

بررسی نظریه تطابق عوالم و نقش آن در تبیین رابطه وجود علمی و عینی ممکنات در حکمت متعالیه

سیداحمد غفاری^(۱)

تحولات وجود مادون را در خود جمع نموده است؛ در چنین شرایطی، علم به این گوهر وجودی که حقیقت وجود مادون محسوب میشود، عین علم به جمیع احوال و اوضاع وجود خاص است. کلیدواژگان: تطابق عوالم، عینیت شخصی، عینیت سنخی، علم الهی، صدرالمتألهین.

مقدمه

در مباحث معرفت‌شناسی بیان شده که علم به دو دسته فعلی و انفعالی تقسیم میشود. بطور خلاصه، «علم فعلی» به علمی اطلاق میشود که دارای دو ویژگی تقدم بر وجود عینی و علیت نسبت به آن باشد. بنابراین، اگر وجود علمی، متأخر و متأثر از وجود عینی باشد، یا اگر مقدم بر وجود عینی بود و نقشی در ایجاد وجود عینی نداشت، چنین علمی «علم انفعالی» است.

البته این تقسیم، از ابتدا بهمین صورت ثنایی مطرح شده است، اما بعدها قسم سوم نیز بر آن افزوده شد که عبارت از علمی است که نه فعلی

چکیده
صدرالمتألهین همچون غالب فیلسوفان مسلمان، علم ذاتی الهی به ممکنات را علم پیشین دانسته و این علم را از سنخ علم فعلی میدانند، لیکن فاعلیت علم الهی در منظومه حکمت متعالیه، معنای متفاوتی نسبت به تفسیر مشهور آن دارد. دریافت این معنای متفاوت، رهین التفات به برداشت خاص ملاصدرا از نظریه تطابق عوالم است که بجای قائل بودن به «تطابق سنخی» میان عوالم علمی و عینی، بر «تطابق عینی» آنها تأکید میکند. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی، درصدد عرضه تبیینی دقیق از برداشت ملاصدرا درباره نظریه تطابق عوالم است، و البته لازم بذکر است که قواعد فلسفی متعددی همچون قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» و «عینیت علم اجمالی و تفصیلی» در حکمت متعالیه، متأثر از آن هستند. آنچه دغدغه صدرالمتألهین را در جامعیت وجودی نسبت به وجودات خاصه شکل میدهد، ترسیم اشتغال وجودی وجود جمعی بحقایقی است که هرکدام همچون گوهری جامع، تمام سکانات و

(۱). استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران؛ yarazagh@yahoo.com

* تاریخ دریافت: ۹۹/۹/۲۹ تاریخ تأیید: ۹۹/۱۲/۲۴ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1400.26.4.2.1

باشد و نه انفعالی (طوسی، ۱۳۸۳: ۹۱). به هر حال، ملاصدرا علم الهی را از سنخ علم انفعالی نمیداند؛ چراکه این قسم از علم، ملازم با انفعال و تغیر است و این دو، مستلزم امکان هستند. از سوی دیگر، عالم برای واجدیت علم در علم انفعالی، نیازمند موجودیت معلوم است و وصف نیازمندی، مستلزم امکان است؛ حال آنکه وصف امکان را راهی به بارگاه ربوبی نیست. بنابراین، علم حضرت حق از قبیل علوم انفعالی نیست.

میتوان گفت که فیلسوفان مسلمان در مکاتب فلسفی مشاء و اشراق و متعالیه، در این مسئله دیدگاه واحدی ندارند؛ با این توضیح که فیلسوفان مشاء در نحوه فاعلیت الهی، به «فاعلیت بالعنایه» معتقدند. فاعلیت بالعنایه اصطلاحی فلسفی برای تبیین این نظریه است که خداوند متعال به منشأ بودن علم ذاتی، پیشینی و حصولی خویش که عارض بر ذات و لازم ذات الهی است، فاعل و علت تامه ممکنات است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۸۶؛ نیز ر.ک: همو، ۱۹۷۳: ۲۹). استناد فاعلیت تامه الهی به علم ذاتی، برای پرهیز از اعطای نقش به انگیزه و داعی است که عالمان کلامی معتزلی بصورت زائد بر ذات، برای فاعلیت الهی ضروری می‌انگاشتند و این ایفای نقش به انگیزه در خالقیت، برای تصحیح اختیار در ذات حضرت حق بود. در مقابل، حکمای مشاء معتقد بودند که علم خداوند متعال برای خالقیتش کافی است و هیچ نقشی برای هیچ عامل دیگر معتقد نبودند، چراکه تفسیر متفاوت حکمای مشاء از اختیار، رافع چالشی بود که عالمان کلامی را محتاج اثبات اراده و انگیزه زائد بر ذات نموده بود (همو، ۱۹۷۳: ۵۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۲۲).

در حکمت اشراق، سهروردی بدلیل عدم التزام بوجود علم حصولی در خداوند متعال و عدم تمکن فلسفی از تبیین علم حضوری به ممکنات پیش از خلق در عالم ماده، نتوانست به تبیین فلسفی علم تفصیلی پیشین در خداوند متعال دست یابد. از اینرو، مکتب اشراق برخلاف مکتب مشاء، وجود امکانی را منبعث از علم الهی ندانسته، و اساساً اشتراط علم تفصیلی به مخلوق را برای خلق ممکنات، غیر ضروری تلقی کرده، صدور اشراقی ازلی و ابدی از نور الانوار را مقتضای ذات الهی میداند که با خود اضافه اشراقی ذاتی، فیضان نور صورت میگیرد. بر این اساس، سهروردی قائل به «فاعلیت بالرضا» شد که طبق آن، علم تفصیلی حضرت حق به ممکنات، عین فعل او به شمار میرود. البته مخالفت شیخ اشراق با حکمای مشاء، از جنس مخالفت عالمان کلامی نیست، که به هر حال اگر شیخ اشراق، علم را دخیل در صدور نمیداند، قصد اراده زائد بر ذات را نیز مصحح صدور تشخیص نمیدهد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۵۳/۲-۱۵۲؛ همان: ۴۳۲/۱؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱۶-۱۵).

اما بر اساس قواعد حکمت متعالیه، تمامی ممکنات پیش از وجود عینی، در علم الهی حاضر هستند. این علم - برخلاف دیدگاه حکمای مشاء - علم ارتسامی نیست، چراکه نظریه ارتسام، در ساحت مکتب مشاء، مبتنی بر انحصار علم الهی به مخلوقات، در علم حصولی است. همچنین، هرگونه اتحاد وجودی میان خداوند متعال و هر هویت علمی دیگر، قابل تبیین فلسفی در نظام فلسفی مشاء نیست. این در حالیست که قواعد صدرایی در تبیین فلسفی امکان علم حضوری خداوند متعال به مخلوقات، توانمند

است. نیز، اتحاد وجودی میان ذات حضرت حق و علم الهی، قابل تبیین فلسفی در نظام حکمت متعالیه است.

نکته مهم در نظریه اشراقیان، اینست که تبیین فلسفی ملاصدرا درباره امکان علم حضوری پیشین برای خداوند متعال، محذورات فیلسوفان اشراقی را بهمراه ندارد. آنچه مورد پرهیز فیلسوفان اشراق بود، جمع بین عدم موجودیت ممکنات پیش از خلق عینیشان، و علم حضوری به آنها پیش از موجودیت عینیشان است. طبیعی است که علم حضوری منوط به موجودیت معلوم است و اگر معلوم، موجود نباشد، علم حضوری ممکن نیست. این در حالیست که مبنای فلسفی تطابق عوالم در حکمت متعالیه، نقیصه حکمت اشراق را رفع میکند.

۱. نظریه صدرایی تطابق عوالم و نقش بارز آن در تبیین علم الهی

نظریه تطابق عوالم، بیان کننده این مطلب است که اگر موجودی در مرتبه‌ی موجود باشد، از آنجا که مرتبه وجودی و تشکیکی مقدم بر او، باید کمالی بیش از او داشته باشد، پس مرتبه بالاتر، وجود جمعی مرتبه پایینتر است. بعبارت دیگر، اگر نوعی در مرتبه مادی موجود باشد، این نوع، در عالم مثال و در عالم عقل و در مرتبه الوهیت، وجود حقیقی و جمعی دارد. بر این اساس، خداوند متعال هیچ شیئی را در عالم صورت و دنیا نیافرید، مگر اینکه برای آن، نظیر و مانندی در عالم معنی و عقبی وجود دارد، و هیچ شیئی را در عالم عقبی ابداع نمود، مگر اینکه برای آن، نظیر و مانندی در عالم آخرت و عالم اسماء و مرتبه حضرت حق است. پس

ماهیت موجود به وجود طبیعی، دارای چهار نحوه وجودی است و ماهیت موجود به وجود مثالی، دارای سه نحوه وجودی است و ماهیت موجود در عالم عقل، دارای دو نحوه وجودی است.

نکته دقیق این بحث، در وجود الوهی است که بجهت حضور در اعلی مرتبه سلسله تشکیک، وجود جمعی همه اشیا محسوب میگردد. اساساً این سخن، محتوای قاعده معروف «بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس بشیء منها» است که در این قاعده، بسیط الحقیقه یعنی واجب بالذات متعال، بجهت حضور در اعلی المراتب، حمل حقیقت و رقیقت با جمیع اشیا دارد ولی هیچ حمل شایعی بین واجب بالذات و هیچ شیئی نیست. ملاصدرا در اینباره مینویسد:

قویترین موجودات، وجود واجب است ...
و او عالم الوهیت است که وجود جمیع اشیا در آن، گرد آمده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۱۴۸؛ همچنین ر. ک: همان: ۱۱۰؛ همان: ۲۷۲-۲۷۱؛ همو، ۱۳۸۰: ۳۹۱-۳۹۰؛ همو، ۱۳۹۷: ۳۷۴)

به بیانی صریح و دقیق در مورد نظریه صدرایی تطابق عوالم و رابطه وجود جمعی و وجود خاص، وجود مقدم بر وجود خاص ماهیتی مانند ماهیت انسان - یا همان وجود جمعی ماهیت انسان - حقیقتاً و بدون مسامحه، وجود انسان است، هر چند که محدودیتهای حد تام انسان را ندارد؛ یعنی اگر چه که این وجود، برتر از فرد انسان است ولی این باعث نمیشود که این وجود، وجود انسان نباشد (ر. ک: همو، ۱۳۸۵: ۲۰۶؛ همان: ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۶: ۱/۱۴۴؛ همان: ۵۲۹-۵۲۸؛ همو؛ ۱۳۹۱ الف: ۵۷-۵۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۸)

سبزواری، بی تا: ۳۰۱).

نکته دارای اهمیت در بهره بردن از قاعده بسیط الحقیقه، فهم آن بر اساس منظومه معارف صدرایی است. توضیح اینکه، در برخی برداشتها، قاعده بسیط الحقیقه به تمایز میان سلسله طولی موجوداتی دلالت میکند که هرکدام از اعضای این سلسله، ارفع و اجل از مادون خود هستند، تا بدانجا که منتهی به اشد و اعلا ی این مراتب شود. در این تقریر، وجود جمعی مشتمل بر کمالات موجود مادون است، ولی وجودش متمایز از وجود مادون است. این تقریر از بسیط الحقیقه، در عبارات بسیاری از فلاسفه حکمت متعالیه مشاهده میشود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۷۷).

در این نوشتار آنچه مختار از قاعده بسیط الحقیقه است، تقریری میباشد که صراحتاً بر شمول بسیط الحقیقه بر خود اشیاء و نه صرفاً بر کمالات آنها، دلالت میکند. بعنوان نمونه، ملاصدرا در تقریر این قاعده مینویسد:

اعلم أن واجب الوجود بسیط الحقیقه غاية البساطة و كل بسیط الحقیقه كذلك فهو كل الأشياء؛ فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء، ... فلا يسلب عنه شيء من الأشياء (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۹۰ - ۳۹۱؛ ر.ک: همو، ۱۳۸۷: ۲۴).

در عبارت فوق، سخن از اشتمال وجود جمعی بر کمالات موجود در وجود خاص نیست بلکه بصراحت، دلالت بر اشتمال وجود جمعی بر نفس وجودات اشیاء، و احاطه وجود جمعی بر وجود خاص دارد. از مرور عبارات ملاصدرا در آثار مختلفش، به گرایش وی به تقریر دوم، واقف خواهیم شد. استاد جوادی آملی در اینباره، بدقت

به تفاوت این دو تقریر توجه نموده است:

در فلسفه رایج، قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء و ليس بشيء منها» اینگونه معنا میشود: بسیط الحقیقه واجد سنخ تمام اشیاء فراوانی است که وجود دارند، و لکن پس از تأمل در غیرمتناهی بودن وجود واجب، همانگونه که مسیر و حقیقت فلسفه دگرگون میشود، معنای قاعده مزبور به این صورت درمی آید که بسیط الحقیقه واجد همه وجود است، نه آنکه هر چه دیگران با تشنّت دارند، او به تنهایی دارد. شمول و احاطه بسیط الحقیقه، همه اشیاء را در برمیگیرد، بدون آنکه هیچ قید و حدی را بپذیرد، و بهمین دلیل، فراگیری او نسبت به اشیاء، به ممانعت و آمیختگی نیست، و صمدیت او بگونه بی است که خلایی را باقی نمیگذارد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۵۸۷/۹).

۲. اینهمانی موجودات مادی و حقائق علوی، نتیجه

تطابق عوالم

بر اساس نظریه تطابق عوالم و عدم تباین وجودی میان آنها، به این نتیجه مهم رهنمون میشویم که آنچه در مراتب نازله هستی است، عینیت وجودی با آن حقیقتی دارد که در مراتب فوق هستی است. اصل اینهمانی در حقیقت و ماهیت انواع جسمانی و وجودات علمی و علوی، رکن تطابق عوالم است. به اعتقاد صدر المتألهین، حقایق الهی، عقلی، مثالی و مادی، از یک ماهیت و حقیقت، و بلکه از یک وجود برخوردارند، و اختلاف بین وجودات آنها، صرفاً در نحوه وجود آنهاست. از اینرو، بدون هیچ مسامحه‌یی میتوان چنین تعبیر کرد که یک

فردا
صدر

موجود، میتواند دارای چند نحوه وجود باشد؛ وجود عقلی مجرد و وجود مادی حسی (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۵۷؛ همو، ۱۳۸۳ ب: ۱۴۲ - ۱۴۳).

با دقت در آثار صدرالمتألهین، تعبیر متفاوتی درباره نحوه ارتباط وجودی و وجود علوی و وجودات مادون مشاهده میشود. غالب تعبیرات او، تبیین کننده ارتباط هوهو میان آن دو است (همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۱۵) بعنوان نمونه، در عبارت ذیل، ملاصدرا چنین آورده است:

المجىء إلى الدنيا هو النزول من الكمال إلى النقص والسقوط من الفطرة الأولى، و لا محالة صدور الخلق من الخالق ليس إلا على هذا السبيل (همو، ۱۳۸۶: ۲/ ۱۰۰۸).

در این عبارت - که متمرکز بر قوس نزول است - آغاز حضور موجودات دنیوی با تعبیر «نزول از کمال به نقص» یاد شده است. ملاصدرا روایت شریف «إِنَّ هَذِهِ النَّارَ غُسِلَتْ بِسَبْعِينَ مَاءً ثُمَّ أُنزِلَتْ» را صریح در مقصود خود یافته، آن را اشاره به نار جسمانی میدانده که از تنزلات نار عقلی است، و اغتسال به آب را در روایت مزبور، اشاره به تنزل مرتبه اش از کمال حقیقت ناریه و ضعف تأثیر و نقص جوهر و انکسار کیفیتش دانسته است (ر.ک: همان: ۱/ ۱۶۶).

ملاصدرا در مواضع مختلفی از آثار خویش، رابطه تنزلی میان مراتب علمی و عینی را تشبیه به مراتب تنزلی میان وجود علمی و عینی فعل انسان میکند، که همانگونه که فعل انسان، از بدو حضورش در مکنن روح، تا تنزلش به قلب و خیال و اعضاء جسمانی، چهار مرتبه تنزل میکند و از مقام کلیت، به مقام جزئیت سقوط میکند، بهمین

ترتیب، حوادث عالم نیز از مقام قضاء علمی - که مقام علم بسیط اجمالی است - به مقام لوح محفوظ و قدر و مواد خارجی تنزل میکند (همان: ۶۸ - ۶۹).

ملاصدرا در تبیین کیفیت قبول فیض ربوبی و استماع امر تکوینی «کن»، که همچون تبیین فوق، ناظر به قوس نزول و الهام گرفته از آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» است، قبول را به ماهیت نسبت میدهد؛ لیکن اشکال روشنی را متوجه خود میکند که طبق اصالت وجود، این وجود است که پذیرای ماهیت است، نه ماهیت. او در پاسخ به این اشکال، به تقدم وجودی ماهیت در عوالم علوی، و تأخر وجودی تنزلات مثالی و دنیوی اشاره میکند و آن را مصحح تقدم ماهیت بر وجود خاص نازل و پذیرش وجود نازل توسط ماهیت موجود به وجود علوی قرار میدهد (همو، ۱۳۸۰: ۳۶۹ - ۳۶۸)¹.

ملاصدرا در برخی دیگر از عبارات، تعبیر «ظل» را بتعبیر تنزل می افزاید، تا صراحت بیشتری در تبیین اینهمانی میان عالم علوی و سفلی را تداعی کند:

لعلك إن كنت أهلاً لتلقى الأسرار الإلهية و المعارف الحقة، لتيقنت و تحققت أن كل قوة و كمال و هيئة و جمال توجد في هذا العالم الأدنى، فإنها بالحقيقة ظلال و تمثالات لما في العالم الأعلى إنما تنزلت و تكدرت و تجرمت بعد ما كانت نقية صافية مقدسة عن النقص و الشين مجردة عن الكدورة و الرين متعالية عن الآفة و القصور و الخلل و الفتور و الهلاك و الدثور (همان: ۷۲).

در عبارات گونه سوم، ملاصدرا رابطه میان حقائق علمی و عقلی و سفلی را همچون عبارت فوق، به رابطه میان شیخ و ذوالشیخ تعریف نموده است؛ لیکن در کنار این تعبیر و حتی مهمتر از آن، تعبیر به غایت و صورت برای حقائق علوی است:

أن هذه الأمور الجسمانية و الصور المادية جعلها الله كلها مثلالات دالات على الأمور الروحانية القدريّة كما أنها مثلالات دالات على الأمور الرحمانية القضائية التي هي عالم الجبروت و حضرة الربوبية دلالة المعلول على العلة و ذى الغاية على الغاية و دلالة الناقص على كماله و الصورة على حقيقتها و معناها؛ لأنّ العوالم كما علمت و متطابقة متحاذاية حذو النعل بالنعل و جميعاً منازل و مراحل إلى الله تعالى، و هي أيضاً صورة الأسماء الإلهية فإن الأسماء على كثرتها و تفصيلها باعتبار مفهوماتها لا باعتبار حقيقتها و وجودها الذي هو إحدى محض لا اختلاف فيه أصلاً كما سبق بيانه، فهي إنما تنزلت أولاً إلى عالم العقول المقدسة و الأنوار المجردة الإلهية و العلوم التفصيلية الإلهية ثم تنزلت إلى عالم الصور النفسانية و المثل المقدارية ثم إلى عالم الصور المادية و هي ذوات الجهات و الأوضاع المكانية (همو، ۱۳۸۲: ۳۲۶ - ۳۲۷؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۳۶؛ همو، ۱۳۸۶: ۶۸۵/۲ - ۶۸۴؛ همان: ۷۱۷ - ۷۱۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۸۸ - ۱۸۷).

در عبارت فوق، ارتباط تکوینی وجود مادون و حقایق الهی، برخاسته از غایت آن حقیقت الهی برای وجودات مادون، و صورت بودن آن حقیقت،

برای این وجودات دانسته شده است، و همچنانکه در عبارت فوق اشاره شده، و در تبیین صدرایی از غایت و ذوالغایه، و صورت و ذوالصوره آمده، غایت و صورت متحد با ذوالغایه و ذوالصوره هستند، و گرنه غایت و صورت محسوب نمی‌شوند. همچنین، آن حقائق، فاعل این وجودات نیز دانسته شده است. لیکن روشن است که اجتماع عنوان فاعلیت و غایت و صورت بودن برای یک حقیقت، معنای متفاوتی از فاعل بودن را به آن حقائق الهی می‌بخشد، که مستلزم بینونت وجودی میان آن حقایق و این وجودات نازله نمی‌باشد.

۳. عینیت علم تفصیلی و علم اجمالی حضرت حق، برخاسته از تطابق عوالم

در مباحث پیشین، دانستیم که برخلاف دیدگاه سایر فیلسوفان، علم تفصیلی الهی به ماسوا از منظر ملاصدرا، بنحو پیشین، در مرتبه ذات حضرت حق و موجود به وجود حضرت حق است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۲۵۹). بنابراین، خداوند متعال همانگونه که به ذات خویش عالم است، به تمام ماسوا نیز به همان علم، عالم است؛ پس علمش به ذات، عین علم تفصیلیش به ماسوا است. از سوی دیگر، به ادعان همه فیلسوفان مسلمان، علم الهی به ذاتش، علم اجمالی به ماسوا است. بنابراین، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که علم اجمالی حضرت حق به ماسوا، عین علم تفصیلیش به ماسوا است (همو، ۱۳۸۱ ب: ۲۵۷؛ همچنین ر.ک: همو، ۱۳۹۱ ج: ۵۶ - ۵۵؛ همو، ۱۳۹۱ ب: ۳۹۵ - ۳۹۴؛ همو، ۱۳۸۶: ۱/۲۶۷).

استفاده از نظریه تطابق عوالم، سهم وافری در تسهیل فهم عینیت اجمال و تفصیل دارد؛ چراکه

جایگاه وجودی وجود خاص — که در مراتب مادون وجودی است — در نسبت با وجود جمعی که جایگاه وجودی ارفع و اعلی دارد، با تحفظ بر تفاوت در شدت و ضعف وجود، عینیتی از سنخ عینیت وجود نازل و منزل دارد. وجود جمعی هر مقدار که بسیط تر باشد، تنزهش از کثرت بیشتر است و هر اندازه تنزه از کثرت بیشتر شد، ترکیب از وجود و عدم — که شر التراکیب است — کمتر میشود و در نتیجه، احاطه وجودیش بر تنزلات و شئون مادون بیشتر میشود.

ملاصدرا این مطلب را به مراتب استکمال در قوس صعود تشبیه میکند (همو، ۱۳۸۱: ۲۵۵)، چرا که در مراتب استکمالی نیز، آنگاه که انسان از مرتبه خیال بمرتبه عقل عروج میکند، خیال و حسش را از دست نمیدهد بلکه همان خیالش عین عقل میشود و بتعبیر دقیق، احساس و خیال چنین انسانی، احساس و خیال عقلی میشود. بنابراین، میان مرتبه حس و خیال و مرتبه عقل، عینیت وجودی استکمالی وجود دارد، همچنانکه میان وجود جمعی و خاص در قوس نزول، عینیت وجودی تنزلی برقرار است.

همانگونه که در تقریر قاعده بسیط الحقیقه گذشت، این عینیت تنزلی که میان وجود نازل و منزل برقرار است، از قبیل عینیت سنخی نیست که با تمایز وجودی آن دو نیز سازگار باشد بلکه عینیت شخصی است؛ یعنی حقیقتاً یک وجود واحد شخصی است که تنزل یافته و عرش تافرش، تطور وجودی یافته است. بر همین اساس است که در عبارات صدرالمآلهین، احاطه وجودی وجود جمعی به خود اشیاء — و نه به کمالات اشیاء — بعنوان نتیجه این تنزل طرح شده است (همان:

(۲۷۰).

اما در اینجا اشکالی مطرح شده است که نشانگر عدم درک عمیق از تبیین صدرایی است. اشکال به این بیان است که نظریه ملاصدرا درباره علم تفصیلی پیشین حق تعالی، مبتنی بر قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» است، اما آنچه از قاعده بسیط الحقیقه بدست می آید، اینست که حق تعالی در مرتبه ذات، واجد همه حقایق وجودی است و هیچ چیز وجودی از حق تعالی قابل سلب نیست؛ بنابراین، علم حق تعالی به خودش عین علم به همه حقایق اشیاء است. میدانیم که بسیط الحقیقه، کل الاشیاء — بنحو اعلی و اتم — است و چون بسیط الحقیقه، خود آگاه است پس به همه اشیاء بحسب وجود اعلی و اتم آنها علم دارد. با این حال، نباید قید «بنحو اعلی و اتم» در متن استدلال اخذ شود، ولی در نتیجه مغفول گردد. بر این اساس، علم ذاتی حق تعالی به اشیاء بحکم قاعده بسیط الحقیقه، به حقیقت اعلی و اتم اشیاء تعلق میگیرد و از اینرو، علم به حقیقت ادنی و انقص اشیاء در مرتبه ذات نیست (شیرزاد، ۱۳۸۷: ۱۱۵؛ سهرابی فر، ۱۳۸۶: ۱۱۳).

بعبارت دیگر، علم واجب بالذات به ممکنات در مقام ذات، بیانگر کمالات موجود ممکن از حیث موجودیت اوست، و بیانگر نواقص وی و نیز بیانگر کمالات وی از حیث وجود خاصش نیست. مثلاً این علم، حاوی شیرین بودن خرما نیست، چرا که شیرین بودن، از کمالات خرما از حیث موجودیت خرما نیست بلکه این ویژگی، از فعلیتهای عارض بر خرما بخاطر خرما بودنش است. ولی علم حصولی زائد بر ذات، بجهت همین زیادت، تقیدی بر انحصار بر کمالات ندارد

و میتواند نشانگر نواقص و ویژگی مختص به ممکن‌الوجود نیز باشد (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۵).

پاسخ به این اشکال، نیازمند تدقیق در وجه جامعیت وجود جمعی نسبت به وجودات خاص مادون است؛ گویا مستشکل چنین تصور نموده است که جامعیت وجود جمعی بدین معناست که وجود جمعی دارای کمالی است که در مقایسه با کمال موجود در وجود خاص، اکمل است هر چند این کمال موجود در وجود جمعی، هیچ سنخیتی نسبت به فعلیت موجود در وجود خاص نداشته باشد؛ حال آنکه تمام تلاش ملاصدرا بر تفهیم این نکته دقیق است که هر مقدار که وجود در مراتب شدید و اعلا حضور یابد، اشد و اشمل نسبت به واقعیت‌های مادون خود است، بدون آنکه صبغه وجودی آنها را بخود گیرد.

بعبارت دیگر، آنچه دغدغه صدرالمتألهین را در جامعیت وجودی نسبت به وجودات خاصه شکل میدهد، ترسیم اشتمال وجودی وجود جمعی به حقایقی است که هر کدام همچون گوهری جامع، تمام سکناات و تحولات وجود مادون را در خود جمع نموده است. در چنین شرایطی، علم به این گوهر وجودی که حقیقت وجود مادون محسوب میشود، عین علم به جمیع احوال و اوضاع وجود خاص است، بدون ابتلا به صبغه وجودی وجود مادون. به این عبارت از صدرالمتألهین نگاه دقیقتری میکنیم:

هرگاه موجودی بلحاظ وجودی، اقوا و اتم بود، با وجود بساطتش احاطه بیشتری به معانی و اشتمال بیشتری به کمالات متفرقه موجود در سایر اشیاء می‌یابد. همچنانکه در مراتب استکمالی که در حال عبور از

مراتب ضعف بسوی قوت، رهسپار از صورتی بسوی صورت دیگر و متعاقب بر ماده واحد هستند، از این حیث که کمالاتش با قبول صورتی بعد از صورت دیگر، بیشتر میشود تا بدان صورت اخیری دست یابد که همه آثار صورت‌های سابق را از خود بروز دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۲۵۵).

در این عبارت که فقره‌ی از فقرات تبیین ملاصدرا درباره علم اجمالی خداوند متعال و عینیت آن با علم تفصیلی است، تعبیر به احاطه وجود جمعی بر معانی، تعبیری بسیار دقیق است که نشان‌دهنده عدم انحصار این احاطه بر کمالات است. از سوی دیگر، این معانی حقیقتاً عین همان حقایقی هستند که در وجودات مادون حضور دارند، هر چند در مرتبه برتر بلحاظ وجودی متفاوت هستند. از اینرو، علم موجود برتر به خویشتن – بجهت اشتمالش بر همه حقایقی که هر یک از آنها، منعکس‌کننده تمام احوال و اوصاف موجود خاص مادون (چه اوصاف وجودی یا اوصاف سلبی، چه اوصاف کمال یا اوصاف نقص) هستند – عین علم تفصیلی به همه آن اوصاف و اوضاع حاضر در مراتب مادون است.

با توجه به بیان فوق، اشکال مطرح شده، منحل میشود، چراکه جمعیت وجود جمعی نسبت به وجودات خاص، دقیقاً همانند جمعیت تعیین ثانی نسبت به اعیان ثابته است؛ همچنانکه تعیین ثانی حقیقتاً ظرف تحقق اعیان ثابته متکثر و متمایز است و این تکثر و تمایز اعیان ثابته از یکدیگر، منافاتی با بساطت تعیین ثانی ندارد. بهمین ترتیب، وجود جمعی، ظرف تحقق حقیقت وجود خاص مادون است و این حقیقت حاضر در وجود جمعی، بطور

فردا صدر

کامل منعکس کننده تمام هویت امکانی موجود در وجود خاص است؛ هرچند وجودش در ظرف وجود جمعی، متفاوت شده است.

تشبیهی که در عبارت منقول از ملاصدرا ذکر شد، بخوبی بیان کننده همین مقصود است؛ موجود متدرج و متحرک به حرکت جوهری، در مراحل تغییرش، به کمالات و درجات جدیدی دست می یابد که تا پیش از آن، به آن کمالات و مراتب دسترسی نداشت. اما تحصیل درجه و مرتبت کمالی جدید برای موجود متحرک، سبب نمیشود که این موجود از تحصّلات پیشین خویش بینصیب شود. از همینروست که هر موجودی در مسیر تکامل، بخوبی از مواضع پیشین خویش و چگونگی فعلیت محقق در آن مواضع وجودی - اعم از نقایص و کمالات محقق در آن مواضع - مطلع است. همچنین، ناظر بیرونی نیز با شناخت از موجود متکامل، میتواند کمالات و نقایص موجود در این حقیقت متحرک را از ابتدای نشو و نما تا حال حاضر گزارش کند. این امر ممکن نیست، مگر اینکه موجود متکامل در این جایگاه وجودی بگونه‌یی باشد که حاکی و منعکس کننده تمام هویتی باشد که پیش از این - با همه نواقص و کمالات - دارای آن هویت بوده است.

جمع بندی و نتیجه گیری

در این نوشتار، دو قرائت متفاوت از نظریه تطابق عوالم را ملاحظه نمودیم که بر تطابق سنخی یا شخصی عوالم علوی و سفلی دلالت میکنند. تفاوت اصلی این دو تفسیر، در این پرسش فلسفی و الهیاتی ظاهر میشود که آیا علم خداوند به حقایق اشیاء که بتصریح قرآن و برهان، نزد خداوند موجود

هستند، ظرفیت انعکاس رقائق وجودی در عوالم مادون را دارند یا ندارند؟ چنانچه تفسیر مبتنی بر تطابق سنخی را از نظریه تطابق عوالم بپذیریم، بطور قطع با اشکالی جدی مواجه خواهیم شد، چرا که علم به حقیقتی که صرفاً کمالات موجودات مادون را دربردارد، نمیتواند منعکس کننده وجوداتی باشد که مشتمل بر احوال و اوضاع مختلف، و مشتمل بر کمالات و محدودیتهای متنوع هستند. لیکن تطابق شخصی عوالم، مختار نهایی و اصلی صدرالمتألهین میباشد. بر طبق این نگرش، علم به حقایق اشیاء، امکان انعکاس علمی وجودات جمعی از وجودات خاص فراهم میشود و علم به حقایق، عین علم به رقائق محسوب میشود.

پی نوشت

۱. (الماهية الإمكانية) تقبل الفيض الربوبي و تستمع أمر كن، فيدخل في الوجود بإذن ربها كما أشير إليه في قوله تعالى «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». لا يقال إن ماهية كل ممكن على ما قررت، هي عين وجوده و فرعه بحسب الخارج فكيف يكون مقدماً عليه قابلاً له. قلنا نعم و لكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة إجمالية - منشؤها علم الحق الأول بذاته و تعقله لمراتب إلهية و شئونه؛ فتلك الوجودات قبل أن تنزلت و تعددت و تفصلت، كان لها في تلك المرتبة السابقة أسماء و صفات ذاتية ينبعث عنها الماهيات و الأعيان الثابتة.

منابع

ابن سینا (۱۳۸۳) دانشنامه علایی؛ الهیات، با مقدمه و تصحیح دکتر محمد معین، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
----- (۱۹۷۳م) التعليقات، تحقیق

- عبدالرحمن بدوی، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲) رحيق مختوم، قم: اسراء.
- سبزوارى، ملاهادی (بی تا) شرح الأسماء الحسنی، قم: بصیرتی.
- سهرابی فر، محمد تقی (۱۳۸۶) علم پیشین الهی و اختیار انسان، قم: وثوق.
- سهروردی (۱۳۷۵) مجموعه مصنفات، تصحيح نجفقلی حبیبی و سید حسین نصر، تحقیق هانری کربن، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرزاد، امیر (۱۳۸۷) «بررسی و نقد راه حلهای فیلسوفان مسلمان بویژه ملاصدرا درباره علم حق تعالی به اشیاء قبل از ایجاد»، مقالات و بررسیها، ش ۹۰، ص ۱۲۸-۱۰۹.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۶ق) نهاية الحکمة، قم: موسسه نشر اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۳) أجوبة المسائل النصيرية، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷) «علم پیش از آفرینش»، معارف عقلی، ش ۱۰، ص ۱۹-۱۰.
- فیض کاشانی، ملا محمد محسن (۱۳۷۵) اصول المعارف، تعلیق، تصحيح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ملاصدرا (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۲، تصحيح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- الف) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۵، تصحيح و تحقیق رضا محمدزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ب) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۴، تصحيح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- الف) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۶، تصحيح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- الف) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۹، تصحيح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- الف) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۳، تصحيح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ب) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۸، تصحيح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- الف) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۳ و ۴، تصحيح و تحقیق محمود فاضل یزدی مطلق، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- الف) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۳ و ۴، تصحيح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- الف) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۳ و ۴، تصحيح و تحقیق سید محمد خاмене ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- الف) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۴، تصحيح و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ب) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۴، تصحيح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ج) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۴، تصحيح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ج) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۴، تصحيح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.