

بررسی انتقادی آراء محقق خفري در بحث علم الهی به جزئیات با تکیه بر آراء فیاض لاهیجی

دکتر محمد رضا فرهمند کیا

دانشجو دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

(نویسنده مسئول) دکتر علی محمد ساجدی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شیراز

asajedi@shirazu.ac.ir

چکیده

محقق خفري در مسأله علم الهی به جزئیات با دلایلی همچون عدم استلزام تغیر در علم به واسطه تغیر در معلوم، ادراک تام الهی و واحد بودن نسبت زمانیات به او، تعلق علم الهی به جزئیات در دو مرتبه علم اجمالی قبل از ایجاد و علم تفصیلی پس از ایجاد و مبدأئیت خداوند نسبت به متغیرات، سعی در ارائه تفسیر صحیح از علم خداوند به جزئیات متغیر را دارد. او همچنین با انتقادات خود، دیدگاه برخی فلاسفه همچون ابن سینا را که علم عقلی برای خداوند قائل اند را نقد و مستوجب تکفیر می داند. در این پژوهش که با هدف بررسی نظرات محقق خفري در علم الهی به جزئیات و با روش توصیفی و تحلیلی سامان یافته است، تلاش شده است انتقادات وارده بر نظرات محقق خفري مورد بررسی قرار داده شود. یافته های این پژوهش آن است که دلایل محقق خفري در اثبات علم الهی به جزئیات دارای اشکالات متعددی است، همچنین اشکالات او بر فلاسفه در علم عقلی وارد نمی باشد. نتیجه آن که نظرات محقق خفري در بحث علم الهی به جزئیات متغیر، قابل پذیرش نمی باشد.

کلیدواژه ها:

علم الهی، جزئیات متغیر، محقق خفري، فیاض لاهیجی، شرح تجرید

مسئله علم الهی از مباحث مهمی است که هرچند در کلیت آن بین فلاسفه و متکلمان اختلافی وجود ندارد، ولی در چگونگی تعلق علم الهی به جزئیات متغیر همواره اختلاف زیادی بین اندیشمندان اسلامی وجود دارد و هر یک با مبانی خود سعی در تفسیر کیفیت تعلق علم الهی به جزئیات داشته‌اند.

اشکال مهمی که در این مسئله وجود دارد آن است که اگر موجودات متغیر معلوم خداوند واقع شوند به علت اینکه تغیر ذاتی این موجودات است، علم الهی نیز باید متغیر واقع شود و به جهت عینیت ذات و صفات، باید به تغیر در ذات الهی قائل شویم، همچنین به سبب تکرر این موجودات در مرحله ایجاد، در ذات الهی نیز تکرر راه می‌یابد. (لاهیجی، ۱۴۲۵: ۱۶۱/۵؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۳۸۸) این اشکال اندیشمندان اسلامی را بر آن داشت تا هر یک با تفسیر صحیح از چگونگی تعلق علم الهی به جزئیات سعی در حل این اشکال داشته باشند.

در واقع در اینجا دو مسئله اساسی وجود دارد، اول آنکه طبق دلایل عقلی و نقلی علم الهی همه موجودات را در برمی‌گیرد و از طرف دیگر منزّه دانستن خداوند از نقائص که آن نیز با دلایل عقلی و نقلی اثبات شده است می‌طلبد که خداوند از هر نوع تکرر و تغیری منزّه باشد. محقق خفّری که از اندیشمندان قرن دهم هجری و از فلاسفه مکتب فلسفی شیراز است، در حواشی خود بر کتاب شرح تجرید قوشچی سعی کرده است با مبانی خود این اشکال را برطرف و کیفیت علم الهی به جزئیات را تبیین نماید، هر چند از نظر نویسنده با توجه به اشکالاتی که بر مبانی و نظرات او وجود دارد، در این امر موفق نبوده است. از آن‌جا که محقق خفّری از اندیشمندان بزرگ اسلامی در تاریخ فلسفه اسلامی می‌باشد و برخی نظرات ملاصدرا را وام‌دار نظرات او می‌دانند، بنابراین بررسی چنین ادعاهایی دارای اهمیت و ضرورت است. بنابر آنچه بیان شد مسئله و سوال اصلی این پژوهش آن است که چه نقدهایی بر نظرات محقق خفّری در علم الهی به جزئیات متغیر زمانی وارد است؟

بنا بر تفحصی که در پژوهش‌های موجود انجام شد سه مقاله پیرامون موضوع علم الهی از منظر محقق خفّری یافت شد. مقاله «بررسی انتقادات علامه خفّری بر نظریه علم الهی ابن سینا» نوشته مصطفی سامانی، احمد بهشتی، حبیب الله ابراهیمی که در شماره ۲۲ دو فصلنامه عقل و دین به چاپ رسیده است و محور اصلی آن، انتقادهای محقق خفّری بر نظریه صور مرتسمه و علم حصولی ابن سینا و بیان نظر محقق خفّری در اثبات علم اجمالی پیش از ایجاد است. در واقع نویسنده در این مقاله سعی کرده است نشان دهد ملاصدرا نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی خود را وام‌دار محقق خفّری است. تفاوت پژوهش حاضر با پژوهش مذکور در این است که ما در این مقاله در صدد نقد دیدگاه محقق خفّری در علم الهی به جزئیات هستیم، هر چند دیدگاه او در علم اجمالی را نیز قابل نقد است که در این مقاله به بررسی آن پرداخته می‌شود. مقاله دیگر که «بررسی و تحلیل مسئله وحدت و علم واجب تعالی از منظر علامه خفّری می‌باشد توسط مصطفی سامانی، احمد

بهشتی، حبیب الله ابراهیمی به نگارش درآمده است و در شماره ۷۹ مجله اندیشه دینی به چاپ رسیده است، بخش علم الهی در این مقاله دقیقاً بیان نکات مقاله پیشین است و بیان نقدهای محقق خفری بر نظریه صور مرتسمه و نیز تبیین نظریه محقق خفری در علم اجمالی پیشین می‌باشد، بنابراین همان‌گونه که بیان شد تفاوت آن با پژوهش حاضر روشن است. مقاله سوم «تبیین علم الهی از دیدگاه محقق خفری و ملاصدرا» نوشته زهرا شاه‌علیان، مهدی دهباشی و محمدرضا شمشیری است که در شماره ۲۳ نشریه عقل و دین به چاپ رسیده است که در آن به بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های نظریه محقق خفری و ملاصدرا در علم اجمالی پیشین پرداخته شده است و ریشه نظریه ملاصدرا را در تحقیقات محقق خفری در بحث علم الهی می‌داند؛ تفاوت مقاله مذکور با این پژوهش، علاوه بر مرتب نبودن پژوهش مذکور با علم الهی به جزئیات متغیر، بحث اثباتی و نقدی به نظریه محقق خفری است، چرا که در همه مقالات مذکور، نویسندگان سعی در اثبات و تأیید نظریه محقق خفری را دارند در حالی که در این پژوهش نگاه نقادانه به نظریه علم اجمالی پیشین محقق خفری و نیز نگاه نقادانه به نظریه او در علم الهی به متغیرات، مدنظر است. در این مقاله ابتدا نظرات محقق خفری در مبحث چگونگی علم الهی به جزئیات و دلایل او بر اثبات این مطلب، تبیین می‌شود، سپس نقدهایی که بر هر یک از نظرات او وارد است در ذیل هر مبحث مطرح خواهد شد.

۲. چگونگی علم الهی به جزئیات از منظر محقق خفری

محقق خفری در حواشی خود بر کتاب شرح تجرید قوشچی با تقسیمی که در بحث علم الهی ارائه می‌دهد سعی در تفسیر کیفیت چگونگی علم الهی به جزئیات متغیر دارد. او علم الهی را در دو مرتبه علم اجمالی و تفصیلی مورد بررسی قرار می‌دهد و علم اجمالی را منشأ اکتشاف موجودات در مرتبه ذات الهی و عین ذات می‌داند. او معتقد است در این شهود علمی، ذات الهی عالم به خود و به همه ممکنات است و ذات به این اعتبار عالم و علم و معلوم است و تغایر بین این معانی صرفاً اعتباری است.

او سپس به بیان مراتب چهارگانه علم تفصیلی که از نظر او عین معلومات خارجی است، می‌پردازد که عبارتند از:

۱- اولین مخلوق الهی که در لسان دین از آن به قلم و نور و عقل تعبیر شده است، و حکما آن را عقل اول می‌دانند. این مرتبه با آنچه در آن مکنون است نزد خداوند حاضر است، بنابراین این مرتبه از علم الهی نسبت به علم اجمالی ذاتی، علم تفصیلی محسوب می‌شود، هر چند نسبت به مراتب مادون خود، اجمالی است، پس برای خداوند با علم به مخلوق اول، یک نحوه علم تفصیلی اثبات می‌شود.

۲- مرتبه لوح محفوظ که صور کلی همه موجودات در آن نقش بسته است و در لسان حکما و عرفا از آن به نفوس فلکی مجرده و نفس کل تعبیر می‌شود، این مرتبه با همه کلیاتی که در آن نقش بسته است معلوم خداوند است و نسبت به دو مرتبه علمی قبل از خود، علم تفصیلی محسوب می‌شود.

۳- مرتبه قوای جسمانی فلکی که تمام صورت جزئیات مادی در آن نقش بسته است و این همان نفوس منطبعه در اجسام علویه و سفلیه می باشد و در لسان دین از آن به کتاب محو و اثبات تعبیر می شود. این مرتبه با همه صور جزئیهای که در آن منطبع است نزد حق تعالی حاضر هستند و علم او محسوب می گردند.

۴- مرتبه وجودات خارجی که همه موجودات خارجی و احوال آنها را شامل می شود، و همگی در مرتبه ایجاد به نحو حضوری نزد حق تعالی حاضرند، هر چند محقق خفری به چگونگی این حضور اشاره ای نمی کند. (رجوع کنید به: خفری، ۱۳۸۲: ۱۲۲-۱۲۳)

محقق خفری پس از بیان این مقدمات بیان می دارد، طبق این تفسیر همه موجودات - اعم از کلی و جزئی یا صورت های ادراکی و وجودات عینی - معلوم حق تعالی هستند و هیچ چیز از او مخفی نیست.

ایشان با بیان مراتب علم اجمالی و تفصیلی معتقد است، چنین بیانی اشکالات وارد بر عبارت معروف «علم به علت، مستلزم علم به معلول است» را برطرف می کند که از جمله این اشکالات این است که:

۱. از آنجا که وجود علت مغایر وجود معلول است، بنابراین حضور علت غیر از حضور معلول است، پس حضور علت مستلزم حضور معلول است، و حضور معلول برای علت یا از طریق ارتسام در ذات علت است، که در این صورت لازم می آید ذات الهی محل کثرات واقع شود، و همچنین لازم می آید ذات الهی از جهت واحد، برای شیء واحد هم فاعل باشد هم قابل، که هر دو باطل است، و یا حضور معلول برای علت از طریق قیام بالذات معلول ها باشد که در این صورت مثل افلاطونی لازم می آید که بطلان آن ثابت شده است، و یا حضور معلول برای علت از طریق قیام معلول به امر دیگری غیر از ذات علت است که در این صورت نمی توان آن ها را صور علمیه علت دانست، در نتیجه، صور قائم به غیر، مستلزم علم علت به آن صور نخواهد بود، بلکه علت صرفاً به صور قائم به خود عالم است.

۲. اگر علم به علت مستلزم علم به معلول باشد لازم می آید همه ایجادات واجب الوجود مسبوق به علم باشد که موجب تسلسل یا منتهی شدن ایجادات به معلولی که عین ذات است می شود، در حالی که ما اثبات کردیم حضور علت مغایر حضور معلول است.

در پاسخ به اشکال اول باید گفت: حضور معلولات موجود در خارج، از طریق قیام بالذات آنهاست، و چنین چیزی مستلزم مثل افلاطونی نخواهد بود، همچنین حضور صور ادراکی - محسوس یا معقول - از طریق قیام این صور به امر دیگری که آن امر نزد حق تعالی بالذات حاضر است، محذوری ندارد، زیرا ملاک اتصاف به علم یا عینیت است یا قبول و یا حضور، و در این که واجب بالذات به معلول خویش در یک امر غیرکمالی محتاج باشد، محذوری نیست، همچون حضور اعراضی که قائم به جوهر هستند نزد حق تعالی. (رجوع کنید به: خفری، ۱۳۸۲: ۱۲۵)

در پاسخ به اشکال دوم باید گفت: علم علت به معلول قبل از ایجاد یا اجمالی است که عین وجود علت است، که در این صورت از تقدّم علم بر معلول، محذوری لازم نمی‌آید، زیرا مغایرت حضور علت و حضور معلول صرفاً در علم تفصیلی است، یا علم علت به معلول قبل از ایجاد، تفصیلی است که در این صورت چنین علمی ممنوع است.

و اگر از عبارت «علم به علت مستلزم علم به معلول است»، این گونه برداشت شود که علم علت به معلول قبل از ایجاد -از طریق علم ذاتی علت به خود- مستلزم علم به معلول چه قبل از ایجاد و چه بعد از ایجاد است، در این صورت می‌توان هر کدام از علم اجمالی و تفصیلی را در علم به معلول اختیار کرد، در این صورت لازم می‌آید که ایجادات صرفاً به علم اجمالی مسبوق باشند، در نتیجه محذوری پیش نمی‌آید.

همچنین اگر از عبارت «علم به علت مستلزم علم به معلول است»، این گونه برداشت شود که علم علت به معلول قبل از ایجاد -از طریق علم ذاتی علت به خویش- مستلزم علم تفصیلی به معلول بعد از ایجاد است، در این صورت نیز محذوری لازم نمی‌آید، زیرا سبق علم تفصیلی بر ایجادات از آن لازم نمی‌آید.

او در بیان دیگری که برای حل اشکالات علم الهی به جزئیات متغیر ارائه می‌دهد، علم را به سه قسمت تقسیم می‌کند و بیان می‌دارد:

علم در سه معنا به کار می‌رود، معنای اول معنای مصدری علم است که امری انتزاعی و اضافی است، معنای دوم علم، علم حقیقی است که سبب انکشاف است، معنای سوم علم نیز قدرت مدرک بر حاضر ساختن منکشفات بالذات است. (خفّری، ۱۳۸۲: ۱۳۴)

او با طرح این مقدمات، اشکال کسانی که به عینیت علم و عالم و معلوم و نیز به واحد بودن علم الهی در عین وجود معلومات نامتناهی ایراد کرده‌اند را پاسخ می‌دهد که در ادامه به تقریر این اشکالات و پاسخ محقق خفّری پرداخته می‌شود.

اشکال اول: از آن جا که عالم از علم مشتق است، پس ضروری است قیام علم به عالم، بنابراین چگونه می‌توان به عینیت علم و عالم حکم کرد؟ در حالی که طبق این بیان معلوم دارای مباینت با عالم است.

پاسخ محقق خفّری: طبق تقسیمی که ارائه شد اشکال مستشکل ناشی از خلط معانی علم است، زیرا اشتقاق عالم از علم، در معنای اول علم که معنای مصدری و انتزاعی است می‌باشد نه در علم حقیقی، و عینیت علم و عالم و معلوم در معنای علم حقیقی نهفته است. بنابراین مغالطه‌ای که در این استدلال به کار رفته است آن است که اشتقاق عالم را از معنای حقیقی علم گرفته‌است، در حالی که اشتقاق عالم، از معنای مصدری و انتزاعی علم می‌بلشد. (همان)

اشکال دوم: معلومات خداوند نامتناهی است و او به امور غیرمتناهی علم دارد، بنابراین چگونه می‌توان علم الهی را واحد دانست؟

پاسخ محقق خفري: طبق تقسيم بندي كه بيان شد، واحد بودن علم الهي در مرتبه علم اجمالي كه عين ذات است مي باشد و اين علم به سبب اجمالي بودنش، مستلزم راه يابي كثر در مقام ذات نيست.

بنابراين آنچه در مورد واحد بودن علم الهي بيان شده است مربوط به مرتبه علم اجمالي الهي است. (همان)

۳. نقد و بررسي ديده گاه محقق خفري در چگونگي علم الهي به جزئيات

اشكال مشهوري كه در بحث علم حضوري الهي مطرح است آن است كه چگونه مي توان به علم حضوري خداوند به معلومات خارجي و احوال آن ها و خصوصاً وجودات ممتنعه قائل شد؟ و چگونه مي توان به علم حضوري خدا به حوادث زماني قبل از وقوع آنها معتقد بود؟ (لاهيحي، نسخه خطي ۱۰۱۳ علامه طباطبائي: ۸۳)

در مقام پاسخ آنچه درباره حوادث زماني بايد گفت آن است كه نسبت خداوند به همه اجزاء زمان و مكان و آنچه در دايره زمان و مكان است، مساوي است، و نيز درباره معدومات ممتنع بايد گفت معدوم و ممتنع، وجود خارجي ندارند و امر خارجي نيستند، در حالي كه خداوند به هر وجود و امر خارجي و هر آنچه داراي شئيت است عالم است؛ بلكه مي توان گفت معدومات ممتنع به حسب ارتسام ذهني داراي شئيت هستند و از اين جهت با همان وجود صورت ارتسامي نزد خداوند حاضرند، بنابراين با اين تحليل اشكالات رفع مي شود.

اينكه محقق خفري از طريق علت ذات الهي براي اشياء كه يا با واسطه يا بدون واسطه است، و نيز از طريق اينكه علم به علت مستلزم علم به معلول است، سعي در پاسخ به اين اشكالات دارد، و معتقد است معدومات و حوادث و ممتنعات از جهتي كه بيان شد نزد خداوند حاضر هستند، و همان گونه كه ما نمي توانيم به معرفت كنه ذات الهي برسيم، معرفت كنه اين حضور نيز براي ما پوشيده است، جاي تعجب است، زيرا چگونه مي توان ذات الهي را مقتضي معدومات و ممتنعات دانست؟ چگونه مي توان آنها را داراي تعين و حضور نزد خداوند دانست، در حالي كه تعين و حضور فرع بر وجود است؟

از نظر محقق خفري علم عقول به مادون خویش، علم حصولی است و بیان می دارد حق تعالی، عقول را با همه صور مرتسمه در آنها، به نحو حضوری ادراک می کند، بنابراین چیزی از علم او مخفی نمی ماند. ملاک هایی که در عدم انتساب علم حصولی به حق تعالی وجود دارد، در خصوص عقول خصوصاً عقل اول که اقرب عقول به تجرد و وحدت تام است نیز وجود دارد، بنابراین همان گونه که محقق خفري علم حصولی از حق تعالی را نفی می کند، درباره عقول نیز باید به چنین مطلبی معتقد باشد، علاوه بر آنکه اگر طبق نظر محقق خفري، خداوند به همه موجودات علم حضوري و انكشافی بدون واسطه دارد، چه نیازی به آن است كه صور مرتسمه در عقل اول را بعنوان علم تفصيلی الهي به حساب آورد؟

نکته مهمی دیگری که در اینجا در جواب کسانی که نظریه ملاصدرا در علم اجمالی الهی که عین علم تفصیلی اوست را برگرفته از نظر محقق خفری می‌دانند، بیان می‌شود آن است که اولاً انکار صور مرتسمه در دیدگاه ملاصدرا از باب انتقادهای خفری به ابن سینا نیست، زیرا انتقادهای او به این نظریه ناشی از وجه کلی داشتن صور مرتسمه بود و از جهت که گمان می‌کرد فلاسفه با این نظریه، علم حق تعالی به جزئیات را منکرند، به تکفیر آن‌ها پرداخت، در حالی که انتقادهای ملاصدرا ناظر به حصولی بودن صور مرتسمه است و او علم حضوری را اکمل و اتم می‌داند که اشکالات ناشی از پذیرش علم حصولی برای خداوند بر آن بار نمی‌شود، بنابراین ملاصدرا با اینکه در انکار صور مرتسمه با محقق خفری موافق است ولی ادله او را در این زمینه مورد انتقاد قرار می‌دهد. (رجوع کنید به: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۲۲۱-۲۲۷؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۷۵)

ثانیاً علم اجمالی که محقق خفری بیان می‌کند علم پیش از ایجاد است و علم تفصیلی خداوند به موجودات را پس از ایجاد و با بیان مراتب علم تفصیلی تبیین می‌کند، در واقع محقق خفری علم تفصیلی پیش از ایجاد در مقام ذات را نفی می‌کند، در حالی که ملاصدرا با استفاده از قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء» در صدد اثبات علم تفصیلی پیش از ایجاد در مقام ذات است و تفاوت این دو نظریه از زمین تا آسمان است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۸)

۴. برهان تفکیک تغایر در علم و معلوم برای اثبات علم الهی به جزئیات

محقق خفری در چگونگی علم خداوند به جزئیات برهانی را بیان می‌کند که بدین شرح است:

برهان اول: علم نزد ما، نفس معلوم است، بنابراین تغیر در آن سبب تغیر در ذات عالم نیست، بلکه صرفاً تغیر در معلومات است. به بیان دیگر تغیر در معلومات نزد ما مستلزم تغیر در حضور ذهنی معلوم است که این حضور لازمه علم است و امر اضافی و اعتباری است، و چنین تغیری همچون آن‌چه در ایجادات جاری است، نسبت به ذات الهی جایز است، و محالی از آن لازم نمی‌آید، و خواجه طوسی نیز به این مطلب در کتاب تجرید با عبارت «و تغیر الإضافات ممکن» اشاره کرده است. (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۲)

در واقع محقق خفری با این بیان بین تغایر در معلوم و تغایر در علم تفاوت قائل شده است و معتقد است تغایر در معلومات سبب تغیر در علم الهی نیست.

۵. نقد و بررسی برهان تفکیک تغایر در علم و معلوم

نفی علم به متغیرات که برخی قائل بدان هستند به دلیل مبنای غلطی است که متکلمان بدان معتقدند و آن اینست که به تجدد در اجزا زمان نسبت به خداوند قائل اند، در حالی که این دیدگاه باطل است، برای فهم بهتر مطلب، مثالی را که حکیم لاهیجی در حواشی خود بر حاشیه محقق خفری استفاده کرده است، بیان می‌شود:

« شکی نیست وقتی زید در زمان معینی در خانه است، ما در آن وقت به وجود زید در خانه حکم می‌کنیم، و اگر زید در زمان دیگری از خانه خارج شود، ما در آن زمان جدید به عدم حضور زید در خانه حکم می‌کنیم، و اگر در زمان دوم به وجود زید در خانه حکم کنیم، دچار کذب شده‌ایم، بنابراین در این حال، حکم اول که وجود زید در خانه بود زائل، و حکم دوم که عدم حضور زید در خانه است حاصل می‌شود، بنابراین تغایر دو زمان، موجب زوال حکم اول به واسطه حکم ثانی می‌شود، و علت این مسأله، زمانی بودن ماست، حال اگر همان‌گونه که متکلمان گمان می‌کنند واجب الوجود نیز همچون ما باشد، زوال حکم اول درباره او نیز لازم است و از چنین زوالی تغیر در ذات لازم می‌آید، ولی اگر علم الهی را به حصول صور بدانیم نه به انکشاف ذوات، و زمان را ظرف حکم و علم الهی ندانیم، با تغیر معلوم تغییری در علم الهی لازم نمی‌آید، همچون علم منجم به خسوف جزئی که بر اساس قواعد علم نجوم و ضبط حرکات حاصل می‌شود نه از جهت احساس.» (لاهیجی، نسخه خطی ۱۰۱۳، کتابخانه علامه طباطبائی: ۸۲)

ممکن است اشکالی در اینجا مطرح شود که چون علم حق تعالی عین ذاتش است پس اگر به متغیری علم داشته باشد دو صورت دارد:

۱. یا علم او با تغیر متغیر، تغییری نمی‌کند که لازمه آن جهل است.

۲. یا علم او با تغیر متغیر، تغیر می‌کند که لازمه آن تغیر در ذات الهی است که هر دو محال است.

باید توجه داشت که معنای عینیت علم الهی با ذات او آن است که صفتی که مقتضی علم از جانب عالم است عین ذات اوست، در این صورت با تغیر معلوم، تغیر در ذات عالم لازم نمی‌آید، تغیر در صورتی لازم می‌آید که صورت مطابق با معلوم، عین ذات الهی باشد، در حالی که علمی که عین ذات الهی است علم اجمالی است نه صورت مطابق با معلوم.

بنابراین عبارت معروف خواجه در دفع اشکال علم که با عبارت «تغیر الإضافات ممکن» بیان شد صحیح نمی‌باشد، مگر آنکه بر اساس مبانی اشعری به آن نظر کنیم.

نظر نهایی لاهیجی در اینجا این است که بهتر است از عبارت «والتغیر بالنسبة الیه تعالی» استفاده نماییم، در حالی که محقق خفری کلام خواجه که فرمود: «و تغایر الإضافات ممکن» را اینگونه تفسیر می‌کند که علم خداوند حضوری و عین ذات است، بنابراین او می‌داند که در فلان زمان، زید داخل در خانه است، و این علم با خروج زید از خانه در زمان دیگر زائل نمی‌شود، بلکه این علم باقی می‌ماند، و نیز او می‌داند که زید بعد از زمان اول، از خانه خارج می‌شود، بنابراین در اینجا محذوری لازم نمی‌آید، زیرا تغایر معلومین، مستلزم تغایر علم نیست مگر به اعتبار و اضافه، و تغایر اضافات محال نیست. (لاهیجی، نسخه شماره ۱۰۱۳، کتابخانه علامه طباطبائی: ۸۸؛ همو، ۱۴۲۵: ۵/ ۱۴۰-۱۴۴)

در مقام نقد کلام محقق خفری باید توجه داشت که اعتقاد به بقاء علمین در دو صورت است:

۱. در صورتی که قائل به علم حصولی باشیم، به این شکل که صورت وجود زید در خانه، و صورت عدم وجود زید در خانه، در ذات حق تعالی یا در مدارک عالیه مرتسم شده باشد.

۲. بقاء علمین در صورتی است که قائل به حضور دفعی حوادث نزد خدا بدون استمرار و تجدد باشیم.

بدون این دو شقی که بیان کردیم محال است بتوان به بقاء علمین قائل شد، این در حالی است که محقق خفری هر دو شق را انکار می‌کند، بنابراین تفسیر محقق خفری در این باره مردود است.

۶. برهان ادراک تام الهی و واحد بودن نسبت زمانیات به او در اثبات علم الهی به جزئیات

محقق خفری برهانی را از محقق طوسی در اثبات علم به جزئیات نقل می‌کند و این تقریر را در اثبات علم الهی به جزئیات می‌پذیرد، ولی دو اشکال بر آن وارد می‌کند که پس از بیان تقریر خواجه، بیان خواهد شد:

«اگر مدرک زمانی و مکانی باشد، ادراک او به واسطه آلات جسمانی است، چنین مدرکی متغیرات زمانی را در زمان حضورشان ادراک می‌کند و به وجود آن‌ها حکم می‌کند، و اگر این متغیرات در زمان بعدی زائل شوند، به عدم آن‌ها در آن زمان حکم خواهد کرد، حال اگر مدرک زمانی و مکانی نباشد، و دارای ادراک تام باشد، قطعاً چنین مدرکی به همه چیز احاطه دارد و عالم است به اینکه کدام حادث، در چه مقطع زمانی ایجاد می‌شود، و چه مدت زمانی بین آن، و حادث دیگری که قبل یا بعد از آن است وجود دارد، چنین مدرکی به عدم حوادث حکم نمی‌کند، به بیان دیگر به جای آن که بر عدم امر حادثی که در گذشته بوده است و الان زائل شده است حکم کند، به این حکم کلی عالم است که آن چه در زمان معینی موجود است در زمان‌های دیگری که قبل و بعد از آن است موجود نمی‌باشد، و علت چنین حکمی آن است که نسبت تمامی زمانیات به او واحد است و قبلیت و بعدیت به نسبت با ما صادق است نه خداوند. همین نکته‌ای که در باب زمان بیان شد، در مکان نیز جاری است و نسبت همه مکان‌ها به خداوند یکسان است، بنابراین او به اینکه هر شخص در کدام جزء از مکان موجود می‌شود عالم است، و به نسبت این شخص با ما عداً خودش که در همه جهات چگونه است نیز عالم است و ...» (طوسی، ۱۳۸۳: ۴۰-۴۱)

اشکال اول محقق خفری بر برهان محقق طوسی: خواجه در این برهان اعتراف می‌کند که برخی از معلولات الهی، همچون جزئیاتی که فقط با آلات جسمانی ادراک می‌شوند، معلوم خداوند واقع نمی‌شوند، در حالی که قاعده مذکور در استدلال، بیانگر آن است که هر آنچه معلول اوست، معلوم او واقع می‌شود. (خفری، ۱۳۸۲: ۱۴۶)

اشکال دوم محقق خفری بر برهان محقق طوسی: اینکه خواجه بیان کرد مدرک بدون آلات جسمانی، غیر زمانی است و نسبت همه زمان‌ها به او یکسان است، کلام باطلی است، زیرا نسبت زمانیات به زمان، معیت وجودی است، در غیر این صورت اجسام

در زمان واقع نمی‌شدند و تغییر زمانی بر آن‌ها عارض نمی‌شد، و از طرفی شکی نیست که مجردی که مدرک است -بدون آلت جسمانی- در عین حال که بری از تغییر است ولی بر او معیتی وجودی با زمان صادق است؛ و از طرفی شکی نیست که نسبت همه زمان‌ها به خداوند نسبت یکسانی نیست، زیرا اختلاف نسبت شیء به زمان به دو صورت است:

- ۱- اختلاف آن شیء، مثل حوادث یومی، زیرا حادث یومی با همان روزی که در آن واقع می‌شود نسبت دارد نه با روزهای قبل.
- ۲- اختلاف زمان، مثل فلک، یعنی فلک امروز در امروز است زیرا با امروز معیت وجودی دارد، و با فردا معیتی ندارد، زیرا فردا در امروز واقع نمی‌شود.

او پس از بیان این مقدمه بیان می‌دارد نسبت امر مجرد مذکور به اجزاء زمان همچون مورد دوم است، یعنی معیت وجودی او با شیء، در حال است نه در گذشته و آینده، زیرا گذشته و آینده در «حال» نیستند، نه اینکه آن امر مجرد در گذشته و آینده نباشد. (رجوع کنید به: خفری، ۱۳۸۲: ۱۴۶)

۷. نقد و بررسی برهان ادراک تام الهی و واحد بودن نسبت زمانیات به او

در نقد اشکال اول محقق خفری باید گفت، نفی علم الهی به جزئیاتی که با آلات جسمانی ادراک می‌شوند در برهان خواجه به چشم نمی‌خورد، بلکه خواجه در صدد اثبات علم الهی به جزئیات است. در واقع آنچه خواجه بیان می‌کند آن است که علم به این جزئیات در خداوند به واسطه آلات واقع نمی‌شود، بلکه چون خداوند فرازمانی است و نسبت او به همه زمانیات و مکانیت یکسان است، احاطه تام علمی او در چنین ادراکی کفایت است.

همچنین در نقد اشکال دوم محقق خفری باید در نظر داشت که نسبت امر مجرد به مادی همچون نسبت دهر به زمان است و آنچه محقق خفری در اختلاف نسبت شیء به زمان گفت مرتبط با امور زمانی و موجوداتی است که متعلق حرکت واقع می‌شوند، در حالی که نسبت امر مجرد به زمانیات، از قبیل نسبت ثابت به متغیر است و از تبیین ارائه شده توسط محقق خفری موضوعاً خارج است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳/۱۴۷؛ همو، ۱۴۲۲: ۲۷۲؛ میرداماد، ۱۳۸۱: ۱/۴۰۰)

مضافاً بر اینکه قبلیت و بعدیت، و به تعبیری گذشته، حال و آینده، نسبت متغیر به متغیر است، در واقع گذشته و حال و آینده برای ما که موجودات زمانی هستیم صادق است ولی نسبت به مجردات گذشته، حال و آینده صدق نمی‌کند و معیت مجرد نسبت به موجود متغیر و زمانی، معیت دهری است که همه زمان‌ها را در بر می‌گیرد. (رجوع کنید به: همان)

۸. مراتب تعلق علم الهی به جزئیات از منظر محقق خفری

محقق خفري علم الهی به جزئیات متغیر را به اعتبار وجود عینی این جزئیات می‌داند و وجود عینی این متغیرات را همان حضور زمانی آن‌ها در ازمنه خاص تعریف می‌کند و معتقد است حوادث به اعتبار وجود عینی‌شان زمانی‌اند، به این معنا که در زمان واقع می‌شوند. حال علم الهی قبل از ایجاد یا اجمالی و عین ذات الهی است که در این صورت زمانی نیست و تغیر و تکثر در آن راه ندارد، یا تفصیلی است، در صورت اول دو نظر وجود دارد یا این جزئیات به نحو جزئی معلوم حق تعالی هستند، یا آنکه این جزئیات به نحو کلی معلوم حق تعالی هستند که یکی از این دو تأویل صادق است، در صورت دوم نیز که دیگر نیازی به این دو تأویل وجود ندارد. (خفري، ۱۳۸۲: ۱۴۹)

طبق آنچه بیان شد علم خداوند را در دو مرتبه می‌توان بیان کرد:

مرتبه اول مرتبه علم اجمالی الهی است که عین ذات اوست و به واسطه این علم، خداوند همه خصوصیات موجودات جزئی و زمانی و احکام آن‌ها و نیز جمیع صور کلی را می‌داند، و از طرفی زمان و تغیر در علم الهی راه ندارد.

مرتبه دوم علم تفصیلی الهی است که عین موجودات خارجی است و این علم به اعتبار زمانی بودن موجودات عینی است، و هر چند در این موجودات خارجی به حسب زمانی بودنشان تغیر حاصل می‌شود، ولی این تغیر موجب نقص در علم الهی نمی‌شود، زیرا این تغیر در علم بالذات الهی نیست بلکه در علوم الهی از جهت معلوم بودنشان واقع می‌شود. پس طبق آنچه بیان شد از نظر محقق خفري تغیر، بالذات و بالحقیقه در معلومات واقع می‌شود، و در علم الهی بالعرض و بالتبع معلومات واقع می‌شود.

۹. نقد و بررسی دیدگاه محقق خفري در مراتب تعلق علم الهی به جزئیات

از آن‌جا که برخی همچون محقق خفري قائل به حضور زمانیات در وقت وجودشان و بعد از وجودشان نزد حق تعالی هستند، نمی‌توان گفت علم حق تعالی به موجودات زمانی قبل از وجودشان، از طریق صور زائده و در هنگام وجوداتشان از طریق ذات آن‌ها و حضوری است، زیرا در مورد خدا قبلیت و بعدیت مطرح نیست، پس بهتر است که در این‌جا قائل به تفصیل شویم، ولی نه تفصیل به اعتبار قبلیت و بعدیت -آن‌گونه که خفري بدان معتقد است- بلکه این تفصیل به اعتبار معلومات قریب و بعید حق تعالی می‌باشد.

مضافاً بر این که همان‌گونه که قبلاً بیان شد این تبیین محقق خفري، علم تفصیلی الهی در مرتبه پیش از ایجاد را آن‌گونه که باید اثبات نمی‌کند، بلکه تکیه ایشان در علم تفصیلی، در مرتبه بعد از ایجاد است.

همچنین گفتار محقق خفري در پاسخ به چگونگی علم الهی به حوادث قبل از ایجاد از طریق علم اجمالی که عین ذات است را مورد قبول نیست، زیرا محقق خفري اشکال را به درستی متوجه نشده است، زیرا اشکال آن است که چگونه خداوند به

خصوصیت اشیاء و احوال آنها به صورت تفصیلی در ازل علم دارد؟ و اعتقاد به علم اجمالی پاسخ مناسبی برای این سوال نخواهد بود.

۱۰. برهان مبدأیت خداوند نسبت به متغیرات در اثبات علم الهی به جزئیات

خفری در جهت اثبات علم الهی به جزئیات متغیر، واجب الوجود را مبدأ وجودات متغیر زمانی می‌داند، و این مبدأیت و صدور را موجب انکشاف آنها نزد خداوند می‌داند، زیرا از نظر او مانعی جهت انکشاف این موجودات برای خداوند وجود ندارد. (خفری، ۱۳۸۲: ۱۳۸)

او معتقد است واجب الوجود هر موجود عینی و هر صورت علمی -حسی یا عقلی- را بذاته و حین وجوداتشان ادراک می‌کند، و در این ادراک برخلاف انسان به آلات نیازی ندارد. خفری معتقد است همه متغیرات و محسوسات در هنگامی که در خارج موجود می‌شوند، بذاته نزد واجب الوجود حاضرند، و تغییر در این موجودات زمانی، در نسبت و اضافه واقع می‌شود نه در ذات الهی، بنابراین از تغییر موجودات زمانی در نسبت و اضافه، تغیر در ذات الهی لازم نمی‌آید.

۱۱. نقد و بررسی برهان مبدأیت خداوند نسبت به متغیرات

اینکه محقق خفری جزئیات متغیر را به مادی و غیر مادی تعمیم می‌دهد، مردود است، زیرا جزئیات غیر مادی و صور معقوله و کلیات، موضوع تغیر واقع نمی‌شوند.

نکته مهمی که باید بدان توجه داشت آن است که مبدأیت خداوند برای موجودات متغیر زمانی با واسطه است و ربط مستقیم آن به خداوند، محل نظر است. محقق خفری به این سوال پاسخ نداده است که چگونه می‌توان از مبدأیت الهی نسبت به موجودات متغیر زمانی، انکشاف آنها را نتیجه گرفت؟

مضافاً بر اینکه طبق این تقریر، عدم وجود مانع انکشاف موجودات مادی برای خداوند نیز محل تأمل است، زیرا انکشاف با واسطه معلول برای علت، نیازمند دلیل است، همچنین اشکالاتی که مربوط به علم الهی به جزئیات متغیر زمانی است که از آن جمله راهیابی تغیر در ذات، با این تقریر رفع نمی‌شود.

اگر صرف مبدأیت الهی موجب انکشاف معلولات -با واسطه و بی واسطه- باشد، فلاسفه که این مبدأیت را پذیرفته‌اند، در اثبات انکشاف جزئیات متغیر برای خداوند دچار محذورات علمی نمی‌شدند، و همان‌گونه که محقق خفری در اشکالات خود بر ابن سینا از اینکه ابن سینا قائل به مبدأیت الهی برای موجودات است، ولی در عین حال موجودات متغیر مادی را حاضر نزد

خداوند نمی‌داند، دچار تعجب می‌شود، زیرا علت آن اینست که صرف مبدأیت حق تعالی برای موجودات، سبب انکشاف آنها نیست بلکه امور دیگر از جمله وجود یا عدم واسطه در آن نیز، در این مسأله دخیل است؛ البته باید توجه داشت که منظور محقق خفّری از انکشاف در اینجا، علم حضوری می‌باشد.

۱۲. اشکالات محقق خفّری به دیدگاه ابن سینا در علم الهی به جزئیات

محقق خفّری جهت آنکه نشان دهد فلاسفه علم الهی به جزئیات متغیر را انکار می‌کنند، عبارت ابن سینا از کتاب شفاء را نقل می‌کند که خلاصه آن بدین شرح است:

ابن سینا معتقد است که تعقل متغیرات از جهت متغیر بودن و تعیین و تشخیص شان برای خداوند محال است، بلکه علم الهی به این جزئیات متغیر و متشخص به گونه دیگری تعلق می‌گیرد، زیرا نمی‌توان تصور کرد که خداوند به معدوم بودن یک امر متشخص زمانی علم داشته باشد، و پس از مدتی، به موجود بودن همان امر متشخص زمانی عالم باشد، چرا که این دو امر دارای دو صورت عقلی جداگانه می‌باشند و هیچ یک از این دو صورت، در صورت وجود دیگری، باقی نمی‌ماند. و اگر قائل به علم خداوند به هر دو صورت در دو زمان مختلف شویم، تغیر در ذات الهی لازم می‌آید.

همچنین باید توجه داشت اگر علم الهی به ماهیت مجرده امور متغیر جزئی تعلق بگیرد، این ماهیت مجرده متعلق تغیر و فساد واقع نمی‌شود، بنابراین علم تعقلی به فساد آن تعلق نمی‌گیرد، از طرف دیگر اگر علم الهی به این امور متغیر از آن جهت که مقارن به ماده و دارای تعیین و تشخیص هستند تعلق بگیرد، بنابراین چنین علمی، علم تعقلی نخواهد بود، بلکه علم محسوس یا علم تخیلی که خواهد بود که از نظر ابن سینا خداوند مبرا از آن است. (رجوع کنید به: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۹)

محقق خفّری بیان می‌کند که طبق آنچه از ابن سینا نقل کردیم، به اعتقاد ایشان خداوند به موجودات متغیر زمانی صرفاً به واسطه صور کلی این موجودات قبل از ایجادشان عالم است، و این موجودات از جهت وجود عینی و متغیرشان نزد خداوند منکشف نیستند. او معتقد است چنین اعتقادی مستلزم کفر صریح است و با کنایه به فیلسوفان، تکفیر آنها توسط غزالی و امثال او را موجه می‌داند. (خفّری، ۱۳۸۲: ۱۳۸)

او به ابن سینا ایرادی وارد می‌کند که چگونه ممکن است ایشان به مبدأیت خداوند برای همه موجودات تصریح دارد، ولی با این حال موجودات محسوس خارجی را به اعتبار وجود عینی شان معلوم حق تعالی و حاضر نزد او نمی‌داند؟ حق آن است که گفته شود هیچ چیزی از موجودات کلی و جزئی به اعتبار وجود عینی و حتی وجود ظلی شان - به معنای صور علمی شان - از خداوند مخفی نیستند.

او در جهت تأیید ادعای خود، آیاتی از قرآن را به عنوان شاهد بر مطلب بیان می کند، از جمله آیه ۶۱ سوره مبارکه یونس که خداوند می فرماید: «و ما یعزب عن ربک من مثقال ذرة فی الارض و لا فی السماء و لا اصغر من ذلک و لا اکبر الا فی کتاب مبین.»

محقق خفری بخش اول آیه مبارکه یعنی «و ما یعزب عن ربک» را ناظر به عدم خفای ذره ای از ذرات به حسب وجود عینی از خداوند می داند، و بخش دوم آیه یعنی «و لا اصغر من ذلک و لا اکبر الا فی کتاب مبین» را مربوط به حضور به اعتبار وجود علمی قبل از ایجاد تفسیر می کند. (خفری، ۱۳۸۲: ۱۳۸)

ایشان معتقد است گفتار فلاسفه از جمله ابن سینا در علم الهی به جزئیات، با گفتار دیگر خودشان که علم علت به ذات خود را مستلزم علم علت به معلول می دانند، منافات دارد.

۱۳. نقد و بررسی اشکالات محقق خفری به دیدگاه ابن سینا

همان گونه که در مطالب قبل بیان شد، نفی علم به جزئیات متغیر زمانی از حیث زمانی بودنشان توسط ابن سینا نه از باب نفی علم الهی، بلکه به سبب تنزیه خداوند است، زیرا از نظر ایشان علم خداوند باید اعلی مرتبه علم که همان علم تعقلی است، باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵؛ همو، ۱۳۸۱: ۳۳۳). همچنین ایشان برای رهایی از اشکالاتی که در علم الهی به جزئیات وارد بود، با مبانی خود سعی در حل این اشکالات داشته است، هر چند نظریه ابن سینا در جای خود قابل نقد است، اما آنچه ظاهر است آن است که چنین نظریه ای که در چگونگی علم الهی به جزئیات است، نمی تواند موجب تکفیر گوینده باشد. همه فلاسفه از جمله ابن سینا به احاطه علمی خداوند و اینکه او به همه چیز عالم است اقرار دارند (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۳۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۳۲۴؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۱۸؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/۴۸۸)، و ضروری دین، اثبات عالم بودن خداوند است و کیفیت آن، دخلی در انکار ضروریات که موجب تکفیر است، ندارد.

علاوه بر این که ابن سینا در صدد تفسیر علم الهی به جزئیات است و از نظر او علم الهی به جزئیات به نحو کلی، مستلزم انکار علم الهی به جزئیات متغیر زمانی نیست، بلکه این تغیر و زمانی بودن، از جهت ادراک جزئی ماست و در ادراک عقلی، تغیر و زمانی بودن سالبه به انتفاع موضوع است. (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۳۳، همو، ۱۴۰۴: ۸۱)

۱۴. رابطه تشخیص و علم به جزئیات از نظر محقق خفری

گروهی از متأخرین همچون محقق دوانی و سید المدققین و کسانی که هم نظر با ایشان هستند گمان کرده اند که تشییع و سرزنش متکلمین نسبت به حکما به علت اعتقاد حکما به زیادت تشخیص بر ماهیت در خارج است، و همین اعتقاد حکماست که سبب شده تا آنها علم حق تعالی به جزئیات را به صورت کلی لحاظ کنند.

دوانی معتقد است که حقایق خارجی هرگاه با حواس ادراک شوند، صور ادراکی حاصل از آن جزئی، و هرگاه با عقل ادراک شوند، صور ادراکی حاصل از آن کلی خواهد بود، در واقع اختلاف بین کلی و جزئی در نحوه ادراک است نه اختلاف مدرک، بنابراین علم حق تعالی به همه حقایق به نحو عقلی تعلق می‌گیرد و هیچ چیز از علم او مخفی نمی‌ماند بنابراین لب کلام حکما نفی احساس و تخیل از خداوند است و اینکه او به همه موجودات به نحو عقلی عالم است. (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۵۱)

همچنین دشتکی بیان می‌دارد که اعتقاد حکما به اینکه علم حق تعالی به جزئیات به نحو کلی است به دیدگاه دوم محققین که بیان کردیم یعنی اثبات علم تعقلی برای خداوند بر می‌گردد، و این دیدگاه مستلزم نفی علم الهی به جزئیات نمی‌باشد. (دشتکی، حاشیه قدیم: نسخه ۱۷۵۵)

بنابراین دوانی و دشتکی با تبیین نظریه فلاسفه که علم به جزئیات را به نحو کلی می‌دانند در صدد رفع اتهامات از آن‌ها هستند. طبق آنچه بیان شد فلاسفه علم الهی به همه ممکنات موجود را به نحو کلی -که مانع شرکت- است پذیرفته‌اند، به این معنا که هر آنچه ما به واسطه احساس و تخیل ادراک می‌کنیم، خداوند به واسطه تعقل ادراک می‌نماید، زیرا بسیاری از صفات که برای خداوند نقص محسوب می‌شود، برای غیر او کمال است، همین‌گونه است ادراک تخیلی که برای خداوند نقص محسوب می‌شود.

بنابراینچه بیان شد در واقع فلاسفه علم الهی به هیچ یک از ممکنات را نفی نمی‌کنند، بلکه تخیل و احساس را از خداوند نفی می‌کنند، در عین حال که معتقدند خداوند به همه محسوسات و متخیلات علم دارد.

دوانی و دشتکی پس از این توضیحات بیان می‌دارند آشکار است که چنین بیانی از فلاسفه نباید سبب تکفیر آن‌ها شود، چه دلیل‌شان برای اثبات این مطلب تام باشد یا نباشد. (همان)

خفری تأویل دشتکی و دوانی را نمی‌پذیرد و در رد آن می‌گوید: حاصل تحقیق این دو مبنی بر آن است که شخص واحد به وجه واحد، برای دو عالم معلوم واقع شود، به گونه‌ای که برای یکی از آن‌ها، چون از طریق احساس یا تخیل ادراک شده است، جزئی و مانع از فرض شرکت ادراک شود، و برای دیگری چون به واسطه تعقل ادراک شده است، کلی و غیر مانع از فرض شرکت ادراک گردد.

در اینجا سه احتمال وجود دارد:

۱- معلوم بالذات برای هر دو عالم یکی است و علم آن‌ها علم حضوری است، در این صورت شکی نیست که معلوم اگر نزد یکی جزئی باشد، نزد دیگری هم جزئی خواهد بود.

۲- معلوم بالعرض برای هر دو عالم یکی است ولی معلوم بالذات برای یکی جزئی، و برای دیگری کلی است، این احتمال هر چند دارای اشکال است، در عین حال تأویل مذکور را نمی‌تواند توجیه کند.

۳- شخص مذکور برای یکی معلوم بالذات واقع شود و برای دیگری معلوم بالعرض، در نگاه اولیه این تقسیم، دو قسم محسوب می‌شود ولی با نگاه دقیق بطلان یکی از این دو قسم ظاهر است.

محقق خفری پس از این مقدمات بیان می‌دارد شکی نیست که ممکنات و حوادث متغیره اگر بالذات معلوم واجب الوجود واقع شوند، تغییر در علم الهی لازم می‌آید، و اگر بالعرض -یعنی به علم متقدم بر ایجاد- معلوم حق تعالی واقع شوند، لازم می‌آید که برخی ممکنات به اعتبار وجود عینی برای حق تعالی منکشف نباشند، و تکفیر فلاسفه به همین قسم مربوط می‌گردد. همچنین این مطلب با گفتار فلاسفه که «علم علت به ذات خود را، مستلزم علم او به معلولاتش می‌دانند»، منافات دارد. (رجوع کنید به: خفری، ۱۳۸۲: ۱۳۹)

۱۵. نقد و بررسی دیدگاه محقق خفری در رابطه تشخیص و علم به جزئیات

در باب تشخیص باید گفت برخی از محققین معتقدند تشخیص همچون وجود، امر اعتباری و عین ماهیت خارجی است، یعنی همان‌گونه که جاعل، ماهیت را در خارج مبدأ آثار و احکام قرار می‌دهد و عقل از این ماهیت خارجی، مفهوم وجود را انتزاع می‌کند، بدون آنکه این انتزاع منشأ خارجی جز همان جعل داشته باشد، همچنین است کیفیت انتزاع تشخیص از ماهیت خارجی؛ بدین صورت که جاعل، ماهیت خارجی را به گونه‌ای جعل می‌کند که اشتراک آن بین کثیرین ممتنع باشد، و عقل از این جهت از ماهیت خارجی، تشخیص را انتزاع می‌کند، بدون آنکه این انتزاع نیازمند منشأ خارجی به جز همان جعل باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷۱-۷۲)

به علت همین دیدگاه است که برخی وجود و تشخیص را بالذات امر واحدی می‌دانند که از نظر مفهوم و اعتبار دارای تغایر هستند، پس آنچه سبب تشخیص است چیزی جز ارتباط خاص ماهیت مرتبط با جاعل نیست، همان‌گونه که در وجود نیز همین حالت جریان دارد.

طبق این دیدگاه عوارضی که موجب انکشاف تشخیص هستند، امارات تشخیص محسوب می‌شوند، همچنین ماده در مادیات صرفاً علت معدّ برای ماهیت است تا قابلیت ارتباط با جاعل حاصل شود، بنابراین عقل هرگاه ماهیت را من حیث هی و بدون ارتباط خاص آن با جاعل لحاظ کند، اشتراک آن را بین کثیرین جایز می‌داند، و از این جهت است که ماهیت، کلی و مشترک بین کثیرین لحاظ می‌شود، و هرگاه عقل ماهیت را از جهت ارتباط خاصی که با جاعل دارد لحاظ کند، چنین اشتراکی را جایز نمی‌داند، و از این جهت ماهیت جزئی و دارای تشخیص است، پس می‌توان گفت ملاک جزئیت و کلیت از نظر این گروه از محققین وجود یا عدم این ارتباط خاص ماهیت با جاعل است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/۳۵۷)

گروه دیگری از محققین تشخص را امر موجود در خارج و زائد بر ماهیت می‌دانند که با انضمام آن به ماهیت، جزئی بودن و تشخص ماهیت حاصل می‌شود، و نسبت تشخص به ماهیت را همچون نسبت فصل به جنس می‌دانند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷۱-۷۲)

از نظر لاهیجی تشخص همان ارتباط خاص با جاعل است، بنابراین ملاک جزئیت و کلیت همان ادراک این نحو از ارتباط خاص و واقعی با جاعل است، بنابراین اشیاء موجود در خارج به حسب انحاء وجودات خارجی‌شان همگی دارای تشخص اند، و اگر این موجودات به نحو علم حضوری یا به صورت حاکی از این ارتباط خاص -همچون صورت خیالی- ادراک شوند، جزئی هستند، و اگر بدون صورت حاکی از این ارتباط خاص با جاعل -همچون صورت حاکی از نفس ماهیت- لحاظ شوند کلی خواهند بود. (لاهیجی، نسخه خطی شماره ۱۰۱۳، کتابخانه علامه طباطبائی: ۹۲؛ همو، ۱۴۲۵: ۱۵۹/۲)

در واقع از نظر لاهیجی ملاک جزئیت همان ادراک نحوه ارتباط است، چه این ادراک با حس انجام شود یا غیر آن، و ملاک کلیت ادراک موجود خارجی بدون در نظر گرفتن این نحوه ارتباط خاص می‌باشد.

همچنین در نقد استدلال محقق خفری در این بخش می‌توان به این نکته اشاره کرد که این عبارت محقق خفری که «اگر ممکنات بالعرض -یعنی به علم متقدم بر ایجاد- معلوم حق تعالی واقع شوند، لازم می‌آید که برخی ممکنات به اعتبار وجود عینی برای حق تعالی منکشف نباشند، و تکفیر فلاسفه به همین قسم مربوط می‌گردد»، پذیرفته نیست، زیرا چنین لازمه‌ای به سبب تقریر ناقص ایشان از علم اجمالی پیش از ایجاد است که در مباحث گذشته نقد آن گذشت، ولی با تقریر صدرایی از علم اجمالی پیشین که عین علم تفصیلی است، چنین اشکالی وارد نیست (رجوع کنید به: ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۲۳۸-۲۴۴)، همچنین عبارت دیگر ایشان که فرمود: «این مطلب با گفتار فلاسفه که «علم علت به ذات خود را، مستلزم علم او به معلولاتش می‌دانند»، منافات دارد» نیز با توجه به تبیینی که در مباحث قبلی نسبت به این استلزام شد، محل نظر و تأمل است.

۱۶. نتیجه گیری

بررسی آثار فلاسفه و متکلمان بیانگر آن است که همگی در کلیت علم الهی و اینکه خداوند به همه موجودات اعم از مجرد و مادی، کلی و جزئی احاطه علمی دارد، اتفاق نظر است، ولی چگونگی علم خداوند به جزئیات زمانی دارای نظرات گوناگونی اند، و گاه نزاع در این مسأله تا حد تکفیر یکدیگر پیش رفته است. محقق خفری از متکلمان قرن دهم هجری و از مکتب فلسفی شیراز است که سعی کرده است در حواشی خود بر شرح تجرید قوشچی، براهینی را در اثبات علم الهی به جزئیات متغیر ارائه دهد و به شدت با نظرات فلاسفه در این زمینه به مخالفت پرداخته است. ما در این پژوهش با بررسی براهین او و اشکالاتی که بر آن وارد است به این نتیجه رسیدیم که براهین او در این زمینه دچار اشکالات متعدد است و همچنین با مبانی فلسفی سازگار نمی‌باشد، مضافاً بر آنکه اشکالات ایشان بر فلاسفه در علم الهی قابل نقد است. طبق تقریرات محقق خفری

علم تفصیلی الهی در مرتبه ذات نفی می‌شود. نکته مهم دیگری که این پژوهش در صدد نقد آن بود، نظر برخی محققین معاصر در وام دار بودن نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی ملاصدرا، از نظریه محقق خفری در باب علم الهی است که با ارائه دلایلی، بیان کردیم چنین نظری مردود و لا اقل محل تأمل است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء. مقدمه: ابرهیم مدکور. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الاشارات و التنبیها. محقق: مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). التعليقات. محقق: عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- خفري، محمد بن احمد (۱۳۸۲). تعليقه بر الهيأت شرح تجريد ملاعلی قوشچی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- دشتکی، صدرالدین. حاشیه قدیم سید صدر. کتابخانه مجلس. شماره نسخه ۱۷۵۵.
- دوانی، محمد بن اسعد (۱۳۸۱ش). سبع رسائل. محقق: احمد تویسرکانی. تهران: میراث مکتوب.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. مصحح: هانری کوربن. تهران: پژوهشگاه.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷). تجريد الاعتقاد. محقق: محمدجواد حسینی جلالی. تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳ش). أجوبة المسائل النصيرية. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵). فصوص الحکم. تحقیق: محمدحسن آل یاسین. قم: بیدار.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ق). شوارق الإلهام فی شرح تجريد الکلام. قم: موسسه الامام الصادق علیه السلام.
- لاهیجی، عبدالرزاق، حاشیه حاشیه الخفري علی شرح التجريد. نسخه خطی کتابخانه علامه طباطبائی به شماره ۱۰۱۳.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية. محشی: ملا هادی سبزواری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲). شرح الهدایة الاثرية. مصحح: محمد مصطفی فولادکار. بیروت: موسسه التاريخ العربی.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۱). مصنفات میرداماد. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۷۳). القبسات. مصحح: مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.