط بودن اشیا و اضافه اشراقی به تبیین آن پرداخته شده است.

اما برخی از محققین بیان نموده‌اند که ملاصدرا علاوه بر علم پیشین ذاتی و علم مع الفعل، معتقد به علم پیشین مغایر متصل با ذات است. بنابراین در این پژوهش سعی بر این است که به تحلیل و بررسی مستندات این دیدگاه بپردازیم و اینکه آیا صدرالمتألهین معتقد به علم پیشین مغایر متصل با ذات است یا خیر؟ و در صورت وجود صور علمیه متصل با ذات آیا وجود این صور، همان صور مرتسمه مشاء است یا می‌توان آن را بر اعیان ثابته عرفا منطبق دانست؟

علم پیشین مغایر متصل با ذات از نظر ملاصدرا و ارزیابی آن

برخی از محققین و شارحان معاصر حکمت متعالیه به واسطه برخی از عبارات صدرالمتألهین که سخن از صور الهی نموده و آنها را از زمره عالم خارج دانسته است

چنین برداشت کرده‌اند که صدرالمتألهین اساساً علم پیشین مغایر متصل با ذات را منکر نیست بلکه علاوه بر علم پیشین ذاتی و علم مع‌الفعل، به علم پیشین مغایر متصل با ذات هم معتقد می‌باشد و آن را لازمه علم پیشین ذاتی می‌داند که به بررسی این مستندات پرداخته می‌شود.

استناد اول

عبدالرسول عبودیت می‌نویسد:

«صدرالمتألهین در موضعی، پس از نقد نظر مشائیان، در صدد است به میانجی‌گری میان افلاطون و فلاسفه مشائی برخیزد و نظریه این دو گروه را با حفظ جهات حق آنها و طرد جهات باطل‌شان، در نظریه‌ای واحد جمع کند. در این موضع، می‌گوید که صور الهی از لوازم ذات اویند اما نه لزوم به نحو عروض و نه لزوم به نحو صدور، بلکه نوع دیگری از لزوم که به موجب آن، لازم از مراتب و مقامات وجود ملزوم به حساب می‌آید و موجود به وجود اوست. بنابراین صور الهی از جمله عالم و ماسوی الله نیستند تا عالم مغایر منفصل به حساب آیند و عین او هم نیستند تا علم ذاتی باشند بلکه از مراتب و مقامات او و موجود به وجود اویند، پس علم مغایر متصل‌اند:

إن تلك الصور الإلهية ليست من جملة العالم و ماسوی الله و ليس وجودها وجوداً مبیناً لوجود الحق، بل إنما هي من مراتب الإلهية و هي موجودة بوجود واحد و العالم إنما هو ماسواه» (عبودیت، ۱۳۸۸: ۳۰۱).

تحلیل و بررسی

با بررسی و تأمل در این استناد باید گفت که این عبارت مرتبط با مسأله حدوث و قدم عالم است نه مسأله علم الهی (که متن کامل عبارت را در انتهای بحث ذکر خواهیم کرد). به این بیان که در بحث حدوث و قدم بین فلاسفه و متکلمان، اختلاف نظری دیرینه وجود دارد، متکلمین قائل‌اند که فقط صانع سبحان، قدیم زمانی است و ماسوی الله حادث زمانی و مسبوق به عدم فکی (خارجی) می‌باشند یعنی زمانی نبوده و سپس بود شدند اما در مقابل، فلاسفه معتقدند که واجب تعالی، قدیم ذاتی است و ماسوی الله حادث ذاتی می‌باشند با این تفاوت که سلسله عقول فقط حادث ذاتی بوده و حادث زمانی نیستند بلکه قدیم زمانی هستند اما موجودات عالم طبیعت هم حادث ذاتی و هم حادث زمانی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۱۶۰).

صدرالمتألهین برای جمع بین آراء فلاسفه و متکلمین رأی جدیدی را در مسأله حدوث و قدم بیان نموده و با مقدماتی مبسوط عقیده خود را اظهار داشته است که خلاصه کلامش این است که وی در اینجا یک مبنای خاصی دارد، ملاصدرا بین عقول و مادون آنها تفاوتی قائل است و لذا بیان می‌کند که ما هم مانند جمهور متکلمین می‌گوییم عالم حادث زمانی است یعنی ماسوی الله حادث زمانی می‌باشند زیرا وقتی ما درباره عالم سخن می‌گوییم ظاهر عقول ملئین و عرف از این عالم، فقط عالم طبیعت را می‌فهمند و در مورد فوق جسمانیات یعنی عقول، اگر بگوییم که اینها جزء عالم هستند آن را نپذیرفته و اگر به زبان هم صحبت از ملائکه می‌کنند باز هم آن را جسمانی می‌فهمند، بنابراین ما می‌گوییم عالم حادث زمانی است: إنا قد بینا بالبرهان أن «العالم» بجمیع جواهره الحسیة السماویة و الارضیة و اعراضه حادث حدوثاً تدریجياً و أنه متکون فاسد لایبقي زمانین (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۱۷۳).

و عقول هم به سبب شدت قرب و نزدیکی به حق تبارک و تعالی به منزله لوازم وجودی حق تعالی هستند، یعنی باقی به بقاء حق تعالی و صور علمیه حق تعالی هستند و اسم عالم (عالم طبیعت) بر آنها صدق نمی‌کند «و بینا أن العالم الربوبی عظیم جداً مشتمل علی جمیع حقائق ما فی العالم و صورها علی وجه أتم و أشرف و أنها باقیة ببقاء الله فضلاً عن استبقائه ایها... و من حیث أنها وجودات محضه، واصلون إلی حبیبهم و أنها وجوه ناظره الی ربها و عیون باصرة وجه ربها مع أنها متفاوتة فی الشدة و الضعف و القرب و البعد فلیس یتصور لها بقا غیر بقا الله» (همانجا).

بنابراین با این بیان که عالم عقول به واسطه فنای در وجود حق و اندکاک وجود آنها در وجود حق، جزء ماسوی الله نیست و آنچه حقیقتاً عالم است، فقط عالم طبیعت می‌باشد که این عالم هم جسمانی بوده و به واسطه حرکت جوهری، حادث زمانی است، بین رأی فلاسفه و متکلمان جمع می‌کنیم.

عبارت کامل صدرالمتألهین چنین است:

أن تلك الصور الإلهية ليست من جملة العالم و مما سوي الله و ليس وجودها وجوداً مابیناً لوجود الحق سبحانه و لاهی موجودات بنفسها بل إنما هي من مراتب الإلهية و مقامات الربوبية و هي موجودة بوجود واحد باقیة بقاء واحد و العالم إنما هو ماسواه و ليس لأجسام بصورها و طبائعها و أعراضها و موادها و الكل مما ثبت حدوثها و تجددتها بالبرهان كما مرّ في مباحث الجواهر الجسمانية فلا قدیم في العالم إنما القدیم هو الله سبحانه... (همان، ج ۵: ۲۰۱)

پس با توجه به آنچه بیان شد می‌توان گفت که مراد صدرالمتألهین از صور الهی در اینجا چیزی غیر از عقول نیست و نمی‌توان آن را به مسأله علم پیشین مغایر متصل با ذات مرتبط دانست.

استناد دوم:

عبودیت در استناد دیگری بیان می‌نمایند:

«دیدیم که صدرالمتألهین نه نظر افلاطون را می‌پذیرد که بنابر آن علم خداوند به اشیاء همان مثال آنهاست و نه نظریه فلاسفه مشایی را که قائل به صور مرتسم در ذات الهی‌اند. آیا این به آن معناست که او اساساً علم پیشین مغایر را منکر است و فقط به علم مع الفعل و علم پیشین ذاتی قائل است؟ خیر. او علم پیشین مغایر را لازمه علم پیشین ذاتی می‌داند و به آن معتقد است از این رو در سفر پس از اثبات نظر خاص خویش مبنی بر علم پیشین ذاتی بالتفصیل به اشیاء این سؤال را مطرح می‌کند که با اثبات علم ذاتی بالتفصیل به اشیاء چه وجهی برای اعتقاد به علم پیشین مغایر وجود دارد. خواه آن را منفصل تصویر کنیم خواه متصل» (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۹۹).

فإذا ثبت كون الأشياء كلها معقولة له تعالى كما هي عليها بعقل واحد بسيط (هي عين ذاته) فما الحاجة في علمه الى إثبات الصور العقلية الزائدة مقارنة (أي متصلة) كانت أو مباينة (أي منفصلة) (صدرالدين شيرازی، ۱۴۲۸، ج ۶: ۲۷۳ - ۲۷۴).

و در پاسخ، به صراحت از علم پیشین مغایر یعنی از صور الهی دفاع می‌کند: أما اثبات الصور، فهو لازم من تعقله لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله القريب ومن تعقل معلوله القريب تعقل معلول معلوله وهكذا الى آخر المعلومات على الترتيب العلى والمعلولى فإن ذاته لما كان علة الأشياء بحسب وجودها والعلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذى هو معلولها فتعقلها من هذه الجهة لا بد أن يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد وهذا غير تعقلها على وجه لا يكون هي بحسبه معلولة (همان).

بنابراین از بساطت محض خداوند به ضمیمه قاعده «بسيط الحقيقة كل الأشياء» علم پیشین ذاتی او اثبات می‌شود و از علّیت او برای اشیاء به ضمیمه قاعده «العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول» صور الهی که علم پیشین مغایرند ثابت می‌شود و چون هر دو قاعده درست هستند پس خداوند واجد هر دو نوع علم است.

تحلیل و بررسی

در ارتباط با این استناد می‌توان گفت که ملاصدرا پس از بیان علم تفصیلی ذاتی دو اشکال را به صورت دو پرسش مطرح می‌کند که محل بحث ما پرسش اول است. وی در پاسخ به این پرسش بیان می‌کند که هر قاعده‌ای لازمی دارد که باید آن لازم را بر قاعده مزبور مترتب نمود و نیاز به آن لازم را از راه ملزومش که همان قاعده است برطرف کرد. براساس قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء» و نیز بر پایه قاعده معطی الکمال لیس فاقداً له، حقایق تمام اشیاء بدون ترکیب و کثرت خارجی در متن ذات واجب حضور دارند، و بر مبنای قاعده «العلم بالعلّة یوجب العلم بالمعلول» حقایق تمام اشیاء با حفظ نظام علی و معلولی که معلول اول قبل از معلول دوم و معلول دوم قبل از معلول سوم و... قرار دارند نزد واجب حاضر خواهند بود و معلوم بودن اشیاء به نحو دوم غیر از معلوم بودن آنها به وجه اول است و اثبات هر یک مورد حاجت بوده و راه اثبات هر کدام همانا استناد به قاعده خاصه خود خواهد بود.

البته لازمه پاسخ ملاصدرا همان‌گونه که آیت‌الله جوادی بیان نموده‌اند: این است که قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء» نتواند علم واجب به نظام علی و معلولی اشیاء را ثابت نموده و اشیاء را از آن جهت که معلول واجب بوده و ترتیب آنها بر محور علیت و معلولیت را معلوم واجب تعالی قرار دهد، در حالی که، نظم علی و معلولی اشیاء همانند هستی خود آنها، مضمون قاعده می‌باشد زیرا چیزی نیست که سهمی از هستی داشته باشد و زیر پوشش قاعده بسیط الحقیقة قرار نگیرد از این رو آیت‌الله جوادی بیان می‌نماید که مناسب است که در پاسخ به این اشکال، پاسخ داده شود که علم تفصیلی در مقام فعل که خارج از ذات واجب می‌باشد کمال دیگری است در برابر علم تفصیلی در متن ذات و اگر واجب تعالی فاقد آن باشد کمالی را از دست خواهد داد لذا اثبات آن مورد حاجت است و قاعده «العلم بالعلّة یوجب العلم بالمعلول» عهده دار اثبات آن می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۲۰).

بنابراین قاعده «العلم بالعلّة یوجب العلم بالمعلول» در مقام تبیین علم تفصیلی فعلی است نه علم تفصیلی ذاتی. یعنی در واقع، اشکال این است که شما که از طریق قاعده بسیط الحقیقة، اثبات علم تفصیلی کردید چه نیازی به اثبات علم تفصیلی در مقام فعل هست که ملاصدرا پاسخ می‌دهد هر قاعده لازمی دارد و باید آن لازم را بر قاعده مزبور مترتب نمود و قاعده «العلم بالعلّة یوجب العلم بالمعلول» در مقام اثبات علم تفصیلی

خداوند در مقام فعل و بعد از ایجاد می‌باشد. از این رو نمی‌توان از طریق علیت خداوند برای اشیاء به ضمیمه قاعده «العلم بالعله یوجب العلم بالمعلول» اثبات صور الهی پیشین مغایر متصل با ذات نمود و آن را لازمه قاعده بسیط الحقیقه دانست.

ونکته دیگر اینکه هرچند ملاصدرا از عبارت «اثبات الصور» استفاده می‌کند و معتقد به صورت‌های علمی لازمه ذات واجب است اما مقصودش صور ماهوی اشیاء مانند مشائین نیست. از این رو برای دفع این توهم که مقصود ملاصدرا از صورت‌های علمی لازمه ذات باری تعالی، همان صور مرتسمه مشاء است به بیان دو اشکال به نظریه صور مرتسمه مشاء بر اساس مبانی فلسفی مکتب صدرایی پرداخته می‌شود.

اشکال اول: در دیدگاه مشائی آنچه هم علم و هم معلوم بالذات است صور علمی کلی می‌باشد از این رو بر اساس نظریه صور مرتسمه، لازم می‌آید که وجود عینی اشیاء خارجی، معلوم بالعرض واجب تعالی باشند و نه معلوم بالذات. بیان مطلب اینکه هر چند ماهیت معلوم بالذات و معلوم بالعرض یکی است و در این موضوع هیچ گونه تردیدی نیست ولی وجود آن ماهیت کلی در خارج، حقیقتی است که هرگز با علم حصولی معلوم نخواهد شد، و صور علمی کلی تنها حاکی از آن می‌باشد و حکایت صور کلی از آن مصداق، غیر از حکایت از وجود خاص خارجی است. بنابراین حقیقت وجود خارجی اشیاء هرگز معلوم به علم حصولی نبوده و از این جهت لازم می‌آید که واجب تعالی به حقیقت خارجی بماهو خارجی اشیاء علم نداشته باشد به بیان دیگر مفاد علم حصولی در واقع اخبار از امر غایب است و اگر برای حق تعالی قائل به علم حصولی شویم باید بپذیریم که معلوم بالعرض که به عنوان مصداق آن معلوم بالذات است در نزد عالم حضور نداشته و از آن غایب باشد. تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً. بنابراین لازمه قول مشائیان نفی علم خداوند بر وجه جزئی عینی و خارجی است نه بر وجه جزئی کلی، زیرا ملاک علم به صورت جزئی عینی و خارجی، یا احساس است یا علم حضوری، که از نظر مشائیان هر دو باطل است. بنابراین جزئیات متغیر و ذوات موجودات مادی به لحاظ وجود عینی‌شان، نزد خداوند منکشف نیستند.

اشکال دوم: بنا به قول اصالت وجود، وجود عین تشخص و تعین است و اتصاف وجود به موجودیت، بالذات و اتصاف ماهیت به موجودیت، بالعرض است و ماهیات حد متنوع از وجودات و اموری اعتباری هستند و موجود بالذات نمی‌باشند و حق تعالی علت تامه وجود است نه مبدأ جعل و ایجاد ماهیات اعتباری و انتزاعی، نتیجه اینکه هر

چیزی که موجود بالذات نباشد پس صادر بالذات نبوده و قهراً معلوم بالذات هم نمی‌باشد. بنابراین این قول مشائین که می‌گویند از خداوند ابتدا صور کلی اشیاء یعنی همان ماهیات اشیاء صادر شده و اینها معلوم بالذات حق تعالی هستند و سپس براساس آن نظام علمی، نظام عینی تحقق یافته است مورد قبول نیست. و علم به اشیاء از طریق صورت، شأن موجودی است که از احاطه قیومی نسبت به اشیاء محروم است و همان‌گونه که در اشکال قبل گذشت عالم به صورت، علم به ماهیت شیء دارد نه علم به حاق ذات معلوم.

حال سؤال این است که مقصود صدرالتألهین از اینکه سخن از «صور عقلیه» می‌کند چیست؟ به زعم نگارنده همان‌گونه که ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی خود در مسائلی همچون وحدت وجود از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود و از علیت به تشان و امثال آن دست پیدا نموده و با عرفا هم عقیده می‌گردد در مسأله علم الهی هم سعی بر انطباق دیدگاه خود با عرفا دارد. در مسأله علم الهی، یکی از مباحثی که عرفا بر آن تأکید نموده و از طریق آن به تبیین علم حضرت حق می‌پردازند مسأله اعیان ثابته است، توضیح مطلب اینکه، عرفا معتقد به وحدت شخصی وجود می‌باشند که این وجود، بسیط و دارای اطلاق سعی است و هیچ‌گونه کثرتی در آن راه ندارد. اما این حقیقت بسیط دارای تجلیات و ظهوراتی است که به اعتبار همین تجلیات و ظهورات، مراتب به وجود می‌آیند (جامی، ۱۳۷۰: ۶۵). احدیت مرتبه اول تعیین هویت غیبیه است که در آن هیچ نحوه کثرتی وجود ندارد، مرتبه دوم واحدیت است که در این مرتبه صفات و لوازم صفات برای ذات ظهور یافته که نتیجه این تمایز اسماء و صفات، ظهور اعیان ثابته است که این اعیان ثابته صورت‌های اسماء الهی و لوازم صفات حق می‌باشند که در مرتبه واحدیت به وجود علمی متحقق می‌گردند.

ان للاسماء الالهية صوراً معقولة في علمه تعالى لانه عالم بذاته لذاته و اسمائه و صفاته. و تلك الصور العلمية من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص و نسبة معينة هي المسماة بالاعيان الثابته، ... فالماهيات هي الصور الكلية الاسمانية المتعينة في الحضرة العلمية تعيناً اولياً (قيصري، ۱۳۷۵: ۶۱).

و اینکه اعیان ثابته از شئون ذاتی حق بوده و به وجود حق موجودند نه به ایجاد او، لذا اعیان ثابته مورد جعل و ایجاد قرار نمی‌گیرند و تحت کلمه «کن» وجودی واقع نمی‌شوند و تنها از ثبوت یعنی وجود علمی بر خوردار می‌باشند (ماشمت رائحة من الوجود) (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۷).

تطبیق دیدگاه ملاصدرا در مورد قضاء در مراتب علم الهی با اعیان ثابتة عرفا

ملا صدرا در ارتباط با مراتب علم الهی بیان می‌کند که قول مشهور حکما این است که قضاء همان وجود صور عقلیه جمیع موجودات در عالم عقول است، که این صور عقلیه، ابداعی، فعل خداوند و خارج از ذات می‌باشند و در زمره عالم محسوب شده و در مرتبه بعد از علم عنایی قرار گرفته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۰: ۱۲۴). و اگرچه نسبت به علم عنایی دارای تفصیل و گستردگی هستند اما نسبت به مرتبه قدر دارای اجمال می‌باشند و چون خارج از ذات دارند بنابراین محل و جایگاه می‌خواهند و محل قضاء در قلم است و قلم یعنی چیزی که واسطه در ظهور علم کاتب است. از این رو عقل اول به سبب اینکه واسطه در نوشتن کلمات وجود بوده و همه کمالات اشیاء مادون در او ظهور داشته و تمام صور مادون در او به نحو اجمال، جمع و بساطت وجود دارد قلم حق تعالی و قلم اعلی می‌باشد و سایر عقول طولی هم همین گونه‌اند یعنی آنها هم نسبت به مراتب مادون قلم هستند و مراتب مادون نسبت به آنها لوح می‌باشند و عقول عرضی هم بر همین اساس قلم بوده از این رو همه عقول، مراتب اقلام هستند. لذا قضاء عبارت است از صور علمیه‌ای که قائم به اقلام می‌باشند و با توجه به اینکه در عقول طولی اجمال و وحدت، و در عقول عرضی تفصیل و کثرت وجود دارد می‌توان صور علمیه‌ای که قائم به عقول طولی است را قضاء اجمالی و صور علمیه‌ای که قائم به عقول عرضی است را قضاء تفصیلی نامید.

لما كان القضاء هو العلم الكلي المحيط الذي بعد مرتبة الذات كان علي ضربين: قضاء إجمالي وهو الصور القائمة بالقلم، أعني العقل الأول، بل مجموع العقول الطولية، لأن الترتيب يؤدي إلي الوحدة. وقضاء تفصيلي وهو الصور القائمة بالعقول التفصيلية، أعني الطبقة المتكافئة. (سبزواری، ۱۴۲۸، ج ۶: ۲۴۶).

صدرالمتألهین در مورد این صور علمیه، که قائم به عقول هستند، بیان می‌کند که به اعتقاد ما، این صور علمیه، لازم ذات واجب هستند و نیازی به جعل و تأثیر و تأثر ندارند و از اجزای عالم محسوب نمی‌شوند زیرا این صور نه حیثیت عدمی دارند و نه امکان ماهوی واقعی در آنها وجود دارد پس قضای ربّانی (که همان صورت علم الله است) قدیم بالذات و باقی به بقاء خداوند می‌باشند.

عبارت ایشان چنین است:

و أما القضاء فهي عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات، فائضة عنه تعالي علي سبيل الإبداع دفعة بلازمان لكونها عندهم من جملة العالم و من أفعال الله

المباينة ذواتها لذاته و عندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل و تأثير و تأثر، و ليست من أجزاء العالم، إذ ليست لها حيثية عدمية و لامكانات واقعية فالقضاء الربانية (و هي صورة علم الله) قديمة بالذات باقية ببقاء الله كما مربيانه (صدرالدين شيرازي، ۱۴۲۸، ج: ۶: ۱۳۷۸: ۲۴۷، ۴۸: ۱۳۶۰: ۴۷).

بنابراین با توجه به آنچه که بیان شد می توان گفت که ملاصدرا معتقد به صور علمیه‌ای است که:

- ۱- این صور لازمه ذات واجب تعالی می باشند.
- ۲- این صور علمیه برخلاف آنچه که مشهور حکما بیان می کنند قائم به عقول نبوده و نیازمند به محل و جایگاه نمی باشند.
- ۳- از اجزاء عالم (عقول، مثال، ماده) نبوده و مورد جعل، ایجاد، تأثیر و تأثر واقع نمی شوند.

۴- متأخر از ذات و باقی به بقاء حق تعالی می باشند.

از سوی دیگر همان گونه که قبلاً بیان شد عرفا در مورد اعیان ثابتة معتقدند که:

- ۱- این اعیان ثابتة صورت‌های علمی حق تعالی می باشند که در مرتبه واحدیت قرار دارند و از اجزاء عالم (عقول، مثال، ماده) محسوب نمی گردند.
- ۲- اعیان ثابتة از شوون ذاتی حق بوده و به وجود حق موجودند.
- ۳- اعیان ثابتة مورد جعل و ایجاد قرار نمی گیرند و تحت کلمه «کن» وجودی واقع نمی شوند و تنها از ثبوت یعنی وجود علمی برخوردار می باشند.

بنابراین با توجه به عبارات ملاصدرا که بیان می نماید صور علمیه، لازم ذات واجب هستند و نیازی به جعل، تأثیر و تأثر ندارند و از اجزای عالم محسوب نمی شوند (و آن را قضاء الهی نامیده) و این صور، متأخر از ذات بوده، می توان نتیجه گرفت که مرتبه قضاء الهی که ملاصدرا بیان می کند منطبق بر اعیان ثابتة عرفاست. زیرا عرفا در مورد اعیان ثابتة معتقدند که این اعیان از شوون ذاتی حق بوده و به وجود حق موجودند نه به ایجاد او، از این رو مورد جعل و ایجاد قرار نمی گیرند و تحت کلمه «کن» وجودی واقع نمی شوند و تنها از ثبوت یعنی وجود علمی برخوردار می باشند و همین عقیده نیز صدرالمتألهین در مورد قضاء الهی دارد.

اما در مورد ضرورت اثبات چنین مرتبه‌ای از علم برای حق تعالی از سوی ملاصدرا باید گفت که یا ملاصدرا در مقام توجیه دیدگاه قوم یعنی مشائیان است زیرا آنها نیز سخن از صور علمیه‌ای به میان می آورند که متأخر از ذات و سبب علم خداوند به اشیاء

است که این فرض قابل دفاع نیست زیرا نظریهٔ صور مرتسمه مشاء با اشکالات جدی مواجه است که به دو نمونه از آنها اشاره شد. یا در مقام تطبیق هستی‌شناسی فلسفی خود با هستی‌شناسی عرفا است که این دیدگاه مقبولیت بیشتری دارد زیرا ملاصدرا در اندیشه‌های فلسفی خود در مباحثی همچون وحدت وجود به وحدت شخصی وجود و در علیت به تشان و امثال آن دست پیدا کرده و در مسأله علم نیز سعی بر انطباق دیدگاه خود با عرفا دارد بیان مطلب آنکه حکمای پیش از صدرالمتألهین برای اشیاء سه مرحله از وجود قائل بودند: عالم طبیعت یا شهادت، عالم مثال و عالم عقل، اما صدرالمتألهین سخنان عرفا را در این مورد بر طریقهٔ حکمای راسخ در علم ترجیح می‌دهد (همان، ج ۶: ۲۶۸ - ۲۷۶) و برای اشیاء علاوه بر وجود طبیعی و وجود مثالی و وجود عقلی، وجودات دیگری به نام وجود اسمائی و الهی که در صقع ربوبی حاصل است مطرح نموده و می‌نویسد: «کل ما یوجد فی عالم من العوالم، ففی العالم الاعلی الالهی الاسمای یوجد منه ماهو اعلی و اشرف و علی وجه ابسط و اقدس و ما عندالله خیر و ابقی» (همان، ج ۷: ۴۲) که وجود الهی اشیاء عین ذات حق تعالی است که همان قاعده بسیط الحقیقه است و وجود اسمائی اشیاء از لوازم قاعده بسیط الحقیقه که متأخر از ذات بوده و یکی از مراتب علم حق تعالی نسبت به اشیاء است.

علامه طباطبائی در نهایت الحکمة با توجه به عبارت صدرالمتألهین در مورد قضاء الهی، بین قول مشهور حکما و قول صدرالمتألهین جمع نموده و بیان می‌کند که عبارت «صورت‌های علمی لازمه ذات واجب» باید بر همان علم ذاتی واجب که جدای از او نیست حمل شود زیرا اگر این صورت‌ها، لازم ذات و بیرون از ذات باشند، بدون شک جزء عالم خواهند بود و دیگر آن‌گونه که وی تصریح کرده قدیم بالذات نیستند و اگر این صورت‌ها علم حضوری باشند به نظریهٔ افلاطون در باب علم خداوند به اشیاء قبل از ایجاد برمی‌گردد که ملاصدرا آن را قبول ندارد و اگر این صورت‌ها علم حصولی باشند به نظریه مشائیان در باب علم خداوند برمی‌گردد که ملاصدرا آن را نمی‌پسندد. بنابراین باید بگوییم که قضاء بر دو قسم می‌باشد قضاء ذاتی که بر علم ذاتی خداوند منطبق است و خارج از عالم می‌باشد و قضاء فعلی که بر علم فعلی حق تعالی یعنی وجود عینی ممکنات منطبق می‌شود و داخل در عالم می‌باشد.

ایشان در نهایت الحکمة می‌نویسد:

فالقضاء قضاء ان: قضاء ذاتی خارج من العالم و قضاء فعلی داخل فیه. و من هنا ینظر ضعف ما نسب الی المشهور من أن القضاء هو ما عند المفارقات العقلیة من العلم بالموجودات الممكنة

بما لها من النظام. وكذا ما ذهب إليه صدر المتألهين، أن القضاء هو العلم الذاتي المتعلق بتفاصيل الخلق... ووجه الضعف في القولين أن صدق القضاء بمفهومه علي إحدَي المرتبتين من العلم - أعني العلم الذاتي و العلم الفعلي - لا ينفي صدقه علي الأخرى فالحق أن القضاء قضاء ان: ذاتي و فعلي (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲: ۲۵۴).

البته لازم به ذکر است که آنچه که علامه طباطبایی در مورد قضاء ذاتی بیان می نماید متفاوت با دیدگاه صدر المتألهین شیرازی است زیرا مرتبه قضاء ربانی یا الهی که ملاصدرا بیان می نماید متأخر از ذات بوده در حالی که، قضاء ذاتی که علامه بیان می کند منطبق بر علم ذاتی و عین ذات می باشد، که این رأی قابل تأمل است زیرا علم ذاتی حق تعالی همان علم عنایی است و دیگر اسم قضاء بر آن صدق نمی کند. به بیان دیگر قضاء ذاتی که علامه بیان می نماید کاملاً منطبق بر علم عنایی می باشد و تفاوت در نام گذاری است. از این رو اینکه علامه در صدد جمع بین دیدگاه مشهور حکما و ملاصدرا بوده از این جهت قابل تحسین است ولی از این جهت که دیدگاه ملاصدرا را منطبق بر علم ذاتی حق دانسته قابل تأمل و محل اشکال است زیرا از نظر ملاصدرا این صور لازمه ذات و متأخر از ذات و از لوازم قاعده بسیط الحقیقه می باشد نه عین ذات که منطبق بر علم ذاتی حق تبارک و تعالی گردد. اما وجه جمع کاملاً صحیح است و قضاء بر دو گونه است یکی قضاء ذاتی که منطبق بر صور علمیه ای است که لازمه ذات و متأخر از ذات است و دیگری قضاء فعلی که عبارت است از صور علمیه ای که قائم به عقول می باشند.

بنابر این ملاصدرا بر اساس قاعده «بسيط الحقیقه کل الاشياء» به اثبات علم الهی در مقام ذات می پردازد و معتقد است لازمه این علم، تحقق صور عقلیه متأخر از ذات است که نیازی به جعل و ایجاد ندارد و نام آن را قضاء الهی یا به تعبیر علامه طباطبایی قضاء ذاتی می نامد. که این مرتبه همان اعیان ثابته عرفاست که از شئون ذاتی حق بوده و مورد جعل و ایجاد قرار نمی گیرد و به وجود حق موجودند نه به ایجاد او.

نتیجه

از نتایج این پژوهش این است که مرتبه بسیط الحقیقه ای که ملاصدرا بیان می کند همان مقام احدیت عرفاست که در آنجا هیچ نحوه کثرتی وجود ندارد و خداوند بسیط محض و دارای وحدت حقه حقیقه است و مرتبه قضاء ربانی که متأخر از مرتبه بسیط الحقیقه است همان اعیان ثابته عرفاست که در مرتبه واحدیت قرار داشته که در این مرتبه،

کثرت و تمایز وجود دارد. و همان گونه که عرفا در مورد اعیان ثابتہ بیان می کنند که اینها جزء اعیان خارجی نمی باشند و به وجود حق موجودند و مورد جعل و ایجاد قرار نمی گیرند صدرالمتألهین هم معتقد است قضاء ربانی که همان صور الهی می باشند جزء عالم نبوده و مورد جعل قرار نمی گیرند و باقی به بقاء واجب تعالی می باشند.

بنابراین با این بیان می توان گفت که قضاء الهی از نظر صدرالدین همان اعیان ثابتہ عرفاست که به تعبیر دیگر همان علم پیشین مغایر متصل با ذات است.

و از دیگر نتایجی که بر این پژوهش مترتب می گردد این است که مراتب علم الهی نزد فلاسفه شامل چهار مرتبه عنایت، قضاء، قدر، و سجل و کون یا دفتر وجود می باشد که مرتبه عنایت بر علم ذاتی حق و مراتب قضاء و قدر و سجل و کون بر علم فعلی حق تعالی منطبق می باشند که عنایت همان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است و مقصود از قضاء، علم مجردات عقلی به موجودات امکانی و مراد از قدر، صورت های مثالی در عالم مثال و سجل و کون هم همان وجود عینی مادیات نزد حق تعالی است. اما با توضیحاتی که در ارتباط با صور علمی مغایر متصل با ذات بیان شد می توان به این نتیجه دست یافت که مراتب علم خداوند شامل پنج مرتبه است: ۱- مرتبه علم عنایی ۲- مرتبه قضاء ربانی که همان صور علمی مغایر متصل با ذات است، که این دو مرتبه بر علم ذاتی حق منطبق بوده و جزء عالم امکانی نمی باشند. ۳- قضاء فعلی که همان صورت های عقلی در عالم عقول است که خود بر دو قسم است؛ قضاء اجمالی که صور علمیه قائم به عقول طولی است و قضاء تفصیلی که صور علمیه قائم به عقول عرضی است. ۴- قدر ۵- سجل و کون، که این سه مرتبه اخیر، جزء عالم و خارج از ذات و منطبق بر علم فعلی حق می باشند.

منابع

- ابن عربی، محمد بن علی، *فصوص الحکم*، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۰.
- جامی، عبدالرحمن، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
- جوادی آملی، عبدالله، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، بخش چهارم از جلد ششم، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۲.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم قوام، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، ج ۵، ۶. طلیعہ النور، قم، ۱۴۲۸.
- _____، *المبدأ و المعاد*، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴.
- _____، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، بنیاد حکمت صدرا، تهران، ۱۳۷۸.
- _____، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجوی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهاية الحکمة*، تحقیق و تعلیق عباس علی الزارعی السبزواری، چاپ دوم، مؤسسه نشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۷.
- عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۲، چاپ دوم، سازمان مطالعه و تدوین (سمت)، تهران، ۱۳۸۸.
- قیصری، داود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (ع)، اصفهان، ۱۳۷۵.