



تبیین علم پیشین الهی به ذات در

روایت عمران صابی

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۸ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۲۵

سیدعلی مشهدی^۱، سیدحسین سیدموسوی^۲، وحیده فخار نوغانی^۳

چکیده

یکی از مباحث مهم در حوزه اسماء و صفات الهی، اثبات علم پیشین الهی به ذات قبل از ایجاد ممکنات است. ظاهر روایت عمران صابی از امام رضا (علیه السلام) نیاز خداوند به چنین علمی را منتفی دانسته و این سبب ناسازگاری با روایات مثبت مطلق علم الهی، از جمله حدیث دیگر از امام رضا (علیه السلام) شده است. شارحان این حدیث از میان محدثان، فلاسفه و عرفا در تبیین و حل این ناسازگاری اختلاف نظر دارند. علامه مجلسی چهار توجیه ذکر می کند که همه آنها قابل نقد است. قاضی سعید قمی ظاهر حدیث را می پذیرد و آن را حمل بر مقام احدیت می کند که این دیدگاه نیز با روایات مثبت صفات ذاتی سازگاری ندارد. علامه جعفری فقط از اصل «هوهویت» در توجیه روایت استفاده می کند و حمل روایت بر علم حضوری را نمی پذیرد. در این میان، دیدگاه ملاصدرا که بر اساس علم حضوری و قاعده «هوهویت» بنا شده، در حل این تعارض، با روایت امام رضا (علیه السلام) سازگارتر دانسته شده است.

کلیدواژه‌ها: امام رضا (علیه السلام)، مناظره عمران صابی، اسماء و صفات، علم الهی، هوهویت، علم حضوری.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد: alshahidy@gmail.com

۲. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول): shmosavi@um.ac.ir

۳. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد: fakhar@um.ac.ir

۱. بیان مسئله

علم خداوند به ذات از مسائل مهمی است که ذهن اندیشمندان را به خود معطوف کرده و به دلیل اهمیت آن، بارها از امامان معصوم (علیهم السلام) درباره وجود چنین علمی سؤال شده است. ائمه معصومین (علیهم السلام) در روایات متعدد این مرتبه از علم را به صراحت تأیید کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۱۳). با وجود این، در ظاهر روایت عمران صابی از امام رضا (علیه السلام) نیاز خداوند به چنین علمی نفی شده است: إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ لِنَفْسِي خِلَافِهِ وَ لِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسُهُ بِمَا نَفِي عَنْهُ مُوجُوداً وَلَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ فَتَدْعُوهُ الْحَاجَةُ إِلَى نَفْيِ ذَلِكَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ بِتَحْدِيدِ مَا عَلِمَ مِنْهَا (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰: ۳۱۱). عدم تصریح حضرت در این روایت باعث نوعی ناسازی با روایات دیگر ائمه اطهار (علیهم السلام) از جمله حدیث دیگری از حضرت رضا (علیه السلام) شده است. در این روایت، ابن سنان شبیه مضمون سؤال عمران صابی را از امام (علیه السلام) تکرار می‌کند. امام (علیه السلام) جواب مثبت می‌دهد: «عَنْ ابْنِ سَنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ هَلْ كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَارِفاً بِنَفْسِهِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ قَالَ نَعَمْ.» (ابن سنان گوید: از امام رضا (علیه السلام) پرسیدم: آیا خدای عزوجل پیش از آنکه مخلوق را آفریند، به ذات خود عارف بود؟ فرمود: آری) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۱۳). از دیدگاه بعضی از شارحان، ظاهر روایت عمران صابی، علم الهی را رأساً نفی می‌کند و این مخالف ظواهر همه مذاهب کلامی است. بنابراین، ناچاریم در ظاهر حدیث تصرف کنیم زیرا این حدیث با ظاهر قوانین اسلام منطبق نیست^۱ (مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ۴۶۴).

در تبیین این ناسازی و بیان مقصود امام (علیه السلام) در نفی علم پیشین الهی به ذات، بین شارحان و مفسران روایت عمران صابی اختلاف است به طوری که از میان محدثان، علامه مجلسی تبیین این فقره از حدیث را در غایت پیچیدگی و اغلاق می‌داند و چهار توجیه بیان و در آخر اذعان می‌کند، همه این توجیهات خالی از اشکال نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰: ۳۱۱). از میان فلاسفه، ملاصدرا با توجه به مبانی فلسفی خود بر علم

۱. بالجملة ظاهر الحدیث نفی العلم رأساً، وهو مخالف لظواهر مذاهب جمیع الملیین، فلا بد من تنزیله علی وجه صحیح؛ فإن ظاهره لا ینطبق علی قوانین الإسلام

حضور خدا به ذاتش حمل می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۵۲). از میان عرفا، قاضی سعید قمی با تفکیک مرتبه احدیت و واحدیت خداوند، نفی صفات از جمله علم الهی را بر مرتبه احدیت و اثبات علم الهی را بر مرتبه واحدیت حمل می‌کند (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۹۰). از میان معاصران، علامه جعفری نیز سعی می‌کند تبیین جدیدی از این روایت ارائه دهد (جعفری، ۱۳۶۶: ۵۰۷). در این پژوهش تلاش شده است ضمن بررسی دیدگاه‌های شارحان، چرایی نفی و عدم تصریح علم پیشین الهی در این حدیث شریف تبیین گردد. دستاورد این پژوهش نشان خواهد داد دیدگاه ملاصدرا در تبیین روایت که بر اساس قاعده «هوهویت» و علم حضوری مطرح شده است، نسبت به سایر دیدگاه‌ها در رفع این تعارض ظاهری از قوّت و استحکام بیشتری برخوردار است.

۲. پیشینه پژوهش

در میان مناظره‌های امام رضا (علیه السلام) مناظره با عمران صابی به علت اهمیت و عمق مباحث، جایگاه خاصی دارد تا آنجا که روایت این مناظره‌ها به «روایت عمران صابی» مشهور (مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ۴۶۰) و بیش از ده شرح برای آن نقل شده است (همان). پرسش‌های عمران صابی از امام رضا (علیه السلام) در قالب ۱۲ پرسش مطرح شده و در مجموع به دو بخش قابل تقسیم است. بخش اول درباره ذات و صفات الهی و بخش دوم به کیفیت آفرینش و ویژگی‌های مخلوقات از جمله مخلوق اول و عدم نیاز خالق به مخلوق و رابطه مخلوق با خالق، می‌پردازد (جعفری ۱۳۶۶: ۴۸۹). مسئله پژوهش به بخش اول سؤال‌ها برمی‌گردد که در این ارتباط اثر مستقلى ارائه نشده است. این نوشتار به طور خاص وارد این بحث شده و دیدگاه شارحان را جمع‌آوری و بررسی کرده است.

۳. متن روایات

پیش از نقد و بررسی دیدگاه‌ها، قسمتی از متن روایت عمران صابی را که محل بحث

ماست و روایت دیگر از حضرت که عین همان سؤال تکرار شده است و روایت مشابه دیگر از امام باقر (علیه السلام) را ذکر می‌کنیم تا در ادامه بحث در اسناد مطالب به روایات، دچار مشکل نشویم.

۱. «قَالَ عِمْرَانُ يَا سَيِّدِي هَلْ كَانَ الْكَائِنُ مَعْلُومًا فِي نَفْسِهِ عِنْدَ نَفْسِهِ قَالَ الرِّضَاعُ إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلَمَةُ بِالشَّيْءِ لِنَفْيِ خِلَافِهِ وَ لِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسُهُ بِمَا نَفَى عَنْهُ مَوْجُودًا وَ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يُخَالِفُهُ فَتَدْعُوهُ الْحَاجَةُ إِلَى نَفْيِ ذَلِكَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ بِتَحْدِيدِ مَا عَلِمَ مِنْهَا أَ فَهِمْتَ يَا عِمْرَانُ قَالَ نَعَمْ.» (عمران گفت: ای سرور من، آیا کائن نزد خودش معلوم بوده است؟ (آیا به خودش مستقلاً علم داشته است؟) امام (علیه السلام) فرمودند: همانا معلوم شدن شیء برای شیء جهت نفی و تمییز از مخالف شیء است تا با نفی آن موجود گردد و در مقام ذات الهی مخالفی برای ذات وجود ندارد تا برای تمییز و نفی آن نیاز به تعریف داشته باشد) (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۴۳۱). این روایت موثق است و وضعی در کتب روایی برای آن آورده نشده است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۰: ۲۹۹).

۲. «عَنْ ابْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) هَلْ كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَارِفًا بِنَفْسِهِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ يَرَاهَا وَ يَسْمَعُهَا قَالَ مَا كَانَ مُحْتَاجًا إِلَى ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَسْأَلُهَا وَ لَا يَطْلُبُ مِنْهَا هُوَ نَفْسُهُ وَ نَفْسُهُ هُوَ قُدْرَتُهُ نَافِذَةٌ فَلَيْسَ يَحْتَاجُ أَنْ يُسَمِّيَ نَفْسَهُ وَ لَكِنَّهُ اخْتَارَ لِنَفْسِهِ أَسْمَاءَ لِغَيْرِهِ يَدْعُوهُ بِهَا لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يُدْعَ بِاسْمِهِ لَمْ يُعْرَفْ...» (ابن سنان گوید از امام رضا (علیه السلام) پرسیدم: آیا خدای عزوجل پیش از آنکه مخلوق را آفریند به ذات خود عارف بود؟ فرمود: آری. عرض کردم: آن را می‌دید و می‌شنید؟ (خودش نام خود را می‌گفت و خودش می‌شنید؟) فرمود: نیازی به آن نداشت، زیرا نه از آن پرسشی داشت و نه خواهشی. او خودش بود و خودش، قدرت نفوذ داشت؛ پس نیازی نداشت که ذات خود را نام ببرد ولی برای خود نام‌هایی برگزید تا دیگران او را به آن نام‌ها بخوانند، زیرا اگر او به نام خود خوانده نمی‌شد، شناخته نمی‌شد...) (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۱۱۳).

این روایت به صورت مسند نقل شده است و رجال حدیث موثق هستند و تنها در بین

آنها شخصی به نام حسن بن علی بن ابی عثمان وجود دارد که شیخ طوسی ایشان را از غلات شمرده است (طوسی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۳۷۱). به همین دلیل، قول مشهور بر ضعیف بودن این روایت است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۰) اما موثق بودن سایر رجال حدیث از یک طرف و محتوای حدیث از طرف دیگر که منافاتی با غالی بودن ایشان ندارد، این ضعف را جبران می‌کند.

۳. «عَنْ فَضِيلِ بْنِ سُكْرَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنْ رَأَيْتَ أَنْ تُعَلِّمَنِي هَلْ كَانَ اللَّهُ جَلَّ وَجْهُهُ يَعْلَمُ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ أَنَّهُ وَحْدَهُ فَقَدْ اخْتَلَفَ مَوَالِيكَ فَقَالَ بَعْضُهُمْ قَدْ كَانَ يَعْلَمُ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ شَيْئاً مِنْ خَلْقِهِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّمَا مَعْنَى يَعْلَمُ يَفْعَلُ فَهُوَ الْيَوْمَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا غَيْرُهُ قَبْلَ فِعْلِ الْأَشْيَاءِ فَقَالُوا إِنْ أَثْبَتْنَا أَنَّهُ لَمْ يَزَلْ عَالِماً بِأَنَّهُ لَا غَيْرُهُ فَقَدْ أَثْبَتْنَا مَعَهُ غَيْرَهُ فِي أَزَلِّيَّتِهِ فَإِنْ رَأَيْتَ يَا سَيِّدِي أَنْ تُعَلِّمَنِي مَا لَا أَعْدُوهُ إِلَى غَيْرِهِ فَكُتِبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا زَالَ اللَّهُ عَالِماً تَبَارَكَ وَتَعَالَى ذِكْرُهُ.» (فضیل گوید: به امام باقر (علیه السلام) عرضه داشتیم: قربانت شوم، اگر صلاح بدانید به من بیاموزید، آیا خدای - جلّ وجهه - پیش از اینکه مخلوق را بیافریند می‌دانست که یکتاست؟ زیرا دوستان شما اختلاف کرده، بعضی گویند: پیش از آنکه مخلوقی آفریند عالم بود و بعضی گویند معنی «می‌داند»، «خلق می‌کند» است پس خدا امروز می‌داند که پیش از خلقت اشیا یگانه بوده است. اینها گویند اگر ثابت کنیم که او همیشه به یگانگی خود عالم بوده در ازل با او چیز دیگری ثابت کرده‌ایم. آقای من، اگر صلاح دانید به من بیاموزید چیزی را که از آن تجاوز نکنم: حضرت نوشت: خدای - تبارک و تعالی ذکره - همیشه عالم بوده است.) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۸) این روایت از حیث سند موثق است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۸۷) و (النجاشی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۴۸)

با ملاحظه این روایات می‌توان دریافت که در هر سه روایت، راویان (عمران صابی، ابن سنان، فضیل) از علم پیشین الهی سؤال می‌کنند. ظاهر روایت عمران نیاز خداوند به چنین علمی را نفی می‌کند؛ اما روایت ابن سنان و فضیل و سایر روایاتی که در باب علم الهی آمده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۸) بر اثبات علم پیشین الهی تأکید دارند. این باعث ظهور یک تعارض ظاهری بین روایت عمران صابی با سایر روایات شده است.

هر سه روایت به یکی از معذوریت‌های علم پیشین الهی به ذات اشاره دارند و آن این است که اگر خداوند علم به خود قبل از خلق داشته باشد، باید به وحدت خود نیز علم داشته باشد. علم به وحدت زمانی معنا پیدا می‌کند که غیر نفی شده باشد. غیر زمانی نفی می‌شود که از قبل وجود داشته باشد؛ در حالی که قبل از خلق غیری وجود ندارد (قمی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۴۹۸؛ ج ۳: ۱۶۰. و ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۱۹). جواب امام (علیه السلام) در روایت عمران صابی می‌تواند پاسخ به این شبهه باشد.

۴. حل ناسازگاری

در تبیین روایت عمران صابی و حل ناسازگاری آن با روایات دیگر به خصوص روایت دوم که از امام رضا (علیه السلام) نقل شده، دیدگاه‌های متفاوتی بین شارحان و مفسران این حدیث مطرح شده است که به ترتیب زمانی، آنها را نقد و بررسی خواهیم کرد.

۴-۱ دیدگاه ملاصدرا (۱۰۵۰ ه ق)

ملاصدرا بر اساس تشکیک در وجود که حقیقت آن به تشکیک در مراتب و تجلیات ظهور وجود برمی‌گردد، توانسته است بسیاری از مشکلات فلسفی و کلامی از جمله صفات الهی و مراتب آن را حل کند (دینانی، ۱۳۷۵: ۸۱). وی مراتب تجلی وجود (مقام ذات غیب الغیوبی، احدیت و واحدیت) و همچنین نام‌گذاری آنها را که از مصطلحات ابن عربی و شاگردان وی است، در نظام فلسفی خود نیز منعکس کرده و بر اساس نظام تشکیکی خود، همه مراتب را یک حقیقت واحد مشکک می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸۰؛ همان، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۱۰). وی بر اساس این مبانی به تبیین مقصود امام و حل این تعارض می‌پردازد. مرحوم کلینی روایت عمران صابی را در «اصول کافی» ذکر نکرده است. از این جهت، ملاصدرا در شرح اصول کافی به آن نپرداخته است و در سایر آثار ایشان نیز ذکر نشده است؛ اما شرح ایشان بر روایت دوم و سوم که سائل شبیه سؤال عمران صابی را از امام رضا و امام باقر (علیه السلام)

کرده است، می‌تواند مبنای تبیین دیدگاه ایشان از این حدیث باشد.

تبیین حدیث دوم: ملاصدرا سؤال سائل را به مرتبه ذات برمی‌گرداند. وی معتقد است در این مرتبه علم و عالم و معلوم یکی است، نه تغایر مفهومی وجود دارد و نه موجب تغایر ذات در جهات و حیثیات آن می‌شود. وی در اثبات مدعای خود می‌گوید: علم چیزی جز شهود و حضور نفس برای خود نیست و ذات در اینجا نزد ذات حاضر است. این قاعده در همه مجردات مانند علم حضوری انسان به خودش نیز وجود دارد با این تفاوت که گاهی ما انسان‌ها نفس خود را با یک صورت ذهنی زاید بر ذات تصور می‌کنیم و با خودمان حدیث نفس انجام می‌دهیم و صدای این گفتگورا می‌شنویم. همه این موارد به خاطر ضعف و احتیاجی است که در ذوات ما وجود دارد. اگر نفوس از همه جهات (همانند خداوند) بالفعل می‌شد؛ همه آنچه می‌خواستیم عین ذات می‌شد و نیازی به تصور زاید بر ذات و یا گفتگو و حدیث با نفس نبود. بنابراین، این معانی زاید در مقام ذات خداوند مسلوب است. از آنجا که خداوند از هر جهت کامل بالذات است، از خود سؤال و مطالبه ندارد و آنچه می‌خواهد و مطالبه می‌کند، عین ذاتش است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۵۲). بر این اساس، ملاصدرا مراد حضرت از اثبات علم در مقام ذات را به علم حضوری برمی‌گرداند و مراد حضرت از نفی علم را چنان که در روایت عمران صابی آمده است و در این روایت نیز با عبارت «قُلْتُ يَرَاهَا وَ يَسْمَعُهَا قَالَ مَا كَانَ مُتَجَاً إِلَى ذَلِكَ» به آن تصریح شده است، به علم حصولی برمی‌گرداند و چنین علمی از خداوند انفی می‌کند. وی بر اساس فقره پایانی حدیث، اسماء و صفات لفظی مذکور در آیات و روایات را «اسم الاسم» دانسته و شایسته مقام ذات نمی‌داند و معتقد است اسماء الهی در مقام احدیت ذاتی، غیر مخلوق و غیر مجعول است. اختیار در آن مقام مدخلیتی ندارد و نیازی به وضع واضح نیست و اگر خداوند وجود کتبی و یا لفظی به آنها داده است، برای نیاز خلق به شناخت و عبادت خداوند بوده است (همان).

تبیین حدیث سوم: ملاصدرا مراد سائل را در قالب شبهه این گونه تبیین می‌کند: خداوند قبل از خلق در صورتی علم به وحدت و یگانگی و تمایزش از مخلوقات پیدا می‌کند که غیر را تصور کرده باشد و تصور غیر، موجب پذیرش موجودات حادث در ازل و

باطل است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۱۹). امام (علیه السلام) در جواب این شبهه فقط به تأیید علم ازلی خداوند در ازل اکتفا می‌کند، اما ملاصدرا خود، جواب اجمالی حضرت در این روایت را چنین تبیین می‌کند: از آنجاکه وجود خداوند عین ذاتش است و وجود ذات (بما هو هو) برای اثبات شیء و نفی غیر کافی است، علم الهی به ذات نیز، عین ذات و وجودش است و نیازی در اثبات این علم اجمالی به تصور غیر خود نیست (همان). ملاصدرا در ادامه جمله «یعلم بمعنی یفعل» در این روایت را که علم را به معنای ایجاد گرفته است، همان دیدگاه شیخ اشراق می‌داند و آن را قبول ندارد و معتقد است چنین تفسیری اگرچه علم الهی در مرتبه بعد از ایجاد را تصحیح می‌کند، در تبیین علم الهی قبل از ایجاد که از کمالات الهی است، عاجز است. بنابراین، تبیینی که ما ارائه داده ایم، بهتر است (همان: ۲۱۸). ملاصدرا قصور و ضعف مخلوقات در درک مقام احدیت را علت پاسخ اجمالی حضرت در جواب سؤال می‌داند و می‌گوید: پاسخ همانی است که ما تبیین کردیم، لیکن ائمه (علیهم السلام) به خاطر قصور فهم مخاطبانشان در درک علم پیشین الهی، به پاسخ اجمالی اکتفا کرده‌اند (همان). ایشان در ارتباط با پیچیدگی و صعوبت ادراک علم پیشین الهی در مرتبه احدیت، معتقد است چنان که در عصر ائمه اطهار (علیهم السلام) در تبیین علم پیشین الهی بین دانشمندان اختلاف وجود داشته است، این اختلاف بعینه در بین بزرگان فلسفه همچون مشائین و اشراقیان نیز وجود داشته است، طوری که مشائین با اثبات علم عنایی خداوند (نصیر الدین، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۳۱۰) اگرچه علم پیشین الهی را اثبات کردند، در تبیین آن دچار مشکل شدند و ناچار با پذیرش صور کلی ارتسامی، دچار اشکالات و مفاصد زیادی شدند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۱۸). از طرف دیگر، شیخ اشراق با اثبات علم اضافی و اشراقی خداوند، معتقد شد معلوم بودن شیء، چیزی جز حضور موجود نزد عالم نیست و قبل از موجود وجودی نیست، بنابراین علمی نیز وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۵۳). به این صورت، علم پیشین الهی را در عمل انکار کردند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۷۶). بنابراین هر دو مسلک از اثبات علم پیشین الهی در مرتبه احدیت عاجز شدند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۱۹). وی علت عجز و ناتوانی انسان در فهم علم پیشین الهی در مرتبه ذات را، جهل تکوینی انسان می‌داند و معتقد است، شناخت این مرتبه از طریق عقل، فکر و استدلال

ممکن نیست و تنها با فضل و کمک الهی به وجود می‌آید. وی در ادامه می‌گوید: به همین علت، ائمه اطهار (علیهم‌السلام) در جواب چنین سؤال‌هایی به اختصار اکتفا کرده و به تفصیل سخن نگفته‌اند زیرا می‌دانستند فهم مخاطبان آنها به درک این مقام نمی‌رسیده است (همان: ۲۱۸).

۴-۱-۱ بررسی و نقد

چنان که ملاحظه شد ملاصدرا فهم و اثبات علم خداوند به خود را از این جهت که در نگاه ابتدایی مستلزم تصور غیر و یا وجود غیر است، موجب سختی فهم علم الهی در مرتبه ذات دانسته است. به سخن دیگر، در دوران ائمه اطهار (علیهم‌السلام) و بعد از آن، بزرگان از فلاسفه همچون ابن سینا و شیخ اشراق لازمه علم خداوند به ذات را تصور یا وجود غیر می‌دانستند و با این پندار غلط در اثبات صفاتی همچون علم الهی و یا وحدت حقه الهی قبل از خلق دچار مشکل می‌شدند. بنابراین، مراد امام (علیهم‌السلام) در روایت عمران صابی، نفی علم الهی نبوده است بلکه خواسته است بر اساس دو اصل «علم حضوری» و «هوهویت» پندار باطل آن‌ها مبنی بر تصور غیر یا وجود غیر برای اثبات صفاتی همچون علم الهی را نفی کند. با ملاحظه این مطلب می‌توان از سخنان ملاصدرا دو توجیه در تبیین این روایات برداشت کرد.

توجیه اول: بر اساس قاعده فلسفی «هر موجود مجردی، علم حضوری به خود دارد و هر شیء نزد خودش حاضر است و نیازی به تصور زائد ندارد» (نصیرالدین، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۳۰۴؛ بهمنیار، ۱۳۴۹: ۵۷۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۹۱-۲۹۲) و وجودی دانستن علم (ملاصدرا، همان) حضور ذات الهی نزد ذات برای شناخت ذاتش کافی است و نیازی به وجود غیر ندارد اما نکته قابل ملاحظه در این اصل این است که بر این مبنا، تفاوتی بین علم حضوری انسان و خداوند نیست، در حالی که بسیاری از انسان‌ها در علم حضوری خود نیازمند به تصور زاید از خود برای تمایز و نفی خود از غیر (سایر موجودات) هستند، در حالی که بر اساس این قاعده، نیازی به تصور و نفی غیر نیست. علامه جعفری در توضیح این مطلب که انسان‌ها در علم حضوری خود به نفس، نیاز به نفی غیر دارند،

انسان‌ها را در ادراک این علم به چهار گروه تقسیم می‌کنند: گروه اول کسانی هستند که در هنگام درک علم حضوری به خود، «من» را به صورت مبهم درک می‌کنند و برای نفی غیر خواهند گفت: سنگ نیست، درخت نیست؛ یعنی به نفی ویژگی‌های جسمی بیرونی اکتفا می‌کنند. گروه دوم کسانی هستند که در ادراک حضوری (من) تا حدودی نیرومندتر هستند و علاوه بر موارد قبلی، می‌توانند هویتی به عنوان (من) را درک کنند و قوای جسمانی خود از جمله دست و پا و... را نیز نفی کنند. گروه سوم گروهی هستند که قدرت تجریدی آنان از دو گروه قبلی بالاتر است و می‌توانند در نفی غیر از خود فعالیت‌های مغزی را نیز نفی کنند و بگویند «من» غیر از فعالیت‌ها و نمادهای روانی مغز است. گروه چهارم تنها به نفی غیر از ذات و تجرید آن از غیر غوطه‌ور نیستند، بلکه می‌کوشند به مفهوم یا مفاهیم روشنی از «من» برسند. ایشان هیچ کدام از این چهار گروه را بی‌نیاز از نفی غیر نمی‌دانند و معتقد است نمی‌توان از قاعده «شهود الشیء لیس الا حضوره و ذاته حاضرة لذاته و کل مجرد كذلك» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۵۲) در رفع تعارض حدیث عمران صابی استفاده کرد (جعفری، ۱۳۶۶: ۵۱۱). ملاصدرا خود متوجه این ایراد شده است و در جواب آن، ضعف وجودی انسان را علت نیازمندی به تصور زاید و نفی غیر می‌داند و معتقد است اگر انسان همچون خداوند و سایر مجردات از هر جهت تام بالفعل می‌شد، نیازی به تصور غیر و نفی آن نداشت (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۱۸). این پاسخ می‌تواند با وجود انسان‌های کاملی همچون انبیا و اولیا که در درجات عالی از ادراک حضوری هستند، موخه باشد.

توجیه دوم: ملاصدرا در تبیین حدیث سوم بر اساس قاعده فلسفی «هوهویت» (الشیء هو هو و لیس غیرها) بی‌نیازی خداوند به نفی غیر علم الهی را اثبات می‌کند. بر اساس این قاعده، هر چیزی خودش است و غیر خودش نیست و برای اثبات وحدت نه نیاز به تصور ذهنی غیر دارد (چنان که ابن سینا با اثبات صور ارتسامی سعی داشت علم قبلی خداوند را اثبات کند) و نه نیاز به وجود غیر (چنان که شیخ اشراق با اثبات علم حضوری و فعلی خداوند به اشیای موجود، علم پیشین الهی را انکار کردند). این توجیه از نظر نگارنده مقتضای روایات امام رضا (علیه السلام) است؛ بنابراین مراد سائل در حدیث عمران صابی اثبات علم الهی بدون نیاز به نفی غیر بوده است تا وحدت حقه خداوند در مقام

ذات خدشه‌دار نشود. امام (علیه السلام) بر اساس قاعده فلسفی «هو هویت» علم الهی را بدون خدشه بر ذات الهی اثبات می‌کند؛ با این توضیح که وجود خداوند عین ذاتش هست و وجود ذات (بما هو هو) برای اثبات شیء و نفی غیر کافی است، علم الهی به ذات نیز، عین ذات و وجودش است و نیازی در اثبات این علم اجمالی به تصور غیر خود نیست. بر اساس این قاعده، نه تنها خداوند بلکه همه اشیا در اثبات علم به نفس و احدیت ذاتی خود نیازی به تصور یا وجود غیر ندارند. علامه جعفری این قاعده را با عنوان «تلازم تعیین شیء با نفی خلاف» توضیح داده است و برداشتی کاملاً متفاوت با ملاصدرا دارد (جعفری، ۱۳۶۶: ۵۱۱).

توجیه دوم ملاصدرا از این جهت که بر مبنای علم به وحدانیت خداوند قبل از خلقت پاسخ داده شده است و بخش اول روایت عمران صابی نیز بر اساس وحدانیت خداوند متعال طرح شده است، در حل ناسازی روایت عمران صابی موجه به نظر می‌رسد.

۲.۴ دیدگاه قاضی سعید قمی (۱۱۰۳ ق)

قاضی سعید قمی (۱۰۴۹-۱۱۰۳ ق) در کتاب «شرح اربعین حدیث» خود روایت عمران صابی را به عنوان روایت دوازدهم شرح داده است و از شارحان روایت شمرده می‌شود (قمی، ۱۳۸۱: ۲۷۸). وی بر اساس روایاتی که خدای متعال را «غیب مکنون» خوانده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۴۲) ذات خدای متعال را «غیب الغیب» و مرتبه «احدیت محض» می‌داند (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۹۰). در شرح این حدیث مراد از «کائن اول» در کلام سائل و «واحد» در کلام امام (علیه السلام) را بر مقام احدیت حمل می‌کند و در توضیح مقام احدیت، هیچ حیثیت و لایحیثیتی و هیچ جهت و لاجهتی و همچنین هیچ اسم، رسم، نعت، وصف، اشاره و عبارتی در آن جایز نمی‌داند و از نقص هر کثرتی منزه می‌داند. به تعبیر او، در آن مرتبه تنها ذات است و هیچ چیز دیگری با آن قابل اعتبار نیست (قمی، ۱۳۸۱: ۲۷۸). مرتبه احدیت از دیدگاه وی به علت پنهان بودن و بی اسم و رسم بودنش، به گونه‌ای است که عقول از علم و احاطه بر آن ناتوان است (همان، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۹۰ و ۲۸۷). ایشان نفی

صفات از مقام احدیت را مقتضی وحدت غیرعددیۀ خداوند می‌داند و وجود هر کثرتی از جمله وجود صفات را منافی با آن می‌داند (همان، ۱۳۸۱: ۲۷۸). وی در ادامه با استناد به جمله حضرت «بلا حدود و لا أعراض» مفهوم (حد) را توسعه می‌دهد و حد نداشتن مرتبۀ احدیت را علاوه بر عدم وجود علل ذاتی (جنس و فصل) عقلی، حسی شامل مفاهیم عام همچون وجود و سایر صفات نیز می‌داند و می‌گوید: حد، صفات عینی و زاید را شامل می‌شود و همه این حدود از مقام احدیت سلب می‌شود (همان: ۲۸۱).

قاضی سعید قمی در ارتباط با سؤال اصلی پژوهش (هل کان الکائن معلوما فی نفسه) بحثی را تحت عنوان اشراق ثانی مطرح می‌کند و به توضیح این فقره از حدیث می‌پردازد. او در ابتدا می‌گوید: سائل خواسته است از علم الهی به ذاتش، قبل از خلق ممکنات و کیفیت علم الهی سؤال کند (همان: ۲۹۰). وی در توضیح سؤال سائل، به همین مطلب اکتفا می‌کند و بقیه مطالبش را به شرح کلام امام می‌پردازد. قاضی سعید با حمل جواب امام (علیه السلام) بر مقام احدیت، علم اجمالی و تفصیلی خداوند در مقام احدیت را نفی می‌کند و در توضیح مطلب می‌گوید: طبق بیان امام (علیه السلام) علم شیء به نفس (حال چه عین ذات باشد «فلاسفه» و چه زاید بر ذات «اشاعره» باشد) فقط با فرض وجود غیر و نفی آن از غیر، ممکن می‌شود (ملاصدرا این دیدگاه را به ابن سینا و شیخ اشراق نسبت می‌دهد و آن را قبول ندارد). شما زمانی می‌توانید (من) بگویید که در آنجا «تو» و «او» وجود داشته باشد و در مقام احدیت صرف، هیچ غیری اعم از وصف، نعت، اسم و... وجود ندارد؛ در آنجا چون هیچ غیری وجود ندارد، نیازی به نفی غیر نیست. بنابراین، خداوند متعال نیازی به نفی علم ندارد (همان).

اشکال: قاضی سعید بعد از حمل جواب امام (علیه السلام) بر مقام احدیت و نفی علم ذاتی خداوند در مقام پاسخ به روایات متعارض برمی‌آید و می‌گوید: شاید شما بپرسید، اخبار مستفیضی از ائمه (علیهم السلام) وارد شده است که فرموده‌اند: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۰۷) و شبیه آن با عبارت های گوناگون نقل شده است و این روایات با توجیه شما سازگار نیست (همان: ۲۹۲). قاضی سعید در مقام پاسخ به این اشکال، چند وجه بیان می‌کند.

وجه اول: این روایات در ارتباط با مقام واحدیت است و مقام واحدیت متأخر از مقام احدیت است که مرتبه (الوهیت) نیز نامیده شده است. مرتبه الوهیت جامع جمیع اسماء و صفات الهی است و مشتمل بر همه مراتب و کمالاتی است که در کلمه «الله» جمع شده است (همان: ۲۹۳). وی در تأیید سخنان خود می‌گوید: مؤید ما در حمل این روایات بر مقام واحدیت، این است که در همه این روایات، کمالات و صفات به «الله تعالی» نسبت داده شده است و الله جامع همه کمالات در مرتبه واحدیت است (همان).

وجه دوم: این روایات بر مقام احدیت حمل شود ولیکن مراد از «ذات» در روایات (العلم ذاته) این باشد که خداوند نیاز به علم زاید «دیدگاه اشاعره» و یا علمی که عین او باشد، «دیدگاه فلاسفه» ندارد؛ ذات نایب همه کمالات و صفات ذاتی است. وی در توضیح مراد خود می‌گوید: به این صورت که چیزی جز ذات نیست و هیچ اعتبار و جهتی وجود ندارد و مراد ما از رجوع صفات به سلب نقیض آن نیز همین است؛ نه اینکه همانند اشاعره صفات را با ذات لحاظ کنید یا همانند معتزله احوالی را با ذات لحاظ کنید و یا همانند جهال فلاسفه ذات را عین صفت لحاظ کنید زیرا همه این اعتبارات در مرتبه احدیت باطل و هلاک است و در آن مرتبه اثری از وجود و تجلیات آن نیست (همان: ۲۹۳).

وجه سوم: قاضی سعید در ذیل روایت دوم (ابن سنان) وجه سومی در جمع روایات متعارض بیان می‌کند. به نظر وی علت اختلاف روایات این است که پرسش‌کنندگان مراتب مختلفی دارند و پاسخ‌های ائمه (علیهم‌السلام) نیز دارای درجات مختلفی است که کسی که دارای فهم و بصیرت است، آنها را می‌فهمد. برای نمونه، در برخی روایات، علم برای خدای متعال به گونه‌ای تفسیر شده است و در برخی دیگر، عالم بودن از او نفی و یا به گونه سلبی تفسیر شده است. وی در جمع این گونه روایات می‌گوید: هنگامی که ائمه (علیهم‌السلام) علم را به مرتبه احدیت بسیط که هیچ جهت و حیثیتی ندارد، نسبت می‌دهند، به این دلیل است که می‌دانند اگر غیر از این پاسخ بگویند، به سائل یا خود آن خاندان ضرر می‌رسد؛ به این دلیل که نفی علم از خدای متعال از جانب آنها شهرت پیدا می‌کند؛ ولی در این موارد، درواقع مراد ایشان از اثبات علم برای مرتبه ذات این است که او در هیچ مرتبه‌ای از مراتب جاهل نیست، نه به این معنا که آنجا صفت و موصوفی هست؛

زیرا حقیقتاً آن مرتبه، مرتبه استهلاك تمام کثرات است و هیچ اسم و وصفی در حضرت احدیت وجود ندارد؛ ولی در مقابل، هنگامی که پرسش کننده از بزرگان علم و معرفت و دارای فهم صائب است (همچون عمران صابی)، ائمه اطهار (علیهم السلام) هیچ ابایی نمی کنند از اینکه بگویند در آن مرتبه، هیچ چیزی از اسم و صفت وجود ندارد و این، تنها در صورتی است که می دانند پرسش کننده در حدی از معرفت است که از سخن امام توهّم نقص و عجز نمی کند؛ برخلاف مواردی که فهم سائل گنجایش این امور را ندارد و نتایج نادرستی را برداشت می کند. در این صورت، صفت را به خدای متعال نسبت می دهند، ولی آن را به معنای نفی مقابل و سلب نقیض تفسیر می کنند؛ چراکه سلوب، ضرری به آن مرتبه نمی رساند و منافاتی با آن مقام ندارد (قمی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۶۱).

۴-۲-۱ نقد و بررسی

چنان که ملاحظه شد، قاضی سعید با حمل روایت اول بر مقام احدیت و نفی جمیع صفات از جمله علم الهی و روایت دوم امام رضا (علیه السلام) بر مقام واحدیت و اثبات صفات، تعارض ظاهری بین این دو روایت را برطرف می کند؛ اما این دیدگاه سلبی از جهاتی صحیح نیست. الف) ایشان مقام احدیت را خالی از کمالات می دانند و این برخلاف نص صریح قرآن و روایات معصومین است. ب) بزرگترین خطای قاضی سعید و طرفداران الاهیات سلبی این است که صفات را به معنای احاطه و محدودیت می دانند در حالی که صفت با محدودیت مساوی نیست. امام رضا (علیه السلام) در همین روایت عمران صابی در نامحدود بودن صفات می فرمایند: «وَالصِّفَاتُ وَالْأَسْمَاءُ كُلُّهَا تَدُلُّ عَلَى الْكَمَالِ وَالْوُجُودِ وَلَا تَدُلُّ عَلَى الْإِحْاطَةِ» (صفات و اسماء الهی بر کمال وجود دلالت می کند و به معنای احاطه همانند اشکال چهارضلعی و سه ضلعی و شش ضلعی) نیست تا دال بر محدودیت باشد (مجلسی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۷۲). امام رضا (علیه السلام) در ادامه در اثبات تفاوت بین محدودیت و صفات می فرمایند: «لَإِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ تَدْرِكُ مَعْرِفَتُهُ بِالصِّفَاتِ وَالْأَسْمَاءِ وَلَا تُدْرِكُ بِالتَّحْدِيدِ» (زیرا خداوند با معرفت به صفات درک می شود و با محدودیت درک نمی شود) (مجلسی ۱۴۰۳، ج ۱۰: ۳۱۱). به سخن دیگر، اگر چنان که قاضی سعید می گوید صفات

به معنای محدودیت باشد، نباید خداوند به وسیله اسماء و صفات درک می‌شد، در حالی که انسان‌ها درک می‌کنند. امام (علیه السلام) در ادامه، در نفی تساوی صفات با محدودیت می‌فرماید: اگر صفات به معنای تحدید (طول، عرض، رنگ، وزن و شبیه آن) باشد، در حالی که این محدودیت‌ها قطعاً شایسته جلال الهی نیست، در این صورت انسان‌ها با شناخت (جسم) خود، خدا را می‌شناختند (و دچار تشبیه می‌شدند) در حالی که خداوند به وسیله اسماء و صفاتش شناخته می‌شود (بنابراین، نباید صفات به معنای محدودیت باشد زیرا در این صورت باید خداوند به جهت تشبیه به خلق، از خواندن آن‌ها نفی می‌کرد). امام رضا (علیه السلام) در ادامه به استدلال مهمی در نفی الهیات می‌پردازند و می‌فرمایند: «فَلَوْ كَانَتْ صِفَاتُهُ جُلًّا تَشَاوُهُ لَا تَدُلُّ عَلَيْهِ وَ أَسْمَاؤُهُ لَا تَدْعُو إِلَيْهِ وَ الْمَعْلَمَةُ مِنَ الْخَلْقِ لَا تُدْرِكُهُ لِمَعْنَاهُ كَانَتْ الْعِبَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ لِأَسْمَائِهِ وَ صِفَاتِهِ دُونَ مَعْنَاهُ» (اگر صفات خداوند (صفات عین محدودیت باشد) بر او دلالت نکند و شناخت و معرفت خلق موجب ادراک خداوند نشود؛ در این صورت، عبادت انسان‌ها محدود به (الفاظ) اسماء و صفات می‌شد و معنای آن‌ها را درک نمی‌کردند) (همان).

قاضی سعید در تبیین مرتبه (احدیت) وجود کوشیده و تنها به لوازم تنزیهی آن توجه داشته است و ذات حق را منعزل و مباین با عالم دانسته، هیچ چیز را به او نسبت نداده است؛ ولی موحد حقیقی، عارفی است که به توحید ذاتی دست یافته باشد و بتواند باطن را با ظاهر جمع کند و به تعبیر ملاصدرا دو چشم گشوده داشته باشد که با یک چشم، ذات حق را آینه خلق ببیند و با چشم دیگر، خلق را آینه ذات حق ببیند (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۱۶۴) و (آملی، ۱۳۶۲: ۸۰).

۴-۳ دیدگاه علامه مجلسی (۱۱۱۱ هـ ق)

علامه مجلسی بعد از نقل این فقره از روایت عمران صابی، در پیچیدگی و ابهام این حدیث می‌گوید: این کلام و جوابی که داده شده در غایت اغلاق و پیچیدگی است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰: ۳۱۱). وی در ادامه چهار تبیین در حل این روایت ذکر می‌کند و در همان

ابتدا، هیچ‌کدام از این توجیهات را خالی از اشکال نمی‌داند (همان). تبیین اول: مراد از کائن اول در سؤال عمران، خداوند متعال باشد. در این صورت، مراد سائل این است که آیا خداوند متعال قبل از وجودش به خود علم داشته است؟

در این صورت، مراد امام (علیه السلام) در جواب این است: علم به شیء قبل از وجود برای اشیایی است که در وجودشان نیاز به غیر دارند، به این صورت که شیء قبل از وجود باید متصور شود تا آنچه منافعی کمالات وجودی اش هست قبل از وجودش رفع شود، سپس آنچه را تصور کرده است ایجاد کند، اما واجب‌الوجود ذاتش در اقتضاء کافی است و مانعی (تصور قبلی نیاز ندارد)، در ایجادش نیست تا نیاز به رفعش داشته باشد، به همین دلیل ازلی و غیرمعلول است.

تبیین دوم: مراد از کائن در روایت خداوند باشد، اما مراد سائل این باشد که آیا علم خداوند به نفسش، همانند انسان‌ها به واسطه صورت ذهنی است؟ و به همین دلیل کلمه «فی نفسه» در روایت آمده است (همان).

در این صورت، مراد حضرت در جواب چنین می‌شود: صورت ذهنی داشتن برای موجوداتی است که با غیر خودشان در یک امر ذاتی، مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز داشته باشد، طوری که برای تعین و تشخیص از غیر، محتاج به صورت ذهنی باشد. از آنجا که خداوند بسیط مطلق است، تشخیص بالذات است و در ذاتیات خود با غیر خود هیچ مشارکتی ندارد. بنابراین، در شناخت خود نیازی به تصور ذهنی ندارد و ذاتش بالذات نزد خودش حاضر است. علامه در ادامه، در تأیید سخنانش می‌گوید: این فقره از حدیث که امام می‌فرمایند: «ولم یکن هناک شیء یخالف» بدین معناست که در مقابل خداوند هیچ شیئی وجود ندارد تا در بعضی ذاتیات با او مشترک باشد. در نتیجه، خداوند برای نفی آن نیاز به حدود و تعریف در یک امر ذاتی همچون جنس و یا فصل داشته باشد (همان).

تبیین سوم: اینکه مراد از «کائن» در حدیث، موجود مخلوق و حادث باشد و مراد از «سائل» این باشد که آیا قبل از خلق موجودات، صورت ذهنی از آنها در ذات خداوند وجود دارد؟

جواب: موجود ممکن قبل از ساختن چیزی باید، تصویری از آن داشته باشد، زیرا آنها از اتیان بعضی چیزها به خاطر وجود بعضی موانع عاجز هستند و ناچارند قبل از ساختن، موانع و لوازم آن را تصور کنند و بعد از آن اراده انجام آن را داشته باشند؛ اما فاعلیت خداوند متعال متفاوت است و کمال قدرت الهی او را بی نیاز از تصور قبلی می کند. چنان که خداوند متعال می فرماید: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس / ۸۲). بنابراین، مراد حضرت نفی مطلق علم نیست، بلکه نفی همان تصور خیالی سائل از علم است. به عبارت دیگر، مراد امام نفی فهم خیالی او از علم الهی بوده است و ضمیر «منها» در روایت به «شیء کائن» به اعتبار نفس یا علم ناشی از نفس برمی گردد.

تبیین چهارم: اینکه مراد از «کائن» در حدیث، موجود مخلوق و حادث باشد و مراد سائل این باشد که آیا مخلوقات قبل از ایجاد به خود علم دارند؟ جواب: مخلوق تنها بعد از وجود و تشخیص می تواند معلوم خودش قرار گیرد تا از موجودات دیگر متمایز گردد. علامه مجلسی در پایان به عنوان خلاصه کلامش می گوید: حاصل آنکه امتیاز عینی شیء تنها بعد از وجودش ممکن می شود و این به خاطر احتیاجش در تمایز از سایر موجودات در ذاتیات و تشخیص شان است، اما امتیازش در ذات الهی و قبل از ایجاد همانند وجود خارجی شان نیست و در ذات الهی نیازی به علم حادث و مخلوق نیست چنان که در مخلوقات و ذوی العقول چنین است (همان).

۴-۳-۱ نقد و بررسی

تبیین علامه مجلسی از این جهت که سعی کرده است فروض متعدد برای حل مسئله فرض کند، قابل تحسین است؛ اما چنان که علامه اشاره کرده بر هر یک از این وجوه نقدهایی وارد است.

نقد توجیه اول: در متن سؤال کلمه «قبل از وجود» نیامده است و بر فرض تقدیر چنین کلمه ای، سؤال از اعتبار علمی می افتد، زیرا معدوم نه به خود علم دارد و نه به غیر خود و عبارت سؤال این می شود: آیا خداوند قبل از وجودش به خود علم دارد؟ چنین سؤالی

لایق و سزاوار شخصیت علمی همچون عمران صابی نیست. علاوه بر اینکه شما فرض امکان عدم بر خداوند را جایز دانسته‌اید (و این محال است) و با ظاهر حدیث مخالفت کرده‌اید (مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ۴۶۰).

نقد توجیه دوم: تطبیق جواب حضرت با سؤال، بسیار مشکل و غیرممکن است زیرا ذات عقلا (خدا و انسان) در ادراک خودشان نیازی به صورت ذهنی از خودشان در نفس‌شان ندارند و خود نفس در نفس، بنفسه حاضر است و با علم حضوری آن را درک می‌کند و این مطلب در فلسفه اثبات شده است. همچنین، علم عاقل به صور ذهنی، به خود همان صور است نه اینکه با صورت دیگری آن صور را درک کند و این مطلب نیز در جای خودش ثابت شده است. بنابراین، در علم به نفس همه عقلا مشترک هستند و تفاوتی در این امر بین خدا و خلق نیست و حکم شامل هر دو می‌شود (همان).

نقد توجیه سوم و چهارم: با توجه به محوریت اثبات توحید در بخش اول سؤال‌های عمران صابی (جعفری، ۱۳۶۶: ۵۰۱) و دغدغه عمران صابی در شناخت توحید (با توجه به اظهاراتش، مبنی بر اینکه شهرهای زیادی از جمله بصره و کوفه را در پی فهم توحید رفته است، اما به پاسخ درستی نرسیده است) قرینه است بر اینکه مراد عمران از «کائن» خداوند متعال است و از طرف دیگر پاسخ امام (علیه السلام) در سؤال بعدی عمران صابی، قرینه دیگری است بر اینکه مراد از «کائن» خداوند متعال بوده است. توضیح مطلب اینکه، عمران در سؤال بعدی می‌گوید: با چه چیزی به معلومات خود علم پیدا می‌کند؟ (بِأَيِّ شَيْءٍ عَلِمَ مَا عَلِمَ). مرجع ضمیر در فعل «علم» به نزدیک‌ترین اسم یعنی «کائن» برمی‌گردد. همچنین سؤال قبلی عمران نیز با کلمه «کائن» (اخبرنی عن کائن الاول) آمده است و در آنجا حضرت می‌فرمایند: «مَا الْوَاحِدَ فَلَمْ يَزَلْ وَاحِدًا كَائِنَ لَا شَيْءَ مَعَهُ بِلَا حُدُودٍ وَلَا أَعْرَاضٍ» (یکتایی خداوند ازلی است طوری که شیء با او نبود). این پاسخ حضرت نیز اثبات می‌کند مراد عمران صابی از کائن خداوند بوده است. به سخن دیگر، سؤال اول و سوم عمران صابی در ارتباط با خداوند قرینه است که سؤال دوم نیز در ارتباط با خداوند باشد. بنابراین، وجه سوم و چهارم با ظاهر روایت سازگاری ندارد. البته، نقد تبیین اول بر تبیین چهارم نیز وارد است زیرا مخلوق قبل از وجود معدوم است

و موجود معدوم معلوم قرار نمی گیرد (مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ۴۶۰).

۴-۴ دیدگاه مختاری نائینی (۱۱۴۰ ق)

مختاری نائینی در تبیین روایت عمران صابی، بعد از نقد توجیهات علامه مجلسی و رد آنها، دو وجه دیگر به وجوه چهارگانه علامه اضافه می کند.

وجه اول: مراد سائل از علم، همان معنای عرفی و مشهور بین مردم، یعنی علم زاید بر ذات است و جواب حضرت در اینجا نفی همان علم است. بنابراین، کلمه «معلمه» در متن «انما تكون المعلمه» وصف علم زاید بر ذات عالم است، زیرا عالم به معنای نفس علم و عین انکشاف نیست و ذات عالم در مرتبه ذات چیزی جز جهل نیست. بنابراین، نیاز به یک وصف زائد (معلمه) برای نفی آن جهل دارد و وجود جهلی ذات عالم به واسطه آن تبدیل به وجود علمی می شود. از آنجاکه خداوند متعال وجودش شایسته جهل قبلی نیست، ممتنع است علم زاید بر ذات داشته باشد. به بیان دیگر، خداوند متعال امری که خلاف علم (و ضد آن یعنی جهل) باشد، به هیچ یک از اشیا ندارد تا برای رفع آن جهل، نیاز به تعریف و توصیف زاید داشته باشد. بنابراین، در جواب امام (علیه السلام) تأکید شده است به اینکه علم حادث مسبوق به جهل و خداوند منزّه از آن است (مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ۴۶۳). حسینی خاتون آبادی (۱۱۱۱ ق) در شرحش بر روایت عمران صابی همین توجیه را تأیید کرده است با این تفاوت که ایشان بر اساس روایت امام رضا (علیه السلام) عنوان علم را در واقع بر علم حصولی اطلاق می کند و اطلاق آن بر علم حضوری را از باب مسامحه و مجاز می داند (حسینی خاتون آبادی، نسخه خطی: ۱۴۳).

توجیه دوم: مقصود سائل علم فعلی خداوند باشد و امام (علیه السلام) علم فعلی خداوند را نفی کرده است. وی در ادامه با ذکر یک مقدمه، به توضیح مطلب می پردازد و می گوید: علم بر دو قسم است: نخست، انفعالی و آن علمی است که بعد از حصول معلوم حاصل می شود مانند علم انسان به اشیاء، دوم، فعلی و آن علمی است که مقدم بر معلوم و علت وجود آن است، مانند علم خداوند به اشیا. چنین علمی علت تکوین اشیا و علت وجود

نظام احسن است و این علم همان اصطلاح «قضا» در زبان علوم عقلی است که یک علم اجمالی به کل اشیاست و در مقابل آن اصطلاح «قدر» علم تفصیلی خداوند به مخلوقات است (مختاری نائینی، ۱۳۸۰: ۴۶۳).

ایشان بعد از ذکر این مقدمه می‌گویند: شاید مراد سائل این باشد که آیا همان‌طور که ممکنات مستند به علم الهی هستند، علم خداوند به ذاتش نیز مستند به علمش است؟ به عبارت دیگر، استناد کمالات ذاتی خداوند به ذاتش، همانند استناد ممکنات به اوست و همان‌طور که علم به ممکنات علت ایجاد ممکنات است، علم به کمالات ذاتی خداوند نیز علت کمالاتش است، طوری که اگر به علم و قدرتش علم نمی‌داشت، علم و قدرتی نیز نداشت. بنابراین، صفات کمالی خداوند نیز همانند سایر ممکنات مستند به قضا و قدر الهی است (همان: ۴۶۴).

جواب: نسبت ممکنات به وجود و عدم مساوی است و برای خروج از حالت استواء نیاز به مرجع دارد. در این حالت، وجود ممکن برای نفی عدم از خود و ایجادشدنش، محتاج علم فعلی است. این احتیاج در خداوند متعال نیست زیرا وجود او عین ذاتش است و علّیتی بین ذات و کمالاتش نیست. خداوند متعال برخلاف ممکنات چیزی مخالف و معاند کمالاتش نیست تا برای رفع آن نیاز به علت داشته باشد. وی در پایان، در ضرورت تصرف در ظاهر روایت می‌گوید: خلاصه اینکه ظاهر حدیث نفی علم مطلق از خداوند می‌کند و این مخالف دیدگاه همه مذاهب علمی است و با اصول اعتقادی اسلام سازگاری ندارد. بنابراین، ناچاریم در ظاهر حدیث تصرف کنیم (همان).

۴-۴-۱ نقد و بررسی

توجیه اول ایشان از حیث محتوا صحیح است به این معنی که امام (علیه السلام) بر اساس فهم سطحی مخاطب که علم را تنها به معنای حصولی آن تصور می‌کرده است و امام (علیه السلام) نیز همان علم حصولی را نفی کرده‌اند؛ اما باید توجه داشت که اگر مراد عمران صابی این توجیه باشد، نباید در سؤال بعدی، آنجا که می‌گوید: «فَأَخْبِرْنِي بِأَيِّ شَيْءٍ عَلِمَ مَا عَلِمَ

أَبْضَمِيرٍ أَمْ بَغَيْرِ ذَلِكَ» (به من خبرده: با چه چیزی به معلومات خود علم پیدا می کند؟ آیا به وسیله ضمیر است یا با چیز دیگر؟) این سؤال را تکرار می کرد و از اطلاق کلمه «ما علم» می توان فهمید که سؤال ایشان از مطلق علم الهی بوده است (ذات و مخلوقات). بنابراین، نمی توان گفت سؤال اول از علم خدا به نفس سؤال شده است و در سؤال دوم از علم خدا به غیر تا اشکال برطرف شود. به عبارت دیگر، سؤال از عینیت صفت علم با ذات در سؤال بعدی آمده است و از دانشمندی چون عمران صابی شایسته نیست دومرتبه یک سؤال را تکرار کند. در هر صورت، ممکن است عمران صابی جواب حضرت را متوجه نشده باشد. به همین خاطر، حضرت سؤال می کند، آیا فهمیدی و عمران می گوید: بله، اما تکرار سؤال نشان می دهد که ایشان نفهمیده است.

توجیه دوم ایشان، با ظاهر حدیث سازگاری ندارد. ظاهر سؤال عمران درباره علم الهی به ذاتش قبل از ایجاد است؛ در حالی که وی حمل بر علم بعد از ایجاد کرده است.

۴-۵. دیدگاه علامه جعفری (۱۴۱۹ ق)

علامه جعفری در تبیین بحث به عنوان مقدمه، علم خداوند به ذات را مقتضای قاعده (تلازم تعین شیء بانفی خلاف) می داند و معتقد است امام (علیه السلام) در جواب ایشان از این قاعده استفاده کرده است. ایشان برای تبیین بحث، ابتدا قاعده را به طور مفصل تبیین می کند. در ادامه خلاصه ای از توضیح ایشان را نقل می کنیم.

۴-۵-۱. قاعده تلازم تعین شیء بانفی خلاف

در فلسفه یک قاعده رایج وجود دارد که همه متفکران فلسفی با آن آشنایی دارند. آن قاعده این است: هر شیء فی نفسه موقعی تعین پیدا می کند که هر آنچه غیر آن شیء است، از آن نفی گردد. اصطلاح فلسفی آن این گونه است: «الشیء هو هو و لیس غیره». وی در ادامه این قاعده را از بدیهیات فلسفه می داند و در توضیح قاعده می گوید: معنای این قاعده این است که اگر فرض کردیم یک موجودی در عرصه هستی واقعیت دارد، قطعاً باید بپذیریم که

آن موجود تعینی برای خود دارد که با ورود هر چیز دیگر به منطقه هویت آن موجود سازگار نیست، مگر اینکه تعین را سلب کند و از اجتماع جزئی از باقی مانده موجود اول [اگر چیزی مانده باشد] با آنچه به منطقه هویت آن موجود وارد شده است، موجود جدیدی را تشکیل بدهند (جعفری، ۱۳۶۶: ۵۰۷). وی معتقد است این قاعده در «علم و معلوم» نیز جریان دارد؛ یعنی علم یک شیء بدون تعین معلوم از آن شیء امکان پذیر نیست، چنان که تحقق وجودی هر شیء بدون تعین آن که با تقرر هویت و نفی همه «غیرها» حاصل می گردد، محال است. همچنین تعین علمی زمانی پیدا می شود که همه آنچه غیر از آن شیء معلوم است، نفی شود و معلوم تحصیل پیدا کند.

۴-۵-۲ تبیین پاسخ امام بر اساس قاعده (تلازم تعین شیء با نفی خلاف)

علامه جعفری پس از تبیین قاعده، پاسخ امام (علیه السلام) را بر اساس این قاعده چنین تبیین می کند: مراد سائل، شناخت چگونگی علم خداوند به ذات خویش بوده است. با توجه به قاعده مزبور، منظور سائل این بوده است که آیا علم خداوند به ذات خویش با این مشکل روبه رو نمی شود که قرار گرفتن ذات پاک خداوندی به عنوان معلوم، مستلزم تعین ذات در صقع ربوبی (مقام احدیت) است و این تعین مستلزم طرد و نفی هر آنچه غیر ذات معلوم است، می باشد؟ چنان که گفته شد، لازمه چنین تعینی نفی غیر خداوند است و لازمه نفی غیر، فرض تحقق اشیای جز خداوند در ازل است و این با وحدت مطلقه در مقام احدیت منافات دارد.

پاسخ امام (علیه السلام) با فرض چنین سؤالی این است که علم خداوند به نفسش با علم سایر موجودات به نفس قابل مقایسه نیست (تفاوت ماهوی دارد) زیرا هیچ حقیقتی نمی تواند به عنوان مخالف ذات خداوندی عرض وجود کند و منافای مقام هویت خداوندی بوده باشد، زیرا هر شیئی را که شما تصور کنید، مخلوق خداوندی است و آن مخلوق بدون اینکه در ذات خداوندی تغییری ایجاد کرده باشد، به وجود آمده است. به سخن دیگر، وحدت مطلقه ذات اقدس ربوبی به حدی است که هیچ شیئی نه در ازل و نه در ابد در برابر آن ذات، تقرری نمی تواند داشته باشد تا برای علم به ذات نیازی بر نفی هر شیء غیر آن

ذات وجود داشته باشد (همان: ۵۰۹).

تبیین دوم: علامه جعفری یکی از وجوه تبیین این حدیث را چنان که دیگران همچون ملاصدرا مطرح کردند، حمل آن بر علم حضوری یا به عبارت دیگر قاعده «علم حضوری هر مجرد به ذاتش» باشد که این قاعده به خداوند اختصاص ندارد و هر مجردی به خود علم حضوری دارد. علامه جعفری این توجیه را چنان که در ذیل دیدگاه ملاصدرا آمد، نمی‌پذیرد و آن را نقد می‌کند (همان: ۵۱۱).

۴-۵-۳ نقد و بررسی

علامه جعفری دو تبیین در ارتباط با حدیث بیان می‌کند. تبیین دوم ایشان بر اساس علم حضوری موجود مجرد به ذات است. اشکال ایشان این است که بر اساس این قاعده باید همه انسان‌ها در علم حضوری به ذات خود نیازی به نفی غیر نداشته باشند در حالی که بیشتر انسان‌ها در ادراک خود نفی غیر می‌کنند. چنان که در تبیین دیدگاه ملاصدرا ملاحظه شد، ایشان ضعف وجودی انسان‌ها را علت نیاز آنها به نفی غیر در ادراک‌شان می‌دانند. به سخن دیگر، علم حضوری به نفس در نفی غیر کافی است و این قاعده در همه موجودات مساوی است، لیکن ضعف وجودی بعضی انسان‌ها باعث شده است در ادراک علم حضوری به خود نیاز به تصور زاید و نفی غیر داشته باشند.

تبیین دوم ایشان همان تبیینی است که ملاصدرا در شرح روایت سوم بیان کرده است اما برداشت علامه از این قاعده با برداشت ملاصدرا کاملاً متفاوت است. ملاصدرا معتقد است بنا بر اصل «الشیء هو هو ولیس غیره» هر چیزی خودش است و خودش برای نفی غیر کافی است و نیازی به نفی غیر ندارد. از دیدگاه ایشان، مفاد این قاعده شامل خداوند و هر موجود دیگری می‌شود و استثنایی وجود ندارد؛ اما برداشت علامه جعفری از این قاعده این است که هر چیزی برای اثبات وحدت و تعیین خود نیاز به نفی غیر دارد و خداوند متعال از این قاعده مستثناست، چون غیری در مقام احدیت ذاتی وجود ندارد. تفاوت دیگر این دو در این است که ملاصدرا روایت عمران صابی را ندیده و از جانب

خودش این تبیین را ارائه کرده است، اما علامه جعفری این تبیین را با اشراف بر روایت عمران صابی بیان می‌کند و به آن حضرت نسبت می‌دهد.

چنین تبیینی از این قاعده اشکالاتی را در پی دارد. اول: اصل «هوهویت» یک اصل فلسفی است که شامل همه اشیا از جمله خداوند متعال نیز می‌شود، به گونه‌ای که مستثنا کردن خداوند متعال از آن موجب تخصیص در قواعد عقلی می‌شود و این شایسته نیست. دوم: چنان که در تبیین دیدگاه ملاصدرا ملاحظه شد، دغدغه اصلی عمران صابی در این مناظره (با تأکید بیشتر در سؤال مورد بحث مقاله) اثبات علم پیشین الهی به خود و خلق بدون ملاحظه وجود غیر است که حتی فلاسفه مشاء و اشراق نیز نتوانسته‌اند آن را درست تبیین کنند. ملاصدرا بر اساس اصالت وجود و تشکیک وجود و سایر مبانی فلسفی خود، همه صفات از جمله وحدانیت، علم و سایر صفات را عین وجود خداوند می‌داند و بر اساس قاعده «هوهویت» اثبات می‌کند تنها وجود خداوند بما هو هو در نفی غیر کافی است. به سخن دیگر، چنان که خود علامه جعفری نیز بیان کرده است، این قاعده یک قاعده مرکب نیست که از دو جمله تشکیل شده باشد. (الف الف است. الف غیر الف نیست) بلکه یک جمله است که یکبار به صورت موجب و یکبار به صورت سالبه ذکر شده است (جعفری، ۱۳۳۴، ج ۲: ۲۶۰).

۵. نتیجه‌گیری

۱. چالش اساسی در روایت عمران صابی، نفی علم الهی در مرتبه ذات است که در این ارتباط دیدگاه‌های گوناگونی نقد و بررسی شد و از میان آنها دو تبیین که ملاصدرا ارائه کرده، معتنابه است.

تبیین اول: بر اساس قاعده عقلی (هر مجردی به ذات خود علم حضوری دارد) وجود شیء برای ادراک حضوری کافی است و نیازی به تصور زاید از غیر (دیدگاه ابن‌سینا) و یا وجود غیر (شیخ اشراق) برای نفی آن در علم حضوری به خود نیست. به سخن دیگر،

جواب حضرت در پاسخ توهّم سائل مبنی بر ضرورت وجود غیر برای اثبات علم حضوری خداوند بوده است که امام (علیه السلام) این نیاز و احتیاج را رد کرده اند نه اصل وجود علم. به عبارت دیگر، مراد حضرت از نفی علم در روایت عمران صابی نفی علم حصولی است که همراه با تصور زاید و نفی غیر است و مراد حضرت از اثبات علم خداوند در روایات مثبت علم، علم حضوری بوده است.

تبیین دوم: بر اساس قاعده عقلی «هوهویت» (الشیء هوهو و لیس غیره) (هر چیزی خودش هست و غیر خودش نیست) وجود خداوند عین ذاتش هست و وجود ذات (بما هو هو) برای اثبات شیء و نفی غیر کافی است، علم الهی به ذات نیز، عین ذات و وجودش است و در اثبات علم اجمالی خداوند نه تنها نیازی به تصور غیر، بلکه نیاز به وجود غیر نیز نیست. به سخن دیگر، مراد حضرت از نفی علم در روایت عمران صابی به این معناست که بر اساس قاعده هوهویت، خداوند متعال در انتصاب خود به علم، نیازمند وجود غیر نیست؛ در واقع، امام (علیه السلام) توهّم نیازمندی خداوند در اثبات علم الهی به وجود غیر را نفی کرده است نه مطلق علم الهی را.

۲. قاعده «هوهویت» اساس و پایه قاعده «هر مجردی به ذات خود علم حضوری دارد» است؛ به این معنا که در قاعده اول وجود ذات چون عین ذات است. برای اثبات شیء و نفی غیر کافی است؛ و علم حضوری در مرتبه بعد چون عین وجود شیء است، نیازی به شناخت غیر و نفی آن نیست.

۳. ملاصدرا برخلاف علامه جعفری، قاعده «هوهویت» و علم حضوری را به عنوان اصول عقلی در همه موجودات جاری می داند و تفاوتی از این حیث بین خداوند و انسان قایل نمی شود. از نگاه ملاصدرا، ضعف و قصور علمی، علت نیازمندی انسان به علم حصولی و واسطه شدن تصور زاید در فرایند معرفتی اوست.

