

علم عنائی واجب الوجود در حکمت سینوی و نقدی بر آن

احمد بهشتی

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران

چکیده

این نوشتار، نخست تفسیر علم عنائی واجب الوجود را از دیدگاه شیخ الرئیس مطابق شفا و نجات مطرح می کند. آنگاه با توجه به تفسیر وی در اشارات - که در حقیقت تفصیل همان اجمال است - به بیان ویژگیهای آن می پردازد.

بنا بر تفسیر دوم ، علم عنائی واجب الوجود سه ویژگی دارد:

۱- فراگیری آن نسبت به تمام موجودات

۲- آگاهی به اینکه نظام جهان هستی نظام برتر است

۳- آگاهی به اینکه نظام برتر جهان هستی برخاسته از احاطه ی علمی اوست.

بخش پایانی این نوشتار ، نقدی است بر نظریه ی علم عنایی سینوی.

کلید واژه ها : علم، عنایت، احاطه، معلوم با لذات، معلوم بالعرض، قصد، اراده، فیضان، خیر، نظام برتر.

طرح مساله

نباید چنین پنداریم که واجب الوجود- بلکه موجودات عالیه - کارهای خود را به خاطر موجودات سافل واز روی قصد و داعی و غرض انجام میدهند(بهشتی، ۴۳) ونباید این همه «نقش عجب بر در و دیوار وجود» واین همه آثار بدیع و جلوه های شگفت انگیز در آسمانها وزمین و نباتات و حیوانات را پدیده های اتفاقی و بیهوده انگاریم(اسفار، ۸۴/۷ و ۸۵). بلکه همه و همه، از روی تدبیر و حکمت

صدر یافته اند و اندک غفلت و تسامح و سهل انگاری در آفرینش آنها راه ندارد.

فلاسفه و متکلمان اسلامی درباره کلیت مساله - یعنی حکمت و تدبیر و عدم تسامح - اتفاق نظر دارند. اما در مقام تبیین مساله بایکدیگر اختلاف پیدا کرده اند.

متکلمان اسلامی خدا را فاعل بالقصد و حکیمان با توجه به اختلاف مبنائی خود در باب علم واجب، او را فاعل بالعنايه و فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی نامیده اند. نظریه فاعلیت بالعنايه از آن حکمت مشاء است که علم واجب را علم تفصیلی قبل از ایجاد و سبب تام موجودات می شمارد و نظریه فاعلیت بالرضا از آن حکمت اشراق است که علم قبل از ایجاد را اجمالی و علم مع الایجاد را تفصیلی و حضوری و عین معلومات می شناسد و نظریه فاعلیت بالتجلی از آن حکمت متعالیه است که علم تفصیلی قبل از ایجاد را عین ذات و علم مع الایجاد را عین مخلوقات می شمارد (شواهد، ۵۵)

وجه مشترک فاعل بالعنايه و فاعل بالتجلی، علم تفصیلی قبل از ایجاد است. این علم تفصیلی بنابر حکمت مشاء، زاید و بنابر حکمت متعالیه، عین ذات واجب است. بنابر این، مانعی نیست که فاعل بالعنايه را در معنای اعم به کار بریم، تا هم فاعلیت بالعنايه مشائین را شامل شود و هم فاعلیت بالتجلی حکمت متعالیه را. (رک: شرح غررالفرائد، ۱۱۵) آنچه مهم است، این است که تفسیر دقیق عنایت را در اینجا از نظر شیخ الرئیس بیاوریم، به خصوص که صدر المتالهین نیز به لحاظ اشتراکی که با وی در باب علم قبل از ایجاد دارد، با وی هماهنگ شده است.^۱

عنایت در الهیات شفا و نجات

مقصود شیخ الریس از عنایت، علم ازلی خداوند به نظام خیر و کمال و صدور جهان هستی بر وفق آن بر کامل ترین وجه ممکن است. (شفا، ۲۳) فاعلی که از چنین علمی برخوردار است، فاعل بالعنایه است. اگر انسان هم دارای علمی باشد که بدون دخالت قصد واراده و غرض، مبدء فعل او گردد و صدور فعل او برفوق علم او باشد، باید او را فاعل بالعنایه بنامیم.

در اینکه آیا انسان می تواند در بر خی از حالات، فاعل بالعنایه باشد یا نمی تواند، جای بحث و گفتگو است.

حاج ملاهادی سبزواری معتقد است که کسی که بر روی شاخه درخت مرتفعی ایستاده است، همین که تصور سقوط کند، بر زمین می افتد، بدون اینکه تصدیق به غایت و تروی داشته باشد. (شرح غرالفرائد، ۱۱۷) ولی علامه طباطبائی این نظریه را باور ندارد، بلکه معتقد است که چنین شخصی نسبت به فعل سقوط، فاعل بالقصد است. (رک: نهایه الحکمه، ۱۵۷)

شیخ الریس در باره تفسیر عنایت می گوید: «باید دانست که عنایت عبارت از این است که خداوند به نظام هستی که نظام خیر است، علم ذاتی دارد و خود علت ذاتی خیر و کمال ممکن است و به آن راضی است»^۱

بنابر این، در تفسیر عنایت از سه عنصر استفاده شده است: علم، سببیت و رضا. در حکمت متعالیه صدرائی هم عنایت با همین سه ویژگی علم و سببیت و رضا تعریف شده است. (اسفار، ۵۵/۷ - ۵۷)

اختلاف حکمت سینوی با حکمت صدرائی بر سر حضور سه عنصر علم و سببیت و رضا در تفسیر عنایت نیست، بلکه اختلاف بر سر تبیین علم قبل از ایجاد واجب الوجود است. علم قبل از ایجاد سینوی، علم ارتسامی و از لوازم

۱- يجب أن يعلم أن العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير و علة لذاته للخير و الكمال بحسب الإمكان و راضياً به على النحو المذكور (الشفاء، الالهيات، ص ۴۱۵) و نیز در کتاب نجات می گوید: «فيجب أن تعلم أن العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير و علة لذاته للخير و الكمال بحسب الإمكان و راضياً به على النحو المذكور» (النجات من الغرق في بحر الضلالت ص ۶۶۹)

ذات و بعد از مرتبه تمامیت و کمال ذات است (اسفار، ۱۹۳/۶-۱۹۸) و واجب الوجود، نسبت به صور علمیه خود نه انفعال دارد و نه اتصاف و نه استکمال (شواهد الربوبیه، ۵۴)، ولی علم قبل از ایجاد صدرائی عین ذات واجب و درعین بساطت و اجمال، کاشف تفصیلی از کل ما سواست و در حقیقت، ذات واجب به منزله مرآتی است که همه چیز در او دیده می شود و رؤیت ورائی و مرئی هر سه یکی است. (همان، ۴۰) اگر به خاطر همین اختلاف در تبیین علم پیشین واجب الوجود نبود، صدر المتالهین ابائی نداشت که به تبع مشائین از اصطلاح فاعل بالعنایه استفاده کند؛ ولی او ترجیح داد که به تبع «اهل الله» اصطلاح فاعل بالتجلی را به کار گیرد. (همان، ۵۵)

عنایت در اشارات

ابن سینا در کتاب گرانقدر اشارات نه یکبار، بلکه دو بار - یکی در نمط ششم و دیگری در نمط هفتم (بهشتی، ۷۷-۸۱؛ اشارات، ۲۹۸ و ۳۳۳) به تعریف عنایت پرداخته و به همین جهت مورد اعتراض امام رازی که قبل از خواجه طوسی اشارات را شرح کرده، قرار گرفته است. (شرحی الاشارات، ۷۸/۲) او معتقد است که میان دو تفسیر شیخ الرئیس هیچ تفاوتی نیست و به همین جهت است که می گوید: «لا فائدة فی الإعادة» (همان) البته این که وی می گوید: «هیچ تفاوتی میان دو تفسیر نیست» (همان) قابل قبول نیست؛ چرا که در نمط هفتم با تفصیل بیشتر و گویاتری آن را آورده است و همین اندازه تفاوت، کافی است که به تکرار فایده ببخشد. وانگهی علت این که ابن سینا یکبار در نمط ششم و یکبار در نمط هفتم، عنایت را تعریف و تفسیر کرده، این است که در نمط ششم می خواهد بگوید: موجودات عالی - به ویژه واجب الوجود که عالی ترین آنهاست - فعل خود را به خاطر موجودات سافل انجام نمی دهند و هیچ قصدی نسبت به آنها ندارند؛ چرا که اگر قصد توأم با داعی باشد نقص است و اگر نباشد، گزاف و بیهوده

است؛ بنابر این باید توضیح داده می‌شد که او فاعل بالعنایه است و نفی فاعلیت بالقصد، مستلزم فاعلیت بالطبع یا بالاتفاق نیست. به همین جهت است که در آنجا می‌گوید: اگر بخواهی از دغدغه فاعلیت بالقصد و بالاتفاق و بالطبع و هر گونه فاعلیتی که دون شان و مقام والای الوهیت است، رها شوی، باید معتقد شوی که از تمثل نظام کلی جهان هستی در علم پیشین واجب، این نظام مرتب و مفصل پدید می‌آید؛ در حالی که نه تنها خود این نظام، در نزد ذات بی‌مانند او متمثل و معقول است، بلکه فیضان آن نیز معقول است. آنگاه وعده می‌دهد که این مطلب فشرده را بعداً به تفصیل بیان کند. (بهشتی ۷۶) وفای به این وعده در نمط هفتم است. تکرار یک مطلب در صورتی مضر است که هیچ فایده‌ای در اعاده آن نباشد؛ ولی اگر فایده‌ای داشته باشد، نه تنها مضر نیست، بلکه مفید است. حق این است که هر تکراری عیب نیست. حتی ممکن است مطلبی به یک عبارت، چندین بار تکرار شود و نه تنها عیب نباشد، بلکه حسن هم باشد. در ترجیع بند زیبای سعدی، چند بار این بیت تکرار شده و هر بار پیام خاصی دارد:

بنشینم و صبر پیش گیرم دنباله کار خویش گیرم
هاتف اصفهانی نیز در ترجیع بند عارفانه خود، بیت زیر را چند بار تکرار کرده است:

که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا إله إلا هو
وهرگز به ذهن کسی خطور نکرده است که اینگونه تکرارها مضر است. قرآن کریم که در اوج فصاحت و بلاغت، بلکه معجزه جاویدان است در سوره مبارکه «الرحمن» ۳۱ بار آیه «فبأی آلاء ربکما تکذبان» را تکرار کرده و هر بار پیامی ویژه دارد که خود موجب به اوج رسیدن زیبایی بیان و شیوایی کلام شده است.

حال ببینیم چرا شیخ الرئیس - با اینکه در کتاب اشارات است، بنایش بر تفصیل و تطویل مطالب نیست، بلکه می‌خواهد زبده مطالب را به محصلین

فلسفه تعلیم دهد _ مبحث عنایت را در دو مورد، به اختصار و تفصیل تکرار کرده است.

به عقیده دیگر شارح برجسته و بی نظیر اشارات _ یعنی خواجه طوسی _ جایگاه اصلی بحث عنایت، نمط هفتم است (شرحی الاشارات، ۷۸/۲). دلیل آن هم روشن است. شیخ الرئیس در این نمط طی نه فصل درباره ی علم واجب بحث کرده است و سرانجام به اینجا رسیده است که علم او به جزئیات متغیر تعلق نمی گیرد. بنابراین باید معلوم می کرد که صدور آنها از واجب الوجود چگونه است؟ آیا خداوند به آنها آگاهی دارد یا ندارد و آیا فاعلیت او نسبت به آنها قابل قبول است یا نه؟
بنابراین، نمی توان گفت:

آوردن بحث عنایت در نمط هفتم، اعاده و تکرار است .

راستی اگر خداوند فاعل بالقصد نیست و نباید علم به جزئیات متغیر داشته باشد و فعل خود را از روی دواعی و انگیزه ها انجام نمی دهد، چگونه است که تمام اجزا و جزئیات عالم هستی از فیض وجود و کمالات وجودی بهرمنند میشوند و هیچ بایسته و شایسته ای نیست که در این نظام معطل مانده باشد؟ اگر افاضات بی کران او نبود و تمام اجزا و جزئیات عالم هستی تحت تدبیر جامع و کامل او نبودند و اگر اجزا و جزئیات عالم امکان به بهترین نظام خلق نشده بودند، شاعری روشن بین، حیرتمندانه و شگفت زده نمی گفت:

آنکه هفت اقلیم عالم را نهاد هر کسی را آنچه می بایست داد

۱- او در خاتمه نمط دهم می گوید: «أیها الأخرُ إتی قد مخضتُ لك فی هذه الإشاراتِ عن زبدهِ الحق و أقمئتُك قفی الحکم فی لطایفِ الکلم» (الاشارات و التنبیهات ص ۳۹۵)

آیا می توان گفت : خداوند بزرگ ، عالم به جزییات نیست و نسبت به ایجاد و صنع و ابداع آنها هیچ قصد و اراده ای ندارد؟

طرح مساله فاعل بالعنايه و آوردن تفسیر عنایت، گره گشای همه ی مشکلات است. فاعل بالعنايه کسی است که تمام عالم هستی با نظام خیره کننده اش، در علم فعلی او متمثل است و بنابراین، علم او به نظام احسن، منشا پیدایش چنین نظامی است، او نه تنها فاعل بالقصد و بالطبع و بالاتفاق نیست، بلکه فاعل مجبور هم نیست . آیا میتوان از هر کسی که فاعل بالقصد نیست، سلب اختیار کرد و او را در صف فاعل های طبیعی یا مجبور یا « به اتفاق و گزاف » قرار داد؟ درست است که هر فاعل بالقصدی فاعل بالاختیار است، ولی نمی توان گفت: هر فاعل بالاختیاری فاعل بالقصد است؛ چرا که عکس مستوی موجب ی کلیه، موجب ی جزییه است و باید گفت: بعضی فاعل های مختار، فاعل بالقصد می باشند و باید دید بعضی دیگر فاعل های بالاختیار، کدامند ؟

از نظر حکمای مشاء، این بعض، فاعل های بالعنايه اند. چنانکه از نظر حکمای اشراق، فاعل های بالرضا و از نظر حکمای صدرایی و عارفان ، فاعل های بالتجلی اند.^۱

تفسیر بسیار دقیق عنایت

شیخ الرئیس در تفسیر عنایت ، بسیار دقت به خرج داده است ؛ تا راه را بر همه ی کسانی که ممکن است بعد ها بیابند و او را متهم کنند که واجب

۱- در اینجا باید توجه کرد که حکیم اشراقی علم قبل از ایجاد واجب الوجود را علم اجمالی و علم مع الایجاد را عین فعل می داند و به همین جهت است که واجب الوجود را فاعل بالرضا می نامد . ولی حکمای صدرایی و عرفا علم قبل از ایجاد واجب را علم تفصیلی و عین ذات و حضوری می شناسد و علم مع الایجاد را عین فعل می دانند . بنابراین ، هر دو علم تفصیلی و حضوری است: یکی عین ذات و دیگری عین فعل . درباره ی فاعل بالعنايه به توضیحات متن توجه شود .

الوجود را فاقد علم به جزییات متغیر ، معرفی کرده (الفلسفه العربیه الاسلامیه ۴۸۷، یا واجب الوجود را در حدّ فاعل های بالطبع و بالاتفاق و بالجبر تنزّل داده اند، مسدود کند.

او در اشارات برای تفسیر عنایت به سه ویژگی مهم روی آورده ، تا نشان دهد که هر گونه علمی عنایت نیست . هر چند هر عنایتی علم است و بنابراین، نسبت میان آنها عموم و خصوص مطلق است . (شرحی الاشارات، ۶۷/۲)

ویژگی اول

عنایت در صورتی محقق می شود که موجود عالم ، به کل ما سوای خود علم داشته باشد. او در این باره می گوید:

فالعناية هي احاطة علم الأول بالكلّ

«عنایت، عبارت است از احاطه ی علم واجب الوجود به همه ی موجودات »
از آنجا که هیچ موجود ممکنی احاطه ی علمی به کل موجودات ندارد ، طبق این تعریف ، هیچ موجود ممکنی از صفت علمی عنایت برخوردار نیست.

ویژگی دوم

در تحقق معنای عنایت کافی نیست که عالم ، تنها به کل موجودات، احاطه علمی داشته باشد. چنین احاطه ای تنها به عنوان شرط لازم مطرح است، نه به عنوان شرط کافی.

بنابراین، او باید عالم باشد که کل موجودات ، چگونه باید باشند. نظام طولی و عرضی موجودات و تغیر و ثبات آنها یک ضرورت است. این که موجود متغیر در کدام مقطع زمانی و در کدام مکان باید باشد، یک ضرورت است. به همین جهت است که شیخ الرئیس احاطه ی علمی به موجودات را مقید کرده است به اینکه او باید به ضرورت ها ی نظام که برخاسته از فاعلیت اوست، آگاه باشد:

« و بالواجب ان یکون علیه الكل علی احسن النظام »

بسیار فرق است میان کسی که تنها به وجود چیزی آگاه باشد و کسی که علاوه بر آگاهی به وجود از ضرورت وجود آن در نظام طولی و عرضی نیز آگاه باشد. یکی میداند که در سلسله ی اعداد ، عدد پنج بعد از عدد چهار است؛ ولی دیگری می داند که وجود عدد پنج ، میان عدد چهار و شش ضروری است و غیر از این محال است. آیا این دو عالم با یکدیگر یکسان می باشند؟ یکی می داند که کره ی زمین در فاصله نوری زمانی در حدود نه ثانیه ، اطراف خورشید می گردد و دیگری می داند که وجود کره ی زمین در چنین مدار معینی ضروری و حتمی است و در غیر از آن ، محال است . قطعاً علم شخص اول ناقص و علم شخص دوم کامل است.

واجب الوجود، نه تنها به کل ماسوای خویش احاطه علمی دارد، بلکه به ضرورت وجود هر یک از آنها در جایگاه خود نیز عالم است.

در بین صدها و هزارها بلکه بی نهایت نظام ممکن - نه نظامات غیر ممکن - نظامی که وجود آن به ایجاب حق واجب و عدم آن ممتنع است ، همین نظام است، اگر بهتر از این، ممکن بود واجب الوجود از ایجاد آن نه عاجز بود نه اغماض و امساک داشت؛ ولی نظامات ممکن دیگر به لحاظ اینکه نظام برتر نیستند ، صدور آنها از واجب الوجود، روا نیست. از موجود برتر، واجب است که نظام برتر صادر شود. آنکه زیباترین است، باید فعلش هم زیباترین باشد.

در حقیقت باید گفت :نظام برتر یا نظام احسن، وجوب بالقیاس الی الغیر دارد ، اما نظامات ممکن دیگر، امتناع بالقیاس الی الغیر دارند. نظام برتر را اگر قیاس کنی به موجود فیاض علی الاطلاقی که کمال و جمال مطلق است و جلال و عظمتش چشم عقول را خیره و دیده دلها را مبهوت کرده است، وجود آن، واجب بالقیاس الی الغیر و عدم آن، ممتنع بالقیاس الی الغیر است و نظامات غیر برتر و غیر احسن را اگر قیاس کنی به آن موجود صاحب جود ، عدمشان واجب بالقیاس الی الغیر و وجودشان ممتنع بالقیاس الی الغیر است. (شرح غرر

واجب الوجود به نظام برتری که بالقیاس به ذات مقدس او وجوب و ضرورت دارد، عالم است و بنابراین، در علم عنائی او علم به ضرورت و وجوب نظام برتر نیز تحقق دارد و این، همان ویژگی دومی است که در معنای عنایت، لحاظ شده است.

ویژگی سوم

او می داند که وجوب نظام برتر از جانب او و ناشی از احاطه علمی اوست. شیخ الرئیس در این باره می گوید:

«و بانّ ذلک واجب عنه و عن إحاطته به»

ممکن است گفته شود که ویژگی سوم عنایت، همان ویژگی دوم است. ولی با مختصر دقتی معلوم می شود که اینها با یکدیگر فرق دارند. برای روشن شدن فرق آنها باید خواننده را به این نکته توجه دهیم که میان واجب بالقیاس الی الغیر و واجب بالغیر، فرق است. در اولی استدعا و در دومی اقتضاست و اقتضا اخص از استدعاست. (همان) ویژگی دوم از وجوب بالقیاس الی الغیر سرچشمه می گیرد و ویژگی سوم از وجوب بالغیر.

وجوب بالقیاس الی الغیر در جایی است که میان طرفین، ملازمه باشد اعم از اینکه یکی معلول و دیگری علت باشد یا هر دو معلول یک علت ثالث باشند. (همان)

در ویژگی دوم، علم عنائی واجب الوجود تعلق گرفته است به اینکه نظام برتر، وجوب بالقیاس الی الغیر دارد و در ویژگی سوم، علم عنائی او تعلق گرفته است به اینکه نظام برتر، وجوب بالغیر دارد. یعنی خود واجب الوجود، آن را ایجاب و ایجاد کرده است.

در ویژگی اول، تنها احاطه علمی است و بس. در ویژگی دوم، نه تنها احاطه علمی حاصل است، بلکه به ضرورت بالقیاس نظام برتر نیز، احاطه علمی تحقق یافته است. در ویژگی سوم به ضرورت بالغیر آن نیز علم احاطی فراهم است و واجب الوجود می داند که آن غیری که ضرورت وجود به نظام بخشیده است

خود اوست. هر کدام از قیود سه گانه منتفی شود، عنایت منتفی می شود. آنکه علم احاطی ندارد، عنایت ندارد، آنکه علم احاطی دارد؛ ولی به ضرورت بالقیاس واقف نیست، از داشتن عنایت بر کنار است. آنکه هم احاطه دارد و هم به ضرورت بالقیاس واقف است، ولی به ضرورت بالغیر آگاه نباشد و نداند که ضرورت گیری از جانب کیست، علمش علم عنائی نیست.

یک سؤال

چه لزومی دارد که نظام جهان نظام برتر باشد؟ آنچه تا کنون به دست آمده، این است که علم واجب، سبب تام نظام عالم هستی است. از کجا که علم واجب، به نظام احسن باشد، تا از باب عدم جواز تخلف معلول از علت تام، ملتزم شویم که نظام عالم هستی، نظام برتر است؟

پاسخ

باید توجه داشت که طبق مذهب حکمای مشاء، ما با سه نظام که در طول یکدیگرند روبه روییم: اول، نظام ذات که در عین بساطت، جمال مطلق و جلال مطلق و مستجمع همه اوصاف زیبا و همه محسنات است. دوم نظام علمی ذات واجب الوجود که همان صور علمیه است. نظام علمی از لوازم ذات واجب الوجود و پرتو تابان آن وجود بی مانند است بنابر این، نظام علمی واجب الوجود که به منزله ظل جمیل مطلق است، جمیل است و همان طوری که ذات را در جمال و کمال، مثل و مانندی نیست، نظام علمی ذات هم بعد از مرتبه ذات، مثل و مانندی ندارد و برترین نظامی است که بعد از مرتبه ذات، امکان تحقق دارد. سوم نظام عینی است. نظام عینی تابع نظام علمی و معلول آن می باشد؛ چرا که علم واجب، علم فعلی است، آن هم علم فعلی تام که جز خود آن هیچ امر دیگری در پیدایش و تحقق معلول نقش ندارد. هر گاه نظام ذات در حد اعلای کمال و جمال باشد، نظام صور علمیه هم تابع ذات و در حد اعلای کمال و جمال است و هر گاه صور علمیه در چنین مرتبه

شامخی باشد، نظام صور عینیه هم در حد اعلائی کمال و جمال است و از نظام علمی تبعیت می کند.

از نظر حکمای مشاء، علم واجب الوجود به صور علمیه، علم حضوری و علم او به صور عینیه علم ارتسامی است. این علم ارتسامی هم به صور عینیه احاطه دارد و هم به وجوب بالقیاس و بالغیر آنها و چنین است که نظام احسن که هم وجوب بالقیاس الی الغیر دارد و هم وجوب بالغیر، از او پوشیده نیست و می داند که آن غیر کسی جز خود او نیست.

آنچه به وجود عینی موجود می شود، معلوم بالعرضی است که طابق بالنعل موافق معلوم بالذات است و چون نظام معلوم بالذات، نظام احسن است، نظام معلوم بالعرض هم نظام احسن است و خدای بزرگ و بی همتا منزله از این است که دستخوش قصد و طلب و دواعی نفسانی و اغراض زاید باشد. از اینرو شیخ الرئیس می گوید:

«فیکونُ الموجودُ وفقَ المعلومِ علی أحسنِ النّظامِ مِن غیرِ انبعاثِ قصدٍ و طلبٍ مِن الحقِّ الأوّلِ»

«بنابر این، آنچه موجود می شود، موافق معلوم (بالذات) بر نیکوترین نظام است؛ بدون اینکه از جانب او قصد و طلبی بر انگیزده شود.»

او علم متبوع دارد، نه علم تابع. او علم فعلی دارد، نه علم انفعالی. او به کیفیت صواب، در نظام طولی آگاه است. او خیر مطلق است. از خیر مطلق، نظام علمی خیر بر خاسته و همین نظام علمی خیر، منشاء پیدایش نظام عینی خیر گشته و بنابر این، کل نظام عینی خیر است. شیخ الرئیس در این باره می گوید:

«فعلّمُ الأوّلُ بکیفیّهِ الصّوابِ فی ترتیبِ وجودِ الكلِّ مُتّبِعٌ لفیضانِ الخیرِ فی الكلِّ.»

«علم واجب الوجود به چگونگی صواب در ترتیب وجود کل، مستلزم فیضان خیر، در کل موجودات است.»

این استلزام، نتیجه این است که علم واجب الوجود، متبوع و فعلی و تمام و فوق تمام است.

از نظر شیخ الرئيس ، فیضان خیر ، معقول ذات واجب الوجود است. در علم قبل از ایجاد او نظام کلی عالم هستی تمثل یافته است. هر چیزی وقتی دارد که در آن وقت واجب است و تنها لایق و در خور همان وقت است. اوست که «یفیضُ منه ذلكَ النظامُ علی ترتیبه فی تفاصیله» (بهشتی، ۷۶)

نظام هستی نظامی است که اجزای آن مترتب بر یکدیگر است و تفصیلاتی است عینی که به دنبال تفصیلات علمی واجب الوجود تحقق پیدا می کند. اگر تفصیلات علمی واجب الوجود نبود، نوبت به این تفصیلات عینی نمی رسید و اگر ذات واجب - که در عین اجمال و بساطت، کشف تفصیلی از هر دو نظام مفصل و مترتب است - نبود، از هیچکدام از دو نظام مزبور، خبری و نام و نشانی نبود: البته این سوال همچنان باقی است که با وجود نظام والای ذات و نظام تفصیلی عینی چه نیازی به نظام علمی و صور علمیه ارتسامی است.؟

نقد و تحلیل

آیا بهتر نیست که صور علمیه مشائیان موجوداتی باشند عینی و نوری و نه ذهنی و عاری از استقلال؟

آیا بهتر نبود که حکمای مشاء همچون حکمای افلاطونی برای صور علمیه واجب الوجود، عینیت و خارجیت قائل می شدند و بر آنها نام «مثل» می نهادند؟

آیا بهتر نبود که حکمای افلاطونی نیز همچون حکمای مشائی، مثل نوریه خود را فراتر از عالم امکان و از صقع عالم ربوبی می دانستند تا از لوازم ذات واجب باشند که به وجود او موجودند به ایجاد او.

اینجاست که رای حکیم صدرائی بر کرسی می نشیند که از هر دو مکتب، چیزی اخذ و چیزی حذف کرده است. از حکمت افلاطونی عینیت را گرفت و جزء عالم امکان بودن را حذف کرد و از حکمت مشائی ارتسامی بودن صور را انداخت و از لوازم ذات بودن را اخذ کرد (اسفار، ۲۳۶/۶).

صدر المتالهین در تفسیر عنایت از سه عنصر علم و رضا و سببیت استفاده برده است. طبق تفسیر او هر موجودی که نسبت به فعل خود عالم و راضی و سبب باشد، فاعل بالعنایه است، خواه واجب الوجود باشد، خواه نباشد. (نک : الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه ۵۵/۷ تا ۵۷).

مشائین براین باورند که علم واجب الوجود به ذات و به صور علمی - که همان نظام علمی است - علم حضوری است و علم او به نظام عینی، علم حصولی و بواسطه صور علمی است. چه مانعی دارد که دیوار نظام علمی و صور علمیه را از میان برداریم و بگوییم: واجب الوجود، همان گونه که به ذات خود علم حضوری دارد، به نظام عینی نیز علم حضوری دارد؟

این همان کاری بود که توسط قهرمان حکمت اشراق - یعنی شهاب الدین سهروردی - انجام شد و تا حدی مورد قبول صدرالمتالهین قرار گرفت. بنابراین، نظام عینی، برای واجب الوجود، معلوم به علم حضوری است .

از آنجائیکه علم حضوری به نظام عینی، علم قبل از ایجاد نیست این سوال باقی می ماند که آیا واجب الوجود، در مرتبه ذات علم قبل از ایجاد به نظام عینی دارد یا ندارد؟ پاسخ حکمت اشراق این است که علم قبل از ایجاد دارد، ولی علم اجمالی. لکن حکمت متعالیه براین باور است که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است و مبنای آن قاعده ای است که صدر المتالهین به اثبات آن پرداخته است. یعنی قاعده «بسیط کل الاشیاء» (رک : الشواهد الربوبیه ۳۷ و ۴۰).

منابع و مأخذ:

- ۱- ابن سینا، الشفا، الالهیات، تحقیق محمد یوسف موسی و سلیمان دنیا و سعید زاید، قاهره، الهیئه العامه لشؤون المطابع الامیریّه ۱۳۸۰. ق - ۱۹۶۰ م
- ۲- همو، الاشارات و التنبیّهات، تحقیق مجتبی زارعی، بوستان کتاب، قم چاپ اول، ۱۳۸۱ ش
- ۳- همو، النجاه من الغرق فی بحر الضلّالات، تصیح دکتر محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم ش ۱۳۷۹
- ۴- بهشتی احمد، غایات و مبادی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲ ش
- ۵- سبزواری، ملا هادی، شرح غرر الفراید (معروف به شرح منظومه سبزواری) افسست از روی چاپ ناصر۱ ۱۳۶۷ ق، تهران، کتاب فروشی ابن سینا، بوذر جمهری
- ۶- الشمالی عبده، تاریخ الفلسفه العربیه الاسلامیه، بیروت، چاپ چهارم ۱۹۶ م
- ۷- شیرازی، صدر الدین محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه جلد هفتم، قم، مکتب مصطفوی، بی تا
- ۸- همو، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد ششم، مکتبه مصطفوی قم ۱۳۸۶ ق
- ۹- همو، الشواهد الربوبیه، تصیح سید جلال الدین آشتیانی، دانشگاه مشهد ۱۳۴۶ ش
- ۱۰- طباطبایی سید محمد حسین، نهایه الحکمه: اشراف الشیخ میرزا عبدالله النورانی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم ۱۳۶۲ ش

-
- ۱۱- فخر الدین محمد بن عمر رازی، شرح الاشارات و التنبیہات، تصیح و تحقیق علی رضا نجف زاده تربتی پایان نامه دکتری دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۷۸ ش
- ۱۲- همو و خواجه نصیر الدین طوسی، شرحی الاشارات، منشورات مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ ق