

محقق دوانی و مسئله علم الهی

حسین محمدخانی*

چکیده

اندیشمندان اسلامی، اصل علم خداوند را پذیرفته‌اند؛ اما تحلیل فلسفی و بیان چگونگی آن به‌ویژه در علم خداوند به جزئیات، نیازمند تأمل بیشتر است؛ تا آنجا که راهکارهای متفاوتی در این زمینه مطرح می‌شود. محقق دوانی نیز توجه خاصی به این موضوع داشته و به تفصیل بدان پرداخته است. وی ضمن ارزیابی آرای حکما و متکلمان، به اثبات علم الهی، به‌ویژه علم تفصیلی خداوند به اشیا می‌پردازد. ایشان در تبیین نظر فلاسفه معتقد است آنها علم خداوند را به نحو تعقلی می‌دانند، نه تخیلی. دوانی به نقد توضیح خواجه نصیر می‌پردازد و علم موردنظر ابن‌سینا را نیز غیر از علم ارتسامی می‌داند. وی برای اثبات علم الهی به مخلوقات، از دلایلی مبتنی بر غیر زمانی و مافوق زمان بودن ذات الهی و رابطه علت و معلولی بین خداوند و موجودات بهره می‌گیرد و همچنین تحلیلی براساس ذوق تآله ارائه می‌کند که نتیجه آن، علم اجمالی - که خلاق صور تفصیلی در خارج است - خواهد بود.

واژگان کلیدی

علم الهی، علم ارتسامی، ذوق تآله، علم اجمالی، کشف تفصیلی.

طرح مسئله

تحلیل صفات الهی از مسائل مهم خداشناسی در تاریخ تفکر اسلامی به‌شمار می‌آید و متکلمان اسلامی به فراخور بحث خداشناسی، نظریات متفاوتی در این زمینه مطرح می‌کنند. اشاعره از زیادت صفات بر ذات و قدیم بودنشان، و معتزله درباره نیابت ذات از صفات سخن می‌گویند. امامیه نیز به عینیت صفات با یکدیگر و با ذات اعتقاد دارد.^۱

hm_ravanj@yahoo.com

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی اراک.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۱۹

۱. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: لاهیجی، ۱۸۷ - ۱۵۹؛ بدوی، ۱۳۷۴: ۱ / ۴۴۸ - ۴۴۳؛ شهرستانی؛ سبزواری نیز در شرح منظومه

با وجود اینکه بررسی صفات خداوند بحثی کلامی است و محقق دوانی نیز در بحث‌های کلامی - البته با رویکرد و شیوه خاص خود - متمایل به اشاعره است، در خصوص صفات الهی، بیانی فلسفی و عرفانی دارد. به اعتقاد وی، خداوند متصف به صفات کمال است؛ به گونه‌ای که این صفات ضمن آنکه عین ذاتش است، لازم ذاتش نیز می‌باشد. وی در این خصوص در شرح رباعیات چنین آورده است:

حق تعالی ازلاً و ابداً متصف به صفات کمال است که عین ذاتش است و خود را به جمیع صفات کمال ازلاً و ابداً مشاهد است. و صفات و اسمائش را در ذاتش به صورت شئونی عینی می‌بیند که مستهلکة الاحکام تحت قهر مرتبه احدیت‌اند. (دهباشی، ۱۳۶۸: ۵۱)

به اعتقاد وی، خداوند متصف به همه صفات کمال است و از هر نقصی مبرا است؛ زیرا در اعلامرتبه کمال است. البته اتصاف به همه صفات کمال، بدون اجتماع صفات متقابل صورت نمی‌گیرد. از این رو خداوند با کمال وحدت ذاتی، اسماء و صفات متقابل (اول و آخر، ظاهر و باطن) دارد. محقق دوانی در نقد بیان اشاعره و مغایرت صفات با ذات و قائم به ذات بودن صفات، آن را مستلزم اجتماع فاعل و قابل در ذات خداوند می‌داند:

اگر صفات خداوند حقیقتی مغایر ذاتش باشد، که قائم به او باشد مانند فردی که صفت علم، قائم به اوست و با آن عالم می‌شود، خداوند نیز فاعل و قابل آن صفات خواهد بود و بسیط حقیقی نمی‌تواند فاعل و قابل شیء واحد باشد؛ بلکه واجب تعالی، از حیث تجردش، در اعلامرتبه تجرد است. مضاف بر آنکه، نسبت فاعل به مفعول، وجوب و نسبت قابل به مقبول، امکان است و از این رو متنافی‌اند و در شیء واحد، از جهت واحد جمع نمی‌شوند. (خواجه‌وی، ۱۴۲۳: ۱۴۰)

یکی از صفات خداوند که بحث‌های مفصلی درباره آن شکل گرفته، علم الهی است که مورد توجه خاص محقق دوانی نیز قرار گرفته است. از آن رو که از نظر وی، بازگشت همه صفات خداوند به علم است، او از طریق تفسیر صفت علم به توضیح و بیان جایگاه سایر صفات می‌پردازد. دوانی صفت قدرت، اراده و حیات خداوند را در پرتو صفت علم خداوند توضیح می‌دهد:

و از آن جهت که خداوند اشیا را درک می‌کند و آنها را بالفعل می‌یابد، حی است؛ چرا که حی، همان ادراک با فعالیت است. پس صفات ذاتیه‌اش همگی به علم بازمی‌گردد و علم به ذات برمی‌گردد. (همان: ۱۴۱)

آورده است معتزله قائل به نیابت ذات از صفات است: الاشعری بازیداد قائله و قال بالنیابة المعتزلة همچنین شهید مطهری معتقد است از برخی معتزله مانند ابوهذیل تعبیراتی نقل می‌شود که مفادش عینیت صفات با ذات است. (مطهری، ۱۳۷۵: ۷۳) البته دوانی در شرح عقائد عضدیه معتقد است معتزله و فلاسفه به عینیت صفات با ذات معتقدند. (دوانی، ۱۹۴۲: ۲۸)

بنابر نص قرآن کریم، خداوند عالم بر هر امری است: «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». (بقره / ۲۹) بر این اساس، در اصل علم الهی شکی نیست؛^۱ ولی در چگونگی علم و مراتبش و به‌ویژه علم به متغیرات، سؤالات زیادی مطرح می‌شود.

فلاسفه در تبیین علم الهی، سه مرتبه علم به ذات، علم به مخلوقات قبل از خلقت و علم پس از خلقت را مطرح کرده‌اند. ابن‌سینا پس از بیان علم به ذات در علم خداوند به مخلوقات (بدون تفکیک بین قبل و پس از خلقت)، به علم فعلی از طریق صور علمی اشیا اشاره می‌کند؛ صوری که از لوازم ذات خداوند هستند و قیامشان به ذات، قیام صدوری است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۶۴ - ۳۵۸) بیان ابن‌سینا مورد توجه فلاسفه متأخر قرار گرفته است؛ تا آنجا که سهروردی اشکالات متعددی بر نظریه ابن‌سینا وارد می‌داند. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱ / ۴۸۰) خواجه نصیرالدین طوسی که سعی داشته تا فقط به توضیح سخن ابن‌سینا بپردازد، در این مورد به نقد سخن وی می‌پردازد. ملاصدرا گرچه انتقادات سهروردی را وارد نمی‌داند و به آنها پاسخ می‌دهد، خود اشکالات دیگری مطرح می‌کند. (شیرازی، ۱۴۱۰: ۶ / ۱۹۹ و ۲۲۸)

شیخ اشراق در مرحله قبل از ایجاد، نظریه روشنی ندارد و به علم اجمالی اشاره می‌کند که براساس آن، خداوند به ذات خود علم دارد و به لوازم ذاتش نیز علم دارد؛ علمی که در علم به ذات منطوقی است. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱ / ۴۷۸) وی در مرتبه پس از ایجاد، با اثبات علم حضوری نفس به خود و قوای خود، به اثبات علم حضوری خداوند به خود و افعالش پرداخته است. خداوند به دلیل احاطه قیومی به موجودات و اضافه علی و اشرافی نسبت به آنها به طریق اولی به آنها علم حضوری دارد. (همان: ۲ / ۱۵۰)

۱. دوانی در رساله اثبات واجب جدید بیان دیگری از رابطه علت و معلول ارائه می‌دهد و معتقد است علت، مباین معلول است و در وجود مغایر آن می‌باشد. لذا حضور علت، حضور معلول نیست. (خواجوی، ۱۴۲۳: ۱۴۷) به اعتقاد وی علم به علت، مستلزم علم به معلول نیست. بنابر آنکه اقتضای معلول از سوی علت موجب نمی‌شود که از تعقل علت، تعقل معلول لازم آید؛ مگر آنکه معلول، لازم بین علت باشد که در این صورت از تعقل علت، تعقل معلول لازم می‌آید. دوانی ادامه می‌دهد مدعای فوق (علم به علت، مستلزم علم به معلول است) مدعایی غیر بین است. (همان: ۱۴۶) البته این به معنای نفی سنخیت بین علت و معلول نیست، چنانکه درحاشیه قدیم شرح تجرید بیان می‌کند علت، نسبت به معلول دارای خصوصیتی خاص است که از جهت آن خصوصیت، معلول از علت صادر می‌شود و عقل حکم می‌کند که باید بین معلول و علت خصوصیتی باشد که بین علت و غیرش، آن خصوصیت وجود نداشته باشد و اگر خصوصیتی که مختص به علت و معلول است، وجود نداشته باشد، معلول از علت، صادر نمی‌شود. (دوانی، ۱۷۵۳: ۱۴۶؛ توپسرکانی، ۱۴۱۱: ۱۸۱) وی در رساله الزوراء، نسبت معلول اول و علت اولی و تمام معلول‌ها را به‌گونه‌ای به تصویر می‌کشد که شباهت کامل و مابینت و جدایی تام، بین آنها نیست. از این‌رو هرچه در این مورد گفته می‌شود، برای تقریب به ذهن است. (خواجوی، ۱۴۲۳: ۱۷۶) به نظر می‌رسد سخن دوانی مبتنی بر تبیین علت و معلول در مدار وجود و همچنین گفتار وی در باب اینکه معلول از شئون و وجود علت است، بر مبنای ذوق تأله بوده، منافاتی با یکدیگر ندارند؛ به این بیان که در نظریه فوق، وجود حقیقی و مستقل و قائم بذاته، منحصر در واجب‌الوجود بوده، بقیه وجود قائم به ذات ندارد؛ بلکه موجودیت آنها صرفاً به معنای انتساب به وجود است. بنابراین معلول از خود، وجودی ندارد تا در حیطه آن وجود، با وجود علت، سنخیت داشته باشد؛ بلکه شأن و تجلی علت است.

ملاصدرا در مرتبه قبل از ایجاد، با بهره‌گیری از قاعده بسیط‌الحقیقه نتیجه می‌گیرد: از آنجا که خداوند بسیط‌الحقیقه است و همه اشیا در ذات او به وجود جمعی موجودند، علم او به ذات خود، عین علم او به تمام اشیا است و چون اشیا به وجود واحد جمعی در ذات خداوند موجودند، از آن به «علم اجمالی» تعبیر می‌شود که کشف تفصیلی از اشیا دارد. (شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۷؛ برای نمونه بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۹ و ۳۱۶ - ۳۱۵؛ همو، ۱۳۷۶: ۳۸۰ - ۳۹۵؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱ / ۴۹۳ - ۴۷۴؛ حلی، ۱۴۱۶: ۲۸۴)

محقق دوانی و علم الهی

دوانی پس از بیان علم واجب و بررسی شبهه‌ای در این زمینه، نظر فلاسفه و متکلمان را درباره علم واجب به موجودات نقد و بررسی می‌کند و تکفیر فلاسفه از سوی متکلمان را نمی‌پذیرد. اولین نکته در بیان نظر محقق دوانی، معنا و مفهوم علم الهی است. به اعتقاد وی، علم خداوند، برتر از آن است که به صدق متصف شود؛ بلکه حق است؛ به معنای اینکه همان واقع است، نه اینکه مطابق واقع باشد. دوانی معتقد است در صورتی که در علم خداوند، معنای مطابقت را لحاظ کنیم، سه احتمال پیش می‌آید که اشکالاتی بر آنها وارد است:

اگر مقصود از اینکه علم باری به صدق می‌شود، به اعتبار مطابقه نباشد، بلکه به معنای دیگر باشد، این اشکال بر آنها وارد است که خود، صدق را به مطابقت تفسیر کرده‌اند. اگر مقصودشان این باشد که علم خداوند به صدق و کذب توصیف نمی‌شود که خلاف عرف عام و خاص است و اگر مقصود آن باشد که علم خداوند، عین نفس‌الامر است، پس در صدقش، به اعتبار مطابقت نیازی نیست؛ اشکال بر آنها وارد است که علاوه بر نادیده گرفتن تعریف صدق (که صدق را به مطابقت تعریف کرده‌اند) این بیان مخالف وضع نفس‌الامر است که همان عقل فعال می‌باشد؛ زیرا در این صورت، واجب و مبادی عالی‌ه همگی نفس‌الامر خواهند بود. (دوانی، ۱۷۵۳: ۶۸)

اثبات علم خداوند

محقق دوانی در اثبات اصل علم الهی به آیات قرآن، مانند: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» (حشر / ۲۲) استناد می‌کند. وی دلایلی برای اثبات علم ذاتی خداوند می‌آورد و همچون خواجه نصیر (حلی، ۱۴۱۶: ۲۸۴) انجام افعال متقن از سوی خداوند و مبتنی بودن آن افعال بر علم فاعل (خداوند) را دلیلی بر علم الهی می‌داند. استدلال دیگر وی، به دلیل ابن‌سینا در *اشارات* (۱۳۷۵: ۳ / ۶۵) بازمی‌گردد. ابن‌سینا از تجرد خداوند، علم به ذات را نتیجه می‌گیرد. به بیان دوانی، حقیقت علم، عدم غیبت مجرد از مجرد است (عدم غیبت به دو صورت حضوری و حصولی واقع می‌شود) و از آنجا که خداوند در اعلامرتبه تجرد است (زیرا مجرد از ماهیت است) پس خود، علم و معلوم است.

شاهد دیگر وی برای اثبات علم ذاتی خداوند، علم نفس و عقل به خود است که با وجود حالت امکانی که دارند، به خود علم دارند. حال چگونه خداوندی که در نهایت تجرد است، به خود، عالم نباشد؛ بلکه خداوند در همه مراتب، عالم به خود است و غیر از او نمی‌تواند به مرتبه ذات، از حیث وحدت اطلاقی عالم باشد؛ چراکه مصداق نسبت در آن صورت عینی، وحدت نیست. (دهباشی، ۱۳۶۸: ۷۷ - ۷۶؛ دوانی، ۱۹۴۲: ۴۴)

محقق دوانی علم خداوند به غیر را نیز شاهی بر علم ذاتی خداوند می‌داند. به بیان وی، وقتی خداوند به اموری علم دارد، باید به ذاتش نیز علم داشته باشد؛ زیرا می‌داند خودش علم به آن شیء دارد.

محقق دوانی شبهه مطرح‌شده در علم ذاتی خداوند را که براساس آن، از تعدد عاقل و معقول، تعدد در ذات واجب را نتیجه می‌گیرد، می‌آورد و ضمن ضعیف دانستن شبهه، آن را مستلزم امری شنیع (سلب علم ذات از حق) می‌داند. به بیان وی حقیقت علم، عدم غیبت مجرد از مجرد است (عدم غیبت به دو صورت حضوری و حصولی واقع می‌شود) و از آنجا که خداوند در والاترین مرتبه تجرد است (زیرا مجرد از ماهیت است) پس خود، علم و معلوم است. به بیان دیگر نسبت، از انتزاعات عقل است و مطابقش، گاه وحدت است که در آن اتحاد و عینیت، در واقع متحقق است و دوئیت و تمایز در عقل است. خداوند عین وحدت است و در مرتبه ذاتش، هیچ تمایزی وجود ندارد.

دوانی و علم الهی به متغیرات

علم خداوند به متغیرات بدان جهت که شبهه تغیر در ذات الهی را به دنبال دارد، مورد توجه خاص فلاسفه و متکلمان است و چنان که در ادامه می‌آید، حتی مسئله تکفیر فلاسفه را نیز دربر داشته است. متکلمان، علم الهی را قدیم و تعلق را حادث می‌دانستند. با این وصف، تبدل در تعلقات است، نه در خود علم. محقق دوانی پذیرش این سخن را به منزله نفی علم الهی به حوادث در ازل می‌داند؛ چراکه تا متعلق نباشد، علمی نخواهد بود. (خواجوی، ۱۴۲۳: ۲۱۰؛ دهباشی، ۱۳۶۸: ۷۸)

دوانی در اثبات علم خداوند به غیر خداوند، از دلالت افعال متقن بهره می‌برد. (همان: ۳۳) در آثار وی تفکیکی بین علم قبل از ایجاد و پس از ایجاد نمی‌بینیم؛ بلکه وقتی از علم خداوند سخن می‌گویید، به علم ذاتی و علم به موجودات یا متغیرات نظر دارد.

در اینجا به بیان دیدگاه محقق دوانی در مورد علم خداوند به متغیرات می‌پردازیم:

الف) مافوق زمان بودن علم الهی همچون ذاتش

یکی از مسائل مهم فلسفه، ربط حادث به قدیم است. محقق دوانی نیز که به اهمیت این بحث آگاه است، می‌داند که برای ارتباط یک موجود زمانی با موجود ازلی و بدون زمان یا باید آنچه زمانی است، بدون زمان شود

یا موجود قدیم و ازلی در قالب یک موجود حادث و زمانی درآید که این به منزله تغییر در ذات الهی است. دوانی از امتداد زمانی سخن می‌گوید و آن را عرش حوادث متعدد جهان می‌داند. امتداد زمانی از آن جهت عرش حوادث و رویدادهای این جهان خوانده می‌شود که در عین وحدت اتصالی و یگانگی امتدادی، با هر یک از حوادث و رویدادها مقارن است. اگر این امتداد اتصالی و یگانه را با همه حوادث و رویدادهایی که در آن به وقوع می‌پیوندد، در نظر بگیریم، درمی‌یابیم که شأنی از شئون علت نخستین است و علت نخستین نیز به همه این حوادث و رویدادهای پی‌درپی احاطه و اشراف دارد.

دوانی برای تقریب به ذهن، خط متصل را مثال می‌زند، چنان که خط متصل دارای اجزای بالفعل نیست، امتداد نیز به عنوان یک امتداد اتصالی، اجزای بالفعل ندارد. محقق دوانی از این امتداد به امتداد سرمدی یاد می‌کند. در نظر وی، امتداد سرمدی و حوادث و رویدادهایی که در آن رخ می‌دهد، مانند خط واحد و متصل است که اجزای بالفعل ندارد و می‌توان در عالم فرض، برایش اجزای بالقوه در نظر گرفت؛ چنان که برای امتداد زمانی می‌توان اجزای بالقوه فرض کرد و زمان را به گذشته، حال و آینده تقسیم کرد. پس نسبت حوادث و رویدادهای گوناگون به امتداد زمانی، مانند نسبت اجزای مختلف است که می‌توان آنها را در یک خط متصل مفروض دانست:

حوادث همگی شأن واحدی دارند. امتداد سرمدی که از آن به زمان تعبیر می‌کنند و حوادثی که بر آن منطبق می‌کنند، به منزله خط واحدی است که جزء بالفعلی ندارد و نسبت زمان‌ها و حوادث پی‌درپی به آن نسبت اجزای مفروض در خط به خط است. (خواجوی، ۱۴۲۳: ۲۰۹)

از جمله مسائل مترتب بر ربط حادث به قدیم، علم محیط خداوند به گذشته، حال و آینده است که دچار تغییر و تحول نمی‌شود؛ بنابر آنکه همه حوادث و رویدادها در علم حق تعالی حضور دارند و تعاقب حوادث و گذشته و آینده، مانع حضور آنها در علم خداوند نیست. خداوند به هر رویدادی در وقت آن عالم است؛ بدون آنکه در علم او تغییر و تحولی صورت گیرد.

وی در شرح رباعیات با اشاره به غیر زمانی بودن ذات خداوند می‌نویسد چنان که ذات الهی، زمانی نیست، بلکه محیط و عالی بر زمان است، علمش نیز زمانی نیست؛ بلکه یک‌جا، محیط بر همه زمان‌ها است. پس گذشته و آینده در مقایسه امور با یکدیگر شکل می‌گیرد، نه ذات حق تعالی. به اعتقاد وی، با درک حقیقت اشیا می‌توان فهمید از ازل تا ابد، یک‌دفعه علم حق اند و هیچ چیز و هیچ شأن از حیطه شهود او غائب نیست و گذشته و آینده، ناظر به جنبه نقص عالم امکان است که آمیخته با عدم است و از آنجا که محضر خداوند، کمال مطلق است، عدم در آن راه ندارد. به بیان دیگر، گذشته و آینده ناشی از زمان است و زمان نیز فرع بر حرکت، و حرکت نیز فرع بر نقص و عدم، و ذات باری مبرا از عدم و نیستی است:

در علم حق و کلامش ای اهل کمال گر نیک نظر کنی، نیایی اشکال
 آنجاست همه ماضی و مستقبل و حال اینجا همه هست است، عدم را چه مجال
 (دهباشی، ۱۳۶۸: ۷۹ - ۷۸)

ب) علم از طریق اسباب و علل

وی در رساله *اثبات واجب جدید* بیان دیگری بر علیت خداوند و معلول بودن ماسوی الله ذکر می‌کند. به بیان وی، از آنجا که علم خدا به جزئیات از طریق اسباب و عللش صورت می‌گیرد، این سبب تغیر در ذات خدا نمی‌شود. خداوند به متغیرات، از جهت تغیر علم دارد؛ مثلاً می‌داند حادثه فلان در فلان زمان موجود می‌شود و در فلان زمان از بین می‌رود و این علم خداوند، علم اجمالی است که عین ذاتش است؛ به صورتی که تبدل در آن راه ندارد - چنان که ما در امور متعاقب مترتب، علم اجمالی داریم - و تغیر در صورتی لازم می‌آید که علمش به سبب حضور در آن یا زمان باشد؛ مثلاً بداند الآن زید ایستاده است و وقتی نشست، بداند الان نشسته است؛ ولی اگر فرض شود که زید در زمان یا جزئی از زمان، متصف به صفت ایستادن و در زمان دیگر، متصف به صفت نشستن است و علم ما به حالت وی براساس حضور نزد ما نباشد - بلکه به دلیل عللی باشد که سبب شکل‌گیری آن حالت برای او شده است - اشکالی پیش نمی‌آید.

دوانی با دو تمثیل به بیان این مطلب پرداخته است: اول از طریق علم ما به احوال گذشته که مترتب بر یکدیگرند (احوال مترتب متعاقب سابق) که اصلاً تغیر نمی‌پذیرد، دوم از طریق علم به احوال آینده مترتب بر هم (احوال مترتب لاحق) به دلیل اطلاع از اسباب مؤدّی به آن؛ چنان که منجم با توجه به علم به حساب، به اوضاع مترتب متعاقب علم دارد و این، سبب تغیر در علمش نمی‌شود. (خواجوی، ۱۴۲۳: ۱۵۰)

گفتنی است علم اجمالی مدنظر دوانی، اجمال به معنای مبهم و مختصر نیست؛ بلکه منظور وی از اجمال، علمی عقلی است که کشف تفصیلی را به همراه دارد. وی در ردّ اشکال متکلمان بیان کرد که فلاسفه، علم تخیلی را از خداوند نفی کرده‌اند؛ حال آنکه خداوند علمی تعقلی دارد؛ علمی اجمالی که با تعقل همراه است. (دوانی، ۱۹۴۲: ۳۴)

ج) علم اجمالی، کشف صور تفصیلی

شاید بتوان این دلیل دوانی را با توضیح ملاصدرا از علم خداوند مقایسه کرد. لذا برای درک بهتر این تبیین، نظریه ملاصدرا را به اختصار بیان می‌کنیم. به اعتقاد وی، خداوند به ذات خود عالم است و علم به ذات که عین ذات است، علم اجمالی به ماعدا می‌باشد و با بساطتی که دارد، اشیا چنان که هستند، مشهود او می‌باشند؛ از این رو در عین اجمالی بودن، کشف تفصیلی غیر خود را به همراه دارد. مراد از اجمالی در اینجا، علم بسیط عقلی است؛ یعنی کمال علمی حق به این است که در عاقلیت به حدی است که ذات به خود منکشف است و

ذوات اشیا نیز نزد او معلوم‌اند؛ چراکه معلول‌اند و اصل وجود معلول، عین معقول بودن اوست. این معقول بودن، سبب انکشاف آنها در پیشگاه خداوند است. (شیرازی، ۱۴۱۰: ۶ / ۲۶۳)

ملاصدرا برای تبیین این نظر از قاعده «بسیط الحقیقه» استفاده می‌کند. بر این اساس، ذات مقدس خداوند به‌منزله آینه‌ای است که از نظر در آن، همه‌چیز مکشوف حق تعالی می‌شود. ملاصدرا سخن خود را بر برخی مبانی، مانند اصالت وجود، تشکیک در وجود و وجود رابط بنا می‌کند.

نکته دیگری که ما را به فهم نظر دوانی نزدیک می‌کند، بیان دیدگاه دوانی در مورد هستی است. در نظر وی، غیر وجود هرگز موجود نمی‌شود؛ چراکه اتصاف غیر وجود به وجود بی‌معنا است و نمی‌توان وجود را صفتی برای آن به‌شمار آورد. به این ترتیب، اطلاق موجود بودن بر ماهیت به این معنا نیست که وجود، عارض ماهیت می‌شود یا ماهیت به وجود موصوف می‌شود؛ بلکه موجود بودن تنها هنگامی بر ماهیت اطلاق می‌شود که آنها با وجود نسبت پیدا می‌کنند و وابستگی آنها به هستی آشکار می‌شود. به بیان دیگر، وجود در ماهیات ظهور و بروز پیدا می‌کند و ماهیات فقط در ارتباط خود با وجود خداوند، موجود شناخته می‌شود:

پس وجود، وصف قائم به غیرش نیست؛ بلکه ذات حق است و وجود غیرش، به معنای تعلّقش به وجود و ظهورش با آن است. (خواجوی، ۱۴۲۳: ۲۰۸)

گرچه محقق دوانی از اعتباری بودن وجود سخن می‌گوید، در نظر وی اعتباری بودن وجود به این معنا است که نسبت ماهیات با وجود حق، جز به اعتبار نیست و اعتباری بودن وجود، اعتباری بودن نسبتی است که ماهیات با وجود خداوند دارند. اعتباری بودن وجود نزد دوانی به وجود ممکنات اشاره دارد، نه وجود خداوند که اصل و اساس همه حقایق است و حقایق صورتهایی هستند که خداوند در آنها تجلی یافته است. در نظر دوانی، همه جهان فقط مظهر و صورتهایی‌اند که حقیقت خود را در آنها آشکار می‌کند؛ همه به یک حقیقت اشاره دارند. محقق دوانی در تبیین خود برای اثبات علم الهی با بهره‌گیری از نظریه ذوق تأله معتقد است ذات خداوند، عین علم قائم بذاته است، چنان که عین وجود قائم بذاته است. پس علم بذاته و علم اجمالی به معلولش است. علم اجمالی، خلاق صور تفصیلی در خارج است. پس همه معلولات، فارغ از هر نوع کثرتی در ذات خداوند، در ذاتش حاضرند؛ البته بنابر آنکه در علم اجمالی با وجود معلولات متکثر، صورت عقلی واحد است؛ از این‌رو این وجود علمی اجمالی، همان وجودی است که مبدأ اشتقاق موجود است و همه موجودات به آن منتسب هستند. دوانی متذکر می‌شود که ما با دو وجود مواجه نیستیم؛ بلکه وجود غیرش عبارت از انتساب به آن وجود قائم بنفسه است. (همان: ۱۴۸)

نتیجه اینکه به بیان محقق دوانی، هستی منحصر در ذات خداوند است. او مطلق هستی است و غیرش صرف انتساب است. وقتی همه هستی است و به ذات خود آگاه است، پس به همه‌چیز تفصیلاً آگاه است. دوانی برای بیان سخن خود از عبارت «علم اجمالی خلاق صور تفصیلی در خارج» استفاده می‌کند.

گرچه نظریه دوانی به بیان ملاصدرا شباهت دارد و می‌توان هر دو را در یک چارچوب بیان کرد، محقق دوانی نتوانسته مانند ملاصدرا نظریه‌اش را بر مبانی محکم بنا کند (تا آنجا که نظریه ذوق تالّه وی مورد انتقاد ملاصدرا قرار گرفته است). ملاصدرا نظریه‌اش را بر مبانی مانند اصالت وجود و تشکیک وجود بنا می‌کند و در تشکیک وجود، به وجود صرف خداوند می‌رسد؛ حال آنکه محقق دوانی از اعتباری بودن وجود سخن می‌گوید - البته منظور وی از اعتباری بودن وجود گذشت - و به تشکیک وجود نیز باور ندارد. وی نه تنها مخالف تشکیک در وجود است، اختلاف در وجود را نیز نمی‌پذیرد؛ چراکه وجود را امری واحد و قائم به ذات می‌داند که نه دارای مراتب متفاوت است و نه اختلاف و دوگانگی در آن راه دارد. ارتباط موجودات جهان با خداوند را از طریق نسبت می‌داند؛ یعنی ماهیات وقتی به خداوند متعال منسوب می‌شوند، موجود خوانده می‌شوند.

نقد متکلمان بر فلاسفه و پاسخ دوانی

محقق دوانی ضمن بحث از نحوه علم واجب به جزئیات، به اشکال متکلمان بر فلاسفه مبنی بر اینکه خداوند به جزئیات بر وجه جزئی علم ندارد، اشاره می‌کند سپس سخن آنها را در تشنیع و نسبت کفر به فلاسفه رد کرده، به توجیه سخن حکما می‌پردازد:

اینکه مشهور شده که حکما علم خداوند به جزئیات به وجه جزئی را انکار کرده‌اند، سبب تشنیع آنها از سوی مخاطبان کلامشان شده است. این تشنیع از دو جهت صورت گرفته است: اول آنکه، این سخن مستلزم عدم احاطه علم خداوند به همه ممکنات است و دوم اینکه شکی نیست که از جمله معلومات خداوند، جزئیات بر وجه جزئی اند؛ زیرا همه عالم، مستند به خدا است و از جمله این کل، جزئیات بر وجه جزئی اند؛ ازاین‌رو قول به عدم علم خدا به آنها مانند استثنای بعضی جزئیات از احکام کلی است. (همان: ۱۵۱)

محقق دوانی این سخن را ناشی از این توهم دانسته است که ماهیت در صورتی مشترک و کلی نیست که امر مخصّصی بدان منضم شود - که تشخیص نامیده می‌شود - و تا زمانی که آن امر مخصّص نباشد، کلی خواهد بود و وقتی آن مخصّص وجود داشته باشد و ماهیت بدان مقید شود، مدرک جزئی خواهد بود؛ ازاین‌رو متکلمان گمان کرده‌اند که علم خداوند به جزئیات بر وجه کلی، مبنی بر عدم علمش به آن امر مخصّص است و این کفر صریح است. (همان)

وی ضمن پاسخ به این گمان و بیان مذهب حکما، تکفیر آنها را رد کرده است. به اعتقاد وی، تحقیق مذهب حکما این است که کلیّت و جزئیّت، دو نحوه ادراک‌اند (تفاوت در ادراک)، نه تفاوت در مدرک. فلاسفه علم خدا به همه امور را به گونه‌ای که هیچ‌چیز از آن خالی نباشد، ثابت کرده‌اند: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ»؛ (سبأ / ۳) لکن علم خداوند به آنها به وجهی است که منعی از فرض اشتراک ندارد و کلیّت و جزئیّت، از نحوه

ادراک ناشی می‌شوند، نه از ادراک مخصص و عدم ادراک آن؛ بلکه هر آنچه انسان به نحو احساس و تخیل ادراک می‌کند، خداوند به طریق تعقل درک می‌کند و چنان‌که بسیاری از صفات در حق خدا نقص است (گرچه در غیر خدا کمال است)، ادراک تخیلی نیز در حق خدا نقص است.

به اعتقاد دوانی فلاسفه، منکر علم خدا به جزئیات نیستند؛ بلکه تخیل و احساس را از او نفی می‌کنند و خداوند همه محسوسات و متخیلات را به طریق تعقل ادراک می‌کند و تنها ادراک با آلات جسمانی است که به صورت جزئی صورت می‌گیرد. آنها ادراک تخیلی را از خداوند نفی کرده‌اند و به این مقدار، تکفیر تعلق نمی‌گیرد. کسانی که آنها را تکفیر کرده‌اند، بر این گمان بوده‌اند که آنها علم خدا به برخی امور را انکار می‌کنند (که بین جمهور چنین چیزی مشهور است). (دوانی، ۱۹۴۲: ۳۴؛ خواجهی، ۱۴۲۳: ۱۵۲ و ۲۱۱) گفتنی است پاسخ دوانی مبتنی بر بیان خواجه‌نصیر در شرح اشارات است که معتقد است علم خداوند به مخلوقات به نحو اجمالی است و این علم به طریق تعقل است، نه تخیل که مربوط به اجسام است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۱۶ - ۳۱۵)

نقد و بررسی نظر فلاسفه

فلاسفه با اثبات رابطه علی و معلولی بین خداوند و ممکنات، علم الهی به مخلوقات را نتیجه می‌گیرند. بر این اساس، خداوند متعال در اعلامرتبه تجرد است و عالم بنفسه بذاته است؛ پس عقل و عاقل و معقول است و وقتی ذاتش علت موجب هر ممکنی است و علم به علت، مستلزم علم به معلول است، پس خداوند عالم به همه ممکنات است.

به بیان محقق دوانی، رابطه علیت نمی‌تواند بیان کننده علم خداوند به مخلوقات باشد؛ زیرا در صورتی می‌توان از علیت خداوند و علم خداوند به ذاتش، علم به مخلوق را نتیجه گرفت که وجود معلول عین وجود علت باشد؛ حال آنکه معلول، مابین با علت است، نه عین آن:

وجود علت، مغایر وجود معلول است، پس حضور علت، غیر از حضور معلولش است؛ بنابر آنکه وجود علت بعینه وجود معلول نیست. هر چند حضور علت، حضور معلولش و حصول آن باشد و معلول لازم وجود علت باشد، ولی جز به وجود خارجی مرتبط به علت نمی‌شود و این مصحح علم نیست؛ چراکه تا شیء نزد مدرک حاضر نشده باشد، به مجرد اینکه مبدأ امتیازش است، بدان آگاهی ندارد و بر فرض حضورش نزد علت، این تردید که در ذات علت یا غیرش حاضر است، مستلزم محذواتی می‌شود. با توجه به بیان فوق، اینکه علم واجب بغیره، منطوی در علمش بذاته است، چراکه ذاتش علت ممکنات است و علمش بذاته منطوی بر علمش به ممکنات است، قانع کننده نیست، بنابر آنکه ممکنات مابین واجب‌اند و حضور یکی از متباینین منطوی بر حضور دیگری نیست و حتی اگر فرض هر نوع نسبیتی از

علیت و ... بین آنها شود و آنچه گفته‌اند، صحیح باشد، می‌توان گفت از جمله احوالش، مغایر ممکنات بودن است. و به‌طور کلی وجود علت، بعینه وجود معلول نیست. (خواجوی، ۱۴۲۳: ۱۴۹ - ۱۴۴؛ دوانی، ۱۹۴۲: ۴۳ - ۴۲)

محقق دوانی پس از نقد فوق، تقریری از آن ارائه می‌دهد - که به بیان خودش، شبیه مذهب حکما است و اضطراب کلام حکما را مرتفع می‌کند - که براساس آن ذات خدا، عین علم قائم بذاته است؛ چنان‌که عین وجود قائم بذاته است، پس علم بذاته و علم اجمالی به معلولاتش است؛ یعنی علم قائم بذاته او، به اعتباری علم بذاته و به اعتباری، علم اجمالی به معلولات آن است و حیثیت اولی، علت حیثیت دومی است؛ ازاین‌رو علم او بذاته، علت علمش به غیر است؛ چنان‌که علم اجمالی در ما، مبدأ علم تفصیلی است.

به نظر دوانی، علم اجمالی خلاق صور تفصیلی در خارج است؛ پس معلولات، همگی برای خداوند حاضرند، بدون آنکه کثرت وجود داشته باشد؛ چراکه صورت عقلی در علم اجمالی واحد است، گرچه معلولات متکثرند. پس این وجود علمی اجمالی، همان وجودی است که مبدأ اشتقاق موجود است و همه موجودات، متناسب به آن هستند و در اینجا وجود عارض نیست؛ بلکه وجود غیرش، عبارت از انتساب به آن وجود قائم بنفسه است؛ لذا چنان‌که او وجود قائم بذاته است، پس علم قائم بذاته است و چنان‌که علمش، مبدأ ممکنات و مخصص وجودشان است، به این اعتبار، قدرت و اراده (و سایر صفات) است. (خواجوی، ۱۴۲۳: ۱۴۸)

دوانی معتقد است راه چاره آنها این است که آن معلولات را بذواته معقول بدانند و به اعتبار علم بودن، متقدم بر اعتبار خارجی بودن بدانند و به اعتبار علم بودنش، بالایجاب منسوب به خدا شمارند؛ به این اعتبار، مسبوق به علم و اراده نیست و به اعتبار وجود خارجی‌اش، به اختیار منسوب به خدا می‌باشد؛ زیرا مسبوق به علم و اراده منبعث از او هستند که به اعتبار مغایرش است. (دوانی، ۱۹۴۲: ۴۳)

گفتنی است دوانی در توجیه بیان حکما از بیان وحدت وجودی خود که به ذوق تأله معروف است، بهره برده است که براساس آن، موجودات ممکن، وجود مستقلی ندارند و وجودشان در سایه انتساب به وجود حق معنا پیدا می‌کند.^۱

۱. در مورد وحدت وجود باید اشاره کرد که دوانی بر پایه مفهوم‌سازی که از وجود ارائه می‌دهد، آن را به سه معنا به کار می‌برد: معنای اول، وجود به معنای حقیقت خارجی که واحد، قائم بذاته و مساوق واجب‌الوجود است؛ معنای دوم، وجود معقولی است که امری اعتباری، از معقولات ثانی و به معنای مصدری بودن و هستی و وصف موجودات است؛ معنای سوم که وجود به معنای موجودات امکانی است که وجود مستقلی ندارند و در وجود خود، تابع حقیقت وجود می‌باشند. (تویسرکانی، ۱۴۰۵: ۵۲) بنابر نظر دوانی، واجب‌الوجود به معنای اول، موجودیت و تحقق دارد و ممکنات به معنای سوم وجود موجودند؛ ازاین‌رو موجودیت واجب، ذاتی و موجودیت ممکنات، انتسابی است. وی در حاشیه قدیم و اجد شرح تجرید تأکید می‌کند که موجودیت در ممکنات، به اعتبار ذات نیست؛ چراکه آنها قائم به ذات خود نیستند. پس به حسب ذات، داخل در موجود نیستند. بر این اساس، منشأ انتزاع وجود در واجب‌الوجود نفس ذات اوست و در ممکن‌الوجود، صفت

دوانی و علم ارتسامی

ازجمله نظریات مطرح شده در مسئله علم خداوند به مخلوقات، بیان شیخ‌الرئیس است. بنابر بیان ابن‌سینا، خداوند علمی فعلی دارد که سبب پیدایش اشیا در خارج است. این علم از طریق صور علمی اشیا حاصل می‌شود؛ یعنی اشیا به وجود خارجی خود در مرتبه علم الهی موجود نیستند؛ بلکه به وجود علمی که همان صور علمی و عقلی است و چون خداوند علت تامه موجودات است و علم به علت، مستلزم علم به معلول است، علم به ذاتش سبب علمش به اشیا می‌شود؛ به این نحو که با علم واجب تعالی به ذات خود، صور علمی اشیا پدید می‌آید و صور علمی اشیا، عین علم خداوند هستند و در نتیجه این صور علمی، معلول علم خداوند به ذات خود هستند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۶۴)

بیان ابن‌سینا از علم خداوند به مخلوقات، واکنش‌های زیادی به همراه داشت. شیخ اشراق با چندین اشکال به رد آن پرداخت. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱ / ۴۸۰) ملاصدرا ضمن پاسخ به اشکالات سهروردی، (شیرازی، ۱۴۱۰: ۶ / ۲۰۰ - ۱۹۹) اشکالات دیگری بر آن وارد کرد. (همان: ۲۸۰ - ۲۶۸)

خواجه نصیر نیز با وجود اینکه در شرح *اشارات* سعی داشته تا سخن شیخ را شرح کند تا اینکه بر آن نقد وارد کند؛ ولی در این مورد به نقد شیخ‌الرئیس پرداخته، چند اشکال وارد می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۰۴) خواجه پس از طرح اشکالاتی بر ابن‌سینا، برای گریز از آنها، نظریه خود را مطرح می‌کند. وی برای تقریب به ذهن، به ادراک نفس استشهاد می‌کند. به بیان خواجه، همان‌طور که عاقل در ادراک ذاتش به صورتی غیر از صورت ذاتش نیاز ندارد، در ادراک چیزی که صادر و ناشی از ذاتش است نیز به صورتی غیر از صورت آن چیز - که معلول اوست - نیاز ندارد. این صور، عارض و حال در نفس نیستند و ادراک و تعقل این صور، مشروط به آن نیست که نفس محل صور باشد. به عبارت دیگر، برخلاف سخن ابن‌سینا که منجر به حلول صور در ذات می‌شد، با این بیان، چنین محذوری شکل نمی‌گیرد؛ چراکه در تعقل، حضور صورت نزد عاقل شرط است، نه حلول آن صورت.

خواجه در ادامه بیان می‌کند که چون خداوند عاقل ذات خود است و میان ذات و تعقل ذاتش تغایر وجودی نیست (مگر به اعتبار)، علم خداوند به ذاتش حضوری و شهودی است که براساس آن، علم و عالم و معلوم یکی است. پس لازم نیست معلول اول یا صورت او در تعقل خداوند نسبت او در ذات حق حلول کند. (همان: ۳۰۶ - ۳۰۵)

مکتسب از فاعل و به عبارتی، انتساب به فاعل می‌باشد. (دوانی، ۱۷۵۳: ۴۶؛ همو، ۱۹۹۹: ۶۴)

امکان و وجوب چیست جز بود و نبود آن را معدوم دان و این را موجود
شد هست عدم‌نما، عدم هست نما از فرط کمال لطف، از غایت جود
(دهبانی، ۱۳۶۸: ۴۷)

محقق دوانی به سخن ابن سینا در کتاب *شفاء و اشارات* درباره نحوه علم خداوند به جزئیات اشاره می‌کند و معتقد است ظاهر عبارات *اشارات* بیان کننده علم ارتسامی است و خواجه نصیر نیز به تبیین این برداشت پرداخته است؛ (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۰۷ - ۳۰۴) ولی بیان ابن سینا در کتاب *شفاء* بر نفی این نحوه از علم تصریح دارد. در شرح *عقاید عضدیه*، نظر مشاء در علم باری را که با عنوان ارتسام بیان می‌شود، با عبارت «یوهم» (از عبارات آنها پنداشته می‌شود) بیان کرده، آن را منافی با قواعدشان می‌داند.^۱

محقق دوانی همچنین سخن خواجه نصیر در توجیه علم الهی را نمی‌پذیرد و چند اشکال بر آن وارد می‌کند: الف) اینکه گفته شود چنان که عاقل در ادراک ذاتش به صورتی غیر از صورت آن صادر نیاز ندارد، در ادراک آنچه لذاته از او صادر می‌شود نیز به صورت غیر آنچه صادر شده، نیاز ندارد و دلیلی بر آن نداریم و نمی‌توان علم خداوند را به علم انسان به خود استناد کرد. بنابر آنکه در انسان، صور علمی قائم به ذات، از صفات انسان است؛ ولی معلول اول از صفات خداوند نیست تا حضور خداوند، مستلزم حضور معلول اول شود و ادراکش سبب ادراک آن باشد.

ب) این سخن که در ادراک صادر از ذاتش، به صورتی غیر از صورت آن صادر نیازی ندارد، درست نیست؛ زیرا در تعقل صورت بنفسها، نیازی به صورت دیگر به علاقه صدور نیست تا گفته شود نفس هرگاه صورتی را بنفسها تعقل کند یا اینکه با مشارکت (مشارکه ما) صورت گرفته اولی آن است که عاقل در تصور صادر از او لذاته بوده، محتاج غیر نیست؛ بلکه تعقل صورت به علاقه حلول یا صدور با حلول است و معلول اول در واجب تعالی حلول ندارد و اگر نفس در علم به برخی از امور صادر از خود که در آن حال نیستند، نیازی به صورت نداشت، حرف شما درست بود؛ حال آنکه این گونه نیست و ما در تصور امور صادر شده مباین از خود، محتاج صورت هستیم.

ج) اینکه حکم کرده وقتی دو علت (ذات خدا و تعقلش لذاته) شیء واحدند، پس معلول اول و عقل اول نیز شیء واحدند، تحکم محض است؛ زیرا معلول اول به اعتبارات سه گانه، علت معلولات متباین سه گانه است؛ ازاین رو علل متحد در وجود و معلولات متباین اند.

۱. لازم به ذکر است که خواجه نصیر در شرح *اشارات*، اشکالاتی بر بیان ابن سینا وارد می‌کند که صدرالمتهلین در *الشواهد الربوبیه* ضمن آنکه اشکالات را متعلق به شیخ اشراق می‌داند، به آنها پاسخ داده است. (برای تفصیل مطلب بنگرید به: شیرازی، ۱۳۶۰: ۵۴ - ۵۳) خواجه پس از طرح اشکالات، برای گریز از آنها به طرح نظریه خود در باب علم الهی می‌پردازد. وی برای تقریب به ذهن، مثال ادراک نفس را ذکر می‌کند: «چنان که عاقل در ادراک ذاتش لذاته، نیازی به صورت غیر از ذاتش نیازی ندارد، در ادراک آنچه از ذاتش لذاته صادر می‌شود نیز به صورتی غیر از صورت آن صادر نیاز ندارد، چنان که در لحاظ حال خودت هنگامی که شیئی را با صورتش تعقل می‌کنی، این گونه است ... دانستی که اول تعالی عاقل لذاته است، بدون تغایر وجودی بین ذاتش و تعقل لذاته‌اش ... و حکم کردی که تعقلش لذاته، علت علت تعقلش از معلول اول است. پس وقتی حکم کردی که دو علت، یعنی ذاتش و تعقل ذاتش شیء واحدند، پس حکم کن که دو معلول نیز امر واحدند ...». (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۰۵ - ۳۰۴)

د) اینکه تعقل واجب تعالی از صور موجودات کلی و جزئی، به واسطه حصولشان در جواهر عقلی است و تعقل واجب از آن جواهر عقلی با آن صور است، بدان معنا است که علم واجب به آنها، متأخر از تعقل آن جواهر از صور حاصل در آن باشد؛ به علاوه آنکه ارتسام صور جزئیات مادی در جواهر غیرجسمانی مجرد، بنابر اصول فلاسفه صحیح نیست؛ زیرا مجرد، جزئیات مادی را درک نمی‌کند (مگر با آلات جسمانی که در آن آلات مرتسم می‌شود) و آن آلات، بلکه آن جواهر مجرد، معلول ذات خداوند بذاته نیست، پس مقدمه آنها در اینجا جاری نمی‌شود.

ه) اگر وجود معلول اول، نفس تعقل واجب از آنها باشد، تعقل واجب از آن، به اختیار نیست (صادر به اختیار نیست)؛ زیرا اختیار متوقف بر علم و قدرت و اراده است. لذا صدور آنها به اختیار ممکن نیست، وگرنه مستلزم دور و تسلسل می‌شود. پس صدور معلول اول به اختیار نیست؛ بلکه به محض ایجاب است. حال اشکال این است که چگونه صدور ممکنات از واجب به اختیار باشد؛ حال آنکه افعال اختیاری مسبوق به علم هستند که در این صورت لازم می‌آید حوادث در علم خداوند وجود ازلی داشته باشند و تعلق علم به لا شیء محض محال است.

دوانی ضمن بیان اشکالات فوق، راه چاره را در همان نظر خود می‌داند که خداوند به علم بسیط اجمالی به همه اشیا علم دارد و آن علم، مبدأ وجود تفصیل در خارج است؛ چنان که علم اجمالی، مبدأ حصول تفصیل است. (دوانی، ۱۹۴۲: ۴۰ - ۳۶)

محقق دوانی عباراتی از کتاب *شفاء* را می‌آورد تا تأییدی بر این باشد که این تفسیر ظاهر سخن ابن‌سینا است و چنان که گفتیم، با عبارت «یوهم» از این برداشت سخن می‌گوید. بیان ابن‌سینا در *شفاء* از این قرار است:

خداوند اشیا را دفعهٔ واحده تعقل می‌کند، بدون آنکه در اثر آن تکثیری در ذات خداوند صورت گیرد و حقیقتش را بذاته به صورتش تصور می‌کند؛ بلکه صورت شیء از ذاتش افزوده می‌شود و این اولی است که از آن صور فائضه متعقل شود تا از تعقل صورت حاصله در معلول اول؛ چراکه ذاتش را تعقل می‌کند؛ ذاتی که مبدأ هر چیزی است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۹)

با این بیان، اشکال محل بودن ذات خداوند برای صور و حلول این صور در ذات و نیز تقدم و تأخر صورت از ذات و اشکالات دیگر مرتفع می‌شود.

نتیجه

محقق دوانی در مسئله صفات خداوند و علم الهی به مثابه یک فیلسوف بحث می‌کند، نه یک متکلم. بیان وی در این زمینه بیشتر صبغهٔ عرفانی دارد؛ از این رو می‌بینیم که بنابر ذوق تالّه، تفسیری عرفانی از هستی ارائه می‌دهد. در نگاه دوانی، عالم خداوند است و موجودات دیگر با نسبت به این وجود مطلق هستی می‌یابند. در نقد نظر

فلاسفه دیدیم که وی به تباین معلول با علت نظر دارد. در نگاه اصالت وجودی و تشکیکی است که معلول، وجود ضعیف است و علت، وجود شدید؛ اما دوانی نه به اصالت وجود به معنای وجود در ممکنات اعتقاد دارد و نه به تشکیک وجود. وی از نسبت سخن می‌گوید و نسبت حق تعالی با موجودات را مادر همه نسبت‌ها می‌خواند. (خواجوی، ۱۴۲۳: ۱۷۶) سخن دوانی در مورد نسبت، اگرچه از برخی جهات با بیان ملاصدرا در باب وجود رابط شباهت دارد، بسیار با آن تفاوت دارد؛ زیرا ملاصدرا براساس اصالت وجود و تشکیک در وجود است که به وجود رابط اعتقاد دارد و آن را از اقسام هستی می‌داند؛ ولی در نظر محقق دوانی، جز ذات پاک خداوند ذات دیگری در هستی نیست. شاید اگر دوانی بر مسئله اعتباری بودن وجود در ممکنات تأکید نمی‌کرد، درپچه نگاهش از نسبت و لاوجود محض در ممکنات به تشکیک گشوده می‌شد و در این صورت، به ملاصدرا بسیار نزدیک می‌شد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن علی، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات (شرح الاشارات و التنبيهات)*، قم، نشر البلاغة، چ ۱.
۳. _____، ۱۳۷۶، *الالهيات من كتاب شفاء*، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۴. بدوی، ۱۳۷۴، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی.
۵. تویسرکانی، احمد، ۱۴۰۵ ق، *الرسائل المختارة*، اصفهان، کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین علیه السلام.
۶. _____، ۱۴۱۱ ق، *ثلاث رسائل*، مشهد، آستانه الرضویة المقدسة.
۷. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۶ ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چ ۶.
۸. خواجوی اصفهانی، اسماعیل، ۱۴۲۳ ق، *سبع رسائل*، تقدیم و تعلیق احمد تویسرکانی، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب.
۹. دهباشی، مهدی، ۱۳۶۸، *شرح رباعیات فلسفی و عرفانی (موسوم به شرح الرباعیات)*، تصحیح، شرح و نقد مهدی دهباشی، تهران، مسعود.
۱۰. دوانی، محمد بن اسعد، ش ۱۷۵۳، *حاشیه قدیم شرح تجرید*، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۱۱. _____، ش ۱۹۴۲، *شرح عقاید عضدیه*، چاپ سنگی کتابخانه آستان قدس رضوی.
۱۲. _____، ش ۱۹۹۹، *حاشیه اجدد شرح تجرید*، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

۱۳. سبزواری، ملاهادی، ۱۴۱۷ ق، شرح منظومه، تعلیقه حسن زاده آملی، نشر ناب، ج ۳.
۱۴. سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۷۲، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۹۵، الملل والنحل، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، دار المعرفة.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبية، تعلیقه سید جلال الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر.
۱۷. _____، ۱۴۱۰ ق، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ج ۴.
۱۸. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۶۴، گوهر مراد، به کوشش صمد موحد، تهران، کتابخانه طهوری.
۱۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، تهران، صدرا.