



محدوده معرفت فاعل شناسا به باری تعالی از منظر حکیم زنوزی

محمدهادی توکلی

چکیده

محدوده معرفت انسان به خداوند متعال، یکی از مهم‌ترین مباحثی است که بر اساس هستی‌شناسی خداوند و نیز شناخت انسان به‌عنوان جلوه‌ای بهره‌مند از ابزارهای معرفتی مورد توجه فیلسوفان الهی قرار گرفته است. حکیم زنوزی به‌دقت به بررسی فلسفی این مسئله پرداخته و در ارائه تفسیری صحیح از برخی از آیات و روایات مطرح در این زمینه کوشیده است. وی با تقسیم هر یک از دو قسم علم، یعنی علم حصولی و علم حضوری به بالکنه و بالکنه، تعلق هر یک را به خداوند بررسی کرده و تعلق قسم بالکنه علم حصولی و نیز علم حضوری را به خداوند ممتنع دانسته، ولی تعلق قسم بالوجه آن دو را به حضرتش ممکن برشمرده است.

واژگان کلیدی: علم حصولی بالوجه، علم حضوری بالوجه، علم حصولی بالکنه، علم حضوری بالکنه، وجود منبسط، علت و معلول

مقدمه

مهم‌ترین مسئله در فلسفه‌های الهی، مسئله شناخت خداوند متعال است که حکما و اهل معرفت از آن با عنوان اشرف و افضل علوم یاد کرده‌اند؛ چنان‌که صدرالمتألهین می‌نویسد:

علم التوحید أنفع العلوم و أرفعها بل صفاوتها و نقاوتها و هو المقصد الأقصى و المطلب الأعلى و ليس وراء عبادان قرية و لا مطمع في النجاة إلا باقتنائه و لا فوز بالدرجات إلا باجتنائه (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۸۸).

در این میان، محدوده معرفت انسان به خداوند متعال، یکی از مهم‌ترین مباحثی است که باید بر اساس هستی‌شناسی خداوند و نیز شناخت انسان به‌عنوان جلوه الهی که از ابزارهای معرفتی بهره‌مند است، مورد توجه قرار گیرد.

در نوشته‌های فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین، گرچه سخن از معرفت حضوری به خداوند به‌صورت ناپخته دیده می‌شود، سخن از معرفت به خداوند عمدتاً به‌صورت علم حصولی و شناخت از ناحیه مفهوم تبیین شده است.

صدرالمتألهین استدلال بر علم حضوری معلول را به علت مطرح کرد و در برخی از آثار خود به‌صورت مختصر به بحث معرفت حضوری به خداوند پرداخت.

پس از صدرالمتألهین، حکیم زنوزی و همین‌طور پدر ایشان، ملاعبدالله زنوزی با دقت و تفصیل بیشتری به بررسی فلسفی این مسئله پرداختند و در ارائه تفسیری صحیح از برخی از آیاتی که از طرف خداوند متعال در قرآن کریم نازل شده و نیز روایاتی که از سوی اهل بیت : صادر گشته است، کوشیدند.

ملاعبدالله زنوزی در لمعات الهیه اشاره می‌کند:

تحقیق این مسئله شریفه (بحث از معرفت به خداوند) که عمده اصلی است از اصول ایمانیه و زبده عقیده‌ای است از عقاید دینیه، به این بسط و تفصیل و به این تحقیق و تدقیق در کتب الهی و کلام، به نظر قاصر این حقیر نرسیده است (زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۹۶).

البته مطالب آقاعلی حکیم بسیار گسترده‌تر و مفصل‌تر از مطالب پدرش است. مطالب حکیم به‌نحو پراکنده‌ای در بدایع الحکم و نیز دیگر آثار ایشان بیان شده است که در این نگارش کوشیده‌ایم آنها را سامان دهیم.

از آنجاکه یکی از ارکان اساسی بحث فلسفی از محدوده معرفت خداوند، بحث از نحوه هستی خداوند متعال است، به‌طور گذرا نظر حکیم زنوزی را در این مقدمه بیان می‌کنیم. خداوند از بُعد هستی‌شناختی، هستی صرف است و اعلی و اشرف از هستی صرف، نه معقول است و نه متصور، و از سوی دیگر، تکرر صرف هستی معقول نیست. صرف هستی، وجودی است که از جمیع جهات عدمیه و حیثیات ماهویه در مرتبه ذات خود، مبرا بوده، به همین سبب جمیع انحای وجودی را از جهت وجودی بودن آنها داراست؛ البته به‌صورت بساطت، نه ترکب. به بیان دیگر، خداوند تمامی کمالاتی را که به امکان عام می‌تواند داشته باشد، به‌صورت بالفعل و بالضروره واجد است و تمامی این کمالات عین ذات اوست، بدون آنکه موجب ایجاد حیثیت و جهت در ذات او شود (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۵-۱۲ و ۱۸۰-۱۸۱).

در نظر حکیم زنوزی، وجود و موجود کثرت حقیقی دارند، ولی کثرتی که به وحدت باز می‌گردد. از این‌رو، وجود خداوند، وجودی مباین و تماماً منسلخ از معلولات او نیست. از سوی دیگر، به‌صورت لا بشرط مقسمی نیست که به‌زعم وی مستلزم سریان در معلولات باشد، بلکه هستی خداوند، هستی بشرط لا از قیود امکانی است که فعل او امری واحد است که در تمامی ممکنات سریان دارد و همه کثرات، تطورات و شئون این فعل واحد (فیض منبسط) به شمار می‌روند و از این‌رو، فعل واحد یاد شده جهت ارتباط اشیاء با حق تعالی است. از آنجاکه فیض منبسط عین ربط به خداوند است، تمامی مراتب امکانی عین ربط به خداوند بوده، همچنین هرگونه تأثیری که بالذات به فیض منبسط منسوب شود، به‌نحو حقیقت به خداوند منسوب است.

حکیم زنوزی برخلاف «معطله» که به‌طور کلی راه معرفت به خداوند را مسدود می‌دانند

- چه به سبب آنکه وجود خداوند را به نحوی می‌پندارند که راه هرگونه معرفت را مسدود می‌کند (تعطیل به لحاظ هستی‌شناسی خداوند) و چه به دلیل آنکه انسان را فاقد هرگونه ابزار معرفت به خداوند می‌شناسند (تعطیل به لحاظ معرفت‌شناسی انسان) - دست‌یابی به معرفت بالوجه (در برابر معرفت بالکنه) خداوند را ممکن می‌داند و آن را غایت خلق و ایجاد معرفی می‌کند (همان، ص ۱۰۵). نیز برخلاف اندیشمندانی که بر مبنای «الهیات سلبی» می‌گویند مفاهیم بشری نمی‌توانند خدا را وصف کنند و سخن گفتن از او، به معنای تحدید و فروکاستن او به ساحت بشری است (تعطیل به لحاظ زبان‌شناختی)، وی بر مبنای اشتراک معنوی مفاهیم وجود، علم، حیات و ... در میان ممکنات و خداوند متعال، به «الهیات ایجابی» معتقد بوده، هسته معنایی این صفات را در نسبت با واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود مشترک می‌داند (همان، ص ۶۹ و ۷۹) و می‌نویسد:

ان عوارض الحقایق الوجودیه التي لا يعتبر في صدقها علی مصادیقها امکان و لا وجوب، بل يعرض الموجود بما هو موجود من دون اعتبار حد خاص و فقد مخصوص، كالوحدة و التشخص و العلم و القدرة و الحیوة و الارادة و السمع و البصر و امثالها ... و كل واحد منها سار في الوجودات كلها بما هي وجودات (همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۶۵-۴۶۶).

براین اساس، حکیم به تبیین دیدگاه مختار خود درباره معرفت به خداوند پرداخته، شناخت بالکنه خداوند را - چه به لحاظ علم حصولی و چه علم حضوری - ممتنع می‌داند و شناخت بالوجه او را - چه به لحاظ علم حصولی و چه علم حضوری - ممکن برمی‌شمارد.

تقسیم علم به حصولی و حضوری

حکیم زنوزی بر اساس تمایز میان صورت شیء و شیء عینی، علم را به نحو انحصاری (همو، ۱۳۷۶، ص ۹۳)، به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم و علم حصولی را علم به صورت شیء معرفی می‌کند (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۱؛ ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۰۶، ج ۳، ص ۲۴۶). البته صورت شیء معنای امر ماهوی را به ذهن متبادر می‌سازد، ولی با توجه به اینکه حکیم تصریح کرده که علم به واسطه مفاهیم فلسفی نیز علم حصولی است (همو، ۱۳۷۶، ص ۹۹-۱۰۰؛ ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۴۵) علم حصولی در نظر حکیم شناخت شیء به واسطه

ماهیت یا مفاهیم فلسفی منتزعه از آن است.

از نمونه‌های برجسته علم حضوری که حضور عینی شیء نزد عالم است، می‌توان به علم خداوند متعال به ذات خویش، علم مجردات محض به ذات خودشان و علم نفس ناطقه به حقیقت خود اشاره کرد (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۶ و ۴۰).

گفتنی است علم به صورت شیء در نسبت با شیء خارجی علم حصولی به‌شمار می‌آید، ولی از آنجاکه خود صورت، بنفسه نزد عالم حاضر است، علم به آن، در نسبت با خودش علم حضوری است (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۶ و ۸۴-۸۵؛ ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۰۹).

تقسیم علم حصولی به بالوجه و بالکنه

تقسیم علم حصولی به بالوجه و بالکنه، در آثار فیلسوفان سابقه دارد؛ البته این تقسیم درباره علم حصولی از قسم تصور بیان شده، نه علم حصولی از قسم تصدیق، گرچه در صورت پذیرش امکان آن در تصورات، به علوم تصدیقی نیز سرایت می‌کند.

حکیم زنوزی با تصریح به وجود این دو قسم (همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۲، ج ۳، ص ۲۵۲؛ ۱۳۷۶، ص ۳۸) برای هر یک از آن دو نمونه‌ای برمی‌شمارد.

نمونه علم حصولی بالکنه حصول تمام ذاتیات انسان در مدرکی از مدارک عقلیه است، به نحوی که صلاحیت حملی در آنها محقق باشد؛ یعنی به صورت جنس و فصل (لا بشرط) باشند، نه ماده و صورت (بشرط لا).

نمونه علم حصولی بالوجه، حصول وجهی از وجوه ماهیت انسان است در مدرکی عقلی - مثل ناطق که از ذاتیات آن، و ضاحک که از عرضیات آن است - به نحوی که هر یک بر وجه آلیت و حکایت و کاشفیت از حقیقت انسان اخذ شود؛ البته ناطق به دلیل ذاتی بودن کاشف از آن است و ضاحک به دلیل عرضی بودن (ر.ک: همو، ۱۳۷۶، ص ۳۹-۴۰؛ ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۲).

در نتیجه، «علم به ناطق، علم به انسان باشد به وجهی از وجود ذاتیه او که در مرتبه ذات او متقرر باشد و علم به ضاحک نیز علم به او باشد، لکن به وجهی از وجوه عرضیه او که در مرتبه متأخره از مرتبه ذات او متحقق بود» (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۰).

گفتنی است این بیان^۱ موهم انحصار علم حصولی بالوجه، به حصول وجهی از وجوه

۱. و همین‌طور بیان حکیم در ص ۳۸ از بدایع الحکم ذیل «بیان توضیحی».

ماهیت است؛ درحالی که علم حصولی افزون بر ماهیات، مفاهیم فلسفی را نیز در برمی گیرد؛ چنان که حکیم زنوزی خود به این امر معترف است (همو، ۱۳۷۶، ص ۹۹-۱۰۰؛ ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۴۵). از طرفی، تعبیر وی در حاشیه بر اسفار که «العلم بوجه من وجوه من صفاته و نعوته» (همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۲) با آنکه شامل مفاهیم فلسفی و نیز عوارض ماهوی آن می شود، ظاهراً ذاتیات ماهیت را دربر نمی گیرد.^۱

نکته دیگر آنکه، حکیم زنوزی، همان طور که میرداماد، صدرالمتألهین و ملاعبده الله زنوزی اشاره کرده اند (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۰؛ ۱۳۷۶، ص ۳۳۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۸۹؛ ۱۴۲۲، ص ۳۵۵، زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۸۳؛ ۱۳۶۱، ص ۵۹) بر اینکه علم بالوجه از جهت «وجه»، و نه «ذالوجه»، علم بالکنه است، تصریح می کند (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۶).

تقسیم علم حضوری به بالوجه و بالکنه

به نظر می رسد اصطلاح و نه معنای «علم حضوری بالوجه» نخستین بار از سوی ملاعبده الله زنوزی به کار رفته است؛ گرچه معنای آن در آثار حکمای پیش از وی به چشم می خورد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۶۰-۶۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۷۲، صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۴).

حکیم زنوزی در تبیین تفاوت این قسم از علم حضوری، به بیان نمونه یا نمونه‌هایی برای هر یک می پردازند. وی علم خداوند متعال را به ذات خویش، علم مجردات محض را به ذات خودشان، علم نفس ناطقه به حقیقت خود و حضور قوای نفس برای آن و نیز حضور مجعول بالذات را از نظر مجعول بالذات بودن برای جاعل بالذات، نمونه‌هایی برای علم حضوری بالکنه برمی شمارد (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۴۰).

۱. انحصار علم حصولی بالکنه، در حصول ماهیت تامه معلوم بالعرض برای عالم، مطلبی درست است؛ زیرا مفاهیم، برخلاف ماهیات، موجب علم حصولی بالکنه نمی شوند؛ چراکه با داشتن یک مفهوم از یک شیء بسیط، نمی توان تمام آن شیء را شناخت، بلکه تنها در حد همان مفهوم می توان آن شیء را شناسایی نمود. هر مفهومی دریچه‌ای تنگ به خارج است و دروازه کامل به خارج نیست. رأی نمونه، مفهوم واجب‌الوجود، تنها از واجب‌الوجود بودن خداوند گزارش می دهد، نه از علم، قدرت، حیات و دیگر اوصاف؛ در عین اینکه واجب‌الوجود بسیط است و هیچ گونه کثرتی در ذات اقدسش راه ندارد و نیز مفهوم وجود در نسبت دیگر معقولات ثانی همچون تشخیص، فعلیت و وحدت در عین آنکه بنا بر اصالت وجود تمامی اوصاف وجود مساوق با وجودند.

حکیم بیان می‌کند که حضور هویت عینی معلول از آن نظر که اثر، پرتو و جلوه‌ای از علتش است، برای مدرک، چه مدرک خود علت باشد، چه خود معلول باشد و چه امری غیر از این دو باشد^۱ (بر فرض پذیرش چنین امری) نمونه‌ای از علم حضوری بالوجه است؛ یعنی علم حضوری بالوجه به علت؛ «زیرا اثر و ظهور و جلوه و مجعول بالذات هر شیء، و وجهی بود از وجوه خارجی او» (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۰-۴۱؛ زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۸۴).
 فرق میان مثال آخر علم حضوری بالکنه و آنچه در علم حضوری بالوجه بیان شد، آن است که در مثال علم بالکنه، مجعول بالذات از حیث هویت عینی‌اش، و بدون لحاظ جلوه علت بودن، معلوم حضوری است، در مثال علم بالوجه، از حیث جلوه علت بودن لحاظ می‌شود.

حاصل آنکه، در علم حضوری بالوجه «ادراک مفاض بالذات، به‌آن‌جهت که مفاض بالذات باشد، به حضور اشراقی، بعینه ادراک مفیض بالذات بود به حضور اشراقی، به‌نحو نقصان و نه به‌نحو تمام؛ چنان‌که برهان الفلاسفه یعقوب بن اسحاق فرموده است: «ادراک المفاض علیه للمفیض بقدر افاضته علیه لا بقدر المفیض» (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۴۱).

بررسی تعلق علم حصولی به خداوند

گفتیم که در علم حصولی به شیء خارجی، شیء خارجی به‌واسطه ماهیت آن یا مفاهیم فلسفی منتزعه از آن شناخته می‌شود، نه آنکه وجود خارجی شیء برای مدرک حاضر گردد. از این‌رو، شناخت حصولی خداوند، در دو قسم علم به ماهیت و علم به مفاهیم فلسفی منتزعه از ذات او بحث می‌شود، که البته علم حصولی خود به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم می‌گردد.

امتناع شناخت خداوند از طریق حصول ماهیت

درباره علم حصولی به‌واسطه ماهیت، به‌طور کلی می‌توان با بیان این مسئله که خداوند وجود صرف بوده، فاقد ماهیت به‌معنای ماهیت من حیث لیسث الاهی است، تعلق علم حصولی به حضرتش را نفی نمود، ولی با توجه به اینکه خداوند ماهیت به‌معنای ما به الشیء هو هو، یعنی ذات را داراست، ذکر برهان بر عدم تعلق علم حصولی به وجود و ذات خداوند ضروری به نظر می‌رسد.

۱. با فرض پذیرش امکان علم حضوری به شیء خاصی، برای امری که جنبه علیت برای آن شیء خاص ندارد.

در نظر حکیم زنوزی بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، «ماهیات اشیاء خارجی که به وجود آن اشیاء در خارج موجودند، بعینها، یعنی به ذوات ماهویه عاریه از وجود خارجی در مدارک حاصل شوند و موجود باشند به وجودی که غیر وجود خارجی باشد و آثار مطلوبه وجود خارجی بر او مترتب نشود. پس هر ماهیت در خارج، خارجی بُود و در ذهن، ذهنی... و چون چنین باشد، ذهنیت و خارجیت از ذوات آن ماهیات، خارج بُود... و سنخی غیر از سنخ ماهیات، بالذات خارجی و یا ذهنی باشد تا سنخ ماهیت به عرض او و به واسطه او خارجی شود یا ذهنی. سنخ غیر از ماهیت، یا عدم باشد یا وجود. عدم چون بطلان صرف بُود، به صفات عینیه و احکام موجودات متصف نگردد. پس واسطه عروض ذهنیت و خارجیت، فردی از سنخ حقیقت وجود بُود. پس هر وجود خارجی جهت ذاتش بعینها جهت خارجیت، و هر وجود ذهنی جهت ذاتش عین جهت ذهنیت بُود» (همان، ص ۳۲-۳۳).

براین مبنا، تعلق علم حصولی به ذات خداوند متعال، بلکه وجود هر شیء و نه ماهیت آن، مستحیل است؛ زیرا خداوند فاقد ماهیت است و وجود صرف خارجی است. از طرفی، در علم حصولی به شیء خارجی، ماهیت آن، و نه وجود آن، عیناً در ذهن حاصل می شود. از این رو، اگر حقیقت خداوند، بلکه وجود هر شیء و نه ماهیت آن، متعلق علم حصولی قرار گیرد، «لازم آید که جهت ذاتش که بعینها جهت خارجیت و عینیت و حیثیت ترتب آثار مطلوبه بود، منقلب شود به جهت ذهنیت و ظلیت و حیثیت عدم ترتب آثار، و انقلاب شیء به تمام ذات به شیء دیگر و انخلاع شیء از ذات و ذاتی خود» (همان، ص ۳۳ و ۸۳-۸۴).

۸۴؛ ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۴؛ زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۹۲) که امری محال است. حاصل آنکه، علم حصولی به حقیقت خداوند - چه به لحاظ تصویری و چه تصدیقی- تعلق نمی گیرد، که روشن است که علم حصولی یاد شده، بر آنچه حکیم آن را به «علم حصولی بالکنه» تعریف نمود، مطابق است، و همین طور آن قسم از «علم حصولی بالوجه» که برخی از ذاتیات یا عرضیات معلوم واقع می شوند نیز درباره خداوند مستحیل است؛ زیرا خداوند فاقد جنس و فصل است (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۶ و ۲۵۸) و محل برای اعراض نیست (همان، ص ۶۰-۶۴).

با حصر انحای علم به حضوری و حصولی، و نفی علم حصولی ماهوی، تمامی شناخت هایی که تحت این گونه معرفت قرار می گیرند، از خداوند متعال نفی می شوند

(همان، ص ۹۳-۹۴). از جمله شناخت جزئی (شناخت‌های حسی، خیالی و وهمی) و کلی (شناخت عقلی که عبارت است از معرفت به ماهیت من حیث هی)، که از تقسیمات علم حصولی ماهوی به شمار می‌روند.

گفتنی است همان‌طور که حکیم تصریح نموده، «کنه ذات مقدس واجب‌الوجود از برای ذات مقدس او نیز به علم حصولی ارتسامی حاصل نشود» (همان، ص ۳۶)؛ به دلیل آنکه طبق آنچه در ادامه بیان می‌شود، علم حصولی بالکنه منحصر در شناخت ماهیات است، نه مفاهیم، و خداوند منزله از ماهیات است.

امکان شناخت خداوند از طریق حصول مفاهیم فلسفی

اما قسم دیگر علم حصولی، که شناخت به واسطه مفاهیم فلسفی حاصل می‌شود و می‌توان بنا بر آنچه پیش‌تر گفتیم، آن را از اقسام^۱ «علم حصولی بالوجه» دانست (همان، ۱۳۷۶، ص ۹۹-۱۰۰ و ۱۸۱؛ ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۴۵) درباره خداوند مستحیل نیست. در نظر حکیم زنوزی، خداوند گرچه ماهیت ندارد، از آنجاکه تعطیل در نسبت با معرفت خداوند صحیح نیست (همو، ۱۳۷۶، ص ۷۹)، حضرتش قابل شناخت از دریچه مفاهیم (علم تصویری اعتباری) است. مفاهیم یاد شده باید «مناسب و لایق جمال و جلال و کبریا و عظمت و نیز تنزه و تقدس او باشد از شوائب امکان و لوازم حدثان؛ یعنی ملازم تحدید و نقص و قصور وجود نباشد، بلکه ملازم صرافت ذات او در وجود و کمالات وجود باشد» (همان، ص ۹۹).

باید توجه داشت در شناخت این‌چنینی از خداوند، حقیقت خداوند از جهت معنوی و محکی^۲ عنه بودن مفاهیم یاد شده مورد شناخت است، نه از حیث حقیقت خارجی. از این‌رو، حکیم بیان می‌کند:

در علم حصولی ارتسامی ملاحظه عنوانات حاکیه از ذات مبدء اعلی، مثل عنوان واجب‌الوجود بالذات و للذات، از آن‌جهت که عنوان و حاکی‌اند، معنوی و محکی^۳ عنه بُود در مرتبه ملاحظه عنوان و حکایت، نه در مقام معنوی و محکی^۴ عنه (همان، ص ۱۰۰-۱۰۱).

۱. بنا بر آنچه بیان شد، علم حصولی بالوجه، در معنای شناخت برخی از ذاتیات ماهیت و نه تمام ذات آن نیز درباره خداوند ممتنع است.

پذیرش تعلق علم حصولی تصویری در معنای یاد شده، مستلزم آن است که خداوند موضوع قضایای اثباتی (علم تصدیقی) قرار گیرد و حکم بپذیرد (همان، ص ۹۹، ۱۸۱ و ۱۸۵): آنچه در عقل درآید از واجب‌الوجود در علم حصولی ارتسامی، اگرچه عنوانات عامه و مفاهیم کلیه بود، لکن آن مفاهیم چون بر وجه عنوانیت و آلیت و حکایتیت ملحوظ شوند - چنان که عنوان قضیه محصوره توانند شد - حکم آنها در نظر عقل ملغی^۱ و هر حکم که بر آنها شوند به محکی^۲ عنه سرایت کند و در حقیقت آن حکم بر محکی^۳ عنه بود. لهذا اگر عقل حکم کند که صفات ذاتیه واجب‌الوجود عین ذات او باشد، این حکم بر مفهوم واجب‌الوجود نباشد بلکه بر ذات و حقیقت واجب‌الوجود بود که در هیچ مدرکی درنیاید. (همان، ص ۱۸۱، ۱۸۲ و ۳۹۳).

بررسی تعلق علم حضوری به خداوند

همان‌طور که گفتیم، علم حضوری که در آن مدرک نزد مدرک با وجود خارجی خود حاضر می‌شود، به دو قسم بالکنه و بالوجه تقسیم می‌شود، که در نظر حکیم زنوزی، برخلاف علم بالوجه، تعلق علم بالکنه به خداوند متعال برای ممکنات محال است.

امتناع شناخت خداوند برای ممکنات به علم حضوری بالکنه

به نظر می‌رسد مجموع گفته‌های حکیم زنوزی را در بیان امتناع یاد شده می‌توان به صورت ذیل سامان بخشید:

مقدمه اول: علم به کنه و حقیقت هر شیء، مستلزم احاطه کامل بر آن شیء یا عینیت با آن است^۲ (همان، ص ۳۰-۳۱ و ۸۶).

۱. زیرا تنها به لحاظ حاکی بودن لحاظ می‌شوند، و حیث فی‌نفسه‌شان مورد توجه قرار نمی‌گیرد. از این رو، هر حکمی که بر آنها به لحاظ یاد شده ثابت گردد، مربوط به محکی^۳ عنه آنهاست.

گفتنی است این بیان حکیم، مربوط به پرسش نخست عمادالدوله (از شاهزادگان قاجار) است که حکیم بدایع الحکم را در پاسخ به پرسش‌های وی نگاشته است. عمادالدوله ضمن پرسش نخست خود بیان می‌کند: آنچه در تصور ما آید، جز مفهومی نیست. پس هر حکمی بر آن ذات مقدس کنیم، بر آن مفهوم وارد شود و در این صورت چگونه توان گفت صفات متعدده که از آنها نیز در تصور ما جز مفاهیم نیست، عین آن مفهوم است و حال آنکه حکمای متألهین - قدست اسرارهم - فرموده‌اند که ماهیات و مفاهیم را بینونه بالعزله است» (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۴).

۲. از آنجاکه در نظر حکیم علم بالوجه هم، «وجه معلوم»، خود به نحو «بالکنه» معلوم است، مطلق ادراک - چه حضوری و چه حصولی - حاصل نشود مگر به احاطه مدرک به مدرک؛ چنان‌که بر این امر تصریح نموده است (همان، ص ۳۰).

مقصود از احاطه مدرک در این مقدمه، «وصول او بُود به مدرک و وجدان او باشد مدرک را به این جهت که مدرک باشد» (همان، ص ۳۰). به بیان دیگر، احاطه مدرک عبارت است از حضور بالذات و تام مدرک در نزد مدرک.

حکیم در استدلال بر این مقدمه می‌گوید:

علم تام به کنه حقیقت (به معنای اعم از حقیقت شیء یا صورت آن) هر چیز حاصل نشود، مگر آنکه مدرک را احاطه تامه به کنه آن حقیقت حاصل باشد، به نهجی که هیچ وجه از وجوه ذاتیه آن حقیقت از احاطه او خارج نباشد؛ و آلا لازم می‌آید که علم تام به تمام آن حقیقت از برای مدرک حاصل نشده باشد، بلکه ادراک او متعلق باشد به بعضی از جهات ذاتیه او، و چون کلام در آن بعض نیز جاری شود، گوییم: ادراک تام به حقیقت آن بعض به کنه، باید به احاطه تامه باشد به جمیع جهات ذاتیه او، و چون کلام در این بعض نقل شود، همین بیان در او جاری بُود و خلاف فرض لازم آید، مگر آنکه منتهی شود به مقامی که مدرک را احاطه تامه به تمام حقیقت مدرک حاصل بود (همان، ص ۳۰-۳۱)

حکیم در برخی موارد تنها به بیان اینکه «علم به کنه شیء مستلزم احاطه کامل بر آن است» بسنده می‌کند (همان، ص ۳۰ و ۳۶)، ولی در موضعی با دقت بیشتری به بیان مطلب پرداخته، با در نظر گرفتن علم مفارقات و نفوس به خودشان، گزاره یاد شده را تکمیل کرده است: «علم به کنه شیء مستلزم احاطه کامل بر آن یا عینیت با آن است» (همان، ص ۸۶).

مقدمه دوم: هر حاضر بالذات برای غیر، عین ربط به غیر است (همان، ص ۸۶-۸۷). در حضور بالذات، یا شیء حاضر برای خود حضور دارد یا برای غیر. شق اول مربوط به علم حضوری نفوس، مجردات محض و خداوند متعال به ذوات خود می‌شود، که در نظر حکیم، هر سه مورد مصداق علم حضوری به کنه ذات است (همان، ص ۴۰) ولی در شق دوم، حضور بالذات برای غیر، به معنای ارتباط وجودی با غیر است و این ارتباط وجودی منحصر در رابطه علّی و معلولی است^۱ که حاصل آن، عین‌الربط بودن حاضر

۱. حکیم هم بر این مسئله تصریح کرده است: «ربط ذاتی چیزی به چیزی، بعینه حضور ذاتی او باشد در نزد او» (همان، ص ۴۳) و هم بر اینکه: «هر حاضر بالذات از برای غیر ... مرتبط بالذات به آن غیر بُود و هر مرتبط بالذات، عین ربط» (همان، ص ۸۷).

قبول گزاره دوم به صورت موجبه کلیه، در صورتی است که ارتباط وجودی میان دو شیء مغایر را منحصر در رابطه علّی و معلولی بدانیم که به نظر می‌رسد حکیم این امر را مسلم فرض کرده است (همو، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۴۷).

بالذات در نسبت با غیر است.

مقدمه سوم: احاطه یافتن ممکن‌الوجود^۱ بر خداوند محال است (همان، ص ۳۷، ۵۱ و ۸۶-۸۷).

دلیل این مقدمه آن است که خداوند متعال، وجود صرف است و در شدت و قوت وجود و کمالات وجود بما هو وجود، نامتناهی، و بلکه فوق نامتناهی است و حیثیت ذاتش، حیثیت غنی و قدرت است و از طرفی، مبدأ هر وجود و موجود است، و هر یک از موجودات امکانی، بی‌واسطه یا باواسطه، بنفسه و بالذات به خداوند مرتبط است و بنا بر مبانی حکمت متعالیه، هر مرتبط بالذات، عین ربط است و از این رو، جهت ذاتش عین جهت فقر و احتیاج می‌باشد. پس هر وجود امکانی در مرتبه ذات خود، محدود و ضعیف و ناقص و فقیر بالذات است و از طرف دیگر «احاطه محدود به غیر محدود و ضعیف به قوی و ناقص به کامل و عاجز به قادر و فقیر بالذات به غنی بالذات و مرتبط بالذات به مرتبط الیه، ضروری الاستحاله و بدیهی‌البطالان است» (همان، ص ۳۷) و نیز «لازم آید که معلول و مجعول و مفاض، مستتبع علت و جاعل و مفیض خود باشد و این دوری واضح بود و بطلانش مستغنی از بیان» (همان، ص ۵۱ و ۴۱۹).

نتیجه: شناخت خداوند با علم حضوری بالکنه برای ممکن‌الوجود محال است (همان، ص ۳۷ و ۸۶-۸۷).

۱. حکیم درباره اینکه بر فرض محال واجب‌الوجود دیگری باشد، آن واجب هم نمی‌تواند به واجب دیگر علم حضوری بالکنه بیابد، بیان می‌کند: «اگر هر یک از این دو واجب‌الوجود، از برای دیگری به کنه ذات معلوم باشد به علم حضوری اشراقی... هر یک به ذات عینیه خارجیه خود به آن دیگری مرتبط باشد و با اغماض از لزوم دور، لازم آید که هیچ‌یک واجب‌الوجود بالذات و للذات نباشد، و اگر یکی از آن دو معلوم باشد از برای دیگری، و آن دیگری از برای او معلوم نبود، آنکه معلوم نبود، واجب‌الوجود بالذات و للذات نباشد، و اگر هیچ‌یک برای دیگری معلوم نبود، لازم آید که هر یک فاقد مرتبه از مراتب کمال وجود بما هو وجود باشد، و فقد کمال وجود بما هو وجود، نقص وجودی [است] و نقص وجودی ملازم محدودیت در وجود، و محدودیت در وجود ملازم امکان نبود. پس غیرذات مبدأ اعلی - جل جلاله - به کنه ذات او عالم نباشد» (همو، ۱۳۷۶، ص ۸۷).

این بیان حکیم، هم احاطه وجودی را که بر فرض اعلی از وجود واجب‌الوجود باشد نفی می‌کند، و هم احاطه وجودی را که بر فرض مکافی واجب‌الوجود باشد.

بیان اشکال^۱ و پاسخ آن

علم حضوری بالکنه به وجود مجعول بالذات از جهت مجعولیت، از علم حضوری به وجود جاعل بالذات منفک نمی‌شود؛ پس جاعل بالذات را می‌توان با علم حضوری شناخت.

پاسخ آن است که شناخت خداوند با علم حضوری از طریق علم حضوری به معلول امری است صحیح، ولی علم حضوری به خداوند منحصر در علم بالکنه نیست، بلکه به بیان ذیل شناخت حضوری خداوند به نحو بالکنه از طریق یاد شده محال است:

مقدمه اول: علم حضوری بالکنه به معلول، عین ذات آن است.

مقدمه دوم: علم حضوری بالکنه به علت، عین ذات آن است.

مقدمه سوم: اگر علم حضوری بالکنه به معلول، مستلزم علم حضوری بالکنه به علت باشد، آنگاه لازم می‌آید معلول مقتضی ذات علت باشد، که تالی مستلزم دور و باطل است.

نتیجه: علم حضوری بالکنه به معلول، مستلزم علم حضوری بالکنه به علت نیست (همان، ص ۵۱ و ۴۱۹).

این مطالب خود استدلالی است بر امکان علم حضوری بالوجه به خداوند.

بررسی شناخت خداوند برای ممکنات به علم حضوری بالوجه

استدلال بر امکان شناخت خداوند به علم حضوری بالوجه

استدلال حکیم بر امکان شناخت حضوری خداوند به نحو بالوجه، به بیان ذیل است که البته مطالبی که پیش‌تر بیان شد، موجب پرهیز از تطویل در مقدمات و افزایش تعداد آنها می‌شود:

مقدمه اول: علم حضوری بالکنه به علت‌العلل (واجب‌الوجود بالذات) محال است.

مقدمه دوم: علم حضوری به وجود معلول، با علم حضوری به علت آن ملازم است

(همان، ص ۵۱، ۹۹-۱۰۱، ۱۸۱ و ۴۱۷-۴۲۰؛ ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۳۱).

پیش‌تر گفتیم که در هستی‌شناسی حکیم، فعل اطلاقی خداوند (وجود منبسط)، امری واحد است که عین ربط به خداوند است. وجود منبسط در تمامی ممکنات سریان دارد و

۱. این اشکال مورد توجه صدرالمتهلین قرار گرفته است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۵؛ ۱۳۵۴، ص ۴۰).

همه کثرات، تطورات و شئون این فعل واحد (فیض منبسط) شمرده می‌شوند. از این رو، فعل واحد یاد شده برای ارتباط اشیاء با حق تعالی است و از آنجا که فیض منبسط تمامی مراتب امکانی عین ربط به خداوند است، تمامی ممکنات محدود و افعال مقید خداوند، عین ربط به او هستند.

از سوی دیگر «علم به وجود مجعول بالذات به حضور اشراقی که منفک نشود از علم به وجود جاعل بالذات، بعینه علم به جاعل بالذات بود به حضور اشراقی» (همو، ۱۳۷۶، ص ۵۱) و به تعبیر دیگر «مشاهده^۱ ربط بما هو ربط از مشاهده مرتباً الیه منفک نشود» (همان، ص ۹۹؛ ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۱۶)، که این عدم انفکاک علم حضوری به معلول از علم حضوری به خداوند متعال به دو صورت قابل تصور است:

الف) علم حضوری و مشاهده حق تعالی در مرتبه ذات معلول باشد. (علم بالوجه)

ب) علم حضوری و مشاهده حق تعالی در مرتبه ذات او باشد. (علم بالکنه)

همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، شق دوم امری است ممتنع.^۲ از این رو، نتیجه آن است که: علم حضوری بالوجه به واجب‌الوجود، از طریق شناخت حضوری معلول او، از جهت معلول بودن امکان دارد. علم حضوری بالوجه، در اینجا عبارت است از شناخت خداوند متعال به اندازه افاضه‌ای که به معلول نموده و به قدر نمایش و جلوه و ظهور او در مرآت ذات معلول (همو، ۱۳۷۶، ص ۵۱، ۱۰۰-۱۰۱، ۱۵۰-۱۵۱، ۱۸۱ و ۴۱۸-۴۱۹؛ ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۷۹).

حکیم یک‌جا در تبیین چگونگی علم بالوجه، به مثال آفتاب و آینه تمسک می‌جوید و می‌گوید:

مثل آنکه درخشندگی آفتاب که در آسمان چهارم بود - و منزّه باشد از حلول و حصول در مرآتی از مرآیا - در آینه مشاهده شود و حال آنکه نباشد در آینه آلا عکس او، و عکس او چون بر وجه ربط و فی‌المثل همچون ملاحظه «معنای حرفی» مشاهده شود، شهود او بعینه شهود درخشندگی آفتاب بود، لکن در مرتبه او، نه در مرتبه درخشندگی

۱. حکیم زنوزی گاه از عنوان مشاهده به جای علم حضوری بهره می‌برد.

۲. دو برهان بر امتناع در اینجا وجود دارد: ۱. به‌طور کلی علم اکتناهی به خداوند، مستلزم احاطه محدود بر نامحدود است و چنین امری ممتنع است. ۲. علم اکتناهی به علت از طریق علم حضوری به معلول محال است؛ چراکه در این صورت باید معلول مقتضی علت باشد که تقدم شیء بر نفس و محال است.

آفتاب که اجل بُود از اتحاد و عینیت یا عکس، و اعلی باشد از حصول در آینه (همو، ۱۳۷۶، ص ۱۸۳).

نیز در جایی دیگر اشاره می‌کند:

پس هر کسی که آن عکس را در آن آینه مشاهده کند، گوید آفتاب را دیده‌ام و این سخن را بر سبیل حقیقت گوید نه به طریق مجاز، و حال آنکه وجه و عکس و نمایش آفتاب از برای او مشاهده بُود، نه هویت خاصه آفتاب با آن عظمت که او را در مقام خود بُود (همان، ص ۵۲).

ضرورت شناخت خداوند به علم حضوری بالوجه

بر اساس اینکه غایت تمامی اشیاء معرفت خداوند است، از سخنان حکیم می‌توان صورت استدلالی ذیل را در اثبات ضرورت شناخت خداوند برای تمامی موجودات استنباط کرد:

مقدمه اول: غایت تمامی اشیاء، اعم از مجردات یا مادیات، معرفت خداوند است (همان، ص ۱۰۵ و ۱۱۳). پس «همه اشیاء به ذات و فطرت، واجد و عاشق و یا طالب معرفت حق باشند و شایق عرفان اسماء و صفات او، نه در مرتبه اسماء و صفات ذاتیه او، تعالی عن ذلک علواً کبیراً، بلکه در مرتبه خود و به اندازه حوصله خود و به درجه و مقام خود» (همان، ص ۱۱۳-۱۱۴).

مقدمه دوم: چون طلب فطری است، پس هر وجود در مرتبه ذات خود، باید مرتبه‌ای از مراتب معرفت خداوند را دارا باشد.

ظاهراً حکیم دو دلیل در اثبات این مقدمه بیان می‌کند:

دلیل اول آن که، شیء باید مرتبه‌ای از معرفت را داشته باشد تا بتواند طالب مرتبه بالاتر از آن باشد. دلیل دوم آن که، طلب و شوق ملازم وجدان مطلوب است و در غیر این صورت، طالب معدوم مطلق خواهد بود؛ البته وجدان مطلوب به وجهی و فقدان او به وجهی دیگر، تا تحصیل حاصل لازم نیاید (همان، ص ۱۱۴).

امکان شدت و ضعف در علم حضوری بالوجه

یکی از مطالب مورد توجه حکیم در شناخت خداوند، شدت و ضعف‌پذیری علم حضوری بالوجه است.

این شدت و ضعف از دو نظر صورت می‌گیرد:

الف) از نظر فاعل شناسا. حکیم اشاره می‌کند که با تحول وجودی از دنیا به آخرت و از کثافت به لطافت، شناخت آیات الهی ضعف و شدت می‌یابد (همان، ص ۱۰۴ و ۱۸۴؛ ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۶) و نیز بیان می‌کند: «ظهور و نمایش را به حسب قوت نظر و شهود و ضعف او اختلاف شود» (همو، ۱۳۷۶، ص ۱۵۰).

ب) از نظر مظهر مورد شناخت؛ به این معنا که وقتی ظهوری از ظهورات حق اول - جل جلاله - از جهت آیه بودن مورد شناخت حضوری قرار گیرد، این شناخت بعینه شهود حق تعالی است، «به اندازه قبول مرآت و درجه فعل و ظهور» (همان، ص ۱۵۱؛ ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۶)؛ چنان که کندی بیان کرده است: «ادراک المفاض علیه للمفیض بقدر الافاضة لا بمرتبة المفیض»^۱.

حکیم در تبیین این امر مثالی را بیان می‌کند: «چنان که خورشید را که در هر یک از آینه‌های مختلف در صفا و کدورت، نمایش بود... لکن نمایش آن آینه که صافی بُود، ظاهرتر باشد» (همو، ۱۳۷۶، ص ۱۵۱).

براین اساس، نهایت شناخت، کشف مظهر تام الهی است که حکایتگر خداوند متعال و صفات اوست و عبارت است از «حق مخلوق» به؛ یعنی وجود منبسط (همان، ص ۱۰۴، ۳۲۰-۳۲۱، ۳۶۱ و ۳۷۷).

تمثیل حکیم می‌تواند این دو جهت را به خوبی تبیین کند:

ظهورات به اختلاف مظاهر مختلف شوند و متفاوت باشند؛ چنان که اگر مرآتی مکدر بود، آفتاب در او ظاهر شود به ظهوری ضعیف (اشاره به مظهر)... و چون مرآت صیقلی گردد، آن نمایش اظهر و اقوی شود (اشاره به فاعل شناسا)، و چون به اعلای مظاهر رسد، نهایت ظهور که اقصی مراتب و درجات ظهور در مظاهر بود، حاصل گردد؛ و در نظر سالک عارف حقیقت ظاهره بدون حدود و منزه از کدورات مراتب و درجات منکشف و مشاهده شود، مگر کدورتی که ظهور را بُود (همان، ص ۱۷۸).

حکیم اشاره می‌کند که مقصود از کدورت ظهور در مظهر تام الهی، با آنکه از حدود وجودات امکانی مبراست، ناقص بودن آن در نسبت با شناخت بالکنه حق تعالی است؛ آنچنان که او برای خود، آشکار و ظاهر است (همانجا).

۱. حکیم زنوزی بارها این عبارت کندی را نقل نموده است (ر.ک: زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۴۱، ۱۰۰، ۱۰۶ و ۱۱۴).

نتیجه‌گیری

حکیم زنوزی برخلاف «معطله» که به‌طور کلی راه معرفت به خداوند را مسدود می‌داند، دستیابی به معرفت بالوجه (در برابر معرفت بالکنه) خداوند را ممکن می‌داند و آن را غایت خلق و ایجاد معرفی می‌کند.

وی با تقسیم هر یک از دو قسم علم، یعنی علم حصولی و علم حضوری به بالوجه و بالکنه، تعلق هر یک را به خداوند بررسی کرده است. در نظر وی علم حصولی بالکنه منحصر در شناخت ماهیات است، نه مفاهیم، و خداوند منزله از ماهیات است، و اساساً علم حصولی بالکنه به وجودات که عینی محض‌اند، تعلق نمی‌گیرد، ولی خداوند به‌لحاظ علم حصولی بالوجه، نه وجه در معنای ذاتیات ماهیات، بلکه به‌لحاظ مفاهیم فلسفی که مربوط به عوارض وجود بما هو وجود است، قابل شناخت است.

حکیم به‌لحاظ اینکه تعلق علم حضوری بالکنه به خداوند مستلزم احاطه محدود به نامحدود و فقیر بالذات به غنی بالذات است، آن را محال دانسته، ولی شناخت خداوند را با علم حضوری بالوجه از طریق شناخت معلولات او ممکن معرفی می‌کند، و به‌لحاظ آن‌که خداوند غایت و مطلوب تمامی موجودات است، وجود علم بالوجه را به او برای تمامی موجودات ضروری می‌داند و درعین‌حال این شناخت را دارای مراتب و درجات برمی‌شمارد.

منابع

۱. زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی (۱۳۸۱). لمعات الهیه. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۲. _____ (۱۳۶۱). منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
۳. زنوزی، علی بن عبدالله (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی. ۳ج. تنظیم، تصحیح و تحقیق محسن کدیور. تهران: اطلاعات.
۴. _____ (۱۳۷۶). بدایع الحکم. تحقیق احمد واعظی، تهران: الزهرا 3.
۵. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۴). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. شهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة. تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۸. _____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الاثریة. بیروت: موسسة التاريخ العربي.
۹. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱ و ۹). بیروت: دار احیاء التراث العربي.
۱۰. میرداماد، محمد باقر بن محمد (۱۳۸۱). مصنفات میرداماد (ج ۱). به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۱. _____ (۱۳۷۶). تقویم الإیمان. تصحیح علی اوجبی. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.