

## نوآوری‌های ملا مهدی نراقی در باب علم الهی

محمد رضا ضمیری<sup>۱</sup>

مرتضی ضمیری<sup>۲</sup>

### چکیده

بی شک مسأله‌ی علم الهی یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث در علم کلام و فلسفه‌ی اسلامی است. متکلمان و فلاسفه اسلامی در ابعاد مختلف علم الهی از جمله چگونگی اثبات و کیفیت آن، تقریرها و استدلال‌های مختلفی بیان نموده‌اند و ملا مهدی نراقی در این دو بخش نظرات بدیعی را ارائه نموده که تا پیش از او مطرح نبوده است. سوال اصلی در این مقاله آن است که اندیشه‌های نوین ملا مهدی نراقی در استدلال بر اصل علم الهی و کیفیت آن چیست؟ پس از بحث و بررسی آثار مختلف نراقی از جمله اثر جامع الافکار و ناقد الانظار، با روش کتابخانه‌ای به نتایج زیر دست یافتیم:

اول: صحیح‌ترین وجه در اثبات اصل علم الهی بر مبنای قاعده‌ی "کل مجرد عاقل لذاته" این است که هر موجود مجرد قائم بذاته، امکان ادراک و تعقل را داراست اما فعلیت تعقل در آن منوط به تحقق قوی‌ترین علاقه‌ی موجود بین عاقل و معقول است که آن همانا حضور ذات نزد ذات (علم حضوری) است.

دوم: در بحث کیفیت علم الهی دیدگاه برتر آن است که مناط علم تفصیلی پروردگار به جمیع اشیاء چه قبل و چه بعد از ایجاد مشمولیت و معلولیت تمامی موجودات برای علّة العلل و حضور و انکشاف تام آنها به مناط حضور ذات الهی نزد ذاتش می‌باشد که به مراتب حضور واجب نزد ذاتش از حضور خود اشیاء نزد واجب متعال اقوی است.

### واژگان کلیدی

مهدی نراقی، کلام، نوآوری، ثبوت علم الهی، کیفیت علم الهی

1. Email: zamiri.mr@gmail.com

۱. دانشیار دانشگاه پیام نور

۲. دانشجوی سطح ۴ (دکتری) مرکز تخصصی شیعه‌شناسی حوزه علمیه قم.

2. Email: zamirimorteza@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۶/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۲۱

## طرح مسأله

یکی از اوصاف کمالیه‌ی صفت علم است و از پیچیده‌ترین و مهم‌ترین بحث‌های الهیاتی، اثبات و نحوه‌ی علم خداوند است که در سه ساحت قابل پی‌گیری است: یکی علم خداوند به ذات خود، دیگری علم خدا به موجودات قبل از ایجاد آنها (علم ذاتی) و دیگری علم خداوند به موجودات پس از ایجاد آنها (علم فعلی). در چند و چون و کیفیت علم الهی آراء مختلفی مطرح و این بحث در تاریخ کلام اسلامی دچار تحولات و تطوراتی شده است. اصل ثبوت این وصف برای خداوند مورد اتفاق متکلمین، فلاسفه و همه‌ی صاحبان ادیان است، زیرا در جای خود به اثبات رسیده که خدا از هر جهت واجب الوجود بوده و غنی مطلق است پس عقلاً متنفی است که در ذاتش جهتی عدمی ملحوظ و از کمالی محروم و دارای نقصانی باشد. گفتنی است حکما معمولاً در اثبات علم برای حق تعالی از این دلیل بهره می‌گیرند که "هر مجردی<sup>۱</sup> نسبت به ذاتش عاقل و عالم" است. فلاسفه و حکما هر یک با تقریری خاص علم الهی را از این دلیل استفاده نموده‌اند و ملامهدی نراقی نیز تقریری جدید و کارآمد از آن بدست می‌دهد.

ملامهدی نراقی (م ۱۲۰۹ق) در باب علم خداوند، بیش از هر متکلمی سخن گفته<sup>۲</sup> و در آثار مختلف فلسفی کلامی خود به ارائه‌ی تفصیلی دیدگاه‌ها، نقد و بررسی اقوال و ارائه‌ی نظریات مختار پرداخته است. وی در دو قسمت یکی ثبوت اصل علم برای خداوند و دیگری در کیفیت آن نوآوری‌هایی دارد که هدف از این نوشتار طرح آن هاست.

### قسمت اول: اثبات اصل علم الهی

#### اثبات علم الهی بر مبنای قاعده‌ی "کل مجرد عاقل لذاته"

نراقی در بخش مربوط به اثبات اصل علم الهی در آثار خویش، از دلیلی یاد می‌کند

۱. نزد حکما موجودی است که نه محل برای جوهر و نه حال در جوهری دیگر و نه هر دو بوده باشد. میر

سید شریف، جرجانی، *التعريفات*، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ق، ص ۸۷.

۲. به همین جهت آقا بزرگ تهرانی در الذریعه در ارتباط با کتاب جامع الافکار اثر ملامهدی نراقی می‌نویسد: هو أكبر کتاب ألف فی إثبات الواجب و صفاته الثبوتية و السلبية لم يوجد له نظیر فی الباب. رک:

الذریعه الی تصانیف الشیعه، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.

که معمولاً از سوی حکما طرح می‌شود. این دلیل از مقدمات زیر تشکیل می‌شود:

۱. واجب تعالی مجرد و در نهایت مجرد است بدین معنا که نه جسم است و نه جسمانی (یعنی نه ماده است و نه مقارن با ماده).
۲. هر مجردی عاقل به ذات خویش است.
۳. پس خداوند به ذات خود عاقل و عالم است.

آنچه شایسته‌ی پژوهش و اثبات است کبرای قیاس می‌باشد که حکما هر یک تقریر خاصی از قاعده داشته و هر کدام به نحوی با استفاده از این قاعده‌ی مهم علم باری تعالی را به اثبات رسانده‌اند. برای تبیین نوآوری‌های ملا مهدی نراقی لازم است مروری بر دیدگاه‌های پیش از وی داشته باشیم:

#### ۱. دیدگاه بهمنیار (۴۵۸م ق)

به اعتقاد بهمنیار ملاک و مناط این که یک شیء بتواند به ذات خود علم و آگاهی داشته باشد این است که موجود لذاته باشد؛ البته مدرکیت تنها در موجودات مجرد و غیر مقارن با ماده قابل تصور است در نتیجه اثبات ادراک در موجودات منوط به تحقق مجرد و نیز وصف لذاته بودن است لذا می‌بینیم موجوداتی مثل قوای حسی ما - مثل سمع و بصر - ذات خود را تعقل نمی‌کنند چون موجود لذاته نیستند (ابن مرزبان، ۱۳۷۵، ۴۹۴-۴۹۳).

#### ۲. دیدگاه خواجه نصیر الدین طوسی (۶۱۲م ق)

از نظر محقق طوسی هر موجود مجردی چون شوائب مادی در او نیست، شأنیت این را دارد که معقول باشد زیرا موجود مجرد نیازمند جداسازی و تجرید نیست تا قابلیت معقول شدن پیدا کند. هر گاه موجودی معقول باشد می‌توان معقولیت او با غیرش را هم پذیرفت و لذا می‌توان بر او حکم کرد که موجود، علت، معلول، واحد و یا ... است. پذیرش این که بتوان معقول بالذات را با حکم بر او تصور کرد این را نیز صحیح می‌نماید که معقول بالذات را با امر دیگری مقارن با او در نظر گرفت. در این حالت اگر در مورد معقول مقارنت صحیح باشد، عاقلیت معقول هم به شرط آنکه قائم به ذات باشد درست است زیرا اگر موجودی مجرد و قائم به ذات در خارج محقق شود که مقارنت در حق او روا باشد قطعاً صحت مقارنت از سه حال خارج نیست. یا به نحو حلول موجود مجرد قائم

بالذات در مقارن خود است و یا بالعکس و یا این که این موجود محل برای حلول حلول کنندگان باشد چون موجود بذاته نمی تواند در غیر حلول کند و نیز مقارن او نیز که مثل اوست در او حال نمی شود. پس مقارنت تنها در حالت محل بودن برای غیر پذیرفتنی است. در این صورت مجرد قائم بذاته می تواند محل برای غیر باشد و این یعنی تعقل. پس این موجود مجرد می تواند عاقل برای غیر باشد. از طرفی هر چه عاقل غیر باشد، عاقل ذات خویش نیز هست به این دلیل که صحت تعقل غیر، مستلزم تعقل غیر است و در واقع صحت عاقلیت نسبت به این که آن را تعقل کرده مستلزم تعقل ذاتش است زیرا تعقل قضیه فرع تعقل موضوع آن است. در نتیجه این قاعده اثبات شد که هر مجردی نسبت به ذات خویش عاقل است (حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۴۷ و نیز نراقی، جامع الافکار، ۱۳۸۱، ج ۲، ۶۶-۶۵).

### ۳. دیدگاه شیخ اشراق (م ۵۸۷ق)

به اعتقاد سهروردی و پیروانش، اشیاء به چهار دسته تقسیم می شوند:

الف) آنکه فی ذاته نور و قائم بذاته است. به این قسم "نور مجرد" یا "نور فی ذاته لذاته" گویند.

ب) آنکه فی ذاته نور اما قائم بذاته نیست بلکه به محلی قیام دارد. به این دسته نور عارض می گویند.

ج) آنکه فی ذاته نور نیست اما قائم بذاته هست مثل جسم. این قسم را جوهر غاسق می خوانند.

د) آنکه نه فی ذاته نور است و نه قائم بذاته است بلکه به محل خویش قیام دارد که به آن هیأت ظلمانی اطلاق می کنند. با توجه به این دسته بندی، اشراقیان عاقل لذاته را منحصر در قسم اول می دانند و دیگر اقسام را غیر عاقل بلکه شأنت تعقل را در آنان منتفی می دانند، زیرا جسم و اجزاء آن از ماده و صورت به جهت آنکه در ذات خود نور نیستند بلکه غاسق و ظلمت محض اند، شعور نداشته پس شاعر نیستند. نور عارض هم چون قائم بذاته نیست شاعر نیست و مدرکیت هم ندارد. پس در حقیقت "نور فی ذاته لذاته" شاعریت دارد و این نور هم تنها در مجرد قائم بذاته که از شوائب مادی بری است محقق است. بنابراین عاقل لذاته منحصر در واجب الوجود، عقول و نفوس است (سهروردی، ۱۳۷۳،

ص ۱۱۱۴-۱۰۷ و نیز، شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۸۸-۲۸۶ و نیز نراقی، جامع الافکار، ۱۳۸۱، ج ۲، ۷۰-۶۹).

#### ۴. رأی ملاصدرا (م ۱۰۵۰ق)

به اعتقاد ملاصدرا اثبات قاعده‌ی "کل مجرد عاقل" امر آسانی است زیرا او در باب حقیقت علم، عرض بودنش را رد کرده آن را به وجود و مراتب وجود برمی‌گرداند و به همین خاطر هرگاه موجودی از ماده و لوازم آن عاری بود نزد خود حاضر است و چنین موجودی به ذاتش عاقل و عالم خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۴۸-۴۴۷).

#### ۶. دیدگاه نوین نراقی

ملا مهدی نراقی راه حل نوینی را در تقریر و اثبات قاعده‌ی "کل مجرد عاقل لذاته" ارائه می‌دهد که با تمامی دیدگاه‌های گذشته متفاوت بوده و توانسته مشکلات علمی را در این خصوص برطرف نماید. در ذیل به طرح دیدگاه او می‌پردازیم:

دیگر قاعده‌ی متناسب با قاعده‌ی مذکور که عبارتست از: "کل عاقل مجرد" قضیه‌ای قابل اثبات است زیرا اگر باید بین حال و محل تطابق وجود داشته باشد، از آنجا که حال (صور عقلی مجرد) مجرد است باید محل (مدرک صور عقلی) نیز مجرد و غیر مادی باشد. مستفاد از قاعده‌ی دوم (کل عاقل مجرد) این است که مانع تعقل مادی بودن است و در حقیقت منشأ تعقل بهره‌مندی یک موجود از عنصر تجرد است. البته با استفاده از قاعده‌ی دوم آنچه در نهایت به اثبات می‌رسد این است که تجرد موجب صحت و امکان تعقل است، ولی تعقل بالفعل چگونه باید ثابت گردد؟ پاسخ آنکه: در تحقق تعقل بالفعل ضمیمه‌ی امر دیگری لازم است که آن یا قوه و خاصیتی در ذات مجرد عاقل است و یا علاقه و رابطه‌ی بین مجرد عاقل و شیء معقول است.

#### بررسی صورت اول:

بنا بر صورت اول اگر این قوه در همه‌ی مجردات مأخوذ باشد که مطلوب ثابت است [اما از کجا قابل شناسایی است] و اما اگر در بعضی محقق باشد: (۱) این قوه یا به گونه‌ای است که منشأ زیادت و اشدیت تجرد است. (۲) و یا به گونه‌ای است که منشأ نقصان تجرد است. (۳) و یا این که تجرد یک شیء، با فرض انضمام شیء دیگر به آن، با تجردش در

حالتی که آن شیء منضم، وجود ندارد مساوی باشد. صورت اول که ممکن نیست چون انضمام امری [که طبیعتاً مادی است] به موجود مجرد، به هر طریق موجب نقصان او نسبت به دیگر مجرداتِ خالی از این امر می‌شود و تأثیری در زیادت و اشدیت مجرد ندارد.

بنا بر صورت دوم نیز منافات و خلف فرض لازم می‌آید زیرا مادیت مانع از تعقل است، پس هر موجودی که به مادیت نزدیک‌تر باشد تعقل و ادراک در آن اضعف است و هر موجودی که از مادیت دورتر و تجردش قوی‌تر باشد منشأیتش برای تعقل اقوی است، پس چگونه می‌شود که این قوه در حالی که سبب قرب موجود به سوی مادیت و نقصان تجرد است، منشأ برای تعقل باشد؟

هم‌چنین صورت سوم نیز غیرممکن است زیرا این بی‌معناست که مجردی با وجود انضمام شیئی دیگر، با مجردی بدون این انضمام مساوی باشد، زیرا این شیء منضم ملحق، اگر از مقوم و ذاتیات مجرد - من حیث هو مجرد - باشد پس این موجب ایجاد ترکیب عقلی شده (نه ترکیب خارجی چون امر مادی نیست) که باعث ایجاد نقصان و ضعف تجرد می‌گردد. اما اگر امر عرضی باشد یا بدین گونه است که شیئی خارجی و قائم به مجرد است و یا امری اعتباری نفس الامری و یا این که اعتباری محض است. دو صورت اول که موجب ایجاد نوعی تکثر می‌شود زیرا در این هنگام، مجرد به عنوان محل برای امری خارجی یا نفس الامری لحاظ می‌شود. صورت آخر نیز به گونه‌ای است که نمی‌تواند منشأ برای امری حقیقی و واقعی یعنی ظهور و انکشاف باشد.

### بررسی صورت دوم:

اگر امری که تعقل بالفعل بدان وابسته است همان رابطه و علاقه‌ی بین مدرک و مدرک باشد این رابطه منحصر در حضور مدرک نزد مدرک است که یا (۱) ذات مدرک نزد مدرک حاضر است و یا (۲) صورتش و این حضور یا به این صورت است که (۱) عاقل و معقول مابیند ولی بینشان گونه‌ای از علاقه است<sup>۱</sup> و یا این که (۲) عاقل و معقول مابین نیستند بلکه معقول یا عین عاقل و یا از لوازم ذاتی آن است. بنابراین چهار قسم به وجود می‌

۱. مثل این که معقول آلت یا قوه و یا معلول برای عاقل باشد.

آید. بدون شک از میان این چهار قسم، صورتی که معقول عین عاقل بوده و ذاتاً نزد او حاضر باشد، از جهت رابطه و علاقه از بقیه‌ی اقسام آقوی است و این علقه و رابطه در تعقل موجود مجرد نسبت به ذات خویش است وجود دارد پس هر مجردی بالفعل به ذات خود عاقل و عالم است.

با توجه به آنچه گفتیم به اعتقاد نراقی در هر موجود مجرد قائم بذاته، امکان ادراک و تعقل وجود دارد اما فعلیت تعقل برای او منوط به تحقق یکی از علاقاتی است که بین عاقل و معقول وجود دارد، و قوی‌ترین نوع علاقه حضور ذات نزد ذات (علم حضوری) است (نراقی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۴-۴۶ و نیز ص ۶۴).

### قسمت دوم: کیفیت علم الهی

ملامهدی نراقی در بحث کیفیت علم باری مفصل سخن گفته و این مسأله را از پیچیده‌ترین مسائل الهیاتی و از دشوارترین مباحث فلسفی می‌داند. در این قسمت ضمن ارائه‌ی مختصر مهم‌ترین دیدگاه‌های متکلمان و فیلسوفان، نوآوری ملامهدی نراقی را به تصویر می‌کشیم:

#### ۱) دیدگاه تالس ملطی (۵۴۵ یا ۵۴۸ ق.م)

تالس علم خداوند متعال به اولین معلول (عقل اول) را حضوری دانسته و علم او به بقیه موجودات را از طریق صور قائمه و مرتسمه در عقل اول می‌داند (نراقی، جامع الافکار، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۱۴).

#### ۲) رأی افلاطون (۳۴۷ ق.م)

به اعتقاد او علم تفصیلی خداوند به اشیاء به واسطه‌ی صور مفارقه که هم قائم به ذات‌اند و هم منفصل از او و از اشیاء‌ند می‌باشد. این صور به مثلاً افلاطونی شهرت دارند. در حقیقت افلاطون برای هر یک از اشیاء در صقع ربوبی صورتی در نظر می‌گیرد که مفارق‌اند و قائم به ذات و نزد خداوند حاضرند و او بدان‌ها علم حضوری دارد و هر شیء را با صورت خاص به همان شیء می‌بیند. پس در حقیقت علم الهی به آن صور حضوری و به اشیاء ما بازاء آن‌ها حصولی است (نراقی، جامع الافکار، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۱۲ و نیز، لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۱۶. در ارتباط با مثل افلاطونی ر.ک: مظفر، ۱۳۷۵، ص ۱۷۲-۱۶۷).

### ۳. نظریه‌ی فروریوس

فروریوس و به دنبال او تعدادی از حکمای مشاء، علم الهی به همه اشیاء را به صورت آن‌ها می‌داند به گونه‌ای که ذات الهی با این صورت معقوله متحد است. بر مبنای این قول، صورت مذکور که به واسطه‌ی آن‌ها علم به اشیاء ایجاد می‌گردد زائد و متکثر نیستند تا این که اشکالات موجود در نظریه‌ی علم حصولی به وجود آید. این گفتار همان نظریه‌ای است که به اتحاد عاقل و معقول شهرت یافت (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۰ و نیز همو ۱۳۵۴، ص ۹۲).

### ۴) نظریه معتزله

این گروه بر این باورند که علم الهی به اشیاء قبل از به وجود آمدن آن‌ها به ماهیات ثابت آن‌ها در خارج تعلق می‌گیرد.<sup>۱</sup>

### ۵. دیدگاه اکثر مشائیان

اکثر فلاسفه‌ی مشاء بر این نظرند که علم خداوند، حصولی ارتسامی است یعنی صورت اشیاء در ذات الهی مرتسم است. این علم کلی است به این معنا که با تغییر معلوم تغییر نمی‌کند همچنان که علمی غایی است بدین معنا که اگر معلوم، علماً بر طبق نظام خیر حاصل شود، عیناً هم پدید می‌آید (ابن سینا، الشفاء، ۱۴۰۴، ص ۳۶۳).

### ۶) نظریه‌ی اشراقیان

به اعتقاد سهروردی و هم کیشانش، علم الهی به اشیاء به واسطه‌ی حضور نفس اشیاء و انکشاف ذوات آن‌ها نزد خداوند است. در این صورت نیازی هم به حضور صورتی زائد بر آن ذوات نیست. در حقیقت علم او به اشیاء نفس وجودات عینی آن اشیاء است (سهروردی ۱۳۷۳، ص ۱۵۲-۱۵۰ و نیز: شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۸۰-۳۷۶).

### ۷) دیدگاه ملاصدرا (م ۱۰۵۰)

صدرالمتألهین از دو منهج برای اثبات مطلوب خود در این بخش استفاده می‌کند.

---

<sup>۱</sup> نظریه‌ی ماهیات ثابتة از اعتقادات برخی از معتزله است که بر مبنای آن، ماهیت ممکن الوجود پیش از به وجود آمدنش در عدم ثابت است که البته این ثبوت همچنان پس از هستی یافتنش نیز ادامه دارد. این نظریه در ابتدا از شحام معتزلی (م ۲۸۰ ق) مطرح و سپس ابوالحسین بصری (م ۳۰۰ ق) نیز آن را پذیرفته و در آن دچار غلو هم شده است: ر.ک: محمد بن عبدالکریم، شهرستانی، *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق، ص ۸۹ و نیز: همو، *الملل و النحل*، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم، ۱۳۶۴ ش، ج ۱، ص ۸۹.



یکی با استفاده از قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» و دیگری نیز با بهره‌گیری از مذهب صوفیه مبنی بر این که باری تعالی به مدلولات اسماء و صفات در مرتبه‌ی ذات متصف است. در توضیح منهج نخست باید گفت او با ترتیب دادن چهار مقدمه به این نتیجه می‌رسد که واجب متعال نسبت به همه‌ی حقائق و ماهیات مبدأ فیاض است، پس ذات او باید با وجود بساطت و احدیتش همه‌ی اشیا باشد. حال که وجود او وجود همه‌ی اشیا شد، پس هر که این وجود را تعقل کند به همه‌ی موجودات آگاهی یافته است. این وجود عینا نسبت به ذات خود عاقل است پس نسبت به هر چه غیر اوست نیز عاقل و عالم است. این علم در مرتبه‌ی ذات و به ملاک ذات و در رتبه‌ی قبل از ایجاد اشیا متحقق است و در حقیقت این علم همان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (ملاصدر، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۲-۲۶۴).

### رأی بوعلی (م ۴۲۸ ق)

عده‌ای بر این باورند که بوعلی در تمامی آثارش نظریه تالس ملطی را پذیرفته است. برخی هم گویند بوعلی در شفاء متحیر بین انتخاب این قول و قول مشائیان بوده و در اشارات نظر ایشان را برگزیده است. اما نراقی معتقد است که کلمات بوعلی در همه‌ی آثارش هماهنگی و تناسب داشته مختار او دیدگاه مشائیان است (نراقی، جامع الافکار، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۲۰).

### دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ ق)

در مورد این که محقق طوسی در این بحث چه نظری دارد دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد و عده‌ای بر این باورند که او به نظریه‌ی علم حضوری معتقد است (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۳ و نیز ملاصدر، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۳). اما نراقی با بررسی آثار خواجه بر آن است که او به دیدگاه تالس ملطی گرایش دارد و بر آن است که علم حق تعالی نسبت به معلولات قریبه حضوری اما در معلولات بعیده به واسطه‌ی حصول صور آن‌ها در معلولات قریبه است. نراقی در راه تبیین رأی خواجه از برخی آثار او همچون شرح اشارات (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰۷-۳۰۴) و شرح رساله‌ی مسئله‌ی علم بهره می‌برد و ثابت می‌کند که او قول تالس را می‌پذیرد. نراقی معتقد است اگرچه که کلمات خواجه در شرح اشارات قابل

تطبیق بر دیدگاه تالس است اما حتی اگر این را نپذیریم، با استفاده از تصریحات او در شرح رساله‌ی مسئله‌ی علم، چنین بدست می‌آید که خواجه قول شیخ اشراق یعنی علم حضوری را نمی‌پذیرد.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد آن‌ها که دیدگاه خواجه را همان دیدگاه شیخ اشراق دانسته‌اند، بیشتر توجهشان معطوف به سخنان او در «شرح اشارات» بوده و کلمات وی در «شرح رساله‌ی مسأله‌ی علم» را مراجعه نکرده و یا نادیده گرفته‌اند.

### نظریه‌ی جدید نراقی در باب کیفیت علم الهی

ملا مهدی نراقی بر این باور است که خداوند متعال به ذات خود و به جمیع اشیاء، علم حضوری اشراقی تفصیلی دارد و این علم، قبل و بعد از ایجاد اشیاء به گونه‌ای واحد است. حقیقت علم خداوند همان اضافیه‌ی اشراقیه‌ای است که البته تکثر و ترکب در آن راه ندارد و در واقع فرقی بین انکشاف شیء واحد و اشیاء متکثره نیست و در هر صورت کثرتی در ذات الهی لازم نمی‌آید. مصحح و موجب این انکشاف در علم خداوند به ذاتش، همانا مجرد ذات به همراه عینیت عالم و معلوم و در علم او به اشیاء و موجودات مجرد تام ذات، به همراه یک علاقه‌ی قوی یعنی علاقه‌ی مبدئیت ذات حق برای اشیاء معلومه است (نراقی، جامع الافکار، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۹۷ و نیز: همو، ۱۳۵۷، ص ۷۹-۷۷).

اما این دیدگاه با این تقریر مذکور دچار یک نقد اساسی و معروف است به گونه‌ای که بدون پاسخ دادن به این اشکال دیدگاه نراقی به چالش کشیده می‌شود. این اشکال عبارتست از اینکه: ممکن نیست اشیاء قبل از به وجود آمدنشان نزد واجب متعال حاضر باشند زیرا حضور موجودات معدوم و ایجاد و احداث آن‌ها در خارج به دلیل این که آن‌ها قبل از ایجادشان حقایق ثابت‌ای ندارند امکان پذیر نیست، و این در حالی است که باید

---

۱. گفتنی است آنچه که نراقی آن را به عنوان شاهد بر مدعای خود، از شرح رساله استفاده می‌کند این عبارت روشن و گویای خواجه است:

«وادرکه لمعلولاته البعیده... فیکون بارتسام صورها المعقوله فی المعلولات القریبه... التی بعبر عنها تارة بالکتاب المبین وتارة باللوح المحفوظ ویسمیها حکماء بالعقول الفعالة وهی مرتسمه بجمیع الصور الکوئیة.» (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۸۵).

واجب متعال در ازل به اشیاء عالم باشد. پاسخ نراقی در حل این اشکال این است که: واجب متعال به منزله‌ی مجمل اشیاء است، یعنی از آنجا که او علت برای تمامی موجودات و مقتضی تام برای آن‌ها بوده و همه‌ی اشیاء لوازم ذات مقدس کبریایی او و رشحات وجود اویند، پس در حقیقت همه چیز در ذات او منطوی و مندمج است و به همین خاطر علم او به ذاتش، علم به تمام اشیاء و موجودات نیز هست. البته این علم، اجمالی نیست بلکه علمی تفصیلی است، یعنی او به تمامی خصوصیات لازمه و عارضه و احکام کلی و جزئی آگاهی کامل دارد. با توجه به آنچه گفته شد مصحح حضور و انکشاف اشیاء نزد واجب این است که همه‌ی اشیاء معلول او، لازمه‌ی وجودی او و رشحات وجود او هستند. به اعتقاد نراقی نمی‌توان ادعا کرد که معلولیت کل موجودات و انطوای آن‌ها در ذات الهی مصحح علم تفصیلی نیست در حالی که حضور علت در باب حضور و انکشاف از حضور معلول اقوی است، «أَلَّا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک/۱۹)؛ در نتیجه حضور واجب متعال نزد ذاتش به مراتب اقوی از حضور خود اشیاء در نزد اوست. در حقیقت می‌توان برای علم حضوری توسعه‌ای قائل شد و آن این که علم حضوری یعنی حضور عین معلوم نزد عالم و یا یعنی حضور آنچه اقوی از حضور معلوم است نزد عالم که علم حضوری در واجب متعال نسبت به ما سوای خود از قبیل نوع دوم است (نراقی، جامع الافکار، ۱۳۸۱، ص ۲۲۲).

### استقلال نراقی در انتخاب دیدگاه

با بررسی اقوال مطرح و موجود در مسئله‌ی مهم کیفیت علم الهی به این نتیجه می‌رسیم که ملا مهدی نراقی دیدگاه مستقلی ارائه کرده است و دیدگاه او در این بحث نه دیدگاه ملاصدراست و نه دیدگاه شیخ اشراق و با آن دو تفاوت دارد. دلیل مقایسه‌ی رأی نراقی با این دو دیدگاه، نزدیکی ظاهری رأی او با رأی شیخ اشراق و ملاصدراست که گاهی در مطالعه‌ی آثار نراقی و قیاس آن با دیدگاه این دو فیلسوف ممکن است به یگانگی و اتحاد نظر نراقی با دیدگاه آن دو حکم شود که البته قابل قبول نیست. اما این که چرا نراقی با نظر ملاصدراست موافق نیست به این دلیل است که او اساساً مبنای عقیده و رأی صدرالمتألهین را نمی‌پذیرد. همانطور که گفته شد مبنای نظر صدرالمتألهین در این بحث، قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» است که نراقی این قاعده‌ای را پذیرا نیست و بر آن

خرده گرفته است. محقق نراقی در جامع الافکار خویش این قاعده و شرح آن را از صدرای شیرازی نقل و پس از آن در تبیین مراد او دو احتمال می‌دهد که اولی را بر مبنای پذیرش «تشکیک در حقیقت وجود» و دومی را براساس قبول مبنای «وحدت وجود و موجود» می‌داند و بر آن است که هر دو مبنا غیر قابل پذیرش و مشتمل بر مفاسدی است.<sup>۱</sup> البته نراقی این قاعده را در حیطه‌ی شهود علمی - نه عینی - اشیاء در ذات الهی می‌پذیرد (نراقی، جامع الافکار، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۶۷-۱۶۵).

اما این که چرا دیدگاه نراقی با شیخ اشراق متفاوت است به این جهت است که در حقیقت نظریه‌ی شیخ اشراق ناظر به علم حضوری اشراقی فعلی و بعد الایجاد است و به همین جهت بر طبق این دیدگاه، خداوند در مقام ذات از کمال علمی محروم می‌ماند، ولی همانطور که گذشت محقق نراقی با تبیین دقیق خود یک علم حضوری اشراقی ویژه‌ای را بنیان نهاد که حتی علم قبل الایجاد را نیز تفصیلاً دربرگیرد، کاری که اشراقیان با تصویر آن در علم بعد الایجاد از ارائه‌ی آن عاجز شدند.

### نتیجه‌گیری

ملا مهدی نراقی از جمله اندیشمندانی است که فراوان در آثار خود به بحث مهم علم الهی پرداخته است. وی در دو بحث یکی اثبات اصل علم برای ذات مقدس الهی و دیگری در کیفیت و چگونگی علم باری که به اعتقاد نراقی از پیچیده‌ترین مباحث الهیاتی است نواندیشه‌هایی دارد. او اصل علم الهی را با استفاده از قاعده‌ی کل مجرد عاقل لذاته با تقریری جدید به گونه‌ای اثبات کرد که علاوه بر اثبات امکان تعقل برای موجود مجرد، فعلیت تعقل را برای مجردات ثابت کند. وی در این بخش به گونه‌ای با استفاده از قدرت حق تعالی علم الهی را نیز نتیجه می‌گیرد. او در بخش دوم ابتدا نظریه جناب بوعلی و خواجه طوسی را بنابه اهمیت آن بر خلاف برداشت عده‌ای به صحیح‌ترین وجه تفسیر

۱. گفتنی است: نراقی علاوه بر عدم پذیرش تشکیک در حقیقت «وجود» و «وحدت وجود»، در این که «تشخص به چیست»، در «حرکت جوهری» و در «اتحاد عاقل و معقول» و در موارد بنیادین دیگر، اساساً با حکمت صدرایی در تخالف است.

می‌کند و پس از آن در مقابل هشت قول مطرح شده در باب کیفیت علم الهی نظریه‌ای ارائه می‌دهد که این علم به نجو اشراقی به جمیع موجودات و معدومات قبل و بعد از ایجاد، به نحو تفصیلی تعلق گیرد. این نظریه او را کاملاً از شیخ اشراق و ملاصدرا جدا ساخته است.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، التعليقات، بیروت، الاعلام الاسلامی.
۳. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، چاپ دوم.
۴. بهمنیار، ابن مرزبان، (۱۳۷۵ش)، التحصیل، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۵. جرجانی، میر سید شریف، (۱۴۱۲ق)، التعریفات، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم.
۶. حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، اسلامی، چاپ چهارم.
۷. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین، (۱۳۷۳ش)، حکمة الاشراق، تهران، مطالعه و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۸. شهرزوری، شمس الدین، (۱۳۷۲ش)، شرح حکمة الاشراق، تهران، مطالعه و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴ش)، الملل و النحل، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم.
۱۰. همو، (۱۴۲۵ق)، نهاییه الاقدام فی علم الکلام، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم.
۱۲. همو، (۱۳۶۰ش)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
۱۳. همو، (۱۳۵۴ش)، المبدأ والمعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۶ش)، با تعلیق فیاضی، نهاییه الحکمة، قم، مؤسسه امام خمینی (ره)، چاپ چهارم.
۱۵. طوسی، محمد بن محمد بن الحسن (خواجه نصیر طوسی)، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم.
۱۶. همو، (۱۳۸۳ش)، اجوبه المسائل النصیریّه، اجوبه مسائل علی بن سلیمان البحرانی، شرح رساله

- مسأله العلم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ اول.
۱۷. همو، (۱۳۷۵ش)، شرح الاشارات و التنبیها، قم، بلاغت، چاپ اول.
۱۸. لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، اصفهان، مهدوی، چاپ اول، بی تا.
۱۹. لاهیجی، فیاض، (۱۳۸۳ش)، گوهر مواد، تهران، سایه، چاپ اول.
۲۰. مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۵ش)، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه محمد محمدرضایی، ابوالفضل محمودی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۲۱. نراقی، مهدی، با مقدمه حسن نراقی و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، (۱۳۵۷ش)، اللمعة الالهیة، تهران، انجمن فلسفه.
۲۲. همو، (۱۳۸۱ش)، جامع الافکار و ناقد الانظار، تصحیح: مجید هادی زاده، تهران، حکمت، چاپ اول.
۲۳. همو، (۱۳۸۱ش)، اللمعات العرشیة، کرج، عهد، چاپ اول.