

دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین‌پژوهی علوی،

سال دوازدهم، شماره بیست و دوم (بهار و تابستان ۹۹)

بررسی انتقادهای علامه خفزی بر نظریه علم الهی ابن سینا

مصطفی سامانی^۱ / احمد بهشتی^۲ / حبیب‌اله ابراهیمی^۳

چکیده

مسئله‌ی علم باری تعالی قبل و بعد الایجاد اشیاء یکی از عمیق‌ترین و غامض‌ترین مسائل فلسفی و کلامی در تاریخ تفکر اسلامی بوده است. شیخ الرئیس، علم باری تعالی به ماسوی قبل و بعد الایجاد اشیاء را به واسطه‌ی صور مرتسمه و علم حصولی می‌داند. علامه خفزی با دقت نظر و ارائه دلایل متقن، با رد صور مرتسمه و با مطرح کردن علم کمالی اجمالی و تفصیلی، بیان می‌کند که علم باری تعالی عین ذات و ذات واجب به اعتبار ذاتش، منشأ انکشاف تمامی موجودات بوده و عین آن چیزی است که در خارج ایجاد کرده است؛ پس تمامی ممکنات به اعتباری علم الهی و به اعتباری معلوم الهی‌اند. خفزی اعتقاد به صور مرتسمه را مستلزم محل واقع شدن، منفعل شدن و استکمال ذات به وسیله صور مرتسمه دانسته است. نگارنده معتقد است که صدرالدین شیرازی در مسئله‌ی علم باری تعالی قبل و بعد الایجاد اشیاء از آراء علامه خفزی تأثیر پذیرفته است.

واژگان کلیدی: ابن سینا، علامه خفزی، علم الهی، صور مرتسمه، علم ذاتی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا- ایران (نویسنده مسئول)

mostafa.samani92@gmail.com

A.beheshti@chmail.com

h.ebrahimi377@yahoo.com

۲. استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.

۳. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد مرودشت.

۱- مقدمه

مسئله علم باری تعالی یکی از مشکل‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است. از فلاسفه و متکلمان برجسته در طول تاریخ فکر و اندیشه تلاش‌های فراوانی برای حل و تبیین آن انجام داده و برای اثبات مراتب مختلف آن راه‌های گوناگونی را طی کرده‌اند. برای برداشتن نقاب از چهره این «سر الهی» به مباحثات طولانی روی آورده، گاهی کار را به جدال و مخاصمه کشانده و حتی به لعن و تکفیر دیگران روی آورده‌اند (غزالی، ۱۹۵۵: صص ۲۰۳-۱۸۲؛ ابن رشد، ۱۹۶۴: ۵۸۷؛ فخر رازی، ۱۹۸۷: ج ۳، ۱۶۴). پرسش‌هایی که در رابطه با علم باری تعالی مطرح است این که اصولاً آیا خداوند علم دارد یا ندارد؟ مثبتین علم الهی چه کسانی هستند؟ اگر باری تعالی علم دارد، آیا هم به ذات خود علم دارد و هم به ماسوای خود؛ یا این که فقط علم به ذات دارد و نه علم به معلولات؟ علم باری به ذات خود و به اشیاء، قبل و بعد از ایجاد به طریق حصولی است یا حضوری؟

شیخ الرئیس و علامه شمس الدین محمد بن احمد خفّری از جمله فلاسفه و اندیشمندان بزرگ اسلامی هستند که به تبیین نظریه علم الهی پرداخته‌اند. ابن سینا، علم الهی به ذات را حضوری و علم الهی قبل و بعد از ایجاد اشیاء را حصولی می‌داند. در مقابل علامه خفّری علم واجب را به علم کمالی اجمالی و تفصیلی تقسیم می‌کند و تمامی ممکنات - چه کلی و چه جزئی، چه صورت‌های ادراکی و چه موجود های عینی - در مرتبه ایجاد نزد واجب تعالی حاضر می‌داند و بر همین اساس نقد‌هایی بر نظریه علم الهی ابن سینا وارد می‌سازد.

دربارۀ علامۀ خفّری و آراء وی مقالاتی نوشته شده است که بیشتر به صورت پراکنده تحت عناوینی چون آشنایی با مکتب شیراز بوده و یا برخی از دیدگاه‌های ایشان صورت جزئی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است که برخی از آن‌ها بیان می‌شود: در سال ۱۳۴۸ مقاله‌ای به عنوان «مولانا شمس الدین خفّری» از محمد کریم اشراق در مجله وحید منتشر شد. در سال ۱۳۷۵ قاسم کاکایی مقاله‌ای را تحت عنوان «آشنایی با مکتب شیراز در خردنامه صدر» منتشر کرد. در سال ۱۳۸۹ جمشید صداقت کیش کتابی با عنوان «چهرم در پویۀ تاریخ» در بنیاد فارس‌شناسی به چاپ رسانده که در آن از اندیشمندان و عالمان چهرم یاد شده است. همان‌گونه که از عناوین مقالات فوق مشهود است تا کنون پژوهش‌های جامع‌تری درباره علامۀ خفّری - که از وی در آثار صدرالمتهلین شیرازی با عنوان «فاضل خفّری» و یا «محقق خفّری» یاد شده (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۸۴ و ج ۵، ۷۶ و ج ۶، ۱۲۹ و ج ۶، ۳۳۰) - صورت نگرفته است، لذا انجام پژوهش ضروری می‌نماید.

در این مطالعه ما به شیوه‌ی کتابخانه‌ای به جمع‌آوری داده‌ها پرداخته و سپس دیدگاه این دو فیلسوف اسلامی را توصیف و تحلیل می‌کنیم. آن چه هدف ما در این مطالعه است، بررسی تطبیقی دیدگاه شیخ الرئیس در رابطه با علم باری تعالی قبل و بعد از ایجاد اشیاء است و این که آیا انتقاد‌های علامه خفّری بر دیدگاه سینوی موجه می‌نماید یا خیر.

۲- اقوال مختلف در رابطه با علم باری تعالی

اقوال مختلف در رابطه با علم الهی حکایت از غامض و پیچیده بودن این مسئله دارد. در رابطه با علم الهی گروهی معتقد و مثبت به علم الهی و گروهی منکر آن شده اند. معتقدین به علم باری تعالی به دو گروه اصلی تقسیم می شوند: گروهی که علم الهی را منفصل از ذات می دانند و گروهی دیگر که علم الهی را منفصل از ذات حق نمی دانند.

۲-۱- قائلین انفصال علم از ذات باری تعالی

معتزله معتقد به ثبوت ممکنات قبل از ایجادشان هستند؛ به عبارتی علم واجب تعالی در نزد این گروه به ثبوت این ممکنات در ازل می باشد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۵۶). این تفسیر معتزله از علم الهی را می توان به دیدگاه صوفیان نزدیک دانست چرا که آنان نیز قائل به ثبوت اشیاء پیش از وجودشان - ثبوتی علمی نه عینی - هستند (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۴۶). در مقابل گروهی نیز معتقدند که علم خدا وجود دارد و از معلوم جداست و معلوم نیست و عالم هم نیست مانند افلاطون. افلاطون معتقد است که مثل افلاطونی در حقیقت الواح علم خداوند هستند. رب النوع هایی در عرض هم وجود دارد و خداوند از طریق آن ها علم پیدا می کند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۱، ۱۹۷). گروهی دیگر از قائلین به انفصال به نحو وجود، اشراقیون هستند که معتقدند همه ی اشیاء علم خداوند هستند و بر خلاف افلاطون که معتقد بود علم یک چیز هست و معلوم چیز دیگر، شیخ اشراق اعتقاد دارد که علم حضوری علم و معلوم یکی است (سهروردی، ۱۳۸۵: ۵۲۳).

۲-۲- قائلین عدم انفصال علم از ذات باری تعالی

از گروه قائلین به عدم انفصال علم از ذات واجب تعالی می توان به حکمای مشاء از جمله بونصر فارابی، شیخ الرئیس بوعلی سینا، بهمنیار و ابوالعباس لوکری و تابعین آنان اشاره نمود. این گروه معتقد به ارتسام صور ممکنات در ذات حق تعالی و حصول ذهنی آن ها در ذات واجب، به نحو کلی می باشند. آنان در رابطه با علم باری تعالی معتقدند که علم واجب، منفصل از ذات نیست؛ اما عینیت هم ندارد (ابن سینا، ۱۳۸۸: ج ۱، ۳۸۶). در مقابل گروهی دیگر معتقد هستند که علم واجب منفصل از ذات نیست؛ اما عین ذاتش می باشد از جمله فروریوس و اتباعش که اعتقاد به اتحاد عاقل و معقول دارند. گروهی دیگر که معتقدند علم عین ذات است نه از باب اتحاد عاقل و معقول. این گروه نیز خود به معتقدین به علم اجمالی به کل ماسوی و نیز معتقدین به علم تفصیلی به صادر اول و علم اجمالی به سایر موجودات تقسیم می شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۷۷).

۳- علم الهی از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا برای بیان دیدگاه خود در رابطه با علم الهی، هفت تقسیم را از علم ارائه نموده است (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۰۴) که از این تقسیمات، سه قسم آن (تصور فعلی و انفعالی، علم ذاتی و غیر ذاتی، علم حصولی ذاتی و غیر ذاتی) در اثبات علم الهی مورد توجه قرار داده است. شیخ الرئیس بر آن است تا علم ارتسامی واجب الوجود را بدون در نظر گرفتن علم حضوری به اثبات برساند و آن را تبیین کند. وی علم الهی را از نوع تصور فعلی دانسته بدان معنا که خداوند بدون تحت تاثیر قرار گرفتن از اشیاء خارجی، صورت علمی خود را به وجود می آورد و از تصور انفعالی مبرا است؛ چرا که تصور انفعالی مستلزم نیاز به غیر است (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱، ج ۱، ۳۸۶).

تلاش شیخ الرئیس از تقسیمات سه گانه اخیر از علم، آن است تا بی نیازی باری تعالی از غیر را در صفت علم به اثبات برساند. وی معتقد است که علم الهی از نوع فعلی و ذاتی است؛ چرا که در غیر اینصورت سبب نیازمندی واجب تعالی به غیر خواهد شد (همان، ۳۸۷).

ابن سینا تعلقات سه گانه را برای باری تعالی به اثبات می رساند: باری تعالی ذات خود را بالذات تعقل می کند و به بیان استاد مطهری، شیخ الرئیس در اثبات تعقل باری تعالی از ذات خود از قاعده‌ی «کل مجرد عاقل و کل عاقل مجرد» بهره برده است (مطهری، ۱۳۹۲: ج ۶، ۱۰۴۲). از آن جا که باری تعالی به خود علم دارد پس علم به ذات خویش، سبب علم به ماسوی خواهد بود. اما این که علم باری تعالی اجمالی است یا تفصیلی، به تعبیر استاد مطهری، علم ذاتی حق بسیط و اجمالی است و علم تفصیلی حق صور تفصیلی همه‌ی اشیاء است که به نحوی قائم به ذات حق است و زاید بر ذات اوست (همان، ص ۱۰۴۴). شیخ الرئیس و مشائیان در تعقل معلول اول بر آن هستند که علم به علت مستلزم علم به معلول خواهد بود؛ اما این علم به معلول اول را نه به صورت علم حضوری بلکه آن را به علم حصولی پذیرفته اند (بهشتی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۸).

روشی که شیخ الرئیس در بیان علم باری تعالی به ما سوی در پیش گرفته است ایجاد یک نظام علمی در برابر نظام عینی است. وی بیان می دارد: باری تعالی به ذات خود عالم است و علم به علت نیز مستلزم علم به معلول است، بنابراین باری تعالی بر معلول اول نیز علم دارد. معلول اول نیز علت است برای معلول دوم الی آخر. پس علم باری تعالی به معلول اول سبب علم به معلول دوم تا آخر خواهد شد (مطهری، ۱۳۹۲: ج ۸، ۳۲۶).

به نظر می رسد نگاه شیخ الرئیس در علم باری تعالی به ماسوی شبیه علم حصولی است که از آن به «علم ارتسامی» تعبیر می کند که از طریق علم به صور مختلف اشیاء به دست آمده است؛ هر چند به تعبیر استاد مطهری ممکن است کلمه ارتسام را خود شیخ الرئیس به کار نبرده باشد. (همان، ص ۳۲۸)

حال نقدی که بر بوعلی سینا بر اساس قاعده‌ی «علم تام به علت تامه مقتضی علم تام به معلول است» این است که شما می گوئید ذات خدا علت تامه است و از آن جا که خداوند به ذات خود علم دارد پس به مقتضای آن به معلول نیز علم دارد. اما معلول که وجود ندارد! پس خداوند به چه چیزی علم دارد؟!

ابن سینا در پاسخ به این سوال صور مرتسمه را مطرح می‌نماید که وجود ذهنی دارد. اشکالی که پیش می‌آید این است که حال که خداوند می‌خواهد توسط آن صور علم پیدا کند، آن صور جزئی است یا کلی؟ باید کلی باشد. چگونه از طریق صور کلی، علم به جزئیات پیدا می‌کند؟

شیخ الرئیس مثالی می‌زند و می‌گوید مثلاً شما به آسمان نگاه می‌کنید که ماه گرفته است و در اینجا علم شما جزئی است و از طریق حواس علم پیدا می‌کنید اما منجم پیش از ماه گرفتگی از طریق محاسبات ریاضی علم پیدا می‌کند در اینجا علم منجم کلی و غیر قابل تغییر است ولی چون ما از طریق حس دریافت می‌کنیم تغییر می‌کند. علم خداوند از طریق علل و اسباب است و آن صورت کلی نهایتاً منحصر در فرد می‌شود. این بیانات جناب شیخ الرئیس است (ابن سینا، ۱۳۸۸: ج ۱، ۳۹۳). ابن سینا با همین بیان فلسفی علم خدا به جزئیات را ثابت می‌کند و آیه‌ای از قرآن نیز به عنوان شاهد می‌آورد: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (سبا/۳) (ابن سینا: ۱۴۰۴، ۳۵۹) هر چند غزالی، شیخ الرئیس را به جهت انکار علم خداوند به جزئیات کافر می‌شمارد (غزالی، ۱۳۹۱: ۱۷۵).

ایراد این استدلال شیخ الرئیس و ایراد استشهاد او به آیه فوق آن است که اگر در آیه مذکور واژه‌ی «علمه» بود، شاید حرف شیخ الرئیس درست می‌بود اما ضمیر «ه» به «عنه» متصل است یعنی چیزی از ذات خدا جدا نیست. این آیه می‌خواهد بگوید چیزی از ذات پنهان نیست؛ اما شما می‌خواهید بگویید که چیزی از صور مرتسمه پنهان نیست. به نظر می‌رسد شیخ الرئیس از این آیه قرآنی تفسیر به رأی کرده است.

مسئله دیگر علم خداوند به صور مرتسمه است و این که از منظر جناب شیخ الرئیس خداوند به صور مرتسمه نیز علم حصولی دارد یا علم حضوری؟ اگر علم خداوند به صور مرتسمه به صورت حصولی باشد مستلزم تسلسل خواهد بود. ابن سینا علم خداوند به صور مرتسمه را به صورت حضوری می‌پذیرد و در مقابل علم به ماسوی قیل و بعد از ایجاد را به صورت حصولی؛ به تعبیر علامه احمد بهشتی اعتقاد به صور مرتسمه به مثابه دیواری می‌ماند که ای کاش شیخ الرئیس این دیوار را فرو ریخته و چون شیخ اشراق و ملاصدرا علم به کل ما سوی را به علم حضوری می‌دانست (بهشتی، ۱۳۹۱: ۲۵۳).

۴- علم الهی از دیدگاه علامه خفری

از چهره‌های تأثیرگذار و درخشان شهر جهرم در قرن دهم هجری، شمس‌الدین محمد بن احمد خفری است که صدرالمتألهین شیرازی در آثار خود از وی با عنوان «فاضل خفری»، «محقق خفری» یاد می‌کند. وی را می‌توان از بزرگان مکتب شیراز و پس از خواجه نصیر در زمره بزرگ‌ترین دانشمندان عصر خود قرار داد که مباحثات فلسفی و کلامی وی نقش مهمی در شکل‌گیری حکمت متعالیه صدرایی داشته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ص ۸۴ و ج ۵، ص ۷۶ و ج ۶، ۱۲۹ و ج ۶، ۳۳۰).

یکی از مسائل مهم فلسفی و کلامی که مورد توجه علامه خفری قرار گرفته است، مسئله‌ی علم باری تعالی است. علامه خفری بنا بر مبانی نظری و فکری خود، دیدگاه شیخ الرئیس و مشائیان را در رابطه با علم قبل و بعد از ایجاد مورد نقد قرار داده و با حذف صور مرتسمه، دیدگاه جدیدی ارائه می‌دهد که بعدها مورد توجه ملاصدرا قرار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ۱۵۰).

علامه خفری قائلین به علم الهی را به دو گروه تقسیم کرده و براهین هر گروه را بیان می‌نماید:

گروه اول: عوام گروه دوم: خواص

۱-۴- برهین گروه عوام

برهان اول: علامه بیان می‌دارد که عوام از طریق تفکر و اندیشه در آیات آفاق و انفس، تأمل در عالم علوی و سفلی، تأمل در حرکات افلاک و... می‌دانند که مبدأ همه این موجودات در کمال علم و حکمت است (خفری، ۱۳۹۶: ج ۱، ۱۱۰).

برهان دوم: هرگاه صفت علم از صفات برتر موجودات است، چگونه عقل می‌تواند آن را به مبدأ موجودات نسبت ندهد. (همان)

برهان سوم: همانا اتصاف برخی از موجودات به علم بدیهی است. اگر مبدأ جمیع موجودات به علم متصف نشود لازم می‌آید که معلول از علت تامه - که وجودش را از آن گرفته است- از جهت علم برتر باشد و این باطل است. (همان، ۱۱۱)

برهان چهارم: همانا واجب الوجود بالذات افاضه کننده علم به علما است. افاضه کردن علم به دیگران نیازمند علم مفیض است. (همان)

برهان پنجم: هنگامی که علم برای موجودات ممکن - با وجود این که وجود به اعتبار ذاتش نیست - اثبات می‌شود به طریق اولی علم، برای وجود حقیقی که موجود و ظاهر بالذات است نیز اثبات می‌شود. (همان)

برهان ششم: برای ظهور وجود هیچ مانعی وجود ندارد؛ بلکه خود منشأ برای ظهور نیز هست. بنابراین واجب بالذات که وجود محض است به ذات و برای ذات خود ظاهر و آشکار است و چنین موجودی، بذاته و لذاته عالم است. (همان)

برهان هفتم: انواع ادراک مانند احساس، تخیل، توهم و عقل چیزی جز نور نیست. بنابراین واجب الوجود که نور محض است، ظاهر بالذات و مظهر غیر است. (همان)

برهان هشتم: در این برهان از طریق عدم تعلق واجب بالذات به امور مادی و لواحق آن، علم را اثبات می‌کند و بیان می‌دارد که هر موجودی از امور مادی و لواحق آن میرا باشد میان علم و تعقل او حجابی نیست و چنین موجودی منشأ ظهور و عالم بالذات است. (همان)

۲-۴- براهین گروه خواص

برهان اول: ثبوت صفت علم برای موجودات ممکن که قوامی در ذات خود ندارند بر کسی پوشیده نیست. و این ثبوت علم در حکم عرض برای آن موجودات ممکن می باشد. بنابراین صفت علم که هیچ شبهه‌ای در تحقق آن نیست در حقیقت مخصوص موجود حقیقی است که واجب بالذات باشد و این همان مطلوب است (خفری، ۱۳۹۶: ج ۱، ۱۱۲).

برهان دوم: خفری بیان می دارد که هیچ علمی حاصل نمی شود مگر برای موجود مجرد حقیقی و حقیقت تجرد تنها در واجب بالذات یافت می شود؛ چرا که چنین موجودی از هر گونه امور مادی مبرا است. وی بیان می دارد که هیچ عالم حقیقی جز خداوند وجود ندارد. (همان) خفری بیان می دارد که از طریق این برهان می توان تمام صفات کمالیه را برای خدا ثابت نمود. (همان)

خفری در پایان بیان براهین اثبات علم نتیجه می گیرد که خداوند عالم بالذات است و علمش عین ذاتش می باشد و ذات واجب تعالی هم عالم و معلوم است. هم چنین بیان می کند هنگامی که ذات باری تعالی علت فاعلی برای تمام موجودات ممکن است، علم او نیز به ذات علت است برای علم تمام موجودات. (همان)

خفری در تفسیر آیت الکرسی نیز در مطلب سوم «فی اثبات العلم و باقی صفاته تعالی»، حقیقت علم را حضور معلوم و یا حضور آن چه که بر معلوم لازم است می داند (خفری، ۱۳۸۲: ۱۴۰) و چنین بیان می کند که خداوند نور قائم بالذات است و تمام ممکنات هستی خود را از ذات واجب دریافت می نمایند. واجب تعالی، عالم بالذات است، این علم بالذات برای علم و ایجاد ما سوی الله بدون واسطه کفایت می کند.

۳-۴- بررسی دیدگاه خواجه در رابطه با علم الهی توسط علامه خفری

علامه خفری قبل از بیان دیدگاه خود در رابطه با علم باری تعالی در رساله‌ی «حاشیه شرح الجدید للتجريد» ابتدا به بررسی دیدگاه خواجه نصیر که از مثبتان علم باری تعالی به طور مطلق است، می پردازد و در مجموع سه دلیل را برای اثبات علم باری تعالی از دیدگاه خواجه بیان می نماید.

از نگاه علامه خفری دلیل اول ایشان کلامی و دو دلیل دیگر فلسفی است. با توجه به شخصیت علمی خواجه، او در کتاب تجرید الاعتقاد خود صرفاً به عنوان یک متکلم بحث نمی کند، بلکه گاه در جهت تقویت مباحث کلامی، آن را با براهین فلسفی در می آمیزد. به هر حال خواجه پس از ذکر دلایل، به رد شبهات و اعتراضاتی که مخالفان علم باری در این باب وارد کرده‌اند، می پردازد. ما قبل از پرداختن به نظریات خفری در این باره به طور مختصر هر سه برهان خواجه را ذکر می کنیم:

۱-۳-۴- برهان اول:

«و الاحکام»، یعنی فعلی که از روی حکمت انجام گیرد، دلالت دارد بر اینکه فاعل آن فعل حکیمانه، عالم است و خداوند از آنجا که تمام افعالش از روی حکمت می باشد، پس عالم است. (خفری، ۱۳۸۲، ص ۳۷)

و نیز (خفّری، ۱۳۹۶: ج ۱، ۲۲۲)

۲-۳-۴- برهان دوم:

«التجرد» مقصود او از تجرد در واقع همان قاعده «کل مجرد عاقل» است که خواجه می‌خواهد از این طریق علم باری تعالی را اثبات کند. این برهان خواجه مشعر بر دو قاعده‌ای است که از سوی ابن سینا در این مورد مطرح شده و احتمالاً خواجه نیز از او اخذ کرده است. آن دو قاعده این است که «کل مجرد عاقل» و «کل عاقل مجرد» (خفّری، ۱۳۸۲: ۳۷ و نیز همو، ۱۳۹۶: ج ۱، ۲۲۲).

۳-۳-۴- برهان سوم:

«کیفیه قدرت و استناد کل شیء الیه»، یعنی چگونگی و کیفیت قدرت حق تعالی به گونه‌ای است که به همه ممکنات تعلق می‌گیرد و همه کائنات به او استناد دارند. پس خداوند باید علم به ما سوی داشته باشد. این دلیل علاوه بر اثبات علم باری تعالی، بر عمومیت علم حق تعالی هم دلالت دارد. (خفّری، ۱۳۸۲: ۳۷) و نیز (خفّری، ۱۳۹۶: ج ۱، ۲۲۲)

خفّری در ابتدا توضیحات مختصری در مورد هر سه برهان خواجه می‌دهد:

در توضیح برهان اول می‌گوید: «احکام افعال واجب تعالی به این است که فعل او از وجود هرگونه خلل و نقصانی مبرا باشد و مشتمل بر حکمت و مصالحی باشد که دلالت بر تقدم علم باری تعالی بر افعالش کند و سپس به واسطه حکیمانه بودن افعال باری تعالی، بر علم باری تعالی به ذات خود نیز دلالت کند.» در مورد برهان دوم می‌گوید: «مجرد بودن واجب تعالی به معنای جسم و جسمانی بودن او نیست و محتاج ارتباط با غیر هم نیست، بلکه او وجود محض حقیقی است که منزّه از هرگونه ماهیت و اعراض است. چنین وجود محض حقیقی اولاً بر عالم بودن به ذات خود دلالت می‌کند و ثانیاً به واسطه علمی که به ذات خود دارد، عالم به تمام افعال خود نیز هست.» سپس می‌گوید: «در این برهان سرّ و رمزی قابل تأمل وجود دارد که صرفاً برای کسی که اهل ذوق و تالّه است ظاهر می‌گردد.»

خفّری برهان سوم را با توجه به تقریر شارح (قوشچی) چنین بیان می‌کند: این برهان بنا به تقریر شارح، بر شمول علم باری به جمیع موجودات اعم از کلی و جزئی دلالت می‌کند؛ البته بعد از ضمیمه کردن دلیل دیگری که بر علم باری تعالی دلالت دارد. بنابراین، ممکن است این عبارت مصنف که می‌گوید: «و الآخر عام» بر دلیل اخیر حمل شود که دلالت بر عموم علم باری تعالی دارد، لکن باید توجه داشت که این گونه حمل کردن به صرف تبادر است و لذا ممکن است این قول را بر دو دلیل دیگری حمل کنیم که دلالت بر اصل علم و عام بودن آن دارد (خفّری، ۱۳۸۲: ۳۸).

دلیل اول این است که گفته شود: چون واجب تعالی مبدأ جمیع موجوداتی است که بدون شک بعضی از آنها موجوداتی هستند که عالم به ذوات خودند، ضرورتاً واجب تعالی عالم به ذات خود است. به جهت آنکه فاعل و مؤثر اشرف و اکمل از اثر خود است و از آنجا که واجب تعالی علم به ذات خود دارد و مبدأ

جميع موجودات است، عالم به جميع موجودات اعم از معقول و محسوس، کلی و جزئی است (خفري، ۱۳۹۶: ج ۱، ۲۲۳).

ممکن است به واسطه این دلیل، سه چیز اثبات گردد:

۱. اثبات علم به طور مطلق

۲. اثبات علم باری به ذات خود

۳. اثبات علم باری به جميع موجودات

دلیل دوم این است که گفته شود: چون که واجب تعالی مبدأ جميع موجوداتی است که از جمله آن موجودات صور علمیه است؛ لذا واجب تعالی مبدأ فیضان علوم بر علماست و او فیاض العلوم و الهام کننده آن است. پس او ضرورتاً عالم به ذات خود می باشد. پس از بیان دو دلیل مذکور چنین نتیجه می گیرد که: به یکی از دو وجه مذکور ثابت می گردد که واجب تعالی عالم به جميع موجودات است. سپس خفري به توضیح بعضی از عبارات قوشچی در رابطه با برهان اول می پردازد. قوشچی معتقد است که می توان در اثبات علم واجب تعالی به ادله سمعی - یعنی کتاب و سنت و اجماع - تمسک جست. بر این کلام قوشچی اشکالی مبنی بر اینکه دیدگاه وی مستلزم دور است، وارد شده است؛ زیرا تصدیق به ارسال رسل و انزال کتب نیز متوقف بر علم و قدرت است؛ در نتیجه دور لازم می آید (خفري، ۱۳۸۲: ۳۹ و نیز همو، ۱۳۹۶: ج ۱، ۲۲۳).

خفري در دفاع از عبارت قوشچی معتقد است که شاید تمسک به ادله سمعی در اثبات علم باری، در عموم و شمول علم بر جميع موجودات اعم از کلی و جزئی باشد و یا ممکن است گفته شود مقصود از این تمسک در علمی باشد که مقدم بر ایجاد ممکنات در اعیان است. بنا به هریک از این دو تعبیر، ایراد مستشکل بر شارح وارد نخواهد بود. خفري در توضیح برهان دوم قوشچی می گوید حاصل کلام ایشان از «کل مجرد عاقل» این است که آنچه مانع از تعقل می گردد، صرفاً ماده و علائق به ماده است (خفري، ۱۳۸۲: ۴۰).

همان طور که بهمنیار نیز در التحصیل خود به این امر اشاره کرده و می گوید:

«چیزی که وجودش برای غیر است و به عبارتی متعلق به غیر است، نمی تواند به جهت مقارنتی که با ماده دارد، مدرک ذات خود باشد؛ مثل وجود محسوس و معقول که متعلق ادراک مدرک قرار می گیرد و نمی تواند مدرک ذات خود باشد، اما اموری که مجرد از ماده اند، واجب است که ذوات خود را ادراک کنند. به جهت آنکه این امور با ماده مقارنت ندارند و اینکه وجودشان لافسه است و متعلق به غیر نیست. زیرا شیء که وجودش متعلق به غیر است، معقول همان غیر خواهد بود.» سپس اضافه می کند: «قوی ترین موجودات آن موجودی است که مستغنی از ماهیت است و ضعیف ترین موجودات آن موجودی است که حقیقت آن قوه است و چنین موجودی همان هیولاست.» (بهمنیار، ۱۳۶۲: ۴۶۸)

خفري در توضیح عبارت اخیر بهمنیار چنین می گوید علم، چیزی جز ظهور و انکشاف نیست و هیولا در حد ذات خود، وجود بالفعلی ندارد. لذا ظهور و انکشافی هم برای او نیست. به جهت آنکه ظهور و انکشاف

صرفاً برای موجود بالفعل است (خفّری، ۱۳۸۲: ۴۰).

بهمینار در جای دیگری از همین کتاب می‌گوید:

«محقّقاً دانستیم وجودی که مجرد از ماده است، از ذات خود غائب نیست. پس در این هنگام، نفس وجود شیء مجرد، هم از جهت معقولیت و هم از جهت عاقلیت، لذاته است؛ یعنی وجودش برای غیر نیست. بنابراین، وجود او هم عقل است و هم عاقل است و هم معقول.» (بهمینار، ۱۳۶۲: ۴۶۹)

خفّری پس از بیان عبارات بهمینار، به توضیح قسمتهایی از عبارات قوشچی درباره برهان دوم و سوم خواجه می‌پردازد و در نهایت نتیجه می‌گیرد که برای واجب تعالی دو علم وجود دارد: علم کمالی اجمالی و تفصیلی.

علامه خفّری در شرح و تفسیر آیت الکرسی با روشی اشراق گونه خداوند را ظاهر بالذات و مظهر لغیره معرفی می‌نماید و چنین بیان می‌کند که هنگامی که واجب تعالی عالم بالذات شد، علت فاعلی برای تمام موجودات می‌شود. علم بالذات واجب تعالی علت تامه می‌شود برای علم به جمیع موجودات. علامه خفّری علم باری تعالی را دارای مراتب دانسته است: مرتبه علم اجمالی که هیچ اجمالی برتر از آن نیست. وی علم را در این مرتبه علم بالذات عین ذات می‌داند. علامه خفّری این نوع علم را کمال ذاتی برای ذات می‌داند که تمام موجودات از آن آشکار می‌شود. وی بیان می‌کند هنگامی که ذات منشأ پیدایش تمام موجودات اعم از صورت های کلی و جزئی، محسوس یا معقول شود از غیر بی نیاز می‌شود. خفّری این مرتبه از علم الهی به ممکنات را هم چون نسبت دریا به موج، هسته به نخل بلند، مداد به نوشتن کتیبه ها و... می‌داند (خفّری، ۱۳۹۶: ج ۱، ۸۵ و نیز همو، ۱۳۸۲: ۱۴۱).

علامه خفّری مرتبه دیگر را علم تفصیلی می‌داند که هیچ چیز بعد از آن نیست. مقصود خفّری از علم تفصیلی تمام مخلوقات و موجوداتی هستند که در عالم خلق شده است (خفّری، ۱۳۸۲: ۱۴۱ و نیز همو، ۱۳۹۶: ج ۱، ۱۱۴). تمام موجودات اعم از صورت های کلی و جزئی، محسوس یا معقول به صورت علم حضوری در ذات باری تعالی وجود دارند. تمامی موجودات را می‌توان علم و معلوم واجب در نظر گرفت (خفّری، ۱۳۹۶: ج ۱، ۱۱۴). خفّری بیان می‌کند که علم تفصیلی واجب تعالی به موجودات همان علم فعلی حضوری است نه انفعالی (همان، ۱۱۵). او پس از بیان مراتب مختلف علم الهی چنین ادامه می‌دهد که علم اجمالی که اجمالی قبل از آن نیست عین ذات واجب الوجود بالذات است و نیز صفات حقیقی دیگر هم چون قدرت و حیات دارای معنای زائد بر ذات نیستند؛ چرا که سبب می‌شود ذات واجب به امور زائد استکمال پیدا کند. وی بیان می‌کند که تمام صفات کمالیه حق تعالی چنین است (خفّری، ۱۳۹۶: ج ۱، ۵۹).

۴-۳-۴- معانی سه گانه علم باری تعالی از دیدگاه خفّری

خفّری در ادامه به تفصیل دیدگاه خود در رابطه با علم الهی پرداخته و در همین راستا معانی سه گانه علم را بیان می‌کند:

علم دارای سه معنی است:

الف: معنای مصدری و اضافی علم که واژه‌هایی چون علم، یعلم و عالم از آن مشتق می‌شود.
ب: به معنای حاضر بودن در نزد ذات ادراک کننده.

ج: علم به معنای منشأپیدایش و این حضور برای پیدایش آن کافی است. (همان)
علامه خفری پس از بیان معانی مختلف علم، سه نوع علم را برای واجب تعالی بیان می‌کند:
یکی از آن‌ها صفت حقیقی کمالیه و عین ذات واجب تعالی است که منشأ پیدایش تمام موجودات و ظهور و حضور آن هاست. در این علم هیچ‌گونه تعدد نه به اجمال و نه به تفصیل وجود ندارد؛ بلکه این اجمال و تفصیل در متعلقات آن علم می‌باشد. این علم فعلی ازلی، علم کمالی برای ذاتی، مقدم بر تمام ایجادات می‌باشد.

و اما علم حضوری که در مرتبه ایجاد است، علم اضافی فعلی است که کمال ذاتی برای ذات نیست. همچنین علم به معنای حاضر بودن در مرتبه ایجاد است و آن هم علم فعلی است و علم کمالی برای ذات نیست. علامه خفری در پایان بیان می‌کند که بر کسی پوشیده نیست که در دو معنای اخیر تعریف علم ممکن است تعدد و اجمال و تفصیل راه پیدا کند؛ علم واجب الوجود بالذات علم فعلی کمالی است و عین ذات واجب است و علم فعلی حضوری در مرتبه ایجاد است و علم حقیقی همان معنای اول است که منشأ انکشاف می‌باشد (همان، ۱۱۶).

علامه خفری دیدگاه‌های خود در رابطه با علم الهی در آثار دیگر خود هم چون تفسیر آیت الکرسی (خفری، ۱۳۹۶: ج ۱، ۵۷)، الرسالة فی الالهیات (همان، ۱۹۱) و نیز الرسالة فی مهمات مسائل الکلام من الالهیات (همان، ۳۹۹) با عبارت مشابه مذکور آورده است.

۵- نقد شیخ الرئیس و قائلین به صور مرتسمه توسط علامه خفری

علامه خفری قائلین به صور مرتسمه را مورد انتقاد قرار داده و بیان می‌دارد که وجود صور مرتسمه قبل از ایجاد موجودات عینی چه لزومی دارد؟! چرا که اگر قرار باشد باری تعالی به چنین صوری علم داشته باشد نیازمند به صور دیگر است الی ... و این موجب تسلسل خواهد بود. خفری علمی که عین ذات باشد را برای علم به تمام موجودات کافی می‌داند (خفری، ۱۳۹۶: ج ۱، ۱۱۹).

ایراد دیگری که خفری به صور مرتسمه وارد کرده است چنین است که اعتقاد به صور مرتسمه مستلزم این خواهد بود که باری تعالی موجوداتی را ابداع کند که قبل از ایجاد به آن‌ها علم نداشته باشد و خداوند از این امور پاک و منزّه است. (همان)

علامه خفری پرسشی را مطرح می‌کند که صور مرتسمه جوهر هستند یا عرض؟ عرض نیستند چون محل می‌خواهند و ذات باری تعالی موضوع اعراض می‌شود و این فرض باطل است. اگر جوهر باشند برای علم به این صور باید چکار کرد؟ دوباره صور دیگر و الی ... که در بالا نیز بیان شد. در نتیجه، این فرض نیز سبب تسلسل خواهد شد و باطل است. و چنین نتیجه می‌گیرد که علم ذاتی باری تعالی برای ایجاد ماسوی الله کفایت می‌کند (همان، ۱۲۰).

خفری در پایان چنین می گوید که در کلام شفای شیخ الرئیس در این رابطه شفایی نیست! (همان، ۴۰۷) و علم باری تعالی به اعتبار صور مرتسمه علم کمالی ذاتی نیست چرا که ذات با وجود صور مرتسمه استکمال پیدا کرده است (همان، ۱۱۹).

۶- دفاع آیت‌الله احمد بهشتی از شیخ الرئیس در مسئله ارتسام صورت‌های معقول بر ذات واجب

آیت‌الله احمد بهشتی معتقد است بزرگانی چون شیخ اشراق و خواجه، بدون توجه دقیق به پاسخ شیخ الرئیس، اشکال‌هایی بر او وارد کرده‌اند. نه تنها اینان، بلکه ابو البرکات بغدادی و علامه خفری نیز در همین ورطه گرفتار شده‌اند. تمام تکیه شیخ الرئیس در پاسخ به اشکال بر این نکته است که به هیچ‌وجه، صورت‌های معقول واجب، مرتسم در ذات او نیستند، تا ذات او با حلول این صورت‌ها و ارتسام آنها در ذات، دست‌خوش کثرت، انفعال، حلول و کمال‌جویی شود. ذات واجب، به ذات خود، تام و تمام، بلکه بالاتر از تمام است. صورت‌های معقول از لوازم ذات و پس از مرتبه ذاتند (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۵۳).

شیخ الرئیس می گوید: از آن‌جا که تعقل ذات واجب به ذات خود اوست، سپس از این که ذات خود را بالذات تعقل می‌کند، لازم می‌آید که کثرت را تعقل کند، کثرت معقول‌ها، لازم متأخر از ذات واجب است، نه داخل در ذات و مقوم ذات و کثرت نیز به ترتیب و طولی است (ابن سینا، ۱۳۸۸: ج ۱، ۳۸۹).

آیت‌الله احمد بهشتی دیدگاه شیخ الرئیس را چنین تبیین می‌کند:

«یکی این‌که واجب الوجود، ذات خود را بالذات و در حقیقت، به علم حضوری تعقل می‌کند. دیگر این‌که ذات او علت کثرت است، آن‌هم علت تام و علم تام به علت تام، موجب علم تام به معلول است. بنابراین، زیاد بودن صورت‌های معقول، داخل در ذات و مقوم ذات نیستند، بلکه از لوازم متأخر ذاتند و این کثرت، کثرت طولی است و نه کثرت عرضی. بنابراین، با قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» منافاتی ندارد.» (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۵۳)

از دیدگاه آیت‌الله احمد بهشتی اگر بنا باشد به شیخ الرئیس اشکال شود، باید گفته شود: با توجه به این‌که صورت‌های علمی، از لوازم وجود واجبتند، آن‌هم وجود از حیث خارجی، نه وجود ظلی ذهنی و نه ماهیت اعتباری، چرا باید صورت‌های علمی او صورت‌های ذهنی باشند و نه صورت‌های خارجی و چرا باید علم واجب، علم حضوری نباشد، بلکه علم حصولی ارتسامی باشد؟ او در مقام تنزیه واجب الوجود از کثرت داخلی و ترکیب، می‌فرماید: و کثرة اللوازم من الذات - مبیانه أو غیر مبیانه - لا تتلم الوحدة؛ کثرت لوازم ذات - چه لوازم مابین باشند و چه غیر مابین - وحدت را خدشه‌پذیر نمی‌سازد. شکی نیست که کثرت لوازم عرضی با وحدت و بساطت ملزوم ناسازگار است؛ ولی کثرت طولی لوازم، هیچ منافاتی با وحدت و بساطت ملزوم ندارد. هرگاه کثرت لوازم، طولی باشد، برخی از آنها لازم باواسطه و برخی لازم بی‌واسطه‌اند. به تعبیر شیخ الرئیس، برخی مابین (باواسطه) و برخی غیرمابین (بی‌واسطه) اند. از نظر شیخ الرئیس، صورت‌های معقول از لوازم ذات بوده و به کثرت طولی و ترتیبی، منشأپیدایش موجودهای عینی و خارجی‌اند. خود موجودهای خارجی هم پس از صورت‌های معقول، کثرت طولی دارند. از نظر وی پس از صادر اول، نوبت

به کثرت عرضی هم می‌رسد که در جای خود بیان شده است (همان، ۲۵۴).
 آیت‌الله احمد بهشتی بیان می‌دارد، از نظر ابن سینا، فیضان خیر، معقول ذات واجب الوجود است. در علم قبل از ایجاد او نظام کلی عالم هستی تمثیل یافته است. هر چیزی وقتی دارد که در آن وقت واجب است و تنها لایق و درخور همان وقت است. اوست که «یفیض منه ذلک النظام علی ترتیبه فی تفصیله» (بهشتی، ۱۳۸۲: ۷۶) نظام هستی نظامی است که اجزای آن مترتب بر یکدیگر است و تفصیلاتی است عینی که به دنبال تفصیلات علمی واجب الوجود تحقق پیدا می‌کند. اگر تفصیلات علمی واجب الوجود نبود، نوبت به این تفصیلات عینی نمی‌رسید و اگر ذات واجب - که در عین اجمال و بساطت، کشف تفصیلی از هر دو نظام مفصل و مترتب است - نبود، از هیچ کدام از دو نظام مزبور خبری و نام و نشانی نبود؛ البته این پرسش هم‌چنان باقی است که با وجود نظام والای ذات و نظام تفصیلی عینی چه نیازی به نظام علمی و صور علمیه ارتسامی است؟

آیا بهتر نیست صور علمیه مشائیان موجوداتی باشد عینی و نوری و نه ذهنی و عاری از استقلال؟ آیا بهتر نبود حکمای مشاء، هم چون حکمای افلاطونی برای صور علمیه واجب الوجود، عینیت و خارجیت قائل می‌شدند و بر آن‌ها نام مثل می‌نهادند؟ آیا بهتر نبود حکمای افلاطونی نیز هم چون حکمای مشائی، مثل نوریه خود را فراتر از عالم امکان و از صقع عالم ربوبی می‌دانستند تا از لوازم ذات واجب باشند که به وجود او موجودند نه به ایجاد او (بهشتی، ۱۳۹۱: ۲۵۲).

۷- تأثیر علامه خفاری بر اندیشه صدر المتألهین در رابطه با علم الهی

ملاصدرا در بسیاری از آثار خود در رابطه با علم الهی سخن به میان آورده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۱۵۰؛ همو، ۱۳۸۳: ۶۳؛ همو، ۱۳۶۴: ۳۳). از دیدگاه وی علم پیشین خداوند به موجودات، علم حضوری است و از نظر اجمالی یا تفصیلی بودن، اجمالی در عین کشف تفصیلی است (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۷۷). ملاصدرا بیان می‌دارد که ذات واجب برای ماسوی مانند آینه است؛ یعنی همه چیز را در ذات خود می‌بیند. واجب تعالی یک علم حضوری به خود دارد و یک علم حضوری به ماسوای خویش. ملاصدرا بر خلاف شیخ اشراق ماده را شایسته حضور در علم حق تعالی نمی‌داند و معتقد است که ماده باید دارای نورانیت باشد؛ لذا بیان می‌دارد که آن چه معلوم به علم حضوری است مثل است. از دیدگاه ملاصدرا هر نوعی دارای رب النوعی است که وجود نوری دارد و در محضر حق موجود می‌باشد و حق تعالی نیز از طریق رب النوع‌ها به اشیاء مادی نیز علم پیدا می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۶۳) ملاصدرا علم الهی را بی واسطه دانسته و وساطت صور مرتسمه در علم الهی به ماسوی را نمی‌پذیرد و وی دو دیدگاه را برای ارتسام بیان می‌کند: یکی آن چه در ذهن ما وجود دارد و آن حادث است و دیگر ارتسامی که مشائین به آن معتقدند که حادث نیست و ازلی است و از لوازم ذات حق است. سپس بیان می‌کند که کل عالم ماسوی موجود به ایجاد حق و یکپارچه حرکت و تغییر است. اما آن‌هایی که موجودند به ذات حق نه ایجاد حق، آن‌ها حکم‌شان حکم این عالم نیست و تغییر و حرکتی ندارند؛ چرا که حرکت اختصاص به عالم ماده دارد.

صور مرتسمه و عقول موجودند به وجود حق؛ بنابراین از مرتبه عالم ربوبی هستند نه عالم ماده (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶، ۲۳۶). آنچه در دیدگاه ملاصدرا در رابطه با علم الهی مشهود است، تأثیر وی از آراء و اندیشه علامه خفری است. ملاصدرا به تبعیت از علامه خفری وساطت صور مرتسمه را نپذیرفته و علم الهی به ذات و ماسوی را حضوری می داند نه حصولی. هم چنین به نظر می رسد ملاصدرا در رابطه با علم الهی به ماسوی و حضور تمام موجودات در ذات حق تعالی از تقسیمات علم الهی علامه خفری (علم کمالی اجمالی و علم تفصیلی) تأثیر پذیرفته باشد.

۸- نتیجه گیری

با توجه به توضیحاتی که در این نوشتار داده شد و بررسی هایی که از دیدگاه های شیخ الرئیس و علامه خفری بیان گردید می توانیم بگوییم: علامه خفری معتقد است علم باری تعالی برای صدور ماسوی نیازمند صور مرتسمه نیست. وی بر خلاف شیخ الرئیس و حکمای مشاء علم باری تعالی به ذات، معقول اول و ماسوی را بدون واسطه و به علم حضوری می داند. هم چنین وی اعتقاد به صور ارتسامی را سبب نیازمندی ذات واجب به غیر دانسته و علم اجمالی را برای صدور موجودات کافی می داند. از دیدگاه علامه خفری، علم واجب الوجود بالذات، علم فعلی کمالی است و عین ذات واجب است و علم فعلی حضوری در مرتبه ایجاد است و علم حقیقی همان معنای اول است که منشأ انکشاف می باشد. هم چنین با تأمل و تدبر در دیدگاه خفری می توان اشکالات زیر بر نظریه علم الهی ابن سینا و قائلین به صور مرتسمه قبل و بعد الایجاد اشیاء وارد نمود:

۱. اعتقاد به صور مرتسمه مستلزم این است که ذات خدا محلی برای حلول این صور باشد؛ یعنی این صور حال در ذات حق هستند و ذات محل است برای این صور در حالی که خداوند حال است نه محل.
۲. اعتقاد به صور مرتسمه سبب انفعال می شود بدین معنا که ذات خداوند به وسیله صور مرتسمه منفعل می شود و خداوند بر ماسوی قدرت ندارد مگر به وسیله‌ی این صور بنابراین قدرت خدا محدود می شود و نمی تواند بدون این صور چیزی را خلق کند.
۳. استکمال ذات حق به واسطه این صور یکی دیگر از پیامدهای اعتقاد به صور مرتسمه خواهد بود در حالی که باری تعالی از هر حیث کامل و غنی است.
۴. اشکال دیگر که بر صور مرتسمه وارد می شود این است که اعتقاد به چنین صوری لازم می آید که ذات حق، هم فاعل این صور باشد و هم قابل آن.
۵. واسطه قرار دادن صور مرتسمه در علم باری تعالی سبب اتصاف خداوند به صفتی خواهد شد که نه سلبی است و نه ایجابی.

۶. اشکال دیگر بر شیخ الرئیس این است که صور مرتسمه صفات سلبی نیستند که از ذات حق سلب بشوند و نیز صفات اضافی هم نیستند مانند خالقیت، رازقیت و... این صور نه صفت سلبی هستند و نه اضافی و حکمای مشاء آن را به عنوان صفت حقیقی بیان می‌کنند که خدا چنین صفتی ندارد.

و در نهایت می‌توان چنین نتیجه گرفت که علامه شمس الدین محمد بن احمد خفری با ارائه دیدگاه جدید خود حصار صور مرتسمه را از پیش رو برداشته و با تقسیم علم واجب به علم کمالی اجمالی و تفصیلی بر مبنای علم حضوری، علم حضوری باری تعالی به ذات و قبل و بعد الایجاد اشیاء را اثبات کرده و در شکل‌گیری اندیشه صدرایی تأثیرگذار می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ج ۶، ۳۳۶).

منابع

قرآن کریم

۱. ابن رشد، (۱۹۶۴م)، *تهافت التهافت*، مصر.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۹۰)، *الهیات از کتاب شفا*، ویرایش و ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۳. _____، (۱۳۸۸)، *اشارات و تنبیها*، ترجمه و شرح: حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش.
۴. _____، (۱۴۰۴ق)، *الشفاء - الإلهیات*، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵. ابن عربی، (۱۳۸۵)، *فصوص الحکم*، ترجمه: محمد علی موحد و صمد موحد، تهران، نشر کارنامه.
۶. بهشتی، احمد، (۱۳۸۶)، *تجربید شرح نمط هفتم از کتاب الاشارات و التنبیها*، قم، بوستان کتاب.
۷. _____، (۱۳۹۱)، *زالال حکمت: مجموعه مقالات فلسفی احمد بهشتی*، قم، انتشارات دانشگاه قم.
۸. _____، (۱۳۸۲)، *غایات و مبادی، شرح نمط ششم از کتاب الاشارات و تنبیها*، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۹. بهمنیار بن مرزبان، (۱۳۶۲)، *التحصیل*، به اهتمام عبدالله نورانی و محمدتقی دانش پژوه، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۱۰. خفری، شمس الدین محمد بن احمد، (۱۳۸۲)، *تعلیق بر الهیات شرح تجربید ملا علی قوشچی*، مقدمه و تصحیح: فیروزه ساعتچیان، تهران، نشر میراث مکتوب.
۱۱. _____، (۱۳۹۶)، *مجموعه رسائل علوم عقلی*، شیراز، انتشارات ارم شیراز.
۱۲. سهروردی، یحیی بن حبش، (۱۳۸۵)، *المشارع و المطارحات*، ترجمه صدرالدین طاهری، تهران، مجلس شورای اسلامی.

۱۳. غزالی، محمد بن محمد، (۱۹۵۵م)، *تهافت الفلاسفه*، تصحیح: سلیمان دینا، چاپ مصر.
۱۴. _____، (۱۳۹۱)، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه: حسن فتحی، تهران، انتشارات حکمت.
۱۵. فخر رازی، محمد بن عمر، *المطالب العالیه*، (۱۹۸۷م)، بیروت.
۱۶. قاضی عبدالجبار، (۱۹۶۵)، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره، الدار المصریه.
۱۷. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه: سید جلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات سروش.
۱۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۲)، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، هفتم.
۱۹. ملاصدرا (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، (۹جلدی)، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۰. _____، (۱۳۸۹)، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه و شرح: جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش.
۲۱. _____، (۱۳۸۷)، *المبدأ و المعاد*، مقدمه: سید جلال آشتیانی، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۲۲. _____، (۱۳۶۴)، *المظاهر الالهیه*، ترجمه: سیدحمید طیبیان، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲۳. _____، (۱۳۸۰)، *مبدأ و معاد*، ترجمه و شرح: محمد ذبیحی، قم، انتشارات اشراق.

**A study of Allameh Khafri's critiques on Ibn Sina's view on
the Divine Knowledge**

Mostafa Samani¹\ Ahmad Beheshti²\ Habibollah Ebrahimi³

Abstract

“The Divine knowledge” before and after the creation of objects has been one of the deepest and the most confusing philosophical and theological problems in the history of Islamic thought. Ibn Sina considers the Divine knowledge, before and after the creation of objects, through the imprinted forms and the acquired knowledge. By carefully considering and presenting convincing reasons, Allameh Khafri rejects the proposal of the imprinted forms and by presenting the proposal of the general and comprehensive knowledge of perfection, Khafri states that the knowledge of the Divinity is His essence itself and obligatory essence- considering its essence- is the source of development of all beings and is the same thing He has created in the outer world. Therefore, all possibilities are the Divine knowledge in a consideration and are His datum in another consideration. Khafri believes that considering the idea of the imprinted forms demands considering location, passivity and completion for the essence by the imprinted forms. The author believes that Mullah Sadra has been influenced by the views of Allameh Khafri on the problem of the Divine knowledge before and after the creation of objects.

Keywords: Ibn Sina, Allameh Khafri, Divine Knowledge, Imprinted forms, Intrinsic Knowledge.

1 - (Corresponding Author), PhD Student of Philosophy and Islamic theology, Fasa Islamic Azad University. mostafa.samani92@gmail.com

2 - Professor at the Islamic Azad University, Science and Research branch. A.beheshti@chmail.com

3 - Assistant Professor at Marvdasht Islamic Azad University. h.ebrahimi377@yahoo.com